

الفقه عام (٢)

IFIQ3023

المحتويات

- الدرس الأول : كتاب الزكاة: معنى الزكاة وعلى من تجب، ٥١-٧ والأحكام المتعلقة بالملك التام
- الدرس الثاني : معرفة الأموال التي يجب فيها الزكاة ٨١-٥٣
- الدرس الثالث : أحكام زكاة الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم ١٥١-٨٣
- الدرس الرابع : الحبوب والثمار وحكم زكاتها، وزكاة العروض، ووقت الزكاة، والاختلاف في الحول ٢١١-١٥٣
- الدرس الخامس : مصارف الزكاة، وزكاة الفطر ٢٦٠-٢١٣
- الدرس السادس : كتاب الصيام: معنى الصوم، وحكمه، وأركانه ٣٢٤-٢٦١
- الدرس السابع : الفطر وأحكامه ٤٠١-٣٢٥
- الدرس الثامن : أحكام الصيام المندوب إليه والمنهي عنه، وأحكام الاعتكاف ٤٦٤-٤٠٣
- الدرس التاسع : كتاب الحج: معنى الحج، وشروطه، المواقيت الزمانية والمكانية، ومحظورات الإحرام، وأنواع النسك ٥٧٧-٤٦٥
- الدرس العاشر : القارن والمفرد، والتلبية، وصفة الطواف وأحكامه، والسعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة ٧٠٤-٥٧٩
- الدرس الحادي عشر : أحكام الرمي والنحر والحلق والإحصار والصيد ٧٩٣-٧٠٥
- الدرس الثاني عشر : أحكام الفدية والهدي ٩٠٠-٧٩٥
- الدرس الثالث عشر : كتاب الجهاد ٩٥٧-٩٠١

الفقه عام [٢]

- الدرس الرابع عشر : أحكام الغنيمة والجحائل والتنفيل والفيء
والجزية ٩٥٩-١٠٦٥
- الدرس الخامس عشر : كتاب الأيمان ١١٥١-١٠٦٧
- الدرس السادس عشر : كتاب النذور ١١٩٤-١١٥٣
- الدرس السابع عشر : كتاب الأضاحي ١٢٤١-١١٩٥
- الدرس الثامن عشر : كتاب الزكاة، كتاب الصيد ١٣٥١-١٢٤٣
- الدرس التاسع عشر : كتاب الحقيقة وكتاب الأطعمة والأشربة ١٣٩٣-١٣٥٣
- الدرس العشرون : تابع كتاب الأطعمة والأشربة ١٤٤١-١٣٩٥
- قائمة المراجع العامة : ١٤٤٦-١٤٤٣

كتاب الزكاة

معنى الزكاة، وعلى من تجب، والأحكام المتعلقة باملك التام

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى الزكاة لغة وشرعًا، وعلى من تجب؟ ٩
- العنصر الثاني : الأحكام المتعلقة باملك التام، الدائن، زكاة الثمار
المحبسة الأصل، زكاة الأرض المستأجرة، أرض
الخراج ٢١
- العنصر الثالث : مسائل متعلقة باملك ٣٢

معنى الزكاة لغةً وشرعاً، وعلى من تجب؟

قسّم ابن رشد - رحمه الله - كتاب الزكاة إلى خمس جمل :

الجملة الأولى : معرفة من تجب عليه.

الجملة الثانية : معرفة ما تجب فيه.

الجملة الثالثة : معرفة كم تجب ، ومن كم تجب.

الجملة الرابعة : معرفة متى تجب ، ومتى لا تجب.

الجملة الخامسة : معرفة لمن تجب وكم يجب له.

وقبل الكلام عن الجملة الأولى ؛ يحسن بنا أن نتعرّف على معنى الزكاة لغةً وشرعاً ، وعلى أدلة وجوبها من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وإجماع المسلمين.

أ. معنى الزكاة لغةً وشرعاً :

الزكاة لغةً : الزكاة من : الزكاء ، والنماء ، والزيادة. سميت بذلك ؛ لأنها تثمر المال وتنميه ، يقال : زكى الزرع : إذا كثر ريعه. وزكت النفقة : إذا بورك فيها.

معنى الزكاة شرعاً : حقٌّ يجب في المال. فعند إطلاق لفظها في موارد الشريعة ينصرف إلى ذلك المعنى والحق.

ب. أدلة وجوب الزكاة من الكتاب والسنة والإجماع :

الزكاة أحد أركان الإسلام الخمسة ، وحكمها : الوجوب والفريضة ؛ فهي واجبة بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة :

الكتاب: قال الله تعالى في آيات عديدة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾.

السنة: بعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن، وقال فيما قال له: ((أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم)) متفق عليه. والآيات وكذلك الأحاديث النبوية في بيان هذا المعنى وهذا الحكم كثيرة جداً.

الإجماع: أجمع المسلمون في جميع الآثار على وجوب الزكاة، واتفق الصحابة { على قتال مانعيها؛ فقد روى البخاري بإسناده عن أبي هريرة قال: "لما توفي النبي ﷺ وكان أبو بكر، وكفر من كفر من العرب -أي: امتنع بعض الناس عن أداء الزكاة، وارتد بعضهم عن الإسلام، عند ذلك قام أبو بكر الصديق < بتجهيز الجيش لقتال هؤلاء المرتدين وهؤلاء المانعين للزكاة، وقد قال بعضهم: كنا نؤديها لمحمد رسول الله فما بال ابن أبي قحافة عند ذلك؟ قال عمر بن الخطاب لأبي بكر الصديق } : كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها؛ فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله))؟ فقال أبو بكر الصديق < : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً -أي شاة صغيرة- كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر فعرفت أنه الحق".

ورواه أبو داود. وقال في روايته: "لو منعوني عقلاً والعقال: هو الحبل الذي تربط به الإبل ونحوها من الحيوانات التي تجب فيها الصدقة.

ملحوظة: هناك كلمات تُستخدم كمرادفات لكلمة "الزكاة"؛ مثل:

-الصدقة.

-الإنفاق في سبيل الله.

- التطوع.

والقرآن الكريم يستخدم ذلك في آيات عديدة، منها على سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا ﴾ [التوبة: ٦٠] إلى آخر الآية الكريمة، فاستخدم كلمة "الصدقة" هنا في الدلالة على الزكاة الواجبة.

قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣] فاستخدم أيضاً اللفظين "الصدقة" و"التزكية".

قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۗ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ۗ ﴾ [الأعلى: ١٤، ١٥]. وهي من تمام المعنى المترادف بين كلمتي "الزكاة" و"الصدقة".

ومن هذا القبيل أيضاً الكلمة الجامعة التي تجمع الصدقة والزكاة وهي الإنفاق في سبيل الله، تلك الكلمة التي تتردد كثيراً في القرآن الكريم للدلالة على كل من صدقة التطوع والصدقة الواجبة، أو الزكاة النافلة والزكاة المفروضة؛ مثل قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٦١].

ومن ذلك أيضاً أحاديث رسول الله ﷺ التي تعبر عن هذا وذلك كقوله ﷺ: ((بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة)) فعبر هنا عن الصدقة بالزكاة.

وقال في حديث آخر: ((ما نقص مال من صدقة)).

وفي حديث آخر: ((إن في المال حق سوى الزكاة)).

وهكذا نجد هذه الألفاظ الثلاثة "الصدقة" و"الزكاة" و"الإنفاق في سبيل الله" ينوب بعضها عن بعض في آيات القرآن الكريم وفي أحاديث الرسول ﷺ.

ج. حكم من أنكر وجوب الزكاة: جهلاً بحكمها، أو معتقداً وجوبها:

من أنكر وجوب الزكاة جهلاً بحكمها، وكان فعلاً ممن يجهل ذلك لحدائثة عهده بالإسلام، أو لأنه نشأ ببادية نائية عن الأمصار والعمران: عرّف وجوبها ولم يحكم بكفره؛ لأنه معذور.

وإن كان مسلماً ناشئاً ببلاد الإسلام بين أهل العلم فهو مرتد، تجري عليه أحكام المرتدين، ويستتاب ثلاثاً، فإن تاب وإلا قتل؛ لأن أدلة وجوب الزكاة - كما رأينا - ظاهرة في الكتاب الكريم، والسنة النبوية، وإجماع الأمة، فلا تكاد تخفى على أحد ممن هذه حاله.

أما إذا جحدتها فلا يكون إلا لتكذيبه الكتاب والسنة وكفره بهما.

ومن منع أداء الزكاة معتقداً وجوبها، وقدر الإمام على أخذها منها أخذها منه وعزّره أي عاقبه عقوبة تقديرية كما يراها ولم يأخذ زيادة عليها أي على القدر الواجب منها في قول أكثر أهل العلم، منهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم { .

بعد هذه المقدمة التي كانت ضرورية لمعرفة أحكام الزكاة أو حكم الزكاة وأدلة فرضيتها ووجوبها لأن ابن رشد - رحمه الله - لم يتعرض لها في صدر كتابه كتاب الزكاة، وإنما اكتفى بقوله رحمه الله: "فأما معرفة وجوبها فمعلوم من الكتاب والسنة والإجماع ولا خلاف في ذلك". اكتفى بهذه العبارة ولكننا رأينا أن

من الضروري أن نعرض لذلك ، وإن نبينه ، وقد بيناه بحمد الله وفضله حيث تعرفنا على معنى الزكاة وعلى حكمها وعلى أدلة هذا الحكم من الكتاب والسنة والإجماع.

د. الجملة الأولى : على من تجب :

عقد ابن رشد - رحمه الله تعالى - الجملة الأولى من الجمل الخمس لبيان أحكام الزكاة ؛ حيث قال :

"الكلام المحيط بهذه العبادة ينحصر في خمس جمل :

الجملة الأولى : معرفة من تجب عليه الزكاة. قال رحمه الله : "إنهم اتفقوا على أنها - أي وجوب الزكاة - على كل مسلم ، حر ، بالغ ، عاقل ، مالك النصاب ملكاً تاماً".

إذاً نحن أمام شروط ستة لا بد أن تتوفر فيمن تجب عليه هذه الزكاة وتكون فريضة في حقه ، وقبل أن نبين اختلاف العلماء في ذلك نبين هذه الشروط التي اتفقوا عليها.

الإسلام : شرط في كل عبادة ، وكما هو معلوم هو : الاتقياد التام لله رب العالمين :

﴿ وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ﴾ [لقمان: ٢٢]

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾

أفصلت: ٣٣ فالإسلام شرط في أي عبادة من العبادات.

الحرية : قوام الملك ؛ لأن العبد وما ملكت يده ملك لسيده.

البلوغ : مناط التكليف أو الحد الزمني للتكليف والمسئولية لقول النبي ﷺ ((رفع

القلم عن ثلاثة)) ومنهم الصغير حتى يبلغ.

العاقل: مناط التكليف والمسئولية لقوله ﷺ أيضاً في هذا الحديث ((وعن المجنون حتى يعقل)).

ملكية النصاب: المقدار المادي الذي لا تجب الزكاة قبل بلوغه، وتجب الزكاة عند بلوغه ومرور مدة عليه - سنتعرف على ذلك فيما بعد - هذا هو النصاب المقدار المالي سواء في الأعيان أو في الحيوان أو في الحبوب والثمار الذي تجب عند بلوغه الزكاة بالشروط الأخرى. أن تكون ملكية هذا النصاب ملكية تامة وليست منقوصة.

سلبيات هذه الشروط:

اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة على اليتيم الذي يملك النصاب ملكاً تاماً، وعلى المجنون الذي يملك النصاب أيضاً ملكاً تاماً، وفي العبد الذي يملك النصاب ملكاً تاماً، وفي أهل الذمة الذين يعيشون مع المسلمين في بلادهم ويملكون النصاب. كما اختلفوا أيضاً في نقصان الملكية كالإنسان الذي عليه دين للآخرين أو له دين عند الآخرين، وكذلك المال الموقوف أصله على جهة من الجهات.

نحن إذاً أمام أشخاص اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة عليهم، بعضهم مسلم كاليتيم والمجنون والعبد، وبعضهم حر وبعضهم بالغ وبعضهم عاقل وبعضهم ليس مسلماً وليس حراً وليس عاقلاً كالمجنون والعبد وأهل الذمة، وبعضهم أيضاً لا يملك النصاب ملكاً تاماً.

- الصغار: أي غير البالغين، حتى وإن كانوا مميزين، كاليتيم مثلاً؛ لأن اليتيم من فقد أباه قبل البلوغ، هذا يسمى: صغيراً، لكن قد يكون هذا اليتيم وارثاً عن أبيه أو عن أمه ما يزيد على النصاب الذي يوجب الزكاة، فهو يتييم وهو صغير، ولكنه مالك للنصاب ومملكه تام. ما الحكم؟.

يقول ابن رشد في عرض أقوال الفقهاء، وقد قدم لنا منها أربعة أقوال:

الأول: وجوب الزكاة في أموال اليتامى حتى ولو لم يصلوا سن البلوغ.

وبهذا القول قال علي، وابن عمر، وجابر، وعائشة، وهؤلاء من الصحابة { وقال بهذا القول من الأئمة الفقهاء: مالك، والشافعي، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، ... وغيرهم من فقهاء الأمصار.

إذاً نستطيع أن نقول: إن القول بوجوب الزكاة في أموال الصغار هو قول جمهور العلماء، وغيرهم من فقهاء الأمصار.

وهذا هو الرأي الراجح؛ لأن الزكاة كما نعلم حق للفقراء والمساكين، فكيف يكون هذا الصغير مالاً للنصاب وذا مقدرة مالية واسعة ويضيع حق الفقراء أو وليه يضيع حق الفقراء.

الثاني: ليس في مال اليتيم صدقة أصلاً ولا زكاة عليه.

وبهذا القول قال النخعي، والحسن، وسعيد بن جبيرة: من التابعين، وفي هذا القول تضييع لمصلحة الفقراء والمساكين.

الثالث: فرق قوم من الفقهاء بين ما تخرج الأرض وبين ما لا تخرجه فقالوا: عليه زكاة فيما تخرجه الأرض، وكأنهم أخذوا بعموم قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] فالمال الخارج من الأرض لهذا اليتيم أو جبوا فيه الزكاة، أما ما عدا ذلك من الأموال فلا تجب فيها الزكاة كالمواشي والذهب والفضة والعروض وغير ذلك من الأموال، ومن قال بهذا القول أبو حنيفة وأصحابه.

الرابع: عليه الزكاة إلا في الناض - أي: الذهب والفضة - فما عدا الذهب والفضة عليه الزكاة.

ما السبب في هذا الاختلاف؟

يحكي ابن رشد - رحمه الله - أن سبب اختلافهم في إيجاب الزكاة على هذا الصغير أو عدم وجوبها هو: اختلاف الفقهاء في مفهوم الزكاة الشرعية، هل هي عبادة كالصلاة والصيام؟ أم هي حق واجب للفقراء على الأغنياء؟.

- من رأى أن الزكاة عبادة كالصلاة والصيام لم يوجبها على غير البالغ.

- من رأى أنها حق للفقراء على الأغنياء أوجبها على كل غني سواء كان صغيراً أو كبيراً.

ودليل هذا الكلام قوله عليه السلام: ((إن الله قد افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم)) رواه الشيخان.

وقوله عليه السلام: ((من ولي يتيماً له مال فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة)) ففي قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((حتى تأكله الصدقة)) دليل على أن الصدقة في هذا المال واجبة.

- من فرّق من الفقهاء في مال اليتيم أو الصغير بين ما تخرجه الأرض أو لا تخرجه، وبين الظاهر من الأموال أو الخفي منها، فإن ابن رشد يستنكر ذلك ويقول: "لا أعلم له مستنداً في هذا الوقت" لأن المال على كل الأحوال وما تخرجه الأرض لا يختلف عما يسود من أموال أخرى كعروض التجارة أو الذهب والفضة أو غير ذلك، ما يخفى من الأموال أو يظهر منها ليس له مستند شرعي.

تحدث ابن قدامة عن هذه الجزئية أطول وأكثر وأوضح مما ذكره ابن رشد - رحمه الله - حيث علق على مسألة الحرقى التي قال فيها: "والصبي والمجنون يخرج عنهما وليهما". قال ابن قدامة: "جملة ذلك: أن الزكاة تجب في مال الصبي والمجنون؛ لوجود الشرائط الثلاث فيهما". ويقصد بالشرائط الثلاث: الإسلام، والبلوغ، وملكية النصاب.

ثم يعزو ذلك فيقول: روي ذلك عن: عمر، وعلي، وابن عمر، وعائشة، والحسن بن علي، وجابر. وبه قال: جابر بن زيد، وابن سيرين، وعطاء، ومجاهد، وربيعه، ومالك، والحسن بن صالح، وابن أبي ليلي، والشافعي، والعبدي، وابن عيينة، وإسحاق، وأبو عبيد، وأبو ثور... إلى غير ذلك.

ثم حكى عن ابن مسعود قولاً آخر فقال: ويحكى عن ابن مسعود والثوري والأوزاعي أنهم قالوا: تجب الزكاة ولا تخرج أو لا تخرج حتى يبلغ الصبي ويفيق المعتوه، قال ابن مسعود: "أحصى ما يجب في مال اليتيم من الزكاة، فإذا بلغ أعلمه، فإن شاء زكى، وإن لم يشأ لم يزك" وروي نحو هذا عن إبراهيم هناك القول الثالث.

وقال الحسن وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وأبو وائل والنخعي وأبو حنيفة: لا تجب الزكاة في أموالهما - أي الصبي والمجنون -.

وقال أبو حنيفة: يجب العشر في زروعهما وثمرتهما. يعني فرّق أبو حنيفة ومن معه بين ما يخرج من الأرض من حبوب وثمار وبين غير ذلك من الأموال، وتجب صدقة الفطر عليها؛ واحتج في نفي الزكاة بقوله ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق)) وبأنها عبادة محضة فلا تجب عليهما كالصلاة والحج.

ثم استدل ابن قدامة - رحمه الله - على ترجيح الرأي الأول القائل بوجوب الزكاة في مال الصبي وفي مال المجنون، وإن على الولي أن يخرج الزكاة الواجبة عنهما من مالهما - وهو قول جمهور الفقهاء - بقوله ﷺ: ((من ولي يتيماً له مال فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة)).

أهل الذمة والعبيد:

أهل الذمة: المواطنون غير المسلمين في بلاد المسلمين. وجمهور الفقهاء وأكثر العلماء على أنه لا زكاة على أهل الذمة مطلقاً، وهذا هو الصحيح وهو الراجح، إلا أن ابن رشد نقل عن طائفة أن عمر بن الخطاب < أخذ الزكاة من بني تغلب، وهم نصارى في الجزيرة العربية، وضاعفها عليهم. ونحن نقول: لعل ذلك لحكمة رآها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب < ولا يعد ذلك قانوناً عاماً أو رأياً لكل النصارى أو لأهل الذمة.

ومن قال بهذا القول -أي لا زكاة على أهل الذمة مطلقاً-: الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، والثوري.

إذاً جمهور العلماء بل أكثرهم على أنه لا زكاة على أهل الذمة مطلقاً لا نصارى بني تغلب ولا غيرهم، وليس عن الإمام مالك في ذلك قول.

أما الطائفة التي أوجبت الزكاة على نصارى بني تغلب؛ فلأنه ثبت أنه فعل عمر بن الخطاب < بهم، وكأنهم رأوا أن مثل هذا توقيف. ولكن كما يقول ابن رشد: ولكن الأصول تعارضه؛ لأن من الأصول وجوب الزكاة: الإسلام -كما ذكرنا في صدر هذه- أنها لا تجب إلا على المسلم الحر البالغ العاقل المالك للنصاب ملكاً تاماً.

العبيد: لم يعد الآن بين المسلمين عبيد؛ لأن الإسلام قد حرر كل الناس، والإسلام هو الدين الوحيد الذي جعل سهم من أسهم الزكاة في بيت المال لتحرير العبيد، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ فُلُوهُنَّ فِي الرِّقَابِ﴾ [التوبة: ٦٠] ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ يعني: تحرير العبيد؛

حيث يَخَصُّ جزء من أموال الزكاة من بيت مال المسلمين لشراء العبيد وتحريرهم وعتقهم ، والقرآن الكريم يشجع على ذلك في آيات عديدة ، فما من كفارة من الكفارات إلا وفيها في أولها عتق الرقبة ، كفارة القتل ، كفارة الظهار ، كفارة اليمين أو الأيمان ، كفارة الجماع في نهار رمضان ، فأول جزء منها يجزئ هو عتق رقبة ، ثم من لم يجد يلجأ إلى الحلول الأخرى من الصيام أو الإطعام أيضاً ، يشجع القرآن الكريم على عتق الرقاب حتى بدون كفارة وبدون زكاة : ﴿ فَلَا أَقْنَمَ الْعَقَبَةَ ۝۱۱ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝۱۲ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴾ [البلد ١١ : ١٣] ، ومن فك رقبة أو أسهم في فكها أعتقه الله - تبارك وتعالى - بالقدر الذي اشترك به من النار .

إذا لم يعد في الإسلام عبيد ، ومع هذا تدارس الفقهاء هذه القضية ، وافترضوا أن يكون للعبيد شيء من المال ، فماذا عن هذا المال؟ هل تجب فيه الزكاة؟ مع أن القاعدة المعروفة والأصل المعروف أن العبد وما ملكت يده لسيده ، مع هذا يذكر العلماء قضية العبيد وملكيته للمال ، وهل ملكيتهم للمال ملكية تامة أو ملكية ناقصة؟ ، أما العبيد ، فإن الناس فيهم على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : لا زكاة في أموالهم أصلاً ، وهذا هو قول الجمهور ، وهو الصحيح وهو قول ابن عمر وجابر من الصحابة ، ومالك وأحمد وأبي عبيد من الفقهاء .

القول الثاني : زكاة مال العبد على سيده ، وبه قال الشافعي فيما حكاه ابن المنذر والثوري وأبو حنيفة وأصحابه .

القول الثالث : يجب على العبد في ماله الزكاة ، وهو مروى عن ابن عمر من الصحابة ، وبه قال عطاء من التابعين ، وأبو ثور من الفقهاء وأهل الظاهر أو بعضهم . لكن الرأي الثالث هو رأي القلة ، وهو ضعيف ، وجمهور من قال : " لا زكاة في مال العبد " هم على أن لا زكاة في مال المكاتب أيضاً ؛ لأن الكتابة لا تزيل

العبودية، فلا يزال المكاتب عبداً حتى يعتق ويسدد آخر ما عليه. وقال أبو ثور: في مال المكاتب زكاة.

هذا الكلام الذي أجمله ابن رشد يفصله ابن قدامة - رحمه الله - حيث يقول: "والصدقة لا تجب إلا على أحرار المسلمين" وفي بعض النسخ: "إلا على الأحرار المسلمين" ومعناها واحد، وهو: أن الزكاة لا تجب إلا على حر مسلم تام الملك، يقول ابن قدامة كما ذكرنا عند ابن رشد: "وهذا هو قول أكثر أهل العلم ولا نعلم فيه خلافاً إلا عن عطاء وأبي ثور، فإنهما قالوا: على العبد زكاة ماله" وهو قول ضعيف كما رأينا.

إدًا نبقى مع جمهور العلماء، وهو أنه لا زكاة في أموال العبيد؛ لأن أموال العبيد لأسيادهم إذا وجد فالعبد وما ملكت يده لسيده. يقول في التعليق على ذلك: إن العبد ليس بتام الملك فلم تلزمه زكاة كالمكاتب، ويضيف أيضاً أن السيد يزكي عما في يد عبده لأنه مالكة. يعني: أن السيد مالك لما في يد عبده. وهذا كلام واضح وصحيح؛ لأن العبد وما ملكت يده لسيده. ثم يقول أيضاً: "ولا زكاة على مكاتب؛ لأن المكاتب عبارة عن عبد اتفق مع سيده على تسديد قيمة معينة أو مبلغ معين من المال على نجوم أي على أقساط، فإذا انتهى منها عُتق، هذا هو المكاتب، وقد حث القرآن الكريم على ذلك في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] ماذا يفعل المكاتب؟ يسدد ما عليه، فإن عجز استقبال سيده بما في يده من المال حولاً وزكاة إن كان نصاباً، وإن أدى ما عليه وبقي في يده نصاب للزكاة استقبال به حولاً؛ يعني الأساس أن يؤدي ما عليه أولاً لسيده ثم إن زاد دخله على ما أداه لسيده، فإن بقيت عليه أقساط استقبال سيده بما في يده من المال حولاً وزكاة إن كان نصاباً، وإن أدى ما عليه وبقي في يده نصاب أيضاً استقبال به حولاً.

إذاً الخلاصة: أنه لا زكاة في مال العبيد، سواء كانوا عبيداً مخلصين أو مكاتبين.

ما سبب اختلاف الفقهاء في زكاة مال العبد؟

يحكي ابن رشد - رحمه الله - السبب في ذلك فيقول عنه: "إن السبب هو اختلافهم في هل يملك العبد ملكاً تاماً أو غير تام؟ تكون ملكية العبد ملكية ناقصة، من رأى أنه يملك ملكاً تاماً أو يجب عليه الزكاة، ومن رأى أنه لا يملك ملكية تامة لم يوجب عليه الزكاة"، وهذا هو الرأي الصحيح كما ذكرنا، وكما عرفنا عند جمهور العلماء أو عند أكثر أهل العلم، ولا نعلم فيه خلافاً إلا ما روي عن عطاء وأبي ثور.

الأحكام المتعلقة ب: الملك التام، الدائن، زكاة الثمار المحبسة الأصل، زكاة الأرض المستأجرة، أرض الخراج

أولاً- المالك المدين:

ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى ما يتعلق بملكية النصاب، وأن تكون هذه الملكية ملكية تامة؛ حيث يقسم هذا النوع من الملكية إلى قسمين:

- قسم المالكين الذين عليهم ديون.

- قسم المالكين الذين لهم عند الناس ديون.

ثم يوضح ما يتعلق بكل فريق من الفريقين فيقول: أما المالكون الذين عليهم الديون التي تستغرق أموالهم أو تستغرق ما تجب فيه الزكاة من أموالهم وبأيديهم أموال تجب فيها الزكاة، إذا هؤلاء مالكون وعليهم ديون، الديون تستغرق جميع أموالهم أو تستغرق النصاب الذي تجب فيه الزكاة.

وقد اختلف الفقهاء في حكم هؤلاء المالكين: هل تجب عليهم زكاة في ذمتهم أو لا تجب؟ وهناك أربعة أقوال في هذه القضية:

القول الأول: لا زكاة في مال هؤلاء المدينين، سواء كانت أموالهم حباً أو غيره حتى تخرج منها الديون، فإن بقي بعد إخراج الديون ما تجب فيه الزكاة زكي وإلا فلا، وبه قال الثوري وأبو ثور وابن المبارك وجماعة.

القول الثاني: الدين لا يمنع زكاة الحبوب ويمنع ما سواها، وهو بهذا يؤكد ما سبق أن قاله في مال الصغار أن ما يخرج من الأرض تجب زكاته وما عاداه لا تجب الزكاة فيه. وهذا قول أبي حنيفة وأصحابه.

القول الثالث: قال مالك: الدين يمنع زكاة الناض أي الظاهر فقط إلا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه فإنه لا يمنع.

القول الرابع: مقابل القول الأول وهو أن الدين لا يمنع زكاة أصلاً، وعليه الشافعي إلا في زكاة التجارة. وقال أحمد: "لا يمنع في الأموال الظاهرة كالمواشي والحبوب والثمار".

ما السبب في اختلاف الفقهاء على النحو من الأقوال الأربعة؟

اختلافهم: هل الزكاة عبادة أو حق مرتب في المال للمساكين؟ كما سبق أن ذكرنا في الصغار:

فمن رأى أنها حق للفقراء والمساكين قال: لا زكاة في مال من عليه الدين لأن حق صاحب الدين متقدم بالزمان على حق المساكين وهو في الحقيقة مال صاحب الدين لا الذي المال بيده.

ومن قال هي عبادة قال: تجب على من بيده مال لأن ذلك هو شرط التكليف، وعلامته المقتضية الوجوب على المكلف سواء كان عليه دين أو لم يكن وأيضا فإنه قد تعارض حينئذ حقان: حق لله وحق للأدمي، وحق الله أحق أن يقضى والأشبه بغرض الشرع كما يقول ابن رشد هو إسقاط الزكاة عن المدين، وهذا الذي نأخذ به لقوله ﷺ: **(تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم)** والمدين ليس بغني.

ثانياً- الدائن:

المالك الذي له دين في ذمة الغير وليس هذا المال بيده فهو مالك أيضا، لكن الملكية ليست تامة، وقد اشترطنا أن تكون ملكية النصاب ملكية تامة وهؤلاء أصحاب هذا النوع اختلف الفقهاء فيهم أيضا:

القول الأول: لا زكاة في هذا المال الذي هو دين عند الآخرين، وإن قبض حتى لو قبضه الدائن حتى يستكمل شرط الزكاة عند قابضه وهو مرور الحول، وهذا أحد قولي الشافعي، وبه قال الليث بن سعد أو هو قياس قوله.

القول الثاني: إذا قبضه المالك زكاه لما مضى من السنين، وقال مالك: يزكيه لحول واحد، وإن أقام عند المدين سنين إذا كان أصله عن عوض، وأما إذا كان عن غير عوض مثل الميراث فإنه يستقبل به الحول ولا يزكي عما مضى، وفي المذهب أي المذهب المالكي تفصيل آخر في ذلك.

وقد علق ابن قدامة - رحمه الله - تعالى على هذه القضية بقوله - رحمه الله - في التعليق على مسألة الخزقي التي قال فيها: "وإذا كان له دين على مليء فليس عليه زكاة حتى يقبضه ويؤدي لما مضى" ثم قال: "جملة ذلك أن الدين على ضربين:

أحدهما: دين على معترف به باذل ؛ أي يستطيع أن يؤديه ، فعلى صاحبه زكاته إلا أنه لا يلزمه إخراجها حتى يقبضه فيؤدي ، لما مضى ، روي ذلك عن علي < وبه قال الثوري وأبو ثور وأصحاب الرأي.

الثاني: قال عثمان وابن عمر وجابر { وطاوس والنخعي وجابر بن زيد والحسن وميمون بن مهران والزهري وقتادة وحماد والشافعي وإسحاق وأبو عبيد ، هذا: عليه إخراج الزكاة في الحال ، وإن لم يقبضه ، لماذا؟ لأنه قادر على أخذه وعلى التصرف فيه فلزمه إخراج زكاته كالوديعة ، وقال عكرمة: ليس في الدين زكاة.

وروي ذلك عن عائشة وابن عمر { لأنه غير نام فلم تجب زكاته كعروض القنية أي الدار والسيارة ونحو ذلك وروي عن سعيد بن المسيب وعطاء بن أبي رباح وعطاء الخرساني وأبي الزناد: يزكيه إذا قبضه لسنة واحدة ، إذا نحن أمام أربعة أقوال: قول: بأنه لا يلزمه زكاة حتى يقبض الدين فيؤدي لما مضى ، وقول بأن عليه الزكاة في الحال ، وإن لم يقبضه لأنه قادر على أخذه والتصرف فيه ، وقول: بأنه ليس فيه زكاة لأنه غير نام ، وقول: بأنه يزكيه إذا قبضه لسنة واحدة. أما النوع الثاني من الديون فهو أن يكون الدين على معسر أو جاحد أو ماطل به ، فهل تجب فيه الزكاة؟ هناك روايتان عن الإمام أحمد:

الرواية الأولى: لا تجب ، وهو قول قتادة وإسحاق وأبي ثور وأهل العراق لأنه غير مقدور على الانتفاع به فأشبهه مال المكاتب.

الرواية الثانية: يزكيه إذا قبضه لما مضى ، وهو قول الثوري وأبي عبيد لما روي عن علي < في الدين المظنون قال: إن كان صادقاً فليزكه إذا قبضه لما مضى ، وروي نحوه عن ابن عباس ، رواهما أبو عبيد ولأنه مملوك يجوز التصرف فيه فوجبت زكاته لما مضى كالدين على المليك. وللشافعي في ذلك قولان كالروايتين

المرويتين عن الإمام أحمد، وعن عمر بن عبد العزيز والحسن والليث والأوزاعي ومالك: يزكيه إذا قبضه لعام واحد، وهذا هو الذي نميل إليه ونرجحه.

ثالثاً - زكاة الثمار المحبسة الأصل:

من المسائل التي عرضها ابن رشد - رحمه الله - : زكاة الثمار المحبسة الأصول: معنى المحبسة الأصول أي: الأشجار الموقوفة؛ فلا تباع ولا توهب؛ لأنها محبسة على جهة من الجهات كالفقراء أو المساكين أو طلاب العلم لأن التحديث أو الوقف هو تحديث الأصل وتسييل المنفعة فالثمار مباحة للانتفاع بها أم الأصول التي أنتجت هذه الثمار فلا مجال للتصرف فيها لأنها محبسة؛ أي: موقوفة.

حكم الزكاة في هذه الثمار المحبسة الأصول:

يقول ابن رشد: "إن مالكا والشافعي كانا يوجبان فيها الزكاة لأنها قد تكون موقوفة على الأبناء أو على جهة من الجهات، وهذا لا ينبغي أن يضيع حق الفقراء والمساكين".

وكان مكحول وطاوس وأبو حنيفة أيضاً يقولون: "لا زكاة فيها لأنها محبسة الأصول والثمره موقوفة على جهة فكيف تزكى؟".

وهناك رأي ثالث فرّق بين أن تكون هذه الثمار محبسة أي موقوفة على المساكين وبين أن تكون على قوم بأعيانهم، وقد أدى هذا التفريق إلى أنهم أوجبوا فيها الصدقة إذا كانت على قوم بأعيانهم، ولم يوجبوا فيها الصدقة إذا كانت على المساكين، ولا معنى لمن أوجبها على المساكين لأنه يجتمع في ذلك شيئان اثنان، أحدهما: أنها ملك الناقص، الثانية: أنها على قوم غير معينين من الصنف الذين تصرف إليهم الصدقة لا من الذين تجب عليهم.

الخلاصة:

نحن أمام ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول الإمام مالك والشافعي بوجوب الزكاة في الثمار المحبسة الأصول.

القول الثاني: قول أبي حنيفة ومكحول وطاوس أنه لا زكاة فيها.

القول الثالث: التفريق بين أن تكون موقوفة على المساكين فلا تكون فيها زكاة وبين أن تكون على قوم بأعيانهم كطلاب العلم أو غيرهم فتجب فيها الزكاة.

ابن رشد - رحمه الله - يرجح قول الإمام مالك والإمام الشافعي أن الثمار المحبسة الأصول تجب فيها الزكاة حتى لا يضيع حق الفقراء والمساكين.

رابعاً- زكاة الأرض المستأجرة:

الأرض المستأجرة: أرض مؤجرة لمزارع أو فلاح وأنتجت حبوباً أو ثماراً، على من تكون زكاة هذه الأرض؟ هل على المستأجر أو على صاحب الأرض أو عليهما معاً؟

يعرض ابن رشد هذه المسألة تحت عنوان: المسألة الثانية. وهي الأرض المستأجرة على من تجب زكاة ما تخرجه؟ يعرض في ذلك قولين:

القول الأول: أن الزكاة على صاحب الزرع، وبه قال مالك والشافعي والثوري وابن المبارك وأبو ثور وجماعة وهو قول الجمهور وهو القول الراجح.

القول الثاني: قول أبي حنيفة وأصحابه أن الزكاة على رب الأرض أي صاحب الأرض وليس على المستأجر منه شيء، وهذا كما نرى خلاف ما جاء في قوله تعالى:

﴿ أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ ولم يقل إن الزكاة على الأرض ، وإنما على الخارج منها ، وهذا يدعم قول جمهور الفقهاء أن الزكاة تكون على صاحب الزرع لأنه هو الذي سيأخذ هذه الثمرة. ثم يحكي ابن رشد - رحمه الله - السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو فيقول : " هل العشر حق الأرض أو حق الزرع؟ والمقصود بالحق هنا الوجوب هل العشر أي الذي يخرج على الأرض التي تسقى بماء السماء هل العشر حق الأرض؟ أي واجب على الأرض أو حق الزرع أو حق مجموعهما لأن الأرض لا قيمة لها بلا زراعة ، والزرع لا يتأتى إلا من الأرض ، لكن لم يقل أحد بوجوب الزكاة على الطرفين أو بثبوت الحقين حق الأرض وحق الزرع ، فبقي أن يكون الحق على أحدهما ، أما صاحب الزرع ، وإما صاحب الأرض ، فلما كان عنهم أنه حق لأحد الأمرين اختلفوا في أيهما أولى أن ينسب إلى الموضع الذي فيه الاتفاق وهو كون الزرع والأرض لمالك واحد ، ذهب الجمهور إلى أنه للشيء الذي تجب فيه الزكاة وهو الحب ، وهذا هو الصحيح ، وهو القول الأول ؛ وذهب أبو حنيفة إلى أنه للشيء الذي هو أصل الوجوب وهو الأرض ، ولا معنى له لأن الآية كما ذكرنا تقول : ﴿ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ .

خامساً - أرض الخراج إذا انتقلت إلى المسلمين :

المقصود بأرض الخراج : الأراضي التي فتحها المسلمون وصالحوا أهلها على البقاء فيها يزرعونها ويستثمرونها ويعطون في مقابل ذلك خراجاً للمسلمين ، هذه هي أرض الخراج ، ما الحكم فيها؟ إذا انتقلت هذه الأرض من الخراج إلى أيدي المسلمين وهم الذين قاموا بزراعتها هل يجب فيها العشر عشر الزكاة المعروف بالإضافة إلى الخراج؟ أو يسقط الخراج ويبقى العشر فقط أو يستمر الخراج؟ هذا ما أراد به ابن رشد المسألة الثالثة ، ويحكي أن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك أيضاً ،

وأما اختلافهم في أرض الخراج إذا انتقت من المسلمين، هل فيها عشر مع الخراج أم ليس فيها عشر، فإن الجمهور من الفقهاء على أن فيها العشر مع الخراج، أما أبو حنيفة وأصحابه فقالوا: تبقى على الخراج وليس فيها عشر.

ما السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو؟

الصحيح هو رأي جمهور الفقهاء: أنه يجب فيها العشر بحكم زراعة المسلمين لها والخراج أيضاً لأن هذا حق بيت المال.

وسبب اختلافهم:

إن قلنا إنه حق الأرض لم يجتمع فيها حقان وهما العشر والخراج، وإن قلنا الزكاة حق الحب كان الخراج حق الأرض والزكاة حق الحب، وهذا ما قال به الجمهور أن الزكاة حق الحب للعشر الواجب فيما سقت السماء، أما الخراج فهو حق بيت المال من هذه الأرض الذي كان يؤديه قبل المسلمين غير المسلمين، وإنما يجيء هذا الخلاف فيها لأنها ملك ناقص كما قلنا، ولذلك اختلف العلماء في جواز بيع أرض الخراج.

وقد علمنا: أن الملك التام شرط في النصاب، ومعنى ذلك أن أرض الخراج أصبحت ناقصة أو ملكيتها ناقصة، ابن قدامة - رحمه الله - يعلق على هذه الجزئية أيضاً حيث يقسم الأرض كما قال الخرقى إلى أرضين، يقول الخرقى: "الأرض أرضان، أرض صلح وعنوة، وجملتها أن الأرض قسمان: صلح وعنوة:

فأما الصلح: فهو كل أرض صلح أهلها عليها لتكون لهم ويؤدون خراجاً معلوماً فهذه الأرض ملك لأربابها، وهذا الخراج في حكم الجزية متى أسلموا سقط عنهم ولم يبيعها وهبتها ورهنها لأنها ملك لهم، وكذلك إن صلحوا على أداء شيء غير مقدر أو موظف على الأرض، وكذلك كل أرض أسلم عليها أهلها كأرض المدينة وشبهها فهذه ملك لأربابها لا خراج عليها ولهم التصرف فيها كيف شاءوا.

وأما الثاني: وهو ما فتح عنوة: فهي ما أجلي عنها بالسيف ولم تقسم بين الغانمين، فهذه تصير وقفاً للمسلمين يضرب عليها خراج معلوم يؤخذ منها في كل عام يكون أجره لها وتقر في أيدي أربابها ما داموا يؤدون خراجها، وسواء كانوا مسلمين أو من أهل السنة ولا يسقط خراجها بإسلام أربابها ولا بانتقالها إلى مسلم، ولذلك قال الجمهور بوجوب العشر مع وجوب الخراج مع أنها انتقلت إلى المسلمين لأنه بمنزلة أجرتها، ولم نعلم أن شيئاً مما فتح عنوة قسم بين المسلمين إلا خيبر، فإن رسول الله ﷺ قسم نصفها فصار ذلك لأهله لا خراج عليه وسائر ما فتح عنوة مما فتحه عمر بن الخطاب < ، ومن بعده كأرض الشام والعراق ومصر وغيرها لم يقسم منه شيء.

فروى أبو عبيد في (الأموال) أن عمر < قدم الجابية وهي موضع بالشام فأراد قسمة الأرض بين المسلمين فقال لهم معاذ: "والله إذا ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها اليوم صار الربيع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة - وهو ما يشبه الإقطاع - ثم يأتي بعدهم قوم آخريسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم". فصار عمر إلى قول معاذ.

كما روي أيضاً قال الماجشون: قال بلال لعمر بن الخطاب < في القرى التي افتتحوها عنوة: "اقسمها بيننا وخذ خمسها فقال عمر: لا، هذا عين المال، ولكنني أحبسها فيئاً يجري عليهم وعلى المسلمين، فقال بلال وأصحابه لعمر: اقسمها بيننا، فقال: أكفي بلالاً وذويه؟ قال: فما حال الحول ومنهم عين تطرف؛ أي ماتوا".

وروي بإسناده عن سفيان بن وهب الخولاني قال: "لما افتتح عمرو بن العاص مصر قام ابن الزبير فقال: يا عمرو بن العاص اقسمها فقال عمرو: لا أقسمها فقال ابن الزبير: لتقسمنها كما قسم رسول الله ﷺ خير، فقال عمر: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين فكتب إلى عمر فكتب إليه عمر أن دعها حتى يعروا منها حبل الحبلة أي ينتج منها نتاج آخر وهكذا".

قال القاضي: "ولم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه قسم أرضاً عنوة إلا خير".

إذاً تلك قصة أرض الخراج التي ذكرها ابن رشد في هذه المسألة، والتي رجح جمهور الفقهاء أنها إذا انتقلت من أيدي أصحابها إلى أيدي المسلمين كان فيها الخراج والعشر، أما الخراج فلأنه كأجرة الأرض أو حق الأرض، وأما العشر فهو حق الزكاة أو حق الحَب كما ذكرنا، الحَب أو الثمار.

أرض العشر إذا انتقلت إلى الخراج:

بمعنى أن الأرض كانت مع مسلم وكان يؤدي عشرها وهو الزكاة، أجرها أو باعها إلى ذمي، وبهذا تنتقل من العشر إلى الخراج يقول في حكم ذلك، وأما إذا انتقلت أرض العشر إلى الذمي يزرعها، فإن الجمهور على أنه ليس فيها شيء أي ليس فيه العشر، وإنما تحولت إلى الخراج.

وقال النعمان أي أبو حنيفة: "إذا اشترى الذمي أرض عشر تحولت أرض خراج" فكأنه رأى أن العشر هو حق أرض المسلمين، أما الخراج فهو حق أرض الذميين، لكن كان على هذا الأصل إذا انتقلت أرض الخراج إلى المسلمين أن تعود أرض عشر، كما أن عنده إذا انتقلت أرض العشر إلى ذمي عادت أرض خراج.

وهذا الذي اعترض به ابن رشد - رحمه الله - على ابن قدامة هو الذي ذكره - رحمه الله - بقوله: "ويكره لمسلم" وهذا الذي ذكره ابن رشد - رحمه الله - في هذه المسألة علق عليه ابن قدامة - رحمه الله - بقوله: "يكره لمسلم بيع أرضه من ذمي وإجارته منه لإفضائه إلى إسقاط عشر الخارج منها".

قال محمد بن موسى: سألت أبا عبد الله عن المسلم يؤجر أرض خراج إلى الذمي قال: "لا يؤجر إلى الذمي إنما عليه الجزية، وهذا ضرر: وقال في موضع آخر: "لأنهم لا يؤدون الزكاة، فإن أجرها منه ذمي أو باع أرضه التي لا خراج عليها ذميًا صح البيع والإجارة"، وهذا مذهب الثوري والشافعي وشريك وأبي عبيد وليس عليهم فيها عشر ولا خراج.

قال حرب: "سألت أحمد عن الذمي يشتري أرض العشر قال: لا أعلم عليه شيء إنما الصدقة كهيئة مال الرجل، وهذا المشتري ليس عليه".

وأهل المدينة يقولون في هذا قولًا حسنًا يقولون: "لا نترك الذمي يشتري أرض العشر".

وأهل البصرة يقولون قولًا عجيبًا يقولون: "يضاعف عليهم"، وقد روي عن أحمد أنهم يمنعون من شرائها، اختارها الخلال وصاحبه وهو قول مالك وصاحبه، فإن اشتروها ضوعف عليهم العشر، وأخذ منهم الخمس لأن في إسقاط العشر من غلة هذه الأرض إضرارًا بالفقراء وتقليلاً لحقهم، فإذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم العشر كما لو اتجروا بأموالهم إلى غير بلدتهم ضوعفت

عليهم الزكاة فأخذ منهم نصف العشر، وهذا قول أهل البصرة وأبي يوسف، ويروى ذلك عن الحسن وعبيد الله بن الحسن العنبري.

وقال محمد بن الحسن: العشر بحاله، وقال أبو حنيفة: تصير أرض خراج.

والحق أن كلام أبي حنيفة في هذا أقرب إلى مصلحة المسلمين، فإذا كان الإمام أحمد وغيره يرون كراهية بيع أرض العشر إلى الذمي حتى لا يضيع حق المسلمون، وإن الجمهور يقولون إنه ليس فيها شيء، فإن رأي أبي حنيفة أن تنتقل أو تتحول أرض خراج أقرب إلى مصلحة المسلمين وهو الأولى بالاعتبار.

مسائل متعلقة بالمالك

ينقلنا ابن رشد بعد ذلك إلى مسائل أخرى تتعلق أيضاً بالمالك وملكية المال فيقول:

ويتعلق بالمالك مسائل أليق المواضع بذكرها هو هذا الباب: إذا أخرج المرء الزكاة فضاعت. والثانية: إذا أمكن إخراجها فهلك بعض المال قبل الإخراج. الثالثة: إذا مات وعليه زكاة. الرابعة: إذا باع الزرع أو الثمر، وقد وجبت فيه الزكاة على من تكون الزكاة؟ وكذلك إذا وهبه. هذه مسائل تتعلق بكيفية أداء الزكاة ومواعيد إخراجها ومسئولية المزكي عنها.

المسألة الأولى: أخرج المرء الزكاة فضاعت:

أنا مالك للنصاب وملكيته للنصاب ملكية تامة وأنا مسلم بالغ عاقل حر، الزكاة واجبة نحيت المقدار الواجب عليّ إخراجها نحيته عن المال، فإذا به يفقد لسبب أو لآخر، هذا معنى أنني أخرجت الزكاة فضاعت أي ضاعت وتلفت قبل أن تصل إلى الفقير أو المسكين، ما الحكم حينئذ؟

يعرض ابن رشد -رحمه الله- عدة أقوال في هذه المسألة :

القول الأول: قاله فريق من العلماء منهم أبو حنيفة: أن الزكاة قد سقطت عنه، وإن المال الذي ضاع قد أجزأ عن زكاته قالوا: تجزأ عنه يعني ما دام قد أخرجها ونوى بإخراجها أداء الفريضة الواجبة فهو غير مسئول عن هلاكها.

القول الثاني: هو له ضامن حتى يضعها موضعها، وهذا قول الإمام أحمد ومعه آخرون.

القول الثالث: فرّق أصحابه بين أن يخرجها بعد ما أمكنه إخراجها بحضور مال ومستحق وبين أن يخرجها أول زمان الوجوب والإمكان فقال بعضهم: إن أخرجها بعد أيام من الإمكان والوجوب ضمن، وهذا قول الشافعي، وإن أخرجها في أول الوجوب ولم يقع منه تفريط لم يضمن، وهو مشهور مذهب مالك وهو قول آخر للشافعي، تلك ثلاثة أقوال.

القول الرابع: إن فرط ضمن، وإن لم يفرط زكى ما بقي من هذا المال، وبه قال أبو ثور وهو قول أيضاً للشافعي.

القول الخامس: قال قوم: بل يعد الذاهب من الجميع سواء فرط أو لم يفرط ويبقى المساكين ورب المال شريكين في الباقي بقدر حظهما من حظ رب المال نسبة وتناسب ما فقد على الجميع وما بقي على الجميع مثل الشريكين يذهب بعض المال المشترك بينهما ويبقى شريكين على تلك النسبة في الباقي.

ابن قدامة -رحمه الله- يعرض القضية:

يقول -رحمه الله-: فإن أخرج الزكاة فلم يدفعها إلى الفقير حتى ضاعت لم تسقط عنه، كذلك قال الزهري والحكم وحماد والثوري وأبو عبيد، وبه قال

الشافعي إلا أنه قال: إن لم يفرط في إخراج الزكاة وفي حفظ ذلك المخرج رجع إلى ماله، فإن كان فيما بقي زكاة أخرجها وإلا فلا، وقال أصحاب الرأي: يزكي ما بقي إلا أن ينقص عن النصاب فتسقط الزكاة، فرط أو لم يفرط".

وقال مالك: "أراها تجزئه إذا أخرجها في محلها، وإن أخرجها بعد ذلك ضمنها، وقال مالك: يزكي ما بقي بقسطه، وإن بقي عشرة دراهم".

إلا أن ابن قدامة - رحمه الله - يرجح القول الأول الذي قال فيه: "فإن أخرج الزكاة فلم يدفعها إلى الفقير حتى ضاعت لم تسقط عنه" ويستدل ذلك القول بقوله: ولنا أنه حق متعين على رب المال تلف قبل وصوله إلى مستحقه، فلم يبرأ منه بذلك، كيف يبرأ والمستحق لم يصل على المستحق كدين الآدمي؟ كما أن الشخص المدين إذا تلف الدين في يده دون أن يؤديه إلى صاحب الدين فهو ضامن له، كذلك حقوق الله.

قال أحمد: "ولو دفع إلى أحد زكاته خمسة دراهم فقبل أن يقبضها منها قال: اشتري لي بها ثوباً أو طعاماً فذهبت الدراهم، أو اشتري بها ما قال، فضاع منه فعليه أن يعطي مكانها لأنه لم يقبضها منه ولو قبضها منه ثم ردها إليه وقال: اشتري لي بها فضاعت أو ضاع ما اشتري بها فلا ضمان عليه إذا لم يكن فرط"، وإنما قال ذلك لأن الزكاة لا يملكها الفقير إلا بقبضها، فإذا وكله في الشراء بها كان التوكيل فاسداً لأنه وكله في الشراء بما ليس له، وبقيت على ملك رب المال، فإذا تلفت كانت في ضمانه ولو عزل قدر الزكاة عرف ما عليه من أموال الزكاة وعزله عن باقي أمواله فنوى أنه زكاة فتلف هذا المبلغ فهو في ضمان رب المال ولا تسقط الزكاة عنه بذلك، سواء قدر على أن يدفعها إليه أو لم يقدر، والحكم فيه كالمسألة السابقة.

الخلاصة: من أخرج زكاته أو عزلها عن ماله ولم يؤدها إلى مستحقيها ثم ضاعت قبل الأداء، فهي في ضمانه وهو أقدر على أدائها من الفقراء والمساكين كصاحب الدين إذا لم يقبض دينه لم يزل الدين في ذمة المدين إلا أن يؤديه.

المسألة الثانية: إذا هلك بعض المال قبل الإخراج:

هناك هلك المال كله أخرج الزكاة وضاعت قبل أن تصل إلى مستحقيها الآن في هذه المسألة هلك بعض المال قبل إخراج الزكاة يقول في ذلك رحمه الله: "وأما المسألة الثانية إذا ذهب بعض المال بعد الوجوب وقبل تمكن إخراج الزكاة يعني وجب عليّ اليوم مبلغ من المال، وهو المقدار الواجب للزكاة، وانتظرت أسبوعاً قبل أن أخرج هذا المبلغ، فهلك بعض المال الذي وجبت فيه هذه الزكاة، فما العمل هنا؟ اختلف الفقهاء أيضاً على قولين:

القول الأول: أن تكون الزكاة فيما بقي.

القول الثاني: حال المساكين وحال رب المال حال الشريكين، يضيع بعض مالهما؛ يعني: نقيم نسبة بين المالكين، فإذا كانت نسبة المساكين إلى المال المملوك واحد إلى عشرة أو اثنين إلى عشرة أو نحو ذلك، فما هلك يقسم بينهما، وما بقي يقسم بينهما بهذه النسبة المعروفة.

ما السبب في اختلاف الفقهاء في هذه القضية أيضاً؟

السبب في اختلافهم: تشبيه الزكاة بالديون؛ يعني: أن يتعلق الحق فيها بالذمة لا بعين المال، هذا تشبيه أو تشبيهها بالحقوق التي تتعلق بعين المال لا بذمة الذي يده

على المال كالأمناء وغيرهم، فمن شبه مالكي الزكاة بالأمناء قال: إذا أخرج فهلك المخرج فلا شيء عليهم لأنه أمين وشبه بالأمين، فإذا أخرج ما عليه فهلك فلا شيء عليه، ومن شبههم بالغمراء أي أصحاب الديون قال: يضمنون، ومن فرق بين التفريط وعدم التفريط، فإن فرط، وإن لم يفرط لم يضمن، ألحقهم بالأمناء من جميع الوجوه إذا كان الأمين يضمن أو يضمن إذا فرط.

وأما من قال: إذا لم يفرط زكى ما بقي، فإنه شبه من هلك ماله بعد الإخراج بمن ذهب بعد ماله قبل وجوب الزكاة فيه، كما أنه إذا وجبت الزكاة عليه فإنما يزكي الموجود فقط، كذلك هذا إنما يزكي الموجود من ماله فقط.

ثم يحكي ابن رشد - رحمه الله - سبب الاختلاف في ذلك على هذا النحو الذي رأيناه: "هو تردد شبه المالك بين الغريم أي المدين والأمين والشريك، ومن هلك بعض ماله قبل الوجوب، وأما إذا وجبت الزكاة وتمكن من الإخراج فلم يخرج حتى ذهب بعض المال فإنهم متفقون فيما أحسب أنه ضامن لأنه قصر وأهمل وأخر إخراج الزكاة عن موعدها فهو ضامن إلا في الماشية عند من رأى أن وجوبها أي وجوب الزكاة في الماشية بشرط خروج الساعي أي الذي يجمع أموال الزكاة خروج الساعي مع الحول، فإذا تلفت قبل وصول الساعي لم تدخل في الزكاة، وهذا هو مذهب مالك وهو الذي رجحه ابن رشد رحمه الله.

يلحق ابن قدامة أيضاً على هذه الجزئية بقوله: إن الزكاة لا تسقط بتلف المال، فرط أو لم يفرط، هذا هو المشهور عن أحمد، وحكى عنه الميموني أنه إذا تلف النصاب قبل التمكن من الأداء سقطت الزكاة عنه، وإن تلف بعده لم تسقط، وحكاه ابن المنذر مذهباً لأحمد، وهو قول الشافعي والحسن بن صالح وإسحاق وأبي ثور وابن المنذر، وبه قال مالك: إلا في الماشية كما ذكرنا.

المسألة الثالثة : من مات وعليه زكاة :

الحقيقة أن الموت لا يلغي فريضة الزكاة ، ولذلك اختلف الفقهاء في هذه المسألة : فمن الفقهاء من قال : تخرج الزكاة من رأس ماله ، وبهذا القول قال الشافعي وأحمد وإسحاق وأبو ثور .

وقوم آخرون قالوا : إن أوصى بها أخرجت عنه من الثلث أي ثلث الوصية وإلا فلا شيء عليه ، وهذا هو قول أبي حنيفة وأصحابه .

ومن هؤلاء القوم من قال : يبدأ بها إن ضاق الثلث ، بمعنى أن الزكاة إذا كانت تستغرق الثلث بدأ بها ، أما إن كان الثلث يتسع لها ولغيرها مما أوصى به الميت فإنه يبدأ بها أولاً ثم يوزع الباقي من الثلث على الآخرين .

ومنهم من قال : لا يبدأ بها فهي وباقي الموصى لهم على حد سواء ، وعن الإمام مالك القولان جميعاً ، ولكن المشهور أنها بمنزلة الوصية ، بمعنى أنها تكون جزء من الثلث أو إذا استغرقت فلا مانع من ذلك .

إذا نحن أمام قولين للفقهاء :

قول الجمهور : أن الموت لا يمنع من وجوب الزكاة وأدائها ، فمن حال الحول على ماله ووجبت الزكاة في حقه ؛ لأنه يملك النصاب إلا أنه مات قبل أن يخرجها أخرجت من رأس المال أي من مجموع التركة قبل أن تقسم التركة على الورثة ، لماذا؟ لأن الله -تبارك وتعالى- لم يأذن في التقسيم إلا بعد أداء الوصية والدين ، قال تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ [النساء: ١١] فلا بد أن يخرج الدين أولاً والزكاة دين ، ودين الله ، ودين الله أولى بالأداء ، كما أن الوصية كذلك يجب

أن تخرج قبل تقسيم التركة، جمهور العلماء على أن الموت لا يمنع من وجوب الزكاة ولا يمنع من إخراجها ما دامت قد وجبت في هذا المال، وعلى الورثة أن يخرجوها قبل أن يقسموا التركة.

قول أبي حنيفة: إن أوصى بها قال لأبنائه: عليّ زكاة لم أخرجها فإنها تخرج من الثلث، وإن لم يوص بها قسم الورثة التركة ولا شيء عليهم ما داموا لم يعلموا بذلك".

ثم فرع الفقهاء على هذا القول الثاني لأبي حنيفة قولين آخرين:

القول الأول: أنه يبدأ بها قبل سائر الوصايا فهي أهم وأولى أن تخرج.

والقول الآخر: لا يبدأ بها لكنها كسائر الموصى لهم، وروي عن الإمام مالك القولين جميعاً، ولكن المشهور عنده أنها بمنزلة الوصية.

الخطيب الشرييني يشير إلى هذا الكلام في كتابه (مغني المحتاج بشرح ألفاظ المنهاج للنووي):

قال: "لو اجتمع زكاة ودين آدمي في تركة بأن مات قبل أدائها وضاعت التركة عنها قدمت الزكاة، وإن كانت زكاة فطر على الدين".

إذاً الزكاة مقدمة في رأي الشافعي الذي ينتمي إليه وإلى مذهبه الخطيب الشرييني صاحب كتاب (مغني المحتاج) إلى القول بتقديم الزكاة وإخراجها قبل تقسيم التركة، وإن تعلق بالعين قبل الموت كالمرهون تقديم لدين الله لخبر الصحيحين، فدين الله أحق بالقضاء ولأن مصرفها أيضاً إلى الأدميين فقدمت لاجتماع الأمرين فيها أي حق الله وحق الأدميين، والخلاف جارٍ في اجتماع حق الله تعالى مطلقاً مع الدين فيدخل في ذلك الحج وجزاء الصيد والكفارة والنذر، كما صرح به في (المجموع).

ثم يتابع الخطيب الشرييني كلامه في هذه الجزئية جزئية تقديم الزكاة على تقسيم التركة أو على سائر الديون حيث يقول: "وفي قول يقدم الدين لأن حقوق الأدميين مبنية على المضايقة لافتقارهم واحتياجهم، وكما يقدم القصاص على القتل بالردة، وأجاب أصحاب القول الأول بأن الحدود مبنها على الدرب لما جاء في الحديث: ((ادرءوا الحدود بالشبهات)). وفي قول يستويان حق الزكاة وحق الآخرين فيوزع المال عليهما لأن الحق المالي المضاف إلى الله تعالى يعود إلى الأدميين أيضاً وهم المنتفعون به، وفي قول: يقدم الأسبق منهما وجوباً، وخرج بدين الأدمي دين الله تعالى كالكفارة ونحوها.

ابن قدامة - رحمه الله تعالى - يتناول هذه القضية:

يقول: "ولا تسقط الزكاة بموت رب المال وتخرج من ماله، وإن لم يرض به، وهذا قول عطاء والحسن والزهري وقتادة ومالك والشافعي وإسحاق وأبي ثور وابن المنذر". لاحظوا أنه أضاف هنا الإمام مالك لأنه روي عنه قولان في هذه القضية: قول إخراجها من رأس المال، وقول بإخراجها من الوصية.

وقال الأوزاعي والليث: تؤخذ من الثلث مقدمة على الوصايا ولا تجاوز الثلث، وقال ابن سيرين والشعبي والنخعي وحماد بن سليمان وداود بن أبي هند وحميد الطويل والمنثى والثوري لا تخرج إلا أن يكون أوصى بها، وهذا كما قلنا عند ابن رشد هو قول أبي حنيفة وأصحابه، وكذلك قال أصحاب الرأي وجعلوها إذا أوصى بها وصية تخرج من الثلث ويزاحم بها أصحاب الوصايا وإذا لم يوص بها سقطت لأنها عبادة من شرطها النية فسقطت بموت من هي عليه كالصوم.

إلا أن ابن قدامة يرجح ما رجحناه وهو قول الجمهور وهو إخراج الزكاة عن الميت من رأس المال قبل تقسيم التركة حيث يقول: ولنا أنها حق واجب تصح الوصية به فلم تسقط بالموت كدين الآدمي ولأنها حق مالي واجب فلم يسقط بموت من هو عليه كالدين، وتفارق الصوم والصلاة لأنهما عبادتان بدنيتان لا تصح الوصية بهما ولا الوصية فيهما، أما هي فعبادة مالية يصح إخراجها وتصح الوصية بها أيضاً كما ذكرنا، وهذا هو الرأي الراجح وهو قول الجمهور كما بينا، بهذا نكون قد انتهينا من المسألة الأولى، وهي من وجبت الزكاة في ماله ثم مات، الراجح أن الموت لا يسقط الزكاة الواجبة وتخرج هذه الزكاة الواجبة من رأس المال قبل تقسيم التركة كما هو رأي جمهور الفقهاء. أما الرأي الآخر وهو القول بأنها تعتبر وصية أو لا تخرج إلا إذا أوصى بها وتزاحم الآخرين في الثلث، فهو كما رأينا قول أضعف من القول الأول.

المسألة الرابعة: بيع الزرع الذي وجبت فيه الزكاة:

نتنقل مع العنصر الثاني إلى المسألة الثانية وهي الرابعة في كتاب ابن رشد، وهي: بيع الزرع الذي وجبت فيه الزكاة:

تصور المسألة: أنا رجل مزارع عندي زراعة، والزراعة أثمرت حبوباً تزيد على خمسة أوسق أي على نصاب الزكاة، فالزكاة واجبة عليّ في هذا الزرع سواء كان المطلوب العشر أو نصف العشر، كما سنتعرف فيما بعد إلا أنني قبل إخراج الزكاة من هذه الحبوب التي وجبت فيها قمت ببيع ذلك المحصول ببيع تلك الحبوب، فماذا يكون العمل؟ هل تسقط الزكاة؟ أم تثبت الزكاة في هذا المال؟ وهل تكون على البائع الذي باع هذا المال أو هذه الحبوب التي وجبت فيه الزكاة؟ أو تكون على المشتري أو يلغى البيع من أصله في هذه القضية، أقوال للفقهاء، تعالوا نتعرف عليها كما عرضها ابن رشد.

وأما اختلافهم في المال يباع بعد وجوب الصدقة فيه ؛ لأننا نعلم أن الصدقة والزكاة تجب بمجرد جمع المحصول أو حصد الزرع كما جاء في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۗ ﴾ [الأنعام: ١٤١] إلا أن الزارع لم يؤت الحق ، وإنما باع ذلك الحق .

يقول ابن رشد : "وأما اختلافهم في المال يباع بعد وجوب الصدقة فيه ، فإن قوماً قالوا: يأخذ المصدق الزكاة من المال نفسه ، والمصدق هو الساعي العامل الذي يجمع الزكاة ممن تجب عليهم الزكاة ، يأخذ المصدق الزكاة من المال نفسه عند ذلك سينقص حق المشتري لأن المشتري اشترى المال كاملاً ، والمصدق أخذ من هذا المال الحق الواجب ، فماذا يفعل المشتري؟ يرجع المشتري بقيمة ما نقص على البائع ، وهذا هو قول أبي ثور .

الرأي الثاني ، قال قوم: البيع مفسوخ ، وهذا هو قول الشافعي -رحمه الله- ومعنى أن البيع مفسوخ أن المشتري يأخذ ما دفعه والبائع يأخذ ما باع من الزرع . قول آخر ، قال أبو حنيفة وهو رواية أيضاً عن أحمد: "إن المشتري بالخيار بين إنفاذ البيع ورده والعشر مأخوذ من الثمرة أو من الحب الذي وجبت فيه الزكاة" المشتري بالخيار بين أن ينفذ ذلك البيع أو أن يردّه إلى البائع ، أما حق الله وهو الزكاة سواء كانت عشراً أو نصف العشر فتأخذ من الثمرة أو من الحب الذي وجبت فيه الزكاة .

القول الأخير ، قول الإمام مالك : "أن الزكاة على البائع" ، ومن مجموع هذه الأقوال يتبين لنا أن الجمهور على أن الزكاة على بائع الزرع الذي وجبت فيه الزكاة ، أما المشتري فيرجع بقيمة ما أخذ من المال وهو قدر الزكاة يرجع به على البائع أو يرد الصفقة أو يفسخها .

ما السبب الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء في الزرع الذي بيع بعد أن وجبت فيه الزكاة على هذا النحو؟

يبين ابن رشد -رحمه الله- سبب ذلك الاختلاف فيقول: "إنه تشبيه بيع مال الزكاة بتفويته وإتلاف عينه كما مر في المسائل السابقة، وإن المتلف أو المفوت يكون ضامناً، فمن شبهه بذلك قال: الزكاة مترتبة في ذمة المتلف والمفوت أي أنه ضامن لذلك والمفوت هنا هو البائع، ومن قال: إن البيع ليس بإتلاف لعين المال ولا تفويت له، وإنما هو بمنزلة من باع ما ليس له قال: الزكاة في عين المال أي أن المال يضمن حق الله تعالى لأنه موجود، لكن ما حكم البيع؟ هل البيع مفسوخ أو غير مفسوخ؟ تلك قضية أخرى ولها نظر في باب البيوع إن شاء الله.

يلقى الشريبي الخطيب على هذه القضية في كتابه (مغني المحتاج لشرح معاني ألفاظ المنهاج):

يقول: "فلو باعه المال بعد وجوب الزكاة وقبل إخراجها فالأظهر بطلانه" كما نقل ابن رشد عن الإمام الشافعي أن البيع مفسوخ، فالأظهر بطلانه أي البيع في قدرها وصحته في الباقي أي أن قدر الزكاة الذي هو العشر أو نصف العشر هو الذي يبطل فيه البيع، أما ما عدا هذا القدر الواجب من الزكاة فيكون البيع فيه صحيح يعلل لذلك بقوله: "لأن حق المستحقين أي الفقراء والمساكين شائع فأبي قدر باعه كان حقه وحقهم الثاني بطلانه في الجميع، والثالث صحته في الجميع".

ثم أضاف في موضع آخر تحت عنوان: (تتمة): "لو علم المشتري أن الزكاة وجبت على البائع ولم يخرجها ثبت لها الخيار بسبب أن ملكه في بعض ما اشتراه لم يكمل لأن للساعي أي الذي يجمع الزكاة انتزاعه من يده بغير اختيار، وهذا كما قلنا عند ابن رشد هو قول أبي حنيفة أن المشتري بالخيار بين إنفاذ البيع أو رده

مع ضمان حق الله أو حق الفقراء والمساكين أو المقدار الواجب في الزكاة في عين المال ، فلو أدى البائع الزكاة من موضع آخر لم يسقط خيار المشتري لأنه وإن فعل ذلك لا ينقلب صحيحاً في قدرها وقيل يسقط الضمان ويسقط الخيار لأن الخلل قد زاد.

ابن قدامة - رحمه الله - يعلق على هذه القضية في كتابه (المغني):

يقول: ويصح تصرف المالك في النصاب قبل الخرس وبعده المقصود بالخرس أي تقدير المال الذي تجب فيه الزكاة وهل بلغ النصاب أو لم يبلغ والخرس هذا يكون من قبل الساعي أو المصدق الذي يجمع أموال الزكاة يصح تصرف المالك في النصاب قبل الخرس وبعده بماذا يكون التصرف؟ بالبيع والهبة وغيرهما، إضافة الهبة هنا إلى البيع سيضيفها ابن رشد في المسألة التالية، فإن باعه أو وهبه بعد بدو صلاحه يعني بعد ظهور صلاح الحب أو الثمر فصدقته أي زكاته على البائع والواهب، وبهذا قال الحسن ومالك والثوري والأوزاعي، وبه قال الليث إلا أن يشترطها على المبتاع أي على المشتري، وإنما وجبت الزكاة على البائع لأنها كانت واجبة عليه قبل البيع، فبقي على ما كان عليه، وعليه إخراج الزكاة من جنس المبيع والموهوب.

وعن أحمد رواية أخرى أنه أي البائع مخير بين أن يخرج ثمراً أو من الثمن، وقال القاضي: "الصحيح أن عليه عشر الثمرة فإنه لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة على صحيح المذهب" هذا عند الحنابلة، ولكن إخراج القيمة جائز في مذاهب أخرى ولأن عليه القيام بالثمرة حتى يؤدي الواجب منها ثمراً فلا يسقط ذلك عنه ببيعها ولا هبتها، ويتخرج أي يتفرع على ذلك أن تجب الزكاة على المشتري على قول

من قال إن الزكاة إنما تجب يوم الحصاد؛ لأن الوجوب إنما تعلق بها في ملك المشتري فكان عليه، وهذا قول آخر أو إضافة، ولو اشترى ثمرة بعد بدو صلاحها ثم بدا صلاحها في يد المشتري على وجه صحيح مثل أن يشتري نخلة مثمرة ويشترط ثمرتها أو وهبت له ثمرة قبل بدو صلاحها فبدا صلاحها في يد المشتري أو المتهب أي الموهوب له أو وصى له بثمره فقبلها بعد موت الموصي، ثم بدا صلاحها فالصدقة عليه، فكأن المشتري حينئذ إذا اشترى ذلك الزرع قبل إخراج الصدقة منه، فإن الصدقة تكون عليه لأن سبب الوجوب وجد في ملكه فكان عليه كما لو اشترى سائمة أو وهبت له فحال الحول عليها عنده.

إذًا نحن أمام عدة أقوال بين الأئمة الفقهاء في قضية بيع الزرع أو الثمرة أو هبة ذلك الزرع أو الثمرة لآخر، الزكاة قطعاً واجبة في ذلك المال، لكن على من تكون؟ على البائع أو الواهب أو على المشتري؟ جمهور العلماء: على أنها على البائع وهو الصحيح لأنها وجبت عليه والزرع في ملكه، وجبت الزكاة عليه والزرع في ملكه قبل أن يبيعه أو قبل أن يهبه، أما إن وجبت بعد انتقال الملكية إلى المشتري فتلك قضية أخرى ويكون الوجوب على المشتري كما قال ابن قدامة.

المسألة الخامسة: زكاة المال الموهوب:

يعرض ابن رشد -رحمه الله- أيضاً لقضية أخرى من هذا النوع ألا وهي قضية الهبة التي أشار إليها ابن قدامة مع البيع، يقول ابن رشد: "ومن هذا النوع اختلافهم في زكاة المال الموهوب" أي على النحو السابق، وكما عرضنا عند ابن قدامة -رحمه الله- فالواهب إذا وجبت الزكاة في عين المال قبل أن تتم الهبة كانت الزكاة على الواهب، أما إذا تمت الهبة قبل وجوب الزكاة، فإن الزكاة تكون واجبة على الموهوب له لأنها وجبت بعد انتقال الملكية إليه.

يضيف ابن رشد - رحمه الله - إلى هاتين المسألتين مسألة موت صاحب المال قبل إخراج الزكاة وبعد وجوبها في ماله ، ومسألة بيع الزرع بعد أن وجبت فيه الزكاة ، ومسألة المال الموهوب والزكاة فيه يذكر عدداً من المسائل إلا أنه لا يتناولها بالشرح أو التفصيل اكتفاءً بما ذكره من رءوس المسائل أو من أمهاتها يقول رحمه الله : " في بعض هذه المسائل التي ذكرنا تفصيل في المذهب أي المذهب المالكي لم نرى أن نتعرض له إذ كان غير موافق لغرضنا " فغرض ابن رشد هو البيان في إيجاز واختصار وهو نهاية الاقتصاد (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) مع أنه يعسر فيها إعطاء أسباب تلك الفروق لأنهم فرقوا بين البائع وبين المشتري وبين الواهب والموهوب له إلى غير ذلك.

ويعسر إعطاء الأسباب الواضحة لما فرقوا فيه وأكثرها استحسانية يعني مسائل قائمة على الاستحسان ، والقياس مثل : تفصيلهم الديون التي تزكي من التي لا تزكي ، والديون المسقطه للزكاة من التي لا تسقطها ، وقد أشرنا إلى ذلك في صدر هذه ، ثم يقول : " فهذا ما رأينا أن نذكره في هذه الجملة أي جملة من تجب عليه الزكاة وهي معرفة من تجب عليه الزكاة ، وشروط الملك التي تجب به أو فيه وأحكام من تجب عليه أي الأحكام الخاصة أو المتعلقة بالملكية التامة للملك أو ملكية النصاب وما يتفرع على ذلك من أحكام.

المسألة السادسة : حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها :

ثم يضيف - رحمه الله - إلى هاتين المسألتين مسألة رابعة إذا اعتبرنا أن مسألة الهبة مسألة ثالثة ، يضيف مسألة رابعة ، وهي حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها؟ هناك من الزكاة منكر لوجوبها ، هذا كافر ، وهناك من يمنع الزكاة بخلاً بها ، ابن رشد

يعرض لهاتين القضيتين، حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها، وحكم من منعها جاحداً وجوبها، يقول رحمه الله: "ذهب أبو بكر الصديق < إلى أن حكمه حكم المرتد؛ بمعنى أن من يمنع الزكاة ولم يجحد وجوبها ولم ينكر فرضيتها فحكمه حكم المرتد، يقاتل ويأخذ ماله وتسبى ذريته، كما فعل أبو بكر الصديق < في حرب الردة ومعهم مانعي الزكاة، وبذلك حكم أبو بكر في مانعي الزكاة من العرب، وذلك أنه قاتلهم وسبى ذريتهم وخالفه في ذلك عمر بن الخطاب < في بادئ الأمر خالفه وقال: كيف تقاتل قوماً يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ لكنه بعد ذلك شرح الله صدره ووافق أبا بكر، وقاتل معه لهؤلاء المرتدين ومانعي الزكاة لكنه في حكمه بعد وفاة أبي بكر < أطلق عمر من كان استرق منهم أي من سباهم أبو بكر أطلقهم عمر بن الخطاب وحررهم.

وبقول عمر هذا قال الجمهور، فالزكاة تؤخذ قهراً ممن يمنعها دون جحود أو إنكار تؤخذ الزكاة منه قهراً عند الأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة: يجبس حتى يؤديها، ومن قصد الفرار من الزكاة بأن وهب ماله أو باعه صورياً ثم استرده قبل الحول سقطت عنه الزكاة عند أبي حنيفة، وإن كان عاصياً لأن يحتال على الله تعالى وعلى إسقاط حق الله ﷻ وكيف يكون ذلك؟.

إذاً بقول عمر قال جمهور العلماء، إن من يمنع الزكاة دون أن يجحد وجوبها لا يعد كافراً ولا يعامل معاملة المرتد، وإنما يعتبر فاسقاً وعاصياً وتؤخذ منه الزكاة قهراً عند الأئمة الثلاثة.

وذهبت طائفة أخرى إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض، وإن لم يجحد وجوبها أي كقول أبي بكر الصديق < من يمنع الصلاة أو يمنع الصيام أو يمنع الزكاة أو يمنع الحج وحتى ولو لم يجحد ذلك الركن أو تلك الفريضة فهو كافر وهي وجهة نظر موجودة، وبصفة خاصة في تعطيل الصلاة أو في ترك الصلاة.

إذا نحن أمام قولين رئيسين :

القول الأول: قول أبي بكر الصديق أن مانع الزكاة حتى ولو لم يجدها يعامل معاملة المرتد، وذهبت طائفة إلى تكفيره.

القول الآخر: قول عمر < وهو قول الجمهور أنه فاسق وعاصٍ ولا تسبى ذريته، وإنما يؤخذ القدر الواجب للزكاة منه قهراً.

ما سبب اختلاف الأئمة على هذا النحو؟

يحكي ابن رشد رحمه الله سبب الاختلاف في ذلك: "أنه راجع إلى اسم الإيمان، هل اسم الإيمان الذي هو ضد الكفر ينطلق على الاعتقاد دون العمل فقط أو من شرطه من شرط الإيمان الذي هو ضد الكفر وجود العمل معه، فمنهم من رأى أن من شرطه وجود العمل، ولذلك حكم أبو بكر بأن من منع الزكاة حتى ولو لم يجده وجوبها كان مرتدًا، وقال آخرون أنه كافر لأن من شرط الإيمان وجود العمل.

ومنهم من لم يشترط ذلك وهو عمر، ومن قال بقوله من جمهور العلماء حتى لو لم يلفظ بالشهادة إذا صدق بها فحكمه حكم المؤمن عند الله، فالعبرة بإعلان الإسلام والنطق بالشهادتين.

والجمهور وهم أهل السنة على أنه ليس يشترط فيه - أي في اعتقاد الإيمان الذي ضده الكفر - الأعمال إلا التلفظ بالشهادة فقط لقوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ويؤمنوا بي)) والحديث رواه الجماعة، فاشترط الرسول ﷺ مع العلم القول؛ أي النطق بالشهادة وهو أو النطق عمل من الأعمال.

ثم يضيف ابن رشد - رحمه الله - إلى هذا الكلام التعليل لما قاله العلماء فيقول: "فمن شبه سائر الأفعال الواجبة بالقول قال: الأعمال المفروضة شرط في العلم الذي هو الإيمان ولا يكتفى بالنطق بالشهادتين، وإنما يقول: جميع الأعمال مطلوبة كالنطق بالشهادتين، فكما أن النطق بالشهادتين فريضة للدلالة على الإيمان الذي محله القلب، فكذلك جميع الأعمال، فمن ترك عملاً من هذه الأعمال كان كافراً، ومن شبه القول بسائر الأعمال التي اتفق الجمهور على أنها ليست شرطاً في العلم الذي هو الإيمان قال: التصديق فقط هو شرط الإيمان، وبه يكون حكمه عند الله تعالى حكم المؤمن، والقولان شاذان واستثناء التلطف بالشهادتين من سائر الأعمال أي عدم الجمع بين التلطف وسائر الأعمال واستثناء التلطف بالشهادتين من سائر الأعمال هو الذي عليه الجمهور وهو الصحيح.

وقد وقعت مناظرة بين الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل - رحمهم الله تعالى - في موضوع تكفير تارك الصلاة فقال الإمام الشافعي - رحمه الله - للإمام أحمد: إذا كان كافراً فيما يسلم؟ قال: ينطق بالشهادتين، فقال له الإمام الشافعي: الرجل ينطق بالشهادتين فكيف نعهده بعد النطق بالشهادتين كافراً؟ وسكت الإمام أحمد - رحمه الله تعالى.

إذا القول الصحيح: أن الإيمان محله القلب، والنطق بالشهادتين دليل عليه أم سائر الأعمال؟، فمن تركها دون جحود بقي على إسلامه، ومن جحد وجوبها وأنكر فرضيتها كان كافراً مرتدّاً، يعلق ابن قدامة - رحمه الله - على هذه القضية بشيء من التفصيل الجيد الذي ينبغي الإشارة إليه، يقول رحمه الله: "إن من أنكر وجوب الزكاة جهلاً بهذا الوجوب وكان فعلاً ممن يعذر في هذا بالجهل أو ممن

يجهل ذلك لحدائثة عهده بالإسلام أو لأنه نشأ ببادية بعيدة عن الأمصار نعرفه وجوبها ولا نحكم بكفره لأنه معذور، أما إن كان مسلماً ناشئاً ببلاد الإسلام بين أهل العلم فهو غير معذور ويكون مرتدّاً وتجري عليه أحكام المرتدين ويستتاب ثلاثة، فإن تاب قبلت توبته وإلا قتل لأن أدلة وجوب الزكاة ظاهرة في الكتاب والسنة وإجماع الأمة، فلا تكاد تخفى على أحد من هذه حاله، فإذا جحدتها فلا يكون هذا الجحود إلا لتكذيبه الكتاب والسنة وكفره بهما والعياذ بالله.

وإن منعها معتقداً وجوبها، وهذا الذي ذكره ابن رشد -رحمه الله- في المسألة الأخيرة إن منعها معتقداً وجوبها أي منعها ولم يجحد وجوبها وقدر الإمام على أخذها منه أخذها وعذره، وبهذا قال الأئمة الثلاثة، تؤخذ الزكاة منه قهراً ولم يؤخذ زيادة عليها في قول أكثر أهل العلم منهم أبي حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم، وكذلك إن غل ماله وكنمه حتى لا يأخذ الإمام زكاته فظهر عليه أي غلبه الإمام أو ظهر ماله عليه تؤخذ الزكاة منه قهراً.

وقال إسحاق بن راهويه وأبو بكر عبد العزيز يأخذها الإمام يأخذ الزكاة وشطر المال نصفها لما روى بهز بن حكيم عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه كان يقول: ((في كل سائمة الإبل في كل أربعين بنت لبون، لا تفرق عن حسابها من أعطها مؤتجراً فله أجرها، ومن أبأها فإني آخذها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا -أي فريضة- لا يجل لآل محمد منها شيء)).

وذكر هذا الحديث لأحمد فقال: ما أدري ما وجهه، وسئل عن إسناده فقال: هو عندي صالح الإسناد. رواه أبو داود والنسائي في سننهما.

يفصل ابن قدامة - رحمه الله - التعليق على القولين ، القول الذي يقول بأن الإمام لا يأخذ إلا القدر الواجب فقط ، والقول الذي يقول بأن الإمام يأخذ القدر الواجب ونصف مال الممتنع عن أداء الزكاة فيقول :

الوجه الأول : قول النبي ﷺ "ليس في المال حق سوى الزكاة" ولأن منع الزكاة كان في زمن أبي بكر < بموت رسول الله ﷺ مع توفر الصحابة { ولم ينقل عن أحد منهم زيادة ولا قولاً في ذلك.

واختلف أهل العلم في العذر عن هذا الخبر فقيل كان في بدء الإسلام حيث كانت العقوبات في المال ، ثم نسخ بالحديث الذي روينا ، فأما إن كان مانع الزكاة خارج عن قبضة الإمام قاتله كما فعل أبو بكر لأن الصحابة { قاتلوا مانعيها ، وقال أبو بكر الصديق < : لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه.

فإن ظفر به وبماله أخذها من غير زيادة أيضاً ولم تسب ذريته لأن الجناية من غيرهم ولأن المانع لا يسبى فذريته أولى ، وإن ظفر به الإمام دونه ماله دعاه إلى أدائه واستتابه ثلاثاً ، فإن تاب وأدى قبل ذلك منه وإلا قتل ولم يحكم بكفره.

وعن أحمد ما يدل على أنه يكفر بقتاله عليها حيث روى الميموني عنه إذا منعوا الزكاة كما منعوا أبا بكر وقاتلوا عليها لم يورثوا ولم يصل عليهم.

قال عبد الله بن مسعود : "ما تارك الزكاة بمسلم". ووجه ذلك ما روي أن أبا بكر < لما قاتلهم وعضتهم الحرب قالوا : نؤديها ، قال : لا أقبلها حتى تشهدوا أن قتلنا في الجنة وقتلاكم في النار. وهم لا يكونون كذلك إلا إذا كانوا كافرين ، ولم ينقل إنكار ذلك عن أحد من الصحابة فدل على كفرهم.

ووجه الأول أي يأخذ الزكاة فقط قهراً ولا يحكم بكفرهم، وجه هذا القول أن عمر وغيره من الصحابة { امتنعوا من القتال في بادئ الأمر ولو اعتقدوا كفرهم لما توقفوا عنهم ثم انفقوا على القتال وبقي الكفر على أصل النفي ولأن الزكاة فرع من فروع الدين فلم يكفر تاركه بمجرد تركه كمن يترك الحج أو يترك الصيام وإذا لم يكفر بتركه لم يكفر بالقتال عليه كأهل البغي، وأما الذين قال لهم أبو بكر الصديق هذا القول فيحتمل أنهم جحدوا وجوبها إلى غير ذلك من التفاصيل التي يحسن الرجوع إليها.

معرفة الأموال التي يجب فيها الزكاة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : الأموال المتفق على وجوب الزكاة فيها، والأموال
التي اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة فيها ٥٥
- العنصر الثاني : الحيوان المختلف في وجوب الزكاة فيه، وأحكام
زكاة العسل، زكاة النبات، الزكاة في عروض
التجارة ٦٢

الأموال المتفق على وجوب الزكاة فيها، والأموال التي اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة فيها

أولاً- الأموال المتفق على وجوب الزكاة فيها:

يقول ابن رشد - رحمه الله - "وأما ما تجب فيه الزكاة من الأموال فإن الفقهاء اتفقوا منها على أشياء واختلفوا في أشياء".

ثم يعرض ابن رشد - رحمه الله - لما اتفق عليه الفقهاء في عجلة وفي سطرين اثنين، أما ما اختلفوا فيه فيفصل فيه القول تفصيلاً واضحاً كما سنرى: ما اتفق الفقهاء عليه من الأموال التي تجب فيها الزكاة صنفاً من المعدن هما الذهب والفضة اللتين ليستا بحلي، وثلاثة أصناف من الحيوان: الإبل والبقر والغنم، وصنفاً من: الحبوب الحنطة أي القمح والشعير، وصنفاً من الثمار: التمر والزبيب وفي الزيت خلاف شاذ.

قبل أن نمضي مع ابن رشد - رحمه الله - بعد أن انتهى من بيان الأموال المتفق عليها انتقل إلى الكلام عن الأموال المختلف فيها، ولكننا قبل أن نتقل معه إلى بيان الأموال المختلف في زكاتها أو في وجوب الزكاة فيها نتوقف قليلاً مع ما أشار إليه ابن رشد وإلى اتفاق الفقهاء على وجوب الزكاة فيه لنبين بعض الآيات القرآنية التي تدل على ما اتفق الفقهاء عليه صنفاً من المعدن: وهما الذهب والفضة اللتين ليستا بحلي، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ **الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** ^(٣٤) **يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ** ﴿التوبة: ٣٤، ٣٥﴾ والكنز كما يقول العلماء: هو المال الذي لا تؤدي زكاته.

ولا يتوعد الله تبارك وتعالى بمثل هذه العقوبة إلا على ترك فريضة أو واجب، ومن السنة ما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم؛ فيكوى بها جنبه وجبهته وظهره كلما بردت أعيدت عليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضي الله بين العباد)). أخرجه مسلم.

وروى البخاري وغيره في كتاب أنس: وفي الرقة أي الفضة ربع العشر، فإن لم يكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها. أي يريد أن يتصدق، والرقة هي الدراهم المضروبة، وقال النبي ﷺ: ((ليس فيما دون خمس أواق صدقة)) والأوقية أربعين درهماً فيكون نصاب الفضة مائتا درهم متفق عليه، وأجمع أهل العلم على أن في مائتي درهم خمسة دراهم التي هي ربع العشر، وعلى أن الذهب إذا كان عشرين ديناراً ذهباً وقيمته مائتا درهم أن الزكاة تجب فيه إلا ما اختلف فيه عن الحسن.

أيضاً الأصناف التي ذكرت من الحيوان الإبل والبقر والغنم ذكرها رسول الله ﷺ وذكر مقادير المال الذي تجب فيه الزكاة والقدر الواجب من الزكاة في كل من الإبل والبقر والغنم في ذلك الحديث الذي رواه أبو هريرة ما من صاحب ذهب ولا فضة وما من صاحب إبل ولا من صاحب بقر ولا من صاحب غنم إلى آخر الحديث.

أما الحبوب: فجاء القرآن الكريم بوجوب الزكاة فيها في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مَتَشَكِّبَهَا وَغَيْرَ مَتَشَكِّبَةٍ ۖ كُلُوا مِن

ثَمَرَةٌ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴿ الأنعام: ١٤١ ﴾ والآيتان تشملان الحبوب كالحنطة أي القمح والشعير والثمار كالتمر والزبيب وبعد هذا البيان للأموال التي تجب فيها الزكاة.

ثانياً - الأموال التي اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة فيها:

كما عرضها ابن رشد - رحمه الله - في الجملة الثانية من الجمل الخمس التي عقدها لبيان أحكام الزكاة، والمسألة الأولى هي اختلاف الفقهاء في حلي المرأة هل تجب فيه الزكاة أو لا تجب فيه الزكاة؟ تلك هي أول مسائل الاختلاف بين الفقهاء، حلي المرأة من الذهب والفضة يختلف فيه بين الفقهاء:

الرأي الأول: جمهور الفقهاء من أهل الحجاز كمالك أو من غيرهم كالليث والشافعي وأحمد إلى أنه لا زكاة في هذه الحلي من الذهب أو الفضة بالغة ما بلغت ما دام المراد بها الزينة واللباس.

الرأي الثاني: رأي أبي حنيفة وأصحابه وهم يقولون بوجوب الزكاة في هذه الحلي.

سبب الاختلاف بين الفقهاء في حلي المرأة من الذهب والفضة:

يقول ابن رشد: السبب في اختلافهم تردد شبهه أي شبه الذهب والفضة بين العروض وبين التبر، تردد شبه الحلي بين العروض التي تعرض للتجارة أو القنية وبين التبر أي الذهب والفضة اللتين المقصود منهما المعاملة في جميع الأشياء، فمن شبهه أي شبه الحلي بالعروض التي يكون المقصود منها المنافع أولاً كالدار والسيارة قال: "ليس فيه زكاة ليس في الحلي زكاة لأن القصد هو المنفعة"، ومن شبهه بالتبر والفضة أي الذهب والفضة التي المقصود منها المعاملة بها أولاً أي

الذهب والفضة خلقها الله تبارك وتعالى لتكون معياراً للأشياء أو لأثمان الأشياء أو الزمنية، فمن شبه الحلبي بالذهب والفضة اللتين المقصود منهما المعاملة قال فيه الزكاة، ومن شبههما بالعروض التي يقصد منها المنفعة أولاً قال لا زكاة فيها.

يقول: ولا اختلافهم أيضاً سبب آخر وهو اختلاف الآثار في ذلك" والمقصود بالآثار الروايات التي رويت عن الرسول ﷺ في هذا المجال، وذلك أنه روى جابر عن النبي ﷺ أنه قال: "ليس في الحلبي زكاة"، وهذا الحديث رواه ابن الجوزي.

وعن ابن عمر } : "أنه كان يحلي بناته وجواريه بالذهب فلا يخرج منه الزكاة" رواه مالك في الموطأ.

وعن عائشة > : "أنها كان تلي بنات أخيها يتامى في حجرها لهن الحلبي فلا تخرج منها الزكاة" رواه مالك والشافعي.

وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أن امرأة أتت إلى رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها وفي يداها من ذهب -مسك أي أسورة- فقال لها: أتؤدين زكاة هذا؟ قالت: لا، قال: أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار؟ فخلعتهما وألقتهما إلى النبي ﷺ وقالت: هما لله ولرسوله" والمسكتان أي سواران، والحديث رواه أصحاب السنن إلا أن ابن رشد -رحمه الله- يعلق على هذه الآثار وأمثالها بقوله: والأثران ضعيفان وبخاصة حديث جابر.

إلا أن محقق كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) يعلق على ذلك بقوله: "وليس كذلك -أي ليس الحديثان ضعيفين- فقد قال المنذري في الحديث الأول في عافية راوي الحديث لم يبلغني فيه ما يوجب تضعيفه، وقد نقل ابن حاتم عن أبي زرعة أنه قال فيه: "ليس به بأس" فهذا توثيق إلا أنه كما ترون توثيق محتمل أي محتمل لجوانب الضعف.

أما الحديث الثاني الذي رواه عمرو بن شعيب فقد قال عنه: "صححه جماعة من الحفاظ ولم يصححه الآخرون" يعني ليس متفق على صحته ثم يضيف إلى ذلك سبباً ثالثاً حيث يقول: "ولكون السبب الأملك أي الأقوى لاختلافهم تردد الحلي المتخذ للباس بين التبر والفضة اللذين المقصود منهما أولاً المعاملة لا الانتفاع وبين العروض التي المقصود منها بالوضع الأول خلاف المقصود من التبر والفضة؛ أعني الانتفاع بها لا المعاملة، وأعني بالمعاملة كونها ثمنًا" أي أن ابن رشد ما دام قد وجد الآثار والأحاديث ضعيفة فإنه اكتفى بالسبب الأول للاختلاف بين الفقهاء بين الجمهور وبين أبي حنيفة أن أبا حنيفة نظر إلى الحلي على أنه للمعاملة أو على أن المقصود بالذهب والفضة المعاملة فشبه الحلي بذلك وأوجب فيهما الزكاة.

أما الجمهور: فنظروا إلى أن المقصود بالحلي المنفعة فشبهوا الحلي بالعروض ومنعوا الزكاة فيها، ثم يضيف ما قاله الإمام مالك أو ما روي عنه حيث يقول: اختلف قول مالك في الحلي المتخذ للكراء أي للإيجار كأن يدخر إنسان أو امرأة كمية من الذهب والفضة على شكل حلي تستأجرهما النساء لتزين بهما في مقابل مبالغ معينة ثم تعيد ذلك الحلي لصحابه. الإمام مالك مرة شبهه بالحلي المتخذ من اللباس فلم يوجب فيه الزكاة وهو المشهور وعليه الشافعي، ومرة شبهه بالتبر المتخذ للمعاملة فأوجب فيه الزكاة، وقبل أن تنتقل إلى المسألة الثانية من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء من الأموال التي تجب فيها الزكاة أو لا تجب، ننظر فيما عرضها ابن قدامة -رحمه الله- في قضية حلي المرأة لأنها من المسائل الهامة التي تحتاج إلى مزيد بحث ونظر.

يقول الخرقى: وليس في حلي المرأة زكاة إذا كان مما تلبسه أو تعيره أي تعيره لأخواتها أو جيرانها للتحلي به، يقول ابن قدامة: هذا ظاهر المذهب، وروي ذلك عن ابن عمر وجابر وأنس وعائشة وأسماء { وبه قال القاسم والشعبي وقتادة ومحمد بن علي وعمرة ومالك والشافعي وأبو عبيد وإسحاق وأبو ثور، إذا هو رأي جمهور الفقهاء كما عرفنا عند ابن رشد.

وذكر ابن أبي موسى رواية أخرى عن الإمام أحمد أنه فيه الزكاة، وروي ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبيرة وعطاء ومجاهد وعبد الله بن شداد وجابر بن زيد وابن سيرين وميمون بن مروان والزهري والثوري وأصحاب الرأي لعموم قوله ﷺ: ((في الرقة ربع العشر، وليس فيما دون خمس أواق صدقة)) مفهومه أن فيها صدقة إذا بلغت خمس أواق دون أن يبين إن كانت حلياً أو ليست حلياً، فالخبر عام، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: "أتت امرأة من أهل اليمن رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها في يديها مسكتان من ذهب أي أسورتان فقال: هل تعطين زكاة هذا؟ قالت: لا، قال: أيسرك أن يسورك الله بسوارين من نار؟" رواه أبو داود.

ولأنه أي الحلي من جنس الأثمان لأنه ذهب أو فضة، والفضة والذهب جعلتا للأثمان أشبه التبر، وقال مالك: "يزكى عام واحد"، وقال الحسن وعبد الله بن عتبة وقتادة: "زكاته عاريتة" أي إعطاؤه للآخرين لينتفعوا به.

قال أحمد: خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: ليس في الحلي زكاة، ويقولون: زكاته عاريتة.

ووجه الأول ما روى عافية بن أيوب عن الليث بن سعد عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: "ليس في الحلي زكاة" ولأنه مرصد لاستعمال مباح فلم تجب فيه الزكاة كالعوامل أي الحيوانات من الإبل والبقر العوامل التي تعمل في الفلاحة، وثياب القنية أي ما يرتديه الإنسان من ملابسه أو الدار أو السيارة، إذًا هذا هو دليل قول الجمهور بعدم وجوب الزكاة.

وأما الأحاديث الصحيحة التي احتجوا بها أي القائلون بوجوب الزكاة فلا تتناول محل النزاع لأن الرقة هي الدراهم المضروبة.

قال أبو عبيد: لا نعلم هذا الاسم في الكلام المعقول عند العرب إلا على الدراهم المنقوشة ذات السكة السائرة في الناس، وكذلك الأواقي ليس معناها إلى الدراهم كل أوقية أربعون درهم.

وأما حديث المسكتين فقال أبو عبيد: "لا نعلمه إلا من وجه قد تكلم الناس فيه قديماً وحديثاً كأنه يتهمة بالضعف"، وقال الترمذي: "ليس يصح في هذا الباب شيء".
 إذاً كما قال ابن رشد: هذه الآثار ضعيفة فلا يحتج بها، ويحتمل أنه أراد بالزكاة إعارته كما فسره به بعض العلماء، وذهب إليه جماعة من الصحابة وغيرهم والتبر غير معد للاستعمال بخلاف الحلبي.

وقول الحرقبي إذا كان مما تلبسه أو تعيره يعني أنه إنما تسقط عنه الزكاة إذا كان كذلك أو معد له، فأما المعد للكبرى كما قال الإمام مالك، فأما المعد للكبرى أي الإيجار والنفقة إذا احتيج إليه أي معد للادخار ففيه الزكاة لأنها إنما تسقط عما أعد للاستعمال لصرفه عن جهة النماء ففيما عداه يبقى على الأصل، وكذلك ما اتخذ حلية فراراً من الزكاة لأن هذه حيلة أو لرجل يحلي به أهله أو يعيره أو يعده لذلك لأنه مصروف عن جهة النماء إلا استعمال مباح فأشبهه حلبي المرأة.
 ثم عقب أيضاً بتعقيب جميل: "وقليل الحلبي وكثيره سواء في الإباحة والزكاة أي عدم وجوبها".

وقال ابن حامد: "يباح ما لم يبلغ ألف دينار ألف مثقال، فإن بلغها حرم وفيه الزكاة" لعله يريد بذلك الإسراف والتبذير اللذين نهى عنهما في القرآن الكريم ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

وكذلك لما روى أبو عبيد والأثرم عن عمرو بن دينار قال: سئل جابر عن الحلبي هل فيه زكاة؟ قال: لا، فقيل له: ألف دينار، فقال: إن ذلك لكثير ولأنه يخرج

٨ إلى السرف والخيلاء ولا يحتاج إليه في الاستعمال ، ولذلك هناك رأي حديث أو معاصر يتوسط بين الرأيين فلا يقول بعدم وجوب الزكاة مطلقاً ولا يقول بوجوب الزكاة في الحلبي مطلقاً ، وإنما يقول : يراعى الوضع الاجتماعي بمعنى أن التزين أو الحلبي إن كان في الحدود المعقولة لهذا الوسط الاجتماعي المعروف عرفاً ولم يبلغ حد الكثرة كما رأينا فلا زكاة فيه ، وأما إن تجاوز حد العرف أو حد المعقول لهذا الوسط الذي تعيش فيه هذه المرأة عند ذلك تجب فيه الزكاة.

لكن ابن قدامة - رحمه الله - رجح قول الجمهور ، وهو الذي أيضاً نرجحه بأنه هو الأصح لأن الشرع أباح التحلي مطلقاً من غير تقييد ، فلا يجوز تقييده بالرأي والتحكم ، وحديث جابر ليس بصريح في نفي الوجوب ، وإنما يدل على التوقف ثم قد روي عنه خلافه.

إذاً نحن مع جمهور الفقهاء القائلين بعدم وجوب الزكاة في الحلبي بالغاً ما بلغ ، كما رجح ابن قدامة - رحمه الله - هذا القول وصححه.

الحيوان المختلف في وجوب الزكاة فيه ، وأحكام : زكاة العسل ، زكاة النبات ، الزكاة في عروض التجارة

أولاً - الحيوان المختلف في وجوب الزكاة فيه :

يقول ابن رشد : وأما ما اختلفوا فيه من الحيوان فمنهم ما اختلفوا في نوعه ، ومنه ما اختلفوا في صنفه. أما ما اختلفوا في نوعه : فالخيل ، هل في الخيل زكاة؟ نحن نعلم وجوب الزكاة في الإبل والبقر والغنم ، وبقي التساؤل هل في الخيل زكاة؟ الخيل مال ، هذه من الأموال التي اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة فيها أيضاً نحن أمام قولين :

قول جمهور الفقهاء: أنه لا زكاة فيها لا زكاة في الخيل.

قول أبي حنيفة وأصحابه: أنها إن كانت سائمة ومعدة للنماء والنسل، فإن فيها الزكاة ذكراً كانت أو إناً.

إذاً الفقهاء اختلفوا في المال المعد من للخيل هل تجب فيه الزكاة أو لا تجب؟ جمهور الفقهاء على عدم وجوب الزكاة في الخيل أبو حنيفة وأصحابه على وجوب الزكاة في الخيل إن كانت سائمة وقصد بها النمو والتناسل.

ما السبب في اختلاف الفقهاء في الخيل؟

يعزو ابن رشد - رحمه الله - هذا الاختلاف إلى معارضة القياس للفظ، وما يظن من معارضة اللفظ للفظ فيها، ما المقصود بذلك؟ يبين هذا التعارض سواء بين القياس للفظ أو بين اللفظ واللفظ، أما اللفظ الذي يقتضي أن لا زكاة فيها فقوله ﷺ: ((ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة)) فهذا نص واضح أنه ليس على المسلم لا في عبده ولا في فرسه زكاة والحديث صحيح رواه الجماعة.

وأما القياس الذي عارض هذا العموم فهو أن الخيل السائمة حيوان مقصود به النماء والنسل، فلما لا تحكون فيه الزكاة ولم لا يكون كالإبل والبقر أليست كلها حيوانات سائمة ومقصود به النماء والتناسل إذا الخيل تشبه الإبل والبقر فتجب الزكاة فيها.

وأما اللفظ الذي يظن أنه معارض لذلك العموم فهو قوله ﷺ، وقد ذكر الخيل: ((ولم ينس حق الله في رقابهم ولا ظهورها)) وهذا الحديث رواه الشيخان والنسائي.

إذاً قياس الخيل على الإبل والبقر لأن الجميع مقصود به النماء والنسل قياس وجيه إلا أنه يتعارض مع قوله ﷺ أو مع لفظ حديث النبي ﷺ: ((ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة)) وهذا الحديث نفسه الذي يمنع الصدقة في العبد

والفرس يعارض اللفظ الآخر في الحديث الآخر قول النبي ﷺ: ((ولم ينس حق الله في رقابهم ولا ظهورها)) لذلك ذهب أبو حنيفة إلى أن حق الله هو الزكاة، وذلك في السائمة منها أي من الخيل كالإبل والبقر والغنم.

وقال القاضي: "وأن يكون هذا اللفظ مجملاً أحرى منه أن يكون عاماً تسميه هذا اللفظ بالإجمال أي الذي يحتاج إلى تفصيل وإزالة ما فيه من الإبهام فيحتاج به في الزكاة، وخالف أبو حنيفة في هذه المسألة صاحبه أبا يوسف ومحمد، وصح عن عمر < أنه كان يأخذ منها الصدقة، فقيل: أنه كان باختيار منهم وليس على سبيل الوجوب والفرض.

إذًا نحن أمام رأيين للفقهاء: رأي الجمهور أنه لا زكاة في الخيل سائمة أو غير سائمة، ورأي أبي حنيفة فقط وصاحبه مع الجمهور، رأي أبي حنيفة أنها إذا كانت سائمة وقصد بها النسل ففيها الزكاة.

يلحق ابن قدامة -رحمه الله- أيضاً على هذه القضية بما قاله جمهور العلماء ويتنصر إلى هذا القول ويرجحه حيث يقول: "لا زكاة في بغير بهيمة الأنعام من المشية، والمقصود ببهيمة الأنعام الإبل والبقر والغنم التي تحدث القرآن الكريم عنها حديثاً طويلاً في سورة الأنعام، وسمى السورة باسمها: ﴿وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ ءَ الذَّكَّرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٤] إلى آخر الآيات، يقول: لا زكاة في غير بهيمة الأنعام من المشية في قول أكثر أهل العلم، وقال أبو حنيفة في الخيل: الزكاة إذا كانت ذكوراً أو إناثاً، وإن كانت ذكوراً مفردة أو إناث متفرقة ففيها روايتان.

ومقدار الزكاة: دينار عن كل فرس أو ربع عشر قيمتها، والخبرة في ذلك إلى صاحبها أيهما شاء أن يتصدق بدينار عن كل فرس أو ربع عشر قيمة ما عنده لما روى جابر أن النبي ﷺ قال: ((في الخيل السائمة في كل فرس دينار)).

وروي عن عمر: أنه كان يأخذ من الرأس عشرة، ومن الفرس عشرة، ومن البرذون خمسة ولأنه حيوان يطلب نماؤه من جهة الثون فأشبهه النعم إلا أن ابن قدامة يرد على وجهة نظر هؤلاء القائلين بوجوب الزكاة في الخيل، ويرجح قول الجمهور بعدم وجوب الزكاة، فيقول لنا أن النبي ﷺ: ((ليس على المسلم في فرسه وغلامه صدقة)) متفق عليه. وفي لفظ كما جاء عند ابن رشد: ((ليس على الرجل في فرسه ولا في عبده صدقة)).

وعن علي أن النبي ﷺ قال: ((عفوت لكم عن صدقة الخيل والريق))، وهذه إضافة ليست عند ابن رشد رواه الترمذي، وهذا هو الصحيح.

وروى أبو عبيد في الغريب عن النبي ﷺ ولأن مال يخرج زكاته من جنسه من السائمة لا تجب فيه كسائر الدواب، والخيل دواب فلا تجب الزكاة فيها كسائر الدواب ولأنها ليست أيضاً من بهيمة الأنعام كالوحوش.

أما ما ذكره ابن رشد - رحمه الله - من أن عمر < كان يأخذ من أهل الخيل زكاة فقد حمل ابن قدامة ذلك على اختيارهم وتبرعهم فقال: وأما عمر فإنما أخذ منهم شيء تبرعوا به وسألوه أخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم، فروى الإمام أحمد بإسناده عن حارثة قال: "جاء ناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا: إنا قد أصبنا مالاً وخيلاً ورقيقاً نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور قال: ما فعله صاحبائي قبلي فأفعله فاستشار أصحاب رسول الله ﷺ وفيهم علي فقال: هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك؛ قال أحمد فكان عمر يأخذ منهم ثم يرزق عبيدهم، فسار حديث عمر حجة عليه من وجوه:

أحدها: قوله: "ما فعله صاحبائي قبلي" يعني النبي ﷺ وأبا بكر ولو كان واجب لما ترك فعله.

الثاني: أن عمر امتنع من أخذها ولا يجوز أن يمتنع من الواجب.

الثالث: قول علي: هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك، فسمى جزية إن أخذوا بها، وجعل مشروطاً بعدم أخذهم به، فيدل على أن أخذهم بذلك غير جائز.

الرابع: استشارة عمر أصحابه في أخذه ولو كان واجباً لما احتاج إلى الاستشارة.

الخامس: أنه لم يشر عليه بأخذه أحد سوى علي بهذا الشرط الذي ذكره، ولو كان واجباً لأشاروا به.

السادس: أن عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم، والزكاة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لأنها يكمل نمائها وينتفع بدرها ولحمها ويضحى بجنسها وتكون هدية وفدية عن محظورات الإحرام، وتجب الزكاة من عينها، ويعتبر كمال نصابها ولا تعتبر قيمتها، والخيل بخلاف ذلك كله.

إدًا ننتهي إلى أن الراجح هو ما قاله جمهور الفقهاء من أن الخيل سائمة أو غير سائمة لا زكاة فيها، وإن الزكاة لا تكون في الأنعام إلا في ثلاثة: الإبل والبقر والغنم.

ثانياً - الحيوان غير السائم من الإبل والبقر والغنم:

المسألة الرابعة من المسائل التي اختلف الفقهاء فيها: السائمة من الحيوان:

يقول ابن رشد: وأما ما اختلفوا في صنفه فهي السائمة أي التي ترعى من الإبل أو البقر أو الغنم من الأنعام ترعى في كلاً مباح أي بلا ثمن، كلاً مباح في الجبال في الصحراء في الروابي تلك هي السائمة، وأما ما اختلفوا في صنفه فهي السائمة من الإبل والبقر والغنم من غير السائمة منها أي العوامل التي يعلفها الفلاحون أو التجار أو الجزارون أو نحو ذلك، فإن قوماً أوجبوا الزكاة في هذه الأصناف الثلاثة

سائمة كانت أو غير سائمة، وبه قال الليث ومالك، وقال سائر فقهاء الأمصار أي الجمهور: "لا زكاة في غير السائمة من هذه الأنواع الثلاثة".

إذا نحن أيضاً في هذه المسألة أمام قولين:

القول الأول: قول جمهور الفقهاء وهو الصحيح: أنه لا زكاة في الإبل والبقر والغنم إلا إذا كانت سائمة أي تأكل في كلاً مباح بلا تكلفة على أصحابها.

القول الثاني: قول الليث ومالك: أن الزكاة واجبة فيها سائمة أو غير سائمة.

سبب اختلافهم:

معارضة المطلق للمقيد ومعارضة القياس لعموم اللفظ، أين المطلق، وأين المقيد وأين القياس، وأين اللفظ العام؟ يبين ابن رشد - رحمه الله - ذلك كله بقوله: أما المطلق فقوله ﷺ: ((في أربعين شاة)) فاللفظ كما نرى وجوب الزكاة في الأربعين شاة دون أن يبين أنها سائمة أو غير سائمة ((في أربعين شاة)) أي شاة واجبة زكاة عن كل أربعين شاة.

وأما المقيد: فقوله ﷺ ((في سائمة الغنم الزكاة)) إذا قيد الزكاة للغنم بأن تكون سائمة فهناك لفظ مطلق ((في أربعين شاة شاة)) ولفظ مقيد ((في سائمة الغنم الزكاة)) جمهور العلماء على حمل المطلق على المقيد أي تغليب المقيد، ولكنه بعضهم يغلب الإطلاق على التقييد، ولذلك وقع الاختلاف، فمن غلب المطلق على المقيد قال: الزكاة في السائمة وغير السائمة كما جاء في الحديث الأول، ومن غلب المقيد الزكاة في السائمة منها فقط، وهذا هو الصحيح وهو قول الجمهور.

ثم قال: ويشبه أن يقال: إن من سبب الخلاف في ذلك أيضاً معارضة دليل الخطاب أي مفهوم النص للعموم، وذلك أن دليل الخطاب في قوله ﷺ: ((في سائمة الغنم الزكاة)) يقتضي أن لا زكاة في غير السائمة، مفهوم المخالفة إذا كانت الزكاة واجبة في السائمة، فإن ذلك يقتضي أن غير السائمة لا زكاة فيها، وعموم قوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)) يقتضي أن السائمة في هذا بمنزلة غير السائمة، لكن العموم أقوى من دليل الخطاب، كما أن تغليب المقيّد على المطلق أشهر من تغليب المطلق على المقيّد كما قلنا عند جمهور الأصوليين والفقهاء، إذاً نحمل المطلق على المقيّد ويكون رأي الجمهور هو الصحيح بأنه لا زكاة إلا في الغنم السائمة والإبل السائمة والبقر السائمة وهي التي تأكل في كلاً مباح ترعى في كلاً مباح.

وذهب أبو محمد بن حزم إلى أن المطلق يقضي على المقيّد، وإن في الغنم سائمة وغير سائمة الزكاة، وكذلك في الإبل لقوله ﷺ: ((ليس في دون خمس ذود من الإبل صدقة)) خمس تقرأ بالتثنية خمس ذود، وتقرأ بالإضافة ((ليس في دون خمس ذود من الإبل صدقة)) والذود من الثلاثة إلى العشرة، وإن البقر لما لم يثبت فيها أثر وجب أن يتمسك فيها بالإجماع، وهو أن الزكاة في السائمة منها فقط فتكون التفرقة بين البقر وغيرها. قول ثالث هذا ما نقله ابن رشد عن ابن حزم - رحمه الله - ذلك هو تعارض المطلق مع المقيّد كما رأينا أو مع العموم.

أما القياس المعارض لعموم قوله ﷺ فيها: ((في أربعين شاة شاة)) فهو أن السائمة هي التي المقصود منها النماء والربح لأنها لا تكلف صاحبها، ترعى في كلاً مباح وهو الموجود فيها أكثر ذلك، والزكاة إنما هي فضلات الأموال، والفضلات إنما توجد ذلك في الأموال السائمة، ولذلك اشترط فيها الحول، فمن خصص بهذا القياس ذلك العموم لم يوجب الزكاة في غير السائمة، ومن لم

يخصص ذلك ورأى أن العموم أقوى أو جب ذلك في الصنفين جميعاً، فهذا هو ما اختلفوا فيه من الحيوان التي تجب فيه الزكاة.

ثالثاً - زكاة العسل :

المقصود بالعسل : ما يخرج الله تعالى من النحل ؛ أي : عسل النحل ، وليس مطلق العسل الذي قد يستخرج من قصب السكر أو من التمر أو غير ذلك من الثمار.

وقد أجمع العلماء كما حكى ابن رشد - رحمه الله - على أنه ليس فيما يخرج من الحيوان زكاة إلا العسل ، نحن نعلم أن الحيوان يخرج منه اللبن ويخرج منه السمن ، وقد أجمع العلماء على أنه لا زكاة في اللبن ولا في السمن إنما الزكاة تكون في العسل ، ومع هذا اختلفوا في ذلك فجمهور العلماء ومنهم مالك والشافعي على أنه لا زكاة في العسل.

وقال آخرون منهم الإمام أبو حنيفة والإمام أحمد بن حنبل أن في العسل زكاة وأنها تكون العشر.

ما السبب في هذا الاختلاف بين الفقهاء في زكاة العسل ؟

يعزو ابن رشد - رحمه الله - الاختلاف إلى تصحيح الأثر الوارد في ذلك ، فمن العلماء من صححه ومنهم من ضعفه وهو قوله ﷺ : " في كل عشرة أزق زق " والنزق : نوع من المكاييل أو الأوعية التي تحفظ السوائل ، والحديث خرجه الترمذي وغيره من الفقهاء وعلماء السنن إلا أنهم اتفقوا على ضعفه.

ولزيد البيان لموضوع الزكاة في العسل نجد الشريبي الخطيب - رحمه الله - وهو من أتباع الفقه والمذهب الشافعي يذكر لنا شيئاً من هذا الموضوع ، ولكنه لا يبين

كما ذكر ابن رشد اختلاف الفقهاء في ذلك ولا يعزو الأقوال إلى أصحابها، يقول الشريبي الخطيب أو الخطيب الشريبي وكلاهما صحيح: "وفي العسل سواء كان نخله مملوكاً أم أخذ من الأمكنة المباحة؛ أي وفي العسل زكاة لما روى ابن ماجه عن عمرو بن شعيب أنه رضي الله عنه أخذ منه العشر.

هكذا قال الخطيب الشريبي، مع أننا عرفنا من كلام ابن رشد أن مالك والشافعي والجمهور يقولون بعدم الزكاة في العسل، ولذلك استأنف واستدرك الشريبي الخطيب على هذا الكلام الذي ذكره بقوله: "لكن قال البخاري والترمذي: لم يصح في زكاته أي في زكاة العسل شيء" ومعنى ذلك أن الحديث الذي رواه ابن رشد: "في عشرة أزق زق" كما ذكرنا متفق على ضعفه، وهذا معنى قول البخاري والترمذي في كتاب الشريبي الخطيب: لم يصح في زكاته شيء.

ثم قدم لنا فائدة يجدر بنا أن نتعرف عليها في هذه الفائدة أن العسل لعاب النحل يذكر ويؤث، ويجمع إذا أردت أنواعه على أعسال وعسل وعسول وعسلان، ومن أسمائه: الحافظ الأمين. قال تعالى: ﴿ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ﴾ [النحل: ٦٩] وكان رضي الله عنه يحبه ويصطفيه؛ أي: يختاره من الأطعمة.

وروى ابن ماجه عن أبي هريرة < أن النبي ﷺ قال: "من لعق العسل ثلاث غدوات في كل شهر - لم يصبه عظيم من البلاء" وفيه أيضاً: "عليكم بالشفاءين: العسل والقرآن" فجمع في هذا القول بين الطب البشري والطب الإلهي، وبين طب الأجساد وطب الأنفس، فالعسل للأجساد والأبدان، والقرآن لطب الأنفس وبين السبب الأرضي والسبب السماوي؛ ولذلك قال ابن مسعود: "العسل من كل داء والقرآن شفاء لما في الصدور، فعليكم بالشفاءين: القرآن والعسل".

وإذا كان الخطيب الشربيني قد ذكر في كتابه (مغني المحتاج) أن في العسل زكاة عند الشافعي أو في المذهب خلاف ما ذكره ابن رشد من أن مالكاً والشافعي وغيرهما من العلماء يقولون: "أنه لا زكاة فيه".

فإن ابن قدامة - رحمه الله - يجلي لنا هذا الموقف في كتابه (المغني) فيقول: "ومذهب أحمد أن في العسل العشر". قال الأثرم: "سأل أبو عبد الله أنت تذهب إلى أن في العسل زكاة؟ قال: نعم، أذهب إلى أن في العسل زكاة العشر، قد أخذ عمر منهم الزكاة قلت: ذلك على أنهم تطوعوا به؟ قال: لا، بل أخذه منهم. ويروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز ومكحول والزهري وسليمان بن موسى والأوزاعي وإسحاق، ومعلوم أن أبا حنيفة على أن في العسل زكاة كما قال الإمام أحمد، ثم أضاف ابن قدامة القول الآخر الذي ذكره ابن رشد فقال: "وقال مالك والشافعي وابن أبي ليلى والحسن بن صالح وابن المنذر: لا زكاة فيه لأنه مائع خارج من حيوان أشبه اللبن".

قال ابن المنذر: ليس في وجوب الصدقة في العسل يعني كما قال أحمد بن حنبل وأبو حنيفة وغيرهما ليس في وجوب الصدقة في العسل خير يثبت ولا إجماع فلا زكاة فيه، وقال أبو حنيفة: إن كان في أرض العشر ففيه الزكاة وإلا فلا زكاة فيه؛ ثم يوضح ابن قدامة ما قاله الإمام أحمد ويتنصر له أو يرجحه حيث يقول: ووجه الأول ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ: "كان يأخذ في زمانه من قرب العسل من كل قرية من أوسطها" رواه أبو عبيد والأثرم وابن ماجه.

وعن سليمان بن موسى أن أبا سياره قال: قلت: يا رسول الله، إن لي نخلاً قال: "أد عشرها، قال: فأحمي إذا جبلها أي مكانها الذي تنتشر فيه فحماءه له" رواه أبو

عبيد وابن ماجه، وروي الأثر عن ابن أبي ذؤابة عن أبيه عن جده أن عمر < أمره في العسل بالعشر، أما اللبن، فإن الزكاة وجبت في أصله وهي السائمة بخلاف العسل وقول أبي حنيفة ينبنى على أن العشر والخراج لا يجتمعان.

الخلاصة: أن في زكاة العسل أو في القول في الزكاة في العسل وجهين:

قول الجمهور: أنه لا زكاة فيه، وعليه مالك والشافعي حيث لم يثبت حديث صحيح ولا أثر قوي في ذلك كما قال البخاري والترمذي، وكما قال أيضاً ابن المنذر عند ابن قدامة أنه لم يثبت في وجوب الصدقة في العسل خبر ولا إجماع، وعلى هذا فإننا نرجح القول بعدم وجوب الزكاة في العسل، وإن كان أبو حنيفة وأحمد بن حنبل يريان في العسل وجوب الزكاة ويحددان النصاب فهو عند أحمد ثلاثمائة وستين رطلاً بالبغدادي أو ما يعادل مائة وخمسة وخمسين كيلو جرام وعند أبي حنيفة يجب في الكثير والقليل منه العشر.

رابعاً - زكاة النبات:

يقول ابن رشد: "وأما ما اختلفوا فيه من النبات بعد اتفاقهم على الأصناف الأربعة التي ذكرناها؛ يقصد الحنطة والشعير أي القمح والشعير والتمر والزبيب" فتلك هي الأصناف الأربعة التي ذكرها في مقدمة كتاب الزكاة في الجملة الثانية الأموال التي تجب فيه وذكر أن العلماء اتفقوا على هذه الأصناف الأربعة من النبات واختلفوا فيما عداها يقول: جنس النبات الذي تجب فيه الزكاة محل اختلاف:

فمن الفقهاء من لم ير الزكاة أي لم ير وجوب الزكاة إلا في تلك الأربع الحنطة أي القمح والشعير والتمر والزبيب فقط، وهذا القول هو قول ابن أبي ليلى وسفيان الثوري وابن المبارك.

ومنهم من قال: الزكاة في جميع المدخر أي كل ما يستطيع الإنسان حفظه وادخاره سواء كانت مدة طويلة كالعام والعامين أو قصيرة كالشهر والشهرين كل ما يدخر للاقتيات به، يشترط أصحاب هذا القول في وجوب الزكاة أن تكون الحبوب مما يدخر ويقتات من النباتات، وهذا هو قول مالك والشافعي.

القول الثالث: قول من يقول: الزكاة في كل ما تخرجه الأرض ماعدا الحشيش أي النباتات التي تأكلها الحيوانات والحطب والقصب، وصاحب هذا القول أبو حنيفة رحمه الله.

ما سبب الاختلاف بين العلماء على هذه الأقوال الثلاثة؟

يقول ابن رشد رحمه الله: إن سبب الاختلاف بين من قصر الزكاة على الأصناف المجمع عليها وبين من عداها إلى المدخر المقتات راجع إلى تعلق الزكاة بهذه الأصناف الأربعة، هل هذا التعلق لعينها؟ هل أوجب الله تعالى الزكاة في هذه الأصناف الأربعة لعينها أو لعلة فيها؟ وهي الادخار والاقتيات، فمن قال: إن الزكاة لم تجب في هذه الأشياء إلا لعينها قصر الوجوب عليها كما قال ابن أبي ليلى وسفيان الثوري وابن المبارك.

أما من قال أن الزكاة تجب فيها لعلة هي الاقتيات والادخار، فإن هذه العلة تتعدى إلى غيرها من الأصناف كالفول والبقلاء والبسلة والحمص والعدس وغير ذلك من الأمور، وبالتالي عد الوجوب لجميع المقتات.

وهناك سبب آخر، سبب الخلاف بين من قصر الوجوب على المقتات المدخر وبين من عداها إلى جميع ما تخرجه الأرض إلا ما وقع عليه الإجماع من الحشيش الذي تأكله البهائم والحطب الذي يشعل به النيران والقصب غير المأكول وهو الغاب،

السبب هو معارضة القياس لعموم اللفظ ؛ ما المقصود بمعارضة القياس لعموم اللفظ؟ أن اللفظ الذي ورد في وجوب الزكاة فيما تنبت الأرض ورد عاماً فيقتضي العموم، وهو قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَّعْرُوشَاتٍ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ مع قول الرسول ﷺ: (فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنضح - أي بالآلة - نصف العشر) ولفظ "ما" بمعنى الذي، ولفظ الذي من ألفاظ العموم؛ فدل ذلك على وجوب الزكاة بصفة عامة في جميع النباتات مع قوله تعالى أيضاً: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١٢٦٧] إذا هذه ألفاظ تدل على العموم، أما القياس الذي يتعارض معها فهو أن الزكاة مقصود منها سد الخلة أي الحاجة والفاقة وذلك لا يكون غالباً إلا فيما هو قوت، فمن خصص العموم الذي ذكرناه في الآيتين والحديث من خصص العموم بهذا القياس أسقط الزكاة مما عدا المقتات، ومن غلب العموم أوجبها فيما عدا ذلك كما قال أبو حنيفة إلا ما أخرجه الإجماع وهو الحشيش والخطب والقصب كما ذكرنا، والذين اتفقوا على المقتات اختلفوا في أشياء من قبل اختلافهم فيها هل هي مقتاتة؟ أم ليست بمقتاتة؟ وهل يقاس على ما اتفق عليه أو ليس يقاس؟ مثل: اختلاف مالك والشافعي في الزيتون، فإن مالكا ذهب إلى وجوب الزكاة فيه أي في الزيتون فيخرج المزكي زيتوناً، وإن شاء أخرج زيتاً، ومنع ذلك الشافعي وأحمد منع ذلك الشافعي في قوله الجديد الذي قال به في مصر، وكان يقول به في العراق في المذهب القديم.

وسبب اختلافهم على هذا النحو هل هو قوت؟ أي الزيتون أو ليس بقوت؟ ثم يضيف أيضاً ابن رشد إلى هذين السببين سبباً آخر: وهو اختلاف أصحاب مالك في إيجاب الزكاة في التين أو عدم إيجابها حيث ذهب بعضهم إلى أن الزكاة تجب في

جميع الثمار دون الخضر وهو قول ابن حبيب لقوله سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَعَآثُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وهذا الحق يعود على جميع ما سبق في الآية الكريمة، ومن فرق في الآية بين الثمار والزيتون فلا وجه لقوله إلا وجهه ضعيف أي لا مجال للتفريق، فيما أن نأخذ بالعموم، وإما ألا نلتمس لذلك عذراً أو فرقاً غير واضح، وهذا الذي ذكره ابن رشد -رحمه الله- دون تفصيل يوضحه كل من الشريبي الخطيب وابن قدامة.

فهذا ابن قدامة -رحمه الله- يبين لنا في باب زكاة الزروع والثمار ما قاله الحرقى في مسألة من مسائله، وكل ما أخرج الله ﷻ من الأرض مما يبس ويبقى مما يكال ويبلغ خمسة أوثق فصاعداً ففيه العشر إن كان سقيه من السماء والسوح أي الفيضان والسيول، وإن كان يسقى بالدوالي أي جمع دالية وهي جمع دلو والنواضح الآلات والحيوان وما فيه الكلف تكون الزكاة نصف العشر هذه المسألة تشتمل على أحكام، منها أن الزكاة تجب فيما جمع هذه الأوصاف أي الكيل والبقاء أي الادخار واليبس أي الجفاف من الحبوب والثمار مما ينبت الأدميون إذا نبت في أرضه سواء كان قوتاً: كالحنطة والشعر والسلت والأرز والذرة والدخن أو من القطنيات: كالباقلاء والعدس والماش والحمص أو من الأباذير: كالكسبرة والكمون والكرابية أو نحو ذلك من الأشياء أو الحبوب الأخرى.

يضيف ابن قدامة -رحمه الله- إلى ما سبق من أنواع الحبوب قوله: " والقثاء والخيار أو حب البقول كالرشاد وحب الفجل والقرطم والترمس والسمسسم وسائر الحبوب وتجب أيضاً فيما جمع هذه الأوصاف من الثمار كالتمر والزبيب والمشمش واللوز والفسق والبندق ونحو ذلك؛ ولا زكاة في سائر الفواكه:

كالخوخ والإيجاس والكمثرى والتفاح والتين والجوز؛ ولا في الخضر كالقثاء والخيار والباذنجان واللفت والجزر. وبهذا قال عطاء في الحبوب كلها ونحوه قول أبي يوسف ومحمد وإنما قالوا: لا شيء فيما تخرجه الأرض إلا ما كانت له ثمرة باقية يبلغ مكيالها أي مجموع مكيالها خمسة أوثق.

وقال أبو عبد الله بن حامد: "لا شيء في الأباذير ولا البذور ولا حب البقول، ولعله لا يوجب الزكاة إلا فيما كان قوتاً أو أدماً لأن ما عداه لا نص فيه ولا هو في معنى المنصوص عليه، فيبقى على النفي الأصلي، أما القوت فمعروف أما الأدم فهو الزيوت.

وقال مالك والشافعي: لا زكاة في ثمر إلا في التمر والزبيب ولا في حب إلا ما كان قوتاً في حالة الاختيار لذلك إلا في الزيتون على اختلاف، وحكي عن أحمد: إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهي الأربعة المتفق عليها، وهذا قول ابن عمر وموسى بن طلحة والحسن وابن سيرين والشعبي والحسن بن صالح وابن أبي ليلى وابن المبارك وأبو عبيد؛ والسلت نوع من الشعير، ووافقهم إبراهيم وزاد الذرة، ووافقهم ابن عباس، وزاد الزيتون لأن ما عدا هذا لا نص فيه ولا إجماع ولا هو في معنى المنصوص عليه ولا المجمع عليه، فيبقى على الأصل هذا التفصيل لم نجده عند ابن رشد، ولكننا وجدناه عند ابن قدامة.

ثم يضيف: وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو أنه قال: إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وفي رواية عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: "والعشر في التمر والزبيب والحنطة والشعير" وعن موسى بن طلحة مثله وعن أبي بردة وعن أبي موسى ومعاذ أيضاً مثل ذلك، بل قالها بأسلوب الحصر: "لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة" ولأن

غير هذه الأربعة لا نص فيها ولا إجماع ولا هو في معناها في غلبة الاقتيات بها وكثرة نفعها ووجودها، فلم يصح القياس عليها ولا إلحاقه بها فيبقى على الأصل.

وقال أبو حنيفة: تجب الزكاة في كل ما يقصد بزراعتة نماء الأرض إلا الحطب والقصب والحشيش لقوله ﷺ: ((فيما سقت السماء العشر))، وهذا عام ولأن هذا يقصد بزراعتة نماء الأرض فأشبهه الحب.

ووجه قول الخرقى أن عموم قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء العشر)) وقوله ﷺ: لمعاز: "خذ الحب من الحب" يقتضي وجوب الزكاة في جميع ما تناوله خرج منه ما لا يكال وما ليس بحب بمفهوم قوله ﷺ: ((ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوثق)) رواه مسلم والنسائي. فدل هذا الحديث على انتفاء الزكاة مما لا يوثق ولا يكال ففيما هو مكيل يبقى على العموم، والدليل على انتفاء الزكاة مما سوى ذلك ما ذكرناه من عدم التوثيق أي الكيل بالوثق.

ثم يضيف أيضاً ما يتعلق بالخضر فيروى عن علي أن رسول الله ﷺ قال: "ليس في الخضر اوات صدقة" وعن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: "ليس فيما أنبتت الأرض من الخضر صدقة لأنها لا تدخر ولا تقتات" وعن موسى بن طلحة عن أبيه وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال مثل ذلك، وروى الترمذي بإسناده عن معاذ أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن الخضر اوات وهي البقول فقال: "ليس فيها شيء" وقال: يرويه الحسن بن عمارة وهو ضعيف.

وروى الأثرم بإسناده أن عامل عمر كتب إليه في كروم فيها من الفرسك والرمان ما هو أكثر غلة من الكروم أضعافاً، فكتب عمر: إنه ليس عليها عشر هي من العضاه أي من النباتات التي لا يقصد بها النمو كالحشائش والكأ وأمثالها.

أيضاً للشريبي الخطيب تفصيل في زكاة النبات يذكره في كتابه (مغني المحتاج) حيث يقول - رحمه الله - تحت عنوان باب زكاة النبات: "النبات يكون مصدرًا، تقول: نبت الشيء نباتًا واسمًا بمعنى النابت، وينقسم إلى شجر وهو ما له ساق ونجم وهو ما لا ساق له كالزروع قال تعالى: ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ [الرحمن: ٦] والزكاة تجب في النوعين، ولذلك عبر بالنبات لشموله لهما.

لكن قال المصنف في كتاب (التنبيه): إن استعمال النبات في الثمار غير مألوف، والأصل في الباب قبل الإجماع قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ وقوله: ﴿ أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ وهو الزكاة لأنه لا حق فيما أخرجته الأرض غيرها وتختص بالقوت لأن الاقتيات من الضروريات التي لا حياة بدونها أي من مقاصد الشريعة الضرورية، فلذلك أوجب الشارع منه شيء لأرباب الضرورات كالفقراء والمساكين، بخلاف ما يأكل تنعمًا أي ترفًا أو تأدماً كالتين والسفرجل والرمان والقوت أشرف النبات، وهو ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام سمي بذلك لبقاء ثقله في المعدة، ومن أسمائه تعالى: المقيت وهو الذي يعطي أقوات الخلائق.

ثم يضيف أيضًا أن رسول الله ﷺ دعا أن يجعل الله رزق آله قوتًا، أي بقدر ما يمسك الرmq من الطعام، وقال ((كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من يقوت)) أي من يلزمه قوته من أهله أو عياله، وقال: قوت طعامكم يبارك لكم فيه، وسأل الأوزاعي عنه قال صغر الأرغفة.

وهو أي القوت من الثمار الرطب والعنب بالإجماع، ومن الحب الخنطة والشعير والأرز والعدس وسائر المقتات اختياراً كالحمص والبازلاء والباقلاء ونحو ذلك من أنواع الحبوب.

وأما قوله ﷺ لأبي موسى الأشعري ومعاذ: "لا تأخذ الصدقة إلا من هذه الأربعة الشعير والحنطة والتمر والزبيب" فالحصر فيه إضافي إي بالنسبة إلى ما كان موجوداً عندهم.

والأصل في العموم قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء والسييل والبعل العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر))، وإنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب، فأما القثاء والبطيخ والرمان والقضب فعضواً عفا عنه رسول الله ﷺ والقضب هو النبات الرطب الذي لا يقتات به، وخرج بالقوت غيره كخوخ ورمان وتين ولوز وجوز هند وتفاح ومشمش، وبالاختيار ما يقتات اختياراً ما يقتات في الجذب عند الجفاف اضطراراً من حبوب البوادي كحب الحنظل وحب الغسول وغير ذلك من الأنواع التي تقتات اضطراراً، وفي القديم تجب الزكاة في الزيتون وفي الزعفران وفي الورث وفي القرطم وهو حب العصفر لأنه بين كان يأخذ العشر منه إذا نحن أمام ثلاثة أقول فيما تجب الزكاة فيه من النباتات:

القول الأول: أنها لا تجب إلا في الأنواع الأربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

القول الثاني: أنها في جميع ما يدخر ويقتات اختاراً من أنواع النبات.

والقول الثالث: أنها تجب في جميع ما تخرجه الأرض إلا ما نبه الإجماع إلى عدم خضوعه لذلك وهو الحشيش والخطب والقصب، وقد عرفنا ووقفنا على أسباب اختلاف الفقهاء في هذه الأقوال أو الذي أدى إلى هذه الأقوال الثلاثة.

خامساً- الزكاة في عروض التجارة:

يحكي ابن رشد -رحمه الله- أن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أن الأموال التي أعددت للتجارة وعرضت للبيع والشراء تجب الزكاة فيها.

القول الآخر: لا زكاة في التجارة بأي حال من الأحوال وهو قول أهل الظاهر، يقول: اتفقوا على أن لا زكاة في العروض أي ما يعرض للتجارة لا زكاة في العروض إذا لم يقصد بها التجارة، واختلفوا في العروض التي تتخذ للتجارة أتجب الزكاة فيما اتخذ منها للتجارة؟ ذهب فقهاء الأمصار أي جمهور الفقهاء في سائر البلاد إلى وجوب ذلك لأنه مال ينمو ويحول عليه الحول ويحتاج الفقراء والمساكين إلى أخذ حقهم منه لأن عدم وجوب الزكاة أو القول بعدم وجوب الزكاة في هذه الأموال التي اتخذت للتجارة يضيع كثيراً من حقوق الفقراء والمساكين. ومنع ذلك أهل الظاهر حيث يقولون: لا زكاة في عروض التجارة.

سبب اختلاف الفقهاء على هذين القولين:

يعزو ابن رشد - رحمه الله - الاختلاف إلى القياس فيقول: السبب في اختلافهم اختلافهم في وجوب الزكاة بالقياس، واختلافهم في تصحيح حديث سمرة بن جندب أنه قال: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعدده للبيع" والحديث رواه أبو داود وإسناده لين أي فيه ضعف، فلم يتفق العلماء على تصحيحه، وفيما روي عنه ﷺ أنه قال: ((أد زكاة البر)) أو ((وفي البر صدقة)).
وأما القياس الذي اعتمده الجمهور فهو أن العروض المتخذة للتجارة مال مقصود به التنمية والنمو والزيادة فأشبهه الأجناس الثلاثة التي فيها الزكاة باتفاق وهي الحرث أي الزروع والماشية أي الأنعام والذهب والفضة وهما النقضان، وزعم الطحاوي وهو من أصحاب المذهب الحنفي، زعم أن زكاة العروض ثابتة عن

عمر وابن عمر ولا مخالف لهما من الصحابة ، وبعضهم يرى أن مثل هذا يكون إجماعاً من الصحابة يعني إذا نقل عن واحد منهم قول ولم ينقل عن غيره من الصحابة خلافه يكون إجماعاً ، ويعلق ابن رشد على هذا الكلام بأنه كلام ضعيف إلا أنه يستفاد من هذا الكلام أن الطحاوي والمذهب الحنفي كسائر جمهور فقهاء الأمصار على القول بوجوب الزكاة في عروض التجارة.

ويعلق ابن قدامة - رحمه الله - على ذلك ، علق ابن قدامة - رحمه الله - على وجوب الزكاة في عروض التجارة تعليقاً طيباً يوضح أقوال الفقهاء بالتفصيل في هذا الأمر والأسباب التي أدت إلى اختلافهم في هذا المجال. وأحيلكم في موضوع زكاة التجارة على مراجعة (المغني) لابن قدامة الجزء الثالث صفحة ثلاثين إلى اثنين وثلاثين ، و(مغني المحتاج) للشريبي الجزء الأول صفحة خمسمائة وسبع وثلاثين ، وأيضاً إلى صفحة خمسمائة ثمان وثلاثين ففيهما فوائد كثيرة.

أحكام زكاة الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم

عناصر الدرس

٨٥	العنصر الأول : أحكام زكاة الذهب والفضة
١١١	العنصر الثاني : أحكام زكاة الإبل
١٢٦	العنصر الثالث : أحكام زكاة البقر والغنم

أحكام زكاة الذهب والفضة

الجملة الثالثة: معرفة كم تجب، ومن كم تجب:

نبدأ ببيان ما قاله ابن رشد -رحمه الله- وما قدم به من تفصيلات لهذه الجملة حيث بدأ بالكلام عن النصاب بقوله: وأما معرفة النصاب في واحد واحد من هذه الأموال المزكاة أي التي سبقت الإشارة إليها في الجملة الثانية مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه وهو المقدار الذي فيه تجب الزكاة فيما له منها نصاب ومعرفة الواجب من ذلك نحن إذن أمام أمرين:

الأمر الأول: معرفة النصاب.

الأمر الثاني: معرفة المقدار الواجب من هذا النصاب ثم يقول: إننا نذكر من ذلك ما اتفقوا عليه واختلفوا فيه في جنس من هذه الأجناس المتفق عليها والمختلف فيها عند الذين اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه ثم قسم هذه الجملة والكلام فيها إلى ستة فصول:

الفصل الأول: في الذهب والفضة يبين في كل منهما النصاب الذي إذا بلغه الذهب أو بلغته الفضة وجبت الزكاة ثم يبين المقدار الواجب من ذلك مقدار الزكاة وهو ربع العشر.

الفصل الثاني: في الإبل لأن الإبل من الأنواع الثلاثة التي اتفق الفقهاء على وجوب الزكاة فيها، لكن ما هو المقدار الذي تجب عنده الزكاة في الإبل وكم يكون مقدار الزكاة من هذا المقدار هناك تفاصيل في هذا المجال سيذكرها ابن رشد في الفصل الثاني من فصول هذه الجملة.

الفصل الثالث: في الغنم.

الفصل الرابع: في البقر مثل ما ذكرنا في الإبل من قبل.

الفصل الخامس: في النبات.

الفصل السادس: في العروض.

الفصل الأول: الذهب والفضة:

أولاً- نصاب الفضة:

أما المقدار الذي تجب فيه الزكاة من الفضة فإنهم -أي الفقهاء- اتفقوا على أنه خمس أواق، أواق جمع أوقية والأوقية أربعون درهماً فيكون نصاب الفضة مائة درهم لقوله ﷺ الثابت: ((ليس فيما دون خمس أواق من الورق الفضة صدقة ما عدا المعدن من الفضة)) أي الفضة التي على أصل خلقتها دون أن تضرب نقوداً أو حلياً على أصل خلقتها حين تستخرج من باطن الأرض فإنهم اختلفوا في اشتراط النصاب منه، وفي مقدار الواجب فيه والأوقية عندهم أربعون درهماً. أما عن القدر الواجب في هذا النصاب أي نصاب الفضة فإنهم اتفقوا على أن الواجب في ذلك هو ربع العشر أي في الفضة والذهب معاً ما لم يكونا خرّجا من معدن أي مستخرجين من الأرض، إذن بين لنا ابن رشد في هذا المقام نصاب الفضة فقط لورود الحديث الثابت فيها وهو خمس أواق والأوقية أربعون درهماً فيكون المجموع مائتا درهم.

أما المعدن من الفضة ففيه اختلاف في نصابه بين الفقهاء، ولم يبين لنا بعد نصاب الذهب، أما عن المقدار الواجب في كل منهما فهو ربع العشر، وهذه محل اتفاق

بين الفقهاء ، هذه القضية قضية الفضة نصاباً وزكاة محل اتفاق ، وكذلك المقدار الواجب في الذهب محل اتفاق.

ثانياً - نصاب الذهب :

قال ابن رشد : واختلفوا من هذا الباب في مواضع خمسة بعد أن ذكر اتفاق الفقهاء على نصاب الفضة وعلى المقدار الواجب للزكاة من كل من الذهب والفضة بين مواضع الاختلاف في هذا الفصل فقال : واختلفوا من هذا الباب في مواضع خمسة :

أحدها : في نصاب الذهب.

الثاني : هل فيهما أوقاص أم لا يعني هل فوق النصاب قدر لا تزيد الزكاة بزيادته أو لا .

الثالث : هل يضم بعضها إلى بعض في الزكاة فيعدان كصنف واحد يعني عند إقامة النصاب أو معرفة بلوغ النصاب ، هل يضم الذهب إلى الفضة أو تضم الفضة إلى الذهب أم هما صنفان مختلفان مستقل كل منهما عن الآخر؟.

الرابع : هل من شرط النصاب أن يكون المالك لهذا النصاب من الذهب أو من الفضة واحداً أم يجوز أن يكون اثنين ويكون النصاب من مجموع ما عندهما؟.

الخامس : في اعتبار نصاب المعدن أي المستخرج من الأرض من الذهب أو الفضة ، وهل له حول أو لا؟ وما المقدار الواجب فيه؟.

ما قدمه ابن قدامة - رحمه الله - عن زكاة الذهب والفضة :

أضاف ابن قدامة إضافات طيبة في هذا المجال ؛ حيث يقول : إنها - أي زكاة الذهب والفضة - واجبة بالكتاب والسنة والإجماع ، سبق أن ذكرنا حكم الزكاة

بصفة عامة وأنها واجبة بالكتاب والسنة والإجماع، لكن ما يخص الذهب والفضة لهما خصوصية أيضاً ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذَوْقُوا مَا كَنْزْتُمْ تَكْزِبُونَ ﴿التوبة: ٣٤، ٣٥﴾.

ولا يتوعد بهذه العقوبة إلا على ترك واجب، وأما السنة فما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمرى عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبهته وظهره كلما بردت أعيدت عليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضي الله بين العباد)). أخرجه مسلم.

وروى البخاري وغيره في كتاب أنس: ((وفي الرقة أي الفضة ربع العشر، فإن لم يكن تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها)) أي: يريد أي يتصدق صدقة تطوع والرقة هي الدراهم المضروبة أي النقود المعروفة المضروبة نقوداً للتداول والشراء والبيع والصرافة.

وقال النبي ﷺ: ((ليس فيما دون خمس أواق صدقة أي زكاة)) متفق عليه.

وأجمع أهل العلم على أن في مائتي درهم خمسة دراهم، وعلى أن الذهب إذا كان عشرين مثقالاً وقيمته مائتا درهم أن الزكاة تجب فيه إلا ما اختلف فيه عن الحسن، يؤكد ابن قدامة - رحمه الله - ما ذكره ابن رشد في هذا المقام من أن نصاب الفضة متفق عليه، أما نصاب الذهب فمختلف فيه حيث يقول: "ولا زكاة فيما دون المائتين إلا أن يكون في ملكه ذهب أو عروض للتجارة فيتم به" وجملة ذلك أن نصاب الفضة مائتا درهم لا خلاف في ذلك بين علماء الإسلام،

وقد بينته السنة التي رويها في صدر هذا المقام، والدراهم التي يعتبر بها النصاب هي الدراهم التي كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل بمثقال الذهب، وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهي الدراهم الإسلامية التي تقدر بها نصب الزكاة ومقدار الجزية والديات ونصاب القطع في السرقة وغير ذلك.

المسألة الأولى: في نصاب الذهب:

اختلف في ذلك الفقهاء، فإن أكثر العلماء على أن الزكاة تجب في عشرين ديناراً وزناً، كما تجب في مائتي درهم، هذا مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأصحابهم وأحمد وجماعة فقهاء الأمصار أي أن هذا هو رأي جمهور العلماء وأكثر أهل العلم، فنصاب الذهب عشرون ديناراً أو عشرون مثقالاً كما جاء في حديث الرسول ﷺ: **((نصاب الفضة مائتا درهم))** ذلك كان رأي جمهور فقهاء الأمصار ومنهم الأئمة الأربعة أن نصاب الذهب عشرين ديناراً وزناً، وهي تعادل ما يقرب من أو يزيد قليلاً عن ثمانين جراماً من الذهب، وحددها علماء العصر الحديث بخمسة وثمانين جراماً من الذهب عيار واحد وعشرين ذلك هو الرأي الأول.

وقالت طائفة أخرى منهم الحسن بن أبي الحسن البصري وأكثر أصحاب داود بن علي أي أكثر أهل الظاهر لأن داود بن علي صاحب أو إمام المذهب الظاهري، ومن بعده ابن حزم، قال هؤلاء: ليس في الذهب شيء حتى يبلغ أربعين ديناراً ففيها ربع عشرها دينار واحد.

الخلاصة:

القول الأول: أن نصاب الذهب عشرون ديناراً.

القول الثاني: أن نصاب الذهب أربعون ديناراً.

القول الثالث: ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ صرفها مائتين درهم أو قيمتها يعني نصاب الذهب يحول إلى دراهم من الفضة، فإن اشترى مائتي درهم وجبت فيه الزكاة، فإذا بلغت قيمتها أي قيمة الذهب مائتي درهم ففيها ربع عشرها كان وزن ذلك من الذهب عشرين ديناراً أو أقل أو أكثر يكون تقييد الذهب بالفضة لأن الفضة ورد في نصابها الحديث الصحيح بينما لم يرد مثل ذلك في الذهب، فقدرة الذهب أو قيمته بالفضة، هذا فيما كان منها دون الأربعين ديناراً، فإذا بلغت أربعين ديناراً كان الاعتبار بها نفسه لا بالدراهم لا صرفاً ولا قيمة وكأنه يقترب من القول الأول ما دون الأربعين يرجع فيه إلى قيمة المائتي درهم، أما إذا وصل الذهب أربعين ديناراً يكون الاعتبار بذلك لا بالدراهم أو بالفضة لا صرفاً ولا قيمة.

يوضح ابن قدامة - رحمه الله - هذا الكلام حيث يعلق بقوله: "وكانت الدراهم في صدر الإسلام صنفين: سود وطبرية، وكانت السود: ثمانية دوانيق، والطبرية: أربعة دوانيق، ولعل هذا هو السبب في اختلاف الفقهاء بين عشرين ديناراً وأربعين ديناراً أو الاحتكام إلى دراهم الفضة فجمعاً في الإسلام وجعلاً درهمين متساويين في كل درهم ستة دوانيق، فعل ذلك بنو أمية فاجتمعت فيها ثلاثة أوجه:

أحدها: أن كل عشرة وزن سبعة.

والثاني: أنه عدل بين الصغير والكبير.

والثالث: أنه موافق لسنة رسول الله ﷺ ودرهمه الذي قدرت به المقادير الشرعية ولا فرق في ذلك بين التبر الذهب والمضروب، ومتى نقص النصاب عن ذلك فلا زكاة فيه سواء كان كثيراً أو يسيراً، وهذا ظاهر كلام الخرقى ومذهب الشافعي وإسحاق وابن المنذر لظاهر قوله ﷺ: ((ليس فيما دون خمس أواق صدقة))

والأوقية أربعون درهماً بغير خلاف، وقال غير الخرقى من أصحابنا أي من أصحاب أحمد بن حنبل ومذهبه إن كان النقص يسيراً كالحبة والحبتين وجبت الزكاة لأنه لا يضبط غالباً فهو كنقص الحول ساعة أو ساعتين، وإن كان نقصاً بيناً كالدانق والدانقين فلا زكاة فيه، وعن أحمد أن نصاب الذهب إذا نقص ثلثاً مثقال زكاه، وهو قول عمر بن عبد العزيز وسفيان، وإن نقص نصف مثقال لا زكاة فيه، وقال أحمد في موضع آخر: إن نقص ثمناً لا زكاة فيه واختاره أبو بكر، وقال مالك: إذا نقصت نقصاً يسيراً يجوز جواز الوازنة وجبت الزكاة لأنها تجوز جواز الوازنة أي تقبل فأشبهت الوازنة، والأول ظاهر الخبر فينبغي أن لا يعدل عنه، فأما قوله: إلا أن يكون في ملكه ذهب أو عروض للتجارة فيتم به. فإن عروض التجارة تضم إلى كل واحد من الذهب والفضة ويكمل بها نصابه لا نعلم فيه اختلافاً.

سبب اختلاف الفقهاء في نصاب الذهب:

يبين ابن رشد - رحمه الله - سبب الاختلاف بأنه لم يثبت في ذلك شيء عن النبي ﷺ كما ثبت ذلك في نصاب الفضة، ولذلك لم يختلف الفقهاء في نصاب الفضة لورود الحديث الثابت فيها: ((ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة))، لكن الذهب لم يرد في نصابه حديث صحيح.

أما ما روي عن الحسن بن عمارة من حديث علي أنه ﷺ قال: "هاتوا زكاة الذهب من كل عشرين ديناراً نصف دينار" فليس عند الأكثر مما يجب العمل به، لماذا؟ لانفراد الحسن بن عمارة به، وقال الدراقطني: إنه موقوف على علي، فمن لم يصح عنده هذا الحديث اعتمد في ذلك على الإجماع وهو اتفاقهم على وجوبها في الأربعين.

وأما مالك فاعتمد في ذلك على عمل أهل المدينة الذي اعتبر النصاب عشرين ديناراً وزناً، ولذلك قال في (الموطأ): "السنة التي لا اختلاف فيها عندنا أن الزكاة تجب في عشرين ديناراً كما تجب في مائتي درهم" فأخذ الإمام مالك بالحديث الثابت في نصاب الفضة وهو مائتا درهم، وأخذ بعمل أهل المدينة في نصاب الذهب وهو عشرون ديناراً.

وأما الذين جعلوا الزكاة فيما دون الأربعين تبعاً للدرهم كانا عندهم أي الذهب والفضة من جنس واحد النقدين جعلوا الفضة هي الأصل، لماذا؟ لورود النص الثابت إذا كان النص قد ثبت فيها، وجعلوا الذهب تابعاً لها في القيمة لا في الوزن وذلك فيما دون موضع الإجماع، ولما قيل أيضاً إن الرق اسم يتناول الذهب والفضة وجاء في بعض الآثار ليس فيما دون خمس أواق من الرقة صدقة وبهذا.

المسألة الثانية: هل فوق النصاب قدر لا تزيد الزكاة بزيادته؟

ذلك النصاب الذي ذكرناه في الفضة وفي الذهب لأننا سنعلم فيما بعد أنه كلما زادت الإبل زاد المقدار الواجب، فهل كلما زاد الذهب عن النصاب زاد مقدار الزكاة وإلى أي مدى؟ نحن نعلم أن الإبل تقدر في كلِّ خَمْسٍ شاةً إلى خَمْسٍ وَعِشْرِينَ، وكذلك الغنم من أربعين إلى مائة وواحدة إلى مائتين، ثم بعد ذلك في كل مائة، فهل في الذهب والفضة مثل ذلك أم مجرد الزيادة على النصاب يثبت فيها ربع العشر دون أي تقدير بسقف معين؟ هل فوق قدر لا تزيد الزكاة بزيادته أو تزيد؟

اختلف الفقهاء في ذلك، ويقدم لنا ابن رشد -رحمه الله- ذلك الاختلاف بقوله: وأما اختلافهم فيما زاد على النصاب فيها، فإن الجمهور قالوا: إنما زاد على مائتي درهم من الوزن ففيه بحسب ذلك أعني ربع العشر فأبي مبلغ يزيد

على المائتي درهم أو على العشرين ديناراً تجب الزكاة بمقدار ربع عشر هذه الزيادة، وممن قال بهذا القول مالك والشافعي وأبو يوسف ومحمد وأحمد بن حنبل وجماعة أي أن ذلك هو رأي الجمهور، فسواء كان عندنا عشرون ديناراً من الذهب أو مائتا درهم من الفضة، فإن الزكاة واجبة، وكلما زاد المبلغ عن ذلك ولو ديناراً أو عشرة دراهم، فإن الزكاة أيضاً تجب في هذه الزيادة.

وقالت طائفة من أهل العلم أكثرهم أهل العراق: لا شيء فيما زاد على المائتي درهم حتى تبلغ الزيادة أربعين درهماً، فإذا بلغت كان فيها ربع عشرها وذلك درهم، وبهذا القول قال أبو حنيفة وزفر وطائفة من أصحابهما، إذن نحن أمام قولين:

القول الأول: قول الجمهور بمن فيهم مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأصحاب أبو حنيفة نفسه أبو يوسف ومحمد وجماعة من فقهاء الأمصار أي أن زيادة على المائتي درهم أو على العشرين ديناراً من الذهب فيها ربع العشر مثلها مثل النصاب.

أما الرأي الآخر: فهو أن الزيادة لا زكاة فيها حتى تبلغ أربعين درهماً من الفضة أو أربعة دنائير من الذهب، فإذا بلغت كان فيها ربع العشر وذلك درهم أو ربع الأربعة دنائير وهو ربع العشر وهو ربع دينار.

ما سبب اختلاف الأئمة في هذه القضية؟ سبب اختلافهم كما يقول ابن رشد: تصحيح حديث الحسن بن عمارة ومعارضة دليل الخطاب له وتردهما بين أصليين في هذا الباب مختلفين في هذا الحكم وهي الماشية، هذا أصل والحبوب وهي أصل آخر، أما حديث الحسن بن عمارة فإنه رواه عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي عن النبي ﷺ قال: ((قد عفوت عن صدقة الخيل

والرقيق، فهاتوا من الرقة ربع العشر من كل مائتي درهم خمسة دراهم، ومن كل عشرين ديناراً نصف دينار، وليس في مائتي درهم شيء حتى يحول عليها الحول ففيها خمسة دراهم؛ فما زاد ففي كل أربعين درهماً درهم، وفي كل أربعة دنائير تزيد على العشرين ديناراً درهم، حتى تبلغ أربعين ديناراً، ففي كل أربعين دينار وفي كل أربعة وعشرين نصف دينار ودرهم)) الحديث رواه أبو داود والترمذي وحسنه الحافظ، لكن الدارقطني قال: إن الصواب وقفه.

وأما دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة المعارض له فقوله صلى الله عليه وسلم: ((ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة)) ومفهومه، وهذا مفهوم المخالفة أن فيما زاد على ذلك الصدقة قل أو كثر هذا عن الاختلاف في تصحيح الحديث، وكذلك معارضة الحديث لدليل الخطاب أو معارضة الدليل الخطابي له.

وأما تردهما بين أصلين أي تردد الذهب والفضة بين أصلين هما الماشية والحبوب لأن الماشية لها أسقف معينة في زكاة كل مقدار أو في زكاة كل نصاب، والحبوب ليست كذلك يقول: فإن النص على الأوقاص أي الزيادات ورد في الماشية في خمس من الإبل شاة، وفي عشر من الإبل شاتان أي الستة والسبعة والثمانية والتسعة لا زكاة فيها حتى تصل إلى عشرة فيكون فيها شاتان، ومن عشرة إلى خمس عشرة لا زكاة فيها حتى تبلغ خمس عشرة فتكون فيها ثلاث شياه، وهكذا وأجمعوا على أنه لا أوقاص في الحبوب، فمن شبه الفضة والذهب بالماشية قال فيهما الأوقاص أي الزيادات، ومن شبههما بالحبوب قال لا وقص.

ويعلق ابن قدامة - رحمه الله - على ما ذكره ابن رشد في موضوع الأوقاص أو الزيادة عن النصاب وهل تجب الزكاة أو لا تجب؟ وينحاز ابن قدامة إلى رأي الجمهور أن أي زيادة على النصاب تجب فيها الزكاة بمقدار ربع العشر كائنه ما

كانت هذه الزيادة، يقول في مسألة قالها الخرقى: وفي زيادتها وإن قلت أي وفي زيادتها الزكاة، روي هذا عن علي وابن عمر } ، وبه قال عمر بن عبد العزيز والنخعي ومالك والثوري وابن أبي ليلى والشافعي وأبو يوسف ومحمد وأبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر إذن هو كما ذكر ابن رشد هو رأي جمهور الأئمة.

وقال سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس والحسن والشعبي ومكحول والزهري وعمرو بن دينار وأبو حنيفة: لا شيء في زيادة الدراهم حتى تبلغ أربعين ولا في زيادة الدينار حتى تبلغ أربعة دنانير لقوله ﷺ: ((من كل أربعين درهماً درهماً)) وعن معاذ عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا بلغ الورق مائتين ففيه خمسة دراهم ثم لا شيء فيه حتى يبلغ إلى أربعين درهماً))، وهذا نص ولأن له عفواً في الابتداء فكان له عفو بعد النصاب كالمأشية.

إلا أن ابن قدامة يرد على هذا التوجيه ويرجح ما ذكره الجمهور من أن مطلق الزيادة تجب فيه الزيادة الزكاة، وإن قلت؛ أي وإن قلت الزيادة أو قلت الزكاة يقول: ولنا ما روي عن علي عن النبي ﷺ أنه قال: ((هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهماً درهماً، وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين، فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، فما زاد فبحساب ذلك)) رواه الأثرم والدارقطني.

ورواه أبو داود بإسناده عن عاصم بن ضمرة والحارث عن علي إلا أنه قال أحسبه عن النبي ﷺ وروي ذلك عن علي وابن عمر موقوف عليهم، ولم نعرف لهم مخالفاً من الصحابة فيكون إجماعاً ثم يضيف ولأنه مال متجر فلم يكن له عفو بعد النصاب كالحبوب، فكان ابن قدامة أخذ بالأصل الآخر وهو الحبوب وليس المأشية وما احتجوا به من الخبر الأول فهو احتجاج بدليل الخطاب والمنطوق مقدم عليه دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة والمنطوق مقدم على

المفهوم، والحديث الآخر يرويه أبو العطوف الجراح بن منهال وهو متروك الحديث، قال الدارقطني: وقال مالك: هو دجال من الدجاجلة ويرويه عن عبادة بن نسي عن معاذ ولم يلق عبادة معاذًا فيكون مرسلًا، والماشية يشق تشكيصها أي حسابها بخلاف الأثمان، فإن الأمر فيها سهل.

المسألة الثالثة: هل يضم هل يضم صنف إلى صنف؟

هل يضم الذهب إلى الفضة لإكمال النصاب فيهما، أو تضم الفضة إلى الذهب ليكتمل النصاب وتخرج الزكاة؟

يقول تحت هذا العنوان: وأما المسألة الثالثة وهي ضم الذهب إلى الفضة في الزكاة، فإن عند مالك وأبي حنيفة وجماعة أنها تضم الدراهم إلى الدينار حرصاً على مصلحة الفقراء والمساكين، فإذا كمل من مجموعهما نصاب وجبت فيه الزكاة.

وقال الشافعي وأبو ثور وداود ورواية عن أحمد: لا يضم ذهب إلى فضة ولا فضة إلى ذهب، ويبقى نصاب كل نقد على حدة، فإن كمل نصاب الذهب وجبت الزكاة وإلا فلا.

وسبب اختلافهم كما يقول ابن رشد - رحمه الله - هل كل واحد منهما أي من النقدين يجب فيه الزكاة لعينه أم لسبب يعمهما وهو كونهما كما يقول الفقهاء رءوس الأموال وقيم الأشياء وضمن المتلفات، فمن رأى أن المعتبر في كل واحد منهما هو عينه، ولذلك اختلف النصاب فيهما قال: هما جنسان لا يضم أحدهما إلى الثاني كالحال في البقر والغنم والإبل: ومن رأى أن المعتبر فيهما هو ذلك الأمر الجامع الذي قلناه أي أنهما رءوس الأموال وقيم المتلفات أوجب ضم

بعضهما إلى بعض ويشبه أن يكون الأظهر اختلاف الأحكام حيث تختلف الأسماء وتختلف الموجودات أنفسها، وإن كان قد يوهم أحدهما اتفاق المنافع وهو الذي اعتمد مالك - رحمه الله - في هذا الباب وفي باب الربا إلا أن ابن رشد يرجح أن يكون صنفين مختلفين، وإن نصاب كل منهما مستقل عن الآخر ثم يبين أن الذين أجازوا ضمهما اختلفوا في صفة الضم.

فرأي مالك وأحمد في إحدى روايتيه: ضمهما بصرف محدود وذلك بأن ينزل الدينار بعشرة دراهم على ما كان عليه قديماً؛ يعني العملية عملية صرف، فمن كانت عنده عشرة دنانير ومائة درهم وجبت عليه فيهما الزكاة عنده وجاز أن يخرج من الواحد عن الآخر.

وقال: من هؤلاء آخرون تضم بالقيمة في وقت الزكاة، فمن كانت عنده مثلاً مائة درهم وتسعة مثاقيل قيمتها مائة درهم وجبت عليه فيهما الزكاة، ومن كانت عنده مائة درهم تساوي أحد عشر مثقالاً وتسعة مثاقيل وجبت عليه أيضاً فيهما الزكاة، فتراعى القيمة في هذا الأمر، ومن قال بهذا القول: أبو حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين، وبمثل هذا القول قال أيضاً الثوري إلا أنه يراعي الأحوط للمساكين في الضم وهو اعتبار القيمة أو الصرف المحدود، ومنهم من قال: يضم الأقل منها إلى الأكثر ولا يضم الأكثر إلى الأقل؛ يعني العبرة بالأكثر وليست العبرة بالأقل.

في زكاة الذهب والفضة: هل يضم صنف إلى صنف؟

الرأي الأول: عند مالك وأبي حنيفة وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد وجماعة غيرهم من أنه تضم الدراهم، والمقصود بها الفضة إلى الدنانير والمقصود بها الذهب، فإذا كمل من مجموعهما نصاب وجبت فيه الزكاة، هذا هو الرأي الأول.

الرأي الثاني: منسوب إلى الشافعي وأبي ثور وداود وإحدى الراويتين عن الإمام أحمد أنه لا يضم ذهب إلى فضة ولا فضة إلى ذهب.

تلك هي القضية التي يتناولها ابن رشد في المسألة الثالثة من مسائل الاختلاف عند الفقهاء فيما يتعلق بنصاب الذهب والفضة، هل يضم المتاح من الذهب المملوك غير الحلبي إلى المتاح من الفضة حتى يتكون منهما نصاب كامل فتجب الزكاة مراعاة لمصلحة الفقراء والمساكين؟ أو لا يضم ذهب إلى فضة ولا فضة إلى ذهب ولا بد من استكمال النصاب وتوفره في كل منهما حتى تجب الزكاة فيه؟

وقد علمنا أن الإمام مالكاً وأبا حنيفة ورواية عن الإمام أحمد وجماعة أخرى أنهم يقولون بوجوب الزكاة، وضم الدراهم إلى الدينار أو ضم الدينار إلى الدراهم، كما سنعلم في كيفية الضم حتى يتكون من مجموع المالين النصاب، وتخرج منه الزكاة للفقراء والمساكين.

أما القول الثاني فهو كما علمنا قول الإمام الشافعي وأبي ثور وداود إمام الظاهرية والرواية الثانية عن الإمام أحمد أنه لا يضم ذهب إلى فضة ولا فضة إلى ذهب.

ما السبب الذي أدى إلى وقوع هذا الاختلاف بين الفقهاء على النحو الذي

عرفناه؟

سبب اختلافهم كما يقول ابن رشد: هو هل كل واحد منهما يجب فيه الزكاة لعينه فيتلق الحكم لعين المال أم لسبب يعمهما وهو كونهما كما يقول الفقهاء رءوس الأموال وقيم المتلفات، فإذا وجدت العلة وجد الحكم لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، من رأى من الفقهاء أن الاعتبار في كل واحد منهما هو

عينه ولذلك اختلف النصاب فيهما، قال: هما جنسان لا يضم أحدهما إلى الثاني كالحال في البقر والغنم، وهذا كما علمنا هو رأي الشافعي وأبي ثور وداود، ومن رأى أن المعتبر فيهما هو ذلك الأمر الجامع الذي قلناه أي أنهما رءوس الأموال وقيم المتلفات وتلك علة تتحقق في كل منهما أوجب ضم بعضهما إلى بعض، ثم رجح ابن رشد - رحمه الله - القول بعدم الضم حيث يقول: "ويشبه أن يكون الأزهر اختلاف الأحكام حيث تختلف الأسماء هذا ذهب وتلك فضة، وتختلف الموجودات هذه دنانير كم يكون عددها وتلك دراهم كم يكون عددها إلى غير ذلك، وإن كان قد يوهم اتحادهما اتفاق المنافع كما ذكر ابن رشد من أنهما رءوس الأموال وقيم المتلفات، وتلك هي العلة التي اعتمد عليها مالك - رحمه الله - في هذا الباب وفي أبواب أخرى كالربا.

كيفية الضم عند القائلين بالضم:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن الذين أجازوا ضم النوعين اختلفوا في صفة الضم، فرأى مالك وأحمد في إحدى الروايتين ضم الذهب إلى الفضة أو الفضة إلى الذهب بصرف محدود، وذلك بأن ينزل الدينار بعشرة دراهم على ما كانت عليه قديماً، فمن كانت عنده عشرة دنانير ومائة درهم وجبت عليه فيهما الزكاة عنده لأن مجموع المبلغين يساوي مائة درهم، فالدينانير العشرة وكل دينار بعشرة دراهم تساوي مائة والمائة الأخرى من الفضة، ويجوز عند الإمام مالك أن يخرج الزكاة من الواحد عن الآخر أي أن الإمام مالك يقيم تكاملاً بين النقدين ويكمل كلاً منهما بالآخر على أن الدينار بعشرة دراهم، وإذا كان سيحولها ذهباً تكون الدرهم كل عشرة بدنانير.

هذا رأي، وهناك رأي آخر في صفة الضم وذلك بالرجوع إلى القيمة تضم الدنانير والدرهم إلى بعضها بالقيمة في يوم الزكاة، فمن كانت عنده مثلاً مائة درهم

وتسعة مثاقيل قيمة هذه المثاقيل مائة درهم وجبت عليه فيهما الزكاة مع أنها تسعة مثاقيل والمثقال دينار، والدينار بعشرة فهي تساوي تسعين درهماً بالنسبة للصرف إلا أنها في القيمة تساوي مائة درهم، ومن كانت عنده مائة درهم تساوي أحد عشر مثقالاً وتسعة مثاقيل أي دنانير وجبت عليه أيضاً فيهما الزكاة.

وممن قال بهذا القول: أبو حنيفة وإحدى الروائتين عن الإمام أحمد وبمثل هذا القول أيضاً قال الثوري، إلا أن الثوري يراعي الأحوط للمساكين في الضم أعني إن كان الأحوط القيمة أخذ بها، وإن كان الأحوط الصرف كما يقول الإمام مالك أخذ بالصرف.

إذن هذان رأيان وكلاهما يضم إلا أن الأول رأي الأمام مالك يضم بالصرف أي بالعدد وبتنزيل الدينار على عشرة دراهم فضة وبالعكس، والرأي الآخر يقول بالقيمة فالعبرة بالقيمة لا بالعدد.

هناك رأي آخر يقول: يضم الأقل منهما إلى الأكثر ولا يضم الأكثر إلى الأقل فالعبرة بالأكثر، ويترتب على ذلك نوع الزكاة ومقدار الزكاة، فإن كان الأكثر دنانير حولت الدراهم إلى دنانير وأخرجت الزكاة بالدينار، وإن كان الأكثر دراهم فضية حول الأقل من الذهب إلى دراهم وأخرجت الزكاة فضة دراهم.

وهناك قول آخر يقول: تضم الدنانير بقيمتها أبداً سواء كانت الدنانير أقل من الدراهم أو أكثر، فهذا لجوء إلى القيمة كما قال أبو حنيفة من قبل، ولا تضم الدراهم إلى الدنانير لماذا؟ لأن الدراهم أصل والدنانير فرع إذا كان لم يثبت في الدنانير حديث صحيح ولا إجماع ثابت حتى تبلغ أربعين، بينما ورد في الفضة وفي نصابها أحاديث صحيحة متعددة فتكون الفضة هي الأصل ويلحق الذهب بها أو يضم إليها بقيمتها.

رأي آخر قال فيه بعض الفقهاء: إذا كان عنده نصاب من أحدهما ضم إليه قليل الآخر وكثيره، فالعبرة هنا في الضم هي النصاب، فإن كان النصاب الموجود من الفضة مائتا درهم وقليل من الدنانير اعتبرت بالفضة، وإن كان الأكثر الدنانير أو النصاب دنانير وهناك دراهم من الفضة حولت قيمتها إلى الدنانير وكانت الزكاة ذهباً ولم ير الضم في تكميل النصاب إذا لم يكن في واحد منهما نصاب بل في مجموعهما، فالعبرة ببلوغ النصاب من أي من النقيدين ثم يكون الضم بعد ذلك، فإذا لم يصل أحدهما نصاباً فلا ضم، يرجح ابن رشد - رحمه الله - القول بعدم الضم ويسمي هذه الآراء العديدة بصفاتهما ارتباكاً ثم يقول: سبب هذا الارتباك ما راموه أي ما هدفوا إليه وقصدوه من أن يجعلوا من شيئين نصابهما مختلف في الوزن نصاباً واحداً، وهذا كله لا معنى له، ولعل من رام ضم أحدهما إلى الآخر قد أحدث حكماً في الشرع حيث لا حكم لأن الشرع لم يرد بالضم، فيكون القول بالضم إحدائاً لحكم غير موجود في الشرع لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة، ويستحيل في عادة التكليف والأمر بالبيان أن يكون في أمثال هذه الأشياء المحتملة حكم مخصوص ويسكت عنه الشارع حتى يكون سكوته سبباً لأن يعرض فيه من الاختلاف ما مقداره هذا المقدار، يريد أن يقول: إن الأمر بالضم لو كان مطلوباً لبينه الشارع ووضحه حتى لا يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه من الاختلاف والارتباك، وكون الشارع سكت عنه دليلاً على عدم طلبه أو القول به والشارع إنما بعث به ﷺ لرفع الاختلاف عن الناس ورفع الحرج كذلك.

هذا الكلام الذي فصله ابن رشد - رحمه الله - في موضوع ضم النقيدين أو عدم ضمهما مع ترجيح القول بعدم الضم نجد نظيراً له عند الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج) في الجزء الأول صفحة خمسمائة وسبع وعشرين حيث يقول:

ويجب فيما زاد على النصاب لحسابه كما صرح به في المحرر والفرق بينه وبين المواشي ضرر المشاركة. ثم يقول: وهذا هو الشاهد ولا يكمل نصاب أحدهما بالآخر لاختلاف الجنس كما لا يكمل التمر بالزبيب، لكن يكمل الجيد بالرديء من الجنس الواحد وعكسه كما في الماشية ثم يبين معنى الجودة والنعومة والرداءة والحشونة. إلى غير ذلك من التفاصيل.

أيضاً نجد حديثاً مفصلاً عن هذه القضية قضية ضم الذهب إلى الفضة أو الفضة إلى الذهب لإكمال النصاب أو عدم الضم عند ابن قدامة -رحمه الله- حيث يقول: فأما قوله: إلا أن يكون في ملكه ذهب أو عروض للتجارة فيتم به، فإن عروض التجارة تضم إلى كل واحد من الذهب والفضة ويكمل به نصابه لا نعلم فيه اختلافاً أي أن القول بضم أموال التجارة أو عروض التجارة إلى ما عندك من الذهب أو من الفضة ليس فيه اختلاف بين الفقهاء، قال الخطابي: ولا أعلم عامتهم اختلفوا فيه، وذلك لأن الزكاة إنما تجب في قيمتها أي عروض التجارة فتقوم بكل واحد منهما أي الذهب أو الفضة فتضم إلى كل واحد منهما لأنها من نفس الجنس أو تقوم بهما.

ثم يقول: وهذا محل الشاهد، ولو كان له ذهب وفضة وعروض وجب ضم الجميع بعضه إلى بعض في تكميل النصاب لأن العروض مضموم إلى كل واحد منهما فيجب ضمهما إليه وجمع الثلاث، فأما إن كان له من كل واحد من الذهب والفضة ما لا يبلغ نصاباً بمفرده أو كان له نصاب من أحدهما وأقل من نصاب من الآخر فقد توقف أحمد عن ضم أحدهما إلى الآخر في رواية الأثرم وجماعة، ولذلك وجدنا عن الإمام أحمد روايتين، رواية بالضم ورواية بعدم الضم، فهذه هي الرواية التي يرويها الأثرم وجماعة بأن الإمام أحمد توقف عن ضم أحدهما إلى الآخر، وقطع في رواية حنبل أنه لا زكاة عليه حتى يبلغ كل واحد منهما نصاباً.

وذكر الخرقى: فيه روايتان في الباب قبله، إحداهما: لا يضم وهو قول ابن أبي ليلى والحسن بن صالح وشريك والشافعي وأبي عبيد وأبي ثور واختاره أبو بكر عبد العزيز لقوله عليه السلام ((ليس فيما دون خمس أواق صدقة)) ولأنهما مالان يختلف نصابهما، فلا يضم أحدهما إلى الآخر كأجناس الماشية، وهذا الذي قال به الإمام الشافعي وأبو ثور وداود.

الثانية أي الرواية الثانية عن الإمام أحمد: يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب وهو قول الحسن وقتادة ومالك والأوزاعي والثوري وأصحاب الرأي، كما رأينا ذلك عند ابن رشد لأن أحدهما يضم إلى ما يضم إليه الآخر، فيضم إلى الآخر كأنواع الجنس ولأن نفعهما واحد والأصول فيهما متحدة فإنهما قيم المتلفات أي الضمان تضمن المتلفات بما يساويها من القيمة في الذهب أو الفضة وأروش الجنائيات أي الأعضاء أو الجروح التي لا يمكن القصاص فيها فتحكم الحكومة بما يسمى الأرش، وكذلك أثمان البياعات وحلي لمن يريدهما لذلك فأشبهه النوعين، أما الحديث فمخصوص بعرض التجارة فنقيس عليه.

فإذا قلنا بالضم، فإن أحدهما يضم إلى الآخر بالأجزاء؛ يعني أن كل واحد منهما يحتسب من نصابه، فما هو موجود من الذهب يزكى عنه ذهب، وما هو موجود من الفضة يزكى عنه من الفضة، فإذا كملت أجزاءهما نصاباً وجبت الزكاة مثل أن يكون عنده نصف نصاب من أحدهما ونصف نصاب أو أكثر من الآخر أو ثلث من أحدهما وثلثان أو أكثر من الآخر، فلو ملك مائة درهم وعشرة دنانير أو مائة وخمسين درهماً وخمسة دنانير أو مائة وعشرين درهماً وثمانية دنانير وجبت الزكاة فيهما لاحظ أنه حسب الدينار بعشرة دراهم كما فعل الإمام مالك في بداية المجتهد، وإن نقصت أجزاءهما عن نصاب فلا زكاة فيهما.

سئل أحمد عن رجل عنده ثمانية دنانير ومائة درهم فقال: إنما قال من قال فيها الزكاة إذا كان عنده عشرة دنانير ومائة درهم، وهذا قول مالك وأبي يوسف ومحمد والأوزاعي لأن كل واحد منهما لا تعتبر قيمته في وجوب الزكاة إذا كان منفرداً فلا تعتبر إذا كان عنده عشرة دنانير مضمومة كالحبوب والثمار وأنواع الأجناس كلها.

قال أبو الخطاب: ظاهر كلام أحمد في رواية المروزي أنها تضم بالأحوط من الأجزاء والقيمة كما أشار إلى ذلك الثوري عند ابن رشد أنه قال لمراعاة الأحوط للمساكين في الضم، فإن كان الأحوط القيمة اعتبرت، وإن كان الأحوط الصرف والعدد اعتبر، ومعنى ذلك أنه يقوم الغالي منهما بقيمة الرخيص، فإذا بلغت قيمتهما بالرخص نصاباً وجبت الزكاة فيهما، فلو ملك مائة درهم وسبعة دنانير قيمتها مائة درهم أو عشرة دنانير وسبعين درهماً قيمتها عشرة دنانير وجبت الزكاة لأن مجموع الاثنين بالقيمة يصل إلى مائتين، وهذا قول أبو حنيفة في تقويم الدنانير بالفضة لأن كل نصاب وجب فيه ضم الذهب إلى الفضة ضم بالقيمة كنصاب القطع في السرقة ولأن أصل الضم لتحصيل حظ الفقراء فكذلك صفة الضم.

لكن ابن رشد يصحح الأول ويقول: "إن الأول أصح لأن الأثمان تجب الزكاة في أعيانها فلا تعتبر قيمتها كما لو انفردت" ويخالف نصاب القطع الذي احتج به أبو حنيفة وغيره بأن نصاب القطع فيه الورق خاصة في إحدى الروايتين، وفي الأخرى أنه لا يجب في الذهب حتى يبلغ ربع دينار، على كل حال نحن نميل إلى قول الإمام ابن رشد - رحمه الله - بعدم الضم والوقوف عند ما بينه الشرع من النصاب لكل منهما دون ضم أو دون لجوء إلى ذلك الارتباك والاختلاف الذي

وقع فيه الفقهاء بلا دليل لأن ذلك الضم لو كان مطلوباً لبينه الشارع سواء في القرآن الكريم أو في السنة النبوية لأن محمداً ﷺ إنما بعث لرفع الاختلاف ورفع الحرج وتوضيح البيان المطلوب كما أخبر المولى تبارك وتعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل : ٤٤].

المسألة الرابعة: هل من شرائط النصاب: أن يكون المالك واحداً؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - تحت هذا العنوان: وأما المسألة الرابعة، فإن عند مالك وأبي حنيفة أن الشريكين ليس يجب على أحدهما زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب، فالعبرة بامتلاك النصاب عند كل مسلم بالغ عاقل حتى ولو كانوا شركاء، العبرة أن يمتلك كل واحد منهما نصيباً حتى تجب عليه الزكاة. وعند الشافعي وأحمد: أن المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد أي أن الزكاة تجب على الشريكين ما دام مجموع ملكهما أو شركتهما يبلغ النصاب سواء كان ذهباً أو فضة كما قال الشافعي.

