

القواعد الشرعية

في رد

الأقوال الفقهية الشاذة والضعيفة

تأليف

دكتور

سيف الإسلام حسين عبد الباري

(الجزء الثاني)

الناشر

دار الأبرار - المنصورة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية
١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٢٠ / ٤٦٧٨

الترقيم الدولي

ISBN 977-256-815-9



الناشر
دار الأبرار
المنصورة



المطلب الثالث: خبر الواحد فيما تعم به البلوى

هذا الموضوع أيضًا من أهم مواضع الالتباس، والتي لا يمكن فيها القطع بالحكم، مهما بلغت درجة الترجيح، ولعلها من أبواب الابتلاء، التي ابتلي بها المولى عز وجل أمة محمد ﷺ، فحيث وجد الاختلاف الصحيح وجد الابتلاء غالبًا، لوجوب البحث والتحري، والمجاهدة للوصول إلى الحق، والله أعلم.

وبيان هذا: أن "عموم البلوى هو ما كثر وقوعه، ويحتاج إلى العلم به جميع الناس، ولهذا فإن الدواعي تدعو إلى أن ينقله العدد الجم، فيكون بمثابة الخبر المتواتر، أو المشهور، ووروده بخبر الأحاد يورث ريبة ترجح التردد في قبول الخبر"^(١)، ومن هنا اختلف الفقهاء.

الفرع الأول: حكم العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى

يقول الإمام الأمدى: "خبر الواحد إذا ورد موجبًا للعمل فيما تعم به البلوى مقبول عند الأكثرين خلافًا للكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله"^(٢).

(١) انظر: الإحكام للأمدى (٢/ ٥٧، ٥٨)

(٢) المرجع السابق (٢/ ١٢٤)

ويلاحظ أن هذا القول لم ينقل عن أئمة المذهب الحنفي بل هو مخرج على أقوالهم، حيث يقول الإمام الجصاص: "قد حكيت جملة ما ذكره عيسى في هذا المعنى، وهو عندي مذهب أصحابنا، وعليه تدل أصولهم"^(١).
ثم ينقل ترجيح ما ذهب إليه الحنفية بما نقله عن الإمام عيسى بن أبان إذ يقول: "ورد أخبار الآحاد لعل عليه عمل الناس، وهو مذهب الأئمة من الصحابة، ومن بعدهم"^(٢)، وهذا حق ولكن موطن الخلاف هو في تحديد العلة التي يرد بها الخبر.

مستند الحنفية في رد خبر الواحد فيما تعم به البلوى:

كما بينت فيما سبق فإن مذهب الحنفية فيما ذهبوا إليه ليس من قبيل الرأي والهوى، بل هو محكوم بأدلة شرعية صحيحة، ومن خالفهم فيما ذهبوا إليه فإنما خالفهم بالاجتهاد ولم يخالفهم بنص، ولقد استند الحنفية إلى المنقول والمعقول فيما ذهبوا إليه، ومن أدلتهم النقلية:

رد سيدنا عمر رضي الله عنه لحديث أبي موسى رضي الله عنه في الاستئذان ثلاثاً"^(٣) لأنه مما تعم به البلوى، وهو في كتاب الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا

(١) الفصول في الأصول (٣/ ١٢٢)

(٢) المرجع السابق (٣/ ١١٧).

(٣) عن أبي سعيد الخدري قال: استأذن أبو موسى على عمر فقال: السلام عليكم أَدْخَلَ؟ قال عمر: واحدة، ثم سكت ساعة، ثم قال: السلام عليكم أَدْخَلَ؟ قال عمر: اثنان، ثم سكت ساعة فقال: السلام عليكم أَدْخَلَ؟ فقال عمر: ثلاث ثم رجع أبو موسى، فقال عمر للبواب: ما صنع؟ قال: رجع، قال: علي به، فلما جاءه قال: ما هذا الذي صنعت؟ قال: السنة، قال: السنة؟ والله لتأتيني على هذا ببرهان أو بينة أو لأفعلن بك، قال: فأتانا ونحن رفقة من الأنصار فقال: يا معشر الأنصار أَلَسْتُمْ أَعْلَمُ النَّاسَ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ أَلَمْ يَقُلْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك، وإلا فارجع"، فجعل القوم

غَيْرِ بَيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ﴿^(١)﴾، فاستنكر عمر انفراد أبي موسى بمعرفة تحديد الثلاث دون الكافة، مع عموم الحاجة إليه، فأوعده حتى حضر مجلس الأنصار، فذكر ذلك لهم فعرفوه، وقالوا: لا يقوم معك إلا أصغرنا، فقام أبو سعيد الخدري وأخبره بذلك"، ويعلل الإمام الجصاص رد سيدنا عمر رضي الله عنه الخبر بعله أنه آحاد فيما تعم به البلوى"^(٢).

ثم يجيب عن شبهة المخالف بقوله: "فإن قال قائل: فقد قبل عمر خبر أبي سعيد حين شهد لأبي موسى، ومعلوم أن خبر الاثنين والواحد سواء في عموم وقوع العلم به، وشرطك في مثله ألا يقبل إلا الخبر المتواتر، قيل له: إن عمر لم يقتصر على خبر أبي سعيد، لأن أبا سعيد أخبره عن نفسه وعن الأنصار بذلك، فصدق أبا سعيد على الأنصار في معرفتهم لصحة ما رواه أبو موسى، فصار كأن الأنصار شهدوا مع أبي سعيد عنده، فصار ذلك من أخبار الاستفاضة والتواتر، فلذلك عمل به وقبله"^(٣).

وقد يرد على هذا أن سيدنا عمر رضي الله عنه، استوثق بقول أبي سعيد رضي الله عنه، فقبل الخبر كما كان معهوده كثيرًا، وليس لاستفاضته، فهو لم يسمع من غيرهما.

يمازحونه، قال أبو سعيد: ثم رفعت رأسي إليه فقلت: فما أصابك في هذا من العقوبة فأنا شريكك، قال: فأتى عمر فأخبره بذلك، فقال عمر: ما كنت علمت بهذا، انظر: سنن الترمذي وقال الألباني صحيح.

(١) النور: من الآية ٢٧.

(٢) الفصول في الأصول (٣/ ١١٧).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١١٨).

ومنه أيضاً:

رد سيدنا عمر رضي الله عنه لقول أنس في أمانه الهرمزان ^(١)، حتى شهد معه غيره، لأنه حكى عنه أنه آمنه، وكان في ذلك المجلس جماعة غيره، ولم يكن عمر ذاكراً له، فاستنكر أن يحفظه هو دون جماعتهم، فلما شهد معه غيره أمضى أمانه ^(٢).

وقد يجاب عن ذلك أيضاً بأنه منهج سيدنا عمر رضي الله عنه في الاستيثاق من الخبر، وبخاصة أنه يعارض ظن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه لم يفعل، فليس فيه أن أحداً شهد معه سوى الزبير بن العوام رضي الله عنه، ولم يكن معبراً إلا عن نفسه فقط. **ومن أدلتهم كذلك:** أن السيدة عائشة رضي الله عنها، ردت خبر سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ومشت في خف واحد وقالت: "لأحشن أبا هريرة في روايته عن

^(١) سنن البيهقي الكبرى (٩ / ٩٦) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: حاصرنا تستر فنزل الهرمزان على حكم عمر رضي الله عنه فقدمت به على عمر رضي الله عنه فلما انتهينا إليه قال له عمر رضي الله عنه تكلم قال: كلام حي أو كلام ميت، قال تكلم لا بأس، قال إنا وإياكم معاشر العرب ما خلى الله بيننا وبينكم، كنا نتعبدكم ونقتلكم ونغصبكم، فلما كان الله معكم لم يكن لنا يدان، فقال عمر رضي الله عنه ما تقول، فقلت يا أمير المؤمنين تركت بعدي عدواً كثيراً، وشوكة شديدة، فإن قتلته يأيس القوم من الحياة، ويكون أشد لشوكتهم، فقال رضي الله عنه أستحيي قاتل البراء بن مالك، ومجزأة بن ثور، فلما خشيت أن يقتله قلت: ليس إلى قتله سبيل، قد قلت له تكلم لا بأس، فقال عمر رضي الله عنه ارتشيت وأصبت منه، فقال والله ما ارتشيت ولا أصبت منه، قال لتأتيني على ما شهدت به بغيرك أو لأبدأن بعقوبتك، قال فخرجت فلقيت الزبير بن العوام رضي الله عنه فشهد معي وأمسك عمر رضي الله عنه وأسلم يعني الهرمزان وفرض له.

^(٢) الفصول في الأصول (٣ / ١١٨).

النبي ﷺ "إذا انقطع شسع أحدكم فلا يمشي في نعل واحدة حتى يصلح الأخرى" (١).

وأجيب عن هذا:

كما يقول الإمام الصنعاني: "وتقدم ما يعارضه من حديث عائشة فيحمل على الندب" (٢).

ثم يعقب الإمام الجصاص على استدلال الحنفية بقوله: "ذكر عيسى هذه الأخبار، وأخبارًا آخر غيرها معها، واستدل بها على أن من مذهب السلف رد أخبار الآحاد بالعلل وهذا استدلال صحيح على ما ذكر، لأنه قد ثبت به إجماعهم على اعتبار ذلك" (٣).

أي اعتبارهم خبر الواحد فيما تعم به البلوى، من العلل التي يرد بها الخبر. ثم يقول: "ومما يرد به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول، لأن العقول حجة لله تعالى، وغير جائز انقلاب ما دلت عليه وأوجبه" (٤).

ومما يُستدل به أيضًا:

"أن ما توفرت الدواعي على نقله، إذا انفرد الواحد بروايته عن باقي الخلق، كما إذا أخبر بأن الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق، ولم يخبر بذلك أحد سواه، فذهب الكل إلى أن ذلك يدل على

(١) سنن أبي داود: رقم (٣٦٠٨) ولفظه: "إِذَا انْقَطَعَ شِسْعُ أَحَدِكُمْ فَلَا يَمْشِي فِي نَعْلِ وَاحِدَةٍ حَتَّى يُصْلِحَ شِسْعَهُ".

(٢) سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (٤ / ١٥٨).

(٣) الفصول في الأصول (٣ / ١١٣ : ١٢١).

(٤) المرجع السابق.

كذبه، وهو الحق خلافاً للشيعة، وذلك لأن الله تعالى قد ركز في طباع الخلق من توفير الدواعي على نقل ما علموه والتحدث بما عرفوه، حتى إن العادة لتحيل كتمان ما لا يؤبه له، مما جرى من صغار الأمور على الجمع القليل، فكيف على الجمع الكثير، فيما هو من عظام الأمور، ومهماتهما، والنفوس مشرّبة إلى معرفته، وفي نقله صلاح للخلق، بل السكوت عن نقل ذلك وإشاعته، في إحالة العادة له، أشد من إحالة العادة لسكوتهم وتواطئهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد، فلو جاز كتمان ذلك لجاز أن يوجد مثل مصر وبغداد ولم يخبر أحد عنهما وذلك محال عادة"^(١).

ومراد هذا أن رد الحديث بعله فيه ليست بدعا، ولم يختص به الحنفية دون غيرهم، بل الحق الذي لا جدال فيه أنه منقول مشهور من عهد الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، وهذا موضع إجماع لا شك فيه.

من هنا يتضح أن مسلك الحنفية، لا يعد خروجاً عما عليه السلف الصالح رضي الله عنهم، فلا معنى لإنكاره، ومن هنا نحاول بإذن الله تعالى بيان الراجح من هذه الأقوال، في الفرع التالي:

^(١) انظر: الإحكام للآمدي (٢ / ٥٧، ٥٨).

الفرع الثاني: القول الراجح في حكم العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى

الاستدلال العقلي الذي مثل به الحنفية صحيح، ولا جدال فيه، على الوجه الموضح، ولكن تمثيل مسائل الشرع، على نحو مقتل الخليفة وسط الجامع .. إلخ، ليس مسلمًا.

لأن غالب مسائل الشرع لم يكن يتوفر لها مثل هذا الجمع، كما أن أمور التكليف لا تحظى لدى العامة بنفس دواعي غيرها من مسائل الحياة، لانصراف العقل غالبًا، عند تلقي أوامر التكليف إلى التهيؤ للامتثال، فحل محل الرغبة في إشاعة الخبر، بل قد يذهل الجمع الكبير في بعض الأمور الجسام عن النقل أو الرغبة في الكلام، ولولا أن الله تعالى هو الذي تعهد بالحفظ لجاز أن لا ينقل كثير من الأمور الهامة.

ومن جانب آخر:

لا يمتنع أن يقال: إن علم الجماعة بنقل البعض للخبر صرف عنهم دواعي نقله، وهو احتمال بالرغم من ضعفه إلا أنه موجود، وقائم، وبوجود هذا الاحتمال يسقط لزوم ما استدل به بهذا الوجه، والله أعلم.

ويبين إمام الحرمين هذه المسألة، بقوله: "ونحن نقول رد أبو حنيفة أخبار الآحاد في تفاصيل ما يعم به البلوى وأسند مذهبه إلى ذلك، وهذا زلل بين، فإن التفاصيل لا تتوافر الدواعي بها على نقلها توافرها على الكليات، فنقل الصلوات الخمس مما يتواتر، فأما تفصيلها في الكيفية فلا يقضي العرف بالاستفاضة، والدليل القاطع فيه أنه لو كان مما يتواتر لنقل تواتر، فإذا لم ينقل نقيضه مع القطع بأنه لا بد من وقوع أحدهما دل على أن ما ورد خبر

الأحاد فيه من قبيل ما لا يجب التواتر فيه على حكم الاعتیاد، وتمام البيان فيه أنا إنما نكذب المنفرد بالنقل في كلى متواتر قطعاً لو وقع، أو في تفصيل يقضي العرف التواتر فيه، ثم لا بد أن يتواتر نقيض ما نقله المنفرد بنقله".^(١) ولكن ما ذهب إليه الإمام في ضرورة تواتر نقيض ما نقله المنفرد، محل نظر، فلا يوجد ما يلزم بهذا.

ويقول في موضع آخر: "والذي يوضح الحق في ذلك أن نقول: لو يصح ما قلتموه لوجب أن يثبت كل ما تعم به البلوى شائعاً، حتى لا يبقى حكم في حادثة تعم به البلوى إلا وقد نقل عن رسول الله ﷺ تواتراً، كما نقل في مستقر كل أمر يتكرر على الناس في اليوم والليلة مراراً، فلما ثبت معظم الأحكام في المجتهديات فيما تعم به البلوى وفيما لا تعم، صح بذلك بطلان ما قلتموه"^(٢).

ودليل ذلك عدم التزام الحنفية بهذه القاعدة، حيث أثبتوا كثيراً من الأحكام بخبر الواحد، وهي مما تعم به البلوى، فأثبتوا الوضوء من القهقهة في الصلاة.

ويقول الإمام الخطيب البغدادي في ذلك: "وأما الحنفيون فقد قال من يحتج لهم: إذا عم البلوى كثر السؤال، وإذا كثر السؤال كثر الجواب، ويكون النقل على حسب البيان، فإذا نقل خاصاً علم أنه لا أصل له، وهذا عندنا غير صحيح، والدليل على وجوب قبوله أنه خبر عدل فيما يتعلق بالشرع مما لا طريق فيه للعلم ولا يعارضه مثله، فوجب العمل به قياساً على ما لا

(١) البرهان في أصول الفقه (١ / ٤٢٦، ٤٢٧).

(٢) التلخيص في أصول الفقه، لأبي المعالي الجويني (٢ / ٤٣٣).

تعم به البلوى، ولأن شروط البيوع والأنكحة، وما يعرض في الوضوء مما خرج من غير السبيلين، والمشى مع الجنازة، وبيع رباع مكة وإجارتها، ووجوب الوتر، وما أشبه ذلك، قد أثبتته المخالف بخبر الواحد، وهو مما تعم به البلوى^(١).

ومعنى هذا عدم اطراد القاعدة على الوجه المذكور، وهو دليل على عدم صحتها غالباً.

ثم يجيب عن الاستدلال العقلي بقوله: "فأما قوله: إن السؤال يكثُر عنه، فالجواب عنه: أن النقل لا يجب أن يكون على حسب البيان، لأن الصحابة كانت دواعيهم مختلفة، وكان بعضهم لا يرى الرواية ويؤثر عليها الاشتغال بالجهاد، وقال السائب بن يزيد: صحبت سعد بن أبي وقاص من المدينة إلى مكة، فلم أسمع يروي عن رسول الله ﷺ حديثاً، إلا حديثاً حتى رجع".

ثم يقول: "وجواب آخر، وهو أنه يجوز أن يتعبد الله تعالى فيما تعم به البلوى بالظن، ورجوع العامة إلى اجتهاد أهل العلم، فيلقي الرسول ﷺ الحُكم إلقاء خاصاً فلا يظهر، ويكون من بلغه خبره يلزمه حكمه، ومن لم يبلغه خبره يكون مأموراً بالاجتهاد، وطلب ذلك الحُكم من جهة الخبر"^(٢).

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ٣٩٩).

(٢) المرجع السابق.

والحق أن هذا وجه معتبر ولا يمكن القطع برفضه، وبخاصة أن له أمثلة من التكاليف الشرعية، كما في المقدار الواجب من مسح الرأس، وكذا مدلول قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^(١)، وكل ذلك مما تعم به البلوى.

أما دعوى الإجماع فيجواب عنها من وجهين: الوجه الأول:

أنه قد نقل الكثير من الفروع التي قبل فيها الصحابة رضي الله عنهم خبر الواحد فيما تعم به البلوى، ومن ذلك: قبول سيدنا عمر رضي الله عنه خبر أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، في وجوب الغسل من التقاء الختانين^(٢). كذلك: رجوع الصحابة رضي الله عنهم في المخابرة^(٣) وكراء الأرض لخبر رافع بن خديج.

(١) النساء: من الآية ٤٣، المائدة: من الآية ٦.

(٢) أخرج الطحاوي قال: "تذاكر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، وقال بعضهم: إنما الماء من الماء، فقال عمر رضي الله عنه قد اختلفتم علي وأنتم أهل بدر الأخيار، فكيف بالناس بعدكم؟ فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه يا أمير المؤمنين إن أردت أن تعلم ذلك فأرسل إلى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فسلهن عن ذلك، فأرسل إلى عائشة - رضي الله عنها، فقالت: "إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل" فقال عمر عند ذلك: لا أسمع أحدا يقول: الماء من الماء إلا جعلته نكالا"، انظر: شرح معاني الآثار للطحاوي (١ / ٥٩).

(٣) ذهب بعض الفقهاء إلى أن المخابرة هي المزارعة، وهي: دفع أرض وحب لمن يزرعه بجزء مشاع من الناتج ولذلك حرموا المزارعة لنهي النبي عنها، ويرى آخرون أن المخابرة والكراء المنهي عنهما هو دفع أرض لمن يزرعها واشترط صاحب الأرض زرع بقعة معينة له، أما دفع الأرض والحب لمن يزرعه بجزء شائع فهو جائز، والله أعلم، انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٠ / ٢٧٦)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٥ / ٦٢) وما بعدها، نيل الأوطار للشوكاني (٦ / ٩).

فعن نافع أنه سمع ابن عمر يقول " كنا نكري أرضنا، ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج " (١).

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: " كنا لا نرى بالخبر بأسا حتى كان عام أول فزعم رافع أن نبي الله ﷺ نهى عنه " (٢).
الوجه الثاني:

أن دعوى الإجماع ليست في محل الخلاف، لعدم الاتفاق على أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى هو علة رد الصحابة ﷺ الأحاديث التي استدل بها الحنفية على هذا المعنى.

وهكذا يتضح عدم التلازم بين رد الخبر وعموم البلوى.

يقول الإمام الزركشي: " قال إلكيا الطبري والحق في هذه المسألة أن الأخبار على قسمين: أحدهما يلزم الكافة علمه، فذلك يجب ظهوره لا محالة، والثاني ما يلزم أفراد الناس من العلماء العلم به دون العامة، والعامة كلفوا العمل به دون العلم، أو لم يكلفوا بأسرهم العمل به، نحو ما يرجع العوام فيه إلى العلماء من الحوادث في إقامة الحد وغيره، فيجوز أن تعم به البلوى ولكن العامي فيه مأمور بالرجوع إلى العالم، وإذا ظهر للعالم لم يجب نقله إليه، وأما إذا كان الخبر عن شيء اشتهر عن رسول الله ﷺ على التكرار كالجهر بالبسملة وكان الناقل منفردا، ففيه خلاف، والأكثر على رده، ولأجله قالوا إنه ﷺ كان يجهر مرة ويخافت أخرى، وهذا مردود، لأن هذا الوجه لم ينقل أصلا " (٣).

(١) صحيح مسلم: رقم (٢٨٧٢).

(٢) صحيح مسلم: رقم (٢٨٧٩).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٤٠٤).

وليس في فروع الفقه التي استدلت بها الحنفية على رد خبر الواحد فيما تعم به البلوى ما يدل على ورود خبر الواحد في أمر اشتهر وتكرر عن رسول الله ﷺ، وأكثر ما نقل في هذا الشأن كان موضع الخلاف فيه تعارض الأدلة وليس لكونه خبر واحد، كما في الجهر بالبسملة^(١).

ويفصل الإمام بن رشد القول في المسألة فيقول: "ما تعم به البلوى ينتشر ويستفيض بحسب عرف العادة، وقد رد هذه القرينة من أجاز العمل بأخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، بأن الاستفاضة إنما تلزم في ما تعبد فيه رسول الله ﷺ بإشاعته في الجميع، وأما ما تعبد به باتصاله إلى الآحاد ورد الخلق إلى أخبارهم فلا يلزم ذلك فيه".

ثم يستدل لأصحاب هذا المذهب بأن القول بالقياس في موضع تعم بها البلوى، أضعف من خبر الواحد فيما تعم به البلوى، فيقول: "ويحتجون لتجويز ردهم إلى أخبار الآحاد في بعض النوازل مع إمكان استفاضة ذلك، بتجويز ردهم إلى القياس، فيما يمكن أن ينص عليه، كمسألة الربا وأشباهها، قالوا وليس عموم البلوى علة الإشاعة والاستفاضة، بل علة ذلك جهة التكليف".

^(١) انظر هذا المعنى في: نيل الأوطار (٢/ ٢١٥) وفيه: وروى الشافعي بإسناده عن أنس بن مالك قال: "صلى معاوية بالناس بالمدينة صلاة جهر فيها بالقراءة فلم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر في الخفض والرفع فلما فرغ ناداه المهاجرون والأنصار يا معاوية نقصت الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير إذا خفضت ورفعت فكان إذا صلى بهم بعد ذلك قرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكبر" وأخرجه الحاكم في المستدرک وقال: صحيح على شرط مسلم.

ثم يبين عدم صحة الأخذ بأي من القولين بإطلاق في هذه المسألة فيقول: "وأنا أرى أن تبليغه ﷺ فرضاً من فروض الله مما هو واجب على الأعيان واحداً، وسكوته عن تبليغه لمن يراوحه ويغاديه من أصحابه ﷺ اتكالا منه ﷺ على أنه إن وصلهم ذلك الخبر عملوا به، وإن لم يصلهم فهو ساقط في حقهم، غير معلوم من قرائن أحواله ﷺ مع حرصه على التعليم والتبيين"، **ثم يقول:** "وسواء جاز وقوع مثل هذا عقلاً أو لم يجز هو مما يكاد يقطع بامتناع وقوعه شرعاً، عند تصفح أحواله ﷺ في البيان والتبيين، وإنما الحق أن بعض الأخبار ليس يمكن فيها أن تصل إلينا إلا بطرق الآحاد وإن عمت بها البلوى فيما سلف واستفاضت، وبعضها يمكن أن تصل بهذا وهذا، وبعضها ممتنع أن تصل بغير التواتر، وذلك يختلف في نازلة نازلة، وقضية قضية، وذلك بحسب الزمان والمكان وغير ذلك من العوائق"^(١).

وهذا يفيد أنه لا ينكر القاعدة بالكلية، ومن هنا قوله: "ولذلك ربما انقدح للمجتهد في بعض الأخبار القول برده لعموم البلوى وربما لم ينقدح له رده، ولا سيما في فروض الكفايات، وينبغي أن يقال في كل موضع بحسب ما يحتمل الأمر المقول فيه، فإن رد الإنسان طرق الآحاد فيما تعم به البلوى، في كل موضع غير صواب، إذ يتفاوت ذلك بحسب القرائن، وكذلك العمل بها على الإطلاق".

^(١) الضروري في أصول الفقه لابن رشد (ص ٨١: ٨٣).

ثم يبين نكتة هامة محل اعتبار إذ يقول: "وليس لهذا التقسيم طبيعة التقابل حتى يجعل طرفي نقيض ويتكلم عليها كل واحد من الفريقين على أن الصدق منحصر في أحدهما"⁽¹⁾.

والحق أن ما ذهب إليه الإمام ابن رشد له وجاهته، ولو أنه أورد الأمثلة على النحو الذي ذكره، لأمكن ترجيح ما قاله باطمئنان، ولكن مع حصر نصوص الشرع دون أي زيادة عليها، وعدم ذكر أمثلة مما ورد تؤيد ما ذهب إليه، من رد بعض أخبار الآحاد بسبب عموم البلوى دون وجود معارض لها من النصوص، يجعلنا نتوقف في قبول هذا الترجيح.

ويكون الراجح آنئذ أن خبر الآحاد فيما تعم به البلوى ليس علة بذاتها يرد بها الحديث، بل يرد الحديث في هذه المواضع إذا كان له معارض من النصوص، وأما عند عدم المعارض فإنه يكون مقبولاً.

ولعل هذا الوجه يفسر المواضع التي أخذ فيها الحنفية بخبر الواحد فيما تعم به البلوى دون حاجة إلى تكلف القول بالانتشار وهو ليس كذلك، والله وأعلم.



⁽¹⁾ المرجع السابق.

المطلب الرابع: الحديث المرسل

الحديث المرسل يعتبر أحد أقسام الضعيف، ولهذا فالمعهود عدم الاحتجاج به في الأحكام، ولكن المنقول عن الأئمة أنهم يحتجون به، على تفصيل فيما بينهم، ولعل أشهر من نقل عنهم العمل بالمرسل هم الحنفية، حيث أنزله بعضهم منزلة المسند، بل وقد يقدم عليه^(١)، وهذا ما نتناوله فيما يلي:

الفرع الأول: حكم الاحتجاج بالمرسل

أكثر ما يوصف بالإرسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي ﷺ^(٢).

"أما الفقهاء والأصوليون فأطلقوا على قول التابعي ومَن دون التابعي مرسلًا، وأما مشايخ أهل الكوفة، فكل من أرسل الحديث من التابعين واتباع التابعين، ومن بعدهم من العلماء فإنه عندهم مرسل محتج به"^(٣).

(١) أصول السرخسي (١ / ٣٦١) قال عيسى بن أبان: المرسل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث، بأن سمعه بطرق، طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله ﷺ، وإذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الأمر عنده على وجه لا يبقى له فيه شبهة فيذكره مسندًا على قصد أن يحمله من يحمل عنه.

(٢) شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر للقاري (٣٩٩)، وقيده بعضهم بالكبير، وقالوا: لا يكون حديث صغار التابعين مرسلًا، بل منقطعًا، لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد أو الاثنين، فأكثر روايتهم عن التابعين، وإلى هذا الاختلاف أشار ابن الصلاح بقوله: وصورته التي لا خلاف فيها حديث التابعي الكبير.

(٣) جامع التحصيل في أحكام المراسيل، لأبي سعيد بن خليل بن كيكليدي العلائي (ص ٢٩)

قال الحافظ صلاح الدين العلائي: " وهذا قول الحنفية بأسرهم لكن منهم من غلا من المتأخرين فقال يطلق المرسل على قول الرجل من أهل هذه الأعصار: قال النبي ﷺ كذا ومن المحققين منهم من خص ذلك بأهل الأعصار الأول، وقد وافقهم جماعة من أئمة أصحابنا على نحو هذه العبارة"^(١).

العمل بالمرسل:

اختلف العلماء في احتجاجهم بالمرسل ..

نقل الإمام ابن كثير عن أئمة الحديث عدم الاحتجاج به حيث يقول: " وقد ذكر مسلم في مقدمة كتابه: أن المرسل في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة، وكذا حكاه ابن عبد البر عن جماعة أصحاب الحديث، **وقال ابن الصلاح:** وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه، هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث ونقاد الأثر، وتداولوه في تصانيفهم"^(٢).

ثم يبين موقف الفقهاء من الاحتجاج بالمرسل فيقول: **وقال ابن الصلاح:** والاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما في طائفة، **ويقول الإمام ابن كثير:** " وهو محكي عن الإمام أحمد بن حنبل في رواية، وأما الشافعي فنص على أن مراسلات سعيد بن المسيب حسان، قالوا: لأنه تتبعها فوجدها مسندة"، **ثم يقول:** " والذي عول عليه كلامه في الرسالة"^(٣) أن مراسيل كبار التابعين حجة، إن جاءت من وجه آخر ولو مرسلة، أو

(١) المرجع السابق.

(٢) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث (ص ٤٠).

(٣) انظر: الرسالة، للإمام الشافعي (ص ٤٦٢).

اعتضدت بقول صحابي أو أكثر العلماء، أو كان المُرسَل لو سمي لا يسمي إلا ثقة، فحينئذ يكون مرسله حجة، ولا ينتهض إلى رتبة المتصل، قال الشافعي: وأما مراسيل غير كبار التابعين فلا أعلم أحد قبلها"^(١).

^(١) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث (ص ٤٠).

الفرع الثاني: موقف الحنفية من الاحتجاج بالمرسل

يبين الإمام السرخسي موقف أئمة الحنفية من الاحتجاج بالمرسل فيقول: "ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم أنها حجة، لأنهم صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فما يروونه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مُطلقاً يحمل على أنهم سمعوه منه أو من أمثالهم، وهم كانوا أهل الصدق والعدالة، وإلى هذا أشار البراء بن عازب رضي الله عنه بقوله: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً، ولكننا لا نكذب" ^(١)، فأما مراسيل القرن الثاني والثالث حجة في قول علمائنا رحمهم الله ^(٢).

وهكذا يتضح أن الحنفية يحتجون بمراسيل القرون الثلاثة الأولى، وهي القرون التي شهد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية، أما مرسل ما بعد القرون الثلاثة فيقول الإمام السرخسي: "فأما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار، وكان يقول: من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلًا، للمعنى الذي ذكرنا".

ويقول: "وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول: من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلًا ومسندًا، وإنما يعني به محمد بن الحسن -

^(١) المستدرک علی الصحیحین للحاکم: رقم (٦٤٥٨) أن أنس بن مالك رضي الله عنه حدث بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رجل: أنت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فغضب غضبا شديدا وقال: والله ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن كان يحدث بعضنا بعضا ولا يتهم بعضنا بعضا. قال الألباني: (إسناده صحيح).

^(٢) أصول السرخسي (١/ ٣٥٩ : ٣٦٠).

رحمه الله - وأمثاله من المشهورين بالعلم، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مُطلقاً وإنما اشتهر بالرواية عنه فإن مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفاً إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه" (١).

ويبين أرجح الأقوال في الاحتجاج بالمرسل عند الحنفية فيقول: "وأصح الأقاويل في هذا ما قاله **أبو بكر الرازي** رحمته الله أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مُطلقاً عمن ليس بعدل ثقة، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروي إلا عمن هو عدل ثقة لأن النبي صلى الله عليه وسلم شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافهم، وشهد على من بعدهم بالكذب بقوله ثم يفسو الكذب، فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة يعلم أنه لا يروي إلا عن عدل" (٢).

(١) المرجع السابق (١/ ٣٦٣).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٦٣)، كشف الأسرار (٣/ ١١).

الفرع الثالث: القول الراجح في الاحتجاج بالمرسل

المرسل وإن كان من أقسام الضعيف إلا أنه كما اتضح مما سبق مقبول عند جمهور الفقهاء.

والأصل أن الحكم على الحديث يرجع فيه إلى أهل الحديث، أما الاحتجاج به فهو عمل الفقهاء.

ولهذا فعمل الفقهاء بالمرسل يجعل قبوله راجحاً، وبخاصة أن كلام الإمام مالك والإمام أحمد يعملون به، وليس معنى هذا أن كل مرسل يعمل به، بل هناك مراسيل غير مقبولة، بسبب أدى إلى ردها غير الإرسال، كما هو الحال في المسند، وهذا أمر خاضع للاجتهاد.

وقد نبه الإمام الجصاص على ذلك فقال: "والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول، ما لم يظهر منهم ريبة، وكذلك كان مذهب أبي حنيفة، فإن الذي لا شك فيه أن مراسيل غير العلماء والموثوق بعلمهم ودينهم ومن يعلم أنه لا يرسل إلا عن غير الثقات غير مقبول"^(١).

ومما لا شك فيه أن عمل الفقهاء بالمرسل الذي استدلووا به يؤكد أن نسبة هذا الحديث إلى رسول الله ﷺ غالبية، وليست متفنية، والعمل بغلبة الظن صحيح، فإذا انبنى عليه حكم واشتهر العمل به كان ذلك دليلاً على صحة الاستدلال به، لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

وقد نقل عن صحابة رسول الله ﷺ استدلالهم بالمرسل ﷺ إذ يقول الإمام **البيروني:** "أما عمل الصحابة ﷺ فان أبا هريرة ﷺ لما روى أن النبي ﷺ

(١) الفصول في الأصول (٣/ ١٤٧).

قال: "مَنْ أَصْبَحَ جُنْبًا فَلَا صَوْمَ لَهُ"^(١)، فردته عائشة رضي الله عنها، قال سمعته من الفضل بن عباس، فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم، ولما روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال لا ربا إلا في النسيئة، فعوض في ذلك بربا النقد"^(٢)، قال سمعته من أسامة بن زيد رضي الله عنه، وقال البراء بن عازب رضي الله عنه ما كل ما نحدث سمعنا من رسول الله ﷺ وإنما حدثنا عنه لكننا لا نكذب".

ويبين الإمام السرخسي استدلال التابعين ﷺ بالمُرسل فيقول: "والحسن وسعيد بن المسيب رضي الله عنهما وغيرهما من أئمة التابعين كانوا كثيرًا ما يروون مرسلًا قال رسول الله ﷺ حتى قيل أكثر ما رواه سعيد بن المسيب مرسلًا إنما سمعه من عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال الحسن: كنت إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا، وقال ابن سيرين رضي الله عنه: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة، فقال الأعمش: قلت لإبراهيم إذا رويت لي حديثا عن عبد الله فأسنده لي، فقال: إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو ذلك، وإذا قلت لك قال عبد الله فهو غير واحد"^(٣).

(١) مسند أحمد: رقم (٢٤٣٣٤).

(٢) صحيح البخاري: رقم (٢٠٣٢) والحديث: "عن عمرو بن دينار أن أبا صالح الزيات أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يقول: الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته فقلت سمعته من النبي ﷺ أو وجدته في كتاب الله، قال: كل ذلك لا أقول وأنتم أعلم برسول الله ﷺ مني ولكن أخبرني أسامة أن النبي ﷺ قال: "لا ربا إلا في النسيئة".

(٣) أصول السرخسي (١ / ٣٦١).

ولهذا ذهب **الإمام عيسى بن أبان** إلى تقديم المُرسَل على المسند عند التعارض، وقد نقل عنه **الإمام السرخسي** ذلك بقوله: **"قال عيسى بن أبان:** المُرسَل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث، بأن سمعه بطرق، طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله ﷺ، وإذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الأمر عنده على وجه لا يبقى له فيه شبهة فيذكره مسندًا على قصد أن يحمله من يحمل عنه"^(١).

ولكن الذي أراه أن هذا القول بتقديم المُرسَل على المسند ليس راجحًا، بالرغم من وجاهة حجته، وذلك لأنه بالرغم من ذلك يكون ترجيحه بالاجتهاد بينما ترجيح المسند بالنص، ولا جدال أن النص مقدم على الاجتهاد.

وأشار إلى هذا المعنى الإمام السرخسي بقوله: "فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يجوز النسخ بالمُرسَل كما يجوز بين الأخبار بالمشهور عندكم، قلنا: إنما لم يجر ذلك لأن قوة المُرسَل من هذا الوجه بنوع من الاجتهاد، فيكون نظير قوة تثبت بطريق القياس، والنسخ بمثله لا يجوز"^(٢).

وبالرغم من هذا لم يصرح الإمام السرخسي بضعف هذا القول، ولكن لا شك أنه دال على ضعفه، وإن لم يضعفه. ومن هنا يقال إن العمل بالمُرسَل على الوجه الذي سبق بيانه يكون مقبولًا ولكن لا يقدم على المُسند.

(١) المرجع السابق.

(٢) أصول السرخسي (١ / ٣٦١)

ومن هذا يتضح أن هذه القواعد المذهبية لم ينشأ عنها قول مردود لذاتها على الرغم من ضعف بعض وجوه الاستدلال بها.

المبحث الثالث القواعد المتصلة بالاستدلال

أتناول في هذا المبحث القواعد الأصولية في المذهب الحنفي، والتي تتصل بمناهج الاستدلال عامة، وبخاصة القواعد التي لها أثر في اختلاف الأقوال، والحكم عليها.

المطلب الأول: الإجماع

بينت في الباب الأول كون الإجماع لا يزداد به على نصوص الشرع، وفي هذا المطلب أبين مذهب الحنفية في العمل به، متناولا ما يتصل بموضع البحث خاصة، مع الأخذ بالاعتبار أن هذا الأصل من أهم الأبواب التي يلج منها أعداء الدين للنيل من أحكامه، ومحاولة التشكيك فيه.

ويعرف الإجماع بأنه: "اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور"^(١).

وخصه الإمام الغزالي بأمور الدين فقال "اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية"^(٢)، وهذا هو الذي يعيننا.

(١) الإبهام (٢/ ٣٤٩).

(٢) المستصفى ص ١٣٧.

وينقسم الإجماع من جهة الذات إلى قسمين:

الأول: إجماع قولي أو الصريح

الثاني: الإجماع السكوتي

فالإجماع الصريح أو القولي:

أن يصرح كل فرد بقوله في الحُكم المجمع عليه أو يفعله فيدل فعله إياه على جوازه عنده.

والإجماع السكوتي:

أن يحصل القول أو الفعل من البعض وينتشر ذلك عنهم ويسكت الباقيون عن القول به، أو فعله، أو لا ينكروا على من حصل منه، مع عدم وجود مانع من ذلك.

الفرع الأول: إمكان وقوع الإجماع

اختلف العلماء في إمكان وقوع الإجماع على أربعة أقوال^(١):

القول الأول:

أن الإجماع غير ممكن الوقوع، لأنهم مع كثرتهم واختلاف أذهانهم، ودواعيهم في الاعتراف بالحق والعناد، فالعادة تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد، كما أنها تحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد معين في يوم واحد^(٢).

وقيل "استحالة نقل ذلك عنهم لأنه لا سبيل إليه إلا بلقيا الكل وتواتر الخبر عنهم"^(٣) وبهذا قال "بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة"^(٤).

القول الثاني:

التفصيل، إن كانت المسألة من كليات الدين، ووجدت الدواعي للنظر فيها، فالإجماع عليها ممكن وإلا فلا"^(٥)، وبهذا القول قال إمام الحرمين.

(١) إرشاد الفحول (١ / ١٩٤).

(٢) الإحكام للآمدي (١ / ٢٥٦)، البرهان (١ / ٤٣٢) يقول إمام الحرمين: فقد أسندوا كلامهم إلى ثلاث جهات مترتبات في العسر، أولها: تعذر عرض مسألة واحدة على الكافة، والأخرى: عسر اتفاقهم والحكم مظنون، والثالثة: تعذر النقل تواترا عنهم، واختتموا هذه بأن قالوا لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب فما الذي يؤمن من بقائه عليه، وإصراره على مذهبه، إلى أن يطبق النقل طبق الأرض، فهذه عين كلام هؤلاء.

(٣) البحر المحيط (٣ / ٤٨٨).

(٤) مجموع الفتاوى (١١ / ٣٤١).

(٥) البرهان (١ / ٤٣٣).

القول الثالث:

أنه ممكن الوقوع في عصر الصحابة رضي الله عنهم فقط، دون من بعدهم^(١)، وذهب إلى هذا القول الظاهرية وهو رواية عن أحمد.

القول الرابع:

أنه ممكن الوقوع مُطلقاً في عهد الصحابة وبعدهم، وهو مذهب الجمهور^(٢).

ومذهب الجمهور هو الحق الذي يجب المصير إليه.

ولو نظرنا في أقوال الأئمة - رحمهم الله - لوجدنا منهم من يتورع عن القول بوقوع الإجماع، سداً للذريعة^(٣) وليس إنكاراً منه لوقوعه.

(١) الإحكام للآمدي (١ / ٢٨٩، ٢٨٨)، وانظر: البرهان (١ / ٤٦٠) يقول إمام الحرمين عن هذا التخصيص: وهذا تحكم لا أصل له، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد، وليس للتحكم بتخصيص عصر وجه، لا في عقل ولا في سمع.

(٢) الفصول في الأصول (٣ / ٢٧١) يقول الإمام الجصاص: مذهب أصحابنا وعامة الفقهاء أن إجماع أهل الأعصار حجة، وفي أصول البزدوي ص ٢٤٧، الإجماع على مراتب، فإجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث وإذا صار الإجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الأحاد، ويقول الإمام السبكي: فوضح إمكان الإطلاع على إجماع من عدا الصحابة، وحكم إجماع من عدا الصحابة حكم إجماع الصحابة، في كونه حجة، هذا قول الجمهور وقالت الظاهرية أن الإجماع مختص بالصحابة وهو رواية عن أحمد، انظر: الإبهاج (٢ / ٣٥٢).

(٣) انظر: التبجير شرح التحرير (٤ / ١٥٢٦: ١٥٢٩)، الاعتصام (١ / ٢٦٢) نقل عن الإمام أحمد قوله: "من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم"، وقد اختلف الأصحاب في صفة حمل هذه الروايات، فقال القاضي: ظاهره منع صحة الإجماع، وإنما هذا على الورع، أو فيمن ليست له معرفة بخلاف السلف وقال ابن رجب: وأما ما روي من قول الإمام أحمد: من ادعى الإجماع فقد كذب، فهو إنما قاله

ومن العلماء من شدد النكير على من قال بوقوعه ومن هؤلاء **الإمام الشوكاني** إذ يقول: "ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس، فضلاً عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل، وبكيفية مذهبه، وبما يقوله في تلك المسألة بعينها، وأيضاً قد يحمل بعض من يعتبر في الإجماع على الموافقة، وعدم الظهور بالخلاف، التقية والخوف على نفسه".

ثم يقول: "ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للإجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد أسرف في الدعوى وجازف في القول ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب"^(١).

والحق أن هذه الصورة التي يتمسك بها الإمام الشوكاني للدلالة على صعوبة أو استحالة وقوع الإجماع، قد أوجب عنها.

ومن جانب آخر:

فليست هي الصورة الوحيدة التي عنها الذين قالوا بوقوع وإمكان الإجماع، بل اشتهاار الحكم في المسألة وعدم ظهور المخالف، مع عدم المانع، أي الإجماع السكوتي، كان هو صورة الإجماع الغالبة حتى في

إنكاراً على فقهاء المعتزلة، الذين يدعون إجماع الناس على ما يقولونه، وكانوا من أقل الناس معرفة بأقوال الصحابة والتابعين، ويقول الإمام الشاطبي: "يعني أحمد أن المتكلمين في الفقه، على أهل البدع، إذا ناظرتهم بالسنن والآثار قالوا: هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن بعض فقهاء المدينة، أو فقهاء الكوفة مثلاً، فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقوال العلماء، واجترأهم على رد السنن بالآراء.

^(١) إرشاد الفحول (١/ ١٩٥، ١٩٦).

عصر الصحابة رضي الله عنهم، **يقول الإمام الجصاص:** " فوجب بهذا أن يكون سكوتهم بعد ظهور القول وانتشاره دلالة على الموافقة، ولو لم يصح الإجماع من هذا الوجه، لما صح إجماع أبداً" ^(١).

وعلى هذا فإن غالب الإجماعات التي وقعت وتحققت بالفعل هي من الإجماع السكوتي، وهذا غير عسير.

" وصورة المسألة ما إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد، في عصر إلى حكم في مسألة، قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، وانتشر ذلك بين أهل عصره، ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مُخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به عند أكثر أصحابنا، يقصد الحنفية وكذلك الفعل يعني إذا فعل واحد من أهل الإجماع فعلاً وعلم به أهل زمانه ولم ينكر عليه أحد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك إجماعاً منهم على إباحة ذلك الفعل، ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً عند من قال إنه إجماع، وذكر: أن الإجماع إنما يثبت بهذا الطريق إذا كان ترك الرد والإنكار في غير حالة التيقن وبعد مضي مدة التأمل" ^(٢).

وإلى القول بوقوع هذا الإجماع ذهب أكثر الحنفية، **يقول الإمام الأمامي:** "اختلفوا فيما إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم، وعرف به أهل عصره، ولم ينكر عليه منكر، هل يكون ذلك إجماعاً، فذهب أحمد بن حنبل، وأكثر أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي، والجبائي إلى أنه إجماع وحجة، لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض

^(١) الفصول في الأصول (٣/ ٢٩٠)

^(٢) كشف الأسرار (٣/ ٣٣٩) بتصرف يسير.

العصر كالجبائي، وذهب الشافعي إلى نفي الأمرين، وهو منقول عن داود، وبعض أصحاب أبي حنيفة، وذهب أبو هاشم إلى أنه حجة وليس بإجماع^(١).

والذي يترجح لدي: أنه يكون حجة وليس إجماعاً قبل انقراض العصر، فإذا انقراض العصر صار حجة وإجماعاً، كما سوف أبينه.

(١) الإحكام للآمدي (١ / ٣١٢).

الفرع الثاني: حُجية الإجماع

اتفق جمهور الفقهاء على أن الإجماع حُجة، وأن حجيتة مستمدة من عصمة الأمة، ولولا ذلك لما كان الإجماع دليلاً يعتد به شرعاً، ولعل هذا هو ما عناه الإمام السرخسي بقوله: "اعلم أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعاً، كرامة لهم على الدين، لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول، فاليهود والنصارى والمجوس أكثر منا عدداً، وقد وجد منهم الإجماع على الضلالة، ولأن الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للآباء، من غير حُجة كما أخبر الله تعالى عن الكفرة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾^(٢)، فعرفنا أنه إنما جعل اجتماع هذه الأمة حجة شرعاً كرامة لهم على الدين"^(٣).

وأما الذين أنكروا حُجية الإجماع فإنما فعلوا ذلك لأغراض خبيثة تدل على فساد في العقيدة، يقول الإمام علاء الدين البخاري: "الإجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين، ومن أهل الأهواء من لم يجعله حجة، مثل إبراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة، والخوارج، وأكثر الروافض"^(٤)، ومما يدل على أن إنكارهم حُجية الإجماع كان عن قصد سيئ قول الإمام السبكي مؤكداً هذا المنحى الخبيث بقوله: "واعلم أن النظام كان يظهر الاعتزال،

(١) الزخرف: من الآية ٢٢.

(٢) التوبة: من الآية ٣١.

(٣) أصول السرخسي (١ / ٢٩٥).

(٤) كشف الأسرار (٣ / ٣٧٣).

وهو الذي ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة، لكنه كان زنديقا، وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة"^(١)، ووجه الطعن في الشريعة بهذا الإنكار أن كثيرا من الأحكام المُجمع عليها، قد يكون دليلها من الأدلة الظنية، كحديث الآحاد مثلاً، كما في كثير من تفاصيل العبادات والحدود وغيرها، ثم تجمع الأمة عليها، فيكون منكرها كافراً، عند القائلين بحجية الإجماع القطعي، أما منكر مثل هذا الإجماع، لو أُجيز على إنكاره، لكان مسوغاً له للطعن في كل هذه الأحكام دون تكفير، أو تضليل، بل ويلتمس له العذر بباب من أبواب التأويل"^(٢).

ومعنى هذا تلبس الحق بالباطل، وتشكيك العامة في أمر دينهم، بل قد يؤدي هذا إلى عدم استقرار حكم شرعي قط، ويصبح لكل عصر اجتهاد جديد، في كل المسائل التي نقل فيها الإجماع، أو اختلف فيها على أقوال معلومة، ولو فتح هذا الباب، لكان إيذاناً باستحداث شرع جديد، والعياذ بالله، لأن مبنى الاستدلال قائم على أصول مجمع عليها، أو متفق على صحة الاستدلال بها، والخروج على هذه الأصول باطل كما بينا في الباب الأول، فلو صححناه، لكان إقراراً للباطل وهذا لا يجوز بحال.

وإذا قيل هذا عن منكري حجية الإجماع من أهل البدع، فإن الذين ذهبوا إلى إنكاره وبالتالي عدم الاحتجاج به من أهل السنة، لا يسلم له ما ذهبوا إليه، **كالإمام الشوكاني** - على سبيل المثال - حيث كر على أدلة الجمهور

(١) الإبهاج (٢/ ٣٥٣) بتصرف يسير.

(٢) انظر هذا المعنى في الفصول في الأصول (١/ ١٧٨) ويقول: ألا ترى أن خبر الواحد يسع الاجتهاد في مخالفته، ولا يسع الاجتهاد في مخالفة الإجماع.

التي استدلوها بها على حُجية الإجماع، بالنقض دليلاً بعد دليل، **وقال:** "والحاصل أنك إذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات، وعرفت ذلك حق معرفته، تبين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة"، يقصد عدم صحة الاستدلال على حُجية الإجماع بما ذكروه من أدلة"^(١).

ثم يقول: "ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع، وإمكانه، وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر، بل ولا يجب اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه"^(٢).

فالإمام الشوكاني خالف جمهور فقهاء العصور الأولى، الذين اجتمع الناس على تقليدهم - رحمة الله عليهم جميعاً - وإذا كان الإمام أبو حنيفة لم

^(١) على سبيل المثال وليس الحصر قوله: ومن جملة ما استدلووا به حديث: "من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الإسلام من عنقه"، وليس فيه إلا المنع من مفارقة الجماعة، فأين هذا من محل النزاع؟ وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية، لا يجوز مخالفتها إلى آخر الدهر، وأي ملجئ إلى التمسك بالإجماع وجعله حجة شرعية، وكتاب الله وسنة رسوله ﷺ موجودان بين أظهرنا، وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، فلا يرجع في تبيين الأحكام إلا إليه وقوله سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ والرد إلى الله الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ الرد إلى سنته، انظر: إرشاد الفحول (١ / ٢٠٨)

^(٢) المرجع السابق (١ / ٢٠٨).

ينقل عنه قول في حُجِّية الإجماع بعينه، إلا أنه نقل عنه ما يفيد الاحتجاج به قطعاً^(١).

ومما يدل على هذا قوله: "إذا جاء الحديث صحيح الإسناد عن رسول الله ﷺ أخذناه، وإذا جاء عن أصحابه ﷺ تخيرنا ولم نخرج من قولهم"^(٢).
وعدم الخروج عن أقوال الصحابة ﷺ هو نفسه معنى حُجِّية الإجماع، حيث لا يصح الخروج عليه.

^(١) أبو حنيفة لأبي زهرة ص ٢٧٢، أنه "كان عارفاً بحديث أهل الكوفة، وفقه أهل الكوفة، شديد الإتياع لما كان عليه الناس ببلده، وانظر: أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للقاضي أبي

عبد الله الصيمري ص ٢٥.

^(٢) طبقات الحنفية (٢/ ٢٤٩).

الفرع الثالث: الأثر المترتب على إنكار وقوع الإجماع وإنكار حجيته

إن نفي وقوع الإجماع تعطيل لكثير من الأحكام، وبالتالي حمل النصوص على غير ما يراد بها، فكثير من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ لو استدل بها بمطلق اللغة، بعيدا عما فهمه منها الصحابة والتابعون ﷺ لاحتملت معان لا حصر لها، ولما جاز القطع بأي منها، ويترتب على ذلك الخروج عن مجموع أقوالهم، ومعنى هذا أن يكون استدلال غيرهم أولى من استدلالهم، وهو باطل، والقول بحجية الإجماع هو الذي يحول دون الوقوع في الضلال والبطلان، فثبت أنه واجب.

ومن ذلك:

"إجماعهم على أن ابن ابن ينزل منزلة الابن عند عدم الابن في الميراث"، وإجماعهم على معظم المصطلحات الشرعية التي لها معان لغوية متعددة، وتم اختصاص الشرع ببعضها فقط، كما في مصطلح النسخ، والأمر والنهي وغير ذلك، ولولا الإجماع ما انضبط لها حكم.

"كذلك فإن الإجماع يحول دون تعارض الأدلة، ونقض بعضها بعضا،

فعلى سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾^(١).

^(١) التبصرة ص ٥٠١.

^(٢) النساء: من الآية ١٢.

لو لم يتفق الصحابة على أن المراد بالأخ والأخت هنا الإخوة لأم لكانت معارضة لقوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكًا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾^(١).

فهذه الأدلة لو خلت عن الإجماع لكانت ظنية، يجوز القول فيها بمطلق الاجتهاد، مما يؤدي إلى اختلافها، ولكنها بالإجماع صارت قطعية الدلالة، فارتفع التعارض^(٢).

كما أن القول بعدم حجية الإجماع يؤدي إلى القول بحل ما حرم الله تعالى^(٣)

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٤).

بعد ذكر المحرمات من النساء لولا الإجماع لكان الجمع بين البنت وعمتها والبنت وخالتها مباحًا.

"بل لولا الإجماع ما حرمت الجدات وبنات الأولاد"^(٥).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾^(٦).

(١) النساء: من الآية ١٧٦.

(٢) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص ٩٢.

(٣) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (٣/

١١٥).

(٤) النساء: من الآية ٢٤.

(٥) انظر: أصول السرخسي (١/ ١٧٧).

(٦) البقرة: من الآية ٢٣٥.

فقد "حكى ابن عطية الإجماع على منع التعريض في الرجعي"^(١)، وإنما التعريض في المتوفى عنها زوجها. ولولا الإجماع لجاز أن يُقال، بنوعٍ من الاجتهاد أو التأويل بالتعريض للرجعية، وهو حرام قطعاً. وغير ذلك كثير. مما سبق يتضح رجحان القول بحجية الإجماع، وبأنه واقع في أحكام الشرع قطعاً.

^(١) انظر: الفتاوى الهندية (١ / ٥٣٤)، الإقناع للشربيني (الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع) (٢ / ٤١٤).

الفرع الرابع: حجية الإجماع السكوتي

لعل الخلاف الذي وقع بالنسبة لحجية الإجماع القولي أو الصريح يرجع في الأصل إلى عدم تصور وقوعه، وبشكل خاص بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم. ولكن الأمر يختلف بالنسبة للإجماع السكوتي، حيث يكتفى فيه بالاشتهار والعلم، يقول الإمام **السرخسي**: "وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر، والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة، لما فيه من الحرج البين، لكن الإجماع غير متنف، فإن قيل فمن أين تعلمون السكوتي من القولي حينئذ، فالجواب بالتتابع لكيفية وقوعه، فما تتبع فلم يدر كيف وجد، كان قولياً، لأنه الأصل، وما تتبع فوجد أنه أفتى به أو قضى به بعضهم بمحضر منهم أو بغيبة منهم وبلغهم، فسكتوا ولم ينكروه، أو نقل ابتداء بهذه الكيفية، فهو سكوتي، وأيضاً العادة في كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تسليماً" ^(١).

وفي حجية هذا الإجماع يقول أهل العلم: "إذا قال بعض المجتهدين قولاً في المسائل التكليفية الاجتهادية وعرفه الباقيون وسكتوا عن الإنكار فإن ظهرت عليهم أمارات الرضا بما ذهبوا إليه فهو إجماع بلا خلاف، وأما إن ظهرت عليهم أمارات السخط فلا يكون إجماعاً بلا نزاع، فهاتين الصورتين محل اتفاق بين القائلين بحجية الإجماع.

^(١) التقرير والتحبير (٣/ ١٣٦)

وان لم يظهر عليهم شيء سوى السكوت، فتتلخص أقوال العلماء في حجية هذا الإجماع في مذاهب ثلاثة:

الأول:

أنه ليس حجة على الإطلاق، وقال القاضي أبو بكر ليس بحجة أصلاً وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتزلة^(١)

واستدل لهذا القول "بأن السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وهي كثيرة"^(٢).

الثاني:

هو حجة وليس إجماعاً، قاله أبو بكر الصيرفي وقيل: إن هذا مذهب الشافعي لأنه قال: من نسب إلى ساكت قولاً فقد افتري عليه، وبهذا قال الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة^(٣).

الثالث:

أنه حجة قاطعة، وعليه الجمهور^(٤)، وهو قول أكثر الحنفية^(١).

(١) البحر المحيط (٤ / ٣٦٥)، قواطع الأدلة في الأصول (٢ / ٤)، وانظر: الإحكام لابن حزم (٤ / ٥٩٨) حيث قال: "فصل في إبطال قول من قال إن قول الواحد من الصحابة ﷺ إذا لم يعرف له مخالف فهو إجماع وإن ظهر خلافه في العصر الثاني".

(٢) الإبهاج (٢ / ٣٧٩ : ٣٨١).

(٣) البحر المحيط (٤ / ٣٦٥) قواطع الأدلة في الأصول (٢ / ٤)، التقرير والتحجير (٣ / ١٣٥)

(٤) البحر المحيط (٤ / ٣٦٥) قواطع الأدلة في الأصول (٢ / ٤) قول الواحد من الصحابة إذا انتشر ولم يعلم له مخالف وانقضى العصر عليه كان عندنا حجة مقطوعاً بصحتها، وهل يسمى إجماعاً على وجهين فليل لا، والصحيح من المذهب أنه إجماع مقطوع على الله بصحته.

ومعنى أنه حجة قاطعة "أن يثبت المُراد به حُكمًا شرعيًا على سبيل اليقين، فصار الإجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده في الأصل" (٢).

ويخص الإمام **السرخسي** هذا الحُكم بإجماع الصحابة رضي الله عنهم خاصة حيث **يقول**: "ففي هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة، في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده" (٣).

وقد اشترط البعض انقراض العصر في الإجماع السكوتي" (٤).

وكذلك تكفير جاحد الإجماع السكوتي محل خلاف، حيث يقول **الإمام ابن أمير الحاج**: "كون فخر الإسلام قائلاً بإكفار منكر إجماع الصحابة السكوتي، غير ظاهر من كلامه بل الظاهر عدم إكفار منكره، بل ذكر

(١) التقرير والتحبير (٣ / ١٣٥) فأكثر الحنفية، وأحمد وبعض الشافعية كأبي إسحاق الإسفرايني إن هذا إجماع قطعي، وقال الرافعي المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي حجة، لأنهم لو لم يساعده لاعتراضوا عليه، وهل هو إجماع أو لافيه وجهان، وقال الشيخ أبو إسحاق في اللمع أنه إجماع على المذهب.

(٢) أصول البزدوي ص ٢٤٥.

(٣) أصول السرخسي (١ / ٣١٨)، حاشية ابن عابدين (٤ / ٢٢٣) ونقل الإمام بن عابدين عن بعض الحنفية أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع، وتارة لا يصحبها، فالأول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفته الإجماع، ونقل مثل ذلك عن ابن دقيق العيد، ونقل الرافعي قول الإمام كيف تكفر من خالف الإجماع، ونحن لا تكفر من رد أصل الإجماع، وإنما نبدعه ونضله، وانظر: المتثور في القواعد (٣ / ٨٦).

(٤) البرهان في أصول الفقه (١ / ٤٥١)، التقرير والتحبير (٣ / ١٣٥) اشترط بعض المحققين في الأصول في الإجماع السكوتي انقراض العصر، أي أنه إجماع بعد انقراض العصر، وبه قال أبو علي الجبائي والإمام أحمد وهو أحد الوجهين عنه.

الزرکشي أنه لا خلاف في أنه لا يكفر، ولا يبدع منكر حُجبة الإجماع السكوتي، أو الذي لم ينقرض أهل عصره، أو الإجماعات الذي اختلف العلماء المعبرون في انتهازه حجة"^(١).

وليس مدار هذا البحث على تحقيق القول في هذه المسألة، بل الذي يعيننا في هذا البحث، صحة القول بحجية الإجماع بغض النظر عن حكم منكره، لأن قضية التكفير تتصل بالعقيدة بشكل أوثق من اتصالها بالعمل. مستند الإجماع:

يقول الإمام السرخسي: "وكان ابن جرير - رحمه الله - يقول: الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس، لأن خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعاً فما يصدر عنه كيف يكون موجباً لذلك؟ ولأن الناس يختلفون في القياس هل هو حجة أم لا؟ فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف؟ وهذا غلط بين، فقد بينا أن إجماع هذه الأمة حجة شرعاً باعتبار عينه لا باعتبار دليله، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادراً عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الإجماع لغواً، وإنما يثبت العلم بذلك الدليل، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلاً سواء، وخبر الواحد والقياس وإن لم يكن موجباً للعلم بنفسه، فإذا تأيد بالإجماع، فذلك يضاهاه ما لو تأيد بآية من كتاب الله، أو بالعرض على رسول الله ﷺ والتقريب منه على ذلك، فيصير موجباً للعلم من هذا الطريق قطعاً"^(٢).

(١) التقرير والتحبير (٣/ ١٥٣).

(٢) أصول السرخسي (١/ ٣٠٢).

**وهذا هو الحق الذي أرتضيه، والذي يجب المصير إليه، لما يلي:
لأن مغزى خجية الإجماع السكوتي أنه:**

يُكتفى في حكم المسألة المعنية بالقول الذي صرح به البعض دون حاجة إلى استقصاء أقوال الساكتين - بعد علمهم بما قيل .

وأن معنى القطعية فيه أنه يحرم الخروج عليه بعد استقراره .
وأما الدفع بأن الذين لم يصرحوا بالقول كان من الممكن أن يقولوا ما يغاير القول المُصرح به، ولهذا قالوا: " لا ينسب لساكت قول " (١) .

فيجاب عنه:

بأن هذه القاعدة ليست دليلاً في المسألة، لأن عدم مشروعية الخروج على القول المُصرح به ليس بالضرورة معناه نسبة الموافقة إلى الذين سكتوا، بل الدليل هنا هو عدم الحاجة إلى ما لم يُصرح به من الأقوال، سواء بعد استقرار الحكم بالقول المُصرح به، أو بعد انقراض العصر - بحسب الترجيح - وعدم الحاجة يرجع إلى أن أقوال الساكتين تقع على واحد من وجهين:

الوجه الأول: تأكيد القول المُصرح به .

الوجه الثاني: مغايرة القول المُصرح به .

فلو قلنا إنه الوجه الأول:

لكان العمل به واجباً، ويحرم الخروج عليه، لأنه أصبح في معنى الإجماع الصريح، ونسبة هذا القول إليهم لا يعتبر افتراء عليهم في هذه الحال، بل حسن الظن باجتهدهم، لأن هذه النسبة شهادة لصواب نظرهم .

(١) انظر: الأشباه والنظائر للإمام تاج الدين السبكي (٢ / ١٦٩) .

ولو قلنا إنه الوجه الثاني:

وعلى فرض صواب القول غير المُصرح به فمعنى هذا نسبة الخطأ إلى المُصرح به، وأن الصواب غائب بين الساكتين. ويرد عليه بأن الله تعالى حفظ هذه الأمة من أن يضيع الحق بينها، وعدم ضياع الحق يقتضي أن يظهر الحق ليستقر القول والعمل به، ولا ينقرض العصر إلا وقد ظهر - يقيناً - وعليه:

فإما أن يكون المُصرح به هو الحق، وإما أن يجهر بالحق أحد الساكتين، ومعناه أن لا يسكت من معه الحق مُطلقاً، ولا يتوقف هذا على إرادة القائل، بل هو بتيسير الله تعالى له، فدل السكوت على أن الساكت ليس معه الحق.

يقول الإمام ابن القيم: "قال عليه السلام: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق"، وقال علي كرم الله وجهه ورضي عنه لن تخلو الأرض من قائم لله بحجة لكيلا تبطل حجج الله وبياناته، فلو جاز أن يخطئ الصحابي في حكم ولا يكون في ذلك العصر ناطق بالصواب في ذلك الحكم لم يكن في الأمة قائم بالحق في ذلك الحكم، لأنهم بين ساكت ومخطئ، ولم يكن في الأرض قائم لله بحجة في ذلك الأمر، ولا من يأمر فيه بالمعروف أو ينهى فيه عن منكر، حتى نبغت نابغة فقامت بالحجة وأمرت بالمعروف ونهت عن المنكر وهذا خلاف ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع"^(١)

^(١) إعلام الموقعين (٤ / ١٥٠).

وقد يعترض على هذا بأن يقال: إن القول الصواب قد قيل ولكن لم يتفطن إليه، لعدم توفر عوامل ظهوره وانتشاره، ويجاب عن ذلك: بأن ما لم ينقل من الأقوال يكون في حكم العدم.

حيث امتناع نقله وظهوره يستوي مع عدم وجوده، فلو كان هو الحق وأوجده الله تعالى لتكفل بإظهاره والإعلام به، ولا يشترط في ذلك أن يعمل به في هذا العصر، بل ولا يمنع العمل بالقول الخطأ وانتشاره من أن يكون القول الأقل حظاً من الانتشار والعمل هو الحق والصواب.

فالعبرة بوجوده وحفظه، وليس في العمل به.

ومثال هذا تعطيل الحدود الشرعية، وعدم العمل بها، وانتشار ذلك، لا يدل على أنه هو الصواب، والدليل عليه وجود القول المُعارض والعلم به، حتى وإن لم يعمل به حيناً من الدهر.

وعلى هذا يترجح القول بحجية الإجماع السكوتي.

الفرع الخامس: الأثر المترتب على القول بحجية الإجماع □ السكوتي

في هذا الفرع قاعدة من أهم القواعد التي أرى أنها ترتبط بشكل وثيق بحجية الإجماع، وفي نفس الوقت يترتب على الإخلال بها رد كثير من الأقوال، هذه القاعدة هي:

"إذا اختلف أصحاب النبي ﷺ كان اختلافهم إجماعاً على أن ما خرج عن أقوالهم باطل، وكل عصر مثل ذلك أيضاً"

وبيينها الإمام البزدوي بقوله: "وعلى هذا الأصل يخرج أيضاً أنهم إذا اختلفوا، عني أصحاب النبي ﷺ، كان إجماعاً على أن ما خرج من أقوالهم فباطل، وكل عصر مثل ذلك أيضاً، ومن الناس من قال: هذا سكوت أيضاً بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين، ولكننا نقول أن الإجماع من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب بيقين، وإذا اختلفوا على أقوال فقد أجمعوا على حصر الأقوال في الحادثة، ولا يجوز أن يُظن بهم الجهل، فلم يبق إلا ما قلنا، وكذلك إذا اختلف العلماء في كل عصر على أقوال، فعلى هذا أيضاً عند بعض مشايخنا".

وقد قيل أن هذا بخلاف الأول إنما ذلك للصحابة خاصة ﷺ أجمعين^(١).

(١) أصول البزدوي ص ٢٤٢.

ونظراً لأهمية هذه القاعدة فيما يتصل بموضوع البحث أفصل القول فيها على النحو التالي:

أقوال الأئمة في مشروعية إحداث قول ثالث في مسألة اختلف أهل العصر فيها على قولين، وفيها ثلاثة مذاهب^(١):

الأول: المنع مُطلقاً وعليه الجمهور^(٢).

الثاني: الجواز مُطلقاً وعليه طائفة من الحنفية والشيعة وأهل الظاهر.

الثالث: وهو الحق عند المتأخرين وعليه الإمام "البيضاوي وكذا الآمدي أن الثالث إن لزم رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه، وإن لم يرفع ما أجمعوا عليه جاز.

مثال: إذا مات رجلٌ وخلفَ جدًّا وإخوة، ذهب بعض العلماء إلى الاشتراك وذهب الباقيون إلى سقوط الأخوة بالجد، فلو قال بإسقاط الجد بالأخوة لم يجز، لأنه رافع لأمر مجمع عليه، مستفاد من القولين المتقدمين^(٣).

وحُجَّة الجمهور ومعهم معظم الحنفية، بينها الإمام **علاء الدين البخاري** بقوله: "إذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من إحداث قول ثالث.

لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالت، أو قاله مُخالفها فقط، فجواز إحداث قول آخر يقتضي جواز الأخذ به وقد منعوا منه^(١).

(١) الإبهاج (٢/ ٣٦٩).

(٢) التحبير شرح التحرير (٤/ ١٦٣٨) وفيه: "أحمد، والشافعي، والأكثر، إذا اختلفوا على قولين حرم إحداث ثالث، قال ابن مفلح في "أصوله" عند أحمد وأصحابه وعامة العلماء، ونص عليه الشافعي في "الرسالة" قال الأستاذ أبو منصور: هذا قول الجمهور".

(٣) الإبهاج (٢/ ٣٦٩).

"لأن الحق عند الله تعالى واحد، وكل طائفة من الطائفتين ترى الحق معها، وأن الآخر هو الخطأ، وبمجموع القولين تكون الطائفتان قد أجمعتا على أن أي قول سوي هذين القولين هو الخطأ، وهذا إجماع يحرم مُخالفته"^(٢).

ثم يستطرد في بيان حجة الجمهور بتفنيد شبه الفريق الآخر، على النحو التالي:
الشبهة الأولى:

"وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسوية الاجتهاد، قلنا إنه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين، فأما في قولٍ ثالثٍ فلا، لتأديته إلى إبطال إجماعهم"^(٣).

ويقول الإمام السرخسي: "فإن قيل: أليس أنكم قلتم فيمن قال لامرأته اختاري، فإن اختارت نفسها وقعت تطليقة بائنة، وإن اختارت زوجها لم يقع شيء، وقد كانت الصحابة فيها على قولين سوى هذا، ثم اخترعتم قولاً ثالثاً برأيكم؟ قلنا: ما فعلنا ذلك فإن الكرخي رحمه الله ذكر مذهبنا عن معاذ بن جبل رضي الله عنه فليس ذلك بخروج عن أقاويلهم"^(٤).

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٣٤٨، ٣٤٩).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣١٨، ٣١٩)، فقد نقل الإمام السرخسي أن الإمام محمد بن الحسن رحمه الله، سماه إجماعاً، إذ يقول: الصحابة إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل فإن ذلك اتفاق منهم على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها، وأن الحق لا يعدو أقاويلهم، حتى ليس لأحد بعدهم أن يخترع قولاً آخر برأيه، إلا أن هذا الإجماع دون الأول في الحكم، لأن ثبوته بطريق الاستدلال، وأصله مسكوت عنه، فلا يكفر جاحده.

(٣) كشف الأسرار (٣/ ٣٤٨، ٣٤٩).

(٤) أصول السرخسي (١/ ٣١٩).

أيضاً "فإن قيل إن مسروقاً أحدث في مسألة الحرام، وهي ما إذا قال لامرأته أنت علي حرام، قولاً آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة أقوال، فقال: لا أبالي أحرم امرأتي أو قصعة من ثريد، يعني أنه ليس بشيء، وأحدث محمد بن سيرين في أم وزوج، أو زوجة وأب، قولاً ثانياً بعد اختلاف الصحابة فيها على قولين، وهما استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين، أو ثلث الباقي في الصورتين، فقال لها ثلث الكل في امرأة وأبوين، وثلث الباقي في زوج وأبوين، وأقرهما سائر العلماء، ولم ينكروا عليهما مخالفة الإجماع، فدل أن إحداهما قول آخر جائز، قلنا"^(١): يجوز أن يكون إحداهما القول منهما قبل استقرار الخلاف، وربما كان بعضهم في مهلة النظر، فيجوز إحداهما قول آخر، مع أنهما كانا معاصرين للصحابة، وكانا من أهل الاجتهاد في زمانهم، فلا ينعقد لهم إجماع بدون رأيهما، ولم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الإجماع، على أننا نقول أنهما محجوجان بأقوال الصحابة، وإن قولهما مردود لمخالفتهما الإجماع"^(٢).

ولنفس هذا السبب اشترط البعض انقراض العصر، لئلا يقال إن مثل هذه الأقوال مخالفة للإجماع، مع أنها في الحقيقة، ليست كذلك.

(١) "الإمام علاء الدين البخاري" صاحب كشف الأسرار.

(٢) كشف الأسرار (٣/ ٣٤٨، ٣٤٩).

الشبهة الثانية:

بأن المحذور هو تخطئة الأمة في حكم واحد أجمعوا عليه كثبوت حظ الجحد مثلاً في الميراث، أما تخطئة كل فريق في حكم، فلا محذور فيه"^(١).
ويُجاب عنه بأنه إذا أخطأت كل الأمة في شيء كل شطر على قول، دخل تحت عموم قوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي على خطأ"، "ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة"^(٢).

وهذا هو الصواب، لأن اختلافهم إلى خطأ وخطأ هو عينه اجتماعهم على الخطأ، فإن عصمة الأمة من الاجتماع على خطأ أو ضلالة يفقد معناه إن كان المقصود عدم اجتماعهم على خطأ بعينه.

فدل على أنه ليس مقصوداً على هذه الصورة، بل عصمة الأمة ثابتة من الاجتماع على مطلق الخطأ، ولو تعددت صوره.

وذلك لأنه "إذا اختلفوا على أقوال كان هذا إجماعاً منهم على حصر الأقوال في الحادثة، إذ لو كان وراء أقوالهم قول آخر محتمل للصواب، لكان اجتماعهم على هذه الأقوال إجماعاً على الخطأ، ولوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، إذ لا بد للقول الخارج من دليل، ولا بد من نسبة الأمة إلى تضييعه والغفلة عنه، ولا يجوز أن يظن بجميع الأمة الجهل بالحق، والعدول عنه، فكان اختلافهم على هذه الأقوال بعد استقرارهم عليها،

^(١) انظر المعنى في التقرير والتحبير (٣/ ١٤٤) يقول: "فإذا انفرد كل واحد بخطأ غير خطأ

صاحبه، فلا إجماع على الخطأ".

^(٢) انظر: الإبهاج (٢/ ٣٧١، ٣٧٢).

بمنزلة التنصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقوال، وماذا بعد الحق إلا الضلال" (١).

ويدل على هذا أيضًا قول الخطيب البغدادي: "أنهم إذا اختلفوا على قولين متضادين مثل تحليل وتحريم وتصحيح وإفساد وإيجاب وإسقاط فلا يخلو من أحد ثلاثة أقسام: إما أن يكون القولان فاسدين أو صحيحين أو أحدهما فاسدًا والآخر صحيحًا فلا يجوز أن يكونا فاسدين لأنه يؤدي إلى اجتماع الأمة على الخطأ، ولا يجوز أن يكونا صحيحين لأنهما متضادان فيمتنع أن يكون الشيء الواحد حرامًا حلالًا وواجبًا غير واجب وصحيحًا باطلًا وإذا بطل هذان القسمان ثبت أن أحدهما صحيح والآخر فاسد" (٢).

وعلى هذا فلو قلنا بعدم حجية الإجماع السكوتي، أو بجواز الخروج على مجموع الأقوال التي قيلت وانتهى فيها القول، لكان معنى هذا هدم معظم الأقوال أو اجتهادات الأئمة السابقين - رحمة الله عليهم جميعًا - ويكون العمل بهذا تركًا لغلبة الظن، لمجرد الظن غير القائم على دليل، وهو باطل. فترك العمل بالإجماع السكوتي يكون تركًا للمنقول، لمجرد الظن أن الساكت كان يمكن أن يقول ما هو أرجح حجة، وهذا مجرد ظن لا تقوم به حجة.

من جانبٍ آخر: فإن الخروج على مجموع الأقوال التي قيلت، معناه عدم استقرار حكم قط، وكذلك عدم ظهور الحق في الأمة.

١ كشف الأسرار (٣/ ٣٤٨).

٢ الفقيه والمتفقه (١/ ٤٠٧).

لأن القول بعدم جواز الخروج على مجموع الأقوال، معناه لزوم أن يكون الحق فيها، وهذا معنى الظهور المفهوم من الحديث.
وأما القول بجواز الخروج، معناه عدم ضرورة أن يكون الحق ضمن ما قيل من الأقوال، فإن كان الحق ليس ضمن الأقوال السابقة فلا يمكن القطع بحال أنه ضمن الأقوال اللاحقة، وعلى هذا وباستمرار الاجتهاد، لا يمكن الجزم بوجود الحق ضمن أي مرحلة زمنية، أو مجموعة مجتهدين، وهذا هو معنى خفاء الحق وعدم ظهوره، وهو مغاير للحديث الصحيح، فدل على بطلانه، فكان لازم ذلك، عدم جواز الخروج على مجموع الأقوال التي قيلت، وهو الحق الذي أراه، والله أعلى وأعلم.
ويترتب على هذه القاعدة لزوم رد الأقوال التي تخرج عن المنقول عن عصر الأئمة بعد انقراض عصرهم مهما كان شأن قائله، ولا يصح العمل به مُطلقاً، والله أعلم.

المطلب الثاني: الاستحسان

سبق الحديث في الباب الأول عن تعليل الأحكام، والذي يمثل أهم ركن في العمل بالقياس، ونظرًا لأن القياس كأصل من أصول الأحكام يعتبر من الأدلة المتفق عليها بين الجمهور، ولا ينبغي على العمل به محذور لذاته، من أجل ذلك نكتفي بأهم ما يميز الفقه الحنفي في هذا الصدد وهو الاستحسان.

الفرع الأول: المراد بالاستحسان

الاستحسان^(١) من أهم الأدلة التي احتج بها الحنفية^(٢)، والذي يعتبر امتدادا للعمل بالقياس، واحتج به غيرهم سواء أكان بنفس الاسم الاصطلاحي، أم كان مندرجًا تحت أصل آخر^(٣).

(١) روضة الناظر (ص ١٦٧) قال القاضي يعقوب القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله وهو أن ترك حكما إلى حكم هو أولى منه وهذا مما لا ينكر وإن اختلف في تسميته، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ص ١٤٦) ومثال الاستحسان ما قاله أحمد _ رحمه الله _ أنه يتيمم لكل صلاة استحسانا، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث.

(٢) كذلك احتج به الإمام مالك بن أنس _ رحمه الله _ ويقول الشاطبي في الموافقات (٥/ ١٩٤) الاستحسان، وهو، في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك.

(٣) التقرير والتحبير (٣/ ٣٨٧).

تعريف الاستحسان:

الاستحسان هو: "ترك القياس إلى ما هو أولى منه"^(١)، ومن هنا يتضح أن الاستحسان عند الحنفية هو نوعٌ من أنواع القياس، ولكن الإمام علاء الدين البخاري يشير إلى أن الاستحسان ليس راجعا إلى القياس في كل وجه، حيث يعقب على التعريف السابق بقوله: "ولكن لم يدخل في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس مثل ما ثبت بالأثر أو الإجماع والضرورة، وعن الشيخ أبي الحسن الكرخي - رحمه الله - أن الاستحسان "هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها، إلى خلافه لوجه أقوى، يقتضي العدول عن الأول"^(٢).

ويقول الإمام السرخسي: "كان شيخنا الإمام يقول: الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام، فيما يتلى فيه الخاص والعام، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر ليسر، وهو أصل في الدين"^(٣).

والذي أراه أن القول بأن الاستحسان هو أحد أنواع القياس، أو هو تخصيص للقياس بدليل أقوى منه، هو الأولى بالقبول، لما يترتب عليه أنه

(١) الفصول في الأصول (٤ / ٢٣٤)، إرشاد الفحول (٢ / ١٨١) الاستحسان واختلف في حقيقته: فقيل: هو دليل يتقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه، ولم أر هذا القول منسوبا إلى إمام بعينه، ولكنه منسوب إلى المذهب المالكي.

(٢) كشف الأسرار (٤ / ٤).

(٣) المبسوط للسرخسي (١٠ / ١١٩).

لا يصار إلى الاستحسان إلا بعد الحُكم على المسألة بوجه من أوجه القياس، فإن قبح القياس انتقل إلى الاستحسان. وجميع ما ذكره الإمام **السرخسي**، من أنه طلب السهولة واليسر، ينضبط مع أصول الشريعة، إذا ما وضع في هذا الإطار، ليمتاز عن مطلق القول بالهوى والتشهي، "فالقياس والاستحسان في الحقيقة، قياسان أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياسًا، والآخر خفي قوي أثره فسمي استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور"^(١).

^(١) المرجع السابق.

الفرع الثاني: أقسام الاستحسان

الاستحسان من المصطلحات التي تطلق ويراد بها واحد من معنيين فهو كما يقول الإمام الجصاص على ضربين:

الضرب الأول:

استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا^(١) ومن هذا الضرب: تقدير متعة المطلقات، ونفقات الزوجات ومنه أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾^(٢)

ثم لا يخلو المثل المراد بالآية من أن يكون القيمة أو النظير من النعم، على حسب اختلاف الفقهاء، وأيهما كان فهو موكول إلى اجتهاد العدلين، ومن ذلك أيضًا: أروش الجنایات التي لم يرد في مقاديرها نص، ولا اتفاق، ولا تعرف إلا من طريق الاجتهاد.

وقال الله تعالى: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾^(٣)

وقال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٤)

(١) الفصول في الأصول (٤ / ٢٣٣).

(٢) المائة: من الآية ٩٥.

(٣) البقرة: من الآية ٢٨٢.

(٤) الطلاق: من الآية ٢.

وتعديلهما والحكم بتزكيتهما غير ممكن إلا من طريق الاجتهاد"^(١).
ثم يقول: "ونظائرها في الأصول أكثر من أن تحصى، فيسمى أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحساناً، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن لأحد منهم القول بخلافه"^(٢).

ويلاحظ أن تسمية هذا الضرب استحساناً لا يقصد به المعنى الأصولي الاصطلاحي، ولكن هو استحسان بمعناه اللغوي.

الضرب الثاني:

ترك القياس إلى ما هو أولى منه، وهو على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون راجعاً إلى النص أو الإجماع أو الضرورة.

الوجه الثاني: ما يكون بترك القياس الجلي، بالقياس الخفي المستحسن، فهذا الخفي وإن اقتص باسم الاستحسان لمعنى فيه، فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً، فيكون حكمه التعديّة، والأول معدول به عن القياس بالنص، وهو لا يحتمل التعديّة"^(٣).

(١) الفصول في الأصول (٤ / ٢٣٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) أصول السرخسي (٢ / ٢٠٦).

ومن أمثلة الوجه الأول:

أولاً: استحسان سنده النص

وهو ترك الحكم الذي يقتضيه القياس، أو النص العام، والعمل بمقتضى نص خاص،

"فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة - رحمه الله - في أكل الناسي للصوم: لولا الأثر"^(١) عن رسول الله ﷺ لقلت يقضي، وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رضي الله عنه في قصة الجنين"^(٢): لقد كدنا أن نعمل برأينا فيما فيه أثر"^(٣) ومن ذلك أيضاً:

مشروعية السلم، ويلاحظ أن إطلاق لفظ الاستحسان هنا، يقصد به بيان أن هذا الفرع ومثله قد حكم فيه حكماً خاصاً نظراً للنص خاص به، على خلاف نظائره، ولهذا سمي استحساناً، للبيان ليس غير، وفي الحقيقة أن الحكم ثبت بالنص.

(١) "مَنْ أَكَلَ نَاسِيًا وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيْسَ صَوْمُهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ"، سبق تخريجه.

(٢) روضة الناظر (ص ١٠٢) قصة الجنين حين قال أذكر الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال كنت بين جاريتين لي فضربت أحدهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنيتها ف قضى النبي ﷺ في الجنين بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره.

(٣) أصول السرخسي (٢ / ٢٠٢).

ثانياً: استحسان سنده الإجماع

نحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، تركناه القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا^(١).

ثالثاً: استحسان سنده الضرورة

وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحُكم بطهارة الآبار والحياض بعدما نجست، والحُكم بطهارة الثوب النجس إذا غُسل في الإجازات^(٢)، فإن القياس يأبى جوازه، لأن ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته، تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكاً بالنص، وكذلك جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك، فإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة العين المنتفع بها مقام الإجارة في حُكم جواز العقد لحاجة الناس إلى ذلك^(٣).

(١) المرجع السابق.

(٢) المبسوط للسرخسي (١ / ٨٨) والمعنى فيه أن الثياب النجسة يغسلها النساء والخدم عادة وقد يكون ثقيلاً لا تقدر المرأة على حمله لتصب الماء عليه والماء الجاري لا يوجد في كل مكان فلو لم يطهر بالغسل في الاجازات أدى إلى الحرج.

(٣) أصول السرخسي (٢ / ٢٠٣).

ومن أمثلة الوجه الثاني:

أولاً: "استحسان سنده القياس الخفي"^(١)

وهو أن يعدل عن حكم القياس الظاهر المتبادر إلى حكم مُخالف بقياس آخر هو أدق وأخفى من القياس الأول، لكنه أقوى حجة وأسد نظراً، فهو على الحقيقة قياس سمي استحساناً أي قياساً مستحسننا للفرق بينهما، "كما في سؤر سباع الطير، فالقياس فيه النجاسة اعتباراً بسؤر سباع الوحش بعله حرمة تناول، وفي الاستحسان لا يكون نجساً لأن السباع غير محرم الانتفاع بها، فعرفنا أن عينها ليست بنجسة، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل، لأنها تشرب بلسانها، وهو رطب من لعابها ولعابها يتحلب من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير، لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف، والعظم لا يكون نجساً من الميت فكيف يكون نجساً من الحي"^(٢).

ثانياً: استحسان سنده المصلحة

ومثاله:

الحُكم بتضمين الأجير المشترك، كالصباغ والغسال والخياط، "لأن وجوب الضمان في الأجير المشترك ثبت استحساناً صيانة لأموال الناس"^(٣)، وسند هذا الاستحسان المصلحة"^(٤)، وهي المحافظة على

(١) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص ١٣٨.

(٢) أصول السرخسي (٢ / ٢٠٤).

(٣) بدائع الصنائع (٤ / ٢١١).

