

الأصل  
على دار

جامعة الأزهر  
كلية الشريعة والقانون

بداية العبد لابن رشد وأثره في الفقه  
الأحاديث القصار

رسالة دكتوراه

أعداد :

عبد الرحمن محمد امام الشافعي

إشراف

فضيلة الدكتور : الشيخ طهلاوي محمد طهلاوي

١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

... فسدی اللہ الذین آمنوا لما اختلفوا فیہ  
من الحق باذنه واللہ ینہدی من یشاء اللہ صراطاً  
مستقیم ۲۱۲/۲

... فان تنازعتم فی شئ فردوه الی اللہ والرسول  
ان کنتم واثقون باللہ والیوم الآخر ذلک خیر واحسن  
تأویلاً . ۰۵۸ / ۴

---

ان قومی اذا اختلفوا فی شئ اتونی  
بحکمیت بینہم فرضی کلا الفریقین

حدیث شریف . النساء ۸ / ۲۲۶

## المقدمة

- ١ - أهمية الموضوع.
- ٢ - طريقة البحث.
- ٣ - خطة البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نحمده ونستعينه ونشكره على آلائه والصلاة والسلام على نبيه  
محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واستن بسنته الى يوم الدين .  
ومحمد : فان ما أنعم الله على هذه الأمة أن وفقهم وأرشدهم الى  
طرق السداد ، وزادهم شرفاً بالاعتناء بتدوين ما جاء به خير الانبياء  
وصفة العباد ، وجعل أمة هذه الأمة هداة دائمين في ابضاح ضحاج  
شريعتهم بانالين وسعهم مستغفرين جهدهم بالجد والاجتهاد .

فكان ابن رشد واحداً من هؤلاء الأئمة ومن كبارهم المفكرين الذين ذهبوا  
عن الشريعة وسحرروا في انارتها والكشف عن قناعها ، تحصيلاً للمنافع ودرجاً  
للمفاسد .

ولد في الربع الأول من القرن السادس الهجري في قرطبة ، مدينة العلم  
والفضل والحضارة ، احتضنت فطاحل العلماء في كل فن ، سطع في أفقها  
نجوم المعرفة ، فابدهرت فيها فنون الآداب والعلوم ، كان الناس يشدون الرحال  
اليها لرواية الحديث ودراسة الآداب والفقه والفلسفة والطب والهندسة . . . . .  
ولا غرو أن يكون العالم في قرطبة فقيها الى جانب كونه طبيباً محدثاً لغويها  
فيلسوفاً . . . . . لأن الاحاطة بقدر كبير من أنواع المعارف هي الغالبة لدى  
الأندلسيين .

وفي هذا الأفق العلي الزاخر نشأ ابن رشد وأخذ من كل ما شاء الله  
أن يأخذ حتى حاز لقب الفيلسوف بدون منازع ، مستقل الرأي والفكر بعيداً  
عن الجمود .

وما يلفت النظر أن كان القرن السادس الهجري في بلاد الأندلس صرا كثرت  
فيه الفتن ، والنزعات السياسية والمقائدية والمذهبية ، وبدأ الحكم في أيدي  
المسلمين يتذبذب ، وشرع الفرزجة يزحفون ويغيرون بحزم وشدة للقضاء على

عالم الاسلام وشوكة المسلمين الذين انقسموا على أنفسهم دوكلات واهمسية  
متناحرة الأمر الذي أدى الى تصدع الصرح وتشتيت الفكر وتحجر العلم وهجر  
التأليف وكثرة اليأس في النفوس . نير أن ذلك كله لم يثن عزم ابن رشد  
فبرغم ما ناله من عداة وعضاء استطاع أن يواصل سيره وأن يحقق ما قطع على  
نفسه تحقيقه حتى ترك للأجيال بعده ثروة علمية خلدت ذكره .

فقد تكلم غير واحد من المترجمين لابن رشد عن علومه ومشاركته الفعالة وشهدوا  
لده بأنه كان فيلسوفا وأستاذا عدة قرون في عالم الفلسفة ، وكان من أشهر  
فلاسفة العرب وأعظم شارح لفلسفة أرسطو<sup>الزعرور</sup> التاريخ . لذلك تساهقت الأقلام  
الى الكتابة عن فلسفة ابن رشد بما فيه الكفاية .

ومن الديدى ان ناحية الفلسفة لم تكن تستغرق كل أوقاته فقد كان طبيبا  
وفقيها يرحل الى فتواه في أحكام الشريعة وفي الطب كما يرحل في فتواه في  
علوم الفلسفة ، فابن رشد الطبيب هو ابن رشد الفقيه وهو ابن رشد الفيلسوف .  
فكتابه ( بداية المجتهد ) الذى سيأتى الكلام عليه مفصلا أكبر دليل على  
أنه أوجد صوره في الفقه المقارن فاسمه يدل على منحاى في التأليف فانه نافع  
للمجتهدين والمحصلين المتوسعين . ومن هنا تأتى أهمية دراسة هذا  
الكتاب وسبب اختياره كما يتجلى ذلك في الصفحة التالية :

### أهمية الموضوع وسبب اختياره :

ما أنعم الله على عباده أن قيس له يد علماء بذلوا قصارى جهودهم ونحووا الأمانة الإسلامية من نتائج أفكارهم ما خلند ذكرهم .  
ولقد كان من أهم ما خلصوه للأجيال القادمة بعد فهم آراءهم الفقهية ونهضتهم العلمانية استنباطها من نصوص الشريعة مع اختلاف أنظارهم وتعدد مداركهم مما قد يثير صعوبة في فهم مقاصدهم ودارق استنباطهم وتوجيه أهدافهم ويوسع شقة النزاع وكثرة التساءل والارتباك وبالتالي يقل أهمية تلك المجهودات .

ولاجبا لهذه المواقف الصعبة قام ابن رشد بجمع هذه الآراء وتوجيهها توجيهها سليما بالموازنة بينها مع بيان الأسباب التي أدت إلى تلك الآراء المختلفة بالرجوع إلى مصدرها من أمهات الكتب في تلك المذاهب المتعددة فوضع كتابه ( بداية المجتهد ونهاية المقتصد ) ١٠ ١٠ قائما على بيان حاله :

أن الاطلاع على المذاهب الفقهية والموازنة بينها ومعرفة طرق استنباطها بأبسط طريقة وأوجزها يكسب المرء مكانة طيبة مرموقة الفوائد وينزل عنه الشكوك فتصفوا مسالكه الحسنية والمنهجية وتعلو حياضه من مخالفة وساماته مع بني جنسه .

وقد تحققت تلك الآمال وتجدت بجلاء في هذا الكتاب فقد سهل وقرب مذاهب الأئمة فأصبحت بين يدي طالب حق بهيمة أتم بيان . كما قضى على جميع النزاعات الفقهية والمطامير وأهداها من مجال البحث العلمي وذلك بتقريب شقة الخلاف بين الأئمة بطرق سائبة وتوجيهه هيق فياض .

ونظرا لهذا وذاك كان لزاما دراسة شخصية هذا المؤلف وآثاره العلمية إلى جانب دراسة كتابه المذكور بالوقوف على بعض ما نقله من تلك الآراء ومدى تحصيله في النقل بالإضافة إلى ذلك ما تلميه طيبة البحث في ثناياها من فوائد أخيرة .

والله ولي التوفيق . . .

### طريقة البحث :

والطريقة التي سلكتها في اعداد البحث تتلخص في الأمور الآتية :

١/ نظرا لكون الانسان كائنا حيا يتفاعل في حياته الفكرية والجسمية مع الوسط الذي يعيش فيه ، ومع تلك المقومات التي تتألف منها حياة البشرية من الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية نظرا لذلك قمت بدراسة جوانب من صير المؤلف مع الدراسة لشخصيته . ثم ذكرت جملة من ذلك مع الإشارة الى آساره ومؤلفاته ، وهناك فوائد أخرى تستلزمها طبيعة الحال .

٢/ بعد دراسة مستفيضة لمقدمة الكتاب الأصولية قمت بتحليلها وعرضها وذلك بتعريف كل قاعدة ذكرها المؤلف في تلك المقدمة ، ثم اختار لها مثالا أو أكثر من الآيات أو الأحاديث ، وأبين كيف ان تلك القاعدة أدت الى اختلاف الفقهاء في الأحكام التي تؤخذ من تلك النصوص ، وليس القصد من ايراد الأمثلة تحقيق ما هو الحق أو ترجيح ما هو الراجح من الأقوال بل القصد مجرد ايضاح لكل قاعدة من تلك القواعد التي سببت الخلاف لذلك لم ألزم الترجيح بين الآراء المختلفة .

٣/ تنبعت أساليب المؤلف في الكتاب وكيفية التفالبة عليه عندما يورد أقوال الأئمة مع الأدلة والمناقشة ، وعلى ضوء ذلك بينت منهجه ومثاليته التي اتسمت بها هجرته العلمية خلال مقارنته مذاهب الأئمة بعضها مع الآخر .

٤/ على ضوء ما يلوح لي أحيانا من دراسة نصوص الكتاب وتأمل معانيها يتأكد لدى أن ابقائها على ما هي عليه يؤدي الى الغموض واللبس ، فعند ذلك أبادر باصلاحها ، وقد يكون الصواب في غير ما ذكرت .

٥/ درست بعض المسائل التي أوردها ابن رشد ونسبها الى قائلها ، وذلك للتثبت من صحة تلك النسبة ، فوجدت أغلبيتها في غاية من الدقة والصحة كما وقفت على مسائل أخرى تحتاج الى شيء من التنبيه ، فحمد الرجوع الى

أمهات المراجع القديمة من كتب التفسير والحديث والفقه والتي أعتنى أصحابها  
بتمحيصها فبعد ذلك نهبت على ما ينبغى التنبيه عليه ، مع الاستشهاد أحياناً  
بنصوص من تلك المراجع .

ولاريب ان هذا وذاك يتطلب الكثير من الاطلاع وتوفر ملكة قادرة على تنظيم  
الأدلة النقلية والمقلية ، ولقد بذلت في سبيل ذلك قصارى جهدى وأعلمت  
الموضوع ما يتطلب منى من جهد . غير مستكثر في شأنه الصعوبات والتعاسيب ،  
معتزلاً بأن هناك جوانب أخرى هامة يستدعيها البحث ، وبحثاج الى وقت  
أطول وتأن أكثر ، ولعل قادمات الأيام تحمل السى ما يساعدنى في استكمال  
ما فاتنى علمه فقصر عمله ان شاء الله .

فهذه هى الطريقة الرئيسية التى جريت عليها فى هذه الدراسة وهناك أشياء  
أخرى فرعية تتضمنها تلك الطريقة المذكورة . ثم انها شرة علمية بذلت فيها كسل  
ما أوتيت من ملكة وانى لا أدعى العصمة فيها ، فان كنت قد وفقت فذلك مساً  
كنت أشناه بكل الخلاص ، والا فهى عمل مجتهد قد يهيب ويخجل . والله سبحانه  
ولى التوفيق .



### خطة البحث

جاءت خطة البحث مشتملة على النحو التالي : قسم تمهيدى وأربعة أقسام أخرى وخاتمة :

أما القسم التمهيدى فقد أوردت فيه موجزا عن الفقه الاسلامى بوجه عام ومكانة الفقه المقارن بوجه خاص كما أوضحت فى هذا القسم بعض النقاط المتعلقة بالاختلاف وختتمته ببيان منهج الأئمة فى اتباع الدليل وموقف ابن رشد من ذكر أئمة المذاهب .

أما القسم الثانى فقد تحدثت فيه عن الحركة العلمية والأوضاع السياسية والاجتماعية فى عصر ابن رشد .

أما القسم الثالث فقد تضمن سيرة ابن رشد ومنجزاته العلمية وبينت فى الأخير هذا القسم بارقا ما يتعلق بكتابه ( بداية المجتهد ) ومكانته فى الفقه المقارن .

وأما القسم الرابع فانه يتكون من بابين فى الباب الأول عرض وتحليل لمقدمة الكتاب الأصولية مقسما الى فصول ومباحث حسبما تقتضيه طبيعة التحليل وفى الباب الثانى توضيح للضجج الذى درج عليه المؤلف فى تدوين كتابه .

وأما القسم الخامس فقد وضعت فيه بعض الملاحظات مكونة من ثلاثة فصول فى الفصل الأول فكرة موجزة عن ترتيب المؤلف أقوال الأئمة وذكر اسباب الخلاف وفى الفصل الثانى بيان لما يؤخذ على المؤلف فى نسبة المذاهب الى أربابها أما الفصل الثالث ففيه إيضاح لبعض الكلمات التى تبدوا غير واضحة .

أما الخاتمة ففيها بيان مقتضب عما توصلت اليه هذه الدراسة من نتائج أرجو من الله أن يجعلها شجرة نافعة . وأنى لا أدعى الكمال فيها بحث فالكمال لله وحده . وأذكر القارئ الكريم بهذه المقالة الحسنة المنسوبة الى الأصفهانس رحمه الله تعالى : ( انى رأيت أنه لا يكتب انسان كتابا فى يوم الا قال فى غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدم

هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ، وهذا من أعظم المسير ،  
وهذا دليل على استيلاء النقص على البشر ) . والله أسأل ان يوفقنا ويحقق  
آمالنا وهو على ذلك قدير وبالاجابة جدير .

وفي ختام هذه المقدمة كان لا بد لى أن أذكر ما أنا مدين به تجاه  
فضيلة المشرف على هذه الرسالة السيد الدكتور الشيخ طنطاوى مصطفى طنطاوى  
رأى نهضة الفقه بجامعة الأزهر الشريف فقد وجدت فى شخصيته السمات  
الرفيعة حيث غمرنى بتجربته العلمية وتوجيهاته الخالصة السديدة ورعايته  
المواصلة وعلمه الدؤوب ليل نهار ما جعلنى استسهل كل المتاعب أثناء  
السير فى البحث ، فقد عانى فضيلته كثيرا من القراءة والمتابعة للبحث ، ولا  
أرونى هذا فقد كان من عادته تجسيد الرعاية الكاملة التى لا تعرف الملل  
والكسل لرواده من طلاب المعرفة من مختلف المصورة ؛ فلفضيلته جميل الشكر  
وخالص التقدير . وأرجو له ولأمثاله السلامة وطول العمر ذخرا للعلم وطلاب  
الحق والله ولى التوفيق .

القسم الأول :  
في التمهيد وفيه :

- ١ - الحاجة الى الفقه الاسلامي
- ٢ - مكانة الفقه المقارن
- ٣ - التفكير في مسائل الحنفية والاختلاف فيها
- ٤ - علم الخلاف او علم الاختلاف
- ٥ - أنواع الاختلاف
- ٦ - مجمل أسباب الاختلاف
- ٧ - مقارنة المذاهب وثمرتها
- ٨ - منهج الأئمة في اتباع الدليل
- ٩ - ذكر ابن رشد أئمة الفقهاء

العاجية الي الفقه الاسلامي :

في هذه الحياة يدير العالم تحت تأثير ميولهم الغريزية لما جبلوا عليه من الأثرة والأنانية  
حسب الذات، فلو تركوا وشأنهم بدون تشريع ينظم حياتهم ويكبح جماح شهواتهم وينظم العلاقات  
بينهم علي أساس العدل والمساوات ... فلو تركوا لسادتهم الفوضى والاهام المءتلفة والمبول  
العتباينة واتباع كل تحقيق رغباته دون مراعات لصالح الأخرين ما يودي الي اضطراب موازين  
حياتهم .

والانسان مهما بلغت مداركه وقويته ولاحظته واتسعت آفاق معرفته عاجز عن الاحاطة بما  
تتطلبه الحياة البشرية بجمله بالمعنيات بالاضافة الي ما يسيطر علي نفسه من تلك الرغبات  
والالتالي لا يمكن ان يضع للناس من كانت هذه صفته نظاما يكفل لهم السعادة ويحيط بكل ما  
يحتاج اليه الناس في حاضرهم ومستقبلهم .

من أجل هذا كله اقتضت حكمة الله البالغة رحمة بالعباد أن يشرع لهم نظاما وقواعد يفوق  
كل الانظمة في شموله وعدله واحاطته كل متطلبات الحياة . فجاء الفقه الاسلامي ينظم شؤونهم  
الدينية والدنيوية ويوضح واجبات الأفراد والجماعات ويصلح لكل زمان ومكان الي يوم الدين  
لأنه لم يترك ناحية من نواحي الحياة الا تناولها وشملها فتجده يرافق المرء في كل أطوار  
حياة شؤونه فتناولها بالتنظيم علاقتة بهمه وعلاقته بخيره من أفراد جنسه وكذلك علاقة الجماعة  
الاسلامية في جملتها بجماعة أخرى أجنبية لا تدين بالاسلام . " ١ "

كان الفقه الاسلامي قانونا آهيا وتشريعا ربانيا حيث انه مستمد من مصادره الأصلية الخالدة  
القرآن الكريم والسنة النبوية لذا ترى في الفقه الاسلامي حلولا لكل مشاكل الفرد والمجتمع تتسم  
بالساطة والبوضوح مستهدفا في ذلك تكوين مجتمع صالح عادل قابل للتقدم والنماء .

والفقه الاسلامي هو التفسيرات التي وضعتها الفقهاء الأئمة بعد النظر في الأدلة  
الشريعة لذلك نشأ الفقه الاسلامي بعيدا عن المؤثرات الأجنبية التي تخالف روح التعاليم  
الاسلامية فقد ترعرع في كنف البيئة العربية ثم اتسعت موضوعاته بتوسع مجالات الأمة  
الاسلامية في جميع المعمورات .

وقد بذل الفقهاء الأريمة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد الجهد الكثير في سبيل الوصول إلى الحق والصواب وايفساح العدل الشامل والمصلحة العامة بقدر ما تيسر لهم في زمانهم بعيدين عن التعصبية فقد كان أحد من يرجع عن رأيه إذا تبين له وجه الحق والصواب منذ غيره لذا كان جديرا أن يقال : إن المذاهب الفقهية ليست أديانا أو شرائع متنافسة وإنما هي مدارس اجتهادية للفهم والاستنباط واستقراء الحلول الصالحة للمشاكل المعقدة وتفسير النصوص قانونا أو قضاة .

ومن المسلم حقا أن حاجة الناس إلى الفقه الإسلامي تزداد كل عصر بتزايد نمو الحياة وتنافس الممران وبالتالي يجب احياها هذا التراث الإسلامي ليكون دائما علي مكانته .

وبعد أن مررنا حاجة الناس إلى الفقه الإسلامي يجدر بنا التعريف بكلمة ( فقه ) من حيث اللغة والاصطلاح =

استعمل أهل اللغة كلمة ( فقه ) بمعنى الفهم وعلى هذا جاء قوله تعالى : لهم قلوب لا يفقهون بها ( ١ ) وقوله ( ١١ ) من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ( ٢ ) أي يفهمه في الدين .

وقد استعمل علماء الشريعة كلمة ( الفقه ) فيما يقرب من معانها عند أهل اللغة فأطلقوها على العلم بالأحكام الشرعية سواء كانت تلك الأحكام عقائدية أو معاملة .

ولقد تطور معنى هذه الكلمة فيما بعد فأصبحت تطلق على نوع معين من الأحكام الشرعية وهو الأحكام العلمية التي يستنبطها المجتهدون من الأدلة الشرعية ، والمقصود بالأحكام العلمية هي التي تتعلق بأعمال العباد وتبين صفتها من الوجود في الندب والحرمة والكرهية والاباحة . إذن فمعرفة الأحكام الشرعية العلمية يسمى فقها ، وكذلك الأحكام نفسها تسمى فقها أيضا عند علماء الشريعة .

ومن وجدت لديه قدرة كافية على الاجتهاد في معرفة الأحكام الشرعية يسمى فقيها ، ثم تطور معنى كلمة فقيهه \* فأصبحت تطلق على من يعرف طائفة من الأحكام الشرعية العلمية وإن لم تكن معرفته لها بطريق البحث والاجتهاد بل كان مقلدا غيره من المجتهدين ( ٣ ) .

١/ سورة الاعراف : ١٧٩ .

٢/ البخاري مع الفتح : ١/ ١٧٣ - ١٧٤ .

٣/ المدخل في الفقه الإسلامي : ٧ - ٩ .

مكانة الفقه المقارن :

لقد ظلت راية الفقه الاسلامي ترفرف على بلاد المسلمين في أكبر بقعة عرفها التاريخ على وجه الارض، مدة طويلة صان فيها حقوق الانسان وحفظ لهم جميع مصالحهم الخاصة منها والسامة، فتمسوا بعدالة الشرع وعدالة القضاء، ذلك العدل الذي من أجله بعث الله الرسل وأنزل الكتب ( ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط )<sup>١</sup> لقد جهد الفقهاء في استنباط الأحكام من مصادر الشريعة كلما نزلت بهم قضية أو حز بهم أمر فكانوا يعدون للناس أحكاما بقدر ما أعدوا قضايا، ويصونون فيهم الصلحة التي أرادها الله من هذا الدين ولهذا يمكن القول بأن الفقه الاسلامي في حد ذاته كائن حي ينمو وينمو القضايا ويزداد بازديادها ويوتى آكله كل حين باذن ربه تلبية لحاجات الحياة ومطالبها على اختلاف ألوان المجتمعات في كل عصر .

ولا شك أن في معرفة مسالك الفقهاء تنمية للملكة الفقهية الواعية عند الباحث لما يراه من نتائج حية عند الفقهاء تعده بالقدرة الكافية على استخراج الاحكام من مظانها ورد الفروع السلي اصولها ومعرفة كيفية اختلاف هذه الفروع باختلاف تلك الضوابط والاصول بالاضافة الى ذلك أن معرفة تلك المسائل تمطى القدرة على الدقة وضبط النفس وعدم التسرع في حكم أو فتوى أو قضايا تعرف عليه كما تمكنه تلك المعرفة الاقتدار على فهم نصوص الشريعة وأسرارها .

ونارا لذلك يرمز الأولون العلم باختلاف الفقهاء أساسا في موضع الايمان لمعالم الطريق، روى ابن عبد البر ان سمد بن أبي عروبة قال من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالما<sup>٢</sup> وروى عن عثمان بن عطاء عن أبيه قال : لا ينبغي لأحد ان يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس فان لم يكن كذلك رد بما في يده ما هو أوثق منه " ٢ " وبهذا تظهر مكانة الفقه المقارن وأهميته لدى المجتهد وطالب الحق . ان المجتهد لدى معرفته مسالك الاختلاف وما يتصل بها سهل عليه ان يقدر تلك الثروة الفقهية حق قدرها وهو من ان تشعب المذاهب

١ / سورة الحديد آية :

٢ / جامع بيان العلم وفضله : ٥٧/٢

٣ / الحمد ونفسه .

في التصور الأولي ليس إلا من حضارتها العريقة في مجال البحث العلمي ولم يكن عهدنا  
وإنما كان مسورة هيبة لهذا البحر الزانبر .  
فالمجتهد بمعرفة مسالك اختلاف الأئمة يستطيع أن يتفادي ما كان يخشاه دائما  
وموالمؤمن في الأخرين والاعراض عنهم قبل أن يعرف أدلتهم وطرق استدلالهم ، كما  
يتفادي ان يتصدى للفتوى قبل أن يكون أهلا لها .

التفكير في مسائل الفقه والاختلاف فيها :

لم تذكر نصوص الشريعة من الكتاب والسنة كل المسائل الجزئية التي تتصل بالفروع  
لكون تلك المسائل غير محصورة لتحدد ما بتحدد الحوادث غير أن تلك النصوص بينت كثيراً  
من أحكام تلك الجزئيات وسكتت عن باقيها تاركة أمرها إلى اجتهاد الفقهاء واستنباطهم إياها  
من الأصول العامة للتشريع وقواعد الكلية .

وكان الناس في عهده (ص) يسألونه عما يحدث لهم من المسائل الفرعية التي سكت عنها  
الوحي فكان (ص) مرجعهم الوحيد فيما خفي عليهم أو اختلفوا فيه وبعد وفاته (ص) يرجعون  
إلى كبار الصحابة في أحكام دينهم .

وقد نهال على الصحابة باتساع الفتوحات الإسلامية الكثير من الأسئلة الخاصة  
بالفروع وكان كثير من الصحابة يجيبون تارة بالنص وتارة بالاجتهاد واستعمال الأقيسة ومما  
أرهب فيه أن يحصل بينهم اختلاف في فهم النصوص وفي استعمال الأقيسة والأخذ بالأراء كما  
رأى ذلك في أسباب الخلاف غير أن اختلافهم في فروع الأحكام لا يؤدى إلى تحليل الآخرين  
أو تسفيههم إذ يجمعهم الإقرار بتوحيد الصانع وقدم صفاته الأزلية وإجازة رؤيته  
من غير تشبيه ولا تعطيل مع اثبات ما ورد في الكتاب والسنة من تحليل وتحريم (١) لهذا  
رأيت اختلاف الصحابة في كثير من الأحكام الفرعية لاختلاف وجهات أنظارهم في اثباتها  
وانكارها نذكر منها ما يلي : (٢)

١/ اختلفوا في موته (ص) فزعم قوم منهم أنه لم يمت وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى  
عليه السلام وزال هذا الخلاف بإقرار الجميع حين تلا عليهم أبو بكر الصديق قوله  
تعالى لرسوله (ص) انك ميت وانهم ميتون (٣)

١/ التفكير الفلسفي في الإسلام : ١٥١ وما بعدها

٢/ الفرق بين الفرق ص : ١٤ - ١٥

٣/ سورة الزمر آية : ٣٠



٢/ اختلفوا بعد ذلك في موضع دفنه (ص) فأهل مكة يريدون رده الى مكة لأنها مولده  
وسمته وقبلته وأهل المدينة يريدون دفنه فيها لأنها دار هجرته وأنصاره وآخرون يريدون  
نقله الى القدس عند قبر جده ابراهيم الخليل ولكن هذا الخلاف زال عندما روى أبو بكر (ص)  
عن النبي (ص) : ان الأنبياء يدفنون حيث يقبضون (١)

٣/ ثم اختلفوا بعد ذلك في الامامة بعد الرسول (ص) ولكن لم يستمر هذا الخلاف بل زال  
عندما روى لهم أبو بكر عن النبي (ص) : الأئمة من قرينتي (٢)

٤/ وحصل بعد ذلك اختلاف آخر في الارث عن الأنبياء ولكنه قضى على هذا الخلاف  
بقضاء أبي بكر حيث ذكرهم بقوله (ص) : ان الأنبياء لا يورثون (٣)

٥/ وقع اختلاف آخر في وجوب قتال مانعي الزكاة بيد انهم اتفقوا على رأى أبي بكر  
في وجوب القتال كما هو معروف في كتب السير والتاريخ (٤)

٦/ لما فتح المسلمون العراق والشام اختلف فقهاء الصحابة فيما يتبع بشأنها فرأى  
عبد الرحمن بن عوف وغيره أن توزع الأرض كما توزع الغنائم ، ورأى عمر بن الخطاب وغالبية  
الصحابة أنها لا تقسم كما تقسم الغنائم بل توقف على المسلمين وترك يهد أصحابها أهل  
البلاد ويؤخذ منهم الخراج لبيت المال تقديماً للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة  
وبعد نقاش زال هذا الخلاف ونفذ عمر رأى الأغلبية .

٧/ يرى أبو بكر التسوية في المطامير من بيت المال لا يفضل أحد على أحد ويؤيد رأيه  
بقوله : انما أسلموا لله وأجسورهم على الله وانما الدنيا بلاغ ومعاش فالأسوة فيه خير من  
الأشيرة . وخالفه في ذلك عمر وكان يرى التفضيل بين الناس بحسب الجهاد والحاجة والسبق  
في الاسلام ويؤيد رأيه بقوله : لا نجعل من ترك دياره وأمواله مهاجراً الى النبي (ص)  
كمن دخل في الاسلام كرهاً ولا نجعل من قاتل بعد رسول الله كمن قاتل معه (ص) .

١/ ذكر هذا الحديث في الخصائص الكبرى للسيوطي بالفاظ مختلفة فارجع اليه : ٣٩٧/١

٢/ عند الامام احمد : ١٢٩/٢ واخرج البخاري هذا الحديث بلفظ ان هذا الامر لا يعاد

بيهم احد الا كينه الله على وجهه ما اقاموا الدين : البخاري مع الفتح : ٢٣٠/١٦ وما

يسد له .

٣/ راجع فتح الباري : ٨/١٥ - ٩

٤/ الفرق بين الفرق : ١٦

٨ / أفنتى عمر بتحريم المرأة على من تزوجها في المدة تحريماً مؤبداً عقوبة له على اعتدائه على حق الزوج الأول ولأن من عجل شئنا قبل أوأنه عوقب بحرمانه ولم يكف عن بطلان زواجه . وخالفه في ذلك على ( نر ) وأفنتى ببطلان النكاح مع جواز عقده عليها بعد انتهاء المدة وذلك تمسكاً بالقواعد العامة التي تقضى ببطلان زواج المرأة التي لم تقطع منها فإذا انقضت جاز لمن حكم ببطلان زواجه أن يتزوجها كما يجوز ذلك لغيره فممر سابقاً نظرية الصلحة العامة ، وعلى يتمسك بالقواعد العامة " ١ " .

وبها يكن أبعاد هذا الاختلاف فانهم سرعان ما يرجعون الى النص عند ظهوره وثبوته بدون توقف أو تحفظ حتى يزول بينهم الخلاف ذلك أن هدف الجميع هو الوصول الى الحق مهما كان الأمر .

وتتجسد لأبيسة الاختلاف في فهم النصوص تعددت المذاهب في الأحكام الفرعية المستنبطة من النص الشرعي غير أنها لا تخلوا ما أن تكون مذاهب فردية أو مذاهب جماعية المذاهب الفردية هي التي نقلت عن أصحابها ولم تختلط بآراء أخرى كذهاب الصحابة وغيرهم ممن دونوا مذهبهم بأنفسهم كالثوري والاوزعي أو نقلت أقوالهم بطريق الحفظ أبى ليلى وابن شبرمة أما المذاهب الجماعية هي تلك التي جُمعت بين آراء الأمام وأصحابه وأتباعه في مجموعة بما فيها من اختلافات غير أنها تسير وفق اتجاهات أمام المذاهب التي التزمها في تدوين مذهبها وذلك كالمذاهب الأربعة ( ٢ )

١ / المدخل لدراسة الفقه الاسلامي : ٤٦ - ٥٠

٢ / من مقدمة المغنى لابن قدامة المطبوعة منه بتحقيق محمد عبدالوهاب فايد : ٣٩ / ١

## علم الخلاف أو علم الاختلاف :

الخلاف المضادة وقد خالفه مخالفة وخلافاً وتخالف الأسمان واختلفا إذا لم يتفقوا  
وكل مالم يتسما فقد تخالف واختلف . ( ١ )

والاختلاف افتعال من الخلف وهو ما يقع من افتراق بعد اجتماع في أمر من الأمور ( ٢ )  
وفي هذا إشارة إلى الفرق بين الخلاف والاختلاف فالخلاف هو المخالفة سواء كان بمسند  
اتفاق أم لا والاختلاف هو الذي بعد اتفاق .

ويرد على هذا أن الفقهاء قد يختلفون في أمر ابتدأ به دون اتفاق مسبق ومع ذلك  
يسمى اختلافاً إلا أن يقال : إن المقصود باختلافهم هو الذي وقع بعد اتفاقهم في أصول  
الشريعة يعني أنهم اختلفوا في فروع الشريعة بعد اتفاقهم في أصولها .

وفي كشف الخانون : علم الخلاف هو علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ورفع  
الشبه وقوادح الأدلة بإيراد البراهين القاطعة وهو الجدل الذي هو قسم من المنطق  
إلا أنه يختص بالمقاصد الدينية ( ٣ ) .

وفي مفتاح السعادة : علم الخلاف وهو الجدل الواقع بين أصحاب المذاهب الفرعية  
كباب حنيفة والشافعية وأمثالهما والفرق بينه وبين علم الجدل بالمادة والصورة فإن الجدل  
هو بحث عن دوافع الأدلة الخلفية والخلاف هو بحث عن صورها ( ٤ ) .

وفي مقدمة ابن خلدون : علم الخلاف هو علم يبنى مأخذ الأئمة ومشارب اختلافاتهم  
وواقع اجتهداتهم وهو علم جليل الفائدة في معرفة مأخذ الأئمة وأدلتهم ومرآت العالمين  
له في علم الاستدلال عليه ( ٥ )

١/ لسان العرب : ٨٨٦/١

٢/ فيض القدير شرح جامع الصغير : ٢٠٩/١

٣/ كشف الخانون : ٧٢١/٢

٤/ مفتاح السعادة : ٥٩٩/٢

٥/ مقدمة ابن خلدون : يتصرف : ٤٥٦ - ٤٥٧

ومن هذه التصاريف نستطيع القول : ان علم الخلاف هو المعروف في وقتنا الحاضر  
بعلم الفقه المقارن وقد اعتنى كثير من الفقهاء بالتأليف في هذا الفن فوضعوا فيه هدًى  
من الكتب جمعوا فيها آراء الأئمة وما أخذوا مع مناقشتها وترجيح ما هو أقوى دليلاً غير  
ان بعض الكتب المولفة في مذاهب الأئمة مجردة عن الأدلة حيث اقتضت على عرض المسائل  
مع نسبتها الى أصحابها لذلك لا يمكن اعتبار مثل هذه الكتب من المؤلفات في الفقه المقارن  
الالتبادر من كلمة (المقارن) هو الفقه الذي يعقد المقارنة بين مذاهب الأئمة مع  
أدلتها ومناقشة تلك الأدلة من جميع جوانبها وأما اذا كانت المؤلفات قاصرة على سرد  
المذاهب بدون عقد المقارنة فانها لا تعتبر من الفقه المقارن .

## أنواع الخلاف :

الخلاف بين الناس في الآراء والمعتقدات أمر طبيعي فما دام الناس يختلفون في ألوانهم وألسنتهم وطبائعهم وطرق معيشتهم وفي البيئة التي يعيشون فيها ، وفي الثقافة التي ينهلون منها ، فإنهم لا شك يختلفون في آرائهم وتفكيرهم بل إن الأسرة الواحدة قد تختلف أفرادها إن أمر واحد مما يدل على أن الخلاف ما فطر الله عليه البشر ولا سيما الخلاف في فهم النصوص وهذا الاختلاف بوجه عام يرجع إلى :

الاختلاف المدارك والعقول ، إذ من المدارك والعقول ما ينفذ إلى صميم الأشياء ويوصل إلى حقيقتها ، ومنها ما يصل ما فيها على السطح ولا يدرك من الأشياء إلا ظواهرها ومنها ما يبتعد عن الحقيقة بالخيال والأوهام فيعده ذلك عن إدراك حقيقة الأشياء أو جزء منها وقد يرجع إلى الرغبة في السيادة وحب الرئاسة والمصنجات القومية الزائفة أو الإقليمية القاسدة أو النصرانية المخرسة ، فإن الآراء حينئذ تكون منبعثة عن الرغبات الخاصة التي لا تتفق مع الحق ولا تمس جانب العدل وهذه أمور تفسد الآراء وتعهد أصحابها عن الحق .

وقد يكون الاختلاف في الرأي راجعاً إلى غموض الأمر الذي هو محل النظر وصعوبته فكل ينظر من جانب على حساب ما يقع عليه نظراً وعلى ضوء ما يمل به تفكيره .

وقد يكون الاختلاف في الرأي راجعاً إلى اختلاف الرغبات والشهوات إذ الرغبة في الشيء والدعوة إليه تظهر الأشياء على غير حقيقتها ، وربما تجعل الشيء محبوباً إلى القلب مرغوباً فيه وإن كان في مقياس العقل السليم والبصيرة عن المؤثرات لا وزن له .

وهذا قد يكون الحافز على الاختلاف اختلاف فهم في مناهجهم العلمية ذلك أن اختلاف تلك المناهج يترتب عليه اختلاف النتائج المترتبة عليها ، وهذا واضح في الاختلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام في موضوع خلق القرآن فإن الاختلاف بينهم كان سببه الاختلاف في المنهج فالسنة والشيعة يمتدون أقبيسهم من القرآن والسنة وعلماء الكلام يمتدون على الأقيسة العقلية المنسوبة . ( ١ )

١ / تاريخ المذاهب الإسلامية : ص ٦ ، مقدمة كتاب التنبية على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ص : ٣ - ٤ ، أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٠ وما بعدها .

لكن قد يتشائم بعض الناس بمجرد سماعه كلمة ( الخلاف ) حتى يتبادر الى ذهنه أنه يوصى الى التفرق والتمزق بين الشعوب الاسلامية التي تدعى بدِين واحد ، لاسيما الاختلاف المذهبي فانه يؤثر على وحدة الأمة الاسلامية .

لكن أقول لو وقف المتشائم قليلا وتأمل دواعي الاختلاف وبواضه لوجد ان تلك الدواعي اما مذمومة او مدحومة مدفها الوصول الى الحق .

فالاختلاف الذي سببه تحكيم الهوى في أمور الدين وشئون الحياة مذموم ، فالاختلاف فيما أقام الله فيه الحجة على خلقه وبين لهم بنص قاطع ليس لأحد منهم الا اتباعه فالاختلاف في مثل ذلك مذموم أيضا ، وذلك كاختلافهم في اصول التوحيد والبعث والجزاء من الأمور التي قامت النصوص باثباتها ولا تقبل التأويل ، وكذلك يكون الاختلاف مذموما اذا كان وسيلة للتناطح والتدابير تلبية لروح العصبية المذمومة ، وهذه الاختلافات هي التي ورد النهي عنها في كثير من الآيات كقوله تعالى : وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ( ١ ) وقوله : ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا . ( ٢ )

أما الاختلاف في الآراء والافهام فيما جعله الله محلا للآراء والاجتهاد وفوق أمره والرأي المجتهد بين بطريق النظر في الأدلة والمصالح العامة مراعاة ما يتبعه الناس من أمور دينهم فالاختلاف في مثل هذا ليس مذموما بوجه من الوجوه ، لأنه لا يخالفنا قاطنا وأسنه واضحه الدلالة ، ولم يكن من دواعيه تحكيم الهوى في الدين ومصالح البشر ، بل كان أهدافه السامية هي الوصول الى الحق بالبحث والمقارنة بين الأدلة ( ٣ )

وفي هذا المجال يقول الخزالي : ان الله تعالى سراً في رد العباد الى افهامهم وادبوتهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال البهائم من غير أن يزمهم لزام التكليف فيردهم من جانب الى جانب فيتذكرون العبودية ونفسان حسكم الك فيهم . ( ٤ )

١ / سورة الانعام آية : ١٥٣

٢ / سورة النساء آية : ١١٥

٣ / ٢٧٥ / ٢

٤ / المستصفى : ١٢٥ / ٢

فقد ضربنا اختلاف الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين ، ولم يثبت عن أحمد  
منهم أنه عاب على غيره أو أنكر عليه إنكارا يوجب التشنيع والتقيح ، ولم يقابل مع أحمد  
منهم غيره ، بل اقتدى الشافعي بالحنفي والمنبلي بالمالكي ، واختلف عبد الله بن عباس  
مع عبد الله بن عمر ومع ذلك كانوا اخوانا معتصمين بحبل الله .

ولكن جاءت بعد هؤلاء الأئمة الأخبار فرق انتحلوا نحلات وحكموا الرأي والهوى  
فحدثت الأحزاب وصارت كل حزب تمادي من يه الفها من الأحزاب ، حتى حدث ما  
حدث مما كان وصمة وعارا في تاريخ المسلمين وما ذلك إلا لأن الحق لم يكن مطلب الجميع ( ١ )  
أما القول بأن الاختلاف المذهبي يبيؤثر على وحدة الأمة الإسلامية فقد عرفت  
بأن الاختلاف بمجرد كونه اختلافا لا يؤدي إلى ذلك لما عرفت سابقا أن الاختلاف وقع  
في صدر الإسلام بين الصحابة وغيرهم ولم يبيؤثر في وحدتهم بل كانوا أمة واحدة ( ٢ )

وفي الحقيقة إن الذين يفرون من المذاهب الأربعة المدونة يريدون أن يجعلوا  
لأمة ملايين المذاهب لأن تلك المذاهب المدونة والتي استقر عليها عمل الأمة قد  
جمعت عشرات المذاهب فهي تمثل في حد ذاتها أقصى صورة من صور التجمع والتوحيد  
وإخلاصة القول إن الخلاف الفقهي في الفرع لا يكون سببا للتفريق في الدين  
ولا يؤدي إلى الخصومة أو البغضاء ، ولكل مجتهد أجره ولا مانع من التحقيق العلمي  
الزبده في مسائل الخلاف في ظل الحب في الله والتعاون على الأسباب التي توصلهم  
إلى الحقيقة من غير أن يجبر ذلك إلى المرء والعدل والتعصب .

هذا وقد وردت آثار كثيرة تدل على مزايا البحث والتحقيق في الأحكام الفرعية رغبة  
الدول إلى الصواب ، وعن سعيد ابن عمير قال سمعت قتادة يقول : من لم يعرف الاختلاف  
لم يشم أنه الفقه ، وقال محمد بن عيسى سمعت عثمان بن عبيد الله الرازي يقول : من لم  
يعرف اختلاف القراء فليس بقارئ ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفتي ، وعن نعيم بن  
سأد قال : سمعت سفيان بن عبيدة يقول : أجسر الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف الفقهاء  
وأجسار الناس على الفتيا أعلمهم باختلاف الناس ، وعن سعيد بن أبي عروبة قال : من لم يسمع  
الاختلاف فلا تسدوه فقيها ، وعن قبيصة بن عقبة قال : لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس ( ٣ )  
وردة الآثار تدل على مزايا المقارنة بين آراء الفقهاء . وإن التسرع في الفتيا هو من قلة الاطلاع  
على أقوال العلماء .

١/ فقه القدير شرح جامع الصغير : ٢٠٩/١ - ٢١٢

٢/ راجع في هذه المسألة كتاب : الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية للسيد محمد رشيد  
رضا : ص ٤٩ - ٥٦ وما بعدهما

٣/ جامع بيان العلم وفضله : ٥٧/٢ - ٥٩

وما أجد أن نسرى علماء المسلمين يهتمون مع اختلافهم في الآراء الفقهية ليناقشوا  
الطرق الكنبيلة لجمع آراء الأئمة وتقريب شقة الخلاف بينهم ، حتى تكون تلك الثروات  
الفقهية قريبة المآخذ لطلابها سهلة المنال لروادها ، وذلك يحقق تيسيرا كثيرا مما  
كان صعبا عليهم ، ويجعل الالاب يستسيغون الفقه المقارن بعد ان كانوا لا يذقون  
له طعمها ولا يقدررون له تقديرا .

بقي هنا شئ يدور في اذهان بعض الناس ، ذلك ما يترجمه أحد من علماءنا  
أن نذكر كل الفهم السابقة والاحتجاجات السالفة ونستأنف من جديد فهم الكتاب والسنة  
وقد يدور بعضهم هذا الاقتراح بشكل اكثر زخرفة فينادى بالعودة الى الكتاب والسنة  
واعمال ما عداهما والأسئلة التي يمكن أن تطرحها على أمثال هؤلاء هي :

من هذا الذي يمتلك قدرات الأخذ من الكتاب والسنة في كل شئ دون الاستمالة  
بأقوال هؤلاء السابقين وآرائهم ، وبعد ذلك هل قول هذا الانسان ورأيه أولى بالاتباع  
ام أقوال هؤلاء الأئمة ؟ وهل الذي يريد استئناف الفهم يريد أن يفهم على ضوء قواعد  
جديدة يضعها ؟ وما هي هذه القواعد التي تخالف تلك القواعد السابقة ؟ أو يريد  
ان يفهم الكتاب والسنة فهما مجردا عن آراء الأئمة وقواعدهم ؟

اننا نقول بصراحة ووضوح ان فهم الكتاب والسنة والذي يختلف عن فهم سلف هذه  
الأمة وعلمائها خلال المصور الطويلة لا يمكن ذلك الفهم ان يكون أقرب من الحق .

ومرة أخرى نقول : هل تغيرت السنة حتى تضار الى فهمها جديدا يختلف عن فهم  
السابقين ؟ وهل تغيرت اللغة حتى نرفض فهم السابقين ؟ كل ذلك لم يحصل ، والسابقون  
هم الذين أحاطوا وترفخوا واتفقوا وهم أقرب الناس من عصر الصحابة وأدقهم في فهم اللغة  
وأعرفهم بمناحي الخلاف وأسبابه ، ومع ذلك لا ندعى لهم العصمة ، ولكن الثقة بهم  
بوجوده على وجهه الكامل .

لو قال قائل : ان هناك أحكاما فقهية ينبغي ان يصاد النار فيها ، لقننا له : ذلك  
مبني على ما بنى على الصرف لا بد أن يتغير بتغير الصرف ، وما بنى على معنى لا بد ان يتغير  
المعنى وما بنى على زمان لا بد أن يتغير بتغير الزمان ، وقد يسأل قال الأئمة : الفتوى  
تقدر زمانا ومكانا وشخصا : ولكن كم هي هذه المسائل بالنسبة لكل كلام الفقهاء حتى  
تكون حجة لنبيذ كلام الفقهاء وفي كل شئ ( ١ ) حقا ان هناك أحكاما ومعاملات وجدت



بعد يشا ولم تكن موحدة في المصور السابقة وهي التي يمكن للباحث أن يجتهد فيها ويحاكيها أحكاما على حسب القواعد السابقة وذلك مثل شهادة الاستشارة التي طال البحث عن حكمها ولم يستقر رأي العلماء فيها ، ومثل الملاحة في الدائرة وغيرهما من الأمور الحديثة التي تتجدد بتجدد الأيام وازدهار العمران وسعة الأوطان .

ومن المفيد جدا ونحن على أبواب بداية الجهد أن نوجز في أسباب اختلاف الأئمة ليتجلى من ذلك أنه ما من امام الا قد بذل جهده في سبيل الوصول الى الحكم الذي ارتداه في المسألة وأنهم مهما كان الخلاف بينهم فهم مجمعون على أن الأصل الذي لا يعدل عنه والقاضي على كل ما سواه هو كتاب الله وسنة رسوله (ع) .

اما اختلاف الفقهاء فانه ينشأ من عدة أسباب اعتم العلماء في بيانها وتوضيحها وألفوا فيها كتباً عديدة جمعوا فيها أماراتها مع الايضاح بالامثلة من الكتاب والسنة ، وفي الصفحة الاتية محمل من تلك الاسباب :

### أسباب الخلاف :

الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الفاظ عربية تحيها الامتلات في طبعها وتنوع دلالتها ولقد كان من الداعية أن تختلف بعض العقول في فهمها وادراك معانيها وتبنيها لذلك ترى تعدد أقوال الأئمة وفتاواهم في المسألة الواحدة ، وقد مر بنا ان اعداء هذا الدين انتهزوا هذا الخلاف الفرعي لظهورين أو مستهترين فذهبوا يشيرون الخلاف وبضاعفون الشقة ، فكان من جراء هذا أن تفرقت الأمة شيئا وأحزابا وفرقا وهذا بحسب فكر الجدل وقل العمل فامع في الدولة الاسلامية من يخاضهم سابقا ، ان كان مع هؤلاء الأعداء بمصر من هذه الأحزاب فكانت أشد على الأمة الاسلامية من عدوها الواغل وقد تنبه لهذه الأخطار الجسيم عدد من العلماء العاملين نظرا الى ضخامة ما ينتج من هذه الدسائس الوخيمة فقاموا في كل مكان وزمان ببذل الجهد في جمع الشتات وبيان الأعداء التي أدت الى الاختلاف موضعين للناس أن هذا الاختلاف لا يوجب طعن بعضهم في بعض ولا يبيح تقول أحدهم على غيره ، ونتيجة لذلك الفت كتب كثيرة في هذا المجال ، محاربة التعصب ، وملتزمة الأعداء الأئمة فالأسباب التي نشأ عنها الخلاف كثيرة ويمكن حصرها فيما يأتي : ( ١ )

أولا : اختلاف ساني اللفاظ وهو باب واسع نشأ من غرابة اللفاظ واشتراكها بين معنيين فأكثر ، وتردد ما بين العقيدة والمجاز ، واختلاف بين اللفظ بسبب الصرف او القراءة أو العطف ، وهذا ناشئ من سمة اللغة العربية لأنها أوسع اللغات معنى ودلالة وأعقبا

ثانيا : الرواية وذلك بأن يصل الحديث الى أحد العلماء ولا يصل الى غيره أو يصل اليه ولكن بطريق لا تقوم به حجة في حين أنه وصل الى غيره بطريق صحيح ، أو يصل اليهما من طريق واحد ولكن يمتد بعضهم أن في بعض رواياته ضحفا لا يمتد غيره ، أو لا يراه مانعا من قبوله وهذا مبني على الاختلاف في طرق التدويل والتجريح ، أو يصل اليهما من طريق متنق عليه غير أن أحدهما يشترط في العمل بمثل هذا الحديث شروطا لا يشترطه الآخر .

١ / مقارنة المذاهب في الفقه المقارن : ٦ - ٧ رفع الملام عن أئمة الاعلام : ص ١١ وما بعد ما الموجز في الفقه الاسلامي ص ٣ - ٧ وسيأتي ذكر اسباب الاختلاف كما يراه ابن رشد في الباب الاول .

ثالثا : صادمه الدليل لأصل من الاصول المسلم بها عند أحد من دون الآخر وذلك كقاعدة العام المخصوص، ليس بحجة والمفهوم المخالف ليس بحجة والزيادة على الكتابة نسخ الى غير ذلك من قواعد الأصول المختلف فيها .

رابعا : التمازج والترجيح وهو باب واسع اختلف فيه الأنظار ، وكثر فيه الأخذ والرد وهو يتناول دعوى النسخ والتأويل ويدخل فيه البعد والقرب والخطأ والصواب .

خامسا : القياس وهو من اوسع الابواب اختلافا ، إذ أن له شروطا وعلا ، وللمسائل شروطا ومسا لك ، وفي الجمع أنظرا مختلفة ، وآراء متباينة ولا يكاد الناظر في باب القياس يجد فيه أصلا متفقا عليه بين القائلين بحجتيه خصوصا بعد ان تناوله المتأخرون وأوسعوا فيه من ضروب القول ومناجى العقل والتفكير .

سادسا : أدلة اختلفوا في صحة الاعتماد عليها وذلك كالاتحسان والمصالح المرسله وقول الصحابي ، والبراهة الأصلية والاستدلال ( ١ )

وأخيرا منشأ اختلاف الأئمة في الاحكام الفرعية يرجع الى جملة هذه الأسباب فالمقارن بين المذاهب متى عرف منشأ الخلاف وعرف دلالة الالفاظ مع تقديره روح التشريع الاسلامي فانه يعمون الله يمدل الى نتيجة شجرة يكون من ورائها تقرب عمود الخلاف وترجيح الأقرب من الصواب ، ونسأل الله أن يمحسنا من الزلل وان يوفقنا الهداية لما اختلفوا فيه من الحق .

١/ اذا اردت المزيد والايضاح بالأمثلة في هذه الأسباب فعليك بكتاب " التنبيه على الاسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم " مطبعة دار الاعتصام ١٢٩٨ هـ ١٩٧٨ م وكتاب اسباب الاختلاف لعلي بن عفيف

مقارنة المذاهب وشرتها :

المقارنة يرجع معناها في اللغة الى معنى الجمع والمقابلة مأخوذة من قرن الشيء بالشيء وقسرن بينهما اذا جمع ومن قولهم دور قرائن أي مقابلات ، فعمل المقارن موجه آراء الأئمة المجتهدين مع أدلتها في المسألة الواحدة المؤلف فيها ثم مقابلة هذه الأدلة بعضها ببعض ليظهر بعد مناقشتها أي الأقوال أقوى دليلاً .

فعلم الفقه المقارن هو العلم الذي يبحث فيه عن آراء الفقهاء وأدلتهم ، ويقارن فيهما بينهما ، وهو علم جليل الفائدة خليق بأن ترغب فيه النفس وتصرف اليه الهمم في كل زمان ومكان . لان هذا النوع من الدراسة نوع جديد من دراسة الفقه ، أساسه أن توضح المسألة ويذكر حكمها في كل مذهب من مذاهب الفقهاء ، ثم تعرض أدلة تلك المذاهب وتوضح وجهات النظر التي كانت منشأ الخلاف في الحكم ثم تناقش تلك الأدلة من جميع جوانبها مع بيان كيفية أخذ الحكم منها ، ولا شك ان هذا عمل جليل ، ان لا غرض منه غير الوصول الى الحق وبهانه .

لكن قد يقول قائل : ان دراسة الفقه على هذا النوع ليس لها جدوى من ناحية العمل والتطبيق ، لا بالنظر الى الأفراد في المبادات والمعاملات ، ولا بالنظر الى المجتمع في الحكم والقضاء ، ذلك لا مبرر له . ( ١ )

أولاً : ان الفقهاء قرروا انه يجب على الانسان ان يترك مذهباً معيناً ولا يترك مذهباً غيره ، لكن ان اضطر الى تقليد غير مذهب امامه يجوز له ذلك بشروط وتفصيل مذكورة في كتبهم .

ثانياً : نص الفقهاء على ان من ترك مذهباً ليس له أن ينتقل الى غيره حتى صرحوا ان من ارتحل الى غير مذهبه يفسد .

ثالثاً : أنه ليس للمتأخر أن يبحث أو يرجح فيما بحثه المتقدم او يرجحه وانما عليه أن يتبع ما دونوه وحققوه ووضحوه له قواعد .

١/ الدر المختار مع حاشيته الرد المحتار : ٨٠ / ٤ ، ٧٤ / ١ - ٧٧ ، شرح البيهقوري على المجموع : ص ٥٣٠ ، مقارنة المذاهب في الفقه : ٢ - ٤ ، ارشاد الفحول : ٢٧٢ الموحز في الفقه الاسلامي ص ٢ - ٣

رابعاً : أنه لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة لأنهم هم الذين عرفت لنا  
شأنهم ونقلت لنا معتقداً بوجوب الأمانينة والوثوق بها في نسبتها اليهم .

خامساً : نصر الفقهاء على أنه ليس للقاضي أن يحكم بخلاف مذهبه ولا بالقول الذي  
يقل في مذهبه أنه مرجوح ، وذلك لا يمكن للقاضي أن يحكم في حادثة بخلاف مذهبه  
الذي ولى به القضاء ، وإن أدى بحته وإلغاه عكس المذهب .

خلاصة ذلك أن المقارن قد وصل بنتيجة بحته وإلغاه إلى حقيقة علمية مدعمة بالأدلة  
الجمعية التي لم يقل بها إمامه ، وقد يظهر للمقارن رجحان غير مذهبه وذلك بالأدلة  
التي لديه ، فعلى الباحث المقارن أن يعمل بنتيجة بحته ، ولكنه يلزمه التلفيق بين  
مذهب إمامه وبين ما توصل إليه بالإلغاء من حقيقة علمية لم يقل بها إمامه ، والتلفيق باطل  
ذلك بأن يلزمه السمل بأراء مختلفة لأجراء عبادة واحدة يتكون منها حقيقة واحدة لم يقل بها  
أحد من الأئمة وذلك بأن يظهر للمقارن رجحان قول الشافعي في مسح الرأس وقول الحنفي  
في المسح ، ورجحان القول بعدم نقر الوضوء بالحقبة في الصلاة فهذا الوضوء غير صحيح على  
مذهب المالكية لعدم مسح كل الرأس ولا على مذهب الحنفية لعدم مسح الربع أو للحقبة ولا على  
مذهب الشافعي للمس بالمقارن أما أن يعمل بنتيجة بحته فيصلي بهذا الوضوء فيكون مطلقاً  
الحقبة لم يقل بها أحد وقد نصر العلماء على أن الحكم المطلق باطل بالإجماع ، وأما أن لا يعمل  
بنتيجة بحته فلا يصلي بهذا الوضوء مع اعتقاد صحته فتظل المقارنة بحثاً نظرياً لا يتصل  
بفائدة الفقه وهي السمل بالأحكام هذا بالنظر إلى الأفراد .

وأما أن لا يعمل بنتيجة بحته فيكون عمله في المقارنة بدون جدوى ، وذلك كله بالنظر إلى  
أعمال الأفراد ، أما بالنظر إلى الحكم والقضاء فلأن القاضي ملزم باتباع مذهب معين فذلك  
لا يفيد فائدة المقارنة بالنسبة إلى المجتمع . وفي معرض الجواب عن هذه الاعتراضات نقول  
أن هذه الاعتراضات مبنية على مقالات وأصمها المتأخرون حينما تحكمت فيهم روح الخلاف  
بينهم المصيبة المذهبية ، فبدأوا يضمنون من القرانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبيهم  
في هذه الأوضاع تحولت المذاهب عن كونها أدياناً فتقبل أو تترد إلى التزامات دينية  
الجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها أو يمتنع غيرها ، وجرموا الناس بذلك السمل بشرة جهودهم  
في أرواح العلمة وترتب على ذلك أن فترت المهمة واعتغل علماء المذاهب بالانتماءات المذهبية  
والتمسار المأولات وشرح المختصرات بدون نقد بناءً أو إضافة حقيقة جديدة تذكر .

وقد وصف ابن عبد السلام هؤلاء المتأخرين بقوله : ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين

ما أخذ

عن أحد من علي شرفاً امامه بحيث لا يحد الضمف مد فعا ، وهو مع ذلك يقلده فيه ويترك  
في عهد الكتاب والسنة ويتأولهما بالتأويلات البسيطة د فاعا عن مقلده ويضى قائلًا : لم يزل  
ناس يسألون من اتفق لهم من العلماء من غير تقيد بذهب ولا انكار على أحد من السائلين  
في أن ظهرت هذه الفئة من متعصبى المذاهب ومقلدى الأفكار فكان أحد من يتبع امامه  
من مذهب من الأدلة الثابتة مقلدا له فيما قال ودون كأنه نسي أرسل وهذا بعد عن  
الحق والصواب لا يرضى به أحد من ذوى الألباب ، وقال الامام أبو شامة ينبغي لمن اشتغل  
بالعلم ألا يقتصر على مذهب امام معين وليتجنب التمسك والنظر فى ارائق الخلاف المتأخرة  
نابها للزمن من سيئة ولفوه مكدرة .

وعلاوة على ما ذكر فان مسألة التقليد لا امام معين ليست محل ايقاف بين الأئمة المعتبرين  
بل أكثرهم يرون منع التقليد ، وخصوصا المحدث لا يجوز له التقليد لغيره . ( ١ )

فواجب المسلم اذا تعذر عليه تناول الأحكام من أدلتها أن يسأل أهل الذكر وليس عليه  
أن يلتزم مذمبا معيناً ان لا واجب الا ما أوجبه الله ورسوله ولم يوجب الله ولا رسوله على  
أحد من الناس أن يتخذ مذهباً بذهب رجل من الأمة ، قال شارح مسلم الثبوت " . . . فاجابه  
شريح حديث " .

وأما اشتراطهم تلك الشروط العجالة المفصلة فى كتبهم فى حواز التقليد لغير مذمب  
كعدم تتبع الرخص فقد قال الكمال بن الهمام فيه : لا يمنع من تتبع رخص المذاهب مانع شرعى  
ان الانسان أن يسلك الأخف عليه اذا وجد الى ذلك سبيلا ، وقال أيضا : والغالب أن هذه  
الالتزامات عنهم ، لكن الناس عن تتبع الرخص ، وأنا لا أدرى ما يمنع هذا من العقل والسمع  
وكون الانسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد يسوغ له الاحتهاد ما علمت من الشرع  
لله عليه .

وأما مذمبهم التقليد وتتبع الرخص اذا أدى الى مجموع لم يقل به أحمد فقد قال الكمال  
بن الهمام فيه : انه قول المتأخر .

اتضح مما سبق ذكره ان القادر على النظر واحده أن ينظروا أن يعمل بمقتضى نظره ، وأن  
الموازنة واحدة وأن العمل بشرة تلك الموازنة واجب لا يعول دون ذلك شئ من مقالات المتأخرين  
والتي لم يتم دليل على صحتها .

ارشاد الفحول : ٢٧٢ ، القول المفيد فى أدلة الاحتجاج والتقليد : ٢١ وما بعدهما  
الوعدة الاسلامية والاخوة الدينية : ٩٧ وما بعدهما ، التقليد فى الشريعة الاسلامية  
ص ٢٧ وما بعدهما . الموجز فى الفقه الاسلامي : ص ٥ وما بعدهما .

والمقارنة فوق ذلك سهيل الوقوف على مسالك الأئمة في آرائهم الفقهية ، كما أنها طريق لمعرفة ما تطلعن اليه النفس من الأحكام ، ومن أهم فوائد فقهيته المقارنة أنه يسودى بعد البحث والتحصيل في أدلة الطائفتين بعد تفهيم التاريخ والتوفيق بجمع تلك الأدلة المتعددة وترجيح ما أمكن ترجيحه حسب الدليل يسودى ذلك كله الى جميع كلمة المسلمين على الراجح من أقوال الفقهاء ، وذلك بتلاشى الاختلاف وبعدم التعصب وتحقق الوحدة .

والغلاصة فسي هذه المسألة أنه اذا عمل المسلم بما أفشاء به مجتهد آخر ، ونقل الأمدى وابن الحاجب في ذلك اتفاقا وقال الزركشى : ان ذلك هو الراجح ، لأنه بالعمل يكون قد التزم بما أفشاء به ومن التزم شيئا لم يجز له الرجوع فيه .

وليه أن يعمل في غيرهما من المسائل يرى مجتهد آخر ما لم يلتزم مذموميا مريضا كذا حسب الشافعى أو أبى حنيفة أو مالك فان التزم مذموميا مريضا فقبل ليس له أن يعمل بخلاف هذا الذميب لأنه اتفق أنه يجب عليه العمل بما اقتضى اقتضاه . وقيل له أن يعمل بخلافه وهو الراجح لأنه التزم شيئا لم يلزمه الله ولا رسوله فان الله لم يوجب عليه اتباع مذموم مريون وليس التزامه للمذموم المعين نذرا عليه حتى يجب الوفاء به . وقال فريق من الملما ان عمل بما التزمه في بعض المسائل ولم يعمل به في البعض الآخر جاز له أن يعمل بخلاف ما التزمه فيما لم يفعله ، وامتنع عليه أن يعمل بخلافه فيما فعله واختار هذا التفصيل الكمال بن الهمام ، وقال في توجيهه ذلك انه لم يوجد في الشريعة ما يوجب عليه اتباع عمل العلم فقط حيث قال عز وجل : فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون . ( ١ )

وقال ابن الكمال : أنه يجوز للمقلد أن يتبع رخص المذاهب بمعنى  
أنه يأخذ من كل مذاهب ما هو آمن عليه وأيسر لأنه لم يوجد في الشرع  
ما يمنع من ذلك ، بل ربما كان فملا وقوله (م) معضدين لذلك ، فإن  
الرسول (ص) ما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما وقد ورد في صحيح  
البيهقي عن عائشة (رض) أن النبي (ص) كان يحب ما تخفف عن أمته  
قال (م) ان الدين يسر ولن يشاد الدين أحد الا غلبه (١)

وقال القرافي : ان تتبع الرخص جائز بشرط ان لا يترتب عليه العمل بما  
هو باطل عند جميع من قلدهم ، كما اذا قلده مالكا في عدم نكح الوضوء  
باللسان بغير شهوة وقلده الشافعي في عدم وجوب الدلك في الوضوء ثم  
سئل بهذا الوضوء فان صلاته باطلة عند كل من مالك والشافعي لأن الوضوء  
ليس صحيحا عند كل منهما .

ويؤيد من عبارة الكمال بن الهمام أنه غير مرتفع لهذا التقليد الذي قيده  
به القرافي في الجواز ، بحيث قال : وقيدته متأخرا بأن لا يترتب عليه ما يمنانه  
وإلا ما حجب التيسير الجواز بدون قيد بأن المخالفة في البصر آمن من  
المخالفة في الكل ، فاذا جازت مخالفة بصر المجتهد ين في كل ما ذهب اليه جازت  
مخالفته في بصر ما ذهب اليه من باب أولى ، ثم قال : وليس هناك دليل من نص  
أو إجماع يدل على أن الفيل اذا كانت له شروطا فإنه يجب على المقلد أن يتبع متهدا  
واحدا في هذه الشروط التي يتوقف عليها هذا الفملا ومن ادعى دليلا على ذلك  
فعلية الاتيان به . (٢) .

١/ البخاري مع الفتح : ١٠١/١ - ١٠٢ والمشارفة بالتشديد المغالبة للمقاومة والمعنى

لا يتحقق أحد في الاعمال الدينية ويترك الرفق الا عجزا وانقاع .

٢/ ذكر اصول الفقه للشيخ محمد نور : ٢٥٩/٤ - ٢٦٠



منهم الأئمة في اتباع الدليل :

لم يوثق عن أحد من الأئمة المعتبرين انه أمر الناس باتباع رأيه وما  
توصل اليه من الأحكام باجتهاده بل نقل عنهم عكس ذلك ، كما ان أحدا منهم  
لم يصر في نفسه حسدا أو حقدًا لمن يخالفه في الرأي اذ أنهم على يقين  
أن اتباع الدليل وسفاه القلب والنيسة المخلصة في طلب الحق وفي الوصول إلى  
الصراط المستقيم والمقياس الاساسي في فقه الشريعة الاسلامية ، فكان منساجهم  
في اتباع الدليل عدم التمسك لرأيهم والتنازل عن الرأي عند ثبوت الدليل  
وصحته ، واحترام رأي الآخرين وتقدريم المذرة لهم فيما اذا وقع الخلاف بينهم  
وأخبارهم في تقدير بعضهم للآخرين ، وابتعادهم عما يشير الخصومة ويكدر  
الصفوة تلك الأخبار كلها متوافرة ومشهورة في كتب تراجمهم ومناقبهم .

فقد روى عن أبي حنيفة انه قال : ... هذا رأيي وهذا أحسن ما رأيته  
فمن جاء برأي خيرا منه قبلناه ، وعنه أيضا انه قال : لا يحل لأحد أن يفتي  
بقولنا ما لم يمسلم من أين قلنا .

وروى عن مالك أنه قال : كل كلام فيه مقبول ومردود الا كلام صاحب هذا القبر  
وأشار بيده إلى الحجرة النبوية ، ونقل عنه أيضا : انما أنا بشر أخطئ  
وأصيب فانظروا ما في رأيي ، ما وافق منه الكتاب والسنة فخذوه وما لم يوافق منه  
الكتاب والسنة فاتركوه .

وروى عن الامام الشافعي أنه قال ، اذا صح الحديث فهو مذهبي ، وفي رواية  
انما رأيتم كلامي يخالف كلام الرسول (ص) فاعملوا بكلام رسول الله (ص) واضربوا كلامي  
عرض الدائط ، ونقل عنه أيضا انه قال : من استبان له سنة من رسول الله (ص) لم  
يجل له أن يدعيها لقول أحد من الناس . ( ١ )

---

١/ ايقاظ ضم الأبحار : ٥١ ، ٧٢ ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، ١١٣ ، زاد المسلم : ١٣٨١/٤ ،  
اعلام الموقعين : ٧/١ ، وفي مقدمة المجموع للامام النوري كلام جميل حول هذا الموضوع  
ينبغي الرجوع اليه : ١٠٤/١ ، ١٠٥ ، الوحدة الاسلامية والاخوة الدينية : ٩٨ وما  
بعدها و ٨٧ وما بعدها .

ويقول ابن قيم الجوزية . . . ثم جاءت الأئمة من القرن الرابع المفضل في إحدى الروايتين فسلخوا على آثارهم أي الصداقة اقتساما واقتبسوا هذا الأمر من مشكاتهم اقتباسا وكان دين الله أجل في صدورهم وأعظم في نفوسهم من أن يقدموا عليه رأيا أو مقولا أو تلميذا أو تياسا ، فصار لهم الثناء الحسن في المالعين وعمل الك سبحانه لهم لسان صدق في الآخرين ثم صار على آثارهم الرعييل الاول من أتباعهم ، ودرج على مهاجرتهم الموقنون من أتباعهم ، زاحدين في التمصيب للرجال ، واقفين مع الحجة والاستدلال ، يسيرون مع الحق أين سارت ركائبه ، ويستقلون مع الصواب حيث استقلت مضاربه . ( ١ )

المعروف عن العلماء المتقدمين ان الناس منفقان : علماء باحثون ويجب عليهم اتباع الدليل ، وعموم لا يفقهون ويجب عليهم اتباع الفقهاء من غير التزام واحد بيمينه وهذا هو معنى قولهم ، مذهب العاصي مذهب مفتيه ، والمشهور عنهم أنه لا يجب عليه التزام مفت واحد بل يسأل من يضمن له ممن يثق بهم . ( ٢ )

ذكر ابن رشد لأئمة الفقهاء :

ذكر ابن رشد في كتابه البداية كثيرا من أقوال العلماء وآرائهم فقد ذكر آراء الصحابة  
التابعين ومن بعدهم وذكر اختلاف مالك وأبي حنيفة والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي  
يوسف ومحمد بن الحسن وأبي ثور والسفيان الثوري وغيرهم ، لكن ذكره للإمام أحمد بن حنبل  
لم يكن على مستوى ذكره لباقي أئمة المذاهب الثلاثة ولعل ذلك يرجع إلى أسباب نذكر  
فيها ما يلي : ( ١ )

كان الإمام أحمد المولود سنة ١٦٤ هـ ، والمتوفى ٢٤١ هـ ، كان أماما صالحا يكره الشهرة  
علمه والمصداة بفضل وحلمه ، فطغت هذه الصفات الحميلة <sup>على</sup> صفته الفقهية ، فكان صلاحه  
يشعه من السير في فقهه إلى أقصى حده ، لذلك كان يلزم السكون عن الفتوى حيث يسارع إليها  
بغيره ، كما أن نزعتة الحدِيثية كذلك طغت على فقهه ووقوفه عند الأثر في ذلك دور كبير .

لهذا وإذا كُنْز بعض العلماء كونه فقيها ، وعده من المحدثين ، فلم يذكر ابن حريسر  
الطبري ذكره في كتابه " اختلاف الفقهاء " ( ٢ ) ولما سئل عن ذلك أحابه بقوله : انه كان رحل  
مدينا لا رحل فقه ( ٣ ) وكذلك لم يذكره بعض الفقهاء والذين يدرسون الخلافات كالطحاوي  
في كتابه " اختلاف الفقهاء " ( ٤ ) ولا الديبوس في كتابه " تأسيس النظر " ( ٥ ) ولا النسفي في  
مناقبه في الخلاف ( ٦ ) ولا الملا السمرقندي في مختلف الرواية ( ٧ )

١ / راجع كتاب : ابن حنبل لابي زهرة : ٦ - ١٠ ، ١٥٤ - ١٥٨

٢ / قبل تمام هذا الكتاب فقد وطبع شيء سيرانه واوله كتاب المدير طبعة الدكتور فريد  
الألماني البرليني ونشره محمد أمين في بيروت .

٣ / راجع مقدمة المصحح للكتاب المذكور : ٨ - ١٠

٤ / نقل : انه كتاب كبير لم يتم بحمد ، ويوجد جزء واحد في القاهرة .

٥ / الديبوس ابو زيد عبيد الله بن عمرو الحنفي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ نشر هذا الكتاب في القاهرة  
ذكرها على يوسف .

٦ / النسفي ابو حفص عمرو بن محمد بن أحمد بن اسماعيل النسفي ولد ٤٦١ هـ وتوفى ٥٨٧ هـ  
وقد شرح هذه المنظومة ابو البركات عبد الله بن احمد النسفي المتوفى ٥٧١ هـ اعلام للزركلي

٧ / ١٩٢ / ٤

٨ / خاتمة الروايات لسلافة الدين محمد بن عبد الله الحنفي المتوفى ٥٥٢ هـ وهو كتاب مخطوط  
في الفقه . اعلام للزركلي :

فهؤلاء وغيرهم لم يمسد والامام أحمد من الفقهاء الذين يمتد بخلافهم ، وقد ذكره  
القدسسي محمد بن أحمد في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) ذكره ضمن  
أصحاب الحديث وكذلك لم يذكره ابن قتيبة عبد الله بن مسلم في كتابه المعارف ضمن  
الفقهاء .

وإذا راجعنا الامام احمد قبل غيره لنرى موقفه من الفقه نحوه أنه نقل عنه  
نهيه عن كتابة الفقه وكتابة غير الحديث خشية انصراف الناس عن علم الحديث والآثار  
اذادونت آراء الفقهاء وأقوالهم ، وكان يرى أن الفقهاء كثيرا ما يختلفون فـ  
تتربحاتهم الفقهية فلو دون كل ذلك لكان الناس في حيرة ، من أجل ذلك أشرع  
النسبي عن أن تكتب عنه فروع فقهية (١) ولم يؤثر عنه كتاب في الفقه بينما أشرع  
تأليفه المشهور في الحديث "المسند" وذلك في عصر قد أخذ فيه التدوين في الفقه شوطا  
بعيدا فمحمد بن الحسن مع فقه العراق ، وأبو يوسف له كتاب في الفقه ، والشافعي  
أساس مذهبه أو كتبه ، وأحمد لم يكن له شيء من ذلك باجماع المؤرخين ، فكان ذلك  
مسلما يقوى رأي القائلين بأنه محدث لا فقيه أو على الأقل غلب حديثه على فقهه  
ولا شك أن المدرسين من له آراء في مسائل الفقه البخاري ومسلم وليس ذلك بمخرجهم  
من دائرة المحدثين الى جماعة الفقهاء اذ العبرة بغلبة المنهاج ، فمن غلب عليه  
الحديث يمسد محدثا ومن كثر فتاواه في الأحكام الفقهية عد فقيها ولم نحسد  
من اجتمع فيه الأمران بقدر متقارب كما وجدنا في مالك (غري) فهو نسيح وحده .

هذا وكما نقل عن الامام أحمد نهيه عن كتابة الفقه كذلك نقل عنه اجازته  
الكتابة والمشاورة ويمكن الجمع بين القولين "نهيه عن كتابة الفقه واجازته ذلك" بأن  
كان في بداية الأمر ينهى عن كتابة الفقه لما سبق ذكره ، لكن لما أطمأنت نفسه بعدم  
تغلظ الحديث بالفقه وغلب على ظنه عدم استئناء الناس بالفقه عن الحديث أحاز كتابته  
النشر والنقل عنه وربما حمله أصحابه على أن يجيز نقل فتاواه بالامضاء والتصديق  
تكونت بذلك مجموعة فقهية منسوبة اليه (٢)

١ / ابن حنبل : ٦ - ١٥٨

٢ / المرجع السابق .

وما كان لنا أن نترك تلك المجموعة التي تلقاها العلماء بالقبول قد يمينا وحد يمينا  
لعجرد أنه اشتبه بالحدِيث ، وأنه لم يتسول بنفسه تدوين الفقه كما فعله غيره  
نسي عصره .

ومن هذا التقرير يتضح أن من وصفه بأنه محدث لا فقيه لم ينصف في ذلك  
والحق الذي لا يمكن المدول عنه أنه امام في الفقه كما هو امام في الحدِيث  
ان كانت امامته بالحدِيث أشهر .

كما يتضح من ذلك التقرير أن عدم ذكر بعض العلماء له لا يدل على عدم كونه  
فيها بل ربما تركوه لما ذكر من غلبة ناحية الحدِيث على ناحية الفقه .

القسم الثاني

عصر ابن رشد وأثره في التقدم العلمي

الحركة العلمية

الأوضاع السياسية

الحركة الاجتماعية

( عصر ابن رشد وأثره في التقدم العلمي )

المبدأ :

البلد التي يخرج نباته باذن ربه ، للبيئة كما للوراثة أثرها الكبير في حياة الإنسان ، إذ أنه كائن حي يتفاعل في حياته الفكرية والأدبية مع الوسط الذي يعيش فيه ، فيتأثر بالتأثير بما يحدث قبل وجوده من أحداث ووقائع ، وبما يكتسفه من مظاهر الحياة الانسانية والاضاع السياسية والحالة الاجتماعية والنهضة الثقافية . وقد تحكمت البيئة في حياة كثير من البشر ومما يرمم مع ما فيها من خلل وفساد يحاول جعلهم السيطرة عليها والخروج منها بل قالوا كما حكى الله عنهم : انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثائهم مقتدون ( ١ ) ولم يخرج عن أحكام البيئة الضالفة لهمم الخيرية الا الرسل والمفكرون الصالحون الذين ثاروا على تلك المبادئ القاليد المنافية للحق فعملوا للحيلولة دونها بتبديل وتغيير صابرين على ما لقوا من بلاء واضطهاد في سبيل تحقيق أهدافهم والوصول الى مقاصد هم الخيرية هؤلاء الفقهاء ابن رشد .

فقد برع ابن رشد على مراحل كثيرة تتمدد بتعدد المصورات التي عرفتها الأندلس ( ٢ ) ابتداءً من الدولة الاموية صاحبة المجد والعضارة

صورة الزخرف ، آية ٢٣ .

الأندلس بضم الدال أو فتحها وضم اللام كلمة أعمية لم تعرفها العرب في القديم وانما عرفتها في الاسلام وأول من سكنها من بعد الأوفان قوم يعرفون بالأندلس بالشين وبهم سميت ثم عرفت فيما بعد بالشين ثم أتت بمسما ثم عرف ملكها باسم اشبان ابن طيطش وباسمه سميت الأندلس : اشبانية ثم عرفت الى اسبانية بالسين منجم البلدان : ٢٦٢ / ١ - ٢٦٤ ، نفع الطيب :

١٢٠ / ١ - ١٢٢ .

الاسلامية وانتهاء الى دولة الموحدين . ( . )  
وكان من الضروري في تلك العصور أن تختلف فيها معالم الثقافة والسياسة وكذلك  
الحالة الاجتماعية ، إذ من الصعب أن تتفق تلك المقومات التي تتألف منها  
حياة الجماعة والبشرية ، نظرا لاختلاف أبعاضهم وأفكارهم ، وما يحدث عليهم  
من تماورات وقد تكون عليهم أولهم .

ومن هنا تأتي الأهمية لدراسة عصر الشخص الذي يقصد البحث عنه أو  
الترجمة له وفيما يلي بيان مقتضب ودراسة سريعة لمظاهر الحركة العلمية وعواملها  
والأوضاع السياسية والحالة الاجتماعية في عصر ابن رشد وما سبقه بقليل  
إذ أنهما جميعا يلقيان الضوء على تأثراته العلمية والفكرية .

---

١ / الدولة الأموية بالأندلس من سنة : ١٢٨ - ٤٢٢ هـ - ٧٥٦ - ١٠٣١ م ، ودولة  
الموحدين بالمغرب من سنة : ٥١٤ - ٦٨٨ هـ وامتد سلطانها الى الأندلس  
سنة : ٥٤٠ - ٦٠٦ تقريبا . تاريخ ابن خلدون : ٣٣٦/٤ وما بعدها العميد  
جدوة المقتبس : ٩٧ .



الحركة العلمية : ( ١ )

كانت الأندلس قديما خالية عن النهضة العلمية إذ لم يشتهر من أهلها أحد بالافتناء بالثقافة العلمية ولم تزل كذلك عاطلة الى أن فتحها المسلمون في شهر رمضان ما بين سنتي ٩٢ ، ٩٥ هـ على يد طارق بن زياد ( ٢ ) وموسى بن نصير ( ٣ ) فشرع أهلها يعتنون بعلوم الشريعة واللغة ، حتى في أواسط القرن الثالث من الهجرة وذلك أيام أميرها الخامس من خلفاء بني أمية ، وهو محمد ( ٤ ) بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل عندما تحرك أفراد من الشعب الى طلب شتى العلوم غير أنهم لم يظهروا ظهورا شائعا الى قرب أواسط القرن الرابع الهجري ( ٥ ) حتى اشتهر علماء اعتنوا بعلم الحساب والنجوم ، ثم لما مضى صدر من القرن الرابع انتساب

- ١ / راجع كتاب دولة الاسلام في الأندلس القسم الثاني : ٦٩١ وما بعدها .
- ٢ / طارق بن زياد بن عبد الله الليثي ولد سنة ٥٠ هـ ٦٧٠ م وتوفي ١٠٢ هـ ٧٢٠ م الزركلي . الاعلام . ٣ / ٣١٣ - ٣١٤ .
- ٣ / موسى بن نصير بن عبد الرحمن بن زيد اللخمي ولد سنة ١٩ هـ ٦٤٠ م ، وتوفي ٩٧ هـ ٧١٥ م الاعلام : ٨ / ٢٨٥ - ٢٨٦ .
- ٤ / كان محمد بن عبد الرحمن عادلا بليغا ادبيا خلف نيفا وخمسين ولدا ، بدأ خلافته سنة ٢٢٨ - ٢٧٣ هـ ولد في قرطبة سنة ٢٠٧ هـ ، ٨٢٢ م وتوفي فيها سنة ٢٧٣ هـ ، ٨٨٦ م . الاعلام ٧ / ٦١ - ٦٢ .
- ٥ / وذلك أيام خلافة عبد الرحمن الناصر بن محمد بن الأمير عبد الله بدأ خلافته سنة ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ ٩١٢ - ٩٦١ م ولد عبد الرحمن سنة ٢٧٧ هـ ، ٨٩٠ م وتوفي ٣٥٠ هـ ، ٩٦١ م وكانت ولادته ووفاته في قرطبة . الاعلام : ٤ / ٩٩ - ١٠٠ .

الأمير الحكم (١) الثاني الى العناية بشتى العلوم وإيثار أهلها واستجلب من مصر بغداد وغيرها من ديار الشرق عيون المؤلفات الجليلة والصفات الخيرية في العلوم القديمة والحديثة فجمع منها عددا وافرا من الكتب ، فقد كان هذا الأمير في وقته يكر الناس محبة للعلم وأبعدهم همة في اكتساب الفطائل في ميدان الفكر والمعرفة ، فقد كان مشغولا بتنشيط الحركة الأدبية وتحريك عجلة الانتاج العلمي وذلك بمسند أن توقف الحرب والصراع بين المسلمين والنصارى وساد السلام وشمل ربوع بلاد الأندلس ، ما دعا الناس في عهده الى التحرك بكثرة القراءة والاطلاع على كتب الاوائل ومذاهبهم حتى وافته المنية سنة ٣٦٦ هـ بعد خلافة استمرت ست عشرة سنة تقريبا . ولا عجب في ذلك فقد كان عصره امتدادا من عصر عبد الرحمن الداخل منسج الدولة الأموية بالأندلس المنزوي سنة ١٧٢ هـ وكان عبد الرحمن الداخل يعتبر أول شخصية ظهرت في ميدان التفكير الأدبي بالأندلس لذا يعتبر حقا رائد النهضة الثقافية بفنونها ، وبرز في عهده شخصيات كثيرة في الفقه والحديث وفنون الآداب .

ومن أهم مظاهر النهضة الثقافية في عهد الحكم الثاني إنشاء المكاتب وتأسيس المدارس في عواصم الأندلس ، واجراء الرواتب على المعلمين والطلاب . فقد ذكر القاض ابو القاسم (٢) صاعد بن أحمد الأندلسي في كتابه "طبقات الأمم" (٣) أن الحكم الثاني كان اما لهذه النهضة مشجرا ففى الأدب والعلم

---

١ / الحكم الثاني المستنصر بالله ابن عبد الرحمن الناصر بن محمد بن عبد الله ولد في قرطبة سنة : ٣٠٢ هـ ، ٩١٤ م وتوفي فيها سنة ٣٦٦ هـ ، ٩٧٦ م الاعلام :

٢ / ٢٩٥ .

١ / صاعد الأندلسي هو صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن صاعد الأندلسي التغلبي أبو القاسم مؤرخ مشهور وباحث من أهل قرطبة ولد سنة ٤٢٠ هـ ، ١٠٢٩ م وتوفي سنة ٤٦٢ هـ ، ١٠٧٠ م . الاعلام : ٢٧١ / ٣ .

٢ / ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٨٨ .

لم تشهد الدولة الأندلسية خليفة مثله طما وثقافة وخاصة في علوم الأنساب والتاريخ والشريعة ، ويشير صاعد بن احمد بكلامه هذا أن بلاد الأندلس أخذت في عهد هذا الخليفة بالثورة الثقافية والنهضة العلمية ، وكسان لها فضل عظيم في تاريخ الحضارة الأندلسية ، ويقول ابن حزم ( ١ ) في كتابه ( جمهرة الأنساب ) : . . . . اتصلت ولايته خمسة عشر عاما في هدوء وطلو وكان رفيقا بالرعية محبا للعلم ملا الأندلس بجميع كتب العلوم ( ٢ ) . وبذلك أصبحت بلاد الأندلس شملا للحركة العلمية ومقصدا لجميع الكتاب ورواد المعرفة من مختلف الجهات ، يفدون السوي جامع قرطبة والذي يعد من أعظم الجامعات في ذلك العصر لا يدانيه الا الأزهر في مصر والمدرسة النظامية في بغداد . فقد اتفق المؤرخون قاطبة أن الأندلس تحولت في عهد هذا الخليفة الى سوق عظيمة تجلب اليها منتجات الفنون والآداب من شتى الأقاليم ، وما يحكى في هذا الصدد أن الكتب التي تؤولف في الشرق تعرف في الأندلس يعني قبل أن تعرف في الشرق نفسه ، ولا يستغرب هذا فان للخليفة مندوبين عنه في دول الشرق كبغداد ودمشق كما له مفوضون في القاهرة والاسكندرية وقد عهد الي هؤلاء البحث والتنقيب عن كتب ومؤلفات

١/ ابن حزم هو ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي ولد سنة

٣٨٤هـ وتوفي ٤٥٦هـ .

٢/ جمهرة الأنساب ص : ١٠٠ بتحقيق عبدالسلام هارون الطبعة الثالثة

دار المعارف بصر ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .

من علوم الأولين والآخرين بأي ثمن كان ، ومن هذا القبيل ما يروى : أنه بحث ألف دينار من الذهب الخالص إلى أبي الفرج الأصفهاني ( ١ ) كي يحوز له نسخة الأولى من أغانيه وقد قرئ هذا الأثر النفيس في الأندلس قبل أن يقرأ في العراق .

ولا ينبغي ما كان لابن حزم من سعة العلم وثروة الكتب مما زاد في رفع مستوى الثقافة العلمية في ذلك القطر ، فقد كان مطلع النظر في الذكاء وحدة الذهن وكثرة التأليف في مختلف الفنون ، وكان شافعي المذهب أولاً ثم صار ظاهرياً ، فوضع فكره في هذا المذهب الذي أن مات . وكان ابن حزم من أبناء الأكابر الذين ساعده في أن ينال قسماً وافيراً من التعليم ، وقد اعتزل أمور السياسة لكي يتفرغ بكلية لنشر مذهب وآرائه تارة بالتدريس وأخرى بالتأليف إذ هو صاحب القلم السيل واللسان الفصيح والحجة الناضجة والمارضة التي تأسى المراضة ، هذا فقد نقد جميع الفرق الإسلامية المختلفة نقداً شديداً في سبيل نصر أفكاره الظاهرية

---

١/ أبو الفرج الأصفهاني موعلي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم الأموي القرشي من أئمة الأدب والتاريخ والسير والأنساب وكان يبعث بتصانيفه سرا إلى صاحب الأندلس الأموي فيأتيه أنمامه وقد جمع كتابه الأغاني في خمسين سنة ولد سنة ٢٨٤ هـ ، ٨٩٧ م وتوفي سنة ٣٥٦ هـ ، ٩٦٧ م الاعلام : ٨٨/٥

والدفاع عنها . ( ١ )

وهذا النشاط المتواصل تمولت قرابة ( ٢ ) الى صنع لا يلقى فيه غير النسخين والمجلدين ، وقد استفادت الأندلس عامة ومدينة قرطبة خاصة من هذه النهضة العلمية متى وصلت الى قمة المجد والازدهار في نشاطها الفكري في العلوم والفنون والأداب فكانت مقصدًا للباحثين والفقهاء من جميع الأقطار للنهل من معينها العلمي والفكري في جامعاتها ومدارسها التي كانت تزدهر بالعلماء والمفكرين ( ٣ )

ويمكن حصر العوامل الإيجابية التي بثت روح الحياة الثقافية في الأندلس فانتشر فيها مراكز النهضة الإسلامية انتشر سارا واسما وراحت فيها العمارة راجا ملحوظا يمكن حصر تلك فيما يلي :

أولا : اهتمام الحكام بالانشاء مكاتب تابعة لهم ثم جمع أنواع الكتب فيها من أقطار العالم وكان ذلك الجمع اما بواسطة تجار مبعوثين من قبل الحكام الى تلك الأقطار الغنية بالمؤلفات القديمة والحديثة واما باتصال مباشر بالمؤلف نفسه ، تطالبه من مؤلفاته . فبذلك جمعت في الأندلس أمهات الكتب وعيونها من مصر وغيرها من بلاد الشرق ، فظلت المكاتب تحوى فنون الكتب ونوادرها .

ثانيا : نشاط مكثف من الرعاة اقتناء الحكامهم في جمع الكتب والانشاء المكاتب سواء من ذلك من يقرأ منهم ومن لا يقرأ ، ودون تمييز بين غنيهم وفقيرهم ، فقد عممت الرغبة جميعهم في اقتناء الكتب ، ويدل على ذلك ما يروى : أن أحدا أقام في قرطبة مدة ولازم أسواق الكتب فترة طويلة يتربح فيها نزول كتاب يحتاج اليه حتى أن وقع عليه ، والكتاب بخط فصيح وتفسير مليح ، ففرح به غاية الفرح ، فكان يزيده

١/ نفع الطيب : ٢٨٣/٢ وما بعده ، دائرة المعارف الإسلامية : ١٣٦/١ وما بعدهما .

٢/ قرطبة بضم أولها وسكون ثانيها وضم الظاء ومعنى كلمة أعمية رومية ويمكن أن يكون أصلها مشتقة من القرطبة وهو العدو والشديد . وقال الأضمرى : طمنتته فقرابته اذا صرعه معجم البلدان : ٣٢٤/٤ - ٣٢٥ . وفي النصف الاول من الجزء الثاني من كتاب نفع الطيب ، وصف كامل لمدينة قرطبة فارجع اليه .

٣/ رينسان : ابن رشد والرشدية : ٢٤ وما بعدهما .

من ثمنه كلما طالب منه الزيادة الى أن بلغ ثمن الكتاب فوق حده ، بسبب شخص  
من منافسه في شرائه ، حتى اضطر الى أن يقول للنادي بالزيادة : أرنى من  
يزيد في ثمن هذا الكتاب حتى بلغ ما بلغ ، فأراه شخصا عليه لباس رئاسة ، فدنى  
منه فقال له : أعز الله سيدنا الفقيه ، ان كان لك غرر في هذا الكتاب تركته  
لك ، فقد بلغت الزيادة بيننا فوق حده ، فقال له الشخص : لست بفقيه ولا أدري ما فيه  
لكنني أقت خزانة الكتب لأتأمل بها بين أعيان البلد ، وبقي موضع يسع هذا  
الكتاب ، فلما رأيته أنه حسن من الخط. حيد التلديد استحسنته ولم أبال بما أزيد  
منه من الثمن . ( ١ )

وما يرى أيضا أن أحدا من العلماء كانت له مكتبة ذات قيمة وكان فقيرا يعميش  
على ما يكسبه من تدريس الأطفال يساعده ابن له يتمهد الصبيان وابنة لسه  
تتمهد البنات ، وقد خصص تلك المبالغ الضئيلة التي استأجر توفيرها لشراء الكتب  
بالأمانة الى ما يقوم به أوقات فراغه من نسخ ما يستميره من الكتب من أحد اصداقائه<sup>(٢)</sup>  
ثالثا : اتمام ولاية الأمور بالعلم وأمله فكانوا يقربون منهم رجال العلم ويغدقون  
عليهم المال ، وخاصة عند ما يأتون بمؤلفات ومترجمات جديدة .  
رابعا : توجيه العناية الى التأليف والتدقيق العلمي والترجمة ، فقد ألفت  
عدة كتب في الفقه والحديث واللغة والطب وغيرها من العلوم ، كما دقت الأصول  
اللغوية في المؤلفات فجاءت الأسماء من الكتب في التاريخ والجغرافيا وعلم النبات ( ٣ )  
خامسا : استدعاء العلماء والمفكرين للعمل في مدينة قرطبة ، فقد وفد نتيجة لذلك  
عدد كبير من المفكرين من أقطاب العالم الى بلاد الأندلس للمساهمة في رفع مستوى  
النهضة العلمية والثقافية والادبية ( ٤ ) .

- ١/ المقري ، نفح الطيب ، ١١/٢٠ .  
٢/ البيربيط مطلق : ٨٥ وما بعدهما .  
٣/ طبقات الزبيدي : ٩ - ١٠ ، ٣٤٠ ، جذوة المقتبس : ص ٤٧ - ٤٨ ، الزبيدي لحسن  
المواهب : ٩ وما بعدهما .  
٤/ فهرست ابن جبير : ٤٠٨ ، ٣٢٥ .

سادسا : الرحلة المتواصلة فقد كان العلماء يشدون رحالهم من المغرب الى الشرق  
أخذ الرواية من الشيوخ ثم العودة بالكتب المروية ، ( ١ )

بعد هذا العصر الزاخر التي كانت فيه النهضة العلمية تتكاثر فروعها وتحسن  
مارها ، وفي ذلك العصر الذي بلغت فيه المعارف الانسانية شأوا بعيد المدى  
أصبحت فيه مقاييس الرقي والحضارة مرمونة بالعلم والمعرفة والابتكار والابداع .

وفي حين كانت فيه أمواج الحركة الفكرية والأدبية تتلاطم ، بعد ذلك كله  
رشيد ابن رشد في قرطبة التي عدتها التاريخ من عواصم الثقافة والحضارة  
توجد بيئة مزرعة بالعلم ، ووقتا ملائما وفرصة متاحة ليكون عالما فقيها  
ومفكرا أدبيا وطابعا فيلسوفا ، فبدأ حياته يتطلع الى تلاءم المصير وما فيها من الحضارة  
الانسانية ، فرأى ثروة من المعارف والمعلوم التي برزت بها الامة الاسلامية ، وتبوأت  
الصدارة في عالم العلم احقابا متتالية ، كانت دولة الاسلام مصدر اشعاع يستضئ به  
الفكر الانساني في أنحاء العالم ويهتدى به العقل البشري .

أخذ ابن رشد على عاتقه أن يسير قدما في مضمار الابتكار والابداع ، فامت بمقوماته  
الشخصية علما وخالقا ، تحقيقا لما علق عليه من آمال ، بذلك اعتل مكانة مرموقة في  
صاف البارزين الذين حققوا أهدافهم السامية فأصبحت جهودهم ثمرة نافعة .

وكان ابن رشد فخورا بما لاقاه في بلده قرطبة من اعتناء أهلها بخزائن الكتب  
حيث قال في مقام المناظرة بينه وبين أبي بكر بن زهر ( ٢ ) في حضرة المنصور خليفة دولة  
الموحدين : ( ما أدري ما تقول : غير أنه اذا مات عالم من اشبيلية فأريد بيع كتبه حملت  
الى قرطبة حتى تباع فيها واذا مات ما ربح بقرطبة فأريد بيع تركته حملت الى اشبيلية حتى  
تباع فيها ) وابن زهر هذا كان من أعيان دولة الموحدين إذ كان وزيرا للمنصور ولأبيه  
من قبله ، ومعروف ان ابن رشد من قرطبة وابن زهر من اشبيلية . ( ٣ )

طبقات الزبيدي : ٣٣٥ - ٣٤٠ ، ليفي : حضارة العرب في الأندلس : ٦٣ وما بعدها .  
/ أبو بكر محمد بن عبد الملك بن زهر ولد باشبيلية سنة : ٥٠٧ م ١١١٣ م وتوفي في مراكش  
سنة ٥٩٥ م ، ١١٩٩ م الاعلام للزركلي : ١٢٩ / ٧ ، دائرة المعارف الاسلامية

ونظرا لما يتمتع به ابن رشد من سعة الاطلاع وقوة الذكاء تلقى تشجيعا من  
ابن يعقوب (١) أحد خلفاء دولة الموحدين على شرح كتب أرسطو خاصة وتفسير  
مفاهيم الفلسفة عامة فقد ذكر ابن رشد سبب قيامه بشرح كتب أرسطو حيث قال : . . .  
بعد عانى أبو بكر بن مافيل (٢) فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين أبا يعقوب يشكو  
من قلق عارة أرسطو طاليس (٣) وعبارة المترجمين عنه ، كما كان يذكر غموض أغراضه ويقول : لو  
كان لهذه الكتب من يلخص ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها  
عن الناس ، فان كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل ، وانى لأرجو أن تقر به ، لما أعلمه من  
شدة ذمك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الى الصداقة ، وما ينمى من ذلك الا ما  
تلك من كبر سنني واشتغالني بالخدمة وصرف عنايتي الى ما هو أهم عندي منه ، ومضى  
ابن رشد يقول : فكان هذا هو الذي جعلني على ما لخصته من كتب أرسطو طاليس (٤)

ومما يلفت نظر المؤرخين أن ابن رشد نشأ في دولة الموحدين التي تدبّر  
بشدة التناحرية وهو المذهب الذي يلتزم أصحابه ظاهرا بظهور الشريعة ويتحرجون  
عن التأويل ، وكان لفناء الموحدين يرجعون هذا المذهب على سائر المذاهب  
الفلسفة الذي أعادى تشجيعه لابن رشد هو من اسيرة الموحدين ، فلهزم من ذلك  
من تكون تلك الاسيرة حامية للفلسفة والبدع العلمية . (٥)

أبو يعقوب هو يوسف بن عبد المؤمن بن علي القيس الكومي ثالث ملوك الموحدين ولد سنة  
٥٢٣ هـ ، ١١٣٨ م وتوفي سنة ٥٨٠ هـ ، ١١٨٤ م . الاعلام : ٣١٨/٩ .  
ابن طفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن مافيل القيس الباطني الفيلسوف الاندلسي  
كان بابيا لابي يعقوب بن كان طبيبيا لابنه يعقوب المنصور ولد سنة ٤٩٤ هـ ، ١١٠٠ م وتوفي  
سنة ٥٨١ هـ ، ١١٨٥ م : الاعلام : ١٢٨/٧ ، دائرة المعارف الاسلامية : ٢١٢/١ وما  
يشتمل .

أرسطو أو أرسطو طاليس بن نيقوماخورثوس ومعنى نيقوماخورثوس هو قاهر الخصوم ، ومعنى  
أرسطو واليس هو تام الفضيلة او صاحب الحكمة ، او الفاضل الكامل : لطبقات الامم ، ١٣ ،  
موسسات لابن النديم : ٣٤٥ ، دائرة المعارف : ٦١٢/١ - ٦١٧ .  
: والتعريف في تلخيص أخبار المغرب : ٢٤٢ - ٢٤٣ .  
/ المقادير : ابن رشد : ٧ وما بعدها .



ولعل السرفى ذلك هو أن أبا يعقوب كان يميل إلى الحكمة والفلسفة من بقية العلوم كما كان حريصا على الجمع بين علم الشريعة والحكمة ، وسيأتى قريباً ما يوضح ذلك . لكن لوقورن بين موقف هذا الخليفة من علوم الفلسفة وبين موقف ابنه يعقوب من تلك العلوم لنجد فرقا شامسا حيث انتقاع الامتغال في زمنه بتلك العلوم وغيرها من علم الفروع وكتب المذاهب وخالفه الفقهاء فقد أمر باحراق كتب المذاهب بعد أن يجرد عنها الحديث والقرآن وأمر الناس بترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض فيه وأمرهم بجمع السنة وحفظها ، وكان المقصد من ذلك محو مذهب المالكية وإزالتها من المغرب وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث ( ١ ) ويرى بعض المؤرخين أن موقفه هذا يمثل رأى أبيه وحده أثناء حكمهما وأن كانا قد تظاهرا بالانفصاء ذلك ( ٢ ) . كما أن بعض المؤرخين استنتج من موقف المنصور هذا أن المومدين ليسوا على مذهب الظاهرية حيث أنهم يدعون إلى الكتاب والسنة ( ٣ ) لكن لدى التأمل نجد أن الدعوة إلى العمل بالكتاب والسنة هي بيمينها دعوى الظاهرية تقريبا .

١/ الموجب : ٢٦١ وما بعد ما . ٢٧٨ وما بعد ما + الاستقصا : ٢٠٠ / ٢ .

٢/ الاستقصا : ١٥٦ / ٢ وما بعد ما .

٣/ قيادة المغرب العربي : ١٩٦ / ٢ .

## وضع السياسة وأثرها في الثقافة العلمية :

بمسند :

عاش ابن رشد وترعرع في العصر الذي يعتبر امتداد للعصر الذي عاش فيه الفيزيائي ، وذلك من الناحية العلمية ، ولو أن ابن رشد في الأندلس في الفيزياء في آسيا أي أن أحد مساهمات ابن رشد في أسمى الممالك الإسلامية من جهة الغرب والثاني عشر في أقصاه من جهة الشرق ، إذ أن العلاقة العلمية التي تترتب بالفواصل الزمنية ولا بالحدود الجغرافية ولا بالفوارق الاجتماعية تجمع بينهما على الجميع .

ولقد كانت الأوضاع السياسية في تاريخ الأندلس على مراحل متعددة تختلف كسبل إعادة منها عن آخرها في التقدم العاصي أو الانحطاط الثقافي .

بعد فترة من فتح الأندلس لم يمد الرحمن الداخل الاستيلاء على الأندلس عظام ١٢٨٠ م ٧٥٦ م ، وذلك بعد انتصاره على يوسف الفهري الذي كانت السلطة العليا بيده وقتئذ ، وبانتصاره تمكن من تأسيس دولة أموية في تلك المنطقة ، وفي آخر سنوات هذه الدولة قدر لملوك الطوائف أن تدخل بلاد الأندلس حتى أصبحت أسرة حاكمة فيها ، واستمر حكم هذه الأسرة التي ظهر عصر المرابطين ، ثم حل الموحدون محل المرابطين في الاستيلاء على الأندلس ، وهكذا استمرت الأحوال السياسية حتى انحسرت الدولة الإسلامية في الأندلس بعد بنة غرناطة ، وتمت فيها جميع القوى الإسلامية حتى سرز بذلك الجزء من أسبانيا ملوك الأحرار ، وينتهي هذا العصر بسقوط الأندلس في سنة ١٤٩٢ م على يد فردينان وايزابيل ، فصار سقوط الأندلس للمسلمين نهاية قرابية خاصة في أيدي النصارى نكبة الاسلام وعمود حضارته العلمية ربما يلي بيسان مجمل لتلك الأوضاع في تلك العصور .

### المراحل السياسية وميزاتها :

أوجز المؤرخون المصور التي مرت على دولة الأندلس في المراحل الأتية :

#### المرحلة الأولى :

عصر الفتح الاسلامي للأندلس ، ويتميز هذا العصر باخماد الثورة الخارجية استمرارا للفتح الاسلامي ، وقمع الفتن والاضرابات الداخلية الناجمة من العصبية القبلية بين العرب أنفسهم ثم بينهم وبين غيرهم ، حيث كان كل منهم يتحسبن الفرض للثورة ضد الآخر ما سبب عدم الاستقرار ، وهال سير الفتوحات الاسلامية فعاشت تلك البلاد حقبة من الزمن يتداولها الولاة من حين لآخر ، حتى تمكن عبد الرحمن الداخل من السيطرة على شؤونها وانشاء امارة أموية .

ومن الملاحظ أنه لم تكن في هذه الفترة حركة علمية على نطاق يستحق الذكر ، وذلك بسبب ما ذكر من الحروب الداخلية والخارجية التي مزقت وحدة العرب وأفقدتهم الأمن والاستقرار .

#### المرحلة الثانية :

هو عصر أمراء بني أمية من ١٢٨ هـ الى ٣٠٠ هـ ابتداءً بعهد الرحمن الداخل ، ثم يليه عصر خلفائهم من ٣٠٠ - ٤٢٢ هـ ابتداءً بعهد الرحمن الناصر ، فقد تميز هذا العصر بالجهاد المستمر ضد ملوك النصراري الاسبان في بعض مرتكزاتهم حتى تمكن حكام هذا العصر من اخفائهم ، وتشببت داهم الدولة الاسلامية ، والتي بلغت ذروتها في المجالين العسكري والجناري ، فبدأت النهضة العلمية في عهد عبد الرحمن الناصر وأخذت تنتشر في أرجاء الأندلس ( ١ ) حيث سنى الخليفة عبد الرحمن الناصر بحماية الآداب والعلوم وشجع الأندلسيين على دراسة الرياضيات وعلم الفلك الى جانب عنايتهم بدراسة علوم الدين ، وقد استمرت هذه العناية حتى بلغت قمتها في عهد ابنه الحكم الثاني كما مر بنا

١ / زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي ص ١٤ وما بعدها .

لام على ذلك فضلا ، وقد اعتبر المؤرخون هذا العصر بأنه العصر الذهبي  
لدولة الاسلام في بلاد الأندلس .

بيد أن الأمر سرعان ما انقلب رأسا على عقب ، ذلك أن الحكم الثاني لم يكتسب  
في الخلافة سوى ست عشرة سنة ، فعند موته سنة ٣٦٦ هـ ( ٢ ) خلفه ابنه  
شمس الملقب بالمؤيد ، ولم يكن قد بلغ العاشرة من عمره ، فوقع تحت تأثير وصية  
المنصور بن أبي عامر المفاخرى القحطاني الذي استبد بأمره ، فبدأ عصر الفوضى  
والاضطراب وانتهى العصر الذهبي للأندلس ، فقد عمد المنصور الى خزائن  
العلم وأمر علماء الدين باخراج ما في حوزتهم من كتب العلوم القديمة والتي تعنى علوم  
المنطق والنجوم وغيرهما من علوم الأوائيل ، ما عدا كتب الطب والحساب والحديث والفقه ،  
وأمر باحراقها وفسادها فأحرق بعضها وبارح بعضها الآخر في آبار النهر  
وسهل عليها التراب . ولم يغفل المفاخرى ذلك الا تحييا الى عوام الأندلس وسابرة  
الجملة ، وربما يكون هذا من سيطرة الفقهاء وقوة نفوذهم في أيام هشام بصفحة  
سنة ( ٢ ) .

### رحلة الثالثة :

عصر ملوك الطوائف من ٤٢٢ - ٤٨٤ هـ وكان من المظاهر التي اختلفت بها  
في هذا العصر هو التفكك والانحلال السياسي والالتعاضد الشامل والتناحر القبلي  
والسلمين مما سبب زيادة الطماع حكام النصارى الاسبان في التوسع على حساب  
دولة الاسلام ، وكان دور هؤلاء الأعداء نصرة الأمير المسلم على أخيه المسلم  
عمر وفي نفس الوقت يعمل فيه على توسع رقعته ونفوذ شوكته .

وفي آخريات عهد الدولة الاموية بالأندلس أعلن محمد بن ( ٢ ) جمهور نفسه  
على بلاد الأندلس ، وجعل قرطبة عاصمة له ، وبذلك انتهى عصر الخلافة

دولة الاسلام في الأندلس : القسم الثاني : ٤٢٩ .

١٠ . بابقات الامم الصاعد الاندلس ص ٦٥ - ٦٦ ، المدخل لصناعة المنطق لابن طموس ص ١٠ .

محمد بن جمهور ابو الحزم ابن محمد بن جمهور بن عبيد الله الكلبى ولا ولد سنة ٣٩١ هـ

١٠٠١ م وتوفي سنة ٤٦٢ هـ ١٠٧٠ م ، تاريخ ابن خلدون : ١٥٩ / ٤ دائرة المعارف

الاسلامية : ١٩٩ / ٧ ، الاعلام للزركلى : ٣٠١ / ٦ - ٣٠٢ كحول الطوائف : ٢١ وما بعدها

الأموية في الأندلس ، ولم يكن ابن جهور يعلن ذلك حتى أعلن كثير من الأمراء استقلالهم في مقاطعاتهم ، فمن هنا بدأ عصر ملوك الطوائف وأصبح فيها حوالي عشرين أسرة حاكمة من الطبيعي في مثل هذه الظروف أن تحصل في البلاد حالة الفوضى والانقسامات والانحرافات السياسية ، وأن تهدد البلاد بالحروب الداخلية ، والتنازع المستمر أن السلطة موزعة بين أمراء خاصين ، كما تعرضت الدولة لغارات النصارى وكان أن ينتقل حكم تلك البلاد الإسلامية إلى أيدي النصارى لولا أن قيد الله لها يوسف بن تاشفين ( ١ ) من ملوك المرابطين الذي لبي نداء ملوك الطوائف وحارب أهداهم ومعق انتصارا مهد له الطريق لكي يكون قائدا لها ( ٢ ) فبذلك انتهى عصر ملوك الطوائف .

وبرغم ما ذكر في ذلك العصر إلا أنه يبدو في بعض النواحي جوانب حسنة امتطاعت هذه الدولة أن تحفظ بكيانها الأدبي .

فقد شهدت بلاد الأندلس في عهد الطوائف نهضة أدبية كبرى نتجتها للتنافس الشديد بين تلك الدويلات الصغيرة في مضار العلوم والآداب ، وبرغم ما شهدته تلك البلاد من الحملات القوية التي استهدفت إبعاد علوم الأوائل ونسي مقاديرها المنطق والفلسفة برغم ذلك فقد عجز رجال الدين ضد تيار التيارات اليونانية ، بسبب انتشار علماء قرطبة أثناء الفتنة في شتى أرجاء بلاد الأندلس فقد تفرقت في كل ناحية مجموعات الكتب التي كانت مخترنة في مكتبات قرطبة ولعل من أهم تلك الأسباب في ذلك تلك الحرية التي أباحها ملوك الطوائف في شتى نواحي الحياة الاجتماعية بما فيها الناحية الدينية ، وهكذا تطورت الثقافة العلمية فسي عهد ملوك الطوائف نوعا ما ، فأبديت تنتشر بين ذلك الدويلات وأقبل المفكرون على وضع المؤلفات المعتبرة في كل فن ( ٣ ) .

١/ يوسف بن تاشفين بن إبراهيم الصنهاجي الحموي ملاك المرابطين الطلمين ولد سنة ٣١٠ هـ

١٠١٩ م وتوفي ٥٠٠ هـ ، ١١٠٦ م . الاعلام : ٢٩٤/٩ - ٢٩٥ .

٢/ دول المرابطين : ٣١٥ - ٣١٦ ، ٣٢٢ - ٣٢٣ .

٣/ بالنسبة : تاريخ الفكر الأندلس الترجمة العربية : ص ١٢ ، ٢٠٧ .