سبب الاختلاف على هذين القولين:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : السبب في اختلاف الفقهاء بين القائلين بضرورة بلوغ النصاب عند كل مالك حتى تجب عليه الزكاة أو القول بأن الشريكين يعتبران مالكاً واحداً، فإذا بلغ مجموع مالهما نصيباً وجبت عليه الزكاة، السبب في هذا الاختلاف الإجماع الذي في قوله ﷺ: ((ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة)) فهذا نفي يقتضي العموم، ومعنى ذلك أن ما قل عن الخمس أواق لا زكاة فيه، فإن هذا القدر يمكن أن يفهم منه أنه إنما يخصه هذا الحكم إذا كان للملك واحد فقط، كما يمكن أن يفهم منه أيضاً أنه يخصه هذا الحكم كان

لمالك واحد أو أكثر من مالك واحد إلا أنه لما كان مفهوم اشتراط النصاب إنما هو الرفق فواجب أن يكون النصاب من شروطه أو واجب أن يكون النصاب من شروطه أن يكون لمالك واحد وهو الأظهر، والله أعلم.

إذن ابن رشد -رحمه الله- يرجح عدم وجوب الزكاة على أي من الشريكين إلا إذا بلغ مجموع ملكه نصاباً، وقال في ذلك وهو الأظهر، والله أعلم. والشافعي يبين الفكرة التي بنى عليها قوله في أن ملك الشريكين يعتبر واحداً، وإذا كان مجموع ملكهما قد بلغ النصاب وجبت عليهما الزكاة. يقول: والشافعي شبه الشركة بالخلطة، ولكن تأثير الخلطة في الزكاة غير متفق عليه على ما سيأتي بعد؛ يعني حتى هذه القضية قضية أن الشريكين خلطاء أو ليسوا خلطاء هذه محل خلاف بين الفقهاء سيعرضها ابن رشد -رحمه الله- فيما بعد.

وقد علق ابن قدامة -رحمه الله- على هذه القضية في شرح مسألة الخرق التي يقول فيها: وإن اختلطوا في غير هذا؛ أي في غير ما سبق من الإبل أو البقر أو الغنم أخذ من كل واحد منهم على انفراده إذا كان ما يخصه تجب فيه الزكاة أي بلغ فيه النصاب.

يقول ابن قدامة: ومعناه أنهم إذا اختلطوا في غير السائمة أي الحيوانات التي تأكل في كلاً مباح من الأنعام كالذهب والفضة وعروض التجارة والزروع والثمار لم تؤثر خلطتهم شيئاً وكان حكمهم حكم المنفردين، وهذا قول أكثر أهل العلم.

إذن القول باعتبار الملكية المستقلة لكل من تجب عليه الزكاة أن يبلغ النصاب مبلغه عنده وليست العبرة بالخلطة أو بالشركة كما قال الشافعي، هذا هو الرأي الأرجح لأنه قول أكثر أهل العلم، وعن أحمد رواية أخرى أن شركة الأعيان تؤثر في غير الماشية، فإذا كان بينهم نصاب يشتركون فيه فعليهم الزكاة كما ذكر

ذلك الإمام الشافعي ، وهذا قول إسحاق والأوزاعي في الحب والتمر ، والمذهب الأول قال أبو عبد الله الأوزاعي ، يقول في الزرع : " إذا كانوا شركاء فخرج لهم خمسة أوسق كان يقول فيه الزكاة قاسه على الغنم " ولا يعجبني قول الأوزاعي ، وأما خلطة الأوصاف فلا مدخل لها في غير الماشية بحال لأن الاختلاط لا يحصل ، وخرج القاضي وجهاً آخر أنها تؤثر ؛ لأن المؤونة تخف إذا كان الملقح واحداً والصاعد والناطور والجرين وكذا أموال التجارة والدكان واحد ، والمخزن والميزان والبائع فأشبهه الماشية ، ومذهب الشافعي على نحو مما حكينا من مذهبنا .

والصحيح أن الخلطة لا تؤثر في غير الماشية لقول النبي ﷺ : ((والخليطان ما اشتركا في الحوض والفحل والراعي)) فدل على أن ما لم يوجد فيه ذلك لا يكون خلطة مؤثرة ، وكذلك قول النبي ﷺ : ((لا يجمع بين متفرق خشية الصدقة)) إنما يكون في الماشية لأن الزكاة تقل بجمعها تارة وتكثر أخرى ، وسائر الأموال تجب فيها فيما زاد على النصاب بحسابه فلا أثر لجمعها ولأن الخلطة في الماشية تؤثر في النفع تارة وفي الضرر أخرى ، ولو اعتبرناها في غير الماشية أثرت ضرراً محضاً برب المال ، فلا يجوز اعتبارها ، تلك هي المسألة الرابعة من مسائل اختلاف الفقهاء في نصاب الذهب والفضة .

المسألة الخامسة : نصاب المعدن ، وحوله ، والواجب فيه :

بقيت مسألة أيضاً وقع فيها اختلاف بين الفقهاء تتعلق بنصاب الذهب والفضة ، ولكنه في هذه المرة أو في هذه المسألة ليس الذهب المضروب دنائراً أو الفضة المضروبة دراهماً أو الحلبي ، وإنما المقصود بالكلام هنا الكلام عن المعدن المستخرج من باطن الأرض ، ومقدار النصاب فيه إن كان له نصاب ، وهل يحتاج إلى حول أو لا يحتاج إلى حول ؟ والقدر الواجب فيه .

وأما المسألة الخامسة وهي: اختلافهم أي اختلاف الفقهاء في اعتبار النصاب في المعدن وقدر الواجب فيه: والمعدن اختلف الفقهاء فيه، فمنهم من قال: إنه مختص بالذهب والفضة، وهذا قول مالك والشافعي، وأبو حنيفة قال: "المعدن كل ما يستخرج من الأرض مما ينطبع بالنار كالحديد والرصاص".

وقال أحمد: "يتعلق اسم المعدن بكل ما يستخرج من الأرض سواء كان منطبعاً أو غيره حتى الكحل".

على كل حال هذا المعدن المستخرج من باطن الأرض يرى مالك والشافعي أن النصاب فيه مطلوب، والخلاف بينهما أي بين مالك والشافعي في أن مالكا لم يشترط الحول واشترطه الشافعي، وسيأتي تفصيل لذلك فيما بعد، كذلك لم يختلف قولهما أي مالك والشافعي في أن الواجب فيما يخرج منه للزكاة هو ربع العشر، أما أبو حنيفة فلم ير فيه نصاباً ولا حولاً، فأخرج أي كمية من المعدن في أي وقت من العام تجب الزكاة فيها، ومقدار الزكاة هو الخمس وليس ربع العشر كما يقول مالك والشافعي.

إذن نحن أمام رأيين في المعدن المستخرج من باطن الأرض سواء كان ذهباً أو فضة أو غيرهما.

مالك والشافعي يقولان: لا زكاة فيما يستخرج من المعادن إلا في الذهب والفضة، ويجب أن يبلغ كل منهما النصاب المعروف للذهب والفضة، ثم يشترط الشافعي بعد ذلك بلوغ الحول أو مرور الحول، ولا يشترط الإمام مالك مرور الحول بل تجب الزكاة فيه على الفور، هذا هو القول الأول، القول الثاني قول الإمام أبي حنيفة: "أن المعدن يشمل كل ما يستخرج من الأرض مما ينصهر بالنار ويتشكل بعد انصهاره كالحديد والرصاص والذهب والفضة طبعاً ونحوهما، ولا يطلب في ذلك المعدن نصاب كما لا يطلب حول أيضاً".

أما المقدار الواجب: فقد علمنا أن مالكاً والشافعي يريان في هذا المعدن المستخرج أن القدر الواجب ربع العشر، وأبو حنيفة يرى أن القدر الواجب هو الخمس، وكذلك الإمام أحمد.

ما سبب الاختلاف في هذه القضية على هذا النحو؟

يبين ابن رشد أن السبب في ذلك كلمة الركاز، فهل اسم الركاز الذي ورد في حديث رسول الله ﷺ بقوله: ((وفي الركاز الخمس)) يشمل المعدن أو لا يشملها ولا يتناوله؟ روى أشهب عن مالك أن المعدن الذي يوجد بغير عمل فهو ركاز وفيه الخمس، أما المعدن الذي يحتاج إلى عمل وإلى تكلفة فهذا يكون فيه ربع العشر، وسبب اختلافهم في هذا هو اختلافهم في دلالة اللفظ، وقد سبق أن بينا أسباب اختلافات الفقهاء - رحمهم الله.

هذا الكلام الذي أجمله ابن رشد في هذه القضية يبينه ابن قدامة - رحمه الله - كما يبينه أيضاً الشربيني الخطيب بمزيد من التفصيل، يقول الخرقى: وما كان من الركاز وهو دفن الجاهلية قل أو كثر ففيه الخمس لأهل الصدقات وبقية لهم.

إذن مذهب الإمام أحمد كما يحكيه الخرقى وابن قدامة أنه لا عبرة للنصاب ولا لمرور الحول. يقول: والأصل في صدقة الركاز ما روى أبو هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((العجماء جبار أي ضمان، وفي الركاز الخمس)) متفق عليه وهو أيضاً أي هذا الحكم مجمع عليه.

قال ابن المنذر: لا نعلم أحداً خالف هذا الحديث إلا الحسن فإنه فرق بين ما يوجد في أرض الحرب وأرض العرب فقال: فيما يوجد في أرض الحرب الخمس، وفيما يوجد في أرض العرب الزكاة، هذه الجزئية طيبة عرفنا منها حكم الركاز.

يقول أيضاً أو يضيف: أوجب الخمس في الجميع أي في الركاز الموجود في أرض العرب أو في أرض الحرب أوجب الخمس في الركاز الزهري والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وابن المنذر وغيرهم، وهذه المسألة تشتمل على خمسة فصول، ثم يذكر ابن قدامة ويستعرض هذه الفصول، فنكتفي بالإشارة إلى بعضها أن الركاز الذي يتعلق به وجوب الخمس ما كان من دفن الجاهلية ويعتبر ذلك بأن ترى عليه علامتهم كأسماء ملوكهم وصورهم وصلبهم وصور أصنامهم، كما هو موجود من آثار القدماء المصريين أو البابليين أو الآشوريين، فإن كان عليه علامة الإسلام أو اسم النبي ﷺ أو أحد من خلفاء المسلمين أو وال من ولايتهم أو آية من القرآن أو نحو ذلك فهو لقطة لأنه يختلف الحكم لأنه حينئذ يكون ملكاً لمسلم ولم يعلم زوال ملكية هذا المسلم عن هذا المال، وإن كان على بعضه علامة الإسلام وعلى بعضه علامة الكفر فكذلك نص عليه أحمد في رواية ابن منصور لأن الظاهر أنه صار إلى مسلم ولم يعلم زواله عن ملك المسلمين فأشبه ما على جميعه علامة المسلمين.

أيضاً في فصل آخر يقول في صفة الركاز الذي فيه الخمس وهو كل ما كان مالاً على اختلاف أنواعه من الذهب والفضة والحديد والرصاص والصفير والنحاس والأنية وغير ذلك.

كما يضيف أيضاً في هذا المقام مسألة تتعلق بالمعادن وهي قول الخرقى: وإذا أخرج من المعادن من الذهب عشرين مثقالاً أو من الورق مائتي درهم أو قيمة ذلك من الزئبق والرصاص والصفير أو غير ذلك مما يستخرج من الأرض فعليه الزكاة من وقته أي لا يشترط حلول الحول أو مرور الحول عليه.

يلقب ابن قدامة على هذا الكلام بقوله: اشتقاق المعدن من عدن في المكان يعدن أي أقام به، ومنه سميت جنة عدن لأنها دار إقامة وخلود، قال أحمد: المعدن

هي التي تستنبط وليس هو شيء دفن كما سبق في الكلام عن الركاز، ثم يستعرض ابن قدامة - رحمه الله - صفة المعدن وقدر الواجب وصفته وغير ذلك من التفاصيل التي يحسن الرجوع إليها.

أحكام زكاة الإبل

أولاً- ما أجمعوا عليه في نصاب الإبل والواجب فيه :

يبين ابن رشد - رحمه الله - أن المسلمين قد أجمعوا على أمور تتعلق بالإبل واختلفوا أيضاً في أمور تتعلق بالإبل، وليبيان ذلك نقول: إن المسلمين قد أجمعوا في مشارق الأرض ومغاربها من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا على أن في كل خمس من الإبل شاة، فإذا كان عدد الإبل أقل من خمس لا زكاة فيها ولا تجب الزكاة إلا إذا بلغت النصاب وهو خمس من الإبل، وهذه هي بداية النصاب.

أما عن القدر الواجب في هذه الخمس من الإبل السائمة أي التي تأكل من كلاً مباح ليست معلوفة وليست عاملة في الحقل والزراعة، في كل خمس من الإبل شاة أي معز أو ضأن حتى تصل الإبل إلى أربع وعشرين ناقة أو جملاً، فإذا كانت خمساً وعشرين ففيها ابنة مخاض؛ يعني أن كل خمس من الإبل عليها شاة، الخمسة الأولى عليها شاة إذا بلغت عشراً كان عليها شاتان إذا بلغت خمسة عشرة كان عليها ثلاث شياه، بلغت عشرين من الإبل كان عليها أربع شياه، فإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها ابنة مخاض أي ناقة صغيرة عمرها سنة سميت بنت مخاض لأنه أن لأمها أن تحمل عليها بعد أن مضى على ولادتها سنة، ثم يستمر هذا القدر الواجب في الإبل من خمس وعشرين إلى خمس وثلاثين وإذا لم يجد

ابنة مخاض أخرج ابن لبون، وابن لبون هو أيضاً جمل صغير عمره سنتان لأن الأنتى أفضل في الإبل من الذكر، فإذا بلغت الإبل ستاً وثلاثين ففيها بنت لبون، وبنت اللبون: الناقة الصغيرة التي بلغت من العمر سنتين سميت بنت لبون لأنها أن لأمها أن تلد البطن الآخر وترضع ويستمر هذا القدر الواجب بنت اللبون من ست وثلاثين إلى خمس وأربعين، فالأفراد من ست وثلاثين إلى خمس وأربعين ليس فيها إلا بنت اللبون.

يبين لنا هذا الكلام الحد الأدنى والحد الأقصى من النصاب، ومن القدر الواجب فالحد الأدنى من الإبل الخمس، ونستمر بعد الخمس إلى عشر، ومن العشر إلى خمسة عشر، ومن الخمسة عشر إلى عشرين إلى خمسة وعشرين إلى خمس وثلاثين إلى خمس وأربعين، فإذا بلغت ستاً وأربعين ففيها حقة، الحقة: هي الناقة التي بلغت من العمر ثلاث سنين، وسميت حقة لأنها وصلت سن البلوغ أي تستحق أن يطرقها الفحل وأن تحمل.

ويستمر هذا القدر الواجب من ست وأربعين إلى ستين ففي هذا الجميع حقة واحدة، فإذا كانت واحداً وستين ففيها جزعة، والجزعة: هي الناقة الأكبر التي بلغت أربع سنوات، وسميت جزعة لأن مقدم أسنانها قد سقط، ويستمر هذا النصاب من واحد وستين إلى خمس وسبعين، فإذا تجاوزت ذلك وصارت ستاً وسبعين ففيها ابنتا لبون حتى تبلغ تسعين.

سبق أن ذكرنا أنه إذا كانت النوق قد وصلت ستاً وثلاثين ففيها بنت لبون، مجموع العددين ستاً وثلاثين وستاً وثلاثين يصل إلى اثنين وسبعين، وعندئذ إذا كانت ستاً وسبعين يعني تجاوزت هذا القدر ففيها ابنتا لبون، ويستمر ذلك حتى التسعين، فإذا كانت واحداً وتسعين ففيها حقتان لأننا سبق أن ذكرنا أن الإبل إذا

بلغت ستاً وأربعين ففيها حقة ، الآن مجموع النصابين واحد وتسعين يعني ستاً وأربعين وستاً وأربعين اثنين وتسعين ، فإذا كانت واحداً وتسعين ففيها حقتان ، ويستمر هذا القدر الواجب إلى عشرين ومائة لثبوت هذا كله في كتاب الصدقة أي كتاب الزكاة الذي أمر به رسول الله ﷺ وعمل به بعده أبو بكر وعمر ، وهذا الحديث رواه الجماعة إلا مسلماً .

يجدر بنا أن نبين هذا الحديث ، ولذلك نرجع إلى (المغني) في الجزء الثاني صفحة خمسمائة وخمس وسبعين حيث يقول -رحمه الله- في هذه القضية في مسألة الخرقى : وليس فيما دون خمس من الإبل سائمة صدقة. يقول ابن قدامة : بدأ الخرقى -رحمه الله- بذكر صدقة الإبل أي زكاة الإبل في كتاب الزكاة لأنها أهم فإنها أعظم النعم قيمة وأجساماً وأكثر أموال العرب فالاهتمام بها أولى .

ووجوب زكاة الإبل مما أجمع عليه علماء الإسلام وصحت فيه السنة عن النبي ﷺ ومن أحسن ما روي في ذلك ما رواه البخاري في صحيحه قال : حدثنا محمد بن عبد الله بن المنثى الأنصاري ، قال : حدثني أبي قال : حدثنا ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنساً حدث أن أبا بكر الصديق < كتب له هذا الكتاب لما وجه إلى البحرين : "بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين ، والتي أمر الله بها ورسوله ﷺ فمن سئله عن وجهها فليعطها ، ومن سئل فوقها فلا يعطي : ((في أربع وعشرين فما دونها من الإبل في كل خمس شاة ، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى ، فإذا بلغت ستاً وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى ، فإذا بلغت ستاً وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمال ؛ أي : التي يمكن أن تحمل ، فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها جزعة أي التي عمرها أربع سنوات ، فإذا بلغت ستاً وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون ، فإذا بلغت

إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل أو الفحل، فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة، ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل لم يبلغ النصاب - لأن النصاب الحد الأدنى منه خمس - فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها - يعني اختياراً - فإذا بلغت خمساً من الإبل ففيها شاة)).

وذكر تمام الحديث، وسنذكره إن شاء الله تعالى في أبوابه، رواه أبو داود في سننه، وزاد: ((وإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض إلا أن تبلغ خمساً وثلاثين، فإن لم يكن فيها ابنة مخاض ففيها ابنة لبون ذكر)) أي ابن لبون، وهذا كله مجمع عليه إلى أن يبلغ عشرين ومائة، ذكره ابن المنذر قال: ولا يصح عن علي < ما روي عنه في خمس وعشرين يعني ما حكى عنه في خمس وعشرين خمس شياه لأن الخمس وعشرين فيها بنت مخاض، وقول الصديق < : التي فرض رسول الله ﷺ يعني قدر والتقدير يسمى فرضاً، ومنه فرض الحاكم للمرأة فرضاً نفقة مثلاً، وقوله: ومن سئل فوقها فلا يعطي. يعني لا يعطي فوق ذلك.

وأجمع المسلمون على أن ما دون خمس من الإبل لا زكاة فيه، إذن النصاب يبدأ من خمس من الإبل، وقال النبي ﷺ في هذا الحديث: ((ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس عليه فيها صدقة إلا أن يشاء ربها)).

وقال ((ليس فيما دون خمس ذود صدقة)) متفق عليه.

أيضاً الشريبي الخطيب - رحمه الله - يذكر لنا هذا الحديث، ولكن قبله يقول: ولا شيء في الإبل حتى تبلغ خمساً، والإبل: بكسر الباء اسم جمع لا واحد له من لفظه وتسكن باؤه للتخفيف إبل، ويجمع على آبال كجمل وأجمال، فإذا بلغت خمساً ففيها شاة لحديث الصحيحين: ((ليس فيما دون خمس ذود من

الإبل صدقة))، وإنما وجبت الشاة، وإن كان وجوبها على خلاف الأصل لأن المفروض أو الأصل أن تكون الزكاة من جنس المال الذي بلغ النصاب، وهنا الشاة تخرج عن الإبل ولذلك يقول: وإنما وجبت الشاة، وإن كان وجوبها على خلاف الأصل للرفق بالفريقين يعني لا نحرم الفقراء من حقهم فنعطيهم شاة، ولا نلزم الغني الذي يملك النصاب بخمس من الإبل لا نلزمه ناقة لأن ذلك يكون كثيراً عليه فللرفق بالفريقين أخرجت الشاة في الخمس ثم العشر ثم في الخمسة عشرة ثم في العشرين إلى خمس وعشرين، فإذا بلغت الإبل خمس وعشرين أخرجت واحدة منها وهي بنت المخاض كما ذكرنا.

يقول الشرييني: "لأن إيجاب البعير أي على الخمس يضر بالمالك وإيجاب جزء من بعير وهو الخمس مضر به وبالفقراء" ثم يقول: "وفي عشر شاتان، وفي خمسة عشر ثلاث من الشياه، وفي العشرين أربع منها، وفي خمس وعشرين بنت مخاض". ويستمر على ذلك إلى أن يقول: "في كل أربعين يعني إذا بلغت مائة وثلاثين يتغير الواجب فيها، وفي كل عشر بعدها، ففي كل أربعين بنت لبون في كل خمسين حقة، وهكذا دواليك لما رواه البخاري عن أنس أن أبا بكر < ، وذكر الحديث كما ذكره ابن قدامة رحمه الله.

ثم يقول بعد نهاية الحديث: وفيه زيادة يأتي التنبيه عليها في محله إن شاء الله: "إذ الصحيح جواز تفريق الحديث إذا لم يختل المعنى، ثم شرح بعض الألفاظ وعلق على التقييد ببنت المخاض واللبون بالأنثى وابن اللبون بالذكر تأكيد كما يقال: رأيت بعيني وسمعت بأذني، وإن لم يجعل بعض الواحدة كالواحدة لبناء الزكاة على تغير واجبها بالأشخاص دون الأشخاص، وفي أبي داود التصريح بالواحدة ثم بدأ يبين ما بيناه في مقدمة هذه أن بنت المخاض هي من النوق ما له سنة وبنت اللبون ما لها سنتان، والحقة ثلاث سنوات والجزعة أربعة سنوات، والشاة

الواجبة فيما دون خمس وعشرين من الإبل جزعة ضأن لها سنة أو أجزعت، وإن لم يتم لها سنة كما قاله الرافعي في الأضحية، ونزل ذلك منزلة البلوغ بالسن والاحتلام ولا فرق بين البابين كما قاله الأزرجي، وقيل: لها ستة أشهر أو ثنية معز لها سنتان، وقيل: سنة ووجه عدم إجزاء ما دون هذه السنين الإجماع والأصح، وفي الروضة: الصحيح أنه مخير بينهما أي الجزعة أو الثنية من الماعز أو من الشياه.

ثانياً- المسائل التي اختلفوا فيها في الإبل:

بعد بيان هذا الذي أجمع عليه علماء المسلمين وعرفناه عند ابن رشد وعند ابن قدامة وعند الخطيب الشرييني ينقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى المواضع التي اختلف فيها العلماء في نصاب الإبل وفي الواجب في هذا النصاب وهي عدة مسائل نبينها كما يلي:

يقول -رحمه الله- في بيان المسائل التي اختلف فيها الفقهاء فيما يتعلق بنصاب الإبل وبالقدر الواجب فيه:

المسألة الأولى: أنها مواضع ما زاد على العشرين والمائة كيف يكون حسابه؟ وكيف يكون القدر الواجب فيه؟

المسألة الثانية: وإذا عدم المالك السنة الواجبة عليه يعني الواجب عليه بنت مخاض وليس في إبله بنت مخاض الواجب عليه حقة، وليس في إبله حقة إذا عدم السن الواجبة عليه، وعنده السن الذي فوقه مطلوب منه بنت مخاض، وعنده بنت لبون وبنت اللبون أفضل مطلوب منه بنت لبون وعنده حقة عند السن الذي فوقه أو بالعكس السن الذي تحته مطلوب منه حقة وليس عنده بنت لبون أو

مطلوب منه بنت لبون وليس عنده إلا بنت مخاض ، ما يكون الحكم في ذلك؟
هذه المسألة الثانية.

المسألة الثالثة: هل تجب الزكاة في صغار الإبل أو لا تجب إلا في الكبار، وإذا وجبت في صغار الإبل فكم يكون الواجب؟ إذاً نحن أمام ثلاث مسائل فيما يتعلق بنصاب الإبل وبالقدر الواجب فيها، بعد أن بينا ما أجمع عليه المسلمون وما جاء في حديث رسول الله ﷺ وحديث أبي بكر إلى البحرين.

نتكلم عن المسألة الأولى ما زاد على العشرين ومائة نحن نعلم أن القدر الواجب من ست وثلاثين إلى خمس وأربعين هو بنت لبون، نحن الآن معنا مائة وعشرون يكون القدر الواجب في حدود ثلاث بنات لبون لماذا؟ لأننا إذا قلنا: إن المتوسط بين ست وثلاثين وخمس وأربعين هو الأربعين، ثلاثة في أربعين بمائة وعشرين إذن هذا هو القدر الواجب، ثلاث بنات لبون في المائة والعشرين، ما العمل إذا زادت عن المائة والعشرين بإبل أو بناقة واحدة وحتى تصل إلى مائة وثلاثين؟.

يعرض ابن رشد - رحمه الله - أقوال العلماء في هذه المسألة على النحو التالي:

المسألة الأولى: اختلافهم فيما زاد على المائة والعشرين:

فإن مالكا قال: إذا زادت على عشرين ومائة واحدة فالمصدق أي الساعي الذي يجمع الصدقة بالخيار إن شاء أخذ ثلاث بنات لبون لأننا لم نصل إلى الحد الأقصى بعد، لو قلنا أن آخر نصاب بنت اللبون خمس وأربعون فيكون معنا راحة إلى مائة وخمس وثلاثين ولذلك قال مالك: المصدق بالخيار، إن شاء أخذ ثلاث بنات لبون، وإن شاء أخذ حقتين لأن الحقبة تبدأ من ست وأربعين إلى أن تبلغ ثلاثين ومائة فيكون فيها حقة وابنتا لبون، كيف ذلك؟ هذا رأي الإمام

مالك أنها إذا زادت بواحدة على عشرين ومائة، يكون المصدق بالخيار إن شاء أخذ ثلاث بنات لبون لأنها تجزئ عن المائة والعشرين والمائة وخمسة وعشرين ونحو ذلك، وإن شاء أخذ حقتين، الحقة تبدأ من ست وأربعين، فست وأربعون وست وأربعون يكون المجموع اثنتان وتسعون، فإذا قلنا: إن الحد الأقصى للحقة ستين فإننا نكون في حدود الحقتين لأن الستين والستين مائة وعشرون، لكن إذا بلغ العدد مائة وثلاثين يكون فيها حقة وابتنا لبون، هذا كلام الإمام مالك.

ابن القاسم وهو من أصحاب الإمام مالك يقول: "بل يأخذ المصدق ثلاث بنات لبون من غير خيار إلى أن تبلغ مائة وثلاثين، فتكون فيها حقة وابتنا لبون كما قال الإمام مالك" وبهذا القول قال الشافعي.

قال عبد الملك بن الماجشون وهو أيضاً من أصحاب الإمام مالك: "بل يأخذ الساعي حقتين فقط من غير خيار إلى أن تبلغ مائة وثلاثين" إذاً الجميع متفق على أن الحد الأقصى مائة وثلاثون ما دون ذلك إلى المائة والعشرين، هل يخير المصدق بين أن يأخذ ثلاث بنات لبون أو بين أن يأخذ حقتين أو أن يأخذ حقة وابتنا لبون كما قال ابن القاسم: لا خيار، بل يأخذ ثلاث بنات لبون فقط، أما إذا بلغت مائة وثلاثين يأخذ حقة وابتنا لبون، وبهذا قال الشافعي، ابن الماجشون قال: يأخذ الساعي حقتين فقط من غير خيار لأن الحقة تصل إلى ستين، ستين وستين مائة وعشرين إلى أن تبلغ مائة وثلاثين، فالجميع متفق على بلوغ المائة والثلاثين.

قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري: هذا هو رأي آخر يعتبر رأياً رابعاً، علمنا رأي مالك ورأي ابن القاسم ورأي ابن الماجشون والشافعي وافق ابن القاسم ومالك في رأيهما، وقال الكوفيون: أبو حنيفة وأصحابه والثوري: "إذا زادت على عشرين ومائة عادت الفريضة على أولها؛ يعني نبدأ في كل خمس شاة، ومعنى

عودها أن يكون عندهم في كل خمس ذود شاة، والذود من ثلاثة إلى عشرة، فإذا كانت الإبل مائة وخمسة وعشرين كان فيها حقتان وشاة، لماذا؟ لأن الحقتين هما الواجبتان في المائة والعشرين، وبقيت خمس من الإبل فيها شاة، فإذا بلغت ثلاثين ومائة ففيها حقتان وشاتان لأن الحقتين عن المائة والعشرين والشاتان عن العشر، فإذا كانت خمسة وثلاثين ففيها حقتان وثلاث شياه إلى أربعين ومائة ففيها حقتان وأربع شياه إلى خمس وأربعين ومائة، فإذا بلغت ففيها حقتان وابنة مخاض، والحقتان للمائة والعشرين وابنة المخاض للخمس والعشرين كما كانت في الفرض الأول إلى أن تصل الإبل إلى خمسين ومائة، فإذا بلغت ففيها ثلاث حقاك لأن الحقنة تجزئ عن خمسين إلى ستين، فإذا زادت على الخمسين ومائة استقبل بها الفريضة الأولى أي في كل خمس شاة إلى أن تبلغ مائتين، فإذا بلغت مائتين كان فيها أربع حقاك، كل حقة عن خمسين ثم يستقبل بها الفريضة.

هذا ما قاله الكوفيون: أبو حنيفة وأصحابه والثوري أننا نأخذ بالأكبر وما زاد على ذلك نستأنف به الفريضة من البداية عن كل خمس شاة.

ثم يضيف ابن رشد - رحمه الله - في هذه القضية أن عدد الإبل إذا زاد عن المائة والثلاثين، فإن الفقهاء قد اتفقوا على أنه في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة، ولا ندخل فيما ذكره الحنفية، ومن معهم بالعود إلى الفرض الأول.

إذاً محل الاختلاف بين المائة والعشرين والثلاثين في هذه العشر عند أبي حنيفة وأصحابه يخرجون عنها شاتين مع الحقتين. وعند مالك وأصحابه والشافعي على خلاف بسيط، هل فيها ثلاث بنات لبون أو فيها حقة وابنتا لبون أو فيها حقتين؟ كل ذلك كما ذكرنا.

يبقى ما زاد على مائة وثلاثين ، جميع الفقهاء ما عدا أبا حنيفة وأصحابه اتفقوا على أن ما زاد على المائة والثلاثين يكون على النحو التالي : في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ، فالمائة والثلاثين نقسمها كما يلي : في الأربعين بنت لبون ، في الأربعين الثانية بنت لبون هذه ثمانون ، بقي من المائة والثلاثون خمسون فيها حقة ، ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ، لو وصلنا مائة وأربعين نستطيع أن نقول : حقتان وبنت لبون واحدة لأن الحقتين بمائة خمسين وخمسين وبنت اللبون بأربعين ولو كانوا مائة وخمسين كيف يكون العمل ؟ ثلاث حقات في كل خمسين حقة لو كانوا مائة وستين ، كيف يكون العمل ؟ أربع بنات لبون لأن كل بنت عن أربعين ، وهكذا ، إذن في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة.

قبل أن نبين سبب اختلاف الفقهاء في هذه القضية نسمع قول ابن قدامة -رحمه الله- في تعليقه على هذا الموضوع حيث يقول : فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ، ظاهر هذا أنها إذا زادت على العشرين والمائة واحدة ففيها ثلاث بنات لبون ، وهي إحدى الروايتين عن أحمد ومذهب الأوزاعي والشافعي وإسحاق والرواية الثانية : لا يتعدى الفرض إلى ثلاثين ومائة ، فيكون فيها حقة وابنتا لبون ، وهذا مذهب محمد بن إسحاق بن يسار وأبي عبيد ، ومالك روايتان لأن الفرض لا يتغير بزيادة الواحد بدليل سائر الفروض كما ذكرنا عند ابن رشد.

ثم يضيف أيضاً لنا قول النبي ﷺ فإذا زادت على عشرين ومائة ، ولم يقل على مائة وثلاثين ، ففي كل أربعين بنت لبون والواحدة زيادة ، وقد جاء مصرحاً به في حديث الصدقات الذي كتبه رسول الله ﷺ وكان عند آل عمر بن الخطاب رواه أبو داود والترمذي ، وقال : هو حديث حسن ، وقال ابن عبد البر : هو أحسن

شيء روي في أحاديث الصدقات ، وفيه : فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون. وفي لفظ : إلى عشرين ومائة ، فإذا زادت واحدة ففي كل أربعين بنت لبون في كل خمسين حقة ، وأخرج حديث أنس من رواية إسحاق بن راهويه عن النضر بن إسماعيل : أخذنا هذا الكتاب من ثمامة يحدث به عن أنس وفيه : "فإذا بلغت إحدى وعشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ولأن سائر ما جعله النبي ﷺ غاية للفرد إذا زاد عليه واحدة تغير الفرض ، كذا هذا ، وقولهم : إن الفرض لا يتغير بزيادة الواحدة ، قلنا : هذا ما تغير بالواحدة وحدها ، وإنما تغير بها مع ما قبلها فأشبهت الواحدة الزائدة عن التسعين والستين وغيرهما.

قال ابن مسعود والنخعي والثوري وأبو حنيفة : إذا زادت الإبل على عشرين ومائة استئنت الفريضة ، ففي كل خمس شاة إلى خمس وأربعين ومائة ، فيكون فيها حقتان وبنت مخاض إلى خمسين ومائة ففيها ثلاث حقائق ، وتستأنف الفريضة في كل خمس شاة لما روي أن النبي ﷺ كتب لعمر بن حزم كتاباً ذكر فيه الصدقات والديات ، وذكر فيه مثل هذا.

إذن الخلاف بين العلماء في العدد من مائة وواحد وعشرين إلى مائة وثلاثين ، أما في ما عدا هذه التسع فجمهور العلماء - ونحن معهم - في ترجيح ذلك أن ما زاد على المائة والثلاثين نحتسب فيه في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ، وهذا هو القدر المتوسط أو الحد الأوسط الذي يحافظ على حقوق الفقراء وعلى حقوق المساكين والأغنياء.

نأتي إلى كلام ابن رشد - رحمه الله - عن سبب اختلاف الفقهاء في هذه القضية في عودة الفرض إلى كل خمس شياه أو عدم عودته يقول : إن السبب في ذلك هو

اختلاف الآثار في هذا الباب أي آثار وأحاديث مروية عن النبي ﷺ وذلك أنه ثبت في كتاب الصدقة أنه ﷺ قال: ((فما زاد على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة))، وهذا كلام واضح كما ذكر ابن قدامة، لكن روي من طريق أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه كتب كتاب الصدقة وفيه: ((إذا زادت الإبل على مائة وعشرين استئنفت الفريضة)) إذاً هناك كما قال الجمهور في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة، وهنا استئنفت الفريضة.

ذهب جمهور الفقهاء إلى ترجيح الحديث الأول أي كتاب الصدقة الذي قال فيه ﷺ: ((ما زاد على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة)) وروي من طريق أبي بكر بن عمرو بن حزم الحديث الآخر الذي استدل به أبو حنيفة وأصحابه على استئناف الفريضة، ذهب الجمهور إلى ترجيح الحديث الأول لأنه أثبت، وذهب الكوفيون وهم أبو حنيفة وأصحابه إلى ترجيح حديث عمرو بن حزم لأنه ثبت عندهم، هذا من قول علي وابن مسعود قالوا: ولا يصح أن يكون مثل هذا إلا توقيفاً إذ كان مثل هذا لا يقال بالقياس ما دام الأمر قد ثبت عن علي وابن مسعود فلا يمكن أن يكون هذا من رأيهما بل هو توقيف، ثم يحكي لنا سبب اختلاف مالك وأصحابه والشافعي فيما زاد على المائة وعشرين إلى الثلاثين قال: لأنه لم يستقم لهم حساب الأربعينيات ولا الخمسينيات، فمن رأى أن ما بين المائة والعشرين إلى أن يستقيم الحساب وكص يعني زيادة لا تزيد الزكاة بزيادته قال: ليس فيما زاد على ظاهر الحديث الثابت شيء ظاهر حتى يبلغ مائة وثلاثين وهو ظاهر الحديث.

وأما الشافعي وابن القاسم فإنما ذهبوا إلى أن فيها ثلاث بنات لبون لأنه قد روي عن ابن شهاب في كتاب الصدقة أنها إذا بلغت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث

بنات لبون، فإذا بلغت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحققة، والحديث رواه أبو داود.

وأما عن سبب اختلاف ابن الماجشون وابن القاسم فهو معارضة ظاهر الأثر الثابت للتفسير الذي في هذا الحديث، فإن ابن الماجشون رجح ظاهر الأثر للاتفاق على ثبوته، وابن القاسم والشافعي حملا المجل على الفصل المفسر، وأما تخير مالك للمصدق أو للساعي فكأنه جمع بين الأثرين، والله أعلم.

إذن تنتهي من هذا إلى أن إذا بلغت الإبل مائة وإحدى وعشرين كانت محل اختلاف بين العلماء هل فيها ثلاث بنات لبون أو فيها حققة وابتنا لبون أو أن الساعي مخير بين الأمرين؟ كل ذلك صحيح، لكنها إذا بلغت مائة وثلاثين عند ذلك تنتقل إلى التقييم الذي أخذ به جمهور الفقهاء وهو في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حققة وهو تقدير مضطرب، أما ما قاله أبو حنيفة من أننا إذا وصلنا إلى مائة وعشرين يكون عندنا حققة وابتنا لبون، ثم ما زاد عن ذلك يكون في كل خمس شاة نعود إلى الفريضة أو عندنا حقتان للمائة والعشرين أو ما بعد ذلك أو ما زاد على ذلك في كل خمس شاة حتى نصل إلى مائة وخمس وأربعين، فيكون فيها حقتان وابتنا مخاض، وهكذا الصحيح ما ذهب إليه الجمهور. تلك كانت المسألة الأولى من مسائل الاختلاف بين الفقهاء فيما يتعلق بأحكام زكاة الإبل نصاباً والمقدار الواجب.

المسألة الثانية: إذا عدم السن الواجبة عليه:

يعني كما ذكرنا الواجب عليه حققة وليس عنده حققة الواجب عليه بنت لبون وليس عنده بنت لبون، إما أن يعطي السن الزائدة، وإما أن يعطي السن الناقصة، وإما أن لا يقبل منه هذا ولا ذاك، وتؤخذ منه القيمة، هل إن أعطى

ذلك يأخذ فرقاً من الدراهم؟ وهل إن أعطى النقص السن الناقصة يتحمل الفرق بالدراهم أو بالشيء؟ أم أن يكلف شراء السن المطلوبة من إبل أخرى؟ وهذه مسألة خلافية، وقد عرض ابن رشد -رحمه الله- هذا الخلاف بقوله: "المسألة الثانية إذا عدم السن الواجبة من الإبل الواجبة وعنده السن الذي فوق هذا السن أو تحته الأكبر أو الأصغر، فإن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك على أربعة أقوال:

القول الأول: قول الإمام مالك وأحمد: يكلف شراء السن المطلوب، يكلف شراء ذلك السن عليه بنت مخاض، وليس عنده بنت مخاض يشتري من غيره بنت مخاض للزكاة.

القول الثاني: قال قوم: بل يعطي السن الذي عنده وزيادة عشرين درهماً إن كان السن الذي عنده أخط؛ يعني عليه بنت لبون ولا يوجد عنده إلا بنت مخاض يعطي بنت المخاض وزيادة عليها عشرين درهماً قيمة شاتين أو يعطي شاتين على بنت المخاض، وإن كان السن الذي أعطاه أعلى دفع إليه المصدق أي الساعي على الزكاة عشرين درهماً أو شاتين، فالفرق مراعى في الحالتين أخذاً وعطاءً، وهذا ثابت في كتاب الصدقة، فلا معنى للمنازعة فيه، ولعل مالكا لم يبلغه هذا الحديث الذي رواه البخاري وأبو داود والنسائي، وبهذا الحديث أي بمراعاة الفرق زيادة ونقصاً قال الشافعي وأبو ثور.

القول الثالث: وقال أبو حنيفة: الواجب عليه القيمة، بكم نشترى السن الواجب علي بمائة درهم بمائتين؟ هذا هو الواجب القيمة، وهذا أصل عند الإمام أبي حنيفة في إخراج القيم في الزكاة.

القول الرابع: بل يعطي السن الذي عنده، ويدفع ما بينهما من القيمة وهو شبيه بالقول الثاني الذي قال: يعطي السن الذي عنده وزيادة عشرين درهماً إلا أن

الفرق بين القولين أن القول الثاني يحدد مبلغاً ثابتاً عشرين درهماً أو شاتين، وهنا في هذا القول الرابع يترك الأمر للقيمة، هذا الكلام تعرض له كل من ابن قدامة - رحمه الله - والخطيب الشربيني رحمه الله.

يقول الخرقى: من وجبت عليه، وليس عنده، وعنده ابنة لبون أخذت منه ومعها شاتان أو عشرون درهماً يعني مثل ما قال الشافعي عند ابن رشد، ومن وجبت عليه ابنة لبون وليست عنده، وعنده حقة أخذت منه وأعطى الجبران يعني المصدق يدفع له ويدفع له شاتين أو عشرين درهماً، يقول ابن قدامة: المذهب في هذا أنه متى وجبت عليه سن وليست عنده فله أن يخرج سنّاً أعلى منها، ويأخذ شاتين أو عشرين درهماً أو سنّاً أنزل منها ومعها شاتين أو عشرين درهماً يدفعهما إلا ابنة مخاض ليس له أن يخرج أنزل منها لأنها أدنى سن تجب في الزكاة أو جزعة، ولا يخرج أعلى منها إلا أن يرضى رب المال بإخراجها لا جبران معها فتقبل منه، والاختيار في الصعود والنزول والشيء والدرهم إلى صاحب المال، وبهذا قال النخعي والشافعي وابن المنذر، واختلف فيه عن إسحاق، وقال الثوري: يخرج شاتين أو عشرة دراهم لأن الشاة في الشرع متقومة بخمسة دراهم بدليل أن نصابها أربعون، ونصاب الدراهم مائتان، وقال أصحاب الرأي: يدفع قيمة ما وجب عليه أو دون السن الواجبة وفضل ما بينهما دراهم، ويستمر ابن قدامة في عرض هذا الموضوع وشرحه بتفصيل يستحسن الرجوع إليه.

المسألة الثالثة: هل تجب الزكاة في صغار الإبل؟ أو لا تجب إلا في الكبار؟

يقول ابن رشد رحمه الله: وأما المسألة الثالثة وهي: هل تجب في صغار الإبل؟ وإن وجبت فماذا يكلف؟ إن قوماً قالوا: تجب فيها الزكاة، وقوماً قالوا لا تجب، وسبب الاختلاف هل يتناول اسم الجنس اسم الإبل الصغار والكبار أو لا

يتناوله ، الذين قالوا لا تجب فيها زكاة هو أبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة ، وقد احتجوا بحديث سويد بن غفلة أنه قال : أتانا مصدق النبي ﷺ فأتيته فجلست إليه فسمعتة يقول : ((إن في عهدي أن لا آخذ من راضع لبن ولا أجمع بين مفترق ولا نفرق بين مجتمع. قال : وأناه رجل بناقة كوما - أي سمينة عظيمة السنام - فأبى أن يأخذها)) والذين أوجبوا الزكاة فيها منهم من قال : يكلف شراء السن الواجبة عليه ، ومنهم من قال : يأخذ منها وهو الأقيس.

أحكام زكاة البقر والغنم

الفصل الثالث من فصول الجملة الثالثة : النصاب الواجب في البقر :

أولاً- النصاب الواجب في البقر :

بالنسبة لنصاب البقر والقدر الواجب في هذا النصاب نجد ثلاثة أقوال :

القول الأول : قول جمهور العلماء على أن نصاب البقر هو ثلاثون ، فإذا بلغت البقر ثلاثين كان القدر الواجب فيها تبعاً ، والتبع هو البقر الصغير الذي يتبع أمه ويكون عمره سنة أو نحو ذلك ، وليس فيها بعد الثلاثين شيء حتى تصل الأربعين ، فإذا وصلت الأربعين وجبت فيها مسنة أي بقرة مسنة ، والبقرة المسنة أي التي بلغت سنتين ، وسميت بذلك لتكامل أسنانها ، وقيل غير ذلك ، هذا هو القول الأول في نصاب زكاة البقر والقدر الواجب في هذا النصاب وهو قول جمهور العلماء أنه ثلاثون ثم أربعون.

القول الثاني : قالت طائفة من العلماء في كل عشر من البقر شاة إلى أن تبلغ ثلاثين ففيها تبع ، والنظام هنا قريب أو شبيهه من نظام الزكاة في الإبل التي

عرفناها حيث قلنا: إن على كل خمس من الإبل شاة حتى تبلغ خمساً وعشرين، فإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض، والبقر إذا بلغ ثلاثين فيها تبيع.

القول الثالث: يختلف عن هذين القولين وهو منسوب إلى سعيد بن المسيب أن النصاب خمس وعشرون وفيها بقرة، ويستمر ذلك إلى خمس وسبعين، فإذا جاوزت الخمس والسبعين ففيها بقرتان، فإذا بلغت البقر مائة وعشرين ففي كل أربعين بقرة، وهذا كما قلنا هو قول سعيد بن المسيب، أما ما بين الأربعين - التي قال بها الجمهور - والستين فقد اختلف فقهاء الأمصار في ذلك أي في عدد البقر بين الأربعين والستين هل تجب فيه الزكاة أو لا تجب حتى يبلغ العدد ستين؟ ذهب مالك والشافعي وأحمد والثوري وجماعة أنه لا شيء فيما زاد على الأربعين حتى تبلغ الستين، وقد علمنا أن في الأربعين مسنة، إذن ما زاد على الأربعين بلغت الغنم خمساً وأربعين، خمسين، خمساً وخمسين، تسعاً وخمسين، حتى تبلغ الستين لا زكاة فيها إلا المسنة التي وجبت عند الأربعين، فإذا بلغت ستين ففيها تبيعان كما عرفنا أن رأي الجمهور أن نصاب البقر ثلاثون وفيه تبيع، فيكون في الستين تبيعين، ويستمر الأمر كذلك إلى سبعين، فإذا وصلت الغنم سبعين ففيها مسنة وتبيع، التبيع عن ثلاثين، والمسنة عن أربعين، فيكون المجموع سبعين ثم ننتظر حتى يصل العدد ثمانين ففيها مستتان عن كل أربعين مسنة وهي البقرة التي بلغ عمرها سنتين، وننتظر حتى تبلغ تسعين، فإذا بلغة تسعين ففيها ثلاثة أتبعه لأن على كل ثلاثين تبيعاً، وننتظر حتى تبلغ المائة، فإذا بلغة المائة ففيها تبيعان ومسنة، التبيعان عن الستين عن كل ثلاثين تبيع، والمسنة عن الأربعين، فيكون في المائة تبيعان ومسنة، ثم هكذا ما زاد ففي كل ثلاثين تبيع وفي كل أربعين مسنة كما قال جمهور العلماء.

ما السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو؟

السبب هو: أن حديث معاذ بن جبل لم يتفق عليه العلماء ولم يتفقوا على صحته، ولذلك لم يخرج الشيخان، ولكن خرج أصحاب السنن، وحسنه الترمذي وصححه ابن حبان والحاكم.

ماذا عن كلام ابن قدامة في نصاب البقر وفي حكم الزكاة فيه؟ يقول -رحمه الله- : إن الزكاة في البقر واجبة بالسنة والإجماع.

أما السنة: فما روى أبو ذر < عن النبي ﷺ أنه قال: كنا نروي حديث أبي ذر < عن النبي ﷺ أنه قال: ((ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت وأسمن، تنطحه بقرونها وتطأه بأخفافها، كلما نفدت أхраها عادت عليه أولاهها حتى يقضى بين الناس)) متفق عليه.

عند ابن رشد لم يرد هذا الحديث فأردنا أن نستكمل بيان الحكم والدليل لأن ابن رشد -رحمه الله- بدأ في عرض أقوال الفقهاء دون أن يقدم هذه الأدلة، وروى النسائي والترمذي عن مسروق أن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن وأمره أن يأخذ من كل حالم -أي بالغ- دينارًا، ومن البقر من كل ثلاثين تبيعًا أو تبيعة أي ذكرًا أو أنثى مما يتبع الأم، ومن كل أربعين مسنة، وروى الإمام أحمد بإسناده عن يحيى بن الحكم أن معاذًا قال: "بعثني رسول الله ﷺ أصدق أهل اليمن -أي أخذ الصدقات منهم- وأمرني أن أخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعًا، ومن كل أربعين مسنة. قال: فعرضوا علي أن أخذ ما بين الأربعين والخمسين وما بين الستين والسبعين وما بين الثمانين والتسعين فأبيت ذلك، وقلت لهم: حتى أسأل رسول الله ﷺ عن ذلك. فقدمت فأخبرت النبي ﷺ فأمرني أن أخذ من كل ثلاثين

تبيعاً، ومن كل أربعين مسنة، ومن الستين تبعين، ومن السبعين مسنة وتبيعاً، ومن الثمانين مسنتين، ومن التسعين ثلاثة أتباع، ومن المائة مسنة وتبعين، ومن العشرة ومائة مسنتين وتبيعاً، ومن العشرين ومائة ثلاث مسنات أو أربعة أتباع، وأمرني رسول الله ﷺ ألا آخذ فيها بين ذلك شيئاً إلا إن بلغ مسنة أو جزءاً يعني تبعياً".

وزعم أن الأوقاص - أي ما يزيد عن النصاب المقدر المحدد الأوقاص - لا فريضة فيها هذا هو دليل السنة.

أما الإجماع: ففيه يقول: "لا أعلم اختلافاً في وجوب الزكاة في البقر، وقال أبو عبيد: لا أعلم الناس يختلفون فيه اليوم ولأنها أحد أصناف بهيمة الأنعام التي تجب الزكاة في سائمتها كالإبل والغنم، وليس فيما دون ثلاثين من البقر سائمة صدقة" وجملة ذلك أنه لا زكاة فيما دون الثلاثين من البقر في قول جمهور العلماء. وحكي عن سعيد بن المسيب كما ذكر ابن رشد والزهري، وهذه إضافة على كلام ابن رشد أنهما قالوا: في كل خمس شاة أي كالإبل ولأنها عدلت بالإبل في الهدى والأضحية، فكذا في الزكاة إلا أن ابن قدامة يضاعف هذا القول لأنه يتعارض مع الخبر ويقول: لنا ما تقدم من الخبر ولأن نصب الزكاة إنما ثبت بالنص والتوقيف، وليس فيما ذكره - أي ابن المسيب والزهري - نص ولا توقيف فلا يثبت وقياسهم فاسد، فإن خمساً وثلاثين من الغنم تعدل خمساً من الإبل في الهدى ولا زكاة فيها، إذا ثبت هذا فإنه لا زكاة في غير السائمة من البقر في قول الجمهور، وحكي عن مالك أن في العوامل والمعلوفة صدقة كقوله في الإبل.

وروي عن علي < قال الراوي: أحسبه عن النبي ﷺ في صدقة البقر قال: ((وليس في العوامل أي التي تعمل في الفلاحة أو الزراعة والتجارة ليس في العوامل شيء)) رواه أبو داود.

وروي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال: ((ليس في البقر العوامل صدقة))، وهذا مقيد يحمل عليه المطلق.

وروي عن علي ومعاذ وجابر أنهم قالوا: لا صدقة في البقر العوامل ولأن صفة النماء معتبرة في الزكاة ولا يوجد هذا النماء إلا في السائمة. ثم فصل الحرقى ما زاد عن الثلاثين وما زاد عن الأربعين حتى وصل إلى أن قال: في كل ثلاثين تبيع وفي كل أربعين مسنة.

مثل هذا الكلام الذي عرضه ابن قدامة - رحمه الله - موجود عند الخطيب الشربيني من كتب المذهب الشافعي حيث يقول شيئاً قريباً من ذلك: ولا شيء في البقر، وهو اسم جنس واحده بقرة وباقورة للذكر والأنثى سمي بذلك - وهذه إضافة مفيدة - لأنه يبقر الأرض أي يشقها بالحراثة، لا شيء في البقر حتى تبلغ ثلاثين، ففيها تبيع ابن سنة ودخل في الثانية سمي بذلك أي تبعاً لأنه يتبع أمه في المرعى، وقيل: لأن قرنه يتبع أذنه أي يساويها، ولو أخرج تبعه أنثى أجزأته لأنه زاد خيراً، فالأنثى في الحيوان أفضل من الذكر، ثم في كل ثلاثين تبيع وفي كل أربعين مسنة لها سنتان، وهذا ما سماه ابن رشد قول جمهور العلماء، سميت المسنة بذلك لتكامل أسنانها، ثم قال: الأصل أي الدليل في هذا الحكم ما رواه الترمذي وغيره عن معاذ قال: وذكر الحديث الذي ذكرناه عند ابن قدامة ثم قال: وفي مائة وعشرين ثلاث مسنات أو أربعة أتبعه فحكمها حكم بلوغ الإبل مائتين في جميع ما مر من خلاف وتفريع إلا في الجبران، وتسمى المسنة ثنية ولو أخرج عنها تبعين أجزأه على الأصح.

ثانياً - الأوقاص في البقر:

بعد أن علمنا أقوال الفقهاء في نصاب البقر والقدر الواجب للزكاة في ذلك النصاب نأتي إلى ما ذكره ابن رشد - رحمه الله - عن الأوقاص - جمع وقص

وهو ما يزيد عن النصاب - إلى أن يبلغ النصاب الآخر مثل في ثلاثين من البقر تبيع وفي أربعين مسنة، ماذا عن البقر؟ اثنين وثلاثون، خمس وثلاثون، سبع وثلاثون، تسع وثلاثون، هل يكون في هذه الزيادة عن الثلاثين زكاة أو لا زكاة فيها؟ هذه الزيادة من الثلاثين إلى تسع وثلاثين، تسمى وقص، كذلك الزيادة من الأربعين التي فيها مسنة إلى أن تبلغ ستين فيكون فيها تبيعين، الخمسة والأربعين والخمسون والتسعة وخمسين هل فيها زكاة أو ليس فيها زكاة؟ فتكون الزكاة مسنة في الأربعين، وتبيعان في الستين، هذا الذي يتحدث عنه ابن رشد - رحمه الله - في هذه الفقرة.

ويذكر لنا أن الفقهاء قد اختلفوا في الوقص، فهناك من يقول بوجوب الزكاة فيما يزيد عن النصاب، وهناك من يقول بالعفو، ولذلك قال: إن سبب اختلاف فقهاء الأمصار في الوقص في البقر أنه جاء في حديث معاذ أنه توقف في الأوقاص، وقال: حتى أسأل فيها النبي ﷺ، فلما قدم عليه وجده قد توفي ﷺ هذا كلام ابن رشد، ولكننا وجدنا عند ابن قدامة أن معاذًا سأل النبي ﷺ وأجابه بالأخذ إلا مما حدده في الثلاثين التبيع وفي الأربعين المسنة وفي الستين تبيعان وفي السبعين تبيع ومسنة، وهكذا يقول ابن رشد: "فلما لم يرد في ذلك نص طلب حكمه من طريق القياس، فمن قاسها على الإبل والغنم لم ير في الأوقاص شيئاً لأننا ذكرنا أن الإبل في خمس شاة وفي عشر شاتان، ماذا عن الستة والسبعة والثمانية والتسعة؟ ملحقة بالخمسة ليس فيها إلا شاة، ماذا عن الإحدى عشر والاثنتي عشر والثلاثة عشر والأربعة عشر ليس فيها إلا الشاتين، وهكذا، وكذلك الغنم كما سنعلم، فمن قاس البقر على الإبل والغنم لم ير في الأوقاص شيئاً، ومن قال: إن الأصل في الأوقاص الزكاة إلا ما استثناه الدليل من ذلك وجب ألا يكون عنده في البقر وقص؛ إذ لا دليل هنالك من إجماع ولا غيره،

وهذا هو رأي جمهور العلماء بل الأئمة الأربعة { فالجميع يرى أن ما زاد على النصاب إلى النصاب الآخر عفو.

ولذلك يعلق ابن قدامة على هذا الكلام الموجز عند ابن رشد بقوله: ولا فرض في البقر غير التبيع والمسنة، وبما ذكر الخرقى هاهنا قال أكثر أهل العلم منهم الشعبي والنخعي والحسن ومالك والليث والثوري وابن الماجشون والشافعي وإسحاق وأبو عبيد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وأبو ثور أي جمهور الأئمة، وكذلك قال أبو حنيفة إلا أنه رويت عنه رواية أخرى قال أبو حنيفة في بعض الروايات عنه لكنه في الروايات الصحيحة مع ما عليه جمهور العلماء قال في الرواية الأخرى: فيما زاد عن الأربعين بحسابه في كل بقر ربع عشر مسنة فراراً من جعل الوقص تسعة عشر وهو مخالف لجميع أوقاصها، فإن جميع أوقاصها أي البقر عشرة عشرة.

يرد على هذه الرواية ابن قدامة - رحمه الله - بحديث يحيى بن الحكم وهو صريح في محل النزاع وقول النبي ﷺ في الحديث الآخر: ((في كل ثلاثين تبيع وفي كل أربعين مسنة)) يدل على أن الاعتبار بهذين العددين ولأن البقر أحد بهيمة الأنعام ولا يجوز في زكاتها كسر كسائر الأنواع أي كما ذكرنا في الإبل، وكما سنذكر في الغنم ولا ينقل من فرض فيها إلى فرض بغير وقص كسائر الفروض، فلماذا تختص البقر بحكم في الأوقاص مخالف لحكم الوقص أو الأوقاص في الإبل وفي الغنم؟ ولأن هذه زيادة لا يتم بها أحد العددين لا الثلاثين ولا الأربعين فلا يجب فيها شيء كما بين الثلاثين والأربعين، وما بين الستين والسبعين ومخالفة قولهم للأصول أشد من الوجوه التي ذكرناها وعلى أن أوقاص الإبل والغنم مختلفة فجاز الاختلاف هاهنا، هذا ما ذكره كل من ابن رشد وابن قدامة - رحمهما الله تعالى - عن الأوقاص في البقر، وقد انتهينا كما انتهوا جميعاً إلى أنه

لا شيء في الأوقاص حتى تبلغ النصاب الآخر وتكون القاعدة في زكاة البقر ما قاله جمهور العلماء أن بداية النصاب ثلاثين ويكون فيها تباع ثم إلى الأربعين ويكون فيها مسنة.

الفصل الرابع: نصاب الغنم والقدر الواجب:

الغنم هي ثلاثة الأنعام التي تجب فيها الزكاة الإبل والبقر والغنم وهي الأنواع التي ذكرها الله -تبارك وتعالى- في سورة الأنعام ﴿ثَمَنِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣] ﴿وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ﴾ قُلْ أَلَّذَكَّرِينَ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثِيَيْنِ ﴿ في الكلام عن نصاب الغنم والقدر الواجب يحكي ابن رشد -رحمه الله- جانباً مما أجمع عليه العلماء في ذلك ثم ينتقل إلى ما اختلف العلماء فيه من ذلك، أما ما أجمعوا عليه من هذا الباب فهو أن نصاب الغنم يبدأ من الأربعين إذا كانت سائمة أي تأكل في كلاً مباح، أجمعوا من هذا الباب على أن في سائمة الغنم إذا بلغت أربعين شاة شاة، ويستمر هذا القدر الواجب الذي هو الشاة في الأربعين إلى أن يصل عدد الغنم إلى عشرين ومائة لا شيء فيها أكثر من الشاه، فإذا زادت الغنم على العشرين ومائة ففيها شاتان، ويستمر هذا القدر الشاتان إلى أن تبلغ الغنم مائتين لا شيء فيها غير الشاتين، فإذا زادت على المائتين ففيها ثلاث شياه، وتستمر الثلاث شياه من مائتين وواحدة إلى ثلاثمائة لا شيء فيها غير الشياه الثلاث، فإذا زادت على الثلاثمائة بواحدة ففي كل مائة شاة، وذلك عند الجمهور. وهناك قول آخر عند الحسن بن صالح الذي قال: إذا كانت الغنم ثلاثمائة شاة وشاة واحدة أن فيها أربع شياه، وإذا كانت أربعمائة شاة وشاة ففيها خمس شياه، وروي قوله هذا عن منصور عن إبراهيم.

والآثار الثابتة المرفوعة التي رواها أبو داود والترمذي وهي أحاديث حسنة في كتاب الصدقة تؤيد قول الجمهور الذي يقول: في كل مائة شاة إذا تجاوزت الثلاثمائة ففي كل مائة شاة.

إذن نحن أمام قدر أجمع المسلمون عليه وقدر اختلفوا فيه، أما ما أجمعوا عليه فهو الثلاثمائة وما دونها ففي الأربعين شاة واحدة إلى عشرين ومائة، ومن مائة وواحدة وعشرين إلى مائتين شاتان، ومن مائتين وواحدة إلى ثلاثمائة ثلاث شياه، فإذا زادت على الثلاثمائة ففي كل مائة شاة، وهذا هو قول الجمهور.

أما الحسن بن صالح فإنه يقول: في ثلاثمائة شاة وشاة واحدة أربعة وليس ثلاث كما قال الجمهور.

تعالوا نستعرض أيضاً ما قاله ابن قدامة وما قاله الشريبي الخطيب في هذا المجال وما انتهى إليه في هذا المقام، أولاً يقدم ابن قدامة -رحمه الله- شيئاً عن حكم زكاة الغنم، وهذا أغفله ابن رشد حيث بدأ بإجماع المسلمين على أن النصاب أربعون، لكن ابن قدامة -رحمه الله- يقدم لذلك بقوله: باب صدقة الغنم وهي واجبة بالسنة والإجماع كما سبق ذكره في زكاة البقر، يقول:

أما السنة: فما روى أنس في كتاب أبي بكر الذي سبق ذكره وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة، وإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة أي تسع وثلاثون مثلاً فليس فيها صدقة أي لا تجب الزكاة فيها، ومن هذا نعلم أن نصاب الغنم أربعون الحد الأدنى لبداية النصاب أربعون إلا أن يشاء ربها أي صدقة تطوع، أما الوجوب فلا يبدأ إلا من الأربعين.

ثم قال: ولا يخرج في الصدقة أي في الزكاة هرمة العجوز ولا ذات عوار العوراء ولا تيساً إلا ما شاء المصدق؛ أي الساعي إذا رأى أن يأخذ من ذلك، وأجمع العلماء على وجوب الزكاة فيها، إذن الدليل على وجوب الزكاة في الغنم السنة والإجماع.

ثم قال: وليس فيما دون أربعين من الغنم سائمة صدقة، فإذا ملك أربعين من الغنم فأسامها أي تركها تأكل في كلاً مباح أكثر السنة ففيها شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين. واستمر يعرض ما سبق أن ذكرناه وبيننا إجماع العلماء عليه، وكذلك قول الجمهور.

ثم يضيف: روى سعيد عن خالد بن مغيرة عن الشعبي عن معاذ قال: كان إذا بلغت الشياه مائتين لم يغيرها حتى تبلغ أربعين ومائتين فيأخذ منها ثلاث شياه، فإذا بلغت ثلاثمائة لم يغيرها حتى تبلغ أربعين وثلاثمائة فيأخذ منها أربعاً، وكأنني بمعاذ < يأخذ النصاب الأدنى ثم ينظر في الأوقاص إذا بلغت أربعين اعتبر ذلك نصاباً آخر وأوجب الزكاة في هذه الأربعين، ولفظ الحديث السابق دليل عليه، والإجماع على خلاف هذا القول أي ليس في الأوقاص شيء بل الأوقاص أي الزيادات التي بين نصاب وآخر ليس فيها شيء بل هي عفو الإجماع على ذلك، والشعبي لم يلق معاذاً، فإذا زادت الغنم عن الثلاثمائة ففي كل مائة شاة شاة، ظاهر هذا القول أن الفرض لا يتغير بعد المائتين وواحدة حتى يبلغ أربعمائة فيجب في كل مائة شاة، ويكون الوقص ما بين المائتين وواحدة إلى أربعمائة، وذلك مائة وتسعة وتسعون، وهذا إحدى الروايتين عن أحمد وقول أكثر الفقهاء، وهناك عن أحمد رواية أخرى أنها إذا زادت على ثلاثمائة وواحدة ففيها أربع شياه ثم لا يتغير الفرد حتى تبلغ خمسمائة فيكون في كل مائة شاة، ويكون الوقص الكبير بين ثلاثمائة وواحدة إلى خمسمائة وهو أيضاً مائة وتسعة وتسعون.

يرد على هذا ابن قدامة بقول النبي ﷺ: ((فإذا زادت ففي كل مائة شاه))، وهذا يقتضي أن لا يجب في دون المائة شيء، وفي كتاب الصدقات الذي كان عند آل عمر بن الخطاب: "فإذا زادت على ثلاثمائة وواحدة فليس فيها شيء حتى تبلغ أربعمئة ففيها أربع شياه"، وهذا نص لا يجوز خلافه إلا بمثله أو أقوى منه وتحديد النصاب لاستقرار الفريضة لا للغاية، والله أعلم.

ويمثل ما قال ابن قدامة وابن رشد -رحمهما الله- قال ذلك أيضاً الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج) حيث يقول: لا شيء في الغنم -وهو اسم جنس للذكر والأنثى لا واحد له من لفظه- حتى تبلغ أربعين شاة ففيها شاة جزعة ضأن أو ثنية معز، وفي مائة وإحدى وعشرين شاتان، وفي مائتين وواحدة ثلاث من الشياه، وفي أربعمئة أربع ثم في كل مائة شاة لحديث أنس في ذلك رواه البخاري ونقل الشافعي أن أهل العلم لا يختلفون في ذلك، والمعنى أن هذا إجماع كما ذكر كل من ابن رشد وابن قدامة ولو تفرقت ماشية المالك في أماكن فهي كالتي في مكان واحد لأن الجميع ملكه حتى لو ملك أربعين شاة في بلدين لزمته الزكاة ولو ملك ثمانين في بلدين في كل أربعون، لا يلزمه إلا شاة واحدة لأن الجميع ملكه فالنصاب واحد والقدر الواجب واحد، وإن بعدت المسافة بينهما خلافاً للإمام أحمد فإنه يلزم عنده عند التباعد شاتان.

بهذا الذي ذكره كل من ابن رشد وابن قدامة والخطيب الشربيني ننتهي إلى أن نصاب الغنم الذي أجمع عليه العلماء والعامه أنه لا زكاة في الغنم السائمة حتى تبلغ أربعين، ذلك هو النصاب الحد الأدنى الذي تجب عنده الزكاة، فإذا بلغت أربعين إلى مائة وعشرين ففيها شاة واحدة، وإذا زادت على مائة وعشرين إلى مائتين ففيها شاتان، وإذا زادت عن المائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه ثم بعد ذلك في كل مائة شاة، وبعد الثلاثمائة وقع الخلاف، فالجمهور على أنه في كل

مائة شاة، والحسن بن صالح ورواية أخرى أنه بالزيادة إلى أربعين تجب شاة أخرى، والحسن بن صالح يبدأ بالأربع شياه من ثلاثمائة وواحدة.

المعز تضم مع الغنم أو لا تضم، ومن أيهما تكون الزكاة؟

نتنقل مع ابن رشد -رحمه الله- إلى جزئية أخرى وهي أن الغنم نوعان: نوع يسمى الضأن وهو المعروف بالخراف، ونوع يسمى الماعز أو المعز وكلاهما غنم، فهل يضم كل صنف من هذين الصنفين إلى الآخر ويكمل به النصاب كما سبق أن ذكرنا في الذهب والفضة لأنهما نقدان؟ أم أن المعز لا تضم إلى الخراف والخراف لا تضم إلى الماعز؟ يحكي ابن رشد -رحمه الله- اختلافًا بين الفقهاء في ذلك، أما من حيث الضم فقد اتفق الفقهاء على جواز الضم، وأما الاختلاف ففي أي صنف يأخذ الساعي أو المصدق اتفق الفقهاء على أن المعز تضم مع الغنم واختلفوا من أي صنف منها يأخذ المصدق أي الساعي الزكاة الواجبة.

قال مالك: يأخذ من الأكثر عددًا، فإن كان الخراف أكثر أخذ الزكاة من الخراف، وإن كانت الماعز أكثر أخذ الزكاة من الماعز، يأخذ من الأكثر عددًا، فإن استوت خير الساعي؛ أي إذا تساوى عدد الماعز مع الخراف يخير الساعي بين أخذ الزكاة من أيهما.

وقال أبو حنيفة: بل الساعي يخير إذا اختلفت الأصناف، وليس إذا تساوت سواء زاد عدد الماعز أو زاد عدد الخراف، الساعي يخير في جميع الأحوال عند أبي حنيفة.

وقال الشافعي: يأخذ الوسط من الأصناف المختلفة، وهذا قول معتدل يراعي حقوق الفقراء والمساكين كما يراعي أيضًا حقوق الملاك والأغنياء، يأخذ الساعي الوسط من الأصناف المختلفة لقول عمر < : نعد عليهم السخلة -أي الشاة

الصغيرة التي يحملها الراعي - نعلها عليهم في النصاب ولا نأخذها ولا نأكل الأكولة ولا الرُبى أي السمينة ولا الماخض أي الحامل ولا نأخذ فحل الغنم، ونأخذ الجزعة - أي الشاة التي لها سنة وسميت جزعة لأنها أجزعت أسقطت مقدم أسنانها - ونأخذ الجزعة والثنية من الماعز - وهي التي لها سنتان - وذلك عدل بين خيار المال ووسطه أو بين خيار المال ودينئه.

في هذا المجال ضم الماعز إلى الخراف أو العكس، يقدم ابن قدامة - رحمه الله - تعليقا جيدا حيث يقول في مسألة قالها الخرقى: فإن كانت عشرين ضأنًا وعشرين معزًا - الضأن هي الخراف والمعز هي غيرها - فإن كانت عشرين ضأنًا وعشرين معزًا أخذ من أحدهما ما يكون قيمته نصف شاة ضأن ونصف معز. يقول ابن قدامة: لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في ضم أنواع الأجناس بعضها إلى بعض.

إذاً الضم مسألة متفق عليها لبلوغ النصاب، لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في ضم أنواع الأجناس بعضها إلى بعض لإيجاب الزكاة.

وقال ابن المنذر: أجمع من نحفظ عنه من أهل العلم على ضم الضأن إلى المعز. كما قال ابن رشد: اتفق الفقهاء على ذلك.

إذا ثبت هذا؛ أي جواز الضم فإنه يخرج الزكاة من أي الأنواع أحب سواء دعت الحاجة إلى ذلك بأن يكون الواجب واحداً أو لا يكون أحد النوعين موجبا لواحد أو لم يدع بأن يكون كل واحد من النوعين يجب فيه فريضة كاملة.

وقال عكرمة ومالك وإسحاق: يخرج من أكثر العديدين، فإن استويا أخرج من أيهما شاء.

وقال الشافعي: القياس أن يأخذ من كل نوع ما يخصه، واختاره ابن المنذر لأنها أنواع تجب فيها الزكاة فتجب الزكاة كل نوع منه كأنواع الثمار أو الحبوب.

ما لا يأخذه الساعي :

أما ما يأخذه الساعي فهو الجزعة من الضأن أي التي لها سنة، والثنية من المعز وهي التي لها سنتان، واتفق فقهاء جماعة الأمصار على أنه لا يؤخذ في الصدقة تيس الفحل ولا هرمة؛ أي العجوز الضعيفة ولا ذات عور أو عوار لثبوت ذلك في كتاب الصدقة إلا أن يرى المصدق أن ذلك خير للمساكين، واختلفوا في العمياء وذات العلة المريضة هل تعد على صاحب المال ضمن النصاب أو لا تعد؟ رأي مالك والشافعي أنها تعد، ورأي أبي حنيفة أنها لا تعد.

وسبب اختلافهم هل مطلق الاسم اسم الغنم يتناول الأصحاء والمرضى أم لا يتناولهما؟ وكنا قد عرفنا في السابقة أن الساعي أو المصدق كما قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب < : يعد السخلة التي يحملها الراعي وهي الشاة الصغيرة ولا يأخذها في الزكاة، وكذلك يعد الأكولة والربى والماخض والتيس، ولكن لا يأخذ شيئاً من ذلك، فلا يأخذ الأكولة ولا الربى أي السمينة ولا الماخض أي الحامل ولا يأخذ فحل الغنم أو التيس الكبير أو الشاة العجوز أو العوراء أو العمياء إلا إن رأى أن مصلحة المساكين في ذلك حين تكون جميع الغنم مريضة فلا يترك حق المساكين، بل يأخذ الموجود أو حين تكون جميع الغنم ذكوراً فلا يترك الحق لأنها ذكور بل يأخذ الموجود أو حين تكون عوراء أو جمعها سمان أو جميعها أكولة؛ يعني على الساعي أن يراعي مصلحة المساكين، فإذا رأى أن يأخذ من هذه الأصناف التي قلنا إنه لا يأخذ منها فلا بأس.

ثم يحكي ابن رشد - رحمه الله - أن الفقهاء قد اختلفوا أيضاً في هذا الباب في نسل الأمهات وهي السخال أو الشياه الصغيرة هل تعد مع الأمهات فيكمل النصاب بها إذا لم تبلغ الأمهات نصاباً أو لا تعد؟ قال مالك وأحمد: يعتد بها أي تعد

ضمن النصاب كما جاء في كلام أمير المؤمنين عمر: نعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا نأخذها.

وقال الشافعي وأبو حنيفة وأبو ثور: لا يعتد بالسخال إلا أن تكون الأمهات نصاباً. ثم يقدم لنا سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو فيقول: إن سبب الاختلاف هو احتمال قول عمر < إذ أمر أن تعتد عليهم بالسخال أي تعد ولا يؤخذ منها شيء؛ ذلك أن قوماً فهموا من هذا القول إذا كانت الأمهات نصاباً فلا تعد، وقوم فهموا هذا مطلقاً، وأحسب أن أهل الظاهر لا يوجبون في السخال شيئاً ولا يعتدون بها أي لا يعدونها لو كانت الأمهات نصاباً ولو لم تكن أيضاً الأمهات نصاباً لم يعدوها لأن اسم الجنس لا ينطلق عليها عندهم أي لا تسمى غنماً أو لا تحسب غنماً.

يلحق ابن قدامة - رحمه الله - على هذا الكلام بتفصيل جميل حيث يقول: ولا يؤخذ في الصدقة تيس ولا هرمة ولا ذات عوار وذات العوار المعيبة، وهذه الثلاث يقول: لا تؤخذ لدناءتها، فإن الله تعالى قال: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وقال النبي ﷺ: ((ولا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس إلا ما شاء المصدق))، وقد قيل: لا يؤخذ تيس الغنم وهو فحلها لفضيلته، وإلا إذا أخذ سيتوقف التناسل، وكان أبو عبيد يروي الحديث إلا ما شاء المصدق ويفتح الدال يعني صاحب المال، فعلى هذا يكون الاستثناء في الحديث راجعاً إلى التيس، وذكر الخطابي أن جميع الرواة يخالفونه في هذا فيروونه المصدق أي الساعي بكسر الدال. وقال: التيس لا يؤخذ لنقصه وفساد لحمه وكونه ذكراً، وعلى هذا لا يؤخذ المصدق وهو الساعي لا يأخذ أحد هذه الثلاثة إلا أن يرى ذلك بأن يكون جميع النصاب من جنسه فيكون له أن يأخذ

من جنس المال فيأخذ الهرمة وهي الكبيرة وذات العوار من أمثالها والتيس من التيوس.

وقال مالك والشافعي إن رأى المصدق أن أخذ هذه الثلاثة خير له وأنفع للفقراء فله أخذه لظاهر الاستثناء ولا يختلف المذهب أنه ليس له أخذ الذكر في شيء من الزكاة إذا كان في النصاب إناث في غير أتبعة البقر، وابن اللبون بدلاً عن بنت المخاض إذا عدمها.

وقال أبو حنيفة: يجوز إخراج الذكر من الغنم الإناث لقوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)) ولفظ الشاة يقع على الذكر والأنثى ولأن الشاة إذا أمر بها مطلقاً أجزأ فيها الذكر كالأضحية والهدي.

نتقل إلى جزئية أخرى باختصار عند ابن قدامة: ولا يجوز إخراج المعيبة عن الصحاح، وإن كثرت قيمتها لما نهى عن أخذها ولما فيه من الإضرار بالفقراء، ولهذا يستحق ردها في البيع، وإن كثرت قيمتها.

ثم يضيف أيضاً مسألة أخرى: ولا الربي ولا الماخض ولا الأكولة؛ أي لا يأخذ شيئاً من ذلك، والربي التي وضعت وهي تربي ولدها يعني قريبة العهد بالولادة، والماخض التي قد حان ولدها من الماخض، فإن كان في بطنها ولد لم يحن ولدها فهي خلفة، وهذه الثلاث لا تؤخذ لحق رب المال، قال عمر لساعيه: لا تأخذ الرب ولا الماخض ولا الأكولة ولا فحل الغنم، وإن تطوع رب المال بإخراجها جاز أخذها، وله ثواب الفضل على ما ذكرنا في حديث أبي بن كعب، إذا ثبت هذا وأنه منع من أخذ الرديء من أجل الفقراء، ومن أخذ كرائم الأموال من أجل أصحاب المال ثبت أن الحق في الوسط من المال كما أشار الشافعي، قال الزهري: إذا جاء المصدق قسم الشياه أثلاثاً؛ ثلث خيار أي

حسنة ، وثلاث أوساط ، وثلاث شرار ، وأخذ المصدق من الوسط ، وروي نحو هذا عن عمر < وقاله إمامنا وذهب إليه ، والأحاديث تدل على هذا ، فروى أبو داود والنسائي بإسنادهما عن سعد بن دليم قال : "كنت في غنم لي فجاءني رجلان على بعير فقالا : إنا رسولا رسول الله ﷺ إليك لتؤدي إلينا صدقة غنمك . قلت : وما علي فيها؟ قالوا : شاة ، فأعمد إلى شاة قد عرفت مكانها ممتلئة مخضاً وشحمًا فأخرجها إليهما فقالا : هذه شافع ، وقد نهانا رسول الله ﷺ أن نأخذ شاة شافعاً ؛ والشافع : الحامل سميت بذلك لأن ولدها قد شفعتها ، والمخض : اللبن . وقال سويد بن غفلة : سرت أو أخبرني من سار مع مصدق رسول الله ﷺ فإذا في عهد رسول الله ﷺ ألا نأخذ من راضع لبن ، قال : فكان يأتي المياه حين ترد الغنم فيقول : أدوا صدقات أموالكم ، قال : فعمد رجل منهم إلى ناقة كوماء أي عظيمة السنام فأبى أن يقبلها . رواه أبو داود والنسائي .

وروى أبو داود بإسناده عن النبي ﷺ أنه قال : ((ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان : من عبد الله وحده وأنه لا إله إلا هو ، وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة عليه كل عام ، ولم يعط الهرمة ولا المريضة ، ولا الشرطة اللئيمة ، ولا الدرنة ، ولكن من وسط أموالكم ، فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره))
الرافدة يعني المعيبة ، والدرنة : الجرباء ، والشرط : رذالة المال ، ثم قال : وتعد عليهم السخلة ولا تؤخذ منهم ، والسخلة الصغيرة من أولاد المعز وجملة ذلك أنه متى كان عنده نصاب كامل فتتجت منه سخال في أثناء الحول وجبت الزكاة في الجميع عند تمام حول الإمهات في قول أكثر أهل العلم ، وحكي عن الحسن والنخعي : لا زكاة في السخال حتى يحول عليها الحول ، ولقوله ﷺ : ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)).

ولنا ما روي عن عمر أنه قال لساعيه : اعتد عليهم بالسخلة يروح بها الراعي على يديه ولا تأخذها منه. وهو مذهب علي ولا نعرف لهما في عصرهما مخالفاً فكان إجماعاً ولأنه نماء النصاب فيجب أن يضم إليه في الحول كأموال التجارة، والخبر مخصوص بمال التجارة فنقيس عليه، فأما إن لم يكمل النصاب إلا بالسخال احتسب الحول من حين كمل النصاب في الصحيح من المذهب وهو قول الشافعي وإسحاق وأبي ثور وأصحاب الرأي، وعن أحمد رواية أخرى أنه يعتبر حول الجميع من حين ملك الأمهات، وهو قول مالك لأن الاعتبار بحول الأمهات دون السخال فيما إذا كانت الأمهات نصاباً، وكذلك إذا لم تكن نصاباً.

أيضاً الشرييني الخطيب يعلق على هذه القضية بقوله -رحمه الله- : ويؤخذ في الصغار صغيرة في الجديد، كما تؤخذ المريضة من المراض، ولقول أبي بكر < : والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. رواه البخاري، والعناق هي الصغيرة من المعز لم تبلغ سنة، ويتصور ذلك بموت الأمهات عنها من الثلاث فيبنى حولها على حولها كما سيأتي أو يملك نصاباً من صغار المعز ويتم لها حول فتجب فيها الزكاة، وإن لم تبلغ سن الإجزاء لأن واجبها ما له سنتان، وفي القديم لا تؤخذ إلا الكبيرة، لكن دون الكبيرة المأخوذة من الكبار في القيمة، وحكي الخلاف من وجهين، وعلى الأول يجتهد الساعي في غير الغنم ويحترز عن التسوية بين القليل والكثير، هذا ما قاله الشافعي في الجديد أي المذهب الذي قال به في مصر، أما في القديم فلا تؤخذ إلا الكبيرة، لكن دون الكبيرة المأخوذة من الكبار في القيمة، وحكى الخلاف من وجهين أيضاً، وعلى الأول يجتهد الساعي في غير الغنم ويحترز عن التسوية بين القليل والكثير فيأخذ في ست وثلاثين فصيلاً، فوق المأخوذ في خمس وعشرين وفي ست وأربعين فوق المأخوذ في ست وثلاثين، وعلى هذا القياس ولو تبعضت ماشيته إلى صغار وكبار

فقياس ما تقدم وجوب كبيرة في الحديد أي بالتقسيط كما تقدم، وفي القديم يؤخذ كبيرة بالقسط أي بالعدل فحينئذ يتحد القولان. ثم نبه على ذلك بقوله: محل أجزاء الصغير إذا كان من الجنس يعني كان المجموع صغاراً، فإن كان من غيره كخمسة أبعرة صغار أخرج عنها شاة لم يجزئ إلا ما يجزئ في الكبار.

ويضيف أيضاً ما قاله ابن رشد وما قاله ابن قدامة: ولا تؤخذ ربي ولا أكولة ولا حامل ولا خيار لقوله ﷺ لمعاذ: ((إياكم وكرائم أموالهم)) ولقول عمر < : ولا تؤخذ الأكولة ولا الربي ولا الماخض أي الحامل ولا فحل الغنم. نعم لو كانت ماشيته كلها كذلك أخذ منها إلا الحوامل فلا يطالب بحامل منها لأن الأربعين مثلاً فيها شاة واحدة والحامل شاتان، كذا نقله الإمام عن صاحب التقريب واستحسنه إلا برضى المالك في الجميع لأنه محسن بالزيادة، وقد قال تعالى ﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [التوبة: ٩١]

أحكام الخلطة في الماشية:

نتقل إلى جزئية أخرى وهي أحكام الخلطة في المواشي، والمقصود بالخلطة: أن يكون شخصان متعاونان عند كل منهما قدر من الإبل أو البقر أو الغنم فيخلطا أغنامهما أو إبلهما أو أبقارهما بحيث يأكلان في مكان واحد ويبيتان في مكان واحد ويسرحان في وقت واحد ويشربان في وقت واحد، إلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بالخلطة، فالخلطة أشبه بالشركة إلا أن وضع الخلطة في الزكاة يختلف عند العلماء، فأكثر الفقهاء على أن للخلطة تأثيراً في قدر الواجب من الزكاة، واختلف القائلون بذلك أي القائلون بتأثير الخلطة اختلفوا هل لها تأثير في النصاب أم لا؟ بعد أن اتفقوا على أنها لها تأثيراً في قدر الزكاة اختلفوا هل لها تأثير في قدر النصاب أم لا؟

أما أبو حنيفة فلم ير للخلطة تأثيراً لا في قدر الواجب ولا في قدر النصاب، وتفسير ذلك أي أن للخلطة تأثير أو ليس لها تأثير أن مالكا والشافعي وأحمد وأكثر فقهاء الأمصار اتفقوا على أن الخلطاء يزكون زكاة المالك الواحد، واختلفوا من ذلك في موضعين في نصاب الخلطاء هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهما نصاب أو لم يكن أو إنما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب.

الثاني من مواضع الاختلاف: صفة الخلطة التي لها تأثير في ذلك، الخطيب الشربيني يبين هذا الكلام في كتابه (مغني المحتاج) حيث يقول: إن الخلطة نوعان: خلطة شركة وتسمى خلطة أعيان لأن كل عين مشتركة، وخلطة شيوع، وقد ذكر ذلك بقوله: ولو اشترك أهل الزكاة اثنين أو أكثر في ماشية من جنس واحد يارث أو شراء أو غيره وهي نصاب أو أقل ولأحدهما نصاب فأكثر ودام على ذلك زكيا كرجل واحد لأن خلطة الجوار تفيد ذلك، فخلطة الأعيان بطريق الأولى، وهذه الشركة قد تفيدهما تخفيفاً كالاشتراك في ثمانين على السواء أو تثقيلاً كالاشتراك في أربعين؛ بمعنى أنهما إذا اشتركا في ثمانين، فإن القدر الواجب شاة واحدة ولو انفصلا لكان على كل منهما شاة، كذلك التثقيل كالاشتراك في أربعين لأن كل واحد منهما لو انفصل بعشرين لم يكن عليه زكاة، فلما اختلطا وجبت عليهما الزكاة وهي شاة أو تخفيفاً على أحدهما وتثقيلاً على الآخر، كأن ملك ستين لأحدهما وأربعين وللآخر عشرون فحينئذ صاحب الأربعين كانت عليه شاة واحدة، وليس على صاحب العشرين شيء، لكنهما لما انضما وجبت شاة واحدة فأصبح ذلك تخفيفاً على صاحب الأربعين لأنه سيتحمل ثلثي الشاة، وليس كلها كما كان وتثقيلاً على صاحب العشرين الذي لم يكن عليه زكاة فأوجب الخلطة عليه ثلثا الشاة، وقد لا تفيد تخفيفاً ولا تثقيلاً كمائتين على

السواء لكل منهما مائة، فعلى كل واحد منهما شاة وفي مجموع المائتين شاتان فليس فيها تخفيف ولا تثقيل.

وتأتي الأقسام في خلطة الجوار أيضاً وهي النوع الثاني فقال: وكذا لو خلطاً مجاورة وهو جائز بالإجماع كما نقله الشيخ أبو حامد لقوله عليه السلام في خبر أنس كما رواه البخاري: ((لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة)) حيث نهى المالك عن التفريق وعن الجمع خشية وجوبها أو كثرتها، ونهى الساعي عنها خشية سقوطها أو قتلها، والخبر ظاهر في خلطة الجوار، ومثلها خلطة الشيوخ بل أولى، ويسمى هذا النوع خلطة جوار وخلطة أوصاف.

وفي ذلك أيضاً يقدم ابن قدامة توضيحاً طيباً لموضوع الخلطة ولتأثيرها أو عدم تأثيرها في النصاب والزكاة حيث يقول الحرقى: وإن اختلط جماعة في خمس من الإبل أو ثلاثين من البقر أو أربعين من الغنم، وكان مرعاهم ومسرحهم ومبيتهم ومحلهم وفحلهم واحداً أخذت منهم الصدقة.

يقول ابن قدامة: إن الخلطة في السائمة تجعل مال الرجلين كمال الرجل الواحد في الزكاة سواء كانت خلطة أعيان وهي أن تكون الماشية مشتركة بينهما لكل واحد منهما منه نصيب مشاع مثل أن يرث أو يشتري أو يوهب لهما فيبقياه بحاله أو خلطة أوصاف وهي أن يكون مال كل واحد منهما مميّزاً فخلطاه واشتركا في الأوصاف التي سيأتي ذكرها، وسواء تساويا في الشركة أو اختلفا مثل أن يكونا لرجل شاة ولآخر تسعة وثلاثون أو يكون لأربعين رجلاً أربعون شاة لكل واحد منهم شاة، نص عليها أحمد، وهذا قول عطاء والأوزاعي والشافعي والليث وإسحاق؛ أي أن الجميع يزكون زكاة رجل واحد.

وقال مالك: إنما تؤثر الخلطة إذا كان لكل واحد من الشركاء نصاب، وحكي ذلك أيضاً عن الثوري وأبي ثور واختاره ابن المنذر، وقال أبو حنيفة: لا أثر لها

بحال لأن ملك كل واحد دون النصاب فلم يجب عليه زكاة كما لم يختلط بغيره، ولأبي حنيفة فيما إذا اختلطا في نصابين أن كل واحد منهما يملك أربعين من الغنم فوجبت عليه شاة لقوله عليه السلام: ((في أربعين شاة شاة)).

إذن نحن أمام ثلاثة أقوال في موضوع تأثير الخلطة في النصاب وفي الزكاة أو عدم تأثيرها:

القول الأول: قول الإمام أحمد وعطاء والأوزاعي والشافعي والليث وإسحاق: أن الخلطة في السائمة تجعل مال الرجلين كمال الرجل الواحد فتؤثر في النصاب كما تؤثر أيضاً في مقدار الزكاة وجوباً أو عدماً.

القول الثاني: قول الإمام مالك: لا تؤثر الخلطة إذا كان لكل واحد من الشركاء أقل من النصاب، أما إذا كان لكل منهما نصاب فإنها تؤثر، وبمثل قول مالك قال الثوري وأبو ثور، واختاره ابن المنذر. أبو حنيفة يرى أن الخلطة لا تؤثر في النصاب ولا في القدر الواجب.

ونعود إلى بيان أسباب الاختلاف كما قال ابن رشد -رحمه الله- في موضوع الخلطة، وقد ذكر أن العلماء اختلفوا في موضعين:

أحدهما: في نصاب الخلطاء هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهم نصاب كما قال مالك أو لم يكن لكل منهم نصاب كما قال الشافعي وأحمد؟ أم أنهما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب؟

الثاني: في صفة الخلطة التي لها تأثير في ذلك، أما اختلافهم في المسألة الأولى هل للخلطة تأثير في النصاب وفي الواجب أو ليس لها تأثير؟ فسبب اختلافهم اختلافهم في مفهوم ما ثبت في كتاب الصدقة رواه البخاري من قوله عليه السلام: ((لا

يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع)) خشية الصدقة، وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية، فإن كل واحد من الفريقين القائلين بتأثير الخلطة أو عدم تأثيرها أنزل مفهوم هذا الحديث على اعتقاده، فالذين رأوا للخلطة تأثيراً ما في النصاب والقدر الواجب أو في القدر الواجب فقط قالوا: إن قوله ﷺ: ((ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية)) وقوله: ((لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع)) يدل دلالة واضحة أن ملك الخليطين كملك رجل واحد، فإن هذا الأثر مخصص لقوله ﷺ: ((ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة))، أما في الزكاة عند مالك وأصحابه يعني في قدر الواجب، وأما في الزكاة والنصاب معاً عند الشافعي وأصحابه، وأما الذين لم يقولوا بالخلطة فقالوا: إن الشريكين قد يقال لهما خليطان، ويحتمل أن يكون قوله ﷺ: ((لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع)) إنما هو نهي للسعاة أن يقسم ملك الرجل الواحد قسمة توجب عليه كثرة الصدقة مثل رجل يكون له مائة وعشرون شاة فيقسم عليه إلى أربعين ثلاث مرات فيكون عليه ثلاث شياه أو يجمع ملك رجل واحد إلى ملك رجل آخر حيث يوجب الجمع كثرة الصدقة، قالوا: وإذا كان هذا الاحتمال في هذا الحديث وجب ألا تخصص به الأصول الثابتة المجمع عليها؛ يعني: أن النصاب والحق الواجب في الزكاة يعتبر بملك الرجل الواحد.

وأما الذين قالوا بالخلطة فقالوا: إن لفظ الخلطة هو أظهر بالخلطة نفسها منه في الشركة، وإذا كان ذلك كذلك فقوله ﷺ فيهما ((إنهما يتراجعان بالسوية)) مما يدل على أن الحق الواجب عليهما حكمه حكم رجل واحد، وإن قوله ﷺ: ((إنهما يتراجعان بالسوية)) يدل على أن الخليطين ليس بشريكين لأن الشريكين ليس يتصور بينهما تراجع إذ المأخوذ هو من مال الشركة، فمن اقتصر على هذا المفهوم ولم يقس عليه النصاب قال: الخليطان إنما يزكيان زكاة الرجل الواحد إذا

كان لكل واحد منهما نصاب ، ومن جعل حكم النصاب تابعاً لحكم الحق الواجب قال : نصابهما نصاب الرجل الواحد كما أن زكاتهم زكاة الرجل الواحد ، وكل واحد من هؤلاء أنزل قوله ﷺ : **((لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع))** على ما ذهب إليه .

إذاً لكل واحد وجهة نظر في فهم حديث رسول الله ﷺ كما رأينا فهم الشافعي وأحمد بن حنبل ، ومن معهم من الفقهاء على أن للخلطة تأثيراً في النصاب وفي مقدار الزكاة الواجب وفهمها مالك - رحمه الله - على أن للخلطة تأثيراً في قدر الزكاة وليس لها تأثير في النصاب ، وفهمها أبو حنيفة ومن معه على أنه لا تأثير للخلطة في النصاب ولا في الزكاة ، فمالك - رحمه الله - تعالى قال : معنى قوله : **((لا يفرق بين مجتمع))** أن الخلطين يكون لكل واحد منهما مائة شاة وشاة فتكون عليهما فيهما ثلاث شياه ، فإذا افترقا كان على كل واحد منهما شاة ، ومعنى قوله : **((لا يجمع بين مفترق))** أن يكون النفر الثلاث لكل واحد منهم أربعون شاة ، فإذا جمعوها كان عليهم شاة واحدة ، وعلى مذهبه النهي إنما هو متوجه نحو الخلطاء الذين لكل واحد منهما نصاب ، والمعنى : أنه لا يجوز ولا ينبغي التحايل لإلغاء الزكاة أو التخفيف منها .

وأما الشافعي فقال : معنى قوله ﷺ : **((ولا يفرق بين مجتمع))** أن يكون رجلان لهما أربعون شاة ، فإذا فرقا غنمهما لم يجب عليهما فيها زكاة إذا كان نصاب الخلطاء عنده نصاب مالك واحد في الحكم أو نصاب ملك واحد في الحكم .

شروط الخلطة المؤثرة :

ثم ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى شروط الخلطة وضوابطها وأوصافها فيقول : إن القائلين بالخلطة اختلفوا في ما هي الخلطة المؤثرة في الزكاة ، فأما الشافعي

فقال: إن من شرط الخلطة أن تختلط ماشيتهما وتراحا لواحد وتحلبا لواحد وتسرحا لواحد وتسقيا معاً، وتكون فحولهما مختلطة. ولا فرق عند الشافعي في الجملة بين الخلطة والشركة، ولذلك يعتبر كمال النصاب لكل واحد من الشريكين كما تقدم.

وأما مالك فالخليفة عنده هم اللذان يشتركان في الدلو -آلة السقاء- والحوض والمراح والراعي والفحل، وقد اختلف أصحابه في مراعاة بعض هذه الأوصاف أو جميعها. والسبب في الاختلاف اشتراك اسم الخلطة، ولذلك لم يرقم تأثير الخلطة في الزكاة لأن لها معنى آخر عندهم وهو مذهب أبي محمد بن حزم الأندلسي، وكما سبق أن ذكرنا أنه مذهب أبي حنيفة -رحمه الله-.

الخطيب الشرييني يبين الضوابط التي ذكرها النووي في كتابه (المنهاج) ويعلق عليها حيث يقول: وإنما تجب الزكاة في شركة المجاورة بشرط ألا تتميز ماشية أحدهما عن ماشية الآخر في المشرب ولا في المسرح -الموضع التي تجتمع فيه- ثم تساق إلى المرعى ولا في المرعى ولا في المراح -وهو مأواها ليلاً- ولا في موضع الحلب يقال للبن، وكذا يشترط اتحاد الفحل والراعي في الأصح، وفي الروضة المذهب، وبه قطع الجمهور في الفحل وكثير من الأصحاب في الراعي ويجوز تعدد الرعاة قطعاً بشرط ألا تنفرد هذه عن هذه براع.

والثاني: لا يشترط الاتحاد في الراعي لأن الافتراق فيه لا يرجع إلى نفس المال، ثم قال: نحن نختصر ما قاله الخطيب الشرييني، ولا تشترط نية الخلطة في الأصح لأن خفة المؤونة باتحاد المواقف لا تختلف بالقصد وعدمه، وإنما اشترط الاتحاد في ممر ليجتمع المالان كالمال الواحد ولتخف المؤونة على المحسن بالزكاة، والثاني: تشترط لأن الخلطة مغيرة لمقدار الزكاة فلا بد من قصده أي قصد الخلطة دفعاً لضرره في الزيادة وضرر المستحقين في النقصان.

وبهذا نكون قد وقفنا على الضوابط المطلوبة في جعل الخلطة مؤثرة في نصاب الزكاة وفي المقدار الواجب فيها أيضاً، يذكر ابن قدامة - رحمه الله - هذه الضوابط بأسلوب آخر حيث يقول: إذا ثبت جواز الخلطة، فإن خلطة الأوصاف يعتبر فيها اشتراكهم في خمسة أوصاف: المسرح والمبيت والمحلب والمشرب والفحل.

قال أحمد: الخليلان أن يكون راعيهما واحداً ومراحهما واحداً وشربهما واحداً. وقد ذكر أحمد في كلامه شرطاً سادساً وهو الراعي، قال الخرقى: وكان مرعاهم ومسرحهم واحداً. فيحتمل أنه أراد بالمرعى الراعي ليكون موافقاً لقول أحمد ولكون المرعى هو المسرح.

وقال ابن حامد: الراعي والمسرح شرط واحد، وإنما ذكر أحمد المسرح ليكون فيه راع واحد، الأصل في ذلك كله ما رواه الدارقطني في سننه بإسناده عن سعد بن أبي وقاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة)) والخليطان ما اجتماعا في الحوض والفحل والراعي، وروي المرعى، وبنحو هذا قال الشافعي، وقال بعض أصحاب مالك: لا يعتبر في الخلطة إلا شرطان الراعي والمرعى لقوله ﷺ: ((لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق)) وفي رواية ((ولا يجمع)) والاجتماع يحصل بذلك ويسمى خلطة فاكتفى به، ثم يرجح ابن قدامة ما ذكره الخرقى وأحمد من الأوصاف الخمسة أو الستة والذي أيده الشافعي بقوله: ولنا قوله ﷺ ((والخليطان ما اجتماعا في الحوض والراعي والفحل)).

فإن قيل: فلم اعتبرتم زيادة على هذا؟ قلنا: هذا تنبيه على بقية الشرائط وإلغاء لما ذكره ولأن لكل واحد من هذه الأوصاف تأثيراً فاعتبر كالمرعى.

الحبوب والثمار وحُكم زكاتهما، وزكاة العروض، ووقتُ
الزكاة، والاختلاف في الحول

عناصر الدرس

- العنصر الأول : الحبوب والثمار وحكم زكاتهما، وزكاة العروض ١٥٥
- العنصر الثاني : وقت الزكاة، الحول في المعدن، الحول في رجح المال،
الفوائد الواردة على المال الذي بلغ النصاب ١٨٣
- العنصر الثالث : اعتبار حول الدَّيْن، حول عروض التجارة، حول
فائدة الماشية ونسلها، إخراج الزكاة قبل الحول ٢٠٠

الحبوب والثمار وحكم زكاتها، وزكاة العروض

الفصل الخامس :

١. نصاب الحبوب والثمار والقدر الواجب :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : إن العلماء أجمعوا على أن الواجب في الحبوب إما العُشر وإما نصف العشر، فإن كان الزرع يسقى بماء السماء بالمطر ففيه العشر، وإن كان يسقى بالآلات أو النضح أو نقل المياه من مكان إلى آخر فنصف العشر. كما يبين أن الدليل على ذلك ما ثبت عن النبي ﷺ مما رواه الجماعة في هذا المجال. ينتقل ابن رشد -رحمه الله- إلى الكلام عن النصاب، وهو المقدار الذي لا تجب الزكاة في الحبوب قبل بلوغه، فإذا بلغ النصاب وجبت الزكاة وإذا لم يبلغ مقدار الحبوب لم تجب الزكاة.

بيّن ابن رشد أن العلماء اختلفوا في وجوب النصاب في هذا الجنس من مال الزكاة؛ بمعنى: أن الزكاة هل هي واجبة على مطلق الحبوب والثمار، أم أنه لا بد لها أيضاً من نصاب كسائر الأموال التي سبق بيانها؟

بعض العلماء لا يشترط النصاب في مطلق ما يخرج من الأرض، وما يحصل عليه الإنسان من نبات أو ثمار يوجب فيه الزكاة، لكن جمهور العلماء صار إلى إيجاب النصاب فيه، ونصاب الحبوب أو الثمار هو خمسة أوسق -جمع: وسق- لثبوت ذلك في أحاديث النبي ﷺ والوسق: ستون صاعاً بإجماع العلماء، وهو: عبارة عن إناء كبير مكعب طول ضلعه سبعة وتسعون سنتيمتر، هذا الوسق

ستون صاعاً بإجماع العلماء، والصاع: هو مكيال كانوا يكيلون به الحبوب أو الثمار كالتمر والزبيب، وهو عبارة عن أربعة أمداد بمد النبي ﷺ ومد النبي ﷺ عند جمهور العلماء رطل وثلث، وزيادة يسيرة بالموازين البغدادية.

وإلى هذا القول الذي قال به جمهور العلماء - أن الصاع أربعة أمداد، وأن المد رطل وثلث بالبغدادية - رجح أبو يوسف حين ناظره الإمام مالك على مذهب أهل العراق لشهادة أهل المدينة بذلك.

أما أبو حنيفة - رحمه الله - دون غيره من الأئمة، فإنه يقول عن المد: أنه رطلان، ويقول عن الصاع: أنه ثمانية أرطال، يعني: هو أيضاً أربعة أمداد في لتران، فيكون المجموع ثمانية أرطال. يقول أبو حنيفة: ليس في الحبوب والثمار نصاب.

إذن، نحن أمام مسألتين اختلف العلماء فيهما:

المسألة الأولى: هل في الحبوب نصاب أو لا؟

جمهور العلماء على وجوب النصاب في الحبوب والثمار وهو خمسة أوسق، وخالف في ذلك أبو حنيفة حيث قال: ليس في الحبوب والثمار نصاب، فأبي مقدار من الحبوب تجب الزكاة فيه وأي مقدار من الثمار تجب الزكاة فيه.

المسألة الثانية: وهي خلاف بين الجمهور وأبي حنيفة، فالجمهور يرى أن النصاب خمسة أوسق، والوسق ستون صاعاً، والصاع أربعة أمداد بمد النبي ﷺ ومد النبي ﷺ يساوي رطلاً وثلثاً بالبغدادية، وخالف في ذلك أبو حنيفة - رحمه الله - وقال: إن المد رطلان والصاع ثمانية أرطال.

ماذا قال كل من ابن قدامة والخطيب الشرييني في هذا الخلاف ؟

- الخطيب الشرييني :

يبدأ أولاً: ببيان معنى النبات والدليل على وجوب الزكاة فيه ، حيث يقول - رحمه الله - :

النبات يكون مصدرًا حين تقول : نبت الشيء نباتًا ، ويكون اسمًا بمعناه النبات وهو المراد هنا ، وينقسم النبات إلى شجر وهو ما له ساق ونجم وهو ما لا ساق له كالزرع ، قال تعالى : ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ [الرحمن : ٢٦] . ثم قال : والزكاة تجب في النوعين - أي : ما له ساق وما لا ساق له - ولذلك عبر بالنبات لشموله لهما ، لكن قال المصنف في (نكت التنبيه) - وهو النووي صاحب كتاب (المنهاج) الذي يشرحه الخطيب الشرييني في كتابه (مغني المحتاج) - : إن استعمال النبات في الثمار غير مألوف ، والأصل في الباب - أي : الدليل على وجوب الزكاة في النبات والثمار قبل الإجماع - قوله تعالى : ﴿ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام : ١٤١] . وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [البقرة : ٢٦٧] . فالأمر بالإنفاق دليل على وجوب الزكاة ، قال : وهو الزكاة ؛ لأنه لا حق فيما أخرجته الأرض لغيرها - أي : الزكاة - .

ثم بدأ يفصل في أنواع النبات الذي تجب به فيه الزكاة ، فقال : تختص بالقوت أي : الحبوب التي يقات بها والثمار التي يقات بها ؛ لأن الاقتيات من الضروريات التي لا حياة للمرء بدونه - أي : بدون الاقتيات - فلذلك أوجب الشارع منه شيئاً لأرباب الضرورات ، يعني : حتى يقات الجميع بخلاف ما يأكل تنعماً - أي : رفاهية - أو تأدوماً كالتين والسفرجل والرومان ، والقوت أشرف النبات وهو ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام ، سمي بذلك لبقاء ثقله في المعدة ،

ومن أسمائه تعالى "المقيت" وهو الذي يعطي أقوات الخلائق، وقيل: المقيت هو الحفيظ، وقيل: هو المقتدر، والمقيت - الذي يعطي أقوات الخلائق - هو من أقواته يقينه: إذا أعطاه قوته، وأقاته أيضاً: إذا حفظه.

ودعا رسول الله ﷺ أن يجعل الله رزق آله قوتاً أي: بقدر ما يمسك الرمق من الطعام، وقال ﷺ: ((كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت)). أي: من يلزمه قوته من أهله أو عياله، وقال: ((قوت طعامكم يبارك لكم فيه)). وقد سئل الأوزاعي عنه فقال: صغر الأرغفة، يعني: هذا تنبيه إلى القناعة وعدم ملء المعدة بالطعام، كما قال النبي ﷺ: ((ثلث للطعام، وثلث للماء، وثلث للهواء)).

ثم يبدأ في تفسير أنواع هذه الحبوب، فيقول الخطيب الشربيني: هو - أي: القوت والنبات الذي تجب الزكاة فيه - من الثمار الرطب والعنب بالإجماع، ومن الحب الحنطة - يعني: القمح - والشعير والأرز والعدس وسائر المقتات اختياريًا كالحمص والبقلاء، ونحو ذلك.

ويستمر الخطيب الشربيني في بيان هذه الحبوب وأمثاله من الثمار، ويذكر اختلاف الفقهاء في ذلك؛ فمنهم من لم يوجب الزكاة إلا في أربعة حبوب وثمار، كما جاء في حديث أبي موسى الأشعري ومعاذ حين بعثهم النبي ﷺ إلى اليمن وقال لهما: ((لا تأخذ الصدقة إلا من هذه الأربعة: الشعير والحنطة والتمر والزبيب)). ولكن الشربيني يرد بأن هذا الحصر إضافي؛ لأن ذلك هو الذي كان موجوداً عندهم، لكن العموم يدل على أنها تأخذ من غير هذه الأربعة لما رواه الحاكم وصحح إسناده من قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء والسييل والبعل العُشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر)). و"ما" هنا للعموم تعم كل ما سقته السماء من أنواع النبات والشجر وكل ما يرويه السيل والفيضانات والبعل، أي: ما ترويه الأرض من باطنها.

ثم علق على هذا الحديث بقوله: وإنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب، ثم يستثنى من ذلك أنواع من النباتات كالقثاء والبطيخ والرومان والحشائش أو البرسيم، فأما كالقثاء والبطيخ والرومان والحشائش أو البرسيم، فغفو عفا عنه رسول الله ﷺ.

وفي بيان ذلك أمور عديدة ينبغي الرجوع إليها ومعرفتها.

ابن قدامة - رحمه الله - :

يلحق ابن قدامة على ذلك في صدر باب زكاة الزروع والثمار بأن الأصل فيها - أي: في وجوبها - الكتاب والسنة؛ أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾. والزكاة تسمى نفقة بدليل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]. وقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾.

قال ابن عباس: "حقه الزكاة المفروضة"، وقال مرة: "العشر"، ومرة: "نصف العشر".

ومن السنة قول النبي ﷺ: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)). متفق عليه.

وعن ابن عمر عن النبي ﷺ: ((فيما سقت السماء والعيون وكان عثرياً - أي:

يسقيه المطر أو السيل - العشر، وفيما سقي بالنضح - أي: بالآلة والدلو ونحو

ذلك - نصف العشر)). أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي.

وعن جابر أنه سمع النبي ﷺ يقول: ((فيما سقت الأنهار والغيم العشر، وفيما

سقي بالساقية نصف العشر))، أخرجه مسلم وأبو داود.

ثم أتى بالدليل الثالث وهو الإجماع، فقال: وأجمع أهل العلم على أن الصدقة أي الزكاة واجبة في الخنطة والشعير والتمر والزبيب، أي: الأربعة التي جاءت في حديث أبي موسى ومعاذ حين بعثهم النبي ﷺ إلى اليمن، هذا محل إجماع وفيما عدا ذلك فهو محل اختلاف قاله ابن المنذر وابن عبد البر.

ويضيف أيضاً ابن قدامة تعليقاً على كلام الخرقى - رحمه الله - الذي قال: فيه وكل ما أخرج الله ﷻ من الأرض مما يبس ويبقى، هذه صفات الحبوب التي تزكى مما يبس ويبقى ويكال ويبلغ خمسة أوسق فصاعداً.

إذن، عرفنا عند الشافعية من كتاب (مغني المحتاج) أن الزكاة تجب فيما يقتات أو فيما يكون قوتاً من أنواع النباتات، ولا تجب فيما تكون تفكهاً أو تنعماً أو تأدوماً، والحنابلة يصفون النبات الذي تجب فيه الزكاة بأنه يبس، والحبوب الخارجة من هذا النبات تيبس وتبقى وتخزن، وتكال تكيل بالمكاييل أو الموازين، ونصاب هذه الحبوب خمسة أوسق فصاعداً، إذا توفرت هذه الشروط ففيه العشر إن كان سقيه من السماء والسوح - أي: السيل - وإن كان يسقى بالدوالي - جمع دالية، وهي الآلة أو الدلو - أو نحو ذلك، والنواضح - الإبل وأمثالها من البقر - وما فيه الكلف - أي: الكلفة والنفقات - تكون الزكاة نصف العشر.

قال ابن قدامة في تعليقه على هذه المسألة:

تشمّل هذه المسألة على أحكام:

الحكم الأول: أن الزكاة تجب فيما جمع هذه الأوصاف: الكيل، والبقاء، واليبس من الحبوب والثمار مما ينبتة الآدميون إذا نبت في أرضهم، سواء كان قوتاً - كما قال الشافعية - كالخنطة والشعير والسلت والأرز والذرة والدخن، أو من

القطنيات كالباقلاء - وهو أنواع من النبات: الباقلاء، والعدس، والماهش، والحمص - أو من الأباذير يعني: كل ما يجمع هذه الصفات الأربعة: الكيل والبقاء واليبس واللاقتيات. كما قال الشافعية: كل ما أخرج من الأرض مما ييبس ويبقى ويكال ويبلغ خمسة أوسق.

الحكم الثاني: أن الزكاة لا تجب في شيء من الزروع والثمار حتى تبلغ خمسة أوسق، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم ابن عمر كما قال ابن رشد: هذا قول الجمهور؛ مثل: ابن عمر، وجابر، وأبو أمامة بن سهل، وعمر بن عبد العزيز، وجابر بن زيد، والحسن، وعطاء، ومكحول، والحكم، والنخعي، ومالك، وأهل المدينة، والثوري، والأوزاعي، وابن أبي ليلى، والشافعي، وأبو يوسف، ومحمد، وسائر أهل العلم، ولا نعلم أحداً خالفهم إلا مجاهداً وأبا حنيفة ومن تابعه.

والإمام ابن رشد لم يذكر في الخلاف إلا أبا حنيفة، لكن ابن قدامة ذكر مجاهداً وأبا حنيفة ومن تابع أيضاً أبا حنيفة، حيث قالوا: تجب الزكاة في قليل ذلك وكثيره، لم يشترطوا نصاباً؛ لعموم قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء العشر)).

وقالوا أيضاً: ولأنه لا يعتبر له حول فلا يعتبر له نصاب، لكن دليل الجمهور قول النبي ﷺ: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)).

الحكم الثالث: أن العشر يجب فيما سقي بغير مئونة كالذي يشرب من السماء والأنهار، وما يشرب بعروقه وهو الذي يغرس في أرض مائها قريب من وجهها تصل إليه عروق الشجر فيستغني عن السقي، أما ما يسقى بالآلة أو نحوها تكون الزكاة فيه نصف العشر.

أسباب الاختلاف في هذه المسألة :

يحكي ابن رشد - رحمه الله - أن سبب اختلافهم معارضة العموم للخصوص ،
أي : عندنا نصين ؛ نص عام ونص خاص :

النص العام : قوله ﷺ : ((فيما سقت السماء العشر ، وفيما سقي بالنضح نصف العشر)). فكلمة "ما" تدل على العموم ، أي : على كل ما ينبت ، وما يسقى من المطر أو من السماء ، فيه العشر ، وكل ما يسقى بالآلة فيه نصف العشر .

النص الخاص : قول الرسول ﷺ : ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)). إذاً الرسول ﷺ حدد النصابَ لوجوب الزكاة بأنه خمسة أوسق ، ومفهوم ذلك أن الحبوب إذا قلت عن الخمسة أوسق لا زكاة فيها ، بينما النص الأول يدل على مطلق الزكاة في كل ما سقت السماء دون تحديد بخمسة أوسق أو غيرها .

يقول ابن رشد : مَنْ رأى الخصوص يبنى على العموم ، قال : لا بد من النصاب ، يعني : من يرى أن العام يحمل على الخاص أو أن الخاص يخص العام ، يقول : لا بد من النصاب ، وهذا هو المشهور ، وهو قول جمهور الفقهاء ، ومن رأى أن العموم والخصوص متعارضان - يعني : هذا له حكم وهذا له حكم - ننظر في المتقدم لنقول : إن المتأخر قد نسخه ، أو إذا لم يثبت النسخ عمل بالنصين ، ونحاول الجمع بينهما ، فمن رأى أن العموم والخصوص متعارضان إذا جهل المتقدم فيهما والمتأخر ، إذا ينسخ الخصوص بالعموم عنده ، وينسخ العموم بالخصوص عند أبي حنيفة ، إذا كل ما وجب العمل به جاز نسخ ، والنسخ قد يكون للبعض وقد يكون للكل .

ومن رجح العموم أو العمل بالعموم حيث لا نسخ قال : لا نصاب ، ولكن حملُ الجمهور الخصوص على العموم ، هو من باب ترجيح الخصوص على العموم في الجزء الذي تعارض فيه .

ثم يضيف ابن رشد - رحمه الله - تحليلاً وتعليقاً على قول الجمهور ليرجحه ويقويه بقوله: ولكن حمل الجمهور عند الخصوص على العموم هو من باب ترجيح الخصوص على العموم في الجزء الذي تعارضاً فيه، فإن العموم فيه ظاهر والخصوص فيه نص، فتأمل هذا، فإنه السبب الذي سير الجمهور إلى أن يقولوا: بني العام على الخاص، وعلى الحقيقة ليس بُنياناً، فإن التعارض بينهم موجود إلا أن يكون الخصوص متصلاً بالعموم، فيكون استثناء.

ثم يقول:

إن احتجاج أبي حنيفة في النصاب بهذا العموم وإبقائه على ما هو عليه، والقول بوجود إخراج الزكاة من أي قدر يخرج من الأرض من الحبوب أو الثمار، فيه ضعف؛ لأنه خالف الإجماع في ذلك كما قال القاضي عبد الوهاب، فإن الحديث إنما خرج مخرج تبيين القدر الواجب منه فيكون حديث: **((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة))**. مخصصاً لعموم حديث: **((فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر))**. فقول الجمهور إذاً أولى وأبقى.

وبعد أن رجح ابن رشد - رحمه الله - قول الجمهور، انتقل إلى بيان عدد من المسائل التي اختلف العلماء فيها أيضاً:

بعد أن قال الجمهور: إن النصاب خمسة أوسق، اختلف هؤلاء القائلون في تقدير هذا النصاب، أو في كيفية الوصول إلى هذا النصاب.

وذكر من ذلك ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ضم الحبوب بعضها إلى بعض في النصاب:

بالنسبة للمسألة الأولى أجمع العلماء على أن الصنف الواحد من الحبوب كالقمح مثلاً أو الشعير أو الأرز يجمع بعضه إلى بعض، كذلك التمر يجمع بعضه

إلى بعض ، كذلك العنب يجمع بعضه إلى بعض ، فأجمع العلماء على أن الصنف الواحد من الحبوب والتمر يجمع جيده إلى رديئه ، وتؤخذ الزكاة من جميعه بحسب قدر كل واحد منهما ، يعني : قدر الجيد وقدر الرديء ، نأخذ من هذا بقدره ، ومن هذا بنسبته ، فإن كان الثمر أصنافاً أخذ من وسطه .

هذا هو الرأي القائل بضم أنواع الصنف الواحد إلى بعضها في تقدير النصاب وفي إخراج القدر الواجب للزكاة .

ثم قال : واختلفوا في ضم القطاني بعضها إلى بعض - يعني : الأنواع التي تشبه العدس والحمص ونحوها - كذلك اختلفوا في ضم الحنطة والشعير والسلت على أساس أنها أنواع لما يقتات أو يؤكل ، والسلت : نوع من الشعير ليس له قشر كأنه الحنطة .

فماذا قال الفقهاء في هذه الأنواع المتقاربة؟

قال مالك : القطنية كل صنف واحد : الحنطة والشعير والسلت أيضاً ، وقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد وجماعة : القطاني كلها أصناف كثيرة بحسب أسمائها ولا يضم منها شيء إلى غيره في حساب النصاب ، وكذلك الشعير والسلت والحنطة عندهم أصناف ثلاثة لا يضم واحد منهم إلى الآخر لتكميل النصاب .

إذن ، الإمام مالك يقول بضم الأنواع المتشابهة إلى بعضها لإكمال النصاب ويعتبر الحنطة والشعير والسلت صنفاً واحداً ، كما يعتبر القطاني صنفاً واحداً ، أما الجمهور - الشافعي وأبو حنيفة وأحمد - فيعتبرون هذه الأنواع أصنافاً مختلفةً ، ولا يقولون بوجود الزكاة فيها إلا إذا بلغ كل منها نصاباً ، هؤلاء القائلون بالنصاب .

ما سبب الخلاف بين الفقهاء على هذا النحو في ضم الحبوب بعضها إلى بعض؟
يبين ابن رشد أن السبب هو المراعاة في الصنف الواحد ، هل يراعى اتفاق المنافع أو يراعى اتفاق الأسماء؟

هذا سؤال يطرحه ابن رشد لبيان سبب الاختلاف، ويجيب ابن رشد -رحمه الله- على ما طرحه من سؤال المراعاة، هل المراعاة في الصنف الواحد الذي نجمعه هو اتفاق المنافع، أو أن المراعاة اتفاق الأسماء فلا نجمع؟

فمن قال: اتفاق الأسماء، قال: كلما اختلفت أسماؤها فهي أصناف كثيرة، كما قال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد، ومن قال: اتفاق المنافع هو المعتبر، قال: كلما اتفقت منافعها في الاقتيات أو في اليبوسة والتخزين والادخار، أو في الكيل، كلما اتفقت منافعها فهي صنف واحد وإن اختلفت أسماؤها كما قال الإمام مالك، فكل واحد منهما يروم أن يقرر قاعدته باستقراء الشرع، يعني: أن أحدهما يَحْتَجُّ لمذهبه بالأشياء التي اعتبر فيه الشرع الأسماء، ويقول: إن الشرع يراعي الأسماء فلا بد أن يراعي في الزكاة أيضاً الأسماء، أما القائلون باعتبار المنافع فيقاس ذلك على الأشياء التي اعتبر الشرع فيها المنافع.

ثم رجح ابن رشد -رحمه الله- القول أو مراعاة اتفاق الأسماء، فقال: ويشبه أن يكون شهادة الشرع للأسماء في الزكاة أكثر من شهادته للمنافع وإن كان كلا الاعتبارين موجوداً في الشرع، لكن ابن رشد يبين لنا أنه يرجح القول بعدم الضم، وبأن الأسماء أولى بالاعتبار، وبالتالي تكون جميع الأصناف التي ذكرها العلماء في الحبوب أصنافاً مستقلة لا يضم بعضها إلى بعض مع اختلاف أسمائها، أما إذا اتحدت الأسماء كأنواع من الحنطة أو أنواع من الشعير، أو جيد ورديء، أو أنواع من الثمار، فإنها يضم بعضها إلى بعض.

المسألة الثانية: تقدير النصاب بالخرص:

مما اختلف القائلون بالنصاب عليه تقدير النصاب بالخرص؛ الخرص -كما قلنا: عبارة عن تقدير وتخمين، وفيه يقوم الساعي بتقدير ما يكون من الرطب تمراً، كما يقوم بتقدير العنب الطازج زبيباً، فهي مسألة تقديرية تسمى "الخرص".

جمهور العلماء -إلا أبا حنيفة- قالوا بإيجازة الخرص في النخيل والأعناب حين يبدو صلاحها ؛ لضرورة أن يخلي بينها وبين أهلها يأكلونها رطباً، فلا بد أن تقدر قبل أن تؤكل. فالساعي من قبل الإمام الذي يجمع الزكاة، يقدر ما يكون على النخيل من التمر، وما يكون على الأشجار من العنب ؛ ليخلي بينها وبين أهلها يأكلونها رطباً أو عنباً طازجاً.

هذا هو قول الجمهور جواز الخرص.

قال داود -إمام أهل الظاهر- : لا خرص إلا في النخيل فقط، وقال أبو حنيفة وصاحبه: الخرص باطل، وقد علمنا من قبل أن أبا حنيفة ومن تابعه لا يقولون بالنصاب، فكل ما يثمره النخل أو العنب أو غيرهما مما تنبت الأرض لا خرص فيها ولا نصاب، بل تجب الزكاة في كل ما يحصل منها، وعلى رب المال أن يؤدي عشر ما تحصل بيده زاد على الخرص أو نقص منه.

وقبل أن نحكي اختلاف الفقهاء يوضح لنا ابن قدامة -رحمه الله- أقوال الفقهاء في ذلك بشيء من التفصيل الذي لم يذكره ابن رشد -رحمه الله-.

يقول ابن قدامة :

ينبغي أن يبعث الإمام ساعيه إذا بدا صلاح الثمار ليخرصها ويعرف قدر الزكاة ويعرف المالك ذلك، أو ويعرف المالك ذلك، ومن كان يرى الخرص: عمر بن الخطاب، وسهل بن أبي حثمة، ومروان، والقاسم بن محمد، والحسن، وعطاء، والزهري، وعمرو بن دينار، وعبد الكريم بن أبي المخارق، ومالك، والشافعي، وأبو عبيد، وأبو ثور، وأكثر أهل العلم.

وحكي عن الشعبي أن الخرص بدعة، وهذا لم نجده عند ابن رشد -قول الشعبي: إن الخرص بدعة- وقال أهل الرأي -أبو حنيفة وأصحابه-: الخرص

ظن وتخمين لا يلزمه به حكم، وإنما كان الخرص تخويفاً للأكره -أي: المستأجرين- لئلا يخونوا، فأما أن يلزم به حكم فلا، إلا أن ابن قدامة -رحمه الله- يرجح ما قاله الأئمة أو أكثر أهل العلم، فيقول: ولنا ما روى الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن عتاب بن أسيد: ((أن النبي ﷺ كان يبعث على الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم))، الكروم: العنب وباقي الثمار، رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي، وفي لفظ عن عتاب قال: ((أمر رسول الله ﷺ أن يخرص العنب كما يخرص النخل، وتؤخذ زكاته زبيياً، كما تؤخذ زكاة النخل تمراً، وقد عمل به النبي ﷺ فخرص على امرأة بوادي القرى حديقة لها)) رواه الإمام أحمد في مسنده، وعمل به أبو بكر بعده والخلفاء.

وقالت عائشة -وهي تذكر شأن خيبر-: ((كان النبي ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود، فيخرص عليهم النخل حين يطيب قبل أن يؤكل منه)). متفق عليه، رواه أبو داود. قولهم: هو ظن، أي: تخمين وتقدير.

ويرد عليهم ابن قدامة بقوله:

قلنا: بل هو اجتهاد في معرفة قدر الثمرة وإدراكه بالخرص الذي هو نوع من المقادير والمعايير، فهو كتقويم المتلفات وإثبات الضمان لها، ووقت الخرص حين يبدو صلاح الثمار لقول عائشة > : ((بعث عبد الله بن رواحة، فيخرص عليهم النخل حين يطيب قبل أن يؤكل منه)). ولأن فائدة الخرص معرفة الزكاة وإطلاق أرباب الثمار في التصرف فيها، والحاجة إنما تدعو إلى ذلك حين يبدو الصلاح وتجب الزكاة.

يبين ابن رشد -رحمه الله- سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو الذي وجدناه عند ابن قدامة بقوله: السبب في اختلافهم في جواز الخرص -الذي هو قول أكثر

أهل العلم أو الجمهور، وعدم القول به كما قال داود في العنب، وكما قال أبو حنيفة وصاحبه - معارضة الأصول للأثر الوارد في ذلك.

ويعرض ابن رشد - رحمه الله - الأثر الوارد الذي تمسك به الجمهور وهو أن رسول الله ﷺ كان يرسل عبد الله بن رواحة وغيره إلى خيبر، فيحرص عليهم النخل، وأما الأصول التي تعارضه فلأنه من باب المذابنة المنهي عنها في خبر الشيخان، والمذابنة: هي بيع الثمر في رءوس النخل بالتمر كَيْلاً، والمقصود هنا بيع التمر في رءوس النخل الرطب بالتمر كَيْلاً، وهذا منهي عنه إلا في العرايا، ولأنه أيضاً من باب: بيع الرطب بالتمر نسيئةً، يعني: فيه تفاضل مع الأجل، فيكون رباً، فيدخل المنع من التفاضل ومن النسيئة، وكلاهما من أصول الربا.

فلما رأى الكوفيون - يعني: أبو حنيفة وأصحابه - هذا، مع أن الحرص الذي كان يحرص على أهل خيبر لم يكن للزكاة إذ كانوا ليس بأهل زكاة، والزكاة لا تجب على أهل الذمة، فكيف نحتج بذلك على المسلمين؟

قالوا - يعني: أبو حنيفة وأصحابه - : يحتمل أن يكون تخميئاً؛ ليعلم ما بأيدي كل قوم من الثمار، أما بحسب خبر مالك فالظاهر أنه كان في القسمة؛ لما روي: أن عبد الله بن رواحة كان إذا فرغ من الحرص، قال لليهود في خيبر: "إن شئتم فلکم، وإن شئتم فلي" أي: تأخذون بهذا الحرص أو تعطونه إياي بهذا الحرص قسمة الثمار لا في قسمة الحب، وأما بحسب حديث عائشة الذي رواه أبو داود، فإنما الحرص لموضع القدر الواجب عليهم في ذلك.

وكيفما كان فالحرص مستثنى من تلك الأصول، هذا إن ثبت أنه كان حكماً منه ﷺ على المسلمين، فإن الحكم لو ثبت على أهل الذمة فلا يجب أن يكون على المسلمين إلا بدليل، ولو صح حديث عتاب بن أسيد الذي يقول فيه: "أمرني

رسول الله ﷺ أن أحرص العلم، وأخذ زكاته زبيياً كما تأخذ زكاة النخل تمرّاً".
لكان جواز الخرص بيناً، إلا أن حديث عتاب هذا طعن فيه؛ لأن من رواه عنه
هو سعيد بن المسيب وهو لم يسمع منه؛ ولذلك لم يُجز داود خرص العنب،
ولكن أجازته في النخل.

زكاة الزيتون وخرصه:

هل في الزيتون زكاة، أو ليس فيه زكاة؟

يقول ابن رشد - رحمه الله -:

اختلف الفقهاء في ذلك؛ فمنهم من أوجب الزكاة في الزيتون وقال بجواز
خرصه، أي: تقديره، ومنهم من لم يوجب الزكاة في الزيتون، وترك الزكاة
فيه؛ ولذلك لا يحتاج إلى نصاب. هذان الرأيان وردا عن الإمام الشافعي
وحكاهما الخطيب الشربيني في قوله: وفي القديم - أي: المذهب القديم - للإمام
الشافعي تجب في الزيتون؛ لقول عمر <: "في الزيتون العشر". وهذا إذا سقي
بماء السماء، وقول الصحابة حجة في القديم، فلذلك أوجب الشافعي في القول
القديم لكنه لما انتقل إلى مصر وقال بالمذهب الجديد، ضَعَفَ هذه الرواية عن
عمر، ولم يقل بالزكاة فيه؛ لأن الأثر المذكور ضعيف.

لكن ابن قدامة - رحمه الله - يعلق على زكاة الزيتون، ويفصل القول فيها حين
يقول - رحمه الله -:

اختلفت الرواية عن أحمد في الزيتون:

- فقال أحمد في رواية ابنه صالح: فيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق، وإن عُصِرَ
قَوْمٌ ثمنه؛ لأن الزيت له بقاء، قال: وهذا قول الزهري والأوزاعي، ومالك

والليث والثوري، وأبي ثور وأصحاب الرأي، وروى عن ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ﴾ ، في سياق قوله: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ﴾ : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مِثْلَهَا وَغَيْرَ مِثْلِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]. ولأنه يمكن ادخار غلته فأشبهه التمر والزبيب.

- الرواية الثانية عن أحمد: لا زكاة فيه، وهو اختيار أبي بكر، وظاهر كلام الخراقي - وهذا قول ابن أبي ليلى، والحسن بن صالح وأبي عبيد، وأحد قولي الشافعي أي: القول القديم - لماذا لا زكاة فيه؟ لأنه لا يدخر يابساً فهو كالخضروات، والآية لم يرد بها الزكاة؛ لأنها مكية، والزكاة إنما فرضت بالمدينة. ومن هذا نعلم السبب في اختلاف الفقهاء وهو كما حكاه ابن رشد - رحمه الله - القياس على النخل والعنب هل يُقاس الزيتون مثلهم فتجب فيه الزكاة؟

والمخرج عند الجميع من النخل في الزكاة والتمر لا الرطب، وكذلك الزبيب من العنب وليس العنب نفسه، وكذلك عند القائلين بوجوب الزكاة في الزيتون هو الزيت لا الحب؛ قياساً على التمر والزبيب. هذه وجهة نظر.

وقال مالك في العنب الذي لا يتذبذب، والزيتون الذي لا ينعصر: أرى أن نأخذ منه حباً، أي: تكون الزكاة في الزيتون نفسه وليس في الزيت.

المسألة الثالثة: هل يُحسب على الرجل ما يأكله قبل الحصاد؟

يعني: رجل أكل من التمر أو من العنب قبل أن يأتي أو أن الحصاد والجذاذ، هل يدخل مأكله ضمن النصاب أو يعفى عنه. ومثل ذلك أيضاً يقال في النباتات التي تنتج حبوباً كالقمح حين نأخذها قبل الحصاد لنسوي بها طعاماً آخر، أو الذرة الذي نأخذها لأكله قبل أن ينضج، وكذلك الباقلاء أو الفول الذي يؤكل أخضر

قبل أن يسير يابساً، كل هذه المأكولات التي تؤكل من الزرع قبل حصاده أو جذه -أي: قطعه- هل تحسب من النصاب أو لا تحسب؟.

يقول مالك وأبو حنيفة :

يحسب على الرجل ما أكل من ثمره وزرعه قبل الحصاد في النصاب، ونحن نعلم أن أبا حنيفة لا يقول بالنصاب، لكن يريد أن يقول في وجوب الزكاة، وقال الشافعي وأحمد: لا يحسب عليه -أي: لا يحسب عليه ما أكله- ويترك الخارصُ -أي: مندوب الإمام الذي يقدر المال والزكاة- لربّ المال ما يأكل هو وأهله.

السبب الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء على هذا النحو:

السبب في هذا الاختلاف ما يعارض الآثار في ذلك من الكتاب والقياس، أي: أنه هناك آية من القرآن الكريم وبعض الآثار تعارض القياس، ومن السنة في ذلك ما رواه سهل بن أبي حثمة: ((أن النبي ﷺ بعث أبا حثمة خارصاً فجاء رجل فقال: يا رسول الله، إن أبا حثمة قد زاد عليّ، فقال رسول الله ﷺ: إن ابن عمك يزعم أنك زدت عليه، فقال: يا رسول الله، لقد تركت له قدر عرية أهله)).

والعرية: هي النخلة التي يهب صاحبها ثمرتها لآخر ليأكلها فتسمى عرية، وقد أذن رسول الله ﷺ في بيع العرايا؛ لأن الناس يريدون أن يأكلوا رطباً وليس عندهم رطب؛ فيبيعون التمر ليأكلوا الرطب وهذا بيع تمر برطب فيه شيء من التفاضل، إلا أن رسول الله ﷺ سمح بذلك حتى يرفع الحرجَ عن الناس تلك هي العرية.

وقوله: ((... يا رسول الله، لقد تركت قدر عرية أهله)). أي: نخلة يأكلونها ويأكلون رطبها وما يطعمه المساكين وما تسقطه الريح، يعني: الساعي أو

الخاص قام بالواجب فترك عرية أهله ، وترك له شيئاً مما يطعمه المساكين وترك له ما تسقطه الريح ولم يقدر ذلك كله في النصاب ، فقال النبي ﷺ للشاكي : ((قد زادك ابن عمك وأنصفك)).

وروي أن رسول الله ﷺ قال : ((إذا خرصتم فدعوا الثلث ، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع)). والحديث رواه أصحاب السنن وصححه ابن حبان والحاكم.

وروي عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : ((خففوا في الخرص ، فإن في المال العرية ، والأكلة ، والوصية ، والعامل ، والنائب)).

الأكلة : أهل البيت وأقاربهم وضيئفهم . والوصية : ما يوصي به الرجل للمساكين . والعامل : الأجير . والنائب : ما يصيب النبات أو الأشجار من الآفات التي تصيب الزرع ، وما وجب في الثمر من الحق أي : الزكاة .

لذلك أوصى رسول الله ﷺ بالتخفيف في الخرص ، يعني : ترك شيء خارج النصاب وخارج الحساب .

وهذه الآثار تعارض الآية الكريمة ، وأما الكتاب المعارض لهذه الآثار وللقياس فقوله تعالى : ﴿ كَلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ .

وأما القياس فلأنه مال فوجبت فيه الزكاة ، أصله سائر الأموال .

في هذه القضية يبين لنا ابن قدامة - رحمه الله - ما يوضح هذا الكلام ويزيده بياناً ، يقول :

على الخاص أن يترك في الخرص الثلث أو الربع توسعاً على أرباب الأموال ؛ لأنهم يحتاجون إلى الأكل هم وأضيافهم ، ويطعمون جيرانهم وأهلهم وأصدقاءهم وسؤالهم ، ويكون في الثمرة الساقطة يتابوها الطير ، وتأكل منه

المارة، فلو استوفى الخارص الكل منهم أضرب بهم، وبهذا قال إسحاق ونحوه. قال الليث وأبو عبيد: والمرجع في تقدير المتروك إلى الساعي باجتهاده، فإن رأى الأكلة كثيرة ترك الثلث، وإن كانوا قليلاً ترك الربع، لِمَا روى سهل بن أبي حثمة أن رسول الله ﷺ كان يقول.... وذكر الحديث الذي ذكرناه عند ابن رشد.

وروى أبو عبيد بإسناده عن مكحول أيضاً قال: ((كان رسول الله ﷺ إذا بعث الخراص، قال: خففوا على الناس)). وذكر الحديث الذي ذكره ابن رشد، ومن حديث سهل في مال سعد بن أبي سعد حين قال: "لولا أنني وجدت فيه أربعين عريشاً لخرصته تسعمائة وسق"، وكانت تلك العرش لهؤلاء الأكلة، والعرية هي النخلة أو النخلات.

وروى ابن المنذر عن عمر > أنه قال لسهل بن حثمة: "إذا أتيت على نخل قد حضرها قوم، فدع لهم ما يأكلون". والحكم في العنب كالحكم في النخيل سواءً، فإن لم يترك لهم الخارص شيئاً فلهم الأكل قدر ذلك، ولا يحتسب عليهم به نص عليه؛ لأنه حق لهم، فإن لم يخرج الإمام خارصاً فاحتاج رب المال إلى التصرف في الثمرة، فأخرج خارصاً جاز أن يأخذ بقدر ذلك، ذكره القاضي، وإن خرص هو وأخذ بقدر ذلك جاز أيضاً، ويحتاط في ألا يأخذ أكثر مما له.

يعني: المسألة مبنية على التخفيف وعلى رفع الحرج عن أصحاب الأموال.

هذه هي المسائل المشهورة التي تتعلق بقدر الواجب في الزكاة، والواجب منه في هذه الأجناس الثلاثة التي فيها الزكاة مخرجة من أعيانها.

وبعد الانتهاء من قضية ما يأكله رب المال من التمر أو العنب قبل الخرص، وما يفعل الخارص، يقدم لنا ابن رشد قضية أخرى.

هل يجوز إخراج القيمة بدل العين الواجبة؟

يعني: رجل عنده تمر، فهل تكون الزكاة من التمر تمرًا، أو عنده عنب -زبيب-
فهل تكون الزكاة من الزبيب زبيبًا؟

فما الحكم إذا أخرج صاحب المال القيمة بدل العين؟

يقول ابن رشد:

إن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك، هل يجوز أن يخرج في الزكاة بدل العين القيمة أو
لا يجوز؟

قال مالك والشافعي: لا يجوز إخراج القيم -جمع قيمة- في الزكوات بدل
المنصوص عليه في الزكوات؛ لأن الرسول ﷺ ذكر الحنطة والشعير والتمر
والزبيب، وقال: ((فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنضح نصف
العشر)). وقال: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)).

فالكلام كله عن الجنس وعن الأعيان -أعيان النباتات وأعيان الثمار- ولذلك قال
مالك والشافعي: لا يجوز إخراج القيم في الزكوات بدل المنصوص عليه في الزكوات.
أما أبو حنيفة فقال: يجوز إخراج القيمة بدل العين سواء كان إخراج القيمة عند
العجز عن إخراج الجنس المنصوص عليه في الزكاة، أو عند عدم العجز ووجود
القدرة، قال: يجوز في الحالتين سواء قدر على المنصوص عليه أو لم يقدر.
وسبب الاختلاف في هذه القضية كما يقول ابن رشد -رحمه الله-:

إن سبب اختلاف الفقهاء في ذلك هو بيان أن الزكاة هل هي عبادة أو حق واجب
للمساكين؟ وكما سبق أن ذكرنا على من تجب الزكاة، هل تجب على الصغار أو
لا تجب؟ وهل الزكاة عبادة فلا يكلف بها إلا البالغ العاقل ونحو ذلك؟ أم أن

الزكاة حق واجب للمساكين، فيجب إخراجها من أي مال كان؛ لأنها حق في المال؟

من قال: إنها عبادة، قال: إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز؛ لأن الأصل في العبادات التوقيف والتوقف، فما دام عندك قمح لا بد أن تخرج قمحاً، ولو عندك زبيب لا بد أن تخرج زبيباً؛ لأن المعنى في الزكاة أنها عبادة، والعبادة الأصل فيها التوقيف والتوقف عند الذي ورد عن الشارع.

فقول مالك والشافعي: لا يجوز إخراج القيم؛ لأن الزكاة عندهم عبادة؛ ولأنه إذا أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها، فهي فاسدة، أما أبو حنيفة ومن معه ممن قالوا: بأنها حق للمساكين، فلا فرق عندهم بين القيمة والعين؛ لأن العبرة هي أداء الحق الواجب سواء كان من هذا الصنف أو ذلك، أما الشافعية فقالوا: إن سلمنا أنها حق للمساكين، فإن الشارع إنما علق الحق بالعين؛ قصداً منه لتشريك الفقراء مع الأغنياء في أعيان الأموال وليس في قيمها.

لكن الحنفية يردون هذا، ويقولون: إنما خصت بالذكر أعيان الأموال -قمح وشعير ورز وزبيب وتمر- تسهياً على أرباب الأموال؛ لأن كل ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي بين يديه؛ ولذلك جاء في بعض الأثر: أنه جعل في الدية على أهل الحلل الملابس حللاً، وعلى أهل البقر: بقرًا، وعلى أهل الإبل: إبلًا، وعلى أهل الدنانير أو الذهب دنانيرًا، وعلى أهل الفضة أو الورقة دراهم، وهكذا.

إذن، يراعى القيمة، وإنما جعل ذكر المال أو أعيان الأشياء للتسهيل؛ لأنه لم توجد لديهم النقود وأمثالها، فَسَمَحَ لأهل الحلل الأقمشة والملابس ونحوها أن يخرجوا الدية من هذه الحلل؛ لذلك ابن قدامة -رحمه الله- أيضاً تعليقاً على

هذه القضية بما يفيد شيئاً من التفصيل : يصح تصرف المالك في النصاب قبل الخرص ، يعني : يبيع منه شيئاً ، أو يهب منه شيئاً ، فإن باعه أو وهبه بعد بُدو صلاحه ، فَصَدَّقْتُهُ عَلَى الْبَائِعِ ، وبهذا قال الحسن ومالك ، والثوري والأوزاعي ، وبه قال الليث ، إلا أن يشترطها على المبتاع - أي : المشتري - وإنما وجبت على البائع ؛ لأنها كانت واجبة عليه قبل البيع ، فبقي على ما كان عليه ، وعليه إخراج الزكاة من جنس المبيع والموهوب .

وعن أحمد هنا : عليه إخراج الزكاة من جنس المبيع والموهوب ، وعن أحمد أيضاً : أنه مخير بين أن يخرج ثمراً أو من الثمن - أي : القيمة - .

قال القاضي : الصحيح أنه عليه عشر الثمرة أي : من جنسها ، فإنه لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة على صحيح المذهب .

إذن ، بهذا ينضم الحنابلة إلى المالكية والشافعية في القول بعدم جواز إخراج الزكاة من القيمة ، بل لا بد أن تكون من جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة .

ثم يقول : ولأن عليه القيام بالثمرة حتى يؤدي الواجب منها ثمراً فلا يسقط ذلك عنه بيعها ولا هبتها ، ويتخرج أن تجب الزكاة على المشتري على قول من قال : إن الزكاة إنما تجب يوم حصاده - وهذه قضية أخرى - والشاهد عندنا في هذه الجزئية ما قاله القاضي : الصحيح أن عليه عشر الثمرة ، فإنه لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة على صحيح المذهب .

وفي هذا الموضوع أيضاً يعلق الخطيب الشربيني على ما قاله الإمام النووي - رحمه الله - في كتابه (المنهاج) ، يقول الخطيب الشربيني في (مغني المحتاج) في شرح كلام النووي في (المنهاج) :

فإذا خرص فالأظهر أن حق الفقراء ينقطع من عين الثمر ويصير في ذمة المالك التمر والزبيب ليخرجهما بعد جفافه، يقول - كما قال النووي - : إن حق الفقراء متعلق بعين الثمر وليس بقيمته، وأن عين الثمر يصير في ذمة المالك تمرًا وزبيبا ليخرجهما بعد جفافه إن لم يتلف قبل التمكّن بلا تفريط؛ لأن الخرص يبيح له التصرف في الجميع، وذلك يدل على انقطاع حقهم عنه، والثاني لا ينتقل حقهم إلا ذمته، بل يبقى متعلقًا بالعين وليس القيمة كما كان؛ لأنه ظن وتخمين، فلا يؤثر في نقل حق إلى الذمة، وفائدة الخرص على هذا جواز التصرف في غير قدر الزكاة، ويسمى هذا قول العبرة، أي: لاعتباره القدر، والأول يسمى: قول التضمين، أما إذا تلف المال قبل التمكّن من أداء الزكاة بأفة أو سرقة من الشجر أو من الجرين - المكان الذي تجمع فيه الثمار أو الحبوب - قبل الجفاف بلا تفريط، فلا شيء عليه.

٢. عروض التجارة، ونصاب العروض:

يتكلم ابن رشد - رحمه الله - هنا عن عروض التجارة، حيث يبين أقوال الفقهاء في حكم الزكاة في عروض التجارة، وأيضًا القدر الواجب إخراجه للزكاة من هذه العروض؛ ولذلك يقول:

النصاب في العروض على مذهب القائلين بذلك؛ لأن هناك من لا يقول بذلك، ومذهب القائلين يقدر النصاب بأنه إنما هو فيما اتخذ منها للبيع خاصة على ما يقدر قبل، والنصاب على مذهبهم هو النصاب في العين إذا كانت هذه هي قيم المتلفات ورءوس الأموال، أي: الذهب والفضة، فتقدر عروض التجارة وقيمتها بمقدار الذهب والفضة، أو بنصاب الذهب والفضة، فإذا كانت أثمان العروض تشتري خمسة وثمانين جرامًا من الذهب، أو مائتي درهم من الفضة،

وجبت فيها الزكاة بعد أن يحول عليها الحول؛ ولذلك يقول ابن رشد: إن النصاب في العين إذا كانت هذه العين عن الذهب إذا كانت هي قيم المتلفات ورءوس الأموال، وكذلك الحول الشرط الثاني، إذا الشرط الأول النصاب والشرط الثاني الحول.

إذن، القائلون بوجوب الزكاة في عروض التجارة عندهم شرطان:

الشرط الأول: أن تتخذ للبيع والشراء للعرض للتجارة، وأن تكون بقيمة نصاب الذهب أو نصاب الفضة.

الشرط الثاني: أن يحول عليها الحول، فإن مالكا قال: إذا باع العروض زكاه لسنة واحدة كالحال في الدين، وذلك في التاجر الذي تضبط له أوقات شراء عروضه، يعني: كما نقول مثلاً: السلع المعمرة، صفقة سيارات، أو صفقة برادات، أو صفقة بوتاجازات، أو غير ذلك من الأجهزة من الحول إلى الحول، فهذا التاجر تضبط له أوقات شراء عروضه، فإذا حال عليها الحول وجبت فيها الزكاة، وأما الذين لا يضبط لهم وقت ما يبيعونه ولا وقت ما يشترون فيه، وهم الذين يخصصون باسم المدير، فالمال يدور: كل يوم، كل شهر، كل شهرين، فحكم هؤلاء عند مالك إذا حال عليهم الحول من يوم ابتداء تجارتهم أن يقوم ما بأيديهم من العروض؛ لأنها دارت عدة مرات، فلقد باع واشترى من هذه العروض عدة مرات أو مئات المرات، فيكون التقويم كل عام لما عنده من هذه العروض.

فإن كانت قيمتها تساوي خمسة وثمانين جراماً من الذهب وقد حال الحول عليها، وجبت الزكاة فيها عند القائلين بوجوب الزكاة في عروض التجارة، فيقوم ما بأيديهم من العروض. ثم يضم إلى ذلك ما بيده من العين - أي: الذهب

والفضة - يعني: هناك تاجر وعنده عروض تجارة بخمسين ألف جنيهه، وفي نفس الوقت عنده أيضاً أموال أخرى ورقية ذهباً أو فضةً، أو الأوراق المالية المعروفة، يضم كل ذلك بعضه البعض؛ لأنها كلها قيم وأثمان، ثم يضم إلى ذلك ما بيده من العين وما له من الدين.

أيضاً هذا التاجر عنده عروض تجارة بمبلغ معين، ولم يبيع طول العام مبلغاً، وعنده على الناس ديون مستحقة من هذه التجارة، يضم كل ذلك ويخرج منه التكاليف التي تكلفها، أو أجور العمال، وأجور المحلات، ونحو ذلك، وما عليه من ديون للآخرين، فإذا بلغ ما اجتمع عنده من ذلك نصاباً بعد هذه العملية أدى زكاته، وسواء نض له في عامه - يعني: حوّل عروض التجارة وأثمانها إلى ذهب وفضة - شيء من العين أو لم ينض، يعني: ظهر أو لم يظهر، بلغ نصاباً أو لم يبلغ.

وهذه رواية ابن الماجشون عن مالك.

وروى ابن القاسم عنه أيضاً: إذا لم يكن له ناض - مال نقدي - وكان يتجر بالعروض بالمبادلات لم يكن عليه في العروض شيء؛ لأنه ليس له أو ليس عنده أثمان من الذهب أو الفضة، هذه رواية ابن القاسم. لكن رواية ابن الماجشون السابقة أن عليه الزكاة في هذه العروض ما دامت قد بلغت قيمتها نصاب الذهب أو الفضة، ومنهم من المالكية من لم يشترط وجود الناض عندهم، ومنهم من شرطه.

إذن، المسألة فيها خلاف كثير، والذين شرطوه منهم من اعتبر فيه النصاب ومنهم من لم يعتبر ذلك، والذي نرجحه هو اعتبار النصاب واعتبار الحول كما قلنا في صدر هذا الكلام وفي صدر هذا الموضوع.

وقال المزني - وهو من تلاميذه الإمام الشافعي وصاحب من أصحابه رحمهم الله أجمعين ، وكان من أفقه تلاميذ الإمام الشافعي ، بل هو الذي تولى نشر المذهب الشافعي وتدریس هذا المذهب لطلابه بعد وفاة الإمام الشافعي ، وكتابه المختصر المطبوع على هامش كتاب (الأم) من أحسن كتب الفقه في المذهب الشافعي ، وقد قام باختصاره من كتاب (الأم) وقام الدارسون من بعده بشرحه عدة مرات ، وله شروح كثيرة في مختلف الآفاق الإسلامية - : زكاة العروض تكون من أعيانها لا من أثمانها ، والأعيان عند أبي حنيفة أيضاً وإن كان يصح إخراج القيمة لا من أثمانها كما عند الباقية من الفقهاء .

وقال الجمهور - يعني : الشافعي وأبو حنيفة وأحمد والثوري والأوزاعي وغيرهم - : المدير - أي : الذي يدير ماله وعروضه طول العام - وكذلك غير المدير الذي تكون بضاعته بالسنة أو ببعضها غير المدير حكمهما واحد ، وأنه من اشترى عرضاً للتجارة فحال عليه الحول قومه وزكاه ، وقال قوم : بل يزكي ثمنه الذي ابتاعه به لا قيمته ، قد تكون القيمة بالآلاف لكن الثمن الذي تم البيع به أقل من ذلك ، وإنما لم يوجب الجمهور على المدير شيئاً ، مع أن الأموال تدور عدة مرات ؛ لأن الحول إنما يشترط في عين المال كالذهب والفضة لا في نوعه أو إدارته .

وأما مالك الذي اعتبر القيمة شبه النوع ها هنا بالعين لثلا تسقط الزكاة رأساً عن المدير ، وهذا هو بأن يكون شرعاً زائداً أشبه منه بأن يكون شرعاً مستنبطاً ، أي : أن ابن رشد يخالف الإمام مالك فيما يقول ، أو أنه يميل إلى ترجيح إلى ما قاله جمهور الفقهاء ؛ لأن قول مالك يشبه أن يكون شرعاً مستنبطاً من شرع ثابت ، ومثل هذا هو الذي يعرفونه بـ "القياس المرسل" - المصلحة - وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يُعقل من المصلحة الشرعية فيه ، ومالك - رحمه الله - يعتبر المصالح وإن لم تستند إلى أصول منصوص عليها شرعاً .

إذن، ابن رشد يميل إلى ما قاله جمهور الفقهاء { .

أما ابن قدامة فإنه قدم لنا كلاماً طيباً في هذا المقام من حيث وجوب الزكاة في عروض التجارة، وأن ذلك هو رأي جمهور الفقهاء، ولئلا يضيع على الفقراء باب واسع من باب إطعامهم وقضاء حوائجهم، أيضاً من الممكن أن يتهرب كثير من الناس من عيون الأشياء وادخار الأموال ويضعونها في التجارة؛ لأنه لا زكاة عليها كما يقول بعض الفقهاء كأهل الظاهر ونحوهم؛ ولذلك يبين ابن قدامة - رحمه الله - بأنه تجب الزكاة في قيمة عروض التجارة في قول أكثر أهل العلم.

قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم أن هذا كلام طيب يجب أن نأخذ به على أن في العروض التي يراد بها التجارة الزكاة إذا حال عليها الحول، روي ذلك عن عمر وابنه وابن عباس، وبه قال الفقهاء السبعة - فقهاء المدينة السبعة - والحسن وجابر بن زيد، وميمون بن مهران، وطاوس والنخعي، والثوري والأوزاعي، والشافعي وأبو عبيد وإسحاق، وأصحاب الرأي، وحكي عن مالك وداود - وهذا الذي ذكره ابن رشد وضعفه حكي عن مالك وداود - أن له زكاة فيها؛ لأن النبي ﷺ قال: ((عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق)).

ويرد الإمام ابن قدامة لنا ما روى أبو داود بإسناده عن سمرة بن جندب، قال: ((كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعهده للبيع)).

وروى الدارقطني عن أبي ذر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((في الإبل صدقتها، وفي الغنم صدقتها، وفي البُر صدقته، وفي البُرّ - أي: تجارة الحرير -))، ولا خلاف أنها لا تجب في عينه وثبت أنها في قيمته.

وعن أبي عمرو بن حماس عن أبيه قال: "أمرني عمر فقال: أدّ زكاة مالك، فقلت: مالي مال إلا جعاب وأدم جلود، فقال: قومها ثم أدّ زكاتها"، رواه الإمام أحمد وأبو عبيد.

وهذه قصة يشتهر مثلها ولم تنكر، فيكون إجماعاً، وخبرهم المراد به زكاة العين لا زكاة القيمة بدليل ما ذكرنا، ثم يقول: والعروض إذا كانت لتجارة قومها إذا حال عليها الحول وزكّأها، فالعروض وهو غير الأثمان من المال على اختلاف أنواعه من النبات والحيوان والعقار وسائر المال، فمن مالك عرضاً للتجارة فحال عليه الحول وهو نصاب قومه في آخر الحول، والمقصود بالنصاب هنا نصاب الذهب والفضة وهو ما يبلغ ثمنه من العروض قيمة خمسة وثمانين جراماً من الذهب أو مائتي درهم من الفضة، وهو نصاب قومه في آخر الحول، فعندما يبلغ يخرج زكاته وهو ربع عشرة قيمته.

و القدر الواجب من الزكاة في عروض التجارة وهو ربع العشر كما سبق أن ذكرنا في الفضة وفي الذهب، ولا نعلم بين أهل العلم خلافاً في اعتبار الحول وقد دل عليه قول رسول الله ﷺ: ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)).

إذا ثبت هذا، فإن الزكاة تجب فيه في كل حول وليس مرة واحدة، وبهذا قال الثوري والشافعي وإسحاق، وأبو عبيد وأصحاب الرأي، فكل عام يقوم التجار بتقدير ما عندهم من عروض التجارة؛ ليؤدي الزكاة كل حول، وقال مالك: لا يزكيه إلا الحول واحد، وفي هذا تضييع لحقوق الفقراء والمساكين؛ ولذلك ترك ابن رشد قول الإمام مالك ورجح قول الجمهور، إلا أن يكون مديراً كما قال مالك هناك؛ لأن الحول الثاني لم يكن المال عيناً في أحد طرفيه، فلم تجب فيه الزكاة كالحول الأول إذا لم يكن في أوله عيناً.

ثم قال: ويخرج الزكاة من قيمة العروض دون عينها، مثلاً: تاجر عنده أحذية فهل يخرج أحذية؟ نعم، يخرج ربع العشر مما عنده من أحذية، ولا يخرج الزكاة من قيمة العروض دون عينها، وهذا أحد قول الشافعي، وقال في قول آخر: هو

مخير بين الإخراج من قيمتها وبين الإخراج من عينها، وهذا -أي: التخيير- هو قول أبي حنيفة سواء قدر على إخراج العين أو لم يقدر؛ لأنها مال تجب فيه الزكاة، فجاز إخراجها من عينه كسائر الأموال.

ثم يقول أيضاً -وكل هذا لم يذكره ابن رشد-: ولا يصير العرض للتجارة إلا بشرطين:

أحدهما: أن يملكه بفعله -وليس ميراثاً- كالبيع والنكاح والخلع، وقبول الهبة والوصية والغنيمة، واكتساب المباحات؛ لأن ما لا يثبت له حكم الزكاة بدخوله في ملكه لا يثبت بمجرد النية كالصوم، ولا فرق بين أن يملكه بعوض أو بغير عوض.

الثاني: أن ينوي عند تملكه أنه للتجارة.

وقت الزكاة، الحول في المعدن، الحول في رجوع المال، الفوائد الواردة على المال الذي بلغ النصاب

١. وقت الزكاة:

- حكم الحول:

المراد بالوقت: هو الحول؛ أي: العام. ففي بعض الأموال يجب مرور حول كامل على ملكية هذا المال، وفي بعض الأموال -كالحبوب والثمار- لا يجب مرور الحول؛ لقوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾.

كذلك ما يستخرج من المعادن أو الركاز، فبعض العلماء اشترط فيه الحول والبعض الآخر لم يشترط، أما ما عدداً ذلك من الأموال سواء كانت الذهب

والفضة، أو الإبل والبقر والغنم، أو عروض التجارة، فإن الحول مطلوب فيها، وهذا هو المراد بهذا العنوان: "وقت الزكاة".

ولذلك يبين ابن رشد -رحمه الله- أن هناك شبه إجماع على اشتراط الحول في بعض الأموال، ولم يشذ عن ذلك إلا القليل، ويسمي هذا الإجماع أو ينسبه إلى جمهور الفقهاء، وأحياناً ينص عليه بلفظ الإجماع.

يقول -رحمه الله- :

وأما وقت الزكاة؛ فإن جمهور الفقهاء يشترطون في وجوب الزكاة في الذهب والفضة والماشية الحول؛ لثبوت ذلك عن الخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي { ولانتشاره في الصحابة } ولانتشار العمل به، ولاعتقادهم أن مثل هذا الانتشار من غير خلاف لا يجوز أن يكون إلا عن توقيف، أي: ما دام ذلك الانتشار قد تحقق بهذا الشكل وهذه الصورة ولم يثبت وقوع خلاف فيه، فإن ذلك لا يكون إلا عن توقيف، أي: ثبوت ذلك عن النبي ﷺ.

ثم أكد هذا الكلام بقوله:

وقد روي مرفوعاً الحديث الذي ينسب إلى النبي ﷺ من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)).

والحول أي: السنة، ويحول: أي: يمر عليه، والحديث رواه الترمذي وله طرق كثيرة يصل بها الحديث إلى درجة الصحيح؛ لأن هذه الطرق يقوي بعضها بعضاً، ونظراً لثبوت ذلك قولاً وعملاً وعند الصحابة وبلا خلاف.

قال ابن رشد: وهذا مجمع عليه عند فقهاء الأمصار وليس في الصدر الأول - أي: عصر الصحابة - خلاف إلا ما روي عن ابن عباس ومعاوية {.

ويعلق الخرقى وابن قدامة - رحمهما الله تعالى - على أقوال العلماء في اشتراط الحول، فيقول الخرقى:

ولا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول، ثم يعرض هذه الأموال وأقوال العلماء فيها، فيقول ابن قدامة - رحمه الله -:

روى أبو عبد الله بن ماجه في السنن بإسناده عن عمر عن عائشة - وهذه رواية أخرى، ولعلها من الطرق التي أشار إليها محقق كتاب (بداية المجتهد)؛ لأن الحديث عند ابن رشد من رواية ابن عمر عن النبي ﷺ، والرواية هنا عن عمر، عن عائشة - قالت: ((سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)).

وهذا اللفظ غير مبقى على عمومه؛ لأن بعض الأموال لا يشترط فيها الحول كما أشرنا مثل الزروع والركاز، وما يستخرج من المعادن، لذلك يقول ابن قدامة في توضيح هذه الجملة: إن هذا اللفظ غير مبقى على عمومه، فإن الأموال الزكائية خمسة:

١. السائمة من بهيمة الأنعام، أي: التي ترعى في كلاً.
٢. وعشب مباح: وهي الإبل والبقر والغنم.
٣. والأثمان وهي الذهب والفضة، وقيم عروض التجارة.
٤. وهذه الثلاثة أصناف الحول شرط في وجوب زكاتها كما ذكر ابن رشد: لا نعلم فيها خلافاً سوى ما سنذكره في المستفاد.
٥. ما يكال ويدخر من الزروع والثمار لا يشترط فيها الحول؛ لأن الله - تبارك وتعالى - يقول: ﴿وَأَنْتُمْ حَقُّهُ رِيَّوْمَ حَصَادِهِ﴾.
٦. المعدن.

وهذان لا يعتبر لهما حول.

والفرق بين ما اعتبر له الحول وما لم يعتبر له، أن ما اعتُبر له الحول مرصد للنماء، فالماشية مرصدة للدر والنسل، وعروض التجارة مرصدة للربح، وكذا الأثمان فاعتُبر له الحول.

إذن، الحول إنما يعتبر في الأموال التي يظن فيها النماء؛ لأن مرور الحول مظنة للنماء ليكون إخراج الزكاة من الربح، فإنه أسهل وأيسر؛ ولأن الزكاة أيضاً إنما وجبت مواساة - أي: مساعدة للفقراء والمساكين - ولم تعتبر حقيقة النماء لكثرة اختلافه وعدم ضبطه؛ ولأن ما اعتبرت مظنته لم يلتفت إلى حقيقته.

كأن ابن قدامة يبين لنا هنا الحكمة من مراعاة الشارع واعتباره للحول حتى يمكن أن يتحقق أو يظن أن النماء قد تحقق وقد تم، فتخرج الزكاة من هذا النماء ومن هذه الأرباح؛ لأن إخراجها من النماء أيسر من إخراجها من رأس المال وأسهل على صاحبها ومالكها؛ ولأن الزكاة تتكرر في هذه الأموال فلا بد لها من ضابط؛ كي لا يفضي إلى تعاقب الوجوب في الزمن الواحد مراتٍ، فينفد مال المالك، أما الزروع والثمار فلم يعتبر فيها الحول؛ لأنها نماء في نفسها تتكامل عند إخراج الزكاة منها، أي: مجرد الحصول على هذه الكمية من الزروع أو الثمار أو الحبوب يعتبر نمواً في حد ذاته محصول كبير؛ فتؤخذ الزكاة منها حينئذٍ، ثم تعود في النقص لا في النماء، فلا تجب فيها زكاة ثانية؛ لعدم إرصادها للنماء؛ لأنها للقت والادخار والطعام.

كذلك الخارج من المعدن - أي: المعادن التي تستخرج من باطن الأرض كالذهب والفضة والنحاس ونحوها - هو مستفاد خارج من الأرض، فهو بمنزلة الزرع والثمر إلا أنه إن كان من جنس الأثمان - أي: الذهب والفضة - ففيه الزكاة عند

كل حول ؛ لأنه مظنة للنماء من حيث إن الأثمان قيم للأموال ورأس مال التجارات ، وبهذا تحصل المضاربة والشركة وهي مخلوقة لذلك ، فكانت بأصلها وخلقها كما للتجارة المعد لها.

بمثل ما قال ابن قدامة - رحمه الله - نجد أيضاً الخطيب الشرييني ينبه إلى جزئية اشتراط الحول ، حيث يقول : الشرط الثالث - أي : شرط من شروط الزكاة - : مضي الحول ، سمي بذلك - وهذه إضافة في المعلومات - لأنه حال ، أي : ذهب وأتى غيره ، أي : مضي الحول في ملكه ؛ لحديث : ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)) . رواه أبو داود ولم يضعفه ؛ ولأنه لا يتكامل نماءه قبل تمام الحول يعني : كأن السنة هي المدة التي يحتمل فيها النمو ، أما ما دون ذلك فاحتمال النمو غير وارد أو غير أكيد ، لكن ما نتج من نصاب - أي : من الحيوانات - وتم انفصاله قبل تمام حول النصاب ولو بلحظة ، يزكى بحوله أي : النصاب ، لكن بشرط أن يكون مملوكاً لمالك النصاب بالسبب الذي ملك به النصاب إن اقتضى الحال وجوب الزكاة فيه وإن ماتت الأمهات ؛ لقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب < لساعيه : " اعتد عليهم بالسخلى " . أي : عدها عليهم ، وهي المولودة وهي تقع على الذكر والأنثى من الضأن والمعز ما لم تبلغ سنة ، رواه مالك في (الموطأ) ، ولأن الحمل إنما اعتبر لتكامل النماء الحاصل والنتاج نماء في نفسه .

ينبه ابن رشد - رحمه الله - إلى أن سبب اختلاف ابن عباس ومعاوية } مع إجماع الصحابة { أنه لم يرد في ذلك حديث ثابت ، لكن قد تبين لنا مما قاله ابن قدامة أن حديث : ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)) . حديث صحيح رواه أبو داود ولم يضعفه . ورواه ابن ماجه في السنن أيضاً ، وله طرق كثيرة يصل مجموعها إلى درجة الصحيح كما رواه الترمذي .

- المسائل التي اختلف الفقهاء فيها في موضوع الحول :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : اختلفوا في هذا الباب -أي : وقت الزكاة- واشتراط الحول في مسائل ثمانية مشهورة. ويعدد لنا هذه المسائل ثم يفصل ما قاله فيها :

الأولى : هل يشترط الحول في المعدن أن ما يستخرج من باطن الأرض من ذهب أو فضة أو غيرهما؟

إذا قلنا : إن الواجب فيه ربع العشر هل يشترط أو لا يشترط؟ هذا من المسائل الخلافية.

الثانية : في اعتبار حول ربح المال : هل المال الذي بلغ النصاب ووجبت فيه الزكاة بعد مرور الحول عليه إذا ربح مبلغًا ، هل يضم ذلك الربح إلى المال ويزكي عن الجميع؟ أو لا يضم الربح بل يبدأ به حولًا آخر؟ هذه هي أيضًا مسألة خلافية.

الثالثة : حول الفوائد الواردة على المال ، هل تجب فيه الزكاة أي : الزيادات التي يحققها صاحب المال من غير ربح ذلك المال؟ يعني : هذه فوائد مدخرات إضافية وليست من جنس المال أو من أرباحه.

الرابعة : حول الدين ، إذا قلنا : إن فيه زكاة ، مثلًا : شخص له عند آخر ديون تبلغ نصابًا من المال ، هل تجب عليه الزكاة في هذا الدين أم لا تجب؟ وهل تجب مرة واحدة ، أو كلما حال الحول؟ هذه أيضًا مسألة خلافية.

الخامسة: اعتبار حول العروض -أي: عروض التجارة- إذا قلنا: إن فيها الزكاة؛ لأن هناك من العلماء من يقول: لا زكاة في عروض التجارة، ومنهم من يقول: فيها الزكاة، ويشترط الحول لذلك.

السادسة: في حول فائدة الماشية أي: ما يتوالد من الماشية أثناء الحول، إذا كان النصاب أربعين وحال عليها الحول وجبت فيها شاة، لكن إذا أصبحت بأولادها ثمانين أو أكثر من ذلك، هل تعتبر هذه الفوائد من المواشي لها نصاب آخر أو هو نصاب الأمهات؟

السابعة: نسل الغنم، إذا قلنا: إنها تُضم إلى الأمهات، إما على رأي من يشترط أن تكون الأمهات نصاباً وهو الشافعي وأبو حنيفة، وإما على مذهب من لا يشترط ذلك وهو مذهب مالك وأحمد.

الثامنة: جواز إخراج الزكاة قبل الحول، هل يجوز إخراج الزكاة وتعجيلها قبل مرور الحول أو لا يجوز ذلك؟

وهي أيضاً مسألة من المسائل الخلافية كما يحكي ابن رشد -رحمه الله-.

٢. الحول في المعدن:

هل يشترط الحول في المعدن أو لا يشترط؟

المعدن: هو ما يُستخرج من باطن الأرض من الذهب والفضة أو من كل ما ينطبع -أي: يتأثر- بالنار.

فالشافعي عند ابن رشد راعى في المعدن المستخرج من باطن الأرض النصاب والحول، وقول آخر أنه يراعي النصاب ولا يراعي الحول، يعني: إذا بلغ المعدن المستخرج من باطن الأرض مائتين درهم من الفضة، أو عشرين مثقالاً من

الذهب ، أو خمسة وثمانين جراماً من الذهب بالموازين الحالية ، أو قيمة ذلك ، هذا هو النصاب عند الشافعي ، يشترط مع هذا النصاب بلوغ الحول أو مرور الحول عليه بعد استخراجه .

أما مالك فراعى فيه النصاب دون الحول فاكتفى بمراعاة النصاب ولم يشترط الحول .

وأبو حنيفة -رحمه الله- لم يشترط نصاباً ولا حولاً ، بل كل ما يستخرج من باطن الأرض من المعادن تجب الزكاة فيه ، قليلاً كان أو كثيراً ، فلم يشترط أبو حنيفة نصاباً ولا حولاً .

ابن قدامة -رحمه الله- يعلق على هذه القضية في شرحه لما قاله الخرقي -رحمه الله- حيث قال الخرقي : وإذا أخرج من المعادن من الذهب عشرين مثقالاً أو من الورق مائتي درهم ، أو قيمة ذلك من الزئبق والرصاص والصفير أو غير ذلك مما يستخرج من الأرض ، فعليه الزكاة من وقته .

إذن ، أحمد بن حنبل أيضاً - كما يحكي الخرقي وكما يقول ابن قدامة - لم يشترط الحول وإنما اشترط النصاب ، كما وجدنا عند الإمام مالك .

ثم يقول -رحمه الله- : اشتقاق المعدن من عدن في المكان يعدن إذا أقام به ، ومنه سميت جنة عدن ؛ لأنها دار إقامة وخلود ، قال أحمد : المعدن هي التي تستنبط ليس هو شيء دُفن ، ثم يبين صفة المعدن الذي يتعلق به وجوب الزكاة ، وهو كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة كالذي ذكره الخرقي ونحوه من الحديد والياقوت والزبرجد والبلور ، والعقيق والكحل ، والزاج والزرنيخ ، وهكذا ، وكذلك المعادن الجاري كالقار والنفط والكبريت ونحو ذلك ، قال مالك والشافعي : لا تتعلق الزكاة إلا بالذهب والفضة أي : من المعادن التي تستخرج ،

فلا زكاة إلا فيما يُستخرج من الذهب والفضة ؛ لقول النبي ﷺ : ((لا زكاة في حجر)) . ولأنه مال يقوم بالذهب والفضة مستفاد من الأرض أشبه الطين الأحمر ، وقال أبو حنيفة في إحدى الروايات عنه : تتعلق الزكاة بكل ما ينطبع - أي : ينصهر - ويتشكل بفعل النيران كالرصاص والحديد والنحاس دون ما لا ينطبق ، أما أحمد فأوجبها في كل ما يستخرج من الأرض واستدل على ذلك بعموم قوله تعالى : ﴿ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [البقرة : ٢٦٧] . ولأنه معدن فتعلقت الزكاة بالخارج منه كالأثمان ، ولأنه مال لو غنمه وجب عليه خمس ، فإذا أخرج من معدن وجبت فيه الزكاة كالذهب ، أما القياس على الطين الأحمر كما قال مالك أو الشافعي فليس بمعدن ؛ لأنه تراب ، والمعدن ما كان في الأرض من غير جنسها ، ثم بين القدر الواجب وهو ربع العشر ، وصفته أنه زكاة ، وهذا قول عمر بن عبد العزيز ومالك ، وقال أبو حنيفة : الواجب فيه الخمس وهو فيء ، واختاره أبو عبيد ، وقال الشافعي : هو زكاة ، واختلف قوله في قدره كالذهبيين - أي : مذهب مالك ربع العشر أو مذهب أبي حنيفة الخمس - .

الأدلة التي اعتمد عليها العلماء في ذلك :

يذكر الخطيب الشربيني - رحمه الله - هذه القضية ويعلق عليها بقوله : ويشترط لوجوب الزكاة فيه - أي : في المعدن - النصاب ؛ لأن ما دونه لا يحتمل المواساة كما في سائر الأموال الزكوية لا الحول على المذهب فيهما ، وقد رأينا ابن رشد - رحمه الله - ينسب للشافعي اشتراط النصاب والحول وعبارته ، فإن الشافعي راعى فيه الحول مع النصاب ، وهنا نجد الخطيب الشربيني ينسب إلى الشافعي غير ذلك ، وهو الأصح ، أن الشافعي يشترط في المعدن المستخرج من باطن الأرض النصاب لا الحول على المذهب فيهما ، وقطع به ؛ لأن الحول إنما يعتبر لأجل

تكامل النماء والمستخرج من المعدن نماء في نفسه، فأشبهه الثمار والزروع، وقيل في اشتراط كل منهما قولان، وطريق الخلاف مفرع في النصاب على وجوب الخمس؛ لأنه مال يجب تخميسه فلا يعتبر فيه النصاب كالفيء والغنيمة وفي الحول على وجوب ربع العشر؛ لعموم قوله ﷺ: ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)).

وإنما عبر بالذهب؛ لأن الأصح القطع باشتراط النصاب وبعدم اشتراط الحول، هذا هو القطع وهذا هو الأرجح وهو الصحيح، وليس كما قال ابن رشد عن الشافعي: أنه راعى الحول مع النصاب، وكأن الشافعي بهذا يوافق كل من مالك وأحمد فجميعهم يراعي النصاب ولا يراعي الحول، وإن كان أبو حنيفة - رحمه الله - لم يراع لا النصاب ولا الحول.

ثم يبين سبب اختلافهم، فيقول - رحمه الله -:

تردد شبهه - أي: شبه المعدن المستخرج من باطن الأرض - بين ما تخرجه الأرض مما تجب فيه الزكاة كالزروع والثمار، وبين التبر والفضة المقتنين، والتبر هو الذهب فمن شبهه بالخارج من الأرض من الزروع والثمار أوجب فيه الزكاة فوراً دون الحول، ولم يشترط الحول، ومن شبهه بالتبر - أي: الذهب - أو الورق - أي: الفضة - اشترط له الحول. ثم رجح ابن رشد - رحمه الله - تشبيهه بالتبر، فقال: وتشبيهه بالتبر والفضة أبين والله أعلم.

٣. الحول في ربح المال:

هل يشترط في ربح المال اعتبار الحول؟ أو يتبع رأس المال فيكون الحول واحداً للمال وأرباحه؟

يقول ابن رشد: إن الفقهاء اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: رأي الشافعي؛ أن حوله يعتبر من يوم استفيد سواء كان الأصل نصاباً أو لم يكن، وهو مروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب: ألا يعرض لأرباح التجارة حتى يحول عليها الحول، هذا ما قاله ابن رشد عن الشافعي - رحمه الله - إلا أن المحقق يقول: إن هذا القول الذي نسبته ابن رشد للشافعي غير معتمد، وسننظر في ذلك فيما بعد، بعد الانتهاء من عرض الأقوال.

القول الثاني: قال مالك والشافعي على المعتمد من قوليهما وأحمد: حول الربح هو حول الأصل، أي: إذا كُمل للأصول حولٌ زكى الربح معه، سواء كان الأصل نصاباً أو أقل من نصاب، إذا بلغ الأصل مع ربحه نصاباً.

مثلاً: اقتنى شخص مائة وخمسين درهماً من الفضة، ولكنها لم تبلغ نصاباً، بل ربحت في أثناء العام حتى تجاوزت المائتين قبل مجيء الحول عليها، وعند مجيء الحول أصبح عنده نصاب لم يكتمل حوله، إلا أنه تجب فيه الزكاة عند مالك والشافعي؛ لأن الربح أكمل رأس المال، فصاراً معاً نصاباً وزيادةً أي: إذا كمل للأصول حولٌ زكى الربح معه، سواء كان الأصل نصاباً أو أقل من نصاب، إذا بلغ الأصل مع ربحه نصاباً.

قال أبو عبيد: ولم يتابعه عليه أحد من الفقهاء إلا أصحابه، أي لم يوافق مالك على هذا إلا أصحابه، وقد رأينا أن الشافعي في المعتمد يوافقهم وكذلك الإمام أحمد.

القول الثالث: فرق قوم بين أن يكون رأس المال الحائل عليه الحول نصاباً أو لا يكون، فقالوا: إن كان رأس المال نصاباً، زكى الربح مع رأس ماله، وإن لم يكن نصاباً لم يزك، وهذا القول منسوب للأوزاعي وأبي ثور وأبي حنيفة.

ما السبب في اختلاف الفقهاء في هذه القضية على هذا النحو؟

يقول: سبب اختلافهم تردد الربح بين أن يكون حكمه حكم المال المستفاد من هبة أو ميراث، مثلًا أن يكون حكمه حكم المال المستفاد أو حكم الأصل كأن الربح يشبه ما يرثه الإنسان أو يوهب له، وفي نفس الوقت أيضًا يشبه الأصل؛ لأن كليهما مال، فمن شبهه بالمال المستفاد ابتداءً، قال: يستقبل به الحول، ومن شبهه بالأصل وهو رأس المال قال: حكمه حكم رأس المال، إلا أن من شروط هذا التشبيه أن يكون رأس المال قد وجبت فيه الزكاة -أي: بلغ النصاب- وذلك لا يكون إلا إذا كان نصابًا؛ ولذلك يضعف قياس الربح على الأصل في مذهب مالك.

ويشبه أن يكون الذي اعتمده مالك < في ذلك هو تشبيه ربح المال بنسل الغنم، لكن نسل الغنم مختلف أيضًا فيه، وقد روي عن مالك مثل قول الجمهور أي: التفريق بين ما هو نصاب وما ليس نصابًا.

تعليق ابن قدامة - رحمه الله - على هذه الجزئية:

يقول: وإذا كان في ملكه نصاب للزكاة فاتجر فيها فنمًا، أدّى زكاة الأصل مع النماء إذا حال الحول.

كيف ذلك؟

يقول ابن قدامة: إن حول النماء، أي: الربح وأمثالها مبني على حول الأصل؛ لأنه تابع له في الملك، فتبعه في الحول، كالسخال أبناء الأغنام والنتاج، وبهذا قال مالك وإسحاق وأبو يوسف، وأما أبو حنيفة فإنه بنى حول كل مستفاد على حول جنسه نماء كان أو غيره، أي: كل ما يُستفاد من المال إن كان من جنس المال

الذي وجبت فيه الزكاة فإنه يبني عليه هذا الحول، فالذهب على الذهب، والفضة على الفضة، والإبل على الإبل، والغنم على الغنم، وهكذا.

وقال الشافعي: إن نضت الفائدة قبل الحول لم يبن حولها على حول النصاب واستأنف بها حولًا، كما قال ابن رشد: إن حوله يُعتبر من يوم استفيد، لكنه يعلق ذلك إذا لم يكن المال السابق نصابًا إن نضت الفائدة قبل الحول، لم يبن حولها على حول النصاب واستأنف بها حولًا؛ لقوله عليه السلام: ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)).

ثم يضيف أيضًا في التعليل:

ولأنها فائدة تامة لم تتولد مما عنده فلم يبن على حوله كما لو استفاد من غير الربح، وإن اشترى سلعةً بنصاب فزادت قيمتها عند رأس الحول، فإنه يضم الفائدة ويزكي عن الجميع، بخلاف ما إذا باع السلعة قبل الحول بأكثر من نصاب، فإنه يزكي عند رأس الحول عن النصاب ويستأنف للزيادة حولًا.

يرد ابن قدامة -رحمه الله- على هذا الكلام، وعلى ترجيح أن يكون حول الربح هو حول المال الأصلي أدى زكاة الأصل مع النماء إذا حال الحول، بقوله: إنه نماء جارٍ في الحول، تابع لأصله في الملك، فكان مضمومًا إليه في الحول كالنتاج، وكما لو لم ينض -أي: لم يصر- مالًا كذهب أو فضة، مالًا ظاهرًا؛ ولأنه ثمن عرض تجب زكاة بعضه ويضم إلى ذلك البعض قبل البعيد، فيضم إليه بعضه قبل النصاب، ولأنه لو بقي عرضًا زكى جميع القيمة، فإذا نض كان أولى؛ لأنه يصير متحققًا، ولأن هذا الربح كان تابعًا للأصل في الحول كما لو لم ينض، فبنضه لا يتغير حوله، والحديث فيه مقال وهو مخصوص بالنتاج وبما لم ينض فنقيس عليه. هذا كلام ابن قدامة.