(٤) فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان قلنا: نعم إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة ومثل ذلك

أموال الناس من الضياع؛ نظرًا لكثرة الخيانة بين الناس وقلة الأمانة. ولو لم يضمن الأجير لامتنع كثير من الناس من دفع أمتعتهم إليه خوفًا عليها من الضياع أو التلف أو الخيانة" (١).

ومن ذلك:

"ذكر الرازي في كتاب الاستحسان أن الدار إذا كانت مجاورة للدور، فأراد صاحبها أن يبني فيها تنورا للخبز الدائم، كما يكون في الدكاكين، أو رحى للطحين، أو مدقات للقصارين، لم يجز لأن ذلك يضر بجيرانه ضررًا فاحشًا لا يمكن التحرز عنه، فإنه يأتي منه الدخان الكثير الشديد، ورحى الطحن ودق القصارين يوهن البناء، بخلاف الحمام فإنه لا يضر إلا بالنداوة، ويمكن التحرز عنه بأن يبني حائطًا بينه وبين جاره، وبخلاف التنور الصغير المعتاد في البيوت، قال الحسام الشهيد وكان أبو عبد الله الصيمري تارة يفتي بمنع بناء التنور في ملكه للخبز الدائم في وسط البزازين وتارة يفتي بأن له ذلك والقياس أن له ذلك في الكل لكن ترك القياس وأخذ بالاستحسان لأجل المصلحة" (٢).

يتصور في مسألة التضمين فإن الإجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر،

انظر: الاعتصام (١ / ٣٨٤)

(١) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص ١٤٠.

(٢) البحر الرائق (٧ / ٣٢، ٣٣).

ثالثاً: استحسان سنده العرف

ومثاله: أن الأصل أن من حلف لا يأكل اللحم يحنث بأكل السمك لأنه لحم، فالله قد سماه لحمًا فقال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾^(١)، ولكن قالوا: لا يحنث استحساناً لأن العرف جرى على التفريق بين اللحم والسمك، وأن السمك لا يسمى لحماً في العرف، ولا يُفهم من إطلاق لفظ اللحم دخول السمك فيه^(٢).

ويلاحظ في أمثلة هذا الوجه أن العدول عن القياس الجلي إلى القياس الخفي لم يترتب على الهوى والتشهي، بل بأدلة شرعية منضبطة.

(١) فاطر: من الآية ١٢.

(٢) التقرير والتحجير (١ / ٣٥١)، أصول البزدوي ص ٨٧، قالوا: فيمن حلف لا يأكل رأساً، أنه يقع على المتعارف استحساناً، على حسب ما اختلفوا ويسقط غيره، وكذلك لو حلف لا يأكل بيضاً، أنه يختص ببيض الأوز والدجاجة استحساناً، ولو حلف لا يأكل طيخاً أو شواءً، أنه يقع على اللحم خاصة استحساناً، وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير، وأما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله: حلف لا يأكل لحماً أنه لا يقع على السمك. بتصريف

الفرع الثالث: مواطن العمل بالاستحسان

يذهب بعض أئمة الحنفية إلى القول بأن العمل بالقياس في مواطن الاستحسان جائز، بينما يذهب البعض الآخر إلى القول بعدم الجواز، كما أنه لم ينقل عنهم تقديم الاستحسان على القياس في كل موطن، بل قدموا القياس في مواطن، **يقول الإمام البزدوي:** "الاستحسان عندنا أحد القياسين لكنه يسمى به إشارة إلى أنه الوجه الأول في العمل به، وأن العمل بالآخر جائز"^(١).

ولعل جواز العمل بالآخر يرجع إلى أن العمل بالأولى مبناه على الاجتهاد، ولا يلزم منه أن يكون الأولى هو نفسه عند جميع الأئمة، فقد يترجح خلاف الأولى عند البعض، ومن ثم قيل بالجواز، أي بالنظر إلى اختلاف الاجتهادين، وهذا لا اعتراض عليه.

ولكن أن يكون القول بالجواز مع العمل بالأولى راجعا إلى اجتهاد واحد، فهذا محل اعتراض كما يذكره الإمام السرخسي: "وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان، وهذا وهم عندي فإن اللفظ المذكور في الكتب في أكثر المسائل: إلا أنا تركنا هذا القياس، والمتروك لا يجوز العمل به، وتارة يقول إلا أي أستقبح ذلك، وما يجوز العمل به من الدليل شرعاً فاستقباحه يكون كفراً، فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلاً في الموضع الذي نأخذ

(١) أصول البزدوي ص ٢٧٦.

بالاستحسان، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلاً^(١).

ويعلق الإمام علاء الدين البخاري محاولاً حمل عبارة الإمام البزدوي على ما يوافق ما ذهب إليه الإمام السرخسي بقوله: "وهذا هو الحكم في كل معارضة فإن الدليلين إذا تعارضا وظهر لأحدهما رجحان على الآخر وجب العمل به، وسقط الآخر أصلاً، فكذلك في القياس مع الاستحسان، وإذا ثبت هذا كان المراد من قوله إنه الوجه الأول في العمل به: أنه هو الوجه المأخوذ به دون غيره، ومن قوله إن العمل بالآخر جائز: إن العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذي هو أقوى منه"^(٢).

ومن هنا يتضح رجحان ما ذهب إليه الإمام السرخسي، من عدم جواز العمل بالقياس في مواضع العمل بالاستحسان، وبترجيح صاحب كشف الأسرار، يصبح أي قول يخالف هذا، بدعوى أنه منقول عن بعض أئمة الحنفية، مردوداً ولا يعتد به.

وهكذا يتضح بعد هذا العرض أن القواعد المذهبية التي سار عليها الحنفية كانت من عوامل السعة في الشريعة ولم تكن سبباً من أسباب رد الأقوال على الرغم مما وجه إلى بعضها من انتقاد، ولعل القول المرجوح الذي لم يهجر بالكلية يكون هو القول الموافق للحق عند الله تعالى، ولهذا لم يهجر ولم يترك العمل به، والله أعلم.

(١) أصول السرخسي (٢ / ٢٠١)، بتصريف يسير.

(٢) كشف الأسرار (٤ / ٦).

الفصل الثاني القواعد الفقهية

• المبحث الأول:

القواعد الفقهية الكبرى

• المبحث الثاني:

القواعد المذهبية الكلية

• المبحث الثالث:

قواعد الترجيح

• المبحث الرابع:

قواعد الفتوى

□ الفصل الثاني القواعد الفقهية

تعتبر القواعد الفقهية من أهم وسائل الحُكم على الأقوال، لأنها تمتاز بكونها أحكاماً كلية تنطبق على جميع جزئياتها غالباً، أو على جزئيات كثيرة، ويتعرف على أحكام هذه الجزئيات من القواعد المنتسبة إليها^(١) ولهذا فإن الحُكم على كثير من الأقوال من خلال القواعد الفقهية يصبح ميسوراً، وسوف أتناول بالبيان أهم القواعد من جهة صلتها بالبحث وليس بشكل عام، ويُلاحظ أن قواعد هذا الفصل تختلف عن قواعد الباب الأول في أنها لا تخلو من اجتهاد بين فقيه وآخر في إدراج بعض الفروع وانتسابها إليها.

كذلك الأمر في الحُكم على بعض الفروع، بينما قواعد الباب الأول تدخل ضمن القواعد الأصولية التي تنطبق على جميع جزئياتها، ولا خلاف في الحُكم على جزئياتها التي تندرج تحت كل قاعدة منها.

^(١) انظر: غمز عيون البصائر (١/٥١)، الأشباه والنظائر للإمام تاج الدين السبكي (١/٢١)،

التحبير شرح التحرير (١/١٢٥)

المبحث الأول القواعد الفقهية الكبرى

القواعد الفقهية ليست جميعاً على درجة واحدة، بل منها قواعد كلية كبرى، لا تندرج تحت غيرها، ولا تؤول إلى أكبر منها، وقواعد كلية أو تبعية تندرج تحت غيرها، وتختص ببعض الأبواب الفقهية دون البعض الآخر، بينما الكبرى تدخل في معظم أبواب الفقه، ويرد إليها الكثير من الأحكام، وهي متفق عليها بين المذاهب المختلفة، وإن اختلفوا في إدراج بعض الفروع تحتها، هذا وقد تناولت بعض هذه القواعد في الباب الأول، وهي:

قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وأما باقي القواعد الكبرى فأتناولها فيما يلي:

المطلب الأول: قاعدة "الأعمال بالنيات"

الربط بين العمل والنية يعتبر أمراً زائداً عن حقيقة العمل، لأن العمل من جهة الوقوع لا يتوقف على نية معينة، ولكن الشارع الحكيم، جل شأنه، تعبدنا بقبول الأعمال التي أمرنا بها بشرط خلوصها للخالق وحده لا شريك له.

يقول الإمام الدهلوي: "والنية: القصد والعزيمة، والمراد ههنا العلة الغائبة التي يتصورها الإنسان فيبعثه على العمل، مثل طلب ثواب من الله أو طلب

رضا الله، والمعنى ليس للأعمال أثر في تهذيب النفس وإصلاح عوجها إلا إذا كانت صادرة من تصور مقصد مما يرجع إلى التهذيب دون العادة وموافقة الناس، أو الرياء والسمعة، أو قضاء جبلة، كالقتال من الشجاع الذي لا يستطيع الصبر عن القتال، فلولا مجاهدة الكفار لصرف هذا الخلق في قتال المسلمين، وهو ما سئل النبي ﷺ الرجل يقاتل رياء ويقاتل شجاعة فأياها في سبيل الله؟^(١) فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله^(٢).

ومما يتصل بالبحث في هذا الباب ما يلي:

الفرع الأول: التردد في النية

والمراد بالتردد أن ينوي عبادة ويشرع فيها ثم ينوي أثناء ذلك تغيير العبادة أو قطعها، وقد ذهب الفقهاء إلى أن "التردد في أصل النية يبطلها، وإن كان التردد في الوصف لم يبطلها"^(٣).

حيث قالوا: والتردد في "أصل النية بأن ينوي أن يصوم غدا إن كان من رمضان ولا يصومه إن كان من شعبان، وفي هذا الوجه لا يصير صائما لأنه لم يقطع عزمته، فصار كما إذا نوى أنه إن وجد غدا غدا يفطر وإن لم يجد يصوم، وأما التردد في وصف النية بأن ينوي إن كان غدا من رمضان يصوم عنه وإن كان من شعبان فعن واجب آخر، وهذا مكروه، لتردده بين أمرين مكروهين، ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزاء لعدم التردد في أصل النية، وإن

(١) حجة الله البالغة (ص ٣٦٤، ٣٦٥).

(٢) صحيح البخاري: رقم (٢٥٩٩) صحيح مسلم: رقم (٣٥٢٥).

(٣) انظر: الجامع الصغير للشيباني (ص ١٣٧).

ظهر أنه من شعبان لا يجزيه عن واجب آخر، لأن الجهة لم تثبت للتردد فيها وأصل النية لا يكفيه، لكنه يكون تطوعاً، وإن نوى عن رمضان إن كان غداً منه وعن التطوع إن كان من شعبان يكره لأنه ناو للفرض من وجه، ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزاءه عنه، لما مر وإن ظهر أنه من شعبان جاز عن نفعه لأنه يتأدى بأصل النية"^(١).

ومن ذلك أيضاً:

"إذا كبر ينوي الظهر والعصر، على قول أبي يوسف يصير شارعا في الظهر وعلى قول محمد لا يصير شارعا في الصلاة أصلاً، ولو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند أبي يوسف لأنه أقوى، وعند محمد عن التطوع لأن النيتين تدافعتا فبقي مطلق النية فيقع عن التطوع، ولأبي يوسف أن القضاء أقوى ولأن نية التطوع للمتطوع غير محتاج إليها فلغت وتعينت نية القضاء"^(٢).

والمراد هنا أن التردد في النية منه ما يبطل العبادة باتفاق، ومنه ما لا يبطلها، ولهذا كان ضبط الأقوال بهذه القاعدة مطلوباً حتى لا نبطل عبادة صحيحة أو نصح عبادة باطلة.

^(١) الهداية شرح البداية (١/ ١٢٠) بتصرف يسير.

^(٢) شرح فتح القدير (٢/ ٣٢٠).

الفرع الثاني: قاعدة "الأمر بمقاصدها"

أدلة هذه القاعدة هي نفسها أدلة القاعدة السابقة غير أن الحنفية جعلوا قاعدة "لا ثواب إلا بالنية" خاصة بالعبادات بينما قاعدة "الأمر بمقاصدها" خاصة بالمعاملات، وتعتبر هذه القاعدة من أهم قواعد الفقه التي يجب على المكلفين تعلمها، لما يترتب عليها من أمور توجب الإثم والعقوبة، وأحيانا تكون من الأمور الشركية والعياذ بالله تعالى من ذلك، كما أن أهمية هذه القاعدة في الحُكم على الأقوال تتضح من الفروع التالية: "إن بيع العصير ممن يتخذه خمراً إن قصد به التجارة فلا يحرم وإن قصد به لأجل التخمير حرم وكذا غرس الكرم على هذا، وعلى هذا عصير العنب بقصد الخلية أو الخمرية"^(١).

ونظراً لأهمية هذا الفرع وما ينبني عليه من أقوال آيين حُكم هذا البيع عند المذاهب المختلفة وهو كما يلي:
البيع صحيح:

"عند الحنفية: لا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمراً، لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره، ومن آجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر بالسواد فلا بأس به، وهذا عند أبي حنيفة - رحمه الله - وقال لا ينبغي أن يكره لشيء من ذلك لأنه إعانة على المعصية، وله: أن الإجارة ترد على منفعة البيت ولهذا تجب الأجرة بمجرد التسليم ولا معصية فيه وإنما المعصية بفعل المستأجر وهو مختار فيه فقطع نسبه عنه"^(٢).

^(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٢٧.

^(٢) الهداية شرح البداية (٤ / ٩٤)، العناية شرح الهداية (١٠ / ٥٩).

وكما سبق فإن العمل بسد الذرائع ليس معمولا به على إطلاقه عند الحنفية، ولهذا فالحكم على مثل هذه البيوع لا يخضع لقاعدة سد الذرائع عندهم.

قال: "ومن حمل لذمي خمرا فإنه يطيب له الأجر عند أبي حنيفة - رحمه الله - وقال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - يكره له ذلك" (١)

لأنه إعانة على المعصية وقد صح أن النبي ﷺ لعن في الخمر عشرا حاملها والمحمول إليه، له: أن المعصية في شربها وهو فعل فاعل مختار، وليس الشرب من ضرورات الحمل، ولا يقصد به، والحديث محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية" (٢).

والذي أراه:

أن هذا من الأقوال التي يجب ردها، لأنها أقرب إلى مخالفة النص، والتقدير الذي ذهب إليه الإمام - رحمه الله - أن الحديث محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية - وإن كان محتملا - لا دليل عليه، ولا تطمئن إليه النفس.

البيع صحيح مع الكراهة:

فعند الشافعي رحمه الله: "يكره بيع العصير ممن يعصر الخمر، والسيف بمن يعصى الله تعالى به ولا ينقض هذا البيع" (٣)

(١) والحمل على الكراهة التحريمية في هذا الباب واجب.

(٢) الهداية شرح البداية (٤ / ٩٤).

(٣) المجموع شرح المهذب (٩ / ٣٥٣).

البيع حرام:

وهذا عند المالكية والحنابلة: فعند المالكية نصوا على "منع بيع الدار لمن يتخذها كنيسة، والخشبة لمن يتخذها صليبا، والعنب لمن يعصره خمرا"^(١)، وكذا عند الحنابلة قالوا: "بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا محرما"^(٢)

ويستدل الإمام الشوكاني على التحريم بحديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن في الخمر عشرة عاصرها ومعتصرها وشاربها وحامله والمحمول إليها وساقها وبائعها وأكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له"^(٣).
وحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: "لعنت الخمرة على عشرة وجوه لعنت الخمرة بعينها وشاربها وساقها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمول إليه وأكل ثمنها"^(٤).

ويقول: "وليس في حديثي الباب تعرض لتحريم بيع العنب ونحوه ممن يتخذه خمرا لأن المراد بلعن بائعها وأكل ثمنها بائع الخمر، وأكل ثمن

(١) انظر: بلغة السالك لأقرب المسالك، للشيخ أحمد محمد الصاوي (٨/٣)، منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، للشيخ محمد عليش (٤/٤٤٣).

(٢) المغني (٤/٣٠٦).

(٣) سنن الترمذي: كتاب (البيوع) باب (النهي أن يتخذ الخمر خلا) رقم: (١٢١٦) وقال الحافظ في التلخيص ورواته ثقات.

(٤) مسند أحمد: رقم (٤٧٨٧) في إسناد عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي قال يحيى لا أعرفه وقال قوم هو معروف وصححه ابن السكن.

الخمير، وكذلك بقية الضمائر المذكورة هي للخمر، ولو مجازا كما في عاصرها ومعتصرها، فإنه يؤل المعصور إلى الخمر"^(١).

ثم يقول: "والذي يدل على المراد حديث: "مَنْ حَبَسَ الْعِنْبَ أَيَّامَ الْقَطَافِ حَتَّى يَبِيعَهُ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ أَوْ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ خَمْرًا فَقَدْ تَقَحَّمَ النَّارَ عَلَى بَصِيرَةٍ"^(٢)، لترتيب الوعيد الشديد على من باع العنب إلى من يتخذه خمرا وقوله "حبس" وقوله أو ممن يعلم أنه يتخذه خمرا، يدلان على اعتبار القصد والتعمد للبيع لمن يتخذه خمرا، ولا خلاف في التحريم مع ذلك، وأما مع عدمه فذهب جماعة من أهل العلم إلى جوازه مع الكراهة ما لم يعلم أنه يتخذه لذلك، ولكن الظاهر أن البيع من اليهودي والنصراني لا يجوز لأنه مظنة لجعل العنب خمرا ويؤيد المنع من البيع مع ظن استعمال المبيع في معصية"^(٣).

(١) نيل الأوطار (٥/٢١٦).

(٢) المعجم الأوسط: رقم (٥٥٠٢) حسنه الحافظ في بلوغ المرام، وقال الشيخ الألباني: باطل.

(٣) انظر: نيل الأوطار (٥/٢١٦).

ومن فروع هذه القاعدة^(١):

"الهجر فوق ثلاث دائر مع القصد، فإن قصد هجر المسلم حرم وإلا لا. والإحداد للمرأة على ميت غير زوجها فوق ثلاث دائر مع القصد، فإن قصدت ترك الزينة والتطيب لأجل الميت حرم عليها، وإلا فلا. وكذا قولهم إن المصلي إذا قرأ آية من القرآن جواباً لكلام بطلت صلاته"^(٢).

وكذا إذا أُخبر المصلي بما يسره فقال: الحمد لله قاصداً الشكر بطلت، أو بما يسوؤه فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله، أو بموت إنسان فقال: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٣) قاصداً له بطلت صلاته"^(٤).

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٢٧.

(٢) ونقل فيه الخلاف، فعند المالكية لا تبطل: "قال ابن حبيب: ما جاز للرجل أن يتكلم به في صلاته من معنى الذكر والقراءة فرفع بذلك صوته لينبه رجلاً وليستوقفه فذلك جائز، وقد استأذن رجل على ابن مسعود وهو يصلي فقال: "ادخلوا مصر إن شاء الله آمين"، التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله بن أبي القاسم العبدري (٣٣/٢) وكذا عند الشافعية: إن أتى بشيء من نظم القرآن فنبه به أو أذن به لداخل أو نحوه كأن قال لجماعة استأذنوا في الدخول عليه ادخلوها بسلام آمين وقصد به القرآن وحده أو مع التنبيه لم تبطل صلاته سواء انتهى في قراءته إليه أم أنشأها حينئذ، وعند أبي حنيفة تبطل، انظر: الحاوي للفتاوى للسيوطي (١/٢٤٩)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/١٨١)، ويقول الإمام ابن حجر الهيثمي: "إن قصد التنبيه وحده أو لم يقصد شيئاً بطلت صلاته كما في تحقيق النووي"، الفتاوى الفقهية الكبرى (١/١٦٢).

(٣) البقرة: من الآية ١٥٦.

(٤) وأما عند الحنابلة فيقول الإمام ابن قدامة: "إن يقرأ القرآن يقصد به تنبيه آدمي مثل أن يقول: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [الحجر: من الآية ٤٦]، يريد الأذن أو يقول لرجل اسمه يحيى:

وكذا قولهم بكفره: إذا قرأ القرآن في معرض كلام الناس
 كما إذا اجتمعوا فقرأ: ﴿فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾^(١).
 وكذا إذا قرأ: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾^(٢) عند رؤية كأس، وله نظائر كثيرة في ألفاظ
 التكفير، كلها ترجع إلى قصد الاستخفاف به^(٣).

﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: من الآية ١٢]، أو: ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ
 جِدَالَاتَنَا﴾ [هود: من الآية ٣٢] فقد روي عن أحمد أن صلاته تبطل بذلك وهو مذهب أبي
 حنيفة لأنه خطاب آدمي فأشبهه ما لو كلمه، وروي عنه ما يدل على أنها لا تبطل، لأنه قال
 فيمن قيل له مات أبوك فقال: ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ [البقرة من الآية ١٥٦] لا يعيد
 الصلاة واحتج بحديث علي حين قال للخارجي: ﴿فاصبر إن وعد الله حق﴾ [الروم: من
 الآية ٦٠] وروي نحو هذا عن ابن مسعود وابن أبي ليلى، وروى أبو بكر الخلال بإسناده
 عن عطاء بن السائب قال: استأذنا على عبد الرحمن بن أبي ليلى وهو يصلي فقال:
 ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [يوسف: من الآية ٩٩] فقلنا كيف صنعت فقال: استأذنا
 على عبد الله بن مسعود وهو يصلي فقال: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ ولأنه قرأ
 القرآن فلم تفسد صلاته كما لو لم يقصد به التنبيه وقال القاضي: إن قصد التلاوة دون
 التنبيه لم تفسد صلاته، وإن قصد التنبيه دون التلاوة فسدت صلاته، لأنه خاطب آدميا وإن
 قصدهما جميعا ففيه وجهان أحدهما: لا تفسد صلاته وهو مذهب الشافعي لما ذكرنا من
 الآثار، والثاني: تفسد صلاته لأنه خاطب آدميا أشبه ما لو لم يقصد التلاوة، فأما إن أتى بما
 لا يتميز به القرآن من غيره كقوله لرجل اسمه إبراهيم يا إبراهيم أو لعيسى يا عيسى ونحو
 ذلك فسدت صلاته لأن هذا كلام الناس ولم يتميز عن كلامهم بما يتميز به القرآن، المغني
 (١/٧٤٦).

(١) الكهف: من الآية ٩٩

(٢) النبأ: الآية ٣٤.

(٣) والمراد هنا هو قصد الاستخفاف، وفي مغني المحتاج: والفعل المكفر ما تعمده صاحبه
 استهزاء صريحا بالدين أو جحودا له كاللقاء مصحف لأنه صريح في الاستخفاف بكلام الله

ومن فروع هذه القاعدة أيضًا:

رجل جاء إلى بزاز ليشتري منه ثوبا فلما فتح المتاع قال: سبحان الله، أو قال اللهم صل على محمد، إن أراد بذلك إعلام المشتري جودة ثيابه ومتاعه كره^(١).

تعالى والاستخفاف بالكلام استخفاف بالمتكلم، انظر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني (١٣٦/٤) بتصرف يسير.

^(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٢٧)، ووجه الكراهة أنه قصد بالذكر أمرا من أمور الدنيا وهو ما لم يشرع له.

المطلب الثاني: قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"

هذه القاعدة تعتبر من أرفق قواعد الشريعة بالعباد، والتي تدل على أصل رفع الحرج والتيسير في شريعة الإسلام، لأنها تدل على قبول غلبة الظن فيما تعبدنا الله به وليس اليقين، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على رفع العنت والمشقة عن عباد الله.

لأن اليقين والقطع لا يقدر عليه إلا أهل العزائم، بل قد لا يقدرون عليه في كل أحوالهم.

ولو تعبدنا الله تعالى باليقين لاستنفذت العبادة الواحدة من الوقت والجهد والمشقة أضعاف ما تؤدي به إن اكتفي بغلبة الظن.

ودليل هذه القاعدة ما رواه سيدنا أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا" ⁽¹⁾.

ويندرج تحت هذه القاعدة قواعد فرعية من أهمها:
قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة"

هذه القاعدة اختلف فيها اختلافا كبيرا حتى بين أصحاب المذهب نفسه، واختلافهم ما بين: هل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة؟ أو التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة؟

ف عند الحنفية: الأصل فيها التوقف بمعنى أنه لا بد لها من حكم لكن لم نقف عليه بالعقل.

⁽¹⁾ سبق تخريجه.

وقيل: الأشياء في الأصل على الإباحة عند بعض الحنفية، ومنهم الكرخي وهو مذهب الشافعي رحمه الله^(١).
وقيل: إن الإباحة أصل^(٢).
وقال بعض أصحاب الحديث: الأصل فيها الحظر، ونسبه الشافعية إلى أبي حنيفة رحمه الله^(٣).
وعند المالكية الأصل أن الأشياء على الإباحة حتى يثبت النهي^(٤)، وكذا عند الحنابلة، الأصل في الأشياء الإباحة^(٥).

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي (١/١٣٣) الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم هذا مذهبنا.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٦٦.

(٣) ولم أجد نسبة هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله فيما اطلعت عليه من كتب الحنفية، مما يشكك في صحة النسبة إليه، وفي غمز عيون البصائر (١/٢٢٣) قوله: "الأصل في الأشياء الإباحة" ذكر العلامة قاسم ابن قطلوبغا في بعض تعاليقه أن المختار أن الأصل الإباحة عند جمهور أصحابنا وقيدته فخر الإسلام بزمن الفترة فقال إن الناس لن يتركوا سدى في شيء من الأزمان وإنما هذا بناء على زمن الفترة لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات فلم يبق الاعتقاد والثوق على شيء من الشرائع فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب بما لم يوجد له محرم ولا مبيح، وانظر: كشف الأسرار (٣/١٤٧).

(٤) الاستذكار (٣/٣٩٤)، التاج والإكليل (١/١٢٦).

(٥) العدة شرح العمدة، لأبي محمد بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد المقدسي (٢/٨٣)، كشف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١/١٦١).

والراجح هو القول بأن "الأصل في الأشياء الإباحة"، ما لم يظهر دليل
الحرمة، لأن الله تعالى أباحها بقوله **﴿حَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ
جَمِيعًا﴾**^(١)، والله أعلم.

أثر الاختلاف في القاعدة

يظهر أثر الاختلاف في هذه القاعدة في المسكوت عنه، وهو كثير من
المسائل المشكل حالها"^(٢)

منها: الحيوان المشكل أمره، النبات المجهول اسمه.

ومنها: إذا لم يعرف حال النهر هل هو مباح، أو مملوك.

ومنها: لو دخل برجه حمام وشك هل هو مباح، أو مملوك.

ومنها: مسألة الزرافة، قال السبكي: المختار حل أكلها لأن الأصل الإباحة
وليس لها ناب كاسر فلا تشملها أدلة التحريم، وقال السيوطي: ولم
يذكرها أحد في المالكية، والحنفية وقواعدهم تقتضي حلها والله أعلم.

^(١) البقرة: الآية ٢٩.

^(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٦٦، الأشباه والنظائر ص ٦٠.

المطلب الثالث: قاعدة "الضرر يزال"

"الضرر هو ظلم وغدر والواجب عدم إيقاعه، وإقرار الظالم على ظلمه حرام وممنوع أيضاً"^(١)، ولهذا فإن إزالة الضرر من أهم القواعد التي قررها الشرع، حتى يأمن الناس على حياتهم وأرزاقهم، وينزجر أصحاب النفوس المريضة فلا تسول لهم أنفسهم استحلال حقوق الغير بغير حق، يقول الإمام المرداوي: "وهذه القاعدة فيها من الفقه ما لا حصر له، ولعلها تتضمن نصفه، فإن الأحكام إما لجلب المنافع أو لدفع المضار، فيدخل فيها دفع الضروريات الخمس التي هي: حفظ الدين، والنفس، والنسب، والمال، والعرض، وغير ذلك، وهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد، وتقريرها بدفع المفاسد أو تخفيفها"^(٢).

فالأصل نفي الضرر وتحريمه مطلقاً، ابتداءً أو مقابلةً، عامًا أو خاصًا، على النفس أو الغير، قبل وقوعه أو بعده، إلا ما أثبتته الشرع كالحدود والقصاص"^(٣).

وأما دليل هذه القاعدة فهو حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا ضرر ولا ضرار"^(٤).

(١) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر (١/٣٣).

(٢) التحبير شرح التحرير (٨/٣٨٤٦).

(٣) المنهاج في علم القواعد الفقهية، د. رياض بن منصور الخلفي، المكتبة الشاملة.

(٤) سبق تخريجه.

وبيتني على هذه القاعدة كثير من أبواب الفقه:

من ذلك: "الرد بالعيب وجميع أنواع الخيارات، والحجر بسائر أنواعه على المفتي به، والشفعة فإنها للشريك لدفع ضرر القسمة، وللجار لدفع ضرر جار السوء.

والقصاص والحدود، والكفارات وضمان المتلفات والجبر على القسمة بشرطه، ونصب الأئمة والقضاة، ودفع الصائل وقتال المشركين والبلغاة"^(١).

وتتعلق بهذه القاعدة قواعد تابعة نبينها في الفروع التالية:

^(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٥.

الفرع الأول: قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"

تختلف أحكام الضرورة عن أحكام الاختيار، وهذا من لطف الله تعالى بأمة محمد ﷺ ولهذا شرعت الرخص لمراعاة بعض الحالات التي تُخرج المكلف من حالة الاختيار إلى حالة من حالات الضرورة، التي تناسب مع ما طرأ عليه من عارض انتقص من قدرته وطاقته على التحمل، ثم تتدرج أحكام الضرورة بعد ذلك لتحقيق حفظ الضروريات الخمس والتي لا تستقيم الحياة إلا بها، ولو باستباحة المحرمات إلى أن تزول هذه الحال.

ودليل هذه القاعدة^(١) مستمد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^(٣)

والضرورة الشرعية: هي خوف الضرر إما على نفسه أو على عضوٍ من أعضائه^(٤).

وهل يشترط في المضطر أن يرى أمارات الموت عليه حتى يحكم باضطراره؟ أو يحكم بغالب ظنه؟

اختار بعض الأئمة - رحمهم الله - أن الضرورة هي الخوف، فإذا غلب على ظنه أنه سيموت فهو مضطر وإن لم ير أمارات الموت.

(١) أحكام القرآن للجصاص (١/١٥٦).

(٢) البقرة: من الآية ١٧٣.

(٣) الأنعام: من الآية ١١٩.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/١٦٠).

وقال بعض العلماء: لا ضرورة حتى يقف الموقف الذي يشرف فيه على الهلاك"^(١) لأنه ربما جعل الله له فرجًا ومخرجًا قبل أن يشرف على الهلاك.

والصحيح في الضرورة أنها الخوف الذي هو غلبة الظن، والغالب كالمحقق"^(٢).

وزاد الشافعية على هذه القاعدة بشرط عدم نقصانها عنها"^(٣).

قالوا: ليخرج ما لو كان الميت نبيا، فإنه لا يحل أكله للمضطر لأن حرمة أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر.

ويقول الإمام ابن نجيم: "ولكن ذكر أصحابنا - رحمهم الله - ما يفيدهم فإنهم

قالوا: لو أكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له، فإن قتله أثم لأن مفسدة قتل نفسه أخف من مفسدة قتل غيره.

وقالوا: لو دفن بلا تكفين لا ينبش منه لأن مفسدة هتك حرمة أشد من عدم تكفينه الذي قام الستر بالتراب مقامه .

وكذا قالوا: لو دفن بلا غُسل وأهيل عليه التراب صلي على قبره ولا يخرج"^(١).

^(١) شرح زاد المستقنع للشنقيطي (٢٠/٣٥٢)، وفي الإنصاف للمرداوي (٢٧٨/١٠) الاضطرار هنا أن يخاف التلف فقط على الصحيح من المذهب، نقل حنبل إذا علم أن النفس تكاد تتلف.

^(٢) انظر: شرح زاد المستقنع للشنقيطي (٢٠/٣٥٢)، أحكام القرآن للجصاص (١/١٦١)، شرح مختصر خليل للخرشي (٣/٢٨)، الحاوي في فقه الشافعي (١٤/١٦٧).

^(٣) الأشباه والنظائر ص ٨٤.

ضوابط الضرورة

يقول الإمام الشاطبي: "وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض، حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحال الضرورات معلومة من الشريعة"^(٢).

وعلى هذا فإن مواطن الضرورة ليست متروكة للهوى والتشهي بل هي منضبطة بضوابط الشرع على النحو التالي"^(٣):

أولاً: أن تكون الضرورة قائمة أو متحققة الوقوع، أما مجرد الظن فلا يصلح أن يكون سبباً في تعاطي المحرمات.

ثانياً: أن يتعين على المضطر تعاطي المحرم، أو لا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات، كأن يوجد في مكان لا يجد فيه إلا ما يحرم تناوله"^(٤).

ثالثاً: أن لا يبقى نفسه بقتل غيره، لأن حرمة نفسه ليست أولى من حرمة غيره.

رابعاً: لا يخالف المضطر مبادئ الإسلام، فلا يحل الزنا والقتل والكفر والغصب بأي حال، لأنها مفسدات في ذاتها، وإن كان يرخص حال الإكراه في

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٦.

(٢) الموافقات (٩٩/٥)، بتصرف يسير.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته (١٥٦/٤)، بتصرف.

(٤) انظر: المرجع السابق.

الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالإسلام، كما يرخص بأخذ طعام الغير ولو قهراً إذا لم يكن هو أيضاً مضطراً إليه.

خامساً: أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة، في رأي جمهور العلماء، على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرر.

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من مراعاة أن ما أجاز للضرورة لا يجب أن يتعدها إلى حال الاختيار، وإلا كان معنى هذا تفرغ الأحكام من معناها.

كما لا يصح أن يكون التفريط في أحكام الشريعة والذي أدى إلى واقع جديد يمثل عبئاً في الامتثال لأحكام الشرع سبباً في العمل بأحكام الضرورة.

ولهذا فإن القاعدة على الرغم من كونها أصلاً من أصول الشريعة إلا أنها تعتبر من أهم الأبواب التي أدت إلى كثير من الأقوال الشاذة والضعيفة بل

والمردودة، حيث فتح المغرضون بها باباً من أبواب التحايل على المحرمات بدعوى الضرورات وهي في الحقيقة ضرورات موهومة.

ومن ذلك:

عمل المرأة وما ترتب عليه من خلوة بدعوى الضرورة، وبخاصة في مجال السكرتيرات والممرضات، وكذا في مجال الأعمال الخاصة.

التحايل على الحجاب الشرعي، والتشبه بالرجال في ملبسهم، بدعوى الضرورة أو طبيعة العمل.

سفر المرأة بغير محرم واغترابها بدعوى الضرورة أو تحسين مستوى الدخل والحياة.

علاج الطبيبات للرجال بدعوى الضرورة أو مصلحة العمل.

الترخص في العمل بأحكام الشريعة بدعوى مصلحة الدعوة، كما في
التغاضي عن السفور، والاختلاط في مجال دروس العلم وغيرها.
موالاة الباطل عند المشاركة السياسية، بدعوى تحقيق المصلحة.
استحلال الفوائد الربوية بدعوى الحاجة والضرورة.



الفرع الثاني: قاعدة "ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها"

ما أبيح للضرورة معناه أن الأصل فيه الحرمة، ولكن ارتفعت الحرمة بسبب الضرورة، ولهذا اختلفوا في حكم ما يباح بالضرورة على الوجه التالي:
ما يباح بحكم الضرورة:

اختلفوا في حكم الميتة ونحوها في حالة الضرورة، هل هي مباحة، أو تبقى على حكم التحريم، ويرتفع الإثم كما في الإكراه على الكفر؟

يقول الإمام علاء الدين البخاري: "ذهب بعضهم إلى أنها لا تحل، ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار، إبقاء للمهجة كما في الإكراه على الكفر، وأكل مال الغير، وهو رواية عن أبي يوسف، وأحد قولي الشافعي"^(١) ثم يقول: "وذهب أكثر أصحابنا إلى ارتفاع الحرمة"^(٢)، وكأنه يقصد المتأخرين منهم لأن الإمام الجصاص ينقل عن الإمام وأصحابه الثلاثة ما يفيد عدم ارتفاع الحرمة **فيقول:** "قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعي"^(٣)، لا يأكل المضطر من الميتة إلا مقدار ما يمسك به رمقه"^(٤).

وروى ابن وهب عن مالك أنه قال: يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها فإن وجد عنها غنى طرحها"^(٥).

(١) انظر: كشف الأسرار (٤٦٨/٢)، التحبير شرح التحرير (١١٢٠/٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) وانظر: أحكام القرآن للشافعي (٩١/٢: ٩٣).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (١٦٠/١).

(٥) انظر: التاج والإكليل (٢٣٤/٣).

ودليل الجمهور: "أن حرمة هذه الأشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر، ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة"^(١).

ويستدل للقائلين بارتفاع الحرمة بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾.

فاستثنى حالة الضرورة، فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت"^(٢).

وفائدة الاختلاف تظهر فيما إذا صبر حتى مات لا يكون آثماً عند الفريق الأول، ويكون آثماً عندنا وفيما إذا حلف لا يأكل حراماً فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عندهم، ولا يحنث عندنا"^(٣).

ويقرب من هذه القاعدة، قاعدة: "ما جاز لعذر بطل بزواله" فبطل التيمم إذا قدر على استعمال الماء، فإن كان لفقد الماء بطل بالقدرة عليه، وإن كان لمرض بطل ببرئه، وإن كان لبرد بطل بزواله"^(٤).

(١) كشف الأسرار (٢/٤٦٨).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

المطلب الرابع: قاعدة العادة محكمة

تعتبر هذه القاعدة من أهم مواطن الأقوال الشاذة والضعيفة أيضاً، ومرجع ذلك إلى تعميم القول بها دون النظر إلى الضوابط والشروط الخاصة بمجال عملها، ويتضح ذلك مما يلي:

الفرع الأول: دليل القاعدة

أصل هذه القاعدة حديث: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" ^(١)، وهو من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه موقوفاً عليه أخرجه أحمد في مسنده ^(٢).

ومن هنا يتبين أن هذا الحديث لا يصح الاستدلال به على أنه من كلام الرسول ﷺ ولهذا فلا يصلح أن يكون أصلاً بذاته، بل يجب أن يكون الاحتجاج به مرهوناً بما لا يخالف أصلاً من أصول الشريعة.

وجه الاحتجاج بالحديث

الحديث وإن كان من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لكن لما كان مما لا يدرك بالرأي والاجتهاد صار له حكم المرفوع، فيصح الاستدلال به، وبخاصة أن له ما يؤيده من الأدلة النصية، والتي تدل على الاحتجاج بالعرف، ومن

^(١) التحبير شرح التحرير (٣٨٢٣ / ٨) يقول الإمام المرداوي: "وهذا الحديث رواه أحمد، والدارمي، عن ابن مسعود موقوفاً عليه، ومن رفعه فقد أخطأ، ورفع من حديث أنس ساقط لا يحتج به، وعلى تقدير صحته فالمراد به إجماع الأمة ورأيهم حسن بالدليل الذي قام لهم".

^(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٩.

ذلك، قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ أي "بالجميل المستحسن من الأفعال لأنها قريبة من قبول الناس من غير نكير" ^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ^(٢).

يقول الإمام الجصاص: وقوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ يدل على أن الواجب من النفقة، والكسوة هو على قدر حال الرجل في إعساره ويساره، إذ ليس من المعروف إلزام المعسر أكثر مما يقدر عليه ويمكنه، ولا إلزام الموسر الشيء الطفيف"، ويقول: "فإذا اشتتت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط، وكذلك إذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل له ذلك واجبر على نفقة مثلها"، ثم يقول: "واعتبار الوسع مبني على العادة" ^(٣).

ومن ذلك يتضح أن العادة التي يتعارف الناس عليها ويحكمونها فيما بينهم هي هي ما يرونه حسناً، لأنهم لا يحكمون ما لا يستحسنونه، وإلا كان نوعاً من الخلل، فدل على أن العرف الذي يتعامل به الناس هو المقصود بالحديث، ولكن ليس كل عرف، فالحديث ليس على إطلاقه، بل العرف المنضبط بما يوافق الشرع.

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "هذا الموضع مزلة قدم أيضاً لمن أراد أن يتدع فله أن يقول: إن استحسننت كذا وكذا فغيري من العلماء استحسن"، ويقول: "وأما الحديث فإنما معناه عند العلماء أن علماء الإسلام إذا نظروا

^(١) انظر: تفسير أبي السعود (٣/٣٠٨).

^(٢) البقرة: من الآية ٢٣٣.

^(٣) أحكام القرآن للجصاص (٢/١٠٥، ١٠٦).

في مسألة مجتهد فيها فما رأوه فيها حسنا فهو عند الله حسن، لأنه جار على أصول الشريعة، والدليل على ذلك الاتفاق على أن العوام لو نظروا فأداهم اجتهادهم إلى استحسان حكم شرعي لم يكن عند الله حسنا حتى يوافق الشريعة، والذين نتكلم معهم في هذه المسألة ليسوا من المجتهدين باتفاق منا ومنهم، فلا اعتبار بالاحتجاج بالحديث على استحسان شيء واستقباحه بغير دليل شرعي^(١).

(١) انظر: الاعتصام (١/٣٩٠، ٥٤٠).

الفرع الثاني: ضوابط العمل بالقاعدة

من أهم ضوابط العمل بالقاعدة:

أولاً: أن لا تخالف نصًّا، لأنها ليست أصلاً قائماً بذاته، فوجب أن يكون مجال عملها في المنطقة الخالية من النصوص.

ثانياً: يقول الإمام ابن نجيم: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت"^(١) فشرط الاطراد معتبر لعمل القاعدة.

تعارض العرف مع الشرع:

يشير إلى ذلك الإمام السيوطي بقوله: "قال الفقهاء: كل ما ورد به الشرع مُطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف، ومثله بالحرز في السرقة، والتفرق في البيع والقبض ووقت الحيض وقدره والإحياء والاستيلاء في الغصب والاكْتفاء في نية الصلاة بالمقارنة العرفية بحيث يعد مستحضراً للصلاة"^(٢).

ويقول الإمام ابن نجيم: "فإذا تعارضاً قدم عرف الاستعمال خصوصاً في الأيمان، فإذا حلف لا يجلس على الفراش أو على البساط أو لا يستضيء بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض، ولا بالاستضاءة بالشمس، وإن سماها الله تعالى فراشا وبساطا وسمى الشمس سراجاً.

ولو حلف لا يأكل لحمًا لم يحنث بأكل لحم السمك، وإن سماه الله تعالى لحماً في القرآن.

^(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٤.

^(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٨.

ولو حلف لا يجلس تحت سقف فجلس تحت السماء، لم يحنث، وإن سماها الله تعالى سقفا"^(١).

تعارض العرف مع اللغة:

"الأيمان مبنية على العرف عندنا لا على الحقيقة اللغوية كما نقل عن الشافعي"^(٢) - رحمه الله - والمراد عرف الحالف لأن المراد ظاهر أو المقصود غالباً فإن كان من أهل اللغة اعتبر فيه عرف أهلها، أو لم يكن اعتبر فيه عرف غيرهم، وفي مشترك تعتبر اللغة على أنها العرف"^(٣).
ومن فروعها:

لو حلف لا يأكل الخبز حنث بما يعتاده أهل بلده، ففي القاهرة لا يحنث إلا بخبز البر، وفي طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز، وفي زبيد إلى خبز الذرة والدخن.

ومن معاني هذه القاعدة مجموعة قواعد أخرى بألفاظ مختلفة ولكن المضمون واحد كما في قولهم: "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً" وفي الكتب الفقهية عبارات أخرى بهذا المعنى منها "الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي".

و"المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً".

والثابت بالعرف كالثابت بالنص".

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٦، ٩٧.

(٢) حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد) لسليمان بن عمر

البجيرمي (١٥١/٢) محل بناء الأيمان على العرف إن لم تنضب اللغة وإلا بنيت عليها.

(٣) غمز عيون البصائر (١/١٨٧)، البحر الرائق (٤/٣٢٣).

والمعروف بالعرف كالمشروط باللفظ"^(١).

ويتفرع عليها:

لو اشتغل شخص لآخر شيئاً ولم يتقاولا على الأجرة ينظر للعامل إن كان يشتغل بالأجرة عادة يجبر صاحب العمل على دفع أجرة المثل له عملاً بالعرف والعادة وإلا فلا .

كذلك: إذا اشترى شخص من آخر شيئاً بعشر ليرات ولم يعين نوع الليرة يرجع إلى النوع المتعارف في تلك البلدة كان يكون المتعارف فتعتبر هي التي وقع عليها العقد كما لو ذكرت.

أيضاً:

لو دفع الأب لابنته العروس حُلِيًّا أو بعض جهازٍ لبيتها وادعى بعد العرس أنه عارية فإن كان المتعارف في مثل هذه الأحوال أن ما يعطيه الأب يكون عارية يُحكم برده إليه وإلا فلا ويكون هبة"^(٢).

^(١) درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٤٦/١).

^(٢) المرجع السابق.

المبحث الثاني القواعد المذهبية الكلية

القواعد المذهبية الكلية ليست كالقواعد المذهبية الكلية الكبرى من حيث الشمول، وإنما "يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية"^(١). وسوف أتناول أهم القواعد التي تتصل بموضوع البحث فيما يلي.

المطلب الأول: قاعدة "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"

هذه القاعدة ضرورية لاستقرار الأحكام، والحقوق، وتمثل جانباً هاماً من أهم جوانب السعة في الشريعة، لأنها تدل على أن الله تعالى قد وسع على العباد بالرغم من أن الحق عنده واحد، سبحانه وتعالى.

ومنها:

لو حُكِمَ الحاكم بشيء، ثم تغير اجتهاده لا ينقض الأول ويحكم بالمستقبل بما رآه ثانياً.

ومنها:

حُكِمَ القاضي في المسائل الاجتهادية لا ينقض"، ولكن بشرط أن لا يخالف الكتاب والسنة والإجماع"^(٢).

^(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٠٥

^(٢) المرجع السابق ص ١٠٦

وهذه القاعدة تدل على أن حُكم القاضي ينقض ولا تسقر به الحقوق، إن خالف النصوص والأصول المقطوع بها.

وكما يقول الإمام القرافي: "وهو الحُكم الذي خالف أحد أربعة أمور: إذا حُكم على خلاف الإجماع ينقض قضاؤه، أو خلاف النص السالم عن المعارض، أو القياس الجلي السالم عن المعارض، أو قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض، ولا بد في الجميع من اشتراط السلامة عن المعارض أي المعارض والراجع"^(١).

ويضرب الأمثلة لذلك بقوله: "فإذا قضى القاضي بالقتل على من لم يقتل، أو بالبيع على من لم يبيع، أو الطلاق على من لم يطلق، أو الدين على من لم يستدن، فهذا قضاء على خلاف الأسباب، فإذا اطلع على ذلك وجب نقضه عند الكل".

ويذكر موضع الخلاف في نقض الحُكم بقوله: "إلا قسما منه خالف فيه أبو حنيفة - رحمه الله - وهو ما كان فيه عقد وفسخ فيجعل حُكم الحاكم كالعقد فيما لا عقد فيه، أو كالفسخ فيما لا فسخ فيه"

ومعنى هذا إمضاء حُكم القاضي فيما تبين خطؤه فيه، ويبين أمثلته فيقول:
"فإذا شهد عنده شاهدا زور بطلاق امرأة فحُكم بطلاقها، جاز لذلك الشاهد أن يتزوجها مع علمه بكذب نفسه لأن حُكم الحاكم فسخ لذلك النكاح"^(٢).

(١) الفروق مع هوامشه (٤/ ١٠٠).

(٢) الفروق مع هوامشه (٤/ ١٠٠)، وفي بدائع الصنائع (٧/ ١٥) يقول الإمام الكاساني:
"فالأصل أن قضاء القاضي بشاهدي الزور فيما له ولاية إنشائه في الجملة يفيد الحل عند

وكان الواجب أن يحرم على هذا الشاهد أن يتزوجها لعلمه بأنه كاذب،
ولأن حُكم الحاكم ليس شرعاً.

وكما يقول الإمام القرافي: "وهذا هو معنى قول المالكية والشافعية
والحنابلة: حُكم الحاكم لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً في نفس الأمر"^(١).
ثم يقول: "وأما الديون، وما يجري مجراها مما لا عقد فيه، ولا فسخ
فيوافقنا فيه، وأنه باق على ما كان عليه قبل الحُكم"^(٢).

وجه قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله

حجة الإمام في ذلك بينها **الإمام ابن الهمام** بقوله: "كل شيء قضى به
القاضي في الظاهر بتحريمه فهو في الباطن كذلك، أي هو عند الله حرام، وإن
كان الشهود الذين قضى بهم كذبة والقاضي لا يعلم ذلك، وكذا إذا قضى
بإحلال يكون حلالاً عند الله تعالى، وإن كان بشهادة الزور وهذا عند أبي
حنيفة وهو مشروط بما إذا كانت الدعوى بسبب معين للحل والحرمة
كالبيع والنكاح والطلاق"^(٣).

وذلك لأن "القضاء بالعقود والفسوخ بشهادة الزور بغير علم القاضي نافذ
عند أبي حنيفة باطناً خلافاً لصاحبيه وباقي الأئمة".

أبي حنيفة رحمه الله، وقضاؤه بهما فيما ليس له ولاية إنشائه أصلاً لا يفيد الحل بالإجماع،
وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله والشافعي رحمه الله لا يفيد الحل فيهما جميعاً".

^(١) الفروق مع هوامشه (٤/ ١٠٠).

^(٢) الفروق مع هوامشه (٤/ ٩٧: ٩٩)، وانظر: شرح فتح القدير (٧/ ٣٠٦: ٣٠٧).

^(٣) انظر: شرح فتح القدير (٧/ ٣٠٦).

ومن الأمثلة التي تبين قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى: " ادعى رجل على امرأة نكاحا وهي جاحدة وأقام بينة زور فقضى بالنكاح بينهما حل للمدعي وطؤها ولها التمكين خلافا لهم، وكذا إذا ادعت نكاحا على رجل وهو يجحده، إذا قامت البينة الزور وقضى بها وكذا في الفسوخ بالبيع والإقالة وفي الهبة روايتان: ومنها ادعت أن الزوج طلقها ثلاثا وهو ينكر فأقام بينة زور فقضى بالفرقة فتزوجت بآخر حل له وطؤها عند الله تعالى وإن علم بحقيقة الحال، ولا يحل عند الأئمة إذا كان عالما بكذب الشهود" (١).

يقول الإمام ابن نجيم: " وأثم الشاهدان إثما عظيما، وللنفاذ باطنا عنده شرطان، الأول: عدم علم القاضي بكذبهم، فلو علم القاضي كذب الشهود لم ينفذ

الثاني: كون المحل قابلا" (٢)، فإذا كانت المرأة تحت زوج أو كانت معتدة أو مرتدة أو محرمة بمصاهرة أو برضاع لم ينفذ، لأنه لا يقبل الإنشاء" (٣).

دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله

ويستدل للإمام أبو حنيفة - رحمه الله - على أن قضاء القاضي ينفذ ظاهرا وباطنا، بما رواه الإمام محمد - رحمه الله - في الأصل **قال:** "بلغنا عن سيدنا علي كرم الله وجهه أن رجلا أقام عنده بينة على امرأة أنه تزوجها فأنكرت

(١) انظر: المرجع السابق (٧/٣٠٦: ٣٠٧).

(٢) حاشية ابن عابدين (٥/٤٠٦).

(٣) البحر الرائق (٧/١٥).

ففضى له بالمرأة فقالت إنه لم يتزوجني فأما إذا قضيت علي فجدد نكاحي فقال لا أجدد نكاحك الشاهدان زوجاك قال وبهذا نأخذ^(١).

وجه الدلالة:

"فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها ورغبة الزوج فيها وقد كان في ذلك تحصينها من الزنا وصيانة مائة"^(٢).

وكذلك "لأن اللعان يفسخ به النكاح وإن كان أحدهما كاذبًا فالحكم أولى"^(٣).

وما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - لا يجب العمل به.

لأن الحديث الذي استدل به عن سيدنا علي رضي الله عنه فكما يقول الإمام البهوتي: "بتقدير صحته لا حجة فيه، لأنه أضاف التزويج إلى الشاهدين لا إلى حكمه ولم يجبها إلى التزويج لأن فيه طعنا على الشهود، لكن اللعان يفسخ النكاح به وإن كان أحدهما كاذبًا لأن الشرع وضعه لستر الزانية وصيانة النسب فتعقبه الفسخ الذي لا يمكن الانفكاك إلا به وليس كمسألتنا"^(٤).

(١) حاشية ابن عابدين (٤٠٦ / ٥) قوله: وبهذا نأخذ دليلًا لما حكاها الطحاوي من أن قول

محمد كقول أبي حنيفة.

(٢) حاشية ابن عابدين (٤٠٦ / ٥).

(٣) المغني (٤٠٨ / ١١).

(٤) أولي النهى في شرح غاية المنتهى لمصطفى الرحيباني (٥٣٤ / ٦)، الفروق مع هوامشه

(٤ / ١٠١) هامش إدرار الشروق.

ويجيب الإمام الماوردي عن حديث سيدنا علي عليه السلام من ثلاثة أوجه:
أحدها: أنه مجهول عند أصحاب الحديث، فكان أسوأ حالاً مما ضعف
إسناده.

والثاني: أنه لم يعلم كذب الشهود، فلم يبطل شهادتهم، والخلاف إذا
علمها.

والثالث: أنهم لا يحملونه على قوله: شاهداك زوجاك، لأنهم يجعلون
الحاكم مزوجاً لها دون الشاهد، وقد كان شريح يقضي في أيام علي، فإذا
حُكِمَ لرجل بشاهدين، قال له: يا هذا إن حكمي لا يبيح لك ما هو حرام
عليك، ولو خالفه علي فيه لأنكره عليه" (١).

كذلك يقول الإمام ابن قدامة: "وحُكِمَ الحاكم لا يزيل الشيء عن صفته
في قول جمهور العلماء" (٢).

ويستدل بقوله عليه السلام في الحديث الصحيح: "إِنَّكُمْ تَحْتَكِمُونَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ
وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ وَإِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى
نَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ
قِطْعَةً مِنَ النَّارِ يَأْتِي بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (٣).

ويقول: "وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى مثل مذهب أبي
حنيفة في أن حُكِمَ الحاكم يزيل الفسخ والعقود والأول هو المذهب" (٤).

(١) الحاوي في فقه الشافعي (١٧/١٤).

(٢) المغني (١١/٤٠٨).

(٣) صحيح البخاري: رقم (٢٤٨٣) صحيح مسلم: رقم (٣٢٣١).

(٤) المغني (١١/٤٠٨).

وينقل الإمام الماوردي قول الإمام الشافعي - رحمه الله - الذي يؤكد أن حكم الحاكم ينفذ ظاهرا لا باطنا في هذه المسائل حيث يقول: "ولا يحيل حكم الحاكم الأمور عما هي عليه، أخبر رسول الله ﷺ أنه يقضي بالظاهر ويتولى الله ﷻ السرائر فقال ﷺ: "فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْءٍ فَلَا يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ"

ثم يقول: "إذا حكم الحاكم لطالب حق بشهادة شاهدين، فإن كانا صادقين كان حكمه صحيحًا في الظاهر والباطن، وإن كانا كاذبين كان حكمه نافذا في الظاهر وباطلاً في الباطن، ولم يحل للمحكوم له فيما بينه وبين الله تعالى أن يستبيح ما حكم به سواء كان مالا أو فرجاً أو قتلاً، وهكذا"

إلى أن يقول: "ودليلنا الكتاب، والسنة، والاعتبار فأما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ﴾^(١)، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ فيه تأويلان:

أحدهما: بالظلم

والثاني: بالحرام

ولا ينفك الحكم بشهادة الزور منها"^(٢).

ويقول عن قوله تعالى: "وتدلو بها إلى الحكام"

تأويلان:

أحدهما: وترافعوا فيها إلى الحكام

^(١) البقرة: من الآية ١٨٨.

^(٢) الحاوي في فقه الشافعي (١٧/١٢).

والثاني: وتحتجوا بها عند الحُكام

وهذه صفة المشهود له بالزور"

وفي قوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

أي: أموال فريق من الناس، بالإثم فيه تأويلان:

أحدهما: بشهادة الزور، وهذا نص.

والثاني: بالجحود، وهو في معنى النص"

ثم يبين الدليل من السُّنة وهو الحديث السابق

وكذلك حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه قال قتل رجل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فرجع

ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فدفعه إلى ولي المقتول فقال القاتل يا رسول الله والله ما

أردت قتله، قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للولي "أما إنه إن كان صادقاً ثم قتلته

دخلت النار" قال فخلى سبيله، قال وكان مكتوفاً بنسعة فخرج يجر

نسعته" ^(١) فسمي ذا النسعة" ^(٢)

فموضع الدليل منه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد إذنه في قتله أخبر أنه إن كان صادقاً لحرم

قتله، فدل على نفوذ الحُكم في الظاهر دون الباطن" ^(٣).

ووجه الاعتبار كما يقول الإمام الماوردي: "فهو أن شهادة الزور أفسد من

شهادة العبد والكافر، وحُكم الأموال أخف من حُكم الفروج، فلما لم ينفذ

الحُكم في الباطن بشهادة العبد والكافر، كان أولى أن لا ينفذ في الفروج

^(١) النسعة: سير يضفر على هيئة أعنة النعال تشد به الرحال، انظر: لسان العرب (٨/ ٣٥٢).

^(٢) سنن الترمذي: رقم (١٣٢٧).

^(٣) الحاوي في فقه الشافعي (١٧/ ١٢، ١٣).

بشهادة الزور، ولما لم ينفذ بشهادة الزور في الأموال، كان أولى أن لا ينفذ في الفروج" (١).

من جانب آخر نرى أن ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - يتعارض مع حصر النصوص وأصل العبودية، لأنه يجعل لفظ المخلوق - وهو حكم الحاكم في هذه المسألة - كلفظ الشارع من جهة أنه أحل وحرّم بذاته، وهذا باطل فكان العمل به باطلاً.

ومما سبق يتضح أن ما ذهب إليه عامة الفقهاء هو الذي يجب العمل به، والمصير إليه، وهو أن حكم الحاكم لا يحل حراماً ولا يُحرّم حلالاً، لأن الحاكم هو الله ولا أحد سواه جل شأنه، والله أعلم.

(١) انظر: المرجع السابق.

المطلب الثاني: قاعدة الإيثار بالقرب

ومبنى هذه القاعدة على مدى مشروعية أن يؤثر الإنسان أخاه على نفسه في أمر من الأمور الدينية التي تقرب إلى الله تعالى .

وقد عبر الإمام ابن نجيم عن هذه القاعدة بقوله: هل يكره الإيثار بالقرب؟"، ويعلق عليها بأنه لم يجدها منقولة عن أئمة الحنفية^(١).

يقول الإمام النووي: "وقد أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفوس أما القربات فالأفضل أن لا يؤثر بها لأن الحق فيها لله تعالى"^(٢).

ومن فروع هذه القاعدة ما نقله الإمام ابن نجيم عن أئمة الشافعية حيث يقول: "وقال الشيخ عز الدين: لا إيثار في القربات فلا إيثار بماء الطهارة، ولا بستر العورة، ولا بالصف الأول، لأن الغرض بالعبادات التعظيم، والإجلال، فمن أثر به فقد ترك إجلال الإله وتعظيمه، وقال الإمام: لو دخل الوقت ومعه ماء يتوضأ به فوهبه لغيره ليتوضأ به لم يجز، لا أعرف فيه خلافاً، لأن الإيثار إنما يكون فيما يتعلق بالنفوس لا فيما يتعلق بالقرب، والعبادات"^(٣).

ولكن الإمام ابن القيم يذهب إلى جواز الإيثار بالقرب، فيقول: "وقول من قال من الفقهاء: لا يجوز الإيثار بالقرب، لا يصح، وقد آثرت عائشة عمر

(١) المرجع السابق ص ١١٩ .

(٢) شرح النووي على مسلم (١٤/١٢).

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١١٩ .

بن الخطاب بدفنه في بيتها جوار النبي ﷺ، وسألها عمر ذلك، فلم تكره له السؤال، ولا لها البذل، وعلى هذا، فإذا سأل الرجل غيره أن يؤثره بمقامه في الصف الأول، لم يكره له السؤال، ولا لذلك البذل، ونظائره".

ثم يؤكد صحة ما ذهب إليه بقوله: "ومن تأمل سيرة الصحابة، وجدهم غير كارهين لذلك، ولا ممتنعين منه، وهل هذا إلا كرم وسخاء، وإيثار على النفس بما هو أعظم محبوباتها تفريحا لأخيه المسلم، وتعظيما لقدره، وإجابة له إلى ما سأله، وترغيبا له في الخير"، ويعلل رجحان الإيثار بالقرب تعليلا مقنعا بقوله: "وقد يكون ثواب كل واحد من هذه الخصال راجحا على ثواب تلك القربة، فيكون المؤثر بها ممن تاجر، فبذل قربة، وأخذ أضعافها، وعلى هذا فلا يمتنع أن يؤثر صاحب الماء بمائه أن يتوضأ به ويتيمم هو إذا كان لا بد من تيمم أحدهما، فأثر أخاه، وحاز فضيلة الإيثار، وفضيلة الطهر بالتراب، ولا يمنع هذا كتاب ولا سنة، ولا مكارم أخلاق"^(١)

ويترجح ما ذهب إليه **الإمام ابن القيم**، ولكن بشرط استحضار النية أنه إنما يؤثر أخاه من باب التقرب إلى الله تعالى بقربة إدخال السرور على أخيه المسلم، وتعظيما لقدره، وإجابة له إلى ما سأله، وترغيبا له في الخير، فحينئذ تكون موازنة بين قربتين وقد رجح إحداهما، أما بغير استحضار هذه النية فيترجح ما ذهب إليه الجمهور من كراهة الإيثار بالقرب، والله أعلم.

^(١) زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم (٣/ ٥٠٥).

المطلب الثالث: قاعدة "لا عبرة بالظن البين خطؤه"

ومعناها أن الظن الذي يظهر خطؤه لا أثر له ولا يعتد به، ولهذه القاعدة أهمية كبرى في التأكيد على معنى التكليف بالعبودية.

ومن لوازمها أن العبد محكوم دوماً بأوامر سيده، ولهذا كانت صيانة نصوص الشرع موجبة لرد كل ظن تبين مُخالفته النصوص، وبالتالي رد الأقوال المُخالفة.

ويُلاحظ أن الخلاف في بعض الفروع مرده إلى تعارض النصوص، وليس قدحا في القاعدة ذاتها، ومن فروعها:

لو ظن الماء نجسًا فتوضأ به ثم تبين أنه طاهر جاز وضوؤه^(١).

لو ظن المدفوع إليه غير مصرف للزكاة فدفع له ثم تبين أنه مصرف أجزأه اتفاقاً^(٢).

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/١٢٧: ١٣٠) "وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب، وأما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة أو تقديراً ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري أن هذا طاهر وأن الأول نجس لم يجز ما صلى في الثاني إلا أن يتيقن بطهارته، لأن التحري الأول أوجب الحكم بطهارة الأول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين إلى عين فبطل العمل"، وليس التحري للقبلة مثل التحري للتوضؤ والساتر فإنه إذا ظهر نجاسة الماء أو الثوب أعاد لأنه أمر لا يحتمل الانتقال والقبلة تحتمله كما حوت عن المقدس إلى الكعبة.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٦١.

ومن مواضع الخلاف في هذه القاعدة: "لو تحرى وصلى إلى غير جهة التحري لا يجزئه وإن أصاب مُطلقاً، خلافاً لأبي يوسف رحمه الله" ^(١)، عندهما أن التحري يقوم مقام الدليل الشرعي عند عدم الدليل" ^(٢).
يقول الإمام السرخسي: "وعند انقطاع الأدلة فرضه التحري، وزعم بعض أصحابنا رحمهم الله أن الجهة التي يؤديه إليها تحريه تكون قبلة حقيقة في حقه لأنه أتى بما في وسعه، والتكليف بحسب الوسع"
ثم يبين وجه ضعف هذا القول فيقول: "وهذا غير مرضي ففيه قول بأن كل مجتهد مصيب، ولكنه مؤد لما كلف وإنما كلف طلب الجهة على رجاء الإصابة، والمقصود ليس عين الجهة إنما المقصود وجه الله تعالى كما قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾" ^(٣)، ولا جهة لوجه الله تعالى إلا أنا لو قلنا: يتوجه إلى أي جانب شاء انعدم الابتلاء وإنما يتحقق معنى العبادة إذا كان فيه معنى الابتلاء فإنما نوجب عليه التحري لرجاء الإصابة لتحقيق الابتلاء وإذا فعل ذلك كان مؤدياً لما عليه وإن لم يكن مصيباً للجهة حقيقة" ^(٤).
من جهة أخرى "إذا صلى إلى الجهة التي تحرى ثم ظهر أنه أخطأ فإن ظهر أنه صلى إلى اليمنة أو اليسرة جاز بلا خلاف وإن ظهر أنه صلى مستدبر الكعبة يجوز عندنا، وعند الشافعي لا يجوز" ^(٥).

^(١) والذي يترجح لدي صحة ما ذهب إليه الإمام أبو يوسف رحمه الله تعالى.

^(٢) انظر: شرح فتح القدير (١/ ٢٧١).

^(٣) البقرة: من الآية ١١٥.

^(٤) المبسوط للسرخسي (١٥٨/١٠).

^(٥) تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي ص ١٢١.

ولكن الإمام الماوردي ينقل فيها القولين فيقول: "ولا يخلو حاله من أحد أمرين، إما أن يبين له الخطأ من طريق الاجتهاد، أو من طريق اليقين، فإن بان له الخطأ من طريق الاجتهاد فلا إعادة عليه، لأن الاجتهاد لا ينقض حكماً نفذ باجتهاد، وإن بان له الخطأ من طريق اليقين ففي وجوب الإعادة قولان: أحدهما: أنه لا إعادة عليه، وبه قال مالك وأبو حنيفة والقول الثاني: أن الإعادة عليه واجبة"^(١).

أما الحنفية ومن وافقهم فيحتجون بما يلي: "أن القبلة في حالة الاشتباه هي الجهة التي تحرى إليها، لما روي عن عامر بن ربيعة" أنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله فلما أصبحنا ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٢)، وقيل في بعض وجوه التأويل ثمة قبلة الله، وقيل ثمة رضاء الله، وقيل ثمة وجه الله الذي وجهكم إليه إذ لم يجئ منكم التقصير في طلب القبلة، وأضاف التوجه إلى نفسه لأنهم وقعوا في ذلك بفعل الله تعالى بغير تقصير كان منهم في الطلب، ولهذا إذا كان توجهه إلى هذه الجهة من غير قصد منه حيث أتى بجميع ما في وسعه وإمكانه أضاف الرب سبحانه وتعالى ذلك إلى ذاته وجعله معذورا كأنه توجه إلى القبلة"^(٣).

^(١) الحاوي في فقه الشافعي (٢/ ٨٠) بتصرف.

^(٢) سنن الترمذي: كتاب (الصلاة) باب (ما جاء في الرجل يصلي لغير القبلة في الغيم) رقم: (٣١٥) قال أبو عيسى هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث أشعث السمان أبي الربيع عن عاصم بن عبيد الله وأشعث يضعف في الحديث، وقال الشيخ الألباني: حسن.

^(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/ ١١٩، ١٢٠)، تحفة الفقهاء ص ١٢١، تبين الحقائق (١/ ١٠١).

وقال سيدنا علي عليه السلام: "قبلة المتحري جهة قصده" ولأن العمل بالدليل الظاهر واجب إقامة للواجب بقدر الوسع" (١).

وجه قول الإمام الشافعي - رحمه الله - في وجوب الإعادة، قوله تعالى: **﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾** (٢)

فأمر تعالى بالتوجه إليه فمن توجه إلى غيره فالأمر باق عليه، ولأن ما لا يسقط بالنسيان من شروط الصلاة لا يسقط بالخطأ، كالطهارة، ولأنه تعين له يقين الخطأ فيما يأمن من مثله في القضاء فوجب أن تلزمه الإعادة، كالحاكم إذا خالف نصاً باجتهاده" (٣).

**وخرجت عن هذه القاعدة مسائل:
منها:**

لو ظنه مصرفاً للزكاة فدفع له ثم تبين أنه غني أو ابنه أجزأه عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمه الله.

وجه قولهما: "أَنَّ مَعْنَ بْنَ يَزِيدَ عليه السلام قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنَا وَأَبِي وَجَدِي وَخَطَبَ عَلِيٌّ فَأَنْكَحَنِي وَخَاصَمْتُ إِلَيْهِ وَكَانَ أَبِي يَزِيدُ أَخْرَجَ دَنَانِيرَ يَتَصَدَّقُ بِهَا فَوَضَعَهَا عِنْدَ رَجُلٍ فِي الْمَسْجِدِ فَحِثُّ فَأَخَذْتُهَا فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَقَالَ وَاللَّهِ مَا إِلَيْكَ أَرَدْتُ فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ لَكَ مَا نَوَيْتَ يَا يَزِيدُ

(١) تبين الحقائق (١/ ١٠١).

(٢) البقرة: من الآية ١٤٤.

(٣) الحاوي في فقه الشافعي (٢/ ٨١).

وَلَكَّ مَا أَخَذَتْ يَا مَعْنُ^(١)، فدل ذلك على أنها تجزئه بالرغم من تبين خطئه^(٢).

أما الإمام أبو يوسف - رحمه الله - " فلا يصح عنده لأن خطأه قد ظهر بيقين فصار كما إذا توضأ بماء أو صلى في ثوب ثم تبين أنه كان نجسا أو قضى القاضي باجتهاد ثم ظهر له نص بخلافه أو كان له عليه دين فدفعه إلى غير مستحقه^(٣).

ومنها:

" لو صلى في ثوب وعنده أنه نجس ثم ظهر أنه طاهر، أو صلى وعنده أنه محدث فظهر أنه متوضىء أو صلى الفرض وعنده أن الوقت لم يدخل فظهر أنه كان قد دخل لا يجزئه^(٤).

(١) صحيح البخاري: رقم (١٣٣٣).

(٢) انظر: غمز عيون البصائر (١/٤٥٩).

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: الفروق (١/٣٥٩)، حاشية ابن عابدين (١/٤٣٦) يقول الإمام بن عابدين: " لا يجزيه في ذلك كله لأن عنده أن ما فعله غير جائز بخلاف صورة عدم التحري فإنه لم يعتقد الفساد بل هو شك فيه وفي عدمه فإذا ظهرت إصابته بعد التمام أزال أحد الاحتمالين وتقرر الآخر بلا لوم بناء القوي على الضعيف بخلاف ما إذا علم الإصابة قبل التمام"، ويقول: الإمام الكرايسي في الفروق: " لأن فرضه في باب الثوب أداء العصر في ثوب طاهر لا ما يؤدي اجتهاده بدليل أنه لو تحرى وأدى اجتهاده إلى أن هذا الثوب طاهر ثم تركه وصلى في الثوب الآخر ثم تبين أنه صلى في الثوب الطاهر جازت صلاته فإذا تحرى وصلى الظهر في ثوب حكمنا بجواز صلاته فيه فقد حكمنا بطهارة ذلك الثوب والحكم بطهارة ثوب واحد حكم بنجاسة الثوب الآخر فإذا صلى العصر فيه فقد صلى في ثوب حكم بنجاسته فلم تجز صلاته".

وكان الواجب في هذه الفروع أن تصح الصلاة، لأنها وقعت في ذاتها صحيحة من جهة استيفاء الشروط والأركان، ولكن بالرغم من ذلك لم يُحْكَم لها بالصحة، ويبين ذلك **الإمام الزيلعي** بقوله:

"لأنه حُكِمَ بفساد صلاته بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا تنقلب جائزة وإن ظهر بخلافه"^(١).

أما عند الشافعية فتبطل الصلاة في هذه الصور للتردد في النية وعدم الجزم، يقول الإمام الرافعي: "ولو شك في الحدث بعد تيقن الطهارة فتوضأ احتياطاً ثم تبين الحدث ففي وجوب الإعادة وجهان للتردد في النية"^(٢).

بينما عند الحنفية يقول الإمام ابن نجيم: "ففي هذه المسائل الاعتبار لما ظنه المكلف لا لما في نفس الأمر، وعلى عكسه الاعتبار لما في نفس الأمر، فلو صلى وعنده أن الثوب طاهر أو أن الوقت قد دخل أو أنه متوضئ فبان خلافه أعاد"^(٣).

(١) انظر: شرح فتح القدير (١/ ٢٧١)، تبين الحقائق (١/ ١٠٣)، الفروق (١/ ٣٥٩)، ويقول الإمام علاء الدين البخاري وقلنا التحري ليس بدليل موصل إليه وإنما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الأدلة، انظر: كشف الأسرار (٣/ ١٢٧).

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩١، وفيه: "تيقن الطهارة وشك في الحدث فاحتاط و تطهر ثم بان أنه محدث لم يصح وعليه الإعادة في الأصح".

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٦١، ويقول الإمام البزدوي: "وأما العمل به في المستقبل على خلاف الأول فنوعان إن كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة إلى جهة حتى انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة وانتقل من عين الكعبة إلى جهتها فصلح التحري دليلاً على خلاف الأول"، وأما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة أو تقديراً ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري أن هذا طاهر وإن الأول نجس لم يجز ما صلى في الثاني إلا أن يتيقن بطهارته؛ لأن التحري الأول أو جب

وأرى وجاهة ما ذهب إليه الحنفية

لأن الله تعبدنا بغلبة الظن عند عدم القدرة على اليقين، وعلى هذا عندما غلب على ظنه نجاسة الثوب أو عدم دخول الوقت كان من الواجب عليه رفع النجاسة وانتظار دخول وقت الصلاة، ولكنه لم يفعل فلم يقبل منه العمل لإخلاله بما وجب عليه، فكان عمله تهاونا بعظم العبادة فلم يقبل منه.

بينما عند العكس عندما أقام العبادة - بغلبة ظنه - مُعظماً شأنها، ثم بان خطأ ظنه يقيناً - في وقت العبادة - وجبت عليه الإعادة تعظيماً لشأن العبادة، والله أعلم.

الحكم بطهارة الأول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين إلى عين فبطل العمل به، انظر: أصول البزدوي ص ٢٠١، ٢٠٢.

المطلب الرابع: قاعدة "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"

ومن فروعها لو طلقها ثلاثا بلا رضاها قاصدا حرمانها من الإرث في مرض موته فإنها ترثه"^(١).

وخالف في هذا الإمام الشافعي - رحمه الله - وبيان هذا الحكم على الوجه التالي:

يقول الإمام السرخسي: "وإذا طلق المريض امرأته ثلاثاً أو واحدة بائة ثم مات وهي في العدة فلا ميراث لها منه في القياس، وهو أحد أقاويل الشافعي"^(٢) رضي الله تعالى عنه، وفي الاستحسان ترث منه وهو قولنا"

وقال ابن أبي ليلى وإن مات بعد انقضاء عدتها ترث منه ما لم تتزوج بزواج آخر وهو قول الشافعي رحمه الله وقال مالك رحمه الله وإن مات بعد ما تزوجت بزواج آخر فلها الميراث منه"^(٣)

وجه القياس: أن سبب الإرث انتهاء النكاح بالموت ولم يوجد لارتفاعه بالتطبيقات والحكم لا يثبت بدون السبب.

^(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٥٩.

^(٢) قال الإمام الشافعي رحمه الله: غير أني أيا ما قلت فإنني أقول لا ترث المرأة زوجها إذا طلقها مريضا طلاقا لا يملك فيه الرجعة فانقضت عدتها ونكحت لأن حديث بن الزبير متصل وهو يقول ورثها عثمان في العدة وحديث بن شهاب منقطع"، انظر: الأم للإمام الشافعي (٢٥٤/٥).

^(٣) المبسوط للسرخسي (١٢٧/٦).

وجه الاستحسان: اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على توريث امرأة الفار.

ودليل الاستحسان: أن سيدنا عمر رضي الله عنه قال إذا طلق المريض امرأته ثلاثاً ورثته إذا مات وهي في العدة، كما ورث سيدنا عثمان رضي الله عنه امرأة سيدنا عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه عندما طلقها آخر التطليقات الثلاث في مرضه وقال ما اتهمته ولكنني أردت السنة، وكذلك سيدنا علي رضي الله عنه ورث امرأة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما فارقتها بعد ما حوصر، وعن عائشة رضي الله عنها أن امرأة الفار ترث ما دامت في العدة وعن أبي بن كعب رضي الله عنه أنها ترث ما لم تزوج وقال ابن سيرين كانوا يقولون من فر من كتاب الله تعالى رد إليه يعني هذا الحكم، والقياس يترك بإجماع الصحابة رضي الله عنهم (١).

وبين عدم نقض هذا الإجماع بقوله: "فإن قيل لا إجماع هنا فقد قال ابن الزبير رضي الله عنه في حديث تماضر: لو كان الأمر إلى لما ورثتها، وقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ما طلقها ضرارا ولا فرارا" ويجاب عن هذه الأدلة بأن "معنى قول ابن الزبير رضي الله عنه ما ورثتها أي لجهلي بوجه الاستحسان، فتبين أنه كان يخفى عليه ما لم يخف على عثمان رضي الله عنه وفي بعض الروايات أنها سألته الطلاق فمعنى قوله: ما ورثها لأنها سألته الطلاق وبه نقول، ولكن توريث عثمان رضي الله عنه إياها بعد سؤالها الطلاق دليل على أنه كان يورثها قبله وقد قيل ما سألته الطلاق، ولكنه قال لها إذا طهرت فأذنيني فلما طهرت أذنته، وبهذا لا يسقط ميراثها وابن عوف رضي الله عنه لم ينكر التوريث إنما نفى عن نفسه تهمة الفرار" (٢).

(١) المرجع السابق.

(٢) المبسوط للسرخسي (٦/١٢٧).

ثم يبين وجه الاحتجاج فيما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم بقوله: " والمعنى فيه أنه قصد إبطال حقها عن الميراث بقوله، فيرد عليه قصده، كما لو وهب جميع ماله من إنسان وإنما قلنا ذلك لأن بمرض الموت تعلق حق الورثة بماله ولهذا يمنع عن التبرع بما زاد على الثلث" ^(١).

ويقول الإمام ابن عبد البر: " وجمهور علماء المسلمين على ما روي عن الصحابة في ذلك إلا طائفة من أهل الفقه والنظر، فإنهم قالوا بقول ابن الزبير على ظاهر القرآن في توريث الزوجات وليس المبتوتة بزوجة عند جماعة المسلمين ولا يرثها عند أحد منهم إن ماتت، قالوا: وكذلك لا ترثهم ولو كانت زوجة لورثها كما ترثه وهو أحد قولي الشافعي وبه قال أبو ثور وداود" ^(٢).

وخرجت عنها مسائل:

منها: لو قتل صاحب الدين المدين حل دينه.

ومنها: أمسك زوجته مُسيئاً عشرتها لأجل إرثها ورثها، وإن أمسكها كذلك لأجل الخلع نفذ.

وكذلك: شربت دواء فحاضت لم تقض الصلوات.

^(١) المرجع السابق.

^(٢) الاستذكار (١١٣/٦) وعند الإمام أحمد ترث ما لم تتزوج يقول: " وإذا طلقها وهو مريض ثلاثا فإنها ترثه ما كانت في العدة وبعد العدة ما لم تتزوج روي عن عثمان بن عفان أنه ورثها بعد انقضاء العدة وروي عن أبي بن كعب أنها ترثه ما لم يتزوج، انظر: مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ص ٣٧٢.

أيضاً: باع مال الزكاة قبل الحول فراراً عنها، صح ولم تجب^(١).
ومنها: شرب شيئاً ليمرض قبل الفجر فأصبح مريضاً جاز له الفطر.
يلاحظ من خلال العرض السابق لهذه القواعد أن بعض الفروع جمعت عند الاختلاف بين القولين المتناقضين، أي الصحة والبطلان، وعلى الرغم من هذا لا يمكن القول برد أي من القولين نظراً لأن مرجع الاختلاف إلى الاجتهاد، كما في مسألة تحري القبلة وطلاق الفار وغيرها، ولا يوجد في هذه الفروع ما يناقض قاعدة من الثلاث في الباب الأول ولهذا فإنها تدخل ضمن عوامل اليسر في الشريعة، والله أعلم.
وهذا لا يمنع من القول برد بعضها كما في مسألة حكم القاضي إذا قضى بشهادة الزور، وذلك لمصادمتها قواعد الباب الأول على الوجه الذي سبق بيانه، والله أعلم.



^(١) خلافاً للمالكية والحنابلة، عملاً بسد الذرائع، فعند المالكية: "من هرب بإيدال ماشيته أخذ بزكاتها" وتعليل ذلك أنه "لا يمكن من قصده إلى سقوط الزكاة"، وأما الحنابلة فيقول الإمام شمس الدين الزركشي الحنبلي: "أن الحيل كلها لإسقاط واجب أو لارتكاب محرم باطلة"، وكذلك "وقال في المبدع: والمذهب أنه إذا فعل ذلك فراراً منها لا تسقط مطلقاً أطلقه أحمد"، انظر: التاج والإكليل (٢/ ٢٦٤)، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، (١/ ٣٧٦)، كشف القناع (٢/ ١٨٠)

المبحث الثالث: قواعد الترجيح

في هذا المبحث أبين بإذن الله تعالى أهم القواعد التي يعتمد عليها في ترجيح الأقوال، بعضها على بعض، ومعنى ذلك أن القول المرجوح لا يكون بالضرورة مردوداً، بل مبنى قواعد هذا المبحث على الاجتهاد، ولهذا فالخلاف فيها لا يكون سبباً في رد بعض الأقوال وإن كان سبباً في تضعيفها. **يقول الإمام علاء الدين البخاري:** "كذلك معنى الترجيح شرعاً، إذ هو في الشرع عبارة عن إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين، وعبارة بعض الأصوليين أنه تقوية أحد الطريقتين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به وي طرح الآخر"^(١).

المطلب الأول: الترجيح بالنص

وأقصد به بيان الترجيح من جهة الدليل النصي، سواء أكان من جهة الرواية، أو الدلالة، والأصل أن كل ما روي عن رسول الله ﷺ العمل به واجب، ولكن ينظر إلى الترجيح، عند التعارض من كل وجه، وعدم إمكان الجمع، حينئذ ينظر في ترجيح نص على نص آخر، أو رواية على رواية أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لا يوجد تعارض حقيقي بين أدلة الشرع.

^(١) كشف الأسرار (٤/١١٢) بتصرف.

يقول الإمام أبو بكر بن خزيمة رحمه الله: " لا أعرف حديثين صحيحين متضادين فمن كان عنده شيء منه فليأتني به لأؤلف بينهما"^(١). وعلى هذا فالتعارض هو في نظر المستدل وليس في ذات الدليل. ولما كان مبنى الترجيح على الاجتهاد، فليس من السهل القطع به، فقد يكون النص المرجوح عند البعض راجحًا عند البعض الآخر.

يقول الإمام الزركشي: "واعلم أن التراجيح كثيرة، ومناطقها ما كان إفادته للظن أكثر فهو الأرجح، وقد تتعارض هذه المرجحات كما في كثرة الرواة، وقوة العدالة، وغيره، فيعتمد المجتهد في ذلك ما غلب على ظنه"^(٢).

^(١) شرح الكوكب المنير (٤/٦١٨).

^(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٤٥٢).

الفرع الأول: رواية الفقيه

يعتبر الفقه من الصفات التي يتفاوت فيها البشر، ولا يمكن أن ينكر هذا التفاوت إلا معاند، نظرًا لأن التفاوت من سمات الخلق، وضرورة الابتلاء، ولهذا كان فقه الراوي من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور التعارض بين النصوص، ومن هنا كان دور الاجتهاد في رفع التعارض الظاهري، ومن ذلك تقديم البعض رواية الفقيه على غيره مُطلقًا، سواء أكانت الرواية باللفظ أم بالمعنى.

بينما ذهب آخرون إلى تقديم رواية الفقيه إن كانت الرواية بالمعنى دون اللفظ، لأن الرواية باللفظ يتساوى فيها الجميع.

يقول الإمام علاء الدين البخاري: "رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه، وليس ذلك إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه".

ويقول: "وما ذكرنا مذهب عامة الأصوليين من أصحابنا وأصحاب الشافعي، فقد ذكر في المحصول وغيره أن رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه".

ثم يبين علة تقديم رواية الفقيه مُطلقًا بقوله: "وقال قوم: هذا الترجيح إنما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى أما المروي باللفظ فلا، والحق أنه يقع به الترجيح مُطلقًا، لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، فإن حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فحينئذ يطلع على الأمر الذي يزول به الإشكال"^(١).

^(١) انظر: المحصول للرازي (٥/ ٥٥٤)، كشف الأسرار (٢/ ٥٨١) بتصرف.

وفي معرض حديثه عن خبر الواحد إذا خالف القياس يستدل الإمام السرخسي لتقديم رواية الفقيه بقوله: " ما يرويه سلمة بن المحبق أن رسول الله ﷺ قال فيمن وطئ جارية امرأته ^(١): فإن طأوعته فهي له وعليه مثلها، وإن استكرهها فهي حرة، وعليه مثلها ^(٢)، فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمُخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع. ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوي إذا كان فقيهاً، لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة، فإنه علم سماعه من رسول الله ﷺ كذلك - مُخالفًا للقياس - ولا تهمة في روايته، فكأننا سمعنا ذلك من رسول الله ﷺ فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ^(٣).

ويُفهم منه أن رواية الفقيه مقبولة على كل حال لتمام الضبط وقوة الفهم، ولهذا تقدم على القياس، ومن باب أولى على غيرها من الروايات المُعارضة التي لم يُعرف عن راويها الفقه.

^(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (٤٣٤ / ٢) اختلف العلماء فيه على أربعة أقوال فقال مالك والجمهور عليه الحد كاملاً وقالت طائفة ليس عليه الحد وتقوم عليه فيغيرها لزوجته إن كانت طأوعته وإن كانت استكرهها قومت عليه وهي حرة وبه قال أحمد وإسحاق وهو قول ابن مسعود، والأول قول عمر ورواه مالك في الموطأ عنه. وقال قوم عليه مائة جلدة فقط سواء أكان محصناً أو ثيباً وقال قوم عليه التعزير.

^(٢) مسند أحمد: رقم: (١٩٢٠٨) عَنِ الْحَسَنِ عَنِ سَلْمَةَ بِنِ الْمُحَبَّقِ أَنَّ رَجُلًا عَشِيَ جَارِيَةَ امْرَأَتِهِ وَهُوَ فِي غَزْوٍ فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنْ كَانَ اسْتَكْرَهَهَا فَهِيَ حُرَّةٌ مِنْ مَالِهِ وَعَلَيْهِ شَرَاؤُهَا لِسَيِّدَتِهَا وَإِنْ كَانَتْ طَأَوْعَتْهُ فَمِثْلُهَا مِنْ مَالِهِ لِسَيِّدَتِهَا".

^(٣) أصول السرخسي (١ / ٣٤٢).

وفي هذا المعنى يقول الإمام الجصاص: "تعارض الخبرين يكون على ثلاثة أنحاء منها: ما يكون من غلط الرواة، ونتيقن معه وهم رُواة أحد الخبرين. ومنها: ما يحتمل أن يكونا صحيحين من جهة النقل، ولا يحتمل مع ذلك بقاء حكمهما بلا محالة إن ثبتا وصحا، فأحدهما منسوخ متروك الحكم. ومنها: ما يحتمل أن يكونا صحيحين ويكونا جميعاً مستعملين في حالين، أو في شيئين"^(١).

ثم يبين أمثلة كل وجه بقوله: "فأما الوجه الأول: فنحو حديث ابن عباس رضي الله عنهما "أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم"^(٢)، وروى يزيد بن الأصم ﷺ "أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال"^(٣)، ويقول: "وقد علمنا أنه لم يتزوجها إلا مرة واحدة، وغير جائز أن يكون مُحرمًا وغير مُحرمٍ في حالة واحدة"^(٤).

ونحو حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "أن النبي ﷺ لم يصل في الكعبة حين دخلها يوم الفتح"^(٥)، وقال بلال ﷺ: بأنه صلى فيها"^(٦) مع علمنا: بأنهم أخبروا عن وقت واحد.

(١) الفصول في الأصول (٣/١٦١).

(٢) صحيح البخاري: رقم (١٧٠٦)، صحيح مسلم: رقم (٢٥٢٧).

(٣) صحيح مسلم: رقم (٢٥٢٧).

(٤) المرجع السابق.

(٥) سنن الترمذي: رقم (٨٠٠).

(٦) صحيح البخاري: رقم (٣٨٢) عن مُجَاهِدٍ قَالَ أْتَيْتُ ابْنَ عُمَرَ فَقِيلَ لَهُ هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ الْكُعْبَةَ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ فَأَقْبَلْتُ وَالنَّبِيُّ ﷺ قَدْ خَرَجَ وَأَجِدُ بِلَالًا قَائِمًا بَيْنَ الْبَابَيْنِ فَسَأَلْتُ

وكرواية ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ أفرد بالحج، وروى جابر وأنس أن النبي ﷺ كان قارنا^(١).

ونحو ما روى زوج بريدة: "إنه كان حرا حين أعتقت"، وقال بعضهم: "إنه كان عبدا"، متى أخبروا عن حاله في الرق والحرية عند عتقها كان الخبران متضادين، نعلم يقيناً أن أحد الراويين مخطيء^(٢).

وكرواية ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ رد زينب ابنته على أبي العاص بن الربيع بالنكاح الأول، وقال عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ ردها عليه بنكاح جديد^(٣).

ثم يُعلق على هذه الروايات بقوله: "فهذه الأخبار وما شاكلها مما تقع الإشارة فيها إلى حال واحدة، بالنفي والإثبات في معنى واحد، فمعلوم فيها غلط رُواة أحد الخبرين، مع ثبوت حُكم أحدهما دون الآخر^(٤).

وأما الوجه الثاني منهما فمن أمثلته: "ما روي عن النبي ﷺ في الوضوء من مس الذكر"^(١)، وما روي عنه أنه لا وضوء فيه^(٢).

بَلَا لَأَقُولُ أَصَلَّى النَّبِيِّ ﷺ فِي الْكَعْبَةِ قَالَ نَعَمْ رَكْعَتَيْنِ بَيْنَ السَّارِيَيْنِ اللَّتَيْنِ عَلَى يَسَارِهِ إِذَا دَخَلْتَ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى فِي وَجْهِ الْكَعْبَةِ رَكْعَتَيْنِ.

^(١) عن بكر بن عبد الله المزني "قال سمعت أنس بن مالك يحدث قال: سمعت النبي ﷺ يلبي بالحج والعمرة جميعا فحدثت بن عمر بذلك فقال لبي بالحج وحده فلقيت أنسا فحدثته بقول بن عمر فقال ما تعدونا إلا صبيانا سمعت رسول الله ﷺ يقول لبيك عمرة وحجا" مسند أحمد: رقم (١٢٤٤١).

^(٢) الفصول في الأصول (٣/١٦٢).

^(٣) الفصول في الأصول (٣/١٦٣).

^(٤) المرجع السابق.

وما روي عنه ﷺ أنه "نهى عن أكل الضب"^(٣) وروي "أنه أباحه"^(٤).
وما روي عنه ﷺ "أنه كان يرفع يديه في كل خفض ورفع" وروي عنه ﷺ
"أنه كان لا يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح"^(٥)
هذه الأخبار يحتمل أن تكون كلها صحيحة في الأصل، وأن يكون بعضها
منسوخا ببعض، ويحتمل أيضًا أن يكون بعضها وهما وغلطا، لأنها من
أخبار الآحاد"^(٦).

ويبين حكم العمل بأخبار النوع الثاني بقوله: "إلا أنه لا يصح ثبوت حكم
جميعها لتناقضها، وتضادها، ولاتفاق الفقهاء على أن بعضها ثابت الحكم
دون جميعها"^(٧).

وأما أمثلة الوجه الثالث فمنها:

"أن يرد خبران متضادان في الظاهر فيستعملان جميعًا في حالين، أو على
وجهين، نحو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "دباغ الأديم ذكاته"، وقال:
"أيما إهاب دُبِغَ فقد طَهُرَ"، وقد روي عنه ﷺ أنه قال: "لا تتفجعوا من

(١) مسند أحمد: رقم (٢٦٠٣٣) عن بُسْرَةَ بِنْتُ صَفْوَانَ، أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَذْكُرُ مَا
يَتَوَضَّأُ مِنْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "وَيَتَوَضَّأُ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ" وفي رواية أبي داود: أن رسول
الله ﷺ قال "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ" سنن أبي داود: رقم (١٥٤).

(٢) مسند أحمد: رقم (١٥٦٩٣) عن طلق بن علي قال: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيَتَوَضَّأُ
أَحَدُنَا إِذَا مَسَّ ذَكَرَهُ؟ قَالَ: "إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ أَوْ جَسَدِكَ".

(٣) سنن أبي داود: رقم (٣٣٠٢).

(٤) صحيح البخاري: رقم (٤٩٧٢)، صحيح مسلم: رقم (٣٥٩٨)..

(٥) سنن أبي داود: رقم (٦٢٠).

(٦) الفصول في الأصول (٣/١٦٣).

(٧) نفس المرجع.

الميتة بإهاب ولا عصب"، محمول على حاله قبل الدباغ، وقوله ﷺ "دباغ الأديم ذكاته" محمول على حاله بعد الدباغ.

ويقول: "وقد ذكر عيسى بن أبان حُكم الخبرين المتضادين، فجعل أحد الأسباب المقوية لأحدهما وجود عمل الناس دون الآخر، فيكون المعمول ثابت الحُكم، ناسخًا والآخر منسوخًا - إن صححت في الأصل روايته - قال: وإن اختلفوا ساغ الاجتهاد في تثبيت أحدهما"^(١).

ويلاحظ أن مسألة فقه الراوي ليست مطردة في كل حال بالنسبة لترجيح الروايات، بل يمكن أن يقال: إن الأخذ بها لا يكون إلا إذا انعدمت أوجه الترجيح الأخرى، فعندها يؤخذ بمسألة فقه الراوي، وإن كان الغالب عند الحنفية تقديم فقه الراوي.

ومثال ذلك حكم عقد النكاح حال الإحرام:

"روي عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد أبي الشعثاء روى له عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر أن ابن شهاب أخبرني عن يزيد بن الأصم: "أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال" فقال: إنها كانت خالة ابن عباس فهو أعلم بحالها

^(١) الفصول في الأصول (٣/ ١٦٤، ١٦٥) قال أبو بكر رحمه الله: "جعل عيسى استعمال الناس لأحد الخبرين موجبا لثبوت حكمه دون الآخر، لأن الإجماع حجة لا تسع مخالفته، ولا يجوز اجتهاد الرأي معه، فالخبر الذي ساعده الإجماع منها ثابت الحكم، والآخر إما أن يكون منسوخا، أو غير ثابت في الأصل، وأما إذا اختلفوا فاستعمل بعضهم الآخر ساغ الاجتهاد في استعمال أحدهما فيكون ما عاضده شواهد الأصول أولى بالاستعمال من قبل أنهم لما اختلفوا لم يكن أحد الخبرين بأولى باستعمال حكمه من الآخر في ظاهر ورودهما، كان ما شهد له الأصول منهما أولى بالاستعمال.

فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الأصم أيضًا فقال أنى يجعل يزيد بن الأصم البوال على عقبه إلى ابن عباس، فدل أن رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه"^(١).

فيلاحظ أن هذا الحكم قد اختلف فيه الفقهاء بالرغم من الاتفاق على تقديم سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، من جهة الفقه، إلا أن ذلك لم يمنع من وجود الخلاف "فقال مالك والشافعي وأصحابهما والليث والأوزاعي: لا ينكح المحرم ولا ينكح فإن فعل فالنكاح باطل، وهو قول عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وسليمان بن يسار رضي الله عنهم وبه قال أحمد بن حنبل وقال: روى عن عمر وعلي وزيد بن ثابت أنهم فرقوا بينهما"^(٢). وأقول: لو ثبت صحة ما روي من أنهم فرقوا بينهما، مع عدم الإنكار، لكان حجة قاطعة في المسألة.

"وقال أبو حنيفة وأصحابه وسفيان الثوري: لا بأس أن ينكح المحرم وأن ينكح، وهو قول القاسم بن محمد وإبراهيم النخعي، ذكر عبد الرزاق قال أخبرنا محمد بن مسلم الطائفي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه لم

(١) كشف الأسرار (٢/ ٥٨١).

(٢) الاستذكار (٤/ ١١٨)، وانظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/ ٥١٣)، المغني (٣/ ٣١٨).

ير بنكاح المحرم بأسا قال وأخبرني الثوري عن مغيرة عن إبراهيم قال يتزوج المحرم إن شاء الله لا بأس به" (١).

ثم يبين الإمام ابن عبد البر رجحان قول الجمهور، بالرغم من مخالفته قاعدة فقه الراوي، بقوله: "قال عمرو: فقلت لابن شهاب أتجعل حفظ بن عباس كحفظ أعرابي يبول على فخذه قال أبو عمر قد ذكرنا حجة الحجازيين القائلين بأن نكاح المحرم لا يجوز لحديث عثمان عن النبي ﷺ أنه نهى عن نكاح المحرم، وأن عمر بن الخطاب فرق بين من نكح وبين امرأته، والفرقة لا تكون في هذا إلا عن بصيرة مستحكمة، وذكرنا جماعة الأئمة القائلين من أهل المدينة، وليس مع العراقيين في هذا حجة إلا حديث ابن عباس في قصة قد خالفه فيها غيره، عن ميمون بن مهران قال: أتيت صفية ابنة شيبه - امرأة كبيرة - فقلت لها أتزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم؟ قالت: لا والله لقد تزوجها وهما حلالان، أما حديث عبد الله بن عباس أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم فقال سعيد بن المسيب: وهم ابن عباس - وإن كانت خالته - تزوج رسول الله ﷺ بعد ما حل" (٢).

(١) الاستذكار (٤/ ١١٨)، وانظر: المبسوط للسرخسي (٤/ ١٧٤)، الهداية شرح البداية (١/ ١٩٣).

(٢) الاستذكار (٤/ ١١٩)، وانظر: شرح العمدة في الفقه لابن تيمية (٣/ ١٩٥) أن السلف طعنوا في رواية ابن عباس هذه فروى أبو داود عن سعيد بن المسيب قال: وهم ابن عباس في قوله تزوج ميمونة وهو محرم، وقال أحمد في رواية أبي الحارث وقد سئل عن حديث ابن عباس هذا الحديث خطأ وقال في رواية المروزي أذهب إلى حديث نبيه ابن وهب فقال له المروزي: إن أبا ثور قال لي بأي شيء تدفع حديث ابن عباس فقال أبو عبد الله الله المستعان قال سعيد بن المسيب وهم ابن عباس وميمونة تقول تزوج وهو حلال وقال: إن

وعن علة ترك قول ابن عباس رضي الله عنهما في هذه المسألة، بالرغم من الإقرار بأنه الأفقه، يقول **الإمام ابن القيم** رحمه الله: "واختلف عنه عليه السلام هل تزوج ميمونة حلالاً أو حراماً؟ فقال ابن عباس: تزوجها محرماً، وقال أبو رافع: تزوجها حلالاً، وكنت الرسول بينهما".

ثم يقول: "وقول أبي رافع أرجح لعدة أوجه منها:

أنه إذ ذاك كان رجلاً بالغاً، وابن عباس لم يكن حينئذ ممن بلغ الحلم، بل كان له نحو العشر سنين، فأبو رافع إذ ذاك كان أحفظ منه"^(١).
كذلك:

أنه كان الرسول بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينها، وعلى يده دار الحديث، فهو أعلم به منه بلا شك، وقد أشار بنفسه إلى هذا إشارة متحقق له، ومتيقن، لم ينقله عن غيره، بل بأشبهه بنفسه.

ومنها أيضاً:

أن ابن عباس لم يكن معه في تلك العمرة، فإنها كانت عمرة القضاء، وكان ابن عباس إذ ذاك من المستضعفين الذين عذرهم الله من الولدان، وإنما سمع القصة من غير حضور منه لها.

ثم يقول: إن الصحابة رضي الله عنهم غلطوا ابن عباس، ولم يغلطوا أبا رافع"^(٢).

كان ابن عباس ابن أخت ميمونة فيزيد بن الأصم ابن أخت ميمونة وقال أبو رافع كنت السفير بينهما وعمر بن الخطاب يفرق بينهما هذا بالمدينة لا ينكرونه.

^(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (٥/١١٢).

^(٢) المرجع السابق (٥/١١٣).

ومما سبق يتضح أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء هو القول الراجح، ولهذا
يترجح أن القاعدة قاصرة على الموضوع الذي لا يكون فيه مرجحات إلا فقه
الراوي، والله أعلم.

الفرع الثاني: الترجيح برواية الأكثر

اختلف الفقهاء في حكم الترجيح برواية الأكثر، فذهب الجمهور إلى ترجيح رواية الأكثر، بينما معظم الحنفية ومن وافقهم يذهبون إلى عدم اشتراط الترجيح بالأكثر، إلا إذا بلغ حد الشهرة.

القائلون بالترجيح:

يقول الإمام علاء الدين البخاري: "ولا يرجح أحد الخبرين على الآخر بأن يكون رواته أكثر من رُواة الآخر عند عامة أصحابنا، وهو قول بعض أصحاب الشافعي، وذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة الرواة، وبه قال أبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية"
ثم يبين حجة من قال بالترجيح بالأكثر "بقوله: "لأن الترجيح إنما يحصل بقوة لأحد الخبرين لا توجد في الآخر، ومعلوم أن كثرة الرواة نوع قوة في أحد الخبرين، لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو وأقرب إلى إفادة العلم من قول الواحد، لأن خبر كل واحدٍ يفيد ظناً، ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع"^(١)

(١) وحجتهم: أن "ما كان رواته أكثر كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو فإن خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراده فإذا انضم أحدهما إلى الآخر كان أقوى وأكد منه لو كان منفردا ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضروريا قاطعا لا يشك فيه وبهذا قال الشافعي، وقال بعض الحنفية لا يرجح به لأنه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى" أنظر: روضة الناظر ص ٣٨٧، التلخيص في أصول الفقه (٢/٤٣٩)، تدريب الراوي (١٩٨/٢).

(٢) كشف الأسرار (٣/١٥٥، ١٥٦).

ثم يقول: "ولهذا رجع محمد - رحمه الله - في كتاب الاستحسان قول الاثنین علی قول الواحد فیما إذا أخبر واحد بطهارة الماء أو بحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة أو بالحرمة، أو علی القلب، یجب العمل بخبر الاثنین لما ذكرنا، یؤیده أن فی باب الشهادة یرجع خبر الاثنین علی خبر الواحد، حتی كان خبر المثنی حجة لطمأنينة القلب إلیه دون خبر الواحد فكذلك فی الأخبار وقد اشتهر من الصحابة رضی اللہ عنہم الاعتماد علی خبر المثنی دون الواحد" ^(١).

حجة الحنفية في عدم الترجيح بالأكثر:

ثم یبین حجة من ذهب إلى عدم الترجیح بالأكثر من الحنفية بقوله: "ولنا أن خبر الواحد وخبر الاثنین والثلاثة وأكثر من ذلك فی إيقاع العلم سواء، فإن كل واحد یوجب علم غالب الرأي، فلا یترجح أحد الخبرین بكثرة المخبرین كما فی الشهادة، فإنها لا تترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنین وما فوقهما فی إيقاع العلم، وكون كل واحد حجة، وليس هذا مثل الإخبار عن نجاسة الماء وطهارته فإن المخبر هناك یخبر عن معاینة وحقیقة، فكان فی معنى الشهادة، وقول الواحد ليس بحجة من حیث الشهادة وقول الاثنین حجة فكان العمل به أوجب، أما هاهنا فالخبر لا یخبر عن معاینة فكان خبراً محضاً وخبر الواحد والاثنین فیه سواء، هذا هو الفرق بین المسألتین" ^(٢).

وفي هذه المسألة يقول الإمام ابن أمير الحاج: "قال أبو حنيفة وأبو يوسف لا ترجیح بكثرة الأدلة والرواة ما لم يبلغ المروي بكثرتهم الشهرة، فحیثئذ

^(١) المرجع السابق.

^(٢) كشف الأسرار (٣/١٥٦).

يترجح الحديث الذي بلغ بكثرتهم حد الشهرة على الحديث الذي لم يبلغ بكثرتهم حداً، وتعرض للشهرة دون التواتر لأنها إذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق أولى لأنه لا يبلغ حده ما لم يبلغ حداً"^(١)

ثم يقول: "والأكثر من العلماء، خلاف قولهما فيرجح عندهم بكثرة الأدلة والرواية وإن لم يبلغ المروي بكثرتهم حد الشهرة"^(١).

ويتضح من قول الإمام ابن أمير الحاج أنه مع الجمهور في الترجيح بالأكثر **حيث يقول:** "لأن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث بها في نفس الوصف قوة صالحة للترجيح كالاشتغال في السنة على ما هو المختار خلافاً لبعض أصحابنا وبعض الشافعية"^(٢).

ويبين الإمام بدر الدين العيني حجة ما ذهب إليه الحنفية، كما في حكم مس الذكر في نقض الوضوء حيث ذهب الجمهور إلى نقض الوضوء بمس الذكر استدلالاً بحديث بسرة بنت صفوان"^(٣)، وذهب الحنفية إلى عدم نقضه، استدلالاً بحديث طلق بن علي"^(٤)

^(١) التقرير والتحبير (٤٤ / ٣) ويقول: "إذ لو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتاً لكان بكثرة دليل الإرث ثابتاً أيضاً واللازم منتف فالملزوم مثله وهذا بخلاف كثرة يكون بها هيئة اجتماعية لأجزائها والحكم وهو الرجحان منوط بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل واحد من أجزائها فإنه يرجح بها على ما ليس كذلك لحصول زيادة القوة لواحد فيه قوة زائدة وهي الهيئة الاجتماعية.

^(٢) التقرير والتحبير (٤٥ / ٣).

^(٣) سبق تخريجه.

^(٤) سبق تخريجه.

فيقول: "فإن قيل: قد روى حديث بسرة جماعة من الصحابة، وكثرة الرواية مؤثرة في الترجيح، وحديث طلق بن علي لا يحفظ من طريق يوازي هذه الطرق، وهو حديث فرد في الباب.

قلت: كما وجد اختلاف الرواية في حديثها، فكذلك وجد في حديث طلق نحو ذلك، ثم إذا وجد للحديث طريق واحد صحيح، سالم من شوائب الطعن، تعين المصير إليه ولا عبره باختلاف الباقيين، وقد يقال: إن كثرة الرواية لا أثر لها في باب الترجيحات، لأن طريق كل واحد منهما غلبة الظن، فصار كشهادة شاهدين مع شهادة أربعة"^(١).

والذي أراه أن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح وذلك عند التساوي في القوة، ومما يؤيد ذلك عدة أمور:
أحدها:

كما يقول الإمام ابن قدامة: "ما ذكرناه من غلبة الظن وتقديم الراجح متعين لأنه أقرب إلى الصحة ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه.

الثاني:

أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد ولذلك قوى النبي صلى الله عليه وسلم خبر ذي اليمينين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وأبو بكر قوى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى عمر خبر المغيرة أيضاً في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد، وقوى ابن عمر خبر أبي هريرة فيمن شهد جنازة بموافقة عائشة إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم.

^(١) شرح أبي داود لليعني (١/٤٢٧: ٤٣١).

الثالث:

أن هذا عادة الناس في حراثتهم وتجاراتهم وسلوك الطريق فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى^(١).
وتبقى هذه المسألة من المسائل الاجتهادية التي يسوغ فيها الخلاف لكل من الطرفين.



(١) روضة الناظر ص ٣٨٧، ٣٨٨.

المطلب الثاني: الترجيح بالدلالة

في هذا المطلب أتناول وجها آخر للترجيح حيث لم ينشأ التعارض بسبب النصوص، ولكن نشأ من جهة دلالة النص الواحد على أكثر من معنى، فكان الترجيح هنا راجعا إلى الاجتهاد في فهم المعنى المراد، وليس إلى صحة النص وقوته.

الفرع الأول: قاعدة "إعمال الكلام أولى من إهماله"

هذه القاعدة يستدل عليها بالعرف والعقل، لأن العقل يوجب أن يكون كلام العقلاء له معنى يعتد به، وإلا لو خلا منه لكان من قبيل اللغو والعبث، وكلام العاقل يسان عنه، وكذلك أعراف الناس جرت على أن الكلام الذي يخلو من المعنى ليس بكلام العقلاء، ولهذا وكما يقول الإمام ابن نجيم: "إعمال الكلام أولى من إهماله متى أمكن، فإن لم يمكن أهمل"^(١) فإذا كان هذا هو الحال في كلام الناس، فإن يسان كلام الشارع عن الإهمال أوجب.

ويلاحظ أن الإهمال ليس راجعا بالضرورة إلى خلو الكلام من المعنى، بل الأصل أنه لا يخلو من المعنى، ولكن لعل المعنى المتبادر بعيد عن التصور، أو غريب عن الأفهام وما إلى ذلك.

وعلى هذا فلو أهمل الكلام في موضع فليس معناه بالضرورة خلوه من المعنى، "قال السبكي: محل هذه القاعدة أن يستوي الإعمال والإهمال

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٣٥.

بالنسبة إلى الكلام أما إذا بعد الإعمال عن اللفظ وصار بالنسبة إليه كاللغز فلا يصير راجحاً^(١).

وهذه القاعدة يمكن الاستدلال بها على أن الجمع بين الأدلة أولى من إهمال بعضها، قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: "ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهان يمضيان معاً، إنما المختلف ما لم يمضٍ إلا بسقوط غيره مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد هذا يحله وهذا يحرمه"^(٢).

"وقال الإمام ابن دقيق العيد: لا شك أن الجمع أولى من الترجيح وادعاء النسخ"^(٣)، والترجيح أو النسخ كلاهما يؤدي إلى إعمال أحد الدليلين دون الآخر، فهو تعطيل لأحد النصين، وهو لا يجوز، "لأن الأصل إعمال الدليل بحسب الإمكان"^(٤).

ويستفاد من هذه القاعدة: أن الأقوال التي تبني على دليل يمكن إعماله لا يجب ردها بالرغم من الاختلاف فيها.

(١) الأشباه والنظائر ص ١٣٥.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص ٣٤٢.

(٣) تحفة الأحوذى (٢/ ٣٣٩).

(٤) الذخيرة (٩/ ٩٨).

الفرع الثاني: قاعدة "التأسيس أولى من التأكيد"

وهذه القاعدة لها أهمية كبرى في الاستدلال بنصوص الشرع على الوجه الذي يليق بها، وحتى لا تكون الحكمة الغائبة عن بعض المجتهدين سبباً في تعطيل بعض النصوص، ولهذا فالواجب بذل الوسع في فهم المعنى الذي يؤسس النص، باعتبار أنه بالفعل موجود، ولا يلجأ إلى القول بالتأكيد إلا إذا انسدت كل السبل إلى تأسيس معنى جديد.

وفي مجلة الأحكام العدلية: "سواء حمل الكلام على المعنى الحقيقي، أم حمل على المعنى المجازي له فهو إعمال للكلام، إلا أن اللفظ المراد إعماله إذا كان مما يحتمل التأكيد والتأسيس فحملة على التأسيس أولى، لأن التأسيس أولى من التأكيد، وبعبارة أخرى: الإفادة أولى من الإعادة، ولأنه لما كان اللفظ في الأصل إنما وضع لإفادة معنى غير المعنى الذي يستفاد من غيره فحملة على التأكيد دون التأسيس إهمال لوضعه الأصلي"^(١).

ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾^(٢)

منصوبة على الحال من ما الموصولة، أي كلوه حال كونه حلالاً، أي محلاً فهي بمعنى اسم المفعول و﴿طيباً﴾ حال أخرى، يعني: حال كون طيباً، مؤكّد لقوله تعالى: ﴿حَلَالًا﴾.

^(١) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ص ١٠١، التأكيد: هو اللفظ الذي يقصد به تقرير وتقوية معنى لفظ سابق له، ويقال له إعادة أيضاً، التأسيس: هو اللفظ الذي يفيد معنى لم يفده اللفظ السابق له، ويقال له إفادة أيضاً.

^(٢) البقرة: من الآية ١٦٨.

ويُحتمل أن يكون المراد بالحلال ما كان حلالاً في كسبه، وبالطيب ما كان طيباً في ذاته، لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، وقوله تعالى في الميتة، ولحم الخنزير: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾^(٢) وهذا أولى لأن حمل الكلام على التأسيس أولى من حمله على التوكيد^(٣).

ومن أمثلة القاعدة في الاستدلال بالحديث الشريف:

أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"، فقيل: رأيت يا رسول الله شحوم الميتة، فإنه تطفى بها السفن، وتدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس، فقال: "لا، هو حرام" ثم قال رسول الله عند ذلك: "قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم عليهم شحومها جملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنه"^(٤)، لا يُقال: يحتمل أن يرجع الضمير إلى البيع، لأننا نقول: الاستصباح ونحوه أقرب مذكور، فالرجوع إليه أولى، ثم الرجوع إلى البيع تأكيد لما علم حكمه وهو التحريم، بخلاف الرجوع إلى الاستصباح ونحوه، فإنه لم يعلم حكمه، فيكون تأسيساً، ولا ريب أن التأسيس أولى والله أعلم^(٥).

(١) البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) الأنعام: من الآية ١٤٥.

(٣) تفسير القرآن للعثيمين، محمد بن صالح العثيمين، المكتبة الشاملة (٤/ ١٩٠).

(٤) صحيح البخاري: رقم (٢٠٨٢)، صحيح مسلم: رقم (٢٩٦٠).

(٥) شرح الزركشي (٣/ ٢٧١) يجوز الاستصباح بالدهن المتنجس في إحدى الروايتين عن أبي عبد الله، وهي أشهرهما عنه، واختيار الخرقى وغيره، لأن ذلك يروى عن ابن عمر رضي الله عنهما ولأنه انتفاع أمكن من غير ضرر، فأشبه الطاهر، وقد جاء عن النبي ﷺ في العجين الذي عجن بماء من أبيار ثمود، أنه نهاهم عن أكله، وأمرهم أن يعلقوه النواضح،

المبحث الرابع: قواعد الفتوى

أتناول في هذا المبحث أهم القواعد المؤثرة في كون الفتوى من الأقوال الشاذة والضعيفة، أم لا، وبخاصة في ضوء ما بيناه من مشروعية الخلاف بين الفقهاء، رحمهم الله تعالى، ولأن مشروعية الخلاف لا تسوغ قبول مطلق الخلاف، كان لابد من بيان أهم الضوابط الخاصة بالفتوى، والتي يستدل بها على المقبول والمردود، والضعيف والشاذ، وحتى لا يصبح الشرع محكوماً بأقوال البشر لمجرد أنها قيلت، وهذا مما لا يقره عقل ولا نقل.

المطلب الأول: ضوابط الإفتاء

أتناول بإذن الله تعالى أهم الضوابط التي تتصل بالمفتي ويتعلق بها الحكم على قوله، وذلك من جهة الذات، والطبقة التي ينتمي إليها.

الفرع الأول: أهلية الإفتاء

والمراد بأهلية الإفتاء: بيان صاحب الحق في الإفتاء، من جهة أن المفتي مخبر عن حكم الشرع في المسألة التي يسأل عنها.

والرواية الثانية لا يجوز، لأنه دهن نجس فلم يجز الاستصباح به كدهن الميتة، ودليل الأصل أن النبي ﷺ لما سئل عن شحوم الميتة تطلّى بها السفن، وتدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس، فقال: "لا هو حرام".

ومن هنا كانت أقوال المفتي فيما يسأل عنه من الخطورة بمكان، لكونها تنزل منزلة البيان عن مراد الله تبارك وتعالى، فهو قائم مقام النبي ﷺ في بيان الحكم الشرعي.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: "فالمفتي مخبرٌ عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سُموا أولى الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله" ^(١) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ^(٢).
ومن أجل ذلك اشترط الفقهاء شروطاً في المفتي أهمها:

الإسلام، التكليف، العدالة، الاجتهاد، يقول الإمام أحمد بن حمدان: "ومن صفته وشروطه أن يكون مسلماً عدلاً مكلفاً فقيهاً مجتهداً يقظاً صحيح الذهن والفكر والتصرف في الفقه وما يتعلق به، أما اشتراط إسلامه وتكليفه وعدالته فبالإجماع لأنه يخبر عن الله تعالى بحكمه فاعتبر إسلامه وتكليفه وعدالته لتحصل الثقة بقوله ويبني عليه كالشهادة والرواية" ^(٣).

ويقول الإمام النووي: "شرط المفتي كونه مكلفاً مسلماً، ثقة، مأموناً، مُتَنَزِّهاً عن أسباب الفسق وخوارم المروءة فقيه النفس سليم الذهن رصين الفكر

^(١) الموافقات (٥/٢٥٧).

^(٢) النساء: من الآية ٥٩.

^(٣) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لابن حمدان ص ١٣.

صحيح التصرف والاستنباط متيقظا سواء فيه الحر والعبد والمرأة والأعمى والأخرس إذا كتب أو فهمت إشارته"^(١).

ثم يقول: "قال الصيمري وتصح فتاوى أهل الأهواء والخوارج ومن لا نكفره ببدعته ولا نفسقه، ونقل الخطيب هذا ثم قال وأما الشراة والرافضة الذين يسبون السلف الصالح ففتاويهم مردودة وأقوالهم ساقطة"^(٢).

وأما شرط الاجتهاد فأتناوله بشيء من التفصيل لأهميته من جهة موضوعنا كما في الفرع التالي.

(١) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي للنووي ص ١٩.

(٢) المرجع السابق ص ٢١.

الفرع الثاني: الاجتهاد ومراتب المجتهدين

الاجتهاد كما عرفه الإمام الغزالي: "عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"^(١).

ثم نقل الإمام علاء الدين البخاري تعريفاً آخر حيث قال: "وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"^(٢).
من أجل هذا كان من شروط الاجتهاد:

"أن يكون المجتهد محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره، والشرط الثاني أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه، أما هو في نفسه فلا، فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد، ويكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وأن يعرف كيفية الاستثمار، والمدارك المثمرة للأحكام كما فصلناها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل"^(٣).

(١) المستصفى ص ٣٤٢.

(٢) كشف الأسرار (٤ / ٢٠).

(٣) انظر: المستصفى ص ٣٤٢، كشف الأسرار (٤ / ٢٢).

مراتب المجتهدين:

يقول الإمام عبد الحي اللكنوي: "واعلم أن المجتهد على أقسام ثلاثة، أحدها: المجتهد المطلق المستقل، وثانيها: المجتهد المطلق المنتسب، وثالثها: المجتهد في المذهب"^(١).

المرتبة الأولى: المجتهد المطلق المستقل

"ومن شروطه فقه النفس وسلامة الذهن وصحة التصرف والاستنباط والتيقظ ومعرفة الأدلة وآلاتها المذكورة في الأصول وشروطها ومع الفقه والضبط لأمّهات المسائل"^(٢).

"وهو الذي تكونت عنده ملكة الاجتهاد بحيث يستطيع الاستنباط بغير التزام إمام معين، وله أصوله التي أصلها وقواعده التي قعدها، واجتهاده غير منحصر في باب من أبواب الفقه، فهو يتصرف في الأصول ويختار ويرجح ويتكلم في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها"^(٣).

"يقول الإمام العلامة جلال الدين السيوطي - رحمه الله تعالى - في رسالته الرد على من أخلد إلى الأرض: إن الاجتهاد المطلق قسمان مستقل وغير مستقل والمستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وداود وغيرهم من مجتهدي القرون الثلاثة المشهود لهم بالخيرية، ثم يقول: وهذا القسم قد فقد من دهر بل لو أراد الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد، قال ابن برهان: أصول المذاهب وقواعد

(١) الجامع الصغير لعبد الحي اللكنوي ص ٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد لابن رشد (١/ ٢٩١).

الأدلة منقولة عن السلف فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها، وقال ابن المنير وهو من أئمة المالكية: أتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد، مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً، أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب"^(١).

وما ذهب إليه الإمام السيوطي ومن نقل عنهم من الأئمة - رحمة الله عليهم - هو الحق الذي لا نعدوه وقد بينت ذلك في الباب الأول.

المرتبة الثانية: المجتهد المطلق المنتسب

كما يقول الإمام عبد الحي اللكنوي: "هو أن ينتسب إلى إمام متين من الأئمة المجتهدين لكن لا يقلده لا في المذهب ولا في الدليل لاتصافه بآلات الاجتهاد، وإنما انتسب إليه لسلوكه طريقه في الاجتهاد"^(٢).

ويقول الإمام الدهلوي: "والمنتسب: من سلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة والتنبيه للمأخذ وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قل ذلك منه أو أكثر"^(٣).

ومن هنا يتضح أن أهم سمات المجتهد المطلق غير المنتسب أنه الذي أصل أصول الاستنباط التي انبنى عليها فقهه ولم يتبع فيها أحداً.

(١) الفروق مع هوامشه، هامش إدرار الشروق (٢/١٨٧).

(٢) الجامع الصغير لعبد الحي اللكنوي ص ٧.

(٣) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوي تحقيق محب الدين الخطيب ص ٥.

والمجتهد المطلق المنتسب هو من كانت لديه نفس ملكات المجتهد المطلق غير المنتسب غير أنه سبق بإمامه الذي ينتسب إليه، في تأصيل الأصول، فكانت هي نفس الأصول التي يرتضيها والتي كان يمكنه الوصول إليها لو لم يسبقه إمامه فيها.

ولهذا فأقواله في الفقه تعتبر مساوية لقول إمامه من جهة درجة الاحتجاج بها، ولا مانع أن تقدم على قول الإمام إن ظهر جانب الحق فيها بنوع من أنواع الاجتهاد، ولكن عند عدم القدرة على الترجيح فالأولى أن يقدم قول الإمام لأن له مزية السبق مما يدل على أحقيته بالتقديم، والله أعلم.

وهذه الطبقة: "كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة فإنهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب"^(١).

المرتبة الثالثة: المجتهد في المذهب

"وهو أن يكون مقيدا بمذهب إمام، مستقلا بتقرير أصوله بالدليل، غير أنه لا يجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده، وشرطه كونه عالماً بالمذهب وأصوله وأدلة الأحكام تفصيلاً وكونه بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني تام الارتياض في التخريج والاستنباط بقياس غير المنصوص عليه على المنصوص، لعلمه بأصول إمامه، ولا يعرى عن تقليد لإمامه"^(٢).

(١) الجامع الصغير لعبد الحي اللكنوي ص ٧.

(٢) انظر: المرجع السابق.

ويقول الإمام الدهلوي: "الواجب على المجتهد في المذهب أن يحصل من السنن والآثار ما يحترز به من مخالفة الحديث الصحيح، واتفاق السلف، ومن دلائل الفقه ما يقتدر به على معرفة مأخذ أصحابه في أقوالهم، وهو معنى ما في الفتاوى السراجية لا ينبغي لأحد أن يفتي إلا أن يعرف أقاويل العلماء ويعلم من أين قالوا ويعرف معاملات الناس"^(١).

وهذه الطبقة كما يذكرها **الإمام الكنوي** هي: "طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، كالخفاف والطحاوي وأبي الحسن الكرخي والسرخسي والحلواني والبزدوي وقاضيحان، وأمثالهم فإنهم لا يقدر على مخالفة للشيخ لا في الفروع ولا في الأصول، لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قررها وقواعد بسطها"^(٢).

ثم يبين باقي طبقات فقهاء الحنفية على النحو التالي:

الرابعة: "طبقة أصحاب التخريج من المقلدين:

كالرازي وأضرابه فإنهم لا يقدر على الاجتهاد أصلاً لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدر على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو عن واحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع. وهذه الطبقة تمثل الطبقة الرابعة في مراتب فقهاء الحنفية.

^(١) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ص ١٨.

^(٢) الجامع الصغير ص ٧، طبقات الحنفية (١/٥٥٨).

والخامسة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين:

كأبي الحسين القدروي وصاحب الهداية وأمثالهما شأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض.

والسادسة: طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة:

كأصحاب المتون الأربعة المعتبرة من المتأخرين مثل، صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع.

والسابعة:

طبقة المقلدين الذين لا يقدرّون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل، فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل"^(١).

^(١) انظر: المرجع السابق.

الفرع الثالث: ثمرة التقسيم إلى المراتب المذكورة

" لا بد للمفتي المقلد أن يعلم حال من يُفتى بقوله، من جهة معرفته في الرواية، ودرجته في الدراية، وطبقته من طبقات الفقهاء، ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين، وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين"⁽¹⁾.

ولهذا كان لا بد من معرفة مأخذ المفتي، ليسهل الحكم على ما يقول، وحتى لا ينسب الأقوال بطريق الخطأ، فيظن بها الصحة وهي ليست كذلك، وبخاصة في أبواب الاجتهاد الذي لا نص مباشر فيه، ولهذا بين فقهاء الحنفية مراتب المنقول عن الأئمة كما بينوا مراتب الفقهاء فقالوا:

"مسائل أصحابنا الحنفية، - رحمهم الله تعالى - على ثلاث طبقات:

الأولى: مسائل الأصول

وتسمى ظاهر الرواية أيضاً، وهي مسائل رويت عن أصحاب المذهب، وهم أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد رحمهم الله تعالى، لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية، أن يكون قول الثلاثة، أو قول بعضهم، ثم هذه المسائل التي تسمى بظاهر الرواية والأصول، هي ما وجد في كتب محمد التي هي: المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والسير الصغير، والسير الكبير.

وإنما سميت بظاهر الرواية، لأنها رويت عن محمد بروايات الثقات، فهي ثابتة عنه، إما متواترة، أو مشهورة.

⁽¹⁾ المرجع نفسه.

ويلحق بها في نفس المرتبة كتاب الآثار، وكتاب الرد على أهل المدينة
"الاحتجاج على مالك"^(١).

الثانية: مسائل النوادر

وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب المذكورين، في كتب آخر
لمحمد وغيرها، وهي: الكيسانيات، والهارونيات، والجرجانيات،
والرقيات"، وكذا كتاب وزيادة الزيادات"^(٢)

وإنما قيل لها غير ظاهرة الرواية، لأنها لم ترد عن محمد بروايات ظاهرة
ثابتة صحيحة كالكتب الأولى، وإما في كتب غير كتب محمد ككتاب
"المجرد" للحسن بن زياد، وغيره.

ومنها كتب "الأمالى" المروية عن أبي يوسف، وإما بروايات مفردة، مثل
رواية ابن سماعة، ومعلّى بن منصور، وغيرها، في مسائل مُعينة.

والثالثة: الفتاوى

وتسمى الواقعات أيضاً، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما
سئل منهم، ولم يجدوا فيها رواية عن أصحاب المذهب، وهم أصحاب
أبي يوسف ومحمد، وأصحاب أصحابهما، وهلم جرا، وهم كثيرون،
وغالب من يُنقل عنهم المسائل أصحاب أبي يوسف ومحمد، كمحمد بن
سلمة، ونصير ابن يحيى، وأبي القاسم الصفار، ومن أصحاب أبي يوسف،

(١) تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك لنجم الدين إبراهيم بن علي الحنفي
الطرسوسي تحقيق عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي ص ٩٥، أبو حنيفة لأبي زهرة ص
١٨٤.

(٢) أبو حنيفة لأبي زهرة ص ١٨٤.

مثل عصام بن يوسف، وابن رستم، ومن أصحاب محمد، مثل أبي حفص البخاري، وكثيرين. وقد يتفق لهؤلاء العلماء أن يخالفوا أصحاب المذاهب، لدلائل وأسباب ظهرت لهم بعدهم^(١).

حجية أقوال كل طبقة:

نقل الإمام ابن أمير الحاج عن الحنفية أنه لا يفت إلا المجتهد، وإلا كان مخبرا عن إمامه على سبيل النقل والحكاية، لا مفتيا برأيه، "لا يفتي إلا المجتهد، فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهدين فليس بمفت والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد كأبي حنيفة على جهة الحكاية، فعرف أن ما يكون في زماننا ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي"^(٢) ثم يبن طريق الأخذ عن أئمة الحنفية **فيقول:** "و طريق نقله كذلك عن المجتهد أحد أمرين، إما أن يكون له سند فيه إليه، أو يأخذه من كتاب معروف تداولته الأيدي نحو كتب محمد بن الحسن ونحوها من التصانيف المشهورة للمجتهدين، لأنه بمنزلة الخبر المتواتر عنهم والمشهور، هكذا ذكر الرازي فعلى هذا لو وجد بعض نسخ النوادر في زماننا لا يحل عزو ما فيها إلى محمد، ولا إلى أبي يوسف، لأنها لم تشتهر في عصرنا في ديارنا ولم تتداول، نعم إذا وجد النقل عن النوادر

(١) الطبقات السننية في تراجم الحنفية (١/ ٤٠) وما بعدها.

(٢) التقرير والتحبير (٣/ ٤٦٣، ٤٦٤).

مثلاً في كتاب مشهور معروف كالهداية والمبسوط كان ذلك تعويلاً على ذلك الكتاب^(١) ثم يبين ما يجب على المفتي إن لم يكن من أهل الاجتهاد أو الترجيح **فيقول**: "فلو كان حافظاً للأقاويل المختلفة للمجتهدين، ولا يعرف الحجة ولا قدرة له على الاجتهاد للترجيح، لا يقطع بقول منها يفتي به، بل يحكيها للمستفتي فيختار المستفتي ما يقع في قلبه إنه الأصوب".

ثم يقول مرجحاً: "وعندي أنه لا يجب عليه حكاية كلها بل يكفيه أن يحكي قولاً منها فإن المقلد له أن يقلد أي مجتهد شاء فإذا ذكر أحدها فقلده حصل المقصود، نعم لو حكى الكل فالأخذ بما يقع في قلبه أنه أصوب أولى، وإلا فالعامي لا عبرة بما يقع في قلبه من صواب الحكم وخطئه"^(٢).

ونخلص مما سبق إلى القول: أن من الفقهاء من منع الأخذ بقول المفتي غير المجتهد إلا أن ينسب القول إلى الإمام المجتهد بطريق صحيح، ومن هنا كانت أهمية معرفة طبقات الفقهاء وكذلك مراتب المنقول من أقوالهم. ويترتب على هذا أنه إن أفنى من كان من طبقة فقهاء دون طبقة

(١) التقرير والتحبير (٣/٤٦٣)، الإنصاف للمرداوي (١١/١٤٤)، صفة الفتوى لابن

حمدان ص ١٨.

(٢) المرجع السابق.

الترجيح"^(١)، فإن قوله لا يكون مقبولاً في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها.
وكذلك يجب أن يرد قوله إن خالف أقوال الأئمة حيث لا يدانيهم في المرتبة.



^(١) يقول الإمام ابن الصلاح: "الذي رأيته من كلام الأئمة يشعر بأن من كانت هذه حالته ففرض الكفاية لا يتأدى به ووجهه أن ما فيه من التقليد نقص وخلل في المقصود وأقول يظهر أنه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى وإن لم يتأد به فرض الكفاية في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى لأنه قد قام في فتواه مقام إمام مطلق فهو يؤدي عنه ما كان يتأدى به الفرض حين كان حياً قائماً بالفرض فيها، انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (٣٢ / ١).



المطلب الثاني: العلاقة بين الحكم والفتوى



تحدثت في الباب الأول عن المقصود بمرونة الشريعة ومفهوم تغير الأحكام، وفي هذا المطلب أحاول التأكيد بشكل خاص على أن الفتوى والحكم الشرعي، وجهان لعملة واحدة، وبالتالي فدعوى أن الفتوى تختلف عن الحكم فيجب الفصل بينهما هي دعوى باطلة من كل وجه، وهذا ما أبينه على الوجه التالي:

الفرع الأول: تغير الفتوى وثبات الحكم

تحدثت في الباب الأول عن معنى "تبدل الأحكام بتغير الزمان والمكان" وأن التغير الذي حدث هو في مناط الحكم وليس تغيراً في نفس الحكم. وفي هذا الفرع أتناول هذا الأمر من جهة اتصاله بالفتوى بمزيد بيان كما يلي:

لما كان الحكم الشرعي والفتوى، هو إخبار وبيان لمراد الله تعالى من أفعال المكلفين، وعلى هذا فإن تغير الفتوى يكون له أحد معنيين:

الأول:

أن تغير الفتوى معناه تغير الحكم في عين المسألة، بسبب تغير الزمان والمكان، وليس بسبب عارض من عوارض الأهلية التي تستباح بها الرخص، أو يختلف بها الحكم.

الثاني:

أن تغير الفتوى معناه موافقة الحكم الذي دلت عليه أدلة الشرع بسبب العوارض الشرعية التي طرأت على حال المكلف، وأدت إلى انتقاص أهليته في الأداء، ولها حكمها الشرعي الخاص بها، والذي يختلف عن

الحُكم العام الذي لم تلاحظ فيه هذه العوارض، أو تغيرت بسبب تغير مناط الحُكم.

وبالنظر إلى هذين المعنيين نلاحظ أن المعنى الثاني لا يدل على تغير حقيقي، بل مجرد معنى اصطلاحى لا تأثير له في التغير حقيقة، بل هو للبيان والتقسيم والتوضيح لا غير، كأن نقول مثلاً إن ترك القيام يبطل الصلاة، ثم نقول إن الحُكم قد تغير أو الفتوى قد تغيرت، حين قولنا للعاجز عن القيام، إن ترك القيام لا يبطل الصلاة بالنسبة له.

ولو نظرنا إلى هذا المثال لوجدنا أننا أمام حكمين مختلفين ولسنا أمام حُكم قد تغير، بدليل أننا قيدنا الحُكم الثاني بالنسبة والإضافة إلى العاجز، بينما أطلقنا في الحُكم الأول، ومن هنا يتضح أنه ليس نفس الحُكم، فكان إطلاق التغير هنا محض اصطلاح كما سبق البيان في الباب الأول.

بينما المعنى الأول يدل على تغير حقيقي، وهو عين تغير الحُكم، وهذا باطل لأنه مُخالف لأدلة الشرع، فكأننا في المثال السابق قلنا للعاجز إن ترك القيام لا يبطل الصلاة - دون النسبة أو الإضافة إلى العاجز - وبناء عليه قلنا للمسافر مثلاً أو الصحيح إن ترك القيام لا يبطل الصلاة، وهذا باطل باتفاق.

ودليل بطلان هذا القول ما يلي:

إن الفتوى هي إخبار عن حُكم الشرع في المسألة المستفتى فيها، ولهذا وجب التقييد بأدلة الشرع لتكون حُكمًا شرعيًا، وإلا خرج عن كونه شرعيًا.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(١).

(١) المائدة: من الآية ٤٩.

يحذر المولى ﷺ رسوله ﷺ من اتباع الأهواء، وهو في ذاته عين الإلزام بوجوب رد الحُكم إلى الله تعالى، مهما كان مُخالفاً للأهواء، وهو تحذير من تغيير الحُكم على الوجه الذي يكون مُخالفاً لمراد الله تعالى، فدل هذا على أن التغيير بهذا المعنى مردود، حيث لا يوجد دليل عليه، أما التغيير بسبب العوارض، فهو إنزال حُكم الله تعالى على كل حالة بما يناسبها، فهو حُكم بما أنزل الله، فلا يطلق عليه تغييراً من جهة الحقيقة.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ حَلِيلًا ﴾ (١).

يبين أن تغيير الحُكم الشرعي إنما هو من الافتراء على الله ﷻ، ولا شك أنه من أكبر المحرمات.

قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (٣).

وكذا قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٤).

بيان أن من حُكم بغير ما أنزل الله فهو كافر ظالم فاسق، وتغيير الفتوى لتوافق حُكم الله تعالى في المسألة الجزئية، ليس تغييراً لأنها ليست عين

(١) الإسراء: الآية ٧٣، وفي تفسير روح المعاني (١٥/١٢٨) عن الذي أوحينا إليك من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد لتفتري علينا غيره لتقول علينا غير الذي أوحينا إليك مما اقترح عليك ثقيف.

(٢) المائدة: من الآية ٤٤.

(٣) المائدة: من الآية ٤٥.

(٤) المائدة: من الآية ٤٧.

المحكوم بها في غيرها، وفي جميع الأحوال فهي رد الحُكْم إلى الله تعالى، والله لا يتوعد من امتثل لأمره سبحانه وتعالى فكان دليلاً على أن هذا ليس تغيراً حقيقياً، وأن المتوعد عليه هو التغير الحقيقي، وهو الذي لا ينزل الأدلة الشرعية على المسألة بشكل الصحيح.

وكذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾^(١).

واتباع السبل هو الحُكْم بالهوى ليوافق مراد الناس، ومن كان هذا حاله فمآله البعد عن سبيل الله والذي هو الكتاب والسنة، ومن بعد عن سبيل الله فهو في سبيل الشيطان.

ويقول عز من قائل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢).

والتغير بالمعنى المردود هو اتباع الأهواء الذين لا يعلمون.

ويسترشد لنفس هذا الاستدلال من السنة المطهرة:

بحديث الرسول ﷺ: "مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ"^(٣).

أو ليس مراعاة الحال بما ليس في كتاب أو سنة هو من قبيل إحداث ما ليس من دين الله تعالى؟

وكذا حديث **العرباض بن سارية** وفيه أن رسول الله ﷺ قال: "فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَىٰ اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ

(١) الأنعام: من الآية ١٥٣.

(٢) الجاثية: الآية ١٨.

(٣) سبق تخريجه.

الْمَهْدِيِّينَ فَتَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ
فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ^(١).

ولا شك أن كل ما خرج عن الدليل الشرعي هو من المحدثات ومن البدع،
فهو من الضلال.

وفي الحديث: عن أبي حازم قال سمعت سهلا يقول سمعت النبي ﷺ
يقول: "أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ مَنْ وَرَدَ شَرِبَ وَمَنْ شَرِبَ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ
أَبَدًا وَلَيَرِدَنَّ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرَفُهُمْ وَيَعْرِفُونَنِي ثُمَّ يَحَالُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ" قال أبو
حازم فسمعني النعمان بن أبي عياش وأنا أحدثهم هذا الحديث فقال هكذا
سمعت سهلا يقول قال فقلت نعم قال وأنا أشهد على أبي سعيد الخدري
لسمعت يزيد "فَيَقُولُ إِنَّهُمْ مِنِّي فَيُقَالُ إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا عَمِلُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ
سُحْقًا سُحْقًا لِمَنْ بَدَّلَ بَعْدِي"^(٢)، ولعل هذا الحديث نص في المسألة فهو
تهديد ووعيد لمن بدل بعد الرسول ﷺ وأي معنى للتبديل أكثر من القول
بتبديل الحكم بمطلق الاجتهاد بما لا دليل عليه من كتاب ولا سنة.

ومن هنا يصبح التمسك بقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، وما في
معناها، لا دلالة لها إلا كنوع توضيح وبيان، أما أن تحمل عل معنى تغير
الحكم بمطلق الاجتهاد بسبب الزمان والمكان فباطل ومردود من كل وجه،
وما ينبني على هذا الفهم من أقوال يعتبر مردودًا بالكلية ولا اعتبار له.
إن القول بثبات الحكم الشرعي وعدم تغييره من قبل أحد - كائنًا من كان -
هو الحق الذي يصار إليه، إضافة إلى أنه هو الحكم الذي دلت عليه الأدلة.

(١) سبق تخريجه .

(٢) صحيح لبخاري: رقم (٦٠٩٧)، صحيح مسلم: رقم (٤٢٤٣) واللفظ لمسلم.

ويترتب على القول بجواز تغير الحُكم الشرعي بتغير الزمان أو المكان مفسد كثيرة، من أهمها على الإطلاق:

القول بقصور الشريعة وعدم صلاحية أحكامها لعموم الزمان والمكان. كذا تغيير وتبديل الدين بمرور الزمن^(١)، وهذه النتيجة لا مفر منها، إذا سلم لأصحاب هذه الأقوال ما ذهبوا إليه، وإن لم يقصدوه.

من جانبٍ آخر:

يمكن القول بأن التغير في الحُكم مبناه على الشرع وليس الهوى، وما الاجتهاد إلا ضرب من ضروب استنباط الحُكم الشرعي.

ويجاب عن هذا: بأن الاجتهاد وإن كان من طرق استنباط الأحكام إلا أنه لا بد أن يستند إلى دليل شرعي بطريق من طرق الاستنباط التي أصل لها الفُقهاء الأصول الفقهية وإلا كان خارجاً عن نطاق الشرع.



(١) أنظر: ثبات الأحكام الشرعية وضوابط تغيُّر الفتوى لمحمد بن شاكر مجلة البيان (العدد ١٩٨ ص ٨)، وتم الاسترشاد بالمقال في الأدلة التي استدل بها.

الفرع الثاني: ضوابط تغير الفتوى

تغير الفتوى كما يرجع إلى مناط الحكم، يرجع كذلك إلى تغير الاجتهاد، وهذا النوع الأخير ليس عليه مدار هذا البحث.

وكما بينت أن هذا المفهوم هو محض اصطلاح، لأن الحكم الذي يخص حالة معينة لا يمكن القول أنه يتغير إذا تكررت نفس الحالة لمجرد مرور الزمان أو تغير الأحوال.

بل لا بد حتى يتغير الحكم أن يترتب على مرور الزمان وتغير الأحوال تغير في مناط الحكم ذاته، وإلا فلا تغير بحال من الأحوال.

أحوال تغير الفتوى

أولاً: اختلاف العوائد والأعراف

من أهم ضوابط الفتوى أنها تتغير باختلاف العوائد والأعراف، وليس معنى ذلك أن العرف، والعادة يحكمان على الشرع بل الصحيح أنهما محكومان بالشرع، والاختلاف هو في تنزيلهما على الواقع لتوافق الفتوى مع الحكم الصحيح.

ومثال هذا:

شرط الفقهاء في قبول الرواية أن يكون الراوي عدلاً واعتبروا عدالته "التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الأكل في الطريق والسوق لغير السوقي والبول في الشارع وصحبة الأزدال وأفراد المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياسة ممن لا يليق به، من غير ضرورة"^(١).

(١) كشف الأسرار (٢/ ٥٨٤).

وينقل الإمام ابن نجيم عن فقهاء وأئمة الحنفية قولهم: "والمروءة أن لا يأتي الإنسان بما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل، وقيل سمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف والمجون والارتفاع عن كل خلق دنيء"^(١)

ثم يقول: " قال محمد: وعندي المروءة الدين والصلاح، وقد ذكر مشايخنا مما يخل بالمروءة أشياء نذكرها فمنها الأمور الأربعة المذكورة ومنها، المشي بسر اويل فقط، ومد رجله عند الناس، وكشف رأسه في موضع يعد فعله خفة وسوء أدب، ومصارعة الشيخ الأحداث في الجامع"^(٢).

ويتضح مما سبق أن مما يخل بالمروءة أموراً ترجع إلى العرف والعادة. فني حاشية الإمام ابن عابدين:

"وأما إذا شرب الماء أو أكل الفواكه على الطريق لا يقدر في عدالته لأن الناس لا تستقبح ذلك"^(٣).

وكما في قولهم " ومد رجله عند الناس، وكشف رأسه"، فلو اعتبرها المفتي في موطن وألغائها في موطن آخر، لما كان هذا تغيراً، ولكن هو مراعاة اختلاف العوائد والأعراف دون أن يعطل نصاً، أو يخل بأصل من الأصول، وهذا لا اعتراض عليه، وبهذا وبمثله ينضبط القول بالتغير عند اختلاف العوائد والأعراف.

(١) البحر الرائق (٧/٩٢).

(٢) المرجع السابق بتصرف يسير.

(٣) حاشية ابن عابدين (٧/١٦١).

ثانياً: اختلاف الزمان

ومثال ذلك كما في مجلة الأحكام: "في حق تزكية الشهود إذا طُعن في الشهود من طرف الخصم فتجب تزكيتهم بالإجماع ويكون الحكم بدون التزكية غير صحيح، أما إذا لم يطعن الخصم في الشهود فقد اختلف في لزوم التزكية، فعند الإمام لا حاجة لتزكية الشهود ويحكم بناء على عدالتهم الظاهرة، أما عند الإمامين فتجب تزكيتهم ولا يصح الحكم بدونها، لأن القضاء يبنى على الحجة ولا تقع الحجة إلا بشهادة العدول، والعدالة قبل السؤال ثابتة بالظاهر وهو لا يصلح حجة للاستحقات فوجب التعرف عنها صيانة للقضاء عن البطلان ولإسناد الحكم للبرهان"^(١).

وهذا "الاختلاف في نظر بعض العلماء هو اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان لأن الإمام الأعظم قد وجد في القرن الثالث وقد شهد الرسول ﷺ بصلاح أهل هذا القرن وقد غلب على أهله الصلاح، أما الإمامان فقد عاشا في القرن الرابع وقد ازداد في عصرهما الفسق وعدم العدل وفسد الزمان فقالا بلزوم تزكية الشهود"^(٢).

ثالثاً: اختلاف الأحوال

ومثاله: فعل سيدنا عمر رضي الله عنه في منع المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة.

وقد ورد في تعليل ذلك:

"والأحسن أن يُقال هذا تقرير لما كان في زمن النبي ﷺ من حيث المعنى، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت،

^(١) وهذا القول نسبه صاحب المجلة إلى الإمام الزيلعي كما في تبين الحقائق (٤/ ٢١١).

^(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٤/ ٣٩١)، المبسوط للسرخسي (١٦/ ٧٧).

لغلبة أهل الكفر، فكان الإعزاز في الدفع، فلما تبدل الحال بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز في المنع، فكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود وهو باق على حاله فلم يكن نسخاً" (١).

ولهذا نقل عن الإمامين أبي حنيفة والشافعي - رحمهما الله - أنهما قالوا: "بل حق المؤلف باق إلى اليوم لأن الإمام ربما احتاج أن يستألف على الإسلام" (٢).

رابعاً: تغير الفتوى بسبب التلبس بالفعل وعدمه منها:

ما روي بشأن حكم توبة قاتل المؤمن عمداً حيث يقول الإمام أبو المظفر **السمعاني:** "روى عن سفيان بن عيينة أنه قال: إن لم يقتل يُقال له: لا توبة لك، منعا له عن القتل، وإن قتل يُقال له: لك توبة، حتى يتوب".

فهذا الأثر يبين تغير الفتوى في نفس المسألة ولكن مع مراعاة الفعل وعدمه، **وقال أيضاً:** "وروى أن رجلاً جاء إلى ابن عباس رضي الله عنه وسأله: هل لقاتل المؤمن توبة، قال: لا، فجاءه آخر وسأله عن ذلك فقال: نعم له توبة، ف قيل له في ذلك فقال: إن الأول لم يكن قتل فمنعته عن القتل، وإن الثاني قتل فأرشدته إلى التوبة" (٣).

(١) العناية شرح الهداية (٢/ ٢٦٠).

(٢) الفروق مع هوامشه (٣/ ١٦).

(٣) تفسير السمعي (١/ ٤٦٤).

وهنا يبين سيدنا عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - السبب في تغير الفتوى في نفس المسألة، ويلاحظ في هذه المسألة أن شبهة تغير الحكم قائمة، ولكن يجاب عنها بما يلي:

الوجه الأول:

أن يُقال إن اجتهاد سيدنا عبد الله بن عباس قد تغير في المسألة، حيث روي عنه أنه كان يقول ليس لقاتل المؤمن عمداً توبة، ولكن يرد عليه التفسير المنقول في الأثر.

الوجه الثاني:

أن تكون الفتوى نوعاً من الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو بين المفاسد وغيرها، ولكن هذا الوجه ضعيف.

لأن هذه الموازنات تصلح أن تكون كذلك لو لم يكن في المسألة نص، وهذه المسألة محكومة بأحد نصين أو بهما معا:

وهما قول المولى عز وجل: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(١).

والنص الآخر هو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٢).

(١) النساء: الآية ٩٣.

(٢) الزمر: الآية ٥٣.

الوجه الثالث:

أن يقال: إن مناط الحُكم قد اختلف والحُكم نفسه لم يتغير وتنزيل ذلك على هذه المسألة، أن يُقال إن الذي يُقدم على قتل المؤمن عمداً، بعد تذكيره وإعلامه بعظم هذا الجرم وأن مآله الخلود في النار، ثم يقدم على القتل بالرغم من هذا، يكون قد استحل القتل واستخف بالعقوبة والوعيد.

وهذا من قبيل الاستخفاف بالشرع ذاته، ومثل هذا يغلب عليه عدم التوبة، أو أن توبته في هذه الحال تكون من قبيل الهزو واللعب، فكانت الفتوى هنا موافقة لهذه القرائن، فتكون هي عين الحُكم الصحيح، وأن هذه الحال هي التي يحمل عليها قول سيدنا عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - أنه ليس لقاتل المؤمن عمداً توبة.

أما الفتوى بعد التلبس بالفعل:

فيغلب عليها الظن بعدم الاستحلال، وأن السائل حينئذ، لعله ندم بحق ويريد أن يتوب، ومن ذا الذي يحول بين العبد النادم بحق، الراغب في التوبة، وبين ربه؟

ويمكن أن يُقال إن هذا الوجه فيه جمع بين الأدلة، أو هو التفسير الصحيح لما ورد من اختلاف بين الأئمة في هذه المسألة^(١) وهذا هو الوجه الذي أختره، والله أعلم.

(١) يقول الإمام الشوكاني: "قبول توبة القاتل عمداً، قال النووي هذا مذهب أهل العلم وإجماعهم ولم يخالف أحد منهم إلا ابن عباس وأما ما نقل عن بعض السلف من خلاف هذا فمراد قائله الزجر والتورية لا إنه يعتقد بطلان توبته"، نيل الأوطار (٧/ ١٢٤).

ومن أمثلة التغير أيضاً بسبب التلبس بالفعل وعدمه:

أن من طلق امرأته ثلاث مرات، ثم جاء يبحث عن مخرج فينظر: إن كان من بين هذه المرات طلاق معلق، أو منها طلاق مختلف في وقوعه مثلاً، فيفتى بإلغائها وتعود إليه زوجته.

أما إن لم يكن قد طلق الثالثة وجاء ليسأل، فإنه في هذه الحال يمنع من ذلك حتى ولو كانت واحدة من الطلقتين السابقتين قد وقعت على صورة من صور الطلاق المختلف فيه.

وتغير هذه الفتوى محكوم بالمصلحة، ولأن الحكم فيها مختلف فيه، فتغير الفتوى راجع إلى باب من أبواب الترجيح، وليس إلى شبهة في تغير الحكم نفسه.

ومن ضوابط تغير الفتوى مراعاة الأحوال التالية

حال الضرورة، تعارض المصالح والمفاسد، أو تعارض المأمورات والمنهيات، مراعاة المصلحة.

وقد سبق بيان ذلك بما لا يحتاج إلى مزيد بيان.

الباب الثالث التطبيقي

نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة فيما سوى

العبادات وأبواب الفقه المختلفة

• الفصل الأول :

نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في

باب العبادات.

• الفصل الثاني :

نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة فيما

سوى العبادات.

أتناول بإذن الله تعالى، في هذا الباب نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة، والتي أبين من خلالها منهج تنزيل القواعد العامة في الباب الأول عليها، وكذا القواعد المذهبية كما في الباب الثاني، مع التركيز بشكل أساسي على المذهب الحنفي، ثم مقارنته بباقي المذاهب، مع الأخذ بعين الاعتبار أنني لم أقصد بيان هذه الأقوال على جهة الحصر والاستيعاب بل على وجه التمثيل والتطبيق، ثم يقاس عليها غيرها، ولأن الحصر والاستيعاب غير ممكن، نظرًا لأن الأقوال الشاذة والضعيفة ما زالت تتزايد يومًا بعد يوم، في ظل غياب الفهم الصحيح للدين، وكذا انتشار وسائل الإعلام بشكل لم يدع مكانًا على وجه الأرض تقريبًا إلا وصلت إليه، مما يسر لأعداء الدين من كل جنس وهوية أن يجدوا مجالًا خصبا لبث سمومهم، والتنافس في محاولة النيل من الشريعة بكل الطرق والسبل، ولهذا فكثير من الأقوال هي من قبيل الكفر الصريح الذي لا يخفي على من له علم بأحكام الشريعة"^(١).

ومثل هذه الأقوال لم أهتم كثيرًا بذكرها أو ذكر أصحابها، نظرًا لوضوحها الكامل، وعدم الاعتداد بالقائلين بها في ميزان الشرع، ومنهم على سبيل الذكر ما يطلق عليهم زورًا وتضليلًا: "القرآنيون" وهم في حقيقتهم من

^(١) القول بضرورة جعل الحج في كافة شهور السنة، والقول بوجوب التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث، والقول بعدم صلاحية الحدود لهذا العصر، وغير ذلك.

الملاحدة والزنادقة، وكثير منهم أعلن ما يفيد الكفر الصريح، كإنكار السنة النبوية المُطهرة"^(١).

لكل هذا سأكتفي - بإذن الله تعالى - بالتمثيل للأقوال التي تمثل شبهة حقيقية، وكذا التي تمثل التطبيق المنهجي للقواعد التي ذكرناها، وسوف يكون منهجي في التطبيق على الوجه التالي:

بالنسبة للقاعدة الأولى والتي تنص على حفظ نصوص الشرع، يعتبر كل قول يستدل بغير النصوص الشرعية أو يعطل أيا منها قولاً مردوداً. ومن فروع هذه القاعدة أن أي قول يحدث بعد إجماع، سواء كان إجماعاً على قول واحد أو أكثر من قول يعتبر أيضاً نقضاً للقاعدة ويجب رده. بالنسبة للقاعدة الثانية والتي تنص على كمال الشريعة يعتبر أي قول مفاده التسوية بين حكم العقل وحكم الشرع طعنًا في كمال الشريعة ويجب رده.

^(١) قال الكاتب المصري أحمد صبحي منصور وهو الذي حكم عليه الأزهر بالكفر والزندقة، والذي يعرف بأنه الأب الروحي لطائفة "القرآنيين" في مصر، في تصريحات نشرت إنه لا يعترف بـ "السنة النبوية" رافضاً نسبة "الأحاديث النبوية" إلى النبي محمد ﷺ بدعوى أن هذه الأحاديث مصدر للفتاوى "التي يكون بها الإسلام متهما بالإرهاب والعنف" مضيفاً أن المسلمين "اخترعوا" تلك الأحاديث لـ "تبرير خروجهم عن القرآن"، ونقلت صحيفة "الدستور" الأسبوعية المستقلة عن منصور، الذي كان مدرسا في جامعة الأزهر قبل فصله في ثمانينيات القرن الماضي بسبب اتهامه بإنكار "السنة النبوية"، أن "السنة وفق مفهومها في القرآن الكريم هي شرع الله تعالى المذكور في القرآن، وتلك هي السنة العملية التي نتمسك بها أي العبادات التي نحافظ عليها". انظر: مجلة البيان (العدد ١٦٢ / ٨٦)، مجلة الراصد ٤ / ٧ / ٢٠٠٧.

بالنسبة للقاعدة الثالثة والتي تنص على أن أصل وضع الشريعة التكليف بالعبودية يعتبر أي قول يغير هذه الأصل، سواء بالقول بمُراعاة اليُسْر، أو المصلحة، أو غير ذلك - بناء على رؤية عقلية لا تستند للنصوص - ناقضاً لهذه القاعدة ويجب رده.

الفصل الأول

نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في
باب العبادات

• المبحث الأول :

نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة التي تتعلق
بالصلاة.

• المبحث الثاني : الصيام.

• المبحث الثالث : الزكاة.

• المبحث الرابع : الحج.

□ الفصل الأول نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في باب العبادات

في هذا الفصل أتناول، بإذن الله تعالى، نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة، والتي تتعلق بالعبادات كما في الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وذلك في المباحث التالية:

المبحث الأول : نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة التي تتعلق بالصلاة

بينت في الباب الأول أن الأصل في الشريعة التكليف بالعبودية، ولهذا كان لا بد من تكليف عملي يكون تحقيقاً لهذا المفهوم، والذي يترتب على الامتثال لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)، فكانت الصلاة هي الركن الأعظم من أركان الإسلام، لأنها تمثل التطبيق العملي للإقرار بالعبودية، ولهذا لم تسقط الصلاة بعوارض الأهلية، ولم يترخص في تركها بحال من الأحوال، إلا في حال الحيض والنفاس، لما يترتب عليه من عدم الصلاحية للوقوف بين يدي الله، فسقطت، رحمة من الله تعالى وتخفيفاً.

(١) الذاريات: من الآية ٥٦.

المطلب الأول: ما يتصل بشروط الصلاة

أتناول في هذا المطلب، بإذن الله تعالى، بعض النماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة فيما يتصل بشروط الصلاة.

القول باشتراط النية في إزالة النجاسة

الطهارة من النجاسة شرط لصحة الصلاة لقوله تعالى: ﴿وَتَيَّابَكَ فَطَهَّرْ﴾^(١)، ولقول الرسول ﷺ: "تنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه"^(٢).

وهذا الشرط محل اتفاق الفقهاء ولكن ورد الخلاف في حكم اشتراط النية لإزالة النجاسة، وأبينه فيما يلي:

الحكم عند الحنفية:

لم يشترط الحنفية النية في الوسائل وإنما اعتبروها شرطاً للعبادات فقط، لأن فيها معنى التوحيد "ولهذا لم تشترط في الوضوء والغسل ومسح الخفين وإزالة النجاسة الخفيفة عن الثوب والبدن والمكان والأواني"^(٣). وعللوا ذلك "بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٤)

"والطهور الطاهر في نفسه المطهر لغيره فلا يتوقف حصول التطهر به على فعل يكون منه، كالنار فإنه لا يتوقف حصول الاحتراق بها على فعل يكون

(١) المدثر: من الآية ٤.

(٢) سنن الدار قطني (١/ ١٢٧)، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٩.

(٤) الفرقان: من الآية ٤٨.

من العبد، وعلى هذا الأصل قلنا بجواز الوضوء والغسل من الجنابة بدون النية"^(١).

"فاستعمال الماء المطهر في أعضاء الوضوء يوجب الطهارة بدون النية حتى يكون مفتاحاً للصلاة، ولا مدخل لكونه عبادة في ذلك، ويفيد ذلك بدونها، لأن أعضاء الوضوء محكوم بنجاستها في حق الصلاة ضرورة الأمر بتطهيرها، والماء طهور بطبعه فإذا لاقى النجس طهره قصد المستعمل ذلك أو لا كالثوب النجس، وكما في حق الإرواء، بخلاف التيمم فإن التراب لم يعقل مطهراً طبعاً فلم يبق فيه إلا معنى التعبد ولا تعبد بدون النية"^(٢).

الحكم عند جمهور الفقهاء:

يُلاحظ أن فقهاء الحنفية اعتبروا أن الأمر بالوضوء هو من باب رفع النجاسة الحكمية في حق أعضاء الوضوء فلم يشترطوا لها النية، واتفق جمهور الفقهاء مع الحنفية في عدم اشتراط النية لإزالة النجاسة، وخالفوهم في الوضوء فاشترطوا فيه النية ليكون مفتاحاً للصلاة، فهو ليس من باب إزالة النجاسة ولكن ثبت تعبداً فكانت النية شرطاً له.

عند المالكية:

"إزالة النجاسة لا يشترط فيها النية، حكى ابن عبد السلام الاتفاق على عدم افتقارها للنية، لأنها من باب التروك وليس في الترك نية"^(٣).

(١) المبسوط للسرخسي (٦٩/١) بتصرف يسير.

(٢) العناية شرح الهداية (٣٣/١).

(٣) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (١/٢٣٠، ٢٣١) بتصرف.

عند الشافعية:

"النجاسة تجب إزالتها للصلاة ونحوها، ولا يشترط فيها النية لأنها ترك كترك الزنا والغصب، بخلاف الوضوء والصلاة ونحوهما والصوم لكونه كفا مقصودا لقمع الشهوة ومخالفة الهوى التحق بالفعل"^(١).

فالترك المقصود كالصوم يخالف الترك غير المقصود ولهذا "لا يشترط في غسل النجاسة فعل مكلف ولا غيره، بل يكفي ورود الماء عليها وإزالة العين، سواء حصل ذلك بغسل مكلف أو مجنون أو صبي أو لقاء الريح أو نحوها، أو بنزول المطر عليه، أو مرور السيل أو غيره، نص عليه الشافعي في الأم واتفق عليه"^(٢) **وعللوا ذلك بأمرين:**

الأول:

أن إزالة النجاسة إنما هو تعبد مفارقة وترك، والتروك لا تفتقر إلى نية كسائر ما أمر باجتنابه في عباداته.

والثاني:

أنه لما طهر ما أصابته النجاسة من الأرض والثوب بمرور السيل عليه وإصابة الماء له علم أن القصد فيه غير معتبر، وأن النية في إزالته غير واجبة"^(٣).

وعند الحنابلة:

يكفي في غسل النجاسات كلها ولو من كلب أو خنزير إذا كانت على الأرض وما اتصل بها من الحيطان والأحواض والصخر غُسلة واحدة

(١) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/١٧).

(٢) المجموع شرح المهذب (٢/٦٠٢).

(٣) الحاوي في فقه الشافعي (١/٨٧).

تذهب بعين النجاسة ويذهب لونها وريحها فإن لم يذهب لم تطهر ما لم يعجز، وكذا إذا غمرت بماء المطر والسيول لعدم اعتبار النية لإزالتها، وإنما اكتفي بالمرّة دفعا للحرج والمشقة"، واستدلوا بقوله ﷺ: "دَعُوهُ وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ أَوْ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ"^(١)، ولأن تطهير النجاسة لا تعتبر فيه النية فاستوى ما صبه الآدمي وغيره"^(٢).

القول المخالف:

يقول الإمام النووي: "نقل عن ابن سريج اشتراط النية في إزالة النجاسة، لكنه وجه باطل مُخالف للإجماع"^(٣).

وكذلك "حكى الإمام القرافي قولاً بأنها تفتقر إلى النية وهو ضعيف"^(٤) ويستدل الإمام السيوطي لهذا القول بأنه "لما ترددت إزالة النجاسة بين أصليين: الأفعال من حيث إنها فعل والتروك من حيث إنها قريبة منها، جرى في اشتراط النية خلاف، ورجح الأكثرون عدمه تغليباً لمشابهة التروك"^(٥).
ويبين الإمام القرافي هذا المعنى بقوله: "فمنشأ الخلاف في إزالة النجاسة هل الله سبحانه وتعالى حرم على عباده المشول بين يديه ملابسين للنجاسات فتكون من باب المحرمات فيستغنى عن النية، أو أوجب عليهم أن يتطهروا من الخبث كما يتطهرون من الحدث، فتكون من باب المأمورات التي لا

(١) صحيح البخاري: رقم (٢١٣).

(٢) انظر: المبدع شرح المقنع، لابن مفلح مفلح (١/١٩٣)، الروض المربع شرح زاد المستقنع (ص ٤٢).

(٣) المجموع شرح المذهب (٢/٥٩٥، ٦٠٢).

(٤) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (١/٢٣٠).

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٤٦.

تكفي صورتها في تحصيل مصلحتها فتحتاج إلى النية؟ فمن اعتقد أن الله تعالى أوجب على عباده مجانية الحدث والخبث حالة المشول بين يديه تعظيماً له فيكون من باب المأمورات التي لا تكفي صورتها في تحصيل مصلحتها فتجب فيها النية، ومن اعتقد أن الله تعالى حرم على عبادة ملابسة الخبث فيكون عنده من باب المنهيات فلا يفتقر إلى النية وهو الصحيح^(١).

القول الراجح:

إن ما ذهب إليه عامة الفقهاء هو القول الراجح، ويعتبر القول الشاذ والضعيف الذي يشترط النية لإزالة النجاسة مردوداً لأنه يخالف الإجماع، وهو نقض للقاعدة الأولى، لأن دلالة الإجماع كدلالة النص، فوجب رده.

الأثر المترتب على القول باشتراط النية لإزالة النجاسات:

إن القول باشتراط النية لإزالة النجاسات يترتب عليه وقوع الناس في المشقة والحرَج الشديد، وهما منفيان في الشرع، وبخاصة أنه لم يرد في اشتراط النية دليل شرعي، بل ورد ما يدل على عدم اشتراطها، كما في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد، فقال رسول الله ﷺ: "لَا تُزْرِمُوهُ دَعْوُهُ"، فَأَمَرَ رَجُلًا مِّنَ الْقَوْمِ فَجَاءَ بِدَلْوٍ مِّنْ مَّاءٍ فَشَنَّهُ عَلَيْهِ"^(٢)، ولهذا يتأكد القول برد القول الذي يشترط النية لإزالة النجاسات، والله أعلم.

(١) انظر: الذخيرة (١/١٩٠).

(٢) صحيح مسلم: رقم (٤٢٩).

المطلب الثاني: الصلاة

أتحدث في هذا المطلب عن نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في باب الصلاة والتي تمثل تطبيقاً للقواعد السابقة:

الفرع الأول: القول بعدم صحة قضاء الفوات

اتفق الفقهاء على أن من نام عن صلاة أو نسيها فعليه قضاء تلك الصلاة، ولا تسقط عنه إلا بقضائها، لقول النبي ﷺ: "مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ"^(١).

ثم اختلفوا في حكم من ترك الصلاة عمدًا تهاونا وكسلا، هل عليه القضاء أم لا؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أن الذين قالوا بسقوط القضاء إنما ذهبوا إلى ذلك من باب تغليظ العقوبة.

"القائلون بسقوط القضاء بفوات الوقت هم القائلون إن القضاء لا يثبت إلا بأمر جديد، والقائلون بعدم سقوط الأمر المؤقت بفوات وقته هم القائلون بأن القضاء يثبت بالأمر الأول ولا يحتاج إلى أمر جديد، والقول بسقوط الأمر المؤقت بفوات وقته ليس معناه سقوط الإثم بل معناه سقوط المطالبة بالقضاء، وأما الإثم فقد استحقه إن لم يعف الله عنه، ويخرج عن محل النزاع ما ورد فيه أمر آخر يدل على قضائه بعد فوات وقته كالأمر بقضاء الصلاة المفروضة على من أخرجها لنوم أو نسيان الثابت بقوله ﷺ: "إِذَا رَقَدَ"

(١) صحيح البخاري: رقم (٥٦٢)، صحيح مسلم: رقم (١١٠٢)، واللفظ لمسلم.

أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي"^(١).

ومحل النزاع: أن الأمر بالصلاة أمر مؤقت، فإذا تركها المسلم عمداً فهل يؤمر بقضائها بعد فوات الوقت؟"^(٢).

وبيان ذلك فيما يلي:

حُكْمُ قِضَاءِ الْفَوَائِتِ الْمَتْرُوكَةِ عَمْدًا

المذهب الحنفي:

من ترك الصلاة عمداً لا يسقط عنه قضاؤها، وإن كثرت، وعلى هذا "من فاتته صلاة أو فوتها عمداً، وجب عليه قضاؤها إذا ذكرها وقدمها على فرض الوقت"^(٣).

من جانب آخر فإن "قضاء الصلاة يجب على التراخي عند محمد وعلى الفور عند أبي يوسف وعن الإمام روايتان"^(٤).

ودليلهم على ذلك حديث سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: "من نام عن صلاة أو نسيها فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الإمام"^(٥).

(١) صحيح مسلم: رقم (١١٠٤).

(٢) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص ١٦٦.

(٣) العناية شرح الهداية (١/٤٨٥).

(٤) حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح (١/٢٨٦).

(٥) المعجم الأوسط (٥/٢١٨).

يقول الإمام البابرّي شارح الهداية: "إنه متروك الظاهر لأنه يدل على وجوب القضاء على النائم والناسي لا غير، والوجوب ثابت على من فوت الصلاة عمدًا أيضًا بالإجماع".

ثم يقول: "لأنه لما وجب على المعذور فعلى غيره أولى، لأن ذلك إنما يستقيم أن لو كان قضاء الفائتة عقوبة وليس كذلك بل هو رحمة، وقضاء الصلاة رحمة والنبي ﷺ موصوف بالرفقة بالمؤمنين، ومن رأفته أن يوجب على المفرط ما يتدارك به تفريطه بطريق الأولى"^(١).

المذهب المالكي:

المشهور في المذهب المالكي أن تارك الصلاة عمدًا لا يسقط عنه قضاؤها، **يقول الإمام الخرشي:** "الصلاة الفائتة يجب على المكلف قضاؤها فورًا سواء تركها عمدًا أو سهواً وسواء تركها في بلاد الإسلام أو الحرب"^(٢).

وينقل الشيخ الصاوي عن القاضي عياض قوله: "سمعت عن مالك قوله شاذة: لا تقضي فائتة العمد، وخرجه صاحب الطراز على قول ابن حبيب بكفره لأنه مرتد أسلم"^(٣).

وعلى هذا فإن الصحيح في المذهب عدم سقوط فوائت العمد.

المذهب الشافعي:

يقول الإمام النووي: "أجمع العلماء الذين يعتد بهم علي أن من ترك صلاة عمدًا لزمه قضاؤها، وخالفهم أبو محمد علي ابن حزم فقال: لا يقدر علي قضاؤها أبدًا ولا يصح فعلها أبدًا، قال: بل يكتر من فعل الخير وصلاة

(١) العناية شرح الهداية (١/ ٤٨٥ وما بعدها) بتصرف لا يخل بالمعنى.

(٢) شرح مختصر خليل للخرشي (١/ ٣٠٠).

(٣) بلغة السالك للصاوي (١/ ٢٤٠).

التطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة ويستغفر الله تعالى ويتوب، وهذا الذي قاله مع أنه مُخالف للإجماع باطل من جهة الدليل".

ويعلق الإمام النووي على قول الإمام ابن حزم بقوله: "وبسط هو الكلام في الاستدلال له وليس فيما ذكر دلالة أصلاً"، ثم يبين دليل وجوب القضاء بقوله: "ومما يدل علي وجوب القضاء حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المجامع في نهار رمضان أن يصوم يوماً مع الكفارة أي بدل اليوم الذي أفسده بالجماع عمداً، ولأنه إذا وجب القضاء علي التارك ناسياً فالعائد أولى"^(١).

المذهب الحنبلي:

اختلفت كلمة فقهاء المذهب الحنبلي في حكم قضاء الصلوات المتروكة تهاونا وكسلاً، بناء على اختلافهم في ترجيح القول هل فاعل هذا يصير مرتدًا ويحكم بقتله ردة؟، أم أنه يكون عاصياً ويحكم بقتله حدًا؟ ويبين ذلك الإمام المرداوي بقوله: "ومن فاتته صلوات لزمه قضاؤها على الفور، هذا المذهب نص عليه، وعليه جماهير الأصحاب وقطع به كثير منهم، وقيل: لا يجب القضاء على الفور مُطلقاً، وقيل: يجب على الفور في خمس صلوات فقط واختاره القاضي في موضع من كلامه، واختار الشيخ تقي الدين أن تارك الصلاة عمداً إذا تاب لا يشرع له قضاؤها ولا تصح منه بل يكثر من التطوع"^(٢).

ويتضح مما سبق أن القول الغالب هو لزوم قضاء الفوائت المتروكة عمداً.

(١) المجموع شرح المهذب (٣/ ٧١).

(٢) الإنصاف للمرداوي (١/ ٣١٢، ٣١٣).

ويقول الإمام ابن قدامة: "ولا نعلم بين المسلمين خلافاً في أن تارك الصلاة يجب عليه قضاؤها ولو كان مرتدًا لم يجب عليه قضاء صلاة ولا صيام"^(١).