غير أن هذه الثقافة في عهد الطوائف لا تعتمد عن اذماننا ما حصل باسمن  
تزم فقد عاش هذا الفقيه في ذلك العصر المضطرب المملوك بالأحداث السياسية .  
ذلك أنه عاصر أولاً انحلال الخلافة الأموية واستقلال كل وال بولايته ، وشهد  
انها الفترة الاولى من عهد الطوائف الذي عاين فيه ألوانا من الظلم والفساد  
سياسية وبالتالي أنه لم يذوق طعم الاستقرار في صباه وراحة النفس والبال في  
وليته وأكثر من هذا أنه شهد في أواخر أيام حياته أقبح التمسك والتهديد ، حيث  
تمرت كتيبه ومزقت علانية بأمر من المعتضد بن عباد ( ١ ) وذلك باغراء من فقهاء  
ذلك العصر وطلابه كان حافظهم على ذلك التعصب الذهبي . ( ٢ )

المرحلة الرابعة :

في عصر ملوك المرابطيين في الأندلس من ٤٨٤ - ٥١٥ هـ تقريباً فقد تمخض هذا  
العصر باستعادة المسلمين حقوقهم ، سيادتهم على زمام الامور بعد مرحلة شاقية  
وتفاج مريسر . ( ٣ )

فقد شرع يوسف بن تاشفين بعد استيلائه على مقاليد الامور بجبال الأندلس  
فتمصر عليهم وأخذت المدن والقرى تتساقط أمامه كأوراق الخريف ، حتى خضعت له  
بلاد الأندلس ، وتوحدت كلمة المسلمين بانتصاره على أمراء المناطق المتناحرين ، ثم  
كفهم بهم لخدمة الامة الثمور حتى تم لهم النصر وتحققت امنية المسلمين  
استعادة حقوقهم .

وفي سنة ٥٠٠ هـ مات يوسف بن تاشفين وولى الأمر بعده ابنه علي بن يوسف وفي  
لسان حكمه ظهر نفوذ طبقة من الفقهاء وقويت شوكتهم وراى الطمع يطلبون الثراء من كل  
وجه . ( ٤ )

المعتضد بن عباد هو عباد بن محمد بن اسد اعيل بن عباد اللخمي أبو عمر الطقب بالمتضد  
بالله صاحب اشبيلية في عهد ملوك الطوائف فولد سنة ٤٠٤ هـ : ١٠١٣ م وتوفي ٤٦١ هـ .  
١٠٦٩ م . الاعلام : ٢٩/٤ - ٣٠ ؛  
البيان المغرب : ٣٠٤/٣ ، المعجب : ٥٨ - ٦٢ ، دول الطوائف : ٤١٨ وما بعدها  
الكمال لابن الاثير : ١٨٧/١٠ - ١٨٨ ، دول المرابطين : ٣٠٩ وما بعدها ،  
٣٢٩ - ٣٤٥ ؛  
نسخ الباب : ١١١/٦ ، الكامل : ٤١٧/١٠ ، دول المرابطين : ٣٧٢ ، روض القرطاس  
١٠١ ، ابن خلكان : ٤٤٨/٢ .

ذلك أن الأمير علي بن يوسف من الزهاد فقرب منه أهل الفقه وآثر رجال  
الدين في مجالسه وأفسح لهم المجال ، وأقبل عليهم برفاهيته وعنايته فكان لا يقطع  
أسرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء ، وألزم القضاة أن لا يقطعوا في حكم  
محضر أربعة من الفقهاء وترك زمام الأمور في أيديهم والممان إلى حد التهم ،  
سمح الفقهاء مقصدا وملجأ لجميع الشعب فكانوا تحت رحمتهم في حل مشاكلهم  
وأهمهم وقضاياهم ، ومما يكن من مسائل هؤلاء الفقهاء إلا أنهم أصروا على نشر  
فقه وفروعه على مذاهب مالك الذي هو المذهب المفضل عندهم ، وخاضوا في  
مخالفات هؤلاء جعلهم ينسبون النظر في كتاب الله وعلوم الحديث والتفسير ، ونعموا  
باعتقال معلوم الأثقل ، حتى أنهم أشاروا على أميرهم علي بن يوسف أن يحرق  
كتاب الغزالي فلبى دعوتهم وأمر باحراقها ، وضع الاشتغال بها اعتقادا أن فيها  
أه الحادية جهلا بها فيها ( ١ ) .

لكن ما قدمه الأمير للفقهاء وخاصة شعبه لم يخن من دولته شيئا ، إذ بدأ  
السل الأندلس بالتكر له وربما الفقهاء أيضا ، ذلك عندما هزمت جيوشه أمام  
الفرنجة وأخذت أحوال الدولة تخطرب ولاحت بوادر زوالهم ، وفي أثناء ذلك كان  
سيرم علي بن يوسف يزداد شرفا وتبلا وعزلة عن صالح الشعب وأعمل أموره  
سولة لا هم لهم سوى الاستزادة من الترف فكان هذا إيذانا بانقضاء تلك الدولة ( ٢ )  
وما عمل بزوال تلك الدولة ظهور دعوة جديدة في الأندلس على يد محمد بن  
مصر ( ٣ ) سنة ٥١٥ هـ فلقبت تلك الدولة آzana صاغية واقبالا شديدا ، وتجمعت

١/ تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية : ٢٠١ وما بعدها ، ابن رشد وطلسته الدينية ؛  
٢/ ما بعدها ، ظهر الاسلام : ٣٧/٢ . احمد تيمور باشا : المذاهب الفقهية  
الاربية : ٧١ - ٧٢ .

٣/ المصادر السابقة .

٤/ محمد بن تومرت هو محمد بن عبد الله بن تومرت الصودي البربري ابو عبد الله الطليق  
بالمهادي ولد سنة : ٤٨٥ هـ ، ١٠٩٢ م وتوفي سنة ٥٢٤ هـ ، ١١٣٠ م أي بمسند  
ولادة ابن رشد بربع سنوات ، وفي تاريخ ولادته خلاف . الاعلام : ١٠٤/٧ - ١٠٥ .  
دائرة المعارف الاسلامية : ١٠٦/١ - ١٠٩ ، معجم البلدان : ٤٤٥/٢ .

سول بهذا الداعي جيوش كثيرة نازل بها جيوش المرابطين حتى استطاع تأسيس دولة أخرى حملت دولة المرابطين ، إلا وعلى دولة الموحدين ( ١ ) وكان آخر انقراض دولة المرابطين في بلاد المغرب سنة ٥٤٢ هـ على يد اسمعق بن شاذان الذي هو أمير ملوك المرابطين حيث قتله الموحدون ودامت دولتهم سبعين سنة . ( ٢ )

### المرحلة الخامسة :

سمى عصر دولة الموحدين في الأندلس من ٥١٥ - ٦٧٤ هـ تقريبا ( ٣ ) وهذا العصر يعتبر عمرا حقيقيا لابن رشد الحفيد ، إذ كانت نشأته ووفاته في هذا العصر فقد كانت ولادته ، بهمد قيام هذه الدولة بخمس سنوات فقط .

نشأت دولة الموحدين في وقت كانت الأندلس في حالة يرثى لها بسبب انقطاع الفناء المرابطين وانصرافهم عن تسيير امور الدولة والدفاع عنها ، وانتهاز المهدو لهذا الوقت العصب ليؤيد رفقته ويبدأ غاراته على بلاد المسلمين .

بدأ ابن تومرت حملاته المنيفة ضد المرابطين بمساعدة جماعات قطعت على نفسها كل اليهود بمساندته وأخذ يمدحها بمنازلة المرابطين ومهاجمتهم على مراكزهم إلا أن الحرب كانت بينهم سجالا ، وكان حربا ان يشهد انهيار دولة المرابطين لسولا ان النهاية عاجلته .

لم تكن مهمة ابن تومرت قاصرة على هذه الناحية بل كان يدعو الى التوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكان بوجه عام أشعري الاتجاه متأثرا بأفكار الغزالي

١/ مذوة الاقتباس : ١٢٨ ، الكامل : ٥٦٩/١٠ وما بعدها .

٢/ الكامل لابن الأثير : ٥٨٤/١٠ .

٣/ تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية : ٢٢٤ - ٢٢٧ ، قادة فتح المغرب : ١٨٥/٢ -

١٩٩ . ، الكامل لابن الأثير : ٥٦٩/١٠ وما بعدها ، نفع الداهب : ١١١/٦ - ١١٢

وفيه ان دولة الموحدين استمرت من سنة ٥٤١ هـ ، ١١٤٦ م - ٦٦٨ هـ ، ١٢٦٩ م



في اختلف المؤرخون في لقاؤه به . ( ١ ) .

ولما مات ابن تومرت سنة ٥٢٤ هـ أي بعد ولادة ابن رشد بأربع سنوات قسام  
طلبه رفيقه وتلميذه عبد المؤمن بن علي بوصاية من ابن تومرت ، فوجه عبد المؤمن  
بنه بفتح مدن الأندلس وبسط سياسته عليها ، وذلك بعد ما استتب له الأمن  
بمستقرار في المغرب ، فواصل عمله في محاربة المرابطين بدون هوادة حتى تم له  
سائر دولة الموحد بن ( ٢ ) .

سما مات عبد المؤمن سنة ٥٥٨ هـ خلفه ابنه يوسف فسار على أثره في الحزم والتدبير  
سائر ملكه الشاسعة الأطراف وكان أكثر اهتمامه في ترويض الأندلس . ( ٣ ) .

وكان يوسف احفظ الناس للفلسفة العرب وأكثروهم معرفة بما ثلها وقوائدها ، واشدهم  
عناية بحماسة العلم وأمله حتى تاقت نفسه الى الاطلاع على آراء الفلاسفة وطولم الطب  
في سربنا أنه كان أميل الناس الى الحكمة ، وأكثرهم حرصا على الجمع بين علوم  
الشرعية والحكمة ، واجتمع في حضرته عدد غفير من العلماء برغبتهم ، وكان ممن  
يقيم ابو بكر بن الباقلان وابن باجة ( ٤ ) وابن الطيفيل وورعهم لا اختيار أفاضل  
علماء في بلايا الخليفة يوسف حتى شر على ابن رشد سنة ١١٦٩ م وقدمه اليه  
بإسأل ابن رشد بذلك شهرة واسمعة النطاق ومكانة في دولة الموحدين ، كما سيأتى  
بيان تفصيل ذلك في الصفحات التالية .

ولما مات أبو يعقوب يوسف سنة ٥٨٠ هـ تولى ابنه ابو يوسف يعقوب مقاليد  
الحكم . فقد استمع اشبهاخ الموحدين ورؤساؤهم على تقديمه وياهموه ولقبوه

تاريخ الفلسفة في الشمال الافريقي : ٢٢٤ - ٢٢٧ ، ظهور الاسلام : ٢٧/٣ - ٢٨ .

الكامل لابن الاثير : ٥٧٦/١٠ وما بعد ما .

الكامل : ٢٩١/١١ - ٢٩٢ .

ابن باجة محمد بن يحيى بن باجة ويعرف بابح الصانع كما يعرف بابن باجة ، من فلاسفة  
الاسلام في الأندلس وينسب الى التسطيل ومذهب الحكمة . الاعلام : ٦/٨ دائرة  
المعارف الاسلامية : ٩٥/١ ، وفيها قواعدا : ٣/٧ وما بعد ما الاستقصا :

١٩٨/٢ - ١٩٩ - ٢٠٠ .

مصور ، نقام بالامر أحسن قيام ، ورفع راية الجهاد ، وعظمت الفتوحات فسي  
لده ، وبسط الأحكام وطبقها على حقيقة الشرع ( ١ ) .

وقد اتضح ما تقدم ذكره أن موقفه من علوم الاوائل يفاير موقف والده منها ،  
حيث أظهر ميلا الى الزهد ونفوره من الفلسفة ، كما فعل من قبله علي بن يوسف  
سر ملوك المرابطين ، وقد سلك مسلك التصوف وقرب منه أهل الحديث ، وحارب  
الشيعة ، وامر برفض فروع لفقته ، وأحرق كتب المالكية وغيرها ، ونهى عن تقليد  
أئمة ولازم أن تكون الفتيا من الاستنباط من الكتاب العزيز والسنة ونتيجة لذلك انصرف  
ابن في أيامه عن الفلسفة واخذوا بهد رسون علوم العمديك والقرآن وظللت عليهم موجة  
سبل الظالمين . ( ٢ )

وكان أبو يوسف رغم زهده وتصوفه معروفا بالبطش على الأعداء وضبط الأمور وحصن  
الأمن ونشر الأمن في المغرب والأندلس حتى وافته المنية ، وفي أيامه اصعب  
بن رشد بمحنة كبرى حيث رمى بالزندقة والاحقاد وأحرق كتبه ، وسيأتى تفصيل  
بمعلق بهذه المحنة وأسبابها ان شاء الله تعالى :

ولما مات يعقوب سنة ٥٩٥ هـ وهي السنة التي توفي فيها ابن رشد خلف يعقوب  
بن محمد الملقب بالناصر ، وكان مثل أبيه حمة ونجدة وشجاعة ، وفي أوائل أيامه  
ميه كثيرا من المحروب لكنه تغلب عليها بحكته وحسن سياسته غير انه لم يحالفه  
الحظ في آخر أيام حياته ، بل خسرت في بعض المراتك التي عجلت بسقوط الأندلس  
والتي بها للفرانجية من دولة الإسلام ثم كانت مني مبدأ سقوط دولة الموحدين ولسم  
لم للمسلمين بعد ما قائمة محمد ، وذلك سنة ٦٠٩ هـ ( ٤ )

الكامل : ٥٠٥/١١ . احمد تيبور باشا : الذمات الفقهية الاربعه ص : ٧١ - ٧٧ .

الظهور الاسلام : ٣٩/٣ .

هذه الحركة هي وقعة العقاب التي مزمت فيها جيثر محمد الناصر بسبب استهانتها بالعدو

فكانت الهامة الكبرى على بلاد المغرب والأندلس . نفع الطيب : ١١٧/٦ .

نفع الطيب : ١١٤/٦ وما بعد ما ، الكامل : ١٤٥/١٢ . قادة فتح المغرب العربي :

١٨٥/٢ - ١٩٩ .

وقد توقع بعض المؤرخين والفقهاء سقوط الأندلس لما رأوا أن النصاري  
يريدون قوة وتوحيد المسلمين يزدادون ضمما وتفرقا ، يضاف الى ذلك  
أن المسلمين بالأندلس استنجدوا بطواك المسلمين في أنحاء العالم من مغاربة وأتراك  
ومصريين فلم يفيشوعهم ، ونظرت كل مملكة الى نفسها والاقتمار على مشاكلها ،  
سما النصاري في أسبانيا وإيطاليا وفرنسا وغيرها يتعاونون على طمس  
المتحضرين من الأندلس واعدادتها مملكة نصرانية كما كانت من قبل فاجتمعت الألفة  
والقوة والحماسة على الصف والتفرق والتخاليل ، فكانت النتيجة الطبيعية ولن تجد  
سنة الله تبديلا ( ٢ ) . فهذه وقفة موجزة على حالة الأندلس الفكرية والسياسية  
تتميلها في كتب المراجع .

المركة الاجتماعية :

أولا :

عرفت الأندلس الحياة المترفة المتحضرة التي نافست بغداد في أزمنها  
موروما أثناء خلافتي الرشيد والمأمون ، فابتدعت القصور الفاخرة والمساجد الفخمة  
بنات المترع والبارقات وزرعت الحدائق بالثمار والأزهار وازدهرت الموسيقى والغناء  
حتى أن أصحاب الغناء والموسيقى من بغداد هاجروا إلى الأندلس ووجدوا مطلبهم  
في قصور الأندلس ، ولم يكن وحدهم هؤلاء هاجروا إليها بل ان رجال الفكر  
بالأدب من المشرق وجدوا من وسائل الاغراء ما دعاهم إلى ترك مدنهم وبلادهم  
الهجرة إليها .

كما ازدهرت الأندلس في عصر ابن رشد بفنون من المناداة والتعجب إلى الأسراء  
بالخلفاء والمسامرة معهم والجلوس إلى جانبهم للاعتقاد بهم وللإعجاب بالحكام جانب  
سيرة من ذلك ، فقد روى أن ابن باجة كان يحسن فن النغم والايقاء وكان ينظم  
الموشحات ويلحنها ويغنى بها ، وكان ابن الرافيل خبيرا بتلك الفنون ، أثيرا عند  
أمير المؤمنين المنصور الذي كان لا يطيق مفارقتها ولا يغيب عنه بل كان يلزمه أحيانا  
نقلها عن أمه وقد قيل في شأن ابن الطافيل : ان مزاج الفنان الظريف أقرب منه  
لن مزاج الفيلسوف الحكيم ، وكان ابن زهرمو الأخر زميل ابن رشد في الطب والحكمة  
بعض أعمال زمانه في التوشيح والتلحين المنقطعين للهو والمناداة وهو صاحب هذه  
الأمهات عندما رأى نفسه أمام المرأة وقد تغير وشاخ وغلط عليه الشيب :

فأنكرت مقلتاى كل ما رأتا	..	انى نظرت إلى المرأة أسألها
وكنت أعرف فيها قبل ذاك فتى ( ١ )	..	رأيت فيها شيئا لست أعرفه
متى ترحل عن هذا المكان متى ؟	..	فقلت أين الذى بالاسكان منا ؟
ان الذى أنكرته مقلتاك أنسى	..	فاستضحكت ثم قالت وهى مرجبة

الشيخ تصفير شيخ

هو الذي قال عند ما اشتد عليه الشوق الى ولده باشبيليه وهو بمراكش :

- ولى واحد مثل فرخ القطا .. صغير تخلق قلبى لده  
وافردت عنه فيا وحشتنا .. لذاك الشيخين وذاك الوجيه ( ١ )  
تشوقتى وتشوقتسه .. فيسكى على وأبكى عليه  
وقد تمع الشوق ما بيننا .. فمنه السى ومنى اليه ( ٢ )

روى أن الخليفة يعقوب المنصور لما سمع هذه الأبيات رق، قلبه لابن زهر وأرسل المهندسين وأمرهم برسم بيت ابن زهر فى اشبيلية والبناء له بيتا فى مراكش مطابقا لما لابنته فى اشبيلية ، فعمل المهندسون كما أمرهم الخليفة وفرشوا البيت الجديد بكل فراشه وحمل فيما كل ما كان فى البيت القديم ، ثم أمر بنقل أولاد ابن زهر الى تلك الدار الجديدة ، ثم ذهب الخليفة ومعه ابن زهر الى تلك الدار ، فوجد ابن زهر ولده الذى تشوقه يلعب فى فناءها ويخيل اليه أنه فى مقام .

كانت هذه العمالة فى عصر ابن رشد من الغالبية على حكماء ذلك العصر وأطبيباهم ، وأن ابن رشد بمنزل عن تلك الأوصاف فلم يكن يحسن شيئا من تلك الفنون مع ما أعلم زمانه بالفلسفة والفقه فقد راض نفسه على الوتر والورع وأبعد ما عن مجالس اللهو والمزاح ، وبالغ فى رياضة نفسه ، حتى كره أن يروى له شعر فى المنزل فأعرق فى مشييه ما نظمه فى صباه من القصائد الخلقية والغزلية . ( ٣ )

فما لفة ابن رشد لنظرائه وأقرانه وابتداده عن تلك الفنون فى ذلك العصر لعامل سوى فى تقليل أنساره وأقرانه لدى الخلفاء والأمراء ، غير أن ابن رشد الذى يمتاز بصفاته العلمية وفنونه الأدبية لا بأسف لفوات هذه الخصلة التى لا تزيد تماطبيها لا قليلا من شأنه ومكانته العلمية .

/الشيخين تصغير شخص ، الوجيه تصغير وجه .

/مقدمة ابن خلدون : ٥٨٤ ، نفع الطيب : ١٧/٢ - ١٨ ، ٢١٩/٩ وما بعدها .

/المقاد : ابن رشد : ١٥ - ١٧ ، ابن رشد والرشدية ٦٣ .

ثانياً :

استم الموحدون بالحالة الصحية وعلاج الجنايين والمرضى وأولوا  
عنايتهم بهذا الشأن ، فقد بنى المنصور مستشفى عالياً يضمن لهم جميع  
الراحة ، قال صاحب المصنف في وصفه : ما أظن في الدنيا مثله . . . فقد بنى  
على طراز غريب فاق كل الاعجاب في ذلك العصر ، وأعد فيه للصايبين والمرضى  
أشواياً يرضونها للنوم ويضعونها للنهار كما أن قسماً منها للصيف والقسم الأخر  
للشتاء كما أعد قانوناً يقضى المريض الفقير إذا نكس وأراد الخروج بإطباء  
مستقنين يمشون به ريشاً يمتثل بنفسه كما يمشى للفنى بدم التبرغرله ولا لئاله  
فقد قام هذا المستشفى بعلاج كل مرض بميداناً كان أم قريباً إلى أن يجرأ  
أوهوت ، وهذا يدل على مكانة شأن الطب والأطباء في ذلك العصر ( ١ ) .

ثالثاً :

انتشرت العلوم من فلسفة وأدب وهندسة وغيرها انتشاراً لم يوجد في  
أي عصر آخر ، وكان الموحدون أشبه الدول الإسلامية بالدولة المباسطية  
في الاهتمام بهذه العلوم وفي تنشيط رجالها ، وما سبق ذكره من التنقيب عن  
الكتب النادرة والمؤلفات الثمينة من سائر الجهات هو أكبر دليل وأقوى  
شاهد على ذلك .

ومضى لحة تاريخية سريفة في عصر ابن رشد وما سبقه بقليل ، إذ كان  
الغرض من دراسة هذه المنصور هو القاء بعض الأضواء عليها ومدى تأثيرات ابن  
رشد بتلك المنصور . وفيما يلي خلاصة لتلك اللحة التاريخية :

فتح المسلمون الأندلس سنة ٩٢ للهجرة ، ولبثوا فيها زمناً سمحاً  
فصروا فيها على البلاد ألواناً مختلفة من الحكم ، فقام بالأمر فيها أول  
الأمر ولاية من قبل الخلافة في دمشق ، ثم كانت الدولة الأموية الثانية ،

صاحبها عبد الرحمن الداخل فكان لقومه فيها السلطان ، حتى اذا بلغت دولتهم  
عليها أمانيها مثل ما أماد دولة بني السباص في المشرق : من تفكك ، وانقسام  
عازا على دويلات متقاربة يتولى أمرها مكام يعرفون بطوا ، الداوائف .  
وما كان لقوم تمدعت وحدتهم ، وتفرقت كلمتهم أن يدفعوا عن وطنهم لمسع  
للمسع لذلك غلب عليهم العرابيون ثم الموحدون الى أن صارت البلاد آخر الأمر  
الى حكم الأسيان .

وكانت عهود السلام والاستقرار في الأندلس أقل من عهود الحرب والاضطراب  
في بلاد المسيحيات وتأجج نار الحقد وشروع الكيد والتدبير . ( ١ )

على الرغم من ذلك فقد استطاع الأندلسيون أن يحتفظوا حضارة لها تاريخها ان كانت  
دولتهم أول الأمر تنافس دولة المسيحيين في المجد والأخذ بأسباب الحضارة وال عمران  
ثم كانت بعد ذلك منافسة ملوك الأرائف بعضهم لبعض يبرز هذا وذلك رحلة كثير من  
العلماء المشرق اليها ، ثم رحلة كثير من علمائها الى المشرق ، فبغ فيهم جمهرة  
وطبقة من أصحاب المزية في الآداب والفنون ومختلف العلوم ، وأصبحت الأندلس بهم  
سراجا وماجا يبدد ظلام الجهل ويزيل التخلف والجمود ، فقد كثر فيهم القراء  
والمدون والآداب والشعراء كما ظهرت فيهم موجة من المناصرة والمجاسة مع الأمراء  
صارت نعمة لبعض ونقمة لآخرين ، ولم تكن الفلسفة أقل شأنًا من هذه الأمور  
في تسميتها وإرائفها فكثير ما ، بالإضافة الى ذلك ، فقد كثر الباب والأبواب وازد أمر شأنها  
وتد عرف أهل الأندلس عامة وأهل قرابة خاصة بالتنافس في اقتناء الكتب ، فكثرت  
المكتبات العامة في البلاد حتى بلغت فيها يقال ستين مكتبة ، ولم تنزل في قرابة على حالها  
من الازد مسار حتى ذهب ملك بني أمية فضمعت شأنها وزحزحت عن مكانها وتارقت اليها  
الهبوان والاضمحلال .

١/ من مقدمة الاستذكار لابن عبد البر : ١/٦ - ٨ تحقيق على النجدي ناصر .

القسم الثالث

ابن رشد في صوره :

اسيرة ابن رشد

سيرة ابن رشد

آثاره العلمية

بداية المجتهد ومكانته العلمية



ابن رشيد في عصره :

كان من المفيد أو بالأحرى " ومن اللازم " أن أوضح القبيلة التي ينتمي اليها ابن رشيد على وجهه لا يترك لبسا على القارئ كما هي المادة على كل باحث يعلق كتابا لشخص أو يبحث عن موضوعه علاقة به ، إذ أن أصل المرء ونسبه ليسه لغير فعال أحيانا على اتجاهاه العقلي وميوله الوجداني ونتاجه الفكري ، لذلك قد تبهت أكثر المراجع التي أمكن الاطلاع عليها فلم أجد أحدا من ترجم لابن رشيد صرح اسم القبيلة التي ينتمي اليها ابن رشيد غير ان الأديار التي قسام لها آباءه ، تثبت أنه من الأسرة المرهبة المرهبة البالغية في الاسلام مجد سماها ، فقد كانت أسرته من أسر الأندلسية شهيرة ، تتمتع بقدر كبير من النبوغ والتمسك وفي ولاية القضاء ، كما سيتضح ذلك ما يأتي ذكره .

أسرة ابن رشيد :

طامست أسرة ابن رشيد دولتي المرابطين والموحدين ، وكانت تلك الأسرة من شرق الأندلسية ، فقد شغل أفرادها جيلا بعد جيل أهم الوظائف في تلك الدولتين وهي وظيفة القضاء ، في عاصمة الأندلس ( قرطبة )

كان جده ابن رشيد " محمد بن أحمد بن أحمد بن رشيد المالكي " فقيها من علماء وقته بأقطار الأندلس والمغرب كما فظا للغة واللغة ، مقدا على جميع العلوم الشرعية في الفتوى على مذهب مالك المذهب المتبع في الأندلس ، فكان له فضل الرئاسة في العلم والبراعة في الفهم ، بصيرا بأقوال العلماء ومواضع الفهم واختلافهم ، نافذا في علم الفرائض والأصول مع قدر كبير من الفضل والتمسك بالعلم .

كانت ولادته سنة ( ٤٥٠ هـ ١٠٥٨ م ) ، ويكنى أبا الوليد كعقده ، ويسمى ابن رشيد الأكبر ، وابن رشيد الجد ، تميزا بينه وبين حفيده على ما سيأتى .

إليه كانت الرحلة للتفقه من أقطار الأندلس مدة حياته .

وفى سنة ٥١١ هـ تولى القضاء بقراية وعرف بقاضي الجماعة ( ١ ) وسار  
في فرائده أحسن سيرة وأقوم طريقة لجأ إليه الناس في مهماتهم ثمهم  
بفضله الجامعة منهم والجامعة .

أخذ العلم من العلماء الأجلاء وتخرج على يديه خلق كثير ، وله عدة  
مؤلفات منها كتاب ( البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل )  
وهو كتاب ظهر فيه غزارة علمه ، ومخاطبة يزيد على عشرين مجلدا ( ٢ ) واختصار  
الصلاة ( ٣ ) ، وكتاب ( المقدمات لواصل المدونة ) ، وغير ذلك من الشروح  
التقاريري ، وقد نشر هذه المؤلفات عندما استمضى عن وظيفة القضاء .

ومما زاد شهرته في جميع أقطار الأندلس حتى جاوزها إلى بلاد المغرب  
في أسراء المرابطين كانوا يسترشدون برأيه في الأمور الدينية ، يدل على أن المكتبة  
العلمية بباريس تضم مجلدا ضخما يحتوي على تلك المشورة من المسائل الفقهية  
لم يكن ابن رشد الجند قاصرا على هذه الناحية في دولة المرابطين بل شغل دورا  
واسعا عاما ، ففي سنة ٥٢٠ هـ ذهب إلى سلان مراكش على بن يوسف بن تاشفين  
يقوم بسدور الوساطة ، فحمل إليه جماعة المقاطعات الأيبانية على أثر ثورة تسمى  
بشماعها ، وفي أواخر دولة المرابطين تأمر المسيحيون الذين يعيشون داخل  
الحدن الإسلامية بالأندلس مع ملك الفرنجة ومهدوا أمامه السبيل إلى غزو الأندلس  
احتجاج جزا من أرض المسلمين ، فخرج ابن رشد الجند إلى مراكش يهتف على أمير

في الفترة الأولى من فتح الأندلس كان القاضي يسمى بقاضي الجند والمراد بالجنس  
المسلمون والقاضي يضاف إليهم ، فيقال قاضي الجند حتى أتى عبد الرحمن الداخل  
وقامت الدولة الأموية وانتشر الإسلام فأصبح القاضي قاضي الجماعة ثم تطورت هذه  
التسمية حتى كانت بمنزلة قاضي القضاة . فمر الأندلس : ٦٤٥ - ٦٤٦ .

١/٢٠٠٠ / بورد رذا الكتاب في تونس المكتبة الوانبة رقم المخاطبة ٣٥٦٢ . وفي الرباط المغرب  
مكتبة الناس الخزنة العامة برقم ١٢٢ / ٨٥١ ك الكنانية .

مؤرخين خطورة الموقف الناجم من الداخل ، وأشار عليه في نفس الوقت  
بأن يخلص الأندلس من شرور المسيحيين وخيانتهم بإرغامهم من داخل البلاد التي  
وأهل أفريقية ، ثم بعد هذه الحياة الناعمة بالأعمال الحليّة توفي ابن  
محمد سنة ٥٢٠ هـ ١١٢٦ م (١)

وجاء بعده ابنه أبو فيلسوفنا أحمد بن محمد ويكنى أبا القاسم ولد سنة  
١٠٩٤ م ونشأ نشأة أبيه ونهج نهجه في دراسته وأعماله حتى ولى القضاء  
بقرطبة وبعد أن شهد بزوغ نجم ابنه وإيمان الناس أن خلفه سيكون خيرا  
منه لم يخبر سلفه بتمتد عليه هذه الأسرة في تثبيت ذكراهما ورفع شأنها بعد ذلك  
توفي سنة ٥٦٤ هـ ١١٦٨ م (٢) . من هذه الأسرة المبرقة في محامها وثقافتها  
سنت ابن رشد وأخذ على عاتقه السير والنهج على أثر أسلافه تخليدا لأجداد  
أمته فحققت أميته نبوغه في كل الأقسام ، وفيما يلي عرض موجز لمهامه  
العلمية بالفكر والعجاب :

#### سيرة ابن رشد الابن :

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد ، ويكنى  
أبا الوليد ، القرطبي الأندلسي الفيلسوف الحكيم ، ويعرف بابن رشد  
المفيد ، وابن رشد الابن ، وابن رشد الأصغر ، وذلك تمييزا بينه وبين جده  
الذي ذكر المشهور بابن رشد الحد ، وابن رشد الأكبر (٢) .

- الأعلام : ٢١٠/٦ ، الصلة : ٥٧٦ ، ازهار الرياض : ٥٩/٢ - ٦١ ، بغية الملتصق  
٥٠ - ٥١ ، حمدية المارفين : ٥٨/٢ ، الدياج : ٢٧٨ - ٢٨٩ ، ابن رشد والرشد به  
٢٢ - ٢٣ ، ابن رشد وفلسفته الدينية : ١٣ وما بعدها ، النزعة العقلية في فلسفة  
ابن رشد : ٢٤ ، تاريخ قضاة الأندلس : ٩٨ - ٩٩ .  
ابن رشد والرشدية : ٣٣ ، ابن رشد وفلسفته الدينية : ١٥  
في سيرة الأنبياء في طبقات الأئمة : ٧٥ - ٧٨ ، تاريخ قضاة الأندلس : ١١١ ، بغية  
الملتصق : ٥٤ ، حمدية المارفين : ١٠٤/٢ ، الوافي بالوفيات : ١١٤/٢ - ١١٥ ،  
الأعلام : ٢١٢/٦ - ٢١٣ ، نفع الطيب : ١٨٤/٤ ، التكلية : ٥٥٤/٢ - ٥٥٦ ،  
الدياج : ٢٨٤ - ٢٨٥ ، دائرة المعارف الإسلامية : ١٦٦/١ وما بعدها ، ابن  
رشد والرشدية : ٣١ ، ٤٣٥ - ٤٣٦ ، ٤٤٥ - ٤٥٠ ، ٤٥١ - ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ،  
النزعة العقلية : ٢٤ - ٢٥ ، مقدمة فصل المقال : ٥ - ٧ .

كما اشتهر ابن رشد في القرون الوسطى باسم الشارح أو المعقب فاذا  
ألمق الشارح أو المعقب في كلام الأوربيين في ثلاث القرون فان ابن رشد هو  
المقصود دون غيره . ( ١ )

مولده : ولد سنة ٥٢٠ هـ ١١٢٦ م أي قبل وفاة جده بشهر واحد تقريبا  
وكان مولده ومثواه في قرطبة ( ٢ ) .

مفاتيحه : كان ابن رشد حسن الرأي ذكيا رث الجزة قوى النفس حسن  
السيرة عظيم القدر مشهورا بالفضل شغوفنا بتحصيل العلوم كانت  
الدراسة أغلب عليه من الرواية ما يدل على غلبة النظر العقلي عنده ، وكان  
ابن رشد على شرفه أشد الناس تواضعا وأحفظهم حناعا ، وقد عني بتحصيل  
العلوم من مشوره الى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر والقراءة منذ  
عقل الا ليلية وفاة أبيه وليلة بنائه على أمه ، وكان رحمه الله أكرم الناس  
استقلالاً برأيه من الاعتماد على آراء الآخرين أي انه أكرم ثقة بعقله من  
الآراء التقليدية . ولم ينشأ في الأندلس مثله كمالا وفضلا ، ليس له عند الملوك  
والأمراء وجامعة عظيمة في جمع ثروته وترفيه -اله بل انما قصرها على صالح  
بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عامة . ( ٣ )

مكتشفه العلمية : يضرب المثل بالشهير ابن رشد في الفلسفة الاسلاميه  
انه كان حقا ختام طيبا لخلق الفلاسفة الكبار في  
الاسلام وسلة بين التراث الفلسفي والاسلامي وبين النهضة الأوربية الحديثة ،  
كما يضرب به المثل في علوم الأوائل والتاب والفقه ومعرفة العلوم على اختلاف  
أنواعها ، فقد اعترف له بالفضل أصحاب المقول الراحمة وكان يفرغ السعي  
مجاهدا في التاب في الفقه وعلم الخلاف ، مع ما يتمتع به من الحظ الوافر في  
المرتبعة والآداب ان كان يحفظ شعر أبي تمام والمعتنى ويكثر من ايرادها أثناء دروسه .

١ / ابن رشد للمقاد : ص ٤٩ كتاب أرسطو في الشعر : ٢١٥ .

٢ / المصادر السابقة .

٣ / المصادر السابقة .

والرائع أن تلخيصه كتاب أرسطو في فن الشعر يشهد بملوكية فسي  
بالمعنى ولا سيما شعرا ما قبل الاسلام لذلك تراه يستشهد بشعر مستتر  
سرى القيس والنايئة في كل صفحة من الكتاب المذكور لدى تلخيصه .

درس ابن رشد علم الكلام بدقة وفهم ونقد مذايب العلماء فيه وفند آراءهم ( ١ )  
الربيعان : ابن رشد يعرف ما يعرفه الآخرون : يعرف الطب اى جالينوس ،  
الطائفة اى أرسطو ، وعلم الفلك اى المجسطي ، يضيف الى ذلك درجة من النقصد  
سافر في الاسلام ، ويضيف الفقه الى دراسته اليونانية ككل مسلم صالح ، يحفظ  
مراعى على ظهر القلب ، كما يضيف الشعر ككل عربي نجيب ( ٢ ) .

وجعل القول أن شهرته العلمية وصفاته المديدة الآتى ذكرها  
سردليل على ما ذكر . ولا ينبتك مثل خبير .

أخذ ابن رشد علومه وفنونه من عدة مشايخ أجلاء ، مقبولين  
عند الأمة ، تعمقوا في فهم النصوص وأظهروا للناس ما فيها من  
فقد درس الحديث على والده أبي القاسم وأستظهر عليه المولى حفظا  
من النسخة على الافظ ابن محمد بن رزق ، وأخذ كذلك عن أبي القاسم بن بشكوال  
س حنفر بن عبد العزيز ، وأبي عبد الله المازني ، وأبي مروان بن مرة ، وأبي بكر  
مروان ، ودرس الطب على ابن حنفر مرون ولازمه مدة دراسته للطب ، كما  
من عليه كثيرا من علوم الحكمة ، وكذلك تتلمذ في دراسة الطب على أبي مروان  
الفسق .

وعند بعض المؤرخين ابن باجة من مشايخ ابن رشد ولكن ذلك احتمال  
بعد ان ابن رشد ولد سنة ٥٢٠ م وابن باجة توفى سنة ٥٣٣ م فيكون  
ابن رشد حين وفاة ابن باجة صغير السن لم يتجاوز عمره فوق ثلاثة عشرة

المصادر السابقة ، ابن رشد والرشدية : ٦٣ .

ابن رشد والرشدية : ٦٣

عنه وليس مدة لا تسمح عادة بمقابلة ابن باجة والتلمذ عليه ، وقد  
يكن اعتبار ذلك نظراً أن ابن رشد تتلمذ على فلسفته فيما بعد وان لم  
يكن قد درس عليه ، وتروى كثيراً ابن رشد يتناول ابن باجة باعترام بالسبغ  
المناسا ويمتدحه أبا الفلسفة الأندلسية ، معجبا به ورأيه . ( ١ )

تلاميذه : يقول رينان : ليس لدينا غير تفصيل قليل حول ابن رشد ، ويكفي  
شكل كبير من مؤلفاته لأشياء ملاحها للعرض الشفوي ، ومع ذلك فان ابن الأبار  
والناصراحة على أنه كان يلقى معاضرات أو يعقد محالس حرة وفق عادة  
المسلمين ولا ريب في أن هذه المحالس كانت تعمق في مسجد كان يختصارة ،  
في كان جسده استاذاً شتاً حتى سنه الأخيرة ) ( ٢ ) .

وهما يكن من الأمر فان ابن رشد وان لم يتفرغ للتدريس بملكته بسبب انشغاله  
بمهمات أخرى غير أنه لم يتخل من نشر ما حفرته صدره وما ادركه عقولسه ،  
والا كيف تبلغ شهرته أقصى حدود الاسلام .

ومن تلامذة ابن رشد : ابو محمد بن حموط الله ، وابو الحسن بن سهل بن  
الك ، وابو الربيع بن سهل وابو بكر بن - هور ، وابو القاسم بن اليسان ، ويندود  
والامان أبو بكر بن يحيى القرطبي ، وأبو جعفر أحمد بن سابق . ( ٣ )

وسا يلاحظ على تلامذة ابن رشد أنه لم يكن لهم اشتهار كاشتهار استاذهم  
بسبب السبب في ذلك تلك الظروف التي أحاطت بفلسفة الأندلس ومن ينتمى اليهم فسي  
تسرا ابن رشد .

١/ الزاقي بالوفيات : ١١٤/٢ - ١١٥ ، التكملة : ٥٥٤/٢ - ٥٥٦ ، ابن رشد

والرشدية : ٤٤٥ ، ٤٥١ ، ٤٣٥ ، ٢٣ - ٢٤ ، ٦٨ . مقدمة فصل المقال : ٥ - ٦

٢/ ابن رشد والرشدية : ٥٦ .

٣/ ابن الأبار ملحق للصدر السابق : ٤٣٥ ، الصدر السابق : ٥٥

٤/ الصدر السابق : ٥٥

فقد نالمت حرب على الفلسفة وأهلها في جميع أنحاء الأندلس في عهد  
توماسين ، فقد مر بنا في الصفحات السابقة موقف المنصور وغيره من علوم  
الفلسفة ، فقد صمم ان لا يترك شيئا من كتب المناسق والحكمة باقيا في بلاده  
أسان كثيرا منها وأحرقها نهارا ، وشدد في أمره أن لا يبقى احد يشتغل  
بشيء منها ، وان من وجد عنده هذا العلم فانه يمرض نفسه للخطر .

وتعد نظمت الخرابيات على كتب الفلسفة وأحرقت كتب ابن سينا والموسوعة  
كقصيدة رسائل اخوان الصفا وأحرقت كتب الغزالي وكتاب ابن الهيثم في الفلك  
لقد مرقت هذه الكتب والقيت في النار ، وأحيانا يلجأ الى اعدام من يشتغل بتلك  
العلوم .

فعدم شهرة تلامذة ابن رشد ليس الا لهذه السياسة التي قضت على الفلسفة  
أهلها . ويرجع سبب الحرب على الفلسفة الى أمرين :

أمر الأول : ان هذه العلوم تنفصل عن الأحكام الشرعية .

أمر الثاني : يرجع الى ارضاء قلوب العامة وفقهاء ذلك العصر ( ١ )

وبالتفصيل :

في عهد يوسف بن عبد المؤمن تمتع ابن رشد بمنأى بالفتنة  
أتمتة من قبل هذا الخليفة فولاه عدة مناصب ، ففي سنة ٥٦٥ هـ ١١٦٩ م  
لمس وظيفة القضاة بمدينة اشبيلية وفي سنة ٥٧٨ هـ ١١٧١ م استدعاه هذا  
الخليفة الى مراكش ليكون طبيبه الخاص بدلا من ابن بافيل طبيبه السابق الذي  
مصر في السن ، ثم بعد فترة من الزمن بعثه الخليفة يوسف الى قرطبة ليتولى  
مصب قاضي القضاة ، شأنه في ذلك شأن أبيه وجده .

فمن منا خلد ابن رشد اسم أسرته في سجل قضاة عاصمة الأندلس ،  
ما بعد ذكره أن تلك المناصب لم تكن حائلة بينه وبين استمراره في التأليف

أشرح ما ألف ، وقد اعتذر ابن رشد عن الأخطاء التي يخاف وقوعها  
لنفسه بمغز مؤلفاته ذلك ، بكثرة انشغاله بالشؤون العامة والخاصة التي قد  
تؤثره ما يحتاج إليه التأليف من الوقت الكافي وراحة البال ، إذ كانت  
تفاسله تعمله على القيام برحلات كثيرة في مختلف أقسام دولة الموحدين بين  
مصر بين المراكش واشبيلية وقرطبة ، وهذا لا شك يؤدي إلى عدم التمكن  
من مقابلة عدة نسخ حينما يحقق النصوص ، ولا سيما عند بعده عن قرطبة  
التي هي مقره المكتبي . ( ١ )

أشاره بفلسفة عصره :

تبين من الصفحات التي سبق أن درسنا ما أن ابن  
رشد نشأ في بيت مجد وعلم ، وأن دراسته لأنواع الفنون هي من أهم  
الأسباب التي سببت له أن يكون ذا علاقة وثيقة بكبار المفكرين في عصره  
الذي نال عناية كبرى لدى الأمراء وصار موضع ثقة الجميع وتقديرهم .

لذا يمكن القول أنه عاش في مجتمع مؤلف من مشاهير الفلاسفة تسودهم  
معرفة تمتد على أساس قوى من الاتجاه الفلسفي ، فدولة الموحدين وإن كانت  
تتميز بما تبع التريث والنفور من العدل ومناقشة العقائد وتميل إلى مجارة أهل  
الأندلس في مذاهبهم وسائل الفقه ، فإنها رغم ذلك ، كما تأخذ بنامر المسلم  
عرب مشاهير العلماء ونوابغ الحكماء ، إذ ليس يعجيب أن تزدهر الحركة الفكرية  
العلمية العلمية بالأندلس والمغرب في عهد تلاء الدولة ، وإن يظهر في ميادين

١ - ابن رشد والرشدية : ٢٧ - ٣٨ ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد : ٢٥ ،  
ابن رشد وفلسفته الدينية : ١٩ - ٢٠ ، المسجوب : ٢٢٩ وما بعدهما . مقدمة  
فصل المقال : ٦ . اختلف المؤرخون في تقديم وتأخير لهذه المناصب بعضها  
عن يوسف كالاتي : قضاؤه في مدينة اشبيلية ١١٦٩ م وقضاؤه في قرطبة ١١٧١ م  
كونه طبيبا للسلطان سنة ١١٨٢ .



سنة أمثال أبي مروان عبد الملك بن زمر وابن باجة وابن طفيل ، فهؤلاء  
من المفكرين في عصر ابن رشد الذين حملت بينهم رابطة طمية تعلوما  
سنة ..

ولم يكتف باين زمر وترجع الى اشتراكهما في دراسة الباب وتأليف احد هما  
في ناحية لم يؤلفه الاخر فابن رشد درس جميع أنواع الأمراض بوجه عام  
في ذلك كتابها سماه ( الكليات ) أي دون أن يتطرق فيه الى التفاصيل  
طمية ، ونسبني أن تسمح له الظروف ليضع في تلك الجزئيات كتابا يمد دراسة  
الطبية الا أن غيب وقتسه وانشغاله بما هو أهم في نظره كان الحافز له في البس  
في ابن زمر ان يتملك كل ذلك فسرعان ما لى ابن زمر طميه فوضع  
في الجزئيات كتابها سماه ( التيسير في المداواة والتدبير ) .

وأما ملته باين باجة فلم تكن الا أن ابن رشد تلمذ على كتبه في الفلسفة  
ولم يتلمذ عليه شخصيا ، فقد درس ابن رشد آراءه وأفكاره الفلسفية فأعجب به  
وما جسدته يسود اسمه في كل مناسبة باحترام وتوقير إضافة الى ذلك فقد  
سح ابن باجة كثيرا من كتب أرسطو كما هو الشأن في ابن رشد .

وأما ملته باين طفيل فتظهر جليا ما سبق ان ابن طفيل كان الممهور  
فأسي لشيرة ومكانة ابن رشد لدى ملوك وأمراء الموحدين ، كما جمعت بينهما  
طمية الزمالة والصدقة الفلسفية والالهيات وقد تبعه ابن رشد في محاولة التوفيق  
بين الشريعة والحكمة أي الدين والعقل .

في دولة الموحد بن :

علي بن رشيد ما سبق من الدروس يبسط وحلياً ان ابن رشيد نشأ في أوائل دولة  
الموحدين وسرعان ما نال شهرة واسمعة الفطاح ومكانة تخطد ذكراه وان تنكرت  
في أوخر حياته وحصل ما يكرهما .

في سنة ٥٤٨ هـ ١١٥٣ م دعاه عبد المؤمن أول دولة الموحد بن ليسترشد  
في انشاء رسائل نشر الثقافة ولبناء عدد من المدارس بمراكش ، ثم زادت  
عند أمراء تلك الدولة ، ان أن يوسف بن عبد المؤمن الذي كان من أشد  
محبته للمسلم وتكريماً لأئمة الب من ابن طفيل ان يقدم اليه أمدا ممن  
قدرة في شرح كتب أرسطو وقد سبق أن اختار ابن طفيل ان وقع على ابن رشيد  
في تفسيره فتبهره لهذه المهنة العلمية كان سببا في زيادة شهرته ومكانته ، زد  
ذلك أنه نال في عهد محموب بن يوسف من الخفاوة ما لم ينله غيره ان ان محموب  
يحب ويخالج في احترامه ومعارفاته في هذه الموضوعات العلمية وكان يحلسه على  
عبارة الممددة لأكثر الناس خفاوة لديه وكان ابن رشيد من الدلالة في هذه  
المرتب يخاطب المنصور مخاطبة الأخ لأخيه حتى يقول له : تسمع يا أخي .

ان المنصور مر بدين قرطبة أثناء اقامته على رأس جيش للقاء ( الفونس )  
الفرجة وانزال الهزيمة به وكان ذلك في سنة ٥٩١ هـ ١١٦٥ م فلما نزل  
بمكة بعث الى ابن رشيد فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً بدرجة أنه  
جلس من جميع المجلساء ان قربه منه وأجلسه الى جانبه وحادثه ، فلما  
خرج ابن رشيد عناء كثير من أصحابه وباليت به هذه المنزلة ، لكن ابن رشيد  
تبعنا بما لا يحمد عقباه حيث قال : ان أمير المؤمنين قد قرئني منه  
بعض ما كنت أؤمل فيه ، ولم تكذب الأيام ظن الفيلسوف فسرعان ما  
مكر له سيده وولى أمره ونعمته فنقم عليه بعد تمام رضائه عليه وأمر باعتقاله  
باله ونشأ عن قرطبة على ما سيأتي الكلام في محنة ابن رشيد .

مقتله في أواخر حياته وموقفه منها :

قديم : تقدم أن ابن رشد من أسرة ذات نفوذ علمي وسلطان قنائسي ملحوظ  
عرفت بالسياسة واشتهر ألبها بالشؤون العامة ، وسرع علينا مكانة ابن رشد نفسه  
السياسية والعلمية ، ولكن من يدري ماذا سيحدث بعد تلك المياة العلمية التي  
تست نفسيه هذا الفيلسوف ؟ ومن يعرف تقلبات الأحوال وتغيرات الأمور من حسين  
أمر ؟ وفيما يأتي ما يوضح ذلك .

في أوائل القرن السادس الهجري تبلورت الأوضاع وكثرت الفتن وبدأ ملك  
المسلمين ينقر غر تدريه يا من جزيرة الأندلس وشرق الفرنجة يستردون ديارهم  
بوجه الثورة ضد المسلمين بمزم وقوة حين وجد وهم انقسموا على أنفسهم وأنشأ  
أسراهم دويلات وأمية متناحرة وبدأ التخلف الحضاري والثقافي وكسر الخلاف  
من العلماء والفقهاء وأهل الجدل والكلام ، ثم اشتد الصراع بين طبقة الفقهاء  
والفلاسفة ، ووجد الفقهاء في أهل العامة خير حليف لكي يواجهوا لوماتهم  
بماتهم على رجال الفلاسفة .

ومن الأبيسي أن تؤدي تلك المقدمات الى نتائجها السيئة ، وتضع المنازعات  
أزارنا المشثومة ، فاعلنوا حربا عوانا على أعدائهم الفلاسفة ، وكتبهم ، وهاجروهم  
ببدأ التفكير النظري في أريق الاحتضار والتقليس ، فوقع ابن رشد فردسمة  
من عدوين لا سبيل له الى التخلب عليهما : التدمور السياسي والحمود الفكري ،  
واد الأمر سوءا إذ كان التحالف بينهما ، واستمر هذا الوضع المتأزم الى أواخر  
ذلك القرن السادس الهجري الذي يمثل أواخر أيام حياة ابن رشد .

الف النصور التغير من ابن رشد :

في أواخر حياته فقد ابن رشد مكانته المرموقة لدى بلاط السلطان  
المهموز تلك المكانة المشيرة للاعجاب والتي دامت فترة من الزمن . فقد تلك المكانة  
في وقت كان أموج ما يكون اليها ، بل انتهى الأمر بالنصور الى أن تم بقتله

أراد أن يفتك بأشباعه ، غير أنه خفف حركه هذا الى نفيهم ونفى ابن رشد  
عن سقيا رأسه قرابة الى مدينة قريبة منها ( البسانة ) أغلب سكانها  
يهود ، الأمر الذي جعل أعداءه يسل بسطر مورخى المسلمين والفرنجية  
ينسبون في نسبة العريسي ، ويظنون أنه من سلالة يهودية ، ولم يكتف المنصور  
بهذا القرار بل أصدر منشورا الى كل الجهات ينهى الناس عن قراءة كتب  
اللاهوتية وأمرهم باحراقها سوى الكتاب والمساج وعلم النجوم ، وأخيرا برئت ساحة  
جميع وخرجوا من منقاعهم وعاد ابن رشد الى سابق مكانته لدى السلاطان اذ دعاه  
أرضه ، وبدأت حياة الفلسفة والعلوم العقلية تبتث نشاطها من جديد لولا  
النية عاجلت بابن رشد ولم تمهله بعد ذلك كثيرا . ( ١ )

نفس المنصور من ابن رشد وأتباعه في الفلسفة هذا الانتقام دون أن يذكر  
أسباب الحقيقة الكامنة وراء ذلك سوى القول بأن ابن رشد يمتن النظر بالفلسفة  
عند هذا ذنبا لدى الأمير في بلاد من أموره ، اذ كان أبوه يشغفه بالنظر  
فيها وينال منه معالجة شرعية وتبشيرها لطلابها ، اذن لا بد ان يكون هناك  
سبب آخر مباشر ، وفيما يلي عرض لتلك الأسباب مع مناقشتها وبيان ما نراه  
سبب السبب الحقيقي .

### أسباب تلك الأحداث :

ان تلفت آراء المؤرخين في تحليل تلك الأحداث التي حلت بالفيلسوف ابن رشد  
من تلك الأحداث التي سمت حياتهم خيرة ، وذكروا عدة أسباب لها منها :

١ / ان المنصور كان يمد المدة ليهاجم المسيحيين ، وقصد أن يرمي على شدة  
سكته بدنيته ومبارزة كل ما يقلل من شأن العقيدة ، ويرمي على ذلك عن طريق

١ / تاريخ ابن خلدون : ٢٤٥ / ٦ ، ٥١٢ . المحبب ٣٠٥ - ٣٠٧ ، الاستقصاء :  
١٩٢ / ٢ ، ابن رشد والرشدية : ٣٨ ، ٤٣٨ ، ٤٤٧ ، ابن رشد وفلسفته الدينية  
٢٢ وما بعد ١٠ ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد : ٢٨ - ٣٢ .

تهام الملني لرجل كان صريحا في اعلان فلسفته ونظرياته العقلية . ( ١ )  
بمسد كل البعد أن يعلن السلطان للمسيحين وغيرهم تسكده بدينه باعتدائه  
في شخصية العالم المسلم وباشية على حريته العلمية واقصائه عن مكانته لديه  
أن يقدم له أي انذار حول نظرياته ، وقد عرفنا سابقا موقف أسلافه  
من تلك النظريات ، ثم ان ابن رشد لم يكن أول من يشتغل بتلك العلوم بل سبقه  
من باحة وشرح كتبها قبل ابن رشد وان لم يتوسع مثل ابن رشد .

وقد يجاب عن هذا بأن ابن باحة كان يحسن صاحبة السلطان ويتحري  
بما نفعه في ندائه وكان حكيما في صداقة العنادمة والملازمة له وابين رشد  
بمسد عن هذا الحال .

ورد بأن الرسالة اذن ليست اشتغال به بتلك العلوم وانما هي اهتمامه من هذه  
أوصاف مع السلطان في ندائه ومحالته ومعنى أوصاف لا تليق بمكانة العالم المتمسك  
بعلمه والمعتز بدينه . ( ٢ )

٢/ انه ما كان في قلب النصور من ابن رشد انه اذا حضر مجلسه وتكلم  
به اويحت عنده في شيء من العلم يخاطب النصور بأن يقول له : تسمع  
بأخس ( ٢ ) .

بمسارته . هذا بأن المكانة التي يتمتع بها ابن رشد لدى بلاط الخليفة النصور  
نورد اتهام ان تكون تلك المبادرة للإمانة ، بل تشير الى تلك الاندماجية والبساطة  
من السادثة ومخالطة الأخ لشك والمشاركة في الوجدان الانساني ونزع استقرار  
تعموة بينهما ، ولا ننسى تلك الدعوة التي وجهها الخليفة الى ابن رشد ليدى

١/ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد : ٢٨ .

٢/ المقاد ، ابن رشد : ٢٢ وما بعد .

٢/ ابن رشد والرشدية : ٣٤٩ ، ٤٤٨ .

امتداده لغزو ( الفونس ) ملك أرجوان سنة ٥٩١ م فأكرمه واحتفى به  
وأجلسه فوق مكان الحاضرين .

٣/ ان ابن رشد لم يكن فنانا ولا حصييفا فلم يلتفت الى ما سيقاب عليه ،  
ثم أبدى صداقته لأبي يحيى أخى المنصور حاكم قرطبة ، وكان بين الأخوين  
الخلافة وماكم قرابة جفوة ، فلم يعدم واشيا يقول وسا مما يسمع أن وراء هذه  
الصداقة للأخ عداوة مستترة لأخيه يوشك أن تنكشف عن تمرده وولاه للمتمرد بن ( ١ ) .

نوقش هذا بأنه كيف يمكن أن يتنافل الفيلسوف الكبير عن هذا الأمر الخطير  
حتى يضم الى صداقته للخليفة الذى أولاه كل حفاوة وتكريم وصداقة فمن ينافسه  
فى أمر ويتسم بالتمرد عليه والحفوة ، تلك وسمة لا يتصرف بها عادة كل ذى  
كلمة .

٤/ ان هذه التغيرات ضد ابن رشد راحمة الى ما يضره المنصور من حمية  
البنية برده انتصاره فى معركة الأرك . ( ٢ )

سبق ما يفيد الجواب على هذا بالإضافة الى ذلك يقال : أين كانت حمية  
العملة الدينية عندما يحتفى بالخليفة بهذا الفيلسوف وهما يتكشفاً بشأنه قبل وقوع  
هذه المعركة ؟ قد يقال فى مسرغ الجواب على هذا بأن الخليفة لما انتصر  
على عدو الاسلام فى تلك المعركة بدأ يغير موقفه من الفلاسفة الذين يشكهم  
فى عقيدتهم فنفاهم عن بلاطه .

١/ المقاد : ابن رشد : ٢١ ، ابن رشد والرشديه : ٣٩ ، ٣٤٩ ، عيون الأنباء :

١٢٤/٣ .

٢/ تاريخ الفكر الأندلسي . : ٣٥٥ . معركة الأرك على المعركة الكبرى التى خاضها المنصور  
ضد الفونس الثانى ملك قشتالة وسميت باسم حصن دارت حوله تلك المعركة ، وقد  
استشهد عدد كبير من المسلمين الا أن النصر كان حليفهم حيث عزم العدو شرهزيمة  
وعرب الملك الفونس مع طائفة يسيرة وحصر المسلمون غنائمهم وذلك فى سنة ٥٩١ م ١١٩٥ م  
المعجب : ٣٥٨ - ٣٦٠ ، نفع الطيب : ١١٤/٦ - ١١٦ ، الكامل : ١١٣/١٢ - ١١٦

يرد على هذا بأنه إذا كان الأمر كذلك لماذا عفى عنهم بمسد فترة لم  
علم طويلا بمسد البطش بهم ، وصار يهتم بالفلسفة بهمة مجددا وعهد السي  
عد الفلاسفة مهمة الاشراف على كتب الملوك البلاط وفلاسفته ( ١ )

٥/ كانت هناك قلعة من ابن رشد ان وصف المنصور بأنه ملك البربر ، كان ابن  
رشد يشرح في كتاب الحيوان لأرسطو فقال عندما ذكر الزرافة : ( وقد رأيتها  
ملك البربر ) غير ملتفت الى تلك الألقاب الدالة على احترام الملوك كأمير  
المؤمنين ، فحز ذلك في نفس المنصور ان هذا في رأيه وصف يدل على  
استهزاء والتقليل من شأنه .

وقد اعتذر ابن رشد قائلا : إنما قلت : ملك البرين : افريقية والأندلس وإنما  
صفت على القارئ ورؤى المنصور عذره وقبله منه ، على الرغم من هذا ان  
المنصور لم ينسى تلك الأساءة فأخفاها في نفسه انتظارا للفرصة ( ٢ )

وبحسب عن هذا بأنه أمرا لا يكون موحيا للنقمة ، ان قال ذلك جريما على  
مادة اللسان الذين لا يمتنون كثيرا بألفاظ الجاملة والتفخيم التي تبدو نفس  
الهم غير لا ثقة بكرامة العلم ، ان الأمانة العلمية في التمييز أحق عندم بالرعاية  
من زخرف القول في ألقاب الملوك والأمراء ، زد على ذلك ان المعروف عند امراء  
الموحدين انهم كانوا يتحسرون من ايقاع العقاب بالناس لا مثال هذه الأسباب ( ٣ ) .

١/ بدرت من ابن رشد بادرة هي أدمى من الفلتات السابقة الذكر ولعلها  
من البداية والنهاية للجو المشعوم ، ذلك ان قوما من أهل قرطبة قدموا الى  
المنصور بسفر الأوراق التي كان ابن رشد يكتبها على مؤلفات أرسطو يقول فيها :

١/ ابن رشد والرشيبة : ٤٣ ، ٤٣٦ ، ٤٤٧ ، المعجب : ٥ - ٣ - ٣٠٧ ، تاريخ ابن  
خلدون : ٥١٢/٦ . الاستقصا : ١٩٣/٢ ، طبقات الألباء : ١٢٤/٣ ، التكلية :  
٢٧٠/١ .

٢/ ابن رشد والرشدية : ٣٦ ، ٣٣٠ ، ٣٤٨ ، عيون الأنبياء : ١٢٥/٢ ، المعجب : ٣٠٥  
٣/ المصادر السابقة . المقاد : ابن رشد : ٢١ - ٢٣ .

فلم يظهر ان الزمجرة احدى الالهة ( وأوقفوا المنصور على هذه الكلمة ،  
فأبطل المنصور حتى تمتع مددا كثيرا من أعيان ورؤساء قرطبة ثم استدعى  
ابن رشد فسأله : أمذا خطبك ؟ فأبكر ابن رشد ذلك ، ثم قال المنصور : لمن  
أكتب هذا الخط ، وأمر العاضدين بإخراجه على حال منيئة وإبعاده مع  
الفلاسفة ، رخصد رقرارا نشرفى عامة البلاد ينهى فيه عن قراءة  
كتب الفلاسفة وأمر بإحراقها سوى المساب والطب وعلم النجوم ( ١ )

لا ريب أن هذه تهمة عارية عن الحقيقة ، ونسبة على غير مدى بل على  
حدة المقد والعمد ، سببها أن جماعة من منافسى الفلاسفة وجدوا لدى  
الطيفة المنصور ميلا وقبولا الى سماع وشايتهم وحرصوا كل الحرص على أن يعرضوا  
الطيفة ان هذا الفيلسوف الذى حظى بكل رعايته وعطفه ونال ما أمكن أن يناله  
من الأكرام من بلائه موأحد انصار القائلين بتعدد الالهة ، ونتيجة لذلك  
نظم ابن رشد الى المحاكمة ، وانكر ما نسب اليه ، وانكاره يحتمل أمرين :

أما انه أنكر صدور هذا النص عنه أصلا ، وأما أنه أنكر صدوره على الوجه  
الذى على المناقشة ان ربما ذكره فى كتبه على طريق الحكاية لأقوال وآراء القدماء  
الذين كتبهم ( ٢ ) الذين يعتقدون ربوبية الزمجرة ( ٣ ) ولكن منافسوه فغيروا صورة النص  
على عرضهم على الخليفة .

وأما أنه يعتقد ربوبية الزمجرة حقيقة فسامته بعيدة عن ذلك ، كل البعد ، وعلى  
الاحمال فلم نجد فى المراجع التى روت هذه القصة أدلة تثبت صدورها عنه  
من أثناء المحاكمة سوى القول : كان النص بخط يده وهذا ما أنكره ابن رشد .

المعجب : ٣٠٥ - ٣٠٧ ، ابن رشد والرشدية : ٣٨ ، ٣٤٣ ، التكملة : ٢٧٠ / ١

الاستقصا : ١٩٣ / ٢ .

المعجب : ٢٠٦ ، ابن رشد والرشدية : ٢٨ ، ٣٤٨ .

وفى دائرة المعارف الاسلامية : كان المصريون واليونانيون يعبدون الزمجرة بوصفها آلهة  
العب الجمدة ، ويستعمل ارسطو هذا المصالح : ٤٥٣ / ١٠ .



٧/ هذه فلتة أخرى من عظمى الفلتات ، إذ نقل عن ابن رشد انكار  
قوله قوم عاد والريح التي كانت سبباً في هلاكهم ، فقد شاع فليس  
شرب والأندلس على السنة النعمة ان ريحا عاتية تهب في يوم كذا وكذا  
ذلك الناس ، فلما انتشر هذا الخبر أصاب الناس الخوف والهلع واتخذوا  
خطى تحت الأرض وأخذوا جميع الوسائل التي تقيهم من تلك الريح ، واستدعى  
الذي قرابة الناس وتشاور معهم في شأن هذه الريح من جهة الطبيعية  
أسيرات الأوكاب ، ثم قال أحمد الحاخريين : ان صح أمر هذا الريح فهي  
سنة الريح التي أملاك الله بها قوم عاد ، فعند ذلك انبرى له ابن رشد  
بتمالك نفسه حتى قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف  
بإهلاكهم ؟ ولا شك ان هذه كلمة تخالف صريح القرآن . ( ١ )

فريب جداً ومفيد . فلما ان تبدو من ابن رشد مثل هذه الكلمة ، بكل  
طه تهمة وليدة الخيال ورهبة المقد والحسد ، فخلقها أحمد حسادي  
ابن رشد والا كيف يمكن ان ينقل ذلك من رجل شعباره الدين والورع والبهيمته  
البرهنة والتزامها ومن فيلسوف يقول : من اشتغل بعلم التشريح افراد ايماننا  
الله فابن رشد هو الذي ناضل في اثبات البرك والقضاء والقدر والمعاد  
الاعتدال على ذلك بأيات من القرآن ، اذ لا يسميه ان ينكر ما ثبت بالقرآن  
لزمه التناقض . لذا فابن رشد أبعد الناس عن مثل هذا الاعتقاد .

٨/ ان الصراع القائم بين المفكرين الاحرار وضلالة الفقهاء هو الذي أدى  
ابن رشد الى تلك المنحة ، فقد أغرى الفقهاء وخلفاؤهم المنصور ضد  
ابن رشد اعتماداً على دراسته الفلسفة ، وفي باطن الأمر أنهم نكسوا  
على اللاسفة خناوتهم عند المنصور وعلو قدرهم عنده ، فأرادوا اطاحة  
كروته عن بلاط الأمير لكي يحققوا لأنفسهم تلك المكانة ، وربما ساعدتهم

في تحقيق أمالهم ما وجدوه لدى المنصور من نزعتيه الى مذمب أهل  
الأسر ورغبته في صرف الناس الى ترك مذمب مالك والاكتفاء بدراسة  
السران والحديث .

لا ريب ان هذا هو المراد الحقيقي لتلك المحنة فالمنصور لم يقض  
على ابن رشد وأمثاله من الفلاسفة بمنزلة النفس والبارد انتقاما ولا اضطرارا  
بل أراد بذلك وضع حد لتطبيقات الفقهاء التي يثيرونها بين عشية وضحاها  
. أنه خاف ما تؤدي اليه تلك التطبيقات من الفوضى في الدولة وعدم  
تجدي الأمور ، ولا سيما أن الفقهاء لهم سيطرة قوية على الشعب ( ١ ) ولهذا  
يقول ريشان : ان الحزب الديني وفق لدارد الحزب الفلسفي ، وذلك أن ابن  
رشد وحده لم يضاهد فقد ذكر أعيان كثيرين من العلماء والأماة  
الفقهاء والقضاة والشعرا قاسموا ابن رشد نكته . . ( ٢ )

بمنه :

بعد تلك الحياة المليئة بالكفاح العلمي والنضال الفكري والتي  
عشت فيها الفاظه الخيرة وتركها ثروة للأجيال القادمة بيده ، وأثر تلك  
تفسيرات والتقليبات التي سمت آخر أيام حياته ، بعد كل ذلك لفظ أنفاسه  
الأميرة في التاسع من مفر سنة ٥٩٥ هـ ١١٩٨ م .

وسكذا توفي القاضي ابو الوليد عن عمر يناهز الثمانين مغلنا وراءه  
ضرورة ضخمة من الانتاج العلمي . ( ٣ ) .

- ١/ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد : ٣١ ، تاريخ ابن الغدا : ١٢٤/٤ . ابن  
رشد والرشدية : ٣٤٦ .  
٢/ ابن رشد والرشدية : ٤٢ .  
٣/ ابن رشد والرشدية : ٤٤ - ٤٦ ، بحية المتمس : ٥٤ ، عيون الأنبا : ٧٨/٢ .  
المعجب : ٣٠٧ .

إليه :

خلف ابن رشد أولاداً أفاضل منهم من اشتغل بالطب ، ومنهم من  
شغل بالفقه ، وكان والده أبو محمد عبد الله بن أبي الوليد مشهوراً في  
إعانة الأب عالمها بها وفانحلاً في مزاوتها ، وكان له من الأبناء  
الذي تولى الخلافة في دولة الموحدين بعد وفاة أبيه المنصور ، وله من  
الكتب مقالة في حيلة البر ، وقد ترجم له ابن أبي عمير عقب ترجمته  
والده ، وأما بقية وان لم تطلع على أسمائهم وتفصيلات أخبارهم فان المراجع  
سكانهم اشتغلوا بالفقه واستخدموا في القضاء في المدن والكور ( ١ )

١/ ابن رشد والرمدية : ٤٦ ، عيون الأنبياء : ٧٨/٢ .

أشاره السلمية :

سبق أن درسنا ابن رشد من المفكرين الذين تميزوا بشروعة العلوم  
بوزارة الانتاج ، فقد ألف وشرح ولخص كثيرا من الكتب في مختلف  
الفنون ، لكن لسوء الحظ ضاع الكثير من تلك المؤلفات ، فقد  
أحرق عدد منها عند الثورة على كتب الفلاسفة ، وحكم بتحريم قراءة  
بعضها الآخر ، وفقد العديد بعد موته ، لذلك كان من  
الصعب إمكان احصاء كتبه على وجه الدقة ، ومع ذلك قد ذكر  
بعض من ترجم له أغلب تلك المؤلفات ، ووضحوها لها قوائم ، يمكن  
الاستفادة منها عند اللزوم ( ١ ) وليس لسرد تلك القوائم هنا  
أهمية كبيرة كما لا يتسع المقام لإيرادها . حسبي ذكرا بعض كتبه  
المشهورة الكثيرة التداول .

فقد ألف ابن رشد في علم الكلام عدة كتب منها : ( فصل  
التمال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ) نشر هذا الكتاب  
عدة مرات ونشرته دائرة المعارف بدمشق في سلسلة ذخائر العرب  
بمرقم ٤٧ سنة ١٩٧٢ م ، وموئيد من الكتب التي تحتل جانبا كبيرا  
من الأهمية ، إذ يكشف المنهج الأساسي الذي بنى عليه ابن رشد  
بحثه في المشكلات الفلسفية .

ومنها : ( منهاج الأدلة في عقائد الملة ، أو كتاب الكشف عن  
مناهج الأدلة في عقائد الملة ) ألفه في شباط سنة ٥٧٥ هـ  
١١٧٢ م ، ونشر في القاهرة سنة ١٩٥٥ م - ١٩٦٩ م قامت بنشره مكتبة

١/ راجع عيون الأنباء : ٧٥ / ٢ / ٧٨ ، دائرة المعارف للبستان الطيبة الجديدة  
١٩١٢ - ١٠٢ ، تاريخ الفكر الأندلسي : ٣٥٦ - ٣٥٨ ، تلخيص الخداهية  
لابن رشد : ج ، ابن رشد والرشدية : ٧٣ - ١٨ ، ٤٥٦ - ٤٥٧ ، ابن رشد  
وفلسفته الديني : ٣٦ - ٣٨ .

سنة الأنجلو المصرية ، وبمصر ابن رشد في هذا الكتاب آراء  
شكليات أولاً ثم ينقد مذهبهم على مذمبه وآرائه كما تم عرض  
على مناسم مشكلات الفلسفة ، وعلم الكلام .

ومن الكتب التي ألفها في الفلسفة "تهافت التهافت" نشر  
هذا الكتاب مطبوعاً عديدة بتحقيق فضيلة الدكتور سليمان دنيا  
صدرت دائرة المعارف بمصر ضمن سلسلة ذخائر العرب تحت  
رقم ٢٢٢ سنة ١٩٦٩ م ١٩٧١ م ، وهذا الكتاب يعتبر من أشهر  
مؤلفات ابن رشد على الإطلاق ، وأعقبها أثراً ، إذ أنه نقض فيه  
مذهب الفيزيائي علي الفلاسفة وعقائد مذهبهم في كتابه ( تهافت الفلاسفة )  
بمذهب ابن رشد فيه دعائم الفلاسفة ، وهذا بالاضافة الى أنه  
أكثر من مذمبه في أكثر الأحيان حيث أنه خلال دفاعه عن الفلسفة  
التي وردت على الفيزيائي قد كشف عن أكثر آرائه فالكتاب يكون  
مؤلفاً زيباً .

وسبق عند الكلام على ابن رشد الجدل ما يفيد ان كتاب التحصيل  
مؤلف المقدمات من مؤلفاته . لذا يجدد بنا التنبيه منسباً على  
مؤلفي الموروثين ذكر مذهب الكتابيين ضمن مؤلفات ابن رشد  
مفيد وموجهاً يسهل معرفته (١) إذ أكثر المحققين ممن ترجموا  
مؤلفات ابن رشد أن الكتابيين من مؤلفات الجدل لا الحفيد . ويؤيد هذا  
مؤلف المقدمات وكتاب بنائفة المجتهد كل منسباً على نسق مقارب  
من حيث التوسل بين الاسهاب والايجاز .

والاستبصار جدا أن يشتغل مؤلف واحد بوضع كتابين في موضوع  
واحد على هذا المثال ، كما يؤكد ذلك أيضا أن الحفيد نفسه  
سفر في بداية المجتهد إلى كتاب المقدمات حيث يقول في كتاب  
الحكمة ... وهو ظاهر ما حكاه جدي رحمه الله في المقدمات عن  
كتاب ... وفي كتاب الثالث في المياه : ( وقد ذهب جدي رحمه الله عليه في  
كتاب المقدمات إلى أن هذا ... ) ( ١ ) راجع كتاب المقدمات ج ١ / ص ٦١ .

وأين رشد آثار عديدة في مختلف الفنون ويمكن تقسيم تلك الآثار  
إلى ثلاثة أقسام :

١- مؤلفات منهجية أظهر فيها قوته العلمية وبراعته الفكرية منقطة النظير .  
٢- مؤلفات استدلالية ما توضح النموذج أو إبراز المقصود على وجه لا يترك  
للسامع ولا لغيره على قارئها .

٣- مؤلفات يقصد بها التقريب والتسهيل بأوجز عبارة .

ومن أهم كتبه في الباب كتاب ( الكليات ) ويتألف من سبعة أجزاء ألفه  
في سنة ٥٥٨ هـ ١١٦٢ م ، وتوجد منه نسخة منقولة بالتصوير الشمسي سنة  
١٩١١ م وهي من منشورات معهد فرانكو ( لجنة الأبحاث المغربية والأسبانية )  
وأنه لم يحقق ، ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب في طب ابن رشد  
التي تكشف عن تأثره بأراء أرسطو والفلسفة والطريقة التي سلكها في  
مناقشة منها ، في نظرياته الدالية بالامتنان إلى نقده لأسلافه  
وغير النواحي الملاحية ، وقد تضمن الكتاب كثيرا من نواحي العلاج  
والعلم الأعضاء ( ٢ ) .

بداية المجتهد : ٢ / ٤٦٠ ، ١ / ٣١

ابن رشد والرشدية : ٦٠ - ٩١ ، النزعة العقلية : ٢٢٩ - ٢٣٠ ، تلخيص  
الكتاب : التصدير : ح .

وألف ابن رشد كتاب الضروري في النحو ومختصر المستصفى في فقه  
أصول للفيزيائي ( ١ ) وإذا تجاوزنا إلى كتبه في الفقه ، فوجد كتابه  
مشار إليه سابقا ( بداية المتهجد ونهاية المقتصد ) وفي المسارقات  
التي موجهة عن وصف ومكانة هذا الكتاب .

بداية المتهجد ومكانته العلمية :

لما سماه تلميذ العلماء في القرن الخامس الهجري أن يقوم أحد  
من المفكرين بجمع أقوال وآراء العلماء الفقهية من عهد الصحابة  
ومن بعدهم ، مع بيان وجهة نظر كلهم ، مقارنة بين تلك  
الآراء وموجها ما أمكن تردها منه .

ففي الربع الأول من القرن السادس الهجري جاء ابن رشد ليحقق  
تلك الآمال ، فبعد دراسة مليئة بالاعجاب وبحوث زاخرة بالتحقيق  
والدقيق بدأ ابن رشد بجمع تلك الآراء ، فوضع هذا الكتاب  
ليكون تذكرا له أولا وللأجيال القادمة بعده ثانيا ، وفي ذلك يقول  
ابن رشد في مقدمة كتابه هكذا ما نصه :

ان نرى في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسه على جهة  
التذكير من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها  
والتهمة على نكت الخلاف فيها ، ما يجرد مجرى الأصول والقواعد  
لما عسى أن يسرد على الجهد من المسائل المسكون عنها في  
الشرع وهذه المسائل في الأكثر من المسائل المناوقة بها في

١ / ابن رشد والرشدية : ٨٨ ، ٩٠ ، البحر المحيط للزرکشي : ١ / ١ - أ .  
وله كتاب في أصول الفقه وقد أثار إليه في البداية ١٠٢ / ١ ، حيث قال  
وقد تكلمنا في عمل أهل المدينة في كتابنا في الكلام الفقهي وهو الذي  
يدعى بأصول الفقه

الشعر أو تتصلق بالمناسق به تملقا قريبا ، ومن المسائل التي  
رتع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الاسلاميين  
من لدن الصحابة إلى أن فشا التقليد . ( ١ )

وانطلاقا من هذا النص وغيره من النصوص التي يصرح بها ابن  
رشد أحيانا يمكن أن نلتصم الأسباب التي دعت إلى وضع هذا  
الكتاب وتتلخص فيما يلي :

أولا : أنه رأى ان المفيد له ولد غيره من المهتمين للأحكام والفتوى  
ان يضع كتابا محتويا على أقوال المجتهدين ومذاهبهم حتى يكون  
ذكري لهم عندما يتنضى الأمر ذلك .

ثانيا : شمر ابن رشد ان الذين تصدروا لجمع أقوال الفقهاء  
على هذا النطاق لم يفوا النرض المقصود والهدف المنشود  
من مقارنة المذاهب بأدلتها بدون تميل المذاهب .

١/ لسا التقليد في أوائل القرن الرابع الهجري ، قال الشوكاني :  
ان التقليد لم يحدث الا بعد انقراض خير القرون ثم الذين يلونهم  
ثم الذين يلونهم وأن حدوث التمدد بهذا السبب الأئمة الأربعة انما  
كان بعد انقراض الأئمة الأربعة وأنهم كانوا على نمط من تقدمهم  
من السلف في حصر التقليد وعدم الاحتداد به وأن هذا  
المذاهب انما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن  
يسأذن بها إمامهم . من الأئمة المجتهدين . القول المفيد :



لما : قد يكون له رأى خاص، فسي تأييد مذهبه أو رده  
لما يتحس له ذلك . لذلك كله قام بجمع ما قدر له  
مع على وجه يرضى طالب العلم ورواده .

فكان هذا الكتاب ثمرة عمل على مدى ادراك مؤلفه  
احكام الشريعة الفقهية ، ودليلا قويا على ما يتمتع به  
من حافظة نادرة وقوة استحضار وكثرة اطلاع .

فقد ضم هذا الكتاب بين دفتيه اكثر مما قيل في مذاهب  
الامة قديما وحديثا من أقوال وآراء وروايات مع ايضاح  
مصدر كل من الكتاب والسنة والقياس ، وكشف الأسباب والملل  
التي أدت الى اختلافهم وترجيح ما أسكن ترجيحه أحيانا ، فخاض  
في بحر عجاج ملقح الامواج وامتدى فيه للسلوك ونظم جواهره  
في صحائف تلك السلوك . ( ١ )

فجاء من أعظم الكتب نفعا وأكثرها حملا ، وأوضحها إشارة  
وأحسنها عبارة ، وأوساها حجما ، وأغزرها علما ، وأحسنها  
تصنيفا ، وأكملها تقسيما وتنويما ، وأكملها ترتيبا وأدقها  
تفهيرا ، من نال فيه بسمين الرضا والتقدير ، وقلب منصف  
قال من التبديل والتغيير وجد ما قاله مؤلفه حقا وافيًا .

وانه لأشهر كبير وعمل حليل تركه ابن رشد ليكون ملتقى  
المههور من رواد الفكر الاسلامي ، وما حملته في مسنده  
الذات تلك المواضع التي عالجها وهي الاحكام الفقهية التي  
فتى عنها لكل فرد مسلم .

بيد أنه لا يخلو من أمور تحتاج إلى إعادة نظر ،  
شأنه فسي ذلك شأن كل سفر من أمهات الأسفار التي  
صورت آراء عديدة من النقاد . ومعلوم أن هذا لا يقلل من  
شأنه ومكانته عند أرباب الميادين الفقهية حيث كانت  
شهرته لديهم لوفرة مسأله وكثرة فوائده .

اسم هذا الكتاب وزمن تأليفه :

أولا : اشتهر هذا الكتاب في العصر الحديث باسم ( بدايية  
المجتهد ونهاية المقتصد ) وتناقلت كتب المراجع القديمة هذا  
الاسم بيننا وبين عدة مختلفة بدون تحليق ، وأغلب الظن  
أنها منسوبة أو مختصرة عن الاسم المشهور ، وأما كونها  
اسما لكتاب آخر فاحتمال بعيد كل البعد ، إذ لم يرد ذكر  
في قائمة الكتب لابن رشد غير هذا الكتاب في الفقه .

ذكر ابن الأثير هذا الكتاب باسمه المشهور حيث قال : . . .  
وكتاب بدايية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ، أعطي فيها  
أسباب الخلاف وعلل فوجه فأفاد وامتعب به ، ولا يعلم في وقته  
أنفع منه ولا أحسن ساقا ( ١ ) . وذكره أيضا أحمد بن أبي  
أصيبعة بالسنن الأثني : . . . وكتاب نهاية المجتهد في الفقه ( ٢ )  
وذكره الذي أيضا نقلنا عن ابن أبي أصيبعة فقال : . . . وكتاب  
نهاية المجتهد في الفقه ( ٣ ) وورد ذكره في قائمة الكتب لابن

١ / رينان : ٤٢٦ .

٢ / رينان : ٤٤٨ .

٣ / رينان : ٤٥١ .

مد في مكتبة اسكوربيل في اسبانيا بما يلي : . . . وكتاب نهاية المقتصد وغاية  
المتهد في الفقه ( ١ ) وذكره الاستاذ محمود العقاد في كتابه : . . . " ابن رشد "  
يقال : اما كتبه في الفقه فالمعروف منها كتاب بداية المبتهد ونهاية المقتصد  
المرجع لم يزل مستمدا بعد نكبة مؤلفه ينسب به المثل في الشعر للاجادة والطموع ( ٢ )  
في الشعر ( لعله من خطأ النساج والصواب في الشريعة كما هو واضح من عبارته  
في هذا الخطأ الاستاذ / سعد عبد العزيز في كتابه ( فلاسفة الاسلام ) حيث قال : . . .  
في هذا الكتاب من أهم المراجع في دنيا الشعر حيث يتضمن شروط اتقان الشعر والتجويد  
( ٣ ) وقد عرفت الصواب .

وفي كتاب ( النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ) ذكر مؤلفه اسم هذا الكتاب كما  
المشهور غير انه قال في وصفه : . . . وهذا الكتاب من المصادر الهامة في الفقه  
المالكي ( ٤ ) وفي عبارة توهم بأن هذا الكتاب موضوع في المذهب المالكي رغم أن الكتاب  
ينتمي من المصادر الهامة في الفقه المقارن بين مذاهب الفقهاء ، ولم يكن موضوعا في  
المذهب المالكي فنسب ، ويؤيد هذا ما قاله ابن رشد في آخر ( كتاب الكتابة ) ما نصه :  
. . . ونحن نروم ان شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب ان نضع في مذهب مالك كتابا  
امعا لأصول مذهبه وسائله المشهورة التي تجرى في مذهبه مجرى الاصول للتفريع عليها ،  
هذا الذي عمله ابن القاسم في المدينة فانه جاب فيها لم يكن عنده فيها قول مالك على  
غير ما كان عنده من ذلك الجنس من مسائل مالك التي هي فيها جارية مجرى الاصول لما  
عمل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الاحكام والفتوى ( ٥ ) وهذه العبارة صريحة في  
ابن رشد سوف ينسج مؤلفا خاصا في مذهب مالك غير هذا الكتاب الذي يذكر فيه مذاهب  
فقهاء وآراءهم المنفقة والمختلفة .

١/ زينان : ٤٥٦ .

٢/ ابن رشد : ٢٨ .

٣/ فلاسفة الاسلام : ٤٣ .

٤/ النزعة العقلية : ٣٢٩ .

٥/ البداية : ٣٨٨ / ٢ .

بسم المؤلف كتابه وورثه ايها :

بسم هذا المرغز لأقوال العلماء . حول اسم هذا الكتاب يمكن القول أن ابن رشد لم  
يكتسبه كتابه كما أنه لم يهمل وورثه .

إذا تصفحنا صفحات هذا الكتاب نجد أن المؤلف ذكر اسمه مرتين مرة بالاختصار  
ول مرة بدونه يعني ذكر اسمه كاملاً .

أما ذكره بالاختصار فإنه قال في آخر كتاب الحج : ( . . . وموجز من كتاب المحتشد<sup>(١)</sup> )  
: المحتشد إشارة إلى اسم الكتاب .

وأما ذكره اسم الكتاب بكامله فإنه قال في آخر ( كتاب الكتابة ) ما نصه : ( . . . ان قوة  
الكتاب أن يبلغ به الانسان كما قلنا رتبة الاحتماد اذا تقدم ، فعمل من اللغوية  
تربية ، وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك ، ولذلك رأينا أن آخر الأسماء بهذا  
كتاب أن نسميه : ( كتاب بداية المحتشد وكفاية المقتصد ) ( ٢ )

قوله : المقتصد اسم فاعل من اقتصد لئنه استقامة البارق والعدل والتقتير ( ٣ ) وقصد  
أمره يقصد اعتدل وسلك مسلكاً وسطاً بين المبالاة والتقتير او بين الافراط والتفريط .  
قوله تعالى : واتخذ في مشياً ( ٤ ) أي توسلاً فلا تسرع ولا تبيأس ، يقال فلان قصده  
شبه اذا مشى مستوياً بين الاسراع والبطء اي لا يدب ويب المتعادتين ولا يثب وثوب  
تباطئين . ( ٥ )

واقصد في أمره يقصد فهو مقتصد اي معتدل ، ومنه قوله تعالى : ( فلما نجاهم السي  
فرفسهم مقتصد ) ( ٦ ) اي معتدل لا ينحرف نحو الافراط ولا نحو التفريط ، وكذلك  
يقال تعالى : ( منهم أمة مقتعدة ) ( ٧ ) اي معتدلة تلزم الحد الوسط .

- ١/ البداية : ١ / ٣٨٠ .
- ٢/ البداية : ٢ / ٤٨٨ .
- ٣/ لاموس مادة قصد .
- ٤/ لقمان آية : ١٤ .
- ٥/ تفسير الشوكاني : ٤ / ١٣١ .
- ٦/ لقمان آية : ٣٢ .
- ٧/ المائدة : آية : ٦٦ .

ومن هذه المعاني المشهورة ندرنا المقصود من قوله المؤلف : ( وكفاية المقتصد )  
أنه كاف لمن لم يتوسع في علمه وتوساى العلم ومعتدليه .

المقارنة : ولدى المقارنة بين هذا الاسم الذي اختاره المؤلف لكتابه وبين  
الاسم المشهور لا نجد فرقا الا في لفظي ( كفاية ، ونهاية ) فلفظا ( كفاية أدق ، فليس  
تعبير من لفظا . ( نهاية ) اذ الاولى تشير الى أن هذا الكتاب كافي لتوساى العلم  
لأنه لا يكون نهاية في العلم ، بينما تشير اللفظة الثانية الى أن هذا الكتاب هو نهاية  
توساى العلم ولعل هذا شيء لم يقصده المؤلف الا اذا كان من باب المبالغة في مدح  
كتاب ، يعني ان معتدلي العلم لا يقدر ان يتجاوز هذا الكتاب الى غيره فهو نهايتهم  
والمطلب العلم وكافيهم ولا شك ان هذا مبالغة في مدح الكتاب . غير ان لفظا ( نهاية )  
ان من حيث المقابلة اللفظية بين ( بداية وبين نهاية ) ومع ذلك ان ما اختاره المؤلف  
لكتابه من الاسم أولى من غيره في الاتباع ، وفيه قناء على جميع الخلافات في اسم هذا  
كتاب .

وإذا تجاوزنا هذه الناحية الى أخرى نجد المؤلف قد جمع في تسمية الكتاب بين  
تعبيرين : وصف يشتمر بالتواضع وآخر يشتمر بمزية الكتاب ، فوصفه بأنه بداية لمن يبلغ  
رتبة الاجتهاد ، ولا شك ان هذا تواضع من المؤلف في هذه التسمية ، والا فان هذا  
كتاب يعتبر حقا من المراجع الهامة في مذاهب الصحابة وفقهاء الأمصار لكل مجتهد  
في جميع مراحل العملية . ووصفه بأنه كاف لمن يريد الاتقان عليه ولا شك ان هذا لمزيد  
العملية لما فيه من المسائل الفقهية العديدة في مختلف المجالات ، المعاملات ، المعاملات  
الأموال الشخصية ، الفضائل ، الأخلاق ، التعاون على الأمر بالمعروف والنهي  
عن المنكر . . . . .

ولمزيد من الايضاح نقول : ان المؤلف وضح في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ان كتاب  
هذا وسيلة لبلوغ المجتهد رتبة الاجتهاد وأن الشرط في ذلك هو ان تكون لديه مسبقا  
أدوية علمية تؤهله الاستفادة من هذا الكتاب على الوجه الأكمل ، وذلك بأن يكون ملما  
بعلم النحو واللغة واصول الفقه بقدر ما يعينه على ممارسة كتابه هذا ويتول في مدد هذا  
أيمان ما نصه :

( . . . وان هذا الكتاب انما وشرعنا ليلج به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد  
اذا حصل ما يجب له ان يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة اصول

فقه ، ويكفي من ذلك ما هو مساو لحرم هذا الكتاب أو أقل ، وبهذه الرتبة يسمى فقيها  
 بعفتا . مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أتمس ما يمكن أن يعرفه انسان ، كما نحدد  
 نظمة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي عفتا مسائل أكثر ومولا عرض لهم شبهة مسا  
 مرور لمن ظن ان الخفاف هو الذي عنده خفاف كبيرة لا الذي يقدر على عملها ، وهو  
 من ان الذي عنده خفاف كبيرة سيأتيه انسان بقد لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه ،  
 يلجأ الى موانع الخفاف ضرورة وهو الذي يصنع لكل قدم خفا يوافقه فهذا هو مثال أشر  
 منقبة في هذا الوقت ( ١ ) .

يتخرج من هذا النص أن المؤلف يرى أن الفقيه هو من يتصف بقدر يمكن من المسائل  
 لظنية ولو لم يكن ما أفلا لا كثيرا كما يعتقد به من الفقهاء في ذلك الوقت ، بل الفقيه  
 هو من يقدر على تصوير المسألة عند عرضها عليه ، وأما الحكم المناسب لها على نحو  
 أدلة ، كما هو واضح من تشبيهه ، حيث شبه ما يعتقد به من الفقهاء من أن الفقيه  
 هو الذي يحفظ المسائل الكثيرة شبه ذلك بالشخص الذي عنده أهدية كثيرة وترى بحرف  
 ناصتها فيأتي اليه انسان يطلب منه أهدية تناسب قدمه فلا يجد عنده ما يناسبه فمضت  
 ذلك يلجأ الى من يعرف صناعة الأهدية ليصنع له أهدية على قدر قدمه ، وهذا مثل رابع  
 من محفوظ المسائل الكثيرة عند الحاجة لا يقدرت تطبيقها على غيرها ، بينما هناك من  
 يحفظ قليلا من المسائل ، ولكن لديه معرفة وقدرة كافية في استخراج الأحكام من مظانها  
 قد الحاجة فهذا هو الذي يسمى فقيها .

ثانيا : لم نالع في المراجع التي أمكن الاطلاع عليها والتي ترجمت لابن رشد وذكر  
 لوفاته لم نالع في تلك المراجع على الزمن الذي بدأ فيه المؤلف تأليف هذا الكتاب ،  
 وظن تلك المدة التي استغرقت كتابه فيها الا ما أشار اليه المؤلف نفسه في آخر كتاب  
 الحج حيث قال ما نمسه :

( ... تم القول في هذا الكتاب بحسب عرضنا ولله الشكر والحمد كثيرا على ما وفق  
 يدي ومن به من التمام والكمال ، وكان الفراغ منه يوم الاربعاء التاسع من جمادى الاولى  
 الذي هو عام أربعة وثمانين وخمسة مائة وهو جزء من كتاب المجتهد الذي وضعت منذ أزيد  
 من عشرين عاما أو نحوها والحمد لله رب العالمين . كان رضى الله عنه عزم حين تأليف  
 الكتاب أولا ألا يبث كتاب الحج ثم بداه به بعد فأبثته .

يفهم من هذا النهر ان المؤلف وضع هذا الكتاب أولا مجردا عن كتاب الحج ، ولعمل  
 في ذلك ، أنه يريد أن يولف كتابا خاصا في مواضع الحج وأحكامه ، وتم له ذلك  
 في كتاب الحج ، ثم بدأ له ان يضم كتاب الحج الى بداية المحتشد .  
 كما يفهم من النهر أيضا أنه انتهى من تأليف كتاب الحج في سنة ٨٤٤ هـ الموافق  
 ١٤٤١ م وانتهائه من كتاب الحج انتهى من الكتاب كله .  
 كما يبدو وحليا أنه الف هذا الكتاب في عهد نوحه ، إذ كان عمره عند انتهائه  
 أربعًا وستين سنة هـ الموافق اثنتين وستين سنة م أي قبل وفاته بأحدى عشرة  
 سنة .

هذا الكتاب  
 من كتب  
 الفقه  
 الحنبلية  
 في  
 مواضع  
 الحج  
 وأحكامه  
 تأليف  
 المؤلف  
 سنة  
 ٨٤٤ هـ  
 الموافق  
 ١٤٤١ م

القسم الرابع

ابن رشد في كتابه ( بداية المجتهد )

الباب الاوّل

في عرض وتحليل مقدمة الكتاب

الفصل الاول

في الطرق التي تتلقى منها الاحكام وفيه مباحث:

المبحث الاول

في تقسيم الألفاظ من حيث العموم والخصوص



## الباب الأول

في عرض وتحليل مقدمة الكتاب للمؤلف :

بدأ المؤلف كتابه بمقدمة موجزة ذكر فيها البارق التي تعلق منها الأحكام ، ثم عقب ذلك ببيان تلك الأحكام ، ثم ختم تلك المقدمة بكلام موجز في الأسباب التي أدت إلى اختلاف الفقهاء ، فمثل هذا التحليل على ثلاثة فصول :

فصل الأول : في البارق التي تعلق منها الأحكام ( ١ ) وفيها مباحث :

مبحث الأول : في تقسيم الألفاظ من حيث المصوم والخصوص .

من خصائص اللغة العربية في مدلولات ألفاظها أن اللفظ كثيراً ما يرد عاماً بحيث يفيد الشمول ، فيبدل على أفراد كثيرة غير مصورة يستفرد بها ، وأنه يطرأ عليه ما يخرج بعض الأفراد التي شملها في أصل الوضع أو يرد ما يدل على أن المصوم غير مراد .

كما تأتي ألفاظ كثيرة دالة على معنى واحد على سبيل الأفراد وعلى كثير محصور فتكون خاصة ، وأحياناً يطرأ عليها ما يصرّفها من كونها خاصة فيراد بها المصوم بطريق ما يفهم منها .

١ / قوله : تعلق منها الأحكام أي ما بدون واسطة كأن تكون الأحكام متبادرة من تلك الألفاظ واستفادة منها ببارق الأصالة وريح المسارة من غير توقف على أمر خارج عن غير النطاق . وما أن تكون متلقاها منها بالواسطة وذلك فيما إذا كانت الأحكام مستفادة منها بطريق دلالة الالتزام أو الإشارة أو الاقتضاء أو مفهوم الموافقة أو المخالفة وهذه الدلالات مصرونة في كتب أصول الفقه .

ويصرف العام لفظة بأنه اسم فاعل من ضم بمعنى شمل ، والميموم  
شمول ، واصطلاحا بأنه لفظ موضوع وضميا واحدا للدلالة على  
جميع ما يصلح له من الأفراد على سبيل الشمول والاستغراق بين  
غيره صرفى كمية معينه أو عدد معين ( ١ )

ويصرف الخاص في اللفظة بأنه اسم فاعل من ضم بمعنى انفراد  
مأخوذ من الاختصاص وهو التفرد وقامع الشركة ، ونسب الامر اصطلاحا بأنه  
لفظ وضع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد أو على  
غيره معصور فالمراد بالواحد ما يتناول الواحد الحقيقي كاسميان  
كتاب ، وتسلم ، والواحد الاعتباري كمائة وأربعة وخمسة ونحوها  
بعض أسماء العدد ، إذ أن أسماء العدد وضمت وضميا واحدا للكثير  
معصور المعين فاعتبرت من الخاصة ( ٢ )

تفسير النصوص في الفقه الاسلامي : ١/٢ ، اصول البزوي مع كشف الأسرار  
٣٢/١ ، اصول السرخسي : ١٢٥/١ . ولعزيم الاضاح نقول : العام لفظ  
يدل على الحقيقة مع الكثرة دفعة واحدة مثل الرجال ، المؤمنون ،  
بمعنى ان العام هو الذي وضع لمعنى يوضع واحد مع كونه مستغرقا لجميع  
أفراد هذا المعنى فمومه شمولي اي يشمل جميع أفراد المعنى دفعة ، والنكرة  
ما دل على شائع في أفراد جنس سواء كان الشائع واحدا كرجل أم شيئين  
كرجلين أم جمعا كرجال . والمالقي ما دل على شائع في أفراد جنس  
من غير تقيد بوحدة ولا بكثرة فعموم النكرة والمالقي يدل على ما بين البيد  
والخاص هو الذي وضع وضميا واحدا للدلالة على أفراد متعددة محصورة  
كأسماء العدد أو وضع وضميا واحدا للدلالة على فرد واحد كرجل  
ومحمد .

تفسير النصوص في الفقه الاسلامي : ١٦١/٢ ، اصول السرخسي : ١٢٥/١-١٢٦  
أما من البلاغة : ١١٢ ، لسان العرب : ٢٤/٧ .

وأصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام من حيث ارادة المصوم  
المصوم، أربعة أنواع :

نوع الاول :

لفظ عام يحمل على عومه ، بمعنى أنه يشمل جميع ما  
له حتى يأتي دليل ثابت بصرفه عن ذلك .

وذلك كلفظ ( أمهات ) و ( بنات ) و ( أخوات ) في قوله جل ثناؤه :  
بعت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم الآية ( ١ ) فان كلا من هذه  
ألفاظ جمع معرف بالانفاضة يفيد عموم وشه قول كل فرد من  
أفراد من ثبت أنه ام أو بنت أو اخت من غير حصر في عدد معين  
وأفراد معينة وساق على عومه ، فكل من ثبت ذلك حرم نكاحها .

وكذلك لفظ ( مهيد ) و ( مامم ) في قوله جل ثناؤه : أحل لكم  
صيد البحر وما ماله قاعا لكم وللسيارة . ( ٢ ) فهو مفرد معرف  
بالانفاضة يفيد العموم في أفراد جنس ما أضيف إليه ( ٣ ) لأنه  
نوع لذلك ، فصيد البحر بمعنى الصيد هو كل ما يصاد في البحر  
بدون تخصيص ، وما ماله البحر كل ما ألقاه ميتا بدون تخصيص فالمام  
ساق على عومه .

وقد يقال : لفظ مهيد وما ماله كل منهما مفيد بالانفاضة فكيف يوصف  
بكونه عاماً ؟ أجب عنه بأن له اعتبارين : اعتبار كونه مضافا إلى  
البحر ، واعتبار كونه شاملا لأفراد جنس ما أضيف إليه ، فاعتبار  
أنه مضاف إلى البحر يكون خاصا لأنه غير شامل لصيد البر ، واعتبار  
أنه شاملا لأفراد جنس ما أضيف إليه بحيث أنه يشمل جميع أنواع

١/النساء : آية : ٢٣

٢/المستمنى : ١٢/٢ ، تفسير النجوم : ١٠/٢

٣/المائدة : آية ٩٦

٣/ارشاد الفحول : ١٢١

ما بهما في البحر بدون تخصيص يكون عاما وعمو المراد ، فكان  
س عاما من حيث شموله لما شمله من أنواع ما بهما في البحر  
س خاصة من حيث اقتضائه على ما شمله وقصوره عما لم  
شله ما بهما في البحر . ( ١ )

وكذلك لفظ ( ما ) و ( ميتة ) في قوله ( مر ) في شأن البحر : هو  
مور ، مأووم والحمل ميتته ( ٢ ) فلفظ ما وميتة كل منهما  
م - نس مفرد معترف بالاختلاف فيفيد العموم في أفراد - نس ما أنميف  
س ( ٣ ) وفاق على عمومه بدون قيد وقد عرفت فيما سبق ما  
سرد على مثل هذا العموم من الاعتراف والحوافض .

فعموم هذا الحديث والآية السابقة يدل على حمل صيد البحر  
أماه ومائه ما لقا ، وللغتها في المسألة خلاف وتفصيل مذكور في  
سب الفقه وغيره ما ( ٤ )

ومثل الغزالي للمام الذي يحمل على عمومه بقوله حمل فإنه :  
الله بكل شيء عليم ( ٥ ) وقوله : وما من دابة في الأرض الا على  
له رزقها ( ٦ ) .

١/ المستمف في تصرف : ١٢/٢ .

٢/ أبو داود : ٥٤/١ ، الدارقاني : ٢٤/١ ، ٢٦ .

٣/ شرح تنقيح الفصول : ١٨١ .

٤/ راجع فتح الباري : ٣٧/١٢ - ٣٨ ، أمواه البيان في تفسير القرآن بالقرآن :

١/ ٧٩ ، أحكام القرآن للجصاص : ١٠٧/١ وما بعد ما ، ١٢٤ ، أحكام القرآن لابن

المريني : ٥٢/١ - ٥٤ ، المغني لابن قدامة : ٤٢٣/١ - ٤٢٥ ، نتائج الأفكار

٨/ ٦٤ - ٦٥ ، شرح مسلم : ٨٤/١٣ - ٨٥ ، المحلى لابن حزم : ٤٥٧/٧ - ٤٦٧ ،

الدارقاني : ١٦٦/٤ - ١٧٠ .

٦/ سورة مود : ٦

٧/ سورة المنكوت : ٦٢

لفظ ( كل ) فن الآية الأولى يدل على العموم فيما يضاف إليه  
قال ( ما ) في الآية الثانية اسم موصول يفيد العموم ، قال  
سزالي : قلما يوجد عام لا يعمد الا مثل حاتين الأبتين فانهما  
بد العموم وفاق على عمومهما ( ١ ) .

ومثل ابن رشد للعام الذي يحمل على عمومه بقوله تعالى : حرمت  
لكم الميتة والدم ولحم الخنزير ( ٢ ) ثم قال : ( فان المسلمين  
تقوا على أن لفظ الخنزير متناول لجميع أصناف الخنازير ما لم  
يكن مما يقال عليه الاسم بالاشتراك مثل خنزير الماء )

توضيح

لفظ ( لحم ) مفرد معروف بالإنفاضة يفيد العموم فليس  
فرد ما أعرف إليه فيشمل جميع أنواع اللحم من الخنزير ، كما  
أن لفظ ( الخنزير ) اسم جنس معروف بأل الجنسية التي تفيد الاستفراق  
للمحول لأصناف الخنازير البرية منها والبحرية .

فقد اتفق المسلمون على تحريم الخنازير البرية ، واختلفوا في  
تحريم الخنازير البحرية .

فذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم إلى  
إباحة خنزير الماء لهذا بقوله جل شأنه : ( وأحل لكم ميتة  
البحر وما مما فيه ) واسم الصيد يقع على كل ما في البحر من  
مك وغيره من حيوان البحر فيقتضى أن يكون الكل حلالا ، وقالوا :

١/ المستقصى : ٢٧/٢  
٢/ البائدة : ٣

هذه الآية تخص عموم قوله تعالى : ( ولحم الخنزير ) فيكون مراد بالخنازير المحرمة هي البرية ، وأما خنزير الماء فإنه

ساج ( ١ ) .

وذهب الحنفية ومن وافقهم إلى تحريم جميع الخنازير البرية منها حرة وقالوا : ان ظاهر قوله : ( ولحم الخنزير ) موجب لعظم شئ ما يكون منه في البر وفي الماء لشموله الاسم له ثم ان الخنازير من الخبائث وهي محرمة بنص قوله جل ثناؤه : ويحل لهم ميتات ويحرم عليهم الخبائث ( ٢ ) وأما قوله تعالى : واحل لكم ميتة البحر فالمراد بميتة البحر هو السمك فقط ، بمعنى جميع ما في البحر من الحيوان محرم الأكل الا السمك خاصة فإنه حل أكله الا ما انفاه ( ٢ ) .

وفهم من هذا العرض والتقريب ان المشال الذي ذكره المؤلف في تمام الذي يراد به العموم لا يتشعب مع ذهب الجمهور وإنما يقع مع ذهب الأحناف كما عرفت .

قوله : " ما لم يكن مما يقال الاسم بالاشتراك مثل خنزير الماء " هو بوضع المؤلف لنوع الاشتراك ، ومعروف ان الاشتراك اما لفظي اما معنوي :

فالمشترك اللفظي هو لفظ واحد ومعناه أو أوضاع متعددة لمعاني متعددة مختلفة الحدود ( ٤ ) والحقيقة والصورة مع كون كل من تلك المعاني

١/ فتح الباري : ٢٧/١٢ - ٢٨ ، المنتقى شرح الوطأ : ١٢٨/٣ ، شرح سلم : ٨٦/١٣

المعنى لابن قدامة ٤٢٤/٩ / سورة الأعراف : ١٥٧

٢/ احكام القرآن للحمامي : ١٢٤/١ - ١٢٥ ، نتائج الأفكار : ١٠٧/٨ ، بدائع الصنائع

٢٧٥٢/٦ - ٢٧٥٣

٣/ ومعنى اختلاف الحدود واختلاف الافراد في الواقع ، مثل الذئب والبهير والباشرة فأنها

افراد مختلفة العقائد مع اشتراكها في لفظ الخنزير ( الخنزير )

ماول أفرادا كثيرة ، كلفظ ( المين ) فانه يطابق على المعاني  
ثمة : الذهب ، الباصرة ، البحر ، الشمس ، الجاسوس .

فهذه المعاني كلها مختلفة الحدود والحقيقة ، وقد وضع  
اللفظ ( المين ) بأوضاع متعددة . يعني أنه وضع لكل واحد  
منها على حدة ، فلكل واحد منها استعمال في غير استعمال  
الآخر .

ثم أن دلالة المشترك على تلك المعاني إنما هي على سبيل  
مدل لا الجمع لأنه لم يوضع لجميع تلك المعاني دفعة واحدة  
لهذا لا يمكن دعوى العموم فيه عند أكثر الأصوليين ( ١ ) .

وعلى ضوء ما ذكرنا أن تعريف المشترك اللفظي لا ينطبق على  
لفظ ( الخنزير ) وذلك لما يأتي :

١ / لوحظ في تعريف المشترك اللفظي أن تكون المعاني التي  
وضع لها اللفظ مختلفة الحقيقة والصورة والحدود والمعاني التي  
وضع لها لفظ ( الخنزير ) ليست مختلفة الحقيقة والصورة والحدود ،  
الحقيقة خنزير الماء وصورتها لا تختلف عن حقيقة وصورة  
خنزير البر .

٢ / لوحظ أيضا في تعريف المشترك اللفظي تعدد الوضع لمعانيها  
المشتركة فيه ولفظ ( الخنزير ) لم يتمدد ودمجه لمعانيه ، إذ يتمدد  
كل البعد ان يكون اللفظ موضوعا بأوضاع متعددة الأفراد متفقة

١ / طائفة شرح المنار : ٣٤٠ - ٣٤١ ، اصول الفقه للشيخ محمد نور : ١٥ / ٢ ، اصول  
الفقه لمحمد زكريا ٣٩١ - المستقصى : ٢٤ / ٢ ، شرح الهدى : ٢٢١ / ٢ ،  
اصول الفقه للخضري : ١٦١ ، احكام القرآن للجصاص : ١٢٥ / ١ .

تسقط فلفظ الانسان مثلا موضوع بوضع واحد لأفراد متفقة الحقائق،  
والحيوان الناطق ولا يمكن دعوى تمدد الوضع فيه ولذلك لا يسمى  
مشاركة لفظيا بهذا الاعتبار ومثله لفظ ( الخنزير )

والمشترك المعنوي هو لفظ واحد وضع لمعنى واحد ولكنه يتناول أفرادا  
متميزة متفقة الحدود ( ١ ) والحقائق ، كالانسان فإنه موضوع لقدر  
مشارك بين أفراده وهو الحيوان الناطق وكذلك لفظ الحيوان ( ٢ ) فإنه  
موضوع لقدر مشترك بين أفراده وهو الجسم النامي الحساس ( ٣ ) .

وتعريف المشترك المعنوي بنطاق على لفظ ( الخنزير ) فهو من المشترك  
معنوي وليس من المشترك اللفظي .

ومثل ابن رشد للتمام الذي أريد به الخصوم بقوله تعالى : أخذ من  
أولهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ( ٤ ) وجعل المخصى اتفاق المسلمين على  
أن يوجب الزكاة في جميع أنواع المال .

واتفاق الحدود عبارة عن اشتراك الأفراد في معنى واحد في الحقيقة والواقع ،  
وإن كانت تلك الأفراد في حد ذاتها مختلفة في الأوصاف وبعض المميزات  
كالإنسان فإنه موضوع لقدر مشترك بين أفراده وهو الحيوان الناطق وإن كانت تلك  
الأفراد مختلفة في الأوصاف وبعض المميزات كالأول والقصر والسواد والبياض والمسلم  
والكافر .

ويمكن اعتبار لفظ الحيوان من المشترك اللفظي نظرا إلى أن أفراده في الواقع  
مختلفة الحدود إذ جميع أفراد الحيوانات مختلفة في حقيقتها وواقعيتها .

حاشية شرح المنار : ٣٤٠ .

التوبة : ١٠٦ .



بج :

لفظ ( أموال ) من قوله ( من أموالهم ) جمع معرف بالإنفاضة  
سد استغراف وشمول أنواع ما أنيف اليه فيكون عاما ( ١ ) فتقتضى  
منة وحسب أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال ( ٢ ) .

لكن هذا المصوم غير مراد إذ ورد ما يخصه وموافقا للمسلمين  
أن الزكاة لا تجب في جميع الأموال ، بل إنما تجب في بعضها .

وبلاحظ أن المؤلف حمل المخصص اتفاق المسلمين ولم يمله النص  
ورد في تخصيص ذلك المصوم كما فعله غيره من الأصوليين حيث جعلوا  
لك النصوص هي المخصصة .

وذلك كحديث أبي هريرة : ليس على المسلم في فرسه وفلانه صدقة ( ٣ ) وحديث  
سفيان أقل من خمسة أو ست صدقة ولا في أقل من خمسة من الأبل صدقة ( ٤ ) فهذا  
مخصوص وغيره صريحة في تخصيص ذلك المصوم .

فإن قيل : إن لفظة ( من ) الداخلة على الأموال تشع من المصوم لأنها  
للتبميز فتكون قرينة دالة على أن المراد من النص بمصر الأموال ، وبالتالي  
إن النص لا يحتاج إلى ما يخصه عموم . أحيب بأن ( من ) ليست للتبميز  
وإنما هي متعلقة بمحذوف موصوفة للصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم  
وإذا لا ينافي المصوم ، لأن معنى كائنة مأخوذة من أموالهم أن لا يفتى نوع من المال  
الأ ويأخذ منه الصدقة ، راجع إرشاد الفحول : ١٢٦ .

١/ إرشاد الفحول : ١٢٦ .

٢/ البخاري مع الفتح : ٦٩/٤ .

٣/ المصدر نفسه : ٩٣ .

وليس السر في جعل المؤلف الاتفاق مخصصا لذلك العموم  
من النصوص هو :

أولا / ان اتفاق المسلمين يبنى اجماعهم على الحكم المستفاد  
من تلك النصوص ، ان الاجماع في الحقيقة ليس دليلا مستقلا  
بذاته ، وانما هو مستند الى النصوص ، فلا استدلال بالاجماع  
يستلزم الاستدلال بتلك النصوص ضرورة ، بخلاف العكس ان الاستدلال  
بالنصوص لا يستلزم الاستدلال بالاجماع قاطعا ، ان يمكن أن  
يتمد بهم خلاف في مدلولات تلك النصوص ، وسيأتي قريبا  
بمد في بحث ( مستند الاجماع ) .

ثانيا / ان الاجماع قاطع لا يمكن الخلل فيه بخلاف النصوص .

ثالثا / ان الاجماع أقوى من النص لأن النص محتمل نسخ  
والاجماع لا ينسخ لأنه يتردد بعد انقضاء الوحي ( ١ )

وهذا التقرير يندفع ما قد يقال : انه لا فائدة للاستدلال  
بالاجماع مع وجود المخصص من النص .

وصفة القول : ان معنى التخصيص بالاجماع ان المصنف ثبت بالاجماع  
للمخصص ( ٢ ) وفي مراد به العموم وهذا الاجماع لا بد له من  
مستند فيكون المخصص للمصنف مستند ذلك الاجماع بالنسبة للمجموعين  
لغيرهم ولكن غير المجموعين لا يلزمهم البحث عن هذا المستند بل

١/ ارشاد الفحول : ١٦٠ ، المستصفي : ٢٧/٢

٢/ بفتح الصاد اسم مفعول أي خصمه الدليل .

كثيرهم الاجماع على التخصيم، ( ١ )

وفى ارشاد الفحول : وفى الحقيقة يكون التخصيم بدليل  
الاجماع لا بنفس الاجماع ( ٢ )

النوع الثانى :

لفظ خاص يحمل على خصوصه حتى يأتى دليل ثابت بصرفه  
من ذلك، ولم يذكر المؤلف لهذا النوع شالا . وذلك كلفظ ( ثلاثة )  
فى قوله تعالى : والذالقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروا ( ٣ )  
ولفظ ( ثمانين ) فى قوله تعالى فى حد القذف : والذين يرمون  
المحرمات ثم لم يأتوا بأريضة شهيدا فاحلدهم ثمانين جلدة ( ٤ )  
ولفظ ( مائة ) فى قوله تعالى فى حد الزنا : الزانية والزانية  
فاحلدها كل واحد منهما مائة جلدة ( ٥ ) وكلفظ زيد ، وعمر  
ارسل ( ٦ )

فالثلاثة والثمانون والمائة كل منها لفظ موضوع لعدد معين  
خاص معلوم لفة لا يهتمل الزيادة فهو خاص، باق على خصوصه  
وكذلك لفظ زيد وعمر ورجل موضوع لمعنى خاص، باق على خصوصه

- 
- ١/ اصول للفقهاء للشيخ محمد أبو النور : ٢٠٨/٢ .
  - ٢/ ارشاد الفحول : ١٦٠ .
  - ٣/ سورة البقرة : ٢٢٨ .
  - ٤/ سورة النور : آية : ٤ .
  - ٥/ سورة النور : ٢ .
  - ٦/ الاحكام فى اصول الاحكام لابن عزم : ٣٦٢/٣ .

سورة الثالث :

لفظ عام يراد به الخصوص ، ومعنى التخصيص هو صرف  
اسم عن عمومه وإرادة بغيره ما يتناول تحته من أفراد ( ١ ) .

ومن أمثله قوله تعالى : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ( ٢ )  
في هذه الآية عمومات خصت بنصوص أخرى ويوضح ذلك ما يلي :

أ / الخدائيب في قوله : " عليكم " عام يشمل المضطر وغير المضطر  
لكن خص بمذاق السموم بقوله تعالى : في آخر الآية : فمن اضطر  
في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم ، إذ يفيد هذه الآية أن من  
لهأته الضرورة في النوع التي تناول تلك المحرمات وهو غير مائل لإثم فإن الله  
لا يؤاخذ به ذلك . ( ٣ )

ب / ولفظ " الميتة " في الآية اسم جنس معرف بأل الجنسية يفيد السموم  
والشمول لكل ميتة لكن هذا السموم غير مراد ، إذ المراد بالميتة هنا ميتة  
السرورون ميتة البحر لما عرفت ما بقا من الأدلة على إباحة ميتة البحر مطلقا .

ج / ولفظ " الدم " في الآية اسم جنس مفرد معرف بأل الجنسية  
يفيد استغراق كل دم ، لكن هذا العموم غير مراد ، إذ المراد به هنا  
الدم المسفوح أي الحار لقوله تعالى : قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما  
من دماء يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا ( ٤ )

١ / تفسير النصوص : ٢ / ٧٨ .

٢ / المادة : ٣ .

٣ / مفتاح الوصول للتلمساني : ١٠٤ .

٤ / سورة الأنعام : ١٤٥ .

فقد ورد الـدم هنا مقيدا بالسفوح والقاعدة ان المطلق يحصل  
على العقيد غالبا .

د / ولحم الخنزير في الآية عام يتمدد به الخصوص، أي لحم  
خنزير البر كما عرفت سابقا .

ومن أمثلة الهمام الذي يراد به الخصوص لفظ (سارق) و (السارقة)  
من قوله تعالى : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ( ٥ ) فهو مفرد  
سرف بأل النسبية التي تفيد استئراق وشمول كل سارق وسارقة  
من غير حصر في عدد معين ، لذلك فإن الآية تدل على وجوب  
قطع يد كل سارق ولو كان المسروق أقل من ربع دينار ، كما  
تدل على قطع اليد ما لقا بدون قيد بأي جزء من أجزاء اليد .

لكن ورد ما يخص هذا العموم في الصورة الأولى وهو حد يثبته  
عائشة ( ح ) لا تقاطع يد السارق الا في ربع دينار فصاعدا متفق  
عليه ( ٤ ) وكذلك ورد ما يخص عموم الآية في الصورة الثانية وهو ما  
ذكره عن عمر وغيره أنه ( ح ) تقاطع يد السارق من المفصل ( ٣ )

١/ سورة المائدة : ٣٨

٢/ صحيح مسلم بشرح النووي : ١٨١ - ١٨٢ ، ١٨٥ ، البخاري مع الفتح :

١٥/ ١٠٧ - ١٠٨ ، المستصفى : ٢٨/٢ .

٣/ منقح البيهقي : ٢٧٠ - ٢٧١ ، نصب الراية : ٢٨٠/٢ ، فما بعد ما ، سبل

السلام : ٢٧/٤ - ٢٨ ، تفسير القرطبي : ٢٧١/٦٠ ، الاحكام السلطانية لابن بعلب

٢٥٠ فتح الباري : ١٠٤/١٥ - ١٠٥

والسرف في تخصيص الغصاص للمام أن الخاض قوى من حيث  
الدلالة لأنه يتناول الحكم بلفظ لا-تمال فيه بخلاف المام  
لأنه يتناول الحكم بلفظ محتمل فوجب أن يقضى بالخامر على العام ( ١ )

سورة الرابع : ( ٢ )

لفصل خامس يراد به التسموم وذلك بما سبق مفهوم الموافقة وهذا  
سورة على ثلاثة أقسام :

قسم الأول : أن يقصد به التنبيه بالأعلى على الأدنى :  
لك لفظ ( قتلار ) من قوله تعالى : ومن أعمل الكتاب من أن تأنه  
بشار يؤده اليك ومنهم من أن تأنسه بد بشار لا يؤده اليك ( ٢ )

الفتية والمتفتية : ١١٨ - ١١٩ .

وقد عارفر هذا النوع ابن حزم مما رثته شديدة وذلك بنسائه على ممارسته  
لمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة . حيث قال ابن حزم : وقد جعل قوم متارابما  
فقالوا به وخصوصا يراد به العموم ومضى قائلا : وهذا خطأ وليس موجودا في اللغة  
... ولا سبيل اليه وهو بالمال بالنابيضة والشريعة واللغة ، اما الشريعة فقوله  
تعالى : ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس  
عذاب مهين ، وحدوده تعالى ما نص على تحريمه أو ايجابه او اباحته ، فمن حرم  
غير ما نص الله تعالى بتحريمه أو أوجب غير ما نص الله تعالى على ايجابه فقد تعدى  
حدود الله تعالى : اما النابيزة فقد علمنا علم ضرورة ان الأسماء انما وضعت ليمس  
بها عن المعاني التي علق عليها وسميتها لا عما لم يعلق عليها ولا سمي بها  
واما اللثة فانا نسأل كل عالم وجامل ما البر ؟ فيقول : القمح فان قلنا هو شمير انكر  
ذلك وجزأ بقائله . راجع الاحكام في اصول الاحكام : ٣ / ٣٦٥ - ٣٦٦ ، ٣٦٧ - ٣٦٨

آل عمران : آية : ٧٥ .

لفظ ( قنار ) موضوع لمعنى خاص وهو الكثير من الأموال  
ممكن المراد به مما يعم الكثير والقليل من المال ، وذلك  
من كان أمينا على المال الكثير مع غلبة الشح على النفس  
فما فهو أولى أن يكون أمينا على الأموال القليلة أيضا حسب  
مادة المؤلفه فهو من باب التنبية بالأعلى وهو الكثير من المال على  
الذنى وهو القليل من المال ( ١ ) .

نص الثانى :

أن يقصد به التنبية بالأدنى على الأعلى ، وذلك كلفظ ( أف )  
فى قوله تعالى : فلا تقل لهما أف ( ٢ ) وهذا اللفظ اسلم  
عمل موضوع لمعنى خاص وهو ( أتضجر ) ويقال لما يكره وينقل ولكن  
المراد به مما هو أعم من ذلك من كل ما يؤدى الى الأذى  
المنسب والى ذلك فقد ذكر التأنيف وهو الأدنى وأريد به ما هو  
أعلى بالأذى .

وكذلك لفظ ( دينار ) فى قوله تعالى فى الآية السابقة  
ضم من أن تأمنه بدینار لا يؤده اليك لفظ ( دينار ) موضوع لمعنى  
عام وهو أربعة وعشرون قيرانا فى المشهور ولكن المراد به مما  
هو أعم من ذلك ، إذ الانسان اذا كان خائفا على المال القليل  
فأولى أن يكون خائفا على المال الكثير حسب المادة .

١/ المفهوم وجبته فى اثبات الاحكام : ١٠٤

٢/ سورة الاسراء : ٢٣ .

قسم الثالث :

أن يبراد به التنبيه بالمساوي على المساوي وذلك كلفظ ( الأكل )  
فهو من قوله تعالى : ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً  
ما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً ( ١ )  
أكل مريضوع لمعنى خاف وهو منغ الأسماء واهتلاعه ، وأكل المال  
فذه بحق أو بغير حق فأكل أموال اليتامى المنهى عنه ( ٢ )  
سواء أخذ بغير حق بغير حق والمراد بالأكل هنا ما هو أعم  
من ذلك من احراق أموال اليتامى أو رميها في البحر ، إذ اللفظ  
ليس الاتلاف والهلاك موجودة في صورة الاحراق والرعي وغيرهما  
موجود ما في صورة الأكل على حد سواء .

وهذه هي أصناف الالفاظ التي تتلقى منها الأحكام ، وقد عرفت  
نما تنقسم إلى أربعة أقسام من حيث العموم والخصوص : أما لفظ  
سام أريد به العموم ، وأما لفظ خاص أريد به الخصوص ، وأما لفظ  
سام أريد به الخصوص وأما لفظ خاص أريد به العموم وقد عرفت  
ان القسم الأخير مختلف فيه حيث رده ابن حزم .

وعلى نحو هذا التقرير يمكن أن يرد على قول المؤلف ( ثلاثة  
منفق عليهما ) ما يأتي :

أولا : قوله " ثلاثة " غير واضح لما عرفت ان الأقسام أربعة .  
ثانيا : دعوى الاتفاق على جميعها غير ظاهرا أيضا لما عرفت أن  
القسم الأخير مختلف فيه كما أشار المؤلف نفسه إلى ذلك حيث

١/ سورة النساء : ١٠

٢/ فان قيل ليس في الآية أداة نهى وإنما هي اخبار . قيل ان الآية وان وردت  
بصيغة الخبر ولكنها يبراد بها النهى ومثل هذا كثير في النصوص .



قال قهما بمد ( واما الثاني ) اي الخاتم يراد به التمام ( فليس  
سا ( أي للظاهرة ) ان تنازع فيه .

ويمكن الحواب عن هذا بأن المؤلف يرى ان اختلاف الظاهرية  
هو معتبر ان استعمال الخاتم يراد به التمام أمر شائع في لغة  
عرب ومخاطباتهم فلا يمكن رده .

وحيث سبق الكلام على التمام الذي أريد به المخصوص ينهض من  
تصرف على الفرق الذي ذكره بمصر الاموليين بين التمام الذي أريد  
به المخصوص، والتمام المخصوص ، وكذلك الفرق بين الخاص والمخصوص ،  
المتميز والمخصص وذلك على وجه الاختصار .

المتكلم الاموليون في الفقرة بين التمام الذي أريد به المخصوص  
التمام المخصوص بأوجه كثيرة واختار من بين تلك الوجوه ما ذكره  
بغير المنايعة كما نقله الزركشي عنهم فقد فرق بمصر المنايعة بينهما  
بين :

الوجه الاول :

ان المتكلم اذا أطلق اللفظ التمام فان أراد به مضمنا  
منها فهو التمام الذي أريد به المخصوص، وان أراد سلب التمام عن  
منها فهو التمام المخصوص، مثله : قام الناس فان أردت اثبات القيام  
لزيد مثلا لا غير فهو عام أريد به المخصوص، وان أردت به سلب القيام  
لزيد فهو عام مخصص .

الوجه الثاني :

أن التمام الذي أريد به المخصوص، انما يحتاج الى  
العمل منسوي يمنع عن ارادة الجميع فيتميز له المعنى ، والتمام المخصوص،

ساج الى تخصيص اللفظ غالبا كالفروا والاستثناء ( ١ ) .

وكذلك اختلف الأصوليون في باب الفرق، بين تلك الألفاظ الأربعة :

الخامس ، والخصوص ، والتخصيص والمخصص .

أما الخامس فقد سبق تعريفه لثمة وأما ساجا ( ٢ ) وأما الصور فقد

عرفنا المسكوكى بينه وبين الخامس : بان الخامس هو ما يراد به

سفر ما يتناول عليه لفظه بالوضع ، والخصوص ما اختص بالارادة

بالتخصيص فهو اخراج سفر ما كان داخل تحت العموم على تقدير

عدم المخصص ، وأما المخصص فيقالق على من ، فيوصف به التكلم بكونه

سما للعام بمعنى أنه أراد به سفر ما تناوله العام ، ويوصف به

دليل بأنه مخصص كما يقال : السذنة تخص الكتاب .

وللتشبه الشديد بين التخصيص والنسخ لا شترأتهما في اختصاصهما

بحكم بغير ما يتناوله اللفظ احتياج أئمة الأصول الى بيان الفرق

بينهما من وجوه :

منها ان التخصيص تترك بغير الأعيان والنسخ تترك الأعيان بمنها ،

بمنها أن التخصيص تقليل والنسخ تبديل ، ومنها ان التخصيص لا يدخل

في غير العام بخلاف النسخ فإنه يرفع حكم العام والخامس ، ومنها ان

النسخ رفع الحكم بحد ثبوته والتخصيص بيان المراد باللفظ العام ، ومنها

ان التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحته حقيقة أو محازا على

الخلاف في ذلك ، والنسخ يبطل دلالة النسخ حقيقة في مستقبل

الزمان بالكلية . ( ٢ )

١/ ارشاد الفحول : ١٤٠ - ١٤١ .

٢/ ص : ٧٠ - ٧١ .

٢/ ارشاد الفحول : ١٤٢ - ١٤٣ .

ففيما سبق الطارق الأربعة والالفاظ الأربعة من حيث المصنوع  
مؤثر ثم انها اما أن يطلب بها الفعل أو الترك والمالب الفمائل  
أن اما بصيغة الأمر أو بصيغة الخبر يراد به الأمر ( ١ ) وطلب  
ترك يكون اما بصيغة النهي أو بصيغة الخبر يراد به النهي ( ٢ ) ثم  
الموليين اختلفوا في المعنى الحقيقي لكل من الأمر والنهي  
ما ينل توضيح ذلك .

أولا : الأمر : عرف الأصوليون الأمر بمدة تعريفات لم يخلوا واحد  
ما من نقد واعتراض والتعريف المختار لدى الجمهور هو : أن الأمر  
بالفعل بالقول على جهة الاستملاء .

وأما في تحديد معناه الحقيقي فقل انه حقيقة في الوجوب فقط وقيل  
بأنه حقيقة في الندب وقيل انه : موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب

امثال الخبر يراد به الأمر قوله تعالى : ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين  
وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا وكذلك قوله : الآن خفف الله عنكم  
الآية : فالأيتان وردتا على صورة الاخبار والمراد بهما مالب أي يطلب من المشركين  
أن يشقوا للمؤمنين ولا ينهزموا عنهم ويطلب من المثة أن تثبت للألف ثم خفف الله الحكم  
بطلب من المثة أن تصبر للمؤمنين ومن الألف أن يصبروا للألفين . مثال آخر للخبر يراد به  
الأمر قوله تعالى في سورة البقرة ٢٢٨ : والمطالقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروا ، والمراد  
بالتربص هو الانتظار اي فليترصن فهو خبر بمعنى الأمر فتح الباري : ٤٠١/١١ .

مثال الخبر يراد به النهي قوله تعالى : الزاني لا ينكح الزانية أو مشركة  
والزانية لا ينكحها الا زان أو مشرك أي لا يتقدم على نكاح الزانية  
والمشركة الا رجل مثلها .

ترجيح الفعل على الترك وقيل انه موزون للقدر المشترك  
بين الوجوب والندب والاباحة وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل .  
الذي عليه الجمهور هو ان الأمر للوجوب عند التجرد عن  
القرينة ، واختار كل من الفزالي والآمدي التوقف فيه ويكون  
تعيين واحد من هذه المعاني بالأدلة والقرائن .

ثانيا : النهي وهو المنع وفي اصطلاح الأصوليين باب الكف  
عن الفعل وفي تحديده معناه الحقيقي اختلفوا فقال بعضهم :  
انه حقيقة في التحريم ويستعمل فيما عداه مجازا وهو مذموب  
المهور يستدلون بأن التحريم هو السابق الى الفهم عند تجرد  
القرينة عن القرائن ، وقيل انه حقيقة في الكرامة ، استدلالا  
بان النهي انما يدل على مرجوحية النهي عنه وهو لا يقتضي التحريم  
وقيل انه مشترك بين التحريم والكرامة ولا يدل على تعيين أحدهما  
الا بدليل حتى لا يلزم ترجيح بدون مرجح ، وهذا هو ما رجحه  
الآمدي والفزالي وغيرهما ( ١ ) .

واذا أردت التوسع والاطلاع على أصح ما بهذه الأقوال وأدلتهم وغير ذلك  
من المعاني التي تستعمل فيها صيغة الأمر والنهي مجازا فارجع الى كتب الأصول .

١/ حاشية السائر : ٤٧٢/١ وما بعدها ، ٤٧٦ ، الآمدي : ١٢٢/٢ وما بعدها  
ارشاد الفحول : ٦٢ وما بعدها ، ١١٠ المستصفي : ١٦٥-١٦٧ ، شرح  
تنقيح الفصول : ١٢٦ وما بعدها ، ١٦٨ ، نزهة المشتاق : ٦٧ وما بعدها ، حواشي  
شرح المنار : ١٠٨ ، ١٢٠ وما بعدها ، كشف الاسرار : ١٠٧/١ وما بعدها  
٢٥٦ وما بعدها ، الأسنوي : ١٣/٢ وما بعدها ، ٤١ وما بعدها ، شرح التلويح :  
١٤٩/١ وما بعدها ، ٢١٥

### البحث الثاني

ل تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها على الأعيان التي تتعلق بها الأحكام :

تنقسم تلك الألفاظ التي تتعلق منها بالأحكام إلى أقسام وذلك باعتبار  
دلتها على الأعيان التي تتعلق بها الحكم وذكر ابن رشد من  
تلك الأقسام أربعة أنواع :

النوع الأول : النص ، وهو في اللغة وصول الشيء إلى غايته  
ومنها . ومنه الحديث : كان رسول الله ( ص ) يسير العنق فإذا  
وجد فجوة نص ( ١ ) .

قوله : نص أي رفع السير إلى غايته ، ومنه منصة المروس لأنها  
ترفع إلى غايتها اللائقة بالمروس ، ومنه نصت الطبيبته جيداً إذا  
رفعت ، وفي الاصطلاح له ثلاثة المقالات :

١/ ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً كأسماء الأعداد  
ولأنها لا تحتمل الزيادة أو النقص .

٢/ ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره كصنع الجموع في السموم فإنها  
تدل على أقل المع قطعاً ولا تحتمل الاستفراق .

٣/ ما دل على معنى كيفاً كان وهو غالب استعمال الفقهاء .

فإذا قلنا : اللفظ إما نص أو ظاهر فمرادنا القسم الأول ، فقوله تعالى :  
اقتلوا المشركين ( ٢ ) فإنه نص في قتل اثنين قطعاً مع احتمال قتل جميع

١/ البخاري مع الفتح : ٢٦٥/٤ ، المنق بنفتح الميم والنون وهو السير بين الأبطال  
والإسراع والفجوة بفتح الفاء وسكون الجيم المكان المتسع ، فتح البخاري : ٢٦٥/٤ - ٢٦٦

٢/ التوبة : أية : ه .

فإن فيكون من القسم الثاني ، فإذا قلنا : نص الشافعي على كذا  
في المسألة نص ، أو نصوي الشريعة متخافرة بذلك فالمراد به  
سم الثالث وهو الغالب في استعمال الفقهاء ، والمعنى الأول أولى  
سبباً للاشتقاق اللغوي لوجود ارتفاع الدلالة التي غايتها وهو  
في جملة قبالة الظاهر ( ١ )

وهو يعرف الأصوليين أن النص في الاصطلاح يطلق بالملاقين : الأول ما  
دل الإجماع والقياس ، ويعرف حينئذ بأنه دليل من كتاب أو سنة  
ثاني ما قابل الظاهر ويعرف حينئذ بأنه ما دل على معناه من  
إحتمال وهو المراد هنا ( ٢ ) ومن هذه التعاريف للنص  
سج أن المراد بقول ابن رشد في تعريف النص : ما دل على معنى واحد  
معنى معين لا يحتمل غيره وإن كان في حد ذاته أكثر من معني  
من المراد بقوله : واحد ما يقابل المعنى والجمع

والنص لا خلاف في وجوب العمل به ما لم يأت ما يدل على تأويله ومرفعه  
من معناه الأصلي فهو يقبل التأويل والتخصيص والنسخ ( ٣ )

سورة الثاني :

المجمل وهو في اللغة مأخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان الهمزة  
والاختلاف منه قوله ( ص ) : لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

شرح تنقيح الفصول : ٣٦ - ٣٧ ، المستصفي : ١٥٧/١

أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور : ١٦/٢

المصدر السابق ١٦/٣ - ١٧

فما فباعومها وأكلوا أثمانها ( ١ ) أي أنهم خلفا وما ، ومنه  
الاجمالي اذا اختلط فيه المعلوم بنفي المعلوم ، وسمى اللفظ  
لاختلاط المراد فيه بنفي المراد ( ٢ )

أي امساح الاصوليين هو المتردد بين احتمالين فأكثر على  
أيه أنه يدل على معنيين فأكثر ولكن دلالة على تلك المعاني  
واحدة لكونه محتملا ومترددا بينهما على السواء ( ٣ )

ومن هذا التمرير يتضح ان المراد من قول ابن رشد في تعريفه  
بما يدل على أكثر من معنى أي بطريقة الاحتمال والتردد ، فلا بد  
من هذا القيد لان تعريفه بدون هذا القيد لا يفيد أن دلالة الجملة  
على تلك المعاني بطريقة الاحتمال والتردد ، فضلا أن النص قد يدل على  
أكثر من معنى ولكن دلالة على تلك المعاني ليست بطريقة الاحتمال  
وتردد وإنما هي بطريقة القطع والجزم . وعدم الوضوح في دلالة  
اللفظ يرجع الى أمور منها ( ٤ )

١/ كون اللفظ موضوعا لمعان متعددة وهو ما يعرف بالاشتراك  
بشيء كالقمر في قوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة  
شهور ( ٥ ) فان لفظ القمر وضع لكل من الظهر والحيف ويوضع  
لكل منهما وليس في اللفظ قرينة على واحد منها بخصوصه .

---

١ البخاري مع الفتح : ٣٢٠ / ٥ ، حرمت عليكم الشحوم أي أكلها ، الا فلو حرم عليهم بيها  
لا يكن لهم حيلة فيما ممنوعه من اذا بتها ، قوله : فجعلوا بفتح الجيم والميم أن اذا بوا  
يقال : جعله أذابه والجيميل الشحم المذاب .  
٢ شرح تنقيح الفصول : ٣٧ ، الأسنوي : ١٣١ / ٢ .  
٣ الأسنوي : ١٣١ / ٢ - ١٣٢ .  
٤ أصول الفقه لمحمد أبو النور : ١٦ / ١ - ١٧ .  
٥ سورة البقرة آية : ٢٢٨ .

سواء لفظ له حقيقة ومجازات متعددة متساوية ولكن قام الدليل  
على عدم ارادة تلك الحقيقة ولا رجحان لاحد المجازات على الآخر ،  
قال ذلك حديث : لا صلاة الا بغتحة الكتاب ( ١ ) فان حقيقة هذا اللفظ  
من نفس الصلاة حسيا وذلك غير مراد لأن الواقع يخالفه ان صورة  
صلاة بدون الغتحة موجودة في الواقع ولا يمكن نفيها ، ولذلك  
اللفظ له مجازات متساويان أحدهما نفي الصلوة ، وثانيهما نفي الكمال  
يرجع لأحد مما على الآخر .

٢/ ان يكون اللفظ مشتركا معنويا له أفراد متعددة ولكن المراد منها  
مراد معين ولم يقسم دليل على تعيينه مثل قوله تعالى : واذ قال موسى  
له ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ( ٢ ) فان المراد منها بقرة معينة  
لم يتم دليل على تعيينها ، ولذلك سأل بنو اسرائيل عنها ،  
فأمرهم الله على سؤالهم وأجاب الى تعيينها .

وحكم الجملة أنه لا يوجب حكما معينا فلا يجب العمل به حتى  
يورد بيان المراد منه ، فان بينه الشارع بيانا وفيما كان الجملة  
سد البيان وان لم يبينه بيانا كافيما كان الجملة مشكلا وللمجتهد  
بزيل ما به من اشكال ( ٣ )

النوع الثالث : الظاهر ، وموفى اللغة عبارة عن الواضح ومنه يقال  
امر الأمر فلان إذا اتضح وانكشف ، واصطلاحا هو المتردد بين أمرين

البخاري مع الفتح : ٢/ ٣٨٢ - ٣٨٥ ، بلفظ لا صلاة لمن لم يقرأ بغتحة الكتاب . راجع

فتح الباري معنى هذا الحديث . ٢/ ٣٨٣ - ٣٨٥ ، حاشية العدة على أحكام الأحكام :

٢/ ٣٨٦ - ٣٨٨ .

سورة البقرة : آية ٦٧

إسرائيل الفقه لمحمد زكريا : ٣٩٠ .



وهو في أحدهما أظهر، وذلك كالعوم فانه يحتمل الاستغراق والخصوص ولكن  
للاستغراق أرجح من كونه للخصوص حتى يرد النص المخصص له .  
مثاله : لفظ " أسد " فانه ظاهر في الحيوان المفترس، ويحتمل الرجل الشجاع  
شالا مريوحا اذا لم تكن هناك قرينة .

وكلفظ " الصلاة " فهو عند اللغويين ظاهر في الدعاء ، ويحتمل غيره من الأفعال  
المخصوصة احتمالا مرجوحا . وأما عند الشرعيين فهو بعكس ذلك ، لأنه ظاهر في  
أفعال المخصوصة ، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا .

حكم الظاهر يجب العمل بمعناه الظاهر حتى يقوم الدليل على خلافه ، لأن اللفظ  
اذا كان ظاهرا في معنى لا يجوز صرفه عنه الا بدليل يقتضى الصرف، فبنا على ذلك  
أن اللفظ اذا كان عاما بقى على عمومته حتى يرد ما يخصه ، وان كان مطلقا وجب  
إثارة على اطلاقه حتى يأتي ما يقيد به وان كان خاصا وجب أن يستعمل في معناه  
خاص حتى يقوم دليل بخلاف ذلك . ( ١ )

وانما وجب العمل بالظاهر لأنه الأصل والمقياس لمعرفة مراد المتكلم والعلم بأرادته  
من الكلام ، كما أن الغناء الاحتمالات المضادة لدلالة الظاهر هو الأصل ، وليس من  
شك أن الشارع على هذا الأصل في كلامه وخطاباته قال سبحانه : " وما أرسلنا من  
رسول الا بلسان قومه ليعين لهم " ( ٢ ) أي يخاطبهم بنفس الأسلوب الذي يجرون  
عليه ، ويترجم رسالة الله إلى لغة الناس ، والا انتفت الغاية من الرسالة ، ولم تكن  
الدعوة حكيمة والموعظة حسنة . وعلى العمل بظواهر الألفاظ أجمعت الصحابة رض الله  
عنهم .

والدليل القاطع على ذلك أن المخاطب بظاهر الكلام يجب عليه شرعا وعرفا وعقلا أن  
يسمع ويطلع على كل حال ولا يسوغ له أن يخالف ما ظهر له من اللفظ ، واذا خالف  
الظاهر وعصاه استحق الذم والعقاب ، كما أنه اذا أطاع استحق المدح والثواب .  
النوع الرابع : المحتمل . وهو في اصطلاح الأصوليين ما دل على المعنى المرجوح

وذلك كلفظ " الصلاة " في الدعاء بالنسبة للشرعيين ، وفي الأفعال المخصوصة بالنسبة  
للغويين وعلى هذا فاللفظ الواحد قد يكون ظاهرا ومحتملا وغير ذلك باعتبارات مختلفة .  
( ٢ )

١ / الاحكام للأمدى : ٤٨ / ٣ ، ارشاد الفحول : ١٧٥ - ١٧٦ .  
٢ / المستصفي : ١ / ١٥٧ ، نزهة المشتاق :  
١ / سورة ابراهيم : آية : ٤ .  
٢٧٩

المبحث الثالث

دليل الخطاب :

دليل الخطاب على تقسيم المؤلف هو الطريق  
الاسم من الباسم التي تتلقى منها الأحكام ، وأما على التقسيم  
الذي سبق أن عرفته فيكون دليل الخطاب وهو الخامس من تلك  
الاسم . دليل الخطاب هو مفهوم المخالفة وسمى دليل الخطاب  
هو له بنوع من الاستدلال ببعض العبارات الخطابية كالوصفية  
شراعية .

ومنع المؤلف يوم أن دليل الخطاب من أصناف الألفاظ  
التي قال : "وأصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام من الاسم  
ثلاثة وأما الباسم والرابع مختلف فيه " وقد عرفت الطرقة  
ثلاثة وأما الباسم والرابع المختلف فيه فهو دليل الخطاب ، وهو  
ليس الحقيقة ليس من الألفاظ بل هو معنى يفهم من الألفاظ كما  
هو واضح من تعريفه الآتي :

عرف المؤلف دليل الخطاب أن مفهوم المخالفة بقوله : ( هو  
أن يفهم من إيجاب الحكم لشيء ما نفس ذلك الحكم عما عدا ذلك  
الشيء أو من نفس الحكم عن شيء ما إيجابه لما عدا ذلك الشيء  
الذي نفس عنه ) .

مثال الصورة الأولى : قوله ( مر ) في شأن الزكاة : في سائمة  
الغنم الزكاة ( ١ ) يفيد هذا النص بما وقته وجوب الزكاة في

١/ والسائمة من الغنم الراعية غير المملوكة .

نفس السائمة ويفيد بدليل خلافه نفى وجوب الزكاة عن النفس  
سائر السائمة ، فالحكم الأول ايجاب الزكاة والحكم الثاني نفى الزكاة .

بشأن السورة الثانية قوله ( م ) في شأن الرضاع : لا تحرم المصاة  
المعتان ( ١ ) يفيد هذا النص بنداوقة نفى تحريم المصاة ولا الصتين  
بأسد بدليل : انه ان الثلاث وما فوقها من المصات تحرم فالحكم  
أول نفى التحريم والحكم الثاني ايجاب التحريم .

ودليل الخاب مختلف فيه بين الفقهاء في اثبات الحكم به  
فذهب جمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة الى القول بحجية دليل  
الخاب بينما ذهب الحنفية ومن وافقهم الى رده والقول بعدم حجيته  
بلد عزز كل من الفريقين موقفه بأدلة نقلية وعقلية ياقول ذكرهما  
ننا وهي مشهورة في كتب اصول الفقه . وقد ذكرت كثيرا من  
أقوال العلماء مع المناقشة في رسالتي ( المفهوم وحجيته في اثبات الأحكام )

### المبحث الرابع

القياس :

التمهيد :

عندما تتجدد المشكلات بتأور العسر وتمتد ما اليه ولا يجد  
المسلمون حكما لها في نص من كتاب الله او سنة رسوله ولم يكن

١/ مسلم مع النووي : ٢٧/١٠ ، المرة الواحدة من العسر وهو أخذ اليسير من الشيء وليس  
القاموس : ممرته بالكسر أحسه وممرته كخصته أحسه شربته شربا رقيقا

قاموس : ٣٢٦/٢ .

سائر اصحاب من عقد يكون الاجتهاد الفردي بقياس الذليل على  
سائر سبيلا لمعرفة الحكم الشرعي ، وهذا هو ما يعرف في  
العلم الفقهي الاسلامي بالقياس وقد قال به الأئمة الأربعة  
سور الفقهاء .

قال ابن القيم : وقد ارشد الله عباده اليه في غير موضع  
من كتابه فقياس النشأة الثانية على النشأة الاولى في الأحكام  
مثل النشأة الاولى أملا والثانية فرعاً وقياس حياة الأموات بمعد  
موت على حياة الأحياء بمعد موتها بالنبات وقياس الخلق الجدد  
بمعدى أنكره أعداءه على خلق السموات والأرض وجعله من قياس  
الأولى كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس  
الأولى وقياس الحياة بمعد الموت على اليقظة بمعد النوم وضرب  
أشكال ومثلاتها في الأنواع المختلفة وكلها أقيسة عقلية بنه  
ما عباده على ان حكم الشيء حكم مثله ، فالقياس في ضرب  
أشكال من خاتمة العقل وقد ركز الله في فائدة الناس وعقولهم  
تسوية بين المتماثلين وانكار التفرقة بينهما كما ركز في عقولهم  
تفرقة بين المختلفين وانكار الجمع بينهما ، فمدار الاستدلال  
عليه على التسوية بين المتماثلين والفرقة بين المختلفين .

وقد ذكر ابن القيم كثيراً من الأدلة الواردة في اثبات القياس  
رد على من ينكره من النكثين وبين أنه ما من نص صريح الا وهو ما نقل  
للمعتدل السليم ، وأنه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس  
ولا في المنقول عن الصحابة الذين لا يعلم لهم فيه مخالف وان القياس  
الصحيح دائر مع أوامره ونواهييه وجوداً وعدماً كما ان المنقول  
الصحيح دائر مع أخباره وجوداً وعدماً فلم يخبر الله ولا رسوله

ما يناقض مريح العقل ولم يشرع ما يناقض الميزان والمدل  
ما يبنى تعريف للقياس لثمة وأصلها ما هو مفر المناقشة التي  
على ذلك التعريف :

القياس في اللغة التقدير ، يقال قست الثوب بالذراع إذ قدرته  
، والتقدير نسبة بين شيئين تقضى المساواة بينهما فالمساواة  
منه للتقدير ، ولذا يستعمل القياس كثيرا في المساواة فيقال :  
لمن لا يقاس بفلان أي لا يساويه ، ولفظ القياس إذا استعمل بمعنى  
مساواة أو التقدير تمدى بالباء وإذا كان بمعنى الحمل والبناء كما  
والمعروف عند الفقهاء فإنه يمدى بملق فيقال : النبيذ مقياس  
للمرأى محمول عليه في الحكم ( ١ ) .

فمن أملاح الأصوليين فقد اختلفت آراءهم في تعدد هذه اختلافنا  
سرا ، وقد ذكر الشوكاني عدة تعريفات للقياس بلغت نحو اثني عشر  
تعريفًا قال : وأحسن ما يقال في هذه ؛ استخراج مثل حكم  
مكرر لما لم يذكر بهما ( ٢ ) وأما ابن رشد فقد عرفه بقوله :  
( هو الحاق الحكم الواجب " ان الثابت " لشيء ما بالشرع بالشيء  
مكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم ، اولملة  
منه بينهما ، ولذا كان القياس الشرعي منفيين : قياس شبهه  
مساوية ) والحكم الواجب قد يكون نفيًا وقد يكون اثباتًا ، ويرد  
لو تعريف ابن رشد ما يأتي :

أولا . أنه يفهم من قوله : ( الحاق الحكم ) أن الطمق هو الحكم  
ثالث للأصل والمعروف من تعريف الأصوليين للقياس ان الطمق هو

١/ تاموس : ٢٥٣/٢ ، كشف الاسرار : ٢٦٧/٣ - ٢٦٨ .

٢/ ارشاد الفحول : ١٩٨ .

لا نص فيه واللمحق به ما فيه نص، واللمحق فيه الحكم ونص على  
إذا عرفوا القياس : بأنه الحاق ما لا نص فيه بما فيه نص، في  
حكم الشرعي .

يمكن الجواب عن هذا بأن المراد بقوله : ( الحاق ) اثبات  
حكم أو إظهار الحكم على خلاف نص ذلك من أن القياس حمل هو  
ثابت الحكم أو مظهر له ، والاكثرون على أن القياس مظهر لا مثبت  
الثبت هو الله سبحانه وتعالى : ( ١ )

ثانيا : أنه يفهم من قوله : أيضا : الحاق الحكم الواجب أن  
الحكم يمينه هو الثابت لما لا نص فيه وليس الأمر كذلك  
الحكم الثابت للفرع ليس هو الحكم الثابت للأصل ، وإنما هو  
له ومما مختلفان لأمرين :

الأمر الأول : أن الحكم الثابت للأصل يتبازر بأنه ثابت بالنص أو  
إساع ، والحكم الثابت للفرع ثابت بالقياس والأول لا خلاف فيه والثاني  
لا خلاف فيه أنه مثله من جهة التعریم أو التحليل . ( ٢ )

ويجاب عن هذا بأن الحكم الثابت للفرع هو عين الحكم الثابت  
لأنه لا مثله كما قيل لأن الحكم الثابت بالقياس عند القائلين به

كشف الاسرار : ٢٦٨ / ٢ ، ولأن حكم الفرع في الحقيقة ثبت بالنص والاحتماع  
الوارد في الأصل والقياس بيان لمعوم الحكم في الفرع وعند اختصاصه بالأصل  
وحيث لا يقيس مظهر للحكم لا مثبت له ولأن القياس يفيد غلبة الظن  
بأن حكم الشرع في صورة الفرع موجودة لا أنه مثبت له ابتداءً إلا أن الشك  
للحكم ابتداءً هو النص والاحتماع . حاشية المطار : ٢٤٠ / ٢ .

ثبت بالنص، في الحقيقة حيث ان القرآن شامل على جميع الأحكام  
 سواء أكان ذلك، بالناشئة أم بدونها كما في القياس وغيره من  
 دلالة غير النص، فالثابت بالقياس ثابت بالنص، إذ دلالة القرآن  
 على وجوب العمل بالقياس دلالة على الأحكام التي تثبت بالقياس  
 بقول أن الحكم الثابت للفرع ثابت بالقياس إنما هو باعتبار

الامر ( ١ )

الامر الثاني : أن الحكم شخصي، معين والمشخص المميز لا يقوم  
 على ما وإنما يوجد مثله في مكان آخر لا عينه حقيقة .  
 أي يجب عن هذا بالنسبة أن الحكم الثابت للفرع عين الحكم في  
 الأصل كما سبق والقول بأن الشخص المميز لا يقوم بمميز إنما  
 ليس في الأعراف، لا في الصفات والحكم صفة من صفات الله تعالى  
 بل صفة ومفاته تعالى لا توصف بالأعراف، فالحكم صفة واحدة  
 كما بذاته تعالى ولها متعلقات متعددة وانما هي التي الفرع  
 منتهى إلى الأصل سواء بسواء ( ٢ )

الثالث : ان تعريفه غير جامع لأفراد المحدود لأنه عبر عن الأصل  
 بالشيء والشيء عند الأشاعرة هو الموجود سواء أكان واحدا ( ٣ )  
 أم أكثر أم مكنيا فلا يصدق الشيء على الممدوم أصلا عند

١/ المصدر السابق : ٢٨٥ - ٢٨٦ .

٢/ الأسنوي : ٢/٣ - ٤

٣/ الواجب بما يستغنى عن الغير في وجوده لا في ثبوته والممكن  
 ما افتقر في وجوده إلى الغير . اشرق المقاصد ص : ١٥٧ ، ٢٤٧ ، ٢٥١ .

الشيء عند المتزلة فهو الممكن موجوداً أم كان معدوماً فالواجب  
تحميل لا يسمى كبل منهما شيئاً عند من .

إسلامة ذلك، أن التمييز بالشيء عن الأصل والفرع يخرج الممدوم  
الاشباعة والستحيل والواجب عند المتزلة مع أن القياس يجري  
نسلك المذكورات عند الجميع ( ١ ) وبذلك يكون تعريف ابن رشد  
جامع لانفراد الممدود .

إسراً لأن كبل تعريف ورد في كتب الأصوليين للقياس لا يخلو عن نقد  
من الامكان أن نتار تعريفاً أقل نقداً من غيره وهو ان يقال :  
قياس هو : الظاهر حكم لأمر غير منصوص على حكم الشرعي  
بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم ( ٢ ) .

نسخ تنقيح الأصول : ٤١٢ - ٤١٤ ، ارشاد الفحول : ١٦٨ ،  
الستيفي : ٥٤ ، كشف الأسترار : ٢٦٨/٣ - ٢٦٩ . الأستدي :  
١٦٨/٢ - ١٧٤ ، وشال قياس الممدوم على الممدوم كقياس  
عديم لمقبل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب  
مسفر في سقوط الخلل منه بالجزء عن فهم الخلل  
بأه الواجب .

اللسع للشيرازي : ٥١ ، مرآة الأمول : ٢٧٥/٢ ، روضة الناظر :  
٢٢٧/٢ ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول : ٩١ ،  
أصول الفقه فركس شعبان : ٥٩ .



الفرق بين القياس واللفظ الذي يراد به العام :

أولاً : وجود التشابه بين القياس واللفظ الذي يراد به العام أراد  
أن يراد أن يوضح الفرق بينهما بقوله : والفرق بين القياس  
والعام الذي يراد به العام . . . الخ ولمزيد الايضاح أقول :  
أولاً : وجه التشابه بينهما أن اللفظ الذي المراد به المسكوت  
في القياس يصدق عليه أنه لفظ عام، المراد به غيره  
لاستراكتها في العملة ، كما يصدق على اللفظ العام الذي يراد  
به العام أنه لفظ عام، المراد به غيره لا اشتراكها في العملة .

ثانياً : الفرق بينهما يكون بما يأتي :

١/ ان اللفظ الذي يقاس عليه لفظ عام، يوافق على خصوصه ولكنه  
يسمى بالمنطوق المسكوت عنه بخلاف اللفظ العام الذي يراد به العام  
أنه لفظ يخرج عن معناه العام، أرهت به العام فلم يكن مستعملاً  
في غيره الأعملى .

٢/ ان المقادير المسكوت عنه بالمنطوق في القياس يكون به طريق الاحتياط  
الرأى والبحث عن الملاقة بين الأصل والفرع بخلاف المقادير المسكوت  
عنه بالمنطوق فيما يراد به العام فإنه يكون به طريق دلالة اللفظ  
على المسكوت وتناوله ايها .

٣/ أن العملة المشتركة بين الأصل والفرع في القياس تصرف بالنسبة  
إلى الأعماع والاستنباط ولا يكفي في معرفتها الفهم باللمعة ومعرفتها  
بمابني الألفاظ بخلاف العملة المشتركة بين المنطوق والمسكوت عنه فيما  
يراد به العام فإنها تصرف باللمعة ومعرفتها بمابني الألفاظ .

فشال القياس قول الشارع : وقف الأثر كغيرها في خروج  
العين عن ملكها حينها في كل فلا تبعية لمرور المرور في  
وقف كما لا تبعية لمرور المرور في البيع ، فاللفظ المقيس  
له في هذا المثال هو البيع وهو لفظ عام يباقي على  
مروره فلا يشمل غيره من حيث الدلالة والتناول ولكنه  
المؤيد به الوقف لا اشتراكهما في المسئلة وهي خروج العين عن  
ملكها حينها ، وهذا اللفظ لم يكن معروفا من قبل اللفظ  
إنما كان معروفا من قبل اللفظ والقياس والرأي ، وتلك  
المسئلة لم تكن معروفة من اللغظة ولا من معرفة معاني الألفاظ  
إنما هي باستنباط العلماء لأن الشرط في مسئلة القياس أن لا تكون  
معروفة بمجرد اللغظة ودلالة الألفاظ ( ١ ) .

وشال النام الذي يراد به النام التأنيف في قوله تعالى :  
فلا تقل لهما أف ( ٢ ) وهو لفظ خرج عن معناه الأصلي وهو  
كونه خافيا حيث أريد به الحاق كل ما يكون سببا للإيذاء  
لاشترائهما في المسئلة وهي مطلق الإيذاء في كل ، وهذا اللفظ إنما  
عرف من جهة تشبيه اللفظ عليه بدون حاجة إلى جهد متواصل  
أو بحث طويل ، إذ الضرب مثلا أقوى من التأنيف في الإيذاء فذكر  
التأنيف الذي هو أدنى منه يكون تشبيها على ما هو أقوى منه  
في الإيذاء وهذا ما تختص به اللغظة العربية من البلاغة .

١/ أصول الفقه لمحمد زكريا : ٢٢٧ - ٢٢٨ .

٢/ سورة الاسراء آية : ٢٣ .

ثم ان المسئلة المشتركة بين التأفيف والضرب مثلا وهي الايهذاه  
بما كل من يفهم اللغة وسماني الألفاظ بدون حماة السنن  
من الباحثين وبذل المهتمدين .

المكلف الملقا فيما ثبتت به حرمة ضرب الوالد بين على ثلاث مذاهب :  
المذهب الاول : وهو مذهب جمهور الشافعية ان حرمت الضرب ثابتة بالقياس  
الأولى .

المذهب الثاني : وهو المعروف عن الهنفيكية ان حرمة ثابتة بمفهوم الموافقة  
ويسمى بدلالة النص عند م .

المذهب الثالث : وهو لجمهور الاموليين أن حرمة الضرب ثابتة بالمناوق لا بالمفهوم  
الموافق ولا بالقياس . ولكل من أصحاب هذه المذاهب أدلة وناقشات ( ١ )

سول الشريعة لقضايا الناس :

ذكر المؤلف في مجال رد على الظاهرية منكرى القياس  
بأنه : ( والعقل يشهد بثبوته أي القياس وذلك أن الواقع  
من أمثال الناس غير متناهية ، والنصوص والأفعال والتقريرات متناهية  
فالأن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى ) .

التوضيح : أن المواد بين الناس تزداد بنمو الحياة وزيادة  
تغيران وسيرها المتغير ، فلا تتناهى بخلاف نصوص الشريعة فانها  
متناهية لأنها معصورة في الكتاب والسنة ، لذا لا بد من  
مسالك القياس ولا غنى عنه في أحكام المواد التي لم ينص  
عليها الشرع . لكن يرد على كلامه ما يأتي :

أولا : يفهم من تلك العبارة أن الحكم الذي دل عليه القياس  
مخرج من نطاق دلالة النص مع ان المشهور لدى المحققين ان جميع  
أحكام ثابتة بالنص الشرعي غير ان دلالاته على بعض الأحكام تكون  
بالإشارة وعلى غير ما مباشرة ، ويعنى هذا أن نصوص الشريعة  
تحتكم جميع المواد رغم اختصاصها فهي حامية للأحكام  
في الأمور الكلية العامة التي تستلزم جميع التشريعات ، والسنة  
هي التي تفصل تلك الكليات وتوضح محملات الكتاب فالحكم  
المتفاد من القياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن نصا والاحتجاج  
بالقياس إنما هو لظهور ذلك الحكم في القياس لا لثباته فيه .

ويمكن التماس الجواب عنه بأن قوله : ان النصوص متناهية أي ان دلالتها  
لفظية متناهية معصورة في الكتاب والسنة كما هو مشاهد .

ثانيا : ان الاحتجاج يشمل هذه العبارة التي توهم قصور  
النص، الثمينة في دلائلها احتجاج فاسد وقد سئل شيخ  
الإسلام ابن تيمية عن يقول : ان النصوص لا تفى بعشر معشار  
المواد بل موصوب ؟ فأجاب بأنه قول المائفة من أهل  
الإسلام والرأي وهو أن أهل الصواب الذي عليه الجمهور ممن  
أئمة المسلمين ان النصوص، وافية بجمهور أفعال العباد وشمل هذا  
المقول إنما يمدر عن لا مرفوعة له بالكتاب والسنة ودلائلها  
على الأحكام ، فالنصوص غير موصوبة في حكم دونه حكم وفردا لله  
من مائة ، فلا يلزم من تعدد المواد وكثرتها خروجها من  
طاق أحكام الثمينة وهي وان كانت لا تنس كل الحوادث بعينها  
لاكن بواسطة كون تلك الحوادث جزئيات للكليات المسائل النصوص  
فيها . ( ١ )

ورد النبوكانسي على المحتجين بشمل هذه العبارة بقوله : ان الله  
مزوجل أنبر أشه بأنه أكمل لها د ينها كما أنبر رسوله  
بأنه ترك هذه الأمة على الواضحة ليلها كنهار ما ثم مضى  
بالللا : لا يفى على ذي لب صحيح وفهم صالح ان في عموميات  
الكتاب والسنة ومطلقاتها ما يفى بكل حادثه تحدث ويقوم ببيان  
كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله ( ٢ )

ويقرر ابن القيم في رد ذلك الزعم أمرين :  
أولا : ان الرسول ( ص ) عام الرسالة الى كل مكلف فرسالته  
شامة فكما لا يخرج أحد من رسالته كذلك لا يخرج حكم تحتاج

١/ مجموع الفتاوى : ١٦ / ٢٠٠ ، ٢٨٠ ؛  
٢/ ارشاد الفحول : ٢٠٤ .

به هذه الأمة ههنا ، وتلك الرسالة فوق ادراكنا وعلفنا .  
سكن نشير أدنى إشارة ونبيه أدنى تنبيه الى ما يفتح أبوابها ( ١ )

ثانيا : ان النصوص . مما صلة له مع القضايا ولكن دلالتها على  
همين : حقيقية ، وانافية . فالهقيقة تامة للحد المتكلم وارانته  
هذه الدلالة لا تختلف ، والانافية تامة لفهم السامع وادراكه  
بعودة ذمته ومفاته ومرفته بالألفاظ ومراتب دلالتها ، وهذه  
الدلالة تختلف اختلافنا متباينا حسب تباين السامعين في  
هم ذلك ( ٢ ) .

ويؤيد ابن القيم ما قرره بقوله : ان الله أمر المؤمنين  
في كل نزاعهم ان يرجعوا الى كتاب الله ورسوله في عياتهم  
والسنة بعد وفاته ، مما هو دليل واضح على ان في  
الكتاب والسنة ما يقضي على التنازع ويحل المشاكل ويبين حكم  
جميع المواد ، لأنه لو لم يكن فيما ذلك ما حصل الأمر  
بالرجوع اليه ما عند التنازع ، ان من المتنع عقلا وشرعا ان يأمر  
الله عباده بالرجوع لحل النزاع الى ما لا يوجد فيه فصل للنزاع  
ولا يمكن حصر هذا الأمر في مكان دون مكان ولا في زمان دون زمان  
وفي حكم دون حكم لأن قوله : فان تنازعتم في شئ فردوه الى  
الله والرسول ( ٣ ) شامل كل ما يحصل فيه التنازع في كل  
مكان وزمان . فالشئ في الآية نكرة في سياق الشرط فيفيد العموم .

١/ اعلام العقيمين : ٣٩١/١ ، ٣٩٢ .

٢/ المدر السابق .

٣/ سورة النساء : آية ٥٩ .

نعم ان ابن القيم يرى أن انواع الأفعال بل والأعراغ كلها  
تتبع لأن أفعال السموات الموحدة التي يوم القيامة متناحية ،  
ممكن من أنواع فيكم لكل نوع منها بكم واحد فقد خل  
سراد والتي لا تنامي تحت ذلك النوع . ( ١ )

الكلمة الأخيرة : الحق الذي لا مرأ فيه هو أن الشريعة  
سلامية وعمدة متكاملة تنبثق من عقيدة الاسلام في توحيد الله  
سلقى أنوارها على جوانب الحياة كلها في حياة الفرد والمجتمع  
سئون الدولة وسياسة الحكم وعلاقة المخلوقين بالخالق وسلة  
سنان بالكون الذي يمشي فيه وملكه بيئته ونفسه ومن  
هذا التصور يدرك الانسان حقيقة الادراك ان الشريعة تحقق له  
سعادة الأبدية والخير الشامل في حياته كلها وما يجد  
من أسرار ومشاكل .

فلا سلام بقواعده الرامة ومصادره الواسعة ومفاهيمه النبوية  
سنة يتسع لأن يحكم المجتمعات البشرية الشاورة في أوضاعها  
ساداتها وتقاليد ما وقيمها الاجتماعية والخلقية الحميدة ، وما دام  
سلام خاتم الأديان السماوية ليزم أن يكون عاماً للبشرية كلها  
ان يكون في طبيعته وتعاليمه مالحاً للانسانية في كل زمان ومكان  
ون مشقة ولا حرج ، ولذا كان ديننا ودولة يتسع تابيته مع  
شلاف النصور وتفسير البيئات ، وبفضل هذا لم تكن الأمة الاسلامية  
س حاجة الى أخذ قوانينها ونظامها من أمة أخرى ، فلا سلام  
مومنه ومصادره واحتهاد فقهاه كقيل بالوفاء بكل مطالبات الحياة في  
نس النصور .

المبحث الخامس

في أقوال النبي ( ص )

قسم الأصوليون أقواله ( ص ) إلى عدة أقسام ويمكن حصرها  
كما يأتي :

أولاً : الأقوال الجلية التي تصدر عنه ( ص ) كهواجس النفس  
لمركبات البشرية من أعضاء الجسم فهذه الأقوال وأمثالها لا  
تطلق به أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة وليس فيه أسوة  
بأنه يفيد أن مثل ذلك مباح .

ثانياً : ما لا يتصلق بالمبادات وظهر فيه أمر الجلية كالقيام  
بالمسجد ونحوها فليس فيه تأس ولا اقتداء ولكنه يدل على  
إحسانه عند الجمهور ونقل عن قوم أنه مندوب .

إراجع في هذا البحث المراجع الآتية : إرشاد الفحول : ٣٥ - ٣٧ ، الوسيط  
في أصول الفقه : ٢٦٨ - ٢٧١ ، نزهة المشتاق شرح اللمع : ٣٩٠ - ٣٩٤ ،  
الستيفي : ٤٩/٢ - ٥١ ، الأحكام لابن حزم : ٤٢٢/٣ - ٤٣٨ ، المتمم :  
٢٧٧/١ ، شرح المحلى على جمع العوامع : ٨٦/٢ - ٨٧ ، فواتح الرحموت :  
١٨٠/٢ - ١٨٢ ، الإيماح للسبكي : ١٧٢/٢ - ١٧٧ ، شرح المنجد :  
٢٢/٢ - ٢٤ ، حاشية قسرات الأسماء ٢٢٦ ، التوضيح شرح التنقيح : ١٥/٢ - ١٦ ،  
الأحكام للأمد : ١٥٩ وما بعدهما ، شرح البدخش : ١٦٥/٢ - ٢٠٤ ، شرح  
التلويح : ١٤/٢ - ١٥ ، حواش شرح المنار : ٧٢٧ - ٧٢٨ ، حاشية الدرر  
على جمع العوامع : ١٢٩/٢ وما بعدهما .



ثالثا : أفعال تتمثل أن تكون خارقة عن الجبلة الى التشريع  
مواظبته عليها على وجه مخصوص كالكل والشرب والنوم واللبس  
على أهمية مخصوصة فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر لقربة  
نسوق ما ظهر فيه أمر الجبلة على فرضه أنه لم يثبت أمر  
لا ارشاد الا مجرد الفعل وهذا يرجع عند المحدثين أن يكون  
قدوما ونقل عن قوم عدم التشريع . و اذا ثبت فيه أمر أو ارشاد  
نمو من القسم السادس الآتى ذكره .

رابعا : الأفعال التي ثبت كونها من جنسها كالتسليم في  
القيام بحسب صلاة النجس والتهجد في حقه وابعادة الزيادة  
على أربع في النكاح فهذا لا يقتدى به فيها وتمت  
خامسة به ( ٥ ) .

خامسا : ما يفعله ( ٥ ) مع غيره عقوبة له فالراجع في هذا  
أنه موقوف على معرفة السبب فان عرف السبب الذي فعله لا جله  
كان لنا أن نفعله مثل فعله اذا وجد مثل ذلك السبب والا فلا  
يوز .

سادسا : الأفعال المجردة عن الأوصاف السابقة وانما المقصود  
بها التشريع فهذه الأفعال نالها السبب بالتأسيرو والاعتداء بها غير  
ان مفتها الشرعية تختلف حسب الوجوب أو الندب أو الابعادة ( ١ )  
وذلك يعرف بما ينطى :

أ / ان كانت هذه الأفعال واردة بيانا لممثل في القرآن أو تقييد  
لذات أو تحريمها لتمام فحكمها حكم ما جاءت لبيانه من وجوب  
أو ندب أو ابعادة .

١ / لم يذكر التحريم والكرامة منا مع انها من الأحكام الخمسة لأنها لم يمد را عن النبي  
( ٥ ) . فالكلام انما هو في مدد الفعل الصادر لا في الفعل المتأخر الذي حصل منه  
الأحكام . حاشية المطار على جمع الجوامع : ١٢٩ / ٢ .

وذلك كقولهم يد السارق من الرسوخ فانه بيان لقوله تعالى :  
 سموا أيديهم ، وكثيره الى الفرق فانه بيان لقوله تعالى :  
 سموا بوجوهكم وأيديكم ، وكأفعال الحج والعمرة وصلاة الفريضة  
 سوف .

ب / وان لم يظهر كون الفعل للبيان بل ورد ابتداءً فإنه لا بد  
 من أن تعرف فيه مفعله الشرعية أولاً تعرف ، فان عرفت صفة الشرعية  
 من وجوب أو نهي أو إباحة فان أتت في ذلك شبه كما هو  
 واضح عند المحققين وان لم تعرف صفة الفعل الشرعية نظر فيه :

فمان الأمر فيه قصد القرينة بأن كان مما يتقرب به الى الله  
 صلاة ركعتين من غير مواظبة عليهما كان ذلك يدل على النية  
 أنه أقبل ما يفيد جانب الرجحان لأن ظهور قصد القرينة دليل  
 على أن الفعل مالم يوجب وقال الامام مالك وغيره : ان ذلك يدل على  
 وجوب للأمر باتباعه والأمر للوجوب .

وان يتقرب به قصد القرينة كالبيع والمزارعة فانه يدل على  
 إباحة كما قال الامام مالك وغيره لأن الإباحة هي القدر المتقرب  
 من صدور الفعل منه ( م ) فلا يثبت الزائد على ذلك الا بدليل  
 فقال الشافعي : انه يدل على النية لأن الفعل وان لم يظهر  
 له قصد القرينة فهو لا بد أن يكون لقرينة ، وأقبل ما يتقرب  
 به هو النية وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة .

واختار الآسدي والأسنوي في حاله ظهور قصد القرينة  
 أنه دليل على القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح  
 الفعل على الترك أن مجرد المشروعية . ( ١ )

المراجع السابقة .

وفى مجال عدم ظهور القرينة أنه دليل على القدر المشترك  
بين الواجب والنسب والباح ومورفج الحرج عن الفعل . ولعل  
هذا هو الحسن ما يقال فى هذا المكان .

وللامولين عنك آراء أخرى لم نتعرض لها ولا لتفصيل أدلة  
ما ذكرنا لضرورة الإيجاز مع الاكتفاء بالقدر المذكور .

وسبب هذه الآراء فى أفعال الرسول ( ص ) تلى الفقهاء  
على حمل تلك الأفعال على الوجوب أو الندب فى كثير من  
مسائل الفقه منها :

اختلافهم فى وجوب ترتيب أفعال الوضوء ، فذهب  
سالك وأبو حنيفة والثوري وداود السى ان الترتيب فى أفعال الوضوء  
مقتضى حمله لأفعاله ( ص ) فى الوضوء مرتباً على الندب  
أن السواوفى أية الوضوء لا تقتضى الترتيب إذ يرافها  
أشياء غير المترتبة .

وذهب إلى أفعلى وأحمد وغيرهما السى ان الترتيب فى أفعال  
الوضوء واجب مطلقاً لفظه ( ص ) على الوجوب لأن السواوفى  
أية وأن كانت لا تقتضى الترتيب إلا أن فمعه ( ص ) يدل على  
أن المراد منها هو الترتيب . ( ١ )

### المبحث السادس

#### في التقرير

التقرير في اصلاح الأمولين هو : أن يسكت النبي ( ص )  
في انكار قول قيل بين يديه أو في غيره وعلم به ،  
أن يسكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو في غيره  
سلم به فان ذلك يدل على الجواز لأنه لو لم يعتبر ذلك  
كان سكوتة عن الانكار تأخييراً للبيان عن وقفة الحاجة  
مومحبال ، ولأن النبي ( ص ) لا يقرب الباطل ولا يسكت عليه ( ١ )  
ويؤخذ من هذا التعريف أنه لا فرق بين التقرير والسكوت ،  
في اللمع لأبي اسحاق الشيرازي ما يدل على التفريق بينهما  
فقال في تعريف الاقرار هو أن يسمع رسول الله ( ص ) شيئاً  
ملا ينكره مع عدم العوانع عن انكاره فيدل على جوازه ، ثم  
قال في تعريف السكوت : وأما السكوت عن الحكم فهو أن يرى  
ملا يفعل فملا فلا يوجب فيه حكماً ( ٢ )

ولكن الذي عليه الجمهور هو ان التقرير والسكوت شيئ واحد  
هو أن يسمع النبي ( ص ) أمداً يقول شيئاً فيقره عليه أو يرى  
ملا يفعل شيئاً فيقره مع القدرة على الانكار عليه .

واشترط الاموليون في اعتبار التقرير دليلاً شرطيين :  
الشرط الأول : أن يكون الرسول ( ص ) قادراً على الانكار  
فان منعه مانع من الانكار لم يعتبر ذلك السكوت اقراراً .

١/ ارشاد الفحول : ( ٤ ) ، المستمضي : ٥٢/٢ - ٥٣ ، الاحكام للامدي : ١/١٧٢-١٧٤  
أمول النقة لابي النور : ٢٢٣/٢ ، الوسيا في اصول الفقه : ٢٤٠ .  
٢/ اللمع مع شرحه نزهة المشتاق : ٢٩٨ - ٤٠٣ .

الشرط الثاني : ان لا يعلم الرسول ( ص ) بأن الفاعل مسر على  
سبل لا اعتقاده ابا - ته فان علم الرسول بان الفاعل مسر  
في القبيل بحيث لا ينتهي عنه بالنسبة كاليهود الذين يترددون  
في كائسهم لم يكن السكوت اقرارا معتبرا لأن السكوت قد  
يسر له فائدة غير معرفة الحكم وتلك الفائدة هي ان الإنكار  
السنة فيه لعدم امثال الفاعل المرتكب . ( ١ )

مثال التبرير في القول اقراره ( ص ) لمعاز على ما قاله من  
ما يتهمد برأيه في القضاء اذا لم يجد نصا ، فقد روى البخاري  
سلم انه ( ص ) قال لسمان حينما بعثه الى اليمن : كيف تنسبني  
مرفر لك القضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله قال : فان لم  
جد في كتاب الله ، قال فبسنة رسوله ( ص ) قال : فان لم  
جد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال : أتهمد رأيي  
الو . فضرب رسول الله ( ص ) صدره وقال : الحمد لله الذي  
جعل رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ( ٢ ) .

مثال التقرير في الفعل اقراره ( ص ) لأصحابه على اجتهادهم في  
سنة المعصر في عزوة بني قريظة حين قال لهم : لا يصلين أحد المعصر  
في بني قريظة فقد فهم المعصر من الصحابة النهي على حقيقته فأخربوا  
من ما بعد المنزلة ، وفهم المعصر الآخر أن المقصود من النهي العث  
على الاستعمال والاسراع في السير فضلا عما في وقتها فذكر ذلك  
في ( ص ) فلم يعنف واحدا منهم ( ٣ )

المراجع السابقة .

تفسير ابن دارق : ٤١٢/٣ ، اعلام الموقعين : ٢٠٢/١ .

البخاري مع الفتح : ٤١٢/٨ - ٤٢٣ .

### المبحث السابع

مستند الاجماع ونوعيته :

أهد :

انتهى عهد التشريع بوفاة رسول الله ( ص ) واتسمت  
عقبات الامامية ووجدت اشدك لم يهد ما صحابة  
رسول الله ( ص ) من قبل وتجددت مشاكل لم يسبق  
سما قبل ولم يرد فيها نص صريح من كتاب او سنة  
تدعى ذلك ان يتهمد الصحابة ومن بعدهم على شئ  
الشرعية ونصوصها العامة وقواعدها الكلية لبيان الحكم  
تسرع فيما عرغ لهم ، وأخذ ذلك من التشاور في  
سائل العامة واتفقوا بمد البحث والفكر على حكم  
سير لمن هذه المسائل وبهذا يكون اتفاقهم حجة  
تسرف بالاجماع لأنه لم يكن اجتهادا فرديا بل كان  
تهدا اجماعيا وأمدح من مصادر الأدلة الشرعية التي  
تسب العمل بوجبه ، يؤيد ذلك قوله تعالى : ومن يشاقق  
رسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل  
مؤمنين نوله ما تولى ونصه جهنم وساءت مصيرا ( ١ ) .  
وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب العمل بموجب  
اجماع أنه تعالى توعد من خالف سبيل المؤمنين بالانتقام  
سوء العقاب فوجب اتباع سبيلهم وما ذلك الا لأنه حجة ،  
تؤيد ذلك أيضا قوله تعالى : فان تنازعتم في

من فردوه التي الله والرسول ( ١ ) في الآية الأمر  
سوء الحال الكتاب والسنة ورد ما عرض لهم من ما عيب  
ماكل في أمور دينهم ودينهم عند التنازع اليها فدل  
على أنهم لو اتفقوا لكان اتفاقهم كافيا وهذا  
في كسور الاجماع حجة ، وقد وردت أحاديث كثيرة تدل  
على وجوب العمل بجماع وعدم نقضه .

من من التمسذر اليوم بمد ان سهلت وسائل النقل  
في الدول الإسلامية وكثرت وسائل الاعلام والنشر تمسذر  
في الشأن والفكر والنظر في مشارق الارض ومفاريها ، ليس  
التمسذر بمد ذلك ان يجتمع أهل الرأي الذين بلغوا  
حمة الاجتهاد والاجماع للنظر فيما جرد من مشكلات العصر  
الحال المسذر والشركات ووسائل التأمين بنسوة المختلفة  
في رأيهم على نهج جديد ، على أن تنحصر دائرة  
الاول المتعمين في المشهود لهم بالعلم والفضل وسعة الافق  
، بما لم ترمم الجو الملائم لروح الشريعة وهو الجولجدي  
منزعة الامواء والأوضاع السياسية بنزعاتها المفرجة ، ووسائل  
سوزنا البنيمة .

لهذا وذاك يمكن للمسطين انشاء مجمع فقه اسلامي بهذا  
البنية ، حري بان يقدم للمالم الاسلامي وللمشكلات الانسانية  
سنة أنجع السبل التي تستقى من معين الكتاب والسنة والتي

من لهم الحياة الأفضل ، كيف ونحن نرى الناس فسح  
لهم السياسية ينقدون المؤتمرات تلو المؤتمرات وينظمون  
مئات الدورية للناس في قضاياهم السياسية والاجتماعية ألا تستحق  
السياسة الشرعية الإسلامية التي يقوم عليها عمارة الأرض بالحق  
العدل مثل هذا الامتصاص البالغ النطاق التفسير ، نعم أنها  
تستحق ذلك ، بالقيام الأول لأنها هي التي تعرض حياة الانسان  
من جميع أوارها المختلفة من بدء خلقه الاولي الى مصيره  
الخير بميزان القسط .

نعم أنها تستحق ذلك لأنها تتناول علاقة المسلم بربه بما  
يؤمن فيها من عقائد الايمان بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر  
وما حيا فيها من عبادات تبهق القلوب وتزكى النفوس ، كما  
تتناول علاقة المسلم بأخيه المسلم وهي علاقة قائمة على أخوة  
التفيدة والمحب في الله والتعاون على البر والتقوى وبنائها  
مسواة المجتمع في حياة الأسرة ، كما تتناول تلك الشريعة  
علاقة الانسان بالكون وسبيلها التمسك الفعلي في كائنات الله  
والتمسك من أسرارها واستخدامها في عمارة الارض وبنائها  
العناية على أساس من حراسة الحق والعدل ، التي  
تنبأ أولها علاقة الانسان بالحياة استنساخا بما أحمل الله  
من آياتها دون تمييز أو تمييز ، حقا انها شريعة تواكب  
حياة الانسان بشكل هذا الشمول ، واليك فيما يلي بياننا  
لنقد الاجماع وآراء العلماء فيه .



سيأتي تعريف الاجماع لئلا وامر بلاها عند ذكر من الحيات  
كتاب الرامة في الباب الثاني كما سيأتي توضيح الفرق  
بين الاجماع والاتفاق في نفس الموضوع ، واقتصار الكلام هنا  
على مستند الاجماع ونوعيته هو مراعاة لاقتصار المؤلف عليهما  
في هذا المكان .

مستند الاجماع : ( ١ )

مستند الاجماع هو الدليل الذي يعتمد عليه المجتهدون  
عند اجمعوا عليه واختلفوا في ضرورة اعتماد الاجماع عليه وعدم  
اعتماده عليه .

فذهب جمهور العلماء الى أن الاجماع لا يند له من ما أخذ  
مستند يعتمد عليه واحتجوا لذلك بما يأتي :

أولاً : ان الاجماع افتاء والافتاء بدون دليل وسند خائب  
والدليل هو الوصول الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول

١/ راجع في هذا البحث المراجع الأتية : كشف الأسرار : ٢٦٣/٣ - ٢٦٤ ،  
الآمدني : ٢٣٦/١ - ٢٣٨ ، حواشي شرح المنار : ٧٤٤ - ٧٤٥ ، شرح  
تنقيح الفصول : ٢٣٩ - ٢٤٠ ، حاشية المنار : ٢٢٦/٢ ، تيسير التحرير :  
٢٥٤/٢ - ٢٥٧ ، ارشاد الفحول : ١٢٣ - ١٢٧ ، الوسيط في أصول الفقه :  
٢٤٢ - ٢٤٤ ، شرح التلويح : ٥١/٢ ، نزهة المشتاق شرح اللع : ٥٨٠ ، فواتح  
الرحموت : ٢٣٨/٢ - ٢٣٩ ، شرح الاسنوي : ٢٥٩/٢ - ٢٦٠ ، الفاضل اليقيني  
في شرح أحد : ١٢٢ ، مختصر الاسنوي : ٢١٤/٣ - ٢١٥ ، شرح البدخشسني :  
٣١٢ - ٣١٠/٢

سنة فيلزمهم الاجماع على حكم بدون علم وذلك منهى عنه  
بالحق تعالى : ولا تقف ما ليس لك به علم ( ١ )

ثانيا : أنه ( ج ) لم يكن يحكم الا عن وحى مع كونه  
موسى عن الخصال فأتته ( ج ) أولى ففى أن لا تخكم الا عن دليل  
فى ضرورة للعلم .

ثالثا : ان عمل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الأحكام  
بلزمتهم أن يكون اجماعهم عن مستند .

رابعا : أنه لو انعقد الاجماع من غير مستند لاقتضى ذلك  
أن يكون الاجماع مستقلا بذاته ففى اثبات الأحكام وبالتالي يلزمهم  
ثبات شرع بعد النبى ( ص ) وهذا باطل .

خامسا : أن اختلاف آراء العلماء وتفاوت تحميلهم ينبع من الاتفاق  
على شىء الا اذا كان هناك شىء يثبت اتفاقهم ويوحدهم  
بين آرائهم .

سادسا : أنه لو جاز انقضاء الاجماع بدون دليل لم يكن  
مستترا الاجتهاد ففى تعريف الاجماع معنى لأن اشتراط  
اجتهاد فى تعريفه مجمع عليه .

قال الأمدى بعد ايراد هذه الأدلة وناقشتها : فهذه جملة  
الناظرى من مسالك النافين لجواز انقضاء الاجماع بدون سند  
بمسئلى من هذه المسالك ما يوجب لاستبعاد مقالة المخالفين

حكم بيميند هم عن الصواب . ( ١ )  
بأنه لا يشترط أن يكون المستند بل يجوز صدور الاجتماع  
بأن يوفق لا توة بفس ، بأن يوفق الله تعالى المجمعين لا اختيار  
صواب من دون مستند وبلمهم التي الرشد ، وهذا بناءً على أن  
الجماع يعتبر دليلاً شرعياً ، والجمهور لا يعتبرونه دليلاً لأن الشرع  
لا يأخذ من صاحب الرسالة . واستند هؤلاء الفريق بما يأتي :  
أولاً : أن الاجتماع حجة بنفسه فلو لم يتمقد إلا عن دليل لكان  
الدليل هو الحجة ولم يبقى في كون الاجتماع حجة فائدة  
لهذا الدليل بما يأتي :  
١/ أن صاحب الرسالة نفسه لا يقول إلا عن دليل وهو ما  
يسمى اليه من النص فأنه ( ص ) أولى بأن لا تقول إلا عن دليل .  
٢/ أن الحكم جزافاً أو بالهوى والابيهمة عمل أميل البدعة والاحاد ،  
بمسدر حكم الشريعة من عمل المسلم والدين إلا من دليل .  
٣/ أن دعواتهم عدم فائدة الاجتماع مع وجود المستند دعوى بالجملة  
بأنه حينئذ يكون الاجتماع والمستند دليلين ، واجتماع دليلين على  
حكم واحد جائز ومفيد لأنه من تمام الأدلة ، ومنها فائدة  
مصرى وهي سقوا البحث عن الدليل الذي استندوا إليه في  
الجماع ، وحسرة مخالفة الحكم الجماع عليه ، وسيرورة ذلك الحكم  
بما به ان كان المستند ظنياً وتقويته وتأكيده ان كان قائماً

انه يلزم على مقتضى دليلهم هذا ألا يجوز انعقاد الاجماع  
بدون دليل أصلاً ولا قائل به حتى أنفسهم لأنهم يجوزون  
من : جواز انعقاد الاجماع بسند وحوازه بدون سند  
لأنهم يلزمهم التناقض بين الدعوى والدليل .

ثانياً : احتجوا لئذ بهم بأن الاجماع من غير دليل قد وقع  
لأنهم على صحة بيع المراضاة بلا دليل وأجرة الحمام  
بمخالفة المدة والمقدار المستعمل من المراءى وبيع المراضاة بمسوة  
بما حصل بتراضي الجانبين بدون مهينة فقد يسمى بيع التعاضد  
هذا الدليل بما يأتي :

١/ ان ادعاء الاجماع على بيع المعاينة بدون دليل غير  
صالح أصلاً لان الشافعي عارضه وحكم بطلانه نظراً لفقدان الصيغة  
بحال مالك ومن وافقه بصحته نظراً لوجود التراضي وتحققه .

٢/ أننا لو سلمنا ان الاجماع وقع على بيع المعاينة وعلى أجرة  
الحمام فأننا لا نسلم أنه وقع بدون دليل بل لا بد له من  
دليل وغاية الأمر أنهم لم ينقلوا اليه ذلك الدليل اكتفاءً بالاجماع  
لأن أقوى منه وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه .

سأل الأمدى بعد إيراده لهذه الأدلة مع المناقشة : واذا عرف  
مقتضى المأخذ من الجانبين فالواجب أن يقال : انهم ان اجتمعوا  
على غير دليل فلا يكون اجماعهم الا حقاً ضرورة استحالة الخفاء  
لهم واما ان يقال : أنه لا يتصور اجماعهم الا عن دليل

مؤيد . ( ١ )

دلالة المستند : ( ١ )

المختلف جمهور القائلين بضرورة وجود مستند للاجماع  
من نوع الدليل الذي يهمل ان يكون مستندا له وذلك  
على ثلاثة أقوال :

الأول : ذهب الاكثرون الى جواز كون المستند دليلا  
فيها وهو القرآن والسنة المتواترة وكونه دليلا ثانيا  
في خبر الأحاد والقياس وفحوى النص ، واستدل هؤلاء  
بما يلي :

أولا : المقبول وذلك ان الناس قد يعمون على أحكام بالة  
مستند الى دليل قاسي ولا يثني فجواز انعقاد الاجماع عن  
دليل ثاني أولى .

ثانيا : النقل وهو أنه وقع بالفعل الاستدلال بالثاني في  
جماع فقد أجمعوا على أحكام كثيرة مصدرها الأدلية  
الثانية منها :

أنهم أجمعوا على وجوب الفصل من الحنابلة بالاستناد الى  
حديث عائشة في التقاء الختانين ونحوه كما أجمعوا على إمامة  
أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي قياسا على تقديمه في

- إحاثية الراي مع التقرير عليه : ٢١٣/٢ ، شرح تنقيح الفصول : ٢٢٩-٢٤٠  
الآسدي : ٢٢٩/١ - ٢٤٢ ، الوسيا في أصول الفقه : ٢٤٥ - ٢٤٦ ، تيسير  
التحرير : ٢٥٦/٣ ، حواشي شرح المنار : ٧٤٥ ، فواتح الرحموت : ٢٢٩ ،  
الاسنوي : ٢٦١/٢ ، شرح التلويح : ٥١/٢ ، كشف الأسرار : ٢٦٣/٣ - ٢٦٤ ،  
نزلة المشتاق : ٥٨٠ - ٥٨٢ ، شرح المنار : ٧٤٤ - ٧٤٦ ، الاحكام لابن حزم :  
٥٠١/٤ - ٥٠٣ ، اصول الفقه للخضري : ٣١٠ - ٣١٢ ، اصول السرخسي :  
٣٠١ - ٣٠٣ ، اصول الفقه ابو زهرة : ١٩٩ - ٢٠١ .

حجة الملا حينما مرغز النسي ( ١٣ ) وشمل هذه الوقائع  
قصيرة .

الثاني : ذهب فريق آخر إلى أن المستند لا يكون الا  
ملا قاميا ولا ينمقند الا جماع بنصيره ، واستندل هؤلاء  
بعدة كثيرة أهمها :

أن الا جماع حجة قامية والدليل الظني لا يفيد العلم قطعا  
ولا يندر عنه أمر قامى ، ولأن الظنون والأفهام تتفاوت  
ملا يمتثل فيها اتفانق والدليل القاطع قائم لا مجال للاختلاف  
به فتصور بسببه انمقاد الا جماع بخلاف الأدلة الذاتية .

وحيثما بان ان اعتبار الا جماع حجة قامية لا يبنى  
باعتقاده قامى أيضا بل ان الا جماع قامى لذاته وان كان  
مستندا ، ثانيا وذلك تكريما لهذه الأمة التى لا تجتمع على  
خطأ ، ولأنه لا يلزم من قامية دلالة الا جماع قامية ففى  
المراد كما لا يلزم من قامية السدال قامية المدلول ، وغاية  
المراد أن يقال : ان الا جماع القامى ثبوته مظهر .

وأما لو كان الا جماع لا يكون الا عن دليل قامى لكانت  
ثبوته مقصورة على التأكيد فقط ان أنه لا يثبت به شئ  
المراد بذاته ، بخلاف ما اذا كان دليله ظنيا فإنه يجرى  
مما ذلك الثاني قاميا بانضمامه اليه وهذا مما أشار  
به المؤلف بقوله ( أنه اذا وقع فى واحد منها ولم يكن  
بأبها نقل الحكم من غلبة الثمن السى القاطع ) بمعنى انه  
بما كان مستندا الا جماع واحدا من الارق المذكورة وكان ظنيا

ممكن قاميا فان حكمه ينقل من غلبة الظن التي  
سبب أن الاجماع يرفعنه ويمنده ويلبسه القوة .

أما القول بأن الأفهام تتفاوت فلا يحصل فيها اتفاق البخ  
صوابه : ان الأدلة القامية كذلك قد تتفاوت الأفهام  
سبب وتشير حولها الشبهات ، ولذلك اختلف المسلمون في  
مدوات السلام وكثير من المسائل العقلية القامية .

الثالث : ذهب بعضهم الى ان دليل الاجماع لا يكون الا ظاهريا  
في تحقق قائده وعلى نقل الحكم الظني الذي أفاده الدليل  
سبب الى القاع بواسطة الاجماع .

يرد بان فائدة الاجماع ليست منحصرة في ذلك كما عرفت  
سبب يكفي في قائده التوكيد ونعاضد الدليل بالدليل .

والرابع أن مستند الاجماع يكون دليلا قاهيا وظاهريا يعني هذا أنه يكون من الكتاب  
المتواترة وخبر الاحاد والقياس والمصلحة المرسلة .

قال الاجماع الذي مستنده من الكتاب اجماعهم على حرمة الأمهات والبنات لقوله  
... منكم أمهاتكم وبناتكم ... وفائدة الاجماع هنا بعد وجود السند سقويا .  
من الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم قاهيا وعدم جواز النسخ .

وقال الاجماع الذي سنده من أخبار الاحاد اجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبيل  
الغايه ( من ) لا تبيحوا الطعام قبل القبور وفائدة الاجماع هنا اثبات الحكم المستفاد  
بما لا يار بياريق القاع .

قال الاجماع الذي مستنده القياس اجماعهم على جريان الربا في الأرز قياسا على الامناف  
بمدت النصوص بتحريم الربا فيها وقد عرفت فائدة الاجماع هنا ( ١ )

قال الاجماع الذي مستنده المصلحة المرسله ( ١ ) الاجماع على جمع القرآن حينما  
أمر بقرائه مع القرآن الذي أقدمه عمر بضرورة ذلك عند ما استمر القتل بالقراء في وقعة  
بدر خمسة ان يذبح القرآن بذبح القراء ، وقال عمر : انه مصلحة الاسلام وقد وافق  
أبو عمر جميع الصحابة على هذا العمل .

ثم الاجماع المستند الى المصلحة المرسله يبقى حجة قاطعة ما دام محققا للمصلحة فاذا  
تبرهنه المصلحة بماز الاجماع على خلاف ذلك ، كما حصل في مسألة التسمير ، فان الصحابة  
اتفقوا على ترك التسمير ثم أفتى الفقهاء السبعة بجواز التسمير ، محافظة على أموال  
الناس وتأميننا لمصالحهم . ( ٢ )

وشل ذلك شهادة القريب لقريبه ، فقد أقرها الصحابة ثم ان الأئمة الاربعة أفتوا  
بجوازها ، وبعدم جواز شهادة الزوج لزوجته عملا بالمصلحة العامة ، وعلى المحافظة  
على رقة الناس من الضمير ( ٢ )

وانتج ما تقدم ان الاجماع لا بد له من مستند لان القول في الدين بلا مستند خطأ  
الانتم ان المستند قد يكون دليلا قاطعيا وقد يكون دليلا ظاهريا ، وفائدة الاجماع  
ان كان مستنده قاطعيا تأكيد القاطع واثبات الحكم بكل منهما وسقوط البحث عن ذلك الدليل  
لانه دلالة وحكمة المخالفة مع عدم العلم به وعدم جواز النسب والقاطع بالحكم .

واما فائدة الاجماع اذا كان مستنده ظاهريا فهي التحول من الاحكام الظنية الى الاحكام  
القطعية .

الذي كل وصف يحصل من ربط الحكم به وبنائه عليه - لب حجة أو دفع مفسدة عن الناس  
ولم يقم دليل معين من الشرع على اعتبارها أو إلغائها .



الفصل الثاني

في الأحكام المتعلقة من تلك الأوراق

الفصل الثاني

في الأحكام الملتقاة من تلك الطرق :

الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية .  
الخطاب اذا كان من غير الشارع فلا يسمى حكما شرعيا  
لان الخطاب اذا كان خطاب الشارع لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار  
في العقوبات والمحسوسات فلا يسمى حكما شرعيا ( ١ ) .

تسم المؤلف الأحكام الشرعية التكليفية المؤدات من تلك  
الطرق المذكورة كما قسمها غيره من الاصوليين الى خمسة اقسام  
كان بينهم خلاف في وجه التقسيم ، ذلك ان المؤلف قسمها  
الى الوجه الآتي :

ان المعاني المتداولة من تلك الطرق اما امر بشئ او ما ينهى عن شئ  
فيسرفيه ، فالأمر ان كان على سبيل الجزم وتعلق المقاب بتركه  
يسمى واجبا ، وان كان دالا على الفعل لا على سبيل الجزم ويسمى  
مباحا المقاب على تركه سمي ذلك ندبا . والنهي ان كان دالا على  
الترك على سبيل الجزم وتعلق المقاب على فعله سمي ذلك  
محرما او محظورا ، وان كان دالا على الترك لا على سبيل الجزم  
يسمى ذلك مكروها ، وان كان الخطاب دالا على التخيير بأن يكون  
موجب الفعل والترك على حد سواء سمي ذلك اباحة وقسم بعض  
المؤلفين تلك الأحكام على الوجه الآتي :

ان الخطاب اما أن يكون جازما او غير جازم فان كان جازما  
فانما ان يكون موجب الفعل وهو الايجاب او السبب الترك وهو التحريم .

كان غير جازم فاما أن يكون الارفان أن الفعل والترك  
منه سواء وهو الاباحة ، أو يترجح جانب الفعل على  
بالترك وهو الندب ، أو يترجح جانب الترك على جانب  
الفعل وهو الكرامة ( ١ )

فبما ان الندب والاباحة والكرامة أحكاما تكليفية من باب  
التكليف ، اذ لا تكليف في تلك الأحكام عند الجمهور ، ويرى  
الأموليين ان الاباحة ليست من الشرع بناء على ما  
نقلنا عنهم وهو نفس الحرج ونفس الحرج ثابت قبل  
من فلا يكون من الشرع واما على تفسيرنا بالاعلام بنفس  
الشرع فتكون من الشرع اذ الاعلام بها انما يكون من قبل الشرع .

فبما يلاحظ منا أن الأموليين يختلفون في التمييز بين  
الواجب والندب والكرامة والحرم والمحرم والمكروه  
والحرام ان ذلك يمكن القول :

في الواجب والتحريم هو نفس خطاب الشارع وان الوجوب  
مترتبة هو الأثر المترتب على خطاب الشارع وأن الندب والكرامة  
على كل من خطاب الشارع والأثر المترتب ، اما الواجب والحرام  
والندب والمكروه فهو نفس الفعل الذي يحدثه المكلف والسذن  
بهذه الأوصاف . ( ٣ )

ساد الفصول : ٦

مذكر السابق ، شرح تنقيح الفصول : ٧٠ - ٧١

الالتفات لمحمد مذکور : ٢٢ - ٢٣ ، الوعيد في اصول الفقه

مذكور : ٣٤ - ٣٥ .

الفصل الثالث

في أسباب الخلاف كما يراها المؤلف

### الفصل الثالث

أسباب الاختلاف كما يراها المؤلف:

سبق الكلام مجملا على الأسباب التي نشأ عنها اختلاف الفقهاء في المسائل  
وعنا نذكر أسبابا أخرى أجملها المؤلف وحصرها في ستة أسباب معظمها  
إلى تلك الأسباب السالفة الذكر واليك إيضاح ما أجمله المؤلف بأمثلة ملتبطة  
بهذا الكتاب مع الاستعانة بمراجع أخرى:

السبب الأول: تردد الألفاظ بين تلك الطرق المذكورة يعني أن يكون اللفظ  
عاما بين كونه عاما يراد به العموم أو عاما يراد به الخصوص أو خاصا يراد به  
خصوص أو خاصا يراد به العموم أو عاما مخصوصا أو عاما يراد به الخصوص (١)  
وهذا احتمال اللفظ بين أن يكون له دليل الخطاب أو لا يكون له ذلك:  
قال تردد اللفظ بين كونه عاما أريد به العموم أو عاما أريد به الخصوص  
في قوله تعالى: "وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من  
سفر أو لاستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا (٢) .  
قد ذهب الشافعي ومن وافقه إلى أن اللمس في الآية عام أريد به العموم  
المراد مطلق المباشرة حيث لم يفرق بين كونه بقصد ولذة أم بدونها ، ونساء  
ذلك قال الشافعي : ينقض الوضوء إذا وقع جزء من بدن الرجل على جزء من  
المرأة سواء كان بلذة أم بدونها . (٣)

وعب مالك وأحمد في المشهور عنه إلى أن اللمس في الآية عام أريد به الخصوص  
في أن المراد به هنا ما كان بقصد ولذة ، وعليه أن لمس المرأة لا يؤدي إلى  
الوضوء إلا إذا كان بلذة وشهوة ، والذي يقضى انضمام القصد واللذة إلى اللمس

سبق الكلام على الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص وخالصة  
ذلك : أن المتكلم إذا أراد باللفظ أو لا ما دل عليه بظاهره من العموم ثم  
أخرج بعد ذلك بنص آخر بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا وإذا نطق بالعام  
فأريد به من أول الأمر بعض ما يتناوله كان اللفظ عاما أريد به الخصوص . إرشاد  
العمول : ١٤٠ / ٢ / سورة المائدة : آية : ٦

المجموع : ٢٤ / ٢ - ٣٥ ، بداية المجتهد : ١ / ٣٨ .

إن الله تعالى أنزل اللبس المفضى الى خروج المذى منزلة التقاء الختانين  
بلى الى خروج المنى وأما اللبس المطلق فلا معنى له (١)  
وما ذهب اليه مالك وأحمد هو ما تميل اليه النفس من حيث الدليل ، وذلك لما  
روى عن حديث عائشة أنها قالت : كنت أنام بين يدي رسول الله (ص) ورجلاي نسي  
فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي فإذا قام بسطتهما ، قالت والبيوت يومئذ ليس  
بها صابج (٢) فقولها : غمزني يدل على ان لمس المرأة لا ينقض الوضوء .  
وقد يجاب عن هذا بأن لسه (ص) كان بحائل أو أنه خاص به (ص) ، ورد بأن  
أول بعيد مخالف للظاهر (٣) .  
مثال آخر في تردد اللفظ بين كونه عاما أريد به العموم أو عاما أريد به الخصوص  
(الخنزير) في قوله تعالى : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير (٤) فبعض  
كالحنفية حملوه على عمومهم فحرموا خنزير البر والبحر والجمهور حملوه على خنزير  
فحصروا التحريم عليه (٥) وقد مر بعض ما يتعلق في هذا الموضوع .  
مثال تردد اللفظ بين كونه خاصا أريد به الخصوص يعني المشبهات على معناه الأصلي  
فإنما أريد به العموم لفظ (الغائظ) في قوله تعالى في نفس الوضوء ، وإن كنتم  
من أهل سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء (٦) فالمراد بلفظ  
الغائظ هنا العذرة الخارجة من السبيل المعروف (٧) .  
جميع المسلمون على انتقاض الوضوء بخروج الغائط من السبيل المعتاد نظرا لتوافر  
، واختلفوا في ذلك اللفظ هل هو خاص يراد به العموم فيلحق به غيره فبلى

المعنى لابن قدامة : ١ / ١٨١ ، كتاب الكافي في فقه أهل المدينة : ١ / ١٤٨

الاستذكار : ١ / ٣٢٠ - ٣٢٦ ، أحكام القرآن لابن العربي : ١ / ٤٤٤ - ٤٤٥

تفسير الشوكاني : ١ / ٤٣٤

البيخاري مع الفتح : ٢ / ٣٨

فتح الباري : ٢ / ٣٨ ، سبل السلام : ١ / ٦٦

سورة المائدة : آية : ٣

الوجز في الفقه الاسلامي المقارن : ٤

سورة المائدة : آية : ٦

رأسل الغائط المظنن من الأرض تم صار عبارة عن الخارج المعروف من دبر

الأدمي شرح مسلم للنووي : ٣ / ١٥٤

في الوضوء كالحصى والدم والدود أو خاص يراد به الخصوص فلا يلحق به غيره فسي

ذهب إلى القول الأول جمهور العلماء ، فاعتبروا خروج كل خارج من السبيل  
المعتاد ناقضا للوضوء ، أكان ذلك الخارج شيئا معتادا أم نادرا .

وذهب مالك ومن وافقه إلى القول الثاني نظرا إلى أن الأصل أن يحمل اللفظ  
على ما جاء الأصل حتى يثبت ما يدل على خروجه عنه ، وبناء على ذلك قال مالك :  
إن نفس الوضوء بخروج الحصى أو الدم أو الدود من السبيل المعتاد ( ١ ) .

فإن ترد اللفظ بين كونه عاما مخصوصا أو كونه عاما أريد به الخصوص لفظ  
عاما ، في قوله تعالى : ( يسألونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فسي  
المعتاد ( ٢ ) .

فإن لفظ النساء في الآية عام يشمل جميع أجزاء المرأة فتكون الآية دالة بظاهرها على  
إبادة الاجتناب عن جميع أعضاء المرأة في الزمن الذي يوجد فيه دم الحيض ( ٣ ) فيحرم  
الجماع بالمرأة في جميع بدنها حينئذ . لكن هذا المعنى غير معقول وغير ثابت  
بالجماع بخلافه لذلك لا بد من القول بتأويل الآية بما يحدد الأجزاء التي يحرم  
الجماع بها فقد اختلف الفقهاء في تأويل ذلك :

فذهب كل من الشافعي ومالك وأبي حنيفة إلى أن لفظ النساء في الآية عام  
مطلق بالإدلة منها :

ما أخرجه البخاري من حديث عائشة وغيرها أنها قالت : إذا كان احدنا حائضا  
وما رسول الله (ص) أن تتر نور ( ٤ ) حيضتها ثم يباشرها ( ٥ ) .

الشافعي لابن قدامة : ١ / ١٦١ - ١٦٣ ، المجموع للنووي : ٣ / ٣ - ٧ ، بداية

المراد : ١ / ٣٤ - ٣٥ ، الأحكام للجصاص : ٢ / ٣٣١ ، فتح القدير

لابن العماد : ١ / ٢٤ - ٢٥ ، الأحكام لابن العربي : ١ / ٤٤٣ .

سورة البقرة : آية : ٢٢٢

وهو إذا يفسر المحيض بمعنى الحيض صدر حاضت المرأة حيضا ومحيفا بدليل

قوله : قل هو أذى إذ الأذى هو الذي يوصف بكونه أذى هو نفس الدم وليس

مؤذنه . ٤ / فور الحيضة أولها ومعانها من نوران القدر وغلانها . فتح الباري :

١ / ٢١٩ . ٥ / البخاري مع الفتح : ١ / ٢١٩ - ٢٢٠ .

هذا الحديث بمنطوقه على جواز المباشرة بما فوق السرة دون الركبة من بدن العائض ويدل بمفهومه المخالف على عدم جواز المباشرة فيما تحت الازار ، فكان الحديث قاضيا بمفهومه المخالف على عموم تلك الآية ، فيكون اجتناب المرأة نفس الحيض خاصا فيما تحت الازار .

ومن يمارض بهذا المفهوم منطوق حديث أنس: اصنعوا كل شيء الا الجماع (١) فإنه يدل على جواز المباشرة بجميع بدن المرأة ما عدا الفرج ، ويمكن الجواب بأن ذلك أنس محمول على القبلة وليس الوجه واليد ونحو ذلك ما هو المعتاد لغالب الناس فإن غالبهم إذا لم يستمتعوا بالجماع استمتعوا بما ذكر لا بما تحت الازار . فظهر التقرير ان العام في الآية عام مخصوص بالدليل وليس عاما أريد به الخصوص .  
وذهب الامام أحمد وبعض من أئمة الحديث والشافعية والمالكية والحنفية الى أن لفظ "في" في الآية عام أريد به الخصوص يعني أن المراد من لفظ (النساء) من أول الأمر خصوص موضع الدم (٢) فيكون معنى قوله: فاعتزلوا النساء أي اجتنبوا موضع الدم . فعلى هذا يباح مباشرة المرأة العائض في جميع بدنها ولو كان ما تحت ما عدا موضع الدم ويؤيد هذا المعنى منطوق حديث أنس السابق ، وأما ما في حديث عائشة وغيرها من اقتضاره (ع) على ما فوق الازار فهو محمول على اجتناب وليس دالا على تحريم ما عداه وذلك جمعا بين قوله وقوله (ص) . (٣)  
والذي التحقيق في الموضوع نجد ان الطوم في الآية مخصوص بالادلة من الأحاديث

سماح ولكن العلماء اختلفوا في القدر المخصوص بالتحريم :

سلم مع شرحه للنووي : ٢ / ٣ / ٢١١ .

- على هذا فالمحيض اسم لمكان الحيض كالقبيل والمبيت وليس نفس الدم .  
المراس في هذا البحث : بداية المجتهد : ١ / ٥٦ - ٥٧ ، المغني لابن قدامة :  
١ / ٢٩٨ - ٢٩٩ ، المجموع : ٢ / ٣٧٦ - ٣٧٧ ، شرح مسلم للنووي : ٣ / ٢٠٤ -  
١٠٥ ، المنتقى شرح الموطأ : ١ / ١١٦ - ١١٧ ، الفخر الرازي : ٦ / ٦٣ - ٦٤ ،  
٦٦ ، تفسير روح المعاني : ٢ / ١٢١ - ١٢٣ ، تفسير الخازن : ١ / ١٨١ ، التمهيد :  
٢ / ١٦٨ وما بعدها ، الاستذكار : ١ / ٢٢ - ٢٤ ، الاحكام للجصاص : ١ / ٣٣٦ -  
٢٢٨ ، فتح القدير لابن الهمام : ١ / ١١٥ - ١١٦ .



الشافعي ومالك وأبو حنيفة يرون أن القدر المخصوص بالتحريم جميع ما تحست  
ر وأيدوا ذلك بحديث عائشة وغيرها ، وأما أحمد ومن وافقه فقد قالوا ان المصدر  
مريم هو موضع الدم فقط وما عداه فهو مباح وأيدوا ذلك بحديث أنس المذكور .  
والراجع هو ما ذهب اليه أحمد وغيره كما قاله النووي في شرح مسلم ( ١ ) لأن  
بأن أنس يدل على اباحة المباشرة فيما تحت الأزار بالمنطوق وحديث عائشة  
ما يدل على منع ذلك بالمفهوم المخالف ولا شك ان ما دل عليه المنطوق أقوى  
دل عليه المفهوم ( ٢ ) .

وبخلاصة مذاهب العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال :

١ / «واز الاستمتاع من الحائض فيما فوق السرة ودون الركبة وذلك بالنسب والاجماع .

٢ / تحريم الوضوء في الفرج وذلك بالنسب والاجماع أيضا .

٣ / اختلاف العلماء في الاستمتاع فيما بين السرة والركبة وقد عرفت ما أخذ كلهم .

بأن ترد اللفظ بين أن يكون له مفهوم مخالف أو ليس له ذلك ( المساجد ) في

بما في : ولا تباشروا من وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها . ( ٣ )

بأن الآية بمنطوقها على اشتراط المسجد لصحة الاعتكاف وتدل بدليل خطابها على

حوز الاعتكاف في غير المساجد وهذا ما اتفق عليه أئمة المذاهب المعتمدة .

مسلم مع النووي : ٢ / ٣١١ .

وقد يقال : ان حديث عائشة وغيرها يدل على الحظر وحديث أنس يدل على

الاباحة ، والاباحة والحظر اذا اجتمعا فالحظر أولى للاحتياط ، وأيضا ان حديث

مسلم مجهل ليس فيه بيان موضع الاباحة بعينه وحديث عائشة وغيرها مفسر

فيه بيان الحكم موضع الاباحة بعينه ، الاحكام للجصاص : ١ / ٣٣٨ .

سورة البقرة : آية : ١٨٧ .

بمحمد بن لبيبة من المالكية الى عدم اشتراط المسجد للاعتكاف وان الاعتكاف  
كل مكان ، لان تخصيص المسجد بالذكر في الآية لا مفهوم له اذ هو خان  
البه لان الاعتكاف في المسجد هو الغالب ، والاكثر وقوما ولهذا ان النسب  
له . ( ١ )

أيضا قوله (ص) : وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت أربعين التي  
شاة ( ٢ ) .

الحديث بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة ، ويدل بدليل الخطاب  
المخالفة ) على عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة ، وهذا  
اليه جمهور العلماء فأوجبوا الزكاة في السائمة ولم يوجبوا في المعلوفة .  
في ذلك مالك حيث أوجب الزكاة في السائمة وغيرها نظرا الى ان التقييد  
للإشترار عن غيرها بل هو جار مجرى الغالب والاكثر وقوما وعلى هذا يكون  
له دليل الخطاب ( ٣ ) .

ذلك أيضا قوله (س) : مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها  
النس يدل بمنطوقه على وجوب التقيد بلفظ (التكبير) في افتتاح الصلاة  
بمفهومه المخالف على عدم جواز غيره والى هذا ذهب مالك والشافعي .

في ذلك أبو حنيفة حيث قال : انه يجزئ من لفظ (التكبير) كل لفظ  
المعظم من أسماء تعالي ، لأن مفهوم المخالفة غير معتبر عنده في اثبات  
( ٤ ) .

الجهنم : ١ / ٣١٢ ، فتح الباري : ٥ / ١٧٦ .

في مع الفتح : ٤ / ٦٢ .

في الأصول : ١١٩ - ١٢٠ ، المنى لابن قدامة : ٢ / ٤٨١ ، المجموع

: ٥ / ٣١٢ - ٣٢٠ .

: ١ / ١٢٢ ، المجموع : ٢ / ٢٥٢ - ٢٥٥ ، فتح القدير لابن الهمام :

: ١٥٢ - ١٩٩ .

ب الثاني ، الاشتراك في الألفاظ :

وهو ما لا يكون في اللفظ المفرد وذلك كلفظ القرء الذي يطلق في اللغة على كسل  
العنه والدمر معا . وكلفظ الأمر الذي يمكن حمله على الوجوب أو الندب ، وكلفظ  
الذي يحمل على الكراهية أو التحريم ، واما يكون الاشتراك في اللفظ المركب ،  
فهو أمثلة توضح كل ذلك :

أمثال الاشتراك في لفظ القرء قوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء  
فإن قرءن فطلق في اللغة على الأوقات الواحد قرء وقد يكون حيضا وقد يكون  
لأن كلا منهما يأتي لوقت معين ، كما قاله ثعلب ، وقال الخليل بن أحمد : يقال :  
قرء المرأة إذا دنا حيضها وأقرأت إذا دنا طهرها ، وفي القاموس القرء الحيض  
والدمر وجمع الطهر قروء وجمع الحيض أقراء وأقرأت المرأة إذا حاضت وطهرت ( ٢ ) .  
وحيث ان القرء من الاسماء المشتركة كما عرفت فقد اختلف العلماء في المراد منه  
الآية المذكورة ، فذهب الشافعي ومالك وجمهور أهل المدينة وأبو ثور وأحمد في  
منه الى ان المراد بالقروء في الآية الأطهار والى هذا ذهب أيضا كثير من  
أئمة كابن عمر وعائشة وزيد بن ثابت وغيرهم وعلى هذا ان المطلقة تعتمد بالأطهار  
بعض .

ذهب أبو حنيفة وأحمد في أصح الرواية الى أن القروء في الآية الحيض وقال بهذا  
أيضا كثير من الصحابة كعلي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وابن مسعود وغيرهم  
والمراد بالصحابة وعلى هذا ان المطلقة تعتمد بالحيض لا بالأطهار .  
والفرق بين المذهبين هو ان من رأى أن القرء الطهر رأى ان المعتدة تكفى  
بعض الثالث ، ومن رأى ان القرء الحيض أوجب ثلاثة كاملة ، وكذلك من رأى ان  
الأطهار رأى ان المرأة الرجعية اذا دخلت في الحيضة الثالثة لم يكن للسزج  
رجعة وحلت للأزواج ومن رأى ان القروء الحيض يرى ان تلك المرأة لم تحل حتى  
الحيضة الثالثة :

• رواية البقرة : ٢٢٨

• القاموس : ٢٥ / ١

ولا يخفى ان كلا من الفريقين ساق احتجاجات طويلة من حيث اللفظ ومن النصوص الشرعية لا تكاد بعضها أقوى من بعضه لذلك قال بعضهم : ان القرء في الآية سهل ، وقال ابن رشد : ومذهب الحنفية أى وأحمد أظهر من جهة المعنى ( ١ )

بمعنىهم من المسموع متساوية او قريب من المتساوية .  
مثال الاشتراك في الأمر قوله (ع) في شأن المسجد : اذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس ( ٢ ) .

ذهب الجمهور وأئمة الفتوى الى أن الأمر في قوله (ع) : فليركع للندب وليس للوجوب وذكروا لذلك أدلة منها : قوله (ع) للذى رآه يتخطى رقاب الناس : اجلس قبل أدبته ولم يأمره بصلاة لكن يمكن الجواب عن هذا الدليل بأن المتخطى يمكن له على تحية المسجد في جانب آخر من المسجد ثم بدأ في التخطى أو ان ذلك كان قبل الأمر بتحية المسجد والنهي عن تركها . ورد بأن هذا احتمال بعيد بدون دليل يقويه وعلى هذا أن مذهب الجمهور هو الاولى والاقوى دليلاً .

وذهب أهل الظاهر الى ان الأمر في الحديث للوجوب ، لكن الذى صرح به ابن حجر عدم الوجوب حيث يرى أن تحية المسجد من السنة المطلوبة على وجه التأكيد للوجوب ( ٣ ) .

مثال آخر للاشتراك في الأمر قوله (ع) : من توضأ فليستنشق ( ٤ ) فقد تمسك بالحديث من يرى وجوب الاستنشاق وهو مذهب أحمد وغيره لأن الأمر للوجوب ويؤيد قوله (ع) وفعل المسلمين من بعده ، وذهب الشافعى ومالك وغيرهما الى القول بعدم الوجوب حملاً للأمر على الندب بدليل ما جاء في الحديث من قوله (ع) للاهرايى كما أمرك الله فأحاله على الآية وليس في الآية ذكر الاستنشاق ( ٥ ) .

١ / المغنى لابن قدامة : ٦١ / ٨ - ٦٥ ، فتح البارى : ١١ / ٤٠١ - ٤٠٢ ، احكام

القرآن للجصاص : ١ / ٣٦٤ وما بعدها ، بداية المجتهد : ٢ / ٨٩ - ٩١ ،

المنتقى شرح الموطأ : ٤ / ٩٤ - ٩٥ .

٢ / البخارى مع الفتح : ٢ / ٨٣ - ٨٤ .

٣ / المغنى لابن قدامة : ٢ / ١١٢ ، فتح البارى : ٢ / ٨٣ - ٨٤ ، المجموع للنووى :

٢ / ٥٤٥ - ٥٤٦ ، المحلى لابن حزم : ٢ / ٣٩٧ - ٣٩٨ ، تحفة الاحـوذى :

٢ / ٢٥٥ - ٢٥٧ . ٤ / مسلم مع شرحه للنووى : ٣ / ١٣٦ .

٤ / احكام الأحكام لابن دقيق العيد مع حاشيته العدة : ١ / ١٠٤ - ١٠٥ .

مثال الاشتراك في النهي ما رواه مسلم وغيره من حديث ابن مسعود قال : قال رسول الله (ص) لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن ، ونسي دارقطني أن النبي (ص) نهى أن نستنجى بروث أو عظم وقال : انها لا يطهران . (١)

وحيث ان النهي الوارد في الحديث يحتمل أن يكون للتحريم أو للكراهة اختلافاً معلوماً في مدلوله والاحكام التي تؤخذ منه .  
فذهب النافسي وأحمد وغيرهما الى أن النهي <sup>المتمم</sup> «وبنا» عليه قال كل منهما بعدم الاستنجاء بالروث والعظم (٢) .

وذهب مالك وأبو حنيفة الى ان النهي في الحديث للكراهة وعليه أنه يجوز الاستنجاء مع الكراهة لان العظم والروث يجفان النجاسة وينقيان المحل فصارا كالحجر (٣) .  
ومثال آخر في الاشتراك في النهي حديث عائشة : لا يصل أحدكم بحضرة الطعام ثم يدافعه الأخيثان . يعنى الغائط والبول (٤) فذهب قوم الى أن صلاة الحائض بائناق فاسدة وأنه يعيدها وذهب آخرون الى كراهة ذلك ، والسبب في اختلافهم ذلك هو اختلافهم في النهي الوارد في الحديث هل يدل على فساد النهي منه ليس يدل على فساده .

١/ أخرج الحديث كل من البخارى ومسلم وغيرهما بالفاظ مختلفة البخارى مع الفتح :

١ / ٢٦٦ - ٢٦٧ ، مسلم مع النووي : ٢ / ١٥٢ ، الدار قطني : ١ / ٥٤ -

٥٦

٢/ المنفى لابن قدامة : ١ / ١٥١ - ١٥٥ ، المجموع للنوى : ٢ / ١٢٤ - ١٢٧ ،

٣/ فتح القدير لابن الهمام : ١ / ١٥٠ ، الشرح الكبير للدردير : ١ / ١٠٥ ،

الاستذكار : ١ / ١٢٤ .

٤/ مسلم مع النووي : ٥ / ٤٦ - ٤٧ ، ابوداود : ١ / ٥٦ . قال النووي : نسي

الحديث كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله لما فيه من ذهاب الخشوع

لانشغال القلب وهذه الكراهة مقيدة فيما إذا كان في الوقت سعة ويرى ابن حزم

وغيره من الظاهرية بطلان الصلاة بحضرة الطعام .

ما يدل على تأييم من فعله فقط فيكون للكرامة : ( ١ )  
مثال الاشتراك في اللفظ المركب الاستثناء في قوله تعالى : والذين يرمون  
بهنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة  
وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور  
رحيم ( ٢ )

اتفق العلماء على ان الاستثناء في قوله : الا الذين تابوا ... لا يعود الي  
جملته الجدل بل ان التائب يجلد كغيره من المصر كما اتفقوا أيضا على ان هذا  
استثناء يرجع الى جملة الحكم بالفسق .

واختلفوا هل هذا الاستثناء يرجع الى جملة عدم قبول الشهادة كما يرجع الي  
حكم بالفسق اى هل يرجع الاستثناء الى الجملتين معا وهى جملة عدم قبول الشهادة  
جملة الحكم بالفسق أم الى الجملة الأخيرة فقط ؟

قال الجمهور : ان الاستثناء يرجع الى الجملتين فاذا تاب القاذف قبلت الشهادة  
ويزال عنه الفسق لان سبب ردها هو ما كان متصفا به من الفسق بسبب القذف  
فإذا زال القذف بالتوبة كما هو مجمع عليه كانت الشهادة مقبولة .

والى هذا القول ذهب مالك والشافعي وأحمد ، وقالوا : ان شهادة القاذف بعد  
تقبله وينزل عنه اسم الفسق سواء كان ذلك بعد اقامة الحد أم قبله ، وقالوا  
على قوله تعالى : ( أبدا ) على أن المراد ما دام مصرا على قذفه لان أبدية كل  
العمل على ما يلائمه كما لو قيل : لا تقبل شهادة الكافر أبدا أى ما دام على كفره .

البداية : ١ / ١٨١ هـ شرح مسلم للنووي : ٥ / ٤٦ - ٤٧ هـ فتح الباري :

١ / ٣٠ - ٣١ المغنى لابن قدامة : ١ / ٥٤٥ - ٥٤٦ هـ المجموع للنووي :

٤ / ٤٩ ، ١٠١ . وقال ابن حزم : لا تجزئ الصلاة بحضرة طعام المصلي

ولا وهو يدافع البول او الغائط وفرض عليه ان يبدأ بالأكل والبول والغائط ولو

خشي فوات الوقت المحلى : ٣ / ٢٦٠ - ٢٦١ .

سورة النور : ٤ - ٥ .

وزعم أبو حنيفة والسفيان الثوري وغيرهم الى ان الاستثناء في الآية يعود الى  
صفة الحكم بالفسق ، ولا تقبل شهادة أبداً لان توبته بينه وبين الله ونحن لا نعرف  
حقيقة تلك التوبة ، ولا حكم الاستثناء في اللغة رجوعه الى ما يليه ولا يرجع الى ما  
قبله الا بدليل ولا دليل هنا ، ولان بطلان شهادة بعد توبته لا للعقوبة بل  
لانتحان والاختبار فان الله سبحانه وتعالى يمتحن عباده بما شاء نظرا للمصلحة .  
وقول الجمهور هو الحق لان تخصيص التقييد بالجملة الأخيرة دون ما قبلها مع  
الكلام واحدا في واقعة شرعية من متكلم واحد خلاف ما تقتضيه لغة العسرباء  
الاولية الجملة الأخيرة المتصلة بالتقييد بكونه قيدا لها لا تنفي كونه قيدا لما قبلها ،  
لان الأمر أن تقييد الأخيرة بالتقييد المتصل بها أظهر من تقييد ما قبلها به ، ولهذا  
جمعنا عليه ، وكونه أظهر لا ينافي كونه فيما قبلها ظاهرا . ( ١ )  
ومعنى القول فيما سبق : أن المقرر في أصول المالكية والشافعية والحنابلة أن  
الاستثناء اذا جاء بعد جمل متعاطفات او مفردات متعاطفات انه يرجع لجميعها الا  
الدليل من العقل او النقل يخصه ببعضها ، خلافا لابن حنيفة القائل برجوع الاستثناء  
الى الجملة الأخيرة .

وعلى هذا أن الاستثناء في قوله تعالى : (الا الذين تابوا من بعد ذلك  
بما هموا ) . . . راجع الى الجملة الأخيرة وهي قوله تعالى : (واولئك هم الفاسقون)  
خلاف والى الجملة الوسطى وهي قوله تعالى : (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا)  
لأن الجمهور منهم الاثمة الثلاثة وقالوا : ان شهادة القاذف تقبل اذا تاب وأصلح  
توبته تكذيب نفسه . . . وخالفهم في ذلك أبو حنيفة حيث قال : ان الاستثناء لا يرجع  
الى الجملة الأخيرة وان شهادة القاذف لا تقبل ابدا ولو تاب وأصلح وصار أعذر  
في زمانه .

واما الجملة الاولى وهي قوله تعالى : (فاجلدوهم ثمانين جلدة فلا يرجع اليها  
استثناء باتفاق اهل العلم المعبرين .

فتح القدير للشوكاني : ٤ / ٧ - ٨ ، احكام القرآن للجصاص : ٣ / ٢٧١ وما  
بعدها ، فتح الباري : ٦ / ١٨٣ ، المغنى لابن قدامة : ١٠ / ١٧٨ ، بدائع  
السنائع : ٦ / ٤٠٣٥ ، تفسير روح المعاني : ١٧ / ١٠٢ وما بعدها ، تكملة  
الجموع للنووي : ١٨ / ٢١٠ - ٢١١ .

بمعنى بعض المتأخرين الوقف في هذه المسألة ، فقد قال ابن الحاجب من المالكية  
والنزالى من الشافعية والآمدى من الحنابلة : ان الحكم فى الاستثناء الآتى بمعد  
متمايزات وهو الوقف ولا يحكم برحومه الى الجميع ولا الى الجملة الا بدليل .

وانما رجح الوقف لأن بعض الآيات التى ورد فيها الاستثناء بمعد متمايزات لم يرجع  
الى الجملة الاولى وفى بعض الآيات لم يرجع الى الجملة الاخيرة ، فدل ذلك على أن  
الجملة لما قبله ليس شيئاً متارداً .

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : ( فتحرر برقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يهدى قلوبهم  
فلا يستثنوا فى هذه الآية راجع للدية فقط ، لان المطالبة بما تسقط بتصدق مستحقيها  
سواء يردح لتحرير الرقبة اجماعاً لأن تصدق مستحقى الدية بها لا يسقط كفارة القتل خطأ  
ومن أمثله أيضاً قوله تعالى : فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا  
حسباً ولياً ولا نصيراً الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق ( ٢ ) فلا يستثنوا فى  
هذه الآية لا يرجع الى الجملة الاخيرة التى هى اقرب الجمل المذكورة اليه ، اذ لا يجوز  
تجاوز اولى ولا نصير من الكفار ، ولو وصلوا الى قوم بينكم وبينهم ميثاق وهذا لا خلاف  
فيه بل الاستثناء راجع الى الحملتين الاوليين اعنى قوله تعالى : ( فخذوهم واقتلوهم )  
الذين يخذوهم بالأسر واقتلوهم الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق فليس لكم أخذهم  
بغير ولا قتلهم ، لأن الميثاق الكائن لمن وصلوا اليهم يمنع من أسرهم وقتلهم .

فتبين من هذا ان الاستثناء لا يلزم رده الى الجميع ولا الى الاخيرة وان الأظهر  
الوجه حتى يأتى ما يرجح رده الى ما قبله من المتمايزات ولا يبعد أنه ان تحرد من  
البرائن والأدلة كان ظاهراً فى رده الى الجميع . ( ٣ )

١/ سورة النساء : آية : ٩٢ .

٢/ سورة النساء : آية ٨٩ .

٣/ انوار البيان : ٨٩/٦ - ٩٢ ، احكام القرآن لابن السرى : ١٢٢٧ - ١٢٢٨ .

المستشفى : ٣٩/٢ ، الاحكام للآمدى : ٢٨٠/٢ ، شرح البدخشى : ١٠٤/١ - ١٠٨ .



### السبب الثالث

#### اختلاف في الاعراب :

من الأسباب التي أدت إلى اختلاف الفقهاء في الأحكام  
بعضهم في أوجه الاعراب . ذلك ان نصوهر الشريعة قصد  
في وهي تحتل أوجهها من الاعراب وتبعها لذلك تختلف  
أحكام الاستفادة من تلك النصوهر من ذلك قوله تعالى :  
لأبها الذين آمنوا اذا قمتم إلى الصلاة فأغسلوا وجوهكم  
أيديكم إلى المرافق واسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين ( ١ )  
أمرأ قوله تعالى : وأره لكم بالنصب ! فبا على قوله :  
وجوهكم وقروا أيضا وأرجلكم بالجر عا. فبا على الرؤوس ووجها  
لسرا. ثمان مشهورتان ثابتتان . فعلى الثمارة الأولى  
تكون الأرجل منسولة لأنها معروفة على المنسول ، وعلى  
التمارة الثانية تكون الأرجل مسووحة لأنها معروفة على  
المسوح . ومن هنا جاء اختلاف العلماء على الأرجل  
المسوحة في الوضوء أم مسووحة ولهم في هذه المسألة  
سؤال كثيرة وتأويلات عديدة . وقد ذكرت أرفقا من  
سؤال الأقوال والتأويلات في المسألة الثانية من غسل الرجلين  
في القسم الرابع من هذه الرسالة .

ومن أمثلة الاختلاف في الحكم باختلافهم في الاعراب  
بعضهم في وجوب ترتيب أعضاء الوضوء وذلك لا اختلافهم  
في حكم فاء المضاف وواو المضاف في قوله تعالى :

سلوا وجوهكم وأيديكم الآية . . . . . :

في ترتيب الشا في وسائر أصحاحه واحمد بن حنبل  
في المشهور عنه وهو عبدة القاسم وغيرهم في القول  
بجوب الترتيب في أعضاء الوضوء ، واستدلوا على  
ذلك بأدلة كثيرة منها : ان الفاء في الآية للتعقيب بسبب  
التتابع يدل على الترتيب ، فتفيد ترتيب غسل الوجه  
على القيام إلى الصلاة ، وإذا ثبت الترتيب فيه ثبت  
في غيره لأنه مرادوف على المرتب والمعروف على المرتب  
بعض ، يعني أن الأعضاء مرادوفة على دخول الفاء وما  
كان مرادفا على دخول الفاء فحكمه حكم الفاء التي  
بجوب الترتيب والتعقيب ، سواء كان المراد بالواو أو بنيرها  
هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان الواو في الآية كذلك  
بعد الترتيب كما ذكره بعض علماء النحو نقلا عن الكسائي  
في "شرا" وشمام بن معاوية .

وقد عدا بأن الفاء وان اقتضت الترتيب والترتيب بين  
أجزاء القيام إلى الصلاة وبين غسل أعضاء الوضوء لكن  
لم يرد وجوب الترتيب بين تلك الأعضاء بعضها على بعض ،  
بمعنى الآية : اذا أردتم القيام إلى الصلاة فافسحوا  
لأرجلكم والركبتين وهذا كما لو قال أحد لشيره : اذا دخلت  
المنزلة فاشترلي كتابا وقلميا ولا يلزم تقديم شراء الكتاب  
على شراء القلم بل كيف اشترى ما كان ممثلا بالأمر  
بشرا . أن يكون بعد دخول السوق .

وأما القول بأن الواو تفيد الترتيب فقد رد عليه بأن  
المسروق عند أصل السريسة ان الواو لها المنق الجمع ولا تفيد  
تجب ، وأما ما نسب الى الكسائي والفراف وشمس فليس  
مستور عنهم ، وقد أنكر النووي كون الواو للترتيب انكارا  
مستديا وقال : ان من ادعى ذلك فهو مكابر .

ثم سأل ابو عفيفه وأصحابه ومالك في أشهر الروايات عنه  
في القول بعدم وجوب ترتيب أعضاء الوضوء لان الواو لا توجب  
التسبب ولا تماثلي رتبة وبذلك قال أصحاب مالك والثوري  
والشافعي وداود بن علي قالوا : فيمن غسل زراعيه أو رجليه  
أو غسل وجهه أو قدمه أو غسل رجليه قبل غسل يديه  
أو برأسه قبل غسل وجهه أن ذلك يجزئيه ، لكن  
سئل مالك يستحب الترتيب .

هذا وقد ذكر النووي في المجموع وابن قدامة في المغني  
دليلا كثيرة تدل على وجوب الترتيب في أعضاء الوضوء مع  
دلالة الادلة كما ذكرها أدلة أخرى للمعارضين مع  
هذا أيضا ، وكذلك ذكر ابن عبد البر في كتاب التمهيد  
الاستدكار أدلة الدرفين مع المناقشة فالى تلك الكتب ( ١ )

المجموع : ٤٨٢/١ - ٤٨٥ ، المغني لابن قدامة : ١٣٤/١ - ١٣٥ ،

التمهيد : ٨٠/٢ - ٨٩ ، الاستدكار : ١٨٢/١ - ١٨٨ ، فتح

المعجم لابن الهمام : ٢٣/١ .

### السبب الرابع :

تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة او حمله على نوع من أنواع المجاز .  
شبهه : في نصوص الكتاب والسنة حقيقة ومجاز كما في غيرهما من النصوص ، ولقد  
تعمق علماء الشريعة كتباً خاصة في مجازات النصوص الشرعية وبينوا ما فيها من الاتفاقيات  
بإلحاح على أماراتها كما ونحوها أقسام تلك المجازات . فاللفظ المستعمل من هذه  
النوعية نوعان :

١/ نوع لا يتصرف فيه عند الاستعمال أي تصرف بل يبقى على أصله ويسمى حقيقة  
في الأصل ، وتعرف بأنها استعمال اللفظ فيما وضع له .

٢/ نوع يتصرف فيه عند الاستعمال ويسمى مجازاً وهو الفرع ويعرف المجاز بأنه استعمال  
لفظ في غير موضوعه لمناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي ، تستدعي تلك المناسبة  
أمرين أن يستصحب الاستعمال ولا يجزئ ، كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع  
أمر في الرجل البليد ، والا كان غلطاً ومغذراً تماماً كاستعمال الشمس مثلاً في السلام  
بها يقال : لكل مجاز حقيقة ولا عكس أي ليس لكل حقيقة مجاز .

وانما كانت الحقيقة أصلاً والمجاز فرعاً لأن الحقيقة أكثر وجوداً في الكلام دون المجاز  
بمعنى : ( ١ )

الأمر الأول : ان وجود المجاز يتوقف على أربعة أمور : أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى  
الحقيقي ، وأن يكون قد استعمل في ذلك المعنى ، وان يكون منقولاً من ذلك المعنى  
إلى المعنى الثاني ، وان يكون مستعملاً فيه .

أما الحقيقة فانها تتوقف في وجودها على أمرين : ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى حقيقي  
محملاً ، وان يكون مستعملاً فيه ، ولا يشك ان ما يتوقف في وجوده على أمرين أكثر وقوعاً  
بمتوقف في وجوده على أربعة أمور .

الأمر الثاني : ان المجاز محل بالفهم لأنه لا بد فيه من القرينة وهي قد تكون غير واضحة  
لأن اللفظ خلاف ما أراد المتكلم من اللفظ ، بخلاف الحقيقة فان اللفظ عند الإطلاق

١/ منوى : ١٧٦/١ - ١٨٠ ، شرح البدخشي : ٢٧٦/٢ - ٢٨٠ ، اصول الفقه لمحمد

في النور : ٦٧/٢ - ٦٨ .

معناه الأصلي دون حاجة إلى القرينة .

والأشبه كون الحقيقة أملا والمجاز فرعا فإنه إذا دار اللفظ بين كونه حقيقة في معنى  
الأصل فإنه يحمل على أنه حقيقة فيه ، وإذا ما لم يكثر استعمال اللفظ في معناه  
الأصل ، أما إذا كثر استعماله فيه ففيه التفاصيل الآتية : ( ١ )

١ : أن كان استعمال اللفظ في المعنى المجازي مساويا لاستعماله في المعنى  
الأصل في حمل اللفظ على الحقيقة لترجحها على المجاز لكونها الأصل . وذلك مثل لفظ  
الخبز فإنه يقال على المقعد وعلى الواو ولكنه حقيقة في أحد مما مجاز في الآخر  
وتساوى استعماله في كل منهما فيحمل على الحقيقة وهي عند الشافعية المقعد  
الحنفية الواو .

٢ : أن يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي أكثر من استعماله في المعنى  
الأصل والحقيقة مهجورة يعني أن أصل اللفظ لا يريدونها من اللفظ ، مثل لفظ  
الخبز : أكلت من النخلة فإنه حقيقة في الأكل من خشبها مجاز في الأكل من ثمرها  
لأنه الحقيقة مهجورة عرفا ولا تراد أصلا ، وفي هذه الحالة يحمل اللفظ على المجاز  
فمن حلف أنه لا يأكل من النخلة فأكل من خشبها لا يحنث ولكنه يحنث بأكله من

٣ : أن يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي أكثر من الحقيقة ولكن الحقيقة  
مهجورة بمعنى أنها تراد أحيانا . مثل قولك : شربت من النهر فإنه حقيقة في الشرب  
المجازي وبما باليد أو الكوز ، ولكن المعنى المجازي وهو الشرب بغير الفم أقوى تبادرا  
من المعنى الحقيقي وهو الشرب بالفم ونسب هذه الحالة خلاف بين الأصوليين  
الحنفية والشافعية ، وينحصر هذا الخلاف في ثلاثة أقوال :

الأول : يحمل اللفظ على الحقيقة لأنها راجحة لكونها أصلا والمجاز مرجوح لكونه  
مجازا . هذا القول لابن حنيفة ومن وافقه .

ثاني : ٢٠٥/١ ، أصول الفقه أبو النور : ٦٨ - ٦٩ ، شرح البدخشاني :  
٢٧٥/١ وما بعدهما .

قول الثاني : حمل اللفظ على المجاز لأنه أظهر لكثرة استعمال اللفظ في  
عمل على الحقيقة لكونها مرحوحة لقلّة استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له  
القول لأبي يوسف ما حبّ أبى حنيفة .

قول الثالث : يكون اللفظ محملا فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة ووجه هذا  
من الحقيقة والمجاز راجح من جهة ومرحوح من جهة أخرى ، فالحقيقة راجحة  
لها حقيقة ومرحوحة لقلّة استعمال . والمجاز راجح لكثرة استعمال ومرحوح لكونه  
بما خلاف الأصل . فالحقيقة والمجاز متساويان في هذه الحالة وعمل اللفظ على  
بما خصومه تهكم وترجح بلا مرجح وهو بال ، لذا يجب التولّف متى تقسّم  
قصة على إرادة واحد منهما فيحمل اللفظ عليه .

والآن وبعد هذا التمهيد الموحز بما يلقي الضوء على معنى الحقيقة والمجاز وما  
يختلف بهما تشير إلى تلك الأحكام التي اختلف فيها الفقهاء لا يتلافهم في حمل اللفظ  
على حقيقة أو مجاز فنقول :

اختلف الفقهاء في كثير من الأحكام بسبب اختلاف وجهات أنظارهم في الألفاظ التي  
بين كونها للحقيقة وبين كونها لنوع من أنواع المجاز كالحذف أو التقدير  
أو غير ذلك ، وفيما يلي بعض تلك الأمثلة :

مثال المجاز بالحذف : قوله تعالى : . . . وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد  
منكم من الماء فلاستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا الأتربة ( ١ )

قوله تعالى : ( فلم تجدوا ماء ) قيد يحتمل أن يرجع إلى المرضى كما يرجع إلى  
الذين هم بعد من ، وعلى هذا تكون الآية دالة بظاهرها على عدم جواز التيمم للمريض  
إذا كان فاقدا للماء ، كما ذهب عنها ، والحسن البصرى .

فحمل إلا يرجع إلى المرضى وإنما يرجع إلى المذكورين بعد م فقط . وعلى هذا  
الآية دالة على جواز التيمم للمريض ، وإن كان واجدا للماء وقادرا على استعماله كما حكى

من الظاهرية وسفر من المالكية .

ويشتمل القيد ألا يرجع أيضا إلى المرغوب وإنما يرجع فقط إلى المذكورين بعدم ،  
في الآية مجاز بالحذف ، تقديره وان كنتم مرضى فمحرزتم أو خفتم من استعمال  
أو كنتم على سفر . . . فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا . وعلى هذا تكون الآية  
على جواز التيمم للمريض الذي يجد الماء ولا يستأجر استعماله ، وهذا ما ذهب  
إليه أهل العلم إلا من ذكر سابقا .

وتبرير محل الشاهد في الآية هو أن العلماء اختلفوا في جواز التيمم للمريض الذي  
يوجد الماء ويخاف من استعماله ، فذهب الجمهور من الفقهاء إلى أنه يجوز له التيمم  
وإنما والحسن البصري : أنه لا يجوز له التيمم .

وهو ما ذهب إليه الجمهور هو : أن في الآية مجازا بالحذف والضمير ( واو الجماعة )  
قوله : ( فلم تجدوا ) يرجع إلى المسافرين والمذكورين بعدم ولا يرجع إلى المريض  
المتقدر في الآية : وان كنتم مرضى لا تقدرن على استعمال الماء فتيمموا ، فهذا  
في الآية على أنه يجوز للمريض الذي يجد الماء ولكنه يمنع عن استعماله .

وأستدل عاين والحسن البصري بظاهر الآية وقالا : أن الضمير في قوله : ( فلم تجدوا )  
التي جميع من ذكر في الآية بدون تخصيص ، وليس في الآية حذف لأن الحذف مجاز  
اللام على حقيقته أولى من حملها على الحجاز ، وبذلك دلت الآية على عدم جواز  
تيمم المريض الذي يجد الماء ( ١ ) .

من أمثلة ذلك قوله تعالى : ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله  
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ( ٢ ) فقد اختلف العلماء في المراد بالمرض المفهوم من  
المراد بالمرض من الفقهاء إلى أن المراد بالمرض هنا المرض الذي يمس الصوم منه  
قوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، وعلى هذا تدل الآية

مقدمة : ٦٦/١ ، تفسير الشوكاني : ٤٣٤/١ - ٤٣٥ ، المجموع : ٣١٤/٢ ،

الخطي لابن قدامة : ٢٣٥ - ٢٣٦ ، المحلى لابن حزم : ٣١٣/٢ وما بعد ما .

أثر البقرة : أية : ١٨٥ .

حواز الافطار في رمضان للمريض الذي يشق عليه الصوم مع المرض ، وليس مالم يق  
في الآية حواز بالحذف وتقديره : فمن كان منكم مريضا مرضا يشق الصوم معه  
فدب آخرون كابن سيرين وعلاء والبخاري الى ان المرخبر للافطار هو مالم يق المرض  
بما امر اللفظ واللاقه ، وحمل اللفظ على حقيقته وهو عدم الحذف أولى من  
على المجاز وهو الحذف . وعلى هذا تدل الآية على حواز الافطار في رمضان  
من كان مريضا ولو كان مرضه لا يشق عليه الصوم معه وحكى ان الناس دخلوا على ابن  
سنان في رمضان وهو يأكل لأنه كان يمتل بوجع أصبسه ( )

وكذلك اختلفوا في السفر الذي يكون مبيحا للافطار فذهب جمهور الفقهاء الى ان  
يشترط بالسفر المذكور في الآية والذي يكون مبيحا للافطار هو الذي لم يكن سفر مخصصة  
من قصيرا وعلى هذا يكون في الآية حواز بالحذف والتقدير أو على سفر مباح غير قصير  
وفيما نفة أخرى من الفقهاء الى أن سعى السفر يباح عنده الفاسر سواء  
قصيرا أم لا وبلا وسواء أكان مباحا أم غير مباح ، وذلك أخذ بظاهر الآية وإطلاقها  
للمر على حقيقته وهو عدم الحواز بالحذف ( ٢ ) .

وكما اختلفوا فيما سبق اختلفوا في حواز الصوم في السفر عن الغرض فقالت النافذة :  
في الصوم في السفر عن الغرض بل من تمام في السفر عن الغرض وحيد عليه القضاة في  
الغرض لأن معنى قوله تعالى : ( فعدة ) ( ٣ ) من أيام أخر ) أي من كان على  
السفر الواجب عليه صوم عدة أيام من السفر من أيام أخرى في الحضر ، ويؤيد هذا  
بما جاهر به عبد الله : ليس من البر الصيام في السفر ( ٤ ) ومقابل الميراثم ،

المعاني : ٥٧/٢ - ٥٨ ، وما بعدهما احكام القرآن للحصام : ١٧٤/١ وما بعدهما  
المعاني السابقة ، تفسير الشوكاني : ١٥٧/١ .  
عدة فعلة من المدد وهو المدد  
بخاري مع الفتح : ٨٨/٥ .



كان آتيا بصومه في السفر لم يرضه ذلك الصوم .

فعلق هذا ان الواجب على المسافر أن يفطر في الأيام التي يقضيها في السفر ،  
بصوم يبدل تلك الأيام أياما أخرى اذا رجع من السفر ، هذا ما يقضيه ظاهر  
والإقها وفي ذلك حملها على حقيقتها ، والى هذا ذهب أهل الظاهر وكذلك  
صالح بن عباس وابن عمر وابن عمر وبن مبررة ومائة من الصحابة ( ١ ) .

وقال «مهور السلما» : ان في الآية ضمرا ومجازا بالحذف فمعنى قوله تعالى :  
«من أيام أخر» أي ان افطاره ، يعني ان الواجب على المسافر ان افطر في  
بعض أيام السفر من أيام أخرى فعلى هذا ليس على المسافر القضاء الا اذا  
سافر كما أنه لا يجب عليه الافطار في السفر .

وامرأه مذموم المهور : ان الصوم لمن قوى عليه أفضل من الفار ، والفار لمن  
لم يملك الصوم أو أعجز عن قبول الرخصة أفضل من الصوم ، وأن من لم يتحقق المشقة  
في الصوم والفار ، وأما حديث «ابن» ( ليس من البر الصيام في السفر ) فهو  
قول على من يهده الصوم ويشق عليه أو يحمل على معنى : ليس البركة في الصيام  
للمنزل في الفار في السفر بل أيضا لمن شاء أن يأخذ برخصة الله تعالى ، أو يقال :  
البركة خرج لفظه على شخص معين ومو رجل رآه رسول الله ( ص ) وهو صائم قد  
لم يملكه وهو يهود بنفسه فقال ذلك القول أي ليس البر أن يبلغ الانسان بنفسه ذلك  
المراد والله قد رخص له في الفار ( ٢ )

ومن أمثلة الاختلاف في الحكم بسبب الاختلاف في تردد التفرقة بين حمله على حقيقته  
أو على المجاز بالحذف قوله تعالى : ( قول وجهك شطر المسجد الحرام ) الآية ( ٣ )

٢١٠ المعاني : ٥٨/٢ ، فتح الباري : ٨٦/٥ - ٨٧ .

المحارر السابقة ، الأحكام للمصنف : ٢١٣/١ - ٢١٥ ، التمسيد : ١٧٠-١٧٧

سورة البقرة آية : ١٥٠

مراد بالثبات من جهة .

أما العلماء على أن الفرض في استقبال القبلة لمن كان قريبا منها موعين الكعبة  
بها لا الجهة ، وانتلفوا فيمن كان بعيدا عنها حمل فرضه استقبال حينها  
بها لنا أو الفرض له جهتها فقط ؟  
فما يرد العلماء إلى أن الفرض لمن غاب عنها إما بة عين الكعبة لنا لا جهتها  
المعتمد عند الشافعية ، وذلك جمهور الأئمة إلى أن فرضه استقبال الجهة

بها .  
سبب الخلاف في ذلك اختلافهم هل في قوله تعالى : ( فول وجهك شطر المسجد  
حرام ) معاز بالمدف أو لا ؟ فمن رأى أن فيها معازا بالحذف والتقدير ( فول وجهك  
شطر المسجد الحرام ) قال : ان الواجب لمن غاب عنها استقبال جهة الجهة  
بها كما هو رأى الأئمة على تفضيل في ذلك ، ومن رأى ان الآية ليس فيها معاز بالحذف  
الكلام على حقيقته اولى من حمله على المجاز قال ان الواجب لمن غاب عنها اصابة  
بها ان ذلك يلزمه بالثبات ، ولا يكفي مطلق الجهة .

أراجع مذمب من قال : ان الواجب لمن غاب عنها استقبال الجهة لا اصابة  
لان اصابة العين تكليف بما لا يصل اليه النائب عن الكعبة ( ١ )  
مختلفان في الحكم لتردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على المجاز بالكتابة ( ٢ )  
قوله تعالى : أولا مستم النساء .

المس يالمق حقيقة على الجس باليد ويالمق مجازا بالكتابة على الجماع وعلى اللبس بتفسير  
بشائر الجسد ، وليس في الآية نص قاطع على احد المعنيين ، بل فيها  
لكل واحد منهما ، لا جمل ذلك اختلف الفقهاء والمفسرون في المعنى  
بالمس .

مجمع للنووي : ١٩٦/٢ وما بعدهما ، احكام القرآن لابن السرى : ٤٣/١ ،  
المعاني : ٨/٢ - ١٠ ، البداية : ١١١/١ ، نيل الأوطار : ١٨٨/٢ - ١٨٩ ،  
الاسرار : ٢٦/٤ - ٢٧ .  
الكتابة لانه مدركية اذا تركت التصريح بالشئ بأن تتكلم بالشئ وتريد غيره ، وامر بالاحا  
بالمس وأريد به لازم منها الحقيقي مع قرينة لا تمنع من ارادة هذا المعنى .

فقد باين مسعود وابن عمر والزمرى والثامنى وأصحابه وغيرهم من العلماء أن  
لمس المرأة باليد هو المعنى المجازى وهو الجماع ،  
قال مؤلفه : ان لمس المرأة باليد ينقضى الوضوء وأيدوا ما ذهبوا اليه  
من كثرة من فيها قوله تعالى : ولو نزلنا عليك كتابا فى قرآن فلمسوه بأيديهم لقال  
من كذروا ان هذا الا سحر بين ( ١ ) وحديث ما عز ( لعلك قبلت اولست ) ( ٢ )  
من تأييد من يرى أنه ( ٣ ) قال : كل ابن آدم اصاب من الزنا لا مما لة فالسبب زنا  
بغيره ، واليد زناهما اللبس والنفس تهوى وتحدث ويصدق ذلك ، ويكذبه الفرج ( ٣ )  
الذي اللبس فى هذه المواضع على معنى الحقيقي وهو اللبس باليد ، وورد فى الآية  
بما يؤيد بقاء اللبس على معنى الحقيقي وهو قراءة اولستم النساء ، فانها ظاهرة  
بمعنى اللبس باليد دون الجماع ( ٤ )

وأما انه اذا تردد اللفظ بين حمل على حقيقته او مجازه فالاولى حمله على حقيقته  
على هذا ان اللفظ اذا كثر استعماله فى مجازه كان أدل على ذلك المجاز منه  
كما هو الشأن فى اسم النخلة فهو أدل على الحد الذى هو فيه مجاز منه  
من الألفاظ التى هى فى حقيقته .

ومما عايناهم من غيرهم من علي وابن عباس وعطاء وماوس وأبو حنيفة وأبو يوسف وغيرهم من  
العلماء والتابعين الى ان المراد باللمس فى الآية معنى المجازى وهو الجماع ، وبناء على  
ذلك : ان لمس المرأة باليد لا ينقضى الوضوء وأيدوا ما ذهبوا اليه حيث قالوا : انه  
المعنى المجازى المحاذ لوحد القرينة الصارفة عن معنى الأملى ومعنى الامادى الواردة  
على معنى عدم نقض الوضوء بلمس المرأة باليد منها :

حدث عائشة أنه ( ٥ ) قبل بعثت نساءه ثم صلى ولم يتوضأ ( ٥ ) وحديث

- عن الانعام : آية ٧ .
- عن ابن عمر مع الفتح : ١٤٧/١٥ .
- عن الامام احمد : ٣٤٩/٢ .
- عن الشوكانى : ٤٢٣/١ ، احكام القرآن للجصاص : ٣٧٠/٢ ، نيل الاوتار :
- ٢٢٠/٤ ، المجموع : ٣١/٢ ، المفنى لابن قدامة : ١٨١/١ .
- عن داود : ٨٣/١ - ٨٤ .

كما أيضا أن يدعى وقمت على قدم النبي ( ص ) وهو ساجد والحديث صحيح ( ١ )  
ثبت أنه ( ص ) صلى وهو حامل أمانة بنت زينب فكان إذا سجد وضعاها وإذا قام  
سما ( ٢ ) وحديث عائشة المتفق عليه أنه ( ص ) كان يصلي وهي معترضة بينه  
والثبلة فإذا أراد أن يسجد غمز رجليها فتقبضها ( ٣ )  
وبعد الأمانيت كلها تدل على أن لمس المرأة باليد لا ينقض الوضوء ولو حمل اللبس  
الأيمة على معناه الحقيقي وهو الجنس باليد للزم التماثل بين تلك الآية وبين تلك الأحاديث  
لما من هذا التماثل لزم حمل اللبس في الآية على المحاز وهو الجماع .  
وبالإضافة إلى ما ذكرنا من معناه أدلة أخرى تؤيد حمل اللبس في الآية على معناه  
الذي فيها أن اللبس وإن كان حقيقة للبس باليد إلا أنه لما كان منافيا إلى النساء وجب  
أن المراد منه الوطء كما أن الوطء في الأصل حقيقة المشى بالأقدام إلا أنه إذا أضيف  
إلى النساء لم يعقل منه غير الجماع ، ونظيره قوله تعالى : وإن القومون من قبل أن تقوم  
الأيمة ( ٤ ) يعني من قبل أن تجمعون ( ٤ ) .  
والمراد من الفقهاء والمحدثين والمفسرين المذكورين الأخير ومنهم ابن رشد عييت  
والذي اعتقد أن اللبس وإن كانت دلالة على التمسيم بالسواء أو قريبا من السواء  
المراد عندي في الجماع وإن كانت مازا لأن الله تبارك وتعالى قد كنى بالمباشرة  
الجماع وما في معنى اللبس ( ٥ ) .  
هذا وقد أورد كل من الفريقين أدلة أخرى عقلية وعقسية تؤيد ما ذهب إليه وتورد  
من خالفه ، ومن أراد الإطلاع عليها على وجه أشمل فليراجع كتب الفقه والتفسير .

• حديث رواه مسلم وغيره . نيل الأوتار : ٢٣٢ / ١ .

• التمارين مع الفتوح : ١٣٧ / ٢ - ١٣٨ .

• التمارين مع الفتوح : ١٤٠ / ٢ .

• مراجع السابقة .

• الأمانة : ٣٨ / ١ .

قال الاختلاف في الحكم بسبب الاختلاف في حمل النص على المجاز بالتقديم والتأخير  
 وحمله على ذلك قوله : والذين يثامرون من نساءهم ثم يموتون اما قالوا فتدمير  
 من قبل أن يتناسا ( ١ )  
 الأمر بهذه الآية يفيد ان وجوب كفارة الظهار يتحقق بوجود أمرين وهما الظهار  
 والتمتع ، وعلى هذا أن وجوب الكفارة مشروط بالتمتع كما هو المشهور من جمهور الفقهاء  
 أما الآية السابقة على تركيبتها الأولى وليس فيها تقديم ولا تأخير .  
 وقد عرفت ان وجوب الكفارة يحصل بمجرد القول بالظهار وليس بالتمتع  
 والتمتع وجوب تلك الكفارة وامتجح مؤلا بقولهم : ان في الآية مجازا بالتقديم والتأخير  
 كما هو ظاهر والله أعلم - والذين يثامرون من نساءهم فتدمير رقبة لما قالوا : ثم يموتون  
 نساءهم ، والقول بوجوب الكفارة بمجرد الظهار هو قول جماعة من التابعين وسفيان  
 الثوري من الفقهاء وفي روح المعاني : قال الأخفش : في الآية تقديم وتأخير وتقدم  
 من يثامرون من نساءهم فتدمير رقبة لما قالوا ، ثم يموتون الى نساءهم ولا يذهب  
 الى هذا القول الا أخفش أو أعشى ، أو اعشى ( ٢ ) ويشير بذلك الى ضعف هذا  
 القول .

تختلف العلماء في هذه المسألة وفي معنى التموت ونوجزها فيما يلي : واعلم ان كفارة  
 عارت بتمتد التموت اي ما قاله تعالى : ثم يموتون لما قالوا وانما تلفوا عمل المسلمة  
 بتموتها التموت أو التامر أو مجموعهما ، فذهب الى الأول ابن عباس وقتادة والحسن  
 بن حنيفة وأصحابه والعمرة ، وذهب الى الثاني مجاهد والثوري ، والى الثالث الزمخشري  
 ومالك والشافعي وأحمد وداود .

والمتلف في معنى التموت ما هو ؟ فقال ابو حنيفة وقتادة وسعيد بن جبير : انه ارادة  
 من لم يجرم بالظهار لأنه اذا أراد فقد عاد عن عزم الترتك الى عزم الفعل سواء فعل أم لا  
 ، الشافعي : بل هو اسأكها بعد الظهار وقتا يسع الطلاق ولو لم يبالغ ، ان تشبهها

سورة المائدة : آية : ٢  
 روح المعاني : ١٠ / ٢٨

يقتضى ابانتها ، وامساكها نقيضه . وقال مالك ، وأحمد : العمود هو العزم على  
بأنه فذل ، وان لم يباش ، وقال الحسن البصري وما اوس والزمخري ، بل هو الوفاء نفسه  
الداود وشيعة : هو اعادة وتكرار لغا النهار . ( ١ ) هذا وقد اورد كل واحد  
أرباب هذه الأتوال أدلة تؤيد ما ذهب اليه وترد على غيره ، وهي مذكرة في  
التفسير والفقهاء الأمامية فلتراجع .

يرجع ابن السري ، قول مالك ، أحمد وموان العمود العزم بحيث قال : وتحقيق هذا  
قال ان العزم قول نفسه ، وهذا رجل قال قولا : يقتضى التحليل ، وهو النكاح ، وقال  
يقتضى التحريم وهو الظمار ، ثم عاد لما قال : وهو قول التحليل ، فلا يسمع أن  
منه ابتداء عقد ، لان العقد باق ، فلم يبق الا أنه قول عزم يخالف ما اعتقده وقاله  
نفسه من النهار الذي أخبر عنه بقوله : أنت على كاهرأس ، واذا كان ذلك كفر ،  
والى عمله لقوله : ( من قبل أن يتماسا ) وهذا تفسير بالغ في فنه ( ٢ )

تفسير الكشاف مع كتاب الانصاف : ٧٠ / ٤ - ٧١ ، كتاب المقدمة لابن رشد الجند :  
٤٦٨ / ٤ - ٤٧٠ ، تفسير الفخر الرازي : ٢٥٦ / ٢٦ - ٢٥٧ ، تفسير الشوكاني :  
١٧٨ / ٤ ، نيل الأوار : ٢٩٤ / ٦ ، بدائع المنافع : ٢١٣٧ / ٥ ، المنهني لابن  
المرام : ٥٢٥ / ٧ - ٥٢٧ ، المنتقى شرح الموطأ : ٤٦ / ٤ ، شرح تنقيح الفصول :  
١١٠ ، فتح الباري : ٣٥٦ / ١١ .  
تكملة القرآن : ١٧٤١ / ٤ - ١٧٤٢ .

### السبب الخامس

كش اللفظ تارة وتقييده تارة أخرى :

قال ما ورد من النص مطلقاً حديث المنيرة بن شعبة أنه (ص) قال : الراكب خلف  
والناسي حيث شاء منها والطفل يصل على (١) ومعنى الحديث أن الراكب من  
الجنابة يمشى خلفها وأما غير الراكب فانه يمشى حيث أراد من الجنابة خلفها  
أولاً أو يمينها أو يسارها .

بعد الحديث بظاهره أن الطفل يصل على مطلقاً أي ظهرت منه أمانة الحياة أم لا حيث  
النص مطلقاً ولم يفيد بوجود أمانة الحياة عند الولادة .

قال ما ورد من النص مقيداً حديث جابر بن عبد الله عن النبي (ص) أنه قال :  
لا يصل على ولا يرث ولا يورث حتى يستهل صارخاً (٢) واستهلال الصبي  
عند ولادته وقيل عطاسه وقيل أن يظهر منه ما يدل على حياته عند الولادة .

بعد الحديث بظاهره أن الطفل لا يصل على إلا إذا ظهرت منه أمانة الحياة إذ ورد  
تبدأ بها ينيده ذلك .

نأراً بهذا الإطلاق في الحديث الأول والتقييد في الحديث الثاني اختلف الفقهاء  
على السقط (٣) على أقوال :

عند مالك وأبو حنيفة والشافعي في أصح القولين إلى أنه لا يصل على السقط حتى

الشافعي مع شرحه تحفه الاحوذى : ١١٨ / ٤ ، نيل الاوطار : ٥٢ / ٤

الشافعي : ١٢٠ / ٤

السقط : الولد الذي تنعه المرأة ميتاً أو لغير تام .

مارخا عند ولادته (١) وقد ذهب الى هذا القول كثير من الصحابة والمحدثين وذلك استدلالا بالحديث الثاني الذي ورد مقيدا بالاستهلال .  
ابن الامام احمد الى انه يصلى عليه اذا بلغ في بطن أمه أربعة أشهر (٢) وقد  
ابن هذا سعيد بن المسيب وابن سيرين واسحاق وغيرهم ، وذلك استدلالا  
بما في الاول الذي ورد مطلقا بدون قيد . وقد أورد من الفريقين أدلة تؤيد  
المراد على معارضة ، فارجع الى كتبهم .

نقلته من مذهب الأحناف أنه لا يصلى على الطفل حتى يستهل مارخا هو الصحيح  
ما نقله عنهم ابن رشد من أنه يصلى عليه اذا نفع فيه وذلك أنه اذا كان له نفس  
أربعة أشهر .

آخر لما ورد من النص مطلقا تارة ومقيدا تارة أخرى (الرقبة) فقد ورد اطلاقه  
مرة وتقييده مرة أخرى فيه ، فجاء اطلاق الرقبة في كفارة الظهار في قوله :  
يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحريم رقبة من قبل ان يتناسا (٣)  
: فتحريم رقبة يفيد باطلاقه أنه يجوز في كفارة الظهار اتق أي رقبة مؤمنة كانت  
لأنه سبحانه وتعالى أطلق الرقبة في هذه الآية عند بيانه حكم كفارة الظهار  
الجزئ ما تناوله الاطلاق .

هذا ذهب عطاء والنخعي والثوري وأبو ثور والأحناف وغيرهم وهو رواية عن الامام  
أيدوا مذهبه بأدلة أخرى مذكورة في كتب الفقه .

المع للنووي : ٥ / ٢١٢ - ٢١٥ ، المدونه : ١ / ١٧٩ ، كتاب الكافي : ١ / ٢٧٩ ،  
القدير لابن الهمام : ١ / ٤٦٥ - ٤٦٦ ، نهاية المحتاج بشرح المنهاج :  
٤٩٥ - ٤٩٦ ، حاشية رد المحتار : ٢ / ٢٢٧ ، بدائع الصنائع : ٥٧٦٢ ، البداية :  
٢٤٠ - ٢٤١ .

ابن لابن قدامة : ٢ / ٤٣٤ وما بعدها .

المجادلة : آية : ٣



تفيد الرقبة في العتق بالايان في كفارة القتل في قوله تعالى : وما كان لمؤمن  
بؤسا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله ( ١ ) .  
فتحرير رقبة مؤمنة يفيد بتقييده أنه لا يجوز في الكفارة عتق الرقبة الا اذا كانت  
مؤمنة على هذا ذهب مالك والشافعي وأحمد في ظاهر المذهب وغيرهم من العلماء  
في مائر الكفارات لا يجزئ فيها الا عتق رقبة مؤمنة ، فالأية في كفارة الظهار وان كانت  
لا أنها تحمل على الآية التي وردت في كفارة القتل مقيدة ذلك ان المطلق يحصل  
تفيد من جهة القياس اذا وجد المعنى فيه ، فقد وجد السبب في حمل كفارة الظهار  
على كفارة القتل ذلك أنه اجمع العلماء على أنه لا يجزئ في كفارة الظهار الا رقبة مسلمة  
مؤمنة بالضرة بالعمل ضررا بينا فالتقييد بالسلامة من الكفر أولى فيجب صرف المطلق  
على ( ٢ ) .

سباب المذهب الاول يردون على هذا بأنه لا يجوز حمل المطلق على التقييد هنا وذلك  
لأن الأسباب في التقييد فالاطلاق في الآية الاولى انما ورد في كفارة الظهار والتضييق  
في الثانية انما ورد في كفارة القتل فعلى هذا لا معارضة عندهم بين المطلق والتقييد  
فهم أن يحمل كل على لفظه . ( ٣ )

انما اذا ورد النص مرة مطلقا ومرة مقيدا وكان في حكم واحد في حادثة واحدة فانه لا  
يحمل المطلق على التقييد كما هو رأى الأحناف في حمل المطلق على التقييد ( ٤ ) .  
انما أخر لاطلاق النص مرة وتقييده مرة أخرى الدم فانه ورد مرة مقيدا بالسفوح ومرة  
مؤمنة تفيد بالسفوح .

ان وروده مقيدا قوله تعالى : قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا  
بأن يئس أو دما مسفوحا ( ٥ ) .

سورة النساء : آية : ٩٢

تفسير لابن قدامة : ٧ / ٥٣١ ، المجموع النووي : ١٦ / ٣٦٨ ، المنتقى شرح

المنهاج : ٤١٧٤ ، فتح القدير لابن الممام : ٣ / ٢٣٣ - ٢٣٥ .

سورة : ١١١ / ١١٢ .

فتح القدير لابن الممام : ٣ / ٢٣٤ - ٢٣٥ .

سورة الانعام : آية : ١٤٥

هذه الآية تدل بمنطوقها على تحريم الدم المسفوح فقط وتدل بفهومها المخالف  
على تحريم الدم غير المسفوح وهو الدم القليل .

من ورود الدم مطلقا قوله تعالى : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية  
تدل هذه الآية بمنطوقها المطلق على تحريم الدم قليله وكثيره (سفوح وغير

سفوح) لاطلاق مرة والتقييد مرة أخرى اختلف العلماء في تحريم الدم القليل بعد  
على تحريم الدم المسفوح وعمو الكثير .

من رأى أن المطلق يحمل على التقييد لان التقييد هو الحق والمعين اشترط في  
الدم السفوح . وأما من رأى أن المطلق يقتضى حكما زائدا على التقييد وأن معارضة  
المطلق انما عمو من باب مفهوم المخالفة ، والمطلق عام والعام أقوى لأن دلالة  
بناءه من باب المنطوق والمنطوق أقوى دلالة من دلالة المفهوم المخالف، فمن  
ذلك قضى بالمطلق على التقييد وقال بتحريم الدم قليله وكثيره ( ٢ ) .

لآخر لما ورد من النص مطلقا تارة ومقيدا تارة أخرى نهى المرأة عن السفر  
محمم ، فقد ورد هذا النهى مطلقا في حديث ابن عباس أنه سمع النبي

يخطب ويقول : لا يخلون رجل بأمرأة الا ومعهما محرم ، ولا تسافر المرأة الا مع  
محمم ( ٣ ) فهى المرأة عن السفر في هذا الحديث مطلق لم يقيد بثلاثة أيها

فإنها فبناء عليه أنه لا يجوز للمرأة أن تسافر وحدها بدون محرم طال سفرها أو قصر  
وقد ورد هذا النهى مرة أخرى مقيدا بثلاثة أيام وسبوعين وسبوع ويلة وبغير هذا ، فقد

أمر مرة أنه (ص) قال : لا تسافر امرأة مسيرة ثلاثة أيام الا ومعهما محرم ، وفي  
أخرى له أنه (ص) قال : لا يحل لامرأة تؤمن بالله ورسوله تسافر مسيرة يوم وليسعة

محمم وفي رواية لابن عمر : لا تسافر المرأة ثلاثا الا معها ذو محرم ، وفي  
محمم . . . لا تسافر امرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو محرم ، وفي

المسلم : مسيرة يوم وفي رواية له مسيرة ليلة وفي رواية لابن داود لا تسافر بريدا  
محمم مسيرة نصف يوم ( ٤ ) .

سورة المائدة : آية : ٣

الذخيرة : ١ / ٤٦٧ .

البخارى مع الفتح : ٤ / ٤٤٦ - ٤٤٧ ، مسلم مع شرحه للنووى : ١٠٢ / ٩ - ١٠٤ ،

الطحاوى : ٤ / ٣٢٤ - ٣٢٥ ، المجموع للنووى : ٤ / ٢١٦ - ٢١٧ ، أبو داود :

١٩١ - ١٩٢ ، المغنى لابن قدامة : ٢ / ٢١٤ - ٢١٥ . ٤ / الصادر السابقة .

في هذه الأحاديث ان نهى المرأة عن السفر وحدها مقيد بهذه القيود المختلفة ،  
نظرا لا بهذه الاطلاق مرة وعدة التقييدات مرة أخرى اختلف العلماء في حكم سفر  
مرأة وحدها وفي تحديد المسافة التي تسافر فيها وحدها .

فذهب أكثر العلماء الى القول بعدم جواز السفر للمرأة بدون محرم سواء كان السفر  
ويلا أم قصيرا لان الحديث الذي ورد مطلقا عام يشمل القيد والعمل بمقتضاه يقتضى  
شمل مقتضى القيد ، فالعمل بالمطلق عمل بمنطوق القيد .

وذهب جمهور آخرون الى القول بأن نهى المرأة عن السفر مقيد بالثلاث وأن ما دونه  
مباح عنده فاعتبار المحرم في سفر المرأة انما هو في المسافة البعيدة لا القريبة ، وقال  
العلماء في ان الروايات التي وردت بدون الثلاث مشكوك فيها فينبغي طرحها والأخذ  
بروايات الثلاث لأنها المتيقن لكونها شاملة لما دونها لان الأقل موجود في ضمن الأكثر .  
ورد بهذا بأن الرواية المطلقة شاملة لكل سفر فينبغي الأخذ بها وطرح ما سواها  
مشكوك فيه لاختلاف التقديرات والتقييدات .

والراجع ان كل ما يسمى سفرا تنهى عنه المرأة بغير زوج أو محرم سواء كان ثلاثة  
أم أقل ، وليس المراد بالتحديد بالثلاث وغيره ظاهره ، بل كل ما يسمى سفرا فالمرأة  
مباحة عنه الا بالمحرم .

وأما اختلاف الفاظ الاحاديث بالاطلاق والتقييدات فانما وقع بحسب اختلاف مواطن  
العلماء . فكانه (ص) سئل عن سفر المرأة ثلاثا بغير محرم فقال : لا ، وسئل عن سفرها  
بغير محرم فقال : لا ، وسئل عن سفرها يوما بغير محرم فقال : لا وهكذا . . .

فروي كل من الراوى ما سمعه وحفظه في تلك المواطن المختلفة ، وقد تأتي روايات  
مختلفة عن راو واحد ولا بأس في ذلك ، ان يمكن أنه سمع في مواطن مختلفة فروى تارة  
بلا وثارة هذا وعلى كل حال فليس في ذلك كل تحديد لأقل ما يقع عليه اسم السفر  
لم يرد النبي (ص) تحديد ما يسمى سفرا بل ذكره مرة بدون قيد ومرة أطلقه على  
ثلاثة أيام وعلى يومين وعلى يوم وليلة وعلى يوم وعلى ليلة وعلى وهو نصف يوم فدل  
على ان الجميع يسمى سفرا ( ١ ) وفي فتح الباري أجوبة أخرى عن اختلاف الفاظ هذه  
الأحاديث في التقديرات فليراجع ( ٢ ) .

شرح مسلم للنووي : ١ / ١٠٢ - ١٠٤ .  
الفتح : ٤ / ٤٤٦ .

السبب السادس:

التمارض: لم ينصب الله على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل حمل بعضها  
بأمرنا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذمب واحد يثبت بدليل قطعي وحيث  
في الأمر كذلك فلا بد من وجود التمارض بين تلك النصوص في الظاهر بحسب ظهورها  
بها .

التمارض: تفاعل من المرغوب يضم الرمين وهو الناحية والجهة ، كأن الكلام التمارض  
ببعضه في عرض بمرغوبان ناحيته ووجهته ، فيمنعه من النفوذ الى حيث وجهه ، وفي  
كتاب الأصول : التمارض مأخوذ من اعتراض الشئ دون الشئ أي حال دونه ، ومنه  
المرام القهبا الذي يمنع من التمسك بالدليل .

والقصود به عند الأصوليين هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة بحيث ان كلا  
هما يكشف عن حكم ينقض ما يكشف عنه الآخر .

والتمارض يظهر من وجهة نظر المحتهد حسب حلال النصوص ونفاها لا في الواقع ونفس  
بسر ان لا تناقض في الشريعة في الواقع ، لان التمارض معناه التناقض ، ومن الاستحليل  
بدر عن الشارع دليلان متناقضان في وقت واحد في حكم واحد ، لأن ذلك أمارة  
بمروءة محال على الله تعالى ، اذن أن التمارض ينحصر فيما يظهر للمحتهد فقها  
بسبب قوة ادراكه وجوده فهمه .

والتمارض: يقصد به في اللفظة بمعنى التقلب أي جعل الشئ غالبا وراجعا على  
غيره وفي اصطلاح الأصوليين له تعاريف عديدة فاختار منها هذا التعريف : هو  
مجرد احد الحجتين على الثانية لمزية توجب ذلك . ( ١ )

أركان الفصول : ٢٧٣ ، الموافقات : ٢٠١/٤ - ٢٠٢ ، شرح الاستوى : ١٨٢/٣ ،  
المستصفى : ١٠٢/٢ ، التقرير : ١١٨/٤ ، الوسيط : ٧١٧ ، فواتح الرحموت :  
١٨١/١ ، المستصفى : ١٢٦/٢ - ١٢٨ ، كشف الاسرار : ٧٦/٤ ، ابو زهرة :  
٢٤٤ وما بعدها .

عزى الى بعض الأصوليين انكار الترجيح حتى ولو كان لأحدى المحتين السلف  
مما ومزية وقالوا : يلزم عند التمازج التخيير او التوقف ، وأما ما لبعضهم فس  
منهم بالامع المحقق ، والسيرة القاسية والمعكبة عن السلف والخلف وتواتر  
شعار . وليس من ريب أن مبدأ التفاضل والترجيح حق وعدل ، وأنه قد جرى  
بعض ، وعليه فلا موجب للاسهاب في ايراد الأدلة والبراهين في اثباته .

وهيست قلنا ان الترجيح والتفاضل أمر بداهي وفطري ولكنه لا بد له من سبب  
مما اشتهر قولهم : لا ترجيح بلا مرجح .

والاصوليين في طريق الجمع بين تلك الأدلة المتعارضة أو ترجيح بعضها على الآخر  
من عدة مذكورة في كتبهم منها أنه لا بد من أن يميل أحد ما على غير ما يميل  
الآخر أو يحكم بنفسه اعد مما للآخر اذا عرف التاريخ للمتأخر منهما .

ويبقى لمن يتولى الترجيح ان ينظر في الأدلة نظرة خالية مجردة عن التأثيرات  
التي دون اخر ليتمكن الوصول الى أرحح الآراء بالاستمالة بتلك الأصول التي  
بها أولئك المحققون للتعارض والترجيح .

بم ان اكثر الأصوليين يرون ان التمازج لا يقع بين دليلين قاطعين أو بين قاطعي  
غير ظني ، أما عدم وقوعه بين القاطعين فلأن يؤدي الى اجتماع النقيضين  
بعضهما معاً او ارتفاعهما معاً اذا ترك الميل بهما معاً او التحكم اذا عمل بواحد  
ولم يميل بالآخر ، وأما عدم وقوعه بين قاطعي وظني فلان الظني ينتفي بالقاطع  
بعضه . وعلى هذا ينحصر محل التمازج في الأصولية الثانية ان التي من شأنها  
الحكم الظني ، لان الظنون تتفاوت في القوة والضمف ( ١ )

هذا ويرى بعضهم أن حصر محل التمازج على الأدلة الثانية تحكم لأن التمازج  
في الظاهر فقط كما أمرنا اليه سابقاً ، وكما يصح أن يشاراً ذلك على الأدلة  
بشاراً كذلك على الأدلة القطعية حسب الظاهر ويوفق بينهما بحمل أحد ما على

وما يعمل فيه الآخر كما سبق او ينسخ أحدهما للآخر اذا علم تاريخه المتأخر ، ولا يمكن  
تبادل بين القاسمين المتعارضين بالترجيح لان الترجيح لا يعقل بين علم وعلم ( ١ ) .

تعارض بين الفعلين :

تحدث الأصوليون عن امكان التعارض بين الفعلين فذهب الاكثرون الى منع ذلك بينما  
ذهب آخرون الى إوازها واليك فيما يلي أقوال عموماً :

الماتمون :

قال في الاسنوي : لا يتصور التعارض بين فعلين لان أحكامهما ان كانت غير متناقضة  
فليس التعارض ظاهر ، لان التعارض فرع التنافس في الاحكام .

وان كانت أحكامهما متناقضة فلا تعارض بينهما كذلك لان الفعل لا عموم له باعتبار ذاتيه  
فان كان يكون واجباً في وقت غير واجب في زمن آخر والتعارض يقتضى بقاء الحكم الاول  
والثاني الذي يوجد فيه الحكم والثاني باعتبار الظاهر ( ٢ )

وفي ارشاد الفحول : لا يجوز التعارض بين الأفعال بحيث يكون البصر منها ناسخاً  
او مخصصاً له وازان يكون الفعل في ذلك الوقت واجباً وفي مثل ذلك الوقت بخلاف  
الفعل لا عموم له فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلية ولا يدل على التكرار ( ٣ )

وفي الأمد : لا يتصور التعارض بين أفعال الرسول بحيث يكون البصر منها ناسخاً  
او مخصصاً له ، وذلك لأنهما اما من قبيل المتماثلين ، كفعل صلاة الظهر مثلاً  
من متماثلين ، او في وقتين مختلفين ، واما من قبيل المختلفين ، والفعلان المختلفان  
المتصورات متعابها ، كالصوم والملاة أو لا يتصور اجتماعها ، وما لا يتصور اجتماعها  
لا تتناقض أحكامهما كصلاة الظهر والهمصر مثلاً ، او تتناقض كما لو صام في وقت

الرسول الفقه للخضري : ٣٩٤ ، مسلم الثبوت : ١٥٢/٢

الاسنوي : ١٧٧/٢ - ١٧٦ ، اصول الفقه ابو النور : ١١٦/٢ - ١١٧ .

زاد الفحول : ٣٨ - ٣٩

سجن ، وأكل في مثل ذلك ، الوقت .

فان كان من القسم الاول وهو المتماثلان ، او القسم الثاني وهو المختلفان ولكن  
بمجرد اجتماعهما ، او القسم الثالث وهو المختلفان ولا يتصور اجتماعهما ولا تناقض  
فيهما فان كان من هذه الأقسام الثلاثة فلا خفاء بعدم التماثل بينهما لا مكان الجمع .  
وان كان من القسم الرابع وهو مالا يتصور اجتماعهما ويكون فيهما تناقض فلا تماثل  
فيهما ، ان يمكن ان يكون الفعل واجبا في وقت أو مندوبا او جائزا في وقت آخر ولا يكون  
فيهما رافعا ولا مبطلا لحكم الآخر ان لا عموم للفعلين ولا لأحدهما ( ١ )

وفي المستصفي : وانما عرفت أن التماثل هو التناقض فلا يتصور التماثل في الفعل  
المتساوي من فروع الفعلين في زمانين أو في شخصين فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما  
في الآخر فلا تماثل .

ان قيل فالقول أيضا لا يتناقضان يوجد القولان في حالتين ، وانما يتناقض حكمهما  
ان يتناقض حكم الفعلين .

لنا انما يتناقض حكم القولين لأن القول الاول اقتضى حكما دائما فيقتضيه القول الثاني  
والفعل لا يدل اصلا على حكم ولا على دوام حكم ( ٢ )

الحكم : المميزون :

قال ابن العربي ثلاثة أقوال في الأفعال المتعارضة ، القول الاول : التخيير ،  
ثاني : تقديم المتأخر كالأقوال اذا تأخر بعضها ، الثالث : حصول التماثل والطلب  
من خارج ( ٣ )

ومضى ابن رشد قوله : ان الحكم في الأفعال كالحكم في الأفعال يعني عند  
المتعارض ( ٣ )

قال القرطبي : يجوز التماثل بين الفعلين عند من قال : ان الفعل يدل على الوجوب  
في علم التاريخ فالتأخر ناسخ وان جهل فالترجيح والا فهما متماثلان كقولين ، وأما

آدي : ١٧٤ / ١ - ١٧٥ .  
المستصفي : ٥٣ / ٢ .  
إرشاد الفحول : ٣٨ - ٣٩ .

القول بأن الفعل يدل على الندب أو الإباحة فلا تعارض ( ١ )  
بمسح : بعد نقل أقوال المانحين والمميزين رجح الشوكاني عدم وجوب التعارض  
في الأفعال حيث قال : والحق أنه لا يتصور تعارض الأفعال فإنه لا يصح لها  
النزاع فيها والحكم عليها ، بل هي مجرد أحوال متباينة واقعة في أوقات  
ثلاثة ( ١ ) .

ونس رأين أن التعارض يقع بين الفعلين كوقوعه بين الأقوال لأن فعله ( م ) إذا كان  
على التأسس به كان دالا على الحكم وحينئذ يتصور التعارض في الحكم الذي  
من الفعل كما يتصور في الحكم الذي يستفاد من القول .

وأما قول النزالي : ( لأن الفعل لا يدل على الحكم أصلا ) فنير وانهم لأنه لسوا  
أشياء على الحكم لما اختلف الأصوليون في مدلوله : هل هو يدل على الوجوب أو الندب  
أو الإباحة أو التحريم كما هو معروف في كتب الأصول . وكيف يأتي الفعل بيانا للقول  
دالته على الحكم ، وقد ساق النزالي نفسه أقوال العلماء وآراءهم المختلفة فسي  
الحكم المستفاد من الفعل ، ثم رجح كونه مترددا بين تلك الأحكام حيث قال : والحق  
الأنزل متردد كما أن اللفظ المشترك متردد فلا يجوز ممله على أحد الوجهين إلا بدليل ( ٢ )  
سنة ( ٢ ) .

فإنه هذا يدل قطعا على أن الفعل يدل على الحكم بدون تعيين ولكن القرائن الخارجية  
التي توضحه وتبينه .

فهم ان الفعل ينقطع ولا يدوم لأنه حدث ولكن التأسس فيه بالرسول لا تنقطع  
فهم وتسم .

سنة ( ٣ ) للسهو قبل السلام مرة وبعد السلام مرة أخرى فإعلان تعارضهما  
بما اختلف العلماء في تحديد موضع سهو السهو على ما سيأتي تفصيله قريبا ،  
اختلافهم في صفة صلاة الخوف لا اختلاف الأفعال المنقولة عنه ( م ) فيها على ما  
يوضحه أيضا .



بأس وجه الجمع بين الفعلين المتعارضين فهو كالمجمع بين الأقوال المتعارضة  
سأني ، فان علم التاريخ فالتأخر ناسخ وان جهل فالترجيح ان أمكن والا فهما  
إيمان القولين ، أو يحمل أحد ما على ما لا يحمل عليه الآخر .

قال الجويني : وذهب كثير من الأئمة فيما اذا نقل عن النبي ( ص ) فـمـلـان  
ان مقتضى ان الواجب التمسك بأخريهما واعتقاد كونه ناسخا للاول ( ١ )  
التمسك بغير القولين والتعارض بين القول والفعل :

لم يختلف الأصوليون في وقوع التعارض بين القولين أو بين القول والفعل ولكنهم  
اختلفوا في وجه التخلص من ذلك التعارض بينهما حيث ذهب الشافعية في دفع التعارض  
بالمنفعة أيضا آخر في ذلك .

أربعة الشافعية في دفع التعارض بين القولين :

١- اذا تعارض نصان بحسب الظاهر فذا ذهب الشافعية والمالكية وغيرهما توجب على  
مفسد البحث والاحتياط وفق الخطوات الآتية على الترتيب ( ٢ )

٢- الجمع والتوفيق بين المتعارضين بوجه مقبول لأنه اذا أمكن الجمع كان  
دليلين متعينين ، ولا يجوز الترجيح لأن أعمال الدليلين أولى من أعمال  
أحد بالكلية بترجيح الآخر عليه لكون الأصل في الدليل أعماله لا أعماله .

٣- الترجيح بين الدليلين بأحد المرححات المذكورة في كتبهم ، فيعمل المحدث  
بما اقتضاه الدليل الأرجح .

٤- زاد الفصول : ٣٩ .

١- ٧٢٤ - ٧٢٦ ، الاستوى : ١٤٠ / ٣ - ١٤٣ ، حاشية البناني على  
مجمع الجوامع : ١٢٧ / ٢ وما بعدها ، شرح المصنف : ٣١٠ / ٢ ، ارشاد الفصول :  
٢١٢ وما بعدها ، شرح تنقيح الفصول : ٤٢٠ - ٤٢٢ ، المستصفي : ١٢٧ / ٢ وما  
بعدها ، اصول الفقه محمد نور : ١٩٩ / ٣ ، نزهة المشتاق : ٥٣١ وما بعدها .

ثالثا : النسخ لا أحد الدليلين والعمل بالأخر إذا كان مدلولهما قابلا  
لنسخ وعلم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ، فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم .  
رابعا : تساقط الدليلين إذا تعذرت الأوجه السابقة فبترك العمل بهما  
كما يعمل بنزيرهما من الأدلة وكأن الواقعة حينئذ لا نص فيها وهذه صورة فرضية  
وجود لها ( ١ )  
خامسة الحنفية :

بأول الحنفية ومثلهم الحنابلة إذا وجد التعارض بين نصين فيجب على المجتهد فسخ  
مع التمايز أن يسلك الخباوات الأتية على الترتيب ( ٢ )  
أولا : النسخ : وهو أن يبحث المجتهد عن تاريخ النصين ، فإذا علم تقدم  
أحدهما وتأخر الآخر حكم بأن المتأخر ينسخ المتقدم .  
ثانيا : الترجيح : إذا لم يعلم المجتهد تاريخ النصين المتعارضين رجح أحدهما  
سلك الأخر بطريق من طرق الترجيح المذكورة في كتبهم كترجيح المحكم المفسر ،  
وعدم العبارة على الإشارة وترجيح المحرم على المباح الى غير ذلك .  
وقدم الحنفية الترجيح على الجمع لأن : تقدم الراجح على المرجوح هو المعقول .  
ثالثا : الجمع والتوفيق : إذا تعذر الترجيح لجأ المجتهد الى الجمع بين  
نصين لأن أعمال الدليلين أولى من أعمالهما ، وطرق الجمع متعددة منها الجمع  
بين العمامين بالتنوع ، وبين المطلق والمقيد بالتقييد وبين الخاصين بالتبعية وبين  
العام والخاص ، بتخصيص العام به .

الأمور الفقه للخلاف : ٢٧٦ .

الوسيط بدون تصرف : ٧١٩ وما بعدها ، روضة الناظر : ٢/٢٥٧ ، المدخل السلي  
خدايب امام أحمد : ١٩٧ ، التلويح : ١٠٣/٢ ، اصول الخضرى : ٣٤٩ ، التحبير :  
٢/٢ وما بعدها ، فواتح الرعموت : ١٨٩/٢ وما بعدها .

رابعاً : تساقما الدليلين والاستدلال بينهما ، فإذا تمارز الدليلان وتمذرت  
بالمسابقة فانه يحكم بتساقب الدليلين نثاراً لتعارضهما ويلجأ المجتهد إلى  
الاستدلال بهما ونهما في الرتبة فإذا تعارضتا آيتان تراه الاستدلال بهما إلى السنة  
تعارض الحد يثان عدل عنها إلى الاستدلال بقول النحائي عند من يرى الاحتجاج  
بأن القياس مند من لا يرى ذلك ، وإنما عدل إلى الأندلس لتمذر العمل بالأرقسي  
رابعاً ، والعمل بأحد التعارضين بدون مرجح تحكم .

التعارض بين القول والفعل وما يرقى التخلع منه ( ١ )

أمرت فيما سبق أنهم لم يختلفوا في إمكان التعارض بين القول والفعل وقد ذكروا  
مما كبر في كيفية دفع التعارض بينهما ومنه تنصرف في الأوجه الثلاثة الآتي :

أولاً : ان يتقدم القول ويتأخر الفعل ، وفي هذه الحالة يكون الفعل المتأخر  
بالمسابقة المتقدم .

ثانياً : ان يتقدم الفعل ويتأخر القول وفي هذه الحالة ان لم يكن هناك دليل  
على تكرار الفعل فانه لا تعارض بين الفعل والقول ، لأن الفعل يعمل به  
بالمسابقة ، والقول يعمل به في المستقبل . وان كان هناك دليل يدل على تكرار  
الفعل فان القول المتأخر يكون ناسخاً للفعل المتقدم .

ثالثاً : أن يعمل تقدم أحدهما بخصوصه على الآخر ففي هذه الحالة يجمع  
على ان يمكن العمل بالقول على صورة تخالف الصورة التي ورد بها الفعل ، وان لم  
يجمع بينهما فلهم في ذلك مذاهب وفيما يأتي بيانها على وجه الاختصار :

المدى : ٣ / ١٧٨ - ١٧٩ ، إرشاد العمول : ٣٩ - ٤١ ، اصول  
نظمه لأبي النور : ٢ / ١١٧ - ١٢١ ، المستقصى : ٢ / ٥٣ ، المدى :  
١٢٤ وما بعدهما .

- ١/ أعمال القول دون الفعل لان القول مستقل في دلالة والفعل محتاج في دلالة على مناه الى غيره ، وما لا يحتاج اولى ما يحتاج .
  - ٢/ أعمال الفعل دون القول لان الفعل اوضح في الدلالة من القول ولذلك اولى بياناً للقول وتوضيحاً له ، فكان اولى بالفعل منه دون القول .
  - ٣/ التوقف فلا يعمل بواحد منهما لان كلا منهما دليل يحتج به وتمازهما مرجح لاحد مما على الآخر فالعمل بأحد مما دون الآخر ترجيح بلا مرجح .
  - ٤/ الوقف بالنسبة له ( م ) فلا يحكم بواحد منهما بالنسبة اليه ( م ) لعدم المناجزة ، والعمل بالقول بالنسبة للأمة لاستقلاله بالافادة .
- تمازج بين القيسية وكيفية دفعه ( ١ )

لم يتلفوا في امكان التمازج بين القياسين وذلك بأن يكون في المحل قياسان  
الاول باهل يوجب فيه حكماً والى اهل ثان يوجب فيه حكماً آخر ، فأفاد  
القياسين فان رجح أحد القياسين بأحد المرححات القياسية وجب العمل به بأن  
العمل في احدى الملة في أحد مما منصوصا عليها وفي الأخرى مستنبهة عمل بما كانت علقته  
معموماً عليها ، وان كانت علة أحد مما مستنبهة بإريق الاشارة وهلة الأخرى  
معموماً المناسبة رجح المجتهد ما كانت علقته مستنبهة بطريق الاشارة .

الاحكام للأمدى : ٢٢٦/٤ وما بعدها ، ارشاد الفحول : ٢٤٩ ، المستقصى ،  
١٢٧/٢ وما بعدها ، شرح المنار : ٦٢٤ - ٦٢٥ ، الحضري : ٣٩٥ ،  
الوسيط : ٧٤٢ - ٧٤٩ ، شرح تنقيح الفصول : ٤٣٥ - ٤٣٧ ، اصول الفقه  
محمد زكريا : ٤٣٩ ، ابو زهرة : ٢٩٩ - ٣٠١ .

وان لم يظهر للمتهد رجحان احد القياسين على الآخر تركهما وعند الس  
باهر الذي يبدو في نظره صحيحا ، هذا وللاصوليين في الترجيح بسبب  
نسبة التعارض اوجبه عديدة مذكرة في كتب الأصول وفيما ذكرت كتابية .  
وعند هذا الكلام المقتضب عن حقيقة التعارض والمحل الذي يمكن أن يتم  
فيه ، وعند البيان الموضح عن كيفية دفع التعارض بين الأدلة ، وعند  
كله نسرد فيما يأتي بعض الأشلة للنصوص التعارض مع مراعات الاختصار  
على النثر المقصود من إيرادها والكشف عن كون التعارض سببا  
لإلزام العلماء في الأحكام الفقهية فنقول :

### قال التعارض بين القولين :

قوله تعالى : . . . وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ( ١ ) وقوله ( ٢ )  
رواه البخاري : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ( ٢ ) قال من الآية والحدِيث  
الما لا يلاقه على أن ما يلاق عليه اسم الرضاعة يحرم بدون تحديد الرضاعة بمدد معين .  
وقد عارض هذه الآية وهذا الحديث ما رواه مسلم من حديث عائشة أنه ( ٣ ) قال  
فحرم العمة ولا الممتان ولا الرضعة ولا الرضعتان ( ٣ ) فهذا الحديث يدل على  
الرضاع الذي يحرم - والثالث وما فوقه .  
لإختلاف القولين الآية والحديث اختلف الفقهاء في تحديد المقدار من الرضعة التي  
تثبت به الرضعة بمنزلة الأم .

فذهب الجمهور منهم مالك، وأبو حنيفة وأصحابهما وكثير من الصحابة وغيرهم إلى عدم  
المقدار المحرم من الرضعة حيث قالوا : ان الرضاع يحرم أي قدر كان من اللبن ،  
فدلوا على ذلك بما مر الآية واللاقها وباللاق الحديث الذي رواه البخاري ، وقالوا

بأنه النساء : آية : ٢٣ .

ببخاري مع الفتاوى : ٤٦/١١ - ٥٠ .

بالحلم مع شرحه : ٢٧/١٠ - ٣٠ .

والواب عن الأحاديث التي تمارعها الاقضية الآية بأن تلاك الأحاديث التي  
التقييد بالمدد مردودة بتلك الآية لأن السمل بالكتاب أقوى على تقدير كون  
لهما ، أو ان تلاك الأحاديث منسوخة بالكتاب على فرض كون الكتاب بهما ، أو  
بالملاقاة الآية بخبر الواحد ، أو ان تلاك الأحاديث مختلفة في تحديد ذلك  
فوجب الرجوع الى أقل ما يوافق عليه اسم الرضاع .

ربأخرون الى القول باعتبار المقدار المحرم من الرضعة ولكنم اختلفوا في  
ذلك المقدار ، فقال ابو عبيد وأبو ثور وغيرهما : ان الرضاعات التي تحرم من  
بها قوة لقوله ( ٣ ) : لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان ، فمفهوم هذا الحديث  
تتضمن .

رب الشافعي وأحمد بن حنبل في المشهور وغيرهم الى أن المحرم هو خمس رضعات  
رواه مسلم عن عائشة أنها قالت : كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات  
بمخمس رضعات معلومات ( ١ ) وبالحملة ان مؤلها قالوا : ان هذه الأحاديث  
فيها التقييد بالمدد تفسر الآية وتقييد الملاقاة .

مع النووي في شرحه لمسلم اشتراط المدد الخمس حيث قال : والمواب اشتراطه ( ٢ )

الآخر للتمارين بين القولين :

الترمذي والبيهقي من حديث أبي سعيد أنه ( ٣ ) قال : ثلاث لا يفطرن : القيء  
والإسهال والاحتلام ( ٣ ) يستدل بنطاق هذا الحديث المأثور على أن هذه الاشياء  
لا تتناولها ، فالقيء لا يفطر سواء كان غالباً مستخرجاً قديماً ، والحمامة  
بالمالقة سواء بالنسبة للحاجم الذي يأمن من وصول الدم الى جوفه عند المسح  
بها لا يأمن من ذلك ، وسواء بالنسبة في عرق المحجوم الذي لا يصفى بها  
من المحجوم الذي يصفى بها .

المع النووي : ٢٨ / ١٠ .

الباري : ٤٩ / ١١ ، المنبى لابن قدامة : ١٤٠ / ٨ - ١٤١ ، فتح القدير لابن

سليم : ٣ / ٣ - ٥ ، شرح مسلم للنووي : ٢٧ / ١٠ - ٢٠ ، البداية : ٣٥ / ٢ - ٣٦

الأوتار : ٣٥٤ / ٦ - ٣٥٥ .

الترمذي مع الأحدثي : ٤٠٨ / ٣ .

وقد عارض حديث أبي سعيد بالنسبة للقسي لما رواه أبو هريرة أنه (١) قال : من  
أقرب القسي فليس عليه قضاء ، ومن استقأ عمدا فليقض ( ١ ) وذرع بفتح الذال  
قلب ، استقأ عمدا أي استدعى القسي وطلب خروجه قصدا والحديث يسدل  
أمره أن القسي يفطر منه نوع خاص وهو القسي عمدا ، ونوع آخر لا يفطر وهو  
أن قالبا وسا بقا في الخروج بدون ارادة .

وأما بالنسبة للحجامة فقد عورض حديث أبي سعيد أيضا بما رواه رافع بن خديج أنه  
(٢) قال : أفطار الحاجم والمحجوم ( ٢ ) يدل الحديث بالجملة على فساد الصوم  
للحاجم وصوم المحجوم له .

فوجود التعارض بين هذين القولين اختلف العلماء في هذه المسألة ، فذهب  
بعضهم الأوزاعي وإسحاق وأبو ثور وأبو هريرة وعائشة وأحمد وعلاء إلى أن الحجامة  
للحاجم والمحجوم له ، وعليهما القضاء .  
ذهب الجمهور منهم الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماعة من الصحابة وأكبر الفقهاء  
إلى أن الحجامة لا تفطر .

والذي يظهر في هذه المسألة أن الحجامة غير محرمة ولا موحية لأفطار الحاجم ولا  
المحجوم له ويجمع بين الحديثين بأن الحجامة مكروهة في حق من كان يضمف  
تزداد الكرامة إذا كان الضمف يبلغ إلى حد يكون سببا للأفطار ولا تكره في حق  
من لا يضمف بها ، وعلى كل حال تحنب الحجامة للصائم أولى ، وعلى هذا يكون  
أفطار الحاجم والمحجوم أي تعمرضا للأفطار ، أما الحاجم فلأنه لا يأمن  
بإلحاق شيء من الدم إلى جوفه عند المص ، وأما المحجوم فلأنه لا يأمن من ضمف  
بإخراج الدم فيؤول أمره إلى أن يفطر ، كما يقال : فلان مراك إذا تعمرغر للهلاك .  
وهذا يرسل من باب تسمية الشيء بما يؤؤل إليه . هذا بالنسبة للحجامة واختلاف  
في أفطارها للصائم .

أما بالنسبة للقسي فانهم اختلفوا أيضا لوجود التعارض بين القولين ، فقد ذهب جمهور  
فقهاء منهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلى أن القسي لا يفسد الصوم إلا إذا كان

١ - ٤٠٩ / ٣

٢ - ٤٨٤ / ٣

هذا في خروجه ، وعلى هذا يحمل حديث أبي سعيد ، معاً بين الحديثين .  
ومكن عن ابن مسعود وابن عباس : أن القس لا يفطر مطلقاً أخذاً بحديث أبي سعيد  
في الفطر بما يدخل لا بما يخرج .

والراجح ما ذهب إليه الجمهور لأن ظاهر حديث أبي سعيد يفيد أن القس لا يفطر  
، وظاهر حديث أبي عمر يفيد أن نوعاً خاصاً منه يفطر لا مطلقاً إذا فيئني المصام  
العام ، وأما القول بأن الفطر بما يدخل لا بما يخرج فهو منقوض بالحيفر والمنى ( ١ )

قال التمار في بين القول والقرار :

القول ، وما روى عنه ( ٢ ) : لا صلاة لدار المسجد الا في المسجد ( ٢ ) هذا  
يشهد بظن عمره على عدم صحة الصلاة لدار المسجد الا فيه . فهو معارض لتقريره ( ٣ )

مثل الاوار : ٢٢٢ / ٤ وما بعدها ، تحفة الامونى : ٤٠٨ / ٣ وما بعدها ، المنى  
بن قدامة : ١٠٦ / ٣ - ١٠٧ ، فتح القدير لابن المصام : ٦٤ / ٢ ، ٦٨ ، فتح  
البارى : ٧٦ / ٥ وما بعدها ، المجموع للنووى : ٣٦١ / ٦ ، ٤٠٢ ، وما بعدها .

هذا معارض العلماء بظاهر هذا الحديث فقالوا بوجوب صلاة الجماعة ، ولا حجة في الحديث  
في فرضه ، لان النفي المضاف الى الاعيان يحتمل أن يراد به نفي الاحزاء او نفى  
الكمال ، وعند الاحتمال يسقط الاستدلال به . روى هذا الحديث عن جابر وعن أبي  
عروة وهو ضعيف لأن في سنده سليمان بن داود اليماني ومحمد بن سكين وهما  
ضعيفان ، وروى ابن حبان عن عائشة وفيه عمر بن راشد يضع الحديث ، وقال الدارقطني  
حديث مضارب وقال في موضع آخر : حديث شكرك ، وحكم الجوزى بوضعه ، وقال ابن حجر :  
حديث مشهور بين الناس وهو ضعيف ، ليس له اسناد ثابت ، وضعفه النووى في  
المعجم والبيهقى لما ذكر . راجع : فيض القدير : ٤٣١ / ٦ ، الدارقطني :  
٤١١ / ١ - ٤٢٠ ، تلخيص العبير : ٣١ / ٢ ، المجموع للنووى : ٩٠ / ٤ ، أسنى  
المعجم في أحاديث مختلفة المراتب : ٢٥٧ .



على في غير البسجد مع كونه جاراً للمسجد ( ١ ) .

قال آخر قوله تعالى : الطلاق مرتان فإمساك بيمينه أو تسريح بإحسان ( ٢ )  
ول هذه الآية يدل على أن الطلاق المشروع السنون هو ما يقع مرة بعد مرة  
الثان ولا ثلاث الملقات دفعة واحدة ، وتدل هذه الآية بمفهومها المخالف  
أن الطلقتين أو ثلاثا دفعة واحدة لا يعتبر طلاقا سنونا وإنما هو بدعة .

وقد عارض هذا تقريره ( ص ) أحدا من الصحابي على طلاق زوجته ثلاثا  
مرة ، ما يدل على أن الطلاق الثلاث ليس بدعة ، إذ لو كان بدعة لما أقره الرسول  
، فقد ثبت في الصحيحين وغيرهما أن عويمرا الأنصاري من بني عجلان وزوجته  
بأخذ الرسول ( ص ) فلما فرغا من اللعان قال عويمر : كذبت عليها يا رسول الله  
أسكنها ، فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله ( ص ) ولم يثبت عنه ( ص ) —  
وطيه إيقاع الثلاث مجموعة .

للاختلاف القول ( الآية ) والتقرير في هذه المسألة اختلف الفقهاء هل الثلاث هو  
البدعة أو الاطلاق بالبدعة ؟

فذهب أبو حنيفة ومالك وأصحابهما إلى أن الطلاق بلفظ الثلاث بدعة ، لأنه رافع  
للحالة التي جعلها الله في العدد في كتابه فهو عمل مخالف لمفهوم الآية السابقة .

وذهب الشافعي وأصحابه وأحمد في المشهور عنه إلى أن الطلاق بلفظ الثلاث يعتبر  
بالمعنى ما دام في طهر ، محتجين بذلك التقرير السابق بقوله تعالى : بأيها  
النساء إذا طلقتم النساء فآلقوهن لمدتهن واحصوا العدة ( ٣ ) فظاهر قوله  
الذي : فآلقوهن لمدتهن عام في كل طلاق كان واحدة أو اثنتين ، وإنما راعى الله  
سواء وتعالى في هذه الآية الزمان ولم يعتبر العدد ، وأما قوله : الطلاق مرتان  
سواء أن الطلاق الذي ثبت فيه الرجعة للازواج هو مرتان الطلقة الأولى ، والطلقة

الوسيل في اصول الفقه : ٧٣٥ .  
سورة البقرة : آية : ٢٢٩ .  
سورة الطلاق : آية : ١ .

ثانية ، ولا رخصة بعد الطلقة الثالثة . يعنى لهم اختيار بعد الطلقة الثانية بين  
يسكنوا زوجاتهم ويراجعوهما بمشروط وبين أن يسرعوا بإيقاع الثالثة من غير  
رجوعها .

وأما مالك ، وأبو حنيفة عن الآية التي استدلال بها الشافعى ومن وافقه بأنها  
التي تضمنها الحديث ، فقد ثبت في الصحيحين وغيرهما عن النبي ( ص ) من رواية  
عن امرأته مالك بن نويرة ، فذكر ذلك ، عمر بن الخطاب ، فتفسير  
الآية ( ص ) فقال : مره فليراجعها ثم يسكنها حتى تحيض ، ثم تهاجر ثم تحيض  
ثالثة ، فان بدا له ان يعلقها فليعلقها ، أما قبل أن يسكنها ، فتلك المدة  
تسمى أمر الله أن يعلق لها النساء ، فقوله : مره فليراجعها يدفع إيقاع الطلاق الثالث  
بأنه قوله تعالى في آخر تلك الآية : لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا :  
ويستحق الله يجعل له مخرجا ، وقوله : ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا  
في هذه الآيات كلها على بيان دخول الثالث تحت الآية إذ من جميع الثلاث لم يبق  
أمر يحدث ولا يجعل الله له مخرجا ولا من أمره يسرا .

وأما استدلال الشافعى ومن وافقه بالتقرير السابق ، فقد رد بأنه ( ص ) لم ينكر  
أن الطلاق لم يصادف محلا مملوكا ولا نفوذا لان الطلاق والفرقة منتهى بنفس اللسان  
لم يصادف تعلقه اياها ثلاثا موقتا .

وأما عن هذا بأن الاحتجاج بالتقرير من كونه ( ص ) لم ينكر عليه إيقاع الثالث  
بأنه ولو كان بدعة أو منوعا لأنكره ولو وقعت الفرقة بنفس اللسان بأن يقول له :  
لا تنزل لفظ الطلاق الثالث مع أنه حرام أو بدعة .

فإن قيل : إذا وقعت الفرقة بنفس اللسان فما وجه تعلقه اياها ثلاثا ؟ فالجواب  
بأنه لو كان أن اللسان لا يحرمها عليه فأراد تحريمها بالطلاق فقال : هي الطلاق  
أو أنه يستحب اظهار الطلاق بعد اللسان مع حصول الفرقة به هذا عند من  
يحصل الفرقة باللسان والمسألة خلافية ، وقد رجح ابن رشد مذهب مالك ، ومن  
ثبت قال : وقول مالك - والله اعلم اظهر من قول الشافعى .

وهو اختلف الفقهاء في تفسير الطلاق السنّي والبدعي فمالك ومن وافقه  
أن الطلاق السنّي يتحقق بوصفين : أحدهما مراعاة المدد ، وثانيهما  
إتقان الوقت ، فأما المدد فهو أن لا يزيد في طهر على طلقة واحدة ، وأما  
ثانيهما فهو أن يطلقها طامعا من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها . وما  
ذلك فهو بدعة .

وأما الشافعي وأتباعه فانهم يرون أن الطلاق السنّي هو أن يطلقها فسي  
لم يجامعها ولا يعتبرون المدد ، والبدعة ما عدا ما ذكر ( ١ ) .

البداية : ٦٤/٢ ، احكام القرآن للجصاص : ٣٧٩/١ ، ٤٥٢/٣ ، تفسير الشوكاني :  
٢١٢/١ ، المغني لابن قدامة : ٣٠١/٧ وما بعدها ، احكام القرآن لابن العربي :  
١٩٠/١ - ١٩١ ، ١٨١٣/٤ - ١٨١٤ ، فتح الباري : ٢٨٣/١١ ، شرح مسلم  
للنووي : ١٢٢/١٠ ، فتح القدير لابن الهمام : ٢٤/٣ وما بعدها .

تمارين الفم للفتل :

حدث عن النبي ( ص ) من حديث عائشة وغيره انه صلى صلاة الكسوف ركعتين فسي  
ركعة قيامان وركوعان .  
حدثت أيضا من حديث سدر بن حنبل وغيره انه صلى صلاة الكسوف ركعتين فسي  
ركعة ركوع واحد ، كما هو المصهور في سائر النوافل .  
ويزان فعلان يتمازخان حسب الظاهر ، وأخذ بدل لول الفم الاول جمهور من  
علماء وقالوا : ان صفات صلاة الكسوف ركعتان في كل ركعة قيامان وركوعان كما هو مذموب  
والشافعي واحمد وغيرهم .

وأخذ بدل لول الفم الثاني جماعة آخرون وقالوا : ان صفات صلاة الكسوف ركعتان  
في النوافل في كل ركعة قيام واحد و ركوع واحد ، واليه ذهب ابو حنيفة والثوري والنخعي  
وممن من الكوفيين ( ١ ) وسياقي قريبا . ما يتعلق بهذه المسألة في مثال تمارين الفم  
الاول .

قال آخر للتمارين بين الفميين ورد عن النبي ( ص ) انه نسي في الصلاة فسجد للسهو  
والسلام ، وورد عنه أيضا انه نسي في صلاته فسجد للسهو بعد السلام ، وفي كلا الفميين  
في أماد يت كثيرة صحيحة مذكرة في محلها ( ٢ )

الاج في هذه المسألة : فتح الباري : ١٨١/٣ - ١٨٢ ، شرح مسلم للنووي : ٢٠٠ / ٦ ،  
المنذ لابن قدامة : ٢٥٠ / ٢ - ٢٥٢ ، المجموع للنووي : ٦٤ / ٥ - ٦٥ ، فتح القدير  
في الهام : ٤٣٣ / ١ - ٤٣٥ ، نيل الاوارار : ٢٧٢ / ٣ - ٢٧٣ ، سبل السلام :  
٢١٠ / ١ - ٢١٢ .  
الباري مع الفتح : ٣٣٤ / ٣ وما بعد ١٢ ، شرح مسلم : ٥٦ / ٥ وما بعد ١٢ ، نيل  
الوارار : ١٢٦ / ٢ - ١٢٨ ، المجموع : ٧٣ - ٧٠ / ٤ ، المنذ لابن قدامة : ٢٠ / ٢ - ٢٢  
المنذ لابن الهام : ٣٥٥ / ١ - ٣٥٨ ، الاستذكار : ٢٢٨ / ٢ وما بعد ١٢ ، ٢٥٠  
المنذ : ١٠ ، البداية لابن رشد : ١٦٢ / ١

تلا: تلاف مزين الفعلين اختلف الفقهاء على أقوال عديدة بل الاولى أن يكون سهو  
بمجرد السلام أو قبل السلام ؟ وذلك بعد اتفاقهم ( ١ ) على جواز كونه بمسند  
السلام أو قبل السلام . ونهتار من تلك الأقوال الاقوال الآتية مع مراعات الاختصاص :

١- ذهب الأحناف ومن وافقهم الى القول : بان سهو السهو كله بعد السلام ، وقالوا  
بأنه لا يوجب سجدة . ورواه فيهم : انه لما وقع التعارض بين الفعلين وحب الصير الى مقتضى الدليل  
فقد روى ابو داود ( خر ) حديث ثوبان أنه ( خر ) قال : لكل سهو سجدة ثوبان  
في السلام ( ٢ ) .

٢- أورد عليهم بأن التعارض كما وقع بين الفعلين كذلك وقع بين القولين ، فقد ورد أنه  
( خر ) قال : اذا شك أحدكم في صلاته فلم يدرك صلى ثلاثا أو أربعاً فليارح الشك  
بين صلى ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم ( ٣ ) فهذا قول يعارض قوله  
( خر ) في حديث ثوبان : لكل سهو سجدتان بعد السلام .

٣- أجبهم بهذا بان حديث ثوبان لم يمارمه دليل قولي ، وهذا الحد يثبوت أمثاله من  
رواياتنا من خاصة في الشك وليس الكلام فيه وانما الكلام فيمن نسي ، وفرق بين  
الشك والنسيان ( ٤ )

نقل هذا الاتفاق المأوردى والنووي وغيرهما واعتزروا عليهم : بان الحافظ ابن حجر والنووي  
نقله نقلا عن بعض الفقهاء بما يدل على نفي الاتفاق . وقال الحافظ في الجواب عن دعوى  
الاتفاق : بانه كان قبل وجود هذه المذاهب . قدم الباري : ٣٣٧/٢ ، المجموع للنووي  
٧١/٢ ، شرح مسلم للنووي ٥٦/٥ - ٥٧ .

٤- أبو داود : ٣٣٤/١ ، وأخرجه أيضا ابن باحة ، وفي اسناده اسماعيل بن عياش ، وفيه مقال  
قال البيهقي : ليس بقوى ، ورد الأحناف وقالوا : انه ثقة فقد وثقه يحيى بن معين وأبو  
الرحمة وغيرهما .

٥- أبو داود : ٣٧٠/١ ، ولفظ اذا شك ، أدرككم في صلاته فلا يدرككم صلى ثلاثا أو أربعاً  
فليصل ركعة وليسجد سجدتين وموّه العس قبل التسليم فان كانت الركعة التي صلى خمسة  
فصلها بهاتين وان كانت رابعة فاليسجدتان ترغيم للشيطان .

٦- قدم القدير لابن الخيام : ٣٥٧/١ .

ورد عليه أيضا لم لم يحمل اختلاف الفمليين على التوزيع على مورد بهما فمورد السجود السلام كان في النقص، ومورد بعد السلام كان للزيادة ٢ .  
أما بعد عن هذا بأن هذا التوجيه كان ان يكون محتما لو لم يثبت قوله ( ح ) لكل سجدة بعد السلام .

والخلاصة في مذمبتهم : ان اختلاف الفمليين يدل على جواز الأمرين غير ان الاولى بعد السلام ليكون حجرا لكل سهو يقع في الصلاة فلو سجد للسهو قبل السلام ثم طرأ الشك هل سبلى ثلاثا او أربعا وان شمل بذلك، عن السلام الواجب ثم تبين له أنه مسبلى ما فات في هذه الحالة لو سجد بهذا النقص بتأخير السلام الواجب تكرر سجود السهو لم يرد به الشرع وان لم يسجد بقى نقضا لازما غير محبور فاستحب ان يؤخر بمسجد ( ١ ) .

ويجب مالكا وأصحابه الى ان كل سهو كان نقصانا من الصلاة فالسجود له قبل السلام بثابتين بحينة عن النبي ( ح ) أنه قام من اثنتين دون ان يجلس فسجد لسهوه قبل ( ٢ ) وقد نقصر، الجلسة الوسطى والتمهيد .

وان كان السهو زيادة فالسجود لا بعد السلام على حديث ثري اليعقوبي لانه ( ح ) سبها من ركعتين يومئذ وتكلم ثم انصرف وبني فزاد سلاما وعملا وكلاما وعموساه لا يظن أنه صلاة ، ثم سجد بعد السلام ( ٣ )

وقال مالك : وانما احتج زيادة ونقصان من السهو فالسجود لذلك قبل السلام لأنسه بمعنى الخبر والاملاح .

قال ابن عبد البر : ويقول مالك وأصحابه يصح استمال الخبرين جميعا في النقص زيادة واستعمال الاخبار على وجوبهما أولى من ادعاء النسخ فيها . ومن جهة الفرق

المدر السابق .

انظر حديث عبد الله بن يحيى في البخاري مع الفتح : ٢٢٤ / ٢ - ٢٢٦ .

انظر حديث يثري اليعقوبي في البخاري : ٢٣٨ / ٢ - ٢٤٠ .

الإيابة والنقصان بين في ذلك لأن السجود في النقصان اصلاح وجبر ومحال ان يكون  
اصلاح والجهر بعد الخروج من الصلاة واما السجود في الزيادة فانما هو ترغيب للشيطان  
لا يفتنى ان يكون بعد الفراغ ( ١ )

واعترض على ابن عبد البر بان كون السجود في الزيادة ترغيبا للشيطان فقط ممنوع بسبب  
جهرا ايضا لما وقع من خلل فانه وان كان زيادة فهو نقص في المعنى ، وكذلك ان جبر  
سواء لا يكون الا فيه لا باثنا عنه ممنوع بدليل ان الهدى والصيام يكونان جهرا لما نقص  
الحج ونما بعد الخروج عنه وهذا مجمع عليه ، وأن حق الرقبة او صيام الشهرين يكونان  
النقص وطه التعمد في نهار رمضان وفعل ذلك لا يكون الا بعد تعامه ( ٢ )

لعمد الشافعي وأصحابه الى ان سجود السهو كونه في الزيادة والنقصان قبل السلام ،  
استدلوا على ذلك بالاحاديث التي ورد فيها أنه ( م ) سجد قبل السلام ، وأما الاحاديث  
التي ورد فيها أنه ( م ) سجد بعد السلام فقد أحابوا عنها بأنه ( م ) لم يعلم ان عليه  
سجود السهو ، فسلم وبعد ما علم ذلك سجد للسهو بعد السلام ، ولو كان يعلم ذلك  
سجد للسهو قبل السلام ، أو انه ( م ) يعلم أن عليه سجود السهو لكنه نسى فسلم ، ثم  
ما تذكر ذلك تداركه بعد السلام .

واستدلوا أيضا بأن المعنى من سجود السهو هو اصلاح الصلاة واصلاحها لا يكون  
الفرغ منها ، وانما حاز تأخير سجود السهو عن جميع أعمال الصلاة مما عدا  
السلام ، لان السلام يخرجها من أن تكونا صليحتين ( ٣ )

أعيب عن هذه اللمة بأنها مرفوضة لان النبي ( م ) سجد للسهو بعد السلام ولو  
السلام يخرجها عن كونها صليحتين لما سجد بعده .

التمهيد لابن عبد البر : ٢٨/٥ - ٣٠ ، الاستذكار : ٢٤٠/٢ - ٢٤١ .

نيل الأوتار : ١٢٧/٢ - ١٢٨ ، فتح الباري : ٣٣٦/٢ ، المعلى لابن حزم :

٣٩١ - ٣٩٠/٢ .

فتح مسلم للنووي : ٥٦/٥ - ٦٧ ، المجموع للنووي : ٧٠/٤ - ٧١ ، فتح الباري :

٣٣٦/٢ ، الاستذكار : ٢٤٢ - ٢٤٣ ، التمهيد : ٣٢/٥ - ٣٣ ، المشني لابن

هامة : ٢٠/٢ - ٢١ ، نيل الأوتار : ١٢٦/٣ - ١٢٨ .

ذهب الامام احمد وأتباعه الى أن سجد السجود كله قبل السلام الا ما ورد النص  
بعد السلام وهو ثلاثة مواضع :

الموضع الأول : اذا سلم من ركعتين كما في حديث أبي هريرة أنه ( م ) صلى بنا  
عمر أو العمر فسلم من ركعتين فقال له ذو اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول  
الله ؟ فقال ( م ) أهدق ذو اليمين ؟ فقال الناس : نعم فقام رسول الله ( م ) فصلى  
من أربعين ثم سلم ، ثم كبر فسجد مثل سجوده أو - اول ثم رفع وسلم ( ١ )

الموضع الثاني : اذا سلم من ثلاث كما في حديث عمران بن حصين أنه ( م ) سلم  
ثلاث ركعات من العصر فدخل الحجر فقام رجل بسيف اليمين فقال : أقصرت الصلاة  
يا رسول الله ؟ فخرج منها فصلى الركعة التي تراء ثم سلم ثم سجد سجدتي السهو  
سلم ( ٢ ) .

الموضع الثالث : اذا تيمم الامام فبنى على غالب ثلثه كما في حديث ابن مسعود أنه  
( م ) صلى الظهر خمسا فقبل له : أزيد في الصلاة ؟ فقال وما زك ؟ قال : صليت  
سجدة سجودتين بعد ما سلم . . . ثم قال : . . . اذا شك أحدكم في صلاته  
فليتم عليه ثم ليسلم ، ثم ليسجد سجدة ( ٣ )

الباري مع الفتح : ٣٤٠ / ٢ ، سلم مع النووي : ٦٨ / ٥ .

سلم مع النووي : ٧٢ / ٥ .

الباري : ٣٢٧ / ٢ ، مسلم : ٦١ / ٥ - ٦٢ ، نيل الأوتار : ١٢٢ / ٢ - ١٢٤ ،

تظفوا في معنى التيمم فقبل : الاخذ باليقين وهو الاقل وقيل : الاخذ بغالب  
اليسر وقيل غير ذلك راجع فتح الباري : ٢٢٧ / ٢ - ٢٢٨ . نيل الأوتار

١٢٢ - ١٢٣ ، الاستذكار : ٢٤٤ / ٢ .



بطلان القول في مذاهب أحمد ان سجود السهو كله قبل السلام الا اذا سلم من نقصه ،  
انه أو تسمى الامام فبنى على غالب طائفة وما عداهما يسجد له قبل السلام ، لان  
السهو من شأن الصلاة فيقتضيه قبل أن يسلم الا ما ورد النص ، ( ١ )  
تتلقت أقوال الفقهاء في ترجيح أحد هذه المذاهب ، فقال النووي : أقوى المذاهب  
مالك ثم مذهب الشافعي ( ٢ ) .  
الغيره : يريق أحمد أقوى لأنه قال : يستعمل كل حديث فيما ورد فيه وما لم يرد  
يسجد له قبل السلام ، ثم قال : ولولا ما روى عنه ( ٣ ) في ذلك لرأيتك  
سلام لانه من شأن الصلاة فيفعله قبل السلام ( ٢ )  
قال ابن حجر : أعدل المذاهب فيما يظهر قول اسحاق بن راهويه : كل حديث  
فيها ورد فيه وما لم يرد فيه شيء فيفرق بين الزيادة او بين النقصان ، ان كان زيادة  
السلام وان كان نقصا فقبله ( ٤ ) .  
قال الشوكاني : أحسن ما يقال في المقام : انه يعمل على ما تقتضيه أقواله وأفعاله  
من السجود قبل السلام أو بعده فما كان من أسباب السجود مقيدا بقبل السلام سجود  
السلام ، وما كان مقيدا منها بعد السلام سجود له بعده ، وما لم يرد تقيد باحد مما  
غيرا بين السجود قبل السلام أو بعده من غير فرق بين الزيادة والنقص ( ٥ )

• المعنى لابن قدامة : ٢٠ / ٢

• من سلم : ٥٦ / ٥

• من الباري : ٣٣٦ / ٢

• المصدر السابق

• من الاوتار : ١٢٨ / ٢

التمايز بين القول والفعل :

أما القول فهو ما ثبت عن أبي هريرة وأبي ذر أن النبي ( ص ) قال : يقام الصلاة  
أمام الحمار والكلب الأسود ( ١ ) فقوله هذا يدل على أن مرور هذه الأشياء أمام  
الصلوة يقام صلاته والمراد بقام الصلاة أي الصلاة . وقد ورد في بيان هذا

أما الفعل الأول فهو ما ثبت عن عائشة أنها قالت : لقد كان رسول الله ( ص ) يقوم  
من الليل وانى لمعتضة بينه وبين القبلة على فراشه . أمه ( ٢ ) فصالاته ( ص ) وعائشة  
بين يديه فمسل يدل على أن المرأة لا تقام الصلاة .

أما الفعل الثاني فهو ما ثبت عن ابن عباس أنه قال : أقبلت راكبا على مباراتان والنبي  
يصلى فمررت على بعض المرف ونزلت فأرسلت الاتان يرتع فدخلت المرف ولم ينكر علي  
( ٣ ) فقول ابن عباس هذا في إشارة النبي ( ص ) وأصحابه مع عدم الإنكار عليه  
أن مرور الحمار أمام المصلى لا يقطع صلاته .

لأجل هذا التمايز بين القول والفعل اختلف العلماء في هذه المسألة فذهب  
بعض الصحابة منهم أبو هريرة وأنس وابن عباس في رواية عنه ومائة أخرى من التابعين  
إلى أن مرور هذه الأشياء أمام المصلى يقطع صلاته وذلك استدلالاتهم بحديث أبي هريرة  
وأما أبو عبد الله عن حديث عائشة بأنه لا حجة فيه لأمر :

سها : أن الكلام في المار بين يدي المصلى لا الثابت أو النائم الممتزج بين يديه  
الثابتة مستترضة بين يديه ( ص ) وليست مارة ، والفرق بين المار وبين الثابت  
في القبلة أن المرور حرام بخلاف الاستقرار دائما كان أم غيره فالمرأة يقام مرورها  
بها واستقرارها أمام المصلى .

علم مع شرحه للنووي : ٢٢٦/٤ - ٢٢٧ ، البخاري مع الفتح : ١٢٤/٢ - ١٢٧ .  
مرجع السابق .

علم مع شرحه : ٢٢١/٤ - ٢٢٢ ، البخاري مع الفتح : ١١٨/٢ - ١١٩ .

فيها : أن العملة في قناع الصلاة بمنزلة المرأة ما يسهل من التشويش، وهو بالأحرى تنبيه  
في خشية الافتتان بخلاف الزوجة فانها حاصلة فمأثمة ليست أجنبية من الرسول ( ص )  
فيها : ان ما ثبت من حديث عائشة يثبت ان يكون من خصائصه ( م ) ان أنه  
الناس على ضبط نفسه على ما لا يقدر عليه غيره .

فيها : أن صلاته كانت تطوعا ومن أسهل والفرغ أكد بمعنى أنه يفتقر في النفل  
بافتقر في صلاة الفرغ .

وأما حديث ابن عباس فقد أحوا عنه بأن مرور ابن عباس راجيا على حمار انما كان بين  
اليدين ولم يكن مارا أمام الامام أو المنفرد وذلك ان المأموم فلا يستر من مر بين يديه لان الامام  
ستره ستره للمأموم ان فحديته انما دل على جواز المرور بين يدي المأموم فقط ولم يكن  
على جواز المرور بين يدي الامام أو المنفرد . وبذلك تبين ان حديثه لا يصلح للاحتجاج  
بان الحمار لا يقطع الصلاة لعدم تناوله لمحل النزاع وهو قطع الصلاة مع عدم السترة ( ١ )

فيما ذهب الامام احمد في المشهور عنه الى أن مرور الكلب الاسود وحده هو الذي يقطع  
الصلاة بخلاف غيره ووجه تخصيص الكلب أن الكلب لم يرد في الترخيص فيه شيء يمارض حديث  
عمره وأبي : نروى حديث عائشة السابق وأما الحمار فقد ورد ما يمارضه وهو حديث  
عمر السابق فبقى الكلب الاسود خاليا عن المارض فيجب القول به لثبوت دخوله ضمن  
( ٢ )

فيما ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وجهور العلماء من السلف والخلف بعدم بيان الصلاة  
في من هذه الأشياء المذكورة وغيرها ، وأجابوا عن حديث أبي عميرة وأبي نربان  
بالتفريع هو القناع عن الخشوع والذكر والنقر في الخشوع لشغل القلب بهذه الأشياء

فيها : فتاوى البارئ : ١٣٦/٢ - ١٣٧ ، شرح مسلم للنووي : ٢٢٦/٢ - ٢٢٧ ،  
المعجم للنووي : ٢٣١/٣ - ٢٣٣ ، المغني لابن قدامة : ٢٠٥/٢ - ٢٠٧ ، نيل  
الار : ١١/٣ - ١٧ ، ابن رشد : ١٨٠/١ .  
فيها : لابن قدامة : ٢٠٧/٢ .

الفتات اليها ، لأنها تفسد الصلاة ( ١ ) .  
قال آخر لتعارض القول والفعل : أما القول فهو ما ثبت عن أبي سعيد أنه ( ح )  
إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة وليدن منها ( ٢ ) وقول آخر من حديث  
أبو هريرة أنه ( ح ) قال : إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة ووجهه شيتا الحديث . . . ( ٣ )  
في القول يدلان على وجوب اتخاذ السترة الأمر الوجوب .  
ورد في بيان يمارضان مذهب القولين أما الفعل الأول فهو ما ثبت عن ابن عباس أنه  
( ح ) صلى في قضاء ليس بين يديه سترة ( ٤ ) وأما الفعل الثاني فهو ما روى عن مالك  
في وداعة أنه رأى النبي ( ص ) يصل ما يلي باب بني سهم والناس يهرون بين يديه  
فيهما سترة ( ٥ ) هذان الفعلان يدلان على عدم وجوب اتخاذ السترة .  
والقول بوجوب السترة ذهب عنه أهل العلم وأما ابن عباس وفلسفه  
فعله ( ح ) لا يمارض القول الثاني بنا كما تقرر في فن الأصول لاحتمال ان يكون  
( ح ) خاصة به . اذن لا يكون فعله ( ح ) قرينة لصرف الأمر إلى الندب .  
والقول بعدم وجوب السترة ذهب عنه آخرون محتجين بفعله ( ح ) وأنه دليل  
صرف الأمر إلى الندب . ودعوى كون فعله ( ح ) خاصة به يحتاج إلى دليل . ( ٦ ) .

مراجع السابقة ، سبل السلام : ١٤٣/١ .

داود : ٢٦١/١ .

داود : ٢٥٨/١ .

داود : ٢٦٧/١ .

الأوثر : ٦ .

الأوثر : ٦/٣ - ٧ .

مبارحة القياس للقياس : ( ١ )

عن الشافعي وأصحابه الوضوء على التيمم في وجوب النية فقالوا : الوضوء طهارة  
تستباح بها الصلاة فلا تصح تلك الطهارة بدون النية كالتيمم فإنه لا يصح  
بالاتفاق ( ٢ )

مسوا أيضا الوضوء على الصلاة في وجوب النية حيث قالوا : الوضوء عبادة ذات  
روحيت فيها النية كالصلاة فإنها لا تصح بلا نية بالاتفاق ( ٣ )  
فإنه لو لم يكن القياسين قياسا ن آخران للاحناف فقد قاسوا الوضوء على إزالة  
النجاسة في عدم وجوب النية حيث قالوا : الوضوء طهارة بمائع فلا تجب فيها النية

ع : المجموع للنووي : ١ / ٣٦٠ - ٣٦٢ ، فتح القدير لابن الهمام : ١ / ٢١١ - ٢٢٢  
مستدرك : ٣٢٢ - ٣٢٢ ، البداية : ١ / ٦٨ .

على هذا القياس بأن الوضوء يسمى طهارة شرعا وإنما بخلاف التيمم فيولا يسمى  
طهارة شرعا إلا للصلاة لا في نفسه فكان التماهير به تسبدا محضا ولا تسبدا بدون النية  
لأن الوضوء ففسد قياس الوضوء على التيمم .

فإن أيضا على هذا القياس بأن التيمم فرع للوضوء ولا يجوز أن يؤخذ حكم الأصل من  
فرع وذلك لاتفاقهم أن شرط القياس أن لا تكون شرعية حكم الأصل متأخرة عن حكم الفرع  
لثبت حكم الفرع بلا دليل أو شرعية التيمم متأخرة عن الوضوء فلا يقاس الوضوء على التيمم  
حكمه . اجيب عن هذا بأن التيمم ليس فرعا للوضوء لأن الفرع ما كان مأخوذا من  
شئ وليس التيمم مأخوذا من الوضوء وإنما هو يدل عنه فلا يمنع أخذ حكم البديل من حكم  
الأصل ، وذلك أنه لما شرع التيمم بشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء .

فإن على هذا القياس بأن الوضوء ليس عبادة وإنما هو طهارة . اجيب بأن العبادة  
بالأداة أو ما يبيد به قرينة وهذا موجود في الوضوء . وفي المرجع المذكورة وغيرها من  
باب الأئمة اعتراضات وتوجيهات كثيرة فلترجع .

النجاسة التي هي من باب التروك ، يعني ان الأمور به في ازالة النجاسة ترك  
 عليه ما لم يكن وليس المطلوب فيه تحصيل شيء وكذلك الوضوء ( ١ )  
 أيضا الوضوء على ستر السمرة حيث قالوا : الوضوء شرطا للصلاة لا على  
 بدل ( ٢ ) فلم تجب فيه النية كستر السمرة فانها لا تنفقر الى النية بالاتفاق "٣"  
 قال آخر للتمارض بين القياسين ( ٤ ) يجوز تقديم التيمم للمكتوبة قبل وقت فعلها  
 التيمم على سائر الطهارة كالوضوء وازالة النجاسة ان يجوز تقديم هذه الطهارة على وقت  
 الاتفاق ، والى مقتضى هذا القياس ذهب الأحناف ومن وافقهم حيث قالوا : التيمم  
 يحتاج بها الصلاة فيجاز تقديمها على وقت الصلاة كالوضوء وازالة  
 نجاسة ( ٥ )

على هذا القياس بأن الأمور به في الوضوء ايجاد فعل لم يكن وهو الطهارة بدليل  
 وجود الوضوء والتيمم طهارة وهي لا اترفع حدثا وانما توجد الطهارة فقط بخلاف  
 النجاسة فان الأمور به فيها ترك وليس المطلوب فيها تحصيل شيء فلا يصح قياس  
 على ازالة النجاسة في عدم وجوب النية ، لأن الأمور به في الوضوء ايجاد فعل  
 في ازالة النجاسة ترك . ورد هذا الاعتراض بان الطهارة في الوضوء أيضا لانها ترك  
 حدث .

جوز من التيمم لأنه بدل .

على هذا القياس بأن ستر السمرة وان كان شرطا الا أنه ليس عادة محضة بل المراد  
 العناية عن الميؤن بدليل وجوبه في كل حال ووجوبه على من ليس مكلفا بخلاف الوضوء  
 قياس الوضوء على ستر السمرة .

أم للجصاص : ٣٨٢/٢ - ٣٨٤ ، المجموع للنووي : ١٦٤/١ - ١٦٥ ، ٥٤٣ ،  
 على لابن قدامة : ٢١٧/١ .

على هذا القياس بأنه قياس مع الفارقة ، وذلك ان سائر الطهارة باعارة فاعية وليست  
 باعارة ضرورية واطهارة التيمم باعارة ضرورية فلا تقاس باعارة الضرورية على غيرها ، فاعارة  
 ضرورية تنجز بحال الضرورية ولا ضرورة قبل الوقت ؛

هذا عارضا. هذا القياس قياس آخر وهو : لا يجوز تقديم التيمم للمكتوبة قبل وقتها  
فما قياسا للتيمم على طهارة المستحاضة والتي مقتضى هذا القياس ذهب الجمهور  
إلى ذلك، والشافعي وأحمد في المذهب فقالوا : التيمم طهارة ضرورة فلم تصح قبيل  
طهارة المستحاضة ( ١ )

قال آخر للتمارض بين القياسين : قول الشافعية : ان مسح الرأس ركن للوضوء  
فإنه التثليث كالأعضاء المنسولة فإنه يشرع فيها التثليث بالاتفاق .  
والشافعية بهذا القياس قياس الاحناف وهو : ان مسح الرأس مسح فلا يشرع فيه التثليث  
فإنه لا يشرع فيه إلا ما لا يشرع فيها مسما حيث لا يشرع التثليث في مسح الخفيف  
فإنه ( ٢ )

قال آخر في ذلك ( ٣ ) لمسح الحمر الأملية وسؤرها طاهر قياسا على عرقها  
الضرورة في كل منهما فذهب العلماء الى القول بانه طهارة عرق الحمر الأملية لتمنيز  
عن غيره وكذلك لمسحها وسؤرها وان كانت ضرورة الاحتراز في العرق أكثر من  
سؤرها .

هذا عارضا هذا القياس قياس آخر وهو : ان لمسح الحمر الأملية وسؤرها نجس قياسا  
بمسحها ( ٤ ) بجامع ان كلا منهما متولد من اللحم ( ٥ )

على هذا القياس بأن عدم تقديم المستحاضة طهارتها قبل الوقت ليس محل اتفاق  
وإنه عند الاحناف تقديم المستحاضة طهارتها قبل الوقت فلو توضأت قبل الجزوال  
لما ان تسلي به الى خروج الوقت .

الرحموت : ٣٢٧/٢ ، ٤٤٥ .  
النار : ٦٧٢ - ٦٧٣ . فواتح الرحموت : ١٩٢/٢ - ١٩٣ .

على هذا القياس بان ضرورة الاحتراز انما توجد في اللعاب والسؤردون اللبن  
فإن الحمر الأملية قد تربط في الدور فتشرب من الأواني فيتصل لمسحها بالمسح  
كذلك اللبن .

النار : ٦٧٢ - ٦٧٣ ، المجموع : ٢٢٧/١ - ٢٢٩ ، المنقى لابن قدامة :  
٢٢ - ٦٣ .

في اختلاف الصحابة وغيرهم من الفقهاء في هذه المسألة وذلك لاختلاف الآثار  
التي فيها ، فقد روى عن ابن عمر قوله : بنحوه سائر الصحابة ، ونقل حسن  
ابن قولهم : بإظهاره ، وتفصيل الأقوال في كتب الفقه والمذاهب .

في أمثلة التمازج بين القياسين إمامة الفاسق ، فقد اختلف العلماء في  
إمامة الفاسق فردما قوم وأجازوا آخرون فمن ردما قال : لا تصح إمامة  
القياس على عدم صحة شهادته ، يعني أنه كما يتهم في الشهادة أن يكذب  
بضم في إمامته أن يهمل ملاة فاسدة .

ومن أجازها فقال : تصح إمامة الفاسق قياسا على صحة ملاته في نفسه  
أن الفسق لا يبطل صحة الملاة فكذلك لا يبطل صحة الإمامة لأن المأموم  
من إمامة الفاسق إلا صحة ملاته ، ومن صحته صحت إمامته .

التمازج بين القياس والقياس :

وهو ما رواه أبو حمزة من فعلك ( ص ) أنه كان يقرأ في الركعة الأولى  
بالحجزة سورة الجمعة ( ٢ ) فقرأه هذه فعل يقتضى أن يكون لصلاة  
سورة معينة يسن قراتها .

وهذا الفعل قياس وذلك أن ملاة الجمعة كما في الصلوات ومن ليس لها  
سورة معينة فذلك الحال في ملاة الجمعة فلا يكون لها سورة معينة يسن  
قراءتها ، وفي الحقيقة أن التمازج بين النص والقياس إنما هو حسب الظاهر ،  
ولم يورد النص لأن النص أقوى من القياس وعند وجود القوي ينتفي الضعيف  
وتتعلق بهذا .

١٤٥/١ ، المغني لابن قدامة : ١٥٥/٢ ، المجموع : ١٥٣/٤ .

١٦٦/٦ .



فذهب اكثر الفقهاء الى ان السنة في صلاة الجمعة قراءة سورة الجمعة نظرا لفعله  
(١) ، وذهب جماعة آخرون منهم ابو حنيفة الى عدم سنية ذلك ، وأن الامام يقرأ ما  
من السور . ( ١ ) .

شال آخر للتعارف بين العمل والقياس : العمل مما ثبت من حديث عائشة أنها  
سألت : <sup>(٢)</sup> خسفت الشمس في عهده ( ج . ) فملى بالناس فقام فأمال القيام ثم ركع فأمال  
القيام تام فأمال القيام وهو دون الاول ثم ركع فأمال الركوع وهو دون الاول ثم رفع  
ثم عمل في الركعة الأخيرة مثل ذلك ، ( ٣ ) .

فصل في هذه عمل يقتضى ان صلاة الكسوف ركعتان وفي كل ركعة ركوعان والى هذا  
يؤيد ما لا ، والشافعي واحمد وجمهور اهل الحجاز .

وقال قياس يمارى هذا العمل حسب الظاهر وهو قياس صلاة الكسوف على صلاة  
الجمعة وسائر الصلوات ، ويؤيد هذا القياس ما ورد من حديث ابي بكر  
بن عبد بن جندب وغيرهما أنه ( ج . ) ملى في الكسوف ركعتين كصلاة العيد ( ٤ ) والى  
ذهب ابو حنيفة والثوري والكوفيون وغيرهم ، فقالوا : انها ركعتان في كل ركعة  
كما هو المعمود في جميع النوافل والفرائض .

وقد الجمهور هذا القياس بأن صلاة الكسوف جاءت على صفة مخصوصة فلا يدخل  
فيها بل كل ما ثبت أنه ( ج . ) فملى فيها كان مشروعا وبأن القياس مع وجود النص  
كول . وأجابوا عن حديث ابي بكر وغيره بأن حديث عائشة وغيره اكثر شهرة  
رواية لأنه في الصحيحين واكثر ارقا بالاضافة الى ما فيه من الزيادة .

رشد البداية : ٢٦٤ / ١ .

الكسوف والخسوف شيء واحد ويستعمل كل منهما للشمس والقمر في الأصح المشهور من  
كتب اللغة والأشهر في السنة الفقهاء تخصيص الكسوف بالشمس والخسوف بالقمر وهو  
تخصيص بدون دليل . راجع كتب الفقه .

علم مع النووي : ٢٠٠ / ٦ وما بعدهما ، البخارى مع الفتح : ١٨٢ / ٣ - ١٨٢ .

بخارى : ١٧٩ / ٣ ، ابو داود : ٤٢٠ / ١ ، النسائي : ١٤٦ / ٣ .

وأما الأحناف وغيرهم فقد أجابوا عن حديث عائشة وغيرها بأن الأحاديث الدالة  
 على تعدد الركوع مضاربة لانحراب الرواة فيها فمنهم من روى ركوعين ومنهم من روى ثلاث  
 ركعات ومنهم من روى خمس ركعات أو ست ركعات أو ثمانى ركعات والانحراب موجب  
 لذلك ، فوجب ترك روايات التمدد كلها والأخذ بما يبرهنها .  
 وإقرب : ان الانحراب حاصل فى رواية الركعتين قلنا : اذن يجب الرجوع الى  
 الجمهور وهو كون الصلاة ركعتين فى كل ركعة ركوع واحد ( ١ )  
 وقد مال كثير من المحدثين والفقهاء الى ترجيح المذهب الاول والله أعلم .

التاريخ بين القول والقياس :

أما القول فهو ما ثبت من قوله ( ح ) ليس على المسلم فى عبده وفرسه صدقة ( ٢ )  
 من فى الحديث مطلق ، فلذا يفيد الحديث عدم وجوب الزكاة فى الفرس ذكورا كانت  
 أم أنثى ، سائمة كانت أم غير سائمة ، والى هذا ذهب الجمهور من العلماء وقالوا  
 بوجوب الزكاة فى جميع أنواع الخيل .  
 وأما هذا القول قياس الأحناف ، وذلك أنهم قاسوا الخيل السائمة على البقرة  
 لما فى حديثها فى وجوب الزكاة فقالوا : ان الخيل السائمة حيوان مقصود به النماء والنسل  
 كالبقرة والبقرة وغيرهما فى وجوب الزكاة هذا ولذا رغب فى أدلة أخرى كثيرة وثقافتهم  
 فى كتبهم ( ٣ ) .

المراجع : شرح مسلم للنووى : ٢٠٠ / ٦ ، المجموع للنووى : ٦٤ / ٥ - ٦٥ ، المنقى  
 من قدامة : ٣٥٠ / ٣ - ٣٥٣ ، فتح البارى : ١٨٣ / ٣ ، فتح القدير لابن الهمام :  
 ٤٣١ / ١ - ٤٣٥ ، نيل الأوتار : ٣٧٢ - ٣٧٣ ، سبل السلام : ٧٦ / ٢ - ٧٧ ،  
 الوهبيا فى اصول الفقه الاسلامى : ٣٢٢ - ٣٢٣ ، اصول الفقه زكى شعبان : ٣٠٦ ،  
 التلويح على التوضيح : ١٠٤ / ٢ .  
 فتح البارى : ٦٩ / ٤ .

المجموع للنووى : ٢٠٧ / ٥ ، فتح القدير لابن الهمام : ٥٠٢ / ١ - ٥٠٣ ، المنقى لابن  
 قدامة ٥١٧ / ٢ ، التمهيد : ٢١٤ / ٤ - ٢١٨ ، بداية المصنف : ٢٥١ / ١ - ٢٥٢ .

موقف الأصوليين عند وجود التعارض بين النهر والقياس:

في المعارضة الموجودة بين القياس والنهر، تختلف وجهة نظر الفقهاء فيها وتباين وجهات:

الوجهة الأولى: رفض القياس المتعارض للنهر، سواء كان النهر قاسميا أم ثانيا وسواء كانت الثانية في السند أم في الدلالة فلا قياس في مقابلة النهر، ولا يعمنون من ذلك، أن القياس يعتبر في حالة معارضته بالنهر، فاسدا فقد يكون صحيحا، ولكن مع ذلك لا يصح التمسك به لمعارضته للنهر.

الوجهة الثانية: رفض القياس المتعارض للنهر، ومعنى بذلك، فساد القياس فمعارضة القياس القاسم أو الظني أمانة فساد.

فالوجهتان متفقتان في الزنا القياس المتعارض للنهر، ولا خلاف بينهما في ذلك، إلا في معارضة أمانة فساد القياس أو عدم ذلك فالوجهة الأولى تقول إن المعارضة ليست الفساد، فقد يكون القياس صحيحا مع معارضته للنهر، والوجهة الثانية تقول: إن أمانة أية الفساد.

الوجهة الثالثة: لا اعتبار للقياس الظني إذا خالف نهر قاسم، إذ هو قياس فاسد بهذه الحالة.

أما إذا خالف نهر ظني صح معارضة القياس لذلك الظني فلا فساد للقياس في هذه الحالة فيصح تخصيصه للمعام الظني الوارد في القرآن أو السنة بذلك القياس.

ثانياً على ذلك، فالقياس يعتبر فاسدا إذا خالف النهر القاسم وقد يكون صحيحا مع ذلك للنهر الظني (١)

قال ابن رشد: اختلفوا في تغليب الأثر على القياس، أو تغليب القياس على الأثر المتعارض، وهي مسألة مختلف فيها، لكن العموم أن الأثر إذا كان نورا ثابتا فالواجب التغليب على القياس. وأما إذا كان ظاهرا اللفظ متملا للتأويل فهنا يتردد النظر على

بينهما بأن يتأول اللفظ أو يطلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس ؟ وذلك مختلف  
بسبب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة وقوة قياس من القياسات التي تقابلها  
الفرق بينهما إلا بالذوق العقلي كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون  
لأن الذوقان على التساوي ، ولذلك اكبر الاختلاف في هذا النوع حتى قال كسير  
الناس : كل مجتهد مضيب ( ١ )

فهذا تحليل موجز وعرض بسيط عن أهم ما تتسم به هذه المقدمة ولا أدرى  
أما كان بشيء جديد لم يكن موجودا في دفتي الكتاب ، ولكني جمعت ما كان  
ظاهرا في مواضع شتى ، وما كان مفرقا في أماكن مختلفة في صفحات هذا  
كتاب ونشأه ، جمعت بصورة قريبة إلى الأذهان بمعدة عن الالتباس . فالله  
سؤل للصواب ومنه العون والإمداد والالهام .

الباب الثاني

منهجه في الكتاب

الفصل الاول

بعض الكلمات وما يراد منها

الفصل الثاني

طريقته في عرض المسائل

الفصل الثالث

مثالية ابن رشد في موقف الانصاف

الفصل الرابع

الترجيح حسب الأدلة

الفصل الخامس

في نماذج من القواعد الاصولية

الفصل السادس

صادره وتغنياته العلمية

الفصل الأول

الكلمات وما يراد منها :

أما ما يصادف القارئ في بداية المحتهد استدلال ابن رشد في المسائل الرئيسية (الاتفاق) تارة وكلمة (الاجماع) تارة أخرى ، وربما يتسأل القارئ هل معني الذي يعنيه ابن رشد هو معنى الاجماع الذي يعتبر محمدا ثالثا من مصادر التشريع ، يتازع عن غيره من الاجماع في المعلوم الأخرى بكونه مصونا عن الخطأ ؟ أو أن الاتفاق من أعم أو أخسر ؟

أبعد القارئ ابن رشد بذكر كلمة (الاجماع) بعد ذكره (الكتاب والسنة) فهنا ما زال منه هذا السؤال : ما فائدة ذكر الاجماع بعد ذكر المصدرين الرئيسيين في الشريعة ؟ وهناك كلمات أخرى لا تخلو عن الالتباس على القارئ . كل هذا وغيره يدعو بعد من حقيقتك كلمة (الاتفاق) والاجماع) وغيرهما على قدر يلقي ضوءا أمام القارئ .

الاتفاق : منناه لئنه أن يكون رأي كل واحد على وفق رأي الآخر بمعنى مشترك في الاعتقاد أو الفعل أو القول أو السكوت أو التقرير بالنسبة للأمر المشترك فيه ، والاتفاق لا تتصور إلا من أشخاص متعددين ، سواء كان الاتفاق من الكل أم من البعض ، كان من المجتهدين وحدهم أم منهم ومن المقلدين أو من المقلدين فقط ، وسواء كان من في عصر واحد أم في عصور مختلفة .

الاجماع : يقالق لغة على معنيين وذلك بالاشتراك اللفظي وهو ما تمسكده علماء واتحد لفظه كالمسئ :

المعنى الأول : المنزم على الأمر والقناع به يقال أجمع فلان على الأمر إذا عزم عليه ، كما أجمع الأمر إذا عزمه ، فالاجماع بهذا المعنى يتمدى بمعنى وبدونها ( ١ ) ومن تمديده على قوله تعالى : وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون ( ٢ ) وقوله ( ٣ ) : أجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له ( ٤ ) .

المعنى الثاني : مادة جمع : ١٥/٢ .

سورة يوسف : آية : ١٠٢ .

سورة أبي داود : ٤٤٢/٢ .

المعنى الثاني : الاتفاق ، يقال : اجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه .  
والفرق بين المعنيين ان الأول يمكن تصور من واحد ومن متعدد ، بينما الثاني لا يمكن  
تصوره الا من متعدد ، كما ان الإجماع بالمعنى الاول يتمدد بنفسه ويعلو والمعنى الثاني  
يعلو بعلو فقط .

ولقد اختلف العلماء في كون اللفظ حقيقة في كل من المعنيين او في احدهما فقط  
وهو ما ينسب اليه انه مشترك لفظي بينهما لان اللفظ قد استعمل فيها والأصل في  
شمال الحقيقة .

وقد ذهب الجمهور الآخر الى انه حقيقة في اللفظ محراز في الاتفاق ، لأن اللفظ غالب استعماله  
المزوم وقل استعماله في الاتفاق ، وما غالب استعماله أرجح فيكون اللفظ حقيقة فيه لان  
العلمة راجحة .

ويرى بعض الأصوليين أن المعنى الأول أنسب للإجماع بمعناه اللغوي ، والمعنى الثاني  
بمعناه الاصطلاحي الآتي ذكره وهذا بناء على قول من يرى ان الإجماع لا يكون الا من  
محدد .

وأما معنى الإجماع في اصطلاح الأصوليين فقد اختلفوا فيه ولكن الجمهور عرفوه : بأنه  
قول المتكلمين من أمة محمد ( ص ) بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي ( ١ )  
يمكن أن نستنتج من تعريف كمتي ( الإجماع والاتفاق ) ما يلي :

١/ ان الاتفاق قد يطلق ويقصد به الإجماع بمعناه الاصطلاحي ، من ذلك قول ابن  
الملك في أول كتاب البهارة : اتفق المسلمون على أن البهارة الشرعية طهارتان : طهارة  
الحدث وطهارة من الخبث ، واتفقوا على أن البهارة من الحدث ثلاثة أصناف : وضوء ،  
غسل ، وبدل منها وهو التيمم ( ٢ ) وكقوله : اتفق العلماء على أن غسل اليدين والذراعين  
بمياه الوضوء ( ٣ )

وهو يد ذلك تسميته تارة بكلمة ( أجمع ) بدل ( اتفق ) كقوله : وأجمع العلماء على  
الماء طاهرة في نفسها مطهرة لغيرها الا ماء البحر فان فيه خلافا في الصدر الاول ( ٤ )

الأحكام للآمدني : ١٧٦/١ ، كشف الأسرار : ٢٢٦/٢ ، تفسير التحرير : ٢٢٤/٣ ،

الوسيلة في أصول الفقه الاسلامي ٢٧٨ ، المستصفي : ١١٠/١ ، ارشاد الفحول : ٧١

البداهة : ٧/١ .

الآمدن نفسه : ١١/١

الآمدن نفسه : ٢٢/١ .

ولكن الذي يلفت نظر القارئ هو تمبيره أحيانا باتفاق المسلمين ، وأحيانا باتفاق العلماء  
السرفي ذلك هو أنه إذا كانت المسألة المتفق عليها في غاية الوضوح والظهور مؤيدة  
لها الوافرة يعبر باتفاق المسلمين ، وإن كانت تلك المسألة ليست بهذه المثابة فإنه يشير  
الإجماع بقوله : اتفق العلماء ، إذ هم الذين يتولون توضيحها لغيرهم ، ولكن هذه  
المرحلة لا تتفق مع كثير من المواضع ، ويمكن التوفيق بين التاميرين بتقدير المضاف فس  
: اتفق المسلمون أي اتفق علماء المسلمين ، كما يمكن القول بأن التاميرين مجرد تغني .

٢/ لقد يقال الاتفاق، ويراد به منسأه اللغوي الأملى كما في قوله : واتفق الجمهور على  
الأفعال التي هي الباعرة شرطاً في صحتها من الأفعال التي الوضوء شرطاً في صحتها  
الملاة ومس المصحف وغير ذلك ( ١ ) لأن تمبيره بكلمة الجمهور يفيد بأن في المسألة  
ما وليست مجتمعا عليها . وكقوله : واتفق الشافعي وأبو حنيفة على أن الأذان سننة  
لمرد والجماعة ( ٢ )

وما تقدم يتضح أن ابن رشد يصرح بكلمة ( الإجماع ) تارة أو يشير إليها بكلمة ( الاتفاق )  
أخرى وأحيانا يشير إلى الإجماع بنفي الخلاف في المسألة كقوله : وأما علي من تجب  
الملاة فعلى المسلم البالغ ولا خلاف في ذلك ( ٣ ) وكقوله : . . . أما إذا أبصر البيت  
مرد عند عم هو التوجه إلى البيت ولا خلاف في ذلك ( ٤ ) وقوله : فأما علي من تجب  
لمهارة النسل فعلى كل من لزمته الملاة ولا خلاف في ذلك ( ٥ )

وأما استدلال ابن رشد بالإجماع بعد استدلاله بالكتاب والسنة فهو من باب التأكيد  
بأن الأدلة وقد يقال : إن السرفي ذلك، أن العلماء قد يختلفون في حكم من الأحكام  
يوجد نص من الكتاب والسنة بسبب اختلافهم في فهم وتأويل ذلك النص ، وذكر الإجماع  
في الكتاب والسنة يدل على أن العلماء متفقون على الحكم المستفاد منها ولم يحصل بينهم  
خلاف في فهم أو تأويل ذلك النص من الكتاب أو السنة والله اعلم .

بداية المحتهد : ٧٣/١ .

المصدر : ١٠٧/١ .

المصدر : ٩٠/١ .

المصدر : ١١١/١ .

المصدر : ٤٣/١ .



والاكتفاء بان فائدة الاجماع مع وجود النص في قاع النزاع بين المختلفين والمتنازعين  
لغات حكم من الاحكام المستفادة من النصوص .

الثالث : كلمة العلماء وكلمة الفقهاء :

ثم ان ابن رشد يستعمل احيانا كلمة ( العلماء ) و احيانا كلمة ( الفقهاء ) ولا يخفى  
كلمة العلماء اشمل من كلمة الفقهاء ان انها تسم كل من يشتغل بالفقه ومن يشتغل  
بغيره ما بخلاف كلمة ( الفقهاء ) فانها لا تعلق الا على المشتغلين بالفقه حسب  
العرف ، لذلك ان الاستدلال باتفاق العلماء اقوى من حيث المعنى من الاستدلال باتفاق  
العلماء .

وامس السرف في اختيار كلمة ( العلماء ) في موضع وكلمة ( الفقهاء ) في موضع آخر  
ان كانت المسألة من المسائل العامة لا تخص الفقهاء في البحث عنها ومناقشة أدلتها  
بما جلية واضحة النصوص ، فانه يجرى في الاتفاق الذي حصل في جانبها باتفاق العلماء ،  
ان كانت المسألة من المسائل التي تخص الفقهاء لكونهم جد يربن بمطابقتها قوة وضمونها  
بغير في جانب الاتفاق عليها باتفاق الفقهاء .

ولا يخفى ان هذه كلها عليل تلتبس بعد الوقوع لذلك ، فانها قد تكون هي الباعث في  
التفسير وقد تكون لمجرد الاستثناس ، واختيار بغير الكلمات في مواضع دون الأخرى  
للمجرد التفنن حسب ما يتفق للمؤلف والله اعلم .

رابعا : الأثر : ترى ابن رشد يستعمل كلمة : ( الأثر ) لدى استدلاله بالحدِيث  
في فسق بين كون الحدِيث مرفوعا الى الرسول ( ص ) او موقوفا على الصحابة والتابعين .  
والأثر عند المحدثين يرادف الخبر والحدِيث والسنة ، ان معناه مأخوذ من أثيرت  
حدِيث أي رويته ويسمى المحدث أثريا نسبة للأثر ، ولهذا ذهب المحدثون الى أنه لا  
يخصيص الأثر بما أضيف للسلف من الصحابة والتابعين ، مع العلم أن بغير الفقهاء  
لأن : ان الخبر هو ما يروى عن النبي ( ص ) والأثر ما يروى عن الصحابة موقوفا عليهم .  
وقد عرفت رأى الجمهور من المحدثين وعلى هذا فابن رشد أخذ رأى الجمهور في  
ان هذه المصطلحات فلا ضير في تسمية الحدِيث خبرا والخبر حديثا وتسميتها أثرا ( ١ )

عائسا : حديث ثابت : وضح ابن رشد مقصوده من قوله : أحبانا ( حديث ثابت )  
قال : ومتى قلت : ثابت فانما أعني به ما أخرجه البخاري أو مسلم أو ما أجمعا  
( ١ )

سادسا : قوله : المساثل التي تجرى مجرى الاصول :  
فهذه العبارة وأمثالها تكثر كثيرا عن المؤلف في عدة مواضع من هذا الكتاب وذلك  
: فهذه مشهورات المساثل التي تجرى من هذا الباب مجرى الاصول ( ٢ ) وقوله :  
لما في هذا الكتاب ما يجرى مجرى الاصول ( ٣ ) وقوله : ونحن نذكر هنا ما يجرى  
الاصول ( ٤ ) ويقول في مواضع اخرى : وليس قصدنا منها الا ما يجرى مجرى الامهات  
ولم يوضح المؤلف المقصود بالمساثل التي تجرى مجرى الاصول او مجرى الامهات ولم  
المقصود منها في هذه المواضع ولكنه وضح معناها في مواضع اخرى حيث يقول : فهذا  
لما أن نشبه في هذا الكتاب من المساثل التي شأننا أنها تجرى مجرى الاصول ، وهي  
تعلق بها في الشرع أكثر ذلك أعني أن أكثر ما يتعلق بالمناوق به أما تعلقا قريبا  
بها من القرب ( ٥ ) وحيث يقول في موضع اخر : وفروع هذا الكتاب كثيرة وكلها غير مناوق  
ليس قصدنا الا ما يجرى مجرى الاصول ( ٦ ) .

بهذا يتدبر - أن المقصود من قوله : المساثل التي تجرى مجرى الاصول هي تلك المساثل  
التي الشرع بها منطوقا أو قريبا من المناوق ويؤيد هذا قوله : وقصدنا في هذا  
أحبابنا من ذكر المساثل المسدوعة أو ما له تعلق قريب بالمسدوعة ( ٧ ) وقوله : ...  
الشرع في الشرع تغلغل في القياس ويعد عن الاصول المناوق بها فـ

• بداية المجتهد : ٤٧/١

• بداية : ١٨/١

• بداية : ٤٦/١

• بداية : ٥٠/١

• بداية : ٨٨/١

• بداية : ١٩١/١

• بداية : ١٤٦/١

فليس يليق بكتابتنا هذا ان كان قصدنا فيه انما هو ذكر المناوq به في الشرع  
كان قريبا من المناوq به ( ١ ) .

ما بهما : اخرج ما سبق ان هذا الكتاب موضوع في أصول المسائل وقواعدهما وهما  
أصولها في الشرع أو لها علاقة بالمناوq بها وبمضى هذا ان المؤلف لم يصرح  
الكتاب في المسائل المسكوت عنها ولا في فروع المسائل ، وأذا ورد ذكر شيء من هذا  
من قانما هو لمناسبة تدعو الى ذلك ، كان تكون تلك المسائل مشهورة او كثيرة الوقوع ،  
وما تابعة للأصول أو أنها أصل لتبويبها ، وقد صرح المؤلف بذلك في عدة مواضع ،  
: وهذه كلها على ميسومة في كتب الفروع وليس كتابنا هذا كتاب فروع وانما هو كتاب  
( ٢ ) . وكقوله : وليس قصدنا في هذا الكتاب في الاكثر ذكر المسائل المسكوت  
في الشرع الا في الأقل ، وذلك اما من حيث هي مشهورة وأصل لتبويبها واما من حيث  
كثيرة الوقوع ( ٣ ) . وقوله : فهذه المسائل الواقعة المشهورة في أصول هذا الكتاب  
بما ساثل تذكر في هذا الكتاب وهي من كتب أخرى ، وذلك أنها اذا ذكرت في هذا  
بذكرت على أنها فروع تابعة للأصول ، واذا ذكرت في غيره ذكرت على أنها اصول ( ٤ )  
ذلك قوله : . . . وذلك ان قصدنا في هذا الكتاب كما قلنا غير مرة انما هو أن نشبهت  
مسائل المناوq بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها ، ونذكر من المسائل المسكوت  
التي شهر الخلاف فيها بين فقهاء الأصاار فان معرفة هذين الصنفين من المسائل  
التي تجرى للمعتهد مجرى الاصول في المسكوت عنها وفي النوازل التي لم يشتهر  
خلاف فيها بين فقهاء الأصاار سوا نقل فيها مذهب عن واحد منهم أولم ينقل ( ٥ )

• البداية : ٤٥٣/١

• البداية : ٣٨٦/٢

• البداية : ١٩٤/١

• البداية : ٣٨٦/٢

• البداية : ٣٨٧/٢

## الفصل الثاني

منهج في عرض المسائل :

نعمه ابن رشد الى البحث والتحقق في دراسة مذاهب العلماء وآرائهم دراسة  
المنهج واللبس ، فكان ينظر في أدلة هؤلاء وأقيمتهم التي استمدوا منها آراءهم  
بمنه نظرة فحصر ، وتدقيق يوضح خلالها الأمل الذي يقوم عليه اختلافهم ، فبذلك  
واع أن يعقد المقارنة بين تلك الآراء مع إيضاح أدلتها وأسباب الخلاف  
ذلك كله رغبة منه لتقريب ثقة الخلاف بينهم ، بطريقة علمية ذات مناقشة  
من روح التمسك والتقليد ، ظهرت فيها شخصيته ، وتجلي فيها ما  
من سمة الفكر وبعد النظر وسلامة الفطيرة ، وحسن القصد وقوة البيان  
الاستمداد .

بالإضافة من هذا الموقف المنهجي الذي استعمله ابن رشد في تحقيق  
منه وإنجاز رغبته سلك في عرض المسائل أحسن السالك نفعاً وأكبر  
منه حتى أصبح بذلك أوحد عصره في هذه الصناعة .

بعد ابن رشد في عرض المسائل طريق الاجمال ثم التفصيل ، ذلك أنه يحصر  
كل الموضوع على أبواب وفصول ثم يقسم تلك الأبواب والفصول على ما  
منه المقام ، وبعد ذلك يشرح في تفصيل كل قسم على ما يراه مناسباً .

على هذا المنهج سار في تقرير المسائل المتفق عليها والمختلف فيها  
بيان ما تحتاج إليه تلك المسائل من الأدلة النقلية والعقلية والتوجيهية  
ليل ، على وجه لا يترأف فيها لبساً أو غموضاً ، مع ذكر الصحيح والراجح  
، ويضاف الى ذلك ، أنه كان ينبه على من يشذ عن اتفاق الفقهاء  
مسألة وما يتعلق به من أدلة .

هذا المنهج السليم ، والاتجاه المستقيم ، حمل المؤلف اختلاف العلماء في  
الأحكام رحمة بهذه الأمة وتحقيقاً ليسرر بينها ، كما ورد في بعض الكتب حديث

على الألسنة ( اختلاف امتي رحمة ) ( ١ ) بينما نرى اتجاه بعض المتعصبين  
بأنه ان يكون الاختلاف رحمة حيث شدد كل من التعصبية في تحميم تقليد مذهبه  
الغير المنتمين اليه في تقليد غيره ولو لحاجة او ضرورة . ومناظراتهم وبما عن بعضهم  
بمعروف في كتب المذاهب والتاريخ والتراجم وغيرهم .

من رشد لم يكن بهذه الدرجة المقوتة لما عرفت ، ففي خلال عرضه آراء الفقهاء تلهو  
البارزة متمثلة بالانصاف من نفسه أولا ومع غيره ثانيا كما يتحلى ذلك كله في الفصول

في غير القدير للسلامة السواى وغيره : ان اختلافهم توسعة على الناس بمسائل  
المذاهب كشرائع متعددة بعث النبي ( ص ) بكلمها لئلا تضيق بهم الامور من اضافة  
الحق الذي فرضه الله على المتهدين دون غيرهم ولم يكفوا ما لا يطاق لهم به توسعة  
في شريعتهم السهلة السهلة فاختلف المذاهب في الأحكام والفروع نعمة كبيرة وفضيلة  
عظيمة خصت بها هذه الأمة ، أما الاختلاف في العقائد فضلال وويل ، فالحديث  
لما روي في الاختلاف في الأحكام . ورحمة نكرة في سياق الاثبات لا تقتضى عموما  
تحقق في صحته أن يحصل في الاختلاف رحمة ما في وقت ما على وجه ما .

والحديث لم يوجد له سند في شيء من كتب السنة لذلك قال بعضهم : لعلة خرج  
في غير كتب الحفاظ التي لم تصل اليها ، وقال السبكي : وليس بمعروف عند المحدثين  
لم أقف له على سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ، وروي البيهقي من حديث ابن عباس  
برفوعا بلفظ اختلاف أصحابي رحمة . واختلاف الصحابة في حكم اختلاف الامة ، لكن  
هذا الحديث سنده ضعيف كما قاله الحافظ العراقي ، وروي أيضا بلفظ اختلاف

أصحابي لأمتي رحمة ، وهو مرسل ضعيف . في غير القدير : ١ / ٢٠٩ - ٢١٢ ،

رد المحتار : ١ / ٤٦ - ٤٧ ، مقاصد الحسنة : ٢٦ - ٢٧ .

الفصل الثالث

من رشد في موقف الانصاف :

من عمل الانسان شيئا كاملا لا يبروه نقصان او ملاح لا يخالفه غيره وان كان هو  
الذي صيب وبخلص فيما يريد تحقيقه وانتاجه لان الكمال لله وحده . فابن رشد للم  
اسبق ذكره من اتمام نفسه عن التعصب لذمب معين ، بل خباا خباوة مثاليية  
خاف الحقوقي حيث يقول في آخر كتاب الباهارة ما نصه : ( . . . ) واكثر ما عولت فيما  
نسبة هذه المذاهب الي اربابها هو كتاب الاستذكار وانا قد ابعث لمن وقع منه  
وهم لي ان يصلحه والله المعين والموفق ) ( ١ ) .

ان هذا التصريح وهذه الابانة في اصلاح ما قد ييدر منه على وجه غير سليم في نسبة  
كان انصافا رفع به موه على منبر الحق ، واعترافا بالواقع ، ان ليس لأحد ان يدعى  
والامابة في كل ما يقوم به من الانجازات كبيرة كانت أم صغيرة ، فان ذلك لا يتيسر  
الله العظمة .

ان هذا التصريح جانب واحد من تلك الانصافات الذي هو نسبة المذمب الي غير أهله  
ومناك جوانب تحلت فيها قدرته الانصاف فيه تلك ، ما ينادى به في عدة مواضع من هذا  
ان ما يقع منه من ناحية النقص وعدم ذكر بعض المسائل والأحكام فانه سوف يستدركه  
ان جارات له الظروف ذلك ، واما ان غيره هو الذي يتولى تكلمته ويقول في صدر ذلك :  
الذي رأيناه ان نشبته في هذا الكتاب من المسائل . . . وان تذكرنا لشيء من هذا  
استناه في هذا الباب ( ٢ ) ويقول في مكان آخر : ( فهذا ما رأينا ان نشبته في هذا  
وان تذكرنا شيئا مما يشاكل غرضنا الحقناه ان شاء الله تعالى ) . ( ٣ ) وفي صفحة اخرى  
( وفروع هذا الباب كثيرة لكن الذي حضر منها الآن في الذكر هو ما ذكرناه ، ومن  
من هذا الباب مسائل مشهورة الخلاف بين فقهاء الأعمار ، وهي قريبة من الموضوع  
ان تثبت في هذا الموضوع . ( ٤ )

بداية : ٨٨/١

بداية : ٨٨/١

بداية : ٢٧٨/١

بداية : ٣٨٧/٢

الفصل الرابع

ترجيح حسب الأدلة :

يمكن الفقيه ابن رشد بالرجل الذي يتبع غيره في رأيه بتغيير بينة ولا دليل ، ولا بالذي  
 من الرأي وقد بان له نرفه أو خياؤه ، بل كان حرا في تفكيره ، خارجا عن رقصة  
 ، يسيدا عن ضيق الأفق ، دائرا مع الأدلة التي يرين فيها المناسبة والقسوة ،  
 التزاما بالأمانة العلمية ، فهو وان كان مالكي المذهب في نشأته الا أن ما أخذه على  
 من البحث ومقابلة النهر بالنهر مع الدراسة والتعمير ، وانهاها المصواب حيث كان ، حملته  
 الميالات في ترجيح الرأي ولو كان ذلك ، يؤدي الى مخالفة ما كان عليه المذهب  
 ، فالرأي الذي ينال منه التأييد والترجيح هو الذي به انه دليل قوي أو تعليل  
 ، ولذلك أمثلة كثيرة نختار منها ما يلي :

تلف العلماء فيما اذا فقد مالك النصاب السن الواجب من الأهل وعنده السن الذي  
 تحت ذلك السن ، فقال مالك : يكلف بشراء السن الواجب وقال الشافعية والحنابلة  
 : أنه يدفع الذي عنده مع دفع عشرين درهما أو شاتين ، اذا كان السن الذي عنده  
 من السن الواجب ، وان كان السن الذي عنده أعلى من السن الواجب عليه فأنه  
 السن الذي عنده وبأخذ عشرين درهما أو شاتين ، فرجح ابن رشد ما ذهب  
 الشافعية وغيرهم حيث قال : هذا ثابت في كتاب الصدقة فلا معنى للمنازعة فيه  
 مالك لم يبلغه هذا الحديث ( ١ ) .

تلف مالك والشافعية في إيلاء المبد . فقال مالك : إيلاؤه على النصف من  
 الحر ، وقال الشافعية : إيلاؤه مثل الحر أربعة أشهر ، وذكر ابن رشد أدلتهم  
 ثم رجح ما ذهب اليه الشافعية حيث قال : والامر أن تملك الأيمان بالحر  
 سواء بالإيلاء يمين لذا فالواجب التسوية ( ٢ ) وهو ما ذهب اليه الشافعية ومن  
 ، والإيلاء في اللغة الحلف يقال : آلى يولي إيلاء ، وفي الشرع الحلف على تركه وله  
 والأصل فيه قوله تعالى : للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر ( ٣ )

الكتابة : ٢٦١/١ .

الكتابة : ١٠٣/٢ .

قوة البقرة : آية : ٢٢٦ .

وتنح اختلاف بين الفقهاء فيمن أسلم فحشس من الشر فلما حل الأجل تمذر تسليمه  
عزم المسلم فيه وخرج زمانه فقال أبو حنيفة والشافعي وغيرهما : ان المسلم بالخيار  
ان يأخذ الثمن أو يصير الى العام القابل ، واضطراب قول مالك وأصحابه في هذه  
مسألة ، ورجح المؤلف قول أبي حنيفة والشافعي ومن وافقهما فقال : والمعتمد عليه  
في هذه المسألة ما رآه أبو حنيفة والشافعي وابن قاسم ( ١ ) والسلم هو : أن يسلم  
بما مضى في عونه موصوف في الذمة الى أجل مسمى ، أو هو : بيع شيء موصوف في  
ذمة الأجل فيه قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين الى أجل مسمى

سواء ( ٢ )

انتلفوا في الرجل يباله زوجته وهو غائب ثم يراجعها ، فيلغنها الدالاق ولا تلغنها  
بغيره ، فتزوج بعد انقضاء عدتها ، انتلفت الروايات عن مالك ، فروى عنه أنها للزوج  
في دخل بها أم لم يدخل بها ، وروى عنه أنها للزوج الأول وهو أولى بها الا اذا دخل  
الثاني ، وقال أبو حنيفة والشافعي وغيرهما : أنها للزوج الأول الذي ارتجعها  
في الثاني أو لم يدخل بها وبعد المناقشة لأدلة الفريقين رجح ابن رشد كونها للزوج  
الأول وهو ما ذهب اليه الحنفية والشافعية ( ٣ )

داو خلاف بينهم فيمن سملى المنرب وعده ثم وجد جماعة هل يعيد المنرب أم لا ؟ فذهب  
حنيفة ومالك الى أنه لا يعيد صلاة المنرب مع الجماعة ، استدلالا بقياس الشبه ، وهو  
صلاة المنرب وتر والوتر لا يعاد ، ولأن صلاة المنرب لو اعيدت أشبهت صلاة الشفع  
المدت بوتر لأنها تكون بمجموع ذلك ست ركعات ، فكانها نقلت من جنسها الى جنس  
وذلك سبيل لها ، وذهب الشافعي ومن وافقه الى أنها تعاد ، وبعد ايراد أدلة  
فريقين رد ابن رشد قياس المالكية حيث قال : وهذا القياس فيه ضعف لان السلام قد  
سمن الأوتار ، والتسك بالعموم أو قوى من الاستثناء بهذا النوع من القياس ( ٤ )

الداية : ٢٠٥ / ٢

مسورة البقرة : آية : ٢٨٢

الداية : ٨٦ / ٢

الداية : ١٤٢ / ١



والتسك بالسموم اى بسموم حد يث بشر بن محسن وهو مذكور فى الكتاب .

صرن الخلاف بين مالك والشافعى فى الأفضل فى الضحايا فقال الامام مالك : الأفضل  
للضحايا الكبش ، وقال الشافعى : الأفضل فى الضحايا الإبل ثم البقر ثم الكباش ، وذكر  
لفائدة كل منهما ثم قال فى الترجيح : . . . واذا كان ذلك ، فالواجب المصير  
للول الشافعى نثارا الى ان النبى ( ١٣ ) ضحى بالأمرين جميعا ( ١ ) .

اختلفوا فى موجب الاحبار هل هو البكارة او الصنم ؟ فن قال : الصنم قال : لا تجبر  
البالغ ، ومن قال البكارة قال : تجبر البكر البالغ ، ولا تجبر الشيب الصغير ، ومن  
البايع ، ثم ما روي بالاحبار اذا انفرد قال : تجبر البكر البالغ ، والشيب الغير البالغ  
للول الاول تمليل ابي حنيفة والثانى تمليل الشافعى ، والثالث تمليل مالك ، والأصول  
للمادة لتعليل ابي حنيفة ( ٢ )

اختلف الأئمة فى معنى القرء فذهب مالك والشافعى وأحمد فى المشهور عنه الى أن  
القرء ، وذهب ابو حنيفة الى أن القرء الحيض وبعد مناقشة طويلة لأدلة الطرفين  
قوة والنقلية مع توجيهها قال ابن رشد : ولكلا الفريقين احتجاجات طويلة ومذهب  
للمة أظهر من جهة المعنى ووجهتهم من جهة المسدوع متساوية أو قريب من متساوية ( ٣ )  
بمحل الخلاف بين الأئمة فى الواجب على الزوجة اذا نكحت من الالتمان فذهب مالك  
الى واحد الى أنها تحد. وحدهما الرجم ، وذهب أبو حنيفة الى أنها اذا نكحت عن  
التمان وجب عليها الحبس حتى تلاعن وساق المؤلف أدلة الاربين ، ثم رجح  
ابو حنيفة حيث قال : وأبو حنيفة فى هذه المسألة أولى بالصواب ان شاء الله ( ٤ )

بداية : ١ / ٤٢٠ .

بداية : ٢ / ٢٨٦ .

بداية : ٢ / ١٦٨ .

بداية : ٢ / ١٢٠ .

واللذان مأخوذ من اللامن لأن كلا من الزوجين يلعب نفسه في الخاصة ، واللذان  
 اللذان والملاحة بمعنى ، ويقال : تلاعنا والتلنا ، ولا عن الحاكم بينهما وسدس  
 لأن الزوجين لا ينفكان من أن يكون أحدهما كاذبا فتحصل اللمنة عليه وهمس  
 يد والابعد . والأصل فيه قوله : والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهيداً  
 أنفسهم فشهدوا أحدهم أربع شهادات بالله . . . الى قوله : ان كان من الصادقين ( ١ )

حري الخلاف بين مالك وأحمد وبين الشافعي في المفلس الذي مات وعليه ديون هل  
 حكم المفلس اذا كان حياً ؟ ، يعني انه اذا وجد به غرماء سلمته بمنها هل  
 أحق بها كما هو الحال في المفلس اذا كان حياً ؟ أو أنه يكون أسوة الغرما في استيفاء  
 من ترك الميت ؟ فقال مالك وأحمد : هو أسوة الغرما واستدلوا على ذلك بحديث  
 من شهاب : أيما رجل باع متاعاً فأفلسه الذي ابتاعه ولم يقبضه الذي باعه من ثمنه شيئاً  
 بعد مائة بعينه فهو أحق به ، وان مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرما ( ٢ )  
 الحديث فرق بين ما اذا كان المفلس حياً او ميتاً ففي حال حياته صاحب المتاع أولى  
 بها من غيره فيسترجعها ، وفي حال وفاته صاحب المتاع يكون أسوة الغرما ، ومن جهة  
 يعني أن هناك فرقا بين حالة الحياة وحالة الموت : وذلك أن المفلس يمكن أن يكون  
 ما في حال حياته فتتحسن حاله فيتبعه غرماءه فيما بقي عليه من الديون ، بخلاف  
 ما اذا مات المفلس فانه لا يتصور أن يكون غنيا وبالتالي يتضرر بقية الغرما  
 في صاحب المتاع حق .

وقال الشافعي : ان صاحب المتاع أحق به سواء كان المفلس حياً او ميتاً ، مستدلا  
 على ذلك بحديث أبي هريرة أنه ( ٣ ) قال : أيما رجل أفلس أو مات فوجد رجل متاعه  
 منه فهو أحق به ( ٣ ) فالحديث يدل على أنه لا فرق بين حياة المفلس أو موته  
 صاحب الحق في كلا الحالتين أولى به . ومن طريق المعنى : فهو مال لا يصرف فيه  
 إلا بعد ادائه ما عليه فأشبه مال المفلس ، ولأن الإفلاس سبب لاستحقاق الفسخ

١ - من النور : آية : ٦ - ٩ .  
 ٢ - أبو داود : ٣٨٩ / ٢ .  
 ٣ - أبو داود : ٣٩٠ / ٣ .

في الفسخ به بعد الموت كالميت . وقد رجح ابن رشد مذهب مالك ، واحمد حيث قال :  
قال شهد لقول مالك في الموت : أعنى أن من باع شيئاً فليس يرجع اليه ، فالسك  
الله أقوى في هذه المسألة ( ١ ) .

رشد هذا التبيان الموجز في تصوير مثالية ابن رشد في عرض المسائل ، وموقفه من  
الأدلة المتعارضة التقليدية منها والعقلية بعد ذلك كله يتنم ان المؤلف ذات شخصية  
واقعة عقلية واسعة وفكرية عميقة بصورة عامة الأمر الذي يجربنا بحق الى القول بأنه  
من الأئمة المجتهدين وليس في عداد علماء الفقه المقلدين ، ان دراسته هذا المسبب  
الاجتهاد والفقهاء من بعدهم ، ووقوفه على أدلة كل القنايا مع التحديق والتدقيق ثم  
التمييز بين الأدلة المختلفة حسب القوة والضعف لا حسب الهوى بايحاء من التمسك  
بشيء كل ذلك يدل على أنه بلغ مرتبة المحققين المدققين . والفقيه اذا عرف الأحكام  
في المذهب من المذاهب وعرف بعد ذلك أدلة تلك الأحكام كان معناه أنه خرج من دائرة  
الاجتهاد الى دائرة الاجتهاد . أما الذي يدرس المذاهب الفقهية ويستظهر أقوال الأئمة  
المجتهدين دون أن يبحث عن الأدلة فإنه يكون مقلداً ، وأما اذا بحث عن الأدلة وعرف  
البراهين استطاع أن يقابل بين الآراء ويميز بين الأقوال قوة وضعفاً ، ولكن كان ذلك في  
نظر المذهب ، فإنه يعد من المجتهدين في المذهب الذي هو عليه . وأما ابن رشد  
فإنه مجتهد في نطاق مذهب معين وانما هو مجتهد من مجتهدي المذاهب .

وبالجملة ان كتابه هذا وبقي مؤلفاته كلها تدل على أنه امام مجتهد له شخصيته  
مستقلة في استنباط الأحكام واستخراج القواعد الشرعية ، فقد كان هذا الكتاب يمثل  
شخصية ابن رشد الأصولية الى جانب تصويره شخصيته الفقهية المستقلة ،  
استعمل في تقريره مسائل الفقهاء وآراءهم كثيراً من التواعد الأصولية والأقيسة  
البارزة واضحة ، وتعبير سليم من التعميد مما لا يتوافر في المادة والمألوف الا عند

أئمة المجتهدين الراسخين الذين جمعوا بين المنقول والمعقول ، وأخذوا من كل  
بناصيته .

وناسرا لكون أصول الفقه هو الذي يرسم اروق الاحتكام وبين وسا ئل الاستنباط .  
فقد المؤلف في اكثر مباحثه وتقريره آراء الفقهاء على القواعد الاصولية ،  
هذا تجد في بعض صفحات الكتاب عرضا لبعض مباحث الأصولية المتصلة بما يرويه  
في الأحكام الفقهية ، وذلك من شأنه أن يزيد في ثقافة جمهور المسلمين الدينية  
فما تيسر عليه الأحكام من قواعد الأصول ، كي يتعمقوا شريعتهم بقدر الاستطاعة ،  
و يدفع هذا بعض المهتمين الى محاولة الاستزادة من هذه المعارف الدينية باللجوء  
الى بعض الكتب المسيرة فيما ، والاستفسار من ذوي المعرفة حولها . وذلك كله أمر  
يسير ولا شك له جمهور المسلمين في دنياهم ودينهم .

واستدلالا على ما ذكرنا نورد نماذج فيما يأتي من تلك القواعد والتي استخدمها  
المؤلف عند مناقشة الأدلة وتقريرها وترجيح ما أمكن ترجيحها ، والتي بها :

الفصل الخامس

من تلك القواعد الاصولية :

من الاشارة الى أن المؤلف كثيرا ما يستخدم روابط الاصول بأنواعها وأقسامها  
الفصل طرف من تلك الضوابط التي جاءت في ( كتاب ابداء المتهجد ) نذكرها  
الاتصاف بالاعتناء بما ذكره المؤلف في كتابه هذا ، وبالرجوع اليه يجد القارئ لجميع  
الضوابط أمثلة توضحها وتزيل الغموض عنها ، وقد اعتمدت في ترقيم الصفحة على الطبعة  
سنة ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م مطبوعة صفا في الباب الحلبي .

الصفحة	الجزء	القواعد الاصولية
		اذا تردد اللفظ بين المعنيين على السواء وجب أن لا
١٢	١	يصار الى أحدهما الا بدليل .
١٤	١	لا يجمع بين الاصل والفرع في قول واحد
		الأمر في الناس أنه مدفوعه في الشرع الى ان يقوم
١٧	١	الدليل على غير ذلك .
١٨	١	في نظر الشرع أن الأعداء لها تأثير في التخفيف .
٢٧ - ٧٠	١	الجمع أولى من الترجيح ما أمكن عند أكثر الأصوليين .
		المجاز اذا أكثر استعماله كان أدل على المحاز منه
٢٨	١	على الحقيقة .
		اذا تدارك الدليلان ولم يمكن الجمع بينهما ولا الترجيح
٤٧	١	وجب الرجوع الى ما عليه الاتفاق .
		حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز ، يعني
٥٩ - ٦٤	١	اذا لم يكتر استعماله في المجاز .
٥٩	١	الأمر سقوط الحكم حتى يثبت بدليل .
		ليس كل اسم مشترك هو مجمل وإنما المشترك المجمل الذي
٦٩	١	لا يجمع من أول أمره مشتركاً وهو لا يصح الاستدلال به .
		تغليب المقيد على المطبق أشهر عند الجمهور من تغليب
٧١ - ٢٥٢	١	المطابق على المقيد .

الصفحة	الحزب	القواعد الامولية
٧١	١	القضاء بالمعاقب على العقيد عند ابن حزم لأن فيه زيادة معنى .
٨٨	١	لا يرتفع بالشرك ما ثبت بالدليل .
٨٨	١	الشك يسقط الحكم ويرفعه وأنه كالحكم عند داود .
٩٨	١	الظاهرى وخالفه ابن حزم مع أنه من أصحابه المشهور أن الخاص يقضى على العام .
١٣٦	١	الأفعال المختلفة أولى أن تحمل على التخيير منها على التمارخ . وإنما يتمور ذلك أكثر في الفعل مع القول أو في القول مع القول .
١٤٠	١	الأسماء التي لم تثبت لها معان شرعية يجب ان تحمل على المعانى اللغوية والأسماء التي تثبت لها معان شرعية يجب ان تحمل عليها حتى يدل الدليل على حملها على المعانى اللغوية .
١٤٣	١	والأكثر على انه اذا ورد العام على سبب خاص لا يقتصر على سببه .
١٤٥	١	الاحتجاج بالصوم في غير المقصود ضعيف .
٢٥٢ ، ٩٠ ، ١٥١	١	لا خلاف في أن كلاً من النهر والسموم أقوى من دليل الغالب .
١٦٣	١	لعل تثبيل زيادة الراوى الواحد اذا خالف أصحابه من الشيخ الأول الذي اجتمع في الرواية عنه أم لا ؟
١٦٤	١	النص لا يجب ان يمارغ بالقياس .
١٧١	١	الأفعال يتأرق اليها الاحتمال كثيراً أكثر من تأرقه الى النظم .
١٧٢	١	القياس في العبادات يضعف .
١٧٤	١	الفعل لا يفيد التواتر الا أن يقترن بالقول فان التواتر يربطه الخبر لا العمل .

الصفحة	الجزء	القواعد الامولية
٢٠٣ ، ١٨٢	١	الأميل أن القضاء لا يجب بأمر الأداة ، وإنما يجب أمر مجرد على ما قاله المتكلمون لان القاضي قد انه اند شروبا التمكن وهو وقوع الفعل في وقتها انتقوا المصهور على أن الأميل حمل الأوامر المطالقة على الوجوب حتى يدل الدليل على الندب .
٢٠٨	١	فدرب غيرهم الى ان الأميل في الأوامر ان تحمل على الندب حتى يدل الدليل على الوجوب .
٢٠٦	١	الواحد حمل المعمل على المفسر .
٢١٢	١	المحمل ليس له عموم حتى يؤخذ به .
٢٠٣	١	تأثير النسيان في إسقاط العقوبات بين في الشرع قول من قال من اميل الامول : ان ترك التفصيل في اختلاف الاحوال من الشارع بمنزلة العموم في الأقوال فضعيف ، فان الشارع لم يحكم قبا الا على
٢٠٤	١	محمل وإنما الاجمال في حقنا .
٢٠٤	١	يرجح القياس الذي تشهد له الأصول على الأثر الذي لا تشهد له الأصول .
٢٠٥	١	الاسم الواحد لا يدل على الحقيقة والمجاز معا .
٢١٦	١	الأميل ان العبادة لا تصح من غير عاقل الا ما ورد النص بخلاف ذلك .
٢١٩	١	القياس يقتضى أن العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد الا اذا ورد النص بخلاف ذلك .
٢٢٠	١	الأميل اتباع فعل الصلاة حتى يدل دليل من كتاب الله او سنة ثابتة على خلاف ذلك ، وانه امر بهم .
٢٢٣	١	أعماله (م) في هذه العبادة ( الحج ) محمولة على الوجوب الا ما اخرج الدليل من سماع أو اجماع او قياس عند حمل القياس .
٢٤٤	١	

الصفحة	الحزب	القواعد الاصولية
		الأصل في الشرع ان المحكوم عليه لا يكون حاكما على نفسه .
٢٦١	١	الأصل ان المبيع لمال الكفار هو الكفر وأن المسلم له هو الاسلام .
٤٠٠	١	الأصل في النذر الوفاء به على الوجه الذي قصد الا ما أخرجه الدليل .
٤٢٨	١	الأصل ان أوامره ( م ) لازمة لنا الا ما قام الدليل على خصوصيته به .
٢١	٢	يرى بعضهم ان المسموم اذا ختمه بقي الباقي على شموه .
٤٤	٢	الأصل ان تورث الحقوق والأموال الا ما قام الدليل على مفارقة الحقوق للأموال عند مالك والشا فمى .
٢١١	٢	الأصل عند أبي حنيفة ان تورث الأموال دون الحقوق الا ما قام الدليل على الحاق الحقوق بالأموال .
٢١١	٢	لا يخص المسموم بقول الراوى عند بعض العلماء .
٢٢١	٢	الأصل ان القول قول الغارم .
٢٢٤	٢	الأصل ان لا يقاس على موضع الرخصة بالاحتماع عند مالك .
٢٥٢	٢	الأصل أن السكوت لا يبطل حق امرئ مسلم ما لم يأن ( من قرائن أحواله ما يدل على إسقاطه .
٢٦٢	٢	الأصول تقتضى ان لا يخرج ملك أحد من يده بدون رضاه الا بدليل من الكتاب او السنة او الاجماع .
٢٦٨	٢	الأصل ان المدم له تأثير في اسقاط الدين السى وقت مهيرة المفلس .
٢٦٢	٢	ما شد عن الأصول حمل يقاس عليه ؟
٢٦٦	٢	



الترتيب	الجزء	القواعد الأصولية
٣٠٦	٢	الأمر في الشرع ان لا يجعل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه .
٣٠٧	٢	الأمر لا يمارى بالاحتمالات المخالفة لها . بناءً على الناموس انما يجب اذا وقع التمارى بينهما ولم يكن الجمع بينهما .
٣١٥	٢	اذا اختلف حقان حق لله وحق للادمى لا يسقط أحد من الآخر عند الجمهور .
٣٢٤	٢	اذا اختلف حقان حق لله وحق للادمى يسقط حق الأدمى لحق الله عند الأحناف .
٣٢٤	٢	العملة المنصوب عليها أولى من المستنبهة عند التمارى بينهما .
٣٦٦	٢	الأصل في الشرع ان لا يحلف أحد الا على ما علم قداماً او شاهداً حساً الا اذا قام الدليل على خلاف ذلك كما في مسألة القسامة .
٤٢٧	٢	الأمر ان الايمان لا تأثير لها في اثمارة الدماء الا اذا ورد النص بخلاف ذلك كما في القسامة .
٤٢٨	٢	الأمر ان البيعة على من ادعى واليمين على من انكر الا اذا ورد النص بخلاف ذلك كما في القسامة .
٤٢٨	٢	الأصل ان ظاهر حكم الحاكم لا يجعل حراماً ولا يحرم حلالاً حتى يوافق الباطن سواء كان في الاموال أم في الفروع عند الجمهور وفي الاموال فقط عند الاحناف .
٤٦٠	٢	

## الفصل السادس

### مصادره ، وتمنياته العلمية :

أولاً : مصادره : تلك الأقوال العديدة في شتى المذاهب المشهورة  
التي وردت في كتبنا ، إذ بدونها قد لا يستتابع تدوين مثل هذه المذاهب في تلك المصنوع  
مناهج ، وكان من أهم تلك المصادر التي يعتمد عليها في نسبة المذاهب إلى أربابها  
كتاب الاستذكار المشهور بفوائده الجمّة وضوابطه الغفيرة والذي تضمن كثيراً من  
الفتاوى ، وفي ذلك يقول المؤلف في آخر كتاب التمهيد ما نصه : وأكثر ما عولت  
عليه من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو ( كتاب الاستذكار ) ( ١ ) ورغم  
أن المؤلف لم يذكر جميع المصادر التي استخدمها في تدوين المسائل إلا أنه أشار  
إلى بعضها ، وذلك كقوله : وقد ذهب جدي رحمه الله عليه في كتاب المقدمات ( ٢ )  
: وموظف امر ما حكاه جدي رحمه الله عليه في المقدمات ( ٣ ) وقوله في موضع  
آخر في كتابه في أصول الفقه : وقد تكلمنا في السمل وقوته في كتابنا في الكلام  
الذي هو الذي يدعى بأصول الفقه ( ٤ ) ويشير إلى مصدر آخر بقوله : ذكره  
المصنف في كتابه في الفقه وخرجه ( ٥ ) وفي مواضع عديدة يذكر مصدراً آخر وهو  
كتاب المختصر ما ليس في المختصر ( ٦ ) وهذا كله بالإضافة إلى كتب السنة المشهورة  
التي يشير إليها المؤلف في ثنايا بحثه . من تلك المصادر وغيرها ذون المؤلف  
في الآراء الفقهية .

الهداية : ١ / ٨٨ ، طبع من كتاب الاستذكار جزءان الأول والثاني من المجلس

الهداية : ١ / ٣١ .

الهداية : ٢ / ٤٦٠ .

الهداية : ١ / ١٠٢ .

الهداية : ٢ / ٢٨٨ .

الهداية : ٢ / ٨٢ . لم أطلع على هذا الكتاب بعد البحث فيه .

لم انسا لو ألقينا نظرة سريعة على الجوالفكرى فى بلاد الأندلس بوجه  
بناو الذابغ الفكرى فى مدينة قرطبة لنجد ان خزائن الكتب مارت عند  
العلماء والخامسة على جانب كبير من الأهمية فى مدن الأندلس وقرانها . ويقول ابن  
الباربارى فى كتابه قرطبة منتهى النخبة ومركز الرواية ، وأم القرى وقرارة اهل الفضل  
فى زوان أولى العلم والنهى ، وقلب الاقليم وينبوع متفجر العلوم وقبة الاسلام  
سيرة الامام ودار مسوب العقول ، وستان ثرة الخواصر وحرر القرائح ، ومن  
بالمعنى نحوم الأثرى وأعلام العصر وفرسان النظم والنشر ، وبها الفت التأليفات  
العلمية ، وصنفت التصنيفات الفائقة ( ١ ) .

ثالثاً : منهجية علمية كانت موجودة فى ومان المؤلف فوجد فى ربوعها ثروته الفقهية  
العلمية ، والتي أتاحت له الفرصة الى حد كبير فى تحصيله العلمى ، ولا شك أن هذا  
الذكور يعيد صدرا مما فى تزويده وامداداه فى استخلاص أقوال المذاهب  
والاختلاف فيها مع أدلتها التفصيلية وتوجيه الاستدلال بها والموازنة بينها .

رابعاً : هذا التقرير يتضح موقف المؤلف من ذكر ماضى أقوال المذاهب فى كتبها  
العلمية ، فانه لم يعصم بذكرها بل كان يذكر الأقوال دون مصادرها الا ما سبق  
تأريخها اليه .

خامساً : التماس السلف فى ذلك نجد ان ذكر المراجع فى تلك العصور لم يكن مألوفاً  
فى عصرنا الحاضر ، اذ الأمانة العلمية والثقة المتكاملة فى نفوس الباحثين  
قد تغنى عن تدوين المراجع لمؤلفاتهم ، غير ان ذلك قد يفوت كثيراً من  
العملات العلمية وفهم ما قد يصيب فهمه أو تصحيح ما قد يظن خطأه .

#### ثانياً : تربيته العلمية :

ثمة أمر الناس انكباباً على العلم وتحصيله ، وأنه عنى بالفقه من منزه الى كبره  
أنه لم يدع التمار ولا القراءة منذ عقل الا ليلية وقاة أهيه وليلة بناشه على أهله  
ان الدراسة أغلب عليه من الرواية ، حقيق ، انه لم يتخذ مناصب الدولة التي ارتداجها  
الى جمع ثروة مال ولا ترفيع مال ، لأنه لا يريد من وراثتها الا نشر العدل وتحقيق  
العدل ، لذلك كله ، ترك انتاجاً ضخماً خلدت ذكراه فى دنيا العلوم والفقه .

لم يكنف بما حققه وانتحه في هذا الكتاب وما دونه في غيره بل كثيرا ما يتمنى  
مع الله في عمره ويبارك في أيامه ليكثر من الانتاج العلمي من جديد ، أو يتم ما  
يسا أو قاصرا عن الفرح المنشود .

يسر الى هذه التمنيات عدة مرات في هذا المؤلف منها قوله : فان يسر الله  
في ( أ ) في الفرح المقصود ) وكان انفساح من العمر فسيتم هذا الفرح ( ١ )  
ومن نروم ان شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتابا  
الأمول مذهبه وسما ثله المشهورة التي تجرى في مذهبه مجرى الامول للتفريع  
( ٢ ) ويقول مرة اخرى في نفس الفرح : وان أنسا الله في العمر فنضع كتابا  
على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيا ان كان المذهب المعمول به  
الحزيرة التي هي الأندلس حتى يكون القارئ مجتهدا في مذهب مالك لأن احما  
روايات عن شيء ينقاع المراد منه ( ٣ ) ويكرر في مواضع عديدة قوله هذا : وان تذكرنا  
في هذا الجنس أثبتناه في هذا الباب ( ٤ ) .

في آمال ابي الوليد العميقة في بناء الفقه الاسلامي وتاويله بما أوتى من قوة  
وإحسان واعية تسمى ولا تهمل ، وتحفظ ولا تنس . فقد عرف حاجة الناس عامة التي  
ملاسي بفروعه المختلفة فوضع لهم كتاب بداية المجتهد ، ثم أدرك مرة اخرى واقع  
الفقه مالك خاصة فتمنى ان يحقق لهم تلك الرغبات بوضع كتاب في ذلك المذهب  
الأمول مذهب مالك وفروعه ولا أدري هل تحققت له تلك الرغبة والأمنية والله اعلم .

أية : ٢٧/١ .

أية : ٣٨٨/٢ .

أية : ٤٤٣/٢ .

أية : ٨٨/١ .

### الاستنتاج :

بدراسة أريفة ابن رشد في تحرير المسائل وسلكه فيما يمكن أن نستنتج ما يلي :

أ / امتناعه البليغ بذكر مذاهب الصحابة والتابعين ، الأمر الذي جعل كتابه هذا مرجعا لأقوال مؤلا التي لم يهتم بتدوينها .

ب / الامتناع بذكر مذاهب الأئمة الذين دنوا أقوالهم بأنفسهم كالشورى والأوزاعي أو تنقلت عنهم عن طريق الحفاظ كابي ليلي ، وابن شبرمة ، فحاشا لهذا الكتاب موسوعة لكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى .

ج / تتبع الأراء مع أدلتها ومناقشتها في نزاهة وإخلاص للوقوف على سر منشأ الخلاف وما أخذ الأدلة ومجال التنازع ومدار التناطح عند اختلاف الأدلة وبذلك يتحقق اندفاع عن المذاهب .

د / التنبيه على نبيذ التقليد واكتار الإلحاح على أقوال العلماء قديما وحديثا والمقارنة كما دعا اليه الاسلام وأرشد اليه الأئمة الأعلام .

هـ / ففي ذكره تلك المذاهب مع أدلتها من سما رحما الكتاب والسنة دليل واضح وقانع على أن الفقه الاسلامي مستقل بذاته وبالتالي يظهر ببالان دعوى ان الفقه ليس مستمد من القانون الروماني كما يظنه بعض من لم يتبصر في أمور الدين .

و / الحث على احترام الفقهاء الذين أفنوا أعمارهم الغالية وانفقوا أوقاتهم الثمينة في تراث الشرائع الفقهية التي ينبغي تدوينها فيها كانت أدلتها .

ز / إيجاء المودة والسماحة بين الباحثين على اختلاف مذاهبهم وذلك باستئصال الرصيبة المذهبية من نفوسهم .

القسم الخامس

ملاحظات عامة على الكتاب

سبق الكلام على كتاب ( بداية المجتهد ) ومكانته العلمية وأنه يتسافر  
بمقتضاها الأدلة الشرعية النقلية منها والعقلية الى جانب ما يتمتع به من  
الاسلوب والتركيب وجمال التقسيم والتبويب ، ومع ذلك لا يخلوا الكتاب  
بملاحظات يمكن للمتصفح استدراكها ، سواء أكانت في تقرير المسائل  
أو في نسبة المذاهب الى أربابها ، أم في زيادة أو نقصان بعض  
الكلمات أو الكمية او غير ذلك ، مما قد يؤدي الى عدم الوضوح والتباس المقصود  
ومن الممكن جدا أن يكون بعض تلك الملاحظات من تحريف النسخ  
في النصول الأتية مجمل من تلك الملاحظات على سبيل المثال لا الحصر :

#### الفصل الاول :

في ترتيب أقوال الأئمة وذكر أسباب الخلاف

#### الفصل الثاني :

ملاحظات في نسبة المذاهب الى أربابها

#### الفصل الثالث :

ملاحظات في الكلمات غير الواضحة وايضا

## الفصل الاول

### ترتيب أقوال الأئمة وذكر أسباب الخلاف :

أما موقفه من ترتيب أقوال الأئمة الأربعة وغيرها حسب الأقدمية أو الأرجحية فـ كان  
بأنها أظهر بوضوح من منبعضه انه لم يلتزم به بالذلك ترتيبها معنا ولا نأاما . بل ردا ، ولعل  
من ذلك انه كان يذكر تلك الأقوال حسب انتهائه من اعدادها فكل ما ينهي من  
الجميع لأحاديثها وجزئياتها أورد لها دون مراعاة لترتيبها الزمني أو ترتيبها حسب القوة  
المدى ، لكنه في غالب الأحوال يقدم ما هو مجمع عليه عند الجميع أو المتفق عليه لدى  
الجماعة وذلك في المسائل الرئيسية ، ومهما يكن من حال فإن قضية ترتيب الأقوال تشكل  
بمجموعة الموضوعات المعالجة ، لذلك فالملاحظة في هذا الصنيع انما هي ملاحظة

أسا في ذكره أسباب الخلاف فانه كان موفقا في أكثر الأحوال وجعل مباحته ، فقد  
في ذكر أقوال الأئمة المختلفة في المسألة ، وتعميق ما يراه أسبابا لذلك الاختلاف في  
المسألة ، مع تحريم عصر الأسباب في الأدلة الشرعية أو القواعد الأصولية ، وما يلاحظ  
هذا المدد أنه يقرر أمينا أسباب الخلاف تاركا ما هو أولى بان يكون اساسا للاختلاف  
المنتج لكتاب بداية المجتهد بعد أكثر من دليل بل يبد ما ذكره في ذلك ، وكذلك  
ما اخترت هذه المسائل الأتية :

### السؤال الاول : النية في الوضوء : ( ١ )

ذكر المؤلف اختلاف العلماء في اشتراط النية في الوضوء فقال : ذهب فريق في اشتراطها  
بهم الشافعي ومالك وأحمد ، وذهب آخرون الى عدم اشتراطها فيه منهم أبو حنيفة ،  
والمؤلف لا اختلافهم سببا واحدا وهو تردد الوضوء بين كونه عبادة محضة ليس فيها  
بشيء آخر فهي غير معقولة المعنى كالمصلاة ، فتشترط فيه النية ، وبين أن يكون عبادة  
محضة بل هي معقولة المعنى كإزالة النجاسة وغيرها من أعمال التروك فلا تشترط فيه

لا ينبغي أن هناك أسبابا أخرى ربما تكون هي الأسباب الرئيسية لاختلافهم في هذه  
مسألة نذكر منها أهمها :



النية : اختلافهم في تفسير قوله تعالى : « اذا قمت الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » ( ١ ) .  
فهم من هذه الآية انها لم تصرح بذكر النية مع كونها في صدد بيان ما هو مشروط .  
قال : ان النية غير مشروطة فيها لأنها لو كانت مطلوبة فيه لذكرتها الآية ، بالاضافة  
لذلك ان مقتضى الأمر في قوله : ( فاغسلوا ) هو حصول الاجزاء بفعل الأمر بـ  
فصل الوجه فقط .

أما من فهم من الآية أنها وان لم تصرح بذكر النية الا أن فيها ما يدل عليها قال :  
النية في الوضوء ، ان المقصود من قوله : « اذا قمت الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »  
أردتم القيام الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم لأجلها ، ومثل هذا التقدير مشهور في أسلوب  
القرآن يقال : اذا لقيت الأمير فترجل أي لأجله ، واذا رأيت الأسد فاحذر أي منه  
التقدير يشير الى تلك النية المحترفة فلا بد من النية في الوضوء ( ٢ )

ثانياً : اختلافهم في تفسير قوله ( ٣ ) : « انما الأعمال بالنيات » فمن اشترط النية  
فيها قال : لفظ ( انما ) تفيد العصر بمعنى أنها تثبت المذكور وتنفي ما سواه ( ٣ )  
المراد في الحديث صورة العمل فقط فانها توجد بلا نية ، بل المراد أن حكم العمل  
لا يثبت الا بالنية .

وأما من لم يشترط النية في الوضوء فقد قال : ان الحديث يدل على ان الأعمال التي يبرأ  
المسألة التي يثبت بها الثواب لا توجد بدون النية ومنها الوضوء اذا اريد به العبادة  
طاهر وليس الكلام في ذلك وانما هو في استعمال الماء الطاهر في أعضاء الوضوء المحكوم  
بالتنجاسة المعنوية في حق الصلاة فاذا لاقى الماء تلك الأعضاء طهره سواء قصد المستعمل

مسألة المائدة : آية ٦

الجموع للنوى : ٣٦١/١ ، المغنى لابن قدامة : ١١٣/١ ، فتح القدير لابن الهمام :  
٢١/١ - ٢٣ ، تفسير الشوكاني : ١٧/٢ ، المنتقى شرح الموطأ : ٤٩/١ وما يندرج  
تحت المقدمات لابن رشد الجدل : ٤٩/١ - ٥٠ .

قال ابن تيمية : وقد احتج طائفة من الأصوليين على أن ( انما ) للحصر لان حرف ( ان )  
للإثبات ، وحرف ( ما ) للنفي فاذا اجتمعا حصل النفي والاثبات جميعاً ، وهذا خطأ  
قد علمه بالسرية ، فان ( ما ) هنا كافة عن العمل وليست نافية . شرح حديث انما  
الأعمال بالنيات . ص ٢٤ .

أولا ، وليس في الحديث نفي لذلك ، ومن ادعى أن الشرط لصحة الصلاة وضوء  
مسادة فعلية البيان ( ١ ) .

في بدائع الصنائع : اللازم للوضوء معنى الطهارة ومعنى العبادة فيه من الزوائد  
الملتصقة به النية يقع عبادة ، وان لم تتصل به النية لا يقع عبادة ولكنه يقع وسيلة التي  
للصلاة لحصول الطهارة كالسعي الى الجمعة فلذلك ان حصول الطهارة لا يتوقف على  
سائل على استعمال الماء الطاهر في محل قابل للطهارة ( ٢ ) ويمكن ايجاز هذه  
سألة بما يأتي :

١/ أن ينظر الى الوضوء من ناحية أنه عبادة معاملة للشوا بوماءهارة للأطباء للصلاة  
إذا ما حبت النية وهذه الناحية هي محل اتفاق بين الجميع .

٢/ أن ينظر اليه من ناحية أنه طهارة للأطباء للصلاة فقط وذلك فيما إذا لم تصاحبه  
عبادة . هذه الناحية هي محل الخلاف .

ثالثا : اختلافهم في قياس الوضوء على التيمم ، حيث ان الجميع متفقون على اشتراط  
تيمم الوضوء . فالذين اشتراطوا النية في الوضوء قالوا : ان الوضوء طهارة من حدث  
بها الصلاة فلم تصح بلا نية . والذين لا يرون ذلك قالوا : لا يجوز قياس الوضوء  
على التيمم وذلك لأمر منها :-

ان التراب لم يعتبر شرعا مطهرا للصلاة فكان التطهير به تعبدا محضا والعبادة المحضة  
المتفارقة في اشتراط النية فيها .

وغيره ، هذا بأنه اذا افتقر التيمم المحض الى النية فالوضوء المشترك بين العبادة وغيرها  
في افتقاره الى النية ليكون الفرق بين الوضوء الذي يقصد للعبادة والذي يقصد للنظافة .

ان التيمم فرع للوضوء ، ولا يجوز أن يؤخذ حكم الأصل عن الفرع لأنه يلزم أن يكون الأصل  
حكما قبل وجود فرعه .

وهذا بأن التيمم ليس فرعا من الوضوء لأن الفرع ما كان مأخوذا من الشيء والتيمم يدل  
على الوضوء وليس مأخوذا منه ولا مانع من أخذ حكم المبدل منه من بدله .

بدائع الصنائع : ١٢٦/١ ، فتح القدير لابن الهمام : ٢١/١ - ٢٣ .

البيان : ١٣٦/١ وما بعدها .

موقوف، هذا بأن شأن البدل ان يكون أضعف من البدل منه فلذا افتقر الى النية  
ساق الجميع .

ورد هذا الاعتراض بأنه منقوض بمسح الخف وهو لا يفتقر الى النية عند اشتراط  
ليس الوضوء .

فيها : ان شرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء فلا يقاس الوضوء على التيمم في حكمه  
بأن الوضوء شرع بدون حكمه قبل مشروعية التيمم ، وقد يقال : بأن المراد بالقياس  
استدلال بالمعنى ، بمعنى أن التيمم لما شرع بشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء ( ١ )  
سألة كلام طويل بين الفريقين .

ليراجع في المسألة قول من ذهب الى أن الوضوء لا يجزئ الا بالنية والقصد اليها  
المفروضات لا تؤدى الا بقصد و ارادة ولا يسمى الفاعل فاعلا حقيقة الا بقصد منه  
الفعل ، وسأل أن يتأدى عن المرء ما لم يقصد الى آدائه وينوى بفعله لأنه لا تكون  
الا اذا تقرب بها وقد انطوى ضميره عليها وهو الاغلام الذي أمر الله به عباده  
: وما أمروا الا ليهتدوا بالله مخلصين له الدين ( ٢ ) والاغلام النية في التقرب  
( ٣ ) .

المجموع : ٢٦٣/١ - ٣٦٥ ، فتح القدير لابن الهمام : ٢١/١ ، ٨٧ ، ٨٦ ، المحلى

بن حزم : ٦٥/١ - ٦٧ .

سورة البينة : آية : ٥ .

الاستذكار : ٢٢٢/١ - ٢٢٣ .

المسألة : الثانية :

الاجتلاف الفقهاء في تجديد الماء للأذنين :

قال ابن رشد : واما اختلافهم في تجديد الماء لهما فسيبه تردد الأذنين  
أن يكونا عضوا مفردا بذاته من أعضاء الوضوء أو أن يكونا جزءا من الرأس (١)  
فهم من كلامه أن سبب الاختلاف في هذه المسألة مبنى على اختلافهم في  
الأذنان من الرأس أو هما عضوان مستقلان ؟ فمن رأى أنهما من الرأس قال :  
تجدد الماء لهما ، ومن رأى أنهما عضوان مستقلان قال : بتجديد الماء

جعل المؤلف سبب الاختلاف في هذه المسألة مبنيا على اختلافهم في  
الرأس أو عضوا مستقلا . وفي الحقيقة أن هذا وإن كان صالحا نوعا ما  
لكن سببا لذلك لكنه ليس بالدرجة الأولى ، إذ هناك ما هو أوسع لأن يكون السبب  
و هو اختلافهم في ثبوت الأحاديث الواردة في تجديد الماء للأذنين وفي  
الأحاديث الدالة على كون الأذنين من الرأس ، ثم على فرض صحة تلك الأحاديث  
فإنها اختلفوا في معناها وتأويلها . إذ لو ثبتت تلك الأحاديث وحصل اتفاقهم  
ما يراد منها لما وجد اختلافهم في تلك المسألة . فجعل اختلاف الأئمة  
فيهم النصوص سببا لاختلافهم في الأحكام أولى من جعل غيره سببا لذلك من العلة  
ثم إن سياق كلامه يفيد أن كل من قال : إنهما من الرأس يقول بعدم تجديد  
لهما . وليس كذلك ، فعالمك ومن وافقه من أصحابه يرون أنهما من الرأس ومع  
يقولون بتجديد الماء لهما . وسيأتي قريبا مستوفيا ما يتعلق بهذا الموضوع  
المسألة الأولى من الفصل الثاني في نسبة المذاهب إلى أربابها .

البداية : ١٤/١ ، راجع المجموع : ٤٥٢/١ - ٤٥٤ ، التمهيد : ٣٧/١ ، ٤٠ ،  
الاستدكار : ٢٥١ ، المنى لابن قدامة : ١٧٩/١

السؤال : الثالثة

اختلاف الأئمة في صحة الصلاة خلف الامام الجنب ولم يعرفوا بذلك

ذكر ابن رشد اختلاف العلماء في صحة صلاة المأمومين خلف الامام الجنب  
لم يعرفوا بذلك ، الا بعد الانتها من صلاتهم فقال : ( واختلفوا اذا صلى  
م وهو جنب وعلموا بذلك بعد الصلاة ، فقال قوم : صلاتهم صحيحة ، وقال  
قوم : صلاتهم فاسدة ، وفرق قوم بين أن يكون الامام عالما بجنابته او ناهيا لها  
قالوا : ان كان عالما فسدت صلاتهم وان كان ناسيا لم تفسد صلاتهم  
الاول قال الشافعي ، والثاني قال ابو حنيفة والثالث قال مالك ، وسبب  
تفريقهم هل صحة انعقاد صلاة المأموم مرتببة بصحة صلاة الامام أم ليست  
بمرتبة ؟ فمن لم يربطها قال : صلاتهم جائزة ، ومن رآها مرتببة قال :  
صلاتهم فاسدة ، ومن فرق بين السهو والعمد قصد الى ظاهر الأثر وهو أنه  
في الصلاة عليه وسلم كبر في صلاة من الصلوات ، ثم أشار اليهم أن امكثوا ،  
ثم رجع وعلى جسده أثر الماء ، فان ظاهر هذا انهم بنوا على صلاتهم  
الشافعي يرى أنه لو كانت الصلاة مرتببة للزم أن يبدأوا بالصلاة مرة  
مرة ( ١ ) .

وكذا جعل المؤلف سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة اختلافهم  
ارتباط صحة صلاة المأموم بصحة صلاة الامام .

والرجوع الى كتبهم نجد سببا آخر أرى ان يكون السبب الحقيقي لاختلافهم  
في هذه المسألة ، وذلك هو اختلاف الأحاديث الواردة في هذا الموضوع .

في المجموع للنووي : فرع في مذاهب العلماء في الصلاة خلف المحدث  
صلى اذا جهل المأموم حدث ، فقد ذكرنا أن مذهبنا صحة صلاة المأموم  
ابن المنذر عن عمر بن الخطاب ، وعثمان وعلى وابن عمر والحسن البصري

محمد بن جبير والنخعي والاوزاعي وأحمد وسليمان بن حرب وأبو ثور والمزني (١)  
وقال أبو حنيفة وأصحابه وابن سيرين والشعبي أنه يلزم المأمومين إعادة  
صلاتهم ، وهو قول حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة .

وقال مالك إن تعدد الإمام الصلاة عالماً بحدثه فهو فاسق فيلزم المأمومين  
الطهارة وإن كان ساهياً فلا (٢) .

واحتج القائلون بعدم الإعادة سواء كان الإمام ساهياً أو عالماً وهم الشافعية  
والحنابلة ومن وافقهم احتجوا بأدلة كثيرة نختار منها ما يأتي :

أولاً : حديث أبي هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :  
«مؤمن لكم فإن أصابوا فلكم ، وإن أخطوا فلكم وعليهم» (٣) .

وهو الاستدلال بالحديث أن قوله : «وإن أخطوا فلكم يدل على أن صلاة  
المأمومين محسوبة لهم وإن خطأ الإمام في شأن الصلاة غير مؤثرة في صحبة  
صلاة المأمومين ، فبناءً على ذلك ، أنه لو بان بعد الصلاة أن الإمام جنب أو حدث  
أو في بدنه أو ثوبه نجاسة خفية فإن الإمام يجب عليه إعادة صلاته ولا يجب  
على المأمومين إعادة صلاتهم ، لأن حدث الإمام إما يخفى ولا سبيل للمأمومين  
أن يعرفه من الإمام فكانوا معذورين في الاقتداء به بخلاف ما إذا علموا  
بحدث الإمام أو نجاسة ثوبه أو بدنه فإنه لا عذر لهم في الاقتداء به .

ثانياً : هذا الدليل بأنه لا يدل على ما ذكر لاعتمال أن يكون معنى قوله :  
«وإن أخطوا فلكم أي فلكم أجر الطهارة والسمع وعليهم اثم ما فعلوا من الخطيئة

المجموع : ١٥٩/٤ ، المنقى لابن قدامة : ٨٣/٢ .

المجموع : ١٥٩/٤ ، المنتقى شرح العواصم : ١٠٢/١ ، عدة القاري : ٢٢٨/٥ ،

الدونة : ٣٣/١ .

المسارعي مع الفتح : ٣٢٩/٢ .

لا يحتمل ان يكون معنى ذلك اي فلكم صلاتكم في بيوتكم في الوقت وقد  
ورد في حديث آخر ما يدل على كل ذلك ، والدليل اذا لم يرقه الاحتمال  
مطلوب الاستدلال ولهذا قال ابن حجر وغيره : الاستدلال بهذا الحديث  
لا نظر ، غير أن ابن حجر لم يوضح في الدراية وجه النظر ، واكتفى  
بأنه : وفي الاستدلال به نظر ( ١ ) وقد اختلف أصحاب الحديث في  
معنى هذا الحديث وتأويله ونوجز فيما يلي اختلافهم في تأويله ومعنى  
هذا الحديث على قدر يلقى ضوءا على الموضوع :

معنى الحديث : قوله : يصلون أي الأئمة ، لكم اي لأجلكم فالسلام  
المشتمل ، فان أصابوا : قيل معناه : أتوا الصلاة كما في رواية أخرى  
في أبي هريرة ولفظها : يكون أقوام يصلون الصلاة فان أتوا فلكم ولهم ،  
والأحاديث يفسر بعضها بعضا ، وقيل معناه : فان أصابوا في الأركان  
الشروط والسنن فلكم ثواب صلاتكم ، ولهم ثواب صلاتهم ، وقيل معناه :  
ان أصابوا الوقت ويدل عليه حديث ابن مسعود بسند صحيح ، وفيه لعلمكم  
بكون أقواما يصلون الصلاة لغير وقتها ، فان أدركتموهم فصلوا في بيوتكم  
في الوقت الذي تعرفونه ، ثم صلوا معهم واجعلوها سجدة ، اي نافلة  
يدل على هذا التأويل حديث رواه أبو داود بسند جيد عن قبصة بن  
سفيان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يكون عليكم أمران من  
أمرين يؤخرون الصلاة فهي لكم وهي عليهم فصلوا معهم ما صلوا القبلة  
في المراد بقوله : فان أصابوا : هو ما يشمل جميع الاحتمالات السابقة  
ومعنى : فان صلوا الصلاة لوقتها وأتوا الركوع والسجود وحافظوا على الشروط  
وكان والسنن فلكم ثواب صلاتكم ، ولهم ثواب صلاتهم .

تواه : وان أخطوا أي وان لم يصيبوا أو ان ارتكبوا الخطيئة في صلاتهم  
بهم محدثين فلكم ثوابها وعليهم عقابها ، لأن (على) تستعمل في الشر واللام

الخير ، فان قيل : الخطأ عقابه مرفوع عن المكلفين فكيف يكون عليهم ؟  
اجيب بأن المراد بالخطأ هنا ما هو في مقابلة الاصابة لافي مقابلة العمد  
الذى في مقابلة العمد هو المرفوع لا ذاك . فان قيل ايها : ما معنى  
الصواب لهم ان لا خير فيه حتى يكون لهم ؟ اجيب ان معناه صلاتكم  
وثواب الجماعة لكم وقيل معنى قوله : وان أخطوا فلكم يعني صلاتكم فسي  
تكم في الوقت ، فالتقدير على هذا فان أصابوا الوقت فلكم ولهم ، وان أخطوا  
فلكم يعني الصلاة التي في الوقت . ( ١ )

وبالاعتقاد هنا أن البخاري ترجم لهذا الحديث بقوله : ( باب اذا لم يتم  
الجمعة وأتم من خلفه ) ولم يذكر في هذه الترجمة جواب ان الشرايطية في  
الجمعة ، والتقدير : اذا لم يتم الإمام وأتم من خلفه فان ذلك لا يضر  
التقدير : اذا لم يتم الإمام وأتم من خلفه فان ذلك يضر ، فالتقدير  
ول بناء على المذهب الشافعية الذين يرون أن صلاة الإمام اذا فسدت  
فسدت صلاة المقتدى ، والتقدير الثاني بناء على ما جرت عليه الحنفية الذين  
في صلاة المقتدى بفساد صلاة الإمام ( ٢ ) .

ثانيا : حديث أبي بكر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
دخل في صلاة الفجر فأومأ بيده أن مكانكم ثم جاء ورأسه يقار ما صلى بهم  
فصلى الصلاة قال : انما أنا بشر ، وانى كنت جنبا . رواه أبو داود بهذا  
السنن بأسناد صحيح ( ٣ ) .

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنه صلى الله عليه وسلم أمرهم بالبقاء فسي  
نهم وهذا يدل على أن صلاتهم منعقدة وصحيحة ، ان لو لم تكن منعقدة

عدة القارى : ٢٢٨/٥ ، فتح البارى : ٣٢٩/٢ ، ارشاد السارى : ٥٤/٢ .

عدة القارى : ٢٢٧/٥ .

أبو داود : ١٠١/١ .



بأنهم استدامة القيام ، فدل على ان عدم طهارة الامام لا تمنع انعقاد صلاة المأموم اذا لم يعلم بحال الامام .

وهذا بان الأمر بالمك لا يدل على الانعقاد لعواز أن يكون ذلك أمر منما عن التفريق ، بل ان الأمر بالمك يدل على عدم الانعقاد ، لأنه انعقدت صلاتهم لما احتاج الى أمرهم بالمك هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أنه يجوز ان يكون ذلك الأمر قبل تعلق صلاتهم بصلاة الامام ، بمعنى ما صلى الله عليه وسلم أمرهم بالبقاء في مكانهم بعد شروعه في تكبيرة الاحرام قبل شروعهم فيها . . . وبنائه على هذا يكون المراد بقوله في حديث أبي ( دخل في صلاة الفجر ) اي دخل في مكان صلاة الفجر .

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه تكلف وتأويل مخالف لظاهر النص الثابت صحيح .

ويؤيد أيضا بأن حديث أبي بكره يمارضه ما ثبت في الصحيحين من رواية حميرة أنه صلى الله عليه وسلم حضر وقد أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف ثم اذا قام في صلاه قبل أن يكبر ذكر أنه جنب فقال لنا : مكانكم ، ثم فافتسل ، ثم خرج اليها ورأسه بقطر ماء فكبر وصلّى بنا . ( ١ )

وجه المعارضة أن حديث أبي حميرة يدل أنه انصرف قبل أن يدخل الصلاة بينما يدل حديث أبي بكره أنه انصرف بعد دخوله في الصلاة . أن ما في الصحيحين أصح من غيره يجب حمل حديث أبي بكره على أصل السابق .

أجيب عن هذا الاعتراض بأن الحديثين وردا في قضيتين مختلفتين فلا يرد بينهما ، فهما صحيحان يجب العمل بهما اذا أمكن ، وقد أمكن

كما على قضيتين مختلفتين كما عرفت ( ١ ) .

ثالثا : حديث البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :  
امام سهى فصلى بالقوم وهو جنب ، فقد مضت صلاتهم ، ثم ليفتسل  
، ثم ليبد صلاته ، وان صلى بغير وضوء فمثل ذلك ( ٢ ) .

اعتذر بأن هذا الحديث ضعيف لان في سنده جوييرا وهو متروك وفيه  
انقطاع لان في سنده الضحاك وهو لم يلق البراء وقال ابن حجر  
الدراية : هذا الحديث أخرجه الدارقطني باسناد فيه ضعف وانقطاع ،  
صح لكان نصا في المسألة ( ٣ ) وللشافعية والعنابلة أحاديث عديدة  
كثيرة ، غير أن أغلبها لا تخلو عن ضعف كما قال النووي في المجموع  
أراد الاطلاع على الموضوع بوجه أشمل فليراجع تلك الكتب .

واحتج القائلون بوجوب الاعادة على الامام والمأموم سواء وهم العنقبية  
واقبحهم - بأدلة نختار منها ما يلي :

أولا : قوله صلى الله عليه وسلم من أم قوما ثم لم يهر أنه كان محدثا  
جنبنا أعاد صلاته وأعادوا .

ثوقن بأن هذا الحديث لا تقوم به الحجة فقد قال ابن حجر : لم اجده  
وما وقال الكمال ابن الهمام : انه غريب ( ٤ ) ومع ذلك فهو يعارض حديث  
بكرة السابق الذكر والحديث الذي رواه مالك بن انس عن اسمعيل بن

المجموع : ١٦٠ / ٤ ، فتح القدير لابن الهمام : ١٦٥ / ١ ، فتح الباري : ٢٦٢ / ٢

الدارقطني : ٢٦٤ / ١ .

التعليق المعنى على الدارقطني : ٢٦٤ / ١ ، الدراية : ١٧٤ / ١ .

الدراية : ١٧٢ / ١ ، فتح القدير : ٢٦٥ / ١ .

أبي حكيم أن عطاء بن يسار أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كفر في صلاة من الصلوات ، ثم أشار اليهم بيده أن امكثوا فذهب ،  
ثم رجع وطمى جلده أثر الماء . ( ١ ) .

وجه المعارضة ان كلا من حديث أبي بكر وحديث أنس يدلان على  
ان صلاة المأموم منعقدة وصحيحة كما سبق .

وأجيب عن هذا بما سبق ذكره من أن الأمر بالكث لا يدل على  
الانعقاد لجواز ان يكون ذلك الأمر قبل دخول المأموم في الصلاة ،  
ولا بد ذلك انه لم يأت في حديث أنس ما يدل على ان المأمومين كبروا  
وأما التصريح بتكبير الرسول صلى الله عليه وسلم دون بيان تكبيرتهم ،  
ثم ان كلا من حديث أبي بكر وحديث مالك حكاية فعل وعسى لا تعارض  
القول ( ٢ ) .

ثانياً : حديث أبي جابر البياض عن سعيد بن المسيب عن النبي  
صلى الله عليه وسلم أنه صلى بالناس وهو جنب وأعاد وأعادوا ( ٣ )

نوفس بأن هذا الحديث مرسل وضعيف باتفاق أهل الحديث ، وقد  
انتقوا على تضعيف البياض ، وقالوا هو متروك الحديث وهذه اللفظة أهمل  
الناظر الجرح ، وقال يحيى بن معين هو كذاب ، وأبو جابر البياض اسمه محمد  
بن عبد الرحمن ، قال أحمد بن حنبل في الحديث جدا ، وقال ابن حجر : اتسعه  
بواه ( ٤ ) .

١/الموطأ مع شرحه المنتقى : ٩٩/١ .

٢/المنتقى : ٩٩/١ ، شرح العناية مع فتح القدير : ٢٦٥/١ .

٣/الدارقطني : ٢٦٤/١ .

٤/الدراية : ١٧٤/١ ، الدارقطني : ٢٦٤/١ ، المجموع للنووي : ١٦٩/٤ .

ثالثا : حديث عمرو بن خالد عن حبيب بن أبي ثابت عن عاصم بن حمزة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم ملن بالقوم وهو جنب وأعاد ثم أمرهم فأعادوا ( ١ ) .

نوقش هذا الحديث بأن عمرو بن خالد الواسطي ضعيف باتفاقهم فقد اجتمعوا على جرح عمرو بن خالد ، قال البيهقي هو متروك الحديث ، رساه بالعفاظ بالكذب ، وقال : كان عمرو بن خالد كذابا ، فلما عرفناه بالكذب حملوا الي مكان أغسر ( ٢ ) .

رابعا : حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الامام ضامن والمؤمن مؤتمن ، اللهم ارشد الأمة واغفر للمؤمنين ( ٣ ) .

وبجسه الاستدلال بالحديث : أن قوله صلى الله عليه وسلم الامام ضامن لا يخلو اما ان يكون المراد ضمان الغرامة وليس هذا المراد ، واما ان يكون المراد أنه ضامن لصلاة نفسه ، ولا شك ان هذا لا فائدة فيه لان كل واحد كذلك ضامن لصلاته ، واما ان يكون المراد انه ضامن لصلاتهم وهذا هو الصحيح المقصود من الحديث ، فالمراد بالضمان هنا الحفظ والرقابة فالامام ضامن لصلاتهم صحة ونسادا ، فصلاة المقتدين به في عهده فصحة صلاتهم مقرونة بصحة صلاته فهو كالتكفل لهم بصحة صلاتهم ، اذن فبطلان صلاة الامام يقتضى بطلان صلاة المقتدى به ان لا يضمن المعدوم الموجود ، فهو منطوق معقول ( ٤ ) .

١/الدارقطني : ٣٦٤/١ .

٢/الصادر السابقة .

٣/الترمذي مع شرحه الأخوندي : ٦١٣/١ .

٤/فتح القدير مع العناية : ٢٦٥/١ .

نوقش هذا الدليل بأن معنى كون الامام ضامنا لصلاة المقتدى به  
في ما دام في صلاته هو وهذا لا يدل على بطلان صلاة المقتدى ببطلان  
صلاة الامام ، ويؤيد هذا حديث سهل بن سعد أخرجه ابن ماجه  
والحاكم في المستدرک عنه مرفوعا بلفظ : الامام ضامن فان احسن فله  
الهم وان أساء فعليه ولا عليهم .

ثم انه يحتمل أن يكون معنى كون الامام ضامنا أي حافظا لعدد  
الركعات على القوم أو ضامنا الدعاء بهم به ولا يختص بذلك دونهم ،  
وأنه يتحمل القراءة عنهم في بعض الأحوال ، وكذلك يتحمل القيام أيضا  
لذا أدركه المأموم راعيا ، والدليل اذا طرقة الاحتمال ضعف الاستدلال  
به .

خامسا : القياس ، يعني أنه يقاس من صلى وراء امام محدث او جنب  
على ما اذا بان له كون امامه كافرا أو امرأة أو انه صلى وراء المحدث  
او الجنب وهو أي المأموم عالم بذلك ، كما ان الصلاة وراء هؤلاء باطلة  
كذلك تكون باطلة وراء الامام المحدث او الجنب وهو أي المأموم غير عالم  
بذلك .

نوقش هذا الدليل بأنه قياس مع وجود النص فهو مردود ، وان صلى  
إياه من ذكر مقصر في صلاته بخلاف من جهل حدث امامه ( ١ )

واحتج المالكية القائلون : ان كان الامام ناسيا لجنبته فصلاة من خلفه  
صحبة ، وان كان الامام عالما بها فصلاة من خلفه فاسدة احتج هؤلاء  
بالحديث المتقدم الذي رواه مالك عن اسماعيل عن عطاء انه صلى الله عليه  
وسلم كبر في صلاة من الصلوات ثم اشار اليهم ان امكثوا فذهب ثم رجع

ولو مع ذلك معروف بالاسلام . فقال مالك واصحابه : اذا علم الامام بانه  
لم يغير الهبة وتمادي في صلاته عامدا بهالت صلاة من خلفه لأنه أفسد  
سليم .

وقال الشافعي صلاة القوم جائزة تامة ولا اعادة عليهم لانهم لم يسلكوا  
علم ما غاب عنهم ، وقد صلوا خلف رجل سلم في علمهم وهذا قال جمهور  
فهم الأماير وأهل الحديث ، ومن حجة من قال بهذا القول انه لا فرق  
بين علم الامام ونسيانه في ذلك لانهم لم يكلفوا علم النبي في حاله فعالمهم  
في ذلك واحدة وانما تفسد صلاتهم اذا علموا بأن امامهم على غير الهبة  
تمادوا خلفه فيكونون حينئذ المفسدين على أنفسهم ( ١ )

ولا يخفى أن هنا مسائل تتعلق بهذا الموضوع تركتها خوفا الاطالة  
والخروج من الغرض المقصود الآ وهو بيان ما أهمله المؤلف من أسباب الخلاف  
المعقبة ، ويمكن الوقوف عليها بسهولة بالرجوع الى كتب الفروع .

الترجيح :

ومد عرض أقوال الفقهاء في هذه المسألة ومناقشة أدلتهم يتضح أن  
الراجح هو : ان الامام اذا صلى بالجماعة محدثا او جنبا ناسيا بحدثنه  
لم يغير عالم هو ولا المأمومون حتى فرغوا من الصلاة فصلاة المأمومين صحيحة  
ولاة الامام بالجماعة ، لان الاحاديث الدالة على صحة صلاة المأمومين أقوى  
أثبتت من الاحاديث الدالة على خلاف ذلك . قال النووي في المجموع نقلا  
عن البيهقي ليس في الحديث قوة لمن يقول اذا صلى الامام محدثا يعيند  
الجماعة والحديث بان لا يعيند أثبت لمن أراد الانصاف بالحديث ( ٢ )  
في من المعبود كلام طويل مفيد ومناقشة جيدة لأدلة الأطراف المختلفة  
الرجوع اليه . ( ٣ ) .

شبهه : ١٨٣/١ .

المجموع : ١٦١/٤ .

المعبود باب في الجنب يصل بالقوم وهو ناس : ٩٥/١ .

## الفصل الثاني

ملاحظات في نسبة المذاهب الى أربابها

المسألة : الأولى

اختلاف الأئمة في وجوب غسل ما انسدل من اللحية في الوضوء :

أبو ابن رشد مذاهب الأئمة في هذه المسألة فقال : وأما ما انسدل  
اللحية فذهب مالك إلى وجوب إمرار الماء عليه ولم يوجب أبو حنيفة  
لها فمضى في أحمد قوله ( ١ )

والقول الصحيح عند الشافعي وأصحابه وجوب إفاضة الماء على اللحية  
بالمسح الخارجة عن حد الوجه ، والمراد بالإفاضة هو إمرار الماء على  
شعر ، وأما داخل المسترسل من اللحية فلا يجب غسله إلا خلاف أن كانت  
كثيفة ، وإن كانت خفيفة ففيه قولان ، والصحيح عدم الوجوب .

احتج لهذا القول بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً  
لحيته في الصلاة فقال : اكشف وجهك فإن اللحية من الوجه وفي رواية  
لحيته فانها من الوجه ، وجه الاستدلال بالحديث أنه صلى الله عليه  
جعل اللحية من الوجه فيكون حكمها حكم الوجه في وجوب الغسل ، ويكون  
بإمرار الماء عليها . ولكن هذا الحديث ضعيف ، ولم يثبت عنه صلى  
الله عليه وسلم في هذا شيء كما قال الإمام أبو بكر الحازمي واحتج له أيضاً  
المسترسل من الوجه شعر ظاهر نابت علو بشرة الوجه فأشبهه شعر الخد ،  
الوجه ما حصلت به المواجهة وهي حاصلة به فيدخل في اسم الوجه ،  
سلك احتياط في العبادة .

أما القول الثاني للشافعي وهو عدم وجوب غسل ما استرسل من اللحية  
له بأنه شعر لا يلاقى محل الفرض فلم يكن محلاً لوجوب الغسل فأشبهه  
النازل عن الرأس ، ولأن الله تعالى أمر بغسل الوجه وهو اسم للبشرة  
فعمل بها المواجهة والشعر ليس ببشرة .



وقال النووي : اذا خرجت اللحية عن حد الوجه طولا وعرضا فهل يجب  
غسلها بالماء على الخارج ؟ فيه قولان والصحيح منهما عند الأصحاب الوجوب  
ومعنى عن مالك وأحمد ، وعدم الوجوب معنى عن أبي حنيفة وداود ( ١ ) .  
وقال ابن قدامة : وظاهر مذهب أحمد الذى عليه أصحابه وجوب غسل  
اللحية كلها ما هو ثابت فى محل الفرض سواء حازى محل الفرض أو تجاوزه  
هو ظاهر كلام الشافعى . ( ٢ )

وسا تقدم اتضح ان الراجح من قولى الشافعى فى هذه المسألة وجوب  
غسل الماء على اللحية الخارجة عن حد الوجه . فبناء على هذا كان الاولى  
من رشد ان يذكر الراجح من القولين اذا أراد الاقتصار على أحد ~~هما~~  
لان يذكر كلا منهما .

السؤال : الثانية :

أولا : اختلاف الأئمة في تجديد الماء للأذنين :

قال المؤلف : اختلفوا في مسح الأذنين هل هو سنة أو فريضة ؟ وهل يجسد الماء أم لا ؟ فذهب بعض الناس الى انه فريضة ، وأنه يجدد لهما الماء ، ومن بهذا القول جماعة من أصحاب مالك ويتأولون مع هذا أنه مذموم مالك لقوله فيهما : ما من الرأس . ( ١ )

قوله : وأنه يجدد لهما الماء : والصواب : أنه لا يجدد لهما الماء كما يظهر من

ذهب محمد بن مسلمة وأبو بكر الأبهري من أصحاب مالك الى أن الأذنين يسحان مع الرأس ولا يجدد لهما الماء .

واستدلوا على ذلك بالحديث الآتي الذي رواه مالك عن زيد بن أسلم وفيه : فإذا رأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه .

وجه الاستدلال بالحديث ان الأذنين جعلتا في الشرع مخرجا لخطايا عضو وجهه ، فكان حكمهما في الوضوء حكمه أي الرأس كالعينين مع الوجه والأظفار مع اليدين ، ويؤيد ذلك ما ذهب اليه مالك من أنهما من الرأس فيلزم أن يكون حكمهما الرأس ، كأنهم يريدون الزام مالك ان يقول بهذا القول ما دام يرى ان الأذنين من الرأس . ( ٢ )

ذهب مالك وجل أصحابه الى أن الأذنين من الرأس الا أنه يستأنف لهما ماء يجدد به الماء الذي مسح به الرأس ويكون مسحهما نفلا لا فرضا ( ٣ ) .

استدل مالك وأصحابه على كون الأذنين من الرأس بقوله تعالى : واخذ برأس أخيه

اليه ( ٤ ) وقد قيل ان المراد بالرأس هنا الأذنان ، وعورضه بأنه تأويل

البداية : ١٤/١ .

المنتقى شرح موطأ : ٧١/١ - ٧٢ ، ٧٥ ، المقدمات لابن رشد : ٥٥/١ .

التمهيد : ٣٦/٤ ، الاستذكار : ٢٥٠/١ ، المقدمات : ٥٥/١ ، المنتقى : ٧٥/١ .

الدسوقي على الشرح الكبير : ١١/١ ، المدونه : ١٦/١ .

سورة الاعراف : اية : ١٥٠ .

على خلاف ظاهرهما فلا يقبل ، وقد اختلف المفسرون في ذلك : فقبيل :  
بالرأس ، وقيل : الأذن ، وقيل الذوايبة ، وقيل : الشعر ، فكيف  
يجب به والسألة هذه . ( ١ )

واستدلوا أيضا بحديث شهر بن حوشب عن أبي امامة ان رسول الله ( ص ) قال :  
الأذنان من الرأس ( ٢ ) ورد هذا بأنه حديث ضعيف بل الأحاديث التي  
ت في ذلك كلها ضعيفة متفق على ضعفها مشهور في كتب الحديث تضعيفها ( ٣ )  
ومن حججهم أيضا حديث رواه مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن  
الله الصابحي ان رسول الله ( ص ) قال : اذا توضأ العبد فمضمض خرجت  
الخطايا من فيه ، واذا استنشر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت  
الخطايا من وجهه حتى تخرج من تحت أشعار عينيه ، فاذا غسل يديه خرجت  
الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه فاذا مسح رأسه خرجت الخطايا  
من رأسه حتى تخرج من أذنيه فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج  
من تحت أظفار رجليه ، ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافذة له ( ٤ ) وقد  
ت فيها سبق وجه الاستدلال بالحديث على كون الأذنين من الرأس ( ٥ )

واحتج مالك واصحابه في قولهم بتجديد الماء للأذنين بما يأتي :

١/ ان عبدالله بن عمر كان يأخذ لأذنيه ماء غير الماء الذي مسح به رأسه  
روي مالك عن نافع ان عبدالله بن عمر كان يأخذ الماء بأصبعيه لأذنيه ( ٦ )

المجموع للنووي : ١٥٥/١ .

أبو داود : ٦٨/١ ، الترمذي : ١٤٤/١ - ١٤٥ ، المجموع : ١٥٤/١ ، الدارقطني

١٠٠/١ - ١٠٣ .

المجموع للنووي : ١٥٥/١ ، السنن الكبرى للبيهقي : ٦٥/١ - ٦٧ .

الموطأ مع شرحه للزرزاني : ٦٧/١ ، التمهيد : ٣٠/٤ ، الاستذكار ٢٤٨/١ - ٢٤٩ .

الاستذكار : ٢٥٣/١ ، التمهيد : ٤١/٤ - ٤٢ .

الموطأ مع شرحه المنتقى : ٧٤/١ ، التمهيد : ٣٨/٤ ، الاستذكار : ٢٥٠/١ .

٢/ ولأن المفسولات نفلا لما انفصلت من المنسولات فرضا فكذلك المسوحات يجب انفصالها عن المسوحات فرضا ( ١ )

٢/ ولأن الاذنين يقاسان على الفم والأنف ، يمتنى كما أن الفم والأنف مسحهما من الوجه ينفردان عنه بطهارة مشروعية مقدمة على غسل الوجه فكذلك

اذنان . . . فان قيل : ما الفرق اذن بين الاذنين والانف والفم حيث جعل الاذنان مخرجا لخطايا الرأس مع انفرادهما بالما ، ولم يجعل الفم والأنف مخرجا لخطاياهما ؟ يجاب عن ذلك بأن الفم والأنف مقدمان على الوجه بطهارتهما المشروعة من اللدنة والاشتقاق فلم يكن لهما حكم التبعية المخرجة لخطاياهما منهما مخرجيهما من الوجه ، والاذنان مؤخران عن الرأس فكان لهما حكم التبعية المخرجة لخطايا الرأس منهما ، واما خطايا الوجه فتخرج من العينين اذ ان العينين

بمحصا بطهارة معينة قبل الوجه ( ٢ )

ثانيا : اختلاف العلماء في حكم مسح الاذنين هل هو سنة أو فرض

ذكر القاضى ابن رشد اختلاف الأئمة في هذه المسألة ثم قال : وقال ابو حنيفة رحمه الله : مسحهما فرض كذلك الا انها يمسحان مع الرأس بما واحد ( ٣ ) هذه النسبة غير صحيحة والصحيح ان مسح الاذنين سنة وليس بفرض عند أبى حنيفة وأصحابه .

وفي الكتاب وشرحه اللباب : وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما

الموافق مع شرحه المنتقى : ٧٤/١ ، التمهيد : ٣٨/٤ ، الاستذكار : ٢٥٠/١ .  
المنتقى شرح الموطأ : ٧١/١ - ٧٢ .  
البداية : ١/١ .

السواك ، والمضضة ، والاستنشاق ، ومسح الاذنين بماه الرأس عندنا لا بماه  
سديد ( ١ )

وفي المبسوط : ومنها اي ومن سنن الوضوء أن يمسح الاذنين ظاهرهما وباطنهما  
بماه الرأس ، وقال الشافعي : السنة أن يأخذ لكل واحد منهما ما جهده ( ٢ )  
وخالصة مذهب الأحناف في تلك المسألة هي أن الاذنين من الرأس يمسحان  
بماه واحد وان مسحهما سنة وليس يفرض .

ومجتهم في كونهما من الرأس لأنهما على الرأس كما هو الحال لسائر أذان  
الحيوانات ، ويؤيد ذلك أنه لو فصل الفم عن الرأس لزال عظم اللحميين عن عظم  
الرأس ويبقى الأذان مع الرأس فذلك دليل واضح على أن الأذن من الرأس .

واحتجوا في مسحهما بماه الرأس بحديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم  
مسح برأسه وأذنيه بماه واحد وقال : الاذنان من الرأس ( ٣ ) يعني أنه لا  
يأخذ اليه أخذ ما منفرد لهما كما لا يؤخذ في السنة ما ان لعضو واحد في  
التكرار . وكذلك احتجوا بحديث ابن عباس : أتحبون أن أريكم كيف كان رسول  
الله ( ص ) يتوضأ : . . . . وفيه ثم قهقري قبضة من الماء فنغفر يده فمسح بها  
بماه وأذنيه ( ٤ ) .

وفي شرح العناية على الهداية ( ٥ ) ووجه التمسك بقوله : الأذنان من  
الرأس : اما أن يكون لبيان حقيقة مكان الاذن وهو مشاهد لا يحتاج الى بيان  
البيان انهما مسحان كالرأس لا بماه الرأس ولا سبيل اليه لأن الاشتراك بين

اللباب : ٨/١ - ٩ .

المبسوط : ١٣٢/١ .

الدارقطني : ١٠٠/١ .

البيهقي : ٥٨/١ .

شرح العناية مع فتح القدير : ١٧/١ - ١٨ .

مبين في أمر لا يوجب كون أحدهما من الآخر كالرجل من الوجه لاشتراكهما  
والنفس ، والخف والرأس لاشتراكهما في المسح ، واما لبيان انهما مسوحات  
الرأس وهذا يناسب الذكر عند مسح الأذنين بما ، واحد ، فانه اذا كان من  
جانب الرأس حقيقة أو حكما جاز أن يمسح بما ، واحد فكذا اذا حكم الشرع بذلك

فان قيل : فعلى هذا ينبغي أن يجزئ مسح الأذنين عن مسح الرأس :  
بأن كون الأذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد ووجوب مسح الرأس ثبت  
بدليل قطعي فلا ينوب ما ثبت بخبر الواحد عما ثبت بدليل قطعي لان الاول  
دليل الظن والثاني يفيد اليقين ، ولان المسنون لا يقوم مقام المفروض ، وذلك  
لان استقبال العظيم بالصلاة فلا يجزئ وان كان العظيم من البيت لان فرضية  
انتقال الكمية ثابت وكون العظيم من البيت ثابت بخبر الواحد فلا يجزئ ما  
ثبت بخبر الواحد عما ثبت بالنص لثلا يلزم نسخ الكتاب به .

فان قيل : لا يجوز اداء السنة بالماء المستعمل المسوح به في فرضية  
رأس كما لا يجوز اداء الفرض بالماء المستعمل .

أجيب ان الرأس يفارق المنسولات في المفروض دون المسنون ، الا ترى ان في  
مسنون يستوعب الحكم جميع الرأس كما في المنسولات ، فكما ان الماء في  
منسولات لا يصير مستعملا لمروءه على بقية الاعضاء فكذلك في حكم آداء السنة  
المسوح ( ١ )

وكيفية مسح الرأس مع الأذنين عند الامتاف هي : أن يضع كفه وأصابعه  
على مقدم رأسه ويمدها الى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه  
بشيء . وما قيل من أنه يجافي المسبحتين والابهامين لمسح بهما الأذنين  
فإن لمسح بهما جانبي الرأس خشية الاستعمال ، لا أصل له في السنة لأن

المسوح : ٦٤/١ - ٦٥ ، فتح القدير مع شرح العناية : ١٧/١ - ١٨ ،  
مأشئة ابن عابدين : ١٢١/١ - ١٢٢ ، بدائع الصنائع : ١٢٢/١ - ١٢٣ ،  
الاستذكار : ٢٥٠/١ - ٢٥١ .

العاء مستعملا لا يثبت قبل انفصاله ( ١ )

١/ ذهب الشافعي وأصحابه انى أن الأذنين ليسا من الرأس حقيقة وحكما ، بل  
طوان مستقلان يكون مسحهما سنة على الانفراد بما غير ما الرأس .

٢/ أدلتهم على قولهم : انهما ليسا من الرأس ما يأتي :

١/ أن الرأس هو منبت الشعر والأذنان ليسا منبتا للشعر كما هو ظاهر .

٢/ الأذنان عضوان تميزا عن الرأس بالخلقة والاسم ولم يكونا من الرأس كالخد  
بوجه .

٣/ ذهب الأصمعي والمفضل بن سلمة الى أن الأذنين ليسا من الرأس وهما امامان  
أجل أئمة اللثة والمرجع في اللثة الى نقل أهلها .

٤/ انمقد الاجماع على أنه لا يجزئ مسحهما عن مسح الرأس ولو كانا من الرأس  
مسحهما عن مسح الرأس .

٥/ لو وجد الشعر على الأذنين وقصر المحرم من شعرهما لم يجزئه ذلك عن تقصير  
بالاجماع وهذا دليل على انهما ليسا من الرأس .

٦/ والاجماع معقد على ان البياض الدائر حول الأذن ليس من الرأس مع قره  
كالاذن أولى بأن لا يكون من الرأس لبعده عنه .

٧/ والقائلون بعموم مسح الرأس أجمعوا على أنه لا اعادة على من صلى ولم يمسح  
( ٢ ) .

وقوش هذا بأنه استدلال في مقابلة النص الوارد في كون الأذنين من الرأس فلا  
بها .

حاشية ابن عابدين : ١٢١/١ .

المجموع للنووي : ٤٥١/١ - ٤٥٥ ، الأم : ١ / ٢٣ ، مختصر المزني مع

كتاب الام : ١ / ٩ ، الاستذكار : ٢٥٠/١ ، التمهيد : ٣٨/٤ ، ٤١٤

جواب عن هذا بأن النصوص الواردة في ذلك كلها ضعيفة لا تقوم بها الحججة  
دلتهم على قولهم : انهما يسحان بما غير ماء الرأس ما يأتي :  
/ حديث أخرجه البيهقي باسناد صحيح عن عبدالله بن زيد أنه ( ص ) أخذ  
بماء خلاف الماء الذي أخذه لرأسه ( ١ ) وفي رواية : مسح أذنيه بما غير  
يديه ، وهذا دليل واضح على سنية تجديد الماء للاذنين .  
يمكن الجواب عن هذا الحديث بأنه ( ص ) أخذ الماء للاذنين لتفاد بلة اليد  
استحمام مسح الرأس والاذنين فاخذ للاذنين ماء جديدا ( ٢ ) .  
/ واستدلوا بفعل عبدالله بن عمر ، حيث كان يأخذ لأذنيه ماء غير الماء الذي  
رأسه ، فقد روى مالك عن نافع أن عبدالله بن عمر كان يعيد أصبعه في  
المسح بهما أذنيه . ( ٣ )

كيفية المسح عند الشافعية ان يدخل مسبحة في صاخيه ويديرهما في المعاطف  
أبهاميه على ظاهر أذنيه ثم يلمص كفيه وهما مبلولتان بالاذنين . ( ٤ )  
قوله : وذهب آخرون الى أنه يمسح باطنهما مع الرأس وينسل ظاهرهما مع  
ذلك لتردد هذا العضو بين ان يكون جزءا من الوجه او جزءا من الرأس  
لا معنى له مع اشتها الأثر في ذلك بالمسح واشتها العمل به .  
قوله : أنه يمسح باطنهما مع الرأس وينسل ظاهرهما مع الوجه والذي في كتب  
عند نقل هذا المذهب : أنه يمسح ظاهرهما مع الرأس وباطنهما مع الوجه

سنن البيهقي : ٦٥/١ - ٦٦ .

مسئل السلام : ٤٩/١ .

الموطأ مع شرح المنتقى : ٧٤/١ ، سنن البيهقي : ٦٥/١ .

الفتاوى في حل أبي شجاع : ٤٢/١ .



المجموع : ظاهرهما ما يلي الرأس وباطنهما ما يلي الوجه كما هو واضح ( ١ )  
ممكن ان يستبر ما يلي الرأس باطنا نظرا لخفاكه وعدم ظهوره ، وبسوى ما يلي الوجه  
فما نظرا لظهوره وحصول المقابلة به .

وأصحاب هذا القول الشعبي واسحاق بن راهوية والحسن بن صالح ومن تبعهم  
هم قالوا ينسل ما أقبل مع الوجه ويمسح ما ادبر مع الرأس ( ٢ ) .

واستدل الطحاوي لمذهب الشعبي ومن وافقه في شرح الآثار بما رواه عن علي  
بن موسى النوبختي فأخذ حفنة من ماء بيديه جميعا فضرب بهما وجهه  
الثانية مثل ذلك ثم الثالثة ثم القم ابهاميه ما أقبل من اذنيه الى ان قال : ثم  
برأسه وظهور اذنيه .

ورد بأن الحديث فيه مقال قال الترمذي سألت محمد بن اسماعيل عنه فضعفه  
قال : ما ادري ما هذا ( ٣ ) .

ومن جهة أصحاب هذا القول أن الله قد أمر بنسل الوجه وهو مأخوذ من  
بواجبه فكل ما وقع عليه اسم وجه عليه غسله ، وأمر عز وجل بمسح الرأس وما لم  
يؤمك من الاذنين فمن الرأس لانهما في الرأس فوجب المسح علي ما لم يواجبه  
بهما مع الرأس ، وقال ابن عبد البر : هذا قول تردده الآثار الثانية عن النبي (ص)  
انه كان يمسح ظهور اذنيه وبطنيهما من حديث علي ، وعثمان ، وابن عباس  
ابن سيرين بنت معوذ وغيرهم ( ٤ ) .

المجموع : ٤٥٢/١ .

التمهيد : ٣٧/٤ - ٣٨ ، الاستذكار : ٢٥١/١ - ٢٥٢ ، المجموع :

١/٢٥٣ - ٣٥٤ ، تحفة الأحوزي : ١/١٦٤ - ١٦٤ ، المغني لابن قدامة :

١/٩٧ .

التمهيد ، الخبير : ١٠/١ ، تحفة الاحوزي : ١/١٤٧ ، المجموع : ٤٥٥/١ .

التمهيد : ٣/٤٣ - ٤٠ .

لم يتعرض ابن رشد لمذهب الامام أحمد بن حنبل ، وخلاصة مذهبه كما يلي :  
قال في المغنى : والأذنان من الرأس فقياس المذهب وجوب مسحهما مع  
الشعر وحكى عن أحمد فيمن ترك مسحهما عامدا أو ناسيا أنه يجزئه وذلك لأنهما  
من الرأس ( ١ ) وفي حاشية المقنع : يجب مسحهما مع الرأس في رواية اختارها  
ابن لقوله ( هـ ) الأذنان من الرأس ، وظاهر المذهب أنه لا يجب مسحهما  
وجوب الاستحباب لأنهما منه حكما لا حقيقة لأن الرأس عند الإطلاق إنما يتناول  
شعر الشعر بدليل أنه لا يجزئ مسحهما عنه ( ٢ ) .

قال في المغنى : المستحب أن يأخذ لأذنيه ماء جديدا قال أحمد : أنا استحباب  
أخذ لأذنيه ماء جديدا كان ابن عمر يأخذ لأذنيه ماء جديدا ( ٣ ) وفي  
شرح السعدة : ومسح الأذنين مستحب لما روى ابن عباس ان النبي ( ص )  
مسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما ( ٤ ) وفي الزوائد : ويجب مسح أذنيه ظاهرهما  
وباطنهما من الرأس ( ٥ ) .

الترجيح : قال ابن عبد البر : المعنى الذي يجب الوقوف على حقيقته  
الأذنين ان الرأس قد رأينا له حكيمين : فما واجه منه كان حكمه النسل ،  
فلا منه وكان موضعا لنبتات الشعر كان حكمه المسح ، واختلاف الفقهاء في  
الأذنين إنما هو من حكمهما المسح كحكم الرأس أو حكمهما النسل كفسل  
منه ؟ أو لهما من كل واحد منهما حكم أو هما من الرأس فيسحان معه ؟

المغنى : ٩٧/١ .

حاشية المقنع : ٤١/١ .

المغنى : ٧٩/١ .

السعدة : ٣٩/١ .

الزوائد : ٣٥ .

قال ( ص ) في حديث الصابحى : فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من  
أذنيه ، فأتى بذكر الأذنين مع الرأس ولم يقل اذا غسل وجهه خرجت الخطايا  
أذنيه علمنا أن الأذنين من الرأس وليس لهما من حكم الوجه شيء لأنهما  
يذكران معه وإنما ذكرنا مع الرأس فهذا يشهد لقول من رأى مسحهما مع  
رأسه . ولا يصح الاختلاف في شيء من ذلك الا في حالتين : مسحهما مع  
رأسه ، واحد أو استسثناهما الماء لهما في حالة المسح فان هذين القولين  
شأن للتأويل ( ١ ) .

وقال الحافظ المباركفوري بعد ذكر أقوال العلماء في ذلك ومناقشتها : القول  
بأنهما مع الرأس والمعمول عليه ان الأذنين من الرأس فالتميم هو مسح الأذنين مع  
رأسه ( ٢ ) .

وفي سهل السلام : . . . . . وقول الرواة من الصابحة : ومسح رأسه وأذنيه  
واحدة ظاهر أنه بماء واحد ، وحديث (الأذنان من الرأس) وان كان في  
مناجده مقال الا أن كثرة طرقه يشهد بعضها بعضها ويشهد لها أحاديث  
معها مع الرأس مرة واحدة وهي أحاديث كثيرة عن علي وابن عباس والربيع وعثمان  
بن مفرق وغيرهم على أنه مسحهما مع الرأس مرة واحدة بماء واحد ، كما هو ظاهر  
المراد (مرة) ان لو كان يؤخذ لأذنيه ماء جديد ما صدق أنه مسح رأسه وأذنيه  
واحدة . . . ( ٣ ) .

التمهيد : ٤١/٤ - ٤٢ ، الاستذكار : ٢٥٢/١ .  
تحفة الأحمدي : ١٤٦/١ - ١٤٨ .  
مجلد السلام : ٤٩/١ .



وفي لسان الميزان : ولعل ما حكى عن محمد بن جرير الطبري من جواز  
قراءة الوضوء بمسح الرجلين إنما هو الرافض، فإنه مذهبيهم، يعني محمد بن  
جرير بن رستم، وليس الامام المعروف صاحب التفسير محمد بن جرير بن زيد  
البارقي . ( ١ )

وفي أضواء البيان : وجمع ابن جرير الطبري في تفسيره بين قراءة النصب والجر  
قراءة النصب يراد بها غسل الرجلين لأن العطف فيها على الوجوه والأيدي  
من المفسولات بلا نزاع، وأن قراءة الخفض يراد بها المسح مع الغسل يعني  
ذلك باليد أو غيرهما .

والظاهر أن حكمة هذا في الرجلين دون غيرهما أن الرجلين أقرب أعضاء الانسان  
لملابسة الأقدام لمباشرتها الأرض فناسب ذلك أن يجمع لهما بين الغسل بالماء  
ذلك باليد ليكون ذلك أبلغ في التنظيف ( ٢ )

وقال ابن جرير في تفسيره بعد عرضه أقوال العلماء وأوجههم في القراءة في  
الوضوء : والصواب من القول عندنا في ذلك، أن الله أمر بمسح الرجلين  
في الوضوء كما أمر بمسح الوجه بالتراب في التيمم، وإن فعل ذلك  
بمسح المتوضئ كان مستحقا اسم ماسح وغاسل لأن غسلها امرار الماء عليهما  
بأيدئهما بالماء ومسحها امرار اليد أو قام مقام اليد عليهما فإذا فعل ذلك  
بأيدئهما فاعل فهو ماسح وغاسل . ( ٣ )

والذي ذهب اليه مذهب التخيير بين المسح والغسل هو الحسن البصري ومن  
احتج بأن القرائين قد ثبت كون كل واحدة منهما قراءة أو تعذر الجمع  
بوجوبها وهو وجوب المسح على قراءة الجهر، ووجوب الغسل على قراءة النصب  
فإنه المكلف إن شاء عمل بقراءة النصب فغسل وإن شاء عمل بقراءة الجهر فمسح  
بهما فعمل يكون اثباتا بالمفروض . ( ٤ )

لسان الميزان : ١٠٣/٥ .

أضواء البيان : ١٢/١ .

تفسير الطبري : ٨٣/٥ - ٨٤ .

بدائع الصنائع : ١١/١ ، فتح الباري : ٢٧٨/١ .

ونظرا لأهمية هذه المسألة وكثرة اختلاف الباحثين في توجيه قرائتي النصب  
في قوله تعالى : ( وأرجلكم ) ثم اختلافهم في تحديد الكعبين الى جانب  
من اتمام الفائدة على وجه أشمل نظرا لهذا وذاك نشرح فيما يلي بعض  
المرات الواردة في كلام المؤلف في هذه المسألة :

قال ابن رشد اتفق العلماء على أن الرجلين من أعضاء الوضوء ، واختلفوا في  
طهارتهما فقال قوم : طهارتهما الغسل وهم الجمهور ، وقال قوم : فرضهما  
مسح وقال قوم بل طهارتهما تجوز بالنويعين : الغسل والمسح وأن ذلك راجع  
في اختيار المكلف الخ ( ١ )

قوله : وهم الجمهور : قال النووي : أجمع المسلمون على وجوب غسل الرجلين  
لم يخالف في ذلك من يعتد به ( ٢ ) وقال الرازي في تفسيره : وقال جمهور  
العلماء والمفسرين فرضهما الغسل ( ٣ ) وقال ابن قدامة : ان غسل الرجلين  
أوجب في قول أكثر العلماء ، وقال عبدالرحمن بن أبي ليلى : أجمع أصحاب رسول  
الله ( ص ) على غسل القدمين ( ٤ ) وقال ابن عبد البر : والى ايجاب غسل الرجلين  
ذهب جمهور العلماء وجماعة فقهاء الأئمة ( ٥ ) .

قوله : وقال قوم فرضهما المسح ، والى هذا القول ذهبت الشيعة ومن  
بأنهم ، وقال ابن عبد البر : روى مسح الرجلين عن بعض الصحابة والتابعين ،  
ويعلق به بعض المتأخرين ( ٦ ) فقد روى عن علي أنه مسح على نعليه وقدميه

١/ البداية : ١٥/١ .

٢/ المجموع : ٤٥٧/١ .

٣/ الفخر الرازي : ١٦١/١١ .

٤/ المغني لابن قدامة : ٩٨/١ .

٥/ الاستذكار : ١٦٩/١ .

٦/ المصدر المذكور آنفا .

دخل المسجد فخلع نعليه ثم صلى ، وورد عنه أيضا أنه توفأ فأخذ حفنة  
من ماء فرش على رجله اليمنى وفيها نعله ثم فتلها بها ثم صنع باليسرى كذلك  
وحكى عن ابن عباس أنه قال : ما أجد في كتاب الله الا غسلتين ومسحتين  
وأمر الله بالمسح ويأبى الناس الا الغسل .

وعن أنس بن مالك أنه ذكر له قول الحجاج : اغسلوا القدمين ظاهرهما  
بأصابعهم وخللوا ما بين الأصابع فإنه ليس شئ من ابن آدم أقرب الى الخبيث من  
أصابعه ، فقال أنس : صدق الله وكذب الحجاج وتلا هذه الآية . . . . فامسحوا  
بأصابعكم وأرجلكم قرأها بالجر .

وعن الشعبي أنه قال : الوضوء مغسولان ومسوحات فالمسوحان يسقطان في  
بسم ( ١ )

وعن رفاة في حديث المسح صلاته قال له النبي ( ص ) : أنها لا تتم صلاة  
تدرك حتى يسبح الوضوء كما أمره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه  
ورجله ( ٢ ) .

ومن حجة هؤلاء أيضا أنهم قاسوا الرجلين على الرأس بحاج ان كلا منهما  
مطمان في التيمم يعني ان الرجل عضو يسقط في التيمم فكان فرضه المسح قياسا  
على الرأس ( ٣ ) وهذه جملة ما احتج به القائلون بوجوب مسح الرجلين .

ويرد عليهم بالاحاديث الصحيحة المشهورة في صفة وضوئه ( ص ) أنه غسل رجليه  
بها حديث عثمان وعلى وابن عباس وأبي عميرة وعبدالله ابن زيد والربيع بنت ميمون  
ومرو بن عيسى وغيرها من الاحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرها ، وقد اتفق  
العلماء من قال بالمسح ومن قال بالفصل أن من غسل رجلين فقد أدى الواجب ،

المجموع : ٤٥٧/١ ، المعنى : ١٨/١ .

المجموع : ٤٥٧/١ .

المصدر نفسه : ٤٥٧ - ٤٥٨ .

١٠ فاليقين ما أجمعوا عليه وهو التعمين ( ١ ) .

وأما ما روى عن علي وغيره من الصحابة أنهم مسحوا على نعالهم في الوضوء صلوا فقد ضعفه البخاري وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهما من الحفاظ. وأئمة الحديث فلا يحتج به لو لم يخالف غيره فكيف به وهو مخالف للسنن المتوافرة على فرض ثبوته ان النسل مقدم لأنه الثابت عن الرسول ( ص ) في الاجاد يستصحبه هذا من ناحية ( ٢ )

ومن ناحية أخرى يمكن حمل ما روى عن علي أنه مسح على النعلين ثم صلى في وضوء تطوع به لا فرض وضوء واجب عليه من حدث بوجوب الوضوء ، أو أنه أراد غسل الرجلين في النعلين كما ثبت مثل ذلك عن الرسول ( ص ) حيث قال البخاري : باب غسل الرجلين في النعلين ( ٢ ) أو أنه أراد المسح على النعلين ونعليه ( ٣ ) ويؤيد ذلك ما روى عن علي أنه دعا بكوز من ماء ثم توضأ به خفيفاً ثم مسح على نعليه ثم قال : هكذا وضوء رسول الله ( ص ) للطاهر لم يحدث ( ٤ ) بالإضافة الى ذلك فقد ثبت من أوجه كثيرة أنه غسل الرجلين بوجوب حمل الرواية المحتملة على الروايات الصحيحة الصريحة .

وأما ما روى عن ابن عباس فهو غير صحيح ولا معروف عنه ، فكل ما روى عنه من زيادة شريف بل الصحيح الثابت عنه أنه كان يقرأ ( وأرجلكم ) بالنصب عطفاً على المفعول ، هكذا أروى الأئمة الثقات الحفاظ ، وقد ثبت في صحيح البخاري عن ابن عباس أنه توضأ فغسل رجله وقال : هكذا رأيت رسول الله ( ص ) يتوضأ على فرض صحة ذلك يمكن الحمل على أن ابن عباس كان يرى القراءة بالخفركم وأنها نفس المسح ثم لما بلغه أن النبي ( ص ) توجه على من ترك غسلها ذهب الى

١/ المجموع : ٤٥٨/١ ، الاستذكار : ١٢٦/١ .

٢/ الصادر السابقة .

٣/ السنن الكبرى : ٢٥/١ .

٤/ انظر تفسير الطبري : ٨٧-٨٦/٥ ، سنن البيهقي : ٢٤/١ - ٢٥ .



فصلها قرأ الآية بالنصب ( ١ ) .

وما روى عن أنس فالجواب عنه أن أنسا أنكر على الحجاج كون الآية تدل  
على تعيين الفسل وكان يعتقد أن الفسل إنما علم وجوبه من بيان السند فهو  
للحجاج في وجوب الفسل ومخالف له في الدليل ، فقد روى البيهقي وغيره :  
أنكر الفسل وإنما أنكر القراءة . ولو تعذر تأويل كلام أنس كان ما ثبت  
من قول الرسول ( ص ) وقوله وفعل الصحابة وقولهم مقدما عليه ( ٢ )

بالجملة ان كل من نقل عنهم المسح فقد نقل عنهم الفسل ، فقد روى عكرمة  
بن عباس أنه كان يقرأ وأرجلكم بالنصب ثم قال : انه عاد الى الفسل وروى عن  
ابن مسعود والشمسي أنهم كانوا يقرأونها كذلك ( ٢ )

ورد على القائلين بالتخيير بأنه غير صحيح لأن الأمر بالشئ نهى عن ضده ،  
الأمر بالفسل نهى عن المسح وفي الأمر بالمسح نهى عن الفسل ، فظاهر  
اليتين ينفي التخيير بينهما ( ٣ ) هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان الحكم في تعارض القرائتين كالحكم في تعارض اليتين وهو  
بينهما ان أمكن وهنا لا يمكن الجمع بين النسل والمسح في عضو واحد لأنه  
يصل به أحد من السلف ، ولأنه يؤدي الى التكرار في المسح وذلك ان الفسل  
في المسح وزيادة والأمر المطلق لا يقتضي التكرار ومع تعذر الجمع بين القرائتين  
العمل بهما في حالتين مختلفتين بحمل قراءة العر على المسح اذا كانت  
ان مستوريتين باخف وحمل قراءة النصب على الفسل اذا كانت الرجلان ياديتين  
يتبين أن القول بالتخيير باطل عند إمكان العمل ولو بالجملة ، وأما عند

المجموع : ٤٦١/١ ، المنى لابن قدامة : ٩٩/١ .

المجموع : ٤٦٠/١ .

الفتاوى شرح الموطأ : ٣٩/١ ، بدائع الصنائع : ٩٣/١ .

امكان الجمع أملاً لا يخير بل يتوقف على ما عرف في كتب الأصول ، ولكن هذا  
يقال به أحد من أئمة الاسلام في الوضوء . ( ١ )

قوله : وبه قال داود أي وبالتخيير قال داود ، وأما ابن حزم فإنه يرى وجوب  
الرجلين ولكنه يقرر أن الآية تدل على المسح سواء قرأ بخفض اللام أم بفتحها  
في حالة الجر يكون عطفاً على اللفظ وفي حالة النصب يكون عطفاً على المحل  
الجار والمجرور في محل نصب مفعول به فكأنه قال : وامسحوا بأرجلكم ، والاعراب  
حالة المطفأ قد يتبع اللفظ وقد يتبع المعنى ، غير أن الأحاديث الثابتة عن  
رسول ( ص ) في صفة وضوئه تدل على وجوب الفسل فتكون زائدة على ما في  
الناسخة له فيجب الأخذ بالزائد . ( ٢ )

قوله : وللجمهور تأويلات في قراءة الخفض أجودها أن ذلك عطفاً على اللفظ  
من المعنى الخ .

وإضافة هذه التأويلات كالاتي :

أولاً : الاصل في قوله : وأرجلكم النصب عطفاً على الوجه واليدين وإنما خفض  
أداة الرؤوس لأن إعطاء الاعراب بالاتباع والمجاورة أسلوب شائع من أساليب اللفظة  
الجميلة الفصحى ، وقد ورد ذلك في مواضع كثيرة في القرآن والنثر والاشعار ( ٣ )  
وقد يقال : أن الخفض بالمجاورة يعد من اللحن الذي يتحمله لضرورة الشعر  
غير مسموح مع وجود حرف المطفأ كما هنا ، وأنه لا يجوز استعماله الا مع  
اللبس وهنا فيه لبس حيث يلتبس بين وجوب الفسل ووجوب المسح .

وإجاب عن ذلك بأنه ورد في القرآن الكريم الخفض بالمجاورة مع وجود حرف  
مطفأ من ذلك قوله تعالى : يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران ( ٤ )

الفتقى شرح الموطأ : ٢٩/١ ، بدائع الصنائع : ٩٣/١ .

المعلى لابن حزم : ٢٦٦/١ - ٢٦٨ .

المجموع : ٤٥٩/١ - ٤٦٠ ، بدائع الصنائع : ٩٢/١ ، انموذج البيان : ٧/١ - ١٠ ،

المقدمة لابن رشد : ٥٢ ، المعنى لابن قدامة : ٩٩/١ ، الاستذكار : ٧٧/١ - ٧٨

المسوط : ٨/١ .

سورة الرحمن : ٣٥ .

(نحاس) والأصل فيه الرفع عطفا على (شواظ) ولكنه خفض على قراءة بعضهم  
لكلمة (نار) ومن وروده بدون حرف المطف قوله تعالى : انى اخاف  
عذاب يوم أليم ( ١ ) بجر اليم والأصل فيه النصب لأنه نبت لـ (عذاب)  
الخفض لجاورة (يوم) وما يدل على أنه صفة لكـ (عذاب) ولكنه خفض  
بجورته وكثرة وروده فى القرآن صفة للعذاب ، وبهذا نعلم أن دعوى كون الخفض  
بجورته لنا لا يتحمل الا لضرورة الشعر بالمالة .

وأما الجواب عما ذكره من أنه لا يجوز الا عند أمن اللبس هو ان اللبس  
ينزله التحديد فى الآية بالكهين ان لم يرد تحديد المسوح كما تنزله  
النصب ( ٢ ) .

ثانيا : ان قوله : وارجلكم بالجر معطوف على قوله برؤوسكم وأن الآية تدل  
المسح وأما غسل الرجلين فانما ثبت بالسنة فتكون السدة على هذا ناسخة  
أن .

ورد على هذا القول ان السنة التى وردت فى ذلك بأسرها من باب الأحاد  
القرآن بخبر الأحاد لا يجوز ( ٣ )

ويقرر ابن حزم قائلا : ان القرآن نزل بمسح الرجلين لان قوله وأرجلكم سواء  
أو بخفض اللام أو بفتحها هو على كل حال معطوف على الرؤوس اما على  
أو على الموضع يعنى اذا كان مجرورا فهو من باب العطف على اللفظ واما  
منصوبا فهو من باب المطف على الموضع لأن الجار والمجرور فى محل نصب  
يدل به ، ويضئ قائلا : ولا يجوز غير ذلك لأنه لا يجوز ان يحال بين  
المطوف والممطوف عليه بقضية أخرى ( ٤ )

سورة هود : ٢٦ .

صواعق البيان : ١١/١ - ١٢ .

الفخر الرازى : ١٦٢/١١ .

المعنى : ١٦٦/١ .

ثالثا : ان قراءة النصب والجر متماثلتان ، وان السنة بينت ورجحت النصب  
على النسل .

رابعا : ان قراءة الجر محمولة على مسح الخف وقراءة النصب محمولة على  
النسل اذا لم يكن الخف .

خامسا : ان الآية دلت على مسح الرجلين ولكن المراد بال مسح هو الفسـل  
ذلك فيما بين الادلة الثابتة الدالة على وجوب النسل وبين القراءتين الثابتتين  
ان المسح يطلق على الفسل الخفيف عند العرب لانهم يقولون : تسحنا للصلاة  
فما سحوا برؤوسكم ، فامرار اليد على الرأس  
من نقل الماء اليه وان المراد بمسح الرجلين امرار اليد عليهما مع نقل الماء  
عليهما . ( ١ )

سادسا : ان حمل الآية على النسل أولى من حملها على المسح لان النسل  
يشتمل على الفسل اسالة والمسح اصابة وفي الاسالة اصابة وزيادة دون  
المسح فكان في الحمل على النسل عمل بالقراءتين معا فكان أولى . بالفـسـل  
رب الى الاحتياط فوجب التصير اليه ( ٢ )

قوله : أجودها . . . . لان تأويل قراءة الجر على المجاورة تعضده السنة  
ثابتة المجمع عليها بأنه ( ص ) كان ينسل رجله في وضوءه مرة ومرتين وثلاثا  
ان فعله هذا تفسير لتلك القراءة ( ٣ )

قوله : ان ذلك عطف على اللفظ لا على المعنى ، يعني أن قوله : وأرجلكم  
الجر تابع محطوف على قوله برؤوسكم من حيث اللفظ ان لفظه مجرور بالباء

المقدمة لابن رشد : ٥٢ - ٥٣ ، فتح الباري : ٢٧٨/١ ، المجموع :

٤٥٩/١ - ٤٦٠ ، المعنى لابن قدامة : ٩٩/١ .

بدائع الصنائع : ٩٢/١ ، الفخر الرازي : ١٦٢/١١ .

الاستذكار : ١٧٧/١ .

من المطف للمجاورة والمشاكلة واما من حيث المعنى فلا يكون معطوفا عليه  
لا يلزم كونه من الأعضاء المسووحة ، بل يكون تاهبا من حيث المعنى  
: وجوهكم وأيديكم فيكون من الأعضاء المنسولة .

قوله : مثل قول الشاعر : وهو زهير بن أبي سلمى من قصيدته في مدح  
بن سنان وفي الشار الثاني من البيت تحريف : والصواب : بعدى سوافى  
والقطر . كما يوجد في بعض النسخ .

السوافى جمع ساف بمعنى مسفوف اسم مفعول أى مبدد مهذر ويراد به التراب  
والرياح والمور التراب تشبه الرياح وعلى هذا أن سوافى المور من إضافة الصفة  
الموصوف أى المور المسفوف أى المبدد وعلى هذا التفسير يكون جر القطر على  
مجاورة لان المعنى أى غيرها التراب المبدد والقطر ولكن جر القطر بالجوار على  
وتطابق السوافى أيضا على الرياح تسفوف التراب والمور التراب وعلى هذا  
إضافة السوافى الى المور من إضافة اسم الفاعل الى مفعوله ولا يكون جر  
على هذا التفسير على المجاورة بل على المطف ان المعنى : غير سوافى  
والقطر لان الرياح كما تسفوف التراب كذلك تسفوف المطر والسحاب انظر  
وان ( ) .

قوله : أنها عطاف على الموضع كما قال الشاعر الخ .  
بمعنى ان لقوله : فامسحوا برؤوسكم اعرابين : اعرابا من حيث اللفظ وهو  
مجرورا بالباء واعرابا من حيث الموضع أى المحل وهو كونه فى محل نصب لان  
ر والمجرور فى محل نصب مفعول به ، فقوله : وأرجلكم على قراءة النصب يكون  
قوله برؤوسكم من حيث الموضع فيكون من الأعضاء المسووحة .

وأقترخ على هذا القول بأن المضاف على الموضع انما يجوز اذا كان المعطوف  
يتمدى بحرف جر وفى نفس الوقت يتضمن معنى ما يتمدى بنفسه بدون حرف  
كقولك : مررت بهزدا وعصرا فمعناه لقيت زهدا وعصرا وأما قوله : فامسحوا برؤوسكم

لا يتمدى الا بحرف الجر فلا يجوز أن يحلف على موضعه .

واقترن أيضا بان الحلف على الموضع انما يجوز حيث لا يشكل وهنا فيه  
الوليس ان يحتمل ان يكون المصروف عليه الوجه واليدين كما يحتمل  
يكون الرؤوس وعلى هذا فلا يجوز الحلف على الموضع هنا .

قوله : الشاعر هو طرفة بن العارض الاسد يخاطب معاوية بن أبي سفيان  
بأن واتمام البيت : معاوية اننا بشر فاسجع : فلسنا بالجمال ولا الحديد  
بما همد في قوله : ولا الحديد : بالنصب عطفاً على محل بالجمال لان الجار  
بمجرور في محل نصب مفعول به كما سبق والمعنى : فلسنا بالجمال ولا الحديد  
بشي فاسجع اي فارق .

قوله : وهذا الاثر وان كانت العبادة قد جرت بالاحتجاج به في منع المسح  
هو أدل على جوازه منه على منعه .

وفي الجوهر النقي على السنن البيهقي ما نصه : قوله : ( ويل للإعقاب من  
بار ) قلت في الاستدلال به اي على وجوب غسل الرجلين نظر فان من يرى  
عليهما قد يفرض في جميعهما وظاهر الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى :  
عليكم الى الكعبين ، فالوعيد لهما ترتب على ترك تميم المسح وتدل على  
ذلك رواية مسلم : . . . فانتهي اليهم وأعقابهم تلوح لم يسهما الماء فتبين  
ذلك ان المقرب محل التطهير فلا يكفي بما دونه فليس الوعيد على المسح  
على ترك التميم ( ١ )

وفي فتح الباري : للحديث روايتان رواية متفق عليها ورواية انفرد بها  
مسلم ، اما الرواية المتفق عليها فقد أخرج كل من البخاري ومسلم من حديث  
عبد الله عمرو بن العاص قال : تخلف علينا النبي ( ص ) فأدركنا وقد أرهقنا  
بصر فجمعنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا فننادى بأعلى صوته ويل للإعقاب من

نار مرتين أو ثلاثا واللفظ للبخارى ( ١ )

وقال الحافظ بن حجر : فهم البخارى من قوله : ونسج على أرجلنا ان  
نكار عليهم كان بسبب المسح لا بسبب الاقتصار على غسل بعض الرجل فلهذا  
لا في الترجمة ولا يسمح على القدمين . وهذا ظاهر الرواية المتفق عليها ( ١ )  
وأما الرواية التي انفرد بها مسلم فهي من رواية عبدالله بن عمرو أنها  
عينا مع رسول الله ( ص ) من مكة الى المدينة حتى اذا كنا بما بالطريق  
سجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال فانتبهنا اليهم وأعقابهم تلوح لهم  
بمسحها الماء فقال رسول الله ( ص ) ويل للأعقاب من النار اسبقوا الوضوء ( ٢ )  
قال الحافظ ابن حجر : تمسك بهذا من يقول باجزاء المسح . وحمل  
نكار على ترك التعميم ، لكن الرواية المتفق عليها أرجح فتحمل هذه الرواية  
التأويل ، وذلك بأن يحمل قوله : لم يمسه الماء أى ماء الغسل جمعا بين  
روايتين وأصح من ذلك رواية مسلم عن ابي هريرة من ان النبي ( ص ) رأى  
ملا لم ينسل عقبه فقال ذلك . وأنها فمن قال بالمسح لم يوجب مسح العقب  
والحديث حجة عليه وقال الطحاوى لما أمرهم بتعميم غسل الرجلين حتى لا يبقى  
شيء لينة دل ذلك على أن فرضهما النسل وتعمقه ابن العنبر بأن التعميم لا  
يستلزم الغسل فالرأس يعم بالمسح وليس فرضها الغسل ( ٣ )

وفي عدة القارى : قال القشيري : فهم البخارى من هذا الحديث ان  
القدمين لا يمسهان بل يغسلان وهو عندي غير جيد لأنه مفسر في الرواية  
الغري أن الأعقاب كانت تلوح لم يمسه الماء ، ولا شك ان هذا موجب  
الاتفاق ، والذين استدلوا على أن المسح غير مجزئ انما اعتبروا لفظه فقط ،

١ / مسلم مع النووي : ١٢٨ / ١ ، البخارى مع الفتح : ٢٧٥ / ١ - ٢٧٦ .

٢ / مسلم مع النووي : ١٢٨ / ١ .

٣ / فتح البارى : ٢٧٦ / ١ .

ورتب الوعيد على مسمى المسح وليس فيها ترك بعض أعضاء الوضوء ،  
فأجاب إذا جمعت الطرق أن يستدل ببعضها على بعض ويجمع ما يمكن  
منه فيه ليظهر المراد ولو استدل في وجوب غسل الرجلين بحديث إذا توضأ  
مسلم فغسل رجلين خرجت كل خطيئة بطقت بها رجلاه ، فهذا يدل على  
أن الرجل فرضها الغسل لأنه لو كان فرضها المسح لم يكن في غسلها  
أثر إلا ترى أن الرأس الذي فرضها المسح لا ثواب في غسلها ( ١ )

والذي يظهر من الحديث : ويل للأعقاب من النار إن الإنكار كان على  
التميم كما ذهب إليه ابن رشد وغيره ويؤيد ذلك تعيين بعض أجزاء  
الرجل إذ لو كان الإنكار وارداً على ترك الغسل لكان الأولى أن يقال : ويل  
لرجل .

وأما قول الحافظ ابن حجر : إن الحديث المتفق أرجح فهذا لا شك  
في غير أنه لم يوضح فيه سبب تخصيص الأعقاب بالذكر فهو مطلق ينفي حمله  
على ما فيه ذكر التخصيص وهو الحديث الذي انفرد به مسلم .

وأما حمله لقوله : لم يمسها الماء على ماء الغسل فيعارضه التصريح  
الحديث بالمسح في قوله : نمسح على أرجلنا فحمل قوله : لم يمسها  
الماء على مسك المسح أرجح من حمله على ماء الغسل .

وأما قول الحافظ ابن حجر : والقائلون بالمسح لم يوجب مسح المكعب  
عرفت أنهم يوجبون التميم وليس كما قال ( ٢ )

وقوله : وقد اختلفوا في المكعب ما هو؟ الخ

قال أبو عمر : الكعبان هما الناشئان في طرف الساق وعلى هذا ذهب  
الشافعي وأحمد بن حنبل وداود في الكعبين وقال الطحاوي : للناس في

أ/ عدة التارة : ٢٠ / ١ - ١

أ/ الدر الرازي : ١٦٢ / ١١



الشمس ثلاثا أقوال فالذي يذهب اليه محمد بن الحسن ان في القدم كعبا  
الساق كعبا ففي كل رجل كعبان ، وقال غيره في كل قدم كعب وموضعه  
في القدم ما يلي الساق ، وآخرون يقولون : الكعب هو الدائر بمفرز  
الساق ، وهو مجتمع المروق من ظهر القدم على المراقب ، والمرب تقول  
كعبان هما المرقوبان .

واحتج من قال : الكعبان هما الناشقان في طرف الساق بحديث النعمان  
بن بشير قال : أقبل علينا رسول الله ( ص ) بوجهه فقال : أقيموا  
لربكم قال : فقد رأيت الرجل يلزق كعبه بكعب صاحبه ( ١ ) والمرقوب  
مفصل الساق والقدم والمكعب هو مؤخر الرجل تحت المرقوب ( ٢ ) .

وقال الرازي : مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين  
الناشقين من جانبي الساق وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح  
بالكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والفم موضوع تحت عظم  
الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي  
ينسب هذا القول ويقول : الطرفان الناشقان بسميان النجمين هكذا رواه القفال  
في تفسيره .

وحجة الجمهور وجوه : الأول : أنه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان  
الحاصل في كل رجل كعبا واحدا فكان ينبغي ان يقال : وأرجلكم الى الكعبان  
لأنه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال : وأيديكم  
الى المرافق بالجمع لا بالثنائية ( ٣ ) .

١/ الجامع الصغير بشرح السراج الصغير : ٢٦٧/١ .

٢/ الاستذكار : ١٧٦/١ - ١٨٠ .

٣/ الفخر الرازي : ١٦٢/١١ .

وجه الثاني : ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شئ خفي لا يعرفه المشرحون ، والمظمان الناتجان في طرف الساق محسوسان معلومان لكل منا وسائط التكليف العامة يجب أن يكون أمرا ظاهرا لا امرا خفيا .

الوجه الثالث : روى عن النبي ( ص ) أنه قال : الصقوا الكعب الكعب اي فالذي يمكن فيه الالتصاق هو ما كان ظاهرا لا خفيا .

الوجه الرابع : أن الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع ومنه جارية كعبنا لتأديتها ومنه الكعب لكل ما له ارتفاع .

وحجة الامامية أن اسم الكعب واقع على العظم المفصوم الموجود في ارجل جميع الحيوانات فوجب أن يكون في حق الانسان كذلك وأيضا المفصل يسمى كعبا ومنه كعب الربيع لمفاصله ، وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون كعب هو هو .

والجواب : ان مناط التكليف الظاهرة يجب ان يكون شيئا ظاهرا والذي ذكرناه أظهر فوجب ان يكون الكعب هو هو ( ١ ) .

وقال السرخسي : الكعب هو العظم الناتج المتصل بعظم الساق وهو مفصوم في اللسان اذا قيل ضرب كعب فلان وقال عليه الصلاة والسلام : صلوا الكعب بالكعب في الصلاة وفي قوله : الي الكعبين دليل على هذا ان ما يوحد من خلق الانسان يذكر تثنيته بعبارة الجمع كما قال تعالى : ان تتوبا الى الله فقد صفت قلوبكما ( ٢ ) اي قلبا كما ، وما كان شئ يذكر

الفخر الرازي : ١١ / ١٦٢ .

سورة التحريم : آية : ٤ .

بعبارة التثنية فلما قال الى الكميين عرفنا انه مثنى في كل رجل وذلك  
علم الناتق . وروى هشام عن محمد أنه قال : المفصل الذي في وسط  
قدم عند مفصل الشراك ، ووجهه أن الكعب اسم للمفصل ومنه كموب الرمح  
مفصله والذي في وسط القدم مفصل وهو المتيقن به .

وهذا سهو من هشام لم يرد محمد تفسير الكعب بهذا في الداهية  
لما أراد في المحرم اذا لم يجد طمحين أنه يقطع خلفه أسفل من الكعبين  
من الكعب بهذا فأما في الطهارة فلا شك أنه المعظم الناتق ( ١ )

والال النوى : ان الكميين هما المظمان الناتقان عند مفصل الساق  
قدم وهذا مذهبا وبه قال المفسرون وأهل الحديث وأهل اللغة والفقهاء  
أيت الشيعة هما الناتقان في ظهر القدمين فمندهم ان في كل رجل كعبا  
هذا وحكي بعضهم عن محمد بن الحسن ولا يصح عنه ، وليس للمخالفين  
حجة تذكر ودليلنا عليهم الكتاب والسنة واللغة والاشتقاق :

اما الكتاب فقوله تعالى : وأرجلكم الى الكميين وهذا يقتضى أن يكون  
كل رجل كعبان ولا يجيء هذا الا على ما قلناه ولو كان كما قالوه  
قال : الى الكعاب كما قال الى المرافق .

أما السنة فهي ما رواه النعمان بن بشير وفيه فلقد رأيت الرجل ضا  
بخط كعبه بكعب صاحبه وشكبه بشكبه ، وهذا لا يكون الا في الكعب الذي  
النساء .

وأما الاشتقاق فهو ان الكعب مشتق من التكعب وهو النتوء مع الاستدارة  
سميت الكعبة ومنه كعب ثدى المرأة وهذه صفة الكعب الذي قلناه لا  
يكون قالوه وقالت العرب : كعب أدرم وهو الخدمج المستلن ولا يوصف ظهر  
قدم بالدرم .

وأما اللفظة فقال الماوردي المحكي عن قريش ونزار وضر وربيعة لا يختلف  
بان جميعهم أن الكعب اسم للناثق بين الساق والقدم وهم أولى بأن  
يسموا لسانهم في الأحكام لأن القرآن نزل بلفظة قريش ، وقال صاحب كتاب  
العمين : الكعب ما اشرف فوق الرسغ ومثل هذا قال جميع أهل اللفظة ، وقال  
الأحادي ولا يخرج على قول من قال : الكعب في ظهر القدم لأنه خارج عن  
اللفظة والأخبار واجماع الناس .

فان قيل : للبهائم في كل رجل كعب فينبغي أن يقال كذا في الأدمى  
لأن خلقه الأدمى تخالف البهائم لان كعب البهيمة فوق ساقها وكعب الأدمى  
في أسفله فلا يلزم اتفاقهما ( ١ ) .

وقال ابن قدامة : الكعبان هما العظامان الناتقان للذان في أسفل  
الساق من جانبي القدم بدليل قوله : إلى الكعبين فانه أراد ان كل رجل  
يسل إلى الكعبين ، إذ لو أراد كسابي جميع الأرجل لقال : الكعاب كما  
ال : وأيديكم إلى المرافق ( ٢ ) .

وقال سليمان ابو الوليد : اختلف أصحابنا أي أصحاب مالك في الكعبين  
الذين اليهما حد الغسل فحكى عن مالك في ذلك روايتان احدهما أنهما  
العظامان اللذان في ظهر القدم ، وروى عنه أنهما الناتقان في جانبي الساقين  
هذه الرواية هي المشهورة عن مالك وهي الأظهر ( ٣ ) .

وبعد عرض أقوال الفقهاء يترجح أن الصواب من القول في ذلك أن الكعبين  
هما العظامان اللذان في مفصل الساق والقدم وتسميهما العرب النجمين ( ٤ ) .

١/المجموع : ٤٦٣/١ - ٤٦٤ .

٢/المغنى لابن قدامة : ١٣٤/١ .

٣/المنتقى شرح الموطأ : ٤٠/١ .

٤/جامع البيان لابن جرير البرقي : ٨٧/٤ .

السؤال : الرابعة

قال ابن رشد : وأما الشافعي فاستثنى الكلب من الحيوان الحي ورأى أن  
هو الحديث يوجب نجاسة سوره وأن لعابه هو النجس لا عينه فيما أحسب  
كلامه يفيد أن لعاب الكلب هو النجس عند الشافعية لا عينه ، والثابت  
هم أن الكلب هو نجس العين لا لعابه فقط .

وفي المجموع : مذهبا أن الكلاب كلها نجسة ، المعلم وغيره ، الصفيح  
كثير ، وه قال الاوزاعي وابو حنيفة وأحمد وأبو ثور وأبو عبيد ، وفيه أيضا :  
الحيوان فكله طاهر الا الكلب والخنزير والمتوالد من أحدهما ( ٢ )

وفي مختصر المزني : قال الشافعي : ويتوضأ في جلود الميتة اذا دهفت  
، وكذلك جلود مالا يؤكل لحمه من السباع ، اذا دهفت ، الا جلد كلب  
خنزير لأنها نجسان وهما حيوان . ( ٣ )

وفي الاستذكار : وقال الشافعي وأصحابه : الكلب نجس ، وانما وردت  
عبادة في غسل نجاسته سيما تعبدا ، فهذا موضع الخصم عنده ، لا أنه  
امر بهي بال غسل عبادة ، واحتج هو وأصحابه بان رسول الله صلى الله عليه  
لم قال في غير ما حديث : اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فأرهبوه ثم أفسلوه  
مع مرات . قالوا : فأمر باراقة الماء كما أمر بطرح القارة التي وقعت في السمن .  
واحتجوا بالإجماع على أنه لا يجوز أن يغسل الاناء بذلك الماء . ولو كان  
مرا لجاز غسله به . وقالوا : لو كان عبادة في غسل طاهر لوردت الغسلات  
على جهة الغسل كالوضوء . وقد أجمعوا أن جميع الغسلات واجب ، فسدل  
أنه ليس كأعضاء الوضوء . قالوا : ولو كان عبادة في غسل الاناء الطاهر

البداهة : ٣٠ / ١ .

المجموع : ٥٧٣ / ٢ ، ٥٧٨ .

مختصر المزني مع الام : ٣ / ١ .

فبما فسله عند الولوغ ، أريد استعمال الأنا ، أم لا وقد اجتمعوا أنه  
يلزم فسله الا عند الاستعمال ، فدل على أنه لنجاسة لا لطهارة ، لأنه  
يحمل لنا استعمال الأنجاس ( ١ )

وأما النووي فقد ذكر وجه الاستدلال بالمديثا السابق حيث قال :  
الدلالة من الحديث ظاهرة لأنه لو لم يكن نجسا لما أمر بارتقائه لأنه يكون  
مبغضا اتلاف مال وقد نهينا عن اضاءة المال ( ٢ ) .

وهذا اوضح ان ما نسبته المؤلف الى الشافعية غير وارد في كتبهم  
في كتب غيرهم الذين نقلوا عنهم مذهبهم .

### المسألة : الخامسة :

اختلاف الأئمة في نقض الوضوء بمس الذكر

قال الحفيد ابن رشد : اختلف العلماء في نقض الوضوء بمس الذكر على  
ثلاثة مذاهب : فمنهم من رأى أن الوضوءية كيفما مسه وهو مذهب الشافعية  
أصحابه وأحمد وداود ( ٣ ) .

بهم من قوله : ( كيفما مسه وهو مذهب الشافعية ) ان مس الذكر ينقض  
الوضوء عند الشافعية ولو كان المس بظاهر الكف أو مع حائل كما يدل على  
ذلك سياق كلامه الأتي . غير أن المعروف من المذهب الشافعي يخالف  
ذلك حيث أن مس الذكر ينقض الوضوء لدى الشافعية اذا كان بيظن الكف  
على اوكان بدون حائل ، أما اذا كان المس بظاهر الكف ، او كان بيظن  
الكف ولكن مع حائل فإنه لا ينقض الوضوء .

/ الاستذكار : ٢٥٩/١ .

/ المجموع : ٥٧٣/٢ .

/ البداية : ٣٩/١ .

في المجموع : قد ذكرنا أن مذهبنا انتقاض الوضوء بمس فرج الأدي بهاطن  
ولا ينتقض بغيره وان يكون المس بدون حائل وفيه أيضا : ان مس  
الكف وهو السراحة ويطن الأصابع انتقضه ، وان مس بظهر الكف فلا ( ١ )  
وقال ابن قدامة : ولا فرق بين بطن الكف وظهره ، وهذا قول عطية  
وزاعي ، وقال مالك والليث والشافعي واسحاق لا ينتقض مسه الا بهاطن كفه  
ظاهر الكف ليس بأية اللبس ما لو مسه بغيره وفيه أيضا : ولا فرق بين  
يد وغيره به قال الأوزاعي والشافعي وغيرهم ( ٢ ) .  
وفي المنهاج : الرابع من نواقض الوضوء مس قبل الأدي ذكرنا كان أو انشئ  
نفسه أو غيره عمدا أو سهوا ببطن الكف بلا حائل . ( ٣ )  
ويمكن حمل كلام ابن رشد ( كيفنا مسه ) على معنى أي سواء كان المس  
أو سهوا وهذا صرح النووي حيث قال : المس ينتقض سواء كان عمدا  
سهوا نص عليه الشافعي والأصحاب ( ٤ ) .

### السألة : السادسة

اختلاف الأئمة في اشتراط العمد في الغسل والمسح  
ذكر الحفيد مذهب الإمام احمد في هذه المسألة حيث قال : وأما  
اشتراط العمد في الغسل واقتصر به على محل الذي ورد فيه وهو

المجموع : ٤٣/٢ .

المعنى : ١٢٠/١ .

المنهاج مع شرحه نهاية المحتاج : ١٠٤/١ .

المجموع : ٤٠/٢ .

عن الأمام سيما من ولوغ الكلب فانشافى ومن قال بقوله ، وأما من عداه  
فقط السبع في غسل النجاسات ففي أغلب ظني أن أحمد بن حنبل  
سم ( ١ ) .

وقد اختلفت الرواية عن الأمام أحمد في عدد الغسلات في إزالة النجاسات  
الاستنجا بالماء .

وفي منتهى الإرادات وشرحه : يشترط لتطهير كل متنجس حتى أسفل  
الرجل وهذا ، وذيل المرأة سبع غسلات ، لمعوم حديث ابن عمر : أمرنا  
بغسل الأنجاس سيما فينصرف إلى أمره صلى الله عليه وسلم ، وقياسا على  
أمة الكلب والخنزير ، وقهس أسفل الخف والحذاء على الرجل ، وقهس  
على المرأة على بقية ثوبها ( ٢ ) .

وقال ابن قدامة : فاما عدد الغسلات فقد اختلف عن أحمد فيها فقال  
رواية عنه ابنه صالح : أقل ما يجزئ من الماء سبع مرات وقال قهس  
في محمد بن الحكم : ولكن المقعدة يجزئ أن تسح بثلاثة أحجار أو  
سحها ثلاث مرات ، ولا يجزئ ضدى إذا كان في الجسد أن ينسكه  
ثلاث مرات ، وذلك لما روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغسل  
عدته ثلاثا ، رواه ابن ماجه ، وقال ابو داود : سئل أحمد عن حد  
استنجا بالماء ؟ فقال : ينقى ، وظاهر هذا أنه لا عدد فيه ، إنما  
يوجب الإنقاء ، وهذا أصح لأنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم  
ذلك عدد ولا أمر به ولا بد من الإنقاء على الروايات كلها وهو أن تذهب  
أمة النجاسة وآثارها ( ٣ )

البداية : ٨٦/١ .

منتهى الإرادات مع الشرح : ٩٧/١ .

المغنى : ١٥٥/١ .



السألة : السابعة :

اختلاف الأئمة في عدد الصلوات الواجبات

ذكر المؤلف مذاهبتهم في هذه المسألة فقال : أما عدد الواجب منها  
فثلاثة قولان : أحدهما قول مالك والشافعي والاکثر . وهو ان الواجب هي  
خمس صلوات فقط لا غير . والثاني قول أبي حنيفة وهو ان الواجب  
الخمس ( ١ ) .

ثم ساق المؤلف أدلة الفريقين وقال في تقريره تلك الأدلة وتوجيهها ما  
هو : ( فمن رأى ان الزيادة هي نسخ ، ولم تقو عنده هذه الأحاديث  
فبلغ بها أن تكون ناسخة لتلك الأحاديث الثابتة المشهورة رجح تلك  
الحديث ، وأيضاً فإنه ثبت من قوله تعالى في حديث الإسراء ( انه لا يبدل  
لكم دينكم وظاهره أنه لا يزداد فيها ولا ينقص وان كان هو في النقصان أظهر  
ليس يدخله النسخ .

ومن بلغت عنده قوة هذه الأخبار التي اقتضت الزيادة على الخمس التي  
توجب العمل بأوجب التصير الى هذه الزيادة ، لا سيما ان كان ممن  
أن الزيادة لا توجب نسخاً ، لكن ليس هذا من رأى أبي حنيفة ( ٢ )  
العبارة برمتها غير واضحة وغير مستقيمة وذلك لما يأتي :

أولاً : ان قوله : والخبر ليس يدخله النسخ : غير واضح ، ان الخبر  
هو النسخ كما هو المعروف في فن الأصول فيكون ناسخاً ونسوخاً ، لذا  
الأنسب ان يحذف هذه الجملة ، او ان يبين معناها .

ولعل مقصوده بهذه الجملة : ان هذا الحديث القدسي لا يدخله النسخ  
ان صارت الصلوات خمساً ، لأن قوله تعالى بعد التخفيف الأخير حتى

البداية : ١ / ٨٩ .  
البداية : ١ / ٩٠ .

ووصلت الصلوات الى خمس : ( لا يبدل القول لدى ) يدل على ان  
النسخ لا تقبل النسخ لا بالزيادة ولا بالنقصان ( ١ ) وعلى هذا ان المراد  
بالنسخ : والخبر لا يدخله النسخ ، ليس مطلق الخبر وانما هو الحديث  
فقط بالنسبة للصلوات الخمس .

وقد يكون مراده بالخبر في قوله : والخبر لا يدخله النسخ ( هو الخبر  
الذي في مقابل الأمر والنهي ولعل هذا هو الظاهر .

وفي التمهيد : ... ان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه  
النسخ والنسوخ ، كما في كتاب الله عز وجل وهذا انما يكون في الأوامر  
والنواهي من الكتاب والسنة . وأما في الخبر عن الله عز وجل او عن رسول  
صلى الله عليه وسلم فلا يجوز النسخ في الاخبار البتة بحال ، لأن  
الخبر عن الشيء أنه كان او يكون اذا رجع عن ذلك لم يخل عن السهو  
والكذب ، وذلك لا يعزى الى الله ولا الى رسوله فيما يخبره عن ربه  
ذاته . وأما الأوامر والنواهي فجاز عليهما النسخ للتخفيف ولما شاء  
من مصالح عباده ذلك من حكمة لا اله الا هو ( ٢ )

لكن يرد على هذا بأن الحديث القدسي المذكور لم يكن مجرد خبر  
بل يدخله النسخ ، بل هو خبر يرد به الأمر لأن معناه الأمر  
بإزالة وبدل على ذلك أنه دخله النسخ حيث نسخ عز وجل الخمسين بالخمس

وفي فتح الباري : واستدل بالحديث القدسي على عدم فرضية ما زاد  
الصلوات الخمس كالوتر ، وعلى دخول النسخ في الأوامر ولو كانت  
مادة بخلافها التوم فيها أكدوا على جواز النسخ قبل الفعل ، قال ابن بطال

إعانة السندى النسائي : ٢٢١/١ ، ٢٢٢ .

تمهيد : ٢١٥/٣ .

الأثرى ، انه عز وجل نسخ الخمسين بالخمسين قبل أن تصلى ، ثم تفصل  
بأن اكمل لهم الثواب . وتعقبه ابن النير فقال : هذا ما ذكره طوائف من  
العلماء والشراح ، وهو مشكل على من أثبتا النسخ قبل الفعل كالأشاعر أو منعه  
بمقالة ، لكونهم اتفقوا جميعا على أن النسخ لا يتصور قبل البلاغ ، وحدثت الاسراء  
بالتفصيل قبل البلاغ فهو مشكل عليهم جميعا .

لكن ان أراد قبل البلاغ لكل احد فنسوخ ، وان أراد قبل البلاغ الى الأمة  
فليس هو بالنسخة اليهم نسخا ، لكن هو نسخ بالنسخة التي  
صلى الله عليه وسلم ، لانه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعلمه أن يلفه وقبل أن يفعل  
سأله صحبة التصوير في حق صلى الله عليه وسلم ( ١ ) .

وفي ما ذكره الحافظ ابن حجر خير دليل على ان حدثت الاسراء المشهورة  
بالنسخ لان فيه التكليف . وسواء قلنا هذا وذاك فان قوله : ( الخير لا يدعيه  
سوى ) لا يزال غير واضح بالنسبة لحدث الاسراء والله أعلم .

ثانيا : قوله : وان كان هو في النقصان أظهر يعني ان عدم التبدل يحتمل  
كون الزيادة ويحتمل أن يكون بالنقصان ولكن كونه بالنقصان أظهر الا أن اليه  
سبب كونه أظهر في النقصان .

بالمسبب هو ما يفهم من سياق الحديث القدسي ، وهو انه سبحانه وتعالى  
صلى الله عليه وسلم خمسين صلاة طلب الرسول التخفيف من ربه  
الأمرك كما طلب فقد راجع ربه ثلاث مرات فوضع عنه في المرة الأولى خمسا وعشرين  
صلاة ، وفي الثانية عشرة صلاة ، وفي الثالثة عشرة صلاة ، وفي المرة

في سبع صلوات ، ثم قال له جل وعلا : هن خمس وهن خمسون لا يبدل  
لدى . يعنى انها خمس عددا باعتبار الفعل ، وخمسون اعتدادا باعتبار  
ب ( ١ ) ولا نقصان بعدها . فكان سياق الحديث دليلا واضحا على ان المراد  
: ( لا يبدل القول لدى ) أن بالنقصان .

ثالثا : ان مقتضى صنيعه يوم ان الجمهور هم الذين يرون ان الزيادة  
النصر نسخ ، وان الأحناف لا يرون ذلك ، بينما الأمر بالعكس ، ان المشهور  
الأصوليين وغيرهم ان الجمهور لا يرون الزيادة على النص نسخا وانما  
بها تخصصها والأحناف ومن وافقهم هم الذين يرونها نسخا . فبناء على ذلك  
الصواب ان يقول كما يلي :

فن رأى ان الزيادة على النص ليست بنسخ ، ولم تقو هذه الأحاديث  
بمفهومها وجوب الوتر قوة تبلغ بها ان تكون ناسخة لتلك الأحاديث المشهورة  
بمفهومها وجوب الصلوات الخمس فقط . رجح تلك الأحاديث التى مفهومها  
بالمخمس على هذه الأحاديث التى مفهومها وجوب الوتر وهو مذهب الجمهور  
فجعلوا الأوامر التى ردت فى أحاديث الوتر للاستصحاب .

ومن رأى ان الزيادة على النص توجب نسخا وقويت هذه الأحاديث  
بمفهومها وجوب الوتر قوة تبلغ بها الى رتبة توجب العمل بها أو تجنب  
غير الى هذه الزيادة وهو رأى أبى حنيفة .

رابعها : كون الزيادة نسخا فى مثل هذه المسألة فيه نظر ، فقد صح  
قولون أن الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة ليست  
بمخمس عند جمهور الأصوليين . ونوجزا فيها بأتى أقسام الزيادة على النص وحكم  
بالمس . ( ٢ )

راجع الحديث بأكمله البخارى مع الفتح : ٤/٢ وما بعدها .  
وبالاعتبار لأهمية تلك الاقسام حيث كان المؤلف يكثر من استخدامها .

الزيادة على النص : اما أن تكون لعبادة مستقلة ليست من جنس المزيد  
أو تكون زيادة لعبادة من جنس المزيد عليه ، او تكون زيادة لعبادة  
مستقلة لزيادة شرط أو جزء أو صفة .

الزيادة عبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه كزيادة صوم يوم الخميس  
من كل أسبوع مثلا على ما شره الله من العبادات من صلاة وحج وزكاة  
لنسخها اتفاقا ، لأنها لا تتحقق فيها حقيقة النسخ ضرورة أنها لم ترفع  
شرعيا .

وأما زيادة عبادة مستقلة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات  
من . فجمهور الشافعية والحنابلة والحنفية وغيرهم على أنها ليست نسخا  
للبعض المراقبين من الحنوية أنها نسخ .

وجهة الجمهور أنه لم يرتفع بتلك الزيادة حكم شرعي فلا تكون نسخا لانتفاء  
النسخ .

وأحتج المخالفون بان زيادة صلاة على الصلوات الخمس بخير الصلاة الوسطى  
بوجهها المستفاد من قوله تعالى ( حافظوا على الصلوات والصلاة  
الوسطى ) وطى ذلك بتحقيق النسخ بتلك الزيادة .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بان الزيادة انما رفعت كون الوسطى وسطى  
بما وسطى ليس حكما شرعيا ، وانما هو أمر حقيقي يرجع الى الواقع ونفس  
الامر ، واما وجوبها ووجوب ما تصدق عليه الوسطى من كونها عصرا أو غير  
يرتفع ، بل لا يزال باقيا لبقاء دليله وهو ( حافظوا على الصلوات )  
فلم يوجد حكم شرعي مرفوع فلا نسخ .

وأما زيادة عبادة غير مستقلة كالشرط مثل اشتراط الطهارة في الطواف  
بإتمام الأيمان في عتق الرقبة في كفارة الظهار او زيادة جزء مثل زيادة  
على ركعتي الفجر ، او زيادة التخریب على الجلد في حد الزنا  
زيادة صفة مثل إيجاب الزكاة في المعلوفة بعد إيجابها في المائنة ،

اختلف فيها الاموليون على أقوال أشهرها ما يأتي :

أولا : ليست نسخا مطلقا ، وهو مذهب الشافعية والحنابلة ومضى  
متزلة كالجبائي وأبي هاشم .

وأحتج هؤلاء : بأن زيادة الشرط او الجزء او الصفة لم ترفع حكما  
بها ، فلا تكون نسخا ، لأن النسخ هو رفع الحكم الشرعي .

نوقش هذا الدليل بان زيادة الصفة قد ترفع حكما شرعيا مثل قوله عليه  
السلام ( في سائمة النخيل زكاة ) فان اللفظ يدل بمفهومه المخالف على ان  
خلوفا لا تجب فيها الزكاة ، فاذا وجبت الزكاة فيها بعد ذلك كان ذلك  
بها للحكم السابق المدلول عليه بمفهوم المخالفة ، والمفهوم المخالف حجة  
حكم ، وكذلك زيادة الشرط قد ترفع حكما شرعيا ، كزيادة اشتراط الطهارة  
في الطواف ، والايان في الرقبة ، فان تلك الزيادة قد رفعت اباحة الطواف  
عن الطهارة المستفادة من الملاق قوله تعالى : ولما رزقوا بالبيت المتيقن  
لعت اجزاء عتق الرقبة الكافرة في كفارة الظهار الستفاد من قوله تعالى :  
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتجبر رقية )

وكذلك زياد الجزء قد ترفع حكما شرعيا ، كزيادة التفرير في حد الزنا  
بها رفعت حرمة المدلول عليها بقوله عليه السلام ( لا ضرر ولا اضرار ) ولا  
ان الحرمة حكم شرعي .

أجاب الجمهور عن هذه المناقشة بان ما رفعت الزيادة في هذه الامثلة  
ما كان ثابتا بالبراهن الاصلية وليس حكما شرعيا . تأمل .

ثانيا : هي نسخ مطلقا وهو مذهب الحنفية :

وأحتج هؤلاء : بأن زيادة الشرط او الجزء او الصفة ، فيها رفع الحكم  
شرعي ، والنسخ هو رفع الحكم الشرعي ، فالزيادة المذكورة نسخ .

أما المقدمة الكبرى فهي سلمة لا تحتاج الى بيان ، واما المقدمة الصغرى  
بها : ان اشتراط الطهارة في الطواف ، والايان في الرقبة ، قد

أباحتها بدون هذين الشرطين والاباحة حكم شرعي .  
وزيادة التفريب في الحد وهو جزء من الحد - رفع حرمت فيه والحرمه  
الحكم شرعي .

ثالثا : ان رفعت هذه الزيادة حكما شرعيا كانت نسخا ، وان رفعت  
بإرادة الأصلية لم تكن نسخا ، وهو مذهب الباقلاني وابن الحسين البصري  
مقتضى الآدمي والابن الحاجب والامام الرازي .

وأدلة هؤلاء : ان حقيقة النسخ لا توجد الا عند رفع الحكم الشرعي  
لذا كان المرفوع البراءة الأصلية فلا نسخ .

فمثلا زيادة التفريب في الحد فيها رفع للبراءة الأصلية ، لان الأصل  
المعقوب فلا تكون نسخا .

وكذلك زيادة عشرين جلدة على حد القذف ليست نسخا لأن الأصل عدم  
الحد ، فزيادة هذا المدد رفع للبراءة الأصلية ، وهي ليست حكما شرعيا .  
اما زيادة ركعة مثلا على ركعتي الصبح فانها رافعة لحكم شرعي وهو  
وجوب التشهد بعد الركعتين فتكون تلك الزيادة نسخا .

ورد هذا بأن وجوب التشهد بعد الركعتين عبارة عن وجوب آخر الصلاة  
ذلك غير مرتفع ولا متغير ، وانما التغير آخر الصلاة ، فان آخرها كان  
آخر الركعتين والآن صار آخر الثلاث .

رابعيا : ان غير الشارع بين عمال ثلاثة بعد تغييره بين اثنتين  
كانت الزيادة تجعل المزيد عليه غير معتد به لو فعل بدونها وتجب  
لدي كان ذلك نسخا ، مثل زيادة ركعة او سجدة .

وان كانت الزيادة لا تجعل الفعل المزيد عليه لغوا ، بل اذا أضيفت  
زيادة اليه كان معتبرا ، لم تكن نسخا ، كزيادة التفريب على الجلد وزيادة  
عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف وهو مذهب القاضي عبد الجبار .

وكذلك ذلك ؛ ان تغيير الشارع بين الخصال الثلاثة بعد تغييره بين  
من فيه رفع لعرة تركهما معا ، المدلول عليها بالخطاب الاول فكان

وكذلك الزيادة التي تجعل الفعل الاول غير معتد به ، قد نسخت اجزاء  
من بدون تلك الزيادة فكانت نسخا .

اما الزيادة التي لم تلغ اعتبار الفعل الاول ، فلم ترفع حكما شرعيا فلم  
تسما .

قصة الخلاف ؛ قد يقال ؛ ما فائدة كون زيادة الشرط  
لجزء او الضفة نسخا او ليست نسخا ؟

بالجواب ان ثمة ذلك الخلاف تظهر في اثبات تلك الزيادة بما لا يجوز  
تخبر به كخبر الواحد مثلا او القياس .

فن يرى ان تلك الزيادة نسخ لا يثبتها بخبر الواحد ولا بالقياس ،  
الا منهما لا ينسخ المتواتر ، ولذلك لم تثبت الحنفية اشتراط الطهارة  
الطواف لثبوته بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ( الطواف بالبيت صلاة )

وكذلك لم تثبت اشتراط الايمان في حق الرقبة في كفارة الظهار ، لان الثبت  
انما هو القياس على كفارة القتل .

وكل من خبر الواحد والقياس لا يقوى على نسخ المتواتر وهو قوله تعالى  
من شأن الطواف ؛ ( وليطوفوا بالبيت المتيق ، وقوله في كفارة الظهار  
تغير رقبته .

اي من يقول ؛ ان تلك الزيادة ليست نسخا كالشافعية فانهم يثبتونها  
بالواحد والقياس وغيرهما ، كل ما يفيد الظن ، لكنهم يثبتونها



إنها للتخصيص لا للنسخ ( ١ )

المسألة : الناشئة :

قال المؤلف : وأما اختلافهم في آخر وقت العصر فمن مالك في ذلك روايتان :  
أحدهما : أن آخر وقتها أن يصير ظل كل شيء مثله وبه قال الشافعي . ( ٢ ) .  
والصحيح عند الشافعي وأصحابه أن آخر وقت العصر هو غروب الشمس ، وأما  
نسب المؤلف إليه فهو وقت الاختيار لدى الشافعية .

قال النووي : وأما آخر وقت العصر فهو غروب الشمس هذا الصحيح الذي نص  
عليه الشافعي وقاع به جمهور الأصحاب وقال أبو سعيد الاصلخري : أخره  
ما صار ظل الشيء مثله فان أخر عن ذلك أتم وكانت قضاء ، قال الشيخ أبو  
بندر : هذا الذي قاله الاصلخري لم يخرج عن أصل الشافعي لان  
الشافعي نص في القديم والجديد أن وقتها يمتد حتى تغرب الشمس ، وما ذكره  
اصلخري فهو اختيار لنفسه وهو خلاف نص الشافعي والأصحاب ، ودليل  
الذهب حديث أبي قتادة وفيه : ومن ادرك ركعة من العصر قبل أن تغرب  
الشمس فقد ادرك العصر متفق عليه . وقال أيضا : قد ذكرنا ان مذهبنا  
في وقت الاختيار للعصر يمتد الى مصير ظل كل شيء مثله . ( ٣ )

مذكورة في اصول الفقه محمد بن النور مع قليل من التصرف : ٩٤/٣ - ٩٨ ، اصول

حكام للكندي : ١٥٥/٣ - ١٦٢ ، شرح التلويح : ٣٦/٢ - ٤٠ ، الأسنوي :

١٦٢ - ١٦٩ ، حواشي شرح المنار : ٧٢٣ - ٧٢٥ .

الهداية : ٩٤/١ .

المجموع : ٣٠/٣ - ٣١ .

وفي الام : ومن آخر العصر حتى تجاوز ظل كل شيء مثله فقد فات وقت  
اختيار ولا يجوز عليه أن يقال : قد فات وقت العصر مطلقا ( ١ ) .  
وفي الضحى وشروحه : ويبقى وقت العصر حتى تغرب الشمس ، والاختيار  
لا تسوخر عن صير الظل مثلين ( ٢ ) .

### السألة : التاسعة :

اختلاف العلماء في الصلاة التي لا تجوز في الاوقات الخمسة :

قال المؤلف بذهاب الأئمة في هذه السألة فقال : فذهب ابو حنيفة  
عنه الى أنها لا تجوز في هذه الأوقات صلاة باطلاق لا فريضة مقضية  
سنة ولا نافلة الا عصر يومه ، قالوا فانه يجوز أن يقضيه عند غروب الشمس  
نسيه ( ٣ ) .

يفهم من اطلاق كلامه ان الفوائت لا تقتضى عند الأحناف في جميع تلك  
واقات المذكورة ولا يسجد للتلاوة ولا يصل على الجنائز ، ولكن الذي يلزم  
كتب الأحناف وغيرهم ان للأحناف تفاصيل في هذه السألة ونوجزها فيما يلي :  
لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس ولا عند قيامها في الظهرية ولا عند  
نها ولا يصل على جنازة ولا يسجد للتلاوة الا عصر يومه عند غروب الشمس  
وكره التنفل بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس وبعد صلاة العصر حتى تغرب  
الشمس ، ولا بأس بأن يصل في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة ويصل  
على الجنائز ولا يصل ركعتي الطواف ، ويكره التنفل بعد طلوع الفجر بأكثر  
ركعتي الفجر ولا يتنفل قبل المغرب ( ٤ ) .

الام : ٦٣/١ .

نهاية المحتاج : ٣٤٧/١ .

البداية : ١٠٣/١ .

الكتاب للقدوري : ٨٨/١ - ٨٩ .

روفي حاشية ابن عابدين : اعلم ان الاوقات المكروهة نوعان : الأول الشروق  
والاستواء والغروب ، والثاني ما بين الفجر والشمس وما بين صلاة العصر والشمس  
اصفرار فالنوع الاول لا ينعقد فيه شيء من الصلوات اذا شرع بها فيه وتبطل  
من طراً عليها على تفصيل في ذلك ، والنوع الثاني ينعقد فيه جميع الصلوات  
على تفصيل فيه أيضا ( ١ )

وفي المجموع : ان مذهبنا جواز الصلوات التي لها سبب في هذه الاوقات  
قال ابو حنيفة لا يجوز شيء من ذلك ، ووافقنا جمهور الفقهاء في اباحة  
الصلوات في هذه الاوقات ، وقال ابو حنيفة : تباح الفواتح بعد الصبح والعصر  
في الاوقات الثلاثة الا عصر يوم فتحاح عند اصفرار الشمس ( ٢ ) .

وفي التمهيد : قال الكوفيون : ابو حنيفة واصحابه : لا يقضى أحد صلاة  
عند طلوع الشمس ، ولا عند قيام قائم الظهيرة ولا عند غروب الشمس في عصر  
بما خلا من صلاة الفجر ، لانها لا يصلحها عند غروب الشمس من يومه ، لانه يخرج الي  
تجوز فيه الصلاة .

قالوا : ولو دخل في صلاة الفجر فلم يكملها حتى طلعت عليه الشمس بطلت  
بها ، واستقبلها بعد ارتفاع الشمس . ولو دخل في صلاة العصر فاصفرت الشمس  
بها اذا كانت عصر يومه خاصة ( ٣ )

وفيه أيضا : وقال المراقبون : كل صلاة فريضة أو نافلة أو جنازة فلا تصلى  
عند طلوع الشمس ، ولا عند الغروب ولا عند الاستواء ( ٤ )

وانت ترى ان ابن عبد البر لم يكن كلامه مطلقا في نقل مذهب الحنفية فس  
عليه المسألة بل انما هو في الاوقات الثلاثة ( عند طلوع الشمس ، عند استوائها  
عند غروبها ) واما حكم الصلاة عندهم بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر فلم

/ حاشية ابن عابدين : ٢٥٠ / ١ .

/ المجموع للنووي : ٨٠ / ٤ .

/ التمهيد : ٢٩٤ / ٣ .

/ التمهيد : ١٧ / ٤ .

لذا يمكن القول أنه لم يخرج في نقله عن مذهب الأحناف ، بخلاف  
ابن رشد حيث يوهم كلامه باطلاقه ان الأحناف لا يجيزون الصلاة  
مع أنواعها في تلك الأوقات الخمسة كلها ، رغم اعتياده على كتاب التمهيد  
نقل مذاهب الائمة . هذا وقد عرفت تفاصيل مذاهب الأحناف في هذه  
سألة .

### السألة : العاشرة :

الاختلاف في التثويب في الصبح :

قال : واختلفوا في قول المؤذن في صلاة الصبح : الصلاة خير من  
العمل بها أم لا ؟ فذهب الجمهور الى أنه يقال ذلك فيها  
الآخرين : انه لا يقال لانه ليس من الأذان الستون ، وه قائل  
بافتى ( ١ )

صحيحه هذا يفيد أن الشافعي لا يرى التثويب قولاً واحداً والأمر ليس  
بذلك بل الراجح والمشهور والمحمّد في المذهب الشافعي استصحابه .

وقال النووي : وأما التثويب في الصبح ففيه طريقتان : الصحيح قطع به  
جمهور أنه سنون قطعا لحديث أبي محذورة ( ح ) قال : ألقى علي  
رسول الله صلى الله عليه وسلم التأذين بنفسه فقال : قل الله أكبر . . . . .  
دا أدبت بالاولى من الصبح فقل : الصلاة خير من النوم مرتين ( ٢ ) عن  
من قال : كان التثويب في صلاة الغداة اذا قال المؤذن في أذان الفجر :

البداية : ١٠٦/١ .

الدارقطني بلفاظ مختلفة : ٢٣٤ وما بعدها وقوله : في الاولى من الصبح يحتمل  
ان تكون الثانية هي الاقامة والاولى هو أذان الصبح اي ما فعل في المرة الاولى  
وهو الأذان ، ويحتمل ان الاولى هو الأذان الاول من أذاني الصبح .

طلى الفلاح حتى طلى الفلاح فليقل : الصلاة خير من النوم الصلاة خير  
النوم ، عن عمر أنه قال لمؤذنه : اذا بلغت حتى طلى الفلاح في الفجر  
: الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم ( ١ ) .

والطريق الثاني : فيه قولان احدهما هذا وهو القديم ونقله القاضى  
الطبيب وصاحب الشامل عن نص الشافعى فى البوطى فيكون مخصوصا  
لقديم والجديد ونقله صاحب التتبع عن نص الشافعى فى عامة كتبه . والثاني  
الجديد أنه يكره ومن قطع بطريقه القولين الدارسى وادعى امام الحرمين  
اشهر .

والطهيب أنه مشروع فعلى هذا فهو سدة لو تركه صح الأذان وكان الطهيب  
يقطع به الاصحاب ، ثم انه يشرع فى كل اذان الصبح سواء ما قبل  
عمر وعده ، وقال بعضهم : ان ثوب فى الاذان الاول لم يثوب فى الثاني  
صح الوجهين ( ٢ ) .

وقال ابن قدامة : يسن أن يقول فى اذان الصبح : الصلاة خير من  
النوم مرتين بعد قوله : حتى طلى الفلاح ويسى التثويب وذلك قال ابن عمر  
عن البصرى ، وابن سيرين والزيمرى ومالك والثورى والاوزاعى واسحاق  
ثور والشافعى فى الصحيح منه ( ٣ ) .

وفى المنتقى : اقوله : الصلاة خير من النوم سنون فى الاذان لصلاة  
الصبح قال الشافعى فى أحد قوليه ( ٤ ) .

ولى الام : ولا أحب التثويب فى الصبح ولا غيرها لأن أبا معذورة لم  
يك من النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالتثويب فاكره الزيادة فى الأذان

الدارقطنى : ٢٤٣/١ .

المجموع : ٩٩/٣ وما بعدهما .

المفتى : ٣٦٠/١ .

المنتقى شرح الموطأ : ١٣٥/١ .

التثويب بعده ( ١ ) .

وفي مختصر المزني : وقال في القديم : يزيد في أذان الصبح التثويب  
في الصلاة خير من النوم مرتين ورواه عن بلال مؤذن النبي صلى الله عليه  
وسلم وعن علي رضي الله عنه ، وكرهه في الجديد لان أبا معذورة لم يحكه  
النبي صلى الله عليه وسلم . قال المزني : وقياس قوله ان الزيادة  
في به في الاحكام ( ٢ ) .

قال السراج البلقيني : وهذا الذي حكاه المزني عن القديم هو الممتد  
العمل والفتوى ( ٣ ) هذا وقد ثبت التثويب في الأول من الصبح عن  
معذورة في رواية ابن داود عنه وكذلك عن أنس وغيره وقد مر ذلك .  
اتضح من هذا التقرير ان للشافعي قولين في مشروعية التثويب في أذان  
الصبح وأن الراجح والمتمد في مذهبه هو ما ثبت في القول القديم وهو  
سنة ، في الصبح ، كما اتضح ان ابن رشد اقتصر في نقله على القول  
بصح عند الشافعية لا الراجح عندهم .

السئلة : العادية عشرة :

اختلاف الأئمة في حكم ستر المورة للصلاة :

قال الحفيد ابن رشد : اختلفوا هل ستر المورة شرط من شروط صحة  
صلاة أم لا ؟ فذهب مالك الى أنه من سنن الصلاة وذهب ابو حنيفة والشافعي

الام : ٧٣/١ - ٧٤ .

مختصر المزني مع الام : ٦١/١ .

الام تعليقا : ٧٤/١ .

من انه من فروض الصلاة ( ١ ) .  
يفيد كلامه ان سترة العمرة من سنن الصلاة عند مالك ، ولكن الذي  
كتب المالكية وغيرهم ان ستر العمرة للصلاة محل خلاف عند المالكية ،  
وفي المقدمة لابن رشد الجدل : وقد اختلف في ستر العمرة فقيل انها  
من افرائق الصلاة وقيل انها : ليست من فروض الصلاة وانما هي فرض فليس  
بمصلحة ، وسنة في الصلاة ، فمن رآها من فروض الصلاة اوجب الاعادة على  
من صلى مكشوف العمرة وهو قادر على سترها ، ومن لم يرها من فروض  
الصلاة لم يوجب عليه الاعادة الا في الوقت ( ٢ )

وفي الشرح الكبير : هل الستر للصلاة شرط في صحتها فتبطل بتركه  
واجب غير شرط فبأن تاركه عدا وبمبدأ الصلاة في الوقت ، خلاف ، والقول  
السنية او الندب ضعيف ( ٣ ) .

وفي حاشية الدسوقي : قال القاضي عبدالوهاب : اختلف أصحابنا هل  
ستر العمرة من شرائط الصلاة مع الذكر والقدرة او هو فرض وليس بشرط فسي  
لصحة الصلاة حتى اذا صلى مكشوفاً مع العلم والقدرة سقط عنه الفرض وان كان  
بها آثماً ( ٤ ) .

وفي المنتقى شرح الموطأ : واختلف أصحابنا فقال القاضي ابو الفرج هو  
فرض من فروض الصلاة وهو قال ابو حنيفة والشافعي وقال القاضي ابو اسحاق

/البداية : ١١٤/١

/المقدمة : ١٣٤/١ .

/فالسنة ما وانطب عليه الصلاة والسلام مع الترك أحياناً والمستحب ما فعله النبي صلى

الله عليه وسلم مرة وترك أخرى والندوب ما فعله مرة او مرتين وقيل هما سوا .

/حاشية الدسوقي : ١٩٥/١ .

من سنن الصلاة وه قال ابن بكير والشيخ ابو بكر وفائدة الخلاف في ذلك  
اذا قلنا انها من فروغ الصلاة بطلت بعدم ذلك واذا قلنا ليست من  
الصلاة اثم التارك ولم تبطل .

ويجوز القول بأنها من فروغ الصلاة الحديث النروي عن النبي صلى الله  
وسلم أنه قال : لا تقبل صلاة حائض الا بخمار ، ومن جهة القياس  
هذه عبادة من شروطها الطهارة لها تعلق بالنية فوجب أن يكون من  
طهارتها ستر العورة بالطواف ، واستدل القاضي ابو اسحاق في ذلك لأنه  
كان من فروغ الصلاة لا يختص بها ولما كان مشروطا في غير الصلاة ثبت أنه  
من فروغها ، فالجواب ان هذا يبطل بالايمان فانه فروغ في الجملة ثم  
من فروغ الصلاة وشروطها ( ١ )

وقال الجافظ ابن حجر : ذهب الجمهور الى ان ستر العورة من شروط  
صلاة وعن بعض المالكية التفرقة بين الذكور والناس ، ومنهم من أطلق كونه  
بطل يبطل تركها الصلاة ، واحتج بأنه لو كان شرطا في الصلاة لا يختص  
بالايمان ولا ينتقل الى النية ، ولكن المأجز السمرقاني ينتقل الى بدل ، كالمأجز  
القيام ينتقل الى القعود ، والجواب عن الأول : النقص بالايمان فهو  
في الصلاة ولا يختص بها ، وعن الثاني باستقبال القبلة فانه لا ينتقل  
منه ومن الثالث على ما فيه بالمأجز عن القراءة ثم عن التسبيح فانه يصلح  
أيضا ( ٢ ) .

وقال ابن قدامة : ان ستر العورة عن النظر بما لا يصف البشرة واجب  
بشرط لصحة الصلاة ، وه قال الشافعي وأصحاب الرأي وقال بعض اصحاب  
ذلك : سترها واجب وليس بشرط لصحة الصلاة وقال بعضهم : هي شرط مع  
الكرادون السهو ( ٣ ) .

/المنتقى : ٢٤٧/١ .

/فتح الباري : ١٢/٢ .

/المفنى لابن قدامة : ٥٠١/١ .



٢/ لا يصح اقتداء المفترض بمفترض آخر بمعنى ان من يصلو فرضا لا يصلو خلف من يصلو فرضا آخر لان الاقتداء شركة وموافقه فلا بد من الاتحاد .

٣/ يصح اقتداء المتنفل بالمفترض ، لان الحاجة في حق المتنفل التي جعل الصلاة وهو موجود في حق الامام فيتحقق البناء ، فطلق النية كما في صحة النفل ، والغرض يشتمل عليه فيصح الاقتداء في هذه الصورة ، ولان النفل مطلق ، والغرض مقيد ، والمطلق جزء المقيد فذلك تنعدم المناهضة (١) وفي حاشية ابن عابدين : . . . فلا بد من اتحاد صلاتها ، والاتحاد ان يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المفترض فدخل في هذا اقتداء المتنفل بالمفترض لان من لا فرض عليه لونهي صلاة الامام المفترض صحت نفلا ، ولان النفل مطلق والغرض مقيد والمطلق جزء المقيد فلا يفايزه ( ٢ ) .

وفي المعنى لابن قدامة : لا يختلف المذهب في صحة صلاة المتنفل وراء المفترض ولا نسلم بين أهل العلم فيه اختلافا ، وفي صلاة المفترض خلف المتنفل خلاف وكذلك في صلاة الظهر مثلا خلف العصر ( ٣ ) .

وفي المجموع : ان مذهبا جواز صلاة المتنفل والمفترض خلف متنفل ومفترض في فرض آخر . وقال الثوري وابو حنيفة لا يجوز الغرض خلف نفل ولا فرض آخر ويجوز النفل خلف فرض وروي ذلك عن مالك ( ٤ ) .  
واتضح مما تقدم ان في نقل المؤلف مذهب الأحناف اجمالا وقد عرفت التفصيل . والله اعلم .

(١) الهداية مع فتح القدير : ٢٦٣/١ - ٢٦٥ . ولان في اقتداء المتنفل بالمفترض بناء الضميمة على القوى وهو جائز .  
/ حاشية ابن عابدين : ٣٧٠ / ١ .  
/ المعنى : ١٨٦ / ٢ - ١٨٧ .  
/ المجموع : ١٧٢ / ٤ .

المسألة : الثالثة عشرة :

التوجيه في الصلاة

قال ابن رشد : ذهب قوم الى ان التوجيه في الصلاة واجب وهو ان يقول بعد التكبير اما : وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض ، وهو مذهب الشافعي . واما : ان يسبح وهو مذهب ابن حنيفة . واما ان يجمع بينهما وهو مذهب ابن يوسف صاحبه وقال مالك : ليس التوجيه بواجب في الصلاة ولا بسنة ( ١ ) .

ظاهر صنيع المؤلف يفيد ان دعاء الاستفتاح واجب عند الامام الشافعي وأصحابه وعند أبي حنيفة وأصحابه ، وان الاختلاف بينهم انما هو في الضيغة التي يقولها الصلي عقب تكبيرة الاحرام ، والذي في كتبهم ان دعاء الاستفتاح مستحب عند جمهور العلماء الا مالكا رحمه الله تعالى :

قال النووي في المجموع : أما دعاء الاستفتاح فقال باستمباه جمهور العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم ولا يعرف من خالف فيه الا مالكا رحمه الله فقال : لا يأتى بدعاء الاستفتاح ولا بشئ بين القراءة والتكبير أصلاً بل يقول : الله أكبر ، الحمد لله رب العالمين الى اختتام الفاتحة ( ٢ ) .

وقال ابن قدامة في المفنى : ان الاستفتاح من سنن الصلاة في قول

أكثر أهل العلم وكان مالك لا يراه بل يكبر ويقرأ . ( ٣ )

وفي الدر المختار : وسننها أي الصلاة رفع اليدين للتحريمة ونشر

الأصابع وان لا يظأطاً رأسه عند التكبير وجهه الامام بالتكبير والشنا والتموز ( ٤ )

١/ البداية : ١٢٣/١ .

٢/ المجموع : ٢٨٠/٣ .

٣/ المفنى : ٤١٥/١ .

٤/ الدر المختار مع حاشية ابن عابد بن : ٣٢٠/١ .

بإزاء بالثناء هو دعاء الاستفتاح .

وفي المدونة : وكان مالك يرى هذا الذي يقول الناس : سبحانك اللهم  
جداك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك ، وكان لا يحرره ، وفيه  
بها : وقال مالك : من كان وراء الإمام ومن هو وحده ومن كان أماما  
قال سبحانك اللهم وحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك ،  
فيكون يكبرون ثم يبتدئون القراءة ( ١ )

وفي المنتقى شرح الموطأ : وليس من سنن الصلاة ولا من فضائلها التوجه  
ما قبل الأحرار ، فقد قال ابن حبيب : لا بأس به ، وأما بعد الأحرار  
فمدحهم ابن شميل عن ابن وهب صليت مع مالك في بيته فكان يقول ذلك  
افتتاح الصلاة وجهته ويهين للذي فطر السموات والأرض حنيقا وما أنسا  
المشركين . وقال مالك أكره أن أحمل الناس على ذلك ، فيقول جاهل :  
هذا من فرض الصلاة ( ٢ ) .

وفي الاستذكار : ولم يذكر مالك في هذا الباب وهو باب افتتاح الصلاة  
بالحمد من الذكر للاستفتاح غير التكبير . وذهب التكبير والقراءة معلة به  
في بينهما دعوى ولا ذكر بتوجيه ولا غيره ( ٣ ) .

المدونة : ١/٦٢ .

شرح المنتقى . ١/١٤٢ .

الاستذكار : ٢/١٢٩ .

المسألة : الرابعة عشر :

اختلاف الفقهاء في وجوب التشهد :

قال المؤلف : اختلفوا في وجوب التشهد وفي المختار منه فذهب مالك  
وأبو حنيفة وجماعة إلى ان التشهد ليس بواجب . ( ١ )

وقوله : ليس بواجب هذا التعبير ليس بدقيق بالنسبة لذهب الأحناف  
لأنهم يقولون بوجوب التشهد لا بفرضيته .

وفي الهداية وشرحها : . . . وتشهد وهو واجب عندنا وصلاة على النبي  
صلى الله عليه وسلم وهو ليس بفريضة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله  
بها . ( ٢ )

قال الحافظ ابن حجر : والمعروف عند الحنفية ان التشهد واجب لا فرض  
بخلاف ما يوجد عندهم في كتب مخالفهم ( ٣ )  
وسأتى في المسألة الآتية مزيد من الايضاح فيما يتعلق بالواجب والفرض  
عند الأحناف .

وقوله : ذهب أي الشافعي ان هذا التسليم يعني في قوله تعالى :  
وسلموا تسليما ، هو التسليم من الصلاة وذهب الجمهور إلى انه التسليم الذي  
يؤتى به عقب الصلاة عليه ( ٤ ) كان الأولى للمصنف ان يذكر هذه المسألة  
في المسألة الآتية وهي اختلاف الفقهاء في التسليم من الصلاة ، وذلك  
لتعلقها بها كما هو واضح .

ثمك بعض الدارسين في نسبة ابن رشد هذا القول إلى الشافعي حيث  
قال معلقا على كلام ابن رشد : نسبة هذا إلى الشافعي نظر . وفي احكام

١/ البداية : ١٢٩/١ .

٢/ الهداية مع فتح القدير : ٢٢٣/١ .

٣/ فتح الباري : ٤٦١/٢ .

٤/ البداية : ١٣٠/١ .

رآن للجصاصي : قوله : وسلموا تسليما - يمتج به اصحاب الشافعي في  
باب فرض السلام في آخر الصلاة ولا دلالة فيه على ما ذكروا لانه لم يذكر  
صلاة . ( ١ )

وهذا يدل على ان ابن رشد لم يكن منفردا في نسبة هذا القول الى  
الشافعي .

المسألة : الخامسة عشرة :

اختلاف الفقهاء في التسليم من الصلاة

قال ابن رشد : اختلفوا في التسليم من الصلاة فقال الجمهور بوجوده  
لأبي حنيفة وأصحابه : ليس بواجب ( ٢ )  
وفي نقله عن ابي حنيفة وأصحابه بانه ليس بواجب نظر لأنهم يقولون بوجود  
التسليم من الصلاة ولكنهم لا يقولون بفرضيته وفي شرح الهداية ثم اصابة لفظ  
السلام واجبة عندنا وليست بفرض .

وذلك ان الحنفية يفرقون بين الواجب والفرض بما يأتي :

١/ فالواجب ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة كصدقة الفطر وصلاة الوتر  
لمعنيين لأن ذلك ثبت بدليل ظني وهو خبر الواحد ، والفرض ما ثبت بدليل  
قوي لا شبهة فيه كأركان الاسلام الخمسة التي ثبتت بالقرآن الكريم ومثل ذلك  
ثبت بالسنة المتواترة او المشهورة كقراءة القرآن في الصلاة .

٢/ الواجب لا يكفر منكروه وتارك العمل ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضل  
من التأويل في مخالفته من سيرة السلف وان كان مستخفا يضل لان رد خبر  
واحد والقياس بدعة ، وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن  
طاعة بترك ما وجب عليه . والفرض يكفر منكروه وجاحده سواء أنكره قولا او اعتقادا

احكام القرآن : ٣٢١/٣ .

الهداية : ١٢١/١ .

١/الواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على  
الظن لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن ، والفرض  
يلزم اعتقاد حقيقته قولاً وعملاً .

٢/الفرض معناه القطع ، والواجب معناه السقوط والظن ساقط في الرتبة  
القطعية . ( ١ )

فهنا على هذا قال الأصناف : ان التسليم واجب لثبوته بخبر الواحد  
وهو حديث ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم طمعه التشهد ، ثم  
قال له : اذا قلت ذلك فقد تمت صلاتك ، فان شئت ان تقوم فقم وان  
لم تكن ان تقم فاقم ، وفي رواية : فقد قضيت ما عليك من الصلاة فاذا  
لم تكن ان تقوم فقم وان شئت ان تقم فاقم ( ٢ ) .

ووجه التمسك به أولاً انه خبر الواحد ، ثانياً انه عليه السلام حكم  
بتمام الصلاة قبل السلام وخيره بين القعود والقيام وهذا يناقض فرضية أمر  
آخر ووجهه ، الا أننا أثبتنا الوجوب بهذا الحديث احتياطاً دون الفرضية  
لخبر واحد وبطله لا تثبت الفرضية ( ٣ ) .

غير أن الجمهور ردوا الاستدلال بهذا الحديث لان قوله : تمت صلاتك  
قضيت ما عليك الى آخره زيادة مدرجة ليست من كلام النبي صلى الله  
عليه وسلم باتفاق الحفاظ كما بينه الدار قطنى وغيره ( ٤ )

وسا تقدم يتجلى ان الأولى لابن رشد أن يقول : وقال ابو حنيفة وأصحابه  
بأنه يفرض كما عبر به ابن عبد البر حيث قال : وقال الكوفيون ابو حنيفة

الوسيط في اصول الفقه : ٤٥ ، التقرير والتحبير : ٨٠ / ٢ ، كشف الاسرار : ١ / ٢٢٠

شرح المحلى لجمع الجوامع : ٦٧ / ١ ، شروح وحواشي النار : ٥٨١ - ٥٨٣ ، حاشية

ابن عابد بن : ٦٤ / ١ .

الدار قطنى : ٣٥٣ / ١ .

الشرح الهداية مع الفتم : ٢٢٥ / ١ - ٢٢٦ .

المجموع : ٤٦٢ / ٣ .

أبو الثوري والاوزاعي : السلام ليس بفرز ( ١ )

يمكن الجواب عنه بأنه لم يتقيد في أسلوبه بتلك القاعدة الاصلية لدى الأحناف فسي  
بين الواجب والفرز ، فعبر بالواجب عن الفرز. ومثل هذا التعبير كثير في أسلوبه

### المسألة : السادسة عشرة السجود على سبعة أضراس

ذكر ابن رشد أقوال الأئمة في هذه المسألة واختلافهم في وجوب السجود على الأنف  
سبعة وقال :

ولم يختلفوا أن من سجد على حبهته وأنفه فقد سجد على وجهه ، واختلفوا فيما سجد  
أحد كما فقال مالك : ان سجد على حبهته دون أنفه جاز وان سجد على أنفه  
حبهته لم يجز ، وقال : أبو حنيفة ، بل يجوز ذلك وقال الشافعي : لا يجوز الا  
سجد عليهما جميعا . ( ٢ ) .

وقوله : وقال الشافعي : لا يجوز الا ان يسجد عليهما جميعا فيه نظر ، لأن المشهور  
لذبح الشافعي جواز الاقتصار على الحبهته في السجود دون الأنف .

وفي المجموع : السنة أن يسجد على أنفه مع حبهته ، قال الهندنجي وغيره يستحب  
عليهما على الارض دفعة واحدة لا يقدم أحدهما فان اقتصر على أنفه دون شيء من  
سنة لم يجزه بلا خلاف عندنا فان اقتصر على الحبهته أجزاء قال الشافعي في الام : كرهت  
وأجزأه ، وهذا هو المشهور في المذهب وبه قطع الجمهور ، وحكي صاحب البيان عن  
سجدهم يزيد المروزي أنه حكى قولاً للشافعي أنه يجب السجود على الحبهته والأنف  
كما وهذا غريب في المذهب وان كان قويا في الدليل .

وقال النووي : فرغ في مذاهب العلماء في وجوب وضع الحبهته والأنف على الارض  
سبعة فجمهور العلماء على وجوبها وان الأنف لا يجزئ عنها .

شرح الهداية مع الفتح : ٢٢٥/١ - ٢٢٦

الهداية : ١٣٨/١ .

قال ابو حنيفة هو خير بينها وبين الأنف وله الاقتصار على احدهما ، قال  
ابن المنذر لا يحفظ هذا عن احد غير ابى حنيفة .

واما الأنف فذهبنا أنه لا يجب السجود عليه لكنه يستحب وحكاة ابن المنذر  
ابن طاوس وعطاء وعكرمة والحسن وابن سيرين والثوري وأبى يوسف ومحمد بن الحسن  
ابن ثور . وقال سعيد بن جبير والنخعي واسحاق يجب السجود على الأنف  
من الجبهة . وعن مالك واحمد روايتان كالمذهبين ( ١ )

وقال فى المنفى : فى الأنف روايتان : احدهما يجب السجود عليه  
هذا قول سعيد بن جبير واسحاق وابى خيثمة وابن أبى شيبة لما روى عن  
ابى عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : أمرت أن أسجد على سبعة  
أطراف الجبهة وأشار بيده الى أنفه واليدين والركبتين وأطراف القدمين متفلسف  
ت ( ٢ ) .

وأشارت الى أنفه تدل على أنه أرادها ، وفى لفظ رواه النسائي ان النبى  
صلى الله عليه وسلم قال امرت ان اسجد على سبعة أعظم الجبهة والأنف  
واليدين والركبتين والقدمين ( ٣ ) وروى عكرمة ان النبى صلى الله عليه وسلم  
قال لا صلاة لمن لا يصب أنفه من الأرض ما تصيب الجبهة ( ٤ )

والرواية الثانية : لا يجب السجود عليه وهو قول عطاء وطاوس وعكرمة  
الحسن وابن سيرين والشافعي وابى ثور وصاحبى أبى حنيفة لأن النبى صلى  
الله عليه وسلم قال : أمرت ان أسجد على سبعة أعظم ، ولم يذكر الأنف

المجموع : ٣٩٨/٢ - ٣٩٩ .

١/البنارى مع الفتح : ٤٣٩/٢ - ٤٤١ .

٢/النسائي : ٢٠٩/٢ .

١/الدارقطنى : ٣٤٨/١ حديث مرسل عن كريمة .



روى ان جابرا قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم سجد بأعلى  
بنت علي قمام الشعر ( ١ ) واذا سجد بأعلى الجبهة لم يسجد على

روى عن أبي حنيفة أنه ان سجد على أنفه دون جبهته أجزاءه وقال  
النذر : لا أعلم احدا سبقه الى هذا القول ، ولعله ذهب الى  
الجبهة والأنف عضو واحد ، لان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر  
هذه أشار الى أنفه والعضو الواحد يجره السجود على بعضه وهذا قول  
الحديث الصحيح والاجماع الذي قبله ، فلا يصح ( ٢ ) .

وقال في المجموع : واحتج أصحابنا في وجوب الجبهة بالاخبار الصحيحة  
المقصود بالسجود التذلل والخضوع ولا يقوم الأنف مقام الجبهة في ذلك  
ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الاقتصار على الأنف صريحا لا يفصل  
بأنه

واحتج أصحابنا في ان الأنف لا يجب بالاخبار الصحيحة المطلقة  
الأمر بالجبهة من غير ذكر الأنف . وفي الاستدلال ضعف لان روايات  
تزيد ثقة ولا منافاة بينهما . وأجاب الأصحاب عن أحاديث الأنف  
بما محمولة على الاستحباب ( ٣ )

وفي الهداية مع الشرح : سجد على أنفه وجبهته لأن النبي صلى الله  
وسلم واظب عليه فان اقتصر على احدهما جاز مع الكرامة عند ابن حنيفة  
، الله وقالا : لا يجوز الاقتصار على الأنف الا من عذر وهو رواية عن

الدارقطني : ٣٤٦/١ ، ضعيف ، وقمام الشعر يضم القاف وفتحها وكسرهما  
وهو أصل شيبه من مقدمة الرأس .

المنذري لابن قدامة : ٤٥١/١ .

المجموع للنووي : ٣٩٩/٣ .

عن حنيفة لقوله عليه السلام امرت ان أسجد على سبمة اعظم وعد منها  
الجبهة ، ولأبي حنيفة رحمه الله ان السجود يتمفق بوضع بعض الوجوه  
لا يتمفق بالأنف وهو المأمور به في الكتاب وأما الخد والذقن وان كانا من  
الوجه الا انها خارجان بالاجماع ، وفي فتح القدير لابن الهمام : وقصد  
ابو حنيفة نفسه هذا الحديث : قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
للإنسان ان يسجد على سبمة أعظم جبهته ويديه وركبتيه ومدور قدميه  
فالتحق ان مقتضاه ومقتضى المواظبة المذكورة الوجوب ولا يبعد أن يقول  
ابو حنيفة وتحمل الكراهة المروية عنه على كراهة التحريم ( ١ )

واتضح مما سبق أن الصحيح عند الشافعية جواز الاقتصار على الجبهة  
وجوب السجود على الأنف والجبهة معا . وما حكاه ابن رشد عن  
الشافعية أنه يجب السجود على الجبهة والانف معا فربما في المذهب .  
كما اتضح ان جواز الاقتصار على الانف عند أبي حنيفة مع كراهة التحريم  
وليس مطلقا .

السألة : السابعة عشرة :

مذاهب الفقهاء في اعادة الصلاة جماعة

ذكر المؤلف تفاصيل مذاهب الفقهاء واختلافهم فيمن صل الفريضة ثم  
دخل المسجد قبل يمين الصلاة مع الجماعة ؟ وفي تقريره نسبة المذاهب  
الى أصحابها قال ابن رشد : وقال ابو حنيفة : يعيد الصلوات كلها  
الا المغرب والمصر ( ٢ ) وفي هذه النسبة نظر ، لأن الثابت في كتب  
الأحناف وغيرهم يخالف ذلك :

١ / فتح القدير : ٢١٣ / ١ .

٢ / البداية : ١٤٢ / ١ .

وفي الهداية مع شرحها : ومن دخل مسجداً قد أذن بركه له ان يخرج  
من صلى . . . وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء فلا بأس بأن  
يخرج لأنه أجاب داعي الله مرة الا اذا أخذ المؤذن في الاقامة فيكره  
الخروج لأنه يتهم بمخالفة الجماعة عياناً ، وان كانت العصر والمغرب  
والفجر خرج وان اخذ المؤذن في الاقامة ، لكراهة التنفل بعدها ،  
وتوضيح ذلك ان الصلاة المعادة تعتبر نفلاً والتنفل بعد الفجر والعصر  
مكروه وأما المغرب فلانها ثلاث ركعات والتنفل بالثلاث مكروه وفي جعلها  
أربعاً مخالفة لاماميه في النية ، يعني أنه اقتدى بإمامه وهو يعلم أنه صلى  
ثلاثاً وهو يعزم أن صلى أربعاً فيكون بذلك مخالفاً لامامه في النية ، وأما  
تجاوز مخالفة الامام بعد فراغه من صلاته فانما هي لقضاء ما فات ما وجب  
عليه حتى يكون به موافقاً لامامه ، وفيها نحن فيه انما يقبله لاجل تحصيل  
الاجز عليه وبذلك يكون مخالفاً لامامه ( ١ )

وفي المجموع : وقال : ابو حنيفة يبيد الظهر والعشاء فقط ( ٢ ) وقال  
ابن قدامة : وقال ابو حنيفة لا تمام الفجر ولا العصر ولا المغرب ، لانها  
نافلة فلا يجوز فعلها في وقت النهي لجميع الحديث فيه ولا تمام المغرب  
لان التلويح لا يكون بوتر ( ٣ ) . وفي المنتقى شرح الموطأ : وقال  
ابو حنيفة : يبيد الظهر والعشاء ولا يبيد سائر الصلوات ( ٤ ) وفي التمهيد :  
قال ابو حنيفة واصحابه : لا يبيد الصلوة وحده العصر مع الامام ولا  
الفجر ولا المغرب ويصلى منه الظهر والعشاء ويجعل صلاته مع الامام  
نافلة ، لان النافلة بعد العصر والصبح لا تجوز ولا تمام المغرب لان النافلة

١/ الهداية مع فتح القدير : ٢٣٨/١ - ٢٣٩ .

٢/ المجموع : ١٢٤/٤ .

٣/ المشنى : ٩٣/٢ .

٤/ المنتقى : ٢٣٤/١ .

بن وثرا في غير المتر ، بمعنى ان النافلة غير الوتر لا تكون وترا ( ١ )  
من ذلك يتضح ان الصواب للمؤلف ان يقول : وقال ابو حنيفة : لا يميد  
ان كلها الا الناهر والمشاء فقط .

ال ابن رشد : وانما اتفقوا على ايجاب اعادة الصلاة عليه بالجملة  
ك بشر بن محجن عن ابيه ( ٢ ) : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين  
المسجد ولم يصل معه : مالك لم تصل مع الناس الست برجل مسلم ( ٣ ) فقيل  
رسول الله ولكني صليت في اهلي ، فقال عليه الصلاة والسلام : اذا جئت فصل  
اسر ان كنت قد صليت ( ٤ ) فانك تلتف الناس لاحتمال تخصيص هذا المصوم

المسجد : ٢٥٠ / ٤ .

بشر بن محجن بالسین المهمله كذلك ، هو في الموطأ عند جمهور رواه وقيل  
بشر بن عمر الزهراني عن مالك بن زيد بن اسلم عن بشر بن محجن فقيل له  
ذلك ؟ فقال : كان مالك بن انس يروي هذا الحديث قد يما عن زيد بن اسلم  
قوله فيه : بشر ، فقيل له : هو بشر فقال : عن بسر او بشر ؟ وقال بعد ذلك :  
زيد بن اسلم عن ابن محجن ولم يقل بسر ولا بشر .

قال في الثوري عن زيد بن اسلم . بشر بالشين المنقوطة وكان ابو نعيم يقول بالسین  
قال مالك ومن تابعه .

رواه الدرروردي عن زيد بن اسلم فقال فيه عن بشر بالمنقوطة كما قال مالك ورواه هذا  
الحديث ايضا عنظله ابن علي الأسلمي ، عن بشر بن محجن ولم يذكر اياه .  
رواه عبد الله بن جعفر بن نجيع عن زيد بن اسلم عن بشر بن محجن عن ابيه بالمنقوطة  
قال الثوري في رواية اصحاب الثوري عنه وقد قيل فيه عن الثوري : بسر أيضا .

قال ابن حبان : من قال : بسر فقد وهم تهذيب التهذيب : ٤٣٩ / ١ ، التمهيد

٢٢٢ / ٤ - ٢٢٣ .

١ / استفهام للتوبيخ .

١ / انما في : ١١٢ / ٢ .

بالشأن أو بالدليل ، فمن حمله على عمومه أوجب عليه إعادة الصلاة كلها  
وإن ذهب الشافعي ... ( ١ )

وفي قوله : وإنما اتفقوا على إيجاب إعادة الصلاة عليه ... نظراً  
لأن الإعادة عند الجمهور مستحبة لا واجبة ، كما أن الثابت لدى الشافعية  
استحباب الإعادة لا الوجوب .

وفي المجموع : إذا صلى الإنسان الفريضة منفرداً ، ثم أدرك جماعة  
يصلونها في الوقت استحباب له أن يعيدها معهم ... أما إذا صلى  
جماعة ثم أدرك جماعة أخرى ففيه أربعة أوجه والصحيح عند جماهير الأصحاب  
استحباب إعادتها ... وقال الصحيح عند أصحابنا استحباب إعادة جميع  
الصلوات في جماعة سواء صلى الأولى جماعة أم منفرداً ... ( ٢ )

وفي السنن : ولا تجب الإعادة قال القاضي : لا تجب رواية واحدة  
وقال بعض أصحابنا فيها رواية أخرى أنها تجب مع إمام الحق ، لأن النبي  
صلى الله عليه وسلم أمر بها ولأنها نافذة والنافذة لا تجب ، وقد قال  
الذي صلى الله عليه وسلم : لا تصلوا صلاة في يوم مرتين ( ٣ ) ومعناه  
وإبتان والأمر في الأحاديث الدالة على الإعادة للاستحباب ، والصارف  
للأمر عن الوجوب جعل تلك الصلاة المادة نافذة ( ٤ )

من تلك الأحاديث : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الغداة  
في مسجد الخيف فرأى في آخر القوم رجلين لم يصليا معه فقال : ما  
نمكما أن تصليا معنا ؟ قالا : يا رسول الله قد صلينا في رحماننا ، قال

١/ البداية : ١٤٢/١ .

٢/ المجموع : ١٢٢/٤ .

٣/ ابوداود : ٢٢٥/١ .

٤/ المغني لابن قدامة : ٩٥/٢ ، فتح القدير : ٢٣٧/١ .

(١) فعلا ، اذا أتيتنا مسجد جماعة فصليا منهم فانها لكما نافلة ( ١ ) وفي  
رفع مسلم عن ابو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال في الاثمة  
الذين يؤخرون الصلاة : صلوا الصلاة لوقتها واجعلوا صلاتكم معهم  
اللة ( ٢ )

ففي الحديثين دلالة على أن الصلاة السادة نافلة وذلك ان الاول  
وقتها فريضة واستقلت الفرغ وبها برزت الذمة ، واستحال كون الصلاة  
السادة فريضة ، وبالتالي ثبت كونها نافلة والنافلة لا تجب .

ويرى داود بن علي الاعادة في الجماعة على من صلى وحده فرضا ،  
لا يحسب عنده بها صلى وحده ، وفرضه ما ادركه من صلاة الجماعة ،  
لا من صلى في جماعة ثم ادرك جماعة أخرى فالاعادة مما هنا استصحاب ( ٣ )  
لان بناء على الذنب التامة من ان صلاة الجماعة فرضين على كل  
كلف ، ولا تجوز صلاة الفذ مع القدرة عليها .

### السألة : الثامنة عشرة

اختلاف الفقهاء فيمن هو أولى بالامامة :

نقل المؤلف اختلاف الفقهاء فيمن هو أولى بالامامة فقال : قال مالك  
سوم القوم أفقهم لا أقروهم ، وه قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة والثوري  
واحد : يوم القوم أقروهم . . . ( ٤ )

١/النسائي : ١١٢/٢

٢/صحيح مسلم مع شرحه : ١٤٧/٥

٣/التصديق : ٢٥٢/٤

٤/البداية : ١٤٤/١

بذرة العبارة تفيد أن الأقرأ يقدم على الأفقه في الإمامة عند أبي  
المنصور ، ولكن الأصح عند أبي حنيفة وجل أصحابه خلاف ذلك ، حيث أن  
الأقرأ يقدم في الإمامة على الأقرأ كما يتضح ذلك مما يأتي :

في تنوير الأضمار مع شرحه الدر المختار : والأصح بالإمامة الأعلم  
بالمصلاة فقط صحة وفسادها ، ثم الأحسن تلاوة وتجويداً للقراءة ثم  
( ١ ) وفي الهداية مع شرحها : وأولى الناس بالإمامة أعلمهم بالسنة  
والفقه والشرعية إذا كان يحسن من القراءة ما تجوز به الصلاة وعن  
ابن يوسف أن أولهم بها أقرؤهم لكتاب الله أي أعلمهم بالقراءة وكيفية  
حرفها ووقوفها لأن القراءة ركن في الصلاة لا بد منها ، والحاجة إلى  
العلم إنما تكون إذا عرض عارض مفسد للصلاة ليتمكن إصلاح صلاته وقد يعرض  
بغيره ، ومن نقول : القراءة يحتاج إليها لركن واحد ، والعلم محتاج  
إلى ما في الأركان والخطأ المفسد للصلاة لا يعرف إلا بالعلم . وحينئذ  
الأعلم يقدم على الأقرأ . وفي قدم القدير : والتعلم المشايخ في الأتباع  
من المختار قول أبي يوسف ، يعني أن الأقرأ يقدم على الأفقه ، ومنهم  
من اختار قول أبي حنيفة ومحمد وهو أن الأعلم أولى بعد كونه يحسن القراءة  
المنونة ( ٣٤ ) .

وفي المسوط : ويؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله وأعلمهم بالسنة وأفضلهم  
رواه وأكبرهم سناً . لحديث أبي مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى  
الله عليه وسلم قال : يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى فإن كانوا سواء  
فأعلمهم بالسنة ، فإن كانوا سواء فأقدمهم حجراً فإن كانوا سواء فأكبرهم سناً

١ - الدر المختار مع الرد المختار : ٢٧٤ / ١ .

٢ - فتح القدير : ٢٤٥ / ١ - ٢٤٦ .

٣ - مسلم مع شرحه النووي : ١٧٢ / ٥ - ١٧٣ .

بأنهم لم يشكروا ما آتاهم من ربه ولا قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .  
الذي هو في الإمامة لان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ به .  
صلى الله عليه وسلم أهل القرآن هم أهل الله وخاصته .

أن العلم بالسنة انما كان يعلم من القرآن مقتضاراً ما تجوز به  
أولى من القراءة يحتاج اليها في ركن واحد ، والعلم يحتاج  
على السهولة والاختصار المنفذ للملافة في القراءة لا يعرف الا بالعلم .

في الحديث انهم كانوا في ذلك الوقت يتعلمون القرآن  
انما هو ان عررضي الله تعالى عنه حفظ سورة البقرة في اثنتي  
عشرة يوماً ، فاما من كان في زماننا فقد يكون الرجل مأمراً

ولا حظ له في العلم . فالأعلم بالسنة أولي الا ان يكون ممن  
في السنة فحينئذ لا يقدم لأن الناس لا يرضون في الاقتداء به ( ١ )

الجموع التي : والأرجح المنصوص ، عند جمهور أصحابنا والنسابة  
ان تقدم على الأقران والأقران وغيرهما ، وهذا قال ابو حنيفة  
الزاهري ( ٢ )

على ان قدسية : لا خلاف في التقديم بالقراءة والفقهاء على  
العلماء سيما يقدم على صاحبها ؟ فذهب احمد رحمه الله لتقديم  
هذا قال ابن سيرين والنوري وأصحاب الرأي . وقال عماد ومانك

والنسابة وابو حنيفة : يؤمهم أفتهم . . . ( ٣ ) وقد عرفت ما ههنا  
الفتوى أصحاب الرأي . وفي عدة القارى : ارتكف العلم  
في السنة فقالت طائفة الأئمة وبه قال ابو حنيفة ومانك والجمهور

١ : شرح مسام : ١٧٢ / ٥ .  
٢ : . . .  
٣ : . . .



وقال ابو يوسف واحد واسحاق الاقرأ وهو قول ابن سيرين ( ١ ) وما ذكره صاحب عدة  
رواها صريح على أن مذهب ابي حنيفة وجل اصحابه هو تقديم الافقه على الأقرأ كما  
مذهب الجمهور وان تقدم الأقرأ على الافقه انما هو مذهب ابي يوسف واحد واسحاق  
بن سيرين وقد عرفت مما سبق ما استدلل به كل من الفريقين ولعل الراجح في هذه  
مسألة تقدم الأقرأ على غيره لما رواه مسلم في صحيحه عن ابي سعيد ان النبي (ص) قال :  
اجتمع ثلاثة فليؤمهم أحدهم وأحقهم بالامامة أقرؤهم وعن ابي مسعود الانصاري يؤم  
أقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة الحديث ( ٢ ) وفي قوله :  
كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة دليل على تقدم الأقرأ مطلقا .

ذكر ابن رشد ان سبب الاختلاف في هذه المسألة هو اختلافهم في مفهوم قوله عليه  
السلام : يؤم القوم أقرؤهم . . . فمنهم من حمله على ظاهره وهو ابو حنيفة ، ومنهم  
من حمله على الأقرأ ههنا الأفقه .

وقد عرفت من التقرير السابق ان ابا حنيفة لم يأخذ بظاهر الحديث بل الذي اخذ بظاهر  
المتشبهوا امام احمد وموافقوه .

### المسألة : التاسعة عشر :

الاختلاف في موقف المأمومين من الامام اذا كانوا اثنين :

ذكر الحافظ ابن رشد اختلاف الفقهاء في موقف المأموم من الامام فقال : انهم اختلفوا  
موقف المأمومين اذا كانوا اثنين سوى الامام فذهب مالك والشافعي الى انها بقومسان  
والامام . وقال ابو حنيفة وأصحابه والكوفيون بل يؤوم الامام بينهما . ( ٣ ) ما نقله  
ابن حنيفة وأصحابه غير واضح ان الثابت من مذهب الأحناف ان الامام يتقدم عليهما كما  
مذهب الجمهور والقول بأن الامام يتوسطهما هو قول ابي يوسف وهو مذهب عبد الله بن  
مسعود رضي الله عنه .

وفي المسألة مع شرحها : وان ام اثنين تقدم عليهما وعن ابن يوسف رحمه الله يتوسطهما  
ذلك عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه . ولنسبنا ( أى الحنفية )

مادة القارئ : ٢٠٣/٥ .

مسلم مع شرحه النووي : ١٧٢/٥ - ١٧٣ ، المعنى لابن قدامة : ١٥١/٢ .

الهداية : ١٤٨/١ .

صلى الله عليه وسلم تقدم على أنس واليتيم حين صلى بهما ( ١ ) .  
وفي البيهقي : وإذا كان مع الإمام رجلان فإنه يتقدم الإمام ويصلى بهما  
إن للمثنى حكم الجماعة ، قال صلى الله عليه وسلم : الاثنان فما فوقهما  
جماعة ، وذلك معنى الجمع من الاجتماع وذلك حاصل بالمثنى . والذي روى  
عن ابن مسعود رضي الله عنه صلى بملقمة والأسود في بيت واحد فقام  
واستأجر فقد قال إبراهيم النخعي رحمه الله كان ذلك لضيق البيت  
فلم ينزل انفسه من فوق ولعله لم يبلغه النسخ ، والأصح أن هذا مذهب  
ابن مسعود رضي الله عنه . ( ٢ )

وفي المجموع : وإذا حضر امام ومأمومان تقدم الامام واصطفا خلفه سواء  
كان رجلين أو صبيين أو رجلا وصبيًا هذا مذهبا ومذهب العلماء كافة  
عبد الله بن مسعود وصاحبيه ملقمة والأسود فانهم قالوا : يكون الامام  
والمأمومان كلهم صفا واحدا ثبت ذلك عن ابن مسعود وفي صحيح مسلم ( ٣ )  
ومثل هذا الكلام في شرح مسلم : ان الاثنين يكونان صفا وراء الامام  
وهذا مذهبا ومذهب العلماء كافة الا ابن مسعود وصاحبيه فقالوا : يكونان  
والامام صفا واحدا فيقف بينهما ( ٤ ) .

وفي المثنى لابن قدامة فان كانوا ثلاثة يعني الامام والمأمومين - تقدم  
الامام ووقف المأمومان خلفه ، وهذا قول عمر وعلي وجابر بن زيد والحسن وعطاء  
والشافعي واصحاب الرأي ، وكان ابن مسعود يرى أن يقفوا جميعا صفا ( ٥ )

١/ الهداية مع فتح القدير : ٢٥١/١ - ٢٥٢ .

٢/ البيهقي : ٤٦/١ .

٣/ المجموع : ١٨٨/٤ .

٤/ شرح مسلم : ١٦٣/٥ .

٥/ المثنى لابن قدامة : ١٧٧/٢ .

المسألة : المشـرون

حكم الانصات يوم الجمعة والامام بخطيب :

ذكر الحفيد ابن رشد مذهب الجمهور : مالك وابوه حنيفة والشافعي  
في هذه المسألة فقال : اختلفوا في الانصات يوم الجمعة  
الامام يخطب على ثلاثة اقوال : فمنهم من رأى ان الانصات واجب على  
حال انه يحرم لازم من أحكام الغيبة ، ومن الجمهور ومالك والشافعي  
وهو حنيفة واحمد بن حنبل ( ١ ) .

والصحيح ان الشافعي في ذلك اوليين : والمشهور الصحيح من مذهبه  
الانصات يستحب ولا يجب ولا يحرم الكلام ويوضح ذلك ما يلي :

وفي المجموع : والانصات هو السكوت وهل يجب الانصات ويحرم الكلام ؟  
قولان مشهوران ، أحدهما وهو المشهور في الجديد يستحب الانصات  
يجب ولا يحرم ( ٢ ) .

وقال ابن قدامة : ويجب الانصات من حين يأخذ الامام في الغيبة  
بجوز الكلام لاحد من الحاضرين وكره عامة اهل العلم ، منهم مالك وابوه حنيفة  
لاوزاعي ، وعن احمد رواية اخرى : لا يحرم ، وللشافعي قولان كالروايتين ( ٣ )  
وفي الام : واجب لكل من حضر الغيبة : ان يستمع لها وينصت ولا يتكلم من  
بين يتكلم الامام حتى يفرغ من الخطبتين ما ( ٤ )

وفي المنهاج وشروحه : وفي الجديد أنه لا يحرم على الحاضرين الكلام  
من الانصات للامام . ( ٥ )

/ البداية : ١٦١/١ .

/ المجموع : ٣٩٥/٤ .

/ المننى : ٢٦٥/٢ .

/ الام : ١٨٠/١ .

/ المنهاج : ٣٠٩/٢ .

هذا هو ظاهر المذهب الشافعي ، ولكن النصوص التي وردت في  
المرسوع تدل على وجوب الانصات وتحريم الكلام . راجع فتح الباري ( ١ )

المسألة : الحادية والمشرون :

اختلفهم في هل جمع التقديم أفضل او جمع التأخير في السفر

ذكر المؤلف اختلاف الفقهاء هل التقديم أفضل أو التأخير فقال : منهم  
روى أن الاختيار ان تؤخر الصلاة الاولى وتصلى مع الثانية ، وان جمعتا  
في اول الوقت الاولى جاز وعلى احدى الروايتين عن مالك ومنهم من  
بين الأسرين أعنى أن يقدم الآخرة الى وقت الاولى او بعكس الأمر وهو  
سبب الشافعي وعلى رواية اهل المدينة عن مالك ( ٢ )

وما نقله عن الشافعي فيه نظر ، لأن الثابت في المذهب الشافعي  
تعمامه التفصيل في ذلك :

وفي المذهب : ويجوز الجمع بينهما في وقت الأولة منهما وفي وقت  
التيه ، غير أنه ان كان نازلاً في وقت الأولة فالأفضل أن يقدم الثانية  
ان كان ساعراً فالأفضل أن يؤخر الاولى الى وقت الثانية ، لما روى عن  
ابن عباس قال : الا أخيركم عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ كان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زالت الشمس وهو في العزل قدم العصر  
في وقت الظهر ويجمع بينهما في الزوال واذا سافر قبل الزوال آخر الظهر  
في وقت العصر ثم جمع بينهما في وقت العصر ولأن هذا أرفق بالسافر  
من العزل . وقال النووي : حديث ابن عباس رواه البيهقي باسناد جيد  
في مواضع من الأحاديث الصحيحة ، وهذا الحكم الذي ذكرناه متفق عليه  
في الأئمة الشافعية ( ٣ )

// فتح الباري : ٦٥ / ٢ - ٦٦ :

// البداية : ١٧٢ / ١ :

// المذهب مع المجموع : ٢٥٧ / ٤ - ٢٥٨ :

ومن سائر ( ن ) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في غزوة تبوك ارتحل قبل أن تزيغ الشمس آخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر كلها جميعاً ، وإذا ارتحل بعد زيب الشمس صلى الظهر والعصر جميعاً سائراً ، وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصلها مع المشاء ، وإذا ارتحل بعد المغرب عجل المشاء فصلاً مع المغرب ( ١ ) .

وفى النهج وشرحه نهاية المحتاج : فان كان سائراً في وقت الأولى أراد الجمع والعمال أنه نازل في وقت الثانية فتأخيرها أفضل وان لم يكن كذلك وقت الأولى بأن كان نازلاً فيه سائراً في وقت الثانية فمكسه للاتباع ، لكن أرفق للمسافر ، فان كان سائراً أو نازلاً فيهما فجمع التأخير أفضل من وقت الثانية وقت للأولى حقيقة بخلاف المكس ( ٢ ) .

#### المسألة : الثانية والعشرون :

اختلاف العلماء في عدد سجدة التلاوة :

نقل المؤلف عن مذهب الإمام أحمد رواية واحدة في عدد سجدة التلاوة قال : وقال أحمد : هي خمس عشرة سجدة اثبت فيها الثانية من الحج

سجدة ( ١ ) ( ٣ )

في المغني لابن قدامة : المشهور في المذهب : ان عزائم سجود القرآن اربع عشرة سجدة وهو قول ابن حنيفة في احدى الروايتين والشافعي في احدى القولين . . . وعن احمد رواية اخرى : انها خمس عشرة سجدة  
سجدة ( ١ ) ( ٤ )

البرهان : ٦ / ٢ ، الترمذي ، مع تصحيف الأعمش ، : ١٢١ / ٣ .

نهاية المحتاج : ٢٦٢ / ٢ .

البداية : ٢٢٣ / ١ .

المغني : ٥٣٥ / ١ .

ومن إذا يتضح ان ما ذكره المؤلف من مذهب احمد هي الثانية من  
رواية غير المشهورة . ويوضح ذلك ايضا ما قاله النووي في مجموعه : وعن  
عدد روايات احمد انها اربع عشرة كقولنا ، والثانية خمس عشرة  
ثبت سجدة ( ص ) ( ١ ) .  
ذكر ابن رشد مذهب ابن حنيفة في عدد سجديات التلاوة حيث قال :  
قال ابو حنيفة : هي اثنتا عشرة سجدة ( ٢ ) .  
والثابت في مذهب الأحناف ونقل عنهم غيرهم يخالف هذه النسبة التي  
ذكرها المؤلف . وفي المبسوط : عدد سجود القرآن اربع عشرة سجدة  
مدنا ( ٣ ) .  
وفي الهداية وغيرها : سجود التلاوة في القرآن اربع عشرة سجدة اي  
بانطاق بيننا وبين الشافعي على العدد الا أنه يجمل في الحج اثنتين  
لا سجود في ( ص ) ونحن نثبت سجدة ( ص ) وسجدة في الحج ( ٤ )  
وفي الدر المختار : يجب السجود بسبب تلاوة آية من اربع عشرة  
آية اولها في النصف الاول وعشر في الثاني ، منها اولي الحج و ( ص ) خلافا  
للشافعي و احمد . ( ٥ )

الجموع : ٥٥٧/٣ .

الهداية : ٢٢٣/١ .

المبسوط : ٦/٢ .

الهداية مع الفتوح : ٣٨٠/١ - ٣٨١ .

الدر مع ناشيته : ٥١٣/١ .

المسألة : الثالثة والمشرون :

تحديد مكان الامام من الجنائز :

ذكر المؤلف اختلاف العلماء في تحديد المكان الذي يقف الامام من  
ازه . ثم قال : وليس عند مالك والشافعي في ذلك جد ( ١ ) .  
يفيد هذا النص أن الامام يقف حيث شاء من جنازة الرجل او المرأة  
عند مالك والشافعي ولكن الذي في كتبهم يخالف ذلك .  
وفي المجموع : السنة ان يقف الامام عند عتبة المرأة بلا خلاف ، وفي  
رجل وجهان : احدهما وهو الصحيح أنه يقف عند رأس الرجل ، وثانيهما  
مسندوه ثم قال النووي : وليس للشافعي في هذه المسألة خبر ، ومن  
هذا المعامل في المجموع والتجريد وصاحب الحاوي والقاضي حسين وامام  
ربيع وغيرهم ، وقد ذكر البهوتي في كتابه شرح السنة عند الشافعي  
عند اسحاق انه يقف عند رأسه ، ثم قال : فلو خالف هذا فوقف عند  
رأس الرجل او غيرها أو رأس المرأة او غيره صحت صلاته ، لكنه خلاف السنة  
التفصيل مذهبنا ، ونقل الصبدي عن مالك انه يقف عند وسط الرجل  
في المرأة ( ٢ ) .

وقال ابن قدامة : لا يختلف المذهب في أن السنة أن يقوم الامام في  
جنازة جنائز وسواها المرأة وعند صدر الرجل او عند منكبيه وان وقف  
غير هذا الموضع خالف سنة الموقف وأجزأه وهذا قول اسحاق ونحو قول  
الشافعي الا ان بعض اصحابه قال : يقوم عند رأس الرجل . وقال ايضا :

البداية : ٢٢٦/١ .

المجموع : ١٨١/٥ .

عن من الرجل عند وساءه لأنه يروي هذا عن ابن مسعود ، ويقف من المرأة  
منكبا لان الوقوف عند اعاليها أمثل وأسلم ، ثم قال : فأما قول من  
قال : يقف عند رأس الرجل فنير مخالف لقول من قال : بالوقوف عند  
صدر لأنهما متقاربان فالواقف عند أحدهما واقف عند الآخر ( ١ ) .  
وفي الشرح الكبير على مختصر خليل : وتدب وقوف امام بالوسط . ان الرجل  
يشي المرأة . ( ٢ ) ومن هذا يتضح ان ما ذكره المؤلف من حيث الجواز لا الافضلية

#### المسألة : الرابعة والعشرون :

اختلاف الفقهاء متى يصل على الافر :

قال ابن رشد : اختلفوا متى يصل على الافر فقال مالك لا يصل  
على الافر متى يستهل ما رخصه قال الشافعي وقال ابو حنيفة يصل  
عليه اذا نفخ فيه الروح وذلك أنه اذا كان له في بطن امه اربعة اشهر ( ٣ )  
في حكم الصلاة على الطفل تفاصيل في المذهب الشافعي وليس على  
الملاقه كما بيده كلام المؤلف . وفيما يلي نوجز تلك التفاصيل :

أولا : ان يستهل الطفل ما رخصه ففي هذه الحالة يجب عليه غسله  
بالصلاة عليه بلا خلاف لدى الشافعية .

ثانيا : ان يتحرك حركة تدل على الحياة ولا يستهل أو يفتلج ففي  
هذه الحالة يغسل ويصل عليه على خلاف في ذلك عند الشافعية .

١/ المعنى لابن قدامة : ٤٣١/٢ .

٢/ حاشية الدسوقي : ٣٨٥/١ .

٣/ البداية : ٢٤٠/١ .



من الرجل عند وسطه لأنه يروي هذا عن ابن مسعود ، ويقف من المرأة  
منها لان الوقوف عند اعاليها أمثل وأسلم ، ثم قال : فأما قول من  
يقف عند رأس الرجل فنير مخالف لقول من قال : بالوقوف عند  
صدر لأنها متقاربان فالواقف عند أحدهما واقف عند الآخر ( ١ ) .  
وفي الشرح الكبير على مختصر خليل : ونذب وقوف امام بالوسط اي الرجل  
شكى المرأة . ( ٢ ) ومن هذا يتضح ان ما ذكره المؤلف من حيث الجواز لا الافضلية

### المسألة : الرابعة والمشرون :

اختلاف الفقهاء متى يصل على اليافل :

قال ابن رشد : اختلفوا متى يصل على اليافل فقال مالك لا يصل  
على اليافل متى يستهل ما رجا به قال الشافعي وقال ابو حنيفة يصل  
على اليافل اذا نفخ فيه الروح وذلك أنه اذا كان له في بطن امه اربعة اشهر ( ٣ )  
في حكم الصلاة على اليافل تفاصيل في المذهب الشافعي وليس على  
الطلاق كما يفيد كلام المؤلف . وفيما يلي نوجز تلك التفاصيل :

أولا : ان يستهل اليافل ما رجا في هذه الحالة يجب عليه غسله  
والدابة عليه بلا خلاف لدى الشافعية .

ثانيا : ان يتحرك حركة تنال على الحياة ولا يستهل أو يختلج ففسى  
هذه الحالة يغسل ويصل عليه على خلاف في ذلك عند الشافعية .

١/ المغني لابن قدامة : ٤٣١/٢ .

٢/ اشية الكسوفى : ٣٨٥/١ .

٣/ البداية : ٢٤٠/١ .

ثالثا : ان لا تكون فيه حركة ولا اختلاج ولا غيرهما من آمارات الحياة  
في هذه الحالة تفضيلان :

١/ ان لا يبلغ اربعة اشهر فلا يصلى عليه بلا خلاف وفي غسله خلاف .  
٢/ ان يبلغ اربعة اشهر يجب غسله ولا تجب الصلاة عليه وقيل : لا يجب  
ولا الصلاة عليه ، وقيل ينسل ويصلى عليه والراجح القول الاول . ( ١٠ )  
وقول المؤلف : وقال ابو حنيفة يصلى عليه اذا نفخ فيه الروح وذلك انه  
كان له في بيان امة اربعة اشهر فيه ناسر .  
اذ نسبة هذا المذهب الى الاحناف غير واضح لان المشهور في مذهبهم  
اعتبار الاستهلاك في الصلاة على السقط كما هو مذهب الجمهور .  
وفي الهداية وفيها : ومن استهل ما رجا بعد الولادة ثم مات سمي  
بميتا ولم يصلى عليه ، وان لم يستهل اذ لم يذبح كرامة لبني آدم ولم يصلى عليه ( ٢ )  
بما ذكره واضح في ان الاعتبار في الصلاة على السقط هو الاستهلاك عند  
الحناف كما هو مذهب الجمهور .  
فبما على هذا انه لو بلغ في بيان امة اربعة اشهر ثم ولد ميتا ولم  
يستهل فلا يصلى عليه كما في رواية عند الشافعية .  
وفي المنشى لابن قدامة : السقط : الولد تضمه المرأة ميتا او لغير  
نام ، فأما ان ذبح بها واستهل فانه ينسل ويصلى عليه بخير بخلاف ،  
قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الطفل اذا عرفت حياته  
واستهل يصلى عليه ، وان لم يستهل قال أحمد : اذا أتى عليه اربعة  
اشهر غسل ويصلى عليه ، وقال الحسن وابراهيم والحكم وعماد ومالك والاوزاعي

١/ المجموع : ٢١٣/٥ - ٢١٤ .

٢/ فتح القدير : ٤٦٥/١ ، ماشية ابن عابد بن : ٥١٤/١٠ - ٥١٥ .

صواب الرأي لا يصلح عليه حتى يستهل ، وللشافعي قولان كالمذهبين ( ١ )  
وفى المجموع : قال مالك لا يصلح عليه الا ان يهتليج ويتهرك ويهتول  
ذلك ، وحكى ابن المنذر عن جابر بن زيد التابسي والحكم وجماد ومالك  
وإزاهي وأصحاب الرأي أنه اذا لم يستهل لا يصلح عليه . وقال المبدري :  
ان كان له دون أربعة أشهر لم يصلح عليه بلا خلاف يعني بالاجماع ، وان  
كان له أربعة أشهر ولم يتهرك ، لم يصلح عليه عند جمهور العلماء ، وقال  
سعد وداود : يصلح عليه ( ٢ ) .

#### المسألة : الخامسة والعشرون :

اختلافهم في وجوب الزكاة في مال العبد :

انقل المؤلف مذهب الامام الشافعي في هذه المسألة وقال . . . . وقال  
ابن منذر بل زكاة مال العبد على سيده وبه قال الشافعي فيما حكاه ابن  
المنذر . ( ٣ )

في هذه النسبة نظر ، لان للشافعي في تلك المسألة قولين ، والصحيح  
المشهور منهما أنه لا تلزم الزكاة في مال العبد لا على السيد ولا عليهم  
متفق ذلك ما يلي :

قال النووي : واما العبد القن والمدبر والمستولدة اذا ملكهم المولى  
لا فان قلنا بالجديد الصحيح أنه لا يملك بالتمليك وجب على السيد زكاة  
ملكه ، ولا أثر للتمليك لأنه باطل ، وان قلنا بالقديم أنه يملك لم يلزم

/المنفى : ٤٣٤/٢ .

/المجموع : ٢١٥/٥ .

/البداية : ٢٤٥/١ .

الهد زاته لأنه ملك ضعيف لا يشمل المواصاة . وهل يلزم السيد زكاة  
هذا المال ؟ فيه اثنان : الصحيح منهما والمشهور به قطع كثيرون لا يلزم  
أن لا يملكه . وقال النور، أينما ذكرنا ان مذنبنا أنه لا يملك على  
الصحيح وان ملك على الضعيف فلا زكاة وبه قال جمهور العلماء ، وبه قال  
ابن عمر وجابر والزعمى وقتادة ومالك وابو حنيفة وسائر العلماء الا ما حكاه  
ابن المنذر عن عطاء وأبي ثور أنهما أوجباها على السيد ( ١ ) .

المسألة : السادسة والعشرون :

زكاة الثمار المحبسة الأصول :

ذكر المفيد ابن رشد مذاهب الفقهاء في هذه المسألة وقال :  
المسألة الاولى : وهي زكاة الثمار المحبسة الأصول فان مالكا والشافعي  
كانا يوجبان فيها الزكاة ، وكان مكمول وطاوس يقولان لا زكاة فيها ، وفرق  
نوم بين أن تكون محبسة على الساكنين ، وبين ان تكون على قوم بأعيانهم ،  
فأوجبوا فيها الصدقة اذا كانت على قوم بأعيانهم ولم يوجبوا فيها الصدقة  
اذا كانت على الساكنين . . . ( ٢ )

أثبت ترى ان المؤلف نسب الى الشافعية وجوب الزكاة في هذه المسألة  
بدون تفصيل ، وهي نسبة غير صحيحة ، والصحيح عند الامام الشافعي وأصحابه  
التفصيل في ذلك ، يعني ان كانت الأصول موقوفة على جهة عامة فلا عشر في  
ثمارها ، وان كانت على معينين وجب العشر في ثمارها اذا بلغت نصابا  
لا يخالف عند الشافعية .

قال النووي : الأشجار الموقوفة من نخل وعنب ان كانت موقوفة على جهة  
الملك كالمساجد ، والربط ، والمدارس والقنابر والفقراء والساكين ونحو ذلك  
لا عشر في ثمارها ، وان كانت على معينين وجب العشر في ثمارها اذا  
لمنت ثمارها بلا خلاف وبخروجها من نفس الشجرة ان شاء لأنه يملك الثمرة  
ملك مالكها هكذا ذكر اصحابنا المسألة في جميع طرقهم .

وحكى ابن المنذر في الاشراف عن الشافعي ومالك ايجاب العشر في  
ثمار الموقوفة في سبيل الله او على قوم بأعيانهم .

ورد أصحاب الشافعي بأن ما نقله ابن المنذر عن الشافعي ليس  
بموقوف عنه عند اصحابنا . ( ١ )

وقال النووي أيضا في موضع آخر : ثمار البستان وثلة الأرض الموقوفين  
ان كانت على جهة عامة كالمساجد والقنابر والمدارس والربط والفقراء والغرباء  
واليتامى والأرامل وغير ذلك فلا زكاة فيها هذا هو الصحيح المشهور من  
أخبار الشافعي رضي الله عنه ، وبه قطع الاصحاب . وحكى ابن المنذر  
عن الشافعي أنه قال : يجب فيها العشر وهذا النقل غريب وغير مسروق  
عند الاصحاب .

وان كانت موقوفة على انسان معين أو جماعة معينين او على أولاد  
زيد مثلا وجب العشر بلا خلاف لأنهم يملكون الثمار والثلة ملكا تاما  
بمصرفون فيه جميع أنواع التصرف ( ٢ ) .

المجموع : ٢٠٨/٥ - ٣٠٩ .

المجموع : ٤٨٦/٥ .

المسألة : السابعة والمشرون :

اختلافهم في المال يباع بعد وجوب الصدقة فيه

ذكر المؤلف مذاهب الأئمة في هذه المسألة فقال : ان قوما قالوا :  
أن الصدقة الزكاة من المال نفسه ويرجع المشتري بقيمته على البائع وهو  
قال أبو ثور ، وقال قوم : البيع مفسوخ وهو قال الشافعي وقال أبو حنيفة  
المشرون والخييار بين انفاذ البيع ورده والمشر مأخوذ من الشر او من الحب  
فقد وجبت فيه الزكاة وقال مالك : الزكاة على البائع .

والشافعية في هذه المسألة خلاف وتفصيل وليس الأمر كما ذكره المؤلف ،  
بأن يبيع عندهم أنه يبطل البيع في قدر الزكاة .

قال النووي : وفي المسألة ثلاثة أقوال : أصحابها : يبطل البيع في  
قدر الزكاة ويصح في الباقي ، والثاني يبطل في الجميع ، والثالث يصح في  
الجميع . هذا كله في بيع جميع المال . فان باع بعضه نظر فان لم يبيع  
قدر الزكاة فهو كما لو باع الجميع ، فان بقى قدر الزكاة بنية صرفه  
في الزكاة او بغير نية ففي صحة البيع خلاف ، فقول : البيع صحيح  
ان محل الاستحقاق هو القدر الواجب فقط وهو باق ويتعين بالخراج  
بطل : البيع باطل لأن الزكاة شائعة في الجميع متعلقة بكل واحد من  
أجزائه وفيهما بالقسط ، والاول هو الصحيح والله اعلم ( ) .

المسألة : الثامنة والعشرون :

اختلافهم في اعتبار الحول والنصاب ومقدار الواجب في المعدن ( ١ )

حدث المرافقة من مذاهب العلماء في هذه المسألة فقال : مالك والشافعي راعيا  
الحول في المعدن وإنما الخلاف بينهما ان مالك لم يشترط الحول واشترطه الشافعي ( ٢ )  
نقله المرافقة عن الشافعي من اشتراط الحول في المعدن هو قول ضعيف للشافعي  
الصحيح المنصوص المعتمد في المذهب عدم اشتراط الحول كما هو مذهب الجمهور ، لأن  
من يراد به الكمال التمام والموجود ، يصل الى التمام فلم يعتبر فيه الحول كالعشر .  
قال النووي : وفي اشتراط الحول قولان مشهوران ، والصحيح المنصوص في معظم  
الشافعي وبه قطع جماعات وصحة الباقي أنه لا يشترط بل يجب في الحال وبه قال  
أبو حنيفة وأحمد وعامة العلماء من السلف والخلف ، والقول الثاني : مذهب داود والمزني  
شترط وهو قول ضعيف للشافعي ( ٣ ) .

وملاصة القول فيما يتعلق بالمعدن عند الشافعية كالآتي :

الاختصاص . وجوب الزكاة فيما يستخرج من المعدن بالذهب والفضة كما قال مالك ، فإذا  
استخرج من المعدن غيرهما كالنحاس والحديد والرصاص ، والجواهر والمرجان والمقيق  
والكحل والبلور وغيرها فلا تجب فيها الزكاة بناء على المشهور الذي نرى عليه الشافعي  
كما المشهورة في القديم والجديد . وقال أبو حنيفة : تجب في المنطيمات

المعدن مشتق من عدن في المكان يمدن اذا اقام به ومنه سد يت جنة عدن لأنها دار  
الآمة وداود ، فالمعادن هي التي تستنبط وليس من أشيائها معد فونه أن ما كان مستنبطاً  
من الارض من غير جنس التراب .

البداية : ٢٥٨ / ١ .

الجموع : ٨٠ / ٦ وما بعدها .

مديد والشمس والرصاص ، وقال احمد : تجب في كل مستخرج من الأرض  
الصابغيات وغيرها من المعادن الحارية كالنفط والقطر والكبريت وغير ذلك .  
٢/ مقدار الواجب في المعدن هو ربع العشر وهو الصحيح المتمد فسي  
قال ابو حنيفة ومالك ، وقال ابو حنيفة : مقدار الواجب هو العاشر .  
٣/ يعتبر هذا المقدار زكاة فيكون مصرفه مصرف الزكاة كما قال مالك واحمد  
قال ابو حنيفة هو فسي فيكون مصرفه مصرف الفسي .  
٤/ ويشترط النصاب في زكاة المعدن به قال مالك واحمد ، وقال ابو  
حنيفة : النصاب ليس بشرط بل فيه الخمس في قليه وكثيره .  
٥/ ولا يشترط فيه السؤل على القول الصحيح المتمد في الذئب وبه  
ابو حنيفة ومالك وأحمد وسائر الجمهور وقال داود والمزني يشترط وهو  
ضعيف للشافعي ( ١ ) .

### المسألة : التاسعة والعشرون :

اختلافهم فيمن فقد السن الواجب عليه من الابل

تحدث الخلاف عن اختلاف الفقهاء فيمن وجب عليه السن من الابل وفقدها  
من لديه السن فوق ذلك السن أو دونه ، ونقل مذنب ابى حنيفة وقال :  
قال ابو حنيفة : الواجب عليه القيمة على أصله في اخراج القيم فسي  
كساة ( ٢ )

المجموع للنووي : ٨٢ - ٨٣ ، المغني لابن قدامة : ٢٢/٣ وما بعدها  
فتح القدير لابن الهمام : ٥٣٧/١ وما بعدها .  
البداية : ٢٦١/١ .



وفي نقله مذنب الأحناف لم يكن المؤلف دقيقا لان عبارته توهم أن  
أحناف يوجبون اخراج القيمة في هذه الصورة والأمر ليس كذلك ، لأنهم  
يؤمنون اخراج القيمة ولا يوجبونها ولمزيد من الايضاح ننقل هذه العبارة  
في كتاب الهداية :

ومن وجب عليه سن فلم توجد عنده أخذ الرامل أعلى منها ورد الفضل  
وأخذ دونها وأخذ الفضل . ويجوز دفع القيمة في الزكاة ( ١ ) .  
وليس هناك خلاف بين الحنفية والشافعية والحنابلة في هذه المسألة  
في صورة ومن اختلافهم في تحديد الجبران أي الفرق وایضاح ذلك :  
قال من الأئمة الثلاثة يقولون : ان من وجب عليه السن وفقدما له  
أولاً : أحدهما : ان يخرج السن الأعلى من السن الواجب ويأخذ  
بغيرنا أي فرقا . وثانيهما ان يخرج السن الأسفل من السن الواجب  
ويخرج بغيرنا أي فرقا . والجبران عند الشافعية والحنابلة محدود بحمد  
عشر وهو شاتان او عشرون درهما ، واما عند الحنفية فغير محدود ولا مقدر  
بشيء معين بل هو يختلف بحسب الاوقات غلاء ورخصا . ومثال ذلك :  
يؤهل وجب عليه بنت لبون ولم توجد عنده فانه في هذه الحالة اما  
ان يصعد ويخرج الحققة وهو السن الأعلى ويأخذ الفرق ، واما ان ينزل  
بغيرنا بنت منافع وهو السن الأسفل ويدفع الفرق . ذلك ان بنت منافع  
تجب في خمس وعشرين ابلا ، وبنت لبون تجب في ست وثلاثين ابلا والحققة  
تجب في ست وأربعين ابلا .

ومثال ذلك أيضا : رجل وجب عليه الحقة ولم تكن لديه فله أن يصمد  
بطن الجذعة ويأخذ الفرق ، وله أن ينزل ويخرج بنت لبون ويدفع الفرق  
ذلك أن بنت لبون كما سبق ثجب في ست وثلاثين ابلا ، والحقة تجب في  
ست وأربعين ابلا ، والجذعة تجب في احدى وستين ابلا وهكذا .  
وأما مالك فانه يلزم رب المال شراء ذلك السن الواجب عليه وعن حماد  
بن ابراهيم سليمان : الساعي يأخذ الموجود عنده ويجب ما بين قيمتهما .  
انظر المسألة تفصيل عديدة فلترجع . ( ١ )

### المسألة : الثلاثون :

اختلافهم في المؤلفات لولهم من حقهم في الزكاة باق ام لا ؟

ذكر ابن رشد مذاهب الأئمة في هذه المسألة : فقال : قال مالك لا  
مؤلفة اليوم وقال الشافعي وابو حنيفة بل حق المؤلف باق الى اليوم  
انما رأى الامام . . . ( ٢ ) في نقله مذهب أبي حنيفة والشافعي نقل  
ذلك كما يأتي :-

أولا : بالنسبة لما نقله من مذهب أبي حنيفة غير صواب ، لأن أبا حنيفة  
وأصحابه يرون سقرا . حق المؤلف من الأصناف الثمانية ، وقالوا أن الاجماع  
نما نعتقد على ذلك واليك فيما يلي هذه النصوص من كتبهم :

وفي الهداية وشروعها : باب من يجوز دفع الزكاة اليه ومن لا يجوز  
والأصل في ذلك قوله تعالى : انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ،

١/ المجموع للنووي : ٣٧٤/٥ ، المعنى لابن قدامة : ٤٨٦/٣ ، فتح القدير

لابن القيم : ٥٠٧/١ .

٢/ الهداية : ٢٧٥/١

فهذه ثمانية أصناف ، وقد سقط منها صنف وهم المؤلفون قلوبهم لأن الله  
أمر الإسلام وأغنى عنهم ، وعلى ذلك انشد اجماع الصحابة في خلافة  
أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ( ١ )

وفي أحكام القرآن للجصاص : وقد اختلف في المؤلفون قلوبهم فقال اصحابنا  
انما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول الإسلام فسي  
حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم وقد أعز الله الإسلام وأمله واستغنى  
نهم عن تأليف الكفار ، فان احتاجوا الى ذلك فانما ذلك لتركهم الجهاد  
رضي اجتمعا وتماخذا ولم يحتاجوا الى تأليف غيرهم بحال يهابونه من أموال  
المسلمين ( ٢ ) .

وقول الكاساني : واختلف في سهام المؤلفون قلوبهم بعد وفاة الرسول  
صلى الله عليه وسلم : قال عامة العلماء : انه انتسخ سهمهم ونهسب ،  
ولم يبقوا شيئا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يحظى الآن لثقل  
عالمهم وهو أحمد قولي الشافعي . وقال بمنهم وهو أحمد قولي الشافعي  
رضي الله عنه أن حقهم باق ، وقد أعطى من يقوى من اولئك الذين أخذوا  
في عهد النبي صلى الله عليه وسلم . والآن يهابون لمن قدمت اسلامه من  
الكثرة تاييبا لقلبه وتقديرا له على الإسلام . . . . . ومضى يقول :

والصحيح قول العامة لاجماع الصحابة على ذلك فان أبا بكر وعمر رضي  
الله عنهما ما أعطيا المؤلفون قلوبهم شيئا من الصدقات ولم ينكر عليهما  
أحد من الصحابة رضي الله عنهم . ( ٣ )

١/ الهداية مع الفتوح : ١٤/٢ - ١٥ .

٢/ الامام : ١٢٤/٣ .

٣/ بدائع الصنائع : ١٠٥/٢ .

ثانيا : بالنسبة لما نقله من مذاهب الشافعي فانه ليس على الإطلاق  
ما تقوم به ارتسبيليه . بل عند الشافعي وأصحابه تفاصيل عديدة وأقوال كثيرة  
اختلفت فيه آراء أتباع الامام الشافعي ، وذلك لاختلاف رأيه فيه وفيما يأتي  
نبرز من تلك الأتوال :

المؤلفة شريان : مسلمون وكفار ، والكفار صنفان ، من يرجو اسلامه  
من يقاتله غيره فهو مؤلف . كان النبي صلى الله عليه وسلم يمايهم من الصنفين  
من الزكاة .

وقيل يمايهم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ قيل انهم يمايهم  
والصحيح لا يمايهم لا من الزكاة ولا من المصالح والصنائع اما المؤلف المسلمون  
فهم أصناف :

١/ صنف لهم شرف في قومهم يطلب بتألفهم اسلام نظرائهم .

٢/ صنف أسلموا . ونيتهم في الاسلام ضميعة فيتألفون لتقوى نيتهم ويشتروا

كان النبي صلى الله عليه وسلم يمايهم هذين الصنفين .

وهذان الصنفان هل يمايهم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

هل انهم لا يمايهم ، وقيل انهم يمايهم من مال المصالح ، والصحيح عند

المحققين من الشافعية انهم يمايهم من الزكاة من سهم المؤلف للآية .

٣/ صنف من الاقوام يليهم قوم من الكفار ان اعادوا قتلهم ، ويراد باعطائهم  
الغنيمة على قتال هؤلاء الكفار .

٤/ صنف من الاقوام يليهم قوم عليهم زكوات وينعمونهم فان اعادوا هؤلاء

قاتلهم وقدم رؤسهم على أخذ الزكاة منهم ومطلبها الى الامام ، هؤلاء ان لم

عطوا لم يأخذوا منهم الزكاة ، وحينئذ يحتاج الامام الى مؤونة أكثر

جهيز من يأخذ منهم الزكاة .

وهذان الصنفان يمايان بلا خلاف ، لكن من أم سهم يمايهم ؟ فيه

لاف : قيل من مال المصالح ، وقيل من سهم المنزاة ، وقيل من سهم

الذخيرة والمؤلفسة ، والصواب انهم يتعاونون من سهم المؤلف . قال النووي :  
الموافق لظاهر الآية ثم لسياق الشافعي والاصحاب اثبات سهم المؤلفسة  
لجميع هؤلاء الاصناف الاربعسة ( ١ )

بكذا قرره النووي : لكن الذي يفهم من ظاهر ما نصه الشافعي في  
( الام ) انه يقرر امرين في هذه المسألة :

الامر الاول : انه لا يعطى من الصدقة مشرك يتألف على الاسلام  
فان قال قائل : اعطى النبي صلى الله عليه وسلم عام حنين بعض المشركين  
من المؤلفسة . اجيب ان تلك المعطايا من الفئ ومن مال النبي صلى الله  
عليه وسلم خاصة لا من مال الصدقة ، وبماح له صلى الله عليه وسلم  
ان يعطى من ماله ( ٢ )

الامر الثاني : انه لا يعطى احد من المؤلفسة الا في ما اشتهر مسهنة  
وهي فيما اذا نزلت نازلة بالمسلمين لا يقدر الامام مقاومتها بدون التعاون  
مع هؤلاء المؤلفسة فعند ذلك يجوز للامام اعطاء سهم بقدر ما يراه مناسباً  
ولا يزيد على سهم المؤلفسة ، ونصه في ( الام ) -

ولا يعطى احد من المؤلفسة قلوبهم على الاسلام ولا ان كان ( ٣ ) مسلماً  
الا ان ينزل بالمسلمين نازلة لا تكون الداعة للوالى فيها قائمة ، ولا أهل  
الصدقة المولون أقوىاء على استخراجها الا بالمؤلفسة لها وتكون بلاد أهل  
الصدقات متممة بالبعد او كثرة الأهل أو منسهم من الإداء او يكون  
قوم لا يوثق بشاباتهم ، فيعطون منها الشيء على قدر ما يرون الامام

١/ المجموع باختصار : ٢٠٨/٦ وما بعدها .

٢/ الام : ٦١/٢ .

٣/ كذا بالأصل ولعل الصواب : ولو كان مسلماً .

في اشتراك الامام . ولا يبلغ اجتماعه شيء . قال ان يزيد بن علي سـهم  
 المؤلفـة وينقسم منه ان قدر حتى يقوى بهم على اخذ الصدقات من  
 خلفها وقد روى ان عدى بن عامر أتى أبا بكر بنحو من ثلاثمائة بسـمير  
 بدقة توبه فأعلمه منها ثلاثين بعيرا وأمره بالجهاد مع خالد فجاءه معه  
 نحو من ألف رجل ، ودخل أبا بكر أعياه من سهم المؤلفـة ، ان كان هذا  
 بنا فاقى لا أعرفه من وجه يشبه أهل الحديث وهو من حديث من ينسب  
 الى بعض أهل العلم بالردة ( ١ )

هذا الذي يشير بوضوح الى ان الشافعي لا يرى سهم المؤلفـة الا في  
 حالة الاضطرار ، ولعل هذا هو الذي حث به بعض الفقهاء على القول بأن  
 الشافعي لا يرى بناء سهم المؤلفـة ، فقد قال ابن قدامة ما نصه :

وقال الشعبي ومالك والشافعي وأصحاب الرأي : انقطع سهم المؤلفـة  
 بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أعز الله الاسلام وأفناه عن أن  
 يآلف عليه رجال ، فلا يعطى مشرك تألفا بجمال . وقالوا : وقد روى هذا عن  
 عمر ( ٢ )

وفى الام : قال الشافعي : قال بعض أصحابنا ( ٣ ) لا مؤلفـة

١/ الام : ٦٤/٢ .

٢/ المناقب : ٥٥٦/٢ .

٣/ اذا قال الشافعي : قال بعض أصحابنا يريد أهل الحجاز ، وفي رواية يريـد  
 أصحاب مالك رحمه الله ، واذا قال أخبرني الثقة عن ابن ابي ذئب فهو ابن ابي فديك  
 اذا قال الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن عمار واذا قال الثقة عن الوليد  
 بن كثير فهو وعمر بن سلمة واذا قال الثقة فهو مسلم بن خالد الزنجي ، واذا قال  
 الثقة عن صالح بن مربي التوأمة فهو ابراهيم بن يحيى ، واذا قال أخبرني من لا  
 عنهم يريد ابراهيم . اهـ من كتاب الام : ٢٢٣/١ .

فجعل سهم المؤلفه وسبيل الله في الكراع والسلاج في شجر المسلمين حيث  
والوالى ( ١ )

وعلاصة قول الأئمة في هذه المسألة :

أولا : ذهب ابو حنيفة وأصحابه ومالك والشمسي والشافعي في رواية  
الى القول بسقوط سهم المؤلفه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم  
واستجوا على ذلك بما يلي :

١/ انشقاق اجماع الصحابة في خلافة ابي بكر فان عمر رد حق المؤلفه  
بضمهم . روى انه جاء عيينة والأقرع بهالبن أرضا الى ابي بكر فكتب  
لها خطا ، وجاءوا الى عمر وطلبوا منه خطا فأبى عمر وأخذ من يدهم  
خط ابي بكر ومزقه ، وقال لهم : هذا شيء كان رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يخطيكم تأليفا لكم على الاسلام فأما اليوم فقد أعز الله دينه  
وأبى عنكم ، فان شتم على الاسلام ، والا فليس بيننا وبينكم الا السيوف ،  
فانسرفوا الى ابي بكر فأخبروه بما صنع عمر رضى الله عنه وقالوا له : أنت  
الناطقة أم ؟ ولم ينكر أبو بكر قول عمر وفعله وبلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا  
مع ما قد يكون سببا لأثارة الغوضى والفتنة بين الصحابة وارتداد بعض  
المسلمين ، فيكون اجماعا منهم على ذلك وبالتالي فان هذا الاجماع يكون  
ثابتا لما ثبت بالكتاب ، بناء على أن الاجماع حجة قياسية كالكتاب .

نوقش هذا الدليل بأن كون الاجماع ناسخا للكتاب ليس محل اتفاق  
بين الاصوليين ، ثم ان الاجماع لا بد له من مستند ودليل أفاد نسخ  
ذلك الحكم الثابت بالكتاب قبل وفاته ، او دليل أفاد تقيد ذلك الحكم  
بحياته صلى الله عليه وسلم ولا يجوز ترك كتاب الله وسنة رسوله الا بنسخ  
والنسخ لا يثبت بالاحتمال .

الخلاصة : دعوى النسخ مرفوضة لأن النسخ لا يكون الا في حياته  
صلى الله عليه وسلم ان النسخ يكون بالنصر، ولا نصر بعد موته صلى الله عليه  
واما الانتزاع، زمن الوحي ، فكيف يترك ما ثبت بالكتاب والسنة بمجسود  
تراء والتحكم ان يقول صحابي أو غيره ، على أنهم لا يرون قول الصحابي  
مما يترك به قياس فكيف يتركون به الكتاب والسنة ؟

وأما قول عمر فلا يكون دليلا على سقوط سهم المؤلف بالكلية ، بل  
في حالة عزة الاسلام ، فاذا دعت الحاجة الى اعلا ثهم أعطوا وهذا المعنى  
منها بالمولفة ، بل جميع الاصناف ، اذا عدم فقد منهم صنف فسي  
الان سقا حكمه في ذلك الزمن خاصة فاذا وجد عاد ، ومثل هذا  
تغير نسخا .

واعتجرو أيضا بأنه من قبيل انتها الحكم بانتها علة وذلك كانتها  
من اليوم بانتها وقته وهو النهار .

وإن هذا الدليل بان الحكم في البقاء لا يحتاج الى علة كما في حكم  
المر والانتجاع في الطواف .

ثانيا : ذهب الامام أحمد والحنبل والزهري والشافعي في رواية عنه الى  
قول بأن حكم المؤلف باق لأن الله تعالى سمي المؤلف في الاصناف  
سوى لهم الصدقة ، والنبي صلى الله عليه وسلم قال : ان الله تعالى  
كم فيها فجزأها ثمانية أجزاء ولا يجوز ترك ما ثبت بالكتاب والسنة الا بنسخ  
تد عرفت أنه لا ينسخ ( ١ )

١/ احكام القرآن : لابن العربي : ٢/ ٩٥٤ ، فتح القدير للشوكاني : ٢/ ٣٥٥ - ٣٥٦  
نقد الاصول : ٢/ ٣٣٥ ، المنى لابن قدامة : ٢/ ٥٥٦ ، بدائع الصنائع :  
٢/ ١٠٥ ، نيل الاوار : ٤/ ١٨٧ ، فتح القدير لابن الهمام : ٢/ ١٤ - ١٥ .



والراجع في هذه المسألة التفصيل ، وذلك أنه ان قوى الاسلام فلا داعى  
لتأليفهم ، ويجوز التأليف عند الحاجة اليه ، وذلك كما اذا كان فى زمن  
الامام ثم لا يدايمونه الا للدنيا ولا يقدر على ادخالهم تحت المقت بالقسر  
والقوة فله ان يتألفهم ، ولا يكون لنشر الاسلام تأثير لأنه لم ينفذ فى خصوصه ،  
هذه الواقعة ، وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم : بدأ الاسلام غريباً  
وسيعر غريباً كما بدأ فاقبى للغريباء يعنى ان الاسلام بدأ فى آحاد وقلة  
من الناس ، ثم انتشر وظهر ثم سيلحته النقص والاخلال حتى لا يبقى الا فى  
آحاد وقلة منهم كما كان فى ابتدائه ( ١ )

#### المسألة : الحادية والثلاثون

اختلفهم فى الفقير والمسكين أيهما أسوأ حالاً ؟

نقل المؤلف آراء الفقهاء فى هذه المسألة فقال : واختلفوا فى صفة  
الفقير والمسكين والفضل الذى بينهما فقال قوم : الفقير أحسن حالاً من المسكين  
وه قال البغداديون من أصحاب مالك ، وقال آخرون : المسكين أحسن  
حالا من الفقير ، وه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعى فى احد قوليه ،  
ولى قوله الثانى أنهما اسمان دالان على معنى واحد والى هذا  
لمب ابن القاسم . ( ٢ )

وفىها : قاله من أبى حنيفة والشافعى انار ، أما بالنسبة الى ما نقله عن  
ابى حنيفة فان الصحيح عن أبى حنيفة انه يرى ان المسكين أسوأ حالاً

• مسلم مع شرحه للنووى : ١٧٦/٢ - ١٧٧ .

• البداية : ٢٧٧/١ .

من الفقير وأجمع منه ، والفقير أحسن حالا من المسكين .  
وفي أحكام القرآن للجصاص : قال الزهري : الفقير الذي لا يسأل ،  
والمسكين الذي يسأل وروى ابن سدامة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة فسي  
حد الفقير والمسكين مثل هذا وهذا يدل على أنه رأى المسكين أضعف  
حالا وأبلغ فوجهد الفقر والمدم من الفقير ، وروى عن ابن عباس والحسن  
وعاين بن زيد والزهري ومجاهد قالوا : الفقير المتحفظ الذي لا يسأل والمسكين  
الذي يسأل فكان قول أبي حنيفة موافقا لقول مولاة السلف ( ١ ) ومثله  
هذا ذكر الكاساني في كتابه ( بدائع الصنائع ) ( ٢ ) وفي المجموع للنووي  
ومذهب أبي حنيفة ومالك أن المسكين أسوأ حالا من الفقير لما حكاه الشيرازي  
عن أبي اسحاق المرزوي . ( ٣ ) وفي الهداية : الفقير من له أدنى شيء  
والمسكين من لا شيء له وهذا مروى عن أبي حنيفة ، وقد قيل بالمعكس ( ٤ )  
هذه النصوص كلها تدل على أن أبا حنيفة يرى أن الفقير أحسن حالا  
من المسكين . ومن ذلك يتضح أن ما نسبته ابن رشد إلى أبي حنيفة إنما  
هي رواية غير مشهورة عنه .

أما بالنسبة للمذهب الشافعي فإنه نقل عنه قولين : القول الاول :  
أن المسكين أحسن حالا من الفقير ، يعني ان الفقير أسوأ حالا من المسكين  
وهو الراجح المشهور الذي نص عليه الشافعي وجماعه أصحابه ، وهذا  
بناء على تفسير الشافعي لكل من الفقير والمسكين ، فقد فسّر الفقير بأنه  
الذي لا يقدر على ما يقع موقعا من كفايته لا بمال ولا بكسب ، وفسّر

١/ الأحكام : ١٢٧/٢ .

٢/ البدائع : ٩٠٢/٢ .

٣/ المجموع : ٢٠٥/٦ .

٤/ الهداية مع الفتوح : ١٥/٢ .

المسكين بأنه الذي يقدر على ما يقع موقفاً من كفايته ولا يكفيه .  
وفي الام : قال الشافعي : الفقير الذي لا حرفة له ولا مال ،  
والمسكين هو الذي له شيء ولا يقوم به ( ١ )

وقال النووي : ... والمشهور عندنا وهو الذي نرى عليه الشافعي  
وجماهير المتقدمين والمتأخرين ان الفقير أسوأ حالاً ، وبهذا قال خلاصة  
من أجل اللغة ( ٢ )

وقال الحافظ ابن حجر : الفقير الذي لا شيء له والمسكين الذي له  
شيء ولكنه لا يكفيه ، فالفقير أسوأ حالاً من المسكين ، وهذا قول الشافعي  
وجماهير أهل الحديث والفقهاء ، وعكس آخرون فقالوا : المسكين أسوأ حالاً  
من الفقير وقال آخرون بما سواه ، وهذا قول ابن القاسم وأصحاب مالك ( ٣ )

وفى الفخر الرازي وغيره : الفقراء والمساكين هم المحتاجون الذين لا  
يؤتى بجزء من رزقهم بدخولهم ، ثم اختلفوا فقال بعضهم : الذي يكون أشد حاجة  
هو الفقير وهو قول الشافعي ، وقال آخرون الذي يكون أشد حاجة هو  
المسكين وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، ومن الناس من قال : لا فرق بين  
الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين لتأكيد أمرهم في  
الحديث والمقصود شيء واحد . وهو قول أبي يوسف ومحمد والجبائي ( ٤ )  
وقد ذكر الفخر الرازي احتجاجات طويلة للفريقين ثم رجح كون المسكين  
أحسن حالاً من الفقير وكون الفقير أسوأ من المسكين ( ٥ ) .

١/ الام : ٦١ / ٢ ، ٦٦ .

٢/ المجموع : ١٦٨ / ٦ - ٢٠٦ .

٣/ فتح الباري : ٨٦ / ٤ .

٤/ الفخر الرازي : ١٦ ، ١٠٧ ، ١١٠ - ١١٠ ، روح المعاني : ١٢٠ / ١٠ - ١٢١ ،

رد المختار : ٥٩ / ٢ .

٥/ الفخر الرازي : ١١٠ / ١٦ .

والقول الثاني الذي نسبة المؤلف الى الشافعي هو : ان الفقير  
والمسكين اسمان دالان على معنى واحد ، وكذلك نسب اليه الشوكاني في  
تفسيره هذا الرأي حيث قال : اختلف اهل العلم في الفرق بين الفقير  
والمسكين على أقوال . فقال بعضهم : ان الفقير أحسن حالا من المسكين  
لان الفقير هو الذي له بعض ما يكفيه ويقيه ، والمسكين الذي لا شيء  
له وذلك الى هذا ابو حنيفة وغيره ، وقال آخرون بالعكس فجعلوا المسكين  
أحسن حالا من الفقير وهو أحد قولى الشافعي وأكثر أصحابه وقال قوم :  
ان الفقير والمسكين سواء لا فرق بينهما وهو أحد قولى الشافعي واليه  
نسب ابن القاسم وسائر أصحاب مالك ، وبه قال ابو يوسف ( ١ )

في نسبة هذا القول الى الشافعي نثار ، لأن الشافعي صرح في كتابه  
( الام ) بأن الله تعالى فرق بين الفقراء والمسكين فلا يجوز اطلاق احدهما  
الا بالأحد المعنيين ، غير أنه قال : ان معنى الفقير يلزم المسكين ومعنى  
المسكين يلزم الفقير ، وهذا لا يعني أن الشافعي يرى ان معناهما سواء  
لأنه قال : فاذا جمعا مما لم يجز الا بأن يفرق بين حالتهما ، وكذلك  
قال : الفقير مسكين والمسكين فقير بحال يجمعهما اسم ويفترق بهما اسم ( ٢ )  
هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان اصحاب الشافعي الذين يتتبعون  
قواعده الفقهية بدقة ويعرفون اصول نصوصه لم ينقلوا عنه هذا القول ، بل  
انهم اجتمعوا لما وقع اختلاف بينهم في التفريق بين الفقير والمسكين ، بل  
الصواب ان ينسب هذا القول الى بعض اصحاب الشافعي لا الى الشافعي  
نفسه والله اعلم .

خلاصة مذاهب الأئمة في هذه المسألة :

١/ تفسير الشوكاني : ٣٥٥/٢ .

٢/ الام : ٧٠/٢ .

ذهب أبو حنيفة وأصحابه ويمر المالكية إلى أن المسكين أسوأ حالا من الفقير ، بناء على أن المسكين هو الذي لا يملك شيئا بالكلية وان الفقير هو من يملك شيئا لا يكفيه .

وذهب الشافعي ومعهما أصحابه وأحمد وأتباعه إلى أن الفقير أسوأ حالا من المسكين بناء على أن الفقير هو الذي لا حرفة له ولا مال والمسكين هو الذي له الشيء ولا يقوم به .

وذهب جماعة آخرون إلى أنها سواء وذكر أحدهما مع الآخر للتأكيد في أمرهما في الزكاة .

#### ثمرة الخلاف :

لا تظهر فائدة الخلاف في صرف الزكاة لأنه يجوز صرف الزكاة عند أبي حنيفة وغيره إلى صنف واحد بل إلى شخص واحد من الصنف ، وإنما تظهر في الوصية والوقف والتذرة ، وذلك لو أوصى رجل للفقراء بمائتين والمساكين بخمسين وجب دفع المائتين عند الشافعي ومن وافقه إلى من كان أشد حاجة ، وعند أبي حنيفة ومن وافقه إلى أقل حاجة ، وعند غيرهم يجوز دفع المائتين إلى أي واحد منهما ( ١ ) .

#### المسألة : الثانية والثلاثون :

حكم من قدم من السفر في رمضان وهو مفطر :

تحدث ابن رشد عن اختلاف الفقهاء في تلك المسألة فقال : اختلفوا بين دخل وقد ذهب بعض النهار ، فذهب مالك والشافعي إلى أنه

١/ الفخر الرازي : ١١٠/١٦ ، المجموع : ٢٠٦/٦ ، فتح القدير لابن الهمام :

شادي على فاره ، وقال أبو حنيفة وأصحابه يكف عن الأكل . . . . . ( ١ )  
هذه النسبة غير واضحة وذلك ان مالك والشافعي وغيرهما يقولون بالكف  
في الأيام بقية يومه ولكن على جهة الاستحباب ، واما أبو حنيفة وأصحابه  
فإنهم يقولون بالكف عن الأكل على جهة الالتزام والوجوب ، وحينئذ كلهم  
يتقنون على القول بالامساك بقية اليوم ولكن الائتلاف بينهم هو : مسألة  
الامساك مستحب او واجب ؟ فقال مالك والشافعي الامساك مستحب وذلك لما  
روى عن ابن مسعود أنه قال : من أكل أول النهار فليأكل أشربه ولأنه  
يسمى للمسافر ان يفطر أول النهار بمنذر شرعي فجاز له ان يستدببه الى  
آخر النهار كما لو دام المنذر ولكن نظرا لحرمة اليوم يستحب له امساك  
بقية يومه ( ٢ )

وأما أبو حنيفة وأصحابه فيقولون بوجوب الامساك ، وذلك لان القـدوم  
مثلا لو وجد قبل الفجر اوجب الصيام فاذا طرأ بعد الفجر اوجب الامساك  
كأنهم البينة بالرؤية ، وقالوا : ان هذا الامساك ليس على جهة الصوم  
عنى ينافي الافطار المتقدم وانما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه بالصائم ،  
وهو القدر الممكن ( ٣ )

وقال النووي : اذا قدم المسافر أو برأ المريض وهما مفاران يستحب  
امساك بقية يومه ولا يجب عندنا وأوجهه أبو حنيفة ( ٤ ) .  
والقاعدة في هذه المسألة عند الحنفية والشافعية كالآتي :  
عند الحنفية : كل من كان له عذر في رمضان في أول النهار مانع

١/البداية : (١/٢٩٧) .

٢/المجموع : ٢٨٨/٦ ، المنعي : ١٢١/٣ .

٢/فتح القدير لابن الهمام : ٨٧/٢ ، ٩٣ ، اللباب : ١٧٣/١ .

٢/المجموع : ٢٨٨/٦ .

والاطعام الا أن يوصى به ، وهو قول مالك . وقال أبو حنيفة يصوم  
ان لم يستطع أطمع وفرق قوم بين النذر والصيام المفروض فقالوا : يصوم  
له وليه في النذر ولا يصوم في الصيام المفروض . . . . ( ١ )

فيما نسبه المؤلف الى الشافعي وأبي حنيفة نظر ، ذلك ان كلامه يدل  
على ان حكم هذه المسألة لدى الشافعي : ان مات وعليه صوم لا يجوز  
ان يصوم عنه ، ولكن على الولي ان يطعم عنه ، والحق ان هذه المسألة  
لمست على اطلاقها عند الشافعي وأصحابه بل فيها تفصيل كما ستري فيما  
أتى ، وكذلك تغيد عبارته ان أبا حنيفة يقول : ان الولي يصوم عنه ان  
استطاع وان لم يستطع اطعم عنه والحق أن هذا ليس مذهبا لابي حنيفة  
أصحابه . واليك توضيحا لمذهب الامامين كما هو المشهور في الكتب  
الشافعية والحنفية وغيرهما ( ٢ ) .

عند الشافعي وأصحابه :

من مات وعليه قضاء من رمضان أو بعضه فله حالان :  
احدهما : أن يكون مذكورا في تفويت الأداة ودام عذره الى الموت كمن  
حصل مرضه أو سفره أو اغماؤه أو حيضها أو نفاسها أو حملها أو ارضاعها  
بحسب ذلك بالموت لم يجب شيء على ورثته ولا في تركته لا صيام ولا اطعام  
وبهذا لا خلاف عند الشافعية والى ذلك ذهب ابو حنيفة ومالك واحمد وجمهور

١/ البداية : ٢٦٩/١ - ٣٠٠ .

٢/ المجموع : ٤٢٥/٦ وما بعدها ، الام : ٨٦/٢ ، البدائع : ١٠٣٢/٢ وما  
بعدها ، الهداية مع فتح القدير : ٨٣/٢ وما بعدها ، المعنى لابن قدامة :  
١٢٩/٢ وما بعدها ، فتح الباري : ٩٦/٥ ، تحفة الاحوذى : ٤٠٤/٣ وما  
بعدها .

أهل العلم كافة الا طاوسا وقتادة حيث قال : يجب أن يطعم عنه مسكين لكل يوم ، لأنه صوم واجب سقط بالمعز عنه ، فوجب الاطعام عنه كالشيخ اللهم اذا ترك الصيام لمعزته عنه .

واحتج الشافعية ومن وافقهم من الجمهور : ان القضاء حق لله تعالى ووجب بالشرع وقد مات من يجب عليه قبل التمكن من فعله فسقط الى غير بدل ، كالعج ، وقد روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم ( ١ ) ولا شك أن من مات قبل التمكن من قضاء رمضان لعذر شرعي غير مستطيع ، وقالوا في الفرق بينه وبين الشيخ بأن الشيخ عام الذبة ومن أهل العبادة بخلاف الميت ( ٢ ) .

ثانيهما : ان يموت بعد التمكن من القضاء سواء فات بمذرام بغير قدر ففي هذه الحالة قولان مشهوران عن الشافعي وأصحابه :

القول الاول : وهو الأشهر المنصور عليه في الجديد أنه يجب لكل يوم صدقة من طعام سواء أوصى به أو لم يوصى ، ولا يجوز صيام وليه عنه والله ذهب أحمد ، وكذلك ابو حنيفة ومالك ، ولكنهما يشترطان الايضاً ( ٣ ) . كما ذهب اليه كثير من الصحابة وغيرهم من أهل العلم واحتجوا لهذا القول بما يأتي :

١/ حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : من مات وطيه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا ( ٤ ) .

اعترض أن الصحيح لدى المحدثين أنه حديث موقوف على ابن عمر فهو من كلامه وليس حديثاً مرفوعاً . وبأن في سنده راوياً ضعيفاً وهو محمد بن أس ليلي كثير الوهم ، وقد اتفقوا على تضعيفه ، وأنه لا يحتج به ، وان كان تاماً في الفقه ثم انه ليس في الحديث ما يمنع الصيام ان ليس فيه تمرير لنفيه .

١/ متفق عليه : البخاري مع الفتح : ١٧ / ٢١٠ .

٢/ المجموع : ٤٣١ / ٦ ، المنى : ١٢٩ / ٣ .

٣/ المدونه : ٢١٢ / ١ ، البدائع : ١٠٣٧ .

٤/ الترمذي : ٣٠٥ / ٣ .



٢/ ما رواه النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس انه قال : لا يصلي  
أحد عن احد ولا يصوم أحد عن أحد ( ١ ) .

عورض هذا بأن النقل عن ابن عباس في هذه المسألة مضطرب فقد  
نقل عنه خلاف هذا اما بالنسبة للصلاة فقد روى عنه أنه أمر امرأة ان تصلي  
من امها التي نذرت الصلاة وماتت ، وأما بالنسبة للصوم فقد روى ابن  
أبي شيبة بسند صحيح أنه سئل ابن عباس عن رجل مات وعليه نذر  
فقال : يصام عنه النذر وفي هذا تصريح عن ابن عباس بأنه يصوم أحد  
عن أحد .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن المراد بقوله : لا يصلي أحد  
من أحد ولا يصوم أحد عن أحد ، يعني الصلاة المفروضة والصيام المفروض  
أما اذا كانا واجبين بالنذر فلا مانع ، فقد روى عنه قوله : انه في صيام  
رمضان يطعم عنه ، وفي النذر يصوم عنه وليه . أو المراد بالنفي في قوله :  
لا يصوم أحد عن احد ولا يصلي احد عن احد في حق من كان حيتا ،  
وأما ما روى عنه بجواز الصوم أو الصلاة عن الميت فهو في حق من كان  
ميتا ، وبهذا يمكن الجمع بين الروايات المختلفة عن ابن عباس .

٣/ روى عن عائشة انها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم قالميت ، يطعم  
عنه ، وروى عنها أيضا أنها قالت : لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم  
وأخرجه البيهقي ( ٢ )

أفتترز بأن الأثر الاول عن عائشة ليس فيه نفي جواز الصوم عن الميت  
واما الأثر الثاني عنها فانه ضعيف كما صرح به الحافظ ابن حجر وغيره .

١/ البيهقي السنن الكبرى : ٢٥٤ / ٤ وما بعد ها .

٢ / المصدر السابق : ٢٥٧ / ٤ .

خلاصة القول في الجواب : ان كل ما روى عن ابن عباس وعائشة  
في منع جواز الصوم عن الميت انما هو فتياهما من أنفسهما ، ولا يحتج به ،  
ومع ذلك فانهما قد خالفا في تلك الفتيا ما روياه من الاحاديث الثابتة  
في الصحيحين الدالة على مشروعية الصوم عن الميت . والقاعدة المعروفة  
في كتب الحديثين والأصوليين ان المبرة فيما رواه الصحابي لا فيما رآه وعمل  
به لاحتمال ان يكون مخالفته لما رواه لا أمر لم يتحقق عنده .

غير أن الأحناف يقولون في مثل هذه الصورة : ان عمل الراوي بخلاف  
روايته دليل على أن العمل على خلاف ما رواه ، فلذلك انهم لا يرون مشروعية  
الصوم عن الميت أصلاً كما سيأتى . ( ١ )

القول الثاني : وهو الأصح دليلاً والمنصوص عليه في القديم أنه يجوز  
لولي أن يصوم عن الميت ويجزئه عن الاطعام ، وتبراً به ذمة الميت ، ولكن  
لا يلزم الولي هذا الصوم بل هو مخير بين الاطعام او الصوم . وهذا القول  
القديم هو الصحيح عند كثير من محققى الشافعية الجامعين بين الفقهاء  
والحديث ، وقد رجح هذا القول النووي ، والحافظ ابن حجر وغيرهما ، وممن  
قال بجواز الصوم عن الميت طاوس والحسن البصرى والزهرى ، وقتادة وأبو ثور  
واحتجوا لهذا القول بأحاديث كثيرة صحيحة نذكر منها ما يلي :

١/ حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم : من مات وعليه صيام  
صام عنه وليه متفق عليه ( ٢ ) .

٢/ حديث ابن عباس : قال : جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم  
قال : يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها ؟ قال

١/ فتح الباري : ٩٦/٥ .

٢/ البخارى مع الفتح : ٩٥/٥ .

نعم ( ١ ) .

٣/ حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه رضى الله عنه قال : بينما أنا جالس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت انسى عمدت على أمي بجارية وأنها ماتت فقال وجب أجرك وردما عليك الميراث ، قالت يارسول الله انه كان عليها صوم شهر أفأصوم عنها ؟ قال : صوم عنها قالت انها لم تحج قط أفأحج عنها ؟ قال حجى عنها . ( ٢ ) .

اجيب عن هذه الأدلة بأن كل هذه الاحاديث وما في معناها هي في صوم النذر لانه قد جاء مصرحا به في بعض الفاظه ، كما رواه البخارى في بعض الفاظه ، عن ابن عباس قال : قالت امرأة يارسول الله ان امي ماتت وعليها صوم نذر أفأقضيه عنها ؟ قال : رأيته لو كان على امك دين فقضيته أكان يؤدى ذلك عنها ؟ قالت : نعم ، قال فصومى عن امك . ( ٣ ) .

وتلخيص المذهب الشافعى في هذه المسألة كما يلى :

من مات وعليه صوم واجب من رمضان أو قضاء أو نذر أو غيره فله حالتان :

الحالة الأولى : أن يكون معذورا في تفويت الآداء وقد استمر عذره حتى الموت ففي هذه الحالة لا يجب على ورثته ولا في تركته شيء لا صيام

١/ البخارى مع الفتح : ٩٦/٥ ، مسلم مع النووى : ٢٤/٨ .

٢/ مسلم مع النووى : ٢٥/٨ .

٣/ البخارى مع الفتح : ٩٨/٥ .

الاطعام وهذا بلا خلاف عند الشافعية وهو مذهب ابي حنيفة ومالك  
واحمد .

الحالة الثانية : ان يموت بعد التمكن من القضاء سواء فات بمذنب  
او بغير عذر ، ففي هذه الحالة قولان عن الشافعي أشهرهما وهو الجديد  
انه يجب ان تركته لكل يوم من ايام ولا يصام عنه ، وبه قال ابي  
حنيفة ومالك واحمد . والقول الثاني وهو القديم والصحيح المختار عند  
اصحابه انه يجوز للولي ان يصوم عنه ، يعني ان الولي مخير بين الصوم  
في الاطعام ، وقال النووي في ترجيح هذا الرأي : الصواب الجزم بجواز  
صوم الولي عن الميت ، سواء صوم رمضان والنذر وغيرهما من الصوم الواجب  
وتعيين ان يكون هذا مذهب الشافعي لانه قال : اذا صح الحديث فهو  
طبيعي واتركوا قول المخالف له ، وقد صحت في المسألة أحاديث كما  
سبق منها بعضها ( ١ ) .

فقد اتضح من هذا التقرير للمذهب الشافعي ان ما ذكره ابن رشد  
في القول الاول من الحالة الثانية ، وقد عرفت انه القول الجديد ، وكان  
ينبغي عليه ان يبين على تلك الحالتين الأولى والثانية ، وعلى القول القديم  
الذي رجحه كثير من أئمة الشافعية ، حتى لا يكون هناك التباس بين  
تلك الأحكام .

عند ابي حنيفة وأصحابه : ( ٢ )

أولا : من مات وعليه قضاء صوم رمضان بمذنب المرغوب او السفر ولم ينزل

١/ المجموع : ٤٢٨/٦ .

٢/ البدائع : ١٠٣٧/٢ وما بعدها ، الهداية مع فتح القدير : ٨٣/٢ - ٨٥ .

تحفة الاحوذى : ٤٠٧/٣ ، المجموع للنووي : ٤٢٦/١ ، ٤٢٦ ، ٤٣١ .

مرضا أو سافرا حتى مات لقي الله ولا قضاء عليه وليس على ورثته صيام ولا اطعام لانه مات قبل وجوب القضاء ، لكنه ان أوصى بأن يطعم عنه صحت وصيته وان لم تجب عليه ويأتم من ثلث ماله لأن ضعة الوصية لا تتوقف على الوجوب كما لو أوصى بثلث ماله للفقراء انه يصح وان لم يجب عليه شيء .

ثانيا : وان زال عنه العذر كأن برأ المريض أو قدم المسافر وأدرك من الوقت بقدر ما فاته ولكنه لم يصم حتى أدركه الموت فعليه ان يوصى بالغدية ومن ان يطعم عنه لكل يوم مسكين لان القضاء قد وجب ثم عجز عنه بعسده وجوه بتفسير منه فيتحول الوجوب الى بدله وهو الغدية واما الصوم فلا يجوز منه للأحاديث السابقة الدالة على انه لا يصح صوم احد عن غيره ، وان مالا يحتمل النيابة في حالة الحياة لا يحتمل النيابة بعد الموت كالصلاة وذلك يفارق الصوم الحج ، لأن الحج تجوز فيه النيابة في حالة الحياة بخلاف الصوم فانه لا تجوز فيه النيابة في حالة الحياة .

وقد اجاب الامناف ومن وافقهم عن الأحاديث الدالة على جواز الصوم الولي عن الميت بأن تلك الأحاديث مؤولة وذلك كتأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم ( من مات وعليه صيام صام عنه وليه ) ان فعل الولي ما يقوم مقام الصوم من الاطعام ان أوصى بذلك ، ونظير هذا التأويل قوله صلى الله عليه وسلم : التراب وضوء المسلم اذا لم يجد الماء ، فانه سعى البسديل باسم البديل منه .

غير ان النووي رد هذا التأويل بقوله : انه تأويل باطل يرد به باقى الأحاديث الصحيحة الثابتة الدالة على جواز الصوم عن الميت ، وكذلك قال الحافظ ابن حجر في رده هذا التأويل : انه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل ( ١ ) .

ثالثا : اذا لم يوصى فترع به الورثة جاز وان لم يتبرعوا لم يلزمهم  
وتسقط في حق أحكام الدنيا . وهذا القول لا يمارضه حديث : من مات  
وايه قدام رمضان اأام عنه وليه ، لانه معمول على ما اذا أوصى بذلك  
أو أنه معمول على الندب لا الوجوب ( ١ ) .

وبناء على هذا التقرير لمذهب أبي حنيفة وأصحابه نقول : ان ما  
نسبه المؤلف الى أبي حنيفة من أنه يرى ان الولي يصوم عن الميت  
ان استطاع والا اطعم عنه انما هي نسبة غير صحيحة .

#### عند المالكية والحنابلة :

المالكية : اذا أفتار الرجل في رمضان من عذر أو رجع من سفره ففرد  
فلم يصمه حتى مات وقد صح شهرا أو قدم فأقام في أهله شهرا فمات  
وأوصى أن يطعم عنه فانه يطعم عنه مد عن كل يوم لكل مسكين ، وان لم  
يوصى فالورثة بالخيار ان شاءوا أطعموا عنه ، وان شاءوا تركوا ولا يجبرون  
على ذلك ولا يقضى به عليهم ( ٢ ) وقد سبق ان المالكية لا يجيزون  
الصوم عن الميت ، هذا بخلاف ما توهمه عبارة المؤلف ، فان عبارته توهم  
أن الميت اذا أوصى الصيام او الاطعام يصام عنه أو يطعم عنه ، فقله :  
وقال بعضهم : لا صيام ولا اطعام الا ان يوصى به وهو قول مالك . ظاهر  
فيما ذكر .

الحنابلة : من مات وعليه صيام من رمضان لم يدخل من الميتين :  
احدهما : ان يموت قبل امكن الصيام اما لضيق الوقت او لعذر من  
المرض او سفر او عجز عن الصوم فهذا لا شئ عليه لأنه مات قبل التمكن من

١/ البدائع : ١٠٣٧/٢ وما بعدها .

٢/ المدونة : ٢١١/١ : ٢١٢ .

القضاء فسقط الى غير بدل كالحج .

ثانيهما : ان يموت بعد امكن القضاء ، فالواجب أن يطعم عنه لكل يوم مسكين سواء أوسى به أم لم يوس به ، ولا يجوز الصوم عنه ، وقد عرفت أدلتهم في ذلك . ( ١ )

لكن النيابة يجيزون الصوم عن الميت اذا كان نذرا لذلك فانهم يحملون كل الأحاديث الواردة في جواز الصوم عن الميت على الصوم في النذر ، وقالوا في الفرق بين الصوم في الفرض والصوم في النذر : ان النيابة تدخل السادة بسبب خفتها ، والنذر أخف حكما من صوم الفرض لكونه لم يجب بأصل الشرع وانما أوجبه الناذر على نفسه ، ثم انهم يؤيدون طعنهم في جواز صوم النذر عن الميت بأن الأحاديث الدالة على جواز الصوم عن الميت وان ورود بعضها مالمقا إلا أنه قد جاء في بعضها ألفاظها التصريح بصوم النذر ، والقاعدة ان المالمق يحمل على المقيد ، ومن تسلك الأحاديث التي ورد التصريح فيها بصوم النذر ما رواه البخاري عن ابن عباس قالت امرأة للنبي صلى الله عليه وسلم ان أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأقضيه لها ؟ فقال نعم ، رأيته لو كان على امك دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلك لها ؟ قالت : نعم ، فقال : صومي عن امك ( ٢ )

ثم ان صوم النذر ليس بواجب على الولي لأن النبي صلى الله عليه وسلم شبهه بالدين ، ولا يجب على الولي قضاء دين الميت ، وانما يتعلق بتركه اذا كانت له تركة فان لم تكن له تركة فلا شيء على الورثة لكن يستحب ان يتصوى عنه لتفريغ ذمته وفك رهانه ، وهذا لا يختص بالولي بل كل من صام حقه قضى ذلك عنه وأجزأ ، لأنه تبرع فأشبهه قضاء الدين عنه . ( ٣ )

١/المعنى : ١٢٦/٣ .

٢/البخاري مع الفتح : ٦٨/٥ .

٣/المعنى : ١٣٠/٣ .

المسألة : الرابعة والثلاثون :

اختلافهم في أقل زمان الاعتكاف

نقل ابن رشد مذهب الشافعي وأبي حنيفة في هذه المسألة فقال : اما أقل زمان  
اعتكاف فعند الشافعي وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء لا حد له . ( ١ )  
أما بالنسبة للمذهب الشافعي فالأمر كما ذكره . لان المشهور الصحيح عند الشافعية  
من الاعتكاف حد معين في قليله وكثيره ، بل يصرح بقليله وكثيره ولو لحظة .

أما بالنسبة لمذهب أبي حنيفة فالأمر ليس كما ذكره ، فقد اختلفت الرواية عن أبي  
حنيفة ، فمنهم من نقل عنه فقال : ان أقل الاعتكاف في الرواية المشهورة يوم واحد وفي غير  
المشهورة أقله ساعة ، ومنهم من قال : انه فرق بين الاعتكاف الواجب والتطوع فأقل زمن  
الاعتكاف الواجب يوم وفي التطوع أقله ساعة ، والسرف في ذلك ان الاعتكاف اذا كان تطوعا  
فيؤنفل والنفل مبناه المساهلة ، الا ترى انه يجوز القعود في صلاة النفل مع القدرة على  
القيام .

وقد يقال : ان جواز الاعتكاف عند الأحناف بأقل من يوم يتعارض مع اشتراطهم الصوم  
في الاعتكاف لان الصوم مقدر بيوم وصوم بعض الأيام ليس بمشروع .

أجاب بأن الصوم في هذه الحالة ليس بشرط . ورد هذا الجواب بأن التجدد  
بالساعة لا يتعارض مع اشتراط الصوم ، وذلك لان الشرط قد يكون أطول من المشروط  
بعبارة اخرى : ان الشرط وهو الصوم وجد في زمن المشروط وهو الاعتكاف ولا يعتبر وجود  
المشروط في زمن اشراطه ( ٢ )

كان الأولى للمؤلف ان يقول كما دلت في عرض المسألة : وانفقوا على انه لا حد لأكثره  
واختلفوا في أقله ، فمنهم من قال : لا حد لأقله منهم الشافعي واحد في المشهور عنه  
وأبو حنيفة في رواية ، ومنهم من قال : أقله يوم وبه قال أبو حنيفة  
في المشهور عنه في الاعتكاف الواجب ، وأحمد في رواية عنه

١/ البداية : ٣١٤/١ .

٢/ احكام القرآن للجصاصي : ٢٤٥/١ ، المجموع للنووي : ٥١٨/٦ ، فتح القدير

٢/ ١٠٨ ، البدائع : ١٠٥٨/٣ ، المننى لأبن قدامة : ١٦٨/٣ ، فتح الباري :

١٧٦/٥ .



وتلقت الرواية عن مالك في أدنى الاعتكاف فمرة قال : أقله يوم وليلة  
مرة قال : أقله عشرة أيام . ( ١ )

وقال النووي : وينبغي لكل جالس في المسجد لانتظار الصلاة أو لشغل  
أمر أن ينوي الاعتكاف فيحسب له ويثاب عليه ، ما لم يخرج من المسجد فان  
خرج منه ثم دخل جدد بنية أخرى . ( ٢ )

### المسألة : الخامسة والثلاثون :

اختلافهم في حكم الرمل :

قال ابن رشد : اختلفوا في حكم الرمل في الثلاثة الأشواط الأولى للقادم  
هل هو سنة أو فضيلة ؟ فقال ابن عباس وموسى بن جعفر قال الشافعي وأبو  
حنيفة وإسحاق وأحمد وأبو ثور ، واختلف قول مالك في ذلك وأصحابه . والفرق  
بين القولين أن من جعله سنة أوجب في تركه الدم ، ومن لم يجعله سنينة  
لم يوجب على تاركه شيئا . ( ٣ )

صنيع كلام المؤلف يدل على أن كلا من الشافعي وأبي حنيفة وأحمد وابن  
مeyer أن الرمل سنة ويجب على تاركه الدم . وليس الأمر كذلك ، لأن هؤلاء  
كانوا يرون سنينة الرمل إلا أنهم لا يرون وجوب الدم على تاركه .

قال النووي : مذهبتنا أن الرمل مستحب في الطوافات الثلاث الأولى ممن  
سبح به قال جمهور العلماء . ومذهبتنا أنه لو ترك الرمل فاتته الفضيلة  
شئ عليه وحكاه ابن المنذر عن ابن عباس وعطاء والاوزاعي وأحمد وإسحاق ،

كتاب المقدمات : ١/١٩٣ والمراجع السابقة .

شرح مسلم : ٦٧/٨ .

البداية : ١/٣٤٠ .

عن ثور وأبي حنيفة ، قال ابن المنذر وبه اقوال ، وقال الحسن البصرى والثورى  
عند الملك الماجشون المالكى عليه الدم لحديث : من ترك نسكا فعليه الدم  
كان مالك يقول عليه الدم ، ثم رجع عنه . ( ١ )

وقال ابن قدامة : ومن نسي الرمل فلا إعادة عليه ، لأن الرمل هيئة فلا  
يجب بتركه إعادة ولا شيء كهيئة الصلاة وكالاضطباع في الطواف ولو تركه عمدا  
لم يلزمه شيء أيضا وهذا قول عامة الفقهاء الا ما حكى عن الحسن والثورى  
عند الملك الماجشون : ان عليه الدم لأنه نساك وقد جاء في حديث عن النبي صلى  
الله عليه وسلم : من ترك نسكا فعليه دم . وقال ابن قدامة : ولنا : أنه هيئة وغير  
أهمية فام يجب بتركها شيء كالاضطباع ، والخبر انما يصح عن ابن عباس . وقد قال  
ابن عباس من ترك الرمل فلا شيء عليه ، ولأن طواف القدوم لا يجب بتركه شيء  
ترك مرة فيه أولى ان لا يجب بها شيء لان ذلك لا يزيد على تركه ( ٢ )

وفي المدونة : سئل مالك عن رجل نسي أن يرمل أو جهل في أول طوافه  
البيت أو جهل أو نسي أن يمسى في بطن الوادى بين الصفا والمروة قال :  
لذا خفيف ولا يرى عليه شيئا ، وقال ابن القاسم : وقد كان مالك قال مرة عليه  
الدم ثم رجع عنه بعد ذلك الى هذا أنه لا دم عليه سألناه مرارا كل ذلك يقول  
لا دم عليه ( ٣ )

وقال السرخسى : وترك الرمل في طواف الحج والسمره وترك السعى فسى  
بين الوادى بين الصفا والمروة لا يوجب عليه شيئا غير انه مسى اذا كان لتير عذر ،  
وذلك ترك استلام الحجر ، فالرمل واستلام الحجر وهذه الخلال من آداب الطواف  
أو من السنن وترك ما هو سنة أو أدب لا يوجب شيئا الا الاساءة اذا تمتد . ( ٤ )

١/المجموع : ٦٦/٨ - ٦٧ ، المدونة : ٣٩٦/١ .

٢/المفنى : ٢٣٩/٣ .

٣/المدونة : ٣٩٦/١ .

٤/المبسوط : ٤٦/٤ .

وقال المافظ ابن حجر : ولا دم بترك الرمل عند الجمور واختلف  
في المالكية ، وقال الطبري ، قد ثبت أن الشارع رمل في حجة الوداع  
لا مشرك يومئذ بمكة فعلم أنه من مناسك الحج إلا أن تاركه ليس تاركها  
لعمل بل لهيئة مخصوصة فكان كرفع الصوت بالتلبية فمن لبى بأفواه موكبه  
لم يكن تاركاً بل لصفاتها ولا شيء عليه ( ١ )

من هذه النصوص اتضح أن جمهور العلماء وأئمة المذاهب يرون أنه  
لا دم على تارك الرمل وإن كانوا يقولون بمشروعيته ، فبنا على هذا أن قول  
الطبري : إن من جعله سنة أوجب في تركه الدم ... غير صواب .

#### السألة : السادسة والثلاثون

اختلافهم في حكم الواو خلف الحجر :

قال الهفد ابن رشد : وجمهور العلماء على أن الحجر ( ٢ ) من  
البيت وإن من طواف بالبيت لزمه إدخال الحجر فيه ، وأنه شرط في صحة  
طواف الأفاضل ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : هو سنة ( ٣ ) .  
وفي قوله : وقال أبو حنيفة وأصحابه هو سنة نظر لأن أبا حنيفة وأصحابه

١/فتح الباري : ٢١٨/٤ .

٢/الحجر بكسر الحاء واسكان الجيم وهو محوط مدور على نصف دائرة وهو خارج عن  
جدران البيت في صوب الشام تركته قريباً من بنت البيت لقلة النفقة ، ويسمى الجدر  
بفتح الجيم واسكان الدال ، ويسمى العظيم لأنه حياض من البيت أي كسر وسمى  
الحجر لأنه حجر أي منع من البيت . المجموع : ٢٦/٨ ، شرح الهداية : ١٥٠/٢ .

٣/البداية : ٣٤٢/١ .

من ادخال الحجر في البيت ويجعل الطواف وراءه واجبا ، فلو طاف الطواف  
واجب في الحج والعمرة في جوف الحطيم قضى ما ترك منه ان كان بمكة  
ان كان رجع الى أهله فعليه دم .

وفي اللباب : ويجعل طوافه من وراء الحطيم وجوبا فلو طاف من الفرجة  
التي بينه وبين البيت لا يجوز احتياطا . ( ١ )

وفي البدائع : وطواف من خارج الحطيم لان الحطيم من البيت على لسان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث عائشة . . . ان الحطيم من البيت  
في رواية من عائشة قالت : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجسد  
من البيت هو ؟ قال نعم ( ٢ ) ولو طاف في داخل الحجر فعليه ان يعيد  
ان عاد على الحجر خاصة أجزأه لأن المتروك هو لا غير ولو لم يعد حتى عاد  
الى أهله يجب عليه الدم ( ٣ ) .

فان قيل : اذا كان الحطيم من البيت فلم لا يجوز التوجه اليه في الصلاة ؟  
الجواب ان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد ، ووجوب التوجه الى البيت  
ثبت بنس الكتاب وهو قوله تعالى : وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شاره . فلو  
عاد التوجه الى الحطيم في الصلاة للزم ترك ما ثبت بدليل قطعي وهو التوجه  
الى البيت والعمل بما ثبت بدليل ظني وهو كون الحطيم من البيت . وليس  
الطواف من وراء الحطيم عملا بخبر الواحد ترك العمل بنص الكتاب وهو  
تعالى : وليطوفوا بالبيت المشيق ، بل فيه عمل بهما جميعا . ( ٤ )

١/ اللباب : ١٨٥/١ .

٢/ الباري مع الفتح : ١٨٧/٤ .

٣/ البدائع : ١٦٠٨/٣ .

٤/ البدائع : ١١٠٨/٣ ، الهداية مع شرحها : ١٥١/٢ .

والإمامة مذهب الأحناف في هذه المسألة : أن الواواف بالبيت  
منه لأنه ثبت بدليل قطعي وكونه من وراء الحطيم واجب لأنه ثبت  
بدليل ظني ، وسبق أنه إذا طاف داخل الحطيم أهدأ ان أمكن  
بلا أراق دما لأن الواجب يجبر بداهم .

وفي المجموع : لو طاف في الحجر لم يصح عندنا وبه قال : جمهور  
العلماء منهم عطاء والحسن البصري ومالك وأحمد . وقال أبو حنيفة  
أن كان بيكة أعاد وان رجع إلى وطنه بلا إعادة أراق دما وأجزأه  
بواوافه ( ١ ) .

من هذا التقرير اوضح ان ما نقله المؤلف عن أبي حنيفة وأصحابه  
سير واضمح .

المسألة : السابعة والثلاثون :

اختلافهم في حكم الطهارة للطواف :

قال الحفيد : واختلفوا في جواز الطواف بغير طهارة مع اجماعهم على من سنه الطهارة فقال مالك والشافعي لا يجزئ طواف بغير طهارة عدا ولا سهوا . وقال ابو حنيفة يجزئ ويستحب له الاعادة وعليه دم ( ١ ) في هذه العبارة نظر ، ذلك ان نقل اجماع الأئمة على أن الطهارة من سنن الطواف يقتضى صحة الطواف بدون الطهارة ، ثم ما نقله عن الشافعي ومالك من عدم جواز الطواف بغير الطهارة يقتضى أن تكون الطهارة زهرا لصحة الطواف ، وفي هذا نوع من التناقض ، ثم أين اجماع على أن الطهارة من سنن الطواف ؟ فالشافعية والمالكية والحنابلة في المشهورين ان الطهارة شرط في الطواف ، وأما الأحناف فقد جعلوا الطهارة عن حدث والجنابة والحيف والنفاس واجبة ، فان طاف بغير طهارة أعاد ان كان نكح وان رجع الى عمله فعليه دم ، وجعلوا الطهارة عن النجس سنة لا يلزم تركها شيئا الا أنه يكره .

وقد يجاب بأن المراد بقوله : من سنه الطواف أى ما يشرع ويطلب الطواف الطهارة فليس المراد بالسنة ما يقابله الفرض والركن بل المراد به معنى اللغوي .

وقال النووي : اجمعت الأئمة على أنه يشرع الوضوء للطواف ولكن اختلفوا في أنه واجب وشرط لصحته أم لا ؟ فقال مالك والشافعي وأحمد والجمهور بشرط لصحة الطواف وقال ابو حنيفة مستحب ليس بشرط . ( ٢ )

/البداية : ٣٤٢/١ .

/شرح مسلم : ٢٢٠/٨ .

وإضافة مذاهب الأئمة في هذه المسألة : قال الشافعية والمالكية  
الحنابلة في المشهور عن أحمد : يشترط لصحة الطواف البهارة مسن  
الحدث والنجس في الثوب والبدن والمكان الذي يطؤه في طوافه ، غير  
يعفى عن النجاسات التي يشق الاحتراز عنها في موضع الطواف .

واستدلوا على اشتراط البهارة للآواف بحديث عائشة رضي الله عنها  
أن النبي صلى الله عليه وسلم أول شيء بدأ به حين قدم أنه توضأ ثم  
باف البيت . ( ١ )

أعترض بأنه ليس في الحديث ما يدل على اشتراط البهارة إذ ليس  
في أمر وإنما هو إخبار بأنه توضأ ويكفي هذا حمله على السنية .

أجاب بأن قوله كان بيانا للآواف المفضل في قوله تعالى : وليطوفوا  
بالبيت المتين ويضاف إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : لتأخذوا عني  
مناجكم فاني لا أدري لعلى لا أحج بعد حجتي هذه ( ٢ ) فقوله :  
لتأخذوا عني مناكم يقتضى وجوب كل ما فعله صلى الله عليه وسلم إلا ما  
الدليل على عدم وجوبه .

واستدلوا أيضا بحديث عائشة أنه صلى الله عليه وسلم قال لها حين  
حاجت وهي صائمة ( اصمى ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت  
عنى تنتسلى ) ( ٣ ) وفيه تصريح باشتراط البهارة لأنه صلى الله عليه  
وسلم نهاها عن الطواف حتى تفتسل والنهي يقتضى الفساد في العبادات  
وذلك يقتضى بطلان طوافها لو فعلته .

١/ البزارى مع الفتح : ٢٤٣/٤ ، مسلم مع النووي : ٢٢٠/٨ .

٢/ مسلم مع النووي : ٤٤/٦ .

٣/ البزارى مع الفتح : ٢٥٠/٤ ، مسلم : ١٤٧/٨ .

أعترض، بأنه صلى الله عليه وسلم نهى الحائض عن الطواف لئلا تدخل المسجد  
لأنه النهى هنا كون الحائض ممنوعة من اللبث في المسجد خوفا من التلوّث بالدم  
أجيب بأن هذا غير صحيح لأنه صلى الله عليه وسلم قال : حتى تنفسن  
م يقل حتى يحتاج ذلك ، فدل ذلك على أن النهى للطهارة لا للدم فقط .  
مدنوا أيضا بحديث ابن عباس : ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : الطواف  
في البيت مثل الصلاة الا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير (١) وفي  
رواية : الطواف بالبيت صلاة الا أن الله أباح فيه الكلام . ووجه الاستدلال  
بالحديث : ان الطواف اذا كان صلاة فانه لا يصح بدون الطهارة كما ان الصلاة  
يصح بدون الطهارة .

أعترض : بأن الصحيح عند الحفاظ ان هذا الحديث موقوف على ابن عباس وليس  
بموقوف فلا تقوم به الحجة .

أجيب بأنه تحصل به الدلالة على المقصود وان كان موقوفا لأنه قول صحابي انتشر  
في شهر ، واذا اشتهر قول الصحابي بلا مخالفة أحد من الصحابة فانه يكون حجة على  
الجمهور كما هو الثابت عند الاحناف وغيرهم .

وأعترض أيضا بأنه لا يلزم من كون الطواف مثل الصلاة كونه مثلها في كل شيء على  
حقيقة بل يكفي كونه مثلها في الثواب والخشوع والخضوع وغير ذلك ويدل على ذلك اباحة  
الكلام في الطواف مع كونه مثل الصلاة ، وحينئذ التشبيه في الثواب وغيره لا في الأحكام .

قال أبو حنيفة وأصحابه وأحمد في رواية عنه : الطهارة للطواف ليست بشرط . وحاصل  
قول عند الحنفية ان الطهارة بالنسبة للطواف ترجع الى نوعين :

النوع الاول : الطهارة عن الحدث والجنابة والعيض والنفس ، فالطهارة  
لطواف من هذه الأعمدة ليست بشرط . ولا فرق بل هي واجبة فقط ، فلو



طاف من غير هذه الطهارة فما دام بمكة تجب عليه الاعادة لأن الاعادة  
جبر له بجنسه وحيثه الشئ بجنسه أولى ، وان لم يمد ورجع الى أصله  
فعلية الدم غير أنه ان كان محدثا فعليه شاة وان كان جنبا فعليه بدنة  
أن الحدث يوجب نقصانا يسيرا فتكفيه الشاة لجبره ، وأما الجنابة فانها  
توجب نقصانا متفاحشا لأنها اكبر الحدثين فوجب لها أعظم الجابرين .

النوع الثاني : الطهارة عن النجس فهذه الطهارة ليست بشرط ولا فرض  
ولا واجبة ولكنها سنة فلو طاف وهلى ثوبه نجاسة مثلا أكثر من قدر الدرهم  
جاز طوافه ولا يلزمه شئ الا أنه يكره ، وأما ستر العمرة فهو مثل الطهارة  
من الحدث والجنابة أي أنه ليس بشرط الجواز وليس بشرط لكنه واجب فلو  
طاف عربانا فعليه الاعادة ان كان بمكة فان رجع الى عمله فعليه السدم  
وأما في الرواية الثانية عن أحمد الخير المشهورة فان الطهارة ليست شرطا  
لتنى طاف للزيارة غير متطهر أعاد ما كان بمكة فان خرج الى بلده جبره بالدم  
وهو فيمن تلك الزيارة وهو ناس للطهارة لا شئ عليه .

أستدل أبو حنيفة وموافقوه بقوله تعالى : ( وليطوفوا بالبيت المتيق ) وجهه  
الاستدلال : ان في الآية أمرا بالطواف مطلقا عن شرط الطهارة فمطلق  
الأمر يتحقق بالطواف حول البيت ولو بدون طهارة .

أعترض بان الآية مجملة وطوافه صلى الله عليه وسلم بالوضوء كان بيانا لها  
كما أن أملاها يقيد بحديث ابن عباس وغيره .

أجيب عن هذا بأنه لا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد ، لما يلزمه  
من النسخ ، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد .

أعترض أيضا بأن الطواف بخير طهارة مكروه عند أبي حنيفة وأصحابه  
ولا يجوز حمل الآية على طواف مكروه لأن الله تعالى لا يأمر بالمكروه .

واستدلوا أيضا : بقياس الواوaf على الوقوف وسائر أركان الحج حيث  
أن الطهارة لا تشترط في تلك الأركان فكذلك الحال في الواوaf .  
أعترض بأن قياس الواوaf على بقية أركان الحج غير مسلم ، وذلك أن  
الحنفية ومن وافقهم قالوا بوجوب الداهارة للواوaf على نحو ما سبق بيانه  
ومع ذلك لم يقولوا بوجوب الداهارة للوقوف وغيره من أركان الحج ، فإذا  
يجوز قياس الواوaf على بقية الأركان .

ويجاب عن هذا بأن الواوaf يتردد بين أصليين / فمن حيث ركن الحج  
لا يستدعي الطهارة كسائر الأركان ، ومن حيث أنه كالصلاة متعلق بالبيت  
يستدعي الداهارة ، وما يتردد بين أصليين فيوفر حظا عليهما ، فلشبهته  
بالصلاة تكون الطهارة فيه واجبة ولكونها ركنا من أركان الحج لا تكون  
الداهارة فيه فرضا بل يعتمد به إذا حصل بغير طهارة وبالاختصار : وعلا  
بالكتاب والسنة نقول : الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة ، فمن حيث  
أنه ليس بصلاة حقيقة لا تفترض له الداهارة ومن حيث أنه يشبه الصلاة فسي  
الثواب مثلا تجب له الطهارة عملا بالدليلين بالقدر الممكن . وللغريقين كلام  
طويل وتفصيل عديدة مذكورة في كتبهم ( ١ ) .

١/المراجع : المجموع : ١٩/٨ ، فتح الباري : ٢٥٢/٤ ، شرح مسلم : ٢٢٠/٨ ،  
المغنى لابن قدامة : ٣٣٩/٣ ، البدائع : ١١٠٢/٢ ، فتح القدير لابن الهمام :  
٢٤٣/٢ وما بعدها ، المبسوط : ٣٨/٤ ، المنتقى شرح الموطأ : ٢٩٠/٢ ،  
المدونة : ٤٠٢/١ .

المسألة : الثامنة والثلاثون :

اختلاف الأئمة في حكم السمس :

نقل المؤلف مذاهب الأئمة في السمس فقال : أما حكمه فقال مالك والشافعي هو واجب وإن لم يسع كان عليه حج قابل ، وبه قال أحمد وإسحاق ، وقال الكوفيون هو سنة وإذا رجع إلى بلاده ولم يسع كان عليه دم . . . . . ( ١ ) في هذه النسبة مأخذ ويوضحها ما يلي :

أولا : المراد بالواجب في اصطلاح الأئمة في باب الحج هو ما يجبر بالدم عند تركه ، وبالركن أو الفرض هو ما لا يجبر بالدم عند الترك ولا بد من الاتيان به ، والمراد بالسنة هو ما لا يلزم من تركه شيء بل يكون التارك مستيئا ومفتوتا للفضيلة .

فأما الكمية والشافعية يقولون : ان السمس ركن من اركان الحج والعمرة ولا يتم واحد منهما الا به ولا يجبر بالدم . لذلك كان على المؤلف ان يقول فقال مالك والشافعي هو ركن . . . . . وقد يجاب عنه بأن الواجب قسمان : قسم لا يجبر بالدم وهو الركن وقسم يجبر بالدم وهو ما عدا الركن ، ولكن لا يتفق مع اصطلاح الفقهاء في أبواب الحج .

ثانيا : اختلفت الرواية عن احمد فعنه ثلاث روايات : رواية ان السمس ركن ولا يجبر بالدم ورواية انه واجب يجبر بالدم ورواية انه سنة وليس على تاركه شيء . وقد اختلفوا في الرواية المشهورة عنه ، وقال صاحب المقنع : المشهور أن السمس ركن ، وقال النووي : والأصح عن احمد ان السمس واجب وليس بركن فيجبر بالدم ، وقد اختار كون السمس واجبا كثيرا من أصحاب أحمد ، وكان على المؤلف ان ينبه على هذه الروايات عن احمد .  
ثالثا : المشهور من مذاهب الأحناف ان السمس واجب وليس بركن ولا

سنة ، وقد عرفت أن الركن مالا يجبر بالدم والواجب هو الذي يجبر  
به السنة ما لا يلزم من تركه شيء وإنما على ذلك كان ينفى على  
الموت أن يقول : وقال الكوفيون : هو واجب . . . وخلاصة مذاهيب  
الأئمة في هذه المسألة كالآتي :

قال مالك والشافعي ومن وافقهم : ان السعى ركن من أركان الحج  
والعمرة وإن لم يسع كان عليه هجج من قاهل به قال أحمد في إحدى  
رواياته .

وقال الكوفيون هو واجب به قال أحمد في إحدى رواياته وهو  
المشهور عنه والأصح في المذهب : وإذا رجع إلى بلاده ولم يسع كان  
عليه الدم .

وقال بعضهم هو سنة وتلوع ولا شيء على تاركه به قال أحمد في  
أحدى روايته وابن سمود وأبي بن كعب وابن الزبير وأنس وابن سيرين  
وزيادة في الإيضاح إليك هذه النصوص :

قال النووي : مذمونا ان السعى ركن من أركان الحج والعمرة ولا يتم  
واحد منهما إلا به ، ولا يجبر بالدم ، ولو بقي منه خطوة لم يتم حججه  
ولم يتحمل من إحرامه به قالت عائشة ومالك وإسحاق وأبو ثور وأحمد في  
رواية عنه . وقال أبو حنيفة هو واجب ليس بركن بل ينوب عنه الدم ،  
وقال أحمد في رواية : ليس بركن ولا دم في تركه ، والأصح عنه أنه  
واجب ليس بركن فيجبر بالدم . وقال ابن سمود وأبي بن كعب وابن  
عمر وابن الزبير وأنس وابن سيرين هو تناوع ليس بركن ولا واجب ولا دم  
في تركه . ( ١ )

وقال الباقى سليمان بن خلف : وذمى مالك والشافعي وأحمد السعى  
أنه ركن من أركان الحج لا ينوب عنه دم . وقال أبو حنيفة هو واجب

ولكن الدم ينوب عنه ( ١ ) .

وقال ابن قدامة : اختلفت الرواية في السمسى ، فروى عن احمد أنه  
ركن لا يتم الحج الا به وهو قول عائشة وعروة ومالك والشافعى ، وروى عنه  
أنه سنة لا يجب دم لأنه ترك سنة في عبادة فلم يلزمه لها جبران كالصلاة  
وروى هذا عن ابن عباس وأنس وابن الزبير وابن سيرين . وقال القاضى  
السمسى واجب وليس بركن اذا تركه يجب عليه دم وهو مذنب الحسن وابى  
حنيفة والثورى ، وهو أولى لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب  
لا على كونه لا يتم الحج الا به . ( ٢ )

وقال ابن قدامة في متن السعدة : أركان الحج : الوقوف بمرفة  
بأواف الزيارة . وواجباته : الاحرام من السيقات ، والوقوف بمرفة الى الليل  
والسبت بمزدلفة الى نصف الليل ، والسعى والسبيت بمنى ، والرعى والحلق  
بطواف الوداع ، واركان العمرة : الأواف ، وواجباتها : الاحرام  
والسعى ، والحلق ( ٣ ) وأنت ترى في هذه العبارة ان ابن قدامة  
رجح كون السمسى من الواجبات في الحج والعمرة .

وقال السرخسى : وان ترك السمسى فيما بين الصفا والعروة رأسا فسعى  
حج أو عمرة فعليه عندنا بمنى عند الاحناف لان السمسى واجب وليس  
بركن عندنا ، والحج والعمرة في ذلك سواء ، وشئ ذلك قال الكاسانى  
في البدائع وابن الهمام في فتح القدير ( ٤ ) .

١/ المنتقى شرح الموطأ : ٣٠١/٢ .

٢/ المنى : ٣٤٦/٣ - ٣٥٠ .

٣/ السعدة مع شرح السعدة : ٢٠٥ - ٢٠٧ .

٤/ المسوط : ٥٠/٤ ، البدائع : ١١١٢/٢ ، فتح القدير : ٢٥٠/٢ ، ٢٥٧ .

الأدلة :

استدل الجمهور القائلون بأن السمي ركن بأدلة نختار منها الأدلة

الآتية :

١/ حديث بنت أبي تجراه ( ١ ) قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يبايع بين الصفا والعروة والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسمي حتى أرى ركبته من شدة السمي تدور به أزاره وهو يقول : اسموا فان الله كتب عليكم السمي . ( ٢ )

٢/ حديث صفية بنت شيبة أن امرأة أخبرتها أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بين الصفا والعروة يقول : كتب عليكم السمي فاسموا . ( ٢ )  
وجه الاستدلال بالمدعيين ان قوله : ( كتب ) يدل على ان السمي فرض ، لان المكتوب المفروض ، كما في قوله تعالى : كتب عليكم الصيام ، كتب عليكم القصاص ، وغير ذلك فيكون السمي ركنا من اركان الحج والعمرة لا يشك في ان في سند الحديث الأول روايا ضعيفا وهو عبدالله بن المؤمل وقد ضعفه النسائي ويحيى بن معين والدارقطني وقال احمد أحاديثه منكورة . وفي سند الحديث الثاني موسى بن عبيدة وهو ضعيف أيضا كما قال في مجمع الزوائد . ولو ثبت كلا الحديثين فهما دليلان في الوجوب لا في الركن ، ان لا يدل قوله : ( كتب ) على الفرض لأن معنى ( كتب الله عليكم ) ان حكم الله عليكم كما في قوله تعالى ، وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله اي في حكم الله ، وحكم الله لا يقتصر على الفرضية

١/ تجراه بكسر التاء وسكون الجيم بعدها راء ثم الف ساكنة ثم ياء من احدى نساء بني عبد الدار صحابية . وقول بعضهم : شجره بالشين فتحريف لا يمول عليه .  
٢/ الدارقطني : ٢٥٥/٢ ، نيل الاوتار : ٥٨/٥ . وقوله : أن امرأة أخبرتها ولعل المراد بالمرأة المبهمة في حديث صفية هي حبيبة التي روت الحديث الاول .

بل هو يحتمل الوجوب والندب والاباحة فلا يكون حجة مع الاحتمال أو  
تحمله على الوجوب دون الغرض توفيقا بين الأدلة وصيانة لها عن  
التعارض ( ١ ) .

٣ / حديث أبي موسى وفيه : فأمرني فافتت بالبيت والصفاء والمروة  
وفي رواية ما فت بالبيت والصفاء والمروة ( ٢ ) وجه الاستدلال بالحديث  
أن أمره صلى الله عليه وسلم أبا موسى بالطواف بين الصفاء والمروة يدل  
على أن الحج لا يتم بدونه .

عورة بأن أقضى ما يدل عليه هذا الحديث هو الوجوب وليس أكثر  
من هذا لأنه خبر أحد وليس فيه ما يشمر بالفرعية .

٤ / حديث عائشة وفيه ولم يمرى ما أتم الله حج من لم يهاتف بين الصفاء  
والمروة ، وفي رواية لها : ما أتم الله حج امرئ ولا عمرته لم يطف بين  
الصفاء والمروة ( ٣ ) ففي الحديث دلالة واضحة على أن السعي ركن لا يتم  
الحج والسحرة إلا به .

نوقش بأن في الحديث ما يدل على أن السعي واجب وليس بركن لأن  
عائشة وسفت الحج والسحرة بدون السعي بالنقصان لا بالفساد والبطالان  
وفوات الواجب هو الذي يوجب النقصان ، وأما فوات الغرض فيوجب الفساد  
والبطالان .

رد هذا الاعتراض بأن التمام معنا ليس هو التمام الذي هو ضد النقصان  
بل هو التمام الذي هو ضد الفساد والبطالان فقولها ( ما أتم الله حج امرئ )

١ / البدائع : ١١١٢ / ٢ ، المسوط : ٥٠ / ٤ .

٢ / البخاري مع الفتاوى : ١٦١ / ٤ .

٣ / مسلم مع النووي : ٢٢ / ٩ .

أن أفسد الله حجه كما في قوله صلى الله عليه وسلم : فمن وقف بعرفة فقد تم حجه ان المراد بقوله : فقد تم ، هو التمام ضد الفساد والبطلان لا التمام الذي هو ضد النقضان ، لان الوقوف بعرفة ركن باتفاق الجميع .

وأهم ما أجاب به القائلون بوجوب السعى عن أدلة القائلين بركيته هو : ان تلك الأدلة التي أوردها لا تدل على الفرغ لان الفرضية انما تثبت بدليل مطروح لا بدليل ظني ، لان تلك الاحاديث كلها أخبار آحاد لا تفيد الا الظن ( ١ )

٥/ الدليل من جهة القياس : وذلك ان السعى نسك ذو عدد سبع فوجب ان يكون ركنا من اركان الحج والعمرة كطواف الزيارة .

أعترض بقياس السعى على رمى الجمار حيث ان كلا منهما نسك مقدر بمسدد سبع فيكون السعى واجبا كما ان الرمي واجب ، بل قياس السعى على رمى الجمار أولى من قياسه على الطواف ، وذلك أن السعى نسك ذو عدد سبع غير مختصم ، بالبيت فيكون واجبا قياسا على رمى الجمار لأنه نسك ذو عدد سبع غير مختصم بالبيت ( ١ )

استدل القائلون بأن السعى واجب بما يأتي :

١/ قوله تعالى : ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ( ٢ ) . قالوا في وجه الاستدلال بالأية : ان ظاهرها ينفي الركنية والايجاب الا أننا تركنا العمل بظاهرها فقلنا بالايجاب عملا بما روي من تلك الاحاديث السابقة لانه لا يثبتها لانها أخبار آحاد تقتضي الايجاب لا غير ، او يقال في بيان وجه الاستدلال بتلك الآية ان أولها وهو قوله : ان الصفا والمروة من شعائر الله يدل على الفرضية لان الشعار جمع شعيرة وهي العلامة فيكون فرضا ، وأخر الآية يدل على

١/ المسود : ٥٠/٤ - ٥١

٢/ البقرة : آية : ١٥٨



الاباحة ، فعلا بهما قلنا بالوجوب فكان فيه نوع من كل واحد من الفرغ  
والاباحة وهو الحد الوسطا .

٢/ وقوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه  
سبيلا ( ١ ) وحج البيت هو زيارة البيت فظاهره يقتضى ان يكون طواف  
الزيارة هو الركن لا غير لقوله تعالى : وليطوفوا بالبيت المشيق ، الا انه  
زيد عليه الوقوف بمرفة بقوله صلى الله عليه وسلم : الحج عرفه ( ٢ )  
فبذلك انحصرت أركان الحج فى الوقوف بمرفة وطواف الزيارة ، فمن ادعى  
زيادة السعى فى كونه ركنا فعليه بالدليل القاطع الذى لا يقبل النقاش ( ٣ )  
استدل القائلون بأن السعى سنة بقوله تعالى : ان الصفا والمروة  
من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما  
ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم ( ٤ ) وجه الاستدلال بهذه الآية  
من عدة وجوه نوجزها فيما يأتى :

١/ الشعائر هى المعالم للطاعات والقرب وفى جمل الصفا والمروة من  
تلك الشعائر اشارة الى أن السعى بينهما سنة وليس بركن ولا واجب .

٢/ وفى المخرج عن الساعى بين الصفا والمروة والاقتضار على ذكر ذلك  
الذى دليل واضح على كون السعى مباحا ، وأقصى ما يحمل عليه هذا  
المباح هو كونه سنة لا ركنا ولا واجبا .

٣/ التتابع هو ما يفعله المرء من قبل نفسه بدون تكليف من الشارع فذكره  
فى آخر الآية بعد ذكر الصفا والمروة والى اواف بينهما اشارة الى ان السعى  
من الشارع ، ومن أفعال الخير وليس بركن ولا واجب .

١/ آل عمران : آية : ٩٧ .

٢/ الترمذى : ٦٣٣/٣ ، ابوداود : ٢٦٥/٢ .

٣/ البدائع : ١١١٢/٣ .

٤/ المصنوع : آية : ١٥٨ .

٤/ في صحيف أبي وابن مسعود ( فلا جناح عليه ان لا يطوف  
بهما ) وهذه القراءة وان لم تكن قرآنا فلا تقل عن درجة الخبر لأنها  
مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فتكون تفسيرا للقراءة المشهورة ،  
وبالتالي أنها تؤيد كون السعي مباحا من التاوع ولا يتوقف عليه جواز  
الحج والعمرة .

مناقشة هذه الأدلة :

١/ نعم ان الشعائر هي المعالم للطاعات والقرب ولكن كون الصفا والمروة  
من تلك الشعائر لا ينافي كون السعي بينهما ركنا او واجبا ، اذا جاء نهي  
من الشارع يدل على ذلك ، بل يستفاد من جعلهما من الشعائر وجوب  
السعي . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ان شعائر الله اى معالمه  
قد تكون ركنا من اركان الاسلام كالصلاة والصوم واقامة الحدود ، وقد تكون  
الشعائر واجبة او سنة ، فأحكام الشريعة كلها لا تخلو من الشعائر على  
اختلافها رتبة . فالسعي شعار لا يخلو عنه الحج والعمرة ، فكما ان الواواف  
بالبيت شعار الحج وهو ركن فكذلك السعي عند من يرى ذلك أو كما  
ان الرمي والبيت كليهما واجب فكذلك السعي عند من يرى ذلك .

٢/ أما نفي الحج فلا يدل على عدم وجوب السعي او ركنيته فالإية  
ساقطة عن الوجوب او عدمه صريحة برفع الاثم عن الفاعل وأما وجوب السعي  
او ركنيته فيستفاد من دليل آخر ، فلا مانع من ان يكون الفعل واجبا  
ويعتقد الانسان امتناع ايقاعه على صفة مخصوصة ، كما لو كان انسان يريد  
الصلاة المفروضة عليه ولكنه خاف من ايقاعها لظروف ما كالربا او كون القبور  
امامه ، فيسأل عن ذلك فيقال له : لا جناح عليك ، أن تصلي ، ولا يستلزم  
ذلك نفي الفرضية ، ولا يلزم من نفي الاثم عن الفاعل نفي الاثم عن  
التارك ، فالمراد من الآية رفع الجناح على الواواف بهما مطلقا بل كان  
ورودها لسبب وهو أن الانصار كانوا يطوفون بينهما في الجاهلية ، فلم

دخلوا في الاسلام تخرجوا عن ذلك احترازا عن التشبه بعبادة الأصنام والتشبه بأعمال الجاهلية وقد قيل انه كان صنم بالصفا وصنم بالمروة ، وبين الصفا والمروة أصدام . فرجع الله عنهم الاثم بالطواف بينهما فأعلمهم ان الطواف ليس بمسطور اذا لم يقصد الدائف قصدا بالطلا . ولمزيد من الايضاح نقرر ما يأتي :

الجناح في اللغة عبارة عن الميل كيفما تصرف ولكن خير بالميل الى الاثم ثم عبر به عن الاثم في الشريعة ، وقول القائل : لا جناح عليك ان تفعل كذا اباحة الضمير ، وقوله : فلا جناح عليك أن لا تفعل كذا اباحة للترك وعلى هذا فليس في الآية اباحة للترك . وروى ان عروة بن الزبير لما سمع قوله تعالى : فلا جناح عليه أن يطوف بيما قال : هذا دليل على ان ترك الطواف جائز ، ثم لما رأى الشريعة مطبقة على أن الطواف بـ بين الصفا والمروة لا رخصة في تركه طلب الجمع بين هذين المتضادين فسأل عائشة عن ذلك فقالت له : ليس في تلك الآية دليل على ترك الطواف بينهما إنما يكون الدليل على تركه لو قال : فلا جناح ان لا يطوف ( فلم يأت هذا اللفظ لاباحة ترك الطواف بينهما ، وإنما جاء لافادة اباحة الطواف لمن كان يتخرج منه في الاسلام لثلا يفعلوا في الاسلام شيئا كانوا يفعلونه في الجاهلية حيث كانوا يطوفون في الجاهلية بينهما لأجل الأصدام فأفادت هذه الآية اباحة الطواف بينهما وأزالت سخيمة الحرج التي كانت في صدور المسلمين وبينت ان الصفا والمروة من معالم الحج ومناسك ومشروعات لا ممن مواضع الكفر ومشروعات فمن جاء البيت حاجا او معتمرا فلا يجد في نفسه شيئا من الطواف بهما . ( ١ )

٣ / واما الجواب عن الاستملال بقوله : فمن تطوع خيرا ( فهو انه لا حجة فيه لأنه راجع الى اصل الحج والعمرة لا الى خصوص السعي لاجماع

المسلمين على أن التواضع بالسعي لشير الحاج والمتمتع غير مشروع ، وقال  
ابن العربي : وفي قوله : ( فمن تطوع خيرا ) إشارة الى ان السعي  
واجب فمن تطوع بالزيارة عليه فان الله تعالى يشكر ذلك له ( ١ )

٤ / واما الاستدلال بقراءة أبي بن كعب وابن مسعود فانها لا حجة  
فيها لانها محمولة على القراءة المشهورة ( ولا ) زائدة لأن ( لا ) قد  
تزداد في الكلام كقوله تعالى : ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ) معناه  
ان تسجد ، فكانت تلك القراءة كالقراءة المشهورة في المعنى . أو انها  
قراءة شاذة ولا حجة في الشواهد اذا خالفت القراءة المشهورة ( ٢ ) .

١ / الاحكام : ٤٨ / ١ ، فتح الباري : ٢٤٥ / ٤ .

٢ / راجع فتح الباري : ٢٢٣ / ٤ وما بعدها ، احكام القرآن لابن العربي : ٤٥ / ١ وما  
بعدها ، المجموع : ٨٥ / ٨ وما بعدها ، المنتقى شرح الموطأ : ٣٠١ / ٢ وما  
بعدها ، احكام القرآن للجصاص : ٩٥ / ١ وما بعدها ، شرح مسلم للنووي :  
٣٠ / ٩ وما بعدها ، البدائع : ١١١٢ / ٣ وما بعدها ، المحلى لابن حزم :  
١٠٧ / ٧ وما بعدها ، نيل الاوتار : ٥٨ / ٥ ، فتح القدير : ١٥٧ / ٢ - ١٥٨

المسألة : التاسعة والثلاثون :

في شروط السعي :

قال : وأما شروطه فانهم اتفقوا على ان من شراه الطهارة من الحيض كالطواف سواء لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عائشة ( افعل كل ما يشاء الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت ولا تسمى بين الصفا والمروة ) انفرد بهذه الزيادة يحيى عن مالك دون من روى عنه هذا الحديث ، ولا خلاف بينهم ان الطهارة ليست من شروطه الا الحسن فانه شبهه بالطواف ( ١ ) . يستفاد من كلامه أن الفقهاء متفقون على اشتراط الطهارة من الحيض لصحة السعي ، لكن الواقع يخالف ذلك لان جمهور الأئمة متفقون على عدم اشتراط ذلك .

قال النووي : مذهبا ومذهب الجمهور أن السعي يصح من المعصية والجنب والحاظر ، وعن الحسن أنه ان كان قبل التحلل أعاد وان كان بعده فلا شيء عليه . ودليلنا قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رض الله عنها وقد حاضت : اصنعى ما يصنع الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت متفق عليه ( ٢ ) .

وقال ابن قدامة : اكثر اهل العلم يرون ان لا تشتط الطهارة للسعي بين الصفا والمروة ، ومن قال ذلك عطاء ومالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي ، وكان الحسن يقول : ان ذكر قبل ان يحل فليعد الطواف وان ذكر بعد ما حل فلا شيء عليه . ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة حين حاضت : اقضى ما يقضى الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت ، ولأن ذلك

١/ البداية : ٣٤٦/١ .

٢/ المجموع : ٨٨/٨ .

عبادة لا تتعلق بالبيت فأشبهت الوقوف ، قال ابو داود : سمعت احمد يقول : اذا طافت المرأة بالبيت ثم حاضت سمعت بين الصفا والمروة ثم نثرت . وروى عن عائشة وام سلمة انهما قالتا : اذا طافت المرأة وصلت ركعتين ثم عاخذت فلتها بالصفا والمروة . رواه الأثرم . والمستحب ان يكون لمن قدر على الطهارة أن لا يسمى الا متاهرا وكذلك يستحب ان يكون متاهرا في جميع مناسكه ، ولا يشترط أيضا الطهارة من النجاسة والستارة للسمى لأنه اذا لم تشترط الطهارة من الحدث وسمى أكد فغيرها أولى وقد ذكر بعض أصحابنا رواية عن احمد : ان الطهارة في السعى كالطهارة في الواو ولا يعول عليه ( ١ ) .

وقال سليمان بن خلف من أئمة المالكية : وليس من شرط السعى بين الصفا والمروة الطهارة ولو أحدث بعد الطواف او الركوع كان من حكمه أن يتوضأ لسمه فان لم يفعل وسمى محدثا صح سعيه ، وكذلك لو حاضت المرأة بعد أن طافت وركعت لطافت على حالها بين الحيض وأجزائها ذلك لانها عبادة لا تختص بالبيت كالوقوف بعرفة ( ٢ ) .

وقال الكاساني من الحنفية : وأما الطهارة عن الجنابة والحيض فليست بشرط فيجوز سعي الجنب والمائتة بعد أن كان طوافه بالبيت على الطهارة عن الجنابة والحيض لأن هذا نسك غير متعلق بالبيت فلا تشترط له الطهارة عن الجنابة والحيض كالوقوف . ( ٣ )

١/السنن : ٣٥٤/٢ - ٣٥٥ .

٢/السنن شرح الموطأ : ٢٩٨/٢ .

٣/البدائع : ١١١٥/٣ .

من هذه النصوص اتضح ان جمهور الفقهاء اتفقوا على ان الطهارة من  
الحيض والجنابة وغيرهما ليست بشرط لجواز السعي ، وأن ما ذكره المؤلف  
غير صحيح والله أعلم . :

وأما شروط السعي فهي : . قطاع جميع المسافة بين الصفا والمروة ، الترتيب  
وهو أن يبدأ من الصفا ، اكمال سبع مرات بحسب الذهاب من الصفا إلى  
المروة مرة وهكذا . كون السعي بعد طواف صحيح سواء كان طواف القدوم  
او طواف الزيارة . .

تنبيه : من المعروف ان الحكومة السعودية قد أجرت توسعات كثيرة  
وتحسينات ضخمة في المسجد الحرام المكي ضمن برنامج ( مشروع توسعة الحرم  
المكي ) وقد شملت تلك التوسعات كلا من الصفا والمروة ، الأمر الذي يؤدي  
إلى الاستفسار : هل يعتبر الآن كل من الصفا والمروة من المسجد الحرام  
حتى لا يجوز السعي بينهما للجنب او الحائض او النفساء او لا يعتبر ؟  
واذا قلنا : انهما يعتبران من المسجد فهل يصح سعي كل من الجنب  
او الحائض او النفساء ؟ نعم يصح السعي ويعتد به ولكن مع الاثم . اما  
مدة السعي فلكونه لا تشترط فيه الطهارة لذاته ، وأما الاثم فلكونه الساعي  
دخل المسجد بدون الطهارة من الحدث الأكبر والله أعلم .

ذكر لي بعض العلماء ان قوله (ع) " اصنع ما يصنع الحاج غير ان لا تطوفني  
بالبيت " يدل على أن السعي يصح عن الحدث والجنب والحائض . وفي هذا رفع  
الحرج عن الأئمة فينبغي أن يكون النص باقيا على دلالته ، ولعل هذا ما تميل إليه  
النفوس . والله أعلم .

المسألة : الأربعة :

الوقوف بعرفة قبل الزوال :

قال ابن رشد : واجتمعوا على ان من وقف بعرفة قبل الزوال وأقام فيها قبل الزوال أنه لا يمتد بوقوفه ذلك . ( ١ )

وهو الاستماع في هذه المسألة نذر لأن الامام أحمد وأصحابه يرون ان أول وقت الوقوف بعرفة يبدأ من طلوع الفجر من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر ، وأن من وقف نهار عرفة ودفع منها قبل الغروب ولم يمسد فعله دم . وتوضيح هذه المسألة وما يتصل بها بالتحليل الاتي :

أولا : ان يدفع من منى بعد طلوع الشمس من يوم عرفة فيقيم بنسرة او بعرفة حتى تزول الشمس .

ثانيا : ان زالت الشمس وبعد خطبة الامام وصلاة الظهر والعصر جمعاً فليذهب الى الموقف بجبل الرحمة ان استطاع والا فعرفة كلها موقف .

ثالثا : ان يدفع من عرفة بعد الغروب الى المزدلفة فبذلك قد جمع بين النهار وجزء من الليل في وقوفه بعرفة .

رابعا : ان خرج من عرفة قبل الغروب ثم عاد اليها قبل الغروب فوقف الى غروب الشمس فلا دم عليه لأنه أتى بالواجب وهو الجمع بين الوقوف في الليل والنهار فلم يجب عليه دم كمن تجاوز الميقات غير محرم ثم رجع اليها فأحرم منها .

خامسا : ان خرج منها قبل الغروب ولم يعد حتى غربت الشمس فملي به دم لأن عليه الوقوف حالة الغروب ، وقد فاته بخروجه فأشبهه من تجاوز الميقات غير محرم فأحرم دونه ثم عاد اليه .



سادسا : ان وقف قبل الزوال ثم خرج من عرفة قبل الزوال ولم يمسد  
عاد بعد الشروب فحجه صحيح ولزمه دم .  
اما لزوم الدم فلأنه ترك الواجب وهو الجمع بين جزء من الليل وجزء  
من النهار .  
اما صفة حجه فانه وقف من يوم عرفة ودليله قوله صلى الله عليه وسلم :  
صلى هذه الصلاة معنا ( اي صلاة الفجر بمزدلفة ) ووقف قبل بعرفة ليلا  
ونهارا فقد تم حجه وقضى تقته ، وفي رواية : الحج عرفة فمن وقف بعرفة  
ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ( ١ )  
وحجه الاستدلال : ان لفظ النهار الوارد في الحديث مطلق بهم ما قبل  
الزوال ، كما يسم ما بعد الزوال ، لأن النهار اسم للوقت من طلوع الشمس الى  
غروبها وسمى نهارا لجريان الشمس فيه كالنهر يسمى نهرا لجريان الماء فيه .  
أعترض بان لفظ ( النهار ) وان كان مطلقا الا ان المراد به ما بعد الزوال  
دليل أنه صلى الله عليه وسلم وخلفاء الراشدين من بعده لم يقفوا الا بعمد  
الزوال ، فكان وقوفه صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده مبينا أن وقت ابتداء  
الوقوف بعد الزوال ، ولا يبعد ان يسم اليوم كله بنهار عرفة وان كان وقت  
الوقوف بعد الزوال ، كيوم الجمعة صار وقتا لأداء الجمعة بعد الزوال مع ان اليوم  
يسمى بهذا الاسم ( ٢ ) .

أجيب بان ترك الرسول وأصحابه الوقوف قبل الزوال لا يدل على كونه غير  
وقت للوقوف لا مكان ان وقوفهم بعد الزوال انما كان اختيارا لوقت الفضيلة

النسائي : ٢٦٤/٥ ، الترمذي : ٦٣٥/٢ . وسيأتى ما يتعلق بهذا  
المسألة في المسألة الخامسة والاربعين .  
المبسوط : ٥٥/٤ ، نيل الاوطار : ٦٨/٥ ، المجموع : ١١٨/٨ .

وليس للاستيعاب جميع وقت الوقوف ( ١ ) .  
وكون وقت الوقوف بعرفة من طلوع فجر يوم عرفة من المفردات للامام  
احمد رحمه الله .

ويقول ابن قدامة مقسرا لهذه المسألة : وقت الوقوف : من طلوع الفجر  
يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر . لا نعلم خلافا بين اهل العلم  
في أن آخر الوقت : طلوع فجر يوم النحر قال جابر : لا يفوت الحج حتى  
يدلج العجر من ليلة جمع قال ابو الزبير : فقلت له أقال رسول الله صلى  
الله عليه وسلم ذلك ؟ قال : نعم رواه الأثرم . وأما أوله : فمن طلوع الفجر  
يوم عرفة فمن أدرك عرفة في شيء من هذا الوقت وهو عاقل فقد تم حجة ( ٢ )  
... وقد عرفت تفصيل حكم من خرج من عرفة قبل الشروب .

#### المسألة : الحادية والاربعون

قوله : وأجمعوا على ان المراد بقوله في هذا الحديث : تنهارا انه  
بعد الزوال ( ٣ ) أقول دعوى الاجماع في هذا التفسير غير صحيح لما عرفت  
سابقا ان الحنابلة يرون ان لفظ ( النهار ) في الحديث مطلق لا يختص بـ  
بعد الزوال .

١/المنى : ٢/٢٧٢ .

٢/المنى : ٣/٢٧٢ .

٣/البيدانية : ١/٣٤٩ .

المسألة : الثانية والاربعون :

اختلاف الأئمة في وقت رمي جمرة العقبة :

قال : واختلفوا فيما رمى جمرة العقبة قبل طلوع الفجر : فقال مالك : لم يبلننا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لأحد أن يرمى قبل طلوع الفجر ، ولا يجوز ذلك ، فإن رماها قبل الفجر أعادها ، وبه قال أبو حنيفة وسفيان وأحمد وقال الشافعي لا بأس به وإن كان المستحب هو بعد طلوع الشمس . . . ( ١ )

يفهم من كلامه أن أحمد يرى عدم جواز رمي تلك الجمرة قبل طلوع الفجر وإن رماها قبله يعيد الرمي ، في هذه النسبة نظر ، لأن الإمام أحمد وأصحابه يجيزون الرمي من نصف الليل من ليلة النحر .

قال في المغني : ولرمي جمرة العقبة وقتان : وقت فضيلة ووقت اجزاء فأما وقت الفضيلة ، فيبعد طلوع الشمس . . . لقول جابر : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة ضحى يوم النحر وحده ، ورمى بعد ذلك بعد زوال الشمس ( ٢ ) . . . وأما وقت الجواز فأوله نصف الليل من ليلة النحر ، وبذلك قال عطاء وابن أبي ليلى وعكرمة بن خالد والشافعي . وعن أحمد أنه يجزئ بعد الفجر وقبل طلوع الشمس وهو قول مالك وأصحاب الرأي وإسحاق وابن المنذر ودليل ذلك ما روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أم سلمة ليلة النحر فرت جمرة العقبة قبل الفجر ثم مضت فأفاضت . واحتج به أحمد ( ٣ ) .

وفي الزاد وشرحه : ويرى جمرة العقبة ندبا بعد طلوع الشمس ويجزئ زيبيا بعد نصف الليل من ليلة النحر ( ٤ ) وما يجدر ذكره ان العلامة

١/ الهداية : ٣٥٠ / ١ .

٢/ مسلم : ٤٧ / ٩ .

٣/ المنذرى : ٣٨٤ / ٣ - ٣٨٥ ، فتح الباري : ٢٧٥ / ٤ ، أبو داود : ٢٦٤ / ٢ .

٤/ الروض المربع : ١٤٩ .

عصير بن يونس البهوتي التزم في شرح زاد المستقنع الاقتصار على القول  
الراجح من مذهب الامام احمد .

وقال في المجموع : مذهبا جواز رمي جمرة العقبة بعد نصف ليلة النحر  
والافضل فعله بعد ارتفاع الشمس ، وبه قال عطاء واحمد وهو مذهب اسماء  
بنت أبي بكر وابن ابي مليكة وعكرمة بن خالد ، وقال مالك وابو حنيفة واسحاق  
لا يجوز الا بعد طلوع الشمس ، واحتج لهم بحديث ابن عباس : ان النبي  
صلى الله عليه وسلم أمرهم : لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس ( ١ ) . واجاب  
الشافعية ومن وافقهم عن هذا الحديث بأنه محمول على الندب والافضل ( ٢ )  
يزيد هذا التأويل حديث ابن عباس : ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث  
مع أمه الى منى يوم النحر فرموا الجمرة مع الفجر رواه احمد ( ٣ ) . ففيه  
دليل على انه يجوز الرمي قبل طلوع الشمس . ( ٤ )

وجمع الشوكاني بين تلك الاحاديث بأن الاحاديث الدالة على جواز الرمي  
ليل الفجر انما هي لمن كانت لهم رخصة كالنساء والضعفة ومن يرافقهن من  
الطيبان وغيرهم فان هؤلاء يجوز لهم الرمي لجمرة العقبة في النصف الاخير  
من ليلة النحر ، وأما الاحاديث الدالة على منع ذلك فهي خاصة لمن لا رخصة  
لهم من لم يكن مثل هؤلاء ( ٥ ) .

ومن تلك النصوص السابقة يتضح ان الافضل في رمي تلك الجمرة عند احمد  
واصحابه ان يكون بعد طلوع الشمس ويجوز في النصف الاخير من ليلة النحر ،  
وليس الأمر كما ذكره ابن رشد .

١/ ابوداود : ٢٦٢/٢ .

٢/ المجموع : ١٤٩/٨ .

٣/ نيل الاوتار : ٧٧/٥ .

٤/ فتح الباري : ٢٧٦/٤ .

٥/ نيل الاوتار ٧٥/٥ ، ٧٨ .

المسألة : الثالثة والاربعون :

الترتيب في رمي الجمرات الثلاث أيام التشريق وكون الرمي بعد الزوال :

قال المؤلف في مدد هاتين المسألتين : والسنة عندهم في رمي الجمرات يوم من أيام التشريق ان يرمى الجمرة الاولى . . . . . وأجمعوا أن من سنة رمي الجمار الثلاث ان أيام التشريق ان يكون ذلك بعد الزوال ( ١ )

الترتيب في الرمي بين الجمرات الثلاث شرط عند الجمهور ، وكون ذلك الرمي بعد الزوال شرطا آخر . فبناء على هذا أن المراد بالسنة في قول المؤلف : السنة عندهم . . . . . وقوله . . . . . وأجمعوا على ان من سنة . . . . . هو السنة بمعناها اللغوي ، وهي الطريقة المسلوكة المتتادة على الدوام ، فمعنى قوله : السنة عندهم . . . . . اي والطريقة المحودة في رمي الجمار . . . . . ، واما السنة بمعناها الاصطلاحي عند الأصوليين والفقهاء وهي ما يرجح جانب فله على جانب عدمه ترجيحا ليس معه المنع من النقيض ، او ما ليس بواجب . فهي بهذا المعنى ليست بمراد . وفي ارشاد الفصول : وتطلق السنة بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف اهل اللغة والحديث وأما في عرف اهل الفقه فانما يطلقونها على ما ليس بواجب ، وتطلق على ما يقابل البدعة ، وقال الخطابي : بلها الطريقة المحودة فاذا أمالقت وانصرفت اليها وقد تستعمل في غيرها بدعة أقوله : من سن سنة سيئة وقيل هي الطريق الممتد سواء كانت حسنة أو سيئة لذلك ورد تقييدها في قوله : من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة . ( ٢ )

ومن هذا التفسير يتضح ان قول ابن رمد : والسنة . . . . . لا ينافي اشتراط الترتيب بين الجمرات واشتراط كون ذلك الرمي بعد الزوال عند من يرى ذلك

١/ البداية : ٣٥٢/١ .

٢/ ارشاد الفصول : ٢٣ .

يمكن توجيه كلام ابن رشد بان المراد بالسنة اي أنه ثبت بسنة الرسول  
بشبه .

وفي المجموع وغيره : لا يجوز الرمي في هذه الايام الا بعد الزوال ،  
ويشترط الترتيب بين الجمرات فيبدأ بالجمرة الاولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة  
والا خلاف في اشتراطه . ( ١ )

المسألة : الرابعة والأربعون :

في جزاء الصيد ( حمام مكة وغيرهما )

ذكر السيد اختلاف الفقهاء في الجزاء الذي يلزم من صاد حمام مكة  
قال مالك : في حمام مكة شاة وفي حمام الحل حكومة اي قيمة ،  
وقال الشافعي في كل حمام شاة وفي حمام سوى الحرم قيمة ( ٢ ) .  
وفيما نسبته الى الشافعي نظر لأن ما نسبته اليه هو بعينه مذهب مالك  
سالف الذكر ، واما مذهب الشافعي وأصحابه هو أن في كل حمام شاة سواء  
في حمام الحرم وحمام النبل ، وسواء قتله مسموم او ملال ، في الحرم ، وقال  
الشافعي : انما أوجبنا في الحمامة شاة اتباعا يعني اجماع الصحابة على ذلك  
الا فالقياس القيمة فيها وبهذا قال احمد وأصحابه . وفي المعنى : وانما  
يجوز فيه شاة لشبهه بها في كرع الماء اي يضع منقاره في الماء فيكرع كما تكرع  
الشاة ولا يأخذ قطرة قطرة كالدجاج والمصافير وبقيّة الطيور واما عند ابن حنيفة

راجع تفصيل هاتين المسألتين الكتب الاتية : المعنى لابن قدامة : ٤٠٦/٣ ، المجموع  
١٢٦/٨ ، البدائع : ١١٢١/٣ - ١١٢٦ ، المسوط : ٦٥ ، وفي قول النووي :  
والا خلاف في ائمة راجاه نظر لان الاحناف ومن وافقهم لا يشترطون الترتيب بين الجمرات  
بل الترتيب هو مستنون وكذلك قال الحسن وعطاء : لا يجب الترتيب : لحدِيث من  
قدم نسكا بين يدي نسك فلا حرج .

البداية : ٣٦٢/١ .

وأصحابه ففي جميع اليايور القيمة ( ١ ) .

السؤال : الخامسة والاربعون :

اختلافهم في حكم من ترك الرمل

قال المؤلف : اختلفوا في وجوب الدم على من ترك الرمل في الثلاثة الأشواط . وبالوجوب قال ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة وأحمد وأبو ثور ( ٢ ) سبق الكلام على ما يتعلق بهذه المسألة وبيان ما هو الصواب فيها عند الأئمة وذلك في المسألة الخامسة والثلاثين .

السؤال : السادسة والاربعون

اختلافهم فيما وقف بمرفة نهارا ثم انصرف قبل الغروب :

قال الحنفيد : اختلفوا في وجوب الدم على من دفع من عرفة قبل الغروب فقال الشافعي وأحمد : ان عاد بعد غروب الشمس فلا دم عليه ، وان لم يرجع حتى ألح الفجر وجب عليه الدم ، وقال أبو حنيفة والثوري : عليه الدم رجوع او لم يرجع . ( ٢ ) اختلفت أقوال الشافعي وأصحابه في هذه المسألة والذي يترجح لدى الشافعية عدم وجوب الدم على من خرج من عرفة بعد الزوال وقبل منيب الشمس وانما هو بيضة .

١ / راجع تفصيل المسألة : المجموع ٧ / ٤١١ - ٤١٢ ، ٤٢٢ ، الام : ١٧٦ / ٢ ، المنى

٢ / ٤٦٢ - ٤٦٤ ، البدائع : ١٢٥٨ / ٣ .

٢ / ليداية : ٣٧٤ / ١ .

٣ / ليداية : ٢٤٨ / ١ ، ٣٧٥ .

قال الشافعي في الام ولو خرج من عرفة بعد الزوال وقبل منيب الشمس  
ان عليه ان يرجع فيما بينه وبين طلوع الفجر فان فعل فدية عليه وان لم  
يفعل فعليه الفدية . والفدية ان يهريق دما . . . . ولا يدفع من عرفة حتى  
منيب الشمس وبين منيبها . ( ١ )

فظاهر قوله : فعليه الفدية ، يدل على الالتزام وجوبا وان كان يحتمل للالتزام  
بدنيا .

وقال النووي : والافضل ان يقف من حين يفرغ من صلاة الظهر والعصر  
المجموعتين الى ان تغرب الشمس ثم يدفع عقب الغروب الى مزدلفة ، فلو وقف  
بعد الزوال ثم أفاض قبل الغروب فحجه صحيح . ثم ان عاد الى عرفات قبل  
الغروب فبقي بها حتى غربت الشمس أو رجع اليها بعد الغروب فلا دم عليه  
وان لم بعد حتى طلع الفجر آراق دما . وهل هذا الدم واجب ام مستحب ؟  
للشافعي فيه قولان : قول : انه سدة وهو الصحيح المتفق عليه لدى أصحابه  
وقول انه واجب وهو الذي نرى عليه في الام والقديم ، والأصح أنه لا يلزم ( ٢ ) .  
ويمكن ايجاز مذنب الشافعية في هذه المسألة بالتحليل الاتي :

أولا : ان الأساس في صحة الوقوف بمرفة هو ادراك جزء من نهار يوم  
التاسع من ذي الحجة بعد الزوال ، او ادراك جزء من ليلة النحر قبل طلوع  
الفجر ، ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : من صلى هذه الصلاة  
معنا ( يعني صلاة الفجر بمزدلفة ) ، وقت قبل ذلك بمرفة ليلا او نهارا  
فقد تم حجه وقضى تفته ( ٣ ) فقوله : ليلا او نهارا يدل على ان الجمع

١/ الام : ١٧٩/٢ .

٢/ المجموع : ١٠٧/٨ ، ١١٨ .

٣/ الترمذي مع الاحوذى : ٦٣٥/٣ ، ابوداود : ٢٦٦/٢ ، النسائي : ٢٦٤/٥

واصل التفتك الوسخ والقدر والمراد به هنا ما يصنه المحرم عند حله من تقصير شعره

وتتف الابط وغيره من خصال الفطرة ، واعمال الحج .



بين جزء من الليل وجزء من النهار ليس بشرط ، بل لو أدرك جزءا من النهار او جزءا من الليل لكفى في حصول الحج .

وأما تقييد الوقوف بما بعد الزوال فهو استفاد من فعله صلى الله عليه وسلم وفعل خلفائه الراشدين من بعد ، حيث كان وقوعهم جميعا بمسند الزوال ، ولم ينقل عن أحد منهم انه وقف قبل الزوال فيكون فعله صلى الله عليه وسلم وفعل الصحابة بعده مقيدين لاغلاق قوله : ( او نهارا ) .

ثانيا : الأفضل أن يكون الوقوف بعد الزوال مستمرا الى ما بعد الغروب ، يعني ان الجمع بين جزء من الليل وجزء من النهار سنة ، لقول جابر بن عبد الله حجة الرسول صلى الله عليه وسلم : . . . فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة ( ١ ) . وكون الجمع بين الليل والنهار في الوقوف سنة هو القول الراجح والأصح من قولى الشافعى ، والقول الثانى أنه واجب ( ٢ ) .

قد يقال : ان كون الجمع بين الليل والنهار واجبا أولى من كونه سنة لأن جمعه صلى الله عليه وسلم بينهما يدل على الوجوب ، حيث كان فعله صلى الله عليه وسلم جاء مفسرا للنصوم ، الواردة الدالة على فرضية الوقوف الذى هو ركن من اركان الحج .

أجيب بأن قوله في الحديث السابق ( وقد وقف بمرفة ليلا او نهارا ) يدل على عدم وجوب الجمع كما سبق بيان ذلك ، وكذلك قوله في الحديث آخر : من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ، وفى رواية : الحج عرفة

١/ مسلم مع النووي : ١٨٥/٨ .

٢/ شرح مسلم : ١٨٥/٨ .

من أدراك ليلة عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه ( ١ ) فمضى  
هذا ان جمعه صلى الله عليه وسلم بين الليل والنهار مسمول على النسيب  
والأفضلية جسيما بين تلك الأدلة .

قد يقال : النصوص الدالة على عدم وجوب الجمع بين الليل والنهار إنما  
هي بالنسبة لمن لم يقدر على الجمع بينهما ، وأما فعله صلى الله عليه وسلم  
فهو مسمول على من يتدر على ذلك ، فبذلك يمكن الجمع بين فعله صلى الله  
عليه وسلم وقوله . يعني ان وجوب الجمع لمن يستطيع عليه وعدم وجوبه لمن  
لا يستطيع .

اجيب بان تلك النصوص الدالة على عدم وجوب الجمع بين الليل والنهار  
عامة مطابقة وان فيها ما يشير الى التمييز بين القادر على الجمع وغير القادر  
عليه .

ثالثا : ان يخرج من عرفة قبل الشروق صح حجه ، وان عاد اليها قبل  
شروق الشمس فلا دم عليه بلا خلاف ، وان عاد اليها بعد الشروق فكذلك  
لا دم عليه في الأصح لأنه استدرك المألوف وهو الدفع بعد الشروب .

رابعا : ان يخرج من عرفة قبل الشروب ولم يعد اليها حتى طلع فجر  
يوم النحر أراق دما ، وهل هذا الدم على جهة الوجوب او الاستحباب ؟ فالصحيح  
العميمد عليه لدى الشافعية انه لسنة ، لانه وقف في احد زمانى الوقوف فلا  
يلزمه دم للزمان الأخر كما لو وقف في الليل دون النهار ، وقيل : ان الدم

---

١/النسائي : ٢٥٦/٥ ، الترمذي : ٦٢٣/٣ . ليلة جمع هي ليلة المبيت بمزدلفة  
وهي ليلة العيد ، يعني من جاء عرفة ووقف بها ليلة المزدلفة قبل طلوع فجر  
يوم النحر فقد تم حجه أى أمن من فوات الحج وفساده لان الحج يفوت  
بفوات الوقوف ويدرك بأدراكه .

عجا لما رواه مالك والبيهقي وغيرهما عن ابن عباس بأسانيد صحيحة : من ترك نسكا فعليه دم . ويمكن الجواب عن هذا الحديث بأنه محمول على الاستحباب .

وخلاصة مذهب الأحناف في تلك المسألة كالتحليل الآتي :

أولا : ان زمان الوقوف بعرفة من حين زوال الشمس من يوم عرفة إلى طلوع الفجر الثاني من يوم النحر .

ثانيا : القدر الواجب من الوقوف من زوال الشمس إلى غروبها ، فأصل لوقوف بعرفة فرض ، والوقوف إلى جزء من الليل واجب ، أما كون أصل الوقوف فرضا فلكونه ثابتا بليل مقطوع به من الكتاب والسنة والاجماع . أما الكتاب فقوله تعالى : ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ( ١ ) وجه الاستدلال أنه ليل : ان أهل الحرم كانوا لا يقفون بعرفات ويقولون نحن أهل حرم الله لا نقف كثيرا من يقصدنا فأنزل الله هذه الآية يأمرهم بالوقوف بعرفات الأفاضة من حيث أفاض الناس والناس كانوا يفيضون من عرفات ، وافاضتهم منها تكون إلا بعد حصولهم فيها فكان الأمر بالأفاضة منها أمرا بالوقوف بها ضرورة ، وأما السنة فهي المتواترة المشهورة الدلالة على فرضية الوقوف ، وأما الاجماع فهو أن الأمة أجمعت على كون الوقوف ركنا من الحج .

أما كون الوقوف إلى جزء من الليل واجبا فلأنه ثابت بخبر الواحد الذي ثبتت به الفرضية ، وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم : ادفعوا بعد غروب الشمس ( ٢ ) بمعنى من عرفة .

ثالثا - إذا عرفت ان الوقوف من حين زوال الشمس إلى غروبها واجب فان رفع منها قبل غروب الشمس وجاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه لأنه ما ترك

١/ سورة البقرة : آية : ١٩٩ .

٢/ قال في الدراية لم أجده بصيغة الأمر ، وقال ابن الهمام : انه غريب . الدراية :

٤١/٢ ، فتح القدير : ٢٥٠/٢ .

واجب ، وان جاوزها قبل الغروب فعليه الترك الواجب كما لو تركه فغيره  
من الواجبات .

الرابعا : ولو عاد الى عرفة قبل غروب الشمس وقبل ان يدفع الامام ثم  
دفع يده بعد الغروب سقط عنه الدم لأنه استدرك المتروك ، وعن زفر لا  
يسقط .

خامسا : ان عاد اليها قبل غروب الشمس وبمدا خرج الامام من عرفة  
في سقوط الدم عنه خلاف فقي ظاهري الرواية عن ابي حنيفة لا يسقط لأجل  
دفعه قبل الامام وذلك لا يستدرك بعموده وعده . وفي رواية عنه أنه يسقط  
ان الواجب عليه الافاضة بعد غروب الشمس وقد أتى به فيسقط عنه الدم .

سادسا : ان عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم بلا خلاف  
أنه لما غربت الشمس عليه قبل العمود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يحتمل  
السقوط بالعمود . ( ١ )

ومن هذا التقرير لمذهب ابي حنيفة وأصحابه يتضح أن ما نسبته ابن رشد  
الى ابي حنيفة هي الصورة الأخيرة من تلك الصور السابقة .  
خلاصة مذهب مالك في هذه المسألة : ذكر المؤلف لمذهب مالك وأنه  
يرى ان الليل هو الأساس المعتمد عليه في صحة الوقوف ، بمعنى ان الوقوف  
ليلا يعتبر ركنا من أركان الحج والوقوف نهارا بعد الزوال يعتبر واحيا ، ومن  
فاته الوقوف ليلا فعليه حج من القابل لأنه ترك الركن ، ومن فاته الوقوف نهارا  
بعد الزوال فعليه دم لأنه ترك الواجب والواجب يجبر بالدم فهذا هو رأى مالك  
وأصحابه في هذه المسألة واحتجوا بأحاديث أممها :

حديث مالك رواه في الموطأ عن نافع ان عبدالله بن عمر كان يقول : من لم

١/ راجع فتح الباري : ٢٦٢/٤ - ٢٦٥ ، البدائع : ١٠٩٤/٣ - ١٠٩٩ ، المبسوط :

٥٥/٤ - ٥٦ ، فتح القدير لابن الهمام : ٢٥٠/٢ .

يقف بمرفة من ليلة المزدلفة قبل ان يطلع الفجر فقد فاته الحج ومن وقف بمرفة من ليلة المزدلفة قبل أن يطلع الفجر فقد أدرك الحج ( ١ ) وبجسه الاستدلال بالحديث انه صلى الله عليه وسلم علق ادراك الحج بادراج الوقوف بمرفة ليلا ، فدل على أن الوقوف بجزء من الليل هو الركن .

وفي المنتقى شرح الموائ : قوله : من لم يقف بمرفة من ليلة المزدلفة قبل أن يطلع الفجر فقد فاته الحج . يقتضى معنيين : احدهما : ان يريد أن هذا آخر ما يدرك به الوقوف وان كان يجوز الوقوف قبله ويحترأ به ، والثاني : ان يقصد تعيين زمان الوقوف فيكون معناه أن من لم يقف ليلا المزدلفة بمرفة فلا وقوف له وقد فاته الحج ، وان كان قد وقف قبل ذلك لأن ما قبل ذلك ليس بزمان لغرض الوقوف وان كان زمانا لناقلته وهذا الوجه هو الظاهر في اللفظ لتعليقه الحكم على الليل . وقد ذهب مالك الى ان الوقوف بالنهار وحده لا يجزئ ولا بد من الوقوف بالليل والأفضل عنده أن يقف نهارا وليلا . وبناء على هذا أن من وقف بمرفة ليلا وترك الوقوف نهارا متأثرا فسليه دم لتركه الواجب ( ٢ ) .

وقد رد الجمهور ما استدل به المالكية بقولهم : ان قوله : ( من لم يقف بمرفة من ليلة المزدلفة فقد فاته الحج ) زيادة غير مشهورة وانما المشهور ( ان من فاته عرفة فقد فاته الحج ) كما يرد على هذه الزيادة قوله صلى الله عليه وسلم : الحج عرفة فمن وقف بمرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه ( ٣ ) . فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تمام الحج بالوقوف ساعة من ليل أو نهار فدل على ان ذلك هو وقت الوقوف وليس الليل وحده

١/ الموائ مع شرحه المنتقى : ١٩/٣ .

٢/ المنتقى شرح الموائ : ١٩/٣ - ٢٠ .

٣/ المبسوط : ٥٥/٤ ، وسيأتى قريبا ما يتعلق بهذا الحديث .

مختصا بالوقوف وفي الدار قطنى مع تعليقه : نا ابراهيم بن حماد بن اسحاق  
نا ابراهيم بن محمد بن عمرو بن عون ، نا داود بن جبير ، نا رحمة بن مصعب ابو  
هاشم الزراءى الواسطى عن ابي ليلى عن عطاء ونافع عن ابن عمر : ان رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قال : من وقف بعرفات بليل فقد أدرك الحج ، ومن  
فاته عرفات بليل فقد فاته الحج ، فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل . رحمة  
بن مصعب ضعيف ولم يأت به غيره . قال ابن القطان : رحمة لا أعرفه وكذا  
داود بن جبير ولسميد بن جبير أخ مجهول الحال يقال له داود وليس من  
هذه الطبقة ( ١ ) .

ثم ان ما احتج به المالكية على فرغ ثبوت يمكن الجواب عنه بأن تعليق  
أدراك الحج بالليل في ذلك الحديث انما هو لكون فوات الحج خاصة يتمسك  
بالليل ، لأنه أكثر وقت الوقوف ، كما قال صلى الله عليه وسلم : من أدرك ركعة  
من الصبح قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من الصبح  
قبل ان تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ، وقال الجمهور أيضا : ان الوقوف نوع  
من أنواع المناسك فلا يختص بالليل كسائر المناسك وقال ابن عبد البر : لا نعلم  
أحدا من فقهاء الأصهار قال بقول مالك ، ( ٢ ) .

١/الدارقطنى : ٢٤١/٢ .

٢/السنينى : ٣٧٢/٢ ، البدائع : ١٠٦٦/٣ .

المسألة : السابعة والأربعون :

اختلافهم فيمن وقف من عرفة بمرنسة :

قال الحنفيد ابن رشد : واختلفوا فيمن وقف من عرفة بمرنسة فقال الشافعي  
لا يجوز له ، وقال مالك : عليه دم ( ١ ) .

قال في المجموع : لو وقف ببطن عرنة لم يصح وقوفه عندنا وبه قال جماعة من  
الملة ، لكن ابن المنذر وأصحابنا عن مالك أنه يصح ويلزمه دم . وقال العميد ،  
هذا الذي حكاه أصحابنا عن مالك لم أره له ، بل مذمومه في هذه المسألة  
كذهب الفقهاء أنه لا يجزئه ، قال وقد نص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف  
بمرنسة ( ٢ ) .

محتاج الجمهور لقولهم : أنه لا يجوز الوقوف بمرنسة بحديث جابر بن عبد  
الله أنه صلى الله عليه وسلم قال : عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة  
والزلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر ( ٣ ) يعني أن عرفة لا يختص  
بعضها بالوقوف دون بعض وان من وقف في أي موضع شاء منها فقد أجرأه  
وذلك لئلا يتضيق الناس بموضع وقوفه صلى الله عليه وسلم وقد روي عن عمر  
أنه قال : بأبها الذين أنوا لا تقتلوا أنفسكم ولا تهلكوا أنفسكم على هذا  
المكان فإن عرفة كلها موقف . فهذا في الجواز وإن كنا نستحب الوقوف في  
ذلك الموضع وما يقرب منه تبركا به صلى الله عليه وسلم .

وفي المنتقى شرح الموائم : وأما قوله وارتفعوا عن بطن عرنة : يحتمل  
معنيين : أحدهما أن تكون عرنة من جملة ما يقع عليه اسم عرفة فيكون قوله :

١/البداية : ٢٧٥/١ .

٢/المجموع : ١١٩/٨ .

٣/حديث شريف جدا لأن فيه القاسم بن عبد الله بن عمر بن حفص بن غامر بن عمر بن  
الخطيب وارتفعوا على تفرعت القاسم قال أحمد أنه كذاب يضاع الحديث وقال أبو حاتم  
هو متروك . المجموع : ١١٩/٨ ، الدراية : ١١٩/٢ ، نصب الراية : ٦٠/٣ - ٦٢ .

وارتفعوا . . . استثناء ما شمله قوله : وعرفة كلها موقف ، فكأنه قال : عرفة كلها موقف إلا بيان عرفة . فهو مستثنى من جملة ما أباح به الوقوف من عرفة ثانيهما : أن تكون عرفة ليست من عرفة ولا يتناولها اسمها فيكون الاستثناء من غير الجنس ، فعناوان بيان عرفة على قربه من عرفة لا يجوز الوقوف به تحديدًا لكان الوقوف وتحديدًا من أن يجري أحد ما قرب من عرفة مجرى عرفة وأظهر التأويلين هو التأويل الأول وهو أن تكون عرفة من عرفة ولكنها لا يجوز الوقوف بها ، لأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وأخبر أنه واد ، الشيطان لأنه رآه فيه . وروى عن مالك أنه قال بيان عرفة هو واد في عرفة وقد روى أبو القاسم بن الجلاب أنه لا يجوز الوقوف ببيان عرفة ( ١ ) .

وفي نيل الأوامر : عرفة بضم العين وبالنون وليست هي نمرة ولا من عرفات ولا من الحرم . ( ٢ ) ومثل هذا قال النووي : أن عرفة ونمرة بين عرفات والحرم ولكنها من واحد منهما والذي يدعى دخول عرفة في حد عرفات لا يقبل إلا بدليل ، وليس له دليل صحيح ولا ضعيف في ذلك . ( ٣ )

من غلبت هذه النصوص ندرنا أن ما نقل عن مالك من جواز الوقوف بمرنة مع لزوم الدم هو عمل خلاف وأن أصحابه قد خالفوه وقالوا بعدم جواز ذلك ، كما اتضح أن سبب الخلاف في ذلك مبناه هو اختلافهم هل هي جزء من عرفة أم لا ؟ ولا شك أن الرجوع عدم جواز الوقوف بمرنة ، فقد قال ابن عبد البر : اجمع العلماء على أن من وقف بها لا يجزئه إلا ما حكى عن مالك . . .

١/المنتقى شرح الموطأ : ١٧/٣ .

٢/نيل الأوامر : ٦٩/٥ .

٣/المجموع : ١١١/٨ ، ١١٩ .



### الفصل الثالث



ملاحظات في الكلمات التي تبد وغير واضحة وكيفية ايضاحها

الفصل الثالث

ملاحظات في الكلمات التي تبد وغير واضحة وكيفية ايضا هما ، وقد اعتمدت في ترقيم هذه على الناحية الثالثة ١٣٧٦ م - ١٩٦٠ م مطبعة مصر في الباب الحلبي بصر .

رقم	كلمات غير واضحة	ايضا هما	رقم
١٠	اذا كان الماء مشترطا فيه البهارة	اذا كان الماء مشترطا فيه البهارة ( ١ )	٥
١٠	واما من نقل من غسله	واما ما نقل من غسله	٦
١٢	وان سلمنا ان الباء زائدة	وان سلمنا ان الباء غير زائدة بل للتبعيض	٢١
١٣	ولم يراها الاكثر	ولم يروها الاكثر	٨
١٤	واذ يجدد لهما الماء	وانه لا يجدد لهما الماء ( ٢ )	١٢
١٤	واذ يمسح بالانها مع الرأس	وانه يمسح ظاهرها مع الرأس ويغسل	٢٦
	ويغسل ظاهرها مع الوجه	بانها مع الوجه	
١٥	سواشي العمور والقطار	سواشي المور والقطار . كما في بصر النسخ ( ٤ )	٢٠
٢٢	بعد غسل الوجه الثانية ثم	بعد غسل الرجل الثانية ثم ليهما	١٧
	ليهما		
٢٤	من حجر وذلك نحو قلال من	من قلال حجر وذلك نحو من خمسة اذ كما	٨
	خمسائة	في بصر النسخ	
٢٤	ان الماء لا ينجسه شيء	ان الماء ينجسه شيء	٢١
٢٥	وانه يستحيل عينها عن الماء	وانه يحال عينها في الماء الكثير	١٥
	الكثير		

١/ لان هذه الجملة تدل على ان الماء هو المتبادر من السيارة .

٢/ لان الاحتمال الآتي ذكره بعد هذه الجملة انما يتفق اذا كانت الباء غير زائدة بل للتبعيض . فلاحتمال هو : اذا كانت للتبعيض . بل المسموح من الرأس اوله أو آخره واما اذا كانت الباء زائدة فالرأس كله مسموح فليس هناك احتمال .

٣/ لأن اصحاب هذا القول لا يرون تجديد الماء لسحبها كما سبق في نسبة المذاهب في

المذاهب الثلاثة

٤/ السواشي جمع ساقية وهي الريح ، المور ، التراب ، القطر ، المطر .

س	ص	كلمات غير واضحة	ايضا حها
٢١	٤٤	لأنه لا يمكن مناك	لأنه يمكن مناك .
١١	٥١	لقائمة بنت حبيش	لقائمة بنت أبي حبيش .
	٦٨	خصم الوضوء ومن ذلك	خصم الوضوء من ذلك، كما في بعض النسخ .
٢٠	٦٩	ولذلك ما نقول	ولذلك نقول كما في بعض النسخ .
٦	٨٣	وقياسا على البول والمذي	وقياسا على البول والودي ( ١ )
٨	٨٤	وفي بعض النسخ : والمجرت الشافعية .	واضطرت الشافعية
١	٨٨	ان العمل ما لم يجب	ان العمل لم يجب
٤	٨٩	لانه قضاء ما اذا كان	لانه قضاء اذا كان
٦	٩١	اما ان اردنا أن نفهم من الحديث الكفر الحقيقي يجب علينا .	اما ان نفهم من الحديث الكفر الحقيقي فيجب علينا
٨	٩١	ان يحمل على اسم الكفر على غير موضعه .	ان يحمل اسم الكفر على غير موضعه .
٦	١٠٠	ان لهما وقتين وقت خاص بهما ووقت مشترك	ان لهما وقتين وقتا خاصا بهما ووقتا مشتركا ( ٢ )
١٨	١١٠	والجمهور انه ليس	والجمهور على أنه ليس
١٠	١١١	تقد به : ومن حيث خرجت قول وجهك شارب المسجد الحرام .	قول وجهك جهة شارب المسجد الحرام كما في بعض النسخ ( ٣ )

لان الكلام في حكم المذي وهو الذي يقاس على البول والودي كما هو الظاهر من السياق .  
 لان قوله : وقت يدل من قوله : وقتين يدل بعض من كل ، ويمكن حمله على أنه خبر لمبتدأ  
 محذوف تقديره أحد ما وقت خاص بهما وثانيهما وقت مشترك .  
 سبق الكلام على ما يتعلق بهذا الموضوع في الكلام على المحاذير بالحذف في أسباب الخلاف .

ايضا احدها	الكلمات غير الواضحة	١٣	١٤	١٥
عمل في الركوع والسجود كما في بعض النسخ .	عمل في الركوع والسجود	٢٤	١٢٨	١
الاولى ان يقول : عند البسغ ( ١ )	وهو مفهوم ضميف عند الاكثر	٢٣	١٢١	١
بسر بن مهن .	بشر بن محمد	٢١	١٤٢	١
لانها تكون	لانها كانت تكون	٤	١٤٢	١
فكانها تنتقل	فكانها كانت تنتقل	٤	١٤٢	١
عن عبد الله بن شملة او شملة بن عبد الله بن أبي مسير .	عن أبي سعيد عن ابيه	١٨	٢٨١	١
هي مرتبة . كما في بعض النسخ .	هي غير مرتبة	٣	٣٠٥	١
اذ كانوا هم أفهم بمفهوم الاحوال .	اذ كانوا هم أفهم	١٢	٣٠٥	١
واذا اشترطوا .	واختلغوا اذا اشترطوا	٢٤	٣١٧	١
وفي مطلق النذر عند من يرى ذلك ، واختلغوا ما هي الاشياء . الخ	التتابع في النذر او كان التتابع لازما فمطلق النذر الخ			
الشافعي واحمد وابوعبيد . ( ٢ )	الشافعي وابوشور وابوعبيد	٢٠	٢٢٢	١
ولا خلاف انه يلزم الاحرام كما في بعض النسخ .	ولا خلاف انه لا يلزم الاحرام	٨	٢٢٥	١
فقال : عمل في هذا الوادي المبارك	فقال : عمل في هذا الوادي المبارك	٢٦	٢٣٥	١
وقال ابو حنيفة يهزئ . كما في بعض النسخ . ( ٣ )	وقال ابو حنيفة لا يهزئ	٢	٣٤٧	١

لان الاكثرية من العلماء يحتجون بمفهوم المخالفة والاحكامم الذين يسمون ذلك .  
لان ذكر مذنب ابو شور سيأتي .  
لان مذنب ابو حنيفة جواز الطواف بهزئ الشهادة على تفصيل في ذلك .

ج	ص	س	الكلمات غير الواضحة	الايضاح
١	٢٤٥	٦	انهم كانوا لا يسمون	انهم كانوا يسمون .
١	٢٤٨	٧	ولا بمعنى الا أيام الحج	ولا بمعنى أيام الحج .
١	٢٤٨	٢٠	عن عبد الله بن عمر الديلي	عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي
١	٢٥٠	٤/٣	ان دفع منها الى بعد نصف الليل الاول	ان دفع منها الى منى قبل نصف الليل الاول ( ١ )
١	٢٥٠	١٠	ومن حجة الغريق الاول	ومن حجة الغريق الثاني ( ٢ )
١	٢٥٠	١٥	ان يبيت الناس بها ويجمعون بين ...	ان يبيت الناس بها ويجمعوا بين . . .
١	٢٥١	٢٢	واليوم الذي بعده	واليوم الذي قبله .
١	٢٧١	٢٤	والقول بان لا يفترقا .	والقول بان يفترقا .
١	٢٧٣	٥	في ترك نسك منها	في ترك نسك منها .
١	٢٨٦	٢٦	فأيتهن ما اجابوك فأقبل	فأيتهن اجابوا، فأقبل .
٢	٨	٤	ان اصل منع الخيار في البيع هو الغرر .	ان اصل الخيار في البيع هو منع الغرر
٢	٩	١٢	لان الاصل براءة الذمة	الا ان الاصل براءة الذمة .
٢	١٥	٢٥	اذا لم تكن فيها الكفاة	اذا لم تكن فيه الكفاة .
٢	٢٤	١	اعنى أن يكون يقع بالسلاق الذي قبل الدخول .	اعنى ان يقع السلاق الذي يكون قبل الدخول .
٢	٢٧	١٠	هو مثل قول مالك .	هو مثل قول احمد وداود .
٢	٢٨	١٢	ومن جوز في النكاح من الجهل مالا يجوز في البيع .	ومن جوز في النكاح مالا يجوز في البيع من الجهل

١/ لان لزوم الدم عند الشا فعية اذا دفع من مزد لفة قبل نصف الليل الاول لا بعده .  
 ٢/ لان الحجية التي يذكرها لا تتفق مع مذمب الفريق الاول وهم الاوزاعي وجماعة ممن التابيين .

ج	س	س	الكلمات غير الواضحة	الايضاح
٢	٢٩	١٦	وقال ابو حنيفة ان كانت له امرأة فلما الفاد رعم وان لم تكن له امرأة فلما بمهر مثلها . الخ	وقال ابو حنيفة ان لم تكن له امرأة فلها الفاد رعم وان تكن له امرأة فلها بمهر مثلها . الخ
٢	١٢	٢٤	ان اللبس لشهوة يحرم الأم	ان اللبس لشهوة يحرم البنت ( ١ )
٢	٤٦	٨	غيلان بن سلامة الثقفي	غيلان بن سلامة الثقفي .
٢	٥٨	٦	الى أنها اختلفت في الوقت	الا انها اختلفت في الوقت .
٢	٦٥	٢٥	لأنه كان يكون كالطلق	لأنه يكون كالطلق .
٢	٨١	٢٣	لأنه ليس يكره على اللفظ	لأنه يكره على اللفظ تأمل .
٢	٨٦	١٦	وحجة الفريق الاول ان العلماء .	وحجة الفريق الثاني ان العلماء .
٢	١٧	١	او ملك يمين او ام ولد او غير ام ولد .	او ملك يمين أم ولد او غير ام ولد .
٢	١٠٥	٢٠	لا تجب دون العمود	تجب دون السود .
٢	١١٦	١٤	حديث سعد	حديث سهل بن سعد .
٢	١٢٤	١٧	حديث عمر بن الخطاب	حديث عبد الله بن عمرو بن الخطاب .
٢	١٤٥	١٧	لان ما لا ينقل القبر عنده	لان ما ينقل القبر عنده فيه التولية .
٢	١٥٠	٢	البيع المعلق بشرط التبقية	البيع المعلق بدون شرط التبقية .
٢	١٥٩	١٦	ولا يجوز عند الشافعي وأبي حنيفة	ويجوز عند الشافعي وأبي حنيفة .
٢	١٢٤٠	١	شبهت الشرع في العمل .	شبهت الشرع في العمل بما قبل الشرع في العمل ( ٢ )

لان الكلام في تحريم البنت بسبب مباشرة الأم .

لان المشبه به في جواز الفسخ هو ما قبل الشرع في العمل والمشبه مو فيما اذا شرع في

العمل فجواز الفسخ قبل الشرع في العمل هو محل اتفاق وهو المشبه به وجواز الفسخ

بعد الشرع هو محل اختلاف وهو المشبه .

س	س	الكلمات غير الواضحة	الايضاح
٢٨١	١٥	في أنه رشيد الا حتى يعلم رئده .	في أنه رشيد حتى يعلم رشده .
٢٨٤	١	والابنة بعد البكر بلوغها .	والابنة البكر بعد بلوغها . كما في بمعنى النسخ .
٣٨٧	١٧	فينبغي ان تثبت	فينبغي ان يثبت أى من وقت له
٤٤٧	١٢	لا بالربع دينار	لا بربع الدينار .
٤٤٧	١٢	الثلاثة دراهم	وثلاثة الدراهم ( ١ )

١/ لأن العدد اذا اردت تسميته بأل يتبع فيه التاريز الآتى :

٢/ اذا كان العدد مفردا مضافا تدخل آل على المضاف اليه فتقول : ثلاثة الدراهم

ورم الدينار ، خمسة الرمال .

٣/ واذا كان العدد مركبا تدخل ال على العدد فتقول : الثلاثة عشر ، الخمسة عشر .

٤/ واذا كان العدد محطوف تدخل ال على المحطوف والمضاف عليه : فتقول :

الخمس والمشرون .

٥/ واذا كان العدد من الفاظ المقود تدخل ال على لفظ العدد فتقول : الثلاثون ،

الاربعون .

( الخاتمة )

بمقد هذه الدراسات المتواضعة لشخصية الفقيه ابن رشد وتلك الاستدلالات السريفة على جوانب من كتاب ( بداية المجتهد ) واثر هذه الوقعة القصيرة بمنظرة هامة على مقدمة الكتاب الأصولية بتحليلها وكشف ما غمض منها ، وعقب ما سر بنا من تلك الاشارات اللطيفة الى منهج المؤلف وأسلوبه في عرض موضوعات الكتاب ، وبمد تلك الملاحظات المابرة التي لا تقلل من شأن هذا المؤلف العظيم كان له أن أقرر ما يلي :

أولا : كان ابن رشد من المفكرين الذين يتميزون بمنزارة الانتاج والاعطاء والنفس الاويل ، فقد ألف ولخص وشرح كثيرا من الكتب التي غمرت الدنيا بمعارفها وفوائدهما وان كان كثير من تلك الآثار لم يصل الى أيدي الباحثين وطلبة العلم .

ثانيا : انه من الطبقة التي تحررت من ريقه التقليد الى حرية الرأي ومن اللمة التعصب والجمود الى نور العدل والانصاف يدور حيثما دار الحق ويكون بما كان الصواب ، فكان ينظر الى المسائل الفقهية حسب قوة الدليل أو ضعفه بغفر النظر عن قائله ومذهبه وقد مر علينا مصداق ذلك عند الكلام على مثاليسه ابن رشد في موقف الانصاف والترجيح حسب الادلة .

ثالثا : ان الدراسات السابقة لكتاب بداية المجتهد قد أوضحت جانبا كبيرا ما يتمتع به أولئك الفقهاء من جزالة الرأي وقوة البحث والتنقيب عن الصواب من نظائره . كما أهدت تلك الدراسات الى حقيقة هامة لا بد من القول بها ، ذلك ان الفقهاء على اختلاف درجاتهم العلمية متفقون على أن الأصل في استخراج الأحكام هو الأداة الشرعية ، والاختلاف الواقع بينهم انما هو اختلاف في طريق الاستنباط وكيفية الاستخراج ، فبعضهم يتخذ طريقا يخالف ما نماء الأخرأويثبت منها لا يرى الآخر اثباته ، ومصداق ذلك أن الاختلاف في الرأي كان موجودا عند سلف هذه الأمة ولم يكن داعيا للتعصب ولا للفرقة والابتعاد عن أهدافهم السامية وهي الوصول الى جادة الحق ، وما كان هدفهم عند البحث وما يلزمه



من الاختلاف الا تعمري الحق، والصواب ، لذلك، اذا لاح لأحدهم وجه الحق  
تجهوا اليه مسرعين مستبشرين بظهوره ثم استمسكوا به تاركين آراءهم جانبا .  
رابعا : ان تلك الاستطلاعات قد برهنت ان هذا الكتاب لفي حاجة الى  
قلام الباحثين بتحقيق نصوصه وتوضيح غوامضه والتثبت من صحة نسبة الآراء الى  
أربابها ، ولعل هذا ليس من السهل بكان ، وحيث ان صاحب البداية من  
اولئك الأئمة الأوائل الذين فهموا الشريعة اصولا وفروعا وتعمقوا في أسرار  
لواحدما وضوابطها جملة وتفصيلا ، ثم حاولوا أن يقدموا لمن بعدهم خلاصة  
ما توصلوا اليه ما استطاعوا اليه سبيلا ، فقد جمع المؤلف بين دفتي هذا الكتاب  
كثيرا من فقه الصحابة والتابعين بالاضافة الى مذاهب أئمة الأئمة المدونة  
فيها. وغير المدونة كما أورد كثيرا من الأحاديث والأشعار الأمر الذي قد يؤدي  
الى صعوبة الموقف. حيث أن الباحث لا يستطيع الا أن يقف مبهورا أمام عظم  
هذه المنجزات ، اللهم الا اذا توفرت لديه تلك المراجع الأصلية التي اعتمدها  
ابن رشد في تدوين مسائل الكتاب ، وقد مرت بنا الاشارة الى شيء من هذا  
القبيل .

خامسا : كشفت لنا تلك الدراسة ان الحفيد ابن رشد كثيرا ما جعل الاختلاف  
في الاحكام الفقهية ناشئا من الاختلاف في القواعد الأصولية ، وما ذلك الا لتلك  
العلاقة الوثيقة والارتباط المباشر بين الآراء الفقهية والقواعد الأصولية ، ونظرا  
لذلك ينبغي للطالبة المعاصرين العناية بأصول الفقه الاسلامي كما هو الشأن  
لأئمتنا الأوائل وأساتذتنا الأفاضل فقد أسهموا في ازالة الركام عن اصول الفقه  
الاسلامي تعليلها وتأليفها فكانت لهم اليد الطولى في هذا المضمار .

سادسا : ان الدارسين لكتاب ( بداية المجتهد ) والمطلع على مضامينه  
الفقهية المملعة أمينا ليدرك كل الادراك أن من أسباب تعدد المذاهب الفقهية  
هو الاختلاف في مارق الاجتهاد ، مع اتفاقهم جميعا على أن الأصل السني  
لا يعدل عنه في التشريع ويقضى على كل ما سواه متى وجد هو كتاب الله ثم

سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، كما ان الدارس يدرك أيضا أن هذا الاختلاف لم يكن متعمدا لأنه ما من امام الا بذل غاية جهده ففى الوصول الى ما يدل عليه القرآن أو السنة أو هما جميعا مع كل التحريات وطلب الرغمة من ذلك وقع بين الأئمة اختلاف كثير فى استنباط الأحكام من هذين المصدرين .

سائما : ان هذه الدراسة هى لبنة أولى تتبعها لبنات وخطوة تتبعها خطوات اخرى ان شاء الله فى سبيل خدمة هذا الكتاب والله أسأل ان يتقبل هذا اليسير من العمل وأن يجعله طريقا الى ما هو أفضل . سدد الله خطانا وجنبنا الزلل والله ولى التوفيق .

أهم المصادر والمراجع

( أ )

- ١ - أحكام القرآن احمد بن علي الرازي الجصاص - دار الكتاب العربي بيروت لبنان  
طبعه ١٣٣٥ هـ .
- ٢ - أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن - محمد الأمين الشنقيطي - مطبعة  
المدني - القاهرة ١٣٨٤ هـ .
- ٣ - أحكام القرآن - محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي - تحقيق علي محمد  
البيضاوي - الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
- ٤ - الاحكام في اصول الأحكام : علي الآمدي - مؤسسة الحلبي وشركاه القاهرة  
١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
- ٥ - الاحكام في اصول الأحكام لعلي بن حزم - مطبعة العاصمة القاهرة .
- ٦ - ارشاد الفحول : محمد الشوكاني - مطبعة صطفى البابي الحلبي بصر .
- ٧ - ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري : احمد بن محمد القسطلاني - المطبعة  
السادسة - بولاق مصر ١٣٠٤ هـ .
- ٨ - احكام اهل الذمة : ابن قيم الجوزية - مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م
- ٩ - اعلام الموقعين : ابن قيم الجوزية - مطبعة السعادة بصر . تعليق محي الدين  
عبد الحميد .
- ١٠ - أساس البلاغة - للزمخشري - تحقيق عبد الرحيم محمود - القاهرة - مطبعة دار الكتب  
المصرية .
- ١١ - الأم : للإمام الثماصي - دار الشرب القاهرة .
- ١٢ - اصول السرخسي : احمد بن ابي سمل - مطابع دار الكتاب العربي الهند .
- ١٣ - اصول الفقه : محمد أبو النور - مطبعة دار التأليف بصر .
- ١٤ - اصول الفقه الاسلامي : محمد سلام مذكور الطبعة الاولى ١٩٧٦ م دار النهضة  
العربية - القاهرة .
- ١٥ - اصول الفقه لأبي زمره ملتزم الابع والنشر دار الفكر العربي - القاهرة
- ١٦ - اصول الفقه : محمد زكريا البرديسي - الطبعة الثالثة ١٣٨٩ - ١٩٦٩ م دار  
النهضة العربية بالقاهرة .

- ١٧ - الاحاطة في أخبار غرناطة : لسان الدين الخطيب - تحقيق محمد عبد الله ضان  
مكتبة الخانجي القاهرة - الطبعة الاولى ١٣٩٤ - ١٩٧٤ م .
- ١٨ - الامام مالك : محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي .
- ١٩ - الأنبياء المطارب بروفي القرطاس في أخبار ملوك المغرب لابن أبي زرع الفارسي  
المستشرق كارل تور ١٨٤٣ م .
- ٢٠ - الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى : احمد بن خالد الناصري : دار الكتاب  
الدار البيضاء ١٣٧٣ ، ١٩٥٤ م .
- ٢١ - ابن رشد : محمود العقاد - دار المعارف بصر - الطبعة الرابعة : ١٩٧١ م .
- ٢٢ - ابن رشد وفلسفته الدينية : د / محمود قاسم . جامعة مخيمر مكتبة الانجلو المصرية  
الطبعة الثالثة ١٩٦٩ م .
- ٢٣ - ابن رشد والرشدية : رينان عيسى البابي : ١٩٥٧ م القاهرة .
- ٢٤ - ابن رشد وتلخيص الخطابة : تحقيق عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة بصر ١٩٦٠ م .
- ٢٥ - ابن حنبل : محمد ابو زهرة - دار الثقافة العربية للطباعة .
- ٢٦ - اصول الفقه : الشيخ محمد الخصري - الطبعة الخامسة ١٣٨٥ هـ ، ١٩٦٥ م المكتبة  
التجارية الكبرى بصر .
- ٢٧ - الاستذكار : ابن عبد البر : تحقيق علي النجدي : القاهرة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م  
المجلس الأعلى للشئون الاسلامية . ج ٠ م ٠ ع ٠ .
- ٢٨ - أزهار الرياض في أخبار عياض : شهاب الدين احمد بن محمد المقرئ التلمساني  
مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة القاهرة ١٣٦١ هـ ، ١٩٤٢ م .
- ٢٩ - أسباب اختلاف الفقهاء : أبي جعفر محمد بن جرير الطبري - الطبعة الثانية  
بيروت لبنان .
- ٣٠ - الانصاف في بيان أسباب الاختلاف : ولي الله الدهلوي - دار النفايس - الطبعة  
الثانية : ١٣٦٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- ٣١ - أسباب اختلاف الفقهاء : علي الخفيف - طبعة الرسالة القاهرة . شارع حمود  
المقاول ٣ عابد بن - ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م .
- ٣٢ - أشرف المقاصد في شرح المقاصد : احمد بن محمد بن محمد بن يعقوب المكاس  
الطبعة الخيرية - الطبعة الاولى : ١٣٢٥ هـ .

- ٣٣ - الأعلام : خير الدين الزركلي - الجزء السادس .  
٣٤ - الاشراف على مسائل الخلاف القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي  
المالكي - مطبعة الارادة .  
٣٥ - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية : الدكتور صافي سميد - مطبعة الرسالة  
بيروت - لبنان - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .

( ب )

- ٣٦ - بدائع الصنائع : علاء الدين ابي بكر مسعود الكاساني - مطبعة العاصمة القاهرة  
٣٧ - البحر المحيط للزركشي - دار الكتب القاهرة .  
٣٨ - البيان المغرب في اخبار المغرب : ابن عذارى المراكشي - مكتبة صنادير بيروت  
مطبعة المناهل : ١٩٥٠م - يقال انه لم يمتد على اسم العذارى وحياته غير انه  
عاش في القرن الثالث عشر كما في مقدمة البيان المغرب ووجدت بخطها بخط الملماء  
ان اسمه محمد بن عذارى المراكشي ابو عبد الله من اهل القرن السابع الهجري  
والله اعلم .  
٣٩ - بذية الملتصق في تاريخ رجال اهل الأندلس : احمد بن يحيى - دار الكتاب العربي  
مطابع سجل العرب - القاهرة ١٩٦٧م .

( ت )

- ٤٠ - التفسير الكبير : محمد بن عمر الفخر الرازي - الطبعة الثانية - دار الكتب العلمية  
طهران . المطبعة البهية الأزهر بصر .  
٤١ - تفسير الخازن : علي بن محمد الخازن - دار الفكر بيروت .  
٤٢ - التلويح في كشف حقائق التنقيح : مسعود بن عمر التفازاني : مصافي الباهي بصر .  
٤٣ - تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي : محمد عبد الرحمن المباركفوري - مطبعة المدني  
الطبعة الثانية ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م .  
٤٤ - تهذيب التهذيب : ابن حجر العسقلاني . الطبعة الاولى ١٣٢٧هـ الهند .  
٤٥ - التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين : عبد الله بن السيد  
تحقيق د / احمد حسن وغيره - الطبعة الاولى : ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م دار الاعتماد  
القاهرة .

- ٤٦ - تدريب الراوى : عبد الرحمن السيوطى - الطبعة الاولى : ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م  
المكتبة السلمية محمد نمكانى المدينة .
- ٤٧ - تاريخ ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون : دار الكتاب اللبنانى طبعة ممتوق  
اخوان . ١٦٥٩ م .
- ٤٨ - تاريخ الاندلس فى عهد المرابطين : يوسف أشياخ . الطبعة الثانية : ١٩٥٨ م  
مؤسسة النخاجى القاهرة .
- ٤٩ - تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ج ١ د / يحيى هويدى - مكتبة النهضة  
المصرية القاهرة : ١٩٦٦ م .
- ٥٠ - تاريخ المذاهب الاسلامية : ابو زهرة - طبعة المدنى القاهرة .
- ٥١ - تاريخ الفكر الأندلسى : لانخل - ترجمة حسين مؤنس . مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٥ م
- ٥٢ - تاريخ قضاة الأندلس : الشيخ ابو الحسن النباهى . دار الكتاب المصرى الطبعة  
الأولى ١٩٤٨ م .
- ٥٣ - التكملة لكتاب الصلاة : ابو عبد الله محمد ابن الأثار . طبعة السيادة بمصر  
١٣٧٥ - ١٩٥٦ م .
- ٥٤ - تاريخ الأمم : صاعد الأندلس مناصوط مكتب الحرم المكى برقم ٦١ .
- ٥٥ - التفكير الفلسفى فى الاسلام : د / عبد الحليم محمود . طبعة الانجلو المصرية  
الطبعة الثالثة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م .
- ٥٦ - تفسير النصوص فى الفقه الاسلامى د / محمد أديب صالح - المكتب الاسلامى  
ببيروت لبنان - الطبعة الثالثة ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- ٥٧ - التقليد فى الشريعة الاسلامية : عز الدين بحر المعلوم - دار الزهراء بيروت لبنان  
الطبعة الاولى : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- ٥٨ - تهافت التهافت : ابن رشد تحقيق د / سليمان دنيا - دار المعارف القاهرة  
الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .
- ٥٩ - تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر : ابن رشد - تحقيق د / محمد سليم  
القاهرة - ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

- ٦٠ - تلخيص السلفية : ابن رشد - تحقيق محمد سليم . مطبعة دار الكتاب القاهرة  
١٩٧٣ م .
- ٦١ - تهافت الفلاسفة : الفزالي : تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بصر الطبعة  
الرابعة - ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .
- ٦٢ - تفسير التحرير على كتاب التحرير : محمد أمين - صافي البابي بصر ١٣٥٠ هـ
- ٦٣ - تخریج الفروع على الأصول : محمود بن احمد الزنجاني - تحقيق محمد أديب  
صالح - الطبعة الثانية : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م مؤسسة الرسالة بيروت .
- ٦٤ - التمهيد : ابن عبد البر يوسف بن عبد الله - تحقيق مصطفى احمد العلوي وغيره  
المطبعة الملكية الرباط : ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
- ٦٥ - تلخيص الجبير في تخریج أحاديث الرافعي الكبير : احمد بن علي المسقلاني  
تحقيق عبد الله هاشم - شركة الطباعة الفنية بالدراسة القاهرة ١٣٨٤ - ١٩٦٤ م

( ج )

- ٦٦ - جامع البيان في تفسير القرآن : محمد بن جرير الطبري : دار المعرفة بيروت  
لبنان - الطبعة الثانية : ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- ٦٧ - جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس : محمد بن فتوح الحميدي : مطبعة السعادة  
مكتبة نشر الثقافة الاسلامية - الطبعة الاولى ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م .

( ح )

- ٦٨ - هجرة العرب في الأندلس : ليفي . دار مكتبة الحياة بيروت الطبعة النجمي  
بيروت .
- ٦٩ - الحركة اللغوية في الأندلس : البير حبيب مطلق . صيدا بيروت ١٩٦٧ م .
- ٧٠ - حاشية المطار على جمع الجوامع : حسن المطار المكتبة التجارية الكبرى مطبعة  
صافي محمد بصر .

( خ )

- ٧١ - الخصائص الكبرى : جلال الدين السيوطي تحقيق د / محمد خليل حراس . دار  
الكتب الحديثة . مطبعة المدني : ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م القاهرة .

( د )

- ٧٢ - درء تعارض العقل والنقل : ابن عبيد - تحقيق د / محمد رشاد . مطبعة  
دار الكتب . ١٩٧١ م ج ١ .
- ٧٣ - الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب : ابراهيم بن علي المدني . مطبعة  
المنار - الجمالية بصرى الطبعة الاولى : ١٣٥١ هـ .
- ٧٤ - دولة الاسلام في الاندلس : محمد عبد الله عنان . مطبعة لجنة التأليف والترجمة  
والنشر - القاهرة الطبعة الاولى : ١٣٦٢ هـ - ١٩٤٣ م .
- ٧٥ - دولة الاسلام في الاندلس القسم الثاني - مكتبة الخانجي القاهرة الطبعة الرابعة  
١٣٨١ هـ - ١٩٦٦ م .
- ٧٦ - دائرة المعارف الاسلامية تعريف محمد ثابت وفيه - ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م الجزء  
الاول : ١٦٦ - ١٧٥ .
- ٧٧ - دول الطوائف : محمد عبد الله عنان - مكتبة الخانجي - القاهرة الطبعة الثانية  
١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .
- ٧٨ - الدر المختار : محمد علاء الدين الحصكفي مع حاشية ابن عابدين الرد المختار  
الطبعة الثانية : ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

( ز )

- ٧٩ - الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة : لابي الحسن علي بن بسان الشنتريني  
القسم الاول ١/م . طبعة ١٩٣٦ م .

( ر )

- ٨٠ - رحمة الأمة في اختلاف الأئمة : محمد بن عبد الرحمن الدمشقي الشافعي المطبعة  
البيهية بصرى ١٣٠٤ هـ .
- ٨١ - رد المختار على الدر المختار : محمد أمين المعروف بابن عابدين - دار احياء  
التراث العربى - بيروت لبنان .
- ٨٢ - روح المعاني في تفسير القرآن : محمود الأوسى - ادارة الادباعة النضرية بيروت .



( ز )

٨٣ - الزوائد في فقه الامام احمد : محمد بن عبدالله - المطبعة السلفية .

( س )

٨٤ - السنن الكبرى : الامام البيهقي احمد بن الحسين - دار المعارف الهند -  
الطبعة الاولى ١٣٤٤ هـ .

٨٥ - سنن الدارقطني : علي بن عمر مع تمليقه - الناشر السيد عبدالله ماشم  
الدراسة القاهرة - شركة الباعة الفنية : ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

٨٦ - سبل السلام : محمد بن اسماعيل العنماني - مصافق الباهج بحصر الطبعة  
الرابعة ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م .

٨٧ - سنن أبي داود : سليمان بن الأشعث - مطبعة السعادة - الطبعة الثانية  
١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .

٨٨ - سنن النسائي : احمد بن شبيب - دار احياء التراث العربي بيروت الطبعة  
الاولى : ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م .

( ش )

٨٩ - شرح حديث انما الأعمال بالنيات : ابن تيمية - الطبعة الثانية : ١٣٩٧ هـ  
الناشر : قصي محب الدين القاهرة .

٩٠ - الشرح الكبير : احمد الدردير مع حاشية الدسوقي . دار الفكر بيروت .

٩١ - شرح تنقيح الفصول : احمد بن ادريس القرافي الطبعة الاولى : ١٣٩٣ هـ -  
١٩٧٣ م - مكتبة الكليات الأزهرية .

٩٢ - شرح مسلم - الامام النووي - المطبعة الحصرية - القاهرة ارغف شريف .

٩٣ - شرح منتهى الارادات - منصور البهوتي - المكتبة السلفية المدينة .

٩٤ - شرح المنار وحواشيه : عبداللطيف بن ملك وغيره - مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ .

٩٥ - شرح البدخشي مناهج المتتول : محمد بن الحسن البدخشي . مطبعة محمد

علي صبيح بالازهر بصر ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

( ص )

٩٦ - الصلة : لابن بشكوال : ابو القاسم خلف الله بن عبد الملك - دار المصرية  
للتأليف والترجمة ١٩٦٦م مطابع سجل السرب القاهرة .

( ط )

٩٧ - طبقات الأمم : صاعد الأندلس تحقيق الآب لويس شيخو . المطبعة الكاثوليكية  
بيروت ١٩١٢م .

٩٨ - طبقات الأملياء : سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل مطبعة  
المعهد الفرنسي القاهرة .

٩٩ - طبقات النحويين : ابوبكر محمد بن الحسن الزبيدي - تحقيق ابراهيم . المطبعة  
الاولى : ١٩٥٤م القاهرة .

( ع )

١٠٠ - عيون الأنبياء في طبقات الأملياء : احمد بن ابي أصيبعة . المطبعة الاولى  
١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م .

١٠١ - عيون الانبياء في طبقات الاطباء - دار الفكر بيروت لبنان : ١٩٥٧م

١٠٢ - عمدة القارى شرح صحيح البخارى : محمود بن احمد العيني الدامعة النخيرية

١٠٣ - العمدة شرح العمدة : عبد الرحمن المقدس : مكتبة الرياض الحديثة الرياض .

( ف )

١٠٤ - فتح القدير تفسير محمد بن علي الشوكاني : مصطفى البابي الحلبي المطبعة  
الاولى ١٣٤٩هـ .

١٠٥ - فتح الباري بشرح البخارى : ابن حجر مصطفى البابي : ١٢٧٨هـ - ١٩٥٩م

١٠٦ - فيفتح القدير شرح جامع الصنير : محمد عبدالرؤف المناوي مطبعة مصطفى محمد  
المطبعة الاولى ١٣٥٦هـ - ١٩٢٨م .

١٠٧ - فتح القدير : الكمال ابن الممام - مطبعة مصطفى البابي : المطبعة الاولى  
١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م .

١٠٨ - فهرست ابن خير : ابوبكر محمد بن خير تحقيق كوديزا بيروت ١٩٦٣م

- ١٠٩ - الفهرست : محمد بن اسحاق النديم - المطبعة الرحمانية بصر ١٣٤٨ هـ .
- ١١٠ - الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر - تحقيق محمد منى الدين مكتبة  
محمد علي صبيح مطبعة المدني القاهرة .
- ١١١ - فجر الأندلس : د / حسين مؤنس الشركة العربية للطباعة - القاهرة الطبعة  
الاولى : ١٩٥٩ م .
- ١١٢ - فلاسفة الاسلام : سميد عبد العزيز - دار الشعب - القاهرة .
- ١١٣ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : تحقيق محمد عمار  
دار المعارف بصر - ١٩٧٢ م .
- ١١٤ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت : محمد بن نظام : الطبعة الاولى ١٣٢٢ هـ  
الطبعة الأميرية ببولاق مصر .
- ١١٥ - الفائق في غريب الحديث : جار الله محمود بن عمر الزمخشري : تحقيق علي  
محمد البجاوي . عيسى البابي - الطبعة الثانية .
- ( ق )
- ١١٦ - قادة فتح المغرب العربي : محمود شيهت خطاب دار الفكر العربي - بيروت  
الطبعة الثانية : ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٣ م .
- ١١٧ - قضاة قرطبة وعلما افريقية : محمد بن حارث الخشن القيرواني ١٣٧٢ هـ .
- ( ك )
- ١١٨ - كشف الاسرار : عبد العزيز البخاري - دار الكتاب العربي بيروت لبنان  
١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .
- ١١٩ - كتاب الفقه على المذاهب الأربعة : عبد الرحمن الجزيري . مطبعة السعادة بصر  
الطبعة الثانية .
- ١٢٠ - كتاب الكافي : ابن عبد البر . تحقيق د / محمد محمد مكتبة الرياض الحديثة  
الطبعة الاولى : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

- ١٢١ - الكامل في التاريخ : ابن الأثير - دار صادر بيروت لبنان ١٣٨٦ هـ -  
٠ م ١٩٦٦
- ١٢٢ - كشف الحائون عن اسامي الكتب والفنون - حاجي خليفة - المطبعة البهية  
٠ م ١٩٤١ - ١٣٦٠ هـ
- ٢٢٣ - كشف القناع عن متن الاقناع : منصور بن يونس البهوتي - مكتبة النص  
الحدیثة - الرياض .

( ل )

- ١٢٤ - لسان العرب : ابن منظور - دار صادر بيروت : ١٣٧٤ هـ - ١٣٧٦ هـ .
- ١٢٥ - لحن المزام : محمد الحسين الزبيدي - الطبعة الاولى : ١٩٦٤ م القاهرة
- ١٢٦ - لسان الميزان : ابن حجر - الطبعة الثانية : ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م مؤسسة  
الاعلى بيروت لبنان .
- ١٢٧ - اللباب في شرح الكتاب : عبد الفنى الميداني - تحقيق محمد محي الدين .

( م )

- ١٢٨ - المجموع للنووي : محي الدين بن شرف . زكريا علي يوسف - مطبعة الامام بصر
- ١٢٩ - المنتقى شرح الموطأ : سليمان بن جلفك - مكتبة محمد علي الصبيح - الطبعة  
الاولى ١٣٣١ هـ مطبعة السعادة .
- ١٣٠ - المستصفى : الفزالي . المطبعة الكبرى صطفى محمد - الطبعة الاولى  
١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .
- ١٣١ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة : احمد بن مصطفى - دار الكتب الحديثة  
مطبعة الاستقلال - القاهرة .
- ١٣٢ - مسند الامام احمد بن حنبل - المكتبة الاسلامي للطباعة والنشر - دار صادر بيروت
- ١٣٣ - المقدمات لابن رشد الجند . مطبعة السعادة بمجموع معاقلة مصر ١٣٢٥ هـ .
- ١٣٤ - المعجب في تلخيص اخبار المغرب : عبد الواحد المراكشي . مطبعة الاستقامة  
القاهرة الطبعة الاولى : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٩ م . المكتبة الكبرى مصطفى محمد

- ١٣٥ - المدخل لصناعة المنطق المقدمة : يوسف بن محمد - الأبرقة مدرهد أسبانيا  
٠ م ١٩١٦
- ١٣٦ - مقارنة المذاهب : محمود شلتوت وغيره : مطبعة محمد علي صبيح الأزهر  
طبعة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م
- ١٣٧ - مدخل الفقه الاسلامي : مذكرة الدكتور : طنطاوي مصطفى النداوي
- ١٣٨ - المعنى لابن قدامة : عبدالله بن احمد - مطبعة العاصمة شارع الفكي
- ١٣٩ - المعنى لابن قدامة : تحقيق محمود عبد الوهاب فايد . مع المقدمة مكتبة  
القاهرة الصادقية بالازهر .
- ١٤٠ - المحلى : محمد بن علي بن حزم الاندلسي - مطبعة الامام تحقيق خليل هراس
- ١٤١ - المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد : محمد عمارة دار المعارف بمصر ١٩٧١ م
- ١٤٢ - مقاصد الفلاسفة : الخزالي . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف بمصر  
الطبعة الثانية : ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م
- ١٤٣ - مقدمة ابن خلدون : عبد الرحمن ابن خلدون . اعيسى البابي . الطبعة الاولى  
١٩٦٠ م . نسخة اخرى طبعة بيروت ١٩٠٠ م . والطبعة الرابعة دار احياء  
التراث العربي بيروت .
- ١٤٤ - مناهج الادلة في عقائد الملة : ابن رشد . تحقيق محمود قاسم . مكتبة الانجلو  
الاصرية . الطبعة الثالثة : ١٩٦٩ م
- ١٤٥ - معجم البلدان : ياقوت بن عبدالله دار صادر بيروت : ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م
- ١٤٦ - مفتاح الوصول : محمد بن احمد التلمساني - دار الكتاب العربي بمصر الطبعة  
الاولى : ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م
- ١٤٧ - الموجز في الفقه الاسلامي المقارن : عبد السميع امام . دار الطباعة المحمدية  
بالازهر بالقاهرة .
- ١٤٨ - المفهوم ووجهيته في اثبات الاحكام : عبد الرحمن امام - رساله في الماجستير  
جامعة الملك عبد العزيز مكة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

- ١٤٩ - نتائج الأفكار تكلمة فتح القدير لابن الهمام : احمد افندي زادة مطبعة  
مصطفى المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- ١٥٠ - نيل الأوطار : محمد بن علي الشوكاني التابعة الأخيرة . مصطفى البابي
- ١٥١ - نهاية المحتاج التي شرح المنهاج : محمد بن ابي العباس الرطبي مطبعة  
مصطفى البابي بمصر التابعة الأخيرة ١٢٨٦ هـ - ١٩٦٧ م .
- ١٥٢ - نفع الياقوت من فصن الأندلس الرطبي : احمد بن محمد المقرئ . دار الكتاب  
العمري بيروت مطبعة السادة : ١٣٦٩ هـ والطبعة الأولى : ١٣٦٧ هـ -  
١٩٤٩ م مطبعة السادة بمصر تحقيق محمد محي الدين .
- ١٥٣ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد : محمد عاطف . دار المعارف ١٩٦٨ م .
- ١٥٤ - نسب الرابة لاحاديث الهندية : عبد الله بن يوسف الزيلعي التابعة الأولى  
١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م . مطبعة دار المأمون . الهند .
- ١٥٥ - نهاية السؤل في شرح المنهاج : جلال الدين الاسنوي ومعه الابهاج مطبعة  
التوفيق الادبية .
- ١٥٦ - نزهة المشتاق شرح اللمع ، محمد يحيى المكتبة العلمية هد الفتح فدا مكة  
مطبعة حجازي بالقاهرة : ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م .

( و )

- ١٥٧ - وفياء الأعيان وأنباء أبناء الزمان : احمد بن محمد بن خلكان . دار صادر  
بيروت . ١٩٧١ م - مطبعة بولاق القاهرة .
- ١٥٨ - الوافي بالوفيات : صلاح الدين خليل - التابعة الثانية : ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م

( هـ )

- ١٥٩ - هدية السارفين في أسماء المؤلفين : اسد اعيل باشا - المطبعة الهية استانبول  
١٩٥٥ م .
- ١٦٠ - الهداية مع النهاية وفتح القدير - المكتبة التكاوية الكبرى - مصنف  
محمد - القاهرة .
- ١٦١ - الدراية في تخريج أحاديث الهداية : احمد بن علي بن عبد الله المطبعة الدبالة القاهرة  
١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة
٧	أهمية الموضوع
٨	طريقة البحث
١٠	خطة البحث
	<u>القسم الاول</u>
١٢	في التمهيد وفيه :
١٣	الحاجة الى الفقه الاسلامي
١٥	مكانة الفقه الاسلامي
١٧	التفكير في مسائل الفقه والاختلاف فيها
٢٠	علم الخلاف او علم الاختلاف
٢٢	انواع الخلاف
٢٧	أسباب الخلاف
٢٩	مقارنة المذاهب وثمرتها
٣٤	منهج الأئمة في اتباع الدليل
٣٦	ذكر ابن رشد أئمة المذاهب
	<u>القسم الثاني</u>
٤٠	عصر ابن رشد واثره في التقدم العلمي
٤٢	الحركة العلمية
٥١	الاضاح السياسية
٦١	الحركة الاجتماعية
	<u>القسم الثالث</u>
٦٦	ابن رشد في عصره
٦٦	سيرة ابن رشد
٦٨	سيرة ابن رشد

الصفحة	الموضوع
٣٥	آثار العلمية
٨٨	بداية المجتهد ومكانته العلمية
	القسم الرابع :
٩٨	ابن رشد في كتابه ( بداية المجتهد )
	الباب الاول
٩٨	في عرض وتحليل مقدمة الكتاب
	الفصل الاول :
٩٨	في الطرق التي تتلقى منها الاحكام وفيه مباحث :
٩٨	المبحث الاول : في تقسيم الالفاظ من حيث العموم والخصوص
	المبحث الثاني : في تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها على الاعيان التي
١١٨	تتعلق بها الاحكام
١٢٣	المبحث الثاني : دليل الخطاب
١٢٤	المبحث الرابع : في القياس : تعريفه .
١٣٠	الفرق بينه وبين اللفظ الذي يراد به العام
١٣٧	المبحث الخامس : في اعمال النبي ( ص )
١٤١	المبحث السادس : في تقريرة ( ص )
١٤٣	المبحث السابع : في مستند الاجماع ونوعيته
١٤٣	تمهيد
١٤٦	مستند الاجماع
١٥٠	نوعية المستند
	<u>الفصل الثاني</u>
١٥٥	في الاحكام الملتقاة من تلك البارق
	<u>الفصل الثالث</u>
١٥٨	في اسباب الاختلاف كما يراها ابن رشد
١٥٨	السبب الاول : تردد اللفظ بين تلك البارق
١٦٤	السبب الثاني : الاشتراك في الالفاظ



الصفحة	الموضوع
١٧٠	السبب الثالث : الاختلاف في الاعراب
١٧٢	السبب الرابع : تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة او المجاز
١٨٤	السبب الخامس : الاطلاق والتقييد
١٨٩	السبب السادس : التمايز بين الأدلة والامثلة على ذلك
	الباب الثاني
	منهجه في الكتاب
٢٢٢	الفصل الاول : بعض الكلمات وما يراد منها
٢٢٣	الفصل الثاني : طريقته في عرض المسائل
٢٢٩	الفصل الثالث : مثالية ابن رشد في الانصاف
٢٣١	الفصل الرابع : الترجيح حسب الأدلة
٢٣٢	الفصل الخامس : نماذج من القواعد الاصولية
٢٣٨	الفصل السادس : مصادر الكتاب وتخصيات ابن رشد العلمية
٢٤٣	القسم الخامس :
	ملاحظات عامة على الكتاب وفيه فصول :
٢٤٧	الفصل الاول : في تقرير المسائل وذكر أسباب الخلاف وفيه مسائل :
٢٤٨	المسألة الاولى : سبب الاختلاف في اشتراط النية في الوضوء
٢٤٩	المسألة الثانية : سبب الاختلاف في تجديد الماء للذنين
٢٥٣	المسألة الثالثة : سبب الاختلاف في صحة الصلاة خلف الامام الجنب
٢٥٤	الفصل الثاني : في نسبة المذاهب الى أربابها وفيه مسائل :
٢٦٦	المسألة الاولى : اختلاف الأئمة في غسل ما اتسدل من اللحية في الوضوء
٢٦٧	المسألة الثانية : اختلاف الأئمة في تجديد الماء للذنين
٢٧٩	في مسح الذنين هل هو سنة او فريضة
٢٧١	المسألة الثالثة : في نوع طهارة الرجلين
٢٧٤	المسألة الرابعة : في طهارة الكلب
٢٩٦	المسألة الخامسة : اختلاف الأئمة في نقض الوضوء بمس الذكر
٢٩٧	

الصفحة	الموضوع
٢٩٨	المسألة السادسة : اختلاف العلماء في اشتراط العدد الفسل والمسح .
٣٠٠	المسألة السابعة : اختلاف العلماء في عدد الصلوات المفروضة
٣٠٨	المسألة الثامنة : اختلاف العلماء في آخر وقت صلاة العصر
٣٠٩	المسألة التاسعة : اختلاف الأئمة في الصلاة التي لا تجوز في الاقوات الخمسة .
٣١١	المسألة العاشرة : في التشويب في الصبح
٣١٣	المسألة العادية عشر : اختلاف العلماء في حكم ستر العورة للصلاة
٣١٦	المسألة الثانية عشر : اختلافهم في ائمة رابط الموافقة بين الامام والمأموم في النية .
٣١٨	المسألة الثالثة عشر : في التوجيه في الصلاة
٣٢٠	المسألة الرابعة عشر : في اختلافهم في وجوب التشهد
٣٢١	المسألة الخامسة عشر : اختلافهم في التسليم من الصلاة
٣٢٢	المسألة السادسة عشر : اختلافهم في وجوب السجود على الانف
٣٢٦	المسألة السابعة عشر : اختلافهم في اعادة الصلاة جماعة
٣٣٠	المسألة الثامنة عشر : اختلافهم في من هو اولي بالامامة في الصلاة
٣٣٣	المسألة التاسعة عشر : اختلاف العلماء في موقف المأمومين من الامام
٣٣٥	المسألة العشرون : اختلاف العلماء في حكم الانصات يوم الجمعة
٣٣٦	المسألة الحادية والعشرون : في اختلافهم في افضلية جمع التقديم او التأخير .
٣٣٧	المسألة الثانية والعشرون : في عدد سجادات التلاوة
٣٣٦	المسألة الثالثة والعشرون : في تجديد مكان الامام من الحنازة
٣٤٠	المسألة الرابعة والعشرون : اختلافهم متى يصل على الناقل
٣٤٢	المسألة الخامسة والعشرون : اختلافهم في وجوب الزكاة في مال العبد .
٣٤٣	المسألة السادسة والعشرون : اختلافهم في زكاة الثمار المحبسة الاصول .

الصفحة

المسألة السابعة والعشرون : اختلاف الأئمة في المال يباع بعد وجوب الصدقة ٣٤٥  
فيه

المسألة الثامنة والعشرون : اختلاف الأئمة في اعتبار العول والنياب في المعدن ٣٤٦

المسألة التاسعة والعشرون : اختلاف الأئمة في من فقد السنن الواجب عليه ٣٤٧  
في الزكاة .

المسألة الثلاثون : اختلاف الأئمة في بقاء حق المؤلف قلوبهم ٣٤٩

المسألة الحادية والثلاثون : اختلاف الأئمة في الفقير والمسكين أيهما أسوأ حالا ٣٥٦

المسألة الثانية والثلاثون : في حكم من قدم من السفر في رمضان وهو مفطر ٣٦٠

المسألة الثالثة والثلاثون : اختلافهم في من مات وعليه صوم ٣٦١

المسألة الرابعة والثلاثون : اختلاف الأئمة في أقل زمان الاحتكاف ٣٧٢

المسألة الخامسة والثلاثون : اختلاف العلماء في حكم الرمل ٣٧٣

المسألة السادسة والثلاثون : اختلاف العلماء في حكم الطواف خلف الحجر ٣٧٥

المسألة السابعة والثلاثون : في اختلافهم في حكم الطهارة للطواف ٣٧٨

المسألة الثامنة والثلاثون : اختلاف العلماء في حكم السعي ٣٨٣

المسألة التاسعة والثلاثون : اختلاف العلماء في شروا السعي ٣٩٣

المسألة الأربعون : اختلاف العلماء في حكم الوقوف بعرفة قبل الزوال ٣٩٦

المسألة الحادية والأربعون : اختلافهم في تفسير قوله (ص) : من وقف بعرفة ٣٩٨

المسألة الثانية والأربعون : اختلافهم في وقت رمي جمرة العقبة ٣٩٩

المسألة الثالثة والأربعون : اختلافهم في ترتيب الجمار الثلاث وكونه بعد الزوال ٤٠١

المسألة الرابعة والأربعون : اختلافهم في جزاء الصيد ( حمام مكة ) ٤٠٢

المسألة الخامسة والأربعون : اختلافهم في حكم من ترك الرمل ٤٠٣

المسألة السادسة والأربعون : في حكم من خرج من عرفة قبل الغروب ٤٠٣

المسألة السابعة والأربعون : اختلافهم في حكم الوقوف بعرفة ٤١١

الفصل الثالث :

في الكلمات غير الواضحة وكيفية إيضاها

الغائبة  
المصادر

٤١٣

٤٢٠

٤٢٣