تعليق الخطيب الشربيني - رحمه الله - على هذا الكلام:

يقول: ويضم الربح الحاصل في أثناء الحول إلى الأصل في الحول إن لم ينض، أي: يصير ناضاً بما يقوم به؛ قياساً على النتاج مع الأمهات، ولأن المحافظة على حول كل زيادة مع اضطراب الأسواق مما يشق، فأنا لا أستطيع أن أجعل لكل ربح ولو بصورة يومية حولاً له، إذاً تكون الأرباح تابعةً لحول الأصل، فلو اشترى عرضاً في المحرم بمائتي درهم فصارت قيمته قبل آخر الحول ولو بلحظة ثلاثمائة زكى الجميع آخر الحول، وهذا يدل على أن ما نسبه ابن رشد إلى الشافعي من أن الربح يستأنف به حولاً من يوم ما يستفاد، هو قول غير معتمد، وأن المعتمد أن الربح يتبع الأصل في الحول كما بين الخطيب الشربيني ها هنا، وسواء حصل الربح بزيادة في نفس العرض كسمن الحيوان أم بارتفاع الأسواق، ولو باع العرض بدون قيمته زكى القيمة أو بأكثر منها، ففي زكاة الزائد معها وجهان، أو جههما الوجوب، لا إن نض الكل ناضاً بنقد التقويم ببيع أو إتلافٍ أجنبي، وأمسكه إلى آخر الحول، أو اشترى به عرضاً قبل تمامه فلا يضم، بل يزكى الأصل بحوله، ويفرد الربح بحوله في الأظهر.

ولعل هذه الجزئية الأخيرة هي التي أخذها ابن رشد ونسبها إلى الشافعي - رحمه الله. إذن، هناك تفريق بين الأرباح التي تتحول إلى أموال ناضة ظاهرة، فهذه تتبع الأصل، وبين الأرباح التي لا تضم وتكون شيئاً آخر، فلا تُضم، ويفرد الربح بحول جديد من يوم أن استفيد.

٤. الفوائد الواردة على المال الذي بلغ النصاب:

هناك فرق بين الفوائد والأرباح؛ فالأرباح: من عين المال، أما الفوائد: فهي ما يستفيده الشخص عن طريق الهبة أو عن طريق الميراث، يعني: تحققت له الملكية

أو انتقلت إليه الملكية، هل يضم ذلك المال المستفاد عن طريق الهبة والميراث إلى ما كان عنده؟ أم يستأنف به حولاً جديداً؟

هذه هي القضية حول الفوائد الواردة على مال تجب فيه الزكاة.

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

وأما المسألة الثالثة وهي حول الفوائد، فإنهم أجمعوا على أن المال إذا كان أقل من نصاب واستفيد إليه مال من غير ربحه، يكمل من مجموعهما نصاباً، أنه يستقبل به الحول من يوم كُمل.

إذن، المستفاد من المال لم يلحق بالأصل؛ لأنه ليس ربحاً منه وإنما هو مال مستفاد بطرق أخرى غير التجارة.

واختلفوا إذا استفاد مالاً وعنده نصاب مالٍ آخر قد حال عليه الحول، فقال مالك: يزكى المستفاد إن كان نصاباً لحوله ولا يضم إلى المال الذي وجبت فيه الزكاة، وبهذا القول في الفوائد قال الشافعي، وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري: الفوائد كلها تزكى بحول الأصل إذا كان الأصل نصاباً وكذلك الربح عندهم.

فكان أبا حنيفة - رحمه الله - يجعل الفوائد كلها والأرباح شيئاً واحداً، أو حكماً واحداً.

يوضح ابن رشد - رحمه الله - السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو، فيتساءل: هل حكم المال المستفاد حكم المال الأصلي الوارد عليه، أم حكمه حكم مال لم يرد على مالٍ آخر لأنه مستقل؟

إن قلنا: إن حكمه حكم المال الوارد عليه، وجبت فيه الزكاة كما وجبت في الأصل، وإن قلنا: إن حكمه حكم مال لم يرد على مالٍ آخر كان مستقلاً بحوله ونصابه، لذلك جاءت الإجابة، فَمَنْ قال: حكمه حكم مال لم يرد على مالٍ

آخر -يعني : مالاً فيه زكاة- قال : لا زكاة في الفائدة، ومَنْ جعل حكمه حكم الوارد عليه وأنه مال واحد يكمل بعضه، قال : إذا كان في الوارد عليه الزكاة بكونه نصاباً اعتبر حوله بحول المال الوارد عليه.

ثم نقلنا إلى بيان معنى قول النبي ﷺ : ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)). والحديث رواه أبو داود بسندٍ حسن.

يقول ابن رشد -رحمه الله- :

إن ذلك الحديث فيه عموم لا زكاة في مالٍ، وهي لا النافية للجنس : ((حتى يحول عليه الحول))، هذا العموم يقتضي ألا يضاف مال إلى مالٍ إلا بدليل، وكأن أبا حنيفة اعتمد في هذا قياس الناض على الماشية، أي : المال الظاهر بربحه يقيسه على الماشية، ومن هنا لم يشترط الحول، ومن أصله الذي يعتمد في هذا الباب أنه من ليس شرط الحول أن يوجد المال نصاباً في جميع أجزائه ما دام بلغ نصاباً في أول الحول وكان نصاباً في آخر الحول، فالزكاة فيه واجبة حتى وإن نقص عن النصاب في أثناء الحول، بل أن يوجد نصاباً في طرفيه فقط وبعضاً منه في كله فعنده -يعني : عند أبي حنيفة- أنه إذا كان مالاً في أول الحول نصاباً، ثم هلك بعضه فصار أقل من نصاب، ثم استفاد مالاً في آخر الحول، صار به نصاباً فإنه تجب فيه الزكاة، وهذا عند أبي حنيفة موجود في هذا المال ؛ لأنه لم يستكمل الحول، أي : المال المستفاد، وهو في جميع أجزائه مال واحد بعينه، بل زاد، ولكن وُجد في طرفي الحول نصاباً.

والظاهر أن الحول الذي اشترط في المال إنما هو في مال معين لا يزيد ولا ينقص لا بربح ولا بفائدة ولا بغير ذلك، إذ كان المقصود بالحول هو كون المال فضلاً مستغنى عنه، وذلك أن ما بقي حولاً عند المالك لم يتغير عنده فليس به حاجة إليه فجعل فيه الزكاة، فإن الزكاة إنما هي فضول في الأموال أو فضول الأموال، تلك وجهة نظر أبي حنيفة أنه مال واحد، وما دام قد بلغ نصاباً في أول الحول

وبقي نصاباً في آخر الحول حتى وإن نقص في أثناء الحول، فإن العبرة بطرفي الحول، فتجب الزكاة في الجميع. وأما مَنْ رأى أن اشتراط الحول في المال إنما سببه النماء، فواجب عليه أن يقول: تضم الفوائد والأرباح إلى الأصول، وأن يعتبر النصاب في طرفي الحول، فتأمل هذا فإنه بين.

ثم يقول ابن رشد: ولذلك رأى مالك أن مَنْ كان عنده في أول الحول ماشية ولذلك تجب فيها الزكاة، ثم باعها وأبدلها في آخر الحول بماشية من نوعها، أنها تجب فيها الزكاة، فكأنه أيضاً -أي: الإمام مالك- اعتبر طرفي الحول على مذهب أبي حنيفة، وأخذ أيضاً ما اعتمده أبو حنيفة في فائدة الناص بالقياس على فائدة الماشية كما فعل أبو حنيفة.

ومن هذا يتبين أن قول أبي حنيفة في هذه الجزئية يعتبر أفضل عند ابن رشد من أقوال الآخرين.

ونخلص من هذا إلى أن ما يستفاد من مال وكان المال في أصله بالغاً للنصاب، فإن كل ما يستفاد سواء كان ماشيةً أو ذهباً أو فضةً يعتبر حوله بحول الأصل التابع له، ويزكى عن الجميع عند بلوغ الحول كما قال أبو حنيفة.

وهناك تعليق على هذه الجزئية عند ابن قدامة -رحمه الله- حيث يقول:

وإن اشترى للتجارة ما ليس بنصاب فما حتى صار نصاباً، انعقد عليه الحول من حين صار نصاباً في قول أكثر أهل العلم الذي قال عنه ابن رشد، إنه إجماع، وقال مالك: إذا كانت له خمسة دنانير فاتجر فيها، فحال عليها الحول وقد بلغت ما تجب فيه الزكاة، ولنا أنه لم يحل الحول على نصاب فلم تجب فيه الزكاة كما لو نقص في آخره.

كذلك يعلق الخطيب الشربيني على جزئية اشتراط الحول؛ حيث يقول:

ولو تم الحول وقيمة العرض أو العرض دون النصاب وليس معه ما يكمل به النصب من جنس ما يقوم به، فالأصح أنه يتبدئ حوفاً، ويبطل الحول الأول؛

لأن المال لم يكن نصاباً، فلا تجب الزكاة حتى يتم حولاً ثانٍ؛ لأن الأول مضى فلا زكاة فيه؛ لأن المال لم يكن قد بلغ نصاباً، والثاني لا ينقطع بل متى كانت قيمة العرض نصاباً وجبت الزكاة وابتدئ الحول الثاني وقتئذٍ، إذ يصدق عليه أنه مال التجارة قد أقام عنده حولاً، بل وزيادةً وتم نصاباً، فيقول العامل -أي: الذي يجمع الزكاة- كما قال الأخ الشقيق في المسألة الحمارية وهي المسألة من مسائل الميراث: هب أن أبانا كان حماراً ألسناً من أم واحدة، أما إذا كان معه من أول الحول ما يكمل به النصاب كما لو كان معه مائة درهم، فابتاع بخمسين منها عرضاً للتجارة، فبلغت قيمته في آخر الحول مائة وخمسين، فإنه تلزمه زكاة الجميع آخر الحول، وإن ملكه في أثائه كما لو ابتاع بالمائة ثم ملك خمسين، زكى الجميع إذا تم حول الخمسين؛ لأن الخمسين إنما تُضم في النصاب لا في الحول. على كل حال، المسألة خلافية كما ذكر ابن رشد في صدر هذه الجملة.

اعتبار حول الدين، حول عروض التجارة، حول فائدة المشية ونسلها، إخراج الزكاة قبل الحول

١. اعتبار حول الدين:

من المسائل الخلافية أيضاً في اشتراط الحول مسألة "حول الدين"، هل يعتبر للدين حول أم لا؟

إذا قلنا: إن فيه الزكاة هل يعتبر له حول أو لا؟

يحكي ابن رشد عدة أقوال في هذه المسألة:

القول الأول: يعتبر ذلك فيه من أول ما كان ديناً يزكيه لعدة ذلك، يعني: إذا استمر الدين خمس سنوات فإنه يزكى خمس مرات؛ لأنه قد مر عليه خمسة

أحوال وفي كل حول كان نصاباً والزكاة واجبة فيه ، عند من يقول بوجوب الزكاة في الدين ، وإن كان أحوالاً فأحوال ، يعني : إنه إذا كان حولاً تجب فيه زكاة واحدة ، وإن كان أحوالاً وجبت فيه الزكاة ؛ لعدة تلك الأحوال .

القول الثاني : يزكيه لعام واحد وإن أقام الدين أحوالاً عند الذي عنده الدين ، مثلاً : دين استمر عشر سنوات لا زكاة عليه ، وفي السنة الأخيرة التي ينقل فيها من المدين إلى الدائن - أي : عند السداد وعند القبض - يزكيه لعام واحد ، أي : يخرج زكاته مرة واحدة كأنه عام واحد .

القول الثالث : يستقبل به الحول من يوم الحصول على الدين من المدين نبدأ الحول ويستمر عاماً ، ثم يخرج زكاة هذا المبلغ الذي كان ديناً . وهذا كلام الليث بن سعد فقيه أهل مصر .

توجيهات هذه الأقوال ، وبيان العلل التي قامت عليها :

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

فأما من قال : يستقبل بالدين الحول من يوم قبض ، فلم يقل بإيجاب الزكاة في الدين ، أي : مجموع السنوات التي كان المال فيها ديناً لا زكاة عليه ومن يوم يقبض يصير مالاً مملوكاً ملكية تامة وعينه حاضرة ، نبدأ به الحول من تاريخ القبض إلا أن يمر عليه العام ثم نخرج الزكاة .

فأما من قال : يستقبل بالدين الحول من يوم قبض فلم يقل بإيجاب الزكاة في الدين ، ومن قال : فيه الزكاة بعدد الأحوال التي أقام - يعني : زكاة العشر سنوات - فمصيراً إلى تشبيه الدين بالمال الحاضر ، خصوصاً إذا كان مقدوراً على تحصيل هذا الدين ، أو أن المدين ميسور الحال ويستطيع السداد .

وأما من قال : الزكاة فيه لحول واحد وإن أقام أحوالاً ، فلا أعرف له مستنداً ،
يعني : العلماء إما أن يقولوا بوجوب الزكاة في الدين ، ويمكن أن يوجه هذا على
سنة أو على عدة سنوات ، أما من قال : الزكاة فيه لحول واحد وإن قام هذا الدين
عدة أحوال فلا أعرف له مستنداً في وقتي هذا ؛ لأنه لا يخلو ما دام ديناً أن يقول : إن
فيه زكاة أو يقول : لا زكاة فيه ، فإن لم يكن فيه زكاة ، فلا كلام ، بل يستأنف به من
يوم تحصيله وإن كان فيه زكاة فلا يخلو أن يشترط فيها الحول أو لا يشترط ذلك .

ثم يقول : فإن اشترطنا وجب أن يعتبر عدد الأحوال ، يعني : إذا اشترطنا الحول
وقد مضى على الدين عدة أحوال .

إذن ، عند من يقول بالزكاة في الدين تكون الزكاة عدة أحوال ، إلا أن يقول :
كلما انقضى حول ، فلم يتمكن من أداء الزكاة فيه ، سقط عنه ذلك الحق اللازم
في ذلك الحول ، كأن هذا تعليل لمن يقول بزكاته مرة واحدة ، فإن الزكاة وجبت
بشرطين : حضور عين المال ، وحلول الحول ، فلم يبق إلا حق العام الأخير ،
وهذا يُشبههُ مالكٌ بالعروض التي للتجارة ، فإنها لا تجب عنده فيها زكاة إلا
إذا باعها وإن أقامت عنده أحوالاً كثيرة ، وفيه أيضاً ما شُبهه بالماشية التي لا يأتي
الساعي أعواماً إليها ، ثم يأتي فيجدها قد انقضت - أي : ماتت - فإنه يزكي -
على مذهب مالك - الذي وجد فقط ؛ لأنه لما حال عليها الحول فيما تقدم ولم
يتمكن المالك من إخراج الزكاة ، إذ كان مجيء الساعي - أي : العامل - على جمع
الزكاة شرطاً عنده في إخراجها مع حلول الحول ، وهذه الأمور لم تتوفر ، سقط
عنه حق ذلك الحول الحاضر ، وحُوسِبَ في الأعوام السالفة ، وكان الواجب فيها
أقل أو أكثر إذا كانت مما تجب فيه الزكاة ، وهو شيء يجري على غير قياس ، وإنما
اعتبر مالك فيه العمل - يعني : عمل أهل المدينة - .

وأما الشافعي - رحمه الله - فيرى صاحب المال ضامناً لِمَا وجب عليه من الزكاة ولو لم يأت العامل الذي يجمع الزكاة ؛ لأنه ليس مجيء الساعي شرطاً عند الشافعي في الوجوب ، وعلى هذا كل مَنْ رأى أنه لا يجوز أن يخرج زكاة ماله إلا بأن يدفعها إلى الإمام فعدم الإمام العادل إن كان ممن شرط العدالة في ذلك أنه إن هلك بعد انقضاء الحول وقبل التمكن من دفعها إلى الإمام ، فلا شيء عليه .

ثم يضيف أيضاً توجيهاً لكلام مالك - رحمه الله - حيث يبين أن مالكا تنقسم عنده زكاة الديون لهذه الأحوال الثلاثة ، يعني : أن من الديون عنده ما يزكى لعام واحد فقط مثل ديون التجارة ، ومنها : ما يستقبل بها الحول مثل ديون المواريث ، والثالث : دين المدير ، أي : الذي يدير ماله في تجارات وعروض متعددة

٢ . حول عروض التجارة :

علمنا من قبل أن من العلماء من قال بعدم الزكاة في عروض التجارة ، ومنهم من قال بالزكاة ، والقائلون بالزكاة منهم من اشترط الحول ومنهم من لم يشترط الحول ، فابن رشد - رحمه الله - أحال هذه الجزئية هنا إلى ما سبق قوله في الأموال التي تجب فيها الزكاة ، ونحن بدورنا نذكر بذلك .

حيث يقول ابن قدامة - رحمه الله - في كلام الخرقى :

من كانت له سلعة للتجارة ولا يملك غيرها وقيمتها دون مائتي درهم ، فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول من يوم ساوت مائتي درهم ، أي : أن عروض التجارة مقومة بالذهب أو بالفضة ، وأنه يعتبر الحول في وجوب الزكاة في مال التجارة ، ولا ينعقد الحول ولا يبدأ به حتى يكون المال أو قيمة التجارة نصاباً ،

فلو ملك سلعةً قيمتها دون النصاب فمضى نصف الحول وهي دون النصاب، ثم زادت قيمة النماء بها أو تغيرت الأسعار، فبلغت نصاباً أو باعها بنصاب، أو ملك في أثناء الحول عرضاً آخر أو أثماً، تم بها النصاب، فابتدأ الحول من حينئذٍ ولا يحتسب بما مضى، وهذا قول الثوري وأهل العراق والشافعي، وإسحاق وأبي عبيد وأبي ثور وابن المنذر.

ولو ملك للتجارة نصاباً فنقص عن النصاب في أثناء الحول، ثم زاد حتى بلغ نصاباً استأنف الحول عليه؛ لكونه انقطع بنقصه في أثائه، وقال مالك: ينعقد الحول على ما دون النصاب فإذا كان في آخره نصاباً زكاه. وكلام مالك - كما ترون - كلام غريب ينعقد الحول على ما دون النصاب كيف؟! فإذا كان في آخره نصاباً زكاه. قال أبو حنيفة: يعتبر في طرفي الحول دون وسطه؛ لأن التقويم يسبق في جميع الحول فعفي عنه إلا في آخره فصار الاعتبار به، ولأنه يحتاج إلى أن تعرف قيمته في كل وقت ليعلم أن قيمته فيه تبلغ نصاباً وذلك يشق، وإذا ملك نصاباً للتجارة في أوقات متفرقة لم يضم بعضها إلى بعض؛ لما بيناه من أن الاستفادة لا يضم إلى ما عنده في الحول وإن كان العرض الأول ليس بنصاب وكمل بالثاني نصاباً، فحوّلهما من حين ملك الثاني، ونماؤهما تابع لهما، ولا يضم الثالث إليهما بل ابتداء الحول من حين ملكه تجب فيه الزكاة وإن كان دون النصاب؛ لأن قبله نصاباً، ولهذا يخرج عنه بالحصّة ونماؤه تابع له، أي: أن المال إذا بلغ نصاباً من أول الحول وبلغ نصاباً في آخر الحول ونقص في أثناء الحول، فلا بأس من ذلك والزكاة واجبة، والنماء أيضاً تابع للمال الذي يبلغ النصاب لا بالضم، وإنما باعتبار الأصل، فما دام الأصل نصاباً فيكون الحول موجباً للزكاة فيه، ويكون النماء تابعاً لهذا الأصل أو لذلك النصاب.

وتقوم السلع إذا حال الحول بالأحظ للمساكين من عين - أي : ذهب أو ورق - ولا يعتبر ما اشترت به.

ثم نجد أيضاً الخطيب الشربيني يعلق على هذا الكلام بقوله :

شُرطُ زكاة التجارة الحولُ قطعاً، والنصاب كذلك كغيرها من المواشي والناض، أي : الذهب والفضة، إذا الحول والنصاب معتبران في زكاة التجارة عند الشافعي، والنصاب معتبر بآخر الحول فقط ؛ لأنه وقت الوجوب فلا يعتبر غيره لكثرة اضطراب القيام.

٣. حول فائدة الماشية ونسلها :

مذهب مالك فيها بخلاف مذهبه في فوائد الناض ؛ لأن مذهب مالك في فوائد الناض - أي : الذهب والفضة - أن يزكيها حولها إن كانت نصاباً ولا تضم إلى المال الذي وجبت فيه الزكاة كما سبق أن أشرنا، أما مذهبه في فوائد الماشية فيوافق فيه أبا حنيفة، حيث يقول : بأنها تضم إلى أصولها. فأبو حنيفة اعتبر جميع الفوائد راجعة إلى الأصول فالحكم في الجميع واحد.

ولكن مالكاً فرق بين الناض الذي يزكيه لحوله إن كان نصاباً ولا يضمه إلى المال السابق ؛ أما الماشية فإنها تضم إلى أصولها، وهكذا عند الإمام أحمد أيضاً تضم إلى أصولها ليكمل بها النصاب، ففوائد الماشية مذهب مالك فيها بخلاف مذهبه في فوائد الناض، وذلك أنه يبني الفائدة على الأصل إذا كان الأصل نصاباً كما يفعل أبو حنيفة في فائدة الدراهم وفي فائدة الماشية، والمعنى : أن أبا حنيفة - رحمه الله - مذهبه في الفوائد حكم واحد، يعني : أنها تبني على الأصل إذا كانت نصاباً سواء كانت فائدة غنم، أو فائدة ذهب أو فضة، كذلك الأرباح عند أبي حنيفة والنسل كالفوائد.

إذن، جميع الزيادات في المال ما دامت نصاباً، فإن حولها يعتبر بحول الأصل وتبنى على الأصل، أما مالك فإنه فرق بين المشية وبين الناض، الناض قال: يستأنف به حولاً ولا يضم إلى الأصل أما المشية فإنها تضم، وأما مالك فالريح والنسل عنده حكمهما واحد، ويفرق بين فوائد الناض وفوائد المشية، وأما الشافعي فالأرباح والفوائد عنده حكمهما واحد باعتبار حولهما بأنفسهما، وفوائد المشية ونسلها واحد باعتبار حولها بالأصل إذا كان نصاباً، أي: أن الإمام الشافعي يعتبر الأرباح والفوائد من المال الناض حكمها واحداً، وهو أن لها حولاً لنفسها يستأنف بها حولاً من تاريخ استفادتها، ولا تضم إلى المال السابق، ولا يعتد بحول المال السابق.

أما المشية فنسلها وفوائدها تُعتبر بحول الأصل إذا كان نصاباً.

فهذا هو تحصيل مذاهب هؤلاء الفقهاء الثلاثة، وكأنه إنما فرق مالك بين المشية والناض؛ اتباعاً لعمر.

يريد ابن رشد أن يلتمس العذر لتفريق مالك بين المال الناض كالذهب والفضة وعروض التجارة وفوائد المشية، حيث فرق بينهما ولم يفعل كأبي حنيفة، بأن مالكا تبع عمر بن الخطاب < في ذلك، وكأنه إنما فرق مالك بين المشية والناض اتباعاً لعمر وإلا فالقياس فيهما واحد، يعني: أن الربح شبيه بالنسل والفائدة بالفائدة.

وكان بابن رشد -رحمه الله- يرجح قول أبي حنيفة -رحمه الله- وحديث عمر هذا هو أنه أمر أن يعد عليهم بالسخال، أي: أن العامل أو الساعي أو المصدق يعد على أصحاب الأنعام -الإبل والبقر والغنم- السخال؛ لتدخل في النصاب، ولكنه لا يؤخذ منها في الزكاة؛ لأنها صغيرة، ولا يأخذ منها شيئاً -وقد سبقت

الإشارة إلى ذلك ونحن نتحدث عن الأموال التي تجب فيها الزكاة في الجملة الثالثة.

وابن قدامة -رحمه الله- يعلق على قضية ما يستفاد من المواشي وهل يعتبر نصابها بنصاب أمهاتها، أو لها نصاب آخر أو حول آخر؟

يقول -رحمه الله- : وتعد عليهم السخلى ولا تؤخذ منهم، يعني : أنه متى كان عند المالك نصاب كامل فتجت منه سخال في أثناء الحول، وجبت الزكاة في الجميع عند تمام حول الأمهات في قول أكثر أهل العلم، وحُكي عن الحسن والنخعي : لا زكاة في السخال حتى يحول عليها الحول؛ ولقوله عليه السلام : ((لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)).

ثم يستشهد ابن قدامة بحديث عمر < أنه قال لساعيه : "اعتد عليهم بالسخلى". يروح بها الراعي على يديه ولا يأخذها منهم، وهو مذهب علي، ولا نعرف لهما في عصرهما مخالفاً، فكان إجماعاً؛ ولأنه نماء نصاب فيجب أن يضم إليه في الحول كأموال التجارة والخبر مخصوص بمال التجارة، لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول أي : في مال التجارة، فنقيس عليه. فأما إن لم يكمل النصاب إلا بالسخال احتسب الحول من حين كمل النصاب في الصحيح من المذهب، وكأنه يفرق بين أمرين : إذا كانت الأمهات نصاباً ثم زيدت عليها السخال، فإنها تضاف إليها ويزكى عنها، ويُعتبر حول الأمهات حولاً لها. أما إذا كان أصل الماشية لم يبلغ نصاباً، ثم لما ولدت بلغت نصاباً، فإنها حينئذ تبدأ حولاً جديداً من تاريخ اكتمال النصاب، وهذا هو الصحيح من المذهب، وهو قول الشافعي وإسحاق وأبي ثور، وأصحاب الرأي، وعن أحمد رواية أخرى : أنه يعتبر حول الجميع من حين ملك الأمهات، وهو قول مالك؛ لأن الاعتبار

بحول الأمهات دون السخال فيما إذا كانت نصاباً وكذلك إذا لم تكن نصاباً، هذا هو قول الشافعي وإسحاق وأبي ثور، وأصحاب الرأي.

ويرد عليهم ابن قدامة بقوله:

لنا أنه إذا لم يحل الحول على نصاب فلم تجب الزكاة فيها، كما لو كملت بغير سخالها أو كمال التجارة، فإنه لا تختلف الرواية فيه -أي: باعتبار الحول- وإن نتجت السخال بعد الحول ضمت، إلا أمهاتها في الحول الثاني وحده، والحكم في فصلان الإبل وعجول البقر كالحكم في السخال.

ثم ينقلنا ابن رشد -رحمه الله- بعد هذه القضية إلى مسألة "اعتبار نسل الغنم".

فإن مالكا وأحمد قالا: حول النسل هو حول الأمهات سواء كانت الأمهات نصاباً أو لم تكن، كما قال مالك -يعني: في ربح الناض الذهب والفضة أي: اعتبار الأصل- وقال الشافعي وأبو حنيفة وأبو ثور: لا يكون حول النسل حول الأمهات إلا أن تكون الأمهات نصاباً، كما وجدنا عند ابن قدامة، فأما إن لم يكمل النصاب إلا بالسخال احتسب الحول من حين كمل النصاب في الصحيح من المذهب، وهو قول الشافعي وإسحاق وأبي ثور، وأصحاب الرأي.

وسبب الاختلاف هنا هو سبب الاختلاف الذي سبق في ربح المال، هل يعتبر له حول جديد من تاريخ الاستفادة، أو لا يعتبر له حول وإنما يعتبر حول الأصل؟ هو نفس سبب الاختلاف.

٤. إخراج الزكاة قبل الحول:

علمنا أن الفقهاء اشترطوا مرور الحول لوجوب الزكاة، ماذا عن إخراج الزكاة قبل وصول أو بلوغ الحول؟

الإمام مالك - رحمه الله - يمنع ذلك ، والإمام أبو حنيفة والشافعي وأحمد على جواز ذلك ، إذا إخراج الزكاة قبل الحول - وهو المعروف بتعجيل الزكاة - جائز عند جمهور الأئمة أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، وغير جائز عند الإمام مالك .

قبل أن نتعرف على سبب الاختلاف ، ننظر في أقوال العلماء الآخرين غير ابن رشد في ذلك .

قال الخرقى في مذهب الإمام أحمد :

ويجوز تقديم الزكاة ، وشرح ذلك ابن قدامة أنه متى وجد سبب وجوب الزكاة - وهو النصاب الكامل - جاز تقديم الزكاة ، وبهذا قال الحسن وسعيد بن جبير والزهري ، والأوزاعي وأبو حنيفة والشافعي ، وإسحاق وأبو عبيد ، أي : جمهور العلماء على جواز تعجيل الزكاة .

وحكى عن الحسن : أنه لا يجوز ، وبه قال ربيعة بن عبد الرحمن ويسمى " ربيعة الرأي " وهو من شيوخ الإمام مالك ، ومالك إمام دار الهجرة ، وقال به مالك ، وداود بن علي الظاهري ، وهو إمام أهل الظاهر . فهؤلاء يقولون بعدم جواز إخراج الزكاة قبل الحول .

ويستدل هؤلاء بأنه روي عن النبي ﷺ أنه قال : ((لا تؤدَّى زكاة قبل حلول الحول)) ، والحديث الذي كررناه كثيراً : ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)) . لأن الحول أحد شرطي الزكاة ، فلم يجز تقديم الزكاة عليه كالنصاب ؛ ولأن للزكاة وقتاً فلم يجز تقديمها عليه كالصلاة .

كأن هؤلاء يرون أن الزكاة عبادة كالصلاة والصوم لها مواقيت لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها .

ويرد ابن قدامة - رحمه الله - على هذا القول بقوله: لنا ما روي: ((أن العباس سأل رسول الله ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل، أي: يحول عليها الحول فرخص له في ذلك))، رواه أبو داود.

وقال يعقوب بن شيبة: هو أثبتها إسناداً، وروى الترمذي عن علي عن النبي ﷺ أنه قال لعمر: ((إننا قد أخذنا زكاة العباس عام الأول للعام)). يعني: في العام الماضي لهذا العام، وفي لفظ قال: ((إننا كنا تعجلنا صدقة العباس لعامنا هذا عام أول)). رواه سعيد عن عطاء، وابن أبي مليكة، والحسن بن مسلم عن النبي ﷺ مرسلًا.

ولأنه تعجيل مال وجد سبب وجوبه قبل وجوبه، فجاز كتعجيل قضاء الدين قبل حلول أجله وأداء كفارة اليمين بعد الحلف، وقبل الحنث، وكفارة القتل بعد الجرح قبل زهوق الروح، وقد سلم مالك تعجيل الكفارة، وفارق تقديمها قبل النصاب؛ لأنه تقديم لها على سببها، فأشبهه تقديم الكفارة على اليمين، وكفارة القتل على الجرح، ولأنه قد قدمها على الشرطين، وها هنا قدمها على أحدهما. وقولهم: إن للزكاة وقتًا كالصلاة.

قلنا: الوقت إذا دخل في الشيء رفقًا بالإنسان، كان له أن يعجله ويترك الإرفاق بنفسه، كالدين المؤجل، وكمن أدى زكاة مال غائب وإن لم يكن على يقين من وجوبها، ومن الجائز أن يكون المال تالفًا في ذلك الوقت، أما الصلاة والصيام فتعبد محض التوقيت فيهما غير معقول المعنى حتى نعلله، فيجب أن يقتصر عليه، أما إذا لم يكن المال قد بلغ النصاب، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل ملك النصاب بغير خلاف نعلمه، ولو ملك بعض نصاب فعجل زكاته أو زكاة نصاب لم يجز؛ لأنه تعجل الحكم قبل سببه، أما إن ملك نصابًا فعجل زكاته وزكاة ما

يستفيده وما ينتج منه أو يربحه فيه، أجزاءه عن النصاب دون الزيادة، وبهذا قال الشافعي وأبو حنيفة، قال أبو حنيفة: يجزيه؛ لأنه تابع لِمَا هو ملكه.

هذا كلام ابن قدامة - رحمه الله - إلا أنه يضيف أيضاً نصاب الماشية: وإن عجل زكاة نصاب من الماشية فتوالدت نصاباً، ثم ماتت الأمهات وحال الحول على النتائج أجزاء المعجل عنها؛ لأنها دخلت في حول الأمهات وقامت مقامها، فأجزأت زكاتها عنها، وإذا عجل الزكاة لأكثر من حول ففيها روايتان: إحداهما: لا يجوز؛ لأن النص لم يرد بتعجيلها لأكثر من حول، والثاني: يجوز، والعبرة هنا بالمصلحة أو مراعاة حقوق الفقراء والمساكين. إذا وجدنا مثلاً أزمة من الأزمات أو نكبة من النكبات حلت بأمة من الأمم، وأرادوا إسعافات مالية أو عينية، أو نحو ذلك، كما حصل في زلزال "تسونامي" فلا مانع أن يعجل الإنسان بإخراج زكاته لعدة سنوات لينقذ هؤلاء أو يشارك في إنقاذهم.

وروي عن الحسن أنه كان لا يرى بأساً أن يخرج الرجل زكاة ماله قبل حولها لثلاث سنين.

مصارف الزكاة، وزكاة الفطر

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مصارف الزكاة والأحكام المتعلقة بها ٢١٥
- العنصر الثاني : زكاة الفطر معناها وأحكامها ٢٣٩

مصارف الزكاة والأحكام المتعلقة بها

من تجب له الصدقة؟ وعدد الأصناف الذين تجب لهم الزكاة:

الكلام عن هذه القضية كما بين ابن رشد - رحمه الله - يقع في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: عدد الأصناف الذين تجب لهم الزكاة:

إن الله - تبارك وتعالى - بين من تجب عليهم الزكاة في كتابه الكريم، فقال - عز من قائل - : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّاتِ فُلُوهُنَّ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٦٠].
ولذلك اتفق العلماء على أن عدد الأصناف الذين تجب لهم الزكاة هم هؤلاء الثمانية.

وفي ذلك يقول ابن رشد - رحمه الله - :

فأما عددهم فهم الثمانية الذين نص الله عليهم في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ الآية، ومعلوم أننا قد ذكرنا من قبل أن لفظ الصدقة مرادف للفظ الزكاة، وأن القرآن الكريم يستخدم كلا اللفظين في الدلالة على الإنفاق في سبيل الله، كما يستخدم لفظ الإنفاق أيضاً.

وقبل أن تنتقل إلى اختلاف العلماء في بعض المسائل التي تتعلق ببعض هؤلاء الأصناف، فإننا نبين ما ذكره ابن قدامة - رحمه الله - في هذا المقام حيث الفائدة فيه كبيرة والتوضيح فيه جيد، يقول الخرقي - رحمه الله - :

ولا يعطى إلا الثمانية أصناف التي سماها الله تعالى ، أي : لا تعطى الزكاة إلا لهؤلاء الأصناف الثمانية الذين سماهم الله تعالى وذكر الآية الكريمة في سورة التوبة.

ثم أضاف ابن قدامة إلى ذلك بعض الأحاديث النبوية التي لم يذكرها ابن رشد ، يقول :

وقد روى زياد بن الحارث الصدائي قال : ((أتيت النبي ﷺ فبايعته ، قال : فأتاه رجل فقال : أعطني من الصدقة ، فقال له رسول الله ﷺ : إن الله لم يرضَ بحكم نبي ولا بغيره في الصدقات حتى حكم فيها ، فجزأها ثمانية أجزاء ، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك)). رواه أبو داود ، ثم يقول : إن هؤلاء الأصناف الثمانية أحكامهم كلها باقية أي : لم ينقض سهم أو ينته من هؤلاء الأسهم الثمانية كالمؤلفة قلوبهم أو غيرهم ، وبهذا قال الحسن والزهري وأبو جعفر محمد بن علي ، وقال الشعبي ومالك والشافعي وأصحاب الرأي : انقطع سهم المؤلفة بعد رسول الله ﷺ وقد أعز الله تعالى الإسلام وأغناه عن أن يتألف عليه رجال ، فلا يُعطى مشرك تآلفاً بحال ، قالوا : وقد روي هذا عن عمر .

ويرد ابن قدامة على أصحاب الرأي القائلين بإلغاء أو انتهاء سهم المؤلفة قلوبهم بقوله : ولنا كتاب الله وسنة رسوله ، فإن الله تعالى سمى المؤلفة في الأصناف الذين سمى الصدقة لهم أي : الأصناف الثمانية المذكورين في الآية الكريمة ، والنبي ﷺ قال : ((إن الله تعالى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء)). وكان يعطي المؤلفة كثيراً في أخبار مشهورة ولم يزل كذلك حتى مات ، ولا يجوز ترك كتاب الله وسنة رسوله ﷺ إلا بنسخ ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال ، إذا سهم المؤلفة باقٍ. ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي ﷺ لأن النسخ إنما يكون بنص ، وليس

هناك نص بعد موت النبي ﷺ وانقرض زمن الوحي ، ثم إن القرآن لا يُنسخ إلا بقرآن وليس في القرآن نسخ كذلك ولا في السنة ، فكيف يترك الكتاب والسنة بمجرد الآراء والتحكيم أو بقول صحابي أو غيره على أنهم -أي : القائلين بانتهاء سهم المؤلفه قلوبهم- لا يرون قول الصحابي حجة يترك بها قياس ، فكيف يتركون به الكتاب والسنة؟

وقال الزهري : لا أعلم شيئاً نسخ حكم المؤلفه على أن ما ذكروه من المعنى لا خلاف بينه وبين الكتاب والسنة ، ثم يضيف الزهري إلى ما قال : أن الغني منهم لا يوجب رفع حكمهم -أي : المؤلفه قلوبهم- وإنما يمنع عطيتهم حال الغنى ، فمتى دعت الحالة إلى إعطائهم أعطوا ، وكذلك جميع الأصناف إذا عُدِمَ منهم صنف في بعض الزمان سقط حكمه في ذلك الزمن خاصة ، فإذا وجد عاد حكمه كذا هنا.

ثم قال : ولا يجوز صرف الزكاة إلى غير ذكر الله تعالى من بناء المساجد والقناطر والسقايات ، وإصلاح الطرقات وسد البشوق ، وتكفين الموتى ، والتوسعة على الأضياف ، وأشبه ذلك من الكرب التي لم يذكرها الله تعالى ، هذا كلام ابن قدامة ، ووجهة نظر الحنابلة.

ولكن لنا نظرة أخرى في هذه الأمور حينما نتحدث إن شاء الله عن الصنف السابع وهو سبيل الله.

وقال أنس والحسن : ما أعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ماضية ، ورجح ابن قدامة القول الأول ، قال : والأول أصح أي : عدم إعطاء المساجد والقناطر من الزكاة شيئاً ؛ لقوله ﷺ : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ . وإنما " للحصر والإثبات تثبت المذكور وتنفي ما عداه ، والخبر المذكور قال أبو داود :

سمعت أحمد وسئل: يكفن الميت من الزكاة؟ قال: لا، ولا يقضى من الزكاة دين الميت، وإنما لم يجز دفعها في قضاء دين الميت؛ لأن الغارم هو الميت ولا يمكن الدفع إليه وإن دفعها إلى غريمها صار الدفع إلى الغريم لا إلا الغارم، وقال أيضاً: يُقضى من الزكاة دين الحي ولا يقضى منها دين الميت؛ لأن الميت لا يكون غارماً قيل: فإنما يُعطى أهله، قال: إن كانت على أهله، فنعم.

والواقع أن ذلك الكلام يعتبر خلافاً لفظياً؛ لأن الميت الغارم تبقى رقبتة معلقة بدينه الذي عليه لا يعفى عنه إلا بأداء هذا الدين، فكأن العطاء لعتق رقبتة من حقوق الدائنين، ولا حرج في ذلك.

بعد هذا البيان للأصناف الثمانية المستحقين للزكاة كما جاء في كتاب الله وكما جاء في سنة رسول الله ﷺ ينقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى أن الفقهاء بعد إجماعهم واتفقهم على هؤلاء الأصناف الثمانية اختلفوا في مسألتين:

المسألة الأولى: صرف الزكاة إلى صنف واحد:

هل يجوز أن تصرف جميع الصدقة إلى صنف واحد من هؤلاء الأصناف، أم هم شركاء في الصدقة لا يجوز أن يخص منهم صنف دون صنف؟

هذه مسألة اختلف الفقهاء فيها، ونحن قد علمنا أن أصناف المستحقين للزكاة - كما ذكرهم الله تعالى - ثمانية أصناف، فهل لا بد أن تقسم الزكاة عليهم بالتساوي أو يجوز إخراج الزكاة إلى صنف واحد أو صنفين أو أكثر من هؤلاء الثمانية وعدم إعطاء الآخرين؟ تلك هي المسألة.

ذهب مالك وأبو حنيفة وأحمد إلى أنه: يجوز للإمام أن يصرفها في صنف واحد أو أكثر من صنف واحد إذا رأى ذلك بحسب الحاجة، أي: أن المصلحة هي

المراعاة، ولا تخرج عن هؤلاء الثمانية أصناف، لكنها تجوز لصنف واحد أو صنفين أو أكثر ما دام الإمام يرى في ذلك المصلحة وحاجة هؤلاء الأصناف دون غيرهم، فحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله.

إذن، هذا هو رأي الجمهور أنه يجوز إخراج الزكاة إلى صنف واحد أو أكثر دون الثمانية، وذلك راجع إلى رأي الإمام ونظره واجتهاده في مراعاة المصلحة وأصحابها.

وخالف في ذلك الشافعي - رحمه الله - وقال: لا يجوز ذلك بل يقسم على الأصناف الثمانية كما سمي الله تعالى، إذاً الشافعي يخالف جمهور الأئمة ويرى وجوب قسم الزكاة على الأصناف الثمانية وربما بالتساوي؛ لأن هؤلاء الثمانية هم الذين سماهم الله تعالى.

ما السبب في هذا الاختلاف؟

يقول ابن رشد: سبب اختلافهم معارضة اللفظ للمعنى، أما اللفظ فهو المذكور في الآية الكريمة: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾، هذا اللفظ يقتضي القسمة بين جميعهم، أما المعنى فهو النظر إلى الحاجة وإلى المصلحة، والمعنى يقتضي أن يؤثر بها - أي: بالزكاة - أهل الحاجة، إذ كان المقصود به - أي: بالزكاة وبالنصيب - إذ كان المقصود به سد الخلة أي: الحاجة، فكان تعديدهم في الآية عند هؤلاء إنما ورد لتمييز الجنس أي: أهل الصدقات لا تشريكهم في الصدقة، والمقصود هو الحصر والبيان وليس المقصود قسمة المال بينهم، فالأول أظهر من جهة اللفظ، وما قاله الشافعي أن الزكاة تقسم على الأصناف الثمانية؛ لأن اللفظ يقتضي ذلك وهذا أظهر، أما من جهة المعنى فرأي الجمهور أقوى، حيث يقصد بالزكاة سد الحاجة والمعونة على الفقراء والمسكنة.

ثم أضاف ابن رشد من الحجّة للشافعي ما رواه أبو داود عن الصدائبي: ((أن رجلاً سأل النبي ﷺ أن يعطيه من الصدقة، فقال له رسول الله ﷺ: إن الله لم يرض بحكم نبي ولا بغيره في الصدقات حتى حكم فيها فجزأها ثمانية)).

فيدل هذا اللفظ على وجوب التقسيم حيث جزأها الله تعالى ثمانية أجزاء، فإن كانت -أي: السائل من تلك الأجزاء- أعطيتك حقا.

على كل حال هذه وجهة نظر ابن رشد في بيان سبب الاختلاف بين من يرى من الأئمة وهم الجمهور عدم وجوب قسم المال بين الأصناف الثمانية، وإنما النظر إلى المصلحة وحاجة أي صنف من هؤلاء فيجوز إخراجها إلى صنف أو أكثر من هؤلاء الثمانية، وكذلك الرأي الثاني القائل بضرورة التقسيم بين الأصناف الثمانية وهو رأي الإمام الشافعي، وقد احتج له ابن رشد بالحديث الذي رواه أبو داود عن الصدائبي وهو أن الله تعالى كما قال النبي ﷺ جزأ الزكاة ثمانية أجزاء.

يضيف ابن قدامة -رحمه الله- بيانا لهذه المسألة حيث يعلق على ما قاله الخرقى -رحمه الله-:

وإن أعطاهما كلها في صنف واحد أجزاءه إذا لم يخرج الصنف أو الجزء إلى الغنى، وجملة ذلك: أنه يجوز أن يقتصر المركزي على صنف واحد من الأصناف الثمانية، ويجوز أن يعطيها شخصاً واحداً من هذا الصنف مثل صنف الفقراء أو صنف المساكين، فليس بالضرورة تقسيم الزكاة على كل الفقراء أو على كل المساكين، بل يجوز إعطاؤها لشخص واحد تتحقق فيه صفة الفقر أو المسكنة.

ثم ينسب ابن قدامة القول بالجواز إلى عمر وحذيفة وابن عباس { وبه قال سعيد بن جبير والحسن، والنخعي وعطاء، وإليه ذهب الثوري وأبو عبيد، وأصحاب الرأي.

وروي عن النخعي أنه قال: إن كان المال كثيراً يحتمل الأصناف كلها قسمه عليهم وإن كان قليلاً جاز وضعه في صنف واحد، وقال مالك: يتحرى موضع الحاجة منهم ويُقدم الأولى فالأولى.

إذاً كلام النخعي وكلام مالك مطابق لكلام القائلين بجواز إعطاء الزكاة لصنف واحد أو حتى لشخص واحد من هؤلاء الصنف، إذاً ذلك هو قول الجمهور الحنابلة والحنفية والمالكية وبعض الصحابة والتابعين.

أما الرأي الآخر ففيه قال عكرمة والشافعي: يجب أن يقسم زكاة كل صنف من ماله على الموجود من الأصناف الذين سماهم الله تعالى، وسهامهم ثابتة قسمة على السواء، ثم حصة كل صنف منهم لا يجوز أن تُصرف إلى شخص واحد، يعني: حق الفقراء لا يصرف إلى فقير واحد، وحق المؤلف لا يصرف إلى مستألف واحد، بل الحد الأدنى أن حصة كل صنف منهم لا تُصرف إلى أقل من ثلاثة منهم وإن وجد منهم ثلاثة أو أكثر، فإن لم يجد المزكي إلا واحداً صرف حصة ذلك الصنف إليه.

ثم يضيف ابن قدامة أيضاً:

روى الأثرم عن أحمد كذلك، وهو اختيار أبي بكر؛ لأن الله تعالى جعل الصدقة لجميعهم وشرك بينهم فيها، فلا يجوز الاقتصار على بعضهم كأهل الخمس، ثم يضيف الدليل على الانتصار إلى قول من أجازوا إعطاء الزكاة لصنف واحد أو أكثر من الأصناف الثمانية: ولنا قول النبي ﷺ لمعاذ: ((أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم)). ولم يقل على الأصناف الثمانية، فأخبر أنه مأمور برد جملتها في الفقراء وهم صنف واحد ولم يذكر سواهم، وتلك حجة قوية للجمهور لم يذكرها ابن رشد كما عرفنا.

ثم أتاه بعد ذلك مال فجعله في صنف ثانٍ سوى الفقراء وهم المؤلفه: الأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وعلقمة بن علاثة، وزيد الخيل، قسم فيهم الذهبية التي بعث بها إليه عليٌّ < من اليمن، وإنما يؤخذ من أهل اليمن الصدقة، فكان المفروض أن ترد إلى فقرائهم، لكن النبي ﷺ أخذها من علي < وأعطها صنفاً آخر ليس من الفقراء ولا المساكين، وهم المؤلفه قلوبهم: الأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وعلقمة، وزيد الخيل.

ثم أتاه مال آخر فجعله في صنف آخر لقوله لقييسة بن المخارق حين تحمّل حمالةً، فأتى النبي ﷺ يسأله، فقال: ((أقم يا قبيسة -أي: انتظر- حتى تأتينا الصدقة، فنأمر لك بها)).

وفي حديث سلمة بن صخر البياضي أنه أمر له بصدقة قومه، ولو كان الواجب أن تصرف إلى جميع الأصناف لم يجز للنبي ﷺ دفعها إلى واحد، فما دام قد دفعها إلى واحد دل ذلك على جواز إعطاء الزكاة كلها إلى صنف واحد بل إلى شخص واحد، ولأنها لا يجب صرفها إلى جميع الأصناف إذا أخذها الساعي فلم يجب دفعها إليهم إذا فرقها المالك كما لو لم يجد إلا صنفاً واحداً، ولأنه لا يجب عليه تعميم أهل كل صنف بها فجاز الاقتصار على واحد؛ لأنه لا يستطيع أن يحصي جميع الفقراء أو جميع المساكين أو جميع المؤلفه قلوبهم، كما لو وصّى لجماعة لا يمكن حصرهم.

ويخرج على هذين المعنيين -أي: رأي الجمهور، ورأي الشافعي في وجوه صرف الزكاة- الخمس، فإنه يجب على الإمام تفريقه على جميع مستحقه واستيعاب جميعهم به، بخلاف الزكاة، والآية أريد بها بيان الأصناف الذين يجوز الدفع إليهم دون غيرهم.

إذا ثبت هذا - أي : جواز إخراج الزكاة إلى صنف واحد من الأصناف الثمانية ، أو أكثر بل إلى شخص واحد من أصحاب هذا الصنف - فإن المستحب كما قال الشافعي : صرفها إلى جميع الأصناف أو إلى مَنْ أمكن منهم ، يعني : نبحت عن الثمانية فذلك أولى ، فإن لم نجد إلا سبعة أصناف كان ذلك أولى ، فإن لم نجد إلا خمسة كان ذلك أولى ، ولكن ذلك دائر على الاستحباب وليس الجواز أو عدم الجواز ، ومراعاة ذلك فيه خروج عن الخلاف ، ويحصل الإجزاء يقيناً فكان أولى ، ومن القواعد الأصولية أن الخروج من الخلاف أولى .

المسألة الثانية : هل حق المؤلف قلوبهم باقٍ إلى اليوم أو لا ؟

بعد هذه المسألة التي اختلف الفقهاء فيها حول إخراج الزكاة إلى صنف واحد ، أو أكثر من ذلك ، أو عدم جواز ذلك ، نأتي إلى مسألة سهم المؤلف قلوبهم . والمقصود بالمؤلف قلوبهم بعض الكافرين الذين يدخلون الإسلام فيضطهدون من أقوامهم الكافرين ، فالإسلام يشجعهم على الثبات على الإسلام والبقاء عليه ويبين لهم أن الإسلام دين كرمٍ وجودٍ وعطفٍ وحنانٍ وإكرامٍ ، فإذا كان إخوانكم الكافرون قد قاطعوكم أو حرموكم ، فإن لكم في الإسلام مؤثلاً أو ملجأً ، فخذوا هذا السهم من أسهم الزكاة ويسمى "سهم المؤلف قلوبهم" ؛ لِمَا في ذلك من تثبيت قلوبهم على الإيمان وعلى الإسلام .

هذه المسألة اختلف أيضاً الفقهاء فيها هل هذا السهم باقٍ إلى يومنا هذا ، أم أنه قد انتهى بعد أن أعز الله الإسلام على يدي الخلفاء الراشدين وغيرهم من المسلمين ، وانتشرت الفتوحات الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها ؟

قال مالك وأبو حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين عنه : لا مؤلفة اليوم ؛ لأن الله قد أعز الإسلام والمسلمين ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وقال الشافعي

وأحمد في الرواية الثانية وأبو حنيفة في بعض ما روي عنه : بل حق المؤلف باقٍ إلى اليوم إذا رأى الإمام ذلك ، وهم الذين يتألفهم - أي : يؤلف قلوبهم - الإمام على الإسلام ، فيتألفهم ليشبثوا على الإسلام ولا يتزعزوا أو يرجعوا إلى الكفر مرة ثانية ، ثم يقول : إن سبب اختلاف الفقهاء في بقاء هذا السهم أو انتهائه هو هل إعطاء المؤلف قلوبهم خاص بالنبى ﷺ أو عام له ولسائر الأمة ؟

يرجح ابن رشد - رحمه الله - أنه عام فيجوز لكل إمام أن يستبقي ذلك السهم وأن ينفق منه على المؤلف قلوبهم ، كما قال الشافعي وأبو حنيفة ، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد ، يقول ابن رشد : والأظهر أنه عام وبقا إلى يوم القيامة .

وهل يجوز ذلك للإمام في كل أحواله أو في حال دون حال ؟ يعني : إذا كان الإمام في حالة ضعف جاز له أن يعطي المؤلف قلوبهم سهامهم ليستعين بهم ، أو أن السهم يتوقف في حال القوة ؟ قال مالك : لا حاجة إلى المؤلف الآن ؛ لقوة الإسلام ، وهذا كما قلنا : التفات منه إلى المصالح ، وإذا كان الإمام مالك يقول ذلك عن عصره وزمانه بأنه لا حاجة إلى المؤلف الآن - أي : في عصر الإمام مالك لقوة الإسلام - فإننا بحاجة ماسة الآن إلى بقاء سهم المؤلف قلوبهم ، حيث تحولت الأحوال وأصبح المسلمون في ضعف شديد ؛ لذلك فسهم المؤلف باقٍ ، وينبغي للإمام أن يراعي ذلك حق المراعاة وهذا ما أشار إليه ابن قدامة - رحمه الله - حيث يقول : وأحكامهم - أي : أحكام الأصناف الثمانية - كلها باقية ، وبهذا قال الحسن والزهري ، وأبو جعفر ومحمد بن علي .

وقال الشعبي ومالك والشافعي وأصحاب الرأي : انقطع سهم المؤلف بعد رسول الله ﷺ وقد أعز الله تعالى الإسلام وأغناه عن أن يتألف عليه رجال فلا يعطى

مشرك تألفاً بحال، قالوا: وقد روي هذا عن عمر، إلا أن ابن قدامة - رحمه الله - يرد على أصحاب هذا الرأي بترجيح أن سهم المؤلفه قلوبهم باقٍ إلى يوم القيامة، حيث يقول: ولنا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فإن الله تعالى سمى المؤلفه في الأصناف الذين سمى الصدقة لهم، والنبى ﷺ قال: ((إن الله تعالى حكم فيها أي في الصدقة فجزأها ثمانية أجزاء)). وكان يعطي المؤلفه كثيراً في أخبار مشهورة، ولم يزل كذلك رسول الله ﷺ يعطيهم حتى مات، ولا يجوز ترك كتاب الله وسنة رسوله إلا بنسخ والنسخ لا يثبت بالاحتمال.

إذاً ابن قدامة وكذلك ابن رشد كل منهما رجوع قول الجمهور، وهو بقاء سهم المؤلفه قلوبهم إلى يوم القيامة، ونحن نؤكد ذلك ونقول ببقائه، وما أحوج المسلمين إليه، أو البعيدين في بعض البلاد عن وسط الأمة الإسلامية، فهؤلاء يحتاجون إليه؛ لأن كثيراً من المغريات تترصد بهم وتحاول إخراجهم عن ملة الإسلام.

الفصل الثاني: صفة كل صنفٍ من هؤلاء الأصناف الثمانية:

يحدثنا ابن رشد هنا - رحمه الله - عن الصفة التي تقتضي صرف الزكاة إلى هؤلاء الأصناف الثمانية.

من الذي تتحقق فيه صفات معينة؛ هل الفقراء لهم أوصاف معينة؟ هل المساكين؟ هل المؤلفه قلوبهم؟ هل في سبيل الله؟ هل الرقاب؟ هل ابن السبيل؟ كل هؤلاء الأصناف الثمانية لهم صفات وضوابط نقف عندها حتى نعطيهم الصدقة، وبهذه الصفات يستوجبون الصدقة، وإذا اتصفوا بأضدادها منعوا من الزكاة.

يبدأ ابن رشد - رحمه الله - بالكلام عن الفقر والغنى ؛ لأن الله تعالى بدأ بهما :
**﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَةَ فَلُوئِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ
 وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴾** .

فما حد كل صنف من هؤلاء الأصناف الثمانية ، وما صفاته وضوابطه ؟

يقول :

أحدها - أي : أحد الصفات التي يستوجبون بها الصدقة - الفقر الذي هو ضد الغنى ، لقوله تعالى : **﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾** .

وقد اختلف الفقهاء في الغني الذي لا تجوز له الصدقة ، من الذي تجوز له ؟ وما مقدار الغنى المحرم للصدقة ؟

كثير من العلماء يقول : إن الفرق بين الفقير والغني أن الفقير لا يملك نصاب الزكاة أي : لا يملك من المال ما يبلغ النصاب الذي تجب عنده الزكاة وحال عليه الحال وهو في غنى عنه ، هذا هو الفقير ، أما الغني فهو الذي يملك النصاب وتجب عليه الزكاة ؛ لأن ذلك هو المعنى الذي راعاه رسول الله ﷺ في قوله : **((تؤخذ من أغنيائهم))** أي : الذين يملكون النصاب : **((وترد على فقرائهم))** أي : الذين لا يملكون النصاب . لذلك قال ابن رشد في بيان هذا المعنى : فأما الغني الذي لا تجوز له الصدقة فإن الجمهور على أنه لا تجوز الصدقة للأغنياء بأجمعهم ، إلا للخمس ، يعني : خمسة أغنياء مذكورين في حديث النبي ﷺ هم الذين تجوز لهم الزكاة مع غناهم ، وهؤلاء الأصناف الخمسة من الأغنياء الذين أجاز لهم النبي ﷺ الصدقة نص عليهم الرسول ﷺ في قوله : **((لا تحل الصدقة لغني إلا الخمسة : لغازٍ في سبيل الله ، أو لعامل عليها ، أو لغارم ، أو لرجل له جار مسكين فتصدق على المسكين ، فأهدى المسكين للغني))** .

إذن، الرسول ﷺ أجاز الصدقة للغني في خمسة أحوال:

أ. إذا كان غازياً في سبيل الله لا مانع: ((من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزاً، ومن خلف غازياً في أهله بخير فقد غزاً)) هذا صنف.

ب. أو عامل عليها؛ وهم الموظفون الذين يجمعون الزكاة قد يكون أحدهم غنياً لكنه يأخذ أجرته التي يستحقها على جمع الزكاة.

ج. الغارم، أي: الذي عليه ديون كثيرة هو غني لكنه مدين، فيسمى "الغارم".

د. أو لرجل له جار مسكين، فأعطى الزكاة لهذا المسكين؛ لأنه مستحق، وهذا المسكين أهدى مما أُعطي شيئاً لغني، تحولت من الصدقة إلى الهدية.

هؤلاء أصناف أربعة، فأين الصنف الخامس؟

هـ. وهو قوله: ((اشتراها بماله)) يعني: اشترى الصدقة ثم أهدى منها، وهو لفظ الحديث كما في (نيل الأوطار): ((لا تحل الصدقة لغني إلا خمسة: عامل عليها - واحد - أو رجل اشتراها بماله - اثنين - أو غارم - ثلاثة - أو غازٍ في سبيل الله - أربعة - أو مسكين تصدق عليه بها فأهدى منها للغني - خمسة -))، ففي قوله: ((رجل اشتراها بماله)) بيان لجواز بيع الفقير لما أخذه من الصدقة.

هؤلاء أصناف خمسة يجوز إعطاء الزكاة لهم مع أنهم أغنياء.

وروي عن ابن القاسم: أنه لا يجوز أخذ الصدقة لغني أصلاً مجاهدًا أو عاملاً، والذين أجازوها للعامل - أي: الذي يجمع الزكاة وإن كان غنياً - أجازوها

للقضاة ومَن في معناهم ممن المنفعة بهم عامة للمسلمين ، ومن لم يجز ذلك فقياس ذلك عنده هو أنه لا تجوز لغني أصلاً ، إذ الفیصل في هذا - كما ذكر العلماء - هو حد النصاب الذي يملكه الغني ، فهذا لا يستحق من الصدقة ، أما الأصناف الخمسة من الأغنياء فهم استثناء من هذه القاعدة ، ومن لا يملك النصاب فهو فقير .

ما سبب اختلاف الفقهاء في صفة الغنى أو الفقر؟ هل هي العلة في إيجاب الصدقة للأصناف المذكورين ، أم الحاجة فقط ، أم الحاجة والمنفعة العامة؟

فمن اعتبر ذلك بأهل الحاجة المنصوص عليهم في الآية ، قال : الحاجة فقط ، وبالتالي لا تعطى للأغنياء وإنما للفقراء والمساكين ، ومن قال : الحاجة والمنفعة العامة ، أجاز أخذ الصدقة للعامل ولسائر الأصناف المنصوص عليهم .

ثم يقول ابن رشد في بيان حد الغنى الذي يمنع من الصدقة :

ذهب الشافعي إلى أن المانع من الصدقة هو أقل ما ينطلق عليه الاسم ما دام في عرف الناس أن فلاناً هذا غني ولو بأقل القليل من المال ، فلا يُعطى من الزكاة ، وذهب أبو حنيفة إلى ما ذكرناه من قبل أن الغني هو مالك النصاب ؛ لأنهم الذين سماهم النبي ﷺ أغنياء ؛ لقوله في حديث معاذ : ((فأخبرهم أن الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم)) رواه الجماعة .

وإذا كان الأغنياء هم أهل النصاب وجب أن يكون الفقراء ضدّهم ، وهذا هو الصحيح في بيان معنى الغنى والفقير .

وقال مالك : ليس في ذلك حدٌ إنما راجع إلى الاجتهاد ، أي : العرف وتقدير الناس ، فقد يقدرون فلاناً هذا غنياً ؛ لأنه مستور الحال ، وقد يقدرون فلاناً هذا فقيراً مع أن أمواله كثيرة لكنها لا تكفي حاجاته الضرورية .

ثم يبين ابن رشد - رحمه الله - سبب اختلاف الفقهاء في هذه القضية ، هل الغنى المانع هو معنى شرعي أو معنى لغوي؟

الفرق بينهما أنه إذا كان معنى شرعياً لا بد من الوقوف عنده ، أما المعنى اللغوي فيجوز التحرك فيه ، فمن قال : معنى شرعي قال : وجود النصاب هو الغنى ؛ لأن ذلك جاء على لسان النبي ﷺ ومن قال : معنى لغوي ، اعتبر في ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم كما ذكر الشافعي ، فمن رأى أن أقل ما ينطلق عليه الاسم هو محدود في كل وقت وفي كل شخص ، جعل حده هذا ، ومن رأى أنه غير محدود وأن ذلك يختلف باختلاف الحالات والحاجات والأشخاص والأمكنة والأزمنة ، كالخمسة الذين ذكرهم النبي ﷺ مع أنهم أغنياء ، قال : هو غير محدود ، وأن ذلك راجع إلى الاجتهاد ، وقد روى أبو داود والنسائي والترمذي وحسنه ، وصححه الحاكم في حديث الغنى الذي يمنع الصدقة عن النبي ﷺ : ((أنه ملك خمسين درهماً)) ، ومعلوم أن الخمسين درهماً ليست نصاب الزكاة لكن بعض العلماء حددها بذلك .

وفي أثر آخر رواه أبو داود والنسائي ورجال إسناده ثقات أنه : " حد الغنى ملك أوقية ، وهي أربعون درهماً " وتعادل بالجرامات مائة واثنى عشر جراماً من الفضة ، وأضاف : وأحسب أن قوماً قالوا بهذه الآثار في حد الغنى .

إذن ، نحن أمام عدة أقوال ، والحقيقة أن أوضحها وأقواها هو ما قاله أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - من أن الغني هو الذي يملك النصاب ، والفقير هو الذي لا يملك النصاب كما جاء في حديث رسول الله ﷺ لمعاذ : ((تؤخذ من أغنياءهم وترد على فقرائهم)).

أيضاً اختلفوا في هذا الباب بعد اختلافهم في صفة الغني في صفة الفقير والمسكين ، من هو الفقير؟ ومن هو المسكين؟ وما الفرق بينهما؟

فقال قوم: الفقير أحسن حالاً من المسكين، يعني: قد يجد بعض الضروريات ولا يجد البعض الآخر، أما المسكين فلا يجد شيئاً البتة، فيكون الفقير أحسن حالاً من المسكين، وبه قال البغداديون من أصحاب مالك، وهو أيضاً قول الإمام مالك وأبي حنيفة أن الفقير أحسن حالاً من المسكين، وقال غيرهم: بل المسكين أحسن حالاً من الفقير، فالمسكين يجد بعض الضروريات والفقير لا يجد شيئاً، وبه قال أبو حنيفة في بعض أقواله وبعض أصحابه أيضاً، والشافعي في أحد قوليّه، وهو المعتمد، وهو مذهب الإمام أحمد: أن المسكين أحسن حالاً من الفقير، وفي قوله الثاني قول الإمام الشافعي الثاني: أنهما اسمان دالان على معنى واحد، فإذا ذكر القرآن الفقير شمل المسكين وإذا ذكر المسكين شمل الفقير، وإلى هذا ذهب ابن القاسم من أصحاب مالك.

وهذا النظر هو لغوي حيث لم تكن له دلالة شرعية، والأشبه عند استقراء اللغة: أن يكونا اسمين دالين على معنى واحد، اختلفوا بالأقل والأكثر في كل واحد منهما، لا أن هذا راتب من أحدهما على قدر غير القدر الذي الآخر راتب عليه.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في تعليقه على قول الخرقى:

ولا لغني، وهو الذي يملك خمسين درهماً أو قيمتها من الذهب، وكأن الخرقى يبين صفة الغنى الذي يمنع من استحقاق الزكاة وهو الشخص الذي يملك خمسين درهماً أو قيمتها من الذهب؛ لذلك يقول ابن قدامة في التعليق على هذا الكلام: يعني: لا يعطى من سهم الفقراء والمساكين غني، ولا خلاف في هذا بين أهل العلم؛ وذلك لأن الله تعالى جعلها للفقراء والمساكين والغني غير داخل فيهم، وقد قال النبي ﷺ لمعاذ: ((أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم)).

وقد ذكر ابن رشد - رحمه الله - هذا، إلا أن ابن قدامة يضيف أحاديثَ أخرى كقوله عليه السلام: ((لا حظٌ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب)).

وقوله أيضاً: ((لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي)) أي: صاحب قدرة على العمل أو قوة على الكسب، أخرجه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن، ولأن أخذ الغني منها يمنع وصولها إلى المستحقين من الفقراء والمساكين ويخل بحكمة وجوبها، وهو إغناء الفقراء بها.

ثم نقلنا ابن قدامة إلى بيان اختلاف العلماء في الغنى المانع من أخذ الزكاة، ويقول: نقل عن أحمد في ذلك روايتان:

الأولى: أنه ملك خمسين درهماً أو قيمتها من الذهب، أو وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب وكان ملكية الخمسين درهماً تكفل هذه الكفاية من كسب أو تجارة أو عقار أو نحو ذلك، ولو ملك من العروض أو الحبوب أو السائمة - أي: المواشي - الأنعام أو العقار ما لا تحصل به الكفاية، لم يكن غنياً وإن ملك نصاباً هذا الظاهر من مذهبه - أي: مذهب الإمام أحمد - وهو قول الثوري والنخعي، وابن المبارك وإسحاق، وروي عن علي وعبد الله أنهما قالوا: ((لا تحل الصدقة لمن له خمسون درهماً، أو عدلها، أو قيمتها من الذهب))، وذلك لما روى عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من سأل وله ما يغنيه جاءت مسألته يوم القيامة خموشاً، أو خدوشاً، أو كدوشاً في وجهه - أي: إصابات تبدو على وجهه - فقيل: يا رسول الله، ما الغنى؟ أو ما الغنى؟ قال: خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب)) . رواه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن.

فإن قيل: هذا يرويه حكيم بن جبير وكان شعبة لا يروي عنه وليس بقوي في الحديث، قلنا: قد قال عبد الله بن عثمان لسفيان: حفظي أن شعبة لا يروي عن

حكيم بن جبير، فقال سفيان: وحدثنا زيد عن محمد بن عبد الرحمن، وقد قال علي وعبد الله مثل ذلك. تلك رواية عن الإمام أحمد أن حد الغنى ملكية خمسين درهماً، أو قيمتها من الذهب.

الثانية: أن الغنى ما تحصل ما تحصل به الكفاية، أي: الكفاية عن الضروريات، فإذا لم يكن محتاجاً حرمت عليه الصدقة وإن لم يملك شيئاً، وإن كان محتاجاً حلت له الصدقة وإن ملك نصيباً، والأثمان وغيرها - أي: الذهب والفضة - أو المواشي أو الحبوب والثمار الأثمان وغيرها في هذا سواء، وهذا اختيار أبي الخطاب وابن شهاب العقبري، وقول مالك والشافعي.

وقال أصحاب الرأي: الغنى الموجب للزكاة هو المانع من أخذها وهو ملك نصاب تجب فيه الزكاة من الأثمان، أو العروض المعدة للتجارة أو السائمة أو غيرها؛ لقول النبي ﷺ لمعاذ: ((أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم)).

فجعل الأغنياء من تجب عليهم الزكاة، فيدل ذلك على أن من تجب عليه غني ومن لم تجب عليه ليس بغني، فيكون فقيراً فتدفع إليه الزكاة؛ لقوله: ((فترد في فقرائهم)).

يقول ابن قدامة - إجمالاً لما سبق - : يحصل الخلاف بيننا وبينهم في أمور ثلاثة:

الأول: أن الغنى المانع من الزكاة غير الموجب لها عندنا، ودليل ذلك حديث ابن مسعود < وهو أخص من حديثهم فيجب تقديمه.

الثاني: أن من له ما يكفيه من مال غير زكائي أو من مكسبه أو أجرة عقارات أو غيرها، ليس له الأخذ من الزكاة، وبهذا قال الشافعي وإسحاق، وأبو عبيدة وابن المنذر.

الثالث: قال أبو يوسف: إن دفع الزكاة إليه قبيح، وأرجو أن يجزئه، وقال أبو حنيفة وسائر أصحابه: يجوز دفع الزكاة إليه؛ لأنه ليس بغني لما ذكره في حجتهم.

بعض المسائل التي ذكرها أيضاً ابن رشد، وبين اختلاف الفقهاء فيها من صفات هؤلاء الأصناف الثمانية:

يقول - رحمه الله - : إن الفقهاء اختلفوا أيضاً في قوله تعالى: ﴿ **وَفِي الرِّقَابِ** ﴾ . من هم الرقاب الذين يستحقون الزكاة؟ ما الصفة التي تجعلهم من المستحقين للزكاة، هل مطلق العبيد أم عبيد معينون؟

قال مالك: هم العبيد يعتقهم الإمام ويكون ولاؤهم للمسلمين، أي: يعتقهم من الزكاة يشترطهم ويعتقهم فيكون ولاؤهم للمسلمين فقط، هذا معنى. والإسلام فريد في ذلك وسبق إلى ذلك، إذا كان هناك أرقاء فإن الإسلام يجعل سهماً من أسهم الزكاة لحريرتهم.

وقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد: هم المكاتبون، والمقصود بالمكاتب: هو الشخص الذي كان رقيقاً فقال له سيده: أعطني مبلغاً معيناً مقسماً على أقساط حتى تتمكن من جمعه وإحضاره، وتكون بعد استيفاء ذلك حُرّاً، فهذا هو المكاتب، أي: الذي بينه وبين سيده عقد مكتوب على الحرية في مقابل أقساط من الثمن، وقد شجع الإسلام على ذلك ورجب الله تعالى فيه، فقال: ﴿ **فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا** ﴾ [النور: ٤٣]. ثم قال: ﴿ **وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْنَاكُمْ** ﴾ [النور: ٤٣]. وهذا أيضاً باب آخر من أبواب التشجيع على العتق وعلى التحرير.

وهذا هو رأي الجمهور أن الزكاة تعطى للمكاتبين ، فإذا كان هناك مكاتبون فلهم سهم ونصيب من أسهم الزكاة يوزع عليهم ؛ ليسددوا نجومهم وأقساطهم ، ويصبحون أحراراً إن شاء الله .

كذلك ابن السبيل أي : الشخص المسافر الذي انقطع عن بلده وعن ماله ، وبلغه العصر الحديث كما نقول : المهاجر إلى أحد البلاد الشرقية أو الغربية ، وليس له دخل يسمى ابن سبيل ، وهو عند الجمهور : المسافر في طاعة ينفد ، أي : ينتهي زاده فلا يجد ما ينفقه ، وكذلك من ينشئ السفر عند الإمام الشافعي ولم يكن له ما يملكه لمواصلة السفر ، وبعضهم يشترط أن يكون ابن السبيل جار الصدقة .

إذن ، هناك ثلاثة أقول ؛ قول الجمهور في ابن السبيل أنه المسافر في طاعة فعلاً أنشأ السفر وهو قادر ثم نفذ زاده ؛ لأن مصلحته لم تُقضى ، والشافي يقول : يجوز أيضاً إن شاء السفر ، وبعضهم يشترط في ابن السبيل أن يكون مجاوراً للصدقة حتى يأخذ منها .

وكما اختلف الفقهاء في كل من الغني والفقير والمسكين والرقاب وابن السبيل ، اختلفوا أيضاً في مفهوم سهم سبيل الله ، فمنهم من قصره على الجهات في سبيل الله ، ومنهم من جعل معه الرباط ، ومنهم من جعل مع الجهاد الحجاج والعمّار ، ومنهم من جعله في الغازي الذي يجاور الصدقة... إلى غير ذلك من الأقوال .

وفي العصر الحديث أجاز مجمع الفقه الإسلامي أن مصرف " في سبيل الله " يشمل كل المسلمين بالخير ويعود عليهم بالمنافع والمصالح ، فيشمل المساجد والجسور والطرق والمدارس ، والمعاهد والمستشفيات وطلاب العلم ، وغير ذلك من المصالح التي تعود على المسلمين بالمنفعة والمصلحة والخير ؛ ولذلك فإن مصرف " في سبيل الله " اليوم أعم وأشمل مما كان عليه في الماضي .

يقول ابن رشد:

وأما في سبيل الله، فقال مالك: سبيل الله مواضع الجهاد والرباط، وبه قال أبو حنيفة، وقال الإمام أحمد: سبيل الله الحجاج والعمارة أي: الذين يقومون بأداء الحج أو العمرة، وقال الشافعي: هو الغازي جار الصدقة، وإنما اشترط الشافعي جوار الصدقة؛ لأن عند أكثرهم -أي: الشافعي ومالك وأحمد- لا يجوز تنقل الصدقة من بلد إلى بلد إلا لضرورة، ولكن كما ذكرنا فإن مجمع الفقه الإسلامي وسع دائرة "في سبيل الله" وأدخل في هذا المصرف كل ما يعود على المسلمين بالخير والمنفعة، وقد فعل ذلك أيضاً "بيت الزكاة الكويتي".

الفصل الثالث: كم يجب من الزكاة لكل مستحق؟ وما هو المقدار الذي يأخذه كل صنف من هؤلاء الأصناف الثمانية؟:

يتحدث ابن رشد -رحمه الله- عن المقدار الواجب صرفه لكل صنف من هؤلاء الأصناف بعد أن أجاز جمهور العلماء إعطاء الصدقات إلى صنف واحد أو إلى شخص واحد، ولم يجز الشافعي ذلك.

يقول -رحمه الله-:

وأما قدر ما يعطى من ذلك -أي: من الزكاة- لذلك الصنف، أما الغارم: وهو الذي استغرقت الديون جميع أمواله وأصبح مديناً لكثير من الناس ولا يستطيع السداد، فيعطى بقدر ما عليه من الديون إذا كان دينه في طاعة وفي غير سرف، بل في أمر ضروري مع أن الرسول ﷺ استثنى الغارم ممن يعطون الزكاة وهم أغنياء وعد فيهم الغارم، وبهذا الاستثناء قال الشافعي: يدفع إلى الغارم مع الغني، لكننا مع جمهور العلماء القائلين بعدم صرف الزكاة للغني، وأما الغارم

فُعطى منها بقدر ما عليه من الديون، وكذلك ابن السبيل يعطى من الزكاة ما يحمله إلى بلده، يعني: ما يساعده على الوصول إلى محل إقامته ومحل ماله، ويشبه أن يكون أيضاً ما يحمله إلى مغزاه عند من جعل ابن السبيل هو الغازي.

واختلفوا أيضاً في مقدار ما يعطى المسكين الواحد من الصدقة، هل يعطى ما يغنيه أو يوصله إلى حد الكفاية أو الغنى، أو يعطى مبلغاً معيناً، أو ليس هناك حدٌ لعطائه؟

اختلف الفقهاء في ذلك:

الرأي الأول: لم يحد مالك في ذلك حداً وصرفه إلى الاجتهاد وإلى تقدير الإمام، كثيراً كان أو قليلاً؛ ولذلك قال الشافعي: وسواء كان ما يعطى من ذلك نصاباً أو أقل من نصاب، فالمسألة والمقدار متوقفة على تقدير الإمام واجتهاده، أو القائم على بيت المال.

الرأي الثاني: كره أبو حنيفة أن يعطى أحد من المساكين مقدار نصاب من الصدقة؛ لأن أبا حنيفة يعتبر المالك للنصاب غنياً، فهو بوصوله إلى النصاب أصبح غنياً، وكيف الغنى من الزكاة؟ كره أبو حنيفة ذلك، إنما نعطيته أقل من ذلك بقليل، وقال الثوري: لا يعطى أحد أكثر من خمسين درهماً كما رأينا عند الإمام أحمد في بعض الروايات؛ لأن ذلك هو حد الغنى عند أبي حنيفة وأحمد وغيرهما، أيضاً عند بعض الفقهاء، وقال الليث بن سعد - فقيه مصر - : يعطى ما يتباع به خادماً أي: يشتري رقيقاً يخدمه أو يستأجر للخدمة إذا كان ذا عيال وكانت الزكاة كثيرة.

ثم يستنبط ابن رشد من هذا كله من هذه الآراء والأقوال قوله، وكأن أكثرهم مجمعون على أنه لا يجب أن يعطى عطية يصير بها من الغنى في مرتبة من لا تجوز

له الصدقة ، يعني : نعطي المسكين أو الفقير قدرًا من المال لا يبلغ به نصابًا ولا يصير به غنيًا ، وإن كان مبلغًا كبيرًا يساعده على الكفاية للضروريات ؛ لأن ما حصل له من ذلك المال - أي : بلوغ النصاب - فوق القدر الذي هو به من أهل الصدقة ؛ لأنه بملكية النصاب أو الوصول إليه صار في أول مراتب الغني فهو حرام عليه .

يضيف ابن قدامة لهذا البيان توضيحًا طيبًا حيث يقول :

وكل صنف من الأصناف يدفع إليه - أي : من الزكاة - ما تندفع به حاجته من غير زيادة ، فالغارم والمكاتب يعطى كل واحد منهما ما يقضي به دينه وإن كثر ، وابن السبيل يعطى ما يبلغه إلى بلده ، والغازي يعطى ما يكفيه لغزوه ، والعامل يعطى بقدر أجره .

قال أبو داود : سمعت أحمد قيل له : يحمل في السبيل بألف من الزكاة ؟ قال : ما أعطي فهو جائز ، ولا يعطى أحد من هؤلاء زيادة على ما تندفع به الحاجة ؛ لأن الدفع لها ، فلا يزداد على ما تقتضيه .

ثم قال : من تمام الفائدة أربعة أصناف يأخذون أخذًا مستقرًا ولا يراعى حالهم بعد الدفع ؛ وهم الفقراء والمساكين والعاملون عليها والمؤلفة قلوبهم ، فمتى أخذوها ملكوها ملكًا دائمًا مستقرًا لا يجب عليهم ردها بحال ، وأربعة منهم هم الغارمون ، وفي الرقاب ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل ، فإنهم يأخذون أخذًا مراعى ، فإن صرفوه في الجهة التي استحقوا الأخذ لأجلها ، فيها ونعمة ، وإلا استُرجعَ منهم .

ثم يقول أيضًا : والفرق بين هذه الأصناف الأربعة الأخرى الفقراء والمساكين والعاملون والمؤلفة قلوبهم ، أن هؤلاء أخذوا المعنى لم يحصل بأخذهم للزكاة ،

والأولون حصل المقصود بأخذهم، وهو غنى الفقراء والمساكين، وتأليف المؤلفين، وأداء أجر العاملين، وإن قضى هؤلاء حاجتهم بها وفضل معهم فضل، ردوا الفضل إلى بيت المال، إلا الغازي فإن ما فضل له بعد غزوه فهو له، ذكره الخرقى في غير هذا الموضع. وظاهر قوله في المكاتب: أنه لا يرد ما فضل في يده؛ لأنه قال: وإذا عجز المكاتب ورد في الرق وكان قد تصدق عليه بشيء، فهو لسيده، ونص عليه أحمد أيضاً في رواية المروزي والكوسج، وروى عنه حنبل: إذا عجز يرد ما في يديه في المكاتبين.

قال أبو بكر بن عبد العزيز: إن كان باقياً بعينه استرجع منه؛ لأنه إنما دفع إليه ليعتق به ولم يقع العتق.

وقال القاضي: كلام الخرقى محمول على أن الذي بقي في يده لم يكن عين الزكاة وإنما تصرف فيها وحصل عوضها وفائدتها، ولو تلف المال الذي كان في يد هؤلاء بغير تفريط لم يرجع عليهم بشيء.

وخلاصة ما مضى:

أن المعطي يعطي كل صنف من الأصناف بقدر حاجته وبقدر ما يدفع عنه هذه الحاجة من غير زيادة ولا نقصان.

يضيف ابن رشد - رحمه الله - ويبين سبب الاختلاف الذي وقع بين العلماء سواء في صفات هؤلاء الأصناف أو في القدر الذي يعطون، فيقول:

وإنما اختلفوا في ذلك لاختلافهم في هذا القدر، فهذه المسألة كأنها تبنى على معرفة أول مراتب الغنى، يعني: نحرر النزاع أولاً لتتفق على الغنى والفقير، فإذا عرفنا ذلك قلنا: لا يصرف هذا المقدار، ويصرف ذلك المقدار، أما العامل الذي يسعى في جمع الزكاة فلا خلاف عند الفقهاء أنه إنما يأخذ بقدر عمله، سواء كان

غنياً أو فقيراً؛ لأن هذا أجره، وعليه أبو حنيفة وأحمد، خلافاً لمالك والشافعي، فإنما يأخذ من الزكاة نصيبه وليس على العمل.

تأمل قول ابن رشد: "فلا خلاف عند الفقهاء". يعني: كأن ابن رشد - رحمه الله - بقوله: لا خلاف عند الفقهاء في ذلك غير صحيح؛ لأن الواقع أن الفقهاء مختلفون هل يأخذ أجره أو يأخذ نصيبه من الزكاة وليس الأجر؟

زكاة الفطر: معناها، وأحكامها

ينقلنا ابن رشد إلى كتاب آخر يسميه "كتاب زكاة الفطر". والمقصود بكتاب الزكاة الماضي هو الزكاة المفروضة في الأموال، والمقصود بالكلام في كتاب زكاة الفطر زكاة الأبدان أو زكاة الرؤوس وليست الأموال.

يقول ابن رشد: "إن الكلام في هذا الكتاب يتعلق بفصول...". ذكر منها خمسة فصول:

الفصل الأول: في معرفة حكم زكاة الفطر:

فأما زكاة الفطر؛ فإن الجمهور على أنها فرض وعليه المذاهب السنية كلها، إلا أنه عند أبي حنيفة يسميه واجباً. وقد عرفنا من قبل أن الأحكام عند الحنفية ستة يفرقون بين الفرض والواجب، أما جمهور العلماء فيسمون الفرض واجباً ويسمون الواجب فرضاً؛ فالخلاف لفظي، الجمهور أي: الأئمة الأربعة أئمة أهل السنة والجماعة على أن زكاة الفطر فرض، وذهب بعض المتأخرين من أصحاب مالك إلى أنها سنة وبه قال أهل العراق، وقال قوم: هي منسوخة بالزكاة، أي: زكاة المال التي انتهينا من الحديث عنها.

وقبل أن نسترسل مع ابن رشد -رحمه الله- في بيان أسباب اختلاف الفقهاء في هذا الحكم، نتناول ما قاله الخطيب الشربيني -رحمه الله- في بيان هذه الفرضية، يقول الخطيب الشربيني:

باب زكاة الفطر، ويقال: صدقة الفطر؛ لأننا سبق أن عرفنا أن كلمتي الزكاة والصدقة بمعنى، والقرآن الكريم يستخدمهما، كذلك سميت بذلك، أي: سميت زكاة الفطر. صدقة الفطر سميت بذلك؛ لأن وجوبها بدخول الفطر أي: هلال شوال، ويقال أيضاً: زكاة الفطرة -بكسر الفاء والتاء في آخرها- كأنها من الفطرة التي هي الخلق المرادة؛ لقوله تعالى: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. وقال ابن الرفعة: بضم الفاء الفطرة، واستغرب ذلك منه، والمعنى: أنها وجبت على الخلق تزكياً للنفس وتنمية لعملها، قال وكيع بن الجراح: زكاة الفطرة لشهر رمضان كسجدة السهو للصلاة تجبر نقصان الصوم كما يجبر سجود السهو نقصان الصلاة، وقال النووي في (المجموع): يقال للمخرج: فطرة -بكسر الفاء- لا غير، وهي لفظة مولدة ليست عربية ولا معربة، بل اصطلاحية للفقهاء، فتكون حقيقة شرعية على المختار كالصلاة والزكاة.

ثم يقول: والأصل في وجوبها قبل الإجماع خبر ابن عمر } : ((فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين)).

وكذلك خبر أبي سعيد الخدري < : ((كنا نخرج زكاة الفطرة إذا كان فينا رسول الله ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من زبيب، أو صاعاً من أقط -والأقط هو الحليب الجاف- فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ما عشت)). وروى الحديثين السابقين الشيخان.

والمشهور أنها وجبت في السنة الثانية من الهجرة عامَ فرضِ صومِ رمضان.
هذا ما قاله الخطيب الشرييني - رحمه الله - في كتابه (مغني المحتاج) بشرط ألفاظ
(المنهاج) للنووي أيضاً.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - شيئاً مثل ذلك نقلاً عن ابن المنذر. قال ابن المنذر:
أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن صدقة الفطر فرض. إذاً هذا كما
قلنا عند ابن رشد قول الأئمة الفقهاء من أئمة أهل السنة والجماعة. وقال
إسحاق: هو كالإجماع من أهل العلم، وزعم ابن عبد البر أن بعض المتأخرين
من أصحاب مالك وداود - أي: أهل الظاهر - يقولون: هي سنة مؤكدة.

نلاحظ هنا أن ابن رشد نسب القول إلى المتأخرين من أصحاب مالك، لكن ابن
قدامة يقول: إنه زعم وليس حقيقة، وسائر العلماء على أنها واجبة - أي:
فرض - لما روى ابن عمر، وذكر الحديث الذي ذكرناه عند الخطيب الشرييني،
وقال: متفق عليه، وذكر الحديث الآخر عن أبي سعيد الخدري أيضاً وهو متفق
عليه، ثم قال: قال سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز في قوله تعالى: ﴿ قَدْ
أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾. هو زكاة الفطر، وأضيفت هذه الزكاة إلى الفطر؛ لأنها تجب
بالفطر من رمضان.

وقال ابن قتيبة: وقيل لها: فُطْرَةٌ أو فُطْرَةٌ؛ لأن الفطرة الخلقة، قال تعالى:
﴿ فُطِرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ أي: جبلته التي جبل الناس عليها.

ثم يضيف ابن قدامة - رحمه الله تعالى - في بيان فضل زكاة الفطر؛ حيث يقول:
وهذه يراد بها الصدقة عن البدن والنفس كما كانت الأولى - أي: زكاة وصدقة
المال - وقال بعض أصحابنا: وهل تسمى فرضاً مع القول بوجوبها على روايتين؟
يعني هل الصحيح أن نسميها فرضاً أو أن نسميها واجباً؟

يقول: الصحيح أنها فرض؛ لقول ابن عمر } : ((فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر...)) ولإجماع العلماء على أنها فرض كما قال ابن المنذر؛ لأن الفرض إن كان الواجب فهي واجبة، وإن كان الواجب المتأكد فهي متأكدة مجمع عليها.

سبب اختلاف الفقهاء في حكم زكاة الفطر:

يجيب ابن رشد - رحمه الله - قائلاً:

سبب اختلافهم: تعارض الآثار؛ فقد ثبت من حديث عبد الله بن عمر أنه قال: ((فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر على الناس من رمضان)). ((فرض)) : وظاهر هذا يقتضي الوجوب على مذهب من يقلد القول الصحابة { في فهم الوجوب أو الندب من أمره - عليه الصلة والسلام - إذًا لم يجد لنا لفظه، فكلمة فرض عند الصحابة تعني: الوجوب، فمن يأخذ بذلك يقول: إنها واجبة؛ لأن لفظ فرض يدل على ذلك.

وهناك حديث آخر ثبت فيه أن رسول الله ﷺ قال في حديث الأعرابي المشهور - وقد رواه الجماعة إلا الترمذي - : ((ماذا فرض الله عليك؟ قال لهم: من الصلاة كذا وكذا، قال: هل عليّ غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع، ثم من الزكاة كذا وكذا، هل عليّ غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع...)) إلى آخره. فالمقصود أن الواجب هو زكاة المال فقط التي أخبر عنها النبي ﷺ أما ما عداها كزكاة الفطر، فقد قال للأعرابي وسماها تطوعاً: ((إلا أن تطوع)).

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن هذه الزكاة - أي: زكاة الفطر - داخلة تحت الزكاة المفروضة فأخذت حكمها وهو الفرض والوجوب، وذهب غير الجمهور إلى أنها غير داخلة، واحتجوا لقولهم بما روي عن قيس بن سعد بن عبادة، أنه

قال: ((كان رسول الله ﷺ يأمرنا بها قبل نزول الزكاة، فلما نزلت آية الزكاة لم نؤمر بها ولم نُنه عنها ونحن نفعله)). الحديث رواه النسائي وصححه الحاكم. إذاً هذا الحديث وحديث الأعرابي يتعارضان مع حديث ابن عمر: ((فرض رسول الله ﷺ...)). ومن هنا اختلف الفقهاء في حكم زكاة الفطر.

الفصل الثاني: فيمن تجب عليه زكاة الفطر؟ وعن تجب؟

يقول ابن رشد:

إن المسلمين أجمعوا على أن سائر المسلمين مخاطبون بوجوب زكاة الفطر ذكراناً كانوا أو إناثاً، صغاراً كانوا أو كباراً، عبيداً كانوا أو أحراراً؛ لحديث ابن عمر المتقدم: ((فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر على الناس)). إذاً على كل الناس، وفي نهاية الحديث يقول: ((على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين)). وبهذا يكون جميع المسلمين مخاطبين بها وبفرضيتها إلا ما شذ عن الليث الذي يقول: ليس على أهل العمود - أي: أهل البادية - زكاة الفطر، وإنما هي على أهل القرى، ولا حجة له في ذلك، فهذا شذوذ في خلاف الإجماع، وما شذ أيضاً من قول من لم يوجبها على اليتيم مع أنها كما علمنا زكاة أبدان أو زكاة رءوس ولست زكاة أموال.

وأما عن تجب؛ فقد اتفق علماء المسلمين على أنها تجب على المرء في نفسه أي: شخصه، وأنها زكاة بدن لا زكاة مال، وأنها تجب أيضاً في ولده الصغار عليه إذا لم يكن له مال، وكذلك في عبيده إذا لم يكن لهؤلاء العبيد مال، واختلفوا فيما سوى ذلك، أي: أن هناك اتفاق بين العلماء على وجوب زكاة الفطر وجوباً شخصياً على كل مسلم، ثم على أولاده، وعلى عبيده الذين ليس لهم أموال، أما من عدداً ذلك من الزوجات أو الأقارب ففيه خلاف بين العلماء.

تلخيص مذهب مالك في ذلك : أن زكاة الفطر تلزم الرجل عمن ألزمه الشرع النفقة عليه ، فتجب على كل شخص وعلى من يعولهم تجب عليه لنفسه ، وتجب عليه أيضاً لكل من تلزمه نفقته ، ووافقه في ذلك الشافعي وأحمد. إذاً هذا هو رأي الجمهور ، وإنما يختلفان من قبل اختلافهم فيمن تلزم المرء نفقته إذا كان معسراً ومن ليس تلزمه هذه النفقة ، فقال الشافعي : لا تلزمه فطرة زوجته وليس عليها أيضاً فطرة زوجها ، وكذلك أبو حنيفة خالف في الزوجة وقال : تؤدي عن نفسها ، وخالفهم أبو ثور في العبد إذا كان له مال فقال : إذا كان له مال زكى عن نفسه ولم يترك عنه سيده ، وبه قال أهل الظاهر ، والجمهور على أنه لا تجب على المرء في أولاده الصغار إذا كان لهم مال زكاة فطر ، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة ومالك ، وقال الحسن : هي على الأب وإن أعطاه من مال الابن كان ضامناً .

إذاً العلماء مختلفون فيمن تجب عليه هذه الزكاة؟ وعن الأشخاص الذين يلزم إخراج الزكاة عنهم؟ وهناك اتفاق بأن الزكاة على الشخص في نفسه وعلى أولاده الصغار إذا لم يكن لهم مال ، وعلى العبيد ، أما الزوجات ففيها خلاف ، وكذلك الأولاد إن كان لهم مال .

أما ما اختلف الفقهاء فيه من مسائل تخص العبيد؛ فهي أربع مسائل :

المسألة الأولى : وجوب زكاة العبد على السيد إذا كان له مال -أي : للعبد- وذلك مبني على أن العبد يملك أو لا يملك ، وكنا قد تناولنا هذه القضية من قبل في زكاة الأموال ، وذكرنا أن من الفقهاء من يرى أن الزكاة واجبة على العبيد ؛ لأنهم يملكون ، ومنهم من رأى أنه لا زكاة على العبيد ؛ لأنهم لا يملكون ، فالعبد وما ملكت يده لسيدة ، يقال مثل ذلك أيضاً في زكاة الفطر ، فهل على العبيد زكاة لأنفسهم أو أن زكاتهم على سيدهم؟ فهذه المسألة محل خلاف .

المسألة الثانية: في العبد الكافر، هل يؤدي سيده عنه زكاته، أم لا يؤديها؟ فقال مالك والشافعي وأحمد -أي: جمهور الفقهاء- : ليس على السيد في العبد الكافر زكاة؛ لأنه أيضاً لو كان حراً كافرًا فلا زكاة عليه، فكيف وهو أنقص من الحر! وقال الكوفيون: عليه الزكاة فيه -أي: على سيده- فما دام السيد مسلماً فالتكليف على السيد والعبد جزء من ملكه، فعليه زكاته؛ والسبب في اختلافهم -كما يقول ابن رشد-: اختلافهم في الزيادة الواردة في ذلك في حديث ابن عمر وهي قوله ﷺ: **((من المسلمين))** فإنه قد خُلف فيها نافع بكون ابن عمر أيضاً الذي هو راوي الحديث من مذهبه: إخراج الزكاة عن العبيد الكفار، والراوي إذا عمل بخلاف روايته، فإن ذلك يُضعف روايته، إذ لو كانت صحيحة لما قال بغيرها، وهنا قال ابن رشد: بوجوب الزكاة عن العبيد الكفار مع أنه الذي روى الحديث الذي فيه هذا القيد من المسلمين.

وللخلاف أيضاً سبب آخر: وهو كون الزكاة الواجبة على السيد في العبد، هل هي لمكان أن العبد يكلف، أو أنه مال؟ فمن قال: لمكان أنه مكلف، اشترط الإسلام؛ لأنه أول شروط التكليف، ومن قال: لمكان أنه مال، لم يشترط الإسلام، فإن المالية متحققة سواء كان مسلماً أو كافرًا، فتكون زكاة الفطر عنه كزكاة التجارة في العبيد، أو زكاة عروض التجارة، لأنه مال، قالوا: ويدل على ذلك إجماع العلماء على أن العبد إذا أعتق ولم يخرج عنه مولاه زكاة الفطر لا يلزمه إخراجها عن نفسه، وإن كان الشافعي يرى لزوم إخراجها عن نفسه بخلاف الكفار.

المسألة الثالثة: المكاتب، وهو العبد الذي يكتبه سيده على أن يدفع ذلك العبد مبلغاً من المال على أقساط وتسمى "تجوماً"، فإذا انتهى منها أصبح حراً، وقد شجع القرآن على ذلك وحث عليه في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾

وَأَنَّهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴿٢٣٣﴾ النور: ٢٣٣. وقد ورد عن بعض المفسرين: أن المكاتبين هم المقصودون بقوله تعالى في أصناف المستحقين للزكاة وفي الرقاب. وقال الإمام مالك وأبو ثور: يؤدي عن المكاتب سيده، يؤدي عنه زكاة الفطر، وقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد: لا زكاة عليه فيه؛ لأنه مستقل، كما أنه لا يزكي على نفسه لضعف ملكه، والسبب في اختلاف الفقهاء في ذلك: تردد المكاتب بين الحرية التي ينتظرها، والعبودية التي هي أصل له.

المسألة الرابعة: عبيد التجارة، أي: الشخص الذي يتاجر في العبيد - وقد كان ذلك في الماضي، أما الآن فالحمد لله لم يعد هناك تجارة في العبيد - فهؤلاء العبيد الذين يعدهم السيد للبيع والتجارة، هل عليه زكاة فطرهم؟

ذهب مالك والشافعي وأحمد إلى: أنه على السيد فيهم زكاة الفطر، وقال أبو حنيفة وغيره: ليس في عبيد التجارة صدقة - أي: زكاة - وسبب الخلاف معارضة القياس للعموم، ذلك أن عموم اسم العبيد أو اسم العبد يقتضى وجوب الزكاة في عبيد التجارة وغيرهم؛ لأن الجميع داخلون في مدلول كلمة عبد؛ وعند أبي حنيفة: أن هذا العموم مخصص بالقياس، وذلك هو اجتماع زكاتبين في مال واحد، أي: زكاة عروض التجارة، وزكاة الفطر، وكذلك اختلفوا في عبيد العبيد إلى فروع أخرى كثيرة.

وقد وضح الخطيب الشربيني هذا الموضوع - موضع زكاة الفطر عن العبيد - بمزيد من البيان والإيضاح، حيث قال - وهو يحكى كلام الشافعي وليس كلام الأئمة كما يحكى ابن رشد، أو كما يفعل ابن قدامة - : ولا فِطْرَة - أو لا فُطْرَة - على رقيق لا عن نفسه؛ لأنه مملوك، ولا عن غيره؛ لأنه لا يملك، أما غير المكاتب كتابة صحيحة فلعدم ملكه، وأما المكاتب فلضعف ملكه، إذ لا يجب عليه زكاة

ماله، ولا نفقة قريبه، ولا فُطرة على سيده عنه لاستقلاله، بخلاف المكاتب كتابة فاسدة، فإن فطرته على سيده وإن لم تجب عليه نفقته، وفي المكاتب كتابة صحيحة وجه: أنها تجب عليه فُطرته، وفُطرة زوجته ورقيقه في كسبه كنفقتهم، أما الفاسدة فتجب على سيده جزماً، ومن بعضه حر يلزمه من الفطرة قسطه، أي: بقدر ما فيه من الحرية وبأقيها على مالك الباقي؛ لأن الفطرة تتبع النفقة وهي مشتركة، أي: لو كان العبد مملوكاً لشخصين، أو نصفه حرّاً ونصفه رقيقاً، هذا حيث لا مهياة بينه وبين مالك بعضه -أي: لا قسمة- فإن كانت مهياة اختصت الفطرة بمن وقعت في نوبته، ومثله في ذلك العبد المشترك.

هذا ما بينه الخطيب الشربيني في هذه الجزئية.

الفصل الثالث: كم تجب هذه الزكاة؟ ومن أي الأموال تجب على المزكي؟

زكاة الفطر: مم تجب؟

وهي الأموال التي يجب أن تُخرج منها زكاة الفطر.

وفي ذلك يحكي ابن رشد -رحمه الله- اختلاف الفقهاء في الأموال التي يجب أن تخرج منها زكاة الفطر، حيث ذهب قومٌ منهم أبو حنيفة ومالك وأحمد: إلى أنها -أي: زكاة الفطر- تجب إما من البُر -أي: القمح- أو من التمر أو من الشعير أو الزبيب أو الأقط -أي: اللبن الجاف- إذا كان يستخدم قوتاً، ووجود: "أو"، و"أو" و"إما" بين هذه الأنواع الخمسة يدل على التخيير للشخص الذي تجب عليه زكاة الفطر، فهو مخير بين أن يخرجها من القمح، أو من الشعير، أو من التمر، أو الزبيب، أو من الأقط؛ لأن هذه الأنواع كلها قوت، وكلها تتدخر أيضاً، فهي أقوات عامة.

وذهب آخرون ومنهم الإمام الشافعي: إلى أن زكاة الفطر إنما تخرج من غالب قوت البلد، أو قوت المكلف بإخراجها، فإذا كان القوت شيئاً غير هذه الأنواع الخمسة أخرجت زكاة الفطر منه، أو كان قوت المكلف بإخراج الزكاة غير هذه الأنواع الخمسة أخرجته من غالب قوته، إذا العبرة هي قوت البلد، أو قوت المكلف عند الإمام الشافعي.

وهذا الذي قاله الإمام الشافعي، أيضاً حكاه عبد الوهاب تلميذ الإمام مالك عن المذهب المالكي.

ولتوضيح هذه الجزئية ننظر فيما قاله ابن قدامة -رحمه الله- حول هذا الموضوع: قال الخرقى: صاعاً بصاع النبي ﷺ وهو: خمسة أرطال وثلث، ثم قال ابن قدامة -رحمه الله-: وجملته -يعني: جملة بيان هذه المسألة- أن الواجب في صدقة الفطر صاع عن كل إنسان لا يجزئه أقل من ذلك من جميع أجناس المخرج، وبه قال: مالك، والشافعي، وإسحاق، ورؤي ذلك عن أبي سعيد الخدري، والحسن، وأبي العالية.

ورؤي عن عثمان بن عفان، وابن الزبير، ومعاوية: أنه يجزئ نصف صاع من البر خاصة، وهو مذهب سعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، وعمر بن عبد العزيز، وعروة بن الزبير، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وسعيد بن جبيرة، وأصحاب الرأي.

واختلفت الرواية عن علي، وابن عباس { والشعبي، فرؤي صاع، وروي نصف صاع، وعن أبي حنيفة في الزبيب روايتان: إحداهما: صاع، والأخرى: نصف صاع، واحتجوا بما روى ثعلبة عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال: ((صاع من قمح بين كل اثنين))، أي: أن الواجب على كل فرد نصف صاع، وعن عمرو

بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ بعث منادياً في فجاج مكة - أي : جوانب الطرقات فيها- : ((ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم، ذكر أو أنثى، حر أو عبد، صغير أم كبير، مدان من قمح أو سواها، صاع من طعام))، مدان من قمح أي : نصف صاع، وما سوى القمح : صاع من طعام ؛ لأن الصاع أربعة أمداد - كما سبق أن أشرنا من قبل، - قال الترمذي : هذا حديث صحيح حسن غريب.

وقال سعيد : حدثنا هشيم، عن عبد الخالق الشيباني، قال : سمعت سعيد بن المسيب يقول : ((كانت الصدقة تدفع على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر نصف صاع بر)) - أي : قمح -.

وقال هشيم : أخبرني سفيان بن حسين عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال : خطب رسول الله ﷺ ثم ذكر صدقة الفطر، وحض عليها وقال : ((نصف صاع من بُر، أو صاع من تمر، أو شعير عن كل حر، وعبد، ذكر، وأنثى))، وتلاحظون أنه ذكر في الأحاديث : البُر، والتمر، والشعير.

ثم يقول ابن قدامة لنا : ما روى أبو سعيد الخدري قال : ((كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله ﷺ صاعاً من طعام))، والمقصود من الطعام هنا القمح، أي : أنها كانت الطعام الغالب، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب، أو صاعاً من أقط، إذ ذكر الأصناف الخمسة، وبين فيها التخيير بكلمة : "أو"، وهذا ما ذكره ابن رشد - رحمه الله - عن جمهور الأئمة : من أنها تخرج من هذه الأصناف الخمسة، أو من أحدها، وأن المزكي مخير بين إخراج أيها، ثم يقول أبو سعيد الخدري : "فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية المدينة

فتكلم، فكان مما كلم الناس: إني لأرى مُدين من سمراء الشام -أي: القمح- تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك".

قال أبو سعيد: "فلا أزال أخرجُه كما كنت أخرجُه" -أي: الصاع- وروى ابن عمر: ((أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، فعدل الناس إلى نصف صاع من بر))، أي: كأن نصف الصاع من البر بديل عن صاع من التمر أو صاع من الشعير، متفق عليهما؛ ولأنه جنس يخرج في صدقة الفطر فكان قدره صاعاً كسائر الأجناس، أي: لماذا تتميز القمح بأنها نصف صاع، وهي كسائر الأجناس؟ وأحاديثهم لا تثبت عن النبي ﷺ قاله ابن المنذر، وحديث ثعلبة تفرد به النعمان بن راشد، قال البخاري: "هو يهيم كثيراً وهو صدوق في الأصل"، وقال مهني: ذكرت لأحمد حديث ثعلبة في صدقة الفطر: "نصف صاع من بُر"، فقال: ليس بصحيح إنما هو مرسل يرويه معمر بن جريح عن الزهري مرسلًا، قلت: من قبل من هذا؟ قال: من قبل النعمان بن راشد ليس هو بقوي في الحديث، وضعف حديث ثعلبة؛ ثم سألته عن ابن أبي صعير أمعروف هو؟ قال: من يعرف ابن أبي صعير؟ ليس معروفاً، وذكر أحمد وعلي بن المديني ابن أبي صعير فضعفاه جميعاً، وقال ابن عبد البر: ليس دون الزهري من يقوم به حجة.

وروى أبو إسحاق الجوزجاني: حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا حماد بن زيد، عن النعمان عن الزهري، عن ثعلبة، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: ((أدوا صدقة الفطر صاعاً من قمح -أو قال: بُر- عن كل إنسان صغير أو كبير))، وهذا حجة لنا -أي: للحنابلة- ولمن يقول: بأن التمر كغيره من الأنواع الخمسة، يكون المخرج منه صاعاً، قال الجوزجاني: والنصف صاع ذكره عن النبي ﷺ وروايته ليست تثبت، ولأن فيما ذكرناه احتياطاً للفرد، ومعاوضة للقياس.

ثم قال ابن قدامة - رحمه الله - : أن زكاة الفطر تخرج من كل حبة وثمره ثقتات ، يعني : عن عدم الأجناس المنصوص عليها - أي : الخمسة التي ذكرها - يجزئه كل مقتات من الحبوب والثمار ، فإذا كان أهل بلد قوتهم الفول أو العدس أو نحو ذلك ، فإنها تجزئ من هذه الحبوب ، وكذلك إذا كان طعامهم ثماراً غير التمر أو الزبيب فإنها تجزئ مما يقتاتون من هذه الثمار ، وظاهر هذا أنه لا يجزئه المقتات من غيرها كاللحم واللبن ، وقال أبو بكر : يعطي ما قام مقام الأجناس المنصوص عليها عند عدمها ، وقال ابن حامد : يجزئه عند عدمها الإخراج مما يقتاتته الناس كالذرة ، والدخن ، ولحوم الحيتان ، والأنعام ولا يردون إلى أقرب قوت الأمصار ، أي : لا تكلف من يخرج زكاة الفطر أن يخرجها من غالب قوت أقرب البلاد إليه ، وإنما مما عنده ومما يقتاتته كما قال الإمام الشافعي عند ابن رشد - رحمه الله .

ويقول الحرقي أيضاً في هذا المقام : وإن أعطى أهل البادية الأقط - أي : اللبنة الجاف - صاعاً أجزأ إذا كان ذلك قوتهم ، ثم قال ابن قدامة في التعليق على ذلك : أكثر أهل العلم يوجبون صدقة الفطر على أهل البادية ، روي ذلك عن ابن الزبير - وسبق أن علمنا من كلام ابن رشد أن الليث له رأي شاذ وهو : عدم وجوب زكاة الفطر على أهل البادية ، لكن أكثر أهل العلم يوجبونها على الجميع ؛ لأنها زكاة أبدان ، وليست زكاة أموال - أي : وجوب الزكاة على الجميع ، وبه قال سعيد بن المسيب والحسن ، ومالك ، والشافعي ، وابن المنذر وأصحاب الرأي .

وقال عطاء ، والزهري ، وربيعة ، كما قال ابن رشد والليث : لا صدقة عليهم ، ولكن يضعف ابن قدامة كلامهم ، ويقدم الدليل على وجوبها عليهم بقوله : لنا عموم الحديث ؛ ولأنها زكاة فوجبت عليهم كزكاة المال ، ولأنهم مسلمون

فيجب عليهم صدقة الفطر كغيرهم، إذا ثبت هذا فإنه يجزئ أهل البادية إخراج الأقط إذا كان قوتهم، وكذلك من لم يجد من الأصناف المنصوص عليها - أي: الخمسة: البر والشعير والتمر والزبيب والأقط - يخرج من سواها، فأما من وجد سواها فهل يجزئ؟ على روايتين:

إحدهما: يجزئه، والثانية: لا يجزئه.

يضيف أيضاً ابن قدامة - ونحن نختصر في هذا المقام - : أن اختيار أبي عبد الله - أي: أحمد بن حنبل - إخراج التمر، وبهذا قال مالك، قال ابن المنذر: واستحب مالك إخراج العجوة منه، واختار الشافعي وأبو عبيد إخراج البُر، وقال بعض أصحاب الشافعي: يحتمل أن يكون الشافعي قال ذلك؛ لأن البر كان أعلى في وقته ومكانه، ولأن المستحب أن يخرج أغلاها ثمناً، وأنفسها، لقول النبي ﷺ وقد سئل عن أفضل الرقاب فقال: ((أغلاها ثمناً، وأنفسها عند أهلها))، وإنما اختار أحمد إخراج التمر؛ اقتداءً بأصحاب رسول الله ﷺ.

إذن، نحن أمام الأصناف الخمسة التي ذكرها العلماء استناداً إلى أحاديث رسول الله ﷺ وهي: البر - أي: القمح - والشعير والتمر والزبيب والأقط، وقد نص الحرقى على ذلك وقال: "ومن قدر على التمر أو الزبيب أو البر أو الشعير أو الأقط فأخرج غيره لم يجزه"، أي: يجب الوقوف عند هذه الأصناف الخمسة لحين عدمها، فإذا عدت لجأنا إلى غيرها، أما طالما كانت موجودة فلا يجزئ الإخراج من غيرها، هذا ظاهر المذهب وهذا قول بعض العلماء، وإن كان هناك أقوال أخرى تتعلق بأصنافٍ أخرى، أو بقيمة هذه الأنواع.

يقول الخطيب الشربيني في هذه الجزئية:

ويجب الصاع من غالب قوت بلده إن كان بلدياً، أي: مقيماً في بلد، وإن لم يكن من أهل هذا البلد فمن غالب قوت محله؛ لأن ذلك يختلف باختلاف النواحي، فبعض البلاد يكون غالب قوتها قمحاً، والبعض الآخر يكون غالب قوتها الشعير، وأخرى يكون غالب قوتها التمر، وقيل: من غالب قوته شخصياً على الخصوص، وقيل: يتخير بين جميع الأقوات، ف: "أو" في الخبرين السابقين على الأولين للتنويع، وعلى الثالث للتخيير، والمعتبر في غالب القوت غالب قوت السنة، كما في (المجموع) لا غالب قوت وقت الوجوب، خلافاً للغزالي في وسيطه.

ثم يضيف - رحمه الله -: ويجزئ القوت الأعلى عن القوت الأدنى؛ لأنه زاد خيراً فأشبهه ما لو دفع بنت لبون عن بنت محاض، وقيل: لا يجزئ، والاعتبار في الأعلى والأدنى بالقيمة في وجه رفقا بالمساكين، وبزيادة الاقتيات في الأصح؛ لأنه المقصود، ثم فرع على ذلك فقال:

القول الأول: فالبر - أي: القمح - لكونه أنفع اقتياتاً خيراً من التمر والأرز ومن الزبيب والشعير، والأصح أن الشعير خيراً من التمر؛ لأنه أبلغ في الاقتيات، وأن التمر خيراً من الزبيب أيضاً؛ لأنه أبلغ في الاقتيات، فالشعير خيراً منه بالأولى.

القول الثاني: أن التمر خيراً من الشعير، وأن الزبيب خيراً من التمر، نظراً إلى القيمة المالية، وعلى القول الأول ينبغي أن يكون الشعير خيراً من الأرز، وأن الأرز خيراً من التمر، وله أن يخرج عن نفسه من قوته الواجب، وعن قريبه أو من تلزمه فطرته كزوجته أو عبده أو من تبرع عنه بإذنه، أعلى منه؛ لأنه زاد خيراً.

على كل حال نحن أمام قولين للفقهاء:

القول الأول: أن الزكاة لا تخرج عن الأصناف الخمسة المنصوص عليها في أحاديث النبي ﷺ وهي: البر أو التمر أو الشعير أو الزبيب أو الأقط، وأن المزكي مخير بين هذه الأصناف الخمسة.

القول الثاني: قول الشافعي: أن الواجب على المزكي هو غالب قوت البلد، أو قوت نفسه، إذا لم يقدر على قوت البلد.

ما السبب في اختلاف الفقهاء على هذين الرأيين؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : سبب اختلافهم هو الاختلاف في مفهوم حديث أبي سعيد الخدري الذي رواه الجماعة الذي قال: ((كنا نخرج زكاة الفطر في عهد رسول الله ﷺ صاعاً من طعام - أي: قمح - أو صاعاً من شعير أو صاعاً من أقط أو صاعاً من تمر))، وفي رواية: ((أو صاعاً من زبيب))، فمن فهم من هذا الحديث التخيير، اتباعاً لكلمة: "أو"، قال: أي أخرج من هذا أجزأ عنه - أي: أي نوع - . ومن فهم منه أن اختلاف المخرج ليس سببه الإباحة، وإنما سببه اعتبار قوت المخرج أو قوت غالب البلد قال بالقول الثاني، أي: يخرج من غالب قوت البلد أو من غالب قوته إن لم يقدر على قوت البلد.

ثم نقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى قضية الصاع، فيقول: وأما كم يجب إخراجه عن كل فرد؟

يبين هنا أن العلماء اتفقوا على أنه لا يؤدي في زكاة الفطر من التمر والشعير أقل من صاع، لثبوت ذلك في حديث ابن عمر، إذا الصاع في التمر والشعير محل

اتفاق، ولا يجوز ولا يجزئ أقل من ذلك، أما القمح فاختلّفوا في قدر ما يؤدّى منه، فقال مالك والشافعي وأحمد: لا يجزئ منه أقل من صاع؛ لأنه مثله مثل باقي الأصناف في الاقتيات أو في القيمة أو في الذكر، وقال أبو حنيفة وأصحابه: يجزئ من القمح نصف صاع، كما فعل معاوية < والسبب في اختلافهم هو تعارض الآثار، وذلك أنه جاء في حديث أبي سعيد الخدري أنه قال: ((كنا نخرج زكاة الفطر في عهد رسول الله ﷺ صاعاً من طعام - أي: من قمح - أو صاعاً من شعير أو صاعاً من أقط أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب))، وظاهره أنه أراد بالطعام القمح.

وروى الزهري أيضاً عن أبي سعيد عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال في صدقة الفطر: "صاعاً من بر بين اثنين - أي: عن الواحد نصف - أو صاعاً من شعير - ولم يقل بين اثنين - أو تمر عن كل واحد" أخرجه أبو داود وقال المحقق - رحمه الله - : سنده ضعيف، ورُوي عن ابن المسيب أنه قال: ((كانت صدقة الفطر على عهد رسول الله ﷺ نصف صاع من حنطة - أي: قمح - أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر)) رواه الطحاوي والبيهقي، وقال ابن عبد الهادي: إنه مرسل صحيح.

فمن أخذ بهذه الأحاديث قال: نصف صاع من البر، ومن أخذ بظاهر حديث أبي سعيد الخدري وقاس البر في ذلك على الشعير، أو على غيره، سوى بينهما في الوجوب.

الفصل الرابع: متى تجب عليه زكاة الفطر؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

وأما متى يجب إخراج زكاة الفطر؟ فإنهم اتفقوا على أنها تجب في آخر رمضان لحديث ابن عمر: ((فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان)) رواه الجماعة، واختلفوا في تحديد الوقت، فقال مالك في رواية ابن القاسم عنه: تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر، وروى عنه أشهب: أنها تجب بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان، وبالقول الأول -أي: بطلوع الفجر من يوم الفطر- قال أبو حنيفة، وبالقول الثاني -غروب الشمس من آخر يوم من رمضان- قال الشافعي، إذًا من هذا نفهم أن الفقهاء قد اتفقوا على أن زكاة الفطر تجب في آخر رمضان.

لكن ما حدود وقت هذا الأخير؟

بين ابن رشد اختلاف الفقهاء في تحديد هذا الوقت في آخر رمضان:

فعن مالك وأبي حنيفة: أنه طلوع الفجر من يوم الفطر.

وعن مالك أيضاً رواية، ومعه الشافعي: أنها تجب بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان.

سبب اختلاف الفقهاء في هذه القضية:

سبب اختلافهم كما يقول ابن رشد هو: هل زكاة الفطر عبادة متعلقة بيوم العيد؟ أو بخروج شهر رمضان؟ لأن ليلة العيد ليست من شهر رمضان، ثم يقول: وفائدة هذا الاختلاف في المولود يولد قبل الفجر من يوم العيد، وبعد مغيب الشمس، هل تجب عليه زكاة الفطر أم لا تجب؟

يلحق الخطيب الشربيني على ذلك فيقول -رحمه الله-: تجب زكاة الفطر بأول ليلة العيد في الأظهر؛ لأنها مضافة في الحديث إلى الفطر من رمضان في الخبرين

الماضيين، والثاني تجب بطلوع الفجر يوم العيد؛ لأنها قربة، أي: تقرب إلى الله متعلقة بالعيد فلا يتقدم وقتها عليه كالأضحية.

إذن، الخطيب الشرييني يحكي عن الشافعي، وعن الشافعية القولين:

القول الأول: ويسميه الأظهر: بأنها تجب بأول ليلة العيد، وأول ليلة العيد هو غروب شمس آخر يوم من رمضان؛ لأن الليلة من المغرب إلى الصباح هي ليلة عيد الفطر.

القول الثاني: ويحكي أنها تجب بطلوع الفجر يوم العيد؛ لأن هذا الفجر هو بداية يوم العيد، لأنها قربة متعلقة بالعيد، فلا يتقدم وقتها عليه؛ وهما القولان اللذان حكاهما ابن رشد عن مالك وأبي حنيفة: بأنها تجب بطلوع الفجر، والقول الآخر قول الشافعي الذي سماه الشرييني الخطيب الأظهر: بأنها تجب بغروب شمس آخر يوم من أيام رمضان، وهو أول ليلة العيد.

القول الثالث: تجب بمجموع الوقتين؛ لتعلقها بالفطر من رمضان، والعيد جميعاً، وعلى الأول لا بد من إدراك جزء من رمضان مع الجزء المذكور، قال الإسناوي: ويظهر أثر ذلك فيما إذا قال لعبده: أنت حر مع أول جزء من ليلة العيد، أو مع آخر جزء من رمضان، أو قاله لزوجته -أي: بلفظ الطلاق- أو كان هناك مهياة في رقيق بين اثنين بليلة ويوم، أو نفقة قريب بين اثنين، يعني: يريد أن يقول: هل العبرة بأول الليلة أو ببداية النهار؟ لأن وقت الوجوب يتعلق بأحد هذين الأمرين، وقضية كلام المصنف -أي: النووي صاحب (المنهاج)-: أن من أدّى فطرة عيد قبل الغروب ثم مات المخرج فانتقل إلى ورثته وجب الإخراج.

قال الأذرعي: وهو المذهب، فتخرج زكاة الفطر على الأظهر عمّن مات بعد الغروب ممن يؤدي عنه من زوجة وعبد وقريب؛ لأنه حضر أول الوجوب وهو

غروب شمس آخر يوم من رمضان دون من وُلد، أي: من ولد بعد الغروب لا تجب، وهذا الذي حكاه ابن رشد - رحمه الله - من أن فائدة هذا الاختلاف في المولود يولد قبل الفجر من يوم العيد وبعد مغيب الشمس هل تجب عليه أم لا تجب؟ وعلى القول الثاني: أي: القول بالفجر بوجوبها بالفجر ينعكس الحكم، وعلى القول الثالث: لا وجوبَ فيهما؛ لأنهما لم يدركا جزءاً من رمضان.

ويسن ألا تؤخر زكاة الفطر عن صلاة العيد، للأمر به قبل الخروج إليها في الصحيحين، والتعبير بالصلاة جرى على الغالب من فعلها أول النهار، فإن أخرت استحب الأداء أول النهار؛ للتوسعة على المستحقين، قال الإسنوي: ويمكن أن يقال باستحباب تأخيرها لانتظار قريب أو جارٍ ما لم يخرج الوقت على قياس زكاة المال.

أيضاً ابن قدامة - رحمه الله - يتناول هذه الجزئية بشيء من التفصيل حيث يقول - رحمه الله -: فأما وقت الوجوب وجوب الزكاة فهو وقت غروب الشمس من آخر يوم من رمضان، فإنها تجب - أي: زكاة الفطر - بغروب الشمس من آخر شهر رمضان، فمن تزوج، أو ملك عبداً، أو وُلد له ولد، أو أسلم قبل غروب الشمس فعليه الفطرة، وإن كان بعد الغروب لم تلزمه، ولو كان حين الوجوب معسراً ثم أيسر في ليلته تلك، أو في يومه لم يجب عليه شيء، ولو كان في وقت الوجوب موسراً، ثم أعسر لم تسقط عنه اعتباراً بحالة الوجوب، ومن مات بعد غروب الشمس ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر نص عليه أحمد، وبما ذكرنا في وقت الوجوب قال الثوري وإسحاق ومالك في إحدى الروايتين عنه، والشافعي في أحد قوليه.

وقال الليث وأبو ثور وأصحاب الرأي: تجب بطلوع الفجر يوم العيد وهي رواية أيضاً عن مالك كما ذكر ابن رشد؛ لأنها قرينة تتعلق بالعيد، فلم يتقدم وجوبها يوم العيد، وهي رواية عن مالك كالأضحية كما ذكر الخطيب الشربيني.

الفصل الخامس : مَنْ تجوز له هذه الزكاة ، ولن تصرف؟

أما لمن تصرف ؛ فأجمعوا - هكذا يقول ابن رشد - على أنها تصرف لفقراء المسلمين ؛ لقوله ﷺ : ((أغنوهم عن السؤال في هذا اليوم)) ، أي : الفقراء والمساكين . أخرج البيهقي والدارقطني .

لكنهم اختلفوا في أهل الذمة : هل تجوز زكاة الفطر لفقراء الذمة أو لا تجوز؟ جمهور العلماء على أنها لا تجوز لهم ، وقال أبو حنيفة - خلافاً لأبي يوسف - : تجوز لهم ، والواقع أن في هذا الرأي انفتاحاً ويراً بأهل الذمة الذين بين الله تعالى في كتابه الكريم أنه لم ينهنا عن ذلك بقوله : ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ فكلمة البر : أن تبروهم ، كلمة جامعة لكل أنواع الخير ، إذا الأولى في ذلك الأخذ بقول أبي حنيفة - رحمه الله - بأن زكاة الفطر كما تجوز للمسلمين تجوز لأهل الذمة ؛ لأنهم مواطنون .

وسبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو هو : هل سبب جوازها هو الفقر فقط ، أو الفقر والإسلام معاً؟

من قال : سبب الوجوب الفقر والإسلام - وهم الجمهور - لم يجز زكاة الفطر للذميين ، ومن قال : سببها الفقر فقط أجازها لهم ؛ لأن صفة الفقر تتحقق فيهم كما تتحقق في غيرهم من المسلمين ، واشتراط قوم في أهل الذمة الذين تجوز لهم زكاة الفطر أن يكونوا رهباناً أي : على درجة من العبادة والتقرب إلى الله ، وأجمع المسلمون على أن زكاة الأموال لا تجوز لأهل الذمة ، لقوله ﷺ : ((صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم)).

وفي ذلك يقول ابن قدامة -رحمه الله- كما يقول الخرقي: ويُعطي صدقة الفطر لمن يجوز أن يُعطى صدقة الأموال، وإنما كانت كذلك؛ لأن صدقة الفطر زكاة فكان مصرفها مصرف سائر الزكوات؛ ولأنها صدقة، فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾، ولا يجوز دفعها إلى من لا يجوز دفع زكاة المال إليه، ولا يجوز دفعها إلى ذمي، وبهذا قال مالك والليث والشافعي وأبو ثور، أي: جمهور العلماء، وقال أبو حنيفة: يجوز، وهو الذي نيل إليه ونرجحه.

حكم إخراج زكاة الفطر قبل ليلة العيد أو قبل فجر يوم العيد:

علمنا فيما مضى أن زكاة الفطر لا تجب إلا ليلة العيد أو بفجر يوم العيد هذا هو الوجوب، بمعنى التكليف الشرعي، أما الجواز فيجوز إخراجها قبل يوم العيد بيومين أو ثلاثة، وقيل: بنصف الشهر، وقيل بالشهر كله، وقيل: لمدة سنة، أي: من بداية العام، وكل ذلك موجود ومتاح عند ابن قدامة -رحمه الله- فالعبرة أو نظر في المصلحة، ونخرج الزكاة بناء على ذلك، فحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، يقول الخرقي: وإن قدمها قبل ذلك -أي قبل يوم العيد- بيوم أو يومين أجزاءه، ويقول ابن قدامة: يجوز تقديم الفطرة قبل العيد بيومين ولا يجوز أكثر من ذلك، هذا كلام ابن قدامة أو المذهب، لكن قال ابن عمر: ((كانوا يعطونها قبل الفطر بيوم أو يومين))، وقال بعض أصحابنا: يجوز تعجيلها من بعد نصف الشهر -أي شهر رمضان- من نصف رمضان، كما يجوز تعجيل آذان الفجر والدفع من مزدلفة بعد نصف الليل، وقال أبو حنيفة: ويجوز تعجيلها من أول الحول أي من بداية السنة، لأنها زكاة، وقد علمنا ونحن نتدارس أحكام الزكاة أنه يجوز تعجيلها، فزكاة الفطر زكاة أشبهت زكاة المال، وقال الشافعي: يجوز إخراجها من أول شهر رمضان، لأن سبب الصدقة الصوم والفطر عنه، فإذا وجد أحد السببين جاز تعجيلها كزكاة المال بعد ملك النصاب.

كتاب الصيام
معنى الصوم وحكمه وأركانه

عناصر الدرس

العنصر الأول : معنى الصوم وحكمه، زمن الوجوب، الرؤية ٢٦٣

العنصر الثاني : الإمساك، والنية، والطهارة من الجنابة ٢٩٧

معنى الصوم وحكمه، زمن الوجوب، الرؤية

١. معرفة معنى الصوم، وحكمه:

قسم ابن رشد - رحمه الله - أحكام الصيام إلى قسمين:

القسم الأول: في الصوم الواجب.

والقسم الثاني: في الصوم المندوب إليه.

والصوم الواجب ينقسم أيضاً قسمين:

أحدهما: ما يتعلق بالصوم.

الآخر: ما يتعلق بالفطر.

فأما الصوم: فإنه ينقسم إلى جملتين:

الأولى: في معرفة أنواعه.

والثانية: في معرفة أركانه.

والكلام في الفطر أيضاً ينقسم قسمين:

الأول: في معرفة المفطرات.

والثاني: في معرفة المفطرين.

ما قاله الخطيب الشرييني - رحمه الله - في هذا الموضوع:

يقول الخطيب الشرييني - رحمه الله - : الصوم لغة: الإمساك، ومنه قوله تعالى حكاية

عن مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ لمريم: ٢٦، أي إمساكاً وسكوتاً عن الكلام.

وشرعاً: إمساك عن المفطر على وجه مخصوص، أي ليس إمساكاً مطلقاً، ولكنه إمساك من نوع مخصوص في فترة محددة.

والأصل في وجوبه - أي وجوب شهر رمضان قبل الإجماع مع ما يأتي - : آية كتب عليكم الصيام: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وحديث ((بني الإسلام على خمس))، وقد فرض صوم شهر رمضان في شعبان من السنة الثانية من الهجرة.

وأركانه ثلاثة: صائم، ونية، وإمساك عن المفطرات، هذا ما يقوله الخطيب الشربيني، ولكنه لنا مع ابن رشد - رحمه الله - شيء آخر، يقول أيضاً: يجب صوم رمضان للأدلة السابقة، وهو - أي الصيام - معلوم من الدين بالضرورة، - أي بديهياً - فمن جحد وجوبه فهو كافر، إلا أن يكون قريب العهد بالإسلام، أو نشأ بعيداً عن العلماء، ومن ترك صومه، - الكلام هنا عن صوم رمضان - ومن ترك صومه غير جاحداً من غير عذر كمرض وسفر، كأن قال الصوم واجب علي ولكن لا أصوم، حبس، ومنع الطعام والشراب نهائياً، ليحصل له صورة الصوم بذلك، وقد سمي رمضان من الرمض وهو شدة الحر، لأن العرب لما أرادت أن تضع أسماء الشهور وافق أن الشهر المذكور كان في شدة الحر، فسمي بذلك، كما سمي الربيعان أي: ربيع الأول وربيع الثاني لموافقتهما زمن الربيع، وما قيل من أنه سمي بذلك لأنه يرمض الذنوب أي: يجرقها ويزيلها ضعيف، لأن التسمية ثابتة قبل الشرع، وذكر في "اللسان" قولاً ثالثاً في سبب تسميته بـرمضان حيث قال صاحب "اللسان": وشهر رمضان مأخوذ من رمض الصائم يرمض إذا حر جوفه من شدة العطش، قال المعلق: وهذا القول مردود بنفس ما رد به القول السابق من أن التسمية ثابتة قبل الشرع، قال ابن عبد السلام: وهو أي شهر رمضان أفضل الأشهر، وفي الحديث: ((رمضان سيد

الشهور))، ولا يكره قول رمضان بدون الشهر على الأصح في شرحي "المهذب"، و"مسلم"، وما نقله أكثر الأصحاب من كراهته - أي كلمة رمضان دون كلمة شهر رمضان - لحديث ورد فيه ضعفه البيهقي وغيره.

وبنحو ما قال الخطيب الشربيني، قال أيضاً ابن قدامة - رحمه الله - مع تغيير في بعض الأساليب والأدلة حيث يقول: الصيام في اللغة الإمساك، يقال صام النهار إذا وقف سير الشمس، وقال الشاعر:

خيل صيام وخيل غير صائمة ❖ تحت العجاج وأخرى تعلق اللجما

العجاج: أي: الغبار، يعني بالصائمة المسكة عن الصهيل.

والصوم في الشرع: عبارة عن الإمساك عن أشياء مخصوصة في وقت مخصوص يأتي بيانه - إن شاء الله تعالى.

وصوم رمضان واجب، والأصل في وجوبه الكتاب والسنة، والإجماع؟:

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، الآية وما بعدها إلى قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، بلام الأمر التي تفيد الوجوب.

وأما السنة: فقول النبي ﷺ: ((بني الإسلام: - وذكر منها - صوم رمضان))، وأضاف عن طلحة بن عبيد الله: أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ نائر الرأس، فقال: يا رسول الله! أخبرني ماذا فرض الله علي من الصيام؟ قال: ((شهر رمضان، قال: هل علي غيره؟ قال: لا، إلا أن تتطوع شيئاً، قال: فأخبرني ماذا فرض الله علي من الزكاة؟ فأخبره رسول الله ﷺ بشرائع الإسلام، قال: والذي أكرمك لا أتطوع شيئاً، ولا أنقص مما فرض الله علي شيئاً، فقال النبي ﷺ أفلح

إن صدق أو دخل الجنة إن صدق))، هي قصة الأعرابي المشهورة والمعروفة والتي سبق ذكرها، متفق عليهما.

وأجمع المسلمون على وجوب صيام شهر رمضان، وقد ورد في فضله أحاديث عديدة منها أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا جاء رمضان فتحت أبواب الجنة))، متفق عليه.

وروي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا تقولوا جاء رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى))، فيتعين حمل هذا على أنه لا يقال ذلك غير مقترن بما يدل على إرادة الشهر لثلا يخالف الأحاديث الصحيحة، والمستحب مع ذلك أن يقول: شهر رمضان، كما قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، واختلف في المعنى الذي لأجله سمي رمضان، فروى أنس عن النبي ﷺ أنه قال: ((إنما سمي رمضان لأنه يحرق الذنوب))، قال المعلق: وهذا لا يصح حديثاً، وله وجه في اللغة لأن الرمضاء شدة حر الشمس، ورمضت الفصال احترقت أخفافها من الرمضاء.

قال ابن قدامة: فيحتمل أنه أراد أنه شرع صومه دون غيره، ليوافق اسمه معناه، وقيل: هو اسم موضوع لغير معنى، كسائر الشهور، وقيل: غير ذلك، والصوم المشروع هو: الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس، روي معنى ذلك عن عمر، وابن عباس، وبه قال: عطاء، وعوام وأهل العلم، يعني: جمهور أهل العلم، ورُوي عن علي < أنه لما صلى الفجر قال: "الآن حين تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود"، وعن ابن مسعود نحوه، وقال مسروق: "لم يكونوا يعدون الفجر فجركم، إنما كانوا يعدون الفجر الذي يملأ البيوت والطرق"، أي: بالنور والضياء، وهذا قول الأعمش، يرد ابن قدامة

على أصحاب هذا القول الذي يؤجل الإمساك إلى ما بعد صلاة الفجر بقوله :
ولنا قول الله - تعالى - : ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾
[البقرة: ١٨٧] يعني : بياض النهار من سواد الليل ، وهذا يحصل بطلوع الفجر
الصادق ، قال ابن عبد البر في قوله النبي ﷺ : ((إن بلالاً يؤذن بليل فكلوا واشربوا
حتى يؤذن ابن أم مكتوم)) ، كان بلال يؤذن ليوقظ الناس قبل الأذان الحقيقي أو
الفجر الصادق ، لذلك نبه النبي ﷺ بقوله : ((كلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم
مكتوم)) ، أي في الفجر الصادق ، وفي هذا دليل على أن الخيط الأبيض هو الصباح ،
وأن السحور لا يكون إلا قبل الفجر ، وهذا إجماع لم يخالف فيه إلا الأعمش وحده
فشذ ، ولم يعرّج أحد على قوله ، والنهار الذي يجب صيامه من طلوع الفجر إلى
غروب الشمس ، قال : هذا قول جماعة علماء المسلمين ؛ لذلك فنحن ننبه بهذا
الكلام على ما يفعله بعض الشباب من أنهم يؤخرون الفجر أو يؤخرون الإمساك
إلى عموم ضوء النهار أو بعد صلاة الفجر ، بل إن بعضهم أيضاً يؤجل الأذان
والصلاة إلى الإسفار أي : وضوح الرؤية بظهور النهار.

كلام ابن رشد - رحمه الله - الذي يقسم كتاب الصيام قسمين :

أحدهما : في الصوم الواجب .

والآخر : في المندوب إليه .

ثم يقول : والنظر في الصوم الواجب ينقسم إلى قسمين أحدهما في الصوم ،
والآخر في الفطر ، أما القسم الأول وهو الصيام فإنه ينقسم أولاً إلى جملتين :

إحداهما : معرفة أنواع الصيام الواجب .

والأخرى : معرفة أركانه .

وأما القسم الذي يتضمن النظر في الفطر فإنه ينقسم:

- إلى معرفة المفطرات.
 - وإلى معرفة المفطرين وأحكامهم.
- فلنبداً بالقسم الأول من هذا الكتاب، وبالجملة الأولى منه وهي: معرفة أنواع الصيام، فنقول: هذا ما جعله ابن رشد - رحمه الله - مدخلاً لتناول كتاب الصيام وبيان أحكامه، القسم الأول من الصوم المفروض:

الجملة الأولى: أنواع الصيام الواجب:

إن الصوم الشرعي منه واجب ومنه مندوب إليه، والواجب كما يقول جمهور العلماء يقصد به الفرض، والمندوب إليه أي: السنة، والمستحب، يترك المندوب ويبدأ الكلام عن الواجب، ويقسمه ثلاثة أقسام الواجب أي الفرض ثلاثة أقسام: منه ما يجب للزمان نفسه وهو صوم شهر رمضان بعينه، تلك هي الفريضة المعروفة متعلقة بالزمان، وهو صيام شهر رمضان دون غيره كما قال الله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، أي رأى هلاله وثبت عنده. ومنه ما يجب لعله وهو صيام الكفارات. ومنه ما يجب بإيجاب الإنسان ذلك على نفسه، وهو صيام النذر.

نحن إذاً أمام ثلاثة أنواع من الصيام الواجب:

- النوع الأول:** صيام فريضة شهر رمضان بذاته، وذلك ما يجب للزمان.
- النوع الثاني:** ما يجب للكفارات، ككفارة الظهار أو كفارة القتل الخطأ، أو كفارة الجماع في شهر رمضان، أو كفارة الإيلاء أو نحو ذلك، الكفارات قد تكون صياماً وهي واجبة، إذا لم يوجد البديل الآخر.

النوع الثالث: ما يوجب الإنسان على نفسه، كأن يقول لله علي صيام يوم أو أكثر، فهذا نذر أوجبه صاحبه على نفسه، يجب عليه الوفاء به كما قال تعالى: ﴿وَلْيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ﴾ [الحج: ٢٢٩]، ثم ينتقل ابن رشد لبيان المقصود فيقول: والذي يتضمن هذا الكتاب القول فيه من أنواع هذه الواجبات هو صوم شهر رمضان فقط، أي: أنه سيؤجل الحديث عن النوعين الآخرين: الكفارات، والنذور إلى موضع كل منهما من هذا الكتاب، أما صوم الكفارات فيذكر عند ذكر المواضع التي تجب منها الكفارة، وكذلك صوم النذر يذكر في كتاب النذور. فأما صوم شهر رمضان يبين في هذه الفقرة حكمه وأدلته فيقول: إنه واجب بالكتاب، والسنة، والإجماع، كما ذكرنا عند كل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني، ويذكر ابن رشد -رحمه الله-: الآيات، والأحاديث التي سبق أن أشرنا إليها، ثم يقول:

وأما الإجماع: فإنه لم يُنقل إلينا خلاف عن أحد من الأئمة في ذلك، أي: في وجوب صيام شهر رمضان، وأما على من يجب صوم شهر رمضان وجوباً غير مخير أي: لا خيار فيه ولا عذر، فهو المسلم، البالغ، العاقل، الحاضر، -أي المقيم وليس مسافراً- الصحيح وليس مريضاً، إذا لم تكن فيه الصفة المانعة من الصوم، بالنسبة للنساء: وهي الحيض، والنفاس، وهذا لا خلاف فيه لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، إذا يجب الصوم على المسلم، البالغ، العاقل، المقيم غير المسافر، الصحيح غير المريض، وهذا بالنسبة للرجال، والنساء، يُزاد شرط آخر للنساء: وهو أن تكون المرأة خالية من الحيض، والنفاس، فإنه لا يجوز لها أن تصوم، ويجب عليها أن تفطر، ويجب عليها القضاء، وليس على النساء قضاء الصلاة مع أنها ركن أيضاً لكن لأنها تتكرر في أيام آخر، وشهر رمضان لا يتكرر طولبن بقضاء الصيام ولم يطلب

منهن قضاء الصلاة كما تقول السيدة عائشة > ((كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نأمر بقضاء الصلاة))، هذه الشروط لا خلاف فيها بين العلماء، بهذا نكون قد انتهينا من الجملة الأولى التي عرفنا فيها أنواع الصيام الواجب، وعرفنا فيها أيضاً أدلة وجوب صوم شهر رمضان من الكتاب والسنة والإجماع، وعرفنا فيها أيضاً من يجب عليه هذا الصوم وجوباً غير محير.

الجملة الثانية: في بيان ومعرفة أركان الصوم:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: الأركان ثلاثة: اثنان متفق عليهما، وهما: الزمان، والإمساك عن المفطرات، والثالث مختلف فيه: وهو النية، والمقصود بالأركان: يعني حقيقة الصيام لا توجد حقيقته إلا بوجود هذه الأركان، اثنان من الأركان متفق عليهما وهما: الزمان أي: الشهر شهر رمضان والأيام أيام هذا الشهر، والإمساك في هذه الأيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن جميع المفطرات.

الركن الثالث: هل تلزم النية في ذلك أم لأن صوم رمضان لا يزاحمه واجب آخر؟ أي: أنه واجب مضيق لا يدخل معه غيره فلا يحتاج إلى النية، لذلك اختلف الفقهاء في النية كما سيأتي بيانه،

الركن الأول عند ابن رشد: الزمان:

أما الركن الأول: الذي هو الزمان فإنه ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: زمان الوجوب وهو: شهر رمضان، لأننا قلنا في بداية بيان أنواع الصيام الواجب النوع الأول: ما يجب للزمان نفسه، وهو صوم شهر رمضان، إذاً محل الزمان هو شهر رمضان.

الآخر: أي: الزمان الآخر أو القسم الآخر من الزمان: زمان الإمساك هل نمسك شهر رمضان كله أياماً وليالي أم سيكون الإمساك في الأيام فقد دون الليالي؟.

القسم الآخر: زمان الإمساك عن المفطرات وهو أيام هذا الشهر دون الليالي.

ثم يقول: يتعلق بكل واحد من هذين الزمانين مسائل -قواعد- اختلفوا فيها، فلنبداً بما يتعلق من ذلك بزمان الوجوب، لأنه قسم الزمان إلى قسمين، وكل ذلك في الركن الأول: الزمان ينقسم إلى قسمين:

زمان الوجوب: وهو الشهر، نريد أن نعرف بدايته ونهايته وكيف نتعرف على ذلك؟ والأيام: من أين تبدأ؟ من أين يبدأ اليوم؟ من متى يبدأ ويكون الإمساك؟، ولذلك قال ابن رشد: إن الفقهاء اختلفوا في مسائل في هذه الجزئية تعتبر قواعد، أول ذلك: في تحديد طرفي هذا الزمان -أي الشهر-، ثانياً: في معرفة الطريق التي بها يتوصل إلى معرفة العلامة المحدودة في حق شخص شخص، وأفق أفق، أي: مكان أو بلد، فأما طرفا هذا الزمان -أي الشهر- فإن العلماء أجمعوا: على أن الشهر العربي يكون تسعة وعشرين، أو يكون ثلاثين يوماً، كما جاء في حديث الرسول ﷺ: ((نحن أمة أمية لا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاث مرات: مرة ثلاثين، ومرة تسعة وعشرين))، وعلى أن الاعتبار في تحديد شهر رمضان إنما هو الرؤية، أي: رؤية الهلال لأن لكل شهر هلالاً في أوله وفي بداية الشهر الآخر، لقوله ﷺ: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته))، وعنى بالرؤية أول ظهور القمر بعد السؤال عنه.

وقد وضح ابن قدامة -رحمه الله- هذه الجزئية التي أجملها ابن رشد في حساب أول الشهر وأخره ب: الرؤية التي تكون عند تسعة وعشرين يوماً، أو إذا غمَّ الشهر تكون بعد الثلاثين، قال أبو القاسم الخرقى: وإذا مضى من شعبان تسعة

وعشرون يوماً طلبوا - أي الناس - الهلال، فإن كانت السماء مصحية - أي صافية ليس فيها غيوم - لم يصوم ذلك اليوم، وجملة ذلك أنه يستحب للناس ترائي الهلال ليلة الثلاثين من شعبان، وتطلبه ليحتاطوا بذلك لصيامهم، ويسلموا من الاختلاف، وقد روى الترمذي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: **((أحصوا هلال شعبان لرمضان))**، فإذا رأوه وجب عليهم الصيام إجماعاً، وإن لم يروه، والسماء مصحية - أي صافية - لم يكن لهم صيام ذلك اليوم - أي يوم الثلاثين - إلا أن يوافق صوماً كانوا يصومونه كمن عادته صيام الاثنين والخميس، وصادف يوم الثلاثين يوم الاثنين أو الخميس، أو من كانت عادته صوم يوم وإفطار يوم كصيام داود، أو صوم يوم الخميس، أو صوم آخر يوم من الشهر، وشبه ذلك إذا وافق صومه أو من صام قبل ذلك بأيام، فلا بأس بصومه، لما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: **((لا يتقدم أحدكم رمضان بصيام يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صياماً فليصمه))**، متفق عليه، وقال عمار: **((من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ))**، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وكره أهل العلم صوم يوم الشك اليوم الأخير من شعبان، واستقبال رمضان باليوم واليومين لنهي النبي ﷺ عنه، أي: عن ذلك، وحكي عن القاسم بن محمد أنه سئل عن صيام آخر يوم من شعبان هل يكره؟ قال: لا، إلا أن يغمى الهلال، وإتباع قول الرسول ﷺ أولى، فأما استقبال الشهر بأكثر من يومين فغير مكروه، فإن مفهوم حديث أبي هريرة أنه غير مكروه، لتخصيصه النهي باليوم واليومين، وقد روى العلاء ابن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: **((إذا كان النصف من شعبان فأمسكوا عن الصيام حتى يكون رمضان))** قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح، إلا أن أحمد قال: ليس هو بمحفوظ، قال: وسئلتنا عنه عبد الرحمن بن مهدي فلم

يصححه ولم يحدثني به، وكان يتوقاه، قال أحمد: والعلاء ثقة لا ينكر من حديثه إلا هذا، لأنه خلاف ما روي عن النبي ﷺ: ((أنه كان يصل شعبان برمضان))، ويحمل هذا الحديث على نفي استحباب الصيام في حق من لم يصم قبل نصف الشهر، وحديث عائشة في صلة شعبان برمضان في حق من صام الشهر كله، فإنه قد جاء ذلك في سياق الخبر، فلا تعارض بين الخبرين؛ ثم قال: ويستحب لمن رأى الهلال أن يقول ما روى ابن عمر قال: كان رسول الله ﷺ إذا رأى الهلال قال: ((الله أكبر، اللهم أهله علينا بالأمن والإيمان، والسلامة، والإسلام، والتوفيق لما تحب وترضى ربي وربك الله)).

وبمثل ذلك أيضاً قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - : وإنما يجب - أي يجب صوم شهر رمضان - بإكمال شعبان ثلاثين يوماً، أو رؤية الهلال ليلة الثلاثين لقوله ﷺ: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غمّ عليكم فأكلموا عدة شعبان ثلاثين))، رواه البخاري، ويضاف إلى الرؤية وإكمال العدد ظن دخوله بالاجتهاد عند الاشتباه كما سيأتي، والظاهر كما قال الأذري: أن الأمانة أي العلامة الظاهرة الدالة كرؤية القناديل المعلقة بالمنائر أي: منارات المساجد في آخر شعبان في حكم الرؤية، وأفهم كلامه أنه لا يجب بقول المنجم ولا يجوز، والمراد بآية: وبالمنجم هم يهتدون: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، الاهتداء إلى أدلة القبلة في السفر، وليس معرفة دخول الشهر أو نهاية الشهر، ولكن له أن يعمل بحسابه كالصلاة، ولظاهر هذه الآية، وصححه في المجموع، وقال: إنه لا يجزئه عن فرضه، وصحح في الكفاية: أنه إذا جاز أجزاءه ونقله عن الأصحاب، ورجحه الزركشي تبعاً للسبكي، وصرح به في "الروضة" فيما يأتي في الكلام على أن شرط النية الجزم، وهذا هو المعتمد، والحاسب وهو من يعتمد منازل القمر وتقدير سيره في معنى المنجم، وهو من يرى أن أول الشهر طلوع النجم الفلاني،

ولا عبرة أيضاً بقول من قال: أخبرني النبي ﷺ في النوم بأن الليلة أول رمضان، فلا يصح الصوم بذلك بالإجماع، لفقد ضبط الرائي لا للشك في الرؤيا.

وهل تثبت الرؤية بالشهادة على الشهادة؟:

طريقان: أحدهما القطع بثبوته كالزكاة، وقيل: لا كالحُدود، وبهذا يفتح الخطيب الشربيني أو مذهب الإمام الشافعي - رحمه الله - : صحة العمل بالحساب الفلكي إذا لم نتمكن من رؤية الهلال، أو إذا كان هناك خطأ في الرؤية، لا مانع من الأخذ بالحساب أو بالحسابات الفلكية إذا كانت دقيقة.

- الحكم إذا غم الهلال:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك، اختلفوا في الحكم إذا غم الشهر ولم تمكن الرؤيا، كما اختلفوا أيضاً في وقت الرؤية المعبر، فأما اختلافهم إذا غم الهلال.

القول الأول: الجمهور من الأئمة الفقهاء إلا أحمد: يرون أن الحكم في ذلك أن تكمل العدة ثلاثين، فإن كان الذي غم هلال أول الشهر عد الشهر الذي قبله - أي شعبان - ثلاثين يوماً، وكان أول رمضان الحادي والثلاثين معلوم أنه ليس هناك حادي وثلاثين يعني اليوم الأول، بعد الثلاثين، وإن كان الذي غم هلال آخر الشهر صام الناس ثلاثين يوماً وكان العيد بعد الثلاثين.

إذا جمهور العلماء: يرون أنه إذا غم الهلال نكمل شعبان ثلاثين يوماً، وإذا غم هلال شوال نكمل رمضان ثلاثين يوماً، فالقاعدة عند جمهور الأئمة إلا أحمد: أن الحكم عند غمامة الهلال أن تكمل العدة ثلاثين.

القول الثاني: وخالف في ذلك بعض العلماء: فذهب ابن عمر من الصحابة إلى أنه: إن كان المغمى عليه هلال أول الشهر صيم اليوم الثاني أي: يوم الثلاثين من شعبان أي: يوم الشك، وهو الذي يعرف بيوم الشك، وهذا خلاف ما عرف وما روي عن النبي ﷺ، ورُوي أيضاً عن بعض السلف أنه إذا أغمى الهلال رُجع إلى الحساب بمسير القمر والشمس، أي: الحسابات الفلكية وهذا أيضاً من ابن رشد يدل على أنه يجوز الاعتماد على الحسابات الفلكية، وهو مذهب مطرف بن الشخير وهو من كبار التابعين.

القول الثالث: حكى ابن سريج عن الشافعي أنه قال: من كان مذهبه الاستدلال بالنجوم، ومنازل القمر ثم تبين له من جهة الاستدلال أن الهلال مرئي، وقد غم فإن له أن يعقد الصوم ويجزيه.

ما السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو؟

الذي رأينا فيه أربعة أقوال...: قول الجمهور: إكمال العدة سواء في شعبان أو في رمضان إكمال العدة ثلاثين، أو قول ابن عمر: نصوص يوم الشك يوم الثلاثين من شعبان ويعتبر اليوم الأول من رمضان، أو نترك رؤية الهلال ونعمل بالحساب الفلكي الذي يعتمد على مسير القمر والشمس، أو كما قال ابن سريج الاستدلال بالمنجمين أو بأعمال التنجيم ومنازل القمر.

ثم يبين لنا ابن رشد - رحمه الله - سبب اختلاف الفقهاء فيقول: إن السبب هو الإجمال الذي في قوله ﷺ: ((صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقدروا له)) رواه الشيخان، والنسائي؛ فذهب الجمهور إلى أن تأويله أي: اقدروا له، أكملوا العدة ثلاثين كما في رواية البخاري، ومنهم من رأى أن معنى التقدير له: هو عده بالحساب، ومنهم من رأى أن معنى ذلك: أن يصبح المرء

صائماً وهو مذهب ابن عمر كما ذكرنا وفيه بعد في اللفظ ، وإنما صار الجمهور إلى هذا التأويل لحديث ابن عباس الثابت أنه قال ﷺ : ((فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين)) رواه الجماعة إلا البخاري ، وهذا ما اعتمد عليه جمهور الفقهاء ، وذلك مجمل ، وهذا مفسر ، ذلك أي : اقدروا له ، وهذا أي : أكملوا العدة ثلاثين مفسر ، والمجمل يحمل على المفسر وهي طريقة لا خلاف فيها بين الأصوليين ؛ لأن الإجمال فيه إبهام ، والتفسير فيه بيان وتوضيح ، فيؤخذ المبهم بما يوضحه ، وهي طريقة لا خلاف فيها بين الأصوليين فإنهم ليس عندهم بين المجمل والمفسر تعارض أصلاً ؛ لأن المفسر يفسر المجمل ، فمذهب الجمهور في هذا اللاح ، أي : راجح ، وابن رشد بهذا يرجح قول جمهور الفقهاء ، وهو الصحيح لحمل المجمل على المفسر ، ونحن معهم في ذلك ، أو مع ابن رشد والجمهور في ذلك .

يوضح ابن قدامة -رحمه الله- هذه القضية أيضاً حين يقول في تفسير كلام الخرقى : وإن حال دون منظره -أي منظر القمر أو الهلال- غيم أو قطر وجب صيامه وقد أجزأ إذا كان من شهر رمضان ، وهذا هو الذي خالف فيه ابن حنبل جمهور الأئمة ، وقد عرفنا عند ابن رشد أن الجمهور قال : بإكمال العدة ثلاثين إلا أحمد ، وهذا ابن قدامة يؤكد ذلك ، يقول : اختلفت الرواية عن أحمد -رحمه الله- في هذه المسألة فرؤي عنه مثل ما نقل الخرقى اختارها أكثر شيوخ أصحابنا ، وهو مذهب عمر ، وابنه ، وعمرو بن العاص ، وأبي هريرة ، وأنس ، ومعاوية ، وعائشة ، وأسماء ابنة أبي بكر ، وبه قال بكر بن عبد الله ، وأبو عثمان النهدي ، وابن أبي مريم ، ومطرف ، وميمون بن مهران ، وطاووس ، ومجاهد ، ورؤي عنه : أن الناس تبع للإمام فإن صام صاموا ، وإن أفطر أفطروا ، إذا هذه الرواية الثانية .

الرواية الأولى : صيام يوم الشك مادام الهلال قد أغمى عليه ، ويحسب ذلك أول رمضان ويجزئ .

الرواية الثانية: فهي أن الناس تبع للإمام، فإن صام الإمام وأعلن ذلك صاموا، وإن أفطر الإمام أفطروا، وهذا قول الحسن، وابن سيرين لقول النبي ﷺ ((الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون)) أي: جماعة المسلمين لا يشذ عن ذلك أحد، قيل معناه: إن الصوم والفطر مع الجماعة، ومعظم الناس، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

الرواية الثالثة: عن أحمد: لا يجب صومه ولا يجزئه عن رمضان إن صامه، أي: نكمل عدة الشهر ثلاثين عملاً بالحديث، وهو قول أكثر أهل العلم كما قال ابن رشد منهم أبو حنيفة ومالك والشافعي ومن تبعهم، لما روي أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غمي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين)) رواه البخاري، وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقدروا له ثلاثين))، وهذه إضافة ليست موجودة عند ابن رشد، قال: فاقدروا له، وبالتالي اعتبر هذه الجملة اقدروا له مجملاً، وأكملوا عدة الشهر ثلاثين تفسيراً، فحمل المجمع على المفسر، لكن هنا ((فاقدروا له ثلاثين)) رواه مسلم، وقد صح أن النبي ﷺ: ((نهى عن صوم يوم الشك)) متفق عليه، وهذا يوم، يوم شك ولأن الأصل بقاء شعبان فلا يتنقل عنه بالشك، تلك هي وجهة نظر الجمهور وهي الصحيحة، إلا أن ابن قدامة يرجح ما قاله أحمد من صيام يوم الشك، وأنه يجزئ من رمضان، يقول: ولنا ما روى نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ((إنما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له))، قال نافع كان ابن عمر إذا مضى من شعبان تسعة وعشرون يوماً بعث من ينظر له الهلال، فإن رأى فذاك، وإن لم ير ولم يحل دون منظره سحاب ولا قطر أصبح مفطراً، وإن حال دون منظره سحاباً أو قطر أصبح صائماً، وبهذا يكون أحمد

بن حنبل - رحمه الله - قد رجح رواية ابن عمر، وعمله، وذلك خلاف رأي الجمهور، ورأي الجمهور هو الصحيح كما قال ابن رشد إنه: لائح وراجح.

- اعتبار وقت الرؤية:

ويبين ابن رشد - رحمه الله - أن العلماء قد اتفقوا على أنه إذا رُوي الهلال من العشي - أي المساء - يكون بدء الشهر من اليوم الثاني، واختلفوا إذا رُوي الهلال في سائر أوقات النهار، أعني أول ما رُوي قبل الزوال، أو بعد الزوال، أو في الصباح، أو المساء.

مذهب الجمهور: أن القمر في أول وقت رؤى من النهار أنه لليوم المستقبل كحكم رؤيته بالعشي، أي: يكون غداً هو أول الشهر، سواء رأينا الهلال لأول مرة في الصباح، أو في الظهر، أو في العشي، وأن الأمر لا يختلف عند الجمهور بوقت الرؤيا لأول مرة، وبهذا القول الذي هو قول الجمهور قال مالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وجمهور أصحابهم.

وقال أبو يوسف - وهو من أصحاب أبي حنيفة - والثوري، وابن حبيب - وهو من أصحاب مالك -، قالوا: إذا رُوي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، أي: يكون اليوم هو أول الشهر، وإن رُوي بعد الزوال فهو للآتية، فيكون الشهر من الغد إن شاء الله، إذاً هناك اتفاق بين الفقهاء على أن الهلال إذا رُوي من العشي - أي المساء - كان الشهر من اليوم الثاني؛ أما إذا رُوي قبل الزوال فقد اختلف العلماء في ذلك، جمهور العلماء: على أنه مثل الرؤية في العشي، أي: يكون أول الشهر اليوم الثاني المقبل، وهو قول مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وجمهور أصحابهم كما عرفنا، وخالف في ذلك أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة، وابن حبيب من أصحاب مالك، والثوري خالفوا الجمهور وقالوا: إذا

رؤى الهلال قبل الزوال كان لليلة الماضية، ويكون اليوم أول الشهر، وإذا رؤى بعد الزوال كان لليلة القادمة، أو الآتية، ويكون غداً أول الشهر.

ما سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو في هذه القضية؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن سبب اختلافهم هو ترك اعتبار التجربة فيما سبيله التجربة، أي: أن الفقهاء تركوا الاعتماد على التجربة واعتبارها، ولجؤوا إلى الأخبار والآثار والروايات، مع أن المفروض في رؤية الهلال أن يكون الاعتماد على التجربة، وليس الأخبار عن طريق الشهود، أو عن طريق الآثار، رجعوا إلى الأخبار، أي: إلى الشهود الذين يقولون إنهم رأوا الهلال أو لم يروه، ثم يقول: وليس في ذلك أثر عن النبي ﷺ يرجع إليه أي: التكليف بترك التجربة والاستماع إلى الأخبار والشهود، لكن روى عن عمر < أثران: أحدهما عام، والآخر مفسر، فذهب قوم إلى العام، وذهب قوم إلى المفسر، والمفروض أن يكون اللجوء أو أن يكون الأخذ بالمفسر.

فأما الخبر العام: فما رواه الأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمه قال: آتانا كتاب عمر ونحن بخانقين - وهي بلدة بالعراق - وفي الكتاب: "أن الأهلة بعضها أكبر من بعض، فإذا رأيتم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى يشهد رجلان أنهما رأياه بالأمس"، فأمر عمر هاهنا ينبه إلى الاعتماد على شهادة رجلين أنهما رأياه، أي: ترك التجربة التي رأوا فيها الهلال بأنفسهم، ترك التجربة والاعتماد على إخبار المخبرين بأنهم رأوا الهلال، وهذا خبر عام.

أما الخبر الخاص: فما روى الثوري عنه أيضاً أي: عن شقيق بن سلمه: أنه بلغ عمر بن الخطاب أن قوماً رأوا الهلال بعد الزوال فأفطروا فكتب إليهم يلوهمم، وقال: "إذا رأيتم الهلال نهاراً قبل الزوال فأفطروا، وإذا رأيتموه بعد الزوال فلا

تفطروا"، إذا نحن أمام أثرين عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب < وكلاهما يأمر بالاعتماد على الأخبار، أو على رؤية الرائي للهِلال.

أما الخبر الأول: فيعتمد على شهادة رجلين، أنهما رأياه بالأمس.

وأما الخبر الثاني: فيحدد قبل الزوال، وبعد الزوال، هذان هما الأثران الذين تقيدهما القائلون بما قبل الزوال، أو بما بعد الزوال، قال القاضي ابن رشد - رحمه الله - : "الذي يقتضي القياس والتجربة أن القمر لا يرى والشمس بعد لم تغب، إلا وهو بعيد منها، لأنه حينئذ يكون أكبر من قوس الرؤية، وإن كان يختلف في الكبر والصغر فبعيد - والله أعلم - ، أن يبلغ من الكبر أن يرى والشمس بعد لم تغب، ولكن المعتمد في ذلك التجربة كما قلنا، ولا فرق في ذلك قبل الزوال ولا بعده، وإنما المعتمد في ذلك مغيب الشمس أو عدم مغيبها".

إذا رأينا ابن رشد - رحمه الله - يلوم على العلماء الذين اعتمدوا على تقييد الرؤية بشهادة الشهود، أو بالأخبار وكان الأولى أن يعتمدوا على التجربة، وعلى الرؤيا، لأن رؤية الهلال لا يمكن أن تتحقق والشمس ساطعة، وبخاصة قبل الزوال إلا إذا كان الهلال كبيراً، أي: مضى على أول الشهر بضعة أيام، ولذلك فهو ينبه إلى ضرورة الاعتماد على التجربة، وأن سبب اختلاف الفقهاء في ذلك: إنما هو ترك اعتبار التجربة والرجوع إلى الأخبار وشهادة الشهود، على كل حال ننظر في هذه الجزئية لما قاله ابن قدامة، والخرقي - رحمهما الله تعالى - : يقول الخرقي: وإذا روى الهلال نهاراً قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المقبلة، أي: أنه يتبنى قول جمهور العلماء الذين لم يفرقوا بين رؤية الهلال قبل الزوال أو بعده مادام هذه الرؤية هي أول مرة.

يقول ابن قدامة: جملة ذلك أن المشهور عن أحمد أن الهلال إذا رُؤي نهاراً قبل الزوال أو بعده وكان ذلك في آخر رمضان، أو في آخر شعبان لم يفطروا برؤيته، وهذا قول عمر، وابن مسعود، وابن عمر، وأنس، والأوزاعي، ومالك، والليث، والشافعي، وإسحاق، وأبي حنيفة، أي: هو قول جمهور العلماء كما قال ابن رشد، لا يختلف الأمر بين الرؤية قبل الزوال، أو بعد الزوال، وبصفة خاصة في هلال شوال، وقال الثوري، وأبو يوسف - ولم يذكر ابن حبيب الذي ذكره ابن رشد مع الثوري وأبي يوسف - : إن رؤى قبل الزوال فهو لليلة الماضية وإن رؤى بعد الزوال فهو لليلة المقبلة، وروى ذلك عن عمر < رواه سعيد لأن النبي ﷺ قال: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته))، وقد رأوه فيجب الصوم بذلك ويجب الفطر أيضاً بذلك، ولأن ما قبل الزوال أقرب إلى الماضية، أي: إلى الليلة الماضية، وحكي هذا رواية عن أحمد، إلا أن ابن قدامة يضعف هذا القول، وتلك الرواية، وينصر الرواية الأولى وهي: قول الجمهور، بقوله: لنا ما روى أبو وائل قال: جاءنا كتاب عمر، ونحن بخانقين: "أن الأهله بعضها أكبر من بعض فإذا رأيتم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى تمسوا إلا أن يشهد رجلان أنهما رأياه بالأمس عشية"، ولأنه قول ابن مسعود، وابن عباس، ومن سمينا من الصحابة، وخبرهم محمول على ما إذا رؤي عشية، بدليل ما لو رؤي بعد الزوال، ثم إن الخبر إنما يقتضي الصوم والفطر من الغد، بدليل ما لو رآه عشية، فأما إن كانت الرؤية في أول رمضان فالصحيح أيضاً أنه لليلة المقبلة، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي، أي قول الجمهور أيضاً في الصوم أو في الإفطار، وعن أحمد رواية أخرى أنه للماضية فيلزم قضاء ذلك اليوم وإمساك بقيته احتياطاً للعبادة، والأول أصح لأن ما كان لليلة المقبلة في آخره فهو لها في أوله كما لو رأي بعد العصر.

وبهذا نأخذ بقول الجمهور: أن الرؤية سواء كانت قبل الزوال أو بعد الزوال، مادامت الرؤية للمرة الأولى للهلال فيكون الشهر سواء صياماً أو إفطار هو من الغد، أي: اليوم المستقبل، أما ما قاله أبو يوسف، والثوري، وابن حبيب فضعيف كما رأينا.

- حصول العلم بالرؤية:

يقول ابن رشد إن لذلك طريقين: أحدهما الحس، والآخر الخبر، الحس: أي الرؤية الشخصية، الرؤية العينية، والخبر: أي شهادة الشهود، وفي ذلك اختلاف بين الفقهاء فيمن رأى وحده الهلال، ومن رأى غيره الهلال هل تكفي رؤية الواحد أو لابد من رؤية اثنين؟، وهل يشترط فيمن رأى الهلال شروط معينة أو لابد أن يرى الجميع الهلال؟... إلى غير ذلك من الأمور.

يقول ابن رشد في التعليق على هذين الطريقين للعلم بالرؤية: فأما طريق الحس: فإن العلماء أجمعوا على أن من أبصر هلال الصوم وحده أن عليه أن يصوم - يعني: في اليوم الأخير من شعبان "٢٩" رأى شخص الهلال وحده ولم ير غيره ذلك، كان عليه أن يصوم بإجماع العلماء، إلا عطاء بن أبي رباح فقد شذ عن ذلك الإجماع فقال: "لا يصوم الشخص برؤيته وحده، لا يصوم إلا برؤية غيره معه"، الاحتمال أن يكون أو أن تكون رؤيته غير صحيحة، فإذا رأى غيره معه ذلك كان ذلك تدعيماً وتوثيقاً، تلك هي القضية الأولى: من أبصر هلال الصوم وحده هل يصوم؟ أو لابد أن يرى الهلال شخص آخر؟ إجماع العلماء على أنه يصوم مادام قد رأى الهلال، وشذ عطاء بن أبي رباح وقال: "لا يصوم إلا إذا شاركه غيره في هذه الرؤية"، هذا بالنسبة للصوم.

- ماذا عن الإفطار؟:

من رأى هلال شوال هل يفطر برؤيته وحده؟ أو ينتظر حتى يراه الآخرون؟.

اختلف الفقهاء:

فذهب مالك وأبو حنيفة وأحمد - أي جمهور الفقهاء - : إلى أنه لا يفطر برؤيته وحده، وقال الشافعي: "يفطر" فجعل الإفطار كالصيام، أي: كما قلنا بثبوت الصوم في حقه فإنه يثبت الفطر أيضاً في حقه، وبه قال أبو ثور؛ ثم يقول ابن رشد في التعليق على هذين القولين: "وهذا لا معنى له"، أي: ما قاله الجمهور مالك وأبو حنيفة وأحمد من أنه يصوم برؤيته وحده، ولا يفطر برؤيته وحده، يقول عن ذلك: هذا لا معنى له، فإن النبي ﷺ: قد أوجب الصوم والفطر للرؤية، فابن رشد يميل إلى الأخذ بقول الإمام الشافعي: أنه يصوم برؤيته وحده، ويفطر برؤيته وحده؛ لأن النبي ﷺ أوجب الصوم، والفطر للرؤية، والرؤية إنما تكون بالحس، ولولا الإجماع على الصيام بالخبر عن الرؤية لبعد، يعني: لولا أن الرؤية والإخبار بها أخبر بذلك النبي ﷺ لبعد وجوب الصيام بالخبر لظاهر هذا الحديث أي الرؤية الحسية: ((صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته))، وبعد أن يميل ابن رشد أو يظهر ميله لترجيح كلام الشافعي، فإنه يلتبس العذر لرأي الجمهور ويبين السبب في تفريقهم بين وجوب الصيام على من رأى الهلال وحده، وعدم إمكان الفطر لمن رأى الهلال - أي هلال الإفطار - وحده، يقول: وإنما فرق من فرق بين هلال الصوم حيث أوجبوا عليه الصوم، وهلال الفطر حيث لم يجيزوا له ذلك لمكان سد الذريعة، ألا يدعى الفساق أنهم رأوا الهلال فيفطرون، وهم بعد وفي الحقيقة لم يروه، ولذلك قال الشافعي، أي مال في بعض الأحيان إلى قول الجمهور، قال: إن خاف التهمة أمسك عن الأكل

والشرب واعتقد الفطر، اعتقد الفطر لأنه رآه، رأى هلال الفطر، لكن لأنه يخشى أن يتهمه الناس بالفسق إن أفطر، فإنه يمك.

إذًا هناك اتفاق بين قول الشافعي، وقول الجمهور وهو مكان سد الذريعة، وشذ مالك فقال: "من أفطر وقد رأى الهلال وحده فعليه القضاء والكفارة"، وقال أبو حنيفة: "عليه القضاء فقط"، مع أن ذلك المفطر قد رأى الهلال وليس عليه شيء عند الإمام الشافعي، ولذلك عاب ابن رشد قول مالك، واعتبره شاذًا، فقال: وشذ مالك فقال: من أفطر وقد رأى الهلال وحده فعليه القضاء والكفارة، وقال أبو حنيفة عليه القضاء فقط.

أما الشافعي: فنحن نرى أنه وإن كان يمك لمكان التهمة إلا أنه يعتقد الإفطار في قلبه، وليس عليه قضاء ولا كفارة، هذا هو الطريق الأول من طرق العلم برؤية الهلال، الرؤية البصرية لشخص أو أكثر.

وأما طريق الخبر - أي شهادة الشهود - :

فإن الفقهاء اختلفوا أيضًا في عدد المخبرين؛ هل يكفي واحد أو لابد من اثنين أو أكثر من ذلك؟ وهل لمن يخبر عن رؤية الهلال شروط معينة أو نقبلها من أي شخص؟ اختلف الفقهاء في عدد المخبرين الذين يجب قبول خبرهم عن الرؤية كما اختلفوا أيضًا في صفتهم، فأما مالك فقال إنه لا يجوز أن يصام ولا يفطر بأقل من شهادة رجلين عدلين، إذًا الإمام مالك هنا يحدد أمرين:

الأمر الأول: العدد، والأمر الثاني: الصفة.

فالأمر الأول: العدد: لا تقبل شهادة أقل من رجلين، سواء في ثبوت هلال دخول شهر رمضان ووجوب الصوم، أو في ثبوت هلال شوال والإفطار.

والأمر الثاني: العدالة: في كلا الشاهدين، والعدالة تعني: الالتزام بأوامر الله تعالى والقيام بها، واجتناب النواهي، أي: المحافظة على الطاعات، والبعد عن المعاصي، وقال الشافعي في رواية المُنزني - والمزني من أكبر تلاميذ الإمام الشافعي، وهو ناصر المذهب كما قال الشافعي، وهو الذي تولى التدريس بعد الإمام الشافعي في حلقاته، وهو صاحب "المختصر" الذي اختصره من علم الشافعي، وهو مطبوع بهامش كتاب "الأم" وعليه المعول في كثير من أقوال الإمام الشافعي، قال الشافعي في رواية المزني - : إنه يصام بشهادة رجل واحد على الرؤية، كما أثبت الجمهور الصيام على الرجل الذي رأى الهلال وحده، ولا يُفطر بأقل من شهادة رجلين، وليس ذلك قول الشافعي وحده، بل هو أيضاً قول الإمام أحمد؛ إذاً مالك يقول: لا يجوز أن يصام ولا يفطر إلا بشهادة رجلين عدلين، والشافعي وأحمد في رواية المزني: يصام بشهادة رجل واحد من باب الأحوط، ولا يفطر بأقل من شهادة رجلين أيضاً عملاً وأخذاً بالأحوط.

أما أبو حنيفة فقال: "إن كانت السماء مغيمة - لا يمكن رؤية الهلال أثناء الغيم - قبل شاهد واحد، وإن كانت السماء صاحية ليس فيها غيوم، بمصر كبير يمكن أن يراه أكثر من شخص لم تقبل شهادة الواحد، بل لابد من شهادة الجم الغفير، مادام المصر كبيراً ومادامت السماء صاحية"، وروي عنه أيضاً: "أنه تقبل شهادة عدلين إذا كانت السماء مصحية"، وقد روى عن مالك: "أنه لا تقبل شهادة الشاهدين إلا إذا كانت السماء مغيمة".

إذاً نحن أمام أكثر من رأي، سواء في عدد المخبرين برؤية الهلال، أو في صفتهم، وكما رأينا مالك لا يجيز الصيام، ولا الإفطار إلا بشهادة رجلين فأكثر، وأن يكونا عدلين، وهناك رواية أخرى: أنه لا تقبل شهادة الشاهدين إلا إذا كانت

السماء مغيمة، أما إذا كانت صاحبة فكأنه يقول مثل أبي حنيفة لا بد من شهادة الجرم الغفير.

الشافعي وأحمد فرقوا بين الصوم والإفطار فقالوا: يصام بشهادة رجل واحد، ولا يفطر بأقل من شهادة رجلين، والعدالة أيضاً مطلوبة في الشاهد الواحد، كما هي مطلوبة في الشاهدين، هذه جزئية، هذه جزئية أخرى: أجمعوا على أنه لا يقبل في الفطر إلا اثنان - أي ثبوت هلال شوال - لا يقبل في الفطر إلا اثنان من باب سد الذريعة كما سبق أن ذكرنا، أو خوف التهمة، أو استعجال الفساق أو نحو ذلك، إلا أبو ثور فإنه لم يفرق في ذلك بين الصوم والفطر كما فرق الشافعي، يعني: أبو ثور يقول: تقبل شهادة الواحد في الصوم كما تقبل أيضاً في الفطر، أي: كما قال الإمام الشافعي في الرؤية الحسية، وليس الرؤية الخبرية، سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو: هو اختلاف الآثار في هذا الباب، وتردد الخبر في ذلك بين أن يكون من باب الشهادة، أو من باب العمل بالأحاديث التي لا يشترط فيها العدد.

وقبل أن ننظر في هذه الآثار، تعالوا معي ننظر فيما قاله الشربيني الخطيب - رحمه الله - في هذه الجزئية، والشربيني الخطيب، أو الخطيب الشربيني كما قلنا من فقهاء الشافعية، وكتابه "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج"، و"المنهاج" للإمام النووي وكلاهما شافعي، يقول - رحمه الله - : وثبوت رؤيته يحصل بعدل - أي بعدل واحد - ، سواء كانت السماء مصححة أم لا ، لأن : ((ابن عمر < رآه فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فصام، وأمر الناس بصيامه)) رواه أبو داود، وصححه ابن حبان.

وعن ابن عباس } قال: جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: إني رأيت هلال رمضان فقال: ((أتشهد ألا إله إلا الله؟)) فقال: نعم، قال: أتشهد أن محمد رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً)).

إذاً مذهب الشافعية يقول: بثبوت رؤية الهلال بعدل واحد، سواء كانت السماء صاحبة أو مغيمة، واستدلوا لمذهبهم بالحديثين الذين رُويَا عن ابن عمر وعن ابن عباس } وكلا الحديثين صحيح، فالحديث الأول: رواه أبو داود وصححه ابن حبان، والحديث الثاني: صححه ابن حبان والحاكم، والمعنى في ثبوته بالواحد الاحتياط للصوم، وفي قول: يشترط في ثبوت رؤيته عدلان كغيره من الشهور، كما قال الإمام مالك، وكما قال أيضاً الإمام أبو حنيفة، وهذا قال الإسنوي وهذا هو مذهب الشافعي < فإن المجتهد إذا كان له قولان وعلم المتأخر منهما، كان مذهبه المتأخر، ففي "الأم" قال الشافعي: لا يجوز على هلال رمضان إلا شاهدان، ونقل البلقيني مع هذا النص نصاً آخر صيغته: رجع الشافعي بعد فقال: لا يصام إلا بشاهدين، ونقل الزركشي عن الصيمري أنه قال: إن صح أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي وحده، أو شهادة ابن عمر وحده قبل الواحد، وإلا فلا يقبل أقل من اثنين، نحن نعلم أن مذهب الشافعي كان يقوم على صحة الحديث، وكان يقول لأصحابه: "إذا صح الحديث فهو مذهبي، أو فاضربوا بقولي إذا خالف الحديث الصحيح عرض الحائط"، وقد صح كل منهما، وعندني - أي عند الشرييني الخطيب وليس الإسنوي وعندني - أن مذهب الشافعي قبول الواحد أي: العدل الواحد في الصيام وفي الإفطار، وإنما رجع إلى اثنين بالقياس لما لم يثبت عنده في المسألة سنة، فإنه تمسك للواحد بأثر عن علي، ولهذا قال في المختصر أي في رواية المزني: "ولو شهد برؤيته عدل واحد، رأيت أن أقبله للأثر فيه" انتهى.

ومنهم من قطع بالأول وهو المعتمد، لما ذكر، ثم فرع الشرييني على ذلك فقال: لو شهد برؤية الهلال واحد، أو اثنان واقتضى الحساب عدم إمكان رؤيته قال السبكي: لا تقبل هذه الشهادة، لأن الحساب قطعي، والشهادة ظنية، وهذا

يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من أن التشريع الإسلامي لا يمنع الأخذ بالحساب، بل إنه يجيزه، وأحياناً يرجحه على الخبر الحسي، لأن الحساب قطعي، والشهادة ظنية، والظني لا يعارض القطعي.

وأطال السبكي في بيان رد هذه الشهادة، والمعتمد قبولها، إذ لا عبرة بقول الحساب كما مر، تلك وجهة نظر أخرى، ورؤيته نهاراً لليلة المستقبلية لا الماضية فلا نفطر إن كان في ثلاثي رمضان -أي ثلاثين- ولا نمسك إن كان في ثلاثي شعبان، وأما رؤيته يوم التاسع والعشرين ولم يقل أحد إنها للماضية ولا للمستقبلية، لثلا يلزم أن يكون الشهر ثمانية وعشرين لو قيل إنها لليلة الماضية، ثم يضيف النووي والخطيب الشربيني: أن شرط الواحد صفة العدول -أي العدالة- التي اشترطها الإمام مالك في الأصح المنصوص، قال الشارح: وإطلاق العدول ينصرف إلى الشهادة، بخلاف إطلاق العدل، فيصدق بها وبالرواية، ونكتفي بهذا القدر من الخطيب الشربيني.

ونظر أيضاً فيما قاله ابن قدامة -رحمه الله- وكلها إضافات مفيدة في هذا المجال، يقول ابن قدامة في هذه الجزئية في التعليق على مسألة الخرقى: "وإذا رأى هلال شهر رمضان وحده صام، المشهور في المذهب أنه متى رأى الهلال واحد لزمه الصيام عدلاً كان أو غير عدل، وشهد عند الحاكم أو لم يشهد، قبلت شهادته أو ردت، يعني: يلزمه الصيام في نفسه، وهذا قول مالك والليث والشافعي وأصحاب الرأي وابن المنذر، أي: قول الجمهور كما قلنا في الجزئية السابقة، قال عطاء وإسحاق: "لا يصوم" وقد روى حنبل عن أحمد: لا يصوم إلا في جماعة الناس، وروى نحوه عن الحسن، وابن سيرين لأنه يوم محكوم به من شعبان فأشبهه التاسع والعشرين، ثم قال: ولنا أنه تيقن أنه من رمضان -أي بالرؤية التي رآها- فلزمه صومه كما لو حكم به الحاكم، وكونه محكوماً به من شعبان ظاهر

في حق غيره، وأما في الباطن فهو يعلم أنه من رمضان فلزمه صيامه كالعدل، وفي مسألة أخرى قال: وإن كان عدلاً صام الناس بقوله، أو صوم الناس - أي الحاكم - أمر الناس أن يصوموا بقوله، فالمشهور عن أحمد: أنه يقبل في هلال رمضان قول واحد عدل، ويلزم الناس الصيام بقوله، وهو قول عمر، وعلي، وابن عمر، وابن المبارك، والشافعي في الصحيح عنه، وروى عن أحمد أنه قال: "اثنين أعجب إلي" أي أحب، قال أبو بكر: إن رآه وحده، ثم قدم المصر صام الناس بقوله، على ما روي في الحديث، وإن كان الواحد في جماعة الناس فذكر أنه رآه دونهم لم يقبل إلا قول اثنين، لأنهم يعاينون ما عاين، فكيف رأى وهم لا يروا؟، وقال عثمان بن عفان < : "لا يقبل إلا شهادة اثنين" وهو قول: مالك والليث والأوزاعي وإسحاق، لما روى عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه خطب الناس في ذلك اليوم الذي يشك فيه، فقال: إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم، وإنهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال: ((صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته وأنسكوا، فإن غم عليكم فأتوا ثلاثين، وإن شهد شاهدان ذوا عدل فصوموا وأفطروا))، رواه النسائي، ولأن هذه شهادة على رؤية الهلال، فأشبهت الشهادة على هلال شوال، وقال أبو حنيفة في الغيم كقولنا، لكن في الصحيح قال: لا يقبل إلا الاستفاضة، أي: شهادة الجم الغفير لأنه لا يجوز أن تنظر الجماعة إلى مطلع الهلال وأبصارهم صحيحة والموانع مرتفعة ولا يراه إلا واحد دون الباقيين.