ومما يرجح القول بقضاء الفوائت عند الحنابلة أن **عبد الله بن الإمام أحمد** - رحمه الله - روى في مسائله "**قال:** سألت أبي عن رجل فرط في صلوات شهرين، فقال: يصلي ما كان في وقت يحضره ذكر تلك الصلوات فلا يزال يصلي حتى يكون آخر الوقت الصلاة التي ذكر فيها هذه الصلوات التي فرط فيها فإنه يصلي هذه التي يخاف فوتها ولا يضيع مرتين، ثم يعود فيصلي أيضاً حتى يخاف فوت الصلاة التي بعدها، إلا أن كثر عليه فيكون ممن يطلب المعاش ولا يقوى أن يأتي بها فإنه يصلي حتى يحتاج إلى أن يطلب ما يقيمه من معاشه، ثم يعود إلى الصلاة لا تجزئه صلاة وهو ذاكر الفرض المتقدم قبلها فهو يعيدها أيضاً إذا ذكرها وهو في صلاة"^(٢).

القول الشاذ المخالف:

يقول الإمام ابن رجب الحنبلي: "ومذهب الظاهرية، أو أكثرهم، أنه لا قضاء على المتمعد، وحكي عن عبد الرحمن صاحب الشافعي بالعراق، وعن ابن بنت الشافعي، وهو قول أبي بكر الحميدي في الصوم والصلاة إذا تركهما عمداً أنه لا يجزئه قضاؤهما، ووقع مثله في كلام طائفة من أصحابنا منهم: الجوزجاني وأبو محمد البربهاري"^(٣).

(١) المغني (٢/٢٩٧).

(٢) مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ص ٥٦.

(٣) فتح الباري لابن رجب (٣/٣٥٤، ٣٥٥).

أما الإمام ابن حزم فيؤكد عدم صحة القضاء لمن ترك الصلاة عمداً بقوله: "الذي تعمد ترك الصلاة حتى خرج وقتها فأمرتموه بإعادتها أفي الوقت الذي رتبته الله تعالى أمرتموه بها أم في وقت لم يرتبه الله تعالى لها وقرنها به، فإن قالوا في وقتها الذي رتبته الله تعالى لها كفروا وكذبوا مجاهرة، وإن قالوا بل في غير وقتها أقروا بأنهم أمروا أن تؤدى الصلاة بخلاف ما أمر الله تعالى، ومن فعل شيئاً بخلاف ما أمر الله تعالى به فلم يفعل الذي أمر بل فعل ما لم يؤمر به فهو عاص في ذلك الفعل مرة ثانية وإنما يأمرونه بمعصية وبأمر غير مقبول لقوله ﷺ: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ" (١)، فصح لما ذكرنا صحة جلية أن من أمره الله تعالى بأداء عمل ما في وقت ما فعمله في غير ذلك الوقت فإنما عمل عملاً لم يؤمر به ومن أمر بعمله فقد شرع شريعة لم يأذن بها الله تعالى، بل قد نهى عنها إذ نهى عن تعدي حدوده" (٢).

أدلة الفريقين:

استدل جماعة الفقهاء على لزوم قضاء الفوائت المتروكة عمداً بعدة أدلة أهمها ما يلي:

قوله ﷺ: "فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ" (٣)، ووجه الدلالة من الحديث أن رسول الله ﷺ أخبر أن الفرائض ديون، ومعنى ذلك أنها لا تسقط بالترك، إذ

(١) سبق تخريجه .

(٢) الإحكام لابن حزم (٣/٣١٧).

(٣) صحيح مسلم: رقم (١٩٣٦).

لا خلاف في أن دين الآدمي لا يسقط بفوات وقته، فكذلك دين الله، فقضاء الصلاة المتروكة تهاونا يجب قضاؤها لا محالة. ومما استدلوا به أيضاً حديث النبي ﷺ أنه "أمر المجامع في رمضان عمداً بالقضاء".

فإذا كان القضاء واجباً في الصيام بنص الحديث فهو كذلك في الصلاة، لاشتراكهما في أنهما من أركان الإسلام.

واستدلوا على لزوم القضاء بأن "الأمر المؤقت لا يسقط بفوات وقته بل يجب قضاؤه بالأمر الأول ولا يحتاج إلى أمر خاص بالقضاء"^(١).

ويقول الإمام علاء الدين البخاري: "اختلف أصحابنا قال بعضهم: القضاء يجب بأمر مبتدأ من الله تعالى، وقال بعضهم: لا يحتاج إلى أمر مبتدأ بل يجب المثل إذا فات المضمون بالكتاب والسنة والإجماع"^(٢).

ثم يقول: "واحتج من قال بأنه يجب بأمر مبتدأ بأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها وإنما تعرف بالنص، واحتج من قال بأنه يجب بالأمر الأول بالقياس، وهو أن الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلاة قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٣)، أي فأفطر فعليه عدة من أيام أُخر، وقال ﷺ: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن

(١) روضة الناظر (ص ٢٠٤).

(٢) كشف الأسرار (١/٢٠٨، ٢٠٩).

(٣) البقرة: من الآية ١٨٤ ومن الآية ١٨٥.

ذلك وقتها" وما ورد فيه معقول المعنى فوجب إلحاق غير المنصوص به^(١).

دليل القول الشاذ المخالف:

قبل مناقشة قول الإمام ابن حزم أبين أنه مسبوق فيما ذهب إليه بقول الحسن البصري - رحمه الله - ومن قال بقوله، حيث يقول **الإمام ابن رجب الحنبلي**: "قال محمد بن نصر: إذا ترك الرجل صلاة مكتوبة متعمداً حتى ذهب وقتها فعليه قضاؤها، لا نعلم في ذلك خلافاً، إلا ما روي عن الحسن^(٢)، ولولا ذلك لكان قوله خروجاً على الإجماع ولوجب رده.

يقول الإمام ابن حزم: "وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود الطرفين كأوقات الصلوات وما جرى هذا المجرى فلا يجوز أداء شيء من ذلك قبل دخول وقته ولا بعد خروج وقته، ومن شبه ذلك بديون الأدميين لزمه أن يجيز صيام رمضان في شعبان قياساً على تعجيل ديون الناس قبل حلول أوقاتها، ولزمه أن يجيز تقديم الصلوات قبل وقتها قياساً على ذلك، وعلى ما أجازوا من تعجيل الزكاة قبل حلول وقتها، ولا فرق بين ما أجاز أداء الأمر بعد انقضاء وقته وبين من أجازها قبل دخول وقته".

ثم يقول: "وبطلان هذا القياس سهل فلو كان القياس حقاً لكان في هذا المكان باطلاً بحتاً بحول الله وقوته، فنقول وبالله تعالى التوفيق إن ديون الناس التي إلى أجل لا يجوز لأحد أداؤها قبل حلول أوقاتها ولا تأخيرها

(١) كشف الأسرار (١/٢٠٨، ٢٠٩).

(٢) فتح الباري لابن رجب (٣/٣٥٥).

عن حلول أوقاتها إلا بإذن الذين لهم الديون ورضاهم، ولا خلاف في ذلك جملة، ولكن تناقض من تناقض في بعض ذلك".

إلى أن يقول: "ثم نسألهم فنقول هذا الذي تعمد ترك صلاة أو صوم ثم أمرتموه بقضائه أفضى ما أمره الله تعالى من ذلك كما أمر أم لا فإن قالوا نعم كذبوا وهم لا يقولون ذلك، وإن قالوا لا أقروا بأنهم أمروه أن يؤدي العمل على غير ما أمره الله تعالى به".

ويجيب عن القياس على الناسي والنائم بقوله: "فإن سألونا بمثل ذلك في ناسي الصلاة والنائم عنها والمفطر لسفر أو مرض قلنا لهم قد أدى ما أمره الله تعالى به كما أمره وفي الوقت الذي أمره الله تعالى به، ولا ندري أقبل منه أم لا، وكذلك كل عمل يعمل في وقته ولا فرق".

وعن استدلالهم بالحديث يقول إنه ضعيف لا يحتج به: "ولو صح الحديث في إيجاب القضاء على عامد الإفطار لقلنا به ولكنه لم يصح إنما رواه عبد الجابر بن عمر ومن هو مثله في الضعف"^(١).

مناقشة الأدلة:

يمكن الرد على ما ذهب إليه الإمام ابن حزم ومن وافقه من عدم صحة القياس على حديث الناسي والنائم "مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا"^(٢)

^(١) الإحكام لابن حزم (٣/٣١٤: ٣١٩) بتصرف.

^(٢) صحيح مسلم: رقم (١١٠٣).

بأن نقول إن الاستدلال ليس بالقياس ولكن بدلالة النص نفسه، لأن رسول الله ﷺ جمع في الحديث بين النوم والنسيان في وجوب قضاء الصلاة، وليساً في الترك سواء.

ولم يرد تقييد النوم بأن يكون النائم غير مفرط، فيمكن أن يفهم منه أن القضاء واجب على التارك تهاونا بالأولى.

لأن الإنسان لا يعذر بأي نوم، بل بنوم غلبه على غير المعتاد أو ما شابه ذلك، أما من أقبل على النوم مختاراً فيمكنه الاحتياط بوسيلة من وسائل التنبيه حتى لا تفوته الصلاة ولا يكون مقصراً، وهو مطلوب قطعاً، فلما لم يقيد الرسول ﷺ النوم بأن يكون النائم معذوراً فيه، علم أن القضاء على كل حال واجب لا محالة.

ولا يُقال إن هذا المعنى لو كان مراداً لكان أحرى أن ينص عليه، أي على العامد، لأن تفريط النائم موضع شبهة، ما بين التفريط وعدمه، بينما العامد لا شبهة فيه، فلم ينص عليه حتى لا يكون مسوغاً وذريعة إلى تضييع الصلاة، وهذا لا يصح، ومن هنا كانت فائدة عدم ذكر العامد نصاً.

ولهذا يلحق بالنائم في جانب المطالبة بالقضاء، ولا يلحق به في جانب التكفير لعدم المساواة، بل تجب عليه التوبة، والله أعلم.

ولعل القول بوجوب القضاء يتوافق مع القول بعدم التكفير المخرج من الملة فيكون مطالباً بالقضاء حتى لا يلحق بالكفر المخرج من الملة مصداقاً لقول رسول الله ﷺ: "بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ"^(١).

(١) صحيح مسلم: رقم (١١٧).

وأما حديث المجامع عمداً فإنه بالرغم من ضعفه إلا أن الفقهاء لم يحتجوا به منفرداً بل به وبغيره من الأدلة التي يقوي بعضها بعضاً، وإن لم تكن نصاً في المسألة.

القول الراجح:

يقول الإمام ابن رجب: "قال إسحاق: وأكثر أهل العلم على إعادة الصلاة إذا تاب من تركها، والاحتياط في ذلك، فأما من مال إلى ما قال الحسن: إذا ترك صلاة متعمداً لا يقضيها، فهو كما قال ابن المبارك: الإعادة لا تستقيم على الحديث، ثم ترك القياس في ذلك، فاحتاط في القضاء"^(١).

ومن هنا يتضح ترجيح القول بضرورة قضاء الفوائت عمداً.

الأثر المترتب:

لعل القول بالاحتياط يجعل الحكم بوجود قضاء الفوائت عمداً هو الذي يجب المصير إليه بغير تردد، وبالرغم من ذلك فإن ما ذهب إليه الإمام ابن حزم ومن وافقه لا يمكن رده بالكلية، ويبقى العمل به مقبولاً لمن ترجح لديه، ولكن لا يصح الفتوى به ابتداءً، حتى لا يقنط الناس من رحمة الله تعالى، والله أعلم.

^(١) فتح الباري لابن رجب (٣/٣٥٦).

الفرع الثاني:

القول بعدم جواز صلاة جار المسجد إلا في المسجد

المسجد هو المؤسسة الجامعة التي خرجت منها تعاليم الإسلام وانتشر نوره في أرجاء الأرض، ولهذا لا يستغرب أن تكون عمارته من دعائم الإسلام وأهدافه، وفي هذا المعنى يقول المولى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾^(١).

ومن أجل ذلك حث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على بناء المساجد حيث قال: "مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ فِي الْجَنَّةِ مِثْلَهُ"^(٢).

وليس ذلك إلا لعظم مكانة المسجد في الإسلام، وفي ضوء هذه المعاني يفهم حديث: "لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ"^(٣)

فهل هذا الحديث يجعل الصلاة في المسجد شرطاً لصحة الصلاة وإبراء الذمة منها، أم يحمل على غير ذلك؟

عند الحنفية:

لم يشترط فقهاء الحنفية الصلاة في المسجد لصحة الصلاة، "وتأويل الحديث نقول أراد به نفي الكمال"^(٤)

وعللوا ذلك بأن النفي في الحديث "مشترك شرعي أطلق تارة وأريد به نفي الحقيقة نحو لا صلاة لحائض إلا بخمار، ولا نكاح إلا بشهود، وأطلق تارة

(١) التوبة: الآية ١٨.

(٢) صحيح مسلم: رقم (٨٢٩).

(٣) المستدرک علی الصحیحین للحاکم مع تعلیقات الذهبي في التلخیص (١/٣٧٣).

(٤) المبسوط للسرخسي (١/٣٢).

مرادا به نفي الكمال نحو لا صلاة للعبد الآبق، ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"^(١).

عند جمهور الفقهاء

المالكية:

اتفقوا مع الحنفية في أن المراد ليس ظاهر الحديث"^(٢)، "وحديث: "لا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ"، لا يثبت مرفوعا ولو صح كان معناه الكمال كما قال: "لا إيمان لمن لا أمانة له"^(٣)، و"لا يزني الزاني وهو مؤمن"^(٤).

فقد بين الرسول ﷺ أن نفي الإيمان في الحديثين ليس النفي المخرج من الملة، فقد ورد في حديث أبي ذرٍّ رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي فَأَخْبَرَنِي، أَوْ قَالَ بَشَّرَنِي، أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قَلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ"^(٥).

(١) البحر الرائق (١/ ٢٠).

(٢) انظر المعنى في: الاستذكار (٢/ ١٣٨).

(٣) مسند أحمد: رقم: (١١٩٣٥).

(٤) صحيح البخاري: رقم (٢٢٩٥) صحيح مسلم: رقم (٨٦) واللفظ: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن".

(٥) صحيح البخاري: رقم (١١٦١)، صحيح مسلم: رقم (١٣٧) واللفظ لمسلم.

الشافعية:

يقول الإمام الشافعي - رحمه الله: "نقول يحب لمن لا عذر له أن لا يتخلف عن المسجد فإن صلى فصلاته تجزي عنه إلا أنه قد ترك موضع الفضل"^(١).

ويقول الإمام الماوردي: "والدلالة على ما قلناه حديث رسول الله ﷺ أنه قال: "صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة"^(٢)، وروى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً"^(٣).

ووجه الدلالة من هذين الخبرين أن لفظة "أفضل" موضوعة للاشتراك فيما لأحدهما مزية فيما شاركه فيه"^(٤).

الحنابلة:

تناول فقهاء الحنابلة حكم هذا الحديث من جانبين:

الجانب الأول:

صحة الصلاة في غير المسجد فيقول الإمام ابن قدامة: "ويجوز فعل الجماعة في البيت والصحراء في الصحيح من المذهب، وعنه أن حضور المسجد واجب على القريب منه لأنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"، ولنا قول النبي ﷺ: "جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ

(١) الأم (١٦٥ / ٧).

(٢) صحيح البخاري: رقم (٦٠٩)، صحيح مسلم: رقم (١٠٣٦).

(٣) صحيح مسلم من حديث ابن عمر: رقم (١٠٣٨).

(٤) الحاوي في فقه الشافعي (٢ / ٢٩٨).

مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَدْرَكَتُهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ" (١) والحديث الذي ذكروه لا نعرفه إلا من قول علي نفسه، والظاهر أنه إنما أراد الجماعة فعبر بالمسجد عنها لأنه محلها، ويجوز أن يكون أراد الكمال والفضيلة فإن الأخبار الصحيحة دالة على صحة الصلاة في غير المسجد والله أعلم" (٢).

الجانب الثاني:

حكم صلاة المنفرد: فيقول الإمام ابن رجب: "وممن ذهب إلى أن الجماعة للصلاة مع عدم العذر واجبة: الأوزاعي والثوري والفضيل بن عياض وإسحاق وداود، وعامة فقهاء الحديث منهم: ابن خزيمة وابن المنذر ثم يقول: "وأكثرهم على أنه لو ترك الجماعة لغير عذر وصلى منفردا أنه لا يجب عليه الإعادة، ونص عليه الإمام أحمد، وحكي عن داود أنه يجب عليه الإعادة، ووافقه طائفة من أصحابنا منهم: أبو الحسن التميمي، وابن عقيل وغيرهما" (٣).

ويتضح من ذلك أن معظم فقهاء الحنابلة لم يحملوا الحديث على ظاهره، على الرغم من قولهم بوجوب الجماعة، حيث يقول الإمام المرداوي: "وهي واجبة للصلوات الخمس على الرجال لا بشرط، هذا المذهب بلا ريب، وعليه جماهير الأصحاب وقطع به كثير منهم ونص عليه" (٤).

(١) صحيح البخاري: رقم (٣٢٣).

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٤ / ٢).

(٣) فتح الباري لابن رجب (١١ / ٤).

(٤) الإنصاف للمرداوي (١٤٩ / ٢).

وأما الذين حملوا الحديث على ظاهره فقد ذهبوا إلى القول بأن الجماعة شرط لصحة الصلاة: "الجماعة شرط لصحة الصلاة واختارها ابن أبي موسى، وابن عقيل، والشيخ تقي الدين، فلو صلى وحده من غير عذر لم تصح"^(١).

القول المخالف:

يقول الإمام ابن حزم: "ولا تجزي صلاة فرض أحدًا من الرجال، إذا كان بحيث يسمع الأذان أن يصليها إلا في المسجد مع الإمام، فإن تعمد ترك ذلك بغير عذر بطلت صلاته فإن كان بحيث لا يسمع الأذان ففرض عليه أن يصلي في جماعة مع واحد إليه فصاعدًا ولا بد، فإذا لم يفعل فلا صلاة له إلا أن لا يجد أحدًا يصليها معه فيجزئه حينئذ، إلا من له عذر فيجزئه حينئذ التخلف عن الجماعة"^(٢).

المناقشة والترجيح:

صلاة الجماعة من أهم شعائر الإسلام ولهذا كان الحفاظ عليها من دلائل صدق الإيمان ولقد ورد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "من سره أن يلقى الله غدا مسلمًا فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فإن الله شرع لنبيكم صلى الله عليه وسلم سنن الهدى وإنهن من سنن الهدى ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور ثم يعمد إلى مسجد من هذه المساجد إلا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة ويرفعه بها درجة

^(١) المرجع السابق بتصرف يسير.

^(٢) المحلى (٤/١٨٨).

ويحط عنه بها سيئة ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف"^(١).
وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: "لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي النَّدَاءِ وَالصَّفِّ الْأَوَّلِ، ثُمَّ لَمْ يَجِدُوا إِلَّا أَنْ يَسْتَهْمُوا عَلَيْهِ لَأَسْتَهْمُوا، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي التَّهْجِيرِ لَأَسْتَبْقُوا إِلَيْهِ، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي الْعَتَمَةِ وَالصُّبْحِ لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبَوًّا"^(٢).

وهذا يدل على مكانة صلاة الجماعة وعظم شأنها، ومن هنا نفهم قول الذين قالوا بعدم صحة صلاة جار المسجد إلا في المسجد عملاً بظاهر الحديث، ولكن على الرغم من ذلك فإن الورع والاحتياط في العبادة، ليس معناه تعطيل النصوص ولا رد الأدلة.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي - رحمه الله: "ومنعني أن أقول إن صلاة الرجل لا تجوز وحده وهو يقدر على الجماعة بحال تفضيل النبي ﷺ صلاة الجماعة على صلاة المنفرد، ولم يقل لا تجزئ المنفرد صلاته، وأنا قد حفظنا أن قد فاتت رجالاً معه الصلاة فصلوا بعلمه منفردين، وقد كانوا قادرين على أن يجمعوا، وأن قد فاتت الصلاة في الجماعة قوما فجاءوا المسجد فصلى كل واحد منهم منفرداً، وقد كانوا قادرين على أن يجمعوا في المسجد، فصلى كل واحد منهم منفرداً"^(٣) ومن هنا يترجح عدم اشتراط الجماعة لصحة الصلاة، وبالتالي تصح صلاة المنفرد، ويتبين عدم

(١) صحيح مسلم: رقم (١٠٤٦).

(٢) صحيح البخاري: رقم (٥٨٠)، صحيح مسلم: رقم (٦٦١).

(٣) الأم (١/١٥٥).

صحة الاستدلال بالحديث على وجوب صلاة الجماعة، وهي التي يؤمر بها في المساجد، والحديث مصروف عن ظاهره، بقريضة حديث: "صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً"^(١).
وأما "الجواب عن قول سيدنا علي عليه السلام: "لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ"، فمحمول على أحد أمرين: إما على نفي الكمال، أو على أنه لا صلاة في بيته بصلاة الإمام في مسجده"^(٢) وبهذا يترجح قول جمهور الفقهاء.

الأثر المترتب:

ما ذهب إليه الإمام ابن حزم ومن وافقه بالرغم من أنه الأورع والأحوط إلا أنه يؤدي إلى تعطيل كثير من الأدلة وردّها، ومن هنا يتضح أن ما ذهب إليه الجمهور هو ما يجب العمل به، ولولا أن ما ذهب إليه الإمام ابن حزم مسبوق بغيره من الأئمة في عصر الإجماع لكان رد قوله واجباً، ولكنه مسبوق بقول الإمام داود وغيره، ولهذا لا يعتبر خارجاً عن الإجماع، ويعتبر من قبيل الضعيف المرجوح، ولا ينكر على من عمل به، والله أعلم.

(١) سبق تخريجه .

(٢) الحاوي في فقه الشافعي (٢/٣٠٢).

الفرع الثالث:

القول أن المسافر يصلي خلف المقيم ركعتين

رخص الله للمسافر أن يصلي الرباعية ركعتين، وسواء أكان هذا على سبيل الرخصة أم كان على سبيل الإلزام، فلا خلاف في كونها ركعتين، ولكن موضع الخلاف هو: حكم صلاة المسافر خلف إمام مقيم.

وفيما يلي بيان أقوال الأئمة:
مذهب الحنفية:

يبين الإمام ابن نجيم الحكم عند الحنفية فيقول: "ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم، لأنه يتغير فرضه إلى الأربع للتبعية"^(١) ويعلل ذلك الإمام ابن عابدين بقوله: "وبين ذلك أن صلاة المسافر قابلة للإتمام ما دام الوقت باقيا بأن ينوي الإقامة، أو بأن يقتدي بمقيم، فيصير تبعا لإمامه ويتم لبقاء السبب وهو الوقت"^(٢).

مذاهب جمهور الفقهاء

مذهب المالكية:

يقول الإمام ابن عبد البر: "العلماء قديماً وحديثاً اختلفوا في المسافر يصلي وراء مقيم، فقال مالك وأصحابه إذا لم يدرك معه ركعة تامة صلى ركعتين وإن أدرك معه ركعة بسجديها صلى أربعاً"^(٣).

(١) البحر الرائق (٢/ ١٤٥).

(٢) حاشية ابن عابدين (١/ ٥٨١)، ويقول: أما إذا خرج الوقت فقد تقرر في ذمته ركعتين فلا يمكن إتمامها بإقامة أو غيرها حتى أنه يقضيها في بلده ركعتين.

(٣) الاستذكار (٢/ ٢٥٠).

ثم يبين وجه قول المالكية بقوله: "وحجة قول مالك أن المسافر سنته ركعتان ومن لم يدرك ركعة من الصلاة فهو في حكم من لم يدرك شيئاً منها والمسافر إذا لم يدرك شيئاً من صلاة المقيم صلى ركعتين بإجماع"
ثم يقول: "واختلف الفقهاء في المسافر يدرك من صلاة المقيم ركعة أو أكثر أو يدركه في التشهد فيصلّي معه ثم يعرض له ما يفسد صلاته من حدث أو غيره ماذا يقضي وماذا عليه أن يصلي فأما مالك فقال من أدرك من صلاة المقيم ركعة وهو مسافر لزمه الإتمام، ومن لم يدركها فصلاته ركعتان، فعلى هذا يلزمه أن يصلي أربعاً إذا صلى مع المقيم ركعة ثم فسدت عليه صلاته وإن لم يدرك معه ركعة رجع إلى عمل صلاته ركعتين"^(١).

وفي شرح مختصر خليل للإمام الخرخشي يقول: "ويتم المسافر مع الإمام المقيم"^(٢)

ويعلل ذلك الشيخ عيش فيقول: "الجماعة أوكد من القصر ويتبع المسافر إمامه المقيم في الإتمام وجوبا إن أدرك معه ركعة"^(٣).
مذهب الشافعية:

في شرح المذهب يقول الإمام النووي: "ولا يجوز القصر لمن أتم بمقيم فان أتم بمقيم في جزء من صلاته لزمه أن يتم لأنه اجتمع ما يقتضى القصر والتمام فغلب التمام"^(١).

(١) الاستذكار (٢/ ٢٥١).

(٢) شرح مختصر خليل (١/ ٢٦٨) بتصرف يسير.

(٣) منح الجليل (١/ ٤١١).

مذهب الحنابلة:

يقول الإمام ابن قدامة: "المسافر متى ائتم بمقيم لزمه الائتمام سواء أدرك جميع الصلاة أو ركعة أو أقل" (١).

ويبين دليل الحنابلة بقوله: "قال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن المسافر يدخل في تشهد المقيم قال: يصلي أربعاً وروي ذلك عن ابن عمر وابن عباس وجماعة من التابعين" (٢)، ويبين حجة الحنابلة على وجوب متابعة المسافر إمامه المقيم فيقول: "ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قيل له ما بال المسافر يصلي ركعتين في حال الانفراد وأربعاً إذا ائتم بمقيم فقال: تلك السنة" (٣).

ويقول: "قال نافع: كان ابن عمر رضي الله عنهما إذا صلى مع الإمام صلاها أربعاً وإذا صلى وحده صلاها ركعتين" (٤).

"وما ذكره إسحاق لا يصح عندنا، فإنه لا تصح له صلاة الفجر خلف من يصلي الرباعية وإدراك الجمعة يخالف ما نحن فيه، فإنه لو أدرك ركعة من الجمعة رجع إلى ركعتين وهذا بخلافه"

ويستدل بالنص بقوله: "ولأن النبي ﷺ قال: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ" (١)، ومفارقة إمامه اختلاف عليه فلم يجز مع إمكان متابعتة" (٢).

(١) المهذب (١/١٠٣)، المجموع شرح المهذب (٤/٣٥٥).

(٢) المغني (٢/١٢٩).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المغني (٢/١٢٩).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة (٣/٦٧٧).

القول المخالف:

يقول الإمام ابن حزم: "فإن صلى مسافر بصلاة إمام مقيم قصر ولا بد وإن صلى مقيم بصلاة مسافر أتم ولا بد وكل أحد يصلي لنفسه وإمامة كل واحد منهما للآخر جائزة، ولا فرق"، ويحتج بما رواه "داود بن أبي عاصم قال: سألت ابن عمر عن الصلاة في السفر فقال: ركعتان قلت: كيف ترى ونحن ههنا بمنى قال: ويحك سمعت برسول الله ﷺ وأمنت به قلت: نعم قال فإنه كان يصلي ركعتين فصل ركعتين إن شئت أو دع وهذا بيان جلي بأمر ابن عمر المسافر أن يصلي خلف المقيم ركعتين فقط"^(٣).

المناقشة والترحيح:

ما ذهب إليه الإمام ابن حزم لا يعتبر خارجاً عن إجماع، بل هو مسبوق إلى ما ذهب إليه، **حيث يقول الإمام ابن المنذر:** "عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "إذا دخل المسافر في صلاة المقيمين صلى بصلاتهم" وبه قال سفيان الثوري، والأوزاعي، ومعمر، والشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وقالت طائفة: إذا أدرك المسافر بعض صلاة المقيمين صلى بصلاتهم، وإن أدركهم جلوساً صلى ركعتين، هذا قول الحسن البصري، وإبراهيم النخعي، والزهري، وقتادة، وقال مالك: إذا أدرك المسافر التشهد من صلاة المقيمين صلى ركعتين"

(١) صحيح البخاري: رقم (٦٨٠)، صحيح مسلم: رقم (٦٢٥).

(٢) المغني (٢/١٢٩).

(٣) المحلى (٥/٣١).

ويقول: "وكان الحسن والنخعي رأيا أن المسافر إذا أدرك من صلاة المقيم بعض الصلاة صلى بصلاتهم، وإن أدركهم جلوسا صلى ركعتين، فلا يكون ما ذكرناه عنهما مختلفا، والله أعلم"

ثم يقول: "وفيه قول ثالث: في المسافر يدرك من صلاة المقيم ركعتين يجزيانه، هكذا قال طاوس، وبه قال النخعي، وتميم بن حذلم، وقال إسحاق في المسافر يدخل في صلاة المقيم وينوي صلاة نفسه يصلي ركعتين ويجلس ويسلم ويخرج، وإن أدرك المقيم جالسا في آخر صلاته فعليه صلاة المسافر".

ويعقب بقوله: "فمن ادعى الإجماع في المسافر يدخل في صلاة المقيم مع ما ذكرناه من اختلاف فيه قليل المعرفة بالإجماع"^(١).

وعلى الرغم من ذلك يمكن أن يجاب بما يلي:

أنه ورد في الحديث: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ فَإِذَا رَكَعَ فَأَرْكَعُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ أَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حُسْنِ الصَّلَاةِ"^(٢).

يقول الإمام الشوكاني: "وفيه دليل لمن قال أن المأموم يتابع الإمام في الصلاة قاعدا وإن لم يكن المأموم معذورا وإليه ذهب أحمد وإسحاق والأوزاعي وأبو بكر ابن المنذر وداود وبقية أهل الظاهر"^(٣).

(١) الأوسط لابن المنذر (٧/٩٣).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) نيل الأوطار (٣/١٧١).

فإذا كان فرض القيام قد سقط - عند القائلين بذلك - لوجوب متابعة الإمام فلأن تسقط رخصة القصر، أو وجوب القصر - عند القائلين بذلك - أولى .
وفي هذا رد على الاستدلال بقول السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: "فَرَضْتُ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ"^(١)
كما يمكن إن يجمع بين الأدلة بأن يكون قول السيدة عائشة رضي الله عنها محمول على حال الانفراد، أو حال كون الإمام مسافرًا، دون العكس .

ويُجاب عن استدلال الإمام ابن حزم:

يقول الشيخ الألباني: "وإن من غرائبه أنه استشهد لما ذهب إليه بما نقله من طريق داود بن أبي عاصم قال: الأول أيوب عنه عن موسى قال: كنا مع ابن عباس بمكة فقلت: "إِنَّا إِذَا كُنَّا مَعَكُمْ صَلَّيْنَا أَرْبَعًا وَإِذَا رَجَعْنَا إِلَى رِحَالِنَا صَلَّيْنَا رَكْعَتَيْنِ"^(٢)

الثاني: شعبة عنه ولفظه قال: سألت ابن عباس كيف أصلي إذا كنت بمكة إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: ركعتين سنة أبي القاسم ﷺ"^(٣)

ثم يقول: "قلت: وهذا فهم عجيب واضطراب في الفهم غريب، من مثل هذا الإمام اللبيب، فإنك ترى معي أنه ليس في هذه الرواية ذكر للإمام مُطلقًا، سواء كان مسافرًا أم مقيمًا، وغاية ما فيه أن ابن أبي عاصم بعد أن سمع من ابن عمر أن الصلاة في السفر ركعتان، أراد أن يستوضح منه عن

(١) صحيح مسلم: رقم (١١٠٥).

(٢) مسند أحمد: رقم: (١٧٦٥)، وقال الشيخ الألباني: سند صحيح.

(٣) السلسلة الصحيحة للألباني (٦/١٧٥).

الصلاة وهم - يعني الحجاج - في منى: هل يقصرون أيضًا؟ فأجابه بالإيجاب، وأن النبي ﷺ كان يصلي فيها ركعتين، هذا كل ما يمكن فهمه من هذه الرواية، وهو الذي فهمه من خرجها"، **ويقول:** "وداود بن أبي عاصم هذا طائفي مكبي، فمن المحتمل أنه عرضت له شبهة من جهة كونه مكياً، والمسافة بينها وبين منى قصيرة، فأجابه ابن عمر بما تقدم، وكأنه يعني أن النبي ﷺ قصر في منى هو ومن كان معه من المكيين الحجاج، والله أعلم"^(١).

ثم يؤكد خطأ استدلال الإمام ابن حزم فيقول: "وإن مما يؤكد خطأ ابن حزم في ذلك الفهم ما سبق ذكره بالسند الصحيح عن ابن عمر أنه كان إذا صلى في مكة ومنى لنفسه قصر، وإذا صلى وراء الإمام صلى أربعاً"^(٢) فلو كان سؤال داود عن صلاة المسافر وراء المقيم، لأفتاه بهذا الذي ارتضاه لنفسه من الإتمام في هذه الحالة، ضرورة أنه لا يعقل أن تخالف فتواه قوله، ويؤيد هذا أنه قد صح عنه أنه أفتى بذلك غيره، فروى عبد الرزاق بسند صحيح عن أبي مجلز قال: قلت لابن عمر: أدركت ركعة من صلاة المقيمين وأنا مسافر؟ قال: صل بصلاتهم"

ثم يقول: "وذكر آثاراً أخرى عن بعض التابعين بمعناه، إلا أن بعضهم فصل، فقال في المسافر يدرك ركعة من صلاة المقيمين في الظهر: يزيد إليها ثلاثاً، وإن أدركهم جلوساً صلى ركعتين، ولم يرو عن أحد منهم الاقتصار على ركعتين على كل حال كما هو قول ابن حزم، وأما ما ذكره عن عبد

^(١) المرجع السابق.

^(٢) المرجع السابق.

الرحمن بن تميم بن حذلم قال: "كان أبي إذا أدرك من صلاة المقيم ركعة وهو مسافر صلى إليها أخرى، وإذا أدرك ركعتين اجتزأهما"، إن صح هذا وأمثاله عن طاووس وغيره، فالأخذ بالآثار المُخالفة كأثر ابن عمر وغيره، والله أعلم^(١).

القول الراجح:

بالرغم مما ذكر أن الحكم ليس مجمعا عليه إلا أن القول المُخالف يعتبر من قبيل الشاذ الضعيف، لأن ما استدل به أصحابه معارض بغيره، على وجه لا يمكن به الجمع بين الأدلة، بينما ما ذهب إليه عامة الفقهاء يمكن به الجمع بين الأدلة جميعاً، وفيه حفظ الأدلة وصيانتها، فالواجب أن يصار إليه، ويكون هو القول الراجح.

الأثر المترتب على العمل بالقول المُخالف:

يُلاحظ أن القول الضعيف يتعارض مع المقاصد الشرعية.

لأن الاستدلال لما كان محتملاً لما ذهب إليه المختلفان وجب أن ينظر في وجه الاستدلال الراجح بالنظر في المقاصد العامة للشريعة:

وذلك: أن صلاة الجماعة مظهر من مظاهر الانضباط التي دلت عليها أحكام الشريعة، ولعل هذا من عوامل تدريب وتهيئة المجتمع المسلم لما أنيط به من رسالة، فيقول المولى ﷺ: ﴿صَفَا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرَّضُوصٌ﴾^(٢)

^(١) نفس المرجع.

^(٢) الصف من الآية: ٤.

وفي هذا الوصف نلاحظ أن المولى تبارك وتعالى لم يكتف منهم بأن يكونوا صفا، أو يكونوا بنيانا بل وصفهم بأنهم صف كالبنيان، وفي معناها يقول **الإمام ابن كثير**: "صفهم في القتال مثل صفهم في الصلاة، وقال سعيد بن جبير: كان رسول الله ﷺ لا يقاتل العدو إلا أن يصفهم، وهذا تعليم من الله للمؤمنين، قال: وقوله ﷺ: ﴿ كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ ﴾ ملتصق بعضه في بعض، من الصف في القتال، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: "مُثِّبَت، لا يزول، ملصق بعضه ببعض"، وقال قتادة: ألم تر إلى صاحب البنيان، كيف لا يحب أن يختلف بنيانه؟ فكذلك الله ﷻ يحب أن لا يختلف أمره، وإن الله صف المؤمنين في قتالهم وصفهم في صلاتهم، فعليكم بأمر الله، فإنه عصمة لمن أخذ به"^(١).

والصف في الصلاة يقتضي تمام الانضباط بمتابعة الإمام وعدم مفارقتة، ليستقيم هذا المعنى المُراد من الآية، ومن ذلك نرى أن العمل بالقول المُخالف يؤدي إلى التفرق والاختلاف في الجماعة الواحدة، وهذا مُخالف للمقصد الشرعي في صلاة الجماعة، حيث لا ينتظمهم صف واحد بل ينقطع الصف، وفيه ما فيه من معني التصدع، من هنا كان القول بضعف القول المُخالف وعدم صحة العمل به راجحا، ولكن لا نبطل عمل من أخذ به والله أعلم.

^(١) تفسير ابن كثير (٨/١٠٨).

الفرع الرابع: الجمع بين الصلوات في الحضر بغير عذر

اتفق الفقهاء على أن الجمع بين الصلوات مشروع للحاج بعرفة ومزدلفة، ثم اختلفوا فيما عدا هذا على الوجه التالي:

المذهب الحنفي:

يقول الإمام السرخسي: "ولا يجمع بين صلاتين في وقت إحداهما في حضر ولا في سفر، ما خلا عرفة ومزدلفة فإن الحاج يجمع بين الظهر والعصر بعرفات فيؤديهما في وقت الظهر وبين المغرب والعشاء بمزدلفة فيؤديهما في وقت العشاء"^(١)

وأجاب الحنفية عن أحاديث الجمع فيما عدا عرفات ومزدلفة للحاج، بأنه "محمول على الجمع فعلاً لا وقتاً"^(٢)

فهو جمع صوري وليس حقيقياً، وفي هذا المعنى يقول الإمام الزيلعي: "وتأويل ما روي من الجمع أن صح أنه ﷺ صلى الظهر في آخر وقته والعصر في أول وقته، وكذا فعل بالمغرب والعشاء، فيصير جامعا فعلاً لا وقتاً، ويحمل تصريح الراوي بخروج وقت الأولى على أنه تجوز لقربه منه، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾^(٣) أي قاربن بلوغ الأجل، إذ لا يقدر على الإمساك بعد بلوغ الأجل، أو يحمل على أن الراوي ظن ذلك، ونظيره ما روي عن إمامة جبريل عليه السلام أنه صلى بالنبي ﷺ

(١) المبسوط للسرخسي (١/١٣٨).

(٢) حاشية ابن عابدين (١/٣٨٢).

(٣) الطلاق: من الآية ٢.

الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه عصر أمس أي قريباً منه، أو
ظن الراوي أنهما وقعا في وقت واحد"

ثم يبين الدليل على صحة هذا التأويل:

"ما روى عن نافع قال خرجت مع ابن عمر في سفره وغابت الشمس فلما
أبطأ قلت الصلاة يرحمك الله فالتفت إلي ومضي حتى إذا كان في آخر
الشفق نزل فصلى المغرب ثم أقام العشاء وقد توارى الشفق فصلى بنا ثم
أقبل علينا فقال إن رسول الله ﷺ كان إذا عجل به السير صنع هكذا وهذا،
وهذا نص على أنه ﷺ صلى كل واحدة منهما في وقتها"^(١)

ثم يقول: "وقال نافع وعبد الله بن واقد: إن مؤذن ابن عمر ﷺ قال الصلاة
قال سر حتى إذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلى المغرب ثم انتظر حتى
غاب الشفق وصلى العشاء ثم قال إن رسول الله ﷺ كان إذا عجل به السير
صنع مثل ما صنعت وهذا أصرح من الأول"^(٢)

بمعنى أن ما وقع من الجمع هو جمع صوري.

ويبين الإمام الكاساني خطأ استدلال من قال بجواز الجمع بسبب السفر
أو المطر بقوله: "مع أن الاستدلال فاسد لأن السفر والمطر لا أثر لهما في
إباحة تفويت الصلاة عن وقتها، ألا ترى أنه لا يجوز الجمع بين الفجر
والظهر، مع ما ذكرتم من العذر، والجمع بعرفة ما كان لتعذر الجمع بين
الوقوف والصلاة لأن الصلاة لا تضاد الوقوف بعرفة، بل ثبت غير معقول
المعنى، بدليل الإجماع والتواتر عن النبي ﷺ فصلح معارضاً للدليل

^(١) انظر: تبين الحقائق (١/ ٨٨، ٨٩) بتصرف محدود.

^(٢) المرجع السابق (١/ ٨٩).

المقطوع به"^(١)، وكذا الجمع بمزدلفة غير معلول بالسير ألا ترى أنه لا يفيد إباحة الجمع بين الفجر والظهر"^(٢).
وما روي من الحديث في خبر الأحاد"^(٣) فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به، مع أنه غريب ورد في حادثة تعم بها البلوى، ومثله غير مقبول عندنا".

ثم يبين أن الخبر يحمل على الجمع الصوري فيقول: "ثم هو مؤول وتأويله أنه جمع بينهما فعلاً لا وقتاً" بأن آخر الأولى منهما إلى آخر الوقت ثم أدى الأخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقعتا مجتمعتين فعلاً، كذا فعل ابن عمر رضي الله عنهما في سفر وقال هكذا كان يفعل بنا رسول الله ﷺ دل عليه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي جمع من غير مطر ولا سفر وذلك لا يجوز إلا فعلاً"^(٤)، وعن علي رضي الله عنه أنه جمع بينهما فعلاً، ثم قال هكذا فعل بنا رسول الله ﷺ وهكذا روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه جمع بينهما فعلاً، ثم قال هكذا فعل بنا رسول الله ﷺ"^(٥).

(١) وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ النساء: من الآية ١٠٣.

(٢) بدائع الصنائع (١/١٢٧).

(٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر إذا كان على ظهر سير، ويجمع بين المغرب والعشاء" صحيح البخاري: رقم (١٠٤١)، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في السفر" رواه أحمد.

(٤) "عن ابن عباس قال صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ" صحيح مسلم: رقم (١١٤٦).

(٥) بدائع الصنائع (١/١٢٧).

الحكم عند جمهور الفقهاء:

المذهب المالكي:

يقول الإمام ابن عبد البر: "روى ابن القاسم عن مالك أنه قال لا يجمع المسافر في حج أو عمرة إلا أن يجد به السير، أو يخاف فوت أمر فيجمع في آخر وقت الظهر وأول وقت العصر وكذلك في المغرب والعشاء"^(١) وبيّن القول الآخر عند المالكية بقوله: "وذكر أبو الفرج عن مالك قال ومن أراد الجمع بين الصلاتين في السفر جمع بينهما إن شاء في آخر وقت الأولى منهما، وإن شاء في آخر وقت الآخرة منهما، وإن شاء آخر الأولى فصلها في آخر وقتها وصلى الثانية في أول وقتها"^(٢).

ثم يقول: "وقال الليث بن سعد لا يجمع بين الصلاتين إلا من جد به السير، وقال الأوزاعي لا يجمع بين الصلاتين إلا من عذر، لأن النبي ﷺ كان إذا جد به السير جمع بينهما، وعن الثوري نحو هذا، وعنه أيضًا ما يدل على جواز الجمع بين الصلاتين في وقت إحداهما للمسافر وإن لم يجد به السير"^(٣).

ومن أدلة المالكية:

"أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد السفر يومًا جمع بين صلاة الظهر والعصر، وإذا أراد السفر ليلاً جمع بين المغرب والعشاء"^(٤).

(١) الاستذكار (٢/٢٠٦).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الاستذكار (٢/٢٠٧).

(٤) المدونة (١/٢٠٥).

"وأن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام غزوة تبوك فكان يجمع الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً، حتى إذا كان يوماً آخر الصلاة ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً، ثم دخل ثم خرج بعد ذلك فصلى المغرب والعشاء جميعاً"^(١).

ويجيب الإمام ابن عبد البر عن استدلال الحنفية على أن الجمع كان صورياً بقوله: "وقد أجمع العلماء أنه لا يجوز الجمع بين العصر والمغرب ولا بين العشاء والصبح ولو كان الجمع بين الصلاتين في السفر على ما ذهب أبو حنيفة إليه والقائلون بقوله لجاز الجمع بين العصر والمغرب بأن يصلي العصر في آخر وقتها ثم يتمهل قليلاً ويصلي المغرب وهذا كله شاهد على ما ذهبوا إليه في الجمع بين الصلاتين ودليل على أنهم دفعوا الآثار في ذلك برأيهم"^(٢)

والحق أن هذا الرد له وجهته، ولكن لا يمكن القطع به _ على الرغم من ذلك - إذ قد يكون المانع من صور الجمع هذه علة أخرى.

المذهب الشافعي:

الجمع بين الصلاتين رخصة حيث يقول الشيخ زكريا الأنصاري: "يجوز الجمع في سفر القصر، لا في السفر القصير، فلا يجوز ولو للمكي لأن الجمع للسفر لا للنسك، والجمع يكون بين الظهر والعصر وبين المغرب

^(١) نفس المرجع (١/٢٠٦).

^(٢) الاستذكار (٢/٢٠٩).

والعشاء في وقت إحداهما، وتكون المجموعة في وقت الأخرى أداء
كالأخرى لأن وقتيهما صارا واحدا" (١).

ويبين **الإمام الماوردي** الخلاف في الفقه الشافعي بقوله: "الجمع بين
الصلاتين في السفر، وله فيه قولان، قال في القديم: يجوز في طویل السفر
وقصيره إلحاقا بالتيمة، وصلاة النافلة على الراحلة، وقال في الجديد: لا
يجوز إلا في سفر محدود إلحاقا بالقصر" (٢).

وينقل **الإمام النووي** عن أئمة الشافعية أن الأفضل ترك هذه الرخصة مراعاة
لخلاف الحنفية فيقول: "الأفضل ترك الجمع بين الصلاتين ويصلى كل
صلاة في وقتها قال الغزالي لا خلاف أن ترك الجمع أفضل، بخلاف القصر
قال والمتبع في الفضيلة الخروج من الخلاف في المسألتين يعني خلاف أبي
حنيفة وغيره ممن أوجب القصر وأبطل الجمع" وينقل القول بأن: "ترك
الجمع أفضل لأن فيه إخلاء وقت العبادة من العبادة فأشبه الصوم
والفطر" (٣).

المذهب الحنبلي:

يقول **الإمام ابن قدامة**: "الجمع بين الصلاتين في السفر في وقت إحداهما
جائز في قول أكثر أهل العلم" (٤).

(١) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/ ٢٤٢) بتصرف يسير.

(٢) الحاوي في فقه الشافعي (٢/ ٣٥٩).

(٣) المجموع شرح المهذب (٤/ ٣٧٨).

(٤) المغني (٢/ ١١٢).

ثم يجيب عن أدلة الحنفية التي تنفي الجمع لغير الحاج في عرفات ومزدلفة بقوله: "وقولهم لا نترك الأخبار المتواترة، قلنا لا نتركها وإنما نخصصها، وتخصيص المتواتر بالخبر الصحيح جائز بالإجماع، وقد جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بالإجماع فتخصيص السنة بالسنة أولى" (١)، وهذا ظاهر جدًا

ثم يرد القول بالجمع الصوري **فيقول**: "فإن قيل: معنى الجمع في الأخبار أن يصلي الأولى في آخر وقتها والأخرى في أول وقتها قلنا هذا فاسد لوجهين:

أحدهما: أنه قد جاء الخبر صريحًا في أنه ﷺ كان يجمعهما في وقت إحداهما، ولقول أنس آخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حتى يغيب الشفق فيبطل التأويل.

الثاني: أن الجمع رخصة فلو كان على ما ذكره لكان أشد ضيقًا وأعظم حرجًا من الإتيان بكل صلاة في وقتها، لأن الإتيان بكل صلاة في وقتها أوسع من مراعاة طرفي الوقتين بحيث لا يبقى من وقت الأولى إلا قدر فعلها ومن تدبر هذا وجده كما وصفنا، ولو كان الجمع هكذا لجاز الجمع بين العصر والمغرب والعشاء والصبح ولا خلاف بين الأمة في تحريم ذلك، والعمل بالخبر على الوجه السابق إلى الفهم منه أولى من هذا التكلف الذي يصابان كلام رسول الله ﷺ من حملة عليه" (٢)

(١) الحنفية لا يخصصون المتواتر بحديث الآحاد، بل إذا كان متواترًا مثله أو مشهورًا.

(٢) المغني (٢/١١٢).

ثم يقول: "ولكن الأفضل التأخير لأنه أخذ بالاحتياط وخروج من خلاف القائلين بالجمع وعمل بالأحاديث كلها"^(١).

القول الشاذ المخالف:

ما ذهب إليه الحنفية من نفي الجمع لغير الحاج بعرفات ومزدلفة وإن خالفه جمهور الفقهاء، إلا أنه لا يؤدي إلى محذور ولهذا وجدنا من يفضل الأخذ بقولهم في هذا الشأن من باب الاحتياط في العبادة، ولكن ليس هذا هو القصد من هذا الفرع، بل المقصود هو القول الذي أراه شاذًا ضعيفًا ولا يجب العمل به، والذي ينقله الإمام ابن عبد البر بقوله: "وقالت طائفة شذت عن الجمهور: الجمع بين الصلاتين في الحضر - وإن لم يكن مطر - مباح إذا كان عذر وضيق على صاحبه ويشق عليه، وممن قال ذلك محمد بن سيرين وأشهب صاحب مالك"^(٢).

ويقول الإمام الشوكاني: "وقد استدلل القائلون بجواز الجمع مُطلقًا بشرط أن لا يتخذ ذلك خلقًا وعادة، بحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن النبي ﷺ صلى بالمدينة سبعا وثمانيا الظهر والعصر والمغرب والعشاء"^(٣)

^(١) المرجع السابق.

^(٢) الاستذكار (٢/٢١٢).

^(٣) صحيح البخاري: رقم (٥١٠) فقال أيوب لعله في ليلة مطيرة؟ قال عسى، صحيح مسلم: رقم (١١٥٣)، (سبعا) أي جمع المغرب والعشاء، (وثمانيا) أي جمع الظهر والعصر.

وفي رواية: "جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قيل لابن عباس: ما أراد بذلك قال: أراد أن لا يخرج أمته" (١).

وورد بلفظ: "من غير خوف ولا سفر" (٢).

قال الحافظ: "واعلم أنه لم يقع مجموعا بالثلاثة في شيء من كتب الحديث، بل المشهور من غير خوف ولا سفر" (٣).

قال في الفتح: "وممن قال به ابن سيرين وربيعة وأشهب وابن المنذر والقفال الكبير وحكاه الخطابي عن جماعة من أصحاب الحديث" (٤).

وذهب الجمهور إلى أن الجمع لغير عذر لا يجوز، وحكى عن البعض أنه إجماع، ومنع ذلك بأنه قد خالف في ذلك من تقدم، واعترض عليه صاحب المنار بأنه اعتداد بخلاف حادث بعد إجماع الصدر الأول" (٥).

المناقشة والترجيح:

أجاب الجمهور عن هذا استدلال القول الشاذ بأجوبة:

منها: أن الجمع المذكور كان للمرض وقواه النووي" (٦).

(١) صحيح مسلم: رقم (١١٥١).

(٢) صحيح مسلم: رقم (١١٤٧).

(٣) نيل الأوطار (٣/٢٦٤) بتصرف.

(٤) فتح الباري لابن حجر (٢/٢٤).

(٥) نيل الأوطار (٣/٢٦٤).

(٦) قال الحافظ: وفيه نظر لأنه لو كان جمعه ﷺ بين الصلاتين لعارض المرض لما صلى معه

إلا من له نحو ذلك العذر، والظاهر أنه ﷺ جمع بأصحابه وقد صرح بذلك ابن عباس في

روايته.

ومنها: أنه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم مثلاً فبان أن وقت العصر قد دخل فصلهاها.

قال النووي: وهو باطل لأنه وإن كان فيه أدنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء^(١).

ومنها: أن الجمع المذكور صوري بأن يكون آخر الظهر إلى آخر وقتها وعجل العصر في أول وقتها، قال النووي: وهذا احتمال ضعيف أو باطل لأنه مُخالف للظاهر مُخالفة لا تحتمل^(٢).

قال الحافظ: "وهذا الذي ضعفه قد استحسنته القرطبي ورجحه إمام الحرمين وجزم به من القدماء ابن الماجشون والطحاوي وقواه ابن سيد الناس بأن أبا الشعثاء وهو راوي الحديث عن ابن عباس قد قال به، قال الحافظ أيضاً: ويقوي ما ذكر من الجمع الصوري أن طرق الحديث كلها ليس فيها تعرض لوقت الجمع فإما أن يحمل على مطلقها فيستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدود بغير عذر، وإما أن يحمل على صفة مخصوصة لا تستلزم الإخراج ويجمع بها بين مفترق الأحاديث، فالجمع الصوري أولى، والله أعلم^(٣).

ومما يدل على تعيين حمل حديث الباب على الجمع الصوري^(٤):

(١) قال الحافظ: وكان نفيه الاحتمال مبني على أنه ليس للمغرب إلا وقت واحد والمختار عنه خلافه وهو أن وقتها يمتد إلى العشاء وعلى هذا فالاحتمال قائم.

(٢) فتح الباري لابن حجر (٢/٢٤).

(٣) نيل الأوطار (٣/٢٦٤).

(٤) انظر: نيل الأوطار (٣/٢٦٤) وما بعدها بتصرف محدود.

حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: "صليت مع النبي ﷺ الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً آخر الظهر وعجل العصر وآخر المغرب وعجل العشاء"^(١).

فهذا ابن عباس راوي حديث الباب قد صرح بأن ما رواه من الجمع المذكور هو الجمع الصوري.

ومما يؤيد ذلك ما رواه **الشيخان عن عمرو بن دينار** أنه قال: يا أبا الشعثاء أظنه آخر الظهر وعجل العصر وآخر المغرب وعجل العشاء قال: وأنا أظنه"^(٢)، وأبو الشعثاء هو راوي الحديث عن ابن عباس كما تقدم.

ومن المؤيدات للحمل على الجمع الصوري ما أخرجه مالك في الموطأ والبخاري وأبو داود والنسائي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: "ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها"^(٣) فنفى ابن مسعود رضي الله عنه مطلق الجمع وحصره في جمع المزدلفة مع أنه ممن روى حديث الجمع بالمدينة كما تقدم وهو يدل على أن الجمع الواقع بالمدينة صوري ولو كان جمعا حقيقياً لتعارض روايته والجمع ما أمكن المصير إليه هو الواجب".

^(١) سنن النسائي: رقم (٥٨٥)، عن جابر بن زيد عن بن عباس رضي الله عنهما قال: صليت مع النبي ﷺ بالمدينة ثمانيا جميعا وسبعا جميعا آخر الظهر وعجل العصر وآخر المغرب وعجل العشاء.

^(٢) صحيح البخاري: رقم (١١٠٣)، صحيح مسلم: رقم (١١٥٢).

^(٣) صحيح البخاري: رقم (١٥٧٠)، سنن أبي داود: رقم (١٦٥٠).

ومن المؤيدات للحمل على الجمع الصوري أيضًا ما أخرجه ابن جرير عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "خرج علينا رسول الله ﷺ فكان يؤخر الظهر ويعجل العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب ويعجل العشاء فيجمع بينهما"، وهذا هو الجمع الصوري وابن عمر هو ممن روى جمعه ﷺ بالمدينة.

والجمع الصوري ورد في لسان الشارع بما ثبت عنه ﷺ من قوله للمستحاضة: "وإن قويت على أن تؤخري الظهر وتعجلي العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين"^(١)، ومثله في المغرب والعشاء وبما سلف عن ابن عباس وابن عمر.

وقد روي عن الخطابي أنه لا يصح الجمع المذكور في الباب على الجمع الصوري لأنه يكون أعظم ضيقًا من الإتيان بكل صلاة في وقتها لأن أوائل الأوقات وأواخرها مما لا يدركه الخاصة فضلًا عن العامة.

ويجاب عنه:

بأن الشارع قد عرف أمته أوائل الأوقات وأواخرها وبالغ في التعريف والبيان حتى أنه عينها بعلامات حسية لا تكاد تلتبس على العامة فضلًا عن الخاصة والتخفيف في تأخير إحدى الصلاتين إلى آخر وقتها وفعل الأولى في أول وقتها متحقق بالنسبة إلى فعل كل واحدة منهما في أول وقتها كما كان ذلك ديدنه ﷺ حتى قالت عائشة: ما صلى صلاة لآخر وقتها مرتين حتى قبضه

(١) الحديث: "وإن قويت على أن تؤخري الظهر وتُعجلي العصر فَاغتسلي حين تطهرين، ثم تُصلين الظهر والعصر جميعًا، ثم تؤخرين المغرب وتُعجلين العشاء، ثم تغتسلين بين الصلاتين" سنن أبي داود: رقم (٢٤٨).

الله تعالى، ولا يشك منصف أن فعل الصلاتين دفعة والخروج إليهما مرة أخف من خلافه وأيسر"^(١).

القول الراجح:

يقول الإمام الكاساني: "عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "الجمع بين الصلاتين من الكبائر"^(٢)، ولأن هذه الصلوات عرفت مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال أو بخبر الواحد"^(٣).

ويقول الإمام الشوكاني: "فعل الصلاة في أول وقتها متحتم لملازمته صلواته لذلك طول عمره فكان في جمعه جمعاً صورياً تخفيفاً وتسهيلاً على من اقتدى بمجرد الفعل وقد كان إقتداء الصحابة بالأفعال أكثر منه بالأقوال، ومما يدل على أن الجمع المتنازع فيه لا يجوز إلا لعذر حديث: "من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر"^(٤)، والحديث معمول به وبه أخذ بعض أهل العلم، وترك الجمهور للعمل به لا يقدر في صحته ولا يوجب سقوط الاستدلال به"^(٥).

(١) نيل الأوطار (٣/ ٢٦٤).

(٢) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٥/ ٢٧) وروي عن عمر أنه كتب: أن الجمع بين الصلاتين من الكبائر إلا من عذر.

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/ ١٢٧).

(٤) قال الشيخ الألباني: ضعيف جداً، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٣/ ٢٢).

(٥) نيل الأوطار (٣/ ٢٦٤) بتصرف.

ومن هنا يترجح ما ذهب إليه جماعة الفقهاء من عدم صحة الجمع بين الصلوات بغير عذر السفر أو المطر.

الأثر المترتب على العمل بالقول الشاذ:

إن الأدلة التي استدلت بها الحنفية على نفي الجمع لغير الحاج بعرفات ومزدلفة، هي نفسها تصلح لرد القول الشاذ المخالف وتبين فساد الاستدلال له، وإن كان من الممكن تخصيص عذر المطر والسفر، بل والمرض أيضاً كما ذهب الحنابلة.

ولأن العمل بهذا القول الشاذ الذي يطلق الجمع الحقيقي بغير عذر، يؤدي إلى فتح باب من أبواب الفساد لأنه يرد الأدلة المقطوع بها، بحديث لو صح فإنه يحتمل غير الوجه الذي استدلت به، وبخاصة أن العمل بهذا القول لا ضابط له، وهذا يناقض كل من القاعدة الأولى التي تفيد حفظ النصوص، والحفظ يراد به العمل، والعمل بهذا القول يعطل أدلة المواقيت كلها.

كذلك فإنه يصادم القاعدة الثانية التي تفيد كمال الشريعة، لأنه يثبت التناقض بين أدلة الشرع بشكل لا يمكن رفعه.

وكذلك يناقض القاعدة الثالثة التي تؤكد أن الأصل في الشريعة التكليف بالعبودية إذ يترك مواقيت الصلاة بغير ضابط.

لأن الجمع بغير عذر مما يترك الأمر للأهواء، وهذا يناقض أصل التكليف ولأنه يمس أخص الأبواب التي تجسد العبودية المطلقة لله عز وجل ألا وهي الصلاة.

من جانب آخر:

فهو يناقض أدلة المذهب الحنفي التي تفيد عدم تخصيص المقطوع به إلا بمقطوع به أو مشهور، وما استدلوا به على فرض صحته، ليس إلا حديث آحاد.

لكل ما سبق فإن العمل بهذا القول على الوجه الذي استدل به أصحابه لا يصح، ويجب رده، والله أعلم



الفرع الخامس: إمامة المرأة للرجال في الصلاة

من أهم الفروع الفقهية التي استند القائلون بها - من المعاصرين - إلى خلاف شاذ لبعض الفقهاء موضوع إمامة المرأة في الصلاة.

يقول الإمام ابن رشد: "اختلفوا في إمامة المرأة فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال، واختلفوا في إمامتها النساء فأجاز ذلك الشافعي ومنع ذلك مالك، وشذ أبو ثور"^(١) والطبري فأجازا إمامتها على الإطلاق"^(٢).

وأستعرض فيما يلي أقوال الفقهاء في حكم إمامة المرأة

إمامة المرأة في الفقه الحنفي:

تصح إمامة المرأة للنساء عند الحنفية فقد نقل الإمام السرخسي: "أن المرأة تصلح لإمامة النساء دون الرجال"^(٣)

ولكن نقل أن هذا الجواز مع الكراهة، إذ يقول **الإمام الزيلعي:** "كره جماعة النساء وحدهن"^(٤)، لقوله ﷺ: "صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حُجْرَتِهَا وَصَلَاتُهَا فِي مَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا"^(٥).

(١) هو: أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي، له مصنفات كثيرة يذكر فيها الاختلاف ويحتج لاختياره، وله كتاب ذكر فيه اختلاف مالك والشافعي وذكر مذهبه في ذلك وهو أكثر ميلا إلى الشافعي في ذلك الكتاب وفي كتبه كلها وتوفي أبو ثور ببغداد سنة أربعين ومائتين، انظر: الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء ص ١٠٧.

(٢) بداية المجتهد (١/ ١٤٥)

(٣) المبسوط للسرخسي (١/ ٢١٢).

(٤) تبیین الحقائق (١/ ١٣٥).

(٥) سنن أبي داود: رقم (٤٨٣)، وقال الألباني: صحيح.

واشترطوا لصحة إمامة الرجال شروطاً فقالوا:

"وشروط صحة الإمامة للرجال الأصحاء ستة أشياء: الإسلام والبلوغ والعقل والذكورة والقراءة والسلامة من الأعذار"^(١)

واشترطهم الذكورة يدل على عدم صحة إمامة المرأة للرجال. بل إنهم احتاطوا لأمر الصلاة فقالوا إن محاذاة المرأة الرجل في الصلاة تفسد صلاة الرجل.

ويعلل ذلك الإمام السرخسي فيقول: "أنه ترك المكان المختار له في الشرع فتفسد صلاته، فالمختار للرجال التقدم على النساء، فإذا وقف بجنبها أو خلفها فقد ترك المكان المختار له وترك فرضاً من فروض الصلاة أيضاً فإن عليه أن يؤخرها عند أداء الصلاة بالجماعة قال ﷺ: "أخروهن من حيث أخرن الله"^(٢)، والمراد من الأمر بتأخيرها لأجل الصلاة، فكان من فرائض صلاته، وهذا لأن حال الصلاة حال المناجاة فلا ينبغي أن يخطر بباله شيء من معاني الشهوة فيه، ومحاذاة المرأة إياه لا تنفك عن ذلك عادة، فصار الأمر بتأخيرها من فرائض صلاته فإذا ترك تفسد صلاته، وإنما لا تفسد صلاتها لأن الخطاب بالتأخير للرجل وهو يمكنه أن يؤخرها من غير

^(١) نور الإيضاح ونجاة الأرواح لأبي الإخلاص الشرنبلالي ص ٥٠، حاشية ابن عابدين (٥٥٠/١).

^(٢) الموطأ رواية محمد بن الحسن (٥٨/٢) أخرجه الطبراني وعبد الرزاق موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه.

أن يتأخر بأن يتقدم عليها، ولهذا لم تفسد صلاة الجنازة بالمحاذاة لأنها ليست بصلاة مطلقة هي مناجاة بل هي قضاء لحق الميت^(١). فإذا كان هذا حال المحاذاة عند الحنفية فالقول بإمامة المرأة للرجال يكون باطلاً بغير شك.

إمامة المرأة عند جمهور الفقهاء:

عند المالكية:

لا تصح إمامة المرأة مطلقاً يقول الإمام الخرشي: "لا تصح إمامة المرأة سواء أمت رجالاً أو نساء في فريضة أو نافلة"^(٢). وذلك لأن من شروط الإمامة عندهم الذكورة، "فشروط صحتها ثلاثة عشر أولها الذكورة المحققة"^(٣).

وعند الشافعية:

تستحب للنساء، ويبين الإمام الماوردي الحُكم بقوله: "فمذهب الشافعي أنه يستحب لها أن تؤم النساء فرضاً ونفلاً"^(٤). ولا تصح إمامة المرأة للرجال وكما يقول الإمام النووي: "وسواء في منع إمامة المرأة للرجال صلاة الفرض والتراويح وسائر النوافل هذا مذهبنا ومذهب جماهير العلماء من السلف والخلف رحمهم الله"^(٥).

(١) المبسوط للسرخسي (١/١٦٩)، بتصرف يسير.

(٢) شرح مختصر خليل (٢/٢٢).

(٣) الفواكه الدواني (١/٥١٤).

(٤) الحاوي في فقه الشافعي (٢/٣٥٦).

(٥) المجموع شرح المهذب (٤/٢٥٥).

وكذا الحال عند الحنابلة:

إمامة المرأة للنساء جائزة حيث يقول **الإمام ابن قدامة**: "اختلفت الرواية هل يستحب أن تصلي المرأة بالنساء جماعة فروي أن ذلك مستحب وروي عن أحمد - رحمه الله - أن ذلك غير مستحب"^(١).

أما إمامة المرأة للرجال فغير جائزة على الصحيح يقول الإمام المرداوي: "ولا تصح إمامة المرأة للرجل"، هذا المذهب مُطلقاً قال في المستوعب هذا الصحيح من المذهب"^(٢).

القول الضعيف والشاذ المخالف لجماعة الفقهاء:

ورد عن **الإمام أحمد** - رحمه الله - القول بجواز إمامة المرأة للرجال في صلاة التراويح خاصة للحاجة، إذ يقول **الإمام ابن تيمية**: "ولهذا جوز أحمد في المشهور عنه أن المرأة تؤم الرجل لحاجة مثل أن تكون قارئة وهم غير قارئین فتصلي بهم التراويح كما أذن النبي ﷺ لأم ورقة أن تؤم أهل دارها وجعل لها مؤذناً"^(٣) وتتأخر خلفهم وإن كانوا مأمومين بها للحاجة"^(٤).

ويقول **الإمام ابن مفلح**: "وخص بعض أصحابنا الجواز بذوي الرحم وبعضهم بكونها عجوزاً وبعضهم بأن تكون أقرأ من الرجل وعلى الصحة تقف خلفهم ويقتدون بها في جميع أفعال الصلاة"^(٥).

(١) المغني (٢/٣٦).

(٢) الإنصاف (٢/١٨٥).

(٣) سنن أبي داود: رقم (٥٠٠)، مسند أحمد: رقم (٢٦٠٢٣).

(٤) القواعد النورانية الفقهية ص ٧٨.

(٥) المبدع شرح المقنع (٢/٦٨).

من جانب آخر:

أجاز بعض الفقهاء إمامة المرأة للرجال مُطلقًا إذ يقول الإمام **الصنعاني**: "وأجاز المزني وأبو ثور إمامة المرأة، وأجاز الطبري إمامتها في التراويح إذا لم يحضر من يحفظ القرآن"^(١).

أدلة جماعة الفقهاء على عدم جواز إمامة المرأة للرجال:

استدل جمهور الفقهاء على صحة إمامة المرأة للنساء "بحديث أم ورقة وكذا بما ورد عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها صلت بنسوة العصر فقامت وسطهن، وما روي عن السيدة أم سلمة رضي الله عنها أنها أمتهن فقامت وسطهن، وعن علي بن الحسين، رضي الله عنهما، أنه كان يأمر جارية له تقوم بأهله في رمضان"^(٢)، وهذا الحكم لا إشكال فيه.

وأما إمامتها للرجال فهو محل الإشكال ولهذا نستوفي بيان أدلة جماهير الفقهاء على المنع منه فيما يلي:

يقول الإمام ابن رشد: "وإنما اتفق الجمهور على منعها أن تؤم الرجال لأنه لو كان جائزًا لنقل ذلك عن الصدر الأول، ولأنه أيضًا لما كانت سنتهن في الصلاة التأخير عن الرجال علم أنه ليس يجوز لهن التقدم عليهم وفي الأثر: "أخروهن حيث أخرهن الله"^(٣).

^(١) سبل السلام (٢/ ٢٩).

^(٢) انظر: الحاوي في فقه الشافعي (٢/ ٣٥٦)، بدائع الصنائع (١/ ١٥٧).

^(٣) بداية المجتهد (١/ ١٤٥) والأثر لسيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وليس حديثًا عن رسول

"ولا تصح إمامة المرأة للرجال" لقوله ﷺ: "أَلَا لَا تَوُؤَمِّنَنَّ امْرَأَةٌ رَجُلًا"^(١) وهذا الحديث ضعيف لكن يؤيده في الحكم قول النبي ﷺ "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ"^(٢)، والجماعة قد ولّوا أمرهم الإمام، فلا يصح أن تكون المرأة إماماً لهم، ولأنها ليست من أهل الكمال أشبهت الصبي"^(٣).

ويدل لذلك أيضاً "حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوْلَاهَا وَشَرُّهَا آخِرُهَا وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا وَشَرُّهَا أَوْلَاهَا"^(٤)، فقوله ﷺ: "وخير صفوف النساء آخرها" دليل على أنه لا موقع لهن في الأمام والإمام لا يكون إلا في الأمام فلو قلنا بصحة إمامتهن بالرجال لانقلب الوضع فصارت هي المتقدمة على الرجل وهذا لا تؤيده الشريعة"^(٥).

"لأن في إمامتها للرجال افتتاناً بها"^(٦)، ففي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ رَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ، فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ التُّفَّتَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا

(١) سنن ابن ماجه: رقم (١٠٧١)، وقال الشيخ الألباني: ضعيف.

(٢) صحيح البخاري: رقم (٤٠٧٣).

(٣) انظر: الفواكه الدواني (١/٥١٤)، الحاوي في فقه الشافعي (٢/٣٢٦)، أسنى المطالب

(١/٢١٧)، العدة شرح العمدة (١/٩٠).

(٤) صحيح مسلم: رقم (٦٦٤).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (١/٢٣٩).

(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٢/١١٩).

التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ^(١)، قال **الحافظ ابن حجر**: "فيه أن المرأة لا تصف مع الرجال، وأصله ما يخشى من الافتتان بها"^(٢) وقال: "وكان منع النساء من التسبيح لأنها مأموره بخفض صوتها في الصلاة مُطلقاً لما يخشى من الافتتان، ومنع الرجال من التصفيق لأنه من شأن النساء"^(٣). فإذا كانت المرأة منهيّة عن تنبيه الإمام بالقول إن أخطأ وإنما تصفق حتى لا ترفع صوتها بحضرة الرجال فكيف تصلي بهم وتقرأ لهم؟!.

هذه الأدلة مجتمعة تدل على عدم جواز إمامة المرأة للرجال بحال من الأحوال، وهو ما ذهب إليه جماعة الفقهاء.

أدلة القول الضعيف والشاذ المخالف:

استدل أصحاب هذا القول بحديث عبد الرحمن بن خَلَادِ الأنصاري عن أم ورقة بنت عبد الله بن نوفل الأنصارية أن النبي ﷺ لما غزا بدرًا قالت: قلت له يا رسول الله ائذن لي في الغزو معك أمرض مرضاكم لعل الله أن يرزقني شهادة قال: "قَرِّي فِي بَيْتِكَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرْزُقُكَ الشَّهَادَةَ" قال: فكانت تسمى الشهيدة، قال: وكانت قد قرأت القرآن فاستأذنت النبي ﷺ أن تتخذ في دارها مؤذناً فأذن لها، قال: وكانت قد دبرت غلاماً لها وجارية فقاما إليها بالليل فغماها بقطيفة لها حتى ماتت وذهبا، فأصبح عمر فقام في الناس فقال من كان عنده من هذين علم أو من رأهما فليجئ بهما فأمر بهما فصلبا فكانا

(١) صحيح البخاري: رقم (٦٤٣).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٢/٢١٢).

(٣) المرجع السابق (٣/٧٧).

أول مصلوب بالمدينة، قال: وكان رسول الله ﷺ يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها قال عبد الرحمن: فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا^(١).

يقول الإمام الصنعاني:

"والحديث دليل على صحة إمامة المرأة أهل دارها، وإن كان فيهم الرجل، فإنه كان لها مؤذن وكان شيخاً كما في الرواية، والظاهر أنها كانت تؤمه وغلماها وجاريتها"^(٢).

ومما احتج به الإمام أبو ثور:

"حديث الرسول ﷺ "يَوْمُ الْقَوْمِ أَقْرَوْهُمْ لِلْقُرْآنِ"^(٣)

واحتج أيضاً بالمعقول فقال: ولأن من يصح أن يأتى بالرجال صح أن يكون إماما للرجال كالرجال، ولأن نقص الرق أشد من نقص الأنوثة، بدلالة أن العبد يقتل بالمرأة الحرة، ولا يجوز أن تقتل المرأة الحرة بالعبد، فلما جاز أن يكون العبد إماما للأحرار كانت المرأة بإمامتهم أولى"^(٤).

ويجاب عن هذا الاستدلال بما يلي:

قوله بأن إمامة المرأة أولى من إمامة العبد "خطأ لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٥)

(١) سنن أبي داود: رقم (٥٠٠).

(٢) سبل السلام (٢/٣٥).

(٣) صحيح مسلم: رقم (١٠٧٨)، ولفظه: "يَوْمُ الْقَوْمِ أَقْرَوْهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ".

(٤) انظر: الحاوي في فقه الشافعي (٢/٣٢٦).

(٥) النساء: من الآية ٣٤.

ويستشهد الإمام الماوردي في جوابه بقول الإمام الشافعي رحمه الله: "فقصرت من أن يكون لهن ولاية وقيام"، ولقوله ﷺ: "أخروهن من حيث أخرهن الله سبحانه"، فإذا وجب تأخيرهن حرم تقديمهن، ولقوله ﷺ: "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمْ إِلَى امْرَأَةٍ" ولأن المرأة عورة، وفي إمامتها افتتان بها، وقد جعل النبي ﷺ التصفيق لها بدلاً من التسبيح للرجل في نوائب الصلاة خوفاً من الافتتان بصوتها، وكذلك في الائتمام بها"^(١).

ويستدل كذلك بالمقاصد والأصول الشرعية على عدم جواز إمامة المرأة للرجال **فيقول:** "ولأن الإمامة ولاية وموضع فضيلة وليست المرأة من أهل الولايات، ألا تراها لا تلي الإمامة العظمى، ولا القضاء، ولا عقد النكاح"، فكذلك إمامة الصلاة"^(٢).

ثم يبين الجواب عن الاستدلال بالحديث بقوله: "فأما الجواب عن قوله ﷺ: "يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَوْهُمْ" فالقوم ينطلق على الرجال دون النساء، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ﴾^(٤)، فلو دخل النساء في القوم لم يعد ذكرهن فيما بعد، فأما الرجل فالمعنى فيه كونه من أهل الولايات، وممن لا يخشى الافتتان بصوته، وأما العبد فلأن نقص الرق دون نقص

(١) الحاوي في فقه الشافعي (٢/٣٢٦، ٣٢٧).

(٢) أجاز الحنفية ولايتها عقد النكاح للأثر الوارد في هذا الخصوص.

(٣) الحاوي في فقه الشافعي (٢/٣٢٧).

(٤) الحجرات: من الآية ١١.

الأوثوية، لأنه عارض يزول والأوثوية نقص ذاتي لا يزول، على أن المعنى في العبد أنه ممن لا يخشى الافتتان به"^(١).

من جانب آخر أجيب عن الاستدلال بحديث أم ورقة رضي الله عنها بما يلي:

يقول الإمام ابن قدامة: "وحدث أم ورقة إنما أذن لها أن تؤم بنساء أهل الدار كذلك رواه الدار قطني وهذه زيادة يجب قبولها ولو لم يذكر ذلك لتعين حمل الحديث عليه، وذلك لأنه أذن لها أن تؤم في الفرائض، بدليل أنه جعل لها مؤذنا والأذان إنما يشرع في الفرائض، ولا خلاف في المذهب أنها لا تؤمهم في الفرائض، فالتخصيص بالتروايح تحكّم بغير دليل"^(٢).

وتعين حمل الحديث على الزيادة التي ذكرها **الإمام ابن قدامة** واجب بغير شك لأنها تمثل جمعا بين الأدلة ونفي التعارض بينها.

أما الوجه الآخر للحديث على فرض صحته، حيث إن أهل الاختصاص قالوا إنه ضعيف"^(٣)، فهو خاص بأم ورقة رضي الله عنها، ولا عموم له كما يقول **الإمام ابن قدامة:** "ولو ثبت ذلك لأم ورقة لكان خاصا بها بدليل أنه لا يشرع لغيرها من النساء أذان ولا إقامة فتختص بالإمامة كما اختصت بالأذان والإقامة"^(٤).

(١) الحاوي في فقه الشافعي (٣٢٧/٢) بتصرف يسير.

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٥٢/٢، ٥٣).

(٣) قال الحافظ: "وفي إسناد عبد الرحمن بن خلاد وفيه جهالة".

(٤) المرجع السابق.

القول الراجح: يتضح أن ما ذهب إليه جماعة الفقهاء هو الحق الذي يجب العمل به، ولا يجوز اعتبار القول المُخالف ناقصًا للإجماع، بل الواجب العمل بما ذهب إليه جماعة الفقهاء على أنه إجماع تحرم مخالفته.

الأثر المترتب على العمل بالقول الشاذ:

يترتب على العمل بهذا القول الشاذ إهدار وتعطيل لكثير من الأدلة، والتي استدل بها جماعة الفقهاء، وهذا نقض للقاعدة الأولى والتي تفيد حفظ نصوص الشرع، إذ لا معنى للحفظ إذا لم يترتب عليه عمل، ومما يرجح هذا المعنى أنه قد ورد في الحديث: "يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ"^(١).

وهذا الحديث ليس فيه ما ينتقص من قدر المرأة، لأن قطع الصلاة له علل مختلفة ولا يترتب على تعدد المذكورين وجوب التشابه فيما بينهم. وتجاهل دليل شرعي لغياب الفهم الصحيح له، أو عدم العلم بالحكمة منه، هو عين الاعتراض على المكلف، والعياذ بالله.

ولهذا فالحديث صالح للاستدلال فلا يصح أن تتقدم المرأة على الرجل، وإذا كان الأمر كذلك يتضح عدم صواب القول بإمامة المرأة للرجال، لوجود التعارض الحقيقي بين القول بهذا الحكم وبين ما ذكرناه من الأدلة. أما الوجه الذي ذكره الإمام أحمد - رحمه الله - من أنها تصلي بهم التراويح وتكون خلفهم، فهو قول بغير دليل، وينافي أن موقف الإمام في مقدمة الصفوف لأن هذا هدي النبي ﷺ أنه كان إذا قام إلى الصلاة قام أصحابه

(١) صحيح مسلم: رقم (٧٩٠).

خلفه، حيث ورد في الحديث عن جابر بن عبد الله أنه فعل مثل ذلك قال فأخذ رسول الله ﷺ بيدي فأدارني حتى أقامني عن يمينه فجاء بن صخر حتى قام عن يساره فأخذنا بيديه جميعاً فدفعنا حتى أقامنا خلفه" (١).

وأما التخصيص بصلاة التراويح، أو بالعجوز دون الشابة لا دليل عليه، إلا أن يُقال بأن حديث أم نوفل خاص بها لا يتعداها، ولهذا لا يصح الاحتجاج بما نقل عن الإمام أحمد - رحمه الله - في هذا الشأن.

كذلك فإن العمل بهذا القول يعتبر طعنا في كمال الشريعة وهو ما يخالف القاعدة الثانية التي بناها ولهذا وجب رده.

ووجه الطعن في الكمال أنه يجمع بين النقيضين، لأن الأدلة قد بينت أن مبنى حركة المرأة على الستر والصيانة، ولهذا ورد في الحديث "صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا، أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حُجْرَتِهَا، وَصَلَاتُهَا فِي مَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا" (٢)، فكيف تتوقف صلاة الجماعة على خروجها، وهي ليست واجبة ولا مسنونة في حقها، فيصبح خروجها في هذه الحال واجبا أو مسنونا، لأنها لو كانت إماما لجماعة محصورة هي أقرأهم لأصبح حكمها حكم الإمام الراتب، فيترقب حضورها، وهو تناقض لا يجوز.

(١) مطالب أولي النهى (١ / ٦٨١) والحديث في سنن أبي داود: رقم (٥٣٩).

(٢) سنن أبي داود: رقم (٤٨٣).

وفي الحديث أيضاً: "الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ"^(١)، ولعل المعنى المُراد أنها فتنة للرجال بما يؤدي إلى وقوعهم في المحذور غالباً، فكأن هذا هو المعنى من قوله ﷺ: "اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ"^(٢)، وهذا يتنافى بالكلية مع أن تؤم الرجال، وسواء في ذلك أكانت أمامهم أم كانت خلفهم تقرأ لهم.

وأيضاً كيف يتأتى الخشوع في الصلاة وفيها ما يجبر المرء على عدم الخشوع، من جهة الانصراف إلى سماع الصوت لذاته، وكيف تكون مثل هذه الصلاة مظنة الخشوع امثالاً لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾^(٣)، والقلب منشغل بمن يقرأ، وإنكار ذلك إنكار لفطرة الخلق التي فطر الله الناس عليها من الميل الغريزي بين الرجل والمرأة، أفلا يكون هذا نقضا لكمال الشريعة. ولهذا وجب رد هذا القول وعدم العمل به.

^(١) سنن الترمذي: رقم (١٠٩٣)، قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

^(٢) التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي (٢/ ٨٨١) استشرفها الشيطان يعني رفع البصر إليها ليغويها أو يغوي بها فيوقع أحدهما أو كليهما في الفتنة أو المراد شيطان الإنسان سماه به على التشبيه.

^(٣) المؤمنون: الآية ١، الآية ٢.

المبحث الثاني: الصيام

أتناول في هذا المبحث بعض النماذج التطبيقية في باب الصوم على النحو التالي.

الفرع الأول:

القول ببطلان الصوم بالرفث والغيبة والنميمة

اتفق جمهور العلماء على أن الصائم لا يفطره السب والشتم والغيبة، وإن كان مأمورًا أن ينزه نفسه، ومن باب أولى صيامه، عن اللفظ القبيح^(١).

وعلى الرغم من اتفاقهم على أنه يآثم بذلك، إلا أنهم فرقوا بين الإثم وبين بطلان العبادة به، فحكموا بصحة عبادته على الرغم من إثمه، وتفصيل الحكم عند الفقهاء على الوجه التالي:

عند الحنفية:

حكموا بصحة صيامه مما يدل على ذلك قولهم ممن من فعل ذلك: "لو اغتاب إنسانا فظن أن ذلك يفطره ثم أكل بعد ذلك متعمدًا فعليه الكفارة، وإن استفتى فقيها أو تأول حديثًا، لأنه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله الحديث ههنا، لأن ذلك مما لا يشتهه على من له سمة من الفقه وهو لا يخفى على أحد أنه ليس المراد من المروي: الغيبة تفطر الصائم، حقيقة الإفطار"^(٢)

(١) شرح صحيح البخارى لابن بطال (٤/٢٤).

(٢) بدائع الصنائع (٢/١٠٠)، شرح فتح القدير (٢/٣٨٠).

ومعنى ذلك أن فقهاء الحنفية يستنكرون القول ببطلان الصوم بهذه المحرمات، بالرغم من حرمتها ووجوب تنزه الصائم عنها.
وعند المالكية:

نصوا على صحة الصوم بالرغم من هذه المحرمات فقالوا: "الصائم يستحب له أن يكف لسانه عن الإكثار من الكلام غير ذكر الله تعالى، أما عن الغيبة ونحوها من المحرمات فواجب في غير الصوم ويتأكد في الصوم ولا يبطله" (١).

وعند الشافعية:

قالوا: إن من فعل هذا يكون عاصياً ولا يبطل صومه: "وينبغي للصائم أن ينزه صومه عن الغيبة والشتم فإن شوتم قال: إني صائم لما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ صَائِمًا فَلَا يَرُفُثُ وَلَا يَجْهَلُ فَإِنْ امْرُؤٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ إِنِّي صَائِمٌ" (٢).

ويقول الإمام النووي: فلو اغتاب في صومه عصى ولم يبطل صومه عندنا، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والعلماء كافة إلا الأوزاعي فقال: يبطل الصوم بالغيبة ويجب قضاؤه" (٣).

وكذا عند الحنابلة:

اعتبروا صحة الصوم من المسلمات على الرغم من وقوع هذه المعاصي: "الغيبة لا تفطر الصائم، قال الإمام أحمد: لو كانت الغيبة تفطر ما كان لنا صوم" (١).

(١) شرح مختصر خليل (٢/٢٣٩).

(٢) سنن أبي داود: رقم (٢٠١٦).

(٣) المجموع شرح المهذب (٦/٣٥٦).

القول الشاذ المخالف:

ذهب الإمام الأوزاعي إلى القول بأن الغيبة تفطر الصائم.
بينما ذهب الإمام ابن حزم إلى القول بأنه " يبطل الصوم أيضًا تعمد كل معصية أي معصية كانت لا نحاش شيئاً إذا فعلها عامداً ذاكرا الصومه " و يذكر المعاصي التي تبطل الصوم ومنها: " كذب أو غيبة أو نميمة أو تعمد ترك صلاة أو ظلم " (٢)

ولم ينفرد الإمام ابن حزم بهذا القول، بل نقل أيضًا عن الإمام ابن تيمية، إذ يقول الإمام البهوتي: " ذكر الشيخ تقي الدين وجها يفطر بغيبة ونميمة ونحوهما، فيتوجه منه احتمال يفطر بكل محرم، وقال أنس: " إذا اغتاب الصائم أفطر "، وعن إبراهيم قال: " كانوا يقولون الكذب يفطر الصائم "، وعن الأوزاعي: " من شاتم فسد صومه لظاهر النهي "، وذكر بعض أصحابنا رواية يفطر بسماع الغيبة، وقال المجدد: النهي عنه ليسلم من نقص الأجر، ومراده أنه قد يكثر فيزيد على أجر الصوم وقد يقل وقد يتساويان، وأسقط أبو الفرج ثوابه بالغيبة " (٣).

الأدلة والمناقشة:

استدل الإمام ابن حزم ومن وافقه بما يلي: حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " وَالصَّيَامُ جُنَّةٌ، وَإِذَا كَانَ يَوْمٌ صَوْمٌ أَحَدِكُمْ فَلَا يَرْفُثُ وَلَا يَصْحَبُ، فَإِنْ سَابَهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ فَلْيُقِلِّ إِنِّي أَمْرٌ صَائِمٌ " (٤).

(١) المغني (٣/ ٣٦)، كشف القناع (٢/ ٣٣٠).

(٢) المحلى (٦/ ١٧٧).

(٣) كشف القناع (٢/ ٣٣٠، ٣٣١)، المبدع شرح المقنع (٢/ ٤٤٥).

(٤) صحيح البخاري: رقم (١٧٧١)، صحيح مسلم: رقم (١٩٤٤).

وحديث النبي ﷺ أنه قال: "مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ فَلَيْسَ لَهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ" (١).

وكذلك روي أن رسول الله ﷺ أتى على امرأتين صائمتين تغتابان الناس فقال لهما: "قيئا، فقاءتا قيحا ودما ولحما عبيطا" ثم قال ﷺ: "إن هاتين صامتا عن الحلال وأفطرتا على الحرام" (٢).

يقول الإمام ابن حزم: "فنهى ﷺ عن الرفث والجهل في الصوم فكان من فعل شيئا من ذلك عامداً ذاكراً لصومه لم يصم كما أمر ومن لم يصم كما أمر فلم يصم لأنه لم يأت بالصيام الذي أمره الله تعالى به وهو السالم من الرفث والجهل وهما اسمان يعمان كل معصية، وأخبر ﷺ أن من لم يدع القول بالباطل وهو الزور ولم يدع العمل به فلا حاجة لله تعالى في ترك طعامه وشرابه، فصح أن الله تعالى لا يرضى صومه ذلك، ولا يتقبله وإذا لم يرضه ولا قبله فهو باطل ساقط، وأخبر ﷺ أن المغتابة مفطرة وهذا ما لا يسع أحداً خلافة" (٣).

ثم يرد القول بأن المقصود هو نقصان الأجر وليس بطلان الصوم فيقول: "وقد كابر بعضهم فقال: إنما يبطل أجره لا صومه"، ويجيب: "فكان هذا في غاية السخافة وبالضرورة يدري كل ذي حس أن كل عمل

(١) صحيح البخاري: رقم (١٧٧٠).

(٢) مسند أحمد: رقم (٢٢٥٤٥)، مسند أبي يعلى (٣/١٤٦) قال حسين سليم أسد: إسناده ضعيف لانقطاعه.

(٣) المحلى (٦/١٧٨).

أحبط الله تعالى أجر عامله فإنه تعالى لم يحتسب له بذلك العمل ولا قبله، وهذا هو البطلان بعينه بلا مرية" (١).

ثم ينقل عن الصحابة رضي الله عنهم ما يفيد بطلان الصوم بذلك فيقول: "عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "لَيْسَ الصَّيَّامُ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَحَدُّهُ، وَلَكِنَّهُ مِنَ الْكُذِبِ وَالْبَاطِلِ وَاللَّغْوِ وَالْحَلْفِ"، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مثله نصاً".

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال: "إِذَا صُمْتَ فَلْيَصُمْ سَمْعُكَ وَبَصْرُكَ وَلِسَانُكَ عَنِ الْكُذِبِ وَالْمَائِثِمْ، وَدَعْ أَدَى الْخَادِمِ، وَلْيَكُنْ عَلَيْكَ وَقَارٌ وَسَكِينَةٌ يَوْمَ صِيَامِكَ، وَلَا تَجْعَلْ يَوْمَ فِطْرِكَ وَيَوْمَ صِيَامِكَ سَوَاءً" (٣).

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: "إِذَا اغْتَابَ الصَّائِمُ أَفْطَرَ".

ويستدل بذلك على بطلان الصوم قائلاً: "فهؤلاء من الصحابة رضي الله عنهم عمر وأبو ذر وأبو هريرة وأنس وجابر وعلي يرون بطلان الصوم بالمعاصي لأنهم خصوا الصوم باجتنابها وإن كانت حراماً على المفطر فلو كان الصيام تاماً بها ما كان لتخصيصهم الصوم بالنهاي عنها معنى، ولا يعرف لهم مخالفة من الصحابة رضي الله عنهم" (٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق محمد عوامة

(٤/٣)

(٣) المرجع السابق (٣/٣).

(٤) المحلى (٦/١٧٩).

ثم يؤكد صحة ما ذهب إليه بأن التابعين رضي الله عنهم قد فهموا هذا المعنى عن الصحابة رضي الله عنهم فقالوا أيضًا ببطلان الصوم فيقول: "ومن التابعين: عن مجاهد قال: ما أصاب الصائم شوى إلا الغيبة والكذب، وعن حفصة بنت سيرين: الصيام جنة ما لم يخرقها صاحبها وخرقها الغيبة، وعن ميمون بن مهران: إن أهون الصوم ترك الطعام والشراب، وعن إبراهيم النخعي قال: كانوا يقولون: الكذب يفطر الصائم"^(١).

أدلة جمهور الفقهاء:

تأول جمهور الفقهاء هذه الأدلة التي ذهب إليها المخالفون بأنها للزجر والترهيب ولكنها لا تبطل الصوم.

ف عند الحنفية:

يقول الإمام **المرغيناني**: "قول الأوزاعي - رحمه الله - مُخالف للقياس والحديث مؤول بالإجماع"^(٢).

وعلى هذا فإن "معنى قوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم مؤول بالإجماع بذهاب الثواب"^(٣).

ويقول الإمام **ابن عبد البر من المالكية**: "الأصل أن الصائم لا يقضى بأنه مفطر إذا سلم من الأكل والشرب والجماع إلا بسنة لا معارض لها، ووجه آخر من القياس وهو ما قال ابن عباس رضي الله عنه الفطر مما دخل لا مما خرج"^(٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) الهداية شرح البداية (١/١٣٠).

(٣) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/٣٥٥).

(٤) الاستذكار (٣/٣٢٤).

كما يقول الإمام الماوردي من الشافعية: "فلو خالف هذا فكذب، أو اغتاب، أو نم، أو شتم كان أثمًا مسيئًا وهو على صومه، وبه قال جميع الفقهاء إلا الأوزاعي فإنه قال: قد أفطر ولزمه القضاء، تعلقًا بقوله ﷺ: "خمس يفطرن الغيبة والنميمة والكذب والنظر بالشهوة واليمين الكاذبة"^(١)، وهذا الخبر ورد على طريق الزجر والتغليظ، وسقوط الثواب"^٢، وهذا على فرض صحته، ولكن الخبر لم يصح فلا دلالة له.

وعند الحنابلة يقول الإمام ابن قدامة: "الغيبة لا تفطر الصائم إجماعًا فلا يصح حمل الحديث عليها قال أحمد: لأن يكون الحديث على ما جاء عن النبي ﷺ "أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ"^٣ أحب إلينا من أن يكون من الغيبة لأن من أراد أن يمتنع من الحجامة أمتنع، وهذا أشد على الناس، من يسلم من الغيبة؟"^٤.

ونخرج مما سبق بأن جمهور الفقهاء حملوا القول المخالف على أنه مردود لمخالفته القياس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تأولوا الأحاديث التي استدل بها المخالف على نقص الأجر، أو على أن يكون هذا الفحش والخلق السيئ والغيبة وقول الزور وغيرها من المساوي من الكثرة بحيث تصير خلقًا فعندها يمكن أن يتوجه القول بالبطلان، ويفهم هذا إذ "نقل عن

^(١) نصب الراية مع حاشيته بغية الألمعي (٤٨٣/٢) حديث رواه ابن الجوزي في "الموضوعات".

^٢ الحاوي في فقه الشافعي (٤٦٥/٣)

^٣ رواه البخاري تعليقا: رقم (٢٠٢٠).

^٤ الشرح الكبير لابن قدامة (٤١/٣)، المغني (٣٦/٣)

السبكي أن ملابسة المعاصي تمنع ثواب الصوم إجماعاً قال وفيه نظر
لمشقة الاحتراز، نعم إن كثر توجهت المقالة^١.
أما فيما دون ذلك فلا يبطل الصوم لمشقة الاحتراز كما نقل عن الإمام
أحمد - رحمه الله،

ومما يدل على مشقة الاحتراز بالكلية عن جميع هذه المعاصي ما أورده
الإمام **ابن حزم** نفسه من آثار منها: "ما روي عن طليق بن قيس عن أبي ذر
رضي الله عنه أنه قال: إذا صمت فتحفظ ما استطعت، فكان طليق إذا كان يوم صيامه
دخل فلم يخرج إلا إلى صلاة".

وكذلك قيل: كان أبو هريرة وأصحابه رضي الله عنهم إذا صاموا جلسوا في المسجد
وقالوا: نظهر صيامنا^٢. وهذا يدل على أن حفظ الصيام بهذه الصورة
المثلى من الأمور الشاقة التي يصعب تحصيلها مع الانشغال بأمر الكسب
والعمل، ولا شك أن الناس جميعاً لا يقدرّون على ترك معاشهم ليحفظوا
صيامهم.

والذين تأولوا الأدلة على نقصان الأجر استدلوا على صحة التأويل:

"بقوله تعالى: "وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ
مَيْتًا"^٣، قالوا: والإنسان لا يأكل لحم أخيه ميتاً بالغيبة وإنما أثم كإثمه لو
أكل، ويجوز أن يكون في معنى التغليب" وكما قال رسول الله ﷺ: "من
تكلم والإمام يخطب فلا جمعة له" تشديد في سقوط الثواب وإنما حملناه

^١ مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٣/٣٠٣)

^٢ المحلي (٦/١٧٩)

^٣ الحجرات: من الآية ١٢

على هذا لأن دليل الإجماع يدفعه، كما قال: "الكَذِبُ مُجَانِبٌ لِلْإِيْمَانِ"،^١ فهو في معنى التغليف".^٢

القول الراجح:

يترجح قول الجمهور بعدم بطلان الصوم بالرفث والغيبة والنميمة، وإن كان من فعل هذا يَأْتُم وينقص أجره.

الأثر المترتب على العمل بالقول المخالف:

إن ما ذهب إليه الإمام ابن حزم - رحمه الله - لا يعتبر خارجاً عن الإجماع حيث إنه مسبق بالإمام الأوزاعي - رحمه الله - ولهذا فلا يعتبر هذا القول ناقضاً للقاعدة الأولى، ولكن بالنظر إلى أن هذا القول مما يشق على الإنسان غالباً الاحتراز منه، إلا أصحاب العزائم العالية، فمن هذه الجهة يتنافى مع أصل التيسير ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية، وهو ما يناقض القاعدة الثانية ولهذا يجب رده وعدم العمل به، ولكن إذا أصبح خلقاً عاماً - والعياذ بالله - خرج عن ضابط المشقة فيكون له حكم آخر، فيتوجه العمل بالقول المخالف حينئذ، والله أعلم.

^١ مسند أحمد موقوفاً على أبي بكر: رقم: (١٦)

^٢ الحاوي في فقه الشافعي (٣/ ٤٦٥)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/ ٢٤)

الفرع الثاني: القول بأن التدخين لا يفطر

أتناول في هذا الفرع حُكم التدخين من جهة تعلقه بالصوم، وليس من جهة الحل والحرمة، ومعلوم أنه لا يوجد تلازم بين الحل والحرمة، وبين أن يكون الشيء من المفطرات أو عدمه، فالغيبة والنميمة، وأكل الربا، كلها من المحرمات، وهي ليست من المفطرات، كما بينا، ومن هذا الوجه أتناول حُكم التدخين، على النحو التالي:

محل النزاع:

الدخان هل هو مجرد هواء يستنشقه المدخن، أم هو مادة عضوية كالغازات التي لها كثافة وثقل وبالتالي فهي كباقي المواد التي تفطر بدخولها إلى جوف الصائم؟

يجيب عن هذا السؤال بعض أهل الاختصاص بقوله: "الدخان بجميع أنواعه من المواد العضوية التي تحتوي على القطران والنيكوتين، وهذه العناصر لها جِرمٌ" يظهر جلياً في "الفلتر" وعلى الرئتين وتصنع الطبقة المخاطية التي تغطي جدار البلعوم بلون داكن".^١

حُكم التدخين من جهة تعلقه بالصيام:

يتضح أن التدخين ليس مجرد هواء يدخل إلى الرئتين ويخرج بل يتخلف عنه مواد عضوية، وسواء أكانت ضارة أم لم تكن إلا أنها عبارة عن مواد عضوية داخلية إلى الجسم عن الطريق المعتاد وهو الفم ولهذا يكون مفطراً كباقي المفطرات من الأكل والشرب.

^١ التعاريف (ص ٢٣٩) الجِرمُ بالكسر الجسد واللون

^٢ مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١٠/٦٣٨) مفطرات الصائم في ضوء المستجدات الطبية،

إعداد الدكتور: محمد جبر الألفي أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة اليرموك.

يقول أهل الاختصاص: "إن الدخان يمر من الفم والبلعوم الفمي ثم ينزل جزء منه إلى البلعوم الحنجري، ومنه إلى الرغامي فالرئتين، وينزل الجزء الآخر إلى المرئ فالمعدة".^١

والتدخين مفطر عند الحنفية:

يقول العلامة ابن عابدين: "لو أدخل حلقه الدخان بأي صورة كان الإدخال حتى لو تبخر بخور فأواه إلى نفسه واشتمه ذاكرا لصومه أفطر لإمكان التحرز عنه"، ثم ينبه إلى أهمية هذا الحكم بقوله: "وهذا مما يغفل عنه كثير من الناس"، ويبين الفرق بين شم الدخان عمداً وبين شم غيره من الروائح فيقول: "ولا يتوهم أنه كشم الورد ومائه والمسك لوضوح الفرق بين هواء تطيب بريح المسك وشبهه، وبين جوهر دخان وصل إلى جوفه بفعله" ثم ينص على إفطار الصائم بالتدخين بقوله: "وبه علم حكم شرب الدخان، ويمنع من بيع الدخان وشربه وشاربه في الصوم لا شك يفطر ويلزمه التكفير".^٢

وكذا عند المالكية:

يقول الشيخ عليش: "الدخان الذي يشرب مفطر إذ هو متكيف، ويصل إلى الحلق بل إلى الجوف أحياناً، ويقصد"، ويقول: "وصحة الصوم بترك ما يصل المعدة مُطلقاً أو الحلق من مائع أو دخان".^٣

^١ فتاوى الشبكة الإسلامية بإشراف د. عبد الله الفقيه (٥ / ٧٤٥٤)

^٢ حاشية ابن عابدين (٢ / ٣٩٥) بتصرف

^٣ فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب الإمام مالك للشيخ عليش (١ / ٤٣٦) بتصرف

وأيضًا عند الشافعية:

نقل عن بعض شيوخ الشافعية "أنه كان يفتي أولاً بأن التدخين غير مفطر ثم عرض عليه بعض تلامذته قسبة مما يشرب فيه وكسرها بين يديه وأراه ما تجمد من أثر الدخان فيها وقال له هذا عين فرجع عن ذلك، وقال حيث كان عينا يفطر"^١

وعند الحنابلة:

التدخين مفطر حيث يقول الإمام البهوتي: "وإن دخل حلقه ذباب أو غبار طريق أو دقيق أو دخان من غير قصد لم يفطر، لعدم القصد كالنائم، وعلم منه أن من ابتلع الدخان قصداً فسد صومه"^٢.

القول المخالف:

أفتى بعض فقهاء الشافعية بعدم إفطار الصائم بالتدخين، بعلّة أن الدخان ليس عينا قالوا: "وصول الدخان الذي فيه رائحة البخور أو غيره إلى الجوف لا يفطر به، وإن تعمد فتح فيه لأجل ذلك، وبه أفتى الشمس البرماوي، لما تقرر أنها ليست عينا"، ثم قالوا: "يؤخذ منه أن شرب ما هو المعروف الآن بالدخان لا يفطر لما ذكره أن المدار على العرف هنا، فإنه لا يسمى فيه عينا كما أن الدخان المسمى بالبخور لا يسماها"^٣.

كما قاس البعض التدخين على المضمضة في الصيام، ولهذا قالوا إنه غير مفطر"^٤

^١ حواشي الشرواني والعبادي لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي الشافعي (٤٠١/٣)

^٢ كشف القناع (٣٢٠/٢، ٣٢١)

^٣ حواشي الشرواني والعبادي (٤٠١/٣)

^٤ انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٨٠٧/١٠)

مناقشة الأدلة:

يُلاحظ أن القول المُخالف بنى حجته على أن التدخين ليس عينا، وهو ما يخالف حقيقته بعد الاختبار والتجارب، فيصبح الاستدلال مبنيًا على دليل غير صحيح، ولهذا وجدنا أن من ترجح لديه أنه عين قد رجح عن القول بعدم الفطر، وقال إنه مفطر، كما سبق بيانه.

ويصبح هذا القول كمن قال قولًا بالاجتهاد ولم يطلع على دليله ثم تغير الحكم بعد الإطلاع على الدليل.

ومعنى هذا عدم صحة القول بأن التدخين غير مفطر نقلًا عن هؤلاء الفقهاء، نظرًا لأنهم علقوا الحكم على علة لا على نص، فيدور الحكم مع علته وينعدم بعدمها تلقائيًا.

من جانب آخر:

فإن قياس التدخين على المضمضة من جهة أنها يتخلف عنها في الفم وبالتالي تصل إلى المعدة أكثر بكثير مما يتخلف عن التدخين^١ قياس لا يصح لأنه قياس في باب العبادات المحضة التي لا يدخلها القياس، كذلك فقد جاء النهي عن المبالغة في الاستنشاق أثناء الصيام، كما في الحديث: "إِذَا اسْتَنْشَقْتَ فَبَالِغٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا"^٢.

^١ انظر: المرجع السابق

^٢ سنن أبي داود: رقم (٢٠١٩)، مسند أحمد: رقم: (١٥٧٨٥)، وقال الشيخ الألباني: صحيح، وفي أحكام القرآن للجصاص (٢٣٨/١) يقول: بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائمًا فأمره بالمبالغة في الاستنشاق ونهاه عنها لأجل الصوم فدل ذلك على أن ما وصل بالاستنشاق إلى الحلق أو إلى الدماغ أنه يفطر لولا ذلك لما كان نهيها عنها لأجل الصوم معنى مع أمره بها في غير الصوم وصار ذلك أصلا عند أبي حنيفة في إيجاب القضاء في كل

مما يدل على المنافاة بين الصيام وبين المضمضة والاستنشاق، لولا أن العبادة تقتضيها فأجيزت لهذا.
ومن المعلوم قطعاً أن ما تقتضيه العبادة يختلف في المشروعية عما يقتضيه الهوى والتشهي.

القول الراجح:

قول جماعة الفقهاء بأن التدخين مفطر هو القول الراجح.

ويتأكد القول بأن التدخين مفطر لما يلي:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ يَدْعُ شَهْوَتَهُ وَأَكَلَهُ وَشَرِبَهُ مِنْ أَجْلِي^١.

ويدخل في حكم الأكل والشرب كل ما يتناول قصدًا بالفم، ويصل إلى المعدة، ومنها التدخين، سواء أَلْحَقَ بالطعام والشراب أو أَلْحَقَ بالشهوة.

ومما يؤكد أن التدخين منافي لمقاصد الصيام أن الحديث الشريف قد بين أن الصوم يختص بوصف زائد عن باقي العبادات وهو قول المولى عز وجل في الحديث القدسي: "الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ"

ولعل هذا الوصف بسبب أن الصوم لا تدخله الرخص الشرعية كما تدخل باقي العبادات^٢.

ما وصل إلى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه، سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب أو من مخارق البدن التي هي خلقة في بنية الإنسان أو من غيرها لأن المعنى في الجميع وصوله إلى الجوف واستقراره فيه مع إمكان الامتناع منه في العادة.

^١ صحيح البخاري: رقم (٦٩٣٨)

^٢ وذلك أن من صلى قاعدا لعذر فصلاته صحيحة، وكذلك من تيمم وصلى صلاته صحيحة، إلى غير ذلك، بينما من أخذ بالرخصة بسبب مرض أو سفر في نهار رمضان فأفطر، لا

لأن الصوم مبناه على الشدة والعزيمة، ولا تخفيف فيه، بينما باقي العبادات البدنية فيها التيسير والتخفيف.

وهذا الوصف يجعل اختصاص الصوم بأنه لله وهو يجزي به، وصفا مناسباً لتحمل المشقة الزائدة، وهذا الوصف يناقض التدخين بالكلية، فلو رخصنا للصائم بالتدخين، الذي يعمل شبه عمل المخدر، سواء بفتور الجسم، أو تلبية رغبة تلهي عن الجوع والعطش، أو بأي شكل أو آخر^١، لكان نقضا لهذا الوصف، ولو لم يكن للتدخين أثر إلا هذا لكفى أن يكون سبباً لإفطار الصائم به.

الأثر المترتب على الترخيص في التدخين للصائم:

إن القول بجواز التدخين للصائم يؤدي إلى التناقض بين أدلة الشرع، حيث نمنع الصائم من الشهوة ثم نجيز له شهوة أخرى، أو نمنعه من الأكل والشرب ثم نرخص له في مخدر يعينه على عدم الشعور بالجوع أو العطش غالباً، وكل هذا يتنافى مع كمال الشريعة وهو يتعارض مع القاعدة الثانية العامة ولهذا فهو قول مردود لا يصح العمل به.

يكون صائماً ولا يسقط عنه القضاء، فأى رخصة تخرج الصائم عن أن يكون صائماً، مهما كان ما يعانیه بسبب الصوم.

^١ ولا يرد على هذا المعنى حديث: "نوم الصائم عبادة"، لأنه ضعيف من وجه، وكذلك للفرق بينهما على فرض صحته.

كذلك لو صح الإجماع على أن التدخين مفطر^١، لكان القول بأنه لا يفطر
شاذاً لا يعمل به، حيث يكون ناقضاً للقاعدة الأولى وبالتالي يجب رده
قطعا، والله أعلم.

الفرع الثالث:

القول بعدم صحة قضاء الصوم لمن أفطر عمدًا

صوم رمضان من العبادات المؤقتة بزمن معلوم لا يصح بحال تقديمها أو تأخيرها عنه، إلا ما استثناه الشارع لأصحاب الأعذار، وأما ما عدا ذلك فلا يجوز التقديم أو التأخير عن شهر رمضان بحال.

ومن هنا كان نظر الفقهاء في حكم من ترك هذه الفريضة عمدًا حتى انتهى وقتها، هل يصح قضاؤها أم لا؟

وحكم قضاء الصوم لمن أفطر عمدًا على الوجه التالي:

الحكم عند جمهور الفقهاء:

يبين الإمام الزيلعي الحكم عند الحنفية بقوله:

"ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدًا غداء أو دواء قضى وكفر كفارة الظهر".

ثم يبين علة القضاء بقوله: "أما وجوب القضاء فلتحصيل المصلحة الفاتئة إذ في صوم هذا اليوم مصلحة لأنه مأمور به والحكيم لا يأمر إلا بما فيه مصلحة وقد فوته فيقضيه لتحصيلها" (١).

وعند الحنفية:

الكفارة لازمة للاعتداء على حرمة الشهر بأي وجه من أوجه الإفطار عمدًا.

وعند المالكية:

اتفقوا مع الحنفية في وجوب القضاء والكفارة على من أفطر عمدًا.

يقول الإمام ابن عبد البر: "واختلف العلماء فيمن أفطر يومًا في رمضان

بأكل أو شرب متعمدًا، فقال مالك وأصحابه والثوري وأبو حنيفة

(١) تبين الحقائق (١/ ٣٢٧).

وأصحابه والأوزاعي وإسحاق بن راهويه وأبو ثور عليه من الكفارة ما على
المجامع" (١).

ثم يبين الدليل على وجوب القضاء فيقول: "ومن حجة من لم ير مع
الكفارة قضاء أنه ليس في خبر أبي هريرة" (٢) ﷺ ولا خبر عائشة" (٣) -
رضي الله عنها - ولا في نقل الحفاظ لهما ذكر القضاء، وإنما فيهما الكفارة
فقط، ولو كان القضاء واجباً لذكره مع الكفارة، ومن حجة من رأى القضاء
مع الكفارة حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ﷺ أن أعرابيا جاء
ينتف شعره فقال يا رسول الله وقعت على امرأتي في رمضان فذكر مثل
حديث أبي هريرة وزاد وأمره رسول الله ﷺ أن يقضي يوماً مكانه" (٤).

(١) الاستذكار (٣/٣١٣).

(٢) صحيح البخاري: (رقم ١٨٠٠)، صحيح مسلم: رقم (١٨٧٠) والحديث كما عند
البخاري: عن أبي هريرة ﷺ قَالَ: "بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا
رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ مَا لَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ
تَحِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ قَالَ لَا فَقَالَ فَهَلْ تَجِدُ
إِطْعَامَ سِتِينَ مَسْكِينًا قَالَ لَا قَالَ فَمَكَثَ النَّبِيُّ ﷺ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ
فِيهَا تَمْرٌ وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ قَالَ أَتَيْنَ السَّائِلُ فَقَالَ أَنَا قَالَ خُذْهَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ الرَّجُلُ أَعْلَى
أَفْقَرُ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ أَهْلُ بَيْتِ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي
فَصَحِحَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أُنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ أَطْعِمَهُ أَهْلَكَ".

(٣) مسند أحمد: رقم (٢٥١٥٥).

(٤) الاستذكار (٣/٣١٣)، والزيادة: "وَأَمْرُهُ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا مَكَانَهُ"، مسند أحمد: رقم
(٦٦٥٠)، وقال الألباني: صحيح بمجموع طرقه.

وقد وضع فقهاء المالكية قاعدة فقالوا: "القضاء لازم للكفارة، ففي كل موضع تلزم فيه الكفارة يلزم فيه القضاء"^(١).

وعند الشافعية:

اتفقوا على وجوب القضاء ووضعوا أيضًا قاعدة فقالوا: "كل من وجب عليه أداء رمضان فأفطر فيه عمدًا وجب عليه القضاء بلا خلاف إلا في صورة واحدة وهي: المجامع لا يلزمه مع الكفارة القضاء على رأي مرجوح"^(٢).

ومما يدل على وجوب القضاء أن النبي ﷺ "أمر المجامع في نهار رمضان أن يصوم يومًا مع الكفارة أي بدل اليوم الذي أفسده بالجماع عمدًا"^(٣).

ويقول الإمام الماوردي: "قال الشافعي: وإن أكل عمدًا في صوم رمضان فعليه القضاء والعقوبة"^(٤).

ويبين علة وجوب القضاء بقوله: "فلما أوجب القضاء على المفطر معذورًا بمرض أو سفر، كان وجوبه على من أفطر عمدًا بغير عذر أحق، ولقول النبي ﷺ: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"^(٥)، ثم

(١) كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني، لأبي الحسن المالكي (١/٥٧٢)، الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لصالح بن عبد السميع الآبي الأزهري (١/٣٠٧).

(٢) الأشباه والنظائر (ص ٢٩٢).

(٣) المجموع شرح المهذب (٣/٧١).

(٤) الحاوي في فقه الشافعي (٣/٤٣٤).

(٥) سبق تخريجه .

يقول: "فإذا ثبت سقوط الكفارة عن الأكل عامداً، فعليه القضاء والعقوبة فيعزر على حسب حاله، ولا تبلغ به أدنى الحدود"^(١).

ويقول الإمام النووي: "ومن أفطر في رمضان بغير الجماع من غير عذر وجب عليه القضاء لقوله ﷺ: "من استقاء فعليه القضاء"^(٢)، ولأن الله تعالى أوجب القضاء على المريض والمسافر مع وجود العذر، فلأن يجب مع عدم العذر أولى"^(٣).

وكذا الحنابلة:

اتفقوا مع عامة الفقهاء في وجوب القضاء .

يقول الإمام ابن قدامة: "ومن أكل أو شرب أو احتجم أو استعط أو أدخل إلى جوفه شيئاً من أي موضع كان أو قبل فأمنى أو أمذى أو كرر النظر فأنزل أي ذلك فعل عامداً وهو ذاك لصومه فعليه القضاء، بلا كفارة إذا كان صوماً واجباً"^(٤) ويعلل وجوب القضاء بأنه دين ثابت في الذمة فلا تبرأ إلا بأدائه، حيث يقول: "أنه متى أفطر بشيء من ذلك فعليه القضاء لا نعلم في ذلك خلافاً، لأن الصوم كان ثابتاً في الذمة فلا تبرأ منه إلا بأدائه ولم يؤده فبقي على ما كان عليه"^(٥).

(١) انظر: الحاوي في فقه الشافعي (١٣/٦٨)، (٣/٤٣٥).

(٢) سبق تخريجه .

(٣) المجموع شرح المذهب (٦/٣٢٨).

(٤) المغني (٣/٣٦).

(٥) المرجع السابق.

ويستدل بقوله تعالى: "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"^(١)، وحديث النبي ﷺ في قصة المجامع: "صم يوماً مكانه"^(٢)، ولأن القضاء لا يختلف بالعدر وعدمه بدليل الصلاة والحج" ويقول: "وذكر لأحمد حديث أبي هريرة رضي الله عنه "من أفطر يوماً من رمضان متعمداً لم يقضه ولو صام الدهر"^(٣)، فقال ليس يصح هذا الحديث"^(٤).

ولو صح الحديث لكان معناه: "أن الله لا يعطيه ثواب ذلك اليوم ولو صام الدهر كاملاً، أو يكون الحديث قد خرج منخرج الوعيد، لكن يجب عليه قضاء ذلك اليوم لأن الله عز وجل فرض علينا صيام الشهر كاملاً، ولا يسقط هذا الشهر إلا بدليل"^(٥).

القول الشاذ المخالف:

خالف الإمام ابن حزم جماعة الفقهاء، حيث ذهب إلى عدم صحة القضاء لمن أفطر عمداً فقال: "لا قضاء إلا على خمسة فقط وهم الحائض والنفساء والمريض والمسافر والمتقيء عمداً بالخبر"^(٦)

(١) البقرة: من الآية ١٨٤، ومن الآية ١٨٥.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) مسند أحمد: رقم (٩٧٠٠) ولفظه: "عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ رُخْصَةٍ رَخَّصَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صِيَامُ الدَّهْرِ وَإِنْ صَامَهُ"، قال الشيخ الألباني: ضعيف.

(٤) المغني (٣/٣٦).

(٥) انظر: شرح زاد المستنقع للشنقيطي (٩/١٠٠).

(٦) المحلى (٦/١٨٥) بتصرف.

ثم يبين الحجة فيما ذهب إليه بقوله: "وجوب القضاء في تعمد القيء قد صح عن رسول الله ﷺ، ولم يأت في فساد الصوم بالتعمد للأكل أو الشرب أو الوطء نص بإيجاب القضاء"، **ثم يبين امتناع القضاء بقوله:** "وإنما افترض تعالى رمضان لا غيره على الصحيح المقيم العاقل البالغ إيجاب صيام غيره بدلا منه إيجاب شرع لم يأذن الله تعالى به فهو باطل ولا فرق بين أن يوجب الله تعالى صوم شهر مسمى فيقول قائل: إن صوم غيره ينوب عنه بغير نص وارد في ذلك وبين من قال: إن الحج إلى غير مكة ينوب، عن الحج إلى مكة والصلاة إلى غير الكعبة تنوب، عن الصلاة إلى الكعبة وهكذا في كل شيء قال الله تعالى: "تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا"^(١)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^(٢)، ويرد استدلال الفقهاء بقوله: "فإن قالوا: قسنا كل مفطر بعمد في إيجاب القضاء على المتقيء عمدا، قلنا: القياس كله باطل فإن ذكروا أخبارا وردت في إيجاب القضاء على المتعمد للوطء في نهار رمضان قيل: تلك آثار لا يصح فيها شيء"^(٣).

(١) البقرة: من الآية ٢٢٩.

(٢) الطلاق: من الآية ١.

(٣) المحلى (٦/١٨١، ١٨٠) بتصرف.

مناقشة الأدلة:

وقوف الإمام ابن حزم على ظاهر النصوص من جانب، ورده القياس من جانب آخر أداه إلى القول بعدم صحة القضاء.

ويجاب عن ما ذهب إليه بأن "إسقاط القضاء قول ضعيف ومُخالف للأصل، فإن النبي ﷺ بين أن الحقوق واجبة، وأن حقوق الله دين على المكلف، كما في الحديث الصحيح أنه قال: "فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى"^(١)، فهذا نص صحيح صريح على أن العبد إذا أخل بواجب فإن عليه ديناً يجب أن يقضيه، وأن يقوم به على وجهه، ولما كان الحديث محتملاً، بقينا على الأصل من وجوب مطالبته بصيام رمضان"^(٢).

القول الراجح:

ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من وجوب قضاء الصوم لمن أفطر عمداً هو القول الراجح، لأن العبادة دين في الذمة لا يسقط إلا بدليل يصلح لمناهضة الأدلة التي تدل على عدم سقوطها بالعمد، ولا يوجد دليل.

الأثر المترتب على العمل بالقول المخالف:

ما ذهب إليه الإمام ابن حزم مُخالف للإجماع حيث يقول الإمام البغوي: "عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "من أفطر يوماً من رمضان من غير رخصة ولا مرض، لم يقض عنه صوم الدهر كله وإن صامه"، هذا على طريق الإنذار والإعلام بما لحقه من الإثم وفاته من الأجر، فالعلماء مجمعون على أنه يقضي يوماً مكانه"^(٣).

(١) صحيح البخاري: رقم (١٨١٧) صحيح مسلم: رقم (١٩٣٧).

(٢) انظر: شرح زاد المستنقع للشنقيطي (٩/١٠٠).

(٣) شرح السنة للإمام البغوي (٦/٢٩٠).

أما استدلال الإمام ابن حزم بعدم صحة القضاء بالقياس على من ثبت القضاء في حقهم، فهو مردود عليه، بعدم صحة نفيه للقياس، وأن هذا الحكم خاصة لم ينقل فيه قولاً صريحاً بل المنقول هو استدلال بالفهم، ولهذا لا يعتد بمخالفته، حيث لم ينقل من يوافقه فيها من السابقين، ولهذا يعتبر قد خالف القاعدة الأولى بنقضه الإجماع، فيعتبر قوله شاذاً مردوداً ولا يجوز العمل به، والله أعلم.

الفرع الرابع: القول بأن المسافر لا يصح منه الصوم

اتفق الفقهاء على أن الشارع الحكيم قد رخص للمسافر في الفطر، ثم

اختلفوا في حكم صوم المسافر، وهذا ما أتناوله في التالي:

حكم صوم المسافر عند جمهور الفقهاء:

فُقهاء الحنفية:

يقول الإمام السرخسي: "الصوم في السفر يجوز في قول جمهور الفقهاء

وهو قول أكثر الصحابة وعلى قول أصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى

عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما" (١)

ثم يبين دليل جواز الصوم في السفر بقوله:

"ولنا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (٢)، وهذا يعم

المسافر والمقيم، ثم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ (٣)،

ليبان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الأداء لا جوازه" (٤).

ويدل على صحة ما ذهب إليه جمهور الفقهاء بما يلي:

"حديث السيدة عائشة رضي الله عنها أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال يا

رسول الله إني أسافر في رمضان أفصوم؟ فقال ﷺ: "صُمْ إِنْ شِئْتَ وَأَفْطِرْ إِنْ

شِئْتَ" (٥)

(١) المبسوط للسرخسي (٣/٨٤).

(٢) البقرة: من الآية ١٨٥.

(٣) البقرة: من الآية ١٨٥.

(٤) المبسوط للسرخسي (٣/٨٤).

(٥) صحيح مسلم: رقم (١٨٩٠).

قال ابن المنذر: "في هذا الحديث من الفقه تخيير الصائم في الصيام في السفر أو الفطر، وفيه دليل أن أمره تعالى للمسافر بعدة من أيام آخر، إنما هو لمن أفطر، لا أن عليه أن يفطر ويقضى"^(١).

وحديث أنس رضي الله عنه قال: "سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على البعض"^(٢).

من جانب آخر يبين **الإمام المرغيناني** وجه التفضيل بعد التخيير فيقول: "وإن كان مسافرا لا يستضر بالصوم فصومه أفضل، وإن أفطر جاز، لأن السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا، بخلاف المرض فإنه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا إلى الحرج، وقال الشافعي - رحمه الله - الفطر أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم: "لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّيَامُ فِي السَّفَرِ"^(٣)، ولنا أن رمضان أفضل الوقتين فكان الأداء فيه أولى وما رواه محمول على حالة الجهد"^(٤).

(١) شرح صحيح البخارى لابن بطال (٤/ ٨٤).

(٢) صحيح مسلم من حديث أبي سعيد: رقم (١٨٨٠) ولفظه: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: "غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لِسِتِّ عَشْرَةَ مَضَتْ مِنْ رَمَضَانَ فَمِنَّا مَنْ صَامَ وَمِنَّا مَنْ أَفْطَرَ فَلَمْ يَعْيبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ وَلَا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ"، وأما حديث أنس فهو في سنن النسائي: رقم (٢٢٤٥) ولفظه: "عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي السَّفَرِ فَمِنَّا الصَّائِمُ وَمِنَّا الْمُفْطِرُ فَتَزَلْنَا فِي يَوْمٍ حَارًّا وَاتَّخَذْنَا ظِلَالًا فَسَقَطَ الصُّوَامُ وَقَامَ الْمُفْطِرُونَ فَسَقَوْا الرِّكَابَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ الْيَوْمَ بِالْأَجْرِ"، وانظر: المبسوط للسرخسي (٣/ ١٦٤، ١٦٥).

(٣) سنن أبي داود: رقم (٢٠٥٥) سنن النسائي: رقم (٢٢٢٣)، وقال الألباني: صحيح.

(٤) الهداية شرح البداية (١/ ١٢٦).

ويقول الإمام الزيلعي: "ولهذا كانوا يجتهدون ﷺ على تحصيله في رمضان حتى روي عن أبي الدرداء قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض غزواته في حر شديد حتى إن أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر ما فينا صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحة" (١).

ويقول: "وقال أبو سعيد الخدري ﷺ سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام" (٢).

ويحتج بالمعقول الموافق لمقاصد الشريعة فيقول: "ولأن الله تعالى قال: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (٣)، أي يشرع الإفطار في رمضان والقضاء بعده في حق المسافر فلم يرد العسر بنا وإنما أراد اليسر ولا يتعين اليسر بالتأخير لاحتمال أن موافقة المسلمين في الصوم أيسر عنده من أن يصوم بعد رمضان وحده فيتخير" (٤).

وهذا الوجه هو الأيسر بلا شك.

فُتُهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ:

اتفقوا مع فُتُهَاءِ الْحَنْفِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْفُقَهَاءِ عَلَى جَوَازِ صَوْمِ الْمَسَافِرِ "قال ابن القاسم، قال مالك: الصيام في رمضان في السفر أحب إلي لمن قوي عليه" (٥).

(١) تبين الحقائق (١/ ٣٣٣)، والحديث: سنن أبي داود: رقم (٢٠٥٧).

(٢) صحيح مسلم: رقم (١٨٨٠).

(٣) البقرة: من الآية ١٨٥.

(٤) تبين الحقائق (١/ ٣٣٤).

(٥) المدونة الكبرى للإمام مالك (١/ ٢٧٢).

ويقول الإمام ابن عبد البر: "وأحاديث هذا الباب" ^(١) تدفع هذا القول وتقضي بجواز الصوم للمسافر إن شاء، وأنه مخير إن شاء صام وإن شاء أفطر لأن رسول الله ﷺ صام في السفر وأفطر، وعلى التخيير في الصوم أو الفطر للمسافر جمهور العلماء، وجماعة فقهاء الأمصار" ^(٢).

وهذا هو الحكم عند فقهاء الشافعية أيضاً:

حيث يقول الإمام الشيرازي: "فإن كان ممن لا يجهد الصوم في السفر فالأفضل أن يصوم لما روي عن أنس رضي الله عنه أنه قال للصائم في السفر إن أفطرت فرخصة وإن صمت فهو أفضل، وعن عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه أنه قال الصوم أحب إلي، ولأنه إذا أفطر عرض الصوم للنسيان وحوادث الزمان فكان الصوم أفضل" ^(٣).

ويعلل الشيخ زكريا الأنصاري جواز الصوم بقوله: "والصوم للمسافر أفضل من فطره،" **"وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ"**، ولبراءة الذمة وفضيلة الوقت، بخلاف الفطر، لقوله تعالى: **"وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ"** ^(٤)، وليس هنا خلاف يعتد به في إيجاب الفطر فكان الصوم أفضل، إلا إن خاف منه ضرراً في الحال أو الاستقبال فالفطر أفضل" ^(٥).

^(١) نفس الأحاديث التي استدلت بها الحنفية.

^(٢) الاستذكار (٣/٣٠٠).

^(٣) المهذب (١/١٧٨).

^(٤) البقرة: من الآية ١٨٤.

^(٥) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/٤٢٣).

ثم يُجيب عن حديث "ليس من البر الصيام في السفر"، **بقوله**: "وعليه حمل خبر الصحيحين أنه عليه السلام مر برجل في ظل شجرة يرش عليه الماء فقال ما هذا قالوا صائم فقال: "ليس من البر الصيام في السفر"، ولا يحرم وأما قوله بعد أن أفطر في كراع الغميم وقد بلغه أن ناسا صاموا أولئك العصاة فلمخالفة أمره لهم بالفطر ليتقوا العدوهم" (١).

وعند فقهاء الحنابلة الصوم جائز للمسافر والفطر أفضل:

وموضوع التفضيل ليس هو محل النقاش ولكن المقصود بيان أن صوم المسافر جائز.

يقول الإمام ابن قدامة: "المسافر يباح له الفطر فإن صام كره له ذلك وأجزأه" (٢).

ثم يعلل تفضيل الفطر بأنه خروج من الخلاف فيقول: "والأفضل عند إمامنا - رحمه الله - الفطر في السفر، ولأن الفطر خروج من الخلاف فكان أفضل" (٣).

ودليل صحة الصوم "حديث حمزة بن عمرو قال: قلت يا رسول الله إني صاحب ظهر أعالجه وأسافر عليه وأكرهه وإنه ربما صادفني هذا الشهر" (٤) وأنا أجد القوة وأنا شاب وأجدني أن أصوم يا رسول الله أهون علي من أن

(١) المرجع السابق.

(٢) المغني (٣/٩٠).

(٣) المرجع السابق.

(٤) يعنى رمضان.

أوخر فيكون ديننا علي أفأصوم يا رسول الله أعظم لأجري أم أفطر؟ قال: أي ذلك شئت يا حمزة" (١).

القول الشاذ المخالف:

يتبنى الإمام ابن حزم القول ببطلان الصوم في السفر فيقول: "ومن سافر في رمضان سفر طاعة أو سفر معصية أو لا طاعة ولا معصية ففرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلاً أو بلغه أو إزاءه وقد بطل صومه حينئذ لا قبل ذلك ويقضي بعد ذلك في أيام آخر وله أن يصومه تطوعاً أو عن واجب لزمه أو قضاء عن رمضان خال لزمه وإن وافق فيه يوم نذره صامه لنذره".

ثم يقول: "وأما قولنا: يقضي بعد ذلك في أيام آخر فهو نص القرآن وجائز أن يقضيه في سفر وفي حضر لأن الله تعالى لم يخص بأيام آخر حضراً من سفر" (٢).

ويجيب عن مذهب الجمهور بقوله: "ثم يبطل قولهم أيضاً قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (٣) وهذه آية محكمة بإجماع من أهل الإسلام لا منسوخة، ولا مخصوصة فصح أن الله تعالى لم يفرض صوم الشهر إلا على من شهدته ولا فرض على المريض والمسافر إلا أياماً آخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز لمن قال:

(١) سنن أبي داود: رقم (٢٠٥١)، وانظر: المغني (٣/٩٠).

(٢) انظر: المحلى (٦/٢٤٣: ٢٤٧).

(٣) البقرة: من الآية ١٨٥.

إنما معنى ذلك إن أفطرا فيه، لأنها دعوى موضوعة بلا برهان، فجعل السفر والمرض ناقلين عن الصوم فيه إلى الفطر، وأيضاً فإن رسول الله ﷺ صح عنه أنه سافر في رمضان عام الفتح فأفطر وهو أعلم بمراد ربه تعالى والبلاغ منه نأخذه وعنه لا من غيره" (١).

ويبين صحة ما ذهب إليه مستدلاً بأقوال الصحابة رضي الله عنهم **فيقول**: "روي عن رجل من بني قيس أنه صام في السفر فأمره عمر بن الخطاب أن يعيد". وعن عمر بن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبيه قال: نهتني عائشة أم المؤمنين، عن أن أصوم رمضان في السفر.

وعن أبي هريرة: "ليس من البر الصيام في السفر"، ومن طريق شعبة، عن أبي حمزة نصر بن عمران الضبعي قال: سألت ابن عباس، عن الصوم في السفر فقال: يسر وعسر خذ يسر الله تعالى" (٢).

ومما يُستدل به أيضاً ما أورده **الإمام السرخسي** من أدله المُخالفين" (٣)، كما في قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ﴾ (٤)، فصار هذا الوقت في حقه كالشهر في

(١) المرجع السابق (٦/٢٥٠).

(٢) نفس المرجع (٦/٢٥٦).

(٣) المبسوط للسرخسي (٣/٨٤).

(٤) البقرة: من الآية ١٨٤.

حق المقيم فلا يجوز الأداء قبله، وقال عليه السلام: "الصائم في السفر كالمفطر في الحضر"^(١).

مناقشة الأدلة:

رد الإمام ابن حزم الفقيه بعدة أمور أهمها:

أن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾^(٢)، في غير موضعه **فيقول:** "فقد أتى كبيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في إباحة الصوم في السفر، لأنه حرف كلام الله تعالى عن موضعه نعوذ بالله تعالى من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق، وإنما نزلت هذه الآية في حال الصوم المنسوخة وذلك أنه كان الحكم في أول نزول صوم رمضان أن من شاء صامه ومن شاء أفطره وأطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم أفضل هذا نص الآية وليس للسفر فيها مدخل أصلا، ولا للإطعام مدخل في الفطر في السفر أصلا، فكيف استجازوا هذه الطامة، وبهذا جاءت السنن"^(٣).

ثم يرد ما استدلوا به من الأدلة إما بأن الصوم كان تطوعا وليس من رمضان، أو بأنها منسوخة، أو بضعف بعض الأحاديث كما يتضح مما يلي: **يقول:** "وأما حديث أبي سعيد، وأبي الدرداء، وجابر رضي الله عنه فلا حجة لهم في شيء منها لوجهين:

(١) سنن النسائي: رقم (٢٢٤٧)، وقال الألباني: ضعيف.

(٢) البقرة: من الآية ١٨٤.

(٣) المحلى (٦/٢٤٨، ٢٤٩).

أحدهما:

ليس في شيء منها أنه ﷺ كان صائماً لرمضان وإذ ليس ذلك فيها فلا يجوز القطع بذلك ولا الاحتجاج باختراع ما ليس في الخبر على القرآن وقد يمكن أن يكون صائماً تطوعاً، وأما خبر حمزة فبيان جلي في أنه إنما سأله ﷺ عن التطوع لقوله في الخبر: "إني امرؤ أسرد الصوم أفأصوم في السفر؟ وكان كثير الصيام" فبطل كل ما تأولوه، وبطل أن يكون لهم في شيء من هذه الأخبار حجة.

والثاني:

أنه حتى لو كان ذلك فيها نصّاً لما كان لهم فيها حجة لأن آخر الأمرين من رسول الله ﷺ إيجاب الفطر في رمضان في السفر، فلو كان صوم رمضان في السفر قبل ذلك مباحاً لكان منسوخاً بآخر أمره ﷺ، ولو صح أنه ﷺ كان صائماً ينويه من رمضان لكان ذلك منسوخاً بآخر أمره وأخر فعله وإذ لم يأت ذلك في شيء من الأخبار فيمكن أن يكون صام تطوعاً والفطر للصائم تطوعاً مباح مطلق لا كراهة فيه كما فعل ﷺ" (١).

ويضعف الأحاديث التي يمكن أن تكون حجة للجمهور **بقوله**: "وأما حديث ابن المحبق" من كان يأوي إلى حمولة أو شبع فليصم" فحديث ساقط".

وأما حديث الغطريف وأبي عياض فمرسلان ولا حجة في مرسل.

(١) انظر: المرجع السابق (٦/ ٢٥٠: ٢٥٣).

وأما حديث حمزة بن عمرو الذي فيه إباحة الصوم في رمضان في السفر فإنما هو من رواية ابن حمزة ابنه محمد بن حمزة وهو ضعيف وأبوه كذلك" (١).

جواب جماعة الفقهاء

يقول الإمام ابن عبد البر: "جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخلفين على خلاف هذا لحديث أنس رضي الله عنه سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمننا الصائم ومننا المفطر فلم يعب هذا على هذا ولا هذا على هذا، وحديث حمزة بن عمرو الأسلمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له في السفر "إن شئت فصم وإن شئت فأفطر"، وحديث ابن عباس وأبي سعيد الخدري خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس مختلفون فصائم ومفطر، والآثار بهذا كثيرة جدا، وأجمع الفقهاء أن المسافر بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر، إلا أنهم اختلفوا في الأفضل من ذلك" (٢).

ويقول الإمام ابن القيم: "احتجاجهم بأن الله تعالى إنما أمر المسافر بالعدة من أيام أخر فهي فرضه الذي أمر به فلا يجوز غيره، وحكى ذلك عن غير واحد من الصحابة، وأجاب الأكثرون عن هذا بأنه ليس فيه ما يدل على تحريم الصوم في السفر على الإطلاق وقد أخبر أبو سعيد "أنه صام مع النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفتح في السفر"

(١) المحلى (٦/٢٤٩، ٢٥٠).

(٢) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٩/٦٧) بتصرف.

ثم يقول: "وأما كون الفطر كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ فالمراد به واقعة معينة وهي غزاة الفتح فإنه صام حتى بلغ الكديد ثم أفطر، فكان فطره آخر أمره لا أنه حرم الصوم"^(١).

ويجب **الإمام ابن القيم** عما نقل عن الصحابة رضي الله عنهم من إنكارهم على من صام في السفر وأمرهم له بالإعادة إجابة موضوعية لا تكلف فيها إذ **يقول:** "وأما قصة دحية بن خليفة الكلبي"^(٢) فإنما أنكر فيها على من صام رغبة عن سنة النبي ﷺ وظنا أنه لا يسوغ الفطر، ولا ريب أن مثل هذا قد ارتكب منكرا وهو عاص بصومه، والذين أمرهم الصحابة بالقضاء وأخبروا أن صومهم لا يجزيهم هم هؤلاء، فإنهم صاموا صوما لم يشرعه الله، وهو أنهم ظنوا أنه حتم عليهم كالمقيم، ولا ريب أن هذا حكم لم يشرعه الله، فلم يمثلوا ما أمروا به من الصوم، فأمرهم الصحابة بالقضاء، هذا أحسن ما حمل عليه قول من أفتى بذلك من الصحابة، وعليه يحمل قول من قال منهم: الصائم في السفر كالمفطر في الحضر"^(٣).

ولا شك أن ما ذهب إليه الإمام ابن القيم أولى مما ذهب إليه الإمام ابن حزم لأن فيه جمعا بين الأدلة مجتمعة بغير تعسف أو تكلف.

(١) حاشية ابن القيم (٧/٣٤: ٣٦).

(٢) مسند أحمد: رقم (٢٥٩٧٢) سنن أبي داود: رقم (٢٠٦٠) والحديث هو: "عَنْ دِحْيَةَ بْنِ خَلِيفَةَ أَنَّهُ خَرَجَ مِنْ قَرَيْبِهِ إِلَى قَرَيْبٍ مِنْ قَرَيْبِهِ عُقْبَةَ فِي رَمَضَانَ ثُمَّ أَنَّهُ أَفْطَرَ وَأَفْطَرَ مَعَهُ نَاسٌ وَكَرِهَ آخَرُونَ أَنْ يُفْطِرُوا قَالَ فَلَمَّا رَجَعَ إِلَى قَرَيْبِهِ قَالَ وَاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَنْ أَرَاهُ إِنْ قَوْمًا رَغِبُوا عَنْ هَدْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابِهِ يَقُولُ ذَلِكَ لِلَّذِينَ صَامُوا ثُمَّ قَالَ عِنْدَ ذَلِكَ اللَّهُمَّ اقْبِضْني إِلَيْكَ".

(٣) حاشية ابن القيم (٧/٣٥).

ويقول الإمام ابن عبد البر: "فإن قال قائل ممن يميل إلى قول أهل الظاهر في هذه المسألة: قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "ليس من البر الصيام في السفر" وما لم يكن من البر فهو من الإثم يذكر ذلك أن صوم رمضان لا يجزئ في السفر، فالجواب: أن هذا الحديث خرج لفظه على بعض معين وهو رجل رآه رسول الله ﷺ وهو صائم قد ظلل عليه وهو يجود بنفسه فقال ذلك القول أي ليس البر أن يبلغ الإنسان بنفسه هذا المبلغ والله قد رخص له في الفطر، قال أبو عمر يعني إذا بلغ الصوم من أحدكم هذا المبلغ، إذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك"^(١).

أما الجواب عن الاستدلال بالآية فيجيب عنه بما يلي:

يقول الإمام ابن العربي: "قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ قال علماؤنا: هذا القول من لطيف الفصاحة، لأن تقريره: فأفطر فعدة من أيام آخر، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾ تقديره فحلق ففدية، وقد عزي إلى قوم: إن سافر في رمضان قضاؤه صامه أو أفطره، وهذا لا يقول به إلا ضعفاء الأعاجم، فإن جزالة القول وقوة الفصاحة تقتضي "فأفطر" وقد ثبت عن النبي ﷺ "الصوم في السفر"^(٢) قولاً وفعلاً"^(٣).

(١) الاستذكار (٣/ ٣٠٤).

(٢) مسند أحمد: رقم (٢٢١٠٧) "عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَامَ فِي سَفَرِهِ عَامَ الْفَتْحِ".

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ١١٢).

ويبين الإمام الجصاص صواب هذا المعنى بأنه يوافق العلة التي شرع من أجلها الفطر في السفر فيقول: "قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١) في هذه الآية دلالة واضحة على أن الإفطار في السفر رخصة يسر الله بها علينا ولو كان الإفطار فرضا لازما لزالته فائدة قوله ﷺ ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾، فدل على أن المسافر مخير بين الإفطار وبين الصوم كقوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^(٢)، وقوله ﷺ: ﴿فَمَا اسْتيسَّرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^(٣)، فكل موضع ذكر فيه اليسر ففيه الدلالة على التخيير، وروى عن طاوس عن ابن عباس قال لا نعيب على من صام ولا على من أفطر لأن الله قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فأخبر ابن عباس أن اليسر المذكور فيه أريد به التخيير فلولا احتمال الآية لما تأولها عليه"،

ثم يقول: "ويدل على أن "فأفطر" مضمرة في الآية، اتفاق المسلمين على أن المريض متى صام أجزاءه ولا قضاء عليه إلا أن يفطر فدل على أن الإفطار مضمرة فيه، وإذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض لذكرهما جميعاً في الآية على وجه العطف، وإذا كان الإفطار مشروطاً في إيجاب العدة فمن أوجب على المسافر القضاء إذا صام فقد خالف حكم الآية"^(٤).

(١) البقرة: من الآية ١٨٥.

(٢) المزمّل: من الآية ٢٠.

(٣) البقرة: من الآية ١٩٦.

(٤) أحكام القرآن للجصاص (١/٢٦٥).

مما سبق يتضح بجلاء أن الآية التي استدل بها الفريقان تحتل الوجهين، ولكن أحد الاحتمالين يوافق مقاصد الشريعة وهو اليسر على الوجه الذي بينه الإمام الجصاص، في حين أن ما ذهب إليه الإمام ابن حزم يتعارض مع مقاصد الشريعة والتي بنيت على تعليل الأحكام، وهو ما يرفضه الإمام ابن حزم فأداه إلى هذا القول.

أما جميع الأدلة النقلية التي استدل بها فقد أجاب عنها الفقهاء بما يجعل ما ذهب إليه غير صحيح.

ومما يؤكد ذلك:

أن بطلان الصوم في السفر لو كان صحيحًا لكان لزامًا أن يبينه رسول الله ﷺ بما لا يدع مجالًا للشك وإلا وقع الكثيرون في بطلان العبادة في واحدة من أركان الإسلام وأعمده، وهو ما يخل بكمال الشريعة ولهذا فهو لا يجوز، خاصة وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن طبيعة الحياة وتقدم الزمن جعلت التنقلات والسفر من الأمور الاعتيادية والتي أصبحت جزءًا من الحياة، فلو قلنا بما ذهب إليه الإمام ابن حزم فلا يستغرب أن يتعذر على بعض الناس الصيام بالكلية، نظرًا لطبيعة أعمالهم والتي لا تتم إلا بالسفر حتى ولو كان سفرا قريبا، من السفر الذي اعتد به الإمام ابن حزم، وهذا بالقطع غير معقول ولهذا فهو غير مقبول.

ومن جهة أخرى فإن معظم السفر الطويل يتسم الآن بالراحة وعدم المشقة، بينما تنقلات الناس بين مكان وآخر في البلد الواحد والتي قد تكون يومية تتسم بمشقة بالغة تجعل الصوم فيها أشق من السفر الطويل، ولهذا كان

الحمل على التخيير بضوابط الفقهاء هو المناسب لمقاصد الشريعة وأدلتها.

القول الراجح

إن ما ذهب إليه جماعة الفقهاء هو الصواب والراجح الذي يجب المصير إليه.

الأثر المترتب على العمل بالمرجوح:

يعتبر القول المخالف مردوداً لنقضه القاعدة الثانية ولهذا لا يجوز العمل به، لأنه يجمع بين المتناقضين، مما يطعن في كمال الشريعة.

من جانب آخر:

فإن ما ذهب إليه الإمام ابن حزم يعتبر مخالفاً للإجماع، حتى وإن استمر الخلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في نفس الأمر، لأنه لم ينقل إلى عصر التابعين والأئمة رضي الله عنهم فلا يعتد إلا بالإجماع الذي انعقد بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم.

ويجب رد القول المتروك ولا يصح العمل به، ولولا ذلك لكانت معظم الأحكام قابلة للنقض، ومعظم الإجماعات لا يعتد بها.

من أجل ذلك فالقول المخالف للإجماع يناقض القاعدة الأولى، فكان قول الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى - ناقضاً للقاعدتين الأولى والثانية فوجب

رده وعدم العمل به، والله أعلم.

الفرع الخامس: القول بأنه يجوز للمسافر أن يصوم في رمضان عن غيره

رخص المولى ﷺ للمسافر في رمضان أن يفطر ، ومن هنا كان نظر الفقهاء إلى حكم صوم المسافر، هل يجوز أن يقع عن غير رمضان أم لا؟ الحُكم عند جمهور الفقهاء: اتفق جمهور الفقهاء على عدم جواز الصيام في رمضان عن غيره، سواء أكان الصائم مريضاً أو مسافراً.

فقهاء الحنفية:

يقول الإمام السرخسي: "وعلى هذا قول أبي يوسف ومحمد - رحمهما الله - في المسافر إذا نوى واجباً آخر في رمضان وقع عن فرض رمضان، لأن وجوب الأداء ثابت في حق المسافر حتى لو أدى جاز" (١)

وفي إحدى الروايات عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وافق الصحابين فيما ذهبوا إليه، حيث يقول الإمام السرخسي: "وأما المسافر إذا نوى التطوع في رمضان فلا إشكال في قولهما أنه يكون صومه عن فرض رمضان، وعن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فيه روايتان" (٢)

ويبين حجتهما بقوله: "وجه قولهما: أن المسافر إنما يفارق المقيم في الترخص بالفطر فإذا ترك هذا الترخص كان هو والمقيم سواء، وصوم المقيم لا يكون إلا عن رمضان لأنه لم يشرع في هذا الزمان إلا هذا الصوم فنيته جهة أخرى تكون لغوا فكذلك في حق المسافر" (٣).

(١) المبسوط للسرخسي (٣/٥٧).

(٢) المرجع السابق (٣/١٣٢)، تحفة الفقهاء (١/٣٤٨).

(٣) المبسوط للسرخسي (٣/١٣٢).

ويقول: "وكذا المريض لا يكون صومه إلا عن رمضان، لأنه لا فرق في ذلك بين المريض والصحيح، لأن المريض إنما يباح له الترخص بالفطر إذا كان عاجزاً عن الصوم فأما إذا كان قادراً على الصوم فهو والصحيح سواء فيكون صومه عن فرض رمضان"^(١).

فُتْهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ:

يتفق فُتْهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ مع جمهور الحنفية في عدم جواز شغل رمضان بصيام غيره يقول **الشيخ عليش**: "وإن سافر في رمضان سفرًا يباح له الفطر فيه فصامه ونوى صومًا غيره بأن نواه تطوعًا أو وفاء نذر أو كفارة لم يجز عن واحد منهما، أو نوى المسافر بصوم رمضان الذي هو فيه قضاء رمضان الخارج وقته لم يجزه أيضًا عن واحد منهما، وعليه للخارج إطعام للتفريط حيث فرط ولا كفارة كبرى لرمضان الذي هو فيه لأنه مسافر سفر قصر"^(٢)، أو نواه عامه ونذرا أو تطوعا أو كفارة أو وقضاء الخارج أي شركهما في نيته لم يجزه صومه عن واحد منهما".

ويبين حجته في عدم الإجزاء فيقول: "لم يجز عن رمضان الحاضر لعدم نيته في الصورة الأولى والثانية، ولعدم صحة الاشتراك في الأخيرتين لتعيين الزمن لرمضان الحاضر فلا يقبل غيره"^(٣).

(١) نفس المرجع.

(٢) وقيل إنه يجزيه: "إذا نوى برمضان في سفره قضاء الخارج فقد تقدم قول ابن القاسم من صام رمضان في سفر قضاء عن غيره أنه لا يجزيه، قال ابن رشد القياس أنه يجزيه" انظر: التاج والإكليل (٢/٤٥٣).

(٣) انظر: منح الجليل (٢/١٦١)، التاج والإكليل (٢/٤٥٣)، الشرح الكبير للدردير

فعدم الجزم بالنية، أو الاشتراك فيها لا يصحح الصوم في الحالتين.
كذلك فقهاء الشافعية:

لا يجوزون صيام رمضان عن غيره بحال من الأحوال، وعلّة ذلك أن رمضان شرع الصيام فيه للفريضة لا غيرها فلا يصح فيه غيرها يقول الإمام شمس الدين الرملي الملقب بالشافعي الصغير: "ولا يصح صوم شيء من رمضان عن غيره ولو في سفر أو مرض لتعين الوقت له"^(١).

ويقول الإمام زكريا الأنصاري: "فإنه غير قابل لصوم سواه ولو في سفر، أو مرض لتعين الوقت له فلو لم يبيت النية فيه ثم أراد أن يصومه نفلًا لم يصح بل يلزمه الإمساك والقضاء"^(٢).

ويبين **الإمام النووي** عدم صحة الصوم عن رمضان ولا عن غيره في هذه الحال **فيقول:** "لا يجوز للمسافر ولا للمريض أن يصوما في رمضان غيره من قضاء أو نذر أو كفارة أو تطوع فإن صام شيئًا من ذلك لم يصح صومه لا عن رمضان ولا عما نوى ولا غيره".

ويبين أن الدليل هو القياس على المريض من جهة أنه لا يصح له أن يصوم رمضان عن غيره كالمقيم فكذلك المسافر، يقول: "دليلنا القياس على المريض"^(٣).

(١) غاية البيان شرح زيد ابن رسلان، لمحمد بن أحمد الرملي الأنصاري (ص ١٥٩).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المجموع شرح المهذب (٦/٢٦٣).

أما عند الحنابلة:

فيتعجب الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - من مثل هذا القول بقوله: "أو يفعل هذا مسلم؟".

يقول الإمام ابن قدامة: "لا يجوز للمريض ولا المسافر سفرًا طويلًا أن يصوم في رمضان عن نذر ولا قضاء ولا غيرهما لأن الفطر أبيض رخصة وتخفيفًا، فإذا لم يرد التخفيف عن نفسه لزمه أن يأتي بالأصل، فإن نوى صوما غير رمضان لم يصح صومه عن رمضان ولا عما نواه في الصحيح من المذهب وهو قول أكثر العلماء".

ويستدل بالمعقول فيقول: "ولنا أنه أبيض له الفطر للعذر فلم يجز أن يصومه عن غير رمضان كالمريض".

ثم يقول: "قال صالح: قيل لأبي من صام شهر رمضان وهو ينوي به تطوعًا يجزئه؟ فقال أو يفعل هذا مسلم؟"^(١).

ويقول الإمام البهوتي: "فيلغو صومه إذا صام في رمضان عن غيره، ولا يقع عن رمضان لعدم تعيين النية له"^(٢).

القول المخالف:

أما الإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - فيرى في إحدى الروايتين عنه، جواز صوم المسافر في رمضان غير رمضان، ويعلل ذلك بطريقتين كما يقول الإمام السرخسي: "الطريق الأول: أن أداء صوم رمضان غير مستحق على المسافر في هذا الوقت ولكنه مخير بين الصوم والفطر مع قدرته على الصوم

(١) الشرح الكبير لابن قدامة (٣/١٩).

(٢) كشف القناع (٢/٣١٢).

كالمقيم في شعبان، ثم هناك يتأدى صومه عما نوى فكذلك هنا، وعلى هذا الطريق يقول إذا نوى التطوع يكون صومه عن التطوع".
"والطريق الآخر: أنه صرف صومه إلى ما هو أهم عليه، فالصوم وإن وجب عليه لكن رخص له في الإفطار نظرًا له، فلأن يرخص له إسقاط ما في ذمته والنظر له فيه أكثر أولى، لأن الواجب الآخر دين في ذمته لو مات قبل إدراك عدة من أيام آخر كان مؤاخذًا به، فيكون هو مترخصًا بصرف الصوم إلى ما هو الأهم"^(١).

كذلك نقل في الفقه الحنبلي قول يفيد صحة صوم المسافر في رمضان عن غير رمضان.

يقول الإمام المرداوي: "وقيل: للمسافر صوم النفل فيه، وهو غريب بعيد"^(٢).

ويقول الإمام ابن مفلح: "ولا يجوز للمريض والمسافر أن يصوما في رمضان عن غيره، لأنه لو قبل صوما من المعذور قبله من غيره، كسائر الزمان المتضيق لعبادة، ولأن العزيمة تتعين برد الرخصة، كترك الجمعة لعذر لا يجوز صرف ذلك الوقت في غيره، فعلى هذا هل يقع صومه باطلاً؟ أم يقع ما نواه؟ قيل: يجوز عن واجب للمسافر"^(٣).

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٣/ ١٣٢، ١٣٣)، بدائع الصنائع (٢/ ٨٤).

(٢) الإنصاف للمرداوي (٣/ ٢٠٤) بتصرف.

(٣) الفروع وتصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي (٤/ ٤٤٢) بتصرف لا يخل بالمعنى.

مناقشة الأدلة:

على الرغم من وجاهة تعليل الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - لما ذهب إليه، وبخاصة أن الإمام ابن حزم يروي خبراً **فيقول**: "وقد روينا عن مجاهد أنه قال فيمن جعل عليه صوم شهرين متتابعين: إن شاء صام شعبان ورمضان وأجزأ عنه يعني من فرضه ونذره"^(١).

إلا أن شهر رمضان هو أعظم الشهور عند الله تعالى، بما اختصه ﷺ بما لا يوجد في غيره، ففي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: "قَدْ جَاءَكُمْ رَمَضَانُ شَهْرٌ مُبَارَكٌ افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ صِيَامَهُ تَفْتَحُ فِيهِ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ وَيُغْلَقُ فِيهِ أَبْوَابُ الْجَحِيمِ وَتُغْلَى فِيهِ الشَّيَاطِينُ فِيهِ لَيْلَةٌ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ مَنْ حُرِمَ خَيْرَهَا قَدْ حُرِمَ"^(٢). **وفي الحديث**: "وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ"^(٣)، ومما لاشك فيه أن الصوم عن رمضان هو الفرض الذي افترضه الله تعالى، فيكون صوم رمضان عنه هو الأحب إلى الله تعالى.

القول الراجح:

يترجح مما سبق عدم جواز أن يصوم المسافر في رمضان عن غيره، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء.

الأثر المترتب على العمل بهذا القول:

لا يترتب على العمل بهذا القول أي إخلال بواحدة من القواعد الثلاثة بل يدخل في قواعد الباب الثاني التي لا يبطل بها القول غالباً، ولهذا فعلى الرغم مما يظن بضعف الاستدلال لهذا القول إلا أنني لا أستطيع القول بأنه مردود

(١) المحلي (٦/١٧٤).

(٢) مسند أحمد: رقم (٦٨٥١).

(٣) صحيح البخاري: رقم (٦٠٢١).

أو لا يجوز العمل به، لعدم نقضه القواعد أو الأصول التي بني عليها القول
بالرد، والله أعلم.

المبحث الثالث : الزكاة

وفي هذا المبحث أتناول الفروع الفقهية التالية:

الفرع الأول: القول بأنه لا زكاة في عروض التجارة

عروض التجارة: "كل ما أعد للتجارة كائنة ما كانت سواء من جنس تجب فيه زكاة العين كالإبل والغنم والبقر أو لا، كالثياب والحمير والبغال، وتشترط نية التجارة ليثبت الإعداد"^(١).

ويقول الإمام أبو عبيد: "أجمع المسلمون على أن الزكاة فرض واجب فيها"، أما القول الشاذ في هذه المسألة فقال عنه: "وأما القول الآخر فليس من مذاهب أهل العلم عندنا"^(٢).

وأتناول هذا الحكم بالبيان فيما يلي:
الحكم عند جماعة الفقهاء

فقهاء الحنفية:

يقول الإمام السرخسي: "الزكاة تجب في عروض التجارة إذا حال الحول عندنا"، ويبين الدليل الخاص بزكاة عروض التجارة **فيقول:** "والدليل على وجوب الزكاة فيها حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا بإخراج الزكاة من الرقيق وفي كل مال يتبعه"^(٣). وفي حديث أبي ذر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وفي البر صدقة إذا كان للتجارة"^(٤)

(١) انظر: العناية شرح الهداية (٢/٢١٨ وما بعدها)، الجوهرة النيرة (١/١٢٤)، شرح فتح القدير (٢/٢١٨).

(٢) انظر: الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (٢/٤٧٤).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: التمهيد لابن عبد البر (١٧/١٣٢).

وحديث سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قال لحماس: ما مالك يا حماس؟ فقال ضأن وأدم قال: قومها وأد الزكاة من قيمتها"^(١).

أما **الإمام الجصاص** فيبين الدليل العام الذي يشمل كل الزكوات بقوله: "روي عن جماعة من السلف في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾"^(٢) أنه من التجارات منهم الحسن ومجاهد وعموم هذه الآية يوجب الصدقة في سائر الأموال لأن قوله تعالى: ﴿مَا كَسَبْتُمْ﴾ ينتظمها"^(٣).

ويستدل **الإمام الكاساني** بالدليل العام من **السنة فيقول**: "وقال عليه السلام هاتوا ربع عشر أموالكم"، ويعلق بقوله: "فإن قيل الحديث ورد في نصاب الدراهم لأنه قال في آخره من كل أربعين درهماً درهم فالجواب: أن أول الحديث عام وخصوص آخره لا يوجب سلب عموم أوله، أو نحمل قوله من كل أربعين درهم على القيمة أي من كل أربعين درهماً من قيمتها درهم وقال عليه السلام وأدوا زكاة أموالكم من غير فصل بين مال ومال إلا ما خص بدليل ولأن مال التجارة مال نام فاضل عن الحاجة الأصلية فيكون مال الزكاة كالسوائم"^(٤).

(١) المبسوط للسرخسي (٢/ ١٧٥).

(٢) البقرة: من الآية ٢٦٧.

(٣) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٧٤).

(٤) بدائع الصنائع (٢/ ٢٠).

فُتْهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ:

الزكاة واجبة في عروض التجارة بشروطها إذ يقول الإمام مالك - رحمه الله تعالى: "عن زريق بن حيان أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب إليه أن أنظر من مراكب من المسلمين فخذ مما ظهر من أموالهم مما يديرون من التجارات من كل أربعين ديناراً ديناراً فما نقص فبحساب ذلك حتى يبلغ عشرين ديناراً فإن نقصت ثلث دينار فدعها ولا تأخذ منها شيئاً، ومن مراكب من أهل الذمة فخذ مما يديرون من التجارات من كل عشرين ديناراً ديناراً فما نقص فبحساب ذلك حتى يبلغ عشرة دنائير فإن نقصت ثلث دينار فدعها ولا تأخذ منها شيئاً، واكتب لهم بما تأخذ منهم كتاباً إلى مثله من الحول"، ثم يبين الحكم بقوله: "قال مالك: الأمر عندنا في الرجل يشتري بالذهب أو الورق حنطة أو تمرًا أو غيرهما للتجارة ثم يمسكها حتى يحول عليها الحول ثم يبيعها أن عليه فيها الزكاة حين يبيعها إذا بلغ ثمنها ما تجب فيه الزكاة"^(١).

وحديث "سمرة بن جندب أنه قال كان رسول الله صلوات الله عليه يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعهده للبيع"^(٢)

يقول الإمام ابن عبد البر: "الحجة في إيجاب الصدقة في عروض التجارة مع ما تقدم من عمل العمرين رضي الله عنهما"^(٣).

(١) موطأ مالك رواية يحيى الليثي (١/٢٥٥) بتصرف.

(٢) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (٢/١٤٨)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي (٥/٥٩١).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (١٧/١٣٢).

وكذلك ما روي عن "سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه أنه كان يقول كل مال أو رقيق أو دواب أدير للتجارة فيه الزكاة، وعن ابن عمر أنه كان يقول في كل مال يدار في عبيد أو دواب أو طعام الزكاة كل عام"، ثم يقول: "وقال أبو جعفر الطحاوي قد ثبت عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة ولا مُخالف لهما من الصحابة رضي الله عنهم"^(١).

فُقهَاء الشافعية:

يقول الإمام الشيرازي: "تجب الزكاة في عروض التجارة لما روى أبو ذر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فِي الْإِبِلِ صَدَقْتُهَا، وَفِي الْغَنَمِ صَدَقْتُهَا، وَفِي الْبَقَرِ صَدَقْتُهَا، وَفِي الْبَزِّ صَدَقْتُهُ"^(٢)، ولأن التجارة يطلب بها نماء المال فتعلقت بها الزكاة كالسوم في الماشية"^(٣).

ويقول الإمام النووي: "ونصوص الشافعي - رحمه الله - القديمة والجديدة متظاهرة علي وجوب زكاة التجارة، وبه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين والفُقهَاء بعدهم"^(٤).

فُقهَاء الحنابلة:

يقول الإمام ابن قدامة: "تجب الزكاة في عروض التجارة إذا بلغت قيمتها نصاباً"، والعروض جمع عرض وهو غير الأثمان من المال على اختلاف أنواعه من الحيوان والعقار والثياب وسائر المال والزكاة واجبة فيها في قول

(١) الاستذكار (٣/ ١٧٠ : ١٧٢) بتصرف.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي (٤/ ١٤٧)، مسند أحمد: رقم: (٢٠٥٧٧).

(٣) المهذب (١/ ١٥٩).

(٤) المجموع شرح المهذب (٦/ ٤٧).

أكثر أهل العلم، قال ابن المنذر أجمع أهل العلم على أن في العروض التي يراد بها التجارة الزكاة إذا حال عليها الحول"، ويحتج على وجوبها، بحديث سمرة بن جندب رضي الله عنه، وحديث عمرو بن حماس عن أبيه ^(١).

ثم يقول: "وهذه قضية يشتهر مثلها ولم تنكر فتكون إجماعاً"، ويستدل بالمعقول فيقول: "ولأنه مال تام فوجبت فيه الزكاة كالسائمة" ^(٢).

القول المخالف:

خالف الإمام داود بن علي - رحمه الله - فقال بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، ووافقه الإمام ابن حزم في ذلك.

يقول الإمام ابن عبد البر: "وأما داود بن علي فإنه شذ عن جماعة الفقهاء فلم ير الزكاة فيها على حال اشترت للتجارة أو لم تشتت للتجارة" ^(٣).

ويقول الإمام ابن حزم: "ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في شيء من المعادن غير ما ذكرنا، ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة لا على مدير، ولا غيره" ^(٤).

ثم يقول: "وقد صح عن رسول الله ﷺ ما يدل على أن لا زكاة في عروض التجارة، وهو أنه قد صح عن النبي ﷺ: "لَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسِ أَوْاقٍ مِنْ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسِ دَوْدٍ مِنَ الْإِبِلِ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ" ^(٥).

^(١) الشرح الكبير لابن قدامة (٢/٦٢٢)، المغني (٢/٦٢٣).

^(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٢/٦٢٣).

^(٣) الاستذكار (٣/١٦٨).

^(٤) المحلى (٥/٢٠٩).

^(٥) سبق تخريجه.

وأنه أسقط الزكاة عما دون الأربعين من الغنم وعما دون خمسة أوسق من التمر والحب، فمن أوجب زكاة في عروض التجارة فإنه يوجبها في كل ما نفي عنه ﷺ الزكاة مما ذكرنا، وصح عنه ﷺ: "لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ إِلَّا صَدَقَةُ الْفَطْرِ" وأنه ﷺ قال: "قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ"^(١).

ويعقب بقوله: "فمن أوجب الزكاة في عروض التجارة فإنه يوجبها في الخيل، والحمير، والعبيد، وقد قطع رسول الله ﷺ بأن لا زكاة في شيء منها إلا صدقة الفطر في الرقيق، فلو كانت في عروض التجارة أو في شيء مما ذكر ﷺ زكاة إذا كان للتجارة لبين ذلك بلا شك، فإذا لم يبينه ﷺ فلا زكاة فيها أصلاً، وقد صح الإجماع المتيقن على أن حكم كل عرض كحكم الخيل والحمير والرقيق وما دون النصاب من الماشية والعين، وصح الإجماع من كل أحد على أن حكم كل عرض في التجارة كحكم هذه فصح من ذلك أن لا زكاة في عروض التجارة بالإجماع المذكور، وقد صح الإجماع أيضاً على أنه لا زكاة في العروض"^(٢)، ثم ادعى قوم أنها إذا كانت للتجارة ففيها زكاة وهذه دعوى بلا برهان"^(٣).

^(١) صحيح البخاري: رقم (١٣٧٠) ورقم: (١٣٧١)، صحيح مسلم: رقم (١٦٣١)، واللفظ

لمسلم، وليس فيه لفظة "إلا صدقة الفطر".

^(٢) سنن الترمذي: رقم (٥٦٣).

^(٣) عن ابن جريج قال: قال لي عطاء: لا صدقة في لؤلؤ، ولا في زبرجد ولا ياقوت ولا

فصوص ولا عرض ولا شيء لا يدار.

^(٤) المحلى (٥/٢٣٨).

مناقشة الأدلة:

**يجيب الإمام ابن حزم عن أدلة الجمهور من أوجه:
الوجه الأول:**

أن الأحاديث ضعيفة لا يحتج بها"^(١)

يقول: "أما حديث سمرة فساقط ثم لو صح لما كانت لهم فيه حجة لأنه ليس فيه: أن تلك الصدقة هي الزكاة المفروضة بل لو أراد ﷺ بها الزكاة المفروضة لبين وقتها ومقدارها وكيف تخرج أمن أعيانها أم بتقويم وبماذا تقوم؟ ومن المحال أن يكون ﷺ يوجب علينا زكاة لا يبين كم هي، ولا كيف تؤخذ، وهذه الصدقة لو صحت لكانت موكولة إلى أصحاب تلك السلع"، ثم يستدل على صحة هذا الوجه بما يؤيده من نصوص بقوله: "عن قيس بن أبي غرزة قال: مر بنا رسول الله ﷺ فقال: يَا مَعْشَرَ التَّجَّارِ إِنَّ هَذَا الْبَيْعَ يَخْضُرُهُ اللَّغْوُ وَالْحَلْفُ فَشُؤِبُوهُ بِالصَّدَقَةِ"^(٢)

فهذه صدقة مفروضة غير محدودة لكن ما طابت به أنفسهم، وتكون كفارة لما يشوب البيع مما لا يصح من لغو وحلف"^(٣).

الوجه الثاني:

أن الأحاديث لو صحت فهي محمولة على مطلق الصدقة وليس على الزكاة المفروضة، أو تحمل على زكاة النقدين لدي التجار وليس على العروض،

^(١) "حديث عمر فلا يصح لأنه عن أبي عمرو بن حماس عن أبيه وهما مجهولان، وأما حديث أبي قلابة فمرسل لأنه لم يدرك عمر بعقله ولا بسنه"، ويقول عن حديث حماس لا وزن له كذلك.

^(٢) سنن أبي داود: رقم (٢٨٩٠) سنن النسائي: رقم (٣٧٣٨).

^(٣) المحلى (٥/٢٣٥)، بتصرف.

فيقول: "وأما حديث عبد الرحمن بن عبد القاري"^(١) فلا حجة لهم فيه لأنه ليس فيه أن تلك الأموال كانت عروضاً للتجارة، وقد كانت للتجار أموال تجب فيها الزكاة من فضة وذهب وغير ذلك، ولا يحل أن يزداد في الخبر ما ليس فيه فيحصل من فعل ذلك على الكذب .

وأما حديث ابن عباس"^(٢) فكذلك أيضًا، ولا دليل فيه على إيجاب الزكاة في عروض التجارة وهو خارج على مذهب ابن عباس المشهور عنه في أنه كان يرى الزكاة واجبة في فائدة الذهب والفضة والماشية حين تستفاد فرأى الزكاة في الثمن إذا باعوه"^(٣).

أما الوجه الثالث:

فإن ما احتجوا به من أخبار صحيحة عن الصحابة رضي الله عنهم يعارضها غيرها فلا حجة فيها، وعن الوجه الثالث يقول: "وأما خبر ابن عمر"^(٤): فصحيح إلا أنه لا حجة في قول أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد جاء خلاف ما روي عن عمر وابن عمر عن غيرهما من الصحابة رضي الله عنهم، ومن ذلك ما رواه أبو عبيد: عن كتاب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في أرباح التجار أن لا يعرض لها حتى يحول عليها الحول، ويقول: "فهذا ابن الزبير وعبد الرحمن بن نافع

^(١) عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال: كنت على بيت المال زمان عمر بن الخطاب فكان إذا خرج العطاء جمع أموال التجار ثم حسبها غائبها وشاهدها ثم أخذ الزكاة من شاهد المال عن الغائب والشاهد.

^(٢) عن ابن عباس أنه كان يقول: لا بأس بالتربص حتى يبيع والزكاة واجبة فيه.

^(٣) المحلى (٥/ ٢٣٥).

^(٤) عن ابن عمر: ليس في العروض زكاة إلا أن تكون لتجارة.

وعمر بن دينار وعمر بن عبد العزيز وقد روي أيضاً عن عائشة، وذكره الشافعي عن ابن عباس".

والوجه الرابع:

براءة الذمة، وحيث لا نص فلا إلزام بشيء من الزكاة، ثم يبين حجته عن هذا الوجه قائلاً: "وحتى لو لم يأت خلاف في ذلك لما وجبت شريعة بغير نص قرآن أو سنة ثابتة أو إجماع متيقن لا يشك في أنه قال به جميع الصحابة" (١).

ويقول الشيخ الألباني: "والحق أن القول بوجوب الزكاة على عروض التجارة مما لا دليل عليه في الكتاب والسنة الصحيحة، مع منافاته لقاعدة البراءة الأصلية" ومثل هذه القاعدة ليس من السهل نقضها أو على الأقل تخصيصها ببعض الآثار ولو صحت، فيمكن حملها على زكاة مطلقة غير مقيدة بزمن أو كمية وإنما بما تطيب به نفس صاحبها، فيدخل حينئذ في عموم النصوص الآمرة بالإنفاق.

كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (٢)

وقوله جل وعلا: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (٣)

وكقول النبي ﷺ: "مَا مِنْ يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا لِلَّهِمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا وَيَقُولُ الْآخَرُ لِلَّهِمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلْفًا" (٤).

(١) المحلى (٥/٢٣٧).

(٢) البقرة: من الآية ٢٥٤.

(٣) الأنعام: من الآية ١٤١.

(٤) صحيح البخاري: رقم (١٣٥١)، صحيح مسلم: رقم (١٦٧٨).

ويرد دعوى الإجماع فيقول: "والزعم أنه لم يخالف في ذلك إلا داود الظاهري غير صحيح، وإن مما يبطل هذا الزعم أن أبا عبيد - رحمه الله - قد حكى في كتابه "الأموال" عن بعض الفقهاء أنه لا زكاة في أموال التجارة، ومن المستبعد جدًا أن يكون عنى بهذا البعض داود نفسه، لأن عمره كان عند وفاة الإمام أبي عبيد أربعًا وعشرين سنة أو أقل، ومن كان في هذا السن يبعد عادة أن يكون له شهرة علمية بحيث يحكي مثل الإمام أبي عبيد خلفه"^(١)، ولعل أبا عبيد أراد بذلك البعض عطاء بن أبي رباح، فقد "سئل عطاء: تاجر له مال كثير في أصناف شتى حضر زكاته أعليه أن يقوم متاعه على نحو ما يعلم أنه ثمنه فيخرج زكاته؟ قال: لا ولكن ما كان من ذهب أو فضة أخرج منه زكاته، وما كان من بيع أخرج منه إذا باعه"، ثم يقول: "وجملة القول أن المسألة لا يصح ادعاء الإجماع فيها لهذه الآثار، وغيرها مما ذكره ابن حزم، الأمر الذي يذكرنا بقول الإمام أحمد - رحمه الله تعالى: "من ادعى الإجماع فهو كاذب وما يدرىه لعلهم اختلفوا"^(٢).

^(١) وقد توفي سنة (٢٢٤) وولد داود سنة (٢٠٠) أو (٢٠٢) فتأمل.

^(٢) تمام المنة في التعليق على فقه السنة (١/٣٦٣: ٣٦٦) بتصرف.

مناقشة أجوبة الإمام ابن حزم ومن تبعه

يرد الإمام ابن عبد البر ما سبق من أجوبة بقوله: "واحتج أيضاً داود وبعض أصحابه في هذه المسألة ببراءة الذمة، وأنه لا ينبغي أن يجب فيها شيء لمسكين ولا غيره إلا بنص كتاب أو سنة أو إجماع، وزعم أنها مسألة خلاف، قال أبو عمر: احتجاج أهل الظاهر في هذه المسألة ببراءة الذمة عجب عجيب لأن ذلك نقض لأصولهم ورد لقولهم وكسر للمعنى الذي بنوا عليه مذهبهم في القول بظاهر الكتاب والسنة

لأن الله ﷻ قال في كتابه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(١)

ولم يخص ما لا من مال وظاهر هذا القول يوجب على أصوله أن تؤخذ الزكاة من كل مال إلا ما أجمعت الأمة أنه لا زكاة فيه من الأموال، ولا إجماع في إسقاط الزكاة عن عروض التجارة، بل القول في إيجاب الزكاة فيها إجماع من الجمهور الذين لا يجوز الغلط عليهم ولا الخروج عن جماعتهم، لأنه مستحيل أن يجوز الغلط في التأويل على جميعهم".

ثم يقول: "وقال أبو جعفر الطحاوي قد ثبت عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة ولا تخالف لهما من الصحابة رضي الله عنهم، قال أبو عمر هذا يشهد لما وصفنا أن قول ابن عباس لا زكاة في العروض إنما هو في عروض القنية كقول سائر العلماء"^(٢).

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: "تعلقوا بقوله رضي الله عنه: "ليس على مسلم في عبده ولا فرسه صدقة"، وقوله رضي الله عنه: "عفوت لكم عن صدقة الخيل

(١) التوبة: من الآية ١٠٣.

(٢) الاستذكار (٣/ ١٦٩: ١٧١).

والرقيق"، وظاهر ذلك عدم الوجوب في جميع الأحوال سواء أكانت للتجارة أم لغيرها، وأجاب الجمهور عن هذه الشبهة: بأن الحديث ينفي الزكاة عن عبده الذي يخدمه، وفرسه الذي يركبه، وكلا الاثنين من الحوائج الأصلية، المعفاة من الصدقة بإجماع المسلمين^(١).

ويقول أيضاً: "وشبهة ثالثة ذكرها أبو عبيد إنه لا زكاة في أموال التجارة، واحتج بأنه إنما أوجب الزكاة فيها من أوجبها بالتقويم، وإنما يجب على كل مال الزكاة في نفسه، والقيمة سوى المتاع، فأسقط عنه الزكاة لهذا المعنى.

قال أبو عبيد: وهذا عندنا غلط في التأويل لأننا قد وجدنا السنة عن رسول الله ﷺ أنه قد يجب الحق في المال ثم يحول إلى غيره مما يكون إعطاؤه أيسر على معطيه من الأصل، ومن ذلك كتاب النبي ﷺ إلى معاذ باليمن بالجزية "وَمِنْ كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا أَوْ عِدْلَهُ مِنَ الْمَعَاوِرِ"^(٢)، فأخذ النبي ﷺ العرض مكان العين، ثم كتب إلى أهل نجران "أن عليهم ألفي حلة في كل عام أو عدلها من الأواقي، فأخذ العين مكان العرض"^(٣).

(١) فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي (١/ ٢٨٤) بتصرف.

(٢) سنن أبي داود: رقم (١٣٤٥) وقال الشيخ الألباني: صحيح.

(٣) ويقول: وكان عمر يأخذ الإبل من الجزية، وإنما أصلها الذهب والورق، وأخذ علي بن أبي طالب الإبر والحبال والمسأل من الجزية، وقد روى عن معاذ في الصدقة نفسها أنه أخذ مكانها العروض، وذلك قوله: "أتوني بخميص أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم، وأنفع للمهاجرين بالمدينة"، وورد عن ابن مسعود أن امرأته قالت له: إن لي طوقاً فيه عشرون مثقالاً قال: أدِّي عنه خمسة دراهم، وكانت قيمة كل عشرة دراهم تساوي مثقالاً، ويقول: "وإنما وجبت الزكاة في العروض والرقيق وغيرها إذا كانت

"قال أبو عبيد: وكل هذه الأشياء قد أخذت فيها حقوق من غير المال الذي وجبت فيه تلك الحقوق، فلم يدعهم ذلك إلى إسقاط الزكاة، لأنه حق لازم لا يزيله شيء، ولكنهم قدّروا ذلك المال بغيره، إذ كان أيسر على من يؤخذ منه، فكذلك أموال التجارة، إنما كان الأصل فيها أن يؤخذ الزكاة منها أنفسها، فكان في ذلك عليهم ضرر من القطع والتبعيض، لذلك رخصوا في القيمة، فعلى هذا أموال التجارة عندنا، وعليه أجمع المسلمون: أن الزكاة فرض واجب فيها، وأما القول الآخر فليس من مذاهب أهل العلم عندنا"^(١).

القول الراجح:

يقول الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي "إن عروض التجارة المتداولة للاستغلال نقود معني، لا فرق بينها وبين الدراهم والدينار التي هي أثمانها، إلا في كون النصاب يتقلب ويتغير بين الثمن وهو النقد والمثمن وهو العروض، فلو لم تجب الزكاة في التجارة لأمكن لجميع الأغنياء أو أكثرهم أن يتجروا بنقودهم، ويتحروا ألا يحول الحول على نصاب من

للتجارة وسقطت عنها إذا كانت لغيرها لأن الرقيق والعروض إنما عُفِيَ عنها في السنة إذا كانت للاستمتاع والانتفاع بها، ولهذا أسقط المسلمون الزكاة عن الإبل والبقر العوامل، وأما أموال التجارة فإنما هي للنماء وطلب الفضل، فهي في هذه الحال تشبه سائمة المواشي التي يُطلب نسلها وزيادتها، فوجبت فيها الزكاة لذلك، إلا أن كل واحدة منها تزكي على سنتها فزكاة التجارات على القيم، وزكاة المواشي على الفرائض فاجتمعتا في الأصل على وجوب الزكاة، ثم رجعت كل واحدة في الفرع إلى سنتها" انظر: الأموال لأبي عبيد (٢/٤٧٤).

^(١) انظر: المرجع السابق.

النقدين أبداً، وبذلك تعطل الزكاة فيهما عندهم، كذلك فإن التجار في عصرنا، دون قصد منهم إلى الفرار من الزكاة، قلما توجد لديهم نقود عينية يحول عليها الحول، فمعظم التعامل التجاري الآن يتم بغير تقابض إلا بالشيكات ونحوها"^(١).

مما سبق يترجح لدي القول بوجوب زكاة عروض التجارة، ولو صح عدم تحقق الإجماع على ذلك في عصر الصحابة رضي الله عنهم فلا يعتبر هذا قادحا في صحة وجوب الزكاة، لأن الزكاة في عروض التجارة تتوافق مع مقاصد الشريعة التي تنهدف إلى أن لا يكون المال دولة بين الأغنياء دون الفقراء، وهو الوجه الذي بينه الدكتور يوسف القرضاوي.

الأثر المترتب

إن جميع الحجج التي ساقها الإمام ابن حزم قد أجاب عنها الجمهور، ولكن لم يتبين لدي القطع بوقوع الإجماع على وجوب الزكاة في عروض التجارة، ولهذا يكون قول الإمام داود بن علي والإمام ابن حزم ومن قال بقولهما من قبيل الضعيف الذي لا يمكنني القطع ببطلانه إلا إذا صح أنه مسبوق بالإجماع. والله أعلم.

^(١) فقه الزكاة (١/ ٢٨٢).

الفرع الثاني: القول بعدم اشتراط النية عند أداء الزكاة

الزكاة ليست حقًا ماليًا خالصًا بل عبادة من العبادات أيضًا، وذهب الحنفية إلى القول بأن "الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين، ولأن المزكي يجعل المال خالصًا لله تعالى ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية من الله" (١).

يقول الإمام الزنجاني: "وعند الإمام الشافعي رحمه الله "الزكاة مؤونة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام على سبيل المواساة ومعنى العبادة تبع فيها" (٢) وإنما أثبتته الشرع ترغيبًا في أدائها حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل فأمر بالتقرب إلى الله تعالى بها ليطمع في الثواب ويبادر إلى تحقيق المقصود"، **ويقول:** "وعند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - "الزكاة وجبت عبادة لله تعالى ابتداء وشرعت ارتياضًا للنفس

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/١٨٩).

(٢) قواطع الأدلة في الأصول (٢/٣٨٢) وإنما ابتنى فيها معنى العبادة لأن الله تعالى أوجبها ابتداء من غير أن سبق من العبد فيه شيء، فيكون فيها مصلحة شكر نعمة المال، مثل ما أوجبنا الصلاة والصوم فيكون فيها معنى شكر نعمة البدن، فهذا الوجه أحد معاني العبادة، لكن هذا المعنى تبع والأصل حق الفقراء، لأنها واجب مالي والله تعالى خلق المال لنفع العباد وكل ما وجب في المال لا بد أن يبقى فيه المعنى الذي خلق له أصل المال وذلك نفع العبد فلهذا أوجب الزكاة للفقراء نفعًا لهم وإذا أوجب لنفعهم كان حقًا لهم وعلى هذا وقع الفرق بين هذا وبين العبادة البدنية لأنها لم تجب لنفع أحد من آدميين فتمحض حقًا لله تعالى.

بتنقيص المال من حيث إن الاستغناء بالمال سبب للطغيان ووقوعه في الفساد" (١).

فبالنظر إلى معنى العبادة قال العلماء باشتراط النية في أدائها، وبالنظر إلى أنها حق مالي وجب للفقراء قال البعض بعدم اشتراط النية في أدائها **كما يتضح مما يلي:**
عند الحنفية:

" الزكاة محض حق الله تعالى، فإنها عبادة محضة وهي من أركان الدين، لا حق للعباد فيها، وإنما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب بإذنه بدلالة النص، لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (٢)، ولأن العبادات تفتقر إلى النية فهي شرط بالإجماع في العبادات كلها، لا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء أو مقارنة لعزل مقدار الواجب لأن الزكاة عبادة فكان من شرطها النية" (٣).

ودليل اشتراط النية في الزكاة والذي استند إليه الإجماع قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ (٤) وحديث رسول الله ﷺ: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" (٥)

ولأن " الزكاة عبادة مقصودة فلا تتأدى بدون النية كالصوم والصلاة" (١).

(١) تخريج الفروع على الأصول (ص ١١٠، ١١١).

(٢) هود: من الآية ٦.

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/١٦٨)، التوضيح في حل غوامض التنقيح (٢/١٢٧)،

الهداية شرح البداية (١/٩٨)، البحر الرائق (٢/٢١٧)، بدائع الصنائع (٢/٤٠).

(٤) البينة: من الآية ٥.

(٥) سبق تخريجه.

وعند المالكية:

يقول الإمام القرافي: "النية واجبة في أداء الزكاة عند مالك والأئمة لقوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات" ولأنها عبادة متنوعة إلى فرض ونفل، وحكمة إيجاب النية إنما هو تمييز العبادات عن العادات وتمييز مراتب العبادات ففتقر للنية لتمييزها عن الهبات والكفارات والتطوعات"، ثم **يقول:** "وقال بعض أصحابنا لا تفتقر الزكاة إلى النية قياساً على الديون ولا جزائها بالإكراه وعمن لا تتأتى منه النية كالمجنون" (٢).

وعند الشافعية:

"لا يصح أداء الزكاة إلا بالنية لقوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى" ولأنها عبادة محضة فلم تصح من غير نية كالصلاة" (٣).

وعند الحنابلة:

يقول الإمام ابن قدامة: "ولا يجوز إخراج الزكاة إلا بنية إلا أن يأخذها الإمام منه قهراً، ولأنها عبادة فيشترط لها النية" (٤).

ويستدل "بقول النبي ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات" وأداؤها عمل ولأنها عبادة فتنوع إلى فرض ونفل فافتقرت إلى النية كالصلاة وتفارق قضاء الدين فإنه ليس بعبادة ولهذا يسقط بإسقاط مستحقه وولي الصبي والسلطان ينوبان عند الحاجة فإذا ثبت هذا فان النية أن يعتقد أنها زكاته أو زكاة من

(١) المبسوط للسرخسي (٣/٣٣).

(٢) الذخيرة (٣/١٣٧، ١٣٦).

(٣) المهذب (١/١٧٠).

(٤) المغني (٢/٥٠٢)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/٧٩٣).

يخرج عنه كالصبي والمجنون ومحلها القلب لأن محل الاعتقادات كلها القلب" (١).

القول المخالف: نقل الإمام النووي قول جماهير العلماء باشتراط النية في أداء الزكاة ثم يقول: "وشذ عنهم الأوزاعي فقال لا تجب ويصح أداؤها بلا نية كأداء الديون" (٢).

ويقول الإمام ابن قدامة: "النية شرط في أداء الزكاة إلا ما حكي عن الأوزاعي أنه قال لا تجب لها النية، لأنها دين فلا تجب لها النية كسائر الديون ولهذا يخرجها ولي اليتيم ويأخذها السلطان من الممتنع" (٣).

مناقشة الأدلة

الزكاة من أركان الإسلام الخمس التي نص عليها رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح، وهي بهذا المعنى تحقق مفهومًا عامًا ومفهومًا خاصًا، أما المفهوم العام فهو القاسم المشترك بينها وبين باقي الأركان من كونها عبادة لله تعالى كما بينها فقهاء الحنفية أنها إنما وجبت لله عز وجل ابتداءً، ولهذا لم تتعلق بأحوال المستحقين أو المزكين، بل كانت نسبة معلومة لا تتفاوت بتفاوت الغنى واليسار بين الناس، ولا باختلاف احتياجات الناس، ومن هنا يتضح مفهوم العبادة لأن مبنى التقدير أمر تعبدية لا مدخل للعقل فيه،

(١) المغني (٢/٥٠٢).

(٢) المجموع شرح المذهب (٦/١٨٠).

(٣) المغني (٢/٥٠٢).

فاشتركت بهذه الصفة مع الصلاة والصيام والحج، فكانت النية متعينة من هذا الطريق.

أما المفهوم الخاص وهو حركة المال بما يحقق صلاح المجتمع ولا يكون دولة بين الأغنياء دون الفقراء، فهو معنى لا ينفك عن المفهوم العام وهو العبادة لأنه لم يترك لاختيار الأفراد ولا نظرهم، بل تقرر بحكم الشرع، ومن هنا يفترق عن الديون التي تقرر باختيار الأفراد ورغباتهم، ولهذا لا يصح القياس عليها. وبهذا يتضح عدم صواب ما ذهب إليه الإمام الأوزاعي - رحمه الله تعالى - من عدم اشتراط النية في أداء الزكاة.

القول الراجح:

يترجح قول جماعة الفقهاء باشتراط النية لأداء الزكاة

الأثر المترتب:

يعتبر القول الذي ذهب إليه الإمام الأوزاعي - رحمه الله تعالى - شاذاً، لأنه يناقض القاعدة الأولى لمخالفة النصوص الدالة على اشتراط النية في العبادات جميعاً.

كما تتعارض مع القاعدة الثالثة التي تبين أن أصل وضع الشريعة التكليف بالعبودية، والنية هي الفارقة بين معنى العبودية وغيره من المعاني. ولهذا يعتبر من قبيل الشاذ المردود الذي لا يصح العمل به، والله أعلم. أما الأقوال التي جاءت بعد عصر الإمام الأوزاعي - رحمه الله تعالى - فيتأكد ردها لأنها تخالف الإجماع، الذي يمكن أن يُقال إنه انعقد بعد عصر الإمام الأوزاعي - رحمه الله تعالى - وإلا فهي مردودة بنفس العلة، والله أعلم.

المبحث الرابع: الحج

الفرع الأول: القول بفساد حج من وقف بعرفة نائماً

الوقوف بعرفة من أركان الحج، وعلى هذا اتفقت كلمة الفقهاء، ولكن هل لابد للواقف من نية الوقوف أم تجزئه نية الحج؟ ويتأدى الركن بالوقوف الفعلي حتى ولو لم ينوه لذاته؟

الفقه الحنفي:

يقول الإمام السرخسي: "إلا أن في الطواف أصل النية شرط حتى لو عدا خلف غريم له حول البيت لا يتأدى به طوافه بخلاف الوقوف فإنه يتأدى بغير النية، لأن الوقوف ركن عبادة وليس بعبادة مقصودة، ولهذا لا يتنفل به، فوجود النية في أصل تلك العبادة يغني عن اشتراط النية في ركنها، والطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به، فلا بد من اشتراط النية"^(١).

ولهذا يصحح الحنفية وقوف النائم بعرفة ولا يفسد حجه، حيث يقول الإمام علاء الدين السمرقندي: "ثم وقت الوقوف بعرفة بعد زوال الشمس من يوم عرفة إلى طلوع الفجر من يوم النحر، فمن حصل في هذا الوقت بعرفات وهو عالم بها أو جاهل أو نائم أو مغمى عليه فوقف بها أو مر بها ولم يقف صار مدركا للحج، ولا يحتمل الفوات بعده لقوله ﷺ "الْحَجُّ عَرَفَةٌ"^(٢) فمن وقف بها فقد تم حجه"^(١).

(١) المبسوط للسرخسي (٤/٣٤).

(٢) سنن الترمذي: رقم (٨١٤)، سنن النسائي: رقم (٢٩٩٤)، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

وعند المالكية:

لا يشترط المالكية في المشهور تعيين النية للوقوف بعرفة.
يقول الإمام القرافي: "من وقف به مغمى عليه حتى دفع أجزأه ولا دم عليه، لأن الإغماء إذا طرأ على الإحرام لا يفسده إجماعاً، وقد دخلت نية الوقوف في نية الإحرام، ولذلك يجزئ النائم"^(٢)

ويبين الدليل من السنة بقوله: "قال عروة بن مضرس الطائي أتيت النبي ﷺ بالموقف يعني بجمع فقلت يا رسول الله أهلك مطيتي وأتعبت نفسي والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه فهل لي من حج فقال ﷺ: "مَنْ أَدْرَكَ مَعَنَا هَذِهِ الصَّلَاةَ وَأَتَى عَرَفَاتٍ قَبْلَ ذَلِكَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَقَضَى نَفْسَهُ"^(٣).

ومعنى هذا صحة وقوف النائم بعرفات وعدم فساد الحج به.

وعند الشافعية:

يقول الإمام النووي: "الوقوف بعرفة المعتبر فيه الحضور بعرفة لحظة بشرط كونه أهلاً للعبادة سواء حضرها ووقف أو مر بها، ولو حضر بها ولم يعلم أنها عرفة أو حضر مغمى عليه أو نائماً أو دخلها قبل وقت الوقوف

(١) تحفة الفقهاء (ص ٤٠٦).

(٢) الذخيرة (٣/٢٥٧).

(٣) سنن أبي داود: رقم (١٦٦٥)، مسند أحمد: رقم (١٧٥٨٣)، وقال الشيخ الألباني:

ونام حتى خرج الوقت أجزاءه على الصحيح، وفي الجميع وجه أنه لا يجزئه وهو مبني على أن كل ركن من أركان الحج يجب إفراده بالنية"^(١).
ومعنى هذا أن القول الصحيح في المذهب عدم اشتراط تعيين النية للوقوف بعرفة، وبالتالي صحة وقوف النائب وعدم فساد حجه.

وعند الحنابلة:

وقوف النائب صحيح يقول الإمام ابن قدامة: "وكيفما حصل بعرفة وهو عاقل أجزاءه قائماً أو جالساً أو راكباً أو نائماً، وإن مر بها مجتازاً فلم يعلم أنها عرفة أجزاءه أيضاً"^(٢).

ومعنى عدم العلم بأنها عرفة أن النية ليست شرطاً لصحة الوقوف، ثم يبين الدليل بقوله: "ولنا عموم قوله ﷺ: "وَأَتَى عَرَفَاتٍ قَبْلَ ذَلِكَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا" ولأنه حصل بعرفة في زمن الوقوف وهو عاقل فأجزأه، كما لو علم، وإن وقف وهو مغمى عليه أو مجنون ولم يفق حتى خرج منها لم يجزئه"، ثم يقول: "وأما النائب فيجزئه الوقوف لأنه في حكم المستيقظ"^(٣).

القول المخالف:

ينقل الإمام ابن قدامة القول بعدم صحة وقوف النائب حيث تشترط نية الوقوف عند أصحاب هذا القول فيقول: "وقال أبو ثور لا يجزئه لأنه لا يكون واقفاً إلا بإرادة"^(٤).

(١) روضة الطالبين (٣/٩٥).

(٢) المغني (٣/٤٣٢).

(٣) السابق.

(٤) نفس المرجع.

ويبين الإمام ابن عبد البر وجه هذا القول متصراً له فيقول: "الذي يدخل علينا أن الوقوف بعرفة فرض ويستحيل أن يتأدى من غير قصد إلى أدائه كالإحرام سواء وكسائر الفروض لا تسقط إلا بالقصد إلى أدائها بالنية والعمل حتى يكملها هذا هو الصحيح"^(١).

ولكن الإمام النووي يصف هذا القول بالشذوذ حيث يقول: "وجه أنه لا يصح وقوف النائم حكاه ابن القطان والدارمي والرافعي وهو شاذ ضعيف والمشهور الصحة"^(٢).

القول الراجح:

يتضح أن التعليل الذي بينه الحنفية بأن الوقوف ركن يتأدى بنفس نية الإحرام هو القول الذي أراه صائباً، وبالتالي يصح وقوف النائم ولا يفسد حجه، والله أعلم.

الأثر المترتب:

العمل بالقول المخالف وإن كان الاستدلال له ضعيفاً إلا أنه لا يخالف القواعد الثلاث التي يُرد بها القول، ولهذا فإنه يبقى ضعيفاً قابلاً للعمل، ولكن لا يفتى به ابتداءً، حتى لا يقع الناس في الحرج، والله أعلم.



(١) الاستذكار (٤/٤٩).

(٢) المجموع شرح المهذب (٨/١٠٣).

الفرع الثاني: القول بعدم إتمام الحج الفاسد

يقول الإمام ابن رشد: "ومما يخص الحج الفاسد عند الجمهور دون سائر العبادات أنه يمضي فيه المفسد له ولا يقطعه وعليه دم، وشذ قوم فقالوا: هو كسائر العبادات"^(١).

**وبيان حكم إتمام الحج الفاسد على الوجه التالي:
جمهور الفقهاء**

فُقهاء الحنفية:

يقول الإمام المرغيناني: "وإن جامع في أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده وعليه القضاء"^(٢).

ثم بين الدليل على وجوب إتمام الحج الفاسد بقوله: "والأصل فيه ما روي أن رسول الله ﷺ سئل عن امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دمًا ويمضيان في حجتهما، وعليهما الحج من قابل"^(٣)، وهكذا نقل عن

(١) بداية المجتهد (١/ ٣٧٠).

(٢) انظر: الهداية شرح البداية (١/ ١٦٤)، شرح فتح القدير (٣/ ٤٤).

(٣) نصب الراية لأحاديث الهداية (٣/ ١٢٥ : ١٢٧) رواه أبو داود في "المراسيل" أن رجلا من جذام جامع امرأته، وهما محرمان، فسأل الرجل النبي ﷺ فقال: "اقضيا نسككما واهديا هديا"، ورواه البيهقي وقال: إنه منقطع، وقال ابن القطان في "كتابه": "هذا حديث لا يصح، فإن زيد بن نعيم مجهول.

وأخرجه البيهقي عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عطاء عن عمر بن الخطاب أنه قال في محرم بحجة أصاب امرأته، وهو محرم: يقضيان حجهما، وعليهما الحج من قابل من حيث كانا أحرما، ويتفرقان حتى يتما حجهما، قال: وهذا منقطع بين عطاء، وعمر، ورواه ابن أبي شيبه في "مصنفه" حدثنا ابن عيينة عن يزيد بن يزيد بن جابر، قال: سألت مجاهدا

جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم قالوا فيمن جامع امرأته وهما محرمان يمضيان في إحرامهما وعليهما هدي ويقضيان من قابل ويفترقان"، وأما "وجوب المضي في الحجة الفاسدة فلقول جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يمضيا في إحرامهما ولأن الإحرام عقد لازم لا يجوز التحلل عنه إلا بأداء أفعال الحج أو لضرورة الإحصار ولم يوجد أحدهما فيلزمه المضي فيه فيفعل جميع ما يفعله في الحجة الصحيحة ويجتنب جميع ما يجتنبه في الحجة الصحيحة"^(١).

وعند المالكية:

"الوطء يفسد الحج والعمرة وينافيهما ولا خلاف نعلمه في أن الوطء يفسد هذين النسكين ويجب قضاؤهما والهدي، ويمضي على عمرته التي أفسد حتى يكملها ويحل منها كما يكمل التي لا فساد فيها ولا يخرج من التي

عن المحرم يواقع امرأته، فقال: كان ذلك على عهد عمر بن الخطاب، فقال: يقضيان حجهما، ثم يرجعان حلالاً، فإذا كان من قابل حجاً وأهديا، وتفرقا من المكان الذي أصابهما.

أثر آخر: أخرجه الدار قطني في "سننه" عن عبيد الله بن عمرو بن عمرو بن شعيب عن أبيه، قال: أتى رجل عبد الله بن عمرو فسأله عن محرم وقع بامرأته، فأشار له إلى عبد الله بن عمر، فلم يعرفه الرجل، قال: فذهبت معه، فسأله عن المحرم وقع بامرأته، قال: بطل حجه، قال: فيقعد؟، قال: لا، بل يخرج مع الناس، فيصنع ما يصنعون، فإذا أدركه قابل حج، وأهدى، فرجعا إلى عبد الله بن عمرو، فأخبراه، فأرسلنا إلى ابن عباس، قال شعيب: فذهبت معه إلى ابن عباس، فقال له مثل ما قال.

^(١) بدائع الصنائع (٢/٢١٦: ٢١٨).

أفسدها بالفساد بل يلزمه أن يمضي في فاسد الحج والعمرة كما يمضي في صحيحهما، ولا يصح خروجه منهما إلا بالإكمال والتحلل^(١) ويقول الإمام ابن عبد البر: "ولا يجوز له أن يجدد في حجه الفاسد إحراما ويقضي به ما أفسد وهو على الحج الفاسد حتى يتمه ثم يقضيه من قابل ويهدي"^(٢).

وهذا مذهب جمهور الفقهاء، والدليل على صحة ما ذهب إليه الجمهور قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^(٣)

"وهذا أمر والأمر يقتضي الوجوب، ودليلنا من جهة القياس أن إفساد الحج سبب يجب به القضاء فلم يخرج له من الأحكام كالفوات"^(٤).

ويروي الإمام مالك - رحمه الله: "أنه بلغه أن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأبا هريرة رضي الله عنهم، سئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرم بالحج فقالوا ينفذان يمضيان لوجهما حتى يقضيا حجهما"^(٥).

وهذا دليل على وجوب إتمام فاسد الحج وكذا العمرة، ثم عليهما حج قابل عاجلاً قضاء عن هذا الفاسد، والهدي في القضاء جبراً لفعلهما"^(٦).

(١) المتقى (٢/٣٠٩).

(٢) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لابن عبد البر (١/٣٩٧).

(٣) البقرة: من الآية ١٩٦.

(٤) المتقى شرح الموطأ (٢/٣٠٩).

(٥) الاستذكار (٤/٢٥٧).

(٦) شرح الزرقاني (٢/٤٣٩).

وعند الشافعية:

يقول الإمام الشيرازي: "وإن وطء في العُمرَة أو في الحج قبل التحلل الأول فقد فسد نسكه ويجب عليه أن يمضي في فاسده ثم يقضي لما روي عن عمر وعلي وابن عمر وابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي هريرة رضي الله عنهم أنهم أوجبوا ذلك"^(١).

ويقول الإمام الرملي: "يجب على من أفسد نسكه بوطء لا بردة المضي في فاسده بأن يأتي بجميع معتبراته ويحتنب سائر منهياته وإلا لزمته الفدية أيضاً لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ إذ هو يشمل الفاسد أيضاً وبه أفتى جماعة من الصحابة رضي الله عنهم ولا يُخالف لهم بخلاف سائر العبادات للخروج منها بالفساد"^(٢).

وعند الحنابلة:

يقول الإمام ابن قدامة: "الحج لا يفسد إلا بالجماع فإذا فسد فعليه إتمامه وليس له الخروج منه، روي ذلك عن عمر وعلي وأبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم، ولعموم قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ولأنه قول من سمينا من الصحابة ولم نعرف لهم مُخالفًا، لأنه معنى يجب به القضاء فلم يخرج به منه كالفوات، إذا ثبت هذا فإنه لا يحل من الفاسد بل يجب عليه أن يفعل بعد الإفساد كل ما يفعله قبله ولا يسقط عنه توابع الوقوف من المبيت بمزدلفة والرمي ويحتنب بعد الفاسد كل ما يحتنبه قبله من الوطء ثانيًا، وقتل الصيد والطيب واللباس ونحوه، وعليه الفدية في الجنابة على الإحرام

^(١) المهذب (١/٢١٥).

^(٢) نهاية المحتاج (٣/٣٤١)، الإقناع للشرييني (١/٢٦٢).

الفاسد، كالفدية في الجناية على الإحرام الصحيح، فأما الحج من قابل فيلزمه بكل حال"^(١).

القول الشاذ المخالف:

يقول الإمام ابن حزم: "ويبطل الحج تعمد الوطء في الحلال من الزوجة والأمة ذاكر الحجه أو عمرته فإن وطئها ناسيا لأنه في عمل حج أو عمرة فلا شيء عليه قال تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾"^(٢) والرَفَثُ الجماع، فمن جامع فلم يحج ولا اعتمر كما أمر وقال رسول الله ﷺ: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة"^(٣) وأما الناسي والمكره فلا شيء عليه لقول رسول الله ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^(٤) ولقول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾"^(٥) وهو قول أصحابنا، فمن وطأ عامداً كما قلنا فبطل حجه فليس عليه أن يتمادي على عمل فاسد باطل لا يجزئ فإن أمكنه تجديد الإحرام فليفعل ويحج أو يعتمر وقد أدى فرضه لأن إحرامه الأول قد بطل وأفسده والتماذي عليه لا يجوز لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصَلِّحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾"^(٦)، ويحرم من موضعه فإن أدرك تمام الحج فلا شيء عليه غير ذلك، وإن كان لا يدرك تمام الحج فقد عصى وأمره إلى الله تعالى

(١) المغني (٣/ ٣٨٣).

(٢) البقرة: من الآية ١٩٧.

(٣) سنن الترمذي: رقم (٨٥٤).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) الأحزاب: من الآية ٥.

(٦) يونس: من الآية ٨١.

ولا هدي في ذلك ولا شيء إلا أن يكون لم يحج قط فعليه الحج والعمرة"^(١)، ومعنى ذلك أنه لا يجوز له إتمام الحج الفاسد كما ذهب الجمهور، وكذلك لا يجب عليه القضاء إلا أنه يجب عليه حج الفريضة لو لم يكن قد سبق له الحج قبل هذا الحج الفاسد.

المناقشة:

إن كل ما ذهب إليه الإمام ابن حزم - رحمه الله - حري أن يقبل ويكون أولى بالعمل، ولكن يمنع من ذلك ما نقله جمهور الفقهاء عن الصحابة رضي الله عنهم ولهذا يناقش هذا الاستدلال بقوله: "وقد اختلف السلف في هذا" ثم يبين أن ما احتج به الجمهور عن الصحابة رضي الله عنهم إما مرسل فلا يحتج به، وإما تعددت الروايات وبينها تناقض، حيث يقول: "وعن جبير بن مطعم رضي الله عنه أنه قال للمجامع: أف لا أفتيك بشيء"، ويقول: "فإن تعلق بابن عباس رضي الله عنهما فقد اختلف عنه كما ذكرنا، وعن غيره من الصحابة رضي الله عنهم، وليس قول بعضهم أولى من بعض، وهذا جبير بن مطعم لم يوجب في ذلك هدياً أصلاً ولا أمر بالتمادي في الحج" ثم يقول مستدلاً على ما ذهب إليه: "قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾"^(٢)، فمن الخطأ تماديه على عمل لا يصلحه الله سبحانه لأنه مفسد بلا خلاف منا ومنهم، فالله تعالى لا يصلح عمله بنص القرآن، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الحج إنما يجب مرة ومن ألزمه التمادي على ذلك الحج الفاسد ثم ألزمه حجا آخر فقد

^(١) المحلي (٧/ ١٨٧ : ١٨٩).

^(٢) يونس: من الآية ٨١.

ألزمه حجتين وهذا خلاف أمر رسول الله ﷺ ثم يدل على خطأ مخالفيه بأنهم لا يقيسون الأمر على الصلاة فلا متمسك لهم في ذلك" (١).
وينقل الإمام ابن قدامة قول الإمام داود بن علي "أنه يخرج بالإفساد من الحج والعمرة" (٢) لقول النبي ﷺ: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد" (٣).

حجة الجمهور:

يقول الإمام ابن قدامة: "والخبر لا يلزمنا لأن المضي فيه بأمر الله وإنما وجب القضاء لأنه لم يأت به على الوجه الذي يلزمه بالإحرام" (٤).
وهذا الذي ذكره الإمام ابن قدامة بالنسبة لحديث رسول الله ﷺ من أن إتمام الحج الفاسد ليس خلاف أمر الرسول ﷺ، يصلح أيضاً للاستدلال بالآية: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُصَلِّحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ" (٥)، من جهة أن إتمام الحج الفاسد إنما هو بأمر الشرع وليس باختيار المفسد.

ويبين الإمام ابن رشد حجة الجمهور من جهة النص في وجوب إتمام الحج الفاسد فيقول: "وعمدة الجمهور ظاهر قوله تعالى: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" فالجمهور عموماً والمُخالفون خصصوا قياساً على غيرها من العبادات إذا وردت عليها المفسدات" (٦).

(١) المحلى (٧/ ١٨٩ : ١٩٠).

(٢) المغني (٣/ ٣٨٣).

(٣) سبق تخريجه .

(٤) المغني (٣/ ٣٨٣).

(٥) يونس: من الآية ٨١.

(٦) بداية المجتهد (١/ ٣٧٠).

ويلاحظ أن استدلال الجمهور بهذه الآية لم يكن عن اجتهاد بل هو مؤيد بقول الصحابة رضي الله عنهم، وقد رد الإمام ابن حزم بعض أقوال الصحابة رضي الله عنهم بالضعف وغيره، ولكن ليس كل الأقوال، ثم إن ما أورده من أقوال ليس فيها ذكر إتمام الحج الفاسد، والقول "لا أفتيك بشيء"، ليس حجة في النفي لأن النص على الإتمام فيه إثبات زيادة الثقات العدول فوجب المصير إليها.

الترجيح

ومن هنا يتضح عدم صحة ما أورده الإمام ابن حزم على أدلة الجمهور فيترجح قول الجمهور بوجوب إتمام الحج الفاسد، والله أعلم.

الأثر المترتب:

إن أقوال الصحابة رضي الله عنهم في هذا الأمر لو ثبت أن بها اختلافا حقيقياً، لكان ما ذهب إليه الإمام ابن حزم - رحمه الله - مقبولاً، ولكن لو نقل الإجماع على وجوب الإتمام في عصر الصحابة رضي الله عنهم لزم أن يرد قول الإمام ابن حزم، وإن لم ينقل اعتبر مقبولاً - وإن كان ضعيفاً - لأنه مسبق بالإمام داود بن علي رحمه الله، والله أعلم.



الفصل الثاني

نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة

فيما سوى العبادات

• المبحث الأول :

الأحوال الشخصية.

• المبحث الثاني :

العقوبات والبيوع.



□ الفصل الثاني

نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة فيما سوى العبادات

أتناول في هذا الفصل بإذن الله تعالى بصورة مختصرة بعض الأقوال الشاذة والضعيفة والتي تعرض للناس في حياتهم، وليست من المستغربات أو التي يصعب تصورها، والله الموفق.

المبحث الأول الأحوال الشخصية

وفي هذا المبحث أتحدث عن بعض الأقوال التي تتصل بالنكاح والطلاق والعدة، والميراث، وبعض قضايا المرأة، مع عرض أقوال الفقهاء في إيجاز قدر المستطاع.

المطلب الأول: النكاح

عقد الزواج هو العقد الذي بموجبه يحل لكل من الزوجين الاستمتاع بالآخر، ويترتب على هذا العقد أحكام النسب والنفقة وغيرها من موجبات العقد، وهذا مما لا خلاف فيه، ولكن وقع الخلاف في بعض الأحكام ومنها ما يلي:

القول بثبوت نسب من جاء لستة أشهر من تاريخ العقد

اتفقت كلمة الفقهاء على أن أقل مدة للحمل هي ستة أشهر، وعلى هذا فإن من جاءت بولد لأقل من ستة أشهر من الدخول، أو إمكان الدخول فمعناه أن هذا الولد ليس لصاحب الفراش، وبيان هذا الحكم كما يلي:

فُقهاء الحنفية:

أقل مدة الحمل ستة أشهر، يقول الإمام الكاساني: "أقل مدة الحمل ستة أشهر لقوله ﷺ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(١)، جعل الله تعالى ثلاثين شهرًا مدة الحمل والفصال جميعًا ثم جعل سبحانه وتعالى الفصال

(١) الأحقاف: من الآية ١٥

وهو الفطام في عامين بقوله: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾^(١)، فيبقى للحمل ستة أشهر"، ويقول: "وهذا الاستدلال منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما، فإنه روي أن رجلا تزوج امرأة فجاءت بولد لسته أشهر فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال ابن عباس رضي الله عنهما أما أنه لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾، وقال الله تعالى ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾، أشار إلى ما ذكرنا فدل أن أقل مدة الحمل ستة أشهر"^(٢).

ويترتب على ذلك:

"إذا تزوج الرجل امرأة فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه لأن أقل مدة الحمل ستة أشهر فلزم كونه من علوق قبل النكاح"^(٣).

وقد وافق فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة ما ذهب إليه فقهاء الحنفية في هذا الحكم"^(٤).

واستدل الحنابلة بنفس الدليل ولكن الأثر منسوب إلى سيدنا عمر وسيدنا علي رضي الله عنهما "روي أنه رفع إلى عمر أن امرأة ولدت لسته أشهر

(١) لقمان: من الآية ١٤ .

(٢) بدائع الصنائع (٣/٢١١).

(٣) انظر: شرح فتح القدير (٤/٣٥٨)، البحر الرائق (٤/١٧٠).

(٤) انظر: بلغة السالك (٢/٤٦٨)، الحاوي في فقه الشافعي (٧/٣٥)، الشرح الكبير لابن

قدامة (٩/٨٦).

فهم عمر برجمها فقال له علي ليس لك ذلك"، وذكر نفس الدليل من القرآن الكريم، "فخلى عمر سبيلها وولدت مرة أخرى لذلك الحد" (١).

إمكان الدخول:

أجمع الفقهاء على أنه لا يولد لأقل من ستة أشهر، والمعتبر في ذلك أن تكون الستة أشهر من تاريخ الدخول أو إمكان الدخول، ويمكن أن يفهم هذا الشرط في الفقه الحنفي مما نقل عن الإمام محمد بن الحسن حيث يقول الإمام ابن نجيم: "تعتبر مدة النسب وهي ستة أشهر من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف ابتداء المدة من وقت العقد قياساً على الصحيح، والمشايخ أفتوا بقول محمد لعدم صحة القياس المذكور، وفائدة الاختلاف تظهر فيما إذا أتت بولد لستة أشهر من وقت العقد ولأقل منها من وقت الدخول فإنه لا يثبت نسبه على المفتي به" (٢).

ولقد اعتبر جمهور الفقهاء الدخول أو إمكان الدخول شرطاً لصحة النسب.

ف عند المالكية:

إذا جاءت بولد "لأقل من ستة أشهر من يوم العقد بشيء له بال كسنة أيام فينتفي حينئذ بغير لعان، لقيام المانع الشرعي على نفيه، أو تأتي به والزوج صبي حين الحمل، أو محبوب فينتفي عنه الولد بغير لعان لاستحالة حملها منه حينئذ، أو ادعت الحمل امرأة مغربية بعد العقد عليها على زوج لها

(١) الشرح الكبير لابن قدامة (٨٦/٩).

(٢) البحر الرائق (٣/١٨٤)، حاشية ابن عابدين (٣/٥١٧).

مشرقي مثلاً وتولى العقد بينهما في ذلك وليهما وهما في مكانهما أي المغرب والمشرق وعلم بقاء كل من الزوجين في محله إلى أن ظهر الحمل فإنه ينتفي عنه بغير لعان لقيام المانع العادي على نفيه عنه"^(١). ومعنى هذا أن إمكان الدخول سبب لثبوت النسب.

وعند الشافعية:

يقول الإمام الماوردي: "قال الشافعي - رحمه الله: "إذا أحاط العلم أن الولد ليس من الزوج فالولد منفي عنه بلا لعان"، ويعلق بقوله: "وهذا صحيح، ولد الحرة يلحق الزوج بشرطين: أحدهما العقد، والثاني الإمكان، والإمكان يكون باجتماع شرطين:

أحدهما: إمكان الوطء.

والثاني: إمكان العلوق.

فأما إمكان الوطء فهو أن يكون اجتماعهما عليه مجوزاً، سواء علم أو لم يعلم، فإن لم يكن اجتماعهما، وأحاط العلم بأن لم يكن بينهما وطء لم يلحق به الولد، وأما إمكان العلوق فيكون باجتماع شرطين، أحدهما: أن يكون الزوج ممن يولد لمثله، فإن كان طفلاً لم يلحق به الولد.

والثاني: أن تضعه بعد العقد لمدة يجوز أن يكون حادثاً فيها بعد العقد وهي ستة أشهر فصاعداً، فإن وضعته لأقل من ستة أشهر لم يلحق به، للعلم بتقدمه على العقد، فإذا ثبت ما ذكرنا من لحوقه بالعقد والإمكان، لم يلحقه إذا استحال الإمكان"^(٢).

(١) انظر: الشرح الكبير للدردير (٢/ ٤٦٠)، منح الجليل (٤/ ٢٧٦).

(٢) الحاوي في فقه الشافعي (١١/ ١٦٠، ١٥٩).

وعند الحنابلة:

يقول الإمام المرداوي: "يلحق من النسب من أتت امرأته بولد يمكن كونه منه وهو أن تأتي به بعد ستة أشهر منذ أمكن اجتماعه بها، هذا المذهب مُطلقاً وعليه جماهير الأصحاب وقطع به كثير منهم"^(١).

فإذا انعدم الإمكان انتفى النسب بغير لعان، ويبين الإمام ابن قدامة علة نفي النسب بغير لعان: كما لو "أتت به لدون ستة أشهر منذ تزوجها، أو لأكثر من أربع سنين منذ أبانها لم يلحق الزوج، لأننا علمنا أنها علقته به قبل النكاح ولا يحتاج إلى نفيه باللعان، لأن اللعان يمين واليمين جعلت لتحقيق أحد الجائزين ونفي أحد المحتملين وما لا يجوز لا يحتاج إلى نفيه"^(٢).

القول الشاذ المخالف:

ذهب **الإمام أبو حنيفة والإمام أبو يوسف** - رحمهما الله تعالى - وغيرهما إلى القول بأن العقد كاف لثبوت النسب حيث يقول الإمام شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله: "الفراش ينعقد بنفس العقد في النكاح الفاسد، خلافاً لما يقوله بعض مشايخنا لا ينعقد إلا بالدخول"^(٣).

هذا إذا كان الإمكان متصوراً عقلاً، حتى ولو لم تكن حقيقته فعلاً.

يقول الإمام ابن نجيم: "ولا يعتبر إمكان الدخول لأن النكاح"^(٤) قائم مقامه، كما في تزوج المشرقي بمغربية بينهما مسيرة سنة فجاءت بولد لسته أشهر من يوم تزوجها"، ثم يقول: "لكن والحق أن التصور شرط، ولذا لو

(١) الإنصاف للمرداوي (١٨٩/٩).

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٦٢/٩).

(٣) المحيط البرهاني (٢٦١/٣).

(٤) أي العقد.

جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه، فإنه لا يتصور أن يخلق من مائه، وليس له ماء، والتصوير ثابت في المغربية فافتراقا، لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات فيكون صاحب خطوة أو جني"^(١).

ونقل العلامة ابن عابدين قول فقهاء الحنفية: "خرق العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة"^(٢).

ودليلهم على ثبوت النسب حديث الرسول ﷺ: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ"^(٣)، وهو كناية عن الزوج، وعقد النكاح يوجب الفراش بنفسه، لكونه عقدا موضوعا لحصول الولد شرعاً، وإقامة للعقد مقام الوطء، وأن ثبوت النسب يحتاط فيه لمصلحة الطفل، أما الزوج فيمكنه نفيه عنه باللعان"^(٤).

مناقشة الأدلة:

يقول الإمام الماوردي: "إن كل ما استحال أن يكون منه امتنع أن يكون لاحقا به، كزوجة الصغير، وكالمولود لأقل من ستة أشهر، فإن قيل: فالصغير من الأزواج لا يسمى فراشاً والمولود لأقل من ستة أشهر حادث في غير ملكه، فلذلك انتفى الولد عنهما وخالفهما ماعدهما، قيل: أما الصغير فإن كان الفراش اسماً للزوج فهو زوج، فوجب أن يكون فراشا وإن امتنع من تسميته فراشا لاستحاله أن يكون الولد منه، فمثل استحاله موجود في ولد

(١) البحر الرائق (٤/١٦٩)، تبين الحقائق (٣/٣٩).

(٢) الدر المختار (٣/٥٥١).

(٣) صحيح البخاري: رقم (١٩١٢)، صحيح مسلم: رقم (٢٦٤٥).

(٤) بدائع الصنائع (٦/٢٤٣)، حاشية ابن عابدين (٣/٤١٣، ٦٩٣).

المغربية من المشرقي، وأما المولود لأقل من ستة أشهر، فإن انتفى عنه لاستحالة وجود مائه في ملكه فكذلك ولد المغربية"^(١).

ويقول الإمام ابن بطال: "والحجة للجمهور أن الفراش وإن كان يقع على الزوج فإنه يقع على الزوجة أيضًا، لأن كل واحد منهما فراش صاحبه، فمن ادعى أن المراد به الرجل دون المرأة فعليه الدليل، والفراش في هذا الحديث إنما هو كناية عن حالة الافتراش والمرأة مشبهة بالفراش لأنها تفترش، فكأن النبي ﷺ أعلمنا أن الولد لهذه الحال التي فيها الافتراش، فمتى لم يمكن حصول هذه الحال لم يلحق الولد، فمعنى قوله "الولد للفراش" أي لصاحب الفراش"^(٢)، وصاحب الفراش يصح أن تكون المرأة، كما هو للرجل، فإذا نسب للمرأة انتفى عن الرجل.

القول الراجح:

مما سبق من الأدلة يترجح لدي أن ما ذهب إليه الحنفية من عدم اشتراط الإمكان الفعلي للدخول قول غير مقبول ولا يصح العمل به.

الأثر المترتب:

يترتب على العمل بالقول المخالف للإخلاق بالنصوص الشرعية، من جهة اعتبار الكرامات والولاية فيما يترتب عليه تكاليف شرعية، حيث أثبتوا حكم النسب بهذه الصفة، وهذا فيه معنى الزيادة على نصوص الشرع، وهو ممتنع حتما فوجب رده لأنه يعتبر ناقضا للقاعدة الأولى.

^(١) الحاوي في فقه الشافعي (١١/١٦١).

^(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٨/٣٦٨).

أما القول بأنه احتياط لثبوت النسب إحياء للولد فينظر إليه بأنه يناقض كمال الشريعة، من جهة الظن أن الشرع لم يرع مصلحة الولد في هذه الحال، وهو مما ينافي القاعدة الثانية.

وقد يُقال إن هذا الحكم تحكّم بالعقل وهو يناقض القاعدة الثالثة التي تبين أن الأصل في الشريعة التكليف بالعبودية، فلا مدخل للعقل في إثبات الأحكام، ولهذا يجب رد هذا القول، وهو ما يتفق مع ما عليه الفتوى في المذهب الحنفي، حيث أخذت بقول الإمام محمد بن الحسن - رحمه الله تعالى - والله أعلم.

المطلب الثاني: الطلاق

هذا الباب من أهم أبواب الفقه التي تستحق اهتمام العامة قبل الخاصة، لأن البيت المسلم قائم على كلمة بينها رسول الله ﷺ بقوله: "فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ وَاسْتَحَلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ" (١). والاستخفاف بهذه الكلمة أدى إلى أن حياة كثير من البيوت المسلمة قائمة على الحرام والعياذ بالله.

ومن أخطر ما أصلوه في هذا الشأن قولهم: "وإذا كانت الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال فإن أحوال الأمة في أمس الحاجة لمثل هذه الاجتهادات، ففي السعة تكون الفتوى على قول الجمهور في مثل هذه المسألة، وإذا ضاقت السبل وانسدت المخارج أمام المفتي في قضية من قضايا هذا الطلاق فلا بأس أن يفتي بالقول الآخر، وسيكون له فيه سلف، فيكون الميزان حينئذ قول الجمهور بمثابة العزيمة، وقول ابن حزم ومن معه من قبيل الرخصة، والله أعلم" (٢).

وكما سبق بيانه فإن القول المردود لا يصح العمل به - بحال من الأحوال - لا على سبيل الرخصة، ولا على سبيل العزيمة، **ومن فروع هذا القول:**

(١) صحيح مسلم: رقم (٢١٣٧).

(٢) انظر: الطلاق السني والطلاق البدعي إعداد/ زكريا حسيني، موقع المنبر النت..

القول بعدم وقوع الطلاق في الحيض

ولن أتناول أقوال الفقهاء في هذا الفرع نظرًا لأنها من المسائل الفقهية التي وفتها الكتب بالدراسة المقارنة، ولكن أبين فقط الأثر المترتب على العمل بالقول المخالف كما يلي:

يقول الإمام ابن بطال: "الطلاق يقع في الحيض عند جماعة العلماء، وإن كان عندهم مكروها غير سنة، ولا يخالف الجماعة في ذلك إلا طائفة من أهل البدع لا يعتد بخلافها، فقالوا: لا يقع الطلاق في الحيض ولا في طهر قد جامع فيه، وهذا قول أهل الظاهر، وهو شذوذ لم يعرج عليه العلماء، لأن ابن عمر الذي عرضت له القصة احتسب بتلك التطبيق، وأفتى بذلك"^(١).

القول المخالف:

يقول الإمام الجصاص: "وما قدمنا من دلالة الآية والسنة والاتفاق يوجب إيقاع الطلاق في الحيض، وإن كان معصية، وزعم بعض الجهال ممن لا يعد خلافه أنه لا يقع إذا طلق في الحيض"^(٢).

ويقول الإمام ابن عبد البر: "وعلى هذا جماعة فقهاء الأمصار وجمهور علماء المسلمين، وإن كان الطلاق عند جميعهم في الحيض بدعة غير سنة، فهو لازم عند جميعهم، ولا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال والجهل، فإنهم يقولون إن الطلاق لغير سنة غير واقع ولا لازم، وروي مثل ذلك عن بعض التابعين وهو شذوذ لم يعرج عليه أهل العلم من أهل الفقه والأثر في شيء من أمصار المسلمين لما ذكرنا"^(٣).

(١) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٧/٣٨٤).

(٢) أحكام القرآن للجصاص (٢/٨٦).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (١٥/٥٨، ٥٩).

ويؤكد الإمام النووي هذا المعنى بقوله: "فإن خالف وطلقها في الحيض أو الطهر الذي جامعها فيه وقع عليها الطلاق، وبه قال أهل العلم كافة"، ثم يقول: "وذهب ابن عليّة وهو من فقهاء المعتزلة، وهشام بن الحُكم وبعض أهل الظاهر والشيعة والقاضي أحمد شاكر إلى أن الطلاق لا يقع"^(١).

ونفس التأكيد عند الإمام ابن قدامة: "وإن طلق المدخول بها في حيضها أو في طهر أصابها فيه فهو طلاق بدعة محرم ويقع طلاقه في قول عامة أهل العلم، قال ابن المنذر وابن عبد البر لم يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال، وحكاه أبو نصر عن ابن عليّة وهشام بن الحُكم والشيعة قالوا لا يقع طلاقه لأن الله تعالى أمر به في قبل العدة فإذا طلق في غيره لم يقع، كالوكيل إذا أوقعه في زمن أمره موكله بإيقاعه في غيره"^(٢).

المناقشة:

الذي أراه - والله أعلم بمراده - أن هذا الحُكم من الأحكام التعبدية التي لا مدخل للاجتهاد في تقريرها بل هي مرهونة بالنص، لما ورد أن سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قد أفتى بوقوع الطلاق في الحيض، فكان الواجب أن ينتهي القول في هذه المسألة عند هذا، يقول الإمام ابن عبد البر: "ولأن ابن عمر الذي عرضت له القضية احتسب بذلك الطلاق وأفتى بذلك، وهو ممن لا يدفع علمه بقصة نفسه، ومن جهة النظر قد علمنا أن الطلاق ليس من الأعمال التي يتقرب بها إلى الله ﷻ فلا تقع إلا على حسب سنتها، وإنما هو زوال عصمة فيها حق لأدمي، فكيفما أوقعه وقع، فإن

^(١) المجموع شرح المهذب (٧٨/١٧).

^(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٢٥٣/٨).

أوقعه لسنة هدي لم يأثم، وإن أوقعه على غير ذلك أثم ولزمه ذلك، ومحال أن يلزم المطيع ولا يلزم العاصي، ولو لزم المطيع الموقع له إلا على سنته ولم يلزم العاصي لكان العاصي أخف حالاً من المطيع"^(١).

ومما يبين وجوب رد القول بعدم وقوع الطلاق في الحيض قول الإمام **الصنعاني**: "ونصر هذا القول ابن حزم ورجحه ابن تيمية وابن القيم، وقد أطال ابن القيم الكلام على نصرة عدم الوقوع، ولكن بعد ثبوت أنه ﷺ حسبها تطليقة تطيح كل عبارة ويضيع كل صنيع، وقد كنا نفتي بعدم الوقوع وكتبنا فيه رسالة وتوقفنا مدة ثم رأينا وقوعه"^(٢).

وعبارة الإمام الصنعاني: "ولكن بعد ثبوت أنه ﷺ حسبها تطليقة تطيح كل عبارة ويضيع كل صنيع" تشير إلى أن ثبوت حكم الوقوع يصبح منصوباً عليه، بنص رسول الله ﷺ ولهذا لا اجتهاد بعد ذلك.

وأما ما ذهب إليه المخالفون جميعاً فهو مردود لأوجه عدة:

الأول: أنهم قالوا بعدم الوقوع بناء على اجتهاد وليس على نص.

الثاني: أن الحكم في المسألة ثابت إما بنص مباشر أو بما له حكم الرفع، وقد صرح بهذا أهل هذا الفن ومنهم الإمام الصنعاني بعد بحث واجتهاد دائم في رفض هذا القول قبل أن يتبين له النص على الحكم"^(٣)، ولهذا لا

(١) التمهيد لابن عبد البر (١٥/٥٨، ٥٩)، الاستذكار (٦/١٤٢).

(٢) سبل السلام (٣/١٧٠: ١٧١).

(٣) حيث يقول: "ثم إنه قوي عند ما كنت أفتي به أولاً من عدم الوقوع لأدلة قوية سقتها في رسالة سميناها الدليل الشرعي في عدم وقوع الطلاق البدعي ومن الأدلة أنه مسمى ومنسوب إلى البدعة وكل بدعة ضلالة والضلالة لا تدخل في نفوذ حكم شرعي ولا يقع بها بل هي باطلة" انظر: سبل السلام (٣/١٧١).

يصح ترك العمل بالوقوع المنصوص عليه إلا بيقين وهذا اليقين لم يوجد، فوجب إعمال النص.

الثالث: أنهم خالفوا الإجماع الذي انعقد في عصر الأئمة رحمهم الله تعالى، ولا يعتد بالخلاف الحادث بعد عصرهم.

القول الراجح:

الذي يترجح لدي هو صحة وقوع الطلاق في الحيض على الرغم من إثم فاعله، وهو قول عامة الفقهاء - رحمة الله عليهم جميعاً.

الأثر المترتب على العمل بهذا القول:

إن القول بعدم وقوع الطلاق في الحيض يجب رده، ولا يصح القول أو العمل به، ولأننا لو قلنا بصحة ما ذهب إليه الإمام ابن حزم وهو قول حادث بعد اتفاق الأئمة في عصرهم على خلافه، لترتب على ذلك إمكان تغير جميع أحكام الشريعة، ومعنى هذا عصمة جميع أقوال الفقهاء مهما كانت، وهذا ما لم يقله أحد، ويعتبر ناقضاً للقاعدة الأولى، ولهذا وجب رد هذا القول، والله أعلم.



المطلب الثالث: بعض قضايا المرأة



في هذا المطلب أتناول مثالين لبعض الأقوال الشاذة فيما يتصل بالمرأة بصفة خاصة، كما يلي:

الفرع الأول: القول بجواز لبس المرأة البنطلون

اختص الشارع الحكيم كلا من المرأة والرجل بصفات تختلف من أحدهما إلى الآخر ليتم بهذا الاختلاف مقصود الشارع من الميل الفطري لكل جنس إلى الآخر، وحتى تتوافق الحياة مع هذه الفطرة جاءت التكاليف الشرعية لكل من الجنسين بما يناسبه، ومنعت من أن يتشبه أحدهما بالآخر لما يترتب عليه من اعوجاج وانحراف في الفطرة، يعود على كل من الطرفين بأضرار جسيمة، ولهذا كان من رحمة الله تعالى أن جعل بعض التكاليف إلزامية ومنها مسألة اللباس كي تستقيم للناس حياتهم.

**وفيما يلي بيان الحكم لباس المرأة عند فقهاء الشريعة:
عند الحنفية:**

يقول العلامة أكمل الدين البابر تي: "القياس أن لا يجوز نظر الرجل إلى الأجنبية من قرننها إلى قدمها، إليه أشار قوله ﷺ: "الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ مَسْتُورَةٌ"^(١)، ثم أبيح النظر إلى بعض المواضع للحاجة والضرورة، وكان ذلك استحساناً لكونه أرفق بالناس، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا

(١) سنن الترمذي: رقم (١٠٩٣) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: "الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ"، وَقَالَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، انظر: نصب الرأية مع حاشيته بغية الألمي (١/٢٩٨).

مَا ظَهَرَ مِنْهَا^(١)، وفسر ذلك علي وابن عباس - رضي الله عنهما - بالكحل والخاتم، والمراد موضعهما^(٢).

ويفهم من هذا أن ما حرم النظر إليه هو ما جاء التكليف بوجوب ستره من المرأة، وكأن الأصل أن المرأة يجب أن تستر جميع بدننها بما في ذلك الوجه والكفين، لكونها عورة لولا الضرورة، ومن هنا نفهم أن الستر يشمل باقي الجسد كله، ومن الستر أن لا يكون مفصلاً لأعضاء الجسم.

يقول الإمام الكاساني: "يحرم النظر من الأجنبية إلى سائر أعضائها سوى الوجه والكفين، أو القدمين أيضاً على اختلاف الروايتين إذا كانت مكشوفة، فأما إذا كانت مستورة بالثوب فإن كان ثوبها صفيقا لا يلتزق ببدنها فلا بأس أن يتأملها ويتأمل جسدها لأن المنظور إليه الثوب"^(٣).

ويقول: "وإن كان ثوبها رقيقا يصف ما تحته ويشف أو كان صفيقا لكنه يلتزق ببدنها حتى يستبين له جسدها فلا يحل له النظر، لأنه إذا استبان جسدها كانت كاسية صورة عارية حقيقة وقد قال النبي ﷺ "لعن الله الكاسيات العاريات"^(٤).

ومن هذا يتضح أن المرأة التي تلبس الثياب التي تفصل الجسد ومنها البنطلون تدخلها ضمن الكاسيات العاريات اللواتي لعنهن الله ورسوله ﷺ،

(١) النور: من الآية ٣١.

(٢) انظر: العناية شرح الهداية (١٠/٢٤).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٥/١٢٣)، الدر المختار (٦/٣٧٢) وفيه أيضا: "النظر إلى ملاءة الأجنبية بشهوة حرام".

(٤) بدائع الصنائع (٥/١٢٣).

واللعن هو الطرد والإبعاد من رحمة الله - والعياذ بالله - ولا يستحقه إلا من فعل كبيرة من كبائر الذنوب.

ويستدل الإمام السرخسي على عدم جواز لبس المرأة الثياب التي تصف جسدها بحديث صلى الله عليه وسلم: "صنفان من أمتي في النار رجال بأيديهم السياط كأنها أذنان البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مائلات متمايلات كأسنمة البخت"^(١)، وهذا وعيد وتهديد لا يكون إلا عن جرم فادح، ومما يؤكد أن البنطلون معني بالتحريم نصًا ما روى عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قال: لا تلبسوا نساءكم الكتان ولا القباطي فإنها تصف ولا تشف"^(٢).

وهذا القول من سيدنا عمر رضي الله عنه واجب الإتيان من وجهين:

الأول: أنه يفسر قول الرسول صلى الله عليه وسلم كاسيات عاريات، ومن المعقول أن يشمل هذا الوصف من تلبس البنطلون.

الوجه الثاني: أنه قول الصحابي الذي لا يعلم له مخالف في أمر تعبدي، وهو قول سيدنا عمر رضي الله عنه وهو ممن ذكرهم الرسول صلى الله عليه وسلم في من هم أولى بالحق والصواب".

ومما يؤكد لزوم هذا الفهم أن هذا المعنى ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في حديث سيدنا أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: كساني رسول الله صلى الله عليه وسلم قبطية كثيفة مما أهداها له دحية الكلبي، فكسوتها امرأتي، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك

(١) صحيح مسلم: رقم (٣٩٧١) ونصه: "صِنْفَانِ مِنَ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ مُمِيلَاتٌ مَائِلَاتٌ رُءُوسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يَخْرُجْنَ رِيحُهَا وَإِنْ رِيحُهَا لَتُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ كَذَا وَكَذَا".

(٢) انظر هذا المعنى في: المبسوط للسرخسي (١٠/١٢٧).

لم تلبس القبطية؟ قلت: يا رسول الله كسوتها امرأتي، فقال رسول الله ﷺ: مرها فلتجعل تحتها غلالة، فإني أخاف أن تصف حجم عظامها"^(١)؟
ومما يدل على أن هذا الحكم مقصود به النساء خاصة أن الرسول ﷺ لم يأمر سيدنا أسامة رضي الله عنه وكذا سيدنا دحية الكلبي رضي الله عنه نفس الأمر على الرغم من اختصاصه رضي الله عنه بجزء منها كقميص، حيث ورد عن دحية الكلبي قال: أتى رسول الله ﷺ بقباطي فأعطاني منها قبطية فقال: "أَصْدَعَهَا صَدْعَيْنِ فَاقْطَعْ أَحَدَهُمَا قَمِيصًا وَأَعْطِ الْآخَرَ امْرَأَتَكَ تَحْتَمِرُ بِهِ، فَلَمَّا أَدْبَرَ قَالَ: وَأَمْرٍ امْرَأَتِكَ أَنْ تَجْعَلَ تَحْتَهُ ثَوْبًا لَا يَصِفُهَا"^(٢)

وبهذه الأدلة مجتمعة يفهم حرمة أن تلبس المرأة البنطلون.
ومن أهم العِلل في تحريم لبس المرأة البنطلون ما يشير إليه العلامة ابن عابدين بقوله: "وحيث أبحنا لها الخروج فإنما يباح بشرط عدم الزينة وتغير الهيئة إلى ما يكون داعية لنظر الرجال والاستمالة"^(٣).
مستدلًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾^(٤)
ولا مرء في أن لبس المرأة البنطلون داعية لنظر الرجل واستمالته، وفي الحديث: "المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان"^(٥).

(١) مسند أحمد: رقم (٢٠٧٨٧).

(٢) سنن أبي داود: رقم (٣٥٨٩)، وقال الألباني: ضعيف.

(٣) حاشية ابن عابدين (٣/٦٠٤).

(٤) الأحزاب من الآية ٣٣.

(٥) سبق تخريجه.

يقول العلامة المناوي: "أي هي موصوفة بهذه الصفة ومن هذه صفته فحقه أن يستر، والمعنى أنه يستقبح تبرزها وظهورها للرجل، والعورة سواء الإنسان وكل ما يستحي منه؟ كني بها عن وجوب الاستتار في حقها، فإذا خرجت من خدرها استشرفها الشيطان: يعني رفع البصر إليها ليغويها أو يغوي بها فيوقع أحدهما أو كلاهما في الفتنة، أو المراد شيطان الإنس سماه به على التشبيه بمعنى أن أهل الفسق إذا رأوا بارزة طمحوه بأبصارهم نحوها، والاستشرف فعلهم لكن أسند إلى الشيطان لما أشرب في قلوبهم من الفجور ففعلوا ما فعلوا بإغوائه وتسويله وكونه الباعث عليه، وقال الطيبي: المعنى المتبادر أنها ما دامت في خدرها لم يطمع الشيطان فيها وفي إغواء الناس فإذا خرجت طمع وأطمع لأنها حباثله وأعظم فخوخه"^(١).

وكل هذا من الأمور المشاهدة التي لا ينكرها إلا مكابر، ومما يزيد الطمع ويقويه أن تكون في تبرج وفتنة بما يظهر من حجم قوامها.

ومن هنا يقول العلامة ابن عابدين: "أقول مفاده أن رؤية الثوب بحيث يصف حجم العضو ممنوعة ولو كثيفا لا ترى البشرة منه"^(٢).

ويتضح أن الحنفية يعدون لبس المرأة البنطلون من التبرج المنهي عنه شرعًا.

(١) انظر: فيض القدير (٦/٣٤٦).

(٢) حاشية ابن عابدين (٦/٣٦٦).

عند المالكية:

يفهم من كلام المالكية أنه يحرم على المرأة كل ما فيه فتنة من اللباس أو الزينة، ومعنى هذا أن أبداء مفاتن الجسد بأي وسيلة يكون أشد حرمة. **يقول الإمام ابن العربي:** "ونهى عمر بن الخطاب رضي الله عنه النساء أن يلبسن القباطي، وقال: "إن كانت لا تشف فإنها تصف" قال: يريد الخصور والأرداف"^(١).

ولبس البنطلون يصف مفاتن المرأة ويبرزها فيشملة النهي، وأما قول **الإمام مالك** - رحمه الله: "ويجوز للمحرمات وغير المحرمات لبس السراويل"، المعنى: "إذا لبسته وفوقه قميص سابل، وليس بأن تلبسه من دون قميص ثم تستر عالي جسدها وهو مكشوف أشد فتنة من القباء في حقهن"^(٢). فهذا الجواز محمول على أن تلبسه تحت الثياب، لأن القباء: "وهو ثوب يلبس فوق الثياب أو القميص ويتمنطق عليه"^(٣)، قد نهى عنه لأنه يصف مفاتنها بسبب التمنطق أو الحزام وبهذه الصورة أصبح: "حتى كأنه من جلدة المرأة حتى يتخيل فيه كأنها عريانة"^(٤).

وهذا تصوير دقيق لكل معاني التحريم، فيتحقق من هذا الوصف أن من تلبس البنطلون يشملها وصف الكاسية العارية التي لعنها رسول الله ﷺ ولا يكون اللعن إلا عن شيء محرم.

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٣/٢٨٦).

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٤/٢٢٤).

(٣) المعجم الوسيط (٢/٧١٣).

(٤) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٤/٢٢٤).

في شرح حديث: "لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ"^(١) قال **القاضي عياض**: "وشرط العلماء في خروجهن أن يكون بليل غير متزينات ولا متطيبات ولا مزاحمات للرجال ولا شابة مخشية الفتنة، وفي معنى الطيب إظهار الزينة وحسن الحلبي فإن كان شيء من ذلك وجب منعهن خوف الفتنة، وقال ابن مسلمة تمنع الشابة الجميلة المشهورة"^(٢).

فقول القاضي: "وجب منعهن خوف الفتنة" أي منعها من الصلاة في المسجد، فممنع خروجها مع الفتنة لغير الصلاة يكون أشد وجوباً، والمنع من الخروج لا يكون إلا بسبب ممنوع شرعاً، فدل على أن كل ما يظهر الفتنة منها غير مباح، بدليل قولهم: "وأما مخشية الفتنة فلا يجوز لها الخروج مُطلقاً، ومخشية الفتنة تحصل بالزينة والتطيب ومزاحمة الرجال وحسن صورة الشابة"^(٣).

ومن جانب آخر:

نصر المالكية على أن السروال وبالتالي البنطلون من لباس الرجال وليس من لباس النساء، ويفهم هذا من قولهم: "ويكره لهن لبس القباء، في الإحرام وغيره لحره أو أمة لأنه يصفها، وكرهية لبسه للحرائر أشد، هذا إذا لم يكن له شيء فإن كان فوقه قميص أو إزار فلا كراهة فيه كالسراويل، ويجوز للمرأة لبسه في بيتها وبين يدي زوجها وبين من يجوز لها أن تكشف

(١) صحيح البخاري: رقم (٨٤٩)، صحيح مسلم: رقم (٦٦٨).

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٢/٤٤٩).

(٣) انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/٤٤٧)، حاشية العدوي على شرح كفاية

الطالب الرباني، لعلي الصعدي العدوي المالكي (١/٤٧٦).

بدنها عليه إن كانت في أرض ذلك زي نساءها، وإلا فيكره للمرأة أن تتشبه بالرجال في زيهم ولا يعرف ذلك من زي النساء أصلاً، وإنما هو من زي الرجال، ويكره في حق غيرهم لما فيه من هيجان الشهوة وإثارة الفتنة"^(١). وعلى هذا تكون من لبسته على الهيئة المعروفة، وهي التي تكون على هيئة لبس الرجل، حيث يكون هو الزي حيث لا تلبس شيئاً يغطيه، يشملها الحديث: "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرَّجُلَ يَلْبَسُ لِبْسَةَ الْمَرْأَةِ وَالْمَرْأَةَ تَلْبَسُ لِبْسَةَ الرَّجُلِ"^(٢).

وحديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال لعن رسول الله ﷺ الْمُحَنَّثِينَ مِنَ الرَّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ قَالَ فَقُلْتُ مَا الْمُتَرَجِّلَاتُ مِنَ النِّسَاءِ قَالَ: الْمُتَشَبَّهَاتُ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ"^(٣).

وكذلك: عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَشَبَّهَ بِالرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ وَلَا مَنْ تَشَبَّهَ بِالنِّسَاءِ مِنَ الرَّجَالِ"^(٤). مما سبق يتضح أن المالكية يتفقون مع الحنفية أن البنطلون ممنوع من جهات عدة وهي: أنه يدخل ضمن التبرج وكذلك الكاسيات العاريات وثالثاً أنه من زي الرجال.

(١) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٤/ ٢٢٤) بتصرف يسير.

(٢) سنن أبي داود: رقم (٣٥٧٥) وقال الألباني صحيح.

(٣) مسند أحمد: رقم (٢١٧٧) وقال الشيخ الألباني: صحيح.

(٤) مسند أحمد: رقم (٦٥٨٠) وقال الشيخ الألباني: صحيح.

عند الشافعية:

بينوا أن تشبه النساء بالرجال في لبسهم محرم حيث يقول الإمام النووي: "الصواب أن تشبه الرجال بالنساء وعكسه حرام للحديث الصحيح عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ" (١).
وعن ابن أبي مليكة قال: "قيل لعائشة - رضي الله عنها - إن امرأة تلبس النعل فقالت: لعن رسول الله ﷺ الرَّجُلَةَ مِنَ النِّسَاءِ" (٢).
وإذا كان هذا في لبس النعل الخاص بالرجال فيكون لبس البنطلون أشد حرمة" (٣).

عند الحنابلة:

يقول الإمام ابن قدامة: "والمستحب أن تصلي المرأة في درع وخمار يغطي رأسها وعنقها وجليبب تلتحف به من فوق الدرع، روي ذلك عن عمر وابنه وعائشة وعبيدة السلماني وعطاء ﷺ قال: قد اتفق عامتهم على الدرع وما زاد فهو خير وأستر، ولأنه إذا كان عليها جليبب فإنها تجافيه راحة وساجدة لثلاث تصفها ثيابها فتبين عجيزتها ومواضع عوراتها" (٤).
وإذا كان مطلوباً في الصلاة أن تجافي الجليبب راحة وساجدة حتى لا تفصل أعضاء جسمها، فإنه يفهم من هذا منع المرأة من لبس البنطلون بوصفه

(١) صحيح البخاري: رقم (٥٤٣٥).

(٢) سنن أبي داود: رقم (٣٥٧٦)، وقال الألباني: صحيح.

(٣) انظر: المجموع شرح المهذب (٤/٤٤٤، ٤/٤٤٥)، (٤/٤٦٩)، روضة الطالبين (٢/٢٦٣).

(٤) المغني (١/٦٧١).

المعروف - أي كونه زيا مستقلا لا يغطيه ولا يستره شيء - لهذه العلة وهي وصف أعضاء جسمها وعوراتها.

ومن جانب آخر:

فإنها تكون من المتشبهات بالرجال، وكذلك من الكاسيات العاريات، إذ يقول الإمام ابن تيمية وقد فسر قوله ﷺ: "كاسيات عاريات" بأن تكتسي ما لا يسترها فهي كاسية وهي في الحقيقة عارية، مثل من تكتسي الثوب الرقيق الذي يصف بشرتها، أو الثوب الضيق الذي يبدي تقاطيع خلقها مثل عجيزتها وساعدها ونحو ذلك، وإنما كسوة المرأة ما يسترها فلا يبدي جسمها ولا حجم أعضائها لكونه كثيفا واسعا"

ثم يبين أن مفهوم عدم التشبه ليس متروكا للأهواء بل هو منضبط بالضوابط الشرعية

فيقول: "ومن هنا يظهر الضابط في نهيه ﷺ عن تشبه الرجال بالنساء وعن تشبه النساء بالرجال وأن الأصل في ذلك ليس راجعا إلى مجرد ما يختاره الرجال والنساء ويشتهونه ويعتادونه، فإنه لو كان كذلك لكان إذا اصطاح قوم على أن يلبس الرجال الخمر التي تغطي الرأس والوجه والعنق والجلابيب التي تسدل من فوق الرؤوس حتى لا يظهر من لابسها إلا العينان وأن تلبس النساء العمائم والأقبية المختصرة ونحو ذلك أن يكون هذا سائغا، وهذا خلاف النص والإجماع"، ويستدل على كون لباس المرأة خاصة مما جاءت به النصوص الشرعية.

فيقول: "فإن الله تعالى قال للنساء: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(١).

وقال ﷺ: ﴿قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾^(٢).

وقال: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾^(٣)، فلو كان اللباس الفارق بين الرجال والنساء مستنده مجرد ما يعتاده النساء أو الرجال باختيارهم وشهوتهم لم يجب أن يدنين عليهن الجلابيب ولا أن يضربن بالخمير على الجيوب ولم يحرم عليهن التبرج تبرج الجاهلية الأولى لأن ذلك كان عادة لأولئك^(٤).

ويلاحظ أن الإمام ابن تيمية قد وضح معنى هاما لا يجوز أن يغفل عنه وهو أن لباس المرأة مما نص عليه الشرع، وأجمعت عليه الأمة، واستقر عليه الحكم عصورا متتالية، وبالتالي لا يقبل التغيير ولا التبديل، فليس قابلا لأي اجتهاد جديد.

القول المخالف:

لم أجد في أقوال السلف ﷺ ما يدل على جواز أن تلبس المرأة البنطلون بأي صورة من الصور الشائعة الآن، ولكن نظراً لما شاع في العصر الحديث من القول بالجواز فقد تلمست ما يمكن أن يكون دليلاً لهذا القول فوجدت أن

^(١) النور: من الآية ٣١.

^(٢) الأحزاب: من الآية ٥٩.

^(٣) الأحزاب: من الآية ٣٣.

^(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/١٤٦، ١٤٧).

الشافعية والحنابلة قد قالوا: "ويستحب أن تصلي المرأة في قميص سابغ وخمار وتتخذ جلباباً كثيفاً فوق ثيابها يتجافى عنها ولا يبين حجم أعضائها"^(١).

ويقول الإمام الشافعي - رحمه الله - وهو يتكلم عن ستر العورة في الصلاة: "وأحب أن لا يصلى في القميص إلا وتحتة إزار أو سراويل أو فوقه سترة فإن صلى في قميص واحد يصفه ولم يشف كرهت له ولا يتبين أن عليه إعادة الصلاة، والمرأة في ذلك أشد حالاً من الرجل إذا صلت في درع وخمار يصفها الدرع وأحب إليّ أن لا تصلي إلا في جلباب فوق ذلك وتجافيه عنها لئلا يصفها الدرع"^(٢).

والقول بالاستحباب يفهم منه عدم الوجوب فكأن تفصيل الأعضاء لا يبطل الصلاة.

فقا سوا على ذلك:

عدم حرمة لبس ما يفصل الأعضاء إن كان لا يشف ولا يظهر منه لون البشرة، وبالتالي قالوا بجواز لبس المرأة البنطلون. ولم أعثر لهم على ما يمكن أن يستدل به سوى ذلك.

^(١) روضة الطالبين (١/٢٨٩)، المغني (١/٦٧١).

^(٢) الأم (١/٩١، ٩٠).

مناقشة الأدلة:

لاحظنا من كلام الفقهاء أن حرمة لبس المرأة البنطلون تنبني على ثلاثة أوجه من أوجه الاستدلال وهي:

أولاً: أنه من التبرج المحرم شرعاً، لأنه يفصل مفاتن الجسد فيستميل نظر الرجال ويكون مدعاة إلى الغواية وتسويل الشيطان، والعياذ بالله.

ثانياً: أن من تلبسه يشملها لعن الكاسيات العاريات، ولا يكون اللعن إلا عن ارتكاب كبيرة.

ثالثاً: أنه تشبه بالرجال وهو يدخل ضمن من تقع عليهم اللعنة أيضاً. وقد وجدنا أن الفقهاء - رحمهم الله تعالى - قد استدلوا على هذه الأوجه الثلاثة بالنصوص، وليس بمجرد الاجتهاد.

وقد يستدل المخالف بأن البنطلون لم يرد فيه نص بعينه يدل على حرمة.

ويجاب عنه:

بأن كثيراً من المنهيات لم ينص فيها على الحرمة بتسميتها بل بصفتها، أو بيان ما يترتب على الفعل من عقوبة عاجلة أو آجلة، كما في كثير من أنواع المسكرات، وغير ذلك، ولهذا يكتفى بالصفة على الوجه الذي بينه الفقهاء.

كذلك قد يقول المخالف: إن مسألة التشبه نسبية وليست قطعية

ويرد عليه بما بينه الإمام ابن تيمية - رحمه الله - من التأكيد على أن لباس

المرأة محكوم بالنصوص، ومنه: "الجلابيب، الخمر، الملحفة، الدرع"

ولقد جاء ذكر هذه الأثواب مصحوباً بالأوامر كما مر كل في موضعه،

ومعنى هذا أن الأمر أصبح محددًا إما بالاسم أو بالصفة، وبالتالي لا يصح

القول بأن الأمر متروك للاجتهاد والعادات والأعراف.

وقد يُقال أيضًا:

إن لفظ الكاسيات العاريات لا يشمل لبس البنطلون.
ويجاب عنه: بأن اللفظ يحتمل الوجهين بنسبة متساوية فيترجح ما ذهب إليه الفقهاء من جهة أنهم أولى بالحق والصواب ممن جاء بعدهم.
إذا تحقق هذا تأكد أن لبس البنطلون يعتبر من التبرج المنهي عنه شرعًا بلا خلاف، فوجب المصير إلى القول بحرمة للنساء والله أعلم.

من جانبٍ آخر:

إن استدلال المُخالفين ليس صحيحًا لأن الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - عندما قال بالاستحباب في مسألة الصلاة فإنما كان ذلك بسبب النص عن أم سلمة - رضي الله عنها - أنها سألت النبي ﷺ أتصلي المرأة في درع وخمار ليس عليها إزار قال: إِذَا كَانَ الدَّرْعُ سَابِغًا يُعْطَى ظُهُورَ قَدَمَيْهَا^(١).
ومعلوم أن القول بالاستحباب هنا ليس معناه ضرورة القول بجواز ظهور وتفصيل حجم أعضاء المرأة أمام الأجنبي.
وقد يكون الستر قد حدث بالفعل بالدرع والخمار.
ولعل تصحيح صلاتها لكونها لا تنكشف على الأجنبي.
أو أن القول بتصحيح الصلاة لا يستلزم القول بالحل أمام الأجنبي، والله أعلم.

(١) سنن أبي داود: رقم (٥٤٥) وقال الألباني: ضعيف.

ولو افترضنا جدلاً صحة ما استدلووا به نقلاً عن الإمام الشافعي - رحمه الله - فليس معنى ذلك صحة ما ذهبوا إليه بل يعتبر هذا من الأقوال الشاذة المردودة.

إذ لا عصمة لأحد من البشر إلا من عصم الله تعالى من الأنبياء . ولو أراد كل أحد أن يستدل على هواه بقول أحد من الفقهاء لما أعياه البحث، فكل ابن آدم يخطئ ويصيب، ولو تلمس الناس خطأ كل فقيه وعثرته لتجمع لديهم ما لا يحصى من الأقوال . ولهذا كان ضبط الأقوال بالأصول والقواعد والمقاصد الشرعية من الأمور التي لا بديل عنها .

القول الراجح:

مما سبق يتضح أن ما ذهب إليه جماعة الفقهاء من حرمة لبس المرأة البنطلون هو القول الراجح، والعمل به واجب .

الأثر المترتب على القول بجواز لبس المرأة البنطلون:

كمال الشريعة لا يمكن أن يدانيه كمال لأنها شرعة الله تعالى التي ارتضاها للرسالة الخاتمة، ولا يعلم الخلق إلا صاحبه، وقد بينت في الباب الأول أن الأحكام الشرعية مبناها على مصالح العباد، وهذا من صور كمالها التي لا يقدر عليها إلا خالق العباد، ومن صور هذا الكمال ما فرضه الله تعالى لباساً للمرأة وألزم به، ولولا أن مصلحة الخلق لا تتحقق إلا به لما فرضه الله تعالى، وبخاصة أن هذا اللباس يُفرض عليها قيوداً تحد من حريتها وقدرتها على مزاوله الأعمال كالرجل .

فلولا أن هذا اللباس بكل ما فيه من قيود يحقق مصلحة الطرفين، الذكر والأنثى على أكمل وجه، لكان إلزام المرأة به من قبيل الظلم، وهو ما تنزه

الله تعالى عنه، فدل على أنه ليس من الظلم، وكونه ليس ظلماً يدل على أنه مصلحة ومنفعة، حتى ولو لم يدركها البعض أو غابت عنه. ومن الحكم التي يمكن أن تفهم من إلزام المرأة بهذا اللباس أنه يناسب مهمتها ودورها في الحياة المبني على الصون والرعاية والستر والعفاف. لأن المرأة يناط بها تربية الأجيال وتنشئتها على الفضيلة، فناسبها أن تحاط بكل هذه الرعاية.

وبالمقابل لم يتذللها الشارع من أجل لقمة العيش، بل فرض لها حقاً يكفل لها الحياة على الوجه الذي أمرها جل وعلا، وغياب هذا الحق المكفول لها في مال أبيها أو أخيها أو ابنها أو حتى بيت مال المسلمين تم بتفريط من الخلق، وبعدهم عن أحكام الشريعة، وليس بسبب نقص في الشريعة ذاتها، وهذا الحق كان أولى الحقوق التي ينبغي على المرأة أن تسعى إليه وتتطلب به، وليس التحرر من قيود الشرع وأحكامه.

من جانبٍ آخر:

كان لحكم لباس المرأة حكمة بالغة تؤدي إلى دوران الحياة في يسر وسهولة بغير اضطراب أو قلق أو شحناء، بل بغير كثير من الأمراض والبلايا، لأن هذا الستر والعفاف يجعل كلا من الجنسين ينصرف إلى مهمته الموكلة إليه في الحياة دون صراع أو عنت.

ولما تجاهل الناس أحكام الشريعة، ولبست المرأة ما يظهر مفاتنها، ترتب عليه مفسد وشور لا حصر لها، ومن أهم هذه المفسد خراب كثير من البيوت بسبب تطلع كل واحد من الجنسين إلى ما ليس في مقدوره، فأورثه هذا التطلع الضيق والقلق، أو دفعه والعياذ بالله إلى المعصية والغواية.

وذلك بسبب إثارة الشهوات ثم كبتها، أو الاستجابة لها، وفي كل من الوجهين مصيبة راعى الشرع في أحكامه وقاية المجتمع منها. ومن كل هذا يتضح بجلاء أن القول بجواز لبس المرأة البنطلون مناف لكمال الشريعة، ولهذا وجب رده وعدم صحة العمل به، والله أعلم. هذا ويلاحظ أن هذا الحكم يمكن التدليل عليه بأنه من ألبسة الشهرة أو ألبسة الكفرة المنهي عنها، ولكنني آثرت بحثه من جهة النصوص التي لا اختلاف فيها لكونها كافية في إثبات الحكم، والله ولي التوفيق.

الفرع الثاني: القول بجواز ممارسة المرأة الرياضة في محضر من الأجانب

انتشرت في عصرنا الحديث مشاركة المرأة في الألعاب المختلفة، وأصبح من المألوف أن تخصص المدارس أوقاتا تزاوّل فيها البنات الرياضة، كما هو الحال عند الأولاد.

ونظراً لأن شيوع الفعل في هذا الزمان لا دخل له بحكم الحل والحرمة أتناول هذا الحكم بالبيان، وأفترض على سبيل الجدل أن المرأة التي تزاوّل الرياضة تزاوّلها بالزي الشرعي الصحيح، ومع صعوبة هذا التصور إلا أنه افتراض لبيان الحكم بما لا يترك مجالاً للشك بإذن الله تعالى، وذلك على الوجه التالي:

المراد بالرياضة وما يترتب على مزاولتها:

الرياضة معناها حركة زائدة يؤديها الجسم بالانحناء والسرعة، وتغير الحركة من قيام وقعود وغير ذلك.

ومعنى هذا تأثر وضع الثياب على الجسم بشكل الحركة وتغيرها. فقد يكون الثوب واسعاً ولكن مع الحركة العنيفة أو السريعة وتغير وضع أعضاء الجسم يلتف الثوب على الأعضاء ليفصلها كأنه ملتصق بها. ومع اختلاف الحركة يتأثر عضو مختلف عن العضو السابق وهكذا تصبح كل الأعضاء بتوالي الحركات كأنها مفصلة مجسمة وإن لم تكن في آن واحد.

وهذا المعنى يؤدي إلى المحاذير التي سبق بيانها في لبس المرأة البنطلون، حيث يجب بنص الشارع أن تستر المرأة جسمها بما لا يفصل أعضاءها.

ونظرًا لأن موضوع ممارسة المرأة الرياضة في محضر من الأجانب يعتبر من الأمور الحادثة في العصور المتأخرة لهذا فإن الفقهاء لا يوجد لهم نص في هذا الحكم بعينه ولكن يمكن أن يفهم الحكم من مجموع أقوالهم التالية:

فقهاء الحنفية:

ينص فقهاء الحنفية على أن المرأة لم تخاطب بما خوطب به الرجل في الحج بسبب طبيعتها كأنثى.

يقول الإمام السرخسي: "ولا رمل عليها في الطواف بالبيت ولا بين الصفا والمروة، لأن الرمل لإظهار التجلد والقوة، والمرأة ليست من أهل القتال لتظهر الجلادة من نفسها، ولا يؤمن أن يبدو شيء من عورتها في رملها وسعيها، أو تسقط لضعف بنيتها، فلهذا تمنع من ذلك وتؤمر بأن تمشي مشياً"^(١).

ومن هنا يفهم أن علة منعها من الرمل في الحج - وهو موطن القبول وحال التلبس بالطاعة - الخوف من ظهور شيء من عورتها، سواء أكان ذلك بالانكشاف، وهو بعيد، أو بتجسيم أعضاء الجسم بسبب سرعة الحركة، فمنعت منه من أجل ذلك.

ويفهم منه أن حركتها الرياضية في حضرة الأجانب تكون ممنوعة من باب أولى.

من جانب آخر:

على الرغم من أن فقهاء الحنفية لا يمنعون المرأة من المشاركة في الجهاد بما يناسبها، إلا أنهم يمنعون الشابة التي يخشى منها الفتنة منه.

^(١) المبسوط للسرخسي (٤ / ٣١).

يقول الإمام المرغيناني: "والعجائز يخرجن في العسكر العظيم لإقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقي والمداواة، فأما الشواب فقرارهن في البيوت أدفع للفتنة"^(١).

وإذا كان هذا في حال الجهاد، فإن منع المرأة من أن تكون موضع النظر والفتنة بممارسة الرياضة في حضرة الرجال يكون أشد طلباً للمنع. وفي هذا المعنى يقول **الإمام برهان الدين بن مازة:** "ذكر محمد - رحمه الله - في "السير الكبير" عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه كتب أن لا يدخل الحمام امرأة إلا نفساء أو مريضة، ولا تترك امرأة مسلمة على سرج".

ويقول: "والمعنى في النهي من وجهين

أحدهما: أن هذا تشبه بالرجال وقد نهين عن ذلك.

الثاني: أن فيه إعلان الفتن وإظهارها للرجال وقد أمرن بالستر.

قالوا: وهذا إذا كانت شابة، فأما إذا كانت عجوزاً أو كانت شابة إلا أنها ركبت مع زوجها بعذر بأن ركبت للجهاد، وقد وقعت الحاجة إليهن للجهاد، أو للحج أو للعمرة فلا بأس إن كانت مستتره"^(٢).

ولعل هذا القول يدل بشكل واضح على أن المرأة تمنع من ممارسة الرياضة في حضرة الرجال، ولأنها تكون متشبهة بالرجال، كما تكون وسيلة إلى الفتن.

^(١) الهداية شرح البداية (٢/١٣٧).

^(٢) المحيط البرهاني للإمام برهان الدين ابن مازة (٥/٢٥٩، ٢٥٨) بتصرف يسير.

وعند المالكية:

يفهم الحُكْم عند المالكية مما يبينه الإمام ابن عبد البر إذ يقول: "وأجمعوا أنه ليس على النساء رمل في طوافهن بالبيت ولا هرولة في سعيهن بين الصفا والمروة"^(١)، ولو لم يكن هذا الفرق بين الرجل والمرأة في أداء النسك لعلّة لكان القول به منكراً، فدل على أن الفرق لعلّة أهم من مراعاة قوتها أو ضعفها، وإلا لكان قد ترك لها الخيار، ولكن الواضح أن سقوط هذا الحُكْم عنها إنما هو مراعاة للستر وعدم الفتنة، كما بين الفقهاء.

وفي التمهيد: "وقال ابن المبارك أكره اليوم الخروج للنساء في العيدين فإن أبت المرأة إلا أن تخرج فليأذن لها زوجها أن تخرج في أطهارها ولا تتزين فإن أبت أن تخرج كذلك، فللزواج أن يمنعها من ذلك".

ولا شك أنه ما من فقيه يمنع المرأة مما أباحه الله لها، فدل المنع على أنها قد اقترفت ما يوجب المنع، أو منعها لمصلحة غالبية، وهو أن يترتب على خروجها الفتنة، ولهذا يقول الإمام ابن عبد البر: "أقوال الفقهاء في هذا الباب متقاربة المعنى وخيرها قول ابن المبارك لأنه غير مُخالف لشيء منها، ويشهد له قول عائشة "لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدثه النساء لمنعهن المسجد"^(٢).

(١) الاستذكار (٤/ ١٩٥).

(٢) صحيح مسلم: رقم (٦٧٦)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٣/ ٤٠٢)، (٤٠٣).

والأمر الذي لا شك فيه أن جواز خروج المرأة للصلاة لن يتغير، وإنما الذي تغير هو تصرف المرأة نفسه، فدل على أن تصرف المرأة بما يؤدي إلى الفتنة يجب منعه.

ولهذا ورد "عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: "ليس للنساء نصيب في الخروج وليس لهن نصيب في الطريق إلا في جوانب الطريق"^(١)، ويعلل ذلك الإمام المناوي فيقول: "يمشين في الجنبات ويجتنبن الزحمت لما يخشى من الفتنة منهن أو عليهن"^(٢).
ومنه يستفاد منع المرأة من ممارسة الرياضة في حضرة الرجال قطعاً.

عند الشافعية:

اتفق فقهاء الشافعية مع عامة الفقهاء في وجوب سد ذريعة الفتنة بين الرجال والنساء.

يقول الإمام الرملي: "ويكره لها حضور جماعة المسجد إن كانت مشتهاة، ولو في ثياب مهنة، أو غير مشتهاة وبها شيء من الزينة أو الريح الطيب، وللإمام أو نائبه منعهن حينئذ"^(٣).

ويقول الإمام ابن حجر الهيثمي وهو يتحدث عن دروس المواعظ التي يحضرها النساء بالمسجد: "يجب أن يضرب بين الرجال والنساء حائل يمنع من النظر فإنه مظنة الفساد".

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٣/٤٠٣).

(٢) التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي (٢/٦٣٥).

(٣) نهاية المحتاج (٢/١٤٠).

ويقول: "ويجب منع النساء من حضور المساجد للصلاة ولمجالس الذكر إذا خيفت الفتنة"^(١).

وفي هذا المعنى يقول الإمام ابن حجر: "ووجه كون صلاتها في الإخفاء أفضل تحقق الأمن فيه من الفتنة، ويتأكد ذلك بعد وجود ما أحدث النساء من التبرج والزينة، ومن ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما قالت"^(٢) وتمسك بعضهم بقول عائشة في منع النساء مُطلقاً"، ولكنه يعترض على المنع المطلق بقوله: "ولو كان ما أحدثن يستلزم منعهن من المساجد لكان منعهن من غيرها كالأسواق أولى، وأيضاً فالإحداث إنما وقع من بعض النساء لا من جميعهن، فإن تعين المنع فليكن لمن أحدثت، والأولى أن ينظر إلى ما يخشى منه الفساد فيجتنب لإشارته ﷺ إلى ذلك بمنع التطيب والزينة وكذلك التقييد بالليل، قال ويلحق بالطيب ما في معناه لأن سبب المنع منه ما فيه من تحريك داعية الشهوة كحسن الملابس والحلي الذي يظهر والزينة الفاخرة وكذا الاختلاط بالرجال"^(٣).

ويلاحظ من كل هذا أن فتنة النساء من الأمور التي راعاها الشرع بدقة شديدة، ولم تترك مرهونة بصلاح الأفراد أو فسادهم، وهذا يقطع بمنع ممارسة المرأة الرياضة بمحضر من الرجال.

(١) الفتاوى الفقهية الكبرى (١/٢٠٣).

(٢) "لَوْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنْعَهُنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مَنَعَتْ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ"، صحيح مسلم: رقم (٦٧٦).

(٣) فتح الباري لابن حجر (٢/٣٤٩).

وفي هذا المعنى يقول الإمام الماوردي: "فأما حضور النساء الشباب صلاة العيد فقد استحبه بعض أصحابنا البغداديين تعلقا بحديث أم عطية أن رسول الله ﷺ أمر بإخراج المخدرات إلى المصلى فقيل: إنهن يحضن فقال رسول الله ﷺ: ليشهدن الدعاء والخير"، وهذا غلط، بل خروجهن مكروه، لما يخاف من افتتانهن بالرجال، وافتتان الرجال بهن"، ثم يقول: "ومن اخترنا حضوره من النساء فيكره لهن الطيب والزينة، ولبس الشهرة من الثياب"^(١).

ولا شك أن زي الرياضة لو فرض وتوفرت فيه بعض صفات الزي الشرعي فلن ينجو من أن يكون ثوب شهرة، لعدم صلاحية الزي الشرعي بوصفه الصحيح لحركة المرأة الرياضية بحال من الأحوال، بل يلزم التحرر من بعض صفات الزي لإمكان ممارسة الرياضة.

ولو افترضنا جدلا إمكانية ذلك دون تفريط في بعض المواصفات فلن يمكن بحال المحافظة على كل الصفات، وفي أحسن أحواله حيثئذ سيكون ثوب شهرة لا محالة.

من جانب آخر:

يبين فقهاء الشافعية علة منع النساء من دخول الحمامات على الرغم من حاجتهن إليها، والتي كانت منتشرة قبل توفرها في البيوت على الصورة الموجودة الآن بقولهم: "وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء ولأن أمرهن

^(١) الحاوي في فقه الشافعي (٢/ ٤٩٥).

مبني على المبالغة في التستر ولما في خروجهن واجتماعهن من الفتنة والشر"^(١).

والحكم المستفاد لا يتوقف على ضعف الأثر أو قوته، بل المعنى مستفاد من أدلة عدة، ومقاصد عامة بينها **الإمام ابن حجر فيقول**: "عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: **إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيُصَلِّي الصُّبْحَ فَيَنْصَرِفُ النِّسَاءُ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ مَا يُعْرَفَنَّ مِنَ الْغَلَسِ**"^(٢)، قال ابن دقيق العيد هذا الحديث عام في النساء إلا أن الفقهاء خصوه بشروط منها أن لا تتطيب وهو في بعض الروايات، **"وَلْيُخْرُجَنَّ وَهَنَّ تَفَلَاتٍ"**^(٣)، أي غير متطيبات، وحديث: **"إِذَا شَهِدَتْ إِحْدَاكُنَّ صَلَاةَ الْعِشَاءِ فَلَا تَمَسَّنَّ طِيبًا"**^(٤) قال ويلحق بالطيب ما في معناه لأن سبب المنع منه ما فيه من تحريك داعية الشهوة كحسن الملابس والحلي الذي يظهر والزينة الفاخرة وكذا الاختلاط بالرجال"، وفي الحديث: عن حمزة بن أبي أسيد الأنصاري عن أبيه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول وهو خارج من المسجد - وقد اختلط الرجال مع النساء في الطريق - فقال رسول الله ﷺ للنساء: **"اسْتَأْخِرْنَ فَإِنَّهُ لَيْسَ لَكُنَّ أَنْ تَحْقُقْنَ الطَّرِيقَ عَلَيْكُنَّ بِحَافَاتِ الطَّرِيقِ"**، **فَكَانَتِ الْمَرْأَةُ تَلْتَصِقُ بِالْجِدَارِ حَتَّى إِنْ ثَوَّبَهَا لَيَتَعَلَّقُ بِالْجِدَارِ مِنْ لُصُوقِهَا بِهِ**"^(٥) تحقق: متوسط"، وفي

(١) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/ ٧٢).

(٢) صحيح مسلم: رقم (١٠٢٢).

(٣) سنن أبي داود: رقم (٤٧٨) وقال الشيخ الألباني: إسناده حسن صحيح، وصححه النووي.

(٤) موطأ مالك: رقم (٤٦٦).

(٥) سنن أبي داود: رقم (٤٥٨٨) وقال الشيخ الألباني: حسن.

الحديث: "لَا تَمْنَعُوا النِّسَاءَ مِنَ الخُرُوجِ إِلَى المَسَاجِدِ بِاللَّيْلِ"^(١)، وخص الليل لأنه أحرى أن يكون أستر لهن وأبعد عن الفتنة"^(٢).

وكون المرأة يجب عليها المبالغة في التستر يعنى بالضرورة عدم صلاحية ممارستها الرياضة في محضر من الأجانب كما هو العهد بهن في هذا الزمان.

عند الحنابلة:

المتتبع لأقوال الحنابلة يصل إلى اليقين القاطع أن ممارسة المرأة الرياضة بمحضر من الرجال حرام حرمة لا شك فيها إذ يقول الإمام المرداوي: "نقل أبو طالب القول بأن ظفر المرأة عورة، فإذا خرجت فلا يبين منها شيء ولا خفها، فإن الخف يصف القدم، وأحب إلى أن تجعل لكمها زرا عند يدها لا يبين منها شيء"^(٣).

فإذا كانت علة منع ظهور الخف أن لا يصف القدم فإن ممارسة الرياضة مهما كانت الثياب واسعة أو فضفاضة لا يمكن بحال أن تمنع وصف أعضاء الجسم حال الحركة.

يقول الإمام ابن القيم: "ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشر وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا وهو من أسباب الموت العام والطواعين المتصلة، ولما اختلطت البغايا بعسكر موسى وفشت فيهم الفاحشة أرسل الله عليهم

(١) صحيح مسلم: رقم (٦٧٠).

(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر (٢/٣٤٩) بتصرف.

(٣) الفروع وتصحيح الفروع (٨/١٨٦).

الطاعون فمات في يوم واحد سبعون ألفاً والقصة مشهورة في كتب التفاسير، فمن أعظم أسباب الموت العام كثرة الزنا بسبب تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال والمشبي بينهم متبرجات متجملات ولو علم أولياء الأمر ما في ذلك من فساد الدنيا والرعية قبل الدين لكانوا أشد شيء منعا لذلك^(١).

وممارسة المرأة الرياضة بمحضر من الرجال تأصيل لمبدأ الاختلاط الذي يجر إلى جميع المصائب والعياذ بالله تعالى.

وفي الحديث: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ ثُمَّ مَرَّتْ عَلَى الْقَوْمِ لِيَجِدُوا رِيحَهَا فَهِيَ زَانِيَةٌ"^(٢).

وهذا الوصف يدل على أنها اقترفت إثما كبيرا بمجرد أنها تعمدت استدعاء النظر إليها بالعطر.

وهذا المعنى يكون أشد مرات ومرات في حال ممارسة الرياضة في حضرة الرجال، حيث لا يكون استدعاء للنظر فقط بل وإبراز المفاتن بصور متعددة فيكون أدعى إلى التجريم والتحریم والمنع.

القول المخالف:

لم لأجد قولاً لفقيه من الفقهاء يدل على جواز ممارسة المرأة الرياضة في محضر من الأجانب، ولكن نظراً لشيوع هذا الأمر وتفشي القول بوجوب المساواة بين الرجل والمرأة، بل وتقنين هذا الأمر في جميع نواحي التعليم الخاصة بالبنات، فقد حاولت تلمس الأدلة التي يستدل بها الذين ينادون

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (ص ٤٠٧، ٤٠٨).

(٢) مسند أحمد: رقم (١٨٩١٢) وقال الشيخ الألباني: صحيح.

بذلك من دعاة المساواة وتحرر المرأة في العصر الحديث، ووجدتها كما يلي:

الاستدلال بالنصوص الشرعية:

قالوا: إن القرآن لم يفرق بين الذكر والأنثى في الخطاب وهذا يدل على أنه لا يحرم عليها شيء مباح للرجل إلا بدليل، واستدلوا بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١).

ويجاب عن هذا الاستدلال بأن المساواة هنا في الأجر، وليست في التكاليف والواجبات، فيكون الدليل في غير محل الاستدلال.

أما من السنة فقد استدلوا بأدلة منها:

حديث السيدة عائشة رضي الله عنها أنها كانت مع النبي ﷺ في سفر قالت: "فَسَابَقْتُهُ فَسَبَقْتُهُ عَلَى رِجْلِي فَلَمَّا حَمَلْتُ اللَّحْمَ سَابَقْتُهُ فَسَبَقَنِي فَقَالَ هَذِهِ بِتِلْكَ السَّبَقَةِ"^(٢)، قالوا وهذا دليل على جواز ممارسة المرأة الرياضة. وفي الحديث: "الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ"^(٣)، والرياضة هي التي تكسب الجسم القوة، فيكون الحديث مرغبا فيها وأمرًا

(١) الأحزاب: ٣٥.

(٢) سنن أبي داود: رقم (٢٢١٤) وقال الشيخ الألباني: صحيح.

(٣) صحيح مسلم: رقم (٤٨١٦).

بها، ولا يوجد ما يفيد اختصاص الرجال بذلك دون النساء، فدل على فضل ممارسة المرأة الرياضة.

واستدلوا أيضاً بخروج النساء للجهاد في سبيل الله، وهو لا يكون بمعزل عن الرجال، ففي الحديث عن أنس رضي الله عنه قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَغْزُو بِأُمَّ سَلِيمٍ وَنِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مَعَهُ إِذَا غَزَا فَيَسْقِينِ الْمَاءَ وَيُدَاوِينَ الْجَرْحَى" ^(١).

فإذا كان هذا جائزاً في القتال مع ما فيه من ملاقات العدو والمشاركة في القتال، فلأن يكون هذا في ممارسة الرياضة وهي آمنة بين قومها أولى، وبخاصة إذا كانت الرياضة تؤهلها للجهاد على الوجه الأفضل.

واستدلوا بمثل هذه الأدلة التي لا تخرج في مضمونها عن ذلك.

ومن العقول:

أن من حق المرأة أن تمارس الرياضة اللائقة بها والمناسبة لها وخاصة إذا كان في ذلك ما يساعدها على الدفاع عن نفسها، وصيانتها من الأذى، وبخاصة في العصور التي يغلب عليها الفساد وتعرض أهل الفسق لها في الطرقات.

مناقشة الأدلة:

الاستدلال بنصوص القرآن على شمول الخطاب القرآني لكل من الذكر والأنثى يجاب عنه:

بأن هذا القول ليس على عمومته، بل قد نص القرآن الكريم على وجود الفارق فقال عز من قائل: "وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى" ^(٢).

^(١) صحيح مسلم: رقم (٣٣٧٥).

^(٢) آل عمران: من الآية ٣٦.

وكذلك جاءت النصوص العديدة التي تخص النساء بما لم يؤمر به الرجال، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾^(١)، قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ ﴾^(٢)، وغيرها من الآيات، ومعنى هذا عدم صحة تعميم الأحكام وبخاصة فيما يتصل بأمر الزي والحركة والعمل التي دلت النصوص على عدم العموم فيها.

حيث تدل الآيات الكريمة على اختصاص النساء بأحكام لا تتعلق بالرجال، ولهذا فلا يصح تعطيلها بدعوى المساواة مع الرجل، لأن هذا معناه إلغاء النصوص وهو باطل شرعاً.

وأما الاستدلال بالسنة فيجيب عنه بما يلي:

أن المسابقة بين الرسول ﷺ والسيدة عائشة - رضي الله عنها - لم تكن بمحضر من الأجنب، وإلا لنقل ذلك من رأوه، فلما لم ينقل على هذا الوجه دل على أنه لم يكن بحضرة الأجنب، ولو كان السباق مشروعاً أمام الرجال الأجنب لما حُص الرجل بالرمل في الطواف والسعي بقوة في بطن الوادي بين الصفا والمروة ومنعت منه المرأة، فدل منعها من ذلك على عدم جواز السباق في حضرة الأجنب درءاً للفتنة، وصيانة لحجابها.

وأما حديث المؤمن القوي، فيجيب عنه الإمام النووي بقوله: " والمراد بالقوة هنا عزيمة النفس والقريحة في أمور الآخرة، فيكون صاحب هذا الوصف أكثر إقداماً على العدو في الجهاد وأسرع خروجاً إليه وذهاباً في

(١) النور: من الآية ٣١.

(٢) الأحزاب: من الآية ٣٣.

طلبه وأشد عزيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على الأذى في كل ذلك واحتمال المشاق في ذات الله تعالى وأرغب في الصلاة والصوم والأذكار وسائر العبادات وأنشط طلباً لها ومحافظة عليها ونحو ذلك" (١).

وبغض النظر عن شمول الحديث للنساء أو عدمه، فلا مانع أن يختص كل من الجنسين من صنوف القوة بما يناسبه، ولا يتعارض مع ما أمر به من أوامر شرعة متيقنة.

وأما القياس على الجهاد في سبيل الله:

فيجاب عنه بأنه قياس لا يصح لأنه لو فرض أن خروج المرأة للجهاد كان واجباً لأمكن أن يُقال إن هذا من أحكام الضرورة فلا يقاس عليه أحكام الاختيار، وعلى الرغم من ذلك فقد نص الفقهاء على أن خروج النساء للقتال ليس واجباً، وإن خرجت فله شروط من أهمها أن يظن بهن الصيانة والأمان.

يقول الإمام الكاساني: "إن كان ذلك في جيش عظيم مأمون عليه غير مكروه لأنهم يحتاجون إلى الطبخ والغسل ونحو ذلك وإن كانت سرية لا يؤمن عليها يكره إخراجهن" (٢).

ويقول الإمام الخرخشي: "يحرم علينا السفر بالمرأة في أرض الحرب إذا كانت مع غير جيش أمن، وأما معه فإنه يجوز السفر بها إلى أرض الحرب" (١).

(١) شرح النووي على مسلم (١٦/٢١٥).

(٢) بدائع الصنائع (٧/١٠٢).

ويقول الإمام البغوي في شرح السنة: "في الحديث دليل على جواز الخروج بالنساء في الغزو لنوع من الرفق والخدمة، فإن خاف عليهن لكثرة العدو وقوتهم، أو خاف فتنتهن لجمالهن، وحادثة أسنانهن، فلا يخرج بهن"^(٢). وهذا القول يجمع بين الأدلة بغير تعارض فيجب المصير إليه.

وأما استدلالهم بالمعقول:

فيجاب عنه بأن حماية المرأة والدفاع عنها من وظيفة الرجل، ولم يلزم الإسلام المرأة بالإنفاق على نفسها في أي مرحلة من مراحل العمر بل كفها بما لا يعرضها لمواطن السوء والضرر التي تجبرها على أن تكون في موقف الدفاع عن نفسها بنفسها.

القول الراجح:

الذي يترجح بعض عرض الأدلة أن ممارسة المرأة الرياضة بمحضر من الأجنب ممنوع شرعاً، وهو حرام لما يترتب عليه من محاذير شرعية كالتبرج والتشبه بالرجال وإثارة الفتن وكل ذلك حرام قطعاً.

الأثر المترتب على العمل بالقول المخالف:

القول المخالف يعتبر من الأقوال الشاذة المردودة لأنه يترتب عليه تعطيل النصوص، ومن أهمها النصوص الآمرة بوجوب الستر وعدم أبداء الزينة وعدم التبرج، ولهذا فالعمل به يكون نقضاً للقاعدة الأولى، فوجب رده وعدم صحة العمل به.

^(١) شرح مختصر خليل (٣/١١٥).

^(٢) شرح السنة للإمام البغوي (١١/١٣).

كذلك يُلاحظ من عرض الأدلة أن هذا القول يؤدي إلى التناقض بين أدلة الشرع وهو طعن في كمال الشريعة والذي يناقض القاعدة الثانية ولهذا يجب رده.

كما أن الذين يقولون بهذا القول هم الذين يصرون على المساواة بين الذكر والأنثى وعدم الفرق في الخطاب بينهما، وهذا القول يدل على إعمال العقل والأهواء مقابل أدلة الشرع، أو يدل على عدم الرضا بقدر الله الذي ألزم المرأة بأحكام تقيدها من حرمتها مقارنة بالرجل، وعدم القناعة والرضا بذلك طعن في معنى التكليف بالعبودية والذي يناقض القاعدة الثالثة ولهذا يجب رده ولا يصح العمل به مُطلقاً، والله أعلم.



المبحث الثاني العقوبات والبيوع

هذا المبحث يتضمن نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة فيما يتصل بالعقوبات والبيوع على الوجه التالي:

المطلب الأول: نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في باب العقوبات

بعض النماذج المتصلة بالعقوبات المقدره شرعاً، وهي الحدود والقصاص ومن هذه الأقوال ما يلي:

الفرع الأول: القول بأن الرجل لا يقتل بالأنثى قصاصاً

فرق الشرع بين الرجل والمرأة في مواطن، كما في الشهادة والميراث مثلاً، وسوى بينهما في مواطن أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾^(١).

أدى هذا إلى ظهور بعض الأقوال التي ترى عدم جواز القصاص من الرجل إذا قتل المرأة عمداً، لعدم المماثلة، وأبين أقوال الفقهاء في هذه المسألة على النحو التالي:

□

(١) آل عمران: من الآية ١٩٥.

فُتْهَاءُ الْحَنْفِيَّةِ

يقول الإمام المرغيناني: "ويُقتل الرجلُ بالمرأة والكبيرُ بالصغير والصحيح بالأعمى والزمن، وبناقص الأطراف وبالمجنون للعمومات، ولأن في اعتبار التفاوت فيما وراء العصمة امتناع القصاص وظهور التقاتل والتفاني"^(١).

ويستدل **الإمام الجصاص** على قتل الرجل بالمرأة إذا قتلها عمدًا عدوانًا بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾^(٢)، وقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾^(٣)

فيقول: "فظاهر ما ذكر من ظواهر الآي الموجبة للقصاص في الأنفس بين العبيد والأحرار موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها".

ويستدل بفعل الصحابة رضي الله عنهم فيقول: "روى قتادة عن سعيد بن المسيب أن عمر قتل نفرا من أهل صنعاء بامرأة أقادهم بها"^(٤)

وروي عن عطاء والشعبي ومحمد بن سيرين أنه يقتل بها"^(٥).

وفي هذا المعنى يقول الإمام السرخسي: "فهذا يقتضي وجوب القصاص بسبب كل قتل إلا ما قام عليه الدليل"^(٦).

ويقول الإمام الكاساني: "وكذا الذكر يقتل بالأنثى وإن كان الذكر أفضل من الأنثى، وكذا لا تشترط المماثلة في العدد في القصاص في النفس وإنما

^(١) الهداية شرح البداية (٤ / ١٦٠).

^(٢) البقرة: من الآية ١٧٨.

^(٣) الإسراء: من الآية ٣٣.

^(٤) مصنف ابن أبي شيبة (٩ / ٢٩٦) رقم: (٢٨٠٥٠).

^(٥) أحكام القرآن للجصاص (١ / ١٧١).

^(٦) المبسوط للسرخسي (٢٦ / ١١٦).

تشتط في الفعل بمقابلة الفعل زجرًا، وفي الفأنت بالفعل جبرًا، حتى لو قتل جماعة واحدا يقتلون به قصاصًا، وإن لم يكن بين الواحد والعشرة مماثلة لوجود المماثلة في الفعل والفأنت به زجرًا وجبرًا"^(١).

فُتْهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ

يقول الإمام ابن عبد البر: "والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال والقصاص أيضًا يكون بين الرجال والنساء، وذلك أن الله تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾"^(٢) فذكر الله تبارك وتعالى أن النفس بالنفس، فنفس المرأة الحرة بنفس الرجل الحر وجرحها بجرحه"^(٣).

ثم يبين المراد من قوله ﷺ: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾"^(٤)، بقوله: "أجمع العلماء على أن العبد يقتل بالحر وعلى أن الأنثى تقتل بالذكر وكذلك أجمعوا على قتل الذكر بالأنثى إلا أن منهم من قال إن قتل أولياء المرأة الرجل بها أدوا نصف الدية إن شاءوا وإلا أخذوا الدية"^(٥).

(١) بدائع الصنائع (٧/٢٣٨).

(٢) المائة: من الآية ٤٥ .

(٣) الاستذكار (٨/١٦٧).

(٤) البقرة: من الآية ١٧٨ .

(٥) يقول الإمام ابن عبد البر: "وأما قول عثمان البتي ومن روى عنه مثل قوله في أن المرأة لا تقتل بها الرجل حتى يؤدي أولياؤها نصف الدية لأن دية المرأة نصف دية الرجل فهذا خلاف النص والقياس والإجماع"، ويقول: "والعلماء أجمعوا أن الدية لا تجتمع مع القصاص وأن الدية إذا قبلت حرم الدم وارتفع القصاص" الاستذكار (٨/١٦٩).

ثم يقول: "وأما جمهور العلماء وجماعة أئمة الفتيا بالأمصار فمتفقون على أن الرجل يقتل بالمرأة، كما تقتل المرأة به، لقول الله عز وجل: "النَّفْسَ بِالنَّفْسِ"، ولقول رسول الله ﷺ "المُسْلِمُونَ تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ"^(١)، ولم يخص الله ﷻ ولا رسوله ﷺ بما ذكرنا ذكرنا من أنثى"^(٢).

فقه الشافعية

ينقل الإمام النووي عن الإمام ابن كثير قوله في تفسير الآية: ﴿الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾، أنها نزلت في حين من العرب اقتتلوا في الجاهلية قبل الإسلام بقليل، فكان بينهم قتل وجراحات حتى قتلوا العبيد والنساء، فلم يأخذ بعضهم من بعض حتى أسلموا، فكان أحد الحيين يتناول على الآخر في العدة والأموال فحلفوا ألا يرضوا حتى يقتل بالعبد منا الحر منهم، والمرأة منا الرجل منهم، فنزلت فيهم"، ثم يقول: "إنها منسوخة نسختها ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، ويستدل على قتل الرجل بالمرأة بحديث عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ كتب في كتابه إلى أهل اليمن أن "الذكر يقتل بالأنثى"^(٣).

ثم يقول: "وقد اختلف أهل الحديث في صحة هذا الحديث"، إلى أن يقول: "وصححه من حيث الشهرة لا من حيث الإسناد الإمام الشافعي في

(١) سنن أبي داود: رقم (٢٣٧١) سنن ابن ماجه: رقم (٢٦٧٣).

(٢) الاستذكار (٨/١٦٨).

(٣) سنن النسائي: رقم (٤٧٧٠).

رسالته حيث قال: لم يقبلوا هذا الحديث حتى ثبت عندهم أنه كتاب رسول الله ﷺ^(١).

فُتْهَاءُ الْحَنَابِلَةِ

يقول الإمام ابن قدامة: "ويقتل الذكر بالأنثى والأنثى بالذكر، هذا قول عامة أهل العلم، إبراهيم النخعي، والشعبي، والزهري، وعمر بن عبد العزيز، ومالك، وأهل المدينة، والشافعي، وإسحاق، وأصحاب الرأي وغيرهم، وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: يقتل الرجل بالمرأة ويعطي أولياؤه نصف الدية، وروي نحوه عن أحمد، وحكي ذلك عن الحسن وعطاء، وحكي عنهما مثل قوله الجماعة، ولعل من ذهب إلى القول الثاني يحتج بقول علي رضي الله عنه^(٢).

ثم يبين أن المذهب هو كما قال الجماعة مستدلا بالأدلة السابق ذكرها، وهكذا يتفق فقهاء المذاهب الربعة في قتل الرجل بالمرأة قصاصًا.

القول المخالف:

القول المخالف أن الرجل لا يقتل بالأنثى ولكن تجب الدية، ينقله الإمام الشوكاني بقوله: "عن علي رضي الله عنه وعن الحسن وعطاء، ورواه البخاري عن أهل العلم، وروي في البحر عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وعكرمة وعطاء ومالك وأحد قولي الشافعي أنه لا يقتل الرجل بالمرأة وإنما تجب الدية"^(٣).

(١) المجموع شرح المهذب (١٨/٣٥١: ٣٥٣).

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٩/٣٥٨).

(٣) نيل الأوطار (٧/٩٨).

وقد استدل لهذا القول بما روي عن سيدنا علي عليه السلام أنه لا يقتل الرجل بالمرأة، وأن هذا مفهوم من قوله تعالى: ﴿وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾.

مناقشة الأدلة:

ينقل الإمام الماوردي القول المخالف ويجب عنه بالدليل حيث يقول: "والمكافأة معتبرة في وجوب القصاص على تفصيل أقسامها، وهي منقسمة ثلاثة أقسام، مكافأة في الأجناس، ومكافأة في الأنساب، ومكافأة في الأحكام،

فأما مكافأة الأجناس: فهو الذكور بالذكور والإناث بالإناث، فهو غير معتبر عند الفقهاء بأسرهم، وهو قول جمهور الصحابة والتابعين فيجوز أن يقتل الذكر بالذكر والأنثى، وتقتل الأنثى بالأنثى وبالذكر،

وحكى الحسن البصري عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: لا يقتل الذكر بالأنثى إلا أن يؤخذ منها نصف الدية ثم يقتل بها وبه قال عطاء استدلالاً بقول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾^(١)

فلما لم يتكافأ الأحرار والعبيد لم يتكافأ الذكور والإناث، ولأن تفاضل الديات تمنع من التماثل في القصاص كما يمنع تفاضل القيم في المتلفات من التساوي في الغرم"^(٢).

وبعد أن بين القول المخالف ودليله يبين الحجة والدليل على قتل الذكر بالأنثى، وهو العموم في الآية.

(١) البقرة: من الآية ١٧٨.

(٢) الحاوي في فقه الشافعي (١٢/٨، ٩).

فيقول: " ودليلنا قول الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(١)، وبكتاب عمرو بن حزم^(٢).

ويقول عنه: " وكان فيه يقتل الذكر بالأنثى وهذا نص"، وبحديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن يهوديا مر بجارية عليها حلي لها فأخذ حليها، وألقاها في بئر فأخرجت وبها رمق فقيل: من قتلك؟ قالت: فلان اليهودي، فانطلق به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعترف فأمر به فقتل^(٣).

ثم يقول: " ولأن الأحكام ضربان: ضرب تعلق بحرمة كالحدود فيستوي فيه الرجل والمرأة، وضرب تعلق بالمال كالميراث فتكون المرأة فيه على النصف من الرجل، والقود متعلق بالحرمة فاستوت فيه المرأة والرجل، والدية متعلقة بالمال فكانت المرأة فيه على النصف من الرجل^(٤) ومما سبق يتضح أنه سواء كانت الآية منسوخة أم لا فليس فيها ما ينفي قتل الذكر بالأنثى، والله أعلم.

ويجيب الإمام ابن عبد البر عن الآية بقوله: " وليس في شيء من هذا مخالفة لكتاب الله عز وجل لأن المسلمين لا يجتمعون على تحريف التأويل

^(١) المائدة: من الآية ٤٥.

^(٢) سبق تخريجه.

^(٣) سنن الدار قطني (١٦٨/٣) رقم (٢٤٨)، وفي سنن أبي داود: رقم (٣٩٢٦) "أَنَّ جَارِيَةً كَانَتْ عَلَيْهَا أَوْصَاحٌ لَهَا فَرَضَحَ رَأْسَهَا يَهُودِيٌّ بِحَجَرٍ فَدَخَلَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَبِهَا رَمَقٌ فَقَالَ لَهَا: مَنْ قَتَلَكِ فُلَانٌ قَتَلَكِ، فَقَالَتْ لَا بِرَأْسِهَا، قَالَ: مَنْ قَتَلَكِ فُلَانٌ قَتَلَكِ، قَالَتْ لَا بِرَأْسِهَا، قَالَ: فُلَانٌ قَتَلَكِ، قَالَتْ نَعَمْ بِرَأْسِهَا، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُتِلَ بَيْنَ حَجَرَيْنِ"، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

^(٤) الحاوي في فقه الشافعي (٩/١٢).

لكتاب الله عز وجل، بل الكتاب والسنة بينا مراد قول الله ﷻ من قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾^(١)

وإنما كان يكون ذلك خلافا لكتاب الله عز وجل لو قال أحد إنه لا يقتل حر بحر ولا تقتل أنثى بأنثى وهذا لا يقوله أحد لأنه خلاف ظاهر الآية ورد لها^(٢).

وأما ما روي عن سيدنا علي عليه السلام فقد قال عنه الإمام ابن عبد البر إنه لا يصح، وأنه قد روي عنه خلافه.

يقول: "روي هذا القول عن علي عليه السلام ولا يصح لأن الشعبي لم يلق عليا، وقد روى الحكم عن علي وعبد الله قال: "إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ مُتَعَمِّدًا فَهُوَ بِهَا قَوْدٌ"^(٣)، وهذا يعارض قول الشعبي عن علي عليه السلام مما روي عنه^(٤).

ويقول الإمام الجصاص: "ما روي عن علي من القولين في ذلك مرسل لأن أحدا من رواه لم يسمع من علي شيئا، ولو ثبتت الروايتان كان سبيلهما أن تتعارضوا وتسقطا، فكأنه لم يرو عنه في ذلك شيء، وعلى أن رواية الحكم في إيجاب القود دون المال أولى لموافقها لظاهر الكتاب"^(٥).

وعلى هذا يكون الاستدلال بهذا القول غير صحيح ويجب رده.

(١) البقرة: من الآية ١٧٨.

(٢) الاستذكار (١٦٨/٨).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٢٩٦/٩) رقم (٢٨٠٥٢).

(٤) الاستذكار (١٦٨/٨).

(٥) أحكام القرآن للجصاص (١٧٢/١).

ويبين الإمام الشوكاني أن ما نقل عن الإمام مالك والإمام الشافعي غير صحيح، فيقول: "أشار السعد في حاشيته على الكشاف إلى أن الرواية التي ذكرها الزمخشري وهم محض قال ولا يوجد في كتب المذهبين يعني مذهب مالك والشافعي تردد في قتل الذكر بالأنثى"^(١).
وقد اتضح من عرض أقوال المذاهب صحة ما أشار إليه السعد ونقله الإمام الشوكاني.

والذي يوضح صحة ما ذهب إليه الجماعة فعل الرسول ﷺ الذي قتل اليهودي بالجارية، وبكتاب عمرو بن حزم الذي يقول عنه: "وقد صححه ابن حبان والحاكم والبيهقي، وقال ابن عبد البر: هذا كتاب مشهور عند أهل السير معروف ما فيه عند أهل العلم يستغنى بشهرته عن الإسناد لأنه أشبه التواتر في مجيئه لتلقي الناس له بالقبول والمعرفة، وقال يعقوب بن سفيان لا أعلم في جميع الكتب المنقولة كتاباً أصح من كتاب عمرو بن حزم هذا فإن أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين يرجعون إليه ويدعون رأيهم وقال الحاكم: قد شهد عمر بن عبد العزيز وإمام عصره الزهري بالصحة لهذا الكتاب"^(٢).

^(١) نيل الأوطار (٧/٩٨).

^(٢) انظر: الدراري المضية، للشوكاني، (٢/٤١٠، ٤١١)، المجموع شرح المذهب (١٨/٣٥١:٣٥٣).

القول الراجح:

يتضح مما سبق أن قول جماعة الفقهاء هو ما يجب المصير إليه وأن القول المُخالف يعتبر من قبيل الضعيف المردود.

لو أخذنا بعين الاعتبار ما قاله الإمام الجصاص من عدم صحة الاستدلال بما نقل عن سيدنا علي رضي الله عنه يكون القول المُخالف حينئذ مُخالف للإجماع ولهذا يجب رده ولا يصح العمل به، ويمكن أن يرد لكونه مُخالفًا لما ورد أن الرسول صلّى الله عليه وآله قد قتل اليهودي بالجارية، وهو كما نقل نص في المسألة، فيكون القول المُخالف قد ناقض النص، ويكون بذلك معارضًا للقاعدة الأولى فيجب رده ولا يصح العمل به، والله أعلم

الفرع الثاني: القول بأن المرتد الذي لا يدعو إلى الدين الذي □ خرج إليه لا يقام عليه حد الردة

المرتد هو الذي خرج من دين الإسلام إلى أي دين غيره، ومن فعل هذا من المسلمين فإنه يستتاب، وإن لم يتب يقتل، وبيان هذا الحكم على الوجه التالي:

عند فقهاء الحنفية:

يقول الإمام السرخسي: "إذا ارتد المسلم عرض عليه الإسلام، فإن أسلم وإلا قتل مكانه، إلا أن يطلب أن يؤجل فإذا طلب ذلك أجل ثلاثة أيام"^(١). وبين الأدلة على وجوب قتل المرتد بقوله: "والأصل في وجوب قتل المرتدين قوله تعالى: ﴿تَقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾"^(٢)، قيل الآية في المرتدين ومن السنة قوله ﷺ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ"^(٣) وأما الصحابة رضي الله عنهم فإن "قتل المرتد على رده مروى عن علي وابن مسعود ومعاذ وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم"^(٤).

ثم يبين الحكمة من قتل المرتد بقوله: "وهذا لأن المرتد بمنزلة مشركي العرب أو أغلظ منهم جنانية، فإنهم قرابة رسول الله ﷺ والقرآن نزل بلغتهم ولم يراعوا حق ذلك حين أشركوا، وهذا المرتد كان من أهل دين رسول الله ﷺ وقد عرف محاسن شريعته ثم لم يراع ذلك حين ارتد، فكما لا يقبل من مشركي العرب إلا السيف أو الإسلام فكذلك من المرتدين، إلا أنه إذا

(١) المبسوط للسرخسي (٨٠ / ١٠).

(٢) الفتح: من الآية ١٦.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) المبسوط للسرخسي (٨٠ / ١٠).

طلب التأجيل أجل ثلاثة أيام، لأن الظاهر أنه دخل عليه شبهة ارتد لأجلها فعلينا إزالة تلك الشبهة، أو هو يحتاج إلى التفكير ليتبين له الحق، فلا يكون ذلك إلا بمهلة، فإن استمهل كان على الإمام أن يمهل، ومدة النظر مقدرة بثلاثة أيام في الشرع كما في الخيار، فلهذا يمهل ثلاثة أيام لا يزيده على ذلك، وإن لم يطلب التأجيل يقتل من ساعته في ظاهر الرواية، وفي النواذر عن أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله تعالى - أنه يستحب للإمام أن يؤجله ثلاثة أيام طلب ذلك أو لم يطلب" (١).

من جانب آخر: ذهب الحنفية إلى عدم قتل المرأة المرتدة **يقول الإمام الكاساني:** "المرتدة لا تقتل بلا خلاف بين أصحابنا"، ويقول: "وأما المرأة فلا يباح دمها إذا ارتدت ولا تقتل عندنا ولكنها تجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام أن تحبس وتخرج في كل يوم فتستتاب ويعرض عليها الإسلام فإن أسلمت وإلا حبست ثانيًا، هكذا إلى أن تسلم أو تموت" (٢).

ودليل الحنفية على عدم قتل المرتدة: أن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء" (٣)، وهذا مطلق يعم الكافرة أصليا وعارضا، وثبت تعليقه ﷺ بأنها لم تكن لتقاتل" (٤)، فكان مخصصا لعموم الحديث" (٥).

(١) المرجع السابق.

(٢) بدائع الصنائع (٧/ ١٣٤، ١٣٥).

(٣) صحيح البخاري: رقم (٢٧٩١)، صحيح مسلم: رقم (٣٢٧٩).

(٤) انظر: سنن أبي داود: رقم (٢٢٩٥)، وقال الألباني: صحيح.

(٥) شرح فتح القدير (٦/ ٧٢).

واستدلوا كذلك: "بأن بني حنيفة لما ارتدوا استرق أبو بكر رضي الله عنه نساءهم وأصاب علي رضي الله عنه جارية من ذلك السبي فولدت له محمد بن الحنيفة رحمهما الله تعالى"، أيضاً: "عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في النساء إذا ارتددين يسيبن ولا يقتلن" ^(١).

ويستدل الإمام ابن الهمام على عدم قتل المرتدة بتضعيف الأحاديث التي استدلت الجمهور بها على قتلها"، وبأنه ورد ما يعارضها من الآثار، فيقول: "وفي بلاغات محمد قال بلغنا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "إذا ارتدت عن الإسلام فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يعرض عليها الإسلام فإن رجعت وإلا قتلت"، فمضعف بمعمر بن بكار، وأخرجه أيضاً من طريق آخر عن جابر ولم يسم المرأة، وزاد "فعرض عليها الإسلام فأبت أن تسلم فقتلت"، وهو ضعيف بعبد الله بن أذينة، وروى حديث آخر عن عائشة رضي الله عنها: "ارتدت امرأة يوم أحد فأمر صلى الله عليه وسلم أن تستتاب فإن تابت وإلا قتلت" وفي سننه محمد بن عبد الملك قالوا فيه إنه يضع الحديث" ^(٢).

وعن الأحاديث المعارضة لها يقول: "مع أنها معارضة بأحاديث أخر مثلها وأمثلة منها،" عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تقتل المرأة إذا ارتدت" وفيه عبد الله بن عبس الجزري قال الدار قطني

^(١) المبسوط للسرخسي (٩١ / ١٠).

^(٢) شرح فتح القدير (٧٣ / ٦) بتصرف.

كذاب يضع الحديث، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن امرأة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت فلم يقتلها" وضعفه بحفص ابن سليمان، وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه إلى اليمن: "أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فان تاب فاقبل منه وإن لم يتب فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فان تابت فاقبل منها وإن أبت فاستبها"، وروى عن عمر أنه أمر في أم ولد تنصرت أن تباع في أرض ذات مؤنة عليها، ولا تباع في أهل دينها فبيعت في دومة الجندل من غير أهل دينها"، وعن علي رضي الله عنه "المرتدة تستتاب ولا تقتل وضعف بخلاس"^(١).

وعلى هذا فإن الآثار المتعارضة وإن كانت ضعيفة إلا أنه يرجح جانب الآثار التي تقول بعدم قتل المرتدة.

فُتُها المالكية:

يبين الإمام ابن عبد البر أن حكم المرتد والمرتدة هو القتل ويستدل على ذلك بالحديث الصحيح: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ"^(٢). ويقول: وظاهر هذا الحديث يوجب على كل حال من غير دين الإسلام أو بدله فليقتل ويضرب عنقه".

^(١) المرجع السابق.

^(٢) سبق تخريجه.

ويقول: "إلا أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا إنه يستتاب فان تاب وإلا قتل، فكأن الحديث عندهم خرج على من بدل دينه وتمادى على ذلك ولم يصرف عنه، كما خرج أيضاً على دين الإسلام دون غيره".
ثم يحكي الإجماع على قتل المرتد فيقول: "وفقه هذا الحديث أن من ارتد عن دينه حل دمه وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك وإنما اختلفوا في استتابته، ثم يبين الخلاف في قتل المرتدة بقوله: "واختلف الفقهاء أيضاً في المرتدة فقال مالك والأوزاعي وعثمان البتي والشافعي والليث بن سعد تقتل المرتدة كما يقتل المرتد سواء، وهو قول إبراهيم النخعي وحجتهم ظاهر هذا الحديث لأنه لم يخص ذكراً من أنثى، ومن تصلح للواحد والاثنين والجمع، والذكر والأنثى، وقوله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان"^(١)، فعم كل من كفر بعد إيمانه"، وينقل قول المخالفين في قتل المرتدة بقوله: "وقال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه لا تقتل المرتدة"^(٢).

فُقهاء الشافعية:

ينقل الإمام **الماوردي** الحكم بقتل المرتد فيقول: "قال الشافعي - رحمه الله: "ومن ارتد عن الإسلام إلى أي كفر كان مولوداً على الإسلام أو أسلم ثم ارتد قتل"، ويبين أن المرتد لا يقر على ما ارتد إليه فيقول: "الردة وهي الرجوع عن الإسلام إلى الكفر، وهو محظور لا يجوز الإقرار عليه، لقوله

(١) سنن أبي داود: رقم (٣٩٠٣) "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إسلام أو زناً بعد إحصان أو قتل نفس بغير نفس".

(٢) انظر: الاستذكار (١٥١/٧) وما بعدها، التمهيد (٣٠٥/٥ : ٣١٣) بتصرف.

تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ خَالِدُونَ﴾^(٢)، ثم يقول عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾^(٣)، فيها ثلاثة أقاويل:

أحدها: أنهم اليهود، آمنوا بموسى ثم كفروا بعبادة العجل، ثم آمنوا بموسى بعد عوده، ثم كفروا ببعيسى، ثم ازدادوا كفرا بمحمد ﷺ.

والثاني: أنهم المنافقون، آمنوا ثم ارتدوا، ثم آمنوا ثم ارتدوا، ثم ازدادوا كفرا بموتهم على كفرهم.

والثالث: أنهم قوم من أهل الكتاب، قصدوا تشكيك المؤمنين، فكانوا يظهرن الإيمان ثم الكفر مرة بعد أخرى، ثم ازدادوا كفرا بثبوتهم عليه، فإذا ثبت حظر الردة بكتاب الله تعالى، فهي موجبة للقتل بسنة رسول الله ﷺ، وإجماع صحابته رضوان الله عليهم.

ثم يبين الأدلة على وجوب قتل المرتد من السنة بحديث "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثِ الثَّيْبِ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ"^(٤).

(١) المائدة: من الآية ٥.

(٢) البقرة: من الآية ٢١٧.

(٣) النساء: الآية ١٣٧.

(٤) صحيح مسلم: رقم (٣١٧٥).

ويستدل بفعل الصحابة رضي الله عنهم حيث قاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الردة ووضع فيهم السيف حتى أسلموا^(١)، وروى أن أبا بكر رضي الله عنه قتل أم قرفة الفزارية قتل مثله، شد رجلها بفرسين ثم صاح بهما فشقها^(٢)، وهذا التناهي منه في نكال القتل وإن لم يكن متبوعا فيه فلا انتشار الردة في أيامه، وتسرع الناس إليها، لتكون هذه المثلة أشد زجرا لهم عن الردة، وأبعث لهم على التوبة^(٣).

ومثله ما روي أن قوما غلوا في علي رضي الله عنه وقالوا له: أنت إله فأجج لهم نارا وحرقتهم فيها، فقال ابن عباس - رضي الله عنهما: لو كنت أنا لقتلتهم بالسيف، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تعذبوا بعذاب الله، من بدل دينه فاقتلوه"^(٣) فقال علي رضي الله عنه: لما رأيت الأمر أمرا منكرا أجمت نارا ودعوت قنبرا^(٤).

وروى عبد الملك بن عمير قال: شهدت عليا رضي الله عنه وأتى بأخي بنى عجلٍ المُسْتَوْرِدِ بْنِ قَيْصَةَ تَنْصَرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ رضي الله عنه: مَا حُدِّثْتُ عَنْكَ؟ قَالَ: مَا حُدِّثْتُ عَنِّي؟ قَالَ: حُدِّثْتُ عَنْكَ أَنَّكَ تَنْصَرْتُ، قَالَ: أَنَا عَلَى دِينِ الْمَسِيحِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: وَأَنَا عَلَى دِينِ الْمَسِيحِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: مَا تَقُولُ فِيهِ؟ فَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِيَ عَلَيَّ فَقَالَ عَلِيٌّ: طُئُوهُ فَوُطِئَ حَتَّى مَاتَ، فَقُلْتُ لِلَّذِي يَلِينِي: مَا قَالَ؟ قَالَ: قَالَ الْمَسِيحُ رَبُّهُ^(٤).

(١) سنن الدار قطني (٣/ ١١٤) رقم (١١٠).

(٢) الحاوي في فقه الشافعي (١٣/ ١٥٠).

(٣) صحيح البخاري: رقم (٢٧٩٤).

(٤) السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي (٨/ ٢٠٦) رقم (١٧٣٣٩).

وروي أن معاذ بن جبل قدم اليمن وبها أبو موسى الأشعري ف قيل له: إن يهوديا أسلم ثم ارتد منذ شهرين، فقال: والله لا أجلس حتى يقتل، قضى رسول الله ﷺ بذلك فقتل" (١).

وبيين وجوب قتل المرتدة

بعموم حديث: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ"، وبحديث أم المؤمنين عائشة - رضوان الله عليها - قالت: ارتدت امرأة يوم أحد فأمر النبي ﷺ أن تستتاب فإن تابت وإلا قتل، وحديث جابر رضي الله عنه: أن امرأة من أهل المدينة يُقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام فإن رجعت وإلا قتل، قال: فعرض عليها الإسلام فأبت أن تسلم، فقتلت، وهذا نص"، ويقول: "ولأنه كفر بعد إيمان فوجب أن تستحق به القتل كالرجل" (٢).

عند الحنابلة:

يقول الإمام ابن قدامة: "وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين روي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد رضي الله عنهم فلم ينكر فكان إجماعاً" (٣).

(١) مسند أحمد: رقم (٢١٠٠٧)، الحاوي في فقه الشافعي (١٣/١٤٩: ١٥١) بتصرف.

(٢) الحاوي في فقه الشافعي (١٣/١٥٦).

(٣) انظر: المغني (١٠/٧٢)، الشرح الكبير لابن قدامة (١٠/٧٤).

وبنفس الأدلة التي استدلت بها الشافعية والمالكية يستدل فقهاء الحنابلة على وجوب قتل المرتدة أيضًا.

ويجيب عن أدلة الحنفية على عدم قتل المرتدة

بقوله: وأما نهى النبي ﷺ عن قتل المرأة فالمراد به الأصلية، فإنه قال ذلك حين رأى امرأة مقتولة وكانت كافرة أصلية، ولذلك نهى الذين بعثهم إلى ابن أبي حقيق عن قتل النساء، ولم يكن فيهم مرتد، ويخالف الكفر الأصلي الطارئ، بدليل أن الرجل يقر عليه، ولا يقتل أهل الصوامع والشيوخ والمكافيف، ولا تجبر المرأة على تركه بضرب ولا حبس، والكفر الطارئ بخلافه، وأما بنو حنيفة فلم يثبت أن من استرق منهم تقدم له إسلام، ولم يكن بنو حنيفة أسلموا كلهم وإنما أسلم بعضهم، والظاهر أن الذين أسلموا كانوا رجالاً فمنهم من ثبت على إسلامه منهم ثمامة بن أثال ومنهم من ارتد منهم الدجال الحنفي^(١).

القول الشاذ المخالف:

هذا القول أخص به من أنكر حد الردة بالكلية، وعلى الرغم أن معظم الذين قالوا بهذا القول يعتبروا من الملاحدة أعداء الدين، فكان الواجب أن يهمل، إلا أنه نسب إلى بعض أهل العلم "القول بأن المرتد الذي لا يدعوا إلى الدين الذي خرج إليه لا يقتل، ولهذا فقد أوردت هذا الفرع للرد على هذا القول وبيان ضعفه وشذوذه، وقد استدلت أصحاب هذا القول بما يلي:

(١) المغني (٧٢/١٠).

(٢) ورد قول عن الإمام إبراهيم النخعي - رحمه الله - أن المرتد يستتاب أبدًا.

من القرآن الكريم:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ خَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١)

قالوا إن الآية أثبتت العقاب الأخروي ولم تتعرض لذكر عقاب دنيوي ويجب عن هذا الاستدلال بأن حد الردة قد ثبت بالسنة وقد أجمع عليه المسلمون، ولا فرق بين ثبوته بالقرآن وثبوته بالسنة.

ثانياً: واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٢)

يقول الإمام ابن العربي: " قيل: إنها منسوخة بآية القتال، وقيل: إنها مخصوصة في أهل الكتاب الذين يقرون على الجزية، وعلى هذا فكل من رأى قبول الجزية من جنس تحمل الآية عليه "

ويقول: " قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾ عموم في نفي إكراه الباطل، فأما الإكراه بالحق فإنه من الدين، وهل يقتل الكافر إلا على الدين، قال ﷺ: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"^(٣)، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾^(٤).

وبهذا يستدل على ضعف قول من قال: إنها منسوخة"^(٥).

(١) البقرة: من الآية ٢١٧.

(٢) البقرة: من الآية ٢٥٦.

(٣) سبق تخريجه .

(٤) البقرة: من الآية ١٩٣.

(٥) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣١٠).

ويقول الإمام ابن حزم: "قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(١)، مخصوص بالنصوص الثابتة أن رسول الله ﷺ أكره غير أهل الكتاب على الإسلام أو السيف، وأيضاً فإن الأمة كلها مجمعة على إكراه المرتد على الإسلام"^(٢).

أدلتهم من السنة المطهرة:

أولاً: حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما كان يوم حنين أثر رسول ﷺ ناساً في القسمة فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل، وأعطى عيينة مثل ذلك، وأعطى أناساً من أشرف العرب وأثرهم يومئذ في القسمة، فقال رجل: والله إن هذه لقسمة ما عدل فيها، وما أريد فيها وجه الله، قال فقلت: والله لأخبرن رسول ﷺ قال: فأتيته فأخبرته بما قال، قال: فتغير وجهه حتى كان كالصرف ثم قال: "فمن يعدل إن لم يعدل الله ورسوله" قال ثم قال: "يرحم الله موسى قد أودي بأكثر من هذا فصبر"^(٣).

فالرجل وصف الرسول ﷺ بالجور، وهو مقتض لكفره، ومع ذلك لم يأمر بقتله، وهو دليل على أن المرتد عن الإسلام لا يقتل، ولو كان قتله واجباً لما تركه الرسول ﷺ.

وقد أجاب عن ذلك **الحافظ ابن حجر** - رحمه الله - بأن ترك قتله كان للتأليف، وقيل في رواية: "فغفل عن الرجل فذهب، فسأل ﷺ عنه فطلب فلم يُدرَك"^(٤).

(١) البقرة: من الآية ٢٥٦.

(٢) الإحكام لابن حزم (١٠٥/٥).

(٣) صحيح مسلم: رقم (١٧٥٩).

(٤) فتح الباري لابن حجر (٢٩٨/١٢).

ثانياً: أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ على الإسلام فأصاب الأعرابي وعكُ بالمدينة، فجاء الأعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أقلني بيعتي، فأبى رسول الله ﷺ ثم جاءه فقال أقلني بيعتي فأبى، ثم جاءه فقال أقلني بيعتي فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله ﷺ: "إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي حَبْثَهَا وَتَنْصَعُ طَيْبَهَا"^(١)، وهذا الطلب يعتبر ردة، ومع ذلك لم يقتله النبي ﷺ، لأنه خرج عن الإسلام ولم يخرج عليه.

ويجاب عن هذا الدليل بأنه كان من المنافقين الذين كف الرسول ﷺ عن قتلهم وقال: "لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ"^(٢).

ثالثاً: واستدلوا بحديث: "والتارك لدينه المفارق للجماعة"، قالوا: المفارق للجماعة هو الخارج على نظامها قاصداً الإضرار بها، وليس مجرد تركه لدينها.

وأجيب عنه كما يقول **الإمام ابن حجر**: "وقال القرطبي: ظاهر قوله المفارق للجماعة أنه نعت للتارك لدينه لأنه إذا ارتد فارق جماعة المسلمين"^(٣).

ثم استدلوا بأمور عقلية ومنها الحرية الشخصية وغير ذلك، ولكن لا قيمة للمعقول مع وجود النص.

ومما يمكن أن يُستدل به على عدم قتل المرتد القول بأنه يستتاب أبداً:

(١) صحيح البخاري: رقم (٦٦٧١)، صحيح مسلم: رقم (٢٤٥٣).

(٢) صحيح البخاري: رقم (٤٥٢٧)، صحيح مسلم: رقم (٤٦٨٢).

(٣) فتح الباري لابن حجر (٢٠٢/١٢).

ويجاب عن هذا القول بأنه لا يعتبر ناقضاً للإجماع حيث إن الذين نقلوا هذا القول هم الذين نقلوا الإجماع على قتل المرتد، ومعنى هذا أنهم فهموا أن هذا القول لا يناقضه، والدليل على ذلك أنهم استدلوا بالحديث المروي عن سيدنا عمر رضي الله عنه "قدم على عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجل من قبل أبي موسى فسأله عن الناس فأخبره، ثم قال: "هَلْ كَانَ فِيكُمْ مِنْ مُغْرَبَةٍ خَبِرٍ؟ فقال: نعم رجل كفر بعد إسلامه قال: فما فعلتم به؟ قال: قربناه فضربنا عنقه، قال عمر: هلا حبستموه ثلاثاً، وأطعمتموه كل يوم رغيفا واستتبتموه لعله أن يتوب، أو يراجع أمر الله، اللهم إني لم أحضر، ولم أمر، ولم أرض إذ بلغني"^(١)، ولم يذكر سيدنا عمر رضي الله عنه قتلاً، فدل أنه يستتاب أبداً ولا يقتل.

ويجاب عن هذا الأثر بأنه ورد في بعض رواياته نص على القتل بعد الاستتابة كما في مصنف بن أبي شيبة: عن محمد بن عبد الرحمن عن أبيه قال: لما قدم على عمر فتح تستر"^(٢)، سألهم: هل من مُغْرَبَةٍ؟ قالوا: رجل من المسلمين لحق بالمشركين فأخذناه قال: فما صنعتم به؟ قالوا: قتلناه، قال: أفلا أدخلتموه بيتاً، وأغلقتم عليه باباً، وأطعمتموه كل

(١) موطأ مالك: رقم (١٢٢٠).

(٢) تستر من أرض البصرة.

يوم رغيفا، ثم استبتموه ثلاثا، فإن تاب، وإلا قتلتموه، ثم قال: اللهم لم أشهد، ولم آمر، ولم أرض إذ بلغني، أو قال: حين بلغني" (١).

ويؤكد هذا المعنى ما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: كتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب أن رجلاً تبدل بالكفر بعد الإيمان، فكتب إليه عمر: استتبه، فإن تاب فاقبل منه، وإلا فاضرب عنقه" (٢).

وهذا ما ذهب إليه الإمام ابن عبد البر - رحمه الله - فقال: "يعني استودعتهم السجن حتى يتوبوا، فإن لم يتوبوا قتلوا، هذا لا يجوز غيره لقول رسول الله ﷺ "من بدل دينه فاضربوا عنقه" (٣).

ويدور حول نفس المعنى قول الإمام الكرخي: "هذا قول أصحابنا جميعاً أن المرتد يستتاب أبداً، قال: إذا تكرر ذلك منه يضرب ضرباً مبرحاً ثم يحبس إلى أن تظهر توبته ورجوعه، وذلك لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (٤)، فإذا فعل ذلك خلى سبيله فإن عاد بعد ما خلى سبيله فعل به مثل ذلك أبداً ما دام يرجع إلى الإسلام، ولا يقتل إلا أن يأبى أن يسلم" (٥).

وهذا معناه إثبات القتل عند الإصرار على الردة.

وعلى الرغم من ذلك لا يمنع هذا القول على فرض استحالة قتل المرتد بهذه الصورة، أنه قول شاذٌ مُخالف للإجماع فلا يعتبر.

(١) مصنف ابن أبي شيبة (١٠/١٣٧).

(٢) المرجع السابق (١٢/٢٦٩).

(٣) الاستذكار (٧/١٥٤).

(٤) البقرة: من الآية ١٩٣.

(٥) انظر: شرح فتح القدير (٦/٧٠)، الفتاوى الهندية (٢/٢٥٤).

يقول الإمام ابن قدامة: "وقال النخعي يستتاب أبدًا وهذا يفضي إلى أنه لا يقتل أبدًا وهو مُخالف للسنة والإجماع"^(١).

ومما يؤكد أن هذا القول مُخالف للإجماع: أن "ما نقل عن الإمام إبراهيم النخعي - رحمه الله - يرد عليه بروايات عنه تعارض ذلك النقل، قال الإمام ابن عبد البر: "واختلف الفقهاء أيضًا في المرتدة، فقال مالك والأوزاعي وعثمان البتي والشافعي والليث بن سعد تقتل المرتدة كما يقتل المرتد سواء وهو قول إبراهيم النخعي وحجتهم ظاهر هذا الحديث لأنه لم يخص ذكرا"^(٢).

وهكذا يثبت عن **الإمام إبراهيم النخعي** - رحمه الله تعالى - القول بقتل المرتد، ومما يؤكد ذلك قول الإمام الحافظ ابن حجر - رحمه الله: "عن إبراهيم قال إذا أرتد الرجل أو المرأة عن الإسلام استتبا فان تابا تركا وأن أبا قتلا"

ويقول: "وأخرج ابن أبي شيبة عن حفص عن عبيدة عن إبراهيم لا يقتل، والأول أقوى، فان عبيدة ضعيف وقد اختلف نقله عن إبراهيم"^(٣). ولهذا يجب حمل ما روي عنه من أن المرتد يستتاب أبدًا أنه إذا تكررت منه الردة، يستتاب في كل مرة، وليس المُراد الاستمرار في استتابته من ردة واحدة طول حياته، وهو الموافق لما نقل عن فقهاء الحنفية.

(١) انظر: المبدع شرح المقنع (٩/ ١٥٤)، المغني (١٠/ ٧٢).

(٢) التمهيد (٥/ ٣١٢).

(٣) فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٢٦٨).

القول الراجح:

يُلاحظ أن جميع الأدلة التي استدل بها المُخالفون قد تم الجواب عنها بغير تكلف، وأن القول بقتل المرتد محل إجماع فيما يتصل بردة الرجال، والأدلة لم تفرق بين مرتد ومرتد آخر، فيكون التفريق بين صنف وصنف وتفريق بغير دليل وهو لا يصح، حتى من قال يستتاب أبدًا لم يفرق بين مرتد ومرتد آخر، ولهذا فالمصير إلي قول جماعة الفقهاء واجب، ولأنه إعمال لكل النصوص وعدم تعطيلها، وبهذا يتضح أن القول بقتل المرتد هو القول الصحيح.

الأثر المترتب على العمل بالقول المخالف:

هذا القول المُخالف يعتبر من قبيل الضعيف والشاذ المردود لأنه يؤدي إلى تعطيل النصوص وهو يناقض القاعدة الأولى، ولهذا يصبح رده واجبًا ولا يصح العمل به، والله أعلم.

المطلب الثاني نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في باب البيوع

باب البيوع يحتاج إلى دراسة مستقلة حتى يمكن أن يحاط بأصوله وقواعده ولهذا أتناول بعض النماذج كما تقتضيه ظروف البحث وإن كانت لا تستوفي جوانب هذا الباب المختلفة، ومن أجل هذا ضمنتها هذا المطلب ولم أفرد لها مبحثاً أو فصلاً مستقلاً، وبخاصة أن الاجتهاد في هذا الباب مساحته كبيرة، وليس من السهل رد الأقوال التي تعارض اجتهادات أخرى مادامت لا تنقض إجماعاً، ولهذا أكتفي ببعض النماذج ومنه ما يلي:

الفرع الأول: القول إن علة تحريم الربا المالية

أجمعت الأمة على جريان الربا في الأصناف الستة المنصوص عليها في حديث الرسول ﷺ: "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالتَّبَرُّ بِالتَّبَرِّ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ أزدَادَ فَقَدْ أَرَبَى بِيعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَبِيعُوا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَبِيعُوا التَّبَرَّ بِالتَّبَرِّ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَبِيعُوا الشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ" (١). ثم اختلفوا بعد ذلك في كون هذه الأصناف معللة أم لا؟ فذهب أهل الظاهر ومن وافقهم إلى القول بأن تحريم الربا في هذه

(١) سنن الترمذي: رقم (١١٦١).

الأصناف الستة تعبدي ولا علة لها"^(١)، بينما ذهب الجمهور إلى أنها معللة"^(٢).

واختلفوا فيما بينهم في حقيقة العلة على الوجه التالي: فُتْهَاءُ الْحَنْفِيَّةِ:

يبين الإمام السرخسي الدليل على أن الحكم في الأشياء الستة المذكورة في الحديث معلل، وأن العلة هي الجنس والقدر.
يقول: "اتفق فقهاء الأمصار - رحمهم الله تعالى - على أن حكم الربا غير مقصور على الأشياء الستة، وأن فيها معنى يتعدى الحكم بذلك المعنى إلى غيرها من الأموال".

ويستدل على ذلك بالقياس وبالنص **فيقول:** "ثم قد قام الدليل هنا على جواز القياس ففي بعض روايات الحديث ذكر في آخره وكذلك كل ما يكال ويوزن"^(١).

^(١) يقول الإمام الصنعاني: "وإلى تحريم الربا فيها ذهب الأمة كافة واختلفوا فيما عداها فذهب الجمهور إلى ثبوته فيما عداها مما شاركها في العلة، ولكن لما لم يجدوا علة منصوبة اختلفوا فيها اختلافا كثيرا يقوي للناظر العارف أن الحق ما ذهب إليه الظاهرية من أنه لا يجري الربا إلا في الستة المنصوص عليها"، سبل السلام (٣/ ٣٨).

^(٢) ويقول الإمام الشوكاني: "ومما يدل على أن الربا يثبت في غير هذه الأجناس حديث ابن عمر في الصحيحين قال: "نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة أن يبيع الرجل ثمر حائطه إن كان نخلا بثمر كيلا وإن كان كرما أن يبيعه بكيل طعام، نهى عن ذلك كله" وفي لفظ لمسلم: "عن كل ثمر يخرسه" فإن هذا الحديث يدل على ثبوت الربا في الكرم والزبيب، ورواية مسلم تدل على أعم من ذلك ومما يدل على الإلحاق ما أخرجه مالك عن سعيد بن المسيب: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع اللحم بالحيوان" وأخرجه أيضا الشافعي وأبو داود في المراسيل، انظر: الدراري المضية شرح الدرر البهية (٢/ ٢٦٠).

فهو تنصيب على تعدية الحكم إلى سائر الأموال^(٢)

وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فإني أخشى عليكم الربا"^(٣)، ولم يرد به عين الصاع وإنما أراد به ما يدخل تحت الصاع، وفي حديث عامل خيبر رضي الله عنه أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ تمرا جنيا فقال ﷺ: "أو كل تمر خيبر هكذا؟" فقال لا ولكني دفعت صاعين من عجوة بصاع من هذا فقال ﷺ: "أربيت هلا بعت تمر ك بسلة ثم اشتريت بسلتك تمرا؟" ثم قال ﷺ: "وكذلك الميزان"؛ يعني ما يوزن بالميزان.

ثم يقول: "وفائدة تخصيص هذه الأشياء بالذكر أن عامة المعاملات يومئذ كان بها على ما جاء في الحديث: "كنا نتبايع في الأسواق بالأوساق"، والمراد به ما يدخل تحت الوسط مما يكثر الحاجة إليه وهي الأشياء المذكورة".

ثم يبين العلة بقوله: "ثم اختلفوا بعد ذلك في المعنى الذي يتعدى الحكم به إلى سائر الأموال قال علماءنا - رحمهم الله تعالى - الجنسية والقدر عرفت الجنسية بقوله ﷺ: "الذهب بالذهب والحنطة بالحنطة" والقدر

(١) صحيح البخاري: رقم (٦٨٠٤) صحيح مسلم: رقم (٢٩٨٣) ولفظه: "وكذلك الميزان".

(٢) المبسوط للسرخسي (٩٦/١٢).

(٣) مسند أحمد: رقم (٥٦١٩) ولفظه: "عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ وَلَا الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ الرَّمَاءَ وَالرَّمَاءُ: هُوَ الرَّبَا.

(٤) صحيح البخاري: رقم (٦٨٠٤)، صحيح مسلم: رقم (٢٩٨٣).

بقوله ﷺ "مثلا بمثل" ويعني بالقدر الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن" (١).

فُتْهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ:

"وقع خلاف في علة الربا في النقود، فقليل غلبة الثمنية، وقيل مطلق الثمنية، وعلى الأول تخرج الفلوس الجدد فلا يدخلها الربا ويدخلها على الثاني" (٢).

أما العلة في الأصناف الأخرى فهي الاقتيات والادخار .

"والأصل في هذا قوله ﷺ: "وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالمَلْحِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اِخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ" وفي رواية "فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى" (٤).

ويذكر الإمام الطرابلسي في شرحه لمختصر خليل الخلاف في علة الطعام عند المالكية فيقول: "وإنما اختلفوا في العلة المقتضية للمنع حتى يقاس عليها، وقد اختلف فيها على عشرة أقوال، ذكر المصنف منها قولين:

(١) المبسوط للسرخسي (١٢/٩٨، ٩٩) ويقول: وظن بعض أصحابنا - رحمهم الله تعالى - أن العلة مع الجنس الفضل على القدر وذلك محكي عن الكرخي ولكنه ليس بقوي فإنه لا يجوز إسلام قفيز حنطة في قفيز شعير ولا تثبت حرمة النساء إلا بوجود أحد الوصفين ولو كانت العلة هي الفضل لما حرم النساء هنا لانعدام الفضل فعرفنا أن العلة نفس القدر مع الجنس".

(٢) الفواكه الدواني (٣/١٠٨٩).

(٣) صحيح مسلم: رقم (٢٩٧٠).

(٤) صحيح مسلم: رقم (٢٩٧١).

الأول: أنها الاقتيات والادخار، قال ابن الحاجب: وعليه الأكثر، قال بعض المتأخرين: وهو المعول عليه في المذهب، وتأول ابن رشد المدونة عليه، قال بعض المتأخرين: وهو المشهور من المذهب ومعنى الاقتيات أن يكون الطعام مُقتاتًا، أي تقوم به البنية، ومعنى الادخار: أن لا يفسد بتأخيره إلا أن يخرج التأخير عن العادة.

والقول الثاني: أن العلة الاقتيات والادخار، وكونه متخذًا للعيش غالبًا، **ويقول:** " وترك المصنف بقية الأقوال لضعفها عنده" ^(١).

عند الشافعية:

العلة الثمنية في الذهب والفضة وباقي الأصناف الطعم والجنس **يقول الإمام الماوردي:** " جاء النص بتحريم الربا نقدًا ونساء، ولتحريمه في ستة أصناف الذهب والورق والبر والشعير والتمر والملح علتان: **إحدهما:** في الذهب والورق لكونهما جنس الأثمان غالبًا، فلا يجوز بيع أحدهم بجنسه مضروبًا ومكسورًا إلا بشرطين أحدهما: التماثل، فإن حصل بينهما تفاضل وإن قل حرم.

^(١) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٦/١٩٧، ١٩٨)، ويذكر باقي الأقوال في العلة بقوله: " قال القاضي إسماعيل: العلة الاقتيات وما يصلحها، وقال ابن نافع الادخار، وروي عن مالك غلبة الادخار، وقال الأبهري: العلة الاقتيات والإدخار، أو التفكه والادخار وقيل: العلة المالية فلا يباع ثوب بثوبين، ونسب لابن الماجشون قال ابن بشير، وهذا يوجب الربا في الدور والأرضين ولا يمكن قوله: وقيل العلة مالية الزكاة ونسب لربيعة، وقال أبو حنيفة العلة الكيل، وقال الشافعي الطعم".

والثاني: التقابض قبل الافتراق، فإن تأخر قبض أحدهما فسد، ويجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا بالآخر ومتماثلا إذا تقابضاه قبل الافتراق فإن تأخر القبض فسد" ^(١).

ويبين العلة في باقي الأصناف بقوله: "والعلة الثانية: في البر والشعير لكونهما مطعومًا جنسًا فكل ما أكل أو شرب ففيه الربا فلا يجوز بيع الجنس الواحد منه إلا متماثلا يدا بيد ويجوز بيع جنس غيره كالبر بالشعير متفاضلا لكن يدا بيد وما لا يؤكل من صفر ونحاس وكتان فلا ربا فيه ويجوز بيع بعضه ببعض متفاضلا نقدا ونساء" ^(٢).

ويبين أن هذا هو المذهب الجديد للإمام الشافعي - رحمه الله - فيقول: مذهب سعيد بن المسيب وبه قال الشافعي في القديم أنه مأكول مكيل أو موزون جنس، ومن أصحابنا من عبر عن هذه العلة بأخصر من هذه العبارة فقال: مطعوم مقدر جنس، فعلى هذا القول ثبت الربا فيما كان مأكولا أو مشروبا مكيلا أو موزونا، ويتنفي عما كان غير مكيل ولا موزون وإن كان مأكولا أو مشروبا، وعما كان غير مأكول ولا مشروب وإن كان مكيلا أو موزونا، ومذهب الشافعي في الجديد أن علة الربا أنه مأكول جنس، ومن أصحابنا من قال مطعوم جنس، وهذه العبارة أعم، وهو قول من أثبت في الماء الربا" ^(٣).

^(١) الإقناع في الفقه الشافعي للماوردي (ص ٩٤).

^(٢) الإقناع للماوردي (ص ٩٥).

^(٣) الحاوي في فقه الشافعي (٥ / ٨٣).

ويبين الشيخ الخطيب الشربيني أن القول الجديد هو الأظهر فيقول: "واختلف قول الشافعي - رحمه الله تعالى - عنه في علة الربا في المطعومات فقال في القديم الطعم مع التقدير في الجنس بالكيل والوزن فلا ربا فيما لا يكال ولا يوزن كالسفرجل والرمان والبيض، وفي الجديد وهو الأظهر العلة الطعمية لقوله ﷺ: "الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ"^(١) فدل على أن العلة الطعم وإن لم يكل ولم يوزن لأنه علق ذلك على الطعام وهو اسم مشتق وتعليق الحكم على الاسم المشتق يدل التعليل بما منه الاشتقاق"^(٢).

الفقه الحنبلي:

يقول الإمام ابن قدامة: "اتفق المعلقون على أن علة الذهب والفضة واحدة وعلة الأعيان الأربعة واحدة ثم اختلفوا في علة كل واحد منهما فروي عن أحمد في ذلك ثلاث روايات"^(٣).

أولاهن: "أشهرهن أن علة الربا في الذهب والفضة كونه موزون جنس وعلة الأعيان الأربعة مكيل جنس، فعلى هذه الرواية يجري الربا في كل مكيل أو موزون بجنسه مطعوما كان أو غير مطعوم"^(٤) كالحبوب والأشنان والنورة والقطن والصوف والكتان والورس والحناء والعصفر والحديد والنحاس ونحو ذلك، ولا يجري في مطعوم لا يكال ولا يوزن، لما روى ابن عمر قال: قال رسول ﷺ: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فإني أخاف عليكم الرماء، والرَّمَاءُ هُوَ الرَّبَا، فَقَامَ إِلَيْهِ

(١) صحيح مسلم: رقم (٢٩٨٢).

(٢) مغني المحتاج (٢/٢٢).

(٣) المغني (٤/١٣٥).

(٤) وهو يوافق الحنفية في هذه الرواية.

رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَبِيعُ الْفَرَسَ بِالْأَفْرَاسِ وَالنَّحِيَّةَ بِالْإِبِلِ
قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ" (١)

وعن أنس أن النبي ﷺ قال: "مَا وَزَنَ فَمِثْلٌ بِمِثْلٍ، إِذَا كَانَ نَوْعًا وَاحِدًا، وَمَا
كَيْلَ فَمِثْلٌ ذَلِكَ، فَإِذَا اخْتَلَفَ النَّوْعَانِ، فَلَا بَأْسَ بِهِ" (٢)

وعن عمار أنه قال: "الْعَبْدُ خَيْرٌ مِنَ الْعَبْدَيْنِ، وَالْبَعِيرُ خَيْرٌ مِنَ الْبَعِيرَيْنِ،
وَالثَّوْبُ خَيْرٌ مِنَ الثَّوْبَيْنِ، لَا بَأْسَ بِهِ يَدًا بِيَدٍ إِنَّمَا الرَّبَا فِي النِّسَاءِ، إِلَّا مَا كَيْلَ
وَوُزْنَ" (٣).

ويستدل بالمعقول فيقول: "ولأن قضية البيع المساواة والمؤثر في تحقيقها
الكيل والوزن والجنس فإن الوزن أو الكيل يسوي بينهما صورة والجنس
يسوي بينهما معنى فكانا علة ووجدنا الزيادة في الكيل محرمة دون الزيادة
في الطعم بدليل بيع الثقيلة بالخريفة فإنه جائز إذا تساويا في الكيل" (٤).

والرواية الثانية: أن العلة في الأثمان الثمنية وفيما عداها كونه مطعوم جنس
فيختص بالمطعومات ويخرج منه ما عداها، لما روى معمر بن عبد الله أن
النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل، ودليل المعقول:
"ولأن الطعم وصف شرف إذ به قوام الأبدان والثمنية وصف شرف إذ بها
قوام الأموال فيقتضي التعليل بهما" (٥).

(١) مسند أحمد: رقم (٥٦١٩).

(٢) سنن الدار قطني (١٨/٣) رقم ٥٨، وإسناده ضعيف.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (١١٢/٦) رقم (٢٠٨٠٠).

(٤) المغني (١٣٥/٤).

(٥) وهو قول الشافعي في الجديد

والرواية الثالثة: العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم جنس مكيلا أو موزونا فلا يجري الربا في مطعوم لا يكال ولا يوزن كالتفاح والرمان والخوخ والبطيخ والكمثرى والأترج والسفرجل والأجاص والخيار والجوز والبيض ولا فيما ليس بمطعوم كالزعفران والأشنان والحديد والرصاص ونحوه"، وهو قديم قولي الشافعي لما روي عن سعيد بن المسيب عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لا ربا إلا فيما كيل أو وزن مما يؤكل أو يشرب" (١).

القول المخالف:

أما القول المُخالف فأعنى به من خالف بعد أن أثبت التعليل، وليس المُخالف في أصل التعليل كالظاهرية ومن وافقهم، حيث ذهب بعض الذين يقولون بالتعليل إلى القول بأن العلة هي المالية، إذ يقول الإمام ابن تيمية عن علة تحريم الربا في الأصناف المذكورة: "وفيها قول شاذ أن العلة المالية، وهو مُخالف للنصوص ولإجماع السلف" (٢). وروي هذا القول عن بعض المالكية إذ قيل: "العلة المالية فلا يباع ثوب بثوبين، ونسب لابن الماجشون قال ابن بشير: وهذا يوجب الربا في الدور والأرضين ولا يمكن قوله" (٣).

(١) أخرجه الدار قطني وقال: الصحيح أنه من قول سعيد ومن رفعه فقد وهم .

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٤٧١).

(٣) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٦ / ١٩٨)، منح الجليل (٥ / ٤).

مناقشة الأدلة:

يرد الإمام السرخسي التعليل بالمالية فيقول: "لأن جعل المالية علة تؤدي إلى تعميم الربا في البيوع كلها لأن البيع لا يجوز إلا في مال متقوم، والشرع فصل بين البيع والربا، فعرفنا أن المالية ليست بعلة فيه"^(١).
وأفهم من قول الإمام السرخسي أن جعل علة الربا المالية معناه جعل جميع العقود ربوية وهو مناف للنص، فيكون باطلاً.

القول الراجح:

مما سبق يترجح لدي قول جمهور الفقهاء بأن العلة تتعلق بالطعم والجنس والتمنية، وليست المالية.

الأثر المترتب على العمل بالقول المخالف:

يلاحظ مما سبق عرضه أن موضوع التعليل في الأصناف المذكورة مختلف فيه، وكذلك الذين قالوا بالتعليل قد اختلفوا خلافاً كبيراً، ولهذا إن صح ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية أن التعليل بالمالية مُخالف للنصوص وإجماع السلف فيكون هذا القول مردوداً لمناقضته القاعدة الأولى.
وإن لم يثبت ذلك فيكون مردوداً لأنه يتنافى مع مبدأ اليسر ورفع الحرج، على الوجه الذي بينه الإمام السرخسي وهو يناقض القاعدة الثانية ولهذا يجب رده، والله أعلم.

^(١) المبسوط للسرخسي (١٢/١٠٧).

الفرع الثاني: القول بجواز أخذ الأجرة على الكفالة

الكفالة بالمال تعتبر من عقود التبرعات والتي ثبتت مشروعيتها بالسنة والإجماع فقد ورد أن رسول الله ﷺ أتى بجنازة ليصلي عليها فقال: "هل ترك شيئاً؟ قالوا: لا قال: "فهل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنائير، قال: صلُّوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة: صلِّ عليه يا رسول الله وعليَّ دينه، فصلي عليه" ^(١)، وغير ذلك من الأدلة، ومن حكمة مشروعيتها أنها صورة من صور التكافل التي حض عليها الإسلام بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ ^(٢)، حيث يكون الكفيل سبباً في إعانة كل من الدائن والمدين بما يحقق مصلحتهما، المدين بقضاء غرضه، والدائن بإعانتة على باب من أبواب الخير والثواب، وهي بهذا تكون مظنة ثواب الرب ورضاه، وكفى به من أجر، ولهذا لم يشرع فيها الأجر في الدنيا، وهذا ما أبينه فيما يلي:

فُقهاء الحنفية

يقول الإمام السرخسي: "ولو كفل رجل عن رجل بمال على أن يجعل له جعلاً فالجعل باطل، وهذا لأنه رشوة والرشوة حرام، فإن الطالب ليس يستوجب بهذه الكفالة زيادة مال، فلا يجوز أن يجب عليه عوض بمقابلته، ولكن الضمان جائز إذا لم يشترط الجعل فيه، وإن كان الجعل مشروطاً فيه فالضمان باطل أيضاً، لأن الكفيل ملتزم والالتزام لا يكون إلا برضاه، ألا ترى أنه لو كان مكرهاً على الكفالة لم يلزمه شيء، فإذا شرط الجعل في

^(١) صحيح البخاري: رقم (٢١٢٧).

^(٢) المائدة: من الآية ٢.

الكفالة فهو ما رضي بالالتزام إذا لم يسلم له الجعل، وإذا لم يشترطه في الكفالة فهو راض بالالتزام مُطلقاً فيلزمه"^(١).

فُتْهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ

يقول الإمام الدردير: "وأما صريح ضمان بجعل فلا خلاف في منعه، لأن الشارع جعل الضمان، والجاه، والقرض، لا تفعل إلا لله تعالى، فأخذ العوض عليها سحت"^(٢).

ويقول الإمام العبدري: "لا يجوز ضمان بجعل لأن الضمان معروف، ولا يجوز أن يؤخذ عوض عن معروف وفعل خير، كما لا يجوز على صوم ولا صلاة لأن طريقها ليس لكسب الدنيا، وقال مالك: لا خير في الحملالة بجعل، قال ابن القاسم: فإن نزل وكان يعلم صاحب الحق سقطت الحملالة ورد الجعل، وإن لم يكن يعلمه فالحملالة لازمة للحميل ويرد الجعل على كل حال"^(٣).

فُتْهَاءُ الشَّافِعِيَّةِ

عبر فُتْهَاءُ الشَّافِعِيَّةِ بالضمان بدلا من الكفالة في كثير من المسائل، فيقول **الإمام النووي:** "قال علماؤنا: إذا قال الرجل تحملت، أو تكفلت، أو ضمنت، أو وأنا حميل لك، أو زعيم لك، أو كفيل، أو ضامن أو قبيل، أو هو لك عندي، أو علي، أو إلي، أو قبلي، فذلك كله حمالة لازمة"^(٤).

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٢٠/٢٨، ٢٩)، البحر الرائق (٦/٢٤٢).

(٢) الشرح الكبير للدردير (٣/٧٧).

(٣) التاج والإكليل (٥/١١١).

(٤) المجموع شرح المذهب (٦/١٤).

والمفهوم من كلام فقهاء الشافعية أنه لا يجوز أخذ أجر مقابل الضمانة إذ يقول الإمام الماوردي: "مثاله أن يضمن عنه ألف درهم فيؤديه عنه على مثل صفته ودون قدره كأن يضمن عنه ألف درهم بيضا صحاحا فيؤدي عنها تسعمائة درهم بيضا صحاحا، فله أن يرجع بتسعمائة، وهو القدر الذي أداه لأن القدر الذي سومح به هو إبراء، وليس للضامن أن يرجع بما أبرئ منه، ثم ينظر في المائة التي سومح بها الضامن فإن كان قد أبرئ منها وحده كانت باقية على المضمون عنه يلزمه أداؤها إذا طولب بها، وإن كان قد أبرأ منها الضامن والمضمون عنه برئاً جميعاً منها، وأما حالة أن يؤديه على مثل قدره ودون صفته، كأن يضمن عنه ألف درهم بيضاً صحاحاً فيؤدي عنها ألف درهم سودا أو منكسرة، فمذهب الشافعي أن له أن يرجع بمثل ما أدى سودا أو منكسرة".

ويفهم من هذا عدم جواز أخذ الأجر مقابل الضمان أو الكفالة. **ثم ينقل الإمام الماوردي قولاً مخالفاً فيقول:** "وقال أبو العباس بن سريج له أن يرجع بمثل ما ضمن بألف درهم بيضا صحاحاً لأنه سامح الضامن بها فصار ذلك كهبة له".

وعلى الرغم من أن هذه القول ليس فيه ما يفيد جواز أخذ الأجر على الكفالة إلا أن الإمام الماوردي رده بما يفيد القطع بعدم جواز أخذ الأجر مقابل الكفالة إذ يقول: "وهذا خطأ، لأنه لو وهب له جميع المال بالإبراء لم يرجع بشيء، فإذا سامح بدون الصفة فأولى ألا يرجع به"^(١).

(١) الحاوي في فقه الشافعي (٦/ ٤٣٩).

وسواء أكان الأجر من المضمون عنه أو من المضمون له فهو لا يجوز حيث يقول: "فلو أمره بالضمان عنه بجعل جعله له لم يجز، وكان الجعل باطلاً والضمان إن كان بشرط الجعل فاسداً، بخلاف ما قاله إسحاق بن راهويه لأن الجعل إنما يستحق في مقابلة عمل، وليس الضمان عملاً فلا يستحق به جعلاً"^(١).

فُقهاء الحنابلة

يقول الإمام ابن قدامة: "ولو قال اقترض لي من فلان مائة ولك عشرة فلا بأس، ولو قال اكفل عني ولك ألف لم يجز، وذلك لأن قوله اقترض لي ولك عشرة جعلالة على فعل مباح فجازت، كما لو قال ابن لي هذا الحائط ولك عشرة، وأما الكفالة فإن الكفيل يلزمه الدين فإذا أداه وجب له على المكفول عنه فصار كالقرض، فإذا أخذ عوضاً صار القرض جارا للمنفعة فلم يجز"^(٢).

والذي يفهم من هذا القول هو عدم جواز أخذ الأجر على الكفالة، على الرغم من التشابه بين المسألتين، ولكن المهم أنه قد تم التصريح بعدم الجواز.

القول المخالف:

نقل عن **الإمام إسحاق بن راهويه** - رحمه الله - القول بجواز أخذ الأجر على الكفالة، إذ يقول: "قلت: قال سفيان: إذا قال رجل لرجل: اكفل عني ولك ألف درهم، الكفالة جائزة، ويرد عليه ألف درهم؟ قال أحمد: ما أرى هذا

^(١) المرجع السابق (٦/٤٤٣).

^(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٤/٣٦٥).

يأخذ شيئاً بحق، قال إسحاق: ما أعطاه من شيء فهو حسن، قلت: قال: وإذا قال: استقرض لي من فلان ألف درهم ولك عشرة دراهم، قال: هذا لا خير فيه، لأنه قرض جر منفعة، قال أحمد: هذا أجير، لا بأس به، قال إسحاق: أكرهه^(١).

والذي يتبين من ذلك جواز أخذ الأجر على الكفالة عند الإمام إسحاق بن راهويه.

مناقشة الأدلة:

الذي يترجح لي هو عدم جواز أخذ الأجر على الكفالة وذلك لكونها من صنائع المعروف ولا يجوز أن يتحول المعروف من ابتغاء الثواب عند الله تعالى ليكون وسيلة تكسب ورزق، وبخاصة أن هذا يؤدي إلى الشحناء المنهي عنها شرعاً.

من جانب آخر:

فإن الأجر على الكفالة من الممكن أن يكون فيه شبهة الربا لأن الكفيل استحل الأجر مقابل ما دفعه من المال فكأنه أقرض مقابل زيادة مشروطة وهو عين الربا.

ولهذا نقل الإمام ابن المنذر الإجماع على عدم جواز أخذ الأجر على الكفالة فقال^(٢): أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم، على أن الحوالة بجعل يأخذه الحميل: لا تحل ولا تجوز^(٣).

(١) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، لإسحاق بن منصور المروزي (٣٠٥٥/٦).

(٢) الإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر النيسابوري (٢٣٠/٦).

(٣) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (٣٠٥٥/٦).

القول الراجح:

يترجح القول بعدم جواز أخذ الأجر على الكفالة، وهو مذهب جماعة الفقهاء.

الأثر المترتب على القول بجواز أخذ الأجر على الكفالة:

هذه المسألة مبناها على الاجتهاد ولهذا فالقول ببطلان القول المُخالف لا يجوز إلا أن يصح الإجماع الذي نقله الإمام ابن المنذر لأنه في هذه الحالة يكون مُخالفًا للقاعدة الأولى، وإن لم يصح ما نقل من إجماع يكون من قبيل الشاذ والضعيف الذي لا يصح الفتوى به ابتداءً، ولكن إذا وقع لا يجوز إبطاله، والله أعلم.

□ الفرع الثالث: القول بلزوم مقارنة رؤية المبيع للعقد أو يبطل البيع

الأصل عدم جواز بيع الغرر لما تؤدي إليه من الضغينة والشحناء وقد ورد أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر^(١). ومن هنا كان اختلاف الفقهاء في بيع الغائب، ولكن إذا كان المبيع الغائب قد سبقت رؤيته فإن عامة الفقهاء على جواز البيع إلا في قول شاذ بأن البيع باطل، وبيان ذلك فيما يلي:

عند الحنفية:

نص الحنفية على أن البيع على الوصف جائز، ومعنى هذا عدم اشتراط الرؤية لصحة البيع وعلّة ذلك: "أن الوصف يقوم مقام الرؤية كما في السلم، ولهذا أجازوا بيع الأعمى وشراؤه وله الخيار إذا اشترى"^(٢). يقول الإمام المرغيناني: "ومن رأى شيئاً ثم اشتراه بعد مدة فإن كان على الصفة التي رآه فلا خيار له، لأن العلم بأوصافه حاصل له بالرؤية السابقة، وفواته يثبت الخيار، وكذا إذا كان لا يعلم أنه مرئيّ لعدم الرضا به، وإن وجده متغيراً فله الخيار، لأن تلك الرؤية لم تقع معلّمة بأوصافه فكأنه لم يره"^(٣).

(١) صحيح مسلم: رقم (٢٧٨٣) "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرْرِ".

(٢) الجوهرة النيرة (١/١٩٥).

(٣) الهداية شرح البداية (٣/٣٥).

عند المالكية:

يقول الإمام ابن رشد: "أجاز مالك بيع الشيء برؤية متقدمة، إذا كان من القرب بحيث يؤمن أن تتغير فيه"^(١).

أيضاً فإن البيع على الوصف أو كما يقولون البرنامج جائز .
"قال مالك الأمر عندنا في القوم يشترون السلعة - البز أو الرقيق - فيسمع به الرجل فيقول لرجل منهم: البز الذي اشتريت من فلان قد بلغني صفته وأمره فهل لك أن أربحك في نصيبك كذا وكذا فيقول نعم فيربحه ويكون شريكاً للقوم مكانه فإذا نظر إليه رآه قبيحاً واستغلاه، قال مالك: ذلك لازم له ولا خيار له فيه، إذا كان ابتاعه على برنامج وصفة معلومة، قال مالك في الرجل يقدم له أصناف من البز ويحضره السوام ويقرأ عليهم برنامجهم ويقول في كل عدل كذا وكذا، ويسمي لهم أصنافاً من البز بأجناسه ويقول اشتروا مني على هذه الصفة فيشترون الأعدال على ما وصف لهم ثم يفتحونها فيستغلونها ويندمون، قال مالك: ذلك لازم لهم، إذا كان موافقاً للبرنامج الذي باعهم عليه، قال مالك: وهذا الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا يجيزونه بينهم إذا كان المتاع موافقاً للبرنامج ولم يكن مخالفاً له"، ثم يقول **الإمام ابن عبد البر:** "بيع البرنامج هو من باب بيع الغائب على الصفة"^(٢).

(١) بداية المجتهد (٢/١٥٦).

(٢) الاستذكار (٦/٤٦٧).

عند الشافعية:

يقول الإمام الماوردي: "فأما بيع العين الغائبة مع تقدم الرؤية، وهو أن يكون البائع والمشتري قد شاهدا السلعة ثم غابا عنها، وعقدا البيع عليها، فلا يخلو حال الرؤية من أحد أمرين: إما أن تكون قريبة المدة أو بعيدتها، فإن كانت المدة قريبة وليس لها حد مقدر فمذهب الشافعي وجمهور أصحابه أن البيع جائز"^(١).

فأما إذا كانت مدة الرؤية بعيدة، فإنهم يجيزون البيع إن كان ذاكرا لأوصاف المبيع، ولم يتغير بطول المدة وفيها تفصيل لا يخرج عن هذا المعنى وإن كان فيها الخلاف من البعض"^(٢).

عند الحنابلة:

يقول الإمام البهوتي: "يحصل العلم بمعرفة المبيع برؤية متقدمة على العقد بزمن لا يتغير فيه المبيع يقينا، أو لا يتغير فيه ظاهرا، لأن شرط الصحة العلم وقد حصل بطريقه وهي الرؤية المتقدمة، والمبيع منه ما يسرع فساده كالفاكهة وما يتوسط كالحيوان وما يتباعد كالعقارات فيعتبر كل نوع بحسبه ولو مع غيبة المبيع، ولو في مكان بعيد لا يقدر البائع على تسليمه في الحال، لكن يقدر على استحضاره، ثم إن وجد المشتري ما تقدمت رؤيته لم يتغير فلا خيار له لسلامة المبيع"^(٣).

(١) الحاوي في فقه الشافعي (٢٥ / ٥).

(٢) انظر التفاصيل في: الحاوي في فقه الشافعي (٢٦ / ٥).

(٣) كشف القناع عن متن الإقناع (٤٥٩ / ٨، ٤٦٠) بتصرف.

ويقول الإمام ابن قدامة: "إذا رأيا المبيع، ثم عقدا البيع بعد ذلك بزمن لا تتغير العين فيه، جاز في قول أكثر أهل العلم"^(١).

القول المخالف:

يبين الإمام **الماوردي** القول المخالف بعد أن بين أن الإمام **الشافعي** - رحمه الله - أجاز البيع برؤية متقدمة، **فيقول:** "وقال أبو القاسم الأنماطي من أصحابه: البيع باطل، حتى تكون الرؤية مقارنة للعقد".

ثم يبين فساد هذا القول بقوله: "وقال أبو سعيد الإصطخري: قلت لمن يناظر عن الأنماطي: ما يقول صاحبك في الدار إذا رآها المشتري وخرج إلى الباب واشتراها؟ قال: لا يجوز، قلت: فإن رأى خاتما وأخذه في كفه ثم اشتراه؟ قال: لا يجوز، قلت: فإن رأى أرضا وخرج منها إلى جانبها ثم اشتراها؟ قال: فتوقف، لأنه لو قال: يجوز لناقض مذهبه، ولو قال: لا يجوز، لما أمكن ابتياع الأرض، فهذا قول الأنماطي، وقل من تابعه على ذلك من الفقهاء"^(٢).

ثم يبين الإمام الماوردي ما استدل به الإمام الأنماطي وهو: "أن الرؤية لما كانت شرطاً في بيوع الأعيان، وجب أن تقترن بالعقد، كالصفة في بيع السلم"^(٣).

(١) المغني (٧/٤٦٥).

(٢) الحاوي في فقه الشافعي (٥/٢٥).

(٣) المرجع السابق (٥/٢٦).

وينقل الإمام ابن قدامة رواية عن الإمام أحمد - رحمه الله - أن الرؤية المتقدمة عن العقد لا تكفي فيقول: "وحكي عن أحمد رواية أخرى لا يجوز حتى يراها حالة العقد، وحكي ذلك عن الحُكم وحماد، لأن ما كان شرطاً في صحة العقد، يجب أن يكون موجوداً حال العقد، كالشهادة في النكاح"^(١).

المناقشة:

يقول الإمام الماوردي عن القول المخالف: "وهذا المذهب شاذ الاعتقاد واضح الفساد، لأن الرؤية إنما أريدت ليصير المبيع معلوماً، ولا يكون مجهولاً، وهذا المعنى موجود في الرؤية المتقدمة على العقد، كوجوده في الرؤية المقترنة بالعقد، وليس كذلك الصفة، فهذا حكم الرؤية المتقدمة إذا كانت المدة قريبة، فأما إذا كانت مدة الرؤية بعيدة، فلا يخلو حال المشتري من أحد أمرين: إما أن يكون ذاكراً لأوصاف المبيع أو غير ذاكراً، فإن كان غير ذاكراً لأوصاف المبيع لبعده العهد وطول المدة، فهذا في حكم من لم يره".

ثم يقول: "وإن كان ذاكراً لأوصاف المبيع، لم تخل حاله من ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون مما لا يتغير في العادة، كالحديد، والنحاس، فبيعه جائز، فإن رأى فيه بعد العقد عيباً، فله الخيار.

والقسم الثاني: أن يكون مما يتغير فلا يبقى مع طول المدة، كالفواكه الرطبة، والطبائخ، فينظر في حاله حين العقد، فإن كان قد مضى عليه من المدة لا يبقى فيها كان بيعه باطلاً، وإن كان قد مضى عليه من المدة ما يعلم

^(١) المغني (٧/٤٦٥).

بقاؤه فيها، فبيعه جائز، وإن كان قد مضى من المدة ما يجوز أن يبقى فيها، ويجوز أن يتلف، فبيعه باطل، لأنه عقد على عين لا يعلم بقاؤها، وفيه وجه آخر أن بيعه جائز، لأن الأصل بقاء العين ما لم يعلم تلفها.

والقسم الثالث: أن يكون مما يجوز أن يتغير ويجوز أن لا يتغير كالحيوان، ففيه قولان، أحدهما: يجوز بيعه بالرؤية المتقدمة، وقد نص عليه في البيوع، لأن الأصل سلامته وبقاؤه على حاله، وبه قال أكثر أصحابنا، والقول الثاني: أن بيعه لا يجوز، لأنه متردد بين سلامة وعطب، والقول الأول أصح، وعليه يكون التفريع، فإذا تبايعا بالرؤية المتقدمة، ثم رآه المشتري بعد البيع على ما كان رآه من قبل، فلا خيار له، وإن رآه متغيراً، فله الخيار^(١).

ويبين الإمام ابن قدامة عدم صواب الرواية المخالفة عند الحنابلة فيقول: "ولنا أنه معلوم عندهما، أشبه ما لو شاهداه حال العقد، والشرط إنما هو العلم، وإنما الرؤية طريق للعلم، ولهذا اكتفي بالصفة المحصلة للعلم، والشهادة في النكاح تراد لحل العقد والاستيثاق عليه، فلهذا اشترط حال العقد".

ثم يضرب مثلاً لصحة ما ذهب إليه جماعة الفقهاء **فيقول:** "ويقرر ما ذكرناه ما لو رأياً داراً ووقفاً في بيت منها، أو أرضاً ووقفاً في طريقها وتبايعاها، صح بلا خلاف مع عدم المشاهدة لكل في الحال، ولو كانت الرؤية المشروطة للبيع مشروطة حال العقد لا شرط رؤية جميعه".

ثم يقول: "فأما إن عقد البيع بعد رؤية المبيع بمدة يتحقق فيها فساد المبيع، لم يصح البيع، لأنه مما لا يصح بيعه، وإن لم يتغير فيها لم يصح بيعه لأنه

(١) انظر: الحاوي في فقه الشافعي (٥/٢٦).

مجهول، وكذلك إن كان الظاهر تغييره، فأما إن كان يحتمل التغيير وعدمه، وليس الظاهر تغييره، صح بيعه، لأن الأصل السلامة، ولم يعارضه ظاهر، فصح بيعه، كما لو كانت الغيبة يسيرة"^(١).

القول الراجح:

مما سبق يتضح أن القول الراجح هو ما ذهب إليه جماعة الفقهاء من أن الرؤية المتقدمة على العقد بزمن يسير عُرفاً تكفي لصحة البيع، وكل مبيع بحسبه.

الأثر المترتب على العمل بالقول المخالف:

يُلاحظ أن حُكم المسألة السابقة مبناه على الاجتهاد، وبعد نقل الرواية المُخالفة للإمام أحمد - رحمه الله - لا يمكن القول بانعقاد الإجماع، ولكن على الرغم من ذلك فإن هذا القول يعتبر من قبيل الضعيف الذي لا يُقال برده بالكلية بل ينظر فيه بحسب الظروف والأحوال، والله أعلم. وإما إن ترجح أنه يؤدي إلى وقوع الناس في العسر والمشقة في بيوعهم فإنه يكون مناقضا لكمال الشريعة وعندها يجب رده ولا يصح العمل به، والله أعلم.

(١) المغني (٧/٤٦٥)

الخاتمة أهم النتائج التي توصل إليها البحث

**أولاً: أنه يمكن الحكم على الأقوال الفقهية من خلال قواعد ثلاث:
الأولى:**

حصر النصوص وصيانتها من النقص.

الثانية:

كمال الشريعة وعلوها المطلق على كل الشرائع.

الثالثة:

أصل وضع الشريعة التكليف بالعبودية.

ثانياً:

لولا عصمة الأمة لأمكن لمن شاء أن يقول ما شاء دون أن يعجزه أن يجد نصاً يستشهد به على ما يقول، ولهذا وجب الرجوع إلى أقوال السلف وفهمهم لنصوص الشرع، وعدم الخروج عنها.

ثالثاً:

أن الله ﷻ كما حفظ كتابه العزيز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم حفظ أيضاً الأقوال التي لا غني للبيان عنها، لئتم الامتثال والتطبيق العملي، سواء أكان ذلك بحفظ أقوال الصحابة رضي الله عنهم أم كان بحفظ أقوال الأئمة من بعدهم رحمة الله عليهم جميعاً.

رابعاً:

أن الله حفظ أمة نبيه ﷺ من الاجتماع على ضلالة، ويترتب على هذا أن الحق لا يخرج عن مجموع أقوالهم أبداً، ولهذا فالخروج عن مجموع أقوالهم يعتبر خروجاً إلى الباطل، والباطل لا يصح العمل به ويجب رده.

خامساً:

كمال الشريعة يقتضى بالضرورة علوها المطلق على جميع أقوال البشر منفردين أو مجتمعين، وفي جميع عصورهم، وإلا كانت الشريعة صالححة للعصور الأولى دون ما تلاها من عصور وهذا باطل، فكمال الشريعة مطلق لا يدانيه كمال، ولهذا فإن كل ما يخالف هذا الأصل يعتبر باطلاً مردوداً.

سادساً:

أن بناء الأحكام على المقاصد أو المصالح المطلقة يعتبر تحكيماً للعقل وليس عملاً بالشرع، لعدم صلاحية العقول لإدراك المصالح والمقاصد إلا بضوابط الشرع، وعند ترك هذه الضوابط لا يمكن الاهتداء إلى الحق مهما تعددت العقول واجتهدت.

سابعاً:

أن الأصول التي بني عليها الأئمة - رحمة الله عليهم - فروع الفقه تمثل الحدود والضوابط الشرعية التي لا يجوز الخروج عليها أو الطعن فيها، والقول بأنها نتاج عقول بشرية ولا يلزم الالتزام بها يعتبر باطلاً مردوداً.

ثامناً:

أن ما ينقل من أقوال الصحابة رضي الله عنهم في عصر الأئمة هو الذي يجوز العمل به، أما الأقوال المتروكة بعد انتهاء عصرهم - رضي الله عنهم - وانتهاء عصر الأئمة فلا يجوز الرجوع إليها، ما لم يعمل بها الأئمة رحمة الله عليهم جميعاً.

تاسعاً:

اختلاف الفقهاء معناه أن من أقولهم الخطأ والصواب، لأن الحق عند الله تعالى واحد، والخطأ لا يجوز العمل به، ولهذا كانت أهمية عرض أقوال

الفُقهاء على الميزان الشرعي الذي يعرف عن طريقه ما يصح العمل به وما لا يصح.

عاشراً:

عدم التيقن من معرفة عين الحق عند الله تعالى ليس ذريعة للعمل بقول كل فقيه لمجرد أنه قيل، بل إن الأقوال التي يترجح ردها بعد عرضها على القواعد الشرعية لا يجب أن يعمل بها، وإلا كان معنى هذا بناء شرع لا علاقة له بما أنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم وهذا لا يجوز بحال.

التوصيات

أولاً: أتمنى من الله أن يتبع هذا البحث ببحوث على أصول المذاهب الأخرى على نسق البحث على أصول المذهب الحنفي.

ثانياً: بالنسبة لقواعد الباب الأول أتمنى أن تجد الطريق إلى الممارسة العلمية من خلال طلاب الأزهر الشريف ومعرفة هل من الممكن الزيادة عليها بقواعد مُكملة أم لا.

ثالثاً: بالنسبة لباب البيوع أرى أنه بحاجة إلى مزيد بحث نظراً لاتساع مساحة الاجتهاد فيه.

الأعلام المترجم لهم

حرف الألف

إبراهيم النخعي:

هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، أبو عمران النخعي، من أكابر التابعين صلاحاً وصدق رواية وحفظاً للحديث، ولد سنة ٤٦ هـ، وتوفي سنة ٩٦ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٨٠)

أحمد بن حمدان بن شبيب:

هو العلامة الكبير مفتي الفرق نجم الدين أبو عبد الله الحراني الحنبلي، مصنف الابانہ الكبرى والصغرى، كان أحد أوعية العلم، وسمع كثيراً من الحافظ عبد القادر، وكان خاتمة أصحابه وسمع بنفسه من ابن روزبه، وابن صباح، وأبي علي الاوقى، وحُكم بمصر نيابة، وتوفي سنة ٦٩٥ هـ.

انظر: معجم الذهبي (ص ٢١)

إسحاق بن راهويه:

هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، أبو يعقوب، ابن راهويه، عالم خراسان في عصره، ولد سنة ١٦١ هـ، من سكان مرو، قاعدة خراسان، وهو أحد كبار الحفاظ، وكان فقيها ومحدثا، وقال فيه الخطيب البغدادي: اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد، ومن تصانيفه، المسند، استوطن وتوفي بنيسابور سنة ٢٣٨ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٢٩٢)، موسوعة الأعلام (١ / ٢٣٢)

الإسماعيلي:

هو محمد بن إسماعيل بن مهران النيسابوري، أبو بكر، المعروف بالإسماعيلي، محدث، من حفاظ الحديث، ثقة، حدث وجمع وصنف، جمع حديث الزهري، وحديث مالك، وحديث يحيى بن سعيد، وحديث عبد الله بن دينار، وحديث موسى بن عقبة، ومن تصانيفه: كتاب الصحابة، وتوفي في ذي الحجة سنة ٢٩٥ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٣٥)، معجم المؤلفين (٩ / ٦٢)

الأسنوي:

هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، فقيه أصولي، ولد بإسنا، وقدم القاهرة سنة ٧٢١ هـ، فانتهدت إليه رئاسة الشافعية، وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة، والأشباه والنظائر، التمهيد في تنزيل الفروع على الأصول، ونهاية السؤل شرح منهاج الأصول، شرح ألفية ابن مالك في النحو، وتوفي سنة ٧٧٢ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٣ / ٣٤٤)، معجم المؤلفين (٥ / ٢٠٣)

أشهب:

هو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي، العامري، الجعدي، أبو عمرو، فقيه الديار المصرية في عصره، كان صاحب الامام مالك، ولد سنة ١٤٥ هـ، قال عنه الشافعي: ما أخرجت مصر أفتقه من أشهب لولا طيش فيه، وقيل: اسمه مسكين، وأشهب لقب له، وتوفي سنة ٢٠٤ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٣٣٣)

الكيا:

أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الهراسي العلامة، شيخ الشافعية، ومدرس النظامية، رحل، فتفقه بإمام الحرمين، وبرع في المذهب وأصوله، وقدم بغداد، فولي النظامية سنة ٤٩٣ وإلى أن مات. تخرج به الأئمة، وكان أحد الفصحاء، ومن ذوي الثروة والحشمة، له تصانيف حسنة منها " شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين " وهو من أجود كتب الخلافات، و" أحكام القرآن " وهو مطبوع في أربعة أجزاء بدار الكتب العلمية بيروت، مات في المحرم سنة أربع وخمسة مئة، وله ثلاث وخمسون سنة وشهران، وكانوا يلقبونه شمس الإسلام.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٩ / ٣٥١)

الآلوسي الكبير:

هو محمود بن عبد الله الحسيني، الآلوسي، شهاب الدين، أبو الثناء، فقيه، مفسر، محدث، أديب، لغوي، ولد ببغداد سنة ١٢١٧ هـ، وتقلد الإفتاء فيها، وعزل، فانقطع للعلم، من كتبه، روح المعاني في التفسير، وتوفي ببغداد سنة ١٢٧٠ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٧ / ١٧٦)، معجم المؤلفين (١٢ / ١٧٥)

الأمدي:

هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثغلي، الأمدي، الحنبلي، ثم الشافعي (سيف الدين)، فقيه، أصولي، متكلم، منطقي، حكيم، ولد بآمد، وأقام ببغداد، ثم انتقل إلى الشام، ثم إلى الديار المصرية، من مؤلفاته الإحكام في أصول الأحكام، دقائق الحقائق في الحكمة، توفي بدمشق سنة ٦٣١هـ.

انظر: معجم المؤلفين (٧ / ١٥٥)

الأوزاعي:

هو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المسترسلين، ولد في بعلبك سنة ٨٨هـ، ونشأ في البقاع، له كتاب السنن في الفقه والمسائل، ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها، وسكن بيروت وتوفي بها سنة ١٥٧هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٣ / ٣٢٠)

حرف الباء

الباجي:

هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، التجيبي، القرطبي، الباجي، الذهبي، المالكي أبو الوليد، فقيه، أصولي، محدث، متكلم، أديب، كاتب، شاعر، مفسر، ولد بمدينة بطليوس سنة ٤٠٣ هـ، وولي القضاء في بعض أنحاء الأندلس، من تصانيفه الكثيرة، التسديد إلى معرفة التوحيد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، المعاني في شرح الموطأ، رسالة في أصول الفقه، فرق الفقهاء، وتوفي بالمرية سنة ٤٧٣ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٣ / ١٢٥)، معجم المؤلفين (٤ / ٢٦١)

الباقلاني:

هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، ثم البغدادي، المعروف بالباقلاني، أبو بكر، متكلم على مذهب الأشعري، وانتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، قاض، من كبار علماء الكلام، ولد في البصرة، ومن تصانيفه، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة، إعجاز القرآن، أسرار الباطنية، هداية المسترشدين في الكلام، سكن بغداد وتوفي فيها سنة ٤٠٣ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ١٧٦)، معجم المؤلفين (١٠ / ١٠٩، ١١٠)

بدر الدين العيني:

هو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، أبو محمد، بدر الدين العيني، الحنفي، مؤرخ، علامة، من كبار المحدثين، أصله من حلب ومولده في عنتاب، وإليها نسبته، أقام مدة في حلب ومصر ودمشق والقدس، وولي في القاهرة الحسبة وقضاء الحنفية ونظر السجون، توفي سنة ٨٥٥هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١٦٣/٧)

البردعي:

هو أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي، أحد الفقهاء على مذهب أبي حنيفة، تفقه عليه خلق كثير منهم، أبو الحسن الكرخي، وأبو عمرو الطبري، وأبو طاهر الدباسي، وانتهت إليه مشيخة الحنفية ببغداد، خرج إلى الحج فقتل بمكة في واقعة القرامطة سنة ٣١٧هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١٤٤/١)، طبقات الحنفية (٦٦/١)، موسوعة

الأعلام (٢٨٦/١)

البرزدوي:

هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام، البرزدوي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، من سكان سمرقند، من تصانيفه، المبسوط، اللطائف السننية، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، سير النبلاء، شرح الجامع الصحيح للبخاري، وفيات الأعيان، كشف الأستار في التفسير، وتوفي سنة ٤٨٢هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٣٢٨/٤)، معجم المؤلفين (١٩٢/٧)، موسوعة

الأعلام (٥٦/١)

البيضاوي:

عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسر، عالم بالفقه والتفسير والعربية والمنطق والحديث، ولد في المدينة البيضاء بفارس، ومن مصنفاته، منهاج الوصول إلى علم الأصول، شرح المطالع في المنطق، أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير، تحفة الأبرار، وتوفي بتبريز سنة ٦٨٥ هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ١١٠)، معجم المؤلفين (٦ / ٩٧، ٩٨)



ثابت بن بندار:

هو ابن إبراهيم بن بندار، الشيخ الامام، المقرئ المجود، المحدث الثقة، بقية المشايخ، أبو المعالي الدينوري، ثم البغدادي البقال، ولد سنة ٤١٦ هـ، وطلب العلم في حدائقه، كان من أعيان القراء وثقات المحدثين، سمع الكثير بنفسه، وكتب بخطه، وروى أكثر مسموعاته، توفي في جمادى الآخرة سنة ٤٩٨ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٩ / ٢٠٤، ٢٠٥)

حرف الجيم

الجبائي:

هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن جمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، رضي الله عنه، المعروف بالجبائي، شيخ المعتزلة، وعاش ثمانيا وستين سنة، ومات، فخلفه ابنه العلامة أبو هاشم الجبائي، وأخذ عنه فن الكلام أيضًا أبو الحسن الأشعري، ثم خالفه ونابذه وتسنى. توفي بالبصرة سنة ٣٠٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤ / ١٨٣، ١٨٤)، وفيات الأعيان (٤ / ٢٦٧: ٢٦٩)

الجصاص:

هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص، وهو لقب له، الفقيه الحنفي، سكن بغداد ومات فيها، وانتهت إليه رئاسة الحنفية، وألف كتاب أحكام القرآن، الفصول في أصول الفقه، وتوفي ببغداد سنة ٣٧٠هـ. انظر: الأعلام للزركلي (١ / ١٧١)، سير أعلام النبلاء (١ / ٢)، طبقات الحنفية (١ / ٨٤، ٨٥)

الجلال السيوطي:

هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ابن سابق الدين، الخضير، السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ، مؤرخ أديب، نشأ في القاهرة يتيما، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، منزويا عن أصحابه جميعًا، فألف أكثر كتبه ومنها، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، الكتاب الكبير، الرسالة الصغيرة، وتوفي سنة ٩١١هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٣ / ٣٠١)

الجويني:

هو أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، الجويني، ثم النيسابوري، الفقيه الشافعي، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين؛ أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، ولد سنة ٤١٩ هـ، ومن تصانيفه، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، تلخيص التقريب، الإرشاد، ونهاية المطلب في دراية المذهب، وتوفي سنة ٤٧٨ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨ / ٤٦٨)، وفيات الأعيان (٣ / ١٦٧، ١٦٨)

حرف الحاء

الحاكم النيسابوري:

هو محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الضبي، الطهماني، النيسابوري، الشهير بالحاكم، ويعرف بابن البيع، أبو عبد الله، من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه، مولده ووفاته في نيسابور، أخذ عن نحو ألفي شيخ، وهو من أعلم الناس بصحيح الحديث وتمييزه عن سقیمه، صنف كتباً كثيرة منها، المستدرک علی الصحيحین، الإكليل، المدخل في أصول الحديث، الصحيح في الحديث، تراجم الشيوخ، فضائل الشافعي، معرفة علوم الحديث، وتوفي سنة ٤٠٥ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٢٢٧)

الحسن بن زياد اللؤلؤي:

هو الحسن بن زياد اللؤلؤي، الكوفي، أبو علي، قاض، فقيه، من أصحاب أبي حنيفة، أخذ عنه وسمع منه، وكان عالماً بمذهبه بالرأي، نسبته إلى بيع اللؤلؤ، وهو من أهل الكوفة، وولي القضاء بها سنة ١٩٤ هـ، ثم استعفى، من كتبه، أدب القاضي، النفقات، الخراج، الفرائض، الوصايا، معاني الإيمان، وتوفي سنة ٢٠٤ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٢ / ١٩١)

الحلواني:

هو عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني البخاري، أبو محمد، الملقب بشمس الأئمة، فقيه حنفي، نسبته إلى عمل الحلواء، وربما قيل له

الحلواني، كان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته ببخارى، ومن كتبه،
المبسوط في الفقه، النوادر في الفروع، الفتاوى، شرح أدب القاضي لأبي
يوسف، توفي بكش سنة ٤٤٨ هـ، ودفن في بخارى. انظر: الأعلام للزركلي
(٤ / ١٣)، طبقات الحنفية (ص ٣١٨).

حرف الخاء

الخطابي:

هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، البستي، أبو سليمان، فقيه محدث، أديب، لغوي، شاعر، من أهل بست، من نسل زيد بن الخطاب، ولد بمدينة بست سنة ٣١٩هـ، وسمع الحديث بمكة وبالبحيرة وببغداد، ومن تصانيفه، كتاب الغنية عن الكلام وأهله، إصلاح غلط المحدثين، غريب الحديث، إعلام السنن في شرح صحيح البخاري، معالم السنن في شرح سنن أبي داود، كتاب العزلة، بيان إعجاز القرآن، وتوفي ببست سنة ٣٨٨هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٢ / ٢٧٣)، معجم المؤلفين (٤ / ٧٤)

الخليلي:

هو خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم ابن الخليل القزويني، أبو يعلى الخليلي، قاض، من حفاظ الحديث، العارفين برجاله، له الإرشاد في علماء البلاد، وتوفي سنة ٤٤٦هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٢ / ٣١٩)

حرف الدال

الدبوسي:

هو عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، البخاري، الحنفي، أبو زيد، فقيه، أصولي، باحث، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، نسبتة إلى دبوسية، بين بخارى وسمرقند، ومن تصانيفه، الأنوار في الأصول، كتاب الأسرار، تقويم الأدلة، تأسيس النظر في اختلاف الأئمة، وتوفي في بخارى سنة ٤٣٠ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ١٠٩)، معجم المؤلفين (٦ / ٩٦، ٩٧)

الدهلوي:

هو أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي، الدهلوي، الهندي، أبو عبد العزيز، الملقب شاه ولي الله، فقيه حنفي من المحدثين، من أهل دهلي بالهند، ومن كتبه، الفوز الكبير في أصول التفسير، الإنصاف في أسباب الخلاف، البدور البازغة، القول الجميل في بيان سواء السبيل، إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، تأويل الأحاديث، الخير الكثير، الاعتقاد الصحيح، وشرح تراجم أبواب البخاري.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ١٤٩)

حرف الراء

الرازي:

هو محمد بن عمر أحمد بن الحسين، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، وهو قرشي النسب، أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وكان يحسن الفارسية، ومن تصانيفه، المحصول في علم الأصول، مفاتيح الغيب، لوازم البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، معالم أصول الدين، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٣١٣)، موسوعة الأعلام (١ / ٢٢٠)

الرملي:

هو محمد بن أحمد بن حمزة شمس الدين الرملي، نسبة إلى الرملة من قرى المنوفية بمصر، مولده ووفاته بالقاهرة، فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى يُقال له الشافعي الصغير، ولي إفتاء الشافعية، وجمع فتاوى أبيه، وصنف شروحا وحواشي كثيرة منها، الفتاوى، شرح العقود في النحو، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للنووي، غاية البيان في شرح زبدة الكلام، غاية البيان في شرح زبد ابن رسلان، عمدة الرابح، وتوفي في جمادى الأولى سنة ١٠٠٤ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٧)، معجم المؤلفين (٨ / ٢٥٥)، موسوعة

الأعلام (١ / ٢٣١)

حرف الزاي

الزركشي:

هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، عالم بفقهِ الشافعية والأصول، مصري المولد والوفاء، أخذ عن جمال الدين الأسنوي، وسراج الدين البلقيني، ورحل إلى حلب، وسمع الحديث بدمشق وغيرها، ودرس، وأفتى، وولي مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى، من تصانيفه، لقطّة العجلان، البحر في أصول الفقه، شرح جمع الجوامع للسبكي، البحر المحيط، المنتور ويعرف بقواعد الزركشي، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٩٤هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٦٠)، معجم المؤلفين (٩ / ١٢١)، موسوعة الأعلام (١ / ٢٤٣)

زفر بن الهذيل:

هو زفر بن الهذيل، بن قيس بن سليم، العنبري، أبو الهذيل، فقيه كبير، من أصحاب الامام أبي حنيفة، أصله من أصبهان، أقام بالبصرة وولى قضاءها، وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي، وهو قياس الحنفية، وهو أحد العشرة الذين دونوا الكتب، جمع بين العلم والعبادة، وتوفي بالبصرة سنة ١٥٨هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٣ / ٤٥)، سير أعلام النبلاء (٨ / ٣٨)، معجم المؤلفين (٤ / ١٨١)، موسوعة الأعلام (١ / ٢٤٧)

الزمخشري:

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر، الخوارزمي الزمخشري، الخوارزمي النحوي، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، وكان مولده بزمخش، قرية من عمل خوارزم، في رجب سنة سبع وستين وأربع مئة هجرية، وصنف التصانيف البديعة منها، الكشاف في تفسير القرآن العزيز، المحاجاة بالمسائل النحوية، المفرد والمركب في العربية، الفائق في تفسير الحديث، ورؤوس المسائل في الفقه، وتوفي ليلة عرفة، سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة هجرية.

انظر: سير أعلام النبلاء - (٢٠ / ١٥١ : ١٥٥)، وفيات الأعيان (٥ / ١٦٩ : ١٧٣)

الزيلعي:

هو عثمان بن علي بن محجن، فخر الدين الزيلعي، فقيه حنفي، قدم القاهرة سنة ٧٠٥هـ، فأفتى ودرس، له، تبين الحقائق في شرح كنز الدقائق، تركه الكلام على أحاديث الأحكام، شرح الجامع الكبير، وتوفي في القاهرة سنة ٧٤٣هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ٢١٠)

حرف السين

السبكي:

هو أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي، فقيه، أصولي، مشارك في بعض العلوم، ولد سنة ٧١٩هـ، أفتى ودرس، وولي قضاء الشام، ومن تصانيفه، شرح تلخيص المفتاح، شرح مطول على مختصر ابن الحاجب، عروس الأفراح، وتوفي سنة ٧٦٣هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ١٧٦)، معجم المؤلفين (٢ / ١٢، ١٣)

السخاوي:

هو محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد شمس الدين، السخاوي الأصل، القاهري، الشافعي، أبو الخير، أبو عبد الله، فقيه، مقرئ، محدث، مؤرخ، مشارك في الفرائض والحساب والتفسير وأصول الفقه والميقات، ولد في ربيع الأول سنة ٨٣١هـ، أصله من سخا من قرى مصر، وحفظ كثيرًا من المختصرات، ومن كتبه، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، المقاصد الحسنة في الأحاديث الجارية على الألسنة، البستان في مسألة الاختتان، الأصل الأصيل في تحريم النظر في التوراة والإنجيل، القناعة فيما تحسن إليه الحاجة من أشراف الساعة، وتوفي بالمدينة سنة ٩٠٢هـ.

انظر: معجم المؤلفين (١٠ / ١٥٠)

السرخسي:

هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة، قاض من كبار الأحناف، مجتهد، من أهل سرخس في خراسان، من كتبه، المبسوط في الفقه، شرح الجامع الكبير للإمام محمد، شرح السير الكبير للإمام محمد، والأصول في أصول الفقه، وشرح مختصر الطحاوي، وسكن فرغانه في آخر حياته حتى توفي بها سنة ٤٨٣ هـ على الأشهر. انظر: الأعلام للزركلي (٥ / ٣١٥)، موسوعة الأعلام (١ / ٢٦٤)

سعد الدين التفتازاني:

هو أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، الهروي، شيخ الإسلام، من فقهاء الشافعية، يكنى بسيف الدين، ويعرف بحفيد السعد (التفتازاني)، كان قاضي هراة مدة ثلاثين عاما، ونعت بالشهيد، ومن كتبه، الدر النضيد في مجموعة الحفيد، الفوائد والفرائد، حاشية على شرح التلخيص، شرح تهذيب المنطق، وتوفي سنة ٩١٦ هـ. انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٢٧٠)

سليمان التيمي:

هو أبو المعتمر سليمان بن طرخان القيسي، مولا هم البصري لم يكن تيميا بل نزل فيهم، سمع أنس بن مالك، وأبا عثمان النهدي، وطاوسا والحسن وعدة وعنه شعبة والسفيانان وابن المبارك ويزيد بن هارون، والأنصاري، وهوذة بن خليف. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١ / ١١٣)

السمعاني:

هو منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد، المروزي، السمعاني، التيمي، الحنفي، ثم الشافعي، أبو المظفر، مفسر، محدث، متكلم، فقيه،

أصولي، من العلماء بالحديث، من أهل مرو مولدا ووفاة، كان مفتى خراسان، قدمه نظام الملك على أقرانه في مرو، له تفاسير السمعاني، والانتصار لأصحاب الحديث، وتوفي سنة ٤٨٩ هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٣٠٣ / ٧)، معجم المؤلفين (٢٠ / ١٣)

حرف الشين

الشاطبي:

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، المالكي الشهير بالشاطبي، أبو إسحاق، محدث، فقيه أصولي، لغوي، مفسر، من مؤلفاته، الموافقات في الأصول، الاعتصام، عنوان التعريف بأسرار التكليف، عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، وتوفي في شعبان سنة ٧٩٠هـ. انظر: معجم المؤلفين (١ / ١١٨)

الشوكاني:

هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن، ابن محمد بن صلاح بن علي بن عبد الله، الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، محدث، أصولي، مؤرخ، أديب، نحوي، منطقي، متكلم، حكيم، ولد بهجرة شوكان باليمن سنة ١١٧٣هـ، ونشأ بصنعاء، وولي قضاءها سنة ١٢٢٩هـ، من تصانيفه، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الدرر البهية في المسائل الفقهية، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية، إرشاد الفحول، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، وتوفي بصنعاء في جمادى الآخرة سنة ١٢٥٠هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٢٩٨)، موسوعة الأعلام (١ / ٣١٣)، معجم المؤلفين (١١ / ٥٣)

الشيرازي:

هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي، الشيرازي، أبو إسحاق، ولقبه جمال الدين، فقيه، صوفي، ولد في فيروز آباد بفارس سنة ٣٩٣هـ، وانتقل إلى شيراز فقرأ على علمائها، وظهر نبوغه في علوم الشريعة الإسلامية، فكان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره، واشتهر بقوة الحجة، وله تصانيف كثيرة منها، التبصرة، المهذب في الفقه، المعونة في الجدل، طبقات الفقهاء، وتوفي سنة ٤٧٦هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٥١)، سير أعلام النبلاء (١٨ / ٤٥٣)، معجم المؤلفين (١ / ٦٨، ٦٩)

حرف الصاد

الصاوي:

هو أحمد بن محمد الخلوتي، المصري، الشهير بالصاوي، فقيه مالكي، نسبته إلى صاء الحجر، إقليم في الغربية، بمصر، ومن تصانيفه، الفرائد السنية، بلغة السالك لأقرب المسالك في فروع الفقه المالكي، حاشية على تفسير الجلالين، وتوفي بالمدينة المنورة سنة ١٢٤١هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٢٤٦)، معجم المؤلفين (٢ / ١١١)، موسوعة الأعلام (١ / ٣١٨)

الصنعاني:

هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني، ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، ويعرف بالأمير، ويلقب المؤيد بالله، محدث، فقيه، أصولي، مجتهد، متكلم، من أئمة اليمن، ولد بمدينة كحلان سنة ١٠٩٩هـ، وانتقل إلى صنعاء، وأخذ من علمائها، من مؤلفاته، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، توضيح الأفكار في شرح تنقيح الأنظار، سبل السلام، شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ثمرات النظر في علم الأثر، وتوفي بصنعاء سنة ١١٨٢هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٣٨)، معجم المؤلفين (٩ / ٥٦)

الصيمري:

هو الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، الصيمري أبو عبد الله، قاض فقيه، عارف بالرجال، أصله من صيمر من بلاد خوزستان، كان شيخ الحنفية

ببغداد، من تصانيفه، كتاب ضخيم في إخبار أبي حنيفة وأصحابه، وشرح
مختصر الطحاوي في فروع الفقه الحنفي، توفي ببغداد في شوال سنة ٤٣٦ هـ.
انظر: الأعلام للزركلي (٢ / ٢٤٥)، سير أعلام النبلاء (١٧ / ٦١٥)،
طبقات الحنفية (١ / ٢١٤)، معجم المؤلفين (٤ / ٣٥)

حرف الطاء

الطحاوي:

أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة، الأزدي، الطحاوي، أبو جعفر، فقيه، ولد سنة ٢٣٩هـ، ونشأ في طحا، من صعيد مصر، وتفقه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفيًا، وانتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر، من تصانيفه، أحكام القرآن، المختصر في الفقه، شرح معاني الآثار، وتوفي بالقاهرة سنة ٣٢١هـ. انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٢٠٦)

الطليطلي:

هو أحمد بن مغيث بن أحمد بن مغيث أبو جعفر، الصديقي، الطليطلي، كان من أهل البراعة والفهم والرئاسة في العلم، متفنا، عالما بالحديث وعلله وبالفرائض، والحساب واللغة، وله يد طولى في التفسير، وكان مؤلفا فيه، وله كتاب المقنع، وكانت وفاته في صفر سنة سبع وخمسين وأربعمائة هجرية.

انظر: طبقات المفسرين - الأذنوي - (١ / ١٢٢، ١٢٣)

الطوفي:

هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، الطوفي الصرصري ثم البغدادي، الفقيه الأصولي، المتفنن، نجم الدين أبو الربيع: ولد سنة بضع وسبعين وسبعمائة بقرية "طوفي" وكان شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة، حتى إنه قال في نفسه: حنبلي رافضي أشعري... هذه إحدى العبر، ومن دسائسه الخبيثة: أنه قال في شرح الأربعين للنووي: اعلم أن من أسباب

الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك: عمر بن الخطاب، وذلك أن الصحابة استأذنوه في تدوين السنة من ذلك الزمان، فمنعهم من ذلك وقال: لا أكتب مع القرآن غيره، مع علمه أن النبي ﷺ قال: "اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع"، وقال: "قيدوا العلم بالكتابة" قالوا: فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي ﷺ لانضبطت السنة، ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبي ﷺ في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته، لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما، فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو الذي أضل الأمة، قصداً منه وتعمداً، ولقد كذب في ذلك وفجر، وقد كان الطوفي أقام بالمدينة النبوية مده يصحب الرافضة: السكاكيني المعتزلي ويجتمعان على ضلالتهما، وقد هتكه الله، وعجل الانتقام منه بالديار المصرية.

انظر: الأعلام للزركلي (٣ / ١٢٧)، معجم المؤلفين (٤ / ٢٦٦)، ذيل طبقات الحنابلة (١ / ٣٢٩، ٣٣٠)



عبد العزيز البخاري:

هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، فقيه حنفي من علماء الأصول، من أهل بخارى، له تصانيف منها، شرح أصول البزدوي، سماه كشف الأسرار، وشرح المنتخب الحسامي، توفي سنة ٧٣٠ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ١٣)، موسوعة الأعلام (١ / ٤٩)

عبد الله العلايلي:

هو الشيخ عبد الله بن عثمان العلايلي، مفتي جبل لبنان سابقاً، ولد سنة ١٩١٤ م ببلبنان، وفيه تلقى تعليمه الأولي، ثم انتقل سنة ١٩٢٤ م إلى مصر والتحق بالأزهر، وتلمذ فيه على أيدي علماء عدة منهم سيد المرصفي ويوسف الدجوي، وعاد إلى لبنان عام ١٩٤٠ م، وله اهتمام كبير باللغة والأدب.

المصدر: النت.

العز بن عبد السلام:

هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، السلمي، الدمشقي، عز الدين، الملقب بسُلطان العلماء، ولد ونشأ في دمشق سنة ٥٧٧ هـ، درس وأفتى، وبرع في المذهب الشافعي، وبلغ رتبة الاجتهاد، وولي الخطابة بجامع دمشق والحكم بمصر، من مصنفاته، القواعد الكبرى في أصول الفقه، الغاية في اختصار النهاية، التفسير الكبير، الإمام في أدلة

الأحكام، الغاية في اختصار النهاية، بداية السؤل في تفضيل الرسول، وتوفي بالقاهرة سنة ٦٦٠ هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ٢١)، معجم المؤلفين (٥ / ٢٤٩)

عيسى بن أبان:

هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى، قاض من كبار فقهاء الحنفية، أصولي، أخذ عن محمد بن الحسن، وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وكان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً، من تصانيفه، إثبات القياس، اجتهاد الرأي، الجامع في الفقه، العلل والشهادات، والعلل في الفقه، وتوفي بالبصرة في المحرم سنة ٢٢١ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٥ / ١٠٠)، معجم المؤلفين (٨ / ١٨)

حرف القاف

القاسم بن محمد:

هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أبو محمد، أحد الفقهاء السبعة في المدينة، ولد فيها سنة ٣٧هـ، وتوفي بقديد، ثقة من سادات التابعين، وتوفي سنة ١٠٧هـ. انظر: الأعلام للزركلي (١٨١ / ٥)

القرافي:

هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس، شهاب الدين، الصنهاجي، القرافي، من علماء المالكية، برع في الفقه وأصوله، وتولى قضاء بعض البلاد المصرية، والقرافي نسب إلى القرافة محلة مجاورة لقبر الأمام الشافعي بالقاهرة، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول منها، أنوار البروق في أنواع الفروق، شرح تنقيح الفصول، مختصر تنقيح الفصول، وتوفي سنة ٦٨٤هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٩٥ / ١)، موسوعة الأعلام (١ / ٤٤٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٣٩٢ / ١٠)



الكاساني:

هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، علاء الدين، فقيه حنفي، من أهل حلب، من مؤلفاته، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، وتوفي في حلب سنة ٥٨٧هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٢ / ٧٠)

الكرخي:

هو عبيد الله بن الحسين بن دلال، الكرخي، أبو الحسن، البغدادي، الفقيه، مفتي العراق، ولد سنة ٢٦٠هـ، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، ومن كبار تلامذته أبو بكر الرازي، له رسالة في أصول الأحناف، وتوفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٥ / ٤٢٦)، موسوعة الأعلام (١ / ٤٨١)

الكرماني:

هو مسعود بن محمد، أبو إبراهيم، ابن محمد بن سهل الكرماني، أبو محمد، قوام الدين، أديب، من فقهاء الحنفية، مهر في الفقه، والأصول، والعربية، وسكن دمشق ثم القاهرة، ومن كتبه: شرح الكنز في أصول الفقه، عاد إلى دمشق فتوفي فيها سنة ٧٤٨هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٧ / ٢٢٠)

الكياء الهراسي:

هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكياء الهراسي، فقيه شافعي، مفسر، ولد في طبرستان سنة ٤٥٠هـ، وخرج إلى نيسابور وتفقه على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني

مدة إلى أن برع، خرج إلى العراق، وتولى تدريس المدرسة النظامية ببغداد
إلى أن توفي سنة ٥٠٤ هـ.
انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ٣٢٩)، معجم المؤلفين (٧ / ٢٢٠)، وفيات
الأعيان (٣ / ٢٨٦)



الليث بن سعد:

هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي بالولاء، إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقهاً، كانت له مكانة عظيمة، أصله من خراسان، ومولده في قلعشندة، ووفاته بالقاهرة. انظر: موسوعة الأعلام (١ / ٤٨٨)

حرف الميم

الماوردي:

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، المعروف بالماوردي، الشافعي، فقيه، أصولي، مفسر، أديب، سياسي، ولد في البصرة سنة ٣٦٤هـ، وانتقل إلى بغداد، وولي القضاء ببلاد كثيرة، وله مصنفات كثيرة في الفقه، والتفسير، وأصول الفقه، والأدب، منها، الأحكام السلطانية، أدب الدنيا والدين، الحاوي في فقه الشافعية، أعلام النبوة، وتوفي ببغداد سنة ٤٥٠هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ٣٢٧)، سير أعلام النبلاء (١٨ / ٦٤، ٦٥)، موسوعة الأعلام (١ / ٥٠٠)

المباركفوري:

هو عبد الرحمن المباركفوري، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد في بلدة مباركفور من أعمال اعظمكره، ونشأ بها، وقرأ العلوم العربية، والمنطق، والفلسفة، والهيئة، والفقه، وأصول الفقه على علماء كثيرين، من مؤلفاته، السنن، تحفة الأحوذى بشرح سنن الترمذي. انظر: معجم المؤلفين (٥ / ١٦٦)

المحلي:

هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، المحلي، الشافعي، أصولي، مفسر، ولد بالقاهرة سنة ٧٩١هـ، وكان مهيباً صداداً بالحق، من تصانيفه، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، الأنوار المضية، وكنز الراغبين في شرح المنهاج في فقه الشافعية، وصنف كتاباً في التفسير أتمه الجلال السيوطي

فسمي تفسير الجلالين، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٦٤هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٥ / ٣٣٣)، موسوعة الأعلام (١ / ١٠٨)

الإمام محمد الغزالي:

هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، المعروف بالغزالي، زين الدين، حجة الإسلام، أبو حامد، حكيم، متكلم، فقيه، أصولي، صوفي، نسبته إلى صناعة الغزل، أو إلى غزالة من قرى طوس، بخراسان، وتوفي فيها سنة ٥٠٥هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٧ / ٢٢)، معجم المؤلفين (١١ / ٢٦٦)

محمد بن الحسن:

هو محمد بن الحسن بن فرقد، الشيباني، أبو عبد الله، من موالى بني شيبان، إمام بالفقه والأصول، ونعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة، ولد بواسطة سنة ١٣١هـ، ونشأ بالكوفة، وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقعة ثم عزله، له كتب كثيرة في الفقه والأصول منها، المبسوط في فروع الفقه، الحجة على أهل المدينة، وتوفي سنة ١٨٩هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٨٠)

المنأوي:

هو محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين، ابن علي بن زين العابدين، الحدادي، ثم المناوي القاهري، زين الدين، من كبار العلماء بالدين والفنون، ولد سنة ٩٥٢هـ، ومن كتبه، التيسير في شرح الجامع الصغير، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، كنوز الحقائق في الحديث، فيض القدير، وتوفي سنة ١٠٣١هـ.

الأعلام للزركلي (٦ / ٢٠٤)، معجم المؤلفين (١٠ / ١٦٦)

حرف النون

النايلسي:

هو إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد، ابن إبراهيم، النايلسي الأصل، الدمشقي، فقيه، مفسر، محدث، أصله من نابلس بفلسطين، ومولده ووفاته بدمشق، ولد بدمشق سنة ١٠١٧ هـ، من تصانيفه، الأحكام شرح الدرر، الأيضاح في بيان حقيقة السنة، وتوفي بدمشق سنة ١٠٦٢ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٣١٧)، معجم المؤلفين (٢ / ٢٧٧)

النوي:

هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي، الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين، علامة بالفقه والحديث، ولد في نوا سنة ٦٣١ هـ، من قرى حوران، بسوريا، وإليها نسبته، ومن مصنفاته، الأربعون حديثاً النووية، المنهاج في شرح صحيح مسلم، التبيان في آداب حملة القرآن، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، منهاج الطالبين، وتوفي سنة ٦٧٦ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٨ / ١٤٩)



ابن أبي ليلى:

هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى يسار، ابن بلال الأنصاري، الكوفي، قاض، فقيه، من أصحاب الرأي، ولد سنة ٧٤هـ، ولي القضاء والحكم بالكوفة لبني أمية، ثم لبني العباس، له أخبار مع الامام أبي حنيفة، وغيره، وتوفي بالكوفة سنة ١٤٨هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ١٨٩)

ابن أمير الحاج:

هو موسى بن محمد التبريزي، أبو الفتح، مصلح الدين، المعروف بابن أمير الحاج، فقيه حنفي، زار دمشق سنة ٧١٠هـ، وسنة ٧٢٦هـ، وممر بالقاهرة، من مصنفاته، الرفيع في شرح البديع، وتوفى بوادي بني سالم في طريق الحجاز وهو قاصد زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أداء الحج سنة ٧٣٣هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٧ / ٣٢٨)

ابن برهان:

هو أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل المعروف بابن برهان الفقيه الشافعي، كان متبحراً في الأصول والفروع والمتفق والمختلف، تفقه على أبي حامد الغزالي، وأبي بكر الشاشي، والكنيا أبي الحسن الخراسي، وصار ماهراً في فنونه، وصنف كتاب الوجيز في أصول الفقه، وتوفي سنة ٥٢٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١ / ٩٩)

ابن بطلال:

هو أبو الحسن، علي بن خلف بن بطلال البكري، القرطبي، ثم البلنسي، ويعرف بابن اللجام، العلامة، شارح صحيح البخاري، كان من أهل العلم والمعرفة، عني بالحديث العناية التامة، أخذ عن أبي عمر الطلمنكي، وأبي المطرف القنازعي، وابن عفيف، ويونس بن مغيث، وتوفي في صفر سنة ٤٤٩هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨ / ٤٧)

ابن تيمية:

هو أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين، ابن تيمية، الإمام، شيخ الإسلام، ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين، آية في التفسير والأصول، فصيح اللسان، قلمه ولسانه متقاربان، وتوفي سنة ٧٢٨هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ١٤٤)

ابن جرير الطبري:

هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، محدث، مقرئ، مؤرخ، فقيه، أصولي، مجتهد، ولد بآمل طبرستان في آخر سنة ٢٢٤هـ، عرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى، واختار لنفسه مذهبا في الفقه، من تصانيفه، جامع البيان في تأويل القرآن، تاريخ الأمم والملوك، تهذيب الآثار، اختلاف الفقهاء، وآداب القضاة والمحاضر والسجلات، واستوطن بغداد وتوفي بها سنة ٣١٠هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٦٩)، معجم المؤلفين (٩ / ١٤٧)

ابن حجر العسقلاني:

هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد الكناني العسقلاني ثم المصري، ولد سنة ٧٧٣هـ، ونشأ يتيماً، وحفظ القرآن، وأخذ من كثير من علماء عصره، ثم طلب الحديث وبرع فيه، وتقدم في جميع فنونه، ومن أشهر مؤلفاته، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإصابة في تمييز الصحابة، تهذيب التهذيب، تعجيل المنفعة، لسان الميزان، وتوفي أواخر ذي الحجة سنة ٨٥٢هـ.

انظر: معرفة الثقات (١ / ١٥٦، ١٥٧)

ابن خزيمة:

هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة النيسابوري، وكان أهل بلده يسمونه إمام الأئمة، حدث عن إسحاق بن راهويه، وعلي بن حجر، وعلي بن خشرم، وإسحاق بن موسى الأنصاري، وخلق كثير، وانتهت إليه الإمامة والحفظ في عصره بخرسان، له ترجمة في، البداية والنهاية، الوافي بالوفيات للصفدي، تذكرة الحفاظ، شذرات الذهب، طبقات الشافعية للسبكي، وتوفي سنة ٣١١هـ.

انظر: إكمال الكمال (٣ / ٢٤٣)، سير أعلام النبلاء (٢١ / ٣٣)

ابن خلدون:

هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون، أبو زيد، ولي الدين، الحضرمي، الأشبيلي، الفيلسوف، المؤرخ، العالم، اشتهر بكتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، والذي طبع في ٧ مجلدات أولها المقدمة التي تعرض أصول علم الاجتماع.

انظر: موسوعة الأعلام (١ / ١٩٨)

ابن دقيق العيد:

هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين، القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد، قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد، ولد سنة ٦٢٥ هـ، أصل أبيه من منفلوط بمصر، وانتقل إلى قوص، فنشأ بقوص، وتعلم بدمشق، والإسكندرية، ثم بالقاهرة، وولي قضاء الديار المصرية، ومن تصانيفه، إحكام الأحكام، الإلمام بأحاديث الأحكام، تحفة اللبيب في شرح التقريب، وتوفي سنة ٧٠٢ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٢٨٣)

ابن الدمياطي:

هو أحمد بن أيك بن عبد الله الحسامي المصري الدمياطي، شهاب الدين، ابن عز الدين، الشافعي، الجندي، عرف بابن الدمياطي نسبة إلى جده لأمه، محدث، مؤرخ، ومن مؤلفاته، رياض الطالبين إلى الأحاديث الأربعين، العذب المبين في الأربعين، وتوفي رحمه الله تعالى في طاعون مصر سنة ٧٤٩ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ١٠٢)، الوافي بالوفيات (٦ / ١٦٢)

ابن رجب:

هو زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن بن محمد بن مسعود، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، الإمام، الحافظ، المحدث، الفقيه، الواعظ، ولد في بغداد في ربيع الأول سنة ست وسبعمائة هجرية، من تصانيفه، شرح الترمذي، شرح علل الترمذي، شرح قطعة من

البخاري، طبقات الحنابلة، وتوفي في رجب سنة خمس وتسعين وسبعمئة هجرية.

انظر: تذكرة الحفاظ وذيوله (١ / ٢٤٣)

ابن رشد الحفيد:

هو محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد القرطبي، ويعرف بابن رشد الحفيد، أبو الوليد، عالم، حكيم، مشارك في الفقه، والطب، والمنطق، والعلوم الرياضية، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠هـ، ونشأ بها، ودرس الفقه وبرع فيه، والأصول، وعلم الكلام، ثم أقبل على علوم الأوائل، ومال إلى علوم الحكماء، ومن تصانيفه، الكليات في الطب، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، منهاج الأدلة في الأصول، وتوفي سنة ٥٩٥هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٥ / ٣١٨)، سير أعلام النبلاء (٢١ / ٣٠٧)، (٣٠٨)، موسوعة الأعلام (١ / ٢٤٢)

ابن السبكي:

هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي، أبو نصر، قاضي القضاة، المؤرخ، الباحث، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ، نسبته إلى سبك من أعمال المنوفية بمصر، وانتقل إلى دمشق مع والده، كان طلق اللسان، قوي الحجّة، انتهى إليه قضاء في الشام وعزل، ومن تصانيفه، طبقات الشافعية الكبرى، جمع الجوامع في أصول الفقه، وتوفي سنة ٧٧١هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ١٨٤)

ابن سريج:

ابن سريج الإمام العلامة شيخ الإسلام القاضي أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي قدوة الشافعية، يحتج فيه بالأحاديث ويطرقها عمل من

يفهم هذا الشأن، وأما الفقه فهو حامل لوائه وعلم نظرائه، وتفقه به أئمة
أعلام" انظر: تذكرة الحفاظ (٣ / ٢٣)
ابن السمعاني:

هو منصور بن محمد بن عبد الجبار، ابن أحمد المروزي، السمعاني،
التميمي، الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر، مفسر، من العلماء بالحديث،
ولد في مرو سنة ٤٢٦ هـ، ومن تصانيفه، الانتصار لأصحاب الحديث،
القواطع في أصول الفقه، المنهاج لأهل السنة، وتوفي سنة ٤٨٩ هـ. انظر:
الأعلام للزركلي (٧ / ٣٠٣)

ابن سيرين:

"محمد بن سيرين البصري، الأنصاري بالولاء، أبو بكر: إمام وقته في علوم
الدين بالبصرة، تابعي، من أشرف الكتاب، مولده ووفاته في البصرة (٣٣ -
١١٠ هـ = ٦٥٣ - ٧٢٩ م) نشأ بزازا، في أذنه صمم، وتفقه وروى الحديث،
واشتهر بالورع وتعبير الرؤيا" الأعلام للزركلي (٦ / ١٥٤)

ابن الصلاح:

هو عثمان بن عبد الرحمن، صلاح الدين، ابن عثمان بن موسى بن أبي
النصر، النصر، الشهرزوري، الكردي، الشرخاني، أبو عمرو، تقي الدين،
المعروف بابن الصلاح، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث
والفقه وأسم الرجال، ولد في شرخان، له كتاب معرفة أنواع علم الحديث،
ويعرف بمقدمة ابن الصلاح، وتوفي سنة ٦٤٣ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ٢٠٧)

ابن عابدين:

هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره،

مولده ووفاته في دمشق، ومن كتبه، رد المحتار على الدر المختار وهو يعرف بحاشية ابن عابدين، رفع الأنظار عما أورده الحلبي على الدر المختار، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، الرحيق المختوم، حواش على تفسير البيضاوي، نسمة الأسحار على شرح المنار، وتوفي سنة ١٢٥٢ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٤٢ / ٦)

ابن عبد البر:

هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، القرطبي، المالكي، أبو عمر، من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ، أديب، باحث، يُقال له حافظ المغرب، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨ هـ، وولي قضاء لشبونة وشتتين، من كتبه، العقل والعقلاء، الدرر في اختصار المغازي والسير، الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار، الكافي في الفقه، الانتقاء في فضائل الثلاثة الفُهاء، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جامع بيان العلم وفضله، وتوفي بشاطبة سنة ٤٦٣ هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٨ / ٢٤٠)

ابن العربي:

محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله، ابن احمد بن محمد بن عبد الله، المعافري، الأندلسي، الأشبيلي، المالكي، المعروف بابن العربي، أبو بكر، عالم مشارك في الحديث، والفقه، والأصول، وعلوم القرآن، والأدب، والنحو، والتاريخ، وغير ذلك، ولد بأشبيلية سنة ٤٦٨ هـ، وولي القضاء بها،

ومن تصانيفه الكثيرة، شرح الجامع الصحيح للترمذي، المحصول في الأصول، الأصناف في مسائل الخلاف في الفقه، وتوفي بالعدوة، ودفن بفاس سنة ٥٤٣ هـ. انظر: معجم المؤلفين (١٠ / ٢٤٢)

ابن القاسم:

هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي بالولاء، الفقيه المالكي، كانت ولادته في سنة اثنتين، وقيل ثلاث وثلاثين ومائة هجرية، وقيل ثمان وعشرين، جمع بين الزهد والعلم وتفقه بالإمام مالك رضي الله عنه ونظرائه، وصحب مالكاً عشرين سنة، وانتفع به أصحاب مالك بعد موت مالك، وهو صاحب المدونة في مذهبهم، وتوفي سنة إحدى وتسعين ومائة هجرية.

انظر: وفيات الأعيان (٣ / ١٢٩)

ابن قدامة:

هو عبد الله بن محمد بن قدامة، الجماعيلي، المقدسي، ثم الدمشقي، الحنبلي، أبو محمد، موفق الدين، فقيه، من أكابر الحنابلة، ولد في جماعيل سنة ٥٤١ هـ، من قرى نابلس بفلسطين، وتعلم في دمشق، ورحل إلى بغداد، فأقام نحو أربع سنين، وعاد إلى دمشق، من تصانيفه، الكافي في الفقه، البرهان في مسائل القرآن، المغني في الفقه، التبيين في أنساب القرشيين، روضة الناظر في أصول الفقه، فضائل الصحابة، وتوفي سنة ٦٢٠ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٤ / ٦٧)

ابن القصار:

هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، البغدادي ابن القصار، شيخ المالكية، القاضي، كان من كبار تلامذة القاضي أبي بكر البهري، حدث

عن علي بن الفضل الستوري، وغيره، وروى عنه أبو ذر الحافظ، وأبو الحسين بن المهدي بالله، قال أبو إسحاق الشيرازي: له كتاب في مسائل الخلاف كبير، لا أعرف لهم كتابا في الخلاف أحسن منه، وقال أبو ذر: هو أفقه من لقيت من المالكيين، وقال القاضي عياض: كان أصوليا نظارا، ولي قضاء بغداد، وقال ابن أبي الفوارس: مات في ثامن ذي القعدة، سنة سبع وتسعين وثلاث مئة هجرية، ويقال: مات سنة ثمان، والأول أصح.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٧ / ١٠٧)

ابن قطلوبغا:

هو محمد بن محمد بن عمر بن قطلوبغا، سيف الدين البكتمري، عالم بفقهِ الحنفية، مصري، تركي الأصل، وصفه ابن الهمام بمحقق الديار المصرية، ولد سنة ٨٠٣هـ، تولى تدريس الفقه والتفسير في عدة مدارس، وكتب حواشي متقنة على التوضيح لابن هشام، وعلى شرح البيضاوي للسنوي، وشرح التنقيح للقرافي، وشرح المنار، وغيره، وتوفي سنة ٨٨١هـ. انظر:

الأعلام للزركلي (٧ / ٥٠)، تراجم الحنفية (١ / ١٥٢)

ابن القيم الجوزية:

هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين، من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء، مولده ووفاته في دمشق، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وألف تصانيف كثيرة منها، إعلام الموقعين، وتوفي سنة ٧٥١هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٥٦)

ابن كثير:

هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصري، ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين، حافظ مؤرخ فقيه، ولد في قرية من أعمال

بصرى الشام سنة ٧٠١هـ، وانتقل إلى دمشق، ورحل في طلب العلم حتى صار من الأئمة المشار إليهم، من كتبه، البداية والنهاية، الاجتهاد في طلب الجهاد، شرح صحيح البخاري، طبقات الفقهاء الشافعيين، تفسير القرآن الكريم، وتوفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٣٢٠)، موسوعة الأعلام (١ / ٤٧٩)

ابن مازة:

هو أبو حفص، عمر بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري، شيخ الحنفية، عالم المشرق، تفقه بأبيه العلامة أبي المفاخر حتى برع، وصار يضرب به المثل، وعظم شأنه عند السلطان، وبقي يصدر عن رأيه، وكان يعرف بالحسام، تفقه عليه خلق، وسمع منه أبو علي بن الوزير الدمشقي، رزقه الله تعالى الشهادة على يد الكفرة بعد واقعة قطوان وانهازم المسلمين، فقتل صبيرا بسمرقند في صفر سنة ٥٣٦هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠ / ٩٧)

ابن المبارك:

هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح، المروزي، ولد بمرو سنة ثمانى عشرة ومائة هجرية، جمع بين العلم والزهد، تفقه على سفيان الثوري، ومالك بن أنس رضي الله عنهما، وروى عنه الموطأ، وكان كثير الانقطاع محباً للخلوة شديدة التورع، ومن تصانيفه، الزهد، والسنن في الفقه، توفي بهيت في رمضان سنة إحدى، وقيل اثنتين وثمانين ومائة هجرية.

انظر: وفيات الأعيان (٣ / ٣٢)

ابن المنذر:

هو محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر، فقيه مجتهد، من الحفاظ، كان شيخ الحرم بمكة، ولد سنة ٢٤٢هـ، ومن تصانيفه، المبسوط في الفقه، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، الإشراف على مذاهب أهل العلم، اختلاف العلماء، وتوفي سنة ٣١٩هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٢٩٤ / ٥)

ابن النجار:

هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز، الفتوحى، تقي الدين، أبو البقاء، الشهير بابن النجار، فقيه حنبلي مصري، ولد سنة ٨٩٨هـ، له منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، وتوفي سنة ٩٧٢هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٦)

ابن نجيم:

زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد المصري، الحنفي، الشهير بابن نجيم، فقيه، أصولي، من تصانيفه، البحر الرائق في شرح الكنز الدقائق، الأشباه والنظائر، التحفة المرضية في الأراضي المصرية، الفتاوى الزينية، شرح منار الأنوار في أصول الفقه، وتوفي سنة ٩٧٠هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٦٤ / ٣)، معجم المؤلفين (١٩٢ / ٤)

ابن الهمام:

هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، ابن مسعود، السيواسي، ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، إمام، من علماء الحنفية، عارف بأصول الديانات، والتفسير، والفرائض، والفقه، والحساب، واللغة، والمنطق، أصله من سيواس، ولد بالإسكندرية سنة ٧٩٠هـ، ونبغ في

القاهرة، وكان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر، وأقام بحلب مدة،
ومن تصانيفه، التحرير في أصول الفقه، القلائد الجوهريّة في تاريخ
الصالحية، فتح القدير في شرح الهداية وهو في فقه الحنفية، المنهج الأحمد،
وتوفي بالقاهرة سنة ٨٦١هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٦ / ٢٥٥)

ابن وهب:

هو أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم، القرشي بالولاء، الفقيه المالكي،
المصري، وكان مولده في ذي القعدة سنة خمس، وقيل أربع وعشرين ومائة
هجريّة بمصر، كان أحد أئمة عصره وصاحب الإمام مالك بن أنس، رضي
الله عنه، عشرين سنة، وصنّف الموطأ الكبير، والموطأ الصغير، وتُوفِّي يوم
الأحد، لخمسٍ بقين من شعبان سنة سبع وتسعين ومائة هجرية.

انظر: وفيات الأعيان (٣ / ٣٦)

الكنى (أبو)

أبو إسحاق الإسفراييني:

هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، الفقيه، الأصولي، المتكلم، المقدم في هذه العلوم، الأصولي، الشافعي، الملقب ركن الدين، أحد المجتهدين في عصره، ارتحل في الحديث، وصاحب المصنفات الباهرة، ومن تصانيفه، كتاب جامع الحلبي في أصول الدين والرد على الملحدين، وتعليقه في أصول الفقه، وتوفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ.

انظر: طبقات الفقهاء الشافعية (١ / ٣١٢)، سير أعلام النبلاء (١٧ / ٣٥٣)، معجم المؤلفين (١ / ٨٣)

أبو بكر الخصاص:

هو أحمد بن عمر بن مهير الشيباني، أبو بكر، المعروف بالخصاص، فقيه الحنفي، محدث، فرضي، عالم بالرأي، عارف بمذهب أبي حنيفة، متقدم عند المهتدي، ومن تصانيفه، الحيل، الوصايا، الشروط، الرضاع، المحاضر والسجلات، أدب القاضي، وتوفي ببغداد سنة ٢٦١ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ١٨٥)، سير أعلام النبلاء (١٣ / ١٢٤، ١٢٣)، موسوعة الأعلام (١ / ١٩)

أبو الحسن الأشعري:

هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم المكنى بأبي الحسن الأشعري، اليماني، البصري، إمام المتكلمين، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وبرع في علمي الكلام والجدل على طريقة أهل الاعتزال حتى صار رأساً من رءوسهم، ولما كمل نضجه العقلي ترجحت عنده مذاهب أهل السنة وأدلتهم فأعلن خروجه على المعتزلة، بلغت مؤلفاته أكثر من مائة من أهمها، مقالات الإسلاميين، وإثبات القياس، وتوفي سنة ٣٢٤هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٥ / ٨٥، ٨٦)، موسوعة الأعلام (١ / ١٦٥)

أبو الحسن المرادوي:

هو علي بن سليمان بن أحمد بن محمد المرادوي، الملقب بعلاء الدين، المكنى بأبي الحسن، فقيه حنبلي، أصولي، ولد ببلدة "مردا" سنة ٨١٧هـ، واشتغل بالعلم وتفقه على تقي الدين بن قندس شيخ الحنابلة، وانتهت إليه رئاسة المذهب، ومن كتبه، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، والتنقيح الشيق في تحرير أحكام المقنع، وتوفي في دمشق سنة ٨٨٥هـ.

انظر: موسوعة الأعلام (١ / ٣٩٦)

أبو الحسين القدوري:

هو أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان، أبو الحسين القدوري، فقيه حنفي، وانتهت إليه رئاسة الحنفية في العراق، ولد في بغداد سنة ٣٦٢هـ، وصنف المختصر المعروف باسمه القدوري في فقه الحنفية، ومن كتبه، التجريد الذي يشتمل على الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، وتوفي ببغداد سنة ٤٢٨هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (١ / ٢١٢)

أبو عبيد:

هو القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي، بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عبيد، من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه، من أهل هراة، ولد وتعلم بها، ومن كتبه، المذكر والمؤنث، الأجناس من كلام العرب، الأموال، فضائل القرآن، وتوفي بمكة سنة ٢٢٤هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٥ / ١٧٦)، سير أعلام النبلاء (١٣ / ١٠٢)

أبو علي الشاشي:

هو أحمد بن محمد بن إسحاق أبو علي الشاشي، الفقيه على مذهب أبي حنيفة، سكن بغداد ودرس بها، وصار التدريس بعد أبي الحسن الكرخي إلى أصحابه فمنهم أبو علي الشاشي، وكان شيخ الجماعة وكان أبو الحسن جعل التدريس له حين فلج، وتوفي أبو علي الشاشي سنة ٣٤٤هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٤ / ٣٩٢)

أبو يوسف:

هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، الكوفي، البغدادي، أبو يوسف، كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث، وصاحب الامام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ، وتفقه بالحديث والرواية، وولي القضاء ببغداد أيام المهدي، والهادي، والرشيد، وهو أول من دعي قاضي القضاة، من كتبه، الخراج، الآثار، النوادر، اختلاف الأمصار، أدب القاضي، الجوامع، الفرائض، وتوفي ببغداد وهو على القضاء سنة ١٨٢هـ.

انظر: الأعلام للزركلي (٨ / ١٩٣)

فهرس موضوعات الجزء الثاني

٤٥٨	المطلب الثالث: خبر الواحد فيما تعم به البلوى
٤٥٨	الفرع الأول: حكم العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى
٤٦٤	الفرع الثاني: القول الراجح في حكم العمل بخبر الواحد
٤٧٢	المطلب الرابع: الحديث المرسل
٤٧٢	الفرع الأول: حكم الاحتجاج بالمرسل
٤٧٥	الفرع الثاني: موقف الحنفية الاحتجاج بالمرسل
٤٧٧	الفرع الثالث: القول الراجح في الاحتجاج بالمرسل
٤٨١	المبحث الثالث: القواعد المتصلة بالاستدلال
٤٨١	المطلب الأول: الإجماع
٤٨٣	الفرع الأول: إمكان وقوع الإجماع
٤٨٨	الفرع الثاني: حجية الإجماع
٤٩٢	الفرع الثالث: الأثر المترتب على إنكار وقوع الإجماع
٤٩٥	الفرع الرابع: حجية الإجماع السكوتي
٥٠٢	الفرع الخامس: الأثر المترتب على القول بحجية الإجماع السكوتي
٥٠٩	المطلب الثاني: الاستحسان
٥٠٩	الفرع الأول: المراد بالاستحسان
٥١٢	الفرع الثاني: أقسام الاستحسان
٥١٩	الفرع الثالث: مواطن العمل بالاستحسان
٥٢٢	الفصل الثاني: القواعد الفقهية
٥٢٣	المبحث الأول: القواعد الفقهية الكبرى
٥٢٣	المطلب الأول: قاعدة "الأعمال بالنيات"
٥٢٤	الفرع الأول: التردد في النية
٥٢٦	الفرع الثاني: قاعدة "الأمر بمقاصدها"
٥٣٣	المطلب الثاني: قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"
٥٣٦	المطلب الثالث: قاعدة "الضرر يزال"
٥٣٨	الفرع الأول: قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"
٥٤٣	الفرع الثاني: قاعدة "ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها"
٥٤٥	المطلب الرابع: قاعدة "العادة محكمة"
٥٤٥	الفرع الأول: دليل القاعدة
٥٤٨	الفرع الثاني: ضوابط العمل بالقاعدة
٥٥١	المبحث الثاني: القواعد المذهبية الكلية
٥٥١	المطلب الأول: قاعدة "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"

- المطلب الثاني: قاعدة "الإيثار بالقرب" ٥٦٠
- المطلب الثالث: قاعدة "لا عبرة بالظن البين خطؤه" ٥٦٢
- المطلب الرابع: قاعدة "من استعجل الشيء قبل أوانه" ٥٦٩
- المبحث الثالث: قواعد الترجيح ٥٧٣
- المطلب الأول: الترجيح بالنص ٥٧٣
- الفرع الأول: رواية الفقيه ٥٧٥
- الفرع الثاني: الترجيح برواية الأكثر ٥٨٥
- المطلب الثاني: الترجيح بالدلالة ٥٩٠
- الفرع الأول: قاعدة "إعمال الكلام أولى من إهماله" ٥٩٠
- الفرع الثاني: قاعدة "التأسيس أولى من التأكيد" ٥٩٢
- المبحث الرابع: قواعد الفتوى ٥٩٤
- المطلب الأول: ضوابط الإفتاء ٥٩٤
- الفرع الأول: أهلية الإفتاء ٥٩٤
- الفرع الثاني: الاجتهاد ومراتب المجتهدين ٥٩٧
- الفرع الثالث: ثمرة التقسيم إلى المراتب المذكورة ٦٠٣
- المطلب الثاني: العلاقة بين الحكم والفتوى ٦٠٨
- الفرع الأول: تغير الفتوى وثبات الحكم ٦٠٨
- الفرع الثاني: ضوابط تغير الفتوى ٦١٤
- الباب الثالث التطبيقي
- نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة فيما سوى العبادات وأبواب الفقه المختلفة ... ٦٢١
- الفصل الأول: نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في باب العبادات ٦٢٦
- المبحث الأول: نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة التي تتعلق بالصلاة ٦٢٦
- المطلب الأول: ما يتصل بشروط الصلاة ٦٢٧
- المطلب الثاني: الصلاة ٦٣٢
- الفرع الأول: القول بعدم صحة قضاء الفوائت ٦٣٢
- الفرع الثاني: القول بعدم جواز صلاة جار المسجد إلا في المسجد ٦٤٣
- الفرع الثالث: القول أن المسافر يصلي خلف المقيم ركعتين ٦٥٠
- الفرع الرابع: الجمع بين الصلوات في الحضر بغير عذر ٦٥٩
- الفرع الخامس: إمامة المرأة للرجال في الصلاة ٦٧٤
- المبحث الثاني: الصيام ٦٨٧
- الفرع الأول: القول ببطلان الصوم بالرفث والغيبة والنميمة ٦٨٧
- الفرع الثاني: القول بأن التدخين لا يفطر ٦٩٦
- الفرع الثالث: القول بعدم صحة قضاء الصوم لمن أفطر عمدًا ٧٠٣
- الفرع الرابع: القول بأن المسافر لا يصح منه الصوم ٧١١

٧٢٦	الفرع الخامس: القول بأنه يجوز للمسافر أن يصوم في رمضان عن غيره
٧٣٣	المبحث الثالث: الزكاة
٧٣٣	الفرع الأول: القول بأنه لا زكاة في عروض التجارة
٧٤٧	الفرع الثاني: القول بعدم اشتراط النية عند أداء الزكاة
٧٥٢	المبحث الرابع: الحج
٧٥٢	الفرع الأول: القول بفساد حج من وقف بعرفة نائماً
٧٥٦	الفرع الثاني: القول بعدم إتمام الحج الفاسد
٧٦٥	الفصل الثاني: نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة فيما سوى العبادات
٧٦٦	المبحث الأول: الأحوال الشخصية
٧٦٦	المطلب الأول: النكاح
٧٧٤	المطلب الثاني: الطلاق
٧٧٥	القول بعدم وقوع الطلاق في الحيض
٧٧٩	المطلب الثالث: بعض قضايا المرأة
٧٧٩	الفرع الأول: القول بجواز لبس المرأة البنطلون
٧٩٦	الفرع الثاني: القول بجواز ممارسة المرأة الرياضة في محضر من الأجانب
٨١٢	المبحث الثاني: العقوبات والبيوع
٨١٢	المطلب الأول: نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في باب العقوبات
٨١٢	الفرع الأول: القول بأن الرجل لا يقتل بالأنثى قصاصاً
٨٢٢	الفرع الثاني: القول بأن المرتد الذي لا يدعو إلى الدين
٨٣٨	المطلب الثاني: نماذج من الأقوال الشاذة والضعيفة في باب البيوع
٨٣٨	الفرع الأول: القول إن علة تحريم الربا المالية
٨٤٨	الفرع الثاني: القول بجواز أخذ الأجرة على الكفالة
٨٥٤	الفرع الثالث: القول بلزوم مقارنة رؤية المبيع للعقد أو يبطل البيع
٨٦١	الخاتمة وأهم النتائج
٨٦٤	التوصيات
٨٦٥	الأعلام المترجم لهم
٩١٥	فهرس موضوعات الجزء الثاني

الحمد لله