مُفْرَدَاتُ المَذْهَبِ المَالِكِيِّ فِي العِبَادَاتِ

دِرَاسَة مُقَارَنَة

تأليف
الأستاذ الدكتور عبد المجيد محمود الصلاحين
عميد كلية الشريعة بالجامعة الأردنية

المجلد الأول

دار التراث ناشرون
الجزائر

دار ابن حزم

حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

ISBN 9953-81-094-X

ISBN 9953-81-094-X
9 789953 810942

دار التراث ناشرون

حي الهواء الجميل باش جراح - الجزائر

هاتف: 0021361551203/0021361514764/0021361510573

فاكس: 0021321544254 البريد الإلكتروني: Maouichi_A@yahoo.fr

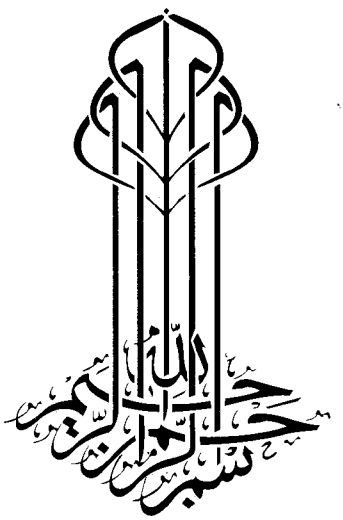
دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: ١٤/٦٣٦٦ - تلفون: ٧٠١٩٧٤

مُفردات المذهب المالكي في العبادات

دراسة مقارنة

(١)


بسم الله الرحمن الرحيم

الملخص العام للرسالة

اشتملت هذه الرسالة على مقدمة وتمهيد وستة أبواب وخاتمة:

أما التمهيد فقد أوردت فيه خمسة مباحث عن حياة الإمام مالك، ومكانته العلمية، وعن نشأة المذهب المالكي وتطوره وانتشاره، وعن أهم مصادر الفقه المالكي، وأشهر المصنفات فيه وعن أشهر المصطلحات المتداولة فيه، وعن المفردات: تعريفها، وأسباب الانفراد، وأشهر المصنفات فيها.

ثم شرّعت بعد ذلك في دراسة المسائل الفقهية (المفردات) وقد كانت هذه المسائل موزعة على ستة أبواب:

كان **الباب الأول** منها بعنوان: مفردات المذهب في الطهارة، وكان **الباب الثاني** بعنوان: مفردات المذهب في الصلاة والجنائز، **والباب الثالث** بعنوان: مفردات المذهب في الزكاة والصيام.

وأما **الباب الرابع** فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الحج والعمرة، **والباب الخامس** بعنوان: مفردات المذهب في الذكاة والأطعمة والأضحية والعقيقة، وأما **الباب السادس** فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الإيمان والنذور والجهاد، وقد اشتمل كل باب على فصول يختلف عددها من باب لآخر، وقد كان كل فصل يحتوي على عدد من المسائل الفقهية (المفردات) والتي جعلتها في مباحث، ويضيق المقام في هذا الملخص عن تعدادها.

وقد كنت أصدر المفردة ببيان سبب انفراد المذهب كلما ظهر لي ذلك

أو وجدته مسطوراً في بعض الكتب التي عنيت ببيان أسباب الخلاف، ثم أتبع ذلك بالكلام عن المذاهب بادئاً بالمذهب المالكي ومتوسعاً فيه بإيراد الروايات والتفصيلات المبنية على المفردة ثم أذكر المذاهب الأخرى على صفة الإجمال، ثم أذكر بعد ذلك الأدلة لكل مذهب ومناقشتها ثم أرجح ما يظهر لي رجحانه.

وأما الخاتمة فقد أودعتها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث ومنها:

١ ـ إن لانفراد أي مذهب بقول يخالف فيه المذاهب الأخرى أسبابه التي تبرره وقد أوردت طرفاً منها في مطلع الرسالة ومن أبرزها الاختلاف في الأصول وفي تطبيقها.

٢ ـ إن المذهب المالكي مذهب مستقل في منهجه الاستنباطي عن المذاهب الأخرى.

٣ ـ إن مذهب الحنابلة هو أغنى المذاهب في كتب المفردات مع أن كتب المفردات بوجه عام قليلة نسبياً، وهي غير ميّالة إلى الاستدلال والمقارنة في الغالب.

٤ ـ إن لانتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وانحساره عن موطنه الأصلي في الشرق أسبابه الكثيرة، وقد بيّنت أهمها في مطلع الرسالة.

٥ ـ إن المذهب المالكي غير ميّال للمناظرة والمجادلة ـ في مجمله ـ وهذا ما يفسر لنا قلة كتب الخلافيات في هذا المذهب إذا ما قورن بالمذاهب الأخرى.

٦ ـ إن المذهب المالكي له إسهاماته المميزة في رفد حركة الفقه الإسلامي وإثرائها.

٧ ـ إن المالكية العراقيين يشكلون مدرسة داخل المذهب المالكي لها طابعها الخاص والذي يميل إلى الاستدلال والمناظرة تأثراً بالفقه الحنفي هناك.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده سبحانه وتعالى ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا.

من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إلـه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وبعد:

فإن من أعظم نِعَم الله على هذه الأمة أن بعث فيها رسولاً منها ليخرجها بوحي الله وفضله من دياجير الظلام إلى نور الإسلام.

وقد كانت هذه الأمة في باكورة الدعوة الإسلامية تتلقى العلم بأمور دينها ودنياها من مشكاة الوحي، حيث كان النبي ﷺ بين ظهرانيها، فكان عليه الصلاة والسلام هو المصدر الوحيد والمباشر للتشريع، وما اختار الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم إلى جواره إلا بعد أن أكمل الله دينه وأتم نعمته، ورضي لعباده الإسلام ديناً.

وبعد وفاة النبي ﷺ أقبل المسلمون على كتاب ربهم، وسنّة نبيهم يستنبطون منها الأحكام لما يجد من الوقائع والحوادث ثم كثرت فتوحات المسلمين في البلدان، وصارت البلاد المفتوحة بحاجة إلى من يعلِّم أهلها أمور هذا الدين الجديد.

فانتشر الصحابة رضوان الله عليهم ينشرون هذا الدين، ويعلّمون الناس أمور دينهم وكثرت الوقائع والحوادث التي لم يرد فيها نص عن النبي ﷺ، ولا هي مما بين حكمه في القرآن، فاحتيج مع هذا إلى الاجتهاد أكثر من الحاجة إليه في عصر النبوة، فقد كثر المستفتون، وكثرت الوقائع التي تحتاج إلى بيان حكمها، وأخذ الصحابة رضوان الله عليهم يفتون الناس حسب اجتهادهم أو حسب فهمهم من الأحاديث التي عندهم، والتي قد تكون عند صحابي ولا تكون عند آخر، فيفتي الآخر حسب فهمه من نصوص أخرى.

ومن هنا نشأ الخلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم في بعض المسائل الفقهية المشهورة ثم إن كل صحابي قد التف حوله طائفة من الناس يعلّمهم، وهؤلاء الناس حفظوا علمه ونشروه ودافعوا عنه، وورثوه لمن جاء بعدهم، فبقي الخلاف موجوداً، وقد اتسعت دائرته باتساع البلاد المفتوحة ودخول ما لا يحصى من الأقوام المختلفين في ثقافاتهم وأحوال معايشهم.

وقد كان ظهور المذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب الفقهية امتداداً طبيعياً للحركة الفقهية منذ عصر النبوة إلى حين ظهور المذاهب، وقد كثر المجتهدون، كما كثر تلاميذهم، غير أن الأمر استقر بعد ذلك على أربعة مذاهب تحظى باعتراف أهل السنة والجماعة وتقليدهم، وأخذ أصحاب الأئمة الأربعة وتلاميذهم ينشرون علمهم ويسيرون على منهاجهم في الاستنباط، وهذا أدى إلى بقاء التميز بين المذاهب الأربعة، وذلك لأن أصول هذه المذاهب والتي سار عليها التلاميذ بقيت مختلفة.

وظهر الاجتهاد المذهبي والتخريج على أقوال الأئمة، ومراعاة أصولهم في الاستنباط مما مكّن كل مذهب من الحفاظ على شخصيته المتميزة المستقلة، وحفظه من الاضمحلال أو الذوبان في المذاهب الأخرى.

وقد كان من بين هذه المذاهب الأربعة مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله إمام دار الهجرة، والذي احتل مكاناً متميزاً بين المذاهب الأربعة، وظل على مدى اثني عشر قرناً أو يزيد مصدر إشعاع علمي وفقهي في العالم الإسلامي، كما ظل طيلة هذه المدة رافداً مهماً من روافد الحركة

الفقهية الإسلامية، ولها إسهامات مميزة وواضحة في إثرائها.

بل إن إشعاعه الفكري والحضاري لم يقتصر تأثيره على العالم الإسلامي، بل امتد إلى أوروبا نتيجة قرب الأندلس والمغرب من تلك البلاد، وما فتىء نوره يضيء دياجير أوروبا في العصور الوسطى وما فتئت شمسه الساطعة تمدهم بدفء العلم والحضارة، وما زالت القوانين الأوروبية حتى يومنا هذا متأثرة بالفقه المالكي وخصوصاً القوانين الفرنسية.

وكان لا بد أن تتشعب عن حركة الفقه الإسلامي الضخمة والمستمرة فروع علمية مساندة للفقه أو مرتبطة به بوجه من الوجوه، فكثر التأليف في العلوم والمواضيع التي لها علاقة بالفقه، فظهر علم الأصول، والقواعد الفقهية، وأُلِّفت الكتب في موضوع الفروق بين القواعد الفقهية وكذا الفروق بين المسائل الفقهية وغير ذلك من المواضيع التي لها مساس بالفقه.

لكن موضوع المفردات لم يحظَ بالعناية الكافية واللازمة على ما له من أهمية بالغة.

ذلك أن دراسة مفردات أي مذهب مهمة جداً في التعرف على أسباب انفراده في هذه المفردات، كما أن هذه الدراسة قد تُلقي الضوء على دليله الذي اعتمده في مفرداته هذه، والذي ربما يكون خافياً على الكثيرين.

كما أن دراسة المفردات وتمحيصها، والتأكد من كونها مفردات لذلك المذهب يفيد في حصر هذه المفردات، ونفي ما ذكرته كتب الخلاف من المفردات، وهو ليس منها وهو كثير جداً.

وإذا كانت دراسة المفردات مهمة لهذه الأسباب ولغيرها، فإن دراسة مفردات المالكية بوجه خاص أكثر أهمية، والحاجة إليها أشد، وذلك لأن هذا الفقه ورغم ثرائه وتميزه لم يخدم الخدمة التي تليق به، فلا تزال كنوزه الكثيرة تقبع في خزائن المخطوطات، ثم إن الكتب المطبوعة منه لم تحظَ بالعناية اللازمة من حيث التحقيق والإخراج والفهرسة.

أضف إلى ذلك ما تميزت به هذه الكتب من الاقتصار على الفروع

الفقهية المجردة عن الدليل مما يشكل صعوبة كبيرة في وجه طلبة العلم والباحثين في الاستدلال لهذا المذهب في أبحاثهم المختلفة خصوصاً إذا كان ذلك يتعلق بالمسائل التي انفرد بها المالكية.

إن خلو كتب متأخري المالكية من الاستدلال تقريباً قد أعطى انطباعاً لدى الكثيرين مفاده: أن الفقه المالكي عموماً فقه غير مدلل، وهذا الانطباع انطباع خاطىء ولا شك، ذلك أن الفقه المالكي مليء بالأدلة خصوصاً في كتب المتقدمين، والعراقيين منهم على وجه الخصوص، ولكن هذه الكتب بحاجة إلى جهود طلبة العلم والباحثين لإخراجها للناس بالصورة المطلوبة.

لهذه الأسباب ولغيرها رأيت بعد استشارة أساتذتي الأفاضل وإخواني الطلبة أن يكون الموضوع الذي أتقدم به لنيل درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية في مفردات المذهب المالكي في العبادات، ولعله من نافلة القول أن يقال: إن هذا الموضوع لا يكتسب أهميته المرجوة ولا قيمته العلمية المأمولة إلا إذا كان موضوعاً مقارناً بين المذهب المالكي وبقية المذاهب الأخرى وهو ما حاولت جهدي عمله في هذه الدراسة التي أرجو الله تعالى أن يهبني فيها الإخلاص والإنصاف.

غير أن هذا الأمر لم يكن سهلاً، وقد واجهت في هذه الدراسة صعوبات كثيرة ناء بها كاهلي، غير أني استعنت بالله تعالى ورجوته أن يكمل هذا البحث على يدي، ثم مضيت فيه طالباً العون والمدد من الله سبحانه وتعالى، وأني سأجمل أهم الصعوبات التي واجهت هذا البحث بما يلي:

١ ـ إن كتب المالكية المطبوعة لم تخرج الإخراج الذي يعين الباحث على استخراج المسائل منها، وذلك من حديث الفهرسة مما يضطر الباحث إلى قراءة صفحات طويلة وكثيرة جداً كي يستخرج مسألة من المسائل.

٢ ـ إن المفردات مسائل فرعية مبثوثة في ثنايا الكتب والأبواب الفقهية، وهذا يأخذ وقتاً طويلاً في البحث عنها واستخراجها حتى في الكتب المفهرسة فهرسة تفصيلية، ذلك أن هذه الكتب تفهرس عناوين كبيرة، ولا تفهرس لمسائل فرعية متناثرة.

٣ ـ ولعل أشد هذه الصعوبات وأشقها ما كان من حكاية كتب الخلاف أقوالاً لمالك يخالف فيها المذاهب الأخرى، ثم يتضح لي بعد البحث المضني الشاق أن هذه المسائل ليست من مفردات المذهب، وذلك لأن هذا القول المحكي في كتب الخلافيات إما أن يكون قولاً لبعض أصحاب مالك وهو مرجوح في المذهب، وإما أن يكون رواية مرجوحة غير مشهورة عن الإمام، وإما أن أحد المذاهب الأخرى قد وافق المذهب فيه.

وقد وقع هذا في كتب الخلافيات كثيراً جداً حتى أن المسائل التي سلم فيها انفراد المذهب وثبتت مفردات للمالكية لا تصل بحال إلى نصف المسائل التي كنت قد جمعتها من كتب الخلاف على أنها أقوال انفرد بها مالك عن الأئمة الثلاثة الآخرين.

ويظهر لي أن هذا الخطأ في النقل له أسبابه، وربما كان من بينها أن كثيراً من كتب الخلافيات تولي اهتمامها أحياناً لذكر الرواية المخالفة لمذهب صاحب الكتاب دون الرواية الموافقة لمذهبه، أو لأن صاحب هذا الكتاب أو ذاك لم يكن وثيق الصلة بحركة الاجتهاد المذهبي في الفقه المالكي أو غير ذلك من الأسباب.

٤ ـ إن المذاهب الأربعة لم يكن منهجها واحداً في الترتيب والتبويب، لا في الكتب الفقهية ولا في الأبواب والفصول ولا في المسائل أيضاً، وهذا بحد ذاته شكل صعوبة كبيرة في الوصول إلى المسألة واستخراجها.

٥ ـ هذا بالإضافة إلى ما كنت أجده من صعوبة في الاستدلال للمذهب المالكي، لما سبق من أن كتب متأخري المذهب خالية من الاستدلال غالباً.

وقبل أن أشرع في وصف المخطط العام للرسالة، فإني أشير إلى أن المذهب المالكي قد انفرد أيضاً في ترتيب أبواب العبادات، فالعبادات تشمل في المذهب بالإضافة إلى الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج، الذكاة والأطعمة والأشربة والأضحية والعقيقة والأيمان والنذور والجهاد.

وفيما يلي الوصف للمخطط العام للرسالة:

اشتملت هذه الرسالة بالإضافة إلى المقدمة على تمهيد وستة أبواب، أما التمهيد فقد اشتمل على خمسة مباحث: أوردت في الأول منها نبذة مختصرة عن حياة الإمام مالك ومكانته العلمية. وخصصت الثاني للحديث عن نشأة المذهب المالكي وتطوره وانتشاره. وعقدت الثالث منها للكلام عن أهم مصادر الفقه المالكي والتي كان لها تأثير في حركة الفقه المالكي، وأشهر المصنفات فيه.

وأما المبحث الرابع فقد جعلته للحديث عن أشهر المصطلحات التي يكثر تداولها في الفقه المالكي عموماً.

وأما المبحث الخامس فقد كان للحديث عن المفردات وقد جعلته في ثلاثة مطالب:

كان أولها في تعريف المفردات لغة واصطلاحاً، وأما الثاني فقد ذكرت فيه بإيجاز أسباب الانفراد ممثلاً لكل سبب بمثال أو أكثر من هذه الرسالة أو غيرها، ثم ختمت التمهيد بالحديث عن أشهر المصنفات في المفردات.

ثم شرعت بعد ذلك في دراسة المسائل الفقهية (المفردات) وقد جعلتها في ستة أبواب، وتجنباً للتطويل فإني سأكتفي في هذا المقام بذكر الأبواب والفصول، دون ذكر عناوين المسائل المفردات، والتي جعلتها في مباحث، وذلك لأنها كثيرة يضيق المقام عن ذكرها في هذه التقدمة.

أما الباب الأول فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الطهارة وقد اشتمل هذا الباب على ستة فصول: **أولها**: في مفردات المذهب في المياه، **وثانيها**: في مفردات المذهب في الوضوء والغسل، **وثالثها**: في مفردات المذهب في المسح على الخفين، **ورابعها**: في مفردات المذهب في التيمم، **وخامسها**: في مفردات المذهب في الحيض والاستحاضة، **وسادسها**: في مفردات المذهب في النجاسة وإزالتها.

وأما الباب الثاني فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الصلاة والجنائز، وقد ضم هذا الباب أحد عشر فصلاً:

الفصل الأول: مفردات المذهب في مواقيت الصلاة.

الفصل الثاني: مفردات المذهب في الأذان والإقامة.

الفصل الثالث: مفردات المذهب في صفة الصلاة، وقضاء الفوائت.

الفصل الرابع: مفردات المذهب في سجود السهو والتلاوة والشكر.

الفصل الخامس: مفردات المذهب في النوافل.

الفصل السادس: مفردات المذهب في الإمامة.

الفصل السابع: مفردات المذهب في صلاة المسافر.

الفصل الثامن: مفردات المذهب في صلاة الجمعة والخوف.

الفصل التاسع: مفردات المذهب في أحكام وصلاة العيدين.

الفصل العاشر: مفردات المذهب في صلاة الكسوف والاستسقاء.

الفصل الحادي عشر: مفردات المذهب في الجنائز.

وأما الباب الثالث فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الزكاة والصيام، وقد ضم هذا الباب ثلاثة فصول: كان أولها في مفردات المذهب في الزكاة، وكان ثانيها في مفردات المذهب في الصيام، وثالثها في مفردات المذهب في الاعتكاف.

وأما الباب الرابع: فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الحج والعمرة، وقد ضم ثلاثة فصول أيضاً، كان أولها في مفردات المذهب في أحكام الحج والعمرة وصفتهما، وكان الثاني في مفردات المذهب في محظورات الإحرام، وأما الثالث فقد كان في مفردات المذهب في الهدي وتوابعه.

وأما الباب الخامس فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الذكاة والأطعمة والأضحية والعقيقة، وقد ضم هذا الباب ثلاثة فصول: كان أولها في مفردات المذهب في الذكاة، وكان ثانيها في مفردات المذهب في الأطعمة، وكان ثالثها في مفردات المذهب في الأضحية والعقيقة.

وأما الباب السادس والأخير فقد كان بعنوان: مفردات المذهب في الأيمان والنذور والجهاد، وقد اشتمل على فصلين: كان أولهما في مفردات المذهب في الأيمان والنذور، وكان ثانيهما في مفردات المذهب في الجهاد.

ثم ختمت البحث بخاتمة أودعتها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، والله المستعان وعليه الاتكال.

منهجي في البحث

لقد سلكتِ في هذا البحث منهجاً يمكن توضيح معالمه الرئيسة بالنقاط التالية:

١ ـ المفردات التي اشتمل عليها هذا البحث هي المسائل التي خالف فيها المذهب المالكي ـ في الراجح المعتمد فيه ـ أقوال المذاهب الثلاثة الأخرى في الراجح المعتمد فيها، وقد ترتب على هذا:

أ ـ أنه إذا وافق راجح المذهب المالكي قول لأي مجتهد من مجتهدي أهل السنة غير أصحاب المذاهب الثلاثة لم أعتبر هذه الموافقة مخرجة هذه المسألة عن كونها من مفردات المذهب المالكي.

ب ـ إذا كان هناك رواية أو قول أو وجه مرجوح في المذاهب الثلاثة الأخرى موافقاً لمالك في الراجح من مذهبه لم أعتبر هذه الرواية أو القول أو الوجه مخرجاً المسألة موضوع البحث عن كونها من مفردات المذهب، فلو وافق الإمام أحمد مثلاً مذهب الإمام مالك في رواية مرجوحة في المذهب الحنبلي، فإن هذه المسألة تبقى مفردة ولا تخرجها رواية أحمد المرجوحة عن كونها مفردة.

وهذا المنهج في اعتبار المفردة هو الذي سار عليه من صنّف في فن المفردات، وسوف نرى كيف أن الحنابلة عابوا على الكيا الهراس عدم اعتباره للأَشهر من روايات أحمد في نقده لمفردات الإمام أحمد.

٢ ـ صدرت كل مفردة بحثتها بسبب انفراد المالكية كلما ظهر لي سبب الانفراد أو وجدته مسطوراً في بعض الكتب التي تعنى ببيان أسباب الخلاف كبداية المجتهد لابن رشد.

٣ ـ وأما تصوير المذاهب في المسألة فإني أبدأ بتصوير مذهب المالكية، وأتوسع فيه بسوق الروايات إن وُجِدت، وبذكر بعض التفاصيل المتفرعة عن هذه المفردة والمبنية عليها، وأما المذاهب الأخرى فأكتفي ببيان الراجح منها دون ذكر التفاصيل أو الروايات داخل هذه المذاهب.

٤ ـ كما أنني عند تصوير المذاهب قدمت الكلام على المذهب المالكي وكذلك فعلت عند سوق الأدلة ومناقشتها، وأما المذاهب الأخرى فإذا كانت مجتمعة على قول فإني أذكرها كذلك، وأما إذا انفرد كل مذهب بقول فإني أورد أقوالهم بعد الكلام على المذهب المالكي مرتبة حسب ظهور هذه المذاهب تاريخياً.

كما أنني راعيت تسلسل ظهور هذه المذاهب التاريخي عند اجتماع مذهبين على قول وانفراد المذهب الثالث بقول يخالف هذين المذهبين، فإذا اجتمع الحنابلة والحنفية على قول خالفوا فيه المذهب الشافعي ذكرت مذهبهم بعد مذهب المالكية ثم ذكرت مذهب الشافعية، وإذا اجتمع الشافعية والحنابلة، قدمت الكلام على مذهب الحنفية وبعد مذهب المالكية طبعاً.

وقد سلكت هذا المنهج أيضاً عند سوق الأدلة.

٥ ـ أما بالنسبة لتخريج الأحاديث النبوية الشريفة، فإذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما أو من أحدهما، وذلك لقيام الاتفاق على صحتهما، وتلقي الأئمة لهما بالقبول.

وأما إذا لم يكن فيهما ولا في أحدهما فإني أخرجه مما تيسر لي من كتب السنن والمسانيد والمصنفات، ثم أعقب ذلك بالحكم عليه

مستعيناً إما بحكم من خرّجه كقول الترمذي: هذا حديث حسن أو صحيح أو غير ذلك، أو حكم الحاكم في المستدرك أو الذهبي في تلخيصه وغيرهم. وإما بالاستعانة بغير من خرّجه من علماء الحديث القدماء كقول ابن حجر في تلخيص الحبير أو فتح الباري، والزيلعي في نصب الراية والنووي في المجموع أو في شرح مسلم وغيرهم، أو أستعين بقول بعض علماء الحديث المحدثين كالشيخ أحمد شاكر في تحقيقه على الترمذي أو الشيخ الألباني في إرواء الغليل وغيره أو الشيخ الأرناؤوط في تحقيقه على جامع الأصول.

٦ ـ وأما التراجم فقد قمت بالترجمة للأعلام الذين ورد ذكرهم في هذه الرسالة، لكني لم أترجم للمشاهير منهم كمشاهير الصحابة وأمهات المؤمنين والأئمة الثلاثة وغيرهم ممن تغني شهرتهم عن الترجمة لهم.

٧ ـ وأما بالنسبة للمراجع فقد قمت بتدوين معلومات النشر الخاصة بها عند ذكرها للمناسبة الأولى ثم اكتفيت بعد ذلك بالإحالة عليها مكتفياً بتدوين اسم الكتاب اللّهم إلا إذا كان اسم الكتاب يشتبه أن يكون لمؤلفين فإني أذكر اسم الكتاب مع اسم مؤلفه، وذلك كأحكام القرآن لابن العربي، وأحكام القرآن للجصاص.

وأما المراجع التي أوردت معلوماتها في حاشية الرسالة فلم أدوّن معلومات النشر الخاصة بها عند ذكرها للمناسبة الأولى واكتفيت بإثبات ذلك في قائمة المراجع، وذلك ككتب التراجم وكتب تخريج الحديث، توخياً لعدم إثقال الهوامش وتطويلها.

وبعد: فإني لا أزعم أن رسالتي هذه قد بلغت درجة الكمال أو قاربتها، فإن شأنها كشأن سائر أعمال البشر التي يعتريها النقص والخلل والقصور، فما كان فيها من صواب فمن الله، فهو الهادي إليه والمعين عليه وأحمده سبحانه وتعالى وأشكره على أن وفقني إليه، وما كان فيها من قصور أو خلل أو خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله والشرع

منه براء، وإني لأستغفر الله منه، وأسأله وهو أكرم مسؤول وخير مأمول أن يجنبني عثرات القلم واللسان وأن يتبتني على الإيمان إنه ولي ذلك والقادر عليه.

شكر وتقدير

إني أولاً وقبل كل شيء أحمد الله سبحانه وتعالى على أن وفقني إلى هذا البحث وأعانني على إتمامه، كما أحمده سبحانه على أن شرفني بأن جعلني أحد طلبة العلم الشرعي، وأدعوه سبحانه أن يأخذ بيدي لأكون أهلاً لهذا التشريف إنه ولي ذلك والقادر عليه.

كما يطيب لي في هذا المقام أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى فضيلة أستاذي الأستاذ الدكتور يوسف الشال على ما أولاني من رعاية وتوجيه، وقد كان لملاحظاته القيمة أكبر الأثر في ظهور هذه الرسالة بالثوب الذي ظهرت فيه فجزاه الله عني وعن هذا البحث خير الجزاء.

كما أنني أتوجه بالشكر الجزيل والامتنان للقائمين على كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ممثلة بعميدها فضيلة الدكتور سليمان التويجري، ووكيلها فضيلة الدكتور أحمد بن حميد الذين أتاحوا لي فرصة طلب العلم في هذه الكلية وعلى ما منحوني من رعاية وتوجيه، وأرجو من الله سبحانه وتعالى أن يأخذ بأيديهم لتحقيق أهداف الكلية في نشر العلم الشرعي في ربوع العالم الإسلامي.

كما أنني أتوجه بشكري الجزيل إلى القائمين على قسم الدراسات العليا الشرعية وعلى رأسهم الدكتور علي الحكمي رئيس القسم على ما قدموه لي من تسهيلات لإتمام هذا البحث، وعلى ما منحوني من رعاية وتوجيه.

وأتوجه بشكري الجزيل أيضاً إلى كل من أعانني على إتمام هذا البحث سواء بإعارتي مرجعاً أو بإبداء ملاحظة أو توجيهي إلى رأي ولكل من له فضل على هذا البحث وصاحبه، ولله الفضل من قبل ومن بعد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

التمهيد

يشتمل هذا التمهيد على خمسة مباحث:

المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الإمام مالك ومكانته العلمية.

المبحث الثاني: نشأة المذهب المالكي وتطوره وانتشاره.

المبحث الثالث: أهم مصادر الفقه المالكي وأشهر المصنفات فيه.

المبحث الرابع: نبذة عن أشهر المصطلحات المتداولة في الفقه المالكي.

المبحث الخامس: المفردات: تعريفها، وأسباب الانفراد، وأشهر المصنفات فيها.

المبحث الأول

نبذة مختصرة عن الإمام مالك ومكانته العلمية

سيكون البحث في هذا المبحث على طريق الاختصار والإيجاز، وذلك بتقديم نبذة مختصرة عن حياة صاحب المذهب وهو الإمام مالك رحمه الله وذلك لأن الإمام قد كُتبت فيه مصنفات كثيرة في القديم والحديث عدّدت مناقبه وشمائله، كما أن مقصود البحث هنا هو تقديم نبذة يسيرة عن حياته ومكانته العلمية، مما يتناسب وطبيعة التمهيد، وسنحيل القارىء العزيز على أهم المصادر التي وردت فيها ترجمة للإمام مالك في آخر هذه العجالة.

فهو الإمام أبو عبدالله، مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان خثيل بن عمرو بن الحارث الأصبحي، إمام دار الهجرة، ولد في المدينة المنورة، سنة ثلاث وتسعين هجرية، ونشأ فيها، وقد كان طلبه للعلم مبكراً، وقد برز في هذا المجال وذلك واضح من ثناء شيوخه عليه، فقد كان في حلقاتهم أنبه الطلاب وأحفظهم، كما عُرف عنه الاهتمام العظيم بسنة النبي ﷺ، وبحفظ الأحاديث النبوية الشريفة.

وقد جلس للفتيا وهو ابن سبع عشرة سنة، وفي حياة شيوخه أيضاً كنافع وغيره، وقد بلغ مكانة عظيمة في العلم حتى قيل: لا يُفتى ومالك في المدينة.

ويرى كثير من أصحابه أنه هو عالم المدينة الذي ورد فيه قوله ﷺ:

«يوشك الناس أن يضربوا أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة»[1].

وقد تلقى الإمام مالك العلم عن أشهر علماء المدينة آنذاك ومن أشهرهم:

١ ـ ربيعة بن فرخ المعروف بربيعة الرأي[2]، وذلك لكثرة أخذه به.

٢ ـ ابن شهاب الزهري[3].

٣ ـ زيد بن أسلم[4].

٤ ـ ابن هرمز[5].

٥ ـ نافع مولى ابن عمر[6].

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في عالم المدينة، وقال: هذا حديث حسن، ٤٦/٥، برقم: ٢٦٨٠، وأحمد في مسنده: ٢٩٩/٢.

(٢) هو ابن أبي عبدالرحمٰن التيمي، المعروف بربيعة الرأي، واسم أبيه: فروخ، وكان ثقة فقيهاً مشهوراً، توفي سنة ست وثلاثين ومائة. انظر: التقريب: ٢٤٧/١، تهذيب التهذيب: ٢٥٨/٣.

(٣) هو أبو بكر، محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، تابعي جليل، ولد سنة ثمان وخمسين، روى عن غير واحد من الصحابة، وروى عنه أبو حنيفة ومالك، توفي سنة أربع وعشرين ومائة. انظر: تذكرة الحفاظ: ١٠٨/١، البداية والنهاية: ٣٨٣/٩، طبقات الحفاظ: ص٤٩.

(٤) هو زيد بن أسلم العدوي، لقي ابن عمر وجماعة، له تفسير القرآن يرويه عنه ابنه عبد الرحمٰن، وثقه جمع من الحفاظ، توفي سنة ست وثلاثين ومائة، انظر: شذرات الذهب: ١٩٦/١، تهذيب التهذيب: ٣٩٥/٣.

(٥) هو عبدالرحمٰن بن هرمز الأعرج، تابعي مدني، روى عن أبي هريرة وابن عباس وغيرهما، وروى عنه زيد بن أسلم وصالح بن كيسان وغيرهم، كان ثقة كثير الحديث، عالماً بالأنساب والعربية، توفي سنة سبع عشرة ومائة، انظر: الطبقات الكبرى: ٢٨٣/٥، تهذيب التهذيب: ٢٦٠/٦.

(٦) هو أبو عبدالله، نافع، مولى ابن عمر المدني، أصابه عبدالله بن عمر في بعض مغازيه، روى عن ابن عمر وغيره، وعنه مالك وغيره، توفي سنة سبع عشرة ومائة. انظر: تهذيب التهذيب: ٤١٢/١٠.

٦ ـ هشام بن عروة[١].

وقد حاز مالك على ثناء العلماء سواء من مشايخه أو أقرانه أو تلاميذه مما يوضح المكانة العلمية والأدبية التي كان يمثلها مالك في المدينة وفي غيرها من الأمصار، وسنورد هنا نبذة يسيرة من ثناء العلماء عليه:

قال الشافعي: (إذا جاءك الأثر عن مالك فشد به يدك) وقال أيضاً: (إذا جاء الخبر فمالك النجم)، وقال: (إذا ذكر العلماء فمالك النجم ولم يبلغ أحد في العلم مبلغ مالك لحفظه واتقانه وصيانته، ومن أراد الحديث الصحيح فعليه بمالك).

وقال ابن شهاب لمالك: (أنت من أوعية العلم، وإنك لنعم مستودع العلم)[٢].

ومع غزارة علمه، فإنه كان يتمتع بقدر كبير من الهيبة والوقار وحسن السمت والأدب الجم، وأقوال معاصريه في ذلك أكثر من أن تحصى، ومن أمثلتها قول ابن مهدي[٣]: (ما رأت عيناي أحداً أهيب من هيبة مالك ولا أتم عقلاً، ولا أشد تقوى، ولا أوفر دماغاً من مالك).

وقال عبدالله بن وهب[٤]: (الذي تعلمنا من أدب مالك أكثر مما تعلمنا من علمه)[٥].

---

(١) هو هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي، ثقة فقيه، توفي سنة خمس أو ست وأربعين ومائة. انظر: تهذيب التهذيب: ٤٨/١١، التقريب ٣١٩/٢.

(٢) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض، تحقيق: أحمد بكير محمود، (مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٨٧هـ /١٩٦٧م)، ٢٢٨/١، ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) هو أبو سعيد، عبدالرحمٰن بن مهدي بن حسن العنبري، سمع من السفيانين وشعبة ومالكاً ولازمه وحدث عنه، جماعة، توفي سنة ثمان وتسعين ومائة. انظر: ترتيب المدارك: ٣٩٩/١.

(٤) عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي، روى عن مالك والليث، روى عنه أصبغ بن الفرج وسحنون وغيرهما، له كتاب الموطأ الكبير وغيرهما، توفي سنة سبع وتسعين ومائة. انظر: ترتيب المدارك: ٤٢١/٢.

(٥) ترتيب المدارك: ١١٧/١.

وبالرغم من اشتغاله بالتدريس في حلقاته التي كان يغص بها وبروّادها مسجد رسول الله ﷺ، فإنه قد وضع عدة تصانيف ذكرها أصحاب التراجم ومنها:

١ ـ **الموطأ**: وهو أشهر مصنفاته على الإطلاق، وسيأتي الكلام عليه في مبحث مصادر الفقه المالكي.

٢ ـ **رسالة إلى ابن وهب**: تكلم فيها عن القدر، ورد فيها على القدرية.

٣ ـ **رسالة في القضاء**: وجهها إلى بعض القضاة من عشرة أجزاء.

٤ ـ **رسالة إلى الليث بن سعد**[١]: وفيها بيان لعمل أهل المدينة.

٥ ـ **رسالة إلى هارون الرشيد**: في المواعظ والآداب والحكم، ويبدو أن فيها بعض المسائل الفقهية، فقد نقل فيها المالكية رواية عن الإمام في التوقيت في المسح على الخفين كما سيأتي.

٦ ـ **كتاب في تفسير غريب القرآن**.

وقد تتلمذ على الإمام مالك رحمه الله خلق كثير، منهم من بقي متمذهباً بمذهب الإمام سائراً على أصوله في الاستنباط، ومنهم من خرج على مذهب الإمام، وذلك كالإمام الشافعي.

ومن أصحاب الإمام مالك المشهورين:

١ ـ أشهب بن عبد العزيز[٢].

---

(١) هو أبو الحارث، الليث بن سعد بن عبدالرحمٰن المصري، ولد سنة أربع وتسعين، قال عنه الذهبي: شيخ الديار المصرية وعالمها ورئيسها، قال الشافعي: هو أفقه من مالك لكن أصحابه لم يقوموا به، توفي سنة خمس وسبعين ومائة. انظر: طبقات الحفاظ: ص١٠١، تذكرة الحفاظ: ٢٢٤/١، تاريخ بغداد: ٣/١٣.

(٢) هو أبو عمرو، أشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسي، كانت له الرئاسة بمصر بعد ابن القاسم، وكان فقيهاً ورعاً زاهداً، توفي سنة أربع ومائتين. انظر: شجرة النور الزكية ص٥٩، تهذيب التهذيب: ٣٥٩/١، ترتيب المدارك: ٤٤٧/٢، الديباج: ص٩٨.

٢ ـ المغيرة بن عبدالرحمٰن المخزومي[١].

٣ ـ عبدالله بن عبدالحكم[٢].

٤ ـ عبدالملك بن الماجشون[٣].

٥ ـ عبدالرحمٰن بن القاسم[٤].

٦ ـ يحيىٰ بن كثير الليثي[٥].

وغير هؤلاء كثير، وقد توفي رحمه الله في ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومائة من الهجرة المباركة، بعد أن ترك علماً غزيراً ما زال الناس ينتفعون به، وبعد أن خلف في الناس أثراً حميداً بسيرته الطيبة تصلح لأن

---

(١) هو المغيرة بن عبدالرحمٰن المخزومي، سمع من أبيه وعبدالله بن سعيد ومالك، ويروي عنه ابناه: عبدالرحمٰن وعياش، وابن مهدي، توفي سنة ثمان وثمانين ومائة. انظر: ترتيب المدارك: ١/١٨٢.

(٢) هو أبو محمد، عبدالله بن الحكم بن أعين بن الليث، سمع من مالك والليث وغيرهما وكان رجلاً صالحاً ثقة متحققاً بمذهب مالك، من مؤلفاته: المختصر الكبير والأوسط والصغير والأهوال وغيرها، توفي سنة واحد وتسعين ومائة. انظر: ترتيب المدارك: ٢/٥٢٣.

(٣) هو أبو مروان، عبدالملك بن عبدالعزيز بن عبدالله بن الماجشون المدني، روى عن الزهري وطبقته، وروى عنه الزبير بن بكار وابن حنبل وابن المديني غيرهم، تفقه بأبيه ومالك وغيرهما، توفي سنة اثنتي عشر ومائتين. انظر: البداية والنهاية: ١٠/١٤٧، شذرات الذهب: ١/٢٥٩، تقريب التهذيب: ١/٥٠١.

(٤) هو أبو عبدالله، عبدالرحمٰن القاسم بن خالد العتقي المصري، ولد سنة اثنتين وثلاثين ومائة، وهو أشهر أصحاب مالك المصريين، روى عن مالك والليث بن سعد ومسلم بن خالد، روى عنه أصبغ وسحنون وغيرهم، توفي سنة إحدى وتسعين ومائة. انظر: شجرة النور الزكية، ص٥٨، تقريب التهذيب: ١/٤٩٥، الديباج المذهب، ص١٤٦.

(٥) هو أبو عمران، يحيىٰ بن كثير بن درهم، وهو مدني، كان من كبار أصحاب مالك المتقدمين، حدث عنه ابن سفيان، انظر: ترتيب المدارك: ١/٢٩٩.

يقفو أثرها الناس إلى آخر الدهر علماً وأدباً وتقوى فرحمه الله رحمة واسعة[1].

(١) انظر مصادر ترجمة الإمام مالك: ترتيب المدارك: ١٠٢/١ وما بعدها، الديباج المذهب: ص١٧، شذرات الذهب: ٢٩٨/١، البداية والنهاية: ١٨٠/١٠، تهذيب التهذيب: ٥/١٠، سير أعلام النبلاء: ٤٣/٨، تاريخ خليفة بن خياط: ٤٣٢/١، ٧١٩/٢، الفهرست: ص٢٨٠، الانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء ٦٣/٩، طبقات الشافعية للشيرازي: ص٦٧، تذكرة الحفاظ: ٢٠٧/١، وفيات الأعيان: ١٣٥/٤، الكامل لابن الأثير: ١٤٧/٦، التاريخ الكبير: ٣١٠/٧، تاريخ الثقات: ص٣١٠، تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي: ص٤١، ١٥٢، التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد: ٢٣٢/٢، شجرة النور الزكية: ص٥٢.

وهناك دراسات مستقلة أفردت للإمام مالك تكلمت عن سيرته الذاتية وآرائه الفقهية ومن أشهرها كتاب تزيين الممالك لمناقب الإمام مالك للسيوطي، وكتاب الإمام مالك بن أنس، إمام دار الهجرة لعبدالغني الدقر، وكتاب مالك بن أنس، لأمين الخولي، وكتاب مالك، حياته، عصره، آراؤه وفقهه، لمحمد أبو زهرة، وكتاب مالك بن أنس إمام دار الهجرة لعبدالحليم الجندي.

المبحث الثاني

نشأة المذهب المالكي وتطوره وانتشاره

عرفنا في المبحث الأول أن الإمام مالك، إمام دار الهجرة قد كانت له الحلقات الكثيرة في المسجد النبوي الشريف، والتي كان يرتادها المئات من طلبة العلم، حتى قد قيل: إن أصحاب الإمام مالك الذين تتلمذوا على يديه قد جاوزوا الألف وكان كثير من هؤلاء التلاميذ قد جاؤوا إلى المدينة من بلاد مختلفة وبعيدة، وقد حمل هؤلاء فقه الإمام مالك ونشروه شرقاً وغرباً، فأكثر تلاميذه الذين تتلمذوا على يديه تمذهبوا بمذهبه، وساروا على أصول المذهب في الاستنباط وقد عاد هؤلاء التلاميذ كل إلى بلده بعد أن نهل من معين فقه الإمام مالك، وبعودة أصحاب الإمام مالك إلى بلدانهم التف حولهم الطلاب، وأخذوا يتلقون علم الإمام مالك، ويستنبطون الأحكام لما يستجد من الوقائع والنوازل مسترشدين بأصول مذهب الإمام مالك في الاستنباط، ومخرجين أحكام هذه النوازل والوقائع على أقوال الإمام ومسائله التي أفتى بها، والتي كان التلاميذ قد كتبوا عنه طائفة ضخمة منها، وبهذا انتشر مذهب الإمام مالك انتشاراً سريعاً في الشرق والغرب، وقد أخذ الناس يتمذهبون بمذهبه، ويسيرون على أصول مذهبه في الاستنباط وهو ما زال حياً.

وقد كانت المدينة كلها على رأيه ومذهبه في حياته، وقد انتشر منها إلى سائر أنحاء الحجاز، ودخل اليمن على يد (أبي قرة

القاضي)[1]، ومحمد بن صدقة الفدكي[2]، وقد دخل العراق على يد (ابن مهدي) و(القعنبي)[3]، ثم أتباعهم مثل (ابن المعذل)[4]، و(يعقوب بن شيبة)[5]، واستمر بها إلى أن دخلها بعض الشافعية، فتشارك المذهبان.

ومن أشهر المالكية العراقيين: أبو بكر الأبهري[6]، وآخرهم في العراق القاضي عبدالوهاب البغدادي[7] الذي أُرغم على الخروج من العراق.

---

(١) هو أبو محمد، وأبو قرة لقب له، وهو موسى بن طارق السكسكي، سمع من مالك وابن عيينة وابن جريج، له سماع مشهور، وله كتاب المبسوط، ولي القضاء بزبيد، من تلاميذه علي بن زياد انظر: ترتيب المدارك: ٣٩٦/١.

(٢) هو أبو عبدالله، محمد بن صدقة الفدكي، كان يسكن المدينة، سمع مالكاً ومحمد بن يحيىٰ بن سهل، سمع منه إبراهيم بن منذر. انظر: ترتيب المدارك: ٥١٤/٢.

(٣) هو أبو عبدالرحمٰن، عبدالله بن مسلمة بن قعنب التميمي، المعروف بالقعنبي، كان كثير العبادة وهو من الأئمة الأعلام روى عن مالك الموطأ: توفي سنة إحدى وعشرين ومائتين. انظر: شجرة النور الزكية: ص٥٧.

(٤) هو أبو الفضل، أحمد بن المعذل بن غيلان العبدي، من أصحاب عبدالملك بن الماجشون، سمع من إسماعيل بن أبي أويس، وتفقه به إسماعيل بن إسحٰق القاضي، وأخوه حماد، توفي عن أربعين عاماً. انظر: ترتيب المدارك: ٥٥٠/٢.

(٥) هو أبو يوسف يعقوب بن شيبة السدوسي، البغدادي، أخذ عن ابن المعذل وأصبغ وغيرهما، له تآليف في مذهب مالك، توفي سنة ثنتين وستين ومائتين. انظر: شجرة النور الزكية: ص٦٥.

(٦) هو أبو بكر، محمد بن عبدالله بن صالح بن عمر بن حفص الأبهري، سكن ببغداد وتفقه على كبار مشايخها، له تصانيف حسنة منها: شرح مختصري ابن عبدالحكم الصغير والكبير، وكتاب فضل المدينة، جمع بين الرئاسة في الفقه، وعلو الإسناد في الحديث، توفي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة عن نيف وثمانين عاماً. انظر: ترتيب المدارك: ٤٦٦/٣، شجرة النور الزكية: ص٩١.

(٧) هو أبو محمد، القاضي عبدالوهاب بن نصر البغدادي، سمع أبا عبدالله بن العسكري وأبا حفص بن شاهين، ولي القضاء بالدينور وغيرها، له كتب منها: المعونة لدرس مذهب عالم المدينة، وكتاب أوائل الأدلة في مسائل الخلاف والأشراف وكتاب الإفادة في أصول الفقه وغيرها، توفي بمصر سنة ثنتين وعشرين وأربعمائة. انظر: ترتيب المدارك ٦٩١/٤، شجرة النور الزكية: ص١٠٣.

ودخل المذهب المالكي مصر على يد قطب المذهب: أبو عبدالله، عبدالرحمٰن بن القاسم العتقي المصري، والذي لازم مالكاً وتفقه على يديه نحواً من عشرين سنة، وأشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسي، وغيرهما من شيوخ المذهب في مصر وقد استمر المذهب في مصر إلى أن جاء الإمام الشافعي إليها، وأخذ يستقطب طلبة العلم إلى حلقته، وتشارك المذهبان في مصر.

وأما بلاد المغرب العربي فقد دخلها على يد علي بن زياد التونسي[١]، وابن أشرس[٢] والبهلول بن راشد[٣]، ثم جاء بعد ذلك أسد بن الفرات[٤]، ثم سحنون بن سعيد[٥] الذي روى المدونة عن ابن القاسم، ورتبها كما سيأتي.

ثم استقر المذهب بعد سحنون في المغرب العربي، وما زال مهيمناً عليه إلى يومنا هذا.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن زياد التونسي العبسي، ولد بطرابلس ثم رحل إلى تونس وسكنها، سمع من مالك وابن عيينة وغيرهما، له رواية للموطأ، وسماعات عن مالك، ومن تلاميذه سحنون وأسد بن الفرات، توفي سنة ثلاث وثمانين ومائة. انظر: ترتيب المدارك: ٣٢٦/١.

(٢) هو أبو مسعود، العباس بن أشرس من أهل القيروان، سمع من مالك وابن القاسم وكان أحفظ أهل المغرب للرواية، وكان شديد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: ترتيب المدارك ٣٢٩/١.

(٣) هو أبو عمر، البهلول بن راشد، من أهل القيروان، اشتهر بالورع وكثرة العبادة، ثم لما احتاج الناس إلى علمه تصدر للفتيا، روى عنه القعنبي، توفي سنة ثلاث وثمانين ومائة. انظر: ترتيب المدارك: ٣٣٠/١.

(٤) هو أبو عبدالله، أسد بن الفرات، مولى سليم بن قيس، سمع من مالك وابن القاسم وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وكتابه الأسدية هو أصل المدونة، أخذ عنه خلق كثير منهم سحنون بن سعيد التنوخي، توفي سنة ثلاث عشرة ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٤٦٥/٢، الديباج المذهب: ص٩٨.

(٥) هو أبو سعيد، سحنون بن سعيد التنوخي، الفقيه العابد الورع الزاهد، مدونته عليها الاعتماد في المذهب، ولي القضاء في آخر عمره، توفي سنة أربعين ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٥٨٥/٢، شجرة النور الزكية، ص٦٩.

وأما الأندلس فإنها كانت منذ فتحت على مذهب الأوزاعي[1]، إلى أن رحل إلى مالك زياد بن عبدالرحمٰن[2]، وقرعوس بن العباس[3]، والغازي بن قيس[4]، ومن بعدهم، ثم عادوا بعلم مالك ونشروه إلى أن ألزم الأمير هشام بن عبدالرحمٰن بن معاوية بن هشام بن عبدالملك بن مروان في عام سبعين ومائة الناس بالفتيا والقضاء على مذهب مالك، وذلك في حياة الإمام[5].

وما زال المذهب المالكي مهيمناً على إفريقيا بشكل عام، وشمالها بشكل خاص، وقبل أن نختم الكلام في هذا المبحث، فإنا نعرج على أسباب انتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي في مصر وشمال إفريقيا والأندلس، وانحساره في موطنه الأصلي وهو المشرق الإسلامي.

ولقد نقل الدكتور عمر الجيدي أسباباً كثيرة لانتشار هذا المذهب في الغرب الإسلامي كالطبيعة المتشابهة في البيئة بين الحجاز والمغرب، وكصفات الإمام مالك من الزهد والورع والصرامة في التمسك بالكتاب

---

(١) هو أبو عمر، عبدالرحمٰن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، إمام أهل الشام، كان يسكن بيروت، سمع من الزهري وروى عنه الثوري، وأخذ عنه عبدالله بن المبارك وجماعة، توفي سنة سبع وخمسين ومائة ببيروت. انظر: شذرات الذهب: ٢٤١/١، التاج المكلل ص٦٣، البداية والنهاية: ١١٥/١٠.

(٢) هو زياد بن عبدالرحمٰن، المعروف بشبطون، روى عن مالك الموطأ، وكان من أوائل من أدخله إلى الأندلس، له سماع من فتاوي مالك يقال له: سماع زياد، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة. انظر: ترتيب المدارك: ٣٤٩/٢.

(٣) هو أبو الفضل، قرعوس بن العباس بن قرعوس بن حميد، رحل إلى المشرق فسمع مالكاً والثوري وابن جريج وغيرهم، توفي سنة عشرين ومائتين. انظر ترتيب المدارك: ٤٩٢/٢.

(٤) هو أبو محمد، غازي بن قيس قرطبي، سمع من مالك والأوزاعي وغيرهما، وسمع منه أصبغ وابن حبيب وغيرهما، روى عن مالك الموطأ، وقيل هو أول من أدخله إلى الأندلس، توفي سنة ثلاثين ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٣٤٧/١.

(٥) ترتيب المدارك: ٥٣/١ ـ ٥٤، مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون، الطبعة الرابعة، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان)، ص٤٤٩ ـ ٤٥٠.

والسنة، وكون ذلك الانتشار رد فعل عنيف لمحاربة فقهاء الحنفية للمذهب المالكي، وذلك بتقربهم من الأغالبة الذين نكلوا بالمالكية فأدى ذلك إلى تمسك الناس بالمذهب المالكي، ونفور أهل المغرب من علم الكلام، وميلهم الطبيعي إلى البساطة والوضوح إلى غير ذلك من الأسباب[1].

ويظهر لي أن أقوى هذه الأسباب:

١ ـ تبني الحكام والسلاطين في الأندلس لهذا المذهب، وإلزامهم الناس للقضاء والفتيا به، وهذا الرأي هو الذي ارتضاه ابن حزم[2] حيث قال: (. . .مذهبان انتشرا بالرئاسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولى القضاء أبو يوسف كانت القضاة من قبله في أقصى المشرق، إلى أقصى عمل إفريقيا، فكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيىٰ بن يحيىٰ كان مكيناً عند السلطان مقبولاً في القضاء، وكان لا يولي قاضياً من أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه، ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به على أن يحيىٰ لم يل قضاءاً قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم وداعياً إلى قبول رأيه لديهم)[3].

٢ ـ قوة رجال المذهب في هذه المنطقة وإخلاصهم وتفانيهم، بالإضافة إلى غزارة علمهم وشدة تحمسهم للمذهب، فإن لذلك أكبر الأثر

---

(١) محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، الدكتور عمر الجيدي، (منشورات عكاظ)، ص٢٩ ـ ٣٨. وانظر أيضاً: مقدمة ابن خلدون، ص٤٤٩، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك، ص١٦٠ ـ ١٦٦.

(٢) هو أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري، ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، كان شافعياً ثم تحول إلى الظاهرية، وكان صاحب فنون وورع وزهد، له تصانيف حسنة منها المحلى والإحكام في أصول الأحكام والفصل في الملل والنحل وغيرها، توفي سنة سبع وخمسين وأربعمائة. انظر: تذكرة الحفاظ: ١١٤٦/٣، طبقات الحفاظ ص٤٣٥، البداية والنهاية: ٩١/١١.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم، دار العاصمة، القاهرة، ٥٦٧/١.

في التفاف التلاميذ حولهم، كما أن القدوة الحسنة في هذا المجال كان لها تأثير كبير أيضاً في جذب الناس للمذهب المالكي، وازدياد شعبيته في تلك المنطقة.

فقد كانت دعوة رجال المذهب الناس إلى المذهب المالكي بالتطبيق وإعطاء القدوة الحسنة أبلغ في جذب الناس من الحجة والبيان، وقد ارتضى الدكتور الجيدي هذه الأسباب ورجحها حيث قال: (. . .والذي نميل إليه هو أن هذا المذهب قدّر له أن ينتشر في هذه الربوع ويقاوم الزمان كما انتشرت بقية المذاهب الأخرى، دون أن نرجع ذلك إلى أي سبب من الأسباب التي استعرضناها اللّهم إلا ما كان من سبب حمل سلاطين المغرب رعاياهم على الالتزام به، والهجرة التي كانت مستمرة بين المغرب والمدينة المنورة موطن المذهب ومنشئه، وشيء أخير ينبغي التنبيه عليه ـ وإن أغفله الناس ـ وهو جدير بأن يعد من أهم الأسباب في نشر أي مذهب، وهو قوة رجالات المذهب من الفقهاء، فبقدر ما يكون أتباع المذهب أقوياء متضلعين في العلوم، ولهم قدرة على استنباط الأحكام واستخراجها بقدر ما شاع المذهب وانتشر)[1].

ونضيف إلى ما ذكره الدكتور الجيدي من أسباب انتشار المذهب في الغرب الإسلامي ما يلي:

١ ـ عدم ميل الإمام مالك، وكذلك المذهب المالكي بصفة عامة إلى المناظرة والمجادلة فإن الإمام مالك لم يكن ميالاً إلى الجدل وتفريع المسائل وتوليدها، وهو ما عرف فيما بعد بالفقه الفرضي، ولعل أسد بن الفرات يوضح لنا عدم ميل الإمام إلى تفريع المسائل وتوليدها حيث يقول: (. . .وكان ابن القاسم وغيره يحملني أن أسأل مالكاً، فإذا أجابني قالوا لي: قل له فإن كان كذا وكذا، فضاق عليّ يوماً وقال: هذه سلسلة بنت سلسلة، إن كان كذا كان كذا إن أردت فعليك بالعراق. . .)[2].

---

(١) محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، ص٣٨.

(٢) ترتيب المدارك: ٤٦٦/٢.

وقد ترك هذا بصمته الواضحة على الفقه المالكي عموماً، فإنه غير ميال إلى المناظرة والرد على الخصوم في مجمله، اللَّهم ما كان من بعض الفقهاء الذين تأثروا بذلك المنهج كالقاضي عبدالوهاب البغدادي، والذي سلك مسلك المناظرة خاصة في كتابه الممهد، ولربما كان سبب ذلك وجوده في بغداد حيث الصولة والجولة للأحناف فتأثر بمنهجهم، وبعكس الإمام مالك والمذهب المالكي فإنا نجد أن انتشار المذهب الشافعي ـ مثلاً ـ في شتى بقاع العالم الإسلامي يرجع إلى قدرة الإمام الشافعي الهائلة والفريدة على المناظرة وبز الخصوم، كما هو واضح في مناظراته مع محمد بن الحسن الشيباني وغيره، ولعل نسب الإمام الشافعي أيضاً كان له الفضل في انتشار المذهب مثل ما كانت القوة والسلطان وراء انتشار المذهب الحنفي.

ومن هنا فإن عدم الميل إلى المناظرة كان سبباً رئيساً في انحسار المذهب المالكي في المشرق الإسلامي.

٢ ـ بعد المغرب الإسلامي عن مركز النشاط الفقهي والفكري والسياسي في المشرق الإسلامي: وذلك أن حواضر المشرق الإسلامي كانت تعج بالحركة الفقهية الفكرية النشطة، وهذه الحركة قد أغنت المذهبين الشافعي والحنفي بثروة فقهية هائلة نتيجة للاحتكاك بين المذهبين، وكان بُعد المغرب الإسلامي عن هذه الحركة الفقهية النشطة بمثابة الحاجز الذي منع المذهب الشافعي ـ مثلاً ـ من الانتشار في المغرب الإسلامي على حساب المذهب المالكي، وبعبارة أخرى فإن بعُد المغرب الإسلامي عن الحركة الفقهية النشطة في المشرق الإسلامي قد حافظ على قوة المذهب المالكي وهيمنته في المغرب.

المبحث الثالث

أهم مصادر الفقه المالكي وأشهر المصنفات فيه

سنتكلم في هذا المبحث بإيجاز عن أهم مصادر الفقه المالكي، والتي اعتمد عليها المالكية في تصانيفهم في المذهب، ثم نتبع ذلك بالكلام عن أشهر المصنفات في ذلك المذهب، والتي كان لها أثر كبير في الحركة الفقهية في المذهب فنقول وبالله التوفيق.

أولاً: مصادر الفقه المالكي:

يذكر المالكية أن الكتب الأمهات التي تعد مصادر للفقه المالكي هي أربع: المدونة، والعتبية والواضحة، والموازية[1]، وسيأتي الكلام على كل منها، لكنا نضيف إلى هذه الكتب كتاب الموطأ الذي صنفه الإمام مالك رحمه الله فإنه ـ وإن كان كتاباً في الحديث والرواية في الأصل ـ فإن ما فيه من آراء مالك وأقواله ما يؤهله لأن يعد من بين هذه المصادر لا سيما مع كثرة اعتناء العلماء به، وروايتهم له، وإنك لتجد أقوال الإمام مالك في الموطأ وآراءه الفقهية فيه مبثوثة في كتب المالكية الفقهية لا سيما المطولات منها، وسنقدم الكلام عليه وذلك لأمرين:

---

(١) نور البصر، شرح المختصر، أحمد بن عبد العزيز السجلماسي الهلالي، (فاس طبعة حجرية قديمة)، ص١٨٤، مقدمة المدونة، دار الفكر، بيروت، ٦٥/١.

١ ـ أنه من تآليف الإمام نفسه، بينما المصادر الأخرى رواية عنه وأقوال غيره من أصحابه.

٢ ـ ولأنه أول مصنف في المذهب فقدم الكلام عليه وإن كانت المصادر الأخرى ألصق بالفقه المالكي منه أيضاً.

أ ـ الموطأ:

يعتبر الموطأ من أوائل المصنفات في الحديث، كما أنه من أوائل المصنفات في الفقه أيضاً، وذلك أن الموطأ قد احتوى بالإضافة إلى الأحاديث وفتاوى الصحابة والتابعين آراء الإمام مالك نفسه سواء كانت آراءه الاجتهادية المبنية على القياس، وقواعد الشريعة أو اختياراته، أو ما وجد عليه أهل العلم في المدينة، ويوضح مالك المنهج الذي سلكه في الموطأ حيث يقول: (. . .وقد تكلمت برأي على الاجتهاد، وعلى ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، ولم أخرج عن جملتهم إلى غيره)[١].

كما يوضح لنا الإمام مالك نفسه مقصوده ببعض المصطلحات التي وردت في كتاب الموطأ، قال القاضي عياض[٢]: (. . .قال ابن أبي أويس: قيل لمالك: ما قولك في الكتاب: الأمر المجتمع عليه عندنا، وببلدنا وأدركت أهل العلم، وسمعت بعض أهل العلم، فقال: أما أكثر ما في الكتاب فرأي فلعمري ما هو رأيي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله، فكثر عليّ فقلت رأيي، وذلك إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة، أدركوهم عليه وأدركتهم أنا على ذلك، فهذا وراثة توارثوها قرناً عن قرن

---

(١) ترتيب المدارك: ١٩٣/١.

(٢) هو القاضي أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، ولد سنة ست وسبعين وأربعمائة، له تصانيف كثيرة مفيدة منها: إكمال المعلم في شرح مسلم، والشفا في التعريف بحقوق المصطفى، وغيرها كثير، توفي سنة أربع وأربعين وخمسمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص١٤٠.

إلى زماننا، وما كان أرى فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة، وما كان فيه الأمر المجتمع عليه: فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه، وما قلت: الأمر عندنا: فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم، كذلك ما قلت فيه ببلدنا: وما قلت فيه بعض أهل العلم: فهو شيء أستحسنه في قول العلماء، وأما ما لم أسمعه منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موضع الحق أو قريب منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينة، فنسبت الرأي إلى بعد الاجتهاد مع السنة وما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله ﷺ والأئمة الراشدين، مع من لقيت، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم)[1].

وقد درج الإمام مالك على جعل أحاديث (زيد بن أسلم) في أواخر الأبواب، ولما سئل عن ذلك قال: أنها كالمفسرة لما قبلها[2].

وقد كان الإمام مالك جمع عدداً ضخماً من الأحاديث في الموطأ أوصلها بعضهم إلى عشرة آلاف حديث[3]، لكنه ما زال يختصرها ويهذبها إلى أن أصبحت لا تتجاوز ألفاً وتسعمائة وخمسة وخمسين حديثاً على رواية يحيىٰ الليثي[4]، وألفاً وثمانية على رواية محمد بن الحسن الشيباني[5].

وقد قسّم الدكتور الجيدي ما ورد في الموطأ إلى سبعة أقسام هي:

١ ـ أحاديث متصلة.

٢ ـ أحاديث مرسلة.

٣ ـ أحاديث منقطعة.

---

(١) ترتيب المدارك: ١٩٤/١.

(٢) التمهيد: ٢٤٢/٣.

(٣) ترتيب المدارك: ١٩٣/١.

(٤) هو أبو محمد، يحيىٰ بن يحيىٰ بن بكير الليثي، سمع مالكاً والليث وابن وهب، وهو من أشهر رواة الموطأ، انظر: ترتيب المدارك: ٥٣٤/٢.

(٥) محاضرات في تاريخ الفقه المالكي: ص١٤١.

٤ ـ أحاديث موقوفة.

٥ ـ بلاغات.

٦ ـ أقوال الصحابة والتابعين.

٧ ـ ما استنبطه الإمام من الأحكام من الفقه المستند إلى العمل أو إلى القياس أو إلى قواعد الشريعة[١].

وقد حظي الموطأ بثناء العلماء عليه واهتمامهم به، فمما قيل في ثناء العلماء عليه:

١ ـ قال الشافعي: (ما في الأرض كتاب من العلم أكثر صواباً من كتاب مالك)، وقال: (ما على الأرض كتاب أصح من كتاب مالك).

٢ ـ وقال ابن وهب: (من كتب موطأ مالك فلا عليه أن يكتب من الحلال والحرام شيئاً)[٢].

وأما اهتمام العلماء فيه فقد تناوله العلماء ـ على مر العصور ـ تدريساً وشرحاً وبياناً لغريبه، وكلاماً على رجاله، ووصلاً لما لم يسنده، وغير ذلك من الأغراض، وقد ذكر القاضي عياض حشداً من العلماء الذين صنفوا مصنفات على الموطأ في هذه الأغراض وغيرها[٣]، ولكنا نذكر من هذه المصنفات أشهرها وأهمها:

١ ـ كتاب المنتقى شرح الموطأ للقاضي أبو الوليد الباجي[٤].

---

(١) محاضرات في تاريخ الفقه المالكي: ص١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) ترتيب المدارك: ١٩١/١، التمهيد: ٧٦/١ ـ ٧٧.

(٣) ترتيب المدارك: ١٩٩/١ ـ ٢٠٠.

(٤) هو القاضي أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، ولد سنة ثلاث وأربعمائة، حاز الرئاسة بالأندلس، وتفقه على خلق كثير، من مؤلفاته: المنتقى في شرح الموطأ، توفي سنة أربع وتسعين وأربعمائة. انظر: ترتيب المدارك: ٨٠٢/٤، الديباج المذهب: ص١٢٠، شجرة النور الزكية: ص١٢٠، التاج المكلل: ص٥٥.

٢ ـ القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، للقاضي أبي بكر بن العربي[١].

٣ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.

٤ ـ الاستذكار بمذاهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وكلاهما للحافظ أبي عمر بن عبدالبر[٢].

٥ ـ تنوير الحوالك إلى شرح موطأ مالك، لجلال الدين السيوطي[٣].

٦ ـ شرح الموطأ لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني[٤].

ب ـ المدونة:

هي أهم مصادر الفقه المالكي على الإطلاق، وذلك لأنها تحتوي على عدد ضخم من المسائل الفقهية، ولقبول الناس للمدونة واشتغالهم بها،

---

(١) هو أبو بكر، محمد بن عبدالله، المعروف بابن العربي الإشبيلي، ولد سنة ثمان وستين وأربعمائة، كان عالماً إماماً حافظاً فقيهاً محدثاً له تصانيف منها: أحكام القرآن وعارضة الأحوذي وغيرهما، توفي سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة. انظر: الديباج ص٢٨١، شجرة النور الزكية: ص١٣٦، الأعلام: ٦/٢٣٠، الفتح المبين: ٢/٢٨.

(٢) هو أبو عمر، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري، الإمام الحافظ النظار، ولد سنة ثمان وستين وثلاثمائة هجرية، اشتهر بكثرة التصانيف ومنها التمهيد، والكافي، والاستيعاب وغيرها، توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة هـ، انظر شجرة النور، ص١١٩، ترتيب المدارك ٤/٨٠٨.

(٣) هو أبو بكر عبدالرحمٰن بن كمال الدين بن محمد بن سابق الدين الإمام جلال الدين السيوطي المصري الشافعي، ولد سنة تسع وثمانمائة، صنف مصنفات كثيرة نافعة، منها: الإتقان في علوم القرآن، والإكليل في استنباط التنزيل، والبرهان في علامة مهدي آخر الزمان وغيرها، توفي سنة إحدى عشرة وتسعمائة، انظر: شذرات الذهب: ٨/٥١، هدية العارفين: ٥/٥٣٤.

(٤) هو محمد بن عبدالباقي بن يوسف بن أحمد الأزهري الزرقاني، فقيه مالكي محدث من تصانيفه: تلخيص المقاصد الحسنة، وشرح البيقونية، وشرح على الموطأ، توفي سنة ثنتين وعشرين ومائة وألف. انظر الأعلام ٦/١٨٤.

وعكوفهم عليها، ولا تكاد تقرأ أي كتاب من كتب المالكية سواء لمتقدميهم أو متأخريهم إلا وتجد أثر المدونة فيه[1].

وقد بلغ من عظم مكانة المدونة أنه إذا ورد في كتب المالكية لفظة (الكتاب) انصرف إلى المدونة، فهي ككتاب سيبويه في النحو بالنسبة للفقه المالكي، ومن أقوال المالكية في المدونة: أنها كفاتحة الكتاب في الصلاة تجزىء عن غيرها، ولا يجزىء غيرها عنها، وأنه ما عكف أحد على دراستها ومطالعتها وحفظها إلا عرف ذلك في دينه وورعه وفقهه، وما زهد فيها أحد إلا عرف في دينه وورعه وفقهه أيضاً، ويستدل المالكية على أهمية المدونة، بأنه قد فرغ فيها علم أربعة من الرجال وفقههم، وهم: مالك، وابن القاسم، وأسد بن الفرات وسحنون، وهذا يقودنا إلى الكلام على أصل المدونة وكيف كان لهؤلاء الأربعة أثرهم فيها.

فأصل المدونة هو كتاب الأسدية: نسبة إلى أسد بن الفرات، وذلك أن أسداً هذا كان قد تفقه على أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف[2]، ومحمد بن الحسن، ثم ذهب بأسئلتهم إلى ابن القاسم بمصر، فأخذ يسأل ابن القاسم ماذا يقول مالك في كذا؟، وماذا يقول في كذا؟ وهو يجيبه بسماعه عن الإمام، أو بقياسه على مسائل سمعها من الإمام، وقد اكتملت عنده كتب من سماعات ابن القاسم عن مالك، أو أقيسته على مسائل سمعها

---

(١) ترتيب المدارك ٤٧٢/١ ـ ٤٧٣، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن المغربي، المعروف بالحطاب، الطبعة الثانية (دار الفكر ١٣٩٨هـ /١٩٧٨م)، ٣٤/١، شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد الخرشي، (دار صادر، بيروت، لبنان)، ٣٨/١ ـ ٣٩، مقدمة ابن خلدون: ٤٥٠.

(٢) هو القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، ولد سنة ثلاث عشرة ومائة نشأ فقيراً، وكان أبو حنيفة يواسيه وعنه أخذ الفقه، خالف إمامه في مسائل كثيرة له مصنفات منها كتاب الخراج وغيره كثير، توفي سنة ثلاث وثمانين ومائة. انظر: الفوائد البهية ص٢٢٥، طبقات الأصوليين ١٠٨/١، الفهرست: ص٢٨٦، طبقات الحفاظ ص١٢٧.

منه، وقد جمع أسد هذه الكتب وسماها الأسدية، ثم رحل بها إلى المغرب، وأخذ يدرسها وينشر علم مالك فيها، وقد استطاع سحنون انتساخها من أسد بن الفرات ثم رحل بها إلى ابن القاسم وعرضها عليه مرة أخرى، وكان ابن القاسم يرجع في كثير من مسائلها عما قاله لأسد وأضاف إليها ابن القاسم اجتهاداته وآراءه، وقد كانت الأسدية مجموعة من السماعات غير مصنفة ولا مرتبة، ولا مبوبة، فعمل سحنون على تهذيبها وتبويبها وترتيبها، وأضاف إليها أقوالاً لأصحاب الإمام مالك غير ابن القاسم، كما أضاف إليها اجتهاداته هو، كما كان يذيلها ببعض الآثار من أحاديث وأقوال صحابة وغيرهم، وذلك من سماعاته من ابن وهب.

وقد بقيت بعض الأبواب غير مصنفة ولا مرتبة فلذلك سميت بالمختلطة، كما سميت بالمدونة وقد كان ابن القاسم قد كتب إلى أسد بن الفرات أن يعرض الأسدية على المدونة ويصححها عليها، لكنه أبى عليه ذلك، فقيل: إن ابن القاسم دعا ألا يبارك الله في الأسدية فهجرها الناس ورفضوها، وما زالت كذلك حتى اليوم[1].

وتحتوي المدونة بالإضافة إلى رواية ابن القاسم عن الإمام أقوالاً لأشهر أصحاب مالك وقد كانت المدونة لأهميتها في المذهب المالكي مجالاً رحباً للمالكية كي يعملوا فيها أقلامهم اختصاراً وشرحاً وتعليقاً، ومن أشهر هذه الأعمال العلمية التي تتابعت على المدونة:

١ ـ اختصار ابن أبي زيد[2] لها[3].

---

(١) ترتيب المدارك: ٤٦٦/٢ ـ ٤٧٣، نور البصر: ص١٨٤ وما بعدها، مقدمة المدونة: ٦٤/١، مقدمة ابن خلدون: ص٤٥٠.

(٢) هو أبو محمد، عبدالله بن أبي زيد القيرواني، إمام المالكية في عصره، جامع فقه مالك وشارح أقواله، وكان يعرف بمالك الصغير، له كتاب النوادر، والزيادات على المدونة، وهو كتاب مشهور، ومختصر المدونة، وعليهما كان معول الفقه في المغرب، وكتاب الرسالة المشهور وكتب أخرى كثيرة، توفي سنة ست وثمانين ومائتين. انظر: ترتيب المدارك ٤٩٢/٤.

(٣) مقدمة المدونة: ٦٤/١، ٦٦، مقدمة ابن خلدون: ص٤٥٠.

٢ ـ تهذيب البراذعي[١] للمدونة، وهو اختصار لها على نسق اختصار ابن أبي زيد لكنه كان أتبع لرسومها من ابن أبي زيد[٢].

٣ ـ تعليق اللخمي[٣] على المدونة، وهو مشهور معروف يسمى التبصرة[٤].

٤ ـ كتاب المقدمات الممهدات، لابن رشد الجد[٥]، نزع فيه منزع التأصيل والاستدلال وهو كتاب حسن التبويب.

٥ ـ شرح يسمى: الطراز، لسند بن عنان[٦]، وهو من أحسن شروحها[٧]، وكتب متأخري المالكية كثيرة النقل عنه.

٦ ـ كتاب الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس[٨] جمع فيه مسائل

---

(١) هو أبو القاسم، خلف بن أبي القاسم الأسدي، المعروف بالبراذعي، سمع من أبي الحسن القابسي، له كتاب في اختصار المدونة، وآخر في اختصار الواضحة، والتهذيب في اختصار المدونة، قال القاضي عياض: لم تبلغني سنة وفاته. انظر: ترتيب المدارك: ٧٠٨/٤.

(٢) الديباج المذهب: ص١١٢ ـ ١١٣، مقدمة المدونة: ٦٦/١، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة، (دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان)، ١٦٤٤/٢، مقدمة ابن خلدون: ص٤٥٠.

(٣) هو أبو الحسن، علي بن محمد الربعي، المعروف باللخمي، قيرواني تفقه بابن محرز وأبي الفضل، أخذ عنه المازري وغيره، له تعليق على المدونة، توفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. انظر: ترتيب المدارك: ٧٩٧/٤، شجرة النور الزكية: ص١١٧.

(٤) شجرة النور الزكية: ص١١٧، مقدمة المدونة: ٦٥/١.

(٥) هو أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تفقه بابن رزق، له تصانيف نافعة منها البيان والتحصيل، والمقدمات وغيرهما، توفي سنة عشرين وخمسمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص١٢٩.

(٦) هو أبو علي، سند بن عنان بن إبراهيم الأسدي المصري، تفقه بأبي بكر الطرطوشي له تصانيف في الجدل وكتاب الطراز المشهور، توفي سنة إحدى وأربعين وخمسمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص١٢٥.

(٧) المدونة: ٦٥/١، كشف الظنون، ١٦٤٤/٢، شجرة النور الزكية: ص١٢٥.

(٨) هو أبو بكر، محمد بن عبدالله بن يونس الصقلي كان فقيهاً فرضياً، له كتاب في الفرائض وكتاب الجامع المشهور وغيرهما. انظر: ترتيب المدارك: ٨٠٠/٤.

المدونة، وأضاف إليها بعض أمهات كتب المذهب كالواضحة والعتبية والموازية، كما يذكر في كثير من الأحيان خلاف الأئمة الآخرين، ويستدل للمالكية.

٧ ـ التنبيهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة والمختلطة للقاضي عياض[١].

هذه هي بعض أشهر الأعمال العلمية التي تناولت المدونة، وقد عد الدكتور الجيدي من هذه الأعمال تسعة وسبعين عملاً[٢]، وهذا يبين مدى المكانة العالية التي احتلتها المدونة باعتبارها أهم مصادر الفقه المالكي على الإطلاق.

وقبل أن نختم الكلام على المدونة فإنا نجد من تمام الفائدة أن نشير إلى المقارنة التي ذكرها المقري[٣] بين طريقة العراقيين وطريقة القرويين في شرح المدونة حيث يقول: (. . .وقد كان للقدماء رضي الله عنهم في تدريس المدونة اصطلاحان: اصطلاح عراقي واصطلاح قروي، فأهل العراق جعلوا في مصطلحهم مسائل المدونة كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس، ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل وتحرير الدلائل على رسم الجدليين وأهل النظر من الأصوليين، وأما الاصطلاح القروي فهو البحث عن ألفاظ الكتاب، وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب وتصحيح الروايات، وبيان وجوه الاحتمالات، والتنبيه على ما في الكلام من اضطراب الجواب، واختلاف المقالات

---

(١) كشف الظنون: ١٦٤٤/٢.

(٢) محاضرات في تاريخ الفقه المالكي: ص١٨٩.

(٣) هو أبو العباس، أحمد التلمساني المقري، نزيل فاس ثم القاهرة، أخذ عن عمه وعن الشيخ أحمد بابا والقصار وغيرهم، له مؤلفات طيبة حسنة منها نفح الطيب، وأزهار الرياض وغيرهما كثير. توفي سنة ست وأربعين وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ص٣٠٠.

مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار، وترتيب أساليب الأخبار، وضبط الحروف على حسب ما وقع في السماع، وافق ذلك عوامل الإعراب أو خالفها)[1].

جـ ـ المستخرجة أو العتبية، لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز العتبي[2]

وهي مجموعة من السماعات، ويظهر أنها غير مرتبة ترتيباً علمياً كما هو واضح من نسختها المطبوعة مع البيان والتحصيل، وقد ذكر ابن خلدون[3] أنه قد كانت لها شهرة في الأندلس، وأن الناس قد هجروا الواضحة واشتغلوا بالعتبية، لكن القاضي عياض أورد مجموعة من النقول تدل على أن المستخرجة تحتوي على كثير من المسائل الشاذة وبعض المسائل التي لا تصح نسبتها للمذهب[4] ومن أحسن الشروح على المستخرجة كتاب: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، وقد كان لابن رشد الجد فضل كبير على المستخرجة، فإنه صحح ما فيها من المسائل الشاذة، وكان يورد الروايات المختلفة في المسألة التي يشرحها كما يورد بعض الاستدلالات للرواية التي يصححها هو ويرجحها، ولغيرها من الروايات أيضاً

---

(١) أزهار الرياض أبو العباس أحمد التلمساني المقري، (صندوق إحياء التراث، الرباط، ١٩٧٨م)، ٢٢/٣.

(٢) هو أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن عتبة العتبي، سمع من يحيىٰ بن يحيىٰ وسعيد بن حسان، وسحنون، وغيرهم، له كتاب المستخرجة، توفي سنة خمس وخمسين ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ١٤٤/٣.

(٣) هو أبو زيد، عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي، ولد في تونس سنة ثنتين وثلاثين وسبعمائة، رحل إلى فاس والأندلس وغيرها، له تصانيف مفيدة كثيرة أشهرها تاريخه المشهور والذي بدأه بالمقدمة المشهورة توفي سنة سبع وثمانمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٢٧.

(٤) ترتيب المدارك: ١٤٤/٣.

د ـ الواضحة:

لعبدالملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي[1] وهي مجموعة من الكتب في الفقه والحديث مرتبة على الأبواب الفقهية قيل: لم يؤلف على طريقة المدنيين مثلها[2] وله فيها اختيارات تخالف المذهب في كثير من المسائل كما يظهر ذلك في كتب فروع المالكية[3].

هـ ـ الموازية:

لمحمد بن إبراهيم بن رباح الإسكندراني المعروف بابن المواز[4]، وهذا الكتاب من الأمهات وهو كتاب كبير مشهور، قال القاضي عياض: (. . .وله كتابه المشهور الكبير، وهو أجلّ كتاب ألفه قدماء المالكيين، وأصحها مسائل وأبسطها كلاماً وأوعبها، وذكره أبو الحسن القابسي، ورجحه على سائر الأمهات، وقال: لأن صاحبه قصد إلى بناء فروع أصحاب المذهب على أصولهم في تصنيفه)[5].

ثانياً: أشهر المصنفات في الفقه المالكي:

سنكتفي هنا بالكلام على أشهر المصنفات دون أن يعني ذلك غضاً من

---

(١) هو أبو مروان، عبدالملك بن حبيب بن سليمان بن مرداس السلمي، سمع بالأندلس من عبدالرحمٰن بن زياد، ثم رحل للمشرق، وسمع من ابن الماجشون وابن عبدالحكم، من تآليفه الواضحة وكتاب في فضائل الصحابة، توفي سنة إحدى وتسعين ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٣/٣٠.

(٢) ترتيب المدارك: ٣/٣٠ ـ ٣١.

(٣) انظر أمثلة لذلك في هذه الدراسة لاحقاً.

(٤) هو محمد بن إبراهيم بن رباح الإسكندراني المعروف بابن المواز، ولد سنة ثمانين ومائة، تفقه بابن الماجشون وابن عبدالحكم وابن بكير، له كتاب الموازية المشهور وكتاب الوقوف، توفي سنة تسع وستين ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٣/٧٣، شجرة النور، ص٦٨.

(٥) ترتيب المدارك: ٣/٧٣ ـ ٧٤، وانظر نور البصر: ص١٨٤، شجرة النور الزكية: ص٦٨ ـ ٦٩.

قيمة المصنفات الأخرى وسنتكلم عن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، ومختصر ابن الحاجب المعروف بجامع الأمهات ثم مختصر خليل، وسيقتصر البحث على هذه المصنفات، وذلك لأنها كانت أكثر مصنفات الفقه المالكي تأثيراً في الحركة الفقهية في المذهب، وذلك من خلال تناول أقلام فقهاء المالكية لهذه المصنفات بالشرح والتحليل والتقييد والتعليق، وعمل الحواشي، ولا يغض ذلك من القيمة العلمية للمصنفات الأخرى المشهورة كتبصرة اللخمي، وتفريع ابن الجلاب[1]، وتلقين القاضي عبدالوهاب وغيرها.

أ ـ الرسالة:

تعتبر الرسالة من أهم كتب المذهب بعد الأمهات الأربع التي سبق الكلام عليها، وقد حظي هذا الكتاب بمكانة علمية مرموقة، كما كان لسهولة تناوله ووضوح معانيه الأثر الكبير في انتشاره في المغرب والمشرق على السواء.

وبالرغم من صغر حجمه فإنه احتوى على كثير من المسائل الفقهية إذ بلغت مسائله أربعة آلاف مسألة، مزدانة بأربعمائة حديث نبوي شريف[2]، ويعتبر كتاب الرسالة من أوائل المصنفات التي نزعت إلى اختصار الأمهات في كتاب واحد، إذ كانت الطريقة قبل ذلك أن يختصر كتاب واحد من الأمهات بعينه كما فعل ابن أبي زيد نفسه في اختصار المدونة، وقد فتح هذا الباب أمام علماء المذهب للاختيار بين الأقوال وترجيح بعضها على بعض، كما فتح الباب لمن جاء بعده أن يسلك هذا الطريق.

وقد كانت الرسالة تمثل بحق إحدى المراحل في الحركة الفقهية في

---

(١) هو أبو القاسم، عبدالله بن الجلاب، بصري تتلمذ على أبي بكر الأبهري، وكان من أحفظ أصحابه، له كتابه التفريع المشهور، وكتاب في مسائل الخلاف، توفي سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة منصرفة من الحج. انظر: ترتيب المدارك: ٦٠٥/٤.

(٢) محاضرات في تاريخ المذهب المالكي: ص١٦٥.

المذهب المالكي، وقد كانت في عهدها وبعد عهدها موئل العلماء في التدريس والفتيا كما كانت أرضاً خصبة لأقلامهم فقد تناولها جمهرة من فقهاء المالكية بالشرح والتحليل والتعليق[١].

وقد احتوت الرسالة بالإضافة إلى الأبواب الفقهية المعروفة على بعض عقائد الإيمان وما يسن ويندب من الآداب. وفيما يلي أمثلة من الأعمال العلمية التي تناولت الرسالة:

١ ـ شرح لجمال الدين، عبدالله بن مقداد الأقفهسي المالكي[٢].

٢ ـ شرح لأبي الجود، داود بن سلمان القاهري[٣].

٣ ـ شرح للشيخ داود بن عمر بن إبراهيم الشاذلي[٤]، سماه إيضاح المسالك على المشهور من مذهب مالك.

٤ ـ شرح للشيخ أبي بكر، عبدالله بن طلحة البابري الأندلسي[٥].

---

(١) ترتيب المدارك: ٤٩٢/٣، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)، ص١٣٦ ـ ١٣٧، ذيل كشف الظنون إسماعيل باشا بن محمد أمين، ٥٥٧/١، هدية العارفين، إسماعيل باشا، دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان، ٤٤٧/١ ـ ٤٤٨.

(٢) هو جمال الدين، عبدالله بن مقداد الأقفهسي، انتهت إليه رئاسة المذهب والفتوى بمصر، أخذ عن خليل، وأخذ عنه البساطي، له شرح على الرسالة، وتفسير، توفي سنة ثلاث وعشرين وثمانمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٤٠.

(٣) هو أبو الجود، داود بن سليمان الفنبي نسبة إلى (فنب) قرية بمصر، من شيوخه البساطي، برع في الفرائض، وتصدى للتدريس والإفتاء، توفي سنة ثلاث وستين وثمانمائة. انظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج: ص١١٦.

(٤) هو داود بن عمر بن إبراهيم الشاذلي الإسكندري، صحب ابن عطاء الله وأخذ عنه، له تصانيف نافعة منها شرحان للتلقين للقاضي عبدالوهاب، توفي سنة ثنتين وثلاثين وسبعمائة، انظر: نيل الابتهاج، ص١١٦، شجرة النور الزكية: ص٢٠٤.

(٥) هو أبو بكر، عبدالله بن طلحة اليابري الإشبيلي، روى عن أبي الوليد الباجي، وعنه روى أبو المظفر الشيباني وغيره، ألّف كتاباً في صدر رسالة ابن أبي زيد، ومجموعين في الأصول والفقه، رد فيهما على ابن حزم، انظر: شجرة النور الزكية: ص١٣٠.

٥ ـ شرح لابن الفاكهاني[١]، سماه التحرير والتحبير. وغيرها كثير[٢].

وقد ذكر الجيدي أن الرسالة قد حظيت بأكثر من مائة شرح ذكر منها هو تسعة وخمسين شرحاً[٣].

ب ـ مختصر ابن الحاجب:

احتل مختصر ابن الحاجب[٤] مكانة علمية مرموقة في عصره وبعد عصره، وقد لخص فيه ابن الحاجب طرق المذهب في كل باب من الأبواب الفقهية، وعدد فيه الأقوال في المذهب في كل مسألة فجاء ـ كما قال ابن خلدون ـ: كالبرنامج للمذهب، وقيل: إن ابن الحاجب قد جمع هذا المختصر من ستين ديواناً من دواوين الفقه، وأن فيه ستاً وستين ألف مسألة.

وقد كان له في المشرق شهرة عظيمة، وكان يدرس مع بعض شروحه في الحلقات العلمية، ثم دخل المغرب على يد أبي علي، ناصرالدين الزواوي[٥] وقد أوصى الزواوي تلامذته بالعناية بالكتاب كما كان لثنائه عليه الأثر الأكبر في انتشاره في المغرب، وتعهد الناس له[٦].

---

(١) هو ابن حفظي، عمر بن أبي اليمن علي بن سالم اللخمي الإسكندري، الشهير بتاج الدين ابن الفاكهاني، متفنن في الفقه والحديث والأصول والعربية توفي بالإسكندرية سنة أربع وثلاثين وسبعمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص ٢٠٤.

(٢) كشف الظنون: ٨٤١/١، ذيل كشف الظنون: ١٥٥٧/١.

(٣) محاضرات في تاريخ الفقه المالكي: ص١٩٣ ـ ٢٠٠.

(٤) هو أبو عمرو، عثمان بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، له مختصر في الأصول ومختصر في الفروع والشافعية في الصرف والكافية في النحو، توفي سنة ست وأربعين وستمائة. انظر: وفيات الأعيان: ٣٩٥/١١، شذرات الذهب: ٣٨١/٥، شجرة النور الزكية: ص١٦٨.

(٥) هو أبو علي، ناصرالدين منصور بن أحمد بن عبدالحق الزواوي، رحل صغيراً مع أبيه إلى المشرق وأقام فيها نحواً من عشرين عاماً، لقي الأفاضل وأخذ عنهم، مثل العز بن عبدالسلام، وهو أول من أدخل مختصر شيخه ابن الحاجب إلى بجاية، ومنها انتشر إلى سائر بلاد المغرب، توفي سنة واحد وثلاثين وسبعمائة. انظر: شجرة النور الزكية، ص٢١٧.

(٦) شجرة النور الزكية محمد بن محمد مخلوف، (دار الفكر)، ص١٦٧، الديباج المذهب: ص١٨٨ ـ ١٩١، مقدمة ابن خلدون: ص٤٥٠.

وقد عني العلماء بشرحه والتقييد عليه، وسنذكر فيما يلي بعض شروحه:

١ ـ شرح لأبي عبدالله محمد بن عبدالسلام[١]، وابن عبدالسلام هذا، هو سابق حلبة شراح مختصر ابن الحاجب، كما ذكر ذلك ابن خلدون[٢].

٢ ـ شرح لشرف الدين، أبو الروح، عيسى بن مسعود الزواوي[٣] في ثمانية أجزاء[٤].

٣ ـ خليل بن إسحٰق الجندي[٥] وله شرح على مختصر ابن الحاجب ويقع في ستة أجزاء ويسمى التوضيح[٦].

٤ ـ شرح لتقي الدين ابن دقيق العيد[٧]، ولم يكمله[٨].

---

(١) هو أبو عبدالله، محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري التونسي، قاضي الجماعة بها، تخرّج على يديه خلق كثير منهم ابن عرفة، تولى التدريس والفتوى والقضاء، توفي بالطاعون سنة تسع وأربعين وسبعمائة. انظر: الديباج المذهب: ص٣٣٦، نيل الابتهاج ص٢٤٢، شجرة النور الزكية: ص٢١٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ص٤٥٠، ذيل كشف الظنون: ٣٥١/١.

(٣) هو أبو الروح، عيسى بن مسعود المنكلاتي الزواوي، حفظ مختصر ابن الحاجب في ثلاثة أشهر ونصف ثم حفظ الموطأ، انتهت إليه رئاسة الفتوى بمصر، وتولى القضاء بنابلس ثم بدمشق، له شرح على صحيح مسلم في اثني عشر مجلداً، واختصر جامع ابن يونس، توفي سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢١٩.

(٤) ذيل كشف الظنون: ٣٥١/١، شجرة النور الزكية: ص٢١٩.

(٥) هو خليل بن إسحٰق بن موسى بن شعيب الجندي، كان صدراً في علماء القاهرة، عالماً بالعربية، له شرح على ابن الحاجب وضع الله له القبول، وكان صيناً نبيلاً عفيفاً ورعاً، وكان مدرس المالكية بالشيخونية وهي مدرسة كبيرة بمصر، وكان أبوه حنفياً، توفي سنة ست وسبعين وسبعمائة ـ على الراجح ـ انظر: الديباج المذهب: ص١١٥، نيل الابتهاج ص١١٢، الدرر الكامنة: ٨٦/٢، الأعلام: ٣١٥/٢.

(٦) شجرة النور الزكية: ص ٢٢٣، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، (المكتبة العلمية، المدينة المنورة)، ٢٤٣/٢.

(٧) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع المنفلوطي، كان مالكياً ثم أصبح شافعياً، ولد سنة خمس وعشرين وستمائة، كان إماماً في الحديث وعلومه، له مصنفات كثيرة منها: الإمام والإلمام في أحاديث الأحكام، توفي سنة اثنتين وسبعمائة. انظر: الفتح المبين: ١٠٣/٢، البداية والنهاية: ٢٧/١٤.

(٨) شجرة النور الزكية: ص١٦٧، الديباج المذهب: ص١٩٠.

جـ ـ مختصر خليل بن إسحٰق الجندي:

يعتبر هذا الكتاب أشهر مصنفات متأخري المالكية على الإطلاق، وهو الذي استقر عليه المذهب، وصارت به الفتوى منذ تأليفه إلى أيامنا هذه، وعبارات شارحيه في الثناء عليه والتنويه بأهميته كثيرة جداً، لكنا نقتصر هنا على ما قاله أحد شراحه وهو الحطاب[1] في بيان أهمية المختصر حيث قال: (. . .وكان من أجل المختصرات على مذهب مالك مختصر الشيخ العلامة، ولي الله تعالى خليل بن إسحٰق، الذي أوضح به المسالك إذ هو كتاب صغر حجمه، وكثر علمه، وجمع فأوعى وفاق أضرابه جنساً ونوعاً، واختص بتبيين ما به الفتوى، وما هو الأرجح والأقوى، لم تسمح قريحة بمثاله، ولم ينسج ناسج على منواله)[2].

وقد بين المصنف نفسه سبب تأليفه حيث قال: (. . .فقد سألني جماعة أبان الله لي ولهم معالم التحقيق، وسلك بنا وبهم أنفع طريق مختصراً على مذهب الإمام مالك بن أنس مبيناً لما به الفتوى، فأجبت سؤالهم بعد الاستخارة. . .)[3].

ويظهر من هذا المختصر دقة المؤلف وتحريه، وإحاطته بروايات المذهب واختيارات أبرز أعلامه وقد ورد في مختصر خليل بعض الألفاظ في حكاية الأقوال في المذهب من مثل قوله: (تردد) وقوله: (قولان) وقوله: (خلاف)، أو إشارته إلى الخلاف المذهبي بقوله: (ولو كذا)، وقد بين خليل مراده من هذه الألفاظ فقال: (. . .وحيث قلت

---

(١) هو أبو عبدالله محمد بن محمد الرعيني، المعروف بالحطاب أحد المحققين الأعلام، أخذ عن والده، له تصانيف حسنة نافعة منها شرحه المعروف على مختصر خليل وشرح: قرة العين في الأصول، وغيرها كثير، توفي سنة أربع وخمسين وتسعمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٧٠.

(٢) الحطاب: ٢/١.

(٣) مختصر خليل في فقه الإمام مالك، خليل بن إسحٰق الجندي، (مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م، ص٢.

خلاف[1] فذلك للاختلاف في التشهير، وحيث ذكرت قولين[2] أو أقوالاً فذلك لعدم اطلاعي في الفرع على أرجحية منصوصة... وبالتردد[3] لتردد المتأخرين في النقل، أو لعدم نص المتقدمين، وبـ (لو)[4] إلى خلاف مذهبي...)[5].

وقد حاز هذا الكتاب على اهتمام العلماء المالكيين، ويمكن أن يرجع ذلك الاهتمام إلى ما يلي:

١ ـ الاختصار الشديد، وجمعه هذه المسائل الكثيرة في هذا الكتيب الصغير مما احتيج معه إلى الشرح والتحليل، وذلك لتفكيك عبارات المصنف، وحل مستغلقاته، ولربما اختلف الشراح في فهم مراد المصنف، واستدرك بعضهم على بعض مما أدى إلى كثرة الشروح وهذه الكثرة ناجمة عن شدة الاختصار الذي يؤدي إلى تغاير الأفهام والاجتهادات في فهم مراد المصنف.

٢ ـ الدقة في تحقيق المسائل: فإن خليلاً قد جمع إلى شدة الاختصار

---

(١) وهذا كقوله: (وهل الموالاة واجبة إن ذكر وقدر وبنى بنية إن نسي مطلقاً، وإن عجز ما لم يطل بجفاف أعضاء بزمن اعتدل أو سنة خلاف) انظر: مختصر خليل، ص٨. فالمراد بالخلاف هنا الاختلاف في حكم الموالاة.

(٢) ومثال ذلك قوله: (وإن شك في ثالثة ففي كراهتها وندبها قولان) انظر: ص٩. يعني أنه إذا شك في الوضوء أنه أتى بغسلة ثالثة، أو لا، ففي كرهية الإتيان بها أو استحبابه قولان، ومستند الكراهة أنه يمكن أن تكون زائدة عن الغسلة الثالثة، وهي مكروهة، ومستند الاستحباب القياس على الصلاة، فإنه يزيد ركعة عند الشك.

(٣) ومثال ذلك قوله: (وكره ماء مستعمل في حدث، وفي غيره تردد) انظر: ص٤، ويعني بالتردد هنا الخلاف في كراهة استعمال الماء المستعمل في غير رفع الحدث في الأوضية والأغسال المسنونة والغسلة الثانية والثالثة في الوضوء، فهل تلحق بالماء المستعمل في رفع الحدث فيثبت لها حكم الكراهة، أم لا، فلا يثبت لها حكم الكراهة..

(٤) ومثال ذلك: قوله (وجلد ولو دبغ) انظر: ص٥. وهو إشارة إلى خلاف الشافعية والحنفية في قولهم: إن الدباغ مطهر لجلود الميتات.

(٥) مختصر خليل: ص٣.

الدقة في تحقيق المسائل العلمية، وهذا بدوره أدى إلى مزيد من العناية بهذا الكتاب لما رآه فيه الفقهاء من قيمة علمية.

٣ ـ إن المصنف في كثير من الأحيان لم يقتصر على ذكر الراجح والمشهور في المذهب بل كان يحكي بعض الأقوال، وباختصار شديد، بل كان يذكر تأويلات علماء المذهب لنص المدونة[١] واختيارات اللخمي وترجيحات ابن يونس وابن رشد وأقوال المازري[٢]، كما نص على ذلك في مقدمة مختصره حيث قال: (. . .مشيراً بفيها للمدونة، وبالاختيار للخمي، لكن إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو في نفسه وبالاسم، فذلك لاختياره من الخلاف، وبالترجيح لابن يونس كذلك، وبالظهور لابن رشد كذلك، وبالقول للمازري كذلك. . .)[٣].

إن هذه الطريقة في التصنيف تغري العلماء على الكتابة على هذا المختصر لأنها تفتح لهم مجالاً للاجتهاد وعرض ملكاتهم العلمية والاستنباطية خصوصاً في المسائل التي لم يجزم بها خليل، والتي قال فيها: (تردد) أو (خلاف) أو (قولان) أو غير ذلك.

٤ ـ مكانة المصنف العلمية والأدبية: فإن خليلاً كان يتمتع بمكانة علمية مرموقة يظهر ذلك من ترجمته التي تذكر بعض مؤلفاته كشرحه مختصري ابن الحاجب الأصلي والفرعي، وهذا المختصر الأخير كان محط أنظار المالكية قبل أن يأتي مختصر خليل.

كما كان لسلامة قصد المؤلف وتفانيه وإخلاصه وسيرته الذاتية أثر على تلاميذه الذين أكثروا الشروح على مختصره، ولا شك أنهم قد أثروا في

---

(١) ومثال ذلك قوله: (وأومأ عاجز إلا عن القيام، ومع الجلوس أومأ للسجود منه، وهل يجب فيه الوسع ويجزىء أن سجد على أنفه تأويلان)، انظر: ص٢٤.

(٢) هو أبو عبدالله، محمد بن أبي الفرج المازري، صقلي الأصل، تفقه به ابن النحوي والقاضي أبو عبدالله بن داود له تصانيف نافعة منها مؤلف في علوم القرآن. انظر: ترتيب المدارك: ٧٩٢/٤.

(٣) مختصر خليل: ص٢ ـ ٣.

تلاميذهم من خلال ثنائهم على المختصَر والمختِصر، وهكذا استمرت العناية بهم.

٥ ـ وبالإضافة إلى ما تقدم: فإن تأخر عصر المصنف النسبي كان له أثر أيضاً في ما حازه مصنفه من شهرة وانتشار، وذلك لأن هذا التأخر قد أتاح للمصنف فرصة الاطلاع على ما سبقه من مصنفات، مما مكنه من الاستفادة منها، وتجنب ما كان فيها من سلبيات.

٦ ـ عدم ظهور مصنف آخر بعد مختصر خليل يفوقه أو يقاربه في الدقة والاختصار والتحقيق مما جعل المجال مفتوحاً لمختصر خليل كي يستقطب أقلام المالكية في ظل عدم وجود المنافسة.

وقد حظي هذا المختصر منذ تأليفه إلى أيامنا هذه بالأهمية البالغة، ويظهر ذلك من كثرة الأعمال العلمية التي تتابعت عليه من شروح وحواشي وتقييدات وسنذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر فإنها تزيد عن مائة شرح:

١ ـ شرح بهرام بن عبدالله الدميري[١].

٢ ـ شرح محمد بن أحمد البساطي[٢] سماه شفاء العليل في شرح مختصر الشيخ خليل، ولم يكمله، وبقي منه اليسير جداً.

٣ ـ وشرح ديباجته الشيخ ناصر الدين اللقاني[٣].

---

(١) هو أبو البقاء، بهرام بن عبدالله بن عبدالعزيز الدميري، ولد سنة أربع وعشرين وسبعمائة، من تصانيفه: ثلاث شروح على مختصر شيخه خليل، وشرح ألفية ابن مالك والإرشاد في ستة مجلدات، توفي سنة خمس وثمانمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٣٩.

(٢) هو أبو عبدالله، محمد بن أحمد البساطي الطائي، من تصانيفه المغني في الفقه وشرح لابن الحاجب الفرعي وحاشية على المطالع، توفي سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٤١.

(٣) هو أبو عبدالله، محمد بن حسن اللقاني، الشهير بناصرالدين، ولد سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة، أقرأ العلم نحواً من ستين سنة، إليه انتهت رئاسة العلم بمصر له طرر على التوضيح، وحاشية على شرح السعد للعقائد، توفي سنة ثمان وخمسين وتسعمائة. انظر: شجرة النور الزكية، ص٢٧١.

٤ ـ وشرحه الشيخ شمس الدين، محمد بن إبراهيم التتائي[١]، وسماه فتح الجليل في شرح مختصر خليل.

٥ ـ شرح الشيخ سالم بن محمد السنهوري[٢].

٦ ـ شرح العلامة علي بن محمد الأجهوري[٣]، سماه مواهب الجليل في تحرير ما حواه مختصر خليل[٤].

٧ ـ شرح الشيخ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن المعروف بالحطاب، وسماه مواهب الجليل بشرح مختصر خليل، وهو شرح مطبوع يقع في ستة مجلدات، وقد كان الحطاب فيه ميالاً إلى التفصيل والإطناب، وخاصة في أبواب الحج، ومنهجه في هذا الشرح مبني على نقل نصوص المذهب واختيارات أعلامه، كما كان يلخص هذه النقول الكثيرة في كثير من المواضع بقوله: (وحاصله)، ولم يكن الحطاب في هذا الشرح ميالاً إلى حل عبارات المؤلف، فإذا لم تحتج عبارة المؤلف إلى بيان قال: تصوره ظاهر، كما لم يكن مغرماً بكتابة المباحث اللغوية والفوائد الإعرابية في شرحه على المختصر، إذ كانت المباحث الفقهية غالبة على الشرح.

كما احتوى شرح الحطاب على كثير من الفروع والتنبيهات والتتمات

---

(١) هو أبو عبدالله، محمد بن إبراهيم التتائي، تخلى عن القضاء، وتصدر للتأليف والإقراء له شرحان على مختصر خليل وثالث على مختصر ابن الحاجب الفرعي، توفي سنة اثنتين وأربعين وتسعمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٧٢.

(٢) هو أبو النجاة، سالم بن محمد السنهوري، مفتي المالكية بمصر وعالمها أدرك الناصر اللقاني، وأخذ عنه، على شرح جليل على المختصر، وغير ذلك من المصنفات، توفي سنة خمس عشرة وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٨٩.

(٣) هو أبو الإرشاد، علي بن محمد بن زين العابدين الأجهوري، ولد سنة سبع وستين وتسعمائة، شيخ المالكية في عصره، له ثلاث شروح على مختصر خليل، وحاشية على شرح القتائي على الرسالة، توفي سنة ست وستين وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ص٣٠٣.

(٤) كشف الظنون: ١٦٢٨/٢ ـ ١٦٢٩، الحطاب: ٣/١.

مما لم يشر إليه المصنف في مختصره[1]، لكنا نجد منهج الحطاب هذا يختلف في أواخر الشرح ولعله أدركه الملل والسأم في آخره فجنح إلى الإيجاز.

٨ ـ وشرحه محمد بن يوسف الغرناطي المعروف بالمواق[2]، وسماه التاج والإكليل لمختصر خليل، وهذا الكتاب مطبوع مع شرح الحطاب السابق، وقد اعتمد فيه المؤلف أسلوب النقل عن أعلام المذهب، كمالك وابن القاسم في المدونة واللخمي وابن حبيب وابن عرفة[3] وغيرهم ولم يكن ميالاً للترجيح بل كان يكتفي بنقل النصوص فقط.

٩ ـ وشرحه الشيخ عبدالباقي الزرقاني[4] شرحاً يميل إلى الإيجاز لكن بعض علماء المذهب قد جعلوا عليه بعض الحواشي ومنهم الشيخ البناني[5]

---

(١) انظر أمثلة لكل ذلك في مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: ١٣٨/١، ١٤١، ١٥٤ ـ ١٥٥، ١٦٠ ـ ١٦١، ١٦٣ ـ ١٦٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٨١/٢، ٢٩٣، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣٥٠.

(٢) هو أبو عبدالله، محمد بن يوسف العبدوس الغرناطي، الشهير بالمواق، له بالإضافة إلى شرحين على مختصر خليل، كتاب سنن المهتدين في مقامات الدين، توفي سنة سبع وتسعين وثمانمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ٢٦٢.

(٣) هو أبو عبدالله، محمد بن الشيخ صالح محمد بن عرفة الورغمي التونسي، تولى إمامة جامع الزيتونة والخطابة بها والفتيا، وكان والده من العلماء الصالحين، له تصانيف عديدة منها: مختصر في الفقه، والحدود الفقهية، وتأليف في الأصول ومختصر في المنطق وغير ذلك، توفي سنة ثلاث وثمانمائة. انظر: شجرة النور الزكية: ص٢٢٧.

(٤) هو أبو محمد، عبدالباقي بن يوسف الزرقاني، ولد سنة عشرين وألف، له مؤلفات مفيدة منها: شرحه على المختصر ورسالة في الكلام على (إذا) وأجوبة على أسئلة رفعت إليه، توفي سنة تسع وتسعين وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ص٣٠٤.

(٥) هو أبو عبدالله، محمد بن الحسن البناني، ولد سنة ثلاث وثلاثين ومائة وألف له تصانيف مفيدة منها بالإضافة إلى حاشيته على الزرقاني، حاشية على مختصر السنوسي في المنطق، توفي سنة أربع وتسعين ومائة وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ص٣٥٧.

في حاشية سماها: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، وأخرى للشيخ الرهوني[1].

١٠ ـ وشرحه العلامة محمد بن عبدالله الخرشي[2]، وهذا الشرح مطبوع أيضاً وهو في أربعة مجلدات، مع حاشية للشيخ علي العدوي[3] وغالباً ما يقتصر فيه المؤلف على إيراد المشهور متابعاً خليلاً، كما كان ميالاً إلى إيراد بعض المباحث اللغوية والإعرابية في أثناء شرح عبارات المصنف، ولكن بشيء من الإيجاز، كما كان يشرح عبارات المؤلف بأسلوب يميل إلى التبسيط.

١١ ـ شروح لأبي البركات محمد بن أحمد الدردير[4] أشهرها شرحه الكبير، كان يقتصر فيه على القول المعتمد غالباً، وعليه حاشية للعلامة شمس الدين الدسوقي[5].

---

(١) هو أبو عبدالله، محمد بن أحمد الرهوني، ولد سنة تسع وخمسين ومائة وألف، له تصانيف مفيدة رزق فيها القبول، منها حاشية على شرح ميارة الكبير، وأرجوزة في الحيض والنفاس، توفي سنة ثلاثين ومائتين وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ص٣٧٨.

(٢) هو محمد بن عبدالله الخرشي، المالكي أول من تولى مشيخة الأزهر نسبته إلى قرية يقال لها: أبو خراش بمصر كان فقيهاً ورعاً زاهداً له تصانيف منها شرحان على المختصر رزقا القبول، توفي سنة واحدة ومائة وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ٣١٧. الأعلام: ٢٤١/٦.

(٣) هو أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي، ولد سنة اثنتي عشرة ومائة وألف، له تصانيف نافعة منها: حاشيته على شرح الخرشي، وحاشيتان على شرح عبدالسلام اللقاني على الجوهرة، توفي سنة تسع وثمانين ومائة وألف. انظر: شجرة النور الزكية ص٣٤١.

(٤) أبي البركات محمد بن أحمد الدردير، ولد سنة سبع وعشرين ومائة وألف، له تصانيف نافعة رزقت القبول، منها شرح مختصر خليل المشهور، وأقرب المسالك لمذهب مالك ورسالة في متشابهات القرآن، توفي سنة واحدة ومائتين وألف. انظر: شجرة النور الزكية: ص٣٥٩.

(٥) أبو عبدالله، محمد بن أحمد الدسوقي الأزهري، ولد بدسوق، له تصانيف نافعة، منها بالإضافة إلى حاشيته على الشرح الكبير للدردير، حاشية على مختصر السعد، وحاشية على شرح الجلال المملي للبردة، توفي سنة ثلاثين ومائتين وألف، انظر شجرة النور الزكية ص٣٦١.

المبحث الرابع

أشهر المصطلحات المتداولة في الفقه المالكي

سنتكلم في هذا المبحث على أشهر المصطلحات المتداولة في كتب فروع المالكية وذلك على سبيل الإيجاز فنقول وبالله التوفيق:

١ ـ **الراجح**: هو القول الذي قوي دليله.

٢ ـ **المشهور**: اختلف في تعريفه المالكية:

أ ـ أنه القول الذي كثر قائلوه.

ب ـ أنه القول الذي قوي دليله، وعلى هذا التعريف يكون مرادفاً للراجح.

جـ ـ هو قول ابن القاسم في المدونة، وهذا التعريف فيه قصور.

وإذا اجتمع في المسألة قولان أو أكثر، فإذا كان أحد الأقوال اجتمع فيه سبب الرجحان والشهرة، قُدِّمَ على غيره في الإفتاء، وأما إذا كان في هذا القول سبب واحد، فقد قيل: إن على المفتي أن يفتي بالراجح، وقيل: بل عليه أن يفتي بالمرجوح.

وقد رجح العدوي تقديم المشهور على الراجح[١] ورجح صاحب نور البصر تقديم الراجح على المشهور[٢].

---

(١) حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر خليل: ٣٦/١.

(٢) نور البصر: ص١٢٠.

على أنا نجد أن المالكية يطلقون كلاً من التعريفين على الآخر، ولعل ذلك راجع إلى أن المشهور في غالب الأحوال يكون راجحاً عند المالكية، وذلك لأن شهرته تجعله مقدماً فيستدل المالكية له بأوجه من الاستدلال، فيكون قوياً عندهم في الدليل أيضاً، ولعله راجع أيضاً إلى الترادف بين المشهور والراجح عند المالكية إذ سبق أن عرفنا أن من بين تعريفات المشهور هو القول الذي قوي دليله.

وهنالك سبب آخر لاستعمال الراجح بمعنى المشهور والعكس، وهو أن متأخري المالكية قد دأبوا على ترجيح القول المشهور.

٣ ـ **الضعيف**: وهو مقابل الراجح.

٤ ـ **الشاذ**: وهو مقابل المشهور[١].

٥ ـ **ما جرى به العمل**: هو العدول عن القول المشهور إلى قول آخر شاذ أو ضعيف لأن في هذا القول الشاذ أو الضعيف جلب مصلحة أو درء مفسدة، أو لأنه أصبح أكثر مناسبة لأحوال الناس، فالذي جرى به العمل: هو ما يقضي به القضاة والحكام في بلد معين مخالفين مشهور المذهب[٢]، فالذي جرى به العمل عند المالكية غير عمل أهل المدينة لأن الذي جرى به العمل يرجع إلى العرف والعادة، وعمل أهل المدينة يرجع إلى النقل عن الرسول ﷺ.

وقد ذكر المالكية شروطاً لتقديم ما جرى به العمل على المشهور هي:

أ ـ ثبوت جريان العمل بذلك القول.

ب ـ معرفة محلية جريانه عاماً أو خاصاً بناحية من البلدان.

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٢٠/١، الخرشي وحاشية العدوي: ٣٦/١، نور البصر: ص١٢٠، ١٢١.

(٢) لمزيد من التفصيل عن منشأ هذا الأصل عند المالكية وأشهر المصنفات فيه، انظر: معلمة الفقه المالكي: عبدالعزيز بن عبدالله، الطبعة الأولى، (دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، ص٢٤٧ ـ ٢٧٥.

جـ ـ معرفة زمانه.

د ـ معرفة كون من أجرى ذلك العمل من الأئمة المقتدى بهم في الترجيح.

هـ ـ معرفة السبب الذي من أجله عدل عن المشهور إلى مقابله.

وغالب المسائل التي قدم فيها الضعيف أو الشاذ على المشهور والراجح إنما هي في المعاملات والأقضية ونحوها، ويندر أن تكون في العبادات[1].

٦ ـ **المدنيون**: وهو مصطلح يشار به إلى المدنيين من أتباع مالك، كابن الماجشون، ومطرف[2]، وابن نافع[3]، وابن مسلمة[4]، ونظرائهم.

٧ ـ **المصريون**: يشار بهم إلى ابن القاسم، وأشهب، وابن وهب وأصبغ بن الفرج، وابن عبدالحكم ونظرائهم.

٨ ـ **العراقيون**: ويشار بهم إلى القاضي إسماعيل بن إسحٰق[5]،

---

(١) نور البصر: ص١٣٠ ـ ١٣٢.

(٢) هو أبو مصعب، مطرف بن عبدالله بن مطرف بن سليمان اليساري الهلالي روى عن مالك وابن أبي الزناد وغيرهما، توفي سنة عشرين ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٣٥٨/١.

(٣) هو أبو بكر، عبدالله بن نافع الأصفر الزبيري، سمي بذلك تمييزاً له عن أخيه الذي كان من أهل الفضل والدين ولم يكن فقيهاً، سمع من مالك، وعبدالله بن عروة، روى عنه ابنه أحمد والزبير بن بكار وغيرهما، توفي سنة ست عشرة ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٣٦٥/١.

(٤) هو أبو هشام، محمد بن مسلمة بن محمد بن هشام، روى عن مالك وتفقه به، قال أبو حاتم: كان أحد فقهاء المدينة وأصحاب مالك وهو أفقههم، توفي سنة ست عشرة ومائتين. انظر: ترتيب المدارك: ٣٥٨/١.

(٥) هو إسماعيل بن إسحٰق بن حماد بن زيد بن درهم بن بابك الجهضمي، سمع من محمد بن عبدالله وحجاج بن منهال، وغيرهما كثير، وأخذ الفقه عن ابن المعذل، روى عنه موسى بن هارون الحافظ وعبدالله بن أحمد بن حنبل وغيرهما كثير، انظر ترتيب المدارك: ١٦٧/٣.

والقاضي أبي الحسين بن القصار[١]، وابن الجلاب، والقاضي عبدالوهاب، والشيخ أبو بكر الأبهري ونظرائهم.

٩ ـ **المغاربة**: ويشار بهم إلى الشيخ ابن أبي زيد القيرواني، وابن القابسي[٢]، وابن اللباد[٣]، والباجي، واللخمي، وابن محرز[٤]، وابن عبدالبر وابن رشد، وابن العربي والقاضي سند، وابن شبلون[٥]، وابن شعبان[٦] ونظرائهم[٧].

---

(١) هو القاضي أبو الحسين، علي بن عمر بن أحمد بن القصار البغدادي، تفقه بالأبهري له كتاب مسائل الخلاف، أخذ عنه ابن عمروس، وأبو ذر الهروي، توفي سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة. انظر: ترتيب المدارك: ٦٠٢/٤.

(٢) هو أبو الحسن، علي بن محمد بن خلف المعافري، المعروف بابن القابسي، سمع من ابن مسرور العسال، ودراس بن إسماعيل الفاسي وغيرهما، فقيه أصولي له تصانيف منها: المهذب في الفقه، وأحكام الديانة، والمنقذ من شبه التأويل، توفي سنة ثلاث وأربعمائة. انظر: ترتيب المدارك: ٦١٦/٤.

(٣) هو أبو بكر محمد بن وشاح، المعروف بابن اللباد، سمع من أبي بكر بن عبدالعزيز الأندلسي، وحبيب بن نصر، روى عنه زياد بن عبدالرحمٰن القروي، من تآليفه: كتاب الطهارة، وكتاب عصمة النبيين، توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة. انظر: ترتيب المدارك: ٣٠٤/٣.

(٤) هو أبو القاسم، عبدالرحمٰن بن محرز، قيرواني، تفقه وسمع من ابن عمران، وأبي حفص العطار، ذا رأي ومروءة، له تصانيف حسنة منها: تعليقه على المدونة، وكتاب القصد والإيجاز، توفي سنة خمسين وأربعمائة. انظر: ترتيب المدارك: ٧٧٢/٤.

(٥) هو أبو القاسم، عبد الخالق بن أبي سعيد، المعروف بابن شبلون، ألف كتاب المقصد بأربعين جزءاً، توفي سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة. انظر: ترتيب المدارك: ٥٢٨/٤.

(٦) هو أبو الوليد، سعيد بن شعبان بن قرة، كان ثقة، درس بالقيروان، ثم خرج منها إلى صقليا، كثير الكتب، ضابطاً لما كتب، توفي سنة خمس وتسعين ومائتين. انظر: تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس: ١٩٤/١.

(٧) مقدمة شرح العلامة الأمير على نظم تسعة وعشرين مسألة التي لا يعذر فيها بالجهل، للعلامة بهرام بن عبدالله، (المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م)، ص٦ ـ ٧.

المبحث الخامس

المفردات

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المفردة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أسباب الانفراد.

المطلب الثالث: أشهر المصنفات في المفردات.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول
تعريف المفردة لغة واصطلاحاً

تدور مادة (فرد) حول معان تدل في مجملها على التميز والتنحي والتوحد وشبه ذلك، وفيما يلي أبرزها:

١ ـ الفرد بمعنى الوتر.

٢ ـ الفرد نصف الزوج.

٣ ـ الفرد المنحر أنشد ابن الأعرابي:

٤ ـ الفرد أيضاً هو الذي لا نظير له، والجمع أفراد.

٥ ـ ويقال: سدرة فاردة إذا انفردت عن سائر السدر، ويقال: شجرة فاردة، أي متنحية ويقال: ظبية فارد منفردة انقطعت عن القطيع، وناقة فارد، أي تنفرد في المراعي، وأفراد النجوم: الدراري التي تطلع في آفاق السماء، سميت بذلك لتنحيها وانفرادها عن سائر النجوم، والفرود من الإبل: ـ أي المتنحية في المرعى والمشرب ـ، والفراد ما كان وحده يقال: فرد، يفرد وأفردته جعلته واحداً، ويقال: جاء القوم فرادى: أي واحداً بعد واحد، أفردت الأنثى، فهي مفرد، وموحد[١].

والمفردات في الاصطلاح: هي المسائل الفقهية التي قال فيها أحد أئمة المذاهب الأربعة قولاً مشهوراً في مذهبه لم يوافقه فيه أحد الثلاثة الباقين في المشهور في مذاهبهم[٢]. ويظهر من هذا التعريف أنه لا يشترط للانفراد أن يكون قول الإمام مخالفاً لجميع مجتهدي الأمة لأن ذلك نادر جداً إذا لم يكن معدوماً، كما يظهر أيضاً أن المعول على الانفراد هو على المشهور من المذاهب، والراجح المعتمد فيها، إذ يندر أيضاً أن لا يوافق أحد الأئمة إماماً آخر في رواية أو قول أو وجه مرجوح في مذهبه، وخاصة عند الإمام أحمد رحمه الله فكثيراً ما ترد عنه روايات توافق أحد المذاهب الثلاثة، وربما كلهم أيضاً.

❋ ❋ ❋

(١) لسان العرب، جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (دار الفكر)، ٣/٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٢) انظر المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد، تأليف العلامة منصور البهوتي، تحقيق ودراسة، الدكتور عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن المطلق، (دار إحياء التراث الإسلامي، قطر): ١/١٥.

المطلب الثاني
أسباب الانفراد

إن انفراد أي إمام بقول يخالف فيه الأئمة الباقين له أسبابه التي تبرره، فغالباً ما يكون الانفراد لدليل رآه المجتهد راجحاً على غيره من الأدلة، وأحياناً يكون على صواب، وأحياناً أخرى يكون على خطأ، فليس كل ما انفرد به إمام كان مخطئاً فيه، كما أنه ليس كل ما قاله الجمهور كانوا فيه على صواب، ومن خلال الدراسة فإن هناك أسباباً كثيرة للانفراد تسوغ انفراد كل إمام بقول مخالفاً به قول الأئمة الثلاثة الباقين، وسنوجز أبرز هذه الأسباب بما يلي:

أولاً: انفراد بعض الأئمة بأصول سلكوها في الاستنباط، واعتبروها حجة، بينما لم يعتبر آخرون هذه الأصول، ولم تكن من الأصول التي بنوا عليها استنباطهم الفقهي، وانفراد بعض المذاهب في أصول الاستنباط عن المذاهب الأخرى غالباً مما يؤدي إلى انفراد ذلك المذهب في كثير من الفروع الفقهية المبنية على ذلك الأصل، فمن ذلك انفراد الإمام مالك بالقول بحجية عمل أهل المدينة مقدم على خبر الآحاد، وقبل أن نمثل ببعض مفردات المذهب التي كانت نتيجة طبيعية لتطبيق هذا الأصل، فإنا نظل إطلالة يسيرة على عمل أهل المدينة وما هو المقصود به؟.

والحق أن المالكية مضطربون في هذا الأصل، ويظهر هذا الاضطراب من اختلافهم في تحديد مفهوم عمل أهل المدينة، ويظهر هذا الاختلاف من استعراض أقوالهم فيه فمن قائل: إن عمل أهل المدينة هو من باب الإجماع، ومن قائل: بل إنه من باب النقل المتواتر ومن قائل: المراد به إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين، ومن قائل: إن المراد به النقل المستمر، فيشمل الصحابة والتابعين وغيرهم، ومن قائل: إن المراد به أن رواية أهل المدينة عن النبي ﷺ مقدمة على رواية غيرهم[1].

---

(١) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، عثمان بن عمر بن أبي بكر، المعروف بابن الحاجب، (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة)، ٣٥/٢، البيان والتحصيل: ٣٣١/١٧ ـ ٣٣٢.

والحق أن هذا الاضطراب في تحديد مفهوم عمل أهل المدينة عند المالكية أنفسهم يرجع إلى أمور أبرزها:

١ ـ أن الإمام مالكاً رحمه الله لم يبين مراده أو مقصوده من هذا الأصل بياناً شافياً بل إنه اكتفى ببعض العبارات العامة التي بثها في مؤلفاته كالموطأ مثل قوله: (. . .وهذا الأمر الذي أدركت عليه الناس وأهل العلم ببلدنا)، وقوله: (الأمر عندنا أنه لا يتوضأ من رعاف. ولا دم ولا قيح يسيل من الجسد. . .)، وقوله: (مضت السنة التي لا اختلاف فيها عندنا في وقت الفطر والأضحى أن الإمام يخرج من منزله قدر ما يبلغ مصلاه، وقد حلت الصلاة)[١]. وغير ذلك من العبارات التي لا يفهم منها تحديد دقيق لمراد مالك من العمل، وحتى رسالته إلى الليث بن سعد لم يبين رحمه الله فيها ما مراده من عمل أهل المدينة، بل جلّ ما فيها الاستدلال على حجية عمل أهل المدينة دون تفصيل لمراده من هذا الأصل[٢].

٢ ـ محاولة الدفاع عن هذا الأصل أمام الحملة العنيفة التي شنها أتباع المذاهب الأخرى على المالكية لأخذهم بهذا الأصل وتقديمه على خبر الآحاد: ذلك أن فقهاء المذاهب جميعاً قد جردوا الحملة على المالكية لتقديمهم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح ورموهم عن قوس واحدة، وفيما يلي بعض الأمثلة التي توضح مدى عنف هذه الحملة:

قال الإمام الشافعي في اختلاف مالك: (. . .إنك أحلت على العمل، وما عرفنا ما.تريد بالعمل، إلى يومنا هذا، وما أرانا نعرفه ما بقينا)، وقال في موضع آخر: (. . .وما درينا ما معنى قولكم: العمل، ولا تدرون فيما خبرنا، وما وجدنا لكم مخرجاً إلا أن تكونوا سميتم أقاويلكم العمل

---

(١) الموطأ، الإمام مالك بن أنس، مراجعة: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٣/١، ٢٢، ١٨٢.

(٢) انظر: نص هذه الرسالة في ترتيب المدارك: ٦٤/١ ـ ٦٥.

والإجماع، فتقولون: على هذا العمل، وعلى هذا الإجماع تعنون أقاويلكم، وأما غير هذا فلا مخرج لقولكم فيه عمل ولا إجماع)[1].

وقال ابن حزم: (إن العمل الذي يذكرون قد سألهم عنه سلف من الحنفيين والشافعيين وأصحاب الحديث من أصحابنا قبل مائتي عام ونيف وأربعين عمل من هذا الذي يذكرون؟ فما عرفوا من يريدون)، ثم أخذ في الرد على المالكية بأسلوب لا يخلو من الشدة والحدة[2].

إن هذه الحملة العنيفة من الفقهاء قد جعلت المالكية يحاولون إيجاد المعاذير التي يدفعون بها عن أصلهم هذا، وهذا دفعهم إلى تأويل كلام الإمام مالك بما يخفف من شدة الحملة ضدهم.

ولعل هذا هو الذي أوجد بعض الأقوال التوفيقية كالقول بأن مراد الإمام من العمل هو الرواية عن النبي ﷺ، وغير ذلك من الأقوال التوفيقية التي قالها علماء المالكية للرد على الحملات التي شنت ضدهم مستهدفة أصلهم هذا، ولعل هذا هو الذي دفع القاضي عياض رحمه الله إلى تحقيق مذهب المالكية في ذلك، فبعد أن ذكر أن العلماء جميعاً كانوا ألباً واحداً على المالكية لقولهم بهذا الأصل، وبعد أن أرجع ذلك إلى عدم فهم هؤلاء الفقهاء لمراد المذهب من عمل أهل المدينة قال كلاماً كثيراً حاصله: أن عملهم ينقسم إلى قسمين رئيسين:

أحدهما: ما طريقه النقل عن رسول الله ﷺ، وهذا إما نقل شرع مبتدأ منه عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل، ومن ذلك ألفاظ الأذان والإقامة وترك الجهر بالبسملة، واعتماد الصاع والمد وغير ذلك، أو إقراره لأفعال كانوا يفعلونها بحضرته عليه الصلاة والسلام، أو نقل تركه لأحكام وأمور لم يلزمهم إياها، كتركه أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه أنها عندهم كثيرة، فهذا النوع من العمل حجة، وهو مقدم على أي خبر خالفه.

---

(١) الأم محمد بن إدريس الشافعي، (دار الشعب، مصر)، ٢١٥/٧، ٢٤٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ٢١٤/١.

ثانيهما: العمل الذي طريقه الاجتهاد والاستدلال، وقد اختلف فيه المالكية، فقال بعضهم: أنه حجة أيضاً، ويقدم على خبر الآحاد وقال محققوهم: أنه يترك لخبر الآحاد[1].

وقد رد العلماء على الاحتجاج بهذا الأصل وتقديمه على خبر الآحاد بردود كثيرة ليس هنا مجال ذكرها، وسنكتفي بواحد منها فيه رد على الاحتجاج بهذا الأصل حتى على وفق تقرير القاضي عياض له، وحاصل هذا الرد أن عمل أهل المدينة، إن كان مقصوداً به نقلهم عن النبي ﷺ، فالحجة في السنة التي نقلوها، وليس في العمل ذاته، وإن كان المقصود به اجتهادهم فلا مزية له عن اجتهاد غيرهم، وإن كان المقصود به أن خبرهم يجري مجرى التواتر لكثرتهم وأمن تواطئهم على الكذب، فهو مُقدَّم على خبر الآحاد لكن لا لأنه خبرهم، ولكن لأنه خبر متواتر[2].

ويظهر لي أن كلام القاضي عياض صحيح من الناحية النظرية، ولكن من الناحية العملية فما هي الضوابط التي يعرف بها العمل الاجتهادي من العمل النقلي؟ فإن عمدة النقل السند، فأين السند في كثير من المسائل التي يحتج عليها المالكية بالعمل، اللَّهم بعض المسائل المستفيضة كالأذان والإقامة.

والقول بأن عمل أهل المدينة لا بد أن يكون عن نقل، وذلك لاستحالة أن يجتمعوا على شيء من غير نقل غير متجه، لأن ذلك ممكن، فلو فرضنا أن مجتهداً من المجتهدين قبل مالك، ـ صحابي أو تابعي أو غيرهما ـ اجتهد في مسألة المدينة، ثم لقيت هذه المسألة قبولاً من علماء المدينة، وتوارثوها إلى عصر مالك، فمن أين لنا أن نعلم أن هذا القول نقلي أو اجتهادي؟ خصوصاً وأن الفترة الزمنية التي تفصل بين وفاة

---

(١) ترتيب المدارك: ٦٧/١ ـ ٧٠.

(٢) تقريرات الشربيني على شرح جمع الجوامع بهامش حاشية البناني، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر) ١٣٥/٢.

النبي ﷺ وبين بداية مالك رحمه الله في الاجتهاد والفتيا لا تقل عن مائة سنة بحال.

وبعد هذه العجالة في الكلام عن عمل أهل المدينة، فإنا نورد بعض الأمثلة من الفروع الفقهية، والتي كان لهذا الأصل تأثير في انفراد المالكية فيها:

١ ـ القول بتثنية التكبير لا تربيعه في أول الأذان[١].

٢ ـ إفراد لفظ: (قد قامت الصلاة في الإقامة)[٢].

٣ ـ القول بعدم استحباب التبكير إلى الجمعة[٣].

٤ ـ عدم قراءة البسملة في أول الفاتحة في الصلاة[٤].

٥ ـ مسألة عدم جواز صرف مال الزكاة للمكاتبين وصرفه إلى الإرقاء خالص الرق[٥].

٦ ـ كراهة وضع الجبهة على الحجر الأسود عند تقبيله[٦].

٧ ـ كراهة الاضطباع في الطواف[٧].

ثانياً: اشتراط بعض المذاهب بعض الشروط في الأصول التي تحتج بها، وهذه الشروط تؤدي عند تطبيقها إلى انفراد المذهب المشترط بقول يخالف فيه أقوال بقية المذاهب في بعض المسائل: ومثال ذلك أن الحنفية يشترطون لقبول خبر الواحد وتقديمه على القياس، الشهرةَ والاستفاضة في ما تعم به البلوى، وأن لا يخالف عمل الراوي الحديث الذي رواه عن

---

(١) انظر: ص٢٩٧.

(٢) انظر: ص٣٠٥.

(٣) انظر: ص٤٨٠.

(٤) انظر: ص٣٢١.

(٥) انظر: ص٦١١.

(٦) انظر: ص٧٤٦.

(٧) انظر: ص٧٥٠.

النبي ﷺ، ذلك أنهم اعتبروا أن عدم اشتهار الحديث في مسألة تعم بها البلوى يدل على وجود علة في الحديث، وكذا مخالفة الراوي للحديث الذي رواه عن النبي ﷺ فإنها تدل على وجود علة قادحة في هذه الرواية كاطلاع راوي الحديث على ما يوجب نسخاً أو غير ذلك.

وقد أدى ذلك إلى انفراد الحنفية ببعض المسائل نتيجة تخلف بعض الشروط التي اشترطوها في خبر الآحاد، ومن ذلك أن الحنفية قد قالوا بالتثليث في غسل النجاسة الكلبية وذلك كسائر النجاسات، ولم يقولوا بالتسبيع والتتريب، وذلك لعدم اشتهار حديث التسبيع والتتريب مع أنه مما تعم به البلوى، هذا من جهة، ولأن أبا هريرة رضي الله عنه وهو راوي أحاديث التسبيع والتتريب قد روى عنه أنه كان يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات، فمخالفة أبي هريرة هذا الحديث الذي رواه بالتسبيع تدل عند الحنفية على علة في أحاديث التسبيع[1].

ثالثاً: وجود بعض النصوص المحتملة لأكثر من معنى، وذلك بأصل الوضع اللغوي لموضع الشاهد من النص، وذلك كالاشتراك اللغوي وغيره، فيذهب كل مذهب إلى ترجيح أحد المعنيين أو الاحتمالين على الآخر، ومن ذلك:

أ ـ قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[2]، فهل الملامسة الواردة في الآية بمعنى المباشرة باليد؟ أم المقصود بها الجماع؟ وهذا الاحتمال قد أدى إلى انفراد الحنفية بقولهم: إن اللمس باليد لا ينقض الوضوء، وإنما ينقضه الجماع أو مباشرة الفاحشة، وانفراد الشافعية أيضاً بالقول: أن مطلق اللمس ينقض الوضوء سواء أكان بشهوة أو بغير شهوة[3].

ب ـ قوله تعالى: في آية الوضوء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ

---

(١) انظر: ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) [المائدة: ٦].

(٣) انظر: ص١٢٩.

إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ...﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟...﴾[2]، فهل المراد بالغسل والاغتسال في الآيتين الكريمتين مجرد صب الماء على العضو؟ أم لا بد فيه من الدلك؟.

وهذا الاختلاف أدى إلى انفراد المالكية وقولهم: أنه يشترط في الوضوء، وكذا الغسل إمرار اليد ـ وهو الدلك ـ على العضو، ولا يكفي صب الماء لأن الغسل في كلام العرب متضمن للدلك من حيث الوضع اللغوي، ولا يطلق على مجرد صب الماء[3].

جـ ـ الاختلاف في قوله ﷺ: «**من اغتسل ثم راح إلى الجمعة في الساعة الأولى**...الحديث»[4] فهل المراد بكلمة: «**راح**» مطلق الذهاب، أم أنها تطلق على ذهاب معين، وهو ما يكون بعد الزوال؟.

وهذا الاختلاف كان من بين أسباب انفراد المالكية بالقول بعدم ندبية التبكير إلى صلاة الجمعة بل كراهته[5].

رابعاً: ورود بعض النصوص المجملة: وقد اختلف الفقهاء في ترجيح أحد معانيها على الآخر، ومن ذلك قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»[6]، فهل المراد بذلك أن صحة الأعمال بالنيات؟ أو أن تمام الأعمال بالنيات؟.

وقد كان هذا من بين الأسباب التي أدت إلى انفراد الحنفية في المسألة المشهورة وهي قولهم بعدم اشتراط النية في الوضوء والغسل[7].

---

(١) [المائدة: ٦].

(٢) [النساء: ٤٣].

(٣) انظر: ص١٣٨.

(٤) انظر تخريج هذا الحديث لاحقاً.

(٥) انظر: ص٤٠٢.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدأ الوحي...، ٢/١، ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنية**...»، ١٥١٥/٣، برقم: ١٩٠٧.

(٧) حاشية ابن عابدين، محمد أمين المعروف بابن عابدين، (دار الفكر)، ١٠٦/١.

خامساً: تعارض ظاهر الكتاب مع صريح السنة: فإذا وردت آية من كتاب الله ظاهرها يدل على حكم معين، وورد حديث من السنة النبوية المطهرة يرجح المعنى المرجوح في ظاهر الآية، فهل يقدم ظاهر الآية في هذه الحالة أم صريح السنة؟ فمن الفقهاء من قال بتقديم ظاهر الآية، ومنهم من قال: بل يقدم صريح السنة، وقد كان هذا الخلاف من بين أسباب انفراد المالكية في مسألتين من مسائل الحج: ذلك أن الله قد قال في كتابه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، ووردت أحاديث في وجوب استنابة المعضوب وأحاديث أخرى في اشتراط الزاد والراحلة لوجوب الحج، فقدم المالكية ظاهر الكتاب في هاتين المسألتين ـ أعني وجوب الاستنابة على المعضوب، واشتراط الزاد والراحلة لوجوب الحج كما سيأتي ـ[2].

سادساً: عدم بلوغ الحديث لإمام من الأئمة: ومن ذلك أن المالكية لم يقولوا بالتتريب في الغسل من ولوغ الكلب لأن مالكاً لم يخرج حديث التتريب في الموطأ كما سيأتي[3].

سابعاً: الاختلاف في تصحيح الحديث أو تضعيفه: وهذا يؤدي إلى أن يأخذ مذهب بهذا الحديث، ولا يأخذ به مذهب آخر لضعفه عنده، وذلك كعدم أخذ المالكية وكذا الحنفية بحديث: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»[4].

❋ ❋ ❋

المطلب الثالث
أشهر المصنفات في المفردات

المصنفات في هذا الفن قليلة جداً، ومع هذا فقد معظمها، وليس

---

(١) [آل عمران: ٩٧].
(٢) انظر: ص٧١٩.
(٣) انظره لاحقاً.
(٤) انظر: ص٩٥.

للباحث مصدر لمعرفة انفراد المذاهب إلا مطالعة كتب علم الخلاف، وهذه الكتب تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ كتب تعنى بالخلاف بين إمامين من الأئمة الأربعة، ولعل أشهر ما صنف في هذا المجال، الكتب التي تحكي الخلاف بين أبي حنيفة النعمان، والشافعي رحمهما الله وهذه الكتب كثيرة، منها كتاب الخلافيات، وكتاب معرفة السنن والآثار له أيضاً.

٢ ـ قسم يعنى بحكاية الخلاف بين أئمة المذاهب الأربعة فقط ـ في الغالب ـ ومن أمثلة هذا القسم كتاب الإفصاح لابن هبيرة[١].

٣ ـ قسم يعنى بالخلاف بين ثلاثة من الأئمة، ومن ذلك كتاب الإشراف للقاضي عبدالوهاب البغدادي المالكي، وكتاب الخلافيات لابن جرير الطبري[٢]، فإن هذين الكتابين قد عَنَيا بالخلاف بين الأئمة الثلاثة، أبي حنيفة ومالك والشافعي، دون التعرض لخلاف الإمام أحمد، ولسنا هنا بصدد بيان عدم تعرضهما وغيرهما لبيان خلاف الإمام أحمد.

٤ ـ قسم يعنى بخلاف المذاهب الأربعة، وغيرهم من مجتهدي أهل السنة، كالأوزاعي والليث بن سعد، والثوري، وخلاف التابعين أيضاً كأقوال سعيد بن المسيب[٣]، وعكرمة[٤]، والحسن البصري وغيرهم، بل وخلاف

---

(١) هو يحيىٰ بن محمد بن هبيرة الوزير العالم العابد، دخل بغداد شاباً، سمع الحديث من أبي الحسين الفراء، وأبي الحسين الزاغوني، له تصانيف نافعة منها: الإفصاح عن معاني الصحاح، وكتاب العبادات الخمس على مذهب الإمام أحمد، وأرجوزة في علم الخط وغيرها كثير، توفي سنة ستين وخمسمائة، انظر: ذيل طبقات الحنابلة: ٢٥١/١.

(٢) هو أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد الطبري، ولد سنة أربع وعشرين ومائتين، له التفسير المعروف وتاريخه المشهور، بلغ درجة الاجتهاد المطلق، توفي سنة عشر وثلاثمائة، انظر: البداية والنهاية ١٤٥/١١.

(٣) هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي المدني، هو فقيه الفقهاء، وكان أحفظ الناس لأحكام عمر وأقضيته، توفي سنة أربع وتسعين. انظر: تذكرة الحفاظ: ٥٤/١، التقريب: ٣٠٥/١، طبقات الحفاظ ص٢٥.

(٤) هو عكرمة بن عبدالله، مولى ابن عباس أصله بربري، ثقة ثبت عالم بالتفسير، توفي سنة سبع ومائة. انظر: التقريب: ٣٠/٢، تهذيب التهذيب: ٢٦٣/٧، طبقات الحفاظ ص٤٣.

الصحابة أيضاً، كأقوال عمر وابنه عبدالله وابن مسعود، وابن عباس رضي الله عنهم، ومن أمثلة هذا القسم: كتاب المغني لابن قدامة الحنبلي[1] وغيره.

غير أن المصنفات التي تمحَّضت لحكاية الانفراد قليلة كما تقدم، وقد يشير بعض الفقهاء في كتبهم التي صنفوها إلى مسألة بعينها أنها من مفردات إمام من الأئمة على أن هذا قليل أيضاً.

وأول كتاب وصل إلينا ذكره في فن المفردات، هو كتاب نقد مفردات الإمام أحمد[2]، لعماد الدّين بن محمد الطبري، المعروف بالكيا الهراس[3]، وقد أفرد ابن كثير[4] في كتابه في مناقب الإمام الشافعي باباً في المسائل التي انفرد بها الإمام الشافعي عن الأئمة الثلاثة الآخرين، وقد أخرج هذا الباب الدكتور إبراهيم الصندقجي في كتاب مستقل وعليه تحقيق يسير.

ولعل مذهب الحنابلة كان أغنى المذاهب في المصنفات في هذا الباب، ويظهر لي أن هذا الغنى ليس نابعاً عن الاهتمام بالتأليف في هذا الفن، وإنما هو رد فعل لتأليف الكيا الهراس كتابه في نقد مفردات الإمام أحمد.

---

(١) هو أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي، ولد سنة إحدى وأربعين وخمسمائة، صاحب التصانيف الكثيرة منها: المغني، درس الفقه والأصول، توفي سنة عشرين وستمائة. انظر: شذرات الذهب: ٨٨/٥، البداية والنهاية: ٩٩/١٣.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبدالوهاب السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناجي، الطبعة الأولى، (دار إحياء الكتب العربية)، ٢٣١/٧.

(٣) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي، الكيا الهراس، الملقب عماد الدين، ولد سنة خمسين وأربعمائة، تفقه بإمام الحرمين، من مؤلفاته نقض مفردات الإمام أحمد، شفاء المسترشدين وغيرهما، توفي سنة أربع وخمسمائة انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ٢٣١/٧، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: ١٩٧/١٩، شذرات الذهب: ٨/٤.

(٤) هو الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي، ولد سنة إحدى وسبعمائة، له تصانيف حسنة مفيدة منها تفسيره المشهور، وتاريخه المعروف بالبداية والنهاية، توفي سنة أربع وسبعين وسبعمائة، انظر: الدرر الكامنة: ٣٩٩/١، شذرات الذهب: ٢٣١/٦، طبقات الحفاظ: ص٢٢٩.

ويبدو أن الكيا قد قسا على الحنابلة في هذا الكتاب مما ألّبهم عليه، ولعل شدتهم عليه ترجع إلى هذه القسوة، ويظهر ذلك من هذه الأبيات التي وردت في منظومة محمد بن علي المقدسي[1] المتوفى سنة عشرين وثمانمائة، والتي سماها: (النظم المفيد الأحمد في مفردات الإمام أحمد).

واعلم بأن صَحْبَنَا قد صنّفوا ... في المفردات جملاً وألفوا
لكنهم لم يقصدوا هذا النمط ... بل قصدوا الرد على الكيا فقط
فإنه أعني كيا قد صنفا ... في مفردات أحمد مصنفا
وقصد الرد عليه فيها ... وكان فيما قد عنّا سفيها
غالب ما قال بأنه انفرد ... فإنه سهو ووهم فليرد
لأنه لم يعتبر بالأشهر ... ولا خلاف مالك في النظر
وإنما يقصد فيما ألفا ... إذا رأى قولاً ولو مزيّفا
لأحمد قد خالف النعمانا ... والشافعيَّ نصب البرهانا
فصحّ الأصحاب ما قد صحا ... منها وما كان إليه ينحى[2]

ويفهم من هذه الأبيات ما يلي:

١ ـ أن جُلَّ المصنفات التي صنفت في مفردات الحنابلة إنما كانت رداً على كتاب الكيا الهراس.

٢ ـ قسوة الحنابلة على الكيا ورميه بالسفه، وما كان ذلك ليكون لولا أن الكيا قد قسا عليهم هو الآخر.

٣ ـ أن الحنابلة قد أخذوا على كتاب الكيا هذا مآخذ:

أ ـ سهوه ووهمه: فإنه لم يعتمد على الروايات المشهورة عند

---

(١) هو عزالدين علي بن عبدالرحمٰن بن محمد المقدسي الحنبلي، ولد سنة أربع وستين وسبعمائة، تولى القضاء، له مصنفات مفيدة منها نظمه المعروف في المفردات، توفي سنة عشرين وثمانمائة، انظر: شذرات الذهب: ١٤٧/٧، الجوهر المنضد، ص١١٤، الضوء اللامع: ١٨٧/٨.

(٢) المنح الشافيات ١١٨/١ ـ ١١٩.

أصحاب الإمام أحمد، وهذا أوقعه في عدة مسائل انفرد بها الإمام أحمد، وهي ليست من مفرداته لأنها ليست رواية راجحة عند أصحابه.

ب ـ أن الكيا لم يعتبر خلاف مالك عند تأليفه هذا الكتاب، فعدَّ مسائل من مفردات الإمام أحمد مع أن مالكاً قد وافقه فيها، ويظهر أن الحنابلة قد فسروا هذا على أنه تحامل على الإمام أحمد يوضح ذلك البهوتي[1]، حيث قال: (. . .لأن الكيا لم يعتبر القول الأشهر للإمام أحمد، ولم يعتبر خلاف مالك في المسألة فعدَّ من مفردات أحمد ما وافقه مالك عليه، وهذا غير لائق بأولي الفضل لظهور العصبية)[2].

ومن أشهر من صنف في مفردات الحنابلة:

١ ـ أبو الوفاء، ابن عقيل[3].

٢ ـ عمادالدين، القاضي محمد بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، ـ أبو يعلى الصغير ـ[4].

٣ ـ أبو الحسن، عبيدالله بن نصر الزاغوني[5]، وكتابه المفردات في مجلدين.

---

(١) هو منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، من أشهر شيوخه عبدالرحمٰن بن يوسف البهوتي ويحيىٰ الحجاوي، من مؤلفاته، شرح منتهى الإرادات وغيره، توفي سنة إحدى وخمسين وألف، انظر: مختصر طبقات الحنابلة: ص١٠٤، خلاصة الأثر: ٢٢٦/٤، الأعلام: ٣٠٧/٧.

(٢) المنح الشافعيات: ١١٩/١.

(٣) هو أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد البغدادي، ولد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة، فقيهاً أصولياً، له كتاب الفنون وهو كتاب ضخم، والفصول، وتهذيب النفس وغيرها، توفي سنة عشر وخمسمائة، انظر: المنهج الأحمد: ٢٥٢/٢.

(٤) هو أبو يعلى محمد بن محمد بن الحسين، المعروف بأبي يعلى الصغير، ذا ذكاء مفرط، وذهن ثاقب، من مؤلفاته المفردات والتعليق في مسائل الخلاف، توفي سنة ستين وخمسمائة، انظر المنهج الأحمد: ٣٢٨/٢.

(٥) هو علي بن عبدالله بن نصر بن السري الزاغوني البغدادي، من تصانيفه، الإقناع، والمفردات وغيرهما، توفي سنة سبع وعشرين وخمسمائة، انظر: المنهج الأحمد: ٢٧٧/٢.

٤ ـ أبو الفرج جمال الدين، عبدالرحمٰن بن علي الجوزي[١].

٥ ـ ألَّف محمد بن علي بن عبدالرحمٰن العمري نظماً في المفردات أسماه النظم المفيد الأحمد في مفردات الإمام أحمد، شرحه منصور بن يونس البهوتي، في شرح سمَّاه المنح الشافيات في مفردات الإمام أحمد، وهو كتاب مطبوع، قام بتحقيقه: الدكتور عبدالله بن محمد بن عبدالرحمٰن المطلق.

٦ ـ عبدالوهاب بن عبدالواحد بن محمد بن علي الشيرازي ثم الدمشقي المعروف بابن الحنبلي[٢] هذه هي أهم كتب المفردات التي وصل إلينا ذكرها[٣].

(١) هو أبو الفرج جمال الدين، عبدالرحمٰن بن علي الجوزي، نسبة إلى الجوز محلة بالبصرة، كان واعظاً متفنناً، اشتهر بكثرة التصانيف في شتى العلوم منها زاد المسير في التفسير وغيرها كثير، توفي سنة سبع وتسعين وخمسمائة، انظر: شذرات الذهب: ٣٢٩/٤، تذكرة الحفاظ: ١٣٤٢/٤.

(٢) هو عبدالوهاب بن عبدالواحد بن محمد بن علي، الشيرازي ثم الدمشقي المعروف بابن الحنبلي، من مؤلفاته المنتخب في الفقه في مجلدين، والمفردات، والبرهان في أصول الفقه، وغيرها، توفي سنة ست وثلاثين وستمائة، انظر: المنهج الأحمد: ٢٨٠/٢.

(٣) المنح الشافيات: ١٩/١، ١٢١ ـ ١٢٢، ذيل كشف الظنون: ٥٢٦/٢، المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لأبي اليمن مجير الدين عبدالرحمٰن بن محمد العليمي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مراجعة وتعليق: عادل نويهض، الطبعة الأولى، (عالم الكتب، بيروت)، ٢٦٢/٢، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٩٠، ٣٣٠.

الباب الأول
مفردات المذهب في الطهارة

يشتمل هذا الباب على ستة فصول:

الفصل الأول: مفردات المذهب في المياه.

الفصل الثاني: مفردات المذهب في الوضوء والغسل.

الفصل الثالث: مفردات المذهب في المسح على الخفين.

الفصل الرابع: مفردات المذهب في التيمم.

الفصل الخامس: مفردات المذهب في الحيض والاستحاضة.

الفصل السادس: مفردات المذهب في النجاسة وإزالتها.

الفصل الأول
مفردات المذهب في المياه

يشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: حكم الماء المستعمل في رفع الحدث.

المبحث الثاني: حكم الماء اليسير تخالطه النجاسة.

المبحث الأول

حكم الماء اليسير المستعمل في رفع الحدث

يقصد بالماء المستعمل في رفع الحدث، الماء الذي رفع به حدث أصغر في الوضوء أو أكبر في الغسل، ولا يدخل فيه الماء الذي استعمل في الأغسال والأوضية المسنونة والمستحبة، ويثبت للماء حكم الاستعمال بانفصاله وتقاطره عن أعضاء الوضوء في حالة الحدث الأصغر أو عن البدن في حالة الحدث الأكبر، وهناك معنى آخر للماء المستعمل، وهو الباقي في الإناء بعد الوضوء، أو الماء المتردد على العضو في الوضوء، أو على البدن في الغسل، لكن المختلف فيه هو الأول، ـ أي المنفصل عن الأعضاء في الوضوء، أو عن البدن في الغسل ـ[1].

وقد اختلف الفقهاء في حكم استعمال هذا الماء في الوضوء والغسل مرة ثانية فمنهم من منعه، ومنهم من جوزه مع الكراهة كما سيأتي، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الأمور التالية:

١ ـ هل ينتقل الماء بالاستعمال في رفع الحدث عن كونه ماءاً مطلقاً

---

(١) الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (مطبعة كلية الشريعة، الأزهر ١٣٨١هـ /١٩٦١م)، ١٦٥/١، البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، تصحيح: محمد عمر، الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، الطبعة الأولى (دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م) ٣٦٥/١، حاشية رد المحتار، محمد أمين المعروف بابن عابدين (مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، ١٥٧/١.

أم يظل اسم الماء المطلق متناولاً له منطبقاً عليه؟

٢ ـ تعارض بعض الأحاديث في ظاهرها مع ما يفهم من ظاهر الكتاب، أو من ظاهر أحاديث أخرى، **فمثال الأول**: تعارض حديث أبي هريرة[١]: «**لا يغتسل أحدكم من الماء الدائم وهو جنب**»[٢] مع قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[٣] **ومثال الثاني**: تعارض هذا الحديث ـ في ظاهره ـ مع قوله ﷺ: «**خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء**»[٤].

٣ ـ الاختلاف في مقدار عمل الآثار المفترضة الناجمة عن استعمال الماء فعلى حين اتفق الفقهاء على معظمها إلا أنهم اختلفوا في مقدار تأثيرها، ومثال تلك الآثار المفترضة: كون الماء المستعمل رفعت به أحداث أو خالطته الذنوب والمعاصي، إلى غير ذلك من التعليلات، فمن الفقهاء من قصر تأثيرها على كراهة الاستعمال مع عدم سلب الطهورية، ومنهم من عدى ذلك إلى عدم الجواز وسلب الطهورية، بل إن منهم من عدى تلك العلل المفترضة إلى الحكم بالنجاسة[٥] وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

---

(١) هو عبدالرحمٰن بن صخر الدوسي، حفظ عن النبي ﷺ الكثير وهو من المكثرين من الرواية عنه، وروى عنه خلق كثير، توفي سنة ثمان وخمسين. انظر: تذكرة الحفاظ: ٣٢/١، طبقات الحفاظ، ص١١٧، الإصابة، ٤٠٣/٢.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب النهي عن الاغتسال في الماء الراكد ٢٣٦/١، برقم: ٢٨٣.

(٣) [الفرقان: ٤٨].

(٤) أخرجه الترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء من حديث أبي سعيد الخدري، وقال عنه: (هو حديث حسن، وقد روي من غير وجه عن أبي سعيد) ٩٥/١، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة ٥٣/١ ـ ٥٤، والنسائي في كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة، والبيهقي في السنن الكبرى كتاب الطهارة، باب الماء الكثير لا ينجس بنجاسة تحدث فيه ما لم يتغير ٢٥٧/١، وقد توسع في تلخيص الحبير في الكلام عن الحديث ونقل تصحيح الإمام أحمد ويحيىٰ بن معين وابن حزم للحديث. انظر تلخيص الحبير: ١٢/١ ـ ١٤.

(٥) نجاسة الماء المستعمل قول أبي يوسف ورواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ضعفها المحققون من الحنفية والمذهب عند الحنفية على خلافها.

أ ـ راجح مذهب المالكية أن الماء اليسير المستعمل في رفع الحدث يجوز التطهر به، ولكن يكره مع وجود غيره، فإن لم يوجد غيره فلا كراهة، وهنالك رواية بالطهارة وعدم الطهورية، وهي قول أصبغ بن فرج[1]، وأخرى بأنه مشكوك فيه يستعمله ثم يتيمم[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، في راجح المذهب عندهم إلى أن الماء المستعمل في رفع الحديث طاهر غير مطهر فلا يجوز الوضوء أو الغسل به[3].

الأدلة:

أ ـ أدلة المالكية ومناقشتها:

استدل المالكية على مذهبهم في كون الماء المستعمل طاهراً ومُطهّراً بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول.

---

(١) أصبغ بن فرج بن سعيد بن نافع، مولى عبدالعزيز بن مروان روى عن الدراوردي وابن سمعان ويحيى بن سلام، دخل المدينة يوم وفاة الإمام مالك صحب ابن القاسم وأشهب تفقه عليه ابن المواز وابن حبيب، له كتاب الأصول في عشرة أجزاء وتفسير غريب الموطأ وغيرها، توفي سنة خمس وعشرين ومائتين، انظر المدارك ٥٦١/٢.

(٢) الحطاب على مختصر خليل، ٦٩/١ ـ ٧٠، الخرشي على مختصر خليل: ٧٤/١ ـ ٧٥ شرح الزرقاني على مختصر خليل، عبدالباقي الزرقاني، (دار الفكر: بيروت، لبنان) ١٤/١ ـ ١٧، الشرح الصغير على أقرب المسالك، أبو البركات أحمد بن محمد الدردير (دار المعارف: مصر)، ٣٧/١، الذخيرة، ١٦٥/١ ـ ١٦٦، الجامع لمسائل المدونة، محمد بن عبدالله بن يونس الصقلي، (نسخة مصورة عل الميكروفيلم بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى برقم: ١٥٧ فقه مالكي عن نسخة محفوظة بالمكتبة الأزهرية تحت رقم: ٣١٤٨ مغاربة) ٥/١، الإشراف على مسائل الخلاف، عبدالوهاب بن نصر البغدادي (مطبعة الإرادة)، ٤٠/١ ـ ٤١.

(٣) حاشية ابن عابدين، ١٥٧/١، البناية، ٣٥٢/١ ـ ٣٥٥، نهاية المحتاج، شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن حمزة الرملي (المكتبة الإسلامية، ٦١/١ ـ ٦٣، كشاف القناع، عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، (المطبعة الحكومية بمكة المكرمة، ١٣٩٤هـ) ٣٥/١، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ /١٩٥٥م، ٤٥/١.

أما من الكتاب فقد استدلوا بآيات كريمة عامة ومنها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ قالوا: إن صيغة(فعول) تفيد التكرار والمبالغة، فهي تفيد تكرار ما وجدت فيه المبالغة، فمهما استعمل لا يسلبه الاستعمال الطهورية[١].

٢ قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾[٢] فهي عامة لم تقيد بشرط عدم الاستعمال[٣].

وأما من السنة المطهرة فقد استدلوا ببعض الأحاديث ومنها:

١ قوله ﷺ: «**خُلِق الماء طهوراً لا ينجسه شيء**» وهو عام.

٢ ـ ما رُوِي أن بعض أزواجه ﷺ اغتسلت في جفنة فجاء النبي ﷺ ليغتسل منها أو ليتوضأ فقالت: (إني كنت جنباً) فقال: «**إن الماء لا يجنب**» ورُوِي: «**لا جنابة عليه**»[٤] قال القاضي عبدالوهاب: (وهذا كالنص لأنه أخبرنا أن حكم الجنابة لا يلحقه)[٥].

٣ ـ أن النبي ﷺ خرج على أصحابه ذات يوم وقد اغتسل وقد بقيت

---

(١) الإشراف: ٤٠/١، الجامع لأحكام القرآن محمد بن أحمد القرطبي (طبع بالأوفست عن دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان)، ٤٨/١٣، أحكام القرآن أبو بكر بن العربي، تحقيق: علي محمد البيجاوي، (دار الفكر، ١٣٩٢هـ /١٩٧٢م)، ١٤١٨/٣.

(٢) [الأنفال: ١١].

(٣) الإشراف: ٤٠/١.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الماء لا يجنب، ١٨/١، برقم: ٦٨، والترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في الرخصة في فضل طهور المرأة ٩٤/١، برقم: ٦٥، وقال: حديث حسن صحيح، والحاكم في كتاب الطهارة، باب الوضوء والغسل من فضل غسل المرأة ١٥٩/١، وقال: هذا حديث صحيح في الطهارة ولم يخرجاه ولا يحفظ له علة ووافقه الذهبي.

(٥) الإشراف: ٤٠/١، الجامع لابن يونس ٥/١ب.

لمعة من جسده لم يصبها الماء، فقلنا: (يا رسول الله هذه لمعة لم يصبها الماء) فكان له شعر وارد، فقال بشعره هكذا على المكان فبله[1].

قال القرطبي[2]: أخرجه الدارقطني وقال: (عبدالسلام بن صالح هذا بصري وليس بقوي، وغيره من الثقات يرويه عن إسحٰق عن العلاء مرسلاً وهو الصواب، قلت: الراوي الثقة عن إسحٰق بن سويد العدوي عن العلاء بن زياد العدوي أن رسول الله ﷺ اغتسل... الحديث، فيما ذكره هشيم)[3].

٤ ـ تسابق الصحابة رضوان الله عليهم على فضل وضوئه ﷺ[4] ولا بد أن يصيب فضل وضوئه رشاش من الماء المتقاطر من أعضائه ﷺ[5].

وأما من المعقول، فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ إجماع الأمة على طهارته إذا لم يكن على أعضاء المتوضىء أو بَدَنِ المغتسل نجاسة[6].

٢ ـ أنه ماء مطلق لم يَنْضَفْ إليه شيء، فلم يؤثر الاستعمال في

---

(١) رواه الدارقطني في كتاب الطهارة، باب ما روي في فضل الوضوء واستيعاب جميع القدم في الوضوء بالماء ١١٠/١، وابن أبي شيبة في كتاب الطهارة، باب في الرجلِ يتوضأ أو يغتسل فينسى اللمعة من جسده، ٤١/١ من رواية العلاء بن زياد.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكرة الأنصاري القرطبي، كان إماماً من الغواصين على معاني الحديث له تصانيف نافعة منها تفسيره المشهور، وكتاب التذكرة في أحوال الآخرة، توفي سنة واحد وسبعين وستمائة. انظر: شذرات الذهب ٣٣٥/٥، شجرة النور: ص١٩٧، طبقات المفسرين: ص٧٩.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٤٩/١٣.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ١٧٨/٣.

(٥) بداية المجتهد، محمد بن أحمد بن رشد، (دار الفكر)، ٢٠/١.

(٦) الجامع لأحكام القرآن، ٤٩/١٣، التمهيد: أبو عمر يوسف بن عبدالبر النمري طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ٤٣/٤.

إطلاقه كما لو نقل من إناء لإناء[1].

٣ ـ ولأن كل استعمال لم ينقل الماء عن صفاته فإنه لا يؤثر في طهارته قياساً على ما إذا غُسِل به ثوب[2].

٤ ـ ولأنها عين استعمالها شرط في أداء فرض فوجب أن لا يُمنع استعمالها ثانية فيه كستر العورة[3].

٥ ـ وأورد المالكية عللاً لكراهة استعمال الماء المستعمل منها مراعاة الخلاف أو كونه أديت به عبادة، أو اختلاط الذنوب به، وقد رجح الخرشي العلة الأولى[4].

وفيما يلي مناقشة هذه الأدلة:

١ ـ الآيتان الكريمتان عامتان ليس فيهما ما يدل على عدم انتقال الماء بالاستعمال من خصوص الطهورية إلى مطلق الطهارة.

٢ ـ إن لفظة فعول في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ لا تستلزم التكرار والمبالغة بل منها ما هو كذلك، ومنها ما هو ليس كذلك، كما هو مشهور عند أئمة اللغة.

٣ ـ إن المراد بالطهور الصالح للتطهير والمُعدَ له، أو أنه اسم آلة كسحور لما يتسحر به ووضوء لما يتوضأ به.

٤ ـ إن المراد به ثبوت الطهورية لجنس الماء أو المحل الذي مر عليه فإنه يطهر كل جزء منه[5].

---

(١) الإشراف: ٤١/١، التمهيد: ٤٣/٤، الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، يوسف بن عبدالبر، تحقيق: علي النجدي ناصف، (بدون)، ٢٥٣/١، الجامع لأحكام القرآن، ٤٩/١٣.

(٢) الإشراف: ٤٠/١ ـ ٤١.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) الخرشي: ٧٤/١ ـ ٧٥، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ٣٨/١.

(٥) المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، (مطبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة)، ١٤٣/١، نهاية المحتاج ٦١/١.

٥ ـ وقد ذكر ابن الهمام[١] أن كلمة طهور هي صيغة مبالغة لكلمة طاهر وبالتالي فهي لا تستلزم التعدية إلى الغير قال ابن الهمام: (. . .وكشفه أنه ليس من مفهوم الطهور أن يطهر مرة واحدة فضلاً عن التكرر فإن مفهومه ليس إلا المبالغة في الطاهر، كذا كل ما كان على صيغة فعول فإنه لا يفيد سوى المبالغة في ذلك الوصف، والمبالغة فيه لا تستلزم تطهير غيره بل رفع مانع الغير ليس إلا أمراً شرعياً لولا استفادته من قوله تعالى: ﴿مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ لما أفاده الماء أخذاً من صيغة فعول، وتكرر القطع لما يطلق عليه قطوع ليس إلا لخصوص المادة التي وقعت فيها المبالغة وذلك لأن القطع تأثير في الغير بالإبانة، وهذا يستفاد من صيغة فاعل فإن صحة إطلاق «قاطع» ما دام قائماً كان ثبوت القطع قائماً، ويلزمه تكرر القطع، فقد ثبت التكرر بدون صيغة فعول فالمبالغة المستفادة منه حينئذ ليس إلا باعتبار كثرته وجودته، والحاصل أن فعولاً للمبالغة في ذلك الوصف فإن كان ذلك الوصف متعدياً كانت المبالغة فيه باعتبار تعلقه بالغير، وإن كان قاصراً في نفسه كان باعتباره في نفسه لا أنه يصيره متعدياً، وصفة طاهر قاصرة، فالمبالغة فيه باعتبار جودته في نفسه، أما إفادة المبالغة تعلقه بالغير فلا لغة ولا عرفاً؛ انظر إلى قول جرير: «عذاب الثنايا ريقهن طهور» في صفة أهل الجنة وليس هو برافع)[٢].

وقد أورد الجصاص[٣] رداً على وجه الاستدلال من الآية من جهة

---

(١) هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد المشهور بابن الهمام، ولد سنة تسعين وسبعمائة، نشأ في بيت علم وفضل، برع في المعقول والمنقول، وكان حجة في الفقه وأصوله وغيرهما، له مؤلفات منها شرحه المشهور على البداية، والتحرير وغيرها. توفي سنة إحدى وستين وثمانمائة. انظر: الفتح المبين: ٣٦/٣، الفوائد البهية، ص١٨٠.

(٢) شرح فتح القدير، كمال الدين، محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان)، ٧٧/١.

(٣) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي إمام الحنفية في عصره، وكان ورعاً زاهداً له تصانيف منها أحكام القرآن، ولد سنة خمس وثلاثمائة، وتوفي سنة سبعين وثلاثمائة انظر: الفوائد البهية، ص٢٧، البداية والنهاية: ٢٩٧/١١.

اقتضاء (فعول) التكرار بنحو ما أجاب به ابن الهمام[1].

وأما أدلة المالكية من السنة فيمكن إبداء الملاحظات التالية عليها:

١ ـ أما حديث: «**خُلِق الماء طَهوراً لا ينجسه شيء**» فإنه لا يدل على المدّعَى لأن نفي التنجيس عن الماء لا يثبت له الطهورية، فغاية ما يثبته نفي التنجيس الحكم بالطهارة، وأما الحكم بالطهورية فإنه معنى زائد عن الحكم بالطهارة، فجواز استعمال الماء في الوضوء مبني على الحكم بطهوريته، لا على الحكم بطهارته.

٢ ـ وأما حديث: «**إن الماء لا يجنب**» فلا يدل على المدَّعَى أيضاً، ذلك أن النبي ﷺ جاء حديثه عن الماء الباقي في الجفنة وهو طهور وإنما الخلاف في الماء الذي استعمل في التطهير، فقوله ﷺ: «**إن الماء لا يجنب**» قد يحتمل أن المقصود به الماء المعهود، فتكون (الألف واللام) هنا للعهد لا للجنس.

٣ ـ وأما تسابق الصحابة على فضل وضوء النبي ﷺ وأنه قد يكون أصاب الإناء من رشاش الماء المتقاطر من أعضائه الشريفة، فإن هذا الاستدلال فيه تكلف لأن الرشاش المتساقط من أعضاء المتوضىء في الإناء لا يمكن التحرز منه فضلاً عن نزارته، ثم إن ذلك قد يُحمَل على الخصوصية للمصطفى ﷺ، فإن الصحابة قد كانوا يتسابقون على شعره وبصاقه.

٤ ـ وأما حديث غسله ﷺ اللمعة التي كانت في بدنه بالعصر عليه من شعره فقد أجاب عنه النووي[2] فقال: (. . .وأما قولهم: اغتسل وترك

---

(١) أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، المعروف بالجصاص، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، مصور عن الطبعة الأولى، مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة العثمانية، ١٣٣٥هـ)، ٤٥/٣.

(٢) هو يحيىٰ بن شرف بن مري النووي، وصف بالزهد والقناعة، مع تفنن في أصناف العلوم من حديث وأسماء رجال ولغة، له مصنفات كثيرة منها: المنهاج، وشرح صحيح مسلم وغيرهما، توفي سنة ست وسبعين وستمائة، انظر: الفتح=

لمعة ثم عصر عليها شعراً، فجوابه من أوجه: أحدها: أنه ضعيف، وقد بين الدارقطني ثم البيهقي ضعفه، قال البيهقي: «وإنما هو من كلام النخعي»، **الثاني**: لو صح لحمل على بلل باق من الغسلة الثالثة، **الثالث**: أن حكم الاستعمال إنما يثبت بعد الانفصال عن العضو، وهذا لم ينفصل، وبدن الجنب كعضو واحد، ولهذا لا ترتيب فيه)[1].

وأما ما استدل به المالكية من المعقول، فالبرغم من أنها استئناسات واستنتاجات عقلية إلا أنه يمكن إبداء الملاحظات التالية عليها:

أ ـ أما مسألة الإجماع على طهارة الماء المستعمل إن لم يكن على أعضاء الجنب أو المحدث نجاسة، فبالإضافة إلى كون ادعاء الإجماع غير دقيق، لوجود قول أبي يوسف ورواية عن أبي حنيفة بالتنجيس فإن هذا ليس محلاً للنزاع وفرق بين إثبات مطلق الطهارة وإثبات خصوص الطهورية.

ب ـ وأما القياس على غسل الثوب أو القياس على ستر العورة به فقد أجاب النووي عن الأول بأنه لم يؤد بغسل الثوب فرض، وعن الثاني: بأن الثوب لم يتغير نتيجة ستر العورة به من صفته شيء، ولا يسمى مستعملاً، وتغير الصفات مؤثر فيما أدى به الفرض[2].

وفي كلا الجوابين نظر: **أما الأول**: فهو مبني على كون تأدية الفرض بآلة يؤثر في هذه الآلة بحيث لا يمكن تأدية فرض آخر بها، وهو غير سليم، **وأما الثاني**: فإن النووي علق تأثير الاستعمال على التغير، والماء المتطهر به لم يتغير من صفته شيء بالاستعمال فلم التفرقة بين هذا وذاك؟.

= المبين، ٨١/٢، البداية والنهاية: ٢٧٨/١٣، طبقات الشافعية: ١٦٦/٥، تذكرة الحفاظ: ١٤٧٠/٤.

(١) المجموع: ١٥٥/١.

(٢) المجموع: ١٥٥/١ ـ ١٥٦.

أدلة الجمهور ومناقشتها:

عرفنا أن راجح المذاهب الثلاثة، أن الماء المستعمل في رفع الحدث طاهر غير مطهر وسوف يقتصر البحث في أدلة الجمهور على أنه غير مطهر، لأن كونه طاهراً ليس موضع انفراد للمالكية، بل الانفراد إنما هو في الزيادة على مطلق الطهارة، وهو الطهورية، وقد استدل الجمهور على أن الماء المستعمل غير مطهر بما يلي:

١ ـ نهيه ﷺ عن الاغتسال في الماء الدائم. قالوا: ولولا أن الاغتسال يؤثر فيه منعاً ما نهى رسول الله ﷺ عن الاغتسال فيه[١].

٢ ـ نهيه ﷺ أن يغتسل الرجل بفضل وضوء المرأة، وتغتسل المرأة بفضل وضوء الرجل، وليفترقا[٢] قال الجصاص موضحاً وجه الدلالة منه: (وفضل الطهور يتناول شيئين: ما يسيل من أعضاء المغتسل، والآخر ما يبقى في الإناء بعد الغسل، وعمومه ينتظمهما، فاقتضى ذلك النهي عن الوضوء بالماء المستعمل لأنه فضل طهور)[٣].

٣ ـ قوله ﷺ: **«يا بني عبدالمطلب إن الله كَرِهَ لكم غسالة أيدي الناس»**[٤] فدل تشبيه الصدقة حين حرمها عليهم بغسالة أيدي الناس على أن

---

(١) المغني أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (دار الكتاب العربي، طبع الأوفست ١٣٩٢هـ /١٩٧٢م)، ١/٢٠، كشاف القناع: ١/٣٢، المجموع: ١/١٥٤، أحكام القرآن للجصاص: ٣/٣٤٥.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب النهي عن الوضوء بفضل المرأة، ١/٢١، برقم: ٨١، والنسائي في كتاب الطهارة، باب ذكر النهي عن الاغتسال بفضل الجنب ١/١٣٠، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب النهي عن فضل وضوء المرأة، ١/١٣٣، برقم: ٣٧٤، وأحمد في مسند رجل عن النبي ﷺ ٤/١١١، قال الحافظ ابن حجر (رجاله ثقات) انظر: فتح الباري: ١/٣٠٠.

(٣) أحكام القرآن للجصاص: ٣/٣٤٥.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج مسلم في كتاب الزكاة باب ترك استعمال آل النبي على الصدقة: **«إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس»**، وذلك في حديث طويل، ٢/٧٥٣، برقم: ١٠٧٢.

غسالة أيدي الناس لا يجوز استعمالها[1].

٤ ـ أن رسول الله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم احتاجوا في مواطن من أسفارهم الكثيرة إلى الماء، ولم يجمعوا المستعمل لاستعماله مرة أخرى[2].

وقد ارتضى النووي هذا الدليل وأجاب على بعض الاعتراضات المفترضة فقال: (. . .فإن قيل: تركوا الجمع لأنه لا يتجمع منه شيء، فالجواب أن هذا لا يسلم وإن سلم في الوضوء لم يسلم في الغسل، فإن قيل: لا يلزم من عدم جَمْعُه منع الطهارة به، ولهذا لم يجمعوه للشرب والطبخ والعجن والتبرد ونحوها مع جوازها به بالاتفاق فالجواب: أن ترك جمْعُه للشرب ونحوه للاستقذار فإن النفوس تعافه في العادة، وإن كان طاهراً كما استقذر النبي ﷺ الضب وتركه فقيل: أحرام هو قال: «**لا ولكني أعافه**»)[3].

٥ ـ واستدلوا من المعقول بما يلي:

أ ـ أن السلف اختلفوا في من كان في سفرٍ ومعه ماء لا يكفي لجميع أعضاء وضوئه بين أن يستعمله في بعض الأعضاء ويتيمم للباقي، وبين أن يتيمم ابتداء، ولم يقل أحد منهم يستعمله في بعض الأعضاء، ثم يجمع المستعمل ويستعمله في الأعضاء الأخرى، ولو كان مطهراً لقالوه، قال النووي: (فإن قيل: لأنه لا ينجمع منه شيء، فالجواب: لا نسلم ذلك، بل الحال في ذلك مختلف)[4].

ب ـ القياس على الماء الذي أزيلت به نجاسة: فإنه لا يصح الوضوء به.

---

(١) أحكام القرآن للجصاص: ٣٤٥/٣.

(٢) المجموع: ١٥٤/١، نهاية المحتاج: ٦١/١.

(٣) المجموع: ١٥٤/١.

(٤) نفس المصدر السابق.

جـ ـ لأن المانعية من الصلاة ونحوها انتقلت إليه باستعماله في رفع الحدث فمنعت من رفعه الحدث مرة أخرى.

د ـ ولأنه أُديتْ به عبادة وفريضة فلم يصح أن تؤدى به أخرى كالعتق فإن العبد لا يصح أن يتوارد عليه عتقان.

هـ ـ ولأنه باستعماله في رفع الحدث، فإن ذنوب العباد تخالطه وتمازجه وتذهب معه أو مع آخر قطره كما في الحديث[1].

وفيما يلي مناقشة أدلة الجمهور:

١ ـ أما نهيه ﷺ عن الاغتسال في الماء الدائم فقد استشعر النووي نفسه ضعف الاستدلال به، فقال بعد أن ساق استدلال الشافعية به: (. . .وفي هذا الاستدلال نظر لأن المختار والصواب أن المراد بهذا الحديث النهي عن الاغتسال في الدائم وإن كان كثيراً لئلا يقذره، وقد يؤدي تكرار ذلك إلى تغيره)[2].

٢ ـ وأما نهيه ﷺ عن أن يغتسل الرجل بفضل وضوء المرأة، أو أن تغتسل المرأة بفضل وضوء الرجل، فلا شك أنه لعلة أخرى غير التي فهمها منه الجصاص، لأن الحديث خص النهي بفضل وضوء المرأة أو الرجل إذا استعمل أي واحد منهما فضل وضوء صاحبه، ولم يتعرض لوضوء الرجل من فضل وضوء رجل مثله أو المرأة من فضل وضوء امرأة أخرى، فكيف فهم الجصاص التعميم؟.

٣ ـ وأما تشبيه أخذ الصدقة في حق آل البيت بغسالة أيدي الناس فليس فيه دليل، لأن غسالة اليد أعم من أن تكون وضوءاً ـ إذا صح إطلاق اسم الغسالة على الماء المستعمل ـ لأن الغسالة قد تكون عن وسخ أو عن نجاسة أو غير ذلك، وحتى لو سلمنا أن المراد الوضوء فإن حديث النبي ﷺ جاء لتنفير أهل بيته من الأخذ من الصدقات بضرب الأمثال

---

(١) المجموع: ١٥٤/١، أحكام القرآن: للجصاص: ٣٤٥/٣، المغني: ٢٠/١، نهاية المحتاج: ٦١/١، كشاف القناع: ٣٢/١.

(٢) المجموع: ١٥٤/١.

المنفرة التي تعافها النفس، وليس المراد بيان حكم شرعي في عدم استعمال الماء المستعمل، يبينه وصفه لها بأنها أوساخ الناس.

٤ ـ أما الاحتجاج بعدم جمع الماء المستعمل لاستعماله ثانية في الأسفار مع شدة الحاجة إليه فلا شك أنه دليل قوي واضح الدلالة، خاصة وأن العدول إلى التيمم من شرطه عدم وجود الماء، فلو كان جمع الماء بعد استعماله ليستعمل مرة ثانية جائزاً شرعاً لما ساغ العدول إلى التيمم لوجود الماء الذي لا مانع من استعماله.

٥ ـ وأما الأقيسة والأدلة العقلية، فبعضها يمتاز بالقوة كالدليل الأول وبعضها فيه التكلف كالقول بأن المانعية من الصلاة قد انتقلت إلى الماء فمنعت استعماله مرة ثانية، أو القياس على العتق، وقد أجاب ابن العربي عن هذا القياس: فقال: (. . .وإنما تنبني مسألة الماء المستعمل على أصل آخر، وهو أن الآلة إذا أدى بها فرض هل يؤدى بها فرض آخر أم لا؟ فمنع ذلك المخالف قياساً على الرقبة أنه إذا أدى بها فرض عتق لم يصلح أن يتكرر في أداء فرض آخر، وهذا باطل من القول فإن العتق إذا أتى على الرق أتلفه فلا يبقى محل لأداء الفرض بعتق آخر ونظيره من الماء ما تلف على الأعضاء، فإنه لا يصح أن يؤدى به فرض آخر لتلف عينه حساً. كما تلف الرق في الرقبة بالعتق الأول حكماً. . .)[١].

وأما القياس على غسالة النجاسة فإن الفرق واضح بينهما كوضوح الفرق بين الحدث والنجاسة، وأما القول بأن ذنوب العباد ومعاصيهم قد انتقلت إليه وسلبته الطهورية، فقد أجاب عنها ابن يونس فقال: (. . .فإن قيل فإنه ماء الذنوب، قيل: إنما ضرب النبي ﷺ المثل به لا لأن الذنوب تنماع فيه ويؤثر في حكمه، وإنما أراد أن المتوضىء يصير كمن لا ذنب له)[٢].

وقد أورد القرطبي عن ابن عبدالبر نحو هذا المعنى[٣].

---

(١) أحكام القرآن: لابن العربي: ١٤١٨/٣ ـ ١٤١٩.

(٢) الجامع: لابن يونس، ٥/١ب.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٤٨/١٣ ـ ٤٩.

الترجيح:

إن الناظر في أدلة الفريقين، يجد أدلة الجمهور ـ على ضعف بعضها ـ أوفر حظاً من أدلة المالكية، فضلاً عن أن المذهب المالكي مضطرب في مسألة الماء المستعمل، وهذا ما حملهم على القول بالكراهة أو بأنه مشكوك فيه، ورُوِي عن مالك في الماء المستعمل قوله ألاَّ خير فيه[1]. والحق أن الماء المستعمل لو كان الوضوء به جائزاً لبينه الرسول ﷺ بياناً شافياً خاصة في السفر حيث يَعِزُّ الماء ويندر وجوده، ويُحتاج إليه في الشرب ونحوه، فلما لم ينقل ذلك عن المعصوم ﷺ مع دعاء الحاجة إليه، وتوافر الدواعي على نقله، علم أنه غير جائز والله أعلم.

(١) الجامع: لابن يونس، ١/٥أ.

المبحث الثاني

حكم الماء القليل الذي تخالطه نجاسة

اتفق فقهاء المذاهب على أن الماء الكثير الذي تخالطه نجاسة لا ينجس إلا بالتغير، كما اتفقوا على أن الماء اليسير إذا تغير أحد أوصافه بحلول النجاسة فيه تنجس لكنهم اختلفوا في الماء اليسير إذا حلت فيه نجاسة، ولم يظهر أثر هذه النجاسة فيه تغيراً في طعمه أو لونه أو ريحه - على خلاف بينهم في تحديد اليسير والكثير - وسيأتي بعد.

وسبب انفراد المالكية في حكم الماء اليسير إذا حلت فيه نجاسة يرجع إلى الأمور التالية:

١ - تعارض بعض الأحاديث - في ظاهرها - فمن ذلك حديث النهي عن البول في الماء الراكد، وحديث: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»، وحديث أمر المستيقظ بغسل يده ثلاثاً قبل إدخالها في الإناء، وغير ذلك من الأحاديث التي يفهم منها أن النجاسة تؤثر في الماء فتنجسه، وستأتي جميعاً في الأدلة.

فهذه الأحاديث متعارضة - في ظاهرها - مع أحاديث أخرى يفهم منها أن الماء لا يتأثر بالنجاسة، مثل حديث بئر بضاعة، وحديث الأعرابي الذي بال في المسجد فأمر النبي ﷺ بصب ذنوب من ماء على بوله، فمن الفقهاء من أخذ بظاهر الأحاديث الأُول فحكم بتنجس الماء القليل وإن لم يتغير، ومنهم من أخذ بظاهر الحديثين الآخرين فلم يحكم بتنجس الماء إلا بالتغير،

قل هذا الماء أو كثر وكان التغير عنده هو الضابط في الحكم بتنجس الماء.

٢ ـ الاختلاف في الحكم على الأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً، ومن ذلك ما وقع في حديث القلتين.

٣ ـ الاختلاف في تخصيص العام أو إجرائه على عمومه، ومن ذلك ما وقع في حديث بئر بضاعة، وهو عام فمن الفقهاء من خصصه بحديث النهي عن البول في الماء الدائم، وحديث أمر المستيقظ بغسل يده ثلاثاً قبل إدخالها الإناء وأحاديث الولوغ وغيرها، ومنهم من أجراه على عمومه، ولم ير في الأحاديث المختصة القوة التي تؤهلها لتخصيص حديث بئر بضاعة سواء من حيث السند أو الدلالة.

٤ ـ الاختلاف في أصل المسألة من حيث المعنى: ذلك أن النجاسة إذا وقعت في الماء واستُهلكت فيه فلم يبق لها أثر يدل عليها من طعم أو لون أو ريح، أتؤثر في الماء تنجيساً أم لا؟، فمن الفقهاء من قال: إنها تؤثر ـ على خلاف في القدر الذي يتأثر بالنجاسة وإن لم يتغير ـ ومنهم من لم ير موجباً للتنجيس إلا ظهور أثر النجاسة في الماء طعماً أو لوناً أو ريحاً[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ يرى المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ أن الماء اليسير إذا حلت فيه نجاسة فلم يتغير أحد أوصافه من لون أو طعم أو ريح فإنها لا تنجسه سواء أكانت النجاسة الواقعة في الماء قليلة أم كثيرة، وسواء أكان الماء قليلاً أم كثيراً فالضابط عندهم في الحكم على تَنَجُّس الماء هو تغير الماء بملاقاة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية تصوير عن الطبعة الأولى، (مطابع دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: لبنان)، ٣٢/٢١ ـ ٣٣، بداية المجتهد: ١٧/١ ـ ١٩، سبل السلام، شرح بلوغ المرام، من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني، المعروف بالأمير، (طبعة دار الفكر)، ١٧/١ ـ ١٨.

النجاسة له، وعلى الرواية المشهورة عن مالك: فإن هذا الماء الذي لم يتغير بملاقاة النجاسة له هو ماء طهور يجوز استعماله في الأوضية والأغسال، ولكن يكره استعماله مع وجود غيره، فإن لم يوجد غيره فلا كراهة.

وهنالك رواية عن الإمام مالك بأنه طهور من غير كراهة، وأخرى بأنه نجس وثالثة بأنه مشكوك فيه يستعمله في الوضوء ثم يتيمم، ولم يحد المالكية في الماء اليسير حداً، فعلى الروايات التي تقول بكراهته أو نجاسته أو الشك فيه لا يوجد حد فاصل بين اليسير والكثير، ولكنهم يمثلون للماء اليسير بالأواني المستعملة في الوضوء والغسل[1].

بقي أن نذكر أن عبدالملك بن الماجشون لم يعتبر تغير الرائحة مؤثراً في نجاسة الماء، وقد استدل له القرافي[2] في عدم اعتبار الرائحة حيث قال: (. . .ووجه قول عبدالملك أن الثياب لا تنجس بروائح النجاسات، فكذلك الماء لأنه أقوى في الدفع عن نفسه، ولأن الرائحة لو كان تغيرها معتبراً، لذكر في الحديث)[3].

ب ـ ويرى الحنفية أن الماء الراكد إذا حلت فيه نجاسة تَنَجَّس ولو لم

---

(١) الحطاب: ١/٧٠، الخرشي: ١/٧٥ ـ ٧٦، الذخيرة: ١/١٦٣ ـ ١٦٤، الفواكه الدواني، على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي (دار الفكر، بيروت: لبنان)، ١/١٤٥ ـ ١٤٦، الجامع لابن يونس، ١/١٦أ، البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل، في مسائل المستخرجة، محمد بن أحمد بن رشد الجد، تحقيق: الدكتور محمد حجي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت: لبنان) ١/٣٦ ـ ٣٧، الإشراف ١/٤٣، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، أبو عمر بن عبدالبر النمري، تحقيق: محمد بن محمد المريتاني، (دار الهدى للطباعة والنشر، شارع النوادي، السيدة زينب)، ١/١٢٨ ـ ١٢٩، الاستذكار: ١/٢٠٤ ـ ٢٠٦، التمهيد: ١/٣٢٦ ـ ٣٢٧، ٣٣٥، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك: ص٢٥٣ ـ ٢٥٤، بداية المجتهد: ١/١٧.

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، انتهت إليه الرئاسة في الفقه على مذهب مالك، من تصانيفه الذخيرة والفروق وغيرهما، توفي سنة أربع وثمانين وستمائة، انظر: الديباج المذهب: ص٦٢، شجرة النور الزكية، ص١٨٨.

(٣) الذخيرة: ١/١٦٣.

يتغير إذا كان يسيراً، وتقدير اليسير عندهم بالحركة، فالماء اليسير هو الذي إذا حرك طرفه تحرك طرفه الآخر، وقيل: بل يقدر بالمساحة ـ على خلاف بينهم في مقدار هذه المساحة ـ، وقيل: بل يفوض إلى رأي المبتلى، وقد نصر هذا الرأي ابن نجيم[1] وقال: إنه رأي أبي حنيفة، وأما الماء الجاري فيفرقون فيه بين النجاسة المرئية وغير المرئية، فيقولون بتنجسه إذا تغير بغير المرئية، ويفرقون في المرئية بين أن يجري أكثر الماء عليها فيحكمون بتنجسه، أو أن يجري أقل الماء عليها فيحكمون بعدم تنجسه، وهنالك أقوال واختلافات كثيرة في المذهب ليس هنا مجال ذكرها، ومحلها كتب فروع الحنفية[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الماء اليسير يتنجس بملاقاة النجاسة له وإن لم يتغير، واليسير عندهم هو ما دون القلتين، وأما إذا بلغ الماء قلتين فأكثر فهو عندهم كثير لا ينجس إلا بالتغير، هذا في الماء الراكد، وأما الجاري فراجح مذهب الشافعية والحنابلة أنه كالراكد في اعتبار القلتين، لكن الشافعية اعتبروا الجرية، ـ وهي ما بين حافتي النهر عرضاً ـ، وجعلوا لها تفصيلات وأحكاماً كثيرة ليس هنا مجال ذكرها، بينما لم يعتبرها الحنابلة ـ في أشهر الروايات عن الإمام ـ، وهنالك أقوال واختلافات عند الشافعية والحنابلة في تقدير القلتين بالأرطال، وفي كون ذلك تحديد أو تقريب، وغير ذلك من الأحكام والاختلافات والروايات ليس هنا مجال ذكرها[3].

---

(١) هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم، ولد بالقاهرة، سنة ست وعشرين وتسعمائة، من مصنفاته الأشباه والنظائر، والبحر الرائق، وغيرهما، توفي سنة سبعين وتسعمائة هجرية، انظر: شذرات الذهب: ٣٥٨/٨، الفتح المبين: ٨٠/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٨٥/١ ـ ١٨٦، البناية: ٣٣١/١ ـ ٣٣٢، شرح فتح القدير: ٧٠/١ ـ ٧١، البحر الرائق: زين الدين بن نجيم الحنفي، (دار المعرفة، بيروت: لبنان)، ٧٩/١ ـ ٨٠، بدائع الصنائع، في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، (دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان)، ٧٢/١.

(٣) المجموع: ١١٢/١، روضة الطالبين، محيي الدين النووي، (المكتب الإسلامي للطباعة والنشر)، ٢٦/١ ـ ٢٧، نهاية المحتاج: ٦٧/١، شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، (دار الفكر، بيروت)، ١٨/١، الإنصاف ٥٥/١ ـ ٥٦، المغني: ٣٠/١.

الأدلة:

أدلة المالكية ومناقشتها:

استدل المالكية على مذهبهم في أن الماء لا ينجس إلا بالتغير سواء أكان قليلاً أم كثيراً بما يلي:

١ ـ عمومات القرآن الكريم: ومنها: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾، فقد سماه القرآن ﴿طَهُورًا﴾، وهو إنما يكون طهوراً بصفته فلا ينزع عنه اسم الطهورية حتى تنتفي هذه الصفة عنه بالتغير[(١)].

قال ابن عبدالبر مبيناً وجه الدلالة من الآيتين الكريمتين: (. . .وفي «طهور» معنيان: أحدهما أن يكون طهور بمعنى طاهر مثل صبور وصابر وشكور وشاكر، وما كان مثله، والآخر أن يكون بمعنى «فعول» مثل: قتول وغروب فيكون فيه معنى التعدي والتكثير، يدل على ذلك قوله عز وجل: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾، وقد أجمعت الأمة أن الماء مطهر للنجاسات وأنه ليس في ذلك كسائر المائعات الطاهرات، فثبت بذلك هذا التأويل)[(٢)].

٢ ـ حديث أبي سعيد الخدري[(٣)] وفيه: (أنتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن، فقال عليه الصلاة والسلام: **«إن الماء طهور لا ينجسه شيء»** وفي رواية: **«إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»**).

---

(١) الإشراف: ٤٣/١، أحكام القرآن: لابن العربي ١٤١٩/٣ ـ ١٤٢٠، الجامع لأحكام القرآن، ١٣ ـ ٤٢.

(٢) التمهيد: ٣٣٠/١.

(٣) هو أبو سعيد سعد بن مالك الأنصاري الخزرجي، كان من علماء الصحابة، وممن شهد بيعة الشجرة، ومن المكثرين من الرواية عن النبي ﷺ عاش ستاً وثمانين سنة، توفي سنة أربع وسبعين، انظر: الإصابة: ٣٥/٢، تذكرة الحفاظ: ٤٤/١، تاريخ بغداد: ١٨٠/١.

ووجه الدلالة منه أن النبي ﷺ قد أخبر بأن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غلب على لونه أو طعمه أو ريحه، ثم إنه ﷺ قد أقر الناس على التوضؤ من بئر بضاعة، وهذه حالها، فهي تلقى فيها أشياء هي من أغلظ النجاسات[1].

قال أبو داود[2]: (سمعت قتيبة بن سعيد قال: «سألت قيم بئر بضاعة عن عمقها فقال: أكثر ما يكون فيها الماء إلى العانة، قلت: فإذا نقص، قال: دون العورة»، قال أبو داود: وقدرت أنا بئر بضاعة بردائي، مددته عليها ثم ذرعته فإذا عرضها ستة أذرع، وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني إليه، هل غير بناؤها عما كانت عليه؟ قال: «لا» ورأيت فيها ماءً متغير اللون)[3].

٣ ـ حديث الأعرابي الذي بال في المسجد وفيه: (قوله ﷺ **«أريقوا على بوله ذنوباً من ماء»**)[4].

قال الباجي بعد أن ساق الحديث: (وهو حجة على أبي حنيفة والشافعي وغيرهما في قولهم: أن قليل الماء ينجسه قليل النجاسة، ـ وإن لم تغيره ـ وهذا مسجد النبي ﷺ وهو أرفع المواضع التي يجب تطهيرها،

---

(١) الذخيرة: ١٦٣/١، الإشراف: ٤٣/١، الفواكه الدواني: ١٤٥/١ ـ ١٤٦، الجامع: ١٦/١أ، التمهيد: ٣٣٢/١.

(٢) هو سليمان بن أشعث بن عمرو الأزدي السجيستاني، ولد سنة اثنتين ومائتين أحد أئمة الحديث، جمع وصنف، وخرج، وسمع الكثير عن مشايخ البلدان، له مؤلفات نافعة، منها: كتاب السنن، والمراسيل، وغيرهما، توفي سنة خمس وسبعين ومائتين، انظر: تذكرة الحفاظ: ٥٩١/٢، البداية والنهاية: ٥٤/١١، تاريخ بغداد: ٥٥/٩.

(٣) مختصر سنن أبي داود: ٧٥/١.

(٤) التمهيد: ٣٣٠/١، الاستذكار: ٢٠٤/١ ـ ٢٠٦، عارضة الأحوذي، شرح جامع الترمذي أبو بكر بن العربي، (دار العلم للجميع)، ٨٥/١ ـ ٨٥، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد من حديث أبي هريرة، ٦٦/١، ومسلم في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات، إذا حصلت في المسجد من حديث أنس بن مالك ٢٣٦/١.

وقد حكم فيه النبي ﷺ بصب دلو من ماء على ما نجس منه بالبول، ولا معنى له إلا تطهيره للمصلين)[1].

٤ ـ إن المياه بمكة والمدينة قليلة، وغالباً ما تكون في أيدي صبيانهم ومن لا يتحرَّز عن النجاسة منهم، ولم يقع سؤال ـ ولو لمرة واحدة ـ عن حكم هذه المياه، فعدم السؤال رغم تطاول الأزمان وتكرر الحوادث دليل على اعتبار التغير.

٥ ـ وضوء عمر رضي الله عنه من جرة نصرانية[2].

٦ ـ جواز التوضؤ بماء البحر والغدر، ومعلوم أنها لا تخلو عن نجاسة، تقع فيها إذا لم يتغير أحد أوصاف الماء[3].

وفيما يلي مناقشة هذه الأدلة:

١ ـ أما الآيتان الكريمتان فليس للمالكية فيهما دلالة على محل النزاع، ذلك أن الله سبحانه وتعالى امتن على عباده بإنزال الماء الطهور من السماء فوصفه بالطهورية منصب على حالة نزوله من السماء، أما بعد ذلك فلا تعرض في الآية له، فقد يستمر متصفاً بوصف الطهورية وقد يتنجس بحلول النجاسة فيه.

٢ ـ أما حديث بئر بضاعة فقد أجيب عنه بمجموعة من الأجوبة أبرزها:

أ ـ إعلاله بجهالة اسم الراوي له عن أبي سعيد الخدري قال العيني[4]

---

(١) المنتقى في شرح الموطأ، أبو الوليد الباجي، (طبعة دار الكتاب العربي)، ١٢٩/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء معلقاً مجزوماً به، باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة... ٥٦/١، وأخرجه الدارقطني مطولاً في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء أهل الكتاب عن زيد بن أسلم عن أبيه ٣٢/١.

(٣) الجامع لابن يونس: ١٦/١أ.

(٤) هو محمود بن أحمد بن موسى الحنفي، المعروف بالعيني، ولد سنة اثنتين وستين وسبعمائة، وحفظ كتباً في فنون عن جماعة، وبرع في كثير من العلوم، له تصانيف كثيرة جداً منها: عمدة القاري شرح فيه البخاري، وطبقات الشعراء وغيرها، توفي سنة خمس وخمسين وثمانمائة. انظر: (التاج المكلل، ص٤٧٠، الفوائد البهية، ص٢٠٧).

موضحاً ذلك: (. . .وضعفه ابن القطان باختلاف في إسناده فقوم يقولون: عبدالله بن رافع بن خديج، وقوم يقولون: عبيدالله بن عبدالله بن رافع بن خديج، وقوم يقولون عبدالرحمٰن بن رافع. . .)[1].

وقد أجاب الشيخ صديق حسن خان[2] عن هذا الاعتراض فقال: (. . .وقد أعله ابن القطان باختلاف الرواة في اسم الراوي له عن أبي سعيد واسم أبيه وليس ذلك بعلة، وقد اختلف في أسماء كثير من الصحابة والتابعين على أقوال ولم يكن ذلك موجباً للجهالة)[3].

ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من ضعف، وذلك أن الاختلاف في اسم الصحابي لا يضر حتى لو أدى إلى جهالة الصحابي، لأن الصحابة كلهم عدول فجهالتهم لا تضر فما بالك إذا كان الاختلاف في الاسم لا يؤدي إلى الجهالة كالاختلاف في اسم أبي هريرة رضي الله عنه، وأما الاختلاف الذي يؤدي إلى جهالة الراوي فلم يقل أحد بأنه لا يضر، ذلك أنه يمكن أن يقع الخلاف في اسم الراوي أو اسم أبيه ويكون الاتفاق قائماً على كنيته أو لقبه فيكون معروفاً وموثقاً، أما في مسألتنا فقد رأينا الاضطراب في اسم الراوي دون معرفة من هو، وما إذا كان عدلاً أم لا وما إذا كان ضابطاً أم لا، فالاختلاف هنا يفضي إلى جهالة الراوي وهذا يضر اتفاقاً.

ب ـ تضعيف زيادة ـ **«إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»** ـ برشدين بن سعد[4]: وقد أجاب الشيخ صديق خان عن ذلك بما حاصله أن

---

(١) البناية: ٣١٩/١.

(٢) هو أبو الطيب محمد بن علي بن حسن، الفقيه الأصولي، ولد بالهند سنة ثمان وأربعين ومائتان وألف، له تصانيف كثيرة منها الروضة الندية، توفي سنة سبع وثلاثمائة وألف (انظر: الفتح المبين، ١٦٠/٣، التاج المكلل، ٥١٩).

(٣) الروضة الندية شرح الدرر البهية، صديق حسن خان، (دار التراث القاهرة: مصر)، ٥/١ ـ ٦.

(٤) هو رشدين بن سعد بن مفلح بن هلال المهري، أبو الحجاج المصري، روى عن (زبان بن فائد)، وأبي هانىء والأوزاعي وغيرهم، ولد سنة مائة، وتوفي سنة مائة وثمانية وثمانين، انظر: تهذيب التهذيب: ٢٧٨/٣.

هذه الزيادة مجمع على معناها فمن كان يقول بحجية الإجماع، كان الدليل عنده الإجماع، ومن لم يقل بحجية الإجماع كان الإجماع عنده مفيداً لصحة هذه الزيادة لكونها مما أجمع على معناه فالدليل عنده هذه الرواية وليس الإجماع[1].

والطريقة التي أشار إليها الشيخ في تصحيح الحديث لا يعرفها المحدثون.

جـ ـ القول بأن حديث بئر بضاعة عام، وحديث القلتين خاص، والخاص مُقَدّم على العام[2].

د ـ الادعاء بأن ماء بئر بضاعة كان جارياً في البساتين: ويروون في ذلك أثراً عن الواقدي[3] ويستدلون على ذلك أيضاً بإلقاء المحائض والقذرات ولحوم الكلاب فيها، وهذه النجاسات كفيلة بتغيير مائها لو كانت راكدة فتنجس بذلك إجماعاً فثبت من هذا أنها كانت جارية ـ أي يتجدد ماؤها بالنزح ـ[4].

وقد رد ابن تيمية[5] على هذا الاعتراض قائلاً: (وما يذكر عن الواقدي من أنها جارية أمر باطل، فإن الواقدي لا يحتج به باتفاق أهل العلم،

---

(١) الروضة الندية: ١/٥ ـ ٦.

(٢) المجموع: ١١٨/١.

(٣) هو محمد بن عمر بن واقد الواقدي، مولى بني سهم، ولي القضاء ببغداد، زمن المأمون وقيل: الرشيد، قال ابن حجر: متروك مع سعة علمه، مات سنة سبع ومائتين، انظر: الديباج المذهب: ص٢٣٠، التقريب: ١٩٤/١، شذرات الذهب: ١٨/٢.

(٤) البحر الرائق: ٨٣/١، البناية: ٣٢٠/١، تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، فخرالدين عثمان بن علي الزيلمي، (دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت) ٢١/١.

(٥) هو تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبدالحليم الحراني، ولد سنة إحدى وستين وستمائة، عني بعلوم الإسلام حتى برع فيها، اشتهر بكثرة التصانيف حيث ألف أكثر من ثلاثمائة مجلد، منها: منهاج السنة النبوية ومجموع فتاواه وغيرها كثيراً جداً، توفي سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، انظر: طبقات الحفاظ، ص٥٢٠، تذكرة الحفاظ: ١٤٩٦/٤، البداية والنهاية: ١٣٥/١٤، الفتح المبين: ١٣٠/٢.

ولا ريب أنه لم يكن بالمدينة على عهد رسول الله ﷺ وعين الزرقاء وعيون حمزة محدثة بعد النبي ﷺ وبئر بضاعة باقية إلى اليوم في شرقي المدينة، وهي معروفة)[1].

هـ ـ ادعاء أن السؤال كان عن حالها بعد النزح: فإنهم استشكلوا ذلك بكون جدرانها لم تغسل، وطينها المتلوث بالنجاسة لم يخرج، فأخبرهم النبي ﷺ بأن ذلك عفو، نظيره قوله ﷺ **«إن المؤمن لا ينجس»**[2] فلا يعني ذلك أنه لا يتنجس إذا لامس النجاسة[3].

وهذا الجواب فضلاً عما فيه من تكلف وتحمل، يحتاج إثباته إلى نقل، ولم يوجد.

و ـ وأما قصة ذرع أبي داود للبئر، وعدم تغير بنائها، فقد أجاب عنه ابن نجيم بما يلي:

١ ـ أن البستاني الذي أخبر أبا داود عن عدم تغير بئر بضاعة مجهول الحال ولا يمكن أن يحتج بخبره.

٢ ـ أن أبا داود توفي في نصف شوال سنة خمس وسبعين ومائتين، وهذه المدة كافية لتغير بناء البئر في تلك الأزمنة المتطاولة[4].

والحق أن الأجوبة المتعلقة ببئر بضاعة وطبيعتها وسؤال الصحابة عنها أجوبة ضعيفة لأن استدلال المالكية إنما كان بقوله ﷺ **«خلق الماء طهور**... الحديث»، وهذا لفظ عام ينطبق على بئر بضاعة وغيرها، وما قصة بئر بضاعة إلا سبب لذلك الحديث، وقد تقرر في علم الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، نظيره: ذلك الرجل الذي جاء

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٤١/٢١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب عرق الجنب، وأن المؤمن لا ينجس، ٧٤/١، ومسلم في كتاب الحيض، باب الدليل على أن المسلم لا ينجس، ١٨٢/١ من حديث أبي هريرة: **«إن المؤمن لا ينجس»**.

(٣) البحر الرائق: ٨٤/١.

(٤) نفس المرجع السابق.

يسأله ﷺ عن الوضوء بماء البحر فقال له ﷺ: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[1]. ونظائر ذلك كثيرة في القرآن والسنة المطهرة فإن كثيراً من أحكام القرآن الكريم والسنة المطهرة كانت جواباً عن سؤالٍ سأله بعض الصحابة، ولم يقتصر ذلك الحكم على الصحابة السائلين، فتبين من ذلك ضعف هذه الأجوبة وأن الأجوبة المتعلقة بتضعيف الحديث هي أقوى من تلك الأجوبة.

٣ ـ وأما حديث أنس[2] في قصة الأعرابي الذي بال في المسجد، فقد أجاب عنها الشافعية بالتفرقة بين ورود النجاسة على الماء وورودِه عليها، فيتنجس في الحالة الأولى دون الثانية، وفي كلام النووي، والحافظ العراقي[3]، وابن دقيق العيد، ما يفيد أن الشافعية قد اعتبروا مجرد الورود مناطاً في التفرقة بين الورودين[4]، وهذا مشكل إذا لا يعقل أن يكون مجرد الورود مناطاً للتفرقة، وقد حقق الصنعاني[5]، وابن رشد[6] المسألة،

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، ٥١/١، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، ٦٤/١، برقم: ٨٣، والنسائي في كتاب الطهارة، باب ماء البحر، ٤٤/١، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، ١٣٦/١، برقم: ٣٨٦ وصححه الألباني انظر إرواء الغليل: ٤٢/١.

(٢) هو أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر الأنصاري المدني، خادم رسول الله ﷺ من المكثرين من الرواية عنه، وكان آخر الصحابة موتاً بالبصرة سنة ثلاث وتسعين، الإصابة: ٧١/١، تذكرة الحفاظ: ٤٤/١، تهذيب التهذيب: ٣٧٦/١.

(٣) هو الحافظ زين الدين، أبو الفضل، عبدالرحيم بن الحسين العراقي، ولد سنة خمس وعشرين وسبعمائة، له مؤلفات كثيرة منها الألفية، ومن تلاميذه الحافظ ابن حجر، توفي سنة تسع وثمانين وسبعمائة، انظر: طبقات الحفاظ: ص٥٤٣.

(٤) المجموع: ١١٨/١، طرح التثريب، في شرح التقريب، أحمد بن عبدالرحيم بن الحسين العراقي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت: لبنان)، ٤٧/٢ ـ ٤٨، إحكام الأحكام ابن دقيق العيد، (دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان)، ٢٠/١.

(٥) هو محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحلاني الصنعاني، برع في العلوم وفاق الأقران ومن تآليفه سبل السلام، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة وألف. انظر: التاج المكلل: ٤/٤.

(٦) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الغرناطي الشهير بالحفيد، فقيه أديب، حفظ الموطأ وأخذ الفقه عن كثير من مشايخ المالكية، له تآليف كثيرة، منها بداية المجتهد. توفي سنة خمس وتسعين وخمسمائة. انظر: شجرة النور، ص١٤٦.

ونكتفي هنا بنقل كلام الصنعاني، إذ عبارته في ذلك أوضح من عبارة ابن رشد، قال الصنعاني: (. . .وليس كذلك بل التحقيق أنه حين يرد الماء على النجاسة يرد عليها شيئاً فشيئاً، حتى يفنى عينها، وتذهب قبل فنائه، فلا يأتي آخر جزء من الماء الوارد على النجاسة إلا وقد طهر المحل الذي اتصلت به، أو بقي فيه جزء منها يفنى ويتلاشى عند ملاقاة آخر جزء منها يرد عليه الماء كما تفنى النجاسة وتتلاشى إذا وردت على الماء الكثير بالإجماع، فلا فرق بين هذا، وبين الكثير في إفناء الكل للنجاسة فإن الجزء الأخير الوارد على النجاسة يحيل عينها لكثرته بالنسبة إلى ما بقي من النجاسة، فالعلة في عدم تنجسه بوروده عليها هي كثرته بالنسبة إليها، لا الورود فإنه لا يعقل التفرقة بين الورودين بأن أحدهما ينجسه دون الآخر)[1].

٤ ـ وأما أدلة المالكية العقلية فهي لا تخلو من مقال أيضاً:

أ ـ أما ادعاء عدم وقوع السؤال فممتنع لأن السؤال قد وقع ليس عن الأوعية الضيقة فحسب، بل عن الآبار والحياض الكبيرة أيضاً كحديث بئر بضاعة، وما وقع من السؤال عن الحياض بطريق مكة وما ينوبها من السباع.

ب ـ وأما قصة وضوء عمر من جرة نصرانية فالفرق واضح بين تَوَهُّم النجاسة وتيقنها، ففي قصة عمر، النجاسة متوهمة، والأصل في الأشياء الطهارة بخلاف مسألة النزاع، وهي أن يتيقن وقوع النجاسة في الماء دون أن يظهر فيه أثرها تغيراً، فقصة عمر ترجع إلى أصل آخر، وهو استعمال أمتعة وأواني وثياب من تكثر مباشرتهم النجاسة كالكفرة.

٥ ـ وأما جواز التوضؤ بماء البحر والغدر، وأنها لا تخلو عن نجاسة تحل فيها فهو خارج محل الخلاف، وذلك لأن ماء البحر والغدر ماء كثير، ولم يقل أحد أن الماء الكثير أو المستبحر يتنجس من النجاسة التي تحل فيه، وإن لم يتغير.

---

(١) سبل السلام: ١٨/١، وانظر أيضاً، بداية المجتهد: ١٩/١.

أدلة الحنفية ومناقشتها:

استدل الحنفية على مذهبهم في أن الماء القليل يتنجس بوقوع النجاسة فيه وإن لم يتغير ـ على التفصيل الذي مر ـ بما يلي:

١ ـ مجموعة من الأحاديث التي يُفهَم منها أن النجاسة تؤثر في الماء القليل وإن لم تغيره، ومنها:

أ ـ حديث أبي هريرة وفيه: **«لا يبولنَّ أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه»**، وفي لفظ **«ثم يغتسل منه»**، وفي آخر: **«ثم يتوضأ منه»**[(١)].

ب ـ قوله ﷺ: **«إذا استيقظ أحدكم من نومه، فليغسل يده ثلاثاً قبل أن يدخلها الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده»**[(٢)].

جـ ـ قوله ﷺ: **«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليُرِقْهُ ولْيَغْسِلْهُ سبع مرات إحداهن بالتراب»**[(٣)].

ولم يفرق النبي ﷺ في حديث النهي عن البول في الماء الدائم بين دائم قليل، ودائم كثير، ولولا أن البول في الماء الدائم ينجسه لما نهى عنه ﷺ، ثم أن النبي ﷺ أمر المستيقظ من نومه بأن يغسل يده ثلاثاً قبل أن يدخلها الإناء خشية أن تكون قد باشرت النجاسة بتنجس الماء، فإذا كان ذلك في النجاسة المتوهمة، فما بالك بالمتيقنة؟.

وأمره ﷺ بغسل الإناء من ولوغ الكلب وإراقة ما فيه يدل على تنجسه

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، ١/٢٣٥، برقم: ٢٨١.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضىء وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، ١/٢٣٣.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ النسائي في كتاب الطهارة، باب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، ١/٣٦، برقم: ٨٠، والبزار في مسنده، انظر كشف الأستار ١/١٤٥، قال الهيثمي: (رجاله رجال الصحيح خلا شيخ البزار). والحديث له روايات صحيحة في البخاري ومسلم ستأتي عند الحديث عن نجاسة الكلب.

بالولوغ، ولا يكون الماء الذي في الإناء إلا قليلاً[1].

٢ ـ واستدلوا من النظر بأنا نتيقن استعمال النجاسة باستعمال الماء الذي خلصت إليه النجاسة، أو يغلب على ظننا ذلك وأياً كان الأمر فإن الأخذ بغلبة الظن واجب فنمتنع عن استعمال ما غلب على ظننا خلوص النجاسة إليه[2].

والحق أن الأحاديث لا تدل لمذهب الحنفية بوجه من الوجوه، فعلى التسليم بأن الأحاديث يُفَهم منها أن النجاسة تؤثر في قليل الماء لتنجسه، فأين الإشارة في هذه الأحاديث إلى التقدير بالحركة، سواء أكانت حركة المغتسل أم المتوضىء وأين الإشارة في الأحاديث إلى التقدير بالمساحة سواء أكانت عشرة أذرع في عشرة أو ثمانية في ثمانية؟ أو غير ذلك من التقديرات الكثيرة المبسوطة في كتب الحنفية؟، وأين الإشارة في الأحاديث إلى تفصيلاتهم وتفريعاتهم الكثيرة جداً في هذه المسألة؟ ومع ذلك فقد أجيب عن وجه الدلالة منها بأجوبة كثيرة نلخص أبرزها فيما يلي:

١ ـ أما حديث النهي عن البول في الماء الدائم، فقد أجيب عن وجه الدلالة منه بمجموعة من الأجوبة أبرزها:

أ ـ أن هذا النهي محمول على الأدب والتنزيه فيكون البول في الماء الدائم ـ على هذا ـ مكروهاً كراهة تنزيه[3].

ب ـ أن هذا النهي إنما هو لسدِّ الذريعة، لكي لا يؤدي تكرار البول إلى تغير في الماء مما يؤدي إلى تنجسه[4].

ج ـ أن هذا الحديث عام يخص بحديث القلتين توفيقاً بين الأدلة.

---

(١) البناية: ٣١٦/١ ـ ٣١٧، البحر الرائق: ٨٣/١، تبيين الحقائق: ٢١/١ ـ ٢٢، بدائع الصنائع: ٧٢/١.

(٢) نفس المراجع السابقة.

(٣) المجموع: ١١٦/١، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٣٤/٢١.

(٤) المجموع: ١١٦/١، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٣٣/٢١ ـ ٣٤، ٦٥.

د ـ أن النص خاص بالبول وهو أغلظ النجاسات، وصيانة الماء عنه ممكنة لأنه يكون باختيار الإنسان، فناسب غِلَظ نجاسته التغليظ في النهي عن تنجيس الماء به فالفرق واضح بينه وبين سائر النجاسات بأن الأخيرة لا يمكن صيانة الماء عنها[1].

هـ ـ إن التقدير بالحركة بالإضافة إلى كونه غير منضبط، لاختلاف حركة المغتسل عن حركة المتوضىء، فلا ذكر للحركة في الحديث[2].

٢ ـ أما أمر المستيقظ بغسل يده قبل إدخالها الإناء ثلاثاً فقد أجيب عنه بجوابين:

أ ـ حمل هذا الأمر على التعبد المحض: يوضح ذلك ابن حزم حيث يقول: (زعم قوم أن هذا الغسل خوف نجاسة تكون في اليد، وهذا باطل لا شك فيه لأنه عليه السلام لو أراد ذلك لما عجز أن يبينه، ولما كتمه عن أمته، وأيضاً فلو كان ذلك خوف نجاسة لكانت الرجل كاليد في ذلك، ولكان باطن الفخذين وما بين الإليتين أولى بذلك... وإنما السبب الذي من أجله وجب غسل اليد هو ما نص عليه عليه السلام عن مغيب النائم عن دراسته أين باتت يده فقط...)[3].

وكلام ابن حزم هذا عليه بعض الملاحظات أبرزها:

١ ـ أن ابن حزم زعم أن النبي ﷺ لم يبين لأمته أن الغسل قبل الغمس كان لخوف نجاسة ـ على فهم الحنفية للحديث ـ والحق أنه بينه على ذلك الفهم أيضاً، فإنه قال: «**فإنه لا يدري أين باتت يده**»، وهذا كاف في البيان، لأن اليد إما أن تبيت مباشرة للنجاسة، وإما أن لا تبيت مباشرة لها

---

(١) المجموع: ١١٦/١، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٦٥/٢١.

(٢) تهذيب السنن، بهامش مختصر سنن أبي داود، ابن قيم الجوزية، (مكتبة السنة المحمدية)، ٦٨/١.

(٣) المحلي، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (طبعة دار الفكر)، ٢٠٧/١.

ولا يعقل أن يأمر بغسلها على الفرض الثاني، ولما لم يكن للنائم طريق إلى علم ذلك أقيمت المظنة فيه مقام العلم، وهذا معهود في الشريعة الإسلامية الغراء في كثير من أحكامها السمحة.

٢ ـ أما قول ابن حزم بأنه لو كان المراد خوف النجاسة لأمر بغسل الرجل أيضاً، ولكان باطن الفخذين والإليتين أحق بالغسل من اليد، فهو من أعجب ما سمعت وذلك لأن المتوضىء لا يدخل رجله ولا فخذه ولا إليته في الإناء عند إرادة التوضؤ وإنما يدخل يده وقد أمر ﷺ بغسلها ثلاثاً.

٣ ـ وأما حمله الأمر على التعبد: فهو من غرائب ابن حزم أيضاً، وذلك لأن الحديث نص على العلة، ولست أدري كيف يستقيم الحمل على التعبد مع أن الحديث نص على العلة، وأما جعله عدم العلم بالبيتوتة علة للآمر بغسل اليد فغير مستهجن على ظاهرية ابن حزم.

ب ـ حمل هذا الحديث على الاستحباب، فقد تمس يد النائم موضع بثرة في جسده أو تصل إلى إليتيه أو تحت إبطه، أو غير ذلك من مغابن جسده، فاستحب له أن يغسل يده قبل إدخالها الإناء على سبيل التنظف والتنزه[1].

والحق أن حمل الحديث على الاستحباب متجه، يدل عليه التعليل في آخر الحديث من قوله ﷺ: «**فإنه لا يدري أين باتت يده**» ذلك أن هذا التعليل مشعر بأنه إذا درى أين باتت يده لم يؤمر بالغسل، وعلى أية حال فإن هذه القرينة كافية في صرف الأمر من الوجوب إلى الاستحباب، يؤيد ذلك قوله ﷺ: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فليستنثر ثلاثاً فإن الشيطان يبيت على خيشومه**»[2] ومعلوم أن الاستنثار بعد الاستيقاظ من النوم ليس واجباً مع إخبار الحديث عن بيتوتة الشيطان على خيشومه فهذا الأمر ـ أعني أمر المستيقظ ـ أولى بالاستحباب لعدم الجزم بمبيت يده على النجاسة، وقد

---

(١) المنتقى: ٤٨/١.

(٢) العدة في شرح العمدة، عبدالله بن قدامة، (الطبعة السلفية)، ١١٧/١ ـ ١١٨.

جزم ابن دقيق العيد بأن غمس اليد في الإناء قبل غسلها ثلاثاً لا يؤثر في الماء الذي في الإناء تأثير تنجيس وحرمة، وإنما يؤثر فيه تأثير كراهة فقط، فقد قال بعد أن ساق استنباط القائلين بأنه يؤثر فيه تأثير تنجيس وحرمة: (. . .وفيه نظر عندي لأن مقتضى الحديث أن ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه ومطلق التأثير أعم من التأثير بالتنجيس، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص المعين، فإذا سلم الخصم أن الماء القليل بوقوع النجاسة فيه يكون مكروهاً فقد ثبت مطلق التأثير فلا يلزم منه ثبوت خصوص التأثير بالتنجيس. . .).

٣ ـ وأما أمره ﷺ بغسل الإناء من ولوغ الكلب، فالحق أنه يدل على تنجس الماء الذي في الإناء، ولكن الحديث لا يساعد الحنفية على تقديراتهم سواء تلك التي اعتبروا فيها الحركة، أو تلك التي اعتبروا فيها المساحة، كما أن التفويض إلى رأي المبتلى غير منضبط أيضاً وذلك لاختلاف تقديرات المبتلين وفقاً لاختلاف طبيعة الناس واختلاف دخائل نفوسهم، فبعض الناس متهاونون متساهلون، فلربما قدَّروا مساحة الحوض بذراع في ذراع، وبعضهم متشددون موسوسون فلو رأوا نجاسة وقعت في بحر لما توضأوا منه وظنوه تنجس بها.

أدلة الشافعية والحنابلة ومناقشتها:

استدل الشافعية والحنابلة على مذهبهم في اعتبار القلتين بما يلي:

١ ـ حديث ابن عمر[١] وفيه: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»، وفي رواية: «**لم ينجسه شيء**»[٢].

---

(١) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب، أحد الأعلام في العلم والعمل، شهد الخندق وهو من أهل بيعة الرضوان، ومناقبه جمة لا تستقصى، ولد سنة ثلاث من البعثة، توفي سنة أربع وثمانين للهجرة، انظر: الإصابة: ٣٤٧/٢، تذكرة الحفاظ: ٣٧/١.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب ـ منه آخر ـ من حديث ابن عمر، ٩٧/١، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء: ٥١/١، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب مقدار الماء الذي لا ينجس: ١٧٢/١، برقم: ٥١٧، والنسائي في كتاب=

ومفهوم الحديث أن الماء إذا لم يبلغ القلتين فإنه ينجس بملاقاة النجاسة تغير أو لم يتغير.

والمراد بالقلتين في الحديث، قلتان بقلال هجر[1] يدل على ذلك ما رواه الشافعي عن ابن جريج[2] من تقدير القلتين بقلال هجر.

٢ ـ مجموعة من الأحاديث التي يفهم منها أن الماء القليل يتنجس بملاقاة النجاسة وإن لم يتغير كحديث النهي عن البول في الماء الدائم، وأحاديث الولوغ، وحديث أمر المستيقظ بغسل يده ثلاثاً قبل إدخالها الإناء، فهذه الأحاديث استدل بها الحنفية والشافعية والحنابلة على أن قليل الماء ينجس بملاقاة النجاسة وإن لم يتغير ـ وإن اختلفوا في تقدير هذا القليل ـ.

وفيما يلي مناقشة هذه الأدلة:

١ ـ أما الأحاديث العامة كحديث النهي عن البول في الماء الدائم وغيره فقد سبقت مناقشتها عند مناقشة أدلة الحنفية.

٢ ـ وأما حديث القلتين فقد أوردَتْ عليه إيرادات طويلة جداً ومناقشات كثيرة كذلك، وقد اتُّخِذَتْ هذه المناقشات والإيرادات منحيين رئيسيين:

الأول: الطَّعن في صحة الحديث تضعيفاً ووصفاً بالشذوذ والاضطراب وغير ذلك.

الثاني: تأويل الحديث بتأويلات تخرجه عن الدلالة للشافعيَة والحنابلة.

= المياه، باب التوقيت في الماء، ١/١٧٥، وصحح الحديث الطحاوي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والذهبي والنووي والعسقلاني. انظر: تحقيق سنن الترمذي لأحمد شاكر: ١/٩٨، وصححه الألباني. انظر إرواء الغليل: ١/٦٠.

(١) هجر بلدةٌ بالحجاز اشتهرت بهذه القلال.

(٢) هو عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج الأموي، أحد الأعلام روى عن أبيه ومجاهد وخلق من التابعين، مات سنة خمسين ومائة. انظر: تاريخ بغداد: ١٠/٤٠٠، تهذيب التهذيب: ٦/٤٠٢.

وسنوجز أبرز هذه المناقشات بما يلي:

أ ـ أن الحديث موقوف على ابن عمر، وقد وقفه مجاهد[1] عليه. والحق أن هذا الاعتراض ضعيف جداً، وذلك أن عبيدالله وعبدالله ابنا عبدالله بن عمر قد صرحا برفع الحديث، وهما ثقتان يقبل رفعهما وزيادتهما.

ب ـ أن الحديث ضعيف وقد نقل تضعيفه عن حافظ المغرب أبي عمر بن عبدالبر وضعفه أيضاً أبو بكر بن العربي بالوليد بن كثير[2] فإنه إباضي من أتباع عبدالله بن إباض من غلاة الخوارج.

وهذا الاعتراض ضعيف أيضاً ذلك أن أكثر أئمة الحديث على أنه يحتج بخبر المبتدع إذا كان في نفسه صالحاً، لم يكن في الحديث الذي رواه تأييد لبدعته.

جـ ـ إن الحديث مضطرب في سنده ومتنه، أما السند فإنه اختلف على أبي أسامة ـ أحد رواة الحديث ـ فإنه مرة يقول عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن عبدالله بن عمر، ومرة يروي عن عبيدالله بن عبدالله بن عمر.

وأما اضطرابه في المتن: فإنه تارة يروي: **«لم يحمل الخبث»**، وتارة يروي: **«لم ينجسه شيء»**، وتارة يروي: **«وما ينوبه من السباع»**، وأخرى: **«وما ينوبه من السباع والدواب»**، وأخرى: **«السباع والدواب والكلاب»**[3].

---

(١) هو مجاهد بن جبر المكي، مولى السائب بن أبي السائب، روى عن خلق كثير منهم العبادلة الأربعة وأبو هريرة، وروى عن عطاء وعكرمة وغيرهما، وكان إماماً في التفسير، توفي سنة اثنتان أو ثلاثة ومائة. انظر: تهذيب التهذيب: ٤٢/١٠.

(٢) الوليد بن كثير المخزومي القرشي، من أهل المدينة كنيته أبو محمد من رجال الصحيحين. انظر: كتاب الجمع بين رجال الصحيحين: ٥٣٦/٢.

(٣) تهذيب السنن: ٦٢/١، البناية: ٣٢٥/١، عارضة الأحوذي ٨٤/١، التمهيد لابن عبدالبر: ٣٣٥/١٠، شرح فتح القدير: ٦٧/١، البحر الرائق: ٨٦/١ ـ ٨٧، نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف الزيلعي الحنفي، الطبعة الثانية، (المكتبة الإسلامية، ١٩٧٣م)، ١٠٤/١ ـ ١١٤.

د ـ ادعاء شذوذه: لم يَرْوِهِ عن النبي ﷺ إلا ابن عمر ولا عنه إلا عبدالله وعبيدالله ابناه فأين نافع وسالم وأيوب وسعيد بن جبير وغير هؤلاء من أصحاب ابن عمر ممن هم أشهر من عبدالله وعبيدالله وأوثق؟ فلو كان بالتقدير بالقلتين سنة ماضية لنقلها غير ابن عمر أو نقلها أصحابه وهم كثيرون في المدينة، وذلك لعظم الحاجة إلى نقله فأي شذوذ أبلغ من هذا[1]؟!

ولا يخفى عليك ما في هذا الرد من ضعف، فإنه مشعر أن الشذوذ كان من طريق ابن عمر، ومعلوم أن تعريف الشاذ لا ينطبق على الحديث من جهة ابن عمر، لأن الشاذ هو ما انفرد به الثقة مخالفاً من هو أوثق منه، ولا مجال للمفاضلة بين الصحابة في العدالة، وأما إن أريد بالشذوذ انفراد عبدالله وعبيدالله، فلا يصح أيضاً وذلك لأنه لا مخالفة في الحديث أصلاً، فلم تروه الثقات الذين هم أوثق من ابني عبدالله بن عمر بلفظ مخالف.

هـ ـ تأويل الحديث بما يخرجه عن الدلالة للشافعية والحنابلة: فيقال: إن معنى قوله ﷺ: «**لم يحمل الخبث**» ـ أي يضعف عن حمله ـ وبالتالي يتنجس به، كقولنا: هذه الأسطوانة لا تحمل السقف ـ أي تضعف من حمله ـ[2].

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه قد ورد في اللغة معنى آخر لقولنا: لا يحمل أو لا يحتمل، فلو قلنا: إن فلاناً لا يحتمل الضيم فمعنى ذلك أنه يأباه ولا يقبله ثم إن هناك رواية أخرى للحديث وهي قوله ﷺ: «**لا ينجسه شيء**»، فتحمل الرواية الأخرى عليها[3].

و ـ إن حديث القلتين دل على تنجس ما دونهما بمفهومه، وحديث بئر بضاعة دل على أن الماء لا ينجس إلا بالتغير بمنطوقه، والمنطوق مُقَدَّم على المفهوم[4].

---

(١) تهذيب السنن: ٦٢/١.

(٢) البناية: ٣٢٧/١، شرح فتح القدير: ٦٧/١ ـ ٦٩، البحر الرائق: ٧٥/١ ـ ٨٧.

(٣) المغني: ٢٧/١، المجموع: ١١٥/١ ـ ١١٦.

(٤) الذخيرة: ١٦٣/١، الفواكه الدواني: ١٢٢/١.

ز ـ تأويل الحديث بأن معناه أن ما بلغ قلتين لا يحتمل النجاسة، أي لا تؤثر فيه تغيراً لكثرته، وأما ما دونهما فيمكن أن تؤثر فيه تغيراً غالباً، فإن ما بلغ القلتين غالباً ما يحتوي النجاسة ويستهلكها فلا تغيره، وأما ما دونهما فهو لقلته الغالب فيه أن لا يستهلك النجاسة، ولا يحتويها[1].

الترجيح:

إن الأحاديث التي استدل بها القائلون بتنجس الماء القليل وإن لم يتغير ـ وإن كانت صحيحة في الجملة ـ إلا أنها لا تدل على ما ذهبوا إليه من تنجس الماء القليل ـ على الخلاف بينهم في قدر ذلك القليل ـ وذلك لأن الأصل طهارة الماء فلا يعدل عن هذا الأصل إلا بيقين، أو ظن غالب، والأحاديث التي استدل بها القائلون بنجاسة الماء القليل ليس فيها يقين ولا ظن غالب، فأصرح هذه الأحاديث في الدلالة ـ وهو حديث القلتين ـ رأيت ما فيه من علل، ومع ذلك فقد أمكن تأويله تأويلاً يخرجه عن الدلالة وفي بعض هذه التأويلات وجه قوة، وذلك كالتأويل المندرج تحت رمز (و).

ثم إن العمل بحديث القلتين وتقديمه على حديث بئر بضاعة يستلزم تخصيص المنطوق بالمفهوم، وهذا من أضعف أنواع التخصيص.

وبهذا يترجح لدي أن الماء لا ينجس إلا بالتغير سواء أكان قليلاً أو كثيراً لأننا نعلم أن الماء طاهر بيقين، والذي يدلنا على وقوع النجاسة فيه أو تأثيرها بعد العلم بوقوعها إنما هو تغير الماء، هذا من حيث الحكم بالطهارة أو النجاسة، أما من حيث حكم الاستعمال شرباً أو تطهراً فإن قول المالكية بالكراهة في الماء القليل متجه، وذلك لأن الماء القليل إذا علم وقوع النجاسة فيه عافته النفس، وإن لم يتغير، وما لا يرضاه الإنسان لنفسه لا يرضاه لربه ويكون العرف والعادة محكمين في تحديد قليل الماء من كثيره.

(١) الفواكه الدواني: ١٢٢/١.

الفصل الثاني
مفردات المذهب في الوضوء والغسل

يشتمل هذا الفصل على ثمانية مباحث:

المبحث الأول: حكم من تيقّن الطّهارة وشكّ في الحدث.

المبحث الثاني: حكم الخارج غير المعتاد من السبيلين.

المبحث الثالث: نقض الوضوء بلمس المرأة.

المبحث الرابع: حكم لمس المرأة من وراء حائل.

المبحث الخامس: حكم نقض الوضوء بمسّ الفرج.

المبحث السادس: حكم الدَّلك في الوضوء والغسل.

المبحث السابع: حكم الموالاة في الوضوء.

المبحث الثامن: حكم قراءة القرآن للجنب.

المبحث الأول

حكم من تيقن الطهارة وشك في الحدث

الشكّ في اللغة ضد اليقين[1]، وأمّا في عرف الفقهاء فهو: (التّردُّد بين وجود الشيء وعدمه) سواءٌ أكان الطَّرفان في التردد سواء أو أحدهما راجحاً[2].

وأمّا عند الأصوليّين فهو التَّردُّد بين الطرفين على السواء، والرَّاجح ظنٌّ والمرجوح وَهْمٌ قال في مراقي السعود[3]:

والظن تجويز امرىء أمرين ... مُرجّحاً لأحد الأمرين
فالرّاجحُ المذكور ظنّاً يُسْمَى ... والطرفُ المرجوحُ يُسْمَى وهْمَا
والشَّكُ تحريرٌ بلا رجحانِ ... لواحد حيث استوى الأمران

وقال الإمام الجويني:[4]: (والشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر)[5].

---

(١) لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، (دار الفكر)، ١٠/٤٥١ ـ ٤٥٢.
(٢) المجموع: ١/١٦٨، كشاف القناع: ١/١٥٠.
(٣) نشر البنود على مراقي السعود، للشيخ الشنقيطي، ١/٦٢ ـ ٦٣.
(٤) هو إمام الحرمين أَبُو المعالي عبدالملك بن حيوة الجويني، فقيه أصولي متكلم وُلد سنة تسع عشرة وأربع مائة، له تصانيف كثيرة منها البرهان في أصول الفقه، توفي سنة ثمان وسبعين وأربع مائة. انظر: (طبقات الشافعية: ٣/٢٤٩).
(٥) لطائف الإشارات شرح تسهيل الطرقات لنظم الورقات، ص١٦.

والمراد بالشّك في هذه المسألة الشّك وفق عرف الفقهاء، وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة فمنهم من أعمل الشّك وحكم بوجوب الوضوء، ومنهم من طرحه فحكم ببقاء الطّهارة ـ على تفصيل ـ سنعرفه عند تصوير المذاهب.

ومع أن الفقهاء متفقون على إعمال اليقين وطرح الشّك بصورة إجمالية إلا أنّهم اختلفوا في التطبيقات العملية لهذه القاعدة الفقهية. قال القرافي: (الأصل ألا يعتبر في الشرع إلا العلم لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1] لعدم الخطأ فيه قطْعاً لكن تعذر العلم في أكثر الصور، فجوَّز الشرع اتباع الظنون لندرة خطئها وغلبة إصابتها. ونفي الشك على مقتضى الأصل، فكل الشكوك فيه ليس بمعتبر، ويجب اعتبار الأصل السابق على الشك، فإن شككنا في السبب لم نرتب المسبب أو في الشرط لم نرتب المشروط، أو في المانع لم ينتفِ الحكم فهذه القاعدة مجمع عليها لا تنتقض، وإنما وقع الخلاف بين العلماء في وجه استعمالها، فالشافعي رضي الله عنه يقول: الطهارة متيقنة والمشكوك فيه مُلغى فنستصحبها ومالك رحمه الله يقول: شغل الذمة بالصلاة متيقن يحتاج إلى سبب مبرىء، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيقع الشك في الصلاة الواقعة بالطهارة المشكوك فيها وهي السبب المبرىء، والمشكوك فيه مُلغى فيستصحب شغل الذمة)[2].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ رُوِي عن الإمام مالك في هذه المسألة ثلاثة روايات:

الأولى: وجوب الوضوء، **والثانية**: استحبابه، **والثالثة**: الفرق بين أن يأتيه الشّك في الصلاة فيمضي أو قبلها فيتوضأ[3] لكنّ الرّاجح في المذهب التفرقة بين المستنكح وغيره، فالمستنكح عندهم هو كثير الشك بأن يأتيه

---

(١) [الإسراء: ٣٦].

(٢) الذخيرة: ١/٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣) الذخيرة: ١/٢١٢.

الشك في كل يوم مرة أو مرتين أو أكثر، وقد سمي مستنكحاً لأن الشك استنكحه، فهذا المستنكح لا يجب عليه الوضوء بالشك للمشقة، وأما غير المستنكح فراجح المذهب أنه إذا تيقّن الطهارة أو غلبت على ظنه ثم شكّ في الحدث، فإنه يعيد الوضوء وجوباً.

هذا إذا كان طروء الشك قبل الصلاة، وأما إذا كان الشك قد طرأ فيها أو بعدها فلا يقطعها ولا يعيدها، وذلك لأنه دخل في العبادة بيقين فلا يضره الشك بعد ذلك وهنالك قول لابن حبيب يفرق في الشك بين الريح وغيرها من الأحداث، فيلغي الشك في الريح ويعتبره في غيره من الأحداث كالبول والغائط[1].

ب ـ وذهب جمهُور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنّ الشّاك في الحدث بعد تيقن الطهارة لا يجب عليه الوضوء لا قبل الصلاة ولا فيها ولا بعدها[2].

الأدلّة:

أ ـ استدل المالكية باستنتاجات عقلية وأقيسة أبرزها:

١ ـ أنه غير مُتيقّن في هذه الحالة كونه طاهراً فلزمه الوضوء قياساً على ما إذا تيقن الحدث وشكّ في الطّهارة فأنت ترى أن هذا الاستدلال يستند إلى قياس الصورة المختلف فيها على الصورة المتفق عليها، وهذا

---

(١) الحطاب: ١/٣٠٠، الخرشي: ١/١٥٧ ـ ١٥٨، الزرقاني على مختصر خليل: ١/٨٩ ـ ٩١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/١٤٧، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك أبو بكر بن حسن الكشناوي، الطبعة الثانية: (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ١/٩٩، الفواكه الدواني: ١/١٣٦، ٢٧٨ ـ ٢٧٩، الجامع لابن يونس: ١/١١أ، الذخيرة: ١/٢١٢ ـ ٢١٣، الإشراف: ١/٢٧، التمهيد: ٥/٢٦ ـ ٢٨.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ١/١٥٠، مغني المحتاج، إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الشربيني، (دار إحياء التراث العربي بيروت)، ١/٣٩، نهاية المحتاج، ١/١١٤، المجموع: ٢/٦٣، كشاف القناع: ١/١٤٩، شرح منتهى الإرادات: ١/٧٠، المغني: ١/١٩٣ ـ ١٩٤.

ليس بحجة للمالكية لأن المسألة المقيس عليها مبنية على الأصل الذي ارتضاه الجمهور في إعمال اليقين واطراح الشك، وقد خالف المالكية هذا الأصل في المسألة موضوع البحث، فليس لهم أن يقيسوا عليها.

٢ ـ أن الأصل ثبوت الصلاة بالذّمة فلا تبرأ منها إلا بيقين.

٣ ـ أن الشك في الحَدَث معتبر كما اعتبر في النوم لاحتمال الحدث[١].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلّوا على مذهبهم في إلغاء الشك بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ وقد شكى إليه الرجل يخيل إليه وهو في الصلاة أنه يجد الشيء **«لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»**[٢].

٢ ـ وعن أبي هريرة قال: قال ﷺ: **«إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه أم لا؟ فلا يخرجنّ من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»**[٣].

فهذان نصان يدلاّن على إعمال اليقين واطراح الشك[٤]. غير أن ابن دقيق العيد رجح ما ذهب إليه المالكية من حمل حديث عبدالله بن زيد[٥] على الصلاة فقال: (... فالشافعي رحمه الله اطرح الشك مطلقاً، وبعض

---

(١) الذخيرة: ٢١٣/١، الإشراف: ٢٧/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١٤٧/١.

(٢) أخرجه البخاري، بنحوه في كتاب الوضوء باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن من حديث عباد بن تميم عن عمه ٤٣/١.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث، فله أن يصلي بطهارته تلك، ٢٧٦/١ برقم: ٣٦٢.

(٤) المغني: ١٩٣/١ ـ ١٩٤، كشاف القناع: ١٥٠/١، شرح منتهى الإرادات: ٧٠/١، نهاية المحتاج: ١١٤/١، مغني المحتاج: ٣٩/١.

(٥) عبدالله بن زيد بن عاصم بن كعب بن مبذول، الأنصاري المدني، قتل مسيلمة الكذاب، وقيل: قتل بالسحرة سنة ثلاث وستين هجرية. انظر: تهذيب التهذيب: ٢٢٣/٥.

المالكية اطرحه بشرط أن يكون في الصلاة، وهذا له وجه حسن، فإن القاعدة أن مورد النص إذا وجد فيه معنى يمكن أن يكون معتبراً في الحكم، فالأصل اعتباره وعدم اطراحه، وهذا الحديث يدل على اطراح الشك إذا وجد في الصلاة فكونه موجوداً في الصلاة معنى يمكن أن يكون معتبراً فإن الدخول في الصلاة مانع من إبطالها ـ على ما اقتضاه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[1] ـ فصارت صحة الصلاة أصلاً سابقاً على حالة الشك مانعاً من الإبطال، ولا يلزم من إلغاء الشك مع وجود المانع من اعتباره مع عدم المانع، وصحة العمل ظاهراً معنى يناسب عدم الالتفات إلى الشك يمكن اعتباره فلا ينبغي إلغاؤه...)[2].

٣ ـ ولأن الشاك في طروء الحدث تعارض عنده الأمران بالشك فوجب سقوطهما كبينتين تعارضتا فيرجع إلى اليقين[3].

الترجيح:

إن الحديثين الذين أوردهما الجمهور دالان على اطراح الشك وإعمال اليقين وقصرهما على الصلاة غير متجه، لأنه إذا كان الشك مؤثراً في إبطال الطهارة فلا وجه للتفرقة بين إبطالها في الصلاة، وإبطالها خارجها لأن بطلان الطهارة يترتب عليه بطلان الصلاة باعتبار الطهارة شرطاً لها، واحتجاج ابن دقيق العيد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ في معرض حمل حديث عبدالله بن زيد على الصلاة غير متجه لأنه إن كان الشك مبطلاً للطهارة فإن الصلاة تبطل تلقائياً، فلا يكون الخارج منها مبطلاً لعمله كمن تذكر أنه غير متوضىء في الصلاة، فخروجه منها لا يعد إبطالاً لها لأنها باطلة أصلاً فلم يبق إلا أن يجري الحديث على عمومه، أو يقاس ما قبل الصلاة على الصلاة، ويثبت له حكمها في إطراح الشك وإعمال اليقين

---

(١) [محمد: ٣٣].

(٢) إحكام الأحكام: ٧٨/١.

(٣) شرح منتهى الإرادات: ٧٠/١، كشاف القناع: ١٥٠/١، المغني: ١٩٤/١.

المبحث الثاني

حكم الخارج غير المعتاد من السبيلين

اتفق الفقهاء على أن الخارج المعتاد من السبيلين كالبول والغائط والريح وغير ذلك ينقض خروجه الوضوء، لكنهم اختلفوا في الخارج النادر غير المعتاد هل ينقض خروجه الوضوء أم لا؟ فمنهم من أوجب الوضوء بخروجه، ومنهم من لم يوجبه، وسبب انفراد المالكية في هذا يرجع إلى الاختلاف في فهم المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾[1] فما المراد بهذه الكناية أهو كل خارج من السبيلين؟ أم خارج مخصوص منهما؟ ومن أسباب الانفراد أيضاً تعارض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك قوله ﷺ في حديث فاطمة بنت أبي حبيش[2] ـ وقد استحيضت ـ « . . . **وإذا كان الآخر فتوضىء وصلي فإنما هو دم عرق**»[3] فظاهره وجوب الوضوء، وهذا يعارض ـ في ظاهره ـ أحاديث أخرى منها

---

(١) [النساء: ٤٣].

(٢) فاطمة بنت أبي حبيش بن المطلب بن أسد، ثبت ذكرها في الصحيحين من طريق هشام بن عروة عن أبي عن عائشة لها الحديث المشهور في الاستعاضة، انظر: الإصابة: ١٦١/٨، أسد الغابة: ٥١٨/٥، تهذيب التهذيب: ٤٤٢/١٢.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في كتاب الطهارة، باب من قال: إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، ٧٥/١، برقم: ٢٨٦، والنسائي في كتاب الحيض، باب ذكر الاستحاضة وإقبال الدم وإدباره، ١٨١/١، وهو حديث صحيح أصله في البخاري ومسلم.

قوله ﷺ: «**لا وضوء إلا من صوت أو ريح**»[1] ـ على ما سيأتي تفصيله ـ.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مذهب المالكية أن الخارج غير المعتاد لا ينقض خروجه الوضوء حتى لو خرج وعليه بلة، وخالف ابن عبدالحكم فقال بوجوب الوضوء من الخارج النادر[2] قال ابن رشد الجد: (هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال: أحدها أن لا وضوء عليه خرجت الدود نقية أو غير نقية، وهو المشهور في المذهب ألاّ وضوء إلا فيما يخرج من السبيلين من المعتادات ـ على العادة ـ والثاني: أنه لا وضوء عليه إلا فيما تخرج غير نقية، وهذا على قول من يرى الوضوء فيما خرج من السبيلين من المعتادات خرج على العادة أو على غير العادة، والثالث: أن عليه الوضوء وإن خرجت نقية، وهو قول ابن عبدالحكم خاصة من أصحابنا لأنه يرى الوضوء مما خرج من السبيلين من المعتادات وغير المعتادات...)[3].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى وجوب

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من الريح ١٠٩/١ برقم: ٧٤ من حديث أبي هريرة وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب لا وضوء إلا من حدث، ١٧٢/١ برقم: ٥١٥.

(٢) الخرشي: ١٥١/١ ـ ١٥٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٨٤/١، الحطاب ٢٩١/١ المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بابن رشد الجد، (دار صادر، بيروت)، ٤٤/١، الإشراف: ٢١/١ الجامع لابن يونس ١٠/١ب ـ ١١أ، الذخيرة ٢٢٩/١ ـ ٢٣٠، الفواكه الدواني: ١٣٠/١، الاستذكار: ١٩٩/١، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك: ٩٤/١، بداية المجتهد: ٢٤/١ ـ ٢٥.

(٣) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل، في مسائل المستخرجة، أبو الوليد القاضي ابن رشد القرطبي، تحقيق: الدكتور محمد حجي، بعناية الشيخ عبدالله بن إبراهيم الأنصاري (دار الغرب الإسلامي، بيروت: لبنان)، ٩٧/١ ـ ٩٨.

الوضوء من الخارج من السبيلين سواء أكان معتاداً أو غير معتاد[1].

الأدلة:

أدلة المالكية ومناقشتها:

استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾، ووجه الدلالة أن التكنية بالغائط لا يمكن أن تتناول الحدث غير المعتاد كالدود والحصى ونحوه بل إنها تتناول المعتاد كالرجيع والبول، فخطاب الشارع محمول على الغالب المعتاد لا النادر[2].

٢ ـ قوله ﷺ وقد شكى إليه الرجل يخيل إليه وهو في الصلاة أنه يجد الشيء: «**لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**».

٣ ـ حديث صفوان بن عسال[3]: (كان ﷺ يأمرنا إذا كنا سفراً ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة ولكن من غائط وبول)[4] ووجه الدلالة من الحديثين ظاهرة، وهي أنه حصر الوضوء على خروج أشياء

---

(١) البناية: ١٩٦/١ ـ ١٩٧، شرح فتح القدير والعناية بهامشه: ٣٢/١ ـ ٣٣، مغني المحتاج: ٣٢/١، نهاية المحتاج: ٩٦/١، المجموع: ٦/٢ ـ ٧، شرح منتهى الإرادات ٦٤/١، كشاف القناع: ١٣٨/١، المغني: ١٦٠/١ ـ ١٦١.

(٢) الاستذكار: ١٩٩/١، أحكام القرآن لابن العربي: ٤٤٣/١، الذخيرة: ٢٢٩/١ ـ ٢٣٠.

(٣) هو صفوان بن عسال المرادي، صحابي معروف، نزل الكوفة، وغزى مع النبي ﷺ اثنتي عشرة غزوة، انظر: (أسد الغابة ٢٤/٣، تقريب التهذيب، ٤٦٨/١).

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم وقال: حسن صحيح ١٥٩/١ الحديث رقم: ٩٦ ونقل الترمذي عن البخاري قوله: (أحسن شيء في هذا الباب حديث صفوان بن عسال، وأخرجه النسائي في كتاب الطهارة باب التوقيت في المسح على الخفين للمسافر، ٨٣/١، وابن ماجه في كتاب الطهارة باب الوضوء من النوم، ١٦١/١ برقم: ٤٧٨، وأحمد في مسنده، ٢٣٩/٤، وصحح الحديث الخطابي، انظر معالم السنن: ١١٨/١ ـ ١٢٠، وكذلك ابن خزيمة في صحيحه ٩٩/١.

معتادة فدل على أن غير المعتاد غير معتبر[1].

وقد أجاب النووي عن وجه الدلالة من الحديثين فقال: (. . .وأما الجواب عن حديثهم الأول، فهو أنا أجمعنا على أنه ليس المراد به حصر ناقض الوضوء في الصوت والريح، بل المراد نفي وجوب الوضوء بالشك في خروج الريح. . . وأما حديث صفوان فبين فيه جواز المسح، وبعض ما يمسح بسببه ولم يقصد بيان جميع النواقض، ولهذا لم يَسْتَوفِها، ألا تراه لم يذكر الريح وزوال العقل، وهما مما ينقض بالإجماع. . .)[2].

٤ ـ ولأنه خارج غير معتاد فأشبه أن يخرج من غير مخرج الحدث[3].

٥ ـ القياس على دم الاستحاضة: فإنه دم غير معتاد فلم يجب منه الوضوء.

وهذا القياس غير مسلّم به عند الجمهور لأنهم يوجبون الوضوء عليها عند كل صلاة، أما إذا كان مقصود المالكية عدم وجوب الوضوء إذا خرج الدم منها بعد وضوئها للصلاة من باب الإلزام فلا شك أن هذا يلزم الجمهور لأنه باب ضرورة كسلس البول والمذي.

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على مذهبهم في النقض بالنادر بما يلي:

١ ـ حديث فاطمة بنت أبي حبيش: أنها كانت تستحاض فسألت النبي ﷺ فقال: «**إذا كان دم الحيض فإنه أسود يعرف، فإذا كان كذلك فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فتوضئي وصلي فإنما هو دم عرق**». فهذا دم غير معتاد فأمرها ﷺ بالوضوء[4].

---

(١) الإشراف: ٢١/١.

(٢) المجموع: ٧/٢.

(٣) الإشراف: ٢١/١، أحكام القرآن لابن العربي: ٤٤٣/١، بداية المجتهد: ٢٤/١ ـ ٢٥.

(٤) كشاف القناع: ١٣٨/١، شرح منتهى الإرادات: ٦٤/١، المغني: ١٦١/١.

٢ ـ وعن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في المذي «**يغسل ذكره ويتوضأ**» وفي رواية: «**فيه الوضوء**»، وفي رواية: «**يتوضأ وضوءه للصلاة**»[١].

٣ ـ واستدل بعض الحنفية بما رُوِي من قوله ﷺ «**لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من قبل أو دبر**»[٢]، وهذا عام، قال العيني: (أخرجه الدارقطني في غرائب مالك، وقال: في إسناده أحمد بن الحلاج وهو ضعيف)[٣].

٤ ـ واستدلوا بمجموعة من الأدلة العقلية منها:

أ ـ القياس على المذي في كون المذي خارجاً غير معتاد، ويوجب الوضوء.

ب ـ القياس على الغائط والريح بجامع الخروج من السبيلين في كل.

جـ ـ ولأنه لا يخلو من بلة تعلق به، فينتقض الوضوء بها.

د ـ أنه إذا وجب الوضوء من المعتاد الذي تعم به البلوى فغيره مما لا تعم به البلوى أولى[٤].

الترجيح:

إن الناظر في أدلة الجمهور يجد أن الصحيح منها لا يدل على ما ذهبوا إليه أما حديث عليّ في شأن المذي، فالاستدلال به مبني على أن المذي غير معتاد وليس كذلك بل إن المذي معتاد، وأما حديث فاطمة بنت

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من حديث علي ٥٢/١، ومسلم في كتاب الحيض، باب المذي ٢٤٧/١.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج البيهقي في كتاب الطهارة، باب الوضوء من الدم يخرج من أحد السبيلين وغير ذلك من دود أو حصى أو غيرهما من رواية ابن عباس بلفظ الوضوء مما خرج وليس مما دخل، قال البيهقي: وروي عن علي مرفوعاً ولا يثبت ورواه الدارقطني في كتاب الطهارة، باب الوضوء من الخارج من البدن ١٥١/١.

(٣) البناية: ١٩٥/١.

(٤) المغني: ١٦١/١، المجموع: ٧/٢.

أبي حبيش، فإنه غير دال أيضاً وذلك لأن الأصل أن المستحاضة يجب عليها الغسل، فأمره ﷺ إياها بالوضوء عند كل صلاة إنما هو لتخفيف الحدث، فناسب إسقاط الغسل عنها إيجاب الوضوء عليها.

وأما حديث ابن عمر فقد اعترف العيني بضعفه، ومع ذلك فهو غير دال على المُدّعَى، وذلك لأن الحديث نفى أن ينقض الوضوء غير الخارج من قبل أو دبر ونفي نقض الوضوء بغير الخارج منهما لا يستلزم تعميم النقض للخارج منهما.

وأما الآية الكريمة فالمالكية أسعد من الجمهور بها، وذلك لأن الكناية بالغائط أظهر وألصق بالرجيع والبول، لأن الإنسان لا يقصد الغائط إلا لهما ولا يقصده لإخراج دودة أو حصاة أو نحوها.

وأما الريح والمذي وغيرها من الخارجات المعتادة فنقضها مستقى من أدلة أخرى غير الآية الكريمة، ولذا فإن مذهب المالكية في عدم النقض بالخارج غير المعتاد هو الأرجح والأوفق.

المبحث الثالث

نقض الوضوء بلمس المرأة

هذه المسألة من المسائل الخلافية الطويلة وانفراد المالكية إنما هو في بعض تفاصيلها ولذا فسيقتصر البحث على موضع انفراد المالكية، وسبب انفراد المذهب في هذه المسألة يرجع إلى اختلاف الفهم من قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[1]، فمن الفقهاء من قال بأن لمس المرأة ينقض الوضوء مطلقاً، ومنهم من قال بعدم النقض مطلقاً ومنهم من اشترط اللذة، وذلك وفق تفصيل ـ سيأتي ـ وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ للمالكية تفصيل في هذه المسألة مبني على قصد اللذة ووجودها بعد قصدها، فهم يقسمون اللمس بهذا الاعتبار إلى حالات:

١ ـ قصد اللذة ووجدها، فهذا ينقض وضوءه عندهم بلا خلاف.

٢ ـ قصد اللذة ولم يجدها، فالراجح في المذهب ـ وهو ظاهر المدونة ـ أن وضوءه ينقض.

٣ ـ إذا لم يقصد الالتذاذ، ولكنه وجده، فينتقض وضوءه ـ على الراجح ـ.

٤ ـ لم يقصد الالتذاذ ولم يجده، فهذا لا ينتقض وضوءه.

---

(١) [النساء: ٤٣].

فالملاحظ أن الوضوء ينتقض في الحالات الثلاث الأول، ولا ينتقض في الأخيرة، هذا كله في الملامسة والمباشرة غير القبلة، وأما القبلة فإن الوضوء ينتقض بها على كل حال لأنها لا تنفك عن اللذة إلا أن تكون هنالك قرينة كتقبيل صبيّة صغيرة من باب الرحمة، وتقبيل ذات المحرم لوداع أو نحوه، ويستوي عندهم في القبلة أن تكون أخذت قصداً أو استغفالاً أو إكراهاً[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن اللمس لا ينقض مطلقاً ولا ينقضه إلا المباشرة الفاحشة أو الوطء فيما دون الفرج[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن لمس المرأة ينقض الوضوء مطلقاً[3].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أن لمس المرأة ينقض الوضوء إذا وجدت اللذة، ولكن دون أن يكون لقصد اللذة أو عدمه اعتبار[4].

الأدلة:

استدل فقهاء المذاهب كلٌّ لتأييد مذهبه بأدلةٍ من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والنظر وأوردوا في تفسير الآية الكريمة مباحث لغوية لتفسير معنى اللمس كل بما يؤيد مذهبه وقد دارت بين الحنفية والشافعية في هذه المسألة مناظرات طويلة واستدلالات كثيرة منشؤها الاختلاف في المراد من قوله

---

(١) الحطاب: ٢٩٦/١ ـ ٢٩٨، الخرشي: ١٥٥/١ ـ ١٥٦، المقدمات: ٤٤/١، ٦٤ ـ ٦٧، الذخيرة: ٢١٩/١ ـ ٢٢٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٨٧/١، الجامع لابن يونس: ١٠/١، الاستذكار: ٣٢١/١، شرح الزرقاني على الموطأ، محمد عبدالباقي الزرقاني، (شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده)، ١٢٩/١ ـ ١٣١، الإشراف: ٢٣/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١٤٢/١ ـ ١٤٣، بداية المجتهد: ٢٦/١ ـ ٢٧.

(٢) البناية: ٢٤٣/١ ـ ٢٤٤، تبيين الحقائق: ١٢/١ ـ ١٣، فتح القدير: ٤٩/١.

(٣) مغني المحتاج: ٣٤/١ ـ ٣٥، نهاية المحتاج: ١٠٤/١، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع، إبراهيم البيجوري، (طبعة مصطفى البابي الحلبي)، ٧٣/١، المجموع: ٢٣/٢ ـ ٢٧، ٤٠.

(٤) كشاف القناع: ١٤٥/١، شرح المنتهى: ٦٩/١، المغني: ١٩١/١ ـ ١٩٢.

تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾، وقد أورد كل منهم مرجحات لغوية وبلاغية تؤيد مذهبه.

ولما كان انفراد المالكية ليس في أصل المسألة، وإنما هو في بعض التفاصيل اليسيرة فسيكون البحث مقتصراً إن شاء الله على إيراد مأخذ المالكية دون أن يعني ذلك ترجيحاً لمذهبهم في أصل المسألة فضلاً عن التفاصيل.

وأهم ما يستدل به المالكية في هذه المسألة الآية الكريمة ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ قالوا: فإن في الملامسة معنى الطلب إذ فيها ابتغاء معنى من المعاني، فالذي يلمس شيئاً يبتغي معنى فيه كابتغاء برودة أو حرارة أو علم حقيقته، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨﴾[1] أي طلبناها لنعلم ما فيها فوجدناها كذلك وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾[2] فالتلامس ليس مطلق الالتقاء والتلاصق، ولذلك لا يقال: تلامس الحجران، بل يقال: تماسا[3]. وكقوله ﷺ: «**التمس ولو خاتماً من حديد**»[4].

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من تكلف وبُعد ومناقضة للكتاب أيضاً، فإن الله سبحانه وتعالى عبر بالمس عن الجماع أو مقدماته، فقال في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾... الآية. وقال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[5]، وقال: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[6]... الآية.

---

(١) [الجن: ٨].

(٢) [الأنعام: ٧].

(٣) المقدمات لابن رشد: ١/٤٤، ٦٤ ـ ٦٧، البيان والتحصيل: ١/١٥٣.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب السلطان ولي، ٦/١٣٤، ومسلم في كتاب النكاح، باب الصدق، ٢/١٠٤٠، برقم: ١٤٢٥.

(٥) [المجادلة: ٣ ـ ٤].

(٦) [البقرة: ٢٣٦].

ولم يقل أحد أن اللمس هنا هو مطلق اللمس العاري عن طلب اللذة، أو وُجدانها وقد ذكر بعض المالكية بعض الأدلة الضعيفة، كقول بعضهم: أنه قد وجد اللذة بقلبه لما لمسها من أجل اللذة[1].

وقول آخرين: إن الله تعالى أقام اللمس المفضي إلى الإمذاء مقام التقاء الختانين المفضي إلى الإمناء، وليس مطلق اللمس كذلك[2].

الترجيح:

والراجح في أصل المسألة أن اللمس لا ينقض مطلقاً، ولا القبلة فإن الآية الكريمة محتملة لكلا الوجهين، والحديث الذي احتج به الشافعية، وهو حديث الرجل الذي خلا بامرأة في البستان ونال منها ما يناله الرجل من امرأته إلا الجماع فأمره النبي ﷺ أن يتوضأ ويصلي ركعتين[3] لا يدل لهم، لأن ما يناله الرجل من امرأته غير الجماع كثير فيدخل في الحديث المباشرة الفاحشة والجماع فيما دون الفرج، وغير ذلك وكل هذا مفض إلى الإمذاء الموجب للوضوء، ومن أجوبة الحنفية عليه ما هو متجه كقولهم: إنه أمره بالوضوء ليكفر عن سيئاته التي اقترفها لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[4] ثم إن في إيجاب الوضوء على من لمس زوجته - ولو بشهوة - مشقة لتكرر ذلك من الرجل وأشق منه إيجاب الوضوء عليه ولو لمسها لغير شهوة، والمعهود من الشارع الحكيم رفع الحرج والمشقة وبهذا فإن الأقرب إلى روح التشريع والأنسب للآية الكريمة أن اللمس لا ينقض الوضوء مطلقاً والله أعلم.

---

(١) المقدمات لابن رشد: ٦٦/١، البيان والتحصيل: ١٥٣/١.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي: ٤٤٥/١.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الحدود باب الرجل يصيب من المرأة دون الجماع فيتوب قبل أن يأخذه الإمام، ١٦٠/٤.

(٤) [هود: ١١٤].

المبحث الرابع
حكم لمس المرأة من وراء حائل

عرفنا مذاهب الفقهاء في أصل المسألة، وكما اختلفوا في أصلها اختلفوا أيضاً في بعض التفاصيل، ومن ذلك اختلافهم في حكم لمس المرأة من وراء حائل، وهذا الاختلاف مبني على الأصل الذي وضعه كل مذهب ليبني عليه مسائل اللمس، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ راجح مذهب المالكية أن اللمس من وراء حائل ينقض الوضوء سواء أكان الحائل ثخيناً أم خفيفاً، وهذا ما رجّحه الحطّاب والخرشي وغيرهما، وهنالك قول ثان مؤدّاه أن اللّمس من فوق الحائل الخفيف ينقض الوضوء بخلاف اللمس من وراء الحائل الثخين، هذا في اللمس والقبلة وأما غيرهما كالضّم والتعانق فإن الوضوء، يُنقض سواء أكان الحائل ثخيناً أم رقيقاً إذ الحائل في هذه الحالة كعدمه[1].

بقي أن نشير إلى أن مسألة النقض من وراء حائل مبنية على التفصيل الذي مر في المسألة السابقة بين قصد اللذة ووجدانها، فليس مجرد اللمس هنا هو الناقض.

---

(١) الحطاب: ٢٩٧/١ ـ ٢٩٨، الخرشي: ١٥٥/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٧٧/١، الجامع لابن يونس: ١٠/١ب، الذخيرة: ٢١٩/١ ـ ٢٢٠، الإشراف: ٢٣/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك، ١٤٢/١ ـ ١٤٣، أسهل المدارك: ١٩٦/١.

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة[1] إلى أن اللمس من وراء حائل لا ينقض الوضوء[2].

وهذا الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في أصل مسألة النقض بلمس المرأة فمأخذ المالكية أن الوضوء إنما وجب لقصد اللذة أو وجدانها، ووجود الحائل لا يمنع من كليهما إذ قد يقصد الرجل اللذة بلمس المرأة من وراء حائل، وقد يجد هذه اللذة، فالمالكية اعتبروا اللذة قصداً أو وجداناً، وأما الحنابلة والشافعية، فمع اتفاقهم في الحكم الشرعي بالنتيجة إلا أنهم مختلفون في الأصول التي بنوا عليها هذه المسألة، فالحنابلة راعوا وجود الشهوة، واللذة لكنهم أضافوا إليها شرطاً آخر، وهو وجود حقيقة اللمس، فليس مجرد الشهوة واللذة هو الموجب للوضوء بل يجب أن ينضم إليه شيء آخر وهو تحقق اللمس، إذ لا ينتقض الوضوء بلمس ثوب المرأة ولو التذ بذلك، فمجرد الشهوة ليس ناقضاً للوضوء كما لو لمس رجلاً بشهوة، أو وجدت الشهوة من غير لمس[3].

وأما الشافعية فإن أصلهم في النقض باللمس هو التقاء بشرة الرجل مع بشرة المرأة واللمس من وراء حائل حتى مع الشهوة لا يوجب نقض الوضوء وذلك لتخلف حقيقة اللمس، إذ اللمس التقاء البشرتين، ولم يوجد[4].

وقد سبق أن ذكرت أن الراجح فيما يظهر لي هو مذهب الحنفية في عدم النقض باللمس مطلقاً.

---

(١) وأما الحنفية فإنهم لا يقولون بنقض الوضوء بلمس المرأة مطلقاً سواء أكان بشهوة أو بغير شهوة، ولذا فلا يتأتى الخلاف عندهم في مسألة اللمس من وراء الحائل.

(٢) مغني المحتاج: ٣٤/١، نهاية المحتاج: وحاشية الشبرملسي عليه: ١٠٣/١، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم: ٧٢/١ ـ ٧٣، كشاف القناع: ١٤٦/١، شرح منتهى الإرادات: ٦٨/١، الفروع محمد بن مفلح المقدسي، الطبعة الثالثة، (عالم الكتب، بيروت، لبنان)، ١٨١/١، المغني: ١٩١/١.

(٣) المغني: ١٩١/١، كشاف القناع: ١٤٦/١، شرح منتهى الإرادات: ٦٨/١.

(٤) المجموع: ٢٩/٢، نهاية المحتاج: ١٠٣/١.

المبحث الخامس

حكم نقض الوضوء بمس الفرج

اختلف الفقهاء في مسألة مسّ الفرج في أصلها وفي بعض تفاصيلها أيضاً، وسبب اختلافهم في أصل المسألة يرجع إلى التعارض الظاهري بين بعض الأحاديث، (فمن ذلك حديث قيس بن طلق)[1] أن رسول الله ﷺ جاءه رجل كأنه بدوي فقال: يا رسول الله ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة؟ قال: «**هل هو إلا بضعة منك؟**»[2] فهذا الحديث متعارض ـ في ظاهره ـ مع حديث بسرة بنت صفوان[3] أن رسول الله ﷺ قال: «**من مس ذكره فليتوضأ**»[4] ومع حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:

---

(١) هو قيس بن طلق بن علي الحنفي اليماني قال ابن حجر: مقبول وهم من ذكره في الصحابة. انظر: تقريب التهذيب: ١٢٨/١، أسد الغابة: ٢١٩/٤.

(٢) أخرجه النسائي في كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من مس الذكر ١٠١/١، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب الرخصة من مس الذكر ١٦٣/١، برقم: ٤٨٣، والبيهقي في كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من مس الفرج بظهر الكف، ١٣٤/١، وأحمد في مسنده: ٢٣/٤ قال ابن حجر: صححه عمر بن علي الفلاس وابن حبان والطبراني وابن حزم وضعفه الشافعي وأبو حاتم... انظر تلخيص الحبير: ١٢٥/١.

(٣) هي بسرة بنت صفوان بن نوفل بن أسد الأسدية، صحابية لها سابقة وهجرة، من المبايعات، عاشت إلى ولاية معاوية. انظر: أسد الغابة: ٤١٠/٥، التقريب: ٥٩١/٢.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ٤٦/١، برقم: ١٨١، والترمذي في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ١٢٦/١ رقم: ٨٢ وقال: حسن صحيح والنسائي في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، ١٠٠/١=

«إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره ليس بينهما شيء فليتوضأ وضوءه للصلاة»[1] وفيما يلي مذاهب الفقهاء.

أ ـ الراجح من مذهب المالكية أن مس القبل ذكراً كان أم فرجاً ينقض الوضوء مطلقاً إلا إذا كان فرج صغير أو صغيرة، فإنه لا ينقض الوضوء ما لم يلتذ بمسه، وقد حكى ابن رشد في المذهب ثلاثة أقوال: أحدها النقض مطلقاً، وآخر بالتفرقة بين المتعمد وغيره، وثالث بعدم النقض ولكن استحباب الإعادة في الوقت[2].

ب ـ وذهب الحنفية إلى عدم النقض بالمس مطلقاً[3].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى النقض بمس الفرج مطلقاً[4].

ولكل مذهب تفاصيل مفرعة على هذه المسألة كتفرقة البعض بين القبل والدبر، وتفرقة آخرين بين باطن الكف وظاهره، غير أن انفراد المالكية لا يتأتى إلا في مسألة واحدة من هذه المسائل المفرعة، وهي: نقض الوضوء بمسّ فرج الصغير والصغيرة.

وقد أورد أصحاب المذاهب استدلالات ومناقشات طويلة في حكم نقض الوضوء بمسّ الفرج وأجاب كل مذهب على أدلة الآخر كتضعيف

= برقم: ١٦٣، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ١٦١/١، برقم: ٤٧٩، وابن خزيمة في صحيحه، كتاب الوضوء، باب استحباب الوضوء من الذكر، ٢٢/١ برقم: ٣٣، وصححه الإمام أحمد والدارقطني وابن معين والبيهقي والحازمي، انظر: تلخيص الحبير: ٢٢/١.

(١) أخرجه ابن حبان في كتاب الطهارة، باب ما جاء في مس الفرج انظر موارد الظمآن: ص٧٧ والحاكم في المستدرك كتاب الطهارة، ١٣٨/١، وصححه الحاكم وابن حبان وابن عبدالبر. انظر: تلخيص الحبير: ١٢٥/١.

(٢) الحطاب: ٣٠٢/١، الخرشي: ١٥٦/١ ـ ١٥٨، الزرقاني على مختصر خليل: ٨٩/١، ٩١ ـ ٩٢، البيان والتحصيل: ٧٧/١، الذخيرة: ٢٢٩/١، الشرح الصغير: ٤٥/١.

(٣) البناية: ٢٤٣/١ ـ ٢٤٤، شرح فتح القدير: ٤٨/١، وما بعدها، تبيين الحقائق ١٣/١.

(٤) مغني المحتاج: ٣٦/١، نهاية المحتاج: ١٠٧/١، المجموع: ٣٥/٢، ٣٧، كشاف القناع: ١٤٢/١ ـ ١٤٣، شرح منتهى الإرادات: ٦٧/١.

الحنفية لحديثي بسرة وأبي هريرة وغيرها[1]. وتضعيف الجمهور لحديث قيس بن طلق أو ادعاء نسخه بحديث أبي هريرة وحديث بسرة[2] وغير ذلك من المناقشات الطويلة والردود والاعتراضات التي ليس هنا مجال ذكرها، لأن انفراد المالكية لا يتأتى في أصل المسألة ولكن في هذه الجزئية فقط.

وأما المالكية فإن مأخذهم في هذه الجزئية أن مس فرج الصغير والصغيرة ليس مظنة اللذة ولهذا فإنه ليس بناقض لأن النقض متعلق باللذة[3].

والحق أن في مذهب المالكية تناقضاً، فإن مذهبهم في اللّمس - أي لمس المرأة - اعتبار اللذة دون التفرقة بين الصغير وغيره، فلم يعتبروا مظنّة اللّذة في مسألة لمس المرأة، بل اعتبروا قصدها أو وجودها، وأما مسألة مسّ الفَرْج فقد فرّقوا بين مس الصغير والكبير، فاعتبروا مظنة اللذة في الكبير، وتحققها قصداً أو وجداناً في الصغير.

(١) تبيين الحقائق: ١٢/١.

(٢) المجموع: ٤٢/١ - ٤٣، كشاف القناع: ١٤٣/١.

(٣) الخرشي: ١٥٦/١، ١٥٨، الذخيرة: ٢٢٩/١.

المبحث السادس

حكم الدلك في الوضوء والغسل

الدلْك هو إمرار اليد على أعضاء الوضوء أو على البدن كلِّه في الغسل، وهو بهذا المعنى مُختلَفٌ فيه بين الفقهاء، فمنهم من أوجبه، ومنهم من لم يوجبه كما سيأتي، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاِشْتراك الواقع في لفظ الغسل الوارد في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[١] هل يُطلق على مجرد الصَّب؟ أم لا بد فيه من إمرار اليد على المحَّل المغسول؟ فمن الفقهاء من أخذ بالمعنى الأول، ومنهم من أخذ بالمعنى الثاني[٢].

٢ ـ التعارض الظاهري بين الأحاديث: فمن ذلك حديث عائشة من قوله ﷺ **«وادلكي جسدك بيديك»**[٣] مع حديث عائشة الآخر، وحديث ميمونة وأم سلمة التي وصفت الغسل ولم تذكر الدلك وبكل احتجّت طائفة ـ كما سيأتي ـ وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مذهب المالكية وجوب الدّلك: وأن الوضوء والغسل كليهما لا يجزئان بدونه ولا يشترط عندهم في الراجح مقارنة الدلك لصبّ الماء، بل

---

(١) [المائدة: ٦].

(٢) بداية المجتهد: ٣١/١، الذخيرة: ٣٠٨/١.

(٣) لم أجده.

يجزيء ولو كان الدلك عقب الصّب ونقلوا عن أبي الحسن القابسي اشتراط مقارنة الدلك لصب الماء، لكن المشهور على خلافه، والمشتَرطُ عندهم في الدلك في الغسل إمرار اليد وإيصالها إلى ما يمكن أن تناله اليد من جسده وما لا يمكن أن تناله يده يجزيء فيه التدلك بخرقة أو باستنابة لكن لا تجزيء الخرقة والاستنابة مع القدرة على اليد، والاستنابة متصورة في حق الزوجين في الغسل[1].

وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الدّلك غير واجب بل هو من المسنونات والمندوبات[2].

الأدلّة:

أ ـ استدلّ المالكيةُ على مذهبهم في إيجاب الدلك بأدلةٍ من الكتاب والسنّة والنّظر فيما يلي أبرزها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾.

٢ ـ قولُه تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾[3]... الآية. ووجه الدّلالة من الآيتين الكريمتين أن الدلك ـ وهو إمرار اليدِ ـ داخل في مسمى الغُسل إذ لا يسمَّى من صبّ الماء أو غمس نفسه فيه

---

(١) الحطّاب: ٣١٣/١، الخرشي: ١٦٩/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠١/١ ـ ١٠٢، الجامع: ١٧/١، الذخيرة: ٣٠٨/١ ـ ٣٠٩، الإشراف: ١٢/١، أسهل المدارك: ٨٤/١، الفواكه الدواني: ١٦٠/١، ١٧٥، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١١٠/١ ـ ١١١، الاستذكار: ٣٢٩/١ ـ ٣٣٠، البيان والتحصيل ٥٠/١، بداية المجتهد: ٣١/١ ـ ٣٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٢٢/١ ـ ١٢٣، ١٥٢، ١٥٦، البناية: ٩٠/١، ١٨٨ ـ ١٨٩، البحر الرائق: ٥٠/١، تبيين الحقائق: ١٣/١، مغني المحتاج: ٥٠/١، ٧٤، نهاية المحتاج: ٢١٠/١، حاشية البيجوري: ٨١/١، المجموع: ١٨٥/٢ ـ ١٨٦، كشاف القناع ١٧٩/١، شرح المنتهى: ٨٠/١ ـ ٨١، المغني: ٢٢٠/١.

(٣) [النساء: ٤٣].

مغتسلاً، وإنما صاباً أو منغمساً، وأيّدوا ذلك بنقل عَنْ العرب وبما في الصحيح أن النبي ﷺ (أُتيَ بصبيٍ لم يأكل الطعام فبال على ثوبه فأتبعه بماء ولم يغسله)[1].

وأجاب ابن قُدامة عن ذلك بعدم تسليم أن الغسل يشترط فيه إمرار اليد، إذ العرب تقول (غسلت الإناء) ولو لم تمر اليد عليه، وأن السيل الكبير يسمى غاسولاً[2].

٣ ـ حديث عائشة وفيه: «**وادلكي جسدك بيديك**».

٤ ـ ما رُوِي عن عمر رضي الله عنه أنه سأل رسول الله ﷺ عن غسل الجنابة فقال: «**ثم تدلك بكفيك في كل مرة**»[3].

٥ ـ قوله ﷺ: «**بلوا الشعر وأنقوا البشرة**»[4].

فالحديث الأول والثاني فيهما الأمر بالتدلك، والأمر للوجوب، وأما الثالث ففيه الأمر بإنقاء البشرة، وهو معنى زائد عن مجرد إيصال الماء[5].

وقد اعترف القرطبي بضعف الاحتجاج بالحديث الأخير فقال: (لا حجة فيما استدل به من الحديث لوجهين: أحدهما: أنه قد خولف في

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي: ٤٣٩/١، الأشراف: ١٢/١، الجامع لأحكام القرآن ٢١٠/٥، الذخيرة: ٣٠٨/١، الفواكه الدواني ١٦٠/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١١٠/١ ـ ١١١، الجامع: ١٧/١ب والحديث أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب بول الصبيان من حديث أم قيس، ٦٢/١، ومسلم في كتاب الطهارة، باب حكم بول الطفل ٢٣٨/١.

(٢) المغني: ٢٢٨/١.

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط، وأبو يعلى أحمد قال الهيثمي: (فيه رجل مجهول) انظر مجمع الزوائد: ٢٧٠/١ ـ ٢٧١.

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء أن تحت كل شعرة جنابة، ١٧٨/١ برقم: ١٠٦، وأبو داود في كتاب الطهارة باب الغسل من الجنابة ٦٥/١، برقم: ٢٤٨ وضعفه أبو داود والترمذي والدارقطني والخطابي انظر تلخيص الحبير: ١٤٢/١. معالم السنن للخطابي بهامش مختصر سنن أبي داود: ١٧٢/١، برقم: ٢٤٢.

(٥) الإشراف: ١٢/١، الجامع لابن يونس: ١٧/١ب.

تأويله قال سفيان بن عيينة: «المراد بقوله ﷺ وأنقوا البشرة أراد غسل الفرج وتنظيفه وأنه كنى بالبشرة عن الفرج» قال ابن وهب: «ما رأيت أحداً أعلم بتفسير الأحاديث من ابن عيينة»، الثاني: أن الحديث أخرجه أبو داود في سننه وقال فيه: «وهذا الحديث ضعيف كذا في رواية ابن داسة[1] وفي رواية اللؤلؤي عنه: الحارث بن وجيه ضعيف حديثه منكر» فسقط الاستدلال بالحديث)[2].

٦ ـ القياس على الوضوء: فكما يجب الدلك في الوضوء يجب كذلك في الغسل[3].

وقد أجاب ابن عبدالبر عن هذا القياس بعد أن أورده استدلالاً لمالك بأن الغسل أصل والوضوء أصل آخر، وغير نكير أن يختص الوضوء بما لم يختص به الغسل، ثم إن الأصول لا تقاس على الأصول وإنما تقاس الفروع على الأصول[4].

ويظهر لي أن قياس المالكية الغسل على الوضوء لا يلزم الجمهور، لأن الجمهور نازعوا في وجوب الدلك في الوضوء فقالوا بعدم وجوبه، والمعهود في القياس الملزم قياس فرع مختلف فيه على أصل متفق عليه، فكيف يقاس وجوب الدلك في الغسل على وجوبه في الوضوء، مع أن الوجوب في الوضوء والغسل مما انفرد به المالكية؟.

٧ ـ القياس على مسح الخفين[5].

ويظهر لي أن هذا القياس غير مستقيم أيضاً، لأن المسح من ضرورته إمرار اليد إذ كيف يتأتى المسح بدون إمرار اليد، وأما الغسل فليس من

---

(١) هو أبو بكر محمد بن بكر البصري الداسي راوي سنن أبي داود.
(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٤/٢١٠.
(٣) الاستذكار ١/٣٢٩ ـ ٣٣١.
(٤) نفس المصدر السابق.
(٥) الإشراف: ١/١٢.

ضرورته ذلك، ثم إن مسح الخفين رخصة والرخص لا يقاس عليها.

٨ ـ أنه لا بد من إمرار اليد على البدن لأن الماء ينزلق عن البدن لما في البدن من دهنية[١].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من تكلف وبعد، فلو سلم ذلك فإن اليد لا تستطيع تثبيت الماء على الجسم.

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على عدم وجوب الدلك بما يلي:

١ ـ أن الآية الكريمة الموجبة لفرائض الوضوء والأحاديث الشريفة الواصفة للغسل أو المبينة له كحديث عائشة وميمونة وأم سلمة لم يذكر فيها الدلك فدل على عدم وجوبه[٢]، ففي حديث عائشة (ثم أفاض الماء على رأسه)[٣]، وفي حديث أم سلمة **«إنما يكفيك أن تحثي الماء على رأسك ثلاث حثيات، ثم تفيضين الماء عليك»**[٤].

٢ ـ قوله ﷺ لأبي ذر[٥] **«فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك»**[٦] ولم يأمره بزيادة[٧].

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي: ٤٣٩/١.

(٢) المغني: ٢١٩/١، مغني المحتاج: ٧٤/١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب الوضوء قبل الغسل، ٦٧/١، ومسلم في كتاب الحيض باب صفة غسل الجنابة، ٢٥٣/١، برقم: ٣٥.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، ٢٥٨/١، برقم: ٥٨.

(٥) هو الصحابي المشهور جندب بن جنادة تقدم إسلامه، وتأخرت هجرته، فلم يشهد بدراً ومناقبه كثيرة جداً، توفي سنة اثنتين وثلاثين في خلافة عثمان. انظر: أسد الغابة: ١٨٦/٥، تهذيب التهذيب: ٩٠/١٢، تقريب التهذيب: ٤٢٠/٢، تذكرة الحفاظ: ١٧/١.

(٦) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم، ٩١/١، برقم: ٣٣٢، والترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء في التيمم للجنب، ٢١٢/١ وقال: حسن صحيح والدارقطني في كتاب الطهارة، باب جواز التيمم ١٧٨/١، وللحديث شاهد من حديث أبي هريرة رواه البزار والطبراني في الأوسط، قال الهيثمي: (ورجالهما رجال الصحيح) انظر مجمع الزوائد: ٢٦١/١، تلخيص الحبير: ١٥٤/١.

(٧) المجموع: ١٨٥/٢.

٦ ـ ولأن الغسل وكذا الوضوء طهارتان واجبتان، فلم يجب فيهما الدلك كغسل النجاسة، وغسل الإناء من ولوغ الكلب[١].

٧ ـ ولأن المأمور به إنما هو التطهير، ومن ادعى وجوب الدلك فقد زاد، والزيادة نسخ تحتاج إلى نص[٢].

وقد أجاب في الذخيرة عن الأحاديث بأنها مطلقة، فتحمل على ما ذكره المالكية جمعاً بين الأدلة[٣].

الترجيح:

إن مدار اعتماد المالكية في هذه المسألة على الآيتين الكريمتين اللتين ورد فيهما لفظ (الغسل) ولا يسلم للمالكية أن لفظ الغسل متضمن لإمرار اليد إذ ورد في كلام العرب ما يدل على أن مجرد إسالة الماء يسمى غسلاً، كقولهم: غسلتني السماء، وقولهم: غسل المطر الأرض وحتى لو سلم لهم اشتمال لفظ الغسل لغة على إمرار اليد فإن الأحاديث الواصفة لغسل النبي ﷺ أو تلك التي بين فيها النبي ﷺ صفة الغسل على جهة التعيين لم تشتمل على الدلك، فدل على أن الغسل الشرعي لا يشترط فيه الدلك على جهة الوجوب، لأنه لو كان واجباً لبينه ﷺ فعلاً أو قولاً كما بين تخليل الشعر وغيره، وأما الأحاديث التي احتج بها المالكية فهي ضعيفة لا تقوى على معارضة الأحاديث الصحيحة، فاتضح من ذلك رجحان مذهب الجمهور في عدم إيجاب الدلك.

(١) المجموع: ١٨٥/٢، المغني: ٢١٩/١.

(٢) البحر الرائق: ٥٠/١، تبيين الحقائق: ١٤/١.

(٣) الذخيرة: ٣٠٩/١.

المبحث السابع
حكم الموالاة في الوضوء

يعرف الفقهاء الموالاة بأنّها الإتيان بأفعال الطهارة في زمن متصل من غير تفريق فاحش[1]. وحد التفريق الفاحش هو أن يجف العضو الأول قبل غسل الثاني[2]. وهي بهذا المعنى مختلف في وجوبها في الوضوء عند الفقهاء، بين قائل بالوجوب وقائل بالسنية ومفرّق بين الذكر والقدرة والعجز والنسيان ـ على ما سيأتي ـ وسبب انفراد المالكية يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاشتراك في حرف الواو (الذي عطفت به أركان الوضوء بعضها على بعض) في الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾... الآية، أهي للترتيب والتعقيب أم أنها لمطلق الجمع[3].

٢ ـ التعارض الظاهري بين الآثار: كحديث خالد بن معدان[4] الذي يُفهم منه وجوب الموالاة، وأثر عبدالله بن عمر الذي يفهم منه عدمها وسيأتيان، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

---

(١) الخرشي: ١٢٧/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٦١/١ ـ ٦٢.

(٢) كشاف القناع: ١١٧/١.

(٣) بداية المجتهد: ١٢/١ ـ ١٣.

(٤) هو خالد بن معدان الكلاعي، الحمصي، ثقة عابد يرسل كثيراً توفي سنة ثلاث ومائة وقيل غير ذلك. انظر: تهذيب التهذيب: ١١٨/٣، تقريب التهذيب: ٢١٨/١.

أ ـ ذهب المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى أن الموالاة واجبة عند الذكر والقدرة، ساقطة عند العجز والنسيان، فمن نسى عضواً من أعضاء وضوئه أو لمعة بنى على وضوئه، وغسل ما بعد هذه اللمعة أو العضو ـ إن كان تذكره من قريب ـ وأما إن طال الفصل فيغسله وحده، وأما العاجز فيبني إن كان الفصل قريباً، وهنالك أقوال أخرى في المذهب كالوجوب المطلق، وعدمه، والفرق بين الممسوح، وغيره إلا أن الراجح والمشهور الأول كما أن التفريق اليسير لا يضر ـ ولو كان متعمداً ـ[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنفية إلى أن الموالاة ليست بواجبة وإنما سنة[2].

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى أن الموالاة من فروض الوضوء لا تسقط بحال[3].

الأدلة:

يشترك الحنابلة مع المالكية في القول بالوجوب عند الذكر والقدرة، ويفترق عنهم المالكية بإسقاطها عند العجز والنسيان، ولذا فإنا سنورد أدلة الوجوب المطلق، ثم نعقبها بأدلة إسقاطه عند العجز والنسيان، فنقول وبالله التوفيق.

استُدِلّ للوجوب بما يلي:

١ ـ حديث خالد بن معدان عن بعض أصحاب النبي ﷺ (أن النبي ﷺ رأى رجلاً وفي ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فأمره

---

(١) الخرشي: ١٢٨/١، الحطاب: ٢٢٣/١ ـ ٢٢٤، الفواكه الدواني: ١٧٠/١ الذخيرة: ٢٦٦/١ ـ ٢٦٩، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١١١/١ ـ ١١٢، الجامع: ١١/١أ.

(٢) مغني المحتاج: ٦١/١، المجموع: ٤٥٤/١، البناية: ١٨٨/١، حاشية ابن عابدين ١٢٢/١.

(٣) شرح منتهى الإرادات: ٤٦/١، كشاف القناع: ١١٧/١، المغني: ١٢٨/١.

أن يعيد الوضوء، وفي رواية: الصلاة)[1].

ووجه الاستدلال أن الموالاة لو لم تكن واجبة، لما أمره النبي ﷺ بإعادة الوضوء، ولاكتفى بأمره بإعادة غسل اللمعة التي لم يصبها الماء[2].

وقد أجاب النووي على حديث خالد بن معدان بالتضعيف[3].

٢ ـ إن الوضوء عبادة يفسدها الحدث فوجبت فيه الموالاة كالصلاة[4].

٣ ـ إن الوضوء عبادة لها أركان مختلفة فوجب فيها التوالي كالصلاة[5].

ولا يخفى ما في هذه الأقيسة من ضعف وتكلُّفٍ ظاهرين، فضلاً عما فيها من تَجَوُّزٍ في القياس بقياس أصل على أصل آخر، فضلاً عما بين الوضوء والصلاة من فروق كثيرة ليس هنا مجال عدها.

وأما المالكية الذين أسقطوا الوجوب عند العجز والنسيان، فلا أعلم لهم دليلاً غير التمسك بالعمومات التي رفعت الإثم عن الناس مثل قوله ﷺ **«عفي لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**[6].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب تفريق الوضوء ١/٤٥، برقم: ١٧٥، والحديث فيه بقية بن الوليد وهو مدلس وقد عنعنه، في رواية أبي داود لكن ذكر الحافظ أن في المسند والمستدرك تصريح بقية بالتحديث، انظر تلخيص الحبير: ١/٩٦، الدراية: ١/٢٩. وله شاهد من حديث أنس أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب تفريق الوضوء ١/٤٤.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ١/٤٦، المغني: ١/١٢٨.

(٣) المجموع: ١/٤٥٥.

(٤) شرح منتهى الإرادات: ١/٤٦، المغني ١/١٢٨.

(٥) الجامع لأحكام القرآن: ٦/٩٨.

(٦) بداية المجتهد: ١/١٢ ـ ١٣، والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي من حديث أبي ذر، بلفظ: **«إن الله تجاوز عن أمتي»** ١/٦٥٩ قال البوصيري: (إسناده ضعيف لاتفاقهم على ضعف أبي بكر الهندي، وله شاهد من حديث أبي هريرة رواه الأئمة الستة. انظر مصباح الزجاجة: ٢/١٢٥ ـ ١٢٦).

ولا يخفى أن التمسك بهذه العمومات لا يدل على إسقاط الموالاة بالنسيان لأن الموالاة إن كانت واجبة كوجوب غيرها من فرائض الوضوء، فلا مسوغ لإفرادها بحكم مختلف عند العجز والنسيان، فلم لا يسقط مسح الرأس أو غسل الرجلين عند العجز والنسيان؟ ومن هنا يتضح ضعف التمسك بمثل هذه العمومات، والحق أن المالكية يلجؤون إلى مثل هذه الأقاويل عندما تكون الأدلة متعارضة ـ في ظاهرها ـ أو عندما يريدون الخروج من الخلاف، ونظائر ذلك كثيرة عندهم، وذلك مثل قولهم بوجوب إزالة النجاسة عند الذكر والقدرة[1]، ولعل من أسباب ذلك أيضاً محاولة المخرِّجين من المذهب التوفيق بين الروايات عن الإمام أو بينها وبين أقوال أصحاب الإمام.

واستدل القائلون بعدم وجوب الموالاة على مذهبهم في ذلك بما يلي:

١ ـ الآية الكريمة المتضمنة لأركان الوضوء فإنها أوجبت الغسل والمسح، ولم تتعرض للموالاة ولو كانت الموالاة واجبة لذكرت في الآية الكريمة[2].

وقد أجيب بأن الآية مجملة فصلها النبي ﷺ بسنته فلم ينقل عنه أنه توضأ إلا متوالياً، وفصلها أيضاً بأمره صاحب اللمعة بإعادة الوضوء[3].

٢ ـ ما رُوِي عن ابن عمر أنه توضأ في السوق فغسل وجهه ويديه، ومسح برأسه، ثم دعي إلى جنازة فدخل المسجد ثم مسح على خفيه بعدما جف وضوءه وصلى[4].

قال النووي (قال البيهقي: هذا صحيح عن ابن عمر مشهور بهذا اللفظ

---

(١) الحطاب: ١٣١/١.

(٢) المجموع: ٤٥٥/١.

(٣) المغني: ١٢٨/١، شرح منتهى الإرادات: ٤٦/١.

(٤) مغني المحتاج: ٦١/١، المجموع: ٤٥٥/١، والأثر أخرجه مالك في كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح على الخفين، ٣٦/١ والبيهقي في السنن ٢٨٣/١.

وهذا دليل حسن فإن ابن عمر فعله بحضرة حاضري الجنازة ولم ينكر عليه»[1].

٣ ـ ولأنه عبادة لا يضرها التفريق اليسير فكذا الكثير كالحج[2].

ولا يخفى ضعف هذا القياس والتكلف الظاهر فيه.

الترجيح:

والذي يترجح لدي أن الموالاة غير واجبة، لأن الحكم بالوجوب يترتب عليه بطلان الصلاة إذا لم تكن ثمة موالاة، وهذا يحتاج إلى دليل قوي يفيد غلبة الظن ـ على الأقل ـ وهذا ما لم يأت به القائلون بوجوب الموالاة، بل إن فعله ﷺ في الغسل يدل على عدم وجوب الموالاة فقد ثبت عنه ﷺ أنه كان يتوضأ في أول الغسل ويؤخر غسل رجليه إلى حين فراغه من الغسل، وبهذا يتضح رجحان مذهب القائلين بالسنية.

(١) المجموع: ١/٤٥٥.

(٢) مغني المحتاج: ١/٦١.

المبحث الثامن
حكم قراءة القرآن للجنب

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أنه ليس للجنب أن يقرأ القرآن بصفة عامة للأحاديث الواردة في ذلك ومنها:

١ ـ حديث عبدالله بن عمر: **«لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن»**[(١)].

٢ ـ وعن علي كان النبي ﷺ لا يحجزه، أو قال: يحجبه عن القرآن شيء ليس الجنابة[(٢)].

٣ ـ قوله ﷺ: **«أنا آكل وأشرب وأنا جنب، ولا أقرأ القرآن وأنا**

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن ٢٣٦/١، برقم: ١٣١، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة ١٩٦/١ برقم: ٥٩٦ ومن العلماء من حسن الحديث لورود بعض الشواهد. انظر: تعليق أحمد شاكر على سنن الترمذي ٢٣٧/١ ـ ٢٣٨.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في الجنب يقرأ القرآن، ٥٩/١، برقم: ٢٢٩ والنسائي في كتاب الطهارة، باب حجب الجنب من قراءة القرآن ١٤٤/١، والترمذي في كتاب الطهارة، باب في الرجل يقرأ القرآن على كل حال مال لم يكن جنباً، ٢٧٣/١ ـ ٢٧٤ برقم: ١٤٦ وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة، ١٩٥/١ برقم: ٥٩٤ انظر: إرواء الغليل: ٢٤١/٢.

جنب»[1] وغير ذلك من الأحاديث.

وقد ضعّف النووي نقلاً عن البيهقي وغيره أكثر هذه الأحاديث[2]. لكنها تفيد بمجموعها غلبة الظن بتحريم قراءة القرآن للجنب، لكن الفقهاء اختلفوا في بعض التفاصيل المتعلقة بقراءة الجنب بعض القرآن، وسبب انفراد المالكية في هذا يرجع إلى ما يلي:

١ ـ هل الحاجة تؤثر في حكم قراءة القرآن، فتبيح قراءة بعضه للحاجة، أم لا تؤثر فلا يقرأ الجنب شيئاً من القرآن ولو احتاج إليه؟.

٢ ـ هل يعتبر من قرأ بعض آية قارئاً للقرآن فيدخل تحت النهي الوارد في الأحاديث أم لا يعتبر كذلك؟

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى جواز قراءة اليسير من القرآن بقصد التعوذ أو التحصن من عدو أو للاستدلال على حكم شرعي فَجَوَّزوا قراءة المعوذتين وآية الكرسي وغير ذلك من الآيات التي تقرأ للتعوذ والرقيا[3].

ب ـ المختار من مذهب الحنفية تحريم قراءة القرآن على الجنب كثيره وقليله إلا بعض آية من الدعاء إذا لم يقصد به قرآناً، وكذا تجوز القراءة عندهم للتلقين على أن يقرأ كلمة كلمة ويقطع بفصل بين كل كلمة وكلمة، وهناك قول آخر مال إليه ابن الهمام يجيز قراءة بعض آية[4].

جـ ـ وأما الشافعية فلا يجوز عندهم قراءة القرآن لا كثيره ولا قليله، ولا حرفاً واحداً إذا كان يقصد القرآن بينما يجوِّزون النطق بالأدعية والأذكار

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن ٢٣٦/١ برقم: ١٣١، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة ١٩٦/١ برقم: ٥٩٦ وقد اختلف في تضعيفه وتصحيحه انظر: كلام أحمد شاكر على سنن الترمذي ٢٣٧/١ ـ ٢٣٨.

(٢) المجموع: ١٥٩/٢.

(٣) الحطاب: ٣١٧/١، الخرشي: ١٧٣/١ ـ ١٧٤، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠٤/١، الذخيرة: ٣١٥/١، الجامع: ٦٤/١أ، الإشراف: ١٣/١.

(٤) حاشية ابن عابدين: ١٧٢/١ ـ ١٧٣، شرح فتح القدير: ١٤٨/١ ـ ١٤٩.

الموافق لفظها للفظ القرآن شرط ألا ينوي بها القرآن كالبسملة والحمد والاسترجاع وآية الركوب وآية النزول[1] وغير ذلك[2].

د ـ وذهب الحنابلة إلى تجويز قراءة بعض الآية ما لم تكن الآية طويلة كآية المداينة[3] وله النطق بما وافق قرآناً ما لم يقصده كالبسملة والحمد ونحوها، وله أن يكرر بعض الآية ما لم يكن على سبيل الحِيلة، بأن يكرر أبعاضاً متتالية حتى يقرأ آية[4].

الأدلة:

إن الأدلة التي ساقها الفقهاء لتأييد مذهبهم في التفاصيل التي ذكرناها لا تعدو كونها أدلة اجتهادية، واستئناسات، وأما الأدلة النصية في هذه المسألة فهي عامة لا تساعد أي مذهب في الاستدلال للتفاصيل التي وضعها لحكم قراءة القرآن للجنب، ولعل أسعد المذاهب بها هم الذين حرموا قراءة القرآن للجنب مطلقاً.

وأما المالكية الذين أباحوا قراءة بعض القرآن تعوذاً أو رغبة أو استدلالاً فإنهم قد بنوا هذا الحكم على المشقة والحرج اللذين يلحقان الجنب من تحريم القراءة عليه مطلقاً، فالجنب محتاج إلى مثل ذلك، قالوا: ولأن ما تعلق به المنع لحرمة القرآن يجوز أن يخالف اليسير منه الكثير كما نهى النبي ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو[5] ثم كتب في مراسلاته

---

(١) آية الركوب: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا۟ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾ وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [الزخرف: ١٣ ـ ١٤]، وآية النزول: ﴿وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِى مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْمُنزِلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [المؤمنون: ٢٩].

(٢) مغني المحتاج: ٧٢/١، نهاية المحتاج: ٢٠٤/١، المجموع: ١٥٥/٢ ـ ١٥٩.

(٣) آية المداينة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ... ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٢].

(٤) كشاف القناع: ١٦٨/١، شرح منتهى الإرادات: ٧٧/١.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، ١٥/٤، ومسلم في كتاب الإمارة باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم ١٤٩٠/٣ برقم: ١٨٦٩.

ودعوته الكفار من أهل الكتاب ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[1]... الآية.

وأما الذين قالوا بجواز قراءة بعض الآية فلهم بعض التعليلات كقولهم: إن بعض الآية لا يتعلق بها الإعجاز، أو قولهم: إن من قرأ بعض آية لا يعد قارئاً للقرآن[2].

والقول بأنه لا إعجاز في بعض الآية فيه نظر: ثم من قال بأن القرآن تحرم قراءته على الجنب، لأجل الإعجاز الذي فيه.

وأما الشافعية فقد جعلوا العلة في التحريم كون المقروء قرآناً، لذا نجدهم يبيحون النطق ببعض التعبيرات القرآنية على ألا يقصد بها القرآن، وهكذا نرى أن الفقهاء مختلفون في التفاصيل لاختلافهم في الفهم من النصوص العامة، والاختلاف في تحديد العلة المستنبطة من هذه النصوص العامة، أهي حرمة القرآن أم إعجازه أم كونه قرآناً: أم غير ذلك؟ ولعل مذهب الشافعية هو الأقرب للصواب، وذلك لأن كون القرآن قرآناً علة لتحريم قراءته على الجنب أقرب وألصق بالنص، ثم إن المشقة المترتبة على تحريم القراءة على الجنب ليست بالمشقة الكبيرة وذلك لقصر فترة الجنابة، ولوجود المخارج التي يستطيع بها الجنب الذكر والدعاء بالتعبيرات القرآنية الكريمة، دون أن يقع في دائرة النهي الوارد في قراءة القرآن على الجنب في الأحاديث الشريفة.

(١) [آل عمران: ٦٤]، الإشراف: ١٣/١.

(٢) كشاف القناع: ١٦٨/١، شرح منتهى الإرادات: ٧٧/١.

الفصل الثالث
مفردات المذهب في المسح على الخفين

يشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: الخف الذي يصلح للمسح عليه.

المبحث الثاني: حكم المسح على الخف المخرق.

المبحث الثالث: مقدار ما يجب مسحه من الخف.

المبحث الرابع: مدة المسح على الخفين.

المبحث الخامس: حكم غسل الرجلين بعد نزع الخفين.

المبحث الأول

الخف الذي يصح المسح عليه

اختلف الفقهاء في الخف الذي يصح المسح عليه، أيشترط أن يكون من الجلد أم لا يشترط ذلك؟ وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في تحديد المراد بالخف، الذي جاءت الأحاديث مرخصة بالمسح عليه، أهو الخف المعهود عند العرب؟ أم كل ما يصح أن يسمى خفاً ويمكن متابعة المشي عليه عرفاً؟، وبكل قالت طائفة من الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يشترط أن يكون الخف جلداً، وأنه لا يجوز المسح على ما صنع على هيئة الخف من قطن ونحوه، كما أنهم يشترطون أن يكون الخف مخروزاً فلا يصح المسح على ما ألصق بالرِّجل بالرُّصاص ونحوه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى جواز المسح على ما يصح أن يسمى خفاً، ويمكن متابعة المشي عليه عرفاً، وحدده الحنفية بفرسخ أو أكثر، وقد اختلف الجمهور فيما بينهم في جواز المسح على الخفاف المصنوعة من

---

(١) الخرشي: ١٧٨/١ ـ ١٧٩، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠٨/١، الذخيرة: ٣٢٣/١ ـ ٣٢٤، الفواكه الدواني: ١٨٩/١، إرشاد السالك: ١٢٢/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١٥٤/١.

بعض المواد، كما لو صنع خف من حديد أو زجاج أو نحو ذلك، فمثلاً نجد الشافعية والحنابلة يجيزون المسح على الخفاف المصنوعة من الحديد أو الخشب بينما نجد الحنفية لا يجيزون ذلك، لا لأنهم يشترطون الجلد، ولكن لأنهم يقولون بعدم إمكان متابعة المشي على مثل هذه الخفاف، وخلاصة القول أن الجمهور متفقون على أن المعتبر إمكان متابعة المشي عرفاً، لكنهم مختلفون في تطبيق هذا الأصل من حيث تحقق وجوده في بعض الخفاف دون بعض[1].

الأدلة:

عرفنا أن المسألة اجتهادية، ولذا فإن الأدلة فيها استنتاجات واستئناسات، فمأخذ المالكية ـ مثلاً ـ يوضحه القرافي حيث يقول: (. . .فالأول[2] احتراز من الخرق ونحوها فإنها ليست خفاً للعرب ولا تعم الحاجة إليها، ولا وردت بها الرخصة)[3].

وأما الجمهور فقد اعتبروا الحاجة فحيثما وجدت الحاجة وجدت الإباحة، نظيره الاستنجاء بالحجارة[4].

وقد تدعو الحاجة إلى غير الجلد في بعض البلاد، ولا يضر عدم الحاجة في غيرها[5].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور من عدم اشتراط الجلد، وكون خفاف الجلد غالب خفاف العرب لا يعني قصر جواز المسح عليها، لا سيما وأنه لا توجد نصوص تخص الجلد أو تمنع من غيره.

---

(١) الدر المختار: ٢٦١/١، ٢٦٣ ـ ٢٦٤، البناية: ٥٩٩/١، مغني المحتاج: ٦٦/١، نهاية المحتاج: ١٨٧/١، المجموع: ٤٩٥/١ ـ ٤٩٦، ٥٠٢ ـ ٥٠٣، كشاف القناع: ١٣١/١، شرح منتهى الإرادات: ٦٠/١.

(٢) يعني اشتراط الجلد، والذي كان ذكره قبل ذلك، ٣٢٣/١.

(٣) الذخيرة: ٣٢٣/١.

(٤) المجموع: ٤٩٦/١.

(٥) شرح منتهى الإرادات: ٦٠/١

المبحث الثاني

حكم المسح على الخف المخرق

اختلف الفقهاء في جواز المسح على الخف المخرق بين مانع منه أو مجيز له[1] وبين مفرق بين الكثير واليسير، وهؤلاء اختلفوا في تحديد حد الكثير واليسير كما سيأتي.

وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في علة انتقال الفرض بالنسبة للرجلين من الغسل إلى المسح، ويوضح ذلك ابن رشد حيث يقول: (. . .وسبب اختلافهم في ذلك اختلافهم في انتقال الفرض من الغسل إلى المسح هل هو لموضع الستر ـ أعني ستر خف القدمين ـ؟ أم هو لموضع المشقة في نوع الخفين؟ فمن رآه لموضع الستر لم يجز المسح على الخف المنخرق، لأنه إذا انكشف من القدم شيء انتقل فرضها من المسح إلى الغسل، ومن رأى أن العلة في ذلك المشقة لم يعتبر الخرق ما دام يسمى خفاً، وأما التفريق بين الخف الكثير واليسير[2] فاستحسان ورفع للحرج)[3].

---

(١) يروي عن سفيان الثوري وغيره إجازتهم المسح على الخف المخرق ولو كان كثيراً ما دام يسمى خفاً. انظر: المغني: ٣٠١/١، المجموع: ٤٩٧/١، بداية المجتهد: ١٤/١.

(٢) هكذا هو في بداية المجتهد وليس بمستقيم والأصح (الخرق اليسير والكثير).

(٣) بداية المجتهد: ١١٥/١.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى جواز المسح على الخف إذا كان هذا الخف مخرقاً خرقاً يسيراً، وقد حددوه ـ في الراجح من مذهبهم ـ بما دون الثلث، فلم يجوزوا المسح على ما كان خرقه قد بلغ الثلث أو زاد على ذلك، والمقصود بالثلث عندهم هو ثلث القدم لا ثلث مجموع الخف.

وقد نص الخرشي على اعتبار ما دون الثلث سواء أكان يظهر منه القدم أم لا، بينما فرق ابن رشد (الجد) فقال باعتبار الثلث إذا كان الخرق لا يظهر منه بقية القدم، وأما إن ظهر فلا يعتبر الثلث.

وأما إن كان الخرق يسيراً جداً فيجوز المسح عليه ولو ظهر منه بقية القدم، وأما القرافي فقد أرجع التفرقة في حد اليسير والكثير إلى العرف[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى جواز المسح على الخف المخرق إذا كان خرقه دون ثلاثة أصابع وعدم جوازه إذا بلغت ثلاثة أو أكثر، فإن كان الخرق في محل الأصابع اعتبر في التقدير الأصبع الموازي للخرق، وإذا كان الخرق في غير محل الأصابع اعتبر الأصبع الأصغر احتياطاً للعبادة وهناك في المذهب تفاصيل أخرى لا داعي لذكرها[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز المسح على الخف إذا كان مخرقاً ولو خرقاً يسيراً يرى منه بعض القدم، والمعتبر في الرؤية نفوذ الماء إلى القدم فلا تضر الرؤية لشفافية الخف لا لخرقه، وعند الحنابلة والشافعية تفاصيل كثيرة، وفروض بناءاً على أصلهم في أن الخرق اليسير لا يجوز المسح معه إذا رؤي منه بعض القدم ليس هنا مجال ذكرها[3].

---

(١) الخرشي: ١/١٨٠، البيان والتحصيل: ١/٢٠٥ ـ ٢٠٦، الفواكه الدواني ١/١٨٨، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/١٥٦ ـ ١٥٧، الإشراف: ١/١٦ ـ ١٧، بداية المجتهد: ١/١٤، الذخيرة: ١/٣٢٤.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ١/٢٦١، البناية: ٥٨٢، تبيين الحقائق ١/٤٩.

(٣) نهاية المحتاج: ١/١٨٧، مغني المحتاج: ١/٦٥، المجموع: ١/٤٩٦ ـ ٤٩٧، شرح منتهى الإرادات: ١/٦٠، كشاف القناع: ١/١٣٠، المغني: ١/٣٠١.

الأدلة:

عرفنا اختلاف الفقهاء في تحديد مقدار الخرق الذي يجوز المسح على الخف مع وجوده وقد احتج كل فريق على ما ذهب إليه ببعض الاحتجاجات التي لا تخلو من نظر:

أ ـ فأما المالكية فإنا نترك ابن رشد (الجد) يوضح لنا وجهة نظرهم حيث يقول: (. . .استفدنا من مجموع هذه الروايات أنه يمسح على الخرق اليسير، ولا يمسح على الخرق الكثير، وإذا كان ذلك كذلك بإجماع وقامت الأدلة من الكتاب والسنة على أن الثلث هو آخر اليسير وأول حد الكثير، وجب أن يمسح على ما كان الخرق فيه أقل من الثلث، ولا يمسح على ما كان الثلث فأكثر ـ أعني ثلث القدم من الخف لا ثلث جميع الخف ـ)[1].

ولم يوضح ابن رشد (الجد) ما هي نصوص الكتاب والسنة التي دلت على أن الثلث هو آخر حد القليل، وأول حد الكثير، فإن كان يعني قوله ﷺ لسعد بن أبي وقاص[2]: «**الثلث والثلث كثير**»[3] فهذا من أعجب الاستدلالات لأن ما كان كثيراً في حكم من الأحكام الشرعية لا يلزم أن يكون كذلك في حكم آخر، ويلزم من تعميم ابن رشد هذا أن يقال: إنه يعفى عن النجاسة إذا كانت أصابت ثوباً وكانت إصابتها لأقل من ثلثه، وقل مثل ذلك في كثير من الأحكام الشرعية التي لم ينص على تقديرات لها.

ب ـ وأما الحنفية الذين قدَّروا الفرق بما دون الثلاثة أصابع فقد استدل

---

(١) البيان والتحصيل: ٢٠٦/١.

(٢) هو أبو إسحٰق سعد بن أبي وقاص الزهري، أول من رمى بسهم في سبيل الله، وكان مجاب الدعوة له مناقب جمة وهو قائد القادسية توفي سنة خمس وخمسين. انظر (الإصابة: ٣٣/١، تذكرة الحفاظ ٢٢/١، البداية والنهاية: ٧٧/٨).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس ١٨٦/٢، ومسلم في كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث: ١٢٥٠/٣ برقم: ٥.

لهم المرغناني[1] بأعجب مما استدل به ابن رشد للمالكية فقال: (. . .لأن الأصل في القدم هو الأصابع والثلاث أكثرها فيقام مقام الكل. . .)[2] وتعقبه العيني فقال: (. . .لأنه جعل الأصل في القدم الأصابع ثم قال والثلاثة أكثرها وهذا يقتضي أن يكون الأصابع من أجزاء القدم وجزء الشيء لا يكون أصلاً له)[3].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة الذين منعوا المسح على الخف المخرق مطلقاً فحجتهم في ذلك أن ما بدا من القدم نتيجة الخرق حكمه الغسل، وما استتر منها حكمه المسح، ولما كان من المتعذر الجمع بينهما غلب الغسل لأنه الأصل[4].

والذي يترجح لدي التفرقة بين الكثير واليسير فإن من معهودات الشارع الحكيم أن يعفو عن اليسير في التكليف التي يجلب عدم العفو عن اليسير منها المشقة، وترك تحديد اليسير إلى العرف أوفق وأولى، وأما التقديرات التي ذكرها المالكية والحنفية فغير سديدة يدلك على عدم سدادها الاختلاف والتناقض الذي فيها، والتكلف الواضح في الاستدلال لها ولم يروى عن مالك رحمه الله التقدير بالثلث بل أطلق التفرقة بين اليسير والكثير.

(١) هو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغناني فقيه مفسر محدث من مؤلفاته بالإضافة إلى الهداية كتاب المنتقى، ونشر المذهب والتنجيس والمزيد وكتاب في الفرائض توفي سنة ثلاث وتسعين وخمس مائة، انظر: الفوائد البهية: ص١٤١.

(٢) الهداية، المطبوع مع البناية: ٥٨٤/١.

(٣) البناية: ٥٨٤/١.

(٤) المغني: ٣٠١/١، المهذب المطبوع مع المجموع: ٤٩٥/١.

المبحث الثالث

مقدار ما يجب مسحه من الخف

اختلف الفقهاء في القدر الذي يجب مسحه من الخف اختلافاً بيناً، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى أن الأحاديث الواردة في مسح الخف لم تعين ذلك المقدار، بل جاءت مطلقة ومن أسباب الانفراد أيضاً تعارض الأحاديث في ظاهرها، فمن ذلك حديث المغيرة بن شعبة[1] أن النبي ﷺ في غزوة تبوك مسح أعلى الخف وأسفله[2]. فهو متعارض - في ظاهره - مع حديث علي وفيه: (لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه)[3].

ومن أسباب الانفراد أيضاً اختلاف أفعال النبي ﷺ هل هي للوجوب أم للاستحباب وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ - الراجح من مذهب المالكية وجوب مسح كل أعلى الخف

---

(١) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي، أسلم قبل عمرة الحديبية، وشهدها وبيعة الرضوان، توفي سنة خمسين، انظر: (الإصابة: ١٣١/٦ - ١٣٢).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في المسح على الخفين، أعلاه وأسفله، وقال: هذا حديث معلول لم يسنده عن ثور بن يزيد إلا الوليد بن مسلم ١٦٢/١ - ١٦٣ برقم: ٨٧، وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب في مسح أعلى الخف وأسفله، ١٨٣/١.

(٣) أخرجه أبو داود وفي كتاب الطهارة، باب كيف المسح ٤٢/١، برقم: ١٦٢.

واستحباب مسح أسفله وإن لم يمسح أسفله أعاد في الوقت استحباباً، لكن هناك رواية في المذهب عن مالك رجحها ابن يونس مؤداها وجوب مسح أعلى الخف وأسفله، لكن الذي رجحه خليل، وتابعه عليه الحطاب والخرشي ما ذكرناه من وجوب مسح كل الأعلى واستحباب مسح الأسفل.

وعندهم أن ترك أي جزء من الأعلى كترك الأعلى كله، وكذا ترك أي جزء من الأسفل كتركه كله في عدم فعل المستحب[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن المقدار الواجب مسحه هو مقدار ثلاثة أصابع من أصابع اليد ـ على الراجح ـ لأن أصابع اليد هي آلة المسح[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن الواجب مسح أي جزء من الأعلى مما ينطلق عليه اسم المسح واستحباب مسح الأسفل[3].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أن الواجب مسح أكثر أعلى الخف، ولا يسن استيعابه ولا يسن مسح الأسفل[4].

الأدلة:

يظهر من الاستعراض السابق للمذاهب أن المالكية ـ في راجح مذهبهم ـ مشتركون مع الشافعية في القول باستحباب مسح الأسفل، وقول المالكية أنه يعيد في الوقت استحباباً يرجع إلى أصل آخر عندهم، وهو استحباب الإعادة في الوقت لترك السنن للاحتياط والخروج من الخلاف، ولذا فإنا سنقتصر في سوق الأدلة على الخلاف في المقدار الواجب من

---

(١) الحطاب: ٣٢٤/١، الخرشي: ١٨٣/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١١٣/١، الاستذكار: ٢٨٥/١، الإشراف: ١٦/١، الجامع: ٢٥/١أ، الذخيرة: ٣٢٨/١ ـ ٣٢٩، الزرقاني على الموطأ: ١١٧/١، القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (بدون) ص٣٠، الشرح الصغيرة على أقرب المسالك: ١٥٩/١.

(٢) شرح فتح القدير والعناية بهامشه: ١٣٢/١، البناية: ٥٨١/١.

(٣) نهاية المحتاج: ١٩٢/١، مغني المحتاج ٦٧/١، المجموع: ٥٢١/١

(٤) كشاف القناع: ١٣٣/١، شرح منتهى الإرادات: ٦٢/١.

الأعلى وذلك لأن انفراد المالكية لا يتمحض إلا فيه.

وقد تمسك المالكية في قولهم بوجوب استيعاب الأعلى، بالأحاديث التي ورد فيها أن الرسول ﷺ مسح على الخفين هكذا بإطلاق، واستدلوا من النظر بما ذكره القرافي عن الباجي حيث قال: (وحجتنا أن كل موضع صح فيه الفعل وجب إذ لو انتفى الوجوب لما صح، أصله الساق وإذا كان الوجوب متقرراً في آخر العضو وجب استيعابُه كسائر الوضوء)[1].

وأما الحنفية فقد استدلوا بما روي في حديث جابر وفيه قال: قال رسول الله ﷺ بيده هكذا من أطراف الأصابع إلى أصل الساق[2].

واستدلوا أيضاً بما روي عن علي في كيفية مسحه ﷺ: أن النبي ﷺ مسح على خفيه خطوطاً بالأصابع[3].

قالوا: وأقل الجمع ثلاثة، وتخصيص أصابع اليد لأنها آلة المسح[4].

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من تكلف، ومع ذلك فقد أجاب عنه النووي بتضعيف حديث علي أو بحمله على الندب جمعاً بين الأدلة[5].

وأما الشافعية فقد احتجوا على مذهبهم في اعتبار أقل ما ينطلق عليه اسم المسح بأن الأحاديث جاءت مطلقة من غير تقدير، ولم يصح في التقدير شيء، فتعين الاكتفاء بما ينطلق عليه اسم المسح[6].

---

(١) الذخيرة: ٣٢٩/١.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة، باب في مسح أعلى الخف وأسفله، ١٨٣/١ برقم: ٥٥١، قال السندي: الحديث لم يذكره صاحب الزوائد، وهو فيما أراه من الزوائد، وفي سنده بقية متكلم فيه ١٨٣/١.

(٣) لا يوجد عن علي بهذا اللفظ كما قال الحافظ ابن حجر انظر: تلخيص الحبير: ١٦١/١ ولكن أخرج ابن أبي شيبة في كتاب الطهارات من حديث المغيرة وفيه: (حتى كأني أنظر إلى أصابع رسول الله ﷺ على الخفين) ١٨٧/١.

(٤) البناية: ٥٨٠/١ ـ ٥٨١، العناية بهامش شرح فتح القدير: ١٣٢/١.

(٥) المجموع: ٥٢٢/١.

(٦) نهاية المحتاج: ١٩٢/١، مغني المحتاج: ٦٧/١، المجموع: ٥٢١/١.

وأما الحنابلة فلا أعرف لهم متمسكاً في اعتبار مسح الأكثر إلا القول بأن الأكثر يقام مقام الكل[1].

والذي يترجح لدي وجوب مسح جميع ظاهر الخف احتياطاً للعبادة، ولأن التقديرات الأخرى لم يصح فيها شيء، واستناد الشافعية إلى معنى المسح اللغوي غير متجه لورود فعل النبي ﷺ المفسر لقوله، ثم إنه ليس من معهود الشارع في الوضوء وغيره أن يمسح على الوجه الذي قاله الشافعية.

(١) شرح منتهى الإرادات: ٦٢/١.

المبحث الرابع

مدة المسح على الخفين

اختلف الفقهاء في المسح على الخفين، أله مدة ينتهي إليها فيبطل بعد انتهائها أم لا؟ فمن الفقهاء من قال: إن له مدة ينتهي إليها، ومنهم من جوز المسح بلا غاية زمانية وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى تعارض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك تعارض حديث عليٍّ الذي يفهم منه التوقيت، مع حديث أبيٍّ بن عمارة[1] الذي يفهم منه عدم التوقيت، وغير ذلك من الأحاديث والآثار التي ستأتي بعد[2] وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ يروى عن الإمام مالك في هذه المسألة ثلاث روايات:

١ ـ الرواية المشهورة والمنصورة عند أكثر أصحابه أن لا توقيت في مسح الخفين.

٢ ـ ويروى عنه التوقيت يوم وليلة للمقيم، وثلاثة أيام بلياليها للمسافر، قيل إنّه كتب بذلك في كتاب وجهه إلى هارون الرشيد، لكن أصحابه يضعفون ذلك وينكرونه.

---

(١) هو أبيٌّ بن عمارة مختلف في اسمه كثيراً له حديث في المسح، انظر: (الإصابة: ١٦/١).

(٢) بداية المجتهد: ١٥/١.

٣ ـ التفرقة بين المسافر والمقيم فيبيح المسح للمسافر ولا يبيحه للمقيم لكن مشهور المذهب، والذي قطع به الأكثرون إباحة المسح للمسافر والمقيم، ولكن دون توقيت، وإنما يبطل المسح عندهم بأحد أمرين: إما بخلع الخف، وإما بإحداث ما يوجب غسلاً لكنهم يستحبون خلع الخف كل جمعة، وقيل بل كل أسبوع[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى اعتبار التوقيت فيمسح المقيم يوم وليلة ويمسح المسافر ثلاثة أيام بلياليها[٢].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم التوقيت في مسح الخف بأدلة من الأثر والنظر فيما يلي أبرزها:

١ ـ حديث أبيٍّ بن عمار أنه قال: يا رسول الله أمسح على الخفين؟ قال: «**نعم**» قال: يوماً؟ قال: «**نعم**» ويومين حتى تبلغ سبعاً؟ قال: «**نعم وما بدا لك**»، وروىَ «**ما شئت**»[٣].

قال القاضي عبدالوهاب مبيناً وجه الدلالة منه: (ففيه دليلان: أحدهما: أنه يجوز المسح فيما زاد على الثلاثة على الحد الذي جوزه في

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٣١٩/١، الخرشي: ١٧٨/١ ـ ١٧٩، ١٨٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠٨/١، ١١١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١٥٤/١، الذخيرة: ٣٢٢/١، الفواكه الدواني: ١٨٨/١، الجامع: ٢٥/١أ، البيان والتحصيل: ٨٤/١، الإشراف: ١٥/١، الاستذكار: ٢٧٧/١، بداية المجتهد: ١٥/١، المنتقى ٧٨/١ ـ ٧٩ القوانين الفقهية ص٣٠، أسهل المدارك: ١٢٠/١.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٢٦١/١، ٢٧١، البناية: ٥٦٦/١ ـ ٥٧١، نهاية المحتاج: ١٨٤/١، مغني المحتاج: ٦٤/١، المجموع: ٤٨٣/١ ـ ٤٨٨، كشاف القناع: ١٢٨/١، شرح منتهى الإرادات: ٥٨/١، المغني: ٢٨٩/١.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح بغير توقيت، قال البوصيري: قال النووي (هو حديث ضعيف باتفاق أهل الحديث ١٨٥/١، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح ٤٠/١، برقم: ١٥٨).

الثلاثة بعد المسألة عنها على حد واحد، والأخرى[1] قوله: «**ما شئت، وما بدا لك**» وهذا نص في سقوط التوقيت)[2].

وقد أجيب عن هذا الحديث من وجهين:

أ ـ تضعيفه: وقد أفاض العيني وغيره في بيان وجوه ضعفه، ونقل العيني تضعيفه عن البخاري وأبي داود، وأحمد، والثوري، وغيرهم[3]. بل لقد اعترف ابن عبدالبر بضعفه وقال: إنه حديث لا يثبت وليس له إسناد قائم[4].

ب ـ تأويله ـ على تسليم صحته ـ بحمله على أن ذلك المسح المستمر بعد ثلاثة أو سبعة أيام إنما هو مع مراعاة التوقيت، يوضح ذلك النووي حيث يقول: (. . .ولو صحَّ لكان محمولاً على جواز المسح أبداً بشرط مراعاة التوقيت لأنه إنما سأل عن جواز المسح لا عن توقيته، فيكون كقوله ﷺ: «**الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين**»، وليس معناه أن مسحة واحدة تكفيه عشر سنين، فكذا هنا)[5].

٢ ـ حديث عقبة بن عامر[6] قال: قدمت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه بفتح الشام وعليه خفان، فنظر إليهما وقال: (كم لك منذ لم تنزعهما؟) قلت: لبستهما يوم الجمعة واليوم الجمعة، قال: (أصبت) وفي رواية: (أصبت السنة)[7].

---

(١) هكذا هي في الإشراف والصواب والآخر.

(٢) الإشراف: ١٥/١.

(٣) المجموع: ٤٨٢/١، البناية: ٥٦٦/١ ـ ٥٦٧، المغني: ٢٩٠/١.

(٤) الاستذكار: ٢٧٧/١.

(٥) المجموع: ٤٨٤/١.

(٦) هو عقبة بن عامر الجهني، صحابي مشهور، وليّ إمرة مصر لمعاوية ثلاث سنين، وكان فقيهاً فاضلاً توفي قريباً من سنة ستين، انظر: (أسد الغابة: ٤١٧/٣، التقريب: ٢٧/٢).

(٧) الإشراف: ١٥/١، والحديث أخرجه البيهقي في كتاب الطهارة، باب ما ورد في ترك التوقيت ١٨٠/١.

وقد أجاب النووي نقلاً عن البيهقي بأن رواية عمر هذه قد روى غيرها عنه بالتوقيت، فإما أن يقال: إنه رجع إلى التوقيت لما علمه، أو يقال: إن روايته الموافقة للسنة أولى[1]. وقد أجاب ابن العربي بجواب آخر، وهو أن حديث عقبة بن عامر مع عمر ليس بمرفوع، فلا يعارض المرفوع[2].

وغفل رحمه الله عن الرواية التي قال فيها عمر لعقبة بن عامر: (لقد أصبت السنة) فإن لها حكم المرفوع، كقول الصحابي: (السنة كذا) أو (أمرنا بكذا).

٣ ـ حديث أنس وفيه: (أن النبي ﷺ قال: «**إذا أدخلت رجليك في الخفين وأنت طَاهِرٌ فامسح عليهما وصلِّ فيهما ما لم تنزعهما أو تُصِبْك جنابة**»)[3] وهذا نص[4].

قال النووي: (. . . وأما حديث أنس فضعيف رواه البيهقي وأشار إلى تضعيفه)[5].

٤ ـ أن المسح على الخفين رخصة تثبت للحاجة، فيجب أن تستمر ما دامت الحاجة موجودة كالفطر، وقصر الصلاة في السفر، وأكل الميتة للمضطر فيه.

٥ ـ أن المعهود من الشارع الحكيم أن الطهارات تبطل وتنتقض بالأسباب، فالوضوء والغسل ينتقضان ويبطلان بالأحداث لا بالأزمان، فكذا المسح على الخفين.

---

(١) المجموع: ١/٤٨٥.

(٢) عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي، أبو بكر، محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، (دار العلم للجميع)، ١/١٤٣.

(٣) أخرجه البيهقي في كتاب الطهارة، باب ما ورد في ترك التوقيت، ١/٢٧٩، والدارقطني في كتاب المسح على الخفين، باب ما في المسح على الخفين من غير توقيت، ١/٢٠٣.

(٤) الجامع: ١/٢٤أ، الإشراف: ١/١٥.

(٥) المجموع: ١/٤٨٥.

٦ ـ أن المعهود من الشارع الحكيم عدم التفرقة في الطهارة بين المسافر والمقيم[١].

ولا يخفى ما فيه هذه الأقيسة من ضعف: أما القياس الأول: وهو القياس على القصر والفطر في السفر فغير سديد: إذ المسح على الخفين رخصة كغيرها من الرخص، وغير نكير أن يخص الشارع الحكيم رخصة بما لم يخص به رخصة أخرى، فكما اعتبر الشارع الحكيم المسافة في الفطر والقصر، اعتبر الزمان في المسح على الخفين، وأما القياس الثاني على الوضوء والغسل فضعيف أيضاً لأن المسح على الخف رخصة، والرخص لا يقاس عليها، ولا تقاس على غيرها، وأما عدم تفرقة الشارع الحكيم في الطهارة بين السفر والحضر، فغير متجه، لأن الشارع الحكيم فرق بينهما فأباح التيمم في السفر دون الحضر.

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في التوقيت بما يلي:

١ ـ حديث علي رضي الله عنه (أن النبي ﷺ جعل للمسافر أن يمسح ثلاثة أيام بلياليهن، وللمقيم يوم وليلة)[٢].

٢ ـ حديث صفوان بن عسال: قال: (كنا في سفر فأمرنا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلاّ من جنابة، ولكن من بول أو غائط أو نوم)[٣].

٣ ـ حديث أبي بكرة[٤] أن النبيّ ﷺ سئل عن المسح على الخفين فقال: «**للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوم وليلة**»[٥].

---

(١) الإشراف: ١/١٥ ـ ١٦، الذخيرة: ١/٣٢٣، الجامع: ١/١٢٤.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين: ١/٢٣٢ برقم: ٦٧٦.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) هو نفيع بن الحارث بن لوذان الثقفي، روى عن النبي ﷺ وروى عنه أولاده، ومنهم عبيدالله وعبدالرحمٰن، توفي سنة خمسين، انظر: الإصابة: ٦/٢٧٣، تهذيب التهذيب: ١٠/٤٦٩.

(٥) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في التوقيت في المسح، ١/١٨٤ برقم: ٥٥٦، والبيهقي في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين، =

٤ ـ حديث خزيمة بن ثابت[١] قال: قال رسول الله ﷺ في المسح على الخفين: «**للمسافر ثلاثة وللمقيم يوم**»[٢].

٥ ـ حديث عوف بن مالك الأشجعي[٣]: (أن رسول الله ﷺ أمر في غزوة تبوك بالمسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، وللمقيم يوم وليلة)[٤].

فهذه الأحاديث قد قضت بالتوقيت، والفرق بين الحضر والسفر في ذلك[٥].

قال ابن قدامة بعد أن ساق حديث عوف بن مالك: (رواه الإمام أحمد وقال: «هو أجود حديث في المسح على الخفين، لأنه في غزوة تبوك، وهي آخر غزوة غزاها النبي ﷺ وهو آخر فعله»)[٦].

وقد أجاب ابن يونس على أدلة الجمهور قائلاً: (. . .قيل عن هذا

= ٢٧٦/١ ونقل الترمذي عن البخاري أنه قال: حديث حسن انظر المجموع: ٤٨٤/١، نيل الأوطار: ٢١٧/١، تلخيص الحبير: ١٥٧/١.

(١) هو خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الأنصاري، ذو الشهادتين من كبار الصحابة شهد بدراً وقتل مع عليّ بصفين سنة سبع وثلاثين انظر: (أسد الغابة: ١١٤/٢، التقريب ٢٢٣/١، تهذيب التهذيب: ١٤٠/٣).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح، ٤٠/١، برقم: ١٥٧ والترمذي في أبواب الطهارة، باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم، وقال: (حديث حسن صحيح) ١٥٨/١ برقم: ٩٥، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في التوقيت في المسح، ١٨٤/١ برقم: ٥٥٤، أحمد في مسند خزيمة بن ثابت: ٢١٣/٥.

(٣) هو أبو حماد عوف بن مالك الأشجعي، صحابي مشهور، من مسلمة الفتح، سكن دمشق توفي سنة ثلاث وسبعين، انظر: (التقريب: ٩٠/٢).

(٤) أخرجه البيهقي، في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين، ٢٧٥/١، والدارقطني، في كتاب المسح على الخفين، باب الرخصة في المسح على الخفين ١٩٧/١، وأحمد في مسنده ٢٧/٦، وصححه الألباني، انظر: (إرواء العليل، ١٣٨/١).

(٥) المجموع: ٤٨٤/١، المغني: ٢٩٠/١، البناية: ٥٧٠/١، شرح المنتهى: ٥٨/١.

(٦) المغني: ٢٩٠/١.

أجوبة: أحدها أن أئمة الحديث مثل ابن مهدي ويحيىٰ بن معين وغيرهما قالا: «حديثان لا أصل لهما ولا يصحان التسليمتان في الصلاة والتوقيت في المسح على الخفين»، وجواب آخر: يمكن أن يكون جرى على سؤال سائل سأله عن جواز المسح في هذا القدر فأجابه بهذا ولم يرد به حَدّاً لا يتجاوزه)[1].

ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من ضعف، فحديث التوقيت خرّجه مسلم في الصحيح وأما الجواب الثاني، وهو أن ذلك قد جرى مجرى الجواب على سؤال، فهو متكلف وغير دقيق لأن أحاديث التوقيت كثيرة، فكيف اتفق السائلون جميعاً على سؤال واحد، عن الثلاثة أيام واليوم: وَلِمَ لَمْ يسأل بعضهم عن الأربعة أو الخمسة أو الستة ونحوها؟.

ثم إن في الأحاديث تفرقة بين السفر والإقامة مما يؤكد ضعف جواب ابن يونس وتهافته.

الترجيح:

إن الناظر في أدلة المالكية، يجد أن الأدلة النصية منها ضعيفة، ومقابلة بأدلة صحيحة صريحة لا تقوى على معارضتها أدلة المالكية، وأما الأقيسة والاستنتاجات فهي فضلاً عن ضعفها وتكلفها كائنة في مقابلة النصوص، ولا اجتهاد مع النص، ومن هنا يتضح رَجَحان مذهب الجمهور القائلين بالتوقيت بثلاثة أيام بلياليها للمسافر، ويوم وليلة للمقيم.

(١) الجامع: ١/١٢٤.

المبحث الخامس

حكم غسل الرجلين بعد نزع الخفين

اختلف الفقهاء في حكم من نزع خفيه، أيكفيه غسل رجليه، أم لا بد من استئناف الوضوء: أم يفرق بين ما إذا غسلهما مكانه، فيصح الغسل، أو أخرهما فلا بد من أن يستأنف الوضوء؟ وبكلٍ قالت طائفة من الفقهاء، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى اعتبار الموالاة في المسح على الخفين كاعتبارها في الوضوء، أو عدم اعتبارها كذلك، ويرجع أيضاً، إلى الاختلاف في المقدار الذي يسري إليه الحدث عند نزع الخف، فمن الفقهاء من قصر سريان الحدث على الرجلين باعتبار أن المسح بدل عن غسلهما، ومنهم من عمم سريان الحدث إلى أعضاء الوضوء كلها باعتبار أن الحدث لا يتبعض، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا نزع الخف، وغسل رجليه مكانه صح ذلك منه، وإن أخّرهما وجب عليه استئناف الوضوء، ونقل ابن يونس عن الأبهري، أن حد التأخير يقدر بمقدار جفاف أعضاء الوضوء[1].

---

(١) الجامع: ٢٥/١ب، الفواكه الدواني: ١٨٨/١، الشرح الصغير: ١٥٧/١ ـ ١٥٨، إرشاد السالك: ١٢١/١ ـ ١٢٢، الكافي: ١٤٨/١، الاستذكار: ٢٨٠/١، المنتقى: ٨٠/١، بداية المجتهد: ١٦/١.

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية ـ في الجديد وهو الراجح عندهم ـ إلى أنه يكتفي بغسل القدمين[1].

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى وجوب استئناف الوضوء[2].

الأدلة:

الأدلة في هذه المسألة نظرية اجتهادية، إذ لم تتعرض النصوص لهذه الحالة، فأعمل الفقهاء اجتهاداتهم كلٌّ يلحقها بنظائر وأشباهٍ وفق أصول كل مذهب.

أما المالكيةُ فإن مأخذهم في التفرقة بين غسل الرجلين بعد نزع الخف مباشرة، وبين تأخير غسلهما هو اعتبار الموالاة قياساً على الوضوء، ذلك أن المسح بدل عن غسل الرجلين فإذا خلع الخف عاد الحدث إلى الرجل فلزم الغسل للفور كي تتحقق الموالاة[3].

وأما الشافعية والحنفية فقد احتجوا بوجوب الغسل دون الموالاة بأن المسح بدل من غسل الرجلين، فلما زال حكم البدل رجع إلى الأصل، كالمتيمم يجد الماء، أو يقدر على استعماله[4].

ثم إن الموالاة ليست شرطاً في الوضوء فينضم غسل القدمين إلى غسل الأعضاء السابقة فيكمل الوضوء[5].

فأنت ترى أن الشافعية والحنفية ألحقوا المسح على الخفين بالوضوء في عدم شرطية الموالاة.

---

(١) البناية: ٥٨٩/١ ـ ٥٩١، البحر الرائق: ١٨٦/١ ـ ١٨٧، شرح فتح القدير والعناية بهامشه: ١٣٥/١، بدائع الصنائع: ١٢/١ ـ ١٣، مغني المحتاج: ٦٨/١، نهاية المحتاج: ١٩٣/١ ـ ١٩٤، المجموع: ٥٢٣/١ ـ ٥٢٧.

(٢) كشاف القناع: ١٣٧/١، شرح منتهى الإرادات: ٦٣/١، المغني: ٢٩٢/١.

(٣) الاستذكار: ٢٨٠/١، المنتقى: ٨٠/١.

(٤) نهاية المحتاج: ١٩٣/١، مغني المحتاج: ٦٨/١.

(٥) شرح فتح القدير: ١٣٥/١.

أما الحنابلة فإن مأخذهم أن الوضوء بطل في بعض الأعضاء، فيبطل في جميعها كما لو أحدث، وأما الموالاة فإن اعتبارها إنما هو عند قرب الغسل من الغسل، لا عند قرب الغسل من حكم الغسل، لأن الحكم إذا زال بطلت الطهارة كلها، ولا ينفع قرب الغسل شيئاً لكون الحكم لا يعود بعد زواله إلاّ بسبب جديد[1].

والراجح في هذه المسألة هو مذهب الحنفية والشافعية، وذلك لأن خلع الخف ليس حدثاً، ولا هو في معنى الحدث، وما دامت طهارة أعضاء الوضوء باقية فعلاً وحكماً بعدم الأحداث، فلا مسوغ لإعادة الوضوء ثانية، خصوصاً في السفر، ثم إن القول باستئناف الوضوء يناقض المقصود من المسح على الخفين لأن المسح على الخفين جاء رخصة للتخفيف، والقول باستئناف الوضوء تشديد يناقض هذا المقصد.

وأما التفرقة بين الفورية والتأخير في غسل الرجلين فمبنية على القول بشرطية الموالاة وهو قول مرجوح كما سبق في الوضوء، هذا إذا كان يصح قياس مسح الخفين على الوضوء، وهو منازع فيه، إذ مسح الخفين رخصة، وهو بحد ذاته أصل وليس فرعاً.

(١) المغني: ١/٢٩٢.

الفصل الرابع
مفردات المذهب في التيمم

يشتمل هذا الفصل على ستة مباحث:

المبحث الأول: ما يستباح بالتيمم للفرض.

المبحث الثاني: حكم تيمم الحاضر لصلاة الجنازة.

المبحث الثالث: حكم التيمم مع وجود الماء خوف فوات الوقت.

المبحث الرابع: حكم من نسي الماء في رحله، ثم تيمم وصلى.

المبحث الخامس: حكم فاقد الطهورين.

المبحث السادس: حكم المتيمم لحدث أكبر إذا أحدث حدثاً أصغر.

المبحث الأول

ما يستباح بالتيمم للفرض

هذه المسألة اختلف فيها الفقهاء اختلافاً كثيراً، فمن الفقهاء من أجاز صلاة أكثر من فريضة بتيمم واحد للفريضة، كما أجاز النفل، ومنهم من أجاز النوافل دون الفرائض، ومنهم من شرط في جواز صلاة النوافل لتيمّم الفرض التأخر والاتصال ـ على ما سيأتي ـ وسبب انفراد المالكية يرجع إلى ما يلي:

١ ـ هل التيمم واجب لكل صلاة أم لا؟ إما من قبل ظاهر الكتاب وإما من قبل أن الأمر يقتضي التكرار، وإما من كليهما[١].

٢ ـ هل الأمر بطلب الماء واجب عند كل فريضة؟ أم لا يجب بل يكتفي بالطلب عند صلاة الفريضة الأولى فيجوز له أن يصلي الفرائض الأخرى دون طلب[٢]؟.

٣ ـ هل التيمم بدل مطلق عن الوضوء أم هو بدل ضرورة؟ فمن جعله بدلاً مطلقاً أباح صلاة الفرائض والنوافل بتيمم واحد، ومن جعله بدل ضرورة أجاز ما تدعو إليه الضرورة ـ على خلاف بينهم في تقدير هذه الضرورة ـ وسيقتصر البحث في هذه المسألة على جواز صلاة: النافلة بتيمم

---

(١) بداية المجتهد: ٥٣/١.

(٢) المقدمات: ٨٤/١.

الفريضة وذلك لأن انفراد المالكية لا يتمحض إلا في ذلك، إذ هم مشتركون مع الشافعية في عدم جواز صلاة أكثر من فريضة بتيمم واحد، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مذهب المالكية أنه يجوز لمن نوى بتيممه الفرض أن يتنفل به بشرطين:

١ ـ أن تكون النافلة متأخرة عن الفرض.

٢ ـ أن تكون متصلة به.

وقد رجح الحطاب وغيره أنه لا يشترط لجواز التنفل بتيمم الفرض أن يجمع بين نية الفرض ونية التنفل، وذكر الحطاب أن نصوص المذهب متضافرة على استبعاد شرطية الجمع بين نية الفرض ونية النفل.

بقي أن نذكر أن من تيمم للفرض، وصلى به نافلة، فإن النافلة تصح، ويعيد التيمم للفرض وذلك لتخلف شرطية تقدم الفرض على النافلة[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز التنفل بتيمم الفرض مطلقاً بعد الفريضة وقبلها، متصلاً بها أو متراخياً عنها[٢].

ومأخذ المالكية في شرطية تأخر الفرض، أن الأصل تعيين جنس المنوي استباحته من نفل أو فرض، فمن نوى الفرض استباحه، وإنما جوّز أن يتنفل به لأن النفل تابع للفرض، فإذا تقدّم النفل على الفرض، بتيمم الفرض، لم يَصِر النفل تابعاً، وصار الفرض هو التابع فلم يجزئه[٣].

---

(١) الحطاب: ٣٣٨/١ ـ ٣٤٠، الزرقاني على مختصر خليل: ١١٧/١، الخرشي: ١٨٧/١ ـ ١٨٨، الشرح الصغير: ١٨٥/١، المنتقى: ١١١/١، البيان والتحصيل: ١٨٨/٢ ـ ١٨٩، الذخيرة: ٣٥٨/١، الإشراف: ٣١/١ ـ ٣٢.

(٢) البناية: ٥٣٥/١، حاشية ابن عابدين: ٢٤٢/١، نهاية المحتاج: ٢٩٣/١ ـ ٢٩٤ مغني المحتاج: ١٠٣/١، المجموع: ٢٤٢/٢، ٢٩٤، ٢٩٩، كشاف القناع: ٢٠٢/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٢/١، البيان والتحصيل، ١٨٩/٢.

(٣) الإشراف: ٣٢/١، البيان والتحصيل، ١٨٩/٢.

وأما مأخذهم في شرطية الاتصال فيوضحه ابن رشد قائلاً: (. . .لأن الأصل كان ألا يصلي بالتيمم إلاّ صلاة واحدة. . . وألاّ تصلى نافلة بتيمم فريضة ـ وإن اتصلت بها ـ، فإنما تصلى النافلة بتيمم الفريضة ـ إذا اتصلت بها ـ استحساناً ومراعاة لقول من يقول: إن التيمم يرفع الحدث كالوضوء بالماء، فإذا لم يتصل بها وطال الأمر بينهما، واتسع الوقت لطلب الماء ثانية للنافلة، وجب أن ينتقض التيمم على الأصل، وألاّ يراعى في ذلك الخلاف كما روعي إذا اتصلت بها لكونها في اتصالها بها في معنى الصلاة الواحدة)[1].

وقد أجاب ابن قدامة على تبعية النافلة للفرض، والتي جعلها المالكية مبنى لاشتراط التأخر فقال: (. . .وقوله: أنه تبع قلنا: إنما هو تبع في الاستباحة لا في الفعل كالسنن الراتبة وقراءة القرآن وغيرهما)[2].

(١) البيان والتحصيل ١٨٩/٢.

(٢) المغني: ٢٥٥/١.

المبحث الثاني

حكم تيمم الحاضر لصلاة الجنازة

اختلف الفقهاء في حكم التيمم للحاضر المقيم الصحيح لصلاة الجنازة إذا عدم الماء أو خاف باستعماله فوات صلاة الجنازة بين مجيز له مطلقاً، أو مجيز له بشروط، وسبب انفراد المالكية في ذلك يرجع إلى تردد صلاة الجنازة بين النفل والفرض، فهي تشبه النافلة من حيث عدم المؤاخذة على ترك أعيان المكلفين لها، وهي تشبه الفريضة من حيث وجوب إقامتها وترتب المؤاخذة على تركها بالكلية، فمن الفقهاء من غلّب الجانب الأول فلم ير مُسَوِّغاً للتيمم خوف فواتها إلاّ في حالات كما سيأتي، ومنهم من غلّب الجانب الثاني فأجاز التيمم للجنازة إن خاف فواتها، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى عدم جواز التيمم للحاضر الصحيح إلاّ بشرطين:

١ ـ أن تكون متعينة عليه: بألاّ يوجد من يصلي عليها غيره.

٢ ـ عدم إمكان تأخير الصلاة عليها حتى يجد الماء أو يمضي إليه، كأن يخاف تعفنها أو نحو ذلك.

وقد شهر الحطاب وغيره هذا، ونقله عن كثير من شيوخ المذهب[١].

---

(١) الحطاب: ٣٢٨/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١١٤/١، الخرشي: ١٨٥/١، الذخيرة: ٣٥٧/١ ـ ٣٥٨.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز التيمم لخوف فوات الجنازة وإن لم تتعين عليه على تفصيل عند المذاهب يتعلق باعتبارات أخرى تخص كل مذهب كقول الحنابلة بعدم جواز التيمم إلاّ بعد غسل الميت أو تيميمه، لكن هذا القول مبني على اشتراط دخول الوقت لجواز التيمم ووقت إيقاع صلاة الجنازة لا يتأكد إلاّ بعد غسلها أو قول الحنفية بعدم جواز التيمم للولي أو السلطان لأنهما ينتظران[1].

ومأخذ المالكية في قولهم بعدم جواز التيمم إلاّ بالشرطين اللذين ذكروهما أن الغالب في المصر وجود الماء، وفي هذه الحالة إمّا أن يوجد من يصلي عليها فلا حاجة للتيمم، وإما أن لا يوجد ويمكن تأخيرها فينتظر، أو لا يمكن تأخيرها فيصلي بالتيمم[2].

وأمّا الذين قالوا بجواز التيمم فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ ما روي عن ابن عمر أنه أُتِيَ بجنازة وهو على غير وضوء فتيمم ثم صلى عليها[3].

٢ ـ ما روي أنه ﷺ لقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه حتى أقبل على جدار فمسح وجهه ويديه ثم رد عليه ﷺ ثم اعتذر إليه فقال: «**إنّي كرهت أن أذكر الله تعالى إلاّ على طهر**» أو قال: «**على طهارة**»[4].

ووجه الدلالة أن التيمم لخوف الفوات جائز، لأن تيممه ﷺ إنّما كان لأجل خوف فوت رد السلام، لأنه لو رده بعد التراخي لا يكون رداً للسلام.

---

(١) البناية: ٥٣٨/١، شرح فتح القدير: ١٢٢/١، تبيين الحقائق: ٤٢/١، المجموع: ٢٩٩/٢ ـ ٣٠٠، كشاف القناع: ١٨٥/١، شرح منتهى الإرادات: ٨٥/١.

(٢) الذخيرة: ٣٥٧.

(٣) أخرجه الدارقطني في كتاب التيمم باب الوضوء والتيمم، ٢٠٢/١ برقم: ٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب التيمم، باب التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء ٨٧/١ ومسلم في الحيض، باب التيمم ٢٨١/١، برقم: ٣٦٩.

٣ ـ ولأن صلاة الجنازة تفوت لا إلى خلف فصار الخائف لفواتها كعادم الماء أو العاجز عن استعماله[١].

والذي يترجح لدي جواز التيمم لخوف فوات الجنازة، وذلك لأن التيمم بدل عن الوضوء والخائف لفوات الجنازة غير قادر على الوضوء لتحصيل ثواب الصلاة على الجنازة فينتقل إلى بدله وهو التيمم، وإذا كان يجوز التيمم للتنفل المطلق، فلأن يجوز التيمم للجنازة من باب أولى لعدم تمحض نفليتها، ولشبهة الفرض فيها.

(١) تبيين الحقائق: ٤٢/١، البناية: ٥٣٩/١، شرح فتح القدير: ١٢٢/١.

المبحث الثالث

حكم التيمم مع وجود الماء خوف فوات الوقت

هذه المسألة اختلف فيها الفقهاء بين قائل بالوضوء وقائل بالتيمم، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في تغليب إدراك فضيلة الوقت، أو تغليب شرطية عدم الماء لجواز التيمم فمن الفقهاء من غلب الجانب الأول، ومنهم من غلب الجانب الثاني، وفيما يلي مذاهب الفقهاء.

أ ـ ذهب المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى أن من وجد الماء وخشي باستعماله في أعضاء الوضوء، أو تعميم البدن به خروج الوقت، جاز له التيمم في غير الجمعة، وذلك لأن الجمعة أصلها ظهر، فإن فاتت توضأ وصلى ظهراً، ويدخل في هذه المسألة، ما لو وجد ماءاً وخشي خروج الوقت باستخراجه، كما رجح ذلك ابن يونس[1].

وهنالك قول آخر قوي عند المالكية بالوضوء ولكن الراجح الأول، كما رجح ذلك الحطاب وغيره، قال الحطاب ـ في معرض ترجيحه لهذا القول ـ: (. . . والقول بالتيمم إذا خاف خروج الوقت رواه الأبهري عن مالك ـ على ما نقله المازري ـ وغيره وهو مذهب ابن القصار، وعبدالوهاب وغيرهما من العراقيين، واختاره التونسي وابن يونس قائلاً «هو الصواب» قال

---

(١) الحطاب: ٣٣٧/١، الخرشي: ١٨٧/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١١٧/١ شرح الصغير: ١٨٢/١، الذخيرة: ٣٣٧/١، الجامع، ٢٨/١ب.

في التوضيح: «وهو مقتضى الفقه»، وشهره ابن الحاجب، قال في التوضيح: «ولا أعلم من شهره» قلت: يكفيه من القوة اختيار من ذكرنا، والقول بأنه يتوضأ عزاه ابن يونس لبعض علمائنا، وابن عرفة لبعض القرويين، وقال في التوضيح: «حكي في النكت عن بعض الشيوخ أنه لا يختلف في استعمال الماء لمن هو بين يديه» ولأجل ما ذكره هؤلاء من نفي الخلاف قوي هذا القول عند المصنف والله أعلم حتى سوى بينه وبين القول الأول مع قوته، والراجح هو القول الأول، وأقامه اللخمي وعياض من المدونة)[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن واجد الماء لا يجوز له التيمم بل يتوضأ ـ ولو خشي خروج الوقت باستعمال الماء ـ[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية القائلون بالتيمم ـ على المشهور عندهم ـ فلا أعرف لهم دليلاً سوى التمسك بأن التيمم إنما شرع لمصلحة الوقت، فتقدم على الوضوء إن خشي خروجه[3].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بوجوب الوضوء ولو خشي خروج الوقت فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾[4]... الآية. وهذا واجد للماء[5].

---

(١) الحطاب: ٣٣٧/١.

(٢) البناية: ٥٤٣/١، المجموع: ٢٤٣/٢ ـ ٢٤٤، شرح منتهى الإرادات: ٨٩/١، الإنصاف: ٣٠٣/١ ـ ٣٠٤.

(٣) الذخيرة: ٣٣٧/١، الجامع: ٢٨/١ب.

(٤) [النساء: ٤٣].

(٥) شرح منتهى الإرادات: ٨٩/١، المجموع: ٢٤٤/٢.

٢ ـ قوله ﷺ: **«الصعيد الطيب وضوء المسلم ما لم يجد الماء»**[١].

٣ ـ ولأن الصلاة الخارج وقتها تفوت إلى بدل وخلف، وهو القضاء، وما كان فواته إلى بدل كأنه لم يفت[٢].

والذي يترجح لدي وجوب الوضوء، وإن خشي فوات الوقت باستعمال الماء، لأن العدول عن الوضوء إلى التيمم مشروط بعدم الماء، وإذا تخلف الشرط تخلف المشروط ضرورة.

(١) المجموع ٢/٢٤٤، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم ١/٩١، من حديث أبي ذر، والترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في التيمم للجنب، إذا لم يجد الماء، وقلا: (حديث حسن صحيح) ١/٢١١، برقم: ١٢٤، والنسائي في كتاب الطهارة، باب الصلوات بتيمم واحد، ١/١٧١ والحديث حسن، انظر: حاشية جامع الأصول: ٧/٢٦١.

(٢) البناية: ١/٥٤٣.

المبحث الرابع

حكم من نسي الماء في رحله ثم تيمم وصلى

اختلف الفقهاء في حكم من نسي الماء في رحله، ثم تيمم وصلى، ثم تذكر الماء بعد ذلك فمنهم من قال بالإعادة مطلقاً، ومنهم من قال بعدم الإعادة مطلقاً، ومنهم من قال بإعادتها في الوقت، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى حكم الناسي: هل يدخل في مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾... الآية. أم لا يدخل؟ فمن أدخله حكم بعدم الإعادة، ومن لم يدخله حكم بالإعادة، بينما حكم آخرون بالإعادة في الوقت جمعاً بين الأقيسة واحتجاجاً بالعمومات التي رفعت حكم الخطأ والنسيان، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور من مذهبهم ـ إلى أن من نسي الماء في رحله ثم تيمم وصلى، ثم ذكره فإنه يعيد ما دام في الوقت، وإن خرج الوقت لم يعد[1].

ب ـ وذهب الحنفية ـ في الراجح المفتى به عندهم ـ إلى أنه لا يعيد مطلقاً[2].

---

(١) الحطاب: ١/٣٥٨ ـ ٣٥٩، الزرقاني على مختصر خليل: ١/١٢٥، الخرشي: ١/١٩٥ ـ ١٩٧، الجامع: ١/٢٧ب ـ ٢٨أ، الذخيرة: ١/٣٦٢.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ١/٢٥٠، تبيين الحقائق: ١/٤٣.

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه يعيد مطلقاً[1].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية الذين فرقوا بين الإعادة في الوقت، والإعادة بعد خروجه، فيوضح لنا ابن يونس مأخذهم في التفرقة حيث يقول: (. . .فوجه قول مالك أنه يعيد في الوقت، ولم ير أنه تجزئه صلاته فلأنه غير عادم للماء وإنما لم يوجب عليه الإعادة أبداً لقول النبي ﷺ حمل عن أمتي الخطأ والنسيان فجعل له بهذا حكماً بين ذلك، وذلك الإعادة في الوقت)[2].

فنحن نرى أن المالكية قد حاولوا بهذا القول الجمع بين شرطية عدم الماء، والتي ينبني عليها جواز التيمم، وبين العمومات من الأحاديث المصرحة بعدم المؤاخذة على النسيان.

ب ـ وأما الحنفية القائلون بعدم الإعادة فقد استدلوا على مذهبهم بما حاصله: أن الناسي للماء في رحله عاجز عنه حقيقة، فصار كفاقد الدلو، ثم إن السفر مظنة النسيان لكثرة الشغل وعدم الأمن، فالرحل ليس معداً لماء الاستعمال، وإنما هو معد لماء الشرب، ثم إن الماء الموضوع في الرحل الغالب فيه النفاد لقلته ونزارته، فصار مظنة للنسيان أو ظن العدم[3].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة القائلون بوجوب الإعادة مطلقاً، فقد احتجوا لمذهبهم ببعض الأقيسة والأدلة العقلية منها:

١ ـ إن من شرط التيمم عدم وجود الماء، ومن نسي الماء في رحله يعتبر واجداً للماء لأن الذي ينافي الوجود إنما هو العدم، وليس النسيان، ولأن الوضوء شرط.

---

(١) مغني المحتاج: ٩١/١، المجموع: ٢٦٤/٢ ـ ٢٦٨، كشاف القناع: ١٩٤/١، شرح منتهى الإرادات: ٩١/١.

(٢) الجامع: ٢٧/١ب.

(٣) البناية: ٥٣٦/١، تبيين الحقائق: ٤٣/١.

٢ ـ ولأن الوضوء شرط للصلاة فلم يسقط بالنسيان ونظائر ذلك كثيرة، كمن نسي ستر عورته في الصلاة، أو نسي قدرته على الإعتاق فصام في الكفارة أو حاكم نسي النص فحكم بالقياس، ونظائر ذلك كثيرة[١].

والذي يترجح لدي وجوب الإعادة وذلك لأن الطهارة شرط للصلاة، والنسيان ليس مؤثراً في الشروط، كما أن شرط التيمم فقدان الماء، ولا يسمى الناسي للماء فاقداً له، لا لغة ولا عرفاً، ثم إن الأصل ترتب الصلاة في ذمته، فلا يخرج من عهدتها إلا بيقين أو ظن غالب والتيمم مع وجود الماء شبهة تبطل تلك الصلاة.

(١) المجموع: ٢٦٧/٢، كشاف القناع: ١٩٤/١، شرح منتهى الإرادات: ٩٠/١.

المبحث الخامس

حكم فاقد الطهورين

يقصد بالطهورين الماء والتراب، وقد اختلف الفقهاء في من فقدهما أو عجز عن استعمالهما، وذلك كالمريض الذي يضره استعمالهما أو المريض الذي عدم المناول، أو من حبس في مكان نجس ليس عنده ماء ولا يستطيع استعمال التراب، أو غير ذلك من الصور التي يذكرها الفقهاء، والتي مدارها على العجز عن استعمال الطهورين أو فقدانهما، وقد اختلف فقهاء المذاهب الأربعة في هذه المسألة اختلافاً بيناً، بل إن الخلاف نشب في كل مذهب بشأن هذه المسألة، فمن قائل بوجوب الصلاة دون الإعادة، ومن قائل بوجوبهما، ومن قائل بوجوب الإعادة دون الصلاة، ومن قائل بسقوطهما، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ تعارض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ: فمن ذلك حديث: «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور**»[١] فهو متعارض ـ في ظاهره ـ مع ما ورد من أن الصحابة الذين أرسلهم النبي ﷺ للبحث عن قلادة عائشة ـ رضي الله عنها ـ قد صلوا من غير وضوء ولم يأمرهم بالإعادة[٢].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، من حديث ابن عمر: ٢٠٤.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التيمم، باب حدثنا عبدالله بن يوسف: ٨٦/١، ومسلم في كتاب الحيض، باب التيمم: ٢٧٩/١ برقم: ١٠٨.

٢ ـ الاختلاف في الفهم من الأحاديث: فمن ذلك قوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور**»، فمن الفقهاء من استدل بهذا الحديث على سقوط الأداء دون القضاء، ومنهم من استدل به على سقوطهما من حيث أن القضاء تبع للأداء، وقبل أن نختم الكلام في سبب الخلاف في هذه المسألة يحسن بنا أن ننبه على وهم وقع به الكثيرون ممن حكى سبب الخلاف ومنهم الشيخ أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، حيث ذكر أن من سبب الخلاف الاختلاف في الطهارة هل هي شرط وجوب أو شرط أداء حيث قال:

(..يتوجه ـ في نظري ـ على أحد أمرين: يتخرج على الخلاف في الطهار هل هي شرط وجوب أو هي شرط أداء؟ فعلى القول الأول بأنها شرط وجوب يتجه سقوط أدائها لعدم وجود الماء والصعيد، وسقوط قضائها لعدم توجه الخطاب بها أصلاً بناءاً على أن الطهارة شرط وجوب....)[١].

وقد نبّه القرافي على هذا الوهم بعد أن نقل نحواً من هذا الكلام عن بعض علماء المذهب فقال:

(...فإن الأمة مجتمعة على أن الوجوب ليس مشروطاً بالطهارة، وإلا لكان لكل مكلف أن يقول: أنا لا تجب عليّ الصلاة كي أتطهر، وأنا لا أتطهر فلا يجب عليّ شيء، لأن وجوب الطهارة تبع لوجوب الصلاة، فإذا سقط أحدهما سقط الآخر لأن القاعدة أن كل ما هو شرط في الوجوب كالحول مع الزكاة، والإقامة مع الجمعة، والصوم، لا يتحقق الوجوب حالة عدمه ولا يجب على المكلف تحصيله)[٢].

والقاعدة التي ذكرها القرافي لا تنطبق على شرطية الطهارة بالنسبة للصلاة، وإنما ارتباط الصلاة بالطهارة يدخل في قاعدة أخرى وهي: (ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، وقياسه على الحول في الزكاة والإقامة

---

(١) مواهب الجليل من أدلة خليل: أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، (المطبعة الأهلية، الدوحة قطر): ١٠٩/١.

(٢) الذخيرة: ٣٥٠/١.

للجمعة والصوم غير متجه، وذلك لأن الطهارة بالإضافة إلى كونها داخلة في خطاب الوضع، فهي ثمرة لخطاب التكليف فهي ـ والحالة هذه ـ واجبة وجوباً مستقلاً، لكن وجوبها معلق بكونها شرطاً لصحة الصلاة، والحاصل أن وجوب الصلاة هو شرط لوجوب الطهارة، وليس العكس، وإن كانت الطهارة شرطاً لصحة الصلاة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ الراجح من مذهب المالكية سقوط الأداء والقضاء معاً، وقد حكى الحطاب وغيره أربعة أقوال في المذهب، لكن الراجح هو قول مالك وابن نافع بسقوط الأداء والقضاء، وقد جزم به خليل، ورجحه الحطاب وغيره[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنفية ـ في الراجح من مذهبهم، وهو قول الصاحبين ونقلوا رجوع أبي حنيفة إليه ـ إلى وجوب الأداء والقضاء، وقد نص الشافعية على أنه يصلي على حسب حاله، ويعيد إذا وجد أحد الطهورين، إذا كان الفرض الذي أداه مما يسقط بالتيمم ونص الحنفية على أنه يصلي صلاة صورية من غير تسبيح ولا ذكر، وللشافعية والحنفية تفاصيل بناءاً على أصل المسألة ليس هنا مجال ذكرها[2].

جـ ـ وذهب الحنابلة ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى وجوب الأداء، وعدم وجوب الإعادة وفق تفصيلات في كيفية صلاة فاقد الطهورين ليس هنا مجال ذكرها[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بسقوط الأداء على مذهبهم هذا بما يلي:

---

(١) الحطاب: ١/٣٦٠، الخرشي: ١/٢٠٠، المنتقى: ١/١١٦، الذخيرة: ١/٣٥٠، الإشراف: ١/٣٦.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ١/٢٥٢ ـ ٢٥٣، مغني المحتاج: ١/١٠٥ ـ ١٠٦، المجموع: ٢/٢٧٧ ـ ٢٨٢.

(٣) شرح منتهى الإرادات: ١/٩١، المغني: ١/٢٥١.

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوّٗا غَفُورٗا ﴿٤٣﴾﴾ فقد نهى عن قربان الصلاة إلا حال كونه غير متطهر[١].

٢ ـ قوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور**»، وما لا يقبل لا يشرع فعله[٢].

وقد أجاب النووي عن الاحتجاج بالآية الكريمة والحديث فقال: (وأما الجواب عن احتجاج الأولين بالآية فمن وجهين: أحدهما: أن المراد لا تقربوا موضع الصلاة، ـ وهو المسجد ـ والثاني: أنها محمولة على واجد المطهر، وهذا الثاني هو الجواب عن الحديث أيضاً كما في قوله ﷺ: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب**» معناه إذا قدر عليها)[٣].

٣ ـ واستدلوا من جهة القياس بأن كل من سقط عنه فعل الصلاة، سقط عنه قضاؤها كالحائض والمغمى عليه والمجنون، وإن كل شرط كان عدمه مؤثراً في وجوب الأداء كان مؤثراً في سقوط القضاء كالحيض[٤].

ودليل المالكية العقلي الأول مبني على أن الصلاة غير واجبة الفعل والأداء على فاقد الطهورين، وهم منازعون في ذلك، فمذهبهم هو الوحيد الذي يقول بعدم وجوب الفعل فالنتيجة التي خلصوا إليها من هذا الدليل مبنية على مقدمة غير مسلمة.

ومع ذلك فقد أجاب النووي عن القياس على الحائض فقال: (. . . والجواب عن قياسهم على الحائض أن الحائض مكلفة بترك الصلاة لا طريق لها إلى فعلها ولو وجدت الطهور. . .)[٥].

---

(١) الإشراف: ٣٦/١.
(٢) الذخيرة: ٣٥٠/١، الإشراف: ٣٦/١.
(٣) المجموع: ٣٨٢/٢.
(٤) الإشراف: ٣٧/١، المنتقى: ١١٦/١.
(٥) المجموع: ٢٨٢/٢.

ب ـ واستدل الشافعية والحنفية على مذهبهم في وجوب الفعل والإعادة بما يلي:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها أنها استعارت قلادة من أسماء، فهلكت فأرسل رسول الله ﷺ ناساً من أصحابه في طلبها، فأدركتهم الصلاة، فصلوا بغير وضوء، فلما أتينا النبي ﷺ شكوا ذلك إليه، فنزلت آية التيمم[١].

وقد بين النووي وجه الدلالة من هذا الحديث فقال: (. . .فإن هؤلاء الصحابة رضي الله عنهم صلوا على حسب حالهم حين عدموا المطهر معتقدين وجوب ذلك، وأخبروا به النبي ﷺ ولم ينكر عليهم، ولا قال لهم: ليست الصلاة واجبة في هذا الحال، ولو كانت غير واجبة لبين ذلك لهم، كما قال لعلي رضي الله عنه: «**إنما يكفيك كذا وكذا**»[٢].

٢ ـ حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم**»[٣] وهذا مأمور بالصلاة بشروطها، فإذا عجز عن البعض ـ وهو ما لا يستطيع ـ أتى بالباقي الذي يستطيع[٤].

٣ ـ واحتجوا على وجوب الفعل وذلك احتراماً لحرمة الوقت[٥].

٤ ـ واستدلوا على وجوب الإعادة بما يلي:

أ ـ قوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة من غير طهور**».

ب ـ وبأنه عذر نادر غير متصل، فلم تسقط الإعادة كمن صلى محدثاً ناسياً أو جاهلاً حدثه وكمن صلى إلى القبلة فحول إنسان وجهه عنها مكرهاً، أو منعه من إتمام الركوع، فإنه يلزمه الإعادة بالاتفاق[٦].

---

(١) هلكت ـ أي ضاعت ـ والحديث سبق تخريجه ص١٨٦.
(٢) المجموع: ٢/٢٨١.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ ٤/١٨٣٠.
(٤) المجموع: ٢/٢٨١.
(٥) حاشية ابن عابدين: ١/٢٥٢، مغني المحتاج: ١/١٠٦.
(٦) المجموع: ٢/٢٨١ ـ ٢٨٢.

جـ ـ وأما الحنابلة القائلون بأنه يصلي على حسب حاله ولا يعيد فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث عائشة في قصة القلادة، والذي استدل به الشافعية، لكن الحنابلة استدلوا به من وجه آخر، فقالوا: إن النبي ﷺ لم يأمر الصحابة الذين صلوا بلا وضوء في قصة القلادة بإعادة الصلاة[١].

٢ ـ واستدلوا أيضاً بأن الطهارة شرط للصلاة فلا تؤخر لفقدان هذا الشرط كالسترة واستقبال القبلة.

٣ ـ واستدلوا على عدم الإعادة بأن المكلف قد فعل المأمور به، فخرج من عهدته[٢]:

الترجيح:

إن الناظر في هذه المذاهب وأدلتها يجد أن مذهب الحنفية والشافعية القائلين بالأداء والقضاء معاً لم يساعدهم الدليل، فأدلتهم عامة، فضلاً عن أنها لا تمس جوهر الموضوع، وحديث عائشة إن دل على وجوب الفعل في الوقت، فلا يدل على وجوب الإعادة كما استدل به الشافعية، وأضعف من مذهب الشافعية في ذلك مذهب الحنفية الذين قالوا أن على المكلف أن يصلي صلاة صورية، وهذا غير معهود من الشارع الحكيم، وهو ضرب من العبث الذي لا طائل تحته، واحترام حرمة الوقت لا يكون بأن يشرع الإنسان لنفسه صلاة صورية، لا قراءة فيها ولا نيّة.

وأما المالكية القائلون بسقوط الأداء والقضاء، فإن مذهبهم غير متجه لأن الصلاة لا تسقط عن المكلف بحال، ولو جاز أن تسقط الصلاة بمثل هذه الأشياء اليسيرة كفقدان الماء والتراب لجاز أن تسقط في زمن الخوف، حيث تزيغ الأبصار وتبلغ القلوب الحناجر، ولجاز أن تسقط عن المريض

---

(١) المغني: ٢٥١/١ ـ ٢٥٢.

(٢) المغني: ٢٥٢/١، شرح منتهى الإرادات: ٩١/١.

الذي لا يستطيع أن يركع أو يسجد فشرع له الشارع الحكيم الإيماء، وأن يقيم الإنسان الصلاة بركوعها وقيامها وسجودها دون طهارة، أخف من أن يصليها إيماءاً بلا قيام ولا ركوع ولا سجود حقيقي.

ومن هنا يتضح أن مذهب الحنابلة أقرب إلى الدليل، خاصة حديث عائشة في قصة القلادة، فإن الصحابة رضي الله عنهم قد صلوا بلا وضوء عند فقدهم الماء والوضوء هو الأصل، فإذا جاز أن يصلي المكلف على حاله بلا وضوء عند فقدان الماء وهو الأصل، فلأن يجوز أن يصلي المكلف عند فقدان الماء والتراب الذي هو بدل عن الأصل من باب أولى.

والحاصل: أن الوضوء أقوى من التيمم، فإقرار النبي ﷺ الصحابة على الصلاة بدونه عند فقده منبه على جواز الصلاة عند فقده، وفقد ما هو أضعف منه وهو التراب.

المبحث السادس

حكم المتيمم لحدث أكبر إذا أحدث حدثاً أصغر

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، فمنهم من قال: إن التيمم ينتقض بالحدث الأصغر ولو كان عن أكبر فيعود المتيمم جنباً، ومنهم من قصر الإبطال على الوضوء ـ أي أباح للمتيمم عن حدث أكبر إذا أحدث حدثاً أصغر أن يأتي من العبادات التي لا يكون الوضوء شرطاً لها ـ وسبب انفراد المالكية يرجع إلى طبيعة التيمم، هل يتبعض التيمم فيكون الحدث الأصغر مختصاً بإبطال بعض التيمم دون بعض؟ أم أنه لا يتبعض فيكون الحدث الأصغر مبطلاً للتيمم من أساسه؟ وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المتيمم لحدث أكبر إذا أحدث حدثاً أصغر لا يوجب غسلاً فإن تيممه ينتقض عن الحدث الأكبر والأصغر فيعود جنباً[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يعود جنباً وإنما يعود محدثاً حدثاً أصغر، فيباح له قراءة القرآن والمكث في المسجد وغير ذلك من العبادات التي ليس الوضوء شرطاً لها[2].

---

(١) الحطاب: ٣٥٦/١ ـ ٣٥٧، الخرشي: ١٩٥/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٢٤/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢٥٤/١ ـ ٢٥٥، البحر الرائق، ومنحة الخالق بهامشه: ١٦٠/١، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم: ٩٨/١، المجموع: ٣٠١/٢، شرح منتهى الإرادات: ٩٤/١.

هذه المسألة اجتهادية محضة لم يرد فيها نص عن الشارع الحكيم ولذا فقد اختلفت فيها مآخذ الفقهاء:

أ ـ أما المالكية القائلون ببطلان التيمم بالحدث الأصغر ولو كان عن أكبر، فلا أعرف لهم دليلاً غير القول بأن التيمم لا يتبعض.

ب ـ وأما الجمهور القائلون ببطلان حكم الوضوء فقط، فقد استدل لهم ابن عابدين[1] بأن الحدث لا ينقض أصله ـ وهو الغسل ـ فلا يصير جنباً وإنما يصير محدثاً بهذا الحدث العارض[2].

والذي يترجح لدي أن المتيمم لحدث أكبر إذا أحدث حدثاً أصغر، فإن هذا الحدث لا يبطل إلا حكم الوضوء فقط، وقول المالكية أن التيمم لا يتبعض لا يدل على مذهبهم والفيصل بين التيممين هو النية، فلو أن جنباً نوى بتيممه استباحة ما يستبيحه بالوضوء لم يكن له أن يستبيح ما يستبيحه بالغسل، ولا ما يستبيحه بالوضوء فقط لأن الوضوء نفسه لا يبيح الصلاة ونحوها إذا كان المكلف جنباً، وحاصله: أن المتيمم إذا نوى استباحة ما يستبيحه بالغسل حصل له ذلك، فإذا أحدث حدثاً أصغر خرج من دائرة استباحته ما يبطل بالحدث الأصغر وهو حكم الوضوء، فبقي ما عداه مستباحاً بالتيمم الأول.

صحيح أن التيمم لا يرفع الحدث، وهو لهذا ليس في قوة الغسل، ولكن النية هي التي أخرجت ما يستباح بالغسل دون الوضوء فيما لو أحدث حدثاً أصغر.

(١) هو محمد أمين بن عمر الدمشقي، ولد سنة ثمان وتسعين ومائة وألف، له مؤلفات نافعة كالحاشية المشهورة، ونسمات الأسحار على شرح المنار، توفي سنة اثنتين وخمسين ومائتين وألف، انظر: الفتح المبين: ١٤٧/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢٥٤/١ ـ ٢٥٥.

الفصل الخامس
مفردات المذهب في الحيض والاستحاضة

يشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث:

المبحث الأول: أقل مدة الحيض.

المبحث الثاني: حكم قراءة القرآن للحائض.

المبحث الثالث: حكم وطء الحائض بعد النقاء بالتيمم.

المبحث الرابع: حكم المعتادة التي جاوز حيضها عادتها.

المبحث الخامس: حكم وضوء المستحاضة لكل صلاة.

المبحث السادس: حكم من عاودها الدم أثناء مدة النفاس.

المبحث السابع: حكم الدم الخارج قبيل الولادة.

المبحث الأول
أقل مدة الحيض

اختلف الفقهاء في أقل مدة الحيض اختلافاً بيناً بين مقدر بثلاثة أيام، ومقدر بيوم وليلة وقائل بأن لا حد لأقله، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ تعارض الآثار فبعضها يقدر بثلاثة أيام، وبعضها يقدر بيوم وليلة، وسنسوق طرفاً منها عند ذكر الأدلة.

٢ ـ أن مسألة أقل الحيض وأكثره مسألة عرفية، ترجع إلى عادة النساء، وعادتهن تختلف وقد وجد من الحالات من بين النساء ما يمكن أن يحتج به كل مذهب وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى أنه لا حد لأقل مدة الحيض بل يمكن أن يكون دفعة، وهذا إنما هو في غير العدة والاستبراء، أما فيهما فلا يكتفى بالدفعة ولهم في تقدير مدة الحيض بالنسبة للعدة والاستبراء أقوال: فمنهم من قدرها بخمسة، ومنهم من قدرها بثلاثة أيام وغير ذلك من الأقوال[1].

---

(١) الحطاب: ٣٦٧/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٣٣/١، الخرشي: ٢٠٤/١، الشرح الصغير: ٢٠٨/١ ـ ٢٠٩، إرشاد السالك: ١٣٩/١ ـ ١٤٠، الذخيرة: ٣٧٢/١ ـ ٣٧٣، المقدمات: ٩٠/١ ـ ٩١، الإشراف ٤٨/١ ـ ٤٩، الجامع لابن يونس: ٣١/١ب، المنتقى: ١٢٣/١ ـ ١٢٤.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن أقله ثلاثة أيام بلياليها، وهو ظاهر الرواية عندهم[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن أقل مدة الحيض يوم وليلة[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بأن لا حد لأقل الحيض بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[3]... الآية.

والدلالة فيها من وجهين:

أ ـ اقتصار الآية في الجواب على سؤالهم على الإخبار بأنه أذى، وذلك يقتضي أن كل أذى هو حيض إلا ما قام عليه الدليل.

ب ـ أن الآية قد علقت الأمر باعتزالهن بشرط كونهن حيضاً فيجب أن يكون هناك طريق يعلم به كون الدم حيضاً قبل تقضي وقته ليصح الاعتزال في جميعه، ولو كان لا يعلم إلا بعد مضي ثلاثة أيام، أو يوم وليلة لكان الأمر باعتزالهن مشروطاً بما لا طريق إلى العلم بحصوله إلا بعد مضي أيام انقضائه، وذلك باطل[4].

ولا يخلو هذا الاستدلال من ضعف وتكلف:

أما الوجه الأول: وهو القول بأن كل أذى هو حيض إلا ما قام الدليل عليه... الخ فهو ضعيف من وجهين:

الوجه الأول: ادعاء أن كل أذى حيض، وهذا غير صحيح لأن وصف

---

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٢٨٤/١، البناية: ٦١٤/١.

(٢) نهاية المحتاج: ٣٠٦/١ ـ ٣٠٧، المجموع ٣٨٠/٢، كشاف القناع: ٢٣٣/١، شرح المنتهى: ١٠٨/١.

(٣) [البقرة: ٢٢٢].

(٤) الإشراف: ٤٨/١ المنتقى: ١٢٣/١ ـ ١٢٤، الجامع: ٣١/١ب.

الآية الكريمة الحيض بالأذى لا يستلزم اقتصار الأذى عليه فيكون الأذى إذا أطلق أريد به الحيض، وإنما قد يصح لهم الاستدلال لو أن الآية الكريمة قالت: ويسألونك عن الأذى قل هو المحيض.

الوجه الثاني: أنّه لا تعرض في الآية للزمان بل وصف الحيض بالأذى لا يدل على تقدير أو عدم تقدير، فإقحام الآية الكريمة في مسألة التقدير تحكم لا دليل عليه.

وأما الوجه الثاني من استدلال المالكية بهذه الآية: وهو ألا طريق لنا إلى معرفة الحيض لاعتزال النساء فيه ـ على فرض التقدير بيوم أو ثلاثة أيام ـ فهذا الوجه أضعف من سابقه، وذلك لأن الغالب في النساء تمييز الحيض بلونه ورائحته، وغير ذلك من أوصافه، والتي ليس لها تمييز، ترجع إلى العادة، فكل امرأة تعرف عادتها، وكل زوج يعرف ذلك من امرأته فالأمر بالاعتزال ـ حتى على فرض التقدير ـ ليس معلقاً على ما لا طريق لنا لمعرفته، وقليلات من النساء اللاتي يَخْرُجْنَ عن العادة والتمييز، وقليلة هي الحالات التي يكون فيها خروج الدم من المكان الذي يخرج منه دم الحيض، ولا يكون حيضاً. وعلى أية حال فإن الغالب في النساء معرفة دم الحيض من غيره.

٢ ـ قوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش: **«إذا كان دم الحيض فإنه أسود يعرف فامسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي»**[1].

فقد عرف الحيض بلونه، ولم يجعل له مدة لا يكون حيضاً إلا بمرورها، ثم إنه أمرها بترك الصلاة بمجرد إقبال الدم، ثم إنه لو لم يكن حيضاً إلا بعد مرور يوم أو ثلاثة أيام لما جاز ترك الصلاة إلا بعد ذلك.

وهذا الاستدلال فيه تكلف، وذلك لأن النبي ﷺ عرف الحيض بالأوصاف التي تدل عليه، ولم يقل أحد أنه إذا وجدت هذه الأوصاف في دم لا يكون حيضاً إلا إذا انضم إليه الزمن بأن مر عليه يوم وليلة أو ثلاثة أيام.

وأما قولهم إنّه أمرها بترك الصلاة من حين إقبال الحيضة، ولم يأمرها

---

(١) الإشراف: ٤٨/١، المنتقى: ١٢٣/١ ـ ١٢٤، والحديث سبق تخريجه.

بتربص يوم أو ثلاثة أيام لكي تترك الصلاة، فلم يقل أحد بهذا حتى يلزم به، أما القول بأن النبي ﷺ عرف الحيض بلونه ولم ينصب مدة لا يكون حيضاً بمرورها فذلك لأن النبي ﷺ إنما كان يبين لفاطمة بنت أبي حبيش الفرق بين دم الحيض والاستحاضة، وحكم كل منهما، ولم يكن بصدد بيان مدة أو زمان، ثم إن هذا الحديث نفسه يرد على وجه استدلالهم من الآية الكريمة الذي مر، فإنه قال: إن الحيض دم يعرف، فلا يتأتى القول بأن الآية أحالتنا على مجهول ـ على فرض التقدير ـ.

٣ ـ كما استدل المالكية من النظر بأقيسة منها:

ـ أنه دم يسقط فرض الصلاة، فلم يكن له حد محصور كالنفاس.

ـ ولأنه لا خلاف أن المبتدئة تترك الصلاة عند رؤيتها لأول دم، فلو قلنا أنه لا يكون حيضاً إلا بعد مرور يوم أو ثلاثة أيام، فكيف أسقطنا عنها الصلاة بشيء تشك هل هو المؤثر في ترك الصلاة أو غيره[١].

٤ ـ واستدلوا على مذهبهم في التفرقة بين أقل مدة الحيض في الصلاة ونحوها، وأقلها في الاستبراء بأن العدة والاستبراء مقصود منها التأكد من براءة الرَّحِم، وهذا لا تكفي فيه الدفعة، بل إن الشارع الحكيم قد أكده فلم يكتف فيه بالحيضة التامة، فكيف بالدفعة[٢].

ب ـ وأما الحنفية القائلون بأن أقل مدة الحيض ثلاثة أيام فقد استدلوا على مذهبهم هذا بمجموعة من الآثار ومنها:

١ ـ ما روي عن واثلة بن الأسقع[٣] أنه ﷺ قال: «**أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام**»[٤].

---

(١) الإشراف: ٤٨/١، المنتقى: ١٢٣/١ ـ ١٢٤.

(٢) الذخيرة: ٣٧٣/١، الجامع: ٣١/١ب.

(٣) واثلة بن الأسقع بن كعب الليثي، صحابي مشهور، أسلم والنبي ﷺ يتجهز لتبوك، توفي سنة خمس وثمانين. انظر: (أسد الغابة: ٧٧/٥، التقريب ٣٢٨/٢).

(٤) أخرجه الدارقطني في كتاب الحيض وقال: فيه مجهول وضعيف ٢١٩/١ وضعفه ابن حجر انظر الدراية ص٨٤.

٢ ـ ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«أقل الحيض ثلاثة أيام، وأربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة، فإذا جاوز العشر فهي مستحاضة»**[١].

٣ ـ ما روي عن معاذ بن جبل[٢] رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا حيض دون ثلاثة أيام، ولا حيض فوق عشرة أيام، فما زاد على ذلك فهي مستحاضة، تتوضأ لكل صلاة إلا أيام أقرائها...»**[٣].

قالوا: وهذه أحاديث في التقادير لا تكون إلا عن توقيف[٤].

وقد أجيب عن هذه الأحاديث بما يلي:

١ ـ تضعيفها، ونقلوا هذا التضعيف عن كثير من علماء الحديث، قال ابن قدامة: (...وحديث واثلة يرويه محمد بن أحمد الشامي وهو ضعيف، عن حماد بن المنهال وهو مجهول، وحديث أنس يرويه الجلد بن أيوب وهو ضعيف، قال ابن عيينة: «هو محدث لا أصل له»، وقال أحمد في حديث أنس: «ليس هو شيئاً» هذا من قبل الجلد بن أيوب، قيل: إن محمد بن إسحٰق رواه، وقال: «ما أراه سمعه إلا من الحسن بن دينار» وضعفه جداً قال: «وقال يزيد بن زريع ذاك: أبو حنيفة لم يحتج إلا بالجلد بن أيوب» وحديث الجلد قد رُوِي عن علي ما يعارضه فإنه قال: «ما زاد على خمسة عشرة استحاضة وأقل الحيض يوم وليلة»[٥] وضعفها النووي

---

(١) أخرجه الدارقطني، في كتاب الحيض: ٢١٠/١ (ضعفه ابن حجر) انظر الدراية ص٨٥.

(٢) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، الأنصاري الخزرجي، عالم بالحلال والحرام شهد المشاهد كلها مع النبي ﷺ وروى عنه أحاديث، وحدث عنه خلق كثير من التابعين، وله مناقب جمة، توفي بطاعون عمواس سنة سبعة عشرة. انظر: الإصابة: ١٠٦/٦.

(٣) أخرجه ابن عدي في الكامل، والعقيلي في الضعفاء الكبير ٥١/٤ وإسناده واه جداً. انظر الدراية ص٨٤ والسلسلة الضعيفة: ٦٠٤/٣.

(٤) شرح فتح القدير: ١٤٣/١، البناية: ٦١٦/١ ـ ٦١٧.

(٥) المغني: ٣٢٢/١.

أيضاً، وقال: إنه متفق على ضعفها عند المحدثين[1].

وقد أجاب العيني عن تضعيف هذه الآثار بعد أن حكاه بأن مجموعها يجعلها ناهضة للاحتجاج فيقوي بعضها بعضاً[2].

وفي جواب العيني هذا نظر: وذلك لأن الأحاديث التي ساقها الحنفية أحاديث مختلفة سنداً ومتناً، وليست طرقاً لمتن واحد، ولم يقل أحد أن الأحاديث الضعيفة ولو كثرت يقوي بعضها بعضاً إذا اختلفت سنداً ومتناً.

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد قالوا أنه لم يثبت نص توقيفي من الشارع الحكيم في أقل مدة الحيض، فالمسألة عرفية محضة يرجع فيها إلى عادة النساء، وقد أوردوا مجموعة من الآثار عن السلف الصالح مؤداها أن أقل الحيض يوم وليلة ومنها:

١ ـ قول علي رضي الله عنه: (ما زاد على خمسة عشر استحاضة، وأقل الحيض يوم وليلة)[3].

٢ ـ قال الأوزاعي: (عندنا امرأة تحيض غدوة وتطهر عشية)[4].

٣ ـ قال عطاء[5] رحمه الله: (رأيت من النساء من تحيض يوماً، وتحيض خمسة عشر يوماً)[6].

---

(١) المجموع: ٣٨٣/٢.

(٢) البناية: ٦١٨/١.

(٣) قال الحافظ ابن حجر: لم أجده عن علي. انظر تلخيص الحبير: ٢٤٠/١.

(٤) أخرجه الدارقطني في كتاب الحيض ٢٠٩/١.

(٥) هو أبو محمد عطاء بن أبي رباح بن أسلم المكي، انتهت إليه الفتوى بمكة، كان ثقة فقيهاً عالماً كثير الحديث أدرك مائتي صحابي، توفي سنة أربع عشرة ومائة وقيل غير ذلك. انظر: (تذكرة الحفاظ ٩٨/١، البداية والنهاية: ٣٤٣/٩، طبقات الحفاظ ص٤٥).

(٦) أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الحيض، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، ٨٤/١، ووصله الدارقطني في كتاب الحيض ٢٠٨/١.

٤ ـ قال الشافعي: (رأيت امرأة أثبت لي عنها أنها لم تزل تحيض يوماً لا تزيد عليه)[١].

الترجيح:

إن الأحاديث المرفوعة في تقدير مدة أقل الحيض من الضعف بمكان، وقد رأينا ضعفها وقد ذكر العلماء أن كل الأحاديث في تقدير أقل مدة الحيض وأكثرها ضعيفة.

قال البيهقي[٢]: (وقد رُوِي في أقل الحيض وأكثره أحاديث ضعاف قد بينت ضعفها في الخلافيات)[٣].

وسُئِل شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه الأحاديث فأجاب: (أما نقل هذا بخبر عن النبي ﷺ فهو باطل، بل هو كذب موضوع باتفاق علماء الحديث)[٤].

وقال الشوكاني[٥]: (لم يأتِ في تقدير أقل الحيض وأكثره ما يصلح للتمسك به بل جميع الوارد في ذلك إما موضوع أو ضعيف بالمرة)[٦].

---

(١) المغني: ٣٢١/١، كشاف القناع: ٢٣٣/١، شرح المنتهى: ١٠٨/١، الأم: ٦٤/١.

(٢) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، شيخ خراسان، ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، له تصانيف نافعة منها: السنن الكبرى والصغرى، ومعرفة السنن والآثار وشعب الإيمان، توفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة. انظر: (طبقات الحفاظ ص٤٣٢).

(٣) السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الأولى، (دار المعرفة، بيروت، لبنان)، ٣٢٢/١.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٦٢٣/٢١.

(٥) هو محمد بن علي الشوكاني الصنعاني، الفقيه المحدث، له تصانيف نافعة منها: نيل الأوطار، والدراري المضية، وإرشاد الفحول، وفتح القدير في التفسير، توفي سنة خمسين ومائتين وألف، وقيل خمس وخمسين. انظر: (الفتح المبين: ١٤٤/٣، التاج المكلل: ص٤٤٣).

(٦) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، (لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، ١٤٢/١).

ويظهر لي أن هذه المسألة ـ أعني مسألة الحد الأدنى بزمن الحيض والحد الأقصى له ـ مسألة طبيعية، تتعلق بطبيعة النساء، وللحيض أوصاف لا تخفى على النساء، كما أن للطمث أعراضاً لا تخفى عليهن أيضاً.

وما دامت المسألة مسألة طبيعية، فإنه يرجع فيها إلى طبيعة النساء، وقد رأينا كيف تعارضت الآثار فيها، وما كان مرفوعاً منها كان في غاية الضعف.

والذي يفسر لنا تعارض الآثار عن الصحابة والتابعين في تحديد أقل مدة الحيض وأكثره أن السلف المروي عنهم هذه الآثار كان كل واحد منهم يفتي مما يعلمه عن امرأة عرفها أو سمع بها، وبما أن النساء يختلف بعضهن عن بعض في مدة الحيض، كان هذا التعارض.

وبالرغم من أن أدلة المالكية كلها خارج محل النزاع، ولا تدل لمذهبهم، فإن مما يقوي مذهبهم عدم وجود التقادير الشرعية التي يرجع إليها، فلا بد من الرجوع إلى طبيعة الحيض، فإذا ثبت أن امرأة حاضت بعض يوم أو ساعة، وكانت أوصاف دمها أوصاف دم الحيض، كان هذا حيضاً فلو طهرت بعد هذه الساعة فبأي حق نسقط عنها الصلاة والصيام، ونقول لها: لا بد أن تنتظري يوماً وليلة أو ثلاثة أيام بلياليها.

ولهذا فإن الذي يترجح لدي في هذه المسألة ألاَّ حد لأقل الحيض ما دام أنه لم يرد نص من الشارع الحكيم يحدده.

المبحث الثاني

حكم قراءة القرآن للحائض

اتفق فقهاء المذاهب على عدم جواز مس الحائض المصحف، ولكنهم اختلفوا في جواز قراءتها القرآن عن ظهر قلب، بين مانع له ومبيح، وسبب انفراد المالكية إنما يرجع إلى إلحاق الحائض بالجنب في المنع من قراءة القرآن أو عدم إلحاقها به، فمن الفقهاء من لم يلحقها بالجنب، ومنهم من ألحقها به ولكل حجة في الإلحاق وعدمه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى أن للحائض قراءة القرآن عن ظهر قلب، سواء أخافت النسيان أم لا، هذا قبل النقاء، وأما بعده وقبل الغسل فإنها تصير كالجنب ليس لها من القراءة إلا كما للجنب، وهناك رواية أخرى عن الإمام مالك بالمنع حكاها المواق والقاضي عبدالوهاب، لكن الراجح جواز القراءة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى منع الحائض من قراءة القرآن بالجملة، وهنالك تفاصيل في المذاهب في جواز

---

(١) الحطاب: ٣٧٥/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٣٨/١، الخرشي: ٢٠٩/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢١٦/١، الجامع: ٦٤/١أ، الإشراف: ١٣/١ ـ ١٤، الذخيرة: ٣١٥/١، بداية المجتهد: ٣٥/١.

قراءة بعض الآية أو التقطيع في الآية أو قراءة الأذكار الموافقة للقرآن ليس هنا مجال ذكرها[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بجواز القراءة للحائض بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«اقرأوا القرآن»**[2].

قال القاضي عبدالوهاب: (. . . وأقل أحوال هذا اللفظ الإباحة)[3].

وهذا الاستدلال ضعيف جداً: لأنه نص عام لا تعرض فيه للحائض، ثم إن المالكية أنفسهم قد خالفوا عمومه بمنع الجنب من قراءة القرآن بالجملة.

٢ ـ ولأن أيام الحيض تطول، وقد يشق عليها عدم القراءة، ولأن الحيض ليس من اختيارها بل هو أمر طبيعي، ولأنه يخاف من نسيانها القرآن أيام الحيض، بل هو مظنة النسيان، ولأن الحائض لا تملك طهرها.

٣ ـ واحتجوا على منعها بعد النقاء وقبل الغسل بزوال العلة المبيحة لأنها في هذه الحالة تملك أن تتطهر[4].

وقد أجاب النووي عن الاستدلال بخوف النسيان فقال: (. . . وأما خوف النسيان فنادر، فإن مدة الحيض غالباً ستة أيام أو سبعة ولا ينسى

---

(١) البناية: ٦٤٣/١، شرح فتح القدير: ١٤٨/١، نهاية المحتاج: ٣٠٩/١، مغني المحتاج: ١٠٩/١، حاشية البيجوري: ١١٨/١، المجموع: ٣٥٦/٢، شرح منتهى الإرادات: ١٠٥/١، كشاف القناع: ٢٦٦/١، المغني: ١٣٤/١.

(٢) أخرجه مسلم، في كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، ٥٥٣/١.

(٣) الإشراف: ١٤/١.

(٤) الإشراف: ١٤/١، الجامع: ٦٤/١أ، عارضة الأحوذي: ٢١٤/١، بداية المجتهد: ٣٥/١.

غالباً في هذا القدر، ولأن خوف النسيان ينتفي بإمرار القرآن على القلب، والله أعلم)[1].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بالمنع فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث ابن عمر: «**لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن**»[2] وفي إسناده إسماعيل بن عياش[3] يرويه عن نافع، وقد ضعف البخاري وغيره رواية إسماعيل بن عياش عن الحجازيين[4].

٢ ـ القياس على الجنب: بل إن الحائض أولى بالمنع منه لأن حدثها آكد بدليل أن الحيض يمنع أشياء لا تمنعها الجنابة، وذلك كالصوم والوطء[5].

والذي يترجح لدي أن ليس للحائض قراءة القرآن، وذلك لأن الحيض قد منع ما هو أعظم من قراءة القرآن كالصلاة والصوم، فقراءة القرآن سنة مستحبة، والصلاة والصوم فروض واجبة فإذا منعها الحيض، منع قراءة القرآن، ثم إن الحيض يكثر في النساء، ولو كانت قراءة القرآن جائزة للحائض لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله.

وأما قول المالكية بأن الحيض ليس من اختيار المرأة فمنقوض بالاحتلام إذ ليس الاحتلام من اختيار المكلف المحتلم، ومع ذلك يصير به جنباً، ويمنع من الصلاة ونحوها حتى يغتسل.

---

(١) المجموع: ٣٥٧/٢.

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض: ٢٣٦/١ وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في قراءة القرآن...، ١٩٥/١ برقم: ٥٩٥ وهذا الحديث ضعف الحفاظ رفعه وصححوا وقفه على ابن عمر. انظر: (تلخيص الحبير: ١٣٨/١، سنن البيهقي: ٨٩/١، التعليق المغني: ١١٨/١).

(٣) هو إسماعيل بن عياش بن سليم الحمصي، صدوق في روايته عن أهل بلده، مخلط عن غيرهم، توفي سنة إحدى وثمانين ومائة، انظر: (تهذيب التهذيب: ٣٢١/١).

(٤) شرح فتح القدير: ١٤٨/١، البناية: ٦٤٣/١، المجموع: ٣٥٧/٢، شرح منتهى الإرادات: ١٠٥/١، كشاف القناع: ٢٢٦/١، المغني: ٣١٥/١.

(٥) المجموع ٣٥٧/٢.

المبحث الثالث

حكم وطء الحائض بعد النقاء بالتيمم

اختلف الفقهاء في من انقطع دم حيضها ولم تجد ماءاً لتغتسل به، أيجوز لزوجها أن يطأها بالتيمم أم لا يجوز؟ فمن الفقهاء من أجازه، ومنهم من لم يجزه، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في طبيعة التيمم: هل يباح به ما يباح بالغسل أم لا؟ فمن قال: إنه يبيح ما يبيحه الغسل حكم بالجواز، ومن قال: إنه لا يبيح ما يبيحه الغسل منع، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ الراجح من مذهب المالكية ـ وهو ما جزم به خليل ورجحه الكثيرون من شراح مختصره ـ أنه ليس لزوج الحائض أن يطأها بالتيمم[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى التفصيل بين حالات:

١ ـ أن ينقطع دمها لأكثر مدة الحيض، وهو عشرة أيام فهذه يجوز وطؤها ولو لم تغتسل.

٢ ـ أن ينقطع دمها في زمن أقل من الزمن الذي اعتادته، وهذه لا يجوز وطؤها ـ ولو اغتسلت ـ.

---

(١) الحطاب: ٣٧٣/١ ـ ٣٧٤، الزرقاني على مختصر خليل: ١٣٨/١، الخرشي: ٢٠٨/١، الفواكه الدواني: ١٨٦/١ ـ ١٨٧، الذخيرة: ٣٦٩/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢١٦/١.

٣ ـ أن ينقطع دمها في زمان عادتها: وهذه يجوز وطؤها إن اغتسلت أو تيممت لكنهم يشترطون لحل الوطء أن تصلي بالتيمم[١].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى إباحة وطئها بالتيمم بعد النقاء[٢].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بالمنع بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[٣].

وقالوا: والتطهر إنما يكون بالماء، وقد علق الوطء على حصوله[٤].

ب ـ وأما الحنفية، فالذي يهمنا من تفصيلاتهم إنما هو الصورة الثالثة: وقد استدل ابن عابدين لاشتراط الصلاة لحل الوطء بالتيمم بأنها إذا صلت بالتيمم حكم بصحة صلاتها فيحكم بحل وطئها[٥].

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من تكلف لأن حل الوطء لا يتعلق بصحة الصلاة وإنما تعلقه بصحة الطهارة.

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة الذين أجازوا الوطء بالتيمم فلا أعلم لهم دليلاً غير القول بأن التيمم بدل عن الغسل والوضوء فيجب أن يباح به ما يباح بهما، أو القول بأن الحائض عند انقطاع الدم تصير كالجنب، فإذا أبيح لها بالتيمم الصلاة ومس المصحف وقراءة القرآن فيباح لها تمكين زوجها من وطئها قياساً على المذكورات.

---

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين ٩٤/١، ٢٩٥/٢، البحر الرائق: ٢١٤/١ ـ ٢١٥، تبيين الحقائق: ٥٨/١ ـ ٥٩، شرح فتح القدير: ١٥٠/١ ـ ١٥١.

(٢) مغني المحتاج: ١١٠/١، المجموع: ٣٧٠/٢ ـ ٣٧١، الإنصاف: ٢٦٣/١، الفروع: ٢٠٩/١.

(٣) [البقرة: ٢٢٢].

(٤) الخرشي: ٢٠٨/١، الفواكه الدواني: ١٨٦/١ ـ ١٨٧، الزرقاني على مختصر خليل: ١٣٨/١.

(٥) حاشية ابن عابدين: ٢٩٤/١ ـ ٢٩٥.

والذي يترجح لديّ أنه لا يجوز لزوج الحائض أن يطأها بعد النقاء بالتيمم، وظاهر الآية الكريمة يدل لذلك، لأنه علق حل الوطء على التطهر، ولا يسمى التيمم تطهراً بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾، فقد جعل التيمم في مقابلة التطهر، فدل على أن التيمم لا يسمى تطهراً فلا يكون فاعله ـ والحالة هذه ـ محققاً لشرط التطهر المشروط به حل الوطء.

وتحريم الوطء على زوج الحائض ليس لأن الحيض حدث لكن لوجود الدم أو أثره الذي سمّاه القرآن أذى، وقد علّلت الآية الكريمة الأمر باعتزال النساء في المحيض بكونه أذى، والتيمم لا يرفع هذه العلة لأنه لا يزيل الأذى فلم يبق إلا التطهر بالماء.

وإذا استأنسنا بالأبحاث الطبية التي ظهرت مؤخراً، والتي تؤكد وجود أضرار صحية كثيرة تصيب الرجل والمرأة كليهما من الوطء أثناء الحيض[1] دلنا ذلك على أن التيمم لا يمكن أن يكون مبيحاً للوطء.

ولا يعني ترجيحي لعدم جواز وطء الحائض المنقطع دمها بالتيمم أنني أقول بأنه لا يحل وطؤها إلا باغتسال، ولا أنه يحل وطؤها ولو لم تغتسل إذا انقطع دمها لأكثر مدة الحيض كما يقول الحنفية، ولكن الراجح في هذه المسألة ـ والله أعلم ـ أنه يحل وطؤها إذا غسلت فرجها بالماء غسلاً يصدق عليه اسم التطهر الذي جعله الشارع الحكيم شرطاً لحل الوطء فقد سمي الشارع الحكيم غسل الفرج تطهراً قال الله تعالى في ثنائه على أل قبال: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾[2] فلما سألهم النبي ﷺ عن الذي يفعلونه حتى استوجبوا ثناء الله تعالى عليهم، أخبروه أنهم كانوا إذا أتوا

---

(١) مع الطب في القرآن، الدكتور عبدالحميد دياب، والدكتور أحمد قرقوز، (بدون) ص٤٧ ـ ٤٨.

(٢) [التوبة: ١٠٩].

الغائط غسلوا فروجهم بالماء[1] فسماه تطهراً، وكون النبي ﷺ قد أمر الحائض بالاغتسال فإنما كان أمره في معرض كلامه عن الصلاة، فأمر النبي ﷺ بالاغتسال للصلاة، لا يستوجب أمرها بالاغتسال للوطء، فالآية الكريمة اشترطت التطهر لحل الوطء، والأحاديث النبوية اشترطت الاغتسال لإباحة الصلاة ونحوها فنعمل كل نص فيما جاء من أجله.

ثم إن الشارع الحكيم قد أباح للزوج الاستمتاع فيما دون الفرج فعلمنا أن الاعتزال المأمور به ليس اعتزالاً كلياً، وإنما اعتزال موضعي، وكذلك الأذى هو مختص بذلك الموضع فإذا زال عنه الأذى زال سبب الاعتزال.

والخلاصة أن للحيض جانبين:

١ ـ جانب الحدث وهو يختص بمنع الصلاة أو نحوها فهذا لا بد فيه من الاغتسال أو التيمم بشرطه.

٢ ـ جانب أذى وهو مختص بالموضع الذي يكون فيه أذى ويمنع من حل الوطء فلا بد فيه من إزالة الأذى، ولا يشترط له الاغتسال.

وبهذا يترجح أنه لا يحل وطء الحائض إلا بإزالة الأذى وذلك بغسل الفرج بالماء وهو مذهب الظاهرية لكنهم جعلوا غسل الفرج إحدى كيفيات أربع أيها فعل حصل لها الطهر فحل وطؤها، وهي بالإضافة إلى غسل الفرج: الغسل، والتيمم والوضوء[2].

وهذا ضعيف جداً أما غسل الفرج والغسل فيحصل به التطهر المناط به الوطء، وأما القول بالتيمم فقد عرفنا ضعف مأخذه، وأنه لا يتم به زوال الأذى، وأما القول بالوضوء، فهو أضعف من القول بالتيمم قطعاً، لأن التيمم له شبهة بدلية عن الغسل، وأما الوضوء فلا شبهة له.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الاستنجاء في الماء، ١١/١، برقم: ٤٤، وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب الاستنجاء بالماء ١٢٧/١، برقم: ٣٥٥.

(٢) المحلى: ١٧٢/٢.

المبحث الرابع

حكم المعتادة التي جاوز حيضها عادتها

اختلف الفقهاء في المرأة المعتادة إذا جاوز حيضها أيام عادتها، فمن الفقهاء من ردها إلى عادتها، ومنهم من قال: تستظهر بثلاثة أيام فوق أيام عادتها ـ على ما سيأتي تفصيله ـ، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى تعارض الآثار ـ في ظاهرها ـ، فمن ذلك حديث أسماء بنت يزيد[1] الذي صرح بالاستظهار، فهو متعارض مع حديث فاطمة بنت أبي حبيش وغيره من الأحاديث التي ظاهرها الرد إلى عادتها، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الحائض التي لها عادة، وجاوز دم حيضها أيام عادتها فإنها تستظهر بثلاثة أيام ما لم يجاوز دم الحيض مع الاستظهار خمسة عشر يوماً، فإذا كانت أيام عادتها سبعة أيام، استظهرت بثلاثة، وهكذا فإذا وصلت أيام عادتها إلى ثلاثة عشر استظهرت بيومين، فإذا وصلت إلى أربعة عشر، استظهرت بواحد، فإذا كانت أيام عادتها خمسة عشر يوماً ـ وهي أكثر مدة الحيض ـ لم تستظهر بشيء.

وتعتبر المرأة أثناء مدة الاستظهار حائضاً، وأما بعد مدة الاستظهار

---

(١) هي أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية، روت عنه ﷺ وعنها ابن أختها، بايعت النبي ﷺ وشهدت اليرموك انظر (التقريب: ٢/٨٥٩).

وقبل بلوغ الخمسة عشر يوماً فلها حكم الطاهرات تصوم وتصلي وتوطأ، وهم يستحبون لها قضاء الصوم قبل الخمسة عشر يوماً كما يستحبون لها الاغتسال، وهي بعد الخمسة عشر يوماً مستحاضة. ويعتبر المالكية في مذهبهم في الاستظهار أكثر عادة المرأة أياماً لا وقوعاً، فإذا كانت تحيض في شهر أربعة أيام، وفي شهر آخر خمسة، في آخر ستة، فإن مدة الاستظهار ـ وهي ثلاثة أيام ـ تزاد على الستة أيام حتى لو كان أكثر عادتها وقوعاً الخمسة أو الأربعة[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن المعتادة إذا جاوز دم حيضها أيام عادتها فإنها ترد إلى عادتها، والباقي استحاضة، وقد وافقهم الحنفية فيما لو بلغ دم حيضها عشرة أيام ـ وهي أكثر مدة الحيض عندهم ـ فإذا كانت عادتها دون العشرة واستمر دم الحيض بها إلى العشرة، فإنها ترد إلى عادتها أيضاً، وأما إذا جاوز دم الحيض عادتها ولم يعبر العشرة، فقد اختلف فيه الحنفية، فعلى حين رجح مشايخ بلخ، الاغتسال والصلاة رجح مشايخ بخارى عدمهما، وأنها تستمر حائضاً إلى العشرة، وهذا ما رجحه ابن عابدين وقال: إنه يعتبر انتقالاً للعادة، وهنالك تفصيلات عند الجمهور في انتقال العادة ونحوها مما لا حاجة لذكره هنا[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بالاستظهار على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث أسماء بنت يزيد وفيه: أنها كانت تستحاض فسألت

---

(١) الحطاب: ٣٦٨/١ ـ ٣٦٩، الزرقاني على مختصر خليل: ١٣٤/١، الخرشي: ٢٠٤/١ ـ ٢٠٥، المنتقى: ١٢٤/١ ـ ١٢٥، البيان والتحصيل: ٢١٥/١، الفواكه الدواني: ١٤٠/١، المقدمات: ٩٢/١ ـ ٩٣، الجامع: ٣٢/١، الإشراف: ٥٢/١، الذخيرة: ٣٨٢/١ ـ ٣٨٣، بداية المجتهد: ٣٦/١ ـ ٣٧، عارضة الأحوذي: ٢٠٩/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢٨٥/١، البناية: ٦٦٥/١، شرح فتح القدير: ١٥٧/١، نهاية المحتاج: ٣٢٥/١، مغني المحتاج: ١١٥/١، المجموع: ٤١٥/٢ ـ ٤١٦، كشاف القناع: ٢٣٩/١، المغني: ٣٢٨/١ ـ ٣٢٩.

النبي ﷺ عن ذلك، فقال لها: «**اقعدي أيامك التي كنت تقعدين، واستظهري بثلاثة ثم اغتسلي وصلي**»[1].