بهذا نكون قد نظرنا فيما قاله كل من الخطيب الشربيني، وابن قدامة، والخرقى وفيهما أيضاً إضافات أكثر من ذلك من مثل قول الخرقى: ولا يفطر إلا بشهادة اثنين ولا يفطر إذا رآه وحده، وكل ذلك علق عليه ابن قدامة - رحمه الله - فارجعوا إليه وفقكم الله.

قبل أن تنتقل إلى الجزئية التالية ننظر في الآثار التي أحال عليها ابن رشد سبب الاختلاف لأنه قال: سبب اختلافهم: اختلاف الآثار في هذا الباب، وتردد الخبر في ذلك بين أن يكون من باب الشهادة، أو من باب العمل بالأحاديث التي لا يشترط فيها العدد، فما هي هذه الآثار؟

أما الآثار التي يقول ابن رشد أنها سبب الاختلاف: فمن ذلك ما خرجه أبو داود، والنسائي أيضاً عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه خطب الناس في اليوم الذي لا يشك فيه فقال: إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم، وكلهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال: ((صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأتوا ثلاثين، فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا)) أي: صوموا رمضان وأفطروا شوال.

ومنها حديث ابن عباس أنه قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: أبصرت الهلال الليلة، فقال: ((أتشهد ألا إله إلا الله، وأن محمد عبد ورسوله؟ قال نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً))، أخرجه الترمذي، والنسائي، وأبو داود، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، إلا أن ابن رشد قال عن الترمذي: وفي إسناده خلاف لأنه رواه جماعة مرسلًا.

ومنها حديث ربعي بن خراش، أخرجه أبو داود بسند صحيح، عن ربعي بن خراش عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ قال: كان الناس في آخر يوم من رمضان فقام أعرابيان فشهد عند النبي ﷺ لأهل الهلال أمس عشية: ((فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا، وأن يعودوا إلى المصلى))، أي: لصلاة العيد، رواه أبو داود، ورجاله رجال الصحيح، وجهالة الصحابي غير قاذحة، أي: قول ربعي بن خراش: عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ.

إدًا نحن أمام ثلاثة آثار مختلفة ، ذهب الناس في هذه الآثار مذهب الترجيح ، ومذهب الجمع ، الترجيح : يعني : تقوية بعض الأحاديث ، وتضعيف البعض الآخر ، ويكون العمل شيئاً واحداً ، والجمع : أي : الجمع بين الأحاديث ، وتصحيحها كلها ، والعمل بأكثر من رأي لموافقة كل حديث ، فالشافعي : جمع بين حديث ابن عباس وحديث ربيعي بن خراش على ظاهرهما ، وأوجب الصوم بشهادة واحد والفطر باثنين ، لأن الحديثين فيهما وجوب الإفطار بشهادة شاهدين : ((فقام أعرابيان فشهدا عند النبي فأمر الناس بالإفطار وبالعودة لصلاة العيد)) ، إدًا يحتاج الإفطار إلى شاهدين ، وفي ثبوت الصوم جاء أعرابي واحد : ((وأمر النبي ﷺ بلالاً أن يؤذن في الناس فليصوموا غداً)) ، فيكون الشافعي قد عمل بالحديثين ، خبر الواحد في ثبوت الصوم ، وخبر الاثنين في ثبوت الإفطار .

أما مالك فرجح حديث عبد الرحمن بن زيد : ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأتوا ثلاثين فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا)) ، أي : صوموا بشهادة شاهدين وأفطروا بشهادة شاهدين ، ويشبه أن يكون أبو ثور لم ير تعارضاً بين حديث ابن عباس ، وحديث ربيعي بن خراش ، وذلك أن الذي في حديث ربيعي أنه قضى بشهادة اثنين ، وفي حديث ابن عباس أنه قضى بشهادة واحد ، وذلك مما يدل على جواز الأمرين جميعاً ، لا أن ذلك تعارض ، ولا أن القضاء الأول مختص بالصوم ، والثاني مختص بالفطر ، كما قال الشافعي ، فإن القول بهذا إنما يبنني على توهم التعارض ، وكذلك يشبه ألا يكون تعارض بين حديث عبد الرحمن بن زيد ، وبين حديث ابن عباس إلا بدليل الخطاب ، وهو ضعيف إذا عارضه النص ، فقد نرى أن قول أبي ثور على شذوذه هو أبين ، مع أن تشبيه الرائي بالراوي هو أمثل من تشبيهه بالشاهد ؛ لأن الشهادة إما أن يقول : إن اشتراط العدد فيها عبادة غير معللة فلا يجوز أن يقيس عليها ، وإما أن يقول إن

اشتراط العدد فيها هو لموضع التنازع الذي في الحقوق والشبهة التي تعرض من قبل قول أحد الخصمين، فاشتراط فيها العدد، وليكون الظن أغلب، والميل إلى حجة أحد الخصمين أقوى، ولم يتعد بذلك الاثنان لثلا يعسر قيام الشهادة فتبطل الحقوق، وليس في رؤية القمر شبهة من مخالف توجب الاستظهار بالعدد.

فخلاصة هذا الكلام: أن ابن رشد - رحمه الله - يرى بالمنطق والعقل أن كلام أبي ثور في عدم التفريق بين الصوم والإفطار في شهادة شاهد واحد، أو في شهادة شاهدين عدلين هو الأصح، وهو الأبين؛ لأن الإخبار عن رؤية الهلال ليس مثل الشهادة، لأن في الشهادة أداء حقوق أو ضياع حقوق، أو نحو ذلك، فاحتاط القضاة فيها بالعدد، أما الإخبار عن الهلال فلا يترتب عليه ضياع حقوق، وبالتالي يقبل فيه الواحد كما يقبل الاثنان، ثم بعد أن بين أو مال لكلام أبي ثور، أيضاً بين أن كلام الشافعي، أو السبب في تفريقه بين هلال الفطر وهلال الصوم البعد عن التهمة، يشبه أن يكون الشافعي إنما فرق بين هلال الفطر، وهلال الصوم للتهمة التي تعرض للناس في هلال الفطر ولا تعرض في هلال الصوم، يعني: دخول صوم رمضان، والقيام بالعبادة أحوط، أما في هلال شوال، والسرعة إلى الإفطار فإن فيها التهمة بالفسق ونحو ذلك، ومذهب أبي بكر بن المنذر هو مذهب أبي ثور أحسبه هو مذهب أهل الظاهر، وقد احتج أبو بكر بن المنذر لهذا الحديث بانعقاد الإجماع على وجوب الفطر والإمساك عن الأكل بقول واحد، فوجب أن يكون الأمر كذلك في دخول الشهر وخروجه إذ كلاهما علامة تفصل زمان الفطر من زمان الصوم، إثباتاً أو عدماً.

إذاً كآني بابن رشد - رحمه الله - يرجح هو، وأهل الظاهر، وأبو بكر بن المنذر، ما قاله أبو ثور في قبول شهادة الواحد برؤية الهلال سواء في الصوم أو في

الإفطار، إلا أننا نميل للأحوط وللبعد عن التهمة، والأخذ بقول الجمهور القائلين: بأنه من أبصر هلال الصوم وحده عليه أن يصوم، أما في الإفطار فلا يكون إلا باثنين أو أكثر، كما ذكر الجمهور.

- هل رؤية الهلال في بلد تلزم البلاد الأخرى؟:

اختلاف المطالع كما يحدث في أول شهر رمضان، إذا ثبتت الرؤيا في أحد البلاد العربية أو الإسلامية، هل تتعدى هذه الرؤيا لإلزام البلاد الأخرى بالصوم أو لا تتعدى؟ هي مسألة خلافية بين الفقهاء:

يقول فيها ابن رشد: إن الرؤيا تثبت بالخبر في حق من لم يره فهل يتعدى ذلك من بلد إلى بلد؟ قال أعني: هل يجب على أهل بلد ما إذا لم يروه أن يأخذوا في ذلك برؤيا بلد آخر، أو لكل بلد رؤيا؟

اختلف الفقهاء في ذلك فهناك من قال: إن الرؤيا تتعدى ويلزم الجميع الصوم، وهناك من قال بعدم تعدي الرؤيا ولأهل كل بلد رؤيتهم الخاصة، فأما مالك: فإن ابن القاسم والمصريين رووا عنه: "أنه إذا ثبت عند أهل بلد أن أهل بلد آخر رأوا الهلال أن عليهم قضاء ذلك اليوم الذي أفطروه وصامه غيرهم"، إذا الرؤيا تتعدى وهي ملزمة وإلا لم يكن عليهم القضاء فمعنى إلزامهم بالقضاء أنهم أفطروا يوماً صامه غيرهم، وبهذا القول الذي رواه ابن القاسم والمصريين عن مالك قاله الشافعي وأحمد وأبو حنيفة أيضاً.

وروى المدنيون - أصحاب مالك من أهل المدينة - عن مالك: "أن الرؤية لا تلزم بالخبر عند غير أهل البلد الذي وقعت فيه الرؤية، إلا أن يكون الإمام يحمل الناس على ذلك" وبه قال ابن الماجشون، والمغيرة من أصحاب مالك، وأجمعوا

أنه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالأندلس، والحجاز، بمعنى: أنه إذا كانت البلاد متقاربة، أو أن المطالع متحدة فيها عند إتحاد المطالع تكون الرؤيا ملزمة، أما عند تباعد البلدان، كتباعد الأندلس - أي أسبانيا - عن الحجاز أو ثبوت الرؤيا في الأندلس وعدم ثبوتها في الحجاز، فإن أهل الحجاز لا يلزمون برؤية أهل الأندلس، كما أن أهل الأندلس لا يلزمون برؤية أهل الحجاز.

ثم يحكي ابن رشد - رحمه الله - السبب في هذا الخلاف وهو تعارض الأثر، والنظر، أما النظر: فهو أن البلاد إذا لم تختلف مطالعها كل الاختلاف فيجب أن يحمل بعضها على بعض، مثل: مصر وفلسطين، أو مصر وليبيا، أو مصر والسودان، وهكذا إذا كانت البلاد متقاربة، لأنها في قياس الأفق الواحد، وأما إذا اختلفت اختلافاً كثيراً كالأندلس والحجاز، أو مصر وباكستان، فليس يجب أن يحمل بعضها على بعض، هذا من حيث النظر.

وأما الأثر: فما رواه مسلم، وأصحاب السنن عن كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام فقال: قدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهل علي رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال: ((متى رأيت الهلال؟)) فقلت: رأيت ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيت؟ فقلت: نعم، وراه الناس وصاموا، وصام معاوية، قال: لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً أو نراه، فقلت: ألا تكتفي برؤية معاوية؟ فقال: لا، هكذا أمرنا النبي ﷺ))، أي: استقلال كل بلد بالرؤية، فظاهر هذا الأثر يقتضى أن يكون لكل بلد رؤيته، قرب أو بعد، والنظر يعطي الفرق بين البلاد النائية فلا يلزمها، والقريبة فيلزمها، وبخاصة ما كان نأيه في الطول والعرض كثيراً، وإذا

بلغ الخبر مبلغ التواتر لم يحتج فيه إلى شهادة، فهذه هي المسائل التي تتعلق بزمان الوجوب.

انتقل ابن رشد -رحمه الله- إلى المسائل التي تتعلق بزمان الإمساك، ولكن تعالوا معي ننظر أيضاً في هذه الجزئية، جزئية اختلاف المطالع أو تعدي رؤية الهلال في بلد إلى البلاد الأخرى أو عدم تعديها، ننظر في ذلك عند كل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني، أما الخطيب الشربيني -رحمه الله- فيقول: إذا روى الهلال ببلد لزم حكمه البلد القريب، القريبة منه قطعاً كبغداد والكوفة لأنهما كبلد واحدة، كما في حاضري المسجد الحرام دون البعيد في الأصح، والبعيد هنا إقليم آخر كالعراق والأردن، أو الأردن ومصر، أو مصر وليبيا، أو مصر والمغرب، أو الحجاز والشام، وهكذا دون البعيد في الأصح كالحجاز والعراق، هذا هو القول الأول، والثاني: يلزم في البعيد أيضاً أي: أن الرؤية تتعدى البلاد القريبة إلى البلاد البعيدة، وما هو البعيد؟ البعيد مسافة القصر، وصححه المصنف في شرح مسلم، لأن الشرع علق بها كثيراً من الأحكام، وقيل: باختلاف المطالع، أي: أن كل بلد لا تلزم برؤية البلاد الأخرى، وإنما تلتزم برؤيتها للصيام أو الإفطار، وهو ما يسمى باختلاف المطالع، وقيل: باختلاف المطالع، قلت هذا أصح، والله أعلم، لماذا؟ لأن أمر الهلال لا تعلق له بمسافة القصر، ولما روى مسلم عن كريب، وذكر الحديث الذي قرأناه عند ابن رشد -رحمه الله- ثم علق عليه فقال: قال الشيخ تاج الدين التبريزي: واختلاف المطالع لا يكون في أقل من أربعة وعشرين فرسخاً، فإن قيل اعتبار اتحاد المطالع واختلافها يتعلق بالمنجم والحاسب، وقد تقدم أنه لا يعتبر قولهما في إثبات رمضان، أجيب بأنه لا يلزم من عدم اعتباره في الأصول والأمور العامة، عدم اعتباره في التوابع والأمور الخاصة، فإن شك في الاتفاق في المطالع لم يجب على الذين لم يروا الصوم، لأن

الأصل عدم وجوبه، لأنه إنما يجب بالرؤيا، ولم تثبت في حق هؤلاء لعدم ثبوت قربهم من بلد الرؤيا.

قال السبكي: وقد تختلف المطالع وتكون الرؤيا في أحد البلدين مستلزمة للرؤيا في الآخر، من غير عكس، وذلك أن الليل يدخل في البلاد الشرقية قبل دخوله في البلاد الغربية، فمتى اتحد المطالع لزم من رؤيته في أحدهما رؤيته في الآخر، ومتى اختلف لزم من رؤيته في الشرقي رؤيته في الغربي، ولا ينعكس وعلى ذلك حديث كريب فإن الشام غربية بالنسبة إلى المدينة فلا يلزم من رؤيته في الشام رؤيته فيها.

ويعلق ابن قدامة أيضاً على هذه الجزئية التي هي: تعدد المطالع، وهل تلزم رؤية الهلال في بلد أهل البلاد الأخرى أو لا تلزم؟ حيث يقول: وإذا رأى الهلال أهل بلد لزم جميع البلاد الصوم، وهذا قول الليث وبعض أصحاب الشافعي، وقال بعضهم: إن كان بين البلدين مسافة قريبة لا تختلف المطالع لأجلها كبغداد والبصرة، لزم أهلها الصوم برؤية الهلال في إحداها، وإن كان بينهما بعد كالعراق والحجاز والشام، فلكل أهل بلد رؤيتهم، وري عن عكرمة أنه قال: "لكل أهل بلد رؤيتهم" وهو مذهب القاسم وسالم وإسحاق لما روى كريب قال: قدمت الشام... إلى آخر الحديث، ثم يقول ابن قدامة - رحمه الله - لنا قول الله تعالى - أي: لزوم أهل البلاد الأخرى الصوم برؤية بعض البلاد، لنا قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقول النبي ﷺ للأعرابي لما قال له: ((الله أمرك أن تصوم هذا الشهر من السنة؟ قال: نعم))، وقوله للأخر لما قال له: ((ماذا فرض الله عليه من الصوم؟ قال: شهر رمضان))، وأجمع المسلمون على وجوب صوم شهر رمضان، وقد ثبت أن هذا اليوم أي: الذي رؤي الهلال فيه في تلك البلد من شهر رمضان بشهادة الثقات فوجب صومه على جميع المسلمين، ولأن شهر رمضان ما

بين الهالين، وقد ثبت أن هذا اليوم منه في سائر الأحكام من حلول الدين، ووقوع الطلاق، والعتاق، ووجوب النذور، وغير ذلك من الأحكام، فيجب صيامه بالنص والإجماع، ولأن البينة العادلة شهدت برؤية الهلال فيجب الصوم، كما لو تقاربت البلدان.

فالمسألة خلافية كما رأينا، ولكن ابن قدامة يميل إلى إلزام أهل البلاد المجاورة برؤية الهلال في البلد الآخر، وإن كان غيره، وكذلك بعض الأئمة لا يرون ذلك، على كل حال نحن مع ابن رشد الذي قال: "إذا كانت البلاد قريبة جداً أو متجاورة جداً يكون إلزاماً، وإذا كانت البلاد متباعدة كالأندلس والحجاز يكون لأهل كل بلد رؤيتهم الخاصة".

الإسك، والنية، والطهارة من الجنابة

الركن الثاني من أركان الصيام عند ابن رشد: الإسك:

أ. الإسك: بدايته ونهايته:

يقول ابن رشد: أما التي - أي المسائل التي تتعلق بزمان الإسك - فإنه متفق على أن آخره - يعني آخر الإسك، وحل الإفطار - غيبوبة الشمس، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ٢١٨٧]، وغياب الشمس هو أول الليل هذا آخر الإسك، فماذا عن أوله؟

اختلف الفقهاء في أوله، فقال الجمهور: هو طلوع الفجر الثاني المستطير الأبيض، المقصود بالفجر الثاني: هو الفجر الصادق، لأنه كان قبل هذا الفجر الثاني فجر أول يؤذن فيه بلال، ولا يقول: "الصلاة خير من النوم"، وكان يؤذن

ليليل ليقوم الناس ويتأهبوا للسحور ولصلاة الليل وللوضوء والاستعداد لصلاة الفجر، فقال رسول الله ﷺ: ((كلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم فإن بلالا يؤذن بليل))، فأذان ابن أم مكتوم هو آذان الفجر الصادق، وهو الفجر الثاني المستطير الأبيض، أي: الذي يستطير فيه بياض النهار، يبدأ بحظ في وسط الليل، ثم يستمر حتى تشرق الشمس، لثبوت ذلك عن رسول الله ﷺ كما رواه الجماعة، أعني حد الفجر بالمستطير ولظاهر قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وشذت فرقة فقالوا: هو الفجر الأحمر الذي يكون بعد الأبيض، وهو نظير الشفق الأحمر، وهو مروى عن حذيفة، وابن مسعود؛ إذًا هناك قولان في ثبوت أول الإمساك بعد أن اتفق العلماء على أن آخره غياب الشمس، اختلفوا في أوله، الجمهور: على أن أول الإمساك طلوع الفجر الثاني أي المستطير، أي الذي نوذن له ونصلي عليه وهكذا، وشذت فرقة فقالوا: إنه الفجر الأحمر، أي بعد الإسفار وظهور الشفق الأحمر في صفحة السماء إيدانًا بشروق الشمس أو قرب شروقها، هذا هو أول الإمساك وهو شاذ كما ترون.

سبب هذا الخلاف هو: اختلاف الآثار في ذلك، واشتراك اسم الفجر؛ لأنه مشترك يدل على الأبيض كما يدل على الأحمر فكلاهما فجر؛ لأنه يفجر البياض، ويزيل الظلام، أما الآثار التي اختلفت، أو التي احتجوا بها، فمنها حديث زر عن حذيفة قال: ((تسحرت مع النبي ﷺ ولو أشاء أن أقول هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع))، رواه النسائي، والحازمي في كتاب "الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار" وقال: أجمع أهل العلم على ترك العمل بهذا الخبر، لأن الخبر مفهومه: أن زر تسحر مع النبي ﷺ وكان ذلك قبل شروق الشمس بقليل، يعني يريد أن يقول: "لو أشاء أن أقول هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع"،

أي: كناية عن تأخر الأكل إلى قبيل شروق الشمس، لكن كما رأينا أجمع أهل العلم على ترك العمل بهذا الخبر، فلعله كان قبل نزول الآية الكريمة: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وخرّج أبو داود، والترمذي عن قيس بن طلق عن أبيه أنه رضي الله عنه قال: ((كلوا واشربوا ولا يهيدنكم - أي: لا يزعجكم فتتوقفوا عن السحور ولا يهيدنكم أي: ولا يخيفكم ولا يزعجكم - الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر))، قال أبو داود: هذا ما تفرد به أهل الإمامة وهذا شنوذ، فإن قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، نص في ذلك، أو كالنص، ومادام هذا القول شاذًا كما رأينا، فلا نخرج عليه، ولا نقف عنده، ولا نعمل به، وفيما قاله جمهور العلماء: من أن أول الإمساك هو طلوع الفجر الثاني المستطير الأبيض المعروف الذي نوّذن له، ونصلي عليه وعلى توقيته، هذا هو أول الإمساك الذي عليه إجماع الأمة.

ثم هناك اختلاف آخر حتى عند جمهور الفقهاء الذين قالوا: بأن أول الإمساك طلوع الفجر الثاني، اختلفوا في الحد المحرم للأكل، فقال قوم: هو طلوع الفجر نفسه، وقال قوم: هو تبينه عند الناظر إليه، والمعنى: هل يجب على الإنسان الإمساك بمجرد طلوع الفجر سواء تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود أو لم يتبين؟ أي: تبين بياض النهار من سواد الليل أو لم يتبين، والقول الثاني: هو التبين، ومن لم يتبينه فالأكل مباح له حتى يتبينه، وإن كان الفجر قد طلع؛ وفائدة الفرق بين القولين أنه إذا انكشف أن ما ظن من أنه لم يطلع كان قد طلع، فمن كان الحد عنده هو الطلوع نفسه أوجب عليه القضاء، لأنه أكل بعد طلوع الفجر، ومن قال هو العلم الحاصل بالتبين وهو لم يتبين بعد طلوع الفجر لم يوجب عليه القضاء، يعني هذا هو أثر الخلاف بين القولين.

على كل حال ننظر في مزيد فائدة عند كل من ابن قدامة والخطيب الشرييني - عليهما وعلى سائر العلماء رحمة الله تعالى - حيث يقول ابن قدامة، بعد أن نسمع قول الخرقى: "ومن أكل أو شرب أو احتجم أو استعطى - يعني وضع السعوط في أنفه - أو أدخل إلى جوفه شيئاً من أي موضع كان، أو قبل فأمنى، أو أمذى، أو كرر النظر فأنزل، أي ذلك فعل عامداً وهو ذاكر لصومه فعليه القضاء بلا كفارة إذا كان صومه واجباً"، يقول في التعليق على ذلك لأن الخرقى ذكر مسائل عديدة، يقول ابن قدامة: في هذه المسألة فصول، أحدها - وهذا هو الذي يهمننا - : أنه يفطر بالأكل، والشرب بالإجماع، وبدلالة الكتاب، والسنة أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى الْيَلِّ ﴾ مد الأكل والشرب وهذا محل الشاهد إلى تبين الفجر، ثم أمر بالصيام عنهما، أي: بالإمساك عنهما أي: الأكل أو الشرب.

وأما السنة فقول النبي ﷺ: ((والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، يترك طعامه، وشرابه، وشهوته من أجلي))، وأجمع العلماء على الفطر بالأكل والشرب بما يتغذى به، فأما ما لا يتغذى به فعامة أهل العلم على أن الفطر يحصل به، على كل حال نكتفي بمحل الشاهد وهو التبين: ﴿ حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ .

أما الخطيب الشرييني - رحمه الله - فيقول في هذا الموضع: "والاحتياط ألا يأكل آخر النهار إلا بيقين، كأن يعاين الغروب ليأمن الغلط، ويحل الأكل آخره بالاجتهاد بورد أو غيره في الأصح كوقت الصلاة، والثاني: لا، لإمكان الصبر إلى اليقين، أما بغير اجتهاد فلا يجوز، ولو بظن لأن الأصل بقاء النهار، وقياس اعتماد الاجتهاد جواز اعتماد خبر العدل بالغروب عن مشاهدة، وإن قال في

"البحر": إنه لا يجوز الفطر به كالشهادة على هلال شوال فهو قياس ما قالوه في القبلة والوقت والآذان، ويجوز إذا ظن بقاء الليل بالاجتهاد لأن الأصل بقاءه، قلت: وكذا لو شك فيه أي في بقاء الوقت - والله أعلم - لما ذكر ولو أخبره عدل بطلوع الفجر لزمه الإمساك؛ وهذا هو محل الشاهد في هذه الجزئية أنه لو أكل باجتهاد أولاً أي أول النهار، يعني عند طلوع الفجر، أي عند الإمساك أول الإمساك، أو آخر النهار، وبان الغلط بطل صومه، ولو أخبره عدل بطلوع الفجر لزمه الإمساك، أي أن العبرة بطلوع الفجر، وليس بالتبين.

نعود إلى كلام ابن رشد - رحمه الله - ليبين لنا السبب في اختلاف الفقهاء في هذه الجزئية، جزئية أول الإمساك يقول: إن سبب الاختلاف في ذلك هو الاحتمال الذي في قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾، هل على الإمساك بالتبين نفسه أو بالشيء المتبين؟ لأن العرب تتجاوز فتستعمل لاحق الشيء بدل الشيء على وجه الاستعارة، فكانه قال ﷺ: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾، لأنه إذا تبين في نفسه تبين لنا، فإذا إضافة التبين لنا هي التي أوقعت الخلاف؛ لأنه قد يتبين في نفسه ويتميز ولا يتبين لنا، وظاهر اللفظ يوجب تعلق الإمساك بالعلم، والقياس يوجب تعلقه بالطلوع نفسه، ومن هنا وقع الاختلاف هل يكون الإمساك بطلوع الفجر سواء تبين الممسك أو لم يتبين أم يكون الإمساك بالتبين سواء طلع الفجر أو لم يطلع؟ أعني قياساً على الغروب، وعلى سائر حدود الأوقات الشرعية كالزوال وغيره فإن الاعتبار في جميعها في الشرع هو بالأمر نفسه لا بالعلم المتعلق به، ثم قال: إن المشهور عن الإمام مالك، والذي عليه جمهور العلماء: أن الأكل يجوز أن يتصل بالطلوع، وقيل: بل يجب الإمساك قبل الطلوع، وهو الأولى والأقرب إلى الورع، والبعد عن الخطأ وعن محال الاختلاف، والحجة للقول الأول

أي قول الإمام مالك والجمهور: ما في كتاب البخاري أظنه في بعض رواياته قال النبي ﷺ: ((كلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم - حتى ينادي: يؤذن- فإنه لا ينادي حتى يطلع الفجر))، وهو نص في موضع الخلاف أو كالتص، والموافق لظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ أي: هذا الكلام هو الموافق لقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾، ومن ذهب إلى أنه يجب الإمساك قبل الفجر جرياً على الاحتياط، وسداً للذريعة ليس على الإيجاب ولكن من باب الاحتياط، وسد الذريعة، وهو أروع القولين، أقرب للاحتياط وللقيام بالعبادة، والبعد عن الخطأ، وإن كان القول الأول أقيس في اللغة، وفي الفهم، وفي الاحتجاج به، فالقول الأول قول الجمهور: حتى طلوع الفجر، وهذا هو الأقيس، والقول الثاني: يكون الإمساك قبل الفجر، أخذاً بالأحوط وسداً للذريعة، وهو أروع القولين كما قال ابن رشد.

ب. كيفية الإمساك:

ينقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى الكلام عن كيفية الإمساك، عن ماذا يكون الإمساك؟ وما الذي اتفق الفقهاء عليه من ذلك؟ وما الذي اختلفوا عليه من ذلك؟ فيقول: "إن الفقهاء قد أجمعوا على أن الإمساك معناه: أنه يجب على الصائم الإمساك زمان الصوم الذي عرفنا أوله وآخره في الجزئية السابقة، الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المطعوم، والمشروب، والجماع، تلك هي العناصر الأساسية أو المفطرات الأساسية: المطعوم والمشروب كائناً ما كان، والمطعوم أيضاً كائناً ما كان، والجماع كذلك، لقوله تعالى: ﴿فَأَنْتَنَ بَشَرُهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ^٥ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، فذكر في هذه الآية الكريمة الجماع، والأكل،

والشرب، فهي الأشياء الأساسية في وجوب الإمساك عنها زمان الصوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في أي صيام كان، وبعد هذا الإجماع ينقلنا إلى مسائل تتعلق بالإمساك إلا أنها محل اختلاف بين الفقهاء، وقسمها ابن رشد إلى نوعين: مسائل مسكوت عنها، أي: سكت الشرع عن الحديث فيها ولم ينطق بها، ومسائل: نطق الشرع بها ونبه إليها، ثم أورد ابن رشد -رحمه الله- مسائل من المسكوت عنه ومسائل من المنطوق به على النحو التالي:

أما المسكوت عنها فهي:

إحداها: ما يرد الجوف مما ليس بمغذي، الأشياء التي تصل إلى المعدة أو إلى بطن الإنسان وليست من المأكولات المعتادة، ليست مغذية كحصاة أو نحوها، ما يرد الجوف مما ليس بمغذٍ هذه واحدة.

الثانية: ما يرد الجوف من غير منفذ الطعام، والشراب، كالحقنة مثلاً فإنها تصل إلى الجوف، ولكن من غير منفذ الطعام وهو: الفم، والشراب كذلك.

الثالثة: ما يرد باطن سائر الأعضاء، ولا يرد الجوف، كوصول الأشياء إلى الرأس مثل: أن يرد الدماغ ولا يرد المعدة، أو ما يدخل مثلاً من الدبر ولا يصل المعدة.

هذه مسائل ثلاثة: ما يرد الجوف وليس بغذاء، وما يرد الجوف من غير منفذ الطعام والشراب المنافذ الطبيعية، وما يرد باطن الجسم ولا يرد المعدة.

يقول: إن الفقهاء اختلفوا في ذلك اختلافاً كبيراً، وسبب اختلافهم في هذه الأمور هو: هل يقاس المغذّي على غير المغذّي؟، والأولى أن يقول: هل يقاس غير المغذّي على المغذّي؟ لأن المغذّي نطق به في الإفطار، وغير المغذّي لم ينطق

به فهل يقاس عليه؟ وذلك أن المنطوق به إنما هو المغذي، فمن رأى أن المقصود بالصوم معنى معقول، أي: مفهوم له علته وله أسبابه، لم يلحق المغذي بغير المغذي، وقال: إن غير المغذي لا يفطر لأن العلة لم توجد، ومن رأى أنها عبادة غير معقولة المعنى وأن المقصود منها إنما هو الإمساك فقط عما يرد الجوف، سوى بين المغذي وغير المغذي.

وبعد هذا العرض يقول: وتحصيل مذهب مالك أنه يجب الإمساك عما يصل إلى الحلق من أي المنافذ وصل، مغذياً كان أو غير مغذٍ، ومعنى قوله: يجب الإمساك، أي في حدود الطاقة والقدرة، أما عند العجز عن الامتناع عن ذلك أو دخول هذه الأشياء قهراً فلا تفسد الصوم.

وأما ما عدا المأكول والمشروب من المفطرات فكلهم يقولون: إن من قبل فأمنى، قبل فقامت شهوته وأنزل المنى فإن ذلك يفسد الصوم، من قبل فأمنى فقد أفطر، وإن أمذى فلم يفطر، إلا عند مالك وأحمد فإنهما يريان أنه يفطر لأنه كان السبب في ذلك عن طريق القبلة، هذه جزئية.

ج. حكم القبلة للصائم:

اختلفوا في القبلة للصائم، فمنهم من أجازها، ومنهم من كرهها للشاب، وأجازها للشيخ، ومنهم من كرهها على الإطلاق، يقول المعلق محقق "بداية المجتهد": حرّمها أبو حنيفة، والشافعي في حق من تحرك شهوته، وأطلق مالك الحرمة، يعني: سواء حركت الشهوة أو لم تحركها، وعند أحمد أنها مكروهه لمن تحرك شهوته، فإن ظن الإنزال بسببها حرم عليه ذلك.

ولابن قدامة - رحمه الله - توضيح وتفصيل في ذلك نرجع إليه وننظر فيه حيث يقول: إذا قبل فأمنى، أو أمدى ولا يخلو من ثلاثة أحوال - أي المقبل - :

الحال الأول: ألا ينزل - يعني منياً - ولا مذياً، فلا يفسد صومه بذلك لا نعلم فيه خلافاً لما روت عائشة: **((أن النبي ﷺ كان يقبل وهو صائم، وكان أملككم لإربه))** أي: لشهوته ﷺ رواه البخاري ومسلم، ويروى بتحريك الراء وسكونها: لإربه أو لأربه، قال الخطابي: "معناها واحد وهو حاجة النفس ووطرها"، أي: شهوتها وغريزتها، وقيل بالتسكين: العضو، وبالفتح: الحاجة، وروي عن عمر بن الخطاب < أنه قال: "هششت - أي سعدت - فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً: قبلت وأنا صائم، فقال: **((أرأيت لو تضمنت من إناء، وأنت صائم، قلت: لا بأس به، قال: فمه))** - أي: فالقبلة كالمضمضة لا شيء فيها - رواه أبو داود، شبه القبلة بالمضمضة من حيث أنها من مقدمات الشهوة، وأن المضمضة إذا لم يكن معها نزول الماء لم يفطر، وإن كان معه - مع الوضوء - نزول للماء إلى الجوف أفطر، إلا أن أحمد ضعف هذا الحديث، وقال: هذا ريب ليس من هذا شيء.

الحال الثاني: من أحوال التقبيل: أن يمني، فيفطر بغير خلاف نعلمه، لما ذكرناه من إيماء الخبرين، ولأنه إنزال بمباشرة، فأشبهه الإنزال بالجماع دون الفرج.

الحال الثالث: أن يمدى فيفطر عند إمامنا، ومالك، وقال أبو حنيفة، والشافعي: "لا يفطر"، وروي ذلك عن الحسن والشعبي، والأوزاعي؛ لأنه لا يوجب الغسل، فأشبهه البول، يرد عليهم ابن قدامة بترجيح قول مالك، وأحمد بن حنبل: أنه خارج - أي المزي - خارج تخلله الشهوة، خرج بالمباشرة - أي بالقبلة - فأفسد الصوم كالمني، وفارق البول بهذا، واللمس لشهوة كالقبلة في هذا، إذا ثبت هذا فإن المقبل إذا كان ذا شهوة مفرطة بحيث يغلب على ظنه أنه إذا قبل أنزل

لم تحل له القبلة ، لأنها مفسدة لصومه فحرمت كالأكل ، وإن كان ذا شهوة لكنه لا يغلب على ظنه ذلك كره له التقبيل ، لأنه يعرض صومه للفطر ولا يأمن عليه الفساد ، وقد روى عن عمر أنه قال رأيت رسول الله ﷺ في المنام ، فأعرض عني ، فقلت له : مالي ، فقال : ((إنك تقبل ، وأنت صائم)) ، ولأن العبادة إذا منعت القبلة كالإحرام ، ولا تحرم القبلة في هذه الحال ، لما روي أن رجلاً قبل وهو صائم ، فأرسل امرأته فسألت النبي ﷺ فأخبرها النبي ﷺ : ((أنه يقبل وهو صائم)) ، فقال الرجل : إن رسول الله ﷺ ليس مثلنا قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فغضب النبي ﷺ وقال : ((إني لأخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي)) ، رواه مسلم ، ولأن إفضائه إلى إفساد الصوم مشكوك فيه ، ولا يثبت التحريم بالشك ، فأما إن كان الصائم ممن لا تحرك القبلة شهوته كالشيخ الهرم ، ففيه روايتان : إحداهما لا يكره له ذلك ، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي ؛ لأن النبي ﷺ كان يقبل وهو صائم لما كان مالكاً لإربه ، وغير ذي الشهوة في معناه ، وقد روى أبو هريرة : أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم : ((فرخص له ، فأناه آخر فسأله فنهاء ، فإذا الذي رخص له شيخ ، وإذا الذي نهاه شاب)) ، أخرجه أبو داود ولأنها مباشرة لغير شهوة ، فأشبهت لمس اليد لحاجة ، هذه رواية ، الرواية الثانية يكره التقبيل لأنه لا يأمن حدوث الشهوة ولأن الصوم عبادة تمنع الوطء ، فاستوى في ذلك القبلة فيها من تحرك شهوته وغيره كالإحرام ، فأما اللمس لغير شهوة كلمس يدها ليعرف مرضها ، فليس بمكروه بحال ، لأن ذلك لا يكره في الإحرام ، فلا يكره في الصيام كلمس ثوبها .

بعد هذا التفصيل والبيان نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لنرى ماذا يعلق على القبلة للصائم؟ فمن رخص فيها فلما روى من حديث عائشة وأم سلمة : ((أن النبي ﷺ كان يقبل وهو صائم)) متفق عليه ، ومن كرهها فلما يدعو إليه ذلك

من الوقاع، يعني قد يقود إلى الجماع وإفساد الصوم، وشذ قومٌ فقالوا: القبلة تفسر، واحتجوا لذلك بما روى عن ميمونة بنت سعد قالت: سئل رسول الله ﷺ عن القبلة للصائم فقال: ((أفطرا جميعاً)) خرج هذا الأثر الطحاوي، ولكنه ضعفه، إذاً في القبلة ثلاثة أقوال:

القول الأول: بأنها تفسد سواء أثارت الشهوة أو لم تثرها.

والقول الثاني: أنها لا تفسد إلا إذا حصل الإماء.

والقول الثالث: أنها إن حركت الشهوة كانت مكروهة، وإن لم تحركها لم تكن مكروهة.

وأما ما يقع من هذه من قبل الغلبة، ومن قبل النسيان فالكلام فيه عند الكلام في المفطرات، وأحكامها، أي: أن ابن رشد يحيل الكلام عن أنها تفسر أو لا تفسر، تفسد الصوم أو لا تفسده في حال النسيان فيما بعد إن شاء الله، تلك هي مسائل القسم الأول وهو المسكوت عنه واختلاف الفقهاء فيه.

د. أحكام الحجامة، والقيء:

أما عن القسم الثاني: المسائل التي اختلفوا فيها مما هو منطوق به فهي الحجامة والقيء، والحجامة: معناها إخراج الدم من بعض العروق، ومثلها أيضاً الفصد، أما الحجامة ففيها ثلاثة مذاهب:

قال جماعة: إنها تفسر، وأن الإمساك عنها واجب، وبه قال أحمد وداود والأوزاعي وإسحاق بن راهويه.

القول الثاني: أنها مكروهة للصائم، ولا تفسر، وبه قال مالك والشافعي والثوري.

القول الثالث: أنها غير مكروهة، وليست مفطرة، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه.

أما سبب الاختلاف على هذا النحو في الأقوال الثلاثة :

فهو تعارض الآثار الواردة في ذلك، حيث ورد في ذلك حديثان: حديث بأن الحجابة تفطر، وهو قول الرسول ﷺ: ((أفطر الحاجم والمحجوم))، وحديث آخر بعدم الإفطار: ((أن رسول الله ﷺ احتجم وهو صائم))، والحديث عن ابن عباس وهو صحيح، ولذلك ذهب العلماء في هذين الحديثين ثلاثة مذاهب: مذهب الترجيح: يعني نعمل بأحاديث الجواز أو حديث المنع، ونضعف الحديث الآخر، ومذهب: الجمع، والثالث: مذهب الإسقاط عند التعارض والرجوع إلى البراءة الأصلية.

أما عن الجزئية الثانية من المسائل التي نطق بها الشرع فهي: القيء، جمهور الفقهاء على أن من غلبه القيء، أي: زرعه ليس بمفطر، إلا ربيعة فإنه قال يفطر، وجمهور الفقهاء أيضاً: على أن من استقاء، وتعمد القيء فقاء فإنه مفطر، إلا طاووس.

إذاً من زرعه القيء ليس بمفطر إلا عند ربيعة، شذ عن الإجماع، ومن استقاء عمداً فقاء فإنه يفسد صومه إلا عند طاووس.

وسبب الاختلاف:

ما يتوهم من التعارض بين الأحاديث الواردة في هذه المسألة، واختلافهم أيضاً في تصحيحها حيث ورد حديثان:

الحديث الأول: حديث أبي الدرداء: ((أن رسول الله ﷺ قاء فأفطر)).

والحديث الثاني: حديث أبي هريرة، خرجه الترمذي وأبي داود أيضاً: أن النبي ﷺ قال: ((من زرعه القيء، وهو صائم فليس عليه قضاء، وإن استقاء فعليه

القضاء))، ورؤي موقوفاً عن ابن عمر، وفي الحديث الأول: "لقيت ثوبان في مسجد دمشق، فقلت له إن أبا الدرداء حدثني ((أن رسول الله ﷺ قاء فأفطر))، قال: صدق، أنا صببت له وضوءه"، وحديث ثوبان هذا صححه الترمذي، فمن لم يصح عنده الأثران كلاهما، قال: ليس فيه فطر أصلاً، يعني: سواء كان عمداً أو ذرعاً أو كرهاً، ومن أخذ بظاهر حديث ثوبان، أي: ((أن رسول الله ﷺ قاء فأفطر))، ورجحه على حديث أبي هريرة، أوجب الفطر من القيء بإطلاق، ولم يفرق بين العمد والاختيار، بين أن يستقيء أو لا يستقيء، ومن جمع بين الحديثين وقال: حديث ثوبان مجمل، وحديث أبي هريرة مفسر، ويجب أن نحمل المجمل على المفسر، فرق بين القيء والاستقاءة وهو الذي عليه الجمهور.

الركن الثالث من أركان الصيام عند ابن رشد: النية:

أ. معنى النية، وهل هي شرط في صحة الصوم؟:

والنية معناها: القصد، هذا هو المعنى اللغوي، أما المعنى الشرعي: فهو إخلاص العمل لله -تبارك وتعالى- وابتغاء مرضاته، وتقديم العمل خالصاً لله ﷻ بلا رياء ولا شريك؛ ولذلك قال عنها رب العزة -تبارك وتعالى-: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ [البينة: ٥] وقال عنها رسول الله ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)).

وقد عقد لها ابن قدامة -رحمه الله- فصلاً قال فيه: معنى النية: القصد، وهو اعتقاد القلب فعل شيء، وعزمه عليه من غير تردد، فمتى خطر بقلبه في الليل أن غداً من رمضان، وأنه -إن شاء الله- صائم فيه فقد نوى، وإن شك في أنه من

رمضان، ولم يكن له أصل يبني عليه، مثل: أن يكون ليلة الثلاثين من شعبان، ولم يحل دون مطلع الهلال غيم ولا فتر، فعزم أن يصوم غداً من رمضان لم تصح النية؛ لأنه متردد ومتشكك، ولا يجزئه صيام ذلك اليوم؛ لأن النية قصد تتبع العلم، وما لا يعلمه ولا دليل على وجوده، ولا هو على ثقة من اعتقاده لا يصح قصده. وبهذا قال حماد، وربيعة، ومالك، وابن أبي ليلى، والحسن بن صالح، وابن المنذر. وقال الثوري والأوزاعي: يصح، أي: مع الاحتمال إذا نواه من الليل؛ لأنه نوى الصيام من الليل فصح كالיום الثاني. وعن الشافعي في ذلك قولان.

الخلاصة: أن النية معناها: القصد، وهو اعتقاد القلب فعل شيء وعزمه عليه من غير تردد، كما جاء في الآيات الكريمة، وفي حديث رسول الله ﷺ.

وقد عنون ابن رشد -رحمه الله- لهذا الركن المختلف فيه بقوله: الركن الثالث وهو النية، والنظر في النية في مواضع، منها: هل هي شرط في صحة هذه العبادة، أم ليست بشرط؟ وإن كانت شرطاً فما الذي يجزي من تعيينها، أي: يكفي؟ وهل يجب تجديدها في كل يوم من أيام رمضان، أم يكفي في ذلك النية الواقعة في اليوم الأول؟ وإذا أوقعها المكلف فأبي وقت إذا وقعت فيه صح الصوم، وإذا لم تقع فيه بطل الصوم؟ وهل رفض النية يوجب الفطر، وإن لم يفطر؟ وكل هذه المطالب قد اختلف العلماء فيها. إذن نحن أمام عدة مسائل تتعلق بموضوع النية، وكلها محل اختلاف بين العلماء. قدم ابن رشد -رحمه الله- هذه التساؤلات كلها؛ لتكون مدخلاً إلى هذه القضية، ثم نعيش معها نتفهمها مسألة مسألة.

بعد هذا العرض والتساؤل يقول: أما كون النية شرطاً في صحة الصيام فإنه قول الجمهور، وشذ زُفر فقال: لا يحتاج رمضان إلى نية إلا أن يكون الذي يدركه

صيام شهر رمضان مريضاً أو مسافراً فيريد الصوم. إذن الجزئية الأولى أو السؤال الأول: هل النية شرط في صحة الصيام، أو ليست شرطاً؟

أجمع العلماء على ذلك، أو جماهير فقهاء الأمصار - على أن النية شرط في صحة الصيام، ولم يشذ عن ذلك إلا زفر، وهو من أصحاب أبي حنيفة - كما نعلم - زفر هذا قال: لا يحتاج رمضان إلى نية؛ لأن شهر رمضان لا يتسع إلى غيره من أعمال الصيام، بمعنى: وجوب الصوم منصرف إلى شهر رمضان، ومن هنا لا يحتاج إلى نية، لكنه يستدرك على ذلك فيقول: إلا أن يكون الذي يدركه صيام شهر رمضان مريضاً أو مسافراً؛ لأن المريض والمسافر جعل الله تعالى لهما رخصة في الإفطار، وعدة من أيام آخر، أي: كأن رمضان في حقه ليس ثابتاً؛ وبالتالي إذا أراد أن يصوم فيه المريض أو المسافر هو الذي يحتاج إلى نية؛ لأنه تنازل عن حقه في الإفطار وأراد الصيام. تلك هي المسألة الأولى من مسائل النية.

ونريد مزيد توضيح وتفصيل، فنذهب إلى الخرقى وابن قدامة - رحمهما الله تعالى - لنرى قولهما في هذه الجزئية؛ يقول الخرقى: ولا يجزئه صيام فرض حتى ينويه أي وقت كان من الليل. ويعلق ابن قدامة على ذلك فيقول: وجملته: أنه لا يصح صوم إلا بنية إجماعاً. انظروا إلى كلمة الإجماع؛ لأن ابن رشد قال: شرط النية هو قول الجمهور، وابن قدامة يقول: إنه إجماع، وهذا هو الصحيح، فرضاً كان الصيام أو تطوعاً؛ لأنه عبادة محضة؛ فافتقر إلى النية كالصلاة.

ويميضي ابن قدامة في بيان حجية الإجماع على أن النية فرض في صيام الفرض أو في صيام التطوع بالإضافة إلى أنه عبادة محضة تفتقر إلى النية كالصلاة، فيقول: ثم إن كان فرضاً كصيام رمضان في أدائه أو قضائه، والنذر، والكفارة اشترط أن ينويه من الليل عند إمامنا - أي: أحمد بن حنبل - ومالك، والشافعي، أي: جمهور الأئمة. وقال أبو حنيفة: يجزئ صيام رمضان، وكل صوم متعين بنية من

النهار - وسيضيف ابن رشد بيان ذلك فيما بعد - لأن النبي ﷺ أرسل غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار التي حول المدينة: ((من كان أصبح صائماً فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطراً فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم)) متفق عليه، وكان صوم عاشوراء صوماً واجباً متعيناً، ولأنه غير ثابت في الذمة؛ فهو كالتطوع.

إلا أن ابن قدامة يحتج إلى فرضية النية، أو اشتراطها - كما قال جمهور العلماء - بقوله: ولنا ما روى ابن جريج، وعبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، عن حفصة، عن النبي ﷺ قال: ((من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له)) والتبييت هنا أي: النية والقصد والعزم، وفي لفظ ابن حزم: ((من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له)) أخرجه النسائي، وأبو داود، والترمذي. وروى الدارقطني بإسناده عن عمرة، عن عائشة، عن النبي ﷺ قال: ((من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له)) وقال: إسناده كلهم ثقات. وقال في حديث حفصة: رفعه عبد الله بن أبي بكر عن الزهري وهو من الثقات الرفعاء، ولأنه صوم فرض؛ فافتقر إلى النية من الليل كالقضاء، فأما صوم عاشوراء فلم يثبت وجوبه، فإن معاوية قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((هذا يوم عاشوراء، ولم يكتب الله عليكم صيامه، وأنا صائم، فمن شاء فليصم، ومن شاء فليفطر)) متفق عليه، الشاهد من ذلك: أن النية فرض - كما قال ابن قدامة - عند كل من: الإمام أحمد، والإمام مالك، والإمام الشافعي.

نترك ابن قدامة، وننظر فيما قاله الخطيب الشربيني - رحمه الله - في هذه الجزئية أيضاً، وهي جزئية النية؛ حيث يقول - رحمه الله -: فصل في أركان الصوم: وأركانه ثلاثة - كما مر - نية، وإمساك عن المفطرات، وصائم، وعبر عنها

المصنف بالشروط، إلى أولها بقوله: النية شرط للصوم؛ لقوله ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات)) وهذا معنى قول ابن رشد -رحمه الله- أما كون النية شرطاً في صحة الصيام فإنه قول الجمهور، فإنهم يعنون بالشرط الركن، وبالركن الشرط؛ لقوله ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات)) ثم يقول: ومحلها القلب، ولا تكفي باللسان قطعاً، يعني: لا يُكتفى من الإنسان أن يقول: نويت الصيام، وقلبه لا يعزم على ذلك ولا يقصده، فعزم القلب هو الأساس، ولا يشترط التلفظ بها قطعاً -كما قاله في "الروضة" وظاهر كلام المصنف أنه لو تسحر ليتقوى على الصوم لم يكن ذلك نية، وبه صرح في "العدة" و"المعتمد": أنه لو تسحر ليصوم، أو شرب لدفع العطش نهاراً، أو امتنع من الأكل أو الشرب أو الجماع خوفاً طلوع الفجر كان ذلك نية إن خطر بباله الصوم بالصفات التي يشترط التعرض لها؛ لتضمن كل منها قصد الصوم.

نعود بعد ذلك إلى ابن رشد -رحمه الله- لنرى ما قاله عن السبب في اختلاف الفقهاء، حيث قال الجمهور -الإمام أحمد، والإمام مالك، والإمام الشافعي-: إنها شرط، وقال زفر: ليست شرطاً. ما السبب في هذا الاختلاف؟

يقول: إنه لاحتمال المتطرق إلى الصوم، هل هو عبادة معقولة المعنى -أي: لها علة ولها سبب- أو غير معقولة المعنى، يعني: تعبدية لا نعرف الغرض منها؟ فمن رأى أنها غير معقولة المعنى أو جب النية، ومن رأى أنها معقولة المعنى قال: قد حصل المعنى المقصود إذا صام وإن لم ينو، لكن تخصيص زفر رمضان بذلك من بين أنواع الصوم فيه ضعف، يعني: كان المفروض في زفر أن يقول: ما دام الصيام عبادة معقولة المعنى فإنه لا يحتاج إلى نية في كل أنواعه، أما أن يخصص رمضان بذلك فقط فهذا فيه ضعف، وكأنه لما رأى أن أيام رمضان لا يجوز فيها الفطر، أي: أن كل صوم يقع فيها ينقلب صوماً شرعياً، وأن هذا شيء يخص

هذه الأيام ؛ لذلك قال : إن صوم رمضان لا يحتاج إلى نية إلا من كان معذوراً ، ويسقط عنه الصوم أو له رخصة كالمسافر أو المريض وأراد أن يصوم ، فإن هذه الإرادة تحتاج منه إلى نية.

ب. تعيين النية :

يقول ابن رشد : إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في تعيين هذا القدر ، فإن مالكا ، والشافعي ، وأحمد قال : لا بد في ذلك من تعيين صوم رمضان ، ولا يكفي اعتقاد الصوم مطلقاً ، لا يكفي أن يقول : إني صائم ، أو نويت الصيام ، وإنما لا بد أن يقول : نويت صيام شهر رمضان ، أو صيام هذا اليوم من أيام رمضان ، وقد سبق أن بينا أن النية محلها القلب ، فالمقصود بالعبرة : أن تكون في القلب ، ولا اعتقاد صوم معين غير صوم رمضان. وقال أبو حنيفة : إن اعتقد مطلق الصوم أجزاءه في رمضان وفي غيره ، وكذلك إن نوى فيه صيام غير رمضان أجزاءه ، يعني : الإنسان المسلم إذا نوى صيام يوم من أيام رمضان ، ونوى به غير رمضان يجزئه عن رمضان وينقلب إلى صيام رمضان ، إلا أن يكون مسافراً ؛ فإنه إذا نوى المسافر - عند أبي حنيفة - في رمضان صيام غير رمضان كان ما نوى.

ج. تصور المسألة عند أبي حنيفة - رحمه الله - :

يقول أبو حنيفة : إن اعتقد مطلق الصوم أجزاءه : واحد نوى بالليل أنه يصوم غداً - إن شاء الله - وكان غداً هذا من شهر رمضان أجزاءه هذه النية المطلقة من شهر رمضان ، وكذلك إن نوى في هذا اليوم من أيام رمضان صيام يوم غير رمضان ، كنذر ، أو كفارة ، أو تطوع أجزاءه عن رمضان ، مع أن النية لم تكن لرمضان ، لكن لأن اليوم من أيام رمضان أجزاءه عن أيام رمضان ، وانقلب الصيام المقصود

إلى صيام رمضان، إلا في حالة واحدة: أن يكون صاحب النية مسافراً، والمسافر - كما نعلم - معذور ومرخص له بالفطر في رمضان، فإنه إذا نوى المسافر عنده في رمضان صيام غير رمضان كان ما نوى؛ لأن المسافر له سعة، لم يجب عليه صوم رمضان وجوباً معيناً. أما أبو يوسف ومحمد فلم يفرقا بين المسافر والحاضر، وقالوا: كل صوم نوى في رمضان انقلب إلى رمضان.

د. سبب اختلاف الفقهاء:

ويتساءل ابن رشد عن سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو؛ حيث رأينا الأئمة الثلاثة يشترطون تعيين صوم رمضان، ولا يكفي عندهم اعتقاد الصوم مطلقاً، ورأينا أبا حنيفة يميز مطلق الصوم؛ لأن صيام أي يوم في رمضان - ولو نوي به غير رمضان - ينقلب إلى صيام رمضان، إلا حالة واحدة وهي المسافر؛ لأن صيام رمضان ليس متعيناً في حقه.

وسبب اختلاف الفقهاء - كما يقول ابن رشد - : هل الكافي في تعيين النية في هذه العبادة هو تعيين جنس العبادة، أو تعيين شخصها؟ يعني: هل المطلوب هو تعيين الصوم نويت الصيام، أو تعيين الشخص أي: نوع الصيام المفروض، سواء كان نذراً، أو رمضان، أو كفارة، تعيين الشخص؟ وذلك أن كلا الأمرين موجود في الشرع، مثال ذلك: أن النية في الوضوء يكفي منها اعتقاد رفع الحدث لأي شيء كان من العبادة التي الوضوء شرط في صحتها: الصلاة، الطواف، قراءة القرآن، وليس يختص عبادة بعبادة بوضوء وضوء، فنحن نكتفي بجنس الوضوء، ولا نعين العبادة التي يشترط الوضوء لها، أما الصلاة فلا بد فيها من تعيين شخص العبادة، يعني: فريضة الظهر، أو العصر، أو المغرب، أو العشاء، مع أن الظهر والعصر والعشاء كلها رباعية، وعلى نظام واحد، لكن لأن لكل منها وقتاً خاصاً

وجب تعيين شخص العبادة؛ فلا بد من تعيين الصلاة إن عصرًا فعصرًا، وإن ظهرًا فظهرًا، وهذا كله على المشهور عند العلماء، فتردد الصوم عند هؤلاء بين هذين الجنسين، فمن أحقه بالجنس الواحد - قال: إن الصيام كله جنس واحد - قال: يكفي في ذلك اعتقاد الصوم فقط - كما قال أبو حنيفة - ومن أحقه بالجنس الثاني - أي: تعيين الشخص - اشترط تعيين الصوم، بأن يكون من رمضان، أو من الكفارات، أو من النذور.

ولذلك فصل ابن قدامة - رحمه الله - هذا الكلام بقوله: ويجب تعيين النية في كل صوم واجب، وهو أن يعتقد أنه يصوم غداً من رمضان، أو من قضاء رمضان، أو من الكفارة التي عليه، أو من النذر الذي نذره، نص على ذلك أحمد في رواية الأثرم، فإنه قال: قلت لأبي عبد الله: أسيرُ صام شهر رمضان في أرض الروم، ولا يعلم أنه رمضان، ينوي التطوع، يعني: كان الأسير ينوي التطوع؛ لأنه لا يعلم أن هذه الأيام هي أيام شهر رمضان، قال الإمام أحمد: لا يجزئه إلا بعزيمة أنه من رمضان، ولا يجزئه في يوم الشك إذا أصبح صائماً، وإن كان من رمضان إلا بعزيمة من الليل أنه من رمضان، وبهذا الذي قاله أحمد قال مالك، والشافعي؛ إذن هو رأي الجمهور. وعن أحمد رواية أخرى: أنه لا يجب تعيين النية لرمضان؛ فإن المروزي روى عن أحمد أنه قال: يكون يوم الشك يوم غيم، إذا أجمعنا على أننا نصبح صياماً يجزئنا من رمضان، وإن لم نعتقد أنه من رمضان؟ قال نعم - يعني: الإمام أحمد قال: نعم - على هذا التساؤل، قلت: فقول النبي ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات)) أليس يريد أن ينوي أنه من رمضان؟ قال: لا، إذا نرى من الليل أنه صائم أجزاءه، وحكى أبو حفص العكبري عن بعض أصحابنا أنه قال: ولو نوى نفلًا وقع عنه رمضان وصح صومه، أي: تنقلب النية، وهذا قول أبي حنيفة، وقال بعض أصحابنا: ولو نوى أن يصوم

تطوعاً ليلة الثلاثين من رمضان فوافق رمضان أجزاءه. قال القاضي: وجدت هذا الكلام اختياراً لأبي القاسم، ذكره في شرحه. وقال أبو حفص: لا يجزئه إلا أن يعتقد من الليل بلا شك ولا تلون. فعلى القول الثاني: لو نوى في رمضان الصوم مطلقاً أو نوى نفلًا وقع عن رمضان وصح صومه كما قال أبو حنيفة، وانقلبت النية إلى صوم رمضان؛ لأنه فرض مستحق في زمن بعينه فلا يجب تعيين النية له، كطواف الزيارة.

إلا أن ابن قدامة - رحمه الله - رجح ما قاله الإمام أحمد في الرواية الأولى - التي هي قول مالك والشافعي - : أن صوم رمضان صوم واجب؛ فوجب تعيين النية له كالقضاء، وطواف الزيارة، كمسألتنا في افتقاره إلى التعيين، فلو طاف ينوي به الوداع، أو طاف بنية الطواف مطلقاً لم يجزئه عن طواف الزيارة، ثم الحج مخالف للصوم؛ ولهذا ينعقد مطلقاً وينصرف إلى الفرض، ولو حج عن غيره ولم يكن حج عن نفسه وقع عن نفسه، ولو نوى الإحرام بمثل ما أحرم به فلان صح، وينعقد فاسداً، بخلاف الصوم.

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - يعلق على هذه الجزئية بقوله: ويجب في النية التعيين في الفرض بأن ينوي كل ليلة أنه صائم غداً من رمضان، أو عن نذر، أو عن كفارة، أي: كل صوم واجب لا بد من تعيينه؛ لأنه عبادة مضافة إلى وقت؛ فوجب التعيين في نيتها كالصلوات الخمس.

ويكمل الخطيب الشربيني قضية التعيين ووجوبه في النية حيث يقول: ولا فرق في الكفارة بين أن يعين سببها أو لا يعينه، لكن لو عين وأخطأ لم يجزئ، فإن جهل سبب ما عليه من الصوم، من كونه قضاءً عن رمضان، أو نذرًا، أو كفارة كفاه نية الصوم الواجب؛ للضرورة، كمن نسي صلاة من الخمس لا يعرف عينها فإنه

يصللي الخمس ويجزئه عما عليه ، ويُعذر في عدم جزمه بالنية ؛ للضرورة ، ذكره في "المجموع" فإن قيل : قياس الصلاة أن يصوم ثلاثة أيام ينوي يوماً عن القضاء ، ويوماً عن النذر ، ويوماً عن الكفارة ، أجيب : بأن الذمة هنا لم تشتغل بالثلاث ، والأصل بعد الإتيان بصوم يوم بنية الصوم الواجب براءة ذمته مما زاد ، بخلاف من نسي صلاة من الخمس فإن ذمته اشتغلت بجميعها .

وقوله : وكماله - أي : كمال التعيين - في رمضان أن ينوي صوم غدٍ ، يعني : التعيين يكفي أنه فرض رمضان ، وكمال التعيين أن يقول : صوم غدٍ ، أي : اليوم الذي يلي الليلة التي ينوي فيها عن أداء فرض رمضان هذه السنة لله تعالى بإضافة رمضان ، وكذلك لتتميز عن أضدادها ، لكن فرض غير هذه السنة لا يكون إلا قضاءً ، وقد خرج بقيد الأداء ، إلا أن يقال : لفظ الأداء لا يغني عن السنة ؛ لأن الداء يطلق ويراد به الفعل ، ثم التعرض للغد قد يكون بخصوصه - كما تقرر - وقد يكون بإدخاله في عموم كأن ينوي صوم الشهر فيكفيه لليوم الأول لدخوله في صوم الشهر ، قال في أصل (الروضة) : ولفظ "الغد" قد اشتهر في كلامهم في تفسير التعيين ، وهو في الحقيقة ليس من حد التعيين ، وإنما وقع ذلك من نظرهم إلى التبيين .

خلاصة هذا الكلام : أن الأئمة الثلاثة : مالك ، والشافعي ، وأحمد يرون وجوب تعيين الفرض في الصوم ، ويكون الكمال بفرض رمضان إذا كان الصيام لرمضان ، ويزداد الكمال بتعيين اليوم غداً من شهر رمضان لله تعالى . أبو حنيفة يقول : مطلق النية لمطلق الصوم يجزئ ، حتى لو نوى نفلًا أيضًا انقلبت النية إلى صيام رمضان ، إلا المسافر - كما ذكرنا - ما السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو؟ بيناه ، وهو : هل المطلوب جنس العبادة - أي : جنس الصوم - فيكفي ذلك ، أم تعيين شخصها؟ من قال بالاكْتفاء بجنس العبادة كأبي حنيفة اكتفى

بمطلق النية، ومن قال: لا بد من تعيين الشخص طالب بتعيين النية لنوع الصوم الواجب أو المصام، فلما كان معنى الصوم متردداً بين الجنس والشخص اختلف الفقهاء على هذا النحو.

هـ. الحكم إذا نوى في أيام رمضان صوماً آخر:

الجزئية الثالثة في موضوع النية: اختلف الفقهاء أيضاً فيما إذا نوى في أيام رمضان صوماً آخر - كما أشرنا منذ قليل عند أبي حنيفة - في أيام رمضان نوى صوماً من الكفارة مما عليه من النذر، هل ينقلب إلى صوم رمضان، أو لا ينقلب؟ سببه أيضاً: أن من العبادة عندهم ما ينقلب، من قبل أن الوقت الذي توقع فيه مختص بالعبادة التي تنقلب إليه، يعني: لا يصح أن يصوم في رمضان وهو مريض أو مسافر ومعه رخصة الإفطار أن يستغل ذلك في صيام عن نذر، أو عن كفارة، أو تطوع، فمن قال: إن العبادة تنقلب إلى صوم رمضان وتجزئه - كما قال أبو حنيفة - قال بالانقلاب، ومن قال: لا تنقلب، وهو أكثر العلماء - كما رأينا - مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل.

فأما التي تنقلب باتفاق كالحج، من كان يحج عن غيره، ولم يحج عن نفسه فإن الفريضة والإحرام ينقلب إلى نفسه، وذلك أنهم قالوا: إذا ابتداء الحج تطوعاً من وجب عليه الحج انقلب التطوع إلى الفرض، ولم يقولوا ذلك في الصلاة، ولا في غيرها، فمن شبه الصوم بالحج - كما فعل أبو حنيفة - قال: ينقلب، ومن شبهه بغيره من العبادات قال: لا ينقلب.

ونلاحظ أيضاً عند ابن قدامة - رحمه الله - تفصيلاً لذلك، كما سبق أن ذكرنا في الجزئية السابقة، وكما قال أيضاً الخطيب الشربيني في الفقرة السابقة، فيحسن مراجعتها مرة ثانية.

و. وقت النية:

وأما اختلافهم في وقت النية: فإن مالكاً رأى أنه لا يجزئ الصيام إلا بنية قبل الفجر، وذلك في جميع أنواع الصوم. وقال الشافعي وأحمد: تجزئ النية بعد الفجر في النافلة، ولا تجزئ في الفروض. وقال أبو حنيفة: تجزئ النية بعد الفجر في الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين، مثل رمضان، ونذر أيام محدودة، وكذلك في النافلة، ولا يجزئ في الواجب في الذمة.

معنى ذلك: أن النية لها وقت محدد عند كل من: الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل؛ فهؤلاء جميعاً اتفقوا على أن نية الفرض لا بد أن تكون قبل الفجر، أما النفل فاختلّفوا فيه؛ مالك ألحق النفل بالفرض وقال: لا بد في النفل أيضاً من نية قبل الفجر، والشافعي وأحمد أجازوا نية النوافل بعد الفجر. أبو حنيفة: أجاز النية بعد الفجر في الجميع ما دام الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل رمضان، أو نذر أيام محدودة، وكذلك النوافل فإن النية تنصرف إلى ذلك قبل الفجر أو بعده، أما الواجب في الذمة كالقضاء فلا بد من تبييت النية له قبل الفجر.

ابن قدامة - رحمه الله - يوضح أيضاً هذا الكلام فيقول في المسألة التي ذكر فيها الخُرقي: أن من نوى صيام التطوع من النهار، ولم يكن طعم أجزاءه، يقول: جملة ذلك: أن صوم التطوع يجوز بنية من النهار عند إمامنا، وأبي حنيفة، والشافعي، هذا التطوع - النافلة - وروي ذلك عن أبي الدرداء، وأبي طلحة، وابن مسعود، وحذيفة، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، والنخعي، وأصحاب الرأي. وقال مالك - مالك يطلب النية قبل الفجر في جميع أنواع الصوم - وقال مالك وداود: لا يجوز إلا بنية من الليل؛ لقوله ﷺ: ((لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)) ولأن الصلاة يتفق وقت النية لفرضها ونفلها، وكذلك الصوم.

كذلك قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - : ويشترط لفرض الصوم من رمضان أو غيره كقضاء أو نذر التبييت ، وهو : إيقاع النية ليلاً ؛ لقوله ﷺ : ((من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له)) والشافعي بهذا يوافق كلاً من الإمام مالك والإمام أحمد ، ثم يضيف الخطيب الشربيني : والصحيح : أنه لا يشترط في التبييت النصف الأخير من الليل ، بل يكفي ولو من أوله ، المهم أن تكون النية قبل الفجر ؛ لإطلاق التبييت في الحديث من الليل ، ولما فيه من المشقة ، والثاني : يشترط ؛ لقربه من العبادة ؛ لأن الأصل وجوب اقتران النية بأول العبادة ، أي : وقت الإمساك وهو طلوع الفجر ، فلما سقط ذلك للمشقة أوجبنا النصف الأخير ، كما في أذان الصبح ، وغسل العيد ، والدفع من مزدلفة .

إذن في موضوع وقت النية نحن عندنا ثلاثة أقوال :

القول الأول : قول الإمام مالك : أنه لا بد أن تكون النية قبل الفجر في جميع أنواع الصيام .

القول الثاني : قول الإمام أبي حنيفة : أن النية تجزئ بعد الفجر في جميع أنواع الصيام إلا ما كان في الذمة .

القول الثالث : التفريق بين الفرض والنافلة ، وهو قول الشافعي ، وأحمد بن حنبل ، فهما في الفريضة كالإمام مالك : لا بد أن تكون النية قبل الفجر ، وفي النافلة كالإمام أبي حنيفة : تجزئ النية بعد الفجر .

ز . سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو :

ما الذي أدى بهم إلى هذا الاختلاف ؟ يقول ابن رشد - رحمه الله - : والسبب في اختلافهم تعارض الآثار في ذلك ، يعني : ورود عدد من الأحاديث مختلفة في هذه الجزئية :

الحديث الأول: ما خرجه البخاري عن حفصة: أنه قال ﷺ: ((من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له)) ورواه مالك موقوفاً، قال أبو عمر: حديث حفصة -أي: الذي ذكرناه- في إسناده اضطراب، فهو موقوف من جهة، أي: على الصحابي وليس مرفوعاً للنبي ﷺ وأيضاً فيه اضطراب في سنده مما يدل على ضعفه.

الحديث الثاني: ما رواه مسلم وأصحاب السنن عن عائشة قالت: ((قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: يا عائشة، هل عندكم شيء؟ قالت: قلت: يا رسول الله ما عندنا شيء. قال: فإني صائم)).

أيضاً حديث معاوية: أنه قال على المنبر: يا أهل المدينة، أين علماؤكم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((اليوم هذا يوم عاشوراء، ولم يكتب علينا صيامه، وأنا صائم، فمن شاء منكم فليصم، ومن شاء فليفطر)) رواه الشيخان والنسائي.

وأمام هذه الآثار أو الأحاديث الثلاثة اختلفت مذاهب الفقهاء: فمنهم من ذهب مذهب الترجيح، ومنهم من ذهب مذهب الجمع بين الأحاديث، فمن ذهب مذهب الترجيح أخذ بحديث حفصة، وأن جنس الصيام -فرضاً كان أو نفلاً- يحتاج إلى تبييت النية من الليل، ومن لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له. ومن ذهب مذهب الجمع بين الأحاديث الثلاثة فرق بين النفل والفرض؛ لأن عائشة > في حديثها قالت لرسول الله ﷺ: ((ما عندنا شيء، قال: فإني صائم)) فيحمل هذا على النفل، أما حديث معاوية فيحمل على الفرض، أو حديث حفصة فيحمل على الفرض، فمن ذهب مذهب الجمع فرق بين النفل والفرض، فحمل حديث حفصة على الفرض، وحديث عائشة ومعاوية على النفل، وإنما فرق أبو حنيفة بين الواجب المعين والواجب في الذمة، الواجب المعين: رمضان، والكفارة،

والنذر في أيام محدودة، والواجب في الذمة كالقضاء؛ لأن الواجب المعين له وقت مخصوص يقوم مقام النية في التعيين؛ فلا يحتاج إلى النية من الليل، أما الذي في الذمة فليس له وقت مخصوص يجوز أن يقضى هذا الشهر، أو في شهر آخر، أو بعد بضعة أشهر، أو غير ذلك، ليس له وقت مخصوص يقوم مقام النية في التعيين؛ فيحتاج إلى النية من الليل، والذي في الذمة ليس له وقت مخصوص؛ فأوجب أن يحتاج إلى التعيين بالنية.

مسألة: الطهارة من الجنابة ليست شرطاً في صحة الصوم:

جمهور الفقهاء على أن الصوم لا يحتاج إلى الطهارة من الجنابة، ليست الطهارة من الجنابة شرطاً في صحة الصوم، يعني: من كان جنباً في الليل، ونوى الصيام دون أن يغتسل ونام صيامه صحيح، الغسل من الجنابة شرط لصلاة الفجر، أو للصلاة، وليس شرطاً في صحة نية الصيام؛ إذن جمهور الفقهاء على أنه ليست الطهارة من الجنابة شرطاً في صحة الصوم؛ لما ثبت من حديث عائشة وأم سلمة زوجي النبي ﷺ أنهما قالتا: ((كان رسول الله ﷺ يصبح جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم)) متفق عليه. ومن الحجة أيضاً: الإجماع على أن الاحتلام بالنهار لا يفسد الصوم، فمن احتلم في نهار رمضان فصومه باق على صحته، ولا يفسد الاحتلام الصوم، فكذلك الجنابة في الليل لا تفسد بدأ الصوم. وروي عن إبراهيم النخعي، وعروة بن الزبير، وطاوس: "أنه إن تعمد ذلك أفسد صومه".

ثم يبين ابن رشد - رحمه الله - سبب اختلافهم فيقول: ما روي عن أبي هريرة أنه كان يقول: ((من أصبح جنباً في رمضان أفطر)) وروي عنه أنه قال: "ما أنا قلته محمد ﷺ قاله ورب الكعبة".

وذهب ابن الماجشون من أصحاب مالك : أن الحائض إذا طهرت قبل الفجر - أي : انقطع حيضها - فأخرت الغسل أن يومها يوم فطر ، وأقاويل هؤلاء - أي : في وجوب الطهارة للصوم ، أو وجوب الاغتسال - شاذة ومردودة بالسنة المشهورة الثابتة ، قول النخعي ، وعروة بن الزبير ، وطاوس ، وابن الماجشون قول هؤلاء جميعاً شاذ ، والصحيح ما ذهب إليه جمهور العلماء .

يقول الحرقى - رحمه الله - : ومباح لمن جامع بالليل ألا يغتسل حتى يطلع الفجر ، وهو على صومه ، وجملة : أن الجنب له أن يؤخر الغسل حتى يصبح ثم يغتسل ، ويتم صومه في قول عامة أهل العلم ، منهم : علي ، وابن مسعود ، وزيد ، وأبو الدرداء ، وأبو ذر ، وابن عمر ، وابن عباس ، وعائشة ، وأم سلمة { وبه قال مالك والشافعي في أهل الحجاز ، وأبو حنيفة والثوري في أهل العراق ، والأوزاعي في أهل الشام ، والليث في أهل مصر ، وإسحاق وأبو عبيدة في أهل الحديث ، وداود في أهل الظاهر ؛ فمعنى ذلك : أن من رأى غير هذا الرأي كان قوله شاذاً ولا يقبل .

الفطر وأحكامه

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مَنْ يجوز له الصوم والفطر، وما يتعلق بصيام
المسافر والمريض من أحكام ٣٢٧
- العنصر الثاني : حكم الحامل والمرضع إذا أفطرتا، والشيخ الكبير
والعجوز إذا أفطرا، ومن تعمّد الجماع في
رمضان، ومسائل الكفارة ٣٥٧

مَنْ يَجُوزُ لَهُ الصَّوْمُ وَالْفِطْرُ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِصِيَامِ الْمَسَافِرِ وَالْمَرِيضِ مِنْ أَحْكَامِ

يقول ابن رشد: المفطرون في الشرع على ثلاثة أقسام: صنف يجوز له الفطر والصوم بإجماع، وصنف يجب عليه الفطر على اختلاف في ذلك بين المسلمين، وصنف لا يجوز له الفطر. وكل واحد من هؤلاء تتعلق به أحكام.

أولاً- من يجوز لهم الصوم والفطر:

المريض باتفاق العلماء، والمسافر باختلاف بينهم، والحامل، والمرضع، والشيخ الكبير، في هؤلاء جميعاً أيضاً اختلاف، إلا أن التقسيم الذي ذكره ابن رشد يقول: وهذا التقسيم كله مجمع عليه.

المسافر:

يبدأ - رحمه الله - بمسائل المسافر، أو ما يتعلق بالمسافر من الأحكام فيقول: فأما المسافر فالنظر فيه في مواضع، منها: هل إن صام أجزاءه صومه أم ليس يجزئه؟ وهل إن كان يجزي المسافر صومه الأفضل له الصوم، أو الأفضل له الفطر، أو هو مخير بينهما؟ وهل الفطر الجائز له - أي: للمسافر - هو في سفر محدود أو في أي سفر، أم في كل ما ينطلق عليه اسم السفر في وضع اللغة؟ ومتى يفطر المسافر - في اليوم الذي يسافر فيه أو بعد يوم من سفره -؟ ومتى يمسك - إذا عاد إلى البلد أو إلى حدود البلد، أو إذا تجاوز مسافة القصر في الاقتراب من البلد -؟ إلى غير ذلك من الأمور كما سنتبين، وهل إذا مر بعض الشهر له أن ينشئ السفر أم لا؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٤]؟ فهل

يجوز له أن يبدأ السفر بعد أن يشهد ثبوت هلال رمضان ويأخذ بالرخصة، أم أن الصوم أصبح واجباً عليه؟ ثم إذا أفطر ما حكمه؟

المريض:

النظر في المريض أيضاً في تحديد المرض الذي يجوز له فيه الفطر وفي حكم الفطر.

ثانياً- ما يتعلق بصيام المسافر والمريض من أحكام:

يجمع ابن رشد -رحمه الله- في المسائل الخلافية بين المسافر والمريض:

المسألة الأولى: ما الحكم إذا صام المريض أو المسافر؟ هل يكون ذلك الصوم مجزئاً

لهما عن صيام رمضان، ولا يجب عليهما القضاء، أو ليس مجزئاً لهما؟

هذه المسألة يقول عنها: إن الفقهاء اختلفوا في ذلك، فذهب الجمهور إلى أن المريض والمسافر إن صام وقع صيامه وأجزئته، وذهب أهل الظاهر إلى أنه لا يجزئته، وأن فرضه هو أيام آخر - كما قال الله تعالى.

إذا ما حكم المريض أو المسافر الذين رخص الله تعالى لهما بالإفطار وقال:

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] هل هما

ملزمان بالعدة من أيام آخر إذا أفطرا أو يجوز لهما أن يصوما وتسقط عنهما العدة من الأيام الأخر؟

جمهور العلماء -الأئمة الأربعة- على أن المريض أو المسافر إذا ترك الرخصة،

وصام في أيام رمضان كسائر الأصحاء والمقيمين فإن هذا الصيام يقع من رمضان

ويجزئته، وليس عليه عدة من أيام آخر.

وذهب أهل الظاهر إلى أنه لا يجزئه ذلك الصوم؛ لأن الفرض في حقه هو الأيام الأخر - كما ذكر الله تعالى.

ولذلك يقول ابن رشد: إن سبب اختلاف العلماء تردد قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ بين أن يحمل على الحقيقة أو يحمل على المجاز.

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ إذا أخذت على ظاهرها كان فرض كل من المريض والمسافر عدة من أيام آخر، وليس فرضهما شهر رمضان، ولا يجوز منهما صيام شهر رمضان، هذا هو الحمل على الحقيقة. أما الحمل على المجاز، فيؤول الآية على النحو التالي: فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر في رمضان فعدة من أيام آخر، وإذا لم يفطر كان صيامه صحيحاً، ولذلك يقول -رحمه الله- في تأويل هذه الآية: هل في الآية محذوف فتحمل على المجاز، ويكون التقدير: فأفطر فعدة من أيام آخر، أم تحمل على الحقيقة؟

يقول ابن رشد -رحمه الله-: هذا الحذف في الكلام هو الذي يعرفه أهل صناعة الكلام -أي: أهل البلاغة والفصاحة- بلحن الخطاب.

ويتابع ابن رشد -رحمه الله- بيان أقوال العلماء في حمل الآية الكريمة على الحقيقة أو على المجاز، من حمل الآية على الحقيقة، ولم يحملها على المجاز قال: إن فرض المسافر عدة من أيام آخر، كما قال تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

ومن حمل الآية على المجاز قدر: "فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر" قال: إنما فرضه عدة من أيام آخر إذا أفطر.

وكلا الفريقين يرجح تأويله بالآثار الشاهدة لكلا المفهومين ، وإن كان الأصل هو أن يحمل الشيء على الحقيقة حتى يدل الدليل على حمله على المجاز ، ولذلك لجأ الجمهور إلى ترجيح حمل الآية على المجاز بالآثار المروية ، وإن كان ابن رشد يقول : الأصل حمل الكلام على الحقيقة .

أما الجمهور فيحتجون لمذهبهم بما ثبت عند الشيخين من حديث أنس قال : ((سافرنا مع رسول الله ﷺ في رمضان فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم)) أي : كان منهم من صام وهو مسافر ، ومنهم من أفطر وهو مسافر ، ولم يعب أحدٌ على أحدٍ .

وبما ثبت عند مسلم عن أنس أيضاً أنه قال : ((كان أصحاب رسول الله ﷺ يسافرون فيصوم بعضهم ، ويفطر بعضهم بلا حرج)) وهذا يرجح ما قاله الجمهور ، من حمل الآية الكريمة على تقدير : فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر فعده من أيام آخر .

أما أهل الظاهر -الذين حملوا الآية الكريمة على الحقيقة- فيحتجون لمذهبهم بما ثبت عند الشيخين عن ابن عباس : ((أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد -الكديد : مكان لماء بين عُسفان وقديد على مرحلتين من مكة أي : حوالي ٨٢ كيلو متراً ونصف- ثم أفطر فأفطر الناس)) وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ قالوا : وهذا يدل على نسخ الصوم .

قال أبو عمر : والحجة على أهل الظاهر -أي : أن رأي الجمهور أقوى- إجماعهم على أن المريض إذا صام أجزاءه صومه ، فلماذا المسافر ، والمريض والمسافر توأم في هذا الحكم؟ وقد أجاب الجمهور بأن النبي ﷺ صام بعد هذه القصة ، كما رواه مسلم .

ومن هذا يتبين أن الفقهاء منقسمون إلى قسمين :

الأول: هو أكثر أهل العلم ، أن المريض والمسافر إذا صام كل منهما ، ولم يأخذ بالرخصة أجزاءه الصيام ووقع من رمضان ، ولم تكن عليه عدة من أيام أخر .

الثاني: أن أهل الظاهر لم يقولوا بذلك بل يرون : أنه لا يجزئه ؛ لأن فرضه هو عدة من أيام أخر .

ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية : يقول الحرقى : وللمريض أن يفطر إذا كان الصوم يزيد في مرضه ، فإن تحمل وصام كره له ذلك وأجزأه .

ثم يقول ابن قدامة في التعليق على ذلك : أجمع أهل العلم على إباحة الفطر للمريض في الجملة ، والأصل فيه قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ .

والمرض المبيح للفطر هو الشديد الذي يزيد بالصوم أو يخشى تباطؤ برئه أي : شفائه .

قيل لأحمد : "متى يفطر المريض؟ قال : إذا لم يستطع ، قيل : مثل الحمى؟ قال : وأي مرض أشد من الحمى؟".

وحكي عن بعض السلف : أنه أباح الفطر بكل مرض - كما يقولون في السفر بكل سفر - حتى من وجع الإصبع والضرس ، هذا يبيح الإفطار ، بعض السلف يرى هذا ؛ لعموم الآية فيه : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ ولأن المسافر يباح له الفطر ، وإن لم يحتج إليه - أي : للفطر - فكذلك المريض .

يقول ابن قدامة : ولنا - أي : أنه لا بد - أن يكون المرض شديداً ، أنه شاهد للشهر - أي : المريض - لا يؤذيه الصوم فلزمه الصوم كالصحيح - أي : المريض مرضاً

خفيفاً- والآية مخصوصة في المسافر والمريض جميعاً بدليل أن المسافر لا يباح له الفطر في السفر القصير، والفرق بين المسافر والمريض: أن السفر اعتبرت فيه المظنة، وهو السفر الطويل حيث لم يكن اعتبار الحكمة بنفسها، فإن قليل المشقة لا يبيح، وكثيرها لا ضابط له في نفسه، فاعتبرت بمظنتها وهو السفر الطويل، فدار الحكم مع المظنة وجوداً وعدماً.

والمرض لا ضابط له، فإن الأمراض تختلف منها ما يضر صاحبه الصوم، ومنها ما لا أثر للصوم فيه، كوجع الضرس، وجرح في الإصبع، والدُّمْل، والقرحة اليسيرة، وأشبه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة، وهو ما يخاف منه الضرر، فوجب اعتباره، فإذا ثبت هذا فإن تحمل المريض وصام مع هذا فقد فعل مكرهاً لما يتضمنه من الإضرار بنفسه وتركه تخفيف الله تعالى وقبول رخصته.

ومع هذا يصح صومه ويجزئه؛ لأنه عزيمة تركها رخصة، فإذا تحمله أجزاء كالمرض الذي يباح له ترك الجمعة إذا حضرها، والذي يباح له ترك القيام في الصلاة إذا قام فيها.

والصحيح: أن الذي يخشى المرض بالصيام كالمرض الذي يخاف زيادته في إباحة الفطر؛ لأن المريض إنما أبيح له الفطر خوفاً مما يتجدد بصيامه من زيادة المرض وتطاوله، وللكلام بقية.

قال: وكذلك المسافر يباح له الفطر، فإن صام كره له ذلك وأجزأه، وهذا أيضاً هو محل الشاهد، وجواز الفطر للمسافر ثابت بالنص والإجماع، وأكثر أهل العلم - كما قال ابن رشد أو كما وجدنا عنده هو الجمهور - على أنه إن صام أجزاءه، وروي عن أبي هريرة: "أنه لا يصح صوم المسافر"، قال أحمد: "كان

عمر وأبو هريرة يأمران بالإعادة" ، وروى الزهري عن أبي سلمة عن أبيه عبد الرحمن بن عوف أنه قال: "الصائم في السفر كالمفطر في الحضر" ، وقال بهذا قوم من أهل الظاهر كما ذكر ابن رشد؛ لقول النبي ﷺ: ((ليس من البر الصوم في السفر)) متفق عليه.

ولأنه ﷺ أفطر في السفر فلما بلغه أن قوماً صاموا قال: ((أولئك هم العصاة)) إلى غير ذلك من الأحاديث والآثار.

ويقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - : ويباح تركه بنية الترخص للمريض بالنص والإجماع إذا وجد به ضرراً شديداً وهو ما يبيح التيمم ، وهذا ما في (الشرحين) و(الروضة) وعبارة المحرر: للمريض الذي يصعب عليه أو يناله به ضرر شديد فاقضى الاكتفاء بأحدهما ، وهو كما قال الإسنوي: الصواب ، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٩] وقال: ﴿ وَلَا تُقْتُلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥] وسواء: أتعدى بسبب المرض أم لا ، ثم إن كان المرض مطبقاً فله ترك النية بالليل ، أو منقطعاً كأن كان يحمم وقتاً دون وقت نظر إلى آخر هذا الكلام. ويباح تركه أيضاً ، أي: ترك الصوم للمسافر سافراً طويلاً مباحاً ، وقد تقدم الكلام على هذه المسألة.

ثم يقول: ولو أصبح المقيم صائماً فمرض أفطر لوجود المييح للإفطار ، وإن سافر فلا يفطر في الأصح ؛ لأنها عبادة اجتمع فيها الحضر والسفر فغلب جانب الحضر ؛ لأنه الأصل ، ولو نوى وسافر ليلاً فإن جاوز قبل الفجر ما اعتبر مجاوزته في صلاة المسافر أفطر وإلا فلا ، ولو أصبح المسافر والمريض صائمين ثم أرادا الفطر جاز لهما لدوام عذرهما.

وهكذا يتبين لنا أنه يجوز لكل من المريض والمسافر أن يصوما في رمضان وأن يتركا الأخذ بالرخصة أو العمل بها، ويجزئهما هذا الصوم عن صوم رمضان، وليس عليهما بعد ذلك ما داما قد صاما عدة من أيام آخر.

المسألة الثانية: هل الأفضل للمسافر الصوم أو الفطر؟

يقول ابن رشد: وأما المسألة الثانية وهي هل الصوم أفضل أو الفطر؟ إذا قلنا: إنه من أهل الفطر - على مذهب الجمهور - فإنهما اختلفوا في ذلك على ثلاثة مذاهب: فبعضهم رأى الصوم أفضل، وممن قال بهذا القول: مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وبعضهم رأى أن الفطر أفضل، وممن قال بهذا القول: أحمد وجماعة، وبعضهم رأى أن ذلك على التخيير، وأنه ليس أحدهما أفضل.

هذه الأقوال الثلاثة منبثقة من قول الجمهور الذي يجيز لكل من المريض والمسافر أن يصوم في رمضان، وأن يفطر عملاً بالرخصة، أما عند أهل الظاهر فليس لهما أن يصوما في رمضان؛ لأن فرضهما عدة من أيام آخر.

والسبب في اختلافهم: معارضة المفهوم من ذلك لظاهر بعض المنقول، وكذلك معارضة المنقول بعضه لبعض.

ثم يبين ذلك بقوله: وذلك أن المعنى المعقول من إجازة الفطر للصائم إنما هو الرخصة لمكان رفع المشقة عنه، وما كان رخصة فالأفضل العمل به، ويشهد لهذا حديث حمزة بن عمرو الأسلمي - خرجته مسلم وأبو داود والنسائي - أنه قال: ((يا رسول الله، أجد في قوة على الصيام في السفر فهل عليّ من جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه)) فخير الرجل بين الأمرين.

وأما ما ورد عن الجماعة إلا الترمذي من قوله عليه السلام : ((ليس من البر أن تصوم في السفر)) ومن أن آخر فعله عليه السلام كان الفطر فيوهم أن الفطر أفضل ، لكن الفطر لما كان ليس حكماً - فالحكم هو الصيام ، وليس الفطر - وإنما هو من فعل المباح عسر على الجمهور أن يضعوا المباح أفضل من الحكم ، فجعلوا الكلام عن الصوم : هل الصوم أفضل ، أم الفطر أفضل ، أم هو مخير بين الأمرين ؟

وأما من خير في ذلك فلمكان حديث عائشة - عند مسلم - قالت : سألت حمزة بن عمرو الأسلمي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصيام في السفر فقال : ((إن شئت فصم ، وإن شئت فأفطر)) .

وهذا هو الذي رأيناه عند ابن قدامة - رحمه الله تعالى - حيث قال : إذا ثبت هذا فإن تحمل المريض ، وصام مع هذا فقد فعل مكروهاً لما يتضمنه من الإضرار بنفسه ، وتركه تخفيف الله تعالى وقبول رخصته ، ومع هذا يصح صومه ويجزئه ؛ لأنه عزيمة تركها رخصة فإذا تحمله أجزاءه كالمريض الذي يباح له ترك الجمعة إذا حضرها ، والذي يباح له ترك القيام في الصلاة إذا قام فيها .

وكذلك وجدنا في موضوع السفر نفس الاختلاف ؛ هل الأفضل للمسافر الصوم أو الإفطار ؟

يقول ابن قدامة - رحمه الله - : والأفضل عند إمامنا - رحمه الله - الفطر في السفر ، وهو مذهب ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبي والأوزاعي وإسحاق . وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي : الصوم أفضل لمن قوي عليه ، ويروى ذلك عن أنس وعثمان بن أبي العاص ، واحتجوا بما روي عن مسلمة بن المحبق أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((من كانت له حَمولة يأوي إلى شبع فليصم رمضان حيث أدركه)) رواه أبو داود . ولأن من خير بين الصوم والفطر كان الصوم له أفضل كالتطوع ؛ لأن الله - تبارك وتعالى - يقول : ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٤] .

وقال عمر بن عبد العزيز ومجاهد وقتادة: أفضل الأمرين أيسرهما؛ لقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. ولما رواه أبو داود عن حمزة بن عمرو قال: ((قلت: يا رسول الله، إني صاحب ظهر أعالجه، وأسافر عليه، وأكرهه - يعني: أؤجره - وأنه ربما صادفني هذا الشهر - يعني: رمضان - وأنا أجد القوة، وأنا شاب، وأجدني أن أصوم يا رسول الله، أهون علي من أؤخر فيكون ديناً علي، أفأصوم يا رسول الله أعظم لأجري، أم أفطر؟ قال: أي ذلك شئت يا حمزة)).

ثم يقول ابن قدامة: ولنا ما تقدم من الأخبار في الفصل الذي قبله، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: ((خيركم الذي يفطر في السفر ويقصر)) لأن في الفطر خروجاً من الخلاف فكان أفضل كالقصر، وقياسهم ينتقض بالمريض، ويصوم الأيام المكروه صومها.

على كل حال فالمسألة خلافية، وفيها ثلاثة آراء - كما رأينا - والذي نميل إليه ونرجحه هو ما قاله عمر بن عبد العزيز ومجاهد وقتادة: أن أفضل الأمرين أيسرهما، لقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ فيكون الإنسان مخيراً بين الأمرين، أن يصوم فيأخذ بالعزيمة، أو يفطر فيأخذ بالرخصة، وكلاهما مأجور - إن شاء الله.

المسألة الثالثة: ما هو السفر أو المرض الذي يبيح الفطر؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : هل الفطر الجائز للمسافر هو في سفر محدود - أي: محدد له مسافة معينة - أو في سفر غير محدود، يعني: قصيراً كان أو طويلاً؟

اختلف العلماء في ذلك، فذهب جمهور العلماء: إلى أنه إنما يفطر في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، والذي سبق أن حددناه بحوالي خمسة وثمانين كيلو متراً من

المسافات الحالية ، وهو كما سبق أن ذكرنا ستة عشر فرسخًا ، أو أربعة بُرْد بالمقاييس القديمة ، وبالمقاييس الحالية خمسة وثمانون كيلو مترًا ، وذلك على حسب اختلاف الجمهور في هذه المسألة ، وذهب قوم إلى أنه يفطر في كل ما ينطلق عليه اسم سفر ، أي : ما دام الإنسان قد انتقل من محل إقامته إلى مكان آخر - ولو كان قريبًا - لكن يطلق عليه في العرف اسم سفر وانتقال ، وليس ذلك المحل محل إقامة له ، فهو مسافر ، والقائلون بذلك هم أهل الظاهر ، كما قالوا في قصر الصلاة في أي : سفر ، قالوا أيضًا بإمكان الإفطار ؛ بل لا بد من الإفطار عند أهل الظاهر فيما ينطلق عليه اسم سفر .

وجمهور العلماء لا يجيزون قصر الصلاة ولا إفطار الصائم إلا في السفر الطويل خمسة وثمانون كيلو مترًا ، أي : السفر الذي تقصر فيه الصلاة هو السفر الذي يبيح الفطر .

السبب في اختلافهم : معارضة ظاهر اللفظ للمعنى ، وذلك أن ظاهر اللفظ : أن كل من ينطلق عليه اسم مسافر فله أن يفطر ، لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ فلم يحدد في الآية الكريمة نوع المرض ، ولا نوع السفر ، فكان كل مرض وكل سفر مبيحًا للفطر ، والأخذ بالرخصة سواء في الصلاة قصرًا ، أو في ترك الصوم في رمضان .

وأما المعنى المعقول من إجازة الفطر في السفر فهو المشقة - أي : العلة ، العلة من اعتبار السفر والمرض رخصة : هي حصول المشقة ، والسفر الطويل هو مظنة المشقة ، ولا تظن المشقة في السفر القصير - فلما كانت المشقة لا توجد في كل سفر وجب أن يكون الفطر في السفر الذي فيه المشقة ، ولما كان الصحابة كأنهم مجمعون على الحد في ذلك كأنه - على ما روي عنهم - من ستة عشر فرسخًا أو

مرحلتين أو نحو ذلك وجب أن يقاس ذلك على الحد في تقصير الصلاة، هذا عن السفر.

نجد مثل هذا الكلام عند ابن قدامة -رحمه الله- حيث يقول في هذه الجزئية: وإذا سافر ما يقصر فيه الصلاة فلا يفطر حتى يترك البيوت وراء ظهره -كما سبق أن ذكرنا في قصر الصلاة- وجملة ذلك: أن للمسافر أن يفطر في رمضان وغيره بدلالة الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

وأما السنة: فقول النبي ﷺ: ((إن الله وضع عن المسافر الصوم)) رواه النسائي، والترمذي، وقال: حديث حسن في أخبار كثيرة سواه.

وأما الإجماع: فأجمع المسلمون على إباحة الفطر للمسافر في الجملة، ثم قال - وهذا محل الشاهد-: وإنما يباح الفطر في السفر الطويل الذي يبيح القصر، وقد ذكرنا قدره في الصلاة، ثم لا يخلو المسافر من ثلاثة أحوال، وهذا ليس محلها، نكتفي بمحل الشاهد، إنما يباح الفطر في السفر الطويل الذي يبيح القصر، وقد ذكرنا قدره في الصلاة -أي: خمسة وثمانين كيلو مترًا.

ثم ينتقل ابن رشد -رحمه الله- إلى الجزئية الثانية، وهي: جزئية المرض؛ لأنه جمع المرض والسفر المبيح للفطر في هذه المسألة الثالثة؛ فقال: وأما المرض الذي يجوز فيه الفطر، فإنهم اختلفوا فيه أيضًا، فذهب قوم إلى أنه المرض الذي يلحق من الصوم فيه مشقة وضرورة، وبه قال مالك والشافعي وأبو حنيفة.

وذهب قوم: إلى أنه المرض الغالب، أي: الشديد الذي يغلب صاحبه، وبه قال أحمد.

وقال قوم: إذا انطلق عليه اسم المريض أفطر؛ لعموم الآية الكريمة: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

ويقول: إن سبب اختلافهم هو بعينه سبب اختلافهم في حد السفر، أي: حصول المشقة أو عدمها، هل هو معقول أو غير معقول؟.

وهذا هو الذي سبق أن ذكرناه في المسألة السابقة، ورأينا تعليق ابن قدامة - رحمه الله - عليه حين قال في مسألة الحرقي: وللمريض أن يفطر إذا كان الصوم يزيد مرضه فإن تحمل وصام كره له ذلك وأجزأه؛ حيث قال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على إباحة الفطر للمريض في الجملة، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

ثم قال: والمرض المبيح للفطر هو الشديد - الذي سماه بن رشد هنا، ونسبه إلى الإمام أحمد المرض الغالب - الذي يزيد بالصوم أو يخشى تباطؤ برئه، أي: تأجيل شفائه، قيل لأحمد: "متى يفطر المريض؟ قال: إذا لم يستطع، قيل: مثل الحمى؟ قال: وأي مرض أشد من الحمى؟".

ثم ذكر ما حكاه عن بعض السلف: من أنه يباح الفطر بكل مرض حتى من وجع الإصبع والضرر لعموم الآية الكريمة، وكما أن المسافر يباح له الفطر، وإن لم يحتج إليه، أي: إلى السفر أو إلى الفطر فكذلك المريض.

فنحن أمام أقوال ثلاثة وكلها صحيحة، لكن الأولى العمل برأي الجمهور وهو: المرض الذي يلحق من الصوم فيه مشقة وضرورة كما قال مالك والشافعي وأبو حنيفة، وإلا إذا اتسع الأمر لأي مرض فإن المريض سيقضي أو مطلوب منه القضاء عدة من أيام أخر، ويكون قد ترك الصوم مع الجماعة ومع القدرة عليه وصام وحده فيما بعد فهو دين، فالأولى أن يقوم به الإنسان ما دام يستطيع ذلك ويقدر عليه كما قال عمر بن عبد العزيز: "الأولى: هو الأيسر من الأمرين".

المسألة الرابعة: متى يفطر المسافر ومتى يمسك؟

فإن قومًا قالوا: يفطر يومه الذي خرج فيه مسافرًا، وبه قال الشعبي والحسن وأحمد.

وقالت طائفة: لا يفطر يومه ذلك، وبه قال فقهاء الأمصار. واستحب جماعة العلماء لمن علم أنه يدخل المدينة أول يومه ذلك أن يدخل صائمًا، وبعضهم في ذلك أكثر تشديدًا من بعض، وكلهم لم يوجبوا على من دخل مفطرًا كفارة.

إذًا نحن ثلاثة أقوال بالنسبة لإفطار المسافر وإمساكه:

القول الأول: أن اليوم الذي سافر فيه يفطر فيه، وهو قول الشعبي والحسن وأحمد.

القول الثاني: جمهور العلماء قالوا: هذا اليوم خرج صائمًا فلا يفطر ذلك اليوم، وبه قال فقهاء الأمصار -يعني: مالك والشافعي وأبو حنيفة- خلافًا لأحمد الذي قال بالإفطار.

القول الثالث: استحب جماعة من العلماء لمن علم أنه يدخل المدينة أول يومه ذلك أن يدخل صائمًا، وبعضهم أشد من بعض في هذا الكلام حيث أوجب بعضهم الكفارة، ولم يوجبها البعض الآخر، هذه جزئية.

واختلفوا في من دخل وقد ذهب بعض النهار؛ فذهب مالك والشافعي إلى أنه يتمادى على فطره -يعني: كان مسافرًا وكان مفطرًا ودخل المدينة مثلًا محل إقامته عصرًا، فهل يتمادى على فطره ويجوز له ذلك أو يمسك؟- وقال أبو حنيفة وأصحابه وأحمد: يكف عن الأكل، وكذلك الحائض عندهم تطهر تكف عن الأكل، أي: تمسك.

والسبب في هذا الاختلاف، هو معارضة الأثر للنظر، الأثر يعني: ما نقل عن النبي ﷺ والنظر أي: الفهم والتفكير.

أما الأثر: فإنه ثبت من حديث ابن عباس عند الشيخين: ((أن رسول الله ﷺ صام حتى بلغ الكديد، ثم أفطر وأفطر الناس معه)) يعني: كان صائماً فلما بلغ موضعاً معيناً أفطر وأفطر الناس معه، وظاهر هذا أنه أفطر بعد أن بيت الصوم - كما قال أحمد والشعبي والحسن - وأما الناس فلا يشك أنهم أفطروا بعد تبييتهم الصوم ما دام النبي ﷺ قد فعل ذلك، وفي هذا المعنى أيضاً حديث جابر بن عبد الله: ((أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة فسار حتى بلغ كراع الغميم، وصام الناس، ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب، فقيل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام - يعني: أتموا صومهم رغم أن رسول الله ﷺ قد أفطر - فقال عنهم: أولئك العصاة أولئك العصاة)) رواه مسلم والنسائي والترمذي، وكراع الغميم: وادٍ أمام عسفان.

وخرج أبو داود عن أبي بصرة الغفاري: ((أنه لما تجاوز البيوت - وكان ذاهباً في سفينة من مصر إلى الإسكندرية، أبو بصرة هذا - دعا بالسفرة - أي: الطعام - قال جعفر - راوي الحديث - فقلت: أأست تؤم البيوت؟ - أي: أأست ترى البيوت؟ يعني: كأنك لم تسافر بعد - فقال أبو بصرة: أترغب عن سنة رسول الله ﷺ؟ قال جعفر: فأكل)).

إذاً أفطر بعد أن كان صائماً، وبمجرد تجاوزه محل الإقامة تناول الطعام ولم يرد لمن نبهه إلى ذلك، وقال له: ((أترغب عن سنة رسول الله ﷺ؟ قال جعفر: فأكل)).

أما النظر: فإنه لما كان المسافر لا يجوز له إلا أن يبيت الصوم ليلة سفره لم يجز له أن يبطل صومه، وقد بيته؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ محمد: ١٣٣.

إدًا هناك تعارض بين النظر الذي يقتضي الإمساك، وبين الآثار التي أثبتت أن رسول الله ﷺ وغيره قد أفطروا بعد أن تلبثوا بالصيام، وبيتوه.

وأما اختلافهم في إمساك الداخل في أثناء النهار عن الأكل، أو عدم إمساكه، يعني: عاد من السفر، ودخل بلدته ظهرًا أو عصرًا هل يسك عن الإفطار ويتشبه بالصائمين أو يبقى مفطرًا؟. يقول: السبب فيه اختلافهم في تشبيه من يطراً عليه في يوم شك أفطر فيه الثبوت أنه من رمضان أو ليس من رمضان.

المسألة الخامسة: هل يجوز أن ينشئ المسلم سفرًا في رمضان ثم لا يصوم؟

بمعنى: إنسان شاهد حلول شهر رمضان، وثبتت الرؤية عنده، فوجب عليه الصيام وهو مقيم، هل يجوز له أن ينشئ سفرًا في أثناء هذا الشهر، ويكون ذلك السفر رخصة له في الإفطار فلا يصوم، أم لا يجوز إنشاء السفر في رمضان.

يقول ابن رشد: إن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك؛ فالجمهور على أنه يجوز لكل مسلم أن ينشئ السفر في رمضان، وأن يأخذ بالرخصة، وأن يفطر، الجمهور على أنه يجوز ذلك له. وروى بعض الرواة عن بعض الفقهاء، وهم: عبيدة السلماني، وسويد بن غفلة، وابن مجلز: أنه -أي: الصائم أو المسلم المقيم- إن سافر فيه صام، ولم يجيزوا له الفطر؛ لأن الله -تبارك وتعالى- قال: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ أي: من شهد الشهر مقيمًا لم يجز له أن ينشئ سفرًا وأن يفطر؛ لأن الله تعالى أمره بالصيام: ﴿فَلْيَصُمْهُ﴾.

إدًا نحن في إنشاء السفر في رمضان أمام قولين:

القول الأول: وهو قول الجمهور، أنه يجوز للمسلم أن ينشئ سفرًا في رمضان، وأن يأخذ بالرخصة ويفطر؛ لأنه مسافر، انطبقت عليه شروط الرخصة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

القول الثاني: مروى عن بعض الفقهاء، وهم: عبدة السلماني، وسويد بن غفلة، وابن مجلز: أنه لا يجوز للمسلم بعد أن شهد ثبوت هلال رمضان أن ينشئ سفراً، ولا أن يفطر.

قبل أن نبين السبب في اختلاف الفقهاء ننظر فيما قاله أو حكاه كل من ابن قدامة في كتابه (المغني) وكذلك الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج):

أما عن ابن قدامة فإنه يقول في شرح المسألة التي قال فيها الخرقى: "وإذا سافر ما يقصر فيه الصلاة فلا يفطر حتى يترك البيوت وراء ظهره".

يقول: وجملة ذلك أن للمسافر أن يفطر في رمضان وغيره، بدلالة الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾؛ حيث نصت الآية الكريمة على مطلق المرض، وعلى مطلق السفر، وأنه يجوز لكل من المريض والمسافر أن يفطر، وأن يكون الصوم عدة من أيام أخر.

وأما السنة: فقول النبي ﷺ: ((إن الله وضع عن المسافر الصوم)) رواه النسائي، والترمذي، وقال: حديث حسن في أخبار كثيرة سواه.

ونلاحظ أن الحديث لم ينص على أن السفر بدأ قبل رمضان أو أنشئ في رمضان، فمطلق المسافر وضع الله تعالى عنه الصوم: ((إن الله وضع عن المسافر الصوم)).

أما الإجماع: فالمسلمون أجمعوا على إباحة الفطر للمسافر في الجملة، أي: سواء أنشأ السفر أو كان مسافراً قبل دخول الشهر، وإنما يباح الفطر في السفر

الطويل الذي يبيح القصر في الصلاة. وقد سبق بيان ذلك بما يساوي بالمسافات الحديثة اثنين وثمانين كيلو متراً أو نحو ذلك.

ثم قال: لا يخلو المسافر من ثلاثة أحوال:

الحال الأولى: أن يدخل عليه شهر رمضان في السفر، أي: وهو مسافر، فلا نعلم بين أهل العلم خلافاً في إباحة الفطر له. أي: أنه كان مسافراً بالفعل، ولم ينشئ سفراً في رمضان، وهذا لا خلاف بين أهل العلم أن من حقه الفطر، والقضاء عدة من أيام أخر.

الحال الثانية: أن يسافر في أثناء الشهر ليلاً - يعني: أنشأ السفر ليلاً - فله الفطر في صبيحة الليلة التي يخرج فيها، وما بعدها؛ لأنه أصبح مسافراً في قول عامة أهل العلم. وقال عبيدة السلماني - وهذا ما حكاه ابن رشد من قبل - وأبو مجلز، وسويد بن غفلة: لا يفطر من سافر بعد دخول الشهر؛ لقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وهذا قد شهدته.

يرد ابن قدامة - رحمه الله - على قول عبيدة السلماني، وأبي مجلز، وسويد بن غفلة، ويرجح ما قاله عامة أهل العلم من أن له الفطر في هذه الحالة، يرد عليهم بقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وروى ابن عباس قال: ((خرج رسول الله ﷺ عام الفتح في شهر رمضان، فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وأفطر الناس)) متفق عليه، معنى ذلك: أن الرسول ﷺ أنشأ السفر عام الفتح في شهر رمضان، وصام وأفطر، ولأنه مسافر فأباح له الفطر، كما لو سافر قبل الشهر، والآية تناولت الأمر بالصوم لمن شهد الشهر كله، وهذا لم يشهده كله - أي: لم يشهده مقيماً - وإنما كان بعضه مقيماً، وكان في بعضه الآخر مسافراً.

الحالة الثالثة: أن يسافر في أثناء يوم من أيام رمضان، كأن ينشئ السفر ظهراً أو عصرًا، فحكمه في اليوم الثاني كمن سافر ليلاً، أي: يفطر في اليوم التالي؛ لأنه أصبح مسافراً.

أما عن إباحة فطر هذا اليوم الذي أنشأ فيه السفر، وبدأه صائماً ثم سافر في أثناءه، فعن أحمد روايتان:

الرواية الأولى: له أن يفطر، وهو قول عمرو بن شرحبيل، والشعبي، وإسحاق، وداود، وابن المنذر؛ لما روى عبيد بن جبير قال: ((ركبت مع أبي بصرة الغفاري سفينة من الفسطاط - مصر القديمة - في شهر رمضان، فدفعت - أي: انطلق - ثم قرب غداءه فلم يجاوز البيوت حتى دعا بالسفرة - الطعام - ثم قال: اقترب، فقلت: أأست ترى البيوت؟ قال أبو بصرة: أترغب عن سنة رسول الله ﷺ؟ فأكل)) رواه أبو داود. ولأننا ذكرنا ما رواه ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في شهر رمضان وكان صائماً حتى بلغ الكديد، ثم أفطر وأفطر الناس)) أي: في أثناء النهار؛ ولأن السفر معني لو وجد ليلاً واستمر في النهار لأباح الفطر، فإذا وجد في أثناءه أباحه كالمرض، أي: كالمرض الذي يطرأ على الإنسان الصحيح؛ ولأنه أحد الأمرين المنصوص عليهما في إباحة الفطر بهما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ والنص مطلق؛ فأباحه في أثناء النهار كالآخر.

الرواية الثانية: لا يباح له الفطر ذلك اليوم، وهو قول مكحول، والزهري، ويحيى الأنصاري، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، أي: يمسك بقية اليوم فقط، وكذلك معهم أصحاب الرأي؛ لأن الصوم عبادة تختلف بالسفر والحضر، فإذا اجتمعا فيها غلب حكم الحضر كالصلاة.

ثم قال ابن قدامة معلقاً على الروائتين المرويتين عن أحمد وعن آراء الفقهاء بقوله: والأول -أي: أن له أن يفطر- والأول أصح للخبر. أي: لخبر ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ خرج مسافراً عام الفتح في شهر رمضان، فصام حتى بلغ الكديد، ثم أفطر وأفطر الناس معه)) وهو متفق عليه. ولأن الصوم يفارق الصلاة، فإن الصلاة يلزم إتمامها بنيته، بخلاف الصوم، إذا ثبت هذا فإنه لا يباح له الفطر حتى يخلف البيوت وراء ظهره، يعني: أن يجاوزها ويخرج من بنيانها. هذا ما ذكره ابن قدامة.

ويقول الخطيب الشربيني -رحمه الله-: ولو أصبح المقيم صائماً فمرض؛ أفطر؛ لوجود المباح للإفطار، وكذلك المسافر، إلا أنه قال: وإن سافر فلا يفطر في الأصح؛ لأنها عبادة اجتمع فيها الحضر والسفر، فغلب جانب الحضر؛ لأنه الأصل. ولكن لو نوى وسافر ليلاً، فإن جاوز قبل الفجر ما اعتبر مجاوزته في صلاة المسافر أفطر، وإلا فلا. ولو أصبح المسافر والمريض صائمين ثم أرادا الفطر؛ جاز لهما لدوام عذرهما، وقيل: لا يجوز. إذاً الشافعية يذكرون في هذه المسألة قولين. وقيل: لا يجوز كما لو نوى الإتمام فليس له القصر، وفرق الأول بأنه بالقصر تارك الإتمام الذي التزمه لا إلى بدل، والصوم له بدل وهو القضاء. ولا يكره للمسافر في هذه الحالة الفطر كما في (المجموع) وأحد وجهين في (الروضة) رجحه ابن المقبري.

ويشترط في جواز الترخص نيته، كالمحصر يريد التحلل، كما ذكره البغوي وغيره. وشمل إطلاق المصنف جواز الفطر لهما، ولو نذرا إتمامه، وبه صرح والد الروياني؛ لأن إيجاب الشرع أقوى من إيجاب المرء على نفسه. هذا ما قاله الخطيب الشربيني -رحمه الله.

وقد أضاف: فلو أقام المسافر، وشفى المريض؛ حُرِّمَ عليهما الفطر على الصحيح؛ لانتفاء الميِّح، أي: انتفاء الرخصة أو العذر. والثاني: لا يحرم اعتباراً بأول اليوم؛ ولهذا لو أصبح صائماً ثم سافر لم يكن له الفطر كما في المسألة التي ذكرها ابن رشد.

بعد هذا العرض عند كل من ابن قدامة والخطيب الشربيني، نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لتعرف على ما ذكره من سبب اختلاف الفقهاء بين الجمهور وعبدة السلماني في هذه القضية، وهي: "إنشاء السفر أثناء الصوم أو أثناء رمضان" بين الجمهور القائلين: بأنه يجوز إنشاء السفر والأخذ بالرخصة والإفطار، وبين البعض الذي قال بعدم جواز إنشاء السفر، ولا الإفطار، وهم عبدة السلماني، وسويد بن غفلة، وابن مجلز.

يقول ابن رشد: السبب في اختلافهم: اختلافهم في مفهوم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وذلك أنه يحتمل أن يفهم منه أن مَنْ شهد بعض الشهر فالواجب عليه أن يصومه كله، ويحتمل أن يفهم منه أن مَنْ شهد أن الواجب أن يصوم ذلك البعض الذي شهد، وذلك أنه لما كان المفهوم باتفاق أن من شهدة كله فهو يصومه كله، كان من شهد بعضه فهو يصوم بعضه.

ثم انتصر ابن رشد لرأي الجمهور بقوله: ويؤيد تأويل الجمهور: إنشاء رسول الله ﷺ السفر في رمضان، كما روينا في الحديث عن ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ أنشأ السفر عام الفتح في رمضان حتى بلغ الكديد، ثم أفطر، وأفطر الناس معه)).

مسائل متعلقة بقضاء المسافر والمريض:

الحكم إذا أفطر المسافر أو المريض: هو القضاء باتفاق؛ لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] ما عدا المريض بإغماء أو جنون.

حكم المريض بإغماء أو جنون: اختلف الفقهاء في وجوب القضاء عليه، وفقهاء الأمصار -أي: الجمهور- على وجوب القضاء على المغمى عليه، لكنهم اختلفوا في المجنون. ومذهب مالك: وجوب القضاء عليه أيضاً. وعند أبي حنيفة: إذا استغرق جنونه جميع الشهر فلا قضاء عليه، وإلا -أي: إن كان الجنون متقطعاً- وجب عليه القضاء. وفي مذهب مالك ضعف، أي: في إيجاب القضاء على المجنون سواء كان جنوناً مطبقاً أو متقطعاً، مذهب مالك وجوب القضاء عليه، وفيه ضعف؛ لأن حديث رسول الله ﷺ: **((رفع القلم عن ثلاث))**، ومنها: **((وعن المجنون حتى يفيق))**. والحديث رواه أبو داود والحاكم وصححه، وهو بعض حديث: **((رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ))**.

والذين أوجبوا عليهما -أي: على المغمى عليه أو المجنون- القضاء، اختلفوا في كون الإغماء والجنون مفسداً للصوم أو غير مفسد؛ فقوم قالوا: إنه مفسد، وعليه الأئمة الأربعة. وقوم قالوا: ليس بمفسد. وقوم فرقوا بين أن يكون أغمى عليه بعد الفجر فيفسد، أو قبل الفجر فلا يفسد. وقوم قالوا: إن أغمى عليه بعد مضي أكثر النهار أجزاءه، وإن أغمى عليه في أول النهار قضى، وهو مذهب مالك.

يقول ابن رشد معلقاً على هذه الآراء كلها: وهذا كله فيه ضعف؛ لأن الإغماء والجنون صفة يرتفع بها التكليف، وبخاصة الجنون كما جاء في الحديث، وكذلك الإغماء؛ لأنه شبيه بالجنون، وإذا ارتفع التكليف لم يوصف المريض أو المغمى عليه أو المجنون بأنه مفطر ولا صائم، بل التكليف مرفوع عنه، فكيف يقال في الصفة التي ترفع التكليف، وهي الإغماء أو الجنون: إنها مبطله للصوم، وهي صفة ترفع التكليف ولا تفسد العمل، إلا كما يقال في الميت، أو فيمن لا يصح منه العمل: إنه قد بطل صومه وعمله؟!.

على كل حال ، نحن مع الجمهور القائلين : بأن المسافر والمريض إذا أفطرا أياماً من رمضان ، فحكمهما القضاء عدة من أيام أخر باتفاق ، ما عدا المريض بإغماء أو جنون ، فالصحيح أنه لا قضاء عليهما ؛ لأنهما - كما قال ابن رشد - رفع عنهما التكليف. إلا أن جمهور الفقهاء أوجبوه على المغمى عليه ، ولم يوجبوا ذلك على المجنون ؛ لأن الجنون حالة عامة ، أما الإغماء فحالة طارئة ، ولهذا الرأي وجهته .
بهذا نكون قد انتهينا من مسائل السفر التي ذكرها ابن رشد .

مسائل أخرى متعلقة بقضاء المسافر والمريض :

ذكر ابن رشد تحتها عدة مسائل ؛ حيث بدأ - رحمه الله - بقوله : يتعلق بقضاء المسافر والمريض مسائل ؛ منها : هل يقضيان ما عليهما متتابعاً أم لا ، أي : يجوز لهما التفريق؟ ومنها : ماذا عليهما إذا أخرا القضاء بغير عذر إلى أن يدخل رمضان آخر؟ أي : سنة أو سنتين أو أكثر ، هل يكون عليهما شيء غير القضاء كالفدية أو لا يكون عليهما إلا القضاء؟ والثالثة : إذا مات المسافر أو مات المريض قبل أن يقضي ما فاته ، هل يصوم عنهما وليهما أو لا يصوم؟ تلك مسائل ثلاث ذكرها ابن رشد تحت هذا العنوان : "قضاء المسافر والمريض".

ذكر المسائل الثلاث كما عرضها ابن رشد :

المسألة الأولى : هل يقضي المسافر والمريض الصوم متتابعاً ، أو يجوز له أن يفرق الأيام؟

يقول ابن رشد : إن بعض الفقهاء أوجب أن يكون القضاء متتابعاً على صفة الأداء ، أي : كما أن شهر رمضان نصومه ، ونصوم أيامه متتابعة ، كذلك يجب في القضاء أن يكون متتابعاً .

وبعضهم لم يوجب ذلك ، أي : يجوز أن تكون الأيام متفرقة ، وهؤلاء الذين أجازوا التفريق منهم من خير ، ومنهم من استحب التتابع . والجماعة -أي : جماعة الفقهاء- على ترك إيجاب التتابع ، أي : القول بجواز التفريق ، والمسلم المسافر أو المريض مخير بين أن يقضي أيامه متتابعة أو متفرقة .

وسبب اختلافهم : تعارضُ ظواهر اللفظ والقياس ، وذلك أن القياس يقتضي أن يكون الأداء على صفة القضاء ، أصل ذلك الصلاة والحج ، وأما ظاهر قوله تعالى : ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ فإنما يقتضي إيجاب العدد فقط ، وليس إيجاب التتابع . وروي عن عائشة > أنها قالت : "نزلت "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" متتابعات" فسقطت "متتابعات" رواه الدارقطني بإسناد صحيح . قال البيهقي : قولها : "سقطت" تريد نسخت ، لا يصح له تأويل غير ذلك .

هذا الذي قاله ابن رشد -رحمه الله- في هذه القضية ، أي : هل يقضي المسافر والمريض الصوم متتابعاً أو متفرقاً؟ .

وقال ابن قدامة -رحمه الله- في التعليق على قول الخرقي : وقضاء شهر رمضان متفرقاً يجزئ ، والمتتابع أحسن . أي : كما ذكر ابن رشد -رحمه الله- أن من الفقهاء من قال : إن الصائم مخير إلا أن التتابع مستحب .

يقول ابن قدامة في شرح هذه المسألة : أن التتابع أحسن ، وأن التفرق يجزئ ، هذا قول ابن عباس ، وأنس بن مالك ، وأبي هريرة ، وابن محيرز ، وأبي قلابة ، ومجاهد ، وأهل المدينة ، والحسن ، وسعيد بن المسيب ، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة ، وإليه ذهب مالك ، وأبو حنيفة ، والثوري ، والأوزاعي ، والشافعي ، وإسحاق ، أي : أن ذلك -أن القضاء متفرقاً يجزئ والتتابع أحسن- هو قول جمهور الفقهاء .

ثم انتقل بعد قول الجمهور إلى قول الآخرين: وحكي وجوب التتابع عن علي، وابن عمر، والنخعي، والشعبي. وقال داود الظاهري: يجب -أي: يجب التتابع لكنه لا يشترط في الصحة- ولا يشترط؛ لما روى ابن المنذر بإسناده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ((مَنْ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ رَمَضَانَ فَلْيَسِرْهُ، وَلَا يَقْطَعْهُ)) أي: يكون متتابعاً.

يرد ابن قدامة -رحمه الله- على هذا الرأي الذي يوجب التتابع بقوله: ولنا -أي: في الدليل على قول الجمهور بأن التفريق يجزئ، والتتابع مستحب- إطلاق قول الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ غير مقيد بالتتابع، فإن قيل: قد روي عن عائشة أنها قالت: نزلت، أي: هذه الآية: "فعدة من أيام أخر متتابعات" فسقطت "متتابعات"، قلنا: هذا لم يثبت عندنا صحته، ولو صح فقد سقطت اللفظة المحتج بها، أي: نسخت كما قال البيهقي.

وأيضاً في الدليل الآخر قول الصحابة، قال ابن عمر: "إن سافر فإن شاء فرق، وإن شاء تابع"، وروي مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

وقال أبو عبيدة بن الجراح في قضاء رمضان: "إن الله لم يرخص لكم في فطره، وهو يريد أن يشق عليكم في قضاؤه" يعني: كما أن الله تعالى يسر ورخص بالإفطار فيه؛ فإن القضاء يكون متفرقاً؛ حتى تكون الرخصة أكمل والتخفيف أوسع.

وروى الأثرم بإسناده عن محمد بن المنكدر أنه قال: ((بلغني أن رسول الله ﷺ سئل عن تقطيع قضاء رمضان، فقال رسول الله ﷺ: لو كان على أحدكم دينٌ فقضاه من الدرهم والدرهمين حتى يقضي ما عليه من الدين، هل كان ذلك قاضياً دينه؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال: فالله أحق بالعتو والتجاوز منكم))

ولأنه صوم لا يتعلق بزمام بعينه، فلم يجب فيه المتابع كالنذر المطلق. وخبرهم - أي: ما روي عن أبي هريرة، أو عن عائشة - لم يثبت صحته؛ فإن أهل السنن لم يذكروه، ولو صح حملناه على الاستحباب، فإن المتابع أحسن لما فيه من موافقة الخبر والخروج من الخلاف وشبهه بالأداء.

أيضاً علق الخطيب الشربيني على هذه الجزئية بقوله - رحمه الله - : وإذا أفطر المسافر والمريض قضيًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ أو في الآية التالية: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ أي: فأفطر ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وكذا تقضي الحائض ما فاتها به إجماعًا، وهذه المسألة مكررة؛ لأنها تقدمت في باب الحيض، والنفساء في ذلك كالحائض، ويقضي المفطر بلا عذر؛ لأنه إذا وجب على المعذور فغيره أولى، ويقضي تارك النية عمدًا أو سهوًا؛ لأنه لم يصم؛ إذ صحته متوقفة عليها، ويجب قضاء ما فات بالإغماء؛ لأنه نوع مرض، فاندرج تحت قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا﴾ الآية، وخالف الصلاة كما مر في بابها للمشقة فيها بتكررها. وخالف الجنون؛ لأنه أخف منه، ولهذا يجوز على الأنبياء الإغماء، ولا يجوز عليهم الجنون.

المسألة الثانية: حكم تأخير القضاء إلى رمضان آخر:

أي: أن المسافر والمريض لم يقضيا ما فاتهما عدة من أيام آخر في أثناء العام الذي أفطرا فيه، بل جاء رمضان وصامًا، ثم بقيت العدة عليهما في السنة التالية، ما رأي الفقهاء في تأخير القضاء إلى رمضان آخر - أي: ثان -؟

يقول ابن رشد: وأما إذا أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر فقد اختلف الفقهاء في ذلك؛ فقال قوم: يجب عليه بعد صيام رمضان الداخل القضاء والكفارة، القضاء؛ لأن الذمة مشغولة به، والكفارة؛ لأنه أخره عامًا بعد عام الفطر، وبه

قال مالك، والشافعي، وأحمد، أي: الجمهور. وقال قوم: لا كفارة عليه، وبه قال الحسن البصري، وإبراهيم النخعي.

والسبب في اختلافهم - كما يقول ابن رشد - : هل تقاس الكفارات بعضها على بعض أم لا تقاس؟ فمن لم يجز القياس في الكفارات قال: إنما عليه القضاء فقط، ومن أجاز القياس في الكفارات قال: عليه كفارة قياساً على من أفطر متعمداً؛ لأنه تعمد تأخير القضاء؛ لأن كليهما مستهين بحرمة الصوم، أما هذا فيترك القضاء زمان القضاء، وأما ذلك فبالأكل في يوم لا يجوز فيه الأكل، وإنما كان يكون القياس مستنداً لو ثبت أن للقضاء زماناً محدوداً بنص من الشارع.

فابن رشد - رحمه الله - يميل إلى القول بأنه ليس عليهما إلا القضاء فقط؛ لأن الكفارة ليست مستندة إلى دليل شرعي، بينما المستند إلى الدليل الشرعي هو القضاء فقط؛ ولذلك قال: وإنما كان يكون القياس مستنداً لو ثبت أن للقضاء زماناً محدوداً بنص من الشارع؛ لأن أزمناً الأداء هي المحدودة في الشرع.

وقد شذ قوم فقالوا: إذا اتصل مرض المريض حتى يدخل رمضان آخر أنه لا قضاء عليه، وهذا مخالف للنص؛ لأن النص يقول: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أي: سواء قضى في هذا العام أو عجز أو بقي إلى عام آخر أو ثالث أو نحو ذلك.

يقول ابن قدامة أيضاً في هذه القضية: وجملة ذلك أن من عليه صوم من رمضان فله تأخيره ما لم يدخل رمضان آخر؛ لما روت عائشة قالت: ((كان يكون علي الصيام من شهر رمضان فما أقضيه حتى يجيء شعبان)) متفق عليه.

ولا يجوز له تأخير القضاء إلى رمضان آخر من غير عذر؛ لأن عائشة > لم تؤخر إلى ذلك، ولو أمكنها لأخرته؛ ولأن الصوم عبادة متكررة فلم يجز تأخير

الأولى عن الثانية، كالصلوات المفروضة، فإن أخره عن رمضان آخر نظرنا - وهذا ما ذكره ابن رشد- فإن كان لعذر فليس عليه إلا القضاء، وإن كان لغير عذر فعليه مع القضاء إطعام مسكين لكل يوم، وبهذا قال ابن عباس، وابن عمر، وأبو هريرة، ومجاهد، وسعيد بن جبیر، ومالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق. وقال الحسن -أي: البصري- والنخعي، وأبو حنيفة: لا فدية عليه؛ لأنه صوم واجب، فلم يجب عليه في تأخيره كفارة. أي: ليس واجباً عليه إلا القضاء، كما لو أخر الأداء والنذر.

يرد ابن قدامة، ويرجح القول بأن من أخر الصيام إلى رمضان آخر بلا عذر في التأخير فإن عليه القضاء والفدية، يرد عليهم بقوله: ولنا ما روي عن ابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، أنهم قالوا: "أطعم عن كل يوم مسكيناً" ولم يرو عن غيرهم من الصحابة خلافة، وروي مسنداً من طريق ضعيف؛ ولأن تأخير صوم رمضان عن وقته إذا لم يوجب القضاء أوجب الفدية كالشيخ الهرم. فإن أخره لغير عذر حتى أدركه رمضان أو أكثر لم يكن عليه أكثر من فدية مع القضاء؛ لأن كثرة التأخير لا يزداد بها الواجب، كما لو أخر الحج الواجب سنين لم يكن عليه أكثر من فعله.

المسألة الثالثة: من مات ولم يقض.

يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما إذا مات وعليه صوم فإن قوماً قالوا: لا يصوم أحدٌ عن أحدٍ، وهذا قول مالك، وأبي حنيفة، لا يصوم أحد عن أحد، يعني: أمره إلى الله. وقوم قالوا: يصوم عنه وليه، وهذا قول الشافعي، وأحمد. والذين لم يوجبوا الصوم قالوا: يطعم عنه وليه.

فمالك وأبو حنيفة قالوا: لا يصوم أحد عن أحد، ولكن قالوا بالإطعام -أي: الفدية- يطعم عنه وليه، وبه قال الشافعي أيضاً، فالشافعي قال: بأنه يجوز

للولي أن يصوم عن وليه، كما يجوز له أن يطعم عنه. وقال بعضهم: لا صيام، ولا إطعام إلا أن يوصي به، وهو قول مالك. وقال أبو حنيفة: يصوم، فإن لم يستطع أطعم. وفرق قوم بين النذر والصيام المفروض، فقالوا: يصوم عنه وليه في النذر، ولا يصوم في الصيام المفروض.

وهكذا اختلف الفقهاء في هذه القضية على أكثر من قول أو رأي.

وقال الخطيب الشرييني - رحمه الله - في هذه القضية: ومن آخر قضاء رمضان، أو شيئاً منه، مع إمكانه، بأن لم يكن به عذر من سفر أو غيره حتى دخل رمضان آخر، لزمه مع القضاء لكل يوم مُدًّا؛ لأن ستة من الصحابة { قالوا بذلك، وتلك هي المسألة السابقة.

في المسألة الثانية: "من مات وعليه صيام"، يقول الخطيب الشرييني: والأصح - أي: هناك قولان في المذهب - أنه لو أخر القضاء - أي: قضاء رمضان - مع إمكانه، وقلنا بالجديد السابق حتى دخل رمضان آخر، فمات؛ أخرج من تركته لكل يوم مدان: مد للفوات للصوم، ومد للتأخير للقضاء؛ لأن كلا منهما موجب عند الانفراد فكذلك عن الاجتماع.

والثاني: يكفي مد واحد؛ لأن الصوم قد فات، والفوات يقتضي مدًّا واحدًا، كالشيخ الهرم إذا لم يجد بدل الصوم أعوامًا، فإن المعروف الجزم بأنه لا يتكرر، فإن قلنا بالقديم، وهو صوم الولي - صام عنه وليه - وصام، حصل تدارك أصل الصوم، ووجبت فدية التأخير.

وصورة المسألة أنه أخره سنة واحدة، فإن أخر سنين ومات فعلى الخلاف كما سبق.

يقول أيضًا ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية: جملة ذلك - وهذا التعليق على قول الخرقي - : فإن أمكنها - أي: المرأة التي كانت حائضًا أو نفساء -

القضاء فلم تقض حتى ماتت ، أطعم عنها لكل يوم مسكيناً. وجملة ذلك أن من مات ، وعليه صيام من رمضان لم يخل من حالين :

الحال الأول: أن يموت قبل إمكان الصيام ، إما لضيق الوقت ، أو لعذر من مرض ، أو سفر ، أو عجز عن الصوم ، فهذا لا شيء عليه في قول أكثر أهل العلم ؛ لأنه مات لضيق الوقت ، أو لاستمرار العذر. وحكي عن طاوس وقتادة أنهما قالوا : يجب الإطعام عنه ؛ لأنه صوم واجب سقط بالعجز عنه ، فوجب الإطعام عنه ، كالشيخ الهرم إذا ترك الصيام لعجزه عنه.

ويرد ابن قدامة على هذا الرأي بقوله : ولنا أنه حق لله تعالى وجب بالشرع ، مات من يجب عليه قبل إمكان فعله ، فسقط إلى غير بدل كالحج ، ويفارق الشيخ الهرم -أي : الذي يموت - فإنه يجوز ابتداء الوجوب عليه ، بخلاف الميت.

الحال الثاني: أن يموت بعد إمكان القضاء ، فالواجب أن يطعم عنه لكل يوم مسكين ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، روي ذلك عن عائشة ، وابن عباس ، وبه قال مالك ، والليث ، والأوزاعي ، والثوري ، والشافعي ، والخزرجي ، وابن علية ، وأبو عبيد في الصحيح عنه. وقال أبو ثور : يصام عنه. وهو قول الشافعي ؛ لما روت عائشة أن النبي ﷺ قال : ((من مات وعليه صيام صام عنه وليه)) متفق عليه ، وروي عن ابن عباس نحوه.

هذا الذي ذكره كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة.

نعود إلى ابن رشد لنرى السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو ، فهو معارضة القياس للأثر ؛ وذلك أنه ثبت من حديث عائشة أن النبي ﷺ قال : ((من مات وعليه صيام صامه عنه وليه)) ، وثبت عنه أيضاً من حديث ابن عباس أنه قال : ((جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول إن أمي ماتت ، وعليها صوم شهر

أفأقضييه عنها؟ فقال: لو كان على أمك دين أكنت قاضييه عنها؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء)) وكان ذلك سبباً لاختلاف الفقهاء: هل يصوم الولي عن وليه، أو يطعم عنه، أو لا يصوم ولا يطعم؟ كما رأينا.

حكم الحامل والمرضع إذا أفطرتا، والشيخ الكبير والعجوز إذا أفطرا، ومن تَعَمَّدَ الجماع في رمضان، ومسائل الكفارة

أولاً- حكم الحامل والمرضع إذا أفطرتا، والشيخ الكبير والعجوز إذا أفطرا:

يعرض ابن رشد -رحمه الله- أحكام المرضع، والحامل، والشيخ الكبير، تحت عنوان واحد، أو في إطار واحد، ونحن نجزئه هنا. ونبدأ بالكلام عن الحامل، والمرضع.

يقول ابن رشد: وأما باقي هذا الصنف -أي: المفطرين- وهو المرضع، والحامل، والشيخ الكبير، فإنّ فيه مسألتين مشهورتين:

المسألة الأولى: الحامل والمرضع إذا أفطرتا ماذا عليهما؟

قال: إنّ للفقهاء فيهما أربعة مذاهب:

أحدها: أنّهما -أي: الحامل، والمرضع- يطعمان -أي: يفديان، أي: يطعمان عن كل يوم مسكيناً- ولا قضاء عليهما، وهذا المذهب مروى عن ابن عمر، وابن عباس }.

القول الثاني: أنّهما يقضيان فقط، ولا فدية عليهما -أي: لا إطعام عليهما- لأنّ الآية الكريمة تقول: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] فتسمى الفدية بالإطعام، ولا إطعام عليهما، وهو مقابل الأول؛ لأنّ القول الأول يقول:

يطعمان ولا قضاء، وهذا يقول: يقضيان، ولا إطعام؛ وبه قال أبو حنيفة، وأصحابه، وأبو عبيد، وأبو ثور.

القول الثالث: أنّهما يقضيان، ويطعمان؛ وبه قال الشافعي، وأحمد، جمع عليهما القضاء، والفدية؛ فقال: إنّهما يقضيان ويطعمان، وقال المحقق: إنّ خافتا على الولد فقط، وسنرى تفصيل ذلك في المراجع الأخرى.

القول الرابع: أنّ الحامل تقضي، ولا تطعم، والمرضع تقضي وتطعم، وهذا التفريق عند الإمام مالك في إحدى روايته.

وعلق ابن قدامة - رحمه الله - على هذه القضية بقوله: والحامل - كما يقول الخرقي - إذا خافت على جنينها، والمرضع على ولدها، أفطرتا وقضتا وأطعمتا عن كل يوم مسكيناً، كما رأينا عند ابن رشد أنّهما يقضيان ويطعمان، لكن الخرقي قيد ذلك بخوف كل منهما على وليدها، فالحامل خافت على جنينها والمرضع خافت على ولدها.

يقول ابن قدامة في تفصيل ذلك: إنّ الحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما فلهما الفطر وعليهما القضاء فقط، لا نعلم فيه بين أهل العلم اختلافاً؛ لأنّهما حينئذ - بالخوف على أنفسهما - بمنزلة المريض الخائف على نفسه، وإنّ خافتا على ولديهما - هذا التفصيل لم نجده عند ابن رشد وتلك ميزة الرجوع إلى المراجع الفقهية والإفادة منها، حيث ذكر ابن رشد - رحمه الله - القول بالقضاء والإطعام عند الشافعي، وأحمد، دون أن يفصل بين الخوف على أنفسهما، أو الخوف على الجنين والولد - أفطرتا، وعليهما القضاء، وإطعام مسكين عن كل يوم، وهذا يروى عن ابن عمر وهو المشهور من مذهب الشافعي، وقال الليث: الكفارة على المرضع دون الحامل. كما وجدنا فيما قاله ابن رشد ونسبه إلى الإمام

مالك أنّ الحامل تقضي فقط ولا فدية عليها، والمرضع عليها الكفارة، وهو إحدى الروايتين عن مالك؛ لأنّ المرضع يمكنها أن تسترضع لولدها - أي: تستأجر من ترضعه - وتصوم بخلاف الحامل فإنّها لا تستطيع أن تجد من يحمل عنها، ولأنّ الحمل متصل بالحامل جزء من المرأة، فالخوف عليه كالخوف على بعض أعضائها.

وقال عطاء، والزهري، والحسن، وسعيد بن جبير، والنخعي، وأبو حنيفة: لا كفارة عليهما - أي: ليس عليهما إلا القضاء - لما روى أنس بن مالك أنّ رجلاً من بني كعب عن النبي ﷺ أنّه قال: ((إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة، وعن الحامل والمرضع الصوم أو الصيام)). والله لقد قالهما رسول الله ﷺ أحدهما، أو كليهما، رواه النسائي والترمذي، وقال: هذا حديث حسن، ولم يأمره بكفارة، ولأنّه فطر أبيض لعذر فلم يجب به كفارة كالفطر للمرض.

ورد ابن قدامة على ذلك بقوله: لنا قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] وهما داخلتان في عموم الآية.

وفي هذا يقول ابن عباس { : "كانت الآية رخصة للشيخ الكبير، والمرأة الكبيرة، وهما يطيقان الصيام أن يفطرا، ويطعما مكان كل يوم مسكيناً، والحُبلى، والمرضع، إذا خافتا على أولادهما أفطرتا وأطعمتا"، رواه أبو داود، أي: أنّ ابن عباس ألحق الحُبلى والمرضع بالشيخ الكبير، والمرأة العجوز.

وروي ذلك أيضاً عن ابن عمر، ولا يخالف لهما في الصحابة، ولأنّه فطر بسبب نفس عاجزة عن طريق الخلق، فوجبت به الكفارة كالشيخ، وخبرهم لم يتعرض للكفارة فكانت موقوفة على الدليل كالقضاء، فإنّ الحديث لم يتعرض له، والمريض أخف حالاً من هاتين؛ لأنّه يفطر بسبب نفسه. إذا ثبت هذا فإن الواجب في إطعام المسكين مدُّبرٌ، وهذا تفصيل لما سوف يأتي بعد - إن شاء الله.

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - يعلق على هذه الجزئية ؛ حيث يقول : وأما الحامل والمرضع فيجوز لهما الإفطار إذا خافتا على أنفسهما أو على الولد ، سواء أكان الولد ولد المرضعة أم لا ، فتعبيره بالولد أولى من تعبير التنبيه بولديهما ، وسواء أكانت مستأجرة أم لا ، ويجب الإفطار على الحامل أو المرضع إن خافت هلاك الولد بالصوم ، وكذا يجب على المستأجرة ، كما صححه في (الروضة) لتمام العقل وإن لم تخف هلاك الولد.

وأما القضاء والفدية فإن أفطرتا خوفاً من حصول ضرر بالصوم ، كالضرر الحاصل للمريض على نفسها أو أنفسهما ، وجب القضاء بلا فدية كالمرريض ، فإن قيل : إذا خافتا على أنفسهما مع ولديهما فهو فطر ، ارتفق به شخصان ، فكان ينبغي الفدية قياساً على ما سيأتي.

أجيب بأن الآية وردت في عدم الفدية ، فيما إذا أفطرتا خوفاً على أنفسهما فلا فرق بين أن يكون الخوف مع غيرهما أو لا ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلى آخره ، أو خافا على الولد وحده ، بأن تخاف الحامل إسقاطه ، أو المرضع بأن يقل اللبن ، فيهلك الولد ، لزمتهما من مالهما مع القضاء - الفدية - في الأظهر.

نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لننظر في سبب اختلاف الفقهاء إلى هذه المذاهب الأربعة في موضوع الحامل والمرضع ، إذا أفطرتا ، والواجب عليهما هل يطعمان بلا قضاء ؟ هل يقضيان بلا إطعام ؟ هل يقضيان ويطعمان ؟ هل يكتفى من الحامل بالقضاء ولا فدية عليها أما المرضع فتقضي وتطعم ؟

هذه الأقوال الأربعة يبين ابن رشد - رحمه الله - السبب في الاختلاف عليها بقوله : سبب اختلافهم تردد شبههما - أي : الحامل والمرضع - بين الذي يجهد

الصوم، وبين المريض، فمن شبههما بالمريض قال: عليهما القضاء فقط؛ لأن ذلك هو الوارد في الآية الكريمة، ليس على المريض أو المسافر إلا القضاء فقط. ومن شبههما بالذي يجهد الصوم، قال: عليهما الإطعام فقط، كالرجل الكبير، والمرأة العجوز، بدليل قراءة من قرأ: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ أو "يَطَوَّقُونَهُ" ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤].

وأما من جمع عليهما الأمرين كالإمام الشافعي حيث قال: تقضيان وتطعمان، وأما من جمع عليهما الأمرين فيشبه أن يكون رأى فيهما من كل واحد شبيهاً - أي: أنّهما يجمعان الشبيهين - فقال: عليهما القضاء من جهة ما فيهما من شبه المريض، وعليهما الفدية من جهة ما فيهما من شبه الذين يجهدهم الصيام، ويشبه أن يكون شبههما بالمفطر الصحيح، لكن يَضْعَفُ هذا؛ لأنّ الصحيح لا يباح له الفطر، فلا مفر من أن يكون التشبيه بالمريض أو بالرجل الكبير، أو المرأة العجوز.

أما من فرق بين الحامل والمرضع - كما روينا - عن الليث بن سعد، أو مالك الحق الحامل بالمريض، وقال: لا يلزمها إلا القضاء، وأبقى حكم المرضع مجموعاً من حكم المريض، وحكم الرجل، أو الشيخ الكبير الذي يجهد الصوم، أو شبهها - أي: المرضع - بالصحيح. ومن أفرد لهما أحد الحكمين أولى.

هنا يرجح ابن رشد - رحمه الله - إفراد الحامل والمرضع بأحد الحكمين - أي: القضاء فقط أو الإطعام فقط - وإن كان يُرجح القضاء فقط، يقول: من أفرد لهما أحد الحكمين أولى - والله أعلم - ممن جمع، وكأني به يريد أن يقول: إنّ الدين دين تيسير وتخفيف ورحمة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ وقد ورد ذلك في آية الصيام، كما أن من أفردهما بالقضاء أولى ممن

أفردهما بالإطعام فقط ، لكون القراءة غير متواترة - أي : قراءة "يُطَوَّقُوهُ" . فتأمل هذا فإنه بَيِّنٌ .

المسألة الثانية : الشيخ الكبير ، والمرأة العجوز ، اللذان لا يقدران على الصيام .

يقول : إنَّ الفقهاء أجمعوا على أن لهما أن يفطرا ، واختلفوا فيما عليهما إذا أفطرا ؛ فقال قوم : عليهما الإطعام ، وقال قوم : ليس عليهما إطعام .

والقول بالإطعام قول الشافعي ، وأبي حنيفة ، وأحمد ، أي : جمهور العلماء . والقول الثاني : ليس عليهما إطعام ، هو قول الإمام مالك ، إلا أنه بالرغم من هذا القول يقول : يستحب لهما الإطعام . وأكثر من رأى الإطعام عليهما ، يقول : مُدٌّ عن كل يوم . والمُدُّ - كما سبق أن أشرنا أو عرفنا في أحكام الزكاة - أنه عبارة عن : كيلو جرام ، أو كيلو وشيئاً قليلاً ؛ لأنَّ الصاع اثنان كيلو وربع ، والصاع مدّان أو أربعة أمداد - كما يرى بعض العلماء - حتى إنَّ البعض قال : إنَّ المدَّ عبارة عن حفنة من البُر ، أو الذرة ، أو الأرز ، أو نحو ذلك . وقيل : إنَّ حفن حفنات - كما كان أنس يصنع - أجزاءه ، يعني : عن كل يوم حفنة من الطعام ، قد تبلغ كيلو أو أقل من دون ذلك .

سبب اختلاف الفقهاء في الشيخ الكبير ، والعجوز ، وفي مقدار الإطعام :

اختلافهم في القراءة التي ذكرنا أعني قراءة من قرأ : " وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُوهُ " أي : يصعب عليهما ، فمن أوجب العمل بالقراءة التي لم تثبت في المصحف ، وهي ليست في القراءات العشر ، ولا في القراءات الشاذة ؛ إذ وردت من طريق الأحاد العدول قال : الشيخ منهم - أي : من الذين "يُطَوَّقُوهُ" - ومن لم يوجب بها عملاً ، جعل حكمه حكم المريض الذي يتمادى به المرض ، حتى يموت - أي : ليس عليه شيء - الواقع أننا نحتاج إلى مزيد من التفصيل في هذه الجزئية .

نتقل إلى ابن قدامة - رحمه الله - لنرى ماذا يقول في الشيخ الكبير والمرأة العجوز في شرح مسألة الخرقى؟ قال: وإذا عجز عن الصوم لكبرٍ أظفر، وأطعم لكل يوم مسكيناً، جملة ذلك أن الشيخ الكبير والمرأة العجوز إذا كانا يجهدهما الصوم، ويشق عليهما مشقة شديدة، فلهما أن يفطرا، ويطعما لكل يوم مسكيناً، وهذا قول علي، وابن عباس، وأبي هريرة، وأنس، وسعيد بن جبير، وطاوس، وأبي حنيفة، والثوري، والأوزاعي - رحمهم الله - وقال مالك: لا يجب عليه شيء - كما ذكر ابن رشد - لأنه ترك الصوم لعجزه، فلم تجب فدية، كما لو تركه لمرض اتصل به الموت. وللشافعي قولان كالمذهبين.

ولنا - أي: في الدليل على هذا القول - الآية: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ حيث أوجبت الآية الفدية، وقول ابن عباس في تفسيرها: نزلت رخصة للشيخ الكبير، ولأنّ الأداء صوم واجب، فجاز أن يسقط إلى الكفارة كالقضاء.

وأما المريض إذا مات فلا يجب الإطعام؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى أن يجب على الميت ابتداء بخلاف ما إذا أمكنه الصوم فلم يفعل حتى مات؛ لأنّ وجوب الإطعام يستند إلى حال الحياة، والشيخ الهرم له ذمة صحيحة - والهرم أي: الكبير - فإن كان عاجزاً عن الإطعام أيضاً فلا شيء عليه ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

والمريض الذي يرجى برؤه يفطر، ويطعم لكل يوم مسكيناً؛ لأنه في معنى الشيخ. قال أحمد - رحمه الله - في من به شهوة الجماع غالبية، لا يملك نفسه، ويخاف أن تنشق أنثياه - : أظعم، وأباح له الفطر؛ لأنه يخاف على نفسه فهو كالمريض، ومن يخاف على نفسه الهلاك لعطش أو نحوه، وأوجب الإطعام بدلاً عن الصيام، هذا محمول على من لا يرجو إمكان القضاء، فإن رجا ذلك فلا فدية

عليه، والواجب انتظار القضاء، وفعله إذا قدر عليه، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وإنما يصر إلى الفدية عند اليأس من القضاء، فإن أطمع مع يأسه، ثم قدر على الصيام احتمال ألا يلزمه؛ لأنّ ذمته قد برئت بأداء الفدية التي كانت هي الواجبة عليه.

على كل حال -أيضاً- ننظر فيما قاله الخطيب الشربيني في هذه الجزئية، فتعليقه أيضاً مفيد؛ حيث يقول -رحمه الله-: "والأظهر وجوب المدّ لكل يوم، بلا قضاء على من أفطر، فيما وجب عليه من رمضان أو نذرٍ نذره حال قدرته، أو قضاء -كما صرح به الرافعي في (المحرر)- لكبرٍ لكونه شيخاً، وهو ما تلحقه به مشقة، لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] فإن كلمة "لا" مقدره، أي: وعلى الذين لا يطيقونه، أو أن المراد يطيقونه حال الشباب، ثم يعجزون عنه بعد الكبر.

وروى البخاري أن ابن عباس، وعائشة كانا يقرآن: "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ" بتشديد الواو مفتوحة، ومعناه: يكلفون الصوم، فلا يطيقونه. وقيل: لا تقدير في الآية، بل كانوا مخيرين في أول الإسلام بين الصوم والفدية، فُنسخ ذلك، فيجب على كل يومٍ مدٌّ، والثاني: المنع؛ لأنّه أفطر لأجل نفسه لعذرٍ، فأشبهه المسافر، والمريض، إذا مات قبل انقضاء السفر، والمرض. وفرّق الأول بأنّ الشيخ لا يتوقع زوال عذره بخلافهما، وفي معنى الكبير المريض الذي لا يرجى برؤه.

هذا ما قاله الخطيب الشربيني.

نعود إلى ابن رشد -رحمه الله- حيث قال في التعقيب على قضية الشيخ الكبير، والمرأة العجوز: فهذه هي أحكام الصنف من الناس الذين يجوز لهم الفطر،

أعني: أحكامهم المشهورة التي أكثرها منطوق بها، أو لها تعلق بالمنطوق به في الصنف الذي يجوز له الفطر.

أحكام الصنف الذي يجوز له الفطر إذا أفطر:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما النظر في أحكام الصنف الذي يجوز له الفطر إذا أفطر؛ فإنَّ النظر في ذلك يتوجه إلى من يفطر بجماع، وإلى من يفطر بغير جماع، وإلى من يفطر بأمرٍ متفق عليه، وإلى من يفطر بأمرٍ مختلف فيه، أعني: بشبهة أو بغير شبهة، وكل واحد من هذين: إما أن يكون على طريق السهو، أو طريق العمد، أو طريق الاختيار، أو طريق الإكراه، أي: أن ابن رشد - رحمه الله - يقدِّم لنا احتمالات الموضوع التي يمكن أن يتطرق إليها، وإلى بيان أحكامها في هذه الجزئية:

ويبدأ بالمسألة الأولى؛ لأنَّ النظر في ذلك يتوجه إلى من يفطر بجماع - أي: المعاشرة والعلاقة الحميمة بين الرجل وزوجته في نهار رمضان - يقول: أمَّا من أفطر بجماع متعمداً في رمضان، أي: في نهار رمضان؛ لأنَّ الليل مباح، كما قال الله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْتَنَ بِذُرُوهُنَّ وَأَتَّعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

إذا المعاشرة في ليل رمضان جائزة من أذان المغرب إلى طلوع الفجر، إتما المحظور والمنوع والذي عليه الكلام الآن في هذه القضية، فهو الإفطار بالجماع في نهار رمضان من الفجر إلى المغرب متعمداً ذلك.

جمهور العلماء على أن من يفعل ذلك - أي: يجامع في نهار رمضان - الواجب عليه القضاء والكفارة، قضاء اليوم، وعليه كفارة - كما سنبين بعد قليل - الدليل على ذلك: ما ثبت عند الجماعة من حديث أبي هريرة > أنه قال: ((جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله. قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال ﷺ: هل تجد ما تعتق به رقية؟ قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا. قال ﷺ: فهل تجد ما تطعم به ستين مسكيناً؟ قال: لا. ثم جلس، فأوتي النبي ﷺ بعرق - أي: بمكتل كبير مصنوع خوص النخل يسمى عرقاً، يأخذ كمية كبيرة من التمر - أوتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: تصدق بهذا. فقال الرجل: أعلى أفقر مني؟ فما بين لابتينها - اللابة هي: الأرض ذات الحجارة السوداء، والمدينة المنورة تقع بين لابتين: شرقية تسمى واقم، وغربية تسمى الوبرة، يريد الرجل أن يقول: ما بين لابتين المدينة وحجارتها السوداء - أهل بيت أحوج إلى هذا التمر منا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، أو أنيابه، أو أسنانه، ثم قال: اذهب فأطعمه أهلك)).

انظر إلى جمال التشريع الإسلامي، ويسره، هذا رجل جامع امرأته في نهار رمضان، وظن أنه بذلك قد هلك، فجاء إلى النبي ﷺ وسأله؛ ليجد له مخرجاً، وقال له: "هلكت يا رسول الله"، فلما سأله النبي ﷺ وعرف منه: أنه جامع امرأته في نهار رمضان، قال له: ((هل تجد ما تعتق به رقية؟)) أوجد له الحل، والحل هو الكفارة، والكفارة مرتبة:

نبدأ أولاً: بعق الرقية، فإذا لم نستطع ذلك - كما قال الرجل: "لا أجد" - قال: ((هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين))، قال: لا، فانتقل به النبي ﷺ إلى البديل الثالث: ((هل تجد ما تطعم به ستين مسكيناً؟)) حتى هذه أيضاً قال: لا، لم ينهره النبي ﷺ ولم يزره، بل أمره بالجلوس حتى جاءت الصدقات والهدايا

للنبي ﷺ فأعطاه كمية من التمر - عرق من التمر - يطعم به ستين مسكيناً، وقال له: **((تصدق بهذا))** وانتهز الرجل هذه الفرصة، وقال: "ليس هناك من هو أفقر مني، ومن أولادي، وليس هناك من بحاجة إلى هذا التمر أكثر مني، ومن أولادي: "ما بين لابتها - أي: المدينة - أهل بيت أحوج إليه منا"، وهنا أيضاً نجد جمال التشريع الإسلامي، لم يلزمه بالتصدق، وإنما قال له: **((أذهب فأطعمه أهلك))**، وبهذا يكون الرجل قد ارتكب الإثم، وأخذ الصدقة لبيته ولأسرته، وهذا من جمال التشريع الإسلامي الذي لا نجد له نظيراً في أي تشريع آخر، هذا الكلام عن الجماع وتعمده في نهار رمضان، كما وجدنا عند ابن رشد.

ويعلق ابن قدامة - رحمه الله - عليه بتفصيل أكبر حيث يقول فيما قاله الخرقى: من جامع في الفرج فأنزل أو لم ينزل، أو دون الفرج فأنزل عامداً أو ساهياً، فعليه القضاء والكفارة، إذا كان في شهر رمضان.

يقول ابن قدامة: لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أن من جامع في الفرج فأنزل أو لم ينزل، أو دون الفرج فأنزل أنه يفسد صومه، إذا كان عامداً؛ لأنّ الإنزال ممكن أن يكون والشخص نائماً يحتلم، والاحتلام لا يفسد الصوم، إنما الذي يفسده الجماع العمد، أو الإنزال دون جماع، يقول: ليس بين أهل العلم خلاف في أن من جامع في الفرج فأنزل أو لم ينزل أو دون الفرج فأنزل، أنه يفسد صومه إذا كان عامداً، وقد دلت الأخبار الصحيحة على ذلك، وهذه المسألة فيها مسائل أربع:

إحداها: أن من أفسد صوماً واجباً بجماع فعليه القضاء، سواء كان في رمضان أو غيره، وهذا قول أكثر الفقهاء، وقال الشافعي في أحد قوليهِ: من لزمته الكفارة لا قضاء عليه؛ لأنّ النبي ﷺ لم يأمر الأعرابي بالقضاء، وحكي عن الأوزاعي أنه قال: إن كُفّر بالصيام فلا قضاء عليه؛ لأنه صام شهرين متتابعين، يرد ابن

قدامة بأن عليه القضاء والكفارة بقوله: ولنا أنّ النبي ﷺ قال للمجماع: ((وصم يوماً مكانه)) رواه أبو داود بإسناده وابن ماجه، والأثرم، ولأنّه أفسد يوماً من رمضان فلزمه قضاؤه، كما لو أفسده بالأكل، أو أفسد صومه الواجب بالإجماع، فلزمه قضاؤه كغيره من رمضان.

المسألة الثانية: أنّ الكفارة تلزم من جامع في الفرج في رمضان عامداً، أنزل أو لم ينزل، في قول عامة أهل العلم، وحكي عن الشعبي، والنخعي، وسعيد بن جبير: لا كفارة عليه؛ لأنّ الصوم عبادة، لا تجب الكفارة بإفساد قضائها فلا تجب في أدائها كالصلاة، ولنا ما روى الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال: ((بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل، فقال: يا رسول الله، هلكت...)) إلى آخر الحديث الذي وجدناه عند ابن رشد.

المسألة الثالثة: أنّ الجماع دون الفرج إذا اقترن به الإنزال، فيه عن أحمد روايتان:

الأولى: عليه الكفارة، وهو قول مالك، وعطاء، والحسن، وابن المبارك؛ لأنه فطر بجماع، فأوجب الكفارة، كالجماع في الفرج.

الثانية: لا كفارة فيه، وهو مذهب الشافعي، وأبي حنيفة؛ لأنّه فطر بغير جماع تام، فأشبهه القبلة، ولأنّ الأصل عدم وجوب الكفارة، ولا نص في وجوبها، ولا إجماع ولا قياس، ولا يصح القياس على الجماع، في الفرج؛ لأنّه أبلغ بدليل يوجبها من غير إنزال، ويجب به الحد إذا كان محرماً، ويتعلق به اثنا عشر حكماً، ولأنّ العلة في الأصل الجماع بدون الإنزال، والجماع ها هنا غير موجب، فلم يصح اعتباره به. إذاً هذه هي المسألة في أصلها.

ما قاله أيضاً الخطيب الشربيني في هذه القضية، قال: فصل في موجب كفارة الصوم: تجب الكفارة مع التعزير، كما قاله البغوي بإفساد صوم يوم من رمضان

بالفطر لصوم نفسه بجماع به بسبب الصوم ، ولا شبهة ؛ لخبر الصحيحين عن أبي هريرة ، ثم أورد الخبر وقال في نهايته : ((فأوتي بعرق تمر ، قدر خمسة عشر صاعاً)) قال البيهقي : وهي أصح من رواية : ((فيه عشرون صاعاً)) ، والعرق - بفتح العين والراء - : مكتلٌ ينسجُ من خوص النخل ، أي : إناء يجمع فيه التمر .
المسألة الرابعة : أنه جامع ناسياً...

ثانياً - المسائل المختلف فيها قضاء وكفارة :

الإجمال :

قال ابن رشد - رحمه الله - وراء هذه القضية - قضية الجماع في نهار رمضان - : اختلفوا من ذلك في مواضع - أي : بعد اتفاقهم على أن الجماع في نهار رمضان متعمداً يوجب القضاء والكفارة - كما قال ابن قدامة : لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في ذلك يورد مسائل خلافية ؛ منها :

المسألة الأولى : هل الإفطار متعمداً بالأكل والشرب حكمه حكم الإفطار بالجماع في القضاء والكفارة أم لا ؟ يعني : من يفطر بطعام أو شراب متعمداً في نهار رمضان ، هل تلزمه هذه الكفارة المغلظة الواجبة في الجماع ، أو أن عليه القضاء فقط ، ولا كفارة ؟ أو أن عليه كفارة لكنها أقل من ذلك ؟ هذه مسألة ، وسنتعرض لها بالتفصيل - إن شاء الله .

المسألة الثانية : قد اتفقنا على أن الجماع يكون عمداً ما الحكم إذا جامع ساهياً ؟ هل تكون عليه كفارة أيضاً أو لا تكون ؟ إذا جامع ساهياً ماذا عليه ؟ .

المسألة الثالثة : ماذا على المرأة إذا لم تكن مكرهة ؟ يعني : المرأة طوعت زوجها في الجماع في نهار رمضان ، هل يكون عليها كفارة كالرجل أو لا ؟ معلوم أن

المكرهه لا كفارة عليها، لكن ماذا عن المرأة المطاوعة هل عليها كفارة كالرجل إذا لم تكن مكرهه؟.

المسألة الرابعة: هل الكفارة واجبة فيه مترتبة، أو على التخيير؟ مترتبة بمعنى: العتق أولاً، فإن لم يستطع فصيام شهرين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، أو على التخيير بين هذه الأمور الثلاثة؟.

المسألة الخامسة: كم المقدار الذي يجب أن يعطى كل مسكين إذا كفر المجمع بالإطعام؟ هل هو مُدٌّ أو صاع؟.

المسألة السادسة: هل الكفارة متكررة بتكرر المجمع أم لا؟ أي: يكفي كفارة واحدة.

المسألة السابعة: إذا لزمه الإطعام، وكان معسراً، هل يلزمه الإطعام إذا أثرى أما لا؟.

تلك مسائل يوردها ابن رشد -رحمه الله- ليجيب عنها بعد ذلك، لكنه ذكرها في تعليقه على مسألة المجمع، ثم قال في أعقاب ذلك: وشدّ قومٌ، خرجوا على عامة أهل العلم وقالوا: لا يجب على المفطر عمداً بالمجمع إلا القضاء فقط، أي: قضاء اليوم الذي أفطره، إمّا لأنّه لم يبلغهم هذا الحديث، وإمّا أنّه لم يكن الأمر عزيمةً في هذا الحديث؛ لأنّه لو كان عزيمةً لوجب إذا لم يستطع الاعتاق أو الإطعام أن يصوم، ولا بد إذا كان صحيحاً على ظاهر الحديث -أي: قادراً على الصوم- وأيضاً لو كان عزيمةً لأعلمه النبي ﷺ: أنّه إذا صحّ أنّه يجب عليه الصيام أن لو كان مريضاً.

وكذلك شدّ قوم آخرون في هذه القضية، فقالوا: ليس عليه -أي: المجمع عمداً في نهار رمضان- ليس عليه إلا الكفارة فقط. إذ ليس في الحديث ذكر القضاء، النبي ﷺ أوجب عليه الكفارة من ثلاثة أنواع، ولم يذكر قضاء يوم محل ذلك

اليوم، والقضاء الواجب بالكتاب إنما هو لمن أفطر ممن يجوز له الفطر، أو ممن لا يجوز له الصوم على الاختلاف الذي قررناه - قبل - في ذلك، فأما من أفطر متعمداً فليس في إيجاب القضاء عليه نصٌ فيلحق في قضاء المتعمد الخلاف الذي لحق في قضاء تارك الصلاة عمداً، حتى خرج وقتها، إلا أنّ الخلاف في هاتين المسألتين شاذ؛ لأنّ أقوال عامة أهل العلم على خلاف ذلك.

وأما الخلاف المشهور فهو في المسائل التي عدناها قبل ذلك، وهي مسألة الإفطار بالأكل أو الشرب عمداً، أو الجماع سهواً، أو حكم المرأة في الكفارة، أو أن الكفارة بالتخير أو بالترتيب أو المقدار الذي يجب أن يعطى كل مسكين، أو هل الكفارة تتكرر بالجماع أو لا تتكرر؟ أو إذا لزمه الإطعام وكان معسراً هل يلزمه الإطعام إذا أثرى أما لا؟.

التفصيل:

المسألة الأولى: هل تجب الكفارة بالإفطار بالأكل أو الشرب عمداً؟ وهذه المسألة من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء بعد اتفاقهم أو إجماعهم على أنّ الجماع في نهار رمضان عمداً يوجب الكفارة.

يقول ابن رشد: هل تجب الكفارة بالإفطار بالأكل والشرب متعمداً؟

وبعد أن يطرح هذا السؤال يجيب عنه بأقوال الفقهاء، فيذكر أنّ الإمام مالكاً وأصحابه، وأبا حنيفة وأصحابه، والثوري وجماعه، كل هؤلاء ذهبوا إلى أن من أفطر متعمداً في نهار رمضان بأكلٍ أو شربٍ أنّ عليه القضاء والكفارة المذكورة في هذا الحديث - أي: حديث أبي هريرة - الذي ينص على كفارة الجماع وأنها: ((عتق رقبة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فمن لم يجد فإطعام ستين مسكيناً)).

كأن الأكل والشرب عند مالك وأصحابه، وأبي حنيفة وأصحابه، والثوري وجماعة مثل الجماع، فيكون على الجميع ما دام هناك تعمد لذلك في نهار رمضان يكون على كل من يتعمد جماعاً أو أكلاً أو شرباً أو غير ذلك من المفطرات في نهار رمضان يكون عليه القضاء والكفارة المذكورة في هذا الحديث.

وذهب الشافعي وأحمد وأهل الظاهر إلى أن الكفارة -أي: المغلظة- إنما تلزم في الإفطار من الجماع فقط، وما عدا ذلك من الأكل أو الشرب فالذي يلزم فيه هو القضاء فقط ولا تلزم الكفارة.

هذا الكلام الذي أورده ابن رشد، بهذا الإجمال نجد له تفصيلاً وتوضيحاً عند كل من ابن قدامة في كتابه (المغني) وكذلك الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج).

يقول ابن قدامة -رحمه الله- تحت عنوان: الفصل السابع: أنه -أي: الصائم- متى أفطر بشيء من ذلك -أي: بالأشياء المفسدة للصيام من طعام، أو شراب، أو تفكير في شهوة، أو الإنزال مع النظر، أو الحجامه، أو الفصد، أو غير ذلك من الأمور- فعليه القضاء، ولم يذكر كفارة لا نعلم في ذلك خلافاً؛ لأن الصوم كان ثابتاً في الذمة -أي: بنيته- والإمساك له من طلوع الفجر، فهو ثابت في الذمة، وثابت أيضاً برؤية هلال رمضان: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فلا تبرأ الذمة منه إلا بأدائه، وهذا المفطر لم يؤده فبقي على ما كان عليه -أي: بقي الصوم في ذمته أي: واجباً عليه وعليه القضاء- ولا كفارة في شيء مما ذكرناه في ظاهر المذهب. إذاً ابن قدامة ينص -كما ترون- على أنه لا كفارة على الإفطار بأي شيء غير الجماع.

ثم يقول: وهو قول سعيد بن جبير، والنخعي، وابن سيرين، وحماد، والشافعي، وعن أحمد: أنّ الكفارة تجب على من أنزل بلمسٍ أو قبلةٍ أو تكرار نظر، أي: أنّ هذه رواية أخرى عن المشهور من مذهب الإمام أحمد أنّه لا كفارة إلا في الجماع، قال في الرواية الثانية: لأنّه إنزال عن مباشرة أشبه الإنزال بالجماع، وعنه أيضاً في المحتجم: إن كان عالماً بالنهى فعليه الكفارة. وقال عطاء في المحتجم: عليه الكفارة. وقال مالك: تجب الكفارة بكل ما كان هتكاً للصوم إلا الردة؛ لأنّه إفتار في رمضان فأشبهه الجماع.

وحكي عن عطاء، والحسن، والزهري، والثوري، والأوزاعي، وإسحاق: أنّ الفطر بالأكل والشرب يوجب ما يوجب الجماع - أي: الكفارة المغلظة - وبه قال أبو حنيفة إلا أنّه اعتبر ما يتغذى به أو يتداوى به أي: فرق بين ما يدخل الجوف مما يكون غذاءً فتكون فيه الكفارة بالإضافة إلى القضاء، وما لا يتغذى به فلا يكون فيه إلا القضاء فقط؛ حيث قال: فلو ابتلع حصاةً أو نواةً أو فستقةً بقشرها فلا كفارة عليه، واحتجوا بأنّه أفطر بأعلى ما في الباب من جنسه، فوجب عليه الكفارة كالجماع، إلا أنّ ابن قدامة يرد على هؤلاء فيقول - أي: بعدم وجوب الكفارة في غير الجماع - : ولنا أنه أفطر بغير جماع فلم توجب الكفارة كبلع الحصاة أو التراب أو كالردة عند مالك.

ولأنّه لا نص في إيجاب الكفارة بهذه الأنواع، ولا إجماع حيث النص في الجماع فقط، ولا يصح قياسه - أي: قياس هذه المفطرات - على الجماع؛ لأنّ الحاجة إلى الزجر عنه أمس، والحكم في التعدي به أكد؛ ولهذا يجب به الحد إذا كان محرماً ويختص بإفساد الحج دون سائر المحظورات وبوجوب البدنة دون غيره، ولأنّه في الغالب يفسد صوم اثنين - أي: الرجل والمرأة - بالجماع بخلاف الأكل أو الشرب أو غير ذلك.

هذا ما قاله ابن قدامة، وقد وضح فيه القولين ورجح القول بعدم وجوب الكفارة في غير الجماع من المفطرات.

وهذا الكلام يؤكد أيضاً الخطيب الشربيني حيث يقول فيما قال ضمن قوله: فلا كفارة على ناسٍ ولا على مفسدٍ غير رمضان من نفلٍ أو نذرٍ أو قضاءٍ أو كفارةٍ، وهذا محترز قوله: رمضان، ويتابع فيقول: أو مفسد رمضان بغير الجماع كالأكل والشرب - وهذا هو موضوعنا - والاستمنا باليد، والمباشرة فيما دون الفرج المفضية إلى الإنزال، وهذا محترز قوله: بجماع؛ لأن النص ورد في الجماع فقط، وما عداه ليس في معناه، ويتابع توضيح هذه المحترزات من مثل: ولا على صائم مسافر أو مريض جامع بنية الترخيص أو غيرها، ولا على من ظن وقت الجماع الليل فبان نهاراً، ولا على من جامع عامداً بعد الأكل ناسياً، وظن أنه أفطر به إلى غير ذلك من المسائل التي سوف يذكرها ابن رشد - رحمه الله - بعد هذه المسألة فلا نعجل ببيانها.

نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لننظر فيما قاله عن السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو، هل على من يفطر بالأكل والشرب عمداً في نهار رمضان كفارة كالمفطر بالجماع أم لا؟ يقول: اختلافهم في جواز قياس المفطر بالأكل والشرب على المفطر بالجماع - يعني: قياس المفطر بالأكل والشرب على المفطر بالجماع أمر مختلف فيه - بل هناك من لا يعترف بالقياس أصلاً فضلاً عن قياس الأكل أو الشارب، فمن الفقهاء من قاس الإفطار بالأكل وغيره على المفطر بالجماع، ومنهم من لم يقسه، ومنهم من لم يعترف بالقياس، فمن رأى من الفقهاء أن شبههما فيه واحد - أي: القياس بين المفطر بالأكل والشرب على المجمع في نهار رمضان الشبه واحد - وهو انتهاك حرمة الصوم كل منهما انتهك حرمة نهار

رمضان، فمن رأى أنّ الشبه بينهما واحد جعل حكمهما واحداً، وبالتالي يُوجب على الأكل والشارب ونحوهما ممن يُفطرون بغير الجماع يوجب على الجميع ما داموا متعمدين الكفارة المغلظة قياساً على الجماع، ومن رأى أنّه وإن كانت الكفارة عقاباً لانتهاك الحرمة فإنّها أشد مناسبة للجماع منها لغيره، وذلك أنّ العقاب المقصود به الردع والعقاب الأكبر قد يُوضع لما إليه النفس أميل، وهو لها أغلب من الجنايات وإن كانت الجناية متقاربة.

يريد ابن رشد أن يبين وجهة نظر أصحاب القائلين بعدم الكفارة من أن في الجماع مقصود الردع، والعقاب أكبر في الجماع، ومثله مثل تعدي الحدود كالزنا، أما الأكل والشرب فالجناية فيه أقل؛ إذ كان المقصود من ذلك التزام الناس الشرائع، وأن يكونوا خياراً عدولاً كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] من قال بذلك قال: هذه الكفارة المغلظة خاصة بالجماع، وهذا إذا كان ممن يرى القياس - أي: الإمام الشافعي، وأحمد وغيره.

أهل الظاهر لا يقولون بالقياس؛ ولذلك فهم من باب أولى لا يقيسون ولا يستخدمون القياس في إلحاق الأكل والشرب بالجماع ولا يقولون بالكفارة إلا في الجماع فقط.

يقول: وأما من لا يرى القياس فأمره بين أنّه ليس يعدي حكم الجماع - أي: الكفارة المترتبة عليه - إلى الأكل والشرب. وأما ما روى مالك في (الموطأ) - وهو حديث أبي هريرة السابق في الكفارة المغلظة على الجماع في نهار رمضان - أن رجلاً أفطر في رمضان فأمره النبي ﷺ بالكفارة المذكورة، فليس بحجة؛ لأن قول الراوي "فأفطر" مجمل، والمجمل ليس له عمومٌ فيأخذ به، لكن هذا قول على أنّ

الراوي كان يرى أن الكفارة كانت لموضع الإفطار، ولولا ذلك لما عبّر بهذا اللفظ، ولا ذكر النوع من الفطر الذي أفطر به، أي: أن ابن رشد -رحمه الله- يميل إلى القول بأن الكفارة لا تجب إلا في الجماع في نهار رمضان؛ لأن النص على ذلك، وأما ما روي غير ذلك فهو ضعيف.

تلك هي المسألة الأولى من المسائل التي قصدتها ابن رشد -رحمه الله- فيما يتعلق بالكفارة بعد اتفاق العلماء على وجوب الكفارة في الجماع في نهار رمضان.

المسألة الثانية: حكم الجماع في الصوم ناسياً: وهي أيضاً من المسائل المتعلقة بالكفارة، إن الشافعي وأبا حنيفة يقولان: لا قضاء عليه ولا كفارة. قد يستبعد البعض كيف يكون النسيان في الجماع، هو ناسٍ لفعل الصوم، ناسٍ أنه صائم في هذا اليوم، بل ربما ينسى أنه في شهر رمضان، ومع حدوث التقارب بين الزوجين قد يحدث أي شيء، فالنسيان وارد؛ ولذلك نحن ندعو الله -تبارك وتعالى-:

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فالنسيان وارد وليس مستبعداً، وإلا لما اختلف الفقهاء في ذلك؛ فالشافعي وأبو حنيفة يقولان: لا قضاء عليه ولا كفارة. وقال مالك: عليه القضاء دون الكفارة. وقال أحمد وأهل الظاهر: عليه القضاء والكفارة. إذاً نحن أمام ثلاثة أقوال.

أيضاً قبل أن نسترسل مع ابن رشد لمعرفة أسباب الاختلاف في هذه القضية ننظر فيما قاله ابن قدامة -رحمه الله- في هذه المسألة، فله فيها كلام طيب.

يقول -رحمه الله-: المسألة الرابعة: أنه إذا جامع ناسياً، فظاهر المذهب -أي: الحنبلي- أنه كالعامد نص عليه أحمد -أي: عليه القضاء وعليه الكفارة- وهذا

ما وجدناه عند ابن رشد. ثم قال: وتلك إضافة لم نجدها عند ابن رشد، وهو قول عطاء وابن الماجشون، وروى أبو داود عن أحمد رواية أخرى أنه توقف عن الجواب وقال: أجبن أن أقول فيه شيئاً حيث لا نص، وأن أقول: ليس عليه شيء؛ لأنه جامع ولا يتصور - يعني: النسيان - في هذا العمل الكبير. قال: سمعته غير مرة لا ينفذ له فيه قول، ونقل أحمد بن القاسم عنه أيضاً: كل أمر غلب عليه الصائم ليس عليه قضاء ولا غيره، والنسيان يغلب على صاحبه؛ لأنه من الأمور الخارجة عن الاختيار.

قال أبو الخطاب: هذا يدل على إسقاط القضاء والكفارة مع الإكراه والنسيان كما وجدنا ذلك عند الشافعي وأبي حنيفة، وهو قول الحسن، ومجاهد، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي؛ لأنه معنى حرمة الصوم، فإذا وجد منه مكرهاً أو ناسياً لم يفسده كالأكل، وكان مالك، والأوزاعي، والليث يوجبون القضاء دون الكفارة كما قال ابن رشد؛ لأن الكفارة لرفع الإثم، والإثم محطوط عن الناسي - أي: مرفوع عنهم - كما في الحديث.

ثم يقول ابن قدامة: لنا - أي: في ترجيح القول بأن عليه القضاء والكفارة - أن النبي ﷺ أمر الذي قال: "وقعت على امرأتي" بالكفارة، ولم يسأله عن العمد أو النسيان، ولو افترق الحال لسأل واستفصل، فكون النبي ﷺ يترك الاستفصال، والسؤال دليل على أنهما متساويان، ولأنه يجب التعليل بما تناوله لفظ السائل وهو الوقوع على المرأة في الصوم، ولأن السؤال كالمعاد في الجواب، فكأن النبي ﷺ قال: من وقع على أهله في رمضان فليعتق رقبة، فإن قيل: ففي الحديث ما يدل على العمد وهو قوله: ((هلكت)) وروي: ((احترقت)) قلنا: يجوز أن يخبر عن

هلكته لما يعتقد في الجماع مع النسيان من إفساد الصوم وخوفه من غير ذلك، ولأن الصوم عبادة تحرم الوطء فاستوى فيها عمدته وسهوه كالحج - أي: أن من يجامع في الحج ناسياً أيضاً يفسد حجه فكذلك الصوم - ولأن إفساد الصوم ووجوب الكفارة حكمان يتعلقان بالجماع لا تسقطهما الشبهة فاستوى فيهما العمد والسهو كسائر أحكامه.

أيضاً نجد عند الخطيب الشرييني تعليقاً على هذه الجزئية: الجماع ناسياً؛ حيث قال تحت عنوان قوله: "فلا كفارة على ناسٍ أو مكرهٍ أو جاهل التحريم". يقول في التعليق على ذلك: فهو محترز قوله: بإفساد؛ لأن صومه لم يفسد بذلك كما مرّ، ومن نسي النية وأمر بالإمسك فجامع لا كفارة عليه قطعاً. ثم قال: ولا على من جامع عامداً بعد الأكل ناسياً فظن أنه قد أفطر بالأكل، ولا على من زنا ناسياً بالصوم؛ لأنه لم يأنم بسبب الصوم. وهذا ذكره الغزالي فتبعه في (المحرر) ولا حاجة إليه؛ لأنه داخل في قوله السابق: ولا كفارة على ناسٍ.

إذاً كلام الخطيب الشرييني، وكلام ابن قدامة يرجح ما ذكره ابن رشد عن أن الشافعي وأبا حنيفة يقولان: لا قضاء ولا كفارة على الناسي، وأن ما قاله أحمد: أن عليه القضاء والكفارة. هو أحد الأقوال المروية عنه. وهناك أقوال أخرى تقول: لا قضاء عليه ولا كفارة. وهناك أيضاً رواية بالتوقف. إذاً لم يبق إلا قول مالك: بأن عليه القضاء دون الكفارة. فنحن أمام ثلاثة أقوال في حكم الجماع في الصوم في نهار رمضان ناسياً. فما سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو؟

يقول ابن رشد: إن السبب في اختلافهم في قضاء الناسي معارضة ظاهر الأثر في ذلك للقياس، يعني: عندنا أثر مروى وعندنا مقتضى القياس. أما القياس فهو: تشبيه ناسي الصوم بناسي الصلاة، فمن شبهه بناسي الصلاة أوجب عليه القضاء

كوجوبه بالنص على ناسي الصلاة، هذا هو القياس. القياس يقتضي أن: ((من نسي صلاةً أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها)) يعني: عليه القضاء، فمن شبه نسيان الصوم بنسيان الصلاة أوجب على ناسي الصوم القضاء كما أوجب على ناسي الصلاة القضاء، كما هو معروف بنص الحديث في ناسي الصلاة، فكأنه نص أيضاً في الصوم.

وأما الأثر الذي يعارض هذا القياس فهو ما خرّجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((من نسي وهو صائمٌ فأكل أو شرب فليتمّ صومه فإنما أطعمه الله وسقاه))، وهذا الأثر يشهد له عموم قوله ﷺ في حديث آخر: ((رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) إذا نحن أمام أثرين، كل منهما يقول: لا شيء على الناسي. وهذا يتعارض مع القياس، قياس ناسي الصوم على ناسي الصلاة، وقد علمنا أنّ ناسي الصلاة يجب عليه قضاؤها. هذا هو التعارض الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء في هذه القضية.

من أفطر ظاناً غروب الشمس ثم تبين بقاؤها:

يدخل أيضاً ابن رشد -رحمه الله- في مسألة "حكم الجماع في الصوم ناسياً" مسألة أخرى وهي: اختلافهم فيمن ظنّ أنّ الشمس قد غربت فأفطر ثم ظهرت الشمس بعد ذلك هل عليه قضاء، أم لا؟ وكذلك من ظنّ أنّ الفجر لم يطلع، وظهر أنّ الفجر قد طلع، هل عليه قضاء أو لا؟

ثم يشرح هذا الكلام فيقول: وذلك أنّ هذا مخطئ؛ لأنّ الحديث يقول: ((رفع عن أمي الخطأ والنسيان)) وقد عرفنا حكم الناسي فيما مضى، فأتى لنا ابن رشد بحكم المخطئ، وذلك أنّ هذا مخطئ، والمخطئ والناسي حكمهما واحد، فكيفما قلنا فتأثير النسيان في إسقاط القضاء بين، والله أعلم.

فابن رشد يريد أن يرجح قول الشافعي وأبي حنيفة بأن من نسي فأكل أو شرب أو جامع لا قضاء عليه ولا كفارة؛ لأنه من جهة وردت الآثار تعارض الأمر بالقضاء، ومن جهة ثانية مساواته بالخطأ؛ ولذلك قال: فكيفما قلنا فتأثير النسيان في إسقاط القضاء بين، والله أعلم. وذلك أننا إن قلنا: إن الأصل هو ألا يلزم الناسي قضاء حتى يدل الدليل على ذلك وجب أن يكون النسيان لا يوجب القضاء في الصوم؛ إذ لا دليل لها هنا على ذلك بخلاف الأمر في الصلاة؛ لأنّ هناك نص، وإن قلنا: إن الأصل هو إيجاب القضاء حتى يدل الدليل على رفعه عن الناسي، فقد دل الدليل في حديث أبي هريرة على رفعه عن الناسي، يعني: الحجتان دليلان على عدم وجوب شيء على الناسي، اللهم إلا أن يقول قائل: إنّ الدليل الذي استثنى ناسي الصوم من ناسي سائر العبادات التي رُفِعَ عن تاركها الحرج بالنص، هو قياس الصوم على الصلاة، لكن إيجاب القضاء بالقياس فيه ضعف، وإثما القضاء عند الأكثر واجبٌ بأمر متجدد.

هذه القضية أيضًا - قضية الإفطار عند غروب الشمس مع ظنّ غروبها والحقيقة أنّها لم تغرب - علق عليها ابن قدامة - رحمه الله - بكلام طيب كما علق عليها أيضًا الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج) فماذا قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية؟

يقول تحت عنوان مسألة: "وإن أكل يظن أنّ الفجر لم يطلع وقد كان طلع أو أفطر يظن أنّ الشمس قد غابت ولم تغب فعليه القضاء": هذا قول أكثر أهل العلم من الفقهاء وغيرهم. وحكي عن عروة، ومجاهد، والحسن، وإسحاق: لا قضاء عليهم لما روى زيد بن وهب قال: "كنت جالساً في مسجد رسول الله ﷺ في رمضان في زمن عمر بن الخطاب فأوتينا بعساس فيها شراب من بيت حفصة -

العساس هي الكيزان الكبيرة أو الكاسات الكبيرة - فشرينا ونحن نرى أنه من الليل ، ثم انكشف السحاب فإذا الشمس طالعة. قال : فجعل الناس يقولون : نقضي يوماً مكانه. فقال عمر : والله لا نقضيه ما تجانفنا لإثم - يعني : ما ارتكبنا إثمًا - ولا تعمدناه " ولأنه لم يقصد الأكل في الصوم فلم يلزمه القضاء كالناسي.

لكن ابن قدامة يرد على ذلك فيقول : إنه أكل مختاراً ذاكراً للصوم فأفطر كما لو أكل يوم الشك ، ولأنه جهل بوقت الصيام فلم يعذر به كالجهد بأول رمضان ، ولأنه يمكن التحرز فأشبهه أكل العامد ، وفارق الناسي ، فإنه لا يمكن التحرز منه ؛ لأن النسيان أمرٌ غالب. وأما الخبر فرواه الأثرم أن عمر قال : "من أكل فليقضي يوماً مكانه". ورواه مالك في (الموطأ) أن عمر قال : "الخطب يسير" يعني : خفة القضاء.

أما المسألة التي تهمنا في هذه الجزئية فهي : قول ابن قدامة - رحمه الله - : فصلٌ : وإن أكل شاكاً في غروب الشمس ولم يتبين فعلية القضاء ؛ لأن الأصل بقاء النهار - يريد بقضية الأصل : الأصل أن اليقين لا يزول الشك ، فاستصحاب الأصل وطرح الشك وإبقاء ما كان على ما كان - حتى يتبين دخول الليل ، وإن كان حين الأكل ظاناً أن الشمس قد غربت أو أن الفجر لم يطلع ثم شك بعد الأكل ولم يتبين فلا قضاء عليه ؛ لأن الظن درجة أعلى من الشك وأقوى ؛ لأنه لم يوجد يقين أزال ذلك الظن الذي بنى عليه فأشبهه ما لو صلى بالاجتهاد ثم شك في الإصابة بعد صلاته.

وفي هذا يقول الخطيب الشربيني أيضاً : والاحتياط ألا يأكل آخر النهار إلا بيقين كأن يعاين الغروب ؛ ليأمن الغلط ، ويحل الأكل آخره بالاجتهاد - يعني : آخر

الغروب - بورِدٍ أو غيره في الأصح كوقت الصلاة، والثاني لا - يعني: لا يحل الأكل - لإمكان الصبر إلى اليقين، وهو دخول الليل. أمّا بغير اجتهاد فلا يجوز، ولو بظنٍّ؛ لأنّ الأصل بقاء النهار، وقياس اعتماد الاجتهاد جواز اعتماد خبر العدل بالغروب عن مشاهدة، وإنّ قال في (البحر): إنّه لا يجوز الفطر به كالشهادة على هلال شوال، فهو قياس ما قالوه في القبلة والوقت والآذان، ويجوز إذا ظنّ بقاء الليل بالاجتهاد؛ لأنّ الأصل بقاء الليل، قلت: وكذا لو شك فيه، والله أعلم.

إذا كلا الفريقين - ابن قدامة والخطيب الشرييني - يعلقان أيضاً على هذه المسألة كما علق عليها ابن رشد - رحمه الله - في كتابه حين قال: ومن هذا الباب اختلافهم فيمن ظنّ أنّ الشمس قد غربت فأفطر.

ثم ينتقل بنا إلى الرد على القائلين بوجوب القضاء والكفارة في صدر المسألة، فيقول: وأمّا من أوجب القضاء والكفارة على المجامع ناسياً فضعيف.

فابن رشد - رحمه الله - يضعف قول القائلين وهم: رواية عن الإمام أحمد، وأهل الظاهر أنّ على المجامع ناسياً، أو الأكل ناسياً، أو المخطئ في غروب الشمس، أو في بقاء الليل أنّ عليه القضاء والكفارة يقول: هذا قول ضعيف، فإنّ تأثير النسيان في إسقاط العقوبات بيّن في الشرع، والكفارة من أنواع العقوبات فيكون إسقاطها أولى من إيجابها، وإنّما أثارهم إلى ذلك أخذهم بمجمل الصفة المنقولة في الحديث، أعني: من أنّه ﷺ لم يسأل الرجل، أو أنّ الأعرابي لم يبين أنّه فعل ذلك عمداً أو نسياناً.

لكن من أوجب الكفارة على قاتل الصيد نسياناً لم يحفظ أصله في هذا مع أنّ النص جاء في المتعمد، وقد كان يجب على أهل الظاهر أن يأخذوا بالمتفق عليه، وهو: إيجاب الكفارة على العائد إلى أن يدل الدليل على إيجابها على الناسي، لكنهم لم يفعلوا ذلك، أو يأخذوا بعموم قوله ﷺ: ((رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ)) حتى يدلّ الدليل على التخصيص، ولكن كلا الفريقين لم يلزم أصله، وليس في مجمل ما نقل من حديث الأعرابي حجة. ومن قال من أهل الأصول: إنّ ترك التفصيل في اختلاف الأحوال من الشارع بمنزلة العموم في الأقوال فضعيف، فإنّ الشارع لم يحكم قط إلا على مفصل، وإنّما الإجمال في حقنا، أي: نحن الذين لم نفهم الحكم أو لم نفهم القضية.

المسألة الثالثة: هل تجب كفارة الجماع على المرأة التي جامعها زوجها، أو لا تجب ويكتفى بكفارة واحدة على الزوج؟

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما المسألة الثالثة وهو اختلافهم في وجوب الكفارة على المرأة إذا طوعته على الجماع -ومن هذا نعلم بقوله: إذا طوعته أنّ المكرهه والنائمة ليس عليهما مطاوعة- فيفسد صومها ويلزمها القضاء إلا عند الشافعي، ولا كفارة عليها لأنّها أكرهت، وقد قال رسول الله ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) إذا المرأة إذا طوعت زوجها هل عليها كفارة في نهار رمضان أم لا؟ أبو حنيفة وأصحابه، ومالك وأصحابه أوجبوا عليها الكفارة مثل الرجل. أمّا الشافعي، وأحمد، وداود فقالوا: لا كفارة عليها. هذا الكلام يتضح من كلام الخطيب الشربيني -رحمه الله- الذي يقول: والكفارة على الزوج -عنه فقط- دونها لما مرّ. وفي قول: الكفارة عنه وعنهما -

أي: يلزمهما كفارة واحدة- ويتحملها الزوج لمشاركته، أو لمشاركتها له في السبب كما هو ظاهر الخبر. وعلى هذا قيل: يجب -كما قال المحاملي- على كل منهما نصفها، ثم يتحمل الزوج ما وجب عليها. وقيل: يجب -قاله المتولي- على كل منهما كفارة تامة مستقلة، ولكن يحملها الزوج عنها. وهذا مقتضى كلام الرافعي، ومحل هذا القول إذا كانت زوجته كما يرشد إليه قوله على الزوج. أما الموطوءة بشبهة أو المزنا بها فلا يتحمل عنها قطعاً. وفي قول آخر: عليها كفارة أخرى قياساً على الرجل؛ لتساويهما في السبب والإثم كحد الزنا، وهذا في غير المتحيرة. أما هي -أي: التي لم تعلم إن كانت حائض أو لا- فلا كفارة عليها على هذا القول على الأصح، ومحل هذا القول إذا وطئت المرأة في القبل، فإن وطئت في الدبر فلا كفارة عليها، ثم محل الخلاف فيما إذا كانت المرأة صائمة ومكنته طائفة عاملة، فإن كانت فاطرةً بجيـض أو غيره أو لم يبطل صومها لكونها نائمة مثلاً فلا كفارة عليها قطعاً.

إذاً الراجح من هذه الأقوال أو أغلبها: أنه لا كفارة على المرأة. كما قال الشافعي وداود عند ابن رشد: لا كفارة عليها.

ابن قدامة -رحمه الله- أيضاً يعلق على هذه القضية -قضية المرأة- فيقول: ويفسد صوم المرأة بالجماع بغير خلاف نعلمه في المذهب؛ لأنه نوع من المفطرات فاستوى فيه الرجل والمرأة -أي: الجماع- كالأكل. وهل يلزمها الكفارة؟ على روايتين -أي: في مذهب الحنابلة روايتان-:

إحدهما: يلزمها الكفارة، وهو اختيار أبي بكر، وقول مالك، وأبي حنيفة، وأبي ثور، وابن المنذر؛ لأنها هتكت صوم رمضان بالجماع؛ فوجب عليها الكفارة كالرجل.

الثانية: لا كفارة عليها. كما قال الشافعي، وداود، قال أبو داود: سئل أحمد عمّن أتى أهله في رمضان أعليها كفارة؟ قال: ما سمعنا أنّ على امرأة كفارة. وهذا قول الحسن، وللشافعي قولان كالروایتين، ووجه ذلك أنّ النبي ﷺ أمر الواطئ في رمضان - ذلك الأعرابي الذي قال له: "هلكت وقعت على امرأتي وأنا صائم" - أمره النبي ﷺ أن يعتق رقبة، ولم يأمر في المرأة بشيء مع علمه بوجود ذلك منها، ولأنّه حقّ مالي يتعلّق بالوطء من بين جنسه فكان على الرجل كالمهر؛ لأنّ الحقوق المالية فيما يتعلّق بالزواج الشبكة، المهر، النفقة، كل هذا يكون على الرجل فتكون كفارة الجماع عليه أيضاً.

ثم يبين ابن رشد - رحمه الله - السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو؛ حيث يقول بعضهم: على المرأة كفارة؛ لأنّها مكلفة كالرجل، ويقول الآخرون: لا كفارة عليها؟ فيقول: سبب اختلافهم معارضة ظاهر الأثر للقياس؛ لأنّ ظاهر الأثر أنّ النبي ﷺ لم يأمر المرأة في حديث الكفارة الذي أمر فيه الأعرابي بالكفارة لم يأمر المرأة في الحديث بكفارة، والقياس يقتضي أنها مثل الرجل؛ إذ كان كلاهما مكلفاً، فيكون عليها كفارة مثل الرجل؛ لأنّها مكلفة وأفسدت الصيام وبالمطاوعة وبالجماع فمثلها مثل الرجل في ذلك. وهذا هو الأقرب للصواب - إن شاء الله.

المسألة الرابعة: هل الكفارة - كفارة الجماع - مرتبة - بمعنى أنه لا بد من البدء بعقّ الرقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع؛ فإطعام ستين مسكيناً، بهذا الترتيب، لا ينتقل من نوع إلى الذي يليه إلا بعد العجز عن النوع الأول، أو لا - أو على التخيير - بمعنى: أنه يبدأ بأي نوع أراد، يبدأ بالإطعام لا

بأس، يبدأ بصيام الشهرين، لا بأس، يبدأ بعق رقبة، لا بأس، يختار من هذه الكفارات ما يناسبه-؟ ما أقوال الفقهاء في ذلك؟

اختلف الفقهاء في ذلك؛ فقال الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، والثوري وسائر الكوفيين، يعني: جمهور الفقهاء: إن الكفارة مرتبة، فالعتق أولاً، فإن لم يجد؛ فالصيام، فإن لم يستطع؛ فالإطعام.

وقال مالك: هي على التخيير يبدأ بأي نوع أراد، وروى عنه ابن القاسم مع ذلك أنه يستحب الإطعام أكثر من العتق، ومن الصيام لما في الإطعام من المصلحة للفقراء والمساكين.

هذه الجزئية نجدها أيضاً عند ابن قدامة -رحمه الله- كما نجد تعليقاً عليها عند الخطيب الشربيني، فمثلاً ابن قدامة يقول: المشهور من مذهب أبي عبد الله: أن كفارة الوطء في رمضان ككفارة الظهر في الترتيب يلزمه العتق إن أمكنه، فإن عجز عنه انتقل إلى الصيام، فإن عجز عنه انتقل إلى إطعام ستين مسكيناً، وهذا قول جمهور العلماء، وبه يقول الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي.

وعن أحمد رواية أخرى: أنها على التخيير بين العتق، والصيام، والإطعام، وبأيها كفر أجزاءه، وهو رواية عن مالك؛ لما روى مالك، وابن جريج، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة: ((أن رجلاً أفطر في رمضان فأمره رسول الله ﷺ أن يكفر بعق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً)) فكلمة "أو" هنا -كما روى مسلم- حرف تخيير، ولأنها تجب بالمخالفة؛ فكانت على التخيير ككفارة اليمين.

وروي عن مالك أنه قال: الذي نأخذ به في الذي يصيب أهله في شهر رمضان: إطعام ستين مسكيناً، أو صيام ذلك اليوم، وليس التحرير والصيام من كفارة رمضان في شيء، وهذا القول ليس بشيء؛ لمخالفته الحديث الصحيح، ليس له أصل يعتمد عليه، ولا شيء يستند إليه، وسنة رسول الله ﷺ أحق بالاتباع.

ويمضي ابن قدامة - رحمه الله - في تفصيل هذا الكلام - كما ذكرنا - بحيث لا ينتقل من نوع إلى النوع الذي يليه إلا إذا عجز عن النوع الأول.

كذلك الخطيب الشربيني يقول: وهي - أي: الكفارة المذكورة - مرتبة فيجب أولاً عتق رقبة مؤمنة - وهنا يضيف مؤمنة - فإن لم يجد؛ فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع صومهما؛ فإطعام ستين مسكيناً، أو فقيراً؛ للخبر المتقدم أول الفصل - أي: حديث الأعرابي الذي رواه أبو هريرة - وهذه الخصال الثلاث صفتها المذكورة في كتاب الظهار، ولو شرع في الصوم، ثم وجد الرقبة؛ ندب عتقها، ولو شرع في الإطعام، ثم قدر على الصوم؛ ندب له الصوم، فلو عجز عن الجميع - أي: جميع الخصال المذكورة - استقرت الكفارة في ذمته على الأظهر.

نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لننظر ماذا قال عن أسباب اختلاف الفقهاء في أن الكفارة مرتبة، أو على التخيير؟

يقول: سبب اختلافهم في وجوب الترتيب تعارض ظواهر الآثار في ذلك والأقيسة.

فالآثار متعارضة - ظواهرها - مع القياس؛ لأن ظاهر حديث الأعرابي - المتقدم في الكفارة - يوجب أنها على الترتيب؛ إذ سأله النبي ﷺ عن الاستطاعة عليها مرتباً، وظاهر ما رواه مالك من: ((أن رجلاً أفطر في رمضان فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق رقبة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً)).

استخدام "أو" التي تدل على التخيير؛ يدل على أن هذه الكفارة على التخيير؛ إذ "أو" إنما تقتضي في (لسان العرب) التخيير، وإن كان ذلك من لفظ الراوي صاحب -أي: الصحابي- إذ كانوا هم أقعد بمفهوم الأحوال، ودلالات الأقوال.

أما القياس، فهو تشبيهاً تارة بكفارة الظهر، وتارة بكفارة اليمين، لكنها أشبه بكفارة الظهر منها بكفارة اليمين، وأخذ الترتيب من حكاية لفظ الراوي.

وأما استحباب مالك الابتداء بالإطعام؛ فمخالف لظواهر الآثار، وإنما ذهب إلى هذا من طريق القياس؛ لأنه رأى الصيام قد وقع بدله الإطعام في مواضع شتى من الشرع.

ثم يقول بعد أن يرى أن مالكا -رحمه الله- يقول بتقديم الإطعام، فلا مانع من تقديمه ها هنا، وأنه مناسبٌ له أكثر من غيره؛ بدليل قراءة من قرأ: "وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ" ولذلك استحَب هو وجماعة من العلماء لمن مات وعليه صوم: أن يكفر بالإطعام عنه، وهذا كأنه من باب ترجيح القياس الذي تشهد له الأصول على الأثر الذي لا تشهد له الأصول. وكأني بالإمام مالك -رحمه الله- يريد أن يقدم مصلحة الفقراء والمساكين على المصالح الأخرى؛ لأن صيام الشهرين المتتابعين لا يفيد المساكين بشيء كما أن عتق الرقبة لا يفيد المساكين بشيء، أما الإطعام؛ فيفيد ستين مسكيناً. تلك هي المسألة الرابعة.

المسألة الخامسة: مقدار الإطعام في كفارة الجماع.

وأما المسألة الخامسة فهي: اختلافهم في مقدار الإطعام، وكأنه ناسب أن يقول: "هو" مناسبة كلمة "الاختلاف" بعدها، وهو اختلافهم في مقدار الإطعام، فإن

مالكًا والشافعي، وأصحابهما، وكذلك الإمام أحمد يقولون: يطعم لكل مسكين مدًا بمد النبي ﷺ.

والمد: عبارة عن حفنة من الطعام، أو ما يزن رطلًا، ونحو ذلك، حوالي نصف كيلو جرام بالموازين الحالية.

وقال أبو حنيفة، وأصحابه: لا يجزئ أقل من مدين بمد النبي ﷺ وذلك نصف صاع من بر، أو صاع من شعير لكل مسكين.

إذًا نحن أمام قولين للعلماء في مقدار الإطعام الواجب لكل مسكين في كفارة الجماع؛ قول مالك، والشافعي، وأحمد، وأصحابهم: يطعم لكل مسكين مدًا. وقول أبي حنيفة، وأصحابه: يطعم مدين بمد النبي ﷺ.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في المسألة التي قال فيها الخرقى: فإن لم يستطع؛ فإطعام ستين مسكينًا؛ لكل مسكين مد من بر، أو نصف صاع من تمر، أو شعير، يعلق على ذلك؛ فيقول: لا نعلم بين أهل العلم خلافًا في دخول الإطعام في كفارة الوطء في رمضان في الجملة، وهو مذكور في الخبر، والواجب فيه إطعام ستين مسكينًا في قول عامتهم، وهو في الخبر أيضًا؛ ولأنه إطعام في كفارة فيها صوم شهرين متتابعين؛ فكان إطعام ستين مسكينًا ككفارة الظهر.

ثم يحكي لنا أقوال العلماء في المقدار: واختلفوا في قدر ما يطعم كل مسكين؛ فذهب أحمد إلى أن لكل مسكين مد من بر، وذلك خمسة عشر صاعًا، أو نصف صاع من تمر، يعني: مجموع المساكين الستين خمسة عشر صاعًا، أو نصف صاع من تمر، أو شعير؛ فيكون الجميع ثلاثين صاعًا من تمر أو شعير، أو خمسة عشر صاعًا من القمح.

قال أبو حنيفة: من البر لكل مسكين نصف صاع، ومن غيره صاع، أي ضعف ما قال أحمد وغيره؛ لقول النبي ﷺ في حديث سلمة بن صخر: ((فأطعم وسقى من تمر)) رواه أبو داود.

وقال أبو هريرة: يطعمُ المد من أي الأنواع شاء، وبهذا قال عطاء، والأوزاعي، والشافعي؛ لما روى أبو هريرة في حديث الأعرابي المجامع: ((أن النبي ﷺ أوتي بمكث من تمر قدره خمسة عشر صاعاً، فقال: خذ هذا فأطعمه عنك)) رواه أبو داود.

ثم يرجح ابن قدامة - رحمه الله - أنه نصف صاع من تمر أو شعير، أو مد من بر؛ فيكون المجموع خمسة عشر صاعاً من بر، أو ثلاثين صاعاً من تمر أو شعير.

يقول: لنا ما روى أحمد، حدثنا إسماعيل، حدثنا أيوب، عن أبي زيد المدني، قال: جاءت امرأة من بني بياضة بنصف وسق شعير، فقال رسول الله ﷺ للمظاهر: ((أطعم هذا فإن مدي شعير مكان مد بر)) أي: قمح، ولأن فدية الأذى نصف صاع من التمر والشعير بلا خلاف، فكذا هذا، والمد من البر يقوم مقام نصف صاع من غيره؛ بدليل حديثنا، ولأن الإجزاء بمد منه قول ابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، وزيد، ولا مخالف له من الصحابة.

وأما حديث سلمة بن صخر؛ فقد اختلف فيه. وحديث أصحاب الشافعي يجوز أن يكون الذي أتى به النبي ﷺ قاصراً عن الواجب؛ فاجتزئ به لعجز المكفر عما سواه.

إلى تفصيل آخر يقول فيه: ويجزئ في الكفارة ما يجزئ في الفطرة من البر والشعير، ودقيقهما، والتمر، والزبيب، وفي الأقط وجهان، تفصيل طویل يُرجع إليه.

كذلك قال ابن قدامة - رحمه الله - في موضع آخر: إذا ثبت هذا؛ فإن الواجب في إطعام المسكين مدبر، أو نصف صاع من تمر، أو شعير، والخلاف فيه كالخلاف في إطعام المساكين في كفارة الجماع، يعني: هناك تفصيل في هذه القضية في أكثر من موضع؛ فليرجع إليه من شاء.

الخطيب الشربيني - رحمه الله - أيضاً يبين ذلك؛ حيث يقول في كتابه (مغني المحتاج): فإن لم يستطع؛ فإطعام ستين مسكيناً، أو فقيراً للخبر المتقدم أول الفصل، وهذه الخصال الثلاث صفتها المذكورة في كتاب الظهار، ثم قال: فلو عجز عن الجميع - أي: جميع الخصال المذكورة - استقرت الكفارة في ذمته على الأظهر؛ لأنه ﷺ وأتى بحديث الأعرابي، فإذا قدر على خصلة منها فعلها، كما لو كان قادراً عليها حال الوجوب، وهذا يقتضي أن الثابت في ذمته أحد الخصال؛ فيكون مخيراً بينها، أي: بعد العجز عنها، وكلام الجمهور يقتضي أنه الكفارة، وأنها مرتبة في الذمة، وبه صرح ابن دقيق العيد، وهو - كما قال شيخنا - المعتمد، ثم إن قدر على خصلة فعلها، أو أكثر تب.

والثاني: لا تستقر بل تسقط كزكاة الفطر.

نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لننظر فيما قاله عن سبب اختلاف الفقهاء في مقدار الإطعام لكل مسكين، يقول: سبب اختلافهم: معارضة القياس للأثر.

فأما القياس: فتشبيه هذه الفدية بفدية الأذى المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٧٦].

وأما الأثر: فما روي في بعض طرق حديث الكفارة الذي رواه أبو داود، والدارقطني: أن الفرق كان فيه خمسة عشر صاعاً، معنى ذلك أنها تكفي ستين

مسكينًا ؛ فيكون لكل مسكين ربع صاع أي : مد ؛ لأن الصاع أربعة أمداد ، لكن ابن رشد يرد على هذا الاستنتاج بقوله : لكن ليس يدل كونه فيه خمسة عشر صاعًا على الواجب من ذلك لكل مسكين إلا دلالة ضعيفة ، وإنما يدل على أن بدل الصيام في هذه الكفارة هو هذا القدر .

على كل حال المسألة خلافية ، ومن أجاد أو أخرج الأكثر كان أحوط وكان أفضل ، ونحن أيضًا نحافظ على أنفسنا ، ونتجنب الجماع في نهار رمضان ؛ لأنه حرام ؛ ولأنه انتهاك لحرمة الصيام ؛ ولأن عندنا الليل ، والليل طويل ، والله تعالى يقول : ﴿ أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٧] فلماذا نترك الليل ونقع في النهار؟! .

المسألة السادسة : هل تتكرر الكفارة بتكرر الإفطار؟ بمعنى أن من جامع في نهار رمضان في عدة أيام ، هل تكون عليه كفارة واحدة ، أو تكون عليه عدة كفارات؟ وكذلك من جامع في أول نهار رمضان ثم كرر الجماع في أثناء هذا اليوم ، هل تلزمه كفارة واحدة ، أو عدة كفارات؟ وهل يستوي في ذلك إذا تعددت الأيام ، من كان قد كفر بمن لم يكن قد كفر أم ماذا؟

هذا ما بيّنه ابن رشد -رحمه الله- في المسألة السادسة من المسائل المتعلقة بالكفارة ، وهي : هل تتكرر الكفارة بتكرر الإفطار؟

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما المسألة السادسة ، وهي تكرار الكفارة بتكرر الإفطار ، فإنهم أجمعوا على أن من وطئ في يوم رمضان ، ثم كفر ، ثم وطئ في يوم آخر ، أن عليه كفارة أخرى ؛ لأنه انتهاك حرمة يومين ، وقد كفر عن اليوم الأول ؛ فبقي التكفير عن اليوم الثاني ، ولا تجزئ كفارة اليوم الأول عن كفارة اليوم الآخر .

المسألة الثانية: أجمعوا أيضاً على أنه من وطئ مراراً في يوم واحد، أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة؛ لأنه أفسد يوماً واحداً؛ فتكون عليه كفارة واحدة، ولو جامع عدة مرات.

المسألة التي فيها الاختلاف هي مسألة من وطئ في يوم من رمضان، ولم يكفر عن هذا الوطء، ثم وطئ في يوم آخر من رمضان؛ هل تجتمع عليه كفارتان، أو يكفي في ذلك كفارة واحدة، تلك هي المسألة؟ فقال مالك والشافعي وجماعة: عليه لكل يوم كفارة، وقال أبو حنيفة، وأصحابه، وأحمد: عليه كفارة واحدة ما لم يكفر عن الجماع الأول، فإذا كان قد كفر عن الجماع الأول؛ كانت عليه كفارة للجماع الثاني.

وفي هذا يقول ابن قدامة -رحمه الله-: وإن جامع، فلم يكفر حتى جامع ثانية فكفارة واحدة، وجملة ذلك: أنه إذا جامع ثانياً قبل التكفير عن الأول لم يخل من أن يكون في يوم واحد، أو في يومين، فإن كان في يوم واحد، فكفارة واحدة تجزئه؛ لأن الإفساد حصل، وبغير خلاف بين أهل العلم؛ لأن الإفساد لم يحصل إلا ليوم واحد، وإن كان في يومين من رمضان -هنا تكرر الإفساد والانتهاك- ففيه وجهان: **أحدهما:** تجزئه كفارة واحدة وهو ظاهر إطلاق الحرقى، واختيار أبي بكر، ومذهب الزهري، والأوزاعي، وأصحاب الرأي؛ لأنها جزاء عن جنابة تكرر سببها قبل استيفائها؛ فيجب أن تتداخل كالحودود.

القول الثاني: لا تجزئه كفارة واحدة، بل يلزمه كفارتان، اختاره القاضي، وبعض أصحابنا، وهو قول مالك، والليث، والشافعي، وابن المنذر، وروي ذلك عن عطاء ومكحول؛ لأن كل يوم عبادة منفردة، فإذا وجبت الكفارة بإفساده لم تتداخل، كرمضانين، وكالحجّتين.

وفي مسألة تالية قال: وإن كفر، ثم جامع ثانية؛ فكفارة ثانية، وقد فصل ابن قدامة هذا الكلام.

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - علّق على هذه الجزئية بقوله: ثم شرع في تعدد الكفارة بتعدد الفساد فقال: ومن جامع في يومين لزمه كفارتان، هذا كلام النووي في (المنهاج) لأن كل يوم عبادة - هذا شرح الخطيب الشربيني - لأن كل يوم عبادة مستقلة، فلا تتداخل كفارتهما سواء أكفّر عن الجماع الأول قبل الثاني، أم لم يكفر، كحجتين جامع فيهما، فلو جامع في جميع أيام رمضان؛ لزمه كفارات بعددها، فإن تكرر الجماع في يوم واحد، فلا تعدد؛ لأن الإفساد ليوم واحد، وإن كان بأربع زوجات على المذهب. أما على القول بوجوب الكفارة عليها - أي: على المرأة - ويتحملها الزوج، فعليه في هذه الصورة - أي: من له أربع زوجات - أربع كفارات؛ لأن الإفساد تكرر مع أربع نسوة. بعد أن يحكي لنا هذا الاختلاف بين العلماء في تعدد الكفارة، أو تداخلها.

يقول: السبب في اختلافهم تشبيه الكفارات بالحدود، فمن شبهها بالحدود قال: كفارة واحدة تجزئ في ذلك عن أفعال كثيرة، كما يلزم الزاني جلد واحد، وإن زنا ألف مرة إذا لم يحد بواحد منها، وكذلك على جميع الإفسادات للصيام بالجماع كفارة واحدة ما دام لم يكفر عن كل مرة.

هذا قول من يشبه كفارة الصيام بالحدود، ومن لم يشبهها بالحدود جعل لكل واحد من الأيام حكماً منفرداً بنفسه في هتك الصوم فيه؛ فأوجب في كل يوم عليه كفارة، قالوا: والفرق بينهما أن الكفارة فيها نوعٌ من القربة، أما الحدود فزجرٌ محض، فهذا سر التفريق بين الأمرين.

المسألة السابعة: هل تبقى الكفارة في الذمة، أو تسقط عن المعسر؟ وهذه المسألة هي المسألة الأخيرة من المسائل المتعلقة بالكفارات.

وفيها يقول ابن رشد -رحمه الله- : هل يجب عليه الإطعام إذا أيسر وكان معسراً في وقت الوجوب.

الأوزاعي قال: لا شيء عليه إن كان معسراً. والشافعي تردد في ذلك، والمعتمد عنده: أنها تبقى في ذمته.

ما السبب في اختلاف هذين الإمامين على هذا النحو؟

أنه حكم مسكوت عنه؛ فيحتمل أن يشبه بالديون؛ فيعود الوجوب عليه في وقت الثراء، ويحتمل أن يقال لو كان ذلك واجباً عليه؛ لبينه النبي ﷺ.

قبل أن نمضي إلى مسائل أخرى؛ ننظر فيما قاله الخطيب الشربيني في هذه الجزئية، وكذلك ابن قدامة.

يعلق الخطيب الشربيني على هذه القضية بقوله: كما قال الإمام النووي: فلو عجز عن الجميع -أي: جميع الخصال المذكورة عتق الرقبة، ثم صيام الشهرين المتتابعين، ثم إطعام ستين مسكيناً- استقرت الكفارة في ذمته على الأظهر.

إذاً فيها قولان، لكن ابن رشد قال: فيها تردد عند الإمام الشافعي، أي: بين القول باستقرارها في الذمة، أو سقوطها عنه؛ لأنه ﷺ أمر الأعرابي بأن يكفر بما دفعه إليه مع إخباره بعجزه؛ فدل على أنها ثابتة في الذمة؛ لأن حقوق الله -تعالى- المالية إذا عجز عنها العبد وقت وجوبها، فإن كانت لا بسبب منه -كزكاة الفطر- لم تستقر، وإن كانت بسبب منه استقرت في ذمته، سواء أكانت على

وجه البدل، كجزاء الصيد، وفدية الحلق، أم لا ككفارة الظهر، والقتل، واليمين، والجماع، ودم التمتع والقران.

ثم قال: فإذا قدر على خصلة منها فعلها - أي: رجع القول بأنها استقرت في الذمة؛ فتكون واجبة عند القدرة عليها - كما لو كان قادراً عليها حال الوجوب. وهذا يقتضي أن الثابت في ذمته أحد الخصال؛ فيكون مخيراً بينها - يعني: بين الأصناف الثلاثة - يختار منها ما يقدر عليه، وهو ما قاله القاضي أبو الطيب، وكلام (التنبيه) للشيرازي يقتضي أن الثابت في ذمته هو الخصلة الأخيرة التي عجز عنها، وهي إطعام ستين مسكيناً.

وكلام الجمهور يقتضي أن الثابت: الكفارة، وأنها أيضاً مرتبة في الذمة، كما كانت مرتبة في الواقع عند القدرة عليها، وبه صرح ابن دقيق العيد، وهو - كما قال شيخنا، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري - المعتمد، ثم إن قدر على خصلة فعلها، وإن قدر على أكثر رتب.

على كل حال هذه المسألة خلافية كما ذكر ابن رشد.

ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى قضية أخرى، ولكننا قبل أن تنتقل إلى تلك القضية ننظر فيما قاله ابن قدامة - رحمه الله - عن العاجز، هل تستقر الكفارة في ذمته ليسار أو لا تستقر؟

قال ابن قدامة: وإن عجز عن العتق والصيام والإطعام سقطت الكفارة عنه في إحدى الروايتين؛ بدليل أن الأعرابي لما دفع إليه النبي ﷺ التمر وأخبره بحاجته إليه قال: ((أطعمه أهلك)) ولم يأمره بكفارة أخرى، وهذا قول الأوزاعي،

أي: كما ذكر ابن رشد، لكن ابن قدامة يضيف ما لم يقله ابن رشد؛ حيث يقول: وقال الزهري لا بد من التكفير، وهذا خاصٌ لذلك الأعرابي لا يتعداه؛ بدليل أنه أخبر النبي ﷺ بإعساره قبل أن يدفع إليه العرق من التمر، ولم يسقطها عنه، هذا استدلال، ولأنها كفارة واجبة؛ فلم تسقط بالعجز عنها كسائر الكفارات، وهذا رواية ثانية عن أحمد، وهو قياس قول أبي حنيفة، والثوري، وأبي ثور، وعن الشافعي كالمذهبيين.

إدًا إذا كان ابن رشد - رحمه الله - لم يذكر في هذه القضية إلا قول الأوزاعي: أنه لا شيء عن المعسر، وتسقط عنه الكفارة، وقولاً عن الشافعي أنه تردد في ذلك؛ فإننا من خلال معرفتنا بهذه المراجع وجدنا أن هناك عن الشافعي قولين، وأن الراجح أو الأظهر هو استقرارها في الذمة، وليس التردد، وأن ابن قدامة - رحمه الله - نقل لنا أقوال باقي الأئمة التي لم يذكرها ابن رشد في هذه القضية، حيث قال: الأوزاعي يقول بسقوطها، والزهري يقول: لا بد من التكفير، ثم يقول: وهذا - أي القول بالتكفير، أو باستقرارها في الذمة - رواية ثانية عن أحمد، وهو قياس قول أبي حنيفة، والثوري، وأبي ثور، ثم يرجح ابن قدامة - رحمه الله - سقوطها، وعدم استقرارها في الذمة، فيقول: ولنا الحديث المذكور، أي: حديث الأعرابي، ودعوى التخصيص لا تسمع بغير دليل.

أما قولهم: إنه أخبر النبي ﷺ بعجزه، فلم يسقطها، قلنا: قد أسقطها عنه بعد ذلك، وهذا آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ولا يصح القياس على سائر الكفارات؛ لأنه اطراح للنص بالقياس، والنص أولى، والاعتبار بالعجز في حالة الوجوب، وهي حالة الوطء.

مسائل أجملها ابن رشد - رحمه الله - في المسألة السابعة :

يعرض ابن رشد - رحمه الله - عددًا من المسائل التي اختلف الفقهاء في أنها تفطر أو لا تفطر. ثم بعد القول بأنها تفطر من يتعمدها، هل تجب عليه كفارة، أو يجب عليه القضاء فقط؟

فهذه أحكام من أفطر متعمدًا في رمضان مما أجمع على أنه مفطر، وأما من أفطر مما هو مختلف فيه، فإن بعض من أوجب فيه الفطر، أوجب فيه القضاء والكفارة، يعني: من قال بأن الحجامة تفطر من فعلها متعمدًا يجب عليه القضاء والكفارة عند من يقول بأنها تفطر، ومن يقول: إنها لا تفطر؛ لا يقول بقضاء ولا كفارة، وأما من أفطر مما هو مختلف فيه؛ فإن بعض من أوجب فيه الفطر أوجب فيه القضاء والكفارة، وبعضهم أوجب فيه القضاء فقط، مثل: من رأى الفطر من الحجامة كأحمد، أحمد يرى أن الحجامة تفطر الصائم، فإذا فعلها فاعل متعمدًا؛ هل يكون عليه قضاء فقط، أو قضاء وكفارة؟ الاستقاء - أي: طلب القيء - بلع الحصة، المسافر يفطر أول يوم يخرج - عند من يرى أنه ليس له أن يفطر في ذلك اليوم - هذه المسائل كلها محل خلاف بين الفقهاء.

ثم بعد أن عرض أمثلة من هذه المسائل التي هي محل اختلاف بين الفقهاء في أنها تفطر، أو لا تفطر بدأ يذكر أحكامها بالنسبة للقضاء والكفارة؛ من قال بأنها تفطر يكون تعمدتها موجبًا للقضاء، أو موجبًا للقضاء والكفارة كما قيل، فإن مالكا - رحمه الله - يوجب على المسافر الذي أنشأ سفرًا في نهار رمضان وهو صائم، يقول: إن عليه القضاء والكفارة إذا أفطر ذلك اليوم، وخالفه في ذلك سائر فقهاء الأمصار، بل وجمهور أصحاب الإمام مالك أيضًا.

وأما من أوجب القضاء والكفارة من طلب القِيء - الاستقاء - فهما: أبو ثورٍ، والأوزاعي، وسائر من يرى أن الاستقاء مفطر لا يوجبون عليه إلا القضاء، ولا يوجب عليه أحدٌ كفارة، والذي أوجب القضاء والكفارة في الاحتجام من القائلين بأن الحجامَة تفطر هو عطاء وحده، وسبب هذا الخلاف: أن المفطر بشيء فيه شبهة من غير المفطر، ومن المفطر، فمن غلب أحد الشبهين أوجب له ذلك الحكم، وهذان الشبهان الموجودان فيه هما اللذان أوجبا فيه الخلاف، أعني: هل هو مفطرٌ أو غير مفطرٌ؟

ولكون الإفطار شبهةً لا يوجب الكفارة عند الجمهور، وإنما يوجب القضاء فقط؛ ولذلك نزع أبو حنيفة إلى أنه من أفطر متعمداً للفطر، ثم طرأ عليه في ذلك اليوم سببٌ مبيح للفطر؛ أنه لا كفارة عليه، كالمرأة تفطر عمداً، ثم تحيض باقي النهار، وكالصحيح يفطر عمداً، ثم يمرض، والحاضر يفطر، ثم يسافر، إلى غير ذلك من الأمثلة، فمن اعتبر الأمر في نفسه - يعني: اعتبر أنه مفطر في يوم - جاز له الإفطار فيه لم يوجب عليه كفارة، ذلك أن كل واحد من هؤلاء قد كشف له الغيب أنه أفطر في يوم جاز له الإفطار فيه، ومن اعتبر الاستهانة بالشرع في ذلك الإفطار، أوجب عليه الكفارة؛ لأنه حين أفطر لم يكن عنده علمٌ بالإباحة، وهو مذهب مالك والشافعي.

ومن هذا الباب أيضاً إيجاب مالك القضاء فقط على من أكل وهو شاكٌ في الفجر أنه طلع، أو لم يطلع، أو غروب الشمس؛ أنها غربت، أو لم تغرب، حيث أوجب القضاء على من ظن بقاء الليل، وأوجب القضاء والكفارة على من أكل وهو شاكٌ في الغروب، وفرق بينهما؛ لأن هناك الأصل بقاء الليل، وهنا الأصل بقاء النهار.

واتفق الجمهور على أنه ليس في الفطر عمداً في قضاء رمضان كفارة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] فأى يوم يفسد يمكن تعويضه، أما إفساد رمضان؛ فلا يمكن تعويضه.

يقول: لأنه ليس له حرمة زمان - في وجوب رمضان حرمة زمان، زمان الشهر - وفي القضاء ليس للقضاء حرمة زمان الأداء - أعني: رمضان - إلا قتادة، فإنه أوجب عليه القضاء والكفارة - أي من يفسد يوماً من أيام القضاء يعامله معاملة الأداء، ويوجب عليه القضاء والكفارة.

وروي عن ابن القاسم وابن وهب أن عليه يومين قياساً على الحج الفاسد.

تلك المسائل التي أجملها ابن رشد - رحمه الله - في هذه المسألة السابعة، أو أضافها إلى المسألة السابعة ذكرها ابن قدامة - رحمه الله - بالتفصيل في شرح قول الخرقي: ومن أكل، أو شرب، أو احتجم، أو استعطى - أي: وضع النشوق في أنفه - أو أدخل إلى جوفه شيئاً من أي موضع كان، أو قبّل فأمنى، أو أمذى، أو كرر النظر؛ فأنزل، أي ذلك فعل عامداً وهو ذاك لصومه فعليه القضاء بلا كفارة إذا كان صوماً واجباً - أي: من رمضان، أو الكفارات، أو غير ذلك - عليه القضاء فقط.

ثم قال ابن قدامة: في هذه المسألة فصول، وبدأ يعدد هذه الفصول التي ذكرها ابن رشد.

أحدها: أنه يفطر بالأكل والشرب بالإجماع، وبدلالة الكتاب والسنة.

الثاني: أن الحجامة يفطر بها الحاجم والمحجوم، وليس في ذلك إلا القضاء.

الثالث: أنه يفطر بكل ما أدخله إلى جوفه، أو مجوف في جسده، وليس عليه إلا القضاء.

يستمر في هذه القضايا، ويقول: فصلٌ: ولا بأس أن يغتسل، فصلٌ: الصائم يمضغ العلك. فصلٌ: قال أحمد: لا بأس بالسواك.

الرابع: إذا قبل؛ فأمنى، أو أمدى أيضاً يفسد الصوم، ولا يجب عليه إلا القضاء.

الخامس: إذا كرر النظر، فأنزل أيضاً؛ لا يجب عليه إلا القضاء.

السادس: أن المفسد للصوم من هذا كله ما كان عن عمد وقصد، فأما ما حصل

منه من غير قصد كالغبار؛ فلا قضاء عليه، ولا يفسد الصوم.

السابع: أنه متى أفطر بشيء من ذلك فعليه القضاء فقط، لا نعلم في ذلك

خلافاً؛ فمن أراد أن يرجع إلى ذلك فليرجع إلى كتاب (المغني) لابن قدامة.

ثالثاً - سنن الصوم:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن العلماء أجمعوا على أن من سنن الصوم:

تأخير السحور، وتعجيل الفطر؛ لقوله ﷺ: ((لا يزال الناس بخير ما عجلوا

الفطر)) رواه الشيخان والترمذي. وزاد أحمد: ((وأخروا السحور)) والسحور

تصح بالضم - ضم السين - وفتحها: السحور، والسحور، وقال: ((تسحروا

فإن في السحور بركة)) رواه الجماعة إلا أبا داود، وقال ﷺ: ((فصل ما بين

صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر)) رواه مسلم، وأصحاب السنن.

والجمهور على أن من سنن الصوم ومرغباته كف اللسان عن الرفث - أي:

الكلام البذيء - والحنأ - أي: الكلام الفاحش - لقوله ﷺ: ((إنما الصوم جنة

فإذا أصبح أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل، فإن امرؤ شاتمته فليقل إنني

صائم)) متفق عليه. وذهب أهل الظاهر إلى أن الرفث يفطر، وهو قول شاذ.

يختم ابن رشد هذا الفصل بقوله: فهذه مشهورات ما يتعلق بالصوم المفروض من

المسائل، وبقي القول في الصوم المندوب إليه، وهو القسم الثاني من هذا الكتاب

- أي: من كتاب الصيام.

أحكام الصيام المندوب إليه والمنهي عنه، وأحكام الاعتكاف

عناصر الدرس

العنصر الأول : أحكام الصيام المندوب إليه، والمنهي عنه ٤٠٥

العنصر الثاني : أحكام الاعتكاف ٤٣٥

أحكام الصيام المندوب إليه، والمنهي عنه

أولاً: أحكام الصيام المندوب إليه :

١ . الأيام المندوب صومها :

كتاب الصيام الثاني : وهو الصيام المندوب إليه ، أي : المستحب ، والنظر في الصيام المندوب إليه ، هو في تلك الأركان الثلاثة ، وفي حكم الافطار فيه .
فأما الأيام التي يقع فيها الصوم المندوب إليه ، وهو الركن الاول ، فإنها على ثلاثة أقسام :

الأول : أيام مرغّب فيها .

الثاني : أيام منهي عنها .

الثالث : أيام مسكوت عنها .

ومن هذه ما هو مختلف فيه ، ومنها ما هو متفق عليه .

يقول ابن رشد - رحمه الله - : أما المرغّب فيه - أي : من قبل الشرع - المتفق عليه - أي : أن العلماء اتفقوا على أن الشرع قد رغّب في صيام هذا اليوم أو ذاك - فهو صيام يوم عاشوراء ، فذلك محل اتفاق بأن الشرع رغّب في صومه ، وأما المختلف فيه فصيام يوم عرفة ، أي : بالنسبة للحاج وليس على إطلاقه ، وصيام ستة من شوال ، والغرر من كل شهر ، الغرر جمع غرة وهي العلامة البيضاء ، والمقصود بها الأيام البيض في وسط كل شهر عربي ، وهي أيام : الثالث عشر ، والرابع عشر ، والخامس عشر .

وقال: أما صيام يوم عاشوراء؛ فلأنه ثبت -أي: أن حكمه في الترغيب فيه متفق عليه- عند الشيخين أن رسول الله ﷺ صامه، وأمر بصيامه، وقال فيه: ((من كان أصبح صائماً فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطراً فليتم بقية يومه)) رواه الشيخان والنسائي.

ثم بين بعد هذا الاتفاق على الترغيب في صوم يوم عاشوراء، بين اختلاف العلماء فيه، هل هو التاسع أو العاشر؟ والسبب في ذلك الاختلاف اختلاف الآثار المروية عن النبي ﷺ فقد خرج مسلم، وأبو داود، والترمذي، عن ابن عباس قال: ((إذا رأيت هلال المحرم فاعدد، وأصبح يوم التاسع صائماً، قلت: هكذا كان محمدٌ رسول الله ﷺ يصومه؟ قال: نعم)) إذاً في مقولة ابن عباس بعدد الأيام من أول شهر المحرم حتى تنتهي من عد ثمانية أيام، ونصل إلى يوم التاسع، يقول: وأصبح يوم التاسع صائماً؛ إذا المقصود بعاشوراء هو يوم التاسع من المحرم. وقد سأله السائل بقوله: هكذا كان محمدٌ رسول الله ﷺ يصومه؟ قال -أي: ابن عباس-: نعم. وابن عباس لا يقول ذلك إلا توقيفاً عن النبي ﷺ فهو يوم التاسع كما يقول ذلك الحديث.

وروي أنه حين صام رسول الله ﷺ يوم عاشوراء وأمر بصيامه، قالوا: يا رسول الله، إنه يومٌ يعظمه اليهود والنصارى، فقال رسول الله ﷺ: ((فإذا كان العام المقبل -إن شاء الله- صمنا اليوم التاسع)) رواه مسلم وأبو داود. قال -أي: الراوي-: فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله ﷺ ومن هنا كان رسول الله ﷺ يصوم العاشر، فلما نبهه الصحابة وأهل المدينة إلى أن هذا اليوم -أي: العاشر- يعظمه اليهود والنصارى، رغب في مخالفتهم وقال: سنصوم التاسع العام المقبل -إن شاء الله.

بعد هذا العرض الذي عرضه ابن رشد -رحمه الله- عن التعريف بالأيام المرغَّب في صومها بصفة عامة، ثم بدء التفصيل في يوم عاشوراء، ننتقل إلى ما قاله الخطيب الشرييني في كتابه (مغني المحتاج) عن صوم التطوع، حيثُ يبين -رحمه الله- معنى التطوع، وهذا شيء مفيد لم نجده عند ابن رشد، كما يبين أيضاً تعليقات العلماء على السر في تفضيل صيام هذه الأيام المندوب إليها؛ حيث يقول -رحمه الله-: والتطوع التقرب إلى الله تعالى بما ليس بفرضٍ من العبادات. وتعبير المصنف هنا -أي: الإمام النووي- به، أي: بالتطوع، وعبر عنه في الصلاة بالنفل، يعني كلمة "التطوع" و"النفل" كلها تساوي التقرب إلى الله تعالى بما ليس فرضاً من العبادات، إلا أن النووي عبّر عن التطوع بالصوم بلفظ "التطوع" وعبر عن التطوع بالصلاة بلفظ "النفل".

ولذلك شرح الخطيب الشرييني هذين التعبيرين بقوله: تعبیر المصنف هنا بالتطوع، وفي الصلاة بالنفل موافق لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ [البقرة: ١٥٨] الآية، وقوله في الصلاة: ﴿وَمَنْ أَيْلٍ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾ [الإسراء: ٧٩] فعبر عن الصيام بالتطوع، وعبر عن الصلاة بالنافلة، ولا شك أن الصوم من أفضل العبادات؛ ففي (الصحيحين): ((من صام يوماً في سبيل الله باعد الله تعالى وجهه عن النار سبعين خريفاً)) ومن هنا كان الترغيب في صيام أيام معينة غير شهر رمضان؛ لنوال ذلك الأجر، وتحصيل هذا الثواب. وفي الحديث: ((كل عمل ابن آدم له إلا الصوم، فإنه لي، وأنا أجزي به)) واختلف العلماء في معنى هذا الحديث: ما المقصود بأن ((كل عمل ابن آدم له إلا الصوم))؟ على أقوال تزيد على خمسين قولاً، قال السبكي: من أحسنها قول سفيان بن عيينة: إنه يوم القيامة، يتعلق خصماء المرء بجميع أعماله، إلا الصوم، فإنه لا سبيل لهم عليه، فإنه إذا لم يبق إلا الصوم يتحمل الله تعالى عنه ما بقي من المظالم، ويدخله

بالصوم الجنة. قال بعضهم: وهذا مردودٌ بحديث مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ((أندرون من المفلس؟)) ثم ذكر أنه ((رجلٌ يأتي يوم القيامة، وقد ظلم هذا، وسفك دم هذا، وانتهك عرض هذا، ويأتي، وله صلاة، وزكاة، وصوم، قال: فيأخذ هذا بكذا)) إلى أن قال: ((وهذا بصومه)) فدل على أنه يؤخذ -أي: الصوم- وحسناته في المظالم. على كل حال هذا الصيام -صيام التطوع- ينقسم إلى قسمين: قسمٌ لا يتكرر كصوم الدهر، وقسم يتكرر في أسبوع أو سنة أو شهر، ثم شرع في بيان القسم الأول كما سنعود إليه فيما بعد.

أما عن عاشوراء التي قال ابن رشد -رحمه الله-: إن العلماء اتفقوا على ترغيب الشرع فيها، ولكنهم اختلفوا هل هي اليوم التاسع أو اليوم العاشر من المحرم؛ لوجود أثرين في ذلك: أحدهما أنه التاسع، والثاني أنه العاشر. يعلق الخطيب الشربيني على ذلك بقوله: وصوم عاشوراء وهو عاشر المحرم، قطع بأنه اليوم العاشر؛ لقوله ﷺ فيه: ((أحتسب على الله تعالى أن يكفر السنة التي قبله)) وإنما لم يجب صومه، لماذا كان مرغباً فيه وهو بهذه الأهمية؟ وإنما لم يجب صومه للأخبار الدالة بالأمر بصومه لخبر (الصحيحين): ((إن هذا اليوم يوم عاشوراء، ولم يكتب عليكم صيامه، فمن شاء فليصم، ومن شاء فليفطر)) فدل ذلك على أن صيامه مرغوب فيه، وعلى التطوع والاستحباب، وليس على الوجوب، ((فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر)). وحملوا الأخبار الواردة بالأمر بصومه على تأكيد الاستحباب وليس الوجوب.

أيضاً بعض العلماء قال: إن يوم عاشوراء نصومه تقديراً لسيدنا موسى -عليه والسلام- لأن سيدنا محمداً ﷺ قال: ((نحن أحق بموسى منهم)).

مثل هذا الكلام نجده أيضاً عند ابن قدامة -رحمه الله- حيث يقول عن صيام عاشوراء في تعليقه على كلام الخرقى: مسألة: قال -يعني: الخرقى-: وصيام

عاشوراء كفارة سنة. يقول في التعليق على ذلك ؛ لأن الخرقى جمع مع عاشوراء يوم عرفة ، فيقول : وجملته أن صيام هذين اليومين مستحب ؛ لما روى أبو قتادة عن النبي ﷺ أنه قال : ((صيام عرفة أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله ، والسنة التي بعده)) وقال في صيام عاشوراء : ((إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله)) أخرجه مسلم.

إذا ثبت هذا ، فإن عاشوراء هو اليوم العاشر من المحرم ، علمنا أن ابن رشد حكى اختلاف العلماء : أنه هل هو التاسع أو العاشر ، ابن قدامة أيضاً يحكي ذلك ، لكنه يرجح كما رجح الشافعية وغيرهم أن عاشوراء هو اليوم العاشر من المحرم ، وهذا قول سعيد بن المسيب والحسن ؛ لما روى ابن عباس قال : ((أمر رسول الله ﷺ بصوم يوم عاشوراء ، العاشر من المحرم)) رواه الترمذي وقال : حديث حسن صحيح. وروي عن ابن عباس أنه قال : "التاسع". وروي : "أن النبي ﷺ كان يصوم التاسع" ، أخرجه مسلمٌ بمعناه. وروى عنه عطاء أنه قال : ((صوموا التاسع والعاشر ، ولا تشبهوا باليهود)).

يقول ابن قدامة : إذا ثبت هذا - وتلك طريقة الجمع بين الروايات - فإنه يستحب صوم التاسع والعاشر ما دام ورد فيهما هذان الحديثان ، نص على ذلك أحمد ، وهو قول إسحاق. قال أحمد : فإن اشتبه عليه أول الشهر صام ثلاثة أيام ، وإنما يفعل ذلك ؛ ليتيقن صوم التاسع والعاشر.

ثم فصل ابن قدامة - رحمه الله - في حكم صوم عاشوراء : هل هو كما أخبر ابن رشد بأنه مرغّب فيه فقط؟ أم أنه واجب؟ اختلف في صوم عاشوراء ، هل كان واجباً؟ ذهب القاضى إلى أنه لم يكن واجباً ، وقال : هذا قياس المذهب ، واستدل على ذلك بشيئين :

أحدهما: أن النبي ﷺ أمر من لم يأكل بالصوم، والنية في الليل شرطاً في الواجب، فأمر النبي ﷺ بالصوم من غير نية دليل على أنه لم يكن واجباً.

الثاني: أنه لم يأمر ﷺ من أكل في هذا اليوم بالقضاء، ولو كان واجباً لأمر من أفطر بالقضاء، يشهد لهذا ما روى معاوية قال: ((سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن هذا يوم عاشوراء، لم يكتب الله عليكم صيامه، فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر)) وهو حديث صحيح. وروي عن أحمد أنه كان مفروضاً في أول الأمر، ثم نسخ بفرض صيام رمضان، أما أنه كان مفروضاً في أول الأمر فلما روت عائشة > : ((أن النبي ﷺ صامه، وأمر بصيامه، فلما افترض رمضان كان هو الفريضة، وترك عاشوراء، فمن شاء صامه، ومن شاء تركه)) وهو حديث صحيح.

أما حديث معاوية فمحمول على أنه أراد أن صيام يوم عاشوراء ليس مكتوباً عليكم الآن، وأما تصحيحه بنية من النهار، وترك الأمر بقضائه، فيحتمل أن نقول: من لم يدرك اليوم بكماله لم يلزمه قضاؤه، كما قلنا فيمن أسلم، وبلغ في أثناء يوم من رمضان، على أنه قد روى أبو داود: "أن أسلم أتت النبي ﷺ فقال: صمت يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتموا بقية يومكم واقضوه".

الراجح مما قاله العلماء، وما رأيناه من اختلاف بينهم: أن صيام يوم عاشوراء مرغّب فيه بإجماع العلماء، وأنه ليس واجباً، وأنه أيضاً هو يوم العاشر من المحرم، ويستحسن ويسن صيام يوم التاسع معه؛ خروجاً من الخلاف، ومنعاً من التشبه باليهود الذين يفردون صيام يوم عاشوراء.

٢. صوم يوم عرفة، وستة من شوال:

أ. صوم يوم عرفة:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما اختلافهم في يوم عرفة؛ فلأن النبي ﷺ أفطر يوم عرفة، كما روى ذلك الشيخان وأبو داود، وقال فيه ﷺ: ((صيام يوم عرفة

يكفر السنة الماضية والآتية)) رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي بلفظ "الباقية" أي: السنة الماضية والسنة الباقية؛ ولذلك اختلف الناس في ذلك؛ لأن النبي ﷺ أفطر يوم عرفة؛ ولأنه ﷺ ندب الناس إلى صيام يوم عرفة، فاختلف الناس في ذلك، أي: بين فعل النبي ﷺ وقوله. اختار الشافعي - رحمه الله - الفطر فيه للحجاج، كما اختار صيامه لغير الحجاج؛ جمعاً بين الأثرين، فيكون فطر النبي ﷺ لأنه كان حاجاً، وتكون دعوته الناس إلى صيام يوم عرفة - أي: غير الحجاج.

وخرج أبو داود والنسائي وصححه الحاكم وابن خزيمة: ((أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يوم عرفة بعرفة)) أي: للحجاج. وبهذا يكون كلام النبي ﷺ الذي خرجه أبو داود موضحاً للأمر، ولاختيار الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - : ((أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يوم عرفة بعرفة)).

وحكى ابن رشد اختلاف العلماء على هذا النحو دون أن يفصل أو يبين أكثر من ذلك، بينما نجد ابن قدامة - رحمه الله - يبين تفصيلاً في صوم يوم عرفة أولى من ذلك وأفضل؛ حيث يقول - رحمه الله - : فأما يوم عرفة فهو اليوم التاسع من ذي الحجة؛ سمي بذلك لأن الوقوف بعرفة فيه. وقيل: سمي يوم عرفة؛ لأن إبراهيم # أري في المنام ليلة التروية أنه يؤمر بذبح ابنه إسماعيل، فأصبح يومه يتروى: هل هذا من الله أو حلم؟ فسمي يوم التروية، فلما كانت الليلة الثانية رآه أيضاً، فأصبح يوم عرفة، فعرف أنه من الله، فسمي يوم عرفة، وهو يوم شريف عظيم، وفيه عيد كريم للمسلمين، وفضله كبير، وقد صح عن النبي ﷺ أن صيامه يكفر سنتين كما جاء في الحديث: ((صيام عرفة، إنني أحتسب على الله تعالى أن يكفر السنة التي قبله، والسنة التي بعده)).

وفي ذلك يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - أيضاً: وصوم يوم عرفة، وهو تاسع ذي الحجة لغير الحاج؛ لخبر مسلم: ((صيام يوم عرفة، أحتسب على الله

أنه يكفر السنة التي قبله، والسنة التي بعده)) وهو أفضل الأيام؛ لخبر مسلم: ((ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفة)) وأما قوله ﷺ: ((خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة)) يعني: قد يستفاد من هذا الخبر أن يوم الجمعة أفضل من يوم عرفة، وفي هذا الحديث أنه -أي: عرفة- أفضل عند الله ﷻ.

يقول -رحمه الله-: إن خبر تفضيل يوم الجمعة محمولٌ على سائر الأيام غير يوم عرفة، بقريئة ما ذكر. قال الإمام: والمكفر من هذه الذنوب الصغائر دون الكبائر. وقال صاحب (الذخائر): وهذا منه تحكم يحتاج إلى دليل، أي: الأولى أن يكون التكفير للصغائر والكبائر؛ لأن الحديث عام، وفضل الله واسعٌ لا يحجر، أي: لا يضيق. وقال ابن المنذر في قوله ﷺ: ((من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه)) هذا قول عام يرجى أنه يغفر له جميع ذنوبه صغيرها وكبيرها. قال الماوردي: وللتكفير تأويلان: أحدهما الغفران، والثاني العصمة حتى لا يعصي.

ب. صيام ستة من شوال:

نحن نعلم أن صيام ستة أيام من شوال بعد صيام رمضان يساوي في الأجر كما أخبر النبي ﷺ صيام الدهر، إلا أن العلماء اختلفوا في هذا الحكم، بل هناك من العلماء من كره صيام ستة شوال.

يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما الست من شوال فإنه ثبت عند مسلم، وأبي داود، والترمذي أن رسول الله ﷺ قال: ((مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَالٍ كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ)) إلا أن مالكا كره ذلك، إما مخافة أن يلحق الناس برمضان ما ليس في رمضان. يعني: أن يظن الناس أن صيام ستة أيام من شوال

بعد رمضان يعتبر مكملًا له وجزءًا منه، هذا قول. وإما لأنه - أي: لأن الإمام مالك، رحمه الله - لم يبلغه حديث: ((من صام رمضان ثم أتبعه ستًا من شوال كان كصيام الدهر))، أو لم يصح عنده، وهو الأظهر، يعني: الأوضح أن الخبر لم يصح عند الإمام مالك.

لكن الخبر صحيح، والعلماء متفقون في جمهورهم وأكثرهم على استحباب صيام ستة شوال. فهذا الخطيب الشرييني - رحمه الله - يقول أو يبين ذلك بقوله: وصوم ستة من شوال فيسن صومها؛ لقوله ﷺ: ((من صام رمضان، ثم أتبعه ستًا من شوال كان كصيام الدهر)) رواه مسلم. وروى النسائي خبر: "صيام شهر رمضان بعشرة أشهر، وصيام ستة أيام بشهرين، فذلك صيام السنة" أي: كصيامها فرضًا؛ لأن الحسنه عند الله بعشر أمثالها، فصيام رمضان يساوي ثلاثمائة حسنة، وصيام ستة من شوال يساوي ستين، وتلك هي السنة، أي: كصيامها فرضًا، وإلا فلا يختص ذلك برمضان وستة من شوال؛ لأن الحسنه عشرة أمثالها في جميع الأحوال كما هو معلوم.

ويضيف أيضًا الخطيب الشرييني ما يتبع أو ما يزيد الأمر وضوحًا وبيانًا؛ فيقول: تنبيه: قضية إطلاق المصنف استحباب صومها لكل أحد سواء أصام رمضان أم لا، كمن أفطر لمرض، صيبًا، أو كفر، أو غير ذلك، وهو الظاهر كما جرى عليه بعض المتأخرين، وإن كانت عبارة كثيرين: يستحب لمن صام رمضان أن يتبعه بست من شوال كلفظ الحديث، وتحصل السنة بصومها متفرقة، ولكن تتابعها أفضل، عقب العيد مبادرة إلى العبادة، ولما في التأخير من الآفات.

هذه معلومات كلها لم يذكرها ابن رشد - رحمه الله - لأن كتابه يقوم على الاختصار وتقديم الأساسيات، فهو (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) كما سماه

صاحبه، أما الخطيب الشرييني، وكذلك ابن قدامة، فيفصلان، وهذا ما دفعنا إلى الرجوع إليهما، والإفادة من كلامهما.

ولو صام في شوال قضاء أو نذرًا أو غير ذلك: هل تحصل له السنة أو لا تحصل؟
يعني: صام القضاء في شوال، ولم يصم ستة شوال المستحبة، أو كان نذرًا أن يصوم ستة أيام من شوال فوفى بالنذر: هل يحصل له أجر الاستحباب لسته شوال؟

يقول الخطيب الشرييني: لم أر من ذكر ذلك، والظاهر الحصول. اجتماع الأمرين: القيام بالنذر أو القيام بالقضاء، وتحصيل أجر ستة شوال لأن الصوم وقع فيها، لكن لا يحصل له هذا الثواب المذكور، خصوصًا من فاته رمضان، وصام عنه شوالًا؛ لأنه لم يصدق عليه المعنى المتقدم، أي: الإتيان، أي: صام رمضان وأتبعه؛ ولذلك قال بعضهم: يستحب له في هذه الحالة أن يصوم ستًا من ذي القعدة؛ لأنه يستحب قضاء الصوم الراتب، وهذا إنما يأتي إذا قلنا: إن صومها لا يحصل غيرها، أما إذا قلنا بحصوله - وهو الظاهر كما تقدم - فلا يستحب قضاؤها. وقول المصنف: ستة، بإثبات التاء مع حذف المعدود لغةً، والأفصح حذفها كما ورد في الحديث.

هذا الكلام الطيب الذي ذكره الخطيب الشرييني - رحمه الله - نجد مثله أيضًا عند ابن قدامة؛ حيث يقول الخرقى: ومن صام شهر رمضان، وأتبعه بست من شوال، وإن فرقها، فكأنما صام الدهر. ابن رشد - رحمه الله - لم يذكر تتابعًا ولا تفريقًا، وهذه إضافات مفيدة حرصنا على تحصيلها.

جملة ذلك: أن صوم ستة أيام من شوال مستحبٌ عند كثير من أهل العلم، أي: خلافًا لمالك كما ذكر ابن رشد. روي ذلك عن كعب الأخبار، والشعبي،

وميمون بن مهران، وبه قال الشافعي، وكرهه مالك وقال: ما رأيت أحداً من أهل الفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وأن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه، هذا رأي الإمام مالك.

يرد عليه ابن قدامة في ترجيح القول بصومها والترغيب فيه: لنا ما روى أبو أيوب قال: قال رسول الله ﷺ: ((من صام رمضان، وأتبعه ستاً من شوال، فكأنما صام الدهر)) رواه أبو داود، والترمذي، وقال: حديث حسن. وقال أحمد: هو من ثلاثة أوجه عن النبي ﷺ وروى سعيد بإسناده عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: ((من صام رمضان شهر بعشرة أشهر، وصام ستة أيام بعد الفطر، وذلك تمام سنة)) يعني: أن الحسنة بعشر أمثالها، فالشهر بعشرة، والستة بستين يوماً، فذلك اثنا عشر شهراً، وهو سنة كاملة، ولا يجري هذا مجرى التقديم لرمضان؛ لأن يوم الفطر فاصل بينهما. ثم يذكر اعتراضاً ويجب عليه، فإن قيل: فلا دليل في هذا الحديث على فضيلتها؛ لأن النبي ﷺ شبه صيامها بصيام الدهر، وصيام الدهر مكروه. قلنا: إنما كره صوم الدهر لما فيه من الضعف والتشبيه بالتبتل، لولا ذلك لكان ذلك فضلاً عظيماً لاستغراقه الزمان بالعبادة والطاعة.

ثم يضيف ابن قدامة -رحمه الله- في الاعتراض المذكور على صوم الدهر، وأن صوم الدهر مكروه، فيقول: إن المراد به -بالخبر- التشبيه به في حصول العبادة به على وجه عرى عن المشقة، يعني: من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال فكأنما صام الدهر، أي: في تحصيل الأجر، كما قال ﷺ: ((من صام ثلاثة أيام من كل شهر كان كمن صام الدهر)) لأن ثلاثة في عشرة حسنات بثلاثين، فثلاثة أيام تساوي ثلاثين، وإذا حافظ عليها كانت كالدهر، ذكر ذلك حثاً على صيامها،

وبيان فضلها، ولا خلاف في استحبابها. و((نهى عبد الله بن عمرو عن قراءة القرآن في أقل من ثلاث)) وقال: ((مَنْ قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] كان كمن قرأ ثلث القرآن)) أراد التشبيه بثلاث القرآن في الفضل، لا في كراهة الزيادة عليه.

إذا ثبت هذا فلا فرق - وهذا لم يذكره ابن رشد - بين كونها متتابعة أو متفرقة، في أول الشهر أو في آخره؛ لأن الحديث ورد بها مطلقاً من غير تقييد؛ ولأن فضيلتها لكونها تصير مع الشهر ستة وثلاثين يوماً، أي: مع شهر رمضان، والحسنة بعشر أمثالها، فيكون ذلك كثلاثمائة وستين يوماً، وهو السنة كلها، فإذا وجد ذلك - أي: تحقق من العبد في كل سنة - صار كصيام الدهر كله، وهذا المعنى يحصل مع التفريق كما يحصل مع التتابع، والله تعالى أعلم.

٣. صيام الغرر - البيض - والاثنين والخميس:

أ. صيام الغرر:

أي: الأيام البيض من وسط كل شهر عربي: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر.

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن مالكاً كره تحري صيام الغرر، مع ما جاء فيها من الأثر، والذي رواه أصحاب السنن بسند صحيح؛ أن صيام هذه الأيام البيض والمحافظة عليها، وعلى صيامها يساوي صيام الدهر، إلا أن مالكاً كره ذلك؛ مخافة أن يظن الجهال بها أنها واجبة، هذه جزئية.

وثبت - كما جاء عند مسلم، وأبي داود، والترمذي - : ((أن رسول الله ﷺ كان يصوم من كل شهر ثلاثة أيام غير معينة)) يعني ليس بالضرورة أن تكون الثالث

عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، متتابعة، وإنما ثلاثة أيام غير معينة، وأنه قال لعبد الله بن عمرو بن العاص لما أكثر الصيام، أي: أكثر السؤال والطلب: ((أما يكفيك من كل شهر ثلاثة أيام؟ قال: فقلت: يا رسول الله، إنني أطيق أكثر من ذلك، قال: خمسًا، قلت: يا رسول الله، إنني أطيق أكثر من ذلك، قال: سبعمًا، قلت: يا رسول الله، إنني أطيق أكثر من ذلك، قال: تسعًا، قلت: يا رسول الله، إنني أطيق أكثر من ذلك، قال: أحد عشر، قلت: يا رسول الله، إنني أطيق أكثر من ذلك، فقال ﷺ: لا صوم فوق صيام داود، شطر الدهر، صيام يوم، وإفطار يوم)) رواه الشيخان.

ب. صيام الاثنين والخميس:

خرج أبو داود: ((أنه ﷺ كان يصوم الإثنين والخميس)) وثبت أيضًا - وهذه سنة أخرى عند الشيخين - : ((أنه لم يستتم قط شهرًا بالصيام غير رمضان، وإن أكثر صيامه كان في شعبان)).

إذًا نحن في هذا الموضع أمام عدة سنن: صيام وسط الشهر: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، عند غير مالك، وكذلك صيام الإثنين والخميس، وكذلك صيام داود يصوم يومًا ويفطر يومًا، وكذلك صيام النصف أو أكثر شهر شعبان. هذا الكلام وجدناه عند كل من ابن قدامة والخطيب الشربيني - رحمهما الله تعالى - حيث يقول ابن قدامة: روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((أفضل الصيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم)) رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن.

وفي فصل آخر قال: وأفضل الصيام أن تصوم يومًا وتفطر يومًا؛ لما روى عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال له: ((صم يومًا فذلك صيام داود، وهو أفضل

الصيام، فقلت: إني أطيق أفضل من ذلك، فقال النبي ﷺ: لا أفضل من ذلك)).

وفي فصل آخر أضاف ابن قدامة: وروى أبو داود بإسناده عن أسامة بن زيد: ((أن نبي الله ﷺ كان يصوم الإثنين والخميس، فسئل عن ذلك، فقال: إن أعمال الناس تعرض أو ترفع يوم الإثنين والخميس)).

ثم قال: قال الحرقى: وأيام البيض التي حض رسول الله ﷺ على صيامها هي: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، وجملة ذلك أن صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب، لا نعلم فيه خلافاً. وقد روى أبو هريرة قال: ((أوصاني خليلي بثلاث: صيام ثلاثة أيام من كل شهر، وركعتي الضحى، وأن أوتر قبل أن أنام)) وعن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال له: ((صم من الشهر ثلاثة أيام؛ فإن الحسنة بعشر أمثالها، وذلك مثل صيام الدهر)) متفق عليهما.

ثم قال: ويستحب أن يجعل هذه الثلاثة أيام البيض؛ لما روى أبو ذر قال: قال رسول الله ﷺ: ((يا أبا ذر، إذا صمت من الشهر فصم ثلاث عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة)) أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن. وروى النسائي أن النبي ﷺ قال لأعرابي: ((كُلْ، قال: إني صائم، قال: صوم ماذا؟ قال: صوم ثلاثة أيام من الشهر، قال: إن كنت صائماً فعليك بالغرّ البيض: ثلاثة عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة)) وعن ملحان القيسي قال: ((كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نصوم البيض: ثلاثة عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة، وقال: هو كهيئة الدهر)) أخرجه أبو داود.

وسميت أيام البيض لا يبيضاض ليلها كله بالقمر، والتقدير: أيام الليالي البيض، وقيل: إن الله تعالى تاب على آدم فيها، وبيض صحيفته، ذكره أبو الحسن التميمي.

ثم قال في فصل آخر: ويمثل ما قال ابن قدامة قال الخطيب الشربيني - رحمه الله تعالى - : يسن صوم الإثنين وصوم الخميس ؛ لأنه ﷺ كان يتحرى صومهما ، وقال : ((إنهما يومان تعرض فيهما الأعمال ؛ فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم)).

ثانياً : الأيام المنهي عن الصيام فيها :

١ . المتفق على النهي عن صيامه :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : أما الأيام المنهي عنها - أي : عن الصيام فيها - فمنها أيضاً متفق عليها ، ومنها مختلف فيها ، ثم يقول : أما المتفق عليها : فيوم الفطر ، ويوم الأضحى - أي : يوم عيد الفطر ، ويوم عيد الأضحى متفق على النهي عن الصيام فيهما - لثبوت النهي عن صيامها في أحاديث عديدة سيأتي بيانها ، هذا إجمالاً .

وأما المختلف فيها - أي : الأيام المختلف في حكم صيامها - : فأيام التشريق ، ويوم الشك ، ويوم الجمعة ، ويوم السبت ، والنصف الآخر من شعبان ، وصيام الدهر . إذاً نحن أمام عدة أيام : أيام متفق على تحريم الصوم فيها ، وأيام مختلف على تحريم الصوم فيها ، أو على كراهة الصوم فيها ، أو على جواز الصوم فيها .

يبدأ ابن رشد - رحمه الله - بالكلام عن أيام التشريق ، ولكننا قبل هذا البدء ننظر فيما قاله كلُّ من ابن قدامة والخطيب الشربيني في هذه الجزئية : فنجد ابن قدامة - رحمه الله - يتحدث عن صوم العيدين فيقول : مسألة : قال الخرقي : ولا يصام يوماً العيدين ، ولا أيام التشريق ، لا عن فرض ولا عن تطوع ، فإن قصد لصيامها - أي : تعمد ذلك - كان عاصياً ولم يجزئه عن الفرض . ثم يقول في شرح

ذلك الكلام: أجمع أهل العلم على أن صوم العيدين منهي عنه، محرّم في التطوع، والنذر المطلق، والقضاء، والكفارة، وقد سمي ابن رشد ذلك اتفاقاً من الفقهاء.

يستدل ابن قدامة - رحمه الله - بقوله: لما روى أبو عبيد مولى ابن أزهري قال: شهدت العيد مع عمر بن الخطاب، فجاء فصلى ثم انصرف، فخطب الناس فقال: ((إن هذين يومان نهى رسول الله ﷺ عن صيامهما يوم فطرکم من صيامکم - أي: يوم عيد الفطر - والآخر يوم تأكلون فيه من نسكکم)) أي: من الأضحية يوم عيد الأضحى. وعن أبي هريرة: ((أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم فطر، ويوم أضحى)) وعن أبي سعيد مثله، متفق عليهما. والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، وتحريمه. وأما صومهما عن النذر المعين ففيه خلاف، نذكره فيما بعد - إن شاء الله تعالى.

هذا كلام ابن قدامة الذي لم يذكره ابن رشد، اكتفى بأنهما يومان يحرم الصوم فيهما، أما ابن قدامة فبين الأدلة وإجماع العلماء على ذلك. كذلك قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - ثم شرع في القسم الأول؛ فقال: وصوم الدهر - غير يومي العيد وأيام التشريق - مكروه لمن خاف به ضرراً أو فوت حق واجب أو مستحب؛ لحبر البخاري: ((أنه ﷺ آخى بين سلمان وبين أبي الدرداء، فجاء سلمان يزور أبا الدرداء...)) إلى آخر الحديث، وفي نهايته: ((قال سلمان: فإن صام العيدين وأيام التشريق أو شيئاً منها حرّم)) وعليه حمل خبر (الصحيحين): ((لا صام من صام الأبد)).

إذاً كلٌّ من الخطيب الشربيني وابن قدامة متفقان مع ابن رشد - رحمه الله - في أن صيام العيدين حرام: يوم عيد الفطر، ويوم عيد الأضحى.

٢. أيام التشريق :

أما أيام التشريق، والمقصود بها: الأيام التالية ليوم عيد الأضحى، يوم الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر، وسميت أيام التشريق لأن الحجاج كانوا ينشرون لحوم الهدي لتجففها الشمس؛ حتى يتمكنوا من تخزينها، أو حفظها مدة طويلة، فسميت أيام التشريق.

أهل الظاهر - والشافعية أيضاً معهم - لم يجيزوا صيام هذه الأيام، ولكن قوماً آخرين أجازوا ذلك فيها، وخصوصاً للمتمتع بالعمرة إلى الحج؛ لقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] وفريق ثالث كرهوا الصوم في هذه الأيام كالحنفية، إلا في الحج، وبهذه الكراهية قال مالك، بل إن الكراهة عنده تعني: التحريم، وبخاصة اليومين الأولين من التشريق، أما اليوم الثالث فمكروه، إلا أن الإمام مالكا - رحمه الله - أجاز صيامها لمن وجب عليه الصوم في الحج وهو المتمتع، وكذلك القارن، وأخذ بذلك أيضاً الإمام أحمد؛ حيث أجاز الصيام في الأيام الثلاثة للمتمتع والقارن.

والسبب الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء على هذا النحو: تردد قوله ﷺ: ((إنها أيام أكلٍ وشربٍ)) كما رواه مسلم؛ حيث يمكن أن يحمل هذا الكلام على الوجوب، أي: يجب الأكل والشرب فيها، ولا يجوز الصيام فيها، كما يمكن أن يحمل ذلك على الندب، فهي أيام أكل وشرب أي: يستحب الأكل والشرب فيها، فمن حمله على الوجوب قال: يحرم الصوم في أيام التشريق، ومن حمل الحديث على الندب والاستحباب قال: الصوم مكروه؛ لأن الأكل والشرب مستحب فيها، ويشبه أن يكون من حمله على الندب إنما صار إلى ذلك - أي: إلى الكراهة - وغلبه على الأصل الذي هو حمله على الوجوب؛ لأنه رأى أنه إن

حملة على الوجوب عارضه حديث أبي سعيد الخدري الثابت عند الشيخين،
بدليل الخطاب، وهو أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا يصح الصيام
في يومين: يوم الفطر من رمضان، ويوم النحر)) فدلّل الخطاب - أي: مفهوم
هذا النص - يقتضي أن ما عدا هذين اليومين يصح الصيام فيه، وإلا كان
تخصيصهما عبثاً لا فائدة فيه، ونحن نعلم أن دليل الخطاب أيضاً موضع اختلاف
بين الفقهاء؛ ومن هنا اختلف الفقهاء في صيام أيام التشريق بين القائلين بالتحريم
- الظاهرية والشافعية - والقائلين بالجواز، والقائلين بالكراهة أو التحريم.

ونظر فيما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية؛ لأنه يزيد الأمر بيّناً
وتفصيلاً، يقول الخرقى: وفي أيام التشريق عن أبي عبد الله - رحمه الله - رواية
أخرى: أنه يصومها عن الفرض، أي: الأصل منع الصوم فيها - كما قال
الشافعية - ولكنه رُويت عنه رواية أخرى بصحة صومها لمن كان عليه قضاء، أو
التمتع أو القران.

يقول ابن قدامة: وجملة ذلك: أن أيام التشريق منهي عن صيامها أيضاً - أي:
كالعيدين - لما روى نُبَيْشَةَ الهذلي قال: قال رسول الله ﷺ: ((أيام التشريق أيام
أكل وشرب وذكر لله ﷻ)) متفق عليه، وروي عن عبد الله بن حذافة قال:
"بعثني رسول الله ﷺ أيام منى أنادي: أيها الناس، إنها أيام أكل وشرب وبعال"
والمقصود بالبعال أي: الجماع والعلاقة الحميمة بين الزوجين، إلا أنه من رواية
الواقدي، وهو ضعيف. وعن عمرو بن العاص أنه قال: "هذه الأيام التي كان
رسول الله ﷺ يأمر بإفطارها، وينهى عن صيامها" قال مالك: وهي أيام
التشريق. رواه أبو داود.

ولا يحل صيامها تطوعاً في قول أكثر أهل العلم؛ ولذلك ذكرها ابن رشد تحت
عنوان: كتاب الصيام المندوب إليه، أي: هل يُندب الصيام فيها، أو لا يجوز؟ لا

يجل صيامها تطوعاً في قول أكثر أهل العلم، وعن ابن الزبير: أنه كان يصومها. ورؤي نحو ذلك عن ابن عمر، والأسود بن يزيد، وعن أبي طلحة: أنه كان لا يفطر إلا يومي العيدين. والظاهر أن هؤلاء لم يبلغهم نهي رسول الله ﷺ عن صيامها، ولو بلغهم لم يعدوه إلى غيره.

وقد روى أبو مرة مولى أم هانئ: "أنه دخل مع عبد الله بن عمرو على أبيه عمرو بن العاص، فقرب إليهما طعاماً، فقال: كُلْ، فقال: إني صائم، فقال عمرو: كُلْ، فهذه الأيام التي كان رسول الله ﷺ يأمر بإفطارها وينهى عن صيامها"، والظاهر أن عبد الله بن عمرو أفطر لما بلغه نهي رسول الله ﷺ وأما صومها للفرض ففيه روايتان:

إحدهما: لا يجوز؛ لأنه منهي عن صومها؛ فأشبهت يومي العيدين.

الثانية: يصح صومها للفرض - أي: القضاء - لما روي عن ابن عمرو وعائشة أنهما قالا: ((لم يُرخص في أيام التشريق أن يُصمن إلا لمن لم يجد الهدي)) أي: صيام التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ أي: التمتع إذا عدم الهدي، وهو حديث صحيح رواه البخاري، ويقاس عليه كل مفروض.

أيضاً ذكر الخطيب الشربيني - رحمه الله - هذه القضية - قضية أيام التشريق - بقوله: وصوم الدهر، وأيام التشريق مكروه لمن خاف به ضرراً أو فوت حق واجب أو مستحب؛ لخبر البخاري: ((أنه ﷺ آخى بين سلمان، وبين أبي الدرداء، فجاء سلمان يزور أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء مبتذلة، فقال: ما شأنك؟ - يعني: تلبس ملابس العمل - فقالت: إن أخاك ليس له حاجة في شيء من الدنيا - فعلام تتزين وتتجهز؟ فقال سلمان: يا أبا الدرداء، إن لربك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، ولجسدك عليك حقاً، فصم وأفطر، وقم ونم،

وأتى أهلك، أعط كل ذي حق حقه، فذكر أبو الدرداء للنبي ﷺ ما قاله سلمان، فقال النبي ﷺ مثل ما قال سلمان)) فإن صام العيدين، وأيام التشريق، أو شيئاً منهما حرم، وعليه حمل خبر (الصحيحين)، وقال في (البداية): إن أيام التشريق مكروه كصوم الدهر، وهنا قال: إنه حرام.

٣. صوم يوم الجمعة:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما يوم الجمعة: فإن قوماً لم يكرهوا صيامه، ومن هؤلاء: مالك، وأصحابه، وجماعة، وقومٌ كرهوا صيامه إلا أن يُصام قبله أو بعده؛ إذًا نحن أمام قولين في صيام يوم الجمعة: قول بجواز الصيام فيه، وهو قول مالك وأصحابه وجماعة غيرهم، وقومٌ بكراهية الصيام فيه إلا أن يجتمع معه الخميس أو السبت، إلا أن يصام قبله أو بعده.

والسبب في اختلافهم -كما يقول ابن رشد-: اختلاف الآثار في ذلك، من هذه الآثار: حديث ابن مسعود الذي أخرجه النسائي والترمذي: ((أن النبي ﷺ كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر، قال: وما رأيتُهُ يفطر يوم الجمعة)) وفي رواية الترمذي: ((وقلما كان يفطر يوم الجمعة)) وهو حديث صحيح؛ لأن ابن عبد البر قال: صحيح.

ولا مخالفة بينه وبين الأحاديث الواردة في النهي عن صومها؛ لأنه محمول على أنه كان يصله بيوم الخميس.

ومن الأحاديث أيضاً التي تحدثت عن صوم يوم الجمعة حديث جابر: ((أن سائلاً سأل جابراً: أسمعت رسول الله ﷺ نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم؟ قال: نعم، ورب هذا البيت)) خرّجه مسلم، والبخاري، والنسائي.

حديث آخر: حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا يصُوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله، أو يصوم بعده)) خرَّجه أيضاً مسلم، والبخاري، والترمذي.

إذا نحن أمام ثلاثة أحاديث: حديث: ((أن رسول الله ﷺ كان يصوم يوم الجمعة)) وحديث: ((أنه نهى عن إفراد يوم الجمعة بصوم)) وحديث: ((لا يصُوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله، أو يصوم بعده)) فمن أخذ بظاهر حديث ابن مسعود أجاز صيام يوم الجمعة مطلقاً، كما فعل النبي ﷺ ومن أخذ بظاهر حديث جابر كرهه مطلقاً، ومن أخذ بحديث أبي هريرة جمع بين الحديثين - أعني: حديث جابر، وحديث ابن مسعود؛ لأنه يجمع بين الحديثين، أي: جواز الصيام مع صيام يوم قبله، أو يوم بعده.

في هذه المسألة يقول ابن قدامة - رحمه الله - أيضاً: ويكره إفراد يوم الجمعة بالصوم، إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه، أي: عادة من العادات، مثل: من يصوم يوماً ويفطر يوماً، فيوافق صومه يوم الجمعة، مع أنه لا يصوم الخميس ولا يصوم السبت؛ لأنه يصوم يوماً ويفطر يوماً، ومن عادته صوم أول يوم من الشهر، فصادف أول الشهر يوم الجمعة، أو يصوم آخر الشهر، أو يصوم نصف الشهر، ونحو ذلك، نص عليه أحمد في رواية الأثرم.

قيل لأبي عبد الله: صيام يوم الجمعة؟ يعني: ما رأيك في صيام يوم الجمعة؟ فذكر حديث النهي أن يفرد، ثم قال: إلا أن يكون في صيام كان يصومه، وأما أن يفرد فلا، قال: قلت: رجلٌ كان يصوم يوماً ويفطر يوماً فوق فطره يوم الخميس، وصومه يوم الجمعة، وفطره يوم السبت، فصام الجمعة مفرداً، فقال: هذا الآن لم يتعمد صومه خاصة، إنما كره أن يتعمد الجمعة. وقال أبو حنيفة

ومالك: لا يُكره إفراد الجمعة؛ لأنه يوم؛ فأشبهه سائر الأيام. هناك أيضاً ردٌّ من ابن قدامة على أبي حنيفة ومالك، لكم أن تراجعوا هذا الرد.

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - يقول مثل ما قال ابن رشد، وابن قدامة: ويكره إفراد يوم الجمعة بالصوم؛ لقوله ﷺ: ((لا يصُوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم يوماً قبله، أو يوماً بعده)) رواه الشيخان. إلا أن الخطيب الشربيني يعلل الحكمة من النهي عن صيام يوم الجمعة فيقول: ليتقوى بفطره على الوظائف المطلوبة فيه؛ لأن يوم الجمعة فيه صلاة الجمعة، وفي الجلوس للخطبة، وقد يكون فيه الانتقال من مكان إلى المسجد الجامع، وفيه قراءة ما يتيسر من القرآن، وكثرة الذكر... إلى غير ذلك من الأمور المستحبة فيه؛ ولذلك خصّه البيهقي وجماعة نقلاً عن مذهب الشافعي بمن يضعف به - أي: بالصوم - عن الوظائف، والظاهر أنه لا فرق؛ فقد قيل: إن العلة في ذلك: لئلا يبالغ في تعظيمه كمبالغة اليهود في يوم السبت، وقيل: لئلا يعتقد وجوبه، وقيل: لأنه يوم عيد وطعام؛ إذًا هناك عدة علل جاء بها الخطيب الشربيني - رحمه الله - لم يذكرها ابن قدامة، ولا ابن رشد.

٤. صوم يوم الشك:

وأما يوم الشك: فإن جمهور العلماء على النهي عن صيام يوم الشك على أنه من رمضان، ويكره كراهة تحريم عند أبي حنيفة؛ لظواهر الأحاديث التي سبق ذكرها، والتي يوجب مفهومها تعلق الصوم بالرؤية إذا ثبتت، فإن لم تثبت نكمل العدد ثلاثين، وهذا شبه إجماع بين العلماء، واختلفوا في تحري صيامه تطوعاً - صيام يوم الشك - فمنهم من كرهه كالإمام أحمد، إلا أن وافق عادة له، على ظاهر حديث عمار: ((من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم))

ومن أجازاه -يعني: من العلماء- كبقية الأئمة غير الإمام أحمد، إن وافق عاداته فيصبح مندوباً؛ لما روي: ((أنه ﷺ صام شعبان كله)) ولما قد روي من أنه ﷺ قال: ((لا تتقدموا رمضان بيوم ولا بيومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم فليصمه)) والحديث رواه الجماعة. وكان الليث ابن سعد يقول: إنه إن صامه على أنه من رمضان، ثم جاء السبت أنه من رمضان أجزاء. وهذا دليل على أن النية تقع بعد الفجر في التحول من نية التطوع إلى نية الفرض.

الخطيب الشرييني -رحمه الله- وكذلك ابن قدامة يعلقان على هذه الجزئية؛ حيث يقول الخطيب الشرييني: ولا يحل -أي: يحرم- ولا يصح التطوع بالصوم يوم الشك؛ لقول عمار بن ياسر < : ((من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم)) رواه أصحاب السنن الأربعة، وصححه الترمذي وغيره، والمعنى فيه: القوة على صوم رمضان، أي: الحكمة من ذلك، أو من النهي عن ذلك. وضعفه السبكي بعدم كراهة صوم شعبان؛ لأن النبي ﷺ كان يصوم أكثر شعبان، وهو ممنوع؛ لأن النفس إذا ألفت شيئاً هان عليها؛ ولهذا كان صوم يوم وفطر يوم أفضل من استمرار الصوم -كما سيأتي.

وقال الإسنوي: المعروف المنصوص الذي عليه الأكثرون: الكراهة، وليس التحريم، والمعتمد ما في المتن -أي: متن الإمام النووي-: أنه محرم، هذا إذا صامه بلا سبب يقتضي صومه، فلو صامه تطوعاً بلا سبب لم يصح صومه في الأصح كيوم العيد بجامع التحريم، والثاني: يصح؛ لأنه قابل للصوم في الجملة، يوم كسائر الأيام.

ثم قال: وله صومه عن القضاء والنذر والكفارة من غير كراهة على الأصح؛ مسارعة لبراءة الذمة، ولأن له سبباً فجاز كنظيره من الصلاة في الأوقات

المكروهة، وكذا لو وافق عادة تطوعه كما جاء في (المجموع) كذلك يقول الخرقى في هذه الجزئية: وإذا مضى من شعبان تسعة وعشرون يوماً طلبوا الهلال، فإن كانت السماء مُصْحِيَةً لم يصوموا ذلك اليوم.

وبعد أن يشرح ابن قدامة هذا الكلام، ينتقل إلى الكلام عن يوم الشك، وعن صيام هذا اليوم، أو النصف الآخر من شعبان، يقول: فأما استقبال الشهر بأكثر من يومين فغير مكروه؛ فإن مفهوم حديث أبي هريرة أنه غير مكروه؛ لتخصيصه النهي باليوم واليومين، وقد روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: ((إذا كان النصف من شعبان فأمسكوا عن الصيام حتى يكون رمضان)) قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، إلا أن أحمد قال: ليس هو بمحفوظ، قال: وسألنا عنه عبد الرحمن بن مهدي فلم يصححه، ولم يحدثني به، وكان يتوقاه، قال أحمد: والعلاء ثقة، لا يُنكر من حديثه إلا هذا؛ لأنه خلاف ما روي عن النبي ﷺ: ((أنه كان يصل شعبان برمضان)) ويُحمل هذا الحديث على نفي استحباب الصيام في حق من لم يصم قبل نصف الشهر.

٥. صيام يوم السبت:

ثم نقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى مسألة أخرى تتعلق بيوم السبت، هل يجوز إفراد يوم السبت بصوم، أو لا يجوز؟

يقول -رحمه الله-: وأما يوم السبت، فالسبب في اختلافهم فيه -أي: منهم من قال بجواز إفراد يوم السبت بالصيام، ومنهم من قال: لا يجوز كيوم الجمعة- اختلافهم في تصحيح ما روي من أنه ﷺ قال: ((لا تصوموا يوم السبت إلا فيما

افترض عليكم)) خرجه أبو داود، والنسائي، والترمذي وقال: حديث حسن، وقد أنكره مالك. قال: ((لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم)) قالوا: والحديث منسوخ، نسخته حديث جويرية بنت الحارث: ((أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة، وهي صائمة فقال: صمت أمس، فقالت: لا، فقال: تريد أن تصومي غداً، قالت: لا، قال: فأفطري)) رواه البخاري، وأبو داود. ومعنى ذلك: أن صيام يوم السبت مكروه أو حرام.

هذا الذي ذكره ابن رشد - رحمه الله - نجد مثله أيضاً عند الخطيب الشربيني؛ حيث يقول: ويكره أيضاً إفراد يوم السبت، أو الأحد بالصوم؛ لخبر: ((لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم)) رواه الترمذي وحسنه، والحاكم وصححه على شرط الشيخين، ولأن اليهود تعظم يوم السبت، والنصارى تعظم يوم الأحد، وخرج بإفراد كل من الثلاثة جمعه مع غيره، فلا يكره جمع الجمعة مع السبت، ولا السبت مع الأحد؛ لأن المجموع لا يعظمه أحد، يعني: الكراهية في الإفراد وليست في الجمع.

وحُمل على هذا ما روى النسائي: ((أنه ﷺ كان أكثر ما يصوم من الأيام يوم السبت والأحد، وكان يقول: إنهما يوماً عيد للمشركين، وأحب أن أخالفهم)) أي: أن اليهود والنصارى بتعظيمهم هذين اليومين، وأنهما عيدان عندهما فيفطرون فيهما، النبي ﷺ استحَب أن يصومهما مخالفة لهما. قال بعضهم: ولا يعرف لهذه المسألة نظير، وهو: أنه إذا ضم مكروه آخر إلى مكروه تزول الكراهية. فإن قيل: التعليل بالتقوي بالفطر في كراهة إفراد الجمعة يقتضي أنه لا فرق بين إفرادها وجمعها، أجيب: بأنه إذا جمعها حصل له بفضيلة صوم غيره ما يجبر ما حصل فيها من النقص. ثم قال: محل كراهة إفراد ما ذكر، أي: السبت أو الجمعة

إذا لم يوافق عادة له ، فإن كان له عادة أن يصوم هذه الأيام ، كأن اعتاد صوم يوم وفطر يوم فوافق صومه يوماً منها : الجمعة أو السبت لم يكره ، كما في صوم يوم الشك ، ولخبر مسلم : ((لا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم)) وقيس بالجمعة الباقي .

ولا يُكره إفراد عيد من أعياد أهل الملل بالصوم كالنيروز ، والمهرجان ، وهي أعياد فارسية ، لا بأس أن يصوم المسلمون فيها ، وإطلاق المصنف كراهة إفراده محمول على النفل ؛ فلا يكره في المعتاد والفرض - كما دل عليه الحديث - هذا الذي قاله الخطيب الشربيني .

وكذلك قال ابن قدامة : يكره إفراد يوم السبت بالصوم ؛ لما روى عبد الله بن بسر عن النبي ﷺ وذكر الحديث ، ثم أتى بحديث آخر عن أخته الصماء : أن رسول الله ﷺ قال : ((لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم ، فإن لم يجد أحدكم إلا لحاء عنب - اللحاء يعني : قشر الشجرة - أو عود شجرة فليمضغه)) أي : حتى يكون مفطراً ، أخرجه أبو داود ، وقال باسم : أخت عبد الله بن بسر : هَجِيمَة أو جُهَيْمَة . قال الأثرم : قال أبو عبد الله : أما صيام يوم السبت يفترد به - أي : يفرد بالصوم - فقد جاء فيه حديث الصماء ، وكان يحيى بن سعيد يتيقه - أي : أن يحدثني به - وسمعت من أبي عاصم ، والمكروه إفراده ، فإن صام معه غيره لم يكره ؛ لحديث أبي هريرة وجويرية ، وإن وافق صوماً لإنسان - أي : عادة - لم يكره ، وقال أصحابنا : ويكره إفراد يوم النيروز ، ويوم المهرجان - وهي أعياد فارسية - بالصوم ؛ لأنهما يومان يعظمهما الكفار ، فيكون تخصيصهما بالصيام دون غيرهما موافقة لهم في تعظيمهما ؛ فكرها كيوم السبت ، وعلى قياس هذا كل عيد للكفار أو يوم يفردونه بالتعظيم يكره . ولكن المعلق قال : إنما

يظهر فيما إذا كانوا يصومونه ، أما إذا كانوا يفطرون فيه ؛ لأنه يوم عيد فلا مانع من الصوم فيه للمسلمين.

٦. صيام الدهر، والنصف الآخر من شعبان :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما صيام الدهر، فإنه قد ثبت النهي -أي: للتنزيه- عن ذلك عند الشيخين، إلا أن مالكا لم يرَ بذلك بأساً، مالك والشافعي لم يريا بذلك -أي: بصيام الدهر- بأساً، وعسى رأي النهي في ذلك إنما هو من باب خوف الضعف والمرض. ويضيف أيضاً إلى صيام الدهر النصف الأخير أو الآخر من شعبان ؛ فإن قومًا من العلماء كرهوه، وقومًا أجازوه، أما الحنفية والحنابلة فكرهوا أن يُصام قبل رمضان بيوم أو يومين لا أكثر، خلافاً للمالكية فلا كراهة عندهم، وأما الشافعية فقالوا: يحرم صيام النصف الثاني من شعبان إلا إن وصله بما قبله، أو كان عادة له.

فمن كرهوه فلما روي من أنه ﷺ قال: ((لا صوم بعد النصف من شعبان حتى رمضان)) رواه أصحاب السنن، وبلغظ: ((إذا انتصف شعبان فلا تصوموا حتى يكون رمضان)) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. ومن أجازاه فلما روي عن أم سلمة قالت: ((ما رأيت رسول الله ﷺ صام شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان)) ورواه أصحاب السنن بلفظ: ((أن النبي ﷺ لم يكن يصوم من السنة شهراً تاماً إلا شعبان يصل به رمضان)) ولما روى ابن عمرو قال: ((كان رسول الله ﷺ يقرن شعبان بـرمضان)) وهذه الآثار خرجها الطحاوي.

وقد علق كلُّ من الخطيب الشربيني -رحمه الله- على صيام النصف الأخير من شهر شعبان، كما علق أيضاً ابن قدامة -رحمه الله- تعالى على ذلك في مواطن عديدة، وعلى صيام الدهر أيضاً.

قال الخطيب الشربيني تحت عنوان: فرعان: أحدهما: إذا انتصف شعبان حرم الصوم بلا سبب، إن لم يصله بما قبله على الصحيح في (المجموع) وغيره؛ لخبر: ((إذا انتصف شعبان فلا تصوموا)) رواه أبو داود وغيره بإسناد صحيح، لكن ظاهره أنه يحرم، وإن وصله بما قبله، وليس مرادًا حفظًا لأصل مطلوبة الصوم. ثم أشار إلى الفرع الآخر - ليس هذا موضوعنا - : الفطر بين الصومين واجب؛ إذ الوصال في الصوم فرضًا كان أو نفلًا حرام.

أما ابن قدامة فيقول عن صيام الدهر: روى أبو قتادة قال: قيل: ((يا رسول الله، فكيف بمن صام الدهر؟ قال: لا صام ولا أفطر، أو لم يصم ولم يفطر)) قال الترمذي: هذا حديث حسن، وعن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: ((من صام الدهر ضُيقت عليه جهنم، أو ضُيقت عليه جهنم)) قال الأثرم: قيل لأبي عبد الله: فسر مُسَدِّدُ قول أبي موسى: ((من صام الدهر ضُيقت عليه جهنم فلا يدخلها)) فضحك وقال: من قال هذا؟ فأين حديث عبد الله بن عمرو: ((أن النبي ﷺ كره ذلك)) وما فيه من الأحاديث؟! قال أبو الخطاب: إنما يكره إذا أدخل فيه يومي العيدين، وأيام التشريق؛ لأن أحمد قال: إذا أفطر يومي العيدين، وأيام التشريق رجوت ألا يكون بذلك بأس. كما ذكر أبو حنيفة، ومالك - رحمهما الله تعالى - : أنه لا بأس من صيام الدهر. ومعلوم أنه لا يصوم فيه العيدين، ولا أيام التشريق. وروي نحو هذا عن مالك، وهو قول الشافعي؛ لأن جماعة من الصحابة كانوا يسردون الصوم - أي: يواصلون ويوالون - منهم أبو طلحة، وقيل: إنه صام بعد موت النبي ﷺ أربعين سنة.

يقول ابن قدامة: والذي يقوى عندي: أن صوم الدهر مكروه، وإن لم يصم هذه الأيام - أي: العيدين وأيام التشريق - فإن صامها فقد فعل محرماً، يعني:

الأصل الكراهة، وإن صام العيدين كان محرماً، وإنما كره صوم الدهر لما فيه من المشقة، والضعف، والتشبه بالتبتل المنهي عنه؛ بدليل قول النبي ﷺ لعبد الله بن عمرو بن العاص.

ثالثاً - النية والإمساك في صوم التطوع:

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما الركن الثاني : وهو النية ، فلا أعلم أن أحداً لم يشترط النية في صوم التطوع ، وإنما اختلفوا في وقتها : هل تجزئ في صوم التطوع في النهار قبل الزوال ، أو بعد الزوال ، أو لا بد من تبييتها ليلاً؟
وأما الركن الثالث : هو الإمساك عن المفطرات ، فهو بعينه الإمساك الواجب في الصوم المفروض ، والاختلاف الذي هناك لاحق هنا.

بعد هذا الإجمال يفصل ابن رشد -رحمه الله- ويشير بعض القضايا المتعلقة بذلك ، فيقول : وأما حكم الإفطار في التطوع -يعني : من صام تطوعاً وأفطر في أثناء النهار- هل يقضي ، أو لا يقضي؟ أجمع العلماء على أنه ليس على من دخل في صيام تطوع فقطعه لعذر قضاء ، إن كان القطع والإفطار من الصوم لعذر فقد أجمع العلماء أنه ليس عليه قضاء ، وإنما اختلفوا فيمن قطعه لغير عذر عامداً ، فذلك محل اختلاف ، اختلفوا إذا قطعه لغير عذر عامداً ؛ فأوجب مالك وأبو حنيفة عليه القضاء ؛ لأنه تلبس بنية ، فكان عليه أن يحترمها وأن يتم الصوم ؛ لأنه في عبادة ، وقد عاهد الله على ذلك بالنية. وقال الشافعي وأحمد وجماعة : ليس عليه قضاء.

يقول ابن رشد : إن السبب في اختلافهم اختلاف الآثار ، وذلك أن مالكاً روى : ((أن حفصة وعائشة زوجي النبي ﷺ أصبحتا صائمتين متطوعتين فأهدي لهما

طعام فأفطرتا عليه ، فقال رسول الله ﷺ : لا عليكمما -أي : لا شيء عليكمما - اقضيا يوماً مكانه)) إذًا في هذا الحديث أمر بالقضاء ، وعارض هذا حديث أم هانئ قالت : ((لما كان يوم الفتح -فتح مكة- جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانئ عن يمينه ، قالت : فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب ، فناولته فشرب منه ، ثم ناوله أم هانئ فشربت منه ، قالت : يا رسول الله ، لقد أفطرت ، وكنت صائمة ، فقال لها ﷺ : أكنت تقضين شيئاً؟ -يعني : هل كان هذا الصيام قضاء عليك؟- قالت : لا. قال : فلا يضرك إن كان تطوعاً)) رواه أصحاب السنن بسند صحيح.

واحتج الشافعي في هذا المعنى بحديث عائشة أنها قالت : ((دخل علي رسول الله ﷺ فقلت : أنا خبأت لك خبأً. فقال : أما إني كنت أريد الصيام ، ولكن قريبه)) رواه مسلم وأصحاب السنن ، وحديث عائشة وحفصة غير مسند ، هذا سبب من أسباب الاختلاف.

ثم ذكر سبباً آخر لاختلاف الفقهاء في هذه المسألة ، وهو تردد الصوم للتطوع بين قياسه على صلاة التطوع فيجوز الخروج منها ، وبين حج التطوع ، فلا يجوز الخروج منه أو يجب قضاؤه ؛ وذلك أنهم أجمعوا على أن من دخل في الحج والعمرة متطوعاً يخرج منهما أن عليه القضاء ، وأجمعوا على أن من خرج من صلاة التطوع ليس عليه قضاء -فيما علمت- فبعض الفقهاء القائلين بوجوب القضاء قاسوا الصيام على الحج ، والقائلون بعدم القضاء قاسوا الصيام على الصلاة -صلاة التطوع- لأن الجميع تطوع ، وزعم من قاس الصوم على الصلاة أنه أشبه بالصلاة منه بالحج ؛ لأن الحج له حكم خاص في هذا المعنى ، وهو أنه يلزم المفسد له المسير فيه إلى آخره ، وإذا أفطر في التطوع ناسياً فالجمهور على ألا قضاء عليه.

وقال ابن عُلية: عليه القضاء قياساً على الحج، ولعل مالكاً حمل حديث أم هانئ على النسيان، وحديث أم هانئ خرّجه أبو داود، وكذلك خرج حديث عائشة بقريب من اللفظ الذي ذكرناه، وخرّج حديث عائشة وحفصة بعينه. وكان ابن رشد يرجح قول مالك وأبي حنيفة في لزوم القضاء لمن قطع صومه المتطوع به وأفطر في أثنائه، وعلى كلٍّ يمكن الرجوع لـ (المغني) لابن قدامة: صفحة: ٩١ و ٩٣ و ٩٦ و ٩٨، وكذلك الخطيب الشربيني في (مغني المحتاج) صفحة: ٦٠٤ وكذلك: ٥٧٢.

أحكام الاعتكاف

١. الاعتكاف: معناه، وحكمه:

الإمام ابن رشد -رحمه الله- لم يعرف لنا الاعتكاف لغةً وشرعاً، ولكنه أشار إلى ذلك إشارات سريعة، ولذلك نعرف المعنى اللغوي والمعنى الشرعي من المراجع الأخرى قبل أن نلتقي مع ما قاله ابن رشد.

المعنى اللغوي: الاعتكاف: مصدر اعتكف يعتكف اعتكافاً، وهو لغةً: اللبث، أي: المكث، والحبس، والملازمة على الشيء خيراً كان أو شراً، وكذلك العكوف، فالعكوف مصدر عكف، والعكوف والاعتكاف بمعنى واحد. وقد استخدم القرآن الكريم هذا اللفظ بهذا المعنى في آياتٍ كريمة منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَنكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فعاكف: اسم فاعل من عكف، وقال تعالى على لسان إبراهيم # : ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَنكِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٢] أي: ملازمون وقائمون على عبادتها، وقال بعض

العلماء: إن عكف تكون على الخير، وانعكف تكون على الشر. تلك هي المعاني اللغوية للعكوف والاعتكاف.

المعنى الشرعي: الاعتكاف يعني: اللبث في المسجد من شخص مخصوص، بنية مخصوصة، أو بعبارة أخرى: ملازمة المسجد؛ تقرباً إلى الله -تبارك وتعالى- بفعل القربات، ونية ذلك، بحيث يكون خالصاً لله ﷻ.

والأصل فيه، أو الدليل عليه وعلى حكمه أنه سنة، الأصل فيه قبل الإجماع الآية التي أشرنا إليها في بيان المعنى اللغوي، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَنْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ﴾ والأخبار، أي: الأحاديث كخبر (الصحيحين): ((أنه ﷺ اعتكف العشرة الأوسط من رمضان، ثم اعتكف العشر الأواخر، ولازمه -أي: لازم هذا الاعتكاف- حتى توفاه الله تعالى)) كذلك: ((اعتكف أزواج النبي ﷺ معه، وبعده)). والاعتكاف من الشرائع القديمة، بدليل قوله تعالى لإبراهيم وإسماعيل: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥].

وبعد بيان هذا المعنى اللغوي والشرعي، نأتي إلى حكمه: فهو مستحب في جميع الأوقات في رمضان وفي غيره بالإجماع، ولإطلاق الأدلة، أي: الآيات والأحاديث المطلقة لا تحده برمضان، ولا بغيره، لكنه في العشر الأواخر من رمضان يكون أفضل منه في غيره.

وهذه المسألة تبين حكمة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان وهو طلب ليلة القدر؛ حيث يقوم الإنسان بإحيائها بالصلاة، والقراءة، وكثرة الدعاء؛ لأنها أفضل ليالي السنة، قال تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٢٣] أي: خير من العمل في ألف شهر، ليس فيها ليلة القدر، وفي (الصحيحين): ((من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه)).

وظاهر كلام المصنف انحصارها - أي : ليلة القدر - في العشر الأخير من رمضان ، وهو ما نص عليه الشافعي - رحمه الله تعالى - وهو الذي عليه جمهور العلماء ، وأنها في ليلة بعينها لا تنتقل ، وقال المازني وابن خزيمة : إنها منتقلة في ليالي العشر جمعاً بين الأحاديث ، قال في (الروضة) : " وهو قوي " ، وقال في (المجموع) : " إنه الظاهر المختار " .

هكذا بيّن لنا الخطيب الشربيني - رحمه الله - معنى الاعتكاف لغة وشرعاً ، وحكمه ، والأدلة على هذا الحكم من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وإجماع العلماء .

وكذلك قال ابن قدامة - رحمه الله - حيث بيّن هذه المعاني كلها بما لا نحتاج إلى إعادته ، ولكننا نقف عند قول الحرقي : والاعتكاف سنة إلا أن يكون نذراً فيلزم الوفاء به ، أي : الأصل في الاعتكاف أنه سنة ، أنه عمل مستحب ، لا يتحول من الاستحباب إلى الوجوب إلا حينما يقوم الإنسان بنذره عند ذلك يصبح واجباً يجب الوفاء به ، فلا خلاف بين العلماء في ذلك ، كما يقول ابن المنذر : " أجمع أهل العلم على أن الاعتكاف سنة ، لا يجب على الناس فرضاً إلا أن يُوجب المرء على نفسه الاعتكاف نذراً ، فيجب عليه حينئذ " .

ومما يدل على أنه سنة فعل النبي ﷺ ومداومته عليه تقريباً إلى الله تعالى ، وطلباً لثوابه ، مع أن النبي ﷺ غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، ولكنه كان يقدم لنا الأسوة الحسنة ، والقدوة الطيبة في التقرب إلى الله تعالى .

ومما يدل على استحبابه أيضاً أن أزواج النبي ﷺ اعتكفن معه ، كما اعتكفن بعده . ويدل على أنه غير واجب : أن النبي ﷺ لم يطلبه من أصحابه ، وأصحاب النبي ﷺ لم يلتزموا الاعتكاف كلهم ، كان بعضهم يقتدي بالنبي ﷺ ويفعله ، والبعض الآخر لم يلتزم ذلك ، ولا أمرهم النبي ﷺ به إلا من أراده ، وقال ﷺ :

((مَن أراد أن يعتكف فليعتكف العشرة الأواخر)) ولو كان الاعتكاف واجباً لما علقه النبي ﷺ بالإرادة أي: بإرادة المعتكف.

وأما إذا نذره فيلزمه، لقول النبي ﷺ: ((مَن نذر أن يطيع الله فليطعه)) رواه البخاري، وعن عمر < أنه: ((قال: يا رسول الله، إني نذرت أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام، فقال النبي ﷺ: أوف بنذرك)) رواه البخاري، ومسلم.

هذا الكلام الذي وضحناه، وفصلناه سواء عند ابن قدامة، أو عند الخطيب الشربيني، يجمله ابن رشد -رحمه الله- في هذين السطرين؛ حيث يقول: والاعتكاف مندوب إليه بالشرع، واجب بالنذر، ولا خلاف في ذلك إلا ما روي عن مالك: أنه كره الدخول فيه مخافة ألا يوفي شرطه، وهو في رمضان -أي: الاعتكاف في رمضان- أكثر منه في غيره -يعني: أكثر استحباباً وندباً- وبخاصة في العشر الأواخر منه؛ إذ كان ذلك هو آخر اعتكافه ﷺ كما روى ذلك الشيخان.

أما عن تعريف الاعتكاف: فيقول ابن رشد: وهو بالجملة يشتمل على عمل مخصوص، في موضع مخصوص، وفي زمان مخصوص، بشروط مخصوصة، وتُروك مخصوصة، أي: أن الاعتكاف عبارة عن عمل مخصوص حيث يقوم الإنسان بالتقرب إلى الله ﷻ في موضع مخصوص، أي: المسجد على تفصيل في ذلك، وفي زمان مخصوص ينوبه الإنسان يوماً، أو ليلة، أو أكثر، أو أقل، أو في العشر الأواخر، أو نحو ذلك، بشروط مخصوصة، أي: الطهارة، وذكر الله ﷻ، أو الصوم عند من يشترط الصوم، أو غير ذلك، وتُروك مخصوصة أي: يترك المعتكف الجماع، والسباب، والخروج من مكان الاعتكاف، إلى غير ذلك مما سيفصله فيما بعد.

٢. العمل الذي يخص الاعتكاف:

يقول: فأما العمل الذي يخصه ففيه قولان: قيل: إنه الصلاة، وذكر الله، وقراءة القرآن، لا غير ذلك من أعمال البر والقرب، هذا الكلام رواه ابن القاسم، عن الإمام مالك، لكن هناك رواية أخرى عن الإمام مالك رواها عبد الله بن وهب، وكلاهما من أصحاب الإمام مالك؛ حيث قال فيها: "جميع أعمال القرب والبر المختصة بالآخرة" معنى ذلك - معنى كلام ابن وهب الذي نقله عن مالك - : أن المعتكف يجوز له أن يشهد الجنائز، وأن يعود المرضى، وأن يدرس العلم، لكن على قول ابن القاسم أنه لا يعمل إلا الصلاة، وذكر الله، وقراءة القرآن؛ لا يشهد الجنائز، ولا يعود المرضى، ولا يدرس العلم.

وهذا المذهب الذي يسمح بشهود الجنائز، وعيادة المرضى، ودراسة العلم المذهب الواسع فيه عمل المعتكف هو مذهب الثوري، ومالك، وأحمد، أي أن رواية عبد الله بن وهب عن الإمام مالك هي الأقوى من رواية ابن القاسم.

أما المذهب الأول الذي قصره ابن القاسم، أو قصر العمل فيه على الصلاة، وذكر الله، وقراءة القرآن، فهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة.

ما سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو، مع أن الأعمال كلها أعمال خير وبر وبركة؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن سبب الاختلاف: أن ذلك شيء مسكوت عنه، ذلك العمل الذي يخص المعتكف شيء مسكوت عنه، لم يقل النبي ﷺ: افعلوا كذا، أو اتركوا كذا، فليس فيه حد مشروع بالقول.

إذا الأمر متروك إلى الأفهام، فمن فهم من الاعتكاف حبس النفس على الأفعال المختصة بالمساجد قال: لا يجوز للمعتكف إلا الصلاة وقراءة القرآن.

ومن فهم من الاعتكاف حبس النفس على القرب الأخرية كلها أجاز للمعتكف غير ذلك من شهود الجنازة، وعيادة المرضى، وكل أعمال البر كدراسة العلم، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصلح بين المتخاصمين، والقضاء.

وروي عن علي < أنه قال: "من اعتكف لا يرفث، ولا يساب -أي: يبادل السباب مع أحد- وليشهد الجمعة، والجنازة، ويوصي أهله إذا كانت له حاجة وهو قائم -أي: إذا ذهب إلى بيته لوصية، أو إبلاغ بأمر فإنه يبقى قائماً- ولا يجلس عندهم" ذكره عبد الرزاق وأحمد.

وروي عن عائشة > خلاف هذا وهو: "أن السنة للمعتكف ألا يشهد جنازة، ولا يعود مريضاً"، وهذا أيضاً أحد ما أوجب الاختلاف في هذا المعنى، أي: وجود هذا الأثر عن عائشة > كان سبباً من أسباب الاختلاف في هذا المعنى.

هذا الكلام فصله ابن قدامة -رحمه الله- حيث بين ما يستحب للمعتكف من الأعمال، وما لا يستحب، فيستحب للمعتكف: التشاغل بالصلاة، وقراءة القرآن، وذكر الله تعالى، ونحو ذلك من الطاعات المحضه، وعلى المعتكف أن يجتنب ما لا يعنيه من الأقوال والأفعال، وألا يكثر الكلام؛ لأن من كثر كلامه كثر سقطه -أي: خطؤه- وفي الحديث: ((من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه)).

وعلى المعتكف أيضاً: أن يجتنب الجدال، والمرء، والسباب، والفحش، فإن ذلك مكروه في غير الاعتكاف، فيكون في الاعتكاف أولى.

ولا يبطل الاعتكاف بشيء من ذلك؛ لأنه لما لم يبطل بمباح الكلام، لم يبطل بمحظوره، وعكسه الوطء، ولا بأس بالكلام لحاجة، أو لحاجته إليه، ومحادثة غيره، فإن صغية زوجة النبي ﷺ قالت: ((كان رسول الله ﷺ معتكفاً، فأتيته

أزوره ليلاً، فحدثته، ثم قمت، فانقلبت -أي: عائدة إلى بيتي- فقام معي ليقلبني -وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد، لما قام النبي ﷺ لوداع صفية وإعادتها إلى بيتها في مسكن أسامة أو في دار أسامة بن زيد- فمر رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعَا فقال النبي ﷺ: على رسلكما إنها صفية بنت حيي -ليزيل الشبهة من أنفسهما- فقالا: سبحان الله يا رسول الله!! -يعني هل نشك فيك؟! - فقال ﷺ: إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شرًّا أو قال: شيئاً)) متفق عليه.

وقال علي < : "أما رجل اعتكف فلا يساب -يعني: لا يشتم أحداً- ولا يرفث في الحديث، ويأمر أهله بالحاجة، وهو يمشى، ولا يجلس عندهم".

فأما إقراء القرآن، وتدريس العلم ودرسه، ومناظرة الفقهاء، ومجالستهم، وكتابة الحديث، ونحو ذلك مما يتعدى نفعه فأكثر أصحابنا -أي: من الحنابلة- على أنه لا يستحب، وهو ظاهر كلام أحمد، وقال أبو الحسن الأمدي: في استحباب ذلك روايتان: اختار أبو الخطاب أنه مستحب إذا قصد به طاعة الله تعالى وليس المباهاة، وهذا مذهب الشافعي؛ لأن هذا أفضل العبادات، ونفعه يتعدى، فكان أولى من تركه كالصلاة، وهذا صحيح وهو الذي نرجحه ونأخذ به.

٣. مواضع الاعتكاف:

أما المواضع التي فيها يكون الاعتكاف، أين يعتكف المعتكف؟ في أي مكان، أو في مسجد معين، أو في المساجد الثلاثة التي تشد لها الرحال، أو في مساجد خاصة بقيام وإقامة الجمعة، أو نحو ذلك.

فيحكي لنا ابن رشد -رحمه الله-: أن الفقهاء اختلفوا في هذه المواضع، فقال قوم: لا اعتكاف إلا في المساجد الثلاثة: بيت الله الحرام، وبيت المقدس، ومسجد النبي ﷺ وبه قال حذيفة، وسعيد بن المسيب، هذا هو القول الأول.

القول الثاني: وهو قول جمهور العلماء - وهو الصحيح - : الاعتكاف عام في كل مسجد، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفة، واشترط أبو حنيفة أن يكون من المساجد التي تقام فيها الجماعة، ومعهم الثوري وهو أيضاً مشهور مذهب مالك. وقال آخرون منهم الإمام أحمد: لا اعتكاف إلا في مسجد فيه جمعة، يعني: حتى لا يضطر إلى ترك المسجد، وترك الاعتكاف، والخروج إلى أداء الجمعة، وهي رواية عن الإمام مالك، رواها ابن عبد الحكم.

إذاً عندنا ثلاثة أقوال في الموضوع الذي يصح فيه الاعتكاف: القول الأول: المساجد الثلاثة: الحرام، وبيت المقدس، ومسجد النبي. القول الثاني: سائر المساجد التي تقام فيها الجماعات. القول الثالث: المسجد الذي تقام فيه الجمعة.

وقد أجمع العلماء كلهم على أن من شرط الاعتكاف: المسجد، لم يخالف في ذلك، ولم يشذ عن ذلك إلا ابن لبابة الذي قال: إن الاعتكاف يصح في غير مسجد. أجمعوا أيضاً على أن مباشرة النساء أثناء الاعتكاف إنما حرمت على المعتكف إذا اعتكف في المسجد.

وهناك جزئية أخرى أيضاً: وهي ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن المرأة إنما تعتكف في مسجد بيتها، وهو أيضاً في ذلك مخالف للإجماع كما خالف ابن لبابة في صحة الاعتكاف في غير المسجد.

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن سبب اختلافهم في اشتراط المسجد، أو ترك اشتراطه: الاحتمال الذي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] هذه الآية تحدثت عن المباشرة، وعن الاعتكاف في المساجد، ويفهم من دليل الخطاب: أنه تمكن المباشرة إذا كان الاعتكاف في غير المساجد، فهل هذا الكلام صحيح؟

يقول ابن رشد: إن في هذه الآية احتمالاً، وهذا الاحتمال هو الذي أدى إلى الاختلاف، الاحتمال بين أن يكون لهذه الجملة دليل خطاب، أو لا يكون لها دليل خطاب، أي: مفهوم المخالفة.

فمن قال: للآية دليل خطاب قال: لا اعتكاف إلا في مسجد، وإن من شرط الاعتكاف ترك المباشرة، أي: الجماع. ومن قال: ليس له دليل خطاب قال: المفهوم منه أن الاعتكاف جائز في غير المسجد، وأن ذلك الاعتكاف في غير المسجد لا يمنع المباشرة؛ لأن قائلًا لو قال: لا تعط فلانًا شيئًا إذا كان داخلًا في الدار، لكان مفهوم دليل الخطاب يوجب أن تعطيه إذا كان خارج الدار، ولكنه قول شاذ يخالف ما عليه الجمهور؛ حيث الجمهور على أن العكوف أو الاعتكاف إنما أضيف إلى المساجد؛ لأن المساجد من شرطه.

وأما سبب اختلافهم في تخصيص بعض المساجد - سواء كانت المساجد الثلاثة، أو مساجد الجمعة، أو مساجد الجماعة - أو تعميمها: فمعارضة العموم للقياس المخصص له.

فمن رجع العموم: أي: ﴿وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ﴾ مطلق المساجد، فمن رجع العموم قال: في كل مسجد على ظاهر الآية، ومن انقذ له تخصيص بعض المساجد من ذلك العموم بقياس، اشترط أن يكون مسجدًا فيه جمعة، لئلا ينقطع عمل المعتكف بالخروج إلى الجمعة، أو مسجدًا تشد إليه المطي، أي: الرحال مثل مسجد النبي ﷺ الذي وقع فيه اعتكافه، ولم يقس سائر المساجد عليه؛ إذ كانت غير مساوية له في الحرمة.

وفي ذلك يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - : وأركان الاعتكاف أربعة: مسجد، ولُبث - أي: مكث - ونية، ومعتكف، وقد شرع في أولها - أي:

المسجد- فقال: وإنما يصح الاعتكاف في المسجد للاتباع، رواه الشيخان، وللإجماع، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ ثم قال: والمسجد الجامع وهو ما تقام فيه الجمعة أولى، يعني: عند الشافعية اشتراط المسجد أمرٌ أساسي للاعتكاف، وإذا كان مسجداً جامعاً تقام فيه الجمعة كان أولى - وليس شرطاً - بالاعتكاف فيه من غيره للخروج من خلاف من أوجبه، مثل الإمام أحمد الذي يوجب أن يكون الاعتكاف في مسجد تقام فيه الجمعة؛ ولأن المسجد الذي تقام فيه الجمعة؛ تكثر الجماعة فيه، وللإستغناء عن الخروج من الاعتكاف للجمعة، ويجب الجامع للاعتكاف فيه إن نذر مدة متتابعة فيها يوم الجمعة وكان ممن تلزمه الجمعة.

ويعلق ابن قدامة - رحمه الله - على ذلك أيضاً في قول الخرقى: ولا يجوز الاعتكاف إلا في مسجد يُجمع فيه - يعني: تقام الجماعة فيه - وإنما اشترط ذلك؛ لأن الجماعة واجبة، واعتكاف الرجل في مسجد لا تقام فيه الجماعة يفضي إلى أحد أمرين: إما ترك الجماعة الواجبة، وإما خروجه إليها، فيتكرر ذلك منه كثيراً مع إمكان التحرز منه، وذلك منافٍ للاعتكاف، الذي هو لزوم المعتكف، والإقامة على طاعة الله فيه، ولا يصح الاعتكاف في غير مسجد إذا كان المعتكف رجلاً، لا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافاً، ثم أتى بالأدلة على ذلك من القرآن الكريم، والسنة النبوية، بما لا نحتاج إلى تفصيله والإطالة فيه.

٤. اعتكاف المرأة:

نتقل بعد ذلك مع ابن رشد - رحمه الله - للكلام عن اعتكاف المرأة، ما حكمه؟ هل هو سنة كاعتكاف الرجل؟ وهل يكون في المسجد أو في بيتها؟

هناك اختلاف بين الفقهاء في ذلك نعرض له في هذه الجزئية؛ حيث يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما سبب اختلافهم في اعتكاف المرأة: لأن الإمام أبا حنيفة

- كما سبقت الإشارة - خرج عن جمهور العلماء وقال: إن المرأة إنما تعتكف في مسجد بيتها، والجمهور يقولون: تعتكف في مسجد الجامع.

وأما سبب اختلافهم في اعتكاف المرأة فمعارضة القياس أيضاً للأثر، فالأثر يثبت عند الشيخين: ((أن حفصة، وعائشة، وزينب، أزواج النبي ﷺ استأذن رسول الله ﷺ في الاعتكاف في المسجد، فأذن لهن حين ضربن أخبيتهن فيه)) والخباء: هو الذي يغطي المرأة كالخيمة، فكان هذا الأثر دليلاً على جواز اعتكاف المرأة في المسجد كالرجل، وهذا هو رأي الجمهور.

وأما القياس المعارض لهذا: فهو قياس الاعتكاف على الصلاة، وذلك أنه لما كانت صلاة المرأة في بيتها أفضل منها في المسجد، على ما جاء الخبر الذي رواه أبو داود، والبيهقي، والحاكم وصححه، وجب أن يكون الاعتكاف أيضاً في بيتها أفضل؛ لأن الصلاة أفضل من الاعتكاف، فإذا كانت الصلاة في البيت أفضل، كذلك يكون الاعتكاف في البيت أفضل، كما قال أبو حنيفة.

قالوا: وإنما يجوز للمرأة أن تعتكف في المسجد مع زوجها فقط، على نحو ما جاء في الأثر: نساء النبي ﷺ أمهات المسلمين اللاتي استأذن النبي ﷺ كما رواه البخاري وأبو داود من اعتكاف أزواجه ﷺ معه، كما تسافر المرأة أيضاً مع زوجها، ولا تسافر مفردة، وكأنه نحو من الجمع بين القياس والأثر.

هذا الذي حكاه ابن رشد - رحمه الله - فصله ابن قدامة - رحمه الله - حيث قال: للمرأة أن تعتكف في كل مسجد، ولا يشترط إقامة الجماعة فيه؛ لأن الجماعة غير واجبة على المرأة، وبهذا القول قال: الشافعي، وليس لها الاعتكاف في بيتها كما يقول أبو حنيفة.

وقال أبو حنيفة والثوري: لها الاعتكاف في مسجد بيتها، وهو المكان الذي جعلته للصلاة منه، واعتكافها فيه في مسجد بيتها المكان الذي تصلي فيه

أفضل ؛ لأن النبي ﷺ بين أن صلاتها في البيت أفضل ، فكذلك الاعتكاف ؛ لأن صلاتها فيه أفضل ، وحُكي عن أبي حنيفة : أنها لا يصح اعتكافها في مسجد الجماعة ؛ لأن النبي ﷺ ترك الاعتكاف في المسجد لما رأى أبنية أزواجه فيه - أي الأختية - وقال : **((البرُّ تُردن؟))** ولأن مسجد بيتها موضع فضيلة صلاتها ، فكان موضع اعتكافها كالمسجد في حق الرجل .

يرد ابن قدامة على هذا الاستدلال الحنفي ، ويُقوي قول الشافعي وأحمد في الإذن للمرأة بالاعتكاف في المسجد سواء كان جامعاً ، أو غير جامع ؛ لأن الجماعة ليست واجبة عليها ، بقوله : لنا قوله تعالى : **﴿وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ﴾** والمراد به المواضع التي بُنيت للصلاة فيها ، وموضع صلاتها في بيتها ليس بمسجد ، وإنما هو بيت ؛ لأنه لم يُبين للصلاة ، وإنما سُمي مسجداً مجازاً ؛ لأنها تصلي فيه وتسجد فيه ، فلا يثبت له أحكام المساجد الحقيقية من الاعتكاف ، وتحية المسجد ، ونحو ذلك كقول النبي ﷺ : **((جعلت لي الأرض مسجداً))** ولأن أزواج النبي ﷺ استأذنه في الاعتكاف في المسجد ؛ فأذن لهن ، ولو لم يكن موضعاً لاعتكافهن لما أذن لهن فيه ، ولو كان الاعتكاف في غيره أفضل لدلن عليه ونبهن ؛ ولأن الاعتكاف قربة يشترط لها المسجد في حق الرجل ، فيتشترط أيضاً في حق المرأة كالطواف ، وحديث عائشة حجة لنا لما ذكرناه ، وإنما كره اعتكافهن في تلك الحال حيث كثرت أبنيتهن لما رأى النبي ﷺ من منافستهن ؛ فكرهه منهن ، خشيةً عليهن من فساد نيتهن ، وسوء المقصد به ، ولذلك قال : **((البرُّ تُردن؟))** منكرًا لذلك ، أي : لم تفعلن ذلك تبرراً ، ولذلك ترك الاعتكاف لظنه أنهن يتنافسن في الوجود مع النبي ﷺ ولو كان للمعنى الذي ذكره الحنفية ؛ لأمرهن بالاعتكاف في بيوتهن ، ولم يأذن لهن في المسجد ، وأما

الصلاة، القياس أيضاً على الصلاة: فلا يصح اعتبار الاعتكاف بها، فإن صلاة الرجل في بيته أفضل أي: في النوافل، ولا يصح اعتكافه فيه.

وكذلك وجدنا الخطيب الشربيني - رحمه الله - يعلق على اعتكاف المرأة بقوله: والجديد - أي: المذهب الجديد للإمام الشافعي الذي قال به في مصر، في مقابل القديم الذي قال به في العراق - : أنه لا يصح اعتكاف المرأة في مسجد بيتها، وهو المعتزل المهيأ للصلاة؛ لأنه ليس بمسجد بدليل جواز تغييره، ومكث الجنب فيه، فلا يأخذ البيت أحكام المسجد؛ ولأن نساء النبي ﷺ ورضي الله عنهن، كنّ يعتكفن في المسجد، ولو كفى بيوتهن عن ذلك؛ لكانت لهن أولى، والمذهب القديم يصح - لأن الإمام الشافعي في المذهب القديم كان كثيراً ما يختار قول أبي حنيفة - الاعتكاف في البيت؛ لأنه مكان صلاتها، كما أن المسجد مكان صلاة الرجل، وأجاب الأول بأن الصلاة لا تختص بموضع بخلاف الاعتكاف.

ثم يعقب الخطيب الشربيني على ذلك بقوله: وعلى القول بصحة اعتكافها في بيتها كما قال الحنفية، وكما جاء عند الشافعي في المذهب القديم، يكون المسجد لها أفضل، كما قال الجمهور خروجاً من الخلاف.

٥. زمان الاعتكاف:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما زمان الاعتكاف - أي: مقداره وحدوده - فليس لأكثره عندهم حدٌ واجب - يعني: من أراد أن يعتكف العمر كله لا بأس، من أراد أن يعتكف شهراً كاملاً لا بأس - لكن كلهم - أي: جميع العلماء والفقهاء - يختار العشر الأواخر من رمضان فذلك محل اتفاق.

أما من حيث الجواز، فيجوز الدهر كله، إما مطلقاً عند من لا يرى الصوم من شروطه؛ لأنه من يرى اشتراط الصوم لا يجيز أن يصوم الدهر كله، وبالتالي لا

يجوز أن يعتكف الدهر كله ؛ لأن النبي ﷺ نهى عن صيام الدهر ، فإذا كان الصوم من شروط الاعتكاف ، ولا يجوز الاعتكاف إلا بصوم ، وصوم الدهر لا يجوز ، إذا اعتكاف الدهر كله لا يجوز ، إما مطلقاً عند من لا يرى الصوم من شروطه ، وإما ما عدا الأيام التي لا يجوز صومها عند من يرى الصوم من شروطه. هذا عن الحد الأقصى للاعتكاف.

وأما أقل الاعتكاف -أقل مدة للاعتكاف- فإنهم -أي: الفقهاء- اختلفوا فيها ، كما اختلفوا في الوقت الذي يدخل فيه المعتكف اعتكافه ، وفي الوقت الذي يخرج فيه من الاعتكاف ، وبيان ذلك : أن أقل زمان الاعتكاف عند الشافعي ، وأبي حنيفة ، وأحمد ، وأكثر الفقهاء : أنه لا حد لأقله ، بمعنى : أنه يجوز للإنسان أن يعتكف ولو ساعة ، أو مدة صلاة الجماعة ؛ دخل لأداء الصلاة ينوي في هذا الوقت أنه سيعتكف هذه الفترة ؛ حتى ينال أجراً فوق أجر صلاة الجماعة ، فيكون الذي عليه جمهور العلماء : أنه لا حد لأقله.

وإن كان بعضهم يقول : إنه لا يكون في أقل من يوم وليلة ، أما الاعتكاف المندوب : فكذاك عن أبي حنيفة : يوم وليلة ، وأما عند أبي يوسف : فأكثر النهار ، وعند محمد : ساعة كما قال الجمهور.

واختلف القول عن مالك ، فقيل : أقل مدة للاعتكاف ثلاثة أيام ، وقيل : يوم وليلة ، وقال ابن القاسم عنه -أي: عن الإمام مالك- : أقله عشرة أيام ، وعند البغداديين من أصحابه كالإمام عبد الوهاب : أن العشرة استحباب ، وأن أقله يوم وليلة.

والسبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو -كما يقول ابن رشد رحمه الله- : معارضة القياس للأثر.

أما القياس ، فإنه من اعتقد أنه من شرطه - من شرط الاعتكاف - الصوم ، قال : لا يجوز اعتكاف ليلة ، فأين الصيام؟ وإذا لم يجز اعتكافه ليلة فلا أقل من يوم وليلة ، إذ انعقاد صوم النهار إنما يكون بالليل .

وأما الأثر المعارض ، فما خرجه البخاري ، ومسلم ، وأصحاب السنن : ((أن عمر < نذر أن يعتكف ليلة ، فأمره رسول الله ﷺ أن يفى بنذره)) ولا معنى للنظر مع الثابت من مذهب الأثر ، يعني : أن القوي والراجح جواز الاعتكاف ليلة ، أو بعض ليلة ، كما جاء في حديث عمر < حيث أمره النبي ﷺ بالوفاء بالنذر .

في هذا المجال يقول الخطيب الشربيني عن الركن الثاني : الأصح أنه يُشترط في الاعتكاف لبث قدر يسمى عكوفاً - لبث أي : مكث وإقامة - بحيث يكون زمنها فوق زمن الطمأنينة في الركوع ونحوه ، نحن نعلم أن الطمأنينة تتحقق بثلاث تسبيحات ، معنى ذلك : أن الاعتكاف يجوز بمثل هذا الوقت : ثلاث تسبيحات ، ولا يجب السكون بل يكفي التردد فيه ، وقوله : والأصح ، يرجع إلى جملتين : إحداهما : أصل اللبث ، والثانية : قدره ، ومقابل الأصح في الأول قوله : وقيل : يكفي مروراً بلا لبث ، يعني : من يمر بالمسجد يدخل من باب ويخرج من الباب الآخر ، وينوي الاعتكاف أثناء المرور يتحقق له أجر الاعتكاف ، كالوقوف بعرفة ، ومقابله في الثانية قوله : وقيل : يشترط مكث نحو يوم - أي : قريب منه - كما قال أبو يوسف ؛ لأن ما دون ذلك معتاد في الحاجة التي تعين في المسجد ، أو في طريقه لقضاء الحاجة فلا يصلح للقربة .

وعلى الأصح ، والراجح : أنه يصح أقل القليل ، فمن نذر اعتكاف ساعة وجب عليه الوفاء بذلك ، ولو نذر اعتكافاً مطلقاً كفاه لحظة ، لكن المتسحب يومٌ ، ويسن كلما دخل المسجد لصلاة أو مجلس علم أن ينوي الاعتكاف .

أيضاً أشار ابن قدامة - رحمه الله - إلى مثل ذلك بقوله: إذا قلنا: إن الصوم شرطٌ لم يصح اعتكاف ليلة مفردة، ولا بعض يوم، ولا ليلة وبعض يوم؛ لأن الصوم المشترط لا يصح في أقل من يوم، ويحتمل أن يصح في بعض اليوم إذا صام اليوم كله؛ لأن الصوم المشروط وُجد في زمن الاعتكاف، ولا يعتبر وجود المشروط في زمن الشرط كله.

إذاً نحن أمام قولين: قول الجمهور: أنه لا حد لأكثره ولا حد لأقل الاعتكاف. والقول الآخر: من يحدده بساعة، أو بيوم، أو بيوم وليلة، أو بثلاثة أيام، أو بعشرة أيام، ويستحب - كما قال الشافعية - نية الاعتكاف ولو لحظة، أو كلما دخل المسجد.

٦. وقت الدخول في الاعتكاف، والخروج منه:

بالنسبة لوقت الدخول في الاعتكاف والخروج منه، أشار إليه ابن رشد - رحمه الله - في قوله: إن الفقهاء اختلفوا في ذلك في الوقت الذي يدخل فيه المعتكف إلى اعتكافه، وإذا نذر أياماً معدودة، أو يوماً واحداً، متى يكون البدء؟ ومتى يكون الانتهاء؟ فإن مالكا، والشافعي، وأبا حنيفة اتفقوا على أنه من نذر اعتكاف شهر أنه يدخل المسجد قبل غروب الشمس، وأما من نذر أن يعتكف يوماً فإن الشافعي قال: "من أراد أن يعتكف يوماً واحداً دخل قبل طلوع الفجر، وخرج بعد غروب الشمس"، وأما مالك فقوله في اليوم والشهر واحدٌ بعينه، وقال زفر والليث: "يدخل قبل طلوع الفجر، واليوم والشهر عندهما سواء"، وفرق أبو ثور بين نذر الليالي والأيام؛ فقال: "إذا نذر أن يعتكف عشرة أيام دخل قبل طلوع الفجر، وإذا نذر عشر ليالٍ دخل قبل غروبه"، وقال الأوزاعي: "يدخل في اعتكافه بعد صلاة الصبح".

أما السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو؛ فيقول ابن رشد - رحمه الله -: إن السبب في اختلافهم: معارضة الأقيسة بعضها ببعض، أو بعضها بعضاً، ومعارضة الأثر لجميعها.

وبيان ذلك : أنه من رأى من الفقهاء أن أول الشهر ليلة ، واعتبر الليالي ، قال : يدخل قبل مغيب الشمس ، مثل هلال رمضان ، أو هلال عيد الفطر وشوال ، فإنه يثبت قبل الغروب ، فيكون أول الشهر ، واعتباره بالليالي ، وأصحاب هذا القول يقولون : يدخل قبل مغيب الشمس . ومن لم يعتبر الليالي قال : يدخل قبل الفجر ، كما قال الشافعي : " من أراد أن يعتكف يوماً واحداً دخل قبل طلوع الفجر " .

ومن رأى أن اسم اليوم يقع على الليل والنهار معاً أوجب إن نذر يوماً أن يدخل قبل غروب الشمس ليشمل الليلة من أولها ، واليوم بعدها . ومن رأى أن اليوم إنما ينطلق على النهار فحسب أوجب الدخول قبل طلوع الفجر . ومن رأى أن اسم اليوم خاصٌ بالنهار واسم الليل خاص بالليل فرق بين أن ينذر أياماً أو ينذر ليالي .

يقول ابن رشد - في التعليق على هذه الأقوال وهذه الأفهام - : والحق أن اسم اليوم في كلام العرب قد يقال على النهار مفرداً ، وقد يقال على الليل والنهار معاً ، لكن يُشبهه - يعني : يرجح - أن يكون دلالة الأولى أو دلالة الأولى إنما هي على النهار ، أم دلالة على الليل فبطريق اللزوم حيث لا نهار بلا ليل ، تلك هي الأقيسة .

وأما الأثر المخالف لهذه الأقيسة كلها : فهو ما خرجه البخاري وغيره من أهل الصحيح - كمسلم وأصحاب السنن - عن عائشة > قالت : ((كان رسول الله ﷺ يعتكف في رمضان ، وإذا صلى الغداة - أي : الصبح - دخل مكانه الذي كان يعتكف فيه)) .

وأما وقت الخروج : فإن مالكا رأى أن يخرج المعتكف العشر الأواخر من رمضان من المسجد إلى صلاة العيد على جهة الاستحباب ، وإنه إن خرج بعد غروب

الشمس أجزأه ؛ لأن رمضان قد انتهى ، والعشر الأواخر قد انتهت. وقال الشافعي وأبو حنيفة: "بل يخرج بعد غروب الشمس". وقال سحنون وابن الماجشون: "إن رجع إلى بيته قبل صلاة العيد فسد اعتكافه".

هذا التفصيل في البدء وفي الخروج من الاعتكاف وجدنا نظيراً له عند كل من الخطيب الشرييني ، وابن قدامة -رحمهما الله تعالى- حيث يقول الخطيب الشرييني: ولا يضره الفطر ، بل يصح اعتكاف الليل وحده ، واعتكاف العيد ، والتشريق ؛ لخبر أنس: ((ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه)) رواه الحاكم ، وقال: صحيح على شرط مسلم ، وهذا ما نص عليه الشافعي في الجديد.

ولو نذر اعتكاف يوم هو فيه صائمٌ لزمه الاعتكاف يوم صومه ؛ لأنه به أفضل ، فإذا التزمه بالنذر لزمه كالتتابع ، وليس له أفراد أحدهما عن الآخر قطعاً سواء أكان الصوم عن رمضان أم غيره ؛ لأنه لم يلتزم بهذا النذر صوماً ، وإنما نذر الاعتكاف بصفة وقد وجدت.

أيضاً ابن قدامة -رحمه الله- يبين شيئاً من هذا القبيل ؛ حيث يقول في مسألة الخرقى: "ومن نذر أن يعتكف شهراً بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس ، وهذا قول: مالك ، والشافعي ، وحكى ابن أبي موسى عن أحمد رواية أخرى: أنه يدخل معتكفه قبل طلوع الفجر من أوله ، وهو قول: الليث وزفر ؛ لأن: ((النبي ﷺ كان إذا أراد أن يعتكف صلى الصبح ، ثم دخل معتكفه)) متفق عليه. ولأن الله تعالى قال: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ، ولأن الصوم شرط في الاعتكاف فلم يجوز ابتداءه قبل شرطه ، ثم قال: وإن أحب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان

تطوعاً ففيه روايتان ؛ إحداهما : يدخل قبل غروب الشمس من ليلة إحدى وعشرين ، لما روى أبو سعيد : ((أن رسول الله ﷺ كان يعتكف العشر الأوسط من رمضان ، حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين - وهي الليلة التي يخرج في صبيحتها من اعتكافه - قال : من كان اعتكف معي فليعتكف العشر الأواخر)) متفق عليه .

ومن اعتكف العشر الأواخر من رمضان استحب أن يبيت ليلة العيد في معتكفه ، وقد نص عليه أحمد ، وروى عن النخعي ، وأبي مجلز ، وأبي بكر بن عبد الرحمن ، والمطلب بن حنطب ، وأبي قلابة : أنهم كانوا يستحبون ذلك . وإذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالأهله ، أو ثلاثون يوماً ، وهل يلزمه التابع ؟ على وجهين ، بناء على الروايتين .

وإن نذر اعتكاف يوم لم يجز تفريقه ، ويلزمه أن يدخل معتكفه قبل طلوع الفجر ، ويخرج منه بعد غروب الشمس ، وقال مالك : يدخل معتكفه قبل غروب الشمس من ليلة ذلك اليوم ، كقولنا في الشهر ؛ لأن الليل يتبع النهار بدليل ما لو كان متتابعاً . وإن نذر اعتكافاً مطلقاً لزمه ما يسمى به معتكفاً ، ولو ساعة من ليل أو نهار ، إلا على قولنا بوجوب الصوم في الاعتكاف فيلزمه يوم كامل ، فأما اللحظة ، وما لا يسمى به معتكفاً فلا يجزئه على الروايتين جميعاً .

٧. شروط الاعتكاف :

يبين ابن رشد - رحمه الله - هذه الشروط في ثلاثة : النية ، والصيام ، وترك مباشرة النساء .

أما النية : فليس فيها اختلاف بين العلماء ، يقول : " لا أعلم فيها اختلافاً " . وأما الصيام : فمن الفقهاء من اشترطه للاعتكاف ، ومن الفقهاء من لم يشترطه . وأما

الصيام فإنهم اختلفوا فيه: فذهب مالك، وأبو حنيفة، وأحمد -أي: الجمهور- وجماعة: إلى أنه لا اعتكاف إلا بالصوم، هذا قول الجمهور، أن الاعتكاف مرتبط بالصوم، وأن الصوم شرط من شروط الاعتكاف.

وقال الشافعي: الاعتكاف جائز بغير صوم؛ لأنه يسن للمسلم أن ينوي الاعتكاف كلما دخل المسجد، والمسلم يدخل المسجد كل يوم خمس مرات في الصيام وفي غيره. ويقول مالك قال من الصحابة: ابن عمر، وابن عباس على خلاف عنه في ذلك، ويقول الشافعي قال: علي، وابن مسعود.

أما السبب في اختلاف الفقهاء في اشتراط الصوم للاعتكاف أو عدم اشتراطه: أن اعتكاف رسول الله ﷺ إنما وقع في رمضان حيث كان ﷺ صائماً، وكذلك الصحابة، وأنه اعتكف العشر الأوسط والعشر الأواخر، فتلك سنة النبي ﷺ.

فمن رأى أن الصوم المقترن باعتكافه هو شرط في الاعتكاف وإن لم يكن الصوم للاعتكاف نفسه، قال: لا بد من الصوم مع الاعتكاف. ومن رأى أنه إنما اتفق ذلك اتفاقاً لا على أن ذلك كان مقصوداً له ﷺ إنما كان الاعتكاف من أجل تحري ليلة القدر، وليس شرطاً فيه الصيام، قال أصحاب هذا القول: ليس الصوم من شرط الاعتكاف.

إذاً هذا سبب من أسباب الاختلاف، اقتران اعتكاف النبي ﷺ بالعشر الأواخر من رمضان، وبالصيام.

وهناك سبب آخر وهو: اقترانه مع الصوم في آية واحدة؛ حيث بين المولى -تبارك وتعالى- أحكام الصيام، وجاء في نهاية هذه الآيات بقوله: ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ﴾ وَأَنْتُمْ عَنْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ﴿ [البقرة: ١٨٧] فهذا الاقتران يدل على أن هناك علاقة بين الصوم والاعتكاف.

وقد احتج الشافعي بحديث عمر المتقدم، وهو: ((أن النبي ﷺ أمر عمر أن يعتكف ليلة بدون صيام)) والليل ليس بمحل للصيام، ولو كان ذلك خطأ لنهاى النبي ﷺ عمر عن ذلك، وهي حجة قوية للشافعي الذي لا يشترط الصيام.

واحتج المالكية بما روى عبد الرحمن بن إسحاق عن عروة عن عائشة أنها قالت: "السنة للمعتكف ألا يعود مريضاً، ولا يشهد جنازةً، ولا يمسه امرأة، ولا يباشرها، ولا يخرج إلا إلى ما لا بد له منه، ولا اعتكاف إلا بصوم، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع"، هذا أثر عن السيدة عائشة > وهي لا تقول ذلك إلا توقيفاً عن النبي ﷺ.

قال أبو عمر بن عبد البر: لم يقل أحدٌ - في حديث عائشة - هذا السنة، إلا عبد الرحمن بن إسحاق، ولا يصح هذا الكلام عندهم إلا من قول الزهري، وإن كان الأمر هكذا بطل أن يجري مجرى المسند.

اختلاف العلماء في اشتراط الصوم أو عدم اشتراطه، نجد أيضاً عند ابن قدامة الذي يقول في قول الخرقى: ويجوز بلا صوم إلا أن يقول في نذره: بصوم.

يلحق ابن قدامة - رحمه الله - على ذلك الكلام للخرقى بقوله: المشهور في المذهب - أي: الحنابلة - أن الاعتكاف يصح بغير صوم، كما قال الشافعي، وروى ذلك عن: علي، وابن مسعود، وسعيد بن المسيب، وعمر بن عبد العزيز، والحسن، وعطاء، وطاوس، والشافعي، وإسحاق، وعن أحمد رواية أخرى مثل المالكية والحنفية أن الصوم شرط في الاعتكاف، قال: "إذا اعتكف يجب عليه الصوم"، وروى ذلك عن ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وبه قال: الزهري، ومالك، أبو حنيفة، والليث، والثوري، والحسن بن حي، لما روى عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا اعتكاف إلا بصوم)) رواه الدارقطني،

وعن ابن عمر: أن عمر جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية، فسأل النبي ﷺ فقال: ((اعتكف، وصم)) أي: ليخالف ما كان في الجاهلية. رواه أبو داود، ولأنه لبث في مكان مخصوص فلم يكن بمجرد قربة كالوقوف -أي: أنه لا يكتمل- ولا يكون قربة إلا بالصيام، أما مجرد الاعتكاف فإنه كمن نذر الوقوف ولا معنى له، هكذا يقول الحنابلة.

وأيضاً يقول الخطيب الشربيني -رحمه الله-: ثم شرع في الركن الثالث معبراً عنه بالشرط؛ فقال: ويُشترط نية الاعتكاف، أي: لا بد منها في ابتدائه كما في الصلاة وغيرها من العبادات؛ لأنه عبادة، سواء المنذور وغيره، تعين زمانه أو لا، ولكن ينوي حتماً في الاعتكاف المنذور الفرضية، لتمييزه عن اعتكاف التطوع، ولا يتعين سبب وجوبه، وهو النذر بخلاف الصلاة والصوم؛ لأن وجوب الاعتكاف لا يكون إلا بالنذر، بخلاف الصلاة والصوم فإن فيهما وجوباً من غير نذر، ولو نوى كونه عن نذره أجزاءه عن ذكر الفرض، وإذا أطلق نية الاعتكاف ولم يعين مدة كفته هذه النية وإن طال مكثه لشمول النية المطلقة لذلك.

٨. المباشرة في الاعتكاف وإبطاله:

بعد أن تعرفنا على النية، وعلى اشتراط الصيام أو عدم اشتراطه، نأتي إلى الشرط الثالث: وهو المباشرة أو عدم المباشرة، فإنهم أجمعوا على أن المعتكف إذا جامع عامداً بطل اعتكافه.

إذاً كان ينبغي على ابن رشد أن يقول: وأما الشرط الثالث فهو عدم المباشرة، لكنه قال: الشرط الثالث المباشرة، ثم قال: أجمعوا على أن المعتكف إذا جامع عامداً بطل اعتكافه، إلا ما روي عن ابن لبابة: في غير المسجد، كما أشرنا من

قبل إلى اختلافهم في موضع الاعتكاف، هل لا بد أن يكون في المسجد أو يجوز أن يكون في غيره؟ وجدنا إجماعاً على اشتراط المسجد إلا ابن لبابة، ولذلك خالفها هنا، وقال أيضاً: "إذا اعتكف في غير المسجد لم يبطل اعتكافه".

واختلفوا فيه إذا جامع ناسياً؛ فقال الشافعي: لا يفسد لقوله ﷺ: ((رفع عن أمي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه)). واختلفوا أيضاً في فساد الاعتكاف بما دون الجماع من القبلة واللمس؛ فرأى مالك: "أن جميع ذلك -أي: الجماع ومقدماته- يفسد الاعتكاف"، وقال أبو حنيفة: "ليس في المباشرة فساد إلا أن ينزل"، والمقصود بالمباشرة هنا: اللمس والقبلة وليست الجماع، وعليه أحمد. أما الشافعي فله قولان:

أحدهما: مثل قول مالك أن جميع الجماع والمقدمات يفسد الاعتكاف.

الثاني: مثل قول أبي حنيفة أن المباشرة لا تفسد إلا بالإنزال.

أما سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو؟ هل الاسم المتردد بين الحقيقة والمجاز له عموم أم لا؟

يقول: إن هذا التردد بين الحقيقة والمجاز أحد أنواع الاسم المشترك، فمن ذهب إلى أن له عموماً قال: إن المباشرة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ ينطلق على الجماع وعلى ما دونه. ومن لم ير عموماً -وهو الأشهر الأكثر- قال: يدل -أي: كلمة المباشرة أو الاسم- إما على الجماع، وإما على ما دون الجماع، فإذا قلنا: إنه يدل على الجماع بإجماع بطل أن يدل على غير الجماع؛ لأن الاسم الواحد لا يدل على الحقيقة والمجاز معاً، ومن أجرى الإنزال -أي: إنزال المني- بمنزلة الوقاع -أي: الجماع- فلأنه في معناه، ومن خالف فلأنه لا ينطلق عليه الاسم حقيقة.

أيضاً اختلف الفقهاء فيما يجب على المجمع؛ فقال الجمهور من الفقهاء: لا شيء عليه، وقال قومٌ: عليه كفارة، وبعضهم قال: كفارة المجمع في رمضان وبه قال الحسن، وقال قوم: يتصدق بدينارين، وبه قال مجاهد، وقال قوم: يعتق رقبة فإن لم يجد أهدي بدنة - أي: ناقة - فإن لم يجد تصدق بعشرين صاعاً من تمر.

يعلى ابن رشد - رحمه الله - لذلك كله بقوله: أصل الخلاف: هل يجوز القياس في الكفارة أم لا يجوز؟ والأظهر: أنه لا يجوز، أي: أن الكفارة نص فيما وردت فيه، ولا يقاس عليها غيرها.

٩. حكم التابع، والخروج، والاشتراط:

ثم نقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى قضية أخرى، وهي قضية التابع في الاعتكاف، هل هو من شروطه أو ليس من شروطه؟

اختلف الفقهاء في مطلق النذر بالاعتكاف هل من شرطه التابع أم لا؟ فقال مالك وأبو حنيفة وأحمد في إحدى روايته: "ذلك من شرطه"، وقال الشافعي: "ليس من شرطه" أي: ليس التابع شرطاً في ذلك. والسبب في اختلافهم: قياسه على نذر الصوم المطلق، أي: قياس الاعتكاف أو نذر الاعتكاف على نذر الصوم المطلق.

وأما موانع الاعتكاف فقد اتفق الفقهاء على أنها ما عدا الأفعال التي هي أعمال المعتكف، وأنه لا يجوز للمعتكف الخروج من المسجد إلا لحاجة الإنسان، أو ما هو في معناها، مما تدعو إليه الضرورة، لما ثبت عند الشيخين من حديث عائشة > أنها قالت: ((كان رسول الله ﷺ إذا اعتكف يُدني إلي رأسه وهو في المسجد فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان)).

واختلفوا أيضاً إذا خرج لغير حاجة ، متى ينقطع اعتكافه؟ فقال الشافعي :
"ينتقض اعتكافه عند أول خروجه" ، وينتقض مثل ينقطع ، وبعضهم رخص في
الساعة ، أي : الخروج لبعض الوقت لقضاء الحاجة ، وبعضهم رخص في اليوم .

واختلفوا أيضاً في هذا الخروج ، هل له أن يدخل بيتاً غير بيت مسجده - يعني :
بناءً -؟ رخص في ذلك بعضهم وهم الأكثر : مالك ، والشافعي ، وأبو حنيفة ،
ورأى بعضهم : أن ذلك يبطل اعتكافه . أيضاً أجاز مالك للمعتكف : أن يبيع ،
وأن يشتري ، وأن يلي عقد النكاح ، وخالفه غيره في ذلك .

أيضاً عن سبب اختلافهم على هذا النحو : أن هذه الأمور كلها مسكوتٌ عنها ،
وليس في ذلك حدٌ منصوصٌ عليه إلا الاجتهاد ، وتشبيه ما لم يتفقوا عليه بما
اتفقوا عليه .

واختلفوا أيضاً هل للمعتكف أن يشترط فعل شيء مما يمنعه الاعتكاف ، فينفعه
هذا الشرط في الإباحة - أي : في إباحة المنوع - أم ليس ينفعه؟ مثال ذلك : أن
يشترط شهود جنازة ، أو غيرها كعيادة المريض ، أكثر الفقهاء على أن شرطه لا
ينفعه ، وأنه إن فعل ذلك بطل اعتكافه ، وهذا قول : أبي حنيفة ، ومالك . وقال
الشافعي : "ينفعه شرطه" .

والسبب في اختلافهم في الشرط ونفعه أو عدم نفعه تشبيههم الاعتكاف بالحج في
أن كليهما عبادة مانعة لكثير من المباحات ، والاشتراط في الحج إنما صار إليه من
رآه لحديث ضباعة : أن رسول الله ﷺ قال لها : ((أهلي بالحج ، واشترطي أن
تحلي حيث حبستني)) رواه الجماعة . لكن هذا الأصل - أي : الاشتراط - مختلف
فيه في الحج ، فالقياس عليه ضعيف عند الخصم المخالف له . واختلفوا كذلك إذا
اشترط التابع في النذر ، أو كان التابع لازماً ، فمطلق النذر عند من يرى ذلك .

ما هي الأشياء التي إذا قطعت الاعتكاف أوجبت الاستئناف، أو البناء مثل المرض؟ فإن منهم من قال: إذا قطع المرض الاعتكاف بنى المعتكف لأنه معذورٌ في ذلك، وهو قول: مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وهو الصحيح، ومنهم من قال: يستأنف الاعتكاف، وهو قول: الثوري، ولا خلاف فيما يظن ابن رشد - رحمه الله - فيما أحسب عندهم أن الحائض تبني لأنها معذورة.

نظر أيضاً فيما قاله كلٌّ من الخطيب الشربيني، وكذلك ابن قدامة في هذا المقام.

الخطيب الشربيني: نص على التابع إذا كان ذلك منذوراً، ولو نوى مدة - أي: اعتكافها - كيوم أو شهر تطوعاً، أو كان قد نذر أياماً غير معينة، ولم يشترط فيها التابع، ثم دخل المسجد بقصد وفاء نذره فخرج منه - أي: من المسجد - فيها - أي: في هذه المدة - وعاد إليه، فإن خرج منه لغير قضاء الحاجة من البول أو الغائط لزمه الاستئناف للنية لصحة الاعتكاف إن أراد بعد العود وإن لم يطل الزمن لقطعه الأول بالخروج لغير قضاء الحاجة، وأما العود فلا يلزمه في النفل لجواز الخروج منه، أو خرج لها - أي: للحاجة - فلا يلزمه استئناف النية.

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيشير إلى هذا الموضوع - موضوع النذر، والتتابع ونحو ذلك - بقوله: وإذا نذر اعتكاف شهرٍ لزمه شهر بالأهلة، أو ثلاثون يوماً، وهل يلزمه التابع؟ على وجهين بناء على الروايتين في نذر الصوم:

الرواية الأولى: لا يلزمه، وهو مذهب: الشافعي لأنه معنيٌ يصح فيه التفريق فلا يجب فيه التابع بمطلق النذر كالصيام.

الرواية الثانية: يلزمه التابع، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، وقال القاضي: يلزمه التابع قولاً واحداً؛ لأنه معنيٌ يحصل في الليل والنهار، فإذا أطلقه اقتضى التابع كما لو حلف: لا يكلم زيداً شهراً، وكمدة الإيلاء، والعنة، والعدة،

وبهذا فارق الصيام، فإن أتى بشهر بين هلالين أجزاء ذلك، وإن كان ناقصاً، وإن اعتكف ثلاثين يوماً من شهرين جاز، وتدخل فيه الليالي إلى غير ذلك من التفاصيل التي لا يتسع الوقت لبيانها.

وإن قال: لله علي أن أعتكف ثلاثين يوماً، فعلى قول القاضي: يلزمه التتابع، وقال أبو الخطاب: لا يلزمه؛ لأن اللفظ يقتضى ما تناوله، والأيام المطلقة توجد بدون التتابع فلا يلزمه.

نتابع أيضاً الكلام في الأجزاء الأخيرة من أحكام الاعتكاف؛ حيث يشير ابن رشد - رحمه الله - إلى أكثر من قضية في هذا المقام، يقول: اختلفوا هل يخرج من المسجد أم ليس يخرج - أي: في الاعتكاف إذا كان نذراً؟ وكذلك اختلفوا في جنون المعتكف، إذا جن المعتكف أو أغمي عليه، هل يبني على الاعتكاف الماضي قبل الجنون أو ليس يبني، بل يستقبل - أي: يبدأ الاعتكاف من جديد؟ هذه قضية. وقضية أخرى: اعتكاف المتطوع إذا قطع لغير عذر، الجمهور على وجوب القضاء، وقال غيرهم: لا قضاء إلا في النذر، وكذلك ارتكاب كبيرة هل يقطع الاعتكاف أو لا يقطعه؟

إذا نحن أمام عدة مسائل؛ أولها: جنون المعتكف أو الإغماء هل يقطع الاعتكاف أو لا يقطعه؟ اختلف الفقهاء في ذلك فمنهم من قال: لا يقطعه، ويبني على ما مضى، ومنهم من قال: يقطعه، وعليه أن يستقبل الاعتكاف من جديد بعد العقل أو الإفاقة. والسبب في اختلافهم - كما يقول ابن رشد - أنه ليس في هذه الأشياء شيءٌ محدود من قبل السمع، أي: لم يرد عن النبي ﷺ شيءٌ في ذلك، فيقع النزاع في هذه الأمور من قبل تشبيههم ما اتفقوا عليه بما اختلفوا فيه، أعني: بما اتفقوا عليه في هذه العبادة، أو في العبادات التي من شرطها التتابع، مثل: صوم النهار وغيره.

إذاً هذه جزئية، والذي نرجحه ونميل إليه أن وقوع الجنون أو الإغماء لا يقطع الاعتكاف، ولا يقطع التتابع، فإذا أفاق استمر على ما مضى، وبنى عليه، لقوله ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاث: عن الصغير حتى يكبر، أو يبلغ، وعن المجنون حتى يعقل، وعن النائم حتى يستيقظ)) والمغمى عليه أولى من النائم، أما المجنون فمنصوص على العفو عنه حتى يعقل.

١٠. قضاء الاعتكاف:

الجزئية الثانية: جمهور العلماء على أن اعتكاف المتطوع إذا قطع لغير عذر أنه يجب فيه القضاء؛ لما ثبت عند الشيخين: ((أن رسول الله ﷺ أراد أن يعتكف العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف فاعتكف عشراً من شوال)) فهذا قضاء، وأما الواجب بالندب فلا خلاف في قضاؤه عند جميع العلماء، لأن النذر واجب، فكما يجب أداءً إذا لم يقم به وجب قضاءً.

أما التطوع: فقول الجمهور فيه ضعيف، والأولى أن نقول: إنه يستحب، ولا نقول: يجب القضاء؛ لأنه اعتكاف تطوع، والمتطوع أمير نفسه في الصيام، أو في الاعتكاف، أو غيرهما من العبادات، فالمستحب أن يقضي، ولا نقول - كما قال الجمهور -: يقضي، وقد خالف الشافعي في ذلك ورأيه وجيه: أن المعتكف إذا قطع اعتكافه الذي تطوع به فلا قضاء عليه.

مسألة أخرى: جمهور العلماء على أن من أتى كبيرة انقطع اعتكافه، وبعض العلماء يقول: إن هذا قول مالك فقط، وهناك من يقول بعدم قطع الاعتكاف بارتكاب الكبيرة. والذي نرجحه أو نميل إليه هو قول الجمهور: أن الكبيرة تقطع الاعتكاف لأنها تعارضه، وتنقض الهدف منه، فالهدف من الاعتكاف إنما هو التقرب إلى الله، فكيف بمن يتقرب إلى الله يرتكب كبيرة من الكبائر!!؟

نظر في هذه المسائل إلى ما قاله كلُّ من ابن قدامة، وابن رشد -عليهما رحمة الله تعالى.

يقول ابن قدامة -رحمه الله- : الخروج المباح في الاعتكاف الواجب -أي: المنذور- ينقسم أربعة أقسام:

أحدها: ما لا يوجب قضاء ولا كفارة، وهو الخروج لحاجة الإنسان، وشبهه مما لا بد منه، فهذا خروج لا يوجب قضاء ولا كفارة.

الثاني: ما يوجب قضاء بلا كفارة وهو الخروج للحيض؛ لأن الحائض لا تبقى في المسجد، يحرم عليها المكث في المسجد، فإذا حاضت خرجت، ولكن عليها القضاء مثل قضاء الصوم، ولا كفارة عليها؛ لأنها معذورة.

الثالث: ما يوجب قضاء وكفارة وهو الخروج لفتنة، أي: لإثارة فتنة ووقعة بين الناس، فهذا يوجب القضاء والكفارة.

الرابع: ما يوجب قضاء وفي الكفارة وجهان، وهو الخروج الواجب كالخروج في النفي، أو العدة، ففي قول القاضي: لا كفارة عليه؛ لأنه واجب لحق الله تعالى أشبه الخروج للحيض، وظاهر كلام الخراقي وجوبها؛ لأنه خروج غير معتاد.

أيضاً: هناك تعليق آخر لابن قدامة -رحمه الله- في مسألة فساد الاعتكاف التي سبقت الإشارة إليها؛ حيث يقول: وكل موضع فسد اعتكافه، فإن كان تطوعاً فلا قضاء عليه -وهذا الذي رجحناه في مسألة القضاء- لأن التطوع لا يلزم الشروع فيه في غير الحج والعمرة، وإن كان نذراً نظرنا فإن كان نذراً أياماً متتابعة فسد ما مضى من اعتكافه واستأنف؛ لأن التسابع وصف في الاعتكاف، وقد أمكنه الوفاء به فلزمه، وإن كان نذراً أياماً معينة كالعشر الأواخر من شهر رمضان ففيه وجهان:

أحدهما: يبطل ما مضى ويستأنفه ؛ لأنه نذر اعتكافاً متتابعاً فبطل بالخروج منه كما لو قيده بالتتابع بلفظه.

والثاني: لا يبطل ؛ لأن ما مضى منه قد أدى العبادة فيه أداءً صحيحاً ، فلم يبطل بتركها في غيره ، كما لو أفطر في أثناء شهر رمضان. والتتابع هنا حصل ضرورة التعيين ، والتعيين مصرح به.

ثم يقول عن ارتكاب الكبائر : وإن ارتد فسد اعتكافه ، لقوله تعالى : ﴿ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحِبَّبَنَّ عَمَلَكَ ﴾ [الزمر: ٦٥] ولأنه خرج بالردة عن كونه من أهل الاعتكاف ، كذلك وإن شرب ما أسكره فسد اعتكافه ، لخروجه عن كونه من أهل المسجد.

إذاً من أتى كبيرة انقطع اعتكافه كما قال جمهور العلماء ، وكما نص على ذلك ابن رشد - رحمه الله.

أما الخطيب الشربيني فيشير إلى ذلك أيضاً بقوله : وشرط المعتكف الإسلام ، والعقل ، والنقاء عن الحيض ، والنفاس ، والجنابة ، فلا يصح اعتكاف كافر ، أو مجنون ، ومبرسم ، وسكران ، ومغمى عليه ، ومن لا تميز له لعدم صحة نيتهم. ولتفصيل ذلك يرجع إلى هذه المراجع.

كتاب الحج

معنى الحج، وشروطه، املواقيت الزمانية واملكانية، ومحظورات الإحرام، وأنواع النسك

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى الحج وحكمه، وشروطه، وملتى يجب، وحج ٤٦٧
املرأة، وحكم العمرة
- العنصر الثاني : الإحرام وأنوعه - واملواقيت الزمانية واملكانية ٥٠٠
- العنصر الثالث : محظورات الإحرام، أنوع النسك، التمتع وشروطه ٥٢٧

معنى الحج، وحكمه، وشروطه، ومتى يجب، وحج المرأة، وحكم العمرة

الحديث عن أحكام الحج ينتظم - كما يقول ابن رشد - في ثلاثة أجناس :

الجنس الأول: ما يسمى بالمقدمات، أو ما يمكن أن يعتبر مقدمات.

الجنس الثاني: ما يمكن أن يعتبر - أو هو بالفعل - الأركان.

الجنس الثالث: المناسك، أو الأفعال.

وهكذا ينوع ابن رشد في تقسيماته، فمرة يقسم الكتاب إلى جمل، كما فعل في الصلاة والزكاة، ومرة يقسم الكتاب أقساماً وفصولاً وأبواباً، كما فعل في الصيام، وأحياناً يقسم الفصل إلى مسائل، وها هو يقسم أحكام الحج أجناساً، وكل التقسيمات سواء كانت أجناساً، أو جملاً، أو أبواباً، أو فصولاً، إنما هي ألفاظ تصلح في كل ركن من أركان الإسلام، لأنها عبارة عن جمع للأحكام المتشابهة في إطار واحد يسمى جملة، أو يسمى جنساً، أو قسمًا، أو كتابًا، وهكذا.

١. معنى الحج:

يحسن بنا في بداية هذا الموضوع أن نتعرف على معنى الحج لغة وشرعاً:

أما الحج لغة: فهو القصد، فحينما نقول: حججت بيت الله، يعني: قصدت بيت الله، أو حججت المكان الفلاني، أي: قصدت إليه. وقال الخليل: الحج كثرة القصد إلى من تعظمه؛ فأى إنسان أو أي مكان تعظمه وتقصدته وتسافر إليه وتشد الرحال إليه، فإن ذلك يسمى حجاً، والمعنى قصداً.

أما في الشرع: فهو اسم لأفعال مخصوصة، أو بعبارة أخرى: هو قصد بيت الله الحرام للزيارة وأداء المناسك في مكة وما حولها بكيفية أو شروط مخصوصة، سنتعرف عليها فيما بعد.

وكلمة الحج تصلح بالفتح وبالكسر، ففيها لغتان، الحَجّ والحَجّ، وكلاهما صحيح، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بالكسر.

٢. حكم الحج:

الحج - كما نعلم - هو أحد أركان الإسلام الخمسة، التي بني عليها، كما جاء في حديث الرسول ﷺ: ((بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً)) وفي رواية: ((وحج البيت، وصوم رمضان)).

وهو فريضة من فرائض الله تعالى على المستطيع، والدليل على وجوبه الكتاب، والسنة النبوية، والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ففي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ﴾ التي تفيد الملك والوجوب، على من؟ ﴿عَلَى النَّاسِ﴾ فالناس مدينون لله بهذا الأمر، ما هو الأمر؟ ﴿حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وليس ذلك واجباً إلا على من استطاع إليه سبيلاً، فمن كان مستطيعاً وأنكر فريضة الحج أو وجوبها، فإنه يكون في عداد الكافرين؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ يعني: أنكر هذه الأحقية لله - تبارك وتعالى - على الناس: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ فالله عَزَّوَجَلَّ لن تنفعه طاعة من

أطاعه، ولا تضره معصية من عصاه، وإنما كما قال في الحديث القدسي: ((إنما هي أعمالكم أحصيتها لكم، ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك، فلا يلومن إلا نفسه)).

هذا الدليل من القرآن الكريم، وهناك دليل آخر، وهو قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196] فأتموا فعل أمر، والأمر يدل على الوجوب.

وأما السنة: فقول الرسول ﷺ: ((بني الإسلام على خمس)) وذكر فيها الحج، وروى مسلم بإسناده عن أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: ((يا أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا)) فهذا لفظ صريح: ((قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت، حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت: نعم لوجبت، ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه)) وهناك أخبار كثيرة سوى هذين الحديثين.

وأما الإجماع: فقد أجمعت الأمة على وجوب الحج على المستطيع في العمر مرة واحدة.

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - يتفق مع ابن قدامة في بعض هذه الأمور، وبخاصة في التعريف اللغوي، أما التعريف الشرعي، فإنه يقول: "قصد الكعبة للنسك" أي مناسك الحج، كما قاله في (المجموع) وقال في (الكفاية): الحج هو قصد الأفعال الآتية، أي: الإحرام، والطواف، والوقوف بعرفة، والسعي بين الصفا والمروة، إلى غير ذلك؛ وهو أفضل العبادات، هذا الكلام لم يذكره ابن قدامة، ولا ابن رشد، الحج أفضل العبادات لاشتماله على المال والبدن، بمعنى:

أن الإنسان ينفق مالاً كثيراً في السفر، والانتقال، والإقامة، والطعام والشراب، والخدمة، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالحج، ومنها الهدى، وكذلك يقوم بدنياً بالطواف والسعي والوقوف بعرفة، والتنقل بين الأماكن والمناسك؛ لذا كان فضله كبيراً لاشتماله على نفقة المال، وصحة البدن.

وقال الحلبي: الحج يجمع معاني العبادات كلها، فمن حج فكأنما صام وصلّى، واعتكف، وزكى، ورابط في سبيل الله وغزا، كيف هذا؟ فكأنما صلى لأنه يذهب إلى الكعبة التي نستقبلها في كل صلاة، وصام لأنه يمسك عن محظورات الإحرام - كما سنعرف فيما بعد -، واعتكف لأنه يلازم مناسك معينة في أوقات معينة لا يستطيع أن يخرج عنها أو يقدم فيها أو يؤخر منها، وزكى لأنه ينفق ماله في سبيل القيام بأداء هذه المناسك، وبخاصة الهدى إذا كان متمتعاً أو قارناً، ثم بعد ذلك: ورابط في سبيل الله وغزا؛ لأن الفترة كلها التي يقيمها الإنسان الحاج في أداء مناسك الحج كلها ذكر لله، وأداء للمناسك، وابتغاء لمرضاة الله، وتلبية، فكأنه مرابط في سبيل الله يغزو ويجاهد، ولأننا دعينا إليه، ونحن في أصلاب الآباء، أي: أن أمر الله - تبارك وتعالى - لإبراهيم: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ [الحج: ٢٧] وحين قال إبراهيم: يا ربي ما عساه أن يبلغ صوتي؟ قال: يا إبراهيم عليك الأذان وعلينا البلاغ، فسمع أذان إبراهيم كل من كتب الله تعالى له الحج، ولبى هذا الأذان، وهذا النداء حتى ونحن في الأصلاب والأرحام، كما فعل الله تعالى مع بني آدم، حين أخذنا من صلب أينا آدم وأشهدنا على أنفسنا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: ١٧٢].

إذن نحن دعينا إليه ونحن في أصلاب الآباء، كالإيمان الذي هو أفضل العبادات، وقد ترجح أن الصلاة أفضل منه، على كل حال نحن لا نفاضل بين الصلاة

والحج بقدر ما نبين فضل الحج ، وهو أيضاً من الشرائع القديمة ، روي أن آدم ﷺ لما حج قال له جبريل : " إن الملائكة كانوا يطوفون قبلك بهذا البيت بسبعة آلاف سنة" وقال صاحب التعجيز : إن أول من حج آدم ﷺ وإنه حج أربعين سنة من الهند ماشياً ، وقيل : ما من نبي إلا حجه ، أي : قصد البيت الحرام للحج ، وقال أبو إسحاق : لم يبعث الله نبياً بعد إبراهيم إلا وقد حج البيت .

وادعى بعض من أَلَّف في المناسك : أن الصحيح أنه لم يجب إلا على هذه الأمة ، وهذا ادعاء غير صحيح ، لأننا نعلم أنه من أيام سيدنا إبراهيم على الأقل ، كما حكى القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا فَاقْبَلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (١٢٧) رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذُرِّيَّتَنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿البقرة: ١٢٧ - ١٢٨﴾ فهو فريضة من قبل هذه الأمة ، ومن قبل سيدنا محمد ، ﷺ .

٣. شروط الحج :

نأتي إلى ابن رشد - رحمه الله - لننظر كيف نظم لنا كتاب الحج ، وكيف سنسير فيه على هذا النظام .

يقول ابن رشد - رحمه الله - : " النظر في هذا الكتاب في ثلاثة أجناس " الكتاب أي : كتاب الحج ، في ثلاثة أجناس ، يعني قسم أحكام الحج إلى ثلاثة أجناس ، أي فصول :

الجنس الأول : يشتمل على الأشياء التي تجري من هذه العبادة مجرى المقدمات التي تجب معرفتها لعمل هذه العبادة .

إذن هو سمي هذه الأمور التي تجب معرفتها لأداء هذه العبادة سماها: مقدمات، أو تجري مجرى المقدمات.

الجنس الثاني: في الأشياء التي تجري منها مجرى الأركان، وهي الأمور المعمولة أنفسها، والأشياء المتروكة، أي: الإحرام والطواف ونحو ذلك، وما نتركه من المحظورات، وهكذا.

الجنس الثالث: في الأشياء التي تجري منها مجرى الأمور اللاحقة، وهي أحكام الأفعال، وذلك أن كل عبادة توجد مشتملة على هذه الثلاثة الأجناس، أي مقدمات، وأركان، وأفعال.

بعد هذه المقدمة نأتي إلى الجنس الأول، وهو معرفة الوجوب، وشروطه:

المقصود بالوجوب: وجوب هذه الفريضة، ولكن هناك شروطاً للوجوب، وشروطاً للصحة؛ لذلك قال ابن رشد: إن هذا الجنس يشتمل على شيئين:

الأول: على معرفة الوجوب وشروطه.

الثاني: على من يجب هذا الحج، ومتى يجب؟

إذن: نحن أمام ثلاثة أو أربعة أمور: معرفة هذه الفريضة، الشروط الخاصة بهذا الوجوب، على من يجب الحج؟ متى يجب الحج؟

ذكر في الدليل على وجوبه الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وقال: لا خلاف في هذا الوجوب بين العلماء، ولكن له شروط، وهذه الشروط قسمان: شروط صحة، وشروط وجوب.

وبعد أن بين ابن رشد هذا التقسيم بدأ في بيان كل نوع من هذين النوعين: شروط الصحة، وشروط الوجوب.

ما المقصود بشروط الصحة؟ يعني: لا يصح الحج إلا بتوفر هذه الشروط، وشروط الوجوب يعني: لا يجب الحج إلا على من تتوفر فيه هذه الشروط.

إذن: شروط الوجوب لوجوب الفريضة، وشروط الصحة لأداء الفريضة بعد وجوبها.

بدأ ابن رشد ببيان شروط الصحة بقوله: لا خلاف بين العلماء أن من شروط الحج، أو من شروط صحته الإسلام، إذ لا يصح حج من ليس بمسلم، واختلفوا في صحة وقوعه من الصبي.

إذن شرط الإسلام لا خلاف عليه، هل البلوغ شرط للصحة؟ اختلف العلماء في ذلك، فذهب مالك، والشافعي، وأحمد -أي: جمهور العلماء والفقهاء- إلى جواز الحج من الصبي، فإن كان مميزاً يعقل الأفعال والأموال فإنه يُحرم عن نفسه بإذن وليه، أما إن كان الصبي غير مميز، فإن وليه يُحرم عنه، وبالتالي نحن أمام صبيين: مميز، وغير مميز، أما المميز فهو من بلغ ست سنوات أو سبع سنوات، الذي يعرف التحرز من النجاسات، وكيفية أداء المناسك، ويعقل معنى الطواف، والسعي بين الصفا والمروة، ونحو ذلك؛ لأنه مميز، أما غير المميز كالرضيع، أو من دون سن التمييز ابن ثلاث أو ابن أربع، أو عنده تخلف ذهني، حتى ولو كان كبيراً، لكنه قدراته العقلية أقل.

إذن الفقهاء اختلفوا في صحة وقوع الحج من الصبي، ذهب مالك، والشافعي، وأحمد إلى جوازه، ومنع منه أبو حنيفة.

ولعلكم تذكرون ما سبق أن قلناه أيضاً في الزكاة في مال الصبي، هل تجب الزكاة في المال لأنها حق للفقراء والمساكين، أو لا تجب في مال الصبي لأنه غير مكلف بالعبادة، والزكاة عبادة؟ مثل هذه الكلام يمكن أن يقال أيضاً هاهنا.

وسبب الخلاف بين الجمهور وأبي حنيفة معارضة الأثر في ذلك للأصول، كيف هذا؟ أين الأثر؟ وأين المعارضة للأصول؟

ذلك أن من أجاز ذلك أخذ فيه بحديث ابن عباس المشهور، يعني أن من أجاز حج الصبي ووقوع الحج منه أخذ فيه بحديث ابن عباس المشهور، وخرجه البخاري ومسلم، وفيه: ((أن امرأة رفعت إلى النبي ﷺ صبياً فقالت: ألهذا حج يا رسول الله؟ قال: نعم ولك أجر)).

إذن هذا هو الأثر، أن رسول الله قال للمرأة التي تحمل وليدها وتسال عن حجه، وهل يقبل منه أو لا؟ قال: ((نعم ولك أجر)) فدل ذلك على صحة وقوع الحج من الصبي.

أما من منع ذلك كأبي حنيفة، فقد تمسك بأن الأصل هو أن العبادة لا تصح من غير عاقل، نَظَر إلى أن الصبي غير مكلف، وهذه عبادة يشترط في التكليف بها البلوغ والعقل، فلا تصح من غير عاقل، هذه جزئية.

وكذلك اختلف أصحاب مالك في صحة وقوعها، أي: وقوع فريضة الحج من الطفل الرضيع، وينبغي ألا يُختلف في صحة وقوعه ممن يصح وقوع الصلاة منه، يعني: إذا كان النبي ﷺ حدد للصلاة سنّاً في قوله: ((مروا أولادكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر)) فإن معنى ذلك أن العبادة لا تصح قبل سبع سنوات، وإذا كان ذلك في الصلاة، فينبغي ألا يختلف أحد في صحة وقوع الحج ممن يصح وقوع الصلاة منه، وهو كما قال ﷺ من السبع إلى العشر.

هذا عن شروط الصحة، يمكن أن نستنبط منها ثلاثة شروط: الإسلام، والبلوغ، والعقل:

أما الإسلام: فمحل اتفاق.

أما البلوغ: فمختلف فيه بين الفقهاء: فالجمهور على أن حج الصبي جائز، وأبو حنيفة يرى عدم جوازه.

نتقل بعد التعرف على شروط الصحة إلى الكلام على شروط الوجوب.

ويشترط في الحج:

أولاً: الإسلام على القول بأن الكفار مخاطبون بشرائع الإسلام، فمن لم يسلم كان آثماً ولم تقبل منه العبادة.

ثانياً: الاستطاعة، وجود الاستطاعة. ولا خلاف في اشتراط الاستطاعة في الوجوب، لقوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وإن كان في التعرف على معناها اختلاف، لكنها على كل حال - وكما يقول ابن رشد - الاستطاعة يمكن أن تتصور على نوعين، أو من ناحيتين: استطاعة المباشرة، أي: يقوم الإنسان بنفسه بأداء الفريضة، فتلك استطاعة المباشرة، أي أن الرجل لا يستطيع الحج بنفسه، ولكن يستطيع أن ينيب عنه من يحج وينفق عليه.

يقول عن المباشرة: فأما المباشرة فلا خلاف عندهم أن من شرطها الاستطاعة بالبدن والمال مع الأمن، الاستطاعة بالبدن، والاستطاعة بالمال، مع تحقق أمن الطريق، واختلفوا في تفصيل الاستطاعة بالبدن والمال، فقال الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، وهو قول ابن عباس، وعمر بن الخطاب: إن من شرط ذلك الزاد والراحلة. أي: من شرط الاستطاعة بالبدن والمال الزاد والراحلة، وقال مالك: من استطاع المشي فليس وجود الراحلة من شرط الوجوب في حقه، بل يجب عليه الحج، وكذلك ليس الزاد عنده من شرط الاستطاعة، إذا كان ممن يمكنه الاكتساب في طريقه ولو بالسؤال.

إذن: نحن أمام الاستطاعة، وفي بيانها اختلاف بين الفقهاء: فمنهم من قال: إن الاستطاعة تعني القدرة البدنية، والقدرة المالية، مع توفر الأمن، لكن اختلفوا بعد ذلك في استطاعة البدن، هل لا بد من وجود الراحلة، أو من وجود المال؟ أم أن الإنسان الذي يقدر على المشي لا يشترط في تحقق الاستطاعة في حقه الراحلة؟ والإنسان الذي يقدر على التكسب، يستطيع أن يتكسب ما ينفقه في أثناء الحج لا يشترط له الزاد؟ هذا خلاف بين مالك والجمهور.

والجمهور من الشافعية والحنفية، والحنابلة على أن الاستطاعة تعني ملكية الزاد والراحلة، بالإضافة إلى القوة أو الاستطاعة البدنية، وأيضاً تحقق الأمن.

نتوقف قليلاً لننظر في تفاصيل أقوال العلماء في مسألة الاستطاعة، أو ملكية الزاد، أو الراحلة، فإن الخرقى - رحمه الله - قال في هذه المسألة: من ملك زاداً أو راحلة، وهو بالغ عاقل لزمه الحج والعمرة. وجملة ذلك - كما يقول ابن قدامة - : أن الحج إنما يجب بخمس شرائط.

إذن: هو يعلق على ما ذكره ابن رشد - رحمه الله - من شروط الصحة وشروط الوجوب، فيقول: إنما يجب الحج بخمس شرائط - أي: هذه شروط الوجوب - الإسلام، والعقل، والبلوغ، والحرية، والاستطاعة.

إذن نحن أمام تفصيل أكبر وأفضل وأوفى مما قاله ابن رشد، شرائط وجوب الحج خمسة: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والحرية، والاستطاعة، فمن لم تتوفر فيه هذه الشروط الخمسة أو بعضها فلا يجب عليه الحج، لا نعلم في هذا كله اختلافاً.

فأما الصبي والمجنون فليسوا بمكلفين، وقد روى علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ أنه قال: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى

يشب، وعن المعتوه حتى يعقل)) الحديث رُوي بروايات عدة، لكن المعنى واحد، رواه أبو داود، وابن ماجه، والترمذي وقال: حديث حسن.

وأما العبد فلا يجب عليه؛ لأنه عبادة تطول مدتها، وتتعلق بقطع مسافة، وتشترط لها الاستطاعة بالزاد والراحلة، ويضيع حقوق سيده المتعلقة به، فلم يجب عليه كالجهاد، وأما الكافر فغير مخاطب بفروع الدين خطاباً يلزمه أداء، ولا يوجب قضاء، وغير المستطيع لا يجب عليه؛ لأن الله تعالى خص المستطيع بالإيجاب عليه، فيختص بالوجوب، وقال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ثم يفصل ابن قدامة هذه الشروط الخمسة تفصيلاً آخر حين يقول: "وهذه الشروط الخمسة تنقسم أقساماً ثلاثة، منها ما هو شرط للوجوب والصحة" كما ذكر ابن رشد في النوعين، حيث عد الإسلام في شروط الوجوب، وعده أيضاً في شروط الصحة؛ لذلك يقول ابن قدامة: "منها ما هو شرط للوجوب والصحة، وهو الإسلام، والعقل، فلم يجب على كافر، ولا مجنون، ولا تصح منهما؛ لأنهما ليسا من أهل العبادات، ومنها - أي من الشروط الخمسة - ما هو شرط للوجوب والإجزاء، وهو: البلوغ، والحرية، وليس بشرط للصحة".

إذن هذا شرط للوجوب، فلا يجب الحج إلا على البالغ وعلى الحر، لكن إذا وقع الحج من غير البالغ، أو من غير الحر من العبد فإنه يصح. إذن هذا شرط للوجوب، وليس شرطاً للصحة، فلو حج الصبي والعبد صح حجهما، ولكن لم يجزئهما عن حجة الإسلام. يعني: إذا بلغ الصبي وجب عليه الحج، وإذا تحرر العبد وجب عليه الحج، ومنها - أي من الشروط الخمسة - ما هو شرط

للوجوب فقط ، وهو الاستطاعة ، فلو تجشم غير المستطيع المشقة وسار بغير زاد وراحلة فحج ، كان حجه صحيحاً مجزئاً ، كما لو تكلف القيام في الصلاة ، والصيام ، مَنْ يسقط عنه ، كالمسافر والمريض مثلاً إذا صام كل منهما صح صومه ، مع أنه ليس واجباً عليه ، كذلك غير المستطيع إذا تجشم المشقة ، وسار بغير زاد ولا راحلة وحج كان حجه صحيحاً مجزئاً .

ثم يذكر أيضاً جزئية أخرى عن الأمن : واختلفت الرواية في شرطين : وهما تخلية الطريق ، وهو ألا يكون في الطريق مانع من عدو ونحوه ، وهو ما أشار إليه ابن رشد بقوله : " مع الأمن وإمكان المسير " وهو أن تكمل فيه هذه الشرائط والوقت متسع يمكنه الخروج إليه ، فروي عن أحمد : أن تخلية الطريق ، وإمكان المسير من شرائط الوجوب ، فلا يجب الحج بدونهما ؛ لأن الله تعالى إنما فرض الحج على المستطيع ، وهذا غير مستطيع ؛ ولأن هذا يتعذر معه فعل الحج فكان شرطاً كالزاد والراحة ، أي : اشتراط الأمن ، أو تخلية الطريق ، وإمكان المسير ، وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي ، وهو كما ذكرنا رواية عن أحمد .

وروي أنهما ليسا من شرائط الوجوب ، هذه رواية ثانية عن الإمام أحمد ، وإنما يشترطان للزوم السعي ، فلو كملت هذه الشروط الخمسة ، ثم مات قبل وجود هذين الشرطين حج عنه بعد موته ، وإن أعسر قبل وجودهما بقي في ذمته ، وهذا ظاهر كلام الخراقي .

إذن : هناك تفاصيل أخرى في الاستطاعة ، وفي تحقق الزاد والراحلة ينبغي الرجوع إليها والانتباه إليها ، وهذا الذي ذكره ابن قدامة وابن رشد أكد عليه أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - حيث أشار بأن شرط صحة الحج الإسلام

فقط ، فلا يصح من كافر أصلي ، أو مرتد لعدم أهليته للعبادة ، ولو ارتد في أثناء نسكه بطل -أي : بطل حجه في الأصح- فلا يمضي في فاسده ، وعبارة الكتاب ليست صريحة في نفي اشتراط ما عدا الإسلام ، يعني هنا يقول الخطيب : الإسلام فقط ، مع أن العبارة -عبارة النووي- لم تقتصر على الإسلام ، ولم تنفِ اشتراط غيره ؛ ولذلك قيده بكلمة فقط ، مع أن المحرر قد صرح به ، فقال : لا يشترط لصحة الحج للشخص إلا الإسلام ، وقول الأذرعى : من شروط الصحة أيضاً : الوقت والنية ، ممنوع في النية ، فإن النية من الأركان ، وأما الوقت -أي : اتساعه- ففيه خلاف يأتي ، ولا يشترط في صحة ما ذكر تكليف ، فللولي في المال ولو وصياً وقيماً بنفسه ، وبمأذونه ، وإن لم يؤد الولي نسكه أو أحرم به ، للولي أن يحرم عن الصبي الذي لا يميز ، لما رواه مسلم عن ابن عباس ، وذكر حديث المرأة : ((أن النبي ﷺ لقي ركباً بالروحاء ، فرفعت امرأة إليه صبياً ، فقالت : يا رسول الله ، ألهذا حج؟ قال : نعم ، ولك أجر)) وفي رواية أبي داود : ((فأخذتُ بعضد صبي ، ورفعته من مَحْفَتِهَا...)) أي : المكان الذي تركب فيه ، وجه الدلالة منه أن الصبي الذي يُحمل بعضده ويُخرج من المحفة لا تَمَيِّز له ، يعني : ليس عنده تمييز ، فهو مطلق الصبي ، وكذلك للولي أن يحرم عن المجنون قياساً على الصبي ، وقد فرق بعض العلماء بين الصبي المجنون فلا يجوز ، لأن الصبي من نوع من يصح عبادته فينوي الولي بقلبه ، أما المجنون فليس من أهل العبادة .

على كل حال تفصيل كل ذلك واضح في (مغني المحتاج) للخطيب الشربيني .

ماذا عن سبب الخلاف بين الفقهاء في هذه الشروط ، خصوصاً ما قاله مالك بأن من يقدر على المشي لا يشترط ملكيته للراحلة ، ومن يستطيع التكسب لا يشترط ملكيته للزاد؟

السبب في هذا الخلاف معارضة الأثر الوارد في تفسير الاستطاعة لعموم لفظها، وذلك أنه ورد أثر عنه عليه السلام: ((أنه سئل ما الاستطاعة؟ فقال: الزاد والراحلة)) وليس بعد تفسير النبي صلى الله عليه وآله وسلم تفسير، والحديث رواه الترمذي والدارقطني والحاكم والبيهقي.

فحمل أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد ذلك على كل مكلف، فاشتروا الزاد والراحلة، أما مالك فلم يشترط ذلك، لأنه حمل ذلك على من لا يستطيع المشي، وليست له قوة على الاكتساب في طريقه، وإنما اعتقد الشافعي هذا الرأي لأن من مذهبه إذا ورد الكتاب مجملًا - أي: القرآن الكريم - ووردت السنة بتفسير ذلك المجمل - أنه ليس ينبغي العدول عن ذلك التفسير، يعني: نفس مجمل القرآن الكريم ونفصله ببيان السنة النبوية، هذا عمن يباشر الحج بنفسه، وكيف تتحقق الاستطاعة له، مع الخلاف الذي ذكرناه في شروط الوجوب، وفي شروط الصحة.

الاستطاعة بالنيابة:

بعد هذا نقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى جزئية أخرى، وهي: وجوب الحج باستطاعة النيابة، يعني: أنا لا أستطيع بدنيًا أن أحج، ولكنني أستطيع ماليًا أن أنفق على من ينوب عني، ويحج عني، فتلك هي الاستطاعة بالنيابة، مع العجز عن المباشرة.

ما أقوال الفقهاء في هذه القضية؟ هل هي ملزمة؟ أو ليست ملزمة؟ عند مالك، وأبي حنيفة - رحمهما الله تعالى - أنه لا تلزم النيابة إذا استطعت مع العجز عن المباشرة، فليس الإنسان المريض القادر ماليًا العاجز بدنيًا عن الحج، ليس

مطالباً وليس ملزماً مهما كانت قدرته المالية أن ينيب من يحج عنه، أما الشافعي وأحمد فقالا: تلزم الإنابة في الحج لمن كان عاجزاً صحياً وقادراً مالياً، فيلزم على مذهبه، أي: مذهب الشافعي وأحمد أن الذي عنده مال يلزمه بقدر أن يحج به عنه غيره إذا لم يقدر هو وبدنه أن يحج عنه غيره بماله، وإن وجد من يحج عنه بماله وبدنه من أخ، أو قريب سقط ذلك عنه، وهي المسألة التي يعرفونها بالمعضوب، المعضوب يعني: الإنسان المريض كالمشلول مثلاً الذي لا يثبت على الرحلة، لا يستطيع أن يؤدي المناسك بنفسه، فهذا الذي لا يستطيع أن يؤدي المناسك بنفسه، هل ينيب غيره إن كان قادراً مالياً؟ عند الشافعية وأحمد: نعم، ويلزمه ذلك، ويجب عليه ذلك، وإذا وجد من يتطوع عنه بماله وبدنه كان عليه أن يفعل ذلك، أما مالك وأبو حنيفة فلا يريان ذلك، يعني: لا تلزمه النيابة.

وكذلك عند الشافعي وأحمد: الذي يأتيه الموت ولم يحج يلزم ورثته عنده أن يخرجوا من ماله بما يحج به عنه، وأبو حنيفة لم يقل إن هناك إلزاماً، إلا إذا اشترط أو أوصى الميت بذلك.

ما سبب هذا الاختلاف في هذه القضية؟ أيضاً معارضة القياس للأثر، وذلك أن القياس يقتضي أن العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد، وهذا واضح في الصلاة، وفي الصيام، وفي الزكاة، العبادات عموماً علاقة خاصة بين المكلف، وبين الخالق ﷻ فالقياس يقتضي أن العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد فإنه لا يصلي أحد عن أحد باتفاق، ولا يزكي أحد من ماله عن مال أحد باتفاق، هذا عن القياس.

ماذا عن الأثر المعارض لهذا الكلام، أو لهذا القياس؟ حديث ابن عباس المشهور، خرجه الشيخان وأصحاب السنن، وفيه: أن امرأة من خثعم قالت لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، فريضة الله في الحج على عباده، أدركتُ أبي شيخاً كبيراً، لا يستطيع أن يثبت على الرحلة، أفأحج عنه؟ قال: **((نعم))** وذلك في حجة الوداع، فهذا في الحي، يعني: الأب شيخ كبير، والبنت بنت ذلك الرجل تخبر رسول الله ﷺ أن أباه لا يستطيع القيام بالحج، لأنه لا يثبت على الرحلة، فهو معضوب كما قال العلماء، فهل تحج عنه ابنته؟ قال: نعم. وكان ذلك في حجة الوداع.

وهذا في الحي، إذن ماذا عن الميت؟ إذا كان الحي جائزاً، فماذا عن الميت؟ أما في الميت فحديث ابن عباس أيضاً خرجه البخاري قال: **((جاءت امرأة من جهينة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أمي نذرت الحج، فماتت، أفأحج عنها؟ قال: حجي عنها، أرأيت لو كان عليها دين أكنت قاضيته؟ دين الله أحق بالقضاء))** ولا خلاف بين المسلمين أنه يقع عن الغير تطوعاً، وإنما الخلاف في وقوعه فرضاً.

إذن نحن بالنسبة للنيابة في الحج عند العجز عن المباشرة أو عند الموت أجازها بعض العلماء، ومنع منها بعض العلماء، والسبب هو معارضة القياس للأثر، وقد رأينا أثرين كلاهما عن ابن عباس:

الأول: في المرأة التي تريد أن تحج عن أبيها وهو حي، لأنه لا يثبت أو لا يستطيع أن يثبت على الرحلة.

والثانية: امرأة من جهينة تسأل عن الحج عن أمها التي كانت قد نذرت أن تحج، وماتت قبل أن تحج، وفي كلتا الحالتين أذن رسول الله ﷺ بذلك، وهذا يرجح ما قاله الشافعي وأحمد - رحمهما الله تعالى - من جواز الحج بالإنابة عند

الاستطاعة المالية، وكذلك عند العجز عن القدرة على الثبات على الرحلة، وكذلك عمن مات وكان قادراً على الحج بنفسه أو بماله.

الحج عن الغير:

نأتي بعد ذلك إلى قضية أخرى، ينقلنا إليها ابن رشد -رحمه الله- وهي: اختلاف الفقهاء أيضاً في الذي يحج عن غيره، هذا الذي سينوب عن المعصوب، أو عمن مات وعليه حج، هذا النائب سواء كان النائب عنه أو المنوب عنه حياً أو ميتاً، هل من شرط ذلك النائب أن يكون قد حج عن نفسه قبل أن يحج عن الغير، أم لا؟

ذهب بعض العلماء إلى أن ذلك ليس من شرطه، وإن كان قد أدى الغرض عن نفسه فذلك أفضل خروجاً من الخلاف، وبه قال مالك وأبو حنيفة فيمن يحج عن الميت؛ لأن الحج عنده عن الحي لا يقع، وذهب آخرون إلى أن من شرطه يعني: من شرط الحج عن الغير أن يكون النائب قد قضى فريضة نفسه، وبه قال الشافعي وأحمد وغيره، وهذا هو المشهور والمعروف عند كثير من الناس، وهو الذي عليه الفتوى.

الإجارة في الحج:

حكم الإجارة في الحج أو الرجل يؤاجر نفسه في الحج - كما يقول ابن رشد -
اختلف الفقهاء في ذلك، ذلك الرجل الذي يؤاجر نفسه في الحج، أي: يعرض نفسه للحج عن الغير، فكره ذلك مالك، والشافعي وقالوا: إن وقع ذلك منه جاز، ولم يُجز ذلك أبو حنيفة، وعمدته أنه قرينة إلى الله ﷻ فلا تجوز الإجارة

عليه ، وعمدة الطائفة الأولى الذين أجازوه إجماعهم على جواز الإجارة في كتابة المصاحف وبناء المساجد مع أنها قريبة ، ومن استؤجر للخدمة في طريق الحج أجزاء حجه ، فتجوز الإجارة في الحج ، سواء كانت الإجارة بمعنى الحج عن الغير أو الإجارة بمعنى أن يقوم الإنسان بعمل خدمة للآخرين وهو يؤدي المناسك كالسائق أو الطاهي ، أو غيرهما من أصحاب الحرف.

ثم يقول : والإجارة في الحج عند مالك نوعان :

أحدهما : الذي يسميه أصحابه "على البلاغ" ، إجارة على البلاغ ، بمعنى الشخص الذي يؤاجر نفسه على ما يبلغه من الزاد والراحلة ، فإن نقص ما أخذه عن البلاغ وفاض ما يبلغه ، وإن فضل عن ذلك شيء رده.

بمعنى اتفق المستأجر مع المستأجر على أن يقوم بأداء المناسك في مقابل مبلغ معين على أن يبلغه ذلك المبلغ كل شيء ، ثم في الواقع تبين أن هذا المبلغ لا يكفي ولا يغطي الزاد والراحلة ، نقص ، يجب على المستأجر أن يوفيه ما يبلغه ، قد يكون العكس فاض منه المال وبقي منه أو مما أخذه مبلغ ، عليه أن يرد ذلك إلى صاحبه ، فتلك هي الإجارة على البلاغ.

النوع الثاني من الإجارة في الحج عند الإمام مالك : سنة الإجارة ، إن نقص شيء وفاض من عنده وإن فضل شيء فله ، يعني : اتفقنا على الإجارة في الحج بمبلغ معين ، ولم نقل على البلاغ ؛ فإذا وفى ذلك المبلغ فيها ونعمت ، وإن لم يوف كان على الأجير أن يوفي من عنده ، وإن بقي منه شيء كان له لأنهما قد اتفقا على هذا المبلغ.

أيضاً من الجزئيات في هذا المقام: العبد هل على العبد الحج؟ سبق أن ذكرنا أنه ليس من شروط الوجوب يعني: الحج ليس واجباً على العبد؛ لأنه مشغول بخدمة سيده لكن لو فعله يصح، فالحرية ليست شرطاً من شروط الصحة، ولكنها شرط من شروط الوجوب. جمهور العلماء على أن العبد لا يلزمه الحج حتى يعتق. أما الظاهرية فقد أوجبوه -أو أوجبوه بعضهم عليه- يقول ابن رشد: إن هذه الأمور التي ذكرناها معرفة على من تجب هذه الفريضة؟ ومن تقع؟

لكننا قبل أن نتقل إلى جزئية أخرى نتوقف قليلاً مع تفصيلات ذكرها ابن قدامة -رحمه الله- في هذا المقام، حيث يقول عن هذه الإجارة أو الاستئجار في الحج: وفي الاستئجار على الحج والأذان وتعليم القرآن والفقه، ونحوه مما يتعدى نفعه، أي: ينتقل إلى الآخرين، ويختص فاعله أن يكون من أهل القرية -روايتان، ومن ضمن هذه الأمور الاستئجار عن الحج، هناك روايتان عن الحنابلة أو عن الإمام أحمد:

الرواية الأولى: أنه لا يجوز ذلك في القربات، وهو مذهب أبي حنيفة وإسحاق.

والرواية الأخرى: يجوز ذلك وهو مذهب مالك والشافعي، كما قال ابن رشد، وهو أيضاً مذهب ابن المنذر؛ لأن النبي ﷺ قال: **((أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله))** رواه البخاري، وأخذ أصحاب النبي ﷺ الجعل على الرقية بكتاب الله، وأخبروا بذلك النبي ﷺ فصوبهم فيه؛ ولأنه يجوز أخذ النفقة عليه، فجاز الاستئجار عليه كبناء المساجد والقناطر.

إذن: هذه الرواية القائلة بالجواز، وهو مذهب مالك والشافعي كما قلنا.

ووجه الرواية الأولى القائلة بعدم الجواز أن عبادة بن الصامت كان يعلم رجلاً القرآن فأهدى له قوساً، فسأل النبي ﷺ عن ذلك فقال له: **((إن سرك أن تتقلد**

قوساً من نار فتقلدها)) ولأنها عبادة يختص فاعلها أن يكون من أهل القرية، فلا يجوز أخذ الأجرة عليها كالصلاة والصوم.

وأما الأحاديث التي في أخذ الجعل على الرقية والأجرة فإنما كانت في الرقية، وهي قضية في عين فتختص بها، وأما بناء المساجد فلا يختص فاعله أن يكون من أهل القرية، ويجوز أن يقع قربة وغير قربة، فإذا وقع بأجرة لم يكن قربة ولا عبادة، ولا يصلح هاهنا أن يكون غير عبادة، ولا يجوز الاشتراط في العبادة، فمتى فعله من أجل الأجرة خرج عن كونه عبادة فلم يصح، ولا يلزم من جواز أخذ النفقة جواز أخذ الأجرة بدليل القضاء والشهادة والإمامة يؤخذ عليها الرزق من بيت المال، وهو نفقة في المعنى، ولا يجوز أخذ الأجرة عليها.

وفائدة الخلاف أنه متى لم يجز أخذ الأجرة عليها، فلا يكون إلا نائباً محصناً، وما يدفع إليه من المال يكون نفقة لطريقه، فلو مات، أو أحصر، أو مرض، أو ضل الطريق، لم يلزمه الضمان لما أنفق، نص عليه أحمد.

على كل حال نحن قد أفدنا فائدة كبرى من كلام ابن قدامة الذي لم يكتف بالكلام عن الاستتجار عن الحج، بل أضاف إليه الأذان، وتعليم القرآن، والفقه ونحو ذلك مما يتعدى نفعه، فمن شاء أن يستكمل ذلك فليرجع إليه.

الخطيب الشرييني أيضاً له كلام وجيه في هذه المسألة، حيث يقول -رحمه الله- :
الاستتجار فيما ذكر ضربان : استتجار عين واستتجار ذمة.

الضرب الأول : كاستأجرتك لتحج عني أو عن ميتي، هذه السنة، فإن عين غير السنة الأولى لم يصح العقد، وإن أطلق صح وحمل عن السنة الحاضرة، فإن كان لا يصل إلى مكة إلا لستين فأكثر - قديماً كانت الحركة والمشى تستغرق وقتاً طويلاً - فالأولى من سني إمكان الوصول، ويشترط لصحة العقد - عقد الإجارة

في الحج أو الاستئجار في الحج - قدرة الأجير على الشروع في العمل واتساع المدة له، وهذه أيضاً إضافة لم تكن عند ابن رشد، ولا عند ابن قدامة، والمكي ونحوه يستأجر في أشهر الحج.

الضرب الثاني: كقوله: ألزمت ذمتك تحصيل حجة، ويجوز الاستئجار في هذا الضرب على المستقبل، فإن أطلق حُمل على الحاضرة فيبطل إذا ضاق الوقت، ولا يشترط قدرته على السفر لإمكان الاستنابة في إجارة الذمة، ولو قال: ألزمت ذمتك لتحج عني بنفسك صح، ويكون إجارة عين، ثم أضاف: ويشترط معرفة العاقدین أعمال الحج، ولا يجب ذكر الميقات، ويحمل عند الإطلاق على الميقات الشرعي.

ولو استأجر للقران نحن نعلم أو سنعلم أن نسك القران أو التمتع فيهما هدي، فلو استأجر شخصاً، وقال له: تحج عني قارناً أو متمتاً فالدم على المستأجر، فإن شرطه على الأجير بطلت الإجارة، ولو كان المستأجر للقران معسراً فالصوم الذي هو بدل الدم؛ لأن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] الآن الأجير لم يفعل الهدى، والمستأجر عاجز عنه، فننتقل إلى الصوم على من يكون صوم العشرة أيام؟ ولو كان المستأجر للقران معسراً الدم على الأجير؛ لأن بعضه - وهو الأيام الثلاثة في الحج - والذي في الحج منهما الأجير، وجماع الأجير - وهذه إضافة أخرى - الأجير إذا جامع زوجته، جماع الأجير مفسد للحج، وتنفسخ به إجارة العين لا إجارة الذمة؛ لأن إجارة العين تختص بزمان، وينقلب فيهما الحج للأجير؛ لأن الحج المطلوب لا يحصل بالحج الفاسد، فانقلب له إذا جامع فسد حجه وانقلب له كمطيع المعسوب، وعليه أن يمضي في فاسدة وعليه الكفارة.

هذه التفاصيل كلها لم نجدها عند ابن رشد - رحمه الله - لذلك حسن الرجوع إليها، وعليه في إجارة الذمة أن يأتي بعض القضاء على نفسه بحج آخر للمستأجر في عام آخر، أو يستتبع من يحج عنه في ذلك العام أو في غيره، وللمستأجر فيها الخيار في الفسخ على التراخي لتأخر المقصود، ويسقط فرض من حج أو اعتمر بمال حرام كمغصوب، وإن كان عاصياً كما في الصلاة في مغصوب أو ثوب حرير، هذه مسألة ليس هذا وقتها أو محلها.

نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لننظر فيما بعد ذلك من مسائل، بعد أن انتهى من الكلام عن الاستئجار في الحج، وبين مواقف العلماء منه: مالك والشافعي يجيزانه مع الكراهة، وأبو حنيفة لا يجيز ذلك، وأحمد عنه روايتان - كما رأينا - والرواية الأكثر مع أبي حنيفة، والإجارة في الحج عند مالك نوعان: إجارة البلاغ، والإجارة المعتادة، والعبد لا يلزمه الحج حتى يعتق.

٤. متى تجب فريضة الحج؟

هل الحج على التراخي أو على الفور؟ هل إذا تحققت الاستطاعة هذا العام وجب الحج هذا العام أو يمكن أن أوجله مع استطاعتي إلى العام القادم؟ وأما متى تجب فإنهم اختلفوا، هل هي على الفور أو على التراخي؟ والقولان الفور والتراخي متأولان على مالك وأصحابه، يعني: منقولان عنهم، والظاهر عند المتأخرين من أصحاب مالك أنها على التراخي، وبالقول إنها على الفور، قال البغداديون من أصحاب مالك بالقول بأنها على الفور، واختلف في ذلك قول أبي حنيفة وأصحابه، والمختار عندهم وعند أحمد أن الحج واجب على الفور، فمتى تحققت الاستطاعة وجب الحج، وقال الشافعي: هو على التوسعة.

إذن: نحن أمام قولين:

القول الأول: أن الحج على الفور.

القول الثاني: أنه على التراخي.

وعن الإمام مالك القولان، يعني: بعض أصحابه قال: بأنه على الفور، والبعض الآخر قال: إنه على التراخي، ما حجة من قال بهذا القول أو بذاك؟

عمدة من قال هو على التوسعة - أي: على التراخي - أن الحج فرض قبل حج النبي ﷺ بسنين، والنبي ﷺ لم يحج إلا حجة الوداع مع أن الحج كان مفروضاً قبل حجة الوداع بسنين، فكون النبي ﷺ لم يحج دليل على أنه على التراخي، فلو كان على الفور لما أخره النبي ﷺ ولو أخره لَعذرَ لبينه.

أما حجة الفريق الثاني القائل بأنه على الفور فحجته أن الحج لما كان مختصاً بوقت كان الأصل تأثيم تاركه حتى يذهب الوقت، أصله وقت الصلاة، يعني: بالقياس على الصلاة، كما أن الصلاة لها وقت معلوم: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] فمن أخرها عن وقتها كان آثماً، كذلك الحج وقته الاستطاعة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فإذا وجدت الاستطاعة وجب الحج وهذا وقته، ومن أخره عن وقته كان آثماً.

فحجة الفريق الثاني أنه لما كان مختصاً بوقت كان الأصل - أي: القياس - تأثيم تاركه حتى يذهب الوقت، أصله وقت الصلاة، والفرق عند الفريق الثاني بينه وبين الأمر بالصلاة أنه لا يتكرر وجوبه بتكرار الوقت، يعنى أصحاب الفريق الأول القائلين بالتوسعة ردوا على هذه الشبهة أو هذه الحجة بأن الصلاة تتكرر،

فلا بد من الالتزام بالوقت، وإلا دخلنا في وقت فريضة أخرى، أما الحج فلا يتكرر، فهناك فرق بين الأمر بالصلاة وبين الحج؛ لأن الحج لا يتكرر وجوبه بتكرار الوقت، والصلاة يتكرر وجوبها بتكرار الوقت.

وبالجملة - هذا تعليق ابن رشد - من شبه أول وقت من أوقات الحج الطارئة على المكلف المستطيع بأول الوقت من الصلاة قال: هو على التراخي؛ لأنني أستطيع أن أقوم للصلاة في أول وقتها وذلك أفضل، أو أن أؤخرها قليلاً إلى وقت الاختيار وقت الجواز فمعي بضع ساعات لكل صلاة ما عدا المغرب والفجر فوقتهما ضيق، أما وقت الظهر مثلاً أو وقت العشاء فبالساعات، فأنا أستطيع أن أصلي أول الوقت، وأن أؤجل الصلاة إلى بعض الوقت، فمن شبه وقت الاستطاعة أو أول وقت من أوقات الحج الطارئة على المكلف المستطيع بأول الوقت من الصلاة قال: هو على التراخي، ومن شبهه بآخر الوقت؛ لأن الوقت ضيق وإذا أخر فاتت الصلاة، من شبهه بآخر الوقت من الصلاة قال هو على الفور؛ لأنه لا مجال للتأخير، ووجه شبهه بآخر الوقت أنه ينقضي بدخول وقت لا يجوز فيه فعله، كما ينقضي وقت الصلاة بدخول وقت ليس يكون فيه المصلي مؤدياً.

ويحتج هؤلاء أيضاً بالغرر الذي يلحق المكلف بتأخيره إلى عام آخر؛ لأن الإنسان عرضة للمرض والعجز، بل والوفاة بما يغلب على الظن من مكان وقوع الموت في مدة من العام، ويرون أيضاً أنه بخلاف تأخير الصلاة من أول الوقت إلى آخره؛ لأن الغالب أنه لا يموت أحد في مقدار ذلك؛ لأن التأخير هاهنا بضع ساعات، أما تأخير الحج فلعام وليس ساعات، لسنة، فالفرق واضح؛ لأن الغالب أنه لا يموت أحد في مقدار ذلك الزمان إلا نادراً.

وربما قالوا كل هذه تأويلات يذكرها ابن رشد - رحمه الله - لبيان حجة كل فريق من قالوا بالتراخي أو قالوا بالفورية، ثم يقول: وربما قالوا إن التأخير في الصلاة يكون مع مصاحبة الوقت الذي يؤدي فيه الصلاة، يعني: نحن نؤخرها ساعة ساعتين ولكننا لم نخرج عن الوقت، أما تأخير الحج فتفويت للوقت، والتأخير هاهنا يكون مع دخول وقت لا تصح فيه العبادة، فهو ليس يشبهه في هذا الأمر المطلق، وذلك أن الأمر المطلق عند من يقول: إنه على التراخي، ليس يؤدي التراخي فيه إلى دخول وقت لا يصح فيه وقوع المأمور فيه، كما يؤدي التراخي في الحج إذا دخل وقته فأخره المكلف إلى قابل، فليس الاختلاف في هذه المسألة من باب اختلافهم في مطلق الأمر هل هو على الفور، أو على التراخي كما قد يظن، وإنما هو على التشبيه بالصلاة بأول الوقت أو بآخر الوقت؟

على كل حال هذا كلام ابن رشد وتقديره للمسألة وتحليله لوجهة نظر كل فريق ودفاعه عن وجهة نظر كل فريق.

الخطيب الشربيني - رحمه الله - أشار إلى هذه القضية حينما قال: واختلفوا متى فرض، فقيل: قبل الهجرة، حكاها في (النهاية) والمشهور أنه بعد الهجرة، لكن متى؟ على هذا قيل: فرض في السنة الخامسة من الهجرة، وجزم به الرافعي في الكلام على أن الحج على التراخي؛ لأنه ما دام قد فرض في السنة الخامسة والنبى ﷺ لم يحج إلا في السنة العاشرة فهو على التراخي، وقيل: في السنة السادسة وصحاحه في كتاب (السير) ونقله في (المجموع) أي: النووي عن الأصحاب، وهذا هو المشهور، وقيل: في الثامنة حكاها في (الأحكام السلطانية) أي: الماوردي، وقيل: في التاسعة حكاها في (الروضة) وصححه القاضي عياض، وقيل: في العاشرة، وهي السنة التي حج فيها النبي ﷺ قال بعضهم: وهو غلط.

إذن نحن أمام أقوال عديدة، معظمها أن النبي ﷺ أجّل الحج ولم يحج في العام الذي فرض فيه، وكان ﷺ قبل أن يهاجر يحج كل سنة، ولا يجب بأصل الشرع إلا مرة؛ لأنه ﷺ لم يحج بعد فرض الحج إلا مرة واحدة، فما قبل الفريضة كان تطوعاً، وما بعد الفرض كان فريضة، وهي حجة الوداع؛ ولخبر مسلم: ((أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟)) يعني: هل لكل سنة حج أم حجة الوداع للأبد، قال ﷺ: ((لا، بل للأبد)).

وأما حديث البيهقي الأمر بالحج كل خمسة أعوام فمحمول على الندب أي الاستحباب والتطوع لقوله ﷺ: ((من حج حجة أدى فرضه، ومن حج ثانية دابن ربه، ومن حج ثلاث حجج حرم الله شعره وبشره على النار)) والبشر هو أعلى جلدة الرأس والوجه والجسد من الإنسان.

قيل: إن رجلاً قتل، وأوقد عليه النار طول الليل فلم تعمل فيه، وبقي أبيض البدن، فسألوا سعدون الخولاني عن ذلك، فقال: لعله حج ثلاث حجج، قالوا: نعم.

وقد يجب أكثر من مرة لعارض كندر؛ يعني من نذر أن يحج فهذه فريضة أخرى غير فريضة الإسلام، كندر وقضاء عند إفساد التطوع، من حج حجاً تطوع وأفسده بجماع أو غيره كان عليه القضاء.

إذن وقفنا على إضافات عديدة للخطيب الشربيني في قضية الحج على التراخي أو على الفور.

٥. حج المرأة وشروطه:

اختلف الفقهاء في ذلك، هل من شرط وجوب الحج على المرأة أن يكون معها زوج أو ذو محرم منها يطاوعها على الخروج معها إلى السفر للحج أو ليس شرطاً؟

مالك والشافعي يقولان: ليس من شرط الوجوب ذلك، وتخرج المرأة إلى الحج إذا وجدت رفقة مأمونة، والمقصود بالرفقة المأمونة عدد من النسوة الثقات حتى لا تنفرد مع رجل أو يخلو بها رجل، فوجود النسوة الثقات من أهل بلدها أو من أقاربها أو معارفها كما يحدث في الرحلات أو الحملات السياحية أو رحلات الحج، يحدث أن يكون هناك عدد من النساء فتلك هي الرفقة المأمونة.

إذن مالك والشافعي يقولان: ليس من شرط وجوب الحج على المرأة وجود الزوج أو المحرم، ولكن يكفي في ذلك الرفقة المأمونة، وتخرج المرأة للحج ويكون واجباً عليها.

أبو حنيفة وأحمد وجماعة قالوا: وجود ذي الرحم المحرم ومطاوعته لها شرط في الوجوب، فإذا لم يتوفر ذلك فقد تخلف شرط من شروط الوجوب، ما سبب الاختلاف بين الفقهاء في هذه القضية؟

يقول ابن رشد: إن سبب الخلاف معارضة الأمر بالحج والسفر إليه للنهي عن سفر المرأة ثلاثاً إلا مع ذي محرم، يعني: نحن عندنا أحاديث عن النبي ﷺ تنهى عن سفر المرأة مسافة القصر إلا مع ذي محرم لها، والآيات القرآنية والأحاديث تأمر بفريضة الحج، فهذان أمران متعارضان، فقد ثبت عنه ﷺ من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة وابن عباس وابن عمر أنه قال ﷺ: ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر)) وفي رواية: ((مسيرة يوم أو ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم)) فمن غلب عموم الأمر قال: تسافر للحج وإن لم يكن معها ذو محرم، عموم الأمر بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ أو قوله ﷺ:

((إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا)) فمن غلب عموم هذا الأمر قال: تسافر المرأة للحج وإن لم يكن معها ذو محرم، ومن خصص عموم هذا الأمر بهذا الحديث - حديث السفر - أو رأى أنه من باب تفسير الاستطاعة قال: لا تسافر للحج إلا مع ذي محرم لها.

تعالوا معي ننظر في هذه القضية بتفصيل أكثر عند ابن قدامة - رحمه الله - الذي يقول في قول الخرقى: وحكم المرأة إذا كان لها محرم كحكم الرجل، أي في وجوب الحج، يقول ابن قدامة معلقاً على هذا: ظاهر هذا أن الحج لا يجب على المرأة التي لا محرم لها، فيكون وجود المحرم شرطاً من شروط الوجوب؛ لأنه جعلها بالمحرم كالرجل في وجوب الحج، فمن لا محرم لها لا تكون كالرجل، فلا يجب عليها الحج، وقد نص عليه أحمد، فقال أبو داود: قلت لأحمد: امرأة موسرة أي: قادرة مالياً لم يكن لها محرم، هل يجب عليها الحج؟ قال: لا. وقال أيضاً: المحرم من السبيل أي في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ وهذا الذي قال به أحمد، وهو اشتراط وجود المحرم للمرأة هو قول الحسن، والنخعي، وإسحاق، وابن المنذر، وأصحاب الرأي.

وعن أحمد أيضاً أن المحرم من شرائط لزوم السعي دون الوجوب من فاتها الحج بعد كمال الشرائط الخمس بموت أو مرض لا يُرجى برؤه أُخرج عنها حجة؛ لأن شروط الحج المختصة بها قد كملت، وإنما المحرم لحفظها، وهذا أشبه بقول الشافعي ومالك، فهو كتخلية الطريق وإمكان المسير، وعنه أيضاً - الإمام أحمد - رواية ثالثة: إن المحرم ليس بشرط في الحج الواجب وإنما يكون شرطاً في

حج التطوع، قال الأثرم: سمعت أحمد يسأل: هل يكون الرجل محرماً لأمرأته يخرجها إلى الحج؟ فقال: أما في حجة الفريضة فأرجو؛ لأنها تخرج إليها مع النساء، كما قال الشافعي ومالك، ومع كل من أمنتها، وأما في غيرها فلا.

والحقيقة إن هذا الكلام غريب من الإمام أحمد، أو من روى عنه؛ لأن الرجل فعلاً محرم لأمرأته، محرمة عليه تحريماً مؤبداً لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] في آية المحرمات، فأمر المرأة التي عقد عليها - حتى مجرد العقد - تصبح أمها محرمة تحريماً مؤبداً فيكون محرماً لها، ويجوز أن يخرج معها للحج؛ على كل حال هذه نقطة إضافية.

ثم يقول ابن قدامة في التعليق على هذه الأقوال: والمذهب الأول - أي اشتراط المحرم - وعليه العمل. وقال ابن سيرين - الرأي الثاني - ومالك، والأوزاعي، والشافعي: ليس المحرم شرطاً في حجها بحال، قال ابن سيرين: تخرج مع رجل من المسلمين لا بأس به. وفي كلام ابن سيرين هذا وقوف، كيف تخرج مع رجل من المسلمين لا بأس به؟ تخرج مع جماعة نعم، أما مع رجل فالخلوة واقعة، وهذا الذي نهى عنه رسول الله ﷺ فتوقف عن كلام ابن سيرين.

وقال مالك: تخرج مع جماعة النساء نعم، وقال الشافعي: تخرج مع حرة مسلمة ثقة نعم، وقال الأوزاعي: تخرج مع قوم عدول تتخذ سلماً تصعد عليه وتنزل ولا يقربها رجل، إلا أنه يأخذ رأس البعير، وتضع رجلها على ذراعه، أي لتركب، قال ابن المنذر: تركوا القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم شرطاً لا حجة معه عليه، واحتجوا بأن النبي ﷺ فسر الاستطاعة بالزاد

والراحلة ، وقال لعدي بن حاتم : ((يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا جوار معها، لا تخاف إلا الله)).

ولأنه سفر واجب فلم يشترط له المحرم كالمسلمة إذا تخلصت من أيدي الكفار، فإنها تسافر مع عدم وجود المحرم معها، ونحن مع هذا القول -قول الإمام مالك، والشافعي، والأوزاعي، وابن سيرين- في أن وجود المحرم ليس شرطاً من شروط حج الفريضة إذا وجدت الرفقة المأمونة من الرجال أو من النساء.

أيضاً الخطيب الشربيني يعلق على قضية حج المرأة بقوله: ويشترط في وجوب نسك المرأة -والنسك يعني الحج أو العمرة- زائداً على ما تقدم في الرجل أن يخرج معها زوج أو محرم لها بنسب أو غيره -يعني حرمة المصاهرة أيضاً كافية- أو نسوة -وهذه الرفقة المأمونة بكسر النون وضمها، نسوة أو نسوة: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ﴾ يوسف: ٣٠ جمع امرأة من غير لفظها- ثقات؛ لأن سفرها وحدها حرام، وإن كانت في قافلة؛ لخوف استمالتها وخذيعتها، ولخبر الصحيحين: ((لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم)) وفي رواية فيهما: ((لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم)).

ولم يشترطوا في الزوج والمحرم كونهما ثقتين، مجرد وجود الزوج حتى ولو كان فاسقاً، أو وجود المحرم -حتى ولو كان غير عدل- يكفي، كما قالوا: نسوة ثقات، وهو في الزوج واضح، أما في المحرم؛ فسببه كما هو في (المهمات) أن الوازع الطبيعي أقوى من الشرعي، يعني: الإنسان بطبيعته ينفرد أو تأبى فطرته أن يشتهي أخته أو محرماً من محارمه، وكالمحرم في جواز المرافقة للنساء عبداً الأمين، والمسوح -أي: الذي لا عضوله- وشرط العبادي في المحرم أن يكون بصيراً

حتى يستطيع أن يدافع عنها، أو يرى ما يقع لها، ويقاس به غيره، وينبغي كما قاله بعض المتأخرين: عدم الاكتفاء بالصبي؛ لأن الصبي لا يكفي في هذا الأمر، إذ لا يحصل لها معه الأمن مع نفسها إلا في مراهق - يعني: الولد الذي وصل البلوغ أو قريباً من ذلك - ذي وجهة بحيث يحصل معه الأمن لاحترامه - يعني: يُحسب له حساب - وأفهم تقيده بالنسوة الثقات أنه لا يكفي النسوة غير الثقات، وهو ظاهر في غير المحارم لعدم الأمن، هذا كله كلام افتراضي؛ لأن المفروض فيمن يذهب لأداء الحج رجالاً أو نساءً أن تكون تقوى الله تعالى وأن تكون التوبة ورجاء المغفرة هي السائدة وهي الخلق السائد، لكن الفقهاء - رحمهم الله - كانوا يفترضون مثل هذه الأمور عملاً أو احتياطاً لوقوع شيء من ذلك.

واشترط بعضهم في النساء البلوغ، وهو ظاهر لخطر السفر إلا أن يكن مراهقات، فيظهر الاكتفاء أيضاً بهن، كما قاله بعض المتأخرين، وأنه يعتبر من النساء ثلاث غيرها لا تُكتفى بواحدة، قال الإسنوي: وهو بعيد لا معنى له، بل المتجه الاكتفاء بأقل الجمع، وهو ثلاث، يعني: اثنتان معها، وقال الأذرعي: قضية كلام الأكثرين الاكتفاء بالمرأتين لأنهن يصرن ثلاثاً، ولا شك فيه عند من يكتفي باجتماع نسوة لا محرم لإحداهن كما هو الأصح، وهذا ظاهر لانقطاع الأطماع عنهن عند اجتماعهن، ولا يجب الخروج مع امرأة واحدة.

ثم قال: ما جزم به المصنف من اشتراط النسوة هو شرط للوجوب، أما الجواز فلو حجت المرأة دون توفر هذا الشرط لا من النسوة الثقات ولا وجود المحرم فيجوز لها أن تخرج لأداء حجة الإسلام مع المرأة الثقة على الصحيح في شرعي (المهذب) و(مسلم) قال الإسنوي: فافهمهما فإنهما مسألتان:

إحداهما: شرط وجوب حجة الإسلام وجود المحرم أو الزوج أو الرفقة الآمنة ، هذا شرط الوجوب.

الثانية: شرط جواز الخروج لأدائها يكفي في ذلك أي شيء ، وقد اشتبهتا على كثير حتى توهموا اختلاف كلام المصنف في ذلك.

وكذا يجوز لها الخروج وحدها إذا أمنت ، وعليه حمل ما دل من الأخبار على جواز السفر وحدها ، أما حج التطوع وغيره من الأسفار التي لا تجب ؛ فليس للمرأة أن تخرج إليه مع امرأة بل ولا مع النسوة الخالص ، وإنما لا بد من وجود المحرم ؛ لأن التطوع أمر كمالي ، أما الفريضة فيغتفر فيها ما لا يغتفر في التطوع ، لكن لو تطوعت بحج ومعها محرم فمات فلها إتمامه ؛ لأنها تلبث بالإحرام ، ولها الهجرة مفردة أيضاً من بلاد الكفر وحدها ، وهكذا ، ثم قال بعد ذلك : والأصح أنه لا يشترط وجود محرم أو زوج كما في (المجموع) لإحداهن لما مر ، والثاني : يشترط لأنه قد ينوبهن أمر فيستعن به ، ثم قال : والأصح ... إلى آخره أنه يلزمها أجره المحرم إذا لم يخرج معها إلا بهذه الأجرة.

٦. حكم العمرة:

وقد بقي من هذا الباب القول في حكم النسك الذي هو العمرة ، وقد حكى ابن رشد - رحمه الله - اختلاف الفقهاء في ذلك ، فإن قوماً قالوا : إنه واجب ، العمرة واجبة كالحج وفريضة ، وبه قال الشافعي ، وأحمد ، وأبو ثور ، وأبو عبيد ، والثوري ، والأوزاعي ، وهو قول ابن عباس من الصحابة ، وابن عمر وجماعة من التابعين.

وقال مالك وجماعة: هي سنة، وقال أبو حنيفة: هي تطوع، وبه قال أبو ثور وداود، والصحيح أنها واجبة كالحج لقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦] فمن أوجبها احتج بقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ وبآثار مروية منها، وذكر الأحاديث، وذكر عبد الرزاق أخبرنا معمر عن قتادة أنه كان يحدث أنه لما نزلت: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ قال رسول الله: ((بائنين حجة وعمرة فمن قضاهما فقد قضى الفريضة)) ورؤي غير ذلك مما جعلنا نقول: إنها واجبة على الرأي الصحيح الذي قال به الشافعي وأحمد.

وأما حجة الفريق الثاني، وهم الذين يرون أنها ليست واجبة سواء من قال بأنها سنة كالإمام مالك أو تطوع كأبي حنيفة فأحاديث أخرى مشهورة ثابتة واردة في تعديد فرائض الإسلام، مثلاً حديث: ((بني الإسلام)) ذكر الحج ولم يذكر العمرة وهكذا.

واحتج هؤلاء أيضاً بآثار منها حديث الحجاج بن أرطاة عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله قال: سألت رجل النبي ﷺ عن العمرة أواجبة هي؟ قال: ((لا، ولأن تعتمر خير لك)) قال أبو عمر بن عبد البر: وليس هو حجة فيما انفرد به، وربما احتج من قال: إنها تطوع بما روي عن أبي صالح الحنفي قال: قال رسول الله ﷺ: ((الحج واجب والعمرة تطوع)) ولكن هذا الحديث رواه الدراقطني والبيهقي بسند ضعيف؛ لأن ابن رشد قال: وهو حديث منقطع.

إذن نستطيع أن ننتهي من هذا إلى أن سبب الخلاف في حكم العمرة، وهل هي فريضة أو سنة؟ هو تعارض الآثار في هذا الباب، وتردد الأمر بالتمام في القرآن الكريم بين أن يقتضي الوجوب أو لا يقتضيه، ويستحسن مراجعة ابن قدامة والخطيب الشربيني في إتمام هذه الجزئية.

الإحرام وأنوعه، والمواقيت الزمانية والمكانية

١. الإحرام: معناه، وأنوعه:

الجنس الثاني كما سماه ابن رشد، وهو معرفة الأركان، وهو تعريف أفعال هذه العبادة في نوع منها والتروك المشتركة، ونبدأ ببيان الإحرام وأنوعه.

أما الإحرام: فمعناه النية، نية أحد النسكين، أي: الحج أو العمرة أو هما معاً، والنية كما نعلم وكما أشرنا من قبل محلها القلب، ولكن تدل عليها التلبية لبيك حجاً، أو لبيك عمرةً، أو لبيك حجاً وعمرةً، وتنقسم نية الإحرام إلى ثلاثة أنواع: أفراد، وتمتع وقران، فما معنى ذلك؟

أما الأفراد: فمعناه أن ينوي المحرم الحج فقط في أشهر الحج: شوال وذو القعدة وذو الحجة، بأن يقول: نويت الإحرام بالحج، اللهم يسره لي وتقبله مني، لبيك حجاً، ويكثر من التلبية المعروفة: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك. تلك النية تسمى نية الأفراد؛ لأن المحرم أفرد الحج بالنية.

النية الثانية تسمى: التمتع: وفيها يقول المحرم: نويت الإحرام بالعمرة متمتعاً بها إلى الحج، سواء كان ذلك في قلبه، أو على لسانه. اللهم يسرها لي وتقبلها مني، فهو في هذه الحالة بدأ بالعمرة في أشهر الحج، وأدخل العمرة في ميقات الحج الزماني، وهذا ما يسمى أو ما يعرف بالتمتع، بمعنى أن يقوم المحرم بأداء العمرة أولاً، وهي عبارة عن طواف بالكعبة سبعة أشواط، وسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط، وحلق أو تقصير، تحلل من الإحرام، ومن قبل ذلك الإحرام،

فهي أركان أربعة، وبهذا يتحلل ويلبس ملابسه العادية إلى يوم الثامن أو التاسع من ذي الحجة فيحرم من مكانه الذي هو فيه بالحج، وكان قد تمتع بتلك الفترة منذ أدى العمرة بالإحرام من الميقات إلى أن أحرم يوم التاسع يوم عرفة أو يوم التروية بالحج، وهو لذلك عليه هدي التمتع، وسنينه فيما بعد.

النوع الثالث من الإحرام: القران: وذلك بأن يقول المحرم عند الميقات: نويت الإحرام بالحج والعمرة: اللهم يسرهما لي وتقبلهما مني، فيكون قد قرن في إحرامه بين الحج والعمرة، وسوف يختصر في الأفعال التي يقوم بأدائها شيئاً من أعمال كل منهما، بمعنى: أنه سيطوف طواف القدوم، ويعتبر ذلك طوافاً للعمرة، ويسعى بين الصفا والمروة ويكون ذلك سعياً للعمرة، وسعياً أيضاً للحج، ولكنه لا يتحلل من إحرامه إلا بعد الحلق أو التقصير يوم العيد، يوم النحر، وهو أيضاً عليه هدي مثل هدي التمتع؛ لأنه قرن وقام بتخفيض بعض الأعمال الخاصة بالحج أو بالعمرة، تلك هي أنواع الإحرام الثلاثة: الأفراد، وليس فيه هدي، والتمتع وفيه هدي، والقران وفيه هدي.

والمحرم مخير بين أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة؛ لذلك بدأ ابن رشد -رحمه الله- ببيان ذلك بقوله: وهذه العبادة كما قلنا صنفان: حج وعمرة، والحج ثلاثة أصناف -أي: الإحرام بالحج ثلاثة أصناف: أفراد، وتمتع، وقران كما بينا- وهي كلها تشتمل على أفعال محدودة في أمكنة محدودة، وأوقات محدودة، ومنها فرض، ومنها غير فرض، كما تشتمل أيضاً على تروك تشترط في تلك الأفعال -أي أمور يجب على المحرم أن يتركها- ولكل من هذه أحكام محدودة، إما عند الإخلال بها، وإما عند الطوارئ المانعة، فهذا الجنس -أي: الجنس الثاني معرفة الأركان الخاصة بالحج والعمرة- ينقسم أولاً إلى: القول في الأفعال، وإلى القول في التروك، وأما الجنس الثالث فهو الذي يتضمن القول في الأحكام.

فلنبداً بالأفعال ، وهذه الأفعال منها ما تشترك فيه هذه الأنواع الأربعة من النسك -أعني : أصناف الحج الثلاثة : الأفراد ، والتمتع ، والقران ، والعمرة ، ثلاثة أصناف للحج ، وصنف رابع ، وهو العمرة - فهذه الأصناف الأربعة تشترك في هذه الأفعال وفي هذه التروك ، ومنها ما يختص بواحد منها .

فلنبداً من القول فيها بالمشترك ، ثم نصير إلى ما يخص واحداً واحداً منها ، وهذا من ابن رشد - رحمه الله - تنسيق وتنظيم وترتيب وبيان يحمد له ويشكر عليه .

قبل أن نبدأ بما بدأ به - رحمه الله - في شروط الإحرام نقف عند بعض البيان الذي بينه علماء آخرون في هذه القضية ، فهذا ابن قدامة - رحمه الله - يقول في كلام الخرقى : "ومن أراد الحج وقد دخل أشهر الحج فإذا بلغ الميقات فالاختيار له أن يغتسل" .

يلحق ابن قدامة - رحمه الله - على هذا الكلام الذي ذكره الخرقى ، فيذكر أن هذا الكلام يدل على أنه لا ينبغي أن يحرم بالحج قبل أشهره ، وهذا هو الأولى ، فإن الإحرام بالحج قبل أشهره مكروه لكونه إحراماً به قبل وقته فأشبه الإحرام به قبل ميقاته .

يريد أن يقول : إننا إذا عزمنا على الحج ، ونوينا الإحرام بالحج فليكن ذلك في أشهر الحج ، وهي : شوال ، وذو القعدة ، وعشرٌ أو كل ذي حجة ، لكن لا بد أن يكون الإحرام قبل يوم التاسع أو في يوم اليوم التاسع من ذي الحجة حتى يدرك المحرم الوقوف بعرفة الذي هو ركن الحج الأكبر ، هذا هو الأولى ، لكن لو أحرم الإنسان بالحج من رمضان أو من رجب أو من شعبان ، هل ذلك يجوز أو لا يجوز؟ يجوز مع الكراهة ، مكروه لكونه إحراماً به قبل وقته فأشبه الإحرام به قبل ميقاته ، يعني : قبل المواقيت المكانية ؛ لأن للحج مواقيت زمانية هي ثلاثة أشهر :

شوال، وذو القعدة، وذو الحجة، ومواقيت مكانية لا يتجاوزها الإنسان إذا كان يريد الحج أو العمرة إلا محرماً، فالإحرام قبل الوقت الزماني أو قبل الميقات الزماني مكروه كالإحرام قبل الميقات المكاني؛ ولأن في صحة ذلك اختلافاً، فإن أحرم به قبل أشهره صح، وإذا بقي على إحرامه إلى وقت الحج حاز، وقد نص عليه أحمد، وهو قول النخعي، ومالك، والثوري، وأبي حنيفة، وإسحاق، هذا رأي: أن من أحرم قبل أشهر الحج فإحرامه صحيح. وقال عطاء، وطاوس، ومجاهد، والشافعي: يجعله عمرة، أي: يؤدي أعمال العمرة، ويتحلل لقول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] تقديره: وقت الحج أشهر أو أشهر الحج أشهر معلومات، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، ومتى ثبت أنه وقته لم يجز تقديم إحرامه عليه كأوقات الصلوات، تلك وجهة نظر عطاء، وطاوس، ومجاهد، والشافعي إلا أن ابن قدامة رد على هؤلاء، ورجح القول الأول بصحة الإحرام قبل المواقيت الزمانية بقوله: لنا قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ فَلْهِ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] فدل على أن جميع الأشهر ميقات؛ ولأنه أحد نسكي القرآن فجاز الإحرام به في جميع السنة كالعمرة أو أحد الميقاتين فصح الإحرام قبله كميقات المكان، والآية محمولة على أن الإحرام به إنما يستحب فيها، وعلى كل حال فمن أراد الإحرام استحب له أن يغتسل قبله في قول أكثر أهل العلم، وستحدث عما يستحب للإحرام فيما بعد، نكتفي بأننا بينا في هذه الفقرة معنى الإحرام، وأنواعه.

كذلك الشريبي الخطيب - رحمه الله - يقول عن تعريف الإحرام: هو كما قال الأزهري: الدخول في حج أو عمرة أو فيهما، أو فيما يصلح لهما، ولأحدهما وهو المطلق، ويطلق أيضاً على نية الدخول في الحج أو العمرة أو فيهما.

ومنه قول المصنف بعد هذا: "أركان الحج خمسة: الإحرام". فالمراد هنا هو القسم الأول وهو الدخول فيما ذكر -أي: بالنية- وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يستشكل حقيقة الإحرام، فإن قيل له: إنه النية اعترض بأنها شرط فيه، وشرط الشيء غيره.

وقال القرافي: أقيمت عشر سنين لا أعرف حقيقة الإحرام، وسمي بذلك -أي: سمي إحراماً- إما لاقتضائه دخول الحرم من قولهم: أحرم إذا دخل الحرم، كأنجد إذا دخل نجداً، أو لاقتضائه تحريم الأنواع الآتية فيما بعد التي هي محظورات الإحرام، وهو أشبه بتكبيرة الإحرام للصلاة، فهي تكبيرة يحرم بعدها ما كان مباحاً قبلها من العمل الكثير، أو الكلام، أو الأكل، أو الشراب، أو نحو ذلك، فهو معنى يشتمل على النية؛ لأن النية محلها القلب، وهذا الإحرام هو تلبس بأفعال معينة، والامتناع عن تروك معينة، ولذلك وقع فيه الإشكال أو الالتباس.

٢. شروط الإحرام:

تعالوا معي ننظر فيما قاله ابن رشد -رحمه الله- في الفقرة الأولى من هذا الجنس الثاني، يقول تحت عنوان "القول في شروط الإحرام"، بعد أن عرفنا معناه، وكيفيته أو أنواعه، يقول: شروطه:

الشروط الأول: المكان والزمان -أي: المواقيت المكانية والمواقيت الزمانية- بمعنى: أنه حتى يكون هناك إحرام لا بد أن يكون هناك مكان مناسب لهذا الإحرام، وزمان مناسب أيضاً لهذا الإحرام؛ ولذلك سماها الشروط الأول؛ المكان والزمان.

- الميقات المكاني للإحرام:

المكان هو الذي يسمى: مواقيت الحج. والعلماء بالجملة مجمعون على أن المواقيت التي منها يكون الإحرام - أي: عندها أو فيها - هي:

أما لأهل المدينة: فذو الحليفة، وتسمى أبار علي، وهي مكان قريب من ضواحي المدينة.

وأما لأهل الشام: فالجحفة، وهي مكان على الطريق بين القادم من على ساحل البحر الأحمر إلى مكة.

ولأهل نجد: قرن، أي: قرن المنازل، أهل نجد، والمنطقة الشرقية ونحو ذلك من شرق الجزيرة العربية مكان يسمى قرن المنازل، ويسمى أيضاً السيل.

ولأهل اليمن: يلملم، قرية معروفة لثبوت ذلك عن رسول الله ﷺ من حديث ابن عمر وغيره.

أما العراق وما جاورها، أو ما هو في جهتها، أو القادم منها: فاختلفوا في ميقات أهل العراق، فقال جمهور فقهاء الأمصار: ميقاتهم "ذات عرق" مكان أيضاً قريب من حفر الباطن يسمى "ذات عرق"، وقال الشافعي، والثوري: إن أهلوا من العقيق كان أحب.

من الذي وقت لأهل العراق "ذات عرق"؟

اختلفوا فيمن أقته لهم، فقالت طائفة: عمر بن الخطاب، وقالت طائفة: بل رسول الله ﷺ هو الذي أقت لأهل العراق "ذات عرق" و"العقيق" ورؤي ذلك من حديث جابر وابن عباس وعائشة.

وعن هذه المواقيت المكانية التي حددها رسول الله ﷺ لأهل الجهات القادمة لمكة بهذا التحديد نجده أيضاً عند الخطيب الشربيني ، حيث يبين أن المصنف -الإمام النووي- شرع في المواقيت المكانية، فقال: "والميقات المكاني للحج ولو بقران في حق من بمكة من أهلها وغيرهم ؛ نفس مكة للخبر الآتي..." ، يعني : أهل مكة ميقاتهم المكاني منازلهم والمواضع التي يقيمون بها ، وقيل : كل الحرم ؛ لأن مكة وسائر الحرم في الحرمة سواء ، فلو أحرم بعد فراقه بنيان مكة ، ولم يرجع إلى مكة إلا بعد الوقوف كان مسيئاً ، وأما غير المقيمين بمكة ، وأراد الحج فميقات المتوجه من المدينة "ذو الحليفة" وهي تصغير الحلفة واحد الحلفاء ، وهي كما يقول في (اللسان) : الحلفاء واحدها حلفة ، وحلقة وحلفاء وحلفاة مكان تنبت فيه نباتات معينة ، مثل : قصبية وقصباء وهو النبات المعروف . قال الشيخان : وهو على نحو عشر مراحل من مكة ، والمرحلة حوالي أربعين كيلو متراً ، فهي أبعد المواقيت من مكة .

وقال الغزالي : وهو -أي ذو الحليفة- على ستة أميال من المدينة ، يعني : حوالي تسعة كيلو مترات - كما قلنا منذ قليل - من ضواحي المدينة ، وصححه في (المجموع) وغيره ، وقيل : سبعة .

قال في (المهمات) : والصواب المعروف المشاهد أنها على ثلاثة أميال أو تزيد قليلاً ، يعني حوالي خمسة كيلو مترات ، وهو المكان المعروف الآن بأبيار علي ، < .

والأفضل - كما قال السبكي لمن هذا ميقاته - أن يحرم من المسجد الذي أحرم منه ﷺ أي : مسجد المدينة ، والمتوجه من الشام ، والشام بالهمز والقصر ، ويجوز ترك الهمز يعني الشام أو والشام والمد مع فتح الشين ، وأوله - كما في صحيح ابن حبان - نابلس وآخره العريش ، وقال غيره : وحدّه طولاً من العريش إلى الفرات ،

هذه المنطقة التي تضم فلسطين، والأردن وسوريا، ولبنان، وجزءاً من العراق، تسمى الشام وعرضاً من جبل طيبى من نحو القبلة إلى بحر الروم، وهو البحر الأبيض المتوسط، وما سامت ذلك من البلاد، وهو مذكر، وكذلك المتوجه من مصر يعني: المتوجه من الشام أو من مصر، وهي المدينة المعروفة، البلد الوطن المعروف الآن؛ الدولة تذكر وتؤنث وتصرف ولا تصرف، وحدها طولاً من برقة التي في جنوب البحر الرومي إلى أيلة "إيلات" ومسافة ذلك قريباً من أربعين يوماً، وعرضه من مدينة أسوان وما سامتها من الصعيد الأعلى إلى رشيد على البحر الأبيض، وما حاذها من مساقط النيل في البحر الرومي، أي: البحر الأبيض المتوسط، ومسافة ذلك قريب من ثلاثين يوماً، سميت باسم من سكنها أولاً وهو مصر بن قيصر بن سام بن نوح.

ومن المغرب -الميقات الكاني لأهل المغرب- أيضاً مثل الشام ومصر كل ذلك ميقاته "الجحفة" وهي قرية كبيرة بين مكة والمدينة، قال في (المجموع) وهي قريبة من مدينة رابع الآن قال في (المجموع): على نحو ثلاث مراحل من مكة، يعني: مائة وعشرين كيلو متر تقريباً.

وقال الرافعي: على خمسين فرسخاً من مكة، وبينهما تفاوت بعيد، والمعروف المشاهد ما قاله الرافعي سميت بذلك؛ لأن السيل نزل عليها؛ فأجحفها، أي: جرفها، وهي الآن خراب، ويقال لها مَهْيَعَة، ومَهْيَعَة، ولذلك المعروف بدل "الجحفة" "رابع".

أما القادمون من اليمن، أو من تهامة اليمن، وتهامة اسم لكل من نزل عن نجد من بلاد الحجاز، واليمن الإقليم المعروف، الميقات هو يللمم، ويقال له: ألملم وهو أصله همزة، وقلبت الهمزة ياء، ويرمرم، تسمى أيضاً يرمرم برائين، وهو

موضع على مرحلتين من مكة، يعني: في الجهة الجنوبية مثل "الجحفة" في الجهة الشمالية، أي: حوالي ١٢٠ كيلومتر، ومن نجد اليمن، ونجد الحجاز قرن المنازل، يقال له: قرن المنازل، وقرن الثعالب، وهو جبل على مرحلتين من مكة، أي: بجوار الطائف - مدينة الطائف - ويسمى أيضاً السيل، وإنما هو منسوب إلى قرن قبيلة من مراد - كما ثبت في مسلم - ثم قال: ومن المشرق، أي: العراق وغيره "ذات عرق" وهي قرية على مرحلتين من مكة، وقد خربت، و"العقيق" هو واد فوق "ذات عرق" لأهل العراق، وخراسان أفضل من "ذات عرق" لأنه أحوط، ولما روى ابن هشام: "أنه ﷺ وقت لأهل المشرق العقيق" رواه الترمذي وحسنه، لكن رده في (المجموع) ففيه ضعف، ولهذا لم يجب العمل به، ولكنه يستحب لاحتمال صحته.

والأصل في المواقيت أي: معرفة هذه المواقيت وتحديدتها خبر الصحيحين: ((أنه ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، وقال: هن لهن، ولمن أتى عليهم من غير أهلهم ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة)) أي يجرمون من مكة.

وخبر الشافعي < ((أنه ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام ومصر والمغرب الجحفة)).

وخبر النسائي وغيره، بإسناد صحيح كما في (المجموع): ((أنه ﷺ وقت لأهل الشام ومصر الجحفة، ولأهل العراق ذات عرق)) وقيل: إن "ذات عرق" إنما كان باجتهاد عمر < كما أشار ابن رشد، والذي في الشرح و(الروضة) عن ميل الأكثرين أنه بالنص أي بالحديث، وقال في (المجموع): إنه الصحيح عند جمهور

الأصحاب، والذي في (شرح المسند) للرافعي مذهب الشافعي: إنه باجتهاد عمر ولم يذكر غيره، وقال المصنف في (شرح صحيح مسلم): إنه الصحيح، أي: باجتهاد عمر، وهو ما نص عليه في الأم، والراجح الأول أن الرسول ﷺ هو الذي وقت لأهل العراق "ذات عرق" لصحة الحديث المتقدم، ويستثنى من إطلاق المصنف الأجير، فإن عليه أن يجرم من ميقات الميت الذي يحج عنه، أو المستأجر الذي يحج عنه، فإن مر بغير ذلك الميقات أحرم من موضع بإزائه إذا كان أبعد من ذلك الميقات من مكة.

فائدة:

قال بعضهم: سألت أحمد بن حنبل: في أي سنة أقت النبي ﷺ مواقيت الإحرام؟ قال: عام حج؛ أي: في السنة العاشرة من الهجرة.

وبمثل ما سمعناه عند الخطيب الشربيني قال الخرقى: وميقات أهل المدينة من "ذي الحليفة" وأهل الشام ومصر والمغرب من "الجحفة" وأهل اليمن من "يلملم" وأهل الطائف ونجد من "قرن" وأهل المشرق من "ذات عرق".

فصل ابن قدامة - رحمه الله - هذا الكلام بقوله: جملة ذلك أن المواقيت المنصوص عليها، وهو بهذا يرجح ما قاله الخطيب الشربيني: أن "ذات عرق" من توقيت النبي ﷺ المواقيت المنصوص عليها الخمسة التي ذكرها الخرقى - رحمه الله - وقد أجمع أهل العلم على أربعة منها، وهي: "ذو الحليفة" و"الجحفة" و"قرن المنازل" و"يلملم".

واتفق أئمة النقل على صحة الحديث عن رسول الله ﷺ فيها، ثم ذكر حديث ابن عباس } ، وحديث ابن عمر أيضاً } ، ثم قال: فأما "ذات عرق"

فمقات أهل المشرق في قول أكثر أهل العلم على أن إحرام العراقي من " ذات عرق " إحرام من المقات.

وروي عن أنس: ((أنه كان يحرم من العقيق)) واستحسنه الشافعي وابن المنذر، وابن عبد البر، وكان الحسن بن صالح يحرم من الربذة، وروي ذلك عن خصيف، والقاسم بن عبد الرحمن، وقد روى ابن عباس: ((أن النبي ﷺ وقت لأهل المشرق العقيق)) قال الترمذي: وهو حديث حسن.

قال ابن عبد البر: العقيق أولى وأحوط من ذات عرق، وذات عرق ميقاتهم بإجماع، ثم حكا اختلاف أهل العلم فيمن وقت ذات عرق، فروى أبو داود والنسائي وغيرهما بإسنادهم عن القاسم عن عائشة: ((أن رسول الله ﷺ وقت لأهل العراق ذات عرق)).

وعن أبي الزبير أنه سمع جابراً سئل عن المهل بتشديد اللام، أي: موضع الإهلال بالإحرام، قال: سمعته وأحسبه رفع إلى النبي ﷺ يقول: ((مهل أهل المدينة من ذي الحليفة، والطريق الآخر من الجحفة، ومهل أهل العراق من ذات عرق، ومهل أهل نجد من قرن)) رواه مسلم في صحيحه، وقال آخرون: إنما وقتها عمر < فروى البخاري بإسناده، عن ابن عمر قال: "لما فتح هذان المصران أتوا عمر، فقالوا: يا أمير المؤمنين إن رسول الله ﷺ حد لأهل نجد قرناً، وهو جور عن طريقنا، أي: مائل منحرف بعيد عن طريقنا، وإنا إن أردنا قرناً - أي قرن المنازل التي هي مهل الطائف - شق علينا قال: فانظروا حدوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق".

ويجوز أن يكون عمر ومن سأله لم يعلموا توقيت النبي ﷺ " ذات عرق " فقال ذلك برأيه فأصاب، ووافق قول النبي ﷺ فقد كان عمر بن الخطاب كثير الإصابة

والموافقة للوحي < ، وإذا ثبت توقيتها عن النبي ﷺ وعن عمر فالإحرام منه أولى إن شاء الله تعالى.

وإذن هذا بيان للمواقيت المكانية، وهي - كما رأينا - حددها رسول الله، ﷺ.

تجاوز الميقات بلا إحرام:

ثم نقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى مسألة أخرى، وهي: ماذا لو أخطأ المحرم الذي يقصد الإحرام بالحج أو بالعمرة أو بهما معاً - لو أخطأ هذا الميقات؟ ماذا يكون العمل؟ هل يعود إلى الميقات؟ هل لا يعود ويكون عليه دم؟ هل لا يصح الحج إلا بالعود إلى الميقات؟ تلك قضية تناولها ابن رشد - رحمه الله - بقوله: "جمهور العلماء على أن من يخطئ هذه المواقيت المكانية، وقصده الإحرام، فلم يحرم إلا بعدها أن عليه دمًا" جمهور العلماء على ذلك، ثم اختلفوا في هذا الدم، فمنهم من قال: - أي من الجمهور - من قال: إن رجع إلى الميقات فأحرم منه سقط عنه الدم؛ لأنه صحح الخطأ الذي وقع فيه، فإن رجع إلى الميقات فأحرم منه سقط عنه الدم، ومن هؤلاء الإمام الشافعي ومنهم من قال: لا يسقط عنه الدم وإن رجع، وبه قال مالك. وقال قوم: ليس عليه دم. وقال آخرون كسعید بن جبیر: إن لم يرجع إلى الميقات فسد حجه، وأنه يرجع إلى الميقات فيهل منه بعمرة، وسيأتي تفصيل ذلك في باب الأحكام إن شاء الله.

وعن هذه الجزئية يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - : ومن بلغه - أي : بلغ الميقات - مريدًا نسكًا - أي إحرامًا - لم تجز مجاوزته إلى جهة الحرم بغير إحرام بالإجماع، ويجوز إلى جهة اليمنة أو اليسرة، يعني: ما دام في الميقات من يمينه أو من يساره، وفي محاذاته فلا بأس، ويحرم من مثل ميقات بلده أو أبعد، فإن

خالف وفعل ما منع منه بأن جاوزه إلى جهة الحرم -انظروا- يقول الشافعي على لسان النووي: "لزمه العود ليحرم منه؛ لأن الإحرام منه كان واجباً عليه فتركه، وقد أمكنه تداركه فعليه أن يأتي به".

تنبيه:

قوله: "ليحرم منه" يقتضي تعيينه؛ حتى لا يقوم غيره مقامه، يعني: يريد أنه لا يصح إلا من الميقات، وليس ذلك مردداً، بل لو عاد إلى مثل مسافته من ميقات آخر جاز، قاله الماوردي وغيره.

ويؤيده أن المفسد لما أوجبوا عليه القضاء من الميقات الذي أحرم منه في الأداء قالوا: إنه يجوز له تركه والإحرام من مثل مسافته من موضع آخر، ثم استثنى من لزوم العود قوله: إلا إذا ضاق الوقت عن العود إلى الميقات، أو كان الطريق مخوفاً، أو كان معذوراً لمرض شاق، أو خاف الانقطاع عن رفقته؛ فلا يلزمه العود في هذه الصورة، بل يريق دمًا -أي: يكون عليه الدم- فإن لم يعد لعذر أو غيره لزمه دم بتركه الإحرام من الميقات، قال ابن عباس: ((من نسي من نسكه شيئاً أو تركه فليهرق دمًا)) رواه مالك وغيره بإسناد صحيح، وشرط لزومه أن يحرم بعمره مطلقاً أو بحج في تلك السنة، بخلاف ما إذا لم يحرم أصلاً؛ لأن لزومه إنما هو لنقصان النسك، لا بدل له، وبخلاف ما إذا أحرم بالحج في سنة أخرى؛ لأن إحرام هذه السنة لا يصلح لإحرام غيرها، وقضية كلامه كأصله: أن الكافر إذا جاوز الميقات مريداً للنسك، ثم أسلم وأحرم دونه يكون كالمسلم، وهو كذلك خلافاً للمزني.

كذلك علق ابن قدامة والخرقي -رحمهما الله تعالى- على مسألة تجاوز الميقات بغير إحرام، قال الخرقي: ومن أراد الإحرام فجاوز الميقات غير محرم رجع فأحرم من الميقات، فإن أحرم من مكانه فعليه دم، وإن رجع محرماً إلى الميقات.

وجملة ذلك أن من جاوز الميقات مريداً للنسك غير محرم، أي: تجاوزه غير محرم فعليه أن يرجع إليه ليحرم منه إن أمكنه، سواء تجاوزه عالماً به أو جاهلاً علم تحريم ذلك أو جهله، فإن رجع إليه فأحرم منه فلا شيء عليه، لا نعلم في ذلك خلافاً، وبه يقول جابر بن زيد، والحسن، وسعيد بن جبير، والثوري، والشافعي، وغيرهم؛ لأنه أحرم من الميقات الذي أمر بالإحرام منه فلم يلزمه شيء كما لم يتجاوزه.

وإن أحرم من دون الميقات، أي: لم يرجع إليه فعليه دم سواء رجع إلى الميقات، أو لم يرجع، وبهذا قال مالك وابن المبارك، وظاهر مذهب الشافعي أنه إن رجع إلى الميقات فلا شيء عليه، إلا أن يكون قد تلبس بشيء من أفعال الحج كالوقوف وطواف القدوم، فيستقر الدم عليه؛ لأنه حصل محرماً في الميقات قبل التلبس بأفعال الحج، فلم يلزمه دم كما لو أحرم منه.

وعن أبي حنيفة: إن رجع إلى الميقات فلبى سقط عنه الدم، وإن لم يلب لم يسقط، وعن عطاء، والحسن، والنخعي: لا شيء على من ترك الميقات. وعن سعيد بن جبير: لا حج لمن ترك الميقات.

إذن التفاصيل التي أجملها ابن رشد ذكرها كل من ابن قدامة والخطيب الشربيني بشيء من التفصيل.

الإحرام قبل الميقات:

جمهور العلماء أيضاً على أن من كان منزله دونهن، أي: دون المواقيت المكانية التي ذكرناها؛ فميقات إحرامه من منزله، ثم اختلفوا: هل الأفضل إحرام الحج منهن؟ أي: من هذه المواقيت، أو من منزله الذي هو قبل هذه المواقيت، فقال

قوم: الأفضل له من منزله والإحرام منها رخصة، أي للتخفيف، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفة والثوري، وجماعة، يعني: الإنسان يحرم من منزله، ثم يمر على الميقات فيلبي.

إذن هؤلاء يقولون بجواز الإحرام من مكان قبل الميقات المكاني، وقال مالك، وإسحاق، وأحمد: إحرامه من المواقيت أفضل. يعني: الجميع على الجواز، جواز الإحرام قبل الميقات، ولكن الاختلاف في الأفضل، وعمدة هؤلاء الأحاديث المتقدمة، أي توقيت النبي ﷺ لهذه المواقيت، وأنها السنة التي سنها رسول الله ﷺ فهي أفضل، وعمدة الطائفة الأخرى -أي: القائلين بجواز ذلك- أن الصحابة قد أحرمت من قبل الميقات، فعل ذلك ابن عباس، وابن عمر، وابن مسعود، وغيرهم، وقال العلماء: هم أعرف بالسنة.

أما أصول الظاهرية فتقتضي ألا يجوز الإحرام إلا من الميقات، يعني: ليست هناك مسألة أفضلية، وإنما مسألة جواز أو عدم الجواز، فأهل الظاهر يقولون: لا يجوز الإحرام إلا من الميقات الذي حدده النبي ﷺ إلا أن يصح إجماع على خلافه.

الإحرام من ميقات آخر:

اختلف الفقهاء أيضاً فيما ترك الإحرام من ميقاته وأحرم من ميقات آخر غير ميقاته، أهل الشام مثلاً يحرمون من "ذي الحليفة" لا من "الجحفة" أو أهل مصر يحرمون من "ذي الحليفة" لا من "الجحفة" أو أهل العراق يحرمون من "الجحفة" لا من "ذات عرق".

من ترك الإحرام من ميقاته وأحرم من ميقات آخر غير ميقاته، مثل: أن يترك أهل المدينة الإحرام من "ذي الحليفة" ويحرمون من "الجحفة"، قال قوم: على من

يفعل ذلك الدم، وممن قال بذلك مالك وبعض أصحابه، وقال أبو حنيفة: ليس عليه شيء؛ لأن جميعها مواقيت حددها النبي ﷺ وما دام الإنسان قد مرَّ كما جاء في الحديث: ((هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن)) فما دام المحرم من أهل مصر قد مر بالمدينة فسيمر بذي الحليفة، فيحرم منها، وتصبح ميقاتًا له. وسبب الخلاف هل هو من النسك الذي يجب في تركه الدم أم لا؟ هذه أيضًا جزئية.

ثم نقلنا إلى جزئية أخرى: لا خلاف بين العلماء أنه يلزم الإحرام من مر بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة، يعني: من أراد أحد النسكين لا يجوز له أن يتجاوز هذه المواقيت دون أن يحرم منها، أما من يسافر إلى مكة ولا يريد حجًا ولا عمرة، ومر بهذه المواقيت فقال قوم: كل من مر بها يلزمه الإحرام، إلا من يكثر ترداده مثل الخطابين وشبههم، وبه قال مالك، هذا كلام يعتبر تشددًا، وقال قوم وعليه الشافعي: لا يلزم الإحرام بها إلا لمريد الحج أو العمرة، وهذا كله لمن ليس من أهل مكة، وأما أهل مكة، فإنهم يحرمون بالحج من منازلهم من مكة كما يحرمون بالعمرة يخرجون إلى أدنى الحل، أي: التنعيم وما شاكلها، كالجعرانة لإحرام أهل مكة للعمرة يكون من أدنى الحل، أما إحرامهم بالحج فيكون من منازلهم، وأما متى يحرم بالحج أهل مكة؟ فقيل: إذا رأوا الهلال، وقيل: إذا خرج الناس إلى منى.

تلك هي المواقيت المكانية كما بينها ابن رشد -رحمه الله، وفي هذا الإطار أيضًا نذكر ما قاله ابن قدامة -رحمه الله- حيث يشير إلى تجاوز الميقات، أما المجاوز للميقات ممن لا يريد النسك فعلى قسمين: أحدهما: لا يريد دخول الحرم بل يريده حاجة فيما سواه، فهذا لا يلزمه الإحرام.

ابن قدامة يبين هنا: هل يجب على كل من يمر بهذه المواقيت المكانية أن يحرم؟ أو لا يجب ذلك إلا على من يريد الحج أو العمرة؟
يقول: إن من يتجاوز هذه المواقيت أحد نوعين:

نوع لا يريد دخول الحرم، بل يريد حاجة فيما سواه، فهذا لا يلزمه الإحرام بغير خلاف، ولا شيء عليه في ترك الإحرام، وقد أتى النبي ﷺ وأصحابه بدرأ مرتين، وكانوا يسافرون للجهاد وغيره، فيمرون بذي الحليفة فلا يحرمون، ولا يرون بذلك بأساً، ثم متى بدا لهذا الإحرام وتجدد له العزم عليه أحرم من موضعه.

نفترض أن شخصاً مر بالمیقات، وكان لا يريد حجاً ولا عمرة، فلما وصل قريباً من مكة بدا له أن يحرم بعمرة أو بحج، له ذلك، ولا شيء عليه، هذا ظاهر كلام الخرقى، وبه يقول مالك، والثوري، والشافعي، وصاحباً أبي حنيفة.

- الميقات الزماني :

أما عن الميقات الزماني؛ فبين ابن رشد -رحمه الله- أنه محدود في أنواع الحج الثلاثة -أي: الأفراد، والقران، والتمتع- محدود بثلاثة أشهر، أو بشهرين وبعض الثالث، أما الشهران وبعض الثالث فباتفاق؛ اتفق الفقهاء على أن الميقات الزماني لأي نوع من أنواع الحج هو: شوال، وذو القعدة، وتسع من ذي الحجة -أي يوم عرفة- هذا هو القدر المتفق عليه. وقال مالك: الثلاثة الأشهر كلها محل للحج: شوال، وذو القعدة، وذو الحجة -أو ذو الحجة- كله، وقال الشافعي: الشهران وتسع من ذي الحجة، أي كما قال الجمهور. وقال أبو حنيفة، وأحمد: الشهران وعشر فقط من ذي الحجة.

إذن نحن أمام ثلاثة أقوال :

القول الأول: أن ميقات الإحرام الزماني بأي نوع أو بأي نسك من أنواع الحج الثلاثة: الأفراد، والتمتع، والقران، هو: شوال، وذو القعدة، وتسع من ذي الحجة، باتفاق العلماء، وهو قول الشافعي.

القول الثاني: قال مالك: الأشهر الثلاثة كلها. ولكن ينبغي أن يكون معلوماً - بل يجب أن يكون معلوماً - أن مالكا لا يقصد أن شهر ذي الحجة كله ميقات للحج؛ لأنه لا يصح الحج بعد فوات عرفة، يعني لا يأتي شخص في اليوم العشرين أو الخامس والعشرين من ذي الحجة ويحرم بالحج، ويقول: هذا قياس قول مالك؛ لأن الأشهر الثلاثة محل للحج، إنما يريد مالك: من يدرك يوم عرفة يحرم، ويدرك يوم عرفة، يجوز له أن يؤجل طواف الإفاضة والسعي إلى آخر ذي الحجة، ويتحقق منه ذلك ويكون حجه صحيحاً، فالمسألة مسألة طواف الإفاضة، وليس تأخير الحج أو الإحرام إلى آخر ذي الحجة.

القول الثالث: قول أبي حنيفة، وأحمد: أن الميقات الزماني: شوال، وذو القعدة، وعشر من ذي الحجة.

ثم يستدل ابن رشد - رحمه الله - إلى كل فريق فيقول: دليل قول مالك: عموم قوله ﷺ: ﴿ **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ** ﴾ [البقرة: ١٩٧] الله ﷻ ذكر الأشهر بصيغة الجمع، وهذا يقتضي أن الثلاثة الأشهر هي محل للحج؛ فوجب أن يطلق على جميع أيام ذي الحجة، أصله انطلاقه على جميع أيام شوال وذو القعدة؛ لأن كلمة "أشهر" تشمل الأشهر الثلاثة كاملة، وكما يكتمل شوال وتكتمل ذو القعدة فلا بد أن يكتمل ذو الحجة.

أما دليل الفريق الثاني الذي قال بأن ميقات الحج الزماني هو شوال وذو القعدة وتسع أو عشر من ذي الحجة، فدليل أصحاب هذا الرأي هو: انقضاء الإحرام قبل تمام الشهر الثالث، أي: بالتحلل وانقضاء أفعاله الواجبة، يعني: إذا تحلل الإنسان يوم العيد بعد رمي جمرة العقبة الكبرى، وبات بمنى أيام التشريق - تعجل في يومين أو تأخر لليوم الثالث - تكون بذلك قد انقضت جميع الأفعال الواجبة، فلماذا نقول باقي أيام ذي الحجة داخلة؟

يبين ابن رشد - رحمه الله - فائدة الخلاف فيقول: فائدة الخلاف تأخر طواف الإفاضة إلى آخر الشهر، هل يصح أو لا يصح؟

على قول مالك: يصح؛ لأنه جعل الأشهر الثلاثة محلًا للحج وأفعاله، أما عند القائلين بانتهاء الميقات الزماني بتسع من ذي الحجة أو بعشر: فلا يصح تأخير طواف الإفاضة إلى آخر الشهر، هذه الجزئية الأولى في الميقات الزماني.

يضيف ابن رشد - رحمه الله - : وإن أحرم بالحج قبل أشهر الحج، فقد كره مالك، وأبو حنيفة، وأحمد ذلك كراهية، أما الإحرام فصحيح؛ ولكن فعل ذلك مكروه، كرهه مالك، وأبو حنيفة، وأحمد؛ ولكن صح إحرامه عنده، أي عند مالك، وأبي حنيفة، وأحمد. وقال غيره - يعني غير مالك أو غير الجمهور - : لا يصح إحرامه؛ لأنه أحرم خارج الميقات الزماني، وقال الشافعي: ينعقد إحرامه إحرام عمرة فيؤديها ثم يتحلل بانقضاء أعماله.

ثم يبين ابن رشد - رحمه الله - تعليل هذا الاختلاف بين من كره الإحرام قبل الميقات الزماني مع تصحيحه، وبين من قال: لا يصح الإحرام، وبين من قال: ينعقد عمرة، فقال: من شبهه - أي الميقات الزماني للحج - بوقت الصلاة؛ قال: لا يقع قبل الوقت، ومن اعتمد عموم قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦]

قال: متى أحرم انعقد إحرامه؛ لأنه مأمور بإتمام ما بدأه، وربما شبهوا الحج في هذا المعنى بالعمرة، وشبهوا ميقات الزمان بميقات العمرة، فأما مذهب الشافعي فهو مبني على أن من التزم عبادة في وقت نظيرتها انقلبت إلى النظير، مثل أن يصوم نذراً في أيام رمضان، فإن صومه ينقلب إلى رمضان، وإن كان هذا الكلام فيه اختلاف في المذهب.

قبل أن تنتقل إلى جزئية أخرى بالنسبة للمواقيت ننظر فيما قاله ابن قدامة -رحمه الله- في تعليقه على كلام الخرقى في هذه المسألة -مسألة أشهر الحج أو الميقات الزماني- حيث قال الخرقى: ومن أراد الحج وقد دخل أشهر الحج، فإذا بلغ الميقات فالأختيار له أن يغتسل. دعونا من الاغتسال فنحن لا نتحدث عن مستحبات الإحرام، إنما نريد أن نستشهد على الميقات الزماني -أشهر الحج-.

قوله: وقد دخل أشهر الحج، يدل على أنه لا ينبغي أن يحرم بالحج قبل أشهره، انظروا ماذا يقول ابن قدامة؟ يقول: وهذا هو الأولى، لم يقل: هو الصحيح، أو: هو الأصح؛ وإنما قال: "هو الأولى" يعني: من فعل غير ذلك كان إحرامه صحيحاً وكان خلاف الأولى؛ فإن الإحرام بالحج قبل أشهره مكروه، ولم يقل باطلاً؛ لكونه إحراماً به قبل وقته، فأشبهه الإحرام به قبل ميقاته، ولأن في صحة ذلك اختلافاً فإن أحرم به قبل أشهره صح، وإذا بقي على إحرامه إلى وقت الحج جاز، نص عليه أحمد وهو قول النخعي، ومالك، والثوري، وأبي حنيفة، وإسحاق. وقال عطاء، وطاوس، ومجاهد، والشافعي: يجعله عمرة، كما قال ابن رشد في حكاية مذهب الشافعي؛ لقول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، تقديره: وقت الحج أشهر، أو: أشهر الحج أشهر معلومات، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، ومتى ثبت أنه وقته -أي الميقات الزماني- لم يجوز تقديم إحرامه عليه كأوقات الصلوات.

ثم استشهد ابن قدامة - رحمه الله - بصحة الإحرام في غير هذه الأشهر الثلاثة بقوله: ولنا قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، فدل على أن جميع الأشهر ميقات، وقد علق محقق الكتاب بكلمة طيبة على ذلك بقوله: هذا ضعيف جداً، ولو صح لجاز صيام رمضان في شهر آخر؛ فإن قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] لا يختلف عن تعيين شهر رمضان باسمه؛ فإن قوله: ﴿مَّعْلُومَةٌ﴾ كتسميتها سواء.

وهذا الذي يشير إليه المعلق قد وقع فيه بعض الصحفيين منذ فترة؛ حيث طالب علماء الأمة بأن يجتهدوا: هل يجوز الحج في غير هذه الأشهر، حتى نفسح للناس المجال؛ فلا يكون هناك زحام، ولا يكون هناك قتلى بسبب رمي الجمرات، فلنجعل الحج طوال العام كالعمرة؟ فهذا كلام غير صحيح؛ لأن الله - تبارك وتعالى - قد حدد أشهر الحج بشوال، وذو القعدة، وذو الحجة.

إذن كلام ابن قدامة ليس على إطلاقه، أو استدلاله بأن جميع الأشهر ميقات غير صحيح، وإلا لم يكن مكروهاً، ولم يكن خلاف الأولى؛ ولأنه أحد نُسكي القرآن فجاز الإحرام به في جميع السنة كالعمرة، أي: في القرآن ينوي القارن الحج والعمرة، فكما أن العمرة تجوز طول العام كذلك يجوز قربنها أو أحد الميقاتين - أي: الميقات الزماني والميقات المكاني - فكما يجوز في الميقات المكاني أن يحرم المصري، أو الشامي، أو العراقي من غير ميقاته؛ فكذلك يجوز أن يحرم الإنسان في غير الميقات الزماني، والآية محمولة على أن الإحرام به إنما يستحب فيها، أي تكون المخالفة بالإحرام في غير هذه الأشهر الثلاثة مخالفة للأولى أو مكروهة فقط، ولا يبطل الإحرام كما قال داود الظاهري أو غيره.

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - علق على هذا الكلام بقوله: للنسك زماناً ومكاناً جمع ميقات، والميقات في اللغة: الحد، والمراد به هاهنا زمان العبادة ومكانها، ثم يقول: وقد بدأ بالزمان - أي: الإمام النووي بدأ في (المنهاج) بالزمان - فقال: وقت إحرام الحج لمكي أو غير مكّي: شوال، وذو القعدة، بفتح القاف أفصح من كسرها وجمعه ذوات القعدة.

يقول: وسُمِّي بذلك - أي ذو القعدة - لعودهم عن القتال فيه، ولعودهم أيضاً عن التجارة وطلب الكلاً. شوال، وذو القعدة، وعشر ليال بالأيام - يعني تسعة أيام - بالأيام بينها، كما قال الشافعي. عند ابن رشد: تسعة أيام، وهي تسعة من ذي الحجة، بكسر الحاء، أفصح من فتحها، وجمعه ذوات الحجة، سمي بذلك؛ لوقوع الحج فيه.

وقد فسر ابن عباس وغيره من الصحابة { قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] بذلك - أي بوقت الإحرام - حيث له أشهر معلومات؛ إذ فعله لا يحتاج إلى شهر أو إلى أشهر، وأطلق الأشهر على شهرين وبعض شهر؛ تنزيلاً للبعض منزلة الكل، أو إطلاقاً للجمع على ما فوق الواحد، كما يقول بعض العلماء: أقل الجمع اثنان، كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ مَبْرُؤُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: ٢٦]، مع أن المبرأ عائشة وصفوان؛ اثنان عبر عنهما بالجمع: ﴿أُولَئِكَ مَبْرُؤُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾.

وفي ليلة النحر - وهي العاشرة - وجه: أنها ليست من وقته - أي الميقات الزماني: شوال، وذو القعدة، وتسع من ذي الحجة - لأن الليالي تبع للأيام، ويوم النحر لا يصح فيه الإحرام؛ حيث يكون قد فات الوقوف بعرفة، فكذا ليلته. وظاهر كلامه أنه لا يصح إحرامه بالحج إذا ضاق زمن الوقوف عن إدراكه، وبه صرح الروياني؛

قال: وهذا بخلاف نظيره في الجمعة؛ لبقاء الحج حجاً بفوات الوقوف بخلاف الجمعة، وهناك بقية في التفاصيل أشار إليها الخطيب الشربيني، رحمه الله.

ميقات العمرة الزماني:

نتقل إلى جزئية أخرى من المسائل التي تناولها ابن رشد - رحمه الله - في الكلام عن ميقات الزمان، فبعد أن انتهى من الكلام عن ميقات زمان الحج انتقل إلى الكلام عن العمرة؛ هل العمرة لها ميقات كالحج، لها أشهر معينة، أم أنها تصح في العام كله؟ فالسنة كلها ميقات للعمرة أو زمان للعمرة، ماذا قال العلماء في هذه القضية؟

يقول: وأما العمرة فإن العلماء اتفقوا على جوازها في كل أوقات السنة؛ لأنها كانت في الجاهلية لا تصنع في أيام الحج. يعني: أيام الحج الثلاثة أشهر، وتسعة الأشهر للعمرة، فالسنة كلها تصح فيها العمرة، وكانت في الجاهلية لا تصنع في أيام الحج، فأذن بها في الإسلام، وهو معنى قوله ﷺ: ((دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة)) فقد خالف الإسلام الجاهلية، ومعنى دخول العمرة في الحج: أنها تؤدي في أشهر الحج، إما تمتعاً - كما سبق أن أشرنا - وإما قرأناً بالحج - كما سبق أن أشرنا - وإما بعد الانتهاء من الحج المفرد بعد أيام التشريق؛ فتكون أيضاً مؤداة في شهر ذي الحجة.

وقال أبو حنيفة: تجوز العمرة في كل السنة إلا يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام التشريق؛ فإنها تكره. ومحل هذا الكلام يوم عرفة بالنسبة للحجاج؛ لأنهم لا يستطيعون الجمع بين الوقوف بعرفة وبين أداء العمرة، وكذلك يوم النحر، حيث يكون الحجاج مشغولين برمي الجمرات والتحلل والنحر، وكذلك أيام التشريق -

أيام المبيت بمنى ورمي الجمرات - فإنها تكره، أما من لا يشتغل بالحج فلا أرى أنه ممنوع من أداء العمرة في هذه الأيام، ويكون على قول جمهور العلماء أن كل أوقات السنة صالحة لأداء العمرة.

هل للعمرة ميقات زمني، أم كل أوقات السنة وقت للعمرة؟

الذي عليه العلماء: الجمهور باستثناء أبي حنيفة: أن العمرة تجوز في جميع أيام السنة، وهو الصحيح. واختلفوا في تكرارها في السنة الواحدة مراراً، هل تكرر العمرة أو لا تكرر؟ إذن بعد أن اتفق العلماء على أن جميع أيام السنة وقت للعمرة اختلفوا في تكريرها في السنة الواحدة مراراً، فكان مالك - رحمه الله - يستحب عمرة واحدة في كل سنة، ويكره وقوع عمرتين أو ثلاثاً في السنة الواحدة. وقال الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد: لا كراهية في ذلك.

إذن نحن أمام قولين: قول الجمهور: أنه لا كراهية في تكرار العمرة طول السنة، سواء كان مرتين، أو أكثر، أو عدة مرات. وقول مالك: أنه لا تستحب العمرة إلا مرة واحدة كل سنة.

هذا الكلام يعقب عليه الخطيب الشربيني - رحمه الله - بقوله: والميقات الزمني للعمرة جميع السنة، كما قال النووي: وجميع السنة وقت لإحرام العمرة وجميع أفعالها، ففي الصحيحين: ((أنه ﷺ اعتمر ثلاث مرات متفرقات في ذي القعدة)) أي: في ثلاثة أعوام، أو: ((أنه اعتمر عمرة في رجب)) كما رواه ابن عمر، وإن أنكرته عليه عائشة، وأنه قال: ((عمرة في رمضان تعدل حجة))، وفي رواية لها: ((تعدل حجة معي)) وروي: ((أنه ﷺ اعتمر في رمضان، وفي شوال))؛ فدللت السنة على عدم التأكيد.

وقد يمتنع الإحرام بها في أوقات ؛ منها : ما لو كان محرماً بعمرة ؛ لأنه لا يجتمع إحرامان. ومنها : ما لو كان محرماً بحج -الحج المفرد- فإن العمرة لا تدخل على الحج إلا في التمتع أو القران من بدء الإحرام. ومنها : ما إذا أحرم به قبل نفره ؛ لأنه مشتغل بالرمي والمبيت ، فهو عاجز عن التشاغل بعملها.

قال الجويني : وليس لنا مسلم مكلف حلال ولا ينعقد إحرامه بالعمرة إلا هذا. أي : المقيم في منى أيام التشريق ، واعترضه المصنف بأنه لو أحرم بها وهو مجامع لا تنعقد على الصحيح ، ويؤخذ من هذا امتناع حجتين في عام واحد ، وهو إجماع كما نقله القاضي أبو الطيب.

وقد يؤخذ منه أيضاً : صحة إحرامه بالعمرة إذا قصد ترك الرمي والمبيت ، فيكون على من ترك ذلك الدم ، وليس كذلك ، أما إحرامه بها بعد نفره فصحيح ، وإن كان وقت الرمي بعد النفر الأول باقياً ؛ لأنه بالنفر خرج من الحج وصار كما لو مضى وقت الرمي.

ثم قال : ويسن الإكثار منها -هذا عن التكرار- ولو في العام الواحد ؛ فلا تكره في وقت ، ولا يكره تكرارها -ولاحظوا الخطيب الشربيني يقول : "تكرارها" ، وابن رشد يقول : "تكريرها" - فقد أعمر عليه السلام عائشة في عام مرتين ، واعتمرت في عام مرتين بعد وفاته عليه السلام وفي رواية ثلاث عُمَر. قال في (الكفاية) : وفعلها في يوم عرفة ويوم النحر ليس بفاضل ، بل إن أبا حنيفة -كما ذكرنا- يمنع ذلك ، يقول : إنها تجوز في جميع السنة إلا في هذه الأيام : عرفة ، ويوم النحر ، وأيام التشريق. يقول : ليس بفاضل ؛ حتى لا يظن بعض الناس أن يوم عرفة أو يوم النحر ؛ لأنه يوم حبيب إلى الله ، ومفضل عند الله ، وصيامه يكفر سنتين يكون أداء العمرة في ذلك أيضاً فاضلاً ، يقول : ليس كذلك ؛ لأنه الأفضل فعل الحج فيهما في يوم عرفة النحر.

وحكى الطبري ثلاثة أوجه في الطواف والاعتمار، أيهما أفضل: كثرة الطواف، أو أداء العمرة؟ القول الثالث: إن استغرق زمن الاعتمار بالطواف فالطواف أفضل، وإلا فالاعتمار. هذا ما ذكره الخطيب الشربيني، وفيه - كما رأيتم - فوائد عديدة.

وفي هذا الموضوع يقول ابن قدامة أيضاً - رحمه الله - عن تكرار العمرة: ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً، رُوي ذلك عن: علي، وابن عمر، وابن عباس، وأنس، وعائشة، وعطاء، وطاوس، وعكرمة، والشافعي، يعني جمهور الأئمة والعلماء. أما من كره التكرار وكره العمرة في السنة مرتين: الحسن، وابن سيرين، ومالك، وقال النخعي: "ما كانوا يعتمرون في السنة إلا مرة؛ ولأن النبي ﷺ لم يفعله". يرجح ابن قدامة - رحمه الله - تكرار العمرة - كما قال الجمهور - ويقول: ولنا أن عائشة اعتمرت في شهر مرتين بأمر النبي ﷺ: عمرة مع قرانها، وعمرة بعد حجها؛ ولأن النبي ﷺ قال: ((العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما))، متفق عليه، وقال علي <: "في كل شهر عمرة". وكان أنس إذا حمم - أي أصابته الحمى - أو نبت شعر رأسه بعدما حلق خرج فاعتمر"، رواهما الشافعي في مسنده، وقال عكرمة: "يعتمر إذا أمكن الموس من شعره" أي: إذا كان له شعر يستطيع الموس أن يخلقه، وقال عطاء: "إن شاء اعتمر في كل شهر مرتين". فأما الإكثار من الاعتمار والموالاتة بينهما فلا يستحب في ظاهر قول السلف الذي حكيناه، وكذلك قال أحمد: إذا اعتمر فلا بد من أن يخلق أو يقصر، وفي عشرة أيام يمكن حلق الرأس. فظاهر هذا أنه لا يستحب أن يعتمر في أقل من عشرة أيام، وقال في رواية الأثرم: إن شاء اعتمر في كل شهر، قال بعض أصحابنا: يستحب الإكثار من الاعتمار، وأقوال السلف وأحوالهم تدل على ما

قلناه ؛ ولأن النبي ﷺ وأصحابه لم ينقل عنهم الموالاة بينهما ، وإنما نقل عنهم إنكار ذلك ، والحق في اتباعهم .

قال طاوس : الذين يعتمرون من التنعيم ما أدري يؤجرون عليها أو يعذبون ؟ قيل له : فلم يعذبون ؟ قال : " لأنه يدع الطواف بالبيت ويخرج إلى أربعة أميال ويجيء ، وإلى أن يجيء من أربعة أميال قد طاف مائتي طواف ، وكلما طاف بالبيت كان أفضل من أن يمشي في غير شيء " . وقد اعتمر النبي ﷺ أربع عمر في أربع سفرات ، لم يزد في كل سفرة على عمرة واحدة ، ولا أحد ممن معه ، ولم يبلغنا أن أحداً منهم جمع بين عمرتين في سفر واحد مع النبي ﷺ إلا عائشة حين حاضت فأعمرها من التنعيم ؛ لأنها اعتقدت أن عمرة قرانها بطلت ؛ ولهذا قالت : " يا رسول الله ، يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع أنا بحجة (يعني : واحدة) ؟ فأعمرها لذلك " ولو كان في هذا فضل لما اتفقوا على تركه ، وروى ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : ((عمرة في رمضان تعدل حجة)) ، متفق عليه ، قال أحمد : " من أدرك يوماً من رمضان ؛ فقد أدرك عمرة رمضان " ، وقال إسحاق : يعني هذا الحديث مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : ((من قرأ ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ فقد قرأ ثلث القرآن)) ، وقال أنس : ((حج النبي ﷺ حجة واحدة ، واعتمر أربع عُمر : واحدة في ذي القعدة ، وعمرة الحديبية ، وعمرة مع حجته ، وعمرة الجِعْرَانَة إذا قسم غنيمة حنين)) ، وهذا حديث حسن صحيح ، متفق عليه .

وقال أحمد : حج النبي ﷺ حجة الوداع ، قال : وروي عن مجاهد أنه قال : حج قبل ذلك حجة أخرى ، وما هو يثبت عندي . وروي عن جابر قال : ((حج النبي ﷺ ثلاث حجج : حجتين قبل أن يهاجر ، وحجة بعد ما هاجر)) وهذا حديث غريب .

ثم قال في بيان فضل العمرة: وروي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: ((تابعوا بين الحج والعمرة؛ فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة، وليس للحج المبرور ثواب إلا الجنة)) قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وعن أبي هريرة < قال: قال رسول الله ﷺ: ((من أتى هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه)) متفق عليه، وهو في (الموطأ).

إذن الراجح أن تكرار العمرة صحيح وجائز، ولا حرج في ذلك، وبخاصة من يحرص على نبات شعر رأسه حتى يتمكن الموس من حلقه كلما تحلل، وإذا قلنا باستحباب ذلك كل شهر كان ذلك أولى.

محظورات الإحرام، أنواع النسك، التمتع وشروطه

١. محظورات الإحرام، التروك:

ينقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى قضية أخرى، حيث يقول: هذا هو القول في شروط الإحرام الزمانية -أي: الميقات الزمني لكل من الحج والعمرة- والمكانية -أي: المواقيت المكانية- وينبغي بعد ذلك أن نصير إلى القول في الإحرام -أي: ينبغي أن نتحدث عن أحكام الإحرام- وقبل ذلك ينبغي أن نقول في تروكه، قبل أن نتحدث عن الإحرام والواجب فيه أو المستحب، نتحدث عما ينبغي أو يجب الإقلاع عنه في الإحرام، ثم نقول بعد ذلك في الأفعال الخاصة بالمحرم إلى حين إحلاله، وهي أفعال الحج كلها وتروكه، ثم نقول في أحكام الإخلال بالتروك والأفعال.

قبل أن نتحدث عن الإحرام نتحدث عما يجب أن يتعد عنه المحرم، وهي أفعال الحج كلها وتروكه، ثم من أخل بشيء من هذه الممنوعات؛ ماذا يكون حكمه؟ سيأتي في الأحكام حكم الإخلال بالتروك والأفعال.

فسيبدأ ابن رشد -رحمه الله- بالكلام عن التروك. بدأ -رحمه الله- ببيان الممنوع عند الإحرام: "القول في التروك، وهو ما يمنع الإحرام من الأمور المباحة للحلال"، ثم ذكر في ذلك حديث رسول الله ﷺ الثابت عن عبد الله بن عمر، الذي يعتبر أصلاً وأساساً في باب الممنوعات، فقال: والأصل في هذا الباب ما ثبت عند الجماعة من حديث مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر: أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله ﷺ: ((لا تلبسوا القمُص، ولا العمائم، ولا السراويلات، ولا البرانس، ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد نعلين فيلبس خفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئاً مسه الزعفران ولا الورد)). والورد: نبات أصفر طيب الرائحة يصبغ به، فاتفق العلماء على بعض الأحكام الواردة في هذا الحديث، واختلفوا في بعضها. بعد ذكر هذا الحديث واعتباره أصلاً في هذا الباب "باب الممنوعات على المحرم" يقول -رحمه الله-: إن العلماء اتفقوا على بعض الأحكام الواردة، واختلفوا في بعضها"، وبدأ بمسألة: لبس المحيط والمخيط.

بدأ -رحمه الله- بأول الممنوعات، وهو لبس المحيط، أي: الشيء المحيط بالبدن، فقال: فمما اتفقوا عليه: أنه لا يلبس المحرم قميصاً، ولا شيئاً مما ذكر في هذا الحديث، أي: العمائم، السراويلات، البرانس، الخفاف، ولا شيئاً مما ذكر في هذا الحديث، ولا ما كان في معناه من مخيط الثياب، أي: القماش المفصل على هيئة مخصوصة، وليس مطلق القماش، وإنما المخيط الذي يفصل ويخاط على هيئة مخصوصة. وأن هذا النهي مخصوص بالرجال، أما المرأة فتبقى على

ملابسها الشرعية، وأنه لا بأس للمرأة بلبس القميص، والدرع، والسراويل، والخفاف، والخمر، جمع خمار. إذن فرق بين الرجل والمرأة في لبس المخيط: فالرجل لا يلبس ذلك، والمرأة تلبس ذلك.

واختلفوا فيمن لم يجد غير السراويل، هل له لباسها؛ لأنه لا يجد غيرها، أو ماذا يفعل؟ فقال مالك، وأبو حنيفة: لا يجوز له لباس السراويل، وإن لبسها افتدى، كالمرضى الذي به أدنى من رأسه، فإنه يخلق شعره، وعليه الفدية، فهذا ممنوع من لبس السراويل، وإذا لم يجد غيرها لبسها سترًا لعورته، ولكن عليه الفدية. وقال الشافعي، والثوري، وأحمد، وأبو ثور، وداود: لا شيء عليه إذا لم يجد إزارًا، إذا وجد الإزار لا يلبس السراويل، وإذا لم يجد الإزار فماذا يفعل؟ لا شيء عليه.

وعمدة مذهب مالك، الذي قال بالمنع: وإذا لبسها كانت عليه فدية، عمدة مذهب مالك ظاهر حديث ابن عمر المتقدم الذي نهى عن لبس السراويل، ولو كان في ذلك رخصة؛ لاستثناها رسول الله ﷺ كما استثنى في لبس الخفين، النبي ﷺ قال: ((إلا أحد لا يجد نعلين، فليلبس خفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين)) فلو كان هناك استثناء غير النعلين أو الخفين لاستثنى رسول الله ﷺ هذا رأي الإمام مالك. ومعه الإمام أبو حنيفة.

وعمدة الطائفة الثانية - التي فيها الشافعي، وأحمد، والثوري، وأبو ثور، وداود - : حديث عمرو بن دينار، عن جابر وابن عباس } قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((السراويل لمن لم يجد الإزار، والخف لمن لم يجد النعلين)) والحديث رواه الجماعة، هذه جزئية وقد بينها.

الجزئية الثانية في مسألة الخفين: جمهور العلماء على إجازة لباس الخفين مقطوعين، يعني: من أسفل الكعبين، خف مفتوح من الخلف، كما جاء في

حديث النبي ﷺ : ((وليقطعهما أسفل من الكعبين)) وقال أحمد: جائز لبس الخفين لمن لم يجد النعلين أن يلبس الخفين غير مقطوعين؛ أخذاً بمطلق حديث ابن عباس: ((السراويل لمن لم يجد الإزار والخف لمن لم يجد النعلين)) وقال عطاء: "في قطعهما فساد، والله لا يحب الفساد".

فهذه جزئية أخرى من جزئيات الملابس الممنوعة تعرفنا فيها على لبس المحيط، والمخيط - بالنسبة للرجل - والسراويل لمن لم يجد إزاراً، ثم الخفين لمن لم يجد النعلين، واختلفوا فيمن لبسهما مقطوعين مع وجود النعلين، فقال مالك، والشافعي على المعتمد: عليه الفدية؛ لأنه وجد النعلين. وبه قال أبو ثور. وقال أبو حنيفة: لا فدية عليه. والقولان عند الشافعي، وهذا هو الصحيح؛ لأن النبي ﷺ أذن في لبس الخفين وأمر بقطعهما أسفل الكعبين؛ عملاً بحديث ابن عباس: ((والخف لمن لم يجد النعلين)).

نقف قليلاً مع كلام ابن قدامة - رحمه الله - في هذه الجزئية، حيث يقول: ويلبس ثوبين نظيفين، المقصود بهما: الإزار والرداء، يعني إزاراً ورداءً، قطعتان من القماش: إحدهما على الجسم من أعلى، والأخرى على الجسم من أسفل، فإن رسول الله ﷺ قال: ((وليحرم أحدكم في إزار، ورداء، ونعلين))، قال ابن المنذر: ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ وثبت أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: ((إذا لم يجد إزاراً؛ فليلبس السراويل، وإذا لم يجد النعلين؛ فليلبس الخفين))، ولأن المحرم ممنوع من لبس المخيط في شيء من بدنه - يعني بذلك ما يخاط على قدر الملبوس عليه كالقميص والسراويل - ولو لبس إزاراً موصلاً، أو اتشح بثوب مخيط جاز - اتشح يعني تغطى به ولم يلبسه على الهيئة المخصوصة. ويستحب أن يكون الثوبان - أي: الإزار والرداء - نظيفين، إما جديدين، وإما غسيلين، أي:

مغسولين ونظيفين ؛ لأننا أحببنا له التنظيف في بدنه ، فكذلك في ثيابه ، كشاهد الجمعة ، والأولى أن يكونا أبيضين -الإزار والرداء- لقول النبي ﷺ : ((خير ثيابكم البياض فألبسوها أحياءكم وكفنوا فيها موتاكم)). هذا ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - . ماذا قال الخطيب الشربيني في مثل ذلك الكلام؟

يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - تحت عنوان "باب محرمات الإحرام" - أي : المحرمات به - : والأصل فيه الأخبار الصحيحة ، كخبر الصحيحين عن ابن عمر ، وذكره ، زاد البخاري : ((ولا تنتقب المرأة ولا تلبس القفازين)) ، وكخبر البيهقي أيضاً ، وذكر حديث القميص ، والأقيية ، والسراويلات ، والخفين إلا ألا يجد النعلين ، فإن قيل : السؤال في الخبر عما يلبس وأجيب بما لا يلبس ؛ فما الحكمة في ذلك ؟ أجيب بأن ما لا يُلبس محصور ، بخلاف ما يلبس ؛ إذ الأصل الإباحة ، وفيه تنبيه على أنه كان ينبغي السؤال عما لا يلبس ، وبأن المعتمد في الجواب ما يحصل المقصود وإن لم يطابق صريحاً ، وهي أمور - أي الممنوعات أمور - : قال في (الرونق واللباب) : إن مجموعها عشرون شيئاً ، وجرى على ذلك البلقيني في (التدريب) ، وقال في (الكفاية) : إنها عشرة ، والباقية متداخلة ، قال الأذرعى : واعلم أن المصنف بالغ في اختصار أحكام الحج ، لا سيما هذا الباب ، وأتى فيه بصيغة تدل على حصر المحرمات فيما ذكره ، والمحرر سالم من ذلك ؛ فإنه قال : يحرم في الإحرام أمور منها : كذا وكذا ، انتهى .

لبس الثوب المصبوغ أو المعصفر :

الثوب المصبوغ بالورس أو الزعفران أو المعصفر ، والورس والزعفران كلاهما أنواع من النبات طيب الرائحة التي تصبغ به الثياب . أجمع العلماء على أن المحرم لا يلبس الثوب المصبوغ بالورس أو الزعفران ؛ لقوله ﷺ في حديث ابن عمر

السابق - الذي أشرنا إليه من قبل - : أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ : ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله ﷺ : ((لا تلبسوا القمُص (جمع قميص) ولا العمائم ، ولا السراويلات ، ولا البرانس ، ولا الخفاف ، إلا أحد لا يجد نعلين فيلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين)) أما الشاهد ففي قوله ﷺ : ((ولا تلبسوا من الثياب شيئاً مسه الزعفران ولا الورد)) إذن إجماع العلماء على أن المحرم لا يلبس الثوب المصبوغ بالورد والزعفران ، إجماعٌ صحيح مستند إلى حديث رسول الله ﷺ الذي رواه ابن عمر .

ثم بعد هذا الإجماع اختلفوا في المعصفر ؛ فقال مالك : ليس به بأس ؛ فإنه ليس بطيب . وقال أبو حنيفة ، والثوري : هو طيب وفيه - أي على من لبسه - الفدية . وحجة أبي حنيفة في أن عليه الفدية : ما خرجه مالك ، ومسلم ، وأصحاب السنن ، عن علي : ((أن النبي ﷺ نهى عن لبس القسي)) ، والقسي : ثوب كان يحمل من مصر إلى بلاد الحجاز يخالطه الحرير ، ((ونهى ﷺ عن لبس المعصفر)) وهو المصبوغ بالمعصفر ؛ لأن ذلك من لباس النساء .

هذا الكلام الذي أجمله ابن رشد - رحمه الله - وبين لنا فيه حكم لبس الثوب الذي مسه ورس ، أو زعفران ، أو الثوب المعصفر ، نجد بياناً وتفصيلاً له أكثر من ذلك عند ابن قدامة حيث يقول - رحمه الله - في قول الخرقى : " ولا يلبس ثوباً مسه ورس ، ولا زعفران ، ولا طيب " يقول ابن قدامة : لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في هذا ، كما قال ابن رشد : " أجمع أهل العلم " ثم قال : وهو قول جابر ، وابن عمر ، ومالك ، والشافعي ، وأبي ثور ، وأصحاب الرأي ، أي : قول جمهور العلماء ، بل كلهم . قال ابن عبد البر : لا خلاف في هذا بين العلماء ؛ ولذلك عبر ابن رشد بقوله : " أجمع العلماء " وقد قال النبي ﷺ : ((لا تلبسوا من الثياب شيئاً مسه الزعفران ولا الورد)) ، متفق عليه ، فكل ما صبغ بزعفران أو

ورس ، أو غمس في ماء ورد ، أو بُخَّرَ بعود - فليس للمحرم لبسه ، ولا الجلوس عليه ، ولا النوم عليه ، نص أحمد على ذلك ؛ وذلك لأنه استعمال له - أي : بالجلوس ، أو النوم ، أو اللبس استعمال له - فأشبهه لبسه ، ومتى لبسه أو استعمله فعليه الفدية كما قال أبو حنيفة ، والثوري ، وبذلك قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : إن كان رطباً يلي بدنه ، أو يابساً ينفض فعليه الفدية ، وإلا فلا ؛ لأنه ليس بمطيب . واحتج ابن قدامة بأنه منهي عنه لأجل الإحرام ؛ فلزمته الفدية به - أي بلبسه - كاستعمال الطيب في بدنه ، ولأنه محرم استعمال ثوباً مطيباً ؛ فلزمته الفدية به كالرطب ، فإن غسله حتى ذهب ما فيه من ذلك فلا بأس به عند جميع العلماء .

ثم قدم لنا تفصيلاً آخر ، حيث قال : وإن انقطعت رائحة الثوب ؛ لطول الزمن عليه ، أو لكونه صبيغ بغيره فغلب عليه بحيث لا يفوح له رائحة إذا رش فيه الماء فلا بأس باستعماله ؛ لزوال الطيب منه ، وبهذا قال سعيد بن المسيب ، والحسن ، والنخعي ، والشافعي ، وأبو ثور ، وأصحاب الرأي ، وروي ذلك عن عطاء وطاوس ، وكرهه مالك إلا أن يُغسل ويذهب لونه ؛ لأن عين الزعفران ونحوه فيه . وقد احتج ابن قدامة - رحمه الله - بقوله : إنما نهى عنه من أجل رائحته ، وقد ذهبت بالكلية ، فأما إن لم يكن له رائحة في الحال ، لكن كان بحيث إذا رش فيه ماء فاح ريحه ؛ ففيه الفدية ؛ لأنه متطيب بطيب ، بدليل أن رائحته تظهر عند رش الماء فيه ، والماء لا رائحة له ، وإنما هي من الصبيغ التي فيه ، فأما إن فرش فوق الثوب ثوباً صفيقاً يمنع الرائحة والمباشرة فلا فدية عليه بالجلوس والنوم ، وإن كان الحائل بينهما ثياب بدنه ففيه الفدية ؛ لأنه يمنع من استعمال الطيب في الثوب الذي عليه ، كمنعه من استعماله في بدنه .

ثم انتقل إلى الجزئية الأخرى بعد أن تحدث عن الثوب الذي مسه الورس أو الزعفران، وبيّن إجماع العلماء على تحريمه على المحرم، انتقل إلى المعصفر، أي: المصبوغ بالعصفر، والعصفر ليس بطيب، ولا بأس باستعماله وشمه، ولا بما صبغ به، ولكنه من خصائص ملابس النساء، فهذا قول جابر، وابن عمر، وعبد الله بن جعفر، وعقيل بن أبي طالب، وهو مذهب الشافعي، وعن عائشة، وأسماء، وأزواج النبي ﷺ: "أنهن كن يحرمن في المعصفرات" أي: الثياب المصبوغة بالعصفر، وكرهه مالك إذا كان ينتفض في بدنه، ولم يوجب فيه فدية، ومنع منه الثوري، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، وشبهوه بالورس، أي: المصبوغ بالورس، والمزعر، أي: المصبوغ بالزعفران؛ لأنه صبغ طيب الرائحة؛ فأشبهه ذلك.

وقد احتج ابن قدامة على أنه لا شيء فيه بما روى أبو داود بإسناده، عن ابن عمر: أنه سمع رسول الله ﷺ: ((نهى النساء في إحرامهن عن القفازين، والنقاب، وما مس الورس والزعفران من الثياب، وتلبس بعد ذلك ما أحببت من ألوان الثياب، من معصفر، أو خز، أو حلي، أو سراويل، أو قميص، أو خف))، وروى الإمام أحمد في المناسك بإسناده، عن عائشة بنت سعد قالت: "كن أزواج النبي ﷺ يحرمن في المعصفرات".

ولأنه قول من سمينا من الصحابة: جابر، وابن عمر، وعبد الله بن جعفر، وعقيل بن أبي طالب، ولم نعرف لهم مخالفاً؛ ولأنه ليس بطيب فلم يكره ما صبغ به، كالسواد، والمصبوغ بالمعرة وهي طين أحمر يصبغ بنقعه، وأما الورس والزعفران فإنه طيب، بخلاف مسألتنا.

ثم قال: ولا بأس بالْمَشَّق، أي: المصبوغ بالمغرة؛ لأنه مصبوغ بطين لا بطيب، وكذلك المصبوغ بسائر الأصباغ سوى ما ذكرنا من الورد والزعفران والعصفر؛ لأن الأصل الإباحة إلا ما ورد الشرع بتحريمه وما كان في معناه، وليس هذا - أي: المصبوغ أو الممشق بالمغرة - ليس هذا كذلك، وأما المصبوغ بالرياحين فهو مبني على الرياحين في نفسها، فما منع المحرم من استعماله مع لبس المصبوغ به إذا ظهرت رائحته، وإلا فلا. هذا عن كلام ابن قدامة - رحمه الله - في الثوب الذي مسه ورس أو زعفران، أو صبغ بعصفر أو غير ذلك.

وهناك أيضاً كلام قريب من هذا المعنى عند الخطيب الشربيني - رحمه الله - نقوله بإيجاز:

الثاني من المحرمات: استعمال الطيب للمحرم، ذكراً كان أو غيره، ولو أخشيم، أي: غيرت رائحته بما يقصد منه رائحته غالباً، ولو مع غيره كالمسك، والعود، والكافور، والورد - وهو أشهر طيب ببلاد اليمن - والزعفران وإن كان يطلب للصبغ والتداوي أيضاً في ملبوسه من ثوبه أو غيره كخف أو نعل؛ لقوله ﷺ في الحديث المار: ((ولا يلبس من الثياب ما مسه ورس أو زعفران)). والورد طيب.

إحرام المرأة وما تغطيه:

نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لنواصل الحديث في هذا الأمر: ما موقف المرأة من لبس المحيط والمخيط؟ وما موقفها أيضاً مما أصابه ورس، أو زعفران، أو عصفر، أو مغرة؟

يقول ابن رشد في هذه الجزئية: أجمعوا على أن إحرام المرأة في وجهها وأن لها أن تغطي رأسها وتستتر شعرها، بل ذلك واجب - كما هو معروف - أما الوجه فتكشفه، وأن لها أن تسدل ثوبها على وجهها من فوق رأسها سداً خفيفاً تستتر به عن نظر الرجال إليها، يعني: لها ذلك وإن لم تفعل فلا حرج عليها، كنحو ما روي عن عائشة أنها قالت: ((كنا مع رسول الله ﷺ ونحن محرمون، فإن مر بنا ركب (أي: من الرجال) سدلنا على وجوهنا الثوب من قبل رءوسنا (أي: أرخيناه ليغطي وجوهنا) وإذا جاوز الركب (أي: الرجال) رفعناه)) وهذا الحديث رواه أبو داود، وابن ماجه، وابن خزيمة. ولم يأت تغطية وجوههن إلا ما رواه مالك، وابن خزيمة، وصححه الحاكم، وأقره الذهبي، عن فاطمة بنت المنذر أنها قالت: "كنا نخمر وجوهنا - أي: نضع الخمار عليها - ونحن محرمات مع أسماء بنت أبي بكر الصديق".

إذن من هذا يتبين كيف يكون إحرام المرأة؟ إحرامها ترتدي من الملابس المحيطة والمخيطة ما تشاء، أو بعبارة أخرى: ما يستر جميع بدننها إلا الوجه والكفين، ومعلوم من ذلك أنها تغطي رأسها وتستتر شعرها، وأجاز لها العلماء أن ترخي شيئاً من ثوبها على وجوهها؛ لتستر بذلك عن نظر الرجال؛ إذن المرأة خلاف الرجل في لبس المحيط والمخيطة.

نتقل إلى جزئية أخرى أيضاً فيما يتعلق بلبس الرجل: هل يجوز للمحرم أن يخمر وجهه - أي: يغطيه - بعد أن اتفقوا وأجمعوا على أنه لا يخمر رأسه؟ ما موقف الوجه من التخمير؟

التخمير على الرأس - أي: تغطيتها - للرجال ممنوعة؛ فما حكم الوجه من حيث التغطية؟ هل يجوز للمحرم أن يغطي وجهه أو لا يجوز؟

روى مالك، عن ابن عمر أن ما فوق الذقن من الرأس لا يخمره المحرم، وإليه ذهب مالك، وأبو حنيفة، وروى عنه -أي: عن مالك- أنه إن فعل ذلك ولم ينزعه مكانه افتدى، أي: كانت عليه فدية. وقال الشافعي، والثوري، وأحمد، وأبو داود، وأبو ثور: يخمر المحرم وجهه إلى الحاجبين، أي: لا يترك إلا الجبهة. وروى من الصحابة، عن عثمان، وزيد بن ثابت، وجابر، وابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، هذا عن تخمير المحرم وجهه، والصحيح أنه لا يخمره، كما أن الرأس لا تغطي، وإذا خمره لا فدية عليه، كما قال الشافعي، والثوري، وأحمد، وأبو داود، وأبو ثور.

حكم لبس القفازين بالنسبة للمرأة:

بالنسبة للقفازين تلبسهما المرأة، والقفازان: هما قطعتان من القماش تفصلان؛ لتغطية اليدين أو الكفين على هيئة مخصوصة، قال مالك في ذلك، ومعه الشافعي: إن لبست المرأة القفازين افتدت، يعني: وجبت عليها الفدية؛ لأنه يجب على المرأة في الإحرام أن تترك وجهها وكفيها، ورخص الثوري في لبس القفازين أثناء الإحرام للمرأة، وهو مروى عن عائشة. والحجة لمالك ما خرجه أبو داود، عن النبي ﷺ: ((أنه نهى عن النقاب والقفازين)) أي: ما يغطي الوجه والكفين بالنسبة للمرأة في الإحرام، وبعض الرواة يرويه موقوفاً عن ابن عمر، وصححه بعض رواة الحديث، أعني: صحح رفعه، أو رفعه إلى النبي ﷺ وقد رواه البخاري، وأصحاب السنن. يقول ابن رشد: هذا هو مشهور اختلافهم واتفاقهم في اللباس، أي: ما اتفقوا عليه بالنسبة للرجال، وما اتفقوا عليه بالنسبة للمرأة، وما اختلفوا فيه بالنسبة لكل منهما، وأصل الخلاف في هذا كله: اختلافهم في قياس بعض المسكوت عنه على المنطوق به؛ النبي ﷺ ذكر

للأعرابي أشياء معينة نطق بها؛ فهل يقاس عليها غيرها؟ أو يجب الوقوف عندها؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: احتمال اللفظ المنطوق به وثبوته أو عدم ثبوته، يعني: ربما يكون الأثر أو اللفظ المنطوق به غير ثابت عند علماء آخرين.

ما قاله كل من: ابن قدامة - رحمه الله - وكذلك الخطيب الشربيني في هذه الجزئية:

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيقول: والمرأة - هذا كلام الخرقى الذي سيشرحه ابن قدامة - والمرأة إحرامها في وجهها، فإن احتاجت سدلت على وجهها، جملة ذلك: أن المرأة يحرم عليها تغطية وجهها، المسألة ليست بالاختيار أو بالخيار، وإنما هذا تكليف، إحرام المرأة في وجهها، أي: تكشفه، ويحرم عليها تغطية وجهها في إحرامها كما يحرم على الرجل تغطية رأسه، ولا نعلم في هذا خلافاً، إلا ما روي عن أسماء أنها كانت تغطي وجهها وهي محرمة، ويحتمل أنها كانت تغطيه بالسدل عند الحاجة، السدل يعني: إرخاء ثوب الرأس، أو غطاء الرأس - رأس المرأة - على الوجه، فلا يعد ذلك اختلافاً، قال ابن المنذر: وكراهية البرقع - وهو مثل النقاب - ثابتة عن سعد، وابن عمر، وابن عباس، وعائشة، ولا نعلم أحداً خالف فيه، وقد روى البخاري وغيره: أن النبي ﷺ قال: ((لا تنتقب المرأة، ولا تلبس القفازين)). فأما إذا احتاجت إلى ستر وجهها أثناء مرور الرجال قريباً منها؛ فإنها تسدل الثوب من فوق رأسها على وجهها، روي ذلك عن عثمان، وعائشة، وبه قال عطاء، ومالك، والثوري، والشافعي، وإسحاق، ومحمد بن الحسن، ولا نعلم فيه خلافاً، وذلك لما روي عن عائشة > قالت: ((كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ﷺ فإذا حاذونا سدلت

إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه))، رواه أبو داود، والأثرم؛ ولأن المرأة حاجة إلى ستر وجهها فلم يحرم عليها ستره على الإطلاق كالعورة. وذكر القاضي: أن الثوب يكون متجافياً عن وجهها بحيث لا يصيب البشرة، فإن أصابها ثم زال أو أزالته بسرعة فلا شيء عليها، كما لو أطارت الريح الثوب عن عورة المصلي ثم عاد بسرعة فلا تبطل الصلاة، فإن لم ترفعه مع القدرة افتدت؛ لأنها استدامت الستر، ولم أر هذا الشرط عند أحمد، ولا هو في الخبر، مع أن الظاهر خلافه، فإن الثوب المسدول لا يكاد يسلم من إصابة البشرة، فلو كان هذا شرطاً لبيّن، وإنما منعت المرأة من البرقع والنقاب ونحوهما مما يعد لستر الوجه، قال أحمد: إنما لها أن تسدل على وجهها من فوق، وليس لها أن ترفع الثوب من أسفل، كأنه يقول: إن النقاب من أسفل على وجهها. ويجتمع في حق المحرمة وجوب تغطية الرأس، وتحريم تغطية الوجه، ولا يمكن تغطية جميع الرأس إلا بجزء من الوجه، ولا كشف جميع الوجه إلا بكشف جزء من الرأس، فعند ذلك ستر الرأس كله أولى؛ لأنه أكد، إذ هو عورة لا يختص تحريمه حالة الإحرام، وكشف الوجه بخلافه، وقد أبحنا ستر جملته للحاجة العارضة؛ فستر جزء منه لستر العورة أولى، ثم قال: ولا بأس أن تطوف المرأة منتقبة إذا كانت غير محرمة، وطافت عائشة وهي منتقبة، وكره ذلك عطاء ثم رجع عنه، وذكر أبو عبد الله حديث ابن جريج: أن عطاء كان يكره لغير المحرمة أن تطوف منتقبة، حتى حدثته عن الحسن بن مسلم، عن صفية بنت شيبة: "أن عائشة طافت وهي منتقبة" فأخذ به.

ثم قال فيما قال: لا تكتحل بكحل أسود؛ لأن في ذلك زينة في الوجه وإثارة، وتجتنب كل ما يجتنبه الرجل إلا في اللباس وتظليل المحمل، ولا تلبس القفازين ولا الخلخال وما أشبهه. القفازان - كما سبق أن أشرنا - يقول ابن قدامة: شيء

يعمل لليدين تدخلهما فيهما، من خرق تسترهما من الحر، مثل ما يعمل للبرد، فيحرم على المرأة لبسه في يديها في حال إحرامها، وهذا قول ابن عمر، وبه قال عطاء، وطاوس، ومجاهد، والنخعي، ومالك، وإسحاق، وكان سعد بن أبي وقاص يُلبس بناته القفازين وهن محرمات، ورخص فيه علي، وعائشة، وعطاء، وبه قال الثوري، وأبو حنيفة. وللشافعي قولان كالمذهبين، واحتجوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إحرام المرأة في وجهها))، وأنه عضو يجوز ستره بغير المخيط؛ فجاز ستره به كالرجلين، ولنا - أي حجة ابن قدامة في عدم جواز لبس القفازين، يقول - : لنا ما روي ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا تنتقب المرأة الحرام (أي المحرمة) ولا تلبس القفازين)). رواه البخاري، وروي أيضاً: ((أن النبي ﷺ نهى النساء في إحرامهن عن القفازين والخلخال))، ولأن الرجل لما وجب عليه كشف رأسه تعلق حكم إحرامه بغيره؛ فممنوع من لبس المخيط في سائر بدنه، كذلك المرأة لما لزمها كشف وجهها ينبغي أن يتعلق حكم الإحرام بغير ذلك البعض وهو اليدان، وحديثهم المراد به الكشف، فأما الستر بغير المخيط فيجوز للرجل ولا يجوز بالمخيط.

ثم تحدث عن الخلخال - وهو نوع من الحلبي تلبسه المرأة في قدميها عند الكعبين - : فأما الخلخال وما أشبهه من الحلبي، مثل: السوار، والدملوج - وهو الذي يلبس على العضد - فظاهر كلام الخرقى أنه لا يجوز لبسه، وقد قال أحمد: المحرمة والمتوفى عنها زوجها يتركان الطيب والزينة، ولهما ما سوى ذلك.

ويمثل ما قال ابن قدامة قال أيضاً الخطيب الشربيني في (شرح المنهاج) للنووي، حيث يقول: ووجه المرأة ولو أمة - كما في المجموع - كراسه، أي: كراس الرجل، كما أن رأس الرجل لا تغطي في الإحرام فوجه المرأة لا يغطي في الإحرام، في حرمة الستر لوجهها أو بعضه إلا الحاجة، فيجوز الستر مع الفدية،

وعلى الحرّة أن تستر منه ما لا يتأتى ستر جميع رأسها إلا به ، احتياطياً للرأس ؛ إذاً لا يمكن استيعاب ستره إلا بستر قدر يسير مما يليه من الوجه ، وهو قدر الاستمساك ، والمحافظة على ستره بكماله لكونه عورة أولى من المحافظة على كشف ذلك القدر من الوجه ، ويؤخذ من التعليل : أن الأمة لا تستر ذلك ؛ لأن رأسها ليس بعورة ، وهو ظاهر ، ولا ينافي ذلك قول (المجموع) ما ذكر في إحرام المرأة ولبسها لم يفرقوا فيه بين الحرّة والأمة وهو المذهب ؛ لأنه في مقابلة قوله : وشذ القاضي... إلى آخر هذا الكلام.

ثم يقول : فإن أرادت المرأة ستر وجهها عن الناس أرخت عليه ما يستره ، بنحو ثوب متجافٍ عنه بنحو خشبة بحيث لا يقع على البشرة ، وسواء أفعلته لحاجة - كحر وبرد - أم لا ، كما يجوز للرجل ستر رأسه بنحو مظلة ، فلو وقعت الخشبة مثلاً فأصاب الثوب وجهها بلا اختيار منها فرفعته فوراً لم تلزمها الفدية ، وإلا لزمها مع الإثم ، ثم بيّن أن للمرأة لبس المخيط في الرأس وغيره من سائر الجسد إلا القفاز ، فليس لها ستر الكفين ولا أحدهما به في الأظهر ؛ للحديث المتقدم : ((لا تنتقب المرأة ، ولا تلبس القفازين)) ؛ ولأن القفاز ملبوس عضو ليس بعورة في الصلاة ، فأشبهه خفّ الرجل وخريطة لحيته. والثاني - أي : القول الثاني - : يجوز لها لبسهما ؛ لما رواه الشافعي في (الأم) عن سعد بن أبي وقاص أنه كان يأمر بناته بلبسهما في الإحرام ، قال الجوهري : والقفاز شيء يعمل لليدين يحشى بقطن ويكون له أزرار تزر على الساعدين من البرد ، تلبسه المرأة في يديها ، ومراد الفقهاء ما يشمل المحشوة وغيره ، ويجوز لها ستر الكفين بغير القفاز ، ككُم ، وخرقة تلفها عليهما ؛ للحاجة إليه ، ومشقة الاحتراز عنه ، سواء أخضبتهما - أي : بالحناء - أم لا ، بناء على أن علة تحريم القفازين عليهما ما مرّ آنفاً.

التطيب قبل الإحرام، وبعده:

وبعد هذا التفصيل الجيد والإيضاح الكبير عند كل من ابن قدامة والخطيب الشربيني، نعود إلى ابن رشد -رحمه الله- لتتكلّم عن المحظور الثاني من محظورات الإحرام: وهو الطيب، والتطيب واستعمال الروائح العطرية، ونحو ذلك.

يقول -رحمه الله-: "وأما الشيء الثاني من المتروكات". وكلمة المتروكات تعني: التي يجب على المحرم تركها، وتسمى أيضاً: المحظورات -محظورات الإحرام- كما تسمى أيضاً: المنوعات. "وأما الشيء الثاني من المتروكات فهو: الطيب، وذلك أن العلماء أجمعوا أن الطيب كله يحرم على المحرم بالحج والعمرة في حال إحرامه، واختلفوا بعد هذا الإجماع في جوازه للمحرم عند الإحرام، قبل أن يحرم؛ لما يبقى من أثره عليه بعد الإحرام".

إذن هناك اتفاق وإجماع على أن الطيب كله محرّم على المحرم بالحج أو بالعمرة أثناء الإحرام، لكن الخلاف في: هل يجوز للمحرم عند الإحرام -أي: الاستعداد للإحرام بالاغتسال وخلع الملابس المخططة ونحو ذلك- هل يجوز للمحرم عند الإحرام قبل أن يحرم أن يستخدم الطيب، أو لا؟ من الناس من قال: لا يجوز له؛ لما يبقى من أثره عليه بعد الإحرام، ومن الناس من أجاز ذلك؛ لفعل النبي ﷺ قال ابن رشد -رحمه الله-: فكرهه قوم وأجازه آخرون، وممن كرهه مالك، وأحياناً يستخدم الإمام مالك لفظ الكراهة بمعنى التحريم، كما جاء في (رحمة الأمة) أن مالكاً حرّمه، ورواه عن عمر بن الخطاب، أي: روى التحريم أو الكراهة، وهو قول عثمان، وابن عمر، وجماعة من التابعين، أما من أجازوه فهم: أبو حنيفة، والشافعي، والثوري، وأحمد، وداود، أي: جمهور العلماء والأئمة أجازوا استخدام الطيب عند الاستعداد للإحرام، ومنعه الجميع أثناء الإحرام.

ثم أورد ابن رشد - رحمه الله - الحجة لكلا الفريقين، فبدأ ببيان الحجة لمالك - رحمه الله - أي: في كراهية ذلك أو تحريمه، من جهة الأثر حديث صفوان بن يعلى ثبت في الصحيحين وعند أصحاب السنن، وفيه: ((أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ بجبة مضمخة بطيب (أي: عليها طيب كثير) فقال: يا رسول الله، كيف ترى في رجل أحرم بعمره في جبة بعد ما تضحخ بطيب؟ فأنزل الوحي على رسول الله ﷺ فلما أفاق قال: أين السائل عن العمرة أنفاً؟ فالتمس الرجل فأتي به، فقال ﷺ: أما الطيب الذي بك فاغسله عنك ثلاث مرات، وأما الجبة فانزعها، ثم اصنع ما شئت في عمرتك كما تصنع في حجتك))، إذن السائل يسأل النبي ﷺ وقد أصابه الطيب وأصاب جبته، ماذا يصنع؟ وماذا يفعل؟ فنزل الوحي على رسول الله ﷺ أن يأمر ذلك الرجل أن يغسل عن بدنه الطيب ثلاث مرات حتى يتأكد من ذهابه، وأن ينزع الجبة، ويعفو الله تعالى عما مضى، ويؤدي المناسك فيما بقي. يقول ابن رشد: اختصرت الحديث، وفقهه - أي: الشاهد والمطلوب منه - هو الذي ذكرت.

وعمدة الفريق الثاني - أي: جمهور الأئمة والعلماء الذين أجازوا للرجل عند الإحرام أو للمرأة عند الاستعداد للإحرام أن يتطيب - عمدتهم وحجتهم ما رواه مالك، والجماعة، عن عائشة أنها قالت: ((كنت أطيب رأس رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم))، وعائشة لا تفعل ذلك إلا بإذن من النبي ﷺ أو أمر أو تقرير، ولحله قبل أن يطوف بالبيت.

ثم يبين ابن رشد - رحمه الله - أن الفريق الأول - أي: مالك ومن معه - اعتلوا بما روي عن عائشة أنها قالت: وقد بلغها إنكار ابن عمر تطيب المحرم قبل إحرامه

قالت: "يرحم الله أبا عبد الرحمن، طيبت رسول الله ﷺ فطاف على نسائه، ثم أصبح محرماً"، رواه مسلم، والنسائي، حيث قال مالك ومن معه: وإذا طاف على نسائه اغتسل، والاعتسال يذهب أثر الطيب؛ فلم يبق في ذلك حجة، وإنما يبقى عليه أثر ريح الطيب لا جرمه نفسه، قالوا أيضاً: ولما كان الإجماع قد انعقد على أن كل ما لا يجوز للمحرم ابتداءً وهو محرم، مثل لبس الثياب، وقتل الصيد؛ لا يجوز له استصحابه وهو محرم، فوجب أن يكون الطيب كذلك. هذا سبب الخلاف، أي: تعارض الآثار في هذا الحكم.

تعالوا معي ننظر فيما قاله العلماء الآخرون أمثال الخطيب الشربيني وابن قدامة - رحمهما الله - فيما قاله ابن رشد في الطيب:

يقول الخطيب الشربيني - وهو يتحدث عن المحرم الثاني: استعمال الطيب - بعد أن بينا في فقرة سابقة استعمال الطيب في الثياب - يقول: أو في بدنه - أي: أن ذلك محرم استخدامه في البدن الطيب - قياساً على ثوبه بطريق الأولى، ولو باطناً بأكلٍ، أو استعاطٍ، أو احتقانٍ، فيجب مع التحريم في ذلك الفدية، وبعض البدن ككله، وأدرج في الطيب ما معظم الغرض منه رائحته الطيبة كالورد، والياسمين، والبنفسج، والريحان الفارسي، وما اشتمل على الطيب من الدهن، كدهن الورد، ودهن البنفسج، وما يصنع الآن من المواد الكيماوية ويعطي تلك الروائح الطيبة، فكل ذلك الغرض منه الرائحة الطيبة، فلا يجوز للمحرم استخدامه أثناء الإحرام، والاستعمال أن يلصق الطيب ببدنه أو ملبوسه على الوجه المعتاد في ذلك بنفسه أو مأذونه، فلو احتوى على مبخرة، أو حمل فارة مشقوقة - والفارة هي التي تكون وعاء للمسك ونحوه - مشقوقة أو مفتوحة، أو جلس، أو نام على فراشه، أو أرض مطيبة، أو شد في طرف ثوبه طيباً، أو جعله

في جيبه، أو لبست المرأة الحللي المحشوبه، حرم ووجبت الفدية؛ لأن ذلك تطيب، ولو وطئ بنعليه طيباً حرم إن تعلق به منه شيء، والتطيب بالورد أن يشمه مع اتصاله بأنفه كما صرح به، والتطيب بمائه أن يمسه كالعادة بأن يصبه على بدنه أو ملبوسه، فلا يكفي شمه. إلى غير ذلك من التفاصيل التي تجدونها في (مغني المحتاج) للخطيب الشرييني.

ودهن شعر الرأس له أو اللحية ولو من امرأة - كما قاله القاضي - بدهن ولو غير مطيب كزيت، وشمع مذاب، هذا أيضاً ممنوع؛ لما فيه من التزيين المنافي لحال المحرم، فإنه أشعث أغبر كما ورد في الخبر، فيحرم - أي: الدهن - في شعر الرأس واللحية، ويؤخذ منه: أنه لا فرق في الشعر بين الكثير والقليل ولو واحدة، ولو كان شعر الرأس أو اللحية مخلوقاً؛ لما فيه من تزيين الشعر وتنميته، بخلاف رأس الأقرع والأصلع. إلى غير ذلك من التفاصيل.

أيضاً ابن قدامة - رحمه الله - يُعلق على ذلك بقوله: ولا يتطيب المحرم، أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من الطيب، وقد قال النبي ﷺ أن المحرم الذي وقصته راحلته: ((لا تمسوه بطيب))، رواه مسلم، وفي لفظ: ((لا تحنطوه)) متفق عليه، فلما منع الميت من الطيب لإحرامه فالحي أولى، ومتى تطيب - أي: المحرم - فعليه الفدية؛ لأنه استعمل ما حرّمه الإحرام؛ فوجبت عليه الفدية، كاللباس، ومعنى الطيب: ما تُطيب رائحته، ويتخذ للشم كالمسك، والعنبر، والكافور، والزعفران، وماء الورد، والأدهان المطيبة كدهن البنفسج ونحوه، إلى غير ذلك.

والنبات الذي تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب - أي: أنواع -:

أحدها: ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه، كنبات الصحراء من الشيح، والقيصوم، والحزامي، والفواكه كلها من الأترج، والتفاح، والسفرجل وغيره، كل هذا ليس القصد منه الطيب؛ ولذلك أكله أو شمه مباح ولا فدية فيه، ولا نعلم في ذلك خلافاً بين أهل العلم.

النوع الثاني من النبات: ما ينبت الآدميون للطيب ولا يتخذ منه طيب، كالريحان الفارسي، والمرزنجوش، والنرجس، والبرم وهو نبات طيب الرائحة، كلها نباتات. ففيه وجهان: أحدهما: يباح بغير فدية. والثاني: لا يباح.

الثالث من النباتات: ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد، والبنفسج والياسمين، والخيري، فهذا إذا استعمله المحرم وشمه ففيه الفدية؛ لأن الفدية تجب فيما يتخذ منه؛ فكذلك أصله، وعن أحمد رواية أخرى في الورد: لا فدية عليه في شمه؛ لأنه زهر شمه على جهته، أما إذا أخذه وتطيب به عند ذلك يكون آثماً وتجب الفدية، ثم قال: وإن مسّ من الطيب ما يعلق بيده كالعالية، وماء الورد، والمسك المسحوق الذي يعلق بأصابعه فعليه الفدية؛ لأنه مستعمل للطيب، وإن مسّ ما لا يعلق بيده كالمسك غير المسحوق، وقطع الكافور، والعنبر فلا فدية؛ لأنه غير مستعمل للطيب، فإن شمه فعليه الفدية؛ لأنه يستعمل هكذا.

أيضاً يقول ابن قدامة - رحمه الله - في حكم التطيب عند الاستعداد للإحرام: ويتطيب، وجملة ذلك أنه يستحب لمن أراد الإحرام أن يتطيب في بدنه خاصة، ولا فرق بين ما يبقى عينه كالمسك، أو أثره كالعود، والبخور، وماء الورد، وهذا قول ابن عباس، وابن الزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعائشة، وأم حبيبة، ومعاوية، وروي عن محمد بن الحنفية، وأبي سعيد الخدري، وعروة، والقاسم،

والشعبي، وابن جريج. وكان عطاء يكره ذلك، وهو قول مالك، وروي ذلك عن عمر، وعثمان، وابن عمر { واحتج مالك بما روى يعلى بن أمية: ((أن رجلاً أتى النبي ﷺ...)) وحكى الحديث - حديث الجبة الذي سبق أن ذكرناه عند ابن رشد - ورد ابن قدامة على الاستدلال بهذا الحديث بحديث السيدة عائشة: "أنها كانت تطيب رسول الله ﷺ قبل أن يحرم".

وهكذا يبين كل من ابن قدامة والخطيب الشربيني تفاصيل عديدة عن الروائح، وعن النباتات التي تؤخذ منها، وعمّا يجوز للمحرم عند الاستعداد للإحرام أن يتطيب به، وما لا يجوز أثناء الإحرام أن يشمه، أو أن يتطيب به، سواء كان ذلك في ثوبه أو في بدنه.

الجماع:

أما عن الجماع فإن ابن رشد - رحمه الله - يذكر أنه هو المتروك الثالث، أي: المحظور الثالث، أو الممنوع الثالث من محظورات الإحرام، والترتيب هنا هو ترتيب ابن رشد، يمكن أن يكون الجماع هو أول المحظورات، ويمكن أن يكون آخر المحظورات، فالترتيب هاهنا إنما هو ترتيب في العدد وليس في التوقيت.

أما المحظور الثالث: فهو مجامعة النساء، وذلك أنه أجمع المسلمون على أن وطء النساء على الحاج حرام من حين يحرم؛ لقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۖ فَمَنْ فُضِّضَ فِيهَا فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، والرفث هاهنا يقصد به: الجماع، كما في آيات الصيام، يقول الله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولكنه في مواطن أخرى يقصد به الفاحش من القول أو من الفعل.

هكذا بين ابن رشد - رحمه الله - فقط أن الجماع محظور بإجماع العلماء، ولم يبين ما يترتب على ذلك من أحكام، بينما تناول ابن قدامة - رحمه الله - ذلك بالتفصيل والبيان؛ مما يجعلنا في حاجة إلى الرجوع إليه، يقول الحرقى - رحمه الله - : "فإن وطء المحرم في الفرج فأنزل أو لم ينزل فقد فسد حجها - أي : الرجل والمرأة - وعليه بدنة - وهي الناقة الكبيرة - إن كان استكرهها، وإن كانت طاوعته فعلى كل واحد منهما بدنة مع فساد الحج".

يبين ابن قدامة - رحمه الله - في شرحه لهذا الكلام حيث يقول : أما فساد الحج بالجماع في الفرج فليس فيه اختلاف. يعني : كما قال ابن رشد : أجمع العلماء على ذلك. قال ابن المنذر : "أجمع أهل العلم على أن الحج لا يفسد بإتيان شيء في حال الإحرام إلا الجماع" ولذلك كان المفروض أن يأتي هذا في صدر المحرمات أو في نهايتها، فلبس المخيط فيه فدية، والتطيب فيه فدية، وإزالة الشعر فيه فدية، أي محظور من المحظورات لا يفسد الحج ويجبر بالفدية، أما الجماع فيفسد الحج، لا يفسد الحج بإتيان شيء في حال الإحرام إلا بالجماع، والأصل في ذلك ما روى ابن عمر أن رجلاً سأله فقال : إني وقعت بامرأتي ونحن محرمان، فقال : "أفسدت حجك، انطلق أنت وأهلك مع الناس فاقضوا ما يقضون - أي : أدوا المناسك كما يفعل الناس - وحل إذا حلوا - أي : تحلل من الإحرام - فإن كان العام المقبل فاحجج أنت وامراتك، واهديا هدياً، فإن لم تجدا - أي : الهدي - فصوما ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن" وكذلك قال ابن عباس، وعبد الله بن عمر، ولم نعلم لهم في عصرهم مخالفاً.

روى الأثرم في سننه، وفي حديث ابن عباس : "ويتفرقان من حيث يحرمان حتى يقضيا حجها" أي : لئلا يقع في المحظور مرة أخرى. قال ابن المنذر : قول ابن

عباس أعلى شيء روي فيمن وطء في حجه، وروي ذلك عن عمر < وبه قال ابن المسيب، وعطاء، والنخعي، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي. ولا فرق بين ما قبل الوقوف -أي: الجماع قبل الوقوف بعرفة- أو بعده. وقال أبو حنيفة: إن هناك فرقا: فإن جامع قبل الوقوف فسَد حجه، وإن جامع بعده لم يفسد؛ لقول النبي ﷺ: ((الحج عرفة))، ولأنه معنى يأمن به الفوات فأمن به الفساد، كالتحلل، ولنا أن قول الصحابة الذين روينا قولهم مطلق فيمن واقع محرماً، ولأنه جماعٌ صادقٌ إحراماً تاماً فأفسده كما قبل الوقوف، وقوله ﷺ: ((الحج عرفة)) يعني: معظمه، أو أنه ركن متأكد فيه، ولا يلزم من أمن الفوات أمن الفساد؛ بدليل العمرة.

إذن وجدنا عند ابن قدامة -رحمه الله- تفصيلاً جيداً في هذه القضية لم نجده عند ابن رشد، كذلك الخطيب الشربيني -رحمه الله- قال: الرابع من المحرمات: الجماع، بالإجماع. أي: أن الجماع من محظورات الإحرام بالإجماع، ويُفسد الحج، وليس كغيره من المحظورات، فهي تجبر بدم -كما قلنا- ولو لبهيمة -أي: ولو كان الجماع لبهيمة- وسواء كان الجماع في قبل أو دبر، ويحرم على المرأة الحلال تمكين زوجها المحرم من الجماع. يعني: إذا كان الزوج والزوجة من أهل مكة وقد أحرم الزوج بالحج ولم تحرم الزوجة فهي حلال -يحرم عليها أن تتمكن زوجها المحرم من جماعها؛ لأنه إعانة على معصية -أي التمكين- ويحرم على الحلال لو كان الأمر بالعكس: المرأة محرمة والزوج غير محرم؛ فلا يجوز له أن يجامع زوجته المحرمة أو يمكنها من ذلك.

ومن التفاصيل المفيدة أيضاً في هذا المقام: الإشارة إلى أن مقدمات الجماع كالجماع؛ ولذلك قال الشربيني: قد يفهم من كلامه أن غير الجماع لا يحرم

وليس مراداً، بل تحرم المباشرة فيما دون الفرج بشهوة قبل التحللين -أي: التحلل الأصغر، والتحلل الأكبر- يوم العيد بعد رمي جمرة العقبة بالحلق، أو التقصير، أو بطواف الإفاضة، وهو التحلل الأكبر، وعليه -أي: على من يباشر ولا يجامع- دم، وكذلك الاستمناء باليد يجب عليه الدم إن أنزل، لكن يسقط عنه الدم في صورتين إن جامع بعد ذلك؛ لدخوله في بدنة الجماع.

ثم أضاف أيضاً في هذه الجزئية -وهي إضافة جيدة-: أن العمرة كالحج تفسد بالجماع، وتفسد به العمرة المفردة قبل الفراغ منها، أما غير المفردة فهي تابعة للحج صحة وفساداً، وكذا يفسد الحج بالجماع المذكور قبل التحلل الأول -أي قبل الوقوف- بإجماع العلماء، ويفسد أيضاً بعد الوقوف باختلاف العلماء، فأبو حنيفة يخالف في هذا؛ لأنه وطء صادف إحراماً صحيحاً لم يحصل فيه التحلل الأول؛ فأشبهه ما قبل الوقوف، ولو كان المجامع في العمرة أو الحج رقيقاً أو صيباً مميّزاً؛ للنهي عنه في الحج؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ أي: لا ترفثوا، فلفظه خبر، ومعناه النهي؛ إذ لو بقي على الخبر امتنع وقوعه في الحج؛ لأن أخبار الله تعالى صدق قطعاً، مع أن ذلك وقع كثيراً، والأصل في النهي اقتضاء الفساد، وقاسوا العمرة على الحج، أما غير المميز من صبي أو مجنون فلا يفسد ذلك بجماعه، وكذا الناسي، والجاهل، والمكروه.

إزالة الشعر والتفث:

يقول ابن رشد: وأما الممنوع الرابع: وهو إلقاء التفث -أي: الوسخ- وإزالة الشعر -أي: قصه أو حلقه- وقتل القمل، ولكن اتفقوا -أي: العلماء- على أنه يجوز له -أي: للمحرم- غسل رأسه من الجنابة؛ لأن ذلك ضرورة للصلاة، واختلفوا في كراهية غسله من غير الجنابة، فقال الجمهور: لا بأس بغسل رأسه،

وقال مالك بكرامية ذلك ، والصحيح ما ذهب إليه جمهور العلماء ؛ لأن الوسخ ليس مقصوداً لذاته ، فيجوز للمحرم أن يغتسل ، وأن يبدل ملابس الإحرام التي أصابها وسخ كثير ؛ فإن الله ﷻ لا يريد عذابنا ، ولا يريد العسر بنا . أما مالك فقد كره ذلك - أي : كره الاغتسال وغسل الرأس لغير الجنابة - عمدة مالك وحجته : " أن عبد الله بن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من الاحتلام " رواه مالك في الموطأ . وعمدة الجمهور : ما رواه مالك والشيخان ، وأبو داود ، والنسائي عن عبد الله بن جبير : أن ابن عباس والمسور بن مخرمة اختلفا بالأبواء - اسم مكان - فقال عبد الله : يغسل المحرم رأسه ، وقال المسور بن مخرمة : لا يغسل المحرم رأسه ، قال فأرسلني عبد الله بن عباس إلى أبي أيوب الأنصاري ، قال : فوجدته يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب ، فسلمت عليه ، فقال : من هذا ؟ فقلت عبد الله بن جبير ، أرسلني إليك عبد الله بن عباس أسألك : كيف كان رسول الله ﷺ يغسل رأسه وهو محرم ؟ " فوضع أبو أيوب يده على الثوب فتطأطأ حتى بدا لي رأسه ، ثم قال لإنسان يصب عليه : اصب ، فصب على رأسه ، ثم حرك رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعل " متفق عليه . " وكان عمر يغسل رأسه وهو محرم ويقول : ما يزيد الماء إلا شعثاً " أي : تلبداً ووسخاً ، رواه مالك في (الموطأ) .

أما مالك فقد حمل حديث أبي أيوب على غسل الجنابة ، والحجة له في ذلك إجماعهم على أن المحرم ممنوع من قتل القمل ، ونتف الشعر ، وإلقاء التفت - وهو الوسخ - والغاسل رأسه هو إما أن يفعل هذا كله أو بعضه ، يشير إلى قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ ۖ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ

﴿ صَدَقَةَ أَوْ سُكِّ ﴾ [البقرة: ١٩٦]، كما جاء أيضاً في سورة الحج: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نَدْوَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحج: ٢٩]، فجعل ذلك مؤجلاً، وليس من أول الإحرام. هذا كلام الإمام مالك إلا أن رأي الجمهور وكما رأينا من الآثار والأحاديث، وكما رأينا من فعل عمر بن الخطاب < وكذلك عبد الله بن جبير، وابن عباس، والمسور بن مخرمة، كل ذلك يؤكد ما قاله الجمهور: أنه يجوز للمحرم أن يغسل رأسه للجنابة على سبيل الوجوب، ولغيرها على سبيل الإباحة. واتفقوا على منع غسل رأسه بالخطمي أو الخطمي - بالفتح، والكسر - وهو نبات يدق ورقه يابساً ويجعل غسلًا للرأس؛ فينقيه، - يعني كالشامبو أو الزيوت ونحو ذلك، اتفق الفقهاء على منع المحرم من غسل رأسه بالخطمي، وقال مالك وأبو حنيفة: إن فعل ذلك افتدى. أي: كانت عليه فدية. وقال أبو ثور وغيره: لا شيء عليه. والذي نراه هو الاكتفاء بالغسل بالماء فقط، أما الخطمي وغيره من الأنواع، أو الصابون الذي يحمل روائح معينة فأقل ما فيها أنه مكروه.

واختلفوا في الحمام: فكان مالك يكره ذلك - أي الغسل وليس غسل الرأس فقط الغسل العام - على أصله وعلى ما سبق من كلامه، ويرى أن على من فعله أو دخل الحمام الفدية. وقال أبو حنيفة، والشافعي، والثوري، وداود - أي جمهور العلماء - وأحمد: لا بأس بذلك، وهذا هو الصحيح. وروي عن ابن عباس: "دخول الحمام" وقد رواه الشافعي، والبيهقي، والدارقطني: "دخول الحمام وهو محرم" أي ابن عباس من طريقين، والأحسن أن يكره دخوله؛ لأن المحرم منهى عن إلقاء التفت. هكذا يرجح ابن رشد رأي الإمام مالك، ولا يؤاخذ في هذا؛

لأنه مالكي، والصحيح ما ذهب إليه جمهور العلماء من إباحة الغسل عموماً، وغسل الرأس خصوصاً بالماء للمحرم.

بمثل ذلك نجد الخطيب الشرييني - رحمه الله - يقول: ولا يكره غسل بدنه ورأسه بخطمي ونحوه كسيدر، من غير نتفق شعر، أي من غير إزالة الشعر. ويتابع الخطيب الشرييني هذا التحليل فيقول: لأن ذلك - أي: الغسل - لإزالة الوسخ، لا للتزين والتنمية، لكن الأولى تركه وترك الاكتحال الذي لا طيب فيه، وقيل: يكرهان، أي: كما قال الإمام مالك. وتوسط قوم في الاكتحال، فقالوا: إن لم يكن فيه زينة لم يكن به بأس، وإن كان زينة كأثمد كره إلا الحاجة رمد - أي: لعلاج العين - وصحح هذا في (المجموع) ونقله عن الجمهور، وقال في (شرح مسلم): إنه مذهب الشافعي. والكراهة في المرأة أشد؛ لأنه زينة، وللمحرم أيضاً الاحتجام والفصد - أي إخراج الدم الفاسد - ما لم يقطع بهما - أي: بالحجامة والفصد - شعراً، وله خضب لحيته وغيرها من الشعور بالحناء ونحوه؛ لأنه لا ينمي الشعر، وليس طيباً، وله إنشاد الشعر المباح، والنظر في المرأة كالحلال فيهما.

ثم أشار أيضاً إلى إزالة الشعر فقال: والثالث من المحرمات: إزالة الشعر من الرأس أو غيره، بخلق أو غيره، أو الظفر - يعني: تقليص الأظفار من اليد أو الرجل - أما الشعر فلقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] أي شعرها، وشعر سائر الجسد ملحق به بجامع الترفه، وأما الظفر فقياساً على الشعر؛ لما فيه من الترفه، والمراد من ذلك الجنس الصادق ببعض شعرة أو ظفر. وتكمل الفدية - أي: تجب - في إزالة ثلاث شعرات ولأء، أو إزالة ثلاثة أظفار كذلك بأن اتحد المكان والزمان، والشعر يصدق بالثلاث، وقيس بها الأظفار، ولا يعتبر جميعه

بالإجماع، ولا فرق في ذلك - وهذا هام جداً - ولا فرق في ذلك بين الناسي للإحرام والجاهل بالحرمة؛ لعموم الآية، وكسائر الإتلافات، وذلك بخلاف الناسي والجاهل في التمتع باللبس، والطيب، والدهن، والجماع ومقدماته؛ لاعتبار العلم والقصد فيه، وهو منتف فيهما، إلى غير ذلك من التفاصيل. وللمعذور في الحلق؛ لإيذاء قمل أو وسخ أو حر أو جراحة أو نحو ذلك أن يخلق ويفدي، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وفي الصحيحين: عن كعب بن عجرة قال: ((في أنزلت هذه الآية، أتيت رسول الله ﷺ فقال: ادنُ. فدنوت. فقال أيؤذيك هوام رأسك؟ قال: ابن عوف: وأظنه قال نعم. قال: فأمرني بفدية من صيام أو صدقة أو نسك)). قال الإسنوي: وكذا تلزمه الفدية في كل محرم أبيح للحاجة، إلا لبس السراويل والخفين المقطوعين - كما مر - لأن ستر العورة ووقاية الرجل عن النجاسة مأمور بهما؛ فخفف فيهما.

كذلك يشير ابن قدامة - رحمه الله - إلى ما ذكره الخطيب الشربيني، حيث يقول أيضاً في إزالة الشعر أو الوسخ كلاماً مفيداً وطيباً لم يذكره ابن رشد، حيث يقول في قول الخرقى: "ولا يقطع شعراً من رأسه ولا جسده": أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من أخذ شعره إلا من عذر، والأصل في ذلك قوله تعالى: ... وأتى بالآية، وروى كعب بن عجرة: ... وأتى بالحديث، ثم قال: فإن كان له عذر من مرض، أو وقع في رأسه قمل أو غير ذلك مما يتضرر بإبقاء الشعر فله إزالته؛ للآية والخبر، ثم يُنظر فإن كان الضرر اللاحق به من نفس الشعر - مثل أن ينبت في عينه، أو طال حاجباه فغطيا عينيه - فله قلع الشعر الذي يؤذي العين وقطع ما استرسل على عينيه، ولا فدية عليه؛ لأن الشعر أذاه فكان له دفع أذيته بغير فدية، كالصيد إذا صال عليه - أي اعتدى عليه - وإن كان الأذى من غير الشعر لكن لا يتمكن من

إزالة الأذى إلا بإزالة الشعر، كالقمل، والقروح برأسه، أو صداع برأسه، أو شدة الحر عليه لكثرة شعره، فحينئذ تكون عليه الفدية بإزالة الشعر؛ لأنه قطع الشعر لإزالة ضرر غيره، فأشبهه أكل الصيد للمخمصة - أي للمجاعة - فإن قيل: فالقمل من ضرر الشعر والحر سببه كثرة الشعر قلنا: ليس القمل من الشعر، وإنما لا يتمكن من المقام في الرأس إلا به؛ فهو محل له لا سبب فيه، وكذلك الحر من الزمان؛ بدليل أن الشعر يوجد في زمن البرد فلا يتأذى به، والله أعلم.

ثم أضاف عن الأظافر، وهذا لم يذكره ابن رشد - رحمه الله - وقد أفدنا ذلك من كل من ابن قدامة والخطيب الشرييني، يقول الخرقى: ولا يقطع ظفراً إلا أن ينكسر، أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من قلم أظفاره - أي: قطعها - إلا من عذر؛ لأن قطع الأظفار إزالة جزء يترفه به؛ فحرم كإزالة الشعر، فإن انكسر بنفسه فله إزالته من غير فدية تلزمه، قال ابن المنذر: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن للمحرم أن يزيل ظفره بنفسه إذا انكسر؛ ولأن ما انكسر يؤذيه ويؤلمه؛ فأشبهه الشعر النابت في عينه، والصيد الصائل عليه، فإن قص أكثر مما انكسر فعليه الفدية لذلك الزائد، كما لو قطع من الشعر أكثر مما يحتاج إليه، وإن احتاج إلى مداواة قرحة فلم يمكنه إلا بقص أظفاره فعليه الفدية؛ لذلك قال ابن القاسم صاحب مالك: لا فدية عليه.

ولنا - أي: في وجوب الفدية - أنه أزال ما منع إزالته لضررٍ في غيره؛ فأشبهه حلق رأسه دفعاً لضرر قمله، وإن وقع في أظفاره مرض فأزالها لذلك المرض فلا فدية عليه؛ لأنه أزالها لإزالة مرضها فأشبهه قصها لكسرها.

هذا ما قاله كل من الخطيب الشرييني، وابن قدامة، عليهما وعلى سائر العلماء رحمة الله تعالى.

الصيد:

نتقل إلى محظور آخر من محظورات الإحرام وهو الصيد، والمقصود صيد البر، يقول ابن رشد: وأما المحظور الخامس فهو الاصطياد أو الإعانة على الصيد، وذلك أيضاً مجمع عليه؛ لقوله ﷺ: ﴿وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، أما صيد البحر فحلال: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعْنَا لَكُمْ وَاللَّسْيَارَ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، كذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: ٩٥]، و ﴿وَحُرْمٌ﴾ تشتمل على معنيين:

المعنى الأول: إن كنتم من أهل الحرم.

والمعنى الثاني: إن كنتم محرمين. أجمع العلماء أيضاً على أنه لا يجوز له -أي: للمحرم- صيده ولا أكل ما صاده هو منه، واختلفوا إذا صاده حلال -أي: رجل غير محرم- هل يجوز للمحرم أكله؟ اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنه يجوز له أكله على الإطلاق؛ لأنه لم يصطده ولم يعن على صيده، وإنما صاده رجل حلال وقدمه له ليأكل منه؛ إذن يجوز له أكله على الإطلاق، وبه قال أبو حنيفة، وهو قول عمر بن الخطاب، والزبير.

القول الثاني: قال قوم: هو محرم عليه على كل حال، سواء هو الذي صاده، أو صاده الحلال، أو دل عليه، أو لم يدل عليه، فهو ما دام محرماً يحرم عليه أكل صيد البر، فهو محرم عليه على كل حال، وهو قول ابن عباس، وعلي، وابن عمر، وبه قال الثوري.

القول الثالث: هو قول مالك، والشافعي: ما لم يُصد من أجل المحرم أو من أجل قوم محرمين فهو حلال، وما صيد من أجل المحرم أو المحرمين فهو حرام عليهم. وهذا هو الذي نطمئن إليه ونرجحه من الأقوال الثلاثة.

بعد حكاية هذه الأقوال ينقلنا إلى بيان سبب الاختلاف، حيث يقول: سبب اختلافهم تعارض الآثار في ذلك.

فأحد هذه الآثار ما خرجه مالك والجماعة من حديث أبي قتادة أنه كان مع رسول الله ﷺ حتى إذا كانوا ببعض طرق مكة تخلف مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم، فرأى حماراً وحشياً، فاستوى على فرسه، فسأل أصحابه أن يناولوه سوطه، فأبوا عليه، فسألهم رمحه، فأبوا عليه، فأخذه، ثم شد على الحمار فقتله، فأكل منه بعض أصحاب رسول الله ﷺ وأبى بعضهم، فلما أدركوا رسول الله ﷺ سأله عن ذلك، فقال: **((إنما هي طعمة أطعمكموها الله))**. وجاء أيضاً في معناه حديث طلحة بن عبيد الله، ذكره النسائي ومسلم: أن عبد الرحمن التميمي قال: "كنا مع طلحة بن عبيد الله ونحن محرمون، فأهدي له ظبي وهو راقد، فأكل بعضنا، فاستيقظ طلحة، فوافق على أكله، وقال: أكلناه مع رسول الله ﷺ" يعني: ما دام الصيد لم يصد لأجل المحرم أو بيد المحرم فلا بأس أن يأكل منه ما دام قد صاده حلال، أي: رجل غير محرم.

الحديث الثاني: حديث ابن عباس، خرّجه أيضاً مالك، والشيخان والترمذي، والنسائي: أنه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً وهو بالأبواء - اسم مكان - أو بوّدان - الأبواء بلدة بين مكة والمدينة قريبة من الجحفة من جهة الشمال، وودان بقرب الأبواء من جهة مكة - فرده عليه النبي ﷺ وقال: **((إنما لم نرده عليك إلا أنا حُرْمٌ))**.

إذن هذان الأثران مختلفان: في الحديث الأول قال لهم: **((إنما هي طعمة أطعمكموها الله))**، وفي الحديث الثاني رده - رد الحمار الوحشي - على الصعب بن جثامة. وللاختلاف سبب آخر، وهو: هل يتعلق النهي عن الأكل بشرط

القتل؟ أو يتعلق بكل واحد منها النهي على الانفراد؟ فمن أخذ بحديث أبي قتادة قال: إن النهي إنما يتعلق بالأكل مع القتل، أي: المشاركة فيه، ومن أخذ بحديث ابن عباس قال: النهي يتعلق بكل واحد منهما على انفراده، فمن ذهب في هذه الأحاديث مذهب الترجيح قال: إما بحديث أبي قتادة، وإما بحديث ابن عباس، ومن جمع بين الأحاديث قال بالقول الثالث، وهو قول الإمام مالك، قالوا: والجمع أولى، وهذا هو الذي رجحناه؛ لأنه يجمع بين الأحاديث، ولأنه أيضاً لم يُصد من أجل الحرم ولا بيده، والجمع أولى، وأكدوا ذلك بما روي عن جابر، عن النبي ﷺ أنه قال: ((صيد البر حلال لكم وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يُصد لكم)) رواه أصحاب السنن، وصححه الحاكم، وابن خزيمة، وابن حبان، وغيرهم.

اختتم ابن رشد -رحمه الله- هذه الجزئية -جزئية هذا المحذور: الصيد- بقوله: واختلفوا في المضطر: هل يأكل الميتة، أو يصيد في الحرم أو وهو محرم أيهما أولى؟ فقال مالك، وأبو حنيفة، والثوري، وزفر، وجماعة: إذا اضطر أكل الميتة ولحم الخنزير دون الصيد. وقال أبو يوسف: يصيد ويأكل وعليه الجزاء، أي: جزاء الصيد الوارد في الآية الكريمة، والذي سنعرفه فيما بعد، والأول -أي: أكل الميتة وعدم التعرض للصيد- أحسن للذريعة، وقال أبو يوسف: أقيس؛ لأن تلك -أي: الميتة- محرمة لعينها، والصيد محرم لغرض من الأغراض، وما حرم لعله أخف مما حرم لعينه، وما هو محرم لعينه أغلظ، والحقيقة أن رأي أبي يوسف في هذه القضية -وهو: ترك الميتة أو الخنزير للمضطر والاعتماد على الصيد- أولى وأفضل، وتلك وجهة نظرنا، ولعل هناك من يرى الرأي الآخر.

على كل حال ننظر فيما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه الجزئية ، حيث يقول في مسألة الخرقى : وصيد الحرم حرام على الحلال والمحرم ، الأصل في تحريم صيد الحرم النص والإجماع : أما النص فما روى ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة : ((إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض ، فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة ، وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار ، فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة ، لا يختلى خلاها (أي : النبات الصغير الذي تأكله البهائم لا يقطع) ولا يعضد شوكها (أي : يقلم ويقطع) ولا ينفر صيدها ، ولا تلتقط لقطتها ، إلا من عرفها)) فقال العباس : "يا رسول الله إلا الإذخر ؛ فإنه لقينهم وليوتهم أي : تعتمد عليه البيوت" فقال رسول الله ﷺ : ((إلا الإذخر)) وهو نوع من النبات ، متفق عليه . وأجمع المسلمون على تحريم صيد الحرم على الحلال والمحرم - هذا لم يذكره ابن رشد - ثم قال : وفيه الجزاء على من يقتله ، وعدد ابن قدامة - رحمه الله - في هذا الإطار - أو تحت هذا العنوان - شيئاً كثيراً من صفحة : ٣٤٤ إلى : ٣٤٩ ، وقد تركنا تفصيل ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - للرجوع إليه ، واكتفينا بالجزء الأهم والأكبر الذي يوضح لنا ما قاله ابن رشد .

كذلك نأخذ من الخطيب الشربيني - رحمه الله - ما يؤكد ما أخذناه عند ابن رشد ، وعند ابن قدامة ، حيث يقول : الخامس من المحرمات - أي محظورات الإحرام والتي سماها ابن رشد المتروكات - : اصطیاد كل صيد مأكول بري وحشي كبقرة وحش ، ودجاجة ، وحمامة ، قلت - أي : النووي - : وكذا المتولد منه - أي : المأكول البري الوحشي - ومن غيره كالمتولد بين حمار وحشي وحمار أهلي ، أو بين شاة وظبي ، والله أعلم . أما الأول - أي : صيد البر المأكول - فلقوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمَّتْ حُرْمًا ﴾ [المائدة : ٩٦] ، وأما الثاني

فللاحتياط ؛ وإنما لم تجب الزكاة في المتولد بين زكوي وغيره ؛ لأنها من باب المساواة، ثم يقول: ويحرم ذلك -أي: اصطياد المأكول البري والمتولد منه ومن غيره- في الحرم على الحلال -أي: غير المحرم- بالإجماع، كما قاله في (المجموع) ولو كان كافراً ملتزم الأحكام؛ ولخبر الصحيحين أنه ﷺ يوم فتح مكة قال: ((إن هذا البلد حرام بجرمة الله، لا يعضد شجره، ولا ينفر صيده)) رواه الشيخان.

أي: لا يجوز تنفير صيده لمحرم ولا حلال، فغير التنفير -أي: الصيد أو القتل- أولى، وقيس بمكة باقي الحرم بحدوده التي حددها رسول الله ﷺ فإن أتلّف من حرم عليه ما ذكر صيداً مما ذكر -مملوكاً أو غير مملوك- ضمنه بما يأتي؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، ونترك الجزاء -جزاء الصيد- إلى حديث آخر. وبهذا نكتفي بما قاله كل من ابن ارشد وابن قدامة، والخطيب الشربيني عن محذور من محظورات الإحرام، وهو صيد الحيوان البري على المحرم وعلى الحلال في مكة.

يعقب ابن رشد على ذلك بقوله: فهذه الخمسة -أي: المحظورات الخمسة- التي ذكرناها: لبس المخيط والمحيط للرجال، والتطيب بالبدن أو بالثوب، والجماع، والصيد، وإلقاء التفت وإزالة الشعر، هذه الأشياء الخمسة أو المحظورات الخمسة اتفق المسلمون على أنها من محظورات الإحرام.

النكاح:

ثم يذكر لنا محظوراً آخر اختلفوا فيه، ألا وهو: نكاح المحرم، والمقصود بالنكاح هنا: العقد، أن يقوم المحرم بالإيجاب أو القبول في عقد لتزويج نفسه، أو تولي ذلك لتزويج غيره، يقول ابن رشد -رحمه الله-: اختلفوا في نكاح المحرم -الجماع سبق

بيانه وأنه مفسد للحج، الآن نتكلم عن العقد- فقال مالك، والشافعي، وأحمد، والليث، والأوزاعي- أي: جمهور الفقهاء من الأئمة قالوا-: لا ينكح المحرم أي: لا يعقد عقد نكاح ولا يُنكح، لا يزوج نفسه ولا يزوج غيره، فإن نكح- أي: عقد- فالنكاح باطل، وهو قول عمر، وعلي بن أبي طالب، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وهذا هو الرأي الراجح، وهو الصحيح. وقال أبو حنيفة، والثوري: لا بأس بأن يُنكح المحرم أو أن يُنكح؛ يزوج نفسه أو يزوج غيره.

والسبب في اختلافهم على هذا النحو أو على هذين الرأيين: اختلاف الآثار في ذلك، فأحدها: ما رواه مالك، ومسلم، وأصحاب السنن من حديث عثمان بن عفان أنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا يُنكح المحرم ولا يُنكح ولا يُخطب))، حتى المقدمات أيضاً- مقدمات النكاح- كالخطبة ممنوعة. والحديث المعارض- أي: ذلك الحديث للمنع، الحديث المعارض- بالجواز هو حديث ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ نكح ميمونة وهو محرم)) خرّجه أهل الصحاح: الشيخان، وأصحاب السنن. إلا أنه عارضته آثار كثيرة عن ميمونة أيضاً: ((أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال ولم يكن محرماً)) وهذا الحديث رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وهذا الحديث أو الآثار الكثيرة عن ميمونة، رويت عنها من طرق شتى: عن أبي رافع، وعن سليمان بن يسار- وهو مولاها- وعن زيد بن الأصم. ويمكن الجمع بين الحديثين بأن يحمل الواحد- أي: الذي منع النكاح- على الكراهية، ويحمل الثاني- الذي أباح النكاح- على الجواز، والجمع- كما قلنا- أولى وأفضل ما دام كان ذلك ممكناً.

ابن قدامة له تعليق على ذلك، حيث يقول في مسألة الخرقى: ولا يتزوج المحرم ولا يُزوج، فإن فعل فالنكاح باطل، كما هو رأي الجمهور عند ابن رشد. يقول ابن قدامة: "لا يتزوج" أي: لا يقبل النكاح لنفسه، "ولا يزوج" أي: لا يكون

ولياً في النكاح ولا وكيلًا فيه، ولا يجوز أيضاً تزويج المحرمة، روي ذلك عن عمر، وزيد بن ثابت } وبه قال سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والزهري، والأوزاعي، ومالك، والشافعي، وأجاز ذلك ابن عباس، وهو قول أبي حنيفة؛ لما روى ابن عباس: ((أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم))، متفق عليه؛ ولأنه عقد يُملك به الاستمتاع فلا يحرمه الإحرام، كشراء الإمام.

يرد ابن قدامة على هذا الكلام، ويرجح أن المحرم لا يتزوج ولا يزوج غيره بما روى أبان بن عثمان، عن عثمان بن عفان < قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا ينكح المحرم ولا يُنكح ولا يخطب)) رواه مسلم؛ ولأن الإحرام يحرم الطيب - مجرد التطيب - فيحرم النكاح كالعدة، فأما حديث ابن عباس فقد روى يزيد بن الأصم عن ميمونة: "أن النبي ﷺ لم يكن محرماً، وإنما تزوجها وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وماتت بسرف - وهو موضع قريب من التنعيم - في الظلة التي بنى بها فيها" رواه أبو داود، والأثرم. وعن أبي رافع قال: ((تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول بينهما)) قال الترمذي: هذا حديث حسن، وميمونة أعلم بنفسها، وأبو رافع صاحب القصة وهو السفير فيها، فهما أعلم بذلك من ابن عباس، وأولى بالتقديم لو كان ابن عباس كبيراً؛ فكيف وقد كان صغيراً؟

٢. أنواع النسك:

أنواع النسك الثلاثة وهي: التمتع، والقران، والإفراد.

يقدم لنا ابن رشد - رحمه الله - تصوراً عاماً لما سار عليه، أو لما بدأ به وما تبقى للحديث، حيث يقول: "المحرمون: إما محرم بعمره مفردة، أو محرم بحج مفرد، أو جامع بين الحج والعمره، وهذان ضربان أي: الجمع بين الحج والعمره ضربان

أو نوعان: إما متمتع وإما قارن، فينبغي أولاً أن نجرد أصناف هذه المناسك الثلاثة، ثم نقول ما يفعل المحرم فيها كلها، وما يخص واحداً واحداً منها، إن كان هنالك ما يخص، وكذلك نفعل فيما بعد الإحرام من أفعال الحج، إن شاء الله تعالى.

إذن، ابن رشد يقسم قاصدي بيت الله الحرام إلى هذه الأنواع، فهذا القاصد إما أن يحرم بعمره مفردة أثناء العام ولا ينوي الحج، وهذا لا إشكال فيه، وإما أن يحرم بحج مفرد في أشهره ولا ينوي أداء عمرة معه وهذا أيضاً لا إشكال فيه، الإشكال فيمن يجمع بين الحج والعمرة في عام واحد، أو في أشهر الحج؛ ولذلك قسم ابن رشد هذا النوع قسمين: قسم يسمى: المتمتع، وقسم يسمى: القارن، وكلاهما جامع في نية الإحرام بين الحج والعمرة؛ لذلك سيبدأ ابن رشد في بيان معنى كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة: الأفراد، والتمتع، والقارن، ثم يشرع في الأفعال العامة للنسك الثلاثة، ثم ما يخص كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة.

وقد بدأ - رحمه الله - بالكلام عن التمتع أولاً نظراً لأن الأفراد هو الذي يتجرد عن صفات التمتع وعن صفات القارن، قال: "إن الأفراد هو ما يتعري عن صفات التمتع والقارن، ولكنه سيقدم تفاصيل أخرى عن الأفراد فيما بعد؛ لذلك يجب أن نبدأ أولاً بصفة التمتع، ثم نردف ذلك بصفة القارن؛ لأنه إذا كان الأفراد هو: ما يتعري عن صفات التمتع والقارن؛ فلا بد أولاً من معرفة التمتع والقارن؛ لنعرف المتجرد عنهما، وهو الأفراد.

في الكلام عن التمتع، بين ابن رشد - رحمه الله - معناه، وموقف العلماء منه، وكيفية القيام به، فقال: إن العلماء اتفقوا على أن هذا النوع من النسك - أي: التمتع - هو المعني بقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ

أَهْدِي ﴿البقرة: ١٩٦﴾، هو -أي: معناه- : أن يُهَلَّ الرجل بالعمرة في أشهر الحج، يَهَلُّ يعني: يُحْرَم، وأشهر الحج سبق بيانها وهي: شوال وذو القعدة، وذو الحجة، ومعنى الإهلال: الإحرام، يأتي الرجل قاصداً بيت الله الحرام، فيعلن في الميقات المكاني الذي سبق بيانه أيضاً أنه يحرم بالعمرة متمتعاً بها إلى الحج، ويقول: لبيك عمرة، وذلك إذا كان مسكنه -أي: هذا الرجل- ليس من أهل الحرم، ولا من ساكني الحرم، وإنما مسكنه خارج عن الحرم، يأتي هذا الرجل أو المرأة حتى يصل إلي البيت بعد ذلك الإحرام من الميقات، أحرم بالعمرة، وفي شهر من الأشهر الحرم، ولبس الإحرام، ولبى بالعمرة يسير حتى يصل البيت الحرام فيطوف، ويسمى هذا الطواف طواف العمرة وليس طواف القدوم، ثم يسعى بين الصفا والمروة سبعة أشواط، وهذا سعي للعمرة، ثم يخلق ويتحلل من الإحرام، ويرتدي ملابسه العادية في مكة وهو في أشهر الحج، ثم يحل بمكة أي: يصبح حلالاً، فإن كانت معه زوجته، أو يأكل من صيد البر، أو يتطيب، أو يلبس المحيط أو المخيط؛ تحلل من الإحرام بالحلل أو التقصير في نهاية العمرة، ويستمر كذلك حلالاً -أي: متحللاً- إلى يوم الثامن أو التاسع من ذي الحجة يوم التروية، أو يوم عرفة، فيحرم من مكانه الذي هو فيه في مكة، ينشئ الحج في ذلك العام بعينه، فيقول: "نويت الإحرام بالحج، اللهم يسره لي، وتقبله مني، لبيك حجاً". وفي تلك الأشهر بعينها، من غير أن ينصرف إلى بلده، فهذا هو التمتع، وهذا هو معناه، وسمي بذلك؛ لأن الرجل تمتع من جهتين:

الجهة الأولى: أنه لا يعود إلى بلده ولا إلى الميقات ليحرم بالحج.

والجهة الثانية: لأنه لبس المخيط والمحيط، وتطيب وأصبح حلالاً إلى يوم التروية، أو يوم عرفة.

هذا هو التمتع بالعمرة إلى الحج ، أو نسك التمتع كما سماه العلماء وكما عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ **فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ** ﴾ . إلا أن هناك قولاً يخالف قول الجمهور ، رُوِيَ عن الحسن أنه كان يقول : " هو متمتع وإن عاد إلى بلده ، أي أن من نوى العمرة وأحرم بها من الميقات في أشهر الحج صار متمتعاً حتى ولو أدى العمرة ورجع إلى موطنه ولم يحج هذا العام ، عملاً بعموم الآية الكريمة ، ويكون عليه هدي المتمتع المنصوص عليه في قوله تعالى : ﴿ **فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ** ﴾ ، وكان الحسن يقول : " عمرة في أشهر الحج متعة ، سواء أردفها بالحج أو لا ، كذلك ممن خالف قول الجمهور طاوس الذي قال : " من اعتمر في غير أشهر الحج ، ثم أقام حتى الحج ، وحج من عامه ، فهو متمتع " . يعني : من اعتمر في رمضان أو في رجب أو في نفس العام الذي سيحج فيه ، وأقام في مكة حتى جاء موسم الحج ، فأحرم وحج من هذا العام ، فهو متمتع وعليه هدي التمتع .

هذان القولان خلاف قول الجمهور ؛ لأن الجمهور يشترط أن تكون العمرة في أشهر الحج ، وليست في خارج أشهر الحج ، كما يشترط أن يؤدي الحج في نفس العام ، الحسن لم يشترط أداء الحج في نفس العام ، وطاوس خالف الجمهور فيمن اعتمر في غير أشهر الحج ، هذا الكلام المجمل يفصله كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة - عليهما وعلى سائر العلماء رحمة الله تعالى - حيث يقول الخطيب الشربيني في تعداد النسك الثلاثة : " الثالث التمتع ، ويحصل بأن يحرم بالعمرة في أشهر الحج من ميقات بلده أو غيره ويفرغ منها - أي : من أعمالها الإحرام ، والطواف ، والسعي ، والحلق - ثم ينشئ حجاً من مكة - أي : كما قلنا يوم التروية أو يوم عرفة - أو من الميقات الذي أحرم بالعمرة منه ، كأن يرجع إليه ويحرم منه ، أو من مثل مسافته ، أو ميقات أقرب منه .

هذا هو التمتع كما بينه ووصفه الخطيب الشربيني ، ثم قال في (التنبيه) : "علم مما تقرر أن قوله : من بلده - يعني : ينشئ حجاً من بلده - ومن مكة للتمثيل لا للتقييد ، وسمي الآتي بذلك : متمتعاً ؛ لتمتعه بمحظورات الإحرام بين النسكين ، بعد أن كان محروماً من لبس المحيط والمخيط والتطيب ، وإزالة التفت ، والنساء ، وأكل صيد البر إلى غير ذلك ، أصبح مباحاً له كل ذلك في فترة التمتع ، كذلك نجد ابن قدامة - رحمه الله - يقول في قول الخرقى : فإن أراد التمتع - وهو اختيار أبي عبد الله - فيقول : "اللهم إني أريد العمرة". يقول ابن قدامة : "جملة ذلك أن الإحرام يقع بالنسك - أي : الحج أو العمرة - من وجوه ثلاثة : تمتع ، وإفراد ، وقران .

فالتمتع أن يهل بعمرة مفردة من الميقات في أشهر الحج ، فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه ، وكأنه - بذلك - يفصل شروط التمتع ، يهل بعمرة مفردة من الميقات في أشهر الحج ، وإذا فرغ منها تمتع ثم أحرم بالحج من عامه ، والإفراد : أن يهل بالحج مفرداً ، والقران : أن يجمع بينهما في الإحرام بهما ، أو يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل الطوف ، فأبى ذلك أحرم به جاز ، قالت عائشة : "خرجنا مع رسول الله ﷺ فمننا من أهل بعمرة ، ومننا من أهل بحج وعمرة ، ومننا من أهل بحج". متفق عليه ، فهذا هو التمتع ، والإفراد ، والقران .

٣. شرط التمتع :

ثم نقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى قضية أخرى ، وهي مسألة حاضري المسجد الحرام ، من هو الذي ينطبق عليه هذا الوصف ؛ لأن الآية الكريمة نصت على ذلك في قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ ﴾ ذلك : أي : التمتع : ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٩٦]. فمن هو حاضر المسجد الحرام؟

ومن هو الذي ليس من حاضري المسجد الحرام؟ يقول ابن رشد: "اتفق العلماء على أن من لم يكن من حاضري المسجد الحرام، فهو متمتع أي: كما جاء في الآية الكريمة أما المكي المقيم بمكة أو من أهل مكة، فهل يكون له تمتع أم لا يكون؟ اختلف العلماء في ذلك، أي: اختلفوا في المكي: هل يقع منه التمتع أم لا يقع؛ لأن الآية جعلت ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، فالذين قالوا: إنه يقع منه - أي: من المكي - يقع منه التمتع يؤدي عمرة ويتحلل، ثم يؤدي الحج في يوم عرفة، من فعل ذلك من أهل مكة، قالوا ليس عليه دم لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؛ لأن ذلك "تعود إلى ما سبق من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾. واختلفوا فيمن هو حاضر المسجد الحرام ممن ليس هو من حاضر المسجد الحرام، من هو الذي ينطبق عليه هذا الوصف؟ فقال مالك: "حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة وذي طوى - حي من أحياء مكة - وما كان مثل ذلك".

ويقال: إن حي ذي طوى هو حي الزاهر الآن، وهو في أسفل مكة صوب طريق العمرة المعتادة إلى مسجد السيدة عائشة، أو التنعيم، أو طريق المدينة، هذا قول مالك: "حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة وذي طوى. وقال أبو حنيفة: حاضرو المسجد الحرام هم أهل المواقيت فمن دونهم إلى مكة، يعني: من ذي الحليفة إلى مكة، يسمى حاضر المسجد الحرام، من الجحفة إلى مكة يسمى حاضر المسجد الحرام، من يللم إلى مكة يسمى حاضر المسجد الحرام، من قرن المنازل إلى مكة يسمى حاضر المسجد الحرام، من ذات عرق أو وادي العقيق إلى مكة يسمى حاضر المسجد الحرام، هذا قول أبي حنيفة: "حاضرو المسجد الحرام هم أهل المواقيت فمن دونهم إلى مكة". وقال الشافعي بمصر أي: في مذهبه الجديد وهو القول المعتمد، وعليه أيضاً الإمام أحمد، قال: "حاضر المسجد الحرام، من كان بينه وبين مكة ليلتان، أي: مسيرة ليلتين، وهما

مرحلتان، والمرحلتان اثنتان وثمانون كيلو متراً ونصفاً، أي أن المرحلة قرابة أربعين كيلو متراً، وتسمى أيضاً: ليلة.

وهذا الذي ذكره الشافعي - رحمه الله - قال ابن رشد عنه: "وهو أكمل المواقيت". وهناك رأي رابع، وهو قول أهل الظاهر: "إن حاضر المسجد الحرام من كان ساكن الحرم. وقال الثوري: هم أهل مكة فقط، وأبو حنيفة يقول: إن حاضري المسجد الحرام لا يقع منهم التمتع، وكره ذلك مالك، وإن كنا قد رأينا طاوساً والحسن ينهايان إلى ذلك.

هذا الكلام الذي أجمله ابن رشد - رحمه الله - نجد إشارات له أيضاً عند كل من ابن قدامة والخطيب الشرييني، فابن قدامة يقول في شروط التمتع: "ألا يكون من حاضري المسجد الحرام، ولا خلاف بين أهل العلم في أن دم المتعة لا يجب على حاضري المسجد الحرام أي: إذا تمتع أهل مكة، فليس عليهم دم، إذ قد نص الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؛ ولأن حاضر المسجد الحرام ميقاته مكة، فلم يحصل له الترفه بأحد السفرين؛ ولأنه أحرم بالحج من ميقاته بأحد السفرين، ولأنه أحرم بالحج من ميقاته فأشبه المفرد، ثم قال في بيان حدود ومعنى حاضري المسجد الحرام، فقال: "و ﴿حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾: أهل الحرم، ومن بينه وبين مكة دون مسافة القصر - أي: كما قال الشافعي: ليلتان، اثنتان وثمانون كيلو متراً - نص عليه أحمد، وروي ذلك عن عطاء، وبه قال الشافعي.

قول آخر: "وقال مالك: ﴿حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾: أهل مكة، وكما قال ابن رشد وذو طوى"، وقال مجاهد - وهذا ليس له ذكر عند ابن رشد -: "أهل الحرم، وروي ذلك عن طاوس، وقال مكحول، وأصحاب الرأي: أبو حنيفة وأصحابه: من دون الميقات؛ لأنه موضع شرع فيه النسك فأشبه الحرم، ويرجح

ابن قدامة - رحمه الله - ما قاله الإمام أحمد والإمام الشافعي أن حاضري المسجد الحرام هم أهل الحرم، ومن بينهم وبين مكة دون مسافة القصر، هؤلاء حاضرو المسجد الحرام، أما المتمتعون، فمن عداهم: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾.

يرجح ابن قدامة ذلك، حيث يقول: ولنا أن حاضر الشيء، من دنا منه ومن دون مسافة القصر قريب في حكم الحاضر، بدليل أنه إذا قصد لا يترخص رخص السفر؛ لأن المسافة قريبة، فلا يقصر ولا يفطر، فيكون من حاضريه، وتحديدته بالمليقات لا يصح كما قال أبو حنيفة؛ لأنه قد يكون بعيداً يثبت له حكم السفر البعيد، مثل ذي الحليفة، بينها وبين مكة أكثر من أربعمئة كيلو متراً؛ ولأن ذلك يفضي إلى جعل البعيد من حاضريه، والقريب من غير حاضريه في المواقيت قريباً وبعيداً، واعتبارنا أولى؛ لأن الشارع حد الحاضر بدون مسافة القصر بنفي أحكام المسافرين عنه، فالاعتبار به أولى من الاعتبار بالنسك؛ لوجود لفظ الحضور في الآية، ثم أضاف: إذا كان للتمتع قريتان قريبة وبعيدة، قريبة من الحرم وبعيدة عنه، فهو من حاضري المسجد الحرام؛ لأنه إذا كان بعض أهله قريباً لم يوجد فيه الشرط، وهو ألا يكون من حاضري المسجد الحرام؛ ولأن له أن يحرم من القرية، فلم يكن بالتمتع مترفعاً بترك أحد السفريين، وقال القاضي: "له حكم القرية التي يقيم بها أكثر، فإن استويا، فمن التي ينوي الإقامة بها أكثر. فإن استويا حكم للقرية التي أحرم منها.

أما الشريبي الخطيب - رحمه الله - فيقول: بشرط - أي: يشترط في التمتع وفي التمتع - ألا يكون من حاضري المسجد الحرام؛ لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، فقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ﴾ أي: ما ذكر من الهدي والصوم عند فقد الهدي، وقوله: ﴿لِمَنْ﴾ معناه: على من، وحاضروه مَنْ

مساكنهم دون مرحلتين من مكة ؛ لأن المسجد الحرام المذكور في الآية : ليس المراد به حقيقته بالاتفاق ، بل الحرم عند بعضهم ومكة عند آخرين ، وحملة على مكة أقل تجاوزا من حملة على جميع الحرم ، قال النووي : الأصح من الحرم ، والله أعلم . لأن الماوردي قال : " إن كل موضع ذكر الله فيه المسجد الحرام ، فهو الحرم إلا قوله تعالى : ﴿ قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٤] ، فهو نفس الكعبة ؛ فإلحاق هذا بالأعم الأغلب أولى ، وهناك تفاصيل أخرى لا يتسع الوقت لذكرها ، فعليكم أن ترجعوا إليها ."

نعود إلى ابن رشد -رحمه الله- لتتعرف على سبب الاختلاف بين هؤلاء الأئمة في بيان معنى قوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ . حيث يقول : سبب الاختلاف اختلاف ما يدل عليه اسم حاضري المسجد الحرام بالأقل والأكثر ، أي : أن اللفظ يعم القليل والكثير والقريب والبعيد ؛ ولذلك لا يشك أن أهل مكة هم من حاضري المسجد الحرام ، كما لا يشك أن من خارج المواقيت ليس منهم .

إذن ، من هم خارج المواقيت ليسوا من حاضري المسجد الحرام ، ومن هم من أهل مكة بالتأكيد هم حاضرو المسجد الحرام ، يبقى الكلام والخلاف بين المواقيت والمسجد الحرام ، ولفظ : ﴿ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ يحتمل ذلك ، فمن نظر إلى الأقل أخذ بأهل مكة وما حولها ، ومن نظر إلى الأقصى -الحد الأقصى- قال : "المواقيت ومن دونها" ، ومن اعتبر المواقيت خارجة كالإمام الشافعي ؛ قال : "من كان بينه وبين مكة مرحلتان أو ليلتان ، وذلك هو أكمل المواقيت . فهذا الاحتمال في المعاني هو الذي أدى إلى هذا الاختلاف ، فهذا هو نوع التمتع المشهور ، ومعنى التمتع : أنه تمتع بتحلله بين النسكين ، يعني : بين أداء العمرة ، ثم إلى يوم

التاسع للإحرام بالحج، وسقوط السفر عنه - أي: إلى الميقات - ليحرم بالحج مرة ثانية لا النسك الثاني الذي هو الحج، فيكون المتمتع قد تمتع بأمرين:

الأول: إباحة محظورات الإحرام في هذه الفترة من التحلل من العمرة إلى الإحرام بالحج.

الثاني: سقوط السفر عنه إلى الميقات ليحرم بالحج؛ لأنه سوف يحرم من مكانه في مكة.

فسخ الحج إلى العمرة (تحويل النية):

ثم ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى بيان أنواع التمتع، حيث يقول: "هناك نوعان من التمتع اختلف العلماء فيهما:

أحدهما: فسخ الحج إلى عمرة، يعني: رجل أحرم بالحج من الميقات، وبعد هذا الإحرام أراد أن ينقله إلى عمرة، فهذا يسمى: فسخ الحج إلى عمرة، وهو تحويل النية من الإحرام بالحج إلى العمرة، فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأمصار، يعني: الجمهور سواء من الصحابة أو التابعين أو الأئمة وفقهاء الأمصار، الجمهور يكرهون ذلك، وذهب ابن عباس إلى جواز ذلك، وبه قال أحمد والظاهرية، وكلهم متفقون - من كرهوا ومن أجازوا - كلهم متفقون أن رسول الله ﷺ أمر أصحابه عام حجه، أي: في العام الذي حج فيه السنة العاشرة من الهجرة حجة الوداع، أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، ابن رشد يقول: بفسخ الحج في العمرة وليس كذلك، بل هو فسخ الحج إلى العمرة؛ لأنه يتحول من نية الإحرام بالحج إلى العمرة، وهو قوله ﷺ: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى، ولجعلتها عمرة)). رواه الشيخان وأبو داود؛

ولأن النبي ﷺ أمر من لم يسق الهدى من أصحابه أن يفسخ إهلاله - أي : إحرامه بالعمرة - وبهذا تمسك أهل الظاهر ، أي : أنه أمر والأمر يدل على الوجوب ، الجمهور رأوا ذلك ، أي : ما وقع من النبي ﷺ وأصحابه ، رأوا ذلك من باب الخصوص لأصحاب رسول الله ﷺ واحتجوا على ذلك بما روي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن بن الحارث بن بلال بن الحارث المدني عن أبيه قال : ((قلت : يا رسول الله أفسخ لنا خاصة أم لمن بعدنا؟ قال لنا : خاصة)). رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه. وقال أحمد : " هذا الحديث لا يثبت ، وأين يقع من أحد عشر من الصحابة يرون الفسخ ؛ ولذلك قال الظاهرية : " هذا لم يصح عند أهل الظاهر صحة يعارض بها العمل المتقدم - أي : الفسخ فعلاً - وأمر النبي ﷺ من لم يسق الهدى بفسخ الإهلال بالحج إلى العمرة ، وتمني النبي ﷺ ذلك بقوله : ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى ، ولجعلتها عمرة)). فرأى : الجمهور في ذلك يعد مخالفاً لما وقع ، والتخصيص لا دليل عليه ، وروي عن عمر أنه قال : "متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج". رواه الطحاوي ، وروي عن عثمان أنه قال : "متعة الحج كانت لنا ، وليس لكم". وهذا يقوي قول الجمهور بالتخصيص ، فهذا من باب الخصوص لأصحاب رسول الله ﷺ. وقال أبو ذر : " ما كان لأحد بعدنا أن يجرم بالحج ثم يفسخه في عمرة". هذا كله مع ظاهر قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦]. فالأمر بالإتمام يدل على عدم جواز الفسخ ، هذا هو قول الجمهور.

أما الظاهرية فعلى أن الأصل اتباع فعل الصحابة - أي : الفسخ - حتى يدل دليل من كتاب الله أو سنة ثابتة على أنه خاص ، ولم نجد هذا الدليل الذي يدل على هذا الخصوص ، ثم يقول : "فسبب الاختلاف : هل فعل الصحابة محمول على

العموم أو على الخصوص؟ من حمله على العموم هم أهل الظاهر؛ لأنهم لم يجدوا ما يخصه، وقالوا بالفسخ وجوازه، ومن حمله على الخصوص هم الجمهور الذين اعتبروا ذلك الفسخ خاصاً بأصحاب النبي ﷺ وفي هذا يقول ابن قدامة أيضاً في شرح كلام الخرقى: "ومن كان مفرداً أو قارئاً، أحببنا له أن يفسخ إذا طاف وسعى، ويجعلها عمرة إلا أن يكون معه هدي فيكون على إحرامه. يفصل ابن قدامة هذا الكلام بقوله: "إذا كان معه هدي فليس له أن يفسح ولا يحول إحرام الحج إلى عمرة بغير خلاف نعلمه، وقد روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ لما قدم مكة قال للناس: ((من كان منكم أهدي، فإنه لا يحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجه، ومن لم يكن منكم أهدي، فليطف بالبيت، وبالصفا والمروة، وليقصر وليحلل، ثم ليهل بالحج وليهد، ومن لم يجد هدياً، فليصم ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله)). متفق عليه.

وأما من لا هدي معه ممن كان مفرداً أو قارئاً؛ فيستحب له إذا طاف وسعى أن يفسخ نيته بالحج وينوي عمرة مفردة، فيقصر شعره، ويحل من إحرامه؛ ليصير متمتعاً إن لم يكن وقف بعرفة، وكان ابن عباس يرى أن من طاف بالبيت وسعى فقد حل، وإن لم ينو ذلك. وبما ذكرناه قال الحسن، ومجاهد، وداود، وأكثر أهل العلم على أنه لا يجوز له ذلك؛ لأن الحج أحد النسكين، فلم يجز فسخه كالعمرة. هذا قول الجمهور.

فروى ابن ماجه بإسناده عن الحارث بن بلال المزني عن أبيه: أنه قال: ((يا رسول الله، فسخ الحج لنا خاصة أو لمن أتى؟ قال: لنا خاصة)). وروى أيضاً عن المرقع الأسدي عن أبي ذر قال: "كان ما أذن لنا رسول الله ﷺ حين دخلنا مكة أن نجعلها عمرة، ونحل من كل شيء، أن تلك كانت لنا خاصة رخصة من رسول الله ﷺ دون جميع الناس". ولنا -أي: حجة ابن قدامة والحنابلة على

جواز الفسخ - أنه قد صح عن رسول الله ﷺ أنه أمر أصحابه في حجة الوداع الذين أفردوا الحج، وقرنوا أن يحلوا كلهم ويجعلوها عمرة، إلا من كان معه الهدى، وثبت ذلك في أحاديث كثيرة متفق عليهن، بحيث يقرب من التواتر والقطع، ولم يختلف في صحة ذلك وثبوته عن النبي ﷺ أحد من أهل العلم علمناه، ثم يتابع ابن قدامة هذا الكلام، فيقول: "ذكر أبو حفص في شرحه قال: سمعت أبا عبد الله بن بطة يقول: سمعت أبا بكر بن أيوب يقول: سمعت إبراهيم الحربي يقول: وسئل عن فسخ الحج فقال: قال سلمة بن شبيب لأحمد بن حنبل: يا أبا عبد الله، كل شيء منك حسن جميل إلا خلة واحدة، فقال ما هي؟ قال: تقول بفسخ الحج، فقال أحمد: قد كنت أرى أن لك عقلاً، عندي ثمانية عشر حديثاً صحاحاً جيداً، كلها في فسخ الحج، أتركها لقولك؟ وقد روى فسخ الحج ابن عمر، وابن عباس، وجابر، وعائشة، وأحاديثهم متفق عليها، ورواه غيرهم، وأحاديثهم كلها صحاح.

قال أحمد: "روي الفسخ عن النبي ﷺ من حديث جابر، وعائشة، وأسماء، والبراء، وابن عمر، وصبرة الجهني، إلى آخر ما قال، وإذا فسخ الحج إلى العمرة - صار متمتعاً، حكمه حكم المتمتعين في وجوب الدم وغيره، هذا ما جاء عن النوع الأول من أنواع التمتع، أي: فسخ الحج إلى عمرة قبل الطواف عملاً بما قام به الصحابة وتوجيهات ونصائح رسول الله ﷺ بل أيضاً بتمنيه: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى، ولجعلتها عمرة)). أما من ساق الهدى، فلا يجوز له الفسخ، بل عليه أن يستمر في إحرامه بالحج.

التمتع عند ابن الزبير وطاوس:

النوع الثاني من التمتع: يقول - رحمه الله - : وأما النوع الثاني من التمتع فهو ما كان يذهب إليه ابن الزبير، من أن التمتع الذي ذكره الله تعالى هو تمتع المحصر

بمرض أو عدو، يعني: ليست المسألة اختياراً كما قال جمهور العلماء أن للقاصد بيت الله الحرام أن يحرم بأحد النسك الثلاثة. لا، ابن الزبير يرى أن المسألة ليست على الخيار، وإنما التمتع هو تمتع المضطر المحصر لمرض أو عدو، وذلك إذا خرج الرجل حاجاً، فحبسه عدو أو أمر تعذر به عليه الحج، حتى تذهب أيام الحج، فيأتي البيت فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة؛ لأن عرفات قد انتهى، هو الآن يتحلل بعمل عمرة بعد فك الحصار أو الشفاء من المرض ويحل، ثم يتمتع بحله إلى العام المقبل، ثم يحج ويهدي، وعلى هذا القول ليس يكون التمتع المشهور إجمالاً - أي الذي سبق بيانه - وأنه على الخيار من عند الميقات، يجوز لأي حاج أن ينوي الحج فقط، أو العمرة فقط، أو العمرة متمتاً بها إلى الحج، أو يجمع النسكين معاً وهو القران، ومن فعل ذلك من غير حاضري المسجد الحرام، فعليه دم، كما سنبين فيما بعد. هذا التمتع المعروف.

أما النوعان اللذان أشار إليهما ابن رشد بعد بيان المشهور والمجمع عليه، فهو فسخ الحج إلى العمرة، وما قاله ابن الزبير من أن التمتع للمحصر بمرض أو عدو، وأضاف أيضاً أن طاوساً شذ عن قول الجمهور، وقال: "إن المكي إذا تمتع من بلد غير مكة كان عليه الهدى"، مع أنه مكي، والآية: الكريمة نص في أن الهدى على من ليس من حاضري المسجد الحرام، يعني: إذا تصورنا أن رجلاً من أهل مكة كان في مصر أو في المدينة، وقدم على مكة في أشهر الحج، وأحرم نواياً التمتع بالعمرة إلى الحج، وهو من أهل مكة، وعاد إلى بلده هل يكون متمتاً؟ عند طاوس يكون متمتاً، وعليه الهدى مع أنه ليس من غير حاضري المسجد الحرام.

من أنشأ عمرة في غير أشهر الحج، ثم عملها في أشهره وحج في عامه:

أضاف أيضاً جزئية أخرى، وهي: اختلاف العلماء فيمن أحرم بالعمرة في غير أشهر الحج، كأنه يبين الشروط التي سبق أن أشرنا إليها. اختلف العلماء فيمن

أنشأ عمرة في غير أشهر الحج، ثم عملها في أشهر الحج، ثم حج من عامه ذلك هل يكون متمتعا؟ وهل يكون عليه هدي أو لا يكون؟

قال مالك: عمرته في الشهر الذي حل فيه، يعني: إذا أحرم في غير أشهر الحج، ولم يتحلل إلا في أشهر الحج فهو متمتع، فإن كان حل في أشهر الحج فهو متمتع، وإن كان حل في غير أشهر الحج فليس بمتمتع، وبقریب منه قال أبو حنيفة، والشافعي، والثوري، إلا أن الثوري اشترط أن يوقع طوافه كله في شوال حتى يحسب متمتعا، وبه قال الشافعي.

أبو حنيفة قال: إن طاف ثلاثة أشواط في رمضان وأربعة في شوال كان متمتعا عملا بالأكثر، وإن كان عكس ذلك، أربعة في رمضان وثلاثة في شوال لم يكن متمتعا، أعني أن يكون طاف أربعة أشواط في رمضان وثلاثة في شوال، وقال أبو ثور: "إذا دخل في العمرة في غير أشهر الحج، فسواء طاف لها في غير أشهر الحج أو في أشهر الحج، لا يكون متمتعا. فالعبرة عند أبي ثور بالإحرام، والعبرة عند غيره بالحل من الإحرام، والعبرة عند غيرهما بعدد أشواط الطواف، أو وقوع الطواف، يعلق على ذلك - رحمه الله - ابن رشد بأن سبب الاختلاف هل يكون متمتعا بإيقاع إحرام العمرة في أشهر الحج فقط؟ أم بإيقاع الطواف معه؟ ثم إن كان بإيقاع الطواف مع الإحرام هل بإيقاعه كله أم أكثره؟ كما وجدنا من الاختلاف بين الثوري وأبي حنيفة؟

فأبو ثور يقول: لا يكون متمتعا إلا بإيقاع الإحرام في أشهر الحج؛ لأن العمرة لا تنعقد إلا بإيقاع الإحرام في أشهر الحج؛ لأن العمرة لا تنعقد إلا بالإحرام. والشافعي يقول: "الطواف هو أعظم أركانها، فالعبرة بالطواف"، فوجب أن يكون به متمتعا. وأبو حنيفة يعتبر الطواف ولكنه يضيف عدد الأشواط، فيجعل

الحكم تابعاً للأكثر إن كان الطواف أو الأشواط الأكثر في رمضان لم يكن متمتعاً، وإن كانت الأشواط الأكثر في شوال كان متمتعاً. فالجمهور على أن من أوقع بعضها في أشهر الحج كمن أوقعها كلها؛ لأننا وجدنا مالكاً يعتبر الإحلال، ووجدنا أبا حنيفة يعتبر الطواف، وكذلك الشافعي يرى الطواف وكذلك الثوري.

شروط التمتع:

أخيراً يختتم ابن رشد -رحمه الله- تلك الفقرة عن التمتع ببيان شروط التمتع عند مالك، ينص على أنها عند مالك، والحقيقة أنها هي شروط الجمهور، شروط التمتع عند مالك ستة:

أحدها: أن يجمع بين الحج والعمرة في شهر واحد، أي: في أشهر الحج.

الثاني: أن يكون ذلك في عام واحد، الحج والعمرة.

الثالث: أن يفعل شيئاً من العمرة في أشهر الحج، كالطواف مثلاً.

الرابع: أن يقدم العمرة على الحج.

الخامس: أن ينشئ الحج بعد الفراغ من العمرة، والفراغ من الإحلال، أي: يوم التروية أو يوم التاسع من ذي الحجة.

السادس: أن يكون وطنه غير مكة: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾.

القارن والمفرد، والتلبية، وصفة الطواف وأحكامه، والسعي
بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : القارن والمفرد وأيهما أفضل، وحكم التلبية، ٥٨١
وصفة الطواف وأحكامه
- العنصر الثاني : السعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة، ٦٥٩
والقول في أفعال المزدلفة

القارن والمفرد وأيهما أفضل، وحكم التلبية، وصفة الطواف وأحكامه

١. القول في القارن والمفرد، وأيهما أفضل؟:

أولاً: القارن:

أما عن معنى القارن وكيفيته، فالقارن من الاقتران، أي: الجمع، كما نقول مثلاً في عقد الزواج: عقد القارن؛ لأن الزواج يجمع بين الذكر والأنثى. والقارن له صورتان:

أن ينوي النسكين -الحج والعمرة- معاً فيقول: نويت الإحرام بالحج والعمرة، اللهم يسرهما لي وتقبلهما مني، لبيك حجاً وعمرة، ثم يلبي.

أو يهل بالعمرة -ينوي الإحرام بالعمرة فقط- ولكنها في أشهر الحج، ثم لا يتحلل منها، بل يطوف ويسعى ويبقى على إحرامه ليستكمل الحج، ثم يردف ذلك بالحج قبل أن يحل من العمرة، بالحلل أو بالتقصير.

هاتان الصورتان لهما توقيت، فمن يردف الحج بالعمرة قبل التحلل منها اختلف أصحاب مالك في الوقت الذي يكون ذلك له فيه، فقيل: ذلك له -أي: للحاج- ما لم يشرع في الطواف، يعني: يستطيع أن يجمع بين الحج والعمرة قبل أن يطوف طواف العمرة، وبقية الأئمة على ذلك، أي هذا محل اتفاق بين الأئمة الأربعة، ولو شوطاً واحداً.

فلو أن رجلاً -أو امرأة- قصد البيت الحرام عند الميقات أهل بالعمرة، فصار إحرامه عمرة، عند دخول البيت الحرام، وبدا له أن يجمع بين الحج والعمرة، أو

يردّف الحج إلى العمرة فيصير قارنًا، كل ذلك يكون له ما لم يبدأ الطواف، ولو شوطاً واحداً، وقيل: ما لم يطف ويركع، أي: يصلي ركعتي سنة الطواف، ويكره بعد الطواف وقبل الركوع، يصير التحول أو القران بعد أداء الطواف - مكروهاً، لكن إن فعله لزمه، وقيل: له ذلك ما بقي عليه شيء من عمل العمرة، حتى لو استكمل الطواف، والسعي، وبقي له التحلل بالحلقة أو التقصير يكون قد بقي شيء من عمل العمرة - فله أن يحولها إلى قران.

إلا أنهم اتفقوا على أنه إذا أهل بالحج ولم يبقَ عليه من أفعال العمرة إلا الحلقة فإنه ليس بقارن، والقارن الذي يلزمه هدي المتمتع هو عند الجمهور من غير حاضري المسجد الحرام، أي: كالمتمتع، وخالف في ذلك ابن الماجشون من أصحاب مالك، فإن القارن عنده من أهل مكة يكون عليه الهدي، أي: إن القران يصح من حاضري المسجد الحرام ومن غيرهم، وفي كل الأحوال يكون فيه الهدي.

وقد عبر عن ذلك أيضاً الخطيب الشربيني في كتابه: (مغني المحتاج)، حيث عدد أنواع النسك الثلاثة، وقال عن القران:

الثاني: القران، والأكمل يحصل له بأن يحرم بهما معاً في أشهر الحج - أي بالحج والعمرة اللهم يسرهما لي وتقبلهما مني، هذا هو الأكمل عند الشافعية - وغير الأكمل أن يحرم بهما من دون الميقات، وإن لزمه دم فتقيده بالميقات لكونه أكمل، لا لكون الثاني لا يسمى قراناً - فهو قران في الحالتين ويلزمه الدم في الحالين، هذا القارن ماذا يفعل؟ - ويعمل عمل الحج فقط؛ لأن عمل الحج أكثر فيحصلان - مع أنه عمل الحج فقط تحصل له العمرة؛ لأنه جمعها مع الحج - ويدخل عمل العمرة - أي: الطواف والسعي يدخلان - في عمل الحج،

فيكفيه طواف واحد وسعي واحد - لما رواه الترمذي وصححه أنه ﷺ قال: ((من أحرم الحج والعمرة - أجزاء طواف واحد وسعي واحد عنهما حتى يحل منهما جميعاً)). يعني: يوم النحر، صححه الترمذي.

وهذه هي الصورة الأصلية للقران، ثم أشار إلى الصورة الثانية فقال:

ولو أحرم بعمرة صحيحة في أشهر الحج، ثم أحرم بحج قبل الشروع في الطواف؛ كان قارناً - بعد أن أحرم بالعمرة فقط من الميقات، أردف الحج قبل أن يبدأ في أعمال العمرة من طواف وسعي، قبل الشروع في الطواف كان قارناً بإجماع، كما قاله ابن المنذر، أي أن العلماء أجمعوا على ذلك، فيكفيه عمل الحج؛ لما روى مسلم: ((أن عائشة > أحرمت بعمرة، فدخل عليها النبي ﷺ فوجدها تبكي، فقال: ما شأنك؟ قالت: حضتُ وقد حل الناس، ولم أحل، ولم أطف بالبيت، فقال لها رسول الله ﷺ: أهلي بالحج. ففعلت ووقفت المواقف حتى إذا طهرت، طافت بالبيت وبالصفا وبالمروة - يعني: سعت بينهما - فقال لها رسول الله ﷺ: قد حللت من حجك وعمرتك جميعاً))، أي: صارت قارنة بهذا الإحرام.

يتابع الخطيب الشربيني - رحمه الله - هذا الكلام بتنبيه يبين فيه أن مفهوم هذا الكلام، أن القارن إنما يكون عند الإحرام من الميقات بالجمع بينهما بلفظ واحد، أو بالإهلال بالعمرة في أشهر الحج، ثم يردف بها الحج قبل أن يبدأ أعمالها من طواف أو غيره، فيقول:

قضية كلامه أنه لو أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج، ثم أدخل عليها الحج في أشهره أنه لا يصح ولا يكون قارناً.

يقول في التعليق على ذلك:

وليس هذا مراداً، فإن الأصح في زيادة (الروضة)، وفي (المجموع) أنه يصح ويكون قارئاً، فكان ينبغي تأخير القيد فيقول: "ولو أحرم بعمره ثم بحج قبل الطواف في أشهر الحج - كان قارئاً.

وقوله: "قبل الطواف" احترز به عما إذا طاف ثم أحرم بالحج، أو شرع فيه ولو بخطوة ثم أحرم بالحج، فإنه لا يصح؛ لاتصال إحرامه بمقصوده، أي: بدأ بطواف العمرة، فلا يصح التحويل إلى الحج أو القران بينهما؛ لأنه بدأ بأعظم أعمالها وهو الطواف، فلا ينصرف بعد ذلك إلى غيرها؛ ولأنه أخذ في التحلل المقتضي لنقصان الإحرام، فلا يليق به إدخال الإحرام المقتضي لفوته، ولو استلم الحجر بنية الطواف، ففي صحة إدخال الحج مع العمرة وجهان، قال في (المجموع): "ينبغي تصحيح الجواز؛ لأنه مقدمته لا بعضه - أي: استلام الحجر - ليس بعد الطواف، ولكنه مقدمة وهكذا، ثم قال: "ولا يجوز عكسه، يعني: أحرم بالحج مفرداً لا يجوز إدخال العمرة على الحج في الجديد؛ لأنه لا يستفيد به شيئاً آخر، بخلاف إدخال الحج عليها، فيستفيد به الوقوف والرمي والمبيت؛ لأنه يمتنع إدخال الضعيف على القوي، كفراش النكاح مع فراش الملك.

ابن قدامة أيضاً له كلام في القران، حيث يقول - رحمه الله -:

وإن أراد القران قال: اللهم إني أريد العمرة والحج ويشترط، ثم قال في معنى القران: معنى القران: الإحرام بالعمرة والحج معاً، أو يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج، وهو - أي: القران - أحد الأنساق المشروعة الثابتة بالنص والإجماع، وقد روي أن معاوية قال لأصحاب النبي ﷺ: "هل تعلمون أن رسول الله ﷺ نهى أن يُقرن بين الحج والعمرة؟ قالوا: "أما هذا فلا، قال: إنها معهن - يعني: مع المنهيات - ولكنكم نسيتم". هذا كلام معاوية وروايته.

يقول ابن قدامة معلقاً على ذلك: " وهذا مما لم يوافق الصحابة معاوية عليه مع ما يتضمنه من مخالفة الأحاديث الصحيحة والإجماع، قال الخطابي: " ويشبه أن يكون معاوية ذهب إلى تأويل قوله ﷺ حين أمر أصحابه في حجته بالإحلال، وقال: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي))، وكان قارئاً، فحمله معاوية على النهي. والله أعلم.

هكذا يبين ابن قدامة تأويل معاوية في هذا المقام، ثم قال: ويستحب -أي: للقران- أن يعين ما أحرم به، ينص على العمرة، ينص على الحج، ينص على الحج والعمرة، ينص على التمتع، يستحب أن يعين ما أحرم به، وبه قال مالك والشافعي، وقال في أحد قوليه: "الإطلاق أولى -يعني: حتى يكون هناك فرصة للإرداف، الإطلاق أولى- لما روى طاوس قال: ((خرج النبي ﷺ من المدينة لا يسمى حجاً ينتظر القضاء، فنزل عليه القضاء وهو بين الصفا والمروة، فأمر أصحابه من كان منهم أهلاً ولم يكن معه هدي أن يجعلوها عمرة))، ولأن ذلك أحوط؛ لأنه لا يأمن الإحصار أو تعذر فعل الحج عليه فيجعلها عمرة.

يرد ابن قدامة على هذه الوجهة من النظر وعلى أن التعيين أولى وأحب بقوله: أن النبي ﷺ أمر أصحابه بالإحرام بنسك معين، فقال: ((من شاء منكم أن يهمل بحج وعمرة فليهل، ومن أراد أن يهمل بحج فليهل، ومن أراد أن يهمل بعمرة فليهل))، والنبي ﷺ وأصحابه إنما أحرموا بمعين على ما ذكرنا في الأحاديث الصحيحة، وأصحاب النبي ﷺ الذين كانوا معه في حجته مطلعون على أحواله، ويقتدون بأفعاله، ويقفون على ظاهر أمره وباطنه، أعلم به من طاوس، وحديثه مرسل، والشافعي لا يحتج بالمراسيل المفردة، فكيف يصير إلى هذا مع مخالفته للروايات المستفيضة المتفق عليها، والاحتياط ممكن بأن يجعلها عمرة، فإن شاء كان متمتعاً، وإن شاء أدخل الحج عليها وكان قارئاً.

ثانياً: الأفراد:

أما عن الأفراد، فهو كما قال ابن رشد -رحمه الله- :

هو ما تعرّى من هذه الصفات التي ذكرناها في كل من القران والتمتع، بمعنى: ألا يكون الحاج متمتعاً، ولا قارئاً ولا جامعاً بينهما، بل معناه أن ينوي الحج فقط، فيقول عند الميقات: "نويت الإحرام بالحج، اللهم يسره لي، وتقبله مني لبيك حجاً".

لم يذكر ابن رشد -رحمه الله- عن الأفراد إلا هاتين الجملتين اللتين تقعان في سطر ونصف، كذلك فعل ابن قدامة، حيث قال الخرقى: "وإن أراد الأفراد قال: اللهم إني أريد الحج ويشترط، قال ابن قدامة:

الأفراد هو الإحرام بالحج مفرداً من الميقات -أي: من المواقيت المكانية، وفي الميقات الزمني وهو أشهر الحج وهو -أي: الأفراد- أحد الأنساك الثلاثة، والحكم في إحرامه كالحكم في إحرام العمرة، سواء فيما يجب ويستحب وحكم الاشتراط.

الخطيب الشرييني أيضاً علق على ذلك بقوله:

ويؤدى النسكان على ثلاثة أوجه. النسكان أي: الحج والعمرة، يؤدىان على الثلاثة الأوجه فقط: ولهذا عبر بجمع القلة "أوجه" ولم يقل: "وجوه"، ووجه الحصر في الثلاثة أن الإحرام إن كان بالحج أولاً، فالأفراد -يعني: يسمى الأفراد- أو بالعمرة أولاً يسمى: التمتع، أو بهما معاً فهو القران، على تفصيل مشروط لبعضها ستذكر فيما بعد، وعرف بهذا أنه لو أتى بنسك على حدته ليس شيئاً من هذه الأوجه، كما يشير إليه قوله: "النسكان" بالثنائية، أما أداء النسك

من حيث هو فعلى خمسة أوجه -النسك أي: الحج مفرداً أو العمرة مفرداً، فهو على خمسة أوجه- الثلاثة المذكورة، وأن يحرم بحج فقط، أو عمرة فقط، ولا يأتي بالنسك الثاني، وقد سبق عن عائشة > أنها قالت: ((خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمننا من أهلّ بعمرة، ومننا من أهل بحج، ومننا من أهل بحج وعمرة)). رواه الشيخان.

بعد هذه المقدمة يقول: أحدها أي: أحد الأنساك الثلاثة الأفراد والأفضل -أي: الأفضل في الأفراد- يحصل بأن يحج، أي: يحرم بالحج من ميقاته ويفرغ منه، ثم يحرم بالعمرة بعد أيام التشريق بعد المبيت بمنى ورمي الجمرات، ثم يحرم بالعمرة كإحرام المكي، يعني: يخرج إلى أدنى الحل، إلى مسجد التنعيم، فيحرم بالعمرة ويأتي بعملها، هذا هو الأفضل، ينتهي من أعمال الحج مفردة، وبعد الانتهاء منها كاملة والنفر من منى، يذهب ليحرم بالعمرة من أدنى الحل كما يفعل أهل مكة، أما غير الأفضل، فله صورتان:

إحدهما: أن يأتي بالحج وحده في سنته ولا يؤدي عمرة.

الثانية: أن يعتمر قبل أشهر الحج ثم يحج من الميقات -يعني: يرجع إلى الميقات ويحرم منه- وقد صرح بصدق الأفراد على هذا القاضي حسين والإمام، وكلام المصنف لا يفهم منه المراد إلا بما قدرته، فإنه الأفراد هو الأفضل وسيأتي بيانه بعد ذلك.

ثالثاً- أيُّ الثلاثة أفضل في أنواع الإحرام؟

هل الأفضل التمتع؛ لأن النبي ﷺ أمر به أصحابه وتمناه؟ أم أن الأفضل القران؛ لأن النبي ﷺ كان قارئاً كما رُوي؟ أم أن الأفضل الأفراد كما كان النبي ﷺ مفرداً كما رُوي أيضاً.

يعني: هناك روايات أن النبي ﷺ كان مفرداً، فقال بعض العلماء: "إن الأفراد هو الأفضل، وروايات أخرى أن النبي ﷺ كان قارئاً فقال بعض الفقهاء بأن القرآن هو الأفضل، وروايات بأن النبي ﷺ أمر أصحابه بالتمتع وتمناه، فقال فريق آخر: "إن الأفضل هو التمتع.

يقول ابن رشد - رحمه الله:

اختلف العلماء أيُّ أفضل؟ هل الأفراد، أو القرآن، أو التمتع؟ والسبب في اختلافهم - اختلافهم فيما فعل رسول الله ﷺ من ذلك، يذكر ابن رشد - رحمه الله - الروايات، ويعلق عليها بما اختاره الفقهاء من ذلك، وذلك أنه روي عنه ﷺ أنه مفرداً، وروي أنه تمتع، وروي عنه أنه كان قارئاً، إذن الأحوال الثلاثة مروية عن النبي ﷺ ماذا عن الفقهاء؟

النسك الأول: الأفراد:

اختار مالك والشافعي الأفراد، واعتمدا في ذلك على ما روي عن عائشة > أنها قالت: ((خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحج وعمرة، وأهل رسول الله ﷺ بالحج)). والحديث صحيح رواه الجماعة، ورواه عن عائشة من طرق كثيرة، قال أبو عمر بن عبد البر: "وروي الأفراد عن النبي ﷺ عن جابر بن عبد الله من طرق شتى متواترة صحاح، وهو قول أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعائشة، وجابر.

إذن نحن أمام روايات عديدة في أفراد النبي ﷺ بعضها روي عن عائشة وهي كثيرة، وبعضها روي عن جابر بن عبد الله وهي طرق شتى متواترة صحاح، أكد ذلك أيضاً أنه قول أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعائشة، وجابر، واختار ذلك كل من الإمام مالك والإمام الشافعي.

النسك الثاني: التمتع:

والذين رأوا أن النبي ﷺ كان متمتعاً احتجوا بما رواه الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم، عن ابن عمر قال: ((تمتع رسول الله ﷺ في عام حجة الوداع بالعمرة إلى الحج، وأهدى، وساق الهدى معه من ذي الحليفة)). والحديث متفق عليه، وهو مذهب عبد الله بن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، واختلفت الرواية فيه عن عائشة بين التمتع والإفراد، وقد اختار الإمام أحمد وغيره هذا النسك - أي: التمتع - ورأوا أنه الأفضل، إذن نحن أمام نسك آخر وهو التمتع، وهو مروى بروايات صحيحة تكاد تبلغ حد التواتر عن رسول الله ﷺ وهو مروى أيضاً عن عدد من الصحابة على رأسهم عبد الله بن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، بل وبعض الروايات عن عائشة، وهذا التمتع هو اختيار الإمام أحمد كما ذكرنا.

النسك الثالث: القران:

هل روي ذلك عن رسول الله ﷺ؟ نعم. هل اختار القران وفضله على ما سواه بعض الأئمة؟ نعم. الذين اختاروا القران ورأوا أنه الأفضل هم: أبو حنيفة وأصحابه، وقد اعتمدوا في ذلك على أن النبي ﷺ كان قارئاً، ورووا في ذلك أحاديث كثيرة، منها حديث ابن عباس عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو بوادي العقيق - وهو ميقات أهل العراق - : ((أتاني الليلة آتٍ من ربي، فقال: أهلاً في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة)). أخرجه البخاري وأبو داود، ثم حديث مروان بن الحكم قال: ((شهدت عثمان وعلياً، وعثمان ينهى عن المتعة - أي: عن التمتع - وأن يجمع بينهما، فلما رأي ذلك

عليُّ أهلٌ بهما "ليك بعمره وحجة" وقال: ما كنت لأدع سنة رسول الله ﷺ (لقول أحد)). أي: لقول عثمان أو غيره - أخرجه البخاري والنسائي، وحديث أنس الذي أخرجه البخاري أيضاً ومسلم، وأبو داود، والنسائي قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((ليك عمرة وحجة))."

حديث آخر: حديث الإمام مالك في الموطأ والشيخين عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت: ((خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع فأهللنا بعمره ثم قال رسول الله ﷺ: من كان معه هدي فليهل بالحج مع العمرة، ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعاً))، أي: يقرن، واحتجوا أيضاً فقالوا: ومعلوم أنه كان معه ﷺ هدي، ويبعد أن يأمر بالقران من معه هدي ويكون معه ﷺ هدي ولا يكون قارناً، وحديث مالك أيضاً وهو عند الشيخين وأبي داود والنسائي، عن نافع عن ابن عمر عن حفصة عن النبي ﷺ أنه قال: ((إني قلدت هديي، ولبدت رأسي، فلا أحل حتى أنحر هديي)).

ومع هذا كله قال أحمد: "لا أشك أن رسول الله ﷺ كان قارناً والتمتع أحب إليه. كيف هذا من الإمام أحمد؟ لأن النبي ﷺ الذي كان قارناً، هو الذي تمنى التمتع، وهو الذي أمر أصحابه { به، فاختر الإمام أحمد ما تمناه النبي ﷺ وما أمر به أصحابه، واحتج في اختياره التمتع بقوله ﷺ: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي، ولجعلتها عمرة))."

وهذا الحديث رواه الشيخان وأبو داود، وهو من أصح الأحاديث في هذا الباب، واحتج أيضاً من رأى أن الإفراد هو الأفضل، وهو مالك والشافعي أن التمتع والقران رخصة، والإفراد هو العزيمة؛ لذلك وجب فيهما الدم.

إذن نحن أمام ثلاثة أقوال ، وكلها أقوال صحيحة ، وكلها تعتمد على أدلة قوية ،
وكلها مروية عن رسول الله ﷺ من طرق شتى :

الرواية الأولى : الإفراء ، وقد اختارها مالك والشافعي .

الرواية الثانية : التمتع وقد اختارها الإمام أحمد .

الرواية الثالثة : القرآن وقد اختارها الإمام أبو حنيفة وأصحابه .

ولذلك انتهى الفقهاء من هذا إلى أن النسك الثلاثة صحيحة ، وأن المحرم بالخيار
بين أن يحرم بأي هذه الأنواع الثلاثة ؛ لأنها قوية ، فخيروه عند الميقات أن يحرم
بالحج مفرداً ، أو يحرم بالعمرة متمتعا بها إلى الحج ، أو يحرم بهما معاً على سبيل
القران .

يقول ابن قدامة :

أجمع أهل العلم على جواز الإحرام بأي الأنساك الثلاثة شاء ، إذن كما ذكرنا
وكما بينا أن القاصد الحج أو العمرة أو بيت الله الحرام مخير بين هذه الأنواع
الثلاثة ، واختلفوا في أفضلها ، فاختار إمامنا التمتع ، ثم الإفراء ، ثم القرآن ، هذا
مذهب الحنابلة التمتع هو الأفضل ، فإن لم يكن فالإفراء ، فإن لم يكن فالقران ،
ومن روي عنه اختيار التمتع : ابن عمر ، وابن عباس ، وابن الزبير ، وعائشة ،
والحسن ، وعطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، وجابر بن زيد ، والقاسم ، وسالم ،
وعكرمة ، وهو أيضاً أحد قولي الشافعي .

مع أننا ذكرنا عند ابن رشد أن الشافعي اختار الإفراء مع الإمام مالك .

وروى المروزي عن أحمد : " إن ساق الهدي ، فالقران أفضل ، وإن لم يسقه ،
فالتمتع أفضل ؛ لأن النبي ﷺ قرن حين ساق الهدي ، ومنه كل من ساق الهدي

إلى الحل حتى ينحر هديه، وإليه ذهب الثوري وأصحاب الرأي إلى اختيار القرآن، لما روي أنس قال: ((سمعت رسول الله ﷺ أهلّ بهما جميعاً لبيك عمرة وحجة، لبيك عمرة وحجة)). متفق عليه، وحديث الضب بن معبد: لبي بهما، ثم أتى عمر فسأله فقال: "هديت لسنة نبيك ﷺ وروي عن مروان بن الحكم قال: ((كنت جالساً عند عثمان بن عفان فسمع علياً يلبي بعمرة وحج، فأرسل إليه فقال: ألم تكن نهينا عن هذا؟! قال: بلى ولكن لم أكن أدع قول رسول الله ﷺ لقولك)). أي: يرد على عثمان، رواه سعيد؛ ولأن القرآن مبادرة إلى فعل العبادة وإحرام بالنسكين من الميقات، وفيه زيادة نسك، والدم فكان أولى، وذهب مالك، وأبو ثور والشافعي في القول الآخر إلى اختيار الأفراد، وهو ظاهر مذهب الشافعية، وروي ذلك -أي: اختيار الأفراد- عن عمر، وعثمان، وابن عمر، وجابر، وعائشة، لما روت عائشة وجابر: ((أن النبي ﷺ أفرد الحج))، متفق عليهما، وعن ابن عمر وابن عباس، مثل ذلك متفق عليهما؛ ولأنه يأتي بالحج تاماً من غير احتياج إلى جبر -أي: بالدم- فكان أولى، قال عثمان: "ألا إن الحج التام من أهليكم، والعمرة التامة من أهليكم". وقال إبراهيم: إن أبا بكر وعمر، وابن مسعود، وعائشة، كانوا يجردون الحج، أي: يفردونه عن العمرة.

يتابع ابن قدامة -رحمه الله- هذه التفاصيل وتلك الأقوال والحجج، ويحتج لاختيار الإمام أحمد والحنابلة بقوله:

لنا ما روى ابن عباس، وجابر، وأبو موسى، وعائشة: ((أن النبي ﷺ أمر أصحابه لما طافوا بالبيت أن يجلوا ويجعلوها عمرة)). فنقلهم ﷺ من الأفراد والقران إلى المتعة، ولا ينقلهم إلا إلى الأفضل، وهذه الأحاديث متفق عليها ولم

يختلف عن النبي ﷺ أنه لما قدم مكة أمر أصحابه أن يخلوا، إلا من ساق هدياً وثبت على إحرامه، وقال ﷺ: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى، ولجعلتها عمرة)) قال جابر: ((حججنا مع النبي ﷺ يوم ساق البدن معه، وقد أهلوا بالحج مفرداً، فقال لهم: حلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة، ثم أقيموا حلالاً حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج، واجعلوا التي قدمتم بها متعة، فقالوا: كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج؟ فقال: افعلوا ما أمرتكم به، فلولا أنني سقت الهدى لفعلت مثل الذي أمرتكم به)). وفي لفظ: ((فقام رسول الله ﷺ فقال: قد علمتم أنني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم، ولولا هديي لحللت كما تحلون، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت، فحللنا، وسمعنا وأطعنا)). متفق عليهما.

فنقلهم إلى التمتع، وتأسف إذ لم يمكنه ذلك فدل على فضله؛ ولأن التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]. دون سائر الأنساك، أي: لم يذكر القرآن ولم يذكر الأفراد بينما ذكر التمتع؛ ولأن التمتع - كل هذه إضافات ليست موجودة عند ابن رشد ينص عليها ابن قدامة رحمه الله؛ ولذلك فإن الرجوع إلى المراجع فيه إفادات عديدة - له الحج والعمرة في أشهر الحج مع كمالهما وكمال أفعالهما على وجه اليسر والسهولة؛ لأن الحاج يؤدي كلا منهما على حدة: يبدأ بالعمرة، ثم يتحلل منها، ويبقى متمتعاً فترة طويلة حتى يوم التروية، أو يوم التاسع من ذي الحجة، حيث يحرم بالحج ويؤديه على كماله، فكان ذلك أولى.

فأما القرآن، فإنما يؤتى فيه بأفعال واحدة، وتدخل أفعال العمرة فيه، والمفرد إنما يأتي بالحج وحده، ولا ندري إن كان سيعتمر أو لا يعتمر، وإن اعتمر بعده كان

اعتماره من التنعيم، فقد اختلف في إجزائها عن عمرة الإسلام، وكذلك اختلف في أجزاء عمرة القران - أي: على قول من يقول: "إن العمرة فريضة" - هل تجزئ عمرة الحج في القران أو من التنعيم عن عمرة الفريضة في قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦]؟.

ولا خلاف في أجزاء عمرة التمتع عن عمرة الإسلام، كما لا خلاف في أجزاء التمتع عن الحج والعمرة جميعاً، فكان أولى، ثم بدأ يفند حجج الآخرين بقوله:

فأما حجتهم - أي: على القران أو على الأفراد - فإنما احتجوا بفعل النبي ﷺ أنه كان قارئاً والجواب عنها أوجه: الأول: إنا نمنع أن يكون النبي ﷺ محرماً، بغير التمتع - مع أننا وجدنا عند ابن رشد قول الإمام أحمد: "أنا لا أشك في كون النبي ﷺ كان قارئاً" - ولا يصح الاحتجاج بأحاديثهم - مع أنها أحاديث صحاح - لأمر:

أحدها: أن رواية أحاديثهم قد رووا: ((أن النبي ﷺ تمتع بالعمرة إلى الحج)). روى ذلك ابن عمر، وجابر، وعائشة من طرق صحاح، يعني: كما رووا الأفراد رووا التمتع.

الثاني: أن روايتهم اختلفت، فرووا مرة أنه أفرد، ومرة أنه تمتع، ومرة أنه قرن، والقضية واحدة، ولا يمكن الجمع بينها، فيجب اطراحها كلها، وأحاديث القران أصحها حديث أنس، وقد أنكره ابن عمر فقال: ((يرحم الله أنساً، ذهل أنس)) متفق عليه، وفي رواية: ((كان أنس يتولج على النساء)). يدخل عليهن؛ لأنه كان صغيراً، وحديث علي الذي عارض به عثمان رواه حفص بن أبي داود وهو ضعيف، عن ابن أبي ليلي وهو كثير الوهم، قاله الدارقطني.

الثالث: أن أكثر الروايات: ((أن النبي ﷺ كان متمتعاً)). روى ذلك عمر، وعلي، وعثمان، وسعد بن أبي وقاص، وابن عباس، وابن عمر، ومعاوية، وأبو موسى، وجابر، وعائشة، وحفصة بأحاديث صحيحة، وإنما معه من الحل الهدي الذي كان معه، ففي حديث عمر أنه قال: ((إني لا أنهاكم عن المتعة، وإنما لفي كتاب الله، ولقد صنعها رسول الله ﷺ)). يعني: العمرة في الحج، وفي حديث علي أنه اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال علي: ((ما تريد إلى أمر فعله رسول الله ﷺ تنهى عنه)). متفق عليه وللنسائي.

وقال علي لعثمان: ((ألم تسمع رسول الله ﷺ تمتع؟ قال: بلى)). وعن ابن عمر قال: ((تمتع رسول الله ﷺ في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج)). وعنه أن حفصة قالت لرسول الله ﷺ: ((ما شأن الناس حلوا ولم تحل أنت من عمرتك؟ قال: أني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر)). متفق عليهما، وقال سعد: ((صنعها رسول الله ﷺ وصنعناها معه)). وهذه الأحاديث راجحة؛ لأن روايتها أكثر وأعلم بالنبي ﷺ ولأن النبي ﷺ أخبر بالمتعة عن نفسه في حديث حفصة، فلا تعارض بظن غيره؛ ولأن عائشة كانت متمتعة بغير خلاف، وهي مع النبي ﷺ ولا تحرم إلا بأمره، ولم يكن ليأمرها بأمر ثم يخالف إلى غيره؛ ولأنه يمكن الجمع بين الأحاديث بأن يكون النبي ﷺ أحرم بالعمرة، ثم لم يحل منها لأجل هديه حتى أحرم بالحج، فصار قارئاً، وسماه من سماه: مفرداً؛ ولأنه اشتغل بأفعال الحج وحدها بعد فراغه من أفعال العمرة، فإن الجمع بين الأحاديث مهما أمكن أولى من حملها على التعارض، وما دام الجمع ممكناً، فإن الأولى العمل بالجمع.

يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - :

وأفضلها - أي: أوجه أداء النسكين المتقدمة - الأفراد.

كما ذكر ابن رشد أن هذا هو اختيار الشافعي مع الإمام مالك إن اعتمر عامه ، فلو أخرجت عنه العمرة - كان الأفراد مفضولاً ؛ لأن تأخيرها عنه مكروه ، وبعده التمتع ، وبعده التمتع القران ، وهناك قول آخر في التمتع أفضل من الأفراد ، كما قال الحنابلة .

الإحرام : ما اتفق عليه الفقهاء ، وما اختلفوا فيه :

- الغسل للإحرام :

بدأ ابن رشد - رحمه الله - يحدثنا عن الإحرام ، ويبين ما اتفق عليه الفقهاء ، وما اختلفوا فيه . فبدأ أولاً بالكلام عن الغسل ، أي : ما يستحب للإحرام من الغسل فقال :

اتفق جمهور العلماء على أن الغسل للإهلال سنة ، وبهذه المناسبة نقول : " إن الإحرام والإهلال بمعنى ، أي أن الإحرام هو الإهلال ، والإهلال هو الإحرام ، وكلاهما يعني بداية الدخول في الحج ، أو في العمرة ، أو فيهما ، وأنه - أي : الغسل - من أفعال المحرم ، حتى قال ابن نوار : " إن هذا الغسل للإهلال عند مالك وأكد من غسل الجمعة ، وقال أهل الظاهر : " هو واجب " ، وقال أبو حنيفة والثوري : " يجزئ منه الوضوء " .

إذن نحن أمام عدة أقوال في حكم الغسل للإحرام :

جمهور العلماء اتفقوا على أنه سنة ، هذا هو القول الأول . الإمام مالك : رأى أنه سنة مؤكدة أكثر من غسل الجمعة . أهل الظاهر قالوا : إنه واجب .

أبو حنيفة والثوري قالوا : إنه مباح ، ويغني عنه الوضوء ، أو مستحب يمكن أن يكتفى بالوضوء عن الغسل .

ما هي حجة كل فريق من هؤلاء؟

أما أهل الظاهر: فإن حجتهم مرسل الإمام مالك في (موطئه)، وقد وصله مسلم في (صحيحه)، وأبو داود، من حديث أسماء بنت عميس: "أنها ولدت محمد بن أبي بكر بالبهاء، فذكر ذلك أبو بكر لرسول الله ﷺ فقال: ((مرها فلتغتسل، ثم لتهل)) والأمر عندهم للوجوب.

أي: أن أسماء بنت عميس امرأة أبي بكر الصديق < ولدت محمد بن أبي بكر بالبهاء، أي: بالصحراء عند الإحرام بالحج أو العمرة- عام حجة الوداع، فسأل أبو بكر عن ذلك رسول الله ﷺ فقال ﷺ: ((مرها فلتغتسل))، فهذا أمر من النبي ﷺ واللام أيضاً في: ((تغتسل)) لام الأمر، ((ثم لتهل)) وهي أيضاً لام الأمر، والأمر عند أهل الظاهر يدل على الوجوب ما لم تكن هناك قرينة تمنع من ذلك.

أما حجة الجمهور في أن الغسل للإهلال سنة فهي: أن الأصل هو براءة الذمة، يعني: ليست ذمة المحرم مطالبة بأي غسل، إلا إذا ثبت الوجوب بأمر لا مدفع فيه، أي: الوجوب الصريح، وكان عبد الله بن عمر يغتسل لإحرامه قبل أن يحرم.

إذن لا دليل على الوجوب، بل الدليل الموجود للسنة، وهو: أن ابن عمر كان يغتسل لإحرامه قبل أن يحرم، وكذلك يغتسل لدخول مكة، وكذلك يغتسل لوقوفه عشية يوم عرفة، وهذا في (الموطأ). ومالك < يرى هذه الاغتسالات الثلاث من أفعال المحرم، بل إن هذا الاغتسال للإحرام أوكد عنده من غسل الجمعة.

قول ابن قدامة في موضوع الغسل بالنسبة للمحرم:

يشرح ابن قدامة مسألة الخرقى: "ومن أراد الحج، وقد دخل أشهر الحج فإذا بلغ الميقات، فالاختيار له أن يغتسل"، ثم علق على الجملة الأخيرة بقوله: وعلى كل حال فمن أراد الإحرام استحبه له أن يغتسل قبله في قول أكثر أهل العلم.

وهذا ما عبر عنه ابن رشد - رحمه الله - بقوله: "اتفق جمهور العلماء".

من هؤلاء الأكثرية من أهل العلم طاوس والنخعي، ومالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي؛ لما روى خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه: ((أنه رأى النبي ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل)) رواه الترمذي وقال: "حديث حسن غريب".

ثم تابع ابن قدامة الاستدلال على استحباب الغسل للمحرم فقال:

ثبت أن النبي ﷺ أمر أسماء بنت عميس وهي نساء أن تغتسل عند الإحرام.

يضيف ابن قدامة:

وأمر النبي ﷺ عائشة أن تغتسل عند الإهلال بالحج وهي حائض؛ ولأن هذه العبادة يجتمع لها الناس، أي: كصلاة الجمعة والعيدين، فسُن لها الاغتسال كالجمعة، وليس ذلك واجباً في قول عامة أهل العلم.

قال ابن المنذر: "أجمع أهل العلم على أن الإحرام جائز بغير اغتسال، وأنه - أي: الاغتسال - غير واجب"، وحكي عن الحسن أنه قال: "إذا نسي الغسل يغتسل إذا ذُكر"، وقال الأثرم: "سمعت أبا عبد الله قيل له عن بعض أهل المدينة: من ترك الغسل عند الإحرام، فهل على من ترك الغسل دم؛ لقول النبي ﷺ لأسماء وهي نساء: ((اغتسلي))، فكيف الطاهر؟ فأظهر ابن حنبل أبو عبد الله التعجب من هذا القول، وكان ابن عمر < يغتسل أحياناً، ويتوضأ أحياناً، وأي ذلك فعل - أي: المحرم - أجزاءه، يغتسل أو يتوضأ، ولا يجب الاغتسال، ولا نُقل الأمر به كما ورد عن النبي ﷺ إلا للحائض أو نساء، ولو كان واجباً لأمر به غيرهما، ولعل إيجاب الغسل على الحائض والنساء لمكان الدم من كل منهما؛ ولأنه - أي: هذا الاغتسال - لأمر مستقبل، فأشبهه غسل

الجمعة، أي: في السنية والاستحباب، فإن لم يجد ماء، لم يسن له التيمم، وقال القاضي: يتيمم؛ لأنه غسل مشروع، فتاب عنه التيمم كالواجب.

ومن كمال الاغتسال: التنظف بإزالة الشعث، وقطع الرائحة، وبتف الإبط، وقص الشارب، وقلم الأظفار، وحلق العانة، كل ذلك قبل الإحرام؛ لأنه سيصبح محظوراً من محظورات الإحرام؛ لأنه أمر يسن له الاغتسال والطيب، فسُن له هذا كالجمعة؛ ولأن الإحرام يمنع -أي: يحظر- قطع الشعر، وقلم الأظفار، فاستحب فعله قبله -أي: قبل الإحرام- لئلا يحتاج إليه في إحرامه، فلا يتمكن منه".

هذا الكلام الطيب، والتفصيل الجميل من ابن قدامة نجد شبيهاً له عند الخطيب الشربيني، حيث يقول -رحمه الله-:

ويسن الغسل لأحد أمور سبعة:

أحدها: للإحرام، أي: عند إرادته بحج أو عمرة أو بهما أو مطلقاً، وتكون هذه السنة لرجل، أو صبي، أو امرأة حائض، أو نفساء للاتباع، رواه الترمذي وحسنه، وإنما لم يجب؛ لأنه غسل لمستقبل كغسل الجمعة والعيد، ويكره تركه وإحرامه جنباً -أي: إذا كان الرجل أو المرأة جنباً، يكره الإحرام بالجنباء مع صحة ذلك- وغير المميز يغسله وليه؛ لأن حكمة هذا الغسل التنظيف؛ ولهذا سن للحائض والنفساء مع أنه ليس طهارة لأيّ منهما، وروى أبو داود والترمذي خبر: ((إن الحائض والنفساء تغتسل، وتحرم، وتقضي المناسك كلها غير ألا تطوف بالبيت)) وهذا الأثر لم نجده عند ابن قدامة ولا عند ابن رشد.

قال في أصل (الروضة): وإذا اغتسلنا -أي: الحائض والنفساء- نوتا، والأولى أن يؤخرا الإحرام حتى يطهرا إن أمكن التأخير، بأن أمكنهما المقام بالميقات؛ ليقع إحرامهما في أكمل أحوالهما.

وأكد الخطيب الشربيني ما قاله ابن قدامة :

بأنه يندب أيضاً لمريدي الإحرام أن يتنظف بإزالة الشعر، وبتف الإبط، والعانة، وتقليم الأظفار، وإزالة الأوساخ، وغسل الرأس بسدر ونحوه، والقياس - كما قال الإسنوي - تقديم هذه الأمور على الغسل كما في غسل الميت، ويندب أيضاً أن يلبّد الذكر شعره بصمغ ونحوه؛ لئلا يتولد فيه القمل كأنه يحجزه، ولا يتشعث في مدة الإحرام أي: بالتراب والغبار، ويكون التلييد بعد الغسل.

فإن عجز مريد الإحرام عن الغسل لفقد الماء أو عدم قدرته على استعماله تيمم.

وقد رأينا ابن رشد يهمل هذه الجزئية، أما ابن قدامة فقد قال:

لا يسن له التيمم؛ لأن الغسل يراد للقربة وللنظافة، فإذا تعذر أحدهما بقي الآخر؛ ولأنه ينوب عن الغسل الواجب فعن المندوب أولى، ولو وجد ماء لا يكفيه للغسل ويكفيه للوضوء توضأ به وتيمم عن الغسل كما قاله ابن المقري، ولو وجد ماء لا يكفي للوضوء أيضاً استعمله في أعضاء الوضوء، وهل يكفيه تيمم واحد عن الغسل وبقيّة الأعضاء، أو يتيمم عن بقيّة الأعضاء، ثم يتيمم ثانياً عن الغسل؟

- النية واقترانها بالتلبية :

علمنا من قبل أن الإحرام لا يكون إلا بنية، أي: نية أحد النسكين: الحج أو العمرة، ونية تحديد أحد الأنواع الثلاثة في الحج، هل هو تمتع، أو قران، أو أفراد؟

يتحدث ابن رشد عن النية فيقول - رحمه الله - :

اتفقوا على أن الإحرام لا يكون إلا بنية معلوم ذلك، وقد تكرر هذا في كل من الطهارة، والصلاة، والصيام، والزكاة، وها نحن أيضاً نتكلم في الحج، فالإحرام

لا يكون إلا بنية، لكن اختلفوا: هل تجزئ النية في الإحرام من غير التلبية، أم لا بد من النية والتلبية؟

فقال مالك والشافعي وأحمد: "تجزئ النية من غير التلبية، بمعنى: أن يكفي الحاج أو المعتمر بقوله في قلبه: نويت الإحرام بالحج، أو نويت الإحرام بالعمرة، أو نويت الإحرام بالحج والعمرة.

إذن الإحرام أو النية وحدها كافية عند الإمام مالك، والشافعي، وأحمد، أي: جمهور الأئمة، ولا يحتاج المحرم إلى التلبية حينئذ، فتجزئ النية من غير التلبية.

وقال أبو حنيفة: التلبية في الحج كالتكبيرة في الإحرام بالصلاة، أي: ركن وفرض، إلا أنه يجزئ عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية، كما يجزئ عنده في افتتاح الصلاة كل لفظ يقوم مقام التكبير، وهو كل ما يدل على تعظيم الله تعالى وإجلاله.

إذن النية مطلوبة عند الجميع، والنية وحدها تجزئ عند جمهور العلماء، وعند أبي حنيفة تحتاج النية إلى اقتران التلبية، والتلبية عنده: كل لفظ يشعر بجلال الله تعالى وعظمته، فيقوم مقامها كل لفظ يدل على ذلك كما قال في تكبيرة الإحرام في الصلاة.

واتفق العلماء على أن لفظ تلبية رسول الله ﷺ: ((لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك)) وهذه الصيغة المتفق عليها من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ وهو أصح سنداً، وقد رواه الجماعة، وتلك السلسلة هي: السلسلة الذهبية المعروفة عند علماء الحديث.

واختلف الفقهاء هل هي واجبة -أي: التلبية- بهذا اللفظ المأثور عن النبي ﷺ أم لا؟

فقال أهل الظاهر: هي واجبة بهذا اللفظ، وذلك ديدنهم في كل ما روي عن النبي ﷺ أو جاء في القرآن الكريم؛ الأخذ بظاهر اللفظ حتى يثبت ما يخالف ذلك، ولا خلاف عند الجمهور في أن هذه الصيغة المأثورة مستحبة بهذا اللفظ، لكن لا مانع من تسييح الله ﷻ بألفاظ أخرى، أو الزيادة على هذا اللفظ أو تبديله.

هذا الكلام يؤكد لنا الخطيب الشرييني - رحمه الله - حيث يقول عن النية:

ويعني التلبية المحرم؛ أي: مرید الإحرام، ينوي بقلبه حتماً دخوله في حج أو عمرة أو فيهما، ولا تجب نية الفرضية جزءاً كما في (المجموع)، يعني: لا نحتاج منه إلى قول: نويت الإحرام بالحج المفروض، أو بالعمرة الواجبة، إنما يكفي أن يقول: نويت الإحرام بالحج، أو نويت الإحرام بالعمرة، فإذا كانت هذه هي أول حجة أو أول عمرة انصرفت إلى الفريضة؛ لأنه لو نوى النفل لوقع عن الفرض، فلا فائدة في ذكر ذلك، هذا عن النية.

ثم قال: ويلبي مع نية الإحرام بعد التلفظ بها، يعني: بعد أن يتلفظ بنية الإحرام، ويقول بلسانه بعد قلبه: نويت الحج مثلاً، أو أحرمت بالحج لله تعالى يقول: لبيك اللهم لبيك... إلى آخر الصيغة، ولا يسن ذكر ما أحرم به في غير التلبية الأولى، يعني: في التلبية الأولى بعد أن يقول: لبيك اللهم لبيك، يقول: لبيك حجاً، أو لبيك عمرة، أو لبيك حجاً وعمرة، فتلك هي التلبية الأولى، لا يسن ذكر ذلك في كل ذكر للتلبية؛ لأن إخفاء العبادة أفضل، ولو نوى بقلبه نسكاً ونطق لسانه بغيره انعقد ما نواه بقلبه؛ لأن النية محلها القلب.

ويسن أن يستقبل القبلة عند الإحرام وأن يقول: اللهم أحرم لك شعري، وبشري، ولحمي، ودمي، فإن لبي بلا نية الإحرام، لم ينعقد إحرامه على

الأصح ؛ للخبر: ((إنما الأعمال بالنيات))، وقيل: ينعقد، وتقوم التلبية مقام النية، وإن نوى ولم يلبّ انعقد على الصحيح؛ لأننا عرفنا أن جمهور الأئمة الثلاثة على أجزاء النية دون تلبية، والجميع متفق على استحباب التلبية مع النية، وقيل: لا ينعقد؛ لإطباق الأمة عليها عند الإحرام، كالصلاة لا تنعقد إلا بالتلبية والتكبير كما قال الإمام أبو حنيفة - رحمه الله.

ويعلق ابن قدامة أيضاً على هذه الجزئية حيث يقول - رحمه الله -:

ومن أراد الإحرام فجاوز الميقات غير محرم رجع فأحرم من الميقات، فإن أحرم من مكانه؛ فعليه دم، وإن رجع محرماً إلى الميقات.
ويتكلم عن النية فيقول:

جملة ذلك أن من جاوز الميقات مريداً للنسك غير محرم، يعني: تجاوزه وهو غير محرم فعليه أن يرجع إليه ليحرم منه إن أمكنه، سواء تجاوزه عالماً به أو جاهلاً، علم تحريم ذلك أو جهله، فإن رجع إليه فأحرم منه فلا شيء عليه، لا نعلم في ذلك خلافاً.

٢. حكم التلبية ومستحباتها:

ثم نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لتتكم عن بعض أحكام التلبية بعد أن عرفنا النية وما يتعلق بها من التلبية. يقول - رحمه الله -:

أوجب أهل الظاهر رفع الصوت بالتلبية، وهو مستحب عند الجمهور؛ لما رواه مالك أن رسول الله ﷺ قال: ((أتاني جبريل فأمرني أن أمر أصحابي ومن معي أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية، وبالإهلال)) أي: بالإحرام، أو بالنية والتلبية.

إذن، أهل الظاهر يوجبون رفع الصوت، وجمهور العلماء يستحبون ذلك؛ لما روي عن رسول الله ﷺ.

نقطة أخرى تتعلق بالتلبية: أجمع أهل العلم على أن تلبية المرأة فيما حكاها أبو عمر -أي: ابن عبد البر- هو أن تسمع نفسها بالقول، يعني: لا ترفع صوتها ليسمع الآخرون كما يفعل الرجال، وإنما تسمع نفسها فقط، وقال مالك: "لا يرفع المحرم صوته في مساجد الجماعة، حتى لا يشوش على المسبوقين والمتأخرين، بل يكفيه أن يُسمع من يليه -أي: يجلس إلى جواره- إلا في المسجد الحرام، ومسجد منى، فإنه يرفع صوته فيهما".

كذلك استحب الجمهور رفع الصوت بالتلبية عند التقاء الرفاق، وعند الإطلال على شرف من الأرض -أي: المكان المرتفع- وقال أبو حازم: "كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يبلغون الروحاء -مكان قبل الكعبة المشرفة- حتى تبح حلوقهم، ولم تبح حلوقهم إلا من كثرة ارتفاع الأصوات بالتلبية".

ثم يتابع ابن رشد أيضاً الكلام عن التلبية وما يتعلق بها من الأحكام فيقول:

كان مالك والشافعي وأحمد لا يرون التلبية من أركان الحج.

نعم، وإنما هي: إما شرط، أو واجب من الواجبات، أو مستحب من المستحبات.

وكان مالك يرى على تاركها دمًا؛ لأنها من الواجبات عنده، وكان غيره وهو أبو حنيفة يرى التلبية من الأركان.

هذه نقطة خلاف بين العلماء: هل التلبية من الأركان؟ أم من الواجبات؟ أم من المستحبات؟

فأبو حنيفة يذهب إلى أنها من الأركان، والإمام مالك يذهب إلى أنها من الواجبات، وغيرهما يرون أنها من المستحبات.

حجة من رآها واجبة: أن أفعاله ﷺ إذا أتت بياناً لواجب أنها تبقى محمولة على الوجوب؛ حتى يدل الدليل على غير ذلك؛ لقوله ﷺ: ((خذوا عني مناسككم))، رواه مسلم وأبو داود والنسائي.

فهي إذن كما فعلها النبي ﷺ تكون مطلوبة من الآخرين؛ لأن النبي ﷺ قال: ((خذوا عني مناسككم)).

أما من لم يرَ وجوب اللفظ، يعني: يمكن التلبية بأية ألفاظ أخرى، أو استبدال هذه الصيغة بغيرها، ومن لم يرَ وجوب لفظه اعتمد في ذلك على ما روي من حديث جابر قال: ((أهل رسول الله ﷺ...)) فذكر التلبية التي في حديث ابن عمر، وقال في حديثه: ((والناس يزيدون على ذلك: لبيك ذا المعارج... ونحوه من الكلام، والنبي ﷺ يسمع ولا يقول شيئاً)) وهذا الحديث رواه أبو داود، وأصله في مسلم.

فمعنى هذه الزيادة، وسكوت النبي ﷺ عن النهي عنها، أو الأمر بها دليل على جواز التلبية بغير اللفظ المأثور عن النبي ﷺ.

كذلك ما روي عن ابن عمر أنه كان يزيد في التلبية فيقول بعد ذلك اللفظ المأثور: "لبيك حقاً حقاً، تعبداً ورقاً".

وعن عمر بن الخطاب < وعن أنس، وغيره مثل ما روي عن ابن عمر وغيره. هذه أيضاً جزئية من متعلقات التلبية.

يضيف أيضاً:

واستحب العلماء أن يكون ابتداء المحرم بالتلبية بإثر صلاة يصلّيها وهي سنة الإحرام، فكان مالك يستحب ذلك بإثر نافلة أي: بعد أن يحرم يصلّي ركعتين سنة الإحرام، ويُلبي، لما روى مالك من مرسله عن هشام بن عروة عن أبيه:

((أن رسول الله ﷺ كان يصلي في مسجد ذي الحليفة ركعتين، فإذا استوت به راحلته أهلاً)) وهذا الحديث المرسل عند مالك ورد موصولاً في وجوه أخرى في الصحيحين، وعند أبي داود، والترمذي.

في هذه الجزئيات نجد تعليقات لكل من الخطيب الشربيني، ولابن قدامة - رحمهما الله تعالى.

فهذا ابن قدامة يقول عن التلبية وما يتعلق بها:

التلبية في الإحرام مسنونة؛ لأن النبي ﷺ فعلها، وأمر برفع الصوت بها، أي: يستحب للرجال رفع الصوت بها، وأقل أحوال ذلك الاستحباب، يعني: قد يصل إلى السنة المؤكدة، وقد يصل إلى الوجوب.

وسئل النبي ﷺ أي الحج أفضل؟ قال: ((العجُّ والثجُّ)) وهذا حديث غريب لم نجده عند ابن رشد، ومعنى العج: رفع الصوت بالتلبية، ومعنى الثج: إسالة الدماء بالذبح والنحر.

وروى سهل بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ: ((ما من مسلم يلبي، إلا لبي ما عن يمينه من حجر، أو شجر، أو مدر حتى تنقطع الأرض من ها هنا، وها هنا)) رواه ابن ماجه.

ثم يقول: وليست واجبة، أي: ليست التلبية واجبة، وبهذا قال الحسن بن حي والشافعي.

وعن أصحاب مالك - كما قال ابن رشد -: "إنها واجبة؛ لأن النبي ﷺ فعلها وقال: ((خذوا عني مناسككم))، فمن تركها كان عليه دم، يجب بتركها دم".

وعن الثوري وأبي حنيفة: "أنها من شروط الإحرام لا يصح الإحرام إلا بها كالتكبير للصلاة؛ لأن ابن عباس قال في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]:

((الإهلال))، وعن عطاء وطاوس وعكرمة: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ أي: التلبية؛ ولأن النسك - أي: الحج أو العمرة - عبادة ذات إحرام وإهلال، فكان فيها ذكر واجب كالصلاة.

يرد ابن قدامة على هذا الوجوب أو على ادعاء الوجوب، ووجوب الدم بقوله: ولنا أنها ذكر، فلم تجب في الحج كسائر الأذكار، وفارق الصلاة، فإن النطق يجب في آخرها - أي: التسليم - فوجب في أولها، والحج بخلافه، ويستحب البداية بالتلبية إذا استوى على راحلته كما أثر عن النبي ﷺ أو أن يكون كما قال ابن رشد عند مالك في إثر نفل أو صلاة ركعتين؛ لما روى أنس وابن عمر: ((أن النبي ﷺ لما ركب راحلته واستوت به أهل)) رواهما البخاري.

وقال ابن عباس: ((أوجب رسول الله ﷺ الإحرام حين فرغ من صلاته - أي: صلاة التطوع - فلما ركب راحلته واستوت به قائمة أهل)) يعني: لبي.

ومعنى الإهلال: رفع الصوت بالتلبية، من قولهم: استهل الصبي إذا صاح، والأصل فيه أنهم كانوا إذا رئي الهلالُ صاحوا، فيقال: استهل الهلال، ثم قيل لكل صائح: مستهل، وإنما يرفع الصوت بالتلبية.

ويقول الخطيب الشربيني - رحمه الله -:

ويلبي مع نية الإحرام بعد التلفظ بها، فينوي بقلبه سواء تلفظ أو لم يتلفظ، ويقول بلسانه: نويت الإحرام بالحج، أو أحرمت به الله تعالى ولييك اللهم لييك، لييك لا شريك لك لييك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك، ولا يسن ذكر ما أحرم به في غير التلبية الأولى.

ثم يضيف الخطيب الشربيني - رحمه الله - عن أحكام التلبية، من الاستحباب، أو رفع الصوت أو في الأماكن المعينة، أو مواقف محددة يقول:

ويستحب للمحرم إكثار التلبية من لبي وألب بالمكان، يعني: أقام به، ولا فرق في ذلك بين طاهر وحائض، فهو يجعلها مستحبة أيضاً للحائض والنفساء ولكن دون رفع الصوت كالرجال.

ويقول: إن السنة في ذلك الاتباع. رواه مسلم، ولأنها شعار النسك، ورفع صوته -أي: الذكر بها- رفعاً لا يضر بنفسه في دوام إحرامه، أي: ما دام محرماً في جميع أحواله؛ لقوله ﷺ: ((أتاني جبريل فأمرني أن أمر أصحابي أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية)) قال الترمذي: حسن صحيح.

أما المرأة: فتخفض صوتها بحيث تقتصر على سماع نفسها، فإن رفعت لم يحرم ذلك على الصحيح.

ويسن للملبي في التلبية: إدخال أصبعيه في أذنيه أي: كهيئة المؤذن، ثم قال: وخاصة عند تغاير الأحوال، أي: تتأكد التلبية، وتزداد سنيها واستحبابها عند تغاير الأحوال، منها قوله: كركوب، ونزول أي: عند الركوب، وعند النزول، وعند الصعود، وعند الهبوط، واختلاط الرفقة، ومقابلتهم، وتسليم بعضهم على بعض، فتأكد التلبية أيضاً في أمور أخر: كإقبال ليل، أو نهار، وفراغ من صلاة، وعند نوم، أو يقظة منه، وعند سماع الرعد، أو الهيجان للريح، كما تسن أيضاً والإنسان قائم، أو قاعد، أو مضطجع، أو مستلق، راكباً، أو ماشياً، ويتأكد الاستحباب في المساجد، لا فرق بين المسجد الحرام وغيره، مع أن ابن رشد فضل ذلك في المسجد الحرام، ومسجد منى.

الشافعية يقولون: يتأكد الاستحباب في جميع المساجد، لا فرق بين المسجد الحرام وغيره. ويستحب الإكثار منها في وقت السحر قبيل الفجر، ولا فرق في استحباب التلبية بين الجنب، والحائض، والنفساء وغيرهم في أصل الاستحباب.

وتكره التلبية في مواضع النجاسات كالحمامات، وقضاء الحاجة، وكذلك غيرها من الأذكار تنزيهاً لذكر الله تعالى، ويستثنى من تغاير الأحوال ما تضمنه قوله: ولا تستحب التلبية في طواف القدوم؛ لأنه جاء فيه أدعية وأذكار خاصة، فصار كطواف الإفاضة والوداع، ولا تستحب التلبية في السعي بعد الطواف، ولا في الطواف المتبوع به لما ذكر.

ولفظها: ((ليتك اللهم ليك، ليك لا شريك لك ليك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك)) وذلك للاتباع، رواه الشيخان.

ويسن أن يقف وقفة لطيفة عند قوله: ((والملك))، ثم يتدبّر بـ: ((لا شريك لك))، وأن يكرر التلبية ثلاثاً إذا لبي.

والقصد بليتك: الإجابة، لقوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ [الحج: ٢٧] فقال إبراهيم: "يأيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق"، وقال مجاهد: "قام إبراهيم على مقامه فقال: يأيها الناس أجيئوا ربيكم، فمن حج اليوم، فهو ممن أجاب إبراهيم حينئذ".

ويسن ألا يزيد على هذه الكلمات، ولا ينقص عنها، ولا تكره الزيادة عليها، لما في الصحيحين: ((أن ابن عمر كان يزيد في تلبية رسول الله ﷺ: ليك ليك وسعديك، والخير بيدك، والرغباء إليك والعمل)).

زاد الترمذي بعد ((بيديك)): ((ليك)) وهو ما أورده الرافعي.

أيضاً من الأحكام: إذا رأى ما يعجبه قال: ((ليتك إن العيش عيش الآخرة)) قاله ﷺ حين وقف بعرفات.

وإذا فرغ من تلبيته صلى على النبي ﷺ، وسأل الله تعالى الجنة والرضوان، واستعاذ به من النار.

ويسن ألا يتكلم في التلبية، وألا يقطعها إلا بردّ سلام فإنه مندوب، وتأخيرها عنها أحب، وقد يجب الكلام في أثنائها لعارض، كأن يرى أعمى يهيم بالوقوع في بئر، ويكره التسليم عليه في أثنائها؛ لأنه يكره أن يقطعها.

موضع إحرام النبي ﷺ وأهل مكة:

يقول ابن رشد - رحمه الله -:

اختلفت الآثار في الموضع الذي أحرم منه رسول الله ﷺ بحجته من أقطار ذي الحليفة، فقال قوم: من مسجد ذي الحليفة بعد أن صلى فيه، وقال آخرون: إنما أحرم حين أطل على البيداء، وقال قوم: إنما أهلّ حين استوت به راحلته كما روى ذلك الشيخان، وأبو داود، والترمذي.

وسئل ابن عباس عن اختلافهم في ذلك فقال: "كل حدّث" لا عن أول إهلاله ﷺ بل عن أول إهلال سمعه، فكل حدّث أي: حدّث بهذا أو ذاك، وذلك أن الناس يأتون متسابقين، فعلى هذا لا يكون في هذا اختلاف، ويكون الإهلال في إثر الصلاة.

ويقول: أجمع فقهاء الأمصار على أن المكي لا يلزمه الإهلال حتى إذا خرج إلى منى ليتصل له عمل الحج، يعني: يكتفى من أهل مكة بكلمة الإحرام بالحج، ولا يحتاجون إلى ذكر أو قرن التلبية بنية الإحرام، عمدتهم في ذلك: ما رواه مالك والجماعة عن ابن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر: رأيتك تفعل هنا أربعاً لم أرَ أحداً يفعلها، فذكر منها: "ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا الهلال، ولم تهل أنت إلى يوم التروية، فأجابه ابن عمر: ((أما الإهلال: فإنني لم أرَ رسول الله ﷺ يهل حتى تنبعث به راحلته)) يريد: حتى يتصل له عمل الحج. وروى مالك: "أن عمر بن الخطاب كان يأمر أهل مكة أن يهلوا إذا رأوا الهلال".

ولا خلاف عنده أن المكّي لا يهل إلا من جوف مكة، أي: من منزله الذي هو فيه لا يحتاج إلى الخروج إلى أدنى الحل، هذا بالنسبة للحج.

أما بالنسبة للعمرة: فإنه يحتاج إلى الخروج إلى التنعيم، أو أدنى الحل، هذا إذا كان حاجاً، وأما إذا كان معتمراً، فإنهم أجمعوا على أنه يلزمه أن يخرج إلى الحل.

يعني: أهل مكة يهلون بالحج من منازلهم، ومن المسجد الحرام، ومن أي مكان في مكة، أما من يريد العمرة، فلا بد أن يخرج إلى أدنى الحل أي: إلى التنعيم، يلزمه أن يخرج إلى الحل، ثم يحرم منه؛ ليجمع بين الحل والحرم كما يجمع الحاج؛ لأنه يخرج إلى عرفة وهو حل.

متى يقطع المحرم التلبية؟

يقول ابن رشد:

إن العلماء اختلفوا: متى يقطع المحرم التلبية؟ فروى مالك: "أن عليّ بن أبي طالب < كان يقطع التلبية إذا زاغت الشمس من يوم عرفة" أي: زالت عن وسط السماء، يعني: أول ما تقام صلاة الظهر قصراً وجمعاً يقطع الإمام علي التلبية، وقال مالك: وذلك الأمر - أي: الذي فعله علي، وهو قطع التلبية من زوال الشمس من يوم عرفة - الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا - أي: بالمدينة المنورة بلد الإمام مالك.

وقال ابن شهاب - أي الزهري أستاذ وشيخ الإمام مالك - : "كانت الأئمة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي يقطعون التلبية عند زوال الشمس من يوم عرفة". قال أبو عمر بن عبد البر: "واختلف في ذلك عن عثمان، وعائشة" أي: من الصحابة.

ماذا قال جمهور فقهاء الأمصار؟

قال جمهور فقهاء الأمصار وأهل الحديث - أبو حنيفة، والشافعي، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وداود، وابن أبي ليلى، وأبو عبيد، والطبري، والحسن بن حي - : إن المحرم لا يقطع التلبية حتى يرمي جمرة العقبة الكبرى - أي : صباح يوم العيد- لما ثبت عند الشيخين : ((أن رسول الله ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة)).

إلا أنهم اختلفوا: متى يقطعها؟ أي : عند جمرة العقبة في أول الرمي، أو في آخره، أو في وسطه. فقال قوم: إذا رماها بأسرها، أي : رمى السبع حصوات في جمرة العقبة الكبرى، لما روى ابن عباس : ((أن الفضل بن عباس كان رديف رسول الله ﷺ - أي : راكباً خلفه - وأنه لبي حتى رمى جمرة العقبة، وقطع التلبية في آخر حصاة)).

وقال قوم: بل يقطعها في أول جمرة يلقيها. يعني : الجميع متفقون على أنه لا يقطع التلبية إلا عند جمرة العقبة، لكن قبل أن يرميها، أو بعد أن يرميها في أول حصاة، أو في سابع حصاة، قال قوم: بل يقطعها في أول جمرة يلقيها، وروي ذلك عن ابن مسعود، وروي في وقت قطع التلبية أقاويل غير هذين إلا أن هذين القولين هما المشهوران.

إذن نحن الآن أمام ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: قول الإمام مالك - وعليه عمل أهل المدينة- : أن قطع التلبية يكون يوم عرفة عند زوال الشمس، والقيام لصلاة الظهر، وعلى ذلك جمهور الصحابة، وإن اختلف القول عن بعضهم كعثمان وعائشة.

القول الثاني: قول جمهور الفقهاء من أهل الفقه، ومن أهل الحديث ومن أهل التفسير، الأئمة الأربعة وغيرهم، قالوا: لا يقطع التلبية حتى يرمي جمرة العقبة

الكبرى صباح يوم العيد، ولكن بعد هذا الاتفاق اختلفوا: متى يقطع التلبية عند جمرة العقبة؟ هل بمجرد بلوغها، أو بمجرد الانتهاء من رمي الحصوة الأولى؟ أو لا بد من الانتهاء من رمي السبع حصوات؟ تلك هي الأقوال المشهورة.

نظر فيما قاله الخطيب الشرييني - رحمه الله - لعنا نجد شيئاً آخر، يقول الخطيب الشرييني:

ويقطع التلبية عند ابتداء الرمي. - أي: مع الحصوة الأولى - لأنه ﷺ لم يزل ملبياً حتى رماها - أي: بأول حصوة - ولا ينتظر إلى نهاية رمي الحصوات السبع".
رواه الشيخان من حديث الفضل بن عباس الذي كان رديف النبي - صلى عليه وسلم - هذا إذا جعله أول أسباب التحلل كما هو الأفضل.

أما إذا قدّم الطواف أو الحلق على الرمي فإنه يقطع التلبية من وقته، يعني: بعض الناس يتحلل بالرمي، أو يتحلل بالطواف، يتحلل بالرمي ثم يحلق، أو يطوف ثم يرمي، والطواف تحلل أكبر، والحلق تحلل أصغر، فمن قدّم الطواف أو الحلق على الرمي قطع التلبية من وقته، لأخذه في أسباب التحلل، والتلبية شعار الإحرام. وهذا الذي ذكرناه في قطع التلبية عند الرمي، أو عند الطواف، أو عند الحلق هو تلبية الحاجّ، أما المعتمر فإنه يقطع التلبية إذا افتتح الطواف؛ لأنه من أسباب تحللها.

ثم قال بعد ذلك: ويكبر مع كل حصاة بدل التلبية للاتباع، يعني: هو كان يلبي ذكراً لله تعالى، الآن بدأ في الرمي فيكبر مع كل حصاة بدل التلبية، للاتباع. رواه مسلم، فيقول: "الله أكبر" ثلاثاً "لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر، والله الحمد" كما نقل عن الشافعي - رحمه الله تعالى.

يقول الخرقى: "ويقطع التلبية عند ابتداء الرمي"

ويشرح ذلك ابن قدامة فيقول:

وممن قال يلبي حتى يرمي الجمرة - أي: بالسبع حصوات - ابن مسعود، وابن عباس، وميمونة، وبه قال عطاء، وطاوس، وسعيد بن جبير، والنخعي، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي، وروي عن سعد بن أبي وقاص، وعائشة: "يقطع التلبية إذا راح إلى الموقف" أي: إلى الوقوف بعرفة عند زوال الشمس - لأن الوقوف يبدأ بعد زوال الشمس - عن علي وأم سلمة: "أنهما كانا يلبيان حتى تزول الشمس يوم عرفة" وهذا قريب من قول سعيد، وعائشة.

وكان الحسن يقول: "يلبي حتى يصلي الغداة - أي الظهر - يوم عرفة"، وقال مالك: "يقطع التلبية إذا راح إلى المسجد" أي: مسجد (نمرة).

يرد ابن قدامة على هذه الأقوال، ويرجح أن قطع التلبية إنما يكون عند ابتداء الرمي - كما قال الشافعية - يقول لنا: إن الفضل بن عباس روى: ((أن النبي - ﷺ - لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، وكان رديفه يومئذ)) وهو أقرب الناس إليه، وليس بعد الرديف أحد أقرب إلى النبي - ﷺ - وهو أعلم بحاله من غيره، وقول النبي - ﷺ - وفعله مقدم على كل من خالفه.

ويستحب قطع التلبية عند أول حصاة - أي: عند ابتداء الرمي - وليس الحصاة السابعة، رواه حنبل في المناسك، وهذا بيان يتعين الأخذ به، وفي رواية من روى: ((أن النبي - ﷺ - كان يكبر مع كل حصاة)) دليل على أنه قطع التلبية، ولو كان هناك تلبية للبي عند رمي كل حصاة، فكون النبي - ﷺ - يكبر، دليل على أنه لم يكن يلبي، ولأنه - أي: الحاج - يتحلل بالرمي، فإذا شرع فيه، أو في أول مراحل قطع التلبية كالمعتمر، يقطع التلبية بالشروع في الطواف.

إذن نأخذ بقول جمهور العلماء من الأئمة الفقهاء والمحدثين، والتابعين والمفسرين، فقهاء الأمصار جميعاً أن الراجح في قطع التلبية أن يكون ذلك عند ابتداء رمي جمرة العقبة الكبرى صباح يوم العيد، ومع أول حصاة ينتهي من رميها.

ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - بعد هذه الجزئية إلى جزئية أخرى، بعد أن بين لنا قطع التلبية في الحج تكلم عن قطع التلبية في العمرة، فقال مالك: يقطع التلبية إذا انتهى إلى الحرم، وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي وأحمد: إذا افتتح الطواف. وسلف مالك في ذلك - أي: حجته ومعتده - فعل ابن عمر، وعروة بن الزبير. وعمدة الشافعي أن التلبية معناها: إجابة إلى الطواف بالبيت، فلا تنقطع حتى يشرع في العمل. وسبب الخلاف: معارضة القياس لفعل بعض الصحابة.

وبهذا تنتهي من جزئية قطع التلبية، سواء في الحج عند ابتداء رمي جمرة العقبة الكبرى، أو في العمرة عند ابتداء الطواف، وجمهور العلماء - كما يقول ابن رشد - متفقون على إدخال المحرم الحج على العمرة، كما سبق أن بينا في القرآن، رجل أحرم بالعمرة ثم بدا له قبل أن يبدأ في أعمالها أن يحول الإحرام إلى القرآن -؛ له ذلك، وجمهور العلماء: اتفقوا على إدخال المحرم الحج على العمرة.

أما تحويل الأفراد إلى عمرة، أو تحويل القرآن إلى عمرة ليتحلل، فقد اختلفوا في إدخال العمرة على الحج. فأجازه أبو حنيفة خلافاً للبقية، وقال أبو ثور: لا يدخل حج على عمرة، ولا عمرة على حج، كما لا تدخل صلاة على صلاة، وقد سبق أن بينا أن الإمام أحمد بن حنبل فضل التمتع على كل من الأفراد والقرآن، واستدل على ذلك بأن رسول الله ﷺ أمر أصحابه الذين أهلوا بالحج

أن يفسخوا ذلك إلى العمرة، وقال: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي وجعلتها عمرة)). وعرفنا أن المسألة خلافية كما سبق أن أشرنا في كل من الأفراد، والقران، والتمتع.

٣. القول في الطواف، وصفته، وأحكامه:

ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - بعد ذلك إلى القول في الركن الثاني وهو: الطواف بالبيت، يقدم لذلك بقوله:

فهذه هي أفعال المحرم بما هو محرم، وهو أول أفعال الحج، أي: الإحرام الذي سبق أن ذكرناه، وأما الفعل الذي بعد هذا فهو: الطواف عند دخول مكة، فلنقل في الطواف.

القول في الطواف بالبيت: والكلام في الطواف في: صفته، وشروطه، وحكمه في الوجوب أو الندب، وفي أعداده.

إذن نحن أمام عدة أمور تتعلق بالقول في الطواف بالبيت وأحكامه، من هذه الأحكام ما يتعلق بصفة الطواف، ومنها ما يتعلق بشروطه، ومنها ما يتعلق بحكمه، هل هو الوجوب، أو الندب؟ وفي أعداد أشواط الطواف، أو أعداد أنواع الطواف.

يقول ابن رشد عن صفة الطواف بالبيت:

إن جمهور العلماء مجمعون على أن صفة كل طواف - واجباً كان أو غير واجب - هي صفة واحدة، وهي: الابتداء من الحجر الأسود والانتهاه به، وإن استطاع أن يقبله قبله أو يلمسه بيده ويقبلها إن أمكنه، وأن يكون البيت على يساره، ويمضي على يمينه، فيطوف سبعة أشواط، يرمل في الثلاثة الأشواط الأول، الرمل - أي:

هز الجسم مع ضيق حركات القدمين قربها- فلا يجري، وإنما يهز جسمه، ويحرك قدميه بسرعة بسيطة في الثلاثة أشواط الأولى، ثم يمشي في الأربعة، وذلك في طواف القدوم على مكة، وذلك للحاج والمعتمر دون المتمتع، وأنه لا رمل على النساء، فلا تهز المرأة جسدها ولا تسرع، وإنما تمشي مشيتها العادية.

ويستلم الركن اليماني، وهو الذي على قطر الركن الأسود، الكعبة - كما نعلم - لها أربعة أركان: ركن الحجر الأسود، والركن العراقي إلى جهة العراق، والركن الشامي إلى جهة الشام، والركن اليماني إلى جهة اليمن، والركنان: الأسود واليماني، على قطر واحد أي: في جهة واحدة؛ لثبوت هذه الصفة من فعله ﷺ. إذن ابن رشد - رحمه الله - قدم لنا في هذه السطور القليلة صفة الطواف، سواء كان واجباً أو مستحباً.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في هذه الجزئية:

ثم أتى - أي: الحاج - الحجر الأسود إن كان، فاستلمه إن استطاع وقبله. ويشرح هذا الكلام بقوله: معنى استلمه، أي: مسحه بيديه، أي: مأخوذ من السلام - الاستلام مأخوذ من السلام - وهي: الحجارة، فإذا مسح الحجر قيل: استلمه، أي: مس السلام، قاله ابن قتيبة.

والمستحب لمن دخل المسجد ألا يعرج على شيء قبل الطواف بالبيت، يعني: لا يشغل نفسه بأي أمر آخر إلا أن يطوف بالبيت اقتداء برسول الله ﷺ وأول ما يفعله في الطواف بالبيت استلام الحجر الأسود، فإن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك، قال جابر في حديثه الصحيح: ((حتى أتينا البيت معه، استلم الركن فرمل ثلاثاً - أي: ثلاثة أشواط - ومشى أربعاً)) وعن عروة بن الزبير عن عائشة: ((أن النبي ﷺ حين قدم مكة توضأ، ثم طاف بالبيت)) متفق عليه. وروى ذلك عروة

عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعبد الله بن عمر، ومعاوية، وابن الزبير، والمهاجرين، وعائشة وأسماء ابنتي أبي بكر. ولأن الطواف تحية المسجد الحرام، فاستحب البداءة به، كما استحب لداخل غيره من المساجد أن يصلي ركعتين تحية المسجد.

ويبتدئ الطواف بالحجر الأسود فيستلمه، وهو أن يمسه بيده ويقبله، قال أسلم: رأيت عمر بن الخطاب < قبل الحجر، وقال: "إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أنني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك" متفق عليه. وروى ابن ماجه عن ابن عمر قال: ((استقبل رسول الله ﷺ الحجر، ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلاً، ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب < يبكي فقال: يا عمر هنا تُسكبُ العبرات)) أي: تسال الدموع.

وقول الخرقى: "إن كان" يعني: إن كان الحجر في موضعه لم يذهب به، كما ذهب به القرامطة مرة حين ظهر وا على مكة، فإذا كان ذلك والعياذ بالله فإنه يقف مقابلاً لمكانه، ويستلم الركن، أي: الذي كان فيه الحجر، وإن كان الحجر موجوداً في موضعه استلمه وقبله، فإن لم يمكنه استلامه وتقبيله بسبب الزحام قام حياله، أي: بمواجهته، أي: بجذائه، واستقبله بوجهه فكبر وهلل، كبر يعني قال: الله أكبر، وهلل قال: لا إله إلا الله، وهكذا إن كان راكباً، يعني: يجوز الطواف مع الركوب، فقد روى البخاري عن ابن عباس قال: ((طاف النبي ﷺ على بعير كلما أتى الحجر أشار إليه بشيء في يده -المحجن أو العصا- وكبر)).

وروي عن النبي ﷺ أنه قال لعمر: ((إنك لرجل شديد تؤذي الضعيف إذا طفت بالبيت، فإذا رأيت خلوة من الحجر فادنُ منه)) أي: اقترب واستلمه ((وإلا فلا تزاحم)) لأنك قوي تؤذي الضعيف ((فكبر من بعيد ثم امض)).

فإن أمكنه استلام الحجر بشيء في يده كالعصا ونحوها فعل، فقد روى ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ طاف في حجة الوداع يستلم الركن بالمحجن)) والمحجن: عصا معوجة الرأس، هذا كله مستحب.

ويقول عند استلام الحجر: ((باسم الله، والله أكبر، إيماناً بك، وتصديقاً بكتابك، ووفاء بعهدك، واتباعاً لسنة نبيك محمد ﷺ)) رواه عبد الله بن السائب عن النبي ﷺ.

ويقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - :

فصل فيما يطلب في الطواف من واجبات وسنن، يقول: أي نوع من أنواع الطواف تلزم فيه هذه الصفة للطواف بأنواعه من قدوم وركن ووداع وما يتحلل به في الفوات، وطواف النذر، وطواف التطوع، كل هذه أنواع له بأي نوع من الأنواع واجبات لا بد منها فيه، وشروط كانت أو أركاناً، فلا يصح بدونها، ولو كان نفلاً، كما أن له سنناً يصح بدونها.

ثم بدأ في ذكر الواجبات: أما الواجبات في الطواف فثمانية:

أولها: ستر العورة.

وثانيها: طهارة الحدث والنجس.

وثالثها: أن يجعل البيت عن يساره.

ورابعها: أن يتدئ بالحجر الأسود.

وخامسها: أن يطوف بالبيت سبعا.

وسادسها: كون ذلك داخل المسجد.

وسابعها: نية الطواف.

وثامنها: عدم صرفه لغيره، كأن يكون يتسابق، أو يمشي للرياضة، أو يطلب غريباً، فإن صرفه انقطع. تلك هي واجبات الطواف أو شروطه، وأركانه. وتلك هي صفة الطواف التي ذكرها كل من ابن رشد، وابن قدامة في أي طواف كان.

حكم الرمل في الطواف:

هل الرمل سنة أو فضيلة؟

قال ابن عباس: "هو سنة" وبه قال: الشافعي، وأبو حنيفة، وإسحاق وأحمد، وأبو ثور، واختلف قول مالك في ذلك، وأصحابه، يعني: قيل: إنه سنة، وقيل: إنه فضيلة، والفرق بين السنة والفضيلة: أن السنة أرقى درجة من الفضيلة، أقرب إلى الواجب وإلى التأكيد، وأما الفضيلة: فهي مجرد استحباب. والفرق بين القولين: أن من جعله سنة أوجب في تركه الدم، ولا يجب ذلك عند الأئمة الأربعة؛ لأن لفظ السنة غير لفظ الواجب. ومن لم يجعله سنة لم يوجب في تركه شيئاً، وهذا هو الصحيح: أن الرمل سنة، ولا يجب بتركه دم.

واحتج من لم ير الرمل سنة بحديث أبي الطفيل عن ابن عباس قال: ((قلت لابن عباس: زعم قومك أن رسول الله ﷺ حين طاف بالبيت رمل، وأن ذلك سنة، فقال: صدقوا وكذبوا، قال: قلت: ما صدقوا؟ وما كذبوا؟ قال: صدقوا: رمل رسول الله ﷺ حين طاف بالبيت، وكذبوا: ليس بسنة، إن قريشاً زمن الحديبية قالوا: إن به وبأصحابه هزالاً -ضعفاً أو مرضاً- وقعدوا على قيععان -مكان- ينظرون إلى النبي ﷺ وأصحابه، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال لأصحابه: أرملوا، أروهم أن بكم قوة -وقد سبق أن ذكرنا أن الرمل: عبارة عن هز الجسم مع

تقارب الخطوات ، للتعبير عن القدرة والقوة - فكان رسول الله ﷺ يرمل من الحجر الأسود إلى الركن اليماني ، فإذا توارى عنهم مشى)) رواه مسلم وأبو داود. قعيقعان : جبل مشرف على الحرم من جهة الغرب.

أما حجة الجمهور فهي حديث جابر : ((أن رسول الله ﷺ رمل في الثلاثة الأشواط في حجة الوداع ، ومشى أربعاً)) وهو حديث ثابت من رواية مالك وغيره كمسلم وأصحاب السنن. قالوا : وقد اختلف على أبي الطفيل عن ابن عباس فروى عنه : ((أن رسول الله ﷺ رمل من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود)) وذلك بخلاف الرواية الأولى ((أنه رمل من الحجر الأسود إلى اليماني)).

وعلى أصول الظاهرية : يجب الرمل ، لقوله ﷺ : ((خذوا عني مناسككم)) وهو قولهم أو قول بعضهم الآن ، فيما يظن ابن رشد.

ثم أضاف ابن رشد -رحمه الله- أن أهل مكة لا رمل عليهم عند جمهور العلماء ، بل بإجماع العلماء ، فقال : وأجمعوا على أنه لا رمل على من أحرم بالحج من مكة من غير أهلها وهم المتمتعون ؛ لأنهم قد رملوا في طواف العمرة في حين دخولهم حين طافوا للقدوم إذا كانوا قارنين ، أو طواف العمرة.

واختلفوا في أهل مكة : هل على أهل مكة إذا حجوا رمل أم لا؟ قال الشافعي ، وأبو حنيفة ، وأحمد : كل طواف قبل عرفة مما يوصل بينه وبين السعي فإنه يرمل فيه ، وكان مالك يستحب ذلك ، إذن الجمهور على استحباب ذلك. وكان ابن عمر لا يرى عليهم رملاً إذا طافوا بالبيت ، على ما روى عنه مالك.

ويقول ابن قدامة -رحمه الله- :

ورمل ثلاثة أشواط ، ومشى أربعاً ، كل ذلك من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود ، ومعنى الرمل : إسراع المشي مع مقاربة الخطو من غير وثب -يعني : لا

يقفز ، ولا يوسع الخطى - وهو سنة في الأشواط الثلاثة الأول من طواف القدوم ، ولا نعلم فيه بين أهل العلم خلافاً ، وقد ثبت : ((أن النبي ﷺ رمل ثلاثاً ومشى أربعاً)) وذكر الأحاديث التي أتى بها ابن رشد.

ثم قال : ولا يرمل في جميع طوافه إلا هذا ، يعني : طواف القدوم أو طواف العمرة ، أما طواف الركن أو طواف الوداع فلا رمل فيهما . جملة ذلك : أن الرمل لا يسن في غير الأشواط الثلاثة ؛ الأول من طواف القدوم أو طواف العمرة ، فإن ترك الرمل فيها لم يقضه في الأربعة الباقية ، نحن نختصر ما قاله ابن قدامة .

ثم قال : وليس على أهل مكة رمل ، وهذا قول ابن عباس ، وابن عمر -رحمة الله عليهما- وكان ابن عمر إذا أحرم من مكة لم يرمل ، وهذا لأن الرمل إنما شرع في الأصل لإظهار الجلد ، والقوة لأهل البلد ، أي : القادمين ، وهذا المعنى معدوم في أهل البلد ، أي : المقيمين .

والحكم فيمن أحرم من مكة -أي : كان متمتعاً ثم أحرم بالحج من مكة يوم التروية ، أو يوم عرفة- حكم أهل مكة ، يعني : لا رمل عليه ، لما ذكرنا عن ابن عمر ، ولأنه أحرم من مكة فأشبهه أهل البلد ، والمتمتع إذا أحرم بالحج من مكة ثم عاد ، وقلنا : يشرع في حقه طواف القدوم لم يرمل فيه ، قال أحمد : ليس على أهل مكة رمل عند البيت ، ولا بين الصفا والمروة ، أي الهرولة التي تكون بين الميئين .

ثم أضاف أن من نسي الرمل فلا إعادة عليه ، إنما كان ذلك ؛ لأن الرمل هيئة ، فلا يجب بتركه إعادة ولا شيء كهيئات الصلاة ، وكالاضطباع في الطواف ، ولو تركه عمداً لم يلزمه شيء أيضاً ، وهذا قول عامة الفقهاء ، إلا ما حكى عن بعضهم كالحسن والثوري وابن الماجشون : أن عليه دماً ؛ لأنه نسك .

وقد جاء في حديث النبي ﷺ: ((من ترك نسكاً فعليه دم)) إلا أن ابن قدامة رد على هؤلاء بقوله: ولنا أنه هيئة غير واجب فلم يجب بتركها شيء كالاضطباع، والخبر إنما يصح عن ابن عباس، وقد قال ابن عباس: "من ترك الرمل فلا شيء عليه" ثم هو مخصوص بما ذكرنا، ولأن طواف القدوم لا يجب بتركه شيء، فترك صفة فيه أولى، ألا يجب بها شيء لأن ذلك لا يزيد على تركه.

إذن هذا ما يتعلق بالرمل عند ابن قدامة - رحمه الله - وهو لا يختلف كثيراً عما ذكره ابن رشد - رحمه الله.

ثم بين ابن رشد - رحمه الله - سبب الخلاف في موضوع الرمل، هل الرمل كان لعله - كما روي في بعض الآثار - أو لغير علة؟ وهل هو مختص بالمسافر - أي: القادم على مكة - أو يشمل المقيمين أيضاً؟ وذلك أنه كان ﷺ حين رمل وارداً على مكة.

استلام الركنين وتقبيل الحجر الأسود:

ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى جزئية أخرى تتعلق بسنن الطواف بعد أن تكلم عن صفته وكيفيته، فقال:

اتفقوا على أن من سنة الطواف استلام الركنين الأسود - أي: الحجر الأسود - واليماني للرجال دون النساء، أي: لصيانة النساء عن مزاحمة الرجال، واختلفوا: هل تستلم الأركان كلها - أي: الركن العراقي والركن الشامي أيضاً - أم لا؟

فذهب الجمهور: إلى أنه إنما يستلم الركنان فقط - أي: الأسود واليماني - لحديث ابن عمر: ((أن رسول الله ﷺ لم يكن يستلم إلا الركنين فقط)) واحتج

من رأى استلام جميعها - أي : جميع الأركان - بما روي عن جابر عند الطحاوي قال : "كنا نرى إذا طفنا أن نستلم الأركان كلها" وكان بعض السلف لا يحب أن يستلم الركنين إلا في الوتر من الأشواط.

هذا الكلام الذي ذكره ابن رشد عن استلام الركنين ، أو الأركان كلها ، ذكره أيضاً الخطيب الشربيني بقوله :

وثانيها : أن يستلم الحجر الأسود بعد استقباله ، أي : يلمسه بيده أول طوافه ، ويسن أن تكون يده اليمنى ، ويقبله للاتباع. رواه الشيخان ، فإن لم يتمكن من الاستلام باليد استلم بحشبة ونحوها ، أي : عصاة ونحو ذلك.

ثم قال : ويسن أن يخفف القبلة بحيث لا يظهر لها صوت ، ولا يسن للمرأة استلام ولا تقبيل ، ولا قرب من البيت إلا عند خلو المطاف ليلاً ، أو نهاراً ؛ لأن المرأة لا تزاحم الرجال ، وذلك هو الأولى ألا تطوف في هذا الزحام.

من السنن أيضاً : ويضع بعد ذلك جبهته عليه ، للاتباع رواه البيهقي ، ويسن أن يكون التقبيل والسجود ثلاثاً ، وهذا حين كانت الأعداد قليلة ، أما الآن فأصبح هذا من العسير ولا بأس بذلك ، فإن عجز عن تقبيله ووضع جبهته عليه لزحمة مثلاً استلم بيده.

ثم أتبع ذلك بقوله : "فإن عجز أشار إليه بيده ، ويراعي ذلك - أي : الاستلام وما بعده - في كل طوفة ، يعني : في كل شوط من الطوفات السبع ، لما روي ذلك عن النبي ﷺ .

ثم قال : ولا يقبل الركنين الشاميين ، أي : العراقي والشامي ، وهما اللذان عندهما الحجر - حجر إسماعيل - ولا يستلمهما بيده ، ولا بشيء فيها من عصاة

أو غيرها، أي: لا يسن ذلك، لما في الصحيحين عن ابن عمر: ((أنه ﷺ كان لا يستلم إلا الحجر والركن اليماني)).

ويستلم الركن اليماني ندباً في كل طوفة؛ للحديث المذكور. ولا يقبله؛ لأن تقبيله لم يُنقل، ولكن يقبل بعد استلامه ما استلمه به. فإن عجز عن استلامه أشار إليه. هكذا قال الخطيب الشربيني - رحمه الله -.

وبمثل ذلك أيضاً قال ابن قدامة، حيث يقول الخرقى: "ولا يستلم ولا يقبل من الأركان إلا الأسود واليماني".

ثم بين ذلك بقوله: الركن اليماني قبلة أهل اليمن، أي: الذي يلي جهة اليمن، ويلى الركن الذي فيه الحجر الأسود، وهو آخر ما يمر عليه من الأركان في طوافه - يعني: قبل الحجر - وذلك أنه يبدأ بالركن الذي فيه الحجر الأسود، وهو قبلة أهل خراسان، فيستلمه ويقبله، ثم يأخذ على يمين نفسه، ويجعل البيت على يساره، فإذا انتهى إلى الركن الثاني - وهو العراقي القريب من الحجر - لم يستلمه، فإذا مر بالثالث من وراء الحجر - وهو الركن الشامي - لم يستلمه أيضاً، وهذان الركنان يليان الحجر - أي: حجر إسماعيل - فإذا وصل إلى الرابع - وهو الركن اليماني - استلمه، قال الخرقى: ويقبله، والصحيح عن أحمد: أنه لا يقبله، وهو قول أكثر أهل العلم، وحكي عن أبي حنيفة: أنه لا يستلمه، قال ابن عبد البر: جازع عند أهل العلم أن يستلم الركن اليماني.

يضيف ابن رشد مسألة التقبيل التي تناولها كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة، حيث يقول:

وكذلك أجمعوا على أن تقبيل الحجر الأسود خاصة، وليس سائر الأركان، من سنن الطواف إن قدر، وإن لم يقدر على الدخول إليه قبل يده التي استلمته،

وذلك لحديث عمر بن الخطاب الذي رواه مالك، أنه قال وهو يطوف بالبيت حين بلغ الحجر الأسود: "إنما أنت حجر، ولولا أنني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك، ثم قبله".

إذن مسألة استلام الحجر الأسود وتقبيله، أو الإشارة إليه، وكذلك الركن اليماني باستلامه والإشارة إليه، هذه أمور متفق عليها، ومجمع عليها بين العلماء. أما الركنان: العراقي، والشامي، فلا داعي لاستلامهما، أو ليس من السنة استلامهما، أو استلام أحدهما.

ركعتا الطواف:

وفي ذلك يقول ابن رشد - رحمه الله - :

أجمعوا على أن من سنة الطواف ركعتين بعد انقضاء الطواف، يعني: إذا أتم الحاج أو المعتمر الأشواط السبعة فعليه أن يلجأ نحو مقام إبراهيم، ويتأسى بسنة رسول الله ﷺ وبأمره ﷺ ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] وهاتان الركعتان هما سنة الطواف.

وجمهور العلماء على أن الحاج أو المعتمر يأتي بهاتين الركعتين عند انقضاء كل أسبوع، - كل أسبوع أي: سبعة أشواط، إن طاف أكثر من أسبوع واحد.

وأجاز بعض السلف ألا يفرق بين الأسابيع، وألا يفصل بينها بركوع، يعني: يمكن عند بعض السلف أن يطوف واحداً وعشرين شوطاً، أو ثمانية وعشرين شوطاً، أربعة أسابيع أو ثلاثة أسابيع، أو أسبوعين أو نحو ذلك، دون أن يفصل بين كل سبعة بركعتي الطواف، ثم يركع لكل أسبوع ركعتين، وهو مروى عن عائشة: "أنها كانت لا تفرق بين ثلاثة الأسابيع - يعني: تطوفها جملة واحدة

إحدى وعشرين شوطاً - ثم تركع ست ركعات - أي: لكل أسبوع ركعتان - " وحجة الجمهور: ((أن رسول الله ﷺ طاف بالبيت سبعاً، وصلى خلف المقام ركعتين، وقال: خذوا عني مناسككم)).

أحكام الطواف:

القول في شروط الطواف:

يقول ابن رشد - رحمه الله - تحت هذا العنوان:

وأما شروطه فإن منها: حدّ موضعه - أي: من الشروط: بيان موضع الطواف - وهذا الموضع - كما هو معلوم - هو حول الكعبة ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]. إلا أن هناك مبنى صغيراً بجوار مبنى الكعبة يسمى حجر إسماعيل، فهل يكون حجر إسماعيل داخلًا في الكعبة، ويكون الطواف من خارجه، أم يجوز للطائفين أن يتجاوزوا الحجر، وأن يبروا بين الكعبة والحجر في طوافهم؟ هذا هو المقصود ببيان حد موضعه.

جمهور العلماء على أن الحجر - أي: حجر إسماعيل - من البيت - أي: من الكعبة - وأن من طاف بالبيت لزمه إدخال الحجر فيه فيكون الطواف من خارج الحجر، وأنه - أي: إدخال الحجر في الكعبة أثناء الطواف - شرط في صحة طواف الإفاضة، وقال أبو حنيفة وأصحابه: هو سنة.

إذن نحن أمام قولين من أقوال العلماء:

القول الأول: قول الجمهور - وهو الصحيح والراجح - : أن الحجر جزء من البيت فيجب على الطائف أن يجعله داخل طوافه، وإذا طاف دونه فطوافه غير صحيح، فإدخال الحجر في الكعبة أو في البيت الحرام - شرط في صحة طواف الإفاضة عند جمهور العلماء.

القول الثاني: قول أبي حنيفة وأصحابه، وهو أن إدخال الحجر في البيت أو في الكعبة سنة - يعني: أن الطواف يصح دون اعتبار ذلك - أي: من طاف وأخرج الحجر من الطواف ومر بين الكعبة والحجر عند أبي حنيفة وأصحابه فطوافه صحيح؛ لأن إدخال الحجر في البيت سنة وليس فرضاً.

ما حجة الجمهور؟ وما حجة أبي حنيفة؟

أما حجة الجمهور فهي ما رواه مالك في الموطأ، والشيخان، والنسائي عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: ((لولا حدثان قومك بالكفر لهدمت الكعبة ولصيرتها على قواعد إبراهيم، فإنهم تركوا منها سبعة أذرع من الحجر ضاقت بهم النفقة والخشب)).

ومعنى ذلك أن الرسول ﷺ يقول للسيدة عائشة > : ((لولا حدثان قومك بالكفر)). أي: أنهم مازالوا حديثي عهد بالكفر، كما جاء في رواية أخرى: ((لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية، لأمرت بالبيت فهدم فبنيت على قواعد إبراهيم)).

والذي بناه المشركون من الكعبة هو بعضها وليس كلها، ذلك أن الأموال ضاقت بهم عن إكمال البناء، فاكتفوا ببناء هذا الجزء الموجود الآن، وتركوا منها سبعة أذرع من الحجر، وأرادوا ألا يدخلوا في بناء بيت الله الحرام شيئاً من المال الحرام هذا معنى قوله: ((ضاقت بهم النفقة والخشب)) فلم يستطيعوا أكثر من ذلك، وهذا هو قول ابن عباس } وكان يحتج بقوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ ثم يقول: ((طاف رسول الله ﷺ من وراء الحجر - أي: حجر إسماعيل -)) رواه البيهقي والحاكم وصححه.

هذا الكلام الذي ذكره ابن رشد عن حجة الجمهور أردف به حجة أبي حنيفة، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ فظاهر الآية الكريمة عدم

دخول الحجر في ذلك ؛ لأن هذا هو البيت المعروف والموجود الذي يخاطب الله تعالى المكلفين بشأنه ، ويأمرهم أن يطوفوا به .

قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - وهو يتحدث عن شروط الطواف :

أو دخل من إحدى فتحتي الحجر ؛ لأن حجر إسماعيل له فتحتان : فتحة من جهة الركن العراقي ، وفتحة من جهة الركن الشامي ، والدخول من إحدى هاتين الفتحتين والخروج من الأخرى يعني أن يجعل الطائفُ الحجرَ خارجَ الطواف . فيقول في التعليق على ذلك :

أو دخل من إحدى فتحتي "الحجر" بكسر الحاء وسكون الجيم ، المحوط بين الركنين الشاميين - أي : العراقي والشامي - بمجدار قصير ، بينه وبين كل من الركنين فتحة ، وخرج من الفتحة الأخرى أو خلف منه قدر الذي من البيت ، وهو ستة أذرع ، واقتحم الجدار ، وخرج من الجانب الآخر ، من فعل ذلك لم يصح طوافه في المسائل المذكورة .

أما في غير الحجر فلقوله تعالى : ﴿ **وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ** ﴾ وإنما يكون طائفاً به إذا كان خارجاً عنه ، وإلا فهو طائف فيه - أي من دخل الحجر أو مر من فتحته كان طائفاً في البيت ، وليس بالبيت - وأما في الحجر فلأنه ﷺ إنما طاف خارجه وقال : ((**خذوا عني مناسككم**)) . ولخبر مسلم عن عائشة > أنها سألت رسول الله ﷺ عن الحجر : ((**أمن البيت هو؟ قال : نعم ، قلت : فما بالهم لم يدخلوه البيت؟ قال : إن قومك قصرت بهم النفقة ، قلت : فما شأن بابه مرتفعاً؟ قال : فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا ، ولولا أن قومك حديثو عهد بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدار في البيت ، وأن ألصق بابه بالأرض لفعلت**)) .

وذلك الخبر الذي رواه مسلم عن السيدة عائشة > شبيه بالخبر الذي رواه ابن عباس ورواه مالك، ورواه الشيخان، والنسائي أيضاً عند ابن رشد.

وظاهر الخبر أن الحجر -أي: حجر إسماعيل- جميعه من البيت، قال في (الروضة): وهو قضية كلام الأكثرين من الأصحاب، وظاهر نص (المختصر) لكن الصحيح أنه ليس كذلك، بل الذي هو من البيت قدر ستة أذرع تتصل بالبيت، وقيل: سبعة، ولفظ (المختصر) محمول على هذا، وهذا هو الشاهد، ومع ذلك يجب الطواف خارجه لما مر؛ لأن الحج باب اتباع ((خذوا عني مناسككم)).

وعُلم من منع مرور بعض البدن على الشاروان -أي: جدار الكعبة- أن مرور بعض ثيابه لا يضر وهو كذلك.

وفي ذلك يقول ابن قدامة -أيضاً في كلام الخرقى: ويكون الحجر داخلًا في طوافه؛ لأن الحجر من البيت:

إنما كان كذلك؛ لأن الله تعالى أمر بالطواف بالبيت جميعه، في قوله: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ والحجر منه، فمن لم يطف به لم يعتد بطوافه، وبهذا قال عطاء، ومالك، والشافعي، وأبو ثور، وابن المنذر.

وقال أصحاب الرأي -أي أبو حنيفة وأصحابه-: إن كان بمكة قضى ما بقي، وإن رجع إلى الكوفة أو بلده فعليه دم، ونحو ذلك قال الحسن.

يرد ابن قدامة على ما قاله أبو حنيفة بصحة الطواف بمن طاف داخل الحجر، بقوله: ولنا أنه من البيت -الحجر من البيت- بدليل ما روت عائشة قالت: ((سألت رسول الله ﷺ عن الحجر؟ فقال: هو من البيت)). وعنهما قالت: قال رسول الله ﷺ: ((إن قومك استقصروا من بنيان البيت -أي: لم يستطيعوا

إكماله - ولولا حداثة عهدهم بالشرك - أي: قرب عهدهم بالشرك وتمسكهم بالتقاليد الجاهلية - أعدت ما تركوا منها، فإن بدا لقومك من بعدي أن يبنوا، فهل يمي لأريك ما تركوا منها، فأراها قريباً من سبعة أذرع)) رواه مسلم، وعنها > قالت: قلت: يا رسول الله، إني نذرت أن أصلي في البيت قال: ((صلي في الحجر فإن الحجر من البيت)).

وفي لفظ قالت: ((كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، فأخذ رسول الله ﷺ بيدي فأدخلني الحجر، وقال: صلي في الحجر إن أردت دخول البيت، وإنما هو قطعة من البيت)) قال الترمذي: وهو حديث حسن صحيح.

فمن ترك الطواف بالحجر لم يطف بجميع البيت فلم يصح طوافه، كما لو ترك الطواف ببعض البناء، ولأن النبي ﷺ طاف من وراء الحجر، وقد قال #: ((خذوا عني مناسككم)).

إذن من هذا يتبين أن موضع الطواف إنما هو الكعبة كلها، والحجر داخل فيها، ولا يصح الطواف عند جمهور العلماء إلا إذا كان الحجر داخلًا، أما من أخرج الحجر من الطواف فهو أبو حنيفة وأصحابه؛ لأن ذلك عندهم - أي: الإدخال - سنة وليس فرضًا، والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من وجوب كون الحجر داخلًا في الطواف وليس خارجًا.

وقت جواز الطواف:

يقول ابن رشد عن وقت الطواف:

وأما وقت جوازه فإنهم اختلفوا - أي: الفقهاء - في ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: إجازة الطواف بعد الصبح والعصر، ومنعه وقت طلوع الشمس ووقت الغروب، وهو مذهب عمر بن الخطاب، وأبي سعيد الخدري، وبه قال مالك وأصحابه وجماعة.

القول الثاني: كراهية الطواف بعد الصبح وبعد العصر، ومنعه عند الطلوع والغروب، وبه قال سعيد بن جبير ومجاهد وجماعة.

القول الثالث: إباحة الطواف في جميع الأوقات، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، وجماعة -أي: جمهور العلماء.

والصحيح ما ذهب إليه جمهور الأئمة وهو جواز الطواف وإباحته في جميع الأوقات.

بعد أن ذكر ابن رشد هذه الأقوال الثلاثة بيّن لنا الحجج التي احتج بها أصحاب كل قول، فيقول:

إن أصول أدلتهم راجعة إلى منع الصلاة في هذه الأوقات أو إباحتها، كنا قد ذكرنا أن هناك أوقات يحرم فيها الصلاة، من العلماء من جعل الحرمة لجميع النوافل، ومنهم من جعلها للفرائض والنوافل، ومنهم من أباحها لبعض النوافل. وذكرنا أن هذه الأوقات الخمسة: بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس، وعند طلوعها حتى ترتفع قدر الرمح، وعند زوال الشمس وقت الظهر، وبعد صلاة العصر حتى تصفر أو تميل إلى الغروب، وعند الغروب.

العلماء هنا في الطواف منهم من قاس الحج على الصلاة، فكما أن الصلاة ممنوعة في هذه الأوقات كذلك يكون الطواف لما ورد في الحديث عن الرسول ﷺ أنه قال: ((إن الطواف صلاة إلا أنه يباح فيه الكلام)). فمن أحق الطواف

بالصلاة جعل الطواف ممنوعاً في الأوقات التي منعت فيها الصلاة، أما وقت الطلوع والغروب فالآثار متفقة على منع الصلاة فيها، والطواف هل هو ملحق بالصلاة؟ في ذلك خلاف كما هو معلوم، تلك كانت حجة القائلين بمنع الطواف في بعض الأوقات.

أما ما احتج به الجمهور -وعلى رأسهم الشافعية- فهو حديث جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال: ((يا بني عبد مناف، أو يا بني عبد المطلب، إن وليتم من هذا الأمر -أي: أمر الكعبة وأمر مكة- شيئاً فلا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت أن يصلي فيه أي ساعة شاء من ليل أو نهار)). رواه الشافعي وغيره كأصحاب السنن، وقال الترمذي: حسن صحيح، وهو مروى عن ابن عيينة بسنده إلى جبير بن مطعم، وتلك حجة قوية للجمهور، وهي إباحة الطواف في جميع الأوقات، وهذا هو الصحيح، وذلك أن الطواف، وإن كان كالصلاة في اشتراط الطهارة ونحوها -ستر العورة- إلا أنه يغتفر فيه ما لا يغتفر في الصلاة كالكلام، والحركة، وقراءة القرآن، وغير ذلك من الأمور، فيغتفر فيه أيضاً مسألة الأوقات.

الطواف بغير طهارة:

هل يجزئ الطواف بغير طهارة، أم لا بد للطائف أن يكون طاهراً طهارته للصلاة؟

ذلك الشرط محل اختلاف بين الفقهاء، ولذلك قال ابن رشد -رحمه الله-:

واختلفوا في جواز الطواف بغير طهارة مع إجماعهم على أن من سنته الطهارة، فقال مالك والشافعي وأحمد: لا يجزئ طواف بغير طهارة لا عمداً ولا سهواً،

فالعمد لا طواف له ، والساهي عليه أن يقضي ذلك وأن يعيده ويرتفع عنه الإثم ، أما العامد فيكون آثماً بذلك ، وحديث الرسول ﷺ أن ((الطواف بالبيت صلاة)). يؤكد ذلك ويبينه.

وقال أبو حنيفة : يجزئ ويستحب له -أي : لمن طاف بالبيت على غير وضوء- الإعادة وعليه دم. وقال أبو ثور : إذا طاف على غير وضوء أجزاء طوافه إن كان لا يعلم ، ولا يجزئه إن كان يعلم.

يقول ابن قدامة في شرح كلام الخرقى :

ويكون طاهراً في ثياب طاهرة -يعني : في الطواف- وذلك لأن الطهارة من الحدث والنجاسة ، والستارة -أي ستر العورة- شرائط لصحة الطواف في المشهور عن أحمد ، وهو قول مالك والشافعي ، وعن أحمد : أن الطهارة ليست شرطاً هذه رواية أخرى ، فتمت طاف للزيارة غير متطهر أعاد ما كان بمكة ، فإن خرج إلى بلده جبره بدم -أي : كما قال أبو حنيفة.

إذن عن أحمد روايتان : رواية توافق قول الجمهور : وهو أن الطواف لا يجزئ بغير طهارة ، ورواية أخرى توافق قول أبي حنيفة : وهو أن الطواف يجوز بغير طهارة ويستحب إن كان بمكة أن يعيده ، وإن خرج إلى بلده أن يجبره بدم ، وكذلك يخرج في الطهارة من النجس ، وستر العورة ، وعنه فيمن طاف للزيارة ، وهو ناسٍ للطهارة لا شيء عليه.

وقال أبو حنيفة : ليس شيء من ذلك شرطاً ، واختلف أصحابه فقال بعضهم : هو واجب ، وقال بعضهم : هو سنة -أي : التطهر للطواف- لأن الطواف ركن للحج ، فلم يشترط له الطهارة كالوقوف ، أي : كما أن الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم من أركان الحج لا تشترط فيه الطهارة كذلك الطواف لا يشترط فيه الطهارة.

والحقيقة أن ذلك قياس مع الفارق؛ لأن الوقوف بعرفة في صحراء خارج الحرم، بل وفي الحل، أما المسجد الحرام والطواف ببيت الله العتيق فله شأن آخر.

يقول ابن قدامة في الاحتجاج على أبي حنيفة وأصحابه:

ولنا ما روى ابن عباس أن النبي ﷺ قال: ((الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم تتكلمون فيه)). ومعنى أنه صلاة أنه يحتاج إلى طهارة وإلى ستر العورة، وإلى الخشوع، رواه الترمذي والأثرم، وعن أبي هريرة: ((أن أبا بكر الصديق بعثه في الحجة التي أمره عليها رسول الله ﷺ قبل حجة الوداع يوم النحر يؤذن: لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان)) ولأنه -أي: الطواف- عبادة متعلقة بالبيت، فكانت الطهارة والستارة فيها شرطاً كالصلاة، وعكس ذلك الوقوف بعرفة.

الخطيب الشرييني أيضاً له تعليق على هذا الأمر، حيث يقول:

أما الواجبات في الطواف فثمانية:

أحدها: ما ذكره بقوله: فيشترط له ستر العورة.

وثانيها: -وهذا هو الشاهد- طهارة الحدث والنجس في الثوب والبدن والمكان؛ لأن الطواف بالبيت صلاة كما نطق به الخبر، وفي الصحيحين: ((لا يطوف بالبيت عريان)).

قال في "المجموع": ومما عمت به البلوى غلبة النجاسة في المطاف، وقد اختار جماعة من محققي أصحابنا العفو عنها، قال: وينبغي تقييده بما يشق الاحتراز عنه، من ذلك كما في دم البراغيث، والقمل، والبق، وغيرهم مما مر، وكما في كثرة الاستنجاء بالأحجار، وكما في طين الشارع المتيقن نجاسته.

هو يشير إلى ما كان يتم الطواف عليه من الإبل ومن غيرها؛ لأن الطواف يجوز راكباً، لم يكن الطائف يحمل على الأعناق - كما هو الآن - وإنما كان يركب بعض الحيوانات، ومعنى ذلك أن المكان تعتبره النجاسة من إفرازات أو روث هذه الحيوانات.

وقال الرافعي: لم أرَ للأئمة تشبيه مكان الطواف بالطريق في حق المتنفل وهو تشبيه لا بأس به، وقد عد ابن عبد السلام من البدع غسل بعض الناس المطاف، قال الإسنوي: والقياس منع التيمم والتمنّجس العاجزين عن الماء من طواف ركن لوجوب الإعادة فلا فائدة في فعله، وإنما فعلت الصلاة كذلك لحرمة الوقت، والطواف لا آخر لوقته، قال شيخنا: ويؤيده أن فاقد الطهورين إذا صلى ثم قدر على التيمم بعد الوقت لا يعيد الصلاة في الحضر لعدم الفائدة، فلو أحدث في الطواف عمداً توضأ وأولى منه تطهر ليشمل الغسل، وبني من موضع الحدث، سواء أكان عند الركن أم لا.

نتابع كلام الخطيب الشربيني في اشتراط الطهارة لطواف:

من أحدث أثناء الطواف عمداً عليه أن يتطهر، وأن يبني من موضع الحدث، سواء أكان عند الركن، أم في أي موضع من مواضع الطواف، وفي قول "يستأنف" كما في الصلاة - أي: يبدأ الطواف من جديد - وفرق الأول بأن الطواف يحتمل فيه ما لا يحتمل في الصلاة، فإن سبقه الحدث فخلاف مرتب على العمد، وأولى بالبناء إن قصر الفصل - أي: بين الحدث وبين العودة إلى الطواف - وكذا إن قال في الأصح، هذا عن طهارة البدن.

أما عن الثوب ولو تنجس ثوبه أو بدنه أو مطافه بما لا يعفى عنه أو انكشف شيء من عورته كأن بدا شيء من شعر رأس الحرة أو ظفر من رجلها لم يصح المفعول

بعد -أي: الطواف- فإن زال المانع بنى على ما مضى كالمحدث سواء أطل الفصل أم قصر كما مر لعدم اشتراط الولاء فيه كالوضوء؛ لأن كل منهما عبادة يجوز أن يتخللها ما ليس منها بخلاف الصلاة، لكن يسن الاستئناف خروجاً من خلاف من أوجبه، يعني: من أحدث في أثناء الطواف، أو أصابته نجاسة في ثوبه أو بدنه وذهب لغسلها وإزالتها فإنه يسن له استئناف الطواف من أوله خروجاً من خلاف من أوجب ذلك.

ولو نام في الطواف على هيئة لا تنقض الوضوء لم ينقطع طوافه -أي: من كان محمولاً- لأن النوم لا يتصور من الطائف الماشي، وإنما يتصور ذلك من المحمول على الأعناق أو على الحيوانات، فمن نام في الطواف، وهو جالس متمكن على هيئة لا تنقض الوضوء لم ينقطع طوافه، ويستمر في الطواف إلى أن ينتهي؛ لأن النوم لا يفسد إلا إذا كان على غير هيئة المتمكن.

يقول ابن رشد -رحمه الله-:

إن الشافعي ومالكاً وأحمد يشترطون طهارة ثوب الطائف كاشتراط ذلك للمصلي، وعمدة من شرط الطهارة في الطواف قوله ﷺ للحائض وهي أسماء بنت عميس: ((اصنعي ما يصنع الحاج غير ألا تطوفي بالبيت)). فكون النبي ﷺ يمنعها من الطواف بالبيت، ويأذن لها في سائر المناسك الأخرى دليل على اشتراط الطهارة للطواف، وهو حديث صحيح رواه مسلم وأبو داود.

وقد يحتجون أيضاً -أي: من يشترطون الطهارة وهم الجمهور الشافعي ومالك وأحمد- قد يحتجون أيضاً بما روي أنه ﷺ قال: ((الطواف بالبيت صلاة)). وما دام الطواف صلاة فإنه يشترط له ما يشترط لها من تمام الطهارة، وستر العورة، والطهارة في البدن وللبدن والثوب والمكان؛ لأن الرسول ﷺ لم يستثن من تشبيهه

الطواف بالبيت إلا أن الله أحل فيه النطق -أي: الكلام- فلا ينطق إلا بخير، رواه الترمذي والحاكم وصححه.

أما عمدة من أجاز الطواف بغير طهارة، فهو إجماع العلماء على جواز السعي بين الصفا والمروة بغير طهارة، والسعي بين الصفا والمروة عندهم ركن، ويشبه الطواف؛ لأن كل منهما سبعة أشواط، وأنه ليس كل عبادة يشترط فيها الطهر من الحيض من شرطها الطهر من الحدث، أصله الصوم، فالصوم يشترط فيه الطهارة من الحيض، ولا يشترط فيه الطهارة من الحدث، فاستدلال من يشترطون الطهارة بحديث أسماء بنت عميس: ((اصنعي ما يصنع الحاج غير ألا تطوف بالبيت)) استدلال ناقص.

وقد عقب كل من الخطيب الشربيني، وابن قدامة على هذا الشرط أيضاً بقولهم: إذا شك في الطهارة، وهو في الطواف لم يصح طوافه ذلك؛ لأنه شك في شرط العبادة قبل الفراغ منها فأشبه ما لو شك في الطهارة في الصلاة وهو فيها، أما إن شك بعد الفراغ منه لم يلزمه شيء؛ لأن الشك في شرط العبادة بعد فراغه لا يؤثر فيها، وإن شك في عدد الطواف بنى على اليقين مثل الشك في الصلاة، هل صلى أربعاً أو ثلاثاً؟ يبني على اليقين وهو الثلاث.

قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على ذلك، ولأنها عبادة فمتى شك فيها وهو فيها بنى على اليقين كالصلاة، وإن أخبره ثقة عن عدد طوافه رجع إليه إذا كان عدلاً، وإن شك في ذلك بعد فراغه من الطواف لم يلتفت إليه -أي: إلى الشك- كما لو شك في عدد الركعات بعد فراغ الصلاة والتسليم، قال أحمد: إذا كان رجلان يطوفان فاختلفا في الطواف بنى على اليقين، وهذا محمول على أنهما شكاً، فأما إن كان أحدهما يثقن حال نفسه لم يلتفت إلى قول غيره.

وإذا فرغ المتمتع ثم علم أنه كان على غير طهارة في أحد الطوافين لا بعينه بنى الأمر على الأشد، وهو أنه كان محدثاً في طواف العمرة فلم يصح، ولم يحل منها فيلزمه دم للحلق، ويكون قد أدخل الحج على العمرة فيصير قارناً ويجزئه الطواف للحج عن النسكين، ولو قدرناه من الحج لزمه إعادة الطواف، ويلزمه إعادة السعي على التقديرين، بمعنى: أن ذلك طواف الركن أو طواف الحج، وقد ثبت أنه كان على غير طهارة، وبما أن من شروط السعي أن يكون بعد طواف فقد وقع السعي أيضاً على غير طهارة فكان باطلاً؛ لأنه وقع بعد طواف باطل.

يقول: ويلزمه إعادة السعي على التقديرين؛ لأنه وجد بعد طواف غير معتد به، وإن كان وطئ بعد حله من العمرة حكمنا بأنه أدخل حجاً على عمرة فاسدة ولا تصح، ويلغو ما فعله من أفعال الحج، ويتحلل بالطواف الذي قصده للحج من عمرته الفاسدة.

على كل حال هذه زيادة عن المقصود في هذا المكان، وهو اشتراط الطهارة للطواف، وهو القول الصحيح قول جمهور الأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد. أما قول غيرهم وهو أبو حنيفة وأصحابه فعلى عدم اشتراط الطهارة في الطواف. وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن شروط الطواف كما ذكرها ابن رشد - رحمه الله. ونلاحظ أنه لم يشترط إلا ثلاثة شروط:

الشرط الأول: الحدود - حدود الطواف - وذلك بإدخال الحجر.

الشرط الثاني: الوقت على اختلاف في ذلك.

الشرط الثالث: الطهارة على اختلاف بين العلماء في ذلك.

إلا أن العلماء قد اشترطوا شروطاً أخرى تصل إلى تسعة شروط، وتعرف عليها من باب تمام الفائدة في معرفة شروط الطواف، وقد سماها الخطيب الشربيني الواجبات، أما الواجبات في الطواف فثمانية، ولا نتوقف إلا عند ما لم يذكره ابن رشد:

الشرط الأول: ستر العورة، وقد ذكره الخطيب الشربيني وغيره لحديث أبي بكر بالأذان: ((لا يطوف بالبيت مشرك ولا عريان)). وحديث الرسول ﷺ: ((الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه النطق)). فيكون ستر العورة في الطواف شرطاً من شروط صحته، يقول الخطيب الشربيني:

كسترها في الصلاة، فإن عجز عنها طاف عارياً وأجزأه - كما لو صلى كذلك - هذا شيء لا يتصور لكنه من باب الفقه الافتراضي.

الشرط الثاني: طهارة الحدث والنجس، وقد تحدثنا عنهما كما قال ابن رشد، وبيننا اختلاف الفقهاء فيهما، وهل هما شرطان في البدن فقط أم في الثوب والبدن والمكان؟

الشرط الثالث: أن يجعل البيت عن يساره، أن يجعل الطائف البيت - في طوافه - عن يساره ماراً تلقاء وجهه إلى جهة الباب للاتباع كما أخرجهم مسلم مع خبر: ((خذوا عني مناسككم)). فإن جعله عن يمينه ومشى أمامه، أو استقبله، أو استدبره، وطاف معترضاً أو جعله عن يمينه أو يساره ومشى القهقري - يعني: بعكس ما هو معلوم ومعروف - لم يصح طوافه؛ لمنابدته ومخالفته ما ورد الشرع به، ولو طاف مستلقياً على ظهره أو على وجهه ويتصور ذلك في حال الركوب مع مراعاة كون البيت عن يساره - صح كما هو مقتضى كلامهم، بخلاف ما لو طاف منكساً رأسه إلى أسفل، ورجلاه إلى فوق فإنه لا يكفي كما هو ظاهر، هذه تصورات افتراضية.

رابعها: كونها مبتدأ في ذلك بالحجر الأسود للاتباع. رواه مسلم، محاذياً له في مروره عليه ابتداء بجميع بدنه؛ لثلاثاً يتقدم جزء من بدنه على جزء من الحجر، والمراد بجميع البدن: جميع الشق الأيسر، واكتفى بمحاذاة جزء من الحجر كما اكتفى بمحاذاة جميع بدنه بجزء من الكعبة في الصلاة. فلو بدأ في طوافه بغير الحجر كأن ابتدأ بالباب لم يحسب ما طافه، فإذا انتهى إليه - أي: الحجر - ابتداءً منه، وحسب له الطواف من حينئذ، فيكون الشوط السابق ليس محسوباً من الطواف، كما لو قدم المتوضأ على غسل الوجه غسل عضواً آخر فإنه يجعل الوجه أول وضوئه.

وظاهر هذا أن النية إذا كانت واجبة لا بد من استحضارها عند محاذاة الحجر، ولو مشى على الشاروان، وهو الحائط البسيط المساند لأسفل حائط الكعبة الخارج عن عرض جدار البيت مرتفعاً عن وجه الأرض قدر ثلثي ذراع تركته قريش لضيق النفقة، فهو جوانب البيت، أو دخل من إحدى فتحتي الحجر - حجر إسماعيل - كما سبق أن أشرنا في تحديد موضع الطواف - لم يصح طوافه.

خامس الشروط: أن يطوف بالبيت سبعاً، ولو في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها للاتباع، فلو ترك من السبع شيئاً - وإن قل - لم يجزه، فلو شك في العدد أخذ بالأقل - كما قال ابن قدامة منذ قليل - كعدد ركعات الصلاة، فلو اعتقد أنه طاف سبعاً فأخبره عدل بأنه طاف ستاً استحب العمل بقوله - أي: بقول العدل - بخلاف عدد ركعات الصلاة، والفرق أن زيادة الركعات مبطله بخلاف الطواف، ولا بد أن يحاذي شيئاً من الحجر بعد الطوفة السابعة مما حاذاه أولاً حتى يتأكد أنه قد أتم الشوط.

سادس الشروط: كونه داخل المسجد للاتباع أيضاً، فلا يصح حوله بالإجماع - أي: الطواف من خارج المسجد - كما نقله في (المجموع) ويصح داخل المسجد

وإن وسع وحال حائل بين الطائف والبيت كالسقاية والسواري، ونحن نعلم أن المسجد الحرام قد تمت توسعته أكثر من مرة، فالطواف في جميعه، ومن أي جزء فيه صحيح حتى على سطح المسجد في التوسعة الجديدة، فالطواف أيضاً صحيح، إنما المنوع هو الطواف خارج المسجد، ويصح داخل المسجد. نعم لو زيد فيه حتى بلغ الحل فطاف فيه - في الحل - لم يصح؛ هذا كلام افتراضي؛ لأن الحل كما نعلم عند التنعيم، وهذا يعني نهاية مكة كلها، ويصح على سطح المسجد كما هو الحال الآن، وإن كان سقف المسجد أعلى من البيت كالصلاة على جبل أبي قبيس مع ارتفاعه عن البيت، وهذا هو المعتمد، وإن فرق بأن المقصود في الصلاة جهة بنائها، فإذا علا كان مستقبلاً، والمقصود في الطواف نفس بنائها، وإذا علا لم يكن طائفاً، على كل حال المعتمد هو الطواف من فوق سطح التوسعة الجديدة للمسجد الحرام.

وسابعها: نية الطواف إن استفل بأن لم يشمله نسك كسائر العبادات كالطواف المنذور والمتطوع به، قال ابن الرفعة: وطواف الوداع لا بد له من نية.

وثامنها: عدم صرفه لغيره كطلب غريم كما في الصلاة.

تلك ثمانية شروط أتينا بها مستوفاة؛ لأن ابن رشد اختصرها ولم يذكرها، وهذا من باب الفائدة وتامها.

القول في أعداد الطواف وأحكامه:

أعداد الطواف

يذكر ابن رشد - رحمه الله - أعداد الطواف تحت عنوان: القول في أعداده وأحكامه: أما أعداده فإن العلماء أجمعوا على أن الطواف ثلاثة أنواع: طواف

القدوم على مكة ، وطواف الإفاضة بعد رمي جمرة العقبة يوم النحر، وطواف الوداع.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك رابعاً وهو طواف التحية ، لأن تحية البيت الحرام هي الطواف ، كما أن تحية المسجد - جميع المساجد - صلاة ركعتين فإن تحية المسجد الحرام تكون طواف البيت.

نقف مع كل نوع من هذه الأنواع الأربعة لنعرفه أو نعرف به.

النوع الأول : طواف القدوم على مكة :

والمراد بالقدوم أي : الوصول إلى مكة من خارج الحرم ، ولذلك سمي طواف القدوم ، وهو عبارة عن تحية لهذا البيت الحرام ، فمن كان داخلياً ولا يريد نسكاً سن له هذا الطواف بمجرد قدومه على بيت الله الحرام تحية للكعبة ، وعملاً بالآية الكريمة : ﴿ وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحج : ١٢٩].

أما المعتمر فإنه يحرم من الميقات ويدخل ، وطواف العمرة حينئذٍ يعتبر طوافاً لقدمه ، فيغني عن طواف القدوم - أي : يغني طواف العمرة عن طواف القدوم - كذلك القارن إذا قدم وطاف ذلك الطواف ؛ فإنه يعتبر طوافاً للعمرة وطوافاً للقدم ، ويمكن أن يسعى بين الصفا والمروة بعد ذلك ، ويكتفي بهذا ولا يبقى عليه إلا طواف الإفاضة ؛ يعني : لا يكون مطالباً بطواف قدوم وطواف عمرة ، وإنما يكتفي بأحدهما.

النوع الثاني : طواف الإفاضة :

أما طواف الإفاضة ، فهو متصل بالإفاضة من عرفات ، كما جاء في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۗ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ﴾ [البقرة : ١٩٨].

وهو طواف الحج، ويسمى طواف الزيارة أو طواف الركن، وهو لا بد منه سواء كان المرء قارئاً، أو متمتعاً، أو مفرداً، ولذلك قال: طواف الإفاضة بعد رمي جمرة العقبة يوم النحر.

النوع الثالث: طواف الوداع:

وهو عند الانتهاء من المناسك كلها والهم بمغادرة مكة، ينبغي لمن أدى النسك أن يطوف بالبيت الحرام طواف الوداع، وهو واجب عند بعض العلماء، وسنة عند البعض الآخر.

النوع الرابع: طواف التحية:

أما النوع الرابع فهو طواف التحية، وهذا للمقيم بمكة أو غير المقيم بها، من أدى عمرته وبقي بمكة بضعة أيام ويريد أن يطوف بالبيت فكلما دخل أو على قدر طاقته فإنه يطوف، فتلك تحية البيت الحرام؛ طواف التحية.

النوع الخامس: طواف النذر:

يمكن أيضاً أن نضيف إلى ذلك نوعاً آخر وهو النذر، من نذر أن يطوف بالبيت الحرام مرة أو مرتين أو أكثر فعليه الوفاء بذلك، ويكون الطواف في حقه واجباً؛ لأنه أوجبه على نفسه.

تلك هي أنواع الطواف، وفي كل الأحوال فإن الكيفية واحدة كما سبق أن أشرنا في صفة الطواف، وهي البدء من الحجر الأسود، وأن تكون الكعبة عن يساره، وأن يكون طاهراً، وأن يكون ساتراً لعورته، وأن يوالي بين الأشواط، وأن يكون

الحجر داخلًا في الطواف، وأن يستلم الركنين اليماني والأسود، وألا يحدث في أثناء الطواف، وأن يدعو بما يشاء، فالصفة سبق أن بينها وتحدثنا عنها.

ابن رشد - رحمه الله - لم يذكر لنا إلا هذه الأنواع الثلاثة: طواف القدوم، وطواف الإفاضة، وطواف الوداع. ثم بدأ يبين الأحكام الخاصة بها أو بعلاقة كل نوع بالآخر منها، فقال:

أجمع العلماء على أن الواجب منها الذي يفوت الحج بفواته هو طواف الإفاضة - أي: مغادرة الوقوف بعرفة - ولذلك قال العلماء: وقته من نصف ليلة النحر، وأفضله ضحى يوم النحر ولا آخر له، بل آخره شهر ذي الحجة - نهاية ذي الحجة - كما قال الإمام مالك، وقال أبو حنيفة: أول وقته طلوع الفجر، وآخره ثاني أيام التشريق فإن آخره إلى الثالث لزمه دم، هذا عند أبي حنيفة، أما مالك فقال: آخره آخر ذي الحجة.

إذن، طواف الإفاضة هو طواف الركن، وهو الذي يفوت الحج بفواته كمن فاته الوقوف بعرفة، وأنه المعني بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيَطَّوَفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحج: ٢٩]. ولا يجزئ عنه دم، يعني: لا يجزئ عن طواف الإفاضة إلا أدائه ولا يجزئ عنه الدم.

وبين ذلك أيضاً ابن قدامة - رحمه الله - في قوله:

والأطوفة المشروعة في الحج ثلاثة: طواف الزيارة؛ وهو ركن الحج لا يتم إلا به بغير خلاف، وطواف القدوم؛ وهو سنة لا شيء على تاركه، وطواف الوداع؛ وهو واجب ينوب عنه الدم إذا تركه، وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري. وقال مالك: على تارك طواف القدوم دم، ولا شيء على تارك طواف الوداع.

وحكي عن الشافعي كقولنا في طواف الوداع، وكقوله في طواف القدوم، وما زاد على هذه الأطوفة فهو نفل، ولا يشرع في حقه أكثر من سعي واحد بغير خلاف علمناه. قال جابر: "لم يطف النبي ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً - طوافه الأول" ولا يكون السعي إلا بعد طواف، فإن سعى مع طواف القدوم لم يسع بعده، وإن لم يسع معه سعى مع طواف الزيارة.

على كل حال هذه الجزئية الخاصة بالسعي ليست محل الشاهد الذي نتحدث عنه، إنما نتحدث عن أنواع الأطوفة الثلاثة كما ذكرها كل من ابن رشد، وابن قدامة، وأن طواف الإفاضة أو طواف الزيارة أو طواف الركن - هو طواف الحج الذي لا يجبر بدم، بمثل ذلك قال أيضاً الخطيب الشربيني:

فإذا حلق أو قصر - يعني يوم العيد، يوم النحر - دخل مكة وطاف طواف الركن للاتباع. رواه مسلم.

هذا كلام عن الرمي لكنه أتى به كمقدمة للطواف: والسنة أن يرمي بعد ارتفاع الشمس قدر رمح، ثم ينحر، ثم يحلق، ثم يطوف ضحوة، وهذا الطواف - أي طواف الزيارة، أو طواف الركن، أو الإفاضة - له أسماء غير ذلك، وهي: طواف الإفاضة، وطواف الزيارة، وطواف الفرض، وقد يسمى: "طواف الصدر" بفتح الدال، والأشهر أن طواف الصدر طواف الوداع، ويسمى: طواف الركن، فالفرض يعني: سمي طواف الإفاضة فرضاً لتعيينه، وسمي الإفاضة لإتيانهم به عقب الإفاضة من منى، وسمي طواف الزيارة، لأنهم يأتون من منى زائرين البيت ويعودون في الحال، والأفضل أن يطوفوا يوم النحر.

وأضاف: ويسن أن يشرب بعده من سقاية العباس من زمزم؛ لأنه صح أنه ﷺ جاء بعد الإفاضة وهم يسقون على زمزم؛ فناوله دلوفاً فشرب منه.

إذن، هناك اتفاق بين العلماء على وجوب طواف الإفاضة أو طواف الركن أو طواف الزيارة، وكلها أسماء لشيء واحد وهو طواف الحج، وأن العلماء أجمعوا على ذلك، وإذا لم يؤد فقد فات الحج، ولا يمكن جبره بدم.

هل يجزئ نوع من الطواف عن الآخر؟

جمهور العلماء على أنه لا يجزئ طواف القدوم على مكة عن طواف الإفاضة؛ لأن طواف الإفاضة موعده يوم النحر وما بعده، فكيف يجزئ عنه طواف القدوم وهو غالباً ما يكون قبل يوم النحر أو قبل الوقوف بعرفة؟

لذلك قال جمهور العلماء: لا يجزئ طواف القدوم على مكة عن طواف الإفاضة إذا نسي طواف الإفاضة؛ لكونه -أي طواف القدوم- قبل يوم النحر، وقالت طائفة من أصحاب مالك: إن طواف القدوم يجزئ عن طواف الإفاضة، كأنهم رأوا أن الواجب إنما هو طواف واحد يقع في أي وقت من أشهر الحج، كأنهم رأوا أن الواجب إنما هو طواف واحد، وهذا رأي شاذ يخالف ما أجمع عليه العلماء، أو ما اتفق عليه جمهور أئمة المسلمين من أن طواف القدوم لا يجزئ عن طواف الإفاضة.

كما أن جمهور العلماء على أن طواف الوداع يجزئ عن طواف الإفاضة إذا لم يكن طاف طواف الإفاضة؛ لأنه طواف بالبيت معمول في وقت طواف الوجوب -أي: بعد يوم النحر، بعد الإفاضة من عرفات الذي هو طواف الإفاضة- بخلاف طواف القدوم الذي هو قبل وقت طواف الإفاضة.

إذن جمهور العلماء على أن طواف الوداع يمكن أن يجزئ عن طواف الإفاضة لمن نسيه أو لم يكن قد قام به، وعلى أن طواف القدوم لا يجزئ عن طواف الإفاضة، لأنه يؤدي قبل النحر، وطواف الإفاضة محله بعد يوم النحر.

هذا الكلام أيضاً أشار إليه كل من ابن قدامة والخطيب الشربيني، حيث يقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح مسألة الخرقى :

وإن كان متمتعاً فيطوف بالبيت سبغاً، وبالصفا والمروة سبغاً كما فعل بالعمرة، ثم يعود فيطوف طوافاً ينوي به الزيارة، وهو قوله ﷺ: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾.

إذن: أشار الخرقى إلى طوافين، فصل ابن قدامة ذلك بقوله:

أما الطواف الأول الذي ذكره الخرقى -ها هنا- فهو طواف القدوم؛ لأن المتمتع لم يأت به قبل ذلك، والطواف الذي طافه في العمرة كان طواف العمرة، ونص أحمد على أنه مسنون للمتمتع وليس واجباً؛ لأن طواف العمرة يغني عنه، قال: قلت لأبي عبد الله - رحمه الله - : فإذا رجع - أعني: المتمتع - كم يطوف ويسعى؟ قال: يطوف ويسعى لحجه ويطوف طوافاً آخر للزيارة، عاودناه في هذا غير مرة فثبت عليه.

أي: أن الإمام أحمد يرى: أن المتمتع يحرم، ثم يطوف بالبيت وهذا طواف العمرة، ثم يسعى وهذا سعي العمرة، ثم يخلق ويتمتع ويتحلل، فإذا جاء يوم التروية فإنه يحرم للحج ويطوف ويسمي هذا طواف القدوم مع أن الرجل مقيم بمكة، ثم بعد التروية وبعد الوقوف بعرفة وبعد الإفاضة من عرفة يطوف ويسعى للحج فيكون قد أدى ثلاثة أطوفة: طواف العمرة، وطواف الحج الأول للقدوم، ثم طواف الحج الركن وهو طواف الزيارة.

وكذلك الحكم في القارن والمفرد إذا لم يكونا أتيا مكة قبل يوم النحر ولا طافا للقدوم فإنهما يبدأان بطواف القدوم قبل طواف الزيارة، نص عليه أحمد أيضاً، واحتج بما روت عائشة قالت: "فطاف الذين أهلوا بالعمرة بين الصفا والمروة، ثم

حلوا فطافوا طوافاً آخر بعد أن رجعوا من منى لحجهم، وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً".

فحمل أحمد قول عائشة السابق على أن طوافهم لحجهم هو طواف القدوم، ولأنه قد ثبت أن طواف القدوم مشروع، فلم يكن تعين طواف الزيارة -أي: الركن- مسقطاً له كتحية المسجد عن دخوله قبل التلبس بصلاة الفرض، ولا أعلم أحداً وافق أبا عبد الله على هذا الطواف الذي ذكره الحرقى، بل المشروع طواف واحد للزيارة كمن دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة؛ فإنه يكتفي بها -أي بالصلاة المفروضة- والدخول في الجماعة عن تحية المسجد، ولأنه لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه الذين تمتعوا معه في حجة الوداع، ولا أمر به النبي ﷺ أحداً، وحديث عائشة دليل على هذا؛ فإنها قالت: "طافوا طوافاً آخر بعد أن رجعوا من منى لحجهم". وهذا هو طواف الزيارة ولم تذكر طوافاً آخر.

وفي الجملة: إن هذا الطواف المختلف فيه -أي: هل يتكرر القدوم أو لا- ليس بواجب، وإنما الواجب طواف واحد وهو طواف الزيارة -أي: طواف الركن- وهو في حق المتمتع كهو في حق القارن والمفرد في أنه ركن الحج لا يتم إلا به، ولا يغني عنه غيره، ولا بد من تعيينه، فلو نوى به طواف الوداع أو غيره لم يجزه.

أيضاً الخطيب الشربيني -رحمه الله- أشار إلى هذا المعنى في قوله عن طواف الوداع:

وإذا أراد بعد قضاء مناسكه الخروج من مكة لسفر ولو مكياً طويلاً كان أو قصيراً طاف للوداع طوافاً كاملاً بركعتين، لما روى البخاري عن أنس أنه ﷺ لما فرغ من أعمال الحج طاف طواف الوداع، وروى مسلم، عن ابن عباس خبير: ((لا يفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت)) -أي: الطواف به- كما رواه أبو

داود، فلا طواف وداع على مرید الإقامة. وإن أراد السفر بعده كما قاله الإمام، ولا على مرید السفر قبل فراغ الأعمال، ولا على المقيم بمكة الخارج إلى التنعيم ونحوه؛ لأنه عليه السلام أمر أبا عائشة أن يعمرها من التنعيم، ولم يأمرها بوداع، وهذا فيمن خرج لحاجة ثم يعود، وما مر عن (المجموع) فيمن أراد دون مسافة القصر فيمن خرج إلى منزله أو محل يقيم فيه - كما يقتضيه كلام العمران وغيره، فلا تنافي بينهما.

ولا يمكث بعده - أي: بعد طواف الوداع - وهو واجب لما في الصحيحين يجبر تركه بدم وجوباً كسائر الواجبات، وفي قول سنة لا يجبر بدم كطواف القدوم. أردنا من هذا النص بيان أن طواف الوداع لا يغني عن طواف الركن أو طواف الزيارة ولا يحل محله، لأنه واجب ويجبر تركه بدم، أما طواف الزيارة فليس الأمر فيه كذلك.

أحكام الأنواع الثلاثة:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : إن العلماء أجمعوا أيضاً - فيما حكاه أبو عمر بن عبد البر - أن طواف القدوم والوداع من سنة الحاج.

المقصود بالسنة هنا أي: الأفعال المؤكدة والمناسك المؤكدة؛ لأن بعض العلماء يرى أن طواف القدوم واجب، وأن طواف الوداع كذلك، وأن من تركهما أو أيًا منهما فعليه دم، فلذلك فإن كلام ابن رشد لا يحمل على معنى السنة المعروف أو المعتاد، وإنما من سنته - أي: من طريقته ومن صفاته - من سنة الحاج، لا الخائف فوات الحج فإنه يجزئ عنه طوف الإفاضة، يعني: من كان خائفًا ولم يبق معه من شهر ذي الحجة إلا ما يمكن أن يؤدي فيه طواف الإفاضة فقط؛ اكتفى بطواف

الإفاضة عن طواف القدوم وعن طواف الوداع، أما من كان عنده متسع من الوقت؛ فإنه يطوف الأطفة كلها طواف القدوم في حينه، وطواف الزيارة في حينه، وطواف الوداع في حينه.

واستحب جماعة من العلماء لمن عرض له هذا - أي الطواف - أن يرمل في الأشواط الثلاثة من طواف الإفاضة على سنة طواف القدوم من الرمل، يعني: من كان لم يطف طواف القدوم واكتفى بطواف الزيارة عنه فإنه يرمل في الأشواط الثلاثة من طواف الإفاضة، لأن هذا الرمل من سنة طواف القدوم.

وقد أجمعوا على أن المكّي ليس عليه إلا طواف الإفاضة، ليس عليه طواف قدوم؛ لأنه ليس قادمًا من بلد آخر، وليس عليه طواف الوداع؛ لأنه لا يودع مكة إلى غيره.

كما أجمعوا على أنه ليس على المعتمر إلا طواف القدوم الذي هو طواف العمرة - كما سبق - أن أشرنا؛ لأن المتمتع يحرم بالعمرة متمتعًا بها إلى الحج، ويلبي، ويقول: لبيك عمرة، ثم يدخل المسجد الحرام فيطوف بالبيت، وهذا هو طواف العمرة، هذا الطواف للعمرة الذي هو ركن للعمرة، يعني: عن طواف القدوم، لذلك قال: أجمعوا على أنه ليس على المعتمر إلا طواف القدوم.

أما القارن فإن الأمر في شأنه مختلف، فإنه يمكن أن يحسب الطواف الذي يؤديه عند دخول المسجد الحرام ويسميه طواف قدوم، ويستغني بطواف الزيارة عن الحج والعمرة، كما يمكن أن يعتبره طواف العمرة والقدوم، ويسعى ويكون ذلك السعي للحج وللعمرة معًا، ولا يبقى عليه بعد ذلك إلا طواف الزيارة، ثم طواف الوداع.

أيضًا أجمع العلماء على أن من تمتع بالعمرة إلى الحج أن عليه طوافين: طوافًا للعمرة لخله منها، وطوافًا للحج يوم النحر على ما في حديث عائشة المشهور

وهو المتفق عليه ؛ لأننا علمنا أن المتمتع ينوي العمرة فقط متمتعاً بها إلى الحج ، ويقول : لبيك عمرة ، ثم يدخل المسجد ، فيطوف بالبيت العتيق سبعة أشواط - هذا إذن هو طواف العمرة - ويسعى ، ويحلق شعره أو يقصر ، ويتحلل ، ويبقى متمتعاً إلى يوم الثامن - يوم التروية - أو يوم عرفة ؛ ليحرم بالحج ، فيلزمه طواف الحج .

أما المفرد للحج الذي نوى عند الميقات الأفراد فإنه يقول : لبيك حجاً ، ويدخل البيت الحرام فيطوف - هذا طواف القدوم - وليس عليه إلا طواف واحد يوم النحر وهو طواف الزيارة ، وإن شاء طاف طواف القدوم وإلا فلا .

أما القارن الذي نوى الحج والعمرة معاً ، وقال : لبيك حجاً وعمرة ، فقد اختلفوا فيما عليه من الطواف ، فقال مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور : يجزئ القارن طواف واحد وسعي واحد ، ومعلوم أن هذا الذي يجزئ هو طواف الزيارة أو طواف الركن يوم النحر ، لأننا سبق أن قلنا : إن طواف القدوم لا يجزئ عن طواف الركن أو طواف الحج ، فيكون المقصود بالإجزاء ها هنا : أن طواف الحج يجزئ عن طواف العمرة وعن طواف القدوم ، وهذا هو قول مالك والشافعي وأحمد ، وهو مذهب عبد الله بن عمر وجابر ، وعمدتهم حديث عائشة المتقدم .

وقال الثوري ، والأوزاعي ، وأبو حنيفة ، وابن أبي ليلي : على القارن طوافان وسعيان - أي : طواف للعمرة أو للقدوم وسعي لها ، ثم طواف الحج بعد يوم النحر أو يوم النحر وسعي له ، ورووا هذا عن علي وابن مسعود ، لأنهما - أي : الحج والعمرة - نسكان من شرط كل واحد منهما إذا انفرد أن يكون له طواف وسعي ، فوجب أن يكون الأمر كذلك إذا اجتمعا ، وهذا كلام غير صحيح ؛ لأن للاجتماع شروطاً وللانفصال شروطاً كما سبق أن بيّنا في زكاة الخليطين ، قد

يختلف الأمر إذا انفصلا؛ يكون على كل منهما زكاة، وإذا اختلطا لا يكون عليهما إلا زكاة واحدة، فالأمر يختلف من حال إلى حال آخر.

ويقول ابن قدامة:

ثم يزور البيت فيطوف به سبعا، وهو الطواف الواجب الذي به تمام الحج، ثم يصلي ركعتين إن كان مفردا أو قارنا.

وبيان ذلك كما قال ابن قدامة:

أنه إذا رمى نحر وحلق وأفاض إلى مكة طاف طواف الزيارة، لأنه يأتي من منى فيزور البيت ولا يقيم بمكة، بل يرجع إلى منى ويسمى طواف الإفاضة، لأنه يأتي به عند إفاضته من منى إلى مكة، وهو ركن للحج لا يتم إلا به، ولا نعلم فيه خلافاً، ولأن الله ﷻ قال: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾.

قال ابن عبد البر: هو من فرائض الحج لا خلاف في ذلك بين العلماء، وفيه عند جميعهم، قال الله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ وعن عائشة قالت: ((حججنا مع النبي ﷺ فأفضنا يوم النحر، فحاضت صفيه، فأراد النبي ﷺ منها ما يريد الرجل من أهله، فقلت: يا رسول الله إنها حائض، قال: أحابستنا هي؟ قالوا: يا رسول الله إنها قد أفاضت يوم النحر، قال: اخرجوا)) متفق عليه. فدل على أن هذا الطواف لا بد منه، وأنه حابس لمن لم يأت به، ولأن الحج أحد النسكين؛ فكان الطواف ركناً كالعمرة.

ولهذا الطواف وقتان: وقت فضيلة، ووقت إجزاء. أما وقت الفضيلة فيوم النحر بعد الرمي والنحر والحلق؛ لقول جابر في صفة حج النبي ﷺ يوم النحر: ((أفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر)). وفي حديث عائشة الذي ذكرت فيه حيض صفيه قالت: ((أفضنا يوم النحر)). وقال ابن عمر: ((أفاض النبي ﷺ

يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر)) متفق عليهما، فإن أخره إلى الليل فلا بأس، فإن ابن عباس وعائشة رويًا: ((أن النبي ﷺ أخر طواف الزيارة إلى الليل)). رواهما أبو داود والترمذي، وقال في كل واحد منهما: حديث حسن.

هذا عن وقت الفضيلة. أما وقت الإجزاء فيجوز من نصف الليل من ليلة النحر، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: أوله طلوع الفجر من يوم النحر، وآخره آخر أيام النحر، وهذا مبني على أول وقت الرمي، وأما آخر وقته فاحتج بأنه نسك يفعل في الحج، فكان أخره محدودًا كالوقوف والرمي، والصحيح أن آخر وقته غير محدود؛ فإنه متى أتى به صبح بغير خلاف، وإنما الخلاف في وجوب الدم، فإن طاف فيما بعد أيام النحر طوافًا صحيحًا لم يلزمه دم كما لو طاف أيام النحر.

فأما الوقوف والرمي فإنهما لما كانا موقتين كان لهما وقت يفوتان بفواته، وليس كذلك الطواف، فإنه متى أتى به صبح، وصفة هذا الطواف - هذا تأكيد لما سبق أن ذكرناه من أن جميع أنواع الأطفوة صفتها واحدة - وصفة هذا الطواف كصفة طواف القدوم سوى أنه ينوي به طواف الزيارة، ويعينه بالنية ولا رمل فيه ولا اضطباع، قال ابن عباس: ((إن النبي ﷺ لم يرمل في السبع الذي أفاض فيها)).

والنية شرط في هذا الطواف، وهذا قول إسحاق، وابن القاسم صاحب مالك، وابن المنذر، وقال الثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي: يجزئه، وإن لم ينو الفرض الذي عليه، يرد ابن قدامة على هذا القول، بقول النبي ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)) ولأن النبي ﷺ سماه - أي: الطواف - صلاة، والصلاة لا تصح إلا بالنيات اتفاقًا.

ثم يضيف في موضع آخر قوله - رحمه الله - : ومن ترك طواف الزيارة رجع من بلده حرامًا حتى يطوف بالبيت؛ ليبين لنا أن طواف الزيارة ركن، ولا يجبر بدم

ولا يغني عنه غيره، وجملة ذلك أن طواف الزيارة ركن الحج لا يتم إلا به، ولا يحل من إحرامه حتى يفعله، لأن هناك تحللين: تحلل أصغر بالحلل والتقصير، وتحلل أكبر لطواف الزيارة، فإن رجع إلى بلده قبله لم ينفك إحرامه ورجع متى أمكنه محرماً لا يجزئه غير ذلك، وبذلك قال عطاء، والثوري، ومالك، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وابن المنذر. إذن هو محل إجماع، أن طواف الزيارة لا يغني عنه غيره، ولا يجبر بدم ولا بد من أدائه.

وقال الحسن: يحج من العام المقبل، وحكي نحو ذلك عن عطاء قولاً ثانياً، وقال: يأتي عاماً قابلاً من حج أو عمرة، ويرد ابن قدامة على هؤلاء بقوله: لنا قول النبي ﷺ حين ذكر. له أن صفة حاضت قال: ((أحابتنا هي؟)) فلما قيل له: إنها قد أفاضت يوم النحر قال: ((فلتنفر إذن)) يدل هذا على أن هذا الطواف لا بد منه، وأنه حابس لمن لم يأت به.

ويقول في موضع آخر لتأكيد هذا المعنى الذي أشار إليه ابن رشد - رحمه الله - :

إن كان طاف للوداع لم يجزئه لطواف الزيارة؛ لأنه لم ينو، وتعيين النية مطلوب، وإنما لم يجزه عن طواف الزيارة؛ لأن تعيين النية شرط فيه، فمن طاف للوداع، فلم يعين النية له فكذلك لم يصح، أما إذا نوى بطواف الوداع طواف الزيارة صح ذلك وأغنى وأجزأ عن كليهما، وليس في عمل القارن زيادة على عمل المفرد - أي: في الأطوبة - إلا أن عليه دمًا كدم التمتع، فإن لم يجد صام ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة، وسبعة إذا رجع إلى أهله.

أيضاً أشار ابن قدامة - رحمه الله - إلى جزئية أخرى في هذا المقام حيث يقول:

يقول الخرقي: فإذا أتى مكة لم يخرج حتى يودع البيت يطوف به سبعا، ويصلي ركعتين إذا فرغ من جميع أموره؛ حتى يكون آخر عهده بالبيت، يريد أن يحدثنا عن طواف الوداع.

ما دمنا قد تحدثنا عن أنواع الأطفوة، وعرفنا طواف القدوم، وعرفنا طواف الزيارة - بقي أن نتعرف على طواف الوداع، حيث يقول ابن قدامة - رحمه الله: أن من أتى مكة لا يخلو إما أن يريد الإقامة بها أو الخروج منها، فإن أقام بها فلا وداع عليه؛ لأن الوداع من المفارق لا من الملازم، سواء نوى الإقامة قبل النفر من منى أو بعده، وبهذا قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: إن نوى الإقامة بعد النفر - بعد أن حل له النفر - لم يسقط عنه الطواف ولا يصح؛ لأنه غير مفارق، فلا يلزمه وداع كمن نواها قبل حل النفر، وإنما قال النبي ﷺ: ((لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت)) فهذا ليس بنافر، فأما الخارج من مكة، فليس له أن يخرج حتى يودع البيت بطواف سبع، وهو واجب من تركه لزمه دم، وبذلك قال الحسن، والحكم، وحماد، والثوري، وإسحاق، وأبو ثور.

وقال الشافعي في قول له: لا يجب بتركه شيء، لأنه يسقط عن الحائض؛ فلم يكن واجباً كطواف القدوم، ولأنه كتحتية البيت فأشبهه طواف القدوم إلا أنها تحية وداع.

يرد ابن قدامة على أصحاب هذا القول بقوله:

لنا ما روى ابن عباس قال: ((أمر الناس أن يكونوا آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض)) متفق عليه. ولمسلم قال: كان الناس ينصرفون كل وجه؛ فقال رسول الله ﷺ: ((لا ينفر أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت)).

وليس في سقوطه عن المعذور ما يجوز سقوطه لغير المعذور كالصلاة، فإنها تسقط عن الحائض ولا تسقط عن غيرها، بل تخصيص الحائض بإسقاطه عنها دليل

على وجوبه على غيرها، إذ لو كان ساقطاً عن الكل لم يكن لتخصيصها بذلك معنى، وإذا ثبت وجوبه؛ فإنه ليس بركن.

يفرق هنا بين طواف الزيارة الذي هو ركن لا بد من أدائه، ولا يمكن أن يجبر بدم وبين الواجب كطواف الوداع؛ فإنه يمكن أن يجبر بدم ويتم الحج، وإذا ثبت وجوبه فإنه ليس بركن بغير خلاف، ولذلك سقط عن الحائض ولم يسقط طواف الزيارة، ويسمى طواف الوداع، لأنه لتوديع البيت، كما يسمى أيضاً طواف الصدر، لأنه عند صدور الناس من مكة.

ووقته بعد فراغ المرء من جميع أموره ليكون آخر عهده بالبيت على ما جرت به العادة في توديع المسافر إخوانه وأهله، ولذلك قال النبي ﷺ: ((حتى يكون آخر عهده بالبيت)). أي: كما يطوف الإنسان طواف التحية عند قدومه على المسجد الحرام فإنه يطوف أيضاً طواف الوداع عند مفارقتة للمسجد الحرام، ويكون ذلك تحية أخرى في الوداع.

ومن كان منزله في الحرم؛ فهو كالملك لا وداع عليه -أي: من كان مقيماً وليس من أهل الحرم إلا أنه مقيم فلا وداع عليه- ومن كان منزله خارج الحرم قريباً منه؛ فظاهر كلام الحرقى أنه لا يخرج حتى يودع البيت، وهذا قول أبي ثور وقياس قول مالك، ذكره ابن القاسم، وقال أصحاب الرأي في أهل بستان ابن عامر، وأهل المواقيت: إنهم بمنزلة أهل مكة في طواف الوداع -أي: لا يودعون- لأنهم معدودون من حاضري المسجد الحرام بدليل سقوط دم المتعة عنهم، أي: لا يتمتعون كما يفعل من ليسوا من حاضري المسجد الحرام.

إلا أن ابن قدامة -رحمه الله- يرد على أصحاب هذا الرأي بأن من كان بيته خارج الحرم فعليه أن يودع البيت بقوله:

لنا عموم قوله ﷺ: ((لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت)) ولأنه خارج من مكة، خارج من الحرم، وإلى الحل، فلزمه التوديع كالشخص البعيد أو المسافر مسافة بعيدة.

ثم أضاف جزئية أخرى: فإن آخر طواف الزيارة فطافه عند الخروج - أي: جمع بين طواف الزيارة وطواف الوداع - ففيه روايتان:

إحدهما: يجزئه عن طواف الوداع؛ لأنه أمر أن يكون آخر عهده بالبيت وقد فعل، ولأن ما شرع لتحية المسجد أجزأ عنه الواجب من جنسه كتحية المسجد بركعتين تجزئ عنهما المكتوبة وهذا هو الصحيح، وتلك هي الرواية الراجحة.

وعنه - أي: عن الإمام أحمد - رواية أخرى: لا يجزئه عن طواف الوداع، أي طواف الزيارة لا يجزئ عن طواف الوداع؛ لأنهما عبادتان واجبتان، فلم تجزئ إحدهما عن الأخرى كالصلاتين الواجبتين. والصحيح هو القول الأول.

ومما ينبغي أيضاً معرفته في هذا المقام أن من ودع البيت الحرام بطواف الوداع لا يجوز له أن يشتغل بأمر أخرى وبخاصة التجارة أو غيرها، فمن فعل شيئاً من ذلك؛ فإنه يعود إلى أداء طواف الوداع مرة ثانية، أما من يتشاغل بأمر السفر كانتظار السيارة أو الطائرة أو تجهيز الأمتعة أو شراء الطعام أو ما لا بد منه بعد طواف الوداع فلا حرج في ذلك.

يقول ابن قدامة في هذا المعنى أيضاً:

إن طاف للوداع، ثم اشتغل بتجارة أو إقامة؛ فعليه إعادته، وهذا هو الصحيح، أما من اشتغل بالضروريات فلا شيء عليه.

السعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة، والقول في أفعال المزدلفة

١. السعي بين الصفا والمروة:

- حكم السعي بين الصفا والمروة:

إن السعي بين الصفا والمروة يعني: المشي بينهما ذهاباً وإياباً، وكل ذهاب من الصفا إلى المروة يسمى شوطاً، والعودة من المروة إلى الصفا تسمى أيضاً شوطاً، ومجموع الأشواط السبعة يسمى السعي بين الصفا والمروة، والصفا جبل من جبال مكة، والمروة جبل آخر، وكانا في الماضي خارجين عن المسجد الحرام، وفي ظل التوسعة الحديثة تم دخولهما في المسجد الحرام، وأصبح الصفا مكاناً مرتفعاً في بداية المسعى، والمروة مكاناً مرتفعاً آخر في نهاية المسعى، وبينهما ممران: ممر للذهاب من الصفا إلى المروة، وممر للعودة من المروة إلى الصفا، وتتخللهما أبواب المسجد الحرام، وبين هذين المرتفعين -مرتفع الصفا، ومرتفع المروة- مكان للهرولة يسمى الميلين: ميل الصفا إلى أسفل، وميل المروة إلى أسفل، ما بين الميلين يهرول الحاج الذكر هرولة في مسعاه وفي ممشاه بين هذين الميلين، وقد ميّزتهما إدارة المسجد الحرام بضوئين أخضرين أحدهما في أوله والآخر في آخره - أي: في آخر الميل، والمسافة التي بينهما قرابة خمسين متراً يتم الهرولة والجري فيها للرجال لا للنساء، هذا هو السعي بين الصفا والمروة، وهو ركن من أركان الحج، كما هو أيضاً ركن من أركان العمرة، وقد شرع وورد ذكره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

والسنة في ذلك هي : أخذ العبرة والموعظة من سعي السيدة هاجر أم إسماعيل بين هذين الجبلين بحثًا له عن الطعام وعن الماء والشراب ، فكانت تصعد على جبل الصفا وتنظر ذات اليمين وذات اليسار فلا تجد شيئًا ؛ فتنزل وتهول إلى جبل المروة وتصعده وتنظر حوله فلا تجد شيئًا ، وقد تكرر ذلك السعي منها بين الصفا والمروة سبع مرات ؛ فشُرع السعي بين الصفا والمروة لتذكر سعي السيدة هاجر والبحث عن الطعام والشراب من عند الله ﷻ ، والتوجه إلى الله ﷻ بكثرة الذكر وكثرة الدعاء ؛ ليتحقق لنا مثلما تحقق لهاجر وإسماعيل ، حيث ضرب الأرض بقدميه ؛ فتفجرت ماء زمزم فشرب إسماعيل وشربت أمه ، وجاءت قبيلة جُرهم تستأذن في الإقامة في هذا المكان الذي به ماء بعد أن لم يكن يسكن به أحد لقلّة الماء ، وتلك آية الله ﷻ وفضله الذي يجب أن نشكره عليه ، وأن نتذكره دائماً وأبداً في عمرتنا وفي حجنا.

هذا الموضوع (السعي بين الصفا والمروة) خصه ابن رشد -رحمه الله- بهذه الصفحات وتلك الكلمات ، وقال لنا :

إن القول في السعي يتضمن أو يشتمل على حكمه ووصفه وشروطه وترتيبه.

وبدأ بالجزئية الأولى : القول في حكمه ، ما حكم السعي؟ هل هو ركن من الأركان؟ هل هو واجب من الواجبات التي تُجبر بالدم؟ هل هو سنة من السنن التي من أداها أُثيب عليها ، ومن لم يؤديها فحجه صحيح ، ولا دم عليه؟ ما هو حكم السعي بين الصفا والمروة؟ تلك هي الفقرة الأولى ، وفيها يقول -رحمه الله- :

أما حكمه : فقال مالك والشافعي : هو واجب. والمقصود بالواجب هنا أنه ركن من أركان الحج والعمرة ، وليس المقصود بالواجب الذي يجبر بالدم ، نفهم هذا

من العبارة التالية: وإن لم يسع كان عليه حج قابل -أي: قضاء الحج؛ لأنه أسقط ركنًا من الأركان، والأركان هي الأمور التي تقوم بها ماهية الشيء وحقيقته، وبهذا الرأي الذي قاله مالك والشافعي قال أحمد وإسحاق، إذن هذا هو قول جمهور الفقهاء: إن السعي بين الصفا والمروة ركن من أركان الحج، كما هو ركن من أركان العمرة لا يغني عنه إلا أدائه.

وقال الكوفيون -أي: أبو حنيفة وأصحابه-: هو سنة وإذا رجع إلى بلاده ولم يسع كان عليه دم، فمعنى أنه سنة عند أبي حنيفة أنه واجب من الواجبات يُجبر بدم. وقال بعض العلماء: إن السعي بين الصفا والمروة تطوع ولا شيء على تاركه؛ لا دم ولا قضاء. إذن نحن أمام ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول الجمهور مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه: إن السعي بين الصفا والمروة ركن من أركان الحج والعمرة لا بد من القيام به، ومن لم يفعل ذلك كان عليه القضاء.

القول الثاني: قول الكوفيين -أبي حنيفة وأصحابه-: إنه واجب، فمن تركه وذهب إلى بلده لم يكن عليه القضاء، ولكن عليه دم؛ يجبر بدم.

القول الثالث: فهو القول بأنه تطوع لا شيء على تاركه.

ما أدلة كل فريق؟

القول الأول: عمدة من أوجهه -أي: جعله ركنًا من الأركان- وهم الجمهور:

الدليل الأول: أن رسول الله ﷺ كان يسعى ويقول: ((اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي)). ومعنى "كتب عليكم السعي" يعني: فرضه عليكم، وأمر

الرسول ﷺ بذلك بقوله: "اسعوا" يدل على الوجوب حيث لا قرينة تصرفه عن ذلك، ومعنى "كتب" أي: فرض كما جاء في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: ١٧٨]. روى هذا الحديث -أي: حديث وجوب السعي- الشافعي، وأحمد، والحاكم، والدارقطني، والبيهقي، عن عبد الله بن المؤمل.

الدليل الثاني: الأصل أن أفعاله ﷺ في هذه العبادة -أي: عبادة الحج- محمولة على الوجوب؛ لأنه ﷺ أمر بذلك في قوله: ((خذوا عني مناسككم)). فكل ما فعله النبي ﷺ في هذه العبادة علينا أن نأخذه عنه وأن نستمسك به، وإلا لم يكن لقوله ﷺ: ((خذوا عني مناسككم)) معنى، يُستثنى من ذلك ما أخرجه الدليل من سماع، أو إجماع، أو قياس، عند أصحاب القياس يعني: إذا وجد دليل آخر يبين أن السعي ليس ركناً، أو وُجد إجماع على ذلك، أو قياس عند أصحاب القياس، عند ذلك نتردد في حكم السعي، ونقول: إنه ليس فرضاً، أما على الأصل وعلى الحديث؛ فهو فريضة من الفرائض وركن من أركان الحج، لا يجزئ الحاج إلا أدائه، ومن لم يؤده كان عليه القضاء.

القول الثاني: عمدة من لم يوجهه أبو حنيفة وأصحابه أو الكوفيون:

استدلوا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [البقرة: ١٥٨]. قالوا: إن معناه ألا يطوف، وهي قراءة ابن مسعود <، وأيضاً كما قال سبحانه: ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ﴾ [النساء: ١٧٦]، معناه: أي: لئلا تضلوا، فقوله تعالى: ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ يعني: لا جناح عليه ألا يطوف أي: لا إثم عليه، كقوله تعالى: ﴿ أَنْ تَضِلُّوا ﴾ معناها: لئلا تضلوا، وأصحاب هذا القول ضَعَّفوا

حديث ابن المؤمل السابق الذي رواه الشافعي، وأحمد والحاكم، والدارقطني، والبيهقي، وقالت عائشة: الآية على ظاهرها، وإنما نزلت في الأنصار؛ تخرجوا أن يسعوا بين الصفا والمروة على ما كانوا يسعون عليه في الجاهلية؛ لأنه كان موضع ذبائح المشركين، يعني: أن المسلمين أصابهم حرج أو وقع في أنفسهم حرج أن يسعوا بين الصفا والمروة بعد أن هداهم الله إلى الإسلام؛ لأن المسعى كان موضع ذبائح المشركين للأصنام، فأذن الله تعالى لهم في ذلك، وقال: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾. أي: لا يبقسى في نفسه أي أثر من الجاهلية إذا طاف بين الصفا والمروة، وقد قيل: إنهم كانوا لا يسعون بين الصفا والمروة تعظيماً لبعض الأصنام، فسألوا عن ذلك، فنزلت هذه الآية مبيحة لهم: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾. والمعنى: فلا جناح عليه في أن يطوف بهما، وليس المعنى ألا يطوف بهما، وإنما صار الجمهور كما ذكرنا إلى أنها من أفعال الحج أي: ركن من أركانه وفريضة من فرائضه لا يتم الحج بدونها، ومن لم يسع فعليه أن يعود إلى القضاء في العام القادم، وإنما صار الجمهور إلى ذلك؛ لأنها صفة فعله ﷺ تواترت بذلك الآثار، يعني: الوصل بين السعي بين الصفا والمروة والطواف.

تلك أقوال العلماء في حكم السعي بين الصفا والمروة، وقد انتهينا منها إلى أنه ركن من الأركان وفريضة من الفرائض لا يتم الحج ولا يصح إلا به، وكذلك العمرة لا تتم ولا تصح إلا به، بصرف النظر عن قول الكوفيين أو قول غيرهم: إنه تطوع.

- صفة السعي بين الصفا والمروة

نتعرف على ما قاله ابن رشد - رحمه الله - في صفة السعي بين الصفا والمروة: وأما صفته؛ فإن جمهور العلماء على أن من سنة السعي بين الصفا والمروة أن ينحدر الراقي على الصفا، الراقي أي: الصاعد، الحاج الذي صعد إلى الصفا

عليه الآن أن ينحدر بعد أن وقف على الجبل - جبل الصفا - ودعا الله ﷻ عليه أن ينحدر، فيمشي على جبلته يمشي مشياً طبيعياً؛ حتى يبلغ بطن المسيل - أي: الميل الذي بين الجبلين بين الصفا والمروة - فيرمل فيه حتى يقطعه إلى ما يلي المروة، يرمل ويقول بعض العلماء: يهرول كما ذكرنا في الطواف، الفرق بينهما أنه في الطواف يقارب بالخطى ويهز الجسد، ولكنه في الهرولة يسارع الخطى ويوسعها، فإذا قطع الحاج هذا الميل وذلك المسيل بالهرولة وجاوزه مشى على سجيته وطبيعته؛ حتى يأتي المروة فيرقى عليها - يصعد - حتى يبدو له البيت، ثم يقول عليها نحواً مما قاله من الدعاء والتكبير على الصفا، فالإنسان يدعو على جبل الصفا وهو مستقبل الكعبة، ويهرول إلى المروة حتى يقف عليها وينظر إلى الكعبة ويدعو أيضاً، ثم يقول عليها نحواً مما قاله من الدعاء والتكبير على الصفا، وإن وقف أسفل المروة دون أن يصعدا أو يرقى إليها أجزاء عند جميع العلماء، ثم ينزل عن المروة فيمشي على سجيته حتى ينتهي إلى بطن المسيل، فإذا انتهى إليه رمل حتى يقطعه إلى الجانب الذي يلي الصفا.

الذهاب يسمى شوطاً، والعودة من المروة إلى الصفا تسمى شوطاً، يفعل ذلك سبع مرات - أي: سبع أشواط وليس سبع مرات مضاعفة - يبدأ في كل ذلك بالصفا ويختم بالمروة، فإن بدأ بالمروة قبل الصفا ألغى ذلك الشوط؛ لقول رسول الله ﷺ: ((نبدأ بما بدأ الله به، نبدأ بالصفا)). رواه الجماعة.

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]. حيث بدأ الله تعالى بالصفا، وقال عطاء: "إن جهل فبدأ بالمروة أجزاء، أو أجزاء عنه". وأجمعوا على أنه ليس في وقت السعي قول محدود، أي: أثر معين لا بد أن نقوله في أثناء السعي؛ سواء من الصفا إلى المروة، أو من المروة إلى الصفا، أو فوق المروة أو فوق الصفا؛ فإنه موضع دعاء ندعو الله تعالى بما نشاء، وثبت من

حديث جابر عند مسلم وأصحاب السنن: ((أن رسول الله ﷺ كان إذا وقف على الصفا يكبر ثلاثاً: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، ويقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير. يصنع ذلك ثلاث مرات، ويدعو ويصنع على المروة مثل ذلك))، تلك إذن صفة السعي بين الصفا والمروة.

أولاً: نبدأ بالصفا.

ثانياً: ندعو الله تعالى ونحن واقفون على الصفا مستقبلي الكعبة.

ثالثاً: نهبط من الصفا ونمشي على سجيتنا وطبيعتنا حتى نصل إلى الميل بين الجبلين، يهرول الرجال ولا تهرول النساء، حتى ننتهي من هذا المكان، ونمشي على سجيتنا، ونصعد المروة، ونستقبل القبلة، وننظر إلى الكعبة، ونكبر وندعو الله تعالى بمثل ما فعلناه في الصفا، هذه المسافة من الصفا إلى المروة تسمى شوطاً، نعود من المروة إلى الصفا فننزل ونمشي على سجيتنا، ثم إذا وصلنا الميل نهرول حتى نهايته، ثم نمشي على سجيتنا حتى نصعد الصفا ونستقبل القبلة، وندعو الله تعالى بما نشاء، هذا هو الشوط الثاني، ونكرر ذلك حتى نستكمل سبعة أشواط، تلك هي صفة السعي بين الصفا والمروة، ليس هناك أثر محدود في الأذكار أو في الأقوال أو الأفعال غير ما ذكرناه.

- شروط السعي بين الصفا والمروة:

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

وأما شروطه فإنهم اتفقوا على أن من شرطه الطهارة من الحيض كالطواف سواء.

وهذا كلام فيه مبالغة، أو كلام غير صحيح؛ لأن الطواف صلاة كما قال النبي ﷺ، وهو وحده المطلوب فيه الطهارة، الطهارة من الحدثين الأصغر والأكبر، والطهارة أيضاً من الحيض والنفاس، أما ما عدا ذلك، فالنبي ﷺ قال لأسماء بنت عميس: ((افعلي ما يفعله الحاج غير ألا تطوفي بالبيت فقط)). والصفة والمروة يمكن أدائهما دون طهارة، هذا هو الصحيح، وسيتضح ذلك من كلام ابن رشد فيما بعد، يقول في اشتراط الطهارة من الحيض في السعي بين الصفا والمروة لقوله ﷺ في حديث عائشة: ((افعلي كل ما يفعل الحاج غير ألا تطوفي بالبيت)). رواه الجماعة إلا أبا داود، "ولا تسعي بين الصفا والمروة". هذه إضافة، انفرد بهذه الزيادة: يحيى عن مالك، دون من روى عنه هذا الحديث، إذن هذه زيادة فيها انفراد، ولا خلاف بينهم أن الطهارة ليست من شروطه، فالطهارة ليست من شروط السعي بين الصفا والمروة، من الذي اشترط الطهارة؟ ليس الجمهور كما قال في صدر هذه الفقرة، وإنما الذي اشترط الطهارة الحسن، فإنه شبهه بالطواف.

أما الشرط المتفق عليه بين العلماء فهو: أن يكون السعي بين الصفا والمروة بعد طواف، هذا هو الشرط الأساسي.

من الشروط: أن يكون البدء من الصفا والانتهاه بالمروة.

من الشروط: أن يكون سبعة أشواط تلك هي الشروط الثلاثة.

أما ما عدا ذلك فليس من الشروط؛ قد يكون من السنن، قد يكون من المستحبات، إلا أنه ليس من الشروط.

ترتيب السعي بين الصفا والمروة:

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

وأما ترتيبه فإن جمهور العلماء اتفقوا على أن السعي إنما يكون بعد الطواف ، هذا هو الترتيب : أنه لا بد أن يكون بعد الطواف ، لكن هل هو طواف القدوم؟ هل هو طواف الركن والزيارة؟ ربما ، وأن من سعى قبل أن يطوف بالبيت يرجع فيطوف وإن خرج عن مكة.

إذن لا بد أن يكون السعي بين الصفا والمروة مسبقاً بطواف ؛ سواء كان طواف القدوم الذي يكون قبل العيد ، أو طواف الإفاضة الذي يكون بعد رمي جمرة العقبة ، فإن جهل ذلك حتى أصاب النساء في العمرة ، أو في الحج كان عليه حج قابل ، أي : القضاء في العام القابل والهدى ، أو كانت عليه عمرة أخرى.

وقال الثوري : " إن فعل ذلك فلا شيء عليه ". وقال أبو حنيفة : " إذا خرج من مكة فليس عليه أن يعود وعليه دم ". كما قال قبل ذلك في حكمه ، هذا هو القول في حكم السعي ، وصفته ، وشروطه المشهورة ، وترتيبه.

تناول ابن قدامة لمسائل السعي بين الصفا والمروة :

يقول الخرقي - رحمه الله - : " مسألة : ويخرج إلى الصفا من بابه ، فيقف عليه ، فيكبر الله عَزَّوَجَلَّ ، ويهلله ، ويحمده ، ويصلي على النبي ﷺ . هذا ما قاله الخرقي يُعلمنا عند الوقوف على الصفا والبدء به ماذا نفعل ، وابن رشد لم يعلمنا ذلك ولم يذكر هذا ، وتلك أول الإضافات.

يقول ابن قدامة: جملة ذلك: إنه إذا فرغ الحاج أو المعتمر من طوافه، وصلى ركعتين، واستلم الحجر، فيستحب أن يخرج إلى الصفا من بابه، فيأتي الصفا - الجبل المعروف - فيرقى عليه حتى يرى الكعبة، ثم يستقبلها فيكبر الله عز وجل ويهله، ويدعو بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم وما أحب من خير الدنيا والآخرة، بعض الناس تمسك كتباً وتقرأ منها في هذا المقام أو غيره من مقامات الحج، وهذا خطأ، والأولى من ذلك أن يفتح الإنسان على الله، وأن يفتح قلبه لله، وأن يدعو لنفسه ولأهله ولأصدقائه بما يشاء من خير الدنيا والآخرة، قال جابر في صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم بعد ركعتي الطواف: ((ثم رجع إلى الركن فاستلمه - أي: الحجر الأسود - ثم خرج من الباب إلى الصفا، فلما دنا من الصفا قرأ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]. نبدأ بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا فرقى عليه، حتى رأى البيت، فاستقبل القبلة فوحد الله وكبر، وقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير)).

إلى هنا اكتفى ابن رشد، أضاف ابن قدامة - رحمه الله - : ((لا إله إلا الله وحده أنجز وعده، أو صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده)). في رواية: ((وأعز جنده، وهزم الأحزاب وحده)). ثم دعا بين ذلك وقال مثل هذا ثلاث مرات. قال أحمد: ويدعو بدعاء ابن عمر، ورواه عن إسماعيل، نتعلم دعاء ابن عمر - حدثنا أيوب، عن نافع، عن ابن عمر "أنه كان يخرج إلى الصفا من الباب الأعظم - أي: باب الصفا - فيقوم عليه فيكبر سبع مرات ثلاثاً ثلاثاً يكبر، ثم يقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، هو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله، ولا نعبد إلا إياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون، ثم يدعو فيقول: اللهم اعصمني بدينك، وطواعيتك، وطواعية رسولك، اللهم جنبني حدودك، اللهم اجعلني ممن يحب ملائكتك وأنبياءك ورسلك

وعبادك الصالحين ، اللهم حببني إليك وإلى ملائكتك وإلى رسلك وإلى عبادك الصالحين ، اللهم يسرنى ليسرى ، وجنبنى العسرى ، واغفر لي في الآخرة والأولى ، واجعلني في أئمة المتقين ، واجعلني من ورثة جنة النعيم ، واغفر لي خطيئتي يوم الدين ، اللهم قلتَ وقولك الحق : ادعوني أستجب لكم ، وإنك لا تخلف الميعاد ، اللهم إذ هديتني للإسلام ؛ فلا تنزعني منه ، ولا تنزعه مني حتى تتوفني على الإسلام ، اللهم لا تقدمني إلى العذاب ، ولا تؤخرني لسوء الفتق ، ثم قال : ويدعو دعاء كثيراً - أي : غير ما سبق - حتى إنه ليملأنا وإنا لشباب ، وكان إذا أتى على المسعى سعى وكبر" ، وكل ما دعا به فهو جائز .

ثم يقول : فإن لم يرقَ على الصفا بقي من الأسفل ولم يصعد هذا المكان العالي فلا شيء عليه . قال القاضي : لكن يجب عليه أن يستوعب ما بين الصفا والمروة فليلصق عقبيه بأسفل الصفا ثم يسعى إلى المروة ، فإن لم يصعد عيها ألصق أصابع رجله بأسفل المروة - أي يصل إلى الجبلين كليهما ، أما الصعود فهو أولى ، فمن صعد فقد حقق الأولى ومن لم يصعد ولكنه انتهى إلى حدود كل من الجبلين فقد أجزأه ، والصعود أولى اقتداءً بفعل النبي ﷺ ، فإن ترك مما بينهما شيئاً ولو ذراعاً ؛ لم يجزئه حتى يأتي به ، والمرأة لا يُسن لها أن ترقى لا على الجبل - الصفا - ولا على جبل المروة ؛ لثلاث تزاخم الرجال ، وترك ذلك أستر لها ، ولا ترمل في طواف ولا سعي ؛ لا ترمل في الطواف ولا تهول في السعي ، والحكم في وجوب استيعابها ما بينهما - أي : المسافة بين الجبلين - حكم الرجل ، أما الرمل والهرولة والصعود ؛ فلا شيء عليها في ذلك ، تلك هي المسألة الأولى .

يضيف الخرقى مسألة ثانية : ثم ينحدر من الصفا ؛ فيمشي حتى يأتي العلم الذي في بطن الوادي - أي : الميل أو المسيل - فيرمل من العلم إلى العلم - مكان مُعَلَّم ،

إدارة الحرم وضعت عليه الآن ضوءاً أخضر في أوله وفي آخره، ثم يمشي حتى يأتي المروة فيقف عليها، ويقول كما قال على الصفا والمروة، وأي ما دعا به أجزأه، هذا شوط، ثم ينزل ماشياً إلى العلم، ثم يرمل حتى يأتي العلم يفعل ذلك سبع مرات يحتسب بالذهاب سعية وبالرجوع سعية يفتح بالصفا ويختتم بالمروة.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - : هذا وصف السعي - تلك هي الجزئية التي سماها ابن رشد القول في صفته، وهو: أن ينزل من الصفا فيمشي حتى يأتي العلم، ومعناه: يُحاذي، وهو الميل الأخضر المعلق في ركن المسجد، فإذا كان منه نحواً من ستة أذرع سعي سعيًا شديدًا حتى يحاذي العلم الآخر، وهما الميلاان الأخضران اللذان بفناء المسجد وحذاء دار العباس، - أي: جوار - ثم يترك السعي ويمشي حتى يأتي المروة فيستقبل القبلة ويدعو بمثل دعائه على الصفا، وما دعا به فجائز، وليس في الدعاء شيء مؤقت - أي مأثور عن النبي ﷺ أو لا بد من الالتزام به، ليس شيء من ذلك، ثم ينزل فيمشي مشية ويسعى في موضع سعيه ويكثر من الدعاء والذكر فيما بين ذلك، قال أبو عبد الله: كان ابن مسعود إذا سعى بين الصفا قال: "رب اغفر وارحم، واعفُ عما تعلم، وأنت الأعز والأكرم".

إذن أخذنا دعاء آخر لابن مسعود بالإضافة إلى دعاء ابن عمر السابق، وقال النبي ﷺ: ((إنما جعل رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة؛ لإقامة ذكر الله تعالى)).

فالمقصود إذن هو الذكر بالتكبير، بالتهليل، بالتسبيح، بالتحميد، بالدعاء، بالاستغفار، بالتوبة... إلى غير ذلك، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح،

حتى يُكمل سبعة أشواط يحتسب بالذهاب سعية وبالرجوع سعية، وحكي عن ابن جرير وبعض أصحاب الشافعي أنهم قالوا: "ذهابه ورجوعه سعية" وهذا غلط؛ لأن جابراً قال في صفة حج النبي ﷺ: ((ثم نزل إلى المروة حتى إذا انصبت قدماه رمل في بطن الوادي حتى إذا صعدا مشى حتى أتى المروة، ففعل على المروة كما فعل على الصفا، فلما كان آخر طوافه على المروة قال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي وجعلتها عمرة)). وهذا يقتضي أنه آخر طوافه، ولو كان على ما ذكره كان آخر طوافه عند الصفا - أي: أربعة عشر سعية أو شوطاً - ولأنه في كل مرة طائف بهما فينبغي أن يُحتسب بذلك مرة، كما أنه إذا طاف بجميع البيت احتسب به مرة.

وفي مسألة أخرى قال: ويفتح بالصفا ويختتم بالمروة، وجملة ذلك أن الترتيب شرط في السعي، وهو أن يبدأ بالصفا، فإن بدأ بالمروة لم يعتد بذلك الشوط، فإن صار إلى الصفا اعتد بما يأتي به بعد ذلك؛ لأن النبي ﷺ: بدأ بالصفا وقال: ((بدأ بما بدأ الله به)). وهذا قول الحسن، ومالك، والشافعي، والأوزاعي، وأصحاب الرأي، وعن ابن عباس قال: "قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَابِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]. فبدأ بالصفا، وقال: اتبعوا القرآن فما بدأ الله به فابدءوا به". وفي مسألة أخرى قال: "ومن نسي الرمل في بعض سعيه فلا شيء عليه". وجملة ذلك أن الرمل في بطن الوادي سنة مستحبة؛ ولأن النبي ﷺ سعى وسعى أصحابه، فروت صفية بنت شيبة عن أم ولد شيبة قالت: ((رأيت رسول الله ﷺ يسعى بين الصفا والمروة ويقول: لا يُقطع الأبطح إلا شداً)). أي: سعيًا ومشياً، وليس ذلك بواجب ولا شيء على تاركه، فإن ابن عمر قال: "إن أسع بين الصفا والمروة فقد رأيت رسول الله يسعى، وإن أمش فقد رأيت رسول الله ﷺ يمشي، وأنا شيخ كبير". أي: المشي مطلوب وجائز، والسعي والهرولة مطلوبة وجائزة،

وبين الميلىن كذلك، رواهما ابن ماجه، وروى هذا أبو داود؛ ولأن ترك الرمل في الطواف بالبيت لا شيء فيه، فبين الصفا والمروة أولى.

بعد أن انتهى ابن قدامة من الكلام عن صفة السعي بين الصفا والمروة، يبين لنا الحكم الذي بدأ به ابن رشد في بداية كلامه عن الصفا والمروة.

فصل: واختلفت الرواية في السعي؛ فرؤي عن أحمد روي عن أحمد: أنه ركن لا يتم الحج إلا به - كما ذكرنا عند ابن رشد أن هذا قول الجمهور - وهو قول عائشة، وعروة، ومالك، والشافعي، لما روي عن عائشة قالت: ((طاف رسول الله ﷺ وطاف المسلمون - يعني بين الصفا والمروة - فكانت سنة)). كانت سنة، أي: منسك من المناسك وليست سنة بمعنى الحكم، فالسعي ركن ((ولعمري ما أتم الله حج من لم يطف بين الصفا والمروة)). رواه مسلم، وعن حبيبة بنت أبي شجاء - إحدى نساء بني عبد الدار - قالت: دخلت مع نسوة من قريش دار آل أبي حسين فنظر إلى رسول الله ﷺ وهو يسعي بين الصفا والمروة، وإن مئزره ليدور في وسطه، من شدة سعيه - يتحرك، حتى إنني لأقول: إنني لأرى ركبتيه، وسمعته يقول: ((اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي))، ولأنه نسك في الحج والعمرة، فكان ركنًا فيهما كالطواف بالبيت، وهذا هو قول الجمهور وهو الصحيح كما ذكرنا عند ابن رشد.

هناك رواية أخرى عن الإمام أحمد ينقلها ابن قدامة يقول:

وروي عن أحمد أنه سنة لا يجب بتركه دم، روي ذلك عن ابن عباس، وأنس وابن الزبير، وابن سيرين لقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]. ونفي الحرج عن فاعله دليل على عدم وجوبه؛ فإن هذا رتبة المباح، وإنما ثبتت سنته بقوله من ﴿شَعَّابِ اللَّهِ﴾.

وروي أن في مصحف أبي وابن مسعود: "فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما" وهذا إن لم يكن قرأنا فلا ينحط عن رتبة الخبر، يعني: فهو تفسير؛ لأنهما -أي: أبي وابن مسعود- يرويانه عن النبي ﷺ، ولأنه نسك ذو عدد لا يتعلق بالبيت فلم يكن ركنًا كالرمي.

وقال القاضي: هو واجب وليس بركن، إذا تركه وجب عليه دم، وهذا هو القول الثالث كما قال أبو حنيفة، وهو مذهب الحسن، وأبي حنيفة، والثوري وهو أولى؛ لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب، لا على كونه لا يتم الحج إلا به، وقول عائشة في ذلك معارض بقول من خالفها من الصحابة، وحديث بنت أبي شجاء، قال ابن المنذر: يرويه عبد الله بن المؤمل، وقد تكلموا في حديثه، ثم هو يدل على أنه مكتوب وهو الواجب، وأما الآية فإنها نزلت لما تحرج ناس من السعي في الإسلام لما كانوا يطوفون بينهما في الجاهلية لأجل صنمين كانا على الصفا والمروة، كذلك قالت عائشة.

فكان ابن قدامة -رحمه الله- يرجح قول أبي حنيفة، والرواية الأخرى عن أحمد بن حنبل: أن السعي بين الصفا والمروة ليس ركنًا، ولكنه واجب يمكن أن يجبر بدم.

والصحيح هو قول جمهور العلماء: أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا بد من أدائه والإتيان به، ومن لم يفعله وسافر دون أن يفعله كان عليه أن يحج في العام القادم.

والسعي تبع للطواف لا يصح إلا أن يتقدمه طواف، فهذا شرط من الشروط، فإن سعى قبله لم يصح، وبذلك قال مالك، والشافعي، وأصحاب الرأي، وقال عطاء: يجزئه. وعن أحمد: يجزئه إن كان ناسيًا، وإن عمد لم يجزئه سعيه؛

لأن النبي ﷺ لما سُئِلَ عن التقديم والتأخير في حال الجهل والنسيان، قال: ((لا حرج)). أما في حال العمد فلا بد أن يكون السعي بعد الطواف، ووجه الأول أن النبي ﷺ إنما سعى بعد طوافه، وقال: ((خذوا عني مناسككم)).

فعلى هذا، إن سعى بعد طوافه طاف بغير طهارة، لم يعتد بسعيه ذلك، ومتى سعى المفرد والقارن بعد طواف القدوم لم يلزمهما بعد ذلك سعي، وإن لم يسعيا معه سعيًا مع طواف الزيارة.

نقطة أخرى: لا تجب الموالاة بين الطواف والسعي، يمكن أن يكون بينهما فرصة قليلة، كما لا تجب الموالاة في أشواط السعي نفسها يمكن للساعي أن يستريح بين الأشواط.

٢. الوقوف بعرفة: تعريفه، وحكمه:

إن عرفة أو عرفات يقع في المنطقة الحلال، يعني: خارج الحرم، وقد روي أن السبب في تسميته بهذا الاسم ما روي أن إبراهيم ﷺ لما دعا الله تبارك وتعالى: ﴿رَبَّنَا قَبَلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (١٣٧) رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿البقرة: ١٢٧، ١٢٨. لما سأل إبراهيم ربه تبارك وتعالى أن يريه مناسك الحج نزل جبريل # وأخذ بيده، وبدأ يعرفه المناسك؛ الطواف بالبيت، السعي بين الصفا والمروة، منى، رمي الجمرات، المزدلفة، إلى عرفات، فلما وصل هذا المكان قال له: عرفت؟ قال: نعم. عرفت؟ قال: نعم. فسمي هذا الموضع عرفة أو عرفات، ذلك سبب التسمية عند المؤرخين.

وهناك رواية أخرى أن سبب التسمية بعرفة أو عرفات أن آدم وحواء لما أمرهما الله تعالى بالهبوط إلى الأرض وأخرجهما من الجنة نزل آدم في مكان، ونزلت

حواء في مكان، وظلا يسيران على الأرض؛ حتى التقيا في هذا المكان، فسُمي عرفة أو عرفات، حيث تعرّف كل منهما على الآخر، في هذا المكان.

على كل حال، عرفة هو اسم لهذا الوادي الكبير المعروف الذي يسعى إليه حجّاج بيت الله الحرام في يوم التاسع من شهر ذي الحجة ليتواجدوا فيه ويدعوا الله تبارك وتعالى بما يشاءون من أمر الدنيا والآخرة، وهو المكان الوحيد الذي يتجمع فيه الحجيج معاً، فالطواف على مدار الأربع والعشرين ساعة قد يلتقي فيه بعض الناس وقد لا يلتقي الآخرون، وهكذا كل المناسك، أما الوقوف بعرفة فهو المكان الوحيد الذي يجمع حجّاج بيت الله الحرام في هذا اليوم؛ ولذلك يسمى الركن الأكبر والركن الأعظم؛ ولذلك قال رسول الله ﷺ: ((الحج عرفة))، ولذلك أيضاً جعل الله تبارك وتعالى المغفرة والرحمة لمن يتواجد في هذا المكان حتى يباهي بهم -بهؤلاء الحجيج ملائكته- ويشهدهم -يشهد الملائكة- أنه قد غفر لهم، فلا يرى الشيطان في يوم أصغر ولا أحقر ولا أذل من يوم عرفة؛ لكثرة العتقاء وكثرة المغفور لهم، ومن أجل ذلك أيضاً شرع رسول الله ﷺ صومه لغير الحجيج، وقال: ((من صام يوم عرفة غُفر له سنتان: السنة الحالية، والسنة المستقبلية)).

عنون ابن رشد لهذا الركن بقوله: "الخروج إلى عرفة"، والمقصود بـ "الخروج" أي: ذهاب الناس وخروجهم من المسجد الحرام والذهاب إلى عرفة، وهذا فعل من الأفعال، يقول: وأما الفعل الذي يلي هذا الفعل للحجّ فهو الخروج يوم التروية إلى منى والمبيت بها ليلة عرفة، يوم التروية هو يوم الثامن من ذي الحجة، ومن السنة أن يُحرم الناس بالحج إن لم يكونوا قد أحرموا قبل ذلك قارين أو مفردين أن يحرموا ويحرم معهم المتمتعون بالحج يوم التروية، وهو يوم الثامن من

ذي الحجة، ويتوجهوا إلى منى ليبيتوا فيها ويصلوا خمس فرائض: الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، والفجر، ثم يدفعون إلى عرفات، تلك سنة رسول الله ﷺ، وسمي يوم التروية؛ لأن الصحابة كان يسقي بعضهم بعضاً ويجود بما معه من الماء في هذا المكان المجذب على من يحتاج إلى هذا الماء فسمي يوم التروية، واتفقوا على أن الإمام يصلي بالناس بمنى يوم التروية الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء مقصورة، يعني: ما عدا المغرب؛ لأن المغرب لا قصر فيها، ويبيتون ثم يصلون الفجر، فإذا طلعت الشمس توجهوا إلى عرفة إلا أنهم أجمعوا على أن هذا الفعل -أي: الذهاب إلى منى يوم التروية يوم الثامن- ليس شرطاً في صحة الحج لمن ضاق عليه الوقت، يعني: يمكن للإنسان ألا يُحرم إلا يوم التاسع، أو أن تصل طائرته يوم التاسع ويتوجه إلى عرفات مباشرة؛ لأن هذا هو الركن، أما التوجه إلى منى يوم الثامن فليس شرطاً ولا ركناً، وإن كان سنة من السنن، ثم إذا كان يوم عرفة مشى الإمام مع الناس -الإمام المقصود أمير الحج أو من يُنيبه الإمام- يمشي مع الناس من منى إلى عرفة، ووقفوا بها أي: بعرفة.

ويقتضي الكلام عن عرفة القول في معرفة حكمه، وصفته، وشروطه.

ماذا عن حكم الوقوف بعرفة؟

يقول ابن رشد -رحمه الله- عن حكم الوقوف بعرفة:

إنهم -أي: الفقهاء- أجمعوا على أنه ركن من أركان الحج، بل هو الركن الأعظم كما هو ثابت، وأن من فاتته هذا الركن فعليه حج قابل -أي: في العام القابل- وعليه الهدى أيضاً في قول أكثرهم لقوله ﷺ: ((الحج عرفة)).

وقال ابن قدامة رحمه الله :

الوقوف ركن لا يتم الحج إلا به إجماعاً - أي : أجمع المسلمون على ذلك - وقد روى الثوري ، عن بكير بن عطاء الليثي ، عن عبد الرحمن بن نعم الديلي قال : أتيت رسول الله ﷺ بعرفة فجاءه نفر من أهل نجد ، فقالوا : يا رسول الله كيف الحج ؟ قال : ((الحج عرفة ، فمن جاء قبل صلاة الفجر ليلة جَمْع - أي : ليلة العيد أو ليلة النحر ويسمى يوم الجمع - فقد تم حجه)) . رواه أبو داود وابن ماجه ، قال محمد بن يحيى : ما أروي للثوري حديثاً أشرف منه .

إذن هناك اتفاق بين ما قاله ابن رشد وما قاله ابن قدامة في هذا المجال ، بل هذا محل اتفاق عند جميع الفقهاء والعلماء ؛ لأن المسلمين أجمعوا على ذلك ، إلا أن ابن قدامة فصل حديث رسول الله ﷺ عن قوله : ((الحج عرفة)) .

صفة الوقوف بعرفة :

هل هو وقوف بمعنى القيام - يعني : أن يظل الحاج واقفاً - أم هو الوقوف بمعنى التواجد والحضور في هذا المكان في الوقت المطلوب التواجد فيه ؟ هذا هو المعنى المقصود ، وليس المقصود القيام والوقوف على القدمين ، وإنما المقصود التواجد والحضور في هذا المكان من بعد زوال الشمس إلى غروبها ، بمعنى أن يُدرك جزءاً من النهار وجزءاً من الليل ، حتى ولو كان نائماً في خيمته فهو متواجد ، وإن كان المستحب في هذا اليوم الاجتهاد في قراءة القرآن والدعاء وذكر الله ﷻ وبصفة خاصة قول : " لا إله إلا الله " كما قال النبي ﷺ : ((أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله)) .

إذن المقصود بالوقوف: التواجد من زوال الشمس بعد الظهر إلى غروبها في هذا اليوم بحيث يدرك جزءاً من الليل بعد أن أدرك جزءاً من النهار، ويستتبع ذلك جملة من الأفعال والصفات.

وأما صفته: فهو أن يصل الإمام إلى عرفة يوم عرفة قبل الزوال، فإذا زالت الشمس خطب الناس، ثم جمع بين الظهر والعصر في أول وقت الظهر، ثم وقف -يعني: تواجد راكباً أو قاعداً أو قائماً- حتى تغيب الشمس.

وإنما اتفقوا على هذا؛ لأن هذه الصفة هي مُجمَعٌ عليها من فعله ﷺ كما روى ذلك مسلم وأصحاب السنن.

أما الخطبة والجمع بين الظهر والعصر جمع تقديم بل والقصر أيضاً صلاة الظهر ركعتين والعصر ركعتين، كل ذلك من باب السنن وليس من أركان الحج ولا من شروطه.

يقول: ولا خلاف بينهم أن إقامة الحج هي للسلطان الأعظم، أو لمن يُقيمه السلطان الأعظم لذلك.

"السلطان الأعظم" يعني: ولي الأمر أو الخليفة، و"من يقيمه السلطان" يعني: قد يكون وزيراً، قد يكون أميراً، أميراً للناس في هذا اليوم، وأنه يُصلى وراءه باراً كان السلطان أو فاجراً أو مبتدعاً، يعني: طاعة ولي الأمر واتباع الحج معه مطلوبة، سواء كان السلطان برّاً أو فاجراً أو مبتدعاً؛ حتى لا يقع نزاع أو صراع، وتختلف الأمة على أنفسها: ﴿وَلَا تَنزَعُوا أَنْفُسَكُمْ فَيُكْفَرَ بِكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وأن السنة في ذلك -أي: في يوم عرفة- أن يأتي المسجد بعرفة يوم عرفة مع الناس -ويسمى مسجد نمرة- فإذا زالت الشمس خطب الناس -كما قلنا- وجمع بين الظهر والعصر.

إذن هذه الصفة المتفق عليها والمجمع عليها بين علماء المسلمين ؛ لأنها مأخوذة ومنقولة عن فعل النبي ﷺ القائل : ((خذوا عني مناسككم)).

ثم اختلفوا بعد هذا الإجماع في وقت أذان المؤذن بعرفة للظهر والعصر، فقال مالك : "يخطب الإمام حتى يمضي صدرًا من خطبته أو بعضها، ثم يؤذن المؤذن وهو يخطب".

هذا كلام غير مناسب إما أن يؤذن بعد الفراغ من الخطبة والإمام جالس على المنبر أو قبل الخطبة، أما أن يؤذن في أثنائها فهذا كلام غير مناسب.

وقال الشافعي : "يؤذن إذا أخذ الإمام في الخطبة الثانية، ويخفف الخطيب بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن".

وهذا أيضاً كلام غير مناسب، فكيف يكون الإمام في الخطبة والمؤذن يؤذن؟!

وقال أبو حنيفة : إذا صعد الإمام على المنبر أمر المؤذن بالأذان فأذن كالحال في الجمعة.

هذا كلام جيد وهو المناسب، فإذا فرغ المؤذن قام الإمام يخطب، ثم ينزل ويقوم المؤذن الصلاة، إذن يوجد أذان ويوجد إقامة، وبه قال أبو ثور تشبيهاً بالجمعة، وقد حكى ابن نافع عن مالك أنه قال : "الأذان بعرفة بعد جلوس الإمام للخطبة".

وفي حديث جابر : ((أن النبي ﷺ لما زاغت الشمس أمر بالقصواء وهي ناقته، فرحلت له - أي : جهزت - وأتى بطن الوادي فخطب الناس، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئاً، ثم راح إلى الموقف)). رواه مسلم وأصحاب السنن، واختلفوا أيضاً بعد اختلافهم في الأذان

والإقامة: هل يجمع بين هاتين الصلاتين - أي: الظهر والعصر - بأذنين وإقامتين أو بأذن واحد وإقامتين؟

فقال مالك: "يُجمع بينهما بأذنين وإقامتين".

وهذا غير مناسب.

وقال الشافعي، وأبو حنيفة، والثوري، وأبو ثور، وجماعة: "يُجمع بينهما بأذن واحد وإقامتين".

هذا هو الصحيح أو المناسب.

وروي عن مالك مثل قولهم، وروي عن أحمد: أنه يجمع بينهما بإقامتين.

لا بأس من الإقامتين والأذان واحد، والحجة للشافعي حديث جابر الطويل الذي رواه مسلم وأصحاب السنن في صفة حجه ﷺ وفيه: ((أنه صلى الظهر والعصر بأذن واحد وإقامتين)).

أما قول مالك: "بأذنين وإقامتين". فمروي عن ابن مسعود، وحجته أن الأصل هو أن تُفرد كل صلاة بأذن وإقامة، هذا هو الأصل، لكن في الجمع يختلف الأمر عن ذلك يكتفى بأذن صاحبة الوقت، وتُجمع الثانية معها بإقامة أخرى، ولا خلاف بين العلماء أن الإمام لو لم يخطب يوم عرفة قبل الظهر أن صلاته جائزة، أي: أن الخطبة ليست ركناً في الصلاة كما هو الحال في شأن الجمعة.

وكذلك أجمعوا أن القراءة في هذه الصلاة سرّاً؛ لأن الظهر والعصر كما هو معلوم صلاة سرية، وأنها مقصورة إذا كان الإمام مسافراً. أما المكّي فاختلفوا فيه: هل يقصر بمنى الصلاة يوم التروية، ويعرفه يوم عرفة، وبالمزدلفة ليلة النحر، إن كان من أحد هذه المواضع؟

فقال مالك ، والأوزاعي وجماعة : "سنة هذه المواضع التقصير". أي : للمكي وغير المكي ؛ سواء كان من أهلها أو لم يكن ، وهذا هو الصحيح وهو المناسب. وقال الثوري ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وأبو ثور ، وداود : "لا يجوز أن يقصر من كان من أهل تلك المواضع". وحجة مالك أنه لم يُرو أن أحداً أتم الصلاة معه ، أعني : بعد سلامه منها ، وحجة الفريق الثاني البقاء على الأصل المعروف أن القصر لا يجوز إلا للمسافر حتى يدل الدليل على التخصيص.

ونحن نقول : إن الحجاج مسافرون حتى وإن كانوا من أهل مكة ؛ لأنهم تركوا محل إقامتهم ، وخرجوا إلى منى ، وإلى المزدلفة ، وإلى عرفة ، وليست هذه المواضع محل إقامة لهم ، وما داموا قد تركوا الإقامة وأقاموا بهذه المناطق أقل من ثلاثة أيام فهم على سفر ، والله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يحددوا مسافة القصر ، وإنما تركوها للضرب في الأرض : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ [النساء : ١٠١]. وقوله : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة : ١٨٤]. فالسفر قليلاً كان أو كثيراً هو العلة في القصر ، وليست الإقامة ، أو طول السفر ، أو أنه مكي أو غير مكي.

وحجة الفريق الثاني القائل : بعدم القصر إذا كان الإمام من مكة أو من أهل تلك المواضع ، البقاء على الأصل المعروف أن القصر لا يجوز إلا للمسافر حتى يدل الدليل على التخصيص.

واختلف العلماء في وجوب الجمعة بعرفة ومنى :

يعني : إذا صادف الوقوف بعرفة يوم الجمعة ، أو صادف أيام منى أو يوم التروية. فقال مالك : "لا تجب الجمعة بعرفة ولا بمنى أيام الحج لا لأهل مكة ولا لغيرها ، إلا أن يكون الإمام من أهل عرفة ؛ لأن شرط إقامة الجمعة الإقامة بالمكان". وقال

الشافعي مثل ذلك ، إلا أنه يشترط في وجوب الجمعة أن يكون هنالك من أهل عرفة المقيمين به أربعون رجلاً ، على مذهبه في اشتراط هذا العدد في الجمعة . وقالوا أبو حنيفة : " إذا كان أمير الحج ممن لا يقصر الصلاة بمنى ؛ لأنه يعني من أهلها ، ولا بعرفة صلى بهم فيها الجمعة إذا صادفها " . وقال أحمد : " إذا كان والي مكة يُجمع بهم " . وبه قال أبو ثور .

يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله : فصل في الوقوف بعرفة وما يُذكر معه ، أي : وما يتصل بذلك من أحكام .

قال : يستحب للإمام الأعظم ، إن خرج معه الحجيج أو منصوبه - أي : من ينبيه عنه - المؤتمر عليهم إن لم يخرج الإمام - أن يخطب بمكة في سابع ذي الحجة - بكسر الحاء - المسمى بيوم الزينة ؛ لأن الحجاج يزينون فيه هوداجهم ، وإنما يخطب بعد صلاة الظهر أو الجمعة إن كان يومها خطبة فردة - يعني : مستقلة - لا يكفي عنها خطبة الجمعة ؛ لأن السنة فيها التأخير عن الصلاة ، ولأن القصد بها التعليم لا الوعظ والتخويف - يريد أن يعلمهم مناسك الحج وما يقومون به في يوم التروية ، ويوم عرفة ، ويوم النحر ، ونحو ذلك - يأمرهم فيها بالغدو اليوم الثامن المسمى يوم التروية ؛ لأنهم يتروون فيه بالماء إلى منى - بكسر الميم تصرف ولا تصرف ، يعني : منى ومنى ، وتذكر وهو الأغلب ، وقد تُؤثت ، وتخفيف نونها أشهر من تشديدها ، سميت بذلك ، لكثرة ما يمني أي : يراق فيها من الدماء - ويفتتح الخطبة بالتلبية إذن كان محرماً وإلا فبالتكبير ، كما نقله في (المجموع) عن الماوردي وأقره .

ثم يتابع الخطيب الشربيني - رحمه الله - ما قاله الإمام النووي ويشرحه ، فيقول : بعد توجههم إلى منى يأمرهم في خطبة يوم السابع بالغدو إلى منى ، ويعلمهم فيها - أي في الخطبة - ما أمامهم من المناسك . قال ابن عمر } : ((كان رسول الله ﷺ

إذا كان قبل يوم التروية بيوم؛ خطب الناس، وأخبرهم بمناسبةهم)). رواه البيهقي بإسناد جيد كما في (المجموع للنووي).

فإن كان الخطيب فقيها قال: هل من سائل ليجيئه عما يسأل عنه؟ وقد تقدم في صلاة العيدين أن خطب الحج أربع هذه - أي: الخطبة يوم السابع - وخطبة يوم عرفة، وخطبة يوم النحر، وخطبة يوم النفر الأول، وكلها فرادى، وبعد صلاة الظهر إلا يوم عرفة فثنتان، وقبل صلاة الظهر، وقضية كلام المصنف أنه يخبرهم في كل خطبة بما بين أيديهم من المناسك - أي: يعلمهم، ونص عليه الشافعي في (الإملاء) وهو ما اقتضاه الخبر السابق، ومقتضى كلام الروضة أنه يخبرهم في كل خطبة بما بين أيديهم من المناسك إلى الخطبة الأخرى ولا منافاة، إذ الإطلاق بيان للأكمل والتقييد بيان للأقل، ويأمر فيها أيضاً المتمتعين والمكيين بطواف الوداع قبل خروجهم وبعد إحرامهم، كما اقتضاه نقل (المجموع) له عن البويطي والأصحاب بخلاف المفرد والقارن الآفاقيين - أي: من خارج أهل مكة - لا يؤمران بطواف وداع؛ لأنهما لم يتحللا من مناسكهما وليست مكة محل إقامتهما، ثم قال: ويخرج ندباً بهم من الغد بعد صلاة الصبح إن لم يكن يوم الجمعة إلى منى - أي: هذا يوم التروية - فيصلون بها الظهر وباقي الخمس للاتباع، فإن كان يوم الجمعة خرج بهم قبل الفجر؛ لأن السفر يومها بعد الفجر وقبل الزوال مكروه أو حرام، فمحلّه فيمن تلزمه الجمعة ولم يمكنه إقامتها بمنى، فإن حدث فيها قرية واستوطنها أربعون كاملون صلوا فيها الجمعة لتمكنهم من إقامتها، وإن حرم البناء ثم، ويجوز خروجهم بعد الفجر، ولم يصل النبي ﷺ الجمعة بعرفة، مع أنه قد ثبت في الصحيحين أن يوم عرفة الذي وقف فيه النبي ﷺ كان يوم الجمعة، ويبيتون ندباً بها - أي: بمنى - والمبيت بمنى يوم التروية ليس

بركن ولا واجب بالإجماع، وإنما كل هذه مستحبات: خطبة يوم السابع، الخروج إلى منى يوم السابع، المبيت بمنى يوم الثامن.

ومن البدع القبيحة ما اعتاده بعض الناس في هذه الليلة من إيقاد الشموع وغيرها، وهو مشتمل على منكرات، قال أبو الحسن الزعفراني: يُسن المشي من مكة إلى المناسك كلها إلى انقضاء الحج لمن قدر عليه، وأن يقصد مسجد الخيف في منى فيصل في ركعتين، ويكثر التلبية قبلهما وبعدهما، ويصلي مكتوبات يومه وصبح غده في مسجدها، فإذا طلعت الشمس -يعني: يوم التاسع- على ثبير -وهو جبل كبير بمزدلفة، على يمين الذهاب من منى إلى عرفات- قصدوا عرفات مارين على طريق ضب -وهو اسم للجبل الذي عليه مسجد الخيف، وهو الجبل المطل على منى، ويعودون على طريق المأزمين، وهو الطريق الضيق بين الجبلين، اقتداءً به ﷺ في ذلك، ويُسن أن يقول السائر: "اللهم إليك توجهت، وإلى وجهك الكريم أردت، فاجعل ذنبي مغفوراً وحجي مبروراً، وارحمني ولا تحييني إنك على كل شيء قدير". وأن يعود في طريق غير الذي ذهب فيه.

هذا عن منى وعن يوم التروية. قلتُ: كما قال الرافعي في الشرح، ولا يدخلونها -يعني: عرفات- بل يقيمون بنمرة، وهي موضع بقرب عرفات حتى تزول الشمس، وبعد زوالها يبدأ الوقوف بعرفة للاتباع. رواه مسلم، ويُسن أن يغتسل بنمرة للوقوف بعرفة فإذا زالت الشمس ذهبوا إلى مسجد إبراهيم ﷺ، وقيل: إنه أحد أمراء بني العباس، وهو الذي يُنسب إليه باب إبراهيم بمكة، وصدرة من عرنة، وآخره من عرفة -أي: المسجد- وتميز بينهما صخرات كبار فرشت هناك للتمييز بين وادي عرنة ووادي عرفة. قال البغوي: وصدرة محل الخطبة والصلاة،

ثم يخطب الإمام أو من ينيبه أو منصوبه بعد الزوال قبل صلاة الظهر خطبتين خفيفتين، يعلمهم في الأولى المناسك، ويحثهم على إكثار الذكر والدعاء بالموقف -أي: في عرفة- ويجلس بعد فراغها بقدر سورة الإخلاص، وحين يقوم إلى الخطبة الثانية وهي أخف من الأولى يؤذن للظهر فيفرغ من الخطبة الثانية مع فراغ المؤذن من الأذان، فإن قيل: "الأذان يمنع سماع الخطبة أو أكثرها فيفوت مقصودها"، أجيب بأن المقصود بالخطبة من التعليم إنما هو في الأولى، وأما الثانية فهي ذكر ودعاء فشرعت مع الأذان قصداً للمبادرة بالصلاة.

وقد سبق أن أشرنا عند تعرض ابن رشد -رحمه الله- إلى اختلاف العلماء في قضية الأذان ووقته أن هذه الأقوال غير مناسبة وأن المناسب هو الأذان عند صعود الإمام على المنبر قبل أن يخطب، ثم الإقامة عند الانتهاء من الخطبة، إقامة أولى لصلاة الظهر، ثم إقامة ثانية لصلاة العصر، أما أن يؤذن أثناء الخطبة فهذا غير مناسب.

يضيف: ثم بعد الفراغ من الخطبتين يصلي الناس الظهر والعصر جمعاً -أي: جمع تقديم في وقت الظهر- للاتباع في ذلك. رواه مسلم، أي: هكذا فعل النبي ﷺ، ويقصرهما أيضاً ركعتين ركعتين، والقصر والجمع هنا، وفيما يأتي بالمزدلفة -أي: بين المغرب والعشاء- للسفر لا للنسك؛ فيختصان بسفر القصر كما مر في باب الجمع بين الصلاتين، هذا هو القول الأول؛ لأن النووي -رحمه الله- جرى في المصنف في (مناسكه الكبرى) من أن ذلك القصر للنسك -أي: للحج وللوقوف بعرفة- فمن رأى أن القصر للسفر قال: "لا يجوز لمن هم دون مسافة القصر من أهل مكة أو من أهل هذه المواضع، لا يجوز لهم أن يقصروا الصلاة في هذه المواضع"، ومن رأى أن القصر إنما هو للنسك أذن لهم أو قال: بالقصر.

فيأمر الإمام المكيين ومن لم يبلغ سفره مسافة القصر بالإتمام وعدم الجمع، كأن يقول لهم بعد السلام: "يا أهل مكة ومن سفره قصير أتموا؛ فإننا قوم سَفْرٌ". قال في (المجموع) نقلًا عن الشافعي والأصحاب: إن الحجاج إذا دخلوا مكة ونووا أن يقيموا بها أربعًا لزمهم الإتمام، فإذا خرجوا يوم التروية إلى منى ونووا الذهاب إلى أوطانهم عند فراغ مناسكهم كان لهم القصر من حين خرجوا؛ لأنهم أنشئوا سفرًا تقصر فيه الصلاة، ثم بعد فراغهم من الصلاة يذهبون إلى الموقف ويُعجّلون السير إليه، وأفضله للذكر موقفه ﷺ وهو عند الصخرات الكبار المفترشة في أسفل جبل الرحمة، وهو الجبل الذي يتوسط أرض عرفة، ويقال له: "الإل" بكسر الهمزة، وذكر الجوهرى أنه بفتح الهمزة، والمشهور كما في (المجموع) الأول، فإن تعذر الوصول إلى جبل الرحمة؛ لرحمة الناس عليها قرب منها بحسب الإمكان، وبين موقف النبي ﷺ ومسجد إبراهيم الذي تتم فيه صلاة الظهر والعصر جمعًا وقصرًا حوالي ميل، أما الأنتى فيُنْدب لها الجلوس في حاشية الموقف، ومثلها الخنتى، ثم ينتقل إلى بعض السنن في الوقوف بعرفة.

حيث يقول: ويُسن أن يقفوا -أي: الإمام ومنصوبه، يعني نائبه والناس- بعرفة إلى الغروب للاتباع حتى يدركوا جزءًا من الليل. رواه مسلم، والأفضل أن يقفوا بعد الغروب حتى تزول الصفرة قليلًا، فإن قيل: قول المصنف "يقفوا" منصوب عطفاً على يخطب فيقتضي استحباب الوقوف كما قدرته في كلامه مع أنه واجب، أوجب بأنه قيد الوقوف باستمرار إلى الغروب وهو مستحب على الصحيح. وأن يذكروا الله تعالى ويدعوه بإكثار، ويكثروا التهليل؛ لقوله ﷺ: ((خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير)). وزاد

البيهقي: ((اللهم اجعل في قلبي نوراً، وفي سمعي نوراً، وفي بصري نوراً، اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري)). ويُسن أيضاً الإكثار من الصلاة على النبي ﷺ، ولا يتكلف السجع في الدعاء، ولا بأس بالسجع إذا كان محفوظاً، أو قاله من غير قصد له، كما يُسن قراءة القرآن، قال في (البحر): قال أصحابنا: يُستحب أن يكثر من قراءة سور: الإخلاص والحشر في عرفة، فقد روي عن علي بن أبي طالب ذلك < وفي كتاب (الدعوات) للمستقري من حديث ابن عباس } مرفوعاً: ((من قرأ قل هو الله أحد ألف مرة يوم عرفة أعطي ما سأل)). كما يُسن أيضاً رفع اليدين في الدعاء، وأن يقف مستقبل القبلة متطهراً، والأفضل للرجل أن يقف راكباً على الأظهر.

وأما صعود الجبل فلا فضيلة في صعوده كما في (المجموع)، وإن قال ابن جرير والماوردي، والبندنجي: إنه موقف الأنبياء.

ومن الأدعية المختارة في هذا اليوم: "ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار، اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت؛ فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم، اللهم انقلني من ذل المعصية إلى عز الطاعة، واكفني بحلالك عن حرامك، واغنني بفضلك عمن سواك، ونور قلبي وقبري، واهدني وأعزني من الشرك كله، واجمع لي الخير، اللهم إني أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى"، وليحذر من التقصير في هذا اليوم؛ فإنه أعظم الأيام، والموقف أعظم المجامع، يجتمع فيه الأولياء والخواص، ويكثر البكاء مع ذلك، فهناك تسكب العبرات، وتُقال العثرات، وينبغي أن يستغفر للمؤمنين في دعائه لقوله ﷺ: ((اللهم اغفر للحاج، ولمن استغفر له الحاج)). رواه الحاكم، وقال: صحيح الإسناد. وروى ابن أبي شيبة عن مجاهد

قال: قال عمر < ((يغفر الله تعالى للحاج، ولمن استغفر له الحاج بقية ذي الحجة، والمحرم، وصفر، وعشرًا من ربيع الأول)).

وليحسن الواقف الظن بالله تعالى، فقد نظر الفضيل بن عياش إلى بكاء الناس بعرفة، فقال: "أرأيتم لو أن هؤلاء ساروا إلى رجل فسألوه دائقًا أكان يردهم؟ فقالوا: لا؛ فقال: والله، للمغفرة عند الله أهون من إجابة رجل بدائق"، ورأى سالم مولى ابن عمر سائلًا يسأل الناس في عرفة، فقال: يا عاجز، أفي هذا اليوم يسأل غير الله تعالى؟! وقيل: إذا وافق يوم الجمعة يوم عرفة غفر الله تعالى لكل أهل الموقف -أي: بلا واسطة- وغير يوم الجمعة تكون المغفرة بواسطة -أي: يهب مسيئهم لمحسنهم.

ويرفع يديه في الدعاء لخبر: ((ترفع الأيدي في سبع مواطن: عند افتتاح الصلاة، واستقبال البيت، والصفاء والمروة، والموقفين، والجمرتين))، ولا يجاوز بهما الرأس، ولا يفرط في الجهر بالدعاء أو غيره، والأفضل للواقف ألا يستظل، بل يبرز للشمس، إلا لعذر.

يضيف الخطيب الشرييني معلومات أخرى في هذا المقام، حيث يقول: التعريف بغير عرفة وهو: اجتماع الناس بعد العصر يوم عرفة للدعاء، للسلف فيه خلاف، ففي البخاري: "أول من عرف بالبصرة ابن عباس"، ومعناه: إذا صلى العصر يوم عرفة أخذ في الدعاء والذكر والضراعة إلى الله تعالى إلى غروب الشمس كما يفعل أهل عرفة؛ ولهذا قال أحمد: "أرجو أنه لا بأس به". وقد فعله الحسن وجماعات، إلى مزيد من هذه الأقوال والتفاصيل التي يحسن الرجوع إليها.

شروط الوقوف بعرفة :

بالنسبة لشروط الوقوف بعرفة لم يفصل ابن رشد القول فيها كما ينبغي ، وإنما على عادته اختصر ذلك اختصاراً ، وأدخل الأمور في بعضها ؛ فلتتابع ما قاله ابن رشد - رحمه الله - ثم نستنير ونستضيء بما قاله ابن قدامة - رحمه الله - وما قاله الخطيب الشربيني في الموضوع نفسه ، ومن مجموع ما قاله هؤلاء نخرج بشروط الوقوف بعرفة .

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

أما شروطه فهي : الوقوف بعرفة بعد الصلاة . أي : بعد صلاة الظهر والعصر جمعاً وقصراً .

إذن الوقوف بعد الصلاة ، والصلاة لا تكون إلا بعد الزوال ، زوال الشمس من يوم التاسع .

وذلك أنه لم يختلف العلماء - أي : أن هذا الشرط محل إجماع بين العلماء ؛ لأنه فعل النبي ﷺ ((أن رسول الله ﷺ بعدما صلى الظهر والعصر بعرفة ، ارتفع فوقف بجبالها ، داعياً إلى الله تعالى ، ووقف معه كل من حضر إلى غروب الشمس ، وأنه ﷺ لما استيقن غروبها ، وبان له ذلك ، دفع منها إلى المزدلفة)) . وهذا رواه مسلم ، وأصحاب السنن ، ولا خلاف بينهم أن هذا هو سنة الوقوف بعرفة .

وليس معنى سنة هنا الحكم الشرعي ، ولكنه نظام أو صفة الوقوف بعرفة الصحيحة كما رويت عن النبي ﷺ .

إذن هذا هو الشرط الأول : أن يكون الوقوف بعرفة بعد الصلاة . ويمكن أن نستنبط من ذلك شرطين :

الشرط الأول: أن يكون الوقوف بعرفة، وليس بعرفة كما سنذكر بعد ذلك.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الوقوف بعد الزوال، أو بعد صلاة الظهر والعصر قصراً وجمعاً.

الشرط الثالث: هو الاستمرار في هذا الوقوف إلى غروب الشمس حتى يتيقن غروبها؛ لأن ذلك كله فعل النبي ﷺ، وأجمعوا على أن من وقف بعرفة قبل الزوال، وأفاض منها قبل الزوال، أنه لا يُعتد بوقوفه ذلك، وأنه إن لم يرجع فيقف بعد الزوال أو يقف من ليلته تلك قبل طلوع الفجر فقد فاته الحج. ويمكن أن نأخذ من ذلك أيضاً شرطاً رابعاً: وهو أن يكون الوقوف قبل طلوع فجر يوم النحر.

فيكون عندنا إذن أربعة شروط:

الشرط الأول: أن يكون الوقوف بعرفة، وليس بمكان آخر.

والشرط الثاني: أن يكون بعد الزوال من يوم التاسع أو بعد صلاة الظهر والعصر.

الشرط الثالث: أن يمتد ذلك إلى غروب الشمس كحد أدنى، أو أن يتم الوقوف قبل طلوع فجر يوم النحر، يعني: يُشترط لإدراك الحج أن يتم الوقوف بعرفة قبل فجر يوم النحر، إذن حدود الجواز من بعد زوال الشمس إلى طلوع فجر يوم النحر.

وروي عن عبد الله بن معمر الديلمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((الحج عرفات، فمن أدرك عرفة قبل أن يطع الفجر فقد أدرك)). رواه أصحاب السنن، وهو حديث انفرد به هذا الرجل من الصحابة، إلا أنه مُجمع عليه، فالأحاديث المتفق عليها أن رسول الله ﷺ قال: ((الحج عرفة)).

وأضاف: واختلفوا فيمن وقف بعرفة بعد الزوال، ثم دفع منها قبل غروب الشمس، لنعلم أن الاستمرار إلى الغروب شرط من الشروط.

اختلفوا فيمن وقف بعرفة بعد الزوال ثم دفع منها قبل غروب الشمس.

فقال مالك فقط: عليه حج قابل، أي: من العام القابل، إلا أن يرجع قبل الفجر ويتمكن من الوقوف، وإن دفع منها قبل الإمام، لكن بعد الغيبوبة - يعني بعد غروب الشمس وغيابها - أجزأه.

ثم يقول في نهاية هذا البيان:

وبالجمله فشرط صحة الوقوف عنده - أي: عند مالك - هو أن يقف ليلاً.

وقال جمهور العلماء: من وقوف بعرفة بعد الزوال فحجه تام، وإن دفع قبل الغروب، إلا أنهم اختلفوا في وجوب الدم عليه.

ولنتعرف على هذه الشروط من خلال ما قاله الخطيب الشربيني - رحمه الله - قال: ووقت الوقوف من حين الزوال للشمس يوم عرفة؛ لأنه ﷺ وقف كذلك، وقال: ((خذوا عني مناسككم))، وتابعه أهل الأمصار على ذلك إلى يومنا هذا، معنى ذلك أنه إجماع.

وفي وجه: أنه يتشترط كونه بعد مضي إمكان صلاة الظهر والعصر جمعاً، وإمكان خطبتين، كما قالوا بمثله في دخول وقت الأضحية، ولأنه ﷺ لم يقف إلا بعد الصلاة وقال: ((خذوا عني مناسككم)).

وردّ هذا بنقل ابن المنذر وابن عبد البر وغيرهما الإجماع على اعتبار الزوال لا غير، سواء صلى أو لم يصل، وإنما قدم ﷺ الصلاة على الوقوف مراعاة لفضيلة أول الوقت؛ لئلا يشتغل عنها بالوقوف، والصحيح بقاؤه إلى فجر يوم النحر -

أي: بقاء وقت الوقوف بعرفة - لما روى أبو داود وغيره بأسانيد صحيحة: ((الحج عرفة، من أدرك عرفة قبل أن يطلع الفجر فقد أدرك الحج)). وفي رواية: ((من جاء عرفة ليلة جمع - أي: ليلة مزدلفة - قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج)). وقال ﷺ حين خرج للصلاة بمزدلفة: ((من أدرك معنا هذه الصلاة، وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً؛ فقد تم حجه وقضى تفته)). والتفت ما يفعله المحرم عند تحلله من إزالة شعث، ووسخ، وحلق شعر، وقلم ظفر ونحو ذلك.

ولو وقف نهاراً بعد الزوال ثم فارق عرفة قبل الغروب، ولم يعد إليها أجزاء ذلك. كما قال جمهور العلماء، ما دام قد وقف بعد الزوال، وأراق دمًا استحباباً؛ لأنه لم ينتظر الغروب خروجاً من خلاف من أوجبه، وفي قولٍ: يجب الدم لتركه نسكاً فعله النبي ﷺ، وهو: الجمع في الوقوف بين الليل والنهار.

والأصل في ترك النسك إيجاب الدم إلا ما خرج بدليل، وإن عاد لعرفة فكان بها عند الغروب فلا دم عليه جزماً؛ لأنه جمع بين الليل والنهار، وكذا إن عاد إليها ليلاً قبل مطلع الفجر فلا دم عليه في الأصح، وصحح في (المجموع) القطع بذلك. الثاني: يجب الدم؛ لأن النسك الوارد الجمع بين آخر النهار وأول الليل، وقد فوته.

إذن، يتضح من كلام الخطيب الشربيني الشروط التي ذكرها ابن رشد - رحمه الله - للوقوف بعرفة وهي:

أن يكون الوقوف بهذا المكان لا بغيره.

وأن يكون ذلك بعد الزوال سواء صلى أو لم يصل، وإن كان بعد الصلاة أولى.

وأن يستمر إلى غروب الشمس حتى يتيقن غروبها، فإن دفع قبل ذلك كان عليه أن يعود أو يجبر ذلك بدم، فإن عاد فلا دم عليه سواء عاد عند الغروب أو عاد قبل مطلع الفجر.

ننظر فيما قاله الفقهاء من الأدلة على هذه الشروط التي ذكرناها:

عمدة الجمهور حديث عروة بن مضرس، وهو حديث مُجمَع على صحته رواه أصحاب السنن، وقال الترمذي عنه: حسن صحيح قال: ((أتيت رسول الله ﷺ بجمع - أي: مزدلفة - فقلت له: هل لي من حج؟ فقال ﷺ: من صلى هذه الصلاة معنا، ووقف هذا الموقف حتى نفيض أو أفاض قبل ذلك من عرفات ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه، وقضى نفثه)). يعني: استباح بعد التحلل ما حُرِّم عليه بالإحرام، وأجمعوا على أن المراد بقوله في هذا الحديث: "نهاراً" أنه بعد الزوال.

أما من اشترط "الليل" كالإمام مالك، فقد احتج بوقوفه ﷺ بعرفة حين غربت الشمس - أي: حتى تيقن غروبها -، لكن للجمهور أن يقولوا: إن وقوفه بعرفة إلى المغيب قد نبأ حديث عروة بن مضرس أنه على جهة الأفضل، إذ كان مخيراً بين ذلك لقوله ﷺ: ((ليلاً أو نهاراً))، وروي عن النبي ﷺ من طرق أنه قال: ((عرفة كلها موقف وارتفعوا - أي: ابتعدوا - عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف إلا بطن مُحسر، ومنى كلها منحر، وفجاج مكة منحر ومبيت)).

إذن الرسول ﷺ جمع في هذا الحديث عدة أمور: أن عرفة كلها موقف، ولكنه حذر من الوقوف في بطن عرنة، وهو وادٍ ملاصق لوادي عرفة، والمزدلفة كلها موقف إلا بطن مُحسر، ومنى كلها منحر، وفجاج مكة أيضاً منحر ومبيت.

الوقوف بعرفة :

وأمام هذا الحديث اختلف العلماء فيمن وقف من عرفة بعرفة ، فقيل : " حجه تام وعليه دم ". وبه قال مالك .

وقال الشافعي وأبو حنيفة : " لا حج له " ؛ لأن النبي ﷺ نهى عن الوقوف بعرفة ، وأمر بالبعد عنها ((وارتفعوا عن بطن عرفة)).

عمدة من أبطل الحج كالشافعي وأبي حنيفة - النهي الوارد عن ذلك في الحديث الذي ذكرناه ، وعمدة من لم يُبطله أن الأصل أن الوقوف بكل عرفة جائز ، إلا ما قام عليه الدليل ، قالوا : " ولم يأت هذا الحديث من وجه تلزم به الحجة والخروج عن الأصل ". فهذا هو القول في السنن التي في يوم عرفة .

لم يصف ابن رشد - رحمه الله - على ذلك شيئاً .

ولتتعرف على ما قدمه ابن قدامة أيضاً من إيضاحات في هذه الشروط وهذه المحترزات ، يقول الخرقى - رحمه الله - بعد أن تحدّث عن الوقوف بعرفة : " ثم يصير إلى موقف عرفة عند الجبل ، وعرفة كلها موقف ، ويرفع عن بطن عرفة ، فإنه لا يجزئه الوقوف فيه " .

يقول ابن رشد بعد هذا النص : فيُكَبَّر ويهلل ، ويجتهد في الدعاء إلى غروب الشمس .

وهذا هو بيت القصيد " إلى غروب الشمس " ؛ لذلك علق على هذا ابن قدامة - رحمه الله بقوله :

وقول الخرقى : " إلى غروب الشمس " معناه : يجب عليه الوقوف إلى غروب الشمس ؛ ليجمع بين الليل والنهار في الوقوف بعرفة ، فإن النبي ﷺ وقف بعرفة

حتى غابت الشمس في حديث جابر -أي: صفة حج النبي ﷺ، وفي حديث علي وأسامة: ((أن النبي ﷺ دفع حين غابت الشمس)). فإن دفع الحاج قبل غروب الشمس، فحجه صحيح في قول جماعة الفقهاء، إلا مالكاً، كما ذكر ابن رشد. أما مالك فقال: "لا حج له". قال ابن عبد البر: "لا نعلم أحداً من فقهاء الأمصار قال بقول مالك، وحجته ما روى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: ((من أدرك عرفات بليل فقد أدرك الحج، ومن فاتة عرفات بليل فقد فاتة الحج، فليحل بعمره، وعليه الحج من قابل))."

يرد ابن قدامة -رحمه الله- على كلام الإمام مالك، وينصر قول الجمهور؛ بأن من دفع قبل الغروب لكنه وقف بعد الزوال فحجه صحيح، يرد بحديث عروة بن مضرس:

ولنا ما روى عروة بن مضرس بن أوس حارثة بن لام الطائي قال: ((أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة فقلت: يا رسول الله، إنني جئت من جبل طيئ، أكلت راحلتي، وأتعبت نفسي، والله، ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفته)). قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"، ولأنه وقف في زمن الوقوف فأجزأه كالليل -أي: النهار- فأما خبره -أي: كلام ابن عمر- فإنما خص الليل؛ لأن الفوات يتعلق به؛ يعني: هذا آخر التوقيت إذا كان يوجد بعد النهار، فهو آخر وقت الوقوف، كما قال ﷺ: ((من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها، ومن أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها)). وعلى من دفع قبل الغروب دم في قول أكثر أهل العلم، منهم:

عطاء، والثوري، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، ومن تبعهم. وقال ابن جريج: "عليه بدنة". وقال الحسن البصري: "عليه هدي من الإبل".

ولنا -أي: في الدليل على أن عليه دمًا لكنه ليس بدنة، وليس من الإبل، بل يكفي شاة- أنه واجب لا يفسد الحج بفواته، فلم يوجب البدنة كالإحرام من الميقات، فإن دفع قبل الغروب، ثم عاد نهاراً فوقف حتى غربت الشمس فلا دم عليه؛ لأنه حقق المطلوب، وبهذا قال مالك والشافعي، وقال الكوفيون وأبو ثور: عليه دم؛ لأنه بالدفع لزمه الدم، فلم يسقط برجوعه، كما لو عاد بعد غروب الشمس.

ثم يقول: فصل وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة إلى طلوع الفجر من يوم النحر.

لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في أن آخر الوقت طلوع فجر يوم النحر. قال جابر: "لا يفوت الحج حتى يطلع الفجر من ليلة جمع -أي: ليلة العيد- ليلة مزدلفة، قال أبو الزبير: فقلت له: أقال رسول الله ﷺ ذلك؟ قال: نعم". رواه الأثرم.

وأما أوله فمن طلوع الفجر يوم عرفة -هذا خلاف قول الجمهور أنه يبدأ من الزوال- فمن أدرك عرفة في شيء من هذا الوقت وهو عاقل فقد تم حجه عملاً بحديث عروة بن مضرس: ((من وقف بعرفة ليلاً أو نهاراً)). والنهار يبدأ من الفجر، وقال مالك والشافعي: "أول وقته زوال الشمس من يوم عرفة"، واختاره أبو حفص العكبري، وحمل عليه كلام الخرقى، وحكى ابن عبد البر ذلك إجماعاً، وهو الصحيح، أو على الأقل هو قول جمهور العلماء.

وكيفما حصل الوقوف بعرفة، وهو عاقل أجزاءه ذلك قائماً أو جالساً أو راكباً أو نائماً، وإن مر بها مجتازاً فلم يعلم أنها عرفة أجزاءه أيضاً، وبه قال مالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وقال أبو ثور: لا يجزئه؛ لأنه لا يكون واقفاً إلا بإرادة أو نية، وهذا هو الصحيح.

أيضاً لا يُشترط للوقوف بعرفة طهارة، ولا ستارة، ولا استقبال للقبلة، ولا نية، ولا نعلم في ذلك خلافاً، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن من وقف بعرفة غير طاهر مدرك للحج لا شيء عليه، وفي قول النبي ﷺ لعائشة: ((افعلي ما يفعله الحاج غير الطواف بالبيت)). دليل على أن الوقوف بعرفة على غير طهارة جائز، ووقفت عائشة > بها حائضاً بأمر النبي ﷺ، ولكن يستحب أن يكون المرء طاهراً؛ حتى يقرأ القرآن، ويمس المصحف، ويذكر الله ﷻ، قال أحمد: "يُستحب له أن يشهد المناسك كلها على وضوء". كان عطاء يقول: "لا يقضي شيئاً من المناسك إلا على وضوء".

٣. القول في أفعال المزدلفة:

وننتقل بعد هذا إلى "المبيت بالمزدلفة". قال ابن رشد - رحمه الله -:

وأما الفعل الذي يلي الوقوف بعرفة من أفعال الحج فهو النهوض إلى المزدلفة بعد غيبة الشمس - يعني: يوم عرفة - وما يفعل بها، فلنقل فيه - أي: هذا هو موضع الحديث عن أفعال المزدلفة - يقول - رحمه الله -: "القول الجملي أيضاً في هذا الموضوع ينحصر في نقاط: في معرفة حكم الوقوف أو المبيت بالمزدلفة، وفي صفته، وفي وقته".

إذن أمامنا ثلاثة أجزاء :

الأولى : عن حكم الوقوف أو المبيت بالمزدلفة.

الثانية : عن صفة المبيت بالمزدلفة.

الثالثة : عن وقت المبيت بالمزدلفة.

أولاً : حكم الوقوف أو المبيت بالمزدلفة :

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

فأما كون هذا الفعل من أركان الحج - يريد أفعال الحج ، لا الفرائض أو الأمور الأساسية - فالأصل فيه قوله سبحانه : ﴿ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٨]. إذن أمر الله ﷻ بذكره عند المشعر الحرام ، وقد جاء ذلك بعد قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّالِينَ ﴾ .

ونحن لم نعد من هذه العبارة شيئاً بل أوقعنا في لبس من قوله : "من أركان الحج". والمبيت ليس من الأركان ، ولكنه من الواجبات ؛ لذلك نلجأ إلى ابن قدامة - رحمه الله - لتعرف على توضيح حكم الوقوف بالمزدلفة ، حيث يقول - رحمه الله - :

"والمبيت بمزدلفة واجب ، من تركه فعليه دم". هذا قول عطاء ، والزهري ، وقتادة ، والثوري ، والشافعي ، وإسحاق ، وأبي ثور ، وأصحاب الرأي. والدليل الآية الكريمة : ﴿ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُكُمْ ﴾ .

إذن نستطيع أن نقول: إن ذلك هو قول جمهور العلماء، حيث هو قول الإمام أحمد بن حنبل، وقول الإمام الشافعي، وقول أصحاب الرأي ويضاف إليهم عطاء، والزهري، وقتادة، والثوري، وإسحاق، وأبي ثور.

الرأي الآخر: قال علقمة، والنخعي، والشعبي: "من فاته جمع فاته الحج". و"جمع" اسم للمزدلفة، تُسمى "المزدلفة" وتسمى "جمع"، ومعنى ذلك أن المبيت بالمزدلفة ركن من أركان الحج كالوقوف بعرفة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾، وقول النبي ﷺ: ((من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً؛ فقد تم حجه وقضى نفثه)).

يرد على هؤلاء ابن قدامة - رحمه الله - بقوله:

ولنا - أي: في الدليل على المبيت بالمزدلفة واجب وليس ركناً، ولا يفوت الحج بترك المبيت بالمزدلفة - قول النبي ﷺ: ((الحج عرفة، فمن جاء قبل ليلة جمع فقد تم حجه))، يعني: من جاء عرفة، وما احتجوا به من الآية والخبر فالمنطوق فيهما ليس بركن في الحج إجماعاً، فإنه لو بات بجمع ولم يذكر الله تعالى ولم يشهد الصلاة فيها صح حجة، فما هو من ضرورة ذلك أولى؛ ولأن المبيت ليس من ضرورة ذكر الله تعالى بها؛ لأن الآية لم تقل المبيت، وإنما قالت: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾، وكذلك شهود صلاة الفجر فإنه لو أفاض من عرفة من آخر ليلة النحر أمكنه ذلك؛ فيتعين حمل ذلك على مجرد الإيجاب - يعني: القول بالوجوب، وليس بالركن - أو الفضيلة أو الاستحباب.

ولذلك قال: "من بات بمزدلفة لم يجز له الدفع قبل نصف الليل".

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - يعلق على جزئية المبيت بالمزدلفة فيقول:

فصل في المبيت بالمزدلفة والدفع منها وفيما يذكر معها : ويبيتون بمزدلفة بعد دفعهم من عرفة للاتباع. رواه مسلم.

ثم ينص على أنه واجب فيقول :

وهو واجب وليس بركن على الأصح فيهما ، خلافاً للرافعي في قوله : "إنه مندوب". وخلافاً للسُّبكي الذي اختار أنه ركن كما قال بعض الناس. ويكفي في المبيت بها الحصول بها لحظة كالوقوف بعرفة فيكفي المرور بها وإن لم يمكث.

أما عن صفة الوقوف بالمزدلفة : فقد أجمع العلماء على أن من بات بالمزدلفة ليلة النحر ، وجمع فيها بين المغرب والعشاء مع الإمام ، ووقف بعد صلاة الصبح إلى الإسفار بعد الوقوف بعرفة ، أن حجه تام ، وأن ذلك الصفة التي فعل رسول الله ﷺ .

من هذا الكلام المختصر المفيد نعلم أن ابن رشد - رحمه الله - ذكر إجماع العلماء على أن صفة الوقوف بالمزدلفة أو المبيت بها هي : الإفاضة بعد عرفات إليها ، وصلاة المغرب والعشاء مع الإمام بها ، والبقاء فيها إلى صلاة الصبح ، ثم بعد الصلاة إلى الإسفار ، من فعل ذلك فقد أصاب السنة وحقق المبيت بالمزدلفة كما فعل رسول الله ﷺ .

وعن هذه الصفة يقول ابن قدامة - رحمه الله - تعليقاً على قول الخرقى : "إذا دفع الإمام دفع معه إلى مزدلفة" ، "الإمام" هنا الوالي الذي إليه أمر الحج من قبل الإمام ، ولا ينبغي للناس أن يدفعوا إليها حتى يدفع ، قال أحمد : ما يعجبني أن يدفع - أي الحاج - إلا مع الإمام ، وسئل عن رجل دفع قبل الإمام بعد غروب الشمس في عرفة ، فقال : ما وجدتُ عن أحد أنه سئل فيه أو سهل فيه ، كلهم يشدد فيه ."

ثم تكلم عن المستحب: والمستحب أن يقف الحاج حتى يدفع الإمام، ثم يسير نحو المزدلفة على سكينة ووقار؛ لقول النبي ﷺ حين دفع، وقد شق لناقته القصواء بالزمام - أي: شده إليه - لتمشي على مهل حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله، ويقول بيده اليمنى: ((أيها الناس، السكينة السكينة))، هذا في حديث جابر، وروي عن ابن عباس أنه دفع مع النبي ﷺ يوم عرفة فسمع النبي ﷺ ورأى زجرًا شديدًا وضربًا للإبل، فأشار بصوته إليهم، وقال: ((أيها الناس، عليكم السكينة، فإن البر ليس بإيضاع الإبل)). رواه البخاري.

وقال عروة: سئل أسامة وأنا جالس: كيف كان رسول الله ﷺ يسير في حجة الوداع؟ قال: ((كان يسير العنق، فإن وجد فجوة نص)). عندنا طريقتان للسير: العنق، والنص. قال هشام بن عروة: "النص فوق العنق"، يعني: السرعة القليلة، والعنق: التمهّل. متفق عليه. ويكبر في الطريق، ويذكر الله تعالى كما جاء في الآية الكريمة.

هذا عن صفة المبيت بالمزدلفة أو الوقوف بها والمرور عليها. أما عن وقت الوقوف بالمزدلفة أو المبيت بها فقد حكى ابن رشد - رحمه الله - اختلاف العلماء في ذلك فقال: اختلفوا هل الوقوف بها بعد صلاة الصبح، والمبيت بها من سنن الحج أو من فروضه؟

فقال الأوزاعي، وجماعة من التابعين كالشعبي، والنخعي: "هو من فروض الحج، ومن فاته كان عليه حج قابل والهدي".

وفقهاء الأمصار يرون أنه ليس من فروض الحج، بل من الواجبات، وعليه الأئمة الأربعة، وأن من فاته الوقوف بالمزدلفة، والمبيت بها فعليه دم.

وقال الشافعي: "إن دفع منها بعد نصف الليل الأول، ولم يصل بها فعليه دم". هذا عن الوقت - يعني: هو من بعد الإفاضة من عرفات إلى أداء صلاة الصبح والإسفار.

لكن هل هذا كله فرض من فرائض الحج؟ هناك رأيان:

الأوزاعي، والشعبي، والنخعي يقولون: "إن ذلك فرض". وجمهور الفقهاء ومنهم الأئمة الأربعة يقولون: "ذلك واجب وليس فرضاً، ومن فاتته ذلك يُدرك بالدم أو عليه دم، وحجه صحيح".

عمدة الجمهور ما صح عنه عليه السلام ((أنه قدّم ضعفة أهله ليلاً: كالنساء، والعباس، فلم يشاهدوا معه صلاة الصبح بها)). فلو كان ذلك غير جائز لما قدمهم بعد نصف الليل. وعمدة الفريق الأول - القائلين بأنه فرض - قوله عليه السلام في حديث عروة بن مضرس، وهو حديث متفق على صحته: ((من أدرك معنا هذه الصلاة - يعني: صلاة الصبح - بجمع - يعني بالمزدلفة - وكان قد أتى قبل ذلك عرفات ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفته)).

دليل آخر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾.

ومن حجج الفريق الأول: أن المسلمين - أي: جمهور فقهاء الأمصار القائلين بالوجوب لا بالفرض - قد أجمعوا على ترك الأخذ بجميع ما في هذا الحديث، وذلك أن أكثرهم على أن من وقف بالمزدلفة ليلاً ودفع منها قبل الصبح سواء بعد منتصف الليل أو قبل المنتصف أو بعد المنتصف - أن حجه تام، وكذلك من بات

فيها ، ولم يصلّ ونام عن الصلاة ، وكذلك أجمعوا على أنه لو وقف بالمزدلفة ، ولم يذكر الله تعالى أن حجه تام ، وفي ذلك أيضاً ما يضعف احتجاجهم بظاهر الآية .

ثم اختتم ابن رشد هذه الفقرة بقوله :

المزدلفة وجمع اسمان لهذا الموضع ، وسنة الحج فيها كما قلنا : أن يبيت الناس بها ويجمعوا بين المغرب والعشاء في أول وقت العشاء ، ويغلسوا بالصبح فيها فتلك هي سنة رسول الله ﷺ .

يضيف ابن قدامة - رحمه الله - قوله : ومن بات بمزدلفة لم يجز له الدفع قبل نصف الليل ، فإن دفع بعده فلا شيء عليه ، وبهذا قال الشافعي ، وقال مالك : إن مر بها ولم ينزل فعليه دم ، فإن نزل ولو قليلاً فلا دم عليه متى ما دفع .

في هذا الكلام تيسيرات عديدة ؛ يعني : إن مجرد الوقوف بالمزدلفة لأداء صلاة المغرب والعشاء جمعاً وقصراً ، أو مجرد النزول ووضع الأمتعة ، أو مجرد المرور بها ولو داخل السيارة كل هذه مرخصات وتيسيرات قال بها جمهور العلماء ، فلماذا التثبت بأمور فيها صعوبات ، وفيها تعقيدات ؟!

النبي ﷺ لما فعل ذلك وقال : ((خذوا عني مناسككم)) كان العدد غير العدد ، وكان الوقت غير الوقت ، وفي ظل هذا الزحام الكبير ، والأعداد الغفيرة يجب أن نبحث عن المخارج التي تحفظ حياة الناس ، وتحافظ على أرواحهم ، وعلى دمائهم ؛ لذلك يقول ابن قدامة :

وإنما أبيض الدفع بعد نصف الليل بما ورد من الرخصة فيه ، فروى ابن عباس قال : ((كنت فيمن قدم النبي ﷺ في ضعفة أهله من مزدلفة إلى منى)).

وعن أسماء: ((أنها نزلت ليلة جمع عند دار المزدلفة، فقامت تصلي فصلت، ثم قالت: هل غاب القمر؟ قلتُ: نعم. قالت: فارتحلوا فارتحلنا ومضينا حتى رمت الجمرة، ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها، قلتُ لها: أي هنتاه، ما أرانا إلا غلسنا، قالت: كلا يا بُني، إن رسول الله ﷺ أذن للظعن)). متفق عليهما.

وعن عائشة قالت: ((أرسل رسول الله ﷺ بأم سلمة ليلة النحر، فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت)) -أي: طافت طواف الإفاضة- رواه أبو داود.

فمن دفع من جمع -أي: من مزدلفة- قبل نصف الليل، ولم يعد في الليل فعليه دم، فإن عاد فيه فلا دم عليه، كالذي دفع من عرفة نهاراً، ومن لم يوافق مزدلفة إلا في النصف الأخير من الليل، فلا شيء عليه؛ لأنه لم يدرك جزءاً من النصف الأول فلم يتعلق به حكمه، كمن أدرك الليل بعرفات دون النهار.

والمستحب الاقتداء برسول الله ﷺ في المبيت إلى أن يُصبح ثم يقف حتى يُسفر، ولا بأس بتقديم الضعفة والنساء، وممن كان يقدم ضعفة أهله عبد الرحمن بن عوف، وعائشة، وبه قال عطاء والثوري والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي، أي: أن هذا هو قول جمهور العلماء، ولا نعلم في ذلك خلافاً، ولأن فيه رفقا بهم، ودفعاً لمشقة الزحام عنهم، واقتداءً بفعل نبيهم ﷺ ونحن مع هذه الرخصة، ومع تقديم ضعفة النساء ومن على شاكلتهم دفعاً لمشقة الزحام.

أحكام الرمي والنحر والحلق والإحصار والصيد

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أحكام الرمي والنحر والحلق والإحصار ٢٠٧
- العنصر الثاني : القول في جزاء الصيد ٢٤٧

أحكام الرمي والنحر والحلق والإحصار

١. أحكام رمي الجمار، والنحر، والحلق:

نتعرف على هذه الأمور والأحكام عند كل من: ابن رشد وعند ابن قدامة، وعند الخطيب الشرييني رحمهم الله جميعاً.

يقول ابن رشد:

"القول في رمي الجمار: أما الفعل الذي بعدها - أي: بعد المبيت بالمزدلفة - فهو رمي الجمار، وذلك أن المسلمين اتفقوا على أن النبي ﷺ وقف بالمشعر الحرام - وهو المزدلفة - بعدما صلى الفجر، ثم دفع منها قبل طلوع الشمس إلى منى، وأنه في هذا اليوم - يوم النحر - رمى جمرة العقبة من بعد طلوع الشمس".

وقبل أن أسترسل في هذا الموضوع أريد أن أبين أن الجمار تطلق ويراد بها شيان:

الشيء الأول: هي المحل الذي ترمى فيه هذه الحصوات أو الصخرات، فالموقع يسمى "الجمرة"، وهناك ثلاث جمرات: الجمرة الصغرى من جهة منى، والجمرة الوسطى بين الثلاث، والجمرة الكبرى، وتسمى جمرة العقبة، وهي الأقرب إلى مكة.

الشيء الثاني: الحصوات التي نرميها في هذه الجمرات تسمى أيضاً الجمار.

وقد أجمع المسلمون أن من رماها في هذا اليوم - يوم العيد - في ذلك الوقت - الضحى بعد شروق الشمس إلى زوالها - فقد رماها في وقتها، أي: الوقت الذي رمى فيه النبي ﷺ.

وأجمعوا أيضاً: أن رسول الله ﷺ لم يرم يوم النحر من الجمرات غيرها - أي: غير جمرة العقبة الكبرى - فجمرة العقبة الكبرى هي التي ترمى صباح يوم العيد، أما الجمرات الأخرى فترمي مع جمرة العقبة في يومي الحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجة لمن تعجل في يومين، وترمي كلها في اليوم الثالث لمن تأخر ثلاثة أيام.

يقول الخطيب الشربيني:

وبعد قطعهم وادي محسر - أي: الحجاج - يسرون بسكينة فيصلون منى بعد طلوع الشمس - قادمين من مزدلفة - بعد طلوع الشمس وارتفاعها قدر رمح، فيرمي كل شخص من راكب وماشٍ حينئذ - أي: حين وصوله - سبع حصيات إلى جمرة العقبة؛ للاتباع - أي لاتباع فعل النبي ﷺ رواه مسلم، وهو تحية منى، فلا يبتدئ الحج فيها بغيره، وتسمى أيضاً "الجمرة الكبرى"، وليست من منى، بل حد منى من الجانب الغربي جهة مكة. والسنة لرامي هذه الجمرات أن يستقبلها، ويجعل مكة عن يساره، ومنى عن يمينه، كما صححه المصنف تبعاً لابن الصلاح، وقال: إنه الصحيح الذي فعله النبي ﷺ وإن جزم الرافعي بأن يستقبل الجمرة، ويستدبر الكعبة، هذا في رمي يوم النحر.

أما في أيام التشريق، أي: رمي الجمرات الأخرى في يومي الحادي عشر، والثاني عشر، أو الثالث عشر لمن تأخر - فقد اتفقا على استقبال الكعبة كما في بقية الجمرات، ويحسن - كما قال ابن الملقن - إذا وصل إلى منى أن يقول ما روي عن بعض السلف: "اللهم، هذه منى قد أتيتها، وأنا عبدك، وابن عبدك، أسألك أن تمن علي بما مننت به علي أوليائك، اللهم إني أعوذ بك من الحرمان والمصيبة في

ديني يا أرحم الراحمين" قال: وروي عن ابن مسعود وابن عمر } أنهم لما رميا جمرة العقبة قالوا: "اللهم اجعله حجاً مبروراً، وذنباً مغفوراً".
 أيضاً ابن قدامة - رحمه الله - يعلق على هذه الجزئية بقوله في قول الحرقي: "فإذا وصل منى رمى جمرة العقبة بسبع حصيات يكبر في إثر كل حصاة ولا يقف عندها".

يقول ابن قدامة:

حد منى ما بين جمرة العقبة ووادي محسر" كذلك قال عطاء والشافعي، وليس محسر والعقبة من منى، ويستحب سلوك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى، فإن النبي ﷺ سلكها، كذا في حديث جابر، فإذا وصل منى بدأ بجمرة العقبة، وهي آخر الجمرات مما يلي منى، وأولها مما يلي مكة، وهي عند العقبة، ولذلك سميت "جمرة العقبة"، فيرميها بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ويستبطن الوادي ويستقبل القبلة، ثم ينصرف ولا يقف. وهذا بجملته قول من علمنا قوله من أهل العلم، وإن رمى الجمرة من فوقها جاز - كما هو موجود الآن من فوق الجسر - لأن عمر < جاء والزحام عند الجمرة فرماها من فوقها.

أقول: إذا كان ذلك في عصر عمر بن الخطاب } فكيف بما نحن فيه الآن؟! يجوز الرمي من أي مكان، ومن أي جهة، وبأي وسيلة كانت.

يقول ابن قدامة:

والأول أفضل - أي: يستبطن الوادي ويستقبل القبلة - لما روى عبد الرحمن بن يزيد أنه مشى مع عبد الله وهو يرمي الجمرة، فلما كان في بطن الوادي أعرضها

فرماها. فقيل له: إن ناساً يرمونها من فوقها؟ فقال: ((من ها هنا، والذي لا إله إلا هو رأيت الذي أنزلت عليه سورة البقرة رماها)) متفق عليه. وفي لفظ: لما أتى عبد الله جمرة العقبة استبطن الوادي، واستقبل القبلة، وجعل يرمي الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، ثم قال: ((والله الذي لا إله غيره من ها هنا رمى الذي أنزلت عليه سورة البقرة)) قال الترمذي: وهذا حديث صحيح، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم.

ولا يسن الوقوف عندها... إلى آخر ما قال.

أقول: وسواء رماها راكباً أو راجلاً كيفما شاء؛ لأن النبي ﷺ رماها وهو على راحلته. ولقد علمنا أن السنة رمي الجمار بعد طلوع الشمس وارتفاعها قدر رمح، كما فعل النبي ﷺ يوم العيد، فما حكم من رماها قبل طلوع الفجر؟ وما حكم من رماها بعد الزوال، أو بعد غروب الشمس؟

وقد رخص رسول الله ﷺ لأهله، والضعفة، والنساء بالدفع من مزدلفة بعد منتصف الليل، ورمي الجمرة قبل الفجر.

يقول ابن رشد:

اختلفوا فيمن رمى جمرة العقبة قبل طلوع الفجر، فقال مالك: لم يبلغنا أن رسول الله ﷺ رخص لأحد أن يرمي قبل طلوع الفجر، ولا يجوز ذلك، فإن رماها قبل الفجر أعادها.

وبقول مالك قال أبو حنيفة، وسفيان الثوري، وأحمد. وقال الشافعي ومعه أحمد أيضاً: "لا بأس به - أي: بالرمي قبل الفجر - وإن كان المستحب بعد طلوع الشمس".

يقول ابن قدامة :

ولرمي هذه الجمرة -أي: جمرة العقبة- وقتان: وقت فضيلة، ووقت إجزاء. أما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس كما فعل النبي ﷺ قال ابن عبد البر: "أجمع علماء المسلمين على أن رسول الله ﷺ إنما رماها ضحى ذلك اليوم -يوم العيد- وقال جابر: ((رأيت رسول الله ﷺ يرمي الجمرة ضحى يوم النحر وحده، ورمى بعد ذلك -يعني: في الأيام التالية- بعد زوال الشمس))، أخرجه مسلم. وقال ابن عباس: ((قدمنا على رسول الله ﷺ أغيلمة بني عبد المطلب على أحمرات لنا من جمع، فجعل يلطخ أفخاذنا، ويقول: أبني عبد المطلب، لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس)) رواه ابن ماجه، واللطخ يعني: الضرب اللين، وكان رميها بعد طلوع الشمس يجزئ بالإجماع، وكان أولى.

أقول: إذن، هذا وقت الفضيلة لرمي جمرة العقبة الكبرى يوم العيد بعد طلوع الشمس وارتفاعها، واستمرار ذلك إلى الزوال، وأما وقت الجواز: فأوله نصف الليل من ليلة النحر، وبذلك قال عطاء، وابن أبي ليلى، وعكرمة بن خالد، والشافعي، وهذا القول أيسر للناس في ظل الزحام الموجود الآن، وفي ظل ما يزهق من أرواح الحجاج بسبب الزحام حول رمي الجمرة في الوقت الذي رمى فيه رسول الله ﷺ.

وعن أحمد: أنه يجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس. وهو قول مالك، وأصحاب الرأي، وإسحاق، وابن المنذر. وقال مجاهد، والثوري، والنخعي: لا يرميها إلا بعد طلوع الشمس؛ لما روينا من الحديث.

إذن وقت الفضيلة لا خلاف بين العلماء فيه، وهو وقت رمي رسول الله ﷺ. أما وقت الجواز: فمنهم من أذن في الرمي بعد منتصف الليل وقبل الفجر، ومنهم

من لم يأذن فيه إلا بعد الفجر وإن كان قبل طلوع الشمس ، ومنهم من لم يأذن فيه إلا بعد طلوع الشمس .

يرد ابن قدامة على المانعين للجواز بما روى أبو داود عن عائشة > : ((أن النبي ﷺ أمر أم سلمة ليلة النحر، فرمت جمرة العقبة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت)) فلو كان ذلك غير جائز لما أمرها النبي ﷺ به ، ورُوي : ((أنه أمرها أن تعجل الإفاضة، وتوافي مكة بعد صلاة الصبح)). إذن تركت صلاة الصبح بالمزدلفة - وهذا جائز - ورمت الجمرة قبل الفجر - وهذا جائز - وأفاضت - طافت طواف الإفاضة - قبل صلاة الصبح ، وكل ذلك جائز ، واحتج به أحمد .
وقد ذكرنا في حديث أسماء : ((أنها رمت ، ثم رجعت فصلت الصبح ، وذكرت أن النبي ﷺ أذن للظعن)) ولأنه وقت للدفع من مزدلفة ، وكان وقتاً للرمي كبعد طلوع الشمس .

والأخبار المتقدمة في منع الرمي إلا بعد طلوع الشمس تُحمل على الاستحباب ، وإن أصر الرمي إلى آخر النهار - وليس إلى الزوال فقط - جاز ، قال ابن عبد البر : أجمع أهل العلم على أن من رماها - أي : جمرة العقبة الكبرى - يوم النحر قبل المغيب فقد رماها في وقت لها . وإن لم يكن ذلك مستحباً لكنه جائز .

وهذا هو الذي نشجع عليه ، ونحرص عليه ، وندعو إليه : أن يفتح وقت الرمي في جميع الأوقات تخفيفاً على الناس ، ومنعاً للزحام وإزهاق الأرواح . ورَوَى ابن عباس قال : ((كان النبي ﷺ يُسأل يوم النحر بمنى ، قال رجل : رميتُ بعد ما أمسيت ، فقال : لا حرج)) رواه البخاري ، إذن لماذا نضيق ما وسعه رسول الله ﷺ !؟

فإن أصرها إلى الليل لم يرمها حتى تزول الشمس من الغد ، وهذا رأي ، وبهذا قال أبو حنيفة ، وإسحاق . وقال الشافعي ، ومحمد بن المنذر ، ويعقوب : "يرمي ليلاً" لقول النبي ﷺ : ((ارم ولا حرج)).

إذن، رمى جمرة العقبة من الصباح وإلى الليل، وبالليل وقبل طلوع الفجر، ومن بعد منتصف ليلة النحر - كل ذلك جائز ولا حرج، وهذا هو الأولى.

نعود بعد هذا البيان الطيب من ابن قدامة - رحمه الله - إلى بيان وقت الفضيلة لجمرة العقبة الكبرى، ورميها يوم العيد، وهو وقت الضحى، وبين وقت الجواز الذي يتسع ليلاً ونهاراً لرميها. نعود إلى ابن رشد؛ لتعرف على الأدلة التي ذكرها المحيزون والمانعون.

يقول ابن رشد:

فحجة من منع ذلك - أي: الرمي قبل الفجر، أو قبل طلوع الشمس - فعله ﷺ مع قوله: ((خذوا عني مناسككم))، وما روي عن ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ قدّم ضَعْفَةَ أهله، وقال: لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس)).

وعمدة من جوز رميها قبل الفجر حديث أم سلمة، خرّجه أبو داود وغيره، وقال الحاكم: صحيح على شرطهما - أي: البخاري ومسلم - وهو أن عائشة قالت: ((أرسل رسول الله ﷺ لأم سلمة يوم النحر، فرمت الجمرة قبل الفجر، ومضت فأفاضت وكان ذلك اليوم الذي يكون رسول الله ﷺ عندها))، وحديث أسماء: ((أنها رمت الجمرة بليل وقالت: إنا كنا نصنعه على عهد رسول الله ﷺ)).

وأجمع العلماء: أن الوقت المستحب لرمي جمرة العقبة هو من لدن طلوع الشمس إلى وقت الزوال، كما قال ابن قدامة: أن ذلك هو وقت الفضيلة، وأنه إن رماها قبل غروب الشمس من يوم النحر أجزأ عنه. هذا إجماع، ولا شيء عليه، إلا مالكا فإنه قال: استحَب له أن يريق دمًا.

واختلفوا فيمن لم يرمها - جمرة العقبة الكبرى - يوم العيد حتى غابت الشمس ، هل يرمي من الليل؟ أم ينتظر إلى زوال الشمس في الغد؟ فرماها من الليل أو من الغد ، هل تجزئ عنه أو لا تجزئ؟

قال مالك : عليه دم . وقال أبو حنيفة : إن رمى من الليل فلا شيء عليه .

أقول : رأينا عند ابن قدامة - رحمه الله - : أن من يؤخر الرمي إلى الليل لم يرمها حتى تزول الشمس من الغد ، وبهذا قال أبو حنيفة وإسحاق .

يقول ابن رشد :

وقال أبو حنيفة : إن رمى من الليل فلا شيء عليه ، وإن أخرها إلى الغد فعليه دم . وقال أبو يوسف ، ومحمد ، والشافعي : " لا شيء عليه إن أخرها إلى الليل ، ورمها في الليل ، أو إلى الغد ورمها في الغد " . وهذا هو الصحيح ، أو الذي نرجحه ؛ لما فيه من التيسير ، وبخاصة في هذه الأيام التي يشتد فيها الزحام .

وحجتهم - أي : حجة المجيزين - : ((أن رسول الله ﷺ رخص لرعاة الإبل في مثل ذلك)) رواه أبو داود ، والنسائي ، وحسنه الحافظ ، يعني : أن يرموا ليلاً . وفي حديث ابن عباس : ((أن رسول الله ﷺ قال له السائل : يا رسول الله ، رميت بعدما أمسيت ، قال له : لا حرج)) .

وعمدة مالك في عدم جواز ذلك : أن ذلك الوقت المتفق عليه الذي رمى فيه رسول الله ﷺ هو السنة ، ومن خالف سنة من سنن الحج فعليه دم ، على ما روي عن ابن عباس ، وأخذ به الجمهور .

وقال مالك : ومعنى الرخصة للرعاة إنما ذلك إذا مضى يوم النحر ، ورموا جمرة العقبة ، ثم كان اليوم الثالث - وهو أول أيام النفر - فرخص لهم رسول الله ﷺ

أن يرموا في ذلك اليوم له ولليوم الذي بعده ، فإن نفروا فقد فرغوا ، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس يوم النفر الأخير ونفروا .

يريد أن يقول : من تعجل في يومين يرمي لليوم الثالث مع اليومين ، فإن نفر كان قد رمى ، وإن بات وبقي لليوم الثالث بعد يوم النحر رمى مع الناس .

ومعنى الرخصة للرعاة عند جماعة العلماء هو جمع يومين في يوم واحد ، وتلك رخصة أخرى يغفل عنها كثير من الناس : أن من لم يتمكن من الرمي في اليوم الحادي عشر يجوز أن يرمي اليومين في اليوم الثاني عشر وينفر ، ومن لم يتمكن من الرمي في الحادي عشر والثاني عشر وبقي لليوم الثالث عشر - يرمي الأيام الثلاثة معاً ، إلا أن مالكا إنما يجمع عنده ما وجب ، مثل : أن يجمع في الثالث فيرمي عن الثاني والثالث ؛ لأنه لا يُقضى عنده إلا ما وجب .

ورخص كثير من العلماء في جمع يومين في يوم ، سواء تقدم ذلك اليوم الذي أضيف إلى غيره أو تأخر ، وهذا هو الأولى ، وهو الأيسر للناس ، ولم يشبهوه بالقضاء ، وإنما هو أداء ، وثبت أن رسول الله ﷺ رمى في حجته الجمرة يوم النحر ، ثم نحر بُدنه ، ثم حلق ، أي : بهذا الترتيب : الرمي ، ثم النحر ، ثم الحلق ، ثم طواف الإفاضة . وقد أجمع العلماء على أن هذه سنة الحج .

لكن ما العمل لو تقدم شيء من هؤلاء الأربعة على الآخر؟ ما الحكم فيمن نحر قبل أن يرمي؟ أو حلق قبل أن يرمي وينحر؟ أو طاف طواف الإفاضة قبل هذه الثلاثة؟

هنا ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى بيان ذلك بعد ذكر أن العلماء قد أجمعوا على أن هذا الترتيب هو سنة رسول الله ﷺ وهو الذي فعله : أنه رمى جمرة العقبة الكبرى يوم النحر بعد طلوع الشمس ، ثم نحر الهدى ، ثم حلق رأسه ، ثم طاف طواف الإفاضة .

أما من قدّم شيئاً على آخر فهذا محل اختلاف بين العلماء :

قال مالك : من حلق قبل أن يرمي جمرة العقبة فعليه الفدية ؛ لأنه خالف سنة.
وقال الشافعي ، وأحمد ، وداود ، وأبو ثور : لا شيء عليه ، سواء قدم أو أخر.
وهذا هو الصحيح ؛ لقول النبي ﷺ : ((افعل ولا حرج)).

وفي ذلك يقول الشرييني رحمه الله :

ثم بعد الرمي ينصرفون فينزلون موضعاً بمنى ، والأفضل منها منزل النبي ﷺ وما قاربه ، قال الأزرقى : ومنزله ﷺ بمنى عن يسار مصلى الإمام ، ثم يذبح من معه هدي - بإسكان الدال وكسرها مع تخفيف الياء في الأولى وتشديدها في الثانية - وهو كما قاله الروياني : اسم لما يهدى لمكة وحرماً تقرباً إلى الله تعالى ، من نَعَم - أي : إبل ، وبقر ، وغنم ، وغيرها من الأموال - نذراً كان أو تطوعاً ، لكنه عند الإطلاق اسم للإبل ، والبقر ، والغنم . إذن الرمي ، ثم الذبح .

قال : ثم يخلق الذكر ، أو يقصر ، بهذا الترتيب ؛ لقوله تعالى : ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح : ٢٧] ؛ وللاتباع في الأول ، رواه مسلم ، والثاني في معناه ، ولكن الحلق له أفضل إجمالاً ، وللآية المتقدمة ؛ فإن العرب تبدأ بالأهم والأفضل ، وقد روى الشيخان عن عمر أنه ﷺ قال : ((اللهم ، ارحم المحلقين ، فقالوا : يا رسول الله ، والمقصرين ، فقال : اللهم ارحم المحلقين وقال في الرابعة : والمقصرين)) ، ويُندب أن يبدأ بالشق الأيمن ... إلى آخره ، وليس هذا وقته .

وتقصر المرأة ، ولا تؤمر بالحلق إجمالاً ، بل يُكره لها الحلق - على الأصح - في (المجموع) ، وقيل : يحرم ؛ لأنه مُثَلَّة ، وتشبيهه بالرجال . والحلق نسك على المشهور ، وفي (الروضة) : في الأظهر ، فيثاب عليه ؛ لأن الحلق أفضل من

التقصير، فإذا حلق أو قصر دخل مكة وطاف طواف الركن. إذن الخطيب الشربيني - رحمه الله - سار على ترتيب رسول الله ﷺ: الرمي للجمرة الكبرى أولاً، ثم النحر، ثم الحلق أو التقصير، ثم طواف الإفاضة.

وفي ذلك أيضاً يقول ابن قدامة - رحمه الله - :

ثم ينحر إن كان معه هدي، وجملة ذلك أنه إذا فرغ من رمي الجمرة يوم النحر لم يقف وانصرف، فأول شيء يبدأ به نحر الهدى، إن كان معه هدي، واجباً كان أو تطوعاً، فإن لم يكن معه هدي وعليه هدي واجب، كهدي التمتع أو القران - اشتراه، وإن لم يكن عليه واجب فأحب أن يضحي اشتري ما يضحي به، وينحر الإبل ويذبح ما سواها، والمستحب أن يتولى ذلك بيده، وإن استتاب غيره جاز، هذا قول: مالك، والشافعي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، وذلك لما روى جابر، في صفة حج النبي ﷺ: ((أنه رمى من بطن الوادي، ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بدنة، ثم أعطى علياً فنحر ما غبر - يعني: ما بقي - وأشركه في هديه))، وقال أنس: ((نحر النبي ﷺ بيده سبع بدنان قياماً)) رواه البخاري.

ثم أخذ يبين السنة في النحر، أو في الذبح، وفي وقت ذلك النحر، أو الذبح، وفي توزيع ذلك، ثم قال: وهذا هو الشاهد في الترتيب: ((ويحلق أو يقصر)) وجملة ذلك أنه إذا نحر هديه فإنه يحلق رأسه، أو يقصر منه؛ لأن النبي ﷺ حلق رأسه، والحلق والتقصير نسك في الحج والعمرة في ظاهر مذهب أحمد، وهو قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وعن أحمد في رواية أخرى: أنه ليس بنسك، وإنما هو تحلل وإطلاق من محذور كان محرماً عليه بالإحرام، فأطلق فيه عند الحل، كاللباس، والطيب، وسائر محظورات الإحرام.

ثم قال: ويجوز تأخير الحلق والتقصير إلى آخر أيام النحر؛ لأنه إذا جاز تأخير النحر المقدم عليه فتأخيره أولى. إلى أن قال: ويستحب لمن حلق أو قصر تقليم أظافره، والأخذ من شاربه؛ لأن النبي ﷺ فعله، ثم حين إذ قد حل له كل شيء إلا النساء، والمرأة تقصر من شعرها مقدار الأملة.

ثم بعد ذلك انتقل إلى طواف الإفاضة فقال:

ثم يزور البيت فيطوف به سبعا، وهو الطواف الواجب - أي: الركن - الذي به تمام الحج، ثم يصلي ركعتين إن كان مفردا أو قارنا.

والمقصود بـ"الأملة" في تقصير المرأة من شعرها هو: مقدار جزء من الأصبع، فأصابع اليد ثلاثة أقسام، كل قسم منها يسمى: أملة، المرأة لا تقصر كثيرا، ولا تحلق كما يفعل الرجال، وإنما تأخذ شيئا يسيرا من شعرها، فبهذا يتحقق النسك.

بعد هذا الترتيب الذي اتفق عليه العلماء الثلاثة، وأجمع عليه المسلمون نأتي إلى حكم من أخر شيئا حقه التقديم، أو قدم شيئا حقه التأخير. قال مالك: "من حلق قبل أن يرمي جمرة العقبة فعليه الفدية، وكل من خالف سنة من سنن رسول الله ﷺ فعليه دم". وقال الشافعي، وأحمد، وداود، وأبو ثور، وغيرهم: "لا شيء عليه" وهو الصحيح.

ما أدلة هؤلاء العلماء كل على ما قال؟ عمدتهم ما رواه مالك من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أنه قال: ((وقف رسول الله ﷺ للناس بمنى، والناس يسألونه، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله، لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر؟ فقال ﷺ: انحر ولا حرج، ثم جاءه آخر فقال: يا رسول الله، لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي؟ فقال ﷺ: ارم ولا حرج. قال: فما سئل رسول الله ﷺ يومئذ عن شيء قدم من التأخير أو أخر ومحلته التقديم إلا قال: افعل ولا حرج))

وروي هذا من طريق ابن عباس عن النبي ﷺ رواه البخاري، وأبو داود، والنسائي.

وعمدة مالك الذي قال بوجوب الفدية على من خالف شيئاً أو قدم أو أخر ضد ما سبق أن رسول الله ﷺ حكم على من حلق قبل محله من ضرورة بالفدية، فكيف إذا كان ذلك من غير ضرورة؟! مع أن الحديث لم يذكر فيه حلق الرأس قبل رمي الجمار، وعند مالك أن من حلق قبل أن يذبح فلا شيء عليه، وكذلك من ذبح قبل أن يرمي.

وقال أبو حنيفة: "إن حلق قبل أن ينحر أو يرمي فعليه دم، وإن كان قارئاً فعليه دمان"، وقال زفر: "عليه ثلاث دماء: دم للقران، ودمان للحلق قبل النحر وقبل الرمي".

إذن المسألة خلافية في تقديم ما حقه التأخير، أو تأخير ما حقه التقديم يوم النحر، والصحيح والراجح والذي تميل إليه وتأخذ به: أنه لا حرج في شيء من ذلك، فما دام النبي ﷺ قال لكل سائل: ((افعل ولا حرج... افعل ولا حرج)) ثم جاءت العبارة الخاتمة: ((فما سئل عن شيء في ذلك اليوم إلا قال: افعل ولا حرج)) وذلك هو الأولى والأيسر للناس.

النحر، والحلق وعلاقتهما بالرمي:

يقول ابن رشد - رحمه الله -:

وأجمعوا على أن من نحر قبل أن يرمي فلا شيء عليه؛ لأنه منصوص عليه - أي في الحديث السابق - إلا ما روي عن ابن عباس أنه كان يقول: ((من قدم من حجه شيئاً أو أخر فليهرق دمًا)) وأجمعوا أيضاً أنه من قدم الإفاضة قبل الرمي

والحلق أنه يلزمه إعادة الطواف، هذا رأي، وقال الشافعي ومن تابعه: "لا إعادة عليه" وهذا هو الأولى. وقال الأوزاعي: "إذا طاف للإفاضة قبل أن يرمي جمرة العقبة ثم واقع أهله أراق دمًا"، مع أن طواف الإفاضة كما هو معلوم يُسمى: التحلل الأكبر.

ويقول أيضاً: "وفي يوم النحر أربعة أشياء: الرمي، ثم النحر، ثم الحلق، ثم الطواف، والسنة ترتيبها هكذا، فإن النبي ﷺ رتبها، كذلك وصفه جابر في حج النبي ﷺ. وروى أنس: ((أن النبي ﷺ رمى، ثم نحر، ثم حلق))، رواه أبو داود.

فإن أخل بترتيبها ناسياً أو جاهلاً بالسنة فيها فلا شيء عليه في قول كثير من أهل العلم، منهم: الحسن، وطاوس، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعطاء، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وداود، ومحمد بن جرير الطبري. وقال أبو حنيفة: "إن قدم الحلق على الرمي، أو على النحر فعليه دم، فإن كان قارئاً فعليه دمان"، وقال زفر: "عليه ثلاثة دماء"؛ لأنه لم يوجد التحلل الأول، فلزمه الدم كما لو حلق قبل يوم النحر، وهكذا.

أنواع الرمي، وأعداده، وأيامه:

يقول ابن رشد: اتفقوا على أن جملة ما يرميه الحاج -أي: في الجمرات الثلاث وفي الأيام الثلاث- سبعون حصاة، منها في يوم النحر جمرة العقبة بسبع فقط، ولا رمي غير ذلك، وإن رمى هذه الجمرة من حيث تيسر من العقبة: من أسفلها، أو من أعلاها، أو من وسطها، كل ذلك واسع -يعني: مقبول- والموضع المختار منها بطن الوادي؛ لما جاء في حديث ابن مسعود: ((أنه استبطن

-أي: ﷺ استبطن الوادي - ثم قال: من هاهنا، والذي لا إله غيره رأيت الذي أنزلت عليه سورة البقرة يرمي من هاهنا)).

وأجمعوا على أنه يعيد الرمي إذا لم تقع الحصاة في العقبة، وأنه يرمي في كل يوم من أيام التشريق ثلاث جمار بواحد وعشرين حصاة، كل جمرة منها بسبع، يبدأ بالصغرى، ثم الوسطى، ثم جمرة العقبة، وأنه يجوز أن يرمي منها يومين: الحادي عشر، والثاني عشر، وينفر في الثالث؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، وقدرها -أي: الحصاة- عندهم أن تكون في مثل حصى الخذف -الخذف: هو أن تكون الحصاة بين الأصبعين السبابة والإبهام- وقدر حصى الخذف دون الأئمة -يعني: دون عقلة الأصبع- لما روي من حديث جابر، وابن عباس، وغيرهم: ((أن النبي ﷺ رمى الجمار بمثل حصى الخذف)).

ويعلق ابن قدامة على هذا الكلام فيقول: الأولى ألا ينقص في الرمي عن سبع حصيات؛ لأن النبي ﷺ رمى بسبع حصيات، فإن نقص حصاة أو حصاتين فلا بأس، ولا ينقص أكثر من ذلك، نص عليه، وهو قول مجاهد، وإسحاق، وعنه: إن رمى بست ناسياً فلا شيء عليه، ولا ينبغي أن يتعمده، فإن تعمد ذلك تصدق بشيء، أي: كأنه كفارة، وكان ابن عمر يقول: "ما أبالي رميت بست أو بسبع"، وقال ابن عباس: ((ما أدري رماها النبي ﷺ بست أو سبع)). وعن أحمد: أن عدد السبع شرط، ونسبه إلى مذهب الشافعي، وأصحاب الرأي؛ لأن النبي ﷺ رمى بسبع.

وقال أبو حية: ((لا بأس بما رمى به الرجل من الحصاة)) فقال عبد الله بن عمرو: "صدق أبو حية"، وكان أبو حية بدرياً.

ويفعل في اليوم الثاني كما يفعل بالأمس. ثم يقول - رحمه الله - : والسنة عندهم في رمي الجمرات كل يوم من أيام التشريق : أن يرمي الجمرة الأولى - الصغرى - فيقف عندها ويدعو ، وكذلك الثانية - الوسطى - ويطيل المقام ، ثم يرمي الثالثة - الكبرى - ولا يقف ؛ لما روي في ذلك عن رسول الله ﷺ : أنه كان يفعل ذلك في رميه. والتكبير عندهم عند رمي كل جمرة حسن : ((باسم الله ، الله أكبر)) ؛ لأنه روي عن النبي ﷺ .

أيضاً العلماء أجمعوا على أن من سنة رمي الجمار الثلاث في أيام التشريق : أن يكون ذلك بعد الزوال ، أي : في أيام الحادي عشر ، والثاني عشر ، والثالث عشر لمن أراد ، واختلفوا إذا رماها قبل الزوال في أيام التشريق ، فقال جمهور العلماء : "من رماها قبل الزوال أعاد رميها بعد الزوال" ، وهذا كلام من لم ير الزحام الموجود هذه الأيام ، وروي عن أبي جعفر محمد بن علي أنه قال : "رمي الجمار من طلوع الشمس إلى غروبها". وقد عرفنا من قبل أنه يجوز الرمي ليلاً. إذن نأخذ بقول من يقول : "رمي الجمار جائز في الأربع والعشرين ساعة".

كفارة ترك الرمي :

وأجمعوا على أن من لم يرم الجمار أيام التشريق حتى تغيب الشمس من آخرها أنه لا يرميها بعد ، أي : لا رمي بعد أيام التشريق ؛ لأن وقت الرمي هو أيام التشريق ، وإنما يكون عليه فدية بدلاً عن هذا الرمي ؛ لأنه لم يرم المطلوب ، لكن ما هو مقدار الفدية ؟

يبين ابن رشد أن الفقهاء اختلفوا في ذلك :

فقال مالك : إن من ترك رمي الجمار - كلها ، أو بعضها ، أو واحدة منها - فعليه دم. وقال أبو حنيفة : إن كلها كان عليه دم ، وإن ترك جمرة واحدة فصاعداً كان

عليه لكل جمرة إطعام مسكين نصف صاع حنطة، إلى أن يبلغ دمًا بترك الجميع، إلا جمرة العقبة وحدها، فمن تركها فعليه دم.

وقال الشافعي: عليه في الحصاة مُدٌّ من طعام، والمُدُّ: ربع صاع، وفي حصاتين: مدان، وفي ثلاث: دم. وقال الثوري مثله، إلا أنه قال: في الرابعة الدم. وهذا هو الأولى والأقرب والأيسر. ورخصت طائفة من التابعين في الحصاة الواحدة ولم يروا فيها شيئاً.

٢. أحكام الإحصار بالعدو:

القول في الإحصار:

نأتي إلى الجنس الثالث من أجناس الحج، وهو: أحكام الأفعال، كما سماه ابن رشد -رحمه الله-، ويشمل ذلك: حكم المحصر، وحكم قاتل الصيد، وحكم الحالق، والهدي، إلى آخر ذلك مما تبقى من أحكام الحج.

وعن هذا الجنس يقول ابن رشد رحمه الله:

الجنس الثالث: أحكام الأفعال: وهو الذي يتضمن القول في الأحكام، وقد نفى القول في حكم الاختلافات التي تقع في الحج، وأعظمها في حكم من شرع في الحج فمُنِعَهُ بمرض، أو عدو، أو فاته وقت الفعل الذي هو شرط في صحة الحج، أو أفسد حجه بإتيانه بعض المحظورات المفسدة للحج، أو للأفعال التي هي تروك أو أفعال.

فلنبتدئ من هذه بما هو نص في الشريعة، وهو: حكم المحصر، وحكم قاتل الصيد، وحكم الحالق رأسه قبل محل الحلق، وإلقائه التفت -أي: الوسخ- قبل

أن يجل ، وقد يدخل في هذا الباب : حكم المتمتع ، وحكم القارن ، على القول بأن وجوب الهدى في هذه - النسك - هو لمكان الرخصة.

بعد هذا الإجمال والحصر للموضوعات التي تندرج تحت هذا الجنس الثالث يبدأ ابن رشد - رحمه الله - في القول في كل واحد منها بالتفصيل ، ويبدأ القول في الإحصار : والإحصار هو مصدر للفعل أحصر يحصر إحصاراً ، وهو : المنع ، فالقصد بالإحصار : المنع من أداء الحج أو العمرة بعد الدخول في الإحرام بهما أو بأحدهما.

فلو أن رجلاً نوى الحج أو العمرة ، وقام عند الميقات بالإهلال والتلبية ، واختار أحد الأنساك الثلاثة : المتمتع ، أو القران ، أو الأفراد ، أو أحرم بالعمرة في غير أشهر الحج من الميقات ، وبعد إحرامه بدقائق أو بمسافة بسيطة قبل أن يصل البيت الحرام مُنع من ذلك ، وقعت موانع تمنعه من إتمام النسك الذي نواه وأحرم به ، ولم يعد قادراً - لظروف صحية - على الاستمرار في أداء مناسك الحج أو العمرة ، منعه المرض من ذلك - أُقعد - أو منعه عدو - والعياذ بالله - قطع الطريق بينه وبين الوصول إلى مكة ، كما حدث مع رسول الله ﷺ وأصحابه عند الحديبية ، حيث منعهم المشركون من القيام بأداء العمرة ، وأصروا على عودتهم هذا العام ، ثم يعودون لأداء العمرة في العام القادم ، وهذا ما فعله النبي ﷺ حيث تم توقيع صلح الحديبية ، وتحلل رسول الله ﷺ وأصحابه ، وعادوا من الحديبية إلى المدينة دون أن يُؤدوا العمرة ، ثم أدوها في العام القادم : عمرة القضاء.

فالإحصار هو : المنع من تمام الإحرام بأداء النسك الذي أحرم به ، سواء كان حجاً أو عمرة ، وهذا المنع قد يكون بسبب المرض ، كما يمكن أن يكون بسبب العدو.

ابن رشد لم يقدم للإحصار بيان معناه، وإنما دخل في الموضوع مباشرة، حيث قال:

القول في الإحصار: وأما الإحصار: فالأصل فيه قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، إلى قوله: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]. إذن أتى بالآية الكريمة الطويلة من سورة البقرة، والتي تبدأ بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] الأمر بالإتمام: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ منعتم من الإتمام؛ ماذا تفعلون؟ ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، وتمضي الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ أي: بعد الإحصار، أو منذ البداية إذا كان هناك أمن وأمان ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ فهناك تفصيل: هناك التمتع، وهناك القران، وهناك الأفراد ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾.

الشاهد: أن الآية الكريمة ذكرت الإحصار والأمان.

وبدأ ابن رشد -رحمه الله- في بيان أقوال العلماء في ذلك فقال:

اختلف العلماء في هذه الآية اختلافاً كثيراً، وهو السبب في اختلافهم في حكم المحصر بمرض أو بعدو. وبدأ ابن رشد يعرض أنواع هذا الاختلاف -أو نماذج منه- كما ذكرها العلماء، ويبيِّن في كل اختلاف وجهة نظر أصحابه.

فأول اختلافهم في هذه: هل المحصرها هنا هو المحصر بالعدو، أو المحصر بالمرض؟ الآية الكريمة قالت: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ ولم تُفصِّل نوع الإحصار؛ ولذلك اختلف العلماء: فمنهم من قال: إن الإحصار مقصود به العدو، ومنهم من قال: مقصود به المرض، ومنهم من قال: هذا وذاك: الإحصار بالعدو أو بالمرض.

القول الأول وأدلته:

فأما من قال: إن المحصر ها هنا هو المحصر بالعدو؛ فاحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أذىً مِنْ رَأْسِهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، بعد قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، قالوا: لو كان المحصر هو المحصر بمرض لما كان لذكر المرض بعد ذلك فائدة، يعني: الآية ذكرت الإحصار: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ دل ذلك على أنها خاصة بالإحصار بالعدو؛ لأن حكم المرض ذكره الله تعالى بقوله: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أذىً مِنْ رَأْسِهِ﴾ وإلا لو كانت الآية في الإحصار شاملة للإحصار بالعدو أو الإحصار بالمرض لما كان للتفصيل من قوله تعالى: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ معنى. واحتجوا أيضًا بقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَن تَمَنَّعَ بِالْعِمَّةِ إِلَى الْحَيْحِ﴾ والأمان إنما يكون بعد خوف أو إحصار من العدو، ولا يكون الأمان من المرض، قال ابن رشد: "وهذه حجة ظاهرة".

القول الثاني وأدلته:

أن المحصر ها هنا هو المحصر بالمرض، يقول ابن رشد: ومن قال: إن الآية إنما وردت في المحصر بالمرض فإنه زعم أن المحصر هو من "أحصر"، ولا يقال "أحصر" في العدو، وإنما يقال: حصره العدو، وأحصره المرض. أي أن أصحاب هذا الرأي يستدلون بالفعل والاشتقاق اللغوي، فما دامت الآية تقول: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ فإنها خاصة بالمرض، ما دامت الهمزة زائدة، يقال في العدو: حصره، وفي المرض: أحصره؛ حصره العدو، وأحصره المرض.

قالوا: وإنما ذكر المرض بعد ذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا﴾ لأن المرض صنفان: صنف محصر ومانع، وصنف غير محصر، أما قوله تعالى: ﴿فَإِذَا آمَنْتُمْ﴾ فمعناه: أمنتهم من المرض؛ لأن الأمان يشمل الأمان من العدو، والأمان من المرض.

بعد هذا البيان يعود ابن رشد - رحمه الله - إلى الفريق الأول القائل بأن الإحصار في الآية الكريمة هو الإحصار بالعدو، قالوا: إن "أفعل" و"فعل" - يعني: "أحصر" و"حصر" - في الشيء الواحد إنما يأتي لمعنيين، يعني: "أحصر" و"حصر" يمكن أن تأتي للعدو، وتأتي للمرض - بالهمزة ومن غير الهمزة - أما "حصر" فإذا وقع بغيره فعلاً من الأفعال، وأما "أفعل" فإذا عرضه لوقوع ذلك الفعل به، يعني: أن اللفظين صالحين للاستعمال للعدو، فإذا وقع العدو بالإنسان شيئاً أو فعلاً من الأفعال يقال: "حصره"، وأما إذا عرضه لوقوع ذلك الفعل به يقال: "أحصره"، واستدلوا على ذلك بمثل هذا الفعل: قتله وأقتله، يقال: قتله إذا فعل به فعل القتل، فتكون حصره إذا فعل الإحصار، وأقتله: إذا عرضه للقتل، لكن كلا الفعلين للإحصار بالعدو أو من العدو. وإذا كان هذا هكذا فـ"أحصر" أحق بالعدو، و"حصر" أحق بالمرض؛ لأن العدو إنما عرض للإحصار، والمرض هو فاعل الإحصار.

وقالوا أيضاً: لا يطلق الأمان إلا في ارتفاع الخوف من العدو، وإن قيل في المرض - يعني: استخدم الأمان في الأمان من المرض - يكون ذلك استعارة ولا يكون حقيقة، ولا يصار إلى الاستعارة إلا لأمر يوجب الخروج عن الحقيقة، وكذلك ذكر حكم المريض بعد الحصر - الظاهر منه أن المحصر غير المريض، فيكون الإحصار هنا هو الإحصار بالعدو.

فابن رشد - رحمه الله - يرجح أن الإحصار في الآية الكريمة إنما هو بالعدو، وليس بالمرض، وهذا هو مذهب مالك، وأبي حنيفة، وأحمد، أما إرادة الإحصار بالمرض فهو مذهب: الشافعي.

بعد هذا البيان من ابن رشد - رحمه الله - لأقوال العلماء واختلافهم في معنى الآية الكريمة التي استخدمت لفظ "الإحصار" في قوله تعالى، في سورة البقرة: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ننظر فيما قاله كل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني - عليهما رحمة الله.

يقول الخرقى: "وإن حُصر بعدوٌّ نحر ما معه من الهدى وحل".

يقول ابن قدامة في التعليق على هذا الكلام:

أجمع أهل العلم على أن المحرم إذا حصره عدوٌّ من المشركين أو غيرهم فمنعوه الوصول إلى البيت ولم يجد طريقاً آمناً - فله التحلل.

إذن الخرقى - رحمه الله - يقدم لنا الجملة العامة وهي: أن المحصر بالعدو ينحر ما معه من الهدى ويتحلل، يشرح ابن قدامة هذه العبارة: بأن أهل العلم أجمعوا على أن المحرم إذا حصره - ويستخدم الفعل المجرد - عدوٌّ من المشركين أو غيرهم فمنعوه الوصول إلى البيت ولم يجد طريقاً آمناً؛ يكون له التحلل بالحلل أو التقصير، ونحر ما معه من الهدى إن كان معه هدي، وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ وثبت أن النبي ﷺ أمر أصحابه يوم حُصروا في الحديبية أن ينحروا، ويحللوا، ويحلوا، وسواء كان الإحرام بحج، أو عمرة، أو بهما في قول إمامنا، وأبي حنيفة، والشافعي.

ابن رشد قال: إن هذا هو قول: مالك، وأبي حنيفة، وأحمد.

ابن قدامة غير هذا الكلام، وذكر أن هذا الإحصار بالعدو هو قول: أحمد، وأبي حنيفة، والشافعي. وحكي عن مالك أن المعتمر لا يتحلل؛ لأنه لا يخاف الفوات، وليس ذلك بصحيح؛ لأن الآية إنما نزلت في حصر الحديبية، وكان النبي ﷺ وأصحابه محرّمين بعمرة فحلوا جميعاً، أي أن الآية والإحصار شاملان للحج والعمرة. وعلى من تحلل بالإحصار -أي: بسبب الإحصار- الهدي في قول أكثر أهل العلم، وحكي عن مالك: ليس عليه هدي؛ لأنه تحللٌ أبيض من غير تفريط أشبه من أتم حجه.

يرد ابن قدامة على مالك ويقول:

وليس بصحيح؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَأَسْتَيْسِرْ مِنَ الْهَدْيِ﴾ قال الشافعي: لا خلاف بين أهل التفسير: إن هذه الآية نزلت في حصر الحديبية، ولأنه أبيض له التحلل قبل إتمام نسكه؛ فكان عليه الهدي، كالذي فاتته الحج، وبهذا فارق من أتم حجه.

وقال الخطيب الشربيني تحت عنوان: باب الإحصار والفوات:

باب الإحصار عن أركان الحج أو العمرة -أي: عن إتمام هذه الأركان- والفوات -أي: فوات الحج أو العمرة- وما يذكر معهما -أي: مع الإحصار والفوات- من بقية موانع الحج. ثم قال: وهذه إضافة، والموانع ستة: أولها: الإحصار العام: وهو منع المحرمين عن المضي من جميع الطرق، يقال: أحصره وحصره.

وهذا الذي ذكره ابن رشد مع تفصيل طويل بين الخطيب الشربيني -رحمه الله- أن كلا اللفظين صحيح، وأن الأول -أي: "الإحصار" بالهمزة- أشهر، يقال:

أحصره وحصره والأول أشهر في حصر المرض، والثاني - "حصره" بدون الهمزة - أشهر في حصر العدو، وقد بدأ المصنف - أي: النووي - بحكم هذا الثاني - أي: إحصار العدو - فقال: من أحصر - أي منع من جميع الطرق عن إتمام الحج أو العمرة - تحلل جوازاً لا وجوباً بما سيأتي، سواء أكان حجاً، أو عمرة، أو قارناً، وسواء كان المنع بقطع الطريق أم بغيره، وسواء أكان المانع كافراً أم مسلماً، وسواء أمكن المضي بقتال، أم يبذل مال أم لم يمكن، مُنع من الرجوع أيضاً أم لا، وذلك لعموم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾، أي: وأردتم التحلل ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾؛ إذ الإحصار بمجرد لا يوجب الهدي، والآية نزلت في الحديبية حين صد المشركون النبي ﷺ من البيت، وكان معتمراً فنحر، ثم حلق، وقال لأصحابه: ((قوموا فانحروا، ثم احلقوا))؛ ولأن في مثابة الإحصار - أي: الاستمرار فيه - إلى أن يأتي بالأعمال مشاقاً وحرماً قد رفعه الله ﷻ عنا بفضلته وكرمه.

ثم يقول الخطيب الشربيني:

أجمع المسلمون على ذلك، أما إذا تمكنوا بغير قتال، أو يبذل مال فلا يتحللون، وعلم من ذلك أنه لو طلب منهم لم يلزمهم بذل المال وهو كذلك، وإن قل - أي: قلة بالنسبة إلى أداء النسك كما قاله بعض المتأخرين - فنحو الدرهمين والثلاثة لا يتحلل من أجلها، ويكره بذل المال للكافر لما فيه من الصغار، والذل، والمهانة بلا ضرورة؛ لأن الله تعالى أباح لنا التحلل، ولا يحرم بذل المال له كما لا تحرم الهبة.

أما المسلمون - إن كانوا هم المانعين أو المحصرين - فلا يكره بذل المال لهم، والأولى قتال الكافر عند القدرة عليه؛ ليجمع المسلمون المحرمون بين الجهاد،

ونصرة الإسلام، وإتمام النسك، فإن قيل: لم لم يجب إذا كانوا مثلنا فأقل، أي: كما هو مشروع في الجهاد: الفرد المسلم بفردين: ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]؟

أجيب: بأنه لا يجب الثبات لهم في غير الصف كما قالوه في (السير)، ويجوز للمحصر إذا أراد القتال لبس الدرع ونحوه، ويفدي وجوباً؛ لأنه محيط، وقد نهى المحرم عن لبس المحيط والمخيط، كما لو لبسه المحرم لدفع حر أو برد، والأولى للمحصر المتعمر الصبر عن التحلل، وكذا للحاج إن اتسع الوقت - أي: الأشهر - وإلا فالأولى التعجيل بالتحلل؛ لخوف الفوات، نعم إن كان في الحج وتيقن زوال الحصر في مدة يمكنه إدراك الحج بعدها، أو في العمرة وتيقن قرب زواله، وهو ثلاثة أيام، امتنع تحلله كما قاله الماوردي.

ويضيف ابن رشد - رحمه الله - قولاً ثالثاً في مسألة الإحصار: بأن المحصر في الآية الكريمة هو الممنوع من الحج بأي نوع امتنع، سواء كان بمرض، أو بوعود، أو بخطأ في العدد أو بغير ذلك من الأمور.

ومن هذا نخلص إلى أن للعلماء في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ ثلاثة أقوال:

١. قول بأن الإحصار في الآية مراد به: العدو.
٢. وقول بأن الإحصار في الآية مراد به المرض.
٣. وقول بأن الإحصار المذكور في الآية الكريمة هو: المنع بأي كيفية كانت، وبأي عذر كان، المنع من أداء الحج أو العمرة أو إتمام النسك.

اختار ابن رشد - رحمه الله - من الأقوال الثلاثة السابقة قول جمهور العلماء أن المحصر عن الحج أو العمرة ضربان: إما محصر بمرض، وإما محصر بعدو، ثم بدأ في تفصيل أحكام الإحصار بالعدو:

فأما المحصر بالعدو فاتفق الجمهور على أنه يحل من عمرته أو حجه حيث أحصر، كما فعل النبي ﷺ في التحلل عند الحديبية، يحل من عمرته أو من حجه حيث أحصر، هذا هو قول جمهور العلماء: ينوي التحلل، ويذبح ما معه من الهدى، ويحلق.

ومعنا قصة رسول الله ﷺ مع أصحابه حين أمرهم فترددوا في ذلك؛ فدخل على أم سلمة مغضباً فأشارت عليه بأن يخرج وينحر وينادي على الحلاق ويحلق فسوف يقتدي به الصحابة، فأخذ رسول الله ﷺ بمشورة أم سلمة وفعل، ففعل الصحابة اقتداءً به ﷺ.

إذن التحلل يكون في مكان الإحصار، هذا هو قول جمهور العلماء: المحصر بالعدو يحل من عمرته أو حجه حيث أحصر. وقال الثوري، والحسن بن صالح: لا يتحلل إلا في يوم النحر يوم العيد الأكبر؛ لأنه يوم التحلل من الحج بالصورة الطبيعية، أو التي فعلها رسول الله ﷺ في حجة الوداع بعد جمرة العقبة الكبرى ينحر الحاج هديه، ثم يتحلل بالحلق أو التقصير، وهذا هو التحلل الأصغر، أو يذهب لطواف الإفاضة، وهذا هو التحلل الأكبر.

إذن جمهور العلماء على أن المحصر بالعدو يحل من عمرته في مكانه. والثوري والحسن بن صالح يقولان: لا يتحلل إلا يوم العيد.

هدي المحصر، ومكان نحره:

والذين قالوا: يتحلل حيث أحصر - أي: الجمهور - اختلفوا في إيجاب الهدى عليه: هل يجب عليه هدي التحلل بسبب الإحصار، أو لا يجب عليه الهدى لأنه مضطر؟ كما اختلفوا أيضاً في موضع نحره: إذا قيل بأن الهدى واجب أين ينحره؟ كما اختلفوا أيضاً في إعادة ما حصر عنه من حج أو عمرة، أي: القضاء: هل يكون عليه قضاء في العام المقبل أو لا إعادة عليه؟

أما بالنسبة لإيجاب الهدى:

فذهب مالك - رحمه الله - إلى أن المحصر لا يجب عليه هدي، وأنه إن كان معه هدي نحره حيث حلّ كما فعل النبي ﷺ.

وذهب الشافعي، وأحمد إلى وجوب الهدى على المحصر؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ وبه قال: أشهب بن عبد العزيز، وهو من أصحاب مالك، ويكون الذبح أو النحر حيثما حلّ.

أما أبو حنيفة فاشتراط ذبح الهدى في الحرم؛ لأن الآية الكريمة تقول: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، محلُّ الهدى هو الحرم، اشترط أبو حنيفة ذبح الهدى في الحرم. أما الشافعي، وأحمد، ومالك فقد قالوا: حيثما حلّ. وهذا هو الصحيح؛ لأن في ذبحه في الحرم تكلفاً ومشقة.

أما بالنسبة لموضع الذبح:

فمالك، والشافعي، وأحمد يقولون بذبح الهدى حيثما حلّ. أبو حنيفة يشترط ألا يذبحه إلا في الحرم.

أما بالنسبة لقضاء المحصر:

هل على المحصر أن يقضي ما أحصر عنه في العام القادم، سواء كان حجاً أو عمرة، كما فعل النبي ﷺ في عمرة القضاء؟ أو ليس عليه إعادة؟

يحكي ابن رشد - رحمه الله - أقوال العلماء أيضاً في هذه القضية، فيقول: وأما الإعادة فإن مالكا يرى أن لا إعادة عليه، وقال آخرون: عليه الإعادة. وذهب أبو حنيفة إلى أنه إن كان أحرم بالحج فعليه حجة وعمرة، وإن كان قارناً فعليه حج وعمرتان، وإن كان معتمراً قضى عمرته. وقال الشافعي: لا إعادة عليه إلا إن كان الحج مستقراً في ذمته، أي حجة الفريضة، أو حجة نذر، أو دين عليه.

إذن هناك اختلاف بين العلماء في حكم الإعادة، أو القضاء بالنسبة للمحصر: فمالك والشافعي يريان أنه لا إعادة عليه، وأبو حنيفة يرى أن عليه الإعادة، وليس عليه عند أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن تقصير، واختار أبو يوسف التقصير.

ويقول ابن قدامة رحمه الله:

هل يلزمه القضاء إن فاته الحج؟ فيه روايتان - هذا مذهب الحنابلة -:

إحدهما: يلزمه، كمن فاته الحج بخطأ الطريق.

والثانية: لا يلزمه؛ لأن سبب الفوات الحصر، أشبه من لم يجد طريقاً، بخلاف المخطئ.

إذن عن الإمام أحمد روايتان: رواية توافق ما قال به مالك والشافعي أنه لا إعادة على المحصر. ورواية توافق ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن عليه الإعادة.

ثم يقول: فأما من لم يجد طريقاً أخرى فتحلل؛ فلا قضاء عليه، إلا أن يكون واجباً يفعله بالوجوب السابق، أي: حجة الإسلام، أو نذراً أو نحو ذلك، وبه قال مالك والشافعي، وعن أحمد: أن عليه القضاء كما قال أبو حنيفة، روي ذلك عن مجاهد، وعكرمة، والشعبي، وبه قال أبو حنيفة؛ لأن النبي ﷺ لما تحلل زمن الحديبية قضى من قابل - أي: العام القادم - وسميت عمرة القضية، أو عمرة القضاء؛ ولأنه حل من إحرامه قبل إتمامه؛ فلزمه القضاء، كما لو فاته الحج.

ووجه الأولى - أي: وجه الرواية الأولى: أنه لا قضاء عليه - أنه تطوع جاز التحلل منه مع صلاح الوقت له؛ فلم يجب قضاؤه، كما لو دخل في الصوم يعتقد أنه واجب فلم يكن، فأما الخبر: فإن الذين صدّوا كانوا ألفاً وأربعمائة، والذين اعتمرُوا مع النبي ﷺ كانوا نفرًا يسيراً، ولم يُنقل إلينا أن النبي ﷺ أمر أحداً بالقضاء، أي: كانوا في صلح الحديبية ألفاً وأربعمائة، وعند القضاء كانوا أقل من ذلك بكثير، فلو كان القضاء واجباً لكانوا جميعاً مع النبي ﷺ في عمرة القضاء، ولم يُنقل أن النبي ﷺ أمر أحداً منهم بالقضاء، وأما تسميتها عمرة القضية فإنما يُعنى بها: القضية التي اصطَلحوا عليها وتفَقَّهوا عليها، في صلح الحديبية، ولو أرادوا غير ذلك لقالوا: عمرة القضاء، ويفارق الفوات؛ فإنه مفرط، بخلاف مسألتنا، أي: من أخطأ يكون عليه القضاء، أما من أحصر فلا قضاء عليه؛ لأنه غير مفرط.

ويقول الخطيب الشرييني رحمه الله:

ولا قضاء على المحصر - الذي وقع عليه الإحصار - المتطوع إن تحلل من إحصار عام أو خاص؛ لعدم وروده، وقد أحصر مع النبي ﷺ في الحديبية ألف

وأربعمائة، ولم يعتمر معه في العام القابل إلا نفر يسير، أكثر ما قيل: إنهم سبعمائة يعني: النصف، ولم يُنقل أنه ﷺ أمر من تخلف بالقضاء.

واستثنى ابن الرُّفعة من إطلاق عدم القضاء: ما لو أفسد النسك ثم أحصر؛ فالإفساد يوجب القضاء، ولا حاجة إلى استثنائه؛ لأن القضاء هنا للإفساد، لا للإحصار الذي الكلام فيه، ولا فرق بين أن يأتي بنسك سوى الإحرام أو لم يأت، اقترن بالإحصار فواته أم لم يقترن، نعم، إن صابر إحرامه غير متوقع زوال الإحصار، ففاته الوقوف عليه؛ فعليه القضاء، بخلاف ما إذا صابر مع التوقع، فإن كان نسكه فرضاً مستقراً عليه كحجة الإسلام فيما بعد السنة الأولى من سني الإمكان، أو كانت قضاءً أو نذرًا - بقي في ذمته، كما لو شرع في صلاة فرض ولم يتمها؛ فإنها تبقى في ذمته.

ويقول ابن رشد:

عمدة مالك في أنه لا إعادة عليه - أي على المحصر: أن رسول الله ﷺ حلّ هو وأصحابه بالحديبية، فنحروا الهدى، وحلقوا رءوسهم، وحلوا من كل شيء قبل أن يطوف بالبيت وقبل أن يصل إليه الهدى، ثم لم يعلم أن رسول الله ﷺ أمر أحداً من الصحابة، ولا ممن كان معه أن يقضي شيئاً، ولا أن يعود لشيء، وهذا كما قال ابن قدامة - رحمه الله - وكما أورد أيضاً الخطيب الشربيني، وذلك هو رأي الجمهور - كما رأينا - مالك، والشافعي، وأحمد.

وعمدة من أوجب عليه الإعادة - وهو أبو حنيفة وأصحابه - : أن رسول الله ﷺ اعتمر في العام المقبل من عام الحديبية قضاءً لتلك العمرة؛ ولذلك قيل لها: عمرة القضاء، وإجماعهم أيضاً على أن المحصر بمرض أو ما أشبهه عليه القضاء.

إذن احتج القائلون بوجوب الإعادة أو القضاء بحجتين:

الحجة الأولى: أن رسول الله ﷺ قضى هذه العمرة في العام السابع من الهجرة؛ ولذلك قيل لها: عمرة القضاء.

الحجة الثانية: إجماع الأمة على أن المحصر بالمرض عليه القضاء، فلم لا يكون المحصر بالعدو عليه القضاء؟!

وسبب الخلاف - كما يقول ابن رشد - هو: هل قضى رسول الله ﷺ أو لم يقض؟ وهل يثبت القضاء بالقياس أم لا؟ ذلك أن جمهور العلماء على أن القضاء يجب بأمر ثانٍ غير أمر الأداء؛ ولذلك كانت العمرة بحاجة إلى أمر ثانٍ من رسول الله ﷺ بالقضاء، وما دام لم يثبت أن رسول الله ﷺ قد أمر بعمرة القضاء؛ فالقضاء غير لازم، هذا بالنسبة لإعادة النسك.

وأما من أوجب عليه الهدى فبناءً على أن الآية وردت في المحصر بالعدو: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ ، أو على أنها عامة في المحصر بالعدو أو بالمرض؛ لأن الهدى فيها نص. وقد احتج القائلون بوجوب الهدى على المحصر بنحر النبي ﷺ وأصحابه الهدى عام الحديبية حين أُحْصِرُوا.

٣. أحكام الإحصار بالمرض:

الاختلاف في موضع ذبح الهدى:

هل هو حيثما حلّ - كما فعل النبي ﷺ وأصحابه عند الحديبية؟ أو لا بد أن يبلغ محله وهو الحرم كما اشترط أبو حنيفة؟

مالك، والشافعي، وأحمد يقولون: يذبح هديه حيثما حلّ؛ لأن في تكليفه غير ذلك - أو موضعاً آخر - من المشقة ما فيه، وقد اشترط أبو حنيفة أن يكون الذبح في الحرم.

يقول ابن رشد:

وأما اختلافهم في مكان الهدى عند من أوجبه فالأصل فيه اختلافهم في موضع نحر رسول الله ﷺ هديه عام الحديبية، فقال ابن إسحاق -صاحب السيرة النبوية-: نحر رسول الله ﷺ هديه في الحرم. وقال غيره من علماء التفسير والسير: إنما نحره في الحل -أي: الحديبية، واحتج بقوله تعالى: ﴿ هُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدَىٰ مَعَكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ ﴾ [الفتح: ٢٥].

وإنما ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن من أحصر عن الحج أن عليه حجاً وعمرة -أي: قضاء- لأن المحصر قد فسخ الحج في عمرة، ولم يتم واحداً منهما. فهذا هو حكم المحصر بعدو عند الفقهاء وما يتعلق به من الأحكام كما بينا.

يقول الخطيب الشربيني:

وعليه القضاء فوراً للحج الذي فاته بفوات الوقوف -فرضاً كان أو نفلاً- كما في الفساد؛ لأنه لا يخلو عن تقصير، والأصل في ذلك ما رواه مالك في الموطأ بإسناد صحيح: أن هبار بن الأسود جاء يوم النحر، وعمر بن الخطاب ينحر هديه فقال: يا أمير المؤمنين، أخطأنا العدد، وكنا نظن أن هذا اليوم يوم عرفة، فقال له عمر <: "اذهب إلى مكة، فطف بالبيت أنت ومن معك، واسعوا بين الصفا والمروة، وانحروا هدياً -إن كان معكم- ثم احلقوا أو قصروا، ثم ارجعوا، فإن كان عام قابل فحجوا واهدوا، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع".

تحلل المحصر بالمرض :

يبين ابن رشد أقوال الفقهاء في ذلك :

القول الأول: المحصر بالمرض لا يتحلل في أي موضع كان، وإنما لا بد أن يصل إلى الحرم الشريف، ويطوف بالبيت، ويتحلل بالطواف، ويتبعه بالسعي بين الصفا والمروة، وأنه بالجملة - أي: المحصر بالمرض - يتحلل بعمرة، ويجوز له عند الإحرام أن يشترط التحلل عند المرض أو غيره، فيتحلل به ولا يلزمه شيء. وأنه بالجملة يتحلل بعمرة؛ لأنه إذا فاتته الحج بطول مرضه انقلب عمرة.

وذهب إلى هذا الشافعي وأهل الحجاز وهو مذهب ابن عمر، وعائشة، وابن عباس، من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين -.

القول الثاني: يقول عنه ابن رشد: وخالف في ذلك أهل العراق فقالوا: يحلّ - أي: يتحلل - مكانه، وحكمه حكم المحصر بالعدو - كما مر علينا - يعني: أن يرسل هديه، ويقدر يوم نحره، ويحل في اليوم الثالث؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه يشترطون أن يكون ذبح الهدى في الحرم حتى يبلغ الهدى محله.

وهذا الذي قال به أهل العراق - أبو حنيفة وأصحابه - هو قول ابن مسعود < واحتجوا أيضاً بحديث الحجاج بن عمرو الأنصاري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((من كسر أو عرج - أصابه عرج أو كسر - فلم يستطع إتمام النسك فقد حلّ، وعليه حجة أخرى)) رواه أصحاب السنن، وحسنه الترمذي، واحتجوا أيضاً - بعد هاتين الحجتين - بإجماعهم على أن المحصر بعدو ليس من شرط إحلاله الطواف بالبيت، كما قال الشافعي وأهل الحجاز. والجمهور من الأئمة - عدا الشافعي - على أن المحصر بمرض عليه الهدى، وقال أبو ثور، وداود: لا

هدي عليه ؛ اعتماداً على ظاهر حكم هذا المحصر ، ﴿ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَأَسْتَيْسِرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ أي : إحصار العدو ، والآية واردة في الإحصار بالعدو ؛ ووجوب الهدى إنما هو على المحصر بالعدو ، وليس المحصر بالمرض .

يقول الخرقى : وإن منع من الوصول إلى البيت بمرض أو ذهاب نفقة - نفدت نقوده - بعث بهدي - إن كان معه - ليذبحه بمكة ، وكان على إحرامه حتى يقدر على البيت ، - أي : الطواف - .

يقول ابن قدامة :

المشهور في المذهب : أن من يتعذر عليه الوصول إلى البيت بغير حصر العدو ، من مرض ، أو عرج ، أو ذهاب نفقة ، أو نحو ذلك - أنه لا يجوز له التحلل بذلك ، روي ذلك عن ابن عمر ، وابن عباس ، ومروان ، وبه قال مالك ، والشافعي ، وإسحاق .

أي : الذي وجدناه عند ابن رشد - وهو قول الشافعي ، وأهل الحجاز : أنه لا يتحلل إلا بالطواف بالبيت ، والسعي بين الصفا والمروة ، وتلك رواية عن أحمد . وعن أحمد رواية أخرى : له التحلل بذلك ، روي نحوه عن ابن مسعود ، وهو قول عطاء ، والنخعي ، والثوري ، وأصحاب الرأي ، وأبي ثور ؛ لأن النبي ﷺ قال : ((من كسر أو عرج فقد حلّ ، وعليه حجة أخرى)) رواه النسائي ؛ ولأنه محصر يدخل في عموم قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَأَسْتَيْسِرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ يحققه أن لفظ " الإحصار " إنما هو للمرض ونحوه ، يقال : أحصره المرض إحصاراً فهو محصر ، وحصره العدو حصراً فهو محصور ، فيكون اللفظ صريحاً في محل النزاع ، وحصر العدو مقيس عليه ، ولأنه مصدود عن البيت أشبه من صده عدو .

هذا عن الرواية الثانية التي قال بها أصحاب الرأي ، نقلًا عن ابن مسعود .
 ووجه الأولى ، التي توافق قول الشافعي ومالك : أنه لا يستفيد بالإحلال
 الانتقال من حاله ، ولا التخلص من الأذى الذي به ، بخلاف حصر العدو ؛ ولأن
 النبي ﷺ دخل على ضباعة بنت الزبير ، فقالت : إني أريد الحج ، وأنا شاكية -
 أي : مريضة - فقال : ((حجي واشترطي أن محلي حيث حبستني)) فلو كان
 المرض يبيح الحِلَّ ما احتاجت إلى شرط ، وحديثهم متروك الظاهر ؛ فإن مجرد
 الكسر والعرج لا يصير بها حلالاً ، فإن حملوه على أنه يبيح التحلل حملناه على
 ما إذا اشترط الحل بذلك .

ويقول الخطيب الشربيني :

ولا تحلل بالمرض ونحوه ، كضلال طريق ، وفقد نفقة ؛ لأنه لا يفيد زوال المرض ،
 يعني ماذا يفيد التحلل ؟ لن يُزيل المرض ، بخلاف التحلل بالإحصار - أي :
 بالعدو - وإنما على المريض أن يصبر حتى يزول عذره ، فإن كان محرماً بعمرة
 أتمها ، يعني : دخل البيت الحرام ، وطاف ، وسعى ، وحلق أو قصر ، وإن كان
 محرماً بحج ، وفاته تحلل بعمل عمرة كالمتمتع ، قال الماوردي : وهو إجماع
 الصحابة ، مع أننا لم نر إجماعاً على ذلك ، وإنما رأينا أنه قول لابن عمر ،
 وعائشة ، وابن عباس .

ثم قال : هذا إذا لم يشترط التحلل بالمرض ، فإن شرطه - كما فعلت ضباعة بنت
 الزبير - بالمرض ونحوه في إحرامه - أي : أنه يتحلل إذا مرض مثلاً - تحلل جوازاً به
 - أي : بسبب المرض ونحوه - على المشهور ؛ لما في الصحيحين عن عائشة >
 قالت : دخل رسول الله ﷺ على ضباعة بنت الزبير فقال لها : ((أردت الحج؟))

فقلت: " والله ما أجدني إلا وجعة". وهناك رأينا الرواية: "شاكية" تشكو من الوجع ومن المرض " والله ما أجدني إلا وجعة". فقال: ((حجبي واشترطي، وقولي: اللهم محلي -أي: تحللي - حيث حبستني)) أي: عند العجز بالمرض، ويقاس بما فيه غيره.

الثاني: لا يجوز -أي: لا يجوز التحلل - لأنه عبادة لا يجوز الخروج منها بغير عذر؛ فلا يجوز بالشرط، كالصلاة المفروضة، ومن قال بهذا أجاب عن الحديث بأن المراد بالحبس الموت، أو أن ذلك خاص بضباغة، ثم إنه إن اشترط التحلل بالهدي لزمه، وإن اشترطه بلا هدي لم يلزمه، وكذا إن أطلق؛ لعدم الشرط، ولظاهر خبر ضباغة، فالتحلل يكون في هاتين الحالتين بالنية، والحلق، أو نحوه فقط، ولو قال: إن مرضت - أو نحو ذلك من الأعذار - فأنا حلال، فوجد العذر، صار حلالاً به من غير نية، وعلى ذلك حمل خبر أبي داود وغيره بإسناد صحيح: ((من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل)) وإن شرط قلب الحج عمرة بذلك جاز، كما لو شرط التحلل به، بل أولى، فله إذا وجد العذر أن يقلب حجه عمرة، وتجزئه عن عمرة الإسلام، ولو شرط أن ينقلب حجه عمرة عند العذر، فوجد العذر؛ انقلب عمرة، وأجزأته عن عمرة الإسلام أيضاً، كما صرح به البلقيني، بخلاف التحلل بالإحصار: لا تجزئه عن عمرة الإسلام؛ لأنها في الحقيقة ليست عمرة، وإنما هي أعمال عمرة، حيث لم يكن ذلك في نيته من قبل.

إذن نحن أمام قولين في الإحصار بالمرض، وكيف يتحلل المحصر بالمرض؟ القول الأول قول الشافعي، وأهل الحجاز -مالك ومن معه- وهو قول ابن عمر، وعائشة، وابن عباس من الصحابة: أنه يتحلل بعمل عمرة، أي: يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة، وإن كانت نيته حجاً قلبه إلى عمرة، وكان عليه حجة الإسلام من العام القابل.

أما أهل العراق، فقالوا: يحل مكانه ولا يلزمه طواف ولا سعي، وهو مثل المحصر بالعدو، واستدلوا بحديث الحجاج: ((من كسر أو عرج...)) كما قلنا، وبالإجماع على أن المحصر بالعدو ليس من شرط إحلاله أن يطوف بالبيت. الجزئية الثانية أن المحصر بالمرض عليه الهدى عند الجمهور، وليس عليه هدي عند أبي ثور وداود.

قضاء المحصر بالمرض:

في المحصر بالعدو رأينا اختلاف العلماء في ذلك، وأن الجمهور على أنه لا إعادة عليه، وأبو حنيفة وحده هو الذي قال بوجوب الإعادة على المحصر بالعدو، أما في المحصر بالمرض، وقد تحلل بعمل عمرة فقد أجمع العلماء على وجوب القضاء عليه. وكل من فاته الحج بخطأ من العدد في الأيام، أو بخفاء الهلال عليه، أو غير ذلك من الأعذار - فحكمه حكم المحصر بالمرض عند مالك. وقال أبو حنيفة: من فاته الحج بعذر غير المرض يحل بعمرة، ولا هدي عليه، وعليه إعادة الحج. والمكي المحصر بمرض عند مالك كغير المكي، يحل بعمرة، وعليه الهدى، وإعادة الحج. وقال الزهري: لا بد أن يقف بعرفة، وإن نعش نعشاً - يعني: حمل حملاً - حتى يحسب له حج هذا العام، لا بد أن يقف بعرفة. وليس ذلك مذهب مالك فقط، أو أهل الحجاز فقط، بل هو مذهب الشافعي، وأحمد، نقلًا عن ابن عمر، وعائشة، وابن عباس - رضوان الله عليهم - بل إن الأمر بالإعادة قول الجميع بالإجماع.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - :

ويمضي في الحج الفاسد، ويحج من قابل، وجملة ذلك أن الحج لا يفسد إلا بالجماع، فإذا فسد فعليه إتمامه، وليس له الخروج منه، روي ذلك عن عمر، وعلي، وأبي هريرة، وابن عباس { وبه قال أبو حنيفة، والشافعي. وقال الحسن، ومالك: يجعل الحجة عمرة، ولا يقيم على حجة فاسدة. وقال داود: يخرج بالإفساد من الحج والعمرة؛ لقول النبي ﷺ: ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)).

يرد ابن قدامة على هؤلاء بقوله:

لنا عموم قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ لأنه قول من سمينا من الصحابة، ولم نعرف لهم مخالفاً - أي: عمر، وعلي، وأبي هريرة، وابن عباس - ولأنه معنى يجب به القضاء؛ فلم يخرج به منه كالفوات، والخبر لا يلزمنا؛ لأن المضي فيه بأمر الله: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ وإنما وجب القضاء لأنه لم يأت به على الوجه الذي يلزمه بالإحرام، ونخص مالكاً بأنها حجة لا يمكنه الخروج منها بالإخراج؛ فلا يخرج منها إلى عمرة، كالصحيحة.

ويقول الخطيب الشربيني في ذلك:

وعليه القضاء فوراً للحج الذي فاتته بفوات الوقوف - فرضاً كان أو نفلًا - كما في الفساد؛ لأنه لا يخلو عن تقصير، والأصل في ذلك ما رواه مالك في (الموطأ)

بإسناد صحيح: أن هبار بن الأسود جاء يوم النحر وعمر بن الخطاب ينحر هديه، فقال: يا أمير المؤمنين، أخطأنا العدد، وكنا نظن أن هذا اليوم يوم عرفة، فقال له عمر <: " اذهب إلى مكة فطف بالبيت أنت ومن معك، واسعوا بين الصفا والمروة، وانحروا هدياً - إن كان معكم - ثم احلقوا أو قصروا، ثم ارجعوا، فإذا كان عام قابل فحجوا وأهدوا، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع" واشتهر ذلك بين الصحابة ولم ينكره أحد؛ فكان إجماعاً. وأفهم كلام المصنف - أي: النووي - أنه لا يجب عليه - أي: من تحلل بسبب الإحصار بالمرض، أو بسبب الخطأ، أو الفساد - أنه لا يجب عليه المبيت بمنى، ولا الرمي، وهو الأصح كما يؤخذ مما مر؛ ولأن عمر لم يأمر بهما؛