٢ ـ ولأنه خارج من الجسد أشكل أمره فتنتظر له ثلاثة أيام أصله لبن المصراة.

٣ ـ ولأن الدم لما كان فضلة الغذاء وغسالة الجسد، فلذلك يختلف باختلاف أحوال البدن من الدعة والغذاء والأحوال النفسية، فكان الاستظهار فيه متعيناً[2].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بالرد إلى العادة ـ على الاختلاف الذي عرفناه ـ فقد استدلوا على مذهبهم في الرد إلى العادة بما يلي:

١ ـ حديث فاطمة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ قد قال لها: «**دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي**» وفي لفظ: «**فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي**».

٢ ـ حديث أم حبيبة أنها سألت النبي ﷺ عن الدم فقال لها: «**امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي وصلي**»[3].

٣ ـ ما رواه عدي بن ثابت[4] عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في المستحاضة: «**تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصوم وتصلي وتتوضأ عند كل صلاة**»[5].

---

(١) لم أجده.

(٢) الجامع: ١/٣٢أ، الذخيرة: ١/٣٨٠، الإشراف: ١/٥٢.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها، ١/٣٦٤، برقم: ٦٥.

(٤) هو عدي بن ثابت الأنصاري، روى عن أبيه وجده لأمه، والبراء بن عازب وغيرهم، وعنه ابن سعيد الأنصاري وغيره، توفي سنة ست عشرة ومائة. انظر: (تهذيب التهذيب: ٧/١٦٥).

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب من قال: تغتسل من طهر إلى طهر، ١/٨٠، برقم: ٢٩٧، والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء أن المستحاضة ...: ١/٢٢٠، برقم: ١٢٦ (وصححه الألباني لشواهده. انظر: إرواء الغليل: ١/٢٢٥).

٤ ـ حديث أم سلمة رضي الله عنها وفيه قوله ﷺ: **«لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها فلتدع الصلاة قدر ذلك»**[(١)].

وهذه الأحاديث ظاهرة في الرد إلى العادة[(٢)].

وقد استدل العيني لراجح مذهب الأحناف فقال: (. . .وقال مشايخ بخارى لا تؤمر بالاغتسال والصلاة لأننا عرفناها حائضاً بيقين دليل بقاء الحيض ـ وهو رؤية الدم ـ قائم، فلا تؤمر حتى يتبين أمرها، فإن جاوز العشرة أمرت بقضاء ما تركت من الصلاة بعد أيام عادتها)[(٣)].

والذي يترجح لدي أن الحائض المعتادة إذا جاوز دم حيضها العادة التي اعتدتها فإنها ترد إلى ما اعتادته إلا أن يتكرر ذلك منها فيصبح عادة لها، فالأحاديث الدالة على ردها إلى عادتها صحيحة وصريحة، ولا ينهض لمعارضتها حديث الاستظهار الذي استدل به المالكية.

وأما قياس المالكية مسألة الاستحاضة على مسألة التصرية فإن ظهور ضعفه يغني عن الإجابة عليه.

---

(١) أخرجه مالك في كتاب الطهارة، باب المستحاضة ٦٢/١، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض. . . ، ٧١/١، برقم: ٢٧٤، والنسائي في كتاب الحيض والاستحاضة، باب المرأة يكون لها أيام معلومة لحيضها: ١٨٢/١، برقم: ٣٥٥، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة: ٢٠٤/١، برقم: ٦٢٣، وإسناده على شرط الشيخين. انظر: تلخيص الحبير: ١٧٠/١.

(٢) نهاية المحتاج: ٣٢٥/١، مغني المحتاج: ١١٥/١، المغني: ٣٢٨/١، المجموع: ٤١٥/٢.

(٣) البناية: ٦٦٥/١.

المبحث الخامس

حكم وضوء المستحاضة لكل صلاة

اختلف الفقهاء في حكم الوضوء على المستحاضة لكل صلاة بين موجب له، أو مستحب غير موجب ـ على ما سيأتي ـ، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في الأخذ من الآثار: فالموجبون أخذوا بالروايات التي ذكرت الوضوء، ولم يأخذ بها القائلون بالاستحباب.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الوضوء غير واجب على المستحاضة، بل هو مستحب لها[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب الوضوء عليها ـ على اختلاف بينهم في التفاصيل ـ فالشافعية قالوا أنها لا تصلي بالوضوء من الفرائض إلا المؤداة دون الفوائت والمنذورات على الراجح، وأما الحنفية والحنابلة فإن وضوء المستحاضة عندهم واجب للوقت، فتصلي به ما شاءت من فرائض مؤداة ووقتية ونوافل ما دام الوقت الذي توضأت له لم يخرج، لكن الحنابلة

---

(١) الذخيرة: ٢١٤/١، ٣٨٧ ـ ٣٨٨، الجامع ١٠/١ب، البيان والتحصيل: ٤٥٧/١، الإشراف: ٢١/١، الكافي: ١٥٩/١، المنتقى: ١٢٧/١، شرح الزرقاني على الموطأ: ١٧٩/١، ١٨٥.

قيدوا وجوب الوضوء للوقت فيما لو خرج منها شيء فإن لم يخرج منها شيء من دم الاستحاضة لم يجب عليها الوضوء[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بعدم وجوب الوضوء عليها بما يلي:

١ ـ حديث فاطمة بنت أبي حبيش، وقد بين لها النبي ﷺ حكم الاستحاضة، ولم يأمرها بالوضوء.

٢ ـ قوله ﷺ: **«صلي وإن قطر الدم على الحصير»**[2].

٣ ـ ما رُوِيَ أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: إن بي الباسور يسيل مني فقال ﷺ: **«إذا توضأت فسال من قرنك إلى قدمك فلا وضوء عليك»**[3].

فهذه الأحاديث ظاهرة في عدم إيجاب الوضوء[4].

٤ ـ أنه خارج إذا خرج في الصلاة لم يبطلها، ولم يفسدها، فكذا إن خرج خارجها.

٥ ـ واستدلوا على الاستحباب بأنه حدث من جنس الأحداث، فاستحب له الوضوء[5].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٣٠٦/١، البناية: ٦٧٢/١، نهاية المحتاج: ٣١٨/١، مغني المحتاج: ١١٢/١، المجموع: ٥٣٥/٢، شرح منتهى الإرادات: ١١٤/١ ـ ١١٥، كشاف القناع: ٢٤٨/١، المغني: ٣٥٥/١.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة، ٢٠٤/١ برقم: ٦٢٤، والدارقطني في كتاب الحيض ٢١١/١ ـ ٢١٤، وأحمد في مسنده ٤٢/٦ وهذا الحديث ضعيف مرفوعاً لأنه منقطع. انظر: (مجمع الزوائد: ٢٨٠/١).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الطهارات باب في الدمل وأشباهه...، ١٣٩/١.

(٤) الجامع: ١٠/١ب، الذخيرة: ٢١٤/١، ٣٨٧ ـ ٣٨٨، الإشراف: ٢١/١، شرح الزرقاني على الموطأ: ١٧٩/١.

(٥) الذخيرة: ٣٨٨/١.

٦ ـ ولأنه دم عرق بنص الحديث، ودم العرق لا يوجب الوضوء[١].

٧ ـ وهو دم لا يجب به الغسل فلم يجب به الوضوء، كما لو خرج من سائر الجسد[٢].

ولا تخلو هذه الأدلة من ضعف:

١ ـ أما الأحاديث التي استدل بها المالكية فهي لا تدل لمذهبهم لأن عدم ذكر الوضوء لا يدل على عدمه، والنساء اللائي جئن يسألنه ﷺ كن يسألنه عن حكم الصلاة، وليس عن حكم الوضوء، وقد يكون النبي ﷺ لم يذكر الوضوء اعتماداً على أنه معلوم، واكتفاءاً بما ليس بمعلوم.

٢ ـ وأما حديث صاحب الباسور فإن دلالته على المالكية وليست لهم، وذلك لأنه ﷺ قال فيه: «**إذا توضأت**»، فهو يعني بنفي الوضوء الثاني أن ليس عليك وضوء إذا سال الدم بعد وضوئك الأول حتى تصلي، أو أنه ليس عليك الوضوء إذا سال دم الباسور في الصلاة.

٣ ـ وأما القياس على عدم إفساد دم الاستحاضة الصلاة إذا خرج أثناءها فضعيف لأن عدم إفسادها إنما هو للضرورة، بدليل أنه يفسدها إذا لم يكن عن مرض، ولا ضرورة في ترك الوضوء فتقدر الضرورة بقدرها.

٤ ـ وأما القياس على الغسل: فهو قياس مع الفارق، وذلك لمشقة الاغتسال لكل صلاة ولا مشقة في الوضوء.

ب ـ وأما الجمهور القائلون بوجوب الوضوء ـ على الخلاف الذي عرفنا ـ فقد احتجوا بما يلي:

١ ـ حديث عدي بن ثابت عن أبيه عن جده: عن النبي ﷺ في المستحاضة وفيه: «**تتوضأ عند كل صلاة**».

---

(١) شرح الزرقاني على الموطأ: ١/١٨٥.

(٢) المنتقى: ١/١٢٧.

٢ ـ حديث فاطمة بنت أبي حبيش وفيه: **«ثم توضئي لكل صلاة وصلي»**، وفي رواية: **«عند وقت كل صلاة»**.

فمن احتج به من الشافعية أخذ بالرواية التي تقول: **«لكل صلاة»**[١].

غير أن النووي ضعفه، ونقل اتفاق الحفّاظ على أن ذكر الوضوء فيه لم يصح، وأنه ليس من كلام النبي ﷺ وإنما هو من كلام عروة بن الزبير[٢].

وأما الحنفية والحنابلة فإنهم أخذوا بالرواية التي تقول: **«الوقت كل صلاة»**، وقووا ذلك بأن حرف (اللام) يدل على الوقت إذا اقترن بالصلاة ونحوها كقول القائل: (سآتيك لصلاة الظهر) ـ أي لوقتها ـ وكقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[٣] ـ أي وقت دلوك الشمس ـ، ثم إن الوقت مذكور في بعض الروايات فيصار إليه لأن العمل بالمحكم أولى[٤].

٣ ـ واستدل لهم في المغني بالقياس: فإن طهارة المستحاضة طهارة عذر وضرورة فتقيد بالوقت كالتيمم[٥].

٤ ـ واستدل النووي للشافعية على استثناء الفريضة الواحدة فقط: بأن مقتضى الدليل وجوب الوضوء من الخارج من الفرج، وقد خولف ذلك في الفريضة الواحدة للضرورة فيبقى ما عداه على مقتضى الدليل[٦].

٥ ـ كما استدل الشافعية على عدم إيجاب الوضوء لكل نافلة بأن النوافل تكثر فلو كلفناها بالوضوء لكل نافلة شق ذلك عليها، وقد يؤدي بها ذلك إلى ترك النوافل[٧].

الترجيح:

والذي يترجح لدي وجوب الوضوء على المستحاضة، وذلك لأن الطهارة

---

(١) المهذب المطبوع مع المجموع: ١/٥٣٥، نهاية المحتاج: ١/٣١٨.
(٢) المجموع: ١/٥٣٥.
(٣) [الإسراء: ٧٨].
(٤) حاشية ابن عابدين: ١/٣٠٦، البناية: ١/٦٧٧.
(٥) المغني: ١/٣٥٥ ـ ٣٥٦.
(٦) المجموع: ٢/٥٣٥.
(٧) نهاية المحتاج: ١/٣١٨، مغني المحتاج: ١/١١٢.

شرط للصلاة باتفاق، فلا يمكن أن يسقط هذا الشرط بالنسبة للمستحاضة بأدلة المالكية الضعيفة واستئناساتهم البعيدة، وإنما عفا الشارع الحكيم عن إيجاب الوضوء عليها ثانية لخروج شيء منها بعد الوضوء الأول للمشقة لأن دمها قد يخرج أثناء الصلاة، فلو كلفناها بقطع الصلاة والوضوء ثانية لشق ذلك عليها كثيراً خصوصاً إذا كان هذا الأمر يتكرر منها، وقصر العذر على الضرورة فقط، هو من معهودات الشارع الحكيم، ولذا فإن القائلين بالوجوب للوقت قد وسَّعوا في العذر توسعة لا مبرر لها، وذلك لأن الغالب في الناس أنهم يصلون الصلاة لوقتها، وقضاء الفوائت من النادرات، فليس في إيجاب الوضوء للفائتة والمنذورة أية مشقة والحكم للغالب، وليس للنادر.

وأما الاستدلالات اللغوية وغيرها والتي جاء بها الحنفية فهي مبنية على تسليم صحة الحديث، وقد جزم النووي بعدم صحته، وإيجاب الوضوء على الحائض عند كل صلاة ليس مأخوذاً من هذا الحديث، وإنما هو مأخوذ من قواعد الشريعة الغراء في أن الضرورة تقدر بقدرها كما هو مبني على النصوص العامة كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[1] وقوله ﷺ: «**وإذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم**»، ولا شك أن الوضوء عند كل فريضة داخل في دائرة الاستطاعة، ولا يترتب عليه كبير مشقة.

وأما قول المالكية بأن لا فائدة من الوضوء مع استمرار خروج الدم فغير صحيح فهنالك فوائد كبيرة للوضوء أهمها الاحتياط للعبادة، والخروج من عهدة الأمر والاستعداد النفسي للصلاة وغير ذلك من الفوائد الجمّة.

وإذا كان الوضوء للمستحاضة لا فائدة فيه فلم القول بالاستحباب؟ بل وما فائدة وضوئها لأحداث أخرى وهي مستحاضة؟ إذ يلزم من هذا القول أنها لا تتوضأ للأحداث الأخرى ولم يقل به أحد.

ومن هنا يتضح أن مذهب الشافعية الذين قالوا بالوجوب لكل مكتوبة، هو الأقرب إلى الصواب، وأكثر انسجاماً مع طبيعة الرُّخَص والأعذار والضرورات.

---

(١) [التغابن: ١٦].

المبحث السادس

حكم من عاودها الدم أثناء مدة النفاس

اختلف الفقهاء في من عاودها الدم أثناء مدة النفاس، فقد عَدَّهُ بعضهم نفاساً، وفَرَّق آخرون بين أن يتقارب فيكون نفاساً، أو يتباعد فيكون حيضاً، وجعله آخرون مشكوكاً فيه على ما سيأتي تفصيله وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أن المسألة اجتهادية لا نص فيها، وهنا اختلفت مآخذ الفقهاء، فمنهم من غلب حكم النفاس استصحاباً للحكم الأصلي وقياساً على الحيض، ومنهم من أعمل حكم النفاس إذا تقارب الدمان وألغاه إذا تباعدا.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ وهو نص المدونة إلى أن النفساء إذا رأت طهراً بعد الولادة فإنها تغتسل وتصوم وتصلي، فإذا عاودها الدم بعد يومين أو ثلاثة أو نحو ذلك فإنه نفاس فتلغي أيام الطهر، وتقضي الصوم.

وأما إن تباعد ما بين الدمين فيكون الدم الأول نفاساً، والدم الثاني حيضاً[1].

ب ـ راجح مذهب الأحناف ـ وهو رواية أكثر الأصحاب عن أبي حنيفة ـ أن الطهر الواقع بين الدمين في مدة النفاس نفاس إذا كان الدمان في مدته، ونقل في منحة الخالق عن التترخانية: أن عليه القول[2].

---

(١) المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد عن ابن القاسم، (طبع بالأوفست: دار صادر، بيروت) ١/٥٣، الذخيرة: ١/٣٩٢، الجامع: ١/٣٣ب.

(٢) البحر الرائق: ١/٢١٦ـ٢١٧، تبيين الحقائق: ١/٦٠ـ٦١، منحة الخالق: ١/٢١٦ـ٢١٧.

جـ ـ وذهب الشافعية إلى التفصيل: فإن رأت دماً ثم عاودها الدم مرة ثانية في زمان أقل من أقل الطهر ـ وهو خمسة عشر يوماً عندهم ـ فإن الدمين نفاس، وأما الطهر المتخلل بينهما فوجهان: أصحهما أنه نفاس، وأما إن بلغ الطهر ـ المتخلل بينهما أقل الطهر بَيْنَ الحيضتين فأكثر، وبلغ الدم العائد أقل مدة الحيض وهو يوم وليلة عندهم ـ فوجهان مشهوران: **أحدهما**: أن الأول نفاس، والثاني حيض وما بينهما طهر، **والوجه الثاني**: أن الجميع نفاس لأن الجميع قد وجد في مدة النفاس[1].

د ـ مذهب الحنابلة أنه مشكوك فيه تصوم وتصلي فيه وتقضي الصوم[2].

الأدلة:

الأدلة في هذه المسألة هي أقيسة واستئناسات واجتهادات، إذ المسألة لا نص فيها.

أ ـ أما المالكية فيوضح القرافي مأخذهم بقوله: (. . . لنا أن الطهر التام فصل بين دمين مانعين من العبادة فلا يلحق أحدهما بالآخر قياساً على الحيضتين)[3].

ب ـ وأما الأحناف فإنهم غلبوا جانب النفاس، واعتبروا المدة هي وحدها التي تحدد كون الدم حيضاً أو نفاساً، فما دام الدم واقعاً في مدة النفاس فإنه يكون نفاساً[4].

جـ ـ وأما الشافعية فواضح من مذهبهم أنهم يحاولون التوفيق بين اعتبار مدة النفاس وبين احتمال أن يكون الدم العائد حيضاً، ولهذا فإن مذهبهم يشوبه شيء من الاضطراب والتعقيد، كما هو واضح مما سرده النووي في المجموع من أوجه واختلافات، وهذا ناجم عن محاولتهم التوفيق بين احتمال أن يكون الدم العائد حيضاً، واحتمال أن يكون نفاساً[5].

---

(١) المجموع: ٢/٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ١/١١٧، المغني: ١/٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٣) الذخيرة: ١/٣٩٢.

(٤) البحر الرائق: ١/٢١٦ ـ ٢١٧، تبيين الحقائق: ١/٦٠ ـ ٦١.

(٥) المجموع: ٢/٥٢٧ ـ ٥٢٨.

د ـ وأما الحنابلة فإنهم توقفوا في المسألة في المشهور وأعملوا أحكام الشك في هذه المسألة، وقالوا: إن العبادة قد وجبت عليها بيقين، وأن الدم العائد غير متيقن، فقد يكون نفاساً، وقد يكون حيضاً، وقد يكون دم فساد، فكان الاحتياط للعبادة يوجب إلزامها بالصيام والصلاة، وقضاء الصوم للشك، فالحنابلة راعوا الثمرة والنتيجة، ولم يراعوا الحالة الواقعة وهي: هل الدم العائد حيض أم نفاس أو غير ذلك[1]؟.

الترجيح:

والذي يترجح لدي في هذه المسألة التفصيل: فإذا كان للمرأة عادة وانقطع دم النفاس، ثم جاء الدم في زمان عادة المرأة، فإن الدم العائد حيض فيكون ما بين الدم الأول والدم الثاني طهراً، وأما إذا جاء الدم في غير زمان عادتها، وفي مدة النفاس فإنه يكون نفاساً فيجب اعتبار الحيض والنفاس ومراعاة احتمالهما، ولكن ليس بالطريقة التي انتهجها الشافعية، والتي يؤخذ عليها أمران:

١ ـ أن هذه الطريقة لم تراع عادة المرأة، وإنما راعت حسابات في أقل الطهر وأقل الحيض، وهذا غير سديد، فلو فرضنا أن نفساء انقطع الدم عنها قبل عادتها بخمسة أو عشرة أيام، ثم جاءها دم فعند الشافعية الدم دم نفاس، وزمن الطهر نفاس، مع أن الغالب أن يكون العائد حيضاً لأنه في زمن العادة فيكون الشافعية قد أسقطوا الصلاة عنها مدة تصل إلى أربعة عشر يوماً في حالة انقطاع الدم عنها ثم عوده في زمن عادتها بعد هذه المدة.

٢ ـ أن الشافعية قد بنوا حساباتهم على مذهبهم في أقل الحيض وأقل الطهر وهم منازعون فيه، وهكذا نرى أن اعتبار مدة الحيض والنفاس يجب أن تدرس في كل حالة على حدة وأن لا يلجأ إلى التعميم الذي نهجه الشافعية، وأن تراعى فيه العادة بالنسبة للحيض.

(١) شرح منتهى الإرادات: ١١٧/١.

المبحث السابع

حكم الدم الخارج قبيل الولادة

اختلف الفقهاء في الدم الخارج قبيل الولادة أهو حيض أم نفاس، أم دم علة، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى أمرين:

١ ـ الاختلاف في الحامل أتحيض أم لا تحيض؟، فمن قال: إنّها تحيض عَدَّهُ دم حيض أو فرق بين المتصل منه بالحيض، وغير المتصل، ومن قال: إن الحامل لا تحيض عَدَّهُ دم استحاضة أو دم نفاس ـ على ما سيأتي ـ.

٢ ـ وجود هذا الدم قبيل الولادة، وقربه من النفاس: فمن الفقهاء من ألحقه بالنفاس لوجوده قريباً منه، ومنهم من لم يلحقه، بناءاً على أن النفاس لا تبتدىء مدته إلا بعد انفصال الولد.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ الراجح من مذهب المالكية أن الدم الخارج قبيل الولادة هو حيض، وهنالك قول آخر بأنه ليس حيضاً ولا نفاساً بل دماً كسائر الدماء، ولكن الراجح هو الأول[1].

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ١٣٨/١، جواهر الإكليل، شرح مختصر خليل، صالح عبدالسميع الآبي الأزهري، (دار الفكر، بيروت: لبنان)، ٣٢/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢١١/١، الفواكه الدواني: ١٤١/١، المنتقى: ١٢٠/١.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه دم استحاضة[1].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه دم علة وفساد، إلا أن يكون متصلاً بحيضها المتقدم فيكون دم حيض[2].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أن الدم الخارج قبل الولادة ليس بنفاس، بل هو دم فساد إلا بأمارة تدل عليه كتألم ونحوه فيكون دم نفاس[3].

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية: ومأخذ المالكية فيها أن هذا دم خارج من المخرج المعتاد فكان حيضاً، إذ يتعذر حمله على النفاس لخروجه قبل الولادة[4]، والنفاس لا يكون إلا بعدها، وقد بنى المالكية هذا على مذهبهم في أن الحامل تحيض، وهو قول وافقهم فيه الشافعية، لكنهم اختلفوا عنهم في الدم الخارج قبيل الولادة ـ كما رأينا ـ.

وأما الأحناف فإن مأخذهم في عده استحاضة مبني على أصلهم في أن الحامل لا تحيض وإذا كان الأمر كذلك ولم يمكن أن يعد نفاساً لأن النفاس لا يبدأ إلا بعد الولادة فلا بد من أن يكون استحاضة فالأحناف هنا حاولوا التوفيق بين مذهبهم في عدم حيض الحامل ومذهبهم في أن النفاس لا يكون إلا بعد الولادة.

وأما الشافعية فإن مسلكهم في التوفيق قريب من مسلك الأحناف، ولكن مع اختلاف المأخذ فالشافعية قائلون بحيض الحامل، وقائلون أيضاً بأن النفاس لا يكون إلا بعد انفصال الولد ومن هنا تفهم تفرقتهم بين أن يكون الدم متصلاً بحيض متقدم فيكون حيضاً، أو لا يكون فيكون دم علة وفساد.

---

(١) البناية: ٦٩١/١.

(٢) نهاية المحتاج: ٣٠٥/١، مغني المحتاج: ١٠٨/١، المجموع: ٥٢١/٢.

(٣) شرح منتهى الإرادات: ١١٦/١، المغني: ٣٧١/١.

(٤) المنتقى: ١٢٠/١.

وأما الحنابلة الذين جعلوه نفاساً فهو بناءاً على مذهبهم في دم النافس، فهم يعرفونه بأنه: (دم ترخيه الرحم مع ولادة وقبلها بيومين أو ثلاثة بأمارة)[1]، ومن هنا حكموا على الدم الذي يخرج قبيل الولادة بأنه نفاس إذ اقترن بأمارة تدل على قرب الولادة كالتألم ونحوه، وأما الدم الذي يخرج أثناء الحمل فقد اعتبروه دم علة وفساد، بناءاً على مذهبهم في عدم حيض الحامل.

ولعل مذهب الحنابلة هو الأرجح في هذه المسألة، والأقرب إلى طبيعة الدماء التي تخرج من النساء.

أما مسألة حيض الحامل فالذي يؤيده العلم والطب أن الحامل لا تحيض[2]، وذلك لأن الحيض هو الإفرازات التي تفرزها الرحم عندما تسقط البويضة الأنثوية ولا تخصب، فهذا الدم هو نتيجة لانسلاخ الغشاء الذي يبنى في الرحم لاستقبال البويضة المخصبة، فإن لم تخصب البويضة نزل هذا الغشاء على شكل (طمث)، ومن هنا فلا إمكانية لأن تحيض الحامل، وذلك لتوقف عمل الهرمونات المنتجة للبويضة أثناء فترة الحمل ولأن الغشاء الذي تخلق من أجل الجنين، قد استقبل الجنين فلن ينزل على شكل حيض، ولا مانع من الاستعانة بالعلم والطب وبناء الحكم الشرعي عليهما في المسألة التي لا نص فيها فهو من باب الاجتهاد عند عدم النص.

ومن هنا فإن مذهب المالكية الذي يعد الدم الخارج قبيل الولادة حيضاً غير سديد والطب يؤيد مذهب الحنابلة في اعتباره نفاساً وذلك لأن الدم الخارج قبيل الولادة هو تمهيد لخروج الجنين أثناء عملية الطلق.

(١) المغني: ١/٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) دورة الأرحام، د. محمد علي البار، الطبعة الثالثة (الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م): ص٥٤ ـ ٥٥.

الفصل السادس
مفردات المذهب في النجاسات وإزالتها

يشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث:

المبحث الأول: حكم الكلب وسؤره.

المبحث الثاني: حكم الخنزير.

المبحث الثالث: حكم الثياب التي يشك في إصابة النجاسة لها.

المبحث الرابع: التطهير من ولوغ الكلب.

المبحث الخامس: غسل المني.

المبحث السادس: حكم تخليل الخمر.

المبحث السابع: حكم الانتفاع بجلود الميتة.

المبحث الأول

حكم الكلب وسؤره

اختلف الفقهاء في الحكم على الكلب وسؤره من حيث الطهارة والنجاسة بين قائل بطهارة الكلب بمختلف أجزائه، مع طهارة سؤره، وبين مطلق للنجاسة في الكل، أو مفرق بين السؤر واللحم فحاكم بالنجاسة، وبين الشعر وباقي الأعضاء فقائل بالطهارة، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الأمور التالية:

١ ـ تعارض بعض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ مع ظاهر الكتاب أو مع ظاهر أحاديث أخرى: فمثال التعارض بين الأحاديث وظاهر الكتاب: قوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه وليغسله سبع مرات إحداها بالتراب**»[(١)] فهذا يفيد النجاسة فهو متعارض مع قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[(٢)] والذي يفهم منه الطهارة ومثال تعارض الأحاديث مع بعضها: تعارض هذا الحديث مع قوله ﷺ وقد سئل عن الحياض ترد عليها السباع والكلاب والدواب: «**لها ما أخذت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور**»[(٣)].

---

(١) أخرج هذا الحديث وأحاديث ولوغ الكلب بمختلف ألفاظها وروايتها البخاري في كتاب الطهارة، باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم، ٥١/١، ومسلم في كتاب الطهارة باب حكم ولوغ الكلب من حديث أبي هريرة وعبدالله بن مغفل، ٢٣٥/١ ـ ٢٣٦.

(٢) [المائدة: ٥].

(٣) بداية المجتهد: ٢٠/١ ـ ٢١، والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة باب الحياض من حديث أبي سعيد وفي إسناده عبدالرحمٰن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف كما في الزوائد ١٧٣/١.

٢ ـ الاختلاف في تأويل أحاديث الولوغ: أهي محمولة على التعبد أم تدل على نجاسة الكلب ونجاسة لعابه، وبكل قالت طائفة من الفقهاء.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ يرى المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ طهارة لعاب الكلب ولحمه وشعره ومختلف أجزائه، وذلك بناءاً على أصلهم في اعتبار أن الحياة علة للطهارة، فما دام حياً فهو طاهر، وروى عن عبدالملك بن الماجشون وسحنون نجاسة الكلب، لكن الذي استقر عليه المذهب، وجزم به المحققون من المالكية طهارة عين الكلب وطهارة سؤره ومختلف أجزائه[١].

ب ـ وذهب الحنفية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى التفرقة بين ريق الكلب ولحمه فيحكمون بنجاستهما، وبين شعره فيحكمون بطهارته[٢].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد قالوا بنجاسة عين الكلب بمختلف أجزائه، ونجاسة سؤره[٣].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بطهارة الكلب بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾... الآية.

والدلالة فيها من وجهين:

ـ أنه لم يأمر بغسل محل فَمِ الكلب فدل على طهارته.

---

(١) الحطاب: ٩١/١، ١٧٥، الخرشي: ٨٥/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٤/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك وحاشية الصاوي عليه: ٤٣/١، ٨٥ ـ ٨٦، البيان والتحصيل: ٢١٦/١، الإشراف: ٤١/١، الذخيرة: ١٧٠/١ ـ ١٧٣ انتصار الفقير السالك: ص٢٥٨ ـ ٢٦٦، ٢٦٨، التمهيد: ٣٢٠/١، الجامع ٦/١، المنتقى: ٦٣/١

(٢) البناية: ٣٦٧/١، ٤٣٥، حاشية ابن عابدين: ٢٠٨/١، البحر الرائق: ١٠٦/١.

(٣) مغني المحتاج ٧٨/١، روضة الطالبين، محيي الدين النووي؛ (المكتب الإسلامي للطباعة والنشر)، ١٣/١، شرح منتهى الإرادات: ١٠١/١، الإنصاف: ٣١٠/١.

ـ أنه أباح تعليمها والانتفاع بها في الصيد وأكل ما صادته، ولأنه من جملة الجوارح وقد أبيح الانتفاع به بغير ضرورة فكان طاهراً[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2].

فقد جاءت الآية في معرض الامتنان الذي يستلزم إباحة الانتفاع، والنجاسات لسنا مأمورين بالانتفاع بها، بل مأمورون باجتنابها وإبعادها.

٣ ـ حديث ابن عمر وفيه: (أن الكلاب كانت تقبل وتدبر في مسجد رسول الله ﷺ ولم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك)[3]، وهذا دليل على طهارة الكلاب[4].

٤ ـ قوله ﷺ حينما سئل عن الحياض التي تكون بين مكة والمدينة ترد عليها السباع والكلاب: «**لها ما أخذت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور**». فهذا نص في طهارة الكلاب، وطهارة ما تلغ فيه.

٥ ـ قصة عمر وعمرو بن العاص وقد وردا ماء حوض فسأل عمرو بن العاص صاحب الحوض: أترد السباع حوضك هذا فقال عمر رضي الله عنه: يا صاحب الحوض لا تخبرنا فإنا نرد على السباع وترد علينا[5]. ولم يفرق، والكلاب من جملة السباع[6].

---

(١) الجامع: ٦/١أ، الإشراف: ٤١/١، عارضة الأحوذي: ٣٥/١.

(٢) [البقرة: ٢٩].

( ) انتصار الفقير السالك: ص٢٥٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم...، ٥١/١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٤٥/١٣.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، من حديث يحيى بن عبدالرحمٰن بن حاطب، ٢٣/١ ـ ٢٤، وانظر جامع الأصول: ٦٨/٧.

(٦) البيان والتحصيل: ٢١٦/١، الإشراف: ٤١/١، الجامع: ٦/١أ، الجامع لأحكام القرآن: ٤٥/١٣، أحكام القرآن لابن العربي: ١٤٢٣/٣، انتصار الفقير السالك: ص٢٦٠ ـ ٢٦١.

٦ ـ قوله ﷺ في الهرة: «**إنّها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم**»[١] فقد علق رسول الله ﷺ الطهارة بعلة الطواف، كما في نص الحديث، والكلب تتحقق فيه هذه العلة[٢].

٧ ـ إن الحياة علة الطهارة، والموت علة النجاسة، فالشاة وغيرها من الأنعام تكون طاهرة حال حياتها فإذا ماتت نجست، فإذا كان ذلك كذلك، فإن الكلب طاهر حال حياته عملاً بالدوران[٣].

وقد اعترض القائلون بنجاسة الكلب على هذه الأدلة بمجموعة من الاعتراضات.

وفيما يلي أبرزها:

١ ـ أما الآية الكريمة فقد أجيب عن وجه الدلالة فيها بجوابين:

أ ـ أن غسل الموضع الذي أصابه فم الكلب من الصيد واجب عندنا، وإذا كنا نقول بوجوب الغسل، فلا طريق إلى إلزامنا بعدم الغسل[٤].

والحق أن هذا الجواب ضعيف، لأن المالكية لم يلزموهم بما في مذهبهم، وإنما احتجوا عليهم بعدم وجود الأمر بالغسل، وهو غير مأمور به في الآية، فكيف يجاب عليهم بما في المذهب؟ إلا أن يقول الشافعية والحنابلة أن الغسل مأمور به بدليل آخر وهو الأمر بغسل الآنية في أحاديث الولوغ فيعممون الأمر بالغسل على غير الآنية.

ب ـ أنه على التسليم بعدم وجوب الغسل فإن ذلك معفو عنه[٥].

٢ ـ وأما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ فهو من أعجب الاستدلالات: ذلك أن الله سبحانه وتعالى: خلق

---

(١) أخرجه البيهقي في كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، ٢٤٦/١.
(٢) التمهيد: ٣٢٠/١، الجامع: ٦/١أ.
(٣) الذخيرة: ١٧٠/١ ـ ١٧١، عارضة الأحوذي: ١٣٤/١ ـ ١٣٥.
(٤) المجموع: ٥٦٧/٢، كشاف القناع: ٢٢١/٦.
(٥) المجموع: ٥٦٧/٢ ـ ٥٦٨، المغني: ٤٢/١.

أشياء كثيرة وأمرنا بمجانبتها وإبعادها، وعدم الانتفاع بها، ولا يعني هذا أن يفوت الامتنان في هذه الآية الكريمة، فالآية على هذا هي خارج محل النزاع.

٣ ـ أما حديث ابن عمر فقد أجيب عنه بجوابين:

أ ـ أن هذا إنما كان في بداية الإسلام وقبل الأمر بالغسل من ولوغ الكلب.

ب ـ أو أنهم كانوا لا يغسلون ذلك لأن البول كان مخفياً، لا سيما وأن المسجد لم يكن له باب حاجز من دخول الكلاب كما يظهر من الحديث[١].

٤ ـ وأما أثر «**لها ما أخذت في بطونها...**» فقد ضعفه العيني بعبدالرحمٰن بن زيد بن أسلم[٢].

٥ ـ أما الاستدلال بحديث أنها من الطوافين... الحديث. فغير متجه، وذلك لأن الكلب لا تتحقق فيه علة الطواف، بل إنه منهي عن اقتنائه، مأمور بغسل الإناء من ولوغه بأغلظ ما يكون الغسل، فنحن مأمورون باجتنابه وإبعاده، فكيف يقال بعد ذلك أنه من الطوافين علينا؟.

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا على التفرقة بين لحم الكلب وسؤره وبين شعره بحل الانتفاع به حراسة واصطياداً فدل ذلك على عدم نجاسته بالكلية[٣].

جـ ـ أما الشافعية والحنابلة القائلون بنجاسة عين الكلب ومختلف أجزائه فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ أحاديث الولوغ وفيها: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه**

---

(١) المجموع: ٢/٥٦٨.
(٢) البناية: ١/٤٤٢.
(٣) البناية: ١/٣٦٨.

سبعاً، وعفروه الثامنة بالتراب» وفي رواية: **«فليرقه»** وفي أخرى: **«طهور إناء أحدكم»**.

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث من أربعة طرق:

أ ـ أنه جاء في بعض الروايات: **«طهور إناء أحدكم»**، ولفظ الطهور لا يكون إلا من حدث أو نجاسة، ولا يتصور وجود الحدث على الإناء فلم يبق إلا النجاسة.

ب ـ ما ورد في رواية عند مسلم: **«فليرقه»**، ولو كان الماء الذي ولغ فيه الكلب طاهراً لما أمر عليه الصلاة والسلام بإراقته لما في ذلك من إضاعة المال.

جـ ـ الأمر بغسل الإناء، وذلك دليل النجاسة، سيما وأن الأمر بالغسل قد ورد بهذه الصورة المغلظة.

د ـ إذا كان هذا كله من فم الكلب وهو أطيب ما فيه، بل إن الفم أطيب موضع فيه لكثرة ما يلهث فبقية أجزائه من باب أولى[1].

وقد أجيب عن وجه الدلالة من أحاديث الولوغ بأجوبة كثيرة، ودارت بين الفقهاء بشأنها مناقشات ومناظرات طويلة، وسيقتصر البحث إن شاء الله على أهمها وبإيجاز:

أ ـ حمل هذه الأحاديث على التعبد يؤيده العدد المخصوص وهو السبع، والنجاسات إنما تطهر بدون ذلك العدد، ويؤيده أيضاً ورود الأمر بتعفير الإناء بالتراب، ولا مدخل للتراب في غسل النجاسات[2].

وقد أجاب القائلون بالنجاسة على الحمل على التعبد بأن الأَوْلى الحمل على التنجيس لأنه إذا دار الحكم بين التعبد وبين معقولية المعنى كان

---

(١) مغني المحتاج: ٧٨/١، المجموع: ٥٦٧/٢، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تقي الدين أبو بكر محمد الحصني، (دار المعرفة، بيروت: لبنان) ٤٣/١، كشاف القناع: ٢٠٨/١، المغني: ٤٢/١.

(٢) عارضة الأحوذي ١٣٤/١ ـ ١٣٦، انتصار الفقير السالك: ص٢٦٥، التمهيد: ٣٢٠/١.

الحمل على معقولية المعنى أولى لندرة التعبد[1].

ثم إن التعبد إنما يكون على الإنسان، والجمادات لا يلحقها التعبد[2].

ب ـ إن لفظة: «طهور» لا تدل على أن المحل كان نجساً، فقد قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟﴾، وقال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[3] وقال ﷺ: «السواك مطهرة للفم»[4].

ولا يخفى ما في هذا الاعتراض من ضعف، إذ إنّ الأمثلة التي ساقها المالكية فهم منها عدم النجاسة بقرينة صارفة خارجة عن اللفظ، وأحاديث الولوغ ليس فيها هذه القرينة بل إن فيها قرينة مؤكدة للنجاسة وهي الأمر بإراقة ما في الإناء.

جـ ـ واعترض على القول بأن التغليظ في الأمر بالطهارة يدل على غلظ النجاسة بالمنع إذ العذرة والبول أغلظ من لعاب الكلب، وغسلها دون السبع[5].

قال ابن دقيق العيد (. . .وأما كونه لا يكون أغلظ من نجاسة العذرة فممنوع عند القائل بنجاسته، نعم ليس بأقذر من العذرة، ولكن لا يتوقف التغليظ على زيادة الاستقذار)[6].

د ـ إن الأمر بالإراقة لا يدل على النجاسة أصلاً، كإزالة المني عند المخالف[7].

---

(١) إحكام الأحكام: ١/٢٧.

(٢) الكفاية بهامش شرح فتح القدير: ١/٩٥.

(٣) [التوبة: ١٠٣].

(٤) عارضة الأحوذي: ١/١٣٤ ـ ١٣٥، والحديث علقه البخاري بصيغة الجزم، في كتاب الصوم، باب السواك الرطب واليابس للصائم، ٢/٢٣٤، وأخرجه النسائي في كتاب الطهارة، باب في الترغيب في السواك، ١/١٥.

(٥) عارضة الأحوذي: ١/١٣٤ ـ ١٣٥.

(٦) إحكام الأحكام: ١/٢٦.

(٧) انتصار الفقير السالك: ص٢٦٥.

وهذا لا يلزم المخالف لأن الأمر بالإراقة هنا قد جاء على سبيل الوجوب، والأمر بإزالة المني إنما هو على سبيل الاستحباب.

الترجيح:

إن المتأمل لأدلة المذاهب يرى أن أدلة الشافعية والحنابلة كانت من القوة بمكان، وأما أدلة المالكية، فالصحيح منها لا يدل على المدَّعَى، والذي يتأمل النصوص الواردة في شأن الكلاب يجد أن الأقرب إلى الصواب في هذه المسألة هو مذهب الشافعية والحنابلة، وهذه النصوص كثيرة جداً وهي تفيد بمجموعها الأمر بمجانبة الكلاب وإبعادها والنهي عن اقتنائها إلا لحاجة ماشية أو حرث أو صيد، فهذه النصوص تقوي النصوص التي استدل بها الشافعية والحنابلة على نجاسة الكلب فلو كان الكلب طاهر العين لما أمرنا بإبعاده ومجانبته وتطهير الإناء من ولوغه بأغلظ ما يكون التطهير، ومن هنا يتضح رجحان مذهب الشافعية والحنابلة في نجاسة عين الكلب.

المبحث الثاني

حكم الخنزير

اختلف الفقهاء في الخنزير أطاهر هو أم نجس، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾[1]... الآية. هل يدل ذلك على نجاسة الخنزير بمختلف أجزائه أم لا يدل؟

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ الراجح المشهور من مذهب المالكية أن الخنزير طاهر العين، وهذا ما رجَّحه المحققون من المالكية، وهناك قول آخر في المذهب مفاده أن الخنزير نجس، وقد مال إلى هذا القول ابن عبدالبر. وبالرغم من اضطراب المالكية في مسألة الخنزير، وسكوت كثير من فقهائهم عن التصريح بحكم الخنزير من حيث الطهارة والنجاسة إلا أن الذي استقر عليه المذهب هو الحكم بطهارة الخنزير[2].

---

(١) [الأنعام: ١٤٥].

(٢) الخرشي: ٨٥/١، شرح الزرقاني على مختصر خليل: ٢٤/١، الذخيرة: ١٧٠/١ ـ ١٧١، البيان والتحصيل: ٢١٦/١، الإشراف: ٤١/١، الكافي: ١٣٣/١ ـ ١٣٤.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى نجاسة عين الخنزير[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على ما ذهبوا إليه من طهارة عين الخنزير بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: وقد سئل عن الحياض تردها السباع فقال: **«لها ما أخذت في بطونها، ولنا ما بقي شراب وطهور»**.

٢ ـ قصة عمر وعمرو وفيها قول عمر لصاحب الحوض: (يا صاحب الحوض لا تخبرنا فإنا نرد على السباع وترد علينا).

ووجه الدلالة من الأثرين أن النبي ﷺ لم يفرق بين الخنازير وبين غيرها من السباع في قوله: **«لها ما أخذت في بطونها، ولنا ما بقي شراب وطهور»**، ولا فرق عمر رضي الله عنه في قوله: (إنا نرد على السباع وترد علينا)، ولو كان حكم الخنزير يفترق في ذلك عن حكم السباع لسألا صاحب الحوض، ولبينا ذلك[2].

٣ ـ واستدلوا أيضاً باستصحاب البراءة الأصلية، وبعلة الحياة فإنهم جعلوا الحياة علة للطهارة كما في الأنعام لوجود الطهارة بوجودها وفقدها بفقدها، قالوا: ولا يرد على ذلك الذكاة لأنها علة أخرى، والعلل الشرعية يخلفَ بعضها بعضاً[3].

ولا يخفى ما في هذه الاستدلالات من ضعف ظاهر: أما الأثران اللذان استدلوا بهما فهما ضعيفان، ـ وعلى تسليم صحتهما ـ فإنهما غير

---

(١) البناية: ٣٦٠/١، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكساني، (دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان)، ٦٣/١، المجموع: ٥٦٨/٢، مغني المحتاج: ٧٨/١، كشاف القناع ٢٠٨/١ ـ ٢٠٩، الفروع ٢٣٥/١، الإنصاف: ٣١٠/١.

(٢) البيان والتحصيل: ٢١٦/١.

(٣) الزرقاني على مختصر خليل: ٢٤/١.

دالين على المدّعى، وذلك لأن السؤال وقع في كليهما عن الآبار والحياض والغالب فيها كثرة مائها، والماء الكثير لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه إن لم يتغير.

ثم إن المالكية قد قالوا: إن الماء القليل لا ينجس بوقوع النجاسة فيه إلا بالتغير فكيف ساغ لهم الاستدلال بهذين الأثرين مع أن مذهبهم في الماء ما علمنا.

وأما استصحاب حكم الأصل فهو إنما يكون عند عدم وجود الدليل الناقل عن هذا الحكم أما وقد وجد الدليل فلا يبقى مسوغ للاستدلال بالاستصحاب.

وأما القول بأن الحياة علة للطهارة، وقياس الخنزير في ذلك على الأنعام فغير متجه وذلك لأن العلة التي استنبطها المالكية منازع فيها أصلاً، ثم إن قياس الخنزير مع الأنعام قياس مع الفارق إذ الخنزير خبيث محرم اتفاقاً، والأنعام طيبة مباحة، فكيف يقاس الخبيث المحرم على الطيب المباح؟!.

ب ـ واستدل جمهور الفقهاء القائلون بنجاسة الخنزير على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ فهذا القرآن العزيز يصف لحم الخنزير بأنه رجس، وأما تخصيص اللحم بالذكر دون سائره فلأنه المقصود الأعظم منه كما نهى سبحانه عن قتل الصيد، والمطلوب تجنب الصيد مطلقاً، وعدم إيذائه[1].

٢ ـ حديث أبي ثعلبة الخشني[2] وفيه قول أبي ثعلبة: يا رسول الله إن

---

(١) بدائع الصنائع ٦٣/١.

(٢) صحابي مشهور معروف بكنيته واسمه اختلف فيه اختلافاً كثيراً، روى عن النبي ﷺ عدة أحاديث منها ما هو في الصحيحين من طريق ربيعة بن يزيد وسكن الشام، وروى عنه سعيد بن المسيب ومكحول، كان ممن بايع تحت الشجرة اعتزل الفتنة، توفي في أول خلافة معاوية. انظر: (الإصابة: ٢٨/٧).

أرضنا أرض أهل كتاب وأنهم يأكلون لحم الخنزير ويشربون الخمر، فكيف نصنع بآنيتهم وقدورهم؟ قال: «**إن لم تجدوا غيرها فارحضوها**[1] **بالماء**...» الحديث[2]. فقد ذكر لحم الخنزير وَأَمَرَ بالغسل وهذا شأن النجاسات.

٣ ـ القياس على الكلب: لأنه أسوأ حالاً منه، إذ إنّه مندوب إلى قتله، ولا يجوز اقتناؤه بحال، بخلاف الكلب الذي يجوز اقتناؤه للحاجة[3].

وقد رد الشوكاني على أدلة القائلين بالنجاسة: فحمل قوله تعالى في الآية الكريمة ﴿خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ﴾ على الحرام، وحمل الأمر بالغسل في حديث أبي ثعلبة على الأمر بإزالة أثر الحرام لا أثر النجاسة[4].

الترجيح:

إن الآية الكريمة صريحة في نجاسة الخنزير، وذلك لأن التعبير بالرجسية يدل على النجاسة دلالة صريحة، وأما حمل الشوكاني لفظة: ﴿فَإِنَّهُۥ﴾ في الآية الكريمة على الحرام فغير متجه لأن حمل لفظ رجس في الآية الكريمة على الحرام ينافي سياق الآية، ويؤدي إلى التكرار فيها، إذ يصبح التقدير ـ على حمل الشوكاني ـ ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ فإنه حرام. فهل يعقل أن يكرر لفظ التحريم مرتين في صدر الآية وآخرها على أشياء واحدة؟ لا سيما إذا علمنا أن لفظة صدر الآية أبلغ في التحريم من

---

(١) ارحضوها أي أنقوها بالغسل.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح، باب صيد القوس بنحوه من حديث أبي ثعلبة الخشني، ٢١٩/٦، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة ١٥٣٢/٣ بنحوه، وليس في رواية الشيخين (يطبخون الخنزير ويشربون الخمر) وإنما أخرج هذه الرواية أبو داود في كتاب الأطعمة، باب الأكل في آنية أهل الكتاب ١٧٨/٤.

(٣) المجموع: ٥٦٨/٢.

(٤) السيل الجرار: ٢٦/١.

آخرها على تقدير الشوكاني، وذلك لوجود أسلوب الحصر في صدرها، وهو من أقوى المؤكدات، وكون لفظة رجس قد تطلق أحياناً على الإثم أو الحرام أو نحو ذلك لا يعني بالضرورة أنها كذلك في هذه الآية الكريمة.

ثم إن اللفظ إذا دار بين حمله على الحقيقة الشرعية أو الحقيقة اللغوية كان حمله على الحقيقة الشرعية أولى لأنها الأصل في كلام الشارع الحكيم.

ومن هنا يتضح رجحان مذهب الجمهور في نجاسة الخنزير نجاسة عينية، وذكر اللحم لا مفهوم له وذلك لأن نجاسته مأخوذة من قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾.

المبحث الثالث

حكم الثياب التي يشك في إصابة النجاسة لها

صورة المسألة التي انفرد المالكية في الحكم فيها: هي أن يشك في إصابة النجاسة الثوب لا أن يشك في المصيب أطاهر هو أم نجس، أو يتحقق الإصابة ويجهل مكانها من الثوب ففي هاتين الصورتين وغيرهما من صور الشك في إصابة النجاسة ليس فيها انفراد للمالكية.

أما الصورة الأولى وهي أن يتيقن نجاسة شيء ما، ثم يشك هل أصاب هذا الشيء ثوبه أم لا؟ فقد اختلف فيها الفقهاء بين موجب للنضح وغير موجب له، وبينَ قائلٍ بأن الثوب يبقى على أصله، وهو الطهارة كما سيأتي.

وسبب انفراد المالكية يرجع إلى ما يلي:

١ ـ تعارض بعض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك حديث أنس رضي الله عنه في نضحه الحصير الذي اسود من طول مكث بأمر النبي ﷺ فقد فهم منه بعض الفقهاء وجوب النضح لما يشك في نجاسته.

ومنها قوله ﷺ في الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة: «**لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**» فقد جعل منه الفقهاء أصلاً لقاعدة عظيمة في الفقه الإسلامي: وهي قاعدة أن اليقين لا يزول بالشك، وهذا يقودنا إلى السبب الثاني من أسباب انفراد المالكية.

٢ ـ الاختلاف في الأمثلة الخارجة عن قاعدة: (اليقين لا يزول بالشك)، فمع تسليم أكثر الفقهاء بهذه القاعدة المستنبطة من الحديث المتقدم فقد اختلفوا في مسائل تخرج عن هذه القاعدة بأدلة خاصة ومنها هذه المسألة، فمن الفقهاء من أخرجها من عموم القاعدة بأدلة ستأتي، ومنهم من أدرجها في القاعدة، ولم ير في أدلة مَن أخرجها ما يوجب إخراجها.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ الراجح من مذهب المالكية أن من شك في إصابة النجاسة ثيابه أو فرشه أو غير ذلك من أمتعته، فإنه يجب عليه نضحها، والنضح هو الرش بالماء، وهذا الحكم خاص بالثياب والفرش ونحوها من الأمتعة ولا يدخل فيه البدن ـ على الراجح من المذهب ـ إذ حكم البدن إن شك في إصابته بالنجاسة الغسلُ عندهم، وقيل بل ينضحه كالثياب، وقد رجح الحطاب والقرافي وغيرهما القول الأول، وهو استثناء البدن من الحكم بالنضح.

بقي أن نذكر أن المالكية قد حكوا قولين آخرين في حكم الشك في إصابة النجاسة للثياب وهذان القولان هما:

١ ـ استحباب النضح لها.

٢ ـ وجوب غسلها[١].

ب ـ ذهب جمهور الفقهاء إلى أن من شك في إصابة النجاسة للثوب أو البدن أو الآنية أو غيرها فإنه لا شيء عليه، بل تبقى هذه الأشياء على حكم الأصل، وهو الطهارة[٢].

---

(١) الحطاب: ١/١٦٥ ـ ١٦٩، الزرقاني على مختصر خليل: ١/٥٠ ـ ٥١، الخرشي: ١/١١٦، البيان والتحصيل: ١/٨٠ ـ ٨١، ٨٥، الذخيرة: ١/١٨٢ ـ ١٨٣، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/٨٣ ـ ٨٤، الزرقاني على الموطأ: ١/١٤٨.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ١/١٠٥ ـ ١٥١، المجموع: ١/٢٠٥ ـ ٢٠٧، كشاف القناع: ١/٤٧، شرح منتهى الإرادات: ١/١٢٠.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب النضح من إصابة النجاسة الثياب ونحوها بما يلي:

١ ـ حديث أنس وفيه أن جدته مليكة[١] دعت النبي ﷺ لطعام صنعته فأكل منه، ثم قال رسول الله ﷺ: «**قوموا فلأصلّ لكم**»، قال أنس: فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بالماء فقام عليه رسول الله ﷺ وصففت أنا واليتيمة وراءه والعجوز وراءنا فصلى لنا ركعتين ثم انصرف[٢]. فهذه نجاسة غير متيقنة وقد أقر النبي ﷺ أنساً في نضح الحصير مما يدل على وجوب نضح الثوب إذا شك في إصابة النجاسة له[٣].

٢ ـ قول عمر رضي الله عنه في المني: (أغسِلُ ما رأيت، وأنضح ما لم أر)[٤].

قال الزرقاني: (قال الباجي: «مقتضاه وجوب النضح لأنه لا يشتغل عن الصلاة بالناس مع ضيق الوقت إلا بأمر واجب مانع للصلاة»)[٥].

وقد مال ابن عبدالبر إلى مذهب الجمهور، فقد رد على وجه الاستدلال من حديث أنس وأثر عمر حيث قال: (. . .وأما نضح الحصير فإن إسماعيل بن إسحٰق، وغيره من أصحابنا يقولون: إن ذلك إنما كان لتليين الحصير لا لنجاسة فيه والله أعلم، وقال بعض أصحابنا: إن النضح طهر لما شك فيه لتطييب النفس عليه، قال أبو عمر: الأصل في ثوب

---

(١) هي مليكة الأنصارية، جدة أنس لأمه لها ذكر في الصحيحين. انظر: (الإصابة ١٩٠/٨).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب الصلاة على الحصير. . .، ١٠٠/١ ـ ١٠١ ومسلم في كتاب المساجد، باب جواز الجماعة في النافلة. . .، ٤٥٧/١ برقم ٢٦٦.

(٣) الحطاب: ١٦٩/١، الخرشي: ١١٦/١.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الطهارة، باب إعادة الجنب الصلاة، ٥٠/١.

(٥) شرح موطأ مالك للزرقاني: ١٥٩/١.

المسلم، وفي أرضه وفي جسمه الطهارة حتى يستيقن بالنجاسة، فإذا تيقنت وجب غسلها، وكذلك الماء أصله أنه محمول على الطهارة حتى يستيقن حلول النجاسة فيه، ومعلوم أن النجاسة لا يطهرها النضح، وإنما يطهرها الغسل وهذا يدلل على أن الحصير لم ينضح لنجاسة، وقد يسمى الغسل في بعض كلام العرب نضحاً)[1].

والقول بأن النضح إنما كان لتليين الحصير فيه ضعف ظاهر لنص راوي الحديث على العلة وهو اسوداده لطول ما لبس - أي افترش واستعمل - وليس من الضرورة أن يكون النضح وحتى الغسل لإزالة النجاسة المتيقنة فضلاً عن المشكوك فيها، إذ قد يكونان لإزالة الأوساخ مما ليس بنجس، والظاهر أن نضح أنس رضي الله عنه للحصير كان من هذا القبيل فأراد به التخفيف من اسوداد الحصير ليصلي عليه رسول الله ﷺ وقد اكتفى بالنضح دون الغسل للاستعجال، إذ كان النبي ﷺ قد توضأ ويريد الصلاة ليغادر البيت بعد الصلاة، ومن هنا يتضح أن حمل ابن عبدالبر النضح على الغسل استئناساً ببعض كلام العرب تكلف لا مبرر له أصلاً.

واستدل المالكية على مذهبهم في التفرقة بين الثياب والأمتعة، وبين الأبدان وإيجابهم النضح في الثياب والأمتعة، والغسل في الأبدان بما يلي:

١ - قوله ﷺ: **«إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها الإناء فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»**[2].

فقد أمر ﷺ بغسل النجاسة المشكوك فيها[3].

٢ - أمره ﷺ بغسل الأنثيين بعد الإمذاء[4].

---

(١) التمهيد: ٢٦٥/١، وانظر أيضاً: الحطاب: ١٦٦/١، الخرشي: ١١٦/١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) البيان والتحصيل: ٨١/١، الذخيرة: ١٨٣/١، الحطاب: ١٦٩/١.

(٤) سبق تخريجه.

ووجه الاستدلال منه أنه أمر بغسل الأنثيين من الإمذاء، مع أن نجاستهما من المذي غير متيقنة لأن إصابتهما به غير متيقنة أصلاً[1].

ولا يخفى ما في هذين الدليلين من ضعف ظاهر: فأمر المستيقظ بغسل يديه قبل إدخالهما الإناء ثلاثاً ليس على الوجوب عند جمهور الفقهاء، ومن أوجبه منهم قال إنّه تعبد ولم يوجبه للشك في النجاسة، وأما غسل الأنثيين بعد الإمذاء فهو ليس على الوجوب عند جمهور الفقهاء، ومنهم المالكية - في الراجح من مذهبهم - ولربما كان الأمر بغسلهما لأن الغسل يساعد في تخفيف الحرارة المؤدية للإمذاء.

٣ - وقد فرق بعضهم بالمشقة في غسل الثياب لأنه ينتظر تجفيفها بخلاف البدن فلا مشقة في غسله، ولأن النضح على خلاف القياس فيكتفى فيما ورد فيه وهو الثياب[2].

ب - وأما الجمهور فقد استدل لهم ببعض العمومات مثل قوله ﷺ: **«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»**[3] وبقاعدة أن الأصل في الأشياء الطهارة[4].

الترجيح:

إن استدلال المالكية على إيجاب النضح بحديث أنس في نضح الحصير استدلال بعيد إذ إنّ نضح أنس للحصير لم يقم الدليل على أنه كان لشك في تنجس الحصير ذاته، فضلاً عن أن يتخذ دليلاً على إيجاب النضح من كل نجاسة مشكوك فيها، فضلاً عن أنه فعل صحابي يسوغ فيه الاجتهاد.

وأما الاستدلال بأثر عمر وقوله: (أغسل ما رأيت، وأنضح ما لم أر)،

---

(١) الحطاب: ١٦٩/١، الذخيرة: ١٨٣/١، البيان والتحصيل: ٨١/١.

(٢) الحطاب: ١٦٩/١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات موقوفاً، ٤/٣.

(٤) كشاف القناع: ٤٧/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٢/١.

فهو مبني على التسليم بنجاسة المني، وهو أمر متنازع فيه، ثم ـ على التسليم بالنجاسة ـ فإن الفرق بين مسألة النزاع وقصة احتلام عمر، فالاحتلام متيقن، ولكن الذي خفي هو موضعه من الثوب، بينما في مسألة الخلاف ليست الإصابة متيقنة بل مشكوك فيها.

وأما استدلال الجمهور بحديث: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»، فهو استدلال بعيد. لأن الحديث عام، ويمكن قلبه على المستدل بأن يقال له: نعم انضح الثوب المشكوك في تنجسه وبهذا تدع ما يريبك من احتمال نجاسة الثوب إلى ما لا يريبك بتيقن طهارته بالنضح، لكن استدلال الجمهور بقاعدة: الأصل في الأشياء الطهارة استدلال قوي، فهذه قاعدة مقررة في الفقه الإسلامي يشهد لها بعض النصوص، ويندرج تحتها كثير من الفروع الفقهية المختلفة.

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في عدم إيجاب النضح، أو الغسل للنجاسة المشكوك فيها، فالأصل وهو الطهارة متيقن والشك عارض فلا قدرة لهذا العارض على دفع المتيقن.

المبحث الرابع
التطهير من ولوغ الكلب

اختلف الفقهاء في التطهير من ولوغ الكلب بين قائل بندب التسبيع، وموجب له وللتتريب أو موجب للتثليث، ـ على ما سيأتي مفصلاً ـ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ هل الأمر الوارد في أحاديث الولوغ، ومنها قوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه وليغسله سبع مرات**... الحديث» للوجوب أم للندب؟، فمن الفقهاء من حمله على الوجوب أخذاً بظاهر الحديث، ولما احتف به من القرائن التي تدل على الوجوب، ومن الفقهاء من حملها على الندب، وحمل الوجوب على بداية التشريع حينما كانت الكلاب مأموراً بقتلها.

٢ ـ اضطراب روايات التتريب ـ في ظاهرها ـ: فمن الفقهاء من أسقط التتريب لما رأى في رواياته من الاضطراب، ومنهم من أخذ بالتتريب محتجاً بصحة روايات التتريب، ودافعاً الاضطراب بوجوه من الترجيح.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ الراجح من مذهب المالكية أنه إذا ولغ الكلب في إناء، فإنه يندب غسله سبع مرات لا على سبيل الوجوب، كما لا يندب التتريب ولا يجب، وادعى المالكية أن روايات التتريب ضعيفة ومضطربة، ولذا لم يخرجها مالك رحمه الله.

كما أن راجح مذهبهم لا يوجب إراقة الماء التي ولغ فيه الكلب، بل يقول: إن ذلك مندوب ـ على خلاف بينهم هل الندب على الفور أو عند إرادة الاستعمال؟ ـ، وهذا الخلاف مبني على كون الأمر للفور أو التراخي.

كما أنهم لا يقولون بندب إراقة الطعام، بل يقولون بتحريمه، لما فيه من إضاعة المال، ونقلوا عن مالك قوله: (وأراه عظيماً أن يعمد إلى رزق الله فيراق لكلب ولغ فيه)، ولأن أواني الماء مبتذلة، والغالب تركها عرضة للكلاب، ولأن الماء أيسر مؤنة من غيره، كما أنهم لا يقولون بندب غسل غير ما يسمى إناءاً. فلا يستحبون غسل الحياض أو غيرها، وهنالك قول في المذهب بوجوب التسبيع لكن المذهب بخلافه.

ومن أوجب التسبيع اختلفوا في وجوب النية، فمن قائل بوجوبها لأن غسل الإناء من الولوغ تعبد، ومن قائل بعدم الوجوب، وذلك لأنه تعبد في الغير كغسل الميت.

والحق أن المالكية مضطربون في هذه المسألة، ـ أعني مسألة التطهير من ولوغ الكلب ـ اضطراباً بيناً، واضطرابهم هذا يرجع إلى محاولة التوفيق بين مذهبهم في طهارة عين الكلب وبين الأحاديث الواردة في وجوب غسل الإناء منه سبعاً، ولهذا قال بعضهم بنجاسة الكلب وبوجوب غسل الإناء من ولوغه سبعاً، وتراهم يعقدون مباحث في اعتبار النية أو عدم اعتبارها وغير ذلك من المباحث التي يظهر فيها اضطرابهم[1].

ب ـ وذهب الحنفية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى وجوب الغسل ثلاثاً إلحاقاً للنجاسة الكلبية بسائر النجاسات، ولم يقولوا بالتتريب[2].

---

(١) الحطاب: ١/١٧٤ ـ ١٨٠، الزرقاني على مختصر خليل: ١/٥٣، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، محمد عرفة الدسوقي، (دار الفكر)، ١/٨٣، الذخيرة ١/١٧٤ ـ ١٧٥، الكافي: ١/١٣١، الإشراف: ١/٤١ ـ ٤٢، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ١/٨٥ ـ ٨٦، البيان والتحصيل: ١/٢١٦.

(٢) البناية: ١/٤٣١ ـ ٤٣٦، شرح فتح القدير: ١/٩٤ ـ ٩٥، البحر الرائق: ١/١٣٤.

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات إحدى هذه المرات بالتراب، والأولى أن تكون الأولى، وهنالك تفصيلات كثيرة عند الشافعية والحنابلة ومسائل كثيرة متفرعة عن هذه المسألة، ليس هنا مجال ذكرها[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في حمل الأمر الوارد في أحاديث الولوغ على الندب بطهارة الكلب، وإنما جاء الأمر بغسل الإناء من ولوغه تغليظاً وزجراً عن اتخاذه واقتنائه[2].

وهذا غير متجه لأن الجمهور نازعوا في طهارة عين الكلب، فكيف تكون الدعوى دليلاً على محل النزاع؟.

أما القول بأن الأمر بالتسبيع والتتريب قد جاء تغليظاً وزجراً عن اقتناء الكلاب، ـ فعلى تسليم صحة ذلك ـ فإن هذا الافتراض دليل للوجوب لا للندب، وذلك لأن الزجر والتغليظ لا يتحققان إذا قلنا بالندب، فالزجر والتغليظ لا يكونان إلا عند إيجاب شيء أو تحريمه.

وأما إسقاط المالكية للتتريب فإن معتمدهم في ذلك النفي، ذلك أنهم ضعفوا روايات التتريب بالاضطراب، وبأن مالكاً لم يخرجها، وهذا ليس بعذر، فإن كان مالك رحمه الله معذوراً لعدم بلوغه روايات التتريب، فما عذر من جاء بعده من المالكية؟!. وما عذرهم في تضعيف روايات التتريب، وقد أخرج بعض طرقها مسلم رحمه الله؟ أو ما عذرهم في حمل أحاديث الولوغ وما ورد فيها من الأمر بالتسبيع على الندب، مع عدم وجود القرائن الصارفة؟.

---

(١) مغني المحتاج: ٨٣/١ ـ ٨٤، أسنى المطالب، شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (المكتبة الإسلامية)، ٢٣/١، المجموع: ٥٨٢/٢ ـ ٥٨٦، روضة الطالبين: ٣٢/١، كشاف القناع: ٢٠٩/١، شرح المنتهى: ٩٧/١ ـ ٩٨، المغني: ٤٥/١ ـ ٤٦.

(٢) الإشراف: ٤٢/١، الذخيرة: ١٧٣/١.

ب ـ واستدل الحنفية على مذهبهم في التثليث من النجاسة الكلبية بما يلي[1]:

١ ـ ما رُوِيَ عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «**يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً**»، وفي رواية: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليهرقه، وليغسله ثلاث مرات**»[2].

٢ ـ فتوى أبي هريرة رضي الله عنه بغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثاً. فهذا أبو هريرة راوي أحاديث الولوغ، وقد روي عنه مرفوعاً، وموقوفاً الغسل ثلاثاً، وإذا خالف عمل الصحابي وفتياه عن النبي ﷺ دل ذلك على نسخ الرواية[3].

جـ ـ استدل الشافعية والحنابلة على مذهبهم في إيجاب التسبيع والتتريب بأحاديث الولوغ التي رويت عن أبي هريرة، وعبدالله بن المغفل[4] بطرق مختلفة، فمنها قوله ﷺ: «**طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**» وفي رواية: «**فليرقه وليغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**»، وفي رواية: «**أخراهن**»، وفي رواية: «**وعفروه الثامنة بالتراب**»، وفي رواية أخرى: «**إحداهن بالبطحاء**».

---

(١) هنالك مناقشات واعتراضات كثيرة أوردها الشافعية والحنابلة على أدلة الحنفية ومناقشات واعتراضات أخرى طويلة أوردها الحنفية على أدلة الشافعية والحنابلة، وسنكتفي بأدلة هذه المذاهب دون المناقشات والاعتراضات التي أوردها كل مذهب على الآخر وذلك لأن المالكية ليسوا طرفاً فيها.

(٢) أخرجه الدارقطني في كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، ثم قال: (تفرد به عبدالوهاب عن إسماعيل، وهو متروك الحديث، وغيره يرويه عن إسماعيل بهذا الإسناد فاغسلوه سبعاً وهو الصواب). ١/٦٥، وانظر: نصب الراية: ١/١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) شرح فتح القدير: ١/٩٥، البناية: ١/٤٣٢ ـ ٤٣٣، البحر الرائق: ١/١٣٤ شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: محمد زهري النجار، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م)، ١/٢١ ـ ٢٤.

(٤) هو عبدالله بن المغفل بن عبدغنم، له صحبة، سكن البصرة، وهو أحد البكائين في غزوة تبوك، توفي سنة سبع وخمسين. انظر الإصابة: ٢/٣٧٣، التقريب: ١/٤٥٣.

قال الشافعية والحنابلة فهذه السنن المتواترة قد جاءت بإيجاب التسبيع والتتريب قالوا: والاختلاف في تحديد مرة التتريب قد وقع في روايتي مسلم، أولاهن وأخراهن فيتساقطان ويكتفى بوجود التراب في أي مرة كما وقع في رواية الدارقطني: «**إحداهن بالبطحاء**» لكن تقدم الأولى[1].

وقد رجح الشافعية والحنابلة كون غسلة التراب هي الأولى بمرجحات أثرية ونظرية كثيرة ليس هنا مجال ذكرها[2].

وقد اعترض المالكية على أحاديث الولوغ بأن روايات التتريب فيها مضطربة فتارة تقول: «**إحداهن**»، وثانية تقول: «**أخراهن**»، وثالثة: «**أولاهن**»، ورابعة: «**وعفروه الثامنة بالتراب**»[3].

وقد أجاب الحافظ العراقي عن هذا الاعتراض بأن الاضطراب يتأتى لو كانت الروايات متساوية في وجوه الترجيح، أما عند زيادة رواية من الروايات في وجه من وجوه الترجيح فلا اضطراب[4].

الترجيح:

إن الناظر فى أدلة المذاهب يجد أن أدلة الشافعية والحنابلة أصح سنداً وأصرح دلالة من أدلة غيرهم.

أما المالكية فلا أدري كيف ساغ لهم أن يحملوا هذه الأحاديث على الاستحباب والندب فهو حمل غير مستقيم لأن الأصل في الأمر الوجوب إذا لم تصرفه عن الوجوب قرينة، وأحاديث الولوغ التي توجب التسبيع والتتريب خالية عن القرائن الصارفة، بل فيها من القرائن ما يؤكد الوجوب ويقويه، ومن هذه القرائن:

---

(١) مغني المحتاج: ٨٣/١، نهاية المحتاج: ٢٣٥/١، المجموع ٥٨١/٢، كشاف القناع: ٢٠٩/١، شرح منتهى الإرادات: ٩٧/١ ـ ٩٨، المغني: ٤٢/١.

(٢) طرح التتريب: ١٣٠/٢ ـ ١٣١.

(٣) الحطاب: ١٧٩/١.

(٤) طرح التتريب: ١٢٩/٢ ـ ١٣٠.

١ ـ قوله ﷺ: «**فليغسله**» فاقتران الفعل المضارع باللام من المؤكدات التي تدل على الوجوب.

٢ ـ الأمر بالإراقة: وتأكيده أيضاً بلام الأمر، ولا أدري كيف يستقيم الحمل على الندب مع الأمر بالإراقة؟.

٣ ـ هذا التشديد والتغليظ في الغسل بل وإيجاب شيء آخر لم يعهد في الغسل وهو التراب، فكيف يكون الغسل مندوباً مع كل هذا التشديد والتغليظ، والخروج من المعهود فيه الغسل؟، فلو أن النبي ﷺ قال: اغسلوا الأواني من ولوغ الكلاب لتبادر إلى الذهن الوجوب، كيف وقد أمر بالتسبيع والتتريب؟، وإنكار المالكية للتتريب بدعوى الاضطراب من الوهن بمكان، وأوهن منه اعتذارهم عن الأخذ بها بأن الإمام مالكاً لم يخرجها.

وأما الأحناف فإن مستندهم مداره على أبي هريرة سواء في الحديث أو في الفتيا وقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ وأفتى بوجوب التسبيع والتتريب بأسانيد لا تدانيها أسانيد الحنفية ـ على فرض صحتها أصلاً ـ.

والقياس الجلي أيضاً يستلزم إلحاق أجزاء الكلب بولوغه ولعابه، وإنما نص النبي ﷺ على الولوغ لأنه الغالب من حال الكلاب كما هو معروف فلا مفهوم له إذن.

المبحث الخامس

غسل المني

اختلف الفقهاء في المني يصيب الثوب أو البدن أيجب غسله رطباً ويابساً؟ أم يفرق بين رطبه ويابسه فيجب غسل الرطب وفرك اليابس؟ أم لا يجب غسله ولا فركه؟ لا رطباً ولا يابساً؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

١ ـ الاختلاف في حكم المني أطاهر هو أم نجس؟ فمن حكم بطهارته لم يوجب فيه غسلاً ولا فركاً، وأما الذين حكموا بنجاسته فقد اختلفوا فأوجب بعضهم غسل رطبه ويابسه، وفرق آخرون فأوجبوا غسل رطبه وفرك يابسه مما أدى إلى انفراد المالكية بقول لم يوافقهم فيه أحد المذاهب الثلاثة الأخرى.

٢ ـ اختلاف الروايات في حديث عائشة رضي الله عنها: فبعض الروايات قد صرحت بالغسل، بينما صرحت روايات أخرى بالفرك فمن الفقهاء من عمم روايات الغسل في الرطب واليابس على السواء، ومنهم من أعمل روايات الفرك في اليابس وروايات الغسل في الرطب.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء.

أ ـ ذهب المالكية ـ في الراجح من مذهبهم ـ إلى أن المني إذا أصاب

ثوباً أو بدناً فإنه يجب غسله سواء أكان رطباً أو يابساً[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى وجوب غسل رطبه وفرك يابسه[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه طاهر لا يجب فيه فرك ولا غسل، ولكن يستحب غسله أو فركه إما خروجاً من خلافِ مَنْ نجسه، وإما تنظفاً وتنزهاً[3].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها وفيه: (كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي ﷺ فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه)[4].

٢ ـ حديث عمار بن ياسر[5] وفيه: (إنما يغسل الثوب من خمس وذكر من بينها المني)[6].

---

(١) الجامع: ٢١/١أ، الإشراف: ١٠٤/١، عارضة الأحوذي: ١٧٨/١ ـ ١٨٠.

(٢) البناية: ٧٢٠/١ ـ ٧٢١، بدائع الصنائع: ٦٠/١.

(٣) نهاية المحتاج: ٢٢٦/١، مغني المحتاج: ٨٠/١ الأم، الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان)، ٥٥/١، حاشية عميرة على شرح المنهاج، (دار إحياء الكتب العربية)، ٧٠/١، شرح المنتهى: ١٠٢/١، الإنصاف: ٣٤٠/١، الفروع: ٢٤٧/١.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب غسل المني...، ٦٣/١، ومسلم في كتاب الطهارة باب حكم المني من حديث سليمان عن عائشة ٢٣٩/١، برقم: ٢٨٩.

(٥) هو عمار بن ياسر بن مالك بن كنانة، كان من السابقين الأولين هو وأبوه، هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها، ثم شهد اليمامة قتل مع علي في صفين، سنة سبع وثلاثين. انظر: (الإصابة ٥١٣/٢، تهذيب التهذيب: ٤٠٨/٧، التقريب: ٤٨/٢).

(٦) أخرجه البيهقي في كتاب الطهارة، باب إزالة النجاسات بالماء...، وفي سنده من هو متهم بالوضع وقال: باطل لا أصل له، ١٤/١ والبزار في كتاب الطهارة، باب ما يغسل من النجاسة، قال: تفرد به إبراهيم بن زكريا، ولم يتابع عليه. انظر كشف الأستار: ١٣١/١.

٣ ـ وعن زيد بن الصلت[١] أنه قال: (خرجت مع عمر بن الخطاب إلى الجرف... حتى قال: فاغتسل وغسل ما رأى في ثوبه، ونضح ما لم ير، وأذن أو أقام ثم صلى بعد ارتفاع الضحى متمكناً)[٢].

٤ ـ ولأنه مائع نجس كالدم والبول فيجب غسله كسائر النجاسات[٣].

وقد أجيب عن هذه الأدلة ببعض الأجوبة:

١ ـ حمل حديث عائشة رضي الله عنها على أنه من باب الاستحباب والتنظف والتنزه عن المستقذرات والمستخبثات[٤].

٢ ـ تضعيف حديث عمار فقد ضعفه البيهقي وقال: إنه لا أصل له[٥].

٣ ـ وأما القياس على سائر النجاسات فغير متجه: وذلك لأن نجاسة المني ليست مسلمة للمالكية حيث نازع فيها الشافعية والحنابلة، فقالوا بطهارته.

ب ـ وأما الحنفية فإن معتمدهم الجمع بين روايات حديث عائشة التي نصت على الغسل وتلك التي نصت على الفرك، فأعملوا رواية الغسل التي استدل بها المالكية في الرطب ورواية الفرك في اليابس[٦].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة القائلون بعدم إيجاب الفرك والغسل فقد اعتمدوا على رواية الفرك في حديث عائشة وفيه: أنها كانت تفرك المني من

---

(١) هو زيد بن الصلت بن معدي كرب، الكندي، ولد في عهده ﷺ روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وروى عنه الزهري وغيره. انظر: (الإصابة: ٣٨/٣).

(٢) الجرف موضع على ثلاثة أميال من المدينة من جانب الشام، والأثر أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الطهارة، باب إعادة الجنب الصلاة...، ٤٩/١ برقم: ٨٠.

(٣) الإشراف: ١٠٤/١، الزرقاني على الموطأ: ١٤٥/١.

(٤) شرح صحيح مسلم، يحيىٰ بن شرف النووي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان)، ١٩٨/٣.

(٥) السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، (دار الفكر، بيروت)، ١٤/١.

(٦) البناية: ٧٢١/١.

ثوب رسول الله ﷺ ثم يصلي فيه. وفي رواية: (فيصلي فيه) وفي أخرى: (وهو يصلي فيه)[1]. فقد استنتج الشافعية والحنابلة من هذه الرواية طهارة المني وذلك لأن الفرك لا يطهر النجاسة، وقد أوردوا أدلة كثيرة على طهارة المني ليس هنا مجال ذكرها[2] لأن انفراد المالكية ليس في طهارة المني أو نجاسته، وإنما هو في كيفية إزالته.

الترجيح:

إن الترجيح في هذه المسألة ينبني على أن المني طاهر أم نجس، والذي تظاهرت عليه الأدلة هو طهارته، وعلى هذا لا يبقى للقول بإيجاب الغسل، أو إيجابه مع الفرك مكان، وإن مذهب الشافعية والحنابلة في استحباب فركه إذا كان يابساً، واستحباب غسله إذا كان رطباً جمع بين روايات حديث عائشة من جهة، وبين هذه الروايات وسائر الأدلة الدالة على طهارة المني من جهة أخرى، مما يدفع إلى القول بترجيحه، ويظهر لي أن حمل الشافعية والحنابلة حديث غسل المني أو فركه على النظافة متجه وذلك لأن المني مستقذر طبعاً، ولكن ليس كل مستقذر طبعاً نجساً.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب حكم المني ٢٣٩/١.

(٢) نهاية المحتاج: ٢٢٦/١، مغني المحتاج: ٨٠/١، الأم: ٥٥/١، حاشية عميرة ٧٠/١، المغني: ٧٣٦/١، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥٨٩/٢١ ـ ٥٩٠.

المبحث السادس
حكم تخليل الخمر

اتفق الفقهاء على أن الخمر إذا تخللت بنفسها دون معالجة فإنها تحل وتطهر، وأما إن خللت ـ أي عولجت لتصير خلاً بأي أسلوب من أساليب المعالجة ـ سواء بطرح شيء فيها أو نقلها من شمس إلى ظل أو غير ذلك من وسائل التخليل، فإن هذا موضع خلاف بين الفقهاء. كما اختلفوا أيضاً في حكم نتيجة الفعل بعد التخليل فمنهم من حكم بحرمة التخليل وعدم طهارته، ولا حله بعده، ومنهم من قال بجواز التخليل وبإباحة الخل وحلها بعده، ومنهم من قال بكراهة التخليل وبإباحة الخل، وحلها بعده، وانفراد المالكية لا يتأتى إلا بالجمع بين حكم الفعل وحكم نتيجته، فإنهم قالوا: إن تخليل الخمر ابتداءاً مكروه، أو محرم على قول لكنها إذا خللت حلت وطهرت[1].

بينما ذهب الحنفية إلى جواز تخليل الخمر وإباحة الخل وطهارته بعد التخليل[2] وذهب الشافعية والحنابلة إلى حرمة التخليل، وحرمة الخل وعدم طهارته بعده[3].

---

(١) الخرشي: ٨٨/١، الحطاب: ٩٧/١، الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني عليه: ٢٧/١ ـ ٢٨، الذخيرة: ١٨٥/١، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: ٤٨/١، التمهيد: ٢٦١/١ ـ ٢٦٢.

(٢) البناية: ٥٥٧/٩، العناية بهامش فتح القدير: ٣٩/٩.

(٣) نهاية المحتاج: ٢٣٠/١ ـ ٢٣٢، مغني المحتاج: ٨٢/١، المجموع: ٥٧٥/٢، ٥٧٩، كشاف القناع: ٢١/١ ـ ٢١٥، شرح منتهى الإرادات: ١٠٠/١.

ومستند المالكية في القول بكراهة تخليل الخمر وإباحة الخل بعد التخليل هو الجمع بين الأحاديث التي استدل بها الشافعية والحنابلة على تحريم التخليل، وتلك التي استدل بها الحنفية على إباحته وذلك للخروج من الخلاف فمن الأحاديث المحرمة للتخليل:

١ ـ حديث أنس وفيه: سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلاً فنهى عن ذلك[١].

٢ ـ حديث أبي طلحة[٢] رضي الله عنه وفيه: أنه سأل الرسول ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً فقال: «**أهرقها**» فقال: أفلا أخللها؟ فقال: «**لا**»[٣].

٣ ـ أن النبي ﷺ لما أهديت له مزادة فيها خمر: قال للمهدي: «**إن الذي حرم شربها حرم بيعها**»، ففتح الرجل فم المزادة وترك الخمر تراق منها[٤].

ومن الأحاديث التي يفهم منها إباحته:

١ ـ ما رُوِيَ من قوله ﷺ: «**نعم الإدام الخل**»[٥].

٢ ـ ما رُوِيَ عنه ﷺ: «**خير خلكم خل خمركم**»[٦].

والحق أن القياس يقتضي أن الخل المتخذة من الخمر حلال طاهرة، وذلك لأنها انقلبت من وصف الخمرية إلى وصف الخلية، وليس هنالك

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، ١٥٧٣/٣ برقم: ١٩٨٣.

(٢) هو زيد بن سهل بن الأسود بن حرام الأنصاري، مشهور باسمه وكنيته كان من فضلاء الصحابة، شهد العقبة، وكان في من شهد بدراً، توفي سنة خمسين أو إحدى وخمسين. انظر: (الإصابة ٢٨/٣).

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب ما جاء في الخمر تخلل، ٣٢٦/٣، برقم: ٣٣٧٥.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة باب تحريم بيع الخمر، ١٢٠٦/٣.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب فضيلة الخل، والتأدم به، ١٦٢١/٣ ـ ١٦٢٢.

(٦) قال السخاوي: أخرجه البيهقي في المعرفة من حديث المغيرة بن زياد، وقال: (إنه ليس بالقوي عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً). انظر المقاصد الحسنة: ص٢٠٦.

فرق معقول بين أن تتخلل بنفسها أو تتخلل بفعل فاعل، وذلك لحلول أوصاف الطهارة، بعد أوصاف النجاسة، ولكن لا اجتهاد ولا كلام في مورد النص.

والأحاديث التي استدل بها مانعوا التخليل صريحة في ذلك، وخاصة حديث أبي طلحة فالخمر كانت لأيتام، وفي تخليلها حفظ لذلك المال من الإتلاف، وليس هنالك مَنْ هو أحرص من النبي ﷺ على حفظ أموال اليتامى والعناية بها، كيف لا؟ وهو الذي أمرنا بأن نتجر بأموال اليتامى كيلا تأكلها الصدقة فلو كان هنالك سبيل إلى طهارتها بالتخليل لأمره ﷺ بذلك.

ويمكن أن يقال: إن غاية ما تفيده أحاديث النهي عن التخليل تحريم ذلك الفعل، وليس فيها ما يدل على أن الخمر لا تطهر بالتخليل، وقد أجاب بعض مانعي التطهير بالاستحالة أن الحكم بنجاستها فيه زجر الناس عن اقتنائها، وسد الذريعة إليه، ولا أرى في هذا الجواب وجه قوة، لأن منع التخليل بحد ذاته كاف للزجر وسد الذريعة، ولكن الأقوى من ذلك جواب شيخ الإسلام ابن تيمية الذي أرجع المسألة ـ أعني مسألة التخليل ـ إلى أصول وشواهد من الشريعة السمحة حيث قال: (. . .وغاية ما يكون تخليلها كتذكية الحيوان، والعين إذا كانت محرمة لم تصر محللة بالفعل المنهي عنه، لأن المعصية لا تكون سبباً للنعمة والرحمة، ولهذا لما كان الحيوان محرماً قبل التذكية، ولا يباح إلا بالتذكية فلو ذكاه تذكية محرمة مثل أن يذكيه في غير الحلق واللبة مع قدرته عليه، أو لا يقصد ذكاته، أو يأمر وثنياً أو مجوسياً بتذكيته ونحو ذلك لم يبح، وكذلك الصيد إذا قتله المحرم لم يصر ذكياً، فالعين الواحدة تكون حلالاً طاهرة في حال، وتكون حراماً نجسة في حال: تارة باعتبار الفاعل كالفرق بين الكتابي والوثني، وتارة باعتبار الفعل كالفرق بين الذبيحة بالمحدد وغيره، وتارة باعتبار المحل وغيره كالفرق بين العنق وغيره، وتارة باعتبار قصد الفاعل، كالفرق بين ما قصد تذكيته، وما قصد قتله حتى أنه عند مالك والشافعي وأحمد إذا ذكى الحلال صيداً أبيح للحلال دون المحرم، فيكون حلالاً طاهراً في حق هذا، حراماً

نجساً في حق هذا، وانقلاب الخمر إلى الخل من هذا النوع مثلما كان ذلك محظوراً، فإذا قصده الإنسان لم يصر الخل به حلالاً، ولا طاهراً، كما لم يصر لحم الحيوان حلالاً طاهراً بتذكية غير شرعية)[1].

وبهذا يترجح لدي أن الخمر إذا انقلبت خلاً دون معالجة حلت وطهرت، وإذا انقلبت بفعل المعالجة لم تحل ولم تطهر، وهو مذهب الشافعية والحنابلة كما عرفنا.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢١/٤٨٦ ـ ٤٨٧.

المبحث السابع

حكم الانتفاع بجلود الميتة

انفراد المالكية في المسألة إنما هو في جزئية بسيطة، ذلك أن المالكية قد قالوا بأن جلود الميتة لا يطهرها الدباغ، ولكن يجوز الانتفاع بها بعد دبغها في اليابسات، وفي الماء دون سائر المائعات[1].

وقد وافق الحنابلة المالكية على أن جلود الميتة لا تطهر بالدباغ، ووافقوهم على جواز الانتفاع بها في اليابسات، لكنهم خالفوهم في جواز الانتفاع بها في وضع الماء فيها، فقالوا بعدم الجواز بناءاً على أن مذهبهم في الماء القليل تنجسه ما لم يبلغ قلتين[2].

فهذا الاختلاف بين المالكية والحنابلة يرجع إلى مسألة أخرى: وهي أن الماء القليل الذي خالطته نجاسة، هل يتنجس بمجرد مخالطة النجاسة له ولو لم يظهر أثرها ففيه تغيراً في لونه أو طعمه أو ريحه؟ أو أنه لا ينجس

---

(١) الحطاب: ١٠١/١، الخرشي: ٨٩/١ ـ ٩٠، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٩/١ ـ ٣٠، أسهل المدارك: ٣٩/١، ٥٤، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٥١/١ ـ ٥٢، التمهيد: ١٧٨/٤ ـ ١٧٩.

(٢) كشاف القناع: ٥٧/١ ـ ٥٩، الانصاف: ٨٦/١ ـ ٨٧، المبدع شرح المقنع، برهان الدين، محمد بن مفلح، تحقيق: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي، بيروت)، ٨٠/١ ـ ٨١.

إلا إذا تغير؟ فمذهب المالكية أن الماء لا يتنجس إلا بالتغير بينما قال الحنابلة بتنجسه ولو لم يتغير ما لم يبلغ قلتين فأكثر.

ومن هنا فإن المالكية ـ في المشهور من مذهبهم ـ قد جوّزوا الانتفاع بجلود الميتة بعد الدبغ في وضع الماء فيها بناءاً على أصلهم في مسألة الماء القليل محتجين بأن الماء يدفع النجاسة عن غيره فيدفعها عن نفسه[1].

وذهب الشافعية والحنفية إلى طهارة جلود الميتة بالدباغ، ولكن مع استثناءات لبعض الحيوانات نجسة العين كالكلب والخنزير ووفق تفصيلات كثيرة لا مجال لذكرها[2].

ولما كان انفراد المالكية ليس في كون الدباغ مطهراً أو غير مطهر لجلود الميتة وإنما هو في جواز الانتفاع بجلد الميتة بعد الدبغ بوضع الماء فيه، فلا مجال لذكر أدلة جواز الدباغ وكونه مطهراً لجلد الميتة أم لا، وذلك لأنه لا انفراد للمالكية في هذا، وأن المالكية قد بنوا مذهبهم في جواز الانتفاع على أصلهم في مسألة الماء القليل، وتلك مسألة أخرى قد سبق بحثها في فصل المياه.

والذي يترجح لدي أن الدباغ مطهر لجلود الميتة التي نجست بالموت سوى الحيوانات نجسة العين، وذلك لتظاهر الأدلة وتضافرها على ذلك، قال الشوكاني: (. . .قد رُوِيَ في ذلك ـ أعني تطهير الدباغ للأديم ـ خمسة عشر حديثاً عن ابن عباس حديثان، وعن أم سلمة ثلاثة،

---

(١) الخرشي: ٨٩/١ ـ ٩٠.

(٢) شرح فتح القدير: ٨٢/١، البناية: ٣٦٠/١ ـ ٣٦٤، تبيين الحقائق: ٢٦/١، بدائع الصنائع ٨٦/١، مغني المحتاج: ٨٣/١، الأم: ٩/١، المجموع: ٢١٥/١ ـ ٢١٦، حاشيتا القليوبي وعميرة على شرح المنهاج للمحلي، ٧٢/١ ـ ٧٣، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ابن حجر الهيثمي، (دار صادر، بيروت، لبنان)، ٣٠٧/١ ـ ٣٠٩.

وعن أنس حديثان، وعن سلمة بن المحبق، وعائشة والمغيرة، وأبي أمامة، وابن مسعود، وشيبان وثابت وجابر، وأثران عن سودة وابن مسعود[1].

(١) نيل الأوطار محمد بن علي الشوكاني، (دار الجيل، بيروت)، ١/٧٥.

الباب الثاني
مفردات المذهب في الصلاة والجنائز

يشتمل هذا الباب على أحد عشر فصلاً:

الفصل الأول: مفردات المذهب في مواقيت الصلاة.

الفصل الثاني: مفردات المذهب في الأذان والإقامة.

الفصل الثالث: مفردات المذهب في صفة الصلاة وقضاء الفوائت.

الفصل الرابع: مفردات المذهب في سجود السهو والتلاوة والشكر.

الفصل الخامس: مفردات المذهب في النوافل.

الفصل السادس: الإمامة.

الفصل السابع: مفردات المذهب في صلاة المسافر.

الفصل الثامن: مفردات المذهب في الجمعة وصلاة الخوف.

الفصل التاسع: مفردات المذهب في أحكام وصلاة العيدين.

الفصل العاشر: مفردات المذهب في صلاة الكسوف والاستسقاء.

الفصل الحادي عشر: مفردات المذهب في الجنائز.

الفصل الأول
مفردات المذهب في مواقيت الصلاة

يشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: الاشتراك بين وقت الظهر، ووقت العصر.

المبحث الثاني: وقت صلاة العصر الاختياري.

المبحث الثالث: مقدار ما يجب من الصلوات على من صار أهلاً لوجوب الصلاة قبل خروج الوقت.

المبحث الرابع: القدر الذي تدرك فيه الصلاة في آخر وقتها.

المبحث الخامس: حكم الصلاة عند استواء الشمس.

المبحث الأول

الاشتراك بين وقت الظهر ووقت العصر

المقصود بالاشتراك بين وقت الظهر ووقت العصر وجود وقت بينهما يصح فيه إيقاع أي منهما، وقد اختلف الفقهاء في وجود هذا الوقت أو عدم وجوده، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى تعارض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك حديث إمامة جبريل عليه السلام بالنبي ﷺ، والذي يفهم منه وجود الاشتراك، فهو متعارض مع حديث ابن عمرو الذي يفهم منه عدم الاشتراك وسيأتيان في الأدلة[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور إلى وقوع الاشتراك بين وقت صلاة الظهر، ووقت صلاة العصر بقدر إيقاع إحداهما، والاشتراك عند المالكية هو بين صلاة الظهر وصلاة العصر فقط وهناك قول بأن الاشتراك واقع أيضاً بين العشائين، وهذا القول لا يتأتى إلا على القول بأن وقت صلاة المغرب ممتد إلى أن يدخل وقت صلاة العشاء، وهذا خلاف المشهور، لأن المشهور أن وقت المغرب إنما هو بقدر إيقاعها بعد دخول وقتها وفعل شروطها.

وقد اختلف المالكية في الوقت المشترك بين الظهرين أهو للعصر مع

---

(١) بداية المجتهد: ٦٨/١.

الظهر في آخر القامة الأولى، أم للظهر مع العصر في أول القامة الثانية[1]؟ وقد شهر ابن رشد وابن راشد[2] القول الأول، بينما شهر سند وابن الحاجب القول الثاني.

وثمرة الخلاف تظهر في أمرين:

١ ـ **الإثم وعدمه**: فعلى القول بأن الاشتراك هو في آخر القامة الأولى، يأثم من أَخَّر الظهر إلى أول القامة الثانية، بينما لا يأثم إن أَخَّرَها على القول بأن الاشتراك إنما هو في أول القامة الثانية.

٢ ـ **الصحة وعدمها**: فعلى القول بأن الاشتراك هو في آخر القامة الأولى تصح صلاة العصر ممن أوقعها في هذا الوقت بينما لا تصح ممن أوقعها في آخر القامة الأولى على القول بأن الاشتراك إنما هو في أول القامة الثانية، لأنه في هذه الحالة يكون قد فعلها قبل وقتها.

ويحدثنا القرافي عن منشأ هذين القولين وسبب الاختلاف بينهما حيث يقول: (. . . ومنشأ القولين قوله عليه السلام: «**فصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله**» إن حملنا الصلاة على ابتدائها وهو مجاز كان الاشتراك واقعاً في القامة الثانية، أو على كمالها ـ وهو الحقيقة ـ كان الاشتراك في آخر القامة الأولى، ولا يتجه في قوله عليه الصلاة والسلام: «**فصلى بي الظهر حين زالت الشمس**» إلا على الابتداء والمجاز، ويكون من إطلاق لفظ الكل على الجزء، وكذلك المغرب والصبح، فيتأكد المشهور بهذه الصلوات)[3].

وواضح من كلام القرافي هذا أنه يختار تشهير ابن الحاجب من كون الاشتراك في أول القامة الثانية.

---

(١) المقصود بالقامة هنا طول الشيء سواء أكان إنساناً أو عوداً أو غير ذلك والقامة الأولى تكون عندما يكون ظلها مثلها، والقامة الثانية تتم عندما يكون ظلها مثليها.

(٢) هو أبو القافية فضل بن فضل بن عمرة بن راشد، ولي القضاء ببلده، وسمع من عبدالملك بن حبيب، توفي سنة خمس وستين ومائتين. انظر (ترتيب المدارك: ١٥٧/٣).

(٣) الذخيرة: ٤٠٩/١.

وقبل أن أختم الكلام في تصوير المذهب المالكي فإني أشير إلى أمرين:

١ ـ أن المالكية يسمون هذا الاشتراك بالاشتراك الاختياري تمييزاً له عن الاشتراك الضروري الذي هو لأرباب الضرورات، وللمالكية في تفصيله انفراد وسيأتي بحثه في مسألة أخرى.

٢ ـ أن بعض المالكية ومنهم ابن حبيب قد نفوا الاشتراك[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا اشتراك بين الظهرين ـ على خلاف بينهم ـ إلى أي مدى يمتد وقت الظهر، ويبدأ وقت العصر ليس هنا مجال ذكره[٢].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إثبات الاشتراك بين الظهر والعصر بما يلي:

١ ـ حديث إمامة جبريل للنبي ﷺ وفيه: أنه صلى بالنبي ﷺ الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم الأول[٣].

فقد ورد في الحديث أنه صلى العصر في اليوم الثاني في الوقت الذي

---

(١) الحطاب: ١/٣٩٠ ـ ٣٩١، الزرقاني على مختصر خليل: ١/١٤٠ ـ ١٤١، الخرشي: على مختصر خليل: ١/٢١٢، الجامع: ١/٣٧ب، الذخيرة ١/٤٠٧ ـ ٤١٠، بداية المجتهد: ١/٦٨، المنتقى: ١/١٢.

(٢) البناية: ١/٧٩٧ ـ ٧٩٨، بدائع الصنائع: ١/١٢٣، نهاية المحتاج: ١/٣٤٦ ـ ٣٤٧، مغني المحتاج: ١٢١ ـ ١٢٢، المجموع: ٣/٢١، شرح منتهى الإرادات: ١/١٣٤.

(٣) أخرجه الحاكم في كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، ١/١٩٣، والترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في المواقيت، وقال: حديث حسن صحيح، ١/٢٧٨ ـ برقم: ١٤٩، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب في المواقيت ١/١٠٧ برقم: ٣٩٣، قال في ابن حجر: في إسناده عبدالرحمٰن بن الحارث مختلف فيه لكنه توبع... انظر: تلخيص الحبير: ١/١٧٣.

كان قد صلى فيه الظهر في اليوم الأول، ولا يكون هذا إلا إذا كان وقتهما مشتركاً[1].

٢ ـ وعن ابن عباس قال: (جمع النبي ﷺ بالمدينة من غير خوف ولا سفر)[2].

وقد وضح القرافي وجه الدلالة بما حاصله: أن روايات الحديث دالة على الجمع بين الظهر والعصر دون غيرهما، فلولا الاشتراك الواقع بينهما لساغ الجمع فيما سواهما[3].

٣ ـ إن أرباب الضرورات يدركون الصلاتين قبل الغروب مع انعقاد الإجماع على أنه لا يجب عليهم ما خرج وقته في غير محل النزاع، فيكون وقتها باقياً ولا معنى للاشتراك إلا ذلك[4].

وقد أجيب على أدلة المالكية هذه بمجموعة من الأجوبة فيما يلي أبرزها:

١ ـ أما حديث إمامة جبريل فقد أجيب عنه لحمل صلاة العصر في اليوم الأول على ابتدائها، وحمل صلاة الظهر في اليوم الثاني على الفراغ منها، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾، وقوله: ﴿فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾[5]، فالمراد بالبلوغ الأول مقارنته، وبالبلوغ الثاني حقيقة انقضاء الأجل، ونظيره أيضاً قولهم: بلغ المسافر البلد إذا انتهى إليه وإن لم يدخله، وبلغه إذا دخله[6].

---

(١) الذخيرة: ٤٠٨/١، الجامع: ٣٧/١ب، التمهيد ٢٧٩/٣.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب المسافرين، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، ٤٨٩/١.
(٣) الذخيرة: ٤٠٧/١ ـ ٤٠٨.
(٤) الذخيرة: ٤٠٧/١ ـ ٤٠٨.
(٥) [البقرة: ٢٣١ ـ ٢٣٢].
(٦) المجموع: ٢٢/٣، مغني المحتاج: ١٢١/١، نهاية المحتاج: ٣٤٦/١، المغني ٣٨٢/١.

٢ ـ وأما الاحتجاج بجمع النبي ﷺ بالمدينة فقد أجيب عنه من وجهين:

أ ـ أن ذلك محمول على أنه أخَّر الظهر إلى آخر وقتها وصلى العصر في أول وقتها فيكون جمعاً صورياً، قالوا: وعلى هذا التأويل حمله إمامان تابعيان من رواته، وهما: أبو الشعثاء جابر بن زيد، رواية عن ابن عباس والآخر: عمرو بن دينار[١] ثبت ذلك عنهما في صحيح مسلم وغيره[٢].

٢ ـ أن هذا إنما كان لعذر مطر أو مرض أو نحوه[٣].

والحق أن حمل المالكية الجمع في الحديث غير متجه: لأن الجمع هو أن تصلى الأخيرة في وقت الأولى، أو العكس والاشتراك الذي قال به المالكية، تصلى فيه كل صلاة في وقتها ـ حسب مذهبهم ـ فلا يكون جمعاً.

وأما احتجاج القرافي بأن أرباب الضرورات يدركون الظهر في آخر وقت العصر قبل الغروب واستنتاجه من ذلك الاشتراك بينهما فضعيف جداً، وذلك للفرق الواضح بين حال الضرورة وحال الاختيار، ثم إن المالكية لا يقولون بالاشتراك بين العشائين مع أن الاشتراك الضروري واقع فيهما أيضاً.

ثم إن الحنفية يقولون إنَّ صاحب الضرورة لا يجب عليه إلا الوقت الذي زال فيه عذره، ومن هنا يتضح لك ضعف اعتماد القرافي على الاشتراك بالنسبة لأرباب الضرورات.

ب ـ وأما الجمهور القائلون بعدم الاشتراك فاستدلُّوا بما يلي:

---

(١) هو أبو الشعثاء، جابر بن زيد الأزدي، ثم الجوفي، البصري، مشهور بكنيته، ثقة فقيه، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة. انظر: تقريب التهذيب: ١٢٢/١.

(٢) هو عمرو بن دينار المكي، الجمحي، أحد الأعلام، روى عن ابن عباس، وابن الزبير، روى عنه قتادة وأيوب، وابن جريج، توفي سنة ست وعشرين ومائة، انظر: تهذيب التهذيب: ٢٨/٨ ـ ٣١، تقريب التهذيب: ٦٩/٢.

(٣) المجموع: ٢٢/٣.

١ ـ حديث عبدالله بن عمرو بن العاص وفيه: « . . .**ثم إذا صليتم الظهر فإنه وقت إلى أن تحضر العصر. . .**»، وفي رواية: «**وقت الظهر إذا زالت الشمس ما لم تحضر العصر**»[١].

٢ ـ حديث أبي موسى[٢] وفيه: (صلى الظهر في اليوم الثاني ثم أخر الظهر حتى كان قريباً من وقت العصر بالأمس، ثم قال في آخره: «**الوقت ما بين هذين**»)[٣].

وهذا نص في أن وقت الظهر لا يمتد وراء ذلك، فيلزم منه عدم الاشتراك[٤]. وقد أجاب القرافي عن حديث عبدالله بن عمرو وحديث أبي موسى بعد أن أوردهما فقال: (. . .والجواب عن الأول والثاني قوله عليه السلام: «**من أدرك ركعة قبل غروب الشمس فقد أدرك العصر**» فلا بد من الجمع بين الأحاديث، فيحمل الأول على أفضل الأوقات، والثاني على ما فيه تفريط أو عذر. . .)[٥].

الترجيح:

إن الناظر في أدلة المالكية يجد أن أدلَّها على مذهبهم هو حديث إمامة جبريل بالنبي ﷺ وأنه صلى به العصر في اليوم الثاني الذي كان قد صلى به الظهر في اليوم الأول، ومع ذلك فقد أوَّله الجمهور تأويلاً صحيحاً كما رأينا.

وأما الدليلان الآخران فهما غير دالين على ما ذهب إليه المالكية وإن الجمع بين الأحاديث ممكن على مذهب القائلين بعدم الاشتراك، وذلك

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب أوقات الصلوات الخمس، ٤٢٧/١.

(٢) هو عبدالله بن قيس مشهور باسمه وكنيته، أسلم وهاجر إلى الحبشة، توفي بالكوفة سنة أربع وأربعين. انظر الإصابة: ٣٥٩/٢، تذكرة الحفاظ ٢٣/١، طبقات الحفاظ، ص١٥.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب أوقات الصلوات الخمس، ٤٢٨/١.

(٤) نهاية المحتاج: ٣٤٦/١، مغني المحتاج: ١٢١/١، المجموع: ٢١/٣ ـ ٢٢.

(٥) الذخيرة: ٤٠٨/١.

بالتأويل الذي ساقه الجمهور ومع ذلك فقد رجح ابن رشد المالكي مذهب الجمهور بالجمع بين الأحاديث من وجه آخر حيث قال: (. . .وحديث جبريل أمكن أن يصرف إلى حديث عبدالله من حديث عبدالله إلى حديث جبريل، لأنه يحتمل أن يكون الراوي تجوز في ذلك لقرب ما بين الوقتين)[1].

(١) بداية المجتهد: ٦٨/١.

المبحث الثاني

وقت صلاة العصر الاختياري

اختلف الفقهاء في تحديد الوقت الاختياري لصلاة العصر[1] وسبب انفراد المالكية يرجع إلى تعارض بعض الآثار ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك ما ورد في حديث إمامة جبريل النبي ﷺ حينما صلى به العصر في اليوم الأول حينما صار ظل كل شيء مثله وصلى به في اليوم التالي عندما صار ظل كل شيء مثليه، وقال: (الوقت بين هذين)، وما ورد من قوله ﷺ: **«العصر ما لم تصفر الشمس»**، وما ورد من قوله ﷺ: **«من أدرك ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»**، وستأتي جميعاً في الأدلة، وقد أخذ كل مذهب بحديث مأولاً الأحاديث الأخرى، وفيما يلي مذاهبهم في المسألة:

أ ـ المشهور من مذهب المالكية أن الوقت المختار لصلاة العصر هو الاصفرار، ويقصدون بالاصفرار اصفرار الأرض والجدر لا اصفرار الشمس ويعبرون عنه بوقت التطفيل، وهو ميل الشمس إلى الغروب، ومنه طَفَل الليل أي أقبل ظلامه، وهنالك قولٌ لابن عبدالحكم بأن الوقت المختار

---

(١) يختلف الفقهاء القائلون بالوقت الاختياري في صلاة العصر في تحديد معناه، وماذا يترتب على من أخّر الصلاة إلى خروجه وفق تفصيلات انفرد بها الشافعية عن الحنابلة من جهة والمالكية من جهة أخرى فالشافعية قد قسّموا وقت العصر إلى خمسة أوقات الاختياري، أحدها، إلى غير ذلك من التفاصيل.

لصلاة العصر هو مصير ظل كل شيء مثليه، ويمتد وقت العصر إلى الغروب لأرباب الضرورات، ويأثم من أخر العصر بلا عذر إلى خروج الوقت المختار[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن وقت العصر واحد، وهو يمتد إلى غروب الشمس[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن وقت العصر المختار يمتد إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه ـ على خلاف بينهم ـ في حكم تأخير الصلاة حتى خروج هذا الوقت[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**وقت العصر ما لم تصفر الشمس**»[4] وهذا نص[5].

٢ ـ حديث أنس عن النبي ﷺ وفيه: «**تلك صلاة المنافقين يمهل أحدهم حتى إذا اصفرت الشمس قام فنقرها أربعة لا يذكر الله فيها إلا قليلاً**»[6].

٣ ـ ما جاء في كتاب عمر رضي الله عنه إلى عماله: (. . .والعصر

---

(١) الحطاب: ٣٨٩/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٤٠/١، الخرشي: ٢١٢/١، الجامع: ٣٧/١ب، التمهيد: ٢٩٥/١ ـ ٢٩٦، ٢٨٠/٣، المنتقى: ١٤/١.

(٢) البناية: ٧٩٨/١ ـ ٧٩٩، بدائع الصنائع: ١٢٣/١.

(٣) مغني المحتاج: ١٢٢/١، المجموع: ٢٥/٣، شرح منتهى الإرادات: ١٣٤/١.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب أوقات الصلوات الخمس: ٤٢٧/١.

(٥) الحطاب: ٣٨٩/١، المنتقى: ١٤/١.

(٦) التمهيد: ٢٩٦/١، الجامع: ٣٨/١ب، والحديث أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب استحباب التبكير بالعصر، ٤٣٤/١ برقم: ٦٢٢.

والشمس بيضاء نقية قبل أن يدخلها صفرة)[1].

وقد حمل النووي حديث ابن عمر على الكراهة، أي كراهة فعلها بعد اصفرار الشمس[2]. وأما حديث أنس ووصف الصلاة بعد الاصفرار بأنها صلاة المنافقين، فهو لا يدل على أن الاصفرار هو نهاية الوقت المختار وذلك لأنه لا تعرض فيه لما قبل الاصفرار بعد مصير ظل كل شيء مثليه، ثم لربما حمل الحديث على من يتخذ من تأخير صلاة العصر إلى ما بعد الاصفرار عادة له وديدناً.

ثم هو بعد ذلك من باب التغليظ والزجر لمن يتهاونون أو يتكاسلون عن صلواتهم.

ب ـ وأما الحنفية القائلون بامتداد وقت العصر إلى غروب الشمس، فقد استدلوا على مذهبهم بقوله ﷺ: «**من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر**»[3].

وهذا يدل على أن آخر وقت العصر هو غروب الشمس، وأن الذي يؤخر صلاة العصر عن الاصفرار ليس بمفرط[4].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة القائلون بامتداد الوقت المختار للعصر إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه فقد استدلوا على مذهبهم بحديث ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: « . . .**وصلى بي جبريل العصر حين صار**

---

(١) شرح موطأ مالك للزرقاني، ٣٢/١، والأثر أخرجه مالك في الموطأ، في كتاب أوقات الصلاة، باب وقت الصلاة، ١٥/١، وعبد الرزاق في المصنف، ٥٣٦/١، والطحاوي في شرح معاني الآثار: ١٩٣/١.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي، ١١٠/١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب من أدرك ركعة من العصر، ١٠٦/١، ومسلم في كتاب المساجد، باب من أدرك ركعة من الصلاة. . .، ٢٤/١ برقم: ٦٠٨.

(٤) المبسوط، شمس الدين السرخسي، (دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٧م)، ١٤٤/١، البناية: ٧٩٨/١ ـ ٧٩٩.

ظل كل شيء مثل ظله، ثم صلى المرة الأخيرة حين صار ظل كل شيء مثليه»[1].

ولعل مذهب الشافعية والحنابلة هو الأرجح في هذه المسألة، وذلك لأنه يجمع بين الأحاديث فهو يأخذ بحديث إمامة جبريل في مصير ظل كل شيء مثليه، ولا يهمل حديث ابن عمر في الاصفرار فيحمله على الكراهة، ولا حديث أبي هريرة الذي استدل به الحنفية فيحمله على إدراك الوجوب والأداء، وبهذا يكون مذهب الشافعية والحنابلة قد أعمل كل النصوص وهذا أولى من إهمال بعضها.

(١) المجموع: ٣/٢٥، شرح منتهى الإرادات: ١/١٣٤، مغني المحتاج: ١/١٢٢، والحديث أخرجه الترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في المواقيت، ١/٢٧٨، وأبو داود في كتاب الصلاة باب في المواقيت، ١/١٠٧، والحاكم في كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، ١/١٩٣ ـ ١٩٧، والبيهقي في كتاب الصلاة، جماع أبواب مواقيت الصلاة، ١/٤٦٣، قال الحافظ ابن حجر: (في إسناده عبدالرحمٰن بن الحارث بن عياش بن أبي ربيعة مختلف فيه لكنه توبع أخرجه عبدالرزاق عن العمري... وصححه أبو بكر بن العربي وابن عبدالبر...) انظر: تلخيص الحبير: ١/٣٧٣.

المبحث الثالث

مقدار ما يجب من الصلوات
على من صار أهلاً لوجوب الصلاة قبل خروج الوقت

صورة هذه المسألة: أن تكون الصلاة غير واجبة على بعض الأشخاص، ثم تصير واجبة عليهم آخر الوقت كالصبي يبلغ، أو المجنون يفيق، أو الحائض تطهر، أو الكافر يسلم، فهل تجب على هؤلاء وأمثالهم ممن زال عذره أو مانعه من الصلاة إذا كان زوال العذر أو المانع في آخر وقت تلك الصلاة، أو تجب عليه صلاة أخرى، وإن وجبت فما الوقت الذي يشترط بقاؤه من وقت الأخيرة لتجب التي قبلها؟

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ المشهور من مذهب المالكية أن من زال عذره في آخر الوقت الضروري للظهرين وهو قبل الغروب أو آخره للعشائين، وهو قبيل الفجر، فإنه يجب عليه الظهران في الحالة الأولى أو العشاءان في الحالة الثانية شرط أن يبقى من الوقت الضروري ما يسع إحداهما وزيادة ركعة، وقد اختلف المالكية في أي الصلاتين هي المعتبرة ليزاد عليها ركعة من الأخرى أهي الأولى فيزاد عليها ركعة من الأخيرة؟ أم هي الأخيرة يزاد عليها ركعة من الأولى؟ والمشهور الأول ـ أي أنه يقدر بالصلاة الأولى ويزاد عليها ركعة من الأخيرة ـ وهو قول مالك وابن القاسم وأصبغ، لأنه لما وجب تقديمها على الأخرى فعلاً، وجب التقدير بها، وقيل: بل المعتبرة الأخيرة، يزاد عليها

ركعة من الأولى وهو قول ابن عبدالحكم وابن الماجشون وابن مسلمة وسحنون، لأنه لما كان الوقت إذا ضاق وجبت عليه الأخيرة، وجب التقدير بها، لكن المشهور الأول.

ولا تظهر ثمرة الخلاف في النهاريتين، وذلك لاتحادهما في عدد الركعات، وإنما تظهر في الليلتين: ـ أي المغرب والعشاء ـ فلو زال العذر قبل الفجر بأربع ركعات فإنه تجب على من زال عذره المغرب والعشاء ـ على المشهور ـ بينما لا تجب إلا العشاء على القول الآخر.

كما أنه تظهر ثمرة الخلاف في حائض مسافرة طهرت قبل الفجر بثلاث ركعات، فلا يجب عليها إلا المغرب على المشهور من التقدير بالأولى، بينما تجبان عليها على القول المقابل اثنتان للعشاء مقصورة، وركعة تبدأ بها المغرب.

وخلاصة القول أن مشهور مذهب المالكية أنه لا يكون مدركاً للظهر إلا من زال عذره في وقت يسع خمس ركعات فأكثر قبيل المغرب، ولا يكون مدركاً للمغرب مع العشاء إلا من زال عذره في وقت يسع أربع ركعات أو أكثر قبيل الفجر[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن من زال عذره قبيل خروج الوقت ـ ولو بتكبيرة الإحرام ـ لا يلزمه إلا ذلك الفرض دون ما قبله[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن من أدرك تكبيرة الإحرام قبل خروج الوقت لزمته وما تجمع إليها قبلها[3].

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٤٠٨/١ ـ ٤٠٩، الزرقاني على مختصر خليل: ١٤٦/١، الخرشي: ٢١٩/١، البيان والتحصيل: ٥٢٣/١، ١٦٥/٢ ـ ١٦٧ القوانين الفقهية: ص٥٩ ـ ٦٠، عارضة الأحوذي: ٣٠١/١ ـ ٣٠٢، الفواكه الدواني: ٢٧٧/١، الكافي: ١٦٢/١، الذخيرة: ٤٢٠/١ ـ ٤٢١، المنتقى: ١٠/١، الإشراف: ٦١/١، الاستذكار: ٥٩/١ ـ ٦٠، التمهيد: ٦٥/٧ ـ ٦٧، ٢٧٧/٣ ـ ٢٧٩.

(٢) رد المحتار: وحاشية ابن عابدين: ٣٥٦/١ ـ ٣٥٧، بدائع الصنائع: ٩٦/١.

(٣) نهاية المحتاج: ٣٧٧/١، مغني المحتاج: ١٣١/١، المجموع: ٦٥/٣ ـ ٦٦، شرح منتهى الإرادات: ١٣٧/١ ـ ١٣٨، المغني: ٤٠٧/١ ـ ٤٠٨.

الأدلة:

من الاستعراض السابق للمذاهب يتضح لنا أن المالكية والشافعية والحنابلة قد أوجبوا الظهر والمغرب على من صار أهلاً لوجوب الصلاة في آخر وقت العصر أو آخر وقت العشاء وعرفنا أيضاً أن انفراد المالكية إنما كان في القدر الذي إذا أدركه تلزمه فيه صلاة الظهر أو المغرب.

وهذه المسألة مسألة اجتهادية، وقد استدل لإيجاب صلاة الظهر بإدراك آخر وقت العصر وإيجاب المغرب بإدراك وقت العشاء بآثار عن عبدالله بن عباس وعبدالرحمٰن بن عوف بهذا المعنى[1].

واستدلوا أيضاً: بأن وقت الظهرين والعشائين وقت مشترك في العذر، ولهذا رخص في جمعهما في السفر والمطر ونحوه، فإذا ساغ جمعهما حال العذر فجمعهما حال الضرورة أولى لأنها فوق العذر[2].

بقي الخلاف بين الشافعية والحنابلة من جهة، والمالكية من جهة أخرى حول القدر الذي تجب بإدراكه أولى الصلاتين المجموعتين من وقت الأخيرة، وسنكتفي إن شاء الله بسوق دليل المالكية القائلين بوجوب أولى الصلاتين المجموعتين بقدرها وزيادة ركعة مؤجلين أدلة الشافعية والحنابلة إلى مسألة أخرى: وهي: هل تدرك الصلاة بتحريمة في آخر وقت الصلاة أم بركعة وللمالكية فيها انفراد كما سيأتي.

وقد استدل المالكية على مذهبهم بقوله ﷺ: **«من أدرك ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»**.

قال ابن رشد بعد أن أورده: (. . .فجعله مدركاً للصلاة بإدراك ركعة منها قبل الغروب فلا تكون المرأة إذا طهرت في آخر النهار مدركة للصلاتين جميعاً إلا إذا طهرت لمقدار خمس ركعات فأكثر)[3].

---

(١) الذخيرة: ٤٢٠/١، المجموع: ٦٦/٣، المغني: ٤٠٨/١.

(٢) الذخيرة: ٤٢٠/١، نهاية المحتاج: ٣٧٨/١، التمهيد: ٢٧٧/٣.

(٣) البيان والتحصيل: ٥٢٣/١.

وقال القرافي بعد أن ساق هذا الدليل: (. . .وهو يدل على نفي مشاركة الظهر لها في هذا القدر)[1].

واستدل لهم الباجي من حيث النظر حيث قال: (. . .فوجه القول الأول أن النظر في وقت الصلاتين يجب أن يكون على حسب أدائها من الترتيب، فيكون أولاً في المغرب لأن الفعل يتناولها قبل أن يتناول العشاء. . .)[2].

ويظهر لي أن الحديث ـ بظاهره ـ لا يدل للمالكية، وذلك لأن النبي ﷺ قد نص على إدراك العصر كما نص في أول الحديث على إدراك الفجر بركعة قبل أن تطلع الشمس، ولو كان معنى الحديث كما فهمه المالكية لقال النبي ﷺ: «**من أدرك ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الظهر والعصر**»، فلما نص على العصر دون الظهر، علم أن الإدراك لها، لا للظهر.

الترجيح:

إن معتمد القائلين بأن صلاة الظهر وصلاة المغرب تجبان بالقدر الذي تدرك فيه صلاة المغرب والعشاء ـ على الخلاف الذي بينهم ـ هو الاستناد إلى اتحاد وقتهما حال العذر بالإضافة إلى آثار مرويّة عن ابن عباس وغيره، والحق أن الاستناد على اتحاد وقتهما حال العذر غير متجه وذلك لأن الرخصة في الجمع بينهما في السفر والمطر ونحوه لا تعني أن وقتهما صار متحداً فاستنباط هذا الحكم من رخصة الجمع في غاية البعد والتكلف، وإذا أضفنا إلى ذلك أن الرخص لا يقاس عليها ـ على القول الراجح ـ عرفنا أن القياس الذي استندوا إليه وعولوا عليه غير سائغ.

وأما ما رُوِيَ عن ابن عباس ـ فعلى تسليم صحته ـ فهو اجتهاد صحابي في مسألة يسوغ فيها الاجتهاد ولربما كان الحامل لابن عباس رضي

---

(١) الذخيرة: ٤٢١/١.

(٢) المنتقى: ٢٥/١.

الله عنهما على هذه الفتوى هو الاحتياط للدين، وبهذا يتضح لنا أن المذهب الراجح في هذه المسألة هو مذهب الأحناف من أنه لا تجب إلا الصلاة التي أدركها في آخر وقتها وذلك لأن الصلاة الأولى خرج وقتها في حال لم يكن المكلف مخاطباً بها ولا هي واجبة عليه، ولا مزية للمغرب والظهر على العصر والصبح والعشاء في الإيجاب، وبهذا يتضح رجحان مذهب الحنفية في أن المكلف لا تلزمه إلا الصلاة التي زال عذره في وقتها.

المبحث الرابع

القدر الذي تدرك به الصلاة في آخر وقتها

اختلف الفقهاء في القدر الذي تدرك به الصلاة من آخر وقتها أهو ركعة كاملة أم تكفي تكبيرة الإحرام للإدراك، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من أدرك ركعة من آخر وقت الصلاة يكون مدركاً لها، وأن من أدرك دون ذلك القدر لا يكون مدركاً للصلاة فلا تجب عليه إن كان من ذوي الضرورات ولا تعتبر أداء إن كان من غيرهم[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية ـ في الراجح من مذهبهم ـ والحنابلة إلى أن من أدرك من آخر وقت الصلاة قدر تكبيرة الإحرام لزمته إن كان من أهل الضرورات وتعتبر أداءاً إذا لم يكن منهم.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا على مذهبهم بقوله ﷺ: «**من أدرك ركعة**

---

(١) الحطاب: ٤٠٦/١ ـ ٤٠٧، الزرقاني على مختصر خليل: ١٤٥/١ ـ ١٤٦، الخرشي: ٢١٨/١، الذخيرة: ٤٢٠/١، المنتقى: ١٠/١، التمهيد: ٢٧٦/٣، ٢٨١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٥٦/١، بدائع الصنائع: ٩٦/١، نهاية المحتاج: ٣٧٨/١، مغني المحتاج: ١٣٢/١، المجموع: ٦٤/٣، شرح منتهى الإرادات: ١٣٨/١.

من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الفجر، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر».

فمفهوم هذا الحديث أن من أدرك دون الركعة لا يعد مدركاً للصلاة[1].

قال الباجي موضحاً استدلال المالكية ومجيباً على الاعتراض عليه: (. . .فإن قالوا ليس في قوله «**أدرك ركعة من العصر**» أنه مدرك ما يقتضي أن من أدرك أقل من ركعة لا يكون مدركاً إلا من جهة دليل الخطاب، وأنتم لا تقولون به فالجواب: أن كثيراً من أصحابنا يقولون بدليل الخطاب كالقاضي أبي الحسن بن القصار والقاضي أبي محمد بن نصر وغيرهما، وبه قال متقدمو أصحابنا كابن القاسم وغيره، فعلى هذا يحتج بدليل الخطاب فإن سلمتم، وإلا نقلنا الكلام إليه[2] وإن تركنا القول بدليل الخطاب ـ على اختيار القاضي أبي بكر وغيره من أصحابنا ـ فإن الحديث حجة في موضع الخلاف لأن النبي ﷺ إنما قصد لبيان آخر الوقت، وما يكون المدرك به مدركاً من أفعال الصلاة ما يعتد به ولا يحتاج إلى إعادة فلم يكن مدركاً لحكمها كما لو لم يدرك شيئاً منها فإن قالوا: رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: «**من أدرك من العصر سجدة قبل أن تغرب الشمس أو من الصبح قبل أن تطلع فقد أدركها**»، فالجواب: أن السجدة هٰهنا تقع على الركعة يدل على ذلك أن عائشة رضي الله عنها روت مثل هذا الحديث ثم قالت في آخره: «والسجدة إنما هي الركعة»، وجواب ثان: أنه قد شرط إدراك السجدة، ومن لم يدرك الركعة لم يدرك السجدة بدليل أنه لا يعتد من صلاته)[3].

واستدلوا أيضاً بحديث أبي هريرة: «**من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة**»[4]. قال ابن عبدالبر موضحاً وجه الدلالة منه: (. . . ظاهر

---

(١) الذخيرة: ٤٢١/١، الاستذكار: ٥٩/١ ـ ٦٠، عارضة الأحوذي: ٣٠١/١ ـ ٣٠٢.

(٢) هكذا هو في المنتقى والصواب «فإن سلمتم نقلنا الكلام إليه» بدون «وإلا».

(٣) المنتقى: ١٠/١.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب من أدرك من الصلاة ركعة، ١٤٥/١، ومسلم في كتاب المساجد، باب من أدرك ركعة من الصلاة. . .، ٤٢٣/١، برقم ٦٠٧.

قوله ﷺ «**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**» يوجب الإدراك التام للوقت والحكم والفضل إن شاء الله إذا صلى تمام الصلاة، ألا ترى أن من أدرك الإمام راكعاً فدخل معه، وركع قبل أن يرفع الإمام رأسه من الركعة أنه مدرك عند الجمهور حكم الركعة، وأنه كمن ركعها من أول الإحرام مع إمامه؟ فكذلك مدرك ركعة من الصلاة مدرك لها)[1].

وأما القائلون بأن إدراك الوقت يكون بإدراك قدر التحريمة فلا أعلم لهم متعلقاً غير قولهم: إنه إدراك فيستوي فيه القليل والكثير كإدراك المسافر صلاة المقيم، وإنما اعتبرت الركعة في الجمعة للمسبوق لأن الجماعة شرط لصحتها فاعتبر إدراك الركعة في الجمعة لئلا يفوته الشرط في أكثرها، وقياساً على إدراك الجماعة[2].

والحق أن هذا القياس لا يسلمه المالكية لأنهم يشترطون الركعة أيضاً في مسألة إدراك المسافر للمقيم، فلا طريق إلى إلزامهم بهذا القياس.

الترجيح:

إن الحديث الذي استدل به المالكية واضح الدلالة على اشتراط الركعة، ولو كان مدرك التكبيرة مدركاً للصلاة، لوسع النبي ﷺ أن يقول: «**من أدرك تكبيرة من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الفجر**»، وكذا في العصر.

ثم إن وقت التكبيرة قليل جداً لا يذكر فلا يصلح أن يكون معياراً للإدراك في آخر الوقت بخلاف الركعة فإن وقتها أوسع، ومن هنا يتضح رجحان مذهب المالكية في اشتراط الركعة لإدراك الصلاة.

---

(١) التمهيد: ٦٦/٧.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ١٣٨/١، المغني: ٤٠٨/١، المهذب مع المجموع: ٦٤/٣ ـ ٦٥.

المبحث الخامس

حكم الصلاة عند استواء الشمس

اختلف الفقهاء في حكم الصلاة عند استواء الشمس[1] بين مجيز ومانع وسبب انفراد المالكية ترجع إلى تعارض عمل أهل المدينة مع بعض الآثار التي ورد فيها النهي عن الصلاة عند استواء الشمس ومنها حديث عقبة بن عامر وسيأتي، فمن غلب عمل أهل المدينة أجاز، ومن غلب الحديث منع[2].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الصلاة عند استواء الشمس جائزة ولم يعدوا ذلك الوقت من الأوقات المنهي عن الصلاة فيها؛ لا تحريماً ولا كراهة[3].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن وقت استواء الشمس من الأوقات المنهي عن الصلاة فيها ـ على جهة التحريم ـ عند الشافعية، والحنابلة، وراجح مذهب الحنفية كما رجحه ابن

---

(١) المقصود باستواء الشمس عدم ميلها واستقامتها في كبد السماء، وهو وقت الظهيرة وهو وقت يسير جداً.

(٢) بداية المجتهد: ٧٤/١.

(٣) الحطاب: ٤١٤/١ ـ ٤١٦، الخرشي: ٢٢٢/١ ـ ٢٢٤، الزرقاني على مختصر خليل: ١٥١/١، القوانين الفقهية: ص٣٦، بداية المجتهد: ٧٣/١ ـ ٧٤، الكافي: ١٦٥/١، التمهيد: ١٧/٤ ـ ٢٠، المنتقى ١٣٢/١، الاستذكار: ٧٢/١، ١٣٨، ١٤٠.

الهمام، لكن الشافعية والحنابلة استثنوا من ذلك يوم الجمعة[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية الذين لم يعدوا وقت استواء الشمس من أوقات النهي، بل أجازوا الصلاة فيه على مذهبهم هذا بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه»**[2] قال الباجي: (. . . وهذا يدل على جواز التنفل ذلك الوقت لأنه لا خلاف أنه من دخل المسجد ذلك الوقت تنفل)[3].

وكلام الباجي هذا فيه نظر: فهو مبني على أن التهجير مساو تماماً لاستواء الشمس وليس كذلك، بل إن التهجير يطلق في كلام العرب على التبكير كما ورد ذلك في لسان العرب[4]. وحتى على التسليم بأن التهجير هو السير في الهاجرة، وهو معنى آخر للتهجير فإن السير إلى الصلاة في الهاجرة، والخروج إلى المساجد فيها لا يعني بالضرورة الصلاة في الهاجرة لأن السير في الهاجرة مع ما فيها من شدة الحر هو الذي يكون فيه الأجر الكثير وليس إيقاع الصلاة فيها.

والحق أن حمل الحديث على التبكير إلى الصلاة كما هي لغة أهل الحجاز في التهجير أولى، وذلك لأمرين:

أ ـ لأن حمله على التبكير يَعمُّ كل صلاة فيرتب الشارع الحكيم الأجر على التبكير لكل صلاة فهذا الحمل أعم وأشمل وأليق برحمة الله تعالى وفضله.

---

(١) شرح فتح القدير: ٢٠٢/١ ـ ٢٠٣، البناية: ٨٣٢/١، ٨٤٦، نهاية المحتاج: ٣٦٦/١ ـ ٣٦٧، مغني المحتاج: ١٢٨/١ ـ ١٢٩، شرح المنتهى: ٢٤٣/١ ـ ٢٤٤.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، بال فضل التهجير إلى الظهر، ١٢٠/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها، ٣٢٤/١ برقم: ٤٣٧.

(٣) المنتقى: ١٣٢/١.

(٤) لسان العرب: ٢٥٥/٥.

ب ـ إن حمل الحديث على السير في الهاجرة إلى صلاة الظهر يعارض حديثاً آخر صحيحاً وهو قوله ﷺ: **«أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم»**[1] وهكذا يتضح لك أن استدلال الباجي بهذا الحديث غير متجه.

٢ ـ ما ورد من أنهم كانوا في زمن عمر بن الخطاب لا يصلون يوم الجمعة حتى يخرج عمر بن الخطاب.

وقد بين ابن عبدالبر وجه الدلالة منه بما حاصله: أن تنفلهم هذا يشمل وقت الاستواء لأن عمر رضي الله عنه كان يخرج إليهم بعد الزوال بدليل حديث طنفسة عقيل[2].

٣ ـ واستدلوا أيضاً بعمل أهل المدينة ونقل عن مالك قوله أنه لم ير أحداً من الفضلاء يتورع عن السجود في هذا الوقت، وأنه لا يعرف النهي عن السجود[3].

ب ـ واستدل الجمهور القائلون بأن وقت الاستواء هو من أوقات النهي بما يلي: حديث عقبة بن عامر وفيه: (ثلاث ساعات كان النبي ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، وأن نقبر فيهن موتانا، حين تطلع الشمس بازغة، حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف للغروب حتى تغرب)[4] فقد ذكر من بين

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المواقيت باب الإبراد بالظهر...، ١٠٣/١، ومسلم في كتاب المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر، ٤٣٠/١ ـ ٤٣١ برقم: ٦١٥.

(٢) الاستذكار: ١٤٠/١، التمهيد: ١٨/٤ ـ ١٩، ويعني بحديث طنفسة عقيل ما أخرجه مالك في الموطأ في كتاب أوقات الصلاة، باب وقت الجمعة، عن أبي سهيل بن مالك عن أبيه أنه قال: كنت أرى طنفسة لعقيل بن أبي طالب يوم الجمعة تطرح إلى جدار المسجد الغربي، فإذا غشي الطنفسة كلها ظل الجدار، خرج عمر بن الخطاب وصلى الجمعة، قال مالك: ـ والد أبي سهيل ـ ثم نرجع بعد صلاة الجمعة فنقيل قائلة الضحاء ٩/١.

(٣) الاستذكار: ١٤٠/١، التمهيد: ١٨/٤.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها من حديث عقبة بن عامر، ٥٦٨/١، برقم: ٨٣١.

الأوقات المنهي عنها وقت الاستواء[1].

الترجيح:

إن الحديث الذي استدل به الجمهور صريح في النهي عن الصلاة في وقت استواء الشمس والنهي يقتضي التحريم ما لم تصرفه عن التحريم قرينة، وليس ثم قرينة صارفة، ثم إن قرن هذا الوقت مع أوقات متفق على تحريم الصلاة فيها يفيد أن لها حكمها من التحريم ولست أرى في حديث فضل التهجير دليلاً على إباحة الصلاة عند الاستواء لما عرفنا من أن التهجير يقصد به التبكير في الحضور للصلاة.

وأما أثر صلاة عمر فإنه وارد في صلاة الجمعة والشافعية والحنابلة قد أجازوا الصلاة فيها ولعل من الحكم الظاهرة من استثناء يوم الجمعة أن الناس يأتون فيه إلى المساجد لانتظار الجمعة، وهم مأمورون إذا دخلوا المسجد أن يركعوا ركعتين وقد يأتي بعضهم عند الاستواء ثم إن هذه الساعة ساعة مباركة يشهدها الملائكة ويعظم الأجر لذاكري الله فيها فناسب استثناءها من عموم النهي.

وبهذا يتضح أن وقت استواء الشمس من الأوقات المنهي عن الصلاة فيها، وهو مذهب الجمهور.

(١) شرح فتح القدير: ٢٠٢/١ ـ ٢٠٣، البناية: ٨٣٣/١ ـ ٨٣٤، نهاية المحتاج ٣٦٦/١ ـ ٣٦٧، مغني المحتاج: ١٢٨/١ ـ ١٢٩، شرح المنتهى: ٢٤٣/١ ـ ٢٤٤.

الفصل الثاني
مفردات المذهب في الأذان والإقامة

يشتمل هذا الفصل على ستة مباحث:

المبحث الأول: حكم الأذان للفذ والجماعة في الحضر.

المبحث الثاني: حكم أذان الصبي المميز.

المبحث الثالث: تثنية التكبير أول الأذان..

المبحث الرابع: صفة إجابة المؤذن.

المحبث الخامس: صفة الإقامة.

المبحث السادس: حكم الأذان للفوائت.

المبحث الأول

حكم الأذان للفذ والجماعة في الحضر

اختلف الفقهاء في هذه المسألة بين قائل بمشروعية الأذان للفذ والجماعة سفراً وحضراً وقائل بعدم مشروعيته للفذ وللجماعة التي لا تطلب غيرها في الحضر، وقد حكى ابن رشد الحفيد سبب خلافهم في هذه المسألة فقال: (. . .والسبب في اختلافهم معارضة المفهوم من ذلك لظواهر الآثار وذلك أنه ثبت أن رسول الله ﷺ قال لمالك بن الحويرث ولصاحبه: **«إذا كنتما في سفر فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما»**، وكذلك ما رُوِيَ من اتصال عمله به ﷺ في الجماعة فمن فهم من هذا الوجوب مطلقاً، قال: إنه فرض على الأعيان أو على الجماعة، وهو الذي حكاه ابن المفلس عن داود، ومن فهم منه الدعاء إلى الاجتماع للصلاة قال: إنه سنة المساجد أو فرض في المواضع التي يجتمع إليها لجماعة، فسبب الخلاف هو تردده بين أن يكون قولاً من أقاويل الصلاة المختصة بها أو يكون المقصود به هو الاجتماع[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الأذان غير مشروع إلا في مساجد الأمصار والجماعات التي تطلب غيرها فيها، أما الجماعة التي لا تطلب

---

(١) بداية المجتهد: ١/٧٧.

غيرها، والفذ في الحضر فليس الأذان في حقهم مشروعاً، ولكنهم قالوا بمشروعية الأذان للفذ في السفر، والجماعة التي تطلب غيرها فيه، وليس المقصود بالسفر عندهم مجرد السفر الشرعي، بل كونه خلاءً[1].

ب ـ وذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والحنابلة إلى أن الأذان مشروع للفذ والجماعة مطلقاً سفراً وحضراً ـ على خلاف بينهم في درجة المشروعية ـ[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم مشروعية الأذان للجماعة التي لا تطلب غيرها في الحضر وللفذ فيه بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن ابن عمر قال: (إذا كنت في قرية يؤذن فيها ويقام أجزأك ذلك)[3].

٢ ـ ولأن الأذان مشروع إما لإظهار شعائر الإسلام، وهو ساقط عنهم لقيام غيرهم به في المساجد، وإما لدعاء الناس إلى الجماعة، وإعلامهم بالوقت، وهو غير مطلوب من الفذ، ولا من الجماعة التي لا تدعو غيرها[4].

ب ـ وأما الجمهور فلا أعلم لهم دليلاً غير التعلق بظواهر النصوص التي تفيد مشروعية الأذان بصفة عامة، أو مشروعيته للفذ في الفلاة.

---

(١) الحطاب: ٤٢١/١ ـ ٤٢٤، ٤٤٩، الزرقاني على مختصر خليل: ١٥٦/١، ١٦١ الخرشي: ٢٢٨/١، ٢٣٤، بداية المجتهد: ٧٧/١، المقدمات: ١١٦/١، الفواكه الدواني: ٢٠٠/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢٤٦/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٨٤/١ ـ ٣٨٥، البناية: ٧/٢، ٥٠ ـ ٥١، نهاية المحتاج: ٤/١، ٣٨٤/١ ـ ٣٨٦، المجموع: ٨٢/٣ ـ ٨٥، كشاف القناع: ٢١٨/١.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الصلاة، باب الاكتفاء بأذان الجماعة وإقامتهم، ٤٠٦/١.

(٤) المنتقى: ١٣٣/١، ١٣٦.

ويظهر لي أن مذهب المالكية في القول بعدم مشروعية الأذان للفذ في الحضر والجماعة التي لا تطلب غيرها فيه أرجح وأولى لأن الحكمة من الأذان هي الإعلام، وكونه من شعائر الإسلام، وهذه الحكمة غير متحققة على القول بمشروعيته للفذ وللجماعة التي لا تطلب غيرها في الحضر.

والقول بأن الأذان من الأقاويل المتصلة بالصلاة مرجوح ترده قصة مشروعية الأذان.

المبحث الثاني
حكم أذان الصبي المميز

اختلف الفقهاء في حكم أذان الصبي المميز أيصح منه الأذان أم لا يصح؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في قدرة الصبي المميز على حمل أمانة الأذان وهل هو مؤهل لتحمل مسؤولية الأذان أم لا؟

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ للمالكية في هذه المسألة أربع أقوال:

١ ـ أظهرها وأشهرها: عدم صحة أذان الصبي المميز.

٢ ـ أنه يصح مطلقاً.

٣ ـ يصح في صبيان مثله أو دونه، أو مع نساء أو مع عدم وجود غيره.

٤ ـ يصح إذا كان في الأذان تابعاً لإخبار عدل مقبول الرواية.

وفي كلام الحطاب ما يشعر بأنه لا ينبغي الخلاف في هذا الشرط لأن الصبي فيه ليس مستقلاً، وإنما هو تابع لإخبار عدل مقبول الرواية.

والقولان الأولان هما روايتان عن مالك، والأول منهما هو ظاهر الرواية عن الإمام[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى صحة الأذان من الصبي المميز[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في أن الأذان لا يصح من الصبي المميز بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن**»[3] قالوا: والصبي المميز ليس أهلاً للائتمان.

٢ ـ قياساً على الإمام: ولأن المؤذنين كانوا يختارون من أهل الصلاح والتقى[4].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قول عبدالله بن أبي بكر بن أنس: (كان عمومتي يأمرونني أن أؤذن لهم وأنا غلام لم أحتلم)[5].

---

(١) الحطاب: ٤٣٥/١، الخرشي: ٢٣١/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٦٠/١، الذخيرة: ٤٤٧/١، البيان والتحصيل: ٤٨٦/١، الجامع: ٣٩/١أ.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٩١/١، البناية: ٣١/٢، مغني المحتاج: ١٣٧/١، نهاية المحتاج: ٣٩٥/١، المجموع: ١٠٠/٣، شرح المنتهى: ١٢٩/١، كشاف القناع: ٢٧١/١، ٢٧٢، ٢٨٣.

(٣) أخرجه ابن خزيمة في كتاب الإمامة في الصلاة، باب ذكر دعاء النبي ﷺ...، ١٥/٣، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب ما يجب على المؤذن من تعاهد الوقت، ١٤٣/١ برقم: ٥١٧ ـ ٥١٨، والترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء أن الإمام ضامن...، ٤٠٢/١ برقم: ٢٠٧، والبيهقي، في كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل التأذين...، ٤٣٠/١.

(٤) البيان والتحصيل: ٤٨٦/١، الجامع: ٣٩/١أ.

(٥) شرح المُنتَهَى: ١٢٩/١، كشاف القناع: ٢٨٣/١، والأثر لم أجده بعد طول بحث.

٢ - ولأنه يقبل خبره فيما طريقه المشاهدة، كما لو دل أعمى على محراب يجوز أن يصلي الأعمى إليه، ويقبل قوله في ذلك، كما يقبل قوله في الإذن في دخول الدار، وحمل الهدية[١].

والذي يترجح لدي صحة الأذان من الصبي المميز، فإن كون المؤذن مؤتمن لا يتنافى مع صحة الأذان من الصبي المميز لأن الأمانة خلق قد يتصف به الصبيان المميزون بل إن بعضهم قد يكون أكثر أمانة وأفضل خلقاً من بعض البالغين، وأما قياس الأذان على الإمامة فهو قياس مع الفارق، فإن رتبة الإمامة أعظم من رتبة الأذان، ولأن الصبي المميز ليس من أهل وجوب الصلاة، فلا يعقل أن يؤم من هم أهل لوجوبها.

وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور وهو صحة الأذان من الصبي المميز.

(١) المجموع: ٣/١٠٠.

المبحث الثالث

تثنية التكبير أول الأذان

اختلف الفقهاء في عدد التكبيرات أول الأذان، أهما ثنتان أم أربع تكبيرات؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

١ ـ تعارض الروايات الواردة في بعض الأحاديث مع روايات أخرى، فمن ذلك ما وقع في حديث أبي محذورة[١] وحديث عبدالله بن زيد[٢] إذ بعض الروايات يفهم منها التثنية بينما يفهم من روايات أخرى التربيع.

٢ ـ تعارض العمل ـ أعني عمل أهل المدينة ـ مع بعض الأحاديث التي يفهم منها التربيع، ومع عمل أهل مكة وأهل الكوفة، إذ العمل المتصل عند هؤلاء على التربيع[٣].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن التكبير أول الأذان مرتان فقط، فيقول

---

(١) هو سمرة بن معير بن لوذان بن ربيعة، صحابي مشهور، لم يزل مقيماً بمكة، ولم يهاجر حتى مات سنة تسع وخمسين. انظر: (أسد الغابة: ٢٩٢/٥، التقريب: ٤٦٩/٢).

(٢) هو عبدالله بن زيد الأنصاري، شهد العقبة وبدراً والمشاهد، لا يعرف له إلا حديث الأذان، توفي سنة اثنتين وثلاثين. انظر: (تهذيب التهذيب: ٢٢٤/٥).

(٣) بداية المجتهد: ٧٦/١.

المؤذن أوله: (الله أكبر، الله أكبر)، ثم الشهادتين ثم يستكمل الأذان[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى تربيع التكبير[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في تثنية التكبير بما يلي:

١ ـ حديث أبي محذورة وفيه: أن النبي ﷺ علمه الأذان (الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله... الحديث)[3].

فهذا أبو محذورة أخبر أن النبي ﷺ علمه الأذان وفيه التكبير مرّتان فقط فدل ذلك على أن التكبير في أول الأذان لا يكون إلا تكبيرتين لا سيما وأن أبا محذورة كان المؤذن في مكة[4].

٢ ـ ما روي عن ابن عمر من قوله ﷺ: **«الأذان مثنى مثنى»**.

٣ ـ ما روي عن ابن عمر وفيه: (الأذان مرتان، مرتان)[5]. ففي ذلك دليل على عدم تربيع التكبير[6].

---

(١) الحطاب: ٤٢٤/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٥٧/١، الخرشي: ٢٢٩/١، الكافي: ١٦٦/١، المنتقى: ١٣٤/١ ـ ١٣٥، المدونة: ٥٧/١ ـ ٥٨، الفواكه الدواني: ٢٠٢/١، الزرقاني على الموطأ ٢١٦/١، انتصار الفقير السالك: ص٢٧٣، عارضة الأحوذي: ٣١٠/١ ـ ٣١١، البيان والتحصيل: ٤٣٤/١ ـ ٤٣٥، الذخيرة: ٤٢٨/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٨٥/١، البناية: ٩/٢، مغني المحتاج: ١٣٥/١ ـ ١٣٦، نهاية المحتاج: ٣٩٠/١، شرح المنتهى: ١٢٦/١، المغني: ٤١٦/١.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب صفة الأذان، ٢٨٧/١، برقم: ٣٧٩.

(٤) انتصار الفقير السالك: ص٢٧٣، المنتقى: ١٣٤/١ ـ ١٣٥.

(٥) أخرجه النسائي في كتاب الأذان، باب تثنية الأذان، ٣/٢، وابن خزيمة في كتاب باب ذكر الخبر المفسر...، ١٩٣/١، والحاكم في كتاب الصلاة، ومن أبواب الأذان والإقامة، ١٩٧/١، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب من الإقامة ١٤١/١ برقم: ٥١٠ ـ ٥١١ صححه النووي (المجموع: ٩٥/٣).

(٦) الزرقاني على الموطأ: ٢١٦/١.

٤ ـ الاستدلال بعمل أهل المدينة: ومفاده أن مسجد النبي ﷺ يؤذن فيه خمس مرات في اليوم ويسمعه أهل المدينة، فهذا مما يبلغ حد التواتر، فلا يقدم عليه غيره مما هو آحاد، ثم إن كل مسألة طريقها النقل كالأذان والإقامة والصاع والمد ونحوها المعول فيه على نقل أهل المدينة لأن ما نقل مستفيضاً أو متواتراً أولى مما نقل آحاداً ـ ولو صح ـ، وما اتصل به العمل من الأخبار فهو أولى مما لم يتصل به عمل منها لأن ذلك يقتضي أنه هو الناسخ لها[١].

ب ـ وأما الجمهور الذين قالوا بتربيع التكبير فقد استدلوا على مذهبهم بحديث عبدالله بن زيد في أذان بلال، وفيه التكبير أربعاً في أوله[٢]. وبما ورد في رواية لحديث أبي محذورة من التكبير أربعاً[٣].

والذي يترجح لدي سنية الأمرين ـ أعني تثنية التكبير وتربيعه ـ لثبوتهما كليهما عن النبي ﷺ وأن المختار لأحدهما يكون موافقاً للسنة، قال ابن تيمية: (. . .فالصواب مذهب أهل الحديث ومن وافقهم، وهو تسويغ كل ما ثبت في ذلك عن النبي ﷺ لا يكرهون شيئاً من ذلك، إذ تنوع صفة الأذان والإقامة كتنوع صفة القراءات والتشهدات، ونحو ذلك، وليس لأحد أن يكره ما سنَّه رسول الله ﷺ لأمته)[٤].

---

(١) البيان والتحصيل: ٤٣٥/١، عارضة الأحوذي: ٣١٠/١ ـ ٣١١، المنتقى: ١٣٤/١.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب كيف الأذان، ١٣٥/١، برقم: ٤٩٩، قال الحافظ ابن حجر: (وقد صحح الطريق الأولى من رواية محمد بن عبدالله بن زيد عن أبيه البخاري فيما حكاه الترمذي في العلل عنه، وقال محمد بن يحيىٰ الذهلي: «ليس في أخبار عبدالله بن زيد أصح من حديث محمد بن إسحٰق عن محمد بن إبراهيم التيمي ـ يعني هذا ـ، ثم نقل تصحيح ابن خزيمة وغيره للحديث) انظر: (تلخيص الحبير: ١٩٧/١ ـ ١٩٨).

(٣) المغني: ٤١٦/١، شرح منتهى الإرادات: ١٢٦/١، مجموع فتاوى ابن تيمية ٦٥/٢٢ ـ ٦٨، وهذه الرواية أخرجها أبو داود في كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، من رواية محمد بن عبدالملك بن أبي محذورة عن أبيه عن جده، ١٣٦/١.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٦٦/٢٢.

المبحث الرابع
صفة إجابة المؤذن

اتفق الفقهاء على مشروعية إجابة المؤذن، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في مسائل تتصل بتلك المشروعية، والذي يهمُّنا من تلك المسائل ما انفرد به المالكية، وذلك في القدر الذي تشرع فيه الإجابة من الأذان، أهو إلى منتهى الشهادتين أم الأذان كله؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة أمران:

١ ـ الاختلاف في تخصيص قوله ﷺ: «**إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثلما يقول**»[(١)].

٢ ـ تعارض بعض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ، فمن ذلك حديث معاوية الذي يفهم منه انتهاء الإجابة إلى منتهى الشهادتين، وحديث عمر يفهم منه استمرار الإجابة إلى نهاية الأذان وسيأتي الحديثان في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن إجابة المؤذن ومتابعته تنتهي إلى منتهى الشهادتين فلا تشرع الحوقلة في الحيعلتين ولا في التثويب ولا التكبير

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب استحباب القول مثل قول المؤذن، ٢٨٨/١، برقم: ٣٨٤.

والتهليل في منتهاه وهناك قول آخر حكاه بعضهم رواية عن مالك أيضاً باستمرار الإجابة إلى منتهى الأذان[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى استمرار الإجابة إلى منتهى الأذان ـ على خلاف يسير بينهم في بعض ألفاظ الإجابة بعد الشهادتين ليس هنا مجال ذكرها ـ[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بانتهاء المتابعة إلى منتهى الشهادتين بما يلي:

١ ـ حديث معاوية وفيه: (أنه لما جلس على المنبر وسمع المؤذن يقول: الله أكبر الله أكبر، قال معاوية: الله أكبر الله أكبر، فقال: أشهد ألا إله إلا الله، فقال معاوية: وأنا، فقال: أشهد أن محمداً رسول الله، فقال معاوية: وأنا، فلما انقضى التأذين قال معاوية: أيها الناس إني سمعت رسول الله ﷺ على هذا المجلس حين أذن المؤذن يقول: مثل ما سمعتم من مقالتي)[3].

والحق أن في ألفاظ الحديث اضطراباً، وقد اعترف باضطراب متنه ابن عبدالبر حيث قال: (. . . حديث معاوية في هذا الباب مضطرب الألفاظ، وأظن أبا داود إنما تركه لذلك، وكذلك البخاري، وذكره النسائي)[4].

---

(١) الحطاب: ٤٤٢/١ ـ ٤٤٣، الخرشي: ٢٣٣/١، الزرقاني على مختصر خليل، ٦٠/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢٥٣/١ ـ ٢٥٤، الذخيرة: ٤٣٧/١، التمهيد: ١٣٥/١٠ ـ ١٣٦، الجامع: ٣٩/١ب، الفواكه الدواني: ٢٠٢/١، المنتقى: ١٣١/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٩٦/١ ـ ٣٩٧، البناية: ٣١/٢ ـ ٣٢، مغني المحتاج: ١٤٠/١، نهاية المحتاج: ٤٠٣/١، المجموع: ١١٨/٣، شرح منتهى الإرادات: ١٣٠/١، كشاف القناع: ٢٨٥/١، الشرح الكبير بهامش المغني: ٤١٦/١.

(٣) الحطاب: ٤٤٢/١، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب يؤذن الإمام على المنبر إذا سمع النداء، ٢١٩/١.

(٤) التمهيد: ١٣٩/١٠.

والحق أن البخاري أخرج هذا الحديث ولم يتركه، إلا أن يريد ابن عبدالبر بترك البخاري للحديث أنه لم يخرجه في أبواب الأذان، ولغل هذا كان مراده إذ يبعد جداً أن يغفل ابن عبدالبر عن حديث في البخاري وهو من هو في سعة علمه وحفظه وإتقانه.

ولكن هذا الحديث لا يدل للمالكية، وذلك لأن راوي الحديث ذكر أنه سمع معاوية يجيب إلى منتهى الشهادتين، وعدم سماع راوي الحديث لا يستلزم أن معاوية لم يجب المؤذن في سائر الأذان، لأنه ربما جهر بالإجابة إلى منتهى الشهادتين وأسر بها في سائره.

٢ ـ وعن سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ قال: «**من قال حين يسمع المؤذن: أشهد أن لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، رضيت بالله رباً، وبمحمد رسولاً، وبالإسلام ديناً، غفر له ذنبه**»[(١)].

فإنه ﷺ لم يذكر إلا لفظ التمجيد والتوحيد والتشهد[(٢)].

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من ضعف: لأن وجود التجميد والثناء والتشهد ونحوها في حديث لا يستلزم عدم مشروعية غيرها خصوصاً إذا ثبتت هذه المشروعية في حديث آخر، ومن لازم هذا الاستدلال ألا يصلي على النبي ﷺ أو يسأل له الوسيلة والفضيلة والمقام المحمود بعد الفراغ من الأذان لأن كل هذا ليس وارداً في حديث سعد بن أبي وقاص، ولا قائل بهذا مطلقاً.

٣ ـ إن المتصور في الإجابة إنما هو في التكبير والتشهدين لأن فيهما تمجيد الله والشهادة بأن محمداً ﷺ رسوله، وأما بقية الأذان فغير متصور

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب استحباب القول مثل قول المؤذن، ١/٢٩٠، رقم: ٣٨٦.

(٢) الحطاب: ١/٤٤٢.

فيه الإجابة لأنه إعلام بالصلاة، ودعاء لها، والسامع ليس مطلوباً منه الإعلام والدعاء والصلاة[1].

وكلام المالكية هذا منقوض بالتكبير والتهليل آخر الأذان، ففيهما تمجيد الله وإثبات الألوهية له وحده.

وأما القول بأن هذا تكرار فغير متجه أيضاً، وذلك لأن تكرار الذكر مندوب إليه، وفيه مزيد مثوبة.

ب ـ وأما الجمهور القائلون باستمرار مشروعية الإجابة إلى نهاية الأذان فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن عمر من قوله ﷺ: «**إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر، فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: أشهد أن لا إلـه إلا الله، قال: أشهد أن لا إلـه إلا الله، ثم قال: أشهد أن محمداً رسول الله، قال: أشهد أن محمداً رسول الله، ثم قال: حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حي على الفلاح، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: الله أكبر الله أكبر، قال: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: لا إلـه إلا الله، قال: لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة**»[2].

٢ ـ ما رُوِيَ عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليّ، فإن من صلى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشراً**»[3].

٣ ـ وعن أبي رافع أن النبي ﷺ كان إذا سمع النداء قال مثل ما يقول المؤذن، فإذا بلغ حي على الصلاة، قال: «**لا حول ولا قوة إلا بالله**»[4].

---

(١) الحطاب: ٤٤٢/١، الجامع: ٣٩/١ب، الذخيرة: ٤٣٨/١.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب استحباب القول مثل ما يقول المؤذن، ٢٨٩/١.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) المهذب المطبوع مع المجموع: ١١٥/٣ ـ ١١٦، الشرح الكبير بهامش المغني ٤١٦/١، مغني المحتاج: ١٤٠/١ ـ ١٤١، والحديث أخرجه البزار في كتاب الصلاة، =

الترجيح:

إن عمدة المالكية هو حديث معاوية رضي الله عنه وفيه الانتهاء إلى الشهادتين لكن الحافظ ابن حجر[1] أورد رواية للحديث أثبت فيها معاوية الحوقلة في الحيعلة، قال الحافظ ابن حجر بعد أن ساق هذه الرواية: (. . .وتبين بهذه الرواية أن ذكر الحوقلة في جواب حي على الفلاح اختصر في حديث الباب بخلاف ما تمسك به بعض من وقف مع ظاهره. . .)[2].

وحديث عمر رضي الله عنه صريح في هذا وهو استمرار الإجابة إلى نهاية الأذان ثم إن في الحوقلة تمجيداً لله وثناءً وتوكلاً عليه، فكانت في هذا كالتكبير والتشهد، وبهذا يظهر ضعف متمسك المالكية بأن الإجابة على الحيعلة تخرج عن التمجيد والثناء على الله سبحانه وتعالى وبهذا أيضاً يتضح رجحان مذهب الجمهور.

= باب ما يقول إذا سمع النداء. انظر كشف الأستار، ١٨٣/١، وأحمد في المسند، ٩/٦، قال الهيثمي: (وفيه عاصم بن عبيد الله وهو ضعيف إلا أن مالكاً روى عنه). انظر مجمع الزوائد ٣٣١/١.

(١) هو شهاب الدين أحمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، ولد بعسقلان سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة، اشتهر بكثرة التصانيف في الحديث وعلومه، منها فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وتعليق التعليق، وتلخيص الحبير، وغير ذلك، توفي سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة. انظر: (طبقات الحفاظ: ص٥٥٢).

(٢) فتح الباري (٩٤/٢).

المبحث الخامس

صفة الإقامة

اختلف الفقهاء في صفة الإقامة اختلافاً بيناً، ولما كان انفراد المالكية لا يتمحض إلا في لفظ الإقامة، ـ أي لفظ (قد قامت الصلاة) ـ فيقتصر البحث عليه، وفيما يلي مذاهب الفقهاء في ذلك:

أ ـ ذهب المالكية إلى إفراد لفظ (قد قامت الصلاة)، فيقوله المقيم مرة واحدة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى شفعه ـ أعني لفظ (قد قامت الصلاة) فيقوله المقيم مرتين ـ على خلاف بينهم في غير لفظ (قد قامت الصلاة)[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إفراد لفظ الإقامة بما يلي:

---

(١) الحطاب: ٤٦٣/١ ـ ٤٦٤، الزرقاني على مختصر خليل: ١٦٢/١ ـ ١٦٣، الخرشي: ٢٣٦/١، بداية المجتهد: ٨٠/١، الكافي: ١٦٦/١، المنتقى: ١٣٥/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢٥٦/١، الفواكه الدواني: ٢٠٣/١، المدونة: ٥٨/١، الذخيرة: ٤٥٤/١ ـ ٤٥٥، الجامع: ٣٩/١أ، الإشراف: ٦٨/١.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٣٨٨/١ ـ ٣٨٩، البناية: ١٤/١، مغني المحتاج: ١٣٦/١، نهاية المحتاج: ٣٩٠/١، المجموع: ٩٠/٣ ـ ٩١، شرح منتهى الإرادات: ١٢٦/١، كشاف القناع: ٢٧٣/١، المغني: ٤١٨/١.

١ ـ حديث أنس وفيه: أن النبي ﷺ أمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة[١].

٢ ـ ما روي عن عمار بن سعد القرظي عن أبيه أنه سمعه يقول: (هذا الأذان وقال الإقامة واحدة واحدة...)[٢] وهذا نص.

٣ ـ ما روي عن ابن عمر أنه كان لا يزيد في الإقامة عن مرة واحدة[٣].

٤ ـ واستدلوا بالعمل المتصل عند أهل المدينة[٤].

٥ ـ ولأنه لفظ يختص بالإقامة فوجب أن يكون على أصلها في الإيتار، كما أن لفظ: (الصلاة خير من النوم) لما كان لفظاً يختص بالأذان كان على أصله في الإشفاع[٥].

ب ـ واستدل الجمهور القائلون بشفع لفظ: (قد قامت الصلاة) بما يلي:

١ ـ حديث أنس وفيه: (أن النبي ﷺ أمر بلالاً بأن يشفع الأذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة).

٢ ـ حديث عبدالله بن زيد الأنصاري في قصة بدأ الأذان وفيه: ثم استأخر عني غير بعيد ثم قال: «**ثم تقول إذا أقمت الصلاة: الله أكبر الله**

---

(١) الإشراف: ٦٨/١، الذخيرة: ٤٥٤/١، الجامع: ٣٩/١أ، المنتقى ١٣٥/١، الفواكه الدواني: ٢٠٣/١، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب الأذان مثنى مثنى، ١١٤/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب الأمر أن يشفع الأذان...، ٢٨٦/١.

(٢) أخرجه الحاكم في كتاب معرفة الصحابة، باب ذكر سعد القرظي، ٦٠٨/٣، وابن ماجه في كتاب الأذان، باب إفراد الإقامة، ٢٤١/١ برقم: ٧٣١، وضعفه ابن حجر، انظر: (تلخيص الحبير: ١٩٦/١، وضعفه ابن معين. انظر مجمع الزوائد: ٣٢٩/١ ـ ٣٣٠).

(٣) الإشراف: ٦٨/١، الجامع: ٣٩/١أ.

(٤) الذخيرة: ٤٥٤/١، الإشراف: ٦٨/١، الفواكه الدواني: ٢٠٣/١.

(٥) الإشراف: ٦٨/١.

أكبر أشهد أن لا إلـه إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، الله أكبر الله أكبر... الحديث»[1].

٣ ـ قالوا: والحكمة في تثنية لفظ الإقامة كونها مصرحة بالمقصود[2].

الترجيح:

إن الأحاديث الواردة في الإقامة وردت بها في ثلاث صفات:

الأولى: تثنية التكبير في أولها وآخرها، وتثنية لفظ الإقامة وإفراد سائرها.

الثانية: تثنية لفظ التكبير في أولها وآخرها، وإفراد سائرها.

الثالثة: جعلها كالأذان وتثنية لفظ الإقامة، وهذه الصفات كلها مأثورة في أحاديث صحيحة أو حسنة، ولا مانع من إعمالها كلها، فتكون هذه الصفات الثلاث مشروعة على التخيير كما في صفات الأذان.

(١) سبق تخريجه.

(٢) المجموع: ٣/٩٠ ـ ٩٤، المغني: ١/٤١٨، مغني المحتاج: ١/١٣٦.

المبحث السادس

حكم الأذان للفوائت

إذا فاتت المكلف بعض الصلوات وأراد قضاءها فهل يشرع الأذان لها أم لا؟، وقد اختلف الفقهاء في هذا بين قائل بالمشروعية، وقائل بعدمها، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى التعارض في بعض الروايات التي روت فعل النبي ﷺ في قضاء الفوائت يوم الأحزاب وفي قضاء صلاة الفجر ـ وقد نام عنها في بعض أسفاره ـ فبعض الروايات تصرح بالأذان وبعضها تكتفي بذكر الإقامة ـ على ما سيأتي ـ.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الأذان غير مشروع للفوائت، بل هو عندهم للفرض الوقتي وصرح بعضهم بكراهة الأذان للفائتة، وهناك قول ذكره القاضي أبو بكر الأبهري رواية عن الإمام بالأذان للفائتة الأولى[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية ـ في القول القديم للشافعي وهو الراجح

---

(١) الحطاب: ٤٢٣/١، المنتقى: ٢٨/١ ـ ٢٩، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٨/١، ٢٤٨/١، الفواكه الدواني: ٢٠٠/١، التمهيد: ٢٣٤/٥ ـ ٢٣٥، ٤١٠/٦ ـ ٤١١، الإشراف: ٦٩/١، الذخيرة: ٤٤١/١ ـ ٤٥١، الاستذكار ١١٣/١ ـ ١١٤.

عندهم ـ وكذا الحنابلة إلى أن الأذان مشروع لأول الفوائت فيؤذن لها ويقيم لما بعدها، قال الحنفية وهو مخير في غير الأولى بين الأذان والإقامة، أو الإقامة فقط[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بعدم مشروعية الأذان للفوائت بما يلي:

١ ـ حديث عمران بن حصين[2] في قصة نومه ﷺ عن الفجر في إحدى السرايا وفيه: (ثم أمر بلالاً فأقام ولم يذكر أذاناً)[3].

٢ ـ حديث أبي سعيد الخدري: (أن رسول الله ﷺ حبس يومئذ ـ يوم الخندق ـ عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء إلى أن ذهب من الليل ثم أقام لكل صلاة)[4].

ووجه الاستدلال من حديث بلال أنه لم يذكر أذاناً بعد أن قضى الفجر، وكذا في روايات حديث الخندق، فإنه صلى أربع صلوات لم يذكر فيها أذاناً[5].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٣٨٤/١، البناية: ٤٠/٢، شرح فتح القدير: ٢١٧/١، ٢١٩، نهاية المحتاج: ٣٨٧/١، مغني المحتاج: ١٣٥/١، المجموع: ٨٢/٣ ـ ٨٥، شرح منتهى الإرادات: ١٢٩/١، كشاف القناع: ٢٦٨/١، ٢٨٣.

(٢) هو أبو نجيد، عمران بن حصين الخزاعي، أسلم عام خيبر، وشهد عدة غزوات، روى عنه ابن نجيد وغيره، توفي سنة اثنتين وخمسين. انظر: الإصابة: ٢٦/٥.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة، ٤٧٤/١، رقم: ٦٨٢.

(٤) أخرجه النسائي في كتاب الأذان، باب الأذان للفائتة من الصلوات: ١٧/٢، والدارمي في كتاب الصلاة، باب الحبس عن الصلاة، ٢٦٩/١، برقم ١٥٣٢، والبيهقي في كتاب الصلاة، باب الأذان والإقامة للجمع بين صلوات فائتات، ٤٠٢/١ وصححه ابن السكن. انظر تلخيص الحبير: ١٩٥/١، وانظر أيضاً: إرواء العليل: ٢٥٧/١، نيل الأوطار: ٤٦/٢.

(٥) الاستذكار: ١١٣/١ ـ ١١٤، الإشراف: ٦٩/١، التمهيد: ٢٣٥/٦.

٣ ـ قوله ﷺ: **«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»** ولم يذكر أذاناً[١].

٤ ـ أن الأذان إنما شرع لإعلام الناس بدخول الوقت، ولدعائهم إلى الجماعة، ووقت القضاء ليس بوقت إعلام، ولا هو وقت دعاء لجماعة.

٥ ـ أن الأذان إنما يختص بالأوقات، وفي فعله في غير الأوقات المخصصة له تخليطاً على الناس، ثم إن الأذان إنما شرع للوقت، والفوائت ليس لها وقت كالنوافل[٢].

ب ـ وأما القائلون بمشروعية الأذان للفوائت فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وفيه: (أن المشركين شغلوا النبي ﷺ عن أربع صلوات حتى ذهب من الليل ما شاء الله، فأمر بلالاً فأذن، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ثم أقام فصلى المغرب، ثم أقام فصلى العشاء)[٣].

٢ ـ ما ورد من أن النبي ﷺ نام هو وأصحابه حتى طلعت الشمس فساروا حتى ارتفعت، ثم نزل فتوضأ، ثم أذن بلال بالصلاة، وصلى رسول الله ﷺ ركعتين ثم صلى الغداة وصنع كما كان يصنع كل يوم[٤].

---

(١) الإشراف: ٦٩/١، والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الصلاة، باب من نام عن الصلاة أو نسيها، ٢٢٧/١، والترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في النوم عن الصلاة وقال: (حديث أبي قتادة حديث حسن صحيح)، ٣٣٤/١ برقم ١٧٧.

(٢) المنتقى: ٢٨/١ ـ ٢٩، الإشراف: ٦٩/١.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في الرجل تفوته الصلوات بأيتهن يبدأ وقال: (حديث عبدالله ليس بإسناده بأس، إلا أن أبا عبيدة لم يسمع من عبدالله) ٣٣٣/١، والنسائي في كتاب الأذان، باب الاكتفاء بالإقامة لكل صلاة، ١٨/٢، قال ابن حجر: (وله شاهد آخر من حديث جابر، رواه البزار وفي سنده عبدالكريم بن أبي المخارق، وهو متروك) انظر تلخيص الحبير: ١٩٥/١.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة، ٤٧١/١، برقم: ٦٨١.

فقد ضرح في هذين الحديثين بالأذان، وقوله: كما كان يصنع كل يوم يقتضي أنه أذن لها وأقام، كما يفعل ذلك في كل يوم، وفي كل الصلوات[1].

الترجيح:

هذه الروايات المتعددة لفعل النبي ﷺ في كيفية قضاء الفوائت في يوم الأحزاب وليلة التعريس كانت معتمد كل فريق في إثبات مذهبه، وإذا تأملنا هذه الروايات وجدنا أن بعض رواياتها قد صرح بالأذان، وبعضها لم يصرح، وأنّ الترجيح بين من صرح وبين من لم يصرح هو في صالح من قالوا بمشروعية الأذان للفوائت، وهم الجمهور وذلك لأمرين:

أحدهما: أن من صرح بالأذان قد حفظ الأذان، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، ثم إن من صرح بالأذان عنده زيادة، وزيادة الثقة مقبولة.

ثانيها: أن لفظ الإقامة قد يحمل في الروايات التي اكتفت بها على ما تقام به الصلاة عادة من أذان وإقامة، ولربما أغفل الرواة ذكر الأذان واكتفوا بالإقامة لأنها ألصق بالصلاة.

وأما استدلال المالكية بحديث: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**» وأنه لم يذكر أذاناً فهو استدلال ضعيف: وذلك لأمرين:

أحدهما: أن مقصود الرسول ﷺ بقوله: «**فليصلها**»، أي بما تصلي به وبمقدماتها من أذان وإقامة وطهارة ونحوها.

---

(١) البناية: ٤١/٢، نهاية المحتاج: ٣٨٧/١، مغني المحتاج: ١٣٥/١، المهذب المطبوع مع المجموع: ٨٣/٣، شرح منتهى الإرادات: ١٢٩/١، كشاف القناع: ٢٦٨/١.

ثانيهما: أن النبي ﷺ لم يذكر الإقامة أيضاً مع أنها مشروعة لكل صلاة حتى عند المالكية أنفسهم.

بهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في مشروعية الأذان لقضاء الفوائت.

الفصل الثالث
مفردات المذهب في صفة الصلاة وقضاء الفوائت

يشتمل هذا الفصل على خمسة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: حكم دعاء الاستفتاح.

المبحث الثاني: حكم الاستعاذة في الصلاة.

المبحث الثالث: حكم قراءة البسملة.

المبحث الرابع: حكم قبض اليدين أو إرسالهما.

المبحث الخامس: حكم القيام لمن عجز عن قراءة الفاتحة.

المبحث السادس: المكان المستحب للمصلي أن يوجه بصره إليه.

المبحث السابع: حكم رفع اليدين إلى الصدر عند القنوت.

المبحث الثامن: حكم تقديم اليدين على الركبتين في السجود.

المبحث التاسع: حكم السجود على الجبهة والأنف..

المبحث العاشر: حكم التسبيح في الركوع والسجود.

المبحث الحادي عشر: هيئة الجلوس للتشهدين.

المبحث الثاني عشر: ألفاظ التشهد.

المبحث الثالث عشر: حكم التشهد الأخير.

المبحث الرابع عشر: حكم عقص الشعر.

المبحث الخامس عشر: حكم ترتيب قضاء الفوائت.

المبحث الأول

حكم دعاء الاستفتاح

اختلف الفقهاء في دعاء الاستفتاح في الصلاة، أهو مشروع أم غير مشروع، وسبب انفراد المالكيّة يرجع إلى أمرين:

١ ـ تعارض الآثار الواردة في ذلك مع عمل أهل المدينة[١].

٢ ـ تعارض الآثار الواردة في دعاء الاستفتاح مع آثار أخرى يفهم منها عدم مشروعية دعاء الاستفتاح، فمن ذلك حديث المسيء صلاته، فإن النبي ﷺ قال له: «**تكبّر ثم تقرأ**»، فهو متعارض مع بعض الآثار التي ورد فيها دعاء الاستفتاح كحديث علي وغيره مما سيأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى عدم مشروعية دعاء الاستفتاح في الصلاة، وذكروا كراهته في الفرض ونقلوا عن ابن حبيب القول بأنه لا بأس بدعاء الاستفتاح بعد الإقامة، وقبل الإحرام بالصلاة[٢].

---

(١) بداية المجتهد: ٨٩/١.

(٢) الحطاب: ٥٤٤/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٧١/١، الخرشي: ٢٩٠/١، الجامع: ٤١/١أ، الإشراف: ٧٤/١ ـ ٧٥، الذخيرة (خ)، أحمد بن إدريس القرافي، وصورة على الميكروفلم بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى تحت رقم ١٦٣ عن نسخة دار الكتب المصرية تحت رقم ٣٤ فقه حالكمو: ١٤١/١ب، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٣٣٨/١.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى استحباب وسنيَّة دعاء الاستفتاح لكن الشافعية اختاروا صيغة: «**وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات...**»، بينما اختار الحنفية والحنابلة: صيغة: «**سبحانك اللَّهم وبحمدك**»[1]...

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم مشروعية دعاء الاستفتاح بما يلي:

١ ـ حديث المسيء صلاته وفيه قوله ﷺ: «**كبّر ثم اقرأ**»[2] ولم يذكر استفتاحاً.

٢ ـ ما روى أبو حميد الساعدي في وصفه صلاة رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه ويكبر ثم يقرأ[3].

٣ ـ حديث أبي وفيه: «**كيف تقرأ إذا افتتحت الصلاة؟**» قال: فقرأت الحمد لله رب العالمين حتى أتيت على آخرها... الحديث[4]. ففي هذه الأحاديث لم يذكر النبي ﷺ توجيهاً ولا تسبيحاً[5].

٤ ـ واستدلوا أيضاً بعمل أهل المدينة[6].

وقد أجاب النووي عن حديث المسيء صلاته بأن النبي ﷺ ذكر في

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٧٥/١، البناية: ١٣٤/٢، مغني المحتاج: ١٥٥/١، المجموع: ٣١٤/٣ ـ ٣١٥، ٣٢١، شرح منتهى الإرادات: ١٧٦/١ ـ ١٧٧، المغني ٥١٥/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم...، ١٨٤/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة...، ٢٩٨/١، برقم ٤٥.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة، ١٩٤/١، برقم: ٧٣٠، وأصل الحديث في الصحيحين.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الصلاة، باب ما جاء في أم القرآن، ٨٣/١، برقم: ٣٧.

(٥) الإشراف: ٧٤/١ ـ ٧٥، الجامع: ١٤١/١.

(٦) بداية المجتهد: ٨٩/١.

الحديث الفرائض، ودعاء الاستفتاح ليس منها، وبأن الأحاديث التي استدل بها المالكية ليس فيها نفي للاستفتاح، والأحاديث التي استدل بها الشافعية ومن معهم فيها إثبات له والمثبت مقدّم على النافي، كما أن فيها زيادة ثقة وهي مقبولة[1].

ب ـ وأما الجمهور الذين قالوا باستحباب دعاء الاستفتاح، فقد استدلوا بأحاديث صحيحة كثيرة منها:

١ ـ حديث علي رضي الله عنه وفيه: أن النبي ﷺ كان إذا قام للصلاة قال: «**وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين**»[2].

٢ ـ وعن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة قال: «**سبحانك اللّهم وبحمدك، وتبارك اسمك وتعالى جدك، ولا إله غيرك**»)[3].

فهذه الأحاديث مصرحة ببعض الأدعية التي كان يستفتح بها ﷺ صلاته[4].

الترجيح:

إن الأحاديث التي ساقها الجمهور صحيحة وصريحة في الدلالة على

---

(١) المجموع: ٣/٣٢١.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، ١/٥٣٤، برقم: ٧٧١.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما يقول عند افتتاح الصلاة، ٢/١١، برقم: ٢٤٣، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب من رأى الاستفتاح بسبحانك اللهم وبحمدك، ١/٢٠٦، برقم: ٧٧٦، والحاكم في المستدرك في كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ١/٢٣٥.

(٤) مغني المحتاج: ١/١٥٥، المجموع: ٣/٣١٤ ـ ٣١٥، ٣١٩، البناية: ٢/١٣٤، المغني: ١/٥١٥، شرح منتهى الإرادات: ١/١٧٦ ـ ١٧٧.

مشروعية دعاء الاستفتاح، وإن اختلاف الصيغ لا يدل على عدم المشروعية، وإنما يدل على التخيير بين هذه الصيغ، وأما الأحاديث التي استدل بها المالكية فغاية ما فيها عدم ذكر دعاء الاستفتاح وعدم الذكر لا يستلزم عدم المشروعية بحال، سيما وأن المشروعية ثابتة في أحاديث أخرى.

المبحث الثاني
حكم الاستعاذة في الصلاة

اختلف الفقهاء في مشروعية الاستعاذة في الصلاة، وسبب انفراد المالكية في ذلك يرجع إلى معارضة بعض الآثار لظاهر الكتاب، فإن ظاهر الكتاب يقتضي مشروعية الاستعاذة وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾[1] بينما يفهم من بعض الآثار عدم مشروعيتها، ومنها حديث المسيء صلاته، فإن النبي ﷺ لم يذكر الاستعاذة عندما علم المسيء صلاته الصلاة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية عدم مشروعية الاستعاذة بل كراهتها في صلاة الفريضة، وهنالك رواية عن الإمام بمشروعيتها في صلاة القيام برمضان، ونقل عنه قوله: (إن الأئمة لا يزالون يستعيذون في قيام رمضان).

وجَوَّزَ المالكية التعوذ في النافلة، وقد ذكر المالكية كراهة الاستعاذة في الفريضة سواء أكانت الصلاة جهرية أم سرية، وسواء أكانت القراءة قبل الفاتحة أو بعدها وقبل السورة[2].

---

(١) [النحل: ٩٨].

(٢) الحطاب: ٥٤٤/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٦/١، الخرشي: ٢٨٩/١، الإشراف: ٧٥/١، الجامع: ٤٢/١ب، الذخيرة: ١٤٠/١، أحكام القرآن لابن العربي: ١١٧٦/٣.

ب ـ وذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الاستعاذة مسنونة[1].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية القائلون بعدم مشروعية الاستعاذة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث المسيء صلاته، وفيه: (قوله ﷺ: «**كبّر ثم اقرأ**»)[2].

٢ ـ حديث أبي وفيه: «**كيف تقرأ إذا افتتحت الصلاة**»، فقال: فقرأت الحمد لله رب العالمين... الحديث[3].

٣ ـ عمل أهل المدينة: قال ابن العربي موضحاً هذا الدليل ومجيباً عليه: (...وتعلق من أخذ بظاهر المدونة بما كان في المدينة من العمل، ولم يثبت عندنا أن أحداً من أئمة الأمة ترك الاستعاذة، فإنه أمر يفعل سراً، فكيف يعرف جهراً؟)[4].

٤ ـ ولأنه قول فاصل بين التحريم والفاتحة فلم يكن مستحباً في الفرض كسائر الدعاء[5].

ولا يخفى عليك ما في هذه الأدلة من ضعف: أما الأحاديث النبوية الشريفة التي لم تذكر الاستعاذة، فإن عدم ذكر الاستعاذة فيها لا يستلزم عدم مشروعية الاستعاذة، ولربما أن النبي ﷺ قد أمر بالقراءة، وذلك اعتماداً على أن القراءة متضمنة للاستعاذة اتكالاً على النصوص التي تفيد مشروعيتها، واعتماداً على أن المخاطب يعرف مشروعية الاستعاذة من تلك

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٧٥/١، البناية: ١٤٢/٢، مغني المحتاج: ١٥٧/١، المجموع: ٣٢٢/٢ ـ ٣٢٣، شرح منتهى الإرادات: ١٧٧/١، المغني: ٥١٩/١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الإشراف: ٧٥/١، الجامع: ٤٢/١ب، والحديث سبق تخريجه.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي: ١١٧٦/٣.

(٥) الإشراف: ٧٥/١.

النصوص، فلا داعي لتكرار ذلك في كل واقعة.

وأما قياس المالكية الاستعاذة على الدعاء فغير متجه: وذلك لأن الأصل المقيس عليه غير متفق على حكمه، فهو مما انفرد به المالكية وخالفهم فيه الجمهور، فكيف تقاس على حكم أصل انفرد به المالكية ويجعل ذلك القياس دليلاً على مسألة أخرى انفرد بها المالكية أيضاً؟.

ب ـ وأما جمهور الفقهاء القائلين بمشروعية الاستعاذة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ ـ أي إذا أردت قراءة القرآن ـ نظير ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1]... الآية.

٢ ـ حديث أبي سعيد الخدري وفيه: (أن رسول الله ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة استفتح ثم يقول: «**أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، من همزه ونفخه ونفثه**»)[2].

والذي يترجح لدي مشروعية الاستعاذة، فالآية الكريمة عامة تشمل قراءة القرآن في الصلاة وخارجها، فقصرها على خارج الصلاة تحكم بلا دليل، وأضعف من ذلك ما نقل عن مالك من أن التعوذ إنما يكون بعد الفراغ من قراءة أم القرآن أخذاً بظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[3]...

---

(١) المغني: ٥١٩/١، البناية: ١٣٩/٢، المجموع: ٣٢٣/٣، ٣٢٥، شرح المنتهى: ١٧٧/١، مغني المحتاج: ١٥٦/١.

(٢) البناية: ١٣٩/٢ ـ ١٤٠، المغني: ٥١٩/١، والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما يقول عند افتتاح الصلاة، قال: (وقد تكلم في إسناد حديث أبي سعيد، كان يحيىٰ بن سعيد يتكلم في علي بن علي، وقال أحمد: «لا يصح» هذا الحديث)، ٩/٢، ١١، وأبو داود في كتاب الصلاة باب من قال الاستفتاح بسبحانك اللهم وبحمدك، ٢٠٦/١، برقم: ٧٧٥.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي: ١١٧٦/٣.

المبحث الثالث

حكم قراءة البسملة

اختلف الفقهاء في قراءة (بسم الله الرحمٰن الرحيم) في الصلاة، أهي مشروعة أم غير مشروعة؟ والذين قالوا بمشروعيتها اختلفوا أواجبة قراءتها أم مستحبة؟، وهل يجهر بها أم يسر؟، وهذه المسألة من المسائل الطويلة التي يكثر فيها الخلاف، فبالإضافة إلى حكم مشروعية النطق بها في الصلاة، هنالك خلاف في عدها آية من سورة الفاتحة، أو من كل سورة، وقد أورد الفقهاء في هذه المسألة مناقشات ومناظرات طويلة جداً، وسيقتصر البحث من هذه المسائل على مسألة واحدة يتمحض فيها انفراد المالكية، وهذه المسألة هي: حكم قراءتها في الصلاة، ولن يتعرض البحث لعدها آية من الفاتحة أو من كل سورة أو غير ذلك من المسائل الخلافية إلا بالقدر الذي يخدم المسألة التي تمحض فيها انفراد المالكية، وسأسلك في هذه المسألة سبيل الإيجاز فأقول وبالله التوفيق.

اختلف الفقهاء في مشروعية قراءة البسملة في الصلاة، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى أمرين:

١ ـ اختلاف الآثار: فبعض الآثار يفهم منها عدم مشروعية قراءة البسملة، بينما تفهم المشروعية من آثار أخرى، فمن ذلك ما وقع في حديث أنس رضي الله عنه فإن بعض رواياته يفهم منها عدم مشروعية قراءة

البسملة، بينما تفهم المشروعية من روايات أخرى ومن ذلك أيضاً ما وقع في حديث أبي هريرة وسيأتي كل ذلك في الأدلة.

٢ ـ الاختلاف في عد البسملة آية من الفاتحة أو من كل سورة، أو عدم عدها كذلك فإن الذين عدوها آية قالوا بوجوب قراءتها شأنها في ذلك شأن سائر آيات السورة[١].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية في المشهور عن الإمام مالك إلى أن قراءة البسملة في صلاة الفريضة غير مشروعة، بل مكروهة، وأما في النافلة فعلى التخيير[٢].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى مشروعية قراءة البسملة لكنهم اختلفوا في درجة المشروعية، وفي صفة القراءة، فعلى حين ذهب الشافعية إلى أن قراءتها واجبة، وأنه يجهر بها في الجهرية، ذهب الحنفية والحنابلة إلى أن قراءتها سنَّة ومستحبَّة وأنه يسر بها في السرية والجهرية على السواء[٣].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بعدم مشروعية قراءة البسملة في الفريضة بما يلي:

---

(١) بداية المجتهد: ٩٠/١.

(٢) الحطاب: ٥٥٤/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٦/١، الخرشي: ٢٨٩/١، الإشراف: ٧٦/١، الجامع: ٤٢/١أ، الذخيرة خ: ٣١٩/١ ـ ١٤٠، الزرقاني على الموطأ: ٢٥٧/١، الفواكه الدواني: ٢٠٤/١، البيان والتحصيل: ٣٦٤/١ ـ ٣٦٦، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٣٣٧/١، الكافي: ١٧٠/١، بداية المجتهد: ٨٩/١ ـ ٩٠، الجامع لأحكام القرآن: ٩٥/١ ـ ٩٦، التمهيد: ٢٢٨/٢ ـ ٢٣١، انتصار الفقير السالك: ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٤٧٥/١، البناية: ١٤٢/٢، مغني المحتاج: ١٥٧/١، المجموع: ٣٤٣/٣ ـ ٣٤٤، شرح منتهى الإرادات: ١٧٧/١، كشاف القناع: ٣٩١/١ ـ ٣٩٢، المغني: ٥٢٠/١.

١ ـ حديث أنس وفيه: (صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمٰن الرحيم في أول القراءة ولا في آخرها)[١].

وقد أجاب النووي عن هذا الاستدلال بقوله: (وأما الجواب عن استدلالهم بحديث أنس «كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين» وعن حديث عائشة، فهو أن المراد: كانوا يفتتحون بسورة الفاتحة لا بالسورة[٢] وهذا التأويل متعين للجمع بين الروايات لأن البسملة مروية عن عائشة رضي الله عنها فعلاً ورواية عن النبي ﷺ، ولأن مثل هذه العبارة وردت عن ابن عمر، وأبي هريرة رضي الله عنهم وهما ممن صح عنه الجهر بالبسملة، فدل على أن مراد جميعهم اسم السورة، فهو كقوله: بالفاتحة، وقد ثبت أن أول الفاتحة البسملة فتعين الابتداء بها، وأما الرواية التي في مسلم: فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم، فقال أصحابنا: هي رواية للفظ الأول بالمعنى الذي فهمه الراوي عبر عنه على قدر فهمه فأخطأ، ولو بلغ الحديث بلفظه الأول لأصاب، فإن اللفظ الأول هو الذي اتفق عليه الحفاظ ولم يخرج البخاري والترمذي وأبو داود غيره، والمراد به اسم السورة كما سبق، وثبت في سنن الدارقطني عن أنس قال: «كنا نصلي خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم فكانوا يفتتحون بأم القرآن فيما يجهر به. قال الدارقطني: «هذا صحيح» وهو دليل صريح لتأويلنا فقد ثبت الجهر بالبسملة عن أنس وغيره كما سبق فلا بد من تأويل ما ظهر خلاف ذلك)[٣].

وقد أجاب ابن قدامة عن حديث أنس بما حاصله: أن أنساً لم يسمع

---

(١) الإشراف: ٧٧/١، الذخيرة خ: ١٣٩/١أ، والحديث أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب حجة من قال لا يجهر بالبسملة، ٢٩٩/١، برقم: ٣٩٩.

(٢) هكذا النص في المجموع، وهو غير مستقيم، والصواب كانوا يفتتحون بسورة الفاتحة، لا السورة.

(٣) المجموع: ٣٥١/٣ ـ ٣٥٢.

البسملة، وإنما سمع الحمد لله، وكون أنس لم يسمع البسملة لا يعني عدم وجودها لأن النبي ﷺ لم يجهر بالبسملة[1].

وقبل أن أختم الكلام على حديث أنس يجدر بي أن أنقل ما قاله ابن عبدالبر موضحاً ما وقع في هذا الحديث من الاختلاف والاضطراب حيث قال: (. . .وقد روى هذا الحديث عن أنس قتادة وثابت البناني، وغيرهما كلهم أسنده، وذكر فيه النبي ﷺ إلا أنهم اختلف عليهم في لفظه اختلافاً كثيراً مضطرباً متدافعاً منهم من يقول فيه: كانوا لا يقرأون بسم الله الرحمٰن الرحيم، ومنهم من يقول: كانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمٰن الرحيم، ومنهم من قال: كانوا لا يتركون بسم الله الرحمٰن الرحيم ومنهم من قال: كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، وهذا اضطراب لا يقوم معه حجة لأحد من الفقهاء، وقد رُوِيَ عن أنس أنه سئل عن هذا الحديث فقال: «كبرنا فنسينا. . .»)[2].

٢ ـ ما روي عن عبدالله بن مغفل أنه قال لابنه ـ ورآه يجهر بها ـ: (إياك والحدث فإني صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي فلم أسمع أحداً منهم يقرؤها إذا قرأت فقل الحمد لله رب العالمين)[3].

وقد أجاب النووي عن حديث عبدالله بن مغفل، وذلك بتضعيفه أو تأويله حيث قال: (. . . وأما الجواب عن حديث ابن عبدالله بن مغفل:

---

(١) المغني: ٥٢١/١.

(٢) التمهيد: ٢٣٠/٢.

(٣) الإشراف: ٧٧/١، الفواكه الدواني: ٢٠٥/١، والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم، وقال: (حديث حسن) ١٣/٢، برقم: ٢٤٤، والنسائي في الافتتاح، باب ترك الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم ١٣٥/٢، وابن ماجه، في كتاب إقامة الصلاة، باب افتتاح القراءة ٢٦٧/١، برقم: ٨١٥، وقد ذكر الشوكاني نقلاً عن ابن خزيمة وغيره تضعيف هذا الحديث بجهالة ابن عبدالله بن المغفل والمجهول لا تقوم به حجة. انظر نيل الأوطار: (طبعة دار الجيل) ٢٢٤/٢.

فقال أصحابنا والحفاظ: هو حديث ضعيف لأن ابن عبدالله بن مغفل مجهول، قال ابن خزيمة: «لا يقوم به حجة»، وقال الخطيب أبو بكر وغيره: «هذا الحديث ضعيف لأن ابن عبدالله مجهول»، ولا يرد على هؤلاء الحفاظ قول الترمذي: «حديث حسن» لأن مداره على مجهول، ولو صح وجب تأويله جمعاً بين الأدلة السابقة، وذكروا في تأويله وجهين: أحدهما: قال أبو الفتح الرازي في كتابه في البسملة: «إن ذلك في صلاة سرية لا جهرية لأن بعض الناس قد يرفع قراءته في البسملة وغيرها رفعاً يسمعه من عنده فنهاه أبوه عن ذلك، وقال: هذا محدث» والقياس أن البسملة لها حكم غيرها من القرآن في الجهر والأسرار، والثاني: جواب أبي بكر الخطيب قال: ابن عبدالله مجهول ولو صح حديثه لم يؤثر في الحديث الصحيح عن أبي هريرة في الجهر لأن عبدالله بن مغفل من أحداث أصحاب رسول الله ﷺ وأبو هريرة من شيوخهم، وقد صح أن النبي ﷺ كان يقول لأصحابه: **«ليليني منكم أولو الأحلام والنهي ثم الذين يلونهم»** فكان أبو هريرة يقرب من النبي ﷺ وعبدالله بن مغفل يبعد لحداثة سنه، ومعلوم أن القارىء يرفع صوته ويجهر بقراءته في أثنائها أكثر من أولها فلم يحفظ عبدالله الجهر بالبسملة لأنه بعيد وهي أول القراءة وحفظها أبو هريرة لقربه وإصغائه وجودة حفظه وشدة اعتنائه)[1].

٣ ـ حديث أبي بن كعب وفيه: **«كيف تقرأ إذا افتتحت الصلاة»**، فقال: فقرأت الحمد لله رب العالمين إلى آخرها... الحديث.

ووجه الدلالة منه أن النبي ﷺ أقرأ أُبَيّاً عندما قرأ الفاتحة بدون البسملة فدل على عدم مشروعية قراءتها[2].

٤ ـ عمل أهل المدينة: قال القرافي موضحاً ذلك: (...فإن الصلاة تقام بينهم من عهده عليه السلام إلى زمن مالك مع الجمع العظيم الذي

---

(١) المجموع: ٣/٣٥٥.

(٢) الجامع: ١/٤٢ب.

يستحيل تواطؤهم على الكذب، فنقلهم لذلك بالفعل كنقلهم بالقول فيحصل العلم فلا يعارضه شيء من أخبار الآحاد)[1].

وهنالك أدلة أخرى استدل بها المالكية لإثبات أن البسملة ليست آية من الفاتحة لم نذكرها لعدم تمحض انفراد المالكية في هذه المسألة، وإن كانوا قد بنوا عدم مشروعية البسملة في الصلاة على كونها ليست آية من سورة الفاتحة.

ب ـ وأما الجمهور القائلون بمشروعية قراءة البسملة ـ على الخلاف الذي عرفنا ـ فقد استدلوا على ذلك بما يلي:

أما الشافعية فقد استدلوا على مذهبهم في الجهر بالبسملة ببعض الأحاديث ومنها:

١ ـ حديث نعيم بن عبدالله المجمر[2] قال: (صليت وراء أبي هريرة رضي الله عنه فقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم ثم قرأ بأم الكتاب حتى إذا بلغ ولا الضالين قال: آمين، وقال الناس: آمين... إلى أن قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ)[3].

٢ ـ ما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: (أنه كان إذا قرأ وهو يؤم الناس افتتح ببسم الله الرحمٰن الرحيم، قال أبو هريرة: هي آية من كتاب الله اقرأوا إن شئتم فاتحة الكتاب فإنها الآية السابعة، وفي رواية: أن النبي ﷺ كان إذا أمّ الناس قرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم)[4].

---

(١) الذخيرة خ: ١٣٩/١ب، وانظر: الفواكه الدواني: ٢٠٥/١.

(٢) هو نعيم بن عبدالله المجمر، المدني، مولى آل عمر بن الخطاب، كان يجمر المسجد روى عن أبي هريرة وابن عمر وغيرهما وعنه ابنه محمد وغيره، وكان ثقة جالس أبا هريرة عشرين سنة. انظر (تهذيب التهذيب: ٤٦٥/١٠).

(٣) أخرجه النسائي، في الافتتاح، باب قراءة بسم الله الرحمٰن الرحيم ١٣٤/٢، قال الشوكاني: صحح هذا الحديث ابن خزيمة وابن حبان، والحاكم وقال: «على شرط البخاري ومسلم وقال البيهقي صحيح الإسناد وله شواهد». انظر: (نيل الأوطار: ٢١٩/٢، المستدرك: ٢٣٢/١، السنن الكبرى: ١٤٦/٢).

(٤) أخرجه الدارقطني في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله...، ٣٠٩/١.

٣ ـ قالوا: وقد رويت أحاديث بالجهر بالبسملة عن كثير من الصحابة منهم أبو هريرة وأم سلمة وابن عباس وأنس وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم[١].

وأما الحنفية والحنابلة فإن مسلكهم في الغالب التوفيق بين الأدلة، فإنهم استدلوا على مشروعية البسملة ببعض الأحاديث التي استدل بها الشافعية كحديث نعيم بن المجمر وغيره واستدلوا على الإسرار بها ببعض الأحاديث التي استدل بها المالكية على نفي مشروعيتها وقد حمل الحنابلة والحنفية هذه الأحاديث على أن الرواة لم يسمعوا البسملة، فقد استدلوا بحديث عبدالله بن المغفل وحديث أنس لكنهم ركزوا في حديث أنس على الروايات التي صرحت بعدم الجهر كرواية قتادة عن أنس، وفيها: (فلم أسمع أحداً منهم يجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم)، وفي لفظ: (فكلهم يخفي بسم الله الرحمٰن الرحيم)[٢].

الترجيح:

من الاستعراض السابق للمذاهب والأدلة نجد أن معتمد المالكية الأول والرئيس إنما هو حديث أنس، وقد رأينا كيف أن الحديث مضطرب.

وأما معتمد الشافعية وهو فعل أبي هريرة: وترتيبهم الحكم على قول أبي هريرة «إني لأشبهكم صلاة بالنبي ﷺ» وقولهم: إن أبا هريرة قد جهر بالبسملة فهذا داخل في مشابهة صلاة أبي هريرة لصلاة النبي ﷺ فإن كل ذلك غير متجه، وذلك لأن جهر أبي هريرة بالبسملة ـ إن صح ـ لا يستلزم الرفع، وقوله: (إني لأشبهكم صلاة بالنبي ﷺ) لا يستلزم أن تكون البسملة من أوجه الشبه بين صلاة أبي هريرة وصلاة النبي ﷺ، ولعل أسعد المذاهب بالأحاديث جميعاً إنما هم الحنابلة والحنفية سواء بالقول بالسنية أو

---

(١) نهاية المحتاج: ٤٥٨/١ ـ ٤٥٩، مغني المحتاج: ١٥٧/١، المجموع: ٣٤٣/٣ ـ ٣٥١.

(٢) البناية: ١٦٠/٢ ـ ١٦١، كشاف القناع: ٣٩١/١، شرح المنتهى: ١٧٧/١، المغني: ٥٢١/١ ـ ٥٢٢.

بالإسرار لأنهم في هذه الحالة يجمعون بين الأحاديث، والمصير إلى الجمع أولى، كما أن إعمال جميع النصوص أولى من إهمال بعضها أو ضرب بعضها ببعض وقبل أن أختم الكلام في هذه المسألة فإني أنقل ما قاله القرطبي في معرض استحسانه لمذهب الحنفية والحنابلة فقد قال بعد أن حكى هذا المذهب: (. . .قلت: هذا قول حسن، وعليه تتفق الآثار عن أنس ولا تتضاد، ويخرج به من الخلاف في قراءة البسملة، وقد رُوِيَ عن سعيد بن جبير قال: «كان المشركون يحضرون بالمسجد فإذا قرأ رسول الله ﷺ بسم الله الرحمٰن الرحيم قالوا: هذا محمد يذكر رحمٰن اليمامة - يعنون مسيلمة - فأمر أن يخافت ببسم الله الرحمٰن الرحيم ونزل: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ قال الترمذي (الحَكِيمُ) أبو عبدالله: فبقي ذلك إلى يومنا هذا على ذلك الرسم وإن زالت العلة كما بقي الرمل في الطواف وإن زالت العلة، وبقيت المخافتة في صلاة النهار - وإن زالت العلة -)[1].

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١/٩٦ - ٩٧.

المبحث الرابع
حكم قبض اليدين أو إرسالهما

اختلف الفقهاء في الوضع المختار لليدين في القيام في الصلاة، أهو الإرسال أو القبض: على ما سيأتي في المذاهب.

. وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة معارضة بعض الآثار لآثار أخرى، فمن ذلك: حديث المسيء صلاته الذي يفهم منه السدل، وأحاديث أخرى صرحت بالقبض كحديث سهل بن سعد[1] وغيره من الأحاديث مما سيأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن السنة هي سدل اليدين في الصلاة ـ أي إرسالهما ـ وأما القبض فعن الإمام ثلاث روايات.

١ ـ **رواية ابن القاسم وهي ظاهر المدونة**: أن القبض مكروه في الفريضة مباح في النافلة عند الإطالة.

٢ ـ **رواية أشهب**: وهي أن القبض مباح في الفريضة والنافلة على السواء.

---

(١) هو سهل بن سعد بن مالك الأنصاري الخزرجي الساعدي، له ولأبيه صحبة مشهور، توفي سنة ثمان وثمانين وقيل بعدها. انظر: (أسد الغابة: ٣٦٦/٢، تقريب التهذيب: ٣٣٦/١).

٣ ـ **رواية مطرف**: وهي أن القبض مندوب في النافلة والفريضة على السواء.

وبكل رواية من هذه الروايات أخذ بعض المالكية، ولكن الرواية الأولى هي أشهر هذه الروايات وعليها أكثر المالكية.

وقد رجح القاضي عبد الوهاب استحباب القبض، وقد وقع الخلاف في المذهب في تأويل قول مالك في كراهة القبض في الفرض:

١ ـ قيل: إن ذلك لأن القبض فيه اعتماد واستناد، وهذا مكروه في الفريضة قال بعض المالكية: إن مقتضى هذا التعليل أن من قبض لا للاعتماد، وإنما للاستنان، فإن فعله هذا غير مكروه.

٢ ـ وقيل: إن القبض مكروه في الفرض خيفة اعتقاد وجوبه.

٣ ـ وقيل: إنه يكره في الفرض خوف إظهار الخشوع، وخوف أن يؤدي ذلك إلى الرياء ولم يجزم خليل ولا غالب شراح مختصره بأي من هذه التأويلات، ومن هنا يتضح أن السدل هو سنة عند المالكية، وأن الخلاف إنما هو في كراهة القبض، أو عدم كراهته، وأن مشهور المذهب ـ وهو ظاهر المدونة ـ كراهته في الفرض دون النفل[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن السنة هي القبض ـ أي وضع اليد اليمنى على اليسرى على خلاف بينهم في مكان الوضع أهو فوق السرة، أم على الصدر[٢]؟.

---

(١) الحطاب: ٥٤١/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٤/١، الخرشي: ٢٨٦/١ ـ ٢٨٧، الذخيرة خ: ١٥٠/١ ـ ١٥١، الإشراف: ٨٠/١، الجامع: ١٤٦/١، بداية المجتهد: ٩٩/١، الجامع لأحكام القرآن: ٢٢٠/٢٠ ـ ٢٢١، المنتقى: ٢٨١/١.

(٢) البناية: ١٣٠/٢ ـ ١٣١، مغني المحتاج: ١٨١/١، شرح منتهى الإرادات: ١٧٦/١، المغني: ٥١٤/١، المجموع: ٣١٠/٣ ـ ٣١٢.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية القائلون بالسدل وبكراهة القبض في الفرض فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث المسيء صلاته، فإن النبي ﷺ قد علمه الصلاة، ولم يذكر القبض[١].

وقد أجاب النووي عن هذا الحديث بأنه لا حجة فيه: لأن النبي ﷺ لم يذكر السنن، وإنما علمه الفرائض فقط، والقبض ليس بفريضة[٢].

وقد أورد الشيخ محمد العابد رواية أخرى لحديث المسيء صلاته قال: إنه لا يرد عليها الاعتراض بأن النبي ﷺ إنما علم المسيء صلاته الفرائض، قال الشيخ محمد العابد: (. . .قال ابن بطال في شرح البخاري: وحجة من كره ذلك ـ أي القبض ـ أن النبي ﷺ علم المسيء صلاته الصلاة، ولم يذكر له القبض، نقله ابن القصار ولعلهما والله أعلم إنما أرادا حديث رفاعة بن رافع الذي أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين من طرق صحيحة عنه: أنه كان جالساً عند رسول الله ﷺ إذ جاء رجل فدخل المسجد فصلى فلما قضى صلاته جاء فسلم على رسول الله ﷺ وعلى القوم، فقال ﷺ: «**وعليك، فارجع فصلّ فإنك لم تصلّ**» قال: فرجع فجعلنا نرمق صلاته لا ندري ما نَعيب منها، فلما قضى صلاته فجاء فسلّم على رسول الله ﷺ وعلى القوم فقال ﷺ: «**وعليك، فارجع فإنك لم تصلّ**»، وذكر ذلك إما مرتين أو ثلاثاً فقال الرجل: ما أدري ما عبت عليّ من صلاتي قال ﷺ: «**لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله عز وجل يغسل وجهه ويديه للمرفقين، ويمسح رأسه بيديه ورجليه إلى الكعبين ثم يكبّر ويحمد الله ويمجّده ويقرأ من القرآن ما أذن الله له فيه ثم يكبر فيركع ويضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله ويستوي ثم يقول:**

---

(١) الإشراف: ١/٨٠، بداية المجتهد: ١/٩٩، الحديث سبق تخريجه.

(٢) المجموع: ٣/٣١٣.

سمع الله لمن حمده، ويستوي قائماً حتى يأخذ كل عظم مأخذه، ثم يقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن جبهته من السجود حتى تطمئن مفاصله ويستوي ثم يكبر فيرفع رأسه ويستوي قاعداً على مقعدته، ويقيم صلبه»، وصف الصلاة هكذا حتى فرغ، ثم قال: «**لا تتم صلاة أحدكم حتى يفعل ذلك**...» فبهذا والله أعلم احتج الإمام ابن القصار وتبعه ابن بطال على السدل لأنه ﷺ علم هذا المسيء الصلاة، ولم يذكر له القبض مع أنه ذكر له السنن والمندوبات، كيف يصح أن يكون القبض سنة ولم يعلمه له بعد أن علّمه السنن؟، وليس مراد الإمام ابن القصار، والإمام ابن بطال بحديث المسيء صلاته حديث أبي هريرة، لأنه الذي أخرجه الشيخان عنه حتى يرد عليهما قول الزين العراقي شيخ ابن حجر في شرح الترمذي: ولا حُجَّة في حديث المسيء الصلاة على كراهة وضع اليمين على الشمال في الصلاة لأنه عليه الصلاة والسلام علمه الفرائض لتكون أيسر للحفظ، والوضع المذكور سنة)[1].

٢ ـ حديث عطاء وفيه: (سمعت أبا حميد الساعدي[2] في عشرة من أصحاب النبي ﷺ ومنهم أبو قتادة، وفي رواية: وأبو هريرة ومحمد بن مسلمة وسهل بن سعد وغيرهم يقول: أنا أعلم بصلاة النبي ﷺ قالوا: فلم؟ فوالله ما كنت بأكثرنا له تبعة ولا بأقدمنا له صحبة، قال: قالوا: فأعرض، قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يكبر حتى يقر كل عظم في موضعه معتدلاً، ثم يقرأ، ثم يكبر ويرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه معتدلاً، ثم يرفع ويضع راحته على ركبتيه، ثم يعتدل، ولا يصبو رأسه ولا يقنع... الحديث)[3].

---

(١) القول الفصل في تأييد سنة السدل، محمد عابد، طبع على نفقة لجنة التراث والتاريخ، أبو ظبي، ص٩ ـ ١٠.

(٢) هو أبو حميد الساعدي، اختلف في اسمه، شهد أحداً وما بعدها، عاش إلى خلافة معاوية وابنه يزيد، مات سنة ستين. انظر: (أسد الغابة: ١٧٤/٥ تهذيب التهذيب ٧٩/١٢، تقريب التهذيب: ٤١٤/٢).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب صفة الصلاة، باب سنة الجلوس في التشهد: ٢٠١/١.

قال الشيخ محمد العابد: (. . .وهو كما ترى حجة واضحة في السدل لأن أبا حميد في مقام الاحتجاج على الصحابة المنكرين عليه أنه أعلم منهم بصفة صلاته ﷺ لكونهم ما سلموا له أول مرة حيث قالوا له: «ما كنت بأكثرنا له تبعة» كما جبلت عليه الأقران من التنافس وعدم التسليم للأتراب إلا لما وصف لهم صلاته ﷺ على سبيل الاستقصاء للسنن والفرائض ولم يترك منها شيئاً علمه، فقالوا له: صدقت، وسلموا له ما ادعاه لكونه أخبرهم بما عندهم فحينئذ لو كان القبض من صفة صلاته ﷺ لأنكروا عليه قائلين: يا أبا حميد تركت، أو نسيت أخذ الشمال باليمين لأن المقام مقام احتجاج، والعادة قاضية بأنهم يناقشون فيه على أقل شيء، فحيث لم يناقشوه في ذلك، علمنا أنهم متفقون على ترك القبض في صفة صلاته ﷺ كان سادلاً لأن السدل هو الأصل، والأصل لا يحتاج إلى ذكره، والتمسك به هو الحكم المتفق عليه)[1].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من ضعف ظاهر:

أ ـ أما قول الشيخ العابد: إن الإرسال هو الأصل فغير مسلم: إذ قد يقال: إن القبض هو الأصل، إلا أن يريد الشيخ أن الإرسال هو الأصل خارج الصلاة، فيقال: إن ما كان أصلاً خارج الصلاة لا يصح أن يكون أصلاً فيها، وقول الشيخ أن أبا حميد الساعدي لم يذكر الإرسال لأنه الأصل غير متجه، وذلك لأن النبي ﷺ قد انتقل عن هذا الأصل برفع يديه حذو منكبيه، فيحتاج إلى أن يذكر عوده إلى الأصل لأن النبي ﷺ قد انتقل بالرفع عنه، وحتى لا يتوهم متوهم أن النبي ﷺ بقي رافعاً يديه حذو منكبيه إلى أن ركع.

وهكذا ترى أن الشيخ قد تكلف الدليل.

ب ـ إن استناد الشيخ إلى أن أبا حميد الساعدي قد ذكر الفرائض والسنن كلها غير متجه أيضاً، فإن أبا حميد الساعدي لم يذكر التسبيح في

---

(١) القول الفصل: ص١١.

الركوع والسجود وهو من سنن الصلاة بل ـ وعند بعض المذاهب ـ من واجباتها، فلا يقال: إن القبض لو كان من سننها لذكره لأن أبا حميد الساعدي لم يقصد الاستقصاء، وإلا لذكر التسبيح في الركوع والسجود.

ج ـ إن سنة رسول الله ﷺ يحمل بعضها على بعض، ويفسر بعضها بعضاً، فإذا لم يكن القبض قد ذكر في بعض الأحاديث فإنه قد ذكر في أحاديث أخرى من طرق صحيحة، فيحمل هذا على ذلك، وعدم ذكر القبض في بعض الأحاديث لا يستلزم نفيه مطلقاً.

٣ ـ واستدلوا أيضاً بالقول بأن القبض يشغل المصلي عن حضور القلب وتمام الإقبال على الله تعالى[١].

والحق أنّ في هذا تناقضاً، فمن العلل التي كره من أجلها المالكية القبض هي إظهار الخشوع كما سبق في المذهب، وليت شعري كيف يكون القبض من أمارات الخشوع التي يخشى على صاحبها من إظهارها الرياء، ثم يكون في الوقت ذاته مشغلاً عن حضور القلب وملهياً عن تمام الإقبال على الله تعالى؟.

ب ـ واستدل جمهور الفقهاء القائلون بأن القبض هو السنة على مذهبهم بما يلي:

١ ـ **ما روي عن سهل بن سعد**: قال: (كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه في الصلاة قال أبو حازم ـ راوي الحديث ـ لا أعلمه إلا ينمي ذلك إلى النبي ﷺ)[٢].

وقد أجاب الشيخ محمد العابد عن هذا الحديث بجواب متكلف بل وجعله دليلاً للمالكية حينما قال: (. . .ووجه دلالته أن أمرهم بالوضع المذكور دليل نصيٌّ على أنهم كانوا يسدلون، وإلا كان أمراً بتحصيل

---

(١) أعذب المقال في دليل الإرسال، محمد عابد حسين، ص٧.

(٢) المجموع: ٣١٢/٣، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب وضع اليمنى على اليسرى، ١٨٠/١.

الحاصل، وهو عبث محال على الشارع ﷺ، ومن المعلوم بالضرورة أنهم لم يعتادوا السدل ولم يفعلوه إلا لرؤيتهم فعل الرسول ﷺ وأمرهم به بقوله: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[1].

وهذا الكلام غاية في الضعف والبعد، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ ـ إن إثبات السدل من قول سهل بن سعد: (كان الناس يؤمرون...) غير متجه وذلك لأن أمرهم بالقبض لا يدل على أنهم كانوا يسدلون، فالأمر بالقبض قد يجيء ابتداء ونظائر ذلك كثيرة من قول الصحابة أمرنا بكذا، فاستنباط السدل من هذا الحديث غير صحيح.

ب ـ على التسليم بأنهم كانوا يسدلون، وإن هذا الحديث يدل على ذلك ـ فلمَ لا يكون أمرهم بالقبض في الحديث ذاته نسخاً للسدل، إلا أن يقول الشيخ: إنهم كانوا مأمورين بالسدل، ثم أمروا بالقبض، ثم أمروا بالسدل، وهذا أكثر عبثاً مما نسبه للقائلين بالقبض، وأراد أن ينزه الشارع الحكيم عنه.

جـ ـ إن الشيخ حاول أن يشكك في رفع الحديث إلى النبي ﷺ من خلال عبارة: ـ كان الناس يؤمرون ـ وقد عقد بحثاً في مثل هذه العبارات، أيستفاد منها الرفع أم لا[2]؟ ومع أن الراجح في هذه المسألة أن هذه العبارة وأشباهها تأخذ حكم الرفع وذلك لأن الصحابة لا يتلقون الأوامر إلا من الشارع الحكيم، خاصة في مثل هذه الأمور التعبدية المحضة، مع هذا كله فإني لا أرى حاجة لإقحام هذا البحث في الحديث الذي نحن بصدده، وذلك لأن أبا حازم قد صرح بالرفع فقال: (لا أعلمه إلا ينمي ذلك إلى النبي ﷺ)، وهذا عبارة صريحة بل ومؤكدة في الرفع، فلو أن أبا حازم قال: لا أعلمه إن نمى ذلك إلى النبي ﷺ لاتجه أن يبحث في هذه الصيغة أهي دالة على الرفع أم لا؟، أما وقد قال ما قال بصيغة تأكيدية في الرفع،

---

(١) القول الفصل في تأييد سنة السدل، ص١٤.

(٢) القول الفصل: ص٣ ـ ٤.

فلا يبقى مسوغ في أن يقحم هذا البحث الحديثي في هذا الحديث.

٢ ـ **وعن وائل بن حجر**[١]: (أنه رأى رسول الله ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة، ثم التحف بثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى)[٢].

وقد أجاب الشيخ محمد العابد على هذا الحديث بجوابين:

أحدهما: وصف هذا الحديث بالاضطراب في الإسناد أو الإرسال[٣].

وليس هذا بعيب، إذ إنَّ في الطرق المسندة غنية عن الطرق المرسلة، والحديث مخرج في صحيح مسلم فاتضح من هذا ضعف جواب الشيخ.

ثانيها: تأويله بشيء من التكلف، فقد ورد في بعض الروايات أنه أتى أصحاب النبي ﷺ في شدة برد، فرآهم مجللين بالثياب، ورأى أيديهم تتحرك تحتها، وقد حمل الشيخ العابد ذلك على السدل قائلاً إنه لا تتصور حركة الأيدي في القبض، وإنما تتصور في الإرسال[٤]، ولا يخفى عليك ضعف هذا وتكلفه، فإن الحركة متصورة في القبض أيضاً.

٣ ـ وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يصلي، فوضع يده اليسرى على اليمنى فرآه النبي ﷺ، فوضع يده اليمنى على اليسرى[٥].

---

(١) هو وائل بن حجر بن سعد بن مسروق الحضرمي، صحابي جليل، استعمله النبي ﷺ على حضرموت، وأقطعه أرضاً، توفي في ولاية معاوية. انظر: (أسدالغبة: ٨١/٥، تقريب التهذيب: ٣٢٩/٢).

(٢) كشاف القناع: ٣٨٩/١، المجموع: ٣١٢/٣، والحديث أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى...، ٣٠١/١، برقم: ٤٠١.

(٣) القول الفصل: ص٥، ويتضح من الأمثلة التي جاء بها الشيخ العابد على ادعاء الإرسا أنه يقصد بالإرسال، الإرسال في مصطلح الأصوليين، ـ وهو سقوط راوٍ من السند، وليس الإرسال في مصطلح الأصوليين ـ، وهو ما قال فيه التابعي قال رسول الله ﷺ، وواضح أيضاً أنه يقصد بالإرسال بعض الطرق التي ليست في صحيح مسلم.

(٤) القول الفصل: ص٦.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، ٢٠٠/١، برقم: ٧٥٥، والنسائي في الافتتاح، باب في الإمام إذا رأى الرجل...، ١٢٦/٢، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب وضع اليمين على الشمال في الصلاة، ٢٦٦/١، برقم: ٨١١، وإسناده حسن، انظر: فتح الباري: ٢٢٤/٢.

٤ ـ وعن الهلب الطائي[١] قال: (كان رسول الله ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه)[٢].

الترجيح:

إن الناظر في مذهب المالكية وأدلتهم لا يسعه إلا أن يسجل الملاحظات التالية:

١ ـ إن المالكية مضطربون في مسألة السدل: فكثير منهم رجح القبض، وكثير منهم وضع لكراهة القبض بعض التأويلات المتكلفة، والتي يراد منها التخفيف من مخالفة المذهب للأحاديث الصحيحة، كما أن اضطراب المالكية يرجع أيضاً إلى محاولتهم التوفيق بين رواية ابن القاسم عن الإمام في المدونة، وبين الأحاديث التي وردت في القبض، والتي روى بعضها مالك نفسه في الموطأ[٣]، وقد فهم بعض المالكية من رواية مالك بعض هذه الأحاديث في الموطأ أنه لا يمكن أن يقول بخلاف مقتضاها، ولكن ليست هذه هي المرة الوحيدة التي يصحح فيها مالك الحديث ويقول بخلاف مقتضاه، فإن مالكاً قد صحح حديث أبي محذورة وبلال في تربيع التكبير في الأذان وخالفه، ومن هنا يتضح أن لا تعارض بين أن يقول الإمام قولاً ويروي أو يصحح حديثاً بخلافه.

ولا يعني هذا أن مالكاً رحمه الله قد خالف أحاديث القبض أو غيرها

---

(١) هو يزيد بن قنافة، سمي بالهلب لأنه أتى النبي ﷺ أقرع فمسح رأسه فنبت شعره، فسمي الهلب ـ أي كثير الشعر ـ وذكره ابن سعد في طبقة مسلمة الفتح، انظر: (الإصابة: ٦/٢٨١).

(٢) المجموع: ٣/٣١٢، المغني: ١/٥١٤، والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في وضع اليمين على الشمال...، وقال: حديث حسن، ٢/٣٢، برقم: ٢٥٢، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب وضع اليمين على الشمال، ١/٢٦٦، برقم: ٨٠٩، وفي إسناده قبيصة بن هلب، عن أبيه ذكره ابن حبان في الثقات، انظر: نيل الأوطار: ٢/٢٠٨، ميزان الاعتدال: ٣/٣٨٤.

(٣) انظر الموطأ: ١/١٥٩.

رغبة في المخالفة أو تقديماً للرأي عليها، وحاشاه أن يفعل ذلك، وهو الإمام المحدث الورع الزاهد الوقاف عند حدود الله المتورع عن الفتيا، وإنما مخالفته ترجع لأسباب كثيرة، إما تقديماً للعمل وإما لحديث آخر، وإما لفهم آخر أيضاً.

٢ ـ إن المالكية قد استدلوا بحديث المسيء صلاته، وقالوا: إن النبي ﷺ ذكر الفرائض والسنن كلها، ولم يذكر القبض، بيد أنه لم يذكر الإرسال أيضاً، ولم يذكر التسبيح في الركوع والسجود، ولا ذكر التسميع عند الاعتدال من الركوع، فهل هذه كلها ليست سناً؟!.

والحق أن المالكية كثيراً ما يتكئون على حديث المسيء صلاته، فقد نفوا به الاستفتاح والاستعاذة والبسملة والقبض، بل وأثبتوا به الإرسال، وهذا كله لأن ذلك لم يذكر في الحديث وكأن حديث المسيء صلاته لم يأت حديث غيره في بيان صفة الصلاة، ولا في بيان أفعال وأقوال الصلاة سنن أخرى سواء أكانت قولية أو فعلية أو تقريرية.

٣ ـ إن حديث المسيء صلاته لا يحتمل ما حمله المالكية لأن عدم الذكر لا يستلزم نفياً ولا إثباتاً، فلو أن راوي حديث المسيء صلاته نفى القبض، وقبله الاستعاذة، والاستفتاح والبسملة ثم أثبتت هذه في أحاديث أخرى لكان لزاماً علينا أن نأخذ بالأحاديث المثبتة لأن المثبت مقدم على النافي، فكيف وليس في حديث المسيء صلاته نفي؟.

وبهذا يمكن القول بأن حديث المسيء صلاته ليس في محل النزاع، فلا يدل على ما ذهب إليه المالكية.

وفي أدلة الجمهور مما سبق في هذا البحث، ومما لم يسبق من الأحاديث والسنن الصحيحة الصريحة بأن القبض هو السنة ما لا يمكن أن يعارض بحديث المسيء صلاته، أو بفهم المالكية من هذا الحديث.

وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في سنية القبض، ومرجوحية مذهب المالكية في سنية الإرسال.

وقبل أن أختم الكلام في هذا المبحث، فإنه يجدر بي التنبيه والتذكير بما وقع فيه المتعصبون من العوام وإنصاف المتعلمين من كلا الفريقين من تعصب وغلوّ في هذه المسألة وأمثالها مما يكاد القلب يتفطر له ألماً من إنكار القائلين بالقبض على من يرسلون أيديهم ووصفهم لهم بالبدعة والتشنيع عليهم أيما تشنيع، وكذلك القائلون بالإرسال الذين فعلوا بالقائلين بالقبض، أو الفاعلين له مثل ما فعل الآخرون من التشنيع والتبديع، ولربما وصل الأمر إلى الاقتتال أو التغيير بالقوة، وقد نسي هؤلاء المتعصبة أو تناسوا حقيقتين كبيرتين:

أولاهما: أن الذي يجب إنكاره إنما هو المتفق عليه، وليس المختلف فيه، إذ لا يجب إنكار هذا المختلف فيه، إذا قلنا بوجوب الإنكار في هذه المسألة أصلاً.

ثانيهما: أن القبض أو الإرسال أكثر ما يقال فيه إنه هيئة من هيئات الصلاة، أو سنة من سننها ووحدة المسلمين فريضة واجبة، واختلافهم وتناحرهم منكر محرم، فأي عاقل يضيع الفريضة الواجبة ويرتكب المنكر المحرم في سبيل تحصيل سنة أو مندوب؟!

فهذه الأمور اليسيرة مما يسع فيه الخلاف، فيجب أن يعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه.

المبحث الخامس

حكم القيام لمن عجز عن قراءة الفاتحة

اختلف الفقهاء في من عجز عن قراءة الفاتحة، ولم يمكنه تعلمها، أيسقط في حقه القيام لها أم لا؟ بل يلزمه القيام، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في القيام: هل هو مفروض لذاته أم أنه مفروض لأجل القراءة؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية ـ وهو قول القاضي عبدالوهاب، واختيار اللخمي، وما جزم به خليل أيضاً ـ أن من عجز عن قراءة الفاتحة، ولا أمكنه تعلمها فإن الفاتحة تسقط في حقه، وكذا يسقط القيام لها، وقيل: بل يجب القيام ويستعيض عن الفاتحة بالذكر، وعلى القول المشهور بسقوط القيام، فإن المالكية قالوا باستحباب الفصل بين تكبيرة الإحرام والركوع بشيء من الذكر فإن ركع من غير ذكر أجزأته[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن

---

(١) الخرشي: ١/٢٧٠ ـ ٢٧١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/٣٠٩ ـ ٣١٠، الإشراف: ١/٩٩ ـ ١٠٠، الذخيرة خ: ١/١٤١.

القيام فرض بذاته وذلك وفق تفصيلات واختلافات كثيرة في قدر القيام وما يقرأ فيه ليس هنا مجال ذكرها[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في سقوط القيام عن العاجز عن الفاتحة بأن القيام إنما فرض لأنه وسيلة للقراءة، ومحل لها، فإذا سقطت القراءة ـ وهي المقصد من القيام ـ سقط القيام تبعاً لأنه وسيلة للقراءة[2].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بعدم سقوط القيام، فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[3] وهذا مستطيع للقيام فوجب أن يأتي به.

٢ ـ ولأن القراءة فرض، والقيام فرض أيضاً، فسقوط أحدهما بالعجز عنه لا يستلزم سقوط الآخر مع القدرة عليه[4].

والذي يترجح لدي عدم سقوط القيام بالعجز عن الفاتحة، وقول المالكية إن فرضية القيام تبع لفرضية القراءة غير متجه، إذ لا تلازم بينهما، إذ يمكن أن تتم القراءة وهو قاعد كما أن هذا القول مناف لعموم قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[5] ولذا فإن مذهب الجمهور في عدم سقوط القيام عند العجز عن القراءة هو الأقرب والأولى.

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٤٤/١، البناية: ١٦٣/٢، مغني المحتاج: ١٦٠/١ المجموع: ٣٧٩/٣، كشاف القناع: ٣٩٨/١.

(٢) الذخيرة خ: ١٤١/١ب.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) كشاف القناع: ٣٩٨/١، المجموع: ٣٧٩/٣.

(٥) [البقرة: ٢٣٨].

المبحث السادس

المكان المستحب للمصلي أن يوجّه بصره إليه

اختلف الفقهاء في المكان الذي يستحب للمصلي أن يوجه بصره إليه أثناء القيام وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في ما يحقق الخشوع المأمور به في الصلاة، أهو النظر إلى موضع السجود؟ أم النظر إلى الأمام ـ أي إلى قبلة المصلي ـ؟ كما أن من أسباب الانفراد أيضاً الاختلاف في كون تنكيس الرأس مخلاً بركن القيام أم لا؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المستحب للمصلي أن يوجه بصره أمامه، بل ويكرهون توجيهه إلى موضع السجود[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن المستحب للمصلي أن يوجِّه بصره إلى موضع سجوده في القيام، وفي الحالات التي يتصور فيها ذلك[2].

---

(١) الحطاب: ٥٤٩/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٩/١، الخرشي: ٢٩٣/١، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٥٥٠/١، البيان والتحصيل: ٢٢٠/١، الذخيرة خ: ١٣٦/١ب، الجامع: ٤٥/١أ.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٦٤٥/١، مغني المحتاج: ١٨٠/١، المجموع: ٣١٤/٣، كشاف القناع: ٣٨٩/١ ـ ٣٩٠، شرح منتهى الإرادات: ١٧٦/١، المغني: ٦٦٠/١ ـ ٦٦١.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون باستحباب توجيه البصر إلى الأمام بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[١].

فنحن مأمورون بتوجيه أبصارنا إلى القبلة، وليس إلى موضع السجود... والحق أن الاستدلال بهذه الآية غير متجه، وذلك لأن المقصود من الآية استقبال القبلة بالجسد كله، والتوجه إليها، ثم إن النظر إلى موضع السجود لا ينافي استقبال القبلة وذلك لأن موضع السجود إنما هو في القبلة أيضاً.

٢ ـ نهى عمر رضي الله عنه للمنكس رأسه في الصلاة عن ذلك، وقوله: (إنما الخشوع في القلب).

٣ ـ إن النظر إلى موضع السجود إما أن يكون بطأطأة الرأس وتنكيسه، وهذا مخل بالقيام وإما أن لا يكون بذلك بل بتوجيه البصر إلى موضع السجود من غير تنكيس، وهذا فيه مشقة وحرج وما جعل الله علينا في الدين من حرج[٢].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بتوجيه النظر إلى موضع السجود فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما روي من أنه ﷺ كان يقلب بصره إلى السماء فنزلت: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝٢﴾[٣] فطأطأ رأسه[٤].

---

(١) [البقرة: ١٤٤].

(٢) الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٩/١، الحطاب: ٥٤٩/١، حاشية العدوي على الخرشي: ٢٩٣/١، الذخيرة خ: ١٣٦/١ب، الجامع لأحكام القرآن: ١٦٠/٢.

(٣) [المؤمنون: ٢].

(٤) كشاف القناع: ٣٨٩/١، والحديث أخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب لا يجاوز بصره موضع سجوده بنحوه، ٢٨٣/٢.

٢ ـ واستدل لهم في المذهب بما رُوِيَ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة لم ينظر إلا إلى موضع سجوده)[١].

قال النووي في المجموع: (حديث ابن عباس هذا غريب لا أعرفه، وروى البيهقي أحاديث من رواية أنس وغيره بمعناه، وكلها ضعيفة)[٢].

٣ ـ قالوا: وإن توجيه البصر إلى موضع السجود أدعى لحضور القلب، وأكمل في الخشوع فكان مستحباً لذلك[٣].

الترجيح:

إن الآثار التي جاء بها المالكية والجمهور على السواء آثار ضعيفة لا تصلح لإثبات السنية، وقد رأينا أن الآية الكريمة ليس فيها ما يدل لما ذهب إليه المالكية، فإنها ـ والحالة هذه ـ خارج محل النزاع، وعندي أن هذه المسألة اجتهادية، إذ لم يثبت فيها سنّة ماضية عن النبي ﷺ، وما دام الأمر كذلك، فإن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وإن الأمر واسع بالنسبة للموضعين، موضع السجود، وتوجيه البصر إلى الأمام، ولربما كان توجيهه إلى موضع السجود أكمل لئلا ينشغل ببعض الأشياء التي تكون أمامه.

---

(١) أخرجه البيهقي بمعناه من حديث أنس في كتاب الصلاة، باب لا يجاوز بصره موضع سجوده: ٢٨٤/١.

(٢) المجموع: ٣١٤/٣.

(٣) مغني المحتاج: ١٨٠/١، المجموع: ٣١٤/٣، شرح المنتهى: ١٧٦/١.

المبحث السابع

حكم رفع اليدين إلى الصدر عند القنوت

اختلف الفقهاء في رفع اليدين إلى الصدر عند القنوت أمندوب هو أم غير مندوب؟ وفيما يلي مذاهبهم في ذلك:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن رفع اليدين إلى الصدر عند دعاء القنوت غير مشروع[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى سنيته[2].

أما المالكية فلا أعرف لهم دليلاً غير القياس على سائر الأدعية في الصلاة كالتأمين ودعاء التشهد[3].

وأما الجمهور فقد استدلوا ببعض الأحاديث العامة في الدعاء ومنها:

---

(١) الحطاب: ٥٣٩/١ ـ ٥٤٠، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٢/١، الخرشي: ٢٨٢/١، الفواكه الدواني: ١٨٤/١، ٢١٤، الكافي: ١٧٥/١.

(٢) البناية: ٥١٠/٢، نهاية المحتاج: ٤٨٥/١، مغني المحتاج: ١٦٧/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٢٦/١، المغني: ٧٨٦/١.

(٣) الفواكه الدواني: ١٨٤/١، ٢١٤.

١ ـ حديث سلمان مرفوعاً: **«إن الله يستحي أن يبسط العبد يديه يسأله فيهما خيراً فيردهما خائبتين»**[١].

٢ ـ حديث مالك بن يسار[٢] مرفوعاً: **«إذا سألتم الله فاسألوه ببطون أكفكم ولا تسألوه بظهورها»**[٣].

والذي يترجح لدي مشروعية رفع اليدين عند الدعاء في القنوت لعموم الأحاديث، ولأنه أبلغ في الخشوع والتضرع وأدعى للإجابة، وقياس الدعاء في القنوت على سائر الأدعية في الصلاة لا يصح للفرق الواضح بين هذا وتلك.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب الدعاء، ٧٨/٢، برقم: ١٤٨٨، والترمذي في كتاب الدعوات، وقال: حديث حسن غريب، ٥٥٦/٥، برقم: ٣٥٥٦، وابن ماجه في كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، ١٢٧١/٢، برقم: ٣٨٦٥، وأحمد في مسنده: ٤٣٨/٥، حسنه ابن حجر انظر: فتح الباري: ١٤٣/١١.

(٢) هو مالك بن يسار العوفي، اختلف أله صحبة أم لا؟، انظر: الإصابة: ٣٨/٦.

(٣) البناية: ٥١١/٢، شرح منتهى الإرادات: ٢٢٦/١، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب الدعاء، ٧٨/٢، برقم: ١٤٨٦، وابن ماجه في كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، ١٢٧٢/٢، برقم: ٣٨٦٦، والحاكم في كتاب الدعاء، باب مسح الوجه باليدين بعد الدعاء، ٥٣٦/١، وصححه الألباني. انظر: صحيح الجامع: ٢٢٢/١.

المبحث الثامن

حكم تقديم اليدين على الركبتين في السجود

اختلف الفقهاء فيما يقدم المصلي عندما يهوي ساجداً، أيقدم يديه على ركبتيه؟ أم ركبتيه على يديه؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو ورود بعض الآثار في كل من الهيئتين فحديث وائل بن حجر يدل على سنيَّة الهيئة الثانية، بينما يفيد حديث أبي هريرة سنية الهيئة الأولى[1] وسيأتيان في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ للإمام مالك في هذه المسألة ثلاث روايات:

١ ـ أشهرها وأرجحها في المذهب أنه يقدم اليدين على الركبتين.

٢ ـ بل يستحب تقديمهما على اليدين.

٣ ـ التخيير بين الهيئتين.

لكن أكثر المالكية على الرواية الأولى[2].

---

(١) بداية المجتهد: ٩٩/١ ـ ١٠٠.

(٢) الحطاب: ٥٤١/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٥/١، الخرشي: ٢٨٧/١، الذخيرة خ: ١٤٣/١ب، الإشراف: ٨٢/١ ـ ٨٣، بداية المجتهد: ٩٩/١، عارضة الأحوذي: ٦٨/٢ ـ ٧٠.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن السنة تقديم الركبتين على اليدين[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير لكن يضع يديه قبل ركبتيه»**[2].

٢ ـ حديث ابن عمر وفيه: (أن النبي ﷺ كان إذا سجد يضع يديه قبل ركبتيه)[3].

وقد أجاب البهوتي على حديث أبي هريرة بعد أن رجح حديث وائل بن حجر عليه من حيث الصحة حيث قال: (. . .وبتقدير مساواته فهو منسوخ لما روى ابن خزيمة عن أبي سعيد قال: «كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين» لكنه من رواية يحيىٰ بن سلمة بن كهيل وقد تكلم فيه ابن معين والبخاري)[4].

٣ ـ واستدل ابن العربي بما حاصله: أنه على فرض تقدير ضعف

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٩٧/١، البناية: ١٩٧/٢ ـ ١٩٨، نهاية المحتاج: ٤٩٥/١، مغني المحتاج: ١٧٠/١، المجموع: ٤٢١/٣، شرح منتهى الإرادات ١٨٦/١، كشاف القناع: ٤٠٨/١ ـ ٤٠٩، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤٤٩/٢٢.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه، ٢٢٢/١، برقم: ٨٤٠، والنسائي في كتاب الافتتاح، باب أول ما يصل إلى الأرض من الإنسان في السجود: ٢٠٧/٢، وأحمد في مسنده ٣٨١/٢، والدارقطني في كتاب الصلاة، باب ذكر الركوع والسجود، ٣٤٥/١، والبيهقي في كتاب الصلاة، باب من قال يضع يديه قبل ركبتيه، ٩٩/٢، وجود النووي إسناده انظر المجموع: ٤٢١/٣.

(٣) أخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب من قال يضع يديه قبل ركبتيه، ١٠٠/٢، والدارقطني في كتاب الصلاة، باب ذكر الركوع والسجود. . .، ٢٢٦/١ وصححه ابن حجر. انظر: بلوغ المرام: ص٦٣.

(٤) كشاف القناع: ٤٠٩/١.

حديث أبي هريرة فإن عمل أهل المدينة يقويه ويعضده[1].

٤ ـ ولأنه أزين بوقار الصلاة، وأبعد عن الشبه بجلوس العوام، ومن لا وقار له، فكان أولى به[2].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث وائل بن حجر وفيه: (رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه)[3].

٢ ـ حديث أنس رضي الله عنه قال: (رأيت رسول الله ﷺ كبر وذكر الحديث وقال في السجود: سبقت ركبتاه يديه)[4].

قال النووي: (رواه الدارقطني والبيهقي وأشار إلى تضعيفه)[5].

٣ ـ وأما النظر فقد استدلوا بأن هذه الهيئة أرفق بالمصلي، وأحسن في الشكل ورأي العين[6].

---

(١) عارضة الأحوذي: ٦٨/٢ ـ ٧٠.

(٢) الإشراف: ٨٣/١.

(٣) البناية: ١٩٦/٢، كشاف القناع: ٤٠٨/١ ـ ٤٠٩، شرح منتهى الإرادات: ١٨٦/١، المجموع: ٤٢١/٣، والحديث أخرجه الترمذي، في كتاب الصلاة، باب ما جاء في وضع اليدين قبل الركبتين، وقال: حسن غريب لا نعرف أحداً رواه مثل هذا عن شريك ٥٦/٢، برقم: ٢٦٨، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه، ٢٢٢/١، برقم: ٨٣٨، والنسائي في كتاب التطبيق، باب رفع اليدين قبل الركبتين، ٢٣٤/٢، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب السجود، ٢٨٦/١، برقم: ٨٨٢، وضعفه الشيخ الألباني انظر: إرواء العليل: ٧٥/٢.

(٤) أخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب وضع الركبتين قبل اليدين، ٩٩/٢، الدارقطني في كتاب الصلاة، باب ذكر الركوع والسجود، وما يجزىء فيهما وقال: تفرد به العلاء بن إسماعيل عن حفص بهذا الإسناد، ٣٤٥/١، والحاكم في كتاب الصلاة، باب القنوت في الصلوات الخمس، وقال: هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرفه له علة ولم يخرجاه ووافقه الذهبي ٢٢٦/١.

(٥) المجموع: ٤٢١/٣.

(٦) كشاف القناع: ٤٠٩/١، المجموع: ٤٢١/٣.

الترجيح:

إن معتمد المالكية إنما هو حديث أبي هريرة، وفيه النهي عن أن يبرك الرجل كما يبرك البعير، والحق أن هذا المعتمد ضعيف وذلك من ثلاثة وجوه:

أحدها: ما صرح به علماء الحديث من أن حديث وائل بن حجر أثبت من حديث أبي هريرة.

ثانيها: أن البعير عندما يبرك، فإنه يقدم يديه، وليس رجليه.

ثالثها: أنه قد رُوِيَ عن أبي هريرة من طريق آخر، وإن كان أضعف من الأول، النهي عن البروك كما يبرك الجمل، ومثل لبروك الجمل بصيغة عكس الصيغة التي في حديث أبي هريرة الذي استدل به المالكية، فقد رُوِيَ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه، ولا يبرك بروك الجمل**»[1].

وأما الأدلة العقلية فهي متكلفة وضعيفة من كلا الفريقين، وبهذا يترجَّح أن الأفضل تقديم الركبتين على اليدين، وإن كان الأمر واسعاً ويسع الناس فيه الاختلاف والله أعلم.

(١) أخرجه البيهقي، في كتاب الصلاة، باب يضع يديه قبل ركبتيه، وقال: رواه أبو بكر بن أبي شيبة عن محمد بن فضيل إلا أن أبا عبدالله بن سعيد المقبري ضعيف، ٢/١٠٠.

المبحث التاسع

حكم السجود على الجبهة والأنف

انفراد المالكية في هذه المسألة إنما هو في جزئية بسيطة، فهم متفقون مع الشافعية وغيرهم في وجوب السجود على الجبهة، ومتفقون مع الشافعية أيضاً في ندب السجود على الأنف لكن المالكية قالوا باستحباب إعادة الصلاة لمن لم يسجد على الأنف ما دام في الوقت فإذا خرج الوقت فلا إعادة[1]، بينما لم يقل الشافعية بهذا[2].

والحق أن قول المالكية هذا ـ أعني استحباب الإعادة في الوقت ـ يرجع إلى أصل آخر كثيراً ما يعتمده المالكية، وهو مراعاة الخلاف، ففي هذه المسألة وغيرها يلجأ المالكية إلى قول وسط بين المذاهب خصوصاً عندما يكون الخلاف قوياً في الوجوب والندب ونظائر ذلك كثيرة عند المالكية خاصة في أبواب الوضوء والتيمم والصلاة.

وذهب الحنفية ـ في الراجح ـ إلى جواز الاقتصار على الأنف إذا كان

---

(١) الحطاب: ١/٥٢٠ ـ ٥٢١، الزرقاني على مختصر خليل: ١/٢٠١، الخرشي: ١/٢٧٢، الذخيرة خ: ١/١٤٢ب، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/٣١٤، الجامع: ١/٤٥ب، الفواكه الدواني: ١/٢١٠، بداية المجتهد: ١/١٠٠، عارضة الأحوذي: ٢/٧٠ ـ ٧١.

(٢) مغني المحتاج: ١/١٦٨ ـ ١٧٠.

هناك عذر[1]. وذهب الحنابلة إلى وجوب السجود على الجبهة ويجزىء بعضها مع الأنف[2].

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٤٧/١.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ١٨٦/١.

المبحث العاشر

حد التسبيح في الركوع والسجود

اختلف الفقهاء في التسبيح في الركوع والسجود، أله لفظ وعدد معين؟ أم لا؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة معارضة بعض الآثار ـ في الظاهر لبعضها الآخر، فمن ذلك قوله ﷺ: «**أما الركوع فعظموا فيه ربكم وأما السجود فاجتهدوا فيه بالدعاء**»[1] وهذا يفهم منه عدم التحديد لا لفظاً ولا عدداً، بينما وردت أحاديث أخرى في التحديد منها: حديث عقبة بن عامر وفيه: (لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال النبي ﷺ: «**اجعلوها في ركوعكم**»، فلما نزلت سبح اسم ربك الأعلى قال: «**اجعلوها في سجودكم**»)[2] بالإضافة إلى أحاديث أخرى في العدد ستأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا حد في الركوع ولا في السجود لا من

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود ٣٤٨/١، برقم: ٤٧٩.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل في ركوعه وسجوده، ٢٣٠/١ برقم: ٨٦٩، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب التسبيح في الركوع والسجود ٢٨٧/١، برقم: ٨٨٧، وأحمد في مسند عقبة، ١٥٥/٤، والحاكم في كتاب الصلاة، باب القنوت في الصلوات، ٢٢٥/١.

حيث الصيغة ولا من حيث العدد[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى تحديد التسبيح من حيث اللفظ بسبحان ربي العظيم في الركوع، وسبحان ربي الأعلى في السجود، كما ذهبوا إلى تحديده من حيث العدد على خلاف بينهم في العدد سواء من حيث الإجزاء أو الكمال، وعلى خلاف أيضاً في بعض الحالات التي يندب فيها عدد معين كحالة المفرد والإمام وغير ذلك من التفصيلات الجزئية مما لا مجال لذكره هنا[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية القائلون بعدم الحد من حيث اللفظ والعدد فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«أما الركوع فعظموا فيه الرب وأما السجود فاجتهدوا فيه بالدعاء»**، فلم يحدد في هذا الحديث لا لفظاً ولا عدداً.

٢ ـ بعض الأحاديث التي وردت ببعض الأذكار في الركوع أو السجود، ومن ذلك: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: **«سبحانك اللَّهم وبحمدك اللَّهم اغفر لي يتأول القرآن»**)[3].

٣ ـ حديث علي رضي الله عنه وفيه: (أن رسول الله ﷺ كان إذا ركع

---

(١) الحطاب: ٥٣٨/١، الخرشي: ٢٨١/١ ـ ٢٨٢، الذخيرة خ: ١٥٠/١أ، الكافي ١٧٥/١، الفواكه الدواني: ٢٠٨/١، الجامع: ٤٥/١ب.

(٢) البناية: ١٨٠/٢ ـ ١٨٢، ٢٠٩ ـ ٢١٠، نهاية المحتاج: ٤٧٨/١ ـ ٤٧٩، مغني المحتاج: ١٧٠/١، كشاف القناع: ٤٠٥/١، شرح المنتهى: ١٨٤/١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب الدعاء في الركوع، ١٩٣/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ٣٥٠/١، برقم: ٤٨٤، وقول عائشة: يتأول القرآن تعني به قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۝٣﴾ [النصر: ٣].

قال: «**اللَّهم لك ركعت وبك آمنت ولك أسلمت**»... وفيه أيضاً: وإذا سجد قال: «**اللَّهم لك سجدت، وبك آمنت، ولك أسلمت...**» الحديث)[1].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بالتحديد في الركوع والسجود لفظاً وعدداً فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث عقبة بن عامر قال: (لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم، قال النبي ﷺ: «**اجعلوها في ركوعكم**»، فلما نزلت سبح اسم ربك الأعلى، قال: «**اجعلوها في سجودكم**»)[2].

٢ ـ حديث ابن مسعود مرفوعاً: «**إذا ركع أحدكم فليقل ثلاث مرات سبحان ربي العظيم وذلك أدناه، وإذا سجد فليقل سبحان ربي الأعلى ثلاثاً، وذلك أدناه**»[3].

قال النووي: (...قال أبو داود والترمذي وغيرهما: هو منقطع لأن عوناً لم يلق ابن مسعود)[4].

٣ ـ ما رواه حذيفة[5] قال: (صليت مع النبي ﷺ فكان يقول في

---

(١) الجامع: ٤٥/١ب، الذخيرة خ: ١٥٠/١أ، الفواكه الدواني: ٢٠٨/١، والحديث أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، ٥٣٤/١، برقم: ٧٧١.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ١٨٤/١، كشاف القناع: ٤٠٥/١، المهذب المطبوع مع المجموع: ٤٣٢/٣، المغني: ٥٤٢/١.

(٣) البناية: ١٨٢/٢، كشاف القناع: ٤٠٥/١، شرح منتهى الإرادات: ١٨٤/١، المغني: ٥٤٢/١، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب مقدار الركوع والسجود وقال: هذا مرسل، عون لم يدرك عبدالله، ٢٣٤/١، برقم: ٨٨٦، والترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في التسبيح في الركوع والسجود، وقال: حديث ابن مسعود ليس إسناده بمتصل، ٤٧/٢، برقم: ٢٦١، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب التسبيح في الركوع والسجود، ٢٨٨/١، برقم: ٨٨٠.

(٤) المجموع: ٤١١/٣، ٤٣٣.

(٥) هو حذيفة بن اليمان العبسي، من كبار الصحابة، شهد أحداً، والخندق، وله بها ذكر حسن، توفي سنة ست وثلاثين. انظر: (الإصابة: ٣٣٢/١).

ركوعه سبحان ربي العظيم، وفي سجوده سبحان ربي الأعلى)[1].

الترجيح:

إن اعتماد المالكية على حديث: «**أما الركوع فعظموا فيه الرب...**» الحديث؛ اعتماد ضعيف، وذلك لأن هذا كلام عام تخصصه الأحاديث الواردة في التسبيح، بل إن قوله ﷺ فيه إشارة إلى حديث آخر وهو الحديث الذي صرح بالتسبيح سبحان ربي العظيم فقال: «**اجعلوها في ركوعكم... الحديث**».

وأما الأحاديث التي وردت فيها بعض الأذكار، فلا تعارض بينها وبين الأحاديث التي جاءت محددة للفظ في الركوع أو السجود، إذ يمكن الجمع بين ذلك بأن يقال: إن كل هذه الأذكار والأدعية واردة، ولا مانع من قولها المصلي أو بعضها في ركوعه أو سجوده، بالإضافة إلى الأحاديث التي حددت صيغاً للركوع وأخرى للسجود، وهو الأصل، فلا بأس من أن يردد المصلي الأحاديث المأثورة في الأذكار والأدعية أو بعضها خصوصاً إذا كانت الصلاة نافلة، أو كان المصلي غير إمام كي لا يشق على المصلين.

وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في تحديد سبحان ربي العظيم للركوع وسبحان ربي الأعلى للسجود.

(١) كشاف القناع: ٤٠٥/١، والحديث أخرجه مسلم بلفظ قريب من هذا، في كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل، ٥٣٦/١، برقم: ٧٧٢.

المبحث الحادي عشر
هيئة الجلوس للتشهدين

اختلف الفقهاء في هيئة الجلوس للتشهدين، أَهُوَ التورك في كليهما؟ أم افتراش اليسرى في كليهما؟ أم افتراشها في الأول والتورك في الثاني؟ وبكل قال فريق من الفقهاء، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة، هو وجود عدة آثار تصف هيئة الجلوس في الصلاة، فهناك أثر ابن عمر الذي يفهم منه التورك في كليهما، وحديث وائل بن حجر الذي يفهم منه الافتراش في كلا التشهدين الأول والثاني، وحديث أبي حميد الساعدي الذي يفهم منه الافتراش في الأول والتورك في الثاني[1] وستأتي جميعاً في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن هيئة الجلوس في التشهدين كليهما التورك، وهو أن يجعل رجله اليسرى مع الألية اليسرى على الأرض، ويجعل قدم اليسرى جهة الرجل اليمنى، وينصب قدم اليمنى عليها، ويجعل باطن إبهام اليمنى مع بعض أصابعها على الأخرى، والتورك عندهم هو في الصلاة كلها بما في ذلك الجلوس بين السجدتين[2].

---

(١) بداية المجتهد: ٩٨/١.

(٢) الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٣/١، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٥٤٠/١، الخرشي: ٢٨٥/١، الجامع: ٤٦/١أ، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٣/١، الإشراف: ٨٤/١، الكافي: ١٧٢/١، الفواكه الدواني: ٢١٢/١، ٢١٦، بداية المجتهد: ٩٨/١، المنتقى: ١٦٦/١.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن السنة هي أن ينصب رجله اليمنى، ويفترش اليسرى، وذلك في التشهدين كليهما[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن السنة الافتراش في التشهد الأول، والتورك في التشهد الثاني[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث ابن عمر وفيه: (إنما السنة أن تنصب رجلك اليمنى، وتثني رجلك اليسرى)[3] وقد استدل الباجي بهذا الحديث على التورك.

وواضح أن الحديث لم يصرح بالتورك، ولهذا فإن مالكاً رحمه الله أخرج في الموطأ عن يحيىٰ بن سعيد أن القاسم بن محمد أراهم الجلوس في التشهد فنصب رجله اليمنى، وثنى رجله اليسرى، وجلس على وركه الأيسر، ولم يجلس على قدمه، ثم قال: أراني هذا عبدالله بن عبدالله بن عمر، وحدثني أن أباه كان يفعل ذلك.

قال الزرقاني: (. . .فتبين من رواية القاسم ما أجمل في رواية ابنه عبدالرحمٰن، ولهذا أتى الإمام بها تلو تلك، ولم يكتف بهذه لتصريح الأولى بأنه السنة المقتضية للرفع، بخلاف هذه فحسن منه ذكرهما معاً)[4].

---

(١) رد المحتار وحاشية ابن عابدين: ٤٧٧/١، ٥١٢، البناية: ٢٢٧/٢، ٢٢٩، البحر الرائق: ٣٤١/١ ـ ٣٤٢.

(٢) مغني المحتاج: ١٧١/١ ـ ١٧٢، نهاية المحتاج: ٥٠٠/١، المجموع: ٤٥٠/٣ ـ ٤٥١، كشاف القناع: ٤١٣/١، ٤١٥، شرح منتهى الإرادات: ١٨٨/١ ـ ١٨٩، ١٩١، ١٩٤، المغني: ٥٧١/١.

(٣) أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الأذان، باب سنة الجلوس في التشهد، ٢٠١/١، ومالك في الموطأ، في كتاب الصلاة، باب العمل في الجلوس في الصلاة، ٨٩/١.

( ) المنتقى: ١٦٦/١، الإشراف: ٨٤/١، الجامع: ١٤٦/١.

(٤) شرح الزرقاني على الموطأ ٢٧٣/١.

ويعني برواية ابنه عبدالرحمٰن حديث ابن عمر المتقدم، وقد حاول الزرقاني بهذا الكلام أن يحمل حديث ابن عمر الذي له حكم الرفع، والذي لم ينص فيه على التورك، على فعله الذي نص فيه على التورك، والذي رواه عنه ابنه وعنه القاسم بن محمد، فأراد الزرقاني من خلال هذا الحمل أن يقول: إن فعل ابن عمر له حكم الرفع مع أن قول ابن عمر: (إنما السنة أن تنصب اليمنى وتثني اليسرى) لا يدل إلا على الافتراش، ولا يدل على التورك، فالمخالفة بين قول ابن عمر وفعله واضحة، ولعل مما يفسر هذه المخالفة أن يقال: إن قول ابن عمر: (إنما السنة...) محمول على التشهد الأول، وأن فعله محمول على التشهد الثاني، فمن الممكن جداً أن رواية القاسم بن محمد عن عبدالله بن عبدالله بن عمر، تضمنت رواية عبدالله بن عمر، في التشهد الثاني، فاتضح من هذا ضعف محاولة تركيب فعل عبدالله بن عمر على قوله.

٢ ـ حديث عبدالله بن الزبير[١] قال: (كان رسول الله ﷺ إذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى تحت فخذه)[٢] وهذا لا يكون إلا مع الإفضاء بوركه إلى الأرض[٣].

وقد أجاب ابن عابدين على أحاديث التورك لحملها على أن النبي ﷺ كان يفعلها حال الكبر والضعف[٤].

وهذا الجواب غاية في الضعف والتكلف والتمحل: وذلك لأن النبي ﷺ هو مشرع لهذه الأمة، ولا يمكن أن يكون أي فعل خاصة في

---

(١) هو عبدالله بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي، ولد بعد الهجرة بعشرين شهراً وكان أول مولود في الإسلام ولد بالمدينة من قريش، شهد اليرموك وبويع له بالخلافة عقيب موت يزيد بن معاوية، قتله الحجاج سنة ثلاث وسبعين، انظر: تهذيب التهذيب: ٢١٣/٥.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد، ٢٥٩/١، برقم: ٩٨٨ والنسائي في الافتتاح، باب الإشارة بالإصبع في التشهد الأول، ٢٣٧/٢.

(٣) الإشراف: ٨٤/١.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٤٧٧/١.

الأمور التشريعية كالصلاة ونحوها إلا شرعاً نحن مأمورون باتباعه، ثم إنه لو ساغ أن نحمل أفعال النبي ﷺ على هذا المحمل لأدى ذلك إلى إبطال كثير من السنن بهذه الحجة الواهية.

٣ ـ ولأن التورك أبلغ في التمكين وأحسن في وقار الصلاة.

٤ ـ واستدلوا بالقياس على سائر أفعال الصلاة، كالركوع والسجود والقيام ونحوها، فإنها لا تختلف مع تكررها[١].

ولا يخفى ما في هذا القياس من بعد، وذلك لأن أفعال الصلاة مبناها على التعبد وقائمة على الاتباع ولا مدخل للقياس فيها، وغير نكير أن يختص الجلوس الأخير بما لم يختص به الأول.

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها وفيه: (كان ﷺ يفترش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى...)[٢].

٢ ـ حديث وائل بن حجر وفيه: (أنه ﷺ كان إذا قعد في الصلاة نصب اليمنى وقعد على اليسرى)[٣].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث أبي حميد الساعدي في صفة صلاته ﷺ وفيه: (فإذا جلس في الركعتين، جلس على رجله اليسرى، ونَصب اليمنى، فإذا جلس في الركعة الأخيرة قدم رجله اليسرى، ونصب الأخرى، وقعد على مقعدته)[٤].

---

(١) الإشراف: ٨٤/١، المنتقى: ١٦٦/١.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٣١/٦، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب الجلوس بين السجدتين، ٢٨٨/١، برقم: ٨٩٣.

(٣) البناية: ٢٢٨/١ ـ ٢٢٩، والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء كيف الجلوس في التشهد، وقال: حديث حسن صحيح، ٨٦/٢، برقم: ٢٩٢، والنسائي في كتاب السهو باب موضع الذراعين، ٣٥/٣.

(٤) سبق تخريجه.

قال النووي: (. . . قال الشافعي والأصحاب: فحديث أبي حميد وأصحابه صريح في الفرق بين التشهدين وباقي الأحاديث مطلقة، فيجب حملها على موافقته. . .)[1].

٢ ـ واستدلوا من حيث النظر فقالوا: إن الحكمة من افتراش الرجل اليسرى في التشهد الأول، والتورك في التشهد الثاني، لكي لا يشتبه عليه عدد الركعات، ولأن التشهد الأول قصير ويعقبه قيام، وهو بهذه الكيفية أسهل على المصلي، بينما التشهد الثاني طويل ولا يعقبه قيام، فناسبه التورك كي يكون أعون له وأمكن على الدعاء.

قالوا: ومن حكمته أيضاً أن المسبوق إذا دخل ورآهم جالسين في التشهد عرف في أي ركعة هم[2].

الترجيح:

إن دليل الشافعية والحنابلة ـ وهو حديث أبي حميد الساعدي ـ واضح في التفرقة بين التشهدين، وقد كان بحضرة عشرة من الصحابة فلم ينكروا عليه، ويقولوا له: إن الجلوس الأول كالجلوس الأخير.

ثم إن الأدلة التي استدل بها كل من المالكية والحنفية لم يوضح فيها الرواة أي التشهدين مقصود برواياتهم، ثم إن مذهب الشافعية والحنابلة يجمع بين الأحاديث والمصير إلى الجمع أولى، وإعمال النصوص أولى من إهمال بعضها، ومن هنا يتضح رجحان مذهب الشافعية والحنابلة في التفرقة بين الجلوسين ففيه الجمع بين النصوص وحمل مطلقها على مقيدها.

(١) المجموع: ٤٥١/٣.

(٢) المجموع: ٤٥١/٣، شرح منتهى الإرادات: ١٩١/١.

المبحث الثاني عشر

ألفاظ التشهد

وردت في السنة صيغ للتشهد اتفق الفقهاء على أنها مجزئة، ولكنهم اختلفوا في اختيار أفضلها، فاختار بعضهم تشهد عمر بن الخطاب واختار آخرون التشهد الذي رواه عبدالله بن مسعود، بينما اختار آخرون التشهد الذي رواه عبدالله بن عباس.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن أفضل الصيغ وهي المختارة عندهم ـ تشهد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ـ والذي علَّمه للناس على المنبر ونصُّه: (التحيات لله الزاكيات لله الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن إلٰه إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله)[1].

---

(١) الحطاب: ٥٤٣/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٦/١، الخرشي: ٢٨٨/١، الإشراف: ٨٥/١، الفواكه الدواني: ٢١٧/١، الكافي: ١٧٣/١، بداية المجتهد: ٩٣/١ ـ ٩٤، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٣٢٠/١، الجامع ٨١/١أ، المنتقى: ٦٧/١، عارضة الأحوذي: ٨٤/٢، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٢/١، ٢٧٧. وأخرج هذه الصيغة أبو داود في كتاب الصلاة، باب التشهد، ٢٥٥/١، برقم: ٩٧١، ومالك في الموطأ: في كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة: ٩١/١، برقم: ٥٤، وإسناده صحيح. انظر جامع الأصول: ٤٠٠/٥.

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى اختيار تشهد عبدالله بن مسعود ونصه: (التحيات لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين...)[1].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى اختيار تشهد ابن عباس: (التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد ألا إلـه إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله)[2].

الأدلة:

لقد رجح كل مذهب أفضلية الصيغة التي اختارها ببعض من وجوه الترجيح وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ ـ أما المالكية فقد رجحوا أفضلية تشهد عمر بن الخطاب بوجوه مدارها على ادعاء جريانه مجرى التواتر وادعاء الإجماع[3].

قال الباجي: (... والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أن تشهد عمر بن الخطاب يجري مجرى الخبر المتواتر لأن عمر بن الخطاب علمه الناس على المنبر بحضرة جماعة الصحابة، وأئمة المسلمين، ولم ينكره عليه أحد، ولا خالفه فيه أحد، ولو كان غيره من التشهد يجري مجراه لقال له الصحابة أو أكثرهم: إنك قد ضيقت على الناس واسعاً وقصرتهم على ما هم مخيرون بينه وبين غيره، وقد أباح النبي ﷺ في القرآن القراءة بما تيسر علينا من الحروف السبعة فكيف بالتشهد وليست له درجة القرآن أن يقصر

---

(١) البناية: ٢٣٠/٢، شرح منتهى الإرادات: ١٨٩/١، المغني: ٥٧٤/١، وأخرج هذه الصيغة البخاري في كتاب الصلاة، باب التشهد في الآخرة، ٢٠٢/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، ٣٠١/١، برقم: ٤٠٢.

(٢) نهاية المحتاج: ٥٠٤/١، ٥٠٥، مغني المحتاج: ١٧٤/١، المجموع: ٤٥٧/٣ وأخرج هذه الصيغة مسلم في كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، ٣٠٢/١.

(٣) الإشراف: ٨٥/١، عارضة الأحوذي: ٨٤/٢، الجامع: ٨١/١أ، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٦/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٦/١.

الناس فيه على لفظ واحد ويمنع مما تيسر مما سواه؟، ولما لم يعترض عليه أحد بذلك، ولا بغيره علم أنه التشهد المشروع)[1].

وكلام الباجي هذا غاية في الضعف وذلك من وجهين:

أحدهما: أن الباجي قد بنى استدلاله على أن الجمع الذي كان بحضرة عمر رضي الله عنه لم ينكروا عليه، ولم يقولوا له: حجرت واسعاً، وإنما يتجه هذا الاستدلال لو أن عمر أجبرهم وقصرهم على هذا التشهد ومنعهم من غيره، أما وأن شيئاً من ذلك لم يكن، فلا يمكن أن يحتج بعدم معارضة الصحابة الذين كانوا بحضرته لأنه لا مجال للإنكار على عمر إذ لم يفعل عمر ما يوجب ذلك الإنكار، ولعل الصحابة الذين كانوا بحضرته كانوا يعتقدون أن المصلي مخير في أي صيغة كانت.

وكيف يقول الباجي هذا، والمالكية أنفسهم لم ينكروا على سائر المذاهب اختيارهم لغير صيغة تشهد عمر؟ بل غاية ما قالوه أن تشهد عمر هو أفضل من غيره.

ثانيها: أما قوله أن هذا الخبر جرى مجرى التواتر فغير دقيق من حيثُ الصنعة الحديثية وذلك لأن سكوت جمع عن رواية فرد لا يعتبر رفعاً لهذه الرواية إلى درجة التواتر، أو ما في حكم المتواتر.

وأضعف من كلام الباجي هذا، كلام ابن العربي الذي قال بعد أن ساق تشهد عمر: (. . .وهو أولى لأن عمر كان يعلمه للناس على المنبر فصار كهيئة الإجماع)[2].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من ضعف: وذلك لأننا لو افترضنا أن كل الصحابة قد كانوا حاضرين عند عمر لما كان سكوتهم إجماعاً، وحتى لو افترضنا أنه إجماع، لكن إجماعاً على جواز هذا التشهد، وليس على أفضليته، كيف، ولا يمكن القول بأن الصحابة كانوا كلهم حاضرين عند

---

(١) المنتقى: ١٦٧/١.

(٢) عارضة الأحوذي: ٨٤/٢.

عمر؛ بل لا يمكن ادعاء ذلك أصلاً، ثم إنه لا يتأتى الجزم بأن الذين كانوا يستمعون إلى عمر رضي الله عنه كانوا يقولون بهذه الصيغة دون غيرها حتى يدعي الإجماع.

ب ـ وأما الحنفية والحنابلة القائلون بتشهد ابن مسعود فقد استدلوا على مذهبهم بوجوه من الترجيح كثيرة ذكر بعضها ابن تيمية[1] وأوصلها العيني إلى أربعة عشر وجهاً ذكر منها صاحب الهداية أربعة، وزاد هو عشرة، وسنقتصر على أبرزها:

١ ـ أن حديث عبدالله بن مسعود قد ورد بصيغة الأمر في قوله ﷺ: «**قل**»، والأمر مراتب، وأدناها الاستحباب.

٢ ـ أن حديث ابن مسعود أصح حديث في التشهد.

٣ ـ أن عامة الصحابة قد أخذوا به، فإنه روى أن أبا بكر رضي الله عنه علم الناس على منبر رسول الله ﷺ تشهد ابن مسعود رضي الله عنه وهكذا روى جابر ومعاوية رضي الله عنهم[2].

جـ ـ وأما الشافعية فقد استدلوا على مذهبهم في تفضيل تشهد ابن عباس بوجوه منها:

١ ـ أن تشهد ابن عباس أولى من غيره كتشهد ابن مسعود وذلك لتأخره عنه؛ ذلك أن النبي ﷺ قد علم ابن عباس هذا التشهد وهو قطعاً متأخر عن تشهد ابن مسعود، لأن النبي ﷺ قد توفي وابن عباس ما زال حدثاً وإسلام ابن مسعود متقدم جداً.

٢ ـ موافقة تشهد ابن عباس للفظ القرآن وذلك لوجود لفظة (المباركات) فهو موافق لقوله تعالى: ﴿تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةً طَيِّبَةً﴾[3].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٢/٦٩.

(٢) البناية: ٢/٢٣٥.

(٣) [النور: ٦١].

٣ ـ ولقول ابن عباس: (كان ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن)[١].

الترجيح:

هذه الصيغ الثلاثة كلها ثابتة عن النبي ﷺ بطرق صحيحة، صحيح أن عمر رضي الله عنه لم يصرح برفع تشهده إلى النبي ﷺ إلا أن له حكم المرفوع لأن عمر رضي الله عنه لا يمكن أن يقول هذا.دون أن يكون عنده توقيف عن النبي ﷺ خاصة في مثل هذه الأمور التعبدية المحضة، ثم إن في سكوت الصحابة الذين كانوا بحضرته دليل على موافقة بعضهم ـ على الأقل ـ على ورود هذه الصيغة، وإن لم يكن في سكوتهم موافقة على أفضليتها.

ومن هنا فإن الآتي بأي تشهد منها يكون مؤدياً للواجب، ومحققاً للسنة، وإذا كان لا بد من اختيار فإن تشهد ابن مسعود أولاها وذلك لوجوه من الترجيح أهمها اتفاق الشيخين على تخريجه.

وقبل أن أختم هذا المبحث، يحسن بي أن أنقل ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض بيانه للأسباب التي رجحت اختيار الإمام أحمد لحديث ابن مسعود قال ابن تيمية: (... كونه أصحها وأشهرها، ومنها كونه محفوظ الألفاظ لم يختلف في حرف منه، ومنها: كون غالبها يوافق ألفاظه فيقتضي أنه الذي كان النبي ﷺ يأمر به غالباً)[٢].

(١) مغني المحتاج: ١٧٤/١، المجموع: ٤٥٧/٣.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٦٩/٢٢.

المبحث الثالث عشر
حكم التشهد الأخير

اختلف الفقهاء في حكم التشهد الأخير أسنة هو أم واجب؟ وبكل قال فريق من الفقهاء ثم إن الذين قالوا بالوجوب اختلفوا في درجته، فقال بعضهم بالركنية، وقال آخرون بمجرد الوجوب.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة أمران:

أحدهما: وجود بعض الآثار التي يفهم منها وجوب التشهد مع آثار أخرى يفهم منها عدم الوجوب، فحديث المسيء صلاته لم يذكر التشهد، بينما هو مأمور به في حديث عبدالله بن مسعود، وسيأتي الحديثان في الأدلة.

ثانيهما: تعارض بعض الأقيسة: فقياس التشهد على الركوع أو القيام يقتضي وجوبه، وقياسه على التسبيح في الركوع والسجود يفيد سنيته، وقد أخذ كل مذهب بالقياس الذي يؤيد مذهبه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن التشهد الأخير سنَّة، وغير واجب، وأن الجلسة الأخيرة هي أيضاً سنَّة إلا بالقدر الذي يوقع فيه السلام لأن السلام واجب، ولا بد له من محل يوقعه فيه، وما لا يتم الواجب

إلا به فهو واجب[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن التشهد الأخير والجلوس له ركنان، بينما ذهب الحنفية إلى أن القعدة الأخيرة فرض بالقدر الذي يقرأ فيه التشهد إلى قوله: (وأشهد أن محمداً عبده ورسوله)، وأما التشهد الأخير نفسه فهو واجب[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية الذين قالوا بسنية التشهد الأخير، وعدم وجوبه فقد استدلوا على مذهبهم هذا بما يلي:

١ ـ حديث المسيء صلاته، وفيه قوله ﷺ: «**ثم تسجد حتى تطمئن ساجداً ثم اجلس حتى تطمئن جالساً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها، فإذا فعلت هذا فقد تمت صلاتك**». والدلالة فيه من وجهين:

أحدهما: أن التشهد لو كان مفروضاً لعلمه إياه مع علمه بأنه لا يحسن الصلاة.

ثانيهما: قوله: «**فقد تمت صلاتك**»، فقد حكم بتمامها مع عدم هذا التشهد[3].

وقد أجاب النووي عن وجه الاستدلال من حديث المسيء صلاته فقال: (وأما الجواب عن حديث المسيء صلاته، فقال أصحابنا: إنما لم يذكره له لأنه كان معلوماً عنده، ولهذا لم يذكر له النية، وقد أجمعنا على وجوبها...)[4].

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ٢١٥/١، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٥٢٥/١، الخرشي: ٢٧٦/١، الذخير خ: ١٤٧/١، الإشراف: ٨٤/١ ـ ٨٥، الجامع: ٣٥/١، ٣٦ب، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٤/١، المنتقى: ١٨٨/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٤٨/١، مغني المحتاج: ١٧٢/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٠٥/١ ـ ٢٠٦.

(٣) الإشراف: ٨٥/١، الذخيرة خ: ١٤٧/١ب، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٤/١.

(٤) المجموع: ٤٦٣/٣.

٢ ـ القياس على التسبيح في الركوع والسجود بجامع الإسرار والتكرار في الصلاة.

٣ ـ القياس على التشهد الأول.

٤ ـ مجيء التشهد بألفاظ كثيرة غير متعينة دال على عدم وجوبه، لأن الأذكار المفروضة معينة كالتحريم والتسليم والقراءة[١].

ولا يخفى ما في هذه الأدلة من تكلف، ومع ذلك فقد أجاب النووي عن قياسهم على التشهد الأول: بأن النبي ﷺ قد جبر ترك التشهد الأول بالسجود وما زال المسلمون يجبرون ترك التشهد الأول لا الثاني[٢].

ب ـ واستدل الجمهور على وجوب التشهد الأخير على الخلاف الذي مر في درجته بما يلي:

١ ـ حديث ابن مسعود وفيه: (كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد مع رسول الله ﷺ السلام على الله قبل عباده، السلام على جبريل ومكائيل، السلام على فلان، فقال النبي ﷺ: «**لا تقولوا السلام على الله فإن الله هو السلام ولكن قولوا: التحيات لله...**» الحديث)[٣]. والدلالة فيه من وجهين:

أحدهما: قوله: قبل أن يفرض التشهد، فدل على أنه فرض.

ثانيهما: قوله ﷺ: «**ولكن قولوا: التحيات لله...**»، وهذا أمر والأمر للوجوب[٤].

٢ ـ ولأن التشهد شبيه بالقراءة لأن القيام والقعود لا تتميز فيهما

---

(١) الذخيرة خ: ١٤٧/١ب، الجامع: ٣٦/١ب، الإشراف: ٨٥/١، المنتقى: ١٩٨/١.

(٢) المجموع: ٤٦٣/٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) مغني المحتاج: ١٧٢/١، المجموع: ٤٦٣/٣، شرح منتهى الإرادات: ٢٠٥/١ ـ ٢٠٦.

العبادة من العادة فوجب أن يكون فيهما ذكر كي يتميزا، بخلاف الركوع والسجود[1].

الترجيح:

إن اتكاء المالكية على حديث المسيء صلاته غير متجه لما سبق أن عرفنا ذلك في مسألة السدل، وفي غيره من الأحاديث المبينة لصفة صلاة النبي ﷺ ما يثبت التشهد، وبهذا يترجح أن التشهد الأخير واجب، وليس بسنّة.

(١) المجموع: ٤٦٣/٣.

المبحث الرابع عشر

حكم عقص الشعر

عقص الشعر هو ضمه ورده إلى الوراء[1] وقد يكون ذلك بشده إلى هامته بشيء يحفظه من الارتداد إلى الأمام كخيط ونحوه، وقد اتفق الفقهاء على أن حكم هذا الفعل الكراهة في الصلاة، لكنهم اختلفوا فيما لو كان شعره معقوصاً قبل الصلاة لسبب أو لآخر ثم دخل فيها على هيئته، هل يكره هذا الفعل؟ أم لا بد لتحقق الكراهة أن يكون قد عقصه لأجل الصلاة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الكراهة في عقص الشعر، إنما تكون في حق من فعل ذلك لأجل الصلاة، وأما من كان شعره معقوصاً قبل الصلاة بسبب من الأسباب، ثم دخل فيها على تلك الهيئة فإنه لا يكره له ذلك[2].

---

(١) لسان العرب: ٥٦/٧.

(٢) الخرشي: ٢٥٠/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١٨٠/١، الفواكه الدواني: ٢٥٢/١، الذخيرة: ٤٨٨/١، قرة العين في فتاوى علماء الحرمين، حسين إبراهيم المغربي، محمد صالح الرئيس الزبيري، الطبعة الأولى، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ /١٩٣٧م)، ٣٤/١.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن عقص الشعر مكروه في الصلاة سواء أعقصه من أجلها أم كان معقوصاً قبلها ثم دخل فيها[1].

الأدلة:

الأدلة التي استدل بها الفقهاء على كراهة عقص الشعر واحدة، لكن اختلف فهمهم لهذه الأدلة، فعلى حين فهم المالكية أن الكراهة تتعلق بالعقص إذا كان لأجل الصلاة فهم الجمهور أن الكراهة تتعلق بالعقص مطلقاً ما دام قد دخل في الصلاة وهو معقوص الشعر وفيما يلي بعض هذه الأدلة.

١ ـ ما رُوِيَ عن ابن عباس رضي الله عنهما (أن النبي ﷺ أمر أن يسجد على سبعة أراب، ونهى أن يكف شعره وثوبه)[2].

٢ ـ نهيه ﷺ أن يصلي الرجل وشعره معقوص[3].

٣ ـ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه رأى عبدالله بن الحارث يصلي ورأسه معقوص من ورائه، فقام وجعل يحله، فلما انصرف أقبل إلى ابن عباس فقال: مالك ولرأسي، فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«إنما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف»**[4].

٤ ـ قالوا: والحكمة في النهي عن عقص الشعر في الصلاة كي يسجد الشعر معه فينال بذلك أجراً كبيراً[5].

---

(١) البناية: ٤٥٣/٢ ـ ٤٥٤، مغني المحتاج: ٢٠١/١، نهاية المحتاج: ٥٥/٢، المجموع: ٩٨/٤، كشاف القناع: ٤٣٥/١ ـ ٤٣٦، شرح المنتهى: ١٩٧/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب السجود على سبعة أعظم، ١٩٧/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب أعضاء السجود، ٣٥٤/١، برقم: ٤٩٠.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب كفت الشعر والثوب...، ٣٣١/١.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب أعضاء السجود...، ٣٣٥/١، برقم: ٤٩٢.

(٥) الذخيرة: ٤٨٨/١، المجموع: ٩٨/٤، البناية: ٤٥٣/٢ ـ ٤٥٤، كشاف القناع: ٤٣٥/١ ـ ٤٣٦.

والذي يظهر لي أن الكراهة متعلقة بعقص الشعر في الصلاة بغض النظر عما إذا كان عقصه من أجلها، أو لسبب آخر، وذلك لأنه بالعقص قد دخل في دائرة النهي، ولا عبرة بقصده أو عدم قصده ما دام لما دخل الصلاة، كان معقوص الشعر.

ثم إن الحكمة التي ذكرها الفقهاء ومنهم المالكية أيضاً في النهي عن عقص الشعر لا فرق فيها بين القصد وعدمه، كما أن المخالفة التي تنجم عن العقص متحققة في الحالين معاً، ومن هنا يتضح رجحان مذهب الجمهور القائلين بكراهة العقص في الصلاة مطلقاً.

المبحث الخامس عشر
حكم ترتيب قضاء الفوائت

إذا فاتت المكلف صلاة أو أكثر لسبب أو لآخر فإن المشروع قضاؤها، وهذا متفق عليه بين الفقهاء، ولكن أيجب قضاؤها مرتبة أم يستحب؟، أم يجب الترتيب إن لم يخشَ خروج الوقت ويسقط إن خشي خروجه أم يجب مطلقاً؟ وبكل قالت طائفة من الفقهاء، وسبب انفراد المالكية في ذلك يرجع إلى أمور منها:

١ ـ هل أفعال النبي ﷺ محمولة على الوجوب أم على الاستحباب؟ فقد ثبت أن النبي ﷺ قد صلى في غزوة الأحزاب الظهر والعصر والمغرب والعشاء مرتبة، فمن الفقهاء من حمل هذا الفعل على الوجوب، ومنهم من حمله على الاستحباب.

٢ ـ أيهما فرضيته آكد؟ هل ترتيب الفوائت أم الصلاة لوقتها؟ فمن قال: إن الترتيب آكد أوجبه ـ أي الترتيب ـ وإن خرج الوقت، ومن قال: إن فرضية الصلاة لوقتها آكد أسقط الترتيب إن خشي خروج الوقت.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ يرى المالكية أن ترتيب الفوائت في أنفسها واجب، لكنه ليس بشرط، فلو صلاها منكسة صح، وذلك لانقضاء وقتها بفراغه منها.

وأما بالنسبة لترتيب الفوائت مع الصلاة الحاضرة فقد رجح المالكية

وجوب ترتيب اليسير منها ولو خرج الوقت، وأما الكثير فلا يجب الترتيب فيه مع الحاضرة إن خشي خروج الوقت. أما إن تذكر الفوائت وهو في الصلاة، فإن كان قد صلى أقل من الركعة قطع الصلاة، وإن كان قد صلى ركعة فإنه يشفعها ويعتبرها نافلة، ثم يُصلّي الفوائت، ثم الحاضرة.

واختلف المالكية في تحديد القدر اليسير الذي يجب قضاؤه مرتباً ولو خشي خروج وقت الحاضرة، فقيل: أربع صلوات، وقيل: خمس[1]، وقد وجه الباجي القولين فقال: (. . . وجه القول الأول أن هذا عدد لا تنكر فيه صلاة فكان في حيز القليل كالاثنين والثلاث، ووجه قول سحنون: حديث ابن مسعود، وليس فيه الموالاة إلا في أربع صلوات، ومن جهة المعنى أن الترتيب في الصلوات مقيس على الترتيب في الركعات، وأكثرها أربع)[2].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أن ترتيب الفوائت واجب ما لم يخشى خروج الوقت. فإن خشي خروج الوقت سقط الترتيب، وأضاف الحنفية إلى الأسباب المسقطة للترتيب كثرة الفوائت[3].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن ترتيب الفوائت مستحب وليس بواجب[4].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بوجوب الترتيب على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث عبدالله بن مسعود في غزوة الأحزاب وفيه قوله: (كنا مع

---

(١) الحطاب: ٩/٢ ـ ١٠، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٢٨/١، الخرشي: ٣٠٠/١ ـ ٣٠٢، منح الجليل: ٧٠/١ ـ ٧٢، البيان والتحصيل: ٣٠٤/١، الجامع: ٧٣/١ب ـ ٧٤ب، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٣٦٨/١، المقدمات: ١٤٧/١ ـ ١٤٨، ١٥٢، الإشراف: ٨٨/١، الفواكه الدواني: ٢٦٦/١.

(٢) المنتقى: ٣٠١/١.

(٣) البناية: ٦٢٨/٢ ـ ٦٢٩، المبسوط: ١٥٤/١، شرح منتهى الإرادات: ١٣٨/١ ـ ١٣٩.

(٤) نهاية المحتاج: ٣٦٤/١، مغني المحتاج: ١٢٧/١ ـ ١٢٨.

رسول الله ﷺ فَحُبِسْنا عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء فاشتد ذلك عليّ فقلت: نحن مع رسول الله ﷺ وفي سبيل الله فأمر رسول الله ﷺ بلالاً فأقام فصلى الظهر بنا، ثم أقام فصلى العصر، ثم أقام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء، ثم طاف علينا فقال: «**ما على الأرض عصابة يذكرون الله غيركم**»[1].

قال الباجي مبيناً وجه الدلالة منه: (. . .فوجه الدليل منه أنه قال: «حبسنا عن الصلوات» وذكر العشاء، وأنها مما حبسوا عنها وذلك يقتضي منعهم من صلاتها في وقتها، ولو كان وقتها باقياً لما كانوا محبوسين عنها ثم ذكر أنه بدأ بالظهر والعصر والمغرب قبلها. . .)[2].

وقد حمل الشافعية هذا الحديث على الاستحباب[3].

٢ ـ قوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك**»[4]. وقوله ﷺ: «**إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها ثم فزع إليها فليصلها كما كان يصليها في وقتها**»[5] وهذا عام في الصلوات كلها الفوائت منها والحواضر[6].

٣ ـ حديث أبي جمعة قال: (صلى رسول الله ﷺ المغرب يوم الأحزاب فلما سلم قال: «**هل علم أحد منكم أني صليت العصر؟**» قالوا: لا يا رسول الله، قال: فصلى العصر ثم صلى المغرب)[7].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) المنتقى: ١/٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٣) نهاية المحتاج: ١/٣٦٤، مغني المحتاج: ١/١٢٧ ـ ١٢٨.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب أوقات الصلاة، باب النوم عن الصلاة ١/١٤ ـ ١٥.

(٦) البيان والتحصيل: ١/٣٠٤، الإشراف: ١/٨٨، الفواكه الدواني: ١/٢٦٦، الذخيرة خ: ١/١٨٥أ.

(٧) أخرجه أحمد في مسنده ٤/١٠٦، وفي إسناده عبدالله بن لهيعة، صدوق اختلط بعد إحراق كتبه، والراوي عنه موسى بن داود صدوق له أوهام لم يذكر في من روى عن ابن لهيعة قبل الاختلاط لذا فالإسناد ضعيف. انظر التقريب: ٢/٤٤٤ برقم ٥٧٤.

قال ابن عبدالبر: (. . .وهذا حديث لا يعرف إلا عن ابن لهيعة عن مجهولين لا تقوم بهم حجة)[1].

٤ ـ إن هذا ترتيب مشروع في الوقت، فلم يبطل بفواتُه كترتيب الركعات[2].

٥ ـ إن المكلف كان مخاطباً بأداء الصلوات في أوقاتها، فلما نسيها استقرت في ذمته مرتبة حسب أوقاتها، فقضاؤها كما كانت استقرت في ذمته أقرب وأبرأ للذمة[3].

٦ ـ واستدل ابن رشد الجد على التفرقة بين الفوائت اليسيرة، والكثيرة مع أن الحديث فيها عام بأن الكثير قد خرج منها بالإجماع فبقي القليل[4].

ب ـ وأما الحنفية والحنابلة القائلون باستحقاق الترتيب ما لم يخش خروج الوقت فقد استدلوا على مذهبهم بأن فرضية الصلاة لوقتها آكد من وجوب الترتيب بين الفوائت، وترك هذا الترتيب بين الفوائت، وترك هذا الترتيب أيسر من ترك الحاضرة حتى يخرج وقتها.

ثم إنه ليس من الحكمة أن يدرك ترتيب الفوائت بتفويت وقت الحاضرة. كي تصبح هي فائتة أخرى[5].

جـ ـ وأما الشافعية القائلون باستحباب الترتيب لا استحقاقه فقد استدلوا على مذهبهم بحمل الأحاديث التي ظاهرها الوجوب على الاستحباب، وذلك لأنها أفعال النبي ﷺ وهي محمولة على الاستحباب، كما جعلوا للاستحباب علة أخرى وهي الخروج من خلاف من أوجبه.

قالوا: ولأن كل واحدة من الفوائت عبادة مستقلة، والترتيب إنما

---

(١) الاستذكار: ١١٦/١ ـ ١١٧، وانظر التمهيد: ٤٠٨/٦ ـ ٤٠٩، الذخيرة خ: ١٨٥/١أ.

(٢) المنتقى: ٣٠٠/١، الإشراف: ٨٨/١.

(٣) عارضة الأحوذي: ٢٩٣/١.

(٤) البيان والتحصيل: ٣٠٤/١، المقدمات: ١٥٢/١.

(٥) المغني: ٦٤٤/١ ـ ٦٤٥، شرح المنتهى: ١٣٨/١، المبسوط: ١٥٤/١.

وجب في الأداء لضرورة الوقت فإنه حين وجب الصبح لم يجب الظهر، فإذا فات لم يجب الترتيب في قضائه كصوم رمضان[1].

ولأن من صلاها بغير ترتيب فقد فعل ما طلب منه، فلا يلزمه وصف زائد إلا بدليل، وليس ثمة دليل[2].

الترجيح:

إن أصح حديث استدل به المالكية هو حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في غزوة الأحزاب، وقد جعله الباجي مفزعاً له وموئلاً، ولست أراه دالاً لمذهب المالكية فإن قول عبدالله بن مسعود: (حبسنا عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء) غير دال على ما ذهب إليه المالكية، فذكره العشاء من بين الصلوات المحبوس عنهن لا يستلزم خروج وقتها بحال: وذلك لأن المنع حتى يخرج وقت الأفضلية يمكن أن يسمى حبساً عن الصلاة، ويحتمل أن يكون ذكره العشاء إنما هو من هذا القبيل.

والذي يؤيد ذلك قوله ﷺ: «**ما على الأرض عصابة يذكرون الله غيركم**»، فمعنى ذلك أنهم صلوها في وقت متأخر من الليل نام فيه المسلمون في المدينة، وهذا الوقت هو وقت ضرورة للعشاء على مذهب المالكية أنفسهم، فتأخير الصلاة إليه لا يستلزم خروج وقت العشاء لا سيما وأن التأخير قد كان لعذر.

ومن هنا يتضح أن لفظ (حبسنا) في حديث ابن مسعود لا يعني أن وقت العشاء قد خرج كما فهم الباجي.

وأما الاستدلال بحديث: «**من نام عن الصلاة أو نسيها**...» فهو غير دال على أنه يصليها ولو خشي خروج وقت الحاضرة، بل هو حديث عام تخصصه الأدلة الموجبة للصلاة في وقتها.

---

(١) مغني المحتاج: ١٢٨/١، نهاية المحتاج: ٣٦٤/١، المجموع: ٧٠/٣.

(٢) المجموع: ٧١/٣.

وأما مذهب الشافعية فغير متجه أيضاً، وذلك لما استقر في الفقه من أن القضاء يحكي الأداء، ولا شك أن الترتيب بين الفوائت من الوجوه التي ينبغي للقضاء أن يحكي فيها الأداء.

ومن هنا يتضح رجحان مذهب الحنفية والحنابلة القائلين بوجوب الترتيب بين الفوائت في أنفسها، وسقوطه إن خشي خروج الوقت، ففيه أخذ بالحديث، وجمع بين الأدلة، ومراعاة لحرمة الوقت مع حرمة الترتيب.

الفصل الرابع
مفردات المذهب في سجود السهو والتلاوة والشكر

يشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث:

المبحث الأول: موضع سجود السهو من الصلاة.

المبحث الثاني: حكم سجود السهو لمن سها عنه.

المبحث الثالث: حكم من نسي التشهد الأول ونهض للقيام للثالثة.

المبحث الرابع: حكم التسبيح أو التصفيق عند سهو الإمام.

المبحث الخامس: عدد سجدات التلاوة ومواضعها.

المبحث السادس: موضع السجود في سورة فصلت.

المبحث السابع: حكم سجدة الشكر.

المبحث الأول

موضع سجود السهو من الصلاة

اختلف الفقهاء في موضع سجود السهو من الصلاة أهو قبل السلام أم بعده؟ أم بعضه قبل السلام وبعضه بعده؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ورود بعض الأحاديث من فعل النبي ﷺ سجد فيها قبل السلام، كحديث ابن بحينة[1] وأحاديث أخرى بيّنت أن النبي ﷺ سجد بعد السلام كحديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين وسيأتيان في الأدلة.

وهنالك أحاديث أخرى من قول النبي ﷺ بيّن فيها أن السجود قبل السلام، ولكنها جاءت في معرض الحديث عن مسائل بعينها، فمن الفقهاء من ذهب في هذه الأحاديث مذهب الترجيح، فرجح السجود إما قبل السلام، وإما بعده، ومنهم من ذهب فيها مذهب الجمع فقال: إن بعض الحالات يسجد فيها قبل السلام، وبعضها بعده[2].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن السهو إن كان عن نقص في الصلاة كمن نسي التشهد الأول أو الأخير فإنه يسجد لذلك السهو قبل السلام، وأما إن

---

(١) هو عبدالله بن مالك بن القشب الأزدي حليف بني عبد المطلب، يعرف بابن بحينة صحابي معروف، توفي بعد الخمسين. انظر التقريب: ١/٤٤٤.

(٢) بداية المجتهد: ١/١٣٩ ـ ١٤٠.

كان السهو عن زيادة كمن زاد ركعة أو نحوها في الصلاة، فإن السجود يكون بعد السلام المسنون.

وقد عبر المالكية بالسلام المسنون ليشمل التسليمة غير الواجبة كتسليمة الرد على الإمام أو المأمومين فيكون السجود بعدها.

وإذا حصل في الصلاة سهوان: أحدهما عن نقص في الصلاة، وآخر عن الزيادة فيها فإن السجود يكون قبل السلام عن النقص والزيادة معاً، وذلك تغليباً لجانب النقص، هذا هو المشهور في المذهب، ورُوِيَ عكسه ـ أي أن السجود يكون بعد السلام لمن حصل له سهوان أحدهما لنقص في الصلاة، وآخر للزيادة فيها.

وقد ذكر المالكية بعض التفصيلات والتفريعات في مسألة سجود السهو ليس هنا مجال ذكرها[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن السجود يكون بعد السلام مطلقاً[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن سجود السهو يكون قبل السلام مطلقاً[3].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أن سجود السهو يكون قبل السلام إلا في موضعين: الأول: إذا سلم قبل إتمام الصلاة، والثاني: إذا تحرى الإمام فبنى على ظنه[4].

---

(١) الحطاب: ١٤/١ ـ ١٥، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٣٣/١ ـ ٢٣٤، الخرشي: ٣١٠/١ ـ ٣١١، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١٨/٢، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٣٨٧/١ ـ ٣٨٨، المقدمات: ١٤٣/١ ـ ١٤٤، البيان والتحصيل: ٥٢٦/١، الذخيرة خ: ١٦٤/١ب، الجامع: ١٧٥/١، الإشراف: ٩٨/١، الفواكه الدواني: ٢٥٢/١ ـ ٢٥٣، التمهيد: ٢٠٤/١٠، عارضة الأحوذي: ١٨٢/٢، بداية المجتهد: ١٣٩/١ ـ ١٤٠، الزرقاني على الموطأ: ٢٩١/١ ـ ٢٩٢، المنتقى: ١٧٩/١.

(٢) البناية: ٦٤٥/٢ ـ ٦٤٦، تبيين الحقائق: ١٩١/١، المبسوط: ٢١٩/١.

(٣) مغني المحتاج: ٢١٣/١، المجموع: ١٥٤/٤.

(٤) كشاف القناع: ٤٧٩/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٢١/١، المغني: ٥٧٣/١ ـ ٦٧٤.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

ـ حديث عبدالله بن بحينة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قام من صلاة الظهر وعليه جلوس، فلما أتم صلاته سجد سجدتين يكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم، وسجدهما الناس معه مكان ما نسي من الجلوس[1].

٢ ـ حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين[2] وفيه: (أن النبي ﷺ سلم من اثنتين، فقال له ذو اليدين: يا رسول الله أقصَّرت الصلاة أم نسيت؟ فنظر النبي ﷺ يميناً وشمالاً فقال: «**ما يقول ذو اليدين؟**» قالوا: صدق لم تصل إلا ركعتين، فصلى ركعتين وسلم ثم كبر ثم سجد ثم كبر، فرفع ثم كبر وسجد ثم كبر ورفع).

وروى عن عمران بن حصين بنحوه إلا أنه ذكر فيه أن النبي ﷺ سلم من ثالثة[3].

ووجه الدلالة من هذين الحديثين أن النبي ﷺ قد سجد قبل السلام في حديث ابن بحينة عن نقص في الصلاة، وهو تركه التشهد الأول، بينما سجد بعد السلام في قصة ذي اليدين عن زيادة فيها، وهو سلامه وكلامه، فدل ذلك على أن السجود إذا كان عن نقص فإن السجود له يكون قبل السلام، وأنه إذا كان عن زيادة فإنه يكون بعد السلام[4].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب السهو، باب يكبر في سجدتي السهو، ٦٧/٢، ومسلم في كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، ٣٩٩/١، برقم: ٥٧٠.

(٢) هو الخرباق السلمي وقد اختلف في اسمه وكنيته، ولم يرد له إلا حديث السهو. انظر: الإصابة: ١٠٨/٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب السهو، باب إذا سلم في ركعتين أو ثلاث، ٦٦/٢، ومسلم في كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، ٤٠٣/١، برقم: ٥٧٣.

(٤) الإشراف: ٩٨/١، الذخيرة خ: ١٦٤/١ب، الجامع: ٧٥/١أ، المنتقى: ١٧٩/١، الزرقاني على الموطأ: ٢٨١/١ ـ ٢٩٢، عارضة الأحوذي: ١٨٢/٢ ـ ١٨٣.

وقد أجيب عن حديث ذي اليدين بحمله على أن النبي ﷺ قد سجد بعد السلام سهواً لا قصداً، لا سيما وأن هذه الصلاة قد كثر فيها السهو، ثم إن حديث ذي اليدين لم يرد لبيان حكم سجود السهو ولا موضعه[1].

٣ ـ واستدلوا من حيث النظر بما حاصله: أن السجود بالنقص إنما هو جبران للصلاة فوجب أن يكون فيها كهدي التمتع والقران في الحج، وأما السجود عن زيادة فهو ترغيم للشيطان، وشكر لله على إتمام الصلاة، فوجب أن يكون خارج الصلاة.

قالوا: ولأنه قد زاد الصلاة بالسهو فلا يزيدها مرة ثانية بالسجود لأنها لا تحتمل زيادتين وليس كذلك النقص فإنه لما نقص من صلاته، وجب السجود لجبر المتروك، وإنما لم يجب السجود عقب المتروك مباشرة لأن النبي ﷺ فعل هكذا.

ولأن السجود يجزىء عن المتروك ـ وإن تعدد ـ فأخر كي لا يتكرر السجود بتكرر المتروك[2].

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة المتقدم في قصة ذي اليدين: فقد حمله الحنفية على العموم.

٢ ـ حديث ثوبان[3] عنه ﷺ وفيه: «**لكل سهو سجدتان بعد السلام**»[4] وهذا نص.

---

(١) مغني المحتاج: ٢١٣/١، المجموع: ١١١/٤.

(٢) الجامع: ٧٥/١أ، الذخيرة خ: ١٦٤/١ب، الأشراف: ٩٨/١، الزرقاني على الموطأ: ٢٩١/١ ـ ٢٩٢، المنتقى: ١٧٩/١.

(٣) هو ثوبان الهاشمي مولى رسول الله ﷺ صحبه ولازمه، ونزل بعده الشام، وشهد فتح مصر، توفي بحمص سنة أربع وخمسين. انظر: أسد الغابة: ٢٤٩، تقريب التهذيب: ١٢٠/١.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب من نسي أن يتشهد وهو جالس، ٢٧٣/١، برقم: ١٠٣٨، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في من سجدهما بعد السلام، ٣٨٥/١، برقم: ١٢١٩ وفي إسناده مقال. انظر: جامع الأصول: ٥٤٥/٥.

٣ ـ ولأن سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى إذا سها عن السلام سجد بعده[١].

جـ ـ وأما الشافعية فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال ﷺ: «**إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر كم صلى أثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمساً شفعن صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان**»[٢].

٢ ـ حديث ابن بحينة المتقدم، وقد رأينا كيف أن المالكية استدلوا به على السجود قبل السلام للنقص، لكن الشافعية حملوه على العموم.

٣ ـ حديث عبدالرحمٰن بن عوف[٣] رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أم اثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يدر اثنتين صلى أم ثلاثاً؟ فليبن على اثنتين، فإن لم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً؟ فليبن على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم**»[٤].

٤ ـ ولأن سجود السهو شرع لإصلاح الصلاة، فوجب أن يكون قبل السلام كمن نسي سجدة من إحدى الركعات[٥].

---

(١) البناية: ٦٤٦/١ ـ ٦٤٧، ٦٥٠، المبسوط: ٢٢٠/١.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، ٤٠٠/١، برقم: ٥٧١.

(٣) هو عبدالرحمٰن بن عوف القرشي الزهري، أحد العشرة المبشرين، أسلم قديماً ومناقبه شهيرة معروفة، توفي سنة اثنتين وثلاثين. انظر: تقريب التهذيب: ٤٩٤/١.

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي فيشك...، وقال: حديث حسن صحيح ٢٤٥/٢ برقم: ٣٨٩، وهو معلول وفي إسناده من لا يحتج به. انظر: تلخيص الحبير: ٥/٢.

(٥) المجموع: ١١١/٤، مغني المحتاج: ٢١٣/١، المهذب المطبوع مع المجموع: ١٥٣/٤.

د ـ وأما الحنابلة فإنهم قصروا النصوص على الحالات التي وردت فيها، فقالوا بالسجود بعد السلام في حالتين فقط، وهما الحالتان اللتان وردتا في حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين، وحديث عبدالله بن مسعود وفيه: «**وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه ثم ليسجد سجدتين**»، وفي رواية أنه ﷺ سجد بعد السلام والكلام[1]. وفي ما عدا ذلك فإن السجود عندهم قبل السلام، قالوا: وهذا جمع بين الأخبار وهو أولى من إعمال بعضها وإهمال بعض لأن خبر النبي ﷺ حجة لا يجوز تركه إلا لمعارض مساوٍ له أو أقوى منه[2].

فنحن نرى أن الحنابلة قد سلكوا مسلك الجمع بين الأحاديث، كما سلك المالكية، لكن الحنابلة قصروا النصوص الواردة في السجود بعد التسليم على الحالات التي وردت فيها فقط، بينما عدَّاها المالكية إلى كل حالة يكون فيها السهو عن زيادة في الصلاة.

الترجيح:

إن الناظر في هذه المذاهب وأدلتها لا يسعه إلا أن يسجل الملاحظات التالية:

١ ـ إن معتمد المالكية في التفريق في السجود قبل السلام أو بعده هو ورود كلا الأمرين في فعل النبي ﷺ وواضح أن هذا الاستدلال غير متجه من جهة التعميم، وإن استنباط المالكية التفرقة بين الزيادة والنقص من الحديثين إنما هو تحميل لهما ما لا يحتملان.

٢ ـ إن معتمد المالكية في دليلهم العقلي وقولهم: إن السجود للزيادة إرغام للشيطان غير متجه، وذلك لأمرين:

أ ـ إن نص الحديث الذي وردت فيه حكمة إرغام الشيطان لا يساعد المالكية على هذا الفهم، وذلك لأن الحديث قد جعل علة إرغام الشيطان

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة...، ٤٠٢/١، برقم: ٥٧٢.
(٢) كشاف القناع: ٤٧٩/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٢١/١، المغني: ٦٧٥/١.

ليس عند الزيادة على الصلاة وإنما عند إتمامها، وإنما الحكمة التي ذكرها الحديث عند الزيادة على الصلاة إنما هي شفع صلاته.

ب ـ وحتى لو سلم بأن الحكمة عامة في الزيادة والإتمام فلا يظهر لي مسوغ لأن تكون بعد السلام، فإرغام الشيطان كما يكون بعد السلام يكون قبله، بل إن الحديث الذي وردت فيه حكمة إرغام الشيطان قد صرح بأن السجود إنما يكون قبل السلام.

٣ ـ وأما الحنفية فإن استدلالهم بقصة ذي اليدين غير متجه، وذلك لأن هذه القصة معارضة بأحاديث صحيحة وصريحة تصرح بأن السجود قبل السلام، فتعميم الحنفية من قصة ذي اليدين تحميل لها ما لا تحتمله.

وأما حديث ثوبان فهو نص في المسألة لو صح ولكنه ضعيف؛ لأنه يرويه إسماعيل بن عياش ورواياته عن الحجازيين ضعيفة[1].

٤ ـ وأما استدلال الحنابلة بحديث عبدالله بن مسعود في مسألة التحري فغير متجه وذلك لأن بعض رواياته لم تصرح بالسجود إن كان قبل السلام أو بعده، ثم إنه لا يتصور السجود في حديث ابن مسعود قبل السلام وذلك لأن النبي ﷺ ما علم بسهوه إلا بعد أن سلم يؤيده ما ورد في بعض الروايات وفيها: (فسجد سجدتين بعد السلام والكلام) والمقصود بالكلام مراجعة النبي ﷺ للصحابة في مسألة سهوه عليه الصلاة والسلام.

ومن هنا فإن الذي يترجح لدي أفضلية أن يكون سجود السهو قبل السلام وذلك للأحاديث الصحيحة والصريحة الواردة في ذلك، وهي كثيرة وأكثرها قد خرجها الشيخان، ثم إن هذه الأحاديث من قوله ﷺ فهي أولى بالتعميم من قصة ذي اليدين وذلك لأن قصة ذي اليدين كانت من فعله ﷺ وأقواله عليه الصلاة والسلام أقوى في الأدلة من أفعاله، وذلك لاحتمال التأويل في أفعاله.

غير أن من سجد بعد السلام فإن سجوده هذا مجزىء لما وقع منه ﷺ في قصة ذي اليدين.

---

(١) المغني: ١/٦٧٥.

المبحث الثاني
حكم سجود السهو لمن سها عنه

اختلف الفقهاء في حكم سجود السهو لمن نسي أن يفعله في محله، أيفعله مرة ثانية؟ ومتى؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ عرفنا أن المالكية قد قسموا سجود السهو إلى سجود بعدي وقبلي، وعرفنا أيضاً أن القبلي يكون لنقص في الصلاة، وأن البعدي يكون لزيادة فيها، وقد سار المالكية على هذا التقسيم في هذه المسألة أيضاً، وجعلوا لكل قسم حكماً خاصاً به، وملخص مذهبهم: أن السجود القبلي ينقسم إلى قسمين:

١ ـ قسم يكون تركه مبطلاً للصلاة وهو ما كان عن ترك ثلاث سنن أو أكثر، فهذا إن سها عنه، وشرع في صلاة أخرى قطعها وأتى به ما لم يطل الفصل، فإن طال الفصل بين الصلاة وتذكره سجود السهو فإنه يستأنف الصلاة ـ على خلاف في تحديد طول الفصل فقد اعتبر ابن القاسم العرف، واعتبر أشهب الخروج من المسجد ـ.

٢ ـ قسم يكون تركه غير مبطل للصلاة: كمن سها عن سنتين فدون، فهذا يأتي به حين تذكره ولو طال الفصل، وهذا هو حكم السجود البعدي

أيضاً فيأتي به عند تذكره ولو بعد شهر أو سنة[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن سجود السهو واجب الإتيان به ما لم يتكلم، أو يستدبر القبلة فيسقط[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه يسجد ما لم يطل الفصل، فإن طال فلا يقضيه[3].

الأدلة:

هذه مسألة اجتهادية محضة، ذلك أنه لم يرد في السنة المطهرة نص يوضح حكمها صراحة ولهذا فإن الفقهاء قد بنوها على أصول مذاهبهم في حكم سجود السهو وطبيعته.

فالمالكية الذين قسموا سجود السهو إلى قبلي وبعدي ساروا على هذا المنهج في هذه المسألة، ولما كان مذهبهم أن سجود السهو القبلي إنما يكون عن نقص ثلاث سنن فأكثر من سنن الصلاة، قالوا: إن ترك القبلي إذاً عن نقص ثلاث سنن فأكثر مبطل للصلاة، وإن طول الفصل بين التسليم وتذكر سجود السهو له أثر في بطلان الصلاة، ووجوب استئنافها.

وأما الحنفية فإن وجوب سجود السهو ليس عندهم بالوجوب الذي يكون تركه مبطلاً للصلاة ولما كان مذهبهم في سجود السهو أنه بعد السلام قالوا: إن المصلي يظل في صلاة ما لم يسجد سجود السهو، وما لم يأت بما يبطل الصلاة كالتكلم أو استدبار القبلة عمداً، فسجود السهو عندهم داخل في حقيقة الصلاة، ولما لم يكن وجوبه بالذي يبطل الصلاة تركه، قالوا: إنه إذا تذكر السهو قبل أن يتكلم أو يستدبر القبلة سجد وجوباً، وإن لم يتذكره إلا بعدهما أو واحداً منهما سقط سجود السهو لفوات محله[4].

---

(١) الحطاب: ٤٢/٢ ـ ٤٣، الخرشي: ٣٣٣/١، الفواكه الدواني: ٢٥٥/١، البيان والتحصيل: ٥٢٦/١ ـ ٥٢٧، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٣٨/١.

(٢) البناية: ٦٦٨/٢ ـ ٦٦٩.

(٣) المجموع: ١٥٥/٤ ـ ١٥٦، شرح منتهى الإرادات: ٢٢١/١، المغني: ٦٨٨/١.

(٤) البناية: ٦٧٩/٢.

وأما الشافعية والحنابلة فإن سجود السهو عندهم ليس من الصلاة، وإن كان مشروعاً لأجلها، فمشروعيته إنما هي لتكميلها، وإذا كان كذلك فإن تركه لا يبطلها كما لو ترك الأذان[1].

والذي يترجح لدي هو مذهب الشافعية والحنابلة فهو الأنسب لطبيعة سجود السهو الذي جاء لتكميل الصلاة، وجبر ما قد يكون فيها من خلل.

أما جعل سجود السهو واجباً وجوب الأركان بحيث يبطل الصلاة تركه كما هو مذهب المالكية فبعيد.

(١) المهذب المطبوع مع المجموع: ١٥٣/٤، شرح منتهى الإرادات: ٢٢١/١، كشاف القناع: ٤٨٠/١.

المبحث الثالث

حكم من نسي التشهد الأول ونهض للقيام لركعة ثالثة

اختلف الفقهاء في من نسي التشهد الأول ونهض للركعة الثالثة متى يرجع ليستدرك التشهد، أو يمضي فيتم صلاته ثم يسجد للسهو، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في الوقت الذي يعتبر فيه المصلي منتقلاً من الركعة الثانية ومتلبساً بركن القيام.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه يرجع إن لم تفارق يداه وركبتاه الأرض، فإن فارقتها مضى لثالثة، ولم يرجع، وهنالك قول لابن حبيب، وهو روايته عن الإمام أنه يرجع ما لم يستو قائماً لكن المشهور هو الأول، وهو ظاهر المدونة كما حكاه القرافي[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية إلى أنه يرجع ما لم يعتدل قائماً، فإن اعتدل قائماً فلا يرجع ـ وفق تفصيلات فيما يترتب على عوده بعد اعتداله قائماً ليس هنا مجال ذكرها ـ ثم إن الحنفية أجازوا رجوعه في النفل ما لم يقيد الركعة الثالثة بسجدة[2].

---

(١) الحطاب: ٤٦/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٦٠/١، الخرشي: ٣٣٨/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٣٩٥/١، الذخيرة خ: ١٦٦/١ب، الجامع: ٧٩/١ب.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٨٣/٢، المبسوط: ٢٢٣/١ ـ ٢٢٤، البناية: ٦٥٨/٢، مغني المحتاج: ٢٠٧/١، المجموع: ١٣٠/٤، ١٤٠.

جـ ـ وفرق الحنابلة بين ثلاث حالات:

١ ـ أن ينهض فلا يستتم قائماً فيرجع.

٢ ـ أن يستتم قائماً ولا يشرع في القراءة فيكره له الرجوع.

٣ ـ أن يستتم قائماً ويشرع في القراءة فلا يجوز له الرجوع[١].

الأدلة:

إن الفقهاء متفقون على علة عدم الرجوع إلى التشهد، وهي أنه تلبس بركن فلا يجوز له الرجوع إلى سنة أو إلى واجب ـ على الخلاف المعروف بينهم في حكم التشهد الأول ـ ولكن الخلاف قد وقع في الهيئة التي تعتبر تلبساً بالركن، فالمالكية قالوا: إن مفارقة يدي المصلي وركبتيه الأرض هي الهيئة التي يكون من وصل إليها متلبساً بركن القيام، وذلك لأنّه بمفارقة ركبتيه ويديه يكون قد انتقل من هيئة الجلوس[٢].

قالوا: ولأنه بهذا الانتقال قد وجب عليه سجود السهو، ورجوعه إلى هيئة الجلوس لا يسقطه فلا فائدة في الرجوع إذن[٣].

وأما الحنفية والشافعية فقد استدلوا بحديث المغيرة بن شعبة عن النبي ﷺ قال: «**إذا قام أحدكم في الركعتين فلم يستتم قائماً فليجلس، فإذا استتم قائماً فلا يجلس ويسجد سجدتي السهو**»[٤].

فإن الشافعية والحنفية قد أخذوا بظاهره[٥]. لكن الحنابلة حملوه على الكراهة وقالوا: إن القيام ليس ركناً مقصوداً لذاته بدليل سقوطه عن العاجز

---

(١) شرح منتهى الإرادات: ١٠٦/١، المغني: ٦٧٧/١.

(٢) المنتقى: ١٧٨/١.

(٣) الذخيرة خ: ١٦٦/١ب.

(٤) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة..، باب ما جاء من قام من اثنتين ساهياً، ٣٨١/١، قال الحافظ ابن حجر: (مداره على جابر الجعفي وهو ضعيف جداً) انظر: تلخيص الحبير: ٤/٢.

(٥) المبسوط: ٢٢٤/١، المجموع: ١٣٠/٤.

عنه، وإنما لا يجوز الرجوع عند شروعه في الركن المقصود لذاته وهو القراءة[1].

فأنت ترى أن الفقهاء متفقون على العلة التي يجب من أجلها المضي إلى الثالثة وعدم الرجوع إلى التشهد، لكنهم مختلفون في وقت ذلك وهيئته.

والذي يترجح لدي هو مذهب الشافعية والحنفية، وذلك لموافقته لظاهر الحديث وصرف النهي في هذا الحديث إلى الكراهة غير متجه لأن الأصل في النهي التحريم إلا بقرينة صارفة، وليس ثمة قرينة، والقول بأن القيام ليس مقصوداً لذاته غير متجه، لأنه مقصود وركن قائم بذاته لقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾، وسقوطه عن العاجز عنه لا يدل على أنه ليس مقصوداً لذاته، فالركوع والسجود يسقطان عن العاجز عنهما، ولم يقل أحد أنهما غير مقصودين لذاتهما.

(١) المغني: ٦٧٧/١، شرح منتهى الإرادات: ٢١٦/١.

المبحث الرابع

حكم التسبيح أو التصفيق عند سهو الإمام

اختلف الفقهاء فيما لو سها الإمام فبم يكون تنبيهه إلى سهوه؟ أيكون بالتسبيح للرجال والنساء جميعاً؟ أم التسبيح للرجال والتصفيق للنساء؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في تأويل قوله ﷺ: «**وإنما التصفيق للنساء**»، هل المراد بذلك بيان حكم النساء عند سهو الإمام؟ أم المراد به ذم التصفيق؟، فمن أعمل النص على ظاهره قال: إن المراد به بيان حكم النساء عند سهو الإمام، وإن المشروع في حقهن التصفيق، ومن قال: إن المراد به ذم التصفيق قال: يسبح الرجال والنساء جميعاً.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا سها الإمام، فإنه يشرع للرجل والمرأة على السواء أن ينبه الإمام إلى سهوه بالتسبيح، وكذا إذا دعت الحاجة إلى ذلك في الصلاة، ولو لغير السهو[1].

---

(١) الحطاب: ٢/٢٩، الخرشي: ١/٣٢٠ ـ ٣٢١، بداية المجتهد: ١/١٤٣، الإشراف: ١/٨٨ ـ ٨٩، الذخيرة: ١/٥١٩، الجامع: ١/٥٩أ، الشرح الصغير على أقرب المسالك وحاشية الصاوي عليه: ١/٣٤٢، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ١/١٨٢.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى مشروعية التسبيح للرجال والتصفيق للنساء[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في مشروعية التسبيح للرجال والنساء جميعاً بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**من نابه شيء في صلاته فليسبح**»[2] قوله: ولفظة «**من**» من ألفاظ العموم.

٢ ـ القياس على الرجل.

٣ ـ ولأن التسبيح ذكر فهو موافق لحال الصلاة بخلاف التصفيق[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**وإنما التصفيق للنساء**»[4].

وقد أجاب المالكية عن هذا الحديث بأن المراد به ذم التصفيق، إذ هو من عادة النساء ولا يليق بالرجال[5].

---

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٦٣٨/١، العناية بهامش شرح فتح القدير: ٣٥٦/١، البناية: ٤٤٢/٢، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم: ١٨٠/١ ـ ١٨١، المهذب المطبوع مع المجموع: ٨٢/٤، شرح منتهى الإرادات: ٢١١/١، المغني: ٦٧٠/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب من دخل ليؤم الناس...، ١٦٧/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم...، ٣١٦/١، برقم: ٤٣١.

(٣) الإشراف: ٨٩/١، الخرشي: ٣٢١/١، الذخيرة: ٥١٩/١، الجامع: ٥٩/١أ.

(٤) المغني: ١٧٠/١.

(٥) الخرشي: حاشية العدوى عليه: ٣٢١/١، الشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه: ٣٤٢/١.

٢ ـ ولأن النساء مأمورات بعدم إشهار أصواتهن لما في ذلك من الفتنة[١].

والذي يترجح لدي مشروعية التسبيح للرجال دون النساء، والتصفيق لهن، وذلك لحديث سهل بن سعد الصحيح الصريح في ذلك وهو قوله ﷺ **«وإنما التصفيق للنساء»** الذي ظاهره بياه حكمهن في السهو.

وأما قياس المالكية المرأة على الرجل في مشروعية التسبيح فغير متجه، وذلك للفروق الكثيرة بين المرأة والرجل في أحكام الصلاة مما لا مجال لذكره.

(١) المهذب المطبوع مع المجموع: ٨٢/٤، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم: ١٨٠/١.

المبحث الخامس

عدد سجدات التلاوة ومواضعها

اختلف الفقهاء في عدد سجدات التلاوة ومواضع هذه السجدات من سور القرآن الكريم وسبب انفراد المالكية في ذلك أمران:

١ ـ تعارض عمل أهل المدينة مع بعض الأحاديث التي صرَّحت بأن النبي ﷺ قد سجد في المفصل[١].

٢ ـ ورد بعض الأحاديث التي نفت السجود في المفصل، إما بالجملة كحديث ابن عباس من أن النبي ﷺ لم يسجد في المفصل منذ تحول إلى المدينة، وإما في سور بعينها في المفصل مما سيأتي في الأدلة[٢].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور عن الإمام ـ إلى أن عدد سجدات التلاوة إحدى عشرة سجدة ليس في المفصل منها شيء، هذا هو المشهور وقيل: إنها أربع عشرة بزيادة ثلاث في المفصل، وقيل: بل خمس عشرة بزيادة ثلاث في المفصل، والسجدة الثانية في الحج.

والسجدات عند المالكية ـ في المشهور ـ هي آخر الأعراف، والإيصال

---

(١) اختلف في بدء المفصل فقيل الحجرات، وقيل: «ق» وقيل غير ذلك، وقد سمي بالمفصل لكثرة سوره المستلزم لكثرة الفصل بينها بالبسملة.

(٢) بداية المجتهد: ١/١٦٢.

في الرعد، ويؤمرون في النحل، وخشوعاً في الإسراء، وبكياً في مريم، وما يشاء في الحج، ونفوراً في الفرقان، والعظيم في النمل، ولا يستكبرون في السجدة، وأناب في (ص) وتعبدون في (حم)، السجدة[1].

ب - وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن عدد سجدات التلاوة أربع عشرة سجدة منها ثلاث من المفصل في النجم، عند قوله تعالى: ﴿فَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ وَٱعْبُدُواْ﴾ وفي الانشقاق عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ﴾، وفي العلق عند قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ لكنهم اختلفوا في بعض المواضع، فالحنفية لا يقولون بالسجدة الثانية في الحج، والحنابلة والشافعية لا يقولون بسجدة ص[2].

الأدلة:

أ - استدل المالكية على مذهبهم في نفي السجود في المفصل بما يلي:

١ - حديث زيد بن ثابت[3] قال: (قرأت على رسول الله ﷺ النجم فلم يسجد فيها)[4]. وهذا نص في عدم السجود[5].

وقد أجيب عن وجه الدلالة في هذا الحديث بأن عدم سجود

---

(١) الحطاب: ٦١/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٧٢/١، الخرشي: ٣٥٠/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٤١٧/١ - ٤١٨، الإشراف: ٩٥/١، الجامع: ٦٢/١، الذخيرة خ: ١٩٠/١أ، الكافي: ٢٢٤/١، المقدمات: ١٣٩/١ - ١٤٠، الفواكه الدواني: ٢٩٤/١ - ٢٩٥، بداية المجتهد: ١٦٢/١ - ١٦٣.

(٢) البناية: ٧٠٩/٢، مغني المحتاج: ٢١٤/١، المجموع: ٨٥/٤، ٦٢، شرح منتهى الإرادات: ٢٣٩/١، المغني: ٦٤٨/١.

(٣) هو زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لوذان الأنصاري الخزرجي، شهد الخندق وكانت معه راية الأنصار يوم تبوك، وهو من كتبة الوحي، وكان أعلم الصحابة بعلم الفرائض، توفي سنة خمس وأربعين. انظر: الإصابة: ٢٢/٣.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب سجود القرآن، باب من قرأ السجدة ولم يسجد، ٣٢/٢، ومسلم في كتاب المساجد، باب سجود التلاوة، ٤٠٦/١، برقم: ٥٧٧.

(٥) الزرقاني على الموطأ: ٢١/٢.

النبي ﷺ لا يدل على أنه لا سجود في النجم بل يحمل عدم سجوده على بيان الجواز[1].

والحق أن هذا الجواب متجه: وذلك لأن النبي ﷺ كثيراً ما يترك الأفعال المسنونة أو المندوبة لبيان عدم وجوبها، كما فعل وصرح بذلك في صلاة التراويح.

٢ ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما (أن النبي ﷺ لم يسجد في المفصل منذ أن تحول إلى المدينة)[2].

٣ ـ وعن أبي الدرداء[3] قال: (سجدت مع النبي ﷺ في إحدى عشرة سجدة ليس فيها من المفصل شيء)[4].

٤ ـ وعن عطاء: أنه سأل ابن عباس عن سجود القرآن فلم يعد عليه في المفصل شيئاً[5]. فهذه الأحاديث تدل على أنه لا سجود في المفصل[6].

وقد أجيب عن هذه الأحاديث بأجوبة:

أحدها: تضعيف حديث ابن عباس وحديث أبي الدرداء، فحديث ابن

---

(١) مغني المحتاج: ٢٢٥/١، البناية: ٧١٥/٢.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب من لم ير السجود في المفصل، ٥٨/٢، برقم: ١٤٠٣، قال: الأرناؤوط وفي إسناده ضعف. انظر: جامع الأصول: ٥٦١/٥، وانظر: أيضاً: تلخيص الحبير: ٨/٢.

(٣) هو عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري، مختلف في اسم أبيه، وإنما هو مشهور بكنيته صحابي جليل، أول مشاهده أحد، وكان عابداً، توفي في آخر خلافة عثمان. انظر: تقريب التهذيب: ٩١/٢.

(٤) أخرجه أبو داود تعليقاً على حديث آخر في كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب السجود... قال: إسناده واه ٥٨/٢، برقم: ١٤٠١.

(٥) أخرجه هكذا الطحاوي في شرح معاني الآثار: ٣٥٧/١، وأخرج عبدالرزاق في مصنفه من طريق طاوس عن ابن عباس بنحو هذا ـ انظر: مصنف عبدالرزاق: ٣٤٣/٤، برقم: ٥٩٠٠.

(٦) الجامع: ٦٢/١، المقدمات: ١٣٩/١ ـ ١٤٠، الذخيرة خ: ١٩٠/١أ، الزرقاني على الموطأ: ٢١/٢، الإشراف: ٩٥/١، عارضة الأحوذي: ٤٩/٣ ـ ٥٠.

عباس فيه أبو قدامة الحارث بن عبيد الإيادي[1] وهو ضعيف، وحديث أبي الدرداء ضعيف أيضاً فقد ضعفه أبو داود وقال: (إسناده واه).

ثانيها: القول بأن حديث ابن عباس وأبي الدرداء وغيرهما ممن لم يذكر سجوداً في المفصل أحاديث نافية، بينما أثبتت أحاديث أخرى كحديث أبي هريرة وغيره السجود في المفصل والمُثْبَت مُقَدَّم على النافي.

ثالثها: إن قول أبي الدرداء: (سجدت مع النبي ﷺ إحدى عشرة سجدة ليس فيها شيء من المفصل) إنما هو إخبار عن سجوده هو، ولا يستلزم ذلك نفي السجود في المفصل لأنه قد سجد غيره فيه[2].

٥ ـ الاستدلال بعمل أهل المدينة[3].

٦ ـ إن السجود المطلوب إنما هو الذي جاء بصيغة الخبر، وأما ما جاء بصيغة الأمر فإن المقصود به فعله في الصلاة، قال ابن رشد الجد بعد أن استدل بهذا مجيباً عن إيراد مفترض وهو أن سورة (فصلت) قد ورد فيها السجود بصيغة الأمر وهي ليس مما استثناه المالكية من السجود: (. . .وإن قال قائل: سجدة «حم» السجدة[4] جاءت على سبيل الأمر ويسجد فيها عنده، قيل له: المعنى فيها الإخبار عن فعل الكفار الذين لا يسجدون لله، ويسجدون للشمس والقمر، والنهي عن التشبه بهم في ذلك الأمر بمجرد السجود لله، فيحمل على سجود الصلاة ويدل على ذلك قوله في آخر الآيـــة: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ﴿٣٨﴾﴾ لأن المعنى في ذلك: فإن استكبر الكفار عن السجود لله،

---

(١) هو الحارث بن عبيدالله البصري المؤذن، روى عن مطر الوراق وأبي عمران وغيرهم وعنه أزهر بن القاسم وغيره قال أحمد: مضطرب الحديث. انظر: تهذيب التهذيب: ١٥٠/٢.

(٢) المجموع: ٦٣/٤، مغني المحتاج: ٢١٥/١، المغني: ٦٤٨/١، البناية: ٧١٤/٢.

(٣) الخرشي: ٣٥٠/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٤١٧/١ ـ ٤١٨، بداية المجتهد: ١٦٢/١، الذخيرة خ: ١٩٠/١أ، الفواكه الدواني: ٢٩٤/١ ـ ٢٩٥.

(٤) هكذا وردت في النص (السجدة) وواضح أن المراد (فصلت).

فالذين عنده لا يستكبرون عن ذلك، وقد اختار بعض العلماء السجود عند قوله: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَمُونَ﴾ ليكون عند الإخبار على الأصل الذي ذكرناه...)[1].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من تكلّف وبعد: فإن السجدات التي جاءت بصيغة الخبر قد يفهم منها الأمر أيضاً، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِـَٔايَـٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا۟ بِهَا خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَسَبَّحُوا۟ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[2]... الآية أمر للمؤمنين بالسجود، وأن السجود من مستلزمات الإيمان وقوله تعالى في سورة مريم حكاية عن رهط من الأنبياء البررة: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُ ٱلرَّحْمَـٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾[3] فيه أمر للمؤمنين بالاقتداء بهم، ومثل ذلك كثير، ثم إن سجود التلاوة مبناه على التوقيف والتعبد، ولا يمكن أن يثبت أو ينفي بعضه بالاجتهاد وإعمال الرأي.

ب ـ واستدل الجمهور على إثبات سجدات المفصل بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة فيما يرويه أبو رافع: قال: (صليت خلف أبي هريرة العتمة فقرأ ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١﴾ فسجد فقلت: ما هذه السجدة؟ قال: سجدت بها خلف أبي القاسم ﷺ فلا أزال أسجد حتى ألقاه)[4].

٢ ـ وعن أبي هريرة أيضاً قال: (سجدنا مع رسول الله ﷺ في: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١﴾، ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾)[5].

٣ ـ ما روي عن عمرو بن العاص قال: (أقرأني رسول الله ﷺ

---

(١) المقدمات: ١/١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) [السجدة: ١٥].

(٣) [مريم: ٥٨].

(٤) أخرجه البخاري في كتاب سجود القرآن، باب من قرأ السجدة في الصلاة فسجد بها، ٢/٣٤، ومسلم في كتاب المساجد، باب سجود التلاوة، ١/٤٠٧، برقم: ٥٧٨.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب سجود التلاوة، ١/٤٠٦، برقم: ٥٧٨.

خمس عشرة سجدة في القرآن منها ثلاث في المفصل، وفي الحج سجدتان)[1].

٤ ـ وعن عبدالله بن مسعود: (أن النبي ﷺ قرأ سورة النجم فسجد بها، وما بقي أحد من القوم إلا سجد)[2] فهذه النصوص واضحة وجلية على أن في المفصل سجوداً[3].

وأجاب المالكية عن هذه الأحاديث بادعاء النسخ، ودليلهم على ذلك إجماع القرَّاء في المدينة على عدم السجود في المفصل[4].

لكن الجمهور ردوا هذا الادعاء بالقول: إن السجود في المفصل قد ثبت في حديثين لأبي هريرة وإنما كان إسلامه متأخراً بعد غزوة خيبر في السنة السابعة للهجرة[5].

الترجيح:

إن المتأمل في أدلة المالكية يجدها منقسمة إلى قسمين:

١ ـ أحاديث نفت السجود في المفصل صراحة كحديث ابن عباس، وقد عرفنا أنها ضعيفة.

٢ ـ أحاديث ذكرت أن النبي ﷺ لم يسجد في بعض المرات عند

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب السجود، ٢/٥٨، برقم: ١٤٠١، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب عدد سجود القرآن، ١/٣٣٥، برقم: ١٠٥٧، والحاكم في المستدرك في كتاب الصلاة، باب التأمين، ١/٢٢٣، قال عبدالقادر الأرناؤوط: في سنده عبدالله بن منين، لم يوثقه غير يعقوب بن سفيان، ولم يرو عنه سوى الحارث بن سعيد العتقي وهو مجهول. انظر: جامع الأصول: ٥/٥٥٤.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب سجود القرآن، أبواب سجود القرآن وسنتها، ٢/٣٢، ومسلم في كتاب المساجد، باب سجود التلاوة، ١/٤٠٥، برقم: ٥٧٦.

(٣) مغني المحتاج: ١/٢١٤ ـ ٢١٥، المغني: ١/٦٤٨، المجموع: ٤/٦٢.

(٤) الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/٤١٧ ـ ٤١٨، الذخيرة خ: ١/١٩٠أ، الخرشي: ١/٣٥٠، الفواكه الدواني: ١/٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٥) مغني المحتاج: ١/٢١٥، المجموع: ٤/٦٣، المغني: ١/٦٤٨.

قراءته بعض السور من المفصل، وهذا لا يدل على أنه لا سجود في السورة التي لم يسجد فيها النبي ﷺ فضلاً عن أن يدل على نفي السجود في غيرها.

وأما الدليل العقلي الذي استدل به ابن رشد فقد رأينا بعده وتكلفه، ثم هو منقوض بسجدة الانشقاق فإنها جاءت بصيغة الخبر ومع ذلك لم يعدها المالكية في عزائم السجود.

وأما الأحاديث التي استدل بها الجمهور فهي صحيحة وقد دلت بمنطوقها على وجود السجود في المفصل، إما بالجملة كحديث عمرو بن العاص، وإما في كل سورة على حدة كما وقع في حديثي أبي هريرة وحديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنهما وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في أن في المفصل سجوداً في ثلاثة مواضع: في النجم، والانشقاق، والعلق.

وأما الخلاف في سجدة الحج الثانية وسجدة (ص) فلا مجال هنا للاستدلال عليه وتفصيله ومناقشته وذلك لأنه لا يتمحض للمالكية فيه انفراد.

المبحث السادس

موضع السجود في سورة فصلت

قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾ فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ﴿٣٨﴾﴾[1].

واختلف الفقهاء في موضع السجود في هاتين الآيتين الكريمتين من سورة (فصلت) أهو عند قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾؟ أم عند قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ﴾؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في ذلك:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن السجود بعد قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ ـ أي عند الفراغ من الآية الأولى ـ[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية ـ في الراجح ـ والحنابلة إلى أن موضعها بعد قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ﴾[3].

---

(١) [فصلت: ٣٧ ـ ٣٨].

(٢) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٦١/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٧٤/١، الخرشي: ٣٥١/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٤١٩/١، الفواكه الدواني ٢٩٥/١، الذخيرة خ: ١٩٠/١ب، الكافي: ٢٢٤/١، الزرقاني على الموطأ: ٢١/٢.

(٣) البناية: ٧١١/٢، مغني المحتاج: ٢١٥/١، نهاية المحتاج: ٨٨/٢، شرح منتهى الإرادات: ٢٣٩/١، المغني: ٦٤٩/١ ـ ٦٥٠.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فحاصل دليلهم أن السجود يكون إما عند الأمر به أو عند شكر الساجدين أو ذم المستكبرين أو الشكر كما في (ص)، والسجدة هٰهنا عند الأمر به[1].

ب ـ وأما الجمهور فإنهم نظروا إلى تمام المعنى، قالوا: والمعنى لا يتم إلا عند قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْئَمُونَ﴾، قالوا: والاحتياط أن يكون عند قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْئَمُونَ﴾ لأن غاية ما فيه أن تكون قد أخرت عن موضعها بخلاف ما يترتب على تعجيلها عن موضعها عند قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾، فهذا التعجيل غير جائز، وذلك لأن فيه تقديم المسبب على سببه، وقد رووا أثراً عن ابن عباس: أنه سجد عند ﴿وَهُمْ لَا يَسْئَمُونَ﴾[2].

الترجيح:

والذي يترجح لدي التخيير في الموضعين، وذلك لأن لمن قال بأن السجود عند قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ وجه حق، وذلك لأن المعنى يكون تاماً عنده، كما أن سرعة الاستجابة للأمر وتعجيل الفعل بعد الطلب أمر مندوب إليه.

(١) الذخيرة خ: ١/١٩٠ب.

(٢) البناية: ٢/٧١٥ ـ ٧١٦، المغني: ١/٦٥٠.

المبحث السابع
حكم سجدة الشكر

اختلف الفقهاء في من جدت له نعمة، أو دفعت عنه نقمة أتشرع في حقه سجدة الشكر أم لا؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة معارضة عمل أهل المدينة لبعض الآثار التي وردت فيها مشروعية سجدة الشكر.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن سجدة الشكر مكروهة، وهنالك رواية أخرى بالإباحة[1].

ب ـ وذهب الحنفية ـ في راجح مذهبهم ـ والشافعية والحنابلة إلى أن سجدة الشكر مسنونة[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا بالعمل: وبأن النبي ﷺ جاءته بشارات

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٦١/٢ ـ ٦٢، الخرشي: ٣٥١/١، الذخيرة خ: ١٩١/١ب، الفواكه الدواني: ٣٢٦/١، البيان والتحصيل: ٣٩٢/١ ـ ٣٩٣، الإشراف: ٩٥/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٨٣/١٥.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١١٩/٢، فتح القدير: ٤٥٦/١ ـ ٤٥٧، زاد المحتاج بشرح المنهاج، عبدالله بن حسن الكوهجي، (طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر)، ٢٤٤/١ ـ ٢٤٥، المجموع: ٦٧/٤ ـ ٦٨، ٧٠، شرح منتهى الإرادات: ٢٤٠/١، المغني: ٦٥٤/١.

كثيرة عن انتصاراته في الغزوات وغير ذلك من الأمور السارة، ولم ينقل عنه أنه سجد للشكر[1]. يوضح ذلك ابن رشد (الجد) حيث يقول: (. . .والوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين فرضاً، ولا نفلاً إذ لم يأمر بذلك النبي عليه الصلاة والسلام ولا فعله ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائع لا تثبت إلا من أحد هذه الوجوه، واستدلاله على أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل صحيح[2] إذ لا يصح أن تَتَوافَرَ دواعي المسلمين على ترك نقل شريعةٍ من شرائع الدين، وقد أمروا بالتبليغ، وهذا أيضاً من الأصول، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخضر والبقول مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي ﷺ **«فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»** لأنا أنزلنا ترك نقل أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها وكذلك ننزل ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيها. . .)[3].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في مشروعية سجدة الشكر بما يلي:

١ ـ ما روي أن النبي ﷺ كان إذا جاءه أمر سر به خرّ ساجداً لله تعالى[4].

٢ ـ ما رواه عبدالرحمٰن بن عوف قال: (خرجت مع رسول الله ﷺ في بقيع الغرقد فسجد فأطال فقال: **«إن جبريل عليه السلام أتاني فبشرني أن من صلى عليّ مرة صلى الله عليه بها عشراً فسجدت شكراً لله»**)[5].

---

(١) الخرشي: ٣٥١/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٨٣/١٥ ـ ١٨٤، الإشراف: ٩٥/١.

(٢) المقصود بضمير الغائب في (استدلاله) هنا الإمام مالك الذي سئل عن هذا الحكم في المستخرجة التي شرحها ابن رشد، وكذا في قوله: إنه لم يره، في أول النص.

(٣) البيان والتحصيل: ٣٩٣/١.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب سجود الشكر، ٨٩/٣، برقم: ٢٧٧٤، قال عبدالقادر الأرناؤوط: إسناده حسن. انظر جامع الأصول: ٥٦٣/٥.

(٥) أخرجه أحمد بلفظ قريب من هذا، ١٩١/١.

٣ ـ ما روي من قوله ﷺ: **«سألت ربي وشفعت لأمتي فأعطاني ثلث أمتي فخررت ساجداً شكراً لربي، ثم رفعت رأسي، فسألت ربي لأمتي فأعطاني الثلث الآخر فخررت ساجداً شكراً لربي، فسألت ربي لأمتي فأعطاني الثلث الآخر فخررت ساجداً لربي»**[(١)].

٤ ـ ما روي من أنه ﷺ خرّ ساجداً لمّا جاءه كتاب علي بإسلام همذان من اليمن[(٢)].

٥ ـ وعن كعب بن مالك أنه لما جاءته البشارة بتوبة الله تعالى عليه خر ساجداً[(٣)].

٦ ـ ما روي أن أبا بكر سجد عند فتح اليمامة وقتل مسيلمة.

ورويت آثار أخرى في سجود الشكر عن عمر وعلي وغيرهما[(٤)].

الترجيح:

إن معتمد المالكية في نفي سجود الشكر إنما هو ادعاء عدم حصوله في عهد النبي ﷺ، وقد ثبت بهذه الأحاديث والآثار أنه حصل من

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب سجود الشكر، ٨٩/٣، برقم: ٢٧٧٥، وقال الأرناؤوط: في سنده يحيىٰ بن الحسن بن عثمان وهو مجهول. انظر: جامع الأصول: ٥٦٤/٥.

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب سجود الشكر، ٢٦٩/٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ١٣٠/٥، ومسلم في كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب وصاحبيه، ٢١٢٠/٤، برقم: ٢٧٦٩.

(٤) شرح فتح القدير: ٤٥٦/١ ـ ٤٥٧، المجموع: ٧٠/٤، شرح منتهى الإرادات: ٢٤٠/١، المغني: ٦٥٥/١، وأخرج آثار أبو بكر وعمر وعلي ابن أبي شيبة في المصنف في كتاب الصلوات، باب في سجدة الشكر: ٤٨٣/٢، وأخرج أثر أبي بكر، البيهقي في كتاب الصلاة، باب سجود الشكر، عن أبي عون الثقفي محمد بن عبيدالله عن رجل لم يسمه، ٣٧٠/٢، وضعف أثر أبي بكر الشيخ الألباني، انظر: إرواء الغليل، ٢٣٠/٢.

النبي ﷺ ومن بعض صحابته في حياته، وبعد مماته، وعدم حصوله في بعض الأحيان لا يدل على نفيه بالجملة قال ابن قدامة: (. . .وتركه تارة لا يدل على أنه ليس بمستحب، فإن المستحب يفعل تارة ويترك أخرى. . .)[1].

وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في سنيَّة سجود الشكر.

(١) المغني: ١/٦٥٥.

الفصل الخامس
مفردات المذهب في النوافل

يشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: حكم تحية المسجد للمار فيه.

المبحث الثاني: حكم ركعتي راتبة الفجر لمن أتى المسجد وقد أقيمت الصلاة.

المبحث الثالث: القراءة في راتبة الفجر.

المبحث الرابع: عدد الركعات في صلاة التراويح.

المبحث الخامس: حكم الجماعة في صلاة التراويح.

المبحث الأول

حكم تحية المسجد للمار فيه

اختلف الفقهاء في تحية المسجد، هل تطلب من كل داخل في المسجد - ولو لم يرد الجلوس فيه: أم أنها مختصة بمن دخله ليجلس فيه؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في المراد من الحديث الذي جاء في الأمر بتحية المسجد هل هذا الحديث عام في كل داخل أم هو مختص بمريد الجلوس؟ وفيما يلي مذاهب الفقهاء في ذلك:

أ - ذهب المالكية إلى أن تحية المسجد لا تطلب إلا لمن دخله يريد الجلوس فيه، وأما من دخل المسجد مجتازاً فلا تشرع له[1].

ب - وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن ركعتي تحية المسجد تطلبان مِمّن دخل المسجد ولو كان مجتازاً[2].

الأدلة:

أ - استدل المالكية على مذهبهم في أن تحية المسجد إنما تشرع لمن دخله مريداً الجلوس دون المار فيه بما يلي:

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ٢٨٢/١، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٦٩/٢، الشرح الكبير على مختصر خليل: ٣١٣/١، الخرشي: ٥/٢، الذخيرة خ: ١٨٩أ، الجامع: ٥٨/١ب.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٦٥٦/١، حاشية القليوبي على شرح المنهاج: ٢١٥/١، المجموع: ٥٢/٤، شرح المنتهى: ٣٠٤/١.

١ ـ قوله ﷺ: «**إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس**»[١]. فمفهوم هذا الحديث أن المجتاز لا يؤمر بهما.

٢ ـ ما روي عن زيد بن ثابت، وسالم بن عبدالله أنهما كانا يخرقان المسجد لحاجتهما ولا يركعان[٢].

ب ـ وأما الجمهور فلا أعلم لهم دليلاً سوى القول بأن هذه تحية مسجد فتشرع للمار فيه لأن سببها هو دخول المسجد.

والذي يترجح لدي مذهب المالكية في أن ركعتي تحية المسجد لا تطلبان من المار فيه.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب إذا دخل المسجد فليركع ركعتين: ١١٤/١، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحية المسجد...، ٤٩٥/١، برقم: ٧١٤.

(٢) الذخيرة خ: ١٨٩/١أ، الجامع: ٥٨/١ب.

المبحث الثاني

حكم ركعتي راتبة الفجر لمن أتى المسجد وقت أقيمت الصلاة

اختلف الفقهاء فيمن أتى المسجد وقد أقيمت صلاة الصبح، أيصلي راتبة الفجر أم لا؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في التنفل عند إقامة المكتوبة وهل تستثنى ركعتا راتبة الفجر، وما هو الطريق الأمثل إلى التوفيق بين النصوص الناهية عن التنفل وقت إقامة المكتوبة، والنصوص الآمرة بصلاة راتبة الفجر والتي أكدت سنيتها؟ وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من أتى المسجد وقد أقيمت الصبح، ولم يكن قد صلى ركعتي راتبة الفجر، جاز له أن يركعهما خارج المسجد إذا لم يخش فوات ركعة من الصبح فإن خشي فواتها فلا يركعهما.

ويدخل في المسجد عندهم هنا رحبته وما يصلى فيه الجمعة منه[1].

---

(١) الحطاب: ٨٠/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٩٠/١، الخرشي: ١٦/٢، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٤٠٩/١، البيان والتحصيل: ٢٣٨/١ ـ ٢٣٩، الفواكه الدواني: ٢٢٧/١، الجامع: ٧٠/١ب، المنتقى: ٢٢٧/١، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٩/١، الذخيرة خ: ١٨٩/١أ.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه إذا أتى المسجد ركعهما ببابه ما لم يخش فوات الصلاة كلها وذلك بركوع الثانية[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لا يصليهما مطلقاً[2].

الأدلة:

هذه المسألة مسألة فرعية، متفرعة عن مسألة رئيسة وهي: مسألة حكم التنفل عندما تكون الصلاة المكتوبة مقامة، وهذه مسألة خلافية كبيرة ومشهورة، وللفقهاء فيها مذاهب مشهورة وأدلة ومناقشات طويلة أيضاً لا حاجة لذكرها هنا.

أما هذه المسألة الفرعية فإن المالكية قد حاولوا التوفيق فيها بين النصوص التي جاءت في فضيلة ركعتي الفجر كقوله ﷺ: «**صلوهما ولو طردتكم الخيل**»[3] وبين النصوص التي نهت عن التنفل عند إقامة الصلاة المكتوبة في قوله ﷺ: «**إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة**»[4].

وأما الحنفية فقد بنوا هذه المسألة على أصلهم في جواز إتمام النافلة ما لم يخش فوات الصلاة لكنهم قالوا: يصليهما بباب المسجد حتى لا يقع في النهي عن الانشغال بصلاة والإمام يصلي[5].

فالمالكية والحنفية حاولوا الجمع بين إدراك فضيلة ركعتي الفجر، وفضيلة الجماعة، ولكنهم اختلفوا في القدر الذي يجوز تفويته من المكتوبة كي تدرك ركعتا الفجر.

---

(١) البناية: ٢/٦٠٥ ـ ٦٠٦، بدائع الصنائع: ١/٢٨٦، تبيين الحقائق: ١/١٩٢.

(٢) المجموع: ٤/٥٦ ـ ٥٧، شرح منتهى الإرادات: ١/٢٤٧، المغني: ١/٤٩٨.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب ركعتي الفجر وتخفيفها، ٢/٢٠، برقم: ١٢٥٨.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب كراهة الشروع في النافلة...، ١/٤٩٣.

(٥) البناية: ٢/٦٠٦.

وأما الشافعية والحنابلة فقد جعلوا لها حكم المسألة الرئيسة من عدم جواز التنفل عند إقامة الفريضة[1].

والذي يترجح لدي مذهب الشافعية والحنابلة، وذلك لأن النصوص صحيحة وصريحة ومتضافرة على النهي عن التنفّل عند إقامة المكتوبة، ولم تخصص بنص، وأما حديث: «**صلوها ولو طردتكم الخيل**»، فليس بالنص الذي يصلح للتخصيص بل غاية ما يدل عليه تأكيد سنية ركعتي الفجر، والحث على عدم التهاون فيهما، وهذا إنما يكون عند عدم فوات محلها، وأما عند إقامة المكتوبة فقد فات محلها، وفي فعلها بعد صلاة الصبح مباشرة أو بعد طلوع الشمس سعة، أما أن يؤمر الإنسان بأن يصليها على باب المسجد فهذا ما لم يعهد من الشارع الحكيم، بل يشم منه رائحة التحايل على الحكم الشرعي، وهو النهي عن التنقل عند قيام المكتوبة.

(١) المجموع: ٤/٥٧.

المبحث الثالث

القراءة في راتبة الفجر

اختلف الفقهاء في القراءة في راتبة الفجر أيقرأ فيها بغير أم الكتاب أم لا؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في تأويل حديث عائشة رضي الله عنها وفيه: (كان رسول الله ﷺ يخفف الركعتين اللتين قبل صلاة الصبح حتى إني لأقول هل قرأ بأم الكتاب؟)[1] فهل المراد بذلك ظاهره أم أنه كناية عن التخفيف فيهما؟ لا سيما وقد ورد في أحاديث أخرى أن النبي ﷺ قد كان يقرأ بعد أم الكتاب بقرآن وستأتي الأحاديث في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية استحباب الاقتصار على فاتحة الكتاب، وذلك في كلتا ركعتي راتبة الفجر[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى سنية قراءة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ والإخلاص أو آية ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾[3]...

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التهجد، باب ما يقرأ في ركعتي الفجر، ٥٢/٢، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب ركعتي سنة الفجر...، ٥٠١/١، برقم ٩٢.

(٢) الخرشي: ١٥/٢، الحطاب: ٧٩/٢، بداية المجتهد: ١٤٨/١ ـ ١٤٩.

(٣) [البقرة: ١٣٦].

الآية، وفي الثانية: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[1]... الآية على خلاف بينهم في أيها أكثر استحباباً[2].

الأدلة:

وقد استدل المالكية على مذهبهم في استحباب الاقتصار على أم القرآن بحديث عائشة المتقدم، والذي ظاهره الاقتصار عليها[3].

لكن الجمهور حملوا هذا الحديث على عدم التطويل في القراءة بعد الفاتحة، قالوا: ومن قرأ بالآيات التي قرأ بها النبي ﷺ لم يكن مخالفاً لسنية التخفيف[4].

وأما الجمهور القائلون بقراءة شيء من القرآن بعد الفاتحة فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ ما ثبت عنه ﷺ أنه كان يقرأ في الركعة الأولى بقوله تعالى مِنْ سورة البقرة: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ... إلى قوله مُّسْلِمُونَ﴾، وبقوله تعالى من سورة آل عمران: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ... إلى قوله: مُّسْلِمُونَ﴾[5].

٢ ـ ما روي عنه ﷺ: من أنه كان يقرأ في الركعة الأولى بسورة قل

---

(١) [آل عمران: ٦٤].

(٢) البحر الرائق: ٥٢/٢، نهاية المحتاج: ١٠٣/٢، المجموع: ٢٧/٤، كشاف القناع: ٤٩٦/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٢٤/١.

(٣) بداية المجتهد: ١٤٩/١.

(٤) حاشية الشبرملسي على نهاية المحتاج: ١٠٣/٢.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب ركعتي سنة الفجر وبيان ما يستحب أن يقرأ فيهما، ٥٠٢/١، برقم: ٧٢٧.

(٦) نهاية المحتاج: وحاشية الشبرملسي عليه: ١٠٣/٢، المجموع: ٢٧/٤، شرح منتهى الإرادات ٢٢٤/١، كشاف القناع: ٤٩٦/١، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب في تخفيف ركعتي الفجر ١٩/٢، برقم: ١٢٥٦، والترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في تخفيف ركعتي الفجر، وقال: حديث حسن، ٢٧٦/٢، =

يا أيها الكافرون، وفي الثانية بسورة الإخلاص[1].

والذي يترجح لدي استحباب قراءة ما ورد عن النبي ﷺ قراءته وذلك على جهة التخيير فيقرأ بآيتي البقرة وآل عمران في بعض الأيام، وفي بعضها الآخر يقرأ بسورتي الكافرون والإخلاص وأما القول بسنية الجمع بينهما ـ كما هو مذهب الشافعية ـ فبعيد جداً وذلك لأنه مناف للتخفيف، كما أنه مناف لِهديه ﷺ في القراءة فما روي عنه أنه كان يقرأ آية من سورة، ثم يتبعها في نفس الركعة بسورة أخرى.

وأما اعتماد المالكية على حديث عائشة فضعيف: وذلك لأنه ليس فيه تصريح بأن النبي ﷺ ما كان يقرأ بغير أم الكتاب، بينما في الأحاديث الأخرى التي استدل بها الجمهور التنصيص على أن النبي ﷺ كان يقرأ بأم الكتاب، وببعض السور أو الآيات بالإضافة إليها، ومن هنا فإن مذهب الجمهور هو الأوفق والأقرب للصواب.

= برقم: ٤١٧، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء فيما يقرأ من الركعتين قبل الفجر ٣٦٣/١، برقم ١١٤٨، قال الحافظ ابن حجر: إسنادها قوي: انظر فتح الباري: ٤٧/٣.

المبحث الرابع
عدد الركعات في صلاة التراويح

اختلف الفقهاء في عدد الركعات في صلاة التراويح أهي عشرون أم ست وثلاثون ركعة؟ وسبب انفراد المالكية يرجع إلى أمرين:

أحدهما: تعارض عمل أهل المدينة مع بعض الآثار التي وردت بأن عمر بن الخطاب قد جمع الناس على أبي بن كعب وأمره أن يصلي بهم عشرين ركعة.

ثانيهما: تعارض بعض الآثار ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك ما رواه داود بن قيس[1] قال: (أدركت الناس في زمن عمر بن عبدالعزيز وأبان بن عثمان يصلون ستاً وثلاثين ركعة، ويوترون بثلاث)[2] فهو متعارض مع أثر السائب بن يزيد[3] الذي يدل على أن التراويح عشرون ركعة. وسيأتي في الأدلة[4].

---

(١) هو داود بن قيس الفراء الدباغ، أبو سليمان القرشي مولاهم المدني، ثقة فاضل، توفي في خلافة أبي جعفر المنصور. انظر: تهذيب التهذيب: ١٩٨/٣، التقريب ٢٣٤/١.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الصلوات، باب كم يصلي في رمضان من ركعة، ٣٩٣/٢.

(٣) هو السائب بن يزيد بن سعيد بن ثمامة الكندي، ويعرف بابن أخت النمر، صحابي صغير له أحاديث قليلة، ولاه عمر سوق المدينة، توفي سنة إحدى وتسعين: انظر: أسد الغابة ٢٥٧/٣، تهذيب التهذيب: ٤٥٠/٣، تقريب التهذيب: ٢٨٣/١.

(٤) بداية المجتهد: ١٥٢/١.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ هنالك روايتان عن الإمام مالك في عدد ركعات التراويح: أشهرهما أنها ست وثلاثون ركعة يوتر بعدها بثلاث، وقد نصر هذه الرواية أكثر المالكية، وهي رواية ابن القاسم عن الإمام بل وورد في المستخرجة كراهة مالك أن تنقص عن ذلك.

وهناك رواية أخرى بأنها عشرون ركعة يعقبها وتر بثلاث، وقد رجح الدردير وغيره هذه الرواية وقال: إن عليها العمل سلفاً وخلفاً، لكن الرواية الأولى أشهر[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنها عشرون ركعة[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في المشهور عن الإمام بعمل أهل المدينة وببعض الآثار التي دلت على أن الناس كانوا يصلون ستاً وثلاثين كأثر داود بن قيس[3]. الذي مر في سبب الخلاف، ويوضح ابن رشد مجمل أدلتهم فيقول: (. . .لما كان قيام رمضان مرغباً فيه لقوله ﷺ: «**من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه**»[4] وكان للجمع فيه أصل

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢/٧٠ ـ ٧١، الزرقاني على مختصر خليل: ١/٢٨٤، الخرشي: ٢/٨ ـ ٩، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٣٥١، بداية المجتهد: ١/١٥٢، الذخيرة خ: ١/١٨٩ب، القوانين الفقهية: ص٦٢، الزرقاني على الموطأ: ١/٣٥٥، الفواكه الدواني: ١/٣٧١، البيان والتحصيل: ٢/٣٠٩.

(٢) البناية: ٢/٥٨٢، المبسوط: ٢/١٤٤، مغني المحتاج: ١/٢٢٦، المجموع: ٤/٣٢ ـ ٣٣، شرح منتهى الإرادات: ١/٢٣١، المغني: ١/٧٩٩.

(٣) الفواكه الدواني: ١/٣٧١، بداية المجتهد: ١/١٥٢، الزرقاني على الموطأ ١/٣٥٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٢/٢٥١، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان. . .، ١/٥٣٣، برقم: ٧٥٩.

للسنة، وكان العمل قد استمر على هذا العدد من يوم الحرة إلى زمنه، وذلك أن عمر بن الخطاب كان أمر أبي بن كعب وتميماً الداريَّ أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة، فكانا يطيلان القيام حتى لقد كانوا يعتمدون على العصي من طول القيام، وما كانوا ينصرفون إلا في فروع الفجر فشكوا ذلك إلى عمر بن الخطاب فأمرهما أن يزيدا في عدد الركوع، وينقصا من طول القيام، فكانا يقومان بالناس بثلاث وعشرين ركعة، وكان القارىء يقرأ بسورة البقرة في ثمان ركعات، فإذا قام بها في اثنتي عشرة ركعة رأى الناس أنه قد خفف فكان الأمر على ذلك إلى يوم الحرة، ثم شكوا ذلك لما اشتد عليهم فنقصوا من طول القيام وزادوا في عدد الركوع حتى أتموا تسعاً وثلاثين ركعة بالوتر ومضى الأمر على ذلك من يوم الحرة، وأمر عمر بن عبدالعزيز أن يقوموا بذلك وأن يقرؤوا في كل ركعة بعشر آيات فكره مالك أن ينقص من ذلك إذ لا ينبغي أن يحمل الناس على انتقاص الخير، وإنما ينبغي أن يرغبوا في الازدياد فيه، ويحملوا على ذلك إن أمكن وكان بالناس عليه طاقة وإليه نشاط)[1].

وقد أجاب الجمهور عن عمل أهل المدينة بأجوبة:

أحدها: أنه لو ثبت أن كل أهل المدينة فعلوا ذلك لما كان في ذلك حجة: لأن ما فعله عمر وأجمع عليه الصحابة أولى.

ثانيها: أن بعض أهل العلم قال: إن أهل المدينة قد فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يساووا أهل مكة في الأجر أو يقاربوهم: ذلك أن أهل مكة كانوا كلما صلوا أربع ركعات بترويحة قاموا فطافوا بالبيت سبعاً فجعل أهل المدينة مكان كل طوافٍ أربع ركعات فكانت ستة عشر ركعة[2].

قال ابن قدامة: (. . . وما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ أولى وأحق أن يتبع)[3].

---

(١) البيان والتحصيل: ٣٠٩/٢ ـ ٣١٠.

(٢) البناية: ٥٨٣/١، المغني: ٧٩٩/١، المجموع: ٣٣/٤.

(٣) المغني: ٧٩٩/١.

والحق أن بعض المالكية قد أورد هذه الحكاية ـ أعني رغبة أهل المدينة بمساواة أهل مكة كما نقلوا ذلك عن البساطي[1].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما رواه السائب بن يزيد رضي الله عنه كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شهر رمضان بعشرين ركعة، وكانوا يقومون بالمئين، وكانوا يتوكؤون على عصيهم في عهد عثمان من شدة القيام[2].

٢ ـ وعن يزيد بن رومان[3] قال: (كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بثلاث وعشرين ركعة)[4].

قال النووي: (قال البيهقي: يجمع بين الروايتين بأنهم كانوا يقومون بعشرين ركعة ويوترون بثلاث)[5].

الترجيح:

لقد ثبت في السنة أن النبي ﷺ كان يقوم بثلاث وعشرين ركعة وبإحدى عشرة وقالت عائشة: إنه ﷺ كان لا يزيد في رمضان ولا غيره عن ثلاث عشرة ركعة كما ثبت أن عمر بن الخطاب قد جمع الناس على أبي بن كعب وكان يصلي بهم عشرين ركعة فدل هذا على أن عمر رضي الله عنه كان يعرف أن النبي ﷺ لم يوقت في قيام رمضان قدراً معيناً وإلا لما جاوزه عمر رضي الله عنه وهو الوقوف عند حدود الله وبما أن

---

(١) حاشية العدوي على الخرشي: ٩/٢.

(٢) رواه محمد بن نصر في قيام الليل، انظر: مختصر قيام الليل، ص٢٠٣.

(٣) يزيد بن رومان الأسدي المدني، مولى آل الزبير روى عن ابن الزبير، وأنس وغيرهم، وأرسل عن أبي هريرة، توفي سنة ثلاثين ومائة. انظر تهذيب التهذيب: ٣٢٥/١١.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ، في كتاب الصلاة، باب ما جاء في قيام رمضان، ١١٥/١، وعبدالرزاق في مصنفه في كتاب الصيام، باب قيام رمضان ٢٦١/٤ ـ ٢٦٢.

(٥) المجموع: ٣٢/٤ ـ ٣٣، انظر: المغني: ٧٩٩/١.

النبي ﷺ لم يوقت في رمضان شيئاً علم أن كل التقديرات الواردة عن السلف تقديرات حسنة وأن العمل بها حسن أيضاً وأن المسلم مخيّر بين هذه التقديرات حسب نشاطه واستعداده النفسي للعبادة وقد حقق ابن تيمية هذه المسألة فقال: (. . .كما أن نفس قيام رمضان لم يوقت النبي ﷺ فيه عدداً معيناً بل كان هو ﷺ لا يزيد في رمضان ولا غيره على ثلاث عشرة ركعة، لكن كان يطيل الركعات، فلما جمعهم عمر على أبي بن كعب، كان يصلي بهم عشرين ركعة، ثم يوتر بثلاث، وكان يخفف القرآن بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلك أخف على المأمومين من تطويل الركعة الواحدة، ثم كان طائفة من السلف يقومون بأربعين ركعة، ويوترون بثلاث، وآخرون قاموا بست وثلاثين وأوتروا بثلاث، وهذا كله سائغ فكيفما قام في رمضان من هذه الوجوه فقد أحسن، والأفضل يختلف باختلاف أحوال المصلين، فإن كان فيهم احتمال لطول القيام، فالقيام بعشر ركعات وثلاث بعدها كما كان النبي ﷺ يصلي لنفسه في رمضان وغيره هو الأفضل، وإن كانوا لا يحتملونه فالقيام بعشرين هو الأفضل، وهو الذي يعمل به أكثر المسلمين، فإنه وسط بين العشر وبين الأربعين، وإن قام بأربعين وغيرها جاز ذلك، ولا يكره شيء من ذلك، وقد نص على ذلك غير واحد من الأئمة كأحمد وغيره، ومن ظن أن قيام رمضان فيه عدد موقت عن النبي ﷺ لا يزاد فيه ولا ينقص منه فقد أخطأ)[1].

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٢/٢٧٢.

المبحث الخامس
حكم الجماعة في صلاة التراويح

اختلف الفقهاء في أفضلية الجماعة في صلاة التراويح بين قائل أن الجماعة أفضل، وقائل أن الانفراد أفضل، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة ورود بعض الأحاديث التي تدل على أن فعل النوافل في البيت أفضل، كحديث: «**خير صلاة الرجل في بيته إلا المكتوبة**»[1] مع ورود ما يخصص هذا العموم في التراويح من فعل النبي ﷺ وفعل عمر وغيره، فمن الفقهاء من أجرى الحديث على عمومه، ومنهم من خصصه في التراويح.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الانفراد بالتراويح في البيت أفضل من فعلها في المسجد ويقصد المالكية بالانفراد فعلها في البيت سواء أصلاها منفرداً أم في جماعة في البيت ويشترط المالكية لأفضلية الانفراد على هذا المعنى شروطاً إذا تخلفت كلها أو وَاحِدٌ منها صار فعلها في المسجد أفضل، وهذه الشروط هي:

١ ـ أن لا يؤدي الانفراد بها في البيوت إلى تعطيل المساجد، فإن أدى إلى التعطيل صار فعلها في المسجد أفضل.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب صلاة الليل، ١٧٨/١، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب صلاة النافلة في بيته...، ٥٣٩/١، برقم: ٧٨١.

٢ ـ أن ينشط بفعلها في بيته.

٣ ـ أن لا يكون آفاقياً موجوداً في مكة أو المدينة، إذ فعلها في الحرمين له أفضل[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن فعلها جماعة في المسجد أفضل[٢].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**خير صلاة الرجل في بيته إلا المكتوبة**». فدل ذلك على أن فعل النافلة في البيت أفضل، وصلاة التراويح هي نافلة.

٢ ـ ولأن صلاة المرء في بيته أسلم وأبعد عن الرياء[٣].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث عائشة وفيه: (أن النبي ﷺ صلاها ليالي فصلوها معه ثم تأخر وصلاها في بيته باقي الشهر، وقال: «**خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها**») وعن جابر بنحوه[٤].

٣ ـ حديث أبي ذر رضي الله عنه وفيه: (أن رسول الله ﷺ خرج لما بقي سبع من شهر رمضان، فصلى بهم حتى مضى ثلث الليل، ولم يخرج

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٧٠/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٨٣/١، الخرشي: ٧/٢، الشرح الكبير على مختصر خليل: ٣١٥/١، الإشراف: ١٠٨/١، الذخيرة خ: ١٨٩/١ب، التمهيد: ١١٥/٨ ـ ١١٦.

(٢) البناية: ٥٨٦/٢، المبسوط: ١٤٤/٢ ـ ١٤٥، نهاية المحتاج: ١٢١/٢ ـ ١٢٢، مغني المحتاج: ٢٢٦/١، المجموع: ٣١/٤، ٣٢، ٣٥، شرح المنتهى: ٢٣٢/١.

(٣) الإشراف: ١٠٨/١، التمهيد: ١١٦/٨، الخرشي: ٧/٢، الذخيرة خ: ١٨٩/١ب.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٢٥٢/٢، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان...، ٥٢٤/١، برقم: ٧٦١.

في الليلة السادسة، ثم خرج في الليلة الخامسة، وصلى بنا حتى مضى شطر الليل، فقلنا: لو نفلتنا يا رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام: «**من صلى مع الإمام حتى ينصرف كتب الله له ثواب تلك الليلة**»، ثم خرج في تلك الليلة الرابعة وصلى بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح ـ يعني السحر ـ)[1].

٤ ـ ما ثبت من حديث السائب بن يزيد وغيره من أن عمر رضي الله عنه قد جمع الناس في صلاة التراويح في المسجد على أبي بن كعب[2].

وقد أجاب ابن عبدالبر على حديث أبي ذر المتقدم بحمله على الصلاة المكتوبة[3].

الترجيح:

إن معتمد المالكية ـ وهو: «**خير صلاة الرجل في بيته إلا المكتوبة**» ـ ثبت تخصيصه بفعل النبي ﷺ في حديث عائشة، وبفعل عمر رضي الله عنه ووافقه عليه الصحابة، وقد قال ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**»، كما أن فعلها في جماعة أنشط للنفس.

وأما خوف الرياء فهي علة باطنة لا يمكن أن تناط بها الأحكام الشرعية، وعلى أية حال فهي مقتصرة على من يشعر بنفسه ذلك، وبناء الأحكام الشرعية لا يكون على الحالات الفردية، بل تأخذ الحالات الفردية حكماً خاصاً، فلا شك أن من يجد في نفسه تطلعاً واستشرافاً إلى الرياء والتسميع فإن صلاته في بيته أفضل له ليكبح جماح نفسه ويظهر نيته لتكون عبادته خالصة لوجه ربه الكريم.

ومن هنا يتضح أن الأفضل أن تفعل صلاة التراويح في المسجد

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء في قيام رمضان، وقال: حسن صحيح ١٦٠/٣، برقم: ٨٠٦، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب في قيام شهر رمضان، ٥٠/٢، برقم: ١٣٧٥، قال الشوكاني: رجاله رجال الصحيح، نيل الأوطار: ٥٨/٣.

(٢) مغني المحتاج: ٢٢٦/١، المبسوط: ١٤٤/٢ ـ ١٤٥، شرح المنتهى: ٢٣٢/١.

(٣) التمهيد: ١١٨/٨.

بالجملة: فهي شعيرة من شعائر أهل الإسلام في رمضان، وكثير من الناس لا ينشط للعبادة إلا فيه وفي المساجد بل إن رؤية الناس جميعاً وهم مقبلون على الله منهمكون في عبادتهم تثير في النفس نشاطاً للعبادة والإقبال بإخلاص على الله سبحانه وتعالى.

الفصل السادس
مفردات المذهب في الإمامة

يشتمل هذا الفصل على تسعة مباحث:

المبحث الأول: حكم إمامة المرأة للنساء.

المبحث الثاني: حكم اقتداء القائم بالقاعد.

المبحث الثالث: حكم اقتداء الأمي بمثله.

المبحث الرابع: حكم إمامة الألثغ.

المبحث الخامس: حكم تأمين الإمام.

المبحث السادس: حكم كلام المأمومين لإصلاح الصلاة.

المبحث السابع: حكم الصلاة أمام الإمام.

المبحث الثامن: اقتداء المأمومين على سطح المسجد بإمام فيه..

المبحث التاسع: عدد التسليمات المشروعة للمأموم.

المبحث الأول

حكم إمامة المرأة للنساء

اتفق فقهاء المذاهب على أنه ليس للمرأة أن تؤم الرجال، لكنهم اختلفوا في صحة إمامتها للنساء بين قائل بالصحة مطلقاً، وقائل بالصحة مع الكراهة وقائل بعدم الصحة مطلقاً، وسبب انفراد المالكية وورود بعض النصوص العامة التي يفهم منها تأخير النساء وعدم توليتهن أي منصب ذي شرف وورود بعض الحوادث التي أمَّت فيها بعض النساء نساءاً مثلهن في عصر النبوة وبعده كما سيتضح كل ذلك في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية ـ وهي الرواية المشهورة عن الإمام ـ إلى أنه لا تصح إمامة المرأة لا في الفريضة ولا في النافلة لا بالرجال ولا بالنساء[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى صحة إمامة المرأة

---

(١) التاج والإكليل: بهامش الحطاب: ٩٢/٢، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٣٢٦/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٩/٢، الخرشي: ٢٢/٢، بداية المجتهد ١٠٥/١، الإشراف: ١١١/١، الجامع: ٥٠/١ب، الذخيرة خ: ١٥٣/١ب، الفواكه الدواني: ٢٣٨/١.

بالنساء، لكن الحنفية كرهوا لها ذلك، وحمل بعضهم الكراهة على الكراهة التحريمية مع قولهم بالصحة ابتداءً[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم صحة إمامة المرأة مطلقاً بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«أخِّروهن من حيث أخرهن الله»**[2].

٢ ـ قوله ﷺ: **«ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»**[3].

٣ ـ قوله ﷺ: **«لم أر ناقصات عقل ودين أذهب للبِّ الرجل الحكيم من إحداكن»**[4].

٤ ـ قوله ﷺ: **«خير صفوف النساء آخرها وشرها أولها»**[5].

وهذه النصوص العامة تنفي تقديم المرأة في أي أمر له متعلق بولاية، والإمامة من أعظم الولايات.

٥ ـ إن المرأة أسوأ حالاً من العبد لصحة أهليته في الجمعة، ومن الصبي أيضاً للأمر بتأخيرها في الصفوف بخلافه.

---

(١) حاشية ابن عابدين ٥٦٥/١، البناية: ٣١٨/٢، تبيين الحقائق: ١٣٥/١، شرح فتح القدير: ٣٠٥/١، البحر الرائق: ٣٧٢/١، مغني المحتاج: ٢٤٠/١، المجموع: ١٩٩/٤، كشاف القناع: ٥٦٤/١، المغني: ٣٥/٢.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، في كتاب الصلاة، باب شهود النساء الجماعة عن الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن عبدالله بن مسعود موقوفاً في أثناء الحديث ١٤٩/٣، برقم: ٥١١٥، وذكره الحافظ ابن حجر وصححه موقوفاً بعد أن نسبه إلى مصنف عبدالرزاق. انظر فتح الباري: ٤٠٠/١، ٣٥٠/٢، وصحح الزيلعي وقفه أيضاً، انظر نصب الراية: ٣٦/٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر ١٣٦/٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم ٧٨/١، ومسلم في كتاب الإيمان باب نقصان الإيمان بنقصان الطاعات، ٨٦/١، برقم: ٧٩.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها ٣٢٦/١، برقم: ٤٤٠.

٦ ـ أن من لا يصح أن يكون إماماً للرجال لا يصح أن يكون إماماً للنساء، كالمجنون[١].

ولا يخفى عليك ما في هذه الأدلة من بعد وضعف: أما الأحاديث النبوية الشريفة فهي عمومات بعيدة لا يمكن أن تكون دليلاً لهذه المسألة الفرعية فضلاً عن أن بعضها أدلة خاصة لمسائل غير مسألتنا كحديث: «**ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**» فإنه جاء في الولاية العامة التي تختص بمصالح العباد، فنهى النبي ﷺ عن توليتها لما جبلت عليه من الضعف وشدة الانفعال والمزاجية وعدم القدرة على تقييم الأمور وتقليبها، وكذا حديث نقصان عقلهن ودينهن فإنه مختص بمسائل أخرى ليس هنا مجال تفصيلها.

وأما الأقيسة والاستنتاجات العقلية فهي ضعيفة أيضاً، وقد تصلح لو أنها سبقت للاستدلال على منع المرأة من إمامة الرجال، أما وأن مسألتنا هي إمامة المرأة للنساء، فهذه الأقيسة والاستنتاجات ليست في محلها.

ب ـ وأما جمهور الفقهاء فقد استدلوا على مذهبهم في صحة إمامة المرأة للنساء بما يلي:

١ ـ حديث أم ورقة[٢] أن النبي ﷺ أمرها أن تؤم أهل دارها[٣].

---

(١) الإشراف: ١١١/١، الجامع: ٥٠/١ب، الذخيرة خ: ١٥٣/١ب، الفواكه الدواني: ٢٣٨/١، المنتقى: ٢٣٥/١.

(٢) هي أم ورقة بنت عبدالله بن الحارث بن عويمر الأنصارية مشهورة بكنيتها، واختلفوا في نسبها، صحابية كانت تؤم أهل دارها، توفيت في خلافة عمر. انظر: أسد الغابة: ٦٢٦/٥، تهذيب التهذيب: ٤٨٢/١٢.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب إمامة النساء، ١٦٢/١، برقم: ٥٩٢، والدارقطني في كتاب الصلاة، باب صلاة النساء جماعة...، ٤٠٣/١، وأحمد في مسنده: ٤٠٥/٦.

٢ ـ قول ريطة الحنفية[١]: (أمتنا عائشة فقامت بيننا في الصلاة المكتوبة)[٢].

٣ ـ ولأنهن من أهل الفرض فأشبهن الرجال[٣].

الترجيح:

إن الأدلة التي استدل بها الجمهور كانت أكثر مساساً بصلب الموضوع من تلك التي استدل بها المالكية، وحديث أم ورقة واضح في إقرار النبي ﷺ لها بإمامة أهل دارها، وإن الحكم بعدم صحة إمامة المرأة يحتاج إلى دليل قوي ومباشر، وإلا فإن إمامة المرأة للنساء بالإضافة إلى الأحاديث الواردة فيها تتفق مع روح الشريعة وتمكين النساء من تحصيل فضيلة الجماعة دون الحاجة إلى مزاحمة الرجال في المساجد العامة.

وأما كراهة الحنفية لها لأن الإمامة تقف وسطهن، وحق الإمام التقدم، فلا أرى ذلك مسوغاً للكراهة، وذلك لفعل عائشة رضي الله تعالى عنها وأن اختصاص النساء بحكم يغاير الحكم المتعلق بالرجال لا يبرر الكراهة التنزيهية فضلاً عن التحريمية.

(١) إحدى راويات الحديث روت عن عائشة حديث الإمامة. انظر أعلام النساء: ٤٧٧/١، الطبقات الكبرى: ٤٨٣/٨.

(٢) أخرجه الدارقطني في كتاب الصلاة، باب صلاة النساء جماعة...، ٤٠٤/١ والبيهقي في كتاب الصلاة، باب المرأة تؤم النساء فتقوم وسطهن، ١٣١/٣.

(٣) البناية: ٣١٩/٢، كشاف القناع: ٥٦٤/١، المغني: ٣٥/٢، المجموع: ١٩٩/٤.

المبحث الثاني

حكم اقتداء القائم بالقاعد

اتفق الفقهاء على أن القيام ركن في الصلاة وذلك لقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ لكنهم اختلفوا فيمن كان قادراً على القيام أيأتم بعاجز عنه قاعد أم لا؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة أمران:

١ ـ تقديم العمل على الآثار الواردة[١].

٢ ـ الاختلاف في صلاة النبي ﷺ في مرضه الذي مات فيه مع أبي بكر.

فقد ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة منها أن النبي ﷺ عندما جاء وأبو بكر يصلي بالناس تأخر أبو بكر وصلى النبي ﷺ جالساً، فهذا يدل على جواز صلاة الجالس بالقائمين، ومنها أن أبا بكر لما أراد أن يتأخر أشار إليه النبي ﷺ أن امكث وصلى بجانبه جالساً وقال: (ما كان لنبي أن يموت حتى يؤمه رجل من قومه). فيفهم من هذا أن أبا بكر هو الذي صلى بالناس قائماً وأن النبي ﷺ قد صلى مأموماً فلا يكون فيه دليل على جواز صلاة القائم المؤتم بقاعد.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ للمالكية في هذه المسألة ثلاثة أقوال وهي روايات عن الإمام مالك:

---

(١) بداية المجتهد: ١/١١٠.

١ ـ أرجح هذه الروايات وأشهرها أنه لا يصح اقتداء القادر على القيام بعاجز عنه قاعد.

٢ ـ الجواز مطلقاً.

٣ ـ أنه لا يجوز ولكن إذا صلى القادرون على القيام بعاجز عنه قاعد فإنهم يعيدون في الوقت، فإن خرج الوقت فلا إعادة، وعلى الرواية المشهورة لا يصح اقتداء القادر على القيام بعاجز عنه قاعد، ولا القادر على أي ركن بعاجز عنه ابتداءاً ولا دواماً، فإذا طرأ عليه العجز وهو في أثناء الصلاة تأخر واستخلف غيره.

لكن المالكية يصححون صلاة العاجز عن القيام بمثله وذلك لاستوائهم في الحال، وقد ذكر ابن عبدالبر أن الرواية الثالثة عن الإمام مالك القائلة بأن المأمومين يعيدون في الوقت لا خارجه أن مالكاً قد قال بها احتياطاً، وذلك مراعاة للخلاف شأنه في كثير من المسائل التي يقول بها احتياطاً ومراعاة للخلاف[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز اقتداء القادر على القيام بعاجز عنه قاعد في الجملة، لكن الحنابلة شرطوا لذلك أن يكون الإمام راتباً، وأن يكون به علة يرجى زوالها، فإن طرأت عليه العلة أثناء الصلاة جلس وأتموا جلوساً، وهنالك اختلاف بين الشافعية والحنفية في جواز الاقتداء بالمومىء، فعلى حين أجازه الشافعية منعه الحنفية واشترطوا أن يكون العاجز عن القيام قادر على الركوع والسجود وأما المومىء فلا.

ثم إن الحنفية والشافعية قالوا: يصلي القادرون على القيام خلف

---

(١) الحطاب: ٩٧/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠/٢ ـ ١١، الخرشي: ٢٤/٢، القوانين الفقهية: ص٤٨، الإشراف: ١٠٨/١ ـ ١٠٩، الذخيرة خ: ١٥٤/١ب، الجامع: ٤٧/١ب، البيان والتحصيل: ٢٩٨/١ ـ ٢٩٩، ٥١٣، الفواكه الدواني: ٢٣٩/١، التمهيد: ١٤٢/٦ ـ ١٤٦، المنتقى: ٢٣٨/١، بداية المجتهد: ١١١/١.

العاجز عنه وقوفاً، وقال الحنابلة بل يصفون خلفه جلوساً[1].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية القائلون بعدم صحة صلاة القادر على القيام بعاجز عنه قاعد فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما روي عن جابر الجعفي[2] أنه ﷺ قال: **«لا يؤمنّ أحد بعدي جالساً»**[3].

وقد أجيب عنه بالتضعيف قال النووي: (. . .وأما الجواب عن حديث: **«لا يَؤُمَنَّ أحد بعدي جالساً»**، فقال الدارقطني والبيهقي وغيرهما من الأئمة: هو مرسل ضعيف، وأن جابر الجعفي متفق على ضعفه، ورد رواياته، قالوا: ولا يرويه غير الجعفي عن الشعبي، قال الشافعي رحمه الله: «قد علم الذي احتج بهذا أنه ليس فيه حجة، وأنه لا يثبت لأنه مرسل وَأنه عن رجل يرغب الناس عن الرواية عنه»)[4].

والحق أن المالكية أنفسهم من اعترف بضعف الحديث[5].

٢ ـ قوله ﷺ: **«إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه»**[6] وهذا

---

(١) البناية: ٣٥٠/٢، مغني المحتاج: ٢٤٠/١، نهاية المحتاج: ١٦٨/٢، المجموع: ٢٦٥/٤، شرح منتهى الإرادات: ٢٥٨/١، كشاف القناع: ٥٦١/١، المغني: ٤٨/٢.

(٢) هو جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي الكوفي، تكلم فيه، وقال فيه ابن حجر: ضعيف رافضي، توفي سنة سبع وعشرين ومائة. انظر التقريب: ١٢٣/١.

(٣) أخرجه الدارقطني في كتاب الصلاة، باب صلاة المريض جالساً بالمأمومين، ٣٩٨/١، قال الشوكاني نقلاً عن الحافظ العراقي: إن الحديث لا يصح بوجه من الوجوه. وجابر متروك. انظر: نيل الأوطار: ٢١١/٣.

(٤) المجموع: ٢٦٦/٤، وانظر أيضاً المغني: ٤٨/٢.

(٥) الذخيرة خ: ١٥٤/١ب، التمهيد: ١٤٣/٦، بداية المجتهد: ١١١/١.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، ١٦٨/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، ٣٠٩/١، برقم: ٤١٤.

عام في الأفعال كلها[1].

قال ابن يونس: (. . .فإن صلوا هم قياماً فقد خالفوه وخالفوا الحديث، وإن صلوا جلوساً فقد أسقطوا فرض القيام وهم قادرون عليه، والإمام لا يحمله عنهم، فلذلك لم يجز إمامة الجالس ـ والله أعلم ـ فإن قيل: فإن الرسول ﷺ قال: **«إنما جعل الإمام ليؤتم به»** وفي آخر الحديث: **«وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون»** قيل: قد قال ابن القاسم: ليس عليه العمل، وقد جاء ما نسخه، قوله ﷺ: **«لا يؤم الرجل القوم جالساً»**)[2].

والحق أن في بعض هذا الكلام تكلفاً ظاهراً: أما تقديم العمل على الحديث ـ فبغض النظر عن الراجح في هذه المسألة أصولياً ـ فإنه ليس للاستدلال به على هذه المسألة مكان، وذلك لأنه من النادر جداً أن يكون الإمام عاجزاً عن القيام، ولم يستطع المالكية أن يقدموا لنا واقعة واحدة أم فيها أبو بكر أو عمر أو عثمان رضي الله عنهم أو غيرهم الناس في المدينة وهو جالس، وبعبارة أخرى فإن التواتر أو الاستفاضة وإقرار الصحابة التي يستند إليها المالكية في تقديمهم العمل على الحديث غير موجودة في المسألة التي نحن بصددها، فليس لتقديم العمل على الحديث مكان هنا.

وأما ادعاء النسخ بالحديث فإن كان يعني الحديث الأول الذي استدل به المالكية فقد عرفنا ضعفه، وإن كان يعني حديثاً آخر وسلمت صحته فإن هذا يقتضي العلم بتأخره عن الحديث الذي يفترض أنه منسوخ، وهذا ما لم يوضحه.

٣ ـ واستدلوا بمجموعة من الأدلة العقلية مدارها على القياس على أركان أخرى في الصلاة كالركوع والسجود تارة، والقراءة تارة أخرى[3].

---

(١) الإشراف: ١٠٩/١، الذخيرة خ: ١٥٤/١ب، التمهيد: ١٩٢/٦، بداية المجتهد: ١١١/١، الجامع لأحكام القرآن: ٢١٨/٣.

(٢) الجامع: ٤٧/١ب.

(٣) الإشراف: ١٠٩/١، الذخيرة خ: ١٥٤/١ب، المنتقى: ٢٣٩/١.

ب ـ عرفنا عند سَوْقِ المذاهب أن هناك بعض الخلاف بين الحنفية والشافعية من جهة وبين الحنَابلة من جهة أخرى من حيث الاقتداء بالإمام وقوفاً أو جلوساً:

أما الشافعية والحنفية القائلون أن المأمومين يقتدون به وقوفاً، فقد استدلوا على مذهبهم بحديث عائشة وفيه: أن رسول الله ﷺ في مرضه الذي توفي فيه أمر أبا بكر رضي الله عنه أن يصلي بالناس، فلما دخل في الصلاة وجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة فقام يهادي بين رجلين، ورجلاه يخطان في الأرض، فجاء فجلس عن يسار أبي بكر فكان رسول الله ﷺ يصلي بالناس جالساً، وأبو بكر قائم يقتدي بصلاة النبي ﷺ، ويقتدي الناس بصلاة أبي بكر[1].

قال النووي: (... هذا اللفظ إحدى روايات مسلم، وهي صريحة في أن النبي ﷺ كان الإمام لأنه جلس عن يسار أبي بكر ولقوله: «يصلي بالناس» ولقوله: «يقتدي به أبو بكر»، وفي رواية لمسلم: «وكان النبي ﷺ يصلي بالناس وأبو بكر يسمعهم التكبير»، وقوله: «يسمعهم التكبير» يعني أنه يرفع صوته بالتكبير إذا كبر النبي ﷺ، وإنما فعله لأن رسول الله ﷺ كان ضعيف الصوت حينئذ بسبب المرض، وفي رواية البخاري ومسلم: أن النبي ﷺ جلس إلى جنب أبي بكر فجعل أبو بكر يصلي وهو قائم بصلاة النبي ﷺ، والناس يصلون بصلاة أبي بكر والنبي ﷺ قاعد، ورويناه من طرق كثيرة كلها دالة على أن رسول الله ﷺ كان الإمام، وأبو بكر يقتدي به ويسمع الناس التكبير، وهكذا رواه معظم الرواة)[2].

ونقل ابن العربي رداً نسبه إلى بعض مشايخ المالكية ومفاده: بأن حال

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب من أسمع الناس تكبير الإمام، ١/١٧٤، ومسلم في كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، ١/٣١٤.

(٢) المجموع: ٤/٢٦٥ ـ ٢٦٦، وانظر: مغني المحتاج: ١/٢٤٠، والبناية: ٢/٣٥١ ـ ٣٥٢.

النبي ﷺ والتبرك به، وعدم العوض منه يقتضي الصلاة خلفه جلوساً وليس ذلك كله لغيره[1].

وأما الحنابلة الذين قالوا بأنهم يُصلّون خلف العاجز عن القيام جلوساً فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة وفيه: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون**»، وعن أنس وعائشة وجابر بنحوه[2].

٢ ـ أنها حالة جلوس للإمام فوجب متابعته فيها كالتشهد[3]. وهذا تكلف لا يخفى: وذلك لأن الجلوس للتشهد هو السنة في الصحة والمرض بخلاف هذا.

الترجيح:

إن المالكية قد استدلوا بحديثين: أما الأول فهو نص في الموضوع لولا ما فيه من الضعف الذي يجرده من أي صلاحية للاحتجاج، وأما الحديث الثاني فهو ـ على صحته ـ ليس حجة للمالكية، بل هو حجة عليهم، ولذا فقد رأينا كيف أن المالكية احتجوا بشقه الأول المجمل دون شقه الثاني المفسر والموضح للإجمال الذي في أوله، ورأينا كيف أن ابن يونس قد أجاب عن ذلك بشيء من التكلف.

ومن هنا فإن ما ذهب إليه المالكية ليس لهم فيه معتمد يعول عليه في هذه المسألة وهذا ما دفع ابن رشد الحفيد إلى أن يقول: إنه ليس لمالك في هذه المسألة مستند من السماع لأن الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ قد بينت جواز الاقتداء بالقاعد وإنما اختلفت في كيفية صلاة المأمومين خلفه أيصلون وقوفاً أم جلوساً[4]؟.

---

(١) عارضة الأحوذي: ١٥٩/٢ ـ ١٦٠، وانظر: البيان والتحصيل: ٢٩٩/١.
(٢) شرح منتهى الإرادات: ٢٥٨/١، المغني: ٤٨/٢.
(٣) المغني: ٤٨/٢.
(٤) بداية المجتهد: ١١١/١.

والحق أن مذهب الشافعية والحنفية في هذه المسألة هو الأقرب وذلك لصحة الحديث وقوته في الدلالة على المدّعَى كما أنه متأخر في مرضه الذي مات فيه ﷺ، وإنما يعمل بالآخر من أمره ﷺ، وادعاء بعض المالكية أنه خاص بالنبي ﷺ غير متجه: وذلك لأمرين:

أحدهما: أن الأصل في أفعال النبي ﷺ أنها تأتي لبيان الحكم الشرعي.

ثانيهما: أن الخصوصية لا تثبت بمجرد الاحتمال والتخمين، وإنما تحتاج إلى نص لإثباتها ولم يوجد ذلك النص، ثم إنها لو كانت خصوصية للنبي ﷺ لنبه عليه الصلاة والسلام على ذلك سيما وأن الحاجة داعية لهذا البيان.

المبحث الثالث

حكم اقتداء الأميّ بمثله

يقصد بالأمي في هذه المسألة من لا يحسن قراءة الفاتحة ـ على خلاف بين الفقهاء في درجة الإحسان التي يكون من وصلها غير أمي، ومن نقص عنها أمي ـ وقد اتفق الفقهاء على عدم جواز اقتداء القارىء بالأمي، لكنهم اختلفوا في اقتداء الأمي بمثله، وهي مسألة اجتهادية، ولهذا فإن الأدلة فيها قليلة بل نادرة.

وفيما يلي تفصيل المذاهب:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا يجوز اقتداء الأمي بمثله وأَنَّ صلاتهما لو فعلا ذلك غير صحيحة ما داما يجدان قارئاً يقتديان به، ولم يخشيا خروج الوقت وقد علل المالكية بطلان صلاة الأمي بمثله بأن الإمام الأمي تبطل صلاته لأنه كان يستطيع أن يصححها بالاقتداء بقارىء وقد ترك هذا اختياراً، ويمكن أن يقال مثل ذلك في المأموم بالإضافة إلى أنه تبطل صلاته تبعاً لبطلان صلاة إمامه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن

---

(١) الحطاب: ٩٨/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١١/٢، الخرشي: ٢٥/٢، الفواكه الدواني: ٢٣٩/١، الإشراف: ١١١/١ ـ ١١٢، الجامع: ٤٩/١ب، المعيار المعرب، أحمد بن يحيى الونشريسي، (دار الغرب الإسلامي)، ١٥٧/١ ـ ١٥٨، الذخيرة خ: ١٥٤/١أ.

صلاة الأمي بمثله صحيحة. وذلك وفق تفصيلات ومسائل فرعية ليس هنا مجال ذكرها[1].

وقد بنى الجمهور مذهبهم على المساواة الحاصلة باقتداء الأمي بمثله، والذي يظهر لي رجحان مذهب الجمهور، وذلك لأن صلاة الأمي - إن صلى منفرداً صحيحة - فلا يكون حاله بالاقتداء بأمي مثله أقل من حاله فيما لو صلى منفرداً لا سيما وأن الأمي لا يخل بغير القراءة من الأركان.

(١) البناية: ٣٦٣/٢، حاشية ابن عابدين: ٥٨٢/١، ٥٩٢ - ٥٩٣، فتح القدير: ٣٢٧/١، تبيين الحقائق: ١٤١/١، نهاية المحتاج: ١٦٣/٢ - ١٦٥، مغني المحتاج: ٢٣٨/١، المجموع: ٢٦٦/٤ - ٢٦٨، شرح المنتهى: ٢٦١/١، كشاف القناع: ٥٦٦/١ - ٥٦٧.

المبحث الرابع
حكم إمامة الألثغ

اللثغ هو من عيوب اللسان والألثغ هو الذي يبدل حرفاً بحرف آخر كمن يبدل السين ثاء والراء لاماً أو غيناً أو ياءاً، أو هو الذي لا يبين بالحرف[1].

وهنالك عيوب أخرى في اللسان تكلم الفقهاء في صحة الاقتداء مع وجودها في الإمام أو عدم صحته، ولكن البحث سيقتصر في الألثغ لأنه هو الذي يتمحض فيه انفراد المالكية.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يصح أن يؤم الألثغ صحيح اللسان كما يصح أن يؤم مثله من باب أولى[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يصح إمامة الألثغ إلا بمثله حتى أن الشافعية قالوا إنّه لا تصح إمامة من يلثغ في حرف بمن يحسنه ويلثغ في حرف آخر[3].

---

(١) لسان العرب: ٤٤٨/٨، الخرشي: ٣٢/٢.

(٢) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١١٤/٢، الحطاب: ١٠٠/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١٦/٢، الذخيرة خ: ١٥٤/١.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٥٨٢/١، نهاية المحتاج: ١٦٤/٢، مغني المحتاج: ٢٣٩/١، المجموع: ٢٦٦/٤، كشاف القناع: ٥٦٧/١، ٥٦٩، شرح المنتهى: ١٦١/١.

الأدلة:

هذه المسألة من المسائل الاجتهادية، ولذا فإن الأدلة فيها قليلة وإنما هي استنتاجات واستئناسات كتعليل المالكية صحة إمامة الألثغ بالقول إنه ليس في ذلك نقص في المعنى وإنما هي إحالة للحروف لا تؤثر على المعنى[1]. وقول الجمهور بأن الإمام متحمل ولا يصح أن يتحمل شيئاً لا يحسنه عن الذي يحسنه أو بناء بعضهم ـ كالشافعية والحنابلة ـ مسألة الألثغ على مسألة الأمي، وقولهم: أن الألثغ أمي فيأخذ حكمه[2].

والذي يظهر لي رجحان مذهب الجمهور في عدم صحة الاقتداء بالألثغ ما دام يوجد في المقتدين من ليس كذلك، وقول المالكية أنه لا يؤدي إلى النقص في المعنى ممنوع بل يؤدي إليه، وخاصة عندما يتعلق الأمر بصفات المولى عز وجل الواردة في القرآن كقول الألثغ في الراء والذي يحيلها لاماً ـ اللحمن اللحيم ـ أو قوله: ـ غفول لحيم ـ أو قوله: ـ فسبح بحمد ربك واستغفله ـ فهذا يؤدي إلى إحالة المعنى تماماً كما هو واضح من هذه الأمثلة وغيرها كثير.

صحيح أن الألثغ لا يقصد ذلك ولا يريده وهذا عذر له في صلاته بنفسه، ولكن لا يمكن أن يكون عذراً له في إمامته بالأصحاء، وخاصة في الصلوات الجهرية فإن تنزيه القرآن وخاصة ما يتعلق منه بأسماء المولى وصفاته يدفعنا إلى القول بأنه لا تصح إمامة الألثغ ما دام يمكنه أن يقتدي بصحيح.

(١) الحطاب: ٢/١٠٠.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ١/٢٦١.

المبحث الخامس
حكم تأمين الإمام

اختلف الفقهاء في الإمام أيسنّ له التأمين أم لا؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو معارضة بعض الآثار بعضها ـ في الظاهر ـ فمن ذلك: ما ورد في حديث أبي هريرة وفيه: «**وإذا قال: ولا الضالين فقولوا: آمين**»، فهو متعارض في ظاهره مع حديث أبي هريرة الآخر وفيه: «**فإذا أمن الإمام فأمنوا**» وسيأتيان في الأدلة.

وقد أخذ بعض الفقهاء بأحد هذين الحديثين، بينما أخذ آخرون بالآخر[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ للإمام مالك في هذه المسألة روايتان:

أحداهما: رواية ابن القاسم وغيره من المصريين من أصحاب مالك، وهي الرواية المشهورة: أن الإمام لا يؤمن مطلقاً لا في الصلاة السرية ولا في الجهرية.

ثانيتهما: رواية المدنيين من أصحاب مالك كعبدالملك ومطرف

---

(١) بداية المجتهد: ١٠٦/١.

وغيرهما: وهي أن الإمام يؤمن في الصلاة السرية دون الجهرية، لكن الرواية الأولى أشهر[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الإمام يسن له أن يؤمن، لكن الحنفية قالوا أنه يسن للإمام أن يخفي التأمين[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مشهور مذهبهم من أن الإمام لا يؤمن بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة وفيه قوله ﷺ: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به إلى قوله: فإذا قال: ولا الضالين، فقولوا آمين**»[3].

ووجه الدلالة من هذا الحديث في وجهين:

أحدهما: أنه لو كان التأمين للإمام سنة لقال: (فإذا قال: آمين، فقولوا: آمين).

ثانيهما: أن الأصل أن أفعال المأموم تقع بعد أفعال الإمام، والحديث نص على أنه يكون بعد قول الإمام: ولا الضالين، فتكون مشاركة له في الزمان، وهذا خلاف الأصل في أفعال المأموم[4].

---

(١) الإشراف: ١/٧٧ ـ ٧٨، الذخيرة خ: ١/١٤٩ب، الجامع: ١/٤٤أ، المنتقى: ١/١٦٢، الفواكه الدواني: ١/١٧٧، ٢٠٦، التمهيد: ٧/١١ ـ ١٨، عارضة الأحوذي: ٢/٥٠ ـ ٥١، بداية المجتهد: ١/١٠٦، الزرقاني على الموطأ: ١/٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٢) البناية: ٢/١٦٩ ـ ١٧١، مغني المحتاج: ١/١٦٠، المجموع: ٣/٣٧١، ٣٧٣، شرح منتهى الإرادات: ١/١٧٩، المغني: ١/٥٢٨.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب فضل التأمين، ١/١٩٠، ومسلم في كتاب الصلاة، باب النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير وغيره، ١/٣١٠، برقم: ٤١٥.

(٤) الإشراف: ١/٧٧ ـ ٧٨، الجامع: ١/٤٤أ، الذخيرة خ: ١/١٤٩ب، الزرقاني على الموطأ: ١/٢٦٥ ـ ٢٦٦.

وقد أجاب ابن قدامة عن هذا الاستدلال فقال: (. . .وحديثهم لا حجة لهم فيه وإنما قصد به تعريفهم موضع تأمينهم، وهو عقيب قول الإمام ولا الضالين، لأنه موضع تأمين الإمام ليكون تأمين الإمام والمأمومين في وقت واحد موافقاً لتأمين الملائكة، وقد جاء هذا مصرحاً به كما قلنا وهو ما روى الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين، فإن الملائكة تقول: آمين، والإمام يقول: آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه**»[1].

٢ ـ أن الإمام داع، ومن سنة المؤمن أن يكون غير الداعي[2].

قال النووي: (قال أبو الطيب: «هذا غلط بل إذا استحب التأمين للسامع فالداعي أولى بالاستحباب والله أعلم)[3].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بسنية تأمين الإمام ـ على الخلاف الذي مر بالجهر أو الإسرار ـ فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه**»[4].

وقد أجيب عن هذا الدليل من وجهين:

أحدهما: حمله على الدعاء: إذ قد يسمى التأمين دعاءاً كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾[5] ونقلوا عن المفسرين أن موسى كان داعياً وأن هارون كان مؤمناً[6].

---

(١) المغني: ٥٢٩/١.

(٢) الإشراف: ٧٨/١، الذخيرة خ: ١٤٩/١ب، الجامع: ٤٤/١أ، المنتقى: ١٦٢/١، الزرقاني على الموطأ: ٢٦٥/١ ـ ٢٦٦.

(٣) المجموع: ٣٧٤/٣، وانظر المغني: ٥٢٩/١.

(٤) المجموع: ٣٦٩/٣، المغني: ٥٢٨/١، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب جهر الإمام بالتأمين، ١٩٠/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب التسميع والتحميد والتأمين، ٣٠٧/١ برقم: ٤١٠.

(٥) [يونس: ٨٩].

(٦) التمهيد: ١١/٧، الزرقاني على الموطأ: ٢٦٥/١.

وقد أجاب ابن عبدالبر عن هذا الاعتراض بقوله: (. . .ما قالوه من هذا كله فليس فيه حجة فليس في شيء من اللغات أن الدعاء يسمى تأميناً، ولو صح لهم ما ادعوه، وسلم لهم ما تأولوه، لم يكن فيه إلا أن التأمين يسمى دعاءاً، وأما أن الدعاء يقال له تأمين فلا، وإنما قال الله عز وجل: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾، ولم يقل: قد أجيب تأمينكما، فمن قال: الدعاء تأمين فمغفل لا رواية له، على أن قوله عز وجل: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾ إنما قيل لأن الدعوة كانت لهما وكان نفعُها عائداً عليهما بالانتقام من أعدائهما فلذلك قيل: أجيبت دعوتكما، ولم يقل: دعوتاكما ولو كان التأمين دعاءاً لقال: قد أجيبت دعوتاكما، وجائز أن يسمى المؤمن داعياً لأن المعنى في آمين: اللَّهم استجب لنا ما قدمنا ذكره، وهذا دعاء، وغير جائز أن يسمى الدعاء تأميناً والله أعلم، ومعلوم أن قوله ﷺ: **«إذا أمن الإمام فأمنوا»** لم يرد به فادعوا مثل دعاء الإمام: اهدنا الصراط المستقيم إلى آخر السورة، وهذا ما لا يختلف فيه وإنما أراد من المأموم قول آمين لا غير، وهذا إجماع من العلماء، فلذلك أراد من الإمام قول آمين لا الدعاء بالتلاوة لأنه قد سوى بينهما في لفظه ﷺ بقوله: **«إذا أمن الإمام فأمنوا»**، فالتأمين من الإمام كهو من المأموم سواء، وهو قول آمين، هذا ما يوجبه ظاهر الحديث فكيف وقد ثبت عن النبي ﷺ: أنه كان يقول: آمين إذا فرغ من قراءة فاتحة الكتاب؟!)[1].

ثانيهما: تأويله بمعنى بلغ التأمين فقوله: (**«إذا أمن الإمام فأمنوا»** ـ أي إذا بلغ التأمين ـ كما يقال: (أنجد) ـ أي بلغ نجداً ـ وإن لم يدخلها)[2].

وقد استبعد ابن العربي هذا بعد أن حكاه وقال: إنه مستبعد لغة وشرعاً[3].

٢ ـ حديث وائل بن حجر رضي الله عنه قال: (سمعت النبي ﷺ قرأ

---

(١) التمهيد: ١٢/٧ ـ ١٣.

(٢) الزرقاني على الموطأ: ٢٦٥/١ ـ ٢٦٦.

(٣) عارضة الأحوذي: ٥٠/٢ ـ ٥١.

غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقال: «**آمين**»، ومد بها صوته) وفي رواية أبي داود: (رفع بها صوته)[1].

الترجيح:

إن حديث أبي هريرة الذي استدل به المالكية يمكن الجمع بينه وبين حديث أبي هريرة الذي استدل به الجمهور وذلك بأن يقال: إن الحديث الذي استدل به الجمهور قد دل على أن الإمام يؤمن بمنطوقه، وحديث أبي هريرة الذي استدل به المالكية إنما عين موضع التأمين للمأمومين، وليس فيه تعرض للإمام أيومن أم لا؟، فيحمل حديث أبي هريرة الذي استدل به المالكية على حديثه الآخر الذي استدل به الجمهور، والذي نص على أن الإمام يؤمن فيكون حديث أبي هريرة الذي استدل به الجمهور مثبتاً لأصل التأمين للإمام والمأمومين، ويكون حديثه الآخر الذي استدل به المالكية مبيناً لموضع التأمين، وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور القائلين بأن الإمام يؤمن.

ويبقى الخلاف بين الحنفية من جهة، والشافعية والحنابلة من جهة أخرى من حيث الجهر والاسرار، والأقرب الجهر في الجهرية لأحاديث أبي هريرة التي بين فيها أنه سمع النبي ﷺ يؤمن فيؤمن الناس بعده حتى كان في المسجد ضجة، وفي رواية: (لجة).

---

(١) المغني: ٥٢٨/١ ـ ٥٢٩، المجموع: ٣٦٩/٣، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام، ٢٤٦/١، برقم: ٩٣٢، والترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في التأمين، وقال: حديث حسن، ٢٧/٢، برقم: ٢٤٨.

المبحث السادس

حكم كلام المأمومين لإصلاح الصلاة

اختلف الفقهاء فيمن تعمد الكلام لإصلاح الصلاة كمن سها أمامه فسبح به فلم ينتبه فقال له: قد فعلت كذا، فقال بعض الفقهاء: إن ذلك لا يبطل الصلاة، وقال آخرون: بل يبطلها وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة ورود بعض الأحاديث التي يفهم منها عدم البطلان كحديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين المشهورة[1] مع أحاديث أخرى يفهم منها البطلان كحديث زيد بن أرقم وحديث معاوية السلمي[2] وستأتي جميعاً في الأدلة، بالإضافة إلى اختلاف الفقهاء في الفهم من حديث ذي اليدين، واختلافهم أيضاً في نسخه أو في خصوصيته للرسول ﷺ[3].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في الرواية المشهورة عن الإمام، وهي رواية ابن القاسم ـ إلى أن الكلام اليسير لا يبطل الصلاة إذا كان لمصلحتها، ويضربون لذلك أمثلة منها:

١ ـ أن يقوم الإمام لخامسة أو يسلم لثانية فيسبحون به فلا يفقه فيقال

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) هو معاوية بن الحكم السلمي، صحابي نزل المدينة، انظر: التقريب: ٢٥٨/٢.

(٣) بداية المجتهد: ٨٦/١.

له: صليت اثنتين أو أتممت الصلاة، فيسأل الإمام المأمومين فيصدقونه.

٢ ـ أن يرى أحد من المأمومين نجاسة في ثوب الإمام فيقترب منه فيكلمه في ذلك.

٣ ـ أن يستخلف الإمام أثناء الصلاة داخلاً إلى المسجد لعذر يطرأ على الإمام فيسأل المستخلف المصلين عن عدد الركعات التي صلوها مع الإمام الأول، فيشيرون إليه فلا يفهم فيكلمونه.

وقد مال كثير من أصحاب الإمام مالك إلى مذهب الجمهور، بينما حكى الحطاب قولاً ثالثاً وهو أن الكلام لجهة إصلاح الصلاة لا يبطلها وإن كثر، وقد قيد بعض المالكية الكلام الكثير الذي يبطل عمده الصلاة بأنه الكلام الذي يكون فيه التراجع والمراء[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن تعمد الكلام في الصلاة يفسدها وإن كان لجهة إصلاحها[٢].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية القائلون بأن تعمد الكلام في الصلاة لجهة إصلاحها لا يفسدها فقد استدلوا على مذهبهم هذا بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين وفيه: أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «**أصدق ذو اليدين؟**» فقالوا: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى ركعتين أخريين ثم سلم، وفي رواية: (لم تقصر ولم

---

(١) الحطاب: ٢/٢٩ ـ ٣٠، ٣٧، الخرشي: ١/٣٢١ ـ ٣٢٢، ٣٣٠، الزرقاني على مختصر خليل: ١/٢٤٤، ٢٥٢، الذخيرة: ١/٥١٢، التمهيد: ١/٣٤٣ ـ ٣٤٦، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/٣٤٤، الجامع: ١/٧٥، البيان والتحصيل: ٢/٥١ ـ ٥٢، بداية المجتهد: ١/٨٦، الزرقاني على الموطأ: ١/٢٨٧.

(٢) البناية: ٢/٤٠٥ ـ ٤٠٩، مغني المحتاج: ١/١٩٤، المجموع: ٤/٨٥ ـ ٨٨، شرح منتهى الإرادات: ١/٢١٣، الفروع: ١/٤٨٧ ـ ٤٨٩.

أنس. فقال: بلى قد نسيت يا رسول الله، فقال النبي ﷺ: «**أحق ما يقول**»، قالوا: نعم. فصلى ركعتين أخريين ثم سجد سجدتين).

والدلالة من هذا الحديث واضحة: فإن النبي ﷺ قد بنى على صلاته، ولم يستأنفها، ولو كان تعمد الكلام مبطلاً للصلاة لاستأنفها، وإنما لم يستأنفها لأن الكلام إنما كان لجهة إصلاح الصلاة[1].

وقد أجاب النووي عن وجه الاستدلال من حديث ذي اليدين بجوابين:

أحدهما: أنهم حين تكلموا لم يكونوا متيقنين أنهم في صلاة، ولذلك لم يكونوا متعمدين للكلام.

ثانيهما: أنه جواب وخطاب للنبي ﷺ، وهذا لا يبطل الصلاة، ثم إنه ورد في رواية أبي داود أنهم لم يتكلموا فتحمل الروايات المثبتة لكلامهم على هذا[2].

وهذان الجوابان متكلفان: أما وجه التكلف في الجواب الأول فلأمرين:

أحدهما: أن ذا اليدين لما تكلم كان مجوزاً للأمرين: قصر الصلاة ونسيان النبي ﷺ كما يظهر من قوله: أقصرت أم نسيت، ومعنى ذلك أنه قد كان عنده قدر من تعمد الكلام مساو لاعتقاد القصر بالنسخ.

ثانيهما: أن الصحابة رضي الله عنهم قد تكلموا بعد أن نفى النبي ﷺ النسخ بقوله: «**ما قصرت ولا نسيت**»، ومعنى ذلك أنهم قد تعمدوا الكلام لإصلاح الصلاة بعد أن تيقنوا من عدم النسخ، ولو كان الكلام لجهة إصلاح الصلاة مبطلاً لصلاتهم لأمرهم النبي ﷺ باستئناف الصلاة.

---

(١) البيان والتحصيل: ٥٢/٢، الزرقاني على الموطأ: ٢٨٧/١، الجامع: ٧٥/١، الإشراف: ٩١/١، الذخيرة ٥١٢/١، التمهيد: ٣٤٣/١ ـ ٣٤٤، بداية المجتهد: ٨٦/١.

(٢) المجموع: ٨٨/٤.

وأما وجه تكلف الجواب الثاني: فلحمله الروايات المثبتة للكلام على الروايات النافية له ومعلوم أن المثبت مقدم على النافي وليس العكس.

٢ ـ ولأنه كلام قصد به إصلاح الصلاة فأشبه التسبيح بالإمام عند سهوه[١].

ب ـ وأما جمهور الفقهاء فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث زيد بن أرقم قال: (كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام)[٢].

٢ ـ حديث معاوية بن الحكم السلمي قال: بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم فقلت له: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم فقلت: واثكل أماه، ما شأنكم تنظرون إلي؟! فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتوني سكت، فلما صلى النبي ﷺ قال: «**إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، وإنما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن**»[٣].

٣ ـ ولقوله ﷺ: «**من نابه شيء في صلاته فليسبح الرجال، ولتصفق النساء**»[٤].

والحق أن الحديث الأول ربما يكون خارج محل النزاع، وذلك لأن الخلاف هنا ليس في تعمد الكلام مطلقاً، وإنما هو في تعمده لجهة إصلاح الصلاة.

---

(١) الإشراف: ٩١/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب ما ينهى عنه من الكلام في الصلاة، ٥٩/٢، ومسلم في كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة...، ٣٨٣/١، برقم: ٥٣٩.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة...، ٣٨١/١، برقم: ٥٣٧.

(٤) المجموع: ٨٥/٤، مغني المحتاج: ١٩٤/١ ـ ١٩٥، البناية: ٤٠٧/٢، شرح منتهى الإرادات: ٢١٣/١، والحديث سبق تخريجه.

وأما الحديث الثاني فينطبق عليه ما قيل في الحديث الأول من حيث أن التسبيح هو لإصلاح الصلاة.

لكن الحجة إنما هي في قوله ﷺ: **«إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، وإنما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن»**، فقد قصر النبي ﷺ الصلاة على هذا، وقد يقول قائل: لم لم يأمره بإعادة الصلاة لكون صلاته قد بطلت بتعمده الكلام؟ الذي ليس فيه إصلاح للصلاة؟.

والحق أنه يمكن أن يقال: بأنه لم يأمره بإعادتها لأنه جاهل للحكم وهذا يؤيد مذهب الشافعية في قولهم: إن الصلاة لا تبطل إذا تكلم فيها المرء ناسياً أو جاهلاً[1].

وقد حاول ابن عبدالبر أن يجمع بين حديث ذي اليدين وغيره من الأحاديث التي نهت عن الكلام في الصلاة فقال: (. . .من حجة من ذهب إلى الوجه الأول ممن يقول بقول ابن القاسم في هذا الباب أن النهي عن الكلام في الصلاة على ما ورد في حديث ابن مسعود[2] وغيره إنما خرج على رد السلام في الصلاة، وعلى مجاوبة من جاء فسأل بكم سبق من الصلاة، وعلى من عرضت له حاجة فأمر بها وهو في صلاة، وقد كان في مندوحة عن ذلك حتى يفرغ من صلاته، فعلى هذا خرج النهي عن الكلام في الصلاة، وجاء خبر ذي اليدين بجواز الكلام في إصلاح الصلاة إذا لم يوجد بد من الكلام، فوجب استعمال الأخبار كلها، وألا يسقط بعضها ببعض ولا سبيل إلى ذلك إلا بهذا التخريج والتوجيه والله أعلم)[3].

---

(١) مغني المحتاج: ١/١٩٥، المجموع: ٤/٨٥.

(٢) وفيه: (. . .كنا نسلم على رسول الله ﷺ وهو في الصلاة فيرد علينا فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا، فقلنا: يا رسول الله، كنا نسلم عليك فترد فقال: **«إن في الصلاة لشغلاً»**).

(٣) التمهيد: ١/٣٤٨.

الترجيح:

إن الترجيح في هذه المسألة مبني على حديث ذي اليدين، وعلى الأمر بالتسبيح لمن نابه شيء في صلاته بالنسبة للرجال.

وهنالك ردود كثيرة على حديث ذي اليدين عرفنا جانباً منها عند مناقشة هذا الدليل، وعرفنا هناك كيف ظهر فيها التكلف، وأضعف من هذا ما ادعاه بعضهم من أن حديث ذي اليدين منسوخ، مع أن أبا هريرة راوي الحديث أسلم بعد فتح خيبر في السنة السابعة للهجرة وأضعف من هذا وذاك ما تأوّله العيني ليزيل الإشكال الذي يعترض النسخ وهو قول أبي هريرة في الحديث: (صلى بنا رسول الله ﷺ... الحديث). فقد أوله بأن معناه: صلى بأصحابنا[1]. وذلك كي يجعل الباب مفتوحاً للقول بالنسخ، وإن التكلف في هذا التأويل واضح جلي، ويمكن القول بأن الجمع بين حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين، وحديث: «**من نابه شيء في صلاته...**» ممكن، وذلك بأن يحمل حديث: «**من نابه شيء**» على الأحوال التي يغني فيها التسبيح عن الكلام، وأن يحمل حديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين على الأحوال التي لا يغني فيها التسبيح عن الكلام لإصلاح الصلاة، فلربما أخطأ الإمام وسها فيسبح به فيعرف أنه قد أخطأ وسها، وفي هذه الحالة إما أن يدرك حقيقة خطئه وسهوه فنعمل بحديث: «**من نابه شيء...**» وإما ألا يدرك حقيقة خطئه وسهوه بل يبقى مرتبكاً متردداً فيقال له بالقدر الذي يفهم فيه خطأه ولا يزاد على ذلك. والله أعلم بالصواب.

(١) البناية: ٢/٤٠٩.

المبحث السابع

حكم الصلاة أمام الإمام

اختلف الفقهاء في حكم تقدم المأمومين على الإمام وصلاتهم أمامه أهي صحيحة أم غير صحيحة؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو الاختلاف في تأثير مكان المأمومين على متابعة الإمام أو عدم تأثيره عليها.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن صلاة المأمومين أمام الإمام صحيحة، ولكنهم كرهوا تقدم المأمومين على الإمام من غير ضرورة، وقد علل بعضهم هذه الكراهة بخوف عدم العلم بانتقالات الإمام أو خوف أن يطرأ على الإمام ما يبطلها، وهم لا يعلمون، أو خوف أن يخطئوا في ترتيب الركعات وقد نصوا على أنه لا إثم على المأموم إن تقدم أمامه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى بطلان صلاة المأمومين إن تقدموا على الإمام سواء في ابتداء الصلاة أو خلالها[2].

---

(١) الحطاب: والتاج والإكليل بهامشه: ٢٠٦/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١٤/٢، الخرشي: ٢٩/٢، المدونة الكبرى: ٨٢/١، الإشراف: ١١٤/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥٥١/١، نهاية المحتاج: ١٨٠/٢، مغني المحتاج: ٢٤٥/١، المجموع: ٢٩٩/٤ ـ ٣٠٠، كشاف القناع: ٥٧٢/١، شرح منتهى الإرادات ٢٦٣/١، المغني: ٤٣/٢.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا ببعض الأدلة العقلية يوضحها القاضي عبدالوهاب بقوله: (. . .لأن اختلاف المقام لا تأثير له في فساد الصلاة من جهة المأموم أصله إذا وقف عن يساره أو قامت امرأة إلى جنبه، ولأنه مساويه في النية متبع له في أفعاله مساويه في بسيط الأرض فلم يعتبر اختلاف المقام فيما سواه أصله إذا كان وراءه)[1].

ب ـ وأما جمهور الفقهاء فقد استدلوا على مذهبهم في عدم صحة صلاة المأمومين بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«إنما جعل الإمام ليؤتم به»**. قالوا: والإئتمام الاتباع والمتقدم على الإمام غير متبع[2].

ويظهر لي أن الاستدلال بهذا الحديث في هذه المسألة غير متجه، وذلك لأن الائتمام المقصود في قوله ﷺ: **«إنما جعل الإمام. . .»** هو المتابعة في أفعال الصلاة، وليس في مكان المأمومين من الإمام، يفسره قوله ﷺ في نفس الحديث: **«فإذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا. . .** الحديث».

ومن هنا يتضح أن المتابعة المطلوبة في هذا الحديث هي المتابعة في أركان الصلاة وأفعالها.

٢ ـ ولأن تقدم الإمام يحتاج معه المأمومون إلى الالتفات خلفهم لمعرفة انتقالات الإمام فيؤدي ذلك إلى استدبار القبلة في الصلاة عمداً فيبطلها.

٣ ـ ولأن هذا ما فعله النبي ﷺ ولا أحد من بعده فعله فهو ليس بمنقول ولا في معنى المنقول[3].

---

(١) الإشراف: ١١٤/١، وانظر أيضاً: حاشية البناني على الزرقاني: ١٤/٢.
(٢) نهاية المحتاج: ١٨٠/٢، مغني المحتاج: ٢٤٥/١، كشاف القناع: ٥٧٢/١.
(٣) كشاف القناع: ٥٧٢/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٣/١.

الترجيح:

إن عدم ورود آثار من السنة ولو مرة واحدة تقدم فيها المأموم على إمامه يدل على أن هذا الفعل غير جائز أصلاً، فلو كان تقدم المأموم على الإمام لا يترتب عليه صحة الصلاة أو بطلانها لفعله النبي ﷺ ولو مرة واحدة لبيان الجواز، ومن هنا يتضح رجحان مذهب الجمهور في عدم تقدم المأموم على الإمام.

المبحث الثامن

اقتداء المأمومين على سطح المسجد بإمام فيه

اختلف الفقهاء في حكم صلاة المأمومين على سطح المسجد بإمام فيه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية ـ وهو ظاهر المدونة ـ أن صلاة المأمومين على سطح المسجد مقتدين بإمام في المسجد صحيحة في غير الجمعة، وأما في الجمعة فغير صحيحة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الصلاة صحيحة مطلقاً لكن الشافعية كرهوها لغير حاجة[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فلم أقف لهم على دليل لاستثناء الجمعة من الصحة، فيحتمل أن يكونوا منعوا ذلك من أجل الخطبة إذ الذين على سطح المسجد

---

(١) الحطاب: ١١٧/٢، الخرشي: ٣٦/٢، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١١٧/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٠/٢، الكافي: ١٧٨/١، الجامع: ٤٩/١أ، الشرح الصغير: ٦١٤/١، ٦٩١.

(٢) البناية: ٤٨٣/٢، شرح فتح القدير: ٣٦٧/١، المبسوط: ٢١٠/١، مغني المحتاج: ٢٥٠/١ ـ ٢٥١، نهاية المحتاج وحاشية الشبرملسي: ١٩٨/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٧/١، المغني: ٣٨/٢.

لا يسمعون الخطبة، وهنا يقال: إن سماع الخطبة ليس شرطاً في صحة الصلاة فإن الصلاة صحيحة حتى لو لم يحضر المصلي الخطبة، وحضر الصلاة، وعلى أية حال فهذا منتف في أيامنا هذه وذلك لوجود مكبرات الصوت.

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم بما روي عن أبي هريرة أنه صلى على ظهر المسجد بصلاة الإمام[1].

ولا يتضح لي فرق بين الجمعة وغيرها بل ولربما كانت الجمعة في هذا أولى من غيرها وذلك للزحام الذي يحصل في المساجد فيها فناسب ذلك إباحة الصلاة على السطح كي يخف الزحام في داخل المسجد.

(١) شرح منتهى الإرادات: ٢٦٧/١، والأثر أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الصلاة، باب الصلاة في الصفوف والمبنر والخشب، ٩٩/١، والبيهقي في كتاب الصلاة، باب صلاة المأموم في المسجد...، ١١١/٣ وذكر ابن حجر وصله. انظر: تغليق التعليق: ٢١٥/٢ ـ ٢١٦.

المبحث التاسع

عدد التسليمات المشروعة للمأموم

اختلف الفقهاء في عدد التسليمات المشروعة للمأموم أهما ثنتان أم ثلاث؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة ورود بعض الآثار التي تأمر برد التسليم على الإمام ورده على المأمومين بالإضافة إلى تسليمة التحليل، ففهم المالكية من هذه الآثار أن التسليمات ثلاث وعضدوا ذلك ببعض الآثار، بينما أدخل الجمهور رد التسليمة على الإمام في إحدى التسليمتين.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية ـ وهو مذهب المدونة ـ أن التسليمات ثلاث إحداها عن يمينه يخرج بها من الصلاة، ويسلم بها على المأمومين، يمينه، وثانية تلقاء وجهه يردها على إمامه وثالثة عن يساره يردها على المأمومين يساره قالوا: وإن تسليمة الرد على الإمام مسنونة حتى لو لم يكن الإمام موجوداً كالمسبوق، كما أن تسليمة الرد على المأمومين مشروعة أيضاً حتى لو لم يكن ذلك الشخص المردود عليه قد انتهى من الصلاة بأن كان مسبوقاً[1].

---

(١) الحطاب: ٥٢٦/١ ـ ٥٢٨، الخرشي: ٢٧٦/١، بداية المجتهد: ٩٤/١ ـ ٩٥ الذخيرة خ: ١٤٥/١أ، الفواكه الدواني: ٢٢٢/١، المعيار المعرب: ١٨٠/١ ـ ١٨١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٣٢١/١، المنتقى: ١٦٩/١ ـ ١٧٠، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٧/١، الجامع: ٨٢/١أ.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن المشروع تسليمتان فقط وفق تفصيلات في دمج تسليمتي الرد على الإمام إما بالأولى أو بالثانية[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية القائلون بمشروعية ثلاث تسليمات على مذهبهم هذا بما يلي:

١ ـ حديث سمرة بن جندب[2] قال: (أمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام، وأن يسلم بعضنا على بعض)[3].

٢ ـ ما روي عن ابن عمر: أنه كان يسلم عن يمينه، ثم يرد على الإمام ثم إن كان على يساره أحد رد عليه[4].

٣ ـ وعن سمرة أيضاً: (أمرنا عليه الصلاة والسلام إذا كان في وسط الصلاة أو حين انقضائها: «**فابدؤوا قبل التسليم، فقولوا: التحيات الطيبات... ثم سلموا على اليمين ثم سلموا على قارئكم وعلى أنفسكم**»)[5].

٤ ـ ولأن الإمام قد جمع تسليمه أمرين: أحدهما: التحليل، والثاني

---

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٥٢٩/١، مغني المحتاج: ١٧٨/١، كشاف القناع: ٤٢٣/١، شرح منتهى الإرادات: ١٩٣/١، المغني: ٥٨٨/١.

(٢) هو سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، شهد أحداً وهو غلام صغير والخندق، نزل البصرة، توفي سنة ستين. انظر: الإصابة: ١٣٠/٣.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب الرد على الإمام، ٢٦٣/١، برقم: ١٠٠١.

(٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه في كتاب الصلاة، باب الرد على الإمام ٢٢٢/٢ برقم: ٣١٤٧، وابن أبي شيبة في كتاب الصلوات، باب من كان يسلم تسليمة واحدة، وقال: إسناده صحيح ٣٠١/١.

(٥) الحطاب: ٥٢٦/١، الذخيرة خ: ١٤٥/١أ، الجامع: ٨٢/١أ، الفواكه الدواني ٢٢٢/١، المنتقى: ١٦٩/١ ـ ١٧٠، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٧/١، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب التشهد، ٢٥٦/١، رقم: ٩٧٥.

السلام على المأمومين فاحتاجوا إلى الرد عليه[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث سمرة: (أمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام وأن نتحاب، وأن يسلم بعضنا على بعض).

٢ ـ ما رواه سعد بن أبي وقاص قال: (كنت أرى النبي ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره حتى يرى بياض خده)[2].

٣ ـ وعن جابر بن سمرة[3] قال: (كنا إذا صلينا مع رسول الله ﷺ قلنا السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله، وأشار بيده إلى الجانبين فقال ﷺ: **«علام تومئون بأيديكم كأنها أذناب خيل شمس، إنما يكفي أحدكم أن يضع يده على فخذيه ثم يسلم على أخيه من على يمينه وشماله»**[4].

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث أنه لم يذكر تسليمة ثالثة[5].

الترجيح:

إن الأحاديث التي استدل بها المالكية كحديث سمرة بن جندب أحاديث عامة لا يمكن أن تثبت التسليمة الثالثة، كما أن بعضها آثار موقوفة كما هو الحال في أثر ابن عمر رضي الله عنهما وهذا لا يمكن أن يثبت به

---

(١) الجامع: ١/٨٢أ.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب السلام للتحليل من الصلاة...، ١/٤٠٩، برقم: ٥٨٢.

(٣) هو جابر بن سمرة بن جندب هو وأبوه صحابيان نزل الكوفة وتوفي بها سنة أربع وسبعين ـ على الراجح ـ انظر: تهذيب التهذيب: ٢/٣٩، التقريب: ١/١٢٢، الإصابة: ١/٢١٢.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب الأمر بالسكون في الصلاة،...، ١/٣٢٢، برقم: ٤٣١.

(٥) كشاف القناع: ١/٤٢٢ ـ ٤٢٣، شرح المنتهى: ١/١٩٣، المجموع: ٣/٤٧٩.

مثل هذا الحكم الشرعي الذي مبناه على الانتشار والاستفاضة وأما أحاديث الجمهور فبعضها جاء واصفاً لصلاة النبي ﷺ وكيفية تسليمه كحديث سعد بن أبي وقاص، والحق أن الاستدلال بمثل هذه الأحاديث غير متجه، وذلك لأن هذه الأحاديث ليست في محل النزاع، فالمسألة التي نحن بصددها هي الخلاف في عدد تسليمات المأموم، وليس في عدد تسليمات الإمام، ذلك أن النبي ﷺ كان إماماً ولم يكن مأموماً حتى يستدل بفعله على محل الخلاف.

وبعض الأحاديث التي استدل بها الجمهور فيها أمر المأمومين بالسلام عن اليمين وعن الشمال، وهذا صريح في الاقتصار على تسليمتين وذلك كحديث جابر بن سمرة.

وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في الاقتصار على تسليمتين والله تعالى أعلم.

الفصل السابع
مفردات المذهب في صلاة المسافر

يشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: القدر الذي يلزم المسافر فيه الإتمام إذا ائتم بمقيم.

المبحث الثاني: حكم التنفل على الراحلة في السفر القصير.

المبحث الأول

القدر الذي يلزم المسافر فيه الإتمام إذا ائتم بمقيم

اتفق الفقهاء على جواز اقتداء المسافر بالمقيم، ولكنهم اختلفوا في القدر الذي يلزم المسافر فيه الإتمام إذا صلى خلف مقيم. أَهُوَ ركعةٌ كاملة؟ أم لا تشترط الركعة بل يلزم المسافر الإتمام إذا صلى أي قدر من الصلاة خلف إمام مقيم؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في الفهم من قوله ﷺ: «**من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة**»[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المسافر إذا اقتدى بمقيم فصلى خلفه ركعة فأكثر لزمه الإتمام وإن صلى أقل من ركعة قصر[2].

ب ـ وذهب الجمهور إلى أن المسافر إذا اقتدى بمقيم جزءاً من الصلاة لزمه الإتمام ولو كان ذلك الجزء دون ركعة[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٤٨٢/١، الكافي: ١٧٩/١، ٢٠٨ ـ ٢٠٩، البيان والتحصيل: ٤٠/٢ ـ ٤٢، الإشراف: ١٢١/١، الذخيرة خ: ١٨١/١ب، الجامع: ٦٩/١أ، المنتقى: ٢٦٧/١.

(٣) البناية: ٧٦٥/٢ ـ ٧٦٦، مغني المحتاج: ٢٦٩/١، شرح المنتهى: ٢٧٧/١، المجموع: ٣٥٥/٤، المغني: ١٢٨/٢.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدركها**» ـ أي أدرك حكمها ـ ومن حكمها مع المقيم الإتمام.

٢ ـ القياس على الجمعة فإن من أدرك منها دون ركعة أتمها ظهراً[١].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ ما روي عن ابن عباس أنه قيل له: ما بال المسافر يصلي ركعتين في حال الانفراد وأربعاً إذا ائتم بمقيم: فقال: تلك السنة[٢].

٢ ـ وعن نافع قال: كان ابن عمر إذا صلى مع الإمام صلاها أربعاً وإذا صلى وحده صلاها ركعتين[٣].

٣ ـ ولأنها صلاة اجتمع فيها القصر والإتمام فغلب الإتمام لأنه الأصل[٤].

والذي يترجَّح لدي مذهب الجمهور: وذلك لأن الدخول في الصلاة مع الإمام يرتب على المأموم حكم صلاة الإمام، بدليل أنه لو سها الإمام لحق المأموم سهوه، ولو كان ذلك المأموم مسبوقاً وجاء بعد سهو الإمام.

وأما الحديث الذي استدل به المالكية: فقد جاء في المسبوق وهو أنه يدرك بالركعة الجماعة، ثم إن حكم ما دون الركعة لا يستنبط من الحديث إلا بمفهوم المخالفة وهو مختلف في حجيته، وليس ببعيد أن يكون قوله ﷺ من باب التمثيل، وليس من باب الحصر.

---

(١) الإشراف: ١٢١/١، البيان والتحصيل: ٤١/٢.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب إذا دخل المسافر في صلاة المقيم، ٣٨٢/١.

(٣) المغني: ١٢٨/٢ ـ ١٢٩، شرح المنتهى: ٢٧٧/١، مغني المحتاج: ٢٦٩/١، والأثر أخرجه مالك في الموطأ، في كتاب قصر الصلاة في السفر: ١٤٩/١، وعبدالرزاق في مصنفه ٥٤٢/٢ برقم: ٤٣٨١.

(٤) المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٥٥/٤.

المبحث الثاني

حكم التنفل على الراحلة في السفر القصير

اختلف الفقهاء في السفر الذي يباح فيه التنفل على الراحلة أيشترط أن يبلغ مسافة القصر أم لا يشترط ذلك؟ وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في قياس التنفل على الراحلة في السفر على القصر فيه أو الفطر أو عدم قياسه عليهما.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى اشتراط المسافة في السفر فقالوا: إنّه لا يتنفل إلا في سفر طويل مبيح للقصر والفطر، وأما السفر القصير وهو ما كان دون مسافة القصر، فلا يجوز فيه التنفل عندهم[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى عدم اشتراط السفر أصلاً بل قالوا: إنّه إذا كان خارج المصر جاز له أن يتنفل على الراحلة على خلاف في المسافة التي تبعد عن المصر، وأرجح الأقوال أنه الموضع الذي يقصر فيه المسافر، وليس قصدهم بالموضع الذي يقصر فيه المسافر بلوغ المسافة، وإنما القصد هو الموضع الذي يبتدىء فيه من أبيح له القصرُ في السفر القصرَ[2].

---

(١) الخرشي: ٢٥٧/١ ـ ٢٥٨، الزرقاني على مختصر خليل: ١٨٧/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢٩٩/١، الفواكه الدواني: ٢٤٩/١ ـ ٢٥٠، ٢٨٧، الذخيرة خ: ١٢٥/١ب، الإشراف: ٧١/١، الجامع: ٤٨/١ب، ٧٢أ، المنتقى: ٢٦٩/١.

(٢) البناية: ٥٧٤/٢ ـ ٥٧٨، فتح القدير: ٤٠٢/١.

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى جواز التنفل على الراحلة في السفر مطلقاً سواء أبلغ مسافة القصر أم لم يبلغها[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[2] وهذا عام[3].

ولا يخفى عليك ضعف هذا الاستدلال: وذلك لأن الآية لم تتعرض للمسألة محل النزاع ثم إن الاستدلال بها يفضي إلى القول بعدم التنفل حتى في السفر الطويل، إذ هو داخل في العموم أيضاً.

٢ ـ القياس على القصر والفطر في رمضان، وذلك لأن التنفل على الراحلة حكم يتعلق به تغيير في هيئة الصلاة سببه السفر، فاختص بالطويل منه كالقصر والفطر في رمضان[4].

وقد أجاب ابن قدامة عن هذا القياس قائلاً: (. . .والقصر والفطر يراعى فيهما المشقة وإنما توجد غالباً في الطويل. . .)[5].

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا بأدلة عامة من فعله ﷺ ذلك عندما كان على راحلته كحديث ابن عمر وغيره حيث كان عليه الصلاة والسلام يتنفل على الراحلة[6]. وهذا لا يدل على ما ذهب إليه الحنفية من إباحتهم التنفل لمن كان خارج المصر.

---

(١) مغني المحتاج: ١٤٢/١، شرح المحلى على المنهاج: ١٣٣/١، كشاف القناع: ٣٥١/١، شرح منتهى الإرادات: ١٥٩/١، المغني: ٤٥١/١.

(٢) [البقرة: ١٥٠].

(٣) الإشراف: ٧١/١.

(٤) الإشراف: ٧١/١، الجامع: ٤٨/١ب، الذخيرة خ: ١٢٥/١أ، المنتقى: ٢٦٩/١.

(٥) المغني: ٤٥٢/١.

(٦) البناية: ٥٧٥/٢ ـ ٥٧٨، فتح القدير: ٤٠٢/١.

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[١].

قال ابن قدامة: (. . .قال ابن عمر: نزلت هذه الآية في التطوع خاصة حيث توجه بك بعيرك وهذا مطلق يتناول بإطلاقه محل النزاع)[٢].

٢ ـ وعن ابن عمر رضي الله عنهما (أن رسول الله ﷺ كان يوتر على بعيره، وفي رواية: كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه يومىء برأسه)[٣].

٣ ـ واستدلوا بمجموعة من الأدلة العقلية كقولهم: إن مبنى النوافل على التخفيف بدليل جواز فعلها جالساً للقادر على القيام أو قياس التنفل على الراحلة على ترك الجمعة في السفر إذ لا يشترط أن يكون طويلاً، أو قولهم: إن الحاجة عامة في طويل السفر وقصيره، وقولهم: إن إباحة التنفل على الراحلة تخفيف كي لا يؤدي إلى قطعها وتقليلها، وهذا يستوي فيه قصير السفر وطويله[٤].

والذي يترجح لدي هو مذهب الشافعية والحنابلة وذلك لأن إناطة التنفل على الراحلة بالسفر الطويل يحتاج إلى دليل يفيد غلبة الظن، وهذا ما لم يوجد، فتبقى الأحاديث على عمومها وإطلاقها.

وأما قول الحنفية بإباحته خارج المصر من حيث يبدأ المسافر المباح له القصرُ القصرَ، فغير متجه، وذلك لأن مَن خارج المصر قد يكون مقيماً فلازمه أن لا يباح لهُ التنفل على الراحلة، وهو بخلاف مقصد الشارع الحكيم الذي أباح التنفل على الراحلة للتخفيف ودفعاً للمشقة.

---

(١) [البقرة: ١١٥].

(٢) المغني: ٤٥١/١، وانظر كشاف القناع: ٣٥١/١، شرح منتهى الإرادات ١٥٩/١.

(٣) المغني: ٤٥١/١ ـ ٤٥٢، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الوتر، باب الوتر على الدابة، ١٣/٢ ـ ١٤، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت، ٤٨٦/١، برقم: ٧٠٠.

(٤) مغني المحتاج: ١٤٢/١، شرح المحلي على المنهاج: ١٣٣/١، كشاف القناع: ٣٥١/١.

الفصل الثامن
مفردات المذهب في أحكام الجمعة وصلاة الخوف

يشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث:

المبحث الأول: آخر وقت صلاة الجمعة.

المبحث الثاني: شرطية المسجد لانعقاد الجمعة.

المبحث الثالث: العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة.

المبحث الرابع: حكم التبكير إلى الجمعة.

المبحث الخامس: حكم اتصال الغسل بالرواح إلى الجمعة.

المبحث السادس: حكم سجود المزحوم في الجمعة على ظهر غيره.

المبحث السابع: صفة صلاة الخوف.

المبحث الأول
آخر وقت صلاة الجمعة

اختلف الفقهاء في آخر وقت الجمعة الذي بدخوله لا يصح إيقاعها.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن آخر وقت الجمعة هو غروب الشمس، وقبل الاصفرار وليس مرادهم بذلك آخر وقتها المختار لأن آخر وقتها المختار عندهم خروج وقت الظهر، وذلك لأنها بدل عنه وإنما مرادهم أنهم إذا أخروها بعذر وفعلوها بعد هذا العذر أتصح منهم أم لا[1]؟.

ب ـ وذهب الجمهور إلى أن آخر وقت الجمعة هو آخر وقت الظهر ـ على الخلاف بينهم في آخر وقت الظهر ـ[2].

الأدلة:

هذه المسألة مسألة اجتهادية، فإن المالكية قد أجروا وقت الظهر الضروري ليشمل الجمعة أيضاً، فصار عندهم للجمعة وقت ضروري تصح فيه إن وقعت.

---

(١) الحطاب: ١٥٨/٢ ـ ١٥٩، الزرقاني على مختصر خليل: ٥٢/٢ ـ ٥٣، الخرشي: ٧٢/٢ ـ ٧٣، الذخيرة خ: ١٧٣/١، المنتقى: ١٨/١ ـ ١٩.

(٢) البناية: ٧٩٧/٢، مغني المحتاج: ٢٧٩/١، المجموع: ٥١٣/٤، شرح منتهى الإرادات: ٢٩٣/١، المغني: ١٦٤/٢.

وأما الجمهور فإنهم جعلوا آخر وقت الصحة للجمعة هو بعينه آخر وقت الظهر الاختياري ولم يروا أن يجعلوا للجمعة وقتاً ضرورياً، فكان هذا الخلاف بين المالكية والجمهور وإلا فالمالكية موافقون للجمهور فى أن آخر وقت الجمعة الاختياري هو بعينه آخر وقتٌ الظهر الاختياري.

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور وذلك لأن الجمعة تفوت إلى بدل، وهو الظهر ثم إن الجمعة أضعف في الوجوب من الظهر بدليل أنها تسقط في السفر، ولو كان سفراً قصيراً ولأنها لا تجب على كثير من أصحاب الأعذار كالنساء والمرضى وغيرهم في حين لا تسقط الظهر بحال. ثم إن الوقت الضروري إنما جعل لأرباب الضرورات كالصبي يبلغ والمجنون يفيق والحائض تطهر، وهؤلاء لا يتصور أن يُجمِّع من أجلهم.

ثم إن العذر الذي يفترضه المالكية مهما بلغ فإنه مسقط للجمعة إذ الجمعة تسقط بأعذار خفيفة كالسفر وعدم بلوغ العدد وعدم الاستيطان وغير ذلك، وبهذا فإن الراجح أن آخر وقت الجمعة هو بعينه آخر وقت الظهر الاختياري سواء من حيث الطلب، أو الصحة بعد الفعل.

المبحث الثاني

شرطية المسجد لانعقاد الجمعة

اختلف الفقهاء في شرطية المسجد لوجوب الجمعة وانعقادها فمنهم من شرَّطه، ومنهم من لم يشترِّطه بل قال: يصح إقامتها في الفضاء وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في إلحاق الجمعة بصلاة العيد من حيث صحة إقامتها في الفضاء.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ اشترط المالكية البناء للمسجد، والبناء عندهم ما اعتاد أهل البلد عليه، فيشمل بناء البوص للبلد التي بيوتها من الأخصاص، ونص الخرشي والدردير على أنه لا يكفي تعيين المسجد ببراحة من الأرض، وتحجيره بحجر أو خط، كما يشترطون كونه في البلدة أو متصلاً بها[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى صحة إقامتها في الفضاء على خلاف بينهم في بعض التفصيلات[2].

---

(١) الحطاب: ١٥٩/٢ ـ ١٦٠، الخرشي: ٧٤/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٥٣/٢، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٥٠٠/١، الشرح الكبير: ٣٧٣/١ ـ ٣٧٤، الذخيرة خ: ١٧٤/١ب، الجامع: ٨٢/١ب، الجامع لأحكام القرآن ١١٣/١٨ ـ ١١٤.

(٢) البناية: ٧٨٦/٢، فتح القدير: ٢٢/٢، تبيين الحقائق: ٢١٨/١، مغني المحتاج: ٢٨٠/١، نهاية المحتاج: ٢٨٦/٢ ـ ٢٨٧، المجموع: ٥٠١/٤ ـ ٥٠٢ شرح منتهى الإرادات: ٢٩١/١.

الأدلة: .

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في شرطية البناء للمسجد ببعض العمومات كقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ﴾[1]... وقوله: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ﴾[2] وحقيقة البيت أن تكون له حيطان وسقف[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد تمسكوا بالقياس على صلاة العيد، وصحة إقامة الجماعة دون مسجد. ويظهر لي أن اشتراط المالكية البناء للمسجد غير متجه: وكون المعهود أن تقام الصلاة في المسجد لا يدل على عدم صحتها في الفضاء، إذ عدم الصحة والإجزاء حكم شرعي يحتاج إلى دليل قوي، ولم يوجد.

وهذه العمومات التي استدل بها المالكية لا تصلح لإثبات هذا الحكم الشرعي.

---

(١) [الحج: ٢٦].

(٢) [النور: ٣٦].

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١١٤/١٨.

المبحث الثالث

العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة

اختلف الفقهاء في العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو ورود بعض الآثار التي يفهم منها أن الجمعة تنعقد بعدد معين، لكن هذه الآثار اختلفت في ذكر العدد، فورد في بعضها اثنا عشر رجلاً، وورد في البعض الآخر أربعون.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الجمعة لا تجب إلا على الجمع الذين تتقرى بهم قرية وهذا الشرط ـ كما ينص المالكية ـ شرط وجوب لا شرط إجزاء وأداء، وحاصل مذهبهم: أن الجمعة لا تجب ابتداءاً إلا على الجمع الذين تتقرى بهم قرية، ويتعاطون فيها البيع والشراء دون تحديد لعدد، ولكن تجب على ما دون الأربعين، ولا تجب على الثلاثة والأربعة ونحوهم ولكنها تجزىء إذا حضرها اثنا عشر رجلاً غير الإمام ماكثين إلى الفراغ منها.

وقيل: إن الجمعة الأولى تجب على الجمع الذين تتقرى بهم قرية، لكن الجُمَع التي بعدها تجب على الاثني عشر، والأول أظهر وأشهر[1].

---

(١) الحطاب: ٢٦١/٢ ـ ٢٦٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٥٦/٢ ـ ٥٧، الخرشي: ٧٦/٢ ـ ٧٧، الإشراف: ١٢٧/١، الذخيرة خ: ١٧٣/١ب، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٤٩٧/١، بداية المجتهد: ١١٥/١، الجامع لأحكام القرآن: ١١١/١٨ ـ ١١٣.

ب ـ وذهب الحنفية في الراجح من مذهبهم إلى أنها تنعقد بثلاثة سوى الإمام[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنها لا تنعقد إلا بأربعين رجلاً بمنْ فيهم الإمام[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم التحديد بعدد في وجوب الجمعة ببعض النصوص العامة كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[3] وقوله ﷺ: «**الجمعة على كل محتلم**»[4] وأما الإجزاء إذا وقعت من اثني عشر فقد استدلوا عليه بحديث جابر وفيه: (أقبلت عير بتجارة يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فانصرف الناس ينظرون، فما بقي غير اثني عشر رجلاً، فنزلت هذه الآية: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا﴾)[5].

ولا يخفى أن الأدلة العامة التي استدل بها المالكية بعيدة، وذلك لأن دلالتها تدل على الوجوب فقط، وليس فيها تعرض لأي شرط من شروط إقامتها أو وجوبها، كما أنه ليس فيها تعرض للعدد لا نفياً ولا إثباتاً، وهذه الأدلة العامة كما أنها لا تصلح للاستدلال على إثبات الأحكام الجزئية التفصيلية، فإنها أيضاً لا تصلح لنفيها.

---

(١) حاشية ابن عابدين: ١٥١/٢، البناية: ٨١١/٢ ـ ٨١٢.

(٢) مغني المحتاج: ٢٨٢/١، المجموع: ٥٠٢/٤ ـ ٥٠٤، شرح المنتهى: ٢٨٤/١، المغني: ١٧٢/٢.

(٣) [الجمعة: ٩].

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في الغسل يوم الجمعة، ٩٤/١، برقم: ٣٤٢، والنسائي في كتاب الجمعة، باب التشديد في التخلف عن الجمعة، ٨٩/٣، قال الشيخ عبدالقادر الأرناؤوط: إسناده صحيح. انظر: جامع الأصول: ٦٦٣/٥.

(٥) الإشراف: ١٢٧/١، الذخيرة خ: ١٧٣/١ب، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٤٩٧/١، والحديث أخرجه مسلم بهذا اللفظ في كتاب الجمعة باب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾، ٥٩٠/٢، برقم: ٨٦٣.

وأما الاستدلال بحديث جابر في قصة العير فقد أجاب عنه النووي قائلاً: (. . . وأما حديث انفضاضهم فلم يبق إلا اثنا عشر، وليس فيه ابتداء الصلاة باثني عشر بل يحتمل أنهم عادوا هم أو غيرهم فحضروا أركان الخطبة والصلاة، وجاء في روايات مسلم انفضوا في الخطبة، وفي رواية للبخاري: انفضوا في الصلاة، وهي محمولة على الخطبة جمعاً بين الروايات، ويكون المراد بالصلاة الخطبة لأن منتظر الصلاة في صلاة، وقد جاء في رواية للدارقطني والبيهقي: أنهم انفضّوا فلم يبق إلا أربعون رجلاً، والمشهور في الروايات اثنا عشر)[1].

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾، فهذا يدل على وجوب الجماعة، والاجتماع للذكر كما يدل عليه أيضاً تسميتها بالجمعة، والجماعة تطلق على الثلاثة فهي أقل الجمع[2].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم بحديث كعب بن مالك[3] قال: (أول من جمع بنا في المدينة أسعد بن زرارة قبل مقدم النبي ﷺ المدينة في نقيع الخضمات[4] وكنا أربعين رجلاً)[5].

قال النووي: (. . . قال أصحابنا: وجه الدلالة منه أن يقال: أجمعت الأمة على اشتراط العدد فلا تصح الجمعة إلا بعدد ثبت فيه التوقيف، وقد ثبت جوازها بأربعين، فلا يجوز بأقل منه إلا بدليل صريح، وثبت أن النبي ﷺ قال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» ولم تثبت صلاته لها بأقل من أربعين)[6].

---

(١) المجموع: ٤/٥٠٤ ـ ٥٠٥، وانظر: مغني المحتاج: ١/٢٨٢.

(٢) البناية: ٢/٨١٥.

(٣) هو كعب بن مالك بن أبي كعب الأنصاري السلمي، صحابي مشهور، وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا، توفي في خلافة علي. انظر: تقريب التهذيب: ٢/١٣٥.

(٤) هي قرية لبني بياضة بقرب المدينة على ميل من منازل بني سلمة.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب الجمعة في القرى، ٢/٢٨١، برقم: ١٠٦٩ قال الأرناؤوط: إسناده ضعيف. انظر: جامع الأصول: ٥/٦٩٥.

(٦) المجموع: ٤/٥٠٤.

واستدلال الشافعية والحنابلة هذا ضعيف: فإن هذه الحادثة واقعة عين، ولا يمكن أن تدل على التعميم بحال، ثم إن الذي جمع بهم هو أسعد بن زرارة[1] رضي الله عنه فهو فعل صحابي قبل مقدم النبي ﷺ فكيف يكون دليلاً، وحتى لو كان النبي ﷺ هو الذي صلى بهم لما كان فيه دليل، لأن صلاته عليه الصلاة والسلام بأربعين أو خمسين أو ستين أو غير ذلك لا تتضمن نفي الانعقاد بدون ذلك العدد.

كما استدلوا أيضاً بحديث جابر رضي الله عنه قال: (مضت السُنَّة أن في كل ثلاثة إماماً، وفي كل أربعين فما فوق ذلك جمعة وأضحى وفطراً)[2] ولكن النووي ضعفه[3].

الترجيح:

إن النصوص الواردة في هذا الباب فضلاً عن ضعف بعضها، فإنها لا تدل على تحديد أي عدد: فحديث كعب بن مالك واقعة عين، وأما قصة العير فهي واقعة عين أيضاً، ثم إن انفضاضهم لا يمكن أن يكون دليلاً على أنها لا تنعقد إلا باثني عشر، لأنه كان يمكن أن ينفض أكثر من ذلك أو أقل، فما قول المالكية لو أن الصحابة انفضوا إلا ستة أو أربعة أكان يمكن أن يقال: إنها لا تنعقد إلا بهم ولا تنعقد بدونهم؟، وما قولهم لو أنهم انفضوا إلا عشرين أكان يمكن أن يقال: إنها لا تنعقد إلا بتسعة عشر رجلاً؟.

فالراجح في هذه المسألة والله أعلم أن يفصل بين وجوب الجمعة وانعقادها بعد فعلها فيقال: إن الجمعة لا تجب إلا على الجماعة الذين

---

(١) هو أسعد بن زرارة بن عدس، الأنصاري الخزرجي، شهد العقبتين، وكان نقيباً على قبيلته، توفي والنبي ﷺ يبني المسجد. انظر الإصابة ٣٢/١.

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب الجمعة، باب العدد الذين إذا كانوا في قرية وجبت عليهم الجمعة، ١٧٧/٣ قال الحافظ ابن حجر: هذا حديث لا يحتج بمثله انظر تلخيص الحبير: ٥٥/٢.

(٣) المجموع: ٥٠٢/٤.

تتقرى بهم قرية، ويكون لهم فيها مسجد وسوق يتعاطون فيه البيع والشراء كما قال مالك رحمه الله، وأما الانعقاد والصحة فلم يصح في تحديد العدد شيء، فيرجع فيه إلى العرف والعادة، ولا يمكن أن تبنى الأحكام الشرعية على اجتهادات بعيدة كاستنتاج الحنفية الثلاثة أو الأربعة من مسألة أقل الجمع، كما لا يمكن أن يقال: إن قرية بها تسعة وثلاثون رجلاً من أهل وجوب الجمعة لا تجب عليهم الجمعة، ولا تصح منهم إن هم فعلوها لأنهم قد نقص منهم عن الأربعين وَاحِدٌ.

المبحث الرابع
حكم التبكير إلى الجمعة

اختلف الفقهاء في حكم التبكير إلى الجمعة أمستحب هو أم غير مستحب، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى اختلاف الفهم من الأحاديث الواردة في هذه المسألة وذلك في ثلاثة مواضع:

١ ـ الاختلاف في معنى لفظة (راح) من قوله ﷺ: «**من راح في الساعة الأولى**... الحديث» أهو الذهاب بعد الزوال أم مطلق الذهاب؟.

٢ ـ الاختلاف في تحديد مفهوم الساعة الواردة في الحديث المتقدم أهي الساعة المعهودة أم هي أجزاء لطيفة من ساعة ما قبل الزوال وبعده.

٣ ـ الاختلاف في معنى التهجير الوارد في قوله ﷺ: «**المهجر إلى الجمعة كالمهدي بدنة**» أهو الذهاب عند الزوال أم التبكير على ما سيأتي تفصيله في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية استحباب التهجير إلى الجمعة، وهو عندهم الذهاب إليها قبل الزوال بقليل ـ على ما صححه الحطاب وغيره ـ وقال بعضهم: بل إن الساعة التي يستحب فيها التبكير هي ساعة ما قبل الزوال وبعده.

كما أن مشهور مذهب المالكية كراهة التبكير إلى الجمعة قبل ذلك

الوقت، وقد خالف ابن حبيب من أصحاب مالك المذهب فقال باستحباب التبكير إلى الجمعة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى استحباب التبكير إلى الجمعة[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في كراهة التبكير واستحباب الذهاب إلى الجمعة عند الزوال أو قريباً منه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ فقد علق السعي بالنداء[3].

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من ضعف وذلك لأن الآية الكريمة قد جاءت مبينة لوقت وجوب السعي، ووجوب السعي في ذلك الوقت لا ينافي استحباب التبكير قبله.

٢ ـ قوله ﷺ: «**من اغتسل في يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشاً أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة، فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر**»[4].

---

(١) الحطاب: ١٦٩/٢ ـ ١٧١، الزرقاني على مختصر خليل: ٥٩/٢، الخرشي: ٨١/٢، الشرح الكبير: ٣٨١/١، الذخيرة خ: ١٧٧/١ ـ ١٧٨، الجامع: ٨٣/١أ، البيان والتحصيل: ٣٨٩/١ ـ ٣٩١، حاشية الصاوي على الشرح الصغيرة: ٥٠٥/١، الفواكه الدواني: ٣١١/١، الاستذكار: ٢٦٥/٢ ـ ٢٦٧، بداية المجتهد: ١٢٠/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/١٨، عارضة الأحوذي: ٢٨١/٢ ـ ٢٨٢، المنتقى: ١٨٣/١.

(٢) البناية: ٧٩٩/٢، حاشيتا القليوبي وعميرة على شرح المنهاج: ٢٨٥/١، المجموع: ٥٣٩/٤، الأم: ١٩٥/١ ـ ١٩٦، شرح المنتهى: ٣٠٢/١، المغني: ١٤٦/٢.

(٣) الجامع: ٨٣/١أ.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب فضل الجمعة، ٢١٣/١، ومسلم في كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة، ٥٨٢/٢، برقم: ٨٥٠.

ووجه الدلالة من هذا الحديث في أمرين:

أحدهما: أن قوله ﷺ: «**راح**» يدل على أنه بعد الزوال، لأن الرواح في العربية هو الذهاب بعد الزوال إلى الغروب كما أن الغدو هو الذهاب من أول النهار إلى الزوال قال تعالى: ﴿غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ﴾[1]، وقال ﷺ: «**لغدوة في سبيل الله أو روحة**»[2].

ثانيهما: أن الساعة المرادة في الحديث هي أجزاء لطيفة من الساعة السادسة المتصلة بالزوال فإن حمل الساعة على هذا المعنى معهود في كلام العرب كقولهم: (وصلت البيت ساعة كذا) فالساعة تطلق على جزء غير محدود من الوقت، ولا يمكن حمل الساعة الواردة في الحديث على الساعة الفلكية المعهودة، وذلك لأنه إذا قسم النهار إلى اثنتي عشرة ساعة، وكان ست منها بعد طلوع الشمس إلى الزوال، فإنه يلزم منه أمران:

أولهما: أن تكون هناك ساعة فاصلة بين الساعة الخامسة الواردة في الحديث، وبين الزوال لم يذكر النبي ﷺ فضل الرائح فيها، ثم إن النبي ﷺ قد عقب خروج الإمام بعد الساعة الخامسة حيث قال: «**فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر**».

ثانيهما: اختلاف الأيام قصراً وطولاً بين الصيف والشتاء، فلا يمكن - والحالة هذه - حمل الساعة الواردة في الحديث على تلك الساعة الفلكية[3].

---

(١) [سبأ: ١٢].

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الرقائق، باب مثل الدنية في الآخرة...، ٧/١٧٠، ومسلم في كتاب الإمارة، باب فضل الغدوة والروحة في سبيل الله، ٣/١٤٩٩، برقم: ١٨٨٠.

(٣) الحطاب: ٢/١٦٩ - ١٧١، الخرشي: ٢/٨١، الجامع: ١/٨٣أ، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: ١/٥٠٥ - ٥٠٦، الفواكه الدواني: ١/٣١١، الذخيرة خ: ١/١٧٧ب، البيان والتحصيل: ١/٣٩٠، المنتقى: ١/١٨٣ - ١٨٤، الزرقاني على الموطأ: ١/٣٠٦ - ٣٠٧، عارضة الأحوذي: ٢/٢٨١ - ٢٨٢.

وقد أجيب عن وجه الدلالة هذا بجوابين:

أحدهما: عدم التسليم بأن الرواح يطلق على الذهاب بعد الزوال فقط، قال ابن حجر: (. . .وقد أنكر الأزهري على من زعم أن الرواح لا يكون إلا بعد الزوال، ونقل أن العرب تقول: «راح» في جميع الأوقات بمعنى: «ذهب» قال: «وهي لغة أهل الحجاز» ونقل أبو عبيد في الغريبين نحوه. . .)[1].

وقال أيضاً: (. . .وقيل: النكتة في التعبير بالرّواح الإشارة إلى أن الفعل المقصود إنما يكون بعد الزوال، فيسمى الذاهب إلى الجمعة رائحاً، وإن لم يجيء وقت الرواح، كما سمي القاصد إلى مكة حاجاً)[2].

ثانيهما: أما قولهم: إنه لا يمكن حمل الساعات الواردة على الساعات الفلكية لاختلاف أيام الصيف والشتاء قصراً وطولاً، فقد أجاب عنه ابن حجر فقال: (. . .وأجاب عنه القاضي حسين بأن المراد بالساعات ما لا يختلف عدده بالطول والقصر فالنهار اثنتا عشر ساعة، لكن يزيد كل منها وينقص، والليل كذلك، وهذه تسمى الساعات الآفاقية عند أهل الميقات، وتلك التعديلية، وقد روى أبو داود والنسائي، وصححه الحاكم، من حديث جابر مرفوعاً: «**يوم الجمعة اثنتا عشرة**» وهذا وإن لم يرد في حديث التبكير، فيستأنس به في المراد بالساعات، وقيل: المراد بالساعات بيان مراتب المبكرين من أول النهار إلى الزوال وإنها تنقسم إلى خمس)[3].

٣ ـ قول النبي ﷺ: «**إذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على أبواب المسجد يكتبون الأول فالأول ومثل المهجر كالذي يهدي بدنة، ثم كالذي يهدي بقرة، ثم كبشاً ثم دجاجة، ثم بيضة، فإذا خرج الإمام طووا صحفهم**

---

(١) فتح الباري: ٣٦٩/٢.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) فتح الباري: ٣٦٨/٣ ـ ٣٦٩.

ويستمعون الذكر»[1]. قالوا: والتهجير هو المشي عند الزوال في الهاجرة، وهي شدة الحر. فدل على أن المستحب هو التهجير بها[2].

وأجيب عن هذا الدليل بأن التهجير قد يطلق في كلام العرب على التبكير، ثم إنا لو حملناه على الهاجرة ـ وهي شدة الحر ـ فإنها قد تكون قبل الزوال بكثير، إذ إنّ الحر يشتد إلى الزوال، ثم يبدأ بعد الزوال بالنقصان[3].

٤ ـ الاحتجاج بعمل الصحابة، وعمل أهل المدينة: فإن مالكاً لم يعرف أن أحداً من أهل المدينة ولا من الصحابة قبلهم كان يروح إلى الجمعة بعد طلوع الفجر، أو بعد طلوع الشمس ولا يمكن حمل حالهم على تفويت هذه الفضيلة[4].

وقد أجاب ابن حجر بأنه قد ثبت إنكار عمر على رجل دخل المسجد وهو يخطب عدم التبكير وكان هذا بمحضر من الصحابة والتابعين، فلم يقل أحد منهم أن التبكير إلى الجمعة غير مندوب بالرغم من أن الرجل قد جاء بعد أن سمع النداء، فدل هذا على أن الصحابة كانوا يقولون بالتبكير[5].

٥ ـ القول بأن التبكير إلى الجمعة مدعاة لأن تخالطه السمعة والرياء[6].

ولا يخفى ضعف هذا الاحتجاج، وذلك لأنا لو جعلنا خوف السمعة علة لعدم المسارعة إلى الفضائل لقلنا بأن لا يسارع الناس إلى فضيلة قط، ثم إن مسألة السمعة والرياء من الأعمال الباطنة التي لا يطلع عليها إلا

---

(١) أخرجه النسائي في كتاب الجمعة، باب التبكير إلى الجمعة، ٩٨/٣، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في التهجير إلى الجمعة، ٣٤٧/١، برقم: ١٠٩٢.

(٢) الزرقاني على الموطأ: ٣٠٧/١.

(٣) فتح الباري: ٣٧٩/٢.

(٤) البيان والتحصيل: ٣٩٠/١، الزرقاني على الموطأ: ٣٠٧/١.

(٥) فتح الباري: ٣٧٠/٢.

(٦) الخرشي: ٨١/٢، الحطاب: ١٧٠/٢، البيان والتحصيل: ٣٩١/١.

المولى سبحانه وتعالى، وهذه لا يمكن إناطة الأحكام الظاهرة بها، ثم أين النية والقصد، وهما اللذان يميزان بين ما كان لله تعالى وما كان لغيره؟.

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في ندبية التبكير لصلاة الجمعة بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة وفيه: «**من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة، ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة**... الحديث؛ وفي حديث آخر: «**إذا كان يوم الجمعة وقف على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الأول فالأول، فإذا خرج الإمام طووا الصحف وجاؤوا يستمعون**»[(١)].

فقد حملوا الرواح في قوله ﷺ: «**ثم راح**» على مطلق الذهاب[(٢)]. وعضدوه بروايات أخرى لأبي هريرة تدل على أن الرواح هو بمعنى الذهاب، إذ فيها التصريح بالتبكير والغدو، قال ابن حجر: (...ثم إني لم أرَ التعبير بالرواح في شيء من طرق هذا الحديث إلا في رواية مالك هذه عن سمي، وقد رواه ابن جريج عن سمي بلفظ: «**غدا**»، ورواه أبو سلمة عن أبي هريرة بلفظ: «**المتعجل إلى الجمعة كالمهدي بدنة**» وصححه ابن خزيمة).

٢ ـ حديث سمرة وفيه: (ضرب رسول الله ﷺ مثل الجمعة في التبكير كناحر البدنة)[(٣)].

٣ ـ حديث علي المرفوع: «**إذا كان يوم الجمعة غدت الشياطين برياتها إلى الأسواق وتغدو الملائكة فتجلس على باب المسجد فتكتب الرجل من ساعة، والرجل من ساعتين**»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب الاستماع إلى الخطبة يوم الجمعة، ٢٢٣/١، ومسلم في كتاب الجمعة، باب فضل التهجير يوم الجمعة، ٥٨٧/٢، برقم: ٨٥٠.

(٢) المهذب المطبوع مع المجموع: ٥٣٩/٤، المغني: ١٤٦/٢، شرح المنتهى: ٣٠٢/١.

(٣) فتح الباري: ٣٦٩/٢.

(٤) فتح الباري: ٣٦٩/٢، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب فضل الجمعة، ٢٧٦/٢، برقم: ١٠٥١.

٤ ـ وعن علقمة[١] قال: خرجت مع عبدالله إلى الجمعة فوجدت ثلاثة قد سبقوه قال: رابع أربعة، وما رابع أربعة ببعيد، إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«إن الناس يجلسون من الله عز وجل يوم القيامة على قدر رواحهم إلى الجمعة»**[٢].

٥ ـ ما روي من قوله ﷺ: **«من غسل يوم الجمعة واغتسل، وبكر وابتكر كان له بكل خطوة يخطوها أجر سنة صيامها وقيامها»**[٣].

وهذا يدل على ندب التبكير[٤].

قال ابن قدامة: (... قوله: **«بكر»** ـ أي خرج في بكرة النهار ـ وهي أوله، **«وابتكر»** بالغ في التبكير ـ أي جاء في أول البكرة ـ على ما قال امرؤ القيس: «أروح من الحي أم تبتكر» وقيل: معناه ابتكر العبادة مع بكورة، وقيل: ابتكر الخطبة ـ أي حضر الخطبة مأخوذ من باكورة الثمرة وهي أولها وغير هذا أجود لأن من جاء في بكرة النهار لزم أن يحضر أول الخطبة...)[٥].

وقد أجاب بعض المالكية عن الاستدلال بهذا الحديث بأن معنى

---

(١) هو علقمة بن قيس بن عبدالله النخعي الكوفي، ولد في حياة الرسول ﷺ وروى عن ابن مسعود وغيره، توفي سنة اثنتين وستين. انظر: تهذيب التهذيب: ٢٧٦/٧.

(٢) يخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في التهجير إلى الجمعة، ٣٤٨/١، برقم: ١٠٩٤، قال في الزوائد: في إسناده مقال، عبدالحميد هذا هو ابن عبدالعزيز، وإن أخرج له مسلم، فإنما أخرج له مقروناً بغيره، فقد كان شديد الإرجاء داعية إليه. وقد ضعفه الشيخ الألباني. انظر: ضعيف الجامع: ١٣٨/٢، ويعني بعبدالله، عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في فضل الغسل يوم الجمعة، ٣٦٨/٢، برقم: ٤٩٦، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الغسل يوم الجمعة، ٣٤٦/١، برقم: ١٠٨٧، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب في الغسل يوم الجمعة، ٩٥/١، برقم: ٣٤٥، والنسائي في كتاب الجمعة، باب غسل يوم الجمعة، ٩٥/٣، صححه الألباني: انظر: صحيح الجامع: ٣٢٥/٥.

(٤) المغني: ١٤٧/٢.

(٥) نفس المرجع السابق.

(بكر) هنا أدرك باكورة الخطبة، ومعنى **(ابتكر)**، قدم في أول الوقت، أو أن معنى بكر تصدق قبل خروجه لما ورد في الحديث: **«باكروا بالصدقة فإن البلاء لا يتخطاها»**[1].

الترجيح:

إن معتمد المالكية الرئيس إنما هو المعنى اللغوي للرواح والتهجير الواردين في حديث أبي هريرة بروايتيه المتقدمتين، وإن كلا من الرواح والتهجير لا يكونان إلا عند الزوال أو بعده، لكن هذا المعنى ليس هو المعنى الوحيد في إطلاق الرواح والتهجير، فلا يصح قَصر الحديث عليه، بل إن العرب تعبر بالرواح عن مطلق الذهاب والمضي، وبالتهجير إلى الشيء عن التبكير إليه، جاء في لسان العرب: (. . .قال الأزهري «وسمعت العرب تستعمل الرواح في السير كل وقت، تقول: راح القوم إذا ساروا وغدوا، ويقول أحدهم لصاحبه: تروح، ويخاطب أصحابه فيقول: تروحوا، - أي سيروا - ويقول: ألا تروحون؟ ونحو ذلك ما جاء في الأخبار الصحيحة الثابتة، وهو بمعنى المضي إلى الجمعة والخفة إليها، لا بمعنى الرواح بالعشي، في الحديث: **«راح إلى الجمعة في الساعة الأولى»** - أي مشى إليها، وذهب إلى الصلاة ولم يرد رواح آخر النهار)[2].

وأما عن التهجير فقد جاء في لسان العرب في معناه: (. . .قال الأزهري: «يذهب كثير من الناس إلى أن التهجير في هذه الأحاديث من المهاجرة وقت الزوال» قال: «وهو غلط، والصواب فيه ما روى أبو داود المصاحفي عن النضر بن شميل أنه قال: التهجير إلى الجمعة وغيرها التبكير والمبادرة إلى كل شيء قال: وسمعت الخليل يقول ذلك قاله في تفسير هذا الحديث، يقال: هجر يهجر تهجيراً فهو مهجر، قال الأزهري: «وهذا

---

(١) الفواكه الدواني: ٣١١/١.

(٢) لسان العرب: ٤٦٤/٢.

صحيح وهي لغة أهل الحجاز ومن جاورهم من قيس» قال لبيد: راح القطين بهجر بعدما ابتكروا، فقرن الهجر بالابتكار، والرواح عندهم الذهاب والمضي، يقال: راح القوم، - أي خفوا ومروا - أي وقت كان. وقوله ﷺ: **«لو يعلم الناس ما في التهجير لاستبقوا إليه»**، أراد التبكير إلى جميع الصلوات وهو المضي إليها في أول أوقاتها)[1].

ومن هنا يتضح أن اعتماد المالكية على المعنى اللغوي للرواح اعتماد ضعيف، وأن حديث أبي هريرة لا يدل للمالكية، بل هو بمجموع رواياته يدل لمذهب الجمهور في ندبية التبكير، خاصة إذا أخذت رواياته الأخرى التي صرحت بالتبكير والغدو بعين الاعتبار، والإحالة على هذه الروايات أولى من الإحالة على معنى لغوي مشترك، هذا بالإضافة إلى الأحاديث الأخرى التي لا تحتمل التأويل، وحمل المالكية الساعة الواردة في الحديث على أجزاء لطيفة من الساعة التي تتصل بالزوال قبله أو بعده على الخلاف بينهم في هذا غير متجه: لأن قصر هذه الساعة لا يحتمل أوجه المفاضلة الكثيرة التي أتى بها الحديث إذ الانتقال من البدنة إلى البقرة، ومنها إلى الكبش الأقرن، ومنه إلى الدجاجة، ومنها إلى البيضة يوجب أن يكون العمل الذي أوجب هذا الانتقال موازياً في المفاضلة لما رتب عليه من المفاضلة بين هذه الأشياء[2].

كما أن اتجاه النصوص العام يؤيد مذهب الجمهور في ندبية التبكير، لأن النصوص الواردة في هذا كثيرة، وفيها من الترغيب في الأجر ما لا يمكن معه القول بأن التبكير مكروه أو غير مستحب، ومن هنا يتضح بعد مذهب المالكية، وقبل أن نختم الكلام في هذه المسألة يحسن بنا أن ننقل ما قاله ابن قدامة في التدليل على بعد مذهب المالكية حيث قال: (. . . وأما قول مالك فمخالف

---

(١) لسان العرب: ٤/٢٥٥.

(٢) ذكر النووي توجيهاً للمفاضلة بين الذين يأتون في أول الساعة، وبين الذين يأتون في آخرها فقال: أنهم متساوون في أصل البدنة أو البقرة أو غيرهما مما ورد في الحديث وإن اختلفوا في صفتها من صغر وكبر ونحو ذلك، انظر: المجموع: ٤/٥٤١.

للآثار لأن الجمعة يستحب فعلها عند الزوال[1]، وكان النبي ﷺ يبكر بها، ومتى خرج الإمام طويت الصحف فلم يكتب من أتى الجمعة بعد ذلك، فأي فضيلة لهذا، وإن أخر بعد ذلك شيئاً دخل في النهي والذم كما قال النبي ﷺ للذي جاء يتخطى الناس، «**رأيتك آنيت وآذيت**»[2]، ـ أي أخّرت المجيء ـ وقال عمر لعثمان حين جاء وهو يخطب: أي ساعة هذه[3]. على سبيل الإنكار عليه، وإن أخّر أكثر من هذا فاتته الجمعة، فكيف يكون لهؤلاء بدنة أو بقرة أو فضل وهم من أهل الذم)[4].

(١) هذا على مذهب الحنابلة الذين يقولون أن أول وقت الجمعة عند ارتفاع الشمس فإنهم يستحبون إقامتها عند الزوال، وأما الجمهور فيقولون بعدم جواز إقامتها قبله أصلاً.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب تخطي رقاب الناس يوم الجمعة، ٢٩٢/١، برقم: ١١١٨، والنسائي في كتاب الجمعة، باب النهي عن تخطي رقاب الناس...، ١٠٣/٣، وصححه الألباني، انظر صحيح الجامع الصغر، ١٠٥/١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، ٢١٢/١، ومسلم في كتاب الجمعة، ٥٨٠/٢، برقم: ٨٤٥.

(٤) المغني: ١٤٨/٢.

المبحث الخامس

حكم اتصال الغسل بالرواح إلى الجمعة

اختلف الفقهاء في غسل الجمعة، أيشترط أن يكون متصلاً بالرواح إليها كي تتحقق السنية فيه أم لا؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى اختلاف الفهم من قوله ﷺ: «**من اغتسل يوم الجمعة ثم راح إلى المسجد**... الحديث» فهل يشترط أن يكون الرواح متصلاً، أم يجوز أن يكون متراخياً كما تدل عليه لفظة (ثم في الحديث؟).

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية شرطية اتصال الغسل بالرواح إلى الجمعة حتى تتحقق السنية، ولا يضر الفصل اليسير ولا الأكل اليسير، فإن تغذى بعده أو نام اختياراً وقبل الذهاب إلى الجامع أعاد الغسل، لا إن نام أو تغذى في المسجد[1].

---

(١) الحطاب: ١٤٧/٢ ـ ١٧٥، الزرقاني على مختصر خليل: ٦٢/٢، الخرشي: ٨٥/٢ الشرح الكبير للدردير: ٣٨٤/١ ـ ٣٨٥، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٥٠٤/١، الكافي: ٣٢٣/١، البيان والتحصيل: ٣١١/١، ١٥٤/٢ ـ ١٥٥، المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبدالوهاب بن نصر البغدادي مخطوط بمكتبة رباط سيدنا عثمان ضمن مكتبة الملك عبدالعزيز بالمدينة المنورة، برقم: ١٥٨، ص٢١أ، الجامع: ٨٣/١ب، الإشراف: ٤٦/١ ـ ٤٧، الفواكه الدواني: ٣١٠/١ ـ ٣١١، الذخيرة خ: ١٧٧/١ب، عارضة الأحوذي: ٢٨٢/٢ ـ ٢٨٣، المنتقى: ١٨٦/١، الزرقاني على الموطأ: ٣١٦/١ ـ ٣١٧.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أن غسل الجمعة لا يشترط أن يكون متصلاً بالرواح إليها بل لو اغتسل بعد الفجر، وذهب إليها قبل الزوال بقليل كان محققاً للسنية، لكن الحنفية اشترطوا ـ على الصحيح في المذهب ـ أن لا يحدث بعد الغسل، فإن أحدث وتوضأ، أعاد الغسل[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في شرطية اتصال الغسل بالرواح إلى الجمعة بما يلي:

١ ـ حديث ابن عمر وفيه: «**إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل**»[2]. فقد علق الغسل للجمعة بالمجيء إليها[3].

٢ ـ حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم ومن العوالي فيأتون في العباء ويصيبهم الغبار، فيخرج منهم الريح، فقال رسول الله ﷺ: «**لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا**»)[4]. فدل على أن المقصود مِنَ الغسل إنما هو للصلاة[5].

٣ ـ إن الحكمة من غسل الجمعة أن يأتي المصلي إليها وهو طيب

---

(١) شرح فتح القدير: ٥٩/١، البناية: ٢٨٧/١، البحر الرائق: ٦٦/١، مغني المحتاج: ٢٩٠/١ ـ ٢٩١، المجموع: ٥٣٦/٤، شرح منتهى الإرادات: ٣٠١/١، المغني: ٢٠١/٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، ٢١٢/١، ومسلم في كتاب الجمعة، ٥٧٩/٢، برقم: ٨٤٤.

(٣) البيان والتحصيل: ٣١١/١، ١٥٥/٢، الإشراف: ٤٦/١، المنتقى: ١٨٦/١، الزرقاني على الموطأ: ٣١٦/١ ـ ٣١٧، المعونة: ص٢١أ.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب من أين تؤتى الجمعة وعلى من تجب، ٢١٧/١، ومسلم في كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال، ٥٨١/٢، برقم: ٨٤٧.

(٥) المنتقى: ١٨٧/١، الزرقاني على الموطأ: ٣١٧/١.

الرائحة، والاغتسال قبل الجمعة بوقت طويل يفوت المقصود من غسل الجمعة[1].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في عدم شرطية اتصال الغسل بالرواح بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**من اغتسل يوم الجمعة ثم راح**... الحديث».

والدلالة فيه من وجهين:

أحدهما: أنه قال: من اغتسل يوم الجمعة، واليوم إنما هو من طلوع الفجر.

ثانيهما: قوله في الحديث: «**ثم**». وهي تفيد التراخي[2].

الترجيح:

إن المتأمل في أدلة الفريقين يجد أن المالكية قد بنوا مذهبهم على أن الاغتسال يوم الجمعة إنما هو من أجل الصلاة، وأن من قدم الاغتسال على الرواح بوقت طويل لا يكون محققاً لمقصود الغسل.

والحق أن قول المالكية أن الغسل إنما هو لأجل الصلاة صحيح لكن لا يبدو لي أن من قدمه على الصلاة بوقت طويل لا يكون محققاً لمقصوده، وذلك لأن أثر الغسل لا يعقل أن يزول بهذه السرعة، ثم إن المالكية قد قالوا: بأنه إذا ذهب إلى المسجد مبكراً وجلس فيه فإنه لا يعيد الغسل، ولا يبدو لي فرق بين جلوس الإنسان في المسجد، أو جلوسه في بيته من حيث التأثير في مقصود الشارع من الغسل، إلا أن يقال: إنه إن بقي في بيته فلربما يعمل عملاً يعرق منه أو تتسخ منه ثيابه فحينئذ يكون السبب في إعادة الغسل شيئاً آخر ليس هو عدم اتصاله بالرواح.

---

(١) الإشراف: ٤٦/١، البيان والتحصيل: ١٥٥/٢، المعونة: ص٢١أ.

(٢) المغني: ٣٠١/٢، مغني المحتاج: ٢٩١/١، المجموع: ٥٣٦/٤.

وأما استدلال بعض الحنابلة بحديث: «**من اغتسل يوم الجمعة**»، وقولهم: إن اليوم يكون من طلوع الفجر، فغير متجه لأن اليوم أيضاً يمتد إلى العصر، وإلى الغروب أيضاً ومذهب الحنابلة أنفسهم أن من اغتسل بعد صلاة الجمعة لا يكون محققاً لسنية غسل الجمعة ومن هنا يترجح عدم شرطية اتصال الغسل للجمعة بالرواح إليها، وإن كان هذا هو الأفضل والمستحب كما قال الجمهور.

المبحث السادس

حكم سجود المزحوم في صلاة الجمعة على ظهر غيره

اختلف الفقهاء فيمن زحم في صلاة الجمعة، ولم يتمكن من السجود لكثرة الزحام أيصح سجوده لو سجد على ظهر غيره أم لا؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا يسجد على ظهر غيره بل ينتظر حتى يخف الزحام فإن فعل لم تجزئه صلاته[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه يسجد على ظهر غيره، وتصح صلاته[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم صحة السجود على ظهر غيره بما يلي:

---

(١) المدونة: ١٤٧/١، الإشراف: ١٢٨/١.

(٢) البناية: ٨٤٦/٢، المبسوط: ٢٠٧/١، مغني المحتاج: ٢٩٨/١ ـ ٢٩٩، حاشيتا القليوبي وعميرة على شرح المحلى: ٢٩٦/١، المجموع: ٥٥٨/٤، شرح منتهى الإرادات: ٢٩٦/١، المغني: ١٦٠/٢.

١ ـ بعض النصوص العامة: ومنها قوله ﷺ: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»**، وقوله: **«جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»**.

٢ ـ إن ضرورة الزحمة لا تبيح السجود على ما هو غير محل للسجود كالموضع النجس.

٣ ـ ولأن كل ما لم يكن محلاً للسجود في غير الزحمة لم يكن محلاً للسجود في وقوعها كالإيماء[١].

ب ـ واستدل الجمهور بما يلي:

١ ـ قول عمر رضي الله عنه: (إذا اشتد الزحام فليسجد على ظهر أخيه)[٢]. وقد قال هذا بمحضر من الصحابة وغيرهم.

٢ ـ القياس على المريض فإنه يأتي بما يمكنه[٣].

الترجيح:

إن النصوص التي استدل بها المالكية نصوص عامة، والأقيسة التي جاءوا بها معارضة بأقيسة أخرى، ثم إن متابعة الإمام في مثل هذه الأركان أولى من انتظار شيء غير متيقن الحدوث، وهو زوال الزحمة إذ إن المعهود أن الزحمة لا تخف أثناء الصلاة إن لم تزد، وبهذا يترجح مذهب الجمهور في صحة السجود على ظهر مصل آخر أو قدمه.

---

(١) الإشراف: ١٢٨/١ ـ ١٢٩.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٣٢/١.

(٣) المغني: ١٦٠/٢، المهذب المطبوع مع المجموع: ٥٥٨/٤، مغني المحتاج: ٢٩٩/١، المبسوط: ٢٠٧/١، البناية: ٨٤٦/٢، شرح منتهى الإرادات ٢٩٦/١.

المبحث السابع
صفة صلاة الخوف

وردت صيغ وصفات كثيرة لصفة صلاة الخوف، وللفقهاء فيها تفصيلات كثيرة جداً لكن المعمول به عند المذاهب ثلاث صفات:

فأما المالكية والشافعية والحنابلة فقد اختاروا صفة صلاته ﷺ في غزوة ذات الرقاع[1]، واختار الحنفية صفة صلاته ﷺ الواردة في رواية عبدالله بن مسعود، وبالرغم من أن المالكية والشافعية والحنابلة قد اختاروا صفة صلاته ﷺ في غزوة ذات الرقاع، إلا أن المالكية قد اختاروا رواية لصلاته ﷺ في غزوة ذات الرقاع تختلف عما اختاره الشافعية والحنابلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الإمام يقف بالطائفة الأولى، وتقف الطائفة الأخرى وجاه العدو فيصلي بالطائفة الأولى ركعة بسجدتيها، ثم يثبت قائماً فتتم الطائفة الأولى الركعة الثانية وحداناً، ثم تنصرف إلى مواجهة العدو فتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم الإمام ركعة ثم يسلم، ويتموا هم لأنفسهم وحداناً[2].

---

(١) اختلف في سبب تسميتها بذلك، فقيل: لأنهم شدوا الخرق على أرجلهم من شدة الحر لفقد النعال، وقيل: نسبة إلى اسم جبل قرب المدينة، وقيل غير ذلك.

(٢) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١٨٧/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٦٩/٢، =

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة[1] إلى نفس الصفة التي ذكرها المالكية لكنهم قالوا: إن الإمام إذا صلى بالطائفة الثانية ركعة، جلس للتشهد، وقاموا هم فأتوا بركعة ثانية فينتظرهم الإمام حتى يفرغوا من صلاتهم، فيسلم بهم، لكن الشافعية استحبوا صفة صلاته ﷺ بعسفان[2] إذا كان العدو جهة القبلة[3].

= الخرشي: ٩٥/٢، الشرح الكبير للدردير: ٣٩٣/١، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٥١٩/١، الذخيرة خ: ١٩٦/١ب، المنتقى: ٣٢٢/١ ـ ٣٢٤، الإشراف: ١٣٩/١، الجامع: ٨٧/١ب، بداية المجتهد: ١٢٧/١.

(١) ذهب الحنفية إلى أن الإمام يصلي بالطائفة الأولى ركعة بسجدتين، فإذا رفع رأسه منها ذهبت هذه الطائفة إلى مواجهة العدو، ثم تأتي الطائفة الأخرى فيصلي بهم الإمام ركعة ثم يسلم هو، ولا يسلموا بل يقوموا إلى مواجهة العدو، فتأتي الطائفة الأولى فتتم صلاتها وحداناً بركعة واحدة وتشهد وتسلم ثم تقوم إلى مواجهة العدو وتأتي الطائفة الثانية فتتم صلاتها كالأولى، واستدلوا بالصفة التي وردت في حديث ابن مسعود التي وردت فيها هذه الكيفية، والتي أخرجها أبو داود في كتاب الصلاة، باب من قال: يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم...، ١٦/٢ برقم: ١٢٤٤، والبيهقي في كتب صلاة الخوف، باب من قال في هذا كبر بالطائفتين جميعاً، وقال: مرسل، أبو عبيدة لم يدرك أباه، وخصيف الجزري ليس بقوي ٢٦١/٣، انظر: مذهب الحنفية وتفصيلاته: البناية: ٩٢٦/٢ ـ ٩٢٨.

(٢) عسفان: موضع بين مكة والمدينة يبعد عن مكة نحو ثمانين كيلومتر، وصفة صلاة عسفان وردت في حديث أبي عياش الزرقي: وفيه: (فلما حضرت العصر قام رسول الله ﷺ مُسْتَقْبِل القبلة، والمشركون أمامه، فصلى خلف رسول الله ﷺ صف واحد، وصف بعد ذلك صف آخر، فركع رسول الله ﷺ وركعوا جميعاً، ثم سجد وسجد الصف الذي يليه، وقام الآخر يحرسونهم، فلما صلى هؤلاء سجدتين، وقاموا، سجد الآخرون الذين كانوا خلفه، ثم تأخر الصف الذي يليه فقام الآخرين، وتقدم الصف الآخر إلى مقام الصف الأول ثم ركع رسول الله ﷺ وركعوا جميعاً، ثم سجد وسجد الصف الذي يليه، وقام الآخرون يحرسونهم، فلما جلس رسول الله ﷺ والصف الذي يليه سجد الآخرون ثم جلسوا جميعاً، فسلم بهم جميعاً).

(٣) مغني المحتاج: ٣٠١/١ ـ ٣٠٢، المجموع: ٤٠٨/٤ ـ ٤٠٩، كشاف القناع: ١١/٢، شرح منتهى الإرادات: ٢٨٥/١، المغني: ٢٦٢/٢.

الأدلة:

سنقتصر في سوق الأدلة على موضع انفراد المالكية فقط، وهو: هل ينتظر الإمام بالطائفة الثانية فيسلم بهم؟ أم يسلم هو ويتموا وحداناً؟ وهو ـ كما رأينا ـ موضع خلاف بين المالكية من جهة، والشافعية والحنابلة من جهة أخرى، وأما الحنفية فإن الصفة التي اختاروها تختلف تماماً عن صفة ذات الرقاع.

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا على مذهبهم في أن الإمام يسلم ولا ينتظر الطائفة الثانية ليسلم بهم بما يلي:

١ ـ ما روي عن صالح بن خوات[١] موقوفاً (أنه لما قضى الركعة بالطائفة الثانية، سلم ولم ينتظرهم حتى يفرغوا من الصلاة)[٢].

٢ ـ ولأن تغيير الهيئة في صلاة الخوف قد جرى من أجل الضرورة، فإذا زالت الضرورة رجعت إلى هيأتها، ولا ضرورة في انتظار الإمام للطائفة الثانية كي يفرغوا من الركعة فيسلم بهم.

٣ ـ إن المأمومين في الطائفة الثانية لا يعرفون فراغ الإمام من التشهد كي يقوموا ليأتوا بالركعة الثانية إلا بالتفاتة من الإمام أو إشارة منه، وهذا عمل في الصلاة لا يحتاج إليه.

٤ ـ إن انتظار الإمام لهم كي يأتوا بالثانية يجعل الإمام تابعاً لهم، وهو ما ينافي طبيعة الإمامة، لأن الإمام متبوع، وليس تابع.

---

(١) هو صالح بن خوات بن جبير بن النعمان الأنصاري المدني، روى عن أبيه وخاله سهل بن أبي حثمة، وعنه ابنه خوات ويزيد بن رومان وغيرهم، ذكره ابن حبان في الثقات، انظر: تهذيب التهذيب: ٣٨٧/٤.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الخوف، ١٨٣/١، والترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في صلاة الخوف، ٤٥٥/٢، برقم: ٥٦٥، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الخوف، ٣٩٩/١، برقم: ١٢٥٩.

٥ ـ إن الإمام لا سبيل له إلى معرفة انتهاء المأمومين من الصلاة خلفه، وذلك لتفاوت المأمومين في السرعة والإبطاء، فيؤدي به ذلك إما إلى السلام قبل أن يتم بعض المأمومين ركعتهم فيؤدي ذلك إلى تفويت فضيلة الاقتداء على بعض المأمومين دون بعض، أو ينتظر طويلاً، وهذه زيادة في الصلاة لا مبرر لها[١].

ب ـ واستدل الشافعية والحنابلة بما يلي:

١ ـ حديث يزيد بن رومان في قصة صالح بن خوات في قصة ذات الرقاع وفيه: (ثم ثبت جالساً وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم)[٢].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ﴾[٣] فهذا يدل على أن صلاتهم كلها معه ﷺ.

٣ ـ ولأن الطائفة الأولى أدركت معه فضيلة الإحرام، فينبغي أن يسلم بالثانية ليسوي بينهما[٤].

الترجيح:

والذي يظهر لي أن ما يقول به المالكية أولى بالقبول مراعاة لوضع الإمام، وهو أنه متبوع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن كلاً من الفئتين قد حظي بثواب الجماعة كما حظي الإمام أيضاً، ثم إن صلاة الطائفة الثانية أشبه ما تكون بصلاة المسبوق، ومعلوم أن الإمام لا ينتظر المسبوق حتى يسلم كي يسلم به.

(١) الإشراف: ١/١٣٩، المنتقى: ١/٣٢٢ـ٣٢٣، الجامع: ١/٨٧ب، بداية المجتهد: ١/١٢٧.

(٢) المغني: ١/٢٦٢، المجموع: ٤/٤١٨، والحديث أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة الخوف، ١/٥٧٥، برقم: ٨٤٢.

(٣) [النساء: ١٠٢].

(٤) المغني: ١/٢٦٢.

الفصل التاسع
مفردات المذهب في أحكام وصلاة العيدين

يشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: حكم التبكير لغير الإمام في صلاة العيدين.

المبحث الثاني: متى يبدأ التكبير في عيد الفطر.

المبحث الثالث: حكم التكبير المقيد في أيام التشريق.

المبحث الرابع: حكم استخلاف الإمام من يصلي بالضعفاء عند خروجه لصلاة العيد.

المبحث الخامس: حكم التنفل قبل صلاة العيد وبعدها.

المبحث الأول

حكم التبكير لغير الإمام في صلاة العيدين

اختلف الفقهاء في حكم التبكير لغير الإمام في صلاة العيدين بعد اتفاقهم على أن الإمام يأتي قريباً من وقت إقامتها.

وسبب انفراد المالكية هو الاختلاف في الفهم من فعل النبي ﷺ فإن النبي ﷺ كان يأتي المصلى في صلاة العيد وقد حانت الصلاة[1]، فمن الفقهاء من قصر هذا الحكم على الإمام، واستحب لغيره التبكير، ومن الفقهاء من عداه إلى المأمومين أيضاً.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المستحب لغير الإمام الخروج إلى المصلى بعد طلوع الشمس، هذا لمن كان منزله قريباً من المصلى، وأما من كان منزله بعيداً فإنه يستحب له الخروج قبل ذلك بحيث يكون وصوله إلى المُصَلَّى قريباً من الإقامة[2].

ب ـ وذهب الجمهور إلى استحباب التبكير لصلاة العيد، لغير الإمام،

---

(١) أخرج مسلم بمعناه في كتاب صلاة العيدين، ٢/٦٠٥، برقم: ٨٨٩.

(٢) الحطاب: ٢/١٩٤، الخرشي: ٢/١٠٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢/٧٥، الشرح الكبير للدردير: ١/٣٩٩، الذخيرة خ: ١/١٩٢أ، الجامع: ٩٠ب، الفواكه الدواني: ١/٣١٧.

واستحبه الشافعية والحنابلة بعد الفجر مباشرة[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ عمل أهل المدينة فقد قال مالك: إن هذا هو ما أدرك عليه الناس ببلده.

٢ ـ القياس على الإمام[2].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم في استحباب التبكير إلى صلاة العيد بما يلي:

١ ـ حتى يدرك فضيلة انتظار الصلاة.

٢ ـ حتى يكون قريباً من الإمام، فيحوز فضل القرب منه وفضل الصف الأول[3].

والذي يترجح لدي استحباب التبكير إلى صلاة العيد، وذلك لأن المسارعة إلى العبادة أمر مندوب إليه، خاصة في العبادات التي يتجمع فيها المسلمون كالجمعة، هذا فضلاً عما يحصل من فضيلة انتظار الصلاة، وإن المرء يكون في صلاة ما انتظر الصلاة.

(١) البناية: ٨٥٦/٢، نهاية المحتاج: ٣٨٥/٢، مغني المحتاج: ٣١٣/١، المهذب المطبوع مع المجموع، والمجموع: ١٠/٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٠٦/١.

(٢) الجامع: ٩٠/١ب، الذخيرة خ: ١٩٢/١أ.

(٣) مغني المحتاج: ٣١٣/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٠٦/١.

المبحث الثاني
متى يبدأ التكبير في عيد الفطر

اختلف الفقهاء في بداية التكبير في عيد الفطر.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ نقل المالكية في هذه المسألة أقوالاً منها قولان رئيسان:

الأول: وهو ظاهر المدونة أنه يُكَبِّر بعد طلوع الشمس لا قبله.

الثاني: أنه يُكَبِّر قبله، ومنذ خروجه إلى العيد إذا كان قد خرج قبل الطلوع، وصحح هذا خليل بعد أن نقل القول الأول وتبعه على تصحيحه الخرشي، ونقل الحطاب القولين من غير ترجيح، وكذلك فعل الدردير[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة[2] إلى أن التكبير يبدأ من ليلة العيد[3].

---

(١) الحطاب: ١٩٥/٢، الخرشي: ١٠٢/٢ ـ ١٠٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٧٥/٢، الشرح الكبير للدردير: ٣٩٩/١، الجامع: ٩١/١أ، الذخيرة خ: ١٩٢/١أ، البيان والتحصيل: ٢٨٦/١ ـ ٢٨٧، ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) ذهب الأحناف إلى أنه لا تكبير في عيد الفطر، انظر: البناية: ٨٥٨/٢.

(٣) مغني المحتاج: ٣١٤/١، المجموع: ٣٠/٥، ٤٠ ـ ٤١، شرح منتهى الإرادات. ٣٠٩/١ ـ ٣١٠.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ عمل أهل المدينة.

٢ ـ أن التكبير في الأضحى يكون عقب طلوع الشمس، وذلك لأن الأصل فيه التكبير عند الرمي، وهو إنما يكون بعد طلوع الشمس فيقاس التكبير في الفطر عليه[١].

ب ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾[٢] وإكمال العدة يكون بغروب شمس اليوم الأخير من رمضان[٣].

والذي يترجح لدي أن ابتداء التكبير هو من ليلة العيد لظاهر الكتاب، فقد كملت العدة بغروب الشمس، واستقبل الناس العيد بليلته.

(١) البيان والتحصيل: ٢٨٧/١، الذخيرة خ: ١٩٢/١أ.

(٢) [البقرة: ١٨٥].

(٣) المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٠/٥، مغني المحتاج: ٣١٤/١، شرح منتهى الإرادات: ٣١٠/١.

المبحث الثالث

حكم التكبير المقيد في أيام التشريق

يقصد بالتكبير المقيد التكبير الذي يكون عقب الصلوات، وقد ورد هذا التكبير عن النبي ﷺ في أيام التشريق ويوم النحر أيضاً، كما ورد الأمر به في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾[1]، وقد اختلفت أنظار الفقهاء في هذا التكبير متى يكون؟ وهل يكون بعد الفرائض؟ أم بعدها وبعد النوافل؟ وهل هو لمن صلى جماعة؟ أو له ولمن صلى منفرداً؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مذهب المالكية: أنه يكبر لخمس عشرة فريضة من ظهر يوم النحر حتى صلاة الصبح من اليوم الرابع، وهو آخر أيام التشريق على المشهور، والتكبير يكون عقيب الفرائض لا عقيب النوافل والمقضيات، ولو كانت من أيام العيد، ولا حتى عقيب الرواتب، ويكون عقيب السجود البعدي للفرائض إذا ترتب عليه سجود، وقبل التسبيح والتحميد والتكبير[2].

---

(١) [البقرة: ٢٠٣].

(٢) الحطاب: ١٩٨/٢، الخرشي: ١٠٤/٢ ـ ١٠٥، الزرقاني على مختصر خليل: ٧٧/٢، الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي عليه: ٤٠١/١، الكافي: ٢٢٧/١، الفواكه الدواني: ٣٢١/١، الذخيرة خ: ١٩٣/١ب، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٥٣١/١، الإشراف: ١٤٤/١، الجامع: ٩٢/١أ، المنتقى: ٤٢/٣، الزرقاني على الموطأ: ٣٦٥/٢.

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أن التكبير يكون عقيب الفرائض للجماعة دون الفذ[1].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن التكبير يكون عقيب الفرائض والنوافل[2].

الأدلة:

هذه المسألة مسألة اجتهادية فالمالكية استدلوا بعمل أهل المدينة كما ذكره ابن يونس في الجامع[3].

والحنفية والحنابلة استدلوا بفعل ابن عمر فإنه كان لا يكبر إذا صلى منفرداً، وقول ابن مسعود: إنما التكبير على من صلى في جماعة[4].

وأما الشافعية فقد قالوا: إن التكبير شعار للصلاة فيستوي فيه النفل والفرض[5].

والذي يترجح لدي أن التكبير يكون عقيب الفرائض فقط، ولكن للفذ وللجماعة على السواء، كما هو مذهب المالكية، وذلك لأن ترتيبه على النفل يؤدي إلى تكرار التكبير في الوقت الواحد أكثر من مرة، وقصره على الجماعة يفوت على المنفرد فضيلة التكبير.

وإذا كان التكبير هو المقصود من قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾، فإن قصره على الجماعة خروج عن ظاهر الكتاب والله أعلم.

(١) البناية: ٢/٨٩٠، شرح منتهى الإرادات: ٢/٣١٠، المغني: ٢/٢٥٧.
(٢) مغني المحتاج: ١/٣١٤، المجموع: ٥/٣٦، ٣٩.
(٣) الجامع: ١/٩٢أ.
(٤) المغني: ٢/٢٥٧.
(٥) مغني المحتاج: ١/٣١٤، المجموع: ٥/٣٩.

المبحث الرابع
حكم استخلاف الإمام
من يصلي بالضعفاء عند خروجه لصلاة العيد

اختلف الفقهاء في هذه المسألة:

أ ـ فمذهب المالكية أن الإمام إذا خرج للمصلى لم يندب له أن يستخلف من يصلي بالضعفة كالصبيان والعبيد والنساء ممن لم يخرج للمصلى وإنما يصلون هم أفذاذاً ركعتين كصلاة العيد[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد ذهبوا إلى أنه يندب للإمام أن يستخلف من يصلي بالضعفة[2].

وقد تعلق المالكية في منعهم الإمام من أن يستخلف أن هذه صلاة يجمع إليها الناس فلم يكن للإمام أن يستخلف من يصلي بالضعفة، وذلك كصلاة الجمعة[3].

---

(١) الحطاب: ١٩٧/٢ ـ ١٩٨، الشرح الكبير للدردير: ٤٠٠/١، الخرشي: ١٠٤/٢ ـ ١٠٥، الجامع: ١٩٢/١أ، المنتقى: ٣٢٠/١.

(٢) شرح فتح القدير: ٤١/٢، مغني المحتاج: ٣١٣/١، نهاية المحتاج: ٣٨٤/٢، كشاف القناع: ٥٩/٢.

(٣) المنتقى: ٣٢٠/١.

وأما الجمهور فقد استدلوا بفعل علي وأنه استخلف أبا مسعود الأنصاري[1].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور وذلك لأن فعل الصحابي وأتباعه أولى من القياس.

(١) مغني المحتاج: ٣١٢/١، كشاف القناع: ٥٩/٢.

المبحث الخامس
حكم التنفل قبل صلاة العيد وبعدها

اختلف الفقهاء في التنفل قبل صلاة العيد وبعدها، فمنهم من كرهه، ومنهم من أجازه، كما اختلف القائلون بالكراهة، أتكره قبل صلاة العيد؟ أم بعده؟ أم هما معاً؟ وهل حكم المسجد في ذلك كحكم المصلى؟ وسبب اختلافهم هذا يرجع إلى أمور:

١ ـ تعارض بعض الآثار ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك حديث ابن عباس، وفيه أن النبي ﷺ صلى العيد ركعتين لم يصل قبلها ولا بعدها، فهو متعارض ـ في ظاهره ـ مع قوله ﷺ: «**إذا أتى أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين**»[(١)].

٢ ـ هل اسم المسجد ينطلق على المصلى أو لا ينطلق عليه.

٣ ـ هل صلاة العيد تشبه الصلوات المسنونة؟، فلا يتنفل قبلها ولا بعدها أم لا تشبهها[(٢)]؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مذهب المالكية التفرقة بين المصلى والمسجد، فعندهم يكره التنفل قبل صلاة العيد وبعدها في المصلى، وهذا الحكم يشمل الإمام والمأمومين

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) بداية المجتهد: ١/١٦٠.

على السواء، وأما في المسجد، فإنه لا يكره التنفل لا قبلها ولا بعدها، وهذا الحكم إنما هو لغير الإمام، أما هو فيكره له ذلك، هذا هو مشهور المذهب، وروي عن ابن حبيب كراهة أن يصلي الرجل غير العيد حتى الظهر[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى كراهة التنفل في البيت والمصلى قبل صلاة العيد، وبعدها في المصلى خاصة[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى جواز التنفل قبلها لغير الإمام وبعدها[3].

د ـ وذهب الحنابلة إلى كراهة التنفل قبل صلاة العيد وبعدها في المصلى والمسجد على السواء[4].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على كراهة التنفل في المصلى قبل صلاة العيد وبعدها وجوازه في المسجد في الحالين بما يلي:

١ ـ حديث ابن عباس وفيه أن النبي ﷺ جاء يوم الفطر وصلى ركعتين لم يصل قبلهما ولا بعدهما[5].

٢ ـ فعل ابن عمر رضي الله عنه.

٣ ـ القياس على الجنازة.

---

(١) الخرشي: ١٠٥/٢، الحطاب: ١٩٩/٢، الشرح الكبير: ٤٠١/١، الزرقاني على مختصر خليل: ٧٧/١، الجامع: ٩١/١ب، الإشراف: ١٤٢/١ ـ ١٤٣، بداية المجتهد: ١٥٩/١ ـ ١٦٠، المنتقى: ٣٢٠/١، عارضة الأحوذي: ٨/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٧٠/٢ ـ ١٧١، شرح فتح القدير: ٤٢/٢، البناية: ٨٦٠/٢.

(٣) مغني المحتاج: ٣١٣/١، نهاية المحتاج وحاشية الشبرملسي عليه: ٣٨٥/٢ ـ ٣٨٦، المجموع: ١١/٥ ـ ١٢.

(٤) شرح منتهى الإرادات: ٣٠٩/١، المغني: ٢٤٧/١.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب العيدين، باب الصلاة قبل العيد وبعدها، ١٢/٢، ومسلم في كتاب صلاة العيدين، باب ترك الصلاة قبل العيد وبعدها في المصلى، ٦٠٦/٢، برقم: ٨٨٤.

٤ ـ قوله ﷺ: **«إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين»**.

وهذا عام في العيد وغيره.

٥ ـ ولأن المعنى الذي كره له ذلك في المصلى راجع إلى الوقت والبقعة فكانت الكراهية مرتبطة باجتماعهما، فإذا زالا أو أحدهما زالت الكراهية[١].

٦ ـ واستدل الخرشي على التفرقة في الكراهة بين المصلى والمسجد فقال: (. . .وجه ذلك أن الخروج لصلاة العيد بمنزلة طلوع الفجر بالنسبة لصلاة الفجر، فكما لا يصلي بعد الفجر نافلة غير صلاة الفجر فكذا لا يصلي قبل صلاة العيد نافلة غيرها، هذا وجه كراهة التنفل بالمصلى قبلها، وأما وجه كراهته فيه بعدها فخشية أن يكون ذلك ذريعة لإعادة أهل البدع لها القائلين بعدم صحتها كغيرها خلف الإمام غير الإمام المعصوم، ولا يقال كل من هذين يجري في التنفل قبلها وبعدها في المسجد مع أنه لا يكره ذلك فيه لأنا نقول لا نسلم ذلك إذ المسجد يطلب تحيته ولو في وقت النهي عند جمع من العلماء، وأما جوازه بعدها في المسجد فلأنه يندر حضور أهل البدع لصلاة الجماعة في المسجد)[٢].

والحق أن أدلة المالكية العقلية التي استدلوا بها على التفرقة بين المسجد والمصلى، فيها تكلف كالقول بأن النهي عن التنفل وقت صلاة العيد مرده إلى الوقت والبقعة فإذا زالا أو أحدهما زال النهي فإن جعل ذلك مناطاً للنهي غير واضح.

وأما كلام الخرشي فهو متكلف أيضاً، فإن جعل الخروج لصلاة العيد بالنسبة لها كطلوع الفجر بالنسبة لصلاة الفجر بعيد.

---

(١) الإشراف: ١/١٤٣، الذخيرة خ: ١/١٩٣ب، الخرشي: ١/١٠٥، الجامع: ١/٩١ب، عارضة الأحوذي: ٣/٨، المنتقى: ١/٣٢٠.

(٢) الخرشي: ٢/١٠٥.

ثم إن التنفل قبل صلاة الفجر جائز ففيه ركعتا راتبة الفجر وركعتا تحية المسجد أيضاً.

فاتضح بعد هذا الاستدلال وأبعد منه تعليقه الكراهة بعد صلاة العيد بخوف أن تكون ذريعة لأهل البدع، فأهل البدع لا يحتاجون إلى ذريعة لبدعهم، ثم إن المسجد والمصلى في ذلك سواء فإذا كانوا لا يذهبون إلى المسجد عادة، فما الذين يجعلهم يذهبون إلى المصلى وهم يعتقدون عدم صحة الصلاة خلف الإمام فلا فرق بين المصلى والمسجد في بدعتهم هذه.

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا على مذهبهم بحديث ابن عباس الذي استدل به المالكية، وحملوا النهي في الحديث على المصلى والبيت قبل الصلاة، وعلى المصلى وحده بعدها مستدلين بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وفيه: (كان رسول الله ﷺ لا يصلي قبل العيد شيئاً فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين)[1] والمسجد عندهم كالمصلى[2].

جـ ـ وأما الشافعية فقد استدلوا بفعل بعض الصحابة كأنس وغيره كما استدلوا بأن الأصل إباحة الصلاة ما لم يثبت النهي[3].

د ـ وأما الحنابلة فقد استدلوا بحديث ابن عباس السابق الذي استدل به المالكية لكنهم حملوه على العموم وعضدوه بفعل ابن عباس وابن عمر راوييه. قال ابن قدامة: (. . .قال الأثرم: قلت لأحمد: قال سليمان بن حرب إنما ترك النبي ﷺ التطوع لأنه كان إماماً، قال أحمد: فالذين رووا هذا عن النبي ﷺ لم يتطوعوا. ثم قال: ابن عمر وابن عباس هما راوياه

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الصلاة قبل صلاة العيد وبعدها، قال في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله ثقات، ١/٤١٠، برقم: ١٢٩٣، والحاكم في كتاب العيدين باب الصلاة إذا رجع من المصلى، وقال: إسناده صحيح، ١/٢٩٧.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/١٧٠ ـ ١٧١، البناية: ٢/٨٦٠، شرح فتح القدير: ٢/٤٢.

(٣) مغني المحتاج: ١/٣١٣، نهاية المحتاج: ٢/٣٨٥ ـ ٣٨٦، المهذب المطبوع مع المجموع: ٥/١١، ١٣.

وأخذا به. يشير والله أعلم إلى أن عمل راوي الحديث به تفسير له، وتفسيره يقدم على تفسير غيره...)[1].

وعضدون بما ورد عن الزهري من قوله: (لم أسمع أحداً من علمائنا يذكر أن أحداً من سلف هذه الأمة كان يصلي قبل تلك الصلاة ولا بعدها)[2].

والذي يترجح لدي كراهة التنفل في المصلى قبل الصلاة وبعدها لظاهر حديث ابن عباس، المتفق على صحته.

ولا يبدو لي فرق في هذا بين المصلى والمسجد لكن تحية المسجد تخص بدليل فيبقى ما سواها على مقتضى حديث ابن عباس، وأما قول الشافعية أن النهي لم يثبت فصحيح إذا أريد بالنهي صيغته المعروفة، لكن عدم تنفل النبي ﷺ مع عدم قيام الدليل على الخصوصية للإمام دليل على كراهة التنفل.

(١) المغني: ٢/٢٤٧.

(٢) المغني: ٢/٢٤٧، والحديث أخرجه عبدالرزاق في مصنفه في كتاب صلاة العيدين، ٣/٢٧٥، برقم: ٥٦١٥.

الفصل العاشر
مفردات المذهب في صلاة الكسوف والاستسقاء

يشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وقت صلاة الكسوف.

المبحث الثاني: حكم من أدرك الإمام في الركوع الثاني من صلاة الكسوف.

المبحث الثالث: وقت صلاة الاستسقاء.

المبحث الأول
وقت صلاة الكسوف

اختلف الفقهاء في وقت صلاة الكسوف، أهي وقت صلاة العيدين؟ أم ما لم ينجل الكسوف؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية في المشهور عن الإمام أن وقت الكسوف كوقت صلاة العيد من حل النافلة بعد طلوع الشمس إلى الزوال[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن وقتها في كل وقت، غَيْر أوقات النهي، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن وقتها ما لم ينجل، لكن الحنابلة قالوا بفوات وقتها إن انجلت وقت النهي، بينما قال الشافعية: بأنه يوقعها ولو كان وقت نهي[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن هذا الوقت ـ وهو الوقت الذي

---

(١) الحطاب: ٢٠٢/٢ ـ ٢٠٣، الخرشي: ١٠٨/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٧٩/٢، الشرح الكبير للدردير: ٤٠٣/١، الفواكه الدواني: ٣٢٣/١، الجامع ٨٩/١أ، الذخيرة خ: ١٩٤/١أ، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٥٣٣/١، الكافي: ٢٢٧/١، المنتقى: ٣٣٠/١، التمهيد: ٣١٢/٣.

(٢) البناية: ٨٩٧/٢، مغني المحتاج: ١٢٩/١، ٣١٩، شرح منتهى الإرادات: ٢٤٤/١، ٣١١.

يبدأ من حل النافلة إلى الزوال ـ ليس فيه فرائض ولا نوافل تابعة لها، فجعل للنوافل المستقلة المتميزة كصلاة الكسوف والاستسقاء.

واستدلوا أيضاً بقياس صلاة الكسوف على صلاة العيد والاستسقاء فهي شبيهة بهما، لأنها توقع ضحى ولأنه يعقبها ذكر وهو الخطبة فكانت في الحكم مثلهما[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بقوله ﷺ: «**إذا رأيتم شيئاً من ذلك فصلوا حتى ينجلي**»[2].

والذي يترجح لدي أن وقت صلاة الكسوف لا يختص بوقت صلاة العيد، وذلك لأن الصلاة متعلقة بسبب وهو الكسوف فتدور معه كركعتي الإحرام بالحج، أو ركعتي الطواف، ونظائر ذلك كثيرة.

ثم إن القول بأن وقتها كوقت صلاة العيد يفوت الصلاة إذا كسفت الشمس بعد الظهر أو بعد العصر، والحديث واضح بالأمر بالصلاة ما لم تنجل والله أعلم.

(١) الجامع: ٨٩/١أ، الذخيرة خ: ١٩٤/١أ، الخرشي: ١٠٨/٢، الحطاب: ٢٠٢/٢، ٢٠٣.

(٢) مغني المحتاج: ٣١٩/١، شرح منتهى الإرادات: ٣١١/١، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الكسوف، باب الدعاء في الخسوف، ٣٠/٢، ومسلم في كتاب الكسوف، باب صلاة الكسوف، ٦٢٠/٢، برقم: ٩٠١.

المبحث الثاني
حكم من أدرك الإمام
في الركوع الثاني من صلاة الكسوف

اختلف الفقهاء في حكم من أدرك الركوع الثاني من صلاة الكسوف، أيكون مدركاً للركعة أم لا؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو صفة صلاة الكسوف التي تشتمل الركعة فيها على ركوعين، فإن الفقهاء اختلفوا في أي الركوعين هو الفرض؟ وأيهما هو التابع والسنة؟ فمن قال: إن الركوع الأول هو الركن وإن الثاني تابع له، قال: إن من أدرك الإمام في الركوع الثاني لا يكون مدركاً للركعة، ومن قال: بأن الركوع الثاني هو الركن حكم بإدراك الركعة لمن أدرك هذا الركوع.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الركوع الثاني هو الركن فيكون مدركه مدركاً للركعة[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة[2] إلى أن الركوع الأول هو الركن،

---

(١) الحطاب: ٢٠٣/٢، الخرشي: ١٠٨/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٧٩/٢، الشرح الكبير للدردير: ٤٠٣/١، الجامع: ٨٩/١ب، الذخيرة خ: ١٩٤/١.

(٢) ذهب الحنفية إلى أن الركعة في صلاة الكسوف ذات ركوع واحد كسائر الصلوات فلا يبقى مجال للقول بالإدراك في الركوع الأول أو الثاني، انظر: البناية: ٨٩٧/٢.

وأن الثاني تابع له، فلا يكون مدركه مدركاً للركعة إذا فاته الركوع[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن الركوع الأول له حكم القراءة، لأنه يتخللها، والقراءة محمولة عن المأموم، قالوا: والركوع الأول ليس هو الركوع الركن، بل إن الركوع الركن هو الثاني، وذلك لأن الركوع الثاني يعقبه السجود فدل على أنه هو المعتبر، بخلاف الركوع الأول فإنه تعقبه قراءة وهذا غير معهود في الركوع مما يؤيد أن الركوع المعتمد به هو الركوع الثاني[2].

ب ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد قالوا: إن الركوع الأول هو الركن، وأن الثاني تابع له، بدليل أنه يصح أن تصلى صلاة الكسوف بركوع واحد كغيرها من النوافل، كما رُوِيَ من غير وجه عن النبي ﷺ[3].

والذي يترجح لدي أن الركوع الثاني هو المعتبر، وأن من أدركه يكون مدركاً للركعة، وقول الشافعية والحنابلة: إنه يصح أن تصلي صلاة الكسوف بركوع واخد ليس من لازمه أن يكون الركوع الأول هو المعتبر إذا صليت بركوعين، إذ قد يقال: إن الركوع الثاني هو المعتبر لأنه هو الذي يعقبه السجود، كما أنها لو صليت بركوع واحد لكان السجود يعقب ذلك الركوع.

(١) نهاية المحتاج: ٣٩٧/٢، مغني المحتاج: ٣١٩/١، المجموع: ٦١/٥ ـ ٦٢، شرح منتهى الإرادات: ٣١٣/١، المغني: ٢٨١/٢.

(٢) الحطاب: ٢٠٣/٢، الخرشي: ١٠٨/٢، الشرح الكبير للدردير: ٤٠٣/١، الجامع: ٨٩/١ب، الذخيرة: ١٩٤/١.

(٣) مغني المحتاج: ٣١٩/١، المجموع: ٦١/٥، شرح منتهى الإرادات: ٣١٣/١، المغني: ٢٨١/٢.

المبحث الثالث
وقت صلاة الاستسقاء

اختلف الفقهاء في وقت صلاة الاستسقاء، هل تختص بوقت أم لا؟. وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة الاختلاف في الفهم من فعل النبي ﷺ فقد رُوِيَ أن النبي ﷺ قد برز للاستسقاء بعد أن ارتفع حاجب الشمس، ورُوِيَ عنه أيضاً أنه استسقى في خطبة الجمعة[1]، فاختلف الفقهاء في الفهم من هذين الحديثين، فمن خصصها بوقت احتج بالحديث الأول، ومن لم يخصصها احتج بالحديث الثاني.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية في المشهور عن الإمام أن وقتها هو وقت صلاة العيد من حل النافلة بعد طلوع الشمس إلى أن تزول، ونقل بعضهم عن الإمام أنها لا تفعل في غير هذا الوقت، بينما نقل ابن يونس في الجامع عن العتبية قوله: لا بأس بصلاتها بعد الزوال، لكن المشهور الأول[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن

---

(١) أخرجه البخاري في أبواب الاستسقاء، باب الاستسقاء على المنبر، ١٧/٢.

(٢) الخرشي: ١١٠/٢، الحطاب: ٢٠٦/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٨١/٢، البيان والتحصيل: ٤٣٣/١ ـ ٤٣٤، الذخيرة: ١٩٥/١أ، الفواكه الدواني: ٣٢٧/١، الكافي: ٢٣٠/١، الجامع: ٩٠/١أ، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ٥٣٧/١.

صلاة الاستسقاء لا تختص بوقت معين، لكن الشافعية كرهوا فعلها في وقت الكراهة، والحنابلة استحبوه في وقت صلاة العيد[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية بما يلي:

١ ـ ما روته عائشة رضي الله عنها: (شكا الناس إلى النبي عليه الصلاة والسلام قحط المطر فأمر بمنبر فوضع له في المصلى، ووعد الناس يوماً يخرجون فيه، فخرج عليه الصلاة والسلام حين بدأ حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله ثم قال: «**إنكم**...» الحديث)[2].

٢ ـ القياس على صلاة العيدين[3].

ب ـ وأما الجمهور فإن مستندهم أنها نافلة كغيرها من النوافل لا تختص بيوم معين فلا تختص بوقت معين كالاستخارة[4].

والذي يترجح لدي أن لا وقت لصلاة الاستسقاء، وفعل النبي ﷺ بعد شروق الشمس ليس مُستلزِماً عدمَ فعلها في غير ذلك من الأوقات وإن كان المستحب التأسي بالنبي ﷺ في هذا، ومن هنا فإن مذهب الحنابلة القائلين باستحباب فعلها في وقت صلاة العيد هو الأوفق والأشبه وبالله التوفيق.

---

(١) البناية: ٩١٦/٢، مغني المحتاج: ٣٢٤/١، المجموع: ٧٦/٥ ـ ٧٧، شرح منتهى الإرادات: ٣١٤/١، المغني: ٢٨٦/٢ ـ ٢٨٧.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الاستسقاء، قال أبو داود: وهذا حديث غريب إسناده جيد، ٣٠٤/١، برقم: ١١٧٣.

(٣) الذخيرة: ١٩٥/١أ، الجامع: ٩٠/١أ.

(٤) المغني: ٢٨٧/٢، المجموع: ٧٦/٥ ـ ٧٧.

مُفْرَدَاتُ المَذْهَبِ المَالِكِيِّ فِي العِبَادَاتِ

دِرَاسَة مُقَارَنَة

تأليف
الأستاذ الدكتور عبد المجيد محمود الصلاحين
عميد كلية الشريعة بالجامعة الأردنية

المجلد الثاني

دار التراث ناشرون
الجزائر

دار ابن حزم

الفصل الحادي عشر
مفردات المذهب في الجنائز

ويشتمل هذا الفصل على أحد عشر مبحثاً:

المبحث الأول: حكم قراءة (يس) على المحتضر.

المبحث الثاني: حكم الصلاة على السقط.

المبحث الثالث: حكم التغسيل والصلاة على بعض الميت.

المبحث الرابع: كيفية حمل الجنازة.

المبحث الخامس: حكم الجلوس على القبر.

المبحث السادس: عدد الأثواب التي يكفن بها الميت.

المبحث السابع: حكم الصلاة على من قتله الإمام حداً.

المبحث الثامن: حكم تقديم الابن على الأب والأخ على الجد في الصلاة على الميت.

المبحث التاسع: مكان وقوف الإمام المنفرد من الجنازة..

المبحث العاشر: حكم الصلاة على القبر لمن فاته شهود الجنازة.

المبحث الحادي عشر: حكم دفن الشهيد بثيابه.

المبحث الأول
حكم قراءة (يس) على المحتضر

اختلف الفقهاء في حكم قراءة (يس) على المحتضر، فمنهم من كرهه ومنهم من قال إنه سنَّة.

أ ـ فمذهب المالكية كراهة قراءة (يس) على المحتضر، وقد روى ابن حبيب أن مالكاً كره ذلك إذا فعل على سبيل الاستنان، وأما إن فعله لا على سبيل الاستنان فلا كراهة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى سنيَّة قراءة (يس) على المحتضر[2].

وقد استدل مالك على الكراهة بأنها ليست من عمل الناس[3].

وأما الجمهور فقد استدلوا بما رُوِيَ عن النبي ﷺ **«اقرؤوا على موتاكم (يس)»**[4].

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢/٢٣٨، الخرشي: ٢/١٣٦، الجامع: ١/١٠٣أ، الذخيرة خ: ١/١٩٨أ، حاشية العدوي على الخرشي: ٢/١٣٦، البيان والتحصيل: ٢/٢٣٤، الفواكه الدواني: ١/٢٣١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/١٩١، البناية: ٢/٩٤٧ ـ ٩٤٨، مغني المحتاج: ١/٣٣٠، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٢١.

(٣) البيان والتحصيل: ٢/٢٣٤، الجامع: ١/١٠٣أ.

(٤) مغني المحتاج: ١/٣٣٠، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٢١، والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ما جاء فيما يقال عند المريض...، ١/٤٦٦ برقم: ١٤٤٨، قال ابن حجر: (وأعله ابن القطان بالاضطراب وبالوقف وبجهالة حال أبي عثمان=

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في استحباب قراءتها على المحتضر وذلك للحديث الوارد فيها، وهو وإن كان معلولاً بالاضطراب والوقف وجهالة بعض الرواة إلا أن له شواهد، كما أورد ذلك الحافظ ابن حجر في التلخيص[1].

= وأبيه، ونقل أبو بكر بن العربي عن الدارقطني أنه قال: هذا حديث ضعيف الإسناد، مجهول المتن، ولا يصح في الباب حديث، وقال أحمد في مسنده: ...كانت المشيخة يقولون: إذا قرئت يعني يس عند الميت خفف عنه بها، وأسنده صاحب الفردوس من طريق مروان بن سالم عن صفوان بن عمرو عن شريح عن أبي الدرداء، وأبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما من ميت يموت فيقرأ عنده يس، إلا هوّن الله عليه**»، وفي الباب عن أبي ذر وحده أخرجه أبو الشيخ في فضائل القرآن) انظر: تلخيص الحبير: ٢/١٠٤.

(١) تلخيص الحبير: ٢/١٠٤.

المبحث الثاني
حكم الصلاة على السقط

اختلف الفقهاء في السقط الذي يصلى عليه، أهو الذي استهل صارخاً فقط؟ أم كل من ظهرت فيه أمارة حياة من حركة واختلاج وعطاس ونحو ذلك؟ أم من بلغ في بطن أمه مرحلة نفخ الروح؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مذهب المالكية: مشهور مذهب المالكية كراهة غسل السقط والصلاة عليه إذا لم يستهل صارخاً ولو تحرك حركة بسيطة أو عطس أو بال، فلا عبرة عندهم بالحركة والبول والعطاس، لأنها قد تتأتى من غير مَن به حياة مستقرة، وأما الرضاع فيسيره لغو وكثيره معتبر، والحكم لذوي المعرفة، لأن كثير الرضاع لا يتأتى إلا ممن به حياة مستقرة[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية إلى أنه يصلى على من ظهرت فيه أمارات الحياة كمن حرك عضواً منه أو طرفاً، وأجاز الشافعية الصلاة على من اختلج أو تنفس[2].

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٢/٢٤٠، ٢٥٠، الخرشي: ٢/١٣٨، ١٤٢، الشرح الكبير للدردير: ١/٤٢٤ ـ ٤٢٧، الإشراف: ١/١٤٨، الفواكه الدواني: ١/٣٥٠، الجامع: ١/٩٥ب، الذخيرة خ: ١/٢٠٤أ، المنتقى: ٢/١٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٢٢٧، مغني المحتاج: ١/٣٤٩، زاد المحتاج: ١/٤٠٥، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي: ١/٢٥٥، فتح العزيز شرح الوجيز بهامش المجموع: ٥/١٤٦ ـ ١٤٨، المجموع: ٥/٢٥٥، ٢٥٧.

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى أنه يصلى على مَن بلغ أربعة أشهر في بطن أمه[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«ما من مولود يولد إلا نخس الشيطان في جنبه فيستهل صارخاً إلا ابن مريم وأمه»**[2].

٢ ـ وعن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **«لا يرث الصبي حتى يستهل صارخاً»**[3]. والاستهلال الصياح والبكاء.

قال القاضي عبدالوهاب: (وليس يخلو هذا التفسير أن يكون من عند النبي ﷺ أو من عند هذا الصحابي وأيهما كان فهو حجة، روى عقيل عن ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قال: **«إذا استهل المولود صارخاً صلى عليه ووجب ميراثه وديته»**[4].

٤ ـ ولأنه كان متحركاً في بطن أمه، فلم تكن الحركة لتفيد حياته[5].

ب ـ وأما الشافعية والحنفية فقد اعتمدوا على أن الحركة من أمارات الحياة لأنه لو نزل ميتاً لما تحرك[6].

---

(١) شرح منتهى الإرادات: ٣٣١/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب (اذكر في الكتاب مريم...)، ١٣٨/٤ ومسلم في كتاب الفضائل: باب فضائل عيسى عليه السلام ٨٣٨/٤أ، برقم: ٢٣٦٦.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفرائض، باب إذا استهل المولود ورث، ٩١٩/٢، برقم: ٢٧٥١.

(٤) الإشراف: ١٤٨/١ ـ ١٤٩، وانظر: الذخيرة خ: ٢٠٤/١أ، والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على الطفل، ٤٨٣/١، برقم: ١٥٠٧، وأخرجه الترمذي في كتاب الجنائز، باب ما جاء في ترك الصلاة على الجنين حتى يستهل ٣٥٠/٣، برقم: ١٠٣٢، قال الحافظ ابن حجر: (وفي إسناده إسماعيل المكي عن أبي الزبير عنه وهو ضعيف) انظر: تلخيص الحبير: ١١٣/٢.

(٥) الإشراف: ١٤٩/١.

(٦) مغني المحتاج: ٣٤٩/١، المهذب المطبوع مع المجموع: ٢٥٥/٥.

وقد أجاب المالكية بأن الحركة لا تفيد الحياة المستقرة لأنها تكون من المذبوح[1].

جـ ـ وأما الحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم في الصلاة على من نفخت فيه الروح بقوله ﷺ: «**والسقط يصلى عليه**»[2].

والذي يترجح لدي مذهب المالكية في أنه لا يصلى إلا على من استهل صارخاً، لأن الصياح هو الذي يتيقن به الحياة والذي استهل صارخاً يعتبر إنساناً حياً طرأ عليه الموت.

(١) الإشراف: ١/١٤٩.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ١/٣٣١، والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الجنائز، باب ما جاء في ترك الصلاة على الجنين، وقال: هذا حديث قد اضطرب الناس فيه، ٣/٣٥٠، برقم: ١٠٣٢، والحاكم في كتاب الجنائز، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري: ١/٣٦٣.

المبحث الثالث

حكم التغسيل والصلاة على بعض الميت

اختلف الفقهاء في القدر الذي إذا وجد من الميت وجب أن يغسل ويصلى عليه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه لا يغسل ولا يصلى إلا على ثلثي الجسد فأكثر، بينما ذهب ابن حبيب وتبعه ابن يونس إلى جواز الصلاة على بعضه[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه لا يغسل ولا يصلى عليه إلا إذا وجد منه أكثر من النصف، ولو بلا رأس[2]

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه يصلى على أي جزء وجد من الميت، ولو يد أو رجل أو نحو ذلك[3].

وقد علل المالكية عدم جواز الصلاة على ما دون الثلثين بالقياس على

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٢٤٩/٢، الخرشي: ١٤١/٢، الشرح الكبير للدردير: ٤٢٦/١، البيان والتحصيل: ٢٨٠/٢ ـ ٢٨١، الفواكه الدواني: ٣٤٩/١، الإشراف: ١٥١/١، الجامع: ٩٦/١أ، الذخيرة خ: ٢٠٤/١ب.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٩٩/٢أ.

(٣) زاد المحتاج: ٤٠٥/١، المجموع: ٢٥٥/٥، كشاف القناع: ١٤٣/٢.

صلاة الغائب، إذ لا تصح عندهم، وقد اغتفر الثلث لأنه تبع الخلاف ما كان أكثر من ذلك فلا يغتفر، وقياساً على ما قطع من الحي[1].

وأما الحنفية فقد شاركوا المالكية في عدم جواز الصلاة على الغائب، لكن تقديرهم اختلف عن تقدير المالكية قليلاً، فقالوا: إن ما كان أكثر من النصف له حكم الكل.

وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا ببعض الآثار من فعل الصحابة كصلاة عمر رضي الله عنه على عظام، وصلاة أبي عبيدة على رؤوس بالشام وصلاة المسلمين على يد عتاب بن أسيد[2]، وغيرها من الآثار[3].

والذي يترجح لدي جواز الصلاة على بعض الميت إن تيقن أن هذا البعض من ميت حقيقة وأنه لم يصل عليه، فاتباع فعل الصحابة أولى من اتباع الاستنتاجات العقلية.

(١) البيان والتحصيل: ٢/٢٨٠، الإشراف: ١/١٥١، الخرشي: ٢/١٤١، الذخيرة خ: ١/٢٠٤.

(٢) هو عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية الأموي، أسلم يوم الفتح واستعمله النبي ﷺ على مكة لما سار إلى حنين، توفي في آخر خلافة عمر. انظر: الإصابة: ٤/٢١١.

(٣) كشاف القناع: ٢/١٤٣ ـ ١٤٤، المهذب المطبوع مع المجموع: ٥/٢٥٣، وأخرج هذه الآثار: ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/٣٥٦.

المبحث الرابع
كيفية حمل الجنازة

اختلف الفقهاء في كيفية حمل الجنازة، أله صفة وسنة مخصوصة أم ليس له ذلك؟ ومن قال إن له صفة مخصوصة اختلفوا في هذه الصفة أيضاً، ومنشأ الخلاف ورود بعض الكيفيات في حمل الجنازة سواء عن النبي ﷺ أو عن بعض السلف فهل هذه الكيفيات وردت على سبيل بيان السنة أم أنها طرق مختلفة لحمل الجنازة بالوضع الذي يريح الحاملين ولا دخل للسنية فيها، وإذا كانت قد جاءت لبيان السنة فبأيها يؤخذ.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية في المشهور إلى أنه ليس لحمل الجنازة كيفية معينة ولا سنة ماضية، بل يحملها كيفما كان، وقد نقلوا ذلك عن الإمام كما نقلوا كراهته لتعيين كيفية وصفة معينة[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى سنية كيفيتين هما: الحمل بين العمودين، بأن يقف شخص بين اليدين اللتين في مقدمة السرير واضعاً إياهما على كتفيه، ويحمل شخصان اليدين اللتين في المؤخرة، والتربيع وهي أن يحمل أشخاص أربعة قوائم السرير الأربعة كل شخص منهم قائمة منه مع استحباب تناوبهم على تلك القوائم، وذلك بتغيير مواضعهم في الطريق.

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٢/٢٣٥، الخرشي: ٢/١٣٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٢/١٠١، الذخيرة خ: ١/٢٠٣أ.

وبالرغم من أن الشافعية والحنابلة قالوا بسنية الكيفيتين إلا أن الشافعية استحبوا الحمل بين العمودين، واستحب الحنابلة التربيع، ونص كل منهما على أن الجمع بين الكيفيتين أولى[1].

بينما ندب الحنفية التربيع وكرهوا الحمل بين العمودين[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فلا أعلم لهم دليلاً سوى القول بأن المقصود حمل الميت، وأنه لا مزية لأي من الكيفيتين على الأخرى[3].

ب ـ وأما الذين قالوا بندب الحمل بين العمودين فقد استدلوا بأن النبي ﷺ حمل سعد بن معاذ رضي الله عنه بين العمودين[4]، ولأنه روى ذلك عن عثمان وسعد بن أبي وقاص وأبي هريرة وابن الزبير رضي الله عنهم[5].

وأما القائلون بسنية التربيع فاستدلوا بقول ابن مسعود: (إذا تبع أحدكم جنازة فليأخذ بقوائم السرير الأربعة، ثم ليتطوع بعد ذلك أو ليذر)[6].

والذي يترجح لدي جواز الحمل بأي كيفية كانت، ولربما ترجح التربيع باشتراك عدد أكبر في أجر الحمل.

---

(١) المجموع: ٢٦٩/٥ ـ ٢٧٠، شرح منتهى الإرادات: ٣٤٦/١، المغني: ٣٦٥/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢٣١/٢.

(٣) الزرقاني على مختصر خليل: ١٠١/٢.

(٤) قال الحافظ ابن حجر: (قد رواه ابن سعيد عبدالواقدي عن ابن أبي حبيبة عن شيوخ من بني عبد الأشهل)، وأخرج البيهقي في كتاب الجنائز، باب من حمل الجنازة فوضع السرير على كاهله بين العمودين المقدمين آثاراً عن من فعل بعض الصحابة ٢٠/٤.

(٥) المهذب المطبوع مع المجموع: ٢٦٩/٥، وأخرج هذه الآثار البيهقي: ٢٠/٤.

(٦) المغني: ٣٦٥/٢، شرح منتهى الإرادات: ٣٤٦/١، والأثر أخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في شهود الجنائز ٤٧٤/١، برقم: ١٤٧٨ وقال في الزوائد: رجال الإسناد ثقات لكن الحديث موقوف له حكم الرفع، وأيضاً هو منقطع فإن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه... ٤٧٤/١، وأخرجه البيهقي في كتاب الجنائز، باب من حمل الجنازة فدار على جوانبها الأربعة: ١٩/٤ ـ ٢٠.

المبحث الخامس
حكم الجلوس على القبر

اختلف الفقهاء في حكم الجلوس على القبر هل يكره أم لا يكره، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في تأويل الأحاديث التي نهت عن الجلوس على القبر، فمنهم من حمل النهي على ظاهره فقال بكراهة الجلوس على القبر مطلقاً، ومنهم من أولها بمعنى الجلوس عليه لقضاء الحاجة فلم يقل بكراهة الجلوس عليه إن لم يكن لهذا الغرض.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا كراهة في الجلوس على القبر[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى كراهة الجلوس على القبر مطلقاً[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم كراهة الجلوس على القبر بما يلي:

---

(١) الحطاب: ٢/٢٥٣، الجامع: ١/١٠٢أ، الذخيرة خ: ١/٣٠٢، المنتقى: ٢/٢٤، الزرقاني على الموطأ: ٢/٧٠.

(٢) البناية: ٢/١٠٤١، مغني المحتاج: ١/٣٥٤، حاشية البيجوري: ١/٢٦٥، المجموع: ٥/٣١٢، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٥٢، المغني: ٢/٣٨٧.

١ ـ ما رُوِيَ عن زيد بن ثابت من قوله: (إنما نهى النبي ﷺ عن الجلوس على القبور لحدث أو غائط أو بول)[١].

٢ ـ وروى مالك في الموطأ أنه بلغه أن علياً كان يتوسد القبور ويضطجع عليها[٢].

٣ ـ أن النبي ﷺ كان يزور القبور ويرغب في زيارتها.

٤ ـ الاحتجاج بالاتفاق على جواز الجلوس على القبر عند الدفن[٣].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في كراهة الجلوس على القبر مطلقاً بما يلي:

١ ـ حديثِ أبي هريرة وفيه: **«لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر»**[٤].

٢ ـ حديث جابر وفيه: (نهى أن يجصص القبر، وأن يبنى عليه وأن يقعد عليه)[٥].

٣ ـ حديث أبي مرثد الغنوي[٦]: **«لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها»**[٧].

---

(١) الزرقاني على الموطأ: ٧٠/٢، والحديث أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب الجنائز، باب الجلوس على القبور بمثله، ٥١٧/١.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ: في كتاب الجنائز، باب الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر، ٢٣٢/١، برقم: ٣٤.

(٣) المنتقى: ٢٤/٢، الجامع: ١٠٢/١أ.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه، ٦٦٧/٢، برقم: ٩٧١.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب النهي عن تجصيص القبر والبناء عليه، ٦٦٧/٢، برقم: ٩٧٠.

(٦) هو أبو مرثد، كناز لبن الحصين بن يربوع الغنوي، صحابي بدري، آخى النبي ﷺ بينه وبين عبادة بن الصامت، توفي سنة اثنتي عشرة من الهجرة، انظر: أسد الغابة: ٢٥٤/٤، ٢٩٤/٥، تهذيب التهذيب: ٤٤٨/٨، تقريب التهذيب: ١٣٦/٢.

(٧) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه، ٦٦٨/٢، برقم: ٩٧٢.

فهذه الأحاديث دالة على أن الجلوس المراد هو الجلوس المعهود[1].

وقد أجاب المالكية على أحاديث النهي عن الجلوس على القبر بالقول أن المراد منها الجلوس عليه لقضاء الحاجة[2].

الترجيح:

إن الناظر في أدلة المالكية يجد أنها لا تصلح لمعارضة أدلة الجمهور، وفيما يلي تفصيل ذلك:

١ ـ أما أثر زيد بن ثابت فإنه لو صح لما كان فيه دليل على المدَّعى، لأنه قول صحابي وتعليله في مسألة يسوغ فيها الاجتهاد.

٢ ـ وأما فعل علي من تَوَسُّدِهِ القبور والاضطجاع عليها فهو بلاغ يحتاج إلى سند لإثباته ولو ثبت لما دل على ما ذهب إليه المالكية، لأنه فعل صحابي ولربما فعل هذا قبل أن يبلغه نهي النبي ﷺ.

٣ ـ وأما الاحتجاج بزيارة القبور فليس من لازم الزيارة الجلوس عليها، لأنه قد يزورها ماشياً أو واقفاً أو جالساً بينها.

٤ ـ وأما الاحتجاج بالجلوس عليها عند الدفن فغير متجه أيضاً وذلك لأنه لضرورة الدفن إذ لا يتأتى الدفن إلا به، ثم إنهم أثناء جلوسهم على القبر لا يكونون قد دفنوا الميت بعد فتنتفي علة الكراهة في هذه الحالة.

٥ ـ وأما تأويل المالكية أحاديث أبي هريرة وجابر وغيرهما بأن المراد منها الجلوس من غير حاجة فغير متجه، وذلك لأن الجلوس إذا أطلق انصرف إلى الجلوس المعهود، فلو قلنا إنّ فلاناً جلس لما فهم منه الجلوس لقضاء الحاجة، فالجلوس لا يستعمل للتعبير عن قضاء الحاجة إلا بتقييده بذلك، فيقال: (جلس فلان لقضاء حاجته).

---

(١) مغني المحتاج: ٣٥٤/١، المجموع: ٣١٢/٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٥٢/١، المغني والشرح الكبير: ٣٨٧/٢.

(٢) الحطاب: ٢٥٣/٢، المنتقى: ٢٤/٢، الزرقاني على الموطأ: ٧٠/٢، الجامع ١٠٢/١أ.

ثم إن المعهود من الشارع الحكيم في بيانه الأحكام الشرعية عدم الاعتماد في بيانها على المجازات البعيدة جداً والتي لا يفهم منها الحكم إلا بالتقييد، والمعهود من النبي ﷺ بيان ذلك أشفى بيان، فإنه لما نهى عن البول في الماء الراكد لم يقل: (لا يجلس أحدكم في الماء الراكد) وإنما قال: «**لا يبولنَّ أحدكم في الماء الذي لا يجري**»، وقل مثل ذلك في نهيه ﷺ عن التغوط في طريق الناس ومستظلهم[1].

وبهذا يترجح لدي مذهب الجمهور، وذلك للأحاديث الصحيحة والصريحة، ثم إن الجلوس على القبر امتهان للميت المقبور واستخفاف بحرمة الموتى، فهو يؤدي إلى أن يألف الناس الجلوس على القبور، وهذا يُذهب رهبة الموت من قلوبهم فيؤدي إلى عدم الاتعاظ به وهذا نقيض مقصود الشارع الحكيم.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق والظل، ٢٢٦/١، برقم: ٢٦٩.

المبحث السادس
عدد الأثواب التي يكفن بها الميت

اختلف الفقهاء في عدد الأثواب التي يستحب للميت أن يكفن بها، وسبب انفراد المالكية الاختلاف في فهم بعض الآثار، فمن ذلك حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قد كفن بثلاثة أثواب سحولية يمانية ليس فيها مئزر ولا قميص.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يستحب أن يكفن الرجل في خمسة أثواب منها ثلاث لفائف وقميص ومئزر، كما أن مذهبهم استحباب الوتر غير الواحد، وألا يزيد على سبعة واستحباب السبعة للمرأة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن السنة أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب والمرأة في خمسة، على خلاف بينهم في كراهة أن يزاد الرجل على ثلاث، وفي استحباب القميص أو عدم استحبابه[2].

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٢/٢٢٣ ـ ٢٢٤، الخرشي: ٢/١٢٤، ١٢٦، الشرح الكبير للدردير: ١/٤١٥، البيان والتحصيل: ٢/٢٢٦، ٢٨٧ ـ ٢٨٨، الفواكه الدواني: ١/٣٣٦ ـ ٣٣٧، الجامع: ١/١٠٠أ، المنتقى: ٢/٧ ـ ٨ الذخيرة خ: ١/٢٠٠، بداية المجتهد: ١/١٦٩، القوانين الفقهية، ص٦٤.

(٢) البناية: ٢/٩٦٥، ٩٧٢، مغني المحتاج: ١/٣٣٧ ـ ٣٣٨، المجموع: ٥/١٩٣، ٢٠٥، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٣٤، ٣٣٦.

الأدلة:

في هذه المسألة بعض الآثار التي اختلف الفقهاء في الفهم منها، فمن ذلك حديث عائشة في أن النبي ﷺ كفن بثلاثة أثواب بيضاء سحولية يمانية ليس فيها مئزر ولا قميص[1]، ومنها حديث ليلى بنت قانف[2] قالت: (كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ، فكان أول ما أعطاني رسول الله ﷺ الحقو ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد في الثوب الآخر، قالت: ورسول الله ﷺ جالس عند الباب معه أكفانها يناولناها ثوباً ثوباً)[3].

فالمالكية فهموا من حديث عائشة وقولها: (ليس فيها قميص ولا مئزر) أن هذه الثلاثة ثياب بخلاف القميص والمئزر وبإضافتهما إليها تصبح الثياب خمسة، ويشهد لهم أثر ابن عمر أنه كفن ابناً له بخمسة ثياب، وبهذا الأثر عينه احتج من لم يكره أن يزاد الرجل على خمسة أثواب[4].

وأما الجمهور فقد فهموا من حديث عائشة المتقدم نفي أن يكون في كفن رسول الله ﷺ قميص ومئزر، ومن هنا قالوا السنة أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب والمرأة بخمسة مضافاً إليها الدرع والخمار[5].

ومن هنا يتضح أن أدلة الجمهور والمالكية واحدة، لكنهم اختلفوا في الفهم من هذه الأدلة.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب الثياب البيض للكفن، ٢/٧٥، ومسلم في كتاب الجنائز، باب في كفن الميت، ٢/٦٤٩، برقم: ٩٤١.

(٢) ليلى بنت قانف لها صحبة، كانت فيمن غسل أم كلثوم رضي الله عنهما. انظر أسد الغابة: ٥/٥٤٣، تهذيب التهذيب: ١٢/٤٥١، تقريب التهذيب: ٢/٦١٢.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب في كفن المرأة، ٣/٢٠٠، برقم: ٣١٥٧، وأحمد في مسنده: ٦/٣٨٠، وضعفه الألباني، انظر: إرواء الغليل: ٣/١٧٣.

(٤) الذخيرة خ: ١/٢٠٠ب، المنتقى: ١/٧ ـ ٨، بداية المجتهد: ١/١٦٨ ـ ١٦٩.

(٥) المجموع: ٥/١٩٣، ٢٠٥، مغني المحتاج: ١/٣٣٧ ـ ٣٣٨، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٣٤، البناية: ٢/٩٦٥، ٩٧٣.

والذي يترجح لدي أنه ليس هناك مقدار ولا عدد معين في الثياب هو سنة دون غيره، وإنما المسنون ما يحقق ستر الميت من جهة، ولا يصل إلى الإسراف والتبذير من جهة أخرى والله أعلم.

المبحث السابع
حكم الصلاة على من قتله الإمام حداً

اختلف الفقهاء كراهة صلاة الإمام على من قتله الإمام حداً، فمنهم من قال بالكراهة، ومنهم من قال بعدمها.

وسبب انفراد المالكية يرجع إلى ورود بعض العمومات التي تحث على الصلاة على كل مسلم، وورود حوادث أخرى لم يصل فيها النبي ﷺ على بعض مقترفي الكبائر، فمن الفقهاء من أخذ بالعمومات، ومنهم من أخذ ببعض النصوص والآثار التي لم يصل فيها النبي ﷺ عَلَى من اقترف حداً أو كبيرة، وهؤلاء اختلفوا في الفهم من هذه النصوص، فمنهم من قصرها على نفس الحوادث التي لم يصل فيها النبي ﷺ على بعض الموتى، ومنهم من قاس على عدم الصلاة على هؤلاء الموتى فألحق بهم حالات آخرين.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية ـ وهو قول ابن القاسم وروايته عن الإمام مالك ـ أنه يكره للإمام وكذا أهل الفضل والعلم والصلاح أن يُصلّوا على من قتله الإمام حداً أو قصاصاً، ولا يدخل في ذلك من ليس حده القتل ومات أثناء إقامة الحد كالزاني غير المحصن إن مات أثناء الجلد ونتيجة له، كما أن مذهب المالكية أيضاً كراهة أن يصلي

الإمام، وكذا أهل الفضل والتقى والصلاح على ذوي البدع[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[2] والشافعية والحنابلة[3] إلى عدم كراهة صلاة الإمام على المقتول حداً[4].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في كراهة صلاة الإمام على المقتول حداً بما يلي:

١ ـ حديث أبي برزة[5] (أن النبي ﷺ لم يصل على ماعز[6] ولم ينه عن الصلاة عليه)[7].

فعدم صلاة النبي ﷺ عليه، وعدم نهيه الناس عن ذلك دليل على أن

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٢/٢٤٠، الخرشي: ٢/١٣٨، الشرح الكبير للدردير: ١/٤٢٤، البيان والتحصيل: ٢/٢٦٨ ـ ٢٧٠، الإشراف: ١/١٥٤ ـ ١٥٥، الفواكه الدواني: ١/٣٣٨، الجامع: ١/١٩٥أ، بداية المجتهد: ١/١٧٤.

(٢) استثنى الحنفية من ذلك البغاة، وقطاع الطرق والمكابر في المصر ليلاً، ومن تعصب بعصابة، فقالوا بكراهة صلاة الإمام عليهم.

(٣) ذهب الحنابلة إلى كراهة صلاة إمام على قاتل نفسه والغال، وهو الذي كتم شيئاً من الغنيمة قبل أن تقسم.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٢/٢١٠ ـ ٢١١، زاد المحتاج: ١/٤١٨ ـ ٤٢٠، مغني المحتاج: ١/٣٦١ ـ ٣٧٢، فتح العزيز بهامش المجموع: ٥/٣١٢ ـ ٣١٣، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٤٤ ـ ٣٤٥، المغني: ٢/٤٢٠.

(٥) أبو برزة الأسلمي، اختلف في اسمه وأصح ما قيل: نضلة بن عبيد، صحابي مشهور بكنيته، أسلم قبل الفتح، وغزا سبع غزوات، ثم نزل البصرة، وغزا خراسان وتوفي بها سنة خمس وستين. انظر: أسد الغابة: ٥/١٤٦، تقريب التهذيب: ٢/٣٠٣.

(٦) هو ماعز بن مالك الأسلمي، وهو معدود في المدنيين، كتب له رسول الله ﷺ كتاباً بإسلام قومه. انظر: أسد الغابة: ٤/٢٧١.

(٧) أخرجه البيهقي في كتاب الجنائز، باب الصلاة على من قتلته الحدود، ٤/١٩، وأخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب الصلاة على من قتلته الحدود، ٣/٢٠٦، برقم: ٣٢٨٦.

الناس يصلون عليهم دون الإمام ومن هم في حكمه من أهل الفضل والعلم[1].

٢ ـ وعلل بعضهم كراهة صلاة الإمام على المقتول حداً وغيره كالمبتدعة بأنه لزجر غيرهم وردعهم عن مقارفة الذنوب ومتابعة البدع[2].

٣ ـ وقيل: إنه يكره للإمام أن يصلي عليهم لأن الإمام منتقم لله بإقامة الحد عليهم، والصلاة على الميت شفاعة له، ولا يكون المنتقم شافعاً[3].

وقد ضعف هذا الاستدلال ابن رشد بعد أن حكاه بأنه لا يبعد أن يكون الإنسان منتقماً لله بإقامة الحد في الدنيا انتقاماً لحق الله، وداعياً للميت بعد ذلك بالرحمة والغفران[4].

ب ـ وأما الذين قالوا بجواز الصلاة على كل مسلم فقد استدلوا على مذهبهم بما رُوِيَ عنه ﷺ من قوله: «**الصلاة واجبة على كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر**»[5].

والذي يترجح لدي ألاَّ كراهة في صلاة الإمام وغيره من أهل التقى والصلاح على مقترفي الحدود وذلك لأن الصلاة عليهم دعاء لهم وترحم عليهم وهذا يوافق مقصود الشارع ثم إن الحدود كفارة لما كانوا اقترفوه في الدنيا كما ثبت ذلك في الحديث النبوي الشريف، وما دام الأمر كذلك فلا مبرر لكراهة الصلاة عليهم.

---

(١) الإشراف: ١/١٥٥.

(٢) البيان والتحصيل: ٢/٢٦٩.

(٣) الذخيرة خ: ١/٢٠٤أ.

(٤) البيان والتحصيل: ٢/٢٦٩.

(٥) مغني المحتاج: ١/٣٦١، والحديث أخرجه البيهقي في كتاب الجنائز، باب الصلاة على من قتل نفسه غير مستحل لقتلها، ٤/١٩.

وأما القول بأنه ردع وزجر لأمثالهم فغير متجه، لأن مقترفي الحدود لا يفكرون في مسألة أن يصلي عليهم الإمام أو لا يصلي فالذي يتجرأ على معصية الله وهو بعلم أنها قد تؤدي به إلى النار لا تهمه صلاة الإمام أو عدمها.

وبهذا يترجح لدي عدم كراهة صلاة الإمام على من اقترف حداً وقتل به.

المبحث الثامن
حكم تقديم الابن على الأب والأخ على الجد في الصلاة على الميت

اختلف الفقهاء فيمن هو أحق بالصلاة على الميت، هل هو الابن؟ أم الأب إن اجتمعا؟ وهل هو الأخ أو الجد إذا اجتمعا أيضاً؟.

وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في الأصول المُقَاس عليها، فمع أن الفقهاء قاسوا الولاية في الصلاة على الميت على الولاية في النكاح إلا أنهم مختلفون أصلاً في الأصل المقيس عليه، فمن الفقهاء من يقدم الابن على الأبَ في ولاية النكاح، ومنهم من يقدم الأب على الابن، وقد جرى هذا الخلاف في الفرع المقيس أيضاً وهو الولاية في الصلاة على الميت. وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الابن وإن نزل أولى بالصلاة على الميت من الأب، كما أن الأخ وابنه أولى بالصلاة على الميت من الجد وقد نقل الزرقاني عن البساطي أن الأب أولى من الابن، لكن المشهور والذي رجحه أكثر المالكية الأول[1].

---

(١) الخرشي: ١١٦/١، الزرقاني على مختصر خليل: ١١٢/٢، الشرح الكبير للدردير: ٤١٠/١، الإشراف: ١٥٢/١، الجامع: ١٠٠/١ب، البيان والتحصيل: ٢٨٦/٢ - ٢٨٧، الذخيرة خ: ٢٠٣/١ب، الفواكه الدواني: ٣٣٥/١، المنتقى: ١٩/٢.

ب - وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الأب أولى بالصلاة على الميت من الابن، والجد أولى من الأخ[1].

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية، والاعتماد فيها على القياس وإلحاق الفرع بنظائره المشابهة، فقد استدل المالكية على مذهبهم في تقديم الابن والأخ على الأب والجد بالقياس على الميراث، فإن الابن أولى من الأب هناك لأنه أقوى تعصيباً، كما أن الأخ أولى من الجد لأن الأول يدلي بالبنوة، والثاني يدلي بالأبوة.

كما قاسها المالكية على الولاية في النكاح، فعندهم يقدم الابن على الأب في ولاية النكاح، فأجروا ذلك في الولاية في الصلاة على الميت.

كما استدل ابن يونس بما روي أنه لما مات الحسن بن علي رضي الله عنهما، قدم سعيد بن العاص أمير المدينة أخاه الحسين، فدفعه في قفاه وقال: لولا السنة ما قدمتك[2].

وأما الجمهور فقد قالوا: إن الصلاة على الميت دعاء له وشفاعة، ومقام الأبوة وإن علت أولى بها من مقام البنوة والأُخوّة، فإن الأب والجد أفجع بالميت من الابن والأخ وأكثر منهما عليه حنواً وشفقة فكان ذلك أدعى لإجابة الدعاء فيكون ذلك أنفع للميت.

كما أنهم قاسوها على ولاية النكاح فولاية النكاح يقدم فيها الأب على الابن[3].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٢٢١/٢، البناية: ٩٨٢/٢، مغني المحتاج: ٣٤٧/١، المجموع: ٢١٦/٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٣٣٧/١، المغني: ٣٦٨/٢.

(٢) البيان والتحصيل: ٢٨٦/٢، المنتقى: ١٩/٢، الإشراف: ١٥٢/١، الجامع ١٠١/١أ، الذخيرة خ: ٢٠٣/١ب، والأثر أخرجه البزار في مسنده: ٣٨٥/١ - ٣٨٦، برقم: ٨١٤، وأخرجه البيهقي: ٢٨/٤.

(٣) مغني المحتاج: ٣٤٧/١، المجموع: ٢١٦/٥، ٢١٨، ٢٢١، المغني: ٣٦٨/٢.

والذي يتأمل أدلة المالكية يجدها لا تخلو من مقال.

أما القياس على الميراث فغير متجه، وذلك للفارق الواضح بين ولاية الصلاة على الميت والميراث، كما أن طريق إرث الابن مختلف عن طريق إرث الأب، فالابن يرث تعصيباً، والأب من أصحاب الفروض فلا مجال للقياس.

وأما قياسهم ولاية الصلاة على الميت على ولاية النكاح فهم منازعون في الأصل المقيس عليه.

وأما الاحتجاج بأثر الحسين وسعيد بن العاص فغير متجه فالأثر - إن صح - ليس فيه دليل على تقديم الابن على الأب لأنه لم يكن للحسن حينئذ ابن بالغ ولا أب إذ كان أبوه علي رضي الله عنه متوفى، كما لم يكن له جَد حي أيضاً فلا مجال لأن يقدم غير الحسين.

والذي يترجح لدي أن الأب والجد أولى بالصلاة على الميت من الابن والأخ إذا تساووا في عوامل التقديم الأخرى، فيرجح الأب والجد بالحنو وبالسن أيضاً، فإن السن من عوامل التقديم في صلاة الفرض والله أعلم وأحكم.

المبحث التاسع
مكان وقوف الإمام والمنفرد في الجنازة

اختلف الفقهاء في مكان وقوف الإمام والمنفرد من الجنازة، سواء كان ذلك من الرجل أو المرأة.

وسبب انفراد المالكية تعارض الروايات التي جاءت واصفة لمكان وقوف النبي ﷺ بالإضافة إلى ورود بعض الآثار عن بعض السلف بالوقوف في أمكنة مختلفة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الإمام والمنفرد يقفان عند وسط الرجل ومنكبي المرأة[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنهما يقفان عند الصدر رجلاً كان الميت أم امرأة[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الإمام يقف من المرأة عند

---

(١) الحطاب: ٢/٢٢٧ ـ ٢٢٨، الخرشي: ٢/١٢٨ ـ ١٢٩، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٢/٢٢٧، الفواكه الدواني: ١/٣٤٣، الإشراف: ١/١٥٣، الذخيرة خ: ١/٢٠٢ب.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٢١٦.

وسطها[1]، وأما الرجل فقال الشافعية يقفان عند رأسه، وقال الحنابلة يقفان عند صدره[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن ابن مسعود من فعله الصفة التي ذكرها المالكية[3].

٢ ـ ولأن الوقوف عند منكبي المرأة أصون له عن التفكر وتذكر ما يشغله عن الصلاة فيفسدها عليه[4].

وأما الحنفية فإنهم قالوا إن الصدر هو مكمن الإيمان والشفاعة، فكان حرياً أن يقف الإمام أو المنفرد عنده[5].

ب ـ وأما الشافعية والحنابلة فاستدلوا بما يلي:

١ ـ حديث أنس رضي الله عنه (صلى على رجل فقام عند رأسه وعلى امرأة فقام عند عجيزتها) فقال له العلاء بن زياد[6]: (هكذا كانت صلاة رسول الله ﷺ صلى على امرأة عند عجيزتها وعلى الرجل عند رأسه؟ قال: نعم)[7].

---

(١) قال الشافعية: عند عجيزتها موافقة لفظ الحديث، وهما متقاربان.

(٢) مغني المحتاج: ٣٤٨/١، زاد المحتاج: ٤٠٤/١ ـ ٤٠٥، المجموع: ٢٢٤/٥ ـ ٢٢٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٣٨/١، المغني: ٣٩٤/٢ ـ ٣٩٥.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الجنائز، باب المرأة، أين يقام منها...؟ ٣١٣/٣.

(٤) الإشراف: ١٥٣/١، الذخيرة خ: ٢٠٢/١ب، الفواكه الدواني: ٣٤٣/١.

(٥) حاشية ابن عابدين: ٢١٦/٢.

(٦) هو أبو نصر، العلاء بن زياد بن مطر العدوي، البصري، أحد العباد، ثقة توفي سنة أربع وتسعين، انظر: تقريب التهذيب: ٩٢/٢، تهذيب التهذيب: ١٨١/٨.

(٧) أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه؟ ٢٠٨/٣، برقم: ١٣٩٤، والترمذي في كتاب الجنائز، باب ما جاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة؟، وقال: حديث حسن ٣٥٢/٣، برقم: ١٠٣٤، وابن ماجه في=

٢ ـ حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: صليت وراء النبي ﷺ على امرأة ماتت في نفاسها فقام عليها وسطها[١]. ولأن قيامه عند وسط المرأة ستر لها من الناس، فكان أولى.

جـ ـ وأما الحنابلة فقد قالوا: إن الوقوف عند الرأس وقوف عند الصدر لأنهما متقاربان فيصح أن يقال للواقف عند رأسه، أنه واقف عند صدره[٢].

الترجيح:

إن الذي يتأمل أدلة المذاهب يجد أن المالكية قد استدلوا بأثر لابن مسعود لم يبينوه ولم يبينوا صحته أو سنده، وحتى على فرض صحته فهو فعل صحابي لا يمكن أن يعارض فعل النبي ﷺ، والذي جاء بأسانيد صحيحة وحسنة، وأما قول المالكية: إن وقوف الإمام عند صدر المرأة أصون له من التفكير بما يشغله فبعيد جداً فمن ذا الذي يفكر مثل هذا التفكير وهو واقف أمام جنازة ممددة، إن رهبة هذا الموقف لا تدع للإنسان مجالاً للتفكر بمثل هذه الأشياء، وحتى على تجويز ذلك فإن الوقوف عند الصدر هو مظنة التفكر أكثر من الوقوف عند الوسط..

وأما دليل الحنفية، فغني عن القول أن الأحكام الشرعية لا تثبت بمثل هذه الاستنتاجات البعيدة.

بقي مذهب الشافعية والحنابلة الذي تشهد له الأحاديث الصحيحة والصريحة ولعل مذهب الشافعية بالنسبة للرجل أرجح من مذهب الحنابلة

= الجنائز، باب ما جاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة ٤٧٩/١، برقم: ١٤٩٣، انظر: نيل الأوطار: ١٠٩/٣.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب الصلاة على النفساء إذا ماتت في نفاسها، ٩١/٢، ومسلم في كتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت للصلاة عليه؟، ٦٦٤/٢، برقم: ٩٦٤.

(٢) المجموع: ٢٢٤/٥ ـ ٢٢٥، مغني المحتاج: ٣٤٨/١، المغني: ٣٩٥/٢، كشاف القناع: ١٢٩/٢.

لموافقته لفظ الحديث ولعدم حاجته للتأويل بخلاف مذهب الحنابلة القائل بالوقوف عند الصدر أن لفظ الحديث لا يفيده إلا بالتأويل الذي ذكروه، وحتى هذا التأويل فيه بعد لأن الواقف عند الرأس لا يصح أن يقال بأنه واقف عند الصدر ولو قرب منه لأن أعضاء الجسد متقاربة عادة ولو ساغ هذا التأويل لجاز أن يقال إن الواقف عند الصدر واقف عند البطن لقرب المسافة أيضاً.

المبحث العاشر

حكم الصلاة على القبر لمن فاته شهود الجنازة

اختلف الفقهاء فيمن فاتته الصلاة على الجنازة، أيندب له أن يصلي على القبر أم لا.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تعارض عمل أهل المدينة مع بعض الآثار التي جاء فيها أن النبي ﷺ قد صلى على القبر وذلك في أكثر من واقعة[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مذهب المالكية أنه لا يصلي على من صلى عليه، وهذا النهي للتحريم وأما من لم يصل عليه، فإن وُوري في القبر صلى على القبر، ولا يخرج على المشهور، وأما إن لم يوار أخرج وصلى عليه ويمتد جواز الصلاة على القبر لمن وُوري إلى أن يظن بلاه[2].

---

(١) بداية المجتهد: ١/١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢/٢٥٠ ـ ٢٥١، الخرشي: ٢/١٤٢، الشرح الكبير للدردير: ١/٤٢٧، الفواكه الدواني: ١/٣٤٩، البيان والتحصيل: ٢/٢٣٥، ٢٥٥، الزرقاني على مختصر خليل: ٢/١١٢، المقدمات: ١/١٧٤، الجامع: ١/٩٦ب، الذخيرة خ: ١/٢٠٥أ، المنتقى: ٢/١٤ ـ ١٥، التمهيد: ٦/٢٧٨، الإشراف: ١/١٥٤.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه لا تجوز الصلاة على من صلى عليه إلا للولي الذي لم يحضرها[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى جواز الصلاة على القبر لمن لم يشهد الجنازة، وقيدوه إلى شهر، وفي قول إلى أن يبلى[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم جواز الصلاة على من صُلِّيَ عليه بما يلي:

١ ـ عمل أهل المدينة: فقد روي أن ابن القاسم لما سأل مالكاً عن حديث صلاته ﷺ على قبر المسكينة بعد دفنها فقال: لقد جاء هذا الحديث والعمل على خلافه.

٢ ـ إن الصلاة على الميت مما يفعل به بعد الموت، فلم يجز أن يتكرر قياساً على غسل الميت.

٣ ـ إن الصلاة على الجنازة مُسْقِطَةٌ للفرض، فتكون الصلاة عليها مرة أخرى من باب التنفل وهو مما لا يجوز في صلاة الجنازة[3].

ب ـ وأما الحنفية فقد قالوا بجواز صلاة الولي الذي لم يحضر الجنازة، وذلك لأجل حقه لا لأجل إسقاط الفرض[4].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة القائلين بجواز صلاة من لم يصل على الجنازة فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ: (أن مسكينة ماتت ليلاً فدفنوها ولم يوقظوا

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٢/٢٢٢ ـ ٢٢٤، البناية: ٢/٩٨٣ ـ ٩٨٥.

(٢) مغني المحتاج: ١/٣٦١، المجموع: ٥/٢٤٤ ـ ٢٤٩، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٤٣.

(٣) الإشراف: ١/١٥٤، البيان والتحصيل: ٢/٢٣٥، المنتقى: ٢/١٤ ـ ١٥، بداية المجتهد: ١/١٧٣.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٢/٢٢٢ ـ ٢٢٣.

رسول الله ﷺ فصلى رسول الله ﷺ من الغد على قبرها)[1].

٢ ـ ما رُوِيَ عن ابن المسيب رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ: (صلى على أم سعد بعد موتها بشهر)[2].

٣ ـ حديث أبي هريرة أن امرأة سوداء أو رجلاً كان يقم المسجد ففقده النبي ﷺ، فسأل عنه فقالوا: مات فقال: **«أفلا آذنتموني به دلوني على قبره. فدلوه فصلى عليه»**[3].

٤ ـ وعن ابن عباس رضي الله عنهما: (أن النبي ﷺ صلى على قبر منبوذ)[4].

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث أن هؤلاء ما دفنوا إلا بعد الصلاة عليهم بحيث سقط الفرض بصلاتهم وإلا فلا يجوز أن يظن دفنهم قبل الصلاة[5].

وقد أجاب الباجي على حديث المسكينة وغيره من الأحاديث مما هو في معناه بما ملخصه:

١ ـ أن النبي ﷺ علل صلاته على القبور بما لا طريق لنا إلى معرفة

---

(١) أخرجه البيهقي في كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن الميت، ٤٨/٤، قال النووي: (حديث المسكينة صحيح، رواه النسائي والبيهقي وغيرهما بإسناد صحيح من رواية أبي أمامة أسعد بن سهل بن حنيف... وهذه المسكينة يقال لها أم محجن) انظر: المجموع: ٢٤٤/٥.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على القبر، ٣٥٦/٣، برقم: ١٠٣٧، والبيهقي في كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن وقال: مرسل صحيح، ٤٨/٤.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب كنس المسجد والتقاط الخرق والعيدان والقذي، ١١٨/١، ومسلم في كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، ٦٥٩/٢، برقم: ٩٥٦٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب الصفوف على الجنازة، ٨٨/٢.

(٥) مغني المحتاج: ٣٦١/١، المجموع: ٢٤٤/٥ ـ ٢٤٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٤٣/١.

أن حكم غيره من الناس كحكمه فقال: «**إن هذه القبور ممتلئةٌ ظلمة والله ينورها بصلاتي عليهم**»[1].

٢ ـ أن النبي ﷺ هو المستحق للصلاة على الجنائز فإذا لم يصل عليها هو لم يسقط فرض الصلاة عليها.

٣ ـ أن النبي ﷺ قد أمر بأن يعلموه بموتها للصلاة عليها، ونهى أن يدفن أحد قبل أن يصلي عليه ﷺ فقال: «**لا يموتن فيكم ميت ما دمت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي له رحمة**».

٤ ـ إنا لا نقول: أنه لا يجوز أن يصلى على جنازة لم يصل عليها حتى يحتج علينا بأن النبي ﷺ قد صلى على القبور، بل نقول: إنه لا يجوز أن يصلى على قبر قد صلي على من فيه، ولا طريق لكم إلى إثبات أنه قد صلى علي المسكينة، وليس لكم أن تقولوا إنه قد صلي عليها، إلا ولنا أن نقول أنه لم يصل عليها فتساوت الدعويان فسقط الاستدلال بهذا الدليل[2].

الترجيح:

والذي يترجح لدي جواز الصلاة لمن لم يصل على جنازة أن يصلي على قبرها وذلك للأحاديث الصحيحة الصريحة في ذلك، وقول مالك: إن العمل على خلاف هذا الحديث لا يمكن أن يقاوم صحة حديث المسكينة فضلاً عن الأحاديث الأخرى الصحيحة الصريحة.

وأما أقيسة المالكية فمردودة لأنه لا قياس مع النص، وأما جواب الباجي على حديث المسكينة وما في معناه، فغير متجه وذلك لأن نهي النبي ﷺ عن أن يدفن الموتى دون صلاته إنما هو من قبيل الرحمة بهؤلاء الموتى، وذلك لأن صلاة النبي ﷺ عليهم ليست كصلاة غيره، فإن

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، ٢/٦٩٥، برقم: ٩٥٦.
(٢) المنتقى: ٢/١٥.

صلاته ﷺ سكن لهم ورحمة، ولا يعني هذا أن صلاة غيره ليست مجزئة ولا مسقطة للفرض، وأما القول بأن دعوى الصلاة على المسكينة متساوية مع دعوى عدم الصلاة عليها فغير سديد، وذلك لأن الصحابة قد خرجوا بالمسكينة ودفنوها، ويبعد جداً أن يدفنوها بغير صلاة وهم يعلمون إثم ذلك ولا يتصور هذا من صحابة رسول الله ﷺ.

وأضعف من هذا، القول بأن الصلاة الواردة في حديث المسكينة وغيره من الأحاديث إنما هي بمعنى الدعاء وذلك لأن الصلاة إذا أطلقت في كلام الشارع انصرفت إلى المعنى الشرعي وليس إلى المعنى اللغوي، ومن هنا يتضح رجحان مذهب الشافعية والحنابلة القائلين بجواز الصلاة على القبر لمن فاته شهود الجنازة.

المبحث الحادي عشر
حكم دفن الشهيد بثيابه

اتفق الفقهاء على أن الشهيد يدفن بثيابه، لكنهم اختلفوا فيما ينزع عنه من الثياب، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى أمرين:

١ ـ تعارض الآثار ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك قوله ﷺ في الشهداء «**ادفنوهم بثيابهم**» وأمره ﷺ بقتلى أحد أن يدفنوا في ثيابهم وأن ينزع عنهم الجلود والسلاح، فمن الفقهاء من أجرى قوله ﷺ: «**ادفنوهم بثيابهم**» على عمومه وقال: لا ينزع إلا الحديد من سلاح ونحوه، ومنهم من خص هذا الحديث بحديث قتلى أُحد، وقال ينزع عنه ما ليس من عادة الناس لبسه.

٢ ـ الاختلاف في مفهوم الثياب، هل تشمل كل ملبوس؟ أم تختص بما من عادة الناس لبسه في غير حال الحرب؟[١].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا يجوز نزع غير الدرع والسلاح من ثياب الشهيد، فلا ينزع عنه فرد ولا خف ولا محشو ولا جبة ولا خاتم قلَّ ثمن فصّه ولا منطقة، وهو مذهب مالك في المدونة، وقد نقل عن ابن القاسم قوله: لا بأس بنزع الخف. لكن المشهور الذي استقر عليه

(١) اتفق الفقهاء على أنه ينزع عن الشهيد درعه وسلاحه وغير ذلك من أدوات الحرب كالسيف والرمح.

المذهب ألا ينزع عنه غير الدرع والسلاح[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز نزع ما ليس من عادة الناس لبسه إلا في الحرب وكذا ما لا يسمى ثياباً كالأمثلة التي ذكر المالكية عدم جواز نزعها[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم نزع شيء غير السلاح بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**ادفنوهم بثيابهم**»[3] وهذا يعم الفرو والمحشو وغيره.

٢ ـ ولأن هذه الأشياء يصدق عليها لفظ الثياب لغة، فيكون حكمها كحكم سائر الثياب[4].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بما رُوِيَ أن النبي ﷺ أمر بقتلى أُحد فنزع عنهم الجلود والثياب، ودفنوا بثيابهم ودمائهم[5].

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢٤٩/٢ ـ ٢٥٠، الخرشي: ١٤١/٢، الفواكه الدواني: ٣٣٨/١، الإشراف: ١٤٩/١، الجامع: ٩٧/١ب، البيان والتحصيل: ٢٠٩/٢ ـ ٢١٠، الذخيرة خ: ٢٠٥/١ب، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠٩/٢ ـ ١١٠.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢٥٠/٢، مغني المحتاج: ٣٥١/١، زاد المحتاج: ٤٠٧/١ ـ ٤٠٨، المجموع: ٢٦٧/٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٣١/١، المغني: ٤٠٣/٢.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب في الشهيد يغسل، ١٩٥/٣، برقم: ٣١٣٣، وابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم، ٤٨٥/١، برقم: ١٥١٥، ومالك في الموطأ بلاغاً في كتاب الجهاد، باب العمل في غسل الشهيد، ٤٦٣/٢، برقم: ١٣٧، والبيهقي في سننه في كتاب الجنائز، باب من استحب أن يكفن في ثيابه التي قتل بها، ١٤/٤، وأحمد في مسنده، ٢٤٧/١، وذكر الألباني ضعف إسناده، انظر: إرواء الغليل ١٦٥/٣.

(٤) الفواكه الدواني: ٣٣٨/١، الذخيرة خ: ٢٠٥/١ب، الإشراف: ١٤٩/١، البيان والتحصيل: ٢١٠/٢.

(٥) مغني المحتاج: ٣٥١/١، حاشية ابن عابدين: ٢٥٠/٢، شرح منتهى الإرادات: ٣٣١/١، المغني: ٤٠٣/٢.

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في نزع الخف والفرو ونحوه، وذلك لأن حديث قتلى أحد يعتبر مخصصاً لأمره ﷺ بدفن الشهداء بثيابهم، خاصة وأن سياق الحديث يدل على أن المراد بالثياب الثياب المعهودة من الأردية والأزر والقمصان والسراويلات، فقد ورد في الحديث أن النبي ﷺ أمر بنزع الجلود ودفنهم في ثيابهم، فلم يسم الجلود، والتي تدخل فيها الخفاف والفراء ونحوها ثياباً فدل على أن المراد بالثياب الثياب المعهودة التي يلبسها الناس.

الباب الثالث
مفردات المذهب في الزكاة والصيام

يشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفردات المذهب في الزكاة.

الفصل الثاني: مفردات المذهب في الصيام.

الفصل الثالث: مفردات المذهب في الاعتكاف.

الفصل الأول مفردات المذهب في الزكاة

ويشتمل هذا الفصل على تسعة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: الدَّين الذي يسقط وجوب الزكاة.

المبحث الثاني: حكم زكاة الدَّين.

المبحث الثالث: زكاة المال المغصوب.

المبحث الرابع: زكاة ربح المال.

المبحث الخامس: حكم زكاة المعلوفات من بهيمة الأنعام.

المبحث السادس: حكم الزكاة عند ضم نوعي جنس واحد من المواشي.

المبحث السابع: ضم النتاج إلى الأمهات في اعتبار الحول.

المبحث الثامن: حكم ما لو كان النصاب كله نتاجاً.

المبحث التاسع: تعريف التبيع والمسنة.

المبحث العاشر: حكم زكاة الإبل إذا زادت عن مائة وعشرين، ولم تصل إلى مائة وثلاثين.

المبحث الحادي عشر: حكم الاختلاط في الماشية.

المبحث الثاني عشر: الأمور التي يشترط اجتماعها في الماشية حتى تؤثر الخلطة.

المبحث الثالث عشر: حكم زكاة عروض التجارة.

المبحث الرابع عشر: المقصود بالرقاب في آية مصارف الزكاة.

المبحث الخامس عشر: كيفية تقسيم مال الزكاة على الثمانية الأصناف.

المبحث السادس عشر: حكم تعجيل الزكاة.

المبحث السابع عشر: حكم صدقة الفطر عن العبد المكاتب.

المبحث الثامن عشر: حكم صدقة الفطر عن العبد الآبق.

المبحث التاسع عشر: حكم صدقة الفطر عن العبد المبعض.

المبحث الأول

الدَّين الذي يسقط وجوب الزكاة

اختلف الفقهاء فيمن كان عليه دَين يحيط بماله، أو ينقص النصاب، أيسقط هذا الدَّين الزكاة فيمنع وجوبها أم لا؟ فمنهم من قال: إن الدَّين لا يمنع وجوب الزكاة أصلاً، ومنهم من قال: بل يمنع وجوبها، وهؤلاء اختلفوا في جنس الدَّين الذي يمنع وجوب الزكاة، فمنهم من قال: يمنع وجوبها كل دَين، ومنهم من خص ذلك بالأموال الباطنة كالذهب والفضة دون الأموال الظاهرة كالحرث والماشية، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة الاختلاف في تخصيص النصوص العامة. الآمرة بأخذ الزكاة وإخراجها كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[1] فمن الفقهاء من أجرى هذه النصوص العامة على عمومها فأوجب الزكاة في كل دَين سواء أكان على ربه دَين أم لا، ومنهم من خصصها ـ على اختلاف بينهم في درجة التخصيص ـ.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الدَّين لا يسقط الزكاة إلا في الأموال الباطنة كالذهب والفضة، وأما الأموال الظاهرة كالزروع والثمار والمواشي فإن الدَّين

---

(١) [التوبة: ١٠٣].

لا يسقط وجوب الزكاة فيها[1].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أن الدَّين يمنع وجوب الزكاة في الأموال كلها، وفق تفصيلات ليس هنا مجال ذكرها[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن الدَّين لا يمنع وجوب الزكاة أصلاً[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في التفرقة في إسقاط الدَّين للزكاة بين الأموال الباطنة والظاهرة بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ قالوا: فمقتضى هذا النص العام أن تؤخذ الزكاة من الأموال كلها وحتى لو كان على ربها دَين فخرج من ذلك الأموال الباطنة بإجماع الصحابة، فإن عثمان رضي الله عنه قد صاح بالصحابة: (هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دَين فليؤده حتى تحصل أموالكم فتؤدون منها الزكاة)[4]. وقال هذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه أحد، فصار إجماعاً، وهذا في الأموال الباطنة فبقي ما عداه على مقتضى العموم[5].

وفي هذا الاستدلال نظر: وذلك لأنه على التسليم بصحة هذا الأثر سنداً فإنه غير دال على المدعى مبنى لفظاً، وذلك لأن كلمة الأموال الواردة في الأثر تشمل الذهب والفضة والماشية والحرث، فهي تسمى أموالاً لغة وشرعاً، فقصرها على بعض مسماها تحكم بلا دليل.

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٣٢٨/٢، الخرشي: ٢٠٢/٢، المدونة: ٣١٨/١، الإشراف: ١٨١/١، البيان والتحصيل: ٣٩٤/٢، الفواكه الدواني: ٣٨٦/١ ـ ٣٨٨، المقدمات الممهدات: ٢٥٢/١، الجامع: ١٣٥/١أ، المنتقى: ١١٤/٢.

(٢) البناية: ١٨/٣ ـ ١٩، شرح منتهى الإرادات: ٣٦٨/١ ـ ٣٦٩.

(٣) مغني المحتاج: ٤١١/١، المجموع: ٣٤٤/٥.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الزكاة، باب الزكاة في الدَّين، ٢٥٣/١، برقم: ١٧.

(٥) المقدمات الممهدات: ٢٥٢/١، البيان والتحصيل: ٣٩٤/٢.

ثم إن ادعاء الإجماع لا يخفى ما فيه من بعد، وذلك لأن الإجماع السكوتي مختلف في حجيته، ثم إنه مبني بعد هذا على أن المخاطبين قد فهموا من قول عثمان: (تحصل أموالكم)، الأموال الباطنة، وهذا ما لا تسعفه اللغة ولا الشرع.

٢ ـ أن النبي ﷺ وبعده أبو بكر وعمر وعثمان وغيرهم كانوا يرسلون السعاة إلى أرباب الأموال فكانوا يأخذون من المواشي والحبوب والثمار، ولا يسألون أرباب هذه الأموال إن كان عليهم دَين أم لا.

٣ ـ أن الأموال الظاهرة أمرها موكول إلى الإمام، فجاز أن يأخذها قهراً، بخلاف الأموال الباطنة إذ يقبل فيها قول رب المال في ادعاء الدَّين أو إخراجها.

٤ ـ أن الدَّين يمنع تنمية العين إذ يجوز لصاحب المال أن يقوم مطالباً بدَينه فيؤدي ذلك إلى أن يحجر على رب المال التصرف في ماله، وهذا يمنع نماءه في الذهب والفضة، وأما الحرث والماشية فلا يمنع الحجر نماءها لأنها نامية بنفسها، وليست محتاجة في نمائها إلى تصرف ربها بها[١].

٥ ـ أن الدراهم والدنانير لا تتعلق الحقوق بأعيانها بل بالذمة، فيتعلق بالذمة في الأموال الباطنة حقان: حق الزكاة وحق الدَّين فيقدم حق الدَّين، بخلاف الأموال الظاهرة فإن الزكاة تتعلق بأعيانها ولا يتعلق الدَّين بأعيانها فتقدم الزكاة[٢].

٦ ـ ولأن الأموال الظاهرة لم يؤتمن عليها أربابها إذ لو قبل قولهم في ادعاء الدَّين لأدى ذلك إلى إسقاط الزكاة في أكثر الأموال بادعائه[٣].

---

(١) الفواكه الدواني: ١/٣٨٦ ـ ٣٨٧، الخرشي: ٢/٢٠٢، الجامع: ١/١٣٥أ، البيان والتحصيل: ٢/٣٩٤.

(٢) المنتقى: ٢/١١٤.

(٣) الجامع: ١/١٣٥أ.

ب ـ وأما الحنفية والحنابة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ أثر عثمان الذي استدل به المالكية، لكن الحنابلة حملوه على العموم فهو يشمل عندهم الأموال كلها بخلاف المالكية الذين خصوه بالأموال الباطنة.

٢ ـ ولأن الزكاة إنما وجبت لمواساة الفقير ودفع حاجته، وحاجة المدين إلى وفاء دَينه أشد من حاجة الفقير، فليس من الحكمة تعطيل حاجة المالك للوفاء بحاجة غيره[١].

٣ ـ ولأن المال مشغول بحاجة صاحبه الأصلية فكان كالعدم، كمن عنده ماء لكن يحتاجه للشرب ودفع الظمأ[٢].

جـ ـ وأما الشافعية فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي: ـ

١ ـ العمومات الموجبة للزكاة: فإنها لم تستثن الدَّين ولا غيره.

٢ ـ ولأنه مالك للنصاب نافذ التصرف فيه، فوجبت الزكاة فيه كغيره[٣].

٣ ـ لأن الزكاة تتعلق بالعين، والدَّين يتعلق بالذمة فلا يمنع أحدهما الآخر، كالدَّين وأرش الجناية[٤].

الترجيح:

إن الاستدلال بالنصوص العامة الموجبة للزكاة غير متجه، وذلك لأن هذه النصوص العامة قصد منها حث المسلمين وأمرهم بإخراج الزكاة فهي ـ والحالة هذه ـ لا يمكن أن تثبت بها تفصيلات وجزئيات، فإذا كانت هذه النصوص العامة قد خصصت في أكثر من موضع، فقد خصصت بتحديد

---

(١) شرح منتهى الإرادات: ٣٦٩/١.
(٢) البناية: ١٩/٣.
(٣) مغني المحتاج: ٤١١/١.
(٤) المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٤٣/٥.

النصاب الذي إن قل المال عنه لم تجب الزكاة، وخصصت باعتبار مرور الحول في غير الزروع والثمار مع أن النصوص لم تتعرض لكل هذا، فغير نكير أن تخصص أيضاً في اعتبار عدم الدَّين، وأن أثر عثمان رضي الله عنه دال على هذا، وموافقة بعض الصحابة له أو جلهم يعضد ذلك الأثر، لكن من فرق فيه بين الأموال الباطنة والظاهرة فقد أبعد، وذلك لتناول لفظ المال للجميع، بل وأن المواشي والزروع كانت من كرائم أموال العرب في تلك الفترة وأكثرها شيوعاً وتداولاً، فاستثناؤها من إسقاط وجوب الزكاة بالدَّين استثناء لجل أموال العرب وتكليف لأكثر الناس ما لا يطيقون، وبهذا يترجح لدي أن الدَّين مسقط لوجوب الزكاة إن أحاط بالمال أو أنقص النصاب، وأنه لا فرق في ذلك بين الذهب والفضة والأنعام والحرث.

المبحث الثاني
حكم زكاة الدَّين

اختلف الفقهاء فيمن له دَين أيزكيه أم لا؟ أم يزكيه إذا قبضه ولعام واحد؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة الاختلاف في مال الدَّين أيشبه بالمال الحاضر أم بالمال الغائب؟، كما أن من أسباب الانفراد أيضاً الاختلاف في تعلق الزكاة، هل هي بذمة المزكي؟ أم بعين المال المزكى؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ يقسم المالكية الدَّين إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ دَين الفائدة: كدَين الميراث والهبة والأرش والأجرة والكراء وثمن العروض، فلا زكاة فيه حتى يقبض ويحول عليه الحول بعد قبضه.

٢ ـ دَين التجارة: وهو كعروضها يقومه المدير ويزكيه المحتكر، ويقصد المالكية بالمدير الذي يبيع ويشتري باستمرار، ولا يرقب الأسواق بالسلعة حتى إذا غلا ثمنها باعها، وأما المحتكر فهو الذي يفعل ذلك، فهذا يزكي ديونه إذا قبضها ولعام واحد فقط.

٣ ـ دَين السلف: وهو الذي يكون عن قرض فهذا يزكيه إذا قبضه ولعام واحد فقط.

وخلاصة القول أن الدَّين الذي يكون أصله في يده أو في يد وكيله

كالقرض فإنه يزكيه إن قبضه ولعام واحد فقط، وإن مكث عند المدين سنين، وإذا كان أصله ليس في يده بل في يد غيره كيد مورثه فإنه لا يزكيه إلا إذا قبضه ومر عليه الحول بعد قبضه[1].

ب ـ وذهب الجمهور إلى أن الدَّين الذي تجب فيه الزكاة يزكيه صاحبه إن قبضه لما مضى من السنين، وهنالك تفصيلات واختلافات كثيرة في نوع الدَّين الذي تجب فيه الزكاة وذلك في كل مذهب، فبعضهم لا يوجب الزكاة في قرض الماشية أو في دَين الكتابة، وهنالك تفرقة عند المذاهب بين أن يكون الدَّين على ملىء باذل، أو معسراً، أو عند من جحده ومع الدائن بينة عليه، أو ليس معه بينة، مما لا مجال لذكره هنا، فالمذاهب الثلاثة متفقة على أن الدَّين الذي تجب فيه الزكاة يزكى لما مضى من السنين زكوات بعدد هذه السنين، لكنهم مختلفون في بعض التفصيلات كتحديد نوع المال الذي تجب في دَينه الزكاة، وفي حال المدين الذي يكون في المال الذي بيده الزكاة[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب الزكاة على صاحب الدَّين إذا قبضه ولعام واحد فقط بما يلي:

١ ـ أن الدَّين يمكن أن يبقى عند المدين سنين فهو ليس في يد الدائن

---

(١) الحطاب: ٣١٠/٢ ـ ٣١١، الخرشي: ١٩١/٢، ١٩٧، الشرح الكبير للدردير: ٤٦٦/١، بداية المجتهد: ١٧٩/١، ١٩٩ ـ ٢٠٠، البيان والتحصيل: ٤١١/٢، الأشراف: ١٦٥/١ ـ ١٦٦، الفواكه الدواني: ٣٨٨/١، القوانين الفقهية: ص ٧١، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، صالح عبدالسميع الأبي الأزهري، (دار الفكر، بيروت)، ١٣٠/١، المقدمات الممهدات: ٢٢٩/١، الجامع: ١٢٨/١أ، ١٢٩ ـ ١٣٠أ، المدونة: ٢٥٦/١ ـ ٢٦٠، الكافي: ٢٥٤/١، المنتقى: ١٦٦/٢، الزرقاني على الموطأ: ١٠٦/٢، عارضة الأحوذي: ٢٥١/١.

(٢) البناية: ٢٧/٣ ـ ٢٨، مغني المحتاج: ٤١٠/١ ـ ٤١١، المجموع: ٢٠/٦ ـ ٢٢، شرح منتهى الإرادات: ٣٦٥/١ ـ ٣٦٦، المغني: ٦٣٩/٢.

ويمكن أن يهلك عند المدين، فلا يكلف بالإخراج عنه وهو ـ ليس في يده ـ مما بيده.

٢ ـ أنه يملك إسقاط الزكاة بهبة الدَّين لمن هو عليه أو بإسقاطه، أو يأخذ به عرضاً.

وهذا الوجه ضعيف لأنه يملك كل ذلك في المال الذي عنده أيضاً، فيلزم منه القول بأن لا يزكي ما في يده أيضاً.

٣ ـ أنه لو كان عنده مال في بلد غائب عنه لم يلزمه أن يزكي عنه مما في يده، فلأن لا يلزم أن يزكي المال الذي هو ليس في يده من باب أولى.

٤ ـ أن العلة من إيجاب الزكاة هي المواساة في المال القابل للنماء، وهو ليس كذلك في يد المدين، فلو أوجبنا فيه الزكاة لأدى ذلك إلى استهلاكه بها، كما لم تجب الزكاة في المال المتخذ للقنية خشية استهلاكه بها.

٥ ـ أن المعتبر في إيجاب الزكاة أن ينص المال في يده في طرفي الحول، فلو بقي عند المدين عشر سنين كان بمنزلة العام الواحد.

وهذه هي الدعوى فكيف يصح أن تكون دليلاً؟ ثم إن الأوجه كلها ساقطة بالقول بتزكيته إذا قبضه للسنين التي لم يزكه فيها، وأما القول بأن علة الزكاة هي المواساة في الأموال القابلة للنماء فغير مُسَلَّمٍ للخلاف بين الفقهاء في زكاة الحلي وزكاة مال الصبي[1].

٦ ـ القياس على عروض التجارة: ذكر هذا مالك في الموطأ فكما لا يلزم مالك العروض زكاتها ولو مكثت عنده أعواماً إلا إذا باعها، فكذلك زكاة الدَّين، وقد أطنب الباجي في التعليق على هذا القول موضحاً أن زكاة

---

(١) المدونة: ٢٥٩/١، الإشراف: ١٦٥/١ ـ ١٦٦، المنتقى: ١١٦/٢، الزرقاني على الموطأ: ١٠٦/٢، عارضة الأحوذي: ٢٥١/١.

الدَّين في هذا القياس لها حكم الأولى لأن العروض تكون في يد صاحبها قادر على تنميتها متصرف فيها، فإذا كان هذا هو حكمها فالدَّين الذي ليس في يده ولا هو قادر على التصرف فيه أولى وأحرى، وذكر الباجي أن هذا القياس يحج من وافقهم في التسليم في حكم زكاة العروض زاعماً أنه قول أبي حنيفة[1]، لكن الراجح من قول أبي حنيفة ليس كما وهم الباجي، بل تقوم عنده العروض كل عام وتزكى، وبهذا يتضح أن الباجي قد استند على غير مستند، وأن الإمام مالكاً رحمه الله قد قاس المسألة على مسألة هي من مفرداته لم يوافقه فيها أحد من الأئمة الثلاثة، فكان قياسه قد أتى عليه من القواعد.

ب ـ وأما الجمهور فإن معتمدهم أن صاحب الدَّين مالك للمال يملك الحوالة به أو الإبراء منه أو المطالبة، فوجبت فيه الزكاة لأنه ماله، ونقلوا عن علي وابن عباس رضي الله عنهم القول بالتزكية لما مضى من السنين[2].

الترجيح:

إن الناظر في أدلة المالكية يجد أنها في جلها لم تلامس جوهر المسألة، وذلك لأن المالكية قد استدلوا على عدم وجوب الزكاة لما مضى من السنين بينما كان المطلوب منهم أن يستدلوا على وجوبها لسنة واحدة فقط بعد قبضها، وليس للمالكية في هذا دليل يعتمد عليه أو يركن إليه، وهذا ما حدا بابن رشد أن يقول: (وأما من قال: الزكاة فيه لحول واحد وإن أقام أحوالاً، فلا أعرف له مستنداً في وقتي هذا، لأنه لا يخلو ما دام ديناً أن يقول: إن فيه زكاة أو لا يقول ذلك، فإن لم يكن فيه زكاة فلا كلام بل يستأنف به، وإن كان فيه زكاة فلا يخلو أن يشترط فيها الحول أو لا يشترط ذلك، فإن اشترطنا وجب أن يعتبر عدد الأحوال إلا أن يقول كلما

---

(١) المنتقى: ٢/١١٣ ـ ١١٤.

(٢) مغني المحتاج: ١/٤١٠ ـ ٤١١، المغني: ٢/٦٣٩، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٦٥ ـ ٣٦٦.

انقضى حول فلم يتمكن من أدائه سقط عنه ذلك الحق اللازم في ذلك الحول، فإن الزكاة وجبت بشرطين: حضور عين المال، وحلول الحول، فلم يبق إلا حق العام الأخير، . . .)[1].

وبهذا يترجح لدي أن الدَّين الذي تجب فيه الزكاة يزكي إذا قبضه ولما مضى من السنين، وذلك لأن مضي الحول أو الأحوال ليس له دخل في إسقاط الزكاة التي استحقت كل سنة.

وأما كون المال ليس في يده فإنه لا يمنع وجوب الزكاة فيه واستقرارها في ذمته، وبمجرد القبض يزول المانع الذي من أجله لم يتمكن صاحب الدَّين من تزكية ماله المستدان. ولا يعني هذا أن يقال: أن على صاحب الدَّين أن يزكي الدَّين في الحال وهو في يد غيره كما هو مذهب الشافعية في بعض الحالات، وذلك لأن الدَّين ـ وإن كان على موسر مليء ـ فإن ملك الدائن عليه ملك غير تام لعدم إمكان التصرف فيه كما يريد المالك، وهي من أهم خصائص الملكية.

(١) بداية المجتهد: ١/١٩٩.

المبحث الثالث

زكاة المال المغصوب

اختلف الفقهاء في زكاة المال المغصوب بعد عوده إلى صاحبه بعد مكوثه عند مغتصبه بضع سنين، أيزكيه لما مضى من السنين؟ أم لعام واحد فقط؟ أم لا تجب فيه الزكاة أصلاً وإنما يستقبل به الحول؟

وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في ملكية صاحب المال للمال المغتصب، وهل الاغتصاب يزيل الملكية أم لا يزيلها بل يمنع التصرف؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن المال المُغْتَصَب إذا قبضه صاحبه فإنه يزكيه لسنة واحدة فقط، وإن مكث في يد مغتصبه سنين عديدة[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه لا زكاة فيه إلا إذا قبضه ويستقبل به الحول[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى إيجاب الزكاة فيه بعد قبضه، ولما مضى من السنين[3].

---

(١) الخرشي: ٢/١٨٠، الحطاب: ٢/٢٩٦، المدونة: ١/٣٣٨، المقدمات: ١/٢٩٩، الإشراف: ١/١٦٥ ـ ١٦٦، الجامع: ١/١٥٩أ، المنتقى: ٢/١١٣، الزرقاني على الموطأ: ٢/١٠٦.

(٢) البناية: ٣/٢٥.

(٣) مغني المحتاج: ١/٤٠٩ ـ ٤١٠، المجموع ٥/٣٤١ ـ ٣٤٢، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٦٥، المغني: ٢/٦٤٠.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم إيجاب الزكاة في المال المغتصب إلا لعام واحد فقط بما يلي:

١ ـ ما روي عن عمر بن عبدالعزيز أنه كتب إلى بعض عماله في مال قبضه بعض الولاة ظلماً ثم عقب بعد ذلك بكتاب آخر أن لا يؤخذ منه إلا زكاة واحدة[١].

٢ ـ أن العلة في إيجاب الزكاة هي النماء، وكون المال في يده، والمال المغتصب لا تتحقق فيه هذه العلة[٢].

٣ ـ أما إيجاب الزكاة لعام واحد، فلأنه يمكن أن يقال: أن المال نض في يده في طرفي الحول فوجبت فيه الزكاة ولا تراعى تضاعيف الحول ما دام المال نض في يده في طرفيه، يوضح ذلك الباجي حين يقول: (. . .ووجه ذلك أن المال قد نض في يده في طرفي الحول ولو كانت أحوالاً فإنه حصل منها حول واحد نض في طرفيه المال في يد صاحبه، ولا اعتبار بما بين ذلك، لأن الغاصب لو غصبه منه يوماً ثم رده إليه لم يعتبر ذلك في إسقاط الزكاة عنه في ذلك الحول لو غصبه منه ثم حال الحول لم تجب عليه فيه الزكاة حتى يرده إليه، فتجب عليه فيه زكاة فثبت أن الاعتبار بحصول المال في يد صاحبه طرفي الحول. . .)[٣].

ب ـ وأما الحنفية فإنهم قالوا بأن علة إسقاط الزكاة متحققة في المال المغصوب، وهي عدم الملك[٤].

---

(١) المقدمات: ٢٢٩/١، المنتقى: ١١٣/٢، والأثر أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الزكاة، باب الزكاة في الدَّين: ٢٥٣/١، والبيهقي في السنن الكبرى ١٥٠/٤، وعبدالرزاق في مصنفه: ١٠٣/٤، وابن أبي شيبة في مصنفه: ٢٠٢/٣، انظر: نصب الراية: ٣٣٤/٢ ـ ٣٣٥.

(٢) المنتقى: ١١٣/٢، الزرقاني على الموطأ: ١٠٦/٢.

(٣) المنتقى: ١١٣/٢، وانظر: الإشراف بمعناه: ١٦٦/١.

(٤) البناية: ٢٥/٣.

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ أن ملك صاحب المال على المال تام؛ فلزمته زكاته كما لو نسيه عند غيره، أو حبس وأسر وهو ليس في يده.

٢ ـ ولأنه يملك المطالبة به وإجبار مغتصبه على تسليمه، فتجب فيه الزكاة كالمال الذي يكون في يد وكيله[١].

ولعل مذهب الشافعية والحنابلة هو الأرجح، وذلك لتعلق الزكاة بالمال، ولأن عدم القدرة على إخراج الزكاة لا يستلزم سقوطها بالكلية أو سقوطها في بعض الأعوام دون بعض، وأما أثر عمر بن عبدالعزيز الذي أخرجه مالك في الموطأ ـ فعلى تقدير صحته سنداً ـ فهو اجتهاد من عمر بن عبدالعزيز في مسألة، الاجتهاد فيها سائغ، وأما استدلال المالكية بنض المال في يده في طرفي الحول فغير متجه وذلك لأمرين:

أحدهما: أن طرف الحول الأول الذي كان المال في يده ناضاً غير طرف الحول الثاني، لأن المال قد نض في يده في طرف حول ثم غصب أعواماً ثم نِض في يده في طرف حول آخر.

ثانيهما: أن نقص المال عن النِّصَاب أثناء الحول يقطع الحول، فكيف إذا كان المال مغصوباً بالكلية؟ فما بقي إلا أن يقال أن الغصب لا يزيل الملكية بل غاية ما فيه أنه يمنع التصرف بالمال، فإذا عاد هذا المال إلى صاحبه أصبح قادراً على التصرف فيه، وأصبح تصرفه فيه نافذاً، ولما كانت الزكاة قد وجبت في هذا المال بِحَوَلان الحول عليه، ولم يكن قادراً على إخراجها في حينه، استقرت في ذمته، ثم جاء حول آخر وهكذا فاستقرت في ذمته عدة زكوات لعدة أحوال. فإن قيل: فما قولك لو أن المال لم يرجع إلى صاحبه؟ فحينئذٍ نقول: إن إثم عدم إخراج الزكاة مرفوع عن صاحب المال؛ إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، فرفع الإثم لا يستلزم بالضرورة عدم الوجوب.

---

(١) المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٤١/٥، المغني: ٦٤٠/٢.

المبحث الرابع
زكاة ربح المال

اختلف الفقهاء في زكاة ربح المال في عروض التجارة، أيضم الربح إلى رأس المال في الحول فيزكى بحلول حول أصله وإن لم يبلغ أصله نصاباً أم لا بد من أن يكون أصله نصاباً؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى تشبيه الربح برأس المال أو عدم تشبيهه به.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الربح يضم إلى أصل رأس المال في اعتبار الحول فيكون حول الربح هو حول رأس المال وإن لم يبلغ رأس المال النصاب[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن ربح المال لا يضم إلى أصله في اعتبار الحول إلا إذا كان أصله نصاباً، على خلاف بينهم فيما لو نقص المال أثناء الحول عن النصاب. هل يقطع

---

(١) الحطاب: ٣٠١/٢، الخرشي: ١٨٣/٢، بداية المجتهد: ١٩٨/١، الإشراف: ١٧٨/١، البيان والتحصيل: ٣٥٧/٢، ٣٧١، ٣٨٠، المقدمات: ٢٠٧/١، الكافي: ٢٥٢/١، الجامع: ١٢٥/١أ، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ٢٥، المنتقى: ٩٨/٢، ٩٩.

ذلك الحول فيستأنف الحول من جديد أم لا؟[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ القياس على نتاج الغنم: فكما يضم النتاج إلى أمهاته في اعتبار حول النتاج بحول أمهاته فكذا يعتبر حول ربح المال من حول أصله[2].

٢ ـ ولأن علة وجوب الزكاة في عروض التجارة هي النماء، فلا يعقل أن يزكى الأصل ولا يزكى النماء الذي هو علة الوجوب في الأصل[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدل لهم في شرح المنتهى بالقياس على نتاج الغنم: إذ يشترط أن يكون الأصل نصاباً[4].

والحق أن قياس المالكية مسألة ربح المال على مسألة نتاج الغنم، وقياس الجمهور هذه على تلك أيضاً غير متجه، وذلك لأن كلا المسألتين مما انفرد المالكية في حكمه وسوف نرى كيف أن المالكية عندما أرادوا أن يستدلوا على أن حول النتاج يعتبر بحول أمهاته استدلوا على ذلك الحكم بالقياس على زكاة ربح المال، فصرنا لا ندري أي المسألتين فرع وأيهما أصل مع أن كلا المسألتين لا يصح أن يكونا أصلاً، لأنهما مختلف فيهما بين الجمهور والمالكية.

وأما قول المالكية بأن النماء هو علة وجوب الزكاة في العروض، وأنه لا يصلح أن يزكى الأصل دون النماء الذي هو علة الوجوب في الأصل، فإنما يصح هذا الاستدلال لو أن الجمهور قالوا بأن يزكى الأصل دون

---

(١) البناية: ٣/١١٦ ـ ١١٧، شرح فتح القدير: ٢/١١٨، نهاية المحتاج: ٣/١٠٤، مغني المحتاج: ١/٣٩٨، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٧٠، المغني: ٢/٦٢٤.

(٢) البيان والتحصيل: ٢/٣٥٧، المقدمات: ١/٢٠٧، الإشراف: ١/١٧٨، الكافي: ١/٢٥٢، الجامع: ١/١٢٥أ، المنتقى: ٢/٩٩.

(٣) الإشراف: ١/١٧٨.

(٤) شرح منتهى الإرادات: ١/٣٧٠.

الربح، وهم لم يقولوا ذلك، بل إنهم اشترطوا النصاب في الأصل كي يضم الربح إليه.

والحق أن هذا الاشتراط لا دليل عليه وأن الأصل عدمه، وبهذا يترجح لدي أنه لا يشترط أن يكون الأصل نصاباً حتى يضم الربح إليه، وذلك لأن اشتراط النصاب لم يقم عليه دليل معتبر.

المبحث الخامس

حكم زكاة المعلوفات والعوامل من بهيمة الأنعام

اختلف الفقهاء في البقر والغنم والإبل المعلوفة أو العوامل، أتجب فيها الزكاة أم لا تجب إلا في السائمة والمخصصة للنسل والدر دون العوامل؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاختلاف في حمل المطلق على المقيد أم إبقاء المطلق على إطلاقه؟ فقد وردت نصوص مطلقة في بيان زكاة بهيمة الأنعام من مثل قوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**» ووردت نصوص أخرى مقيدة لهذا الإطلاق من مثل قوله ﷺ: «**في سائمة الغنم الزكاة**».

٢ ـ معارضة دليل الخطاب الوارد في قوله ﷺ: «**والغنم في سائمتها الزكاة**» مع عموم النصوص الأخرى كقوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**»[1] كما سيأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه تجب الزكاة في المعلوفة والعوامل من

---

(١) بداية المجتهد: ١/١٨٣ ـ ١٨٤.

الإبل والبقر والغنم، وأنه لا فرق في ذلك بين أن تكون سائمة أو غير سائمة[1].

ب ـ وذهب الجمهور إلى أن الزكاة لا تجب إلا في سائمة بهيمة الأنعام والمتخذة للنسل والدر، وأنها لا تجب في المعلوفة منها أو المتخذة للعمل كحرث الأرض والسقي[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب الزكاة في المعلوفة والعوامل من بهيمة الأنعام بما يلي:

١ ـ بعض النصوص العامة التي بينت أنصبة زكاة بهيمة الأنعام وقدر المخرج منها من مثل قوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**»[3] وقوله في الإبل: «**وفي أربع وعشرين وما دونها الغنم وفي خمس شاة**» وقوله: «**في كل خمس ذود شاة**»[4].

وهذه النصوص عامة في السائمة وغيرها[5].

---

(١) الخرشي: ١٤٨/٢، التاج والإكليل: ٢٥٦/٢، المدونة: ٣١٣/١، الفواكه الدواني: ٣٧٩/١، الكافي: ٢٧٢/١، المقدمات: ٢٤٤/١، ٢٤٦، البيان والتحصيل: ٤٣٦/٢، الإشراف: ١٦٣/١، الجامع: ١٤٩/١ب، بداية المجتهد: ١٨٣/١ ـ ١٨٤، المنتقى: ١٣٠/٢، ١٣٦.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢٨٢/٢، البناية: ٧٤/٣، ٧٦، بداية المجتهد: ١٨٣/١ ـ ١٨٤، المنتقى: ٣٥٧/٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٧٤/١، المغني: ٤٤١/٢، ٤٦٨، ويقصد الجمهور بالسائمة تلك التي ترعى في كل الحول أو معظمه، وأنها إذا علفت في الأقل فلا يخرجها ذلك السوم.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ٩٦/٢، برقم: ١٥٦٧، والنسائي في كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل، ١٨/٥، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، انظر: المستدرك على الصحيحين: ٣٩٠/١.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم: ١٢٣/٢.

(٥) الخرشي: ١٤٨/٢، الإشراف: ١٦٣/١، الجامع: ١٤٩/١ب، المنتقى: ١٣٦/٢.

وأجيب بأن هذه النصوص مطلقة فتحمل على ما قيدها من النصوص التي اشترطت السوم وعدم العمل[1].

٢ ـ القياس على السائمة بجامع الجنس بينها وبين المعلوفة.

٣ ـ أن كثرة النفقة أو قلتها المعهود أنها تؤثر في الزكاة تخفيفاً أو تثقيلاً، وذلك كالخلطة بالنسبة للماشية، أو السقي وعدمه بالنسبة للزروع والثمار وليس من المعهود أن تؤثر قلة النفقة أو كثرتها في الزكاة إلغاء[2].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في اختصاص الزكاة بالسائمة وغير العاملة بما يلي:

١ ـ حديث بهز بن حكيم[3] عن أبيه عن جده مرفوعاً: (في كل إبل سائمة في كل أربعين ابنة لبون)[4].

٢ ـ وحديث أبي بكر مرفوعاً: (وفي الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة)، وفي آخره أيضاً: (إذا كانت سائمة الرجل ناقصة عن أربعين شاة شاة واحدة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها)[5].

ووجه الدلالة أنه قيَّد وجوب الزكاة بالسائمة، فدل على أن السائمة ليس فيها زكاة[6].

---

(١) المغني: ٤٤١/٢.

(٢) المنتقى: ١٣٦/٢، الإشراف: ١٣٦/١.

(٣) هو أبو عبدالملك بهز بن حكيم بن معاوية القشيري، صدوق، مات قبل الستين ومائة. انظر: تهذيب التهذيب: ٤٩٨/١، تقريب التهذيب: ١٠٩/١.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ١٠١/٢، برقم: ١٥٧٥، والنسائي في كتاب الزكاة، باب سقوط الزكاة عن الإبل...، ٢٥/٥، وأحمد في مسنده، ٢/٥، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، انظر: المستدرك على الصحيحين: ٣٩٨/١، وانظر جامع الأصول: ٥٩٥/٤.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ١٢٣/٢.

(٦) المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٥٥/٥، مغني المحتاج: ٣٨٠/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٧٤/١، المغني: ٤٤١/١، ٤٦٨.

٣ ـ حديث علي رضي الله عنه قال الراوي: وأحسبه عن النبي ﷺ أنه قال: (هاتوا زكاة ربع العشر... إلى قوله: (وليس على العوامل شيء))[١].

٤ ـ ولأن الزكاة إنما وجبت لمواساة الفقراء من المال النامي، وليست الإبل أو البقر العوامل معدة للنماء، ثم إن المعلوفة تكلف ربها الكثير من العلف مما يزيد في نفقتها ومؤنتها، فيؤدي ذلك إلى التقليل من النماء الذي يكون بسبب السوم[٢].

وقد أجاب المالكية عن أدلة الجمهور هذه بمجموعة من الأجوبة أبرزها:

أ ـ أن قوله ﷺ: **«في سائمة الغنم الزكاة»**، إنما كان جواباً على سؤال فأجابه النبي ﷺ بما يناسب سؤاله، ولم يقصد النبي ﷺ اشتراط السوم.

ب ـ أن الأحاديث المشترطة للسوم قد خرجت مخرج الغالب، إذ الغالب في الغنم وغيرها من بهيمة الأنعام السوم، بل لا يكاد يوجد غنم غير سائمة.

جـ ـ وقد أغرب الباجي عندما أجاب على هذه الأحاديث بجواب ملخصه: أن النبي ﷺ نص على السائمة ليكون للمجتهد الاجتهاد في إلحاق المعلوفة بالسائمة في الحكم فيحصل له أجر الاجتهاد[٣].

والحق أن أجوبة المالكية هذه ضعيفة، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ ـ أما القول بأن حديث النبي ﷺ قد كان جواباً لسؤال سائل، فإنه

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة: ١٠٠/٢، برقم: ١٥٧٢، ١٥٧٣، قال الأرناؤوط: وهو حديث حسن، انظر: جامع الأصول: ٥٨٥/٤.

(٢) البناية: ٧٥/٣ ـ ٧٦، المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٥٥/٥.

(٣) الخرشي: ١٤٨/٢، المقدمات: ٢٤٤/١، البيان والتحصيل: ٤٣٦/٢، المنتقى: ١٣٠/٢.

يحتاج إلى نقل ولا يكفي فيه مجرد التخمين أو الاحتمال العقلي، وحتى لو كان كذلك، فإن العبرة بحديث النبي ﷺ ولو كان النبي ﷺ لا يريد تخصيص السائمة، لما أعجزه أن يقول: «**بل الزكاة في السائمة وفي غيرها**».

ثم النص على السائمة قد ورد في كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبعض عماله، وهذا الكتاب أخرجه مالك في الموطأ[1] فهل كان هذا الكتاب أيضاً جواباً لسؤال سائل؟!.

ب ـ وأما القول بأن التقييد بالسوم إنما خرج على مخرج الغالب فغير متجه أيضاً، وذلك لأنه تقييد بصفة قد توجد في بهيمة الأنعام وقد لا توجد، وكون الغالب في بهيمة الأنعام السوم لا يعني أن حكم الأقل ينسحب عليها، فإن الغالب في الزروع والثمار في عهد النبوة وما بعده أنها تسقى بماء المطر، ولم يمنع هذا من أن تخص الحبوب التي لا تسقى بماء المطر بقدر من الزكاة لا يسري على الغالب وهو ما يسقى بماء المطر.

جـ ـ وأما القول بأن التقييد كان للحث على الاجتهاد فهو من الغرابة والبعد والضعف بحيث يغني عن الإجابة عنه.

والذي يترجح لدي أن الزكاة لا تجب في غير السائمة من بهيمة الأنعام وأنها لا تجب في المعلوفة والعاملة منها، فالنصوص صريحة في هذا، وإيجابها في المعلوفة فيه مشقة على ربها، وأشق منه إيجابها في العاملة.

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الزكاة، باب صدقة الماشية، ٢٥٧/١.

المبحث السادس

حكم الزكاة عند ضم نوعي جنس واحد في المواشي

اتفق الفقهاء على جواز ضم نوعي الجنس الواحد لإكمال النصاب، فيضم الضأن إلى الماعز والبقر إلى الجواميس ونحو ذلك، لكنهم اختلفوا في كيفية الإخراج.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا اجتمع ضأن وماعز، وبقر وجواميس، أو إبل بخت وعراب، فإنه يخرج من أكثر النوعين عدداً، فإن تساويا كان الساعي بالخيار أن يأخذ من أيهما شاء، ويسن له أن يراعي في ذلك الأحظ للفقراء، فإذا كان كل من النوعين يساوي نصاباً أخذ من كل واحد منهما ما يجب فيه، وإلا أخذ من الأكثر[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه يأخذ الوسط، وذلك بأخذ الأدون من الأرفع والأرفع من الأدون[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الساعي يأخذ من أيهما شاء شرط أن يكون المأخوذ مساوياً لقيمة الواجب من المالين المزكيين، فإذا كان

---

(١) الخرشي: ١٥٢/٢، التاج والإكليل: ٢٦٣/٢، الكافي: ٢٧٣/١، المدونة: ٣١٦/١ ـ ٣١٧، بداية المجتهد: ١٩١/١، المنتقى: ١٣٢/٢، الزرقاني على الموطأ: ١١٦/٢.

(٢) المبسوط: ١٨٣/٢.

عنده عشرون ضأناً وعشرون معزاً، وكانت قيمة الواحد من الضأن ستة عشر درهماً، وكانت قيمة الواحد من المعز عشرة دراهم، أخرج شاة من المعز أو من الضأن تساوي ثلاثة عشر درهماً، وهكذا إذا لم يتساو العددان أخذ من كل بحسب قيمته[1].

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية لم يثبت فيها نص عن النبي ﷺ وقد اختلفت أنظار الفقهاء واجتهاداتهم فيها، فالمالكية راعوا جانب العدد وقالوا: إن الأقل يلحق بالأكثر تغليباً، ولأن الأقل له حكم الأكثر لأنه تبع له، وأما عند التساوي فلم يبق للجانب العددي تأثير فَيُخَيَّر الساعي، وهذه سنة الزكاة في الوجوب والوجود أن الساعي يخير في الأخذ من أيهما شاء، كما يخير في أخذ خمس بنات لبون، أو أربع حقاق عند وجود السنين في مائتين من الإبل[2].

وأما الحنفية فإنهم استدلوا بقوله ﷺ: «**لا تأخذوا من حرزات أموال الناس وخذوا من حواشي أموالهم**»[3].

وأخذ الأرفع من الأدون والأدون من الأرفع يحقق قول النبي ﷺ بالأخذ من الحواشي[4].

وأما الشافعية والحنابلة فإنهم راعوا المالين معاً، وجعلوا لقيمة النوعين أثراً في تحديد المخرج من الزكاة[5].

---

(١) مغني المحتاج: ٣٧٥/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٨١/١، كشاف القناع: ٢٢٤/٢، المغني: ٤٨٠/٢.

(٢) الخرشي: ١٥٢/٢، المنتقى: ١٣٢/٢، الزرقاني على الموطأ: ١١٦/٢.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج الإمام أحمد في مسنده حديثاً قريباً من هذا اللفظ، ٧٢/٥، والبيهقي في كتاب الزكاة بلفظ قريب من هذا أيضاً، ١٠٢/٤.

(٤) المبسوط: ١٨٣/٢.

(٥) مغني المحتاج: ٣٧٥/١، شرح منتهى الإرادات: ١٨٣/١.

ولعل مذهب المالكية في هذه المسألة أرجح، وذلك لعدم المشقة والكلفة فيه، وأما مذهب الحنفية فإن الحديث الذي استدلوا به لا يساعدهم إلا بشيء من التكلف، والنظر إلى مسألة الأدون والأرفع لا يختص بمسألة ضم الأنواع إلى بعضها بقدر ما يختص بصفة المخرج والذي يمكن أن يكون في نوع واحد أيضاً، فالنظر إلى صفة الحيوان من غزارة لبن أو جمال صورة أو سمن أو نحو ذلك، يختص بالنوع الواحد أيضاً، ومسألتنا هي الاختلاف في أي من النوعين يخرج وليس في صفة المخرج.

وأما الشافعية والحنابلة فإن وجهتهم وجهة حسنة روعِيَ فيها توخي الدقة ولكن يشوبها شيء من التكلف، ثم إن معتمدها على القيمة وهو أمر غير منضبط، إذ قد ينازع رب المال في قيمتها فيقومها بأقل مما يقومها به الساعي، فيحتاج بعد ذلك إلى تحكيم، فيكون في ذلك مشقة وكلفة، وهذا غير معهود في إخراج الزكاة بأن يقوم رب المال والساعي بعمليات حسابية لها أول وليس لها آخر.

وبهذا يترجح مذهب المالكية في مراعاة العدد، فمسائل الزكاة مبنية على المسامحة في القليل، وليست مبنية على الحرفية التي أرادها الشافعية والحنابلة.

المبحث السابع

حكم ضم النتاج إلى الأمهات في اعتبار الحول

اختلف الفقهاء في نتاج الغنم، أيضم إلى أصله في تكميل النِّصاب ويكون حوله من حول أصله وإن لم يبلغ الأصل نصاباً؟، أم لا بد أن يكون الأصل نصاباً؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن النتاج من بهيمة الأنعام يُضَم إلى أصله، وإن لم يبلغ أصله نصاباً فيكون حوله حول أصله[1].

ب ـ وذهب الجمهور إلى أنه يشترط كي يضم النتاج إلى الأصل في اعتبار الحول أن يكون الأصل نصاباً[2].

---

(١) الخرشي: ١٤٨/٢، التاج والإكليل: ٢٥٦/٢، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٤٣٢/١، المعونة: ٢٥أ، الفواكه الدواني: ٣٨٦/١، المقدمات: ٢٠٧/١، الكافي: ٢٧٣/١، الإشراف: ١٦١/١، الجامع: ١٤٨/١أ، ١٤٩ب، بداية المجتهد: ٢٠٠/١، المنتقى: ١٤٣/٢ ـ ١٤٥، الزرقاني على الموطأ: ١٢٢/٢، عارضة الأحوذي: ١١٣/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢٨٢/٢ ـ ٢٨٣، البناية: ٦٥/٣ ـ ٦٧، المبسوط: ١٥٨/٢، مغني المحتاج: ٣٧٨/١، المجموع: ٣٧٠/٥ ـ ٣٧١، ٣٧٤، شرح منتهى الإرادات: ٣٧٠/١، وأضاف الحنفية شرطاً آخر كي تخرج الزكاة من النتاج، وهو أن يكون عند الحول مسنة، فلو ماتت الأمهات جميعاً لم تجب الزكاة، وإن ماتت في مثل الغنم تسع وثلاثون وبقيت واحدة كملت أربعين مع النتاج، وجبت الزكاة.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ بعض المعلومات التي جاءت مبينة لبعض الأنصبة كقوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**»[(١)] ولم يفرق بين صغير وكبير[(٢)].

٢ ـ ما روي عنه ﷺ: «**كل ذات رحم فولدها بمنزلتها**»[(٣)].

٣ ـ قول عمر: تعد عليهم بالسخلة يحملها الراعي ولا تأخذها منهم[(٤)].

٤ ـ القياس على عروض التجارة: فكما أن ربح عروض التجارة يضم إلى أصلها، فكذا نتاج الأنعام يضم إلى أصلها في اعتبار الحول وإن لم يبلغ أصلها نصاباً[(٥)].

وقد رأينا كيف أن المالكية قاسوا مسألة ضم الربح إلى الأصل في مسألة عروض التجارة على مسألة نتاج الغنم، وقد مرت مناقشة ذلك القياس هناك.

وأما الجمهور فقد استدلوا بأدلة عامة لا يفهم منها إلا جواز ضم النتاج إلى الأصل كقول عمر الذي استدل به المالكية وغيره، وهذه الأدلة لا يفهم منها اشتراط النصاب، بل إن قول عمر رضي الله عنه قد يفهم منه عدم الاشتراط، فإن قوله: «تعد عليهم السخلة» يعني عدها في تكميل

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الإشراف: ١٦١/١.

(٣) لم أجده.

(٤) أخرجه الإمام مالك في كتاب الزكاة، باب ما جاء فيما يعتد به من السخل في الصدقة، ٢٦٥/١، برقم: ٢٦، قال الأرناؤوط: فيه جهالة ابن عبدالله بن سفيان، ولكن له شاهد، انظر: جامع الأصول: ٦٠١/٤.

(٥) المقدمات: ٢٠٧/١، المنتقى: ١٤٣/٢، ١٤٥، الإشراف: ١٦١/١، الفواكه الدواني: ٣٨٦/١.

النصاب، فلو كان الأصل ثلاثين كباراً من الغنم وأنتجت أثناء الحول عشر سخال فإن معنى قول عمر أن تعد عليهم العشر لتكمل الأربعين، وعلى مذهب الجمهور لا تزكى، فلا يكون الساعي عادّاً للسخال في هذه الحالة.

وهكذا نرى أن قول عمر قد يفهم منه عدم اشتراط النصاب، وقد سبق في مسألة عروض التجارة أنه لم يقم على اشتراط النصاب دليل معتبر، وبهذا يترجح مذهب المالكية في عدم اشتراط النصاب في الأصل كي يضم النتاج إليه.

المبحث الثامن

حكم ما لو كان النصاب كله نتاجاً

يتصور أن يكون النصاب كله نتاجاً إذا ماتت الأمهات أثناء الحول ولم يبق إلا النتاج، أو كانت عنده عشر كبار فأبدلها أثناء الحول بأربعين صغاراً فحال الحول على الأربعين أو غير ذلك من الصور.

وقد اختلف الفقهاء فيما لو كان النصاب كله صغاراً، أيخرج من هذه الصغار أم لا بد من كبيرة يكلف بشرائها؟[1].

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة ورود بعض الأحاديث التي يفهم منها عدم إجزاء الإخراج من النتاج كقوله ﷺ: «**إنما حقنا في الجذعة والثنية**»، بينما وردت آثار أخرى يفهم منها جواز الأخذ من النتاج كقول أبي بكر: (والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ...) وستأتي في الأدلة، وسوف يقتصر البحث في ذلك على الغنم لأن انفراد المالكية لا يتمحض إلا فيه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا كان النصاب كله صغاراً فإن الساعي لا يأخذ إلا السن المجزئة ولو بتكليف صاحب الغنم بشرائها[2].

---

(١) يشترط الحنفية أن يكون من النصاب مسنة، فإن لم يكن معه سقطت الزكاة، فالحنفية لا يوجبون الزكاة في النتاج إذا تمحض، انظر: حاشية ابن عابدين: ٢/٢٨٣.

(٢) الخرشي: ٢/١٤٨، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ١/٤٣٢، الفواكه الدواني: ١/١٦١، المنتقى: ٣/١٤٣، عارضة الأحوذي: ٣/١١٣.

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه يخرج صغيرة من بين النتاج[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم جواز إخراج الصغيرة بما يلي:

١ ـ حديث سويد بن عقلة[2] قال: (أتانا مصدق رسول الله ﷺ فقال: نهينا عن رواضع اللبن وإنما حقنا في الجذعة والثنية)[3].

وقد أجاب ابن قدامة على هذا الحديث بأنه محمول على ما إذا كان معها كباراً[4].

٢ ـ قول عمر رضي الله عنه: (تعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا نأخذها).

٣ ـ بعض الآثار التي حددت سنًّا لكل عدد بحسبه كقوله ﷺ: «**وفي البقر في كل ثلاثين تبيع، وفي كل أربعين مسنة**»[5].

---

(١) مغني المحتاج: ١/٣٧٥ ـ ٣٧٦، زاد المحتاج: ١/٤٣٨ ـ ٤٣٩، شرح منتهى الإرادات: ١/٣٨٠.

(٢) هو أبو أمية سويد بن عقلة بن عوسجة الكوفي، ولد عام الفيل، قدم المدينة بعد دفن رسول الله ﷺ، توفي سنة ثمانين. انظر: طبقات الحفاظ: ص ٢٤، طبقات خليفة: ص ١٤٧، الأعلام: ٣/١٤٥.

(٣) الإشراف: ١/١٦١، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في الزكاة السائمة، ٢/١٠٢، برقم: ١٥٧٩، ١٥٨٠، والنسائي في كتاب الزكاة، باب الجمع بين المتفرق...، ٥/٣٠، وأحمد في مسنده، ٤/٣١٥، وأورد له الحافظ ابن حجر شاهداً، انظر: تلخيص الحبير: ٢/١٥٣.

(٤) المغني: ٢/٤٧٨.

(٥) الإشراف: ١/١٦١، المنتقى: ١/١٤٣، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة البقر، وقال: حديث حسن، ٣/٢٠ برقم: ٦٢٢، وابن ماجه في كتاب الزكاة، باب صدقة البقر، ١/٥٧٦، برقم: ١٨٠٣، والنسائي في كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، ٥/٢٦، ومالك في الموطأ في كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة البقر، ١/٢٥٩، برقم: ٢٤.

قالوا ولأن الصغيرة لا تحلب[1].

ب ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه»[2].

٢ ـ ولأنه مال لا تتعلق الزكاة بقيمته، بل بعينه فوجب أن يخرج من نفس المال[3].

الترجيح:

إن المتأمل في أدلة المالكية يجد أن استدلالهم بحديث سويد بن عقلة وبحديث عمر يمكن أن يحملا على ما إذا كان في النصاب كباراً، وأما الاستدلال بحديث: (في ثلاثين من البقر تبيعاً) فغير متجه، وذلك لأنه قال: (من البقر) ولم يقل: من العجول، فالمراد البقر الكبار بدليل قوله: تبيع إذ أنه يخرج منها تبيعاً، وهذا يعني أن فيها كباراً.

والحق أن تكليف رب المال بشراء السن المجزئة فيه إجحاف بأصحاب الأغنام، وإذا كنا قد نهينا عن أخذ كرائم أموال الناس، فكيف نكلف صاحب الماشية بأن يخرج ما ليس عنده؟! ثم إن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾... الآية، وتكليف صاحب المال بأن يخرج من غير ماله لا يتمشى وهذه الآية.

وبهذا يترجح لدي مذهب الشافعية والحنابلة في أنه يأخذ من النتاج ولكن يستحب له أن يأخذ أكبر النتاج سنًا كي يكون أقرب للمسنة إذا لم يكن فيها عيوب أخرى.

---

(١) عارضة الأحوذي: ١١٣/٣.

(٢) مغني المحتاج: ٣٧٦/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٨٠/١، المغني: ٤٧٨/٢، والأثر أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ١٠٩/٢.

(٣) المغني: ٤٧٨/٢.

المبحث التاسع
تعريف التبيع والمسنة

اختلف الفقهاء في تعريف التبيع، أهو ما أكمل سنة وبدأ في الثانية، أو ما أكمل سنتين وبدأ في الثالثة؟ كما اختلفوا في تعريف المسنة أيضاً أهي ما أكملت سنتين وبدأت في الثالثة أم ما أكملت ثلاثاً وبدأت في الرابعة؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن التبيع هو ما أكمل سنتين وبدأ في الثالثة، وأن المسنة هي ما أكملت ثلاثاً وبدأت في الرابعة، وقد جزم بهذا خليل، ورجحه أكثر علماء المذهب، بينما نقل المواق عن ابن حبيب وابن شعبان قولاً بإنقاص سنة، فيكون التبيع ما أكمل سنة وبدأ في الثانية، والمسنة ما أكملت سنتين وبدأت في الثالثة، وقد صحح المواق هذا القول وقال: إنه المعروف عند أهل اللغة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن التبيع هو ما أكمل سنة وبدأ في الثانية، وأن المسنة هي ما أكملت سنتين وبدأت في الثالثة[2].

---

(١) الخرشي: ١٥١/٢، التاج والإكليل: ٢٦١/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١١٨/٢، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه: ٤٣٥/١، الفواكه الدواني: ٣٩٩/١، الجامع: ١٤٨/١ب، الزرقاني على الموطأ: ١١٥/٢، المنتقى: ١٣١/٢.

(٢) البناية: ٤٧/٣ ـ ٤٨، مغني المحتاج: ٣٧٤/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٧٨/١ ـ ٣٧٩.

وهذه المسألة مسألة لغوية وقد ذكر صاحب لسان العرب أن التبيع هو ما أكمل السنة وأن ما أكمل سنتين يسمى جذعاً وما أكمل ثلاثاً فيسمى مسنة[1]، وبهذا يكون مذهب الجمهور موافقاً للغة في التبيع، ويؤيده ما استدل به الجمهور بأنه سمي تبيعاً لأنه يتبع أمه، وهو لا يكون في السنتين كذلك[2]. وأما المسنة فإنه قد ذكر في لسان العرب أنها ما أتمت ثلاثاً، ولكن المراد بها في الحديث ما أتمت سنتين بدليل ورود لفظ الثنية في الحديث، يوضح ذلك المواق الذي وافق الجمهور حين يقول: (. . .وقال ابن شعبان: «ما أتم سنتين»، اللخمي، روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**في الأربعين ثنية وقال فيها مسنة**»، فالصحيح قول ابن شعبان، لأنه أخذ بقول رسول الله ﷺ أن الواجب فيها ثنية، لأنه حديث مفسر يقضي على المجمل في قوله مسنة)[3].

وبهذا يترجح لدي أن التبيع المراد في زكاة الثلاثين من البقر هو ما أتم سنة وأن المسنة المرادة في زكاة الأربعين من البقر هي ما أتمت سنتين من عمرها.

(١) لسان العرب: ٢٩/٨.

(٢) البناية: ٤٧/٣، مغني المحتاج: ٣٧٤/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٧٨/١.

(٣) التاج والإكليل: ٢٦١/٢.

المبحث العاشر

حكم زكاة الإبل إذا زادت عن مائة وعشرين ولم تصل إلى مائة وثلاثين

اختلف الفقهاء فيمن كان عنده مائة وإحدى وعشرون من الإبل إلى مائة وتسع وعشرين أيزكيها بثلاث بنات لبون؟ أم تستأنف الفريضة بعد المائة والعشرين؟ أم يكون الساعي مخيراً بين أخذ حقتين أو ثلاث بنات لبون؟[1].

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ تعارض بعض الآثار في ظاهرها ـ فمن ذلك كتاب عمر ـ رضي الله عنه إلى عماله وفيه: (فإذا زادت على مائة وعشرين ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة) فهو متعارض ـ في ظاهره ـ مع كتاب عمرو بن حزم[2] وفيه: (فإذا زادت عن مائة وعشرين استؤنفت الفريضة) وسيأتي كل ذلك في الأدلة.

٢ ـ الاختلاف في الفهم في قوله ﷺ: «**فإذا زادت على مائة وعشرين**

---

(١) بنت اللبون هي ما أكملت سنتين ودخلت في الثالثة وأما الحقة فهي ما أكملت ثلاث سنين ودخلت في الرابعة، المجموع: ٣٨٥/٥.

(٢) هو أبو الضحاك، عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان الأنصاري الخزرجي، صحابي مشهور شهد الخندق فما بعدها، استعمله رسول الله ﷺ على أهل نجران، توفي بعد الخمسين، انظر: أسد الغابة: ٩٨/٤، التقريب: ٦٩/٢.

ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة»، فما زاد عن مائة وعشرين إلى مائة وتسعة وعشرين يصدق عليه ثلاث بنات اللبون والحقتان، فمن الفقهاء من قال بتعيين بنات اللبون، ومنهم من قال بتخيير الساعي.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الفرض يتغير بزيادة ولو واحدة على المائة والعشرين، وهنالك رواية عن الإمام أن الفرض لا يتغير إلا بزيادة عشرة، فيكون العدد بين المائة وواحد وعشرين إلى المائة وتسعة وعشرين وقصاً[1]، وعلى المشهور فإن الساعي مخير في مائة وواحد وعشرين إلى مائة وتسعة وعشرين بين حقتين أو ثلاث بنات لبون، ويكون التخيير حسب الأحظ للفقراء وليس حسب مذهب الساعي، وهذا التخيير يكون إذا وجد الصنفان أو انتفيا إذ يكلف رب المال بشراء ما يختاره الساعي إن انتفيا، وأما إذا وجد أحدهما دون الآخر فإنه يتعين أخذه، فلا خيار للساعي في هذه الحالة.

وقد ذهب ابن القاسم إلى أن الواجب فيما زاد عن مائة وعشرين إلى تسع وعشرين، ثلاث بنات لبون دون تخيير، ولكن المشهور التخيير[2].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه بعد المائة والعشرين تستأنف الفريضة، فيكون في مائة وخمس وعشرين شاة وحقتان، ثم في كل خمس شاة إلى مائة وخمس وأربعين، فيكون بنت مخاض وحقتين إلى مائة وخمسين، فيكون فيها ثلاث حقاق، ثم تستأنف الفريضة وهكذا[3].

---

(١) الوقص: بفتح القاف هو الفرق بين فريضتين مقدرتين كستة إلى تسعة من الإبل فإنه واقع بين الخمسة التي فيها شاة والعشرة التي فيها شاتان.

(٢) الخرشي: ١٥٠/٢، الحطاب: ٢٥٩/٢، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٤٣٤/١، الفواكه الدواني: ٣٩٨/١، المقدمات: ٢٤٧/١، الإشراف: ١٥٨/١ ـ ١٥٩، المدونة: ٣٠٧/١، الجامع: ١٤٧/١أ، بداية المجتهد: ١٨٩/١، المنتقى: ١٣٠/٢، عارضة الأحوذي: ١٠٨/٣.

(٣) البناية: ٤٠/٣ ـ ٤٢.

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه إذا بلغ النصاب مائة وواحداً وعشرين ففيها ثلاث بنات لبون، ثم بعد ذلك يكون في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة، فعند الشافعية والحنابلة أن الأعداد بين مائة واثنين وعشرين إلى مائة وتسعة وعشرين وقص[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في تخيير الساعي بين حقتين وثلاث بنات لبون بما يلي:

١ ـ ما جاء في كتاب أبي بكر وكتاب عمر رضي الله عنهما وفيه: (فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة)[2].

قالوا: فقد وجدنا أن زيادة الواحدة على المائة والعشرين يصدق عليها أنها زيادة، ووجدنا أن الواحد والعشرين والتسعة والعشرين يصدق عليها أنها زيادة، على ثلاث أربعينات، وخمسينين، ولما لم يكن سبيل إلى تحتم أحد الفرضين كان لا بد من التخيير.

٢ ـ القياس على مائتين من الإبل: فإن فيها تخييراً بين خمس بنات لبون وأربع حقاق[3].

ب ـ واستدل الحنفية بما جاء في كتاب عمرو بن حزم وفيه: (فإذا زاد على عشرين ومائة استؤنفت الفريضة)[4]، وقد أفاض العيني في تتبع

---

(١) مغني المحتاج: ٣٦٩/١، المجموع والمهذب المطبوع معه: ٣٨٢/٥، ٣٨٩ ـ ٣٩٠، ٤٠٠ ـ ٤٠١، شرح منتهى الإرادات: ٣٧٦/١ ـ ٣٧٧، المغني: ٤٥١/٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ١٢٣/٢.

(٣) الإشراف: ١٥٩/١، الجامع: ١٤٧/١أ، الفواكه الدواني: ٣٩٨/١.

(٤) أخرجه أبو داود في المراسيل، ص ١٤، والطحاوي في مشكل الآثار: ٤١٧/٢، والبيهقي في كتاب الزكاة، باب ذكر رواية عاصم بن ضمرة... وضعفه، ٩٤/٤، وقد ضعفه جماعة من الحفاظ بعدة علل فيه، والمحفوظ عن عمرو بن حزم بخلافه. انظر: نصب الراية: ٣٤٤/٢.

تخريج هذا الحديث وذب تضعيف النسائي وغيره له مما لا مجال لسرده هنا[1].

جـ ـ واستدل الشافعية والحنابلة على مذهبهم بما يلي:

١ ـ كتاب أبي بكر الصديق وكتاب عمر الذي استدل به المالكية، لكن الشافعية والحنابلة قالوا بتعين بنات اللبون، وعدم التخيير بينها وبين الحقتين لما وقع في رواية أبي داود من حديث ابن شهاب الزهري عن سالم عن أبيه أنه قد ورد في كتاب عمر قوله: (فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون)[2] فقد اعتبروا هذه الرواية مفسرة للإجمال في سائر روايات كتاب عمر وكتاب أبي بكر الذي رواه البخاري[3]. لكن النووي قال: إن إسناد هذه الرواية غير متصل[4].

٢ ـ ولأن ما جعله النبي ﷺ غاية في الفريضة يتغير بزيادة الواحد، كما تغير نصاب الإبل بعد الستين وبعد التسعين[5].

الترجيح:

إن الناظر في المذاهب وأدلتها لا يسعه إلا أن يسجل الملاحظات التالية:

١ ـ أن النبي ﷺ قد جعل غاية فريضة الحقتين إلى مائة وعشرين، فالقول بأنه يخرج من مائة وواحد وعشرين إلى مائة وتسعة وعشرين حقتين يؤدي إلى إبطال الغاية التي غياها النبي ﷺ في كتاب

---

(١) البناية: ٤٢/٣ ـ ٤٣.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة: ٩٨/٢، برقم: ١٥٧.

(٣) مغني المحتاج: ٣٦٩/١، المجموع: ٣٨٢/٥ ـ ٣٨٣، شرح منتهى الإرادات: ٢٧٧/١، المغني: ٤٥١/٢.

(٤) المجموع: ٣٨٤/٥.

(٥) المغني: ٤٥١/٢.

أبي بكر وعمر، لأن الحقتين في هذه الحالة تصبحان غاية إلى مائتين وتسعة وعشرين.

٢ ـ أن القول بإخراج الحقتين في مائة وواحد وعشرين إلى مائة وتسعة وعشرين يؤدي إلى تكبير الوقص، لأن الحقتين تكونان أخرجتا عن مائة كما ذكر المالكية أنفسهم، ويبقى تسعة وعشرين وقص، وهذا غير معهود في أوقاص الإبل التي لم تزد عن خمسة عشر.

٣ ـ أن قول المالكية بإخراج الحقتين عن المائة وواحد وعشرين إلى تسعة وعشرين يؤدي إلى أن تكون الإبل بين مائة وواحد إلى مائة وعشرين متناولة بما جاء في كتاب عمر وأبي بكر من قوله: (فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل) وبقوله: (فإذا زادت عن عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة، وهذا يؤدي إلى التكرار الذي لا فائدة فيه).

٤ ـ وأما استدلال الحنفية بكتاب عمرو بن حزم، فإن كتاب عمرو بن حزم متكلم في بعض رواته، وضعفه بعض علماء الحديث، وهو قطعاً دون كتاب أبي بكر الذي خرجه البخاري، وكتاب عمر الذي خرجه أبو داود والترمذي.

٥ ـ وأما مذهب الشافعية والحنابلة، فهو متمش مع كتابي أبي بكر وعمر، وذلك لأنه قد ورد في الكتابين، فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة، فتعيين الحقة للخمسين وبنت اللبون للأربعين لا يتناول إلا الزائد على المائة والعشرين بنص الكتابين نفسيهما من جهة، ولأن المائة والعشرين فما دون داخلة تحت تقدير آخر من جهة أخرى.

ولما كانت الأعداد من مائة وواحد وعشرين إلى مائة وتسعة وعشرين لا يتأتى دخول الخمسين فيها. ويتأتى فيها التقسيم على أربعين، كان لا بد من تعيين ما وضع للأربعين وهو بنت اللبون إلى أن تصل إلى مائة وثلاثين

فيكون للحقة دخل فيها، لأنه يمكن أن تدخل الخمسون حينئذٍ في العملية الحسابية يؤيده أنه في مائة وستين ـ مثلاً ـ: تعينت أربع بنات لبون لأنه لا يمكن تقسيم المائة والستين على خمسين وأربعين في آن واحد.

وبهذا يترجح لدي مذهب الشافعية والحنابلة في أنه في مائة وواحد والعشرين إلى مائة وتسعة وعشرين يجب ثلاث بنات لبون.

المبحث الحادي عشر

حكم الاختلاط في الماشية

الاختلاط في الماشية هو أن يكون لرجلين أو أكثر ماشية مختلطة، وهي تنقسم إلى قسمين: خلطة أعيان وهي أن تكون الماشية كلها لهم مشاعاً لا يتميز نصيب كل واحد منهم، وخلطة أوصاف أو مجاورة وهي أن يكون لكل واحد منهم عدد معروف ومعين من المواشي، لكنها مختلطة مع بعضها في الراعي والمراح والمشرب وغير ذلك من الأمور.

واختلف الفقهاء في الخلطة، أتؤثر في إيجاب الزكاة أو إسقاطها بحيث تصير المالين أو الأموال مالاً واحداً أم لا تؤثر مطلقاً؟ أم تؤثر إذا ملك كل من المخالطين نصاباً؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو ورود بعض الأحاديث التي تحدد الأنصبة في بهيمة الأنعام والتي تسقط الزكاة إذا نقص المملوك عن النصاب كقوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة**»[1]، أهي تحمل على العموم؟ أم تخصص في الخلطة فيكون للخلطة حكم آخر؟ فمن الفقهاء من خصص هذا العموم بحديث أنس الراوي لكتاب أبي بكر رضي الله عنهما وفيه: قوله ﷺ: «**ألا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق**»[2].

---

(١)(٢) سبق تخريجه في حديث أنس في روايته لكتاب أبي بكر وعمر الذي رواه البخاري.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يشترط كي تكون الخلطة مؤثرة في زكاة الماشية أن يكون لكل من الخليطين نصاباً، وقد اختلف المالكية أنفسهم في هذا الشرط، أهو مشترط للملك أم للخلطة؟ فمن المالكية من قال: إن شرطية النصاب إنما هي للملك بمعنى أنه يشترط أن يملك كل من الخليطين نصاباً وإن خالط ببعضه، فإذا لم يكن مالكاً للنصاب لم تؤثر الخلطة حتى لو كان المجتمع من الملكين المختلطين نصاباً، فلو كان أحدهما يملك عشرين من الغنم ـ مثلاً ـ وكان الآخر يملك عشرين أخرى وتخالطا بنصيبيهما فاجتمع من ذلك أربعون لم تؤثر الخلطة فلا تجب الزكاة على أي منهما، لأن أيًا منهما لم يملك نصاباً، وبهذا جزم خليل في مختصره وتابعه عليه الخرشي وحمل عليه كلام ابن عرفة.

ومن المالكية من قال: إن شرطية النصاب إنما هي للخلطة بمعنى أن يخالط كل منهما صاحبه بنصاب، كأن يكون عند أحدهما أربعين شاة ويخالطه صاحبه بأربعين أخرى فتجب فيهما شاة واحدة، وهذا ما نقله الخرشي عن خليل في التوضيح، ويفهم ترجيحه من كلام صاحب القوانين[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن الخلطة لا تؤثر أصلاً لا في إيجاب الزكاة ولا في إسقاطها ولا في تخفيفها ولا في تثقيلها[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الخلطة تؤثر في المالين فتصيرهما كالمال الواحد دون اشتراط نصاب، بشروط ليس هنا مجال

---

(١) الحطاب: ٢٦٥/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١٢٤/٢، الخرشي: ١٥٧/٢، الفواكه الدواني: ٤٠٠/١، البيان والتحصيل: ٤٤٨/٢، الإشراف: ١٧١/١، الكافي: ٢٧٤/١، الجامع: ١٥٦/١ب، المعونة: ص ٢٩ب، القوانين الفقهية: ١٣٨/٢، ١٤٠، عارضة الأحوذي: ١١١/٣ ـ ١١٢، الزرقاني على الموطأ: ١٢٠/٢، بداية المجتهد: ١٩٢/١ ـ ١٩٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٠٤/٢، المبسوط: ١٥٣/٢ ـ ١٥٤.

ذكرها، وسيأتي الكلام على بعضها عند مسألة شروط اعتبار الخلطة[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في شرطية النصاب ـ على التفصيل الذي عرفنا ـ بما يلي:

١ ـ بعض الأحاديث التي بينت أنصبة الزكاة كقوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة**»، وقوله: «**في أربعين شاة شاة**»[2]، وغير ذلك من الأحاديث العامة.

٢ ـ أن ما لا تجب فيه الزكاة إذا كان منفرداً لا تجب فيه إذا اجتمع مع غيره كما لو كان عنده عشر شياه فخالط من ليس من أهل وجوب الزكاة كالعبد أو الذمي.

٣ ـ ولأن الزكاة إنما جعلت لمواساة الفقراء من مال يحتمل المواساة، وإذا لم يكن عنده نصاب لم يكن ماله محتملاً للمواساة ولهذا جعلت الأنصبة[3].

ب ـ واستدل الحنفية على مذهبهم في عدم اعتبار الخلطة بما يلي:

١ ـ النصوص التي بينت أنصبة الزكوات والتي سبق أن استدل بها المالكية، لكن الحنفية فهموا منها أن فيها نفياً لاعتبار الخلطة، وذلك لما فيها من عموم، بينما فهم منها المالكية اعتبار النصاب.

٢ ـ ولأن نصيب الشريك في ملك شريكه أضعف من ملك المكاتب من كسبه فإذا لم تجب الزكاة على المكاتب باعتبار كسبه فلأن لا تجب على

---

(١) مغني المحتاج: ٣٧٦/١، المجموع: ٤٣٢/٥ ـ ٤٣٣، شرح منتهى الإرادات: ٣٨٣/١، كشاف القناع: ٢٢٨/٢، المغني: ٤٨١/٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) المعونة: ص ٣٠، الإشراف: ١٧١/١، الكافي: ٢٧٥/١، الجامع: ١٥٦ب. المنتقى: ١٣٨/٢، ١٤٠، الزرقاني على الموطأ: ١٢٠/٢.

الشريك باعتبار ملك الشريك من باب أولى[1].

جـ ـ واستدل الشافعية والحنابلة على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما جاء في كتاب أبي بكر من حديث أنس وفيه: (لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) وهذا إنما يكون لاعتبار الخلطة إذ لا يتصور الجمع بين متفرق أو التفريق بين مجتمع في ملك الواحد.

٢ ـ ولأن الخلطة لها دخل في تخفيف المؤنة فوجب أن تؤثر في الزكاة كالسوم للماشية، والسقي بماء المطر في الزروع والثمار[2].

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال: لأن الخلطة قد تؤثر تثقيلاً كمن عنده عشر نعاج لخالط آخر بثلاثين، فصارت أربعين نعجة فإنها تصبح نصاباً تجب فيه الزكاة، مع أنه لو لم تكن بينهما خلطة لما وجبت على واحد منهما الزكاة.

الترجيح:

والذي يترجح لدي أن الخلطة تؤثر في الزكاة إذا اجتمع منها نصاب دون أن يشترط أن يملك كل من الخلطاء نصاباً أو يخالط به، وذلك لأن الحديث الوارد في كتاب أبي بكر لم يشترط النصاب وهو صحيح وصريح، وهو مع هذا أدل على حكم المسألة من الأحاديث التي استدل بها المالكية، والتي لم تسق في حكم المسألة ابتداء، وإنما سيقت لبيان قدر النصاب الذي تجب على من ملكه الزكاة، وقدر المخرج الذي يجب عليه إخراجه، وقد أول السرخسي[3] هذا الحديث بأن المراد أن لا تجمع أموال المالك الواحد

---

(١) المبسوط: ١٥٤/٢.

(٢) المغني: ٤٨٢/٢، شرح منتهى الإرادات: ٣٨٣/١، مغني المحتاج: ٣٧٦/١، المجموع والمهذب المطبوع معه: ٤٣٢/٥ ـ ٤٣٣.

(٣) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل المعروف بشمس الأئمة السرخسي، فقيه أصولي متكلم حجة ثبت، له مؤلفات في الفقه والأصول منها المبسوط، توفي سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة، انظر: الفتح المبين: ٢٦٤/١، الفوائد البهية: ص ١٥٨.

عليه إذا كانت في أمكنة متعددة كمن له في ثلاثة أمكنة كل مكان فيه أربعين شاة[1] ومع بعد هذا التأويل فإن سياق الحديث يرده من وجهين:

١ ـ أنه قد ورد في الحديث أنه لا يفرق بين مجتمع، ولا يتصور أن يكون هذا الحديث نهي عن تفريق ملك الشخص الواحد في مكان واحد، وذلك لأنه تحصيل حاصل.

٢ ـ قوله ﷺ في الحديث: «**فليتراجعا بالسوية**»، فكيف يكون التراجع إذا كان المقصود عدم تجميع أو تفريق مال واحد.

وهكذا نرى أن من لم يعتبر الخلطة أساساً أو اشتراط بتأثيرها في الزكاة النصاب ملكاً أو مخالطة لم يقم على قوله دليل معتبر، بالإضافة إلى مخالفة ظاهر الحديث، وبهذا يكون مذهب الشافعية والحنابلة هو الأوفق والأقرب إلى الصواب.

(١) المبسوط: ٢/١٥٤.

المبحث الثاني عشر
الأمور التي يشترط اجتماعها في الماشية حتى تؤثر الخلطة

اتفق الفقهاء على ذكر أمور إن اجتمعت الماشية فيها كانت مختلطة تؤثر الخلطة في زكاتها، وهذه الأمور هي المسرح والمشرب والمراح والمحلب والراعي والفحل وغير ذلك، لكن الفقهاء اختلفوا في القدر الواجب توفره من هذه الأمور حتى تصير الماشية مختلطة، وتكون خلطتها مؤثرة فيما يجب من زكاتها، وسبب انفراد المالكية الاختلاف في الفهم من قوله ﷺ: «**الخليطان ما اجتمعا في الحوض والراعي والفحل**»[1]، هل يفهم منه وجوب اجتماع الماشية في بعض الشروط دون البعض أو وجوب اجتماعها في كل الشروط، وإنما ذكرت بعض الشروط في الحديث تنبيهاً على غيرها؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ في المذهب المالكي أقوال كثيرة في هذه المسألة، لكن الذي

---

(١) أخرجه البيهقي في كتاب الزكاة، باب صدقة الخلطاء، ١٠٦/٤، قال الحافظ ابن حجر: رواه الدارقطني والبيهقي من رواية ابن لهيعة، قال البيهقي: أجمع أصحاب الحديث على ضعف ابن لهيعة وترك الاحتجاج بما ينفرد به، وقال ابن أبي حاتم في العلل: سألت أبي عنه فقال: هذا حديث باطل ولا أعلم أحداً رواه غير ابن لهيعة، انظر: تلخيص الحبير: ١٥٥/٢.

استقر عليه المذهب وشهره أكثر المالكية وجوب اجتماع الماشية في ثلاثة من خمسة أمور حتى تكون الخلطة مؤثرة في زكاتها، وهذه الأمور هي: المراح والمشرب والمبيت والراعي والفحل، فإذا اجتمعت الماشية في ثلاثة من هذه الأمور الخمسة فإن الخلطة تكون مؤثرة في زكاتها، وإلا فلا، وإذا كان الفحل من بين الأمور الثلاثة التي اجتمعت عليها الماشية، وجب أن يضاف إليها أمر رابع وهو أن تكون الماشية من نفس النوع[1].

ب ـ مذهب الشافعية والحنابلة[2] أن الخلطة تؤثر إذا اجتمعت فيها شروط هي: أن لا تتميز في المسرح والمشرب والمراح وموضع الحلب، وكذا الفحل والراعي[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في اعتبار بعض الصفات بأن المراعي في الخلطة إنما هو الارتفاق باجتماعها على ما تحتاج إليه في قليل الماشية وكثيرها، والارتفاق يحصل ببعض الصفات، فثبت به حكم الخلطة[4].

ب ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدل لهم ابن قدامة بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«والخليطان ما اجتمعا في الحوض والراعي والفحل»**.

قالوا وهذا تنبيه على بقية الشرائط وإلغاء لما ذكروه.

٢ ـ ولأن لكل واحد من هذه الأوصاف تأثيراً فاعتبر كالمرعى[5].

---

(١) الخرشي: ١٥٨/١، الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢٦٤/٢ ـ ٢٦٥، الزرقاني على مختصر خليل: ١٢٤/١، الجامع: ١٥٥/١ب، البيان والتحصيل: ٤٤٨/٢ ـ ٤٤٩، الفواكه الدواني: ٤٠٠/١ ـ ٤٠١، المدونة: ٣٢٩/١، المعونة: ص٣٠أ، القوانين الفقهية: ص ٧٤، المنتقى: ١٣٧/٢.

(٢) سبق أن عرفنا أن مذهب الحنفية أن الخلطة لا تؤثر أصلاً. انظر: المبسوط: ١٥٤/٢.

(٣) مغني المحتاج: ٣٧٧/١، المجموع والمهذب المطبوع معه: ٤٣٢/٥ ـ ٤٣٣، كشاف القناع: ٢٢٩/٢، المغني: ٤٨٢/٢.

(٤) المنتقى: ١٣٧/٢.

(٥) المغني: ٤٨٢/٢.

والذي يترجح لدي إحالة هذه المسألة على العرف، فإن الخلطة يعرفها الناس وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فما عده الناس خلطة فهو خلطة، ولعل الاحتياط في الدين يرجح مذهب الشافعية والحنابلة في اعتبار كل الأمور التي تجتمع فيها الماشية.

المبحث الثالث عشر
حكم زكاة عروض التجارة

اتفق الفقهاء غلى وجوب الزكاة في عروض التجارة بالجملة لورود أدلة كثيرة على وجوبها ليس هنا محل سردها، لكنهم اختلفوا في كيفية إخراجها وتقويم عروض التجارة في مواضع كثيرة الذي يهمنا منها هو ما انفرد به المالكية وهو التفرقة بين المدير والمحتكر وفي تقويم العروض وإخراج زكاتها.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المحتكر لا يزكي عروض التجارة ولا يقومها ولو مكثت عنده أحوالاً عديدة إلا إذا باعها فيخرج زكاتها ولعام واحد فقط، ومن ثمن العروض، وأما المدير فإنه يقوم ما عنده من عروض، ويضم قيمتها إلى ما بيده من ذهب وورق وما له من دين، فإذا بلغت نصاباً زكّاها وذلك كل سنة، وقد سبق تعريف كل من المحتكر والمدير[1].

---

(١) الخرشي: ١٩٦/٢ وما بعدها، الشرح الكبير: ٤٥٨/١، المقدمات: ٢٢٢/١، ٢٢٩، المدونة: ٢٥٤/١، الجامع: ١٢٧/١أ، الفواكه الدواني: ٣٨٥/١، المعونة: ص ٢٧أ، القوانين الفقهية: ص ٧٠، بداية المجتهد: ١٩٦/١ ـ ١٩٧، المنتقى: ١٢٢/٢، الزرقاني على الموطأ: ١٠٩/٢.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن عروض التجارة تقوم كل عام وتزكى[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ أن الزكاة لا تتعلق بالأعراض وإنما بأثمانها، ولو كانت متعلقة بالأعراض لوجب فيما اتخذ للقنية، وهذا باطل لقوله ﷺ: «**ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة**»[2]، ومجرد النية لا يكفي لإيجاب الزكاة حتى يقترن بالعمل، وإلا لوجبت الزكاة في العروض المتخذة للقنية إذا نوى بها التجارة.

٢ ـ ولأنه لو قلنا بوجوب الزكاة على المحتكر قبل بيعه العروض التي عنده لوجب أن يقال أنه يخرج الزكاة منها من أجل أن السنة أن تخرج زكاة كل مال منه، وهذا ممتنع باتفاق[3].

جـ ـ وأما الجمهور فقد استدل لهم ابن قدامة بأن عروض التجارة مال وجب فيه الزكاة بمرور الحول الأول ولم تنقص قيمته عن النصاب في الحول الثاني، فوجب أن تكون فيه زكاة في هذا الحول أيضاً كما لو نض في أوله[4].

والذي يترجح لدي عدم التفرقة بين المحتكر والمدير وأنه يجب على الكل تقويم ما بيده من العروض وتزكيتها كل سنة، واستدلال المالكية بأن

---

(١) البناية: ٣/١١، مغني المحتاج: ١/٣٩٧، المجموع: ٦/٦٣، شرح منتهى الإرادات: ١/٤٠٨، المغني: ٢/٦٢٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب ليس على المسلم في فرسه صدقة، ٢/١٢٧، ومسلم في كتاب الزكاة، باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه، ٢/٦٧٥، برقم: ٩٨٢.

(٣) الجامع: ١/١٢٨أ، المدونة: ١/٢٥١، المنتقى: ٢/١٢٢.

(٤) المغني: ٢/٦٢٣.

نية الاتجار لا تكفي حتى تقترن بالعمل، وتشبيهه هذا بمن اتخذ سلعة للقنية ثم نواها للتجارة غير متجه، وذلك لأن وجود نية الاتجار عند شراء العين واستصحاب هذه النية لحول كامل يجعل النية مؤثرة في إيجاب الزكاة، ثم إن هذا الاستدلال منقوض بالمدير فإن كثيراً من سلع المدير لا تنفق أثناء الحول، ولم يقل المالكية باستثناء هذه السلع التي لا تنفق أثناء الحول من التقويم السنوي الذي جعلوه للمدير، فما وجه التفرقة بين المدير والمحتكر إذن؟!.

ثم إن من يكنز ماله ولا يستثمره ولا ينميه تصدق عليه علة المالكية التي لم يوجبوا فيها الزكاة على المحتكر، ولم يقل أحد أنه لا تجب زكاة في المال المكتنز حتى يستثمره ربه وينميه.

وبهذا فإن مذهب الجمهور الذين لم يفرقوا في إيجاب الزكاة بين محتكر ولا مدير هو أوفق وأقرب للصواب.

المبحث الرابع عشر
المقصود بالرقاب في آية مصارف الزكاة

اختلف الفقهاء في المقصود من الرقاب في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ﴾[1]... الآية. فهل هذا المصرف للمكاتبين يعطون من مال الزكاة ليعانوا في كتابتهم، أم أنه للأرقاء خالصي الرق يشرون من مال الزكاة من أسيادهم فيعتقون؟ وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الإجمال الوارد في لفظ الرقبة أيراد بها القن أم يدخل بها المكاتب؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن المكاتبين لا يعطون من مال الزكاة، بل أن مصرف الرقاب هو للأرقاء خالصي الرق يشترون من مال الزكاة فيعتقون، ويكون ولاؤهم للمسلمين، هذا إذا اشتراهم الإمام وأعتقهم، وأما إن اشترى شخص من ماله رقبة واعتقها فإن ولاءه يكون للمسلمين أيضاً حتى لو اشترط المعتق الولاء له إذا كان اشتراها من زكاته.

ويشترط المالكية في الرقبة أن لا تكون فيها شائبة حرية، وذلك

---

(١) [التوبة: ٦٠].

لإخراج المكاتب ونحوه، فإن كان فيها شائبة حرية لم تجزئه زكاته وأعادها[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن سهم الرقاب يصرف منه على المكاتبين فيعطون منه لدفع أقساط مكاتبتهم، وأجاز بعضهم شراء الرقاب منه أيضاً[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في أن سهم الرقاب هو للأرقاء الخلص وأن المكاتبين لا يعطون منه بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ وتفسيره أنه العبد الخالص العبودية، فقد فسر كذلك حيثما ورد في القرآن بدليل وروده كذلك في الكفارات.

٢ ـ أن المكاتب ليس رقبة كاملة بل بعض رقبة ولو كان المقصود بالرقاب المكاتبين لذكرهم باسمهم الخاص وصفتهم.

٣ ـ أن إعطاء المكاتبين من مال الزكاة لا يجعلها صدقة خالصة، وذلك لأن الولاء يكون لسيده فيستفيد السيد من الصدقة وهو لا يستحقها.

٤ ـ أن المكاتبين داخلون في سهم الغارمين لما غرموه من دين الكتابة[3].

٥ ـ واستدل مالك بالعمل وقال: إنه لم يعرف أحد في بلده مما يقتدى به في دينه فعل ذلك ولا فعله أي من أبو بكر وعمر وعثمان[4].

---

(١) الخرشي: ٢/٢١٧، الشرح الكبير للدردير: ١/٤٩٦، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٢/٣٥٠، الإشراف: ١/١٩٣، المدونة: ١/٢٩٩، الكافي: ١/٢٨٣، الجامع: ١/١٤٣ب، بداية المجتهد: ١/٢٠٢، المنتقى: ٢/١٥٣، أحكام القرآن لابن العربي: ١/٢٠٢.

(٢) البناية: ٣/١٩٥، أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان) ٣/١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) الإشراف: ١/١٩٣، أحكام القرآن لابن العربي: ٢/٩٦٧.

(٤) المدونة: ١/٢٩٩.

وقد أجاب النووي عن مجمل هذه الأدلة فقال: (. . .فإن قيل الرقاب جمع رقبة وكل موضع ذكرت فيه الرقبة فالمراد عتقها، فالجواب ما أجاب به الأصحاب: أن الرقبة تطلق على العبد القن وعلى المكاتب جميعاً، وإنما خصصناها في الكفارة بالعبد القن بقرينه، وهي أن التحرير لا يكون إلا في القن، وقد قال الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، ولم توجد هذه القرينة في مسألتنا فحملناه على المكاتبين لما ذكرناه أولاً، فإن قيل: لو أراد المكاتبين لذكرهم باسمهم الخاص، فالجواب: أن هذا منتقض بقوله عز وجل: ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ فإن المراد به بعضهم وهم المتطوعون الذين لا حق لهم في الديوان ولم يذكروا بأسمهم الخاص، فإن قيل: لو أراد المكاتبين لاكتفى بالغارمين فإنهم منهم، فالجواب: أنه لا يفهم أحد الصنفين من الآخر، ولأنه جمع بينهما للإعلام بأنه لا يجوز الاقتصار على أحدهما، وأن لكل صنف منهما سهماً مستقلاً كما جمع بين الفقراء والمساكين وإن كان كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في غير الزكاة. . .)[1].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في صرفها للمكاتبين بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ فهو مشابه لقوله تعالى: ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وسهم سبيل الله لا يعطى إلا للمجاهدين فكذا سهم الرقاب يعطى للمكاتبين[2].

٢ ـ قوله ﷺ: «**من أعان مكاتباً في رقبته أو غازياً في عسرته أو مجاهداً في سبيل الله أظله الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله**»[3].

فثبت من ذلك أن الصدقة بالنسبة للمكاتبين هي إعانة لهم حتى يعتقوا، وذلك يوافق قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾[4].

---

(١) المجموع: ٦/٢٠١.
(٢) المجموع: ٦/٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٣/٤٨٧.
(٤) أحكام القرآن للجصاص: ٣/١٢٥.

٣ ـ حديث البراء بن عازب[١] قال: (قال أعرابي للنبي ﷺ: (علمني عملاً يدخلني الجنة قال: لئن كنت أقصرت الخطبة لقد عرضت المسألة، أعتق النسمة وفك الرقبة قال أو ليسا سواء قال: لا، عتق النسمة أن تفوز بعتقها، وفك الرقبة أن تعين في ثمنها...))[٢].

فقد جعل عتق النسمة غير فك الرقبة، فدل قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ على أن الأولى أن يكون ذلك في معونتها بأن يعطى منها المكاتب حتى يفك رقبته من الرق[٣].

٤ ـ أن الزكاة تقتضي تمليكاً بأن يدفعها من تجب عليه إلى من تجب له ويملكه إياها، وهذا مفقود في دفعها إلى الرقاب.

٥ ـ أن دفعها في شراء الرقاب يخرجها عن كونها صدقة، وذلك لأن الزكاة في هذه الحالة تكون قد دفعت للأسياد ثمناً لما عندهم من رقاب فلا تكون زكاة.

٦ ـ أن دفعها في شراء الرقاب يؤدي إلى تعطيل هذا السهم في حق كثير من الناس، ذلك أنه ليس كل أحد تجب عليه زكاة بالمقدار الذي يمكنه من شراء رقبة، إذ كثير من الناس لا تجب عليه زكاة بهذا القدر، فيؤدي ذلك إلى تعطيل سهم الرقاب في حقه، بينما بإمكان كل من وجبت عليه الزكاة أن يدفعها للمكاتبين حتى ولو وجب عليه درهم واحد[٤]، فإنه يدفعه لأي مكاتب[٥].

---

(١) هو أبو عمارة، البراء بن عازب بن الحارث الأنصاري الأوسي له ولأبيه صحبه، نزل الكوفة، استصغر يوم بدر وكان هو وابن عمر لدة ـ أي أتراباً في نفس السن ـ وغزا مع رسول الله ﷺ، وتوفي سنة اثنتين وسبعين، انظر: الإصابة: ١٤٢/١، تقريب التهذيب: ٩٤/١.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المفرد: ص ٣٨، والإمام أحمد في مسنده: ٢٩٩/٤، والطيالسي في مسنده: ص ١٠٠، والحاكم في المستدرك: وصححه، ٢١٧/٢، وابن حبان: ٣٥٧/١.

(٣) البناية: ١٩٦/٣، أحكام القرآن للجصاص: ١٢٥/٣.

(٤) هكذا ذكر في المجموع وهو غير متصور، لأن نصاب الفضة مائتا درهم يجب فيها خمسة دراهم، وقد يكون متصوراً في الدنانير فلو قال ديناراً واحداً لاستقام.

(٥) المجموع: ٢٠١/٦، أحكام القرآن للجصاص: ١٢٥/٣.

الترجيح:

إن منشأ الخلاف في هذه المسألة هو الإجمال الوارد في لفظة الرقاب، والحق أن الأدلة التي جاء بها كل فريق لا تعدو كونها ترجيحاً لأحد المعنيين بقرينة خارجة عن اللفظ نفسه، وإذا تصفحنا كتب اللغة وجدنا أن لفظة الرقاب تدل على المعنيين أيضاً[1]، ولما لم يكن هنالك نص صحيح صريح في تعيين أحد المعنيين للفظة الرقاب وجب إبقاء هذا اللفظ على اشتراكه، فيقال أن من اشترى رقبة من مال زكاته وأعتقها كانت زكاته مجزئة.

وقول مالك رحمه الله أن أبا بكر وعمر وعثمان لم يفعلوا ذلك لا يدل على نفي الحكم بحال فكون ذلك لم ينقل لا يدل على أنه لم يفعل، فإنه أيضاً ما نقل إلينا أن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا يشترون الرقاب من مال الزكاة ثم يعتقونها، فهل معنى هذا أن سهم الرقاب كان معطلاً؟ وبهذا فإن الراجح في هذه المسألة أن سهم الرقاب ينتظم الأرقاء والمكاتبين على السواء، وأن قصره على أحد المعنيين غير متجه، وقول بعض المالكية أن المكاتب بعض رقبة وليس رقبة غير متجه أيضاً، لأن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم.

كما أن قول النووي أن الزكاة في سهم سبيل الله لا تعطى إلا للمجاهدين وقياسه سهم الرقاب على ذلك غير متجه، فمع الخلاف في سهم سبيل الله أهو مقصور على الغزاة أم يشمل كل وجه خير وبر يقصد به وجه الله تعالى، فإنه مع هذا لا يشترط دفعها للمجاهدين مباشرة بل لو دفعها إلى الإمام ليجهز بها المتطوعين من المجاهدين جاز، فاتضح من هذا أن سهم الرقاب ينتظم المكاتبين والأرقاء.

---

(١) لسان العرب: ٤٢٨/١، معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرعشلي، (طبعة دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م) ص ٢٠٦.

المبحث الخامس عشر

كيفية تقسيم مال الزكاة على الثمانية الأصناف

اختلف الفقهاء في تقسيم مال الزكاة على الأصناف الثمانية الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾... الآية، أيجب استيعاب هذه الأصناف الثمانية؟ أم يجوز صرفها لأي صنف منهم؟ أم يتحرى ويجتهد فيصرفها إلى الأصناف الأكثر حاجة من غيرها؟ وسبب انفراد المالكية هو الاختلاف في الفهم من الآية الكريمة أتوجب الاستيعاب أم لا توجبه؟، فمن الفقهاء من فهم منها وجوب استيعاب الأصناف الثمانية، ومنهم من لم يفهم وجوب الاستيعاب، وهؤلاء منهم من قال: يجوز إعطاؤها لأي صنف منهم، ومنهم من قال بل يتحرى ويجتهد فيعطيها لأكثرهم حاجة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مذهب المالكية أن على مخرج الزكاة أن يتحرى ويجتهد فيعرف أي المصارف أكثر حاجة من غيره فيجعل فيه الزكاة[1].

قال في المدونة: (...قال مالك وإذا كنت تجد الأصناف كلها التي

---

(١) البيان والتحصيل: ٣٥٩/١، الجامع: ١٤٣/١، المعونة: ص ٣٥ب، المنتقى: ١٥٥/٢، أحكام القرآن لابن العربي: ٩٧١/٢.

ذكر الله في كتابه، وكان منها صنف هم أحوج أُوثِرَ أهل الحاجة حيث كانوا حتى تسد حاجتهم، وإنما يتبع في ذلك في كل عام الحاجة حيث كانت، وليس في ذلك قسم مسمى... وقال أيضاً: قال مالك: أرى أن يؤثر بالزكاة أهل الحاجة حيث كانوا...)[1].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز صرفها لأي سهم منهم، لكن الحنابلة استحبوا استيعاب الثمانية أو ما وجد منهم خروجاً من الخلاف[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى وجوب استيعاب الأصناف الثمانية، وإن أخرجها المزكي استوعب سبعة ليس منهم العاملون عليها[3].

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية لم يرد فيها نص صريح يوضح ما هي الأصناف الأولى من الأخرى، ومأخذ المالكية فيها أن الاستيعاب غير واجب، وما دام ذلك كذلك فإن إيثار أهل الحاجة وسد حاجتهم أولى من إعطائها أي صنف قد يكون أقل الثمانية حاجة، وما دام أن ذلك يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة فإن للمزكي أن يجتهد فيؤثر أهل الحاجة حيث كانوا.

وأما الذين قالوا بصرفها لأي صنف فقد استدل في المغني لهم حيث قال: (...ولنا قول النبي ﷺ لمعاذ: «**أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم**»[4] فأخبر أنه مأمور برد جملتها في الفقراء وهم صنف واحد ولم يذكر سواهم، ثم أتاه بعد ذلك مال فجعله في صنف ثان

---

(١) المدونة: ٢٩٥/١.

(٢) البناية: ٢٠٢/٣، شرح منتهى الإرادات: ٤٣٢/١، المغني: ٥٢٩/٢.

(٣) المجموع: ١٨٥/٦ ـ ١٨٦.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ١٢٥/٢، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ٥٠/١، برقم: ١٩.

سوى الفقراء وهم المؤلفة الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل، قسم فيهم الذهيبة التي بعث بها إليه علي من اليمن، وإنما يؤخذ من أهل اليمن الصدقة، ثم أتاه مال آخر فجعله في صنف آخر لقوله لقبيصة بن المخارق حين تحمل حمالة فأتى النبي ﷺ يسأله فقال: **«أقم يا قبيصة حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها»**[1] وفي حديث سلمة بن صخر البياضي أنه أمر له بصدقة قومه[2]. ولو وجب صرفها إلى جميع الأصناف لم يجز دفعها إلى واحد، ولأنها لا يجب صرفها إلى جميع الأصناف إذا أخذها الساعي، فلم يجب دفعها إليهم إذا فرقها المالك كما لو لم يجد إلا صنفاً واحداً، ولأنه لا يجب عليه تعميم أهل كل صنف بها فجاز الاقتصار على واحد كما لو وصى لجماعة لا يمكن حصرهم ويخرج على هذين المعنيين الخمس)[3].

وأما الذين قالوا بوجوب الاستيعاب للأصناف الثمانية أو السبعة إن أخرجها المزكي فقد احتجوا بالآية الكريمة قالوا: فإن الآية الكريمة، قد أضافت الصدقات إليهم بلام التمليك وأشركت بينهم فيها بواو التشريك فدل على أنها مملوكة لهم مشتركة بينهم[4]. قالوا ولو أن رجلاً قال: هذه الدنانير لزيد وعمرو وبكر، فإنها تقسم بينهم[5].

والذي يترجح لدي في هذه المسألة أن على الإمام أو المزكي أن يتحرى من هذه الأصناف أكثرهم حاجة فيعطيهم من الزكاة ما يسد حاجتهم وهو مذهب المالكية وهو الأوفق والأقرب للصواب، وأما الذين قالوا بوجوب الاستيعاب فليس لهم دليل معتبر، وذلك لأن الآية الكريمة وإن جاءت محددة لمن تجب لهم الزكاة، فإن سياقها قد جاء للرد على المنافقين

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، ٧٢٢/٢، برقم: ١٠٤٤.
(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق، باب الظهار، ٢٦٥/٣، برقم: ٢٢١٣، وابن ماجه في كتاب الطلاق، باب الظهار، ٦٦٥/١، برقم: ٢٠٦٢.
(٣) المغني: ٥٢٩/٢.
(٤) المهذب المطبوع مع المجموع: ١٨٥/٦.
(٥) المجموع: ١٨٦/٦.

الذين كانوا يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين كانوا أيضاً يلمزون رسول الله ﷺ في الصدقات، وأنهم كانوا إذا أعطوا منها رضوا وإذا لم يعطوا منها سخطوا، فجاءت الآية مبينة الأصناف التي تستحق الزكاة وأن إعطاءها أو منعها يكون وفق ضوابط يحددها الله ورسوله، وليست وفق أمزجة المنافقين وأهواءهم، فلم يكن قصد الآية أن الزكاة يجب أن تقسم عليهم بالتساوي، وإنما كان القصد تحديد الأصناف التي تستحقها فقط.

ثم إنه يلزم على مذهب الشافعية أن من كانت زكاته قليلة فإن تقسيمها على الأصناف السبعة لا يسد عشر معشار حاجة الواحد منهم، فإذا كان عنده مائتا درهم الواجب عليها خمس دراهم، فلو قلنا: يقسمها على سبعة أصناف فليت شعري ماذا يحصل لكل صنف، فلو فرضنا أن الموجود من كل صنف أكثر من واحد فماذا يحصل لكل واحد أيضاً؟ وإذا بطل وجوب الاستيعاب فليس من الحكمة أيضاً أن يعطي المزكي كل زكاته لصنف واحد، وثمة صنف أو أصناف أشد منه حاجة، فلم يبق إلا أن يجتهد المزكي ويتحرى فيعطي أكثر الأصناف حاجة ما يسد حاجته، وإن فضل بعد ذلك من زكاته شيء أعطاه في الصنف الذي يليه في الحاجة، وهكذا، والله أعلم.

المبحث السادس عشر

حكم تعجيل الزكاة

اتفق الفقهاء على أن حلول الحول هو شرط لوجوب الزكاة، لكنهم اختلفوا فيمن ملك نصاباً ولم يحل الحول على ملكه ذلك النصاب، أيجوز أن يخرج زكاته قبل حلول الحول لذلك الحول أو غيره مما سيأتي من السنين أم لا يجوز؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ أن الزكاة فيها جانبان: جانب العبادة، بالإضافة إلى كونها حقًّا ماليًّا لمستحقه، فمن غلب فيها جانب العبادة قال: إنها عبادة مؤقتة بوقت لا يجوز أن تتقدم عن وقتها كالصلاة، ومن غلب فيها جانب الحق المالي قال: إن الزكاة حق للفقراء موقت بوقت فجاز أن يتقدم عليه كالدين المؤجل إلى أجل يسدده المدين قبل حلول الأجل[١].

٢ ـ تعارض بعض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك قوله ﷺ: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**»، وما رُوِيَ من أن رسول الله ﷺ قد قبل من العباس بن عبدالمطلب تعجيل زكاته، وسيأتيان في الأدلة.

---

(١) بداية المجتهد: ١/٢٠٠، عارضة الأحوذي: ٣/١٩٢.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية وما جزم به خليل وتابعه عليه أشهر شرَّاح مختصره، وهو مذهب المدونة أنه لا يجوز تعجيل الزكاة قبل حلول الحول إلا بزمن يسير لم يحده مالك في المدونة، وقد اختلفت الأقوال في تحديده، فقيل: سبعة أيام، وقيل عشرة، وقيل شهر، وقيل غير ذلك، وقيل أنه لا يجوز تعجيلها ولو ليوم واحد وهو قول أشهب وابن نافع وغيرهما، وقد رجع ابن رشد الجد جواز تعجيلها قبل الحول بزمن يسير[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى جواز تعجيل الزكاة قبل حولان الحول عليها على خلاف بينهم في القدر الذي يجوز تعجيل زكاته من الأحوال فعلى حين قال الحنفية يعجل ما شاء من السنين ولو لعشرين سنة أو أكثر، حدده الشافعية بحول واحد، وحدده الحنابلة بحولين[2].

الأدلة:

استدل المالكية على مذهبهم في عدم إجزاء الزكاة المعجلة قبل الحول بزمن غير يسير بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»**[3].

٢ ـ أن هذه عبادة مؤقتة بوقت فلم يصح تقديمها عليه كالصلاة والصيام.

---

(١) الخرشي: ٢/٢٢٤ ـ ٢٢٥، الحطاب: ٢/٣٦٠، المقدمات: ١/٢٣٤، الكافي: ١/٢٦٣، المعونة: ص ٢٥أ، البيان والتحصيل: ٢/٣٦٧، الفواكه الدواني: ١/٤٠٢، الإشراف: ١/١٦٧، الجامع: ١/١٤٠ب، المدونة: ١/٢٨٤ ـ ٢٨٥، بداية المجتهد: ١/٢٠٠.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٢٩٣، البناية: ٣/٩٠، شرح فتح القدير: ٢/١٥٧، مغني المحتاج: ١/٤١٥ ـ ٤١٦، شرح منتهى الإرادات: ١/٤٢٢، المغني: ٢/٤٩٩.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ عن ابن عمر موقوفاً، ١/٢٤٦، برقم: ٦، وأخرجه الترمذي في كتاب الزكاة، باب ما جاء لا زكاة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول، مرفوعاً وموقوفاً، ٣/٢٦، برقم: ٦٣١، ٦٣٢،وانظر: تلخيص الحبير: ٢/١٥٦.

٣ ـ ولأن الحول شرط في وجوب الزكاة فكان لا بد من تحققه كالنصاب.

٤ ـ القياس على الزروع والثمار: فإن الماشية والنقد نوع مال تجب فيه الزكاة فلا يصح تقديمه عن وقت وجوبه كالزروع والثمار.

٥ ـ أنه يلزم من إخراجها قبل الحول بعض الأمور التي تضر برب المال، ومنها أن النصاب قد يتلف وقد ينقص أثناء الحول فيكون إخراجها مما يضر برب المال، ومنها: أن المستحق قد يستغني عنها قبل حلول حولها فيكون قد دفعها إلى غير مستحق، فإن قلنا أنها غير مجزئة ويعيدها ألحقنا الضرر برب المال وإن قلنا أنه لا يعيدها كانت مدفوعة إلى من هو غير مستحق في وقت وجوبها[١].

وقد أجاب ابن قدامة عن القياس على الصلاة والصيام بأنهما تعبد محض، وبأن توقيتهما بوقت غير معقول المعنى بخلاف الزكاة، وأجاب عن القياس على النصاب بأن النصاب سبب لوجوب الزكاة، فلم يصح تقديم المسبب على السبب، وكان مقدمه كمن قدم الكفارة، قبل أن يحلف اليمين الذي أوجبها، ولأن تقديمها على الحول تقديم على شرط واحد وتقديمها على النصاب تقديم على شرطين فلم يصح[٢].

واستدل الجمهور على جواز تعجيل الزكاة قبل الحول ـ على الخلاف الذي عرفنا ـ بما يلي:

١ ـ عن علي أن العباس رضي الله عنهما سأل رسول الله ﷺ عن تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في ذلك، وفي رواية: (أنا قد أخذنا ـ زكاة العباس ـ عام الأول للعام)، وفي رواية عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ تعجل من العباس صدقة سنتين[٣].

---

(١) الإشراف: ١/١٦٧، المدونة: ١/٢٨٤ ـ ٢٨٥، الجامع: ١/١٤٠ب، الكافي: ١/٢٦٣.

(٢) المغني: ٢/٥٠٠.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في تعجيل الزكاة، ٢/١١٥، برقم: ١٦٢٤، =

قال العيني: (وفي إسناده محمد بن زكوان ضعفه البخاري والنسائي والدارقطني وقواه ابن حبان)[1].

فقد فهم منه الشافعية التقديم لحول واحد أخذاً بالروايات التي صرحت بالحول الواحد، وفهم منه الحنابلة التقديم لحولين أخذاً برواية ابن مسعود التي ضعفها البخاري كما ذكر العيني، بينما فهم الحنفية من الحديث جواز التعجيل أبداً وفهموا أن التعجيل لحول أو حولين لا يدل على قصر التعجيل على الحول أو الحولين ونفيه عما سواهما[2].

٢ ـ ولأنه حق قد وجب لمستحقه، فجاز تقديمه عن وقت وجوبه كالدين.

٣ ـ ولأنه حق مالي وجب لحق الله تعالى، فجاز تقديمه عن وقته كما جاز تقديم كفارة اليمين بعد الحلف وقبل الحنث، أو كفارة القتل بعد الجرح وقبل زهوق الروح[3].

الترجيح:

إن المتأمل في المذاهب وأدلتها لا يسعه إلا أن يسجل ما يلي:

١ ـ أن الحديث الذي استدل به المالكية وهو قوله ﷺ: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**» لا يدل للمالكية، وذلك لأنه لم يأت لبيان جواز التعجيل أو عدم جوازه، وإنما جاء لبيان أن حلول الحول شرط لوجوب الزكاة، وأن الزكاة لا تجب ولا يترتب الوعيد على من لم يخرجها

= والترمذي في كتاب الزكاة، باب ما جاء في تعجيل الزكاة، ٦٣/٣، برقم: ٦٧٨، ٦٧٩، انظر تلخيص الحبير: ١٦٢/٢، وانظر: إرواء الغليل: ٣٤٦/٣.

(١) البناية: ٩١/٣.

(٢) المغني: ٤٩٩/٢ ـ ٥٠٠، البناية: ٩٠/٣ ـ ٩١، مغني المحتاج: ٤١٦/١، شرح منتهى الإرادات: ٤٢٢/١.

(٣) المغني: ٥٠٠/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤٢٢/١، البناية: ٩٠/٣، مغني المحتاج: ٤١٦/١.

ما لم يحل الحول على المال الذي وجبت فيه، وهذا أمر لا ينازع فيه الجمهور، فعندهم الحول شرط لوجوب الزكاة أيضاً فالحديث ـ والحالة هذه ـ ليس في محل النزاع.

٢ ـ أن الحديث الذي استدل به الجمهور على جواز التعجيل هو في صلب المسألة تماماً، فكان الأخذ به أولى من الأخذ بحديث ليس نصًّا في المسألة ولا ظاهراً فيها وما جاء إلا لبيان أمر آخر خارج عن المسألة موضع النزاع.

٣ ـ أن المتيقن من الحديث أن النبي ﷺ قد رضي بتعجيل العباس صدقته لعام واحد، وأن الزائد عن ذلك مشكوك فيه، فالرواية التي أخذ بها الحنابلة ضعفها البخاري وغيره فهي لا ترتقي إلى مستوى الرواية التي أخذ بها الشافعية.

٤ ـ أن الاستنتاج من حديث تعجيل صدقة العباس أنه يجوز التعجيل أبداً استنتاج في غير محله، وذلك لأن حكم التعجيل أصلاً قد ثبت على خلاف القياس لهذا النص، فيجب قصره على ما ورد فيه، فالقول أنه يعجلها إلى ما شاء من السنين ولو لعشرين سنة أو أكثر قول بعيد، وذلك لأنه قد يزيد ماله في هذه السنين فيصبح الواجب منه أضعافاً مضاعفة لما أخرجه فيؤدي ذلك إلى إسقاط حق الفقراء فيه، وقد ينقص المال أو يتلف فيكون المخرج منه أضعافاً مضاعفة لما يجب فيه فيكون إضراراً برب المال.

وأما التعجيل لحول واحد فأمره يسير، لأنه إن زاد المال بعد الحول الأول زكاه في الحول الثاني وهكذا وإن نقص فلن يكون النقص كثيراً يضر برب المال كما لو حدث ذلك في العشرين حولاً أو أكثر والأمر ـ قبل هذا وبعده ـ قد ورد فيه نص فيكتفى بما أفاده النص ولا يزاد عليه، وبهذا يترجح لدي أن مذهب الشافعية هو الأوفق والأقرب وهو المتمشي مع ظاهر النص.

المبحث السابع عشر
حكم زكاة الفطر على العبد المكاتب

اختلف الفقهاء في حكم زكاة الفطر على العبد المكاتب، أتجب عليه أو على سيده أم لا تجب على واحد منهما؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة أن المكاتب متردد بين الحرية والرق، وذلك لأن فيه بعض صفات الأحرار كحق التملك، وبعض صفات الرق لأنه يبقى عبداً ما بقي عليه درهم، ولأنه إن عجز عن دفع أقساط الكتابة يرجع قناً.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن زكاة الفطر إنما تجب على مولى العبد الكاتب وليس على المكاتب نفسه[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية إلى أنها لا تجب على المكاتب ولا على سيده[2].

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى أنها تجب على المكاتب نفسه[3].

---

(١) الخرشي: ٢/٢٣٠، الفواكه الدواني: ١/٤٠٥، المدونة: ١/٣٥٥، المقدمات: ١/٢٥٤، الكافي: ١/٢٨٠، الجامع: ١/١٦٤أ، بداية المجتهد: ١/٢٠٥، المعونة: ١/٣٤أ، الزرقاني على الموطأ: ٢/١٤٦، المنتقى: ٢/١٨٤.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣/٣٦٣، بدائع الصنائع: ٢/٧٠، المبسوط: ٢/١٠٣، مغني المحتاج: ١/٤٠٣، المهذب المطبوع مع المجموع: ٦/١٠١٣.

(٣) كشاف القناع: ٢/٢٨٨، شرح منتهى الإرادات: ١/٤١١.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجابها على السيد بأن المكاتب ما زال عبداً، وأنه يبقى كذلك ما بقي عليه درهم، وأن ملكه ثابت عليه، وإنما تزول يده عنه بالكتابة، وهذا لا يسقط عنه زكاة الفطر قياساً على العبد الآبق، ولأنه هو الذي ينفق عليه في الحقيقة، وحتى لو اشترط نفقته عليه في عقد الكتابة فتبقى زكاة الفطر على السيد لبقائها على الأصل[1].

ب ـ وأما الشافعية والحنفية الذين أوجبوها على السيد فإنهم استدلوا بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**أدوا عمن تمونون**»[2]، قالوا فالسيد لا يمون المكاتب.

٢ ـ ما رُوِيَ بأن عمر رضي الله عنه كان يؤدي زكاة الفطر عن جميع مماليكه إلا المكاتبين له[3].

٣ ـ ولأنه لا تجب نفقته على السيد.

ولم يوجبوها على المكاتب لأنه عبد ما بقي عليه درهم، ولأنه مملوك فلا يكون مالكاً ضرورة[4].

جـ ـ وأما الحنابلة فقد أوجبوا فطرته على نفسه، لأن نفقته واجبة في كسبه[5].

---

(١) المقدمات: ٢٥٤/١، الكافي: ٢٨٠/١، الفواكه الدواني: ٤٠٥/١، الجامع: ١٦٤/١أ، الزرقاني على الموطأ: ١٤٦/٢، المنتقى: ١٨٤/٢.

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب الزكاة، باب إخراج زكاة الفطر عن نفسه وغيره، وقال ليس إسناده بالقوي، ١٦١/٤.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، عن نافع ١٧٥/٣، وأخرجه عبدالرزاق في مصنفه من طريقين عن نافع: ٣٢٣/٣.

(٤) المهذب المطبوع مع المجموع: ١١٣/٦، حاشية ابن عابدين: ٣٦٣/٢، بدائع الصنائع: ٧٠/٢، المبسوط: ١٠٣/٣.

(٥) كشاف القناع: ٢٢٨/٢.

وهذا الذي يترجح لدي وذلك لأن تكليف السيد فطرة المكاتب إنما هو متفرع على وجوب نفقته عليه ولما لم تكن نفقة المكاتب واجبة على سيده، بل نفقته من ماله الذي يكسبه نتيجة اكتسابه حق الملكية فإن فطرته يجب أن تكون من ذلك المال.

المبحث الثامن عشر
حكم صدقة الفطر عن العبد الآبق

اختلف الفقهاء في العبد الآبق أيخرج عنه صدقة الفطر سيده أم لا يخرجها؟ أم يخرجها إن رجا إيابه ولا يخرجها إن أيس منه؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو الاختلاف في بقاء ملكية السيد على عبده الآبق أم عدم بقائها عليه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مذهب المالكية التفصيل بين أن يرجو المالك عودة عبده الآبق أم لا يرجوها، فإن رجا عودته أخرج زكاته وإلا فلا[1].

ب ـ ذهب الشافعية والحنابلة إلى وجوبها[2].

جـ ـ وذهب الحنفية إلى عدم وجوبها[3].

---

(١) الخرشي: ٢/٢٣٠، الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢/٣٧٠ ـ ٣٧١، الشرح الكبير للدردير والدسوقي عليه: ١/٥٠٧، الفواكه الدواني: ١/٤٠٥، المدونة ١/٣٥١، الجامع: ١/١٦٥أ، منح الجليل: ١/٣٨٢، المنتقى: ٢/١٨٥، الزرقاني على الموطأ: ٢/١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) المجموع والمهذب المطبوع معه: ٦/١١٣ ـ ١١٥، شرح منتهى الإرادات ١/٤١٢، المغني: ٢/٦٧٤.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٢/٣٦٣، البناية: ٣/٢٦، بدائع الصنائع: ٢/٧٠.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن من أَيسَ من وجود عبده لم يلزمه صدقة الفطر عنه كالذي صار في بلاد الحرب، بخلاف من رجا عودته[1].

ب ـ واستدل الشافعية والحنابلة على مذهبهم في إيجاب صدقة الفطر، بأن صدقة الفطر تابعة للنفقة، وآباق العبد لا يسقط النفقة بدليل أن من رد الآبق رجع بنفقته على سيده.

وقالوا أيضاً أن فطرته تابعة لحق الملك والملك لا يزول بالآباق[2].

جـ ـ واستدل الحنفية بالقياس على المال الغائب وبأن وجوب صدقة الفطر عن العبد على سيده إنما كان لولايته وهو حين آباقه لا ولاية لسيده عليه[3].

والذي يترجح لدي التفصيل الذي ذكره المالكية، وذلك لأنه مناسب لتعارض الأقيسة وجامع بينها، والقول بأن ملك السيد قد زال عن عبده بالآباق غير متجه، بل الذي زال قدرته على التصرف، وعدم القدرة على التصرف لا يستلزم عدم الملك، وإن كانت القدرة على التصرف من أهم خصائص الملك.

(١) المنتقى: ١٨٥/٢.

(٢) المهذب المطبوع مع المجموع: ١١٣/٦.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٣٦٣/٢، البناية: ٢٦/٣.

المبحث التاسع عشر

حكم صدقة الفطر عن العبد المبعض

اختلف الفقهاء في حكم صدقة الفطر عن العبد المبعض أتجب على السيد وحده؟، أم تجب على السيد والعبد حسب نصيب السيد من الملك، أم لا تجب عليهما؟ وسبب انفراد المالكية في هذا، الاختلاف في تغليب جانب الحرية أو الرق في العبد المبعض، أو مساواتهما.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا كان العبد مبعضاً أي بعضه حر وبعضه عبد، فإن صدقة الفطر على الحر بنصيبه، وكذا الحكم إذا كان العبد مشتركاً بين حر وعبد، ويتصور هذا بأن يكون ذلك العبد مشتركاً بين حر ومكاتب فإن للمكاتب الملك وإن كان في الحقيقة عبداً[1].

ب ـ ذهب الشافعية والحنابلة إلى وجوبها على المبعض وسيده مقسمة حسب ملك السيد كل بنصيبه[2].

---

(١) الخرشي: ٢٣١/٢، منح الجليل: ٣٨٢/١، الشرح الكبير للدردير: ٥٠٧/٢، الإشراف: ١٨٧/١، الفواكه الدواني: ٤٠٥/١، المدونة: ٣٥٠/١ ـ ٣٥١، الجامع: ١٦٤/١ب، المعونة: ص ٣٤أ، عارضة الأحوذي: ١٨٧/٣، المنتقى: ١٨٣/٢.

(٢) مغني المحتاج: ٤٠٣/١، المجموع: ١٢٠/٦، كشاف القناع: ٢٩١/٢، المغني: ٦٨٨/٢.

جـ ـ راجح مذهب الأحناف عدم وجوب صدقة الفطر عليهما وإن قال الصاحبان بأن العبد المبعض كالحر يخرج صدقته عن نفسه إذا ملك ما يزيد عن النصاب[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن صدقة الفطر زكاة، وأن الزكاة لا تجب على من به بقية رق فلزم من هذا أن تسقط عن العبد وتبقى على الحر بنصيبه[2].

ب ـ واستدل الشافعية والحنابلة بأن صدقة الفطر تابعة للنفقة، وما دامت النفقة عليهما جميعاً فإن صدقة الفطر تكون كذلك[3]. ولأنه عبد مسلم تلزم فطرته شخصين من أهلها فكانت فطرته عليهما كالمشترك بين حرين[4].

جـ ـ وأما الحنفية فإنهم أسقطوها عن كليهما وذلك لأنه ليس كل واحد منهما مستقل بوجوبها.

والذي يترجح لدي مذهب الشافعية والحنابلة في تقسيم الفطرة عليهما لأن المبعض فيه بعض حرية، ولأن سيده يملك بعضه فكان لا بد من تقسيط الصدقة عليهما مراعاة لجانب الحرية والرق فيه.

(١) بدائع الصنائع: ٢/٧٠.

(٢) المنتقى: ٢/١٨٣.

(٣) المهذب المطبوع مع المجموع: ٦/١١٣.

(٤) المغني: ٢/٦٨٨.

الفصل الثاني
مفردات المذهب في الصيام

يشتمل هذا الفصل على ستة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: العدد الذي يثبت به دخول رمضان.

المبحث الثاني: حكم من رأى هلال شوال وحده.

المبحث الثالث: حكم صوم رمضان كله بنية واحدة.

المبحث الرابع: حكم النية في صيام التطوع.

المبحث الخامس: حكم من أكل أو شرب في نهار رمضان ناسياً.

المبحث السادس: حكم من أكل أو شرب شاكاً في طلوع الفجر.

المبحث السابع: حكم من جامع في نهار رمضان ناسياً.

المبحث الثامن: حكم المكرهة على الجماع في نهار رمضان.

المبحث التاسع: حكم مقدمات الجماع.

المبحث العاشر: حكم التخيير في خصال الكفارة.

المبحث الحادي عشر: حكم الإطعام للشيخ الهرم.

المبحث الثاني عشر: حكم الإطعام على الحامل والمرضع إن خافتا على ولديهما.

المبحث الثالث عشر: حكم المسافر الذي نوى الصوم ثم بدا له أن يفطر.

المبحث الرابع عشر: حكم قضاء الصوم على المجنون.

المبحث الخامس عشر: حكم صيام الستة من شوال.

المبحث السادس عشر: حكم صيام أيام البيض.

المبحث الأول

العدد الذي يثبت به دخول رمضان

اختلف الفقهاء في العدد الذي يثبت بقوله دخول شهر رمضان، أيكفي الواحد أم لا بد من الاثنين، أم يفرق بين زمن الغيم والغبار فيكفي فيه الواحد وزمن الصحو فلا بد فيه من الاستفاضة؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ تعارض بعض الآثار ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك ما ورد في حديث زيد بن الخطاب[١] الذي يفهم منه اشتراط الشاهدين وما وقع في حديث ابن عباس وابن عمر مما يدل على عدم اشتراطهما، وأن قول الواحد يكفي في ثبوت دخول الشهر وستأتي الآثار جميعاً في الأدلة.

٢ ـ تردد القول في إثبات شهر رمضان بين الشهادة والرواية، فمن غلب فيه جانب الشهادة اشترط الاثنين قياساً على نصاب الشهادة في أحكام أخرى، ومن غلب جانب الرواية لم يشترط الاثنين واكتفى بقول الواحد كالحال في رواية الحديث، فإنه لا يشترط في قبولها عدد[٢].

---

(١) زيد بن الخطاب بن نفيل العدوي، أخو عمر رضي الله عنهما، أسلم قديماً وهو من المهاجرين الأوائل، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ استشهد يوم اليمامة سنة اثنتى عشرة. انظر: أسد الغابة: ٢٢٨/٢، تهذيب التهذيب: ٤١١/٣، تقريب التهذيب: ٢٧٤/١.

(٢) بداية المجتهد: ٢٠٩/١.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية ـ وهو ما نقله الحطاب عن المدونة وشهره ـ أن دخول شهر رمضان لا يثبت إلا برؤية مسلمين عدلين حرين ذكرين، فلا تقبل شهادة رجل وامرأتان خلافاً لابن مسلمة، ولا رجل وامرأة خلافاً لأشهب، ويلحق برمضان في هذا الحكم عنهم كل شهر يتوقف على ثبوته حكم شرعي كشهري شوال وذي الحجة، أو أي شهر يكون أجلاً لحكم شرعي كحلول دين وانقضاء عدة، بخلاف الشهور الأخرى التي يراد بها معرفة التواريخ فلا يشترط فيها شهادة اثنين لأنها من باب الأخبار لا من باب الشهادة كشهر رمضان وغيرها من الشهور التي يتعلق بثبوتها حكم شرعي، واشتراط الاثنين عندهم يختص بالشهادة على دخول الشهر والتي يتعلق بها إلزام الآخرين بالصوم، أما إذا رآه واحد فإنه ملزم بالصوم في خاصة نفسه[1].

ب ـ فرق الحنفية بين أن يكون في السماء علة من غيم أو غبار أو لا يكون، فإذا كان فيه علة قبلت شهادة عدل أو مستور ولو عبداً أو امرأة، وإن لم يكن فيه علة فلا بد من استفاضة وشهادة جمع كبير، والراجح عدم اشتراط عدد معين في الاستفاضة، وإنما يفوض ذلك إلى رأي الإمام[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لا بد في ثبوت دخول رمضان من شهادة مسلمين عدلين على خلاف بينهم في قبول شهادة العبد أو المرأة[3].

---

(١) الخرشي: ٢/٢٣٤ ـ ٢٣٥، الحطاب: ٢/٣٨١ ـ ٣٨٢، الفواكه الدواني: ١/٣٥٢، المقدمات: ١/١٨٧، الإشراف: ١/١٩٦، الجامع: ١/١٠٦أ، المعونة: ص ٣٦ب، المنتقى: ٢/٣٦، عارضة الأحوذي: ٣/٢١٠، الزرقاني على الموطأ ٢/١٥٤، الجامع لأحكام القرآن: ٢/٢٩٤.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٣٨٥ ـ ٣٨٨، البناية: ٣/٢٨٨ ـ ٢٨٩، ٢٩٣.

(٣) مغني المحتاج: ١/٤٢٠ ـ ٤٢١، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم: ١/٢٩٧، المجموع: ٦/٢٧٥ ـ ٢٧٧، ٢٨٢، كشاف القناع: ٢/٣٥٤، شرح منتهى الإرادات: ١/٤٤٠، المغني: ٣/٩٣.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في اشتراط شهادة الاثنين بما يلي:

١ ـ حديث زيد بن الخطاب: أنه خطب الناس في اليوم الذي يشك فيه فقال: إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم وكلهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأتموا ثلاثين، فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا**»[(١)].

فمفهومه يدل على أن شهادة الواحد لا تكفي[(٢)].

وأجيب عن هذا الحديث بأنه يدل بمفهومه، بينما الأخبار التي تدل على الاكتفاء بالواحد تدل بمنطوقها وهي مع هذا أشهر منه[(٣)].

٢ ـ ولأنه إخبار بهلال فاشترطت فيه شهادة اثنين كهلال شوال[(٤)].

وأجيب عن ذلك بالتفرقة بينهما بأن الإخبار عن شوال خروج من العبادة بخلاف الإخبار عن رمضان فإنه دخول فيها[(٥)].

٣ ـ ولأنه شهادة فاعتبر فيها الاثنان كسائر الشهادات، والذي يدل على أنه شهادة قوله ﷺ: «**فإذا شهد شاهدان... الحديث**»[(٦)].

ب ـ وأما الحنفية فاحتجوا على مذهبهم في التفرقة بين زمان الصحو وزمان الغيم بأنه لا يعقل أن يكون الجو صحواً وتنتفي الموانع من رؤيته ويكثر متراؤوه، ولا يراه إلا رجل واحد مع توافر دواعي رؤيته وانتفاء

---

(١) أخرجه النسائي في كتاب الصوم، باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال رمضان: ١٣٢/٤، قال الحافظ ابن حجر نقلاً عن الدارقطني: إسناده متصل صحيح، انظر: تلخيص الحبير: ١٨٧/٢.

(٢) الإشراف: ١٩٦/١، بداية المجتهد: ٢٠٩/١.

(٣) المغني: ٩٣/٣.

(٤) المنتقى: ٣٦/٢، الإشراف: ١٩٦/١.

(٥) المغني: ٩٣/٣.

(٦) الإشراف: ١٩٦/١.

موانعها، وأما زمن الغيم فمن الممكن أن ينجاب الغيم في مكان ولا ينجاب في آخر، فتتفق رؤية الهلال حين انجيابه لشخص ولا تتفق لآخر[1].

جـ - واستدل الشافعية والحنابلة بما يلي:

١ - ما رُوِيَ عن ابن عباس قال: (جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: رأيت الهلال قال: **«أتشهد أن لا إلـه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله؟»** قال: نعم قال: **«يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً»**)[2].

وقد نقل الزرقاني عن ابن عبدالبر إعلاله بأن أكثر الرواة يرويه مرسلاً عن عكرمة[3].

٢ - ما رُوِيَ عن ابن عمر قال: (تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته فصام وأمر الناس بصيامه)[4].

٣ - ما رُوِيَ عن فاطمة بنت الحسين بن علي رضي الله عنه أن رجلاً شهد عند علي رضي الله عنه على رؤية هلال رمضان فصام وأحسبه قال:

---

(١) البناية: ٢٩٣/٣.

(٢) المغني: ٩٣/٣، شرح منتهى الإرادات: ٤٤٠/١، كشاف القناع: ٣٥٤/٢، مغني المحتاج: ٤٢٠/١، المجموع: ٢٨٢/٦، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب في شهادة الواحد على رؤية الهلال، ٣٠٢/٢، برقم: ٢٣٤٠ - ٢٣٤١، وأخرجه الترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم بالشهادة، ٧٤/٣، برقم: ٦٩١، والنسائي في كتاب الصوم، باب قبول شهادة الرجل الواحد...، ١٣٢/٤، وأخرجه الحاكم في كتاب الصوم، ٤٢٤/١، وهو مرسل، ومن رواية سماك عن عكرمة، وسماك هذا إذا تفرد بأصل لم يكن حجة، انظر: تلخيص الحبير: ١٨٧/٢.

(٣) الزرقاني على الموطأ: ١٥٤/٢.

(٤) المجموع: ٢٨٢/٦، مغني المحتاج: ٤٢٠/١، كشاف القناع: ٣٥٤/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤٤٠/١، المغني: ٩٣/٣، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، ٣٠٢/٢، برقم: ٢٣٤٢، ورواه الحاكم في كتاب الصوم، باب قبول شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، وقال: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ٤٢٣/١.

(وأمر الناس بالصيام، وقال: أصوم يوماً من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوماً من رمضان)[1].

فهذه الأحاديث ظاهرة بالاكتفاء بشاهد واحد.

٤ ـ القياس على الرؤية بجامع أن كلاً منهما خبر ديني يشترك فيه المخبر والمخبر[2].

الترجيح:

إن الناظر في هذه المذاهب وأدلتها يمكنه أن يسجل الملاحظات التالية:

١ ـ أن اعتبار المالكية دخول شهر رمضان من باب الشهادة اعتبار غير متجه، فدخول شهر رمضان هو إخبار كغيره من الإخبارات وليس شهادة فليس فيه ما يكون في الشهادة غالباً من أطراف وخصوم فهو بالرواية أشبه منه بالشهادة.

٢ ـ ومن هنا فإن التنصيص على الشاهدين يكون معناه المخبران.

٣ ـ والتنصيص على المخبرين لا ينفي إجزاء المخبر الواحد لا سيما وقد وردت أحاديث صحيحة صريحة بالاكتفاء بالمخبر الواحد، كما هو وارد في حديث ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، وأن الجمع بين هذه الآثار ممكن بأن يقال أن الأولى أن يكون هنالك مخبران فإن لم يكن إلا واحد اكتفى به.

٤ ـ أن تفرقةَ الحنفية بين ما إذا كان في السماء علة أو لم يكن لا تشهد لها الأحاديث الصحيحة، وهذه التفرقة مبنية على مذهبهم في رد أخبار الآحاد فيما طريقه الاستفاضة وفيما تعم به البلوى.

---

(١) المجموع: ٦/٢٨٣، والأثر أخرجه الشافعي في كتاب الأم: ٢/٨٠، وأخرجه أيضاً في مسنده: ١/٢٧٣، برقم: ٧٢١.

(٢) المغني: ٣/٩٣.

بهذا يترجح لدي مذهب الشافعية والحنابلة في الاكتفاء بشاهد واحد إذا لم يشهد غيره، فهو موافق للأحاديث الصحيحة غير أن استثناء العبد من ذلك غير متجه.

المبحث الثاني

حكم من رأى هلال شوال وحده

اختلف الفقهاء فيمن رأى هلال شوال وحده، أيلزمه الصوم أم عليه الفطر؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى استواء الاحتمالات في أن يكون هذا اليوم من رمضان أم من شوال فإنه إن كان من رمضان كان الفطر حراماً وإن كان من شوال كان الصوم حراماً، وقد اختلف الفقهاء في تغليب أيًا من هذين الاحتمالين؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه يمسك ذلك اليوم عن المفطرات ولكنه يفطر بالنية[1].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يجب عليه الصوم[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه يفطر خفية ولا يجاهر بالفطر[3].

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٣٨٩/٢ ـ ٣٩٠، الخرشي: ٢٣٧/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥١١/١، البيان والتحصيل: ٣٥١/٢، الفواكه الدواني: ٣٥٣/١، الجامع: ١٠٦/١، الزرقاني على الموطأ: ١٥٦/٢، المنتقى: ٣٩/٢.

(٢) البناية: ٢٩٥/٣، حاشية ابن عابدين: ٣٨٤/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤٤١/١، كشاف القناع: ٣٥٦/٢، المغني: ٩٥/٣.

(٣) روضة الطالبين: ٣٧٨/٢.

أما المالكية فإن مأخذهم في ذلك أن لو قلنا بفطره فإن ذلك سيكون ذريعة لأهل الفسوق والعصيان لأن يفطروا ويقولوا رأينا هلال شوال، ولما كان الاحتمال قائماً بأن يكون ذلك اليوم من شوال حقيقة، فقد قال المالكية بالفطر بالنية لأن الصوم الشرعي حرام يوم العيد[1].

وأما الحنفية والحنابلة فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**الفطر يوم يفطرون، والأضحى يوم يضحون**»[2].

٢ ـ ما رُوِيَ: (أن رجلين قدما المدينة وقد رأيا الهلال، وقد أصبح الناس صياماً فأتيا عمر فذكرا ذلك له فقال لأحدهما أصائم أنت؟ قال: بل مفطر، قال: ما حملك على هذا؟ قال: لم أكن لأصوم وقد رأيت الهلال، وقال للآخر، قال: أنا صائم، قال ما حملك على هذا؟ قال لم أكن لأفطر والناس صيام، فقال للذي أفطر. لولا مكان هذا لأوجعت رأسك، ثم نودي في الناس أن أخرجوا)[3].

٣ ـ قالوا واحتياطاً للصوم وموافقة للجماعة ينبغي عليه أن لا يفطر لجواز أنه خيل إليه[4].

وأما الشافعية فإن مأخذهم في إيجاب الفطر عليه خفية كي لا يتهم بالفطر في رمضان[5].

والذي يترجح لدي هو مذهب الحنفية والحنابلة لأن الحديث ظاهر في ذلك والله أعلم.

---

(١) المنتقى: ٣٩/٢، الفواكه الدواني: ٣٥٣/١، الزرقاني على الموطأ: ١٥٦/٢.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الصيام، باب ما جاء في شهري العيد، ٥٣١/١، برقم: ١٦٦٠، وصححه الشيخ الألباني: انظر: إرواء الغليل: ١١/٤، صحيح الجامع: ١٠٧/٣.

(٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه في كتاب الصيام، باب أصبح الناس صياماً وقد رؤى الهلال ١٦٥/٤، برقم: ٧٣٣٨.

(٤) شرح منتهى الإرادات: ٤٤١/١، المغني: ٩٥/٣.

(٥) روضة الطالبين: ٣٧٨/٣.

المبحث الثالث

حكم صوم رمضان كله بنية واحدة

اختلف الفقهاء فيمن نوى صيام شهر رمضان كله بنية واحدة أتجزئه هذه النية فيصح صومه عن الشهر كله بها أم لا تجزئه بل لا بد من أن ينوي كل يوم بنية جديدة؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة الاختلاف في كون صوم شهر رمضان عبادة واحدة، أم أنه عبادات مستقلة فيكون صوم كل يوم فيه عبادة مستقلة عن سائر الأيام[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن من نوى صيام شهر رمضان كله ليلة الأول منه فإن هذه النية تجزئه عن صيام الشهر كله، ولا يشترط تجديدها كل يوم، وهنالك رواية عن الإمام باشتراط التبييت كل ليلة، وقد ذكر الحطاب شذوذها عن ابن رشد.

ويلحق المالكية ـ في المشهور ـ كل صوم يجب فيه التتابع كصيام كفارة الظهار، وما لو نذر صوم شهر بعينه برمضان في إجزاء صومه بنية واحدة، وأما الصيام الذي لا يجب فيه التتابع كصيام فدية الأذى فإنه يشترط فيه تبييت النية كل يوم، غير أن المالكية يوجبون على المسافر والمريض

---

(١) عارضة الأحوذي: ٢٦٦/٣، الفواكه الدواني: ٣٥٤/١.

تبييت النية كل يوم، وذلك لأن الصوم غير واجب التتابع في حقهم[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا بد من النية لكل يوم[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إجزاء نية واحدة لصيام رمضان كله بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«وإنما لكل امرىء ما نوى»**[3] وهذا قد نوى صيام شهر رمضان كله فكان له ذلك[4].

٢ ـ أن الصوم عبادة تجب في العام مرة، فجاز أن تشملها نية واحدة كالزكاة[5].

٣ ـ القياس على الصلاة: فإنه تكفي النية في أولها ولا يشترط تحديد النية لكل ركن فيها[6].

٤ ـ ولأن النية وقعت لهذا الصوم في زمان يصلح جنسه لنية الصوم من غير أن يتخلل النية والصيام المنوي زمان يصلح جنسه لصوم سواه، فجاز ذلك كما لو نوى اليوم الأول من ليلته أو نوى كل يوم من ليلته[7].

---

(١) الحطاب: ٤١٩/٢، الخرشي: ٢٤٦/٢ ـ ٢٤٧، الشرح الكبير للدردير: ٥٢١/١، المقدمات: ١٨٣/١، الفواكه الدواني: ٣٥٤/١، الإشراف: ١٩٥/١، الجامع: ١٠٤/١ب، المنتقى: ٤١/٢، عارضة الأحوذي: ٢٦٦/٣، الزرقاني على الموطأ: ١٥٦/١ ـ ١٥٧.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٧٩/٢، مغني المحتاج: ٤٢٤/١، المجموع: ٢٩٥/٦، ٣٠٢، كشاف القناع: ٣٦٧/٢، المغني: ٢٥/٣ ـ ٢٦.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) الإشراف: ١٩٥/١، الجامع: ١٠٤/١ب، المنتقى: ٤١/٢.

(٥) المنتقى: ٤١/٢.

(٦) المقدمات: ١٨٣/١.

(٧) الإشراف: ١٩٥/١.

ب ـ واستدل الجمهور بما يلي:

١ ـ أن كل يوم عبادة مستقلة، والذي يدل على أنها عبادة مستقلة أنه لا يفسد بعضها بفساد بعض، كما أنه يتخللها ما ينافيها من الفطر في الليل، وبما أنها عبادات مستقلة كان لا بد من تخصيص كل عبادة منها بنية.

٢ ـ ولأنه صوم واجب، فكان من الواجب أن يخصص كل يوم منه بنية قياساً على القضاء[1].

الترجيح:

إن الناظر في المذاهب وأدلتها يلاحظ ما يلي:

١ ـ أن الاستدلال بحديث: (وإنما لكل امرىء ما نوى) على إجزاء صيام شهر رمضان بنية واحدة غير متجه، وذلك لأن هذا النص عام، وإنما يكون لكل امرىء ما نوى إذا كانت نيته صحيحة موافقة للشرع، والحديث إنما جاء لبيان وجوب الإخلاص بالنية لله تعالى، ولم يجىء لبيان مسائل وجزئيات تفصيلية كهذه، وإذا كان لنا أن نقول بأن الحديث يدل للمالكية بهذا الوجه من الاستدلال، كان لنا أن نقول أن من نوى عند صلاة الفجر صلوات اليوم كله فإن هذه النية تجزئه وتصح الصلوات الخمس بنيتها عند صلاة الفجر.

٢ ـ أن قياس المالكية أيام شهر رمضان على أركان الصلاة غير قيمة أيضاً، وذلك لأن أيام شهر رمضان ليست كأركان الصلاة وذلك لأمرين:

أحدهما: أن من أفطر يوماً من رمضان ـ ولو متعمداً ـ فإن ذلك لا يؤدي إلى فساد صومه في الأيام الأخرى بل يقضي هذا اليوم أو يقضيه ويكفر ـ على الخلاف بين الفقهاء ـ ولم يقل أحد أن صومه في سائر الأيام

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٣٧٩/٢، المجموع: ٣٠٢/٦، المغني: ٢٦/٣، كشاف القناع: ٣٦٧/٢.

يفسد بفساد اليوم الذي أفطره، بينما أن من ترك ركناً من الصلاة ـ ولو سهواً ـ بطلت صلاته كلها.

والحق أن أيام شهر رمضان أشبه بصلوات اليوم الواحد منها بأركان الصلاة الواحدة.

وبهذا فإن الذي يترجح لدي وجوب تخصيص كل يوم من رمضان بنية مستقلة.

المبحث الرابع

حكم النية في صيام التطوع

اختلف الفقهاء في نية صيام التطوع، أيشترط أن تبيت قبل الفجر؟ أم يجوز أن ينوي التطوع في النهار قبل الزوال أو بعده، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تعارض بعض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك حديث حفصة وفيه قوله ﷺ: «**من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له**»، فهو متعارض في ظاهره مع حديث عائشة وفيه: (أن النبي ﷺ قد دخل عليها ذات يوم فسألها إن كان عندها طعام فأجابته أن لا، فقال: «**إني إذن صائم**») فمن الفقهاء من أخذ بعموم الحديث الأول، ومنهم من خصه بالحديث الثاني، وحمل الأول على صيام الفرض[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يشترط تبييت النية في صيام التطوع من الليل، وأنه لا يصح أن ينويه بعد الفجر فضلاً عن أن ينويه قبل الزوال أو بعده[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه

---

(١) بداية المجتهد: ١/٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) الحطاب: ٢/٤١٨، الخرشي: ٢/٢٤٦، الشرح الكبير: ١/٥٢٠، المنتقى: ٢/٤٠، عارضة الأحوذي: ٣/٢٦٧، الزرقاني على الموطأ: ١/١٥٦ ـ ١٥٧.

يصح أن ينوي صيام التطوع قبل الزوال، قال الحنابلة: وبعده أيضاً[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في اشتراط تبييت النية بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ في حديث حفصة: **«من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له»**[2].

٢ ـ وعن ابن عمر أنه كان يقول: (لا يصوم إلا من أجمع الصيام قبل الفجر) وعن عائشة مثله[3]، (وهذا عام في الفرض والنفل)[4].

وقد أجيب عن هذه الأحاديث بأنها أحاديث عامة تخصها الأحاديث التي بينت جواز نية صوم النفل في النهار جمعاً بين الأحاديث[5].

٣ ـ القياس على الصلاة: فكما أنه تشترط النية في فرض الصلاة ونفلها فكذا الصوم تشترط النية في أوله نفلاً وفرضاً، قالوا: وإن الأصل أن تكون النية مع طلوع الفجر أي ـ مع الإمساك ـ ولكن جاز أن تسبقه ولو من الليل لأن في تحري مقارنتها الإمساك مشقة[6].

---

(١) البناية: ٢٧٥/٣، مغني المحتاج: ٤٢٤/١، المجموع: ٣٠٢/٦ ـ ٣٠٣، كشاف القناع: ٣٦٩/٢، المغني: ٣٠/٣.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب النية فلي الصوم ٣٢٩/٢، برقم: ٢٤٥٤، والترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل وقال: حديث حفصة لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، ١٠٨/٣، برقم: ٧٣٠، وأخرجه النسائي في كتاب الصوم، باب النية في الصيام، وذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، ١٩٦/٤ ـ ١٩٧ وقد صحح ابن حجر وقفه على ابن عمر، بعد أن ذكر اختلاف العلماء في رفعه ووقفه، انظر: تلخيص الحبير: ١٨٨/٢، وانظر أيضاً: نصب الراية: ٤٣٣/٢.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ: في كتاب الصيام، باب من أجمع الصيام قبل الفجر، ٢٨٨/١، والنسائي في كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة، ١٩٨/٤.

(٤) الخرشي: ٢٤٦/٢، المنتقى: ٤٠/٢، الحطاب: ٤١٨/٢.

(٥) المغني: ٣٠/٣، المجموع: ٣٠٣/٦.

(٦) الزرقاني على الموطأ: ١٥٦/١ ـ ١٥٧.

٤ ـ ولأن النية هو القصد، وانعطاف القصد إلى الماضي ممتنع[١].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (دخل عَلَيَّ النبي ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم شيء؟ قلنا: لا، قال: «**فإني إذاً صائم**»)، وفي رواية قال: «**إذن أصوم**»[٢].

٢ ـ حديث معاوية أنه قال على المنبر: (يا أهل المدينة أين علماؤكم؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**اليوم هذا يوم عاشوراء، ولم يكتب علينا صيامه، وأنا صائم فمن شاء منكم فليصم، ومن شاء فليفطر**»)[٣].

٣ ـ ولأن الصلاة يتسامح في نفلها، فيجوز أداؤها على الراحلة، وإلى غير القبلة في السفر، فكذا الصيام يخفف في نفله[٤].

٤ ـ واستدل الحنابلة على جواز وإجزاء النية بعد الزوال بما يوضحه البهوتي حيث يقول: (. . .ويدل لصحته بنية بعد الزوال، أنه قول معاذ وابن مسعود وحذيفة، ولم ينقل عن أحد من الصحابة ما يخالفه صريحاً، ولأن النية وجدت في جزء من النهار، فأشبه وجودها قبل الزوال بلحظة، وبه يبطل التعليل بالأكثر، لأن الأكثر قد خلا عن النية في الأصل، فإن ما بين طلوع الفجر والزوال يزيد على ما بين الزوال والغروب بما بين طلوع الفجر والشمس، وأيضاً جميع الليل وقت لنية الفرض)[٥].

---

(١) الخرشي: ٢٤٦/٢، عارضة الأحوذي: ٢٦٧/٣.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب جواز صوم النافلة، بنية من النهار قبل الزوال، ٨٠٨/٢، برقم: ١١٥٤.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب صوم يوم عاشوراء، ٢٥٠/٢، ومسلم في كتاب الصوم، باب صوم يوم عاشوراء، ٧٩٥/٢، برقم: ١١٢٩.

(٤) البناية: ٢٧٤/٣، المجموع: ٣٠٣/٦، مغني المحتاج: ٤٢٤/١، كشاف القناع: ٣٦٩/٢، المغني: ٣٠/٣.

(٥) كشاف القناع: ٦٣٩/٢ ـ ٣٧٠.

الترجيح:

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في جواز النية قبل الزوال، وذلك لصحة الحديث الذي ورد به وهو حديث عائشة، ولا يمكن أن يجزي حديث حفصة على عمومه لأنه بذلك يتعارض مع حديث عائشة، وإذا تعارضت الأخبار فإن أول خطوة يجب عملها هو الجمع بين الأحاديث المتعارضة، وما دام الجمع ممكناً بغير تكلف وجب المصير إليه، خاصة وأن حديث عائشة قد ورد لحكم غير الحكم الذي ورد فيه حديث حفصة.

وواضح من حديث عائشة اختصاصه بالنفل فالمسألة إذن ليست تعارضاً بين عمومين وإنما تعارض بين عام وخاص فيحمل العام على الخاص.

المبحث الخامس

حكم من أكل أو شرب في نهار رمضان ناسياً

اختلف الفقهاء فيمن أكل أو شرب في نهار رمضان ناسياً، أيلزمه قضاء يوم مكان اليوم الذي أكل أو شرب فيه ناسياً؟ أم يتم صومه ولا يلزمه قضاء؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى تعارض القياس، ـ أي قياس الصوم على الصلاة ـ مع بعض الآثار كحديث أبي هريرة وفيه: (فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه)، وحديث: «**عفي لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1] وسيأتيان.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان، فإن عليه القضاء، وحكم كل صوم واجب في هذا كحكم صوم رمضان[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه يتم صومه، ولا قضاء عليه، وقد مال القرطبي من المالكية إلى هذا[3].

---

(١) بداية المجتهد: ٢٢١/١ ـ ٢٢٢.

(٢) الخرشي: ٢٥٠/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥٢٥/١، الإشراف: ٢٠٢/١، الجامع ١٠٦/١أ، ١١٢ب، المعونة: ص ٣٧ب، المدونة: ٢٨/١، عارضة الأحوذي: ٢٤٧/٣ ـ ٢٤٨، الزرقاني على الموطأ: ١٨٩/١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٢/٢ ـ ٣٢٣.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٣٩٤/٢، البناية: ٣٠٠/٣، مغني المحتاج: ٤٣٠/١، المجموع: ٣٢٤/٦، كشاف القناع: ٣٧٣/٢، المغني: ٥١/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٢/٢.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب القضاء على الناسي، وأنه يفطر بالأكل والشرب ولو ناسياً بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[١].

والذي أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان لم يحقق الأمر، فما أتم صومه[٢].

وقد أجاب العيني في شرحه على الهداية: (. . .فإن قلت هذا الحديث يعارض الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾. . . ، فإن الصيام إمساك وقد فات، فالآية على بطلانه، لأن انتفاء ركن الشيء يستلزم القضاء لا محالة، والحديث يدل على بقائه كما كان يجب تركه، قلت هذا السؤال مع جوابه للإمام حميد الدين الغدير، وأجاب بأن في الكتاب دلالة إلى أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾. . . ، فكان الحديث موافقاً للكتاب فعمل، ويحمل قوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ على حالة انتفاء الإتمام عمداً، لأن الإتمام فعل اختياري، فيكون عمده الفوات له لذلك، والنسيان ليس باختياري فلا يفوته)[٣].

٢ ـ ولأن كل فعل لا يصح الصوم مع جنسه حال الحمد، لا يصح حال السهو، أصله النية[٤].

وقد أجاب ابن قدامة عن هذا الاستدلال بالفرق بين الأكل والشرب من جهة، والنية من جهة أخرى، وذلك من وجهين:

أحدهما: أن النية ليست فعلاً وإنما هي ترك.

---

(١) [البقرة: ١٨٧].

(٢) الإشراف: ٢٠٢/١، الجامع: ١٠٦/١أ، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٢/٢.

(٣) البناية: ٣٠١/٣.

(٤) الإشراف: ٢٠٢/١، الجامع: ١٠٦/١أ.

ثانيهما: أن النية من الشروط، وهذا من المبطلات[1].

وفي هذا الجواب الأخير ضعف: لأنه يمكن أن يقال أن الإمساك عن الطعام ركن في الصيام.

٣ ـ ولأن المفطر مكلف أتى فعلاً منافياً للصوم، فكان عليه القضاء، كالعامد[2].

ولا يخفى ضعف هذا القياس لأنه جمع بين ما فرق رسول الله ﷺ بينه.

٤ ـ ولأن غاية ما يمكن أن يوصف به من أفطر في رمضان ناسياً بأنه معذور، والعذر لا يسقط القضاء كالمرض ونحوه[3].

٥ ـ ولأن الإمساك بالنسبة للصيام هو كالأركان بالنسبة للصلاة، فكما أن الأركان في الصلاة لا تسقط بالسهو، وتكون الصلاة باطلة ولو ترك الأركان سهواً، فكذا الصيام يبطل ولو كان الإفطار سهواً[4].

ب ـ واستدل الجمهور بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة: (قال رسول الله ﷺ: **«إذا أكل أحدكم أو شرب ناسياً فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»**) وفي لفظ: **«من أكل أو شرب ناسياً فلا يفطر، فإنما هو رزق رزقه الله»**، وفي رواية: **«ولا قضاء عليه ولا كفارة»**[5].

---

(١) المغني: ٥١/٣.

(٢) الإشراف: ٢٠٢/١.

(٣) الإشراف: ٢٠٢/١.

(٤) عارضة الأحوذي: ٢٤٧/١ ـ ٢٤٨.

(٥) البناية: ٣٠١/٣، المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٢٣/٦، مغني المحتاج ٤٣٠/١، كشاف القناع: ٣٧٣/٢، المغني: ٥١/١، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً ٢٣٤/٢، ومسلم في كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، ٨٠٩/٢، برقم: ١١٥٥.

وقد أجاب المالكية عن هذا الحديث بأجوبة:

أحدها: حمله على الصيام التطوع.

ثانيها: القول بأنه ليس في الحديث نص على عدم القضاء.

ثالثها: الطعن في صحة الرواية التي صرحت بأن لا قضاء عليه.

رابعاً: القول بأن المراد بها على تسليم صحتها بأن المراد بذلك أن لا قضاء عليه الآن[1].

وقد بعد ابن العربي هذا الجواب بعد نقله عن بعض المالكية[2].

٢ ـ قوله ﷺ: «**عفي لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[3] وهذا عام يتناول مسألة من أفطر في نهار رمضان ناسياً[4].

٣ ـ ولأنها عبارة ذات تحليل وتحريم، فوجب أن يختلف سهو ما يتخللها عن عمده كالصلاة والحج[5].

الترجيح:

من الاستعراض السابق لمذاهب الفقهاء وأدلتهم يمكن إبداء الملاحظات التالية:

١ ـ أن استدلال المالكية بآية: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ غير متجه، وذلك لأن الآية عامة يخصصها حديث أبي هريرة الذي هو في صلب المسألة.

٢ ـ أن أقيسة المالكية بالإضافة إلى أنها في مقابلة النص، فإنها أقيسة

---

(١) الجامع: ١٠٦/١أ، عارضة الأحوذي: ٢٤٧/٣ ـ ٢٤٨، الزرقاني على الموطأ: ١٨٩/١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٣/٢.

(٢) عارضة الأحوذي: ٢٥٨/٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) كشاف القناع: ٣٧٣/٢.

(٥) المغني: ٥١/٣.

ضعيفة يبدو فيها الفارق بين الفرع المقيس والأصل المقيس عليه، ويبدو ذلك أوضح ما يكون في قياسهم الناسي على العامد، فالفرق بين الناسي والعامد واضح عقلاً وشرعاً.

ثم أن المالكية أنفسهم قد فرقوا بين الناسي والعامد في هذه المسألة بالذات، فأوجبوا على العامد القضاء والكفارة، ولم يوجبوا على الناسي إلا القضاء فقط.

٣ ـ أما قياس المالكية الناسي على المريض فغير متجه أيضاً، فقد فرق الشارع الحكيم بينهما، فقد قال الله تعالى في المريض: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] بينما نفى رسول الله ﷺ القضاء عن الناسي أو لم يوجبه على الأقل في الحديث المتفق عليه.

٤ ـ أن استدلال الجمهور بحديث أبي هريرة استدلال متجه وقوي، فالحديث صحيح، وأجوبة المالكية في تأويله من الضعف بمكان.

فحصر المالكية الحديث في النفل غير متجه، وذلك لأن الحديث يَعُمُّ النفل والفرض بل إن إرادة الفرض فيه أرجح من إرادة النفل، لأن الأصل هو الفرض، والقول بأن الحديث المتفق عليه لم ينف القضاء غير متجه أيضاً، فإنه لم يوجبه.

وإن المتأمل في ألفاظ الحديث يمكنه أن يجزم بأن المراد من الحديث نفي القضاء وذلك لأمور:

أحدها: أنه قد ورد في الحديث: «**فليتم صومه**» والصوم إذا أطلق انصرف إلى الحقيقة الشرعية فيكون المراد فليتم صومه الشرعي، ولو أراد رسول الله ﷺ الصوم اللغوي، ـ وهو مجرد الإمساك عن الطعام والشراب ـ لقال فليمسك ولم يقل فليتم صومه.

ثانيها: أن قوله ﷺ: «**فليتم صومه**» ظاهر بأن المراد بذلك الصوم،

---

(١) [البقرة: ١٨٤].

الصوم الذي كان قد صامه قبل أن ينسى فيأكل أو يشرب، كما يشعر بذلك قوله ﷺ: «**فليتم**»، لأن الإتمام لا يكون بين شيئين مختلفين، بل لا بد أن يكون في شيء واحد انقطع ثم اتصل، وكما يشعر به أيضاً إضافة الصوم له، فإنه قال: «**فليتم صومه**» أي صومه الذي كان صامه قبل أن يكون منه ما كان.

ثالثها: قوله ﷺ: «**فإنما أطعمه الله وسقاه**»، يدل على نفي القضاء، وذلك لأن لو أوجبنا عليه القضاء كان معنى ذلك أن يمسك بقية يومه ويصوم يوماً آخر، وهذا فيه زيادة تكليف، بينما كان المراد من إطعام الله له وسقايته زيادة في التكريم، فكيف يقال: أن الله أطعمه وسقاه، ونقول له نحن: أمسك بقية يومك هذا، وصم يوماً آخر مكانه شأنك في ذلك شأن العامد، فليت شعري أيكون الله قد أطعمه في هذه الحالة وسقاه؟!!.

ومن هنا يتضح رجحان مذهب الجمهور في أن من أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان فإنه يتم صومه ولا شيء عليه.

المبحث السادس
حكم من أكل أو شرب شاكًّا في طلوع الفجر

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، وسبب انفراد المالكية فيها يرجع إلى الاختلاف في قياس هذه المسألة على مسألة الشاك في غروب الشمس أو عدم قياسها عليها، وذلك أن الفقهاء متفقون على أن من أكل شاكًّا في غروب الشمس أن عليه القضاء، فمن الفقهاء من قاس مسألة الشك في طلوع الفجر على مسألة الشك في غروب الشمس فأوجب القضاء على من أكل شاكًّا في طلوع الفجر، ولم يتبين، ومنهم من لم يقسها، فلم يحكم بالقضاء عليه مفرقاً بأن الأصل في مسألة الشك في طلوع الفجر بقاء الليل، كما أن الأصل في مسألة غروب الشمس بقاء النهار على ما سيأتي.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن من أكل شاكًّا في طلوع الفجر ولم يتبين له طلوع الفجر أو بقاء الليل، فإن عليه قضاء يوم مكان اليوم الذي أكل أو شرب شاكًّا في طلوع فجره، غير أن ابن حبيب من المالكية ذهب إلى عدم إيجاب القضاء في هذه المسألة، ولكنه استحبه احتياطاً للعبادة، لكن مشهور المذهب إيجاب القضاء[1].

---

(١) الحطاب: ٤٢٧/٢ ـ ٤٢٨، الخرشي: ٢٥٠/٢ ـ ٢٥١، الشرح الكبير: ٥٢٦/١، الفواكه الدواني: ٣٥٥/١، الإشراف: ٢٠٦/١، الجامع: ١٠٥/١أ، التمهيد: ٦٣/١٠ ـ ٦٤، بداية المجتهد: ٢٢٤/١.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا قضاء عليه[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب القضاء على من أكل أو شرب شاكًا في طلوع الفجر بما يلي:

١ ـ القياس على من أكل شاكًا في غروب الشمس: فإنا متفقون على أن من أكل شاكًا في غروب الشمس فإنه يجب عليه القضاء بجامع أن كلاً منهما قد أكل في وقت يشك فيه أليل هو أم نهار؟[2].

٢ ـ ولأن وجوب الصوم قد ثبت في ذمته بيقين، فلا تبرأ ذمته منه إلا بيقين أيضاً.

٣ ـ القياس على مسألة من شك أنه صلى ثلاث ركعات أو أربع: فإنه يبني على أنه صلى ثلاث ركعات احتياطاً، فكذا من شك أنه أكل أو شرب قبل الفجر أو بعده فإنه يبني على أنه قد أكل بعده تماماً كالشاك في عدد ركعات الصلاة فيجب عليه القضاء[3].

وقد أجيب عن قياس المالكية مسألة الشاك في طلوع الفجر على مسألة الشاك في غروب الشمس بأن الأصل في الثانية بقاء النهار بخلاف الأولى، فإن الأصل فيها بقاء الليل[4].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في عدم إيجاب القضاء بما يلي:

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٠٦/٢، مغني المحتاج: ٤٣٢/١، المجموع: ٣٠٦/٦، كشاف القناع: ٣٧٦/٢، المغني: ٧٥/٣.

(٢) الإشراف: ٢٠٦/١.

(٣) الجامع: ١٠٥/١ب.

(٤) المغني: ٧٥/٣.

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[١].

فقد جعل غاية إباحة الأكل هو تبين الفجر، أي علمه وتيقنه، وليس الشك فيه[٢].

٢ ـ قول النبي ﷺ: **«فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم، ومكان رجلاً أعمى لا يؤذن حتى يقال له: أصبحت أصبحت»**[٣].

وهذا يدل على أن النبي ﷺ قد أمرهم بالأكل والشرب حتى يتيقنوا طلوع الفجر[٤].

٣ ـ ما صح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (كل ما شككت حتى يتبين لك) وفي رواية: (عن حبيب ابن أبي ثابت قال: أرسل ابن عباس رجلين ينظران الفجر فقال: أحدهما: أصبحت، وقال الآخر: لا، قال: اختلفتما أرني شرابي)[٥].

فهذا يدل على أن ابن عباس لم يمسك، مع قيام الشك في طلوع الفجر، وأن ابن عباس كان لا يرى الشك في طلوع الفجر موجباً للإمساك، وقد بين هذا بقوله وفعله فدل على عدم إيجاب القضاء[٦].

٤ ـ ولأن الأصل في هذه المسألة بقاء الليل، فلا يعدل عن هذا الأصل إلا بيقين[٧].

---

(١) [البقرة: ١٨٧].
(٢) المغني: ٣/٧٥، المجموع: ٦/٣٠٦.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره، ١/١٥٣، ومسلم في كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر: ٢/٧٦٨، برقم: ١٠٩٢.
(٤) المغني: ٣/٧٥.
(٥) أخرجهما عبدالرزاق في كتاب الصيام، باب الطعام والشراب مع الشك، ٤/١٧٢.
(٦) المجموع: ٦/٣٠٦.
(٧) المغني: ٣/٧٥.

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور بأن لا قضاء على الآكل شاكًا في طلوع الفجر، وقياس المالكية هذه المسألة على مسألة الشاك في غروب الشمس غير متجه للفرق الواضح بين المسألتين، كما أن قياسها على مسألة الشاك في عدد الركعات غير متجه أيضاً للفرق بين المسألتين، إذ الشك في المسألة الأولى ناتج عن فعله العبادة، أو عدم فعله إياها، بينما في هذه المسألة لا يدخل لفعله أو عدم فعله بالشك، بل هو يشك في الفجر أطلع أم لا؟.

ثم أن مسألة الشاك في عدد الركعات قد تم فيها البناء على اليقين فإن من شك أثلاثاً صلى أو أربعاً، كانت الثلاثة متيقنة في حقه، بينما التيقن في مسألة الشك في طلوع الفجر ليس هو طلوع الفجر، وإنما هو بقاء الليل.

وبهذا فإن مذهب الجمهور هو الأرجح والأقرب للصواب.

المبحث السابع
حكم من جامع في نهار رمضان ناسياً

اختلف الفقهاء فيمن جامع في نهار رمضان ناسياً أيجب عليه القضاء فقط؟ أم القضاء والكفارة؟ أم لا شيء عليه أصلاً؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة:

١ ـ قياس مسألة جماع الناسي على مسألة أكل الناسي وشربه في نهار رمضان فمن قال: إن الناسي في الأكل والشرب لا شيء عليه، قال: إن المجامع الناسي لا شيء عليه أيضاً سوى الحنابلة فإنهم خالفوا القياس على مذهبهم، فأوجبوا على المجامع ناسياً الكفارة ـ كما سيأتي ـ، ومن قال إن على من أكل أو شرب ناسياً القضاء، لم يوجب على من جامع ناسياً إلا القضاء فقط.

٢ ـ الاختلاف في الفهم من حديث أبي هريرة وفيه: (أن أعرابيًا قال: يا رسول الله هلكت، قال: «**ما لك؟**» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «**هل تجد رقبة تعتقها؟**» قال: لا، قال: «**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**» قال: لا... الحديث)، وسيأتي. فمن الفقهاء من قال: أن إيجاب الكفارة الوارد في الحديث مختص بالمتعمد، ومنهم من أجراه على عمومه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من جامع امرأته في نهار رمضان ناسياً فإن

عليه قضاء ذلك اليوم فقط، وليس عليه كفارة، وذهب ابن الماجشون من المالكية إلى إيجاب الكفارة عليه أيضاً، لكن المذهب هو الأول، وهو ظاهر المدونة[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنفية إلى أنه لا قضاء عليه ولا كفارة[2].

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى إيجاب القضاء والكفارة[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب القضاء دون الكفارة بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«عفي لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**.

٢ ـ القياس على من أكل أو شرب ناسياً: فإنه لا يجب عليه إلا القضاء فقط.

٣ ـ أن الكفارة تتبع الإثم، وما دام لا إثم على الناسي أصلاً فلا كفارة عليه كذلك[4].

ب ـ واستدل الحنفية والشافعية على مذهبهم بالأحاديث التي جرت في مسألة من أكل أو شرب ناسياً، فإنهم قاسوا مسألة الجماع ناسياً على مسألة الأكل والشرب...[5].

جـ ـ واستدل الحنابلة على مذهبهم في إيجاب الكفارة بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة قال: (بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ

---

(١) الفواكه الدواني: ٣٦٣/١، الكافي: ٢٩٥/١ ـ ٢٩٦، المدونة: ٢١٨/١، الإشراف: ٢٠٠/١، الجامع: ١٠٦/١أ، ١١٢ب، بداية المجتهد: ٢٢١/١، المنتقى: ٦٥/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٢/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٩٤/٢، البناية: ٣٠٠/٣، مغني المحتاج: ٤٣٠/١، المجموع والمهذب معه: ٣٢٣/٦ ـ ٣٢٤.

(٣) كشاف القناع: ٣٧٧/٢ ـ ٣٧٨، المغني: ٥٦/٣.

(٤) الإشراف: ٢٠٠/١، الجامع: ١١٢/١ب، الفواكه الدواني: ٣٦٣/١.

(٥) المهذب والمجموع: ٣٢٣/٦ ـ ٣٢٤، البناية: ٣٠٠/٣.

جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «**هل تجد رقبة تعتقها؟**» قال: لا، قال: «**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**» قال: لا، قال: «**فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟**» قال: لا، فمكث النبي ﷺ فبينما نحن على ذلك أتى النبي ﷺ - بعرق فيه تمر - والعرق المكتل. فقال: «**أين السائل؟**» فقال: ها أنا، قال: «**خذ هذا فتصدق به**»، فقال: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها أهل بيت أفقر من أهل بيتي! فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «**أطعمه أهلك**»[1].

وقد بين ابن قدامة وجه الدلالة من الحديث حيث قال: (. . .ولم يسأله عن العمد، ولو افترق الحال لسأل واستفصل، ولأنه يجب التعليل بما تناوله لفظ السائل، وهو الوقوع على المرأة في الصوم، ولأن السؤال كالمعاد في الجواب، فكأن النبي ﷺ قال: «**من وقع على أهله في رمضان فليعتق رقبة**»، فإن قيل: ففي الحديث ما يدل على العمد وهو قوله: «**هلكت**»، ورُوِيَ احترقت، قلنا: يجوز أن يخبر عن هلكته بما يعتقده في الجماع مع النسيان من إفساد الصوم وخوفه من غير ذلك)[2].

وقد أجاب ابن يونس عن الحديث بحمله على أن الأعرابي كان إنما وطىء عامداً، أو أن النبي ﷺ قد علم ذلك منه[3].

وقد أجاب ابن رشد على القول بأن النبي ﷺ ترك الاستفصال فدل على العموم، فقال: (. . .ومن قال من أهل الأصول: إن ترك التفصيل في اختلاف الأحوال من الشارع بمنزلة العموم في الأقوال فضعيف، فإن الشارع لم يحكم قط إلا على مفصل، وإنما الإجمال في حقنا)[4].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء. . . ، ٢٣٥/٢، ومسلم في كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع. . . ، ٧٨١/٢، برقم: ١١١١.

(٢) المغني: ٥٦/٣ - ٥٧، وانظر: كشاف القناع: ٣٧٨/٢.

(٣) الجامع: ١١٢/١ب.

(٤) بداية المجتهد: ٢٢٢/١.

٢ ـ ولأن الصوم عبادة يحرم خلالها الوطء، فاستوى في ذلك سهو الوطء وعمده قياساً على الحج[١].

وقد أجيب عن القياس على الحج بجوابين:

أحدهما: أن الحج يستوي فيه السهو والعمد بخلاف الصوم، فإنه يفرق فيه بين السهو والعمد بدليل التفرقة بين من أكل أو شرب ناسياً، وبين ما إذا فعل ذلك متعمداً[٢].

ثانيهما: أن الغالب من الحاج أنه يتذكر هيئته، لأنه يكون محرماً ومنهمكاً في أعمال الحج وليس كذلك الصائم[٣].

الترجيح:

إن الذين قالوا بإيجاب القضاء أو إيجابه مع الكفارة لم ينسجموا مع الأحاديث ولا مع القياس، فإن الأحاديث التي رفعت إثم الخطأ والنسيان لم تفرق بين الأمرين: الجماع أو الأكل والشرب.

وأما عدم انسجامهم مع القياس: فلأن الحنابلة أوجبوا الكفارة على المجامع ناسياً، ولم يوجبوا القضاء على المفطر ناسياً، فكيف ساغت التفرقة بين نسيان ونسيان في عبادة واحدة؟!.

وأما المالكية فكانوا أكثر انسجاماً مع مذهبهم في مسألة المفطر الناسي إذ أوجبوا القضاء على المجامع والمفطر على السواء، لكن قياسهم المجامع على المفطر لا يستند إلى دليل، لأنه ثبت أن المفطر بالأكل أو الشرب لا قضاء عليه أصلاً، ولهذا فإن أقرب المذاهب إلى الصواب والله أعلم أن من نسي أنه صائم، فجامع امرأته واستمر ناسياً حتى فرغ من ذلك، فإنه لا شيء عليه كمن أكل أو شرب ناسياً.

---

(١) المغني: ٥٧/٣.

(٢) الجامع: ١١٢/١ب.

(٣) المجموع: ٣٢٤/٦.

المبحث الثامن

حكم المكرهة على الجماع في نهار رمضان

اختلف الفقهاء فيمن أكرهت على الجماع في نهار رمضان، أيجب عليها القضاء والكفارة؟ أم القضاء فقط؟ أم لا تعتبر مفطرة أصلاً.

وسبب انفراد المالكية الاختلاف في تقدير تأثير عذر الإكراه في إسقاط الكفارة أو الكفارة والقضاء.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور ـ إلى أن من أكره زوجته أو أمته على الجماع في نهار رمضان، فإن عليها القضاء والكفارة، ولكن يكفر عنها زوجها أو سيدها[1].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه ليس عليها إلا القضاء فقط[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن المكرهة بالجاء وقهر لا تفطر أصلاً وكذا المكرهة بالتهديد والوعيد في أصح القولين[3].

---

(١) الحطاب: ٤٢٧/٢، الخرشي: ٢٥٠/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥٢٦/٢، الفواكه الدواني: ٣٦٥/١، المنتقى: ٥٤/٢، عارضة الأحوذي: ٢٥٤/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٠٥/٢، تبيين الحقائق: ٣٢٢/١، بدائع الصنائع: ٩٦/٢، شرح فتح القدير: ٢٥٥/٢، كشاف القناع: ٣٧٩/٢، المغني: ٥٨/٣.

(٣) المجموع: ٣٣٦/٦.

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية اختلفت فيها مآخذ الفقهاء، فمآخذ المالكية في إيجاب الكفارة على المكره أن الصوم عبادة يفسدها الوطء فكانت كفارة إفسادها على المكره وذلك قياساً على الحج، إذ أن فدية الوطء هناك إنما تجب على المكره[1].

وأما الذين قالوا بالقضاء فقد قالوا أن الصوم عبادة يفسدها الوطء، ففسدت في كل حال كالصلاة والحج[2].

وأما الذين قالوا بأنها لا تفطر أصلاً، فإن مأخذهم أن عذر الإكراه يشمل عدم إيجاب القضاء والكفارة.

ومن الاستعراض السابق نجد أن المذاهب متفاوتة في تقدير تأثير العذر في الحكم والنتيجة، فنجد أن المالكية قد ضيقوا تأثير عذر الإكراه، فأوجبوا القضاء عليها والكفارة على مكرهها، فلم يسقطوا أيًا من الأمرين، لكنهم نقلوا وجوب الكفارة منها إلى مكرهها، فحملوه كفارتين إن لم تتطوع الزوجة فتكفِّر عن نفسها.

وأما الحنابلة والحنفية فقد وسعوا تأثير عذر الإكراه قليلاً فقالوا بإيجاب القضاء دون الكفارة، ووسع الشافعية تأثير العذر فأسقطوا القضاء والكفارة معاً، وقالوا: إنها لا تفطر أصلاً، وهذا هو الأقرب للصواب، وذلك لعموم حديث: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)، وإيجاب الكفارة على المكره والقضاء عليها تخصيص لهذا العموم بغير حجة. فالمرأة المكرهة لم تفعل أي فعل يؤدي إلى انتهاك حرمة الشهر لأن الإكراه قد سلبها الإرادة، فإيجاب القضاء عليها فيه إجحاف بها، وأشد من ذلك إيجاب الكفارة عليها، فإن كل ذلك لا دليل عليه، فإذا لم تجب

---

(١) المنتقى: ٥٤/٢.

(٢) المغني: ٥٨/٣.

الكفارة عليها لم تجب على مكرهها، لأن وجوب الكفارة عنها عليه فرع عن وجوبها عليها وبهذا فإن الراجح في هذه المسألة هو مذهب الشافعية الذين قالوا: أنها لا تفطر أصلاً، ويقضي المكرِه ويكفر عن نفسه.

المبحث التاسع
حكم مقدمات الجماع

اختلف الفقهاء في دواعي الجماع ومقدماته من القبلة والمباشرة والملامسة والنظر والفكر ونحوها، أتوجب القضاء إذا اقترن بها الإنزال؟ أم القضاء والكفارة أيضاً؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في إلحاق هذه الأفعال بالجماع أو عدم إلحاقها به، فمن ألحقها بالجماع قال: إن على من أنزل بهذه المقدمات القضاء والكفارة، ومن لم يلحقها بالجماع قال: إن عليه القضاء فقط.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من أنزل بقبلة أو ملامسة أو مباشرة فيما دون الفرج، فإن عليه القضاء والكفارة أيضاً، قصد اللذة أو لم يقصدها، وسواء أتكرر ذلك منه أم لم يتكرر، وأما التفكر والنظر إذا أديا إلى خروج المني فإنهما يوجبان القضاء والكفارة إن كانا عن استدامة وتكرر، وأما إن لم يكونا عن ذلك فلا كفارة.

وقال أشهب أن لا كفارة في الكل، وهذا ما اختاره ابن رشد الجد، لكن المذهب الأول[1].

---

(١) الحطاب: ٤٢٢/٢ ـ ٤٢٣، الخرشي: ٢٥٣/٢ ـ ٢٥٤، الشرح الكبير للدردير: ٥٢٩/١، الفواكه الدواني: ٣٦٩/١، البيان والتحصيل: ٣١٢/٢ ـ ٣١٤، الجامع: ١٠٧/١ب ـ ١٠٨أ، بداية المجتهد: ٢١٢/١، المنتقى: ٤٨/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٣/٢ ـ ٣٢٥، التمهيد: ١١٥/٥.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى إيجاب القضاء دون الكفارة في خروج المني من القبلة والمباشرة دون الفرج، وعدم إيجاب الكفارة فيها، وأما النظر والفكر إن أديا إلى خروج المني فهما موجبان للقضاء عند الحنابلة إن تكررا، وغير موجبين لشيء عند الحنفية والشافعية[1].

الأدلة:

هذه المسألة مسألة اجتهادية اختلفت فيها مآخذ الفقهاء، فالمالكية قالوا: إن هذه الأفعال هي من صورة الجماع، وغالباً ما تفعل بقصد الاستمتاع واللذة، وهي غالباً ما تؤدي إلى الإنزال أيضاً، فالفاعل لها مغرر بصومه، لأنه فعل ما يعرف أنه مؤد إلى نزول المني[2].

وأما الجمهور فإنهم قالوا: إن هذه الأفعال ليست جماعاً، والنص إنما جاء في الجماع.

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في عدم إيجاب الكفارة بالإنزال من مقدمات الجماع، وذلك لأن مقدمات الجماع وإن كانت من جنسه إلا أنها ليست كالجماع من حيث كمال الاستمتاع، وتسوية المالكية بين هذه المقدمات والجماع نفسه غير متجهة، وذلك لأن الشارع الحكيم قد فرق بينها وبين الجماع في بعض المواضع، كالتفرقة بينها في الحدود، ثم إن الشارع الحكيم قد أباح القبلة للصائم ووسع فيها، فليس من المعقول أن يوجب عليه الكفارة، وقول بعض المالكية أن القبلة يطلب بها الاستمتاع صحيح، ولكن الشارع الحكيم قد أباحها وهو يعلم قطعاً أن الذي يقبل زوجته لا يقبلها إلا طلباً للذة والاستمتاع ليس إلا، ومع ذلك فقد أباحها، فليس كون القبلة مقصودة للاستمتاع مما يسوغ إيجاب الكفارة على من أنزل

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٣٩٦/٢، ٣٩٨، البناية: ٣٠٥/٣، مغني المحتاج: ٤٣٠/١، المجموع: ٣٢٩/٦ ـ ٣٣٠، كشاف القناع: ٣٧١/٢ ـ ٣٧٢.

(٢) المنتقى: ٤٨/٢، الإشراف: ٢٠٢/١.

منها، ولهذا فإن الأقرب للصواب والله أعلم عدم إيجاب الكفارة على من أنزل من مقدمات الجماع، وإيجاب القضاء عليه فقط، ولا يتضح لي فرق بين إنزال المني من المباشرة والقبلة، وبين إنزاله من النظر والتفكر إلا أن يقال أن التفكر ليس فعلاً، بينما القبلة والمباشرة فعل.

والحق أن التفكر والنظر فعل أيضاً، فإن التفكر من أفعال الوجدان، ويصعب أن يصدق الإنسان أن يخرج المني من صائم لمجرد خاطرة عابرة، بل لا بد أنه أكثر من التفكير وأشغل نفسه فيه حتى أدى ذلك إلى خروج المني، وبهذا يترجح لدي أن مقدمات الجماع كلها توجب القضاء دون الكفارة إذا أدت إلى خروج المني والله أعلم.

المبحث العاشر

حكم التخيير في خصال كفارة الصوم

خصال كفارة الصوم هي تحرير رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً، وقد اختلف الفقهاء أهي مرتبة بحيث لا ينتقل من العتق إلى الصيام إلا إذا عجز عن العتق؟ ولا ينتقل من الصيام إلى الإطعام إلا إذا عجز عن الصيام؟ أم أنها على التخيير، يخير من وجبت عليه بين هذه الخصال الثلاثة، فيكفر بأيها شاء؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

١ ـ التعارض الظاهري بين روايتي حديث أبي هريرة في قصة الأعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان، فإحدى هاتين الروايتين قال له النبي ﷺ: «**أتستطيع أن تعتق رقبة؟**» فقال: لا، ثم قال له: «**أتستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**» فقال: لا، وهكذا انتقل به النبي ﷺ في خصلة إلى خصلة، والرواية الثانية ذكر فيها الراوي هذه الخصال الثلاثة مفصولاً بينها بكلمة أو، فمن الفقهاء من أخذ بالرواية الأولى، ومنهم من أخذ بالرواية الثانية، وقال: إن كلمة أو موضوعة للتخيير.

٢ ـ اختلاف الفقهاء في قياس كفارة الوطء أو الإفطار في رمضان[1]

---

(١) هذه الكفارة مختلف في سبب لزومها، أو مجرد الجماع في نهار رمضان؟ أم الإفطار المتعمد في نهار رمضان بشكل عام كي يشمل الأكل والشرب المتعمدين أيضاً؟ مما ليس هنا مجال تفصيله.

على كفارة الظهار أو على كفارة اليمين، فمن قاسها على كفارة الظهار شرط الترتيب، ومن قاسها على كفارة اليمين لم يشترطه[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن هذه الخصال الثلاثة على التخيير، فللمكفر أن يفعل أيها شاء، لكنهم يستحبون الإطعام.

وقد نقل ابن عبدالبر رواية عن مالك وابن القاسم أنهما يختاران الإطعام دون الخصلتين الأخريين من العتق والصيام، لكن الذي استقر عليه المذهب هو التخيير بين الخصال الثلاثة، وأن الإطعام أولاها[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن هذه الخصال الثلاثة مرتبة، فالعتق أولاً، فإن عجز عنه فالصيام، فإن عجز عنه فالإطعام[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في أن خصال كفارة الوطء في نهار رمضان بما يلي:

١ ـ عن أبي هريرة: (أن رجلاً أفطر في رمضان فأمره رسول الله ﷺ أن يكفر بعتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً فقال: لا أجد فأتى رسول الله ﷺ بعرق من تمر، فقال: «**خذ هذا فتصدق به**»، فقال: يا رسول الله ما أجد أحوج مني فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت

---

(١) بداية المجتهد: ١/٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) الحطاب: ٢/٤٣٤ ـ ٤٣٥، الخرشي: ٢/٢٥٤، الشرح الكبير: للدردير: ١/٥٣٠، الفواكه الدواني: ١/٣٦٦، الإشراف: ١/٢٠١، الجامع: ١/١١٦ب، المعونة: ص ٣٨أ، بداية المجتهد: ١/٢٢٢ ـ ٢٢٣، عارضة الأحوي: ٣/٣٥٢ ـ ٣٥٣، المنتقى: ٢/٥٤، الزرقاني على الموطأ: ١/١٧٢.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٢/٤١٢، البناية: ٣/٣٣٣، مغني المحتاج: ١/٤٤٤، المجموع: ٦/٣٣٣ ـ ٣٣٤، كشاف القناع: ٢/٣٨٢، المغني: ٣/٦٥ ـ ٦٦.

أنيابه، ثم قال: «**كله**»[1] فكلمة أو تدل على التخيير كما في قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، ونحن مجمعون على التخيير في فدية الأذى، فتكون كفارة الوطء كفدية الأذى لورود حرف أو الذي يفيد التخيير[2].

وقد أجيب على استدلال المالكية هذا بأجوبة:

أحدها: ترجيح رواية أبي هريرة الأخرى التي تدل على الترتيب بكثرة رواتها، فقد رواها معمر ويونس والأوزاعي والليث وموسى بن عقبة وعراك بن مالك وإسماعيل بن أمية ومحمد بن أبي عتيق وغيرهم عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمٰن عن أبي هريرة.

فأصحاب الزهري هؤلاء متفقون على روايتها عنه عن حميد بن عبدالرحمٰن عن أبي هريرة بالترتيب، بينما لم يروها عن الزهري باللفظ الذي أخرجه مالك إلا هو وابن جريج، واحتمال الغلط منهما أكبر منه من أصحاب الزهري هؤلاء.

ثانيها: أن الترتيب فيه زيادة من ثقة وهي مقبولة.

ثالثها: أن رواية الترتيب هي لفظ النبي ﷺ، ورواية التخيير لفظ الراوي، ويحتمل أنه رواه بأو لاعتقاده أن معنى اللفظين سواء[3].

٢ ـ ولأنها كفارة لم يكن سبب وجوبها إتلاف ولا نشأت عن عذر، فوجب فيها التخيير ككفارة اليمين[4].

٣ ـ ولأنها كفارة يدخلها الإطعام، وسببها إدخال فساد في العبادة، فكان فيها التخيير كما في فدية الأذى وجزاء الصيد[5].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان...، ٧٨٣/٢، برقم: ١١١١.

(٢) المنتقى: ٥٤/٢، الإشراف: ٢٠١/١، المعونة: ٣٨أ.

(٣) المغني: ٦٥/٣ ـ ٦٦.

(٤) الإشراف: ٢٠١/١.

(٥) المنتقى: ٥٤/٢.

٤ ـ واستدلوا على أولوية الإطعام بأدلة:

منها: أن الإطعام له مدخل في العوض عن الصيام كما في الإطعام عن الشيخ كبير السن والحامل ونحو ذلك.

ومنها: أن الإطعام يتعدى نفعه إلى أناس كثيرين، فإنه يتعدى نفعه إلى ستين مسكيناً، بخلاف العتق الذي لا يتجاوز نفعه العبد المعتق، وبخلاف الصيام الذي لا يتجاوز نفعه الشخص المكفر[١].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث أبي هريرة وفيه: (أن رسول الله ﷺ قال للواقع على أهله: «**هل تجد رقبة تعتقها؟**» قال: لا، قال: «**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**» قال: لا، قال: «**فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟**» قال: لا... الحديث)[٢] وهذا اللفظ يدل على الترتيب، فإن النبي ﷺ لم ينتقل من خصلة إلى خصلة أخرى إلا بعد أن ثبت عجز الرجل عن الخصلة التي قبلها[٣].

وقد أجاب بعض المالكية عن الحديث، بأن قول النبي ﷺ هل تستطيع كذا؟ هل تستطيع كذا؟ لا يدل على الترتيب أو نفي التخيير[٤].

٢ ـ قالوا ولأنها كفارة فيها صوم شهرين متتابعين، فكانت على الترتيب ككفارة الظهار والقتل[٥].

الترجيح:

إن الترجيح في هذه المسألة مبني على ترجيح أي الروايتين لحديث

---

(١) المنتقى: ٥٤/٢، الجامع: ١١٦/١ب، التمهيد: ١٦٢/٧ ـ ١٦٣، الفواكه الدواني: ٣٦٦/١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) المهذب المطبوع مع المجموع: ٣٣٢/٦، المغني: ٦٦/٣، البناية: ٣٣٣/٣ ـ ٣٣٤، مغني المحتاج: ٤٤٤/١.

(٤) الزرقاني على الموطأ: ١٧٢/١.

(٥) المغني: ٦٦/٣.

أبي هريرة، وترجيح أي القياسين على الآخر، أقياس كفارة الظهار؟ أم قياس كفارة اليمين؟.

١ ـ أما الترجيح بين روايتي حديث أبي هريرة، فقد رجحها ابن قدامة بعدة مرجحات كما رأينا ذلك في الأدلة، وهذه المرجحات قوية ومتجهة، فإن الترجيح بكثرة الرواة هو من بين المرجحات المعتبرة عند الأصوليين عند تعارض النصوص، على أنه يمكن الجمع بين روايتي حديث أبي هريرة، فإن رواية مالك قد رواها الراوي بلفظه، وقد يكون رواها بالمعنى فعبر بكلمة أو اختصاراً لا سيما وأن هذه الرواية قد ذكرتها أيضاً مرتبة، فذكرت العتق ثم الصيام ثم الإطعام، فتحمل رواية مالك على رواية أصحاب الزهري الآخرين التي دلت على الترتيب، لأنه لا يفهم من رواية مالك نفي الترتيب.

٢ ـ وأما الترجيح بين القياس على كفارة الظهار والقياس على كفارة اليمين، فإن الراجح ـ والله أعلم ـ أنها تقاس على كفارة الظهار، وذلك لأمرين:

أ ـ أنها شبيهة بها من حيث الخصال، فكفارة الظهار عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً.

فواضح الشبه بين خصال الكفارتين، كما هو واضح التشابه بين ذكر الرسول ﷺ لها وذكر القرآن العزيز بكفارة الظهار.

ب ـ أنها تشبهها من حيث الموضوع أيضاً فكلا الكفارتين مختص بموضوع وطء النساء، فكفارة الصيام سببها الوطء في نهار رمضان وكفارة الظهار سببها تشبيه الزوجة بذات المحرم كي يحرم على نفسه وطئها، ثم إن القرآن حرم عليه وطأها حتى يكفر.

وأما القياس على كفارة اليمين فغير متجه أيضاً، وذلك لاختلاف كفارة اليمين عن كفارة الوطء في الموضوع، وقدر الصيام وقدر الإطعام، وانفراد كفارة اليمين بالكسوة وغير ذلك من الوجوه التي ليس هنا مجال بسطها.

ثم إن كفارة اليمين فيها ترتيب أيضاً، إذ لا يعدل إلى الصيام إلا عند العجز عن إطعام العشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة ففي كفارة اليمين تخيير في شقها الأول، وترتيب في شقها الثاني، فلا يمكن أن تقاس عليها كفارة الوطء في رمضان، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾[1].

وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور القائلين بوجوب الترتيب في كفارة الوطء في نهار رمضان.

(١) [المائدة: ٨٩].

المبحث الحادي عشر

حكم الإطعام للشيخ الهرم

اختلف الفقهاء في الشيخ الهرم، وكذلك العجوز الهرمة اللذين يضعفان عن الصيام، أيجب عليهما الإطعام عما أفطراه؟ أم لا يجب؟.

وسبب انفراد المالكية الاختلاف في الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[1] هل هي منسوخة، أم محكمة؟ فمن قال: أنها محكمة، قال: إن فيها دليلاً واضحاً على وجوب الإطعام على الشيخ الكبير، وذلك وفق تأويل ابن عباس وتفسيره للآية كما سيأتي، بينما ذهب آخرون إلى أن هذه الآية نزلت فيمن يستطيع الصيام، ويقدر عليه وهو لا يريد أن يصوم، فجاءت هذه الآية تخيره بين أن يصوم، وبين أن يطعم مسكيناً عن كل يوم يفطره، وهذا الخلاف في كون الآية منسوخة أو محكمة فرُوِيَ عن السلف كما ذكرت ذلك كتب التفسير[2].

وقد وهم ابن رشد في حكاية سبب الخلاف في هذه المسألة عندما أرجعه إلى الاختلاف في الاحتجاج في القراءة الشاذة، ذلك أنه قد قُرِيء:

---

(١) [البقرة: ١٨٤].

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٩/٢، أحكام القرآن لابن العربي: ٧٩/١، أحكام القرآن للجصاص: ١٧٦/١.

(وعلى الذين يطوقونه) فذكر ابن رشد أنها حجة الذين قالوا بالإطعام، وأن الذين لم يقولوا به قد ردوا ذلك الاحتجاج لأنهم لا يحتجون بالقراءة الأحادية[1].

والحق أن الذين قالوا بوجوب الإطعام وإن عضدوا ذلك بهذه القراءة إلا أنهم لم يحتجوا بها، إذ ليس كل من قال بوجوب الإطعام يحتج بالقراءة الشاذة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الإطعام لا يجب على الشيخ والشيخة الهرمين إذا ضعفا عن الصوم، وهناك قول بأنه لا يستحب لهما أيضاً، ولكن الذي استقر عليه المذهب، وهو منقول عن مالك في المدونة أن الإطعام يستحب[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى وجوب الإطعام عليهما ـ على خلاف بينهم ـ في تقدير طعام المسكين ليس هنا مجال ذكره[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية في عدم إيجاب الإطعام بما يلي:

١ ـ أن الشيخ والشيخة معذوران بالإفطار، فلم يجب عليهما الإطعام كالمريض والمسافر[4].

---

(١) بداية المجتهد: ٢٢٠/١.

(٢) الحطاب: ٤١٤/٢، الخرشي: ٢٤٢/٢ ـ ٢٤٣، الشرح الكبير: ٥١٦/١، الإشراف: ٢٠٤/١، الجامع: ١١٣/١ب، المقدمات: ١٨٣/١، بداية المجتهد: ٢٢٠/١، الزرقاني على الموطأ: ١٩٢/١، المنتقى: ٧٠/٢.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٤٢٧/٢، البناية: ٣٥٩/٣، المجموع: ٢٥٧/٦ ـ ٢٥٨، كشاف القناع: ٣٦٠/٢، المغني: ٧٩/٣.

(٤) المنتقى: ٧٠/٢، الإشراف: ٢٠٤/١.

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال ذلك أن المريض والمسافر يقضيان، فقط أفطرا إلى بدل وهو القضاء، بينما لا يتصور القضاء من الشيخ الفاني لأنه ما من يوم يمر عليه إلا وهو أضعف فيه من سابقه.

٢ ـ القياس على المريض المتصل مرضه بالموت: فإنه لا تجب عليه الفدية[١]. ومع أن هذه المسألة خلافية فإن بعض المخالفين قد أوجبوا على المريض الذي لا يرجى برؤه الإطعام، إلا أن ابن قدامة قد أجاب عن هذا القياس قائلاً: (. . .وأما المريض إذا مات فلا يجب الإطعام، لأن ذلك يؤدي إلى أن يجب على الميت ابتداء بخلاف ما إذا أمكنه الصوم فلم يفعل حتى مات، لأن وجوب الإطعام يستند إلى حال الحياة، والشيخ الهرم له ذمة صحيحة فإذا كان عاجزاً عن الإطعام أيضاً فلا شيء عليه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها)[٢].

٣ ـ أن الأصل في الإطعام الذي هو بدل عن الصيام أن يكون عند تأخير الصوم، أو تأخير القضاء، أما عند سقوط الصوم بالكلية فليس من الأصول الإطعام بدلاً عن الصيام[٣].

٤ ـ أن الإطعام لم يرد دليل من الكتاب ولا من السنة على وجوبه، والفرائض لا تثبت إلا بهذا، وذمة الصائم بريئة، إذ لم يكن قد وجب على الشيخ الكبير أصلاً[٤].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في إيجاب الفدية بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، قالوا: فهذه الآية إنما نزلت في الشيخ الكبير الذي يضعف عن الصوم كما ورد ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه، قالوا: (ويطيقونه) أي بمشقة بالغة، فرخص الله

---

(١) الإشراف: ٢٠٤/١، بداية المجتهد: ٢٢٠/١.
(٢) المغني: ٧٩/٣.
(٣) الإشراف: ٢٠٥/١.
(٤) الزرقاني على الموطأ: ١٩٢/١.

لهم أن يفطروا على أن يطعموا عن كل يوم أفطروه مسكيناً واحداً[1]. وقد أجاب ابن رشد في المقدمات عن الاستدلال بهذه الآية فقال: (وقوله تعالى في شهر رمضان: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ منسوخ، نسخه قول الله تبارك وتعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه، وكان في أول الإسلام من شاء أن يصوم صام، ومن شاء أن يفطر أفطر، وأطعم عن كل يوم مسكيناً على ما ورد في هذه الآية فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وهذا مذهب مالك رحمه الله وجميع أصحابه)[2].

٢ ـ مجموعة من الآثار ومنها:

منها: ما رُوِيَ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (من أدركه الكبر فلم يستطع، صيام رمضان فعليه لكل يوم مد من قمح)[3].

ومنها: قول ابن عمر رضي الله عنهما: (إذا ضعف عن الصوم أطعم عن كل يوم مدًّا)[4].

ومنها: ما رُوِيَ أن أنساً رضي الله عنه: (ضعف عن الصوم عاماً قبل وفاته فأفطر وأطعم)[5].

٣ ـ ولأن عذر الشيخ الكبير ليس إلى زوال حتى يستعاض عنه بالقضاء، فوجبت عليه الفدية[6].

الترجيح:

إن المستعرض لهذه المذاهب وأدلتها لا يسعه إلا أن يسجل الملاحظات التالية:

---

(١) المغني: ٣/٧٩، البناية: ٣/٣٥٩، كشاف القناع: ٢/٣٦٠.
(٢) المقدمات: ١/١٨٣.
(٣) أخرجه عبدالرزاق في كتاب الصيام، باب الشيخ الكبير: ٤/٢٢١، برقم: ٧٥٧٤.
(٤) لم أجده.
(٥) أخرجه عبدالرزاق في كتاب الصيام، باب الشيخ الكبير: ٤/٢٢٠، برقم: ٧٥٧٠.
(٦) المهذب المطبوع مع المجموع: ٦/٢٥٧ ـ ٢٥٨، حاشية ابن عابدين: ٢/٤٢٧.

١ ـ أن ادعاء نسخ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ بالمعنى المصطلح عليه من النسخ غير متجه وذلك لما يلي:

أ ـ قوله سبحانه وتعالى في الآية التي قبلها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[1]، أي فرض ووجب، ويبعد جدًا أن يكون التخيير في الآية التي تليها، وهذه الآية متممة للمعنى في الآية التي قبلها، فقوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ متعلق بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، وبعبارة أخرى فإن التخيير الوارد في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ ينافي تماماً الفرضية الواردة في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، ولا يمكن أن يقال أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ قد نزل قبل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾، وذلك لتعلق قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾، بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ من جهة، ولوجود الضمير في يطيقونه والذي يعود على الصيام المفروض في الآية التي قبلها من جهة أخرى، ومن هنا يتضح بعد القول بالنسخ بالنسبة لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾.

ب ـ أن الله سبحانه وتعالى قد قال في صدر الآية: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾، ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ﴾، فقد أوجب القضاء على المريض والمسافر، ولو كان هنالك مجال للتخيير لأسقط الصيام والإطعام، إذ لا بد أن تكون الرخصة أخف من العزيمة، لكنا هنا نجد أن الآية الكريمة قد أوجبت القضاء على المريض والمسافر، ولا يمكن أن يتصور أن يكون المريض والمسافر المعذوران مأمورين بالقضاء، وأن يكون الصحيح المقيم مخيراً بين الصيام أو الإطعام، وذلك في آية واحدة.

٢ ـ أن قول ابن عباس: في تأويل هذه الآية: أنها نزلت في الشيخ الكبير الذي يضعف عن الصوم فرخص الله له أن يفطر، وأن يطعم عن كل

---

(١) [البقرة: ١٨٤].

يوم مسكيناً يدل على عدم النسخ، وناهيك بقول ترجمان القرآن الذي فقهه الله في الدين وعلمه التأويل بدعوة الرسول ﷺ.

على أن القرطبي قد جمع بين قول ابن عباس هذا وقول آخرين من السلف الصالح بأنها منسوخة مجمل النسخ في كلامهم على التخصيص قال القرطبي: (. . . قلت: فقد ثبت بالأسانيد الصحاح عن ابن عباس أن الآية ليست بمنسوخة وأنها محكمة في حق من ذكر، والقول الأول صحيح أيضاً إلا أنه يحتمل أن يكون النسخ هناك بمعنى التخصيص، فكثيراً ما يطلق المتقدمون النسخ بمعناه، والله أعلم)[1].

على أنه يمكن أن يضاف إلى ما قاله القرطبي وجه آخر وهو أن يقال: أن المراد من النسخ في كلام السلف ليس نسخ آية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ وإنما المراد نسخ التخيير الذي كان قبل آية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، وذلك أن بعض أحكام الصيام كانت مختلفة عن الأحكام التي جاءت بها آيات الصيام، ولعلها كانت ثابتة بالسنة، ومنها على سبيل المثال: مسألة الرفث إلى النساء، فإنها كانت محرمة في ليل الصيام وفق ظروف معينة، لكنها أبيحت بعد نزول آية الصيام، فيمكن أن يقال: أن كلام السلف الصالح في النسخ متوجه إلى التخيير الذي كان قبل نزول آيات الصيام، وليس على آية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾، ويؤيد هذا أن رواية البخاري لم تصرح بأن كلام السلف في النسخ متوجه إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾.

٣ ـ أن قول ابن عباس، وقول ابن عمر، وفعل أنس رضي الله عنهم، يمكن أن تفسر بها الآية الكريمة.

ومن هنا يتضح رجحان مذهب الجمهور في إيجاب الإطعام على الشيخ والعجوز الهرمين اللذين يضعفان عن الصيام.

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١/٢٨٨ ـ ٢٨٩.

المبحث الثاني عشر
حكم الإطعام على الحامل والمرضع إن خافتا على ولديهما

اتفق الفقهاء على جواز الإفطار للحامل والمرضع إن خافتا على نفسيهما أو على ولديهما، كما اتفقوا على أنهما إن أفطرتا خوفاً على نفسيهما فإن عليهما القضاء ولا فدية عليهما، لكنهم اختلفوا فيما لو أفطرتا خوفاً على ولديهما فقط، فمن الفقهاء من أوجب عليهما الإطعام عن كل يوم أفطرتاه مسكيناً، ومنهم ممن لم يوجبه عليهما، ومنهم من فرق بين المرضع والحامل فأوجبه على الأولى ولم يوجبه على الثانية.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الحامل إذا أفطرت خوفاً على جنينها فإن عليها القضاء دون الإطعام، وأما المرضع فعليها القضاء والفدية أيضاً[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه لا فدية عليهما[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى وجوب الفدية عليهما[3].

---

(١) الخرشي: ٢٦١/٢، الشرح الكبير: ٥٣٥/١ ـ ٥٣٦، الفواكه الدواني: ٣٥٩/١، الجامع: ١١٣/١ب، الإشراف: ٢٠٤/١، المنتقى: ٧١/٢، شرح الزرقاني على الموطأ: ١٩٢/١، عارضة الأحوذي: ٣٢٨/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٢٢/٢، البناية: ٣٥٧/٣ ـ ٣٥٨، شرح فتح القدير: ٢٧٦/٢.

(٣) مغني المحتاج: ٤٤٠/١، المجموع: ٢٦٧/٦ ـ ٢٦٨، كشاف القناع: ٣٦٤/٢.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على إيجاب الفدية على الحامل، بأن الحامل لها حكم المريضة فتلحق بالمريضة، وأما المرضع فإن العذر ليس لها وإنما لغيرها، فكان عذرها من عذر المريضة والحامل[1].

ب ـ وأما الحنفية فإنهم لم يوجبوا الإطعام على المرضع والحامل على السواء إن خافتا على ولديهما إلحاقاً لهما بالمريض، وإن الإطعام لم يرد إلا في الشيخ الفاني، والفرق بينهما وبين الشيخ الفاني بين[2].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ قالوا: فإن الحامل والمرضع داخلتان في عموم الآية لقول ابن عباس: (كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة وهما يطيقان الصيام، أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكيناً، والحبلى والمرضع إذا خافتا على أولادهما أفطرتا وأطعما)[3]. ولأنه فطر بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة، فوجب فيه الإطعام كالشيخ الفاني[4].

والذي يترجح لدي ألاً فدية على الحامل والمرضع على السواء، وذلك لأن الحامل مريضة، ولأنه ليس هناك تفرقة بين خوف المرضع على نفسها، أو على رضيعها، وذلك لأن الرضاع غالباً ما يرهق المرضع إذا كان جسمها لا يتحمل الإرضاع، وهي مع هذا تحتاج إلى مزيد من الغذاء.

ثم إن اجتماع القضاء والإطعام ليس له نظير إلا في تأخير القضاء عند من يراه ولهذا فإن مذهب الحنفية هو الأقرب للصواب في هذه المسألة.

(١) الفواكه الدواني: ٣٥٩/١، الإشراف: ٢٠٤/١، المنتقى: ٧١/٢.

(٢) البناية: ٣٥٧/٣، شرح فتح القدير: ٢٧٦/٢.

(٣) المهذب المطبوع مع المجموع: ٢٦٧/٦، مغني المحتاج: ٤٤٠/١، المغني: ٧٨/٣.

(٤) كشاف القناع: ٣٦٤/٢.

المبحث الثالث عشر

حكم المسافر الذي نوى الصوم ثم بدا له أن يفطر

اختلف الفقهاء في المسافر الذي نوى الصوم، أو أنشأه ثم أفطر، أيجب عليه القضاء والكفارة؟ أم لا يجب عليه إلا القضاء؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في التلبس بالعبادة، أيجب إتمام العبادة التي تلبس بها أم لا يجب؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه إذا نوى الصوم أو أنشأه في السفر، ثم أفطر من غير عذر كجوع أو عطش شديدين، فإن عليه القضاء والكفارة، وقال ابن الماجشون أن لا كفارة عليه، وحكاه القاضي عبدالوهاب رواية، وقال: أنه انتظر.

وقال أشهب: إنه إن أفطر متأولاً ظانًا بأن السفر يبيح له الفطر وإن أنشأ الصوم فيه، فليس عليه كفارة[1].

---

(١) الحطاب: ٤٤٥/٢، حاشية العدوي على الخرشي: ٢٦٠/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥٣٥/١، الجامع: ١١٠/١أ، الإشراف: ٢٠٨/١، التمهيد: ٦٩/٩ ـ ٧٠، المنتقى: ٥٠/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٠/٢.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه ليس عليه إلا القضاء فقط[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب القضاء والكفارة معاً بما يلي:

١ ـ حديث الأعرابي الذي وقع على أهله، فإن النبي ﷺ لم يستفصله[2].

٢ ـ ولأنه كان في سعة من أمره قبل أن يصوم، فلما ألزم نفسه بالصوم لم يكن له الخروج من ذلك إلا بعذر[3].

٣ ـ ولأنه أفطر في نهار رمضان على وجه الهتك فلزمته الكفارة كالحاضر المقيم[4].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث ابن عباس قال: (خرج رسول الله ﷺ عام الفتح في شهر رمضان فصام حتى بلغ الكديد[5]، ثم أفطر وأفطر الناس)[6].

---

(١) المبسوط: ٣/٧٦، مغني المحتاج: ١/٤٣٧، المجموع: ٦/٢٦١، كشاف القناع: ٢/٣٦٣، المغني: ٣/٣٤.

(٢) الإشراف: ١/٢٠٨.

(٣) الجامع: ١/١١٠أ، التمهيد: ٩/٦٩، المنتقى: ٢/٥٠، الجامع لأحكام القرآن: ٢/٢٨٠.

(٤) الإشراف: ١/٢٠٨.

(٥) الكديد: موضع قرب عسفان من جهة المدينة، وهو وادٍ يعرف اليوم باسم قديد انظر؛ معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، عاتق بن غيث، دار مكة للنشر والتوزيع، ص ٢٤٩.

(٦) المغني: ٣/٣٤، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر، ٢/٢٣٧، ومسلم في كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر...، ٢/٧٨٤.

٢ ـ ما رواه جابر: (أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح فصام حتى بلغ كراع الغميم[١] فصام الناس معه، فقيل له: أن الناس قد شق عليهم الصيام، وأن الناس ينظرون ما فعلت، فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ينظرون فأفطر بعضهم وصام بعضهم، فبلغه أن ناساً صاموا فقال: أولئك العصاة)[٢].

٣ ـ ولأن أداء الصوم ما كان مستحقًّا عليه عندما أصبح صائماً[٣].

٤ ـ ولأنه قد أفطر حالة دوام العذر[٤].

وقد حمل الباجي إفطاره ﷺ بالكديد بأن هذا لضرورة الاستعداد والتقوي على العدو، كما يباح ذلك لضرورة الجوع أو العطش الشديدين أو الحر[٥].

والذي يترجح لدي أن المسافر الذي أنشأ الصوم له أن يفطر، ويصوم يوماً مكانه، وذلك للنصوص الصحيحة الصريحة الواردة في ذلك، وحمل الباجي ذلك على التقوي على العدو غير متجه، لما ورد في حديث جابر من النص على العلة وهي مشقة الصوم عليهم وإنما ذلك بسبب السفر، ولأنه أفطر بعد العصر حيث لم يبق على الغروب كثير وقت، فإنه أفطر في الوقت الذي لم يكن النبي ﷺ متوقعاً فيه القتال وفي آخر وقت الصوم، فدل ذلك على أن الفطر إنما كان ترخيصاً بالسفر.

---

(١) كراع الغميم: هو مرتفع تختلط فيه الحجارة بالرمل، يقع على طريق مكة ـ المدينة يبعد عن مكة نحواً من أربعة وستين كيلو، عاتق بن غيث، انظر: معالم مكة التاريخية والأثرية، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ص ٢٣٠.

(٢) المغني: ٣/٣٤ ـ ٣٥، المجموع: ٦/٢٦٢، والحديث أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر...، ٢/٧٨٥، برقم: ١١١٤.

(٣) المبسوط: ٣/٧٦.

(٤) مغني المحتاج: ١/٤٣٧.

(٥) المنتقى: ٢/٥١.

المبحث الرابع عشر
حكم قضاء الصوم على المجنون

اختلف الفقهاء في قضاء الصوم على المجنون بين قائل بالقضاء مطلقاً، وقائل بعدمه مطلقاً، ومفرق بين أن يفيق المجنون في بعض شهر رمضان فيقضي ما سبق من الشهر، أو يفيق بعد انسلاخه فلا يقضي، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة الاختلاف في إلحاق المجنون بالمريض أو عدم إلحاقه به، فمن ألحقه أوجب عليه القضاء، ومن لا فلا.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن المجنون إذا أفاق فإنه يقضي ما أفطره زمن جنونه، وإن كان سنين عديدة، وقال ابن حبيب أو ذكره بعضهم رواية عن الإمام مالك أن المجنون إذا كانت مدة جنونه قليلة كخمس سنين ونحوها فإنه يقضي، وإن كانت كثيرة فإنه لا يقضي، لكن المذهب إيجاب القضاء عليه مهما بلغت مدة جنونه[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه إذا أفاق في بعض الشهر ولو في آخر يوم قبل الزوال، فإنه يقضي الشهر كله، أو ما كان فيه مجنوناً منه، فإذا انسلخ الشهر لم يقض[2].

---

(١) الحطاب: ٤٢٢/٢، الخرشي: ٢٤٨/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥٢٢/١، الجامع: ١١١٢/١أ، الإشراف: ٢٠٥/١، المعونة: ص ٣٧ب، بداية المجتهد: ٢١٨/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٧٢/٢، ٤٣٢، البناية: ٣٧٣/٣ ـ ٣٧٤.

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن المجنون لا يقضي مطلقاً[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب القضاء مطلقاً بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾... والمجنون قد شهد الشهر، وشهده مريضاً فوجب عليه القضاء[2].

٢ ـ لأنه مسلم عرض به ما يمنع انعقاد صومه فلزمه قضاؤه[3].

٣ ـ ولأن الجنون لا ينافي وجوب الصوم، فإنه زوال لعقله حال الحياة فلم يناف وجوب الصوم كالنوم والإغماء والسكر[4].

ب ـ واستدل الحنفية بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ أي من شهد جزءاً من الشهر فليصم الشهر، وهو من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، ولا يتصور أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ﴾ أي كلمة لأنه لا يشهده كله إلا في شوال، والمجنون قد شهد جزءاً من الشهر فوجب عليه قضاء ما لم يشهده بسبب جنونه[5].

جـ ـ واستدل الشافعية والحنابلة بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة، وفيه: وعن المجنون حتى يفيق**»[6].

---

(١) المجموع: ٢٥٤/٦، كشاف القناع: ٣٦٦/٢، المغني: ٩٢/٣.

(٢) الجامع: ١١٢/١أ، الإشراف: ٢٠٥/١ ـ ٢٠٦.

(٣) المعونة: ص ٣٧ب.

(٤) الإشراف: ٢٠٦/١.

(٥) البناية: ٣٧٤/٣.

(٦) أخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا من طريق عائشة وابن عباس وعلي، وفي طريق علي انقطاع: ٥٥٨/٤، والدارمي في كتاب الحدود، باب رفع القلم عن ثلاثة من طريق عائشة ١٧١/٢، وابن ماجه في كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير...، من حديث عائشة: ٦٥٨/١، وضعفه البوصيري من طريق علي، وعلقه البخاري بصيغة الجزم في كتاب الطلاق، ١٦٩/٦.

ورفع القلم هو عدم التكليف.

٢ ـ ولأنه معنى يزيل التكليف فلم يجب عليه القضاء كالصغير[١].

الترجيح:

والذي يترجح لدي هو مذهب الشافعية والحنابلة في أن المجنون لا يجب عليه القضاء وذلك لأنه غير مكلف، فهو غير مخاطب بالأحكام الشرعية زمن جنونه، وإلحاق المالكية له بالمريض غير متجه، وذلك لأن المريض مكلف قطعاً وهو مخاطب بالأحكام الشرعية، فإذا عجز عن الصوم لم تسقط عنه الصلاة ولا الزكاة ولا الحج، كما أن تصرفاته المالية ماضية أيضاً فيمضي بيعه وشراؤه وهبته وإجارته ونحو ذلك، وهو مسؤول مسؤولية جنائية عما يقترفه من جنايات، والمجنون ساقط عنه كل ذلك فتسويته بالمريض غير متجهة.

ثم إن الرخصة جاءت للمريض بسبب المشقة البدنية التي قد تلحقه بالصوم، والتي قد تؤثر على شفائه، وأما المجنون فقد يكون قادراً على الصوم بغير مشقة تذكر، ومع هذا فلا يكلف بالصوم بل لا يصح منه إن صام، أما المريض فإنه إن صام صح صومه، وأجزأ عنه، فتسوية المجنون بالمريض غير متجهة، وقد أحسن ابن رشد الاستدلال على عدم القضاء فقال: (. . .وهذا كله فيه ضعف، فإن الإغماء والجنون صفة يرتفع بها التكليف وبخاصة الجنون، وإذا ارتفع التكليف لم يوصف بمفطر ولا صائم، فكيف يقال في الصفة التي ترفع التكليف أنها مبطلة للصوم إلا كما يقال في الميت أو فيمن لا يصح منه العمل أنه قد بطل صومه وعمله)[٢].

(١) المغني: ٩٢/٣، المهذب المطبوع مع المجموع: ٢٥٤/٦.

(٢) بداية المجتهد: ٢١٨/١.

المبحث الخامس عشر

حكم صيام الستة من شوال

اختلف الفقهاء في صيام الستة من شوال أهي مستحبة أم مكروهة؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

١ ـ معارضة العمل للحديث وذلك أن مالكاً رحمه الله قال: إنه لم ير أحداً من أهل الفقه والدين يصومهن، بينما قد ثبت من حديث أبي أيوب وغيره قوله ﷺ: «**من صام رمضان ثم اتبعها ستًّا من شوال، فكأنما صام الدهر**» وسيأتي.

٢ ـ كون هذه الأيام قريبة من رمضان فكره مالك صومها مخافة أن يعتقد الجهال وجوبها، وأن يلحق برمضان ما ليس منه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن صيام الست من شوال مكروه إذا صامها متتابعة ومتصلة برمضان بعد يوم الفطر طبعاً، وخروجاً من هذه الكراهة استحب المالكية أن تصام في غير شوال، فذكروا استحباب تأخيرها إلى العشر من ذي الحجة ليجمع بين المصلحتين، أو تفريقها في شوال أو في غيره.

وحمل بعض المالكية كراهة مالك لصومها على من فعل ذلك معتقداً لسنيتها، أما الرجل يصومها لخاصة نفسه دون أن يعتقد سنيتها فلا تكره،

حتى إن مطرفاً ذكر أن مالكاً كان يصومها في خاصة نفسه[1].

ب ـ وذهب الحنفية ـ على المختار المفتى به ـ والشافعية والحنابلة إلى استحباب صومها ولو متتابعة أو متصلة برمضان بعد يوم الفطر طبعاً[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في كراهة صيام الستة أيام من شوال بما يلي:

١ ـ العمل في المدينة: فإن مالكاً قد قال: إنه لم ير أحداً من أهل الفقه والدين في المدينة يصومها.

٢ ـ خوف اعتقاد أهل الجهالة إلحاقها برمضان وجعلها منه فيؤدي ذلك إلى ظهور البدعة، وقد بالغ بعض المالكية في هذا الهاجس فقد شنع ابن العربي على من صامها أو قال بسنية صومها متصلة برمضان، ومتتابعة، وقال: إنه لو كان الأمر إليه لأدبه وشرد به، وذكر أن بعض الناس في زمانه كانوا يعتقدون أنها تشييع لرمضان، وذكر القرطبي أن الناس كانوا يقومون لها ويتسحرون لها كرمضان، وهذا الذي دفع المالكية إلى الاضطراب في أقوالهم في استحباب صيامها في شهور أخرى، أو تفريقها في شوال مع أن بعضهم قد ذكر أن التفريق في شوال أيضاً مكروه ولكنه أقل كراهة من تتابعها واتصالها به[3].

وقد أجاب النووي عن كون مالك لم ير أحداً يصومها بأن السنة قد ثبتت بصومها، وكونه لم ير أحداً يصومها لا يضر، وأما خوف اعتقاد الناس

---

(١) الحطاب: والتاج والإكليل بهامشه: ٤١٤/٢، الخرشي: ٢٤٣/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥١٧/١، المقدمات: ١٨٠/١، الفواكه الدواني: ٣٦٣/١، بداية المجتهد: ٢٢٥/١، عارضة الأحوذي: ٢٨٩/٣ ـ ٢٩٣، المنتقى: ٧٦/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٣٥/٢، المجموع: ٣٧٨/٦، كشاف القناع: ٣٩٤/٢، المغني: ١٠٢/٣ ـ ١٠٣.

(٣) المقدمات: ١٨٠/١، المنتقى: ٧٦/٢، عارضة الأحوذي: ٢٩٠/٣ ـ ٢٩٢.

إلحاقها برمضان بأن أحداً لا يمكن أن يعتقد ذلك ويلزم على هذا القول أن يكره صوم يوم عرفة وعاشوراء وهذا لم يقله أحد[1].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في استحباب صومها بما يلي:

١ ـ ما روى أبو أيوب[2] قال: قال رسول الله ﷺ: «**من صام رمضان وأتبعه ستًّا من شوال فكأنما صام الدهر**»[3].

٢ ـ ما رواه ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «**من صام رمضان شهر بعشرة أشهر، وصام ستة أيام بعد الفطر وذلك تمام سنة**»[4].

وهذا نص في استحباب صيامها[5].

قال ابن قدامة موضحاً وجه الدلالة من حديث ثوبان ومجيباً على ما قد يوجه إلى وجه الدلالة من الحديثين من الإيراد: (يعني أن الحسنة بعشر أمثالها، فالشهر بعشرة، والستة بستين يوماً، فذلك اثنا عشر شهراً وهو سنة كاملة، ولا يجري هذا مجرى التقديم لرمضان، لأن يوم الفطر فاصل، فإن قيل: فلا دليل في هذا الحديث على فضيلتها، لأن النبي ﷺ شبه صيامها بصيام الدهر وهو مكروه، قلنا: إنما كره صوم الدهر لما فيه من الضعف والتشبيه بالتبتل لولا ذلك لكان ذلك فضلاً عظيماً لاستغراقه الزمان بالعبادة والطاعة، والمراد بالخبر التشبيه به في حصول العبادة به على وجه عري عن المشقة كما قال عليه السلام: «**من صام ثلاثة أيام من كل شهر كان كمن**

---

(١) المجموع: ٣٧٩/٦.

(٢) هو خالد بن كليب الأنصاري، من كبار الصحابة، شهد العقبة وبدراً وأحداً والخندق وسائر المشاهد، وكان من خاصة علي، توفي غازياً في القسطنطينية سنة خمسين، انظر: أسد الغابة: ١٤٣/٥، تهذيب التهذيب: ٩٠/٣.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال اتباعاً لرمضان، ٨٢٢/٢، برقم: ١١٦٤.

(٤) أخرجه ابن ماجه في كتاب الصيام، باب صيام ستة أيام من شوال: ٥٤٧/١، برقم: ١٧١٥، قال في الزوائد: الحديث قد رواه ابن حبان في صحيحه، قال السندي: يريد فهو صحيح، وقال: وله شاهد.

(٥) المجموع: ٣٧٩/٦، كشاف القناع: ٣٩٤/٢، المغني: ١٠٣/٣.

صام الدهر» ذكر ذلك حثًا على صيامها، وبيان فضلها، ولا خلاف في استحبابها ونهى عبدالله بن عمرو عن قراءة القرآن في أقل من ثلاث وقال: «من قرأ قل هو الله أحد، فكأنما قرأ ثلث القرآن» أراد التشبيه بثلث القرآن في الفضل لا في كراهة الزيادة عليه)[1].

الترجيح:

إن استدلال المالكية بخوف اعتقاد الجهلة وجوب صيام الستة من شوال أو إلحاقها برمضان غير متجه، وذلك لأن الأحكام الشرعية لا يمكن أن تثبت أو تنفى بمثل هذا، والحديث باستحباب صيامها ثابت في صحيح مسلم، ولو قلنا بقول المالكية للزم القول بكراهة كثير من المندوبات.

وكيف يمكن أن تناط الأحكام الشرعية بخوف جهل الجهلة، والجهلة قد يعتقدون الأمر المباح واجباً؟ بل كيف يمكن أن تعطل هذه السُنَّة خوف أن ينحرف بها أهل الأهواء إلى البدعة؟ بل متى كان المبتدعة يعبثون بنص أو سنة؟ وكم من مبتدع انتشرت بدعته قد خالف نصًا صريحاً في القرآن، فهل يردع هؤلاء أو أولئك سد الذريعة عليهم وتعطيل سنة مستحبة من أجل ذلك.

وقد حاول المالكية التوفيق بين مذهبهم في كراهة صومها، وبين الحديث الصحيح الثابت في استحبابها، وذلك بالقول بنقلها إلى شهور غير شوال، مع أن الحديث واضح في أنها في شوال، والسنة يقتصر فيها على مورد النص، ولا يمكن أن يقال أن صيام ستة أيام من شعبان تحقق سنة ستة أيام من شوال، كما لا يمكن أن يقال أن صوم الثلاثاء والأربعاء مغني عن صوم الاثنين والخميس، أو أن صيام يوم التروية مغني عن صيام يوم عرفة.

وأما تفريقها في شوال فمع أنه جائز ابتداء، إلا أن لفظ الحديث مشعر

---

(١) المغني: ١٠٣/٣.

باستحباب اتباعها رمضان حيث قال ﷺ: «**ثم أتبعها**»، والاتباع معناه أن تعقب شهر رمضان، وقد يكون النبي ﷺ قد عبر بلفظ ثم الموضوع للتراخي من أجل يوم العيد، وقد يؤيد استحباب اتباعها لرمضان ما يكون بالناس في رمضان من تعود للصيام وقوة ونشاط عليه، فيؤدي ذلك إلى تقويهم على صيام هذه الستة محققين بذلك سنة النبي ﷺ في تحبيبه صيام الستة من شوال وهكذا فإن الذي يظهر رجحانه هو مذهب الجمهور في استحباب صيام الستة من شوال.

المبحث السادس عشر
حكم صيام أيام البيض

اتفق الفقهاء على استحباب صيام ثلاثة إيام من كل شهر، وذلك لما ورد في حديث أبي هريرة من قوله: (أوصاني خليلي ﷺ بصيام ثلاثة أيام من كل شهر)[1]، لكنهم اختلفوا في تعيين هذه الأيام فمن قائل أنها أيام البيض وهي أيام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر، ومن قائل بأنها غير متعينة.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تعارض بعض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك ما ورد في حديث معاذة العدوية[2] عن عائشة: (أنها سألتها أكان رسول الله ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام؟ قالت: نعم، قالت: من أي أيام الشهر؟ قالت: ما كان يبالي من أي أيام الشهر كان يصوم) فهو متعارض في ظاهره مع ما ورد في حديث أبي ذر وغيره، من النص على أنها أيام البيض، وسيأتي كل ذلك في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور عن الإمام ـ إلى كراهة صيام أيام

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب صيام أيام البيض، ٢٤٧/٢، ومسلم في كتاب الصلاة، باب استحباب صلاة الضحى...، ٩٩/١، برقم: ٧٢١ ـ ٧٢٢.

(٢) هي معاذة بنت عبدالله العدوية، أم الصهباء البصرية، روت عن عائشة وعلي وغيرهما، وروى عنها أبو قلابة وغيره، وكانت من العابدات، انظر: تهذيب التهذيب: ٤٥٣/١٢.

البيض، وإلى استحباب صيام ثلاثة أيام في الشهر من غير تعيين ونقلوا عن مالك أنه كان يصوم الأول والعاشر والعشرين من كل شهر، وهذا ما حمل المالكية على استحباب صيام هذه الأيام أيضاً، بل إن بعض المالكية قد سماها الأيام الغرر.

ونقل الخرشي قولاً آخر بإحلال الحاي عشر والواحد والعشرين بدلاً من العاشر والعشرين، وهنالك رواية أخرى عن الإمام مالك باستحباب صيام البيض نقلها ابن رشد في البيان والتحصيل عن رسالة مالك إلى هارون الرشيد لكن الذي استقر عليه المذهب كراهة صيامها[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن صيامها مستحب ومندوب[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث معاذة العدوية المتقدم وفيه: (أن النبي ﷺ ما كان يبالي من أي أيام الشهر كان يصوم)[3].

٢ ـ قالوا ويكره صيام أيام البيض خشية أن يعتقد الجهال من الناس وجوبها[4].

ب ـ واستدل الجمهور بما يلي:

١ ـ حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: (قال رسول الله ﷺ: «**إذا**

---

(١) الخرشي: ٢٤٣/٢، الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٤١٤/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥١٧/١، المقدمات: ١٨٠/١، البيان والتحصيل: ٣٢٢/٢، الفواكه الدواني: ٣٦٣/١، بداية المجتهد: ٢٢٥/١ ـ ٢٢٦، المنتقى: ٧٧/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٧٥/٢، المجموع: ٣٨٤/٦، كشاف القناع: ٣٩٣/٢، المغني: ١٠٨/٣ ـ ١٠٩.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر، ٨١٨/٢، برقم: ١١٦٠.

(٤) البيان والتحصيل: ٣٢٢/٢، المقدمات: ١٨٠/١، المنتقى: ٧٧/٢.

صمت من الشهر ثلاثاً فصم ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة»[1].

٢ ـ حديث قتادة بن ملحان[2] قال: (كان رسول الله ﷺ يأمر بصيام أيام البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة)[3].

٣ ـ حديث جرير بن عبدالله[4] عن النبي ﷺ قال: «**صيام ثلاثة أيام من كل شهر صيام الدهر، أيام البيض ثلاث عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة**»[5].

٤ ـ وعن أبي هريرة قال: (جاء أعرابي إلى النبي ﷺ بأرنب قد شواها، فأمرهم أن يأكلوا وأمسك الأعرابي، فقال: «**ما منعك أن تأكل؟**» فقال: إني أصوم ثلاثة أيام من كل شهر قال: **إن كنت صائماً فصم الغر**»، أي البيض)[6].

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء في صوم ثلاثة أيام من كل شهر وقال: حديث حسن، ١٣٤/٣، برقم: ٧٦١، والنسائي في كتاب الصيام، باب ذكر الاختلاف على موسى بن طلحة في الخبر...، ٢٢٣/٤.

(٢) هو قتادة بن ملحان القيسي، له صحبة، روى عن النبي ﷺ وروى عنه ابنه عبدالملك، وأبو العلاء بن الشخير. انظر: الإصابة: ٢٢٩/٥.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب في صوم الثلاثة من كل شهر، ٣٢٨/٢، برقم: ٢٤٤٩، والنسائي في كتاب الصيام، باب كيف يصوم ثلاثة أيام من كل شهر ٢٢٥/٤، وابن ماجه في كتاب الصيام، باب ما جاء في صيام ثلاثة أيام من كل شهر، ٥٤٤/١، برقم: ١٧٠٧، وأحمد في مسنده: ٢٧/٥، قال الأرناؤوط: عبدالملك بن ملحان، لم يوثقه غير ابن حبان، وباقي رجاله ثقات، لكن له شواهد بمعناه...، انظر: جامع الأصول: ٣٢٦/٦.

(٤) هو جرير بن عبدالله بن جابر البجلي، صحابي مشهور، توفي سنة إحدى وخمسين وقيل بعدها، انظر: تقريب التهذيب: ١٢٧/١.

(٥) أخرجه النسائي في كتاب الصيام باب كيف يصوم ثلاثة أيام من كل شهر، ١٢١/٤ قال الشيخ الأرناؤوط وهو حديث حسن، انظر: جامع الأصول: ٣٢٩/٦.

(٦) المجموع: ٣٨٤/٦ ـ ٣٨٥، المغني: ١٠٩/٣ ـ ١١٠، كشاف القناع: ٣٩٣/٢، والحديث أخرجه النسائي في كتاب الصوم، باب ذكر الاختلاف على موسى بن طلحة في الخبر في صيام ثلاثة أيام من الشهر، ٢٢٢/٤.

الترجيح:

والذي يترجح لدي هو استحباب أن تكون الأيام الثلاثة التي تصام من كل شهر هي أيام البيض، وذلك لورود الأحاديث المصرحة بذلك وهو بهذا مخصصة للإطلاق الذي في حديث أبي هريرة: (أوصاني خليلي... الحديث).

وأما حديث معاذة العدوية فلا يعارض هذه الأحاديث، وقد ذكر النووي جمع العلماء بينه وبينها فقال: (...قال العلماء ولعل النبي ﷺ لم يواظب على ثلاثة معينة لئلا يظن تعينها، ونبه بسرة[1] الشهر، وبحديث الترمذي في أيام البيض على فضيلتها)[2].

كما أن ابن حجر رجح كونها البيض ببعض المرجحات فقال بعد أن أورد بعض الأحاديث التي صام فيها النبي ﷺ غير البيض: (والذي يظهر أن الذي أمر به، وحث عليه، ووصى به، أولى من غيره، وأما هو فلعله كان يعرض له ما يشغله عن مراعاة ذلك، أو كان يفعل ذلك لبيان الجواز، وكل ذلك في حقه أفضل، وتترجح البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشيء أعدله، ولأن الكسوف غالباً يقع فيها، وقد ورد الأمر بمزيد العبادة إذا وقع فإذا اتفق الكسوف صادق الذي يعتاد صيام البيض صائماً فيتهيأ له أن يجمع بين أنواع العبادات من الصيام والصلاة والصدقة، بخلاف من لم يصمها فإنه لا يتأتى له استدراك صيامها)[3].

---

(١) يعني بذلك حديث عمران بن حصين وفيه قوله ﷺ: «**يا فلان أَصُمْتَ بسرة هذا الشهر**» فقال: لا، قال: «**فإذا أفطرت فصم يومين**»، ويعني بسرة الشهر وسطه.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي: ٤٩/٨.

(٣) فتح الباري: ٢٢٧/٤.

الفصل الثالث
مفردات المذهب في الاعتكاف

يشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أقل مدة للاعتكاف.

المبحث الثاني: متى يدخل من نذر اعتكاف يوم معتكفه.

المبحث الثالث: حكم المعتكفة تجب عليها العدة.

المبحث الأول

أقل مدة الاعتكاف

اختلف الفقهاء في أقل مدة الاعتكاف، أيجزىء فيه الساعة؟ أم لا بد فيه من اليوم والليلة؟ أم يفرق فيه بين الواجب والنفل، فيجزىء في النفل ساعة ولا يجزىء في الواجب إلا يوم وليلة؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى تعارض القياس مع الأثر، ذلك أن بعض الفقهاء قد شرطوا الصوم لصحة الاعتكاف، قالوا: ولا ينعقد الصوم إلا بالنهار وجزء من الليل، بينما ورد في الأثر في صحيح البخاري أن عمر رضي الله عنه نذر أن يعتكف ليلة فأمره النبي ﷺ أن يوفي بنذره[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذكر المالكية عن مالك في هذه المسألة ثلاث روايات: أشهرها وهو المعتمد عند المالكية ـ أن أقل مدة الاعتكاف يوم بليلته، وقيل: بل مدته ثلاثة أيام بلياليها، وقيل: عشرة.

وقد حمل ابن رشد القولين الأخيرين على أن المراد بهما الاستحباب،

---

(١) بداية المجتهد: ٢٢٩/١ ـ ٢٣٠، والحديث أخرجه البخاري في أبواب الاعتكاف، باب الاعتكاف ليلاً، ٢٥٦/٢.

أي يستحب لمن دخل معتكفه بغير نية عدد ألا يخرج منه إلا بعد ثلاثة أيام - على القول الثاني - أو عشرة - على القول الثالث -، وأما الإجزاء فيتحقق بيوم وليلة[1].

ب - وذهب الحنفية إلى التفرقة بين النفل والفرض، فقالوا: يجزىء في النفل ساعة، ولا يجزىء في الفرض إلا يوم كامل[2].

جـ - وذهب الشافعية والحنابلة إلى إجزاء الساعة في الاعتكاف، بل قال الشافعية: تجزىء اللحظة بينما شرط الحنابلة ما يصدق عليه مسمى اللبث[3].

الأدلة:

أ - استدل المالكية على مذهبهم بأن من شرط الاعتكاف الصوم، والصوم لا يتبعض فلا بد من يوم كامل[4].

قالوا واليوم في اللغة إذا أطلق اشتمل على الليلة، والليلة إذا أطلقت اشتملت على اليوم، قال ﷺ: «**من صام رمضان ثم أتبعها ستًّا من شوال**»[5] والمراد الأيام بلياليها، وقال تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً﴾[6]... والمراد بأيامها[7].

ب - واستدل الحنفية على إجزاء الساعة في النفل، وذلك لأن النفل

---

(١) الشرح الكبير للدردير: والدسوقي بهامشه: ١/٥٥٠، المقدمات: ١/١٩٣، البيان والتحصيل: ٢/٣٠٦ - ٣٠٧، الفواكه الدواني: ١/٣٧٣، الإشراف: ١/٢١٥، الجامع: ١/١٢١ب، بداية المجتهد: ١/٢٢٩ - ٢٣٠، المنتقى: ٢/٨١.

(٢) الدر المختار: ٢/٤٤٣ - ٤٤٤.

(٣) المجموع: ٦/٤٩١، كشاف القناع: ٢/٤٠٤.

(٤) المنتقى: ٣/٨١.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) [الأعراف: ١٤٢].

(٧) الفواكه الدواني: ١/٣٧٣.

مبني على المسامحة، وأما اليوم الكامل في الفرض فلأن من شرطه الصوم والصوم لا يكون إلا بيوم كامل[1].

جـ - وأما الشافعية والحنابلة فقالوا: إن الاعتكاف في اللغة يصدق على اللبث ولو ساعة، ولم يرد في الشرع دليل يخصه باليوم والليلة[2].

والذي يترجح لدي إجزاء الاعتكاف ولو لساعة أو بعض ساعة، وذلك لأن الاعتكاف عبادة غير مقدرة، ثم إن قول المالكية أن الاعتكاف من شرطه الصوم فلا بد فيه من يوم، وبناؤهم على ذلك اشتراط اليوم والليلة لصحة الاعتكاف، فإنه بناء على مقدمة غير مُسَلَّمة عند المخالف فلا يلزمهم.

ويظهر لي أن الاعتكاف عبادة مستقلة غير الصوم وإن كان الغالب اقترانها به، ولو كان من شرط الاعتكاف الصوم، لما صح في الليل لتخلف الشرط، فيؤدي إلى عدم صحة المشروط.

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٤٤٤/٢.

(٢) المجموع: ٤٩١/٦، كشاف القناع: ٤٠٤/٢.

المبحث الثاني

متى يدخل من نذر اعتكاف يوم معتكفه

اختلف الفقهاء فيمن نذر أن يعتكف يوماً متى يلزمه أن يدخل معتكفه؟ أيلزمه ذلك قبل طلوع فجر ذلك اليوم؟ أم مع غروب شمس اليوم الذي قبله؟

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في مسمى اليوم، أهو المدة الواقعة بين طلوع الفجر وغروب الشمس؟ أم يدخل فيه الليلة التي قبله؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن من نذر أن يعتكف يوماً لزمه أن يدخل معتكفه مع غروب شمس اليوم الذي قبله كي تدخل في نذر الاعتكاف ليلة اليوم الذي نذر اعتكافه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا تلزمه ليلة اليوم الذي نذره[2].

---

(١) الحطاب: ٤٥٨/٢، الخرشي: ٢٧١/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥٤٧/٢، الإشراف: ٢١٥/١، الفواكه الدواني: ٣٧٦/١، المقدمات: ١٩٣/١، الجامع: ١٢١/١ب، بداية المجتهد: ٢٣٠/١، المنتقى: ٨٠/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٤٢/٢، البناية: ٤٢٢/٣ ـ ٤٢٣، المبسوط: ١٢٤/٣، المجموع: ٤٩٤/٦، كشاف القناع: ٤١٣/٢.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن الليل تابع للنهار بدليل أن الليلة التي يدخل فيها رمضان من رمضان، وليلة الفطر لها حكم الفطر، وبما أن الليل لا يتبعض فإنه يلزم من نذر اعتكاف يوم اعتكاف ليلة[1].

ب ـ وأما الجمهور فإنهم قالوا: إن اليوم يطلق على المدة الواقعة بين طلوع الفجر وغروب الشمس، ونقلوا ذلك عن بعض أئمة اللغة[2].

وهذا هو الذي يترجح لدي، واستدلال المالكية على أن اليوم يدخل بدخول ليلته غير متجه، لأنه يقال: جئت يوم كذا وجئت ليلة كذا وقال النبي ﷺ: «**رأيت ليلة أسري بي كذا وكذا**...» ولم يقل يوم أسري بي[3].

(١) الإشراف: ٢١٥/١، الجامع: ١٢١/١ب، المنتقى: ٨٠/٢.

(٢) المجموع: ٤٩٤/٦.

(٣) أخرجه البخاري: في كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين...، ٨٤/٤.

المبحث الثالث

حكم المعتكفة تجب عليها العدة

اختلف الفقهاء في المرأة التي دخلت معتكفها ثم وجبت عليها عدة بطلاق أو وفاة أيلزمها أن تخرج من معتكفها لتعتد في بيت زوجها؟ أم تستمر في اعتكافها إلى أن تكمل ما نذرت منه؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى تعارض واجبين على المعتكفة، وهما نذر الاعتكاف والعدة فمن غلب أحدهما على الآخر قدم المغلب وأخر الآخر.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المعتكفة إذا وجبت عليها عدة أثناء مدة اعتكافها، فإنها تستمر على اعتكافها حتى تنهيه، ثم ترجع إلى بيت زوجها فتعتد فيه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنها تقطع اعتكافها لتعتد في بيت زوجها، ثم تكمله بعد ذلك[2].

---

(١) الحطاب: ٤٥٨/٢، الخرشي: ٢٧١/٢، الشرح الكبير للدردير: ٥٤٥/١، البيان والتحصيل: ٣٠٣/٢ ـ ٣٠٤، ٣٢٣ ـ ٣٢٤، الجامع: ١١٢١/١أ.

(٢) البناية: ٤١١/٣، المجموع: ٥١٦/٦، كشاف القناع: ٤١٧/٢.

الأدلة:

أ ـ وقد استدل المالكية على مذهبهم بأن الاعتكاف كان قد وجب عليها قبل موجب العدة، فهو أسبق من موجب العدة فيقدم.

ثم إنهم قد قاسوا خروج المعتكفة للاعتداد على خروج الحائض إذا جاءها الحيض وهي في المسجد معتكفة، فكما أن خروجها لمدة الحيض لا يبطل الاعتكاف فكذا خروجها للاعتداد.

كما استدلوا بأنها قد شرعت في عمل بر فلزمها إتمامه وعدم إبطاله، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدل لهم ابن قدامة بأن خروج المعتكفة إلى بيت زوجها لتعتد فيه واجب، فلزمها الخروج كما يلزم المعتكف الخروج إلى الجمعة[2].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في أن المعتكفة تخرج لتعتد في بيت زوجها، وذلك لأنه يمكن تأخير الاعتكاف دون ضرر، بينما لا يمكن تأخير العدة إلا لضرر.

ثم إنه يصعب أن يصدق الإنسان أن امرأة يطلقها زوجها أو يتوفى عنها دون أن يحدث ذلك أثراً نفسيًا فيها يقلل من إقبالها على الاعتكاف والتعبد، فإلزامها معتكفها في هذه الحالة لا يكون فيه كبير فائدة، لأنه قد جاءها ما يشغلها عن الاعتكاف.

(١) البيان والتحصيل: ٣٢٤/٢، الجامع: ١٢١/١أ.

(٢) المغني: ١٥٢/٣.

الباب الرابع
مفردات المذهب في الحج والعمرة

يشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفردات المذهب في أحكام الحج والعمرة وصفتهما.

الفصل الثاني: مفردات المذهب في محظورات الإحرام.

الفصل الثالث: مفردات المذهب في الهدي وتوابعه.

الفصل الأول
مفردات المذهب
في أحكام الحج والعمرة وصفتهما

يشتمل هذا الفصل على خمسة وعشرين مبحثاً:

المبحث الأول: حكم تكرار العمرة في السنة.

المبحث الثاني: تفسير الاستطاعة في الحج.

المبحث الثالث: حكم الحج عن المعضوب.

المبحث الرابع: اشتراط المحرم لحج المرأة.

المبحث الخامس: أشهر الحج.

المبحث السادس: المقصود بحاضري المسجد الحرام.

المبحث السابع: شرط بطلان التمتع.

المبحث الثامن: حكم التلبية.

المبحث التاسع: الوقت الذي يقطع فيه المعتمر التلبية.

المبحث العاشر: حكم طواف القدوم.

المبحث الحادي عشر: حكم السجود على الحجر الأسود.

المبحث الثاني عشر: تقبيل اليد عند استلام الحجر الأسود.

المبحث الثالث عشر: حكم الاضطباع في الطواف.

المبحث الرابع عشر: حكم قراءة القرآن في الطواف.

المبحث الخامس عشر: حكم ركعتي الطواف.

المبحث السادس عشر: حكم طواف الوداع.

المبحث السابع عشر: الوقت الذي يقطع فيه الحاج التلبية.

المبحث الثامن عشر: حكم من دفع من عرفة قبل غروب الشمس.

المبحث التاسع عشر: حكم الأذان لصلاة العصر المجموعة مع الظهر يوم عرفة.

المبحث العشرون: حكم الأذان عند جمع العشائين بالمزدلفة.

المبحث الحادي والعشرين: مقدار المقام في المزدلفة.

المبحث الثاني والعشرين: حكم قصر المكيين في المشاعر.

المبحث الثالث والعشرين: حكم تأخير رمي الجمار إلى الليل.

المبحث الرابع والعشرين: ما يحل بالتحلل الأصغر من المحظورات.

المبحث الخامس والعشرين: سقوط الدم في الاستنابة في الرمي.

المبحث الأول

حكم تكرار العمرة في السنة

اختلف الفقهاء في تكرار العمرة، أيكره تكرارها في السنة أكثر من مرة أم لا يكره بل يستحب؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى التعارض الظاهري بين فعل النبي ﷺ من جهة وقوله وأمره وإقراره من جهة أخرى، ذلك أن النبي ﷺ لم يعتمر في حياته كلها إلا ثلاث عمر لم تكن أي منها في السنة التي اعتمر فيها بمثلها، أي أن النبي ﷺ لم يجمع في سنة واحدة بين عمرتين، بينما ثبت أنه أمر عائشة رضي الله عنها أن تعتمر عمرتين في شهر واحد، وذلك في حجة الوداع ـ كما سيأتي ـ وثبت عنه ﷺ قوله: «**العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما**».

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية كراهة تكرار العمرة في السنة أكثر من مرة واحدة.

ونقل الحطاب قولاً آخر بالجواز، لكنه نقل عن خليل في التوضيح تشذيذه لهذا القول[1].

---

(١) الحطاب: ٤٦٧/٢ ـ ٤٦٨، الإشراف: ٢٢٣/١، الفواكه الدواني: ٤٣٧/١، البيان والتحصيل: ٤٧٦/٣ ـ ٤٧٧، المدونة: ٣٧٤/١، بداية المجتهد: ٢٣٨/١، المنتقى: ٢٣٥/٢ ـ ٢٣٦، الزرقاني: على الموطأ: ٢٧١/٢.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم كراهة تكرار العمرة في السنة[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في كراهة تكرار العمرة بما يلي:

١ ـ أن النبي ﷺ لم يعتمر في حياته أكثر من عمرة في السنة الواحدة[2]، ولو كان تكرار العمرة مسنوناً لكان ﷺ أسبق الناس إليه، ثم إنا مأمورون بالتأسي بالنبي ﷺ في أفعاله وأقل أحوال أفعاله الاستحباب، فما دام النبي ﷺ لم يعتمر في العام أكثر من مرة، فمن المندوب التأسي به في ذلك.

٢ ـ أن هذه عبادة شرع لها الإحرام، وكان من أركانها الطواف والسعي، فلم يشرع تكرارها كالحج[3].

ب ـ واستدل جمهور الفقهاء على مذهبهم بما يلي:

١ ـ أن النبي ﷺ قد أقر عائشة أن تعتمر عمرتين في شهر واحد، عمرة قرانها، والعمرة التي أتت بها من التنعيم بإذن النبي ﷺ وبأمره أخاها عبدالرحمٰن أن يعمرها من التنعيم[4].

٢ ـ قوله ﷺ: «**العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما**»[5].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٧٢/٢، المجموع: ١٤٩/٧، المغني: ١٧٥/٣.

(٢) هنالك أحاديث فصلت عمر النبي ﷺ وبعضها في الصحيحن، انظر: جامع الأصول: ٤٥٠/٣ ـ ٤٥٧.

(٣) الإشراف: ٢٢٣/١، البيان والتحصيل: ٤٧٦/٣ ـ ٤٧٧، المنتقى: ٢٣٥/٢ ـ ٢٣٦، الزرقاني على الموطأ: ٢٧١/٢.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب قول الله تعالى: الحج أشهر معلومات، ١٥٠/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوب الإحرام، ٨٧٠/٢، برقم: ٢٢١١.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب العمرة، باب وجوب العمرة، وفضلها، ١٩٨/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب في فضل الحج والعمرة...، ٩٨٣/٢، برقم: ١٣٤٩.

٣ ـ مجموعة من الآثار عن الصحابة ورد فيها أن طائفة من أفاضلهم كانوا يكررون العمرة، فعائشة رضي الله عنها اعتمرت مرتين في سنة واحدة وذلك بعد وفاة النبي ﷺ ورُوِيَ أن ابن عمر رضي الله عنهما قد اعتمر في حياته ألف مرة[١] ورُوِيَ تكرار العمرة عن كثير من الصحابة أيضاً.

٤ ـ أن هذه عبادة غير مؤقتة بوقت فجاز تكرارها كالصلاة[٢].

الترجيح:

إن اعتماد المالكية على كراهة تكرار العمرة أكثر من مرة في العام، إنما يرجع إلى أمرين:

أولهما: أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك أكثر من مرة في العام الواحد.

ثانيهما: القياس على الحج.

والحق أن هذا الاعتماد ضعيف.

١ ـ أما الاعتماد على أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك فغير متجه، وذلك لأن النبي ﷺ لم تتح له حرية الاعتمار إلى مكة إلا في آخر سنة ثمان، إذ كانت مكة قبل هذا في قبضة طواغيت قريش، وقد صدوه عنها سنة ست، ولم يمهلوه ساعة واحدة عن المدة المتفق عليها، وذلك في عمرة القضاء سنة سبع، وأما من سنة ثمان إلى سنة عشر، فقد فتح الله عليه مكة في سنة ثمان، وأقبل الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، فكثرت عليه الوفود، وكان ـ عليه الصلاة والسلام مشغولاً في توطيد دعائم الدولة وبيان أحكام الدين للوفود، بالإضافة إلى تجهيز البعوث إلى شتى أصقاع جزيرة العرب، بل وتجهيز أكبر غزوة وهي غزوة تبوك سنة تسع، فكان النبي ﷺ يقدم الأولى

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج ابن أبي شيبة في كتاب الحج، باب في العمرة من قال كل شهر...، ١/٤، أن ابن عمر كان يعتمر في كل سنة مرة إلا في عام القتال فإنه اعتمر في شوال وفي رجب، ويبعد أن يعتمر ألف مرة فيبدو أن الأثر بهذا اللفظ غير صحيح.

(٢) المجموع: ١٤٩/٧ ـ ١٥٠، المغني: ١٧٥/٣.

فالأولى حتى إنه لم يحج ﷺ سنة ثمان مع أنه كان في مكة في آخر ذي القعدة، وذلك عند منصرفة من حنين وبعد عمرة الجعرانة، ثم إنه لم يحج سنة تسع بل أمر على الحج أبا بكر، فالنبي ﷺ لم يحج في عمره كله إلا مرة واحدة، وهي حجة الوداع سنة عشر، مع أن في كلامه ﷺ ما يشعر باستحباب تكرار الحج، وذلك عندما سأله الصحابة: (أفي كل عام يا رسول الله فقال ﷺ: «**لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم**»).

والخلاصة أن ترك النبي ﷺ تكرار العمرة أكثر من مرة في السنة أو الحج أكثر من مرة في العمر إنما كان لظروف وملابسات خاصة، والمالكية أنفسهم لا يقولون أن الحج مكروه أكثر من مرة في العمر، مع أن النبي ﷺ لم يحج أكثر من مرة في عمره.

٢ ـ وأما قياس العمرة على الحج بجامع التشابه في الأركان فغير متجه أيضاً، وذلك للفارق الكبير بين الحج والعمرة، فالحج موقت بوقت لا يفعل فيه إلاَّ مرة في السنة والعمرة ليست كذلك، فليت شعري أيمكن أن يحج الإنسان مرتين في السنة حتى تقاس العمرة على الحج؟!.

وبهذا يترجح لدي أن العمرة لا يكره تكرارها أكثر من مرة في السنة ولكن الموالاة بين العمر في اليوم أكثر من مرة ليس من عمل السلف.

المبحث الثاني

تفسير الاستطاعة في الحج

اتفق الفقهاء على أن الاستطاعة شرط لوجوب الحج على المكلفين وذلك لورود ذلك الشرط صريحاً في كتاب الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1].

لكن الفقهاء اختلفوا في تفسير الاستطاعة الواردة في هذه الآية الكريمة، أيقصد بها عموم الاستطاعة؟ أم هي استطاعة مخصوصة بالزاد والراحلة؟.

وسبب انفردا المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في تخصيص عموم الآية الكريمة، فمن الفقهاء من أجراها على عمومها، وقال: إن أي نوع من الاستطاعة إذا تحقق فقد وجب الحج، ومنهم من قال بل إن الاستطاعة مخصوصة بالزاد والراحلة كما ورد ذلك في الأثر، وقالوا: إن من لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية عدم اشتراط الراحلة لمن يمكنه المشي إلى مكة، كما أن المشهور عدم اشتراط وجود الزاد أيضاً لمن بيده صنعة يستطيع

---

(١) [آل عمران: ٩٧].

التكسب بها أثناء سفره للحج، هذا هو المشهور من المذهب كما جزم به خليل، وشهره أكثر شراح مختصره، وهذا قول مالك أيضاً، فقد جاء في المستخرجة ما نصه: (وسئل مالك عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ أذلك الزاد والراحلة؟ فقال: لا والله، وما ذلك إلا على طاقة الناس، الرجل يجد الزاد والراحلة ولا يقدر على السير، وآخر يقدر أن يمشي على رجليه ولا صفة في هذا أبين مما أنزل الله ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾)[1].

وقد نقل الحطاب قولين آخرين في المذهب أحدهما: اشتراط الزاد والراحلة وهو قول سحنون وابن حبيب، والثاني: اشتراطهما للبعيد دون القريب، ومناط البعد والقرب ـ على هذا القول ـ مسافة القصر.

وعلى المشهور لا يشترط لمن بيده صنعة يتيقن كسبه منها بل يكفي في ذلك الظن، أما من كانت عادته المسألة فظاهر كلام خليل أنه لا يجب عليه الحج مطلقاً، لكن الذي شهره الحطاب وأفاض في نقل النصوص فيه عن علماء المذهب، والذي شهره الخرشي نقلاً عن ابن عرفة أيضاً أن من كانت عادته السؤال، وكان الغالب إعطاءه فإنه يجب عليه الحج[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى اشتراط الزاد والراحلة، وأنه لا يجب الحج على من عدمهما أو عدم ثمنهما، وقد استثنى الحنفية من ذلك المكي، واستثنى الشافعية والحنابلة من هو من مكة دون مسافة القصر[3].

---

(١) المستخرجة المطبوعة مع البيان والتحصيل: ١٠/٤ ـ ١١.

(٢) الحطاب: ٤٩١/٢ ـ ٤٩٢، ٤٩٨، ٥٠٨ ـ ٥١٠، الخرشي: ٢٨٥/٢ ـ ٢٨٦، البيان والتحصيل: ١٠/٤ ـ ١٢، ٤٧، المقدمات: ٢٨٨/١، الفواكه الدواني: ٤٠٨/١، الإشراف: ٢١٦/١، الجامع: ١٦٧/١أ، بداية المجتهد: ٢٣٣/١، التمهيد: ١٢٥/٩ ـ ١٢٦، عارضة الأحوذي: ٢٨/٤، الزرقاني على الموطأ: ٢٩٢/٢، المنتقى: ٢٦٩/٢ ـ ٢٧٠، الجامع لأحكام القرآن: ١٤٧/٤، ١٣٠/١٨٠.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٤٥٩/٢، البناية: ٤٢٦/٣، ٤٣٣، مغني المحتاج: ٤٦٣/١، المجموع: ٦٣/٧ ـ ٦٦، ٧٥ ـ ٧٨، كشاف القناع: ٤٥٠/٢ ـ ٤٥٣، شرح منتهى الإرادات: ٢/٢ ـ ٣، المغني: ١٦٩/٣.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مشهور مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وهذا عام في كل استطاعة.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾﴾[1] والرجال هنا أي المشاة[2].

٣ ـ ولأن الاستطاعة أمر متعلق بطبيعة الإنسان ذاته فمن وجدت فيه القوة على المشي وكان مطيقاً له، أو كان قادراً على التكسب بصنعة أثناء سفره للحج فهو مستطيع[3].

٤ ـ ولأن الحج من عبادات الأبدان، فلم يكن الزاد والراحلة شرطاً لوجوبه كالصيام والصلاة[4].

٥ ـ ولأنه قادر على الوصول إلى الحج من غير خروج عن عادته، فلزمه الحج كواجد الراحلة، وكالمقيم في الحرم، وذلك بعلة تمكنه من الأداء من غير مشقة كبيرة[5].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في اشتراط الزاد والراحلة بمجموعة من الأحاديث منها:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها: (أن النبي ﷺ سئل ما السبيل؟ قال: **«الزاد والراحلة»**)[6].

---

(١) [الحج: ٢٧].

(٢) الجامع: ١٦٧/١أ، الإشراف: ٢١٦/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٤.

(٣) عارضة الأحوذي: ٢٨/٤.

(٤) الجامع لأحكام القرن: ١٤٨/٤.

(٥) الإشراف: ٢١٦/١.

(٦) أخرجه الحاكم في كتاب المناسك، ٤٤٢/١، والبيهقي في كتاب الحج، باب الرجل يطيق المشي، ٣٣٠/٤، وضعفه البيهقي بإبراهيم الخوزي.

٢ ـ ما رُوِيَ عن ابن عمر قال: (جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ما يوجب الحج؟ قال: «**الزاد والراحلة**»)[١].

٣ ـ (ولما نزلت هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قال رجل: يا رسول الله، ما السبيل؟ قال: «**الزاد والراحلة**»)[٢].

فهذه الأحاديث دالة على اشتراط الزاد والراحلة[٣].

وقد أجاب المالكية عن هذه الأحاديث بأجوبة:

أحدها: أن حديث عمر مداره على إبراهيم الخوزي[٤]، وهذا قد ضعف من قبل حفظه.

ثانيها: أن ذلك قد خرج مخرج الغالب، فإن الغالب في الناس أنهم يأتون على الرواحل.

ثالثها: القول بأن النبي ﷺ قد علم من حال السائل أنه لا يستطيع أن يحج إلا على الراحلة[٥].

ولا يخفى ما في هذا الجواب الأخير من ضعف ظاهر، إذ على تقدير صحة الحديث فإن النبي ﷺ كان يفسر به الآية الكريمة، ولا يعقل أن يفسر النبي ﷺ هذه الآية الكريمة بحال رجل من المسلمين في عصر النبوة.

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، وقال: (هذا حديث حسن)، ٣/١٧٧، برقم: ٨١٣، وابن ماجه في كتاب المناسك باب ما يوجب الحج، ٢/٩٦٧، برقم: ٢٨٩٦، والبيهقي في كتاب الحج، باب الرجل يطيق المشي، ٤/٣٣٠.

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب الحج، باب الرجل يطيق المشي، ٤/٣٣٠.

(٣) المهذب المطبوع مع المجموع: ٧/٦٣ ـ ٦٤، المغني: ٣/١٦٩ ـ ١٧٠، كشاف القناع: ٢/٤٥٠ ـ ٤٥٣.

(٤) هو أبو إسماعيل، إبراهيم بن يزيد الخوزي، نسبة إلى شعب الخوز بمكة، مولى بني أمية، متروك الحديث، توفي سنة إحدى وخمسين ومائة، انظر تهذيب التهذيب: ١/١٧٩، تقريب التهذيب: ١/٤٦.

(٥) الحطاب: ٢/٤٩٢، التمهيد: ٩/١٢٥، الجامع لأحكام القرآن: ٤/١٤٨.

٤ ـ ولأنه عبادة متعلقة بقطع مسافة فاشترط لها الزاد والراحلة قياساً على الجهاد[١].

مناقشة وترجيح:

إن الترجيح في هذه المسألة مبني على أمرين:

١ ـ ثبوت الأحاديث التي فسر بها النبي ﷺ الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة بالزاد والراحلة، والحق أن الشافعية أنفسهم وهم ممن قال باشتراط الزاد والراحلة قد اعترفوا بضعف الحديث. قال النووي: (. . . قلت: وقد اتفقت الحفاظ على تضعيف إبراهيم الخوزي قال البيهقي: قال الشافعي: قد رُوِيَ عن النبي ﷺ أحاديث تدل على أنه لا يجب المشي على أحد في الحج وإن أطاقه غير أن منها منقطع، ومنها ما يمتنع أهل الحديث من تثبيته، ثم ذكر حديث ابن عمر هذا من رواية الخوزي قال البيهقي: هذا هو الذي عني الشافعي بقوله يمتنع أهل الحديث من تثبيته، قال: وإنما امتنعوا من تثبيته لأنه يعرف بالخوزي، وقد ضعفه أهل الحديث، قال: وقد روي من طريق غير الخوزي، ولكنه أضعف من الخوزي، قال: ورُوِيَ عن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ ولا أراه إلا موهماً، فالصواب عن قتادة عن الحسن البصري عن النبي ﷺ مرسلاً قال البيهقي: وروي في المسألة أحاديث أُخَر لا يصح شيء منها، وأشهرها: حديث إبراهيم الخوزي، وينضم إليه مرسل الحسن وقد روى الدارقطني هذا الحديث من رواية جماعة من الصحابة، وهي الأحاديث التي قال البيهقي لا يصح شيء منها، وروى الحاكم حديث أنس، وقال: هو صحيح ولكن الحاكم متساهل. . .)[٢].

٢ ـ وأما القياس على الجهاد فهو قياس غير متجه وذلك للفروق الواضحة بين الحج والجهاد.

---

(١) المغني: ٣/١٧٠.

(٢) المجموع: ٧/٦٤.

ثم إن الجهاد عبادة مستقلة عن الحج وقد يختص بأحكام لا يختص بها الحج، ولكنه الغالب أن السفر فوق مسافة القصر مظنة للمشقة العظيمة إن سافر ماشياً، والأحكام إنما تناط بالمظنة فتكليف الحاج بالمشي وإيجاب الحج عليه إن كان قادراً على المشي فيه مشقة عظيمة له، ولهذا فإن مذهب الشافعية والحنابلة هو الأقرب للصواب فيما يتعلق باشتراط الراحلة.

وأما الزاد فإن مذهب المالكية فيه غير متجه، فلا بد من وجود الزاد لكي يطلق على الإنسان بأنه مستطيع، أما أن يقال له اذهب إلى الحج وتكسب زادك بصنعتك في طريقك إليه فهو بعيد جدًّا، وهو مخالف لمقصد الشريعة في رفع الحرج، وأضعف من ذلك وأبعد أن يقال للمتسول الذي يتكفف الناس اذهب فحج فقد وجب عليك الحج، وحصل زادك بطريقك إليه بسؤال الناس وهكذا يترجح لدي اشتراط الراحلة فيما فوق مسافة القصر واشتراط الزاد أيضاً.

المبحث الثالث

حكم الحج عن المعضوب

يقصد بالمعضوب هنا من عجز عن الحج عجزاً دائماً، كالزمن الذي لا يستطيع أن يمشي، وكالشيخ الكبير الهرم الذي لا يستمسك على الراحلة، وكذا يدخل فيه المريض مرضاً مقعداً عن الحج لا يرجى برؤه، وكذا الشاب نضو الخلقة لا يستوي على الراحلة، وقد اختلف الفقهاء في وجوب الحج عليه بالاستنابة بأن ينيب من يحج عنه بأجرة أو غير أجرة، فمن قائل بعدم وجوب الاستنابة، ومن قائل بعدم وجوبها على تفصيل سيأتي بعد.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ تعارض النصوص ـ في ظاهرها ـ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾[1] وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فهاتان الآيتان يفهم منهما عدم وجوب الإنابة، وهذا متعارض مع ما يفهم من حديث الخثعمية التي استفتت النبي ﷺ في الحج عن والدها الشيخ الكبير وسيأتي.

٢ ـ كون الحج مشتملاً على جانبين من العبادة، فهو من جانب عبادة بدنية، ومن جانب آخر فإن للمال مدخلاً فيه، فمن غلب الجانب البدني قال: بعدم وجوب الإنابة ملحقاً الحج بالصلاة، والصوم، ومن اعتبر

---

(١) [النجم: ٣٩].

الجانب المالي قال: بدخول الإنابة فيه ملحقاً إياه بالزكاة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن العاجز عن الحج عجزاً مقعداً، وكذا كل مريض لا يرجى برؤه فإنه لا يجب الحج عليه ابتداء وإن وجد المال الكثير الذي يستأجر به والأجير الذي ينوب عنه للحج، فالمعضوب عندهم لا تجب عليه الاستنابة، واختلفوا هل تكره له أم تحرم؟ وذلك بناء على الاختلاف في تأويل قول مالك في الواضحة: أن الاستنابة لا تنبغي أو لا تجوز، لكن المعتمد أن الحج بالاستنابة لا يصح أصلاً، كما رجح ذلك الدسوقي والزرقاني والحطاب وغيرهم، وقد حمل الحطاب والزرقاني تبعاً له الخلاف في الكراهة أو المنع على الاستنابة في النفل[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى وجوب الاستنابة على المعضوب بالجملة، وذلك وفق تفصيلات ليس هنا مجال ذكرها[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم إيجاب الاستنابة على المعضوب بما يلي:

١ ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

---

(١) الحطاب: ٢/٣ ـ ٣، ٧، الخرشي: ٢٩٦/٢، الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني: ٢٤٢/٢ ـ ٢٤٤، الإشراف: ٢١٦/١، الجامع: ١٦٧/١ب، الكافي: ٣٠٩/١، المنتقى: ٢٦٩/٢ ـ ٢٧٠، الزرقاني على الموطأ: ٢٩٩/٢، التمهيد: ١٢٤/٩ ـ ١٢٥، الجامع لأحكام القرآن: ١٥١/٤ ـ ١٥٢، ١١٤/١٧ ـ ١١٥.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥٩٨/٢ ـ ٥٩٩، البناية: ٤٣٢/٣، ٨٤٩، مغني المحتاج: ٤٦٩/١، المجموع: ٩٤/٧ ـ ٩٥، ٩٨ ـ ١٠٠، كشاف القناع: ٤٥٥/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤/٢ ـ ٥، المغني: ١٧٧/٣.

والمعضوب غير مستطيع، ولهذا لم يتوجه الخطاب له أصلاً، وأن وجوب الاستنابة فرع عن وجوب الحج عليه أصلاً، وما دام الحج لم يجب عليه أصلاً فلا تجب الاستنابة، وذلك لأن الاستطاعة هي صفة في البدن وعدم وجود هذه الصفة ينفي الاستطاعة[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾. وهذا يفيد أن سعي غيره ليس له[2].

٣ ـ ولأنها عبادة لا تدخلها النيابة حال القدرة عليها فلم تدخلها حال العجز عنها كالصلاة والصوم[3].

٤ ـ ولأن الحج معناه قصد البيت بنفسه فلا يقوم غيره مقامه[4].

٥ ـ ولأن المعضوب مكلف لم يجب أن يحج غيره عنه بأصل الشرع قياساً على الصحيح[5].

وقد أجاب النووي عن الآيتين الكريمتين والقياس على الصلاة فقال: (. . . والجواب عن قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ أنه وجد من المعضوب السعي وهو بذل المال والاستئجار وعن قوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ﴾ أن هذا مستطيع بماله وعن القياس على الصلاة أنها لا يدخلها المال. . .)[6].

واستدل الجمهور بأحاديث:

١ ـ حديث ابن عباس: (أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله، إن

---

(١) الإشراف: ٢١٦/١، المنتقى: ٢٦٩/٢ ـ ٢٧٠، الزرقاني على الموطأ: ٢٩٢/٢، التمهيد: ١٢٥/٩، الجامع لأحكام القرآن: ١٥١/٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٥١/٤.

(٣) الإشراف: ٢١٦/١، الجامع: ١٦٧/١ب، الجامع لأحكام القرآن: ١٥١/٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ١٥١/٤.

(٥) المنتقى: ٢٦٩/٢ ـ ٢٧٠.

(٦) المجموع: ١٠١/٧.

فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: «**نعم**». وذلك في حجة الوداع)[1].

٢ ـ حديث أبي رزين الفضل، أنه أتى النبي ﷺ فقال: (إن أبي شيخٌ كبيرٌ لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن قال: «**حج عن أبيك واعتمر**»)[2].

٣ ـ وعن علي رضي الله عنه: (أن جارية شابة من خثعم استفتت النبي ﷺ فقالت: إن أبي شيخٌ كبيرٌ قد أقر وقد أدركته فريضة الله تعالى في الحج فهل يجزىء عنه أن أؤدي عنه قال: «**نعم فأدي عن أبيك**»)[3].

٤ ـ وعن عبدالله بن الزبير رضي الله عنهما قال: (جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل والحج مكتوب عليه أفأحج عنه، قال: «**أنت أكبر ولده؟**» قال: نعم، قال: «**أرأيت لو كان على أبيك دَين فقضيته عنه أكان ذلك يجزىء عنه؟**» قال: نعم، قال: «**فاحجج عنه**») وهذه الأحاديث دالة على وجوب الاستنابة على المعضوب[4].

وقد أجاب المالكية عن حديث الخثعمية وما في معناه بما يلي:

١ ـ أن قول الخثعمية: (إن فريضة الله في الحج أدركت أبي شيخاً

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله، ١٤٠/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب الحج عن العاجز...، ٩٧٣/٢، برقم: ١٣٣٤.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب الرجل يحج عن غيره، ١٦١/٢، برقم: ١٨٠٩، والترمذي في كتاب الحج: باب ٨٧ منه، ٢٧٠/٣، برقم: ٩٣٠ وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب المناسك، باب وجوب العمرة، ١١١/٥، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب الحج عن الحي إذا لم يستطيع ٩٧٠/٢، برقم: ٢٩٠٦، وأحمد في مسنده، ١٠/٤.

(٣) أخرج هذه الرواية الإمام أحمد في مسنده بهذا اللفظ، ٧٦/١.

(٤) المجموع: ١٠١/٧، المغني: ١٧٧/٣، كشاف القناع: ٤٥٥/٢.

كبيراً) ليس معناه أن الحج كان قد وجب عليه، ولكن معناه أن إيجاب الله الحج على المستطيعين قد أدرك أباها وهو شيخ كبير، توضحه رواية أخرى لحديث الخثعمية تقول فيه: (إن فريضة الله في الحج على عباده قد أدركت أبي... الحديث) وبعبارة أخرى فإن معنى قولها أن فرضية الحج كانت عندما كان أبوها شيخاً كبيراً.

٢ ـ قد ورد في بعض الروايات قوله ﷺ لها ولغيرها أيضاً: « ...**أرأيت لو كان على أبيك ديناً أفكنت قاضيته**»، قالت: نعم، قال: «**دين الله أولى بالقضاء**» فقد شبه النبي ﷺ حجها عن أبيها بقضاء دَينه عنه، ومعلوم أن قضاء الابن لدَين الأب غير واجب على الابن من مال نفسه إلا أن يتطوع، فدل ذلك التشبيه على أن حجها عن أبيها غير واجب لعدم وجوبه على أبيها أصلاً...

٣ ـ القول بأن هذا الحكم خاص بالخثعمية، لما رأى منها من شفقتها على أبيها وإقبالها على الحج عنه[1].

٤ ـ ليس المقصود بهذا الحديث إيجاب الاستئجار على المعضوب أو وجوب الحج عليه أصلاً، بل المراد الحث على بر الوالدين، وجلب ما ينفعهما والمحافظة على ما يسرهما في الدنيا والآخرة، يوضح ذلك القرطبي حين يقول: (...وقال علماؤنا: حديث الخثعمية ليس مقصوده الإيجاب، وإنما مقصوده الحث على بر الوالدين، والنظر في مصالحهما دنيا وديناً وجلب المنفعة إليهما جبلة وشرعاً، فلما رأى من المرأة انفعالاً وطواعية ظاهرة ورغبة صادقة في برها بأبيها وحرصاً على إيصال الخير والثواب إليه، وتأسفت أن تفوته بركة الحج أجابها إلى ذلك، كما قال للأخرى التي قالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دَين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم، ففي

---

(١) المنتقى: ٢٦٩/٢ ـ ٢٧٠، الزرقاني على الموطأ: ٢٩٢/٢، التمهيد: ١٢٥/٩، الجامع لأحكام القرآن: ١٥٢/٤.

هذا ما يدل على أنه من باب التطوعات وإيصال البر والخيرات للأموات، ألا ترى أنه قد شبه فعل الحج بالدَّين)[1].

الترجيح:

إن حديث الخثعمية حديث صحيح وصريح في المسألة، وردود المالكية عليه من الوَهَن بمكان، ذلك أن مبنى جلها على نفي وجوب الحج عن المرأة الخثعمية نفسها، ولم يقل أحد من الفقهاء بأن الحج واجب عليها، ذلك أن أباها إذا كان الحج وجب عليه وهو شيخ كبير، وكان قادراً على الاستنابة والاستئجار ولم يفعل فلا يعني هذا أن الحج واجب على ورثته.

وبعبارة أخرى فوجوب الاستنابة على المعضوب شيء، ووجوبها على ورثته إذا لم يفعل شيء آخر، وأن تفريطه لا يستلزم وجوب الحج على ورثته إلا أن يتطوع الورثة فيحجوا عن أبيهم، وهذا من البر بل ومن سعي الإنسان أيضاً كما ثبت عن النبي ﷺ قوله: **«وولدك من سعيك»**[2].

وأما آية الاستطاعة، فلا شك أن الاستطاعة المالية نوع من أنواع الاستطاعة يبقى تردد الحج بين العبادات المالية والبدنية، والحق أن وجود الجانب المالي في الحج يدفع إلى القول بأن من الاحتياط للدِّين إيجاب الاستنابة على المعضوب.

ثم إن الاستنابة مشروعة في أعمال الحج كالاستنابة في رمي الجمار والاستنابة في ذبح الهدي وغيره، فإذا كانت الاستنابة داخلة في أعمال الحج وواجباته، فيمكن أن تكون داخلة في أصله، فإن الرمي والذبح من الأعمال

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١٥٢/٤.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب البيوع، باب في الرجل يأكل من مال ولده بنحوه، ٢٨٨/٣، برقم: ٣٥٢٨، والحاكم في كتاب البيوع، باب ولد الرجل من كسبه، ٤٦/٢، قال حديث صحيح على شرط الشيخان ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وانظر: صحيح الجامع ١٠٩/٦، إرواء الغليل: ٣٢٣/٣.

البدنية والتعبدية المحضة، فدخول الاستنابة فيها كدخولها في أصل الحج، وبهذا يترجح لدي أن المعضوب تجب عليه الاستنابة إذا كان عنده من المال ما يستأجر به، ووجد من يستنيبه.

المبحث الرابع
اشتراط المحرم لحج المرأة

اختلف الفقهاء في اشتراط وجود المحرم لوجوب الحج على المرأة، فمن قائل باشتراطه مطلقاً، ومن قائل بالاكتفاء بنسوة ثقات عند عدمه أو عجزه أو امتناعه، ومن مكتف بوجود جماعة من أحد الجنسين.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى التعارض الظاهري بين الأحاديث التي نهت عن سفر المرأة بغير محرم وبين عموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فإن عمومها يدخل المرأة لأنها بالصحبة تكون مستطيعة، بينما قال من اشترط المحرم: أن المحرم من السبيل.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا عدم المحرم لأي سبب من الأسباب، ثم وجدت المرأة رفقة مأمونة فقد وجب عليها الحج، وقد اختلف المالكية في هذه الرفقة أيشترط أن تكون من النساء فقط؟ أم يصح أن تكون من الرجال؟ أم لا بد من مجموع الجنسين؟ وقد أفاض الحطاب في نقل هذه الأقوال دون أن يجزم هو بترجيح أو تشهير قول معين، لكن الدسوقي قد جزم بأن المعتمد الاكتفاء بجماعة من أحد الجنسين[1].

---

(١) الحطاب: ٥٢١/٢ ـ ٥٢٨، الخرشي: ٢٨٧/٢ ـ ٢٨٨، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٩/٢، المدونة: ٢٥٤/١، الإشراف: ٢١٦/١ ـ ٢١٧، المنتقى: ٨٢/٣.

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه لا بد من وجود المحرم[1].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه يجب الحج على المرأة إن وجدت جماعة من الثقات[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

والمرأة العادمة للمحرم مستطيعة فتدخل في العموم.

٢ ـ ولأنه قطع مسافة، فلا يشترط لها وجود ذي محرم كمن بينها وبين مكة ليلتان[3].

٣ ـ القياس على الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام: إذ لا يشترط فيها المحرم[4].

وقد أجاب النووي عن القياس على الهجرة بالفرق، لأن الخوف في دار الحرب أشد من الخوف في الطريق والفتنة فيها أكبر من الفتنة فيه[5].

ب ـ واستدل الحنفية والحنابلة على مذهبهم في شرطية المحرم بما يلي:

١ ـ ما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم إلا ومعها ذو محرم»**[6].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٦٤/٢، البناية: ٤٣٩/٣، كشاف القناع: ٤٥٩/٢، شرح منتهى الإرادات: ٧/٢، المغني: ١٩٠/٣.

(٢) مغني المحتاج: ٤٦٧/١، المجموع: ٨٦/٧.

(٣) المنتقى: ٨٢/٣.

(٤) الإشراف: ٢١٦/١ ـ ٢١٧.

(٥) المجموع: ٨٦/٧ ـ ٨٧.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، ٣٦/٢.

٢ ـ ما رواه ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم»**، فقام رجل فقال يا رسول الله: إني كنت في غزوة كذا وانطلقت امرأتي حاجَّة، فقال النبي ﷺ: **«انطلق فاحجج مع امرأتك»**[١].

٣ ـ وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: **«لاَ تُحجَّن امرأة إلا ومعها ذو محرم»**[٢].

٤ ـ القياس على حج التطوع بجامع أنها أنشأت سفراً في دار إسلام، فإذا لم يجز ذلك في حج تطوع فلا يجوز في الفرض أيضاً[٣].

وأما الشافعية فإن مذهبهم قريب من مذهب المالكية، لكنهم اشترطوا جماعة النساء، وذلك لأن المرأة تكون آمن على نفسها بالسفر مع النسوة بخلاف السفر مع الرجال.

والذي يترجح لدي اشتراط المحرم لوجوب الحج، فالأحاديث صحيحة وصريحة في ذلك، والتمسك بعموم الآية فيه تكلف وبعد، لأن هذه الأحاديث مخصصة للعموم.

ثم إن ظاهر الآية وعمومها يفهم منه عدم اشتراط المحرم أصلاً، لأن المرأة تستطيع من الناحية المالية والبدنية أن تحج وحدها، لكن المالكية والشافعية يشترطون المحرم، فإن عُدِمَ فجماعة من النساء أو الرجال أو مجموعهما ـ على التفصيل الذي مر ـ، فما موجب أن تخصَّصَ هذه الآية في جانب دون جانب؟ والأحاديث مصرحة باشتراط المحرم، ولا تعرض فيها لجماعة من الرجال أو النساء أو منهما، وبهذا فإن مذهب الحنفية والحنابلة هو الأقرب للصواب.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذو محرم...، ١٥٩/٦.

(٢) أخرجه الدارقطني في كتاب الحج، ٢٢٣/٢.

(٣) المغني: ١٩١/٣، كشاف القناع: ٤٥٨/٢، البناية: ٤٤١/٣.

المبحث الخامس

أشهر الحج

اختلف الفقهاء في أشهر الحج، أهي ثلاثة أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة؟ أم هي شهران وبعض شهر، شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[1] فمن قال: إن الأشهر لا تطلق على الشهرين وبعض الشهر، قال: لا بد أن يكون ذو الحجة كله داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾، ومن قال: إنه يطلق على الشهرين وبعض الدَين قال: إن بعض ذي الحجة وليس كله داخل في الآية.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن أشهر الحج ثلاثة كاملة، شوال وذو القعدة وذو الحجة، وقد نقل القرطبي عن ابن حبيب المالكي أنها شهران شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة[2].

---

(١) [البقرة: ١٩٧].

(٢) الحطاب: ١٥/٣ ـ ١٦، الخرشي: ٣٠٠/٢، الإشراف: ٢١٩/١، الجامع: ١٦٨/١أ، المقدمات: ٢٩٠/١ ـ ٢٩١، بداية المجتهد: ٢٣٨/١، المنتقى: ٢٢٨/٢.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن أشهر الحج شهران وبعض شهر، شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة، على أن بين الجمهور اختلافاً يسيراً في المراد من بعض ذي الحجة، فعلى حين ذهب الحنفية والحنابلة أنه عشرة أيام من ذي الحجة تنتهي بغروب شمس يوم النحر ذهب الشافعية إلى أنها عشر ليال تنتهي بطلوع فجر يوم النحر[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في أن أشهر الحج ثلاثة كاملة بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾.

والدليل من الآية الكريمة من وجهين:

أحدهما: أنه قد قال في الآية: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ﴾، وهو جمع، فإما أن يريد به شهرين أو ثلاثة، ولا خلاف بيننا أنه لا يريد الشهرين، فلم يبق إلا الثلاثة.

ثانيهما: أنه قد قال: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾، ومعلوم أنه لا يجوز الرفث يوم النحر، فدل على أن يوم النحر من أشهر الحج[2].

ولا يخفى ضعف هذا الوجه الأخير وذلك لأمرين:

أحدهما: أنه لا يسلم عدم جواز الرفث يوم النحر، وذلك لأنه إذا رمى وطاف وحلق وذبح جاز له الرفث، ويمكنه أن يقوم بالأفعال هذه قبل ظهر يوم النحر بسهولة، فمن قال أن الرفث بعد هذا غير جائز؟.

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٧١/٢، البناية: ٦٥١/٣، مغني المحتاج: ٤٧١/١، المجموع: ١٤٠/٧، كشاف القناع: ٤٧٢/٢، شرح منتهى الإرادات: ١١/٢، المغني: ٢٦٣/٣.

(٢) الإشراف: ٢١٩/١، بداية المجتهد: ٢٣٨/١، المنتقى: ٢٢٨/٢.

ثانيهما: أن الحنفية والحنابلة قد قالوا: إن يوم النحر داخل في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ فلا طريق إلى إلزامهم بهذا الاستدلال.

٢ ـ أن بعضاً من أعمال الحج تقع بعد يوم النحر كرمي الجمار والمبيت بمنى[١].

ب ـ وأما الجمهور الذين قالوا بأن بعض ذي الحجة وليس كله داخلاً في أشهر الحج ـ على الخلاف بينهم أو عشرة أيام أم عشر ليال ـ فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «**يوم الحج الأكبر يوم النحر**»[٢] فكيف يجوز أن يكون يوم الحج الأكبر ليس من أشهر الحج؟.

٢ ـ ما رواه نافع عن عبدالله بن عمر أنه قال: (أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة)[٣] وعن ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير مثله.

٣ ـ ولأن في يوم النحر ركناً من أركان الحج وهو طواف الإفاضة، وكثير من أعمال الحج كرمي جمرة العقبة والحلق والتقصير وغير ذلك.

٤ ـ قالوا: والآية الكريمة أيضاً يراد بها شهرا شوال وذي القعدة وبعض ذي الحجة، وهذا سائغ ومنقول في كلام العرب وفي كلام الشارع الحكيم أيضاً، فمن كلام الشارع الحكيم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٤]، ومن المعلوم أنه يحتسب الطهر الذي طلقها فيه، مع أنه يكون قد مضى بعضه وهي في عصمته، وقال ﷺ: «**أيام منى ثلاثة**»[٥] ومعلوم أنهما يومان وبعض الثالث.

---

(١) المقدمات: ١/ ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٣/ ٤٧٣.

(٣) أخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم، ٢/ ١٥٠.

(٤) [البقرة: ٢٢٨].

(٥) أخرجه النسائي في كتاب الحج، باب فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام، ٥/ ٢٦٥، وأبو داود في كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة، ٢/ ١٩٦، برقم: ١٩٤٩، والترمذي في كتاب المناسك، باب فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج، ٣/ ٢٣٧، برقم: ٨٨٩، والحاكم وصححه، ١/ ٤٦٤.

وأما كلام العرب فمن ذلك قول القائل: (جئت يوم الخميس) وإنما قد جاء في ساعة منه، ولربما قال: سآتيك في سنة كذا، والمراد ساعة منها، فهو من باب إطلاق الكل على الجزء، أو هو من باب إطلاق لفظ الجمع على ما قد يكون أقل من ثلاثة إنزالاً له منزلة الجمع، كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾[1] وإنما أراد عائشة[2].

جـ ـ واستدل الشافعية على مذهبهم بأنها عشر ليال تنتهي بطلوع فجر يوم النحر، بأن هذا هو الوقت الذي إن أحرم فيه الحاج أدرك الحج فيخرج يوم النحر من ذلك[3].

الترجيح:

إن قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ وعدم توضيحه هذه الأشهر في الآية، يدل على أن الله سبحانه وتعالى قد أقر أشهر الحج التي كانت معلومة عند العرب، وقد أخبرنا العبادلة بأن هذه الأشهر هي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، فيجب أن نعتمد على خبرهم، لا سيما وهم الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ ورووا عنه.

وأما كون بعض أعمال الحج تقع بعد يوم النحر فليس يمتنع أن تمتد بعض الأعمال المتعلقة بالحج بعد خروج شهوره، ومن المعلوم أن الحاج قد يقيم في مكة شهوراً بعد فراغه من مناسك الحج، ثم إذا هم بالانصراف إلى بلده كان عليه أن يطوف طواف الوداع، وهو من مناسك الحج، كما أن الحاج إذا أتى ما يوجب عليه دماً فإن له أن يذبحه في أي أيام السنة شاء، كما أن بعض الفقهاء قد أجاز تأخير طواف الإفاضة إلى سنين، ومن هنا يترجح لدي أن أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وعشر أيام من ذي الحجة بما فيها يوم النحر، لما ثبت من تسميته بالحج الأكبر والله أعلم.

---

(١) [النور: ٢٦].

(٢) المجموع: ١٤٦/٧، مغني المحتاج: ٤٧١/١، المغني: ٢٦٣/٣، كشاف القناع: ٤٧٢/٢، البناية: ٦٥١/٣ ـ ٦٥٢.

(٣) المجموع: ١٤١/٧، ١٤٦.

المبحث السادس

المقصود بحاضري المسجد الحرام

اختلف الفقهاء في تحديد حاضري المسجد الحرام، والذين استثناهم الله تعالى من إيجاب دم التمتع، والذين لا يجب عليهم دم القران أيضاً، أهم أهل مكة، وما اتصل بها؟ أم هم وغيرهم ممن كان مسكنه دون مسافة القصر من مكة؟ أم غيرهم أيضاً ممن كانوا دون المواقيت؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن حاضري المسجد الحرام هم: أهل مكة وذي طوى[2]، ومن في حكمهم ممن اتصلت بيوتهم بمكة، وذي طوى، وغيرها من البيوت والتي يبدأ المسافر بالقصر عند مجاوزتها[3].

---

(١) [البقرة: ١٩٦].

(٢) ذو طوى، بضم الطاء، وهو واد بمكة كله معمور اليوم يسيل في سفوح جبل أذاخر والحجون من الغرب، وتفضي إليه كل من ثنية الحجون، وثنية ريع الرسام، ويذهب حتى يصب في المسفلة عند قوز النكاسة، وعليه من الأحياء التعتيبية، وجرول، والتنضباوي، وحارة البرنو ـ جنس من السودان ـ ومعظم شارع المنصور، والحفائر داخلة في نطاق وادي طوى، وانحسر الاسم اليوم في بئر بجرول تسمى بئر طوى. انظر: معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٣) الحطاب: ٥٥/٣ ـ ٥٦، الخرشي: ٣١١/٢، الشرح الكبير للدردير: ٢٩/٢، الإشراف: ٢٢١/١، الجامع: ١٧٤/١أ، بداية المجتهد: ٢٤٣/١، المنتقى: ص٢٢٩/٢، التمهيد: ٣٤٣/٨، الجامع لأحكام القرآن: ٤٠٤/٢.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن حاضري المسجد الحرام هم من كانت مساكنهم دون المواقيت[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنهم من كانوا من مكة أو من الحرم دون مسافة القصر[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾، وحاضر الشيء هو من لا يحتاج إلى كلفة ولا إلى مشقة في قطع المسافة إليه، وذلك مقصور على أهل مكة.

٢ ـ ولأن كل موضع ليس بمكة، فأهله لا يوصفون بأنهم حاضروا المسجد الحرام، كالمدينة والعراق[3].

ب ـ واستدل الحنفية على أن حاضري المسجد الحرام من هم دون المواقيت، بأنه يجوز لهم أن يدخلوا مكة بغير إحرام، فدل ذلك على أنهم هم حاضروه[4].

جـ ـ واستدل الشافعية والحنابلة بأن حاضر الشيء ما كان فيه، أو في ما قاربه أو جاوره وذلك كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾[5] ـ أي قريبة منه ـ[6].

---

(١) البناية: ٦٤٧/٣.

(٢) مغني المحتاج: ٥١٥/٢، المجموع: ١٧٥/٧، شرح منتهى الإرادات: ١٤/٢، المغني: ٥٠٢/٣.

(٣) الإشراف: ٢٢١/١، الجامع: ١٧٤/١أ.

(٤) البناية: ٦٤٧/٣.

(٥) [الأعراف: ١٦٣].

(٦) مغني المحتاج: ٥١٥/١، المهذب المطبوع مع المجموع: ١٧٤/٧، شرح منتهى الإرادات: ١٤/٢، المغني: ٥٠٢/٣.

والذي يترجح لدي أن حاضري المسجد الحرام هم من كانوا في داخل الحرم، سواء أكانوا بمكة أو غيرها، وذلك لأن حاضر الشيء، هو المستقر فيه، والمسجد الحرام يطلق على الحرم عموماً، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ﴾[1]، وغير ذلك من الآيات الكريمة التي عبرت بالمسجد الحرام عن الحرم عموماً.

وبهذا يترجح أن حاضري المسجد الحرام هم من كانوا داخل الحرم، وهذا منقول عن الثوري ـ رحمه الله ـ.

(١) [التوبة: ٢٨].

المبحث السابع

شرط بطلان التمتع

اختلف الفقهاء في بطلان التمتع وسقوط الدم عن من أحرم بعمرة في أشهر الحج، ثم حج من عامه، فمتى يبطل التمتع، ويسقط عنه دم التمتع؟ هل برجوعه إلى مصره أو مصر قريب من مصره؟ أم برجوعه إلى الميقات؟ أم إلى مسافة القصر من مكة؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في السبب الذي من أجله وجب الدم على المتمتع، أهو الترفه بإسقاط أحد السفرين وجمعه النسكين بسفر واحد؟ أم هو ربح ميقات بجمعه النسكين بالإحرام من الميقات مرة واحدة؟ أم هو بقاؤه بمكة، أو عدم إلمامه بأهله إلماماً صحيحاً؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن التمتع يبطل ويسقط عنه الدم إذا رجع إلى بلده، أو إلى بلد بعيد عن مكة بنفس المسافة التي يبعد بلده بها عن مكة، أو أكثر.

أما إذا كان البلد الذي رجع إليه دون بلده في البعد عن مكة، فلا يبطل تمتعه، ولا يسقط عنه الدم، وهنالك قول في المذهب عن الموازية، أنه إذا رجع إلى بلد غير بلده في الحجاز، فإن تمتعه لا يبطل، ولا يسقط

عنه الدم، ولو كان مثل بلده في البعد، فيجب أن يخرج من الحجاز بالكلية حتى يسقط عنه الدم، ولكن المشهور هو الأول[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه يبطل تمتعه، ويسقط عنه الدم إذا ألمَّ بأهله إلماماً صحيحاً[2] وأما إن لم يلم بهم إلماماً صحيحاً، فلا يبطل تمتعه[3].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن دم التمتع يسقط عنه بالعود إلى ميقات عمرته، أو إلى أي ميقات آخر، ولو كان دون مسافة الميقات عمرته[4].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أن تمتعه يبطل بخروجه من مكة إلى مسافة القصر[5].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن الدم إنما استحق عليه بإسقاطه أحد السفرين وجمعه العمرة والحج بسفر واحد، فبعوده إلى بلده أو إلى بلد مثل بلده في البعد، تكون قد انتفت علة إيجاب الدم عليه، وهي ترفهه بإسقاط أحد السفرين، وأما إن عاد إلى بلد أقرب إلى مكة من بلده، فإنه يبقى مترفهاً، لأن السفر الذي سافره كان دون السفر الذي وجب عليه[6].

---

(١) الحطاب: ٥٨/٣، الخرشي: ٣١٢/٢، المدونة: ٣٨٣/١، الفواكه الدواني: ٤٣٤/١، الإشراف: ٢٢٢/١، الجامع: ١٧٣/١ب، ١٧٤ب، المنتقى: ٢٣٢/٢ ـ ٢٣٣.

(٢) يقصد الحنفية بالإلمام الصحيح أن يرجع إلى أهله بحيث لا يكون العود إلى مكة مستحقًا عليه، ويكون العود إلى مكة مستحقًا عليه أما بسوقه الهدي، أو بعدم حلقه من عمرته إذ في هذين الحالين يستحق العود إلى مكة عليه.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٥٣٧/٢، ٥٤١، البناية: ٦٤٨/٣.

(٤) نهاية المحتاج: ٣١٧/٣، مغني المحتاج: ٥١٦/١، المجموع: ١٧٧/٧، المهذب المطبوع مع المجموع: ١٧٣/٧ ـ ١٧٤.

(٥) كشاف القناع: ٤٨١/٢، شرح منتهى الإرادات: ١٤/٢، المغني: ٥٠١/٣،

(٦) الخرشي: ٣١٢/٢، الإشراف: ٢٢٢/١، الجامع: ١٧٤/١ب، المنتقى: ٢٣٢/٢ ـ ٢٣٣.

ب ـ وأما الحنفية فإنهم اعتبروا مسألة الإلمام، فقالوا: إن رجوعه إلى أهله لا يعتبر كاملاً ولا صحيحاً، إذا كان العود إلى مكة مستحقًّا عليه لسوق هدي أو حلق أخره، وإذا كان إلمامه بأهله غير صحيح، لم يسقط عنه دم التمتع[1].

جـ ـ وأما الشافعية فإنهم جعلوا علة بطلان التمتع هي ربح ميقات، فإنه يفعل نسك الحج دون أن يحتاج إلى الرجوع إلى الميقات مرة أخرى ليحرم منه، وبرجوعه إلى ميقاته، أو إلى أي ميقات آخر غير ميقاته لم يكن رابحاً لميقات لأن عليه حينئذٍ ألا يجاوز الميقات إلا محرماً بالحج فلم يربح ـ والحالة هذه ـ ميقاتاً[2].

د ـ وأما الحنابلة فقد استدلوا بقول عمر: (إذا اعتمر في الحج ثم أقام فهو متمتع، فإن خرج ورجع فليس بمتمتع) وعن ابن عمر بنحوه[3].

ولعل مذهب الحنابلة في هذه المسألة هو الأرجح، وذلك لأنه إذا كانت علة إيجاب دم التمتع هي إسقاط أحد السفرين، فإن الخروج إلى مسافة القصر يطلق عليه اسم السفر لغة وشرعاً.

(١) حاشية ابن عابدين: ٥٣٧/٢، ٥٤١، البناية: ٦٤٨/٣.
(٢) نهاية المحتاج: ٣١٧/٣، مغني المحتاج: ٥١٦/١.
(٣) كشاف القناع: ٤٨١/٢، شرح منتهى الإرادات: ١٤/٢، والأثر أخرجه مالك في الموطأ: في كتاب الحج، باب ما جاء في التمتع، ٣٤٤/١.

المبحث الثامن

حكم التلبية

اختلف الفقهاء في التلبية، أواجبة هي أم مسنونة ومستحبة؟، وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في حمل فعل النبي ﷺ على الوجوب أو الاستحباب، فمن حمله على الوجوب قال بوجوبها، ومن حمله على الاستحباب، قصر الحكم عليه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن التلبية واجبة ولو مرة، فإن ترك التلبية بالكلية أراق دماً، وإن تركها وطال الفصل بينها وبين الإحرام أراق دماً أيضاً، ولا يسقط عنه الدم حتى ولو رجع من جديد فأحرم ولبى، بخلاف ما لو لم يطل الفصل، فإن الدم يسقط بالتلبية.

ولا يشترط المالكية مقارنة التلبية للنية، وإن قالوا بسنية ذلك، كما لم يوجبوا تجديد التلبية، بل لو لبى مرة واحدة أجزأته، وسقط عنه الواجب[1].

ب ـ وذهب الجمهور إلى أن التلبية مسنونة وليست بواجبة، إلا أن

---

(١) الحطاب: ١٠٧/٣، الخرشي: ٣٢٤/٢، الشرح الكبير للدردير: ٣٩/٢ ـ ٤٠، المدونة: ٣٦١/١، بداية المجتهد: ٢٤٧/١، المنتقى: ٢٠٧/٢.

الحنفية اشترطوا أن يقترن الإحرام بأي ذكر فيه تعظيم لله تعالى، كالتسبيح والتهليل والتكبير، أما خصوص التلبية فمستحبة ومسنونة[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على وجوب التلبية بحمل أفعال النبي ﷺ في ذلك على الوجوب، كما ذكر ذلك ابن رشد، واستدل الباجي على إيجاب الدم بأنه واجب، فوجب فيه الدم كسائر الواجبات[2].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بأن التلبية لا تخرج عن كونها ذكراً، فكانت مستحبة ومسنونة كسائر الأذكار[3].

وهذا هو الذي يترجح لدي، ذلك أن إيجاب التلبية يحتاج إلى دليل أقوى من الاستدلال بفعل النبي ﷺ، وذلك لأن النبي ﷺ قد فعل أفعالاً كثيرة في الحج أكثرها مسنون، وليس بواجب، فلو قلنا: إن كل فعل فعله النبي ﷺ في الحج كان واجباً، لأدى بنا ذلك إلى إيجاب أفعال كثيرة لم يقل المالكية أنفسهم بوجوبها، كالذهاب إلى منى يوم التروية، والمبيت بها ليلة تسع، وتقبيل الحجر الأسود وغير ذلك.

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٨٣/٢، مغني المحتاج: ٤٧٨/١، نهاية المحتاج: ٢٦٠/٣، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي: ٣٣٣/١، المجموع: ٢٤٥/٧، ٢٤٦، كشاف القناع: ٤٨٨/٢، المغني: ٢٥٤/٣.

(٢) بداية المجتهد: ٢٤٧/١، المنتقى: ٢١١/٢.

(٣) كشاف القناع: ٤٨٨/٢، المغني: ٢٥٤/٣.

المبحث التاسع

الوقت الذي يقطع فيه المعتمر التلبية

اختلف الفقهاء في المعتمر متى يقطع التلبية؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تعارض بعض الآثار في ظاهرها، ذلك أنه رُوِيَ بعض الآثار التي تدل على قطعها عند رؤية الحرم، ووردت آثار أخرى تدل على قطعها عند استلام الحجر.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور إلى التفرقة بين المعتمر يحرم من الميقات، أو المعتمر يحرم من الحل، فإذا أحرم المعتمر من الميقات، فإنه يقطع التلبية إذا دخل الحرم، وإن أحرم من أدنى الحل كالتنعيم والجعرانة فإنه يقطع التلبية إذا رأى بيوت مكة، أو إذا رأى المسجد الحرام.

ومثل المعتمر في ذلك، من أَهَلَّ بِحَج، ولكن فاته الحج بإحصار، أو تأخر، فإنه يقطع التلبية في المكان الذي يقطعها فيه المعتمر[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه يقطعها عند بدء الطواف[2].

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١٠٧/٣، الخرشي: ٣٢٤/٢، الشرح الكبير للدردير: ٤٠/٢، البيان والتحصيل: ٤٠٨/٣ ـ ٤٠٩، المدونة: ٣٦٥/١، الفواكه الدواني: ٤١٤/١، الجامع: ١٧٢/١أ، الزرقاني على الموطأ: ٢٦٤/٢، المنتقى: ٢٢٥/٢ ـ ٢٢٦.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥١٣/٢، ٥٣٧، البناية: ٦٣٣/٣، مغني المحتاج: ٥٠١/١، كشاف القناع: ٥٦٩/٢، المغني: ٤١٨/٣.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن هشام بن عروة عن أبيه: (أنه كان يقطع التلبية عند الحرم)[١].

٢ ـ وروى مالك بلاغاً عن ابن عمر: أنه كان يفعل ذلك أيضاً[٢].

٣ ـ ولأن المعتمر غايته الحرم، فناسب ذلك أن يقطع التلبية عنده، بخلاف الحاج، فإن غايته عرفة، فسن أن يقطع التلبية عندها[٣].

ولا يخفى تكلف هذا الاستدلال وضعفه، إذ أن المعتمر غايته المسجد لا الحرم.

٤ ـ واستدلوا على التفرقة بين المُهَلِّ من المواقيت، والمُهِلِّ من أدنى الحل، بأن الأول يقطع مسافة طويلة تكون فيها التلبية، بخلاف الثاني، فلو قلنا: إنه يقطع التلبية عند الحرم لما لبى إلا مرات قليلة[٤].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في قطع التلبية عند بدء الطواف، واستلام الحجر الأسود بما يلي:

١ ـ حديث ابن عباس مرفوعاً أنه ﷺ: **«كان يمسك التلبية في العمرة إذا استلم الحجر»**[٥].

٢ ـ ولأن التلبية إجابة للعبادة، وإشعار بالإقامة عليها، فلا يقطعها إلا

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب قطع التلبية: ٣٣٨/١، وذكر الأرناؤوط أن إسناده حسن. انظر: جامع الأصول: ٢٧٢/٣.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب الغسل للإهلال، ٣٢٢/١.

(٣) المنتهى: ٢٢٥/٢ ـ ٢٢٦، الجامع: ١٧٢/١أ.

(٤) الجامع: ١٧٢/١أ.

(٥) أخرجه الترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء متى تقطع التلبية في العمرة، وقال حسن صحيح ٢٦١/٣، برقم: ٩١٩، وأبو داود في كتاب المناسك، باب متى يقطع المعتمر التلبية، ١٦٣/٢، برقم: ١٨١٧.

إذا شرع فيما يتحلل به منها، والطواف والسعي هما اللذان يتحلل بهما من العمرة، فناسب أن يقطع التلبية عنده، ولم يشرع أن يقطعها قبل الطواف[1].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في قطع التلبية عند الطواف، وذلك لورود بعض الأحاديث في ذلك، وفعل صحابي أو تابعي واجتهادهما لو ثبتا لا يمكن أن يعارضا الأحاديث الصحيحة.

(١) حاشية ابن عابدين: ٥٣٧/٢، البناية: ٦٣٣/٣، مغني المحتاج: ٥٠١/١، كشاف القناع: ٥٦٩/٢، المغني: ٥١٨/٣.

المبحث العاشر
حكم طواف القدوم

اختلف الفقهاء في طواف القدوم للآفاقي[1]، أواجب هو أم مستحب؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في حمل فعل النبي ﷺ في ذلك على الوجوب، أو على الاستحباب.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية وجوب طواف القدوم، وإيجاب الدم على تاركه، كما أنه يجب أن يكون قبل الوقوف بعرفة، ويشترط المالكية لوجوب طواف القدوم، وإيجاب الدم على تاركه شروط:

١ ـ أن يحرم بالحج مفرداً أو قارناً من الحل.

٢ ـ أن لا يراهق ـ أي يزاحم ـ بحيث يخشى إن طاف طواف القدوم أن يفوته الوقوف بعرفة.

٣ ـ أن لا يردف الحج على العمرة في الحرم.

ففي هذه الأحوال كلها يسقط وجوب طواف القدوم، كما يسقط وجوب القدوم أيضاً عمن به عذر استمر إلى فوات وقته، ـ أي بعد الوقوف بعرفة ـ كالحائض والنفساء والمجنون وغيرهم[2].

---

(١) الآفاقي هو من قدم إلى مكة وهو ليس من أهلها، ولا ممن هم دون المواقيت.

(٢) الحطاب: ٨٢/٣، الخرشي: ٣١٧/٢، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٢٣/٢ ـ ٣٤، الفواكه الدواني: ٤١٥/١، المدونة: ٣٦٨/١، ٣٧٥، الجامع: ١٧٩/١ب.

ب ـ وذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن طواف القدوم سنة، وليس بواجب[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية بأن النبي ﷺ قد فعل طواف القدوم، وأمر بفعله، فدل ذلك على وجوبه، ولأنه شرط في ركن من أركان الحج، وهو السعي، فكان واجباً لذلك[2].

ب ـ وأما الجمهور فاستدلوا على مذهبهم بأن طواف القدوم تحية للبيت، فلم يكن واجباً كتحية المسجد[3].

والذي يترجح لدي سنية طوال القدوم لا وجوبه، لأن الوجوب يحتاج إلى دليل أدل من فعل النبي ﷺ، إذ فعله عليه الصلاة والسلام قد يحمل على الاستحباب.

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٩٤/٢، البناية: ٥٠٣/٣، مغني المحتاج: ٥٠٩/١ ـ ٥١٠، المجموع: ١١/٨، ١٢، ١٩، كشاف القناع: ٥٥٥/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤٩/٢، المغني: ٤٦٩/٣.

(٢) الجامع: ١٧٩/١ب.

(٣) المهذب المطبوع مع المجموع: ١١/٨.

المبحث الحادي عشر
حكم السجود على الحجر الأسود

اختلف الفقهاء في السجود على الحجر الأسود عند تقبيله، أمشروع هو أم غير مشروع؟. وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى معارضة العمل لبعض الآثار.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن السجود على الحجر الأسود غير مشروع، وقد أنكر مالك ذلك في المدونة والمستخرجة إنكاراً شديداً، وقد نقل عن ابن حبيب حمل ذلك على أن مالكاً كرهه مخافة اعتقاد وجوبه، أما الرجل يفعله في خاصة نفسه، فله ذلك عند ابن حبيب، لكن المذهب الأول[1].

ب ـ وذهب الحنفية ـ في الراجح من مذهبهم ـ والشافعية والحنابلة إلى أن ذلك مستحب[2].

---

(١) المدونة: ٣٦٤/١، ٣٩٧، المستخرجة المطبوعة مع البيان والتحصيل: ٤٢٠/٣، البيان والتحصيل: ٤٢٠/٣، الفواكه الدواني: ٣٦٧/١، الجامع: ١٧٨/١أ، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٧٣/٢، والمقصود بالسجود وضع الجبهة عليه.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٩٤/٣، مغني المحتاج: ٤٨٨/١، المجموع: ٥٧/٨ ـ ٥٨، كشاف القناع: ٥٥٧/٢.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على عدم المشروعية باتصال العمل، وأن مالكاً لم يسمع أحداً يفعل ذلك[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد احتجوا بفعل عمر وابن عباس رضي الله عنهم، وهذا لا يكون إلا عن توقيف[2].

وقد اعتذر ابن رشد الجد عن ذلك، بأن فعلها لم يصح عنده[3].

والذي يترجح لدي استحباب ذلك لفعل الصحابيين.

(١) البيان والتحصيل: ٣/٤٢٠، الجامع: ١/١١٧٨أ.

(٢) كشاف القناع: ٢/٥٥٧، مغني المحتاج: ١/٤٨٨.

(٣) البيان والتحصيل: ٣/٤٢٠.

المبحث الثاني عشر
حكم تقبيل اليد عند استلام الحجر الأسود

اتفق الفقهاء على أن من عجز عن تقبيل الحجر الأسود، فإنه يشرع له استلامه بيده، لكنهم اختلفوا في تقبيل اليد التي استلمت الحجر، أمشروع هو أم غير مشروع؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من استلم الحجر الأسود، فإنه يشرع له أن يضع يده على فيه من غير تقبيل[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أن من استلم الحجر الأسود، فإنه يقبل يده التي استلمته[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على عدم مشروعية تقبيل اليد بأن الغرض هو أن

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٣/١٠٧ ـ ١٠٨، الخرشي: ٢/٣٢٥ ـ ٣٢٦، المدونة: ١/٣٦٣ ـ ٣٦٤، الإشراف: ١/٢٢٨، الفواكه الدواني: ١/٤١٥، الجامع: ١/١٧٨أ، المنتقى: ٢/٢٨٨.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٤٩٤، نهاية المحتاج: ٣/٢٧٦، مغني المحتاج: ١/٤٨٨، المجموع: ٨/٣٥، ٥٧، كشاف القناع: ٢/٥٥٧، المغني: ٣/٣٩٥.

يمس الفم ما مس الحجر كي يكون عوضاً عن التقبيل، وأما التقبيل فإنه سنة في الحجر دون غيره[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بما ثبت من فعله ﷺ وذلك في حديث ابن عمر وفيه: (أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك)[2].

كما استدلوا بفعل الصحابة كعبدالله بن عباس وأبي هريرة وغيرهما[3].

والذي يترجح لدي سنية تقبيل اليد التي استلمت الحجر الأسود، وذلك لما ثبت من فعل النبي ﷺ، وهذه الأفعال تعبدية محضة، لا مدخل ولا مجال للاجتهاد فيها، فضلاً عما يشوب دليل المالكية من تكلف وبعد، فإن القول بأن الاستلام هو عوض عن التقبيل، فلهذا لا يشرع تقبيل اليد يمكن أن يناقش ويقال: بأنه لما كان الاستلام عوضاً عن التقبيل، كان من المناسب أن تقبل اليد التي استلمت الحجر، فيكون تقبيل اليد المستلمة عوض عن تقبيل الحجر، وبهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور في سنية تقبيل اليد المستلمة والله أعلم.

(١) الإشراف: ٢٢٨/١، المنتقى: ٢٨٨/٢.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب استحباب استلام الركنين اليمانيين في الطواف، دون الركنين الآخرين، ٩٢٤/٢، برقم: ١٢٦٨.

(٣) المغني: ٣٩٥/٣، كشاف القناع: ٥٥٧/٢.

المبحث الثالث عشر
حكم الاضطباع في الطواف

الاضطباع أن يجعل وسط الرداء تحت كتفه اليمنى، ويرد طرفيه على كتفه اليسرى، ويبقى كتفه اليمنى مكشوفة، وقد اختلف الفقهاء فيه، بين قائل بسنيته، وقائل بكراهته.

وفيما يلي مذاهبهم فيه:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الاضطباع ليس بسنة، بل هو مكروه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى سنيته، على خلاف بينهم، أهو سنة في كل طواف؟ أم لطواف القدوم فقط؟، وهل هو في الأشواط كلها؟، أم في الثلاثة الأولى؟[2].

الأدلة:

أ ـ استدل مالك على عدم سنية الاضطباع، بأنه لم يسمع أحداً من أهل العلم قال به[3].

---

(١) الخرشي: ٣٢٦/٢، الجامع: ١٧٨/١أ، الفواكه الدواني: ٤١٧/١، البيان والتحصيل: ٤٤٩/٣ ـ ٤٥٠.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٩٥/٢، البناية: ٤٩٤/٣، مغني المحتاج: ٤٠٩/١، المجموع: ١٩/٨ ـ ٢٠، ٥٨، كشاف القناع: ٥٥٥/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤٩/١ ـ ٥٠، المغني: ٣٨٥/٣ ـ ٣٨٦.

(٣) المستخرجة المطبوعة مع البيان والتحصيل: ٤٤٩/٣ ـ ٤٥٠.

ب ـ وأما جمهور الفقهاء فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ ما رواه يعلى بن أمية رضي الله عنه: (أن رسول الله ﷺ طاف بالبيت مضطبعاً ببرد)[١].

٢ ـ ما رواه ابن عباس قال: (اضطبع النبي ﷺ هو وأصحابه ورملوا ثلاثة أشواط، ومشوا أربعاً)[٢].

٣ ـ ما رواه ابن عباس أيضاً: (أن رسول الله ﷺ وأصحابه اعتمروا فأمرهم النبي ﷺ فاضطبعوا، فجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، وقذفوها على عواتقهم)[٣].

٤ ـ وعن أسلم مولى عمر، قال: سمعت عمر يقول: (فيم الرملان اليوم، والكشف عن المناكب، وقد وطد الله الإسلام، ونفى الكفر وأهله؟، ومع ذلك لا نترك شيئاً كنا نصنعه مع رسول الله ﷺ)[٤].

والذي يترجح لدي سنية الاضطباع لثبوت ذلك عن النبي ﷺ، وأقل أحوال أفعاله ﷺ الاستحباب، لا سيما في أمر تعبدي كهذا، وعدم علم مالك رضي الله عنه بهذا لا يستلزم عدم سنيته.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب الاضطباع في الطواف ١٧٧/٢، برقم: ١٨٨٣، والترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء أن النبي ﷺ طاف مضطبعاً، وقال: «حديث حسن صحيح» ٢١٤/٣، برقم: ٨٥٩، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب الاضطباع، ٩٨٤/٢، برقم: ٢٩٥٤.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب في الرمل، ١٧٩/٢، برقم: ١٨٩٠.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب الاضطباع في الطواف ١٧٧/٢، برقم: ١٨٨٤، وذكرالأرناؤوط أن إسناده حسناً، انظر: جامع الأصول: ١٧٠/٣.

(٤) المغني: ٣٨٦/٣، كشاف القناع: ٥٥٥/٢ ـ ٥٥٦، المجموع: ١٩/٨، والأثر أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب في الرمل ١٧٩/٢، برقم: ١٨٨٧، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب الرمل حول البيت، ٩٨٤/٢، برقم: ٢٩٥٢، وذكر الأرناؤوط أن إسناده حسناً، انظر: جامع الأصول: ١٧٢/٣.

المبحث الرابع عشر
حكم قراءة القرآن في الطواف

اختلف الفقهاء في قراءة القرآن في الطواف، أمشروعة هي أم غير مشروعة؟ وفيما يلي مذاهبهم في ذلك:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن القراءة في الطواف غير مشروعة، بل مكروهة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنها مشروعة، لكن الحنفية قالوا: أنها خلاف الأولى، كما رجح ذلك ابن عابدين[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على كراهة قراءة القرآن في الطواف، بأنه لم يرد عن النبي ﷺ، بأنه كان يقرأ القرآن في الطواف، فدل على أنه ليس بسنة[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله

---

(١) الخرشي: ٣٢٦/٢، الحطاب: ١٠٩/٣، الجامع: ١٧٨/١ب، المدونة: ٤٠٦/١ ـ ٤٠٧، الكافي: ٣٢٠/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٩٧/٢، مغني المحتاج: ٤٨٩/١، المجموع: ٤٤/٨، ٥٩، شرح منتهى الإرادات: ٥٢/٢، الفروع: ٤٩٨/٣.

(٣) الخرشي: ٣٢٦/٢، الحطاب: ١٠٩/٣.

عنه، (أن النبي ﷺ قال: يقول الرب سبحانه وتعالى، من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين، وفضل كلام الله سبحانه وتعالى على سائر الكلام كفضل الله على خلقه)[1].

قالوا: ولأن الذكر في الطواف مشروع، والقرآن هو أفضل الذكر[2].

والذي يترجح لدي أن لا كراهة في قراءة القرآن في الطواف، صحيح أن الأذكار المأثورة ربما تكون أفضل من قراءة القرآن في الطواف، لأن مبنى ذلك على التعبد، ولا يلزم من أفضلية ذكر في حال معين، أو وقت معين أن يكون ذلك الذكر أفضل من القرآن، لكن القول بالكراهة بعيد، خاصة وأن الأذكار المأثورة في الطواف قليلة، والتشاغل بالقرآن أفضل بكثير من السكوت.

(١) أخرجه الترمذي في كتاب فضائل القرآن، وقال: هذا حديث حسن غريب، ١٦٩/٥، برقم: ٢٩٢٦.

(٢) مغني المحتاج: ٤٨٩/١، المجموع: ٤٤/٨، شرح منتهى الإرادات: ٥٢/٢.

المبحث المبحث الخامس عشر
حكم ركعتي الطواف

اتفق الفقهاء على أن ركعتي الطواف مشروعتان، لكنهم اختلفوا في درجة هذه المشروعية فمن قائل بأنهما واجبتان، ومن قائل بأنهما سنتان، ومن مفرق بين الطواف الواجب، فقائل بوجوبهما فيه، أو الطواف المندوب، فقائل بندبهما فيه.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاختلاف في المراد من قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[1]، هل المراد به ركعتا الطواف؟ أم اتخاذه للصلاة فيه عموماً؟.

٢ ـ الاختلاف في حمل فعل النبي ﷺ في ذلك على الوجوب أو السنية.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذكر المالكية في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

١ ـ أشهرها ـ وهو ما رجحه الحطاب ـ: أن حكمهما تابع لحكم الطواف الذي سبقهما، فإن كان الطواف الذي سبقهما واجباً، فهما واجبتان، وإن كان مندوباً فهما مندوبتان.

---

(١) [البقرة: ١٢٥].

٢ ـ أنهما واجبتان مطلقاً.

٣ ـ أنهما سنة مؤكدة.

وقد ذكر سنيتهما ابن يونس، والقاضي عبدالوهاب، لكن الذي يفهم من كلامهما الوجوب، فبالرغم من أن ابن يونس قد عبر عن حكمهما بالسنة المؤكدة، إلا أنه قال بوجوب الدم على تاركهما، وهذا هو شأن الواجبات، كما أن القاضي عبدالوهاب قد صرح بالسنية المؤكدة، لكن استدلاله يفهم منه أنهما واجبتان[١].

ب ـ وذهب الحنفية إلى وجوبهما عن طواف كل سبعة أيام[٢].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى سنيتهما[٣].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث جابر بن عبدالله وفيه: (أن رسول الله ﷺ طاف بالبيت سبعاً، رمل ثلاثاً، ومشى أربعاً، ثم قرأ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾، فصلى سجدتين خلف المقام، بينه وبين الكعبة، ثم استلم الركن...)[٤].

فقد حمل المالكية فعل النبي ﷺ على الوجوب، لا سيما وقد نبه النبي ﷺ على أنه فعلهما امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾، ومع ذلك فإن الآية نفسها متضمنة لأمر، والأمر للوجوب.

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٣/١١٠ ـ ١١١، الخرشي على مختصر خليل وحاشية العدوي: ٢/٣٢٧، الشرح الكبير للدردير: ٢/٤١ ـ ٤٢، الإشراف: ١/٢٢٨ ـ ٢٢٩، الجامع: ١/١٨١ب، الفواكه الدواني: ١/٥١٧، القوانين الفقهية: ص ٨٩، بداية المجتهد: ١/٢٧٣، المنتقى: ٢/٢٢١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٤٩٩، ٤٧٠، البناية: ٣/٥٠١.

(٣) مغني المحتاج: ١/٤٤٩١، المجموع: ٨/٤٩، ٥٢، شرح منتهى الإرادات: ٢/٥٣، ٥٤، كشاف القناع: ٢/٥٦٣.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ ٢/٨٨٦، برقم: ١٢١٨.

٢ ـ ولأن الطواف ركن من أركان الحج له تابع، فوجب أن يكون تابعه واجباً كالوقوف بعرفة، فإنه لما كان ركناً، كان تابعه ـ وهو المبيت بمزدلفة ـ ركناً[١].

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا بحديث جابر، وبآية: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ لكنهم حملوهما على الوجوب المطلق، ـ أي سواء أكان الطواف واجباً أم غير واجب[٢].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث جابر المتقدم، وقد حملوه على الاستحباب.

٢ ـ ولأنهما صلاة زائدة عن الصلوات الخمس، فلم تكونا واجبتين على الأعيان بأصل الشرع كغيرهما من النوافل[٣].

والذي يترجح لدي أنهما مندوبتان، وأما الاستدلال بحديث جابر وبالآية الكريمة فغير متجه، ذلك أن الآية الكريمة لم يكن المراد منها بيان حكم ركعتي الطواف، وإنما المراد منها الحث على اتخاذ مقام إبراهيم مصلى، وهذا يصدق على ركعتي الطواف، وعلى غيرهما، وقد جاء فعل النبي ﷺ ليبين أن من المراد من الآية ركعتا الطواف، فيكون المعنى أن من أراد أن يركع ركعتي الطواف، فليركعهما عند مقام إبراهيم، فليس في الآية ولا الحديث دليل على وجوبهما.

وأما قياس المالكية ركعتي الطواف على المبيت بمزدلفة فغريب، وذلك لأن المبيت بالمزدلفة واجب مستقل وليس تابعاً للوقوف بعرفة، وكونه بعده فعلاً وزماناً لا يلزم منه أن يكون تابعاً له، وإلا لساغ لقائل أن يقول:

---

(١) الجامع: ١٨١/١ب، الإشراف: ٢٢٩/١، المنتقى: ٢٨٨/٢.

(٢) البناية: ٥٠١/٣ ـ ٥٠٢.

(٣) المهذب المطبوع مع المجموع: ٤٩/٨، كشاف القناع: ٥٦٣/٢، شرح منتهى الإرادات: ٥٦٣/٢.

أن الوقوف بعرفة مندوب وليس بركن، لأنه تابع للمبيت بمنى ليلة التروية، وهي سنة، ومن هنا يتضح أن هذا القياس بعيد، وأن الأحكام الشرعية التعبدية لا يمكن أن تثبت بهذه الاستنتاجات البعيدة.

المبحث السادس عشر
حكم طواف الوداع

اختلف الفقهاء في طواف الوداع أواجب هو أم غير واجب؟. وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى تعارض الآثار ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك حديث ابن عباس الذي فهم منه بعض الفقهاء وجوب طواف الوداع، وحديث صفية الذي فهم منه بعض الفقهاء عدم الوجوب وسيأتيان.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن طواف الوداع مندوب، وليس بواجب[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه واجب[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على استحباب طواف الوداع وعدم وجوبه بما يلي:

---

(١) الخرشي: ٣٤٢/٢، المدونة: ٤٠٢/١، الفواكه الدواني: ٤٢٦/١، الجامع: ١٨١/١أ، بداية المجتهد: ٢٥١/١، الزرقاني على الموطأ: ٣٠٩/٢ ـ ٣١٠، المنتقى: ٢٩٣/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٦٨/٢، ٥٢٣، البناية: ٥٠٣/٣، ٥٨٣، مغني المحتاج: ٥١٠/١، المجموع: ٢٥٤/٨، ٢٥٧، كشاف القناع: ٥٩٥/٢، شرح منتهى الإرادات: ٦٨/٢، المغني: ٤٦٩/٣.

١ ـ ما رُوِيَ عن عائشة رضي الله عنها قالت: (حججت مع رسول الله ﷺ فأفضنا يوم النحر، فحاضت صفية، فأراد النبي ﷺ منها ما يريد الرجل من امرأته، فقالت: يا رسول الله إنها حائض، قال: «**أحابستنا هي؟**»، قالوا: يا رسول الله، أفاضت يوم النحر، قال: «**أخرجوا**»)[١].

قال الباجي: (. . .فوجه الدليل من الحديث أنه خاف أن لا تكون طافت للإفاضة، وأن يحبسهم ذلك بمكة، فلما أخبر أنها قد أفاضت، قال: أخرجوا، ولم يحبسهم لعذر طواف الوداع على صفية، كما خاف أن يحبسهم لعذر طواف الإفاضة)[٢].

٢ ـ وعن عائشة قالت: (ولو كان الذي يقولون، لأصبح بمنى أكثر من ستة آلاف امرأة حائض كلهن قد أفاضت)[٣].

فدل ذلك على أن طواف الوداع ليس بواجب، إذ لو كان واجباً لكان بمنى هذا العدد من النساء ينتظرن الطهر، كي يطفن طواف الوداع، فلما لم يكن شيء من ذلك، دل على أن طواف الوداع ليس بواجب.

٣ ـ ولأنه معنى لم يجب الدم بسببه على الحائض، فلم يجب على غيرها[٤].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في وجوب طواف الوداع بحديث ابن عباس، وفيه: (أن النبي ﷺ أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت الطواف، إلا أنه قد خفف عن المرأة الحائض)[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الزيارة يوم النحر، ١٨٩/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع، وسقوطه عن الحائض، ٩٦٣/٢، برقم: ١٣٢٧.

(٢) المنتقى: ٢٩٣/٢.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب إفاضة الحائض، ٤١٣/١.

(٤) المنتقى: ٢٩٣/٢، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٠/٢.

(٥) مغني المحتاج: ٥١٠/١، المهذب المطبوع مع المجموع: ٢٥٣/٨، البناية: ٥٨٣/٣، كشاف القناع: ٥٩٥/٢. والحديث أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت ١٩٥/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع، وسقوطه عن الحائض، ٩٦٣/٢، برقم: ١٣٢٨.

الترجيح:

والذي يترجح لدي وجوب طواف الوداع، فحديث ابن عباس ظاهر في ذلك، وأما حديث عائشة في قصة حيضة صفية، فهو خاص بالنساء ذوات الحيض، كما هو وارد في حديث ابن عباس نفسه والذي فيه: (أن النبي ﷺ قد خفف عن الحائض)، وهذا يقودنا إلى القول ببطلان القياس الذي استند إليه المالكية في قياس غير الحائض على الحائض، وذلك لأن عدم إيجاب طواف الوداع على الحائض إنما كان رخصة وتخفيفاً عن النساء الحيض، وذلك لما يلحقهن ويلحق رفقتهن من المشقة البالغة في انتظار الطهر، ومعلوم أن الرخص لا يقاس عليها، فليس غير الحائض في ذلك كالحائض.

ومن هنا فإن مذهب الجمهور في وجوب طواف الوداع على غير الحائض هو الأقرب والأوفق، ففيه جمع بين الأدلة، وإعمال للنصوص كلها، وهو أولى من إعمال بعضها، وإهمال بعض.

المبحث السابع عشر
الوقت الذي يقطع فيه الحاج التلبية

اختلف الفقهاء في الوقت الذي يقطع فيه الحاج التلبية، أيقطعها إذا راح إلى عرفة؟ أو إذا رمى جمرة العقبة؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى تعارض بعض الآثار مع الحديث، كما يرجع إلى تعارض العمل مع الحديث أيضاً على ما سيأتي تفصيله.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الحاج يقطع التلبية إذا دخل مكة، ثم يعاودها بعد طواف القدوم والسعي مستمراً بها إلى الرواح إلى عرفة، وهنالك قول مشهور آخر، وهو أنه يقطعها عند شروعه في طواف القدوم، ثم لا يعاودها بعد ذلك، لكن أكثر المالكية على القول الأول[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٣/١٠٦، الخرشي: ٢/٣٢٤، الزرقاني على مختصر خليل: ٢/٢٧٢ ـ ٢٧٣، الشرح الكبير للدردير: ٢/٣٩ ـ ٤٠، الإشراف: ١/٢٣٠، المدونة: ١/٣٦٤ ـ ٣٦٥، الجامع: ١/١٧١ب، الفواكه الدواني: ١/٤١٣ ـ ٤١٤، ٤٢٠، بداية المجتهد: ١/٢٤٧ ـ ٢٤٨، الزرقاني على الموطأ: ٢/٢٥٧، المنتقى: ٢/٢١٦ ـ ٢١٧، عارضة الأحوذي: ٤/١٥٠ ـ ١٥١.

يقطعها عند رمي جمرة العقبة، على خلاف بينهم أيكون ذلك عند بدئه الرمي، أم بعد انتهائه منه؟[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ بعض الآثار عن بعض الصحابة كعلي وغيره من أنهم كانوا يقطعون التلبية عند الرواح إلى عرفة[2].

٢ ـ عمل أهل المدينة: إذ قال مالك: إن أهل العلم ببلده لم يزالوا على ذلك.

٣ ـ ولأن التلبية إنما هي إجابة لما دعي إليه من الحج، فإذا شرع في إعماله يكون قد أجاب لما دعي إليه، فلم يبق معنى للاستمرار فيها.

٤ ـ واستدلوا على قطع التلبية في الطواف والسعي، بأن الطواف يشترط له الطهارة، فكان في الصلاة، وهو لا يلبي في الصلاة[3].

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال وتكلفه، إذ ليست الصلاة محلاً للتلبية، ثم إن الطواف قد أبيح فيه الكلام العادي، فإذا كان الكلام العادي في الطواف مباحاً، أفلا تكون التلبية كذلك؟

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث الفضل بن عباس[4] وفيه: (أن النبي ﷺ ما زال يلبي

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٥١٣/٢، البناية: ٥٣٢/٣ ـ ٥٣٣، مغني المحتاج: ٥٠١/١، المجموع والمهذب المطبوع معه: ١٥٤/٨، ١٨١ ـ ١٨٢، كشاف القناع: ٥٧٩/٢ ـ ٥٨٠.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ: في كتاب الحج، باب قطع التلبية: ٣٣٨/١.

(٣) المنتقى: ٢١٦/٢ ـ ٢١٧.

(٤) هو أبو العباس، الفضل بن العباس بن عبدالمطلب، ابن عم النبي ﷺ حضر غسل رسول الله ﷺ استشهد باليرموك وعليه درع النبي ﷺ، انظر: تهذيب التهذيب: ٢٨٠/٨.

حتى رمى جمرة العقبة)[1]، قالوا: وقد كان الفضل بن عباس رديف النبي ﷺ، فهو أعلم بحاله.

٢ ـ ولأن رمي جمرة العقبة من أسباب التحلل في الحج، فشرع قطع التلبية عنده، كقطعها عند الطواف بالنسبة للعمرة.

٣ ـ ولأن التلبية في الحج كالتكبير بالنسبة للصلاة، فوجب أن تستمر إلى آخر الإحرام[2].

ولا يخفى ما في هذين الدليلين من تكلف وضعف. فأما الأول: وهو قياس الحج على العمرة في قطع التلبية فغير متجه، لأن كلاً من الحج والعمرة عبادة مستقلة، وتشابههما في بعض الوجوه لا يستلزم التشابه في الكل، لا سيما وأن بين الحج والعمرة فروقاً كثيرة معروفة.

ثم إن الجمهور كانوا قد قاسوا قطع التلبية في العمرة على قطعها في الحج، فأصبحنا لا ندري أي الأمرين فرع، وأيهما أصل؟.

وأما قياس التلبية في الحج على التكبير في الصلاة فغير متجه، لأن كلاً منهما ركن.

والذي يترجح لدي استمرار التلبية حتى رمي الجمار، وذلك للحديث الصحيح في فعله ﷺ كما روى ذلك الفضل بن عباس.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب التلبية والتكبير غداة النحر حتى يرمي الجمرة، ١٧٩/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب استحباب استدامة الحاج التلبية...، ٩٣١/٢، برقم: ١٢٨١.

(٢) البناية: ٥٣٣/٣، المهذب المطبوع مع المجموع: ١٥٤/٨، كشاف القناع: ٥٧٩/٢، المغني: ٤٥٢/٣ ـ ٤٥٣.

المبحث الثامن عشر

حكم من دفع من عرفات قبل غروب الشمس

اختلف الفقهاء في حكم من دفع من عرفات قبل غروب الشمس، ولم يرجع إليها بعده حتى طلع فجر يوم النحر، أيصح حجه أم لا يصح، ويكون ركن الوقوف بعرفة قد فاته؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ تعارض بعض الأحاديث ـ في ظاهرها ـ، فمن ذلك ما ورد في حديث عروة بن مضرس الطائي[1]، وفيه: قوله ﷺ: «**من شهد صلاتنا هذه، وكان قبل ذلك قد وقف بعرفة ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه**»، فهو متعارض ـ في ظاهره ـ مع ما ورد من فعله ﷺ فقد ثبت في حديث جابر وغيره أن النبي ﷺ قد دفع من عرفة بعد الغروب، كما أنه متعارض مع ما ورد في حديث ابن عباس وابن عمر، واللذين يفهم منهما اشتراط الوقوف بالليل، وسيأتي في الأدلة.

٢ ـ هل المعتمد في الوقوف هو جزء من الليل أم جزء من النهار؟، فمن قال: إن المعتمد هو جزء من الليل، قال بفوات حج من لم يقف بعرفة ليلاً، بأن دفع قبل الغروب ولم يعد، ومن قال: إن المعتمد هو جزء

---

(١) عروة بن مضرس، بمعجمة ثم راء مشددة مكسورة ثم مهملة والطائي صحابي، له حديث واحد في الحج، انظر: تقريب التهذيب: ١٩/٢.

من النهار، قال بصحة حج من دفع من عرفة قبل الغروب.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من دفع من عرفة قبل غروب يوم عرفة، ولم يرجع ليلة النحر، فيقف بها، فإن الحج قد فاته لفوات ركن الوقوف بعرفة، لأن المعتمد عندهم أن الوقوف الركن هو جزء من الليل، يجب أن يضاف إليه جزء من النهار، فإن لم يقف نهاراً جبر هذا الواجب بدم[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن من دفع من عرفة قبل الغروب، فإن حَجَّهُ صحيح، ويريق دماً، على خلاف بينهم في إراقة الدم هل هي على سبيل الوجوب، كما هو مذهب الحنفية والحنابلة؟، أم على سبيل الاستحباب، كما هو راجح مذهب الشافعية[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ فعله ﷺ، والذي ورد في حديث جابر الطويل في صفة حج النبي ﷺ وفيه: (أن النبي ﷺ دفع من عرفة بعد الغروب)[3].

قالوا: وأفعال النبي ﷺ محمولة على الوجوب، لا سيما وقد قال: **«خذوا عني مناسككم»**[4].

---

(١) الحطاب: ٩٤/٣، الخرشي: ٣٢١/٢، المدونة: ٤١٣/١، الفواكه الدواني: ٤٢١/١، الإشراف: ٢٣١/١، الجامع: ١٨٤/١أ، بداية المجتهد: ٢٥٤/١ ـ ٢٥٥، عارضة الأحوذي: ١١٦/٤ ـ ١١٧، الزرقاني على الموطأ: ٣٤٠/٢، المنتقى: ٢٠/٣، التمهيد: ٢٧٥/٩ ـ ٢٧٦، ٢٠/١٠ ـ ٢١، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٦/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٦٨/٢، البناية: ٥٣٥/٣، ٥٨٨، مغني المحتاج: ٤٩٨/١، المجموع: ١٠٢/٨، ١١٩، كشاف القناع: ٥٧٦/٢، ٦٠٥، شرح منتهى الإرادات: ٥٩/٢، المغني: ٤٣٢/٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، ٩٤٣/٢، برقم: ١٢٩٧.

٢ ـ حديث عطاء عن ابن عباس وفيه: (أن رسول الله ﷺ قال: «**من أفاض من عرفات قبل الصبح، فقد تم حجه، ومن فاته فقد فاته الحج**»)[١].

٣ ـ ما روى مسور بن مخرمة[٢] قال: (خطبنا رسول الله ﷺ عشية عرفة فقال: وإن أهل الشرك والأوثان كانوا يدفعون في هذا اليوم قبل غروب الشمس وإنا ندفع بعد غروبها فلا تعجلونا)[٣].

٤ ـ ما رُوِيَ عن نافع عن ابن عمر: (أن رسول الله ﷺ قال: «**من وقف بعرفة بليل، فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج، فليهل بعمرة، وعليه حج قابل**»)[٤].

٥ ـ القياس على الوقت الذي قبل الزوال: فإن من دفع من عرفة قبل الغروب لم يدرك جزءاً من الليل، فكان كالذي دفع منها قبل الزوال[٥].

وقد أجيب على هذه الأدلة بأجوبة:

١ ـ أما فعله ﷺ فقد أجاب عنه النووي فقال: (. . .والجواب عن حديثهم أنه محمول على الاستحباب، أو أن الجمع بين الليل والنهار يجب لكن يجبر بدم، ولا بد من الجمع بين الحديثين[٦]، وهذا الذي ذكرناه طريق الجمع)[٧].

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط ١١٩/١، وهو ضعيف، وذكر الشيخ الألباني له بعض المتابعات وضعفها، انظر: إرواء الغليل: ٢٥٧/٤ ـ ٢٥٨.

(٢) هو أبو عبدالرحمٰن، مسور بن مخرمة بن نوفل بن أهيب الزهري القرشي، ولد بعد الهجرة بسنتين، وكان من أهل الفضل والدين، توفي في حصار الحجاج لابن الزبير، انظر: تهذيب التهذيب: ١٥١/١٠.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الحج، باب في وقت الإفاضة من عرفة ٨/٤، قال الهيثمي: (رجاله رجال الصحيح)، انظر مجمع الزوائد: ٢٥٥/٣.

(٤) ذكره الألباني متابعة لحديث عطاء المتقدم انظر: إرواء الغليل: ٢٥٧/٤.

(٥) الأشراف: ٢٣١/١، الجامع: ١٨٤/١أ، المنتقى: ٢٠/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٦/٢.

(٦) يعني بالحديث الآخر حديث عروة بن مضرس الطائي الذي استدل به الجمهور.

(٧) المجموع: ١١٩/٨ ـ ١٢٠.

٢ ـ وأما حديث ابن عمر فقد أجاب عنه ابن قدامة فقال: (. . .وأما خبره فإنما خص الليل لأن الفوات يتعلق به، إذا كان يوجد بعد النهار فهو آخر وقت الوقوف، كما قال عليه السلام: **«من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدركها، ومن أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقد أدركها»**)[١].

ب ـ واستدل الجمهور بما يلي:

١ ـ حديث عووة بن مضرس الطائي قال: (أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة فقلت: يا رسول الله، إني جئت من جبل طي، أكللت راحلتي، وأتعبت نفسي، والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟، فقال رسول الله ﷺ: **«من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه، وقضى تفثه»**)[٢].

ووجه الدلالة منه، أنه ﷺ قال: **«وقد وقف بعرفة ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه»** فهو ظاهر الدلالة على أن الوقوف نهاراً يجزىء.

٢ ـ ولأنه وقف في جزء من زمان الوقوف، فأجزأه ذلك كمن وقف ليلا[٣].

والذي يترجح لدي أن من دفع من عرفة قبل الغروب يكون مدركاً للحج، ولا يفوته لظاهر حديث عروة، وهو نص في الموضوع، وأما

---

(١) المغني: ٤٣٣/٣.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج وقال: حديث حسن صحيح، ٢٣٨/٣، برقم: ٨٨١، وأبو داود في كتاب الحج، باب من لم يدرك عرفة ١٩٦/٢، برقم: ١٩٥٠، والنسائي في كتاب الحج، باب في من لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة، ٢٦٣/٥، وابن ماجه في كتاب الحج، باب من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع، ١٠٠٤/٢ برقم: ٣٠١٦، وأحمد في مسنده، ٢٦١/٤ ـ ٢٦٢، وذكر ابن حجر تصحيح بعض علماء الحديث له، انظر: تلخيص الحبير: ٢٥٦/٢.

(٣) البناية: ٥٨٨/٣ ـ ٥٨٩، المجموع: ٩٧/٨ ـ ٩٨، ١١٩، المغني: ٤٣٣/٣.

الأحاديث التي استدل بها المالكية فهي قابلة للتأويل ـ كما مر ـ وأدلها على مذهبهم حديث مسور، وهو حديث ضعيف كما رأينا، ومع ذلك فهو محمول على أن عدم النفر من عرفة قبل الغروب واجب وليس بركن، والواجب يجبر بدم وأما القياس فغير متجه، وذلك لأن الدفع قبل الزوال متفق على أنه يفوت الحج، لأن الوقوف بعد الزوال هو الذي تتحقق به الركنية، وأما قبله فمستحب فلا يمكن القياس عليه.

المبحث التاسع عشر
حكم الأذان لصلاة العصر المجموعة مع الظهر يوم عرفة

اختلف الفقهاء في جمع الظهرين بعرفة، أيكون بأذان وإقامتين؟ أم بأذانين وإقامتين؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه يؤذن للظهر، ويقام لها، ثم يؤذن للعصر ويقام لها فيصليهما بأذانين وإقامتين، وقد رُوِيَ عن الإمام مالك أنه يصليهما بأذان وإقامتين، وهو قول ابن المجاشون، لكن المذهب الأول[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن المشروع أن يصليهما بأذان واحد وإقامتين[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في أنه يصليهما بأذانين وإقامتين بقول

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١١٨/٣، الخرشي: ٣٣١/٢، الجامع: ١١٨٣/١أ، المدونة: ٤١٢/١، الذخيرة: ٤٥٣/١، بداية المجتهد: ٢٥٣/١ ـ ٢٥٤، التمهيد: ٢٦٠/٩ ـ ٢٦٢.

(٢) الدر المختار: ٥٠٤/٢، البناية: ٥٢١/٣، المجموع: ٩٢/٨، كشاف القناع: ٥٧٢/٢، المغني: ٤٢٥/٣.

لابن مسعود في ذلك، وبأن الأصل أن يؤذن لكل صلاة ويقام، فكذا في عرفة، وبأن الأذان من شعائر الصلاة، فلا يترك مع إمكانه، وقياساً أيضاً على الإقامة[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بحديث جابر الطويل وفيه: (أن النبي ﷺ قد جمع بعرفة بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين)، وقياساً على المجموعتين في غير عرفة[2].

الترجيح:

والذي يترجح لدي هو أنه يصليهما بأذان وإقامتين لفعل النبي ﷺ، واتباعه أولى، ثم إن الأذان إنما شرع للإعلام بدخول الوقت، ولا حاجة له في عرفة، ذلك أن الإعلام تحقق بأذان الظهر، ولأنه إن أذَّن للعصر يكون قد أذَّن لها في غير وقتها، لأن العصر تصلى في وقت الظهر، فلا حاجة للإعلام بدخول وقتها، لأن وقتها لم يدخل بعد.

(١) الذخيرة: ٤٥٣/١، بداية المجتهد: ٢٥٤/١.

(٢) البناية: ٥٢٢/٣، المجموع: ٩٢/٨، المهذب المطبوع مع المجموع: ٨٦/٣، كشاف القناع: ٥٧٢/٢، المغني: ٤٣١/١، ٤٢٥/٣.

المبحث العشرون

حكم الأذان عند جمع العشائين بالمزدلفة

اختلف الفقهاء في جمع الإمام العشائين بالمزدلفة، وذلك في كيفية الأذان والإقامة لهما.

وسبب انفراد المالكية تعارض بعض الآثار ـ في ظاهرها ـ كحديث ابن مسعود وروايات حديث جابر وستأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الإمام يجمع بين العشائين بأذانين وإقامتين في المزدلفة، وأما إن صلاهما الرجل وحده، فيصليهما بإقامتين دون أذان[1].

ب ـ وذهب الحنفية ـ في الراجح ـ إلى أنه يصليهما بأذان وإقامة واحدة[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه يصليهما بأذان وإقامتين[3].

---

(١) المدونة: ٦١/١، ٤١٢، الكافي: ٣٢٤/١، الذخيرة: ٤٥٣/١، التمهيد: ٢٦٠/٩ ـ ٢٦٢، عارضة الأحوذي: ١٢٣/٤ ـ ١٢٤، الزرقاني على الموطأ: ٣٦٠/٢ ـ ٣٦١.

(٢) البناية: ٥٣٧/٣.

(٣) المجموع: ١٤٨/٨، ٨٦/٣.

د ـ وذهب الحنابلة إلى أنه يصليهما بإقامتين دون أذان، وإن أذَّن وأقام للأولى فحسن، وكذا إن أقام للثانية[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في الأذانين والإقامتين بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن عبدالله بن مسعود: (أنه أتى المزدلفة فأمر رجلاً فأذَّن وأقام، ثم صلى المغرب، ثم أمر فأذن وأقام، ثم صلى العشاء ركعتين، فذكر الحديث وقال في آخره: رأيت النبي ﷺ يفعله)[2].

٢ ـ ولأن الوقت الذي تفعلان به هو وقت لهما جميعاً، وليست أي واحدة منهما أولى بالأذان من أختها، فكان لا بد أن يؤذن لكل واحدة منهما[3].

ب ـ واستدل الحنفية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ رواية لحديث جابر وفيها: (أن النبي ﷺ جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة)[4]، ولكن العيني قال إن هذه الرواية غريبة[5].

٢ ـ ولأن العشاء في وقتها، فلا يفرد بإقامة للإعلام بخلاف العصر بعرفة، فإنها لما كانت مفعولة في غير وقتها احتيج إلى إفرادها لمزيد إعلام[6].

---

(١) كشاف القناع: ٥٧٧/١، المغني: ٤٣٩/٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما، ١٧٧/٢.

(٣) الزرقاني على الموطأ: ٣٦٠/٢ ـ ٣٦١.

(٤) ذكر الزيلعي في نصب الراية إخراج ابن أبي شيبة له، انظر: نصب الراية: ٦٨/٣، لكن الذي في مصنف ابن أبي شيبة أنه ﷺ صلى المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يسبح بينهما، ٢٩٣/أ/٤.

(٥) البناية: ٥٣٨/٣.

(٦) البناية: ٥٣١/٣.

جـ ـ وأما الشافعية فقد استدلوا برواية مسلم لحديث جابر وفيه: (أن النبي ﷺ صلاهما بأذان وإقامتين)[1].

د ـ وأما الحنابلة فقد استدلوا برواية أسامة بن زيد وفيه: (أن النبي ﷺ صلاهما بإقامتين ودون أذان)[2].

قالوا والأخذ بهذه الرواية أولى، لأن أسامة رضي الله عنه أعلم بحال النبي ﷺ، وذلك لأنه كان رديفه، قالوا: وإنما لم يؤذن للأولى هنا، لأنها مفعولة في غير وقتها بخلاف الظهر بعرفة فإنها مفعولة في وقتها[3].

والذي يترجح لدي التخيير الذي قال به الحنابلة، ففيه جمع بين الأحاديث، وإعمال للنصوص جميعاً، وإعمال النصوص أولى من إهمال بعضها.

(١) المجموع: ٨٦/٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة، ١٧٧/٢.

(٣) كشاف القناع: ٥٧٧/١، المغني: ٤٣٩/٣ ـ ٤٤٠.

المبحث الحادي والعشرون
مقدار المقام في المزدلفة

اختلف الفقهاء في مقدار المقام في مزدلفة ليلة النحر.

وفيما يلي مذاهبهم في ذلك:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الواجب النزول في المزدلفة، والمقام فيها قدر ما يسمى لبثاً سواء أحط فيها الرحال، أم لا[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن المبيت بالمزدلفة سنة وليس بواجب، وأما الواجب عندهم فهو الكينونة بالمشعر الحرام من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس يوم النحر، ولا يشترط أن يمكث هذه المدة كلها بل يكفي أن يكون في جزء منها ـ ولو مارّاً ـ[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن المعتبر أن يكون فيها في جزء ـ ولو صغير ـ من النصف الثاني من الليل[3].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أن الواجب البقاء فيها إلى نصف الليل، فإن دفع بعده فلا شيء عليه[4].

---

(١) الخرشي: ٣٣٢/٢، الحطاب: ١١٩/٣، الشرح الكبير للدردير: ٤٤/٢، الفواكه الدواني: ٤٢٢/١، الجامع: ١١٨٥/١أ، التمهيد: ٢٧١/٩ ـ ٢٧٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥١١/٢.

(٣) مغني المحتاج: ٤٩٩/١.

(٤) كشاف القناع: ٥٧٨/٢، شرح منتهى الإرادات: ٥٩/٢ ـ ٦٠، المغني: ٤٤٢/٣.

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية، اختلفت فيها أنظار الفقهاء تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم فقد ورد أن النبي ﷺ مكث بالمزدلفة ليلة عشر، وصلى الفجر فيها ثم وقف بالمشعر الحرام يدعو ويذكر الله تعالى، وذلك كما ورد في صفة حجه ﷺ في حديث جابر، وثبت في حديث عائشة، وحديث ابن عباس أيضاً أن النبي ﷺ قد رخص للضَّعفة الدفع من مزدلفة بعد نصف الليل[1]، ومن هنا اختلفت أنظار الفقهاء، حيث ثبت أن بقاء الليل كله ليس بواجب، فقصر كل مذهب الوجوب على ما ظن أنه يحقق مسمى المقام.

والذي يترجح لدي مذهب الحنابلة الذين قالوا بجواز الدفع بعد نصف الليل، لأنه هو الموافق لظاهر الحديث، ولو كان الدفع قبله جائزاً لرخص فيه النبي ﷺ لضَّعَفَةِ أهله كما رخص لهم فيه بعد نصف الليل.

(١) أخرجهما البخاري في كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله بليل، ١٧٨/٢.

المبحث الثاني والعشرون
حكم قصر المكيين في المشاعر

اختلف الفقهاء في المكيين، هل لهم أن يقصروا الصلاة في عرفة أو المزدلفة، أو منى في يوم عرفة، وليلة جمع، وأيام منى؟، فمن قائل بأن لهم القصر، ومن قائل فإن ليس لهم ذلك.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في علة قصر الصلاة في المشاعر، أهي السفر، أم النسك؟، فمن قال: أن علة قصر الصلاة في المشاعر هي السفر، لم يجز للمكي أن يقصر بالمشاعر، ومن قال: أنها النسك، أجاز للمكي أن يقصر فيها.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن للمكي أن يقصر بعرفة والمزدلفة ومنى، لكن ليس لمن هو مقيم بعرفة أن يقصر بها، ولا من هو مقيم بالمزدلفة ومنى أن يقصر بهما، فعند المالكية أن المقيم بكل مشعر يتم فيه، ويقصر فيما عداه، فالمقيم بعرفة يتم فيها، ويقصر بالمزدلفة ومنى وهكذا المقيم بالمزدلفة يتم بها ويقصر بمنى وعرفة، وهكذا، والمكي أيضاً يتم بمكة ويقصر بالمشاعر[1].

---

(١) الحطاب: ١٢٠/٣، الخرشي: ٣٦٦/٢، الفواكه الدواني: ٤٢٢/١، بداية المجتهد: ٢٥٤/١، الزرقاني على الموطأ: ٣٦٣/٢ ـ ٣٦٤، التمهيد: ١٣/١٠ ـ ١٤.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه ليس للمكي أن يقصر بالمشاعر، بل يتم[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في جواز قصر المكيين بالمشاعر بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن هشام بن عروة عن أبيه: (أن النبي ﷺ صلى الصلاة الرباعية بمنى ركعتين، وأن أبا بكر صلاها بمنى ركعتين، وأن عمر صلاها بمنى ركعتين، وأن عثمان صلاها ركعتين شطر إمارته ثم أتمها بعد[2]. فالنبي ﷺ صلاها ركعتين، ولم ينقل عنه أنه أمر آل مكة بالإتمام فلو لم يكن لأهل مكة أن يقصروا، لأمرهم بالإتمام، ولو أمرهم لنقل إلينا.

٢ ـ ما رُوِيَ عن سعيد بن المسيب: (أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف، وقال: يا أهل مكة، أتموا صلاتكم، فإنا قوم سفر، ثم صلى ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً)[3].

٣ ـ وعن زيد بن أسلم عن أبيه: (أن عمر بن الخطاب صلى بالناس بمكة ركعتين، فلما انصرف قال: يا أهل مكة، أتموا صلاتكم، فإنا قوم سفر، ثم صلى ركعتين بمنى، لم ينقل أنه قال لهم شيئاً)[4].

٤ ـ ولأنه ـ على التسليم بأن علة قصر الصلاة بالمشاعر هي السفر لا

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٥٠٥/٢، مغني المحتاج: ٤٩٦/١، كشاف القناع: ٥٧٢/٢ ـ ٥٧٧، المغني: ٤٢٧/٣.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب صلاة منى ٤٠٢/١، وفيه انقطاع، فإن عروة لم يدرك رسول الله ﷺ ولكن هذا الأثر قد جاء موصلاً من حديث ابن عمر في البخاري في كتاب تقصير الصلاة، باب الصلاة بمنى ٣٥/٢، وفي صحيح مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب قصر الصلاة بمنى، ٤٨٢/١، برقم: ٦٩٤.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ، في كتاب الحج، باب صلاة منى، ٤٠٢/١، برقم: ٢٠٢.

(٤) أخرجه مالك في كتاب الحج، باب صلاة منى، ٤٠٢/١، برقم: ٢٠٣.

النسك ـ فإن في تكرار مشيهم بين المشاعر، وتنقلهم فيها ما يساوي مسافة القصر[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بأن هذا ليس سفراً طويلاً، فلم يبح له فيه القصر كالمسافر إلى غير عرفة ومنى مما هو دون مسافة القصر[2].

والذي يترجح لدي مذهب المالكية في جواز قصر المكي في المشاعر وذلك للحديث والآثار الواردة في ذلك.

والقول بأن علة القصر هي السفر بعيد، وذلك لأن النبي ﷺ قد أقام بمكة فوق أربعة أيام، وهي المدة التي يباح فيها القصر عند الشافعية والحنابلة، فلو كانت علة القصر هي السفر لأتم النبي ﷺ بعرفة، وجمع بمنى، لأن مجموع الأيام التي نوى الرسول ﷺ أن يقيمها بالمشاعر خمسة أيام، يوم عرفة، ويوم النحر، وثلاثة أيام بعده.

ولا يقال: أنه أقام في كل مشعر دون المدة، وذلك لأن المشاعر متصلة والمسافة بينها وبين مكة لا تساوي مسافة القصر، فلم يحق إلا أن يقال: أن القصر إنما هو للنسك، وهذا يستوي فيه المكي والآفاقي.

(١) الزرقاني على الموطأ: ٣٦٣/٢ ـ ٣٦٤، التمهيد: ١٤/١٠، الحطاب: ١٢٠/٣.

(٢) المغني: ٤٢٧/٣، مغني المحتاج: ٤٩٦/١.

المبحث الثالث والعشرون
حكم تأخير رمي الجمار إلى الليل

اختلف الفقهاء في تأخير رمي الجمار سواء جمرة العقبة أو غيرها من الجمار حتى تغرب الشمس، هل رميها بعد الغروب مجزىء ولا شيء عليه؟ أم يجزئه وعليه دم؟ أم لا يجزئه أصلاً؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى تعارض بعض النصوص، فمن ذلك ما ورد في حديث جابر من أن النبي ﷺ رمى جمرة العقبة بعد طلوع الشمس، وما ورد من أنه ﷺ رخص للرعاء بأن يرموا ليلاً وسيأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من أخر جمرة العقبة وغيرها من الجمار حتى غابت الشمس، فإنه يرميها ليلاً ويريق دماً على المشهور[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية إلى أنه إن رماها ليلاً فلا شيء عليه[2].

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى أنه إن رماها ليلاً فإنها لا تجزئه[3].

---

(١) الحطاب: ٣/١٣٠، الخرشي: ٢/٣٣٦، الشرح الكبير للدردير: ٢/٤٧، البيان والتحصيل: ٣/٤٥٦، ٤/٥١، المدونة: ١/٤١٩، الفواكه الدواني: ١/٤٢٥، الجامع: ١/١٨٦أ، بداية المجتهد: ١/٢٥٦ ـ ٢٥٧، المنتقى: ٣/٥٢ ـ ٥٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٥١٥، البناية: ٣/٥٧٨، مغني المحتاج: ١/٥٠٤.

(٣) كشاف القناع: ٢/٥٨٢، ٥٩١، شرح منتهى الإرادات: ٢/٦٢، المغني: ٣/٤٠٥.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب الدم على من رمى ليلاً بما يلي:

١ ـ أن النبي ﷺ قد وقت وقتاً للرمي متفق عليه، فمن رماها بعده فقد رماها خارج وقتها، فلزمه أن يريق دماً.

٢ ـ أن الذي أخر رمي الجمار من وقت الأداء إلى وقت القضاء يلزمه الدم كالذي يمرض فلا يستطيع أن يرمي، ويرمي آخر أيام التشريق، فإن عليه دماً[١].

ب ـ وأما الشافعية والحنفية فقد استدلوا بترخيص النبي ﷺ للرعاة بأن يرموا ليلاً[٢].

جـ ـ وأما الحنابلة فقد استدلوا بقول ابن عمر: (ومن فاته الرمي حتى تغيب الشمس فلا يرمي حتى تزول الشمس من الغد)[٣].

والذي يترجح لدي مذهب الشافعية والحنفية في إجزاء الرمي ليلاً، وذلك لأن النبي ﷺ لم يوقت نهاية لوقت الرمي، وإنما وقت البداية، فرمى جمرة العقبة بعد طلوع شمس يوم النحر بعد أن كان رخص لضعفة أهله كأم سلمة بالرمي ليلة النحر، ورمى باقي الجمار بعد الزوال، ولم يرد عنه نهي عن الرمي ليلاً، أو تحديد لآخر وقت الرمي.

وأما قول المالكية بأنه يرمي ليلاً، ويريق دماً فغير ظاهر، وذلك لأنه

---

(١) بداية المجتهد: ٢٥٦/١ ـ ٢٥٧، المنتقى: ٥٢/٣ ـ ٥٣.

(٢) البناية: ٥٧٨/٣، مغني المحتاج: ٥٠٤/١، والحديث أخرجه الدارقطني في كتاب الحج، باب المواقيت، وفي إسناده ضعف وجهالة ٢٧٦/٢، برقم: ١٨٤، والبيهقي مرسلاً في كتاب الحج، باب الرخصة في أن يدعوا نهاراً ويرموا ليلاً، ١٥١/٥.

(٣) كشاف القناع: ٥٨٢/٢، شرح منتهى الإرادات: ٦٢/٢، المغني: ٤٥٠/٣، والأثر أخرجه البيهقي في كتاب الحج، باب تأخير الرمي عن وقته حتى يمسي، ١٥٠/٥.

إما أن يجزئه الرمي فلا محل لإيجاب الدم، وإما ألاَّ يجزئه أصلاً فيؤخر إلى زوال اليوم الثاني، ولا يكون عليه دم، وذلك لأن الرمي هو واجب وليس بركن، فإن تركه بالكلية يوجب دماً، فكيف نقول: إن رميه مجزىء، ونوجب عليه الدم في الوقت نفسه؟!.

المبحث الرابع والعشرون

ما يحل بالتحلل الأصغر من المحظورات

اختلف الفقهاء في القدر الذي يحل من محظورات الإحرام بعد التحلل الأصغر، فمنهم من قال: يحل كل شيء إلا الصيد والطيب والنساء، ومنهم من قال: بل يحل كل شيء إلا النساء، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاختلاف في المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[1] هل المراد به التحلل الأصغر، أم التحلل الأكبر؟.

٢ ـ تعارض بعض الآثار فمن ذلك قول عائشة: (أنها كانت تطيب النبي ﷺ ثم يذهب للطواف)، فهو متعارض مع قول عمر رضي الله عنه: إذا جئتم منى فمن رمى الجمرة، فقد حل له ما حرم الله عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد نساءً ولا طيباً حتى يطوف بالبيت) وسيأتيان.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا يحل بالتحلل الأصغر كل شيء، إلا

---

(١) [المائدة: ٢].

الصيد والنساء، وأما الطيب، فالمشهور أنه يكره بعد التحلل الأصغر، وقبل الأكبر، ولكن لا فدية فيه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه يحل بالتحلل الأصغر كل شيء إلا النساء[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۗ﴾[3]، وهذا لم يزل حراماً[4].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾، والمتحلل تحللاً أصغر لم يتم تحلله بعد بدليل الإجماع على أنه لم يحل له النساء[5].

٣ ـ قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (إذا جئتم منى فمن رمى الجمرة فقد حل له ما حرم الله عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد نساءً ولا طيباً حتى يطوف بالبيت)[6].

٤ ـ ولأن التطيب إنما هو من دواعي الجماع، فلربما أدى إليه، وإنما لم تجب فيه الفدية لأنه معنى مختلف في وجوب الفدية فيه، فلم تجب قياساً على التطيب للإحرام[7].

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ١٢٦/٣، الخرشي: ٣٣٤/٢، الشرح الكبير للدردير: ٤٥/٢، البيان والتحصيل: ٩/٤، المدونة: ٤٠٤/١، الفواكه الدواني: ٤٢٣/١، الجامع: ١٨٧/١أ، بداية المجتهد: ٢٧١/١، المنتقى: ٢٠٣/٢، ٥٦/٣، ٧٥، عارضة الأحوذي: ١٤٩/٤ ـ ١٥٠، الزرقاني على الموطأ: ٣٧٣/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥١٧/٢، البناية: ٥٦٢/٣، مغني المحتاج: ٥٠٥/١، كشاف القناع: ٥٨٥/٢، شرح منتهى الإرادات: ٦٣/٢، المغني: ٤٦٣/٣.

(٣) [المائدة: ٩٥].

(٤) عارضة الأحوذي: ١٤٩/٤ ـ ١٥٠.

(٥) المنتقى: ٢٠٣/٢.

(٦) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب الإفاضة ٤١٠/١، برقم: ٢٢٢.

(٧) البيان والتحصيل: ٩/٤، الزرقاني على الموطأ: ٣٧٣/٢، المنتقى: ٧٥/٣.

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث عائشة أن النبي ﷺ قال: «**إذا رميتم وحلقتم، فقد حل لكم الطيب والثياب، وكل شيء إلا النساء**»، وفي رواية: «**إذا رمى أحدكم جمرة العقبة، وحلق رأسه، فقد حل له كل شيء إلا النساء**»[(١)].

٢ ـ حديث عائشة قالت: (طيبت رسول الله ﷺ لإحرامه حين أحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت)[(٢)].

٣ ـ حديث ابن عباس قال: (إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء فقال رجل: والطيب، قال: أما أنا فقد رأيت رسول الله ﷺ يضمخ رأسه بالمسك أفطيب ذلك أم لا؟)[(٣)].

٤ ـ حديث أم سلمة وفيه: (أن رسول الله ﷺ قال يوم النحر: «**إن هذا يوم رخص لكم إذا رميتم أن تحلوا**»[(٤)]، أي من جميع ما حرمتم منه إلا النساء[(٥)].

والذي يترجح لدي أنه يحل بالتحلل الأصغر كل شيء إلا النساء، وذلك للأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾، فهو منصرف إلى الإحرام الذي يمنع سائر المحظورات، ثم إن الحاج لم يبق محرماً بإباحة جل المحظورات له.

وبهذا يترجح لدي مذهب الجمهور في حل كل شيء بعد التحلل الأول إلا النساء.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الحج، باب في رمي الجمار ٢/٢٠٢، برقم: ١٩٧٨ بنحوه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه النسائي في كتاب الحج، باب ما يحل للمحرم بعد رمي الجمار ٥/٢٧٧، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب ما يحل للرجل إذا رمى جمرة العقبة، ٢/١٠١١، برقم: ٣٠٤١.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الحج، باب الإفاضة في الحج، ٢/٢٠٧، برقم: ١٩٩٩.

(٥) البناية: ٣/٥٦٢، مغني المحتاج: ١/٥٠٥، كشاف القناع: ٢/٥٨٥، شرح منتهى الإرادات: ٢/٦٣، المغني: ٣/٤٦٢ ـ ٤٦٣.

المبحث الخامس والعشرون
سقوط الدم في الاستنابة في الرمي

اختلف الفقهاء فيمن عجز عن رمي الجمار لسبب من الأسباب كمرض، أو هرم ونحو ذلك، ثم استناب من يرمي عنه الجمار، أتجزئه هذه الاستنابة، ويسقط عنه الدم بها أم لا؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الاستنابة ليست بمسقطة الدم عن المستنيب، وأن فائدة الاستنابة إنما هي في رفع الإثم، فيأثم إن لم يستنب، ويسقط عنه الإثم إن استناب، وعليه الدم[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنها مجزئة في حق من عجز عن الرمي، وغير موجبة للدم[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على عدم سقوط الدم بالاستنابة، بأن من ترك

---

(١) الحطاب: ٣/١٣٠، الخرشي: ٢/٣٣٦، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه: ٢/٤٧ ـ ٤٨، المدونة: ١/٤٢٤، الجامع: ١/١٨٨ب، الزرقاني على الموطأ: ٢/٣٧٠، المنتقى: ٣/٥٠.

(٢) المبسوط: ٤/٦٩، مغني المحتاج: ١/٥٠٨، المجموع: ٨/٢٤٣، ٢٤٥، كشاف القناع: ٢/٥٩٣.

الرمي يكون قد ترك واجباً، فيجب عليه الدم، ولا يؤثر العذر في إسقاط الدم عنه، وذلك كمن ترك المبيت بمنى أو غير ذلك من الواجبات[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد قالوا: إن الاستنابة مشروعة ومجزئة في الحج كله، ففي أبعاضه أولى، كما أنهم قاسوا الاستنابة في رمي الجمار على الاستنابة في الذبح، بجامع أن كلاً منهما نسك، فإذا كانت الاستنابة في الذبح مجزئة، فكذا في الرمي[2].

والذي يترجح لدي سقوط الدم بالاستنابة، إذ إيجاب الدم مع الاستنابة يجرد الاستنابة من فائدتها ومعناها، وأما قول المالكية: أن فائدة الاستنابة في رفع الإثم فغير متجه، وذلك لأن الإثم مرفوع بالعجز بنصوص كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3]، وأن إيجاب الدم والاستنابة معاً من البعد بمكان، وبهذا فإن مذهب الجمهور في سقوط الدم بالاستنابة هو الأقرب والأوفق والله أعلم.

(١) المنتقى: ٣/٥٠.

(٢) المبسوط: ٤/٦٩، مغني المحتاج: ١/٥٠٨، كشاف القناع: ٢/٥٩٣.

(٣) [البقرة: ٢٨٦].

الفصل الثاني
مفردات المذهب في محظورات الإحرام

يشتمل هذا الفصل على خمسة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: حكم التطيب بطيب تبقى رائحته بعد الإحرام.

المبحث الثاني: حكم الطيب إذا طبخ واستهلك.

المبحث الثالث: حكم اكتحال المحرم بكحل غير مطيب.

المبحث الرابع: مقدار الشعر الذي تجب بإزالته الفدية.

المبحث الخامس: حكم إزالة الشعر النابت في العين.

المبحث السادس: حكم الاغتسال لإزالة الوسخ، ودخول الحمام.

المبحث السابع: حكم غمس المحرم رأسه في الماء.

المبحث الثامن: حكم احتجام المحرم.

المبحث التاسع: حكم الإنزال من مقدمات الجماع للمحرم قبل التحلل الأول.

المبحث العاشر: إتمام الحج لمن أفسده بالجماع.

المبحث الحادي عشر: حكم قتل الحشرات.

المبحث الثاني عشر: ضمان ما قتل من الجراد.

المبحث الثالث عشر: تقويم الصيد أو المثل إذا اختار الإطعام.

المبحث الرابع عشر: مواصفات جزاء الصيد.

المبحث الخامس عشر: حكم ضمان شجر الحرم وحشيشه.

المبحث الأول

حكم التطيب بطيب تبقى رائحته بعد الإحرام

اختلف الفقهاء في المحرم أيجوز له أن يتطيب قبل إحرامه بطيب يبقى أثره ورائحته بعد الإحرام أم يكره له ذلك؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تعارض الآثار ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك قصة الأعرابي الذي جاء النبي ﷺ فأخبره أنه قد لبس جبة فيها خلوق فأمره ﷺ بنزعها وأن يفعل لعمرته ما يفعل لحجه، بينما ورد أن عائشة رضي الله عنها كانت تطيب النبي ﷺ لإحرامه وتقول: (وإني لأنظر إلى وبيص الطيب في مفارقه ﷺ)، فمن الفقهاء من أخذ بالحديث الأول مؤوّلاً الحديث الثاني، ومنهم من أخذ بالحديث الثاني مؤوّلاً الحديث الأول، ومرجحاً الثاني عليه ـ كما سيأتي ـ.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يكره لمريد الإحرام أن يتطيب بطيب يمكن أن يبقى أثره ورائحته بعد إحرامه، لكنه لو فعل فلا فدية عليه، وقد ذهب بعض القرويين إلى إيجاب الفدية قياساً على التطيب قبل الإحرام، لكن المشهور من المذهب عدم إيجابها، وذلك لأن الفدية إنما تجب بإتلاف الطيب بعد الإحرام، وهذا لم يتلف الطيب بعد الإحرام، فهو

كالذي مر على عطار فشم عطره وهو مار[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يسن لمريد الإحرام أن يتطيب لإحرامه ولو بقي أثر الطيب عليه بعد الإحرام، لكن الحنفية والحنابلة كرهوا له ذلك في الثوب، لكن إن فعله فلا شيء عليه وله استدامته[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في كراهة التطيب بطيب يبقى أثره أو رائحته بعد الإحرام بما يلي:

١ ـ عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه قال: (كنت عند النبي ﷺ بالجعرانة فأتاه رجل عليه مقطعة ـ يعني جبة ـ وهو متضمخ بالخلوق فقال النبي ﷺ: «**ما كنت صانعاً في حجك فاصنعه في عمرتك**»[3].

فقد أمره النبي ﷺ بغسل طيبه الذي تطيب به ونزع لباسه المخيط، فدل على أنهما سواء، وأنه ليس له استدامتهما.

٢ ـ وعن زيد بن الصلت عن غير واحد من أهله: (أن عمر بن الخطاب وجد ريح طيب وإلى جنبه كثير بن الصلت، فقال عمر: ممن ريح هذا الطيب: فقال كثير: مني يا أمير المؤمنين لبدت رأسي وأردت أن أحرم، فقال له عمر: فادلك رأسك حتى تنقيه، ففعل كثير بن الصلت).

---

(١) الحطاب: ١٦٠/٣ ـ ١٦١، الخرشي: ٣٥٢/٢، المدونة: ٣٦١/١، الفواكه الدواني: ٤٢٩/١، الإشراف: ٢٢٦/١، الجامع: ١٧١/١أ، بداية المجتهد: ٢٤٠/١، المنتقى: ١٩٨/٢ ـ ٢٠٣، الزرقاني على الموطأ: ٢٢٩/٢، ٢٣٦ ـ ٢٣٧، التمهيد: ٢٥٢/٢ ـ ٢٥٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٨١/٢، البناية: ٤٦٣/٣، مغني المحتاج: ٤٧٩/١، المجموع: ٢٢١/٧، كشاف القناع: ٤٧٣/٢، ٥٣٤، شرح منتهى الإرادات: ١٤/٢، ٣٩، المغني: ٢٢٧/٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب العمرة، باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج، ٢٠٢/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، ٨٣٦/٢، برقم: ١١٠٨.

وروي مثل هذه القصة وجاء فيها: أن معاوية قد خرج مع عمر محرماً فشم ريح طيب، فسأل عنه، فقال معاوية: مني، فأمره عمر بغسله، فقال: طيبتني به أم حبيبة، فقال عمر: عزمت عليك أن تغسله فذهب فغسله[1].

٣ ـ ولأن ما منع المحرم من ابتدائه، فإنه يمنع من استدامته وذلك كاللبس والصيد، لو أن حاجاً أو معتمراً لبس مخيطاً ثم أحرم وهو عليه لأمر بنزعه، ولو أنه أمسك صيداً وهو حلال وبقي في يده حتى أحرم وهو بيده لأمر بتخليته، فهكذا الطيب[2].

وقد أجاب الجمهور عن حديث صفوان بما يلي:

١ ـ أنه قد ورد في بعض روايات حديث صفوان أن الرجل قد كان على جبته زعفران، والزعفران منهي عنه للرجال من غير إحرام ففيه أولى.

٢ ـ أن حديث قصة الأعرابي ـ صاحب الجبة ـ قد كانت سنة ثمان وذلك بعد انصراف النبي ﷺ من حنين في عمرة الجعرانة، بينما ما ورد في حديث عائشة من تطييبها النبي ﷺ كان في حجة الوداع سنة عشر، وإنما يؤخذ بالآخر من أمره ﷺ.

٣ ـ أن تطيب الأعرابي ربما كان بعد الإحرام، وهذا جمع بين الأحاديث فوجب المصير إليه.

٤ ـ كما أجابوا عن القياس على ابتداء الإحرام، وأنه كما منع ابتداؤه منع استدامته بالنقض بالنكاح، فإنه يمنع ابتداؤه دون استدامته[3].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في عدم كراهة التطيب بما يلي:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها: (كنت أطيب رسول الله ﷺ

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، في كتاب الحج، باب ما جاء في الطيب في الحج، ٣٢٩/١.

(٢) الجامع: ١٧١/١أ، الإشراف: ٢٢٦/١، الزرقاني على الموطأ: ٢٣٦/٢، المنتقى: ٢٠١/٢، عارضة الأحوذي: ٦٠/٤ ـ ٦١، التمهيد: ٢٥٢/٢.

(٣) البناية: ٤٦٥/٣، المجموع: ٢٢٢/٧، المغني: ٢٢٧/٣ ـ ٢٢٨.

لإحرامه قبل أن يحرم، ولحله قبل أن يطوف بالبيت قالت: وكأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفارق رسول الله ﷺ وهو محرم، وفي لفظ لمسلم طيبته بأطيب الطيب، وقالت: بطيب فيه مسك وفي لفظ آخر كأني أنظر إلى وبيص طيب المسك في مفرق رسول الله ﷺ)[1].

٢ ـ حديث عائشة رضي الله عنها: (كنا نخرج مع رسول الله ﷺ إلى مكة فنضمخ جباهنا بالمسك المطيب عند الإحرام، فإذا عزفت إحدانا سالت على وجهها فيراه النبي ﷺ فلا ينهانا)[2].

٣ ـ حديث محمد بن المنتشر[3] وفيه قول عائشة: (كنت أطيب رسول الله ﷺ فيطوف على نسائه ثم يصبح محرماً ينضح طيباً)[4].

فهذه الأحاديث الثلاثة واضحة الدلالة في أن النبي ﷺ كان يتطيب لإحرامه ويؤيده قول عائشة: (وإني لأنظر إلى وبيص الطيب في مفارقه).

٤ ـ ولأن الطيب يقصد للاستدامة، فلم يمنع الإحرام من ابتدائه كالنكاح[5].

وقد أجاب المالكية عن أدلة الجمهور هذه بما يلي:

١ ـ القول بأن هذا خصوصية للنبي ﷺ، خاصة وقد قال النبي ﷺ:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الطيب عند الإحرام ١٤٥/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب الطيب للمحرم عند الإحرام، ٨٤٦/٢، برقم: ١١٨٩، والوبيص هو البريق واللمعان.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب ما يلبس المحرم، ١٦٦/٢، برقم: ١٨٣٠، قال الشيخ الأرناؤوط: إسناده حسن، انظر: جامع الأصول: ٣٦/٣.

(٣) هو محمد بن المنتشر بن الأجدع، همذاني كوفي، ثقة في الحديث. انظر: تقريب التهذيب: ٢١٠/٢.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب الطيب للمحرم عند الإحرام، ٨٤٩/٢، برقم: ١١٩٢.

(٥) البناية: ٤٦٤/٣، المجموع: ٢١٥/٧ ـ ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٢، كشاف القناع: ٤٧٣/٢، المغني: ٢٢٧/٣.

«**حبب إلي من دنياكم الطيب والنساء**»[1].

ولا يخفى ضعف هذا الجواب، فإن ادعاء الخصوصية للنبي ﷺ يحتاج إلى دليل وليس ثمة دليل يدل على الخصوصية، وأما الاستدلال بحديث: «**حبب إلي من دنياكم**» فغير متجه، ذلك أن لازمه أن يكون إتيان النساء في الإحرام من خصائصه ﷺ ولم يثبت ذلك ولم يقل به المالكية أنفسهم.

٢ ـ القول بأن الطيب الذي كانت تطيب عائشة به النبي ﷺ لم يكن ذا رائحة، يؤيده ما ورد في بعض الروايات من قول عائشة: (كنت أطيبه بطيب ليس كطيبكم)، فإذا لم يكن للطيب رائحة فلا مانع منه فلا يكون الحديث حجة[2].

وهذا الجواب ضعيف جدًّا، وذلك لأنه قد ورد في روايات صحيحة قول عائشة: (كنت أطيبه ﷺ بأطيب الطيب) وفي أخرى: (بالمسك) وهذا له رائحة، ورائحة تستمر وقتاً طويلاً، فدل على أن قول عائشة ليس كطيبكم مدح لذلك الطيب، وأنه ذو رائحة قوية ومستديمة، وليت شعري ما الفائدة في أن يتطيب الرجل بطيب ليس له رائحة، ومقصود الطيب إنما هو في الرائحة فاتضح جليًّا ضعف هذا الجواب وتكلفه.

٣ ـ وأما حديث عائشة في قصة تطيبهن وأنهن عندما يعرقن يذوب الطيب على وجوههن، فقد أجاب عنه الزرقاني بأنهن كن يغسلنه وذلك باغتسالها[3].

وهذا الجواب ضعيف أيضاً وذلك لما يلي:

أ ـ أن عائشة قد قالت كنا نضمخ وجوهنا بالمسك المطيب وهذا لا تزول رائحته بسهولة.

---

(١) عارضة الأحوذي: ٤/٦٠، ٦١، المنتقى: ٢/٢٠١ ـ ٢٠٢، والحديث أخرجه النسائي في كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، ٧/٨، وأحمد في مسنده ٣/١٢٨، ١٩٩، ٢٨٥، وحسن إسناده الحافظ ابن حجر. انظر: تلخيص الحبير ٣/١١٦.

(٢) المنتقى: ٢/٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٣) الزرقاني على الموطأ: ٢/٢٣٦.

ب ـ أنها قالت: (عند الإحرام)، فهذا يحتمل أن يكون بعد غسل الإحرام أكثر من احتمال أن يكون قبله، لأن السنة في التطيب أن تكون بعد الغسل لا قبله.

جـ ـ أن عائشة رضي الله عنها قد قالت: (فكان النبي ﷺ يرانا ولا ينهانا)، فمقصود عائشة أنه لا ينهاهن عن التطيب للإحرام ولا يكون لقول عائشة رضي الله عنها معنى على حمل الزرقاني، إذ عن أي شيء يتصور أن ينهاهن النبي ﷺ ما دام يعلم أنهن سيغتسلن، وأن الاغتسال سيذهب بريح طيبهن؟.

٤ ـ أما حديث عائشة وفيه أن النبي ﷺ كان يطوف على نسائه ثم يصبح محرماً ينضح طيباً فقد أجيب عنه بجوابين:

أ ـ أن النبي ﷺ كان يغتسل من جماعهن فيذهب ريح الطيب باغتساله خصوصاً إذا علمنا أن النبي ﷺ كان من سنته أن يغتسل عن الجماع قبل معاودته، فماذا يبقى بعد اغتسالات متعددة؟.

وهذا الجواب ضعيف لقول عائشة فيصبح ينضح طيباً.

ب ـ أن في قول عائشة: (ثم يصبح محرماً ينضح طيباً) تقديم وتأخير، أي فيصبح ينضح طيباً ثم يحرم، وذلك كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾﴾[1] أي كتاباً قيماً ولم يجعل له عوجاً[2].

وهذا الجواب بالإضافة إلى ما فيه من تكلف فإنه لا يقدح في الدليل، وذلك لأمرين:

أ ـ أن قصد عائشة من الحديث بيان أن النبي ﷺ كان محرماً وهو

---

(١) [الكهف: ١ ـ ٢].

(٢) الزرقاني على الموطأ: ٢/٢٢٩.

ينضح طيباً، وذلك لأن عائشة كانت ترد بهذا على قول عبدالله بن عمر: (لأن أطلى بالقطران أحب إلي من ذلك ـ يعني التطيب عند الإحرام ـ فقالت عائشة: (يرحم الله أبا عبدالرحمٰن)، ثم ذكرت تطيبها لرسول الله ﷺ وأنه يصبح محرماً ينضح طيباً فأرادت أن تبين أن النبي ﷺ كان يجمع بين الطيب والإحرام).

ب ـ على تقدير صحة هذا الجواب رغم تكلفه فإنه لا يسقط الدليل، وذلك لأنه على تقدير أنه يصبح ينضح طيباً ثم يحرم، فإن من يصبح ينضح طيباً ثم يحرم لا يزول أثر الطيب عنه بهذه السرعة، فإن قول عائشة: (يصبح محرماً ينضح طيباً) يفيد أن الأمرين كانا مقترنين أو متقاربين.

الترجيح:

والذي يترجح لدي بعد هذا مذهب الجمهور القائلين بسنية التطيب عند الإحرام ولو بقي الطيب بعده، وذلك لأن الأحاديث في ذلك صحيحة وصريحة، وقد رأينا ما في أجوبة المالكية عليها من ضعف وتكلف، وأما أدلة المالكية التي اعتمدوا عليها فدليلان:

فقصة الأعرابي صاحب الجبة المعصفرة، فلم يثبت أنه تطيب قبل الإحرام بل يمكن أن يكون قد تطيب بعده، كما ذكر ذلك النووي، ويبدو أن هذا هو الظاهر، وذلك لاحتمال جهل ذلك الأعرابي فإنه قد أتى النبي ﷺ وعليه جبة أو قميص كما ورد في روايات أخرى.

والذي يلبس المخيط لا يبعد أن يتطيب بعد الإحرام، ثم إن الظاهر من هذا الحديث التحريم، لأن النبي ﷺ قد أمره بنزع الجبة وغسل الطيب ثلاثاً كما ورد في بعض الروايات، والمالكية أنفسهم لا يقولون بالتحريم بل بالكراهة، ولا يعقل أن يأمر النبي ﷺ صاحب الجبة بأن يغسل الطيب عن بدنه ثلاثاً لأجل الكراهة فقط، خاصة وأن الرجل جاهل.

وأما قصة عمر ومعاوية فهو اجتهاد صحابي في مسألة ربما لم يكن قد

بلغ عمر نص فيها، ومع ذلك فإن قوله معارض بقول معاوية وبفعل أم حبيبة زوج النبي ﷺ.

وبهذا يترجح لدي سنية التطيب عند الإحرام ولو بطيب يبقى أثره بعده، ولا يبدو لي فرق معقول في ذلك بين البدن والثوب، والتفرقة بينهما لا تخلو من تكلف.

المبحث الثاني
حكم الطيب إذا طبخ واستهلك

اختلف الفقهاء في الطيب إذا طبخ في طعام واستهلك فيه، هل تجب الفدية بأكل ذلك الطعام أم لا تجب؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الطيب إذا أماته الطبخ واستهلك فيه، فإنه لا فدية فيه إن لم يصبغ الفم، وكذا إن صبغه على المشهور، والمراد بإماتته بالطبخ عندهم استهلاكه وذهاب عينه، أما لو ظهر أثره من لون أو طعم أو ريح فلا فدية[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن الطيب إذا خلط بطعام فلا شيء فيه سواء كان الطيب غالباً أو مغلوباً[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه إذا ظهر ريحه أو طعمه وجبت الفدية، وإن لم يظهر إلا لونه فلا[3].

---

(١) الحطاب: ٣/١٦٠، الخرشي: ٢/٣٥٢، البيان والتحصيل: ٣/٤٢٩ ـ ٤٣٠، الفواكه الدواني: ١/٤٢٩، المنتقى: ٢/٢٠٤ ـ ٢٠٥، الزرقاني على الموطأ: ٢/٢٣٨، عارضة الأحوذي: ٤/٦١ ـ ٦٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٥٤٦ ـ ٥٤٧.

(٣) حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي: ١/٣٣٩، المجموع: ٧/٢٨٢، كشاف القناع: ٢/٥٠٠.

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية ليس فيها نص، ومن هنا اختلفت فيها مآخذ الفقهاء فالمالكية اعتبروا علة استهلاك الطيب ذهاب عينه، وأما بقاء أثره فلم يكن عندهم دليلاً على وجود الطيب، وأما الحنفية فقد توسعوا في ذلك بعض الشيء، فقالوا: إن اختلاط الطيب بالطعام المطبوخ يخرجه عن كونه طَيباً، وأما الشافعية والحنابلة فقد قالوا: إن المقصود من الطيب هو ريحه، وإن الطعم له حكم الريح من حيث دلالته على وجود الطيب[1].

والذي يترجح لدي أن الطيب إذا خلط بالطعام المطبوخ فإنه لا شيء فيه، لأن المنهي عنه هو التطيب المعتاد وأما أن يجعل في طعام بعض البهارات التي لها رائحة زكية أو تشرب القهوة بالبهار ذي الرائحة الزكية فليس من الطيب في شيء، وإنما هو من محسنات الطعام، وحتى لو فرضنا أن البعض يخلط المسك أو العنبر بالطعام فليس هذا بالتطيب[2].

ومن هنا يترجح أن الطيب إذا طبخ بطعام واستهلك فليس فيه شيء ولو ظهرت عينه أو أثره.

---

(١) المجموع: ٢٨٢/٧، كشاف القناع: ٥٠٠/٢.

(٢) قال العدوي: قوله: أماته الطبخ، والظاهر أن المراد بأماتته استهلاكه في الطعام وذهاب عينه حتى لا يظهر منه غير ريح كالمسك، أو أثره كزعفران بأرز، حاشية العدوي على الخرشي: ٣٥٢/٢.

المبحث الثالث

حكم اكتحال المحرم بكحل غير مطيب

اختلف الفقهاء في اكتحال المحرم بما لا طيب فيه، فمنهم من أجازه عند الضرورة، ومنهم من أجازه مطلقاً.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الاكتحال بالكحل غير المطيب جائز عند الضرورة، ومثل ابن يونس للضرورة بالحر الذي يجده في عينيه، وأما إن لم يكن ثم ضرورة فقد نقل المالكية في ذلك ثلاثة أقوال: أشهرها ـ وهو ما شهره الحطاب وغيره ونقله عن خليل في المناسك ـ وجوب الفدية، ونقلوا قولاً ثانياً بعدم وجوبها، وثالثاً بوجوبها على المرأة دون الرجل لكن المشهور وجوب الفدية عليهما[1].

ب ـ وذهب الجمهور إلى أن الاكتحال بالكحل المطيب جائز ولا شيء فيه، ولكن كره بعضهم الأثمد لأنه يستعمل للزينة[2].

---

(١) الحطاب: ١٥٩/٣، الخرشي: ٣٥٢/٢، الشرح الكبير للدردير: ٦١/٢، الجامع: ٢٠٢/١أ، عارضة الأحوذي: ١٧٦/٤.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٩١/٢، نهاية المحتاج: ٣٢٧/٣، مغني المحتاج: ٥٢١/١، حاشية البيجوري: ٣٣٩/١، كشاف القناع: ٥٠٠/٢، ٥٢٢ ـ ٥٢٣، شرح منتهى الإرادات: ٢٠/٢، ٢٤، المغني: ٣٠٦/٣.

الأدلة:

أ ـ وقد استدل المالكية على مذهبهم بأن الأصل في الاكتحال أنه للترفه والارتفاق والحاج منهي عنهما[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدل لهم ابن قدامة بما يلي:

١ ـ عن ابن عمر أنه قال: (يكتحل المحرم بكل كحل ليس فيه طيب)[2]،

٢ ـ ما رُوِيَ عن عائشة أنها قالت لامرأة: (اكتحلي بأي كحل شئت غير الأثمد أو الأسود)[3].

والذي يترجح لدي جواز الاكتحال، وذلك لأنه لم يرد دليل يمنع منه، والأصل حله، ولما ثبت من قول عائشة وابن عمر والله أعلم.

(١) عارضة الأحوذي: ١٧٦/٤.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الحج، باب الكحل للمحرم والمحرمة، ٤٢٤/أ/٤.

(٣) المغني: ٣٠٦/٣، ٣٠٧، والأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الحج، باب في الكحل للمحرم والمحرمة بنحوه ٤٢٥/أ/٤.

المبحث الرابع

مقدار الشعر الذي يجب بإزالته الفدية

اختلف الفقهاء في القدر الذي إن أزيل من الشعر وجبت الفدية، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة أنها مسألة اجتهادية لم يرد فيها نص يبين المقدار من الشعر الذي تترتب الفدية على إزالته، كما أن من أسباب الانفراد أيضاً الاختلاف في علة إيجاب الفدية، أهي الترفه والارتفاق أم إزالة الأذى؟.

وفيما يلي مذاهب العلماء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المحرم إذا أراد بإزالة شعره أو نتفه إماطة الأذى، فإنه تجب عليه الفدية سواء أقل ذلك الشعر أم كثر، أما إن لم يرد إماطة الأذى فإنه إذا كانت الشعرات قليلة كعشرة وما قاربها فإنه يطعم عنها حفنة من طعام، وإن كانت الشعرات أكثر من ذلك فدى[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن الفدية إنما تجب إذا حلق ربع العضو كربع الرأس أو ربع الشارب وهكذا[2].

---

(١) الحطاب: ١٦٣/٣، الخرشي: ٣٥٥/٢، الفواكه الدواني: ٤٣٠/١، الإشراف: ٢٢٦/١ ـ ٢٢٧، الجامع: ٢٠٢/١ب، بداية المجتهد: ٢٦٨/١، المنتقى: ٢٤٠/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٩١/٢، ٥٥٦، البناية: ٦٧٢/٣ ـ ٦٧٣.

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه إن حلق ثلاث شعرات فأكثر فدى[1].

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية اختلفت فيها مآخذ الفقهاء، فمأخذ المالكية أن العلة في إيجاب الفدية إنما هي إماطة الأذى، وأن الارتفاق والترفه لا يحصلان بإزالة ثلاث شعرات ونحوها، ولا شك أنهما يحصلان بحلق ما دون ربع الرأس فقدر المالكية عشر شعرات ونحوها فيما لو لم يرد إماطة الأذى[2].

وأما الحنفية فقد رأوا أن الارتفاق لا يحصل بحلق ما دون ربع الرأس[3].

وأما الشافعية والحنابلة فقالوا أن الله سبحانه وتعالى قد حرَّم على المُحْرِم حلق الشعر، والثلاثة هي أقل الجمع فيصدق عليها اسم الشعر[4].

والذي يترجح لدي وهوب الفدية فيما يحصل به إماطة الأذى من الشعر من غير تقدير، لأن ذلك يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، والمرجع في ذلك العرف.

(١) مغني المحتاج: ٥٢١/١، المجموع: ٣٦٤/٧، ٣٧١ ـ ٣٧٢، كشاف القناع: ٤٩١/٢ ـ ٤٩٢، شرح منتهى الإرادات: ٢١/٢، المغني: ٥٢١/٣.

(٢) الإشراف: ٢٢٦/١ ـ ٢٢٧.

(٣) البناية: ٦٧٣/٣ ـ ٦٧٤.

(٤) المجموع: ٣٧١/٧، كشاف القناع: ٤٩٢/٢.

المبحث الخامس

حكم إزالة الشعر النابت في العين

اختلف الفقهاء في إزالة الشعر النابت في العين، أجائز هو للمحرم أو غير جائز؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن إزالة كل شعرة موجبة للفدية، ولو كان مما يتأذى به بما في ذلك الشعر النابت في العين[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا شيء على المحرم إذا أزال الشعر النابت في عينه، ونص الشافعية والحنابلة على جواز إزالة شعر الحاجب إن غطى العين[2].

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية، ومأخذ المالكية فيها مبني على أن العلة في إيجاب الفدية على المحرم إنما هي إزالة الأذى، بينما يرى الجمهور أن

---

(١) المدونة: ٤٣٠/١.

(٢) الدر المختار: ٤٨٩/٢، المجموع: ٣٧٥/٧، حاشية القليوبي على شرح المحلى: ١٣٤/٢، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي: ٣٣٩/١، كشاف القناع: ٤٩٣/٢، شرح منتهى الإرادات: ٣٦/٢.

العلة هي الترفه، واستدل لهم البهوتي بأن ذلك شعر يتأذى به، فجاز له إزالته كما جاز له قتل الصيد الصائل[1].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور، لا سيما وأن خروج الشعر في العين أمر خارج على العادة، فلا يمكن أن يرتب عليه الشارع جزاء، ولأن ذلك الشعر قد يؤدي إلى ضرر في عينه أو حجب الرؤية عنه. والله أعلم.

(١) كشاف القناع: ٢/٤٩٣.

المبحث السادس

حكم الاغتسال لإزالة الوسخ ودخول الحمام

اتفق الفقهاء على أن للمحرم أن يغتسل للجنابة، ولكنهم اختلفوا في حكم الاغتسال بقصد إزالة الوسخ ودخول الحمام.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى تردد الاستحمام بين إزالة الوسخ وبين الترفه والارتفاق.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا يجوز الاستحمام لإزالة الوسخ، وأنه تجب به الفدية، لكنهم أجازوا إزالة الوسخ عن اليدين بنحو صابون وأشناف ليس له رائحة طيبة، وأما دخول الحمام فالذي اختاره خليل، وتابعه عليه الخرشي والحطاب أنه إذا دخل المحرم الحمام وجلس وصب عليه الماء فإنه تجب عليه الفدية سواء تدلك أم لم يتدلك، وسواء أزال الوسخ أم لم يزله، لكن الدردير في شرحه على خليل اختار ظاهر المدونة، وهو أنه يشترط لإيجاب الفدية في دخول الحمام التدلك وإزالة الوسخ، لكن الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير اختار ما اختاره خليل تبع للخمي[1].

---

(١) الحطاب: ١٥٦/٣، ١٦٤، الخرشي: ٣٥١/٢، ٣٥٦، المدونة: ٣٨٨/١ ـ ٣٨٩، ٤٥٩، الجامع: ٢٠٠/١أ، بداية المجتهد: ٢٤١/١، التمهيد: ٢٧١/٤.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا بأس بالاغتسال ودخول الحمام[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم جواز الاغتسال ودخول الحمام وإيجاب الفدية في ذلك، بأن المحرم منهي عن إلقاء تفثه، وأن دخول الحمام هو مظنة للترفه والارتفاق[2].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما ورد من حديث أبي أيوب الأنصاري من وصفه لاغتسال النبي ﷺ وهو محرم[3].

٢ ـ ما روي من أن عمر رضي الله عنه قد اغتسل وهو محرم[4].

٣ ـ ما ثبت عن ابن عباس أنه دخل الحمام بالجحفة[5].

٤ ـ ولأن الاغتسال يقصد به إزالة الوسخ وليس للترفه والتنعم[6].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في جواز الاغتسال لا سيما وأن السفر مظنه لتراكم الوسخ والعرق، ويندر أن يكون للتنعم في السفر ثم إن الحاج يكون مقبلاً على مواقف زحام في الطواف ورمي الجمار، فلو حرمنا

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٩٠/٢، البناية: ٤٨٥/٣، مغني المحتاج: ٥٢١/١، شرح ابن القاسم الغزي على متن أبي شجاع: ٣٣٨/١، نهاية المحتاج: ٣٢٧/٣، كشاف القناع: ٤٩٣/٢ ـ ٤٩٤.

(٢) بداية المجتهد: ٢٤١/١.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب جواز غسل المحرم بدنه ورأسه، ٨٦٤/٢، برقم: ١٢٠٥.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ: في كتاب الحج، باب غسل المحرم، ٣٢٣/١، برقم: ٥.

(٥) البناية: ٤٨٥/٣، والأثر أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف في كتاب الحج، باب في المحرم يدخل الحمام، ٤/أ، ٤١٦.

(٦) شرح ابن القاسم الغزي على متن أبي شجاع: ٣٣٨/١، مغني المحتاج: ٥٢١/١، نهاية المحتاج: ٣٢٧/٣.

على الحجاج الاستحمام لأدى ذلك إلى انبعاث الروائح الكريهة من عرقهم وتفثهم، وخاصة في الأماكن التي يكثر الزحام فيها مما يؤدي إلى إيذاء المسلمين، وقبل كل ذلك وبعده ما ثبت من اغتساله ﷺ واغتسال عمر وابن عباس.

المبحث السابع

حكم غمس المحرم رأسه في الماء

اختلف الفقهاء في حكم غمس المحرم رأسه في الماء، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة اختلاف الصحابة فيها، أنه رُوِيَ عن بعضهم أنهم لم يكونوا يفعلون ذلك، ورُوِيَ عن آخرين أنهم كانوا يفعلون ذلك.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية كراهة أن يغمس المحرم رأسه في الماء وذلك خشية أن يقتل شيئاً من هوام رأسه فإذا فعل وغمس رأسه في الماء وقتل شيئاً من القمل استحب له الإطعام إذا كان المقتول قليلاً، ونقل عن أشهب قوله: أن لا بأس بأن يغمس المحرم رأسه في الماء ولكن المشهور هو الأول[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا بأس بأن يغمس المحرم رأسه في الماء، أو أن يغسله[2].

---

(١) الحطاب: ١٥٥/٣، الخرشي: ٣٥٠/٢ ـ ٣٥١، الشرح الكبير للدردير: ٦٠/٢، المدونة: ٣٦٣/١، ٤٦٠، الجامع: ٢٠٠/١أ، المنتقى: ١٩٤/٢، التمهيد: ٢٦٨/٤ ـ ٢٦٩.

(٢) البناية: ٤٨٥/٣، شرح ابن القاسم الغزي على متن أبي شجاع: ٣٣٨/١، كشاف القناع: ٤٩٣/٢ ـ ٤٩٤.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن عبدالله بن عمر: (أنه ما كان يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام)[١].

٢ ـ عن ثعلبة بن أبي مالك القرظي[٢] أنه رأى قيس بن سعد بن عبادة[٣]، غسل أحد شقي رأسه، ثم التفت فإذا هديه قد قلدت، فقام فأهل قبل أن يغسل شق رأسه الآخر[٤].

ب ـ واستدل الجمهور بما يلي:

١ ـ ما رواه عبدالله بن جبير[٥] قال: (أرسلني ابن عباس إلى أبي أيوب الأنصاري فأتيته وهو يغتسل، فسلمت عليه فقال: من هذا؟ فقلت: أنا عبدالله بن جبير أرسلني إليك عبدالله بن عباس يسألك كيف كان رسول الله ﷺ يغسل رأسه وهو محرم؟ فوضع أبو أيوب يده على الثوب فطأطأه حتى بدا لي رأسه، ثم قال لإنسان يصب عليه الماء: صب فصب على رأسه ثم حرك رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعل)[٦].

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ: في كتاب الحج، باب غسل المحرم، ٣٢٤/١.

(٢) هو أبو مالك، ثعلبة بن أبي مالك القرظي، حليف الأنصار، ولد في عهد النبي ﷺ، مختلف في صحبته. انظر: أسد الغابة ٢٤٥/١، تقريب التهذيب: ١١٩/١.

(٣) هو قيس بن سعد بن عبادة الخزرجي الأنصاري، كان من فضلاء الصحابة، وأحد دهاة العرب وكرمائهم، صاحب علياً وشهد معه حروبه، توفي سنة ستين. انظر: أسد الغابة ٢١٥/٤، تهذيب التهذيب: ٣٩٥/٨، تقريب التهذيب: ١٢٨/٢.

(٤) التمهيد: ٢٦٨/٤، ٢٦٩، والأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الحج، باب في الرجل يقلد...، ٨٦/أ/٤، برقم: ٥٦٤.

(٥) هو عبدالله بن جبير الخزاعي، تابعي، روى عنه سماك بن حرب، ولم يرو عنه غيره، ذكره ابن حبان في ثقات التابعين. انظر: تهذيب التهذيب: ١٦٨/٥، تقريب التهذيب: ٤٠٦/١.

(٦) سبق تخريجه.

٢ ـ ما رواه ابن عباس قال: (ربما قال لي عمر ونحن محرمون بالجحفة: تعال أباقيك أينا أطول نفساً في الماء)[١].

والذي يترجح لدي أن لا بأس بغمس الرأس في الماء وقد يحمل فعل ابن عمر وغيره ممن لم يكن يفعل ذلك على مزيد من التورع والاحتياط أو أخذ النفس بالخشونة طلباً لمزيد الأجر والثواب، وهذا لا ينافي أن الأمر حلال بحد ذاته، وأن الأمر فيه سعة إن شاء الله، وبخاصة إذا وقع الحج في موسم الصيف واشتد الحر وتعرض الحجيج للإصابة بضربات الشمس، وهي مميتة كما نعلم.

(١) أخرجه البيهقي في كتاب الحج، باب الاغتسال بعد الإحرام، ٦٣/٥.

المبحث الثامن

حكم احتجام المحرم

اختلف الفقهاء في احتجام المحرم أجائز هو أم مكروه؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى أن الاحتجام مظنة لإزالة الشعر وقتل الدواب، ولهذا كرهه بعض الفقهاء.

وفيما يلي مذاهبهم في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور ـ إلى كراهة الاحتجام لغير ضرورة[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جوازه[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في كراهة الاحتجام ببعض التعليلات ومنها:

---

(١) الحطاب: ١٥٥/٣، الخرشي: ٣٥٠/١، الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٦٠/٢، المدونة: ٤٢٨/١ ـ ٤٢٩، الجامع: ٢٠٢/١ب، المنتقى: ٢٤٠/٢، الزرقاني على الموطأ: ٢٧٥/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٩١/٢، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي: ٣٣٩/١، كشاف القناع: ٥٢٣/٢، المغني: ٥٧٨/٣.

١ ـ أن الاحتجام يؤدي إلى إزالة الشعر وقتل الدواب.

٢ ـ أن الاحتجام يؤدي إلى شد الزجاج والعقد، والمحرم منهي عن الشد والعقد على بدنه.

٣ ـ أن الاحتجام يؤدي إلى إضعاف البدن وعدم التنشط للعبادة، فَكُرِهَ كما كره للحاج الصوم في عرفة[١].

ب ـ واستدل الجمهور على جواز الاحتجام بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن ابن عباس أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم[٢].

٢ ـ ولأن الاحتجام يقصد للتداوي وليس للترفه، فلم يكره كغيره من التداوي[٣].

والذي يترجح لدي جواز الاحتجام للحديث الصحيح الوارد في ذلك من طريق ابن عباس وابن بحينة، والعلل التي ذكرها المالكية لا تسوغ كراهة الاحتجام ابتداء.

(١) المنتقى: ٢/٢٤٠، الزرقاني على الموطأ: ٢/٢٧٥.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطيب، في باب الحجامة على الرأس، ٧/١٥، ومسلم في كتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم، ٢/٨٦٣، برقم: ١٢٠٣.

(٣) كشاف القناع: ٢/٥٢٣، المغني: ٣/٢٧٨، حاشية البيجوري: ١/٣٣٩.

المبحث التاسع
حكم الإنزال من مقدمات الجماع للمحرم قبل التحلل الأول

اختلف الفقهاء في مقدمات الجماع كالقبلة والمباشرة والملاعبة والنظر والتذكر إذا أدت هذه المقدمات إلى الإنزال، أهي مفسدة للحج أم لا؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

١ ـ الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾، هل المراد بالرفث الجماع فقط أم كل ما يؤدي إلى الجماع من المقدمات؟.

٢ ـ الاختلاف في إلحاق حكم مقدمات الجماع في الحج بحكمها في الصوم أم عدم إلحاقها به، فمن ألحقها قال: أن مقدمات الجماع مفسدة للحج، كما أنها في الصوم مفسدة له، ومن لم يلحقها قال بأنها غير مفسدة للحج، وفرق ببعض الفروق ستأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن القبلة والمباشرة إذا أديا إلى إنزال فإنهما مفسدان للحج، سواء تكررا أم لم يتكررا، وأما النظر والتذكر فإنهما إن

تكررا واستداما وحصل بهما الإنزال، فإنهما مفسدان للحج، وإلا فهما موجبان للهدي[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أن مقدمات الجماع إذا حصل بها الإنزال فإنها غير مفسدة للحج وإنما موجبة للدم، على خلاف بينهم في قدره[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في إفساد الحج بمقدمات الجماع بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾.

والرفث هو إتيان النساء وذلك كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[3]، وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن الرفث في الحج، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه...

٢ ـ ولأنه فعل محرم على الحاج، فوجب أن يؤدي الإنزال به إلى فساد الحج قياساً على الوطء في الفرج.

٣ ـ ولأن المقصود من الجماع إنما هو الإنزال، فوجب أن يفسد الحج به، كما لو أنزل بالإيلاج.

---

(١) الحطاب: ١٦٦/٣ ـ ١٦٨، الخرشي: ٣٥٨/٢ ـ ٣٥٩، الشرح الكبير للدردير: ٦٨/٢، الفواكه الدواني: ٤٢٩/١، المدونة: ٤٢٦/١، البيان والتحصيل: ٤٧٥/٣ ـ ٤٧٦، الإشراف: ٢٣٤/١، الجامع: ١٩٨/١ب، ١٩٩أ، ٢٠٠أ، بداية المجتهد: ٢٧١/١، المنتقى: ٦/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥٥٤/٢، البناية: ٦٩١/٣، ٦٩٦، المجموع: ٢٩١/٧ ـ ٢٩٢، ٤١٠، ٤٢١، كشاف القناع: ٥٢١/٢، المغني: ٣٢٢/٣.

(٣) [البقرة: ١٨٧].

٤ ـ ولأنها عبادة يفسدها الجماع، فوجب أن تفسد بالإنزال من مقدماته كالصوم[١].

وقد أجيب بالفرق بين الصوم والحج فإن الصوم يفسده كل واحد من محظوراته بخلاف الحج الذي لا يفسده إلا الجماع[٢].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بأن الإنزال لا يوجب الحد وإنما الذي يوجبه الجماع فكذلك لا يفسد الحج، ولأن الإنزال إنما هو من قبيل الاستمتاع والارتفاق بهن فلم يفسد الحج كالتطيب ونحوه، ولأن إفساد الحج بالإنزال ليس فيه نص ولا إجماع ولا هو في معنى النص[٣].

الترجيح:

إن الترجيح في هذه المسألة مبني على أمرين:

١ ـ المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾.

٢ ـ القياس على الصوم.

أما المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾... فإن الظاهر فيه الجماع، وذلك لأنه استعمل بهذا المعنى في آية الصوم ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾، وذلك لأن القبلة والملاعبة ونحوها ليست محرمة في النهار بالنسبة للصوم، فانصرف الرفث في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ إلى الجماع، فإذا كان استعمال القرآن العزيز للرفث في آية الصوم بمعنى الجماع، ترجح أن يكون استعماله في آية الحج بهذا المعنى.

ثم إنا لو قلنا بأن الرفث هو مقدمات الجماع، للزم أن تكون مقدمات

---

(١) المنتقى: ٦/٣، الإشراف: ٢٣٤/١، الجامع: ١٩٩/١أ.

(٢) البناية: ٦٩٣/٣، كشاف القناع: ٥٢١/٢، المغني: ٣٢٣/٢.

(٣) البناية: ٦٩٢/٣ ـ ٦٩٣، كشاف القناع: ٥٢١/٢، المغني: ٣٢٣/٣، المجموع والمهذب المطبوع معه: ٤١٠/٧ ـ ٤١١.

الجماع مفسدة للحج ولو لم تؤد إلى إنزال، وذلك ما لم يقل به المالكية أنفسهم.

وأما القياس على الصوم فلا شك أنه أقرب من قياس الجمهور على مسألة إيجاب الحد، وذلك لأن الحج عبادة، والصوم عبادة، وأما الحد فهو ليس بعبادة بالمعنى المصطلح عليه، لكن ليس معنى هذا أن القياس صحيح، وذلك لأن الصوم أصل والحج أصل آخر، وإنما يقاس الفرع على الأصل، وليس الأصل على الأصل.

والذي يترجح لدي عدم إفساد الحج بمقدمات الجماع ولو أدت إلى الإنزال، صحيح أن الإنزال هو المقصود الأعظم من الجماع، لكن مما لا شك فيه أن الارتفاق والاستمتاع بالجماع أكمل وأكبر بكثير من الإنزال بمقدماته، هذا بالإضافة إلى ما يعنيه جماع المحرم من جرأة على حدود الله واستهانة بأوامره، وليس كذلك مقدماته، إذ الإنزال من المقدمات يكون غالباً نتيجة للمباشرة وغالباً ما يكون مفاجئاً دون أن يقصد الإنزال، بل إن المباشر والملاعب إنما يقصدان الاستمتاع والالتذاذ فقط، فإذا حصل الإنزال فإنه غالباً ما يكون عن غير قصد منهما إليه بخلاف الجماع، وأبعد من ذلك إفساد الحج بالإنزال من النظر والتذكر.

المبحث العاشر

إتمام الحج لمن أفسده بالجماع

اتفق الفقهاء على أن المحرم إذا أفسد حجه بجماع امرأته، فإن عليه المضي في هذا الحج الفاسد، والهدي وأن يحج من قابل، لكنهم اختلفوا في جزئية بسيطة وهي هل يشترط للمضي في الحج الفاسد شروط أم يمضي فيه مطلقاً؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المضي في الحج الفاسد إنما يكون إذا أدرك الوقوف بعرفة في عامه الذي أفسد فيه الحج، وأما إن فاته الوقوف بعرفة لسبب من الأسباب فإنه يؤمر بالتحلل من حجه بعمرة وجوباً، ولا يقيم على حجه الفاسد[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يمضي في حجه الفاسد مطلقاً[2].

---

(١) الخرشي: ٣٥٩/٢ ـ ٣٦٠، الحطاب: ٢٠٣/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٣٠٧/٢، شرح الكبير للدردير والدسوقي عليه: ٦٨/٢، حاشية العدوي على شرح الخرشي: ٣٥٩/٢ ـ ٣٦٠، منح الجليل: ٥٢١/١، الفواكه الدواني: ٤٢٩/١، المنتقى: ٤/٣.

(٢) البناية: ٦٩٣/٣، مغني المحتاج: ٥٢٣/١، كشاف القناع: ٥١٧/٢، المغني: ٣٧٧/٣ ـ ٣٧٨.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على وجوب التحلل بعمرة، وذلك لئلا يمضي في حج فاسد مع إمكانه الخلوص منه[1].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بالعمومات كقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[2]، كما نقلوا وجوب إتمام الحج الفاسد عن بعض الصحابة كعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمرو وغيرهم...[3].

والذي يترجح لدي أنه يمضي في حجه الفاسد مطلقاً، ولعل المالكية إنما اشترطوا إدراك الوقوف لأن من لم يدرك الوقوف فاته الحج أصلاً، ولكن الحج إنما يجب إتمامه بنيته والإحرام به، فاشتراط إدراك عرفة شرط زائد ليس عليه دليل.

(١) الخرشي: ٣٥٩/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ٣٠٧/٢.

(٢) [البقرة: ١٩٦].

(٣) البناية: ٦٩٤/٣، كشاف القناع: ٥١٧/٢ ـ ٥١٨، المغني: ٣٧٨/٣.

المبحث الحادي عشر
حكم قتل الحشرات

اختلف الفقهاء في حكم قتل الحشرات كالديدان والنمل والذباب والزنابير وغيرها، أيجب فيها شيء أم لا شيء فيها؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مذهب المالكية في قتل الدود والذر والنمل إخراج حفنة من طعام، سواء كان المقتول منه قليلاً أو كثيراً من غير تفصيل[1].

ب ـ وذهب الجمهور إلى أن لا شيء في قتل الحشرات المؤذية وغير المؤذية كالنمل والديدان والزنابير والذباب والصراصير[2].

ولا أعلم للمالكية متعلقاً في إيجابهم الحفنة من الطعام في قتل هذه الحشرات، إلا أن يقال أن ذلك من باب الاحتياط.

وأما الجمهور فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ أن الله تعالى إنما أوجب الجزاء في الصيد، وليس هذا بصيد.

---

(١) التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٣/١٧٣ ـ ١٧٤، الخرشي: ٢/٣٦٧، الشرح الكبير للدردير: ٢/٧٤، الزرقاني على مختصر خليل: ٢/٣١٣ ـ ٣١٤، المدونة: ١/٤٤٧، المنتقى: ٢/٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٥٧٠، البناية: ٣/٧٥٤، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلى: ٢/١٣٨، المجموع: ٧/٣٣٤، كشاف القناع: ٢/٥١٢، المغني: ٣/٣٤٨ ـ ٣٤٩.

٢ ـ ولأنه لا مثل له ولا قيمة، والضمان إنما يكون بأحد هذين الشيئين.

والذي يترجح لدي أن لا شيء في هذه الحشرات، وقد روي مثل هذا عن بعض الصحابة كعمر وعبدالله بن عباس رضي الله عنهم، وغيرهم كما ذكر ذلك ابن قدامة[١].

(١) المغني: ٣/٣٤٩ ـ ٣٥١.

المبحث الثاني عشر
ضمان ما قتل من الجراد

اختلف الفقهاء في قدر ضمان الجراد.

وفيما يلي مذاهبهم فيه:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الجراد يضمن بشرطين:

١ ـ أن لا يعم الجراد وينتشر بحيث يصعب التحرز منه، فإن عم وانتشر فلا ضمان.

٢ ـ أن لا يجتهد في التحرز منه.

فإذا تخلف شرط من هذين الشرطين لم يضمن، فلا يضمن إن عم الجراد، ولم يجتهد ولا يضمن إن اجتهد حتى وإن لم يعم الجراد.

وأما قدر الضمان، فإن في الجرادة حفنة من طعام إلى عشر جرادات، فإن زادت على العشرة ففيها الحكومة[١].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه إذا كان ثلاث جرادات فأقل، فإنه يتصدق بما شاء، وإن زادت على الثلاث ففيها نصف صاع[٢].

---

(١) الخرشي: ٣٦٧/٢، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١٧٣/٣، الشرح الكبير للدردير: ٧٤/٢، البيان والتحصيل: ١٤/٤، بداية المجتهد: ٢٦٥/١، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٤/٢، عارضة الأحوذي: ٨٤/٤.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥٧٠/٢.

جـ - وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الجراد يضمن بقيمته في بلده وقدرها متروك للاجتهاد[1].

الأدلة:

أ - استدل المالكية على مذهبهم في إيجاب قبضة من طعام على ما كان عشر جرادات فدون، والحكومة فيما زاد عليها بما يلي:

١ - ما أخرجه مالك في الموطأ أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمير المؤمنين: (إني أصبت جرادات بسوطي وأنا محرم، فقال له عمر أطعم قبضة من طعام)[2].

٢ - قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لكعب: (تعال حتى نحكم في جرادة، سأله محرم عن قتلها، فلم يحكم عمر فيه وحده)[3].

ب - وأما الحنفية فإنهم قاسوا مسألة الجراد على القمل كما ذكر ذلك ابن عابدين، وهذا فيما زاد عن الثلاث أما التصدق بما شاء فيما كان دونها فاحتجوا عليه ببعض الآثار كقول عمر: (تمرة خير من جرادة)[4].

جـ - وأما الشافعية والحنابلة، فإنهم أرجعوا ذلك إلى الأصل في المتقومات إذ يدخلها الاجتهاد لا سيما وأن الجراد لا مثل له[5].

وهذا هو الذي يترجح لدي، إذ لم يرد نص صحيح وصريح في تقويم الجراد، وفعل عمر في التحكيم لا يدل على وجوبه، وإنما هو تورع من عمر لا سيما وأن الجراد ليس صيداً، فليس فيه صفة التمنع والنفور، لا سيما إذا عم وانتشر.

---

(١) نهاية المحتاج: ٣/٣٤٠، كشاف القناع: ٢/٥١٣.

(٢) أخرجه مالك في كتاب الحج، باب فدية من أصاب شيئاً من الجراد وهو محرم، ١/٤١٦، برقم: ٢٣٥.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب فدية من أصاب شيئاً من الجراد وهو محرم، ١/٤١٦، برقم: ٢٣٦.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٢/٥٧٠، البناية: ٣/٧٥٧، والأثر قطعة من الأثر السابق.

(٥) نهاية المحتاج: ٣/٣٤٠.

المبحث الثالث عشر

تقويم الصيد أو المثل إذا اختار الإطعام

اختلف الفقهاء في المحرم يقتل صيداً ثم يعدل عن مثله إلى الإطعام، هل يقوم نفس الصيد أم يقوم المثل؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾[1]... الآية. فهل قوله تعالى: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾ يراد به قيمة الصيد أم قيمة المثل؟ فمن قال: إن المراد به قيمة الصيد، قال: إن الذي يقوم هو الصيد، ومن قال: إن المراد به قيمة المثل، قال: إن الذي يقوم به هو المثل[2].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مذهب المالكية: تقويم الصيد للإطعام، وليس تقويم الجزاء،

---

(١) [المائدة: ٩٥].

(٢) ذهب الحنفية إلى وجوب تقويم الصيد ابتداءاً، فليس عندهم المثلية بأن يذبح مثله، بل يقوم الصيد، فإما أن يشتري به هدايا، أو يشتري به طعاماً، واستدلوا على ذلك بأن المثل الوارد في قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ إما أن يكون المراد به مثلاً في المعنى وهو القيمة، وأما أن يكون المراد به مثلاً في الصورة، والمعنى الثاني ممتنع لوجود كثير من الصيد لا مثل له في الصورة فتعين أن يكون مراد الآية المثل في المعنى، وهو القيمة، انظر: حاشية ابن عبادين: ٥٦٣/٢، البناية: ٧٣٦/٣ ـ ٧٣٧.

والأفضل عندهم تقويمه بالطعام ابتداء، فإن قومه بدراهم واشترى بها طعاماً أجزأه[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه إذا اختار الإطعام قوم المثل[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على تقويم الصيد لا المثل بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾.

فظاهره أن الكفارة مقومة بالصيد لأنه إذا كان لا بد من تقويم الصيد أو المثل، فتقويم الصيد أولى لأنه المتلف.

٢ ـ القياس على سائر المتلفات: فإنه يجب ضمانها بقيمتها.

٣ ـ القياس على ما لا مثل له، فإنه يقوم الصيد[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدل لهم ابن قدامة قائلاً: (. . .ولنا أن كل ما تلف وجب فيه المثل إذا قوم لزمت قيمة مثله كالمثلي من مال الآدمي)[4].

والذي يترجح لدي مذهب المالكية في تقويم الصيد، وذلك لأن إيجاب المثل إنما هو في حالة اختيار الهدي، إذ يبعد أن يعدل عن الصيد ليقوم المثل بطعام أو ما يشتري به الطعام، ولأنه قد يكون هناك اختلاف كبير في القيمة بين الصيد وبين مثيله من النعم فالتقويم بالمثل قد يؤدي إلى

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ١٨٠/٣، الخرشي: ٣٧٤/٢، الشرح الكبير للدردير: ٨٠/٢، الفواكه الدواني: ٤٣٦/١، الإشراف: ٢٣٩/١، الجامع: ٢٠٨/١ب، ٢٠٩أ، بداية المجتهد: ١٦١/١ ـ ١٦٢، المنتقى: ٢٥٦/٢، الزرقاني على الموطأ: ٢٨٦/٢.

(٢) المجموع: ٤٣٨/٧، كشاف القناع: ٥٢٦/٢، المغني: ٥٤٤/٣.

(٣) الإشراف: ٢٣٩/١، المنتقى: ٢٥٦/٢، الزرقاني على الموطأ: ٢٨٦/٢.

(٤) المغني: ٥٤٤/٣.

الإجحاف إما بقاتل الصيد إذا كانت قيمة مثيله أغلى من قيمته، أو بالفقراء إذا كانت أقل، ومن هنا فإن مذهب المالكية في تقويم الصيد هو الأقرب للعدل والإنصاف والأليق بروح الشريعة.

المبحث الرابع عشر

مواصفات جزاء الصيد

اختلف الفقهاء في جزاء الصيد، أيجب أن يكون مماثلاً للصيد المقتول في الكبر أو الصغر، والسمن أو الهزال، والصحة أو المرض، وغير ذلك من صفات الصيد أم لا يجب أن يكون كذلك؟ بل يكون في الصغير كبيراً، وفي المريض صحيحاً، وهكذا مما لا بد أن يكون مجزئاً في الهدي؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة، إنما يرجع إلى الاختلاف في الفهم من آية جزاء الصيد وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾... الآية، فمن الفقهاء من قال بالمماثلة في الصفات الخلقية استنباطاً من قوله تعالى: ﴿مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، ومنهم من شرط أن يكون جزاء الصيد مما يجزىء في الهدي، استنباطاً من قوله تعالى: ﴿هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا بد في المثل من أن يكون مجزئاً في الهدي، فيكون في الصغير كبيراً، وفي المعيب صحيحاً، وهكذا في كل الصفات الخلقية التي لا بد أن تكون مجزئة في الهدي، وهكذا في الإطعام

والصيام إذا اختارهما، فلا بد أن يكون الإطعام أو الصيام بقيمة السليم والكبير أيضاً[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة[2] إلى الإكتفاء بالمماثلة في الصفات الخلقية، فيجزىء في الصغير مثله، وفي المريض مثله وهكذا[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على عدم اعتبار المماثلة في الصفات الخلقية المختلفة بين الصيد والمثل بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ فقيده بما يصح أن يكون هديا دون ما لا يصح أن يكون.

٢ ـ ولأنه دم أخرج على سبيل الكفارة، فلم يكن للسن فيه الاعتبار، وذلك كالرقبة في كفارة القتل أو الدية.

٣ ـ ولأنه دم لا يجوز نحره في غير مكة فلم يجزىء فيه الصغير والمريض كدم المتعة والقران.

٤ ـ ولأن جزاء الصيد لا يخلو أن يكون دية أو كفارة أو جبراناً، وأيها كان فلا بد فيه مما يجزىء في الهدي[4].

وقد أجاب ابن قدامة عن الاستدلال بالآية والاعتبار بالرقبة في الكفارة فقال: (. . .والهدي في الأية معتبر بالمثل، وقد أجمع الصحابة على

---

(١) الحطاب: ١٨٢/٣، الخرشي: ٣٧٦/٢، الشرح الكبير للدردير: ٨٢/٢ ـ ٨٣، الإشراف: ٢٤٠/١، الجامع: ٢٠٨/١أ، المنتقى: ٢٥٥/٢، ٦٦/٣، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٣/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣١١/٦.

(٢) ذهب الحنفية إلى وجوب الاعتبار بالقيمة أولاً، ولهذا لا يتأتى الخلاف في هذه المسألة عندهم، انظر: حاشية ابن عابدين: ٥٦٣/٢ ـ ٥٦٤، البناية: ٧٣٢/٣ ـ ٧٣٣.

(٣) المجموع: ٤٣١/٧، كشاف القناع: ٥٤١/٢، المغني: ٥٣٧/٣.

(٤) الإشراف: ٢٤٠/١، المنتقى: ٢٥٥/٢، ٦٦/٣، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٣/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣١١/٦.

الضمان بما لا يصح هديا كالجفرة والعناق والجدي، وكفارة الآدمي ليست بدلاً عنه، ولا تجري مجرى الضمان بدليل أنها لا تتبعض في أبعاضه)[1].

ب ـ واستدل الشافعية والحنابلة على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، ومثل الصغير صغير، ومثل المعيب معيب.

٢ ـ ولأنه ضمان بسبب جناية، فاختلف بحسب المتلف كالبهيمة[2].

والذي يترجح لدي اعتبار المماثلة في الصفات الخلقية المختلفة بين الصيد والجزاء، وذلك لظاهر الآية الكريمة فإن المماثلة لا تتحقق بالقول بمذهب المالكية.

ثم إن مذهب المالكية فيه تضييق لمجال الحكمين، فبم يجتهد الحكمان إذا قررنا ابتداء أن لا مدخل للصفات الخلقية التي تختلف باختلافها القيمة بين الصيد والجزاء، وأن التشابه في شكل الخلقة وهيئتها لا يحتاج إلى حكمين، فأي إنسان يستطيع معرفته، خاصة إذا علمنا بأن أكثر أصناف الصيد قد قضى فيه الصحابة، وفيه آثار صحيحة ومعروفة، فما مجال اجتهاد الحكمين والحالة هذه؟.

وأبعد من ذلك أن يقال أن الإطعام أو العدل في الصيام في عدم الاكتفاء بالمماثلة كالهدي تماماً، ومما يلاحظ على هذا أن المالكية قد استدلوا على أن الصيد هو الذي يقوم لا المثل، بأنه هو المتلف فوجب التقويم به، فكيف يقال هذا ثم يقال بأن الإطعام أو الصيام يجب أن يكون كما لو كان الصيد صحيحاً وسليماً من كل عيب؟.

وبهذا يترجح أن المماثلة في الصفات الخلقية التي تختلف باختلافها القيمة معتبرة، ففي هذا تحقيق للعدل وعدم إجحاف بقاتل الصيد.

---

(١) المغني: ٥٣٧/٣.

(٢) كشاف القناع: ٥٤١/٢، المغني: ٥٣٧/٣.

المبحث الخامس عشر
حكم ضمان شجر الحرم وحشيشه

اختلف الفقهاء في ضمان الشجر والحشيش الذي يحرم قطعه[1]، أيجب ضمانه أم لا؟،

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في قياس النبات في ذلك على الحيوان، أو عدم قياسه عليه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن النبات الذي يأثم الإنسان بقطعة لا يترتب على قطعه إلا الإثم والحرمة فقط دون الجزاء، فمن قطع من النبات الذي من العادة أن ينبت بنفسه، فإنه لا جزاء عليه وإنما التوبة والاستغفار[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يضمن على اختلاف بينهم في كيفية الضمان فالحنفية أوجبوا فيه القيمة، والشافعية والحنابلة أوردوا

---

(١) بيّن الفقهاء خلاف في الشجر والحشيش الذي يحرم قطعه، أو ما ينبت بنفسه دون ما استنبت؟، أم ما كان الغالب فيه أن ينبت بنفسه، وإن استنبت، وغير ذلك مما لا يتمحض فيه انفراد للمالكية.

(٢) الحطاب: ١٧٨/٣ ـ ١٧٩، الخرشي: ٣٧٣/٢، الشرح الكبير للدردير: ٧٩/٢، المدونة: ٤٥١/١ ـ ٤٥٢، الإشراف: ٢٤٢/١، الجامع: ٢٠٤/١ب، بداية المجتهد: ٢٦٦/١، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٩/٢، المنتقى: ٧٥/٣.

تفصيلات في الضمان، فالشجرة الكبيرة تضمن عندهم ببدنة، والصغيرة بشاة، وذلك وفق تفصيل ليس هنا مجال ذكره[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على عدم إيجاب الضمان بما يلي:

١ ـ أن الجزاء حكم زائد على التحريم، وهذا يحتاج إلى دليل ولم يوجد[2].

٢ ـ القياس على المحرم خارج الحرم، فكما أن المحرم إذا قطع شجراً خارج الحرم فإنه ليس عليه شيء، فكذا شجر الحرم.

٣ ـ القياس على صيد المدينة: فإنه لا يجب فيه الجزاء[3].

والحق أن قياس المالكية قطع شجر الحَرَم على قطع المُحْرِم له خارج الحَرَم غير متجه، وذلك لأن قطع المُحْرِم للحشيش والشجر لا يُحَرَّم، بخلاف قطع شجر الحَرَم وحشيشه فإنَّه يَحْرُم على المُحْرِم والحلال على السواء، وأضعف من ذلكَ القياس على صيد المدينة.

ب ـ وأما الحنفية فإنهم أوجبوا القيمة واعتبروها، وذلك بناء على مذهبهم في ضمان الصيد، فإنهم قالوا هناك: أن الصيد يقوم ابتداء[4].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على مذهبهم بما رُوِيَ عن ابن عباس أنه قال: (في الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة)، وعن عمر بن الخطاب: (أنه كان يأمر بشجرتان في المسجد يضر بأهل الطواف فقطع وفدى).

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٥٦٦/٢، البناية: ٧٧٨/٣، المجموع: ٤٤٧/٧، ٤٥١، كشاف القناع: ٥٤٦/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤٥/٢ ـ ٤٦، المغني: ٣٦٧/٣.

(٢) الخرشي: ٣٧٣/٢.

(٣) الإشراف: ٢٤٢/١، الجامع: ٢٠٤/١ب، المنتقى: ٧٥/٣، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٩/٢.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٥٦٧/٢، البناية: ٧٧٨/٣.

وقالوا: لأنه ممنوع من إتلافه لحرمة الحرم، فكان مضموناً كالصيد[1].

والذي يترجح لدي أن لا جزاء في قطع شجر الحرم وحشيشه، ذلك أنه لو كان فيه جزاء بتوقيف عن النبي ﷺ لوصل إلينا، وقول ابن عباس، وفعل عمر - إن صحا - فهو اجتهاد منهما في مسألة لا نص فيها، ومن هنا فإن الأقرب للصواب والله أعلم في هذه المسألة هو مذهب المالكية...

(١) المهذب المطبوع مع المجموع: ٤٤٧/٧.

الفصل الثالث
مفردات المذهب في الهدي وتوابعه

يشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث:

المبحث الأول: حكم إشعار البقر.

المبحث الثاني: الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي.

المبحث الثالث: موضع نحر الهدي.

المبحث الرابع: حكم الاشتراك في الهدي.

المبحث الخامس: موضع الفدية.

المبحث السادس: الذبائح التي يؤكل منها.

المبحث السابع: حكم إيجاب الدم على المحصر بعدو.

المبحث الأول

حكم إشعار البقر

اختلف الفقهاء في إشعار البقر[1]، أيسن إشعار البقر كله؟ أم الذي يسن إشعاره هو ذو السنام، وأن الذي لا سنام له من البقر لا يشعر؟[2].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الذي يشعر هو البقر ذو السنام، وأما الذي لا سنام له فلا يشعر[3].

ب وذهب الشافعية والحنابلة إلى سنية إشعار البقر كله[4].

---

(١) المراد بالإشعار أن يضرب صفحة سنامها اليمنى بحديدة وهي باردة مستقبلة القبلة، فيدميها ثم يلطخها بالدم. انظر: المجموع: ٣٥٨/٨.

(٢) كره أبو حنيفة الإشعار عموماً سواء الإبل منه أو البقر، ومذهب الحنفية كراهة الإشعار لمن لا يحسنه لما في ذلك من إيلام الحيوان وتعذيبه، وأما الذي يحسنه فلا بأس به، انظر: حاشية ابن عابدين: ٤٨٦/٢، ٥٣٨، البناية: ٦٣٨/٣.

(٣) الخرشي: ٣٨٢/٢ ـ ٣٨٣، الحطاب: ١٨٩/٣ ـ ١٩٠، المدونة: ٤٥١/١، الإشراف: ٢٤٥/١، البيان والتحصيل: ٤٧٧/٣، ١٨/٤ ـ ١٩، بداية المجتهد: ٢٧٥/١، المنتقى: ٣١٣/٢.

(٤) المجموع: ٣٥٧/٨ ـ ٣٥٨، ٣٦٠، كشاف القناع: ١٥/٣، شرح منتهى الإرادات: ٨٥/٢، المغني: ٥٧٤/٣.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على عدم إشعار البقر الذي لا سنام له، بأن الإشعار متعلق بالسنام بدليل أنه لا يشعر غيره مع وجوده، فإذا عدم السنام عدم الإشعار كالغنم، ولا يقاس الذي لا سنام له على الذي له سنام، لأن الإشعار متعلق بالسنام أصلاً[1].

ب ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا ببعض النصوص العامة في الإشعار ومنها:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (فتلت قلائد بدن رسول الله ﷺ بيدي، ثم أشعرها وقلدها، ثم بعث بها إلى الليت، وأقام بالمدينة، فما حرم عليه شيء كان له حلالاً)[2].

٢ ـ حديث ابن عباس: وفيه: (أن النبي ﷺ صلى الظهر في ذي الحليفة[3] ثم أتى ببدنة فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن ثم سلت الدم عنها ثم قلدها نعلين)[4].

والذي يترجح لدي أن البقر يشعر كله، ما له سنام، وما لا سنام له لعموم النصوص، ولو كان هنالك تفرقة بينهما لنقل ذلك إلينا والله أعلم.

---

(١) البيان والتحصيل: ١٩/٤، المنتقى: ٣١٣/٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب تقليد الغنم، ١٨٣/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب استحباب بعث الهدي إلى الحرم، ٩٥٧/٢، برقم: ١٣٢١.

(٣) ذو الحليفة هو موضع ميقات أهل المدينة وهو المعروف اليوم باسم بيار علي على مسافة ميلين من المدينة.

(٤) المجموع: ٣٥٧/٨، ٣٥٩، كشاف القناع: ١٥/٣، شرح منتهى الإرادات: ٨٥/٢، المغني: ٥٧٤/٣، والحديث أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب تقليد الهدى وإشعاره عند الإحرام ٩١٢/٢، برقم: ١٢٤٣.

المبحث الثاني

الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي

اختلف الفقهاء في الهدي، أيجب أن يجمع فيه بين الحل والحرم؟ أم يسن ذلك ولا يجب؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في الاستدلال بفعله ﷺ فقد ثبت أن النبي ﷺ قد ساق الهدي من الحل إلى الحرم، ووقف به بعرفة، فمن فهم من فعل النبي ﷺ الوجوب، شرط أن يجمع في سوق الهدي بين الحل والحرم، ومن لم يفهم الوجوب، لم يشترط الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي، وإنما قال بالسنية فحسب.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ المشهور من مذهب المالكية أنه إذا ساق الهدي من الحل إلى الحرم أجزأه ذلك، وإن لم يكن معه هدي مسوق من الحل، ووجب عليه الهدي، أو أراد التطوع به، فاشتراه من الحرم فإن خرج ووقف به بعرفة جاز، وإلا فلا، ونقل الحطاب عن صاحب الطراز رواية عن مالك بأنه إن شراه من الحرم وذبحه بمكة جاز، لكن المشهور من المذهب، ـ وهو نص المدونة ـ وجوب الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي[1].

---

(١) الحطاب: ١٨٥/٣، المدونة: ٣٨٦/١، ٣٩٣، الفواكه الدواني: ٤٣٦/١، الإشراف: ٢٤١/١ ـ ٢٤٢، الجامع: ١٤٨/١ب، بداية المجتهد: ٢٧٥/١، المنتقى: ٣١٤/٢.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي ليس بواجب، وإنما هو سنة[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في وجوب الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي بما يلي:

١ ـ فعله ﷺ، (فإنه قد ساق الهدي من الحل إلى الحرم)[2] وقال: **«خذوا عني مناسككم»**.

٢ ـ ولأنه لو شراه من الحل، ثم نحره فيه لم يجزئه، وذلك لانفراده بالحل دون الحرم، فكذا لو انفرد به في الحرم دون الحل.

٣ ـ ولأن الهدي مأخوذ من الإهداء، فوجب أن يكون من خارج الحرم إليه.

٤ ـ ولأن المحرم يجب أن يجمع في إحرامه بين الحل والحرم، فوجب أن يكون الهدي كذلك، وذلك لأن للمحرم محلاً، كما أن للهدي محلاً[3].

ب ـ وأما الجمهور القائلون بعدم وجوب الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي، فقد استدلوا على مذهبهم بأن المراد بالهدي إنما هو نفع المساكين، والتصدق به عليهم، وهذا لا يتوقف على الجمع بين الحل والحرم.

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٦١٨/٢، المجموع: ٣٥٨/٨، كشاف القناع: ٥٨٤/٢، ١٥/٣، شرح منتهى الإرادات: ٦٣/٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب من ساق البدن معه، ١٨١/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب وجوب الدم على المتمتع ٩٠١/٢، برقم: ١٢٢٧.

(٣) الإشراف: ٢٤١/١ ـ ٢٤٢، المنتقى: ٣١٤/٢.

قالوا: ولم يرد دليل من النبي ﷺ يوجب ذلك، إذ لم يأمر النبي ﷺ بهذا[1].

والذي يترجح لدي أن الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي ليس بواجب، واستدلال المالكية بفعل النبي ﷺ في سوق الهدي غير متجه، وذلك لأن كثيراً من أفعال النبي ﷺ في الحج قد حملت على السنية وليس على الوجوب، فليس كل فعل أتى به النبي ﷺ في الحج محمول على الوجوب، وإلا فقد بات النبي ﷺ بمنى ليلة تسع، ولم يكن ذلك على سبيل الوجوب، ونظائر ذلك كثيرة.

وأما أقيسة المالكية واستدلالاتهم العقلية، فهي غير خالية من التكلف والبعد، لا سيما قياسهم الهدي في وجوب الجمع بين الحل والحرم على المحرم ذاته، وهذا من أعجب الأقيسة وأكثرها بعداً.

(١) كشاف القناع: ٣/١٤ ـ ١٥، المغني: ٣/٤٥٥.

المبحث الثالث
موضع نحر الهدي

اختلف الفقهاء في موضع نحر الهدي، أيجزىء نحره في كل الحرم أم هو مختص بمنى؟، أو مكة البلد؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾[1]، ذلك أن الاتفاق قائم على أن قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، ليس المراد به الكعبة، لأن الكعبة في المسجد، وإنما المراد به المكان الذي فيه الكعبة، وقد اختلف الفقهاء في تحديد هذا المكان، كما اختلفوا في تحديد المحل الذي لا بد للهدي أن يبلغه.

٢ ـ الاختلاف في المراد من قوله ﷺ: «**وفجاج مكة كلها منحر**».

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الهدي ينحر بمنى بشروط:

١ ـ أن يكون الهدي مسوقاً في إحرام حج.

٢ ـ أن يقف به صاحبه أو من يقيمه صاحبه مقامه بعرفة ـ ولو ساعة ـ ليلة النحر.

---

(١) [الفتح: ٢٥].

٣ ـ أن ينحره في أيام منى التي ينحر فيها، وهي يوم النحر، ويومان بعده، فإن تخلف شرط من هذه الشروط، كأن كان الهدي مسوقاً في إحرام عمرة، أو لم يقف به صاحبه بعرفة، أو لم ينحره في أيام منى، فإنه ينحره بمكة البلد، والأفضل أن يكون ذلك عند المروة[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه يجزىء أن ينحره في الحرم كله[٢].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾، وقد بين النبي ﷺ محل الهدي حيث نحر في منى، ولم ينحر في غيرها، فدل على أنها هي المنحر في الحج، لا سيما وأن أفعاله ﷺ على الوجوب.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾. ومحله للعمرة مكة، وللحج منى.

٣ ـ قوله ﷺ: «**وفجاج مكة وطرقها كلها منحر**»[٣]، والمراد بمكة هنا مكة البلد.

---

(١) الحطاب: ٣/١٨٥، الخرشي: ٢/٣٧٩ ـ ٣٨٠، الشرح الكبير: ٢/٨٦، الفواكه الدواني: ١/٤٢٣، البيان والتحصيل: ٤/١٦ ـ ١٨، الجامع: ١/١٨٩ب، بداية المجتهد: ١/٢٧٦. الزرقاني على الموطأ: ٢/٣٤٧، المنتقى: ٣/٢٤، عارضة الأحوذي: ٤/١٢٥.

(٢) البناية: ٣/٨٧٠ ـ ٨٧١، مغني المحتاج: ١/٥٣٠ ـ ٥٣١، كشاف القناع: ٢/٥٣٦، شرح منتهى الإرادات: ٢/٣٩ ـ ٤٠.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع ٢/١٩٣ ـ ١٩٤، برقم: ١٩٣٦، ١٩٣٧، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب الذبح، ٢/١٠١٣، برقم: ٣٠٤٨، ومالك في الموطأ في كتاب الحج، باب ما جاء في النحر في الحج، ١/٣٩٣، برقم: ١٧٨، وأحمد في مسنده، ٣/٣٣٦.

٤ ـ قول ابن عمر: (من نذر بدنة، فإنه يقلدها ويشعرها، ثم ينحرها عند البيت، أو بمنى يوم النحر، ليس لها محل دون ذلك)[١].

٥ ـ ولأن النبي ﷺ وقَّتَ لنحر الهدي مكاناً وزماناً، فكما لا يجزىء نحره في غير زمانه، فكذا لا يجزىء نحره في غير مكانه[٢].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا ببعض الأدلة التي استدل بها المالكية، كقوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، وقوله ﷺ: «**فجاج مكة كلها منحر**».

قالوا: وإن الهدي لا بد من مكان يهدى إليه، وهذا المكان هو الحرم[٣].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في إجزاء النحر بأي مكان من الحرم، وذلك لأن قوله ﷺ: «**وفجاج مكة كلها منحر**» يدل على أن الحرم كله مكان للنحر، وذلك لأن سياق الحديث يفهم منه هذا، فإنه ﷺ قال: «**ونحرت هٰهنا، ومنى كلها منحر، وفجاج مكة كلها منحر**»، ومعلوم أن منى ليست من مكة، وإن كانت من الحرم، فدل هذا على أن المراد من قوله: «**مكة**» الحرم كله، ولربما يستأنس لذلك بأن الأحكام الشرعية في الحج لا تتعلق بمكة البلد وحدها، بل بالحرم جميعاً، وذلك كعدم جواز دخوله بغير إحرام وتحريم الصيد فيه، أو قطع حشيشه، وإيجاب الجزاء على من صاد فيه، فهذه الأحكام لا تختص بمكة البلد، بل بالحرم جميعاً، فالذبح كذلك، وقصر المالكية ذلك على منى ومكة البلد غير متجه، إذ الأدلة لا يفهم منها تخصيصهما، وإن فهم منها أفضليتهما.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب العمل في النحر، ٣٩٤/١، برقم: ١٨٢.

(٢) المنتقى: ٢٤/٣، الزرقاني على الموطأ: ٣٤٧/٢، بداية المجتهد: ٢٧٦/١.

(٣) البناية: ٨٧١/٣ ـ ٨٧٢، كشاف القناع: ٥٣٦/٢، شرح منتهى الإرادات: ٣٩/٢ ـ ٤٠، مغني المحتاج: ٥٣٠/١.

وأما أثر ابن عمر فإن المراد به المحل الزماني وذلك لقوله دون ذلك فهذه قرينة مشعرة بأن النفي في قوله: (لا محل له دون ذلك) المراد به المحل الزماني لأنه هو الذي يوصف بالدون ولو أراد المكاني لقال: (لا محل له غير ذلك)، ومع هذا فهو اجتهاد صحابي في مسألة يسوغ فيها الاجتهاد والله أعلم.

المبحث الرابع

حكم الاشتراك في الهدي

اختلف الفقهاء في جواز الاشتراك في الهدي، وذلك بذبح بدنة أو بقرة عن سبعة أشخاص.

وفيما يلي مذاهبهم في ذلك:

أ ـ ذهب المالكية إلى عدم جواز الاشتراك في الهدي، سواء أكان ذلك واجباً أو تطوعاً، وسواء كان المشتركون أهل بيت واحد أو أجنبيين، وهنالك قول بجواز الاشتراك في هدي التطوع دون الواجب، لكن المذهب ـ وهو نص المدونة ـ الأول.

ويشمل ذلك بالإضافة إلى الهدي دم الفدية إذ لا يجوز الاشتراك فيه[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى جواز الاشتراك في الهدي على خلاف يسير بينهم ليس هنا مجال ذكره[2].

---

(١) الخرشي: ٢/٣٨٧ ـ ٣٨٨، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٣/٢٩٥، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٢/٥٩٢، المدونة: ١/٤٦٨ ـ ٤٦٩، الإشراف: ١/٢٤٦، الجامع: ١/١٨٩، عارضة الأحوذي: ٤/١٤٢ ـ ١٤٣، المنتقى: ٣/١٤.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٦١٥، نهاية المحتاج: ٣/٣٤٩، مغني المحتاج: ١/٥٣١، كشاف القناع: ٢/٥٣٨، المغني: ٣/٥٧٩ ـ ٥٨٠.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم إجزاء الاشتراك في الهدي بما يلي:

١ ـ قول ابن عمر: (لا يشترك في شيء من النسك)[١]، ولا يعرف له مخالف.

٢ ـ ولأن الاشتراك في الثمن يوجب أن يكون لكل واحد قسط من اللحم، وذلك يوجب القسمة وهو بيع[٢].

ب ـ واستدل الجمهور بحديث جابر: قال: (أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منّا في بدنة)[٣].

وقد أجاب ابن العربي بحمل هذا الحديث على التطوع، قال: وترخيص النبي ﷺ للصحابة في الاشتراك في هديَ التطوع لا يحمل على الواجب[٤].

وبالرغم من ضعف هذا الكلام الظاهر، فإنه مخالف للمذهب نفسه، إذ مشهور مذهب المالكية عدم جواز الاشتراك في الهدي الواجب، وفي هدْي التطوع على السواء.

الترجيح:

والذي يترجح لدي جواز الاشتراك في الهدي لحديث جابر هذا، ولغيره، وهذه المسألة مبنية على التعبد، وما دام قد ورد فيها نص عن النبي ﷺ، فلا بد من المصير إليه، والاجتهاد في هذه المسألة غير سائغ،

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الحج، باب ما استيسر من الهدي، ٤/أ/٩٦ ـ ٩٨.

(٢) الأشراف: ١/٢٤٦.

(٣) كشاف القناع: ٢/٥٣٨، المغني: ٢/٥٨٠، والحديث أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب الاشتراك في الهدي وأجزاء البقرة والبدنة كل منهما عن سبعة، ٢/٩٥٥، برقم: ١٣١٨.

(٤) عارضة الأحوذي: ٤/١٤٢ ـ ١٤٣.

وقول ابن عمر رضي الله عنهما أو غيره لا يمكن أن يعارض الأحاديث المرفوعة التي تدل على جواز الاشتراك.

وبهذا يتضح ضعف مأخذ المالكية في قولهم بعدم جواز الاشتراك في الهدي.

المبحث الخامس
موضع الفدية

فدية الأذى، وهي التي تترتب على ارتكاب محظور من محظورات الإحرام كحلق الرأس أو تقليم الأظافر، أو غير ذلك تتكون من ثلاث خصال: وهي على التخيير، وهي الواردة في قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[1]، وقد اتفق الفقهاء على أن الصيام يجزىء في أي مكان، في الحرم أو في غيره، واختلفوا في الإطعام والذبح، أهما مختصان بالحرم أم لا؟

ولما كان انفراد المالكية لا يتمحض إلا في الذبح، فسوف يقتصر البحث ـ إن شاء الله عليه ـ.

وسبب انفراد المالكية في مسألة الذبح يرجع إلى الاختلاف في قياس فدية الأذى على جزاء الصيد أو عدم قياسه عليه، ذلك أن جزاء الصيد يشترط أن يذبح في الحرم لقوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، فمن قاس فدية الأذى على جزاء الصيد، شرط ذبح الفدية في الحرم، ومن لم يقسها لم يشترط ذلك.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا اختار الذبح، فإن له أن يذبحه في أي

---

(١) [البقرة: ١٩٦].

مكان كان، سواء في الحرم، أو بلده، أو في أي مكان آخر، شأنه في ذلك شأن الصيام والإطعام، إلا أن ينوي بالذبح الهدي، فيأخذ حكم الهدي، فينحر بمنى بالشروط التي ذكرها المالكية للنحر بمنى، وإلا فبمكة، ويستثنون من أحكام الهدي جواز الأكل، إذ ليس له أن يأكل منه، وإن نواه هديا[1].

ب - وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الذبح بالنسبة لفدية الأذى مختص بالحرم، شأنه في ذلك كشأن جزاء الصيد، وسائر الهدي[2].

الأدلة:

أ - استدل المالكية على مذهبهم في عدم اختصاص الذبح في فدية الأذى بالحرم بما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾. والدلالة فيه من وجهين:

أحدهما: أن النص مطلق لم يتعرض لزمان ولا لمكان.

ثانيهما: أنه سماه نسكاً، ولم يسمه هديا، فلا يأخذ حكمه.

٢ - حديث كعب بن عجرة[3]، وفيه: قوله ﷺ: «**أيؤذيك هوام**

---

(١) الحطاب: التاج والإكليل بهامشه: ١٦٦/٣، الخرشي: ٣٥٨/٢، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٦٧/٢، الفواكه الدواني: ٤٣٠/١، الإشراف: ٢٢٨/١، المدونة: ٣٨٧/١، الجامع: ٢٠٣/١ب، بداية المجتهد: ٢٦٨/١، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٧/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٨٥/٢ - ٣٨٦.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥٥٨/٢، البناية: ٦٨٩/٣، ٧٤٣، مغني المحتاج: ٥٢٩/١ - ٥٣٠، نهاية المحتاج: ٣٤٦/٣، كشاف القناع: ٥٢٧/٢، ٥٣٥.

(٣) هو أبو محمد، كعب بن عجرة الأنصاري المدني، صحابي مشهور، تأخر إسلامه توفي بعد الخمسين للهجرة. انظر: أسد الغابة: ٢٤٣/٤، تقريب التهذيب: ١٣٥/٢.

رأسك؟» قال: نعم، قال: «**احلق وصم ثلاثة أيام، وأطعم ستة مساكين أو أنسك بشاة**»[1].

ولم يقيد ذلك بزمان أو مكان.

٣ ـ ولأنه إحدى خصال الفدية، فلم يختص بمكان معين كالصيام[2].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا ببعض العمومات كقوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[3]، وقول ﷺ: «**نحرت هنا وفجاج مكة كلها منحر**»، ويقول ابن عباس: (ما كان من هدي أو إطعام فبمكة)، ولأن المقصود بها مساكين الحرم[4].

ولعل مذهب المالكية في هذه المسألة هو الأرجح والأقرب للصواب، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى أطلق في آية الفدية، ولو كان الذبح في الحرم مشترطاً لشرطه الله تعالى، كما شرط ذلك في آية جزاء الصيد، فإنه لما كان في آية جزاء الصيد يخير المكلف بين ثلاث خصال، وكان يمكن أن يتوهم أن حكم خصلة الذبح كحكم الإطعام والصيام، نص الله تعالى على دفع ذلك الإيهام بقوله: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾.

وأما في آية الفدية فلم ينص الله عز وجل على ذلك مع أن إمكانية ظن أن حكم خصلة الذبح كحكم الخصلتين الباقيتين قائم، ثم إنه في آية جزاء الصيد قدم ذكر الهدي على ذكر الإطعام والصيام، وفي آية الفدية أخر

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المحصر، باب قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم﴾...، ٢٠٨/٢، ومسلم في كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى: ٨٥٩/٢، برقم: ١٢٠١.

(٢) الجامع: ٢٠٣/١ب، الزرقاني على الموطأ: ٣٨٧/٢، الإشراف: ٢٢٢/١، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ١٦٦/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٨٥/٢ ـ ٣٨٦.

(٣) [الحج: ٣٣].

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الحج، باب في المحرم تجب عليه الكفارة...، ١٧٤/أ/٤.

ذكر النسك عن ذكر الإطعام والصيام، فهذا مشعر بأن حكم النسك في آية الفدية، ليس كحكم آية جزاء الصيد في آية الجزاء.

وبهذا فإن الراجح في هذه المسألة هو مذهب المالكية في عدم اختصاص الذبح بمكان.

(١) كشاف القناع: ٢/٥٣٦.

المبحث السادس
الذبائح التي يؤكل منها

اتفق الفقهاء على جواز الأكل من هدي التطوع إذا بلغ محله، واتفقوا أيضاً على عدم جواز الأكل من جزاء الصيد وفدية الأذى ونذر المساكين الذي عين لهم، واختلفوا في غير هذه الهدايا اختلافاً بيناً.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أن في الهدي معنيان: معنى العبادة، ومعنى الكفارة، واختلف الفقهاء في تغليب أحد هذين المعنيين على الآخر في كل نوع من أنواع الهدي، فمن غلب جانب الكفارة في نوع معين، قال: إنه لا يؤكل في ذلك النوع، ويؤكل مما عداه مما جانب العبادة فيه ظاهر، ومن غلب جانب العبادة في نوع معين آخر، قال بجواز الأكل منه، وبعدم جواز الأكل من سواه مما جانب الكفارة فيه غالب[1].

ومن أسباب الانفراد أيضاً، ورود بعض الآثار التي أكل فيها النبي ﷺ من بعض الهدايا، فاختلف الفقهاء في إدخال بعض الهدايا المختلف فيها في دلالة الفعل النبوي، أو عدم إدخالها فيها.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ قسم المالكية الهدايا إلى أربعة أقسام: قسم يؤكل منه مطلقاً بعد

---

(١) بداية المجتهد: ١/٢٧٧.

المحل وقبله، وقسم لا يؤكل منه مطلقاً، لا قبل المحل ولا بعده، وقسم يؤكل منه قبل المحل ولا يؤكل بعده، وقسم لا يؤكل منه قبل المحل ويؤكل بعده.

والمقصود بالأكل قبل المحل الأكل منه إذا عطب، أو تعيب، وحاصل مذهبهم في ذلك، أنه لا يأكل من جزاء الصيد وفدية الأذى ونذر المساكين المعين، ويأكل فيما عدى ذلك كدم المتعة والقران ودم ترك لواجب من واجبات الحج كتعدي الميقات، وترك المبيت بمنى، أو بالمزدلفة أو غير ذلك من الواجبات، كما له أن يأكل من هدي التطوع بعد المحل لا قبله لئلا يتهم بأنه أعطبه كي يأكل منه[1].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى جواز الأكل من هدي التطوع، ودم المتعة والقران[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه لا يجوز له أن يأكل إلا من هدي التطوع فقط، فلا يأكل من الدماء الواجبة كلها، سواء أكان دم متعة أو قران، جبرانات في الحج أو فدية الأذى وجزاء الصيد فكل دم واجب لا يجوز الأكل منه عندهم[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ بعض النصوص العامة كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾[4]،

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٣/١٩٠ ـ ١٩١، الخرشي: ٢/٣٨٤، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٢/٨٩ ـ ٩٠، الإشراف: ١/٢٤٧، الجامع: ١/١٩٠أ، القوانين الفقهية، ص ٩٤، بداية المجتهد: ١/٢٧٧، التمهيد: ٢/١١٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/٥٣٢، ٦١٥ ـ ٦١٧، البناية: ٣/٨٨٧، كشاف القناع: ٣/١٦ ـ ١٧، المغني: ٣/٥٦٥.

(٣) المجموع: ٨/٤١٧ ـ ٤١٨.

(٤) [الحج: ٣٦].

وقوله: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾[1]، فهذه النصوص عامة في الهدايا كلها لا يخرج منها إلا المجمع عليه كفدية الأذى وجزاء الصيد.

٢ ـ ولأن كل هدي فيه مدخل للإطعام فهو كفارة يطعم للمساكين، وكذا ما يختص بهم من نذر، وما ليس فيه إطعام للمساكين يجوز الأكل منه كهدي التطوع[2].

ب ـ واستدل الحنفية والحنابلة بما يلي:

١ ـ ما صح من حديث جابر الطويل وفيه: (أنه ﷺ أمر من كل بدنة ببضعة، فجعلت في قدر، فأكل هو وعلي من لحمها وشربا من مرقها).

٢ ـ ما رُوِيَ أن أزواج النبي ﷺ تمتعن معه في حجة الوداع، وأدخلت عائشة الحج على العمرة، فصارت قارنة، ثم ذبح عنهن النبي ﷺ البقر فأكلن من لحومها[3] وهذا يدل على جواز الأكل من دم المتعة والقران[4].

جـ ـ وأما الشافعية فإنهم أجازوا للحاج الأكل من هدي التطوع، بل استحبوه له حاملين الأحاديث الواردة في أكل النبي ﷺ كحديث جابر وغيره على هدي التطوع[5].

والذي يترجح لدي مذهب الحنفية والحنابلة في جواز الأكل من هدي التطوع والمتعة والقران، وذلك لظاهر النصوص ومنها قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾، ولا يعقل أن يكون المراد بهذه الآية وغيرها

---

(١) [الحج: ٢٨].

(٢) الإشراف: ٢٤٧/١، التمهيد: ١١٣/٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ ١٥٠/٢، وفي كتاب الأضاحي، باب الضحية للمسافر والنساء، ٢٣٥/٦، وفي باب من ذبح ضحية غيره ٢٣٧/٦، ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوب الإحرام ٨٧٠/٢، برقم: ١٢١١.

(٤) البناية: ٨٦٧/٣، كشاف القناع: ١٦/٣ ـ ١٧، المغني: ٥٦٥/٣.

(٥) المهذب المطبوع مع المجموع: ٤١٣/٨.

هدي التطوع فقط، وذلك لأن هدي التطوع إذا قيس بغيره قليل، فلا يعقل أن يحمل النص القرآني على ذلك القليل.

كما أن قول المالكية بجواز الأكل من الدماء التي وجبت بترك واجب من واجبات الحج، فغير ظاهر، وذلك لأنها إن لم تكن فدية، فهي بمعنى الفدية، لأنها جبر لنقص قد طرأ على الحج، ومعلوم أن الفدية لا يجوز الأكل منها عند المالكية أنفسهم، ودم الجبران بمعناها، وبهذا يتضح رجحان مذهب الحنفية والحنابلة.

المبحث السابع

حكم إيجاب الدم على المحصر بعدو

اختلف الفقهاء في الذي حصره عدو عن الوصول إلى مناسك الحج، أيلزمه دم لتحلله أم لا؟.

وسبب انفراد المالكية يرجع إلى الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[1]، فهل المراد بهذا الإحصار، الإحصار الذي يكون من مرض، أم الذي يكون من مرض وعدو أيضاً؟.

وفيما يلي مذاهبهم في ذلك:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا يجب على المحصر بعدو دم ـ في المشهور ـ بل يحل ولا دم عليه، وقال أشهب بل عليه دم، لكن المذهب الأول[2].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى إيجاب الدم على المحصر مطلقاً سواء أكان الإحصار بعدو أم بمرض[3].

---

(١) [البقرة: ١٩٦].

(٢) الحطاب: ٣/١٩٥ ـ ١٩٦، الخرشي: ٢/٣٨٨ ـ ٣٨٩، المدونة: ١/٤٢٩، الإشراف: ١/٢٤٤ ـ ٢٤٥، الجامع: ١/١٩٣ب، بداية المجتهد: ١/٢٤٩، المنتقى: ٢/٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٢/٥٩١، البناية: ٣/٨٣٠ ـ ٨٣١، مغني المحتاج: ١/٥٣٢، المهذب المطبوع مع المجموع: ٨/٢٩٨، كشاف القناع: ٢/٦١٠، المغني: ٣/٣٧١.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ أنه تحلل من عبادة لم يدخل عليها منه تفريط فلم يلزمه الدم بتحلله منها، كما لو أكمل الحج.

٢ ـ ولأنه لما شرع للحاج المحصر التحلل، والخروج من الحج تخفيفاً عليه، ناسب ذلك أن يخفف عنه بعدم إيجاب الدم عليه.

٣ ـ ولأن هذا الحج لما لم يكن من الواجب عليه المضي فيه، وأجيز له التحلل منه فلم يلزمه الهدي كإحرام المرأة بغير إذن زوجها، والعبد بغير إذن سيده[١].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم في إيجاب الدم على المحصر مطلقاً بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾.

ووجه الدلالة من الآية أنها عامة تتناول المحصر بمرض أو بعدو[٢].

وقد أجاب المالكية عن هذا الاستدلال بما يلي:

١ ـ حمله على المحصر بمرض ناقلين ذلك عن بعض أهل اللغة، فإنهم قد قالوا: إنه يقال للمحصَر بعدو: حُصِرَ فهو محصور كقُبِرَ فهو مقبور، بينما يقال للمُحْصِر بمرض: أَحْصَره المرض.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾، والمحصر بعدو يحلق رأسه ولو لم يبلغ الهدي محله.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن

---

(١) الإشراف: ٢٤٥/١، المنتقى: ٢٧٣/٢.

(٢) البناية: ٨٣٣/٣، المهذب المطبوع مع المجموع: ٢٩٨/٨، مغني المحتاج: ٥٣٢/١، كشاف القناع: ٦١٠/٢، المغني: ٣٧١/٣.

صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فلكي يتسق الكلام والسياق بعضه مع بعض فلا بد من حمل الإحصار في الآية الكريمة على الإحصار بالمرض[1].

٤ ـ فعله عليه الصلاة والسلام لما صد عن المسجد الحرام في الحديبية، فإنه ﷺ حلق ونحر وحلق الناس بعده ونحروا[2].

وقد أجاب المالكية عن هذا الدليل بأن النبي ﷺ لم ينحر هديا من التحلل من الإحصار، وإنما الهدي الذي نحره كان قد ساقه معه ابتداءً بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾[3].

والذي يترجح لدي إيجاب الدم على المحصر بعدو للمحصر بمرض، إذ لا فرق يعقل بينهما، وادعاء المالكية أن الإحصار لا يستخدم إلا للمرض غير متجه، ذلك أنه قد ورد في اللغة أن الإحصار يستخدم لكليهما كما نقل ذلك صاحب اللسان عن كثير من أئمة اللغة وقال كلاماً كثيراً حاصله: أن الحَصْر والإحصار يطلقان على الحبس والمنع، وأن الحَصْر يستخدم بمعنى الحبس في موضع، وأما الإحصار فيستعمل بمعنى المنع من السفر، سواء أكان ذلك بمرض أو خوف أو عدو أو غير ذلك[4].

ومن هنا يترجح لدي وجوب الدم على المحصر.

(١) الجامع: ١/١٩٣ب، المنتقى: ٢/٢٧٣ ـ ٢٧٤، الخرشي: ١/٣٨٩.
(٢) مغني المحتاج: ١/٥٣٢، كشاف القناع: ٢/٦١٠.
(٣) الجامع: ١/١٩٣ب.
(٤) لسان العرب: ٤/١٩٥.

الباب الخامس
مفردات المذهب في الذكاة والأطعمة والأضحية والعقيقة

يشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفردات المذهب في الذكاة.

الفصل الثاني: مفردات المذهب في الأطعمة.

الفصل الثالث: مفردات المذهب في الأضحية والعقيقة.

الفصل الأول

مفردات المذهب في الذكاة

يشتمل هذا الفصل على عشرة مباحث:

المبحث الأول: ما يجب قطعه من الذبيحة عند الذبح.

المبحث الثاني: حكم نحر ما يذبح وذبح ما ينحر.

المبحث الثالث: حكم تذكية الجراد.

المبحث الرابع: حكم عقر الحيوان إذا لم يقدر على نحره أو ذبحه.

المبحث الخامس: ذكاة البعير الناد.

المبحث السادس: حكم أكل الكلب من الصيد.

المبحث السابع: حكم الصيد إذا صاده الجارح ثم وجد بعد يوم صيده ميتاً.

المبحث الثامن: حكم من رمى طائراً فسقط ميتاً.

المبحث التاسع: حكم من صاد صيداً فأفلت منه ثم صاده آخر.

المبحث العاشر: حكم من أرسل جارحاً أو رمى سهماً على صيد فأصاب غيره.

المبحث الأول

ما يجب قطعه من الذبيحة عند الذبح

اختلف الفقهاء فيما يجب قطعه من الذبيحة عند الذبح، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو الاختلاف في الفهم من قوله ﷺ: **«ما فرى الأوداج وذكر اسم الله عليه فكل»**، وقوله ﷺ: **«ما أنهر الدم فكل»**. فالأوداج لفظ عام يصدق على الحلقوم والمريء والودجين، كما أن أنهار الدم يكون بقطع أي واحد من هذه الأربعة، ومن هنا اختلفت أنظار الفقهاء في ما يجب قطعه من هذه الأربعة.

وفيما يلي مذاهبهم في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه يشترط قطع جميع الحلقوم مع جميع الودجين[1]، وهو ظاهر المدونة، وهنالك رواية أخرى عن الإمام باشتراط قطع أكثر الحلقوم مع تمام الودجين، كما أن المشهور من المذهب أيضاً عدم اشتراط قطع المريء[2].

---

(١) الحلقوم هو مخرج النفس، والودجان هما عرقان في صفحتي العنق محيطان بالحلقوم.

(٢) الحطاب: ٣/٢٠٩ ـ ٢١٠، ٢١١، الخرشي: ٣/٣ ـ ٤، الزرقاني على مختصر خليل: ٣/٣، ٤، الإشراف: ٢/٢٥١، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ١/٤٢٩، البيان والتحصيل: ٣/٣٠٩، الجامع: ١/٢١٧أ، ٢١٨أ، المريء هو مجرى الطعام.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن الواجب هو قطع أي ثلاثة من هذه الأربعة[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى اشتراط قطع الحلقوم والمريء، واستحباب قطع الودجين[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في اشتراط قطع الحلقوم والودجين بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«ما فرى الأوداج وذكر اسم الله عليه فكل»**[3].

٢ ـ قوله ﷺ: **«ما أنهر الدم فكل»**[4].

٣ ـ ولأنه إذا لم يكمل الذكاة في هذه المواضع، جاز أن يعيش الحيوان بعد ذلك شيئاً من الوقت، وهذا مناف لقوله ﷺ: **«إذا ذبح أحدكم فليجهز»**[5].

ب ـ وأما الحنفية فقد استدلوا بقوله ﷺ: **«ما فرى الأوداج...»** قالوا: وهذا جمع وأقل الجمع ثلاثة[6].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٦/٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) نهاية المحتاج: ٨/١١٠ ـ ١١١، مغني المحتاج: ٤/٢٦٥، ٢٧٠ ـ ٢٧١، كشاف القناع: ٦/٢٠١ ـ ٢٠٤، شرح منتهى الإرادات: ٣/٤٠٤، ٤٠٦.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ: بلاغاً عن ابن عباس، في كتاب الذبائح، باب ما يجوز من الذكاة في حال الضرورة ٢/٤٨٩.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب ما أنهر الدم...، ٦/٢٢٦، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم...، ٣/١٥٥٨، برقم: ١٩٦٩.

(٥) الجامع: ١/٢١٧أ، الإشراف: ٢/٢٥١، البيان والتحصيل: ٣/٣٠٩، والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الذبائح، باب إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح ٢/١٠٥٩، برقم: ٣١٧٢ قال في الزوائد: مدار الإسناد على ابن لهيعة وهو ضعيف، وشيخه قرة أيضاً ضعيف، وأخرجه أحمد في مسنده ٢/١٠٨.

(٦) حاشية ابن عابدين: ٦/٢٩٥.

جـ ـ وأما الحنابلة والشافعية فقد استدلوا إلى وجوب قطع الحلقوم والمريء بأن الحيوان يعيش بوجودهما ويموت بقطعهما.

وأما الودجان فليسا كذلك، وقد استحب الشافعية قطع الودجين للإسراع في موت الحيوان، كما استحب الحنابلة قطعهما أيضاً خروجاً من خلاف من أوجبه[1].

والذي يظهر لي رجحانه هو مذهب الشافعية والحنابلة، وذلك لأن الحلقوم والمريء هما غالب الحلق وأهم شيء فيه، كما أن قطعهما يحقق إراحة الذبيحة لا سيما مع القول باستحباب قطع الودجين أيضاً.

واستدلال المالكية بالنصين غير ظاهر الدلالة على ما يرون، إذ فرى الأوداج وأنهار الدم يتحقق بقطع الحلقوم والمريء وأما أن يعيش الحيوان بعضاً من الوقت فهذا البعض الذي يعيشه لا يعدو أن يكون حركة مذبوح، ولو قطعت الرقبة بأكملها فإن هذه الحركة قائمة عادة.

(١) نهاية المحتاج: ٨/١١٠ ـ ١١١، مغني المحتاج: ٤/٢٧٠، كشاف القناع: ٦/٢٠٤، شرح منتهى الإرادات: ٣/٤٠٦.

المبحث الثاني

حكم نحر ما يذبح وذبح ما ينحر

اختلف الفقهاء فيما أصله الذبح كالغنم ونحوها، أيجزىء فيه النحر أم لا؟ وكذا ما أصله النحر كالإبل أيجزىء فيه الذبح أم لا؟

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى الاختلاف في الفهم من فعله عليه الصلاة والسلام، فإنه أثر عنه نحر الإبل وذبح الغنم، فمن الفقهاء من فهم من هذا الفعل الوجوب، فقال: بأنه لو عكس فذبح ما أصله النحر أو نحر ما أصله الذبح لم يؤكل، ومن الفقهاء من فهم من فعله ﷺ الاستحباب فأباح أكل ما أصله الذبح لو نحر كما أباح أكل ما أصله النحر لو ذبح.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه إذا ذبح ما ينحر أو نحر ما يذبح، فإنه لا يؤكل، سواء أكان الذابح أو الناحر متعمداً أو ناسياً، وذهب أشهب إلى جواز أكله مطلقاً، ورُوِيَ عن ابن بكير التفرقة بين ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح، فأجاز ذبح ما ينحر ولم يجز نحر ما يذبح.

وعلى مشهور المذهب فإنه يجوز أكل ما أصله النحر لو ذبح، وما أصله الذبح لو نحر لضرورة، ويضربون لذلك مثالاً، وهو ما إذا تردى الحيوان في مهواة فعجز عن نحره أو ذبحه، ففي هذه الحالة يجوز نحر ما

يذبح وذبح ما ينحر، كما أن الخلاف قائم في المذهب في اعتبار فقد الآلة، أو الجهل من الأعذار المسوغة لذبح ما ينحر أو نحر ما يذبح[1].

ب - وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز ذبح ما أصله النحر، ونحر ما أصله الذبح، لكن الحنفية كرهوه كراهة تنزيه[2].

الأدلة:

أ - أما المالكية فقد استدل لهم ابن يونس في الجامع فقال: (. . .وإنما ذلك لأن النبي ﷺ ذبحها، ولم يرو عنه أحد أنه نحر شاة، وقيل أن الفرق بين الإبل والغنم أن عنق البعير طويل فيبعد خروج روحه وفي ذلك تعذيبه، وزيادة ألم، والنحر أسهل وأخف عليه، لأنه في آخر العنق وأقرب لخروج روحه، وأما الشاة فعنقها قصير ولا لبة لها، فلا يتمكن من نحرها إلا بما يقرب من جوفها فكان الوجه فيها الذبح، فإذا ذبح أحد بعيراً أو نحر شاة فقد أتى بالذكاة على غير الوجه المأمور به في الشرع، فأشبه من ذبح من القفا، أو أبقى شيئاً من الودجين. . .)[3].

ب - وأما الجمهور فقد استدلوا بما يلي: -

١ - قوله ﷺ: **«أنهر الدم بما شئت»**[4].

٢ - قول أسماء: (نحرنا فرساً على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه ونحن بالمدينة)[5].

---

(١) الحطاب: ٢٢٠/٣، الخرشي: ١٥/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ١٥/٣، الجامع: ٢١٨/١ب، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي: ٤٢٩/١، البيان والتحصيل: ٣٠٨/٣، ٣٢١، الجامع لأحكام القرآن: ٤٤٥/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٠٣/٦، نهاية المحتاج: ١١١/٨، مغني المحتاج: ٢٧١/٤، شرح منتهى الإرادات: ٤٠٦/٣، المغني: ٤٧/١١.

(٣) الجامع: ٢١٨/١ب.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده، ٤٥٨/٤.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب النحر والذبح ٢٢٧/٦.

٣ ـ قول عائشة: (نحر رسول الله ﷺ في حجة الوداع بقرة واحدة)[١].

٤ ـ قالوا ولأنه ذكاة في محل الذكاة، فجاز أكله كالحيوان الآخر[٢].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور، وذلك لأن نحر النبي ﷺ الإبل، وذبحه الغنم وإن دل على الأفضلية، لكنه لا يدل على عدم جواز العكس، لا سيما مع عدم ورود النهي عن ذلك، وورود أحاديث فيها ما يدل على جواز نحر ما يستحب فيه الذبح، كما في حديث عائشة، وأسماء والله أعلم.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٣٧٨/٣، وأخرجه مسلم بمعناه في حديث جابر الطويل.

(٢) المغني: ٤٨/١١، شرح منتهى الإرادات: ٤٠٦/٣.

المبحث الثالث

حكم تذكية الجراد

اختلف الفقهاء في الجراد، أيفتقر إلى ذكاة حتى يجوز أكله أم لا يفتقر إليها، بل يجوز أكله وإن مات حتف أنفه.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى معارضة القياس للأثر، ذلك أن القياس يقضي بافتقار الجراد إلى التذكية لأنه حيوان بري، بينما ورد الأثر بعدم افتقاره إليها وهو قوله ﷺ: «**أحلت لنا ميتتان ودمان**... الحديث». وسيأتي.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية في المشهور عن الإمام إلى أن الجراد يفتقر إلى التذكية، وأنه لا يجوز أكله إذا وجد ميتاً أو مات بعد أخذه حتف أنفه، والتذكية تشمل عندهم كل عمل أو سبب يصنع بالجراد سواء أكان في ذلك السبب تعجيل موته كقطع رأسه أو حرقه أو إغراقه، أو لم يكن فيه تعجيل موته كقطع جناحه، ونحو ذلك كما أن التذكية هذه عندهم تفتقر إلى تسمية ونية أيضاً[1].

---

(١) الحطاب: ٢٢٨/٣، الخرشي: ٢٥/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٦/٣، الإشراف: ٢٥٧/٢، الجامع: ٢١٣/١ب، المنتقى: ١١٠/٣، ١٢٩، الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٩/٧.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الجراد لا يفتقر إلى تذكية، بل يجوز أكله وإن مات حتف أنفه[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في افتقار الجراد إلى تذكية بما يلي:

١ ـ أنه حيوان بري فافتقر إلى التذكية كسائر الحيوانات البرية.

٢ ـ ولأنه لو قتله المحرم لفداه، فدل ذلك على افتقاره إلى تذكية كسائر صيد البر[2].

ب ـ وأما جمهور الفقهاء فقد استدلوا بقوله ﷺ: «**أحلت لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالسمك والجراد...**»[3].

فقد أباح أكل الجراد مع أنه سماه ميتاً[4].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في جواز أكل الجراد من غير تذكية ولو مات حتف أنفه، فإن ذلك هو الموافق للحديث، فقد قرن الحديث السمك والجراد في إباحة ميتتهما، فوجب أن يتساويا في الحكم، ومع ذلك فإن المالكية أباحوا أكل السمك وإن مات حتف أنفه، بينما لم يبيحوا أكل الجراد إن مات حتف أنفه، مع أن الحديث قد سوى بينهما في الحكم وأما قياسهم فلا محل له، وذلك لأنه قياس في مقابلة النص.

ثم إن فدية الجراد التي أوجبها المالكية هي قيمته، فلم يعتبروه هم أنفسهم صيداً كسائر الصيد، ولا يخفى أن قتل الجراد لا يمكن أن يسمى صيداً لا لغة ولا شرعاً.

---

(١) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٢٩٤/٦، ٣٠٧، مغني المحتاج: ٢٦٧/٤، كشاف القناع: ٢٠٢/٦، شرح منتهى الإرادات: ٤٠٤/٣، المغني: ٤١/١١.

(٢) الجامع: ٢١٣/١ب، الإشراف: ٢٥٧/٢.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٩٨/٢، وابن ماجه في كتاب الأطعمة، باب الكبد والطحال ١١٠٢/٢، وهو صحيح موقوف بحكم المرفوع، انظر: تلخيص الحبير: ٢٥/١ ـ ٢٦.

(٤) مغني المحتاج: ٢٦٧/٤، كشاف القناع: ٢٠٢/٦، شرح منتهى الإرادات: ٤٠٤/٣، المغني: ٤١/١١.

المبحث الرابع

حكم عقر الحيوان إذا لم يقدر على نحره أو ذبحه

اختلف الفقهاء في الحيوان إذا تردى في مهواة، فلم يمكن الوصول إلى مكان ذبحه إن كان مما يذبح أو مكان نحره إن كان مما ينحر، أيجزىء طعنه أو جرحه في أي مكان ظهر من جسمه أم لا يجزىء ذلك؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى تعارض بعض الآثار في ظاهرها فمن ذلك قوله ﷺ: **«إنما الذكاة في الحلق واللبة»**، فهذا الأثر متعارض في ظاهره مع حديث رافع بن خديج[1] في قصة البعير الذي ند وسيأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ المشهور من مذهب المالكية أنه إذا تردَّى الحيوان في حفرة أو هوة فلم يقدر على الوصول إلى مكان نحره أو ذبحه، فطعن فيما قدر عليه من جسمه فإن ذلك لا يكون ذكاة له، ولا يجوز أكله بذلك[2].

---

(١) هو أبو عبدالله رافع بن خديج بن رافع بن عدي الأنصاري الخزرجي، شهد أحداً والخندق وروى عن النبي ﷺ وعن عمه (ظهير بن رافع)، توفي سنة تسع وخمسين وقيل غير ذلك. انظر: تهذيب التهذيب: ٢٢٩/٣.

(٢) الخرشي: ٩/٣ ـ ١٠، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠/٣، الإشراف: ٢٥٢/٢، المنتقى: ١١٠/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٥٥/٦.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن ذلك الطعن يكون ذكاة له ويصح أكله به[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم إجزاء العقر في هذه الحالة بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«إنما الذكاة في الحلق واللبة»**[2].

٢ ـ ولأن تعذر الوصول إلى ذكاة المقدور عليه في المحل الذي فيه ذكاته، لا يبيح تذكيته في غيره قياساً على تعذر الحصول على الآلة التي يذكى بها، فإن ذلك لا يستلزم إباحة التذكية بغيرها[3].

٣ ـ ولأن هذا الحيوان من بهيمة الأنعام، فلم يستبح بغير الذكاة المعهودة في بهيمة الأنعام، وذلك قياساً على المقدور عليه[4].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث رافع بن خديج قال: (كنا مع النبي ﷺ فند بعير وكان في القوم خيل يسير، فطلبوه فأعياهم فأهوى إليه رجل بسهم فحبسه الله، فقال النبي ﷺ: **«إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش، فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا»**، وفي لفظ: **«فما ند عليكم فاصنعوا به هكذا»**[5]. وهو صريح في إجزاء العقر.

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٣٠٣/٦، مغني المحتاج: ٢٦٥/٤، ٢٦٩، كشاف القناع: ٢٠١/٦، شرح منتهى الإرادات: ٤٠٤/٣، ٤٠٦، المغني: ٣٤/١١.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأضاحي، باب ما جاء في ذبيحة المتردية، ١٠٣/٣، والنسائي في كتاب الضحايا، باب ذكر المتردية في البئر...، ٢٢٨/٧، وابن ماجه في كتاب الذبائح، باب ذكاة الناد من البهائم، ١٠٦٣/٢، برقم: ٣١٨٣.

(٣) الإشراف: ٢٥٢/٢.

(٤) المنتقى: ١١٠/٣.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب ما ند من البهائم فهو بمنزلة الوحش، ٢٢٧/٦، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن...، ٥٥٨/٣، برقم: ١٩٦٨.

٢ ـ أن الذكاة إنما تعتبر بحال الحيوان لا بأصله، بدليل أن المتوحش من الحيوان يجوز تذكيته في أي مكان، والمتردي في هوة يشبه المتوحش بجامع عدم القدرة عليه[١].

والذي يترجح لدي مذهب المالكية في عدم إباحته بالعقر، فإن تردى الحيوان في هوة لا ينقله من التأنس إلى التوحش، وأما أدلة الجمهور فإن حديث رافع بن خديج ليس في محل النزاع، لأن البعير الذي ند اكتسب بهذا الند صفات المتوحش من الحيوان، بدليل قوله ﷺ: **«إن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحش»**.

وأما القياس على المتوحش من الحيوان فغير متجه، وليس عدم القدرة على الوصول إلى محل الذكاة الشرعية مسوغاً يجيز العدول عن الذكاة الشرعية إلى غيرها، ويظهر لي أن هناك فرقاً بين أن يند الحيوان الإنسي، وبين أن يتردى بهوة، لأنه بالند يكتسب صفة التوحش من التمنع والنفور، بينما المتردي في هوة ليس كذلك ومع هذا فإن النبي ﷺ قد نبه على العلة في انتقال الذكاة من ذكاة الحيوان الإنسي إلى ذكاة الحيوان الوحشي وهو التوحش والنفور ثم إن هذا الانتقال هو خلاف الأصل في ذكاة الحيوان الإنسي فيقتصر فيه على موضع النص.

(١) شرح منتهى الإرادات: ٤٠٦/٣، المغني: ٣٤/١١.

المبحث الخامس

ذكاة البعير الناد

اختلف الفقهاء في البعير أو غيره من الحيوانات الإنسية إذا ند فرمي بسهم فقتل، أيكون رميه بهذا السهم ولو بنية الذكاة تذكية له فيحل أكله بهذا أم لا يكون كذلك؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

١ ـ تعارض بعض الآثار في ظاهرها فمن ذلك قوله ﷺ: «**لا ذكاة إلا في الحلق واللبة**» فهو متعارض ـ في الظاهر ـ مع حديث رافع بن خديج في قصة البعير الذي ند فرمى بسهم فحبسه.

٢ ـ مراعاة الغالب أو النادر في الحيوانات الإنسية، فإن الغالب في هذه الحيوانات أنها حيوانات مقدور عليها غالباً، وأن التوحش فيها نادر، فمن الفقهاء من أعمل فيها حكم المتوحش حين توحشها، ومنهم من أبقاها على الغالب من أحوالها فاشترط لحلها الذكاة التي تذكى بها حين تأنسها وقبل توحشها.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا ند الحيوان المتأنس فرمي بسهم فأصاب منه مقتلاً، فإن ذلك لا يعتبر ذكاة له حتى لو نوى الذكاة، وإنما يجوز أن

يرمى بسهم لحبسه، ثم إدراك ذكاته بعد ذلك بما يذكى به من ذبح أو نحر[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أن ذلك يعتبر ذكاة فيحل أكله بعد ذلك[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم إجزاء القتل بالسهم للحيوان الناد بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«لا ذكاة إلا في الحلق واللبة»**.

٢ ـ القياس على المقدور عليه[3].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ حديث رافع بن خديج في قصة البعير الذي ند وقد تقدم في المسألة التي قبل هذه.

٢ ـ ولأن الاعتبار في ذكاة الحيوان إنما هو في حاله عند ذكاته، وليس في أصله بدليل أن الحيوان المتوحش إذا قدر عليه فإن ذكاته لا تكون إلا في الحلق واللبة. فكذا الحيوان المتأنس إذا لم يقدر عليه، فإن ذكاته تنتقل من الحلق واللبة إلى أي ذكاة مقدور عليها عند توحشه[4].

وقد أجاب القرطبي عن الاستدلال بحديث رافع بن خديج، بأن المراد هو حبسه ليتمكن من ذكاته بدليل قول الراوي: (فحبسه) ولم يقل فقتله.

---

(١) الحطاب: ٢١٤/٣، الخرشي: ٩/٣ ـ ١٠، الزرقاني على مختصر خليل: ٩/٣ ـ ١٠، الجامع: ٢١٥/١ب، ٢١٦أ، المنتقى: ١٠٩/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٥٥/٦.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٠٣/٦، مغني المحتاج: ٢٦٨/٤، شرح منتهى الإرادات: ٤٠٦/٣، ٤١٦، المغني: ٣٤/١١.

(٣) المنتقى: ١٠٩/٣، الجامع: ٢١٥/١ب.

(٤) المغني: ٣٤/١١.

والذي يترجح لدي في هذه المسألة مذهب الجمهور، وذلك لأن حديث رافع بن خديج صحيح وصريح في ذلك، ولا يدفعه جواب القرطبي، وذلك لأمرين:

١ ـ لما ورد في بعض روايات الحديث من قوله ﷺ: «**فإذا غلبكم منها شيء فاصنعوا به هكذا**»، وفي رواية: «**فكلوه**»، فقوله ﷺ: «**فكلوه**» يعني أنه يؤكل بعد قتله بالسهم، وذلك لأن أكله بعد التمكن من إدراك ذكاته بالنحر أمر معلوم لدي الصحابة رضوان الله عليهم لأنه الأصل، فيكون قوله ﷺ: «**فكلوه**» عارياً من الفائدة وفق تأويل المالكية.

٢ ـ قوله ﷺ: «**فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا**»، إذ يبعد أن يكون المراد منه أنه إذا ند بعير فارموه بسهم حتى تحبسوه فتدركوا ذكاته، لأن هذا الفعل لا يحتاج إلى تعليم، فكل إنسان عاقل يعرف هذه الطريقة في حبس البعير الناد، والنبي ﷺ إنما بعث لبيان الأحكام الشرعية الجديدة، لا ليعلم الناس.ما هو معلوم لديهم، فإن ذلك تحصيل حاصل، ويؤيد ذلك قوله ﷺ: «**إن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحش**» فإنه تشبيه للإبل في حالتها هذه بالوحش، وذكره الحكم بعد هذا التشبيه مشعر بأن التشبيه يستلزم انتقال ذكاتها مما يذكى به الإنسي إلى ما يذكى به الوحشي.

وبهذا يترجح مذهب الجمهور في أن توحش الإنسي ينقل ذكاته من ذكاة الإنسي إلى ذكاة الوحشي، والله أعلم.

المبحث السادس
حكم أكل الكلب من الصيد

اختلف الفقهاء في الكلب إذا صاد صيداً فأكل منه، هل يعتبر ذلك الكلب معلماً فيحل أكل الصيد الذي صاده وإن أكل منه، أم أن عدم الأكل من الصيد هو من شروط كون الكلب معلماً، ومن ثم لا يحل أكل الصيد الذي صاده الكلب إن أكل منه؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾[١]، فهل معنى الإمساك في الآية هو مجرد الصيد؟ أم يدخل في الإمساك أيضاً عدم الأكل؟ فمن فهم من لفظ الإمساك في الآية مجرد الصيد، أباح الأكل من الصيد الذي صاده الكلب، وإن أكل منه الكلب، ومن فهم من لفظ الإمساك الصيد وعدم الأكل أيضاً، لم يجز الأكل من الصيد ولم يعتبر الكلب الذي أكل من الصيد معلماً.

٢ ـ تعارض بعض الأحاديث في ظاهرها، فمن ذلك حديث عدي بن حاتم[٢] الذي يفهم منه عدم جواز الأكل، وحديث أبي ثعلبة الخشني الذي

---

(١) [المائدة: ٤].

(٢) هو أبو ظريف، عدي بن حاتم بن عبدالله الطائي، قدم على النبي ﷺ في شعبان سنة سبع، وحدث عنه وعن عمر، توفي سنة ثمان وستين، انظر: تهذيب التهذيب: ١٦٦/٧.

يفهم منه جواز الأكل وسيأتي الحديثان في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن عدم الأكل من الصيد ليس شرطاً في تعلم الكلب بل إن الكلب المعلم عندهم هو ذلك الكلب الذي يستجيب لأوامر صاحبه في إرساله على الصيد واستدعائه فقط، وإن أكل من الصيد أقله أو جله، بل ورُوِيَ عن مالك أنه لو أكله كله إلا بضعة جاز أكلها[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن عدم أكل الكلب من الصيد الذي صاده هو من شروط كون الكلب معلماً، ومن ثم فهو من شروط أكل الصيد الذي صاده الكلب أيضاً، ـ على خلاف بينهم في اشتراط تكرر ذلك من الكلب أو عدم اشتراطه ـ[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم اشتراط ترك الأكل بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ أي صدن لكم.

٢ ـ حديث أبي ثعلبة الخشني وفيه: (إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل، وإن أكل منه، وكل ما ردت عليك يدك)[3].

٣ ـ أقوال بعض الصحابة كعبدالله بن عمر وسلمان الفارسي وغيرهما[4].

---

(١) المدونة: ٥٣/٢، الجامع: ٢١١/١ب، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي ٤١٩/١، المنتقى: ١٢٤/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٦٩/١ ـ ٧٠.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٦٤/٦، ٤٦٧، نهاية المحتاج: ١١٤/٨ ـ ١١٥، شرح منتهى الإرادات: ٤١٥/٣، المغني: ٧/١١.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الصيد، باب ما جاء ما يؤكل من صيد الكلب...، وقال: (حسن صحيح) ٥٣/٤، برقم: ١٤٦٤، وأبو داود في كتاب الصيد، باب في الصيد ١٠٩/٣، برقم: ٢٨٥٢.

(٤) المنتقى: ١٢٤/٣، الجامع: ٢١١/١ب، الجامع لأحكام القرآن: ٦٩/٦.

وقد أجيب عن حديث أبي ثعلبة الخشني بأجوبة: ـ

١ ـ أن حديث عدي أولى منه، وذلك لأن حديث عدي الذي اشترط عدم الأكل متفق عليه فهو أصح من حديث أبي ثعلبة.

٢ ـ أن حديث عدي أولى من حديث أبي ثعلبة، لأن الحكم فيه معلل، فقد قال النبي ﷺ: «**فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه**».

٣ ـ ولأن حديث أبي ثعلبة قد يحمل على الجارحة التي تم تعليمها، بدليل قوله ﷺ فيه: «**فإذا أرسلت كلبك المعلم**»، ولا يكون الكلب معلماً حتى يترك الأكل[١].

ب ـ واستدل جمهور الفقهاء بما يلي:

١ ـ حديث عدي بن حاتم وفيه: (أن رسول الله ﷺ قال: «**فإن أكل فلا تأكل فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه**»)[٢].

٢ ـ ولأن عادة الكلب المُعَلَّم أن ينتظر صاحبه ليطعمه[٣].

وقد أجاب الباجي عن حديث عدي فقال: (. . .وهذا الحديث صحيح، فالأخذ به واجب غير أنه عام فنحمله على الذي أدرك ميتاً من الجري أو الصدم فأكل منه، فإنه قد صار على صفة لا يتعلق بها الإرسال ولا الإمساك علينا، يبين هذا التأويل أنه قد قال ﷺ: «**ما أمسك عليك فكل**» فإن أخذ الكلب ذكاة. . .)[٤].

وقد حاول القرطبي الجمع بين حديث عدي وحديث أبي ثعلبة الخشني فقال بعد أن أورد الحديثين محاولاً دفع التعارض بينهما ومجيباً عن قول ابن عبدالبر بالنسخ: (. . . ولما تعارضت الروايتان رام بعض أصحابنا

---

(١) المغني: ٧/١١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب إذا أكل الكلب، ٢٢٠/٦، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة: ١٥٢٩/٣.

(٣) شرح منتهى الإرادات: ٤١٥/٣، المغني: ٧/١١.

(٤) المنتقى: ١٢٤/٣.

وغيرهم الجمع بينهما فحملوا حديث النهي على التنزيه والورع، وحديث الإباحة على الجواز، وقالوا: إن عديًا كان موسعاً عليه فأفتاه النبي ﷺ بالكف ورعاً، وأبا ثعلبة كان محتاجاً فأفتاه بالجواز والله أعلم، وقد دل على صحة هذا التأويل قوله عليه الصلاة والسلام في حديث عدي: «**فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه**» هذا تأويل علمائنا، وقال أبو عمر في كتاب الاستذكار: وقد عارض حديث عدي هذا، حديث أبي ثعلبة، والظاهر أن حديث أبي ثعلبة ناسخ له، فقوله: وإن أكل يا رسول الله؟ قال: «**وإن أكل**»: قلت: هذا فيه نظر، لأن التاريخ مجهول، والجمع بين الحديثين أولى ما لم يعلم التاريخ، والله أعلم)[1].

والذي يترجح لدي مذهب الجمهور في اشتراط ترك الأكل من الصيد، وذلك لورود النهي في حديث عدي، والنهي إنما يحمل على التحريم إذا لم تصرفه عنه قرينة، وليس ثمة قرينة في هذا الحديث تصرف النهي فيه من التحريم إلى غيره، بل ثمة قرينة تؤكد التحريم وهي قوله ﷺ في إحدى روايات الحديث: «**فلا تأكل منه شيئاً**».

وأما حديث أبي ثعلبة الخشني، فإن جواب ابن قدامة عنه بأن قول النبي ﷺ إنما هو في الكلب المعلم جواب سائغ، وبه يجمع بين الحديثين، وهذه الطريقة في الجمع أقرب وأصح من الطريقة التي ذكرها القرطبي، فليس اختلاف أحوال الناس في العيش سعة وضيقاً، مما يسوغ أن يباح الحرام أو يحرم المباح، ومن هنا فإن مذهب الجمهور هو الأقرب للصواب والله أعلم.

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٦/٧٠.

المبحث السابع

حكم الصيد إذا صاده الجارح ثم وجد بعد يوم صيده ميتاً

اختلف الفقهاء في الصيد يصيبه الجارح أو السهم ثم يتوارى عن الأنظار، فيجده الصائد من الغد ميتاً.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في القدر الذي يعمل فيه الشك بأن يكون ذلك الصيد المقتول لم يقتل بسبب جارح الصائد أو سهمه وإنما لسبب آخر أدى إلى موته.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه يجوز أكله إن وجد فيه أثر سهمه أو أثر جارحه ما لم يبت، فإن بات متوارياً عن الأنظار ثم وجد من الغد لم يجز أكله[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه يشترط أن يجد الصائد في طلبه، وألا يتشاغل عن طلبه، فإن جد في طلبه ثم وجده بعد ذلك ميتاً جاز أكله، وإن كان الصيد قد توارى عن نظره[2].

---

(١) المدونة: ٥١/٢، الإشراف: ٢٥٤/٢، البيان والتحصيل: ٣١٩/٣، الجامع: ١/٢١١أ، المنتقى: ١٢٢/٣ ـ ١٢٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٦٨/٦ ـ ٤٦٩.

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه لا يؤكل[1].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أنه يجوز أكله[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ (أن رجلاً أهدى إلى رسول الله ﷺ ظبياً فقال: إني رميته يا رسول الله ثم اتبعته من الغد فوجدت سهمي فيه أعرفه، فقال ﷺ: **«لا آكله لا أدري لعل هوام الأرض قتلته»**[3].

٢ ـ ولأنه في الليل يكثر انتشار السباع، فيحتمل أن يكون قد قتله سبع، لخلاف النهار فإن انتشار السباع فيها نادر، والحكم إنما هو للغالب[4].

ب ـ واستدل الحنفية بقوله ﷺ لأبي ثعلبة: **«إذا رميت سهمك فغاب ثلاثة أيام وأدركته فكله ما لم ينتن»**[5]. ورُوِيَ أنه عليه الصلاة والسلام كره أكل الصيد إذا غاب عن الرامي وقال: **«لعل هوام الأرض قتلته»**.

فقد جمع الحنفية بين الحديثين بأن حملوا الحديث الأول على ما لو لم يقعد عن طلبه، وحملوا الحديث الثاني على ما لو قعد عن طلبه، قالوا: ولا يضر تواري الصيد عن النظر، وذلك لأن تواريه لا يمكن التحرز عنه فصار عفواً[6].

---

(١) نهاية المحتاج: ٨/١١٧.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ٣/٤١٣.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج أبو داود في كتاب الصيد، باب في الصيد ٣/١٠٩، برقم: ٢٨٤٩ بنحوه.

(٤) الإشراف: ٢/٢٥٤، المنتقى: ٣/١٢٣.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الذبائح، باب إذا غاب عنه الصيد ثم وجده، ٣/١٥٣٢، برقم: ١٩٣١.

(٦) حاشية ابن عابدين: ٦/٤٦٨ ـ ٤٦٩.

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا بنفس الدليل على مذهبيهما المتناقضين وهو حديث عدي بن حاتم قال: (سألت رسول الله ﷺ أرضنا أرض صيد فيرمي أحدنا الصيد فيغيب عنه ليلة أو ليلتين فيجد فيه سهمه، فقال: **«إذا وجدت سهمك ولم تجد فيه أثر غيره، وعلمت أن سهمك قتله فكله»**)[1].

فقد فهم منه الشافعية التحريم، لقول النبي ﷺ علمت أن سهمك قتله، فدل على أنه إذا لم يعلم أن سهمه هو الذي قتله، فإن الصيد يحرم أكله.

وأما الحنابلة فإن طريق العلم عندهم إلى أن سهمه هو الذي قتله يكون بعدم وجود أثر سبع أو أثر شيء آخر وهكذا، فإن الشافعية والحنابلة قد استدلوا بنفس الدليل على مذهبين متناقضين، وذلك حسب فهم كل منهما للحديث[2].

والذي يترجح لدي في هذه المسألة مذهب الحنابلة وذلك لأن عدم وجود أثر آخر غير أثر سهم الصائد أو جارحته يفيد غلبة الظن بأن الصيد صيده خاصة إذا وجد قريباً من المكان الذي صاده الصائد فيه، أو بنفس الاتجاه الذي هرب إليه بعد إصابة السهم أو الجارحة له والله أعلم.

(١) أخرجه الترمذي بهذا اللفظ في كتاب الصيد، باب ما جاء في الرجل يرمي الصيد فيغيب عنه، وقال: حديث حسن صحيح، ٤/٥٥، برقم: ١٤٦٨.

(٢) نهاية المحتاج ٨/١١٧، شرح منتهى الإرادات: ٣/٤١٣.

المبحث الثامن

حكم من رمى طائراً فسقط ميتاً

اختلف الفقهاء فيمن رمى طائراً في الجو أو على شجرة فسقط ذلك الطائر ميتاً، أيحل أكله أم لا يحل؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى اجتماع ما يوجب الحظر، وهو أن يكون الطائر قد مات نتيجة للسقطة، وما يوجب الإباحة وهو أن يكون الطائر قد مات نتيجة الرمي.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه لا يحل أكله[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى إباحته[2].

الأدلة:

وهذه المسألة اجتهادية ليس فيها نص توقيفي عن الشارع الحكيم، وقد اختلف الفقهاء في إلحاقها بالمتردية أو عدم إلحاقها بها، فالمالكية ألحقوها بالمتردية، وذلك لأنه يمكن أن يكون الطائر قد مات نتيجة سقوطه على

---

(١) المدونة: ٥٩/٢، الجامع: ٢١٤/١أ.

(٢) الدر المختار: ٤٧٢/٦، نهاية المحتاج: ١١٤/٨، شرح منتهى الإرادات: ٤١٣/٣، المغني: ٢٢/١١.

الأرض وليس نتيجة رميه بالسهم[1]، بينما قال الجمهور بأن الغالب موته بالسهم، وسقوطه على الأرض لا بد منه، وإلا لما حل طائر اصطيد أبداً، لأنه لا بد له من السقوط على الأرض بعد إصابته[2].

ولعل هذا هو الأرجح إلا أن تكون الإصابة غير مؤدية إلى الموت استقلالاً، كأن يكون رماه بسهم فقطع جناحه، فإن هذا غير مؤد إلى الموت استقلالاً كما ذكر ذلك الشافعية.

(١) الجامع: ١/٢١٤أ، المدونة: ٢/٥٩.

(٢) نهاية المحتاج: ٨/١١٤، شرح منتهى الإرادات: ٣/٤١٣، المغني: ١١/٢٢.

المبحث التاسع

حكم من صاد صيداً فأفلت منه ثم صاده آخر

اختلف الفقهاء في ذلك، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو تعارض الملكيتين: ملكية الصائد الأول، وملكية الصائد الثاني.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن ذلك الصيد يكون للصائد الثاني بشرط أن يتوحش ثانية، فيتطبع بطباع الوحش وينقطع عن صائده الأول بطول التوحش[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه لصائده الثاني[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لصائده الأول حتى لو توحش[3].

الأدلة:

وهذه مسألة اجتهادية، ومأخذ المالكية فيها أن الصيد بتوحشه وتطبعه

---

(١) الحطاب: ٢١٣/٣، الخرشي: ١١٩/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ١٨/٣، الإشراف: ٢٥٥/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٧٣/٦.

(٣) نهاية المحتاج: ١١٩/٨، شرح منتهى الإرادات: ٤١٧/٣.

بطباع الوحش يخرج عن ملكية الصائد الأول، ويكون الصائد الثاني قد صاده حال توحشه وامتناعه، ولأن ما كان أصله مباحاً يخرج عن ملكية من أحرزه بخروج يده عنه، كماء النهر إذا أخذ منه إنسان ثم عاد وانسكب في النهر، فإنه يرجع إلى أصله[1].

وأما الحنفية فإنهم لم يعتبروا التوحش، وإنما اعتبروا مجرد الإفلات[2].

وأما الشافعية والحنابلة فإنهم ألحقوا الوحشي من الحيوان في هذه المسألة بالإنسي منه، فشبهوا الصيد المتوحش بالدابة إذا شردت من صاحبها، فكما أن الدابة لا تخرج بشرودها عن ملك صاحبها، فكذا الصيد لا يخرج بتوحشه عن ملك صاحبه[3].

ويظهر أن مذهب المالكية في هذه المسألة هو الأرجح، ولا يخفى أن تشبيه الصيد بالحيوان الإنسي في هذه المسألة غير متجه، وذلك لاختلاف سبب الملكيتين من جهة، ولأن الأصل في الحيوان الإنسي التأنس، والشرود طارىء، فيرجع به إلى الأصل وهو التأنس وكونه في ملك صاحبه، وأما الصيد فإن الأصل فيه التوحش وعدم الملكية، فيرجع به إلى أصله وهو كونه غير مملوك ومتوحشاً.

وأما القول بأن مجرد الإفلات ينقل الملكية من الصائد الأول إلى الصائد الثاني فبعيد، وبهذا فإن الراجح في هذه المسألة هو مذهب المالكية.

(١) الإشراف: ٢/٢٥٥.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٦/٤٧٣.

(٣) نهاية المحتاج: ٨/١١٩، شرح منتهى الإرادات: ٣/٤١٧.

المبحث العاشر

حكم من أرسل جارحاً أو رمى سهماً على صيد فأصاب غيره

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، وسبب انفراد المالكية فيها الاختلاف في توسيع أو تضييق عمل النية التي هي شرط لحل الصيد.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا أرسل جارحه أو رمى سهمه على صيد فأصاب غيره، فإن ذلك الصيد لا يؤكل إلا أن ينوي ذلك، فينوي أن الصيد صيده وإن لم يصبه وأصاب غيره فإن هذا الصيد منوي له أيضاً[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الصيد يحل أكله وإن كان المنوي غيره[2].

الأدلة:

وهذه المسألة اجتهادية أيضاً، ومأخذ المالكية فيها أن النية شرط لحل

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ١٢/٣، الخرشي: ١١/٣ ـ ١٢، الجامع: ٢١٣/١أ، البيان والتحصيل: ٣١٤/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤٦٦/٦، نهاية المحتاج: ١١٦/٨، شرح منتهى الإرادات: ٤١٦/٣، المغني: ١٧/١١ ـ ١٨.

الصيد، ولأن الصيد بالسهم والجارح ذكاة ضرورة فاعتبرت فيها نية صيد المصيد دون غيره[1].

وأما جمهور الفقهاء فإن مأخذهم الاعتماد على النصوص العامة في الصيد، وهي لم تفرق بين أن ينوي صيداً أو صيوداً[2].

ولعل مذهب الجمهور في هذه المسألة أرجح، وذلك لأنه لا يمكن تصور أن يكون لعين الصيد تأثير في نية الصائد وذلك لعدم الفرق المعقول بين صيد وصيد، والله أعلم.

(١) الخرشي: ١٢/٣، الجامع: ٢١٣/١أ.

(٢) المغني: ١٨/١١، شرح منتهى الإرادات: ٤١٦/٣.

الفصل الثاني
مفردات المذهب في الأطعمة

يشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: حكم أكل كل ذي ناب من السباع، وذي مخلب من الطير.

المبحث الثاني: حكم أكل الحية.

المبحث الثالث: حكم أكل حشرات الأرض.

المبحث الرابع: حكم أكل لحم الخيل.

المبحث الأول
حكم أكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير

اختلف الفقهاء في أكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير[1]، أمباح هو أم غير مباح؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١ ـ الاختلاف في المراد من قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾[2]... الآية، فهل هذه الآية منسوخة أم محكمة؟ وهل جاءت لحصر المُحَرَّمات أم جواباً لسؤال؟ وغير ذلك من الأقوال التي قيلت في هذه الآية وليس هنا مجال بسطها.

٢ ـ معارضة هذه الآية الكريمة ـ في ظاهرها ـ لما ورد من نهيه ﷺ عن كل ذي ناب من السابع، وعن كل ذي مخلب من الطير.

---

(١) المقصود بها ما كان لها أنياب تضرب الشيء وتفترسه، مثل الأسد والنمر والفهد والذئب والكلب والخنزير، أما ذوات المخلب من الطير، فهي التي تعلق الشيء بمخالبها، وتصيد بها، مثل العقاب والبازي والصقر، والشاهين والباشق وأشباهها.

(٢) [الأنعام: ١٤٥].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية ـ وهو ظاهر المدونة وبه جزم خليل وتابعه عليه أكثر شرَّاح مختصره ـ أن سباع البهائم كالأسد والنمر مكروهة فقط، وأن أكلها جائز مع الكراهة، كما رُوِيَ عن التفرقة بين السباع العادية فتكره، وغير العادية فلا تكره.

ويفهم أيضاً من ترجمته في الموطأ القول بتحريم سباع البهائم، لكن المشهور عنه كراهتها.

وأما سباع الطير كالصقر والبازي وغيرهما، فإن المشهور إباحتها[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى تحريم سباع البهائم والطير على السواء عدا بعض المستثنيات اليسيرة ليس هنا مجال ذكرها[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في عدم تحريم سباع البهائم والطير بما يلي: ـ

١ ـ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾[3]... الآية.

قالوا فالآية الكريمة حصرت المحرمات في هذه الأشياء، فدل على أن ما عداها غير محرم.

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢٢٩/٣، ٢٣٥ ـ ٢٣٦، الخرشي: ٢٦/٣، ٣٠ ـ ٣١، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٦/٣، ٣٠ ـ ٣١، الإشراف: ٢٥٦/٢، الجامع: ٢١٦/١أ، المنتقى: ١٣٠/٣ ـ ١٣١، الجامع لأحكام القرآن: ١١٥/٧ ـ ١١٨.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٠٤/٦، مغني المحتاج: ٣٠٠/٤، شرح منتهى الإرادات: ٣٩٦/٣، المغني: ٦٦/١١، ٦٨.

(٣) [الأنعام: ١٤٥].

٢ ـ القياس على الضبع والثعلب وهو مباح عند الشافعية.

٣ ـ ولأنه حيوان يطهر جلده بالدبغ، فحل تناوله كسائر الصيد[١].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما رواه أبو ثعلبة الخشني قال: (نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع)[٢].

٢ ـ حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**أكل كل ذي ناب من السباع حرام**»[٣].

٣ ـ حديث ابن عباس: (نهى رسول الله ﷺ عن كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير)[٤].

٤ ـ حديث خالد بن الوليد مرفوعاً: (حرام عليكم الحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير)[٥].

فهذه الأحاديث تخصص عموم الآية الكريمة[٦].

والذي يترجح لدي أن لحم سباع البهائم والطير محرَّم وغير جائز أكله لهذه الأحاديث الصحيحة الصريحة.

وأما الاستدلال بالآية الكريمة فغير متجه، وذلك لوجود بعض

---

(١) الإشراف: ٢/٢٥٦، الجامع: ١/٢١٦أ، المنتقى: ٣/١٣١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع: ٦/٣٢، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، ٣/١٥٣٣، برقم: ١٩٣٢.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع...، ٣/١٥٣٤، برقم: ١٩٣٣.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع...، ٣/١٥٣٤، برقم: ١٩٣٤.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، ٤/٨٩.

(٦) مغني المحتاج: ٤/٣٠٠، المغني: ١١/٦٦ ـ ٦٨، شرح منتهى الإرادات: ٣/٣٩٦، حاشية ابن عابدين: ٦/٣٠٤.

المحرمات المتفق على تحريمها مما لم يذكر في هذه الآية. وذلك كالخمر، وما ذبح على النصب وذبائح المشركين وغير ذلك.

كما أن ما حرمه رسول الله ﷺ يجب تحريمه، كالذي حرمه الله تعالى، وذلك بنص القرآن العزيز، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1].

وأما القول بأن الآية الكريمة منسوخة فبعيد أيضاً، إذ لا حاجة إلى هذا القول، وقد أحسن القرطبي حين حقق المسألة بالنسبة للقول بنسخ الآية، وبالجمع بين ما دلت عليه، وبين المحرمات الأخرى التي لم تذكر فيها سواء ما حرمت بالأحاديث النبوية، أو تلك التي حرمت بنص القرآن العزيز فقال: (. . .والمعنى قل يا محمد لا أجد فيما أوحي إلي محرماً إلا هذه الأشياء، لا ما تحرمونه بشهوتكم، والآية مكية، ولم يكن في الشريعة في ذلك الوقت محرم غير هذه الأشياء، ثم نزلت سورة المائدة بالمدينة، وزيد في المحرمات كالمنخنقة والموقودة والمتردية والنطيحة والخمر وغير ذلك، وحرم رسول الله ﷺ بالمدينة أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير.

وقد اختلف العلماء في حكم هذه الآية وتأويلها على أقوال: الأول ما أشرنا إليه من أن هذه الآية مكية، وكل محرم حرمه رسول الله ﷺ أو جاء في الكتاب مضموم إليها فهو زيادة حكم من الله عز وجل على لسان نبيه عليه السلام، على هذا أكثر أهل العلم من أهل النظر والفقه والأثر، ونظيره نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها، مع قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ وكحكمه باليمين مع الشاهد مع قوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾[2].

(١) [الحشر: ٧].

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٧/١١٥ ـ ١١٦.

المبحث الثاني
حكم أكل الحية

اختلف الفقهاء في أكل لحم الحية، أمباح هو أم غير مباح؟، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تعارض بعض العمومات القرآنية ـ في ظاهرها ـ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾... الآية، وقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[1].

فمن أخذ بالآية الأولى، أباح لحم الحية لأنها لم تذكر من بين المحرمات، ومن أخذ بالثانية حرم لحمها لأنه من الخبائث.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية وهو ما جزم به خليل إباحة لحم الحية بشرطين:

١ ـ أن يؤمن سمها.

٢ ـ أن تذكى ذكاة شرعية.

ويورد المالكية صفة للذكاة التي تحقق الشرطين ـ أي شرعية الذكاة، وأمن السم ـ وهو أن يقطع رأس الحية وبعض ذنبها، وذلك بثني ذنبها على رأسها وقطعهما معاً.

---

(١) [الأعراف: ١٥٧].

وهناك أقوال في المذهب بكراهتها، وإباحتها للحاجة، لكن المشهور في المذهب الأول[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أن لحمها محرم[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على إباحتها وفق التفصيل الذي عرفنا بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾... الآية، كما استدل بعض المالكية على كراهتها فقط بما فيها من سم[3].

ب ـ أما الجمهور فقد استدلوا على تحريمها بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾.

٢ ـ قول النبي ﷺ: «**خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم، العقرب والفأرة والغراب والحدأة والكلب العقور**»، وفي حديث «**الحية**» مكان الفأرة[4].

ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن الحية من الخبائث، بل هي من أخبث الخبائث، فدخلت في عموم تحريم الخبائث.

وأما الدلالة من الحديث الشريف فلأننا أمرنا بقتلها في الحل والحرم، وما كان شأنه هكذا لا يمكن أن يكون حلالاً، فإن الأمر بقتلها في الحرم مع ورود النهي عن قتل الصيد فيه، يدل على أن لا حرمة لها. كما أن

---

(١) الحطاب: ٢٣٠/٣، الخرشي: ٢٦/٣ ـ ٢٧، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٧/٣، المنتقى: ١٣٢/٣، الجامع: ٢١٧/١أ، الجامع لأحكام القرآن: ١٢٠/٧ ـ ١٢١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٠٤/٦، مغني المحتاج: ٣٠١/٤، شرح منتهى الإرادات: ٣٩٧/٣، المغني: ٦٤/١١.

(٣) الجامع: ٢١٧/١أ، المنتقى: ١٣٢/٣، الجامع لأحكام القرآن: ١٢٠/٧.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم: ٨٥٦/٢، برقم: ١١٩٨.

عدها من الفواسق يدل على تحريمها، مع ما فيها من إيذاء وليس من معهود الشارع إباحة ما كان فيه هذا الإيذاء[1].

ويظهر لي رجحان مذهب الجمهور، فلأن كانت الآية التي استدل بها الجمهور عامة تشمل جميع الخبائث، فإن الحديث الشريف قد نص عليها بالاسم، وهو حديث صحيح خرجه مسلم.

وأما اتّكاء المالكية على وجه الدلالة من الآية الكريمة فبعيد، لما سبق في المسألة التي قبلها من وجود محرمات بنص القرآن الكريم لم تذكر في هذه الآية.

(١) مغني المحتاج: ٣٠١/٤، شرح منتهى الإرادات: ٣٩٧/٣، المغني: ٦٤/١١.

المبحث الثالث

حكم أكل حشرات الأرض

حشرات الأرض كثيرة كالنمل والنحل والزنابير والديدان وغير ذلك، وقد اختلف فيها الفقهاء، أيجوز أكلها أم لا يجوز.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾، فهل المراد بالطيبات والخبائث في هذه الآية استطابة أو استخباث الطبع لها؟ أم المراد بالطيبات في هذه الآية الأشياء التي أحلها الله، وبالخبائث الأشياء التي حرمها الله؟، وبعبارة أخرى: هل المراد بالخبائث في هذه الآية المحرمات، أم ما يستخبثه الطبع؟[1].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن حشرات الأرض مباحة بالجملة، وهنالك رواية عن الإمام بكراهتها، وقد نقل الحطاب بعض أقوال علماء المذهب بالتحريم[2].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٠/٧.

(٢) الحطاب: ٢٣١/٣، الخرشي: ٢٨/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٢٧/٣، الإشراف: ٢٥٧/٢، المنتقى: ١٣٢/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٠/٧.

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى تحريمها[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾... الآية، ولم يذكر من بينها الحشرات[2].

٢ ـ واستدلوا على كراهتها بأنها من هوام الأرض، فكرهت لغير ضرورة كالحيات[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم بقوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ وهذه الحشرات من الخبائث طبعاً.

كما استدلوا ببعض النصوص التي فهم منها تحريم بعض هذه الحشرات كقوله ﷺ: «**خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم، العقرب والفأرة والغراب والحدأة والكلب العقور**»[4].

والذي يترجح لدي تحريمها وذلك لاستخباثها واستقذارها، والاحتجاج بظاهر قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾... الآية غير متجه، وذلك لما سبق وإن عرفنا أن الآية لم يقصد بها حصر المحرمات بما ذكر فيها.

(١) حاشية ابن عابدين: ٣٠٤/٦، مغني المحتاج: ٣٠٣/٤، شرح منتهى الإرادات: ٣٨٧/٣، المغني: ٦٤/١١.

(٢) المنتقى: ١٣٢/٣.

(٣) المنتقى: ١٣٢/٣.

(٤) مغني المحتاج: ٣٠٣/٤، المغني: ٦٤/١١ ـ ٦٥.

المبحث الرابع
حكم أكل لحم الخيل

اختلف الفقهاء في حكم أكل لحم الخيل، أمحرم هو أم غير محرم؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في المراد من قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾[1] فهل المراد بهذه الآية تحريم ما سوى الركوب؟ أم أن المراد منها مجرد التمثيل لمنافع الخيل أو بيان المقصود الأعظم منها وهو الركوب؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن لحم الخيل محرم، وهذا ما رجحه الزرقاني والخرشي، وهنالك قول للإمام بالكراهة، لكن الذي استقر عليه المذهب الأول[2].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز أكلها، لكن الحنفية كرهوه كراهة تنزيه[3].

---

(١) [النحل: ٨].

(٢) الخرشي: ٣/٣٠، الزرقاني على مختصر خليل: ٣/٣٠، الإشراف: ٢/٢٥٦ ـ ٢٥٧، الجامع: ١/٢١٦ب، المنتقى: ٣/١٣٢ ـ ١٣٣، الجامع لأحكام القرآن: ١٠/٧٦ ـ ٧٧.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٦/٣٠٤ ـ ٣٠٥، مغني المحتاج: ٤/٢٩٨، شرح منتهى الإرادات: ٣/٣٩٨، المغني: ١١/٦٩.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في تحريم لحم الخيل بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ ووجه الدلالة في هذه الآية من أمرين:

أحدهما: أن الآية قد ذكرت الركوب والزينة، ولم تذكر الأكل في حين أن الآية التي قبلها والتي جاءت للحديث عن الأنعام بين فيها الأكل وغيره، فدل ذلك على أن الخيل ليست إلا للركوب والزينة، ولو كان الأكل مقصوداً منها لبيّنه كما بين ذلك في الأنعام.

ثانيهما: أن الآية قد شركت في الحكم بين الخيل والبغال والحمير، فدل على استوائها في الحكم، مع أن البغال والحمير يحرم أكل لحمها[1].

وقد أجيب عن الاستدلال بهذه الآية فقال الشربيني في شرحه على المنهاج: (. . . والاستدلال على التحريم، بقوله تعالى: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ ولم يذكر الأكل مع أنه في سياق الامتنان مردود كما ذكره البيهقي وغيره، فإن الآية مكية بالاتفاق، ولحوم الحمر إنما حرمت يوم خيبر سنة سبع بالاتفاق، فدل على أنه لم يفهم النبي ﷺ ولا الصحابة في الآية تحريماً لا للحمر ولا لغيرها، فإنها لو دلّت على تحريم الخيل دلت على تحريم الحمر، وهم لم يمنعوا منها، بل امتدت الحال إلى يوم خيبر فحرمت، وأيضاً الاقتصار على ركوبها والتزين بها لا يدل على نفي الزائد عليهما، وإنما خصهما بالذكر لأنهما معظم المقصود من الخيل كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾، لأنه معظم مقصوده وقد أجمعوا على تحريم شحمه ودمه وسائر أجزائه)[2].

٢ ـ حديث خالد بن الوليد: (أن رسول الله ﷺ نهى يوم خيبر عن

---

(١) الإشراف: ٢/٢٥٦ ـ ٢٥٧، الجامع: ١/٢١٦ب، الجامع لأحكام القرآن: ١٠/٧٦.

(٢) مغني المحتاج: ٤/٢٩٩.

أكل لحوم الخيل والبغال والحمير، وكل ذي ناب من السباع أو مخلب من الطير)[1].

وقد أجاب عن هذا الحديث ابن قدامة فقال: (...وحديث خالد ليس له إسناد جيد قاله أحمد، قال: وفيه رجلان لا يعرفان، يرويه ثور عن رجل ليس بمعروف، وقال: لا ندع أحاديثنا لمثل هذا الحديث المنكر)[2].

٣ ـ ولأن الخيل آلة الجهاد فإباحة أكلها تؤدي إلى الأضرار به[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ حديث جابر: (نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل)[4].

٢ ـ حديث أسماء رضي الله عنها قالت: (نحرنا فرساً على عهد رسول الله ﷺ وأكلناه ونحن بالمدينة)[5].

٣ ـ ولأنه حيوان غير مستخبث، وليس ذا ناب ولا مخلب، فكان حلالاً كبهيمة الأنعام[6].

الترجيح:

إن أدلة الجمهور كانت أمس بالمسألة موضوع البحث من أدلة المالكية، فدليلهم الأول وهو الآية الكريمة لم يجيء لبيان الحكم الشرعي من حل أو حرمة، وإنما جاء في معرض عد آلاء الله سبحانه وتعالى ونعمه

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٧٦/١٠، والحديث سبق تخريجه.
(٢) المغني: ٧٠/١١، وانظر: مغني المحتاج: ٩٩/٤.
(٣) الإشراف: ٢٥٧/٢، الجامع: ٢١٦/١ب.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصيد والذبائح، باب لحوم الخيل، ٢٢٩/٦، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب في أكل لحوم الخيل، ١٥٤١/٣، برقم: ١٩٤١.
(٥) سبق تخريجه.
(٦) مغني المحتاج: ٢٩٩/٤، المغني: ٧٠/١١.

على عباده، فلا يمكن والحالة هذه أن يثبت به حكم شرعي معارض لمنطوق أحاديث صحيحة وصريحة.

وأما حديث خالد فإنه نص في المسألة لولا ما عرفنا من ضعفه، وبهذا فإن الذي يترجح إباحة لحوم الخيل، لا سيما وقد ورد التصريح بإباحتها في حديث جابر في غزوة خيبر، وهو متأخر. والله أعلم.

الفصل الثالث
مفردات المذهب في العقيقة والأضحية

يشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: حكم ذبح الأضحية قبل الإمام.

المبحث الثاني: حكم ذبح الأضحية ليالي أيام التشريق.

المبحث الثالث: أفضلية الضأن على غيره في الأضحية.

المبحث الرابع: مقدار العقيقة عن الغلام والجارية.

المبحث الأول

حكم ذبح الأضحية قبل الإمام

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، وسبب انفراد المالكية فيها وجود بعض الآثار التي وردت في أن النبي ﷺ أمر من ذبح قبله بالإعادة، بينما وردت آثار أخرى فيها أن النبي ﷺ أمر من ذبح قبل الصلاة بالإعادة.

ومن هنا اختلفت المذاهب، فمن أخذ بالآثار الأولى، قال: إنه لا يجوز التضحية قبل الإمام، ومن أخذ بالثانية، قال بجوازه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الذي ذبح قبل الإمام لا تجزئه أضحيته، وعليه أن يعيدها، هذا إذا كان يعلم بذبح الإمام، وأما إذا لم يكن يعلم بذبحه فعليه أن يتحرى، فينتظر بعد الصلاة والخطبة قدراً يتأكد فيه من أن الإمام قد ذبح[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لو ذبح بعد الصلاة أجزأه ولو قبل ذبح الإمام[2].

---

(١) الحطاب: ٣/٢٤٢، ٢٤٣ ـ ٢٤٤، الخرشي: ٣/٣٦ ـ ٣٧، الزرقاني على مختصر خليل: ٣/٣٥ ـ ٣٦، الجامع: ١/٢٢٣أ، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي: ١/٤٣٧، الإشراف: ٢/٢٤٩، المنتقى: ٣/٨٦، الجامع لأحكام القرآن: ١٢/٤٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٦/٣١٨، البناية: ٩/١٢٧ ـ ١٢٨، نهاية المحتاج: ٨/١٢٩، شرح منتهى الإرادات: ٢/٨٠، كشاف القناع: ٢/٦ ـ ٧، الفروع: ٣/٥٤٥.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ: (أن أبا بردة بن نيار[١] ذبح أضحيته قبل أن يذبح رسول الله ﷺ، فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد بأضحية أخرى)[٢].

٢ ـ حديث جابر بن عبدالله: (أن النبي ﷺ صلّى بهم يوم النحر بالمدينة، فسبقهم رجال فنحروا وظنوا أن النبي ﷺ قد نحر، فأمر النبي ﷺ من كان نحر قبله أن يعيد بنحر آخر ولا ينحر حتى ينحر النبي ﷺ)[٣].

٣ ـ قياس الذبح قبل الإمام على الذبح قبل الصلاة[٤].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«من ذبح قبل الصلاة فإنما يذبح لنفسه، ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين»**[٥].

٢ ـ وبقوله ﷺ: **«من ذبح قبل أن يصلي فليس بمضح وليذبح مكانها أخرى»**[٦].

---

(١) هو أبو بردة هانىء بن نيار بن عمرو البلوي، حليف الأنصار وخال البراء بن عازب، شهد بدراً وما بعدها، توفي سنة إحدى وأربعين ـ على الراجح ـ انظر: تهذيب التهذيب: ١٩/١٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأضاحي، باب الذبح بعد الصلاة، ٢٣٧/٦، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقتها، ١٥٥٢/٣، برقم: ١٩٦١.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده من رواية جابر، ٣٤٩/٣، قال الشيخ الغماري هو حديث شاذ، انظر: كتاب الهداية ١٩٨/٦.

(٤) الإشراف: ٢٤٩/٢، الجامع: ٢٢٣أ، المنتقى: ٨٦/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٤٢/١٢.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الأضاحي، باب قول النبي ﷺ لأبي بردة ضح بالجذع من المعز، ٢٣٦/٦، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقتها ١٥٥٢/٣، برقم: ١٩٦١.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الأضاحي، باب من ذبح قبل الصلاة أعاد، ٢٣٨/٦، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقتها، ١٥٥٤/٣، برقم: ١٩٦٢.

٣ ـ قوله ﷺ: **«من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد أصاب النسك، ومن ذبح قبل أن نصلي فليعد مكانها أخرى»**[(١)].

فهذه الأحاديث تدل على أن المشترط هو الذبح بعد الصلاة، وليس فيها ذكر للذبح قبل الإمام، ولو كان ذلك مشترطاً لذكر[(٢)].

الترجيح:

لقد ورد في هذه المسألة آثار ذكر فيها الراوي أن النبي ﷺ أمر من ذبح قبله بأن يعيد الذبح، ووردت آثار أخرى أمر فيها النبي ﷺ من ذبح قبل الصلاة أن يعيد الذبح، والجمع بين هذه الأحاديث ممكن، وذلك لأن الذي يذبح قبل الصلاة يكون بطبيعة الحال قد ذبح قبل النبي ﷺ، ولعل هذا هو مراد الرواة الذين رووا الآثار التي صرحت بالذبح قبل النبي ﷺ، ولعل من المفيد في هذا الباب أن ننقل كلام ابن رشد في جمعه بين الآثار حيث يقول: (. . . وقد اختلفت الرواية في حديث أبي بردة بن نيار، وذلك أن في بعض رواياته أنه ذبح قبل الصلاة فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الذبح، وفي بعضها أنه ذبح قبل ذبح رسول الله ﷺ فأمره بالإعادة، وإذا كان ذلك كذلك فحمل قول الراوي أنه ذبح قبل رسول الله ﷺ وقول الآخر ذبح قبل الصلاة على موطن واحد أولى، وذلك أن من ذبح قبل الصلاة فقد ذبح قبل رسول الله ﷺ، فيجب أن يكون المؤثر في عدم الإجزاء إنما هو الذبح قبل الصلاة كما جاء في الآثار الثابتة في ذلك من حديث أنس وغيره: أن من ذبح قبل الصلاة فليعد، وذلك أن تأصيل هذا الحكم منه ﷺ، يدل بمفهوم الخطاب دلالة قوية أن الذبح بعد الصلاة يجزىء، لأنه لو كان هنالك شرط آخر مما يتعلق به إجزاء الذبح لم يسكت عنه رسول الله ﷺ، مع أن فرضه التبيين، ونص حديث أنس هذا (قال: قال رسول الله ﷺ: **«من كان ذبح قبل الصلاة فليعد»**)[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأضاحي، باب من ذبح قبل الصلاة أعاد: ٢٣٨/٦، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقتها، بلفظ قريب من هذا ١٥٥٣/٣، برقم: ١٩٦١.

(٢) نهاية المحتاج: ١٢٩/٨، شرح منتهى الإرادات: ٨٠/٢.

(٣) بداية المجتهد: ٢١٩/١.

المبحث الثاني

حكم ذبح الأضحية ليالي أيام التشريق

اختلف الفقهاء في حكم ذبح الأضحية ليالي أيام التشريق، أتجزىء عنه أم لا تجزىء؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن من ضحى ليلاً، فإن أضحيته لا تجزىء عنه ويعيدها، لأن النهار عندهم شرط في ذبح الأضحية، ورُوِيَ عن مالك وأشهب أنه لو فعل ذلك فإن أضحيته تجزىء عنه ولا يؤمر بالإعادة، لكن الذي استقر عليه المذهب عدم الإجزاء[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الأضحية مجزئة، لكن الحنفية والشافعية قد كرهوا ذبحها ليلاً[2].

الأدلة:

استدل المالكية على مذهبهم في عدم إجزاء أضحيته ليلاً بما يلي:

---

(١) الحطاب: ٢٤٤/٣، الخرشي: ٣٧/٣ ـ ٣٨، الزرقاني على مختصر خليل: ٣٧/٣، الإشراف: ٢٤٩/٢، الجامع: ٢٢٢/١ب، بداية المجتهد: ٣٢٠/١، المنتقى: ٩٩/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣١٦/٦، ٣٢٠، البناية: ١٣٥/٣، المبسوط: ١٩/١٢، مغني المحتاج: ٢٨٧/٤، نهاية المحتاج: ١٢٩/٨، شرح منتهى الإرادات: ٨١/٢.

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[1] قالوا فتخصيص الأيام يدل بمفهوم الخطاب على عدم إجزاء الذبح في الليالي، قال الباجي بعد أن نقل هذا الاستدلال: (. . . قال القاضي أبو الوليد رحمه الله وعندي أن التعلق بهذه الآية ليس من باب دليل الخطاب، وذلك أن الشرع ورد بالذبح في زمن مخصوص وطريق تعلق النحر والذبح بالأوقات بالشرع لا طريق له غير ذلك، فإذا ورد الشرع بتعلُّقِه بوقت مخصوص لقوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾ وبنحر النبي ﷺ وذبحه أضحيته نهاراً، علمنا جواز ذلك في النهار ولم يجز أن نعديه إلى الليل إلا بدليل، وقد طلبنا في الشرع فلم نجد دليلاً، ولو كان لوجدناه مع البحث والطلب، فهذا من باب الاستدلال بعدم الدليل)[2].

٢ ـ ولأنها قربة تتعلق بالعيد لا يجوز تقديمها عنه، فلم يجز فعلها في الليل كالصلاة[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد قالوا: إن الليالي تدخل في الأيام في قوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾.

واحتج من كره الذبح على الكراهة بمخافة الخطأ في الذبح[4].

والذي يترجح لدي جواز الذبح ليالي أيام التشريق، وذبح النبي ﷺ بالنهار لا يدل البتة على أنه لا يجوز الذبح بالليل، وذلك لأن الغالب أن يذبح بالنهار، وكون ذلك هو الغالب لا يستلزم بحال نفي الجواز عن الذبح بالليل، واستدلال المالكية بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾ لا يدل على عدم جواز الذبح ليلاً، إذ لا تعرض في الآية للذبح أصلاً، فالآية نصت على الذكر، وهو عام، وقصر الذكر الوارد في الآية على التسمية على الذبيحة بعيد، وحتى على التسليم بذلك، فإنه لا يدل

---

(١) [الحج: ٢٨].

(٢) المنتقى: ٩٩/٣ ـ ١٠٠.

(٣) الإشراف: ٢٤٩/٢.

(٤) نهاية المحتاج: ١٢٩/٨، مغني المحتاج: ٢٨٧/٤، شرح منتهى الإرادات: ٨١/٢.

على النفي أيضاً، قال الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾، وقال ﷺ: **«أيام منى أيام أكل وشرب وذكر لله تعالى»**، ولم يقل أحد بقصر الذكر على أيام منى دون لياليها.

ثم إنه من السائغ إطلاق اليوم على الليل والنهار معاً.

المبحث الثالث

أفضلية الضأن على غيره في الأضحية

اختلف الفقهاء في أفضلية الضأن أو الإبل أو البقر في الأضحية، وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى ورود بعض الآثار التي يفهم منها أفضلية الإبل، مع آثار أخرى يفهم منها أفضلية الضأن، وستأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن الأفضل في الأضحية هو الضأن مطلقاً، ثم المعز، وفي أفضلية الإبل على البقر أو البقر على الإبل خلاف[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الأفضل الإبل ثم البقر ثم الغنم[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

---

(١) الحطاب: ٢٤٤/٣، الخرشي: ٣٨/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٣٧/٣، الجامع: ١٢٢١/١أ، الإشراف: ٢٤٨/٢، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي: ٤٣٦/١، البيان والتحصيل: ٣٤٦/٣، بداية المجتهد: ٢١٥/١، المنتقى: ٨٨/٣، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٧/١٥.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣٢١/٦ ـ ٣٢٢، نهاية المحتاج: ١٢٦/٨، مغني المحتاج: ٢٨٥/٤، شرح منتهى الإرادات: ٧٧/٢، المغني: ٩٨/١١.

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾[١] وقد رُوِيَ عن غير واحد من أئمة التفسير أن هذا الذبح العظيم هو كبش من الضأن، قالوا: ولا شك أن الله سبحانه لو علم أن غير الضأن أفضل منه لأنزله ليتناسب مع فداء نبي من أنبياء الله.

٢ ـ ولأن النبي ﷺ ضحى بكبشين أقرنين أملحين، فعدوله ﷺ إلى الضأن عن غيره لا يمكن إلا أن يدل على أفضليته[٢].

٣ ـ ولأن المقصود من الأضحية طيب لحمها ورطوبته، بخلاف الهدي الذي يقصد منه كثرة اللحم، فإن الأضحية هي لأهل البيت بخلاف الهدي فإنه للفقراء[٣].

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال، لأن كلاً من الهدي والأضحية يجوز الأكل منهما وإطعام الفقراء.

ب ـ واستدل الجمهور بقوله ﷺ: «**من راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشاً**... الحديث»[٤].

وقد أجاب المالكية عن الاستدلال بهذا الحديث بأن المراد تشبيه المفاضلة فيه بالمقاضلة الواردة في الهدي، بدليل ورود بعض الروايات بلفظ فكأنما أهدى بدلاً من لفظ فكأنما قرب[٥].

---

(١) [الصافات: ١٠٧].

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأضاحي، باب وضع القدم على صفحة الذبيحة، ٢٣٨/٦، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب استحباب الأضحية وذبحها مباشرة بلا توكيل، ١٥٥٦/٣، برقم: ١٩٦٦.

(٣) الإشراف: ٢٤٨/٢، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٤٣٦/١، البيان والتحصيل: ٣٤٦/٣، الجامع: ٢٢١/١أ، المنتقى: ٨٨/٣، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٧/١٥.

(٤) شرح منتهى الإرادات: ٧٧/٢، المغني: ٩٨/١١، والحديث سبق تخريجه.

(٥) المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٤٣٦/١ ـ ٤٣٧، البيان والتحصيل: ٣٤٦/٣.

٢ ـ ولأن الإبل والبقر أكثر لحماً وأنفع للفقراء[١].

والذي يترجح لدى أفضلية الضأن، ولذلك لأن التَّأسّي بالنبي ﷺ أولى من إعمال الرأي، كما أن دليل المالكية كان أمس بصلب المسألة من دليل الجمهور، فإن الحديث الذي استدل به الجمهور ما سيق لبيان أفضلية الأضحية، بخلاف ما استدل به المالكية، ومن هنا فإن مذهبهم هو الراجح.

(١) نهاية المحتاج: ١٢٦/٨، المغني: ٩٨/١١.

المبحث الرابع

مقدار العقيقة عن الغلام والجارية

اختلف الفقهاء في مقدار العقيقة عن الغلام والجارية، أهي متساوية وذلك بشاة عن كليهما؟ أم يفضل فيها الذكر الأنثى فيعق عن الذكر بشاتين وعنها بشاة؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة إنما يرجع إلى التعارض الظاهري بين قول النبي ﷺ وفعله مما سيأتي في الأدلة.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى التسوية في العقيقة بين الذكر والأنثى، وذلك بأن يعق عن كل واحد منهما بشاة[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة[2] إلى أنه يعق عن الذكر بشاتين، وعن الأنثى بشاة[3].

---

(١) الخرشي: ٤٧/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٤٥/٣ ـ ٤٦، الإشراف: ٢٦٢/٢، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٤٥٠/١، الجامع: ٢٢٦/١ب، المنتقى: ١٠٢/٣.

(٢) مذهب الحنفية عدم سنية العقيقة أصلاً.

(٣) نهاية المحتاج: ١٣٨/٨، مغني المحتاج: ٢٩٣/٤، شرح منتهى الإرادات: ٨٩/٢، كشاف القناع: ٢١/٢، الفروع: ٥٥٦/٣، المغني: ١٢٠/١١ ـ ١٢١.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في التسوية بين الغلام والجارية في العقيقة بما يلي:

١ ـ حديث ابن عباس: (أن النبي ﷺ عق عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً)[١].

والنبي ﷺ لا يفعل إلا الأفضل، فدل على أن ذبح الشاة عن كل واحد منهما هو الأفضل.

٢ ـ ولأنها ذبيحة يراد بها التقرب إلى الله تعالى فاستوى فيها الذكر والأنثى، كالأضحية والهدي[٢].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بحديث أم كرز الكعبية[٣]: (سمعت النبي ﷺ يقول: «**عن الغلام شاتان متكافئتان، وعن الجارية شاة**»)[٤].

ورُوِيَ عن عائشة رضي الله عنها بنحوه[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأضاحي، باب في العقيقة، ٣/١٠٧، برقم: ٢٨٤١، والبيهقي في كتاب الضحايا، باب العقيقة سنة، ٩/٢٩٩، قال الألباني: الإسناد صحيح على شرط البخاري، وقد صححه عبدالحق الإشبيلي في الأحكام الكبرى، انظر: إرواء الغليل: ٤/٣٧٩.

(٢) الإشراف: ٢/٢٦٢، الجامع: ١/٢٢٦ب، المنتقى: ٣/١٠٢.

(٣) هي أم كرز الكعبية الخزاعية المكية، لها صحبة، روت عن النبي ﷺ وعنها عطاء وطاووس ومجاهد وغيرهم، انظر: تهذيب التهذيب: ١٢/٤٧٧.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الأضاحي، باب في العقيقة، ٣/١٠٥، برقم: ٢٨٣٥، والترمذي في كتاب الأضاحي، باب الأذان في أذن المولود، وقال: حديث حسن صحيح ٤/٨١، برقم: ١٥١٦، وأحمد في مسنده، ٦/٣٨١، ٤٢٢، والحاكم في كتاب الذبائح باب الغلام مرتهن بعقيقته، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، انظر: المستدرك: ٤/٢٣٧.

(٥) نهاية المحتاج: ٨/١٣٨، شرح منتهى الإرادات: ٢/٨٩، المغني: ١١/١٢١، والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الأضاحي، باب ما جاء في العقيقة، وقال: حديث حسن صحيح ٤/٨١ ـ ٨٢ برقم: ١٥١٣، وأحمد في مسنده، ٦/٣١، ١٥٨، وابن ماجه في كتاب الذبائح، باب العقيقة، ٢/١٠٥٦، برقم: ٣١٦٣، قال الألباني إسناده صحيح على شرط مسلم، انظر إرواء الغليل: ٤/٣٩٠.

والذي يترجح لدى مذهب الشافعية والحنابلة، وذلك بأن يعق عن الغلام بشاتين، وعن الجارية بشاة واحدة.

وأما حديث ابن عباس فلربما حمل على أنه لم يكن يجد في ذلك الوقت إلا ذلك الكبش، وهذا غير مستبعد، فإنه عليه الصلاة والسلام كان في كثير من الأحيان لا يجد الطعام، بل كان يخرجه الجوع من بيته في بعض الأيام.

ومع ذلك فإن العقيقة عن الغلام بالشاتين قد وردت من قوله ﷺ وهو أقوى في الدلالة على الأحكام من أفعاله عليه الصلاة والسلام ولذا فإن مذهب الشافعية والحنابلة في هذه المسألة هو الأرجح والله أعلم.

الباب السادس
مفردات المذهب في الإيمان والنذور والجهاد

يشتمل هذا الباب على فصلين:

الفصل الأول: مفردات المذهب في الإيمان والنذور.

الفصل الثاني: مفردات المذهب في الجهاد.

الفصل الأول
مفردات المذهب في الإيمان والنذور

يشتمل هذا الفصل على ستة مباحث:

المبحث الأول: الوقت الذي يحنث ببقائه من حلف ألا يسكن داراً.

المبحث الثاني: القدر الذي يحنث به من حلف أن يفعل شيئاً ما حيناً.

المبحث الثالث: حكم تداخل الكفارات عند تكرار اليمين.

المبحث الرابع: حكم نذر اللجاج والغضب.

المبحث الخامس: حكم من نذر الحج ماشياً فعجز.

المبحث السادس: حكم من نذر ذبح ابنه.

المبحث الأول

الوقت الذي يحنث ببقائه من حلف ألاّ يسكن داراً

اختلف الفقهاء فيمن حلف ألاَّ يسكن داراً، فما هو القدر الذي يحنث ببقائه في الدار؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية ـ في المشهور ـ إلى أنه لا يحنث إن بقي ينقل متاعه يومين أو ثلاثة، ونقل عن أشهب يوم وليلة فقط[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنفية أنه لا يحنث إن بقي ينقل متاعه، أو يبحث عن بيت آخر يسكن فيه، ولو طال الوقت[2].

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى أنه يلزمه الانتقال من فوره بنفسه وأهله والمقصود من متاعه[3].

وهذه المسألة اجتهادية والخلاف فيها ـ كما رأينا ـ يسير، وقد اختلفت أنظار الفقهاء في تقدير العذر الذي يسوغ للحالف البقاء، وإلا فالأصل الانتقال في الحال.

---

(١) الحطاب: ٣٠٣/٣، الخرشي: ٧٩/٣، الزرقاني وحاشية البناني: ٧٩/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٧٥٢/٣، مغني المحتاج: ٣٢٩/٤ ـ ٣٣٠، نهاية المحتاج: ١٧٧/٨.

(٣) شرح منتهى الإرادات: ٤٤٥/٣، المغني: ٢٨٦/١١.

والحق أن العذر يختلف باختلاف الناس والأحوال، ولعل الراجح في هذه المسألة أن يقال: إنه لا تحديد في ذلك وأن الشخص الحالف يبر بيمينه إذا اجتهد في نقل متاعه وفي تحصيل بيت آخر، شرط أن لا يقصر أو يفرط والله أعلم.

المبحث الثاني

القدر الذي يحنث به من حلف أن لا يفعل شيئاً ما حيناً

اختلف الفقهاء فيمن حلف أن لا يفعل شيئاً حيناً، كمن حلف ألا يكلم إنساناً حيناً فمتى يحنث إن كلمه؟ وبعبارة أخرى ما هو الوقت الذي يلزمه الامتناع عن كلامه حتى يكون باراً بيمينه؟.

وخلاف الفقهاء هذا إنما هو فيما إذا لم يقيد الحالف الحين الذي يريده بلفظه أو نيته لأنه إذا قيده بقيد انصرف إليه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يحنث إن فعل الشيء المحلوف عليه من كلام ونحوه قبل مضي سنة من حلفه، فإن حلف لا يكلم شخصاً، وجب عليه الامتناع عن كلامه سنة كاملة حتى يكون بارًا بيمينه[1].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يكون بارًا بيمينه إذا فعل المحلوف عليه بعد مضي ستة أشهر[2].

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ٨٦/٣، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ١٥٥/٢، الخرشي: ٨٦/٣، الإشراف: ٢٣٧/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢١/١ ـ ٣٢٢، ٣٦١/٩.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٧٩٩/٣، شرح منتهى الإرادات: ٤٤٣/٣، المغني: ٣٠٢/١١.

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه يبر بامتناعه عن فعل المحلوف عليه أقل ما ينطلق عليه لفظ حين ولو ساعة[1].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في تحديد السَّنة بقول الله تعالى: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَاۗ﴾[2].

قالوا والمراد به هنا السنة لأن ما بين قطف ثمر النخلة وإثمارها مرة ثانية سنة[3].

ب ـ وأما الحنفية والحنابلة فقد استدلوا بالآية الكريمة عينها، قالوا: والمراد بها هنا ستة أشهر، كما ورد ذلك عن ابن عباس وعكرمة[4].

جـ ـ وأما الشافعية فقد استدلوا بأن لفظة حين اسم للوقت، وهو ينطبق على القليل والكثير، فيبر بأدنى مسماه[5].

وهذا هو الذي يترجح لدى، وذلك لأن هذه اللفظة قد وردت في القرآن الكريم بإطلاقات كثيرة، فدل على أنه لا يقصد بها معنى من المعاني دون غيره.

وقوله تعالى: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ﴾ لا يستلزم بالضرورة أن يكون الحين المراد بالآية الكريمة يطلق على كل حين.

ومن هنا فإن المراد من لفظة «حين» هو الوقت، وذلك كقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾[6]، وقوله: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾﴾[7]، والوقت ينطلق على أقل إجزاءه، والله أعلم.

---

(١) المهذب المطبوع مع المجموع: ١٨/١٠٠.
(٢) [إبراهيم: ٢٥].
(٣) الإشراف: ٢/٢٣٧، الجامع لأحكام القرآن: ١/٣٢١.
(٤) حاشية ابن عابدين: ٣/٧٩٩، شرح منتهى الإرادات: ٣/٤٤٣.
(٥) المهذب المطبوع مع المجموع: ١٨/١٠٠.
(٦) [الإنسان: ١].
(٧) [الروم: ١٧].

المبحث الثالث

حكم تداخل الكفَّارات عند تكرار اليمين

اختلف الفقهاء فيما لو حلف أيماناً متعددة، أتلزمه بهذه الأيمان كفارة واحدة أم كفارات متعددة؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ يفرق المالكية في هذه المسألة بين حالين:

أحدهما: أن ينوي بالأيمان المتكررة التأكيد، فهذا لا تتعدد الكفارات في حقه، بل تتداخل فتلزمه كفارة واحدة.

ثانيهما: أن ينوي بالحلف بأيمانه المتعددة التكرار، فهذا لا تتداخل الكفارات في حقه، بل تتعدد فتلزمه عن كل يمين كفارة[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن الأَيمان المتكررة توجب كفارات متعددة، إلا إذا كثرت فتتداخل[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الأيمان المتعددة تتداخل، فتلزم الحالف كفارة واحدة[3].

---

(١) الحطاب والتاج والإكليل بهامشه: ٢٧٧/٣ ـ ٢٧٨، الخرشي: ٦٤/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٦٣/٣، الإشراف: ٢٣٠/٢، بداية المجتهد: ٣٠٨/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٧١٤/٣.

(٣) مغني المحتاج: ٣٢٤/٤، شرح منتهى الإرادات: ٤٢٩/٣.

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية، ومأخذ المالكية فيها أن هذه أيمان مستقلة منفصلة، فتوجب كفارات متعددة، إلا إذا نوى التأكيد فإنها تكون يميناً واحداً، تلزم الحانث فيها كفارة واحدة[1].

وأما الحنفية فإنهم جعلوا كل يمين مستقلاً بذاته، إلا إذا كثرت فإنها تتحد من قبيل التخفيف.

وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا على تداخل كفارات اليمين بالقياس على الحدود فإنها تتداخل، وإن اختلفت محالها، كما لو زنى بنساء، أو سرق من جماعة[2].

ولعل مذهب المالكية في هذه المسألة أقرب للصواب والله أعلم.

(١) الإشراف: ٢/٢٣٠.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ٣/٤٢٩.

المبحث الرابع
حكم نذر اللجاج والغضب

المقصود بهذا النذر أن يلزم نفسه بشيء يقصد منه منع نفسه من فعل شيء أو حثها على فعله، كقوله: إن كلمت فلاناً فلله علي كذا، أو قوله: إن لم أزر فلاناً فلله علي كذا، وقد اختلف الفقهاء في حكم هذا النذر، بين قائل بوجوب الوفاء به، وقائل بأن ناذره يُخَيَّر بين الوفاء وبين كفارة يمين.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تردد هذا النذر بين اليمين والنذر، فهو يشبه اليمين من حيث المنع من فعل الشيء، وهو يشبه النذر من حيث إلزام النفس بشيء معين.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن من نذر هذا النذر فإنه يجب عليه الوفاء به[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى أن ناذره يخير بين الوفاء به، أو كفارة يمين[2].

---

(١) الخرشي: ٩٤/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ٩٥/٣، البيان والتحصيل: ١٥٠/٣ ـ ١٥١، الإشراف: ٢٤٦/٢، المنتقى: ٢٦٠/٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٧٣٨/٣، مغني المحتاج: ٣٥٥/٤، حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي: ٣٢٤/٢، شرح منتهى الإرادات: ٤٤٩/٣ ـ ٤٥٠.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في وجوب الوفاء بالنذر بما يلي:

١ ـ العمومات التي تحض على الوفاء بالنذر، ولم تفرق هذه العمومات بين نذر ونذر.

٢ ـ ولأن النذر قربة، فإذا تحقق موجبها لم يجز العدول عنه وإسقاطه بالإثبات بغيرها[١].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على منهجهم بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ عن عمران بن حصين رضي الله عنه من قوله ﷺ قال: **«لا نذر في غضب وكفارته كفارة يمين»**[٢].

وقد أجاب عنه ابن رشد بتضعيفه من حيث السند والمتن حيث قال: (وما رُوِيَ من أن رسول الله ﷺ قال: **«لا نذر في غضب وكفارته كفارة يمين»** ليس بصحيح من جهة الإسناد ولا من جهة المتن أيضاً، لأنه إن كان في حكم المجنون، فلا ينبغي أن تلزمه كفارة، وإن كان في حكم الصحيح فينبغي أن يلزمه النذر الذي سماه بعينه إن لم تكن معصية)[٣].

ولأن هذا النذر متردد بين اليمين والنذر، فهو من جهة يشبه اليمين، لأنه منع، وهو من جهة أخرى يشبه النذر من حيث التزام الناذر قربة معينة، فليس من سبيل إلى تحقيق المعنيين معاً إلا بالقول بالتخيير بين الوفاء وكفارة اليمين[٤].

---

(١) الإشراف: ٢٤٦/٢ ـ ٢٤٧، البيان والتحصيل: ١٥١/٣.

(٢) شرح منتهى الإرادات: ٤٤٩/٣، مغني المحتاج: ٣٥٥/٤، والحديث أخرجه أحمد في مسنده، ٤٣٣/٤، والنسائي في كتاب الأيمان والنذور، باب كفارة النذر، ٢٨/٧، وضعفه الألباني، انظر إرواء الغليل: ٢١١/٤.

(٣) البيان والتحصيل: ١٥١/٣.

(٤) شرح منتهى الإرادات: ٤٤٩/٣، مغني المحتاج: ٣٥٥/٤.

ويظهر لي أن هذا هو الأرجح والأقرب للصواب فإن نذر اللجاج والغضب فيه شائبة من اليمين، كما أن قصد القربة فيه ليس بمتمحض.

ومن هنا فإن القول بوجوب الوفاء غير متجه، وذلك للفرق الواضح بينه وبين النذر المطلق، أو النذر المعلق على شرط يطلب حصوله والله أعلم.

المبحث الخامس

حكم من نذر الحج ماشياً فعجز

اختلف الفقهاء فيمن نذر أن يحج ماشياً، لكنه في بعض الطريق عجز عن إتمام الحج ماشياً فركب، ماذا يلزمه؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إذا نذر الحج ماشياً وعجز في بعض الطريق، فإنه يركب، ثم يأتي من العام القابل فيمشي المواضع التي ركبها، وإن شاء ركب المواضع التي مشاها في حجة النذر، ويلزمه الهدي.

وهذا الحكم في الرجوع من العام القابل هو فيما إذا كانت المسافة التي مشاها كثيرة، وأما إن كانت قليلة فيلزمه الهدي فقط، وقلة المسافة أو كثرتها يرجع فيه إلى العادة، كما أن المراد بالقلة والكثرة هنا ليس بالنسبة إلى المسافة التي لزمته بالنذر ـ أي من موضع بيته إلى المسجد الحرام ـ، وإنما المراد بقلة المسافة أو كثرتها هو بالنسبة للمسافة عينها التي مشاها كم بلغت؟، كما هو أيضاً بالنسبة لطبيعتها من السهولة والصعوبة.

ويستحب المالكية أن يُؤَخِّر الهدي ليذبحه في العام القابل ـ أي العام الذي مشى فيه ما ركب ـ، وذلك ليجتمع الجابر النسكي مع الجابر المالي

كما يستحبون أن يكون الهدي بدنة، وإلا فبقرة فإن لم يجد فشاة[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه إن ركب في كل المسافة، أو جلها ذبح شاة، وإلا تصدق بقدر ما ركب[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه ليس عليه إلا الهدي[3].

د ـ وذهب الحنابلة إلى أن عليه كفارة يمين[4].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم في الرجوع والإهداء بما أخرجه مالك عن عروة بن أذينة الليثي أنه قال: (خرجت مع جدة لي عليها مشي إلى بيت الله، حتى إذا كنا ببعض الطريق عجزت، فأرسلت مولى لها يسأل عبدالله بن عمر، فخرجت معه فسأل عبدالله بن عمر، فقال له عبدالله: مرها فلتركب ثم لتمشي من حيث عجزت، قال مالك: ونرى عليها مع ذلك الهدي)[5].

قالوا: وقد وجب الهدي عليها مع ذلك لتبعيض المشي[6].

ب ـ وأما الحنفية فقد قالوا بوجوب الهدي إن ركب في الأكثر أو الكل، وذلك لإدخاله النقص فيما التزمه[7].

---

(١) الخرشي: ٣/٩٩ ـ ١٠٠، الزرقاني على مختصر خليل: ٣/٩٨ ـ ٩٩، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٢/١٦٧، المدونة: ٢/٨٠ ـ ٨١، البيان والتحصيل: ٣/١٤٣، بداية المجتهد: ١/٣١١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣/٨٢٦.

(٣) مغني المحتاج: ٤/٣٦٤.

(٤) شرح منتهى الإرادات: ٣/٤٥٥، المغني: ١١/٣٤٦.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب النذور والأيمان، باب من نذر مشياً إلى بيت الله فعجز، ٢/٤٧٣.

(٦) المنتقى: ٣/٢٣٣.

(٧) حاشية ابن عابدين: ٣/٨٢٦.

جـ ـ وأما الشافعية فإنهم أوجبوا عليه دمًا لأنه ترك واجباً، وهو المشي[1].

د ـ وأما الحنابلة فقد احتجوا بما يلي:

١ ـ حديث عقبة بن عامر حين سأل رسول الله ﷺ عن نذر أخته في المشي إلى بيت الله وفيه: «**لتمشِ ولتركب ولتكفر عن يمينها**» وفي رواية: «**ولتصم ثلاثة أيام**»[2].

٢ ـ قول النبي ﷺ: «**كفارة النذر كفارة اليمين**»[3].

٣ ـ ولأن المشي مما لا يوجبه الإحرام فلم يجب الدم بتركه، كما لو نذر صلاة ركعتين فتركهما[4].

والذي يترجح لدى في هذه المسألة ألا رجوع ولا هدي عليه، وأن مبنى إيجاب الهدي في المذاهب الثلاثة سوى الحنابلة هو القول بأنه ترك واجباً.

والحق أن القول بأن ما أوجبه الإنسان على نفسه بالنذر في الحج يساوي ما أوجبه عليه الشرع فيه غير متجه، وذلك لأن إيجاب المشي بالنذر أمر خارج عن أعمال الحج تماماً، فلا يمكن أن يقال: إن تارك المشي في هذه الحالة كتارك المبيت بمنى، أو المزدلفة، أو الرمي، وذلك لأن هذه

---

(١) مغني المحتاج: ٣٦٤/٤.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأيمان والنذور، باب من رأى عليه كفارة...، ٢٣٣/٣، برقم: ٣٢٩٣، والنسائي في كتاب الأيمان والنذور، باب من نذر أن يمشي إلى بيت الله تعالى، ١٩/٧، والترمذي في كتاب النذور والأيمان باب ١٦، وقال: (هذا حديث حسن) ٩٨/٤ ـ ٩٩، برقم: ١٥٤٤، وابن ماجه في كتاب الكفارات، باب من نذر أن يحج ماشياً، ٦٨٩/١، برقم: ٢١٣٤.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب النذر، باب كفارة النذر، ١٢٦٥/٣، برقم: ١٦٥٤.

(٤) المغني: ٣٤٦/١١.

أعمال وجبت بإيجاب الشارع الحكيم، والمشي إنما وجب عليه بإيجابه على نفسه بالنذر، فكيف تسوغ التسوية بينهما؟.

ومن هنا فإن الذي يترجح لدى مذهب الحنابلة وذلك بإلزامه ما يلزم أي ناذر إذا عجز عن نذره، وهو كفارة اليمين، والله أعلم.

المبحث السادس

حكم ما لو نذر ذبح ابنه

اختلف الفقهاء فيمن نذر ذبح ابنه ما يلزمه؟ وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة تعارض ما يستفاد من قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في ذبح ابنه، مع ما ورد من قوله ﷺ: «**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه**»، فإن نذر ذبح الابن نذر معصية.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ يفرق المالكية في هذه المسألة بين صورتين:

إحداهما: أن ينذر ذبح ابنه، ويتلفظه بالهدي، كأن يقول سأذبحك هدياً، أو نذرت ذبحك عند الكعبة، ففي هذه الحالة يلزمه أن يذبح هدياً بالغ الكعبة في مكة.

ثانيتهما: أن لا يتلفظ بالهدي، كأن يقول نذرت ذبحك، ففي هذه الحالة لا يلزمه شيء في أشهر الروايتين عن الإمام وهي التي استقر عليها المذهب[1].

---

(١) الخرشي: ١٠٥/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ١٠٣/٣ ـ ١٠٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ١٧١/٢، المدونة: ٩٩/٢ ـ ١٠٠، الإشراف: ٢٤٧/٢، بداية المجتهد: ٣١٢/١، المنتقى: ٢٤١/٣، الجامع لأحكام القرآن: ١١٢/١٥.

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يذبح كبشاً، إذا كان قد نذر ذلك تقرباً لله تعالى[1].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أنه لا ينعقد نذره أصلاً[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على وجوب ذبح الهدي بقصة إبراهيم عليه السلام فإن الله تعالى قد افتدى ابنه بكبش قالوا: وإنما لم يجب الهدي في الصورة الثانية وهي ما لم يتلفظ به، فذلك لأنه في هذه الصورة نذر معصية ولم توجد قرينة تصرفه عن نذر المعصية إلى غيره كما وجد في الصورة الأولى[3].

ب ـ وأما الحنفية والحنابلة فقد استدلوا بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام التي فهموا منها وجوب الهدي بصفة عامة إذا كان نذره بقصد التقرب إلى الله تعالى[4].

جـ ـ وأما الشافعية فإنهم قالوا بعدم انعقاد النذر أصلاً، وذلك لأن هذا النذر هو نذر معصية، فلا ينعقد أصلاً[5].

وهذا هو الذي يترجح لدى، وأما الاستدلال بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام إنما يصح لو أن إبراهيم نذر ذلك، وإبراهيم لم ينذر ذلك، وإنما هي رؤيا منام، ورؤيا الأنبياء حق، فهي ابتلاء واختبار من الله تعالى لإبراهيم بدليل قوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾[6].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٣/٧٣٩، الفروع: ٦/٤٠٢ ـ ٤٠٣.
(٢) مغني المحتاج: ٤/٣٧١.
(٣) الإشراف: ٢/٢٤٧، المنتقى: ٣/٢٤١، الجامع لأحكام القرآن: ١٥/١١٢.
(٤) حاشية ابن عابدين: ٣/٧٣٩.
(٥) مغني المحتاج: ٤/٣٧١.
(٦) [الصافات: ١٠٤ ـ ١٠٦].

ومن هنا يتضح عدم صحة الاحتجاج بقصة إبراهيم وذلك لأنها ليست نذراً ابتداء، وحتى لو كانت كذلك فلا يصح الاحتجاج بها لأنها شرع من قبلنا، ولا يصح الاحتجاج به إذا ورد في شرعنا ما يخالفه، وقد ورد المخالف من قوله ﷺ: «**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه**»[1]، وأية معصية أكبر من ذبح النفس التي حرم الله، وحتى لو قصد بالنذر التقرب إلى الله تعالى كما يقول الحنفية والحنابلة، فإنه لا ينعقد أصلاً، لأن التقرب إلى الله تعالى لا يكون إلا بما شرع، وليس في شرعنا أن من التقرب إلى الله تعالى ذبح الأولاد والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب النذر في الطاعة، ٧/٢٣٣.

الفصل الثاني
مفردات المذهب في الجهاد

يشتمل هذا الفصل على اثنى عشر مبحثاً:

المبحث الأول: حكم خروج المدين المعسر إلى الجهاد.

المبحث الثاني: حكم الاستئجار للجهاد.

المبحث الثالث: حكم وعد الإمام بعض المجاهدين بمكافأة على عمل متميز يقومون به.

المبحث الرابع: كيفية تقسيم خمس الرسول ﷺ في الغنيمة.

المبحث الخامس: حكم رد الفاضل اليسير من الطعام إلى المغنم.

المبحث السادس: حكم الحربي يسلم، ثم يظهر المسلمون على حصنه.

المبحث السابع: حكم ولد الحربي يسبى مع أحد أبويه.

المبحث الثامن: حكم الأراضي المفتوحة عنوة.

المبحث التاسع: مقدار الجزية.

المبحث العاشر: حكم الجزية على المشركين غير الكتابيين.

المبحث الحادي عشر: حكم الجزية على العبد المعتق.

المبحث الثاني عشر: انتقاض عهد الذمي بالزنا بمسلمة.

المبحث الأول

حكم خروج المدين المعسر إلى الجهاد

اختلف الفقهاء فيمن عليه دَين، وهو عاجز عن الوفاء به، هل يجوز له الخروج إلى الجهاد بغير إذن غريمه أم لا يجوز؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن المدين المعسر غير القادر على الوفاء بدينه، يجوز له الخروج إلى الجهاد وبدون إذن غريمه، بل ولا يسقط عنه فرض الكفاية فيه من أجل هذا الدَّين[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يجوز له الخروج إلا بإذن غريمه إذا كان الدَّين حالاً أو مؤجلاً يحل أجله في فترة غيبته، مع بعض التفصيلات اليسيرة، والخلافات ليس هنا مجال ذكرها[2].

الأدلة:

أ ـ مأخذ المالكية في هذه المسألة أنه لا جدوى من حبس المدين عن

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ١١٠/٣، الخرشي: ١١١/٣، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ١٧٥/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٢٦/٤، مغني المحتاج: ٢١٧/٤، ٢١٩، شرح منتهى الإرادات: ٩٤/٢، المغني: ٣٨٤/١٠.

الجهاد، وذلك لأن الدائن غير قادر على تحصيل الدين حال إعسار المدين، فيكون قد فوت على المدين أجر الجهاد دون أن يستفيد الدائن من ذلك شيئاً.

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا على مذهبهم بما يلي:

١ ـ ما رُوِيَ (أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إن قتلت في سبيل الله صابراً محتسباً تكفر عني خطاياي؟ قال: **«نعم إلا الدَّين، فإن جبريل قال لي ذلك»**)[١].

٢ ـ قالوا: ولأن الجهاد قد يؤدي إلى موت المدين في المعركة فيؤدي ذلك إلى سقوط حق الدائن بفوات محله[٢].

والذي يترجح لدى مذهب الجمهور، وذلك لأن النص عام يشمل المدين المعسر، وغير المعسر، ثم إنه لا مضرة من حبس المدين المعسر عن الجهاد، لأن الخلاف بين المالكية والجمهور إنما هو عند عدم تعين الجهاد عليه، وأما عند تعينه فلا يشترط إذن الدائن، سواء كان قادراً على وفاء الدين، أو لم يكن قادراً.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، ١٥٠١/٣، برقم: ١٨٨٥.

(٢) مغني المحتاج: ٢١٧/٤، شرح منتهى الإرادات: ٩٤/٢، المغني: ٣٨٤/١٠.

المبحث الثاني
حكم الاستئجار للجهاد

اختلف الفقهاء في حكم الاستئجار للجهاد إذا كان الجهاد غير متعين على الأجير.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه يجوز استئجار المسلم للجهاد، وأخذه الجعل عنه، وذلك وفق شروط:

١ ـ أن يكون كل من المستأجر والأجير في ديوان واحد، والمقصود أن يكونا من أهل عطاء واحد، فأهل مصر بديوان، وأهل الشام بديوان، وهكذا.

٢ ـ أن يكون الجعل عند حضور الخرجة، أي صرفها لأهل الديوان.

٣ ـ أن تكون الخرجة واحدة.

٤ ـ ألا يعين الإمام الخارج لأن الجهاد عندئذٍ يقع عن نفسه[١].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز الاستئجار للمسلم، وأما الذمي ففيه تفصيل ليس هنا مجال ذكره[٢].

---

(١) الخرشي وحاشية العدوي: ١١٩/٣، الحطاب: ٣٥٦/٣، الزرقاني على مختصر خليل: ١١٨/٣، الشرح الكبير للدردير: ١٨٢/٢، بداية المجتهد: ٢٨٧/١.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٢٨/٤، مغني المحتاج: ٢٢٢/٤، شرح منتهى الإرادات: ١١٧/٢.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فلا أعرف لهم دليلاً يعتمد عليه.

ب ـ وأما الجمهور فقد قالوا: إن الجهاد قربة وعبادة فلا يجوز الاستئجار عليه لأنه في هذه الحالة يكون قد أخذ ثمناً للقربة والعبادة[1].

وهذا هو الراجح ـ والله أعلم ـ فإن الجهاد للمسلم هو ذروة سنام دينه، وأما قول المالكية بجواز الاستئجار، فهو متناقض مع مذهبهم في مسألة الحج عن المعضوب فإنهم هناك لم يجوزوا الحج عنه، مع أن هذه المسألة أولى بعدم الجواز.

(١) شرح منتهى الإرادات: ١١٧/٢.

المبحث الثالث

حكم وعد الإمام بعض المجاهدين بمكافأة على عمل متميز يقومون به

اختلف الفقهاء في وعد الإمام بعض المجاهدين بمكافأة على عمل يقومون به، كأن يقول الإمام من قتل فلاناً فله سلبه، أو من فتح حصن كذا فله كذا، إلى غير ذلك.

وسبب انفراد المالكية هو الاختلاف في تأثير ذلك القول في نية المجاهد وإخلاصه، وهل يراعى ذلك أو تقدم مصلحة المسلمين.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى عدم جواز ذلك قبل ابتداء القتال وأثناءه، وأما بعد انقضاء القتال فلا بأس بذلك، غير أن سحنوناً قال: إن الإمام مالكاً كان لا يُجَوِّز ذلك ابتداء، ولكن إذا وقع ذلك أمضى[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى جواز ذلك[2].

---

(١) الزرقاني: على مختصر خليل: ١٢٨/٣، الشرح الكبير للدردير: ١٩٠/٢، الخرشي: ١٢٩/٣ ـ ١٣٠، البيان والتحصيل: ٧٩/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٦٣/٧ ـ ٣٦٤.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٥٢/٤ ـ ١٥٣، نهاية المحتاج: ١٤٥/٦، مغني المحتاج ١٠٢/٣، شرح منتهى الإرادات: ١٠٥/٢، المغني: ٤١٢/١٠.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فإنهم قالوا: بعدم جواز ذلك لئلا يشوب نية المجاهدين شائبة، فيكون قتالهم من أجل الغنيمة فيفسد عليهم نيتهم[1].

ب ـ واستدل الجمهور على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: **«من قتل قتيلاً فله سلبه»**[2].

٢ ـ ما رُوِيَ عن عمر بن الخطاب أنه قال لجرير بن عبدالله البجلي لما قدم عليه في قومه وهو يريد الشام: (هل لك أن تأتي الكوفة ولك الثلث بعد الخمس من كل أرض وسلب؟)[3].

والذي يترجح لدي جواز ذلك لفعل النبي ﷺ في نفل السرايا، وحديث من قتل قتيلاً فله سلبه، وأما خشية المالكية من عدم إخلاص النية فبعيد، وذلك لأن هذا لا يكون إلا عند الحاجة إليه.

ثم إن النية أمر قلبي لا يطلع عليه إلا الله تعالى، ولا يخلو أن يكون في الجيش من ليس بخالص النية حتى لو قلنا بعدم جواز وعد الإمام بعض المجاهدين.

---

(١) البيان والتحصيل: ٧٨/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٦٣/٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس، الاسلاب...، ٥٨/٤، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، ١٣٧٤/٣، برقم: ١٧٥١.

(٣) المغني: ٤١٢/١٠ ـ ٤١٣، والأثر أخرجه البيهقي في كتاب السير، باب السواد، وقال: منقطع، ١٣٥/٩.

المبحث الرابع

كيفية تقسيم خمس الرسول ﷺ في الغنيمة

اتفق الفقهاء على أن الغنيمة تقسم خمسة أخماس بعد النفل، فأربعة أخماس تقسم بين الغانمين فيبقى خمس لله ورسوله، وهو الذي جاء ذكره في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1]، وقد اختلف الفقهاء في تقسيم هذا الخمس بعد موت النبي ﷺ أيقسم في مصارف الفيء؟ أم يوكل لاجتهاد الإمام؟ أم يقسم أثلاثاً ويكون في المذكورين مع الرسول وذي القربى وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة هو الاختلاف في قياس خمس الغنيمة على الفيء أو عدم قياسه عليه.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن هذا السهم موكل إلى اجتهاد الإمام، يقسمه في مصالح المسلمين، وحسب ما يؤديه إليه اجتهاده، لكنهم يستحبون البداءة بآله ﷺ[2].

---

(١) [الأنفال: ٤١].

(٢) الزرقاني على مختصر خليل: ١٢٧/٣، الخرشي: ١٢٩/٣، الشرح الكبير للدردير: ١٩٠/٢، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٣٥٧/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٠/٨ ـ ١١.

ب ـ وذهب الحَنفية إلى أنه يقسم أثلاثاً، ويجعل لليتامى والمساكين وابن السبيل[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى تقسيمه إلى خمسة أخماس، يصرف في مصارف الفيء المذكورة في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾[2]... الآية.

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدل لهم القرطبي فقال: (...وعليه يدل قوله ﷺ: «**ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود عليكم**»[3]، فإنه لم يقسمه أخماساً ولا أثلاثاً، وإنما ذكر في الآية من ذكر على وجه التنبيه عليهم، لأنهم من أهم من يدفع إليه، قال الزجاج محتجًّا لمالك: قال الله عز وجل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[4]، وللرجل جائز بإجماع أن ينفق في غير هذه الأصناف إذا رأى ذلك، وذكر النسائي عن عطاء قال: «خمس الله وخمس رسوله واحد، كان رسول الله ﷺ يحمل منه ويعطي منه ويضعه حيث شاء ويصنع به ما شاء»[5])[6].

ب ـ وأما الحنفية فعندهم أن سهم النبي ﷺ يقسم على الثلاثة المتبقية بعد موته ﷺ، وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل، وأما ذوو

---

(١) حاشية ابن عابدين: ١٤٩/٤ ـ ١٥٠، أحكام القرآن للجصاص: ٦٢/٣ ـ ٦٣.

(٢) [الحشر: ٧]، نهاية المحتاج: ١٤٤/٦، مغني المحتاج: ١٠١/٣، شرح منتهى الإرادات: ١١٣/٢.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في الإمام يستأثر بشيء من الفيء لنفسه، ٨٢/٣، برقم: ٢٧٥٥، والبيهقي في كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب سهم الله وسهم رسوله ﷺ...، ٣٣٩/٦، وأحمد في مسنده، ١٢٧/٤ ـ ١٢٨، وصححه الألباني، انظر إرواء الغليل: ٧٣/٦.

(٤) [البقرة: ٢١٥].

(٥) أخرجه النسائي في كتاب قسم الفيء، ١٣٢/٧ ـ ١٣٣.

(٦) الجامع لأحكام القرآن: ١١/٨.

القربى المذكورين في الآية فإنه لا يعطى إلا للفقراء منهم، فيكون سهمهم داخلاً في سهم المساكين واليتامى[1].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد قاسوا هذا السهم على الفيء، فكما أن الفيء يقسم في الأصناف المذكورة في آيته، فكذلك الخمس يصرف في مصارف الفيء[2].

والذي يترجح لدى مذهب المالكية في تفويضه إلى رأي الإمام واجتهاده، وذلك لأن الحاجة تختلف من عصر إلى عصر، وتفويضه إلى رأي الإمام يحقق مصلحة القسمة، وذلك وفق اختلاف العصور والأمكنة.

(١) أحكام القرآن للجصاص: ٦٢/٣ ـ ٦٣.

(٢) مغني المحتاج: ١٠١/٣، شرح منتهى الإيرادات: ١١٣/٢.

المبحث الخامس

حكم رد الفاضل اليسير من الطعام إلى المغنم

اختلف الفقهاء فيمن فضل معه طعام يسير من دار الحرب، أيجب رده إلى الغنيمة إن لم تقسم، أو إلى الإمام إن قسمت؟ أم لا يجب ذلك.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة ورود بعض الأحاديث التي تأمر برد كل شيء كقوله ﷺ: «**أدوا الخيط والمخيط**»[1]، وورود آثار أخرى يفهم منها عدم رد اليسير من الطعام الفاضل عن الحاجة، كما رُوِيَ عن بعض أصحاب النبي ﷺ قال: (كنا نأكل الجزور في الغزو ولا نقسمه، حتى إن كنا لنرجع إلى رحالنا وأخرجتنا مملأة)[2].

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية إلى أنه إنما يجب رد الطعام الفاضل إذا كان كثيراً،

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ٣١٨/٥، ١٢٧/٤ ـ ١٢٨، وابن ماجه في كتاب الجهاد، باب الغلول، ٩٥٠/٢، برقم: ٢٨٥٠، قال الهيثمي: (فيه أم حبيبة بنت العرباض، ولم أجد من وثقها ولا من جرحها وبقية رجاله ثقات) انظر: مجمع الزوائد، ٣٣٧/٥، وصححه الألباني بمجموع طرقه، انظر: إرواء الغليل: ٧٣/٥.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في حمل الطعام من أرض العدو، ٦٦/٣، برقم: ٢٧٠٦، قال الشوكاني: (حديث القاسم مولى عبدالرحمٰن، سكت عنه أبو داود، وقال المنذر: أنه تكلم في القاسم غير واحد، وفي إسناده ابن حرشف وهو مجهول) انظر: نيل الأوطار: ٣٣٥/٧.

وأما إن كان يسيراً فلا يجب رده[1].

ب ـ وذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب الرد مطلقاً[2].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن اليسير مما يجري به التسامح بخلاف الكثير[3].

ب ـ وأما الجمهور فقد استدلوا بقوله ﷺ: «**أدوا الخيط والمخيط**»، ولأنه من الغنيمة ولم يقسم فلم يبح أخذه[4].

ولعل هذا هو الأرجح والأحوط للدين والأبعد عن الشبهة.

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ١١٦/٣، الخرشي: ١١٦/٣، المدونة: ٣٨/٢، المنتقى: ١٨٣/٣ ـ ١٨٤.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٤٤/٤، مغني المحتاج: ٢٣٢/٤، شرح منتهى الإرادات: ١٠٩/٢، المغني: ٤٩٥/١٠.

(٣) المنتقى: ١٨٣/٣.

(٤) المغني: ٤٩٤/١٠.

المبحث السادس

حكم الحربي يسلم ثم يظهر المسلمون على حصنه

اختلف الفقهاء في الحربي يسلم، ثم يظهر المسلمون على بلده أو حصنه، فهل الإسلام يعصم ماله وولده؟ وما القدر الذي يعصمه الإسلام من ماله وذريته؟

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية إلى أن إسلامه لا يعصم إلا نفسه وولده الذي حملت به أمه بعد إسلامه، أما أولاده الآخرون وزوجته وماله، فإنهم غنيمة للمسلمين[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أن إسلامه يعصم دمه، ويعصم أولاده الصغار الذين لم يبلغوا، أما ولده الكبير وزوجته وحملها وماله فهي غنيمة[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه يحرز بالإسلام بالإضافة إلى دمه، ماله وأولاده الصغار وحمل امرأته، دون امرأته وولده الكبير[3].

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ٣/١٤٠، الخرشي: ٣/١٤٢، الإشراف: ٢/٢٦٥٩، بداية المجتهد: ١/٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٤/١٤٥.

(٣) نهاية المحتاج: ٨/٦٧، شرح منتهى الإرادات: ٢/١٠١.

الأدلة:

هذه المسألة مسألة اجتهادية اختلفت فيها أنظار الفقهاء، وذلك تبعاً لاختلافهم في تبعية الولد لأبيه، أو لاختلافهم في المراد من قوله ﷺ: «**فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم**»[1]. هل المراد من ذلك أنهم إذا أسلموا بشكل جماعي؟ أم أن هذا النص مطلق يشمل الأفراد الذين يفرون من دار الحرب فيسلمون، وتبقى أموالهم وذراريهم في دار الحرب؟.

ومذهب الشافعية والحنابلة في هذه المسألة هو أقرب للصواب، وذلك لإطلاق النص، كما أن الشارع متشوف إلى إسلام الناس، وليس متشوفاً إلى أموالهم وذراريهم.

كما أن في عدم مصادرة الأموال، وعدم استرقاق الذراري الصغار تشجيعاً للحربيين على الإسلام، وحثاً لهم عليه، وترغيباً لهم فيه، وهذا تماماً هو مقصود الشارع الحكيم والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ٢/١٠٩ ـ ١١٠، ومسلم في كتاب الأيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ١/٥٢، برقم: ٢١.

المبحث السابع
حكم ولد الحربي يسبى مع أحد أبويه

اختلف الفقهاء في حكم ولد الحربي إذا سبي مع أحد أبويه، أيحكم بإسلامه أو بقائه على دين أحد أبويه؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في الفهم من قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**».

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في هذه المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أنه إذا سبي مع أبيه فإنه على دين أبيه وإن سبي مع أمه فهو مسلم[1].

ب ـ وذهب الحنفية والشافعية إلى أنه إذا سبي مع أحد أبويه، فإنه على دينه، كما لو سبي معهما[2].

جـ ـ وذهب الحنابلة إلى أنه إذا سبي مع أحد أبويه فهو مسلم، ولا يكون على دين أبويه إلا إذا سبي معهما[3].

---

(١) الخطاب: ٣٥٨/٣ ـ ٣٥٩، الزرقاني على مختصر خليل: ١٢٠/٣، الخرشي: ١٢١/٣، الشرح الكبير للدردير: ١٨٤/٢.

(٢) المبسوط: ٦٢/١٠، تكملة المجموع: ٣٢٦/١٩.

(٣) شرح منتهى الإرادات: ٩٩/٢، المغني: ٤٧٢/١٠.

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بأن الابن إنما يتبع أباه في النسب، فكذا في الدين[1].

ب ـ وأما الحنفية والشافعية والحنابلة فقد استدلوا بقوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه...**»[2]، لكن الحنفية والشافعية قالوا: أن أحد الأبوين يقوم في ذلك مقامهما، بدليل أن الكتابية لو ولدت من سفاح فإن الولد يتبعها في الدين ولا أب له[3].

وأما الحنابلة فقالوا: أن مفهوم الحديث أنه لا يتبعهما إلا إذا اجتمعا، لأن الحديث ذكر شيئين فلا يثبت بأحدهما[4].

والذي يترجح لدي مذهب الحنفية والشافعية، وذلك لتشوف الشارع الحكيم لإسلام الناس.

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ١٨٤/٢، الزرقاني على مختصر خليل: ١٢٠/٣، الخرشي: ١٢١/٣.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ٢٠٤٧/٤، برقم: ٢٦٥٨.

(٣) المبسوط: ٦٢/١٠، تكملة المجموع: ٣٢٦/١٩.

(٤) المغني: ٤٧٣/١٠.

المبحث الثامن
حكم الأراضي المفتوحة عنوة

اختلف الفقهاء في الأراضي المفتوحة عنوة ـ أي قهراً ـ أتقسم على المقاتلين بعد تخميسها شأنها في ذلك شأن سائر الغنائم؟ أم يوقفها الإمام على مصالح المسلمين؟ أم يكون مخيَّراً بين قسمتها ووقفها؟.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

١ ـ الاختلاف في الفهم من آيتي الأنفال والحشر، فقد قال الله تعالى في آية الأنفال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، فظاهر هذه الآية يفيد أن الأرض تقسم بين المقاتلة بعد تخميسها، بينما ورد قوله تعالى في سورة الحشر: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ﴾... الخ، وهذه الآية تفيد وجوب إيقافه على مصالح المسلمين.

٢ ـ وورود بعض الآثار التي يفهم منها وجوب القسمة، كفعله ﷺ في قسمة أراضي خيبر، وفعل عمر رضي الله عنه في وقف سواد العراق[1]، وسيأتيان.

---

(١) البيان والتحصيل: ٥٣٩/٢، ٥٩٢، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٣٥٨/١ ـ ٣٥٩.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن الأرض المفتوحة بلدها عنوة لا تقسم بين المقاتلة، ولكنها توقف على مصالح المسلمين، وهذا في أرض الزراعة وأرض الدور، وأما الموات فيجوز للإمام إقطاعها[1].

ب ـ وذهب الحنفية والحنابلة إلى أن الإمام مخير بين قسمتها على المقاتلة، ووقفها على مصالح المسلمين[2].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن على الإمام أن يقسمها كسائر الغنائم[3].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ...﴾ الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[4]...

قالوا: فهذه الآية قد ذكرت فقراء المهاجرين والأنصار والذين جاؤوا من بعدهم، فدل على أن على الإمام وقفها على مصالح المسلمين.

٢ ـ فعل عمر بن الخطاب أنه قدم الجابية، فأراد قسم الأرضين بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها اليوم

---

(١) الخرشي: ١٢٨/٣، الزرقاني: ١٢٦/٣، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ١٨٩/٢، البيان والتحصيل: ٥٣٩/٢، ٥٧٩، ٥٩٢، الإشراف: ٢٦٨/٢، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٣٥٨/١ ـ ٣٥٩، بداية المجتهد: ٢٩٣/١، المنتقى ٢١٩/٣، ٢٢٣، الجامع لأحكام القرآن: ٤/٨ ـ ٥، ٢٢/١٨.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١٣٨/٤، ١٧٧ ـ ١٧٨، المغني: ٥٨٢/٢، كشاف القناع: ٨٧/٣.

(٣) مغني المحتاج: ٢٣٥/٤.

(٤) [الحشر: ٧ ـ ١٠].

صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًّا، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أوَّلَهُم وآخِرُهُم، فصار عمر إلى قول معاذ[1].

ب ـ وأما الحنفية والحنابلة فإنهم قالوا بتخيير الإمام، وذلك جمعاً بين الأدلة، فآية الأنفال واضحة في القسمة، وآيات الحشر واضحة في الوقف، مع فعل عمر رضي الله عنه[2].

جـ ـ وأما الشافعية فقد استدلوا بآية الأنفال، وبفعل النبي ﷺ في خيبر[3].

ولعل مذهب الحنفية والحنابلة أرجح وأقرب للصواب، وذلك لجمعه بين الأدلة، وأما الاستدلال بآيات الحشر فغير متجه، ذلك أن آيات الحشر جاءت في سياق الحديث عن الفيء، وهو الذي لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، بينما المسألة التي نحن بصددها هي الأرض المفتوحة عنوة وقهراً، ولهذا فلا حاجة إلى ادعاء النسخ، والقول بأن آيات الحشر ناسخة لآية الأنفال، أو القول بأنها مخصصة بها، كما نقل ذلك ابن رشد في المقدمات وفي البيان والتحصيل أيضاً[4]، وذلك لاختلاف الموضوع بين آيات الحشر وآية الأنفال.

والحق أن هنالك حكمة في وقف الفيء وتوزيع الغنائم، ذلك أن الفيء لم يتعب المقاتلة في تحصيله، ولم يعرضوا أنفسهم للخطر، بخلاف الغنائم.

---

(١) الإشراف: ٢٦٨/٢، المنتقى: ٢٢٣/٣، والأثر أخرجه البيهقي في كتاب السير، باب السواد، ١٣٥/٩.

(٢) المغني: ٥٨٢/٢.

(٣) مغني المحتاج: ٢٣٥/٤، والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة باب ما جاء في حكم أرض خيبر، ١٥٩/٣، برقم: ٣٠١٠، قال الشيخ الأرناؤوط إسناده قوي. انظر: جامع الأصول: ٦٧١/٢.

(٤) البيان والتحصيل: ٥٣٩/٢، المقدمات: طبعة دار الغرب الإسلامي، ٣٥٨/١ ـ ٣٥٩.

وعلى أية حال فإن مذهب الحنفية والحنابلة يجمع بين الأدلة، ويعطي للإمام مجالاً للاختيار، وهو اختيار يجب أن تحكمه مصلحة المسلمين، وليس التشهي والهوى.

المبحث التاسع
مقدار الجزية

اختلف الفقهاء في مقدار الجزية التي يجب فرضها على الذميين التي فتحت بلادهم عنوة.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة ورود آثار مختلفة عن النبي ﷺ وعمر في قدر هذه الجزية.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب المالكية في أشهر الروايات عن الإمام، ونقل بعض المالكية رجوع الإمام إليه أنه يفرض على الغني أربعة دنانير، أو أربعين درهماً، وأما الفقير فيؤخذ منه قدر استطاعته، ولو درهماً واحداً.

وهنالك رواية عن الإمام بعدم التفرقة بين الغني والفقير، بل يفرض على كل أربعة دنانير، أو أربعين درهماً[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى تقسيم أهل الجزية إلى ثلاث طبقات: فيؤخذ من أغنيائهم أربعة دنانير، أو ثمانية وأربعون درهماً، ومن أوساطهم ديناران،

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ١٤٢/٣، الخرشي: ١٤٥/٣، الشرح الكبير للدردير: ٢٠١/٢ ـ ٢٠٢، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٣٧٠/١ ـ ٣٧١. بداية المجتهد: ٢٩٥/١، الجامع لأحكام القرآن: ١١١/٨ ـ ١١٢.

أو أربعة وعشرون درهماً، ومن فقرائهم دينار، أو اثنا عشر درهماً[1].

جـ ـ وذهب الشافعية إلى أن أقلها دينار، لكن يستحبون للإمام المماكسة[2] حتى يأخذ من غنيهم أربعة دنانير ومن متوسطهم دينارين[3].

د ـ وذهب الحنابلة ـ في الراجح ـ من المذهب إلى أن مرجع ذلك لاجتهاد الإمام[4].

الأدلة:

أ ـ استدل المالكية بما رُوِيَ عن عمر أنه فرض على أهل الذهب أربعة دنانير، وعلى أهل الورق أربعين درهماً[5].

ب ـ وأما الحنفية فاستدل لهم بما رُوِيَ عن عمر من هذه التقديرات أيضاً[6].

جـ ـ وأما الشافعية فاستدلوا بما رُوِيَ عن معاذ: (أنه ﷺ لما وجهه إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر)[7].

وقد أجاب ابن قدامة عن ذلك بقوله: (وأما حديث معاذ فلا يخلو من

---

(١) حاشية ابن عابدين: ١٩٦/٤.

(٢) المعاكسة هي المساومة.

(٣) مغني المحتاج: ٢٤٨/٤.

(٤) كشاف القناع: ٨٩/٣، ١١٢، المغني: ٥٧٥/١٠ ـ ٥٧٧.

(٥) المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٣٧٠/١، والأثر أخرجه البيهقي في كتاب الجزية، باب الضيافة في الصلح، ١٩٦/٩.

(٦) المغني: ٥٧٦/١٠.

(٧) مغني المحتاج: ٢٤٨/٤، أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة البقر، وقال: حديث حسن، ١١/٣، برقم: ٦٢٣، وأبو داود في كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة، ١٠١/٢، برقم: ١٥٧٦، والنسائي في كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، ٢٥/٥ ـ ٢٦، قال الشيخ الأرناؤوط: وقد روى متصلاً ومرسلاً، وهو حديث حسن بشواهده، حسنه الترمذي وغيره، انظر: جامع الأصول: ٥٩٦/٤.

وجهين: **أحدهما**: أنه فعل ذلك لغلبة الفقر عليهم بدليل قول مجاهد لأن ذلك من أجل اليسار.

والوجه الثاني: أن يكون التقدير غير واجب، بل هو موكول إلى اجتهاد الإمام، ولأن الجزية وجبت صغاراً، أو عقوبة فتختلف باختلاف أحوالهم، كالعقوبة في البدن، منهم من يقتل، ومنهم من يسترق، ولا يصح كونها عوضاً عن سكنى الدار، لأنها لو كانت كذلك لوجبت على النساء والصبيان والزمنى والمكافيف)[1].

د ـ وأما الحنابلة فقالوا: بأن مصرف الجزية هو في المصالح فوجب إرجاعه إلى اجتهاد الإمام[2].

وهذا هو الذي يظهر لي رجحانه، ولعل اختلاف الآثار في ذلك، واختلاف الروايات عن عمر مرده إلى هذا ـ أي لأن الأمر اجتهادي ـ.

.ثم إن أهل الذمة مختلفون في الأمكنة والأزمنة، فالتقدير عليهم بقدر لا يزاد عليه، ولا ينقص منه ربما كان إجحافاً بهم، أو إضراراً ببيت المال، لأن بعض أهل الذمة أغنياء جدًّا، فيمكن أن يضرب عليهم أكثر مما ضرب عليهم عمر، وبعبارة أخرى فإن لأهل الذمة من اليسار والإعسار، واختلاف أمكنتهم وأزمنتهم تأثيراً يجب أن يراعى عند التقدير.

(١) المغني: ٥٧٦/١٠ ـ ٥٧٧.

(٢) كشاف القناع: ٨٩/٣.

المبحث العاشر

حكم وضع الجزية
على المشركين غير الكتابيين

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، وسبب انفراد المالكية فيها الاختلاف في تأويل الآيتين الكريمتين الواردتين في سورة التوبة، وهما قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾[2]، فأي الآيتين مخصصة للأخرى؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ ـ ذهب المالكية في المشهور عن الإمام إلى أن الجزية تؤخذ من المشركين عموماً بما فيهم مشركوا قريش، وقد نقل البناني تشهير هذا القول عن ابن الحاجب والمازري[3].

---

(١) [التوبة: ٥].

(٢) [التوبة: ٢٩].

(٣) الزرقاني على مختصر خليل، وحاشية البناني عليه: ١٤٠/٣، الخرشي: ١٤٣/٣ ـ ١٤٤، الشرح الكبير للدردير: ٢٠٠/٢ ـ ٢٠١، المقدمات، طبعة دار الغرب الإسلامي، ٣٧٦/١، بداية المجتهد: ٢٨٤/١، الجامع لأحكام القرآن: ١١٠/٨ ـ ١١١.

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنها تؤخذ من الوثنيين الأعاجم، وأما الوثنيون العرب فلا يقبل منهم إلا الإسلام[1].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الجزية لا تؤخذ من المشركين كافة، وإنما من أهل الكتاب فقط[2].

الأدلة:

أ ـ أما المالكية فقد استدل لهم ابن رشد الحفيد بأن النبي ﷺ كان يرسل بسراياه، فيأمر الأمير أن يخيرهم بين ثلاث خصال، وفيه: «**فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية**»[3].

ب ـ وأما الحنفية فإنهم قالوا: إن الوثني العربي لا يقبل منه الجزية، لأن إعجاز القرآن في حقه أظهر، فيكون نكوصه عن الهداية أشد وأبعد من نكوص الأعجمي[4].

جـ ـ وأما الشافعية والحنابلة فقد استدلوا:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾.

٢ ـ قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس، حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**».

وهذه أدلة عامة، قالوا: وقد خرج أهل الكتاب من هذا العموم بآية الجزية، وخرج المجوس بقوله ﷺ: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»، فيبقى ما عداهم على مقتضى العموم[5].

---

(١) حاشية ابن عابدين والدر المختار: ١٢٨/٤، ١٩٨.

(٢) نهاية المحتاج: ٨٢/٨، شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع، وحاشية البيجوري عليه: ٢٨٦/٢ ـ ٢٨٧، شرح منتهى الإرادات: ١٢٩/٢، المغني: ٣٨٨/١٠، ٥٧٣.

(٣) بداية المجتهد: ٢٨٤/١.

(٤) الدر المختار: ١٩٨/٤.

(٥) المغني: ٥٧٤/١٠.

وهذا الذي يظهر لي رجحانه لأن فيه إعمالاً للنصوص جميعاً، ولأنه لم يؤثر عن النبي ﷺ أنه قبل من مشرك جزية، ولم يؤثر عنه تفرقة بين مشركي العرب وغيرهم والله أعلم.

المبحث الحادي عشر

حكم الجزية على العبد المعتق

اختلف الفقهاء في وضع الجزية على العبد المعتق، ذلك أن الحرية هي شرط لوجوب الجزية ابتداء، فهل إذا عتق العبد تعود عليه الجزية؟، وهذا الخلاف إنما هو في الذي يعتق في دار الإسلام.

وسبب انفراد المالكية في هذه المسألة يرجع إلى تردد العبد المعتق بين صفات الحرية والرق.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية أن العبد إذا أعتقه مسلم في دار الإسلام، فإنه لا تجب عليه الجزية، بخلاف ما لو أعتقه مسلم في دار الحرب، أو ذمي في دار الإسلام[1].

ب ـ وذهب الشافعية والحنابلة[2] إلى وجوب الجزية على العبد المعتق

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ١٤١/٣، الخرشي: ١٤٤/٣، الشرح الكبير للدردير: ٢٠١/٢.

(٢) المعتبر عند الحنفية في وجوب الجزية وقت الوضع، فلو عتق العبد بعد وضعها، لم تلزمه، فلا وجه هنا للتفرقة بين عتيق المسلم وعتيق غيره عند الحنفية. انظر: الدر المختار: ١٩٩/٤.

في دار الإسلام، أيضاً وإن أعتقه مسلم[1].

هذه المسألة اجتهادية، ومأخذ المالكية فيها أن ولاء ذلك المعتق هو للمسلم، والولاء شعبة من شعب الرق.

أما مأخذ الشافعية والحنابلة، فيتمثل في أن ذلك العتيق هو الآن حر منطلق جائز القتل، فوجبت عليه الجزية كسائر الأحرار[2].

والذي يترجح لدي مذهب الشافعية والحنابلة، وذلك لعموم آية الجزية، وكون المسلم يستفيد من ولاء عتيقه الكافر بالإرث لا يسوغ إسقاط الجزية عنه، والله أعلم وأحكم.

(١) حاشية الشبرملسي على نهاية المحتاج: ٨٤/٨، شرح منتهى الإرادات: ١٢٩/٢، المغني: ٥٩٠/١٠.

(٢) المغني: ٥٩٠/١٠.

المبحث الثاني عشر

انتقاض عهد الذمي بالزنا بمسلمة

اختلف الفقهاء في عهد الذمة هل ينتقض عهد الذمي إن زنا بمسلمة، أم لا ينتقض؟.

وفيما يلي مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ ـ مشهور مذهب المالكية انتقاض عهد الذمي باغتصابها، وأما إن زنا بها مطاوعة فلا ينتقض[1].

ب ـ وذهب الحنفية إلى أنه لا ينتقض مطلقاً[2].

جـ ـ وذهب الشافعية والحنابلة إلى انتقاضه مطلقاً[3].

الأدلة:

هذه المسألة اجتهادية اختلفت فيها مآخذ الفقهاء، فالمالكية قد اعتبروا الإكراه لأن فيه تعدياً وإجباراً، ولم يعتبروا الزنا المحض الذي ليس فيه إكراه مسوغاً لانتقاض عهد الذمة.

---

(١) الزرقاني على مختصر خليل: ١٤٦/٣ ـ ١٤٧، الخرشي: ١٤٩/٣، التاج والإكليل بهامش الحطاب: ٣٨٥/٣، الشرح الكبير للدردير: ٢٠٥/٢.

(٢) مغني المحتاج: ٢٥٨/٤، شرح منتهى الإرادات: ١٣٨/٢.

وأما الحنفية فإن مأخذهم أن الذمي بدخوله في عقد الذمة تطبق عليه أحكام المسلمين فيقام عليه موجب الزنا وهو الحد.

وأما الشافعية والحنابلة فقد اعتبروا الزنا بحد ذاته مناقضاً لروح عقد الذمة ومقتضاه، وهو ذلة الكفار وصغارهم.

والحق أن هذه المسألة مبنية على نظرة كل مذهب إلى عقد الذمة، وما هي الشروط التي ينبغي أن تشترط عليهم؟ والحق أن مذهب الشافعية والحنابلة في هذه المسألة أرجح، وذلك لأن تطاول الذمي على المسلمين موجب لنقض عهد الذمة، وأي تطاول أكبر وأعظم من انتهاك عرض المسلمين.

خاتمة البحث

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله الذي هداني إلى هذا البحث، وأعانني عليه، وبعد:

فلقد توصلت من خلال هذا البحث إلى بعض النتائج، والتي سأجمل أهمها بما يلي:

١ ـ أن انفراد أي مذهب من المذاهب بقول يخالف فيه الراجح من المذاهب الأخرى ليس أمراً عشوائيًا، وليس من قبيل الاتفاق والمصادفة، وإنما له أسبابه التي تبرره، وقد أوردت طرفاً من هذه الأسباب في مطلع هذه الدراسة.

٢ ـ أن انفراد المذهب المالكي في المسائل التي بحثتها كان في كثير من المسائل يرجع إلى انفراد المذهب عن المذاهب الثلاثة الأخرى في الأصول، فإن تقديم عمل أهل المدينة على خبر الواحد إذا تعراضا، ومراعاة الخلاف كان وراء انفراد المذهب في كثير من المسائل التي بحثتها في هذه الدراسة.

٣ ـ أن المذهب المالكي مذهب مستقل متميز بمنهجه في الاستنباط عن المذاهب الأخرى، وهذه الاستقلالية الواضحة ظاهرة سواء في أصوله التي بنى عليها استنباطه، أو في الفروع الفقهية.

٤ ـ أن مذهب الحنابلة هو أغنى المذاهب الأربعة بكتب المفردات، حتى أن المذهب لم يقتصر التأليف في المفردات فيه على التأليف المنثور،

وإنما تعداه إلى التأليف المنظوم، وهي مرحلة تدل على نضج هذا الفن عندهم وتقدمه.

٥ ـ أن كتب المفردات قليلة جدًا، وقد فقد معظمها، فإذا استثنينا مذهب الحنابلة، فإنك لا تكاد تجد كتاباً مستقلاً في المفردات لمذهب من المذاهب الثلاثة الأخرى.

٦ ـ أن الكتب التي ألفت في المفردات لم تكن ميالة في مجملها إلى المقارنة، أو الاستدلال، بل كانت تميل إلى أسلوب العد ـ أي عد المفردات ـ، ونادراً ما تجد فيها ذكراً لغير المذهب المراد ذكر مفرداته.

٧ ـ أن انتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وانحساره النسبي عن موطنه الأصلي في المشرق الإسلامي له أسباب كثيرة، وقد بينت طرفاً من هذه الأسباب أثناء حديثي عن نشأة المذهب المالكي وتطوره وانتشاره في أول هذه الرسالة.

٨ ـ أن دخول المذهب المالكي للمغرب الإسلامي وهيمنته على تلك الديار لم يكن بتلك السهولة، وإنما كان نتيجة صراع طويل بين فقهاء الحنفية من جهة وفقهاء المالكية من جهة أخرى، وقد تمكن فقهاء المالكية من نشر المذهب في الغرب الإسلامي نتيجة دعم عامة الناس لهم والتفافهم حولهم لما تميزوا به من ورع وزهد وصلابة في الحق.

٩ ـ أن المذهب المالكي ليس ميَّالاً بصفة عامة إلى الجدل والمناظرة، ولعل هذا مما يفسر لنا قلة كتب الخلافيات فيه إذا ما قورن بالمذاهب الأخرى، ولعل هذا مما يفسر لنا أيضاً ضعف موقف المالكية أمام هجمات ابن حزم الذي تميز بقدرة قوية على المناظرة، بالإضافة إلى حدة في الطبع واللسان إلى أن جاء الباجي ووقف أمام ابن حزم.

١٠ ـ أن العراقيين يمكن أن يقال فيهم: أنهم يشكلون مدرسة متميزة في الفقه المالكي، ويظهر ذلك من خلال منهج العراقيين في التأليف، والذي يميل إلى المناظرة والجدل، ولعل وجود المذهب بجانب مذهب الأحناف الذي كان في فترة أبي بكر الأبهري والقاضي عبدالوهاب وغيرهما

في أوج عنفوانه وحيويته، مما حفز المالكيين في العراق إلى الدفاع عن مذهبهم أمام تمدد المذهب الحنفي وتمكنه من الوصول إلى الحكم والقضاء.

١١ ـ أن الفقه المالكي مليء بالكنوز الفقهية، وهو بحاجة ماسة إلى جهود طلبة العلم ليقوموا بنفض الغبار عن هذه الكنوز وإخراجها للناس في ثوب قشيب يليق بهذا المذهب الذي كانت له إسهاماته المميزة في رفد حركة الفقه الإسلامي بروافد من العلم والمعرفة.

١٢ ـ هذا بالإضافة إلى بعض النتائج الأخرى التي يجدها القارىء مبثوثة في ثنايا هذه الرسالة.

١٣ ـ وهناك جملة كبيرة من الترجيحات للمسائل الفقهية التي اشتملت عليها هذه الرسالة والتي أرجو الله أن أكون قد وفقت إلى ما هو أقرب إلى الحق فيها، وأرجوه أن يغفر لي ما قد أكون جانبت الصواب فيه إنه جواد كريم.

قائمة المصادر والمراجع

(أ)

١ - **القرآن الكريم.**

٢ - **أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام.** أبو الفتح، تقي الدين، الشهير بابن دقيق العيد. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

٣ - **الإحكام في أصول الأحكام.** أبو محمد، علي بن حزم الأندلسي الظاهري، مطبعة العاصمة: القاهرة.

٤ - **أحكام القرآن.** أبو بكر، أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي. دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان، مصور عن الطبعة الأولى - مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة العثمانية، **١٣٣٥**هـ.

٥ - **أحكام القرآن.** عمادالدين بن محمد الطبري، المعروف بالكيا الهراس. تحقيق: موسى محمد علي، دكتور عزت علي عيد عطية. مطبعة حسان: شارع الجيش، القاهرة.

٦ - **أحكام القرآن.** أبو بكر، محمد بن عبدالله، المعروف بابن العربي. تحقيق: علي محمد البجاوي. دار الفكر: الطبعة الثالثة، **١٣٩٢**هـ/**١٩٨٢**م.

٧ - **الاختيار في تعليل المختار.** عبدالله محمود الموصلي. تعليق: محمود أبو دقيق. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٨ - **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.** محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٧٩**م.

٩ - **الاستذكار لمذهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار**. أبو عمر، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر. تحقيق: علي النجدي ناصف. بدون.
١٠ - **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. أبو الحسن، علي بن أبي الكرم الشيباني، المعروف بابن الأثير. دار إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان.
١١ - **أسنى المطالب، شرح روض الطالب**. أبو يحيىٰ، زكريا الأنصاري. المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ.
١٢ - **أسهل المدارك، شرح إرشاد السالك، في فقه إمام الأئمة مالك**. أبو بكر، ابن حسن الكشناوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه: الطبعة الثانية.
١٣ - **الإشراف على مسائل الخلاف**. القاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي. مطبعة الإرادة.
١٤ - **الإصابة في تمييز الصحابة**. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، دار صادر: بيروت، لبنان.
١٥ - **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**. محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي. المطباع الأهلية بالأوفست: الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
١٦ - **أعذب المقال، في دليل الإرسال**. الشيخ محمد العابد. مخطوط برقم: ٤٩، مكتبة مكة المكرمة، وزارة الأوقاف.
١٧ - **الأعلام**. خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين: بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.
١٨ - **أعلام النساء، في عالمي العرب والإسلام**. عمر رضا كحالة. مؤسسة الرسالة: بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
١٩ - **الإفصاح عن معاني الصحاح**. يحيىٰ بن محمد بن هبيرة. المكتبة الحلبية: حلب، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.
٢٠ - **الأم**. الإمام أبو عبدالله، محمد بن إدريس الشافعي. دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م. دار الشعب: مصر، ١٣٨٨هـ.
٢١ - **انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك**. شمس الدين، محمد بن محمد الراعي الأندلسي. تحقيق: محمد أبو الأجفان. دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٢٢ - **الانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء**. أبو عمر يوسف بن عبدالبر. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

٢٣ - **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. علاء الدين، أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي. تحقيق: محمد حامد الفقي. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.

٢٤ - **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم. دار العلوم الحديثة: بيروت، لبنان.

(ب)

٢٥ - **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. زين الدين بن نجيم الحنفي. دار المعرفة: بيروت، لبنان.

٢٦ - **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. علاء الدين، أبو بكر، بن مسعود الكاساني الحنفي. دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٢٧ - **بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن**. عبدالرحمٰن أحمد الساعاتي. مكتبة الفرقان: مصر.

٢٨ - **بداية المجتهد، ونهاية المقتصد**. أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المعروف بابن رشد الحفيد. دار الفكر: بيروت، لبنان.

٢٩ - **البداية والنهاية**: الحافظ إسماعيل بن كثير الدمشقي. مكتبة المعارف: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٣٠ - **بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**. أحمد بن محمد الصاوي المالكي. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٣١ - **البناية شرح الهداية**. أبو محمد بن أحمد العيني. تصحيح: محمد عمر، الشهير بناصر الإسلام الرامفوري. دار الفكر للطباعة والنشر: الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٣٢ - **البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل، في مسائل المستخرجة**. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المعروف بالجد. تحقيق: الدكتور محمد حجي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

(ت)

٣٣ ـ **التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**. أبو الطيب، صديق حسن خان. تصحيح وتعليق: عبدالحميد شرف الدين. المطبعة الهندية العربية، الطبعة الثانية، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م.

٣٤ ـ **التاج والإكليل لمختصر خليل**. أبو عبدالله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، الشهير بالمواق. دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٣٥ ـ **تاريخ أسماء الثقات ممن نقل عنهم العلم**. عمر بن أحمد بن عثمان، المعروف بابن شاهين. تحقيق: عبدالمعطي قلعجي. دار الكتب العلمية: بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٣٦ ـ **تاريخ بغداد**. أبو بكر، أحمد بن علي الخطيب البغدادي. المكتبة السلفية: المدينة المنورة.

٣٧ ـ **تاريخ الثقات**. الحافظ أحمد بن عبدالله العجلي. تحقيق: الدكتور عبدالمعطي قلعجي. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

٣٨ ـ **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**. الحافظ أبو الوليد، عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي، المعروف بابن الفرضي. مطبعة المدني، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٣٩ ـ **التاريخ الكبير**. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري. دار الفكر. بيروت.

٤٠ ـ **تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق**. فخر الدين، عثمان بن علي الزيلعي. دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٤١ ـ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**. الشيخ محمد بن عبدالرحمٰن بن عبدالرحيم المباركفوري. دار الفكر للطباعة والنشر: الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٤٢ ـ **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**. ابن حجر الهيتمي. دار صادر: بيروت، لبنان.

٤٣ ـ **تخريج الأحاديث النبوية الواردة في مدونة الإمام مالك بن أنس**. الدكتور طاهر محمد الدرديري. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة، الطبعة الأولى.

٤٤ - **تذكرة الحفاظ**. شمس الدين، محمد بن أحمد الذهبي. دار إحياء التراث العربي.
٤٥ - **ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. القاضي عياض اليحصبي. تحقيق: أحمد باكير محمود. منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، لبنان، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
٤٦ - **التعليق المغني على سنن الدارقطني**. أبو الطيب، محمد شمس الحق العظيم أبادي. دار نشر السنة: ملتان، باكستان.
٤٧ - **تعليق التعليق**. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. المكتب الإسلامي: دار عمار، عمان، الأردن، سوق البتراء.
٤٨ - **التفريع**. أبو القاسم عبيدالله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري. تحقيق: د. حسين بن سالم الدهماني. دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
٤٩ - **تقريب التهذيب**. الحافظ ابن حجر العسقلاني. تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف. دار المعرفة: بيروت، لبنان.
٥٠ - **التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد**. أبو بكر محمد بن عبدالغني، الشهير بابن نقطة. دار الحديث: بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
٥١ - **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. بدون.
٥٢ - **تلخيص المستدرك للحافظ الذهبي**، انظر: (المستدرك).
٥٣ - **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. أبو عمر، يوسف بن عبدالبر النمري. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: المغرب.
٥٤ - **تهذيب التهذيب**. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٢٦م.
٥٥ - **تهذيب السنن بهامش مختصر سنن أبي داود**. الإمام ابن قيم الجوزية. مكتبة السنة المحمدية.

(ج)

٥٦ - **الجامع لأحكام القرآن**. أبو عبدالله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. طبع بالأوفست عن دار إحياء التراث العربي: بيروت.

٥٧ ـ **جامع الأصول في أحاديث الرسول**. مجد الدين، المبارك بن محمد بن الأثير الجزري. تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط. دار الفكر: بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٥٨ ـ **الكتاب الجامع لمسائل المدونة، وشرحها وذكر نظائرها وأمثالها**. محمد بن عبدالله بن يونس التميمي الصقلي. يوجد منه نسخة مصورة على الميكروفلم بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى برقم: ١٥٧ فقه مالكي، عن نسخة محفوظة بالمكتبة الأزهرية، تحت رقم: ٣١٤٨ مغاربة.

٥٩ ـ **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**. أبو عبدالله، محمد بن أبي نصر الحميدي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٦٠ ـ **جواهر الإكليل بشرح مختصر خليل**. صالح عبدالسميع الآبي الأزهري. دار الفكر: بيروت.

٦١ ـ **الجوهر المنضد في متأخري أصحاب الإمام أحمد**. يوسف بن الحسن بن عبدالهادي. تحقيق: الدكتور عبدالرحمٰن بن سليمان العثيمين. مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٦٢ ـ **الجوهر النقي على سنن البيهقي**. علاء الدين بن علي بن عثمان المارديني. دار الفكر: بيروت.

(ح)

٦٣ ـ **حاشية البناني على شرح الزرقاني** (انظر: الفتح الرباني).

٦٤ ـ **حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم الغزي على متن أبي شجاع**، (انظر: شرح ابن قاسم الغزي).

٦٥ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (انظر: الشرح الكبير).

٦٦ ـ **حاشية سعدي جلبي على العناية**، (انظر: العناية).

٦٧ ـ **حاشية الشبرملسي على نهاية المحتاج**، (انظر: نهاية المحتاج).

٦٨ ـ **حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج**، (انظر: تحفة المحتاج).

٦٩ ـ **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، (انظر: الشرح الصغير).

٧٠ ـ **حاشية ابن عابدين على البحر الرائق**، (انظر: منحة الخالق).
٧١ ـ **حاشية ابن عابدين على الدر المختار**، (انظر: رد المحتار).
٧٢ ـ **حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر خليل**، (انظر: شرح الخرشي).
٧٣ ـ **حاشيتا القليوبي وعميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين**، (انظر: شرح المحلى).

(خ)

٧٤ ـ **خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة**. رسالة ماجستير إعداد الطالب حسان فلمبان، بإشراف الدكتور عبدالوهاب أبو سليمان.
٧٥ ـ **الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية**. محمد العربي القروي. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

(د)

٧٦ ـ **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**. علاء الدين الحصفكي. دار الفكر...
٧٧ ـ **الدراري المضية، شرح الدرر البهية**. محمد بن علي الشوكاني. دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
٧٨ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق: محمد سيد جاد الحق. مطبعة المدني، ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م.
٧٩ ـ **دورة الأرحام**. الدكتور محمد علي البار. الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٨٠ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري، المعروف بابن فرحون. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

(ذ)

٨١ ـ **الذخيرة**. شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي. مطبعة كلية الشريعة، الأزهر، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. والنسخة المخطوطة مصورة على المايكروفلم

بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، تحت رقم: ١٦٣ فقه مالكي، عن نسخة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٤، فقه مالكي.

٨٢ ـ **ذيل طبقات الحنابلة**. زين الدين، أبو الفرج، عبدالرحمٰن بن أحمد بن رجب. دار المعرفة: بيروت، لبنان.

(ر)

٨٣ ـ **رحمة الأمة في اختلاف الأئمة**. أبو عبدالله محمد بن عبدالرحمٰن الدمشقي. مطابع قطر الوطنية: الدوحة، قطر.

٨٤ ـ **رد المحتار على الدر المختار**. محمد أمين المعروف بابن عابدين. دار الفكر.

٨٥ ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**. شيخ الإسلام، تقي الدين، أحمد عبدالحليم بن تيمية الحراني. تحقيق: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية: القاهرة.

٨٦ ـ **روضة الطالبين**. محيي الدين، أبو زكريا، يحيىٰ بن شرف النووي. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

٨٧ ـ **الروضة الندية شرح الدرر البهية**. أبو الطيب، صديق حسن خان. دار التراث: القاهرة، مصر.

(ز)

٨٨ ـ **زاد المحتاج شرح المنهاج**. عبدالله بن الشيخ حسن الكوهجي... تحقيق ومراجعة: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري. طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الأولى.

٨٩ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**. أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية. تحقيق: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية.

(س)

٩٠ ـ **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**. محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير. طبعة دار الكتب.

٩١ - **سلسلة الأحاديث الصحيحة**. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي: بيروت، لبنان.

٩٢ - **سنن الترمذي**. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٩٣ - **سنن الدارمي**. أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمٰن بن الفضل الدارمي. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

٩٤ - **سنن أبي داود**. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. مراجعة: محمد محيي الدين عبدالحميد. دار الفكر.

٩٥ - **السنن الكبرى**. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. دار الفكر: بيروت، لبنان.

٩٦ - **سنن ابن ماجه**. أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار الفكر: بيروت، لبنان.

٩٧ - **السنن المجتبى**. أبو عبدالرحمٰن، أحمد بن شعيب النسائي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٩٨ - **سير أعلام النبلاء**. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: نذير حمدان. بإشراف شعيب أرناؤوط. مؤسسة الرسالة: الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٩٩ - **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**. محمد بن علي الشوكاني. طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

(ش)

١٠٠ - **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**. محمد بن محمد مخلوف. دار الفكر: بيروت، لبنان.

١٠١ - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. أبو الفلاح، عبدالحي بن عماد الحنبلي. دار السيرة: بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٠٢ - **شرح الخرشي على مختصر خليل**. محمد الخرشي. دار صادر: بيروت، لبنان.

١٠٣ ـ **شرح الزرقاني على مختصر خليل**. عبدالباقي الزرقاني. دار الفكر: بيروت.
١٠٤ ـ **شرح الزرقاني على موطأ مالك**. عبدالله محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني. شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.
١٠٥ ـ **شرح صحيح مسلم**. محيي الدين، أبو زكريا، يحيىٰ بن شرف النووي. دار التراث العربي: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
١٠٦ ـ **الشرح الصغير على أقرب المسالك**. أبو البركات، أحمد بن محمد الدردير. دار المعارف بمصر.
١٠٧ ـ **شرح ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع**. ابن قاسم الغزي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٤٣هـ.
١٠٨ ـ **الشرح الكبير على مختصر خليل**. أبو البركات أحمد بن محمد الدردير. دار الفكر: بيروت، لبنان.
١٠٩ ـ **شرح معاني الآثار**. أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة الأسدي الطحاوي. تحقيق: محمد زهري النجار. دار الكتب العلمية: بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
١١٠ ـ **شرح المحلى على منهاج الطالبين**. جلال الدين المحلى. دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه.
١١١ ـ **شرح منتهى الإرادات**: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي. دار الفكر: بيروت، لبنان.

(ص)

١١٢ ـ **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**. إسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار. الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
١١٣ ـ **صحيح البخاري**. أبو عبدالله، محمد بن إسماعيل البخاري. المكتبة الإسلامية: استنبول، تركيا، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
١١٤ ـ **صحيح الترغيب والترهيب للمنذري**. اختيار وتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي: بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
١١٥ ـ **صحيح الجامع الصغير وزياداته**. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي: الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

١١٦ ـ **صحيح ابن خزيمة**. أبو بكر، محمد بن إسحٰق النيسابوري. تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. شركة الطباعة العربية السعودية: الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

١١٧ ـ **صحيح الإمام مسلم**. أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان.

(ض)

١١٨ ـ **ضعيف الجامع الصغير وزياداته**. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٧٩**م.

١١٩ ـ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. محمد بن عبدالرحمٰن السخاوي. مكتبة الحياة: بيروت/لبنان. مكتبة القدس: القاهرة.

(ط)

١٢٠ ـ **طبقات الحفاظ**. جلال الدين السيوطي. تحقيق: خليل الميس ولجنة من العلماء. دار الكتب العلمية: بيروت، الطبعة الأولى، **١٤٠٣**هـ/**١٩٨٣**م.

١٢١ ـ **طبقات خليفة بن خياط**. الإمام خليفة بن خياط. تحقيق: الدكتور أكرم ضياء العمري. مؤسسة الرسالة: بيروت، لبنان.

١٢٢ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**. أبو نصر، تاج الدين، عبدالوهاب السبكي. تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبدالفتاح الحلو. دار إحياء الكتب العربية. دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، لبنان.

١٢٣ ـ **طبقات الفقهاء الشافعية**. أبو عاصم محمد بن أحمد العبادي. بدون.

١٢٤ ـ **الطبقات الكبرى**. محمد بن سعد. دار صادر للطباعة والنشر: بيروت، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

١٢٥ ـ **طرح التثريب في شرح التقريب**. أبو زرعة أحمد بن عبدالرحيم بن الحسين العراقي. دار إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان.

١٢٦ ـ **الطليحة**. حضرة الفاضل النابغة القلاوي الشنقيطي. الطبعة الأولى: ١٣٣٩هـ.

(ع)

١٢٧ ـ **عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي**. أبو بكر محمد بن عبدالله الإشبيلي، المعروف بابن العربي. دار العلم للجميع.

١٢٨ ـ **العبر**. شمس الدين محمد الذهبي. تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٢٩ ـ **العدة، حاشية الأمير الصنعاني على أحكام الأحكام**. محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني. المكتبة السلفية ومطبعتها.

١٣٠ ـ **العدة شرح العمدة**. عبدالله بن قدامة. المطبعة السلفية.

١٣١ ـ **عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك، وآراء الأصوليين**. الدكتور أحمد محمد نور سيف. دار الاعتصام: الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

١٣٢ ـ **العناية شرح الهداية المطبوع مع فتح القدير**. أكمل الدين، محمد بن محمود البابرتي. دار إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان.

(ف)

١٣٣ ـ **الفتاوى الكبرى، وبهامشه فتاوى العلامة شمس الدين محمد بن شهاب الدين الرملي**. ابن حجر المكي الهيتمي. المكتبة الإسلامية: محمد أزدمير، ديار بكر تركيا.

١٣٤ ـ **فتاوى الإمام النووي، المسمى المسائل المنثورة**. محيي الدين، أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٣٥ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. شهاب الدين، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. المكتبة السلفية: مصورة عن دار الفكر.

١٣٦ ـ **الفتح الرباني لما ذهل عنه الزرقاني**. محمد البناني. دار الفكر: بيروت، لبنان.

١٣٧ ـ **فتح العزيز شرح الوجيز المطبوع مع المجموع**. عبدالكريم بن محمد الرافعي. المكتبة السلفية: المدينة المنورة.

١٣٨ ـ **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك**. أبو عبدالله، محمد بن أحمد عليش. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده: ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م.

١٣٩ ـ **فتح القدير شرح الهداية**. كمال الدين، محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام. دار إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان.
١٤٠ ـ **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**. عبدالله مصطفى المراغي. محمد أمين الدمج وشركاه: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
١٤١ ـ **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**. أبو يحيىٰ، زكريا الأنصاري. دار إحياء الكتب العربية: مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م.
١٤٢ ـ **الفروع، وبهامشه تصحيح الفروع للمرداوي**. شمس الدين، أبو عبدالله، محمد بن مفلح المقدسي. عالم الكتب: بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م.
١٤٣ ـ **الفقه على المذاهب الأربعة**. عبدالرحمٰن الجزيري. دار إحياء التراث العربي للنشر والتوزيع: مصر.
١٤٤ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. محمد الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي. طبع على نفقة المكتبة العلمية: المدينة المنورة.
١٤٥ ـ **الفهرست**. أبو الفرج محمد بن إسحٰق النديم. دار المعرفة: بيروت، لبنان.
١٤٦ ـ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**. أبو الحسنات، محمد عبدالحي اللكنوي الهندي. دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، لبنان.
١٤٧ ـ **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**. أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنى النفراوي. دار الفكر: بيروت، لبنان.

(ق)

١٤٨ ـ **قرة العين بفتاوى علماء الحرمين**. حسين إبراهيم المغربي، محمد صالح الرئيس الزبيري. مطبعة مصطفى البابي الحلبي: الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.
١٤٩ ـ **القواعد**. أبو عبدالله، محمد بن محمد بن أحمد المقري. تحقيق: الدكتور أحمد بن عبدالله بن حميد. مركز إحياء التراث الإسلامي: مكة المكرمة.
١٥٠ ـ **القوانين الفقهية**. أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي. بدون.
١٥١ ـ **القول الفصل في تأييد سنة السدل**. محمد العابد. طبعة لجنة التراث والتاريخ: أبو ظبي.

(ك)

١٥٢ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**. أبو عمر يوسف بن عبدالبر. تحقيق: محمد بن محمد الموريتاني. دار الهدى للطباعة والنشر: شارع النوادي، السيدة زينب.

١٥٣ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع**. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي. المطبعة الحكومية بمكة المكرمة: ١٣٩٤هـ.

١٥٤ ـ **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة**. الحافظ نور الدين، علي بن أبي بكر الهيثمي. تحقيق الشيخ: حبيب الرحمٰن الأعظمي. مؤسسة الرسالة: بيروت، لبنان: ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

١٥٥ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. مصطفى بن عبدالله، الشهير بحاجي خليفة. دار العلوم الحديثة.

١٥٦ ـ **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**. تقي الدين، أبو بكر، محمد الحسيني الحصني. دار المعرفة: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

(ل)

١٥٧ ـ **لسان العرب**. أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور. دار صادر: بيروت، لبنان.

(م)

١٥٨ ـ **مالك بن أنس**. أمين الخولي. دار الكتب الحديثة، القاهرة.

١٥٩ ـ **مالك بن أنس، إمام دار الهجرة**. عبدالحليم الجندي. دار المعارف، ١٩٦٩م.

١٦٠ ـ **مالك بن أنس إمام دار الهجرة**. عبدالغني الدقر. دار القلم: الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٦١ ـ **مالك: حياته، وعصره، آراؤه وفقهه**. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي: القاهرة، ١٩٥٢م.

١٦٢ ـ **المبسوط**. شمس الدين، السرخسي. دار المعرفة: بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٦٣ ـ **مجمع الزائد، ومنبع الفوائد.** نور الدين، علي بن أبي بكر الهيثمي. دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان.
١٦٤ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية:** شيخ الإسلام، تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني. تصوير عن الطبعة الأولى.
١٦٥ ـ **المجموع شرح المهذب.** محيي الدين، أبو زكريا يحيىٰ بن شرف النووي. مطبعة المكتبة السلفية: المدينة المنورة.
١٦٦ ـ **محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي.** عمر الجيدي. منشورات مؤسسة عكاظ.
١٦٧ ـ **المحلى.** أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار الفكر: بيروت، لبنان.
١٦٨ ـ **مختصر ابن الحاجب الأصلي المعروف بالمنتهى، وعليه شرح العضد.** أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن الحاجب. مكتبة الكليات الأزهرية: ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
١٦٩ ـ **مختصر خليل في فقه الإمام مالك.** خليل بن إسحٰق بن موسى الجندي المالكي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي: ١٣٤١هـ/١٩٢٢م.
١٧٠ ـ **مختصر سنن أبي داود.** الحافظ عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري. تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي. دار المعرفة: بيروت، ١٩٨٠م.
١٧١ ـ **مختصر قيام الليل لمحمد بن نصر المروزي.** اختصار أحمد بن علي المقريزي. حديث آكادمي فيصل آباد، باكستان.
١٧٢ ـ **المدونة الكبرى.** رواية سحنون بن سعيد التنوخي. مصورة دار صادر عن مطبعة السعادة.
١٧٣ ـ **المسائل الفقهية التي انفرد بها الإمام الشافعي من دون إخوانه من الأئمة.** الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير. تحقيق: الدكتور إبراهيم بن علي صندقجي. دار المدني للطباعة: جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٧٤ ـ **المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية والمطبوعة مع البيان والتحصيل.** محمد العتبي القرطبي. دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
١٧٥ ـ **المستدرك على الصحيحين.** أبو عبدالله، الحاكم النيسابوري. دار المعرفة: بيروت، لبنان.

١٧٦ ـ **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**. أبو عبدالله، محمد بن محمود بن النجار. تحقيق: الدكتور قيصر أبو فرج. دار الكتب العلمية: بيروت.
١٧٧ ـ **مسند الإمام أحمد**. الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. المكتب الإسلامي: بيروت، لبنان.
١٧٨ ـ **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**. أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني البوصيري. تحقيق وتعليق: محمد الكشناوي. الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١٧٩ ـ **المصنف**. أبو بكر، عبدالرزاق بن همام الصنعاني. تحقيق وتعليق: الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي. المكتب الإسلامي: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
١٨٠ ـ **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**. أبو بكر، عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة. مطبعة العلوم الشرقية: حيدرآباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ.
١٨١ ـ **معالم السنن، وبهامشه تهذيب السنن لابن القيم**. أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي. تحقيق: محمد حامد الفقي. مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
١٨٢ ـ **معجم الشيوخ**. أبو الحسين، محمد بن أحمد بن جميع الصيداوي. دراسة وتحقيق: الدكتور عمر بن عبدالسلام. مؤسسة الرسالة: الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
١٨٣ ـ **معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية**. عاتق بن غيث البلادي. دار مكة للنشر والتوزيع: مكة المكرمة.
١٨٤ ـ **معجم معالم مكة التاريخية والأثرية**. عاتق بن غيث البلادي. دار مكة للنشر والتوزيع: مكة المكرمة.
١٨٥ ـ **معجم مفردات ألفاظ القرآن**. الراغب الأصفهاني. تحقيق: نديم مرعشلي. دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
١٨٦ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. ترتيب لفيف من المستشرقين. مكتبة بريل: في مدينة ليدن، ١٩٦٦م.
١٨٧ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. محمد فؤاد عبدالباقي. طبعة المكتبة الإسلامية: استنبول، تركيا.

١٨٨ ـ **مع الطب في القرآن**: الدكتور عبدالحميد دياب، الدكتور أحمد قرقوز. مؤسسة علوم القرآن: دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٨٩ ـ **معلمة الفقه المالكي**. عبدالعزيز بن عبدالله. دار الغرب الإسلامي: الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٩٠ ـ **المعونة على مذهب عالم المدينة**. القاضي عبدالوهاب بن نصر البغدادي. مخطوط في مكتبة رباط سيدنا عثمان: ملحقة بمكتبة الملك عبدالعزيز بالمدينة المنورة، تحت رقم: ١٥٨.

١٩١ ـ **المعيار المعرب، والجمع المغرب عن فتاوى أفريقيا والأندلس والمغرب**. أحمد بن يحيىٰ الونشريسي. بإشراف الدكتور محمد حجي. دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان.

١٩٢ ـ **المغني مع الشرح الكبير**. أبو محمد موفق الدين، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي. المطبعة السلفية ومكتبتها.

١٩٣ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**. الشيخ محمد الشربيني الخطيب. دار إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان.

١٩٤ ـ **مفاتيح الفقه الحنبلي**. الدكتور سالم بن علي الثقفي. مطابع الأهرام التجارية: الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

١٩٥ ـ **مقدمة ابن خلدون**. عبدالرحمٰن بن خلدون المغربي. دار إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان.

١٩٦ ـ **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحينات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**. أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المعروف بالجد. تحقيق: محمد حجي. دار صادر: بيروت، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

١٩٧ ـ **المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل**. موفق الدين، عبدالله بن قدامة المقدسي. المطبعة السلفية ومكتبتها.

١٩٨ ـ **منار السبيل في شرح الدليل**. إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان. تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي: الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٩٩ ـ **المنتقى شرح الموطأ**. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي. طبعة دار الكتاب العربي.

٢٠٠ ـ **منح الجليل على مختصر خليل**. محمد عليش. مكتبة النجاح: طرابلس، ليبيا.
٢٠١ ـ **المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد**. منصور بن يونس البهوتي. تحقيق: الدكتور عبدالله بن محمد بن عبدالرحمٰن المطلق. دار الثقافة: الدوحة، قطر.
٢٠٢ ـ **منحة الخالق على البحر الرائق**. محمد أمين المعروف بابن عابدين. دار المعرفة: بيروت، لبنان.
٢٠٣ ـ **منهاج الطالبين**. محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي. (انظر: نهاية المحتاج).
٢٠٤ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**. أبو اليمن، مجير الدين، عبدالرحمٰن بن محمد العليمي. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد. عالم الكتب: بيروت، الطبعة الأولى، **١٤٠٣هـ/١٩٨٣م**.
٢٠٥ ـ **المهذب المطبوع مع المجموع**. أبو إسحٰق، إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي. المكتبة السلفية: المدينة المنورة.
٢٠٦ ـ **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**. نور الدين، علي بن أبي بكر الهيثمي. تحقيق: محمد عبدالرزاق حمزة. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.
٢٠٧ ـ **مواهب الجليل بشرح مختصر خليل**. أبو عبدالله محمد بن محمد الطرابلسي، المعروف بالحطاب. مكتبة النجاح: سوق الترك، طرابلس، ليبيا.
٢٠٨ ـ **مواهب الجليل من أدلة خليل**. أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي. مطبوعات إدارة إحياء التراث الإسلامي: بدولة قطر.
٢٠٩ ـ **الموطأ**. الإمام مالك بن أنس الأصبحي. تحقيق: الدكتور محمد فؤاد عبدالباقي. داء إحياء التراث العربي: بيروت، لبنان، **١٣٧٠هـ/١٩٤١م**.

(ن)

٢١٠ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**. جمال الدين، أبو محمد، عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي. المكتبة الإسلامية: الطبعة الثالثة، **١٩٧٣م**.
٢١١ ـ **النظم المفيد الأحمد في مفردات الإمام أحمد**. عز الدين، محمد بن بهاء الدين، علي بن محمد التقي المقدسي. دار الثقافة: دوحة، قطر.

٢١٢ ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. أبو العباس أحمد التلمساني المقرىء. تحقيق: الدكتور إحسان عباس. دار صادر: بيروت، لبنان، ١٩٦٨م.

٢١٣ ـ **نهاية العدل في أدلة السدل**. محمد التنبكتي الشنقيطي. ترتيب الشيخ محمد العابد المالكي. مخطوط برقم: ٤٧، مكة المكرمة، وزارة الأوقاف.

٢١٤ ـ **نهاية المحتاج شرح المنهاج**. شمس الدين، محمد بن حمزة الرملي. المكتبة الإسلامية.

٢١٥ ـ **نور البصر شرح المختصر، المعروف بإتحاف المقنع القليل في شرح مختصر خليل**. أحمد بن عبدالعزيز الهلالي. مصور عن طبعة حجرية قديمة بفاس

٢١٦ ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. أبو العباس، أحمد بن أحمد بن عمر، المعروف ببابا التنبكتي. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

٢١٧ ـ **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، شرح منتقى الأخبار**. محمد بن علي الشوكاني. طبعة دار الجيل: بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

(هـ)

٢١٨ ـ **الهداية شرح المبتدى**. علي بن أبي بكر المرغناني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

٢١٩ ـ **هدية العارفين، أسماء المؤلفين، وآثار المصنفين**. إسماعيل باشا البغدادي. دار العلوم الحديثة: بيروت، لبنان.

(و)

٢٢٠ ـ **واقعات المفتين**. عبدالقادر بن يونس، الشهير بقدري أفندي. المطبعة الأميرية ببولاق. مصر، ١٣٠٠هـ.

٢٢١ ـ **وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان**. أبو العباس، شمس الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان. تحقيق: الدكتور إحسان عباس. طبعة دار الثقافة: بيروت، لبنان.

محتويات الرسالة

الموضوع	الصفحة
الملخص العام للرسالة	٥
المقدمة	٧
منهجي في البحث	١٥
شكر وتقدير	١٩
التمهيد	٢١
المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الإمام مالك ومكانته العلمية	٢٣
المبحث الثاني: نشأة المذهب المالكي وتطوره وانتشاره	٢٩
المبحث الثالث: أهم مصادر الفقه المالكي وأشهر المصنفات فيه	٣٦
المبحث الرابع: أشهر المصطلحات المتداولة في الفقه المالكي	٥٨
المبحث الخامس: المفردات	٦٢
المطلب الأول: تعريف المفردة لغة واصطلاحاً	٦٢
المطلب الثاني: أسباب الانفراد	٦٤
المطلب الثالث: أشهر المصنفات في المفردات	٧١
الباب الأول: مفردات المذهب في الطهارة	٧٧
الفصل الأول: مفردات المذهب في المياه	٧٩
المبحث الأول: حكم الماء اليسير المستعمل في رفع الحدث	٨١
المبحث الثاني: حكم الماء القليل الذي تخالطه نجاسة	٩٥
الفصل الثاني: مفردات المذهب في الوضوء والغسل	١١٦
المبحث الأول: حكم من تيقن الطهارة وشك في الحدث	١١٧

الموضوع	الصفحة

المبحث الثاني: حكم الخارج غير المعتاد من السبيلين ١٢٢
المبحث الثالث: نقض الوضوء بلمس المرأة ١٢٨
المبحث الرابع: حكم لمس المرأة من وراء حائل ١٣٢
المبحث الخامس: حكم نقض الوضوء بمس الفرج ١٣٤
المبحث السادس: حكم الدلك في الوضوء والغسل ١٣٧
المبحث السابع: حكم الموالاة في الوضوء ١٤٣
المبحث الثامن: حكم قراءة القرآن للجنب ١٤٨
الفصل الثالث: مفردات المذهب في المسح على الخفين ١٥٢
المبحث الأول: الخف الذي يصح المسح عليه ١٥٣
المبحث الثاني: حكم المسح على الخف المخرق ١٥٥
المبحث الثالث: مقدار ما يجب مسحه من الخف ١٥٩
المبحث الرابع: مدة المسح على الخفين ١٦٣
المبحث الخامس: حكم غسل الرجلين بعد نزع الخفين ١٧٠
الفصل الرابع: مفردات المذهب في التيمم ١٧٣
المبحث الأول: ما يستباح بالتيمم للفرض ١٧٤
المبحث الثاني: حكم تيمم الحاضر لصلاة الجنازة ١٧٧
المبحث الثالث: حكم التيمم مع وجود الماء خوف فوات الوقت ١٨٠
المبحث الرابع: حكم من نسي الماء في رحله ثم تيمم وصلى ١٨٣
المبحث الخامس: ١٨٦
المبحث السادس: حكم المتيمم لحدث أكبر إذا أحدث حدثاً أصغر .. ١٩١
الفصل الخامس: مفردات المذهب في الحيض والاستحاضة ١٩٣
المبحث الأول: أقل مدة الحيض ١٩٤
المبحث الثاني: حكم قراءة القرآن للحائض ٢٠٢
المبحث الثالث: حكم وطء الحائض بعد النقاء بالتيمم ٢٠٥
المبحث الرابع: حكم المعتادة التي جاوز حيضها عادتها ٢٠٩
المبحث الخامس: حكم وضوء المستحاضة لكل صلاة ٢١٣
المبحث السادس: حكم من عاودها الدم أثناء مدة النفاس ٢١٩

الموضوع	الصفحة

المبحث السابع: حكم الدم الخارج قبيل الولادة ٢٢٣
الفصل السادس: مفردات المذهب في النجاسات وإزالتها ٢٢٦
المبحث الأول: حكم الكلب وسؤره ٢٢٧
المبحث الثاني: حكم الخنزير ٢٣٥
المبحث الثالث: حكم الثياب التي يشك في إصابة النجاسة لها ٢٤٠
المبحث الرابع: التطهير من ولوغ الكلب ٢٤٦
المبحث الخامس: غسل المني ٢٥٢
المبحث السادس: حكم تخليل الخمر ٢٥٦
المبحث السابع: حكم الانتفاع بجلود الميتة ٢٦٠
الباب الثاني: مفردات المذهب في الصلاة والجنائز ٢٦٣
الفصل الأول: مفردات المذهب في مواقيت الصلاة ٢٦٥
المبحث الأول: الاشتراك بين وقت الظهر ووقت العصر ٢٦٧
المبحث الثاني: وقت صلاة العصر الاختياري ٢٧٤
المبحث الثالث: مقدار ما يجب من الصلوات: على من صار أهلاً لوجوب الصلاة قبل خروج الوقت ٢٧٨
المبحث الرابع: القدر الذي تدرك به الصلاة في آخر وقتها ٢٨٣
المبحث الخامس: حكم الصلاة عند استواء الشمس ٢٨٦
الفصل الثاني: مفردات المذهب في الأذان والإقامة ٢٩٠
المبحث الأول: حكم الأذان للفذ والجماعة في الحضر ٢٩١
المبحث الثاني: حكم أذان الصبي المميز ٢٩٤
المبحث الثالث: تثنية التكبير أول الأذان ٢٩٧
المبحث الرابع: صفة إجابة المؤذن ٣٠٠
المبحث الخامس: صفة الإقامة ٣٠٥
المبحث السادس: حكم الأذان للفوائت ٣٠٨
الفصل الثالث: مفردات المذهب في صفة الصلاة وقضاء الفوائت ٣١٣

الموضوع	الصفحة

المبحث الأول: حكم دعاء الاستفتاح ٣١٤
المبحث الثاني: حكم الاستعاذة في الصلاة ٣١٨
المبحث الثالث: حكم قراءة البسملة ٣٢١
المبحث الرابع: حكم قبض اليدين أو إرسالهما ٣٢٩
المبحث الخامس: حكم القيام لمن عجز عن قراءة الفاتحة ٣٤٠
المبحث السادس: المكان المستحب للمصلي أن يوجه بصره إليه ٣٤٢
المبحث السابع: حكم رفع اليدين إلى الصدر عند القنوت ٣٤٥
المبحث الثامن: حكم تقديم اليدين على الركبتين في السجود ٣٤٧
المبحث التاسع: حكم السجود على الجبهة والأنف ٣٥١
المبحث العاشر: حد التسبيح في الركوع والسجود ٣٥٣
المبحث الحادي عشر: هيئة الجلوس للتشهدين ٣٥٧
المبحث الثاني عشر: ألفاظ التشهد ٣٦٢
المبحث الثالث عشر: حكم التشهد الأخير ٣٦٧
المبحث الرابع عشر: حكم عقص الشعر ٣٧١
المبحث الخامس عشر: حكم ترتيب قضاء الفوائت ٣٧٤
الفصل الرابع: مفردات المذهب في سجود السهو: والتلاوة والشكر ٣٨٠
المبحث الأول: موضع سجود السهو من الصلاة ٣٨١
المبحث الثاني: حكم سجود السهو لمن سها عنه ٣٨٨
المبحث الثالث: حكم من نسي التشهد الأول ونهض للقيام لركعة ثالثة ٣٩١
المبحث الرابع: حكم التسبيح أو التصفيق عند سهو الإمام ٣٩٤
المبحث الخامس: عدد سجدات التلاوة ومواضعها ٣٩٧
المبحث السادس: موضع السجود في سورة فصلت ٤٠٤
المبحث السابع: حكم سجدة الشكر ٤٠٦
الفصل الخامس: مفردات المذهب في النوافل ٤١٠
المبحث الأول: حكم تحية المسجد للمار فيه ٤١١
المبحث الثاني: حكم ركعتي راتبة الفجر لمن أتى المسجد وقت أقيمت الصلاة ٤١٣

الموضوع	الصفحة

المبحث الثالث: القراءة في راتبة الفجر ٤١٦
المبحث الرابع: عدد الركعات في صلاة التراويح ٤١٩
المبحث الخامس: حكم الجماعة في صلاة التراويح ٤٢٤
الفصل السادس: **مفردات المذهب في الإمامة** ٤٢٨
المبحث الأول: حكم إمامة المرأة للنساء ٤٢٩
المبحث الثاني: حكم اقتداء القائم بالقاعد ٤٣٣
المبحث الثالث: حكم اقتداء الأمي بمثله ٤٤٠
المبحث الرابع: حكم إمامة الألثغ ٤٤٢
المبحث الخامس: حكم تأمين الإمام ٤٤٤
المبحث السادس: حكم كلام المأمومين لإصلاح الصلاة ٤٤٩
المبحث السابع: حكم الصلاة أمام الإمام ٤٥٥
المبحث الثامن: اقتداء المأمومين على سطح المسجد بإمام فيه ٤٥٨
المبحث التاسع: عدد التسليمات المشروعة للمأموم ٤٦٠
الفصل السابع: **مفردات المذهب في صلاة المسافر** ٤٦٤
المبحث الأول: القدر الذي يلزم المسافر فيه الإتمام إذا ائتم بمقيم ... ٤٦٥
المبحث الثاني: حكم التنفل على الراحلة في السفر القصير ٤٦٧
الفصل الثامن: **مفردات المذهب في أحكام الجمعة**: **وصلاة الخوف** ٤٧٠
المبحث الأول: آخر وقت صلاة الجمعة ٤٧١
المبحث الثاني: شرطية المسجد لانعقاد الجمعة ٤٧٣
المبحث الثالث: العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة ٤٧٥
المبحث الرابع: حكم التبكير إلى الجمعة ٤٨٠
المبحث الخامس: حكم اتصال الغسل بالرواح إلى الجمعة ٤٩٠
المبحث السادس: حكم سجود المزحوم في صلاة الجمعة على ظهر غيره ٤٩٤
المبحث السابع: صفة صلاة الخوف ٤٩٦
الفصل التاسع: **مفردات المذهب في أحكام وصلاة العيدين** ٥٠٠
المبحث الأول: حكم التبكير لغير الإمام في صلاة العيدين ٥٠١

الموضوع	الصفحة

المبحث الثاني: متى يبدأ التكبير في عيد الفطر ٥٠٣
المبحث الثالث: حكم التكبير المقيد في أيام التشريق ٥٠٥
المبحث الرابع: حكم استخلاف الإمام من يصلي بالضعفاء عند خروجه لصلاة العيد ٥٠٧
المبحث الخامس: حكم التنفل قبل صلاة العيد وبعدها ٥٠٩
الفصل العاشر: مفردات المذهب في صلاة الكسوف: والاستسقاء ٥١٤
المبحث الأول: وقت صلاة الكسوف ٥١٥
المبحث الثاني: حكم من أدرك الإمام في الركوع الثاني من صلاة الكسوف ٥١٧
المبحث الثالث: وقت صلاة الاستسقاء ٥١٩
الفصل الحادي عشر: مفردات المذهب في الجنائز ٥٢١
المبحث الأول: حكم قراءة (يس) على المحتضر ٥٢٢
المبحث الثاني: حكم الصلاة على السقط ٥٢٤
المبحث الثالث: حكم التغسيل والصلاة على بعض الميت ٥٢٧
المبحث الرابع: كيفية حمل الجنازة ٥٢٩
المبحث الخامس: حكم الجلوس على القبر ٥٣١
المبحث السادس: عدد الأثواب التي يكفن بها الميت ٥٣٥
المبحث السابع: حكم الصلاة على من قتله الإمام حداً ٥٣٨
المبحث الثامن: حكم تقديم الابن على الأب والأخ على الجد في الصلاة على الميت ٥٤٢
المبحث التاسع: مكان وقوف الإمام والمنفرد في الجنازة ٥٤٥
المبحث العاشر: حكم الصلاة على القبر لمن فاته شهود الجنازة ٥٤٩
المبحث الحادي عشر: حكم دفن الشهيد بثيابه ٥٥٤
الباب الثالث: مفردات المذهب في الزكاة والصيام ٥٥٧
الفصل الأول مفردات المذهب في الزكاة ٥٥٩
المبحث الأول: الدَّين الذي يسقط وجوب الزكاة ٥٦١
المبحث الثاني: حكم زكاة الدَّين ٥٦٦

الموضوع	الصفحة

المبحث الثالث: زكاة المال المغصوب ٥٧١
المبحث الرابع: زكاة ربح المال ٥٧٤
المبحث الخامس: حكم زكاة المعلوفات والعوامل من بهيمة الأنعام .. ٥٧٧
المبحث السادس: حكم الزكاة عند ضم نوعي جنس واحد في المواشي ٥٨٢
المبحث السابع: حكم ضم النتاج إلى الأمهات في اعتبار الحول ٥٨٥
المبحث الثامن: حكم ما لو كان النصاب كله نتاجاً ٥٨٨
المبحث التاسع: تعريف التبيع والمسنة ٥٩١
المبحث العاشر: حكم زكاة الإبل إذا زادت عن مائة وعشرين ولم تصل إلى مائة وثلاثين ٥٩٣
المبحث الحادي عشر: حكم الاختلاط في المائية ٥٩٩
المبحث الثاني عشر: الأمور التي يشترط اجتماعها في الماشية حتى تؤثر الخلطة ٦٠٤
المبحث الثالث عشر: حكم زكاة عروض التجارة ٦٠٧
المبحث الرابع عشر: المقصود بالرقاب في آية مصارف الزكاة ٦١٠
المبحث الخامس عشر: كيفية تقسيم مال الزكاة على الثمانية الأصناف . ٦١٥
المبحث السادس عشر: حكم تعجيل الزكاة ٦١٩
المبحث السابع عشر: حكم زكاة الفطر على العبد المكاتب ٦٢٤
المبحث الثامن عشر: حكم صدقة الفطر عن العبد الآبق ٦٢٧
المبحث التاسع عشر: حكم صدقة الفطر عن العبد المبعض ٦٢٩
الفصل الثاني: مفردات المذهب في الصيام ٦٣١
المبحث الأول: العدد الذي يثبت به دخول رمضان ٦٣٢
المبحث الثاني: حكم من رأى هلال شوال وحده ٦٣٨
المبحث الثالث: حكم صوم رمضان كله بنية واحدة ٦٤٠
المبحث الرابع: حكم النية في صيام التطوع ٦٤٤
المبحث الخامس: حكم من أكل أو شرب في نهار رمضان ناسياً ٦٤٨
المبحث السادس: حكم من أكل أو شرب شاكًّا في طلوع الفجر ٦٥٤
المبحث السابع: حكم من جامع في نهار رمضان ناسياً ٦٥٨

الموضوع	الصفحة

المبحث الثامن: حكم المكرهة على الجماع في نهار رمضان ٦٦٢
المبحث التاسع: حكم مقدمات الجماع ٦٦٥
المبحث العاشر: حكم التخيير في خصال كفارة الصوم ٦٦٨
المبحث الحادي عشر: حكم الإطعام للشيخ الهرم ٦٧٤
المبحث الثاني عشر: حكم الإطعام على الحامل والمرضع إن خافتا على ولديهما ٦٨٠
المبحث الثالث عشر: حكم المسافر الذي نوى الصوم: ثم بدا له أن يفطر ٦٨٢
المبحث الرابع عشر: حكم قضاء الصوم على المجنون ٦٨٥
المبحث الخامس عشر: حكم صيام الستة من شوال ٦٨٨
المبحث السادس عشر: حكم صيام أيام البيض ٦٩٣
الفصل الثالث: مفردات المذهب في الاعتكاف ٦٩٧
المبحث الأول: أقل مدة الاعتكاف ٦٩٨
المبحث الثاني: متى يدخل من نذر اعتكاف يوم معتكفه ٧٠١
المبحث الثالث: حكم المعتكفة تجب عليها العدة ٧٠٣
الباب الرابع: مفردات المذهب في الحج والعمرة ٧٠٥
الفصل الأول: مفردات المذهب في أحكام الحج والعمرة وصفتهما ٧٠٧
المبحث الأول: حكم تكرار العمرة في السنة ٧٠٩
المبحث الثاني: تفسير الاستطاعة في الحج ٧١٣
المبحث الثالث: حكم الحج عن المعضوب ٧١٩
المبحث الرابع: اشتراط المحرم لحج المرأة ٧٢٦
المبحث الخامس: أشهر الحج ٧٢٩
المبحث السادس: المقصود بحاضري المسجد الحرام ٧٣٣
المبحث السابع: شرط بطلان التمتع ٧٣٦
المبحث الثامن: حكم التلبية ٧٣٩
المبحث التاسع: الوقت الذي يقطع فيه المعتمر التلبية ٧٤١
المبحث العاشر: حكم طواف القدوم ٧٤٤

الموضوع	الصفحة

المبحث الحادي عشر: حكم السجود على الحجر الأسود ٧٤٦
المبحث الثاني عشر: حكم تقبيل اليد عند استلام الحجر الأسود ٧٤٨
المبحث الثالث عشر: حكم الاضطباع في الطواف ٧٥٠
المبحث الرابع عشر: حكم قراءة القرآن في الطواف ٧٥٢
المبحث المبحث الخامس عشر: حكم ركعتي الطواف ٧٥٤
المبحث السادس عشر: حكم طواف الوداع ٧٥٨
المبحث السابع عشر: الوقت الذي يقطع فيه الحاج التلبية ٧٦١
المبحث الثامن عشر: حكم من دفع من عرفات قبل غروب الشمس .. ٧٦٤
المبحث التاسع عشر: حكم الأذان لصلاة العصر المجموعة مع الظهر يوم عرفة ٧٦٩
المبحث العشرون: حكم الأذان عند جمع العشائين بالمزدلفة ٧٧١
المبحث الحادي والعشرون: مقدار المقام في المزدلفة ٧٧٤
المبحث الثاني والعشرون: حكم قصر المكيين في المشاعر ٧٧٦
المبحث الثالث والعشرون: حكم تأخير رمي الجمار إلى الليل ٧٧٩
المبحث الرابع والعشرون: ما يحل بالتحلل الأصغر من المحظورات .. ٧٨٢
المبحث الخامس والعشرون: سقوط الدم في الاستنابة في الرمي ٧٨٥
الفصل الثاني: مفردات المذهب في محظورات الإحرام ٧٨٧
المبحث الأول: حكم التطيب بطيب تبقى رائحته بعد الإحرام ٧٨٨
المبحث الثاني: حكم الطيب إذا طبخ واستهلك ٧٩٦
المبحث الثالث: حكم اكتحال المحرم بكحل غير مطيب ٧٩٨
المبحث الرابع: مقدار الشعر الذي يجب بإزالته الفدية ٨٠٠
المبحث الخامس: حكم إزالة الشعر النابت في العين ٨٠٢
المبحث السادس: حكم الاغتسال لإزالة الوسخ ودخول الحمام ٨٠٤
المبحث السابع: حكم غمس المحرم رأسه في الماء ٨٠٧
المبحث الثامن: حكم احتجام المحرم ٨١٠
المبحث التاسع: حكم الإنزال من مقدمات الجماع للمحرم قبل التحلل الأول ٨١٢

الموضوع	الصفحة

المبحث العاشر: إتمام الحج لمن أفسده بالجماع ٨١٦
المبحث الحادي عشر: حكم قتل الحشرات ٨١٨
المبحث الثاني عشر: ضمان ما قتل من الجراد ٨٢٠
المبحث الثالث عشر: تقويم الصيد أو المثل إذا اختار الإطعام ٨٢٢
المبحث الرابع عشر: مواصفات جزاء الصيد ٨٢٥
المبحث الخامس عشر: حكم ضمان شجر الحرم وحشيشه ٨٢٨
الفصل الثالث: مفردات المذهب في الهدي وتوابعه ٨٣١
المبحث الأول: حكم إشعار البقر ٨٣٢
المبحث الثاني: الجمع بين الحل والحرم في سوق الهدي ٨٣٤
المبحث الثالث: موضع نحر الهدي ٨٣٧
المبحث الرابع: حكم الاشتراك في الهدي ٨٤١
المبحث الخامس: موضع الفدية ٨٤٤
المبحث السادس: الذبائح التي يؤكل منها ٨٤٨
المبحث السابع: حكم إيجاب الدم على المحصر بعدو ٨٥٢
الباب الخامس: مفردات المذهب في الذكاة والأطعمة والأضحية والعقيقة ٨٥٥
الفصل الأول: مفردات المذهب في الذكاة ٨٥٧
المبحث الأول: ما يجب قطعه من الذبيحة عند الذبح ٨٥٩
المبحث الثاني: حكم نحر ما يذبح وذبح ما ينحر ٨٦٢
المبحث الثالث: حكم تذكية الجراد ٨٦٥
المبحث الرابع: حكم عقر الحيوان إذا لم يقدر على نحره أو ذبحه .. ٨٦٧
المبحث الخامس: ذكاة البعير الناد ٨٧٠
المبحث السادس: حكم أكل الكلب من الصيد ٨٧٣
المبحث السابع: حكم الصيد إذا صاده الجارح ثم وجد بعد يوم صيده ميتاً ٨٧٧
المبحث الثامن: حكم من رمى طائراً فسقط ميتاً ٨٨٠
المبحث التاسع: حكم من صاد صيداً فأفلت منه ثم صاده آخر ٨٨٢

الموضوع	الصفحة

المبحث العاشر: حكم من أرسل جارحاً أو رمى سهماً على صيد فأصاب غيره ٨٨٤
الفصل الثاني: مفردات المذهب في الأطعمة ٨٨٦
المبحث الأول: حكم أكل كل ذي ناب من السباع: وذي مخلب من الطير ٨٨٧
المبحث الثاني: حكم أكل الحية ٨٩١
المبحث الثالث: حكم أكل حشرات الأرض ٨٩٤
المبحث الرابع: حكم أكل لحم الخيل ٨٩٦
الفصل الثالث: مفردات المذهب في العقيقة والأضحية ٩٠٠
المبحث الأول: حكم ذبح الأضحية قبل الإمام ٩٠١
المبحث الثاني: حكم ذبح الأضحية ليالي أيام التشريق ٩٠٤
المبحث الثالث: أفضلية الضأن على غيره في الأضحية ٩٠٧
المبحث الرابع: مقدار العقيقة عن الغلام والجارية ٩١٠
الباب السادس: مفردات المذهب في الإيمان والنذور والجهاد ٩١٣
الفصل الأول: مفردات المذهب في الإيمان والنذور ٩١٥
المبحث الأول: الوقت الذي يحنث ببقائه من حلف ألا يسكن داراً .. ٩١٧
المبحث الثاني: القدر الذي يحنث به من حلف أن لا يفعل شيئاً ما حيناً ٩١٩
المبحث الثالث: حكم تداخل الكفارات عند تكرار اليمين ٩٢١
المبحث الرابع: حكم نذر اللجاج والغضب ٩٢٣
المبحث الخامس: حكم من نذر الحج ماشياً فعجز ٩٢٦
المبحث السادس: حكم ما لو نذر ذبح ابنه ٩٣٠
الفصل الثاني: مفردات المذهب في الجهاد ٩٣٣
المبحث الأول: حكم خروج المدين المعسر إلى الجهاد ٩٣٤
المبحث الثاني: حكم الاستئجار للجهاد ٩٣٦
المبحث الثالث: حكم وعد الإمام بعض المجاهدين بمكافأة على عمل متميز يقومون به ٩٣٨

الموضوع	الصفحة

المبحث الرابع: كيفية تقسيم خمس الرسول ﷺ في الغنيمة ٩٤٠
المبحث الخامس: حكم رد الفاضل اليسير من الطعام إلى المغنم ٩٤٣
المبحث السادس: حكم الحربي يسلم ثم يظهر المسلمون على حصنه ٩٤٥
المبحث السابع: حكم ولد الحربي يسبى مع أحد أبويه ٩٤٧
المبحث الثامن: حكم الأراضي المفتوحة عنوة ٩٤٩
المبحث التاسع: مقدار الجزية ٩٥٣
المبحث العاشر: حكم وضع الجزية: على المشركين غير الكتابيين ... ٩٥٦
المبحث الحادي عشر: حكم الجزية على العبد المعتق ٩٥٩
المبحث الثاني عشر: انتقاض عهد الذمي بالزنا بمسلمة ٩٦١
خاتمة البحث ٩٦٣
قائمة المصادر والمراجع ٩٦٦
محتويات الرسالة ٩٨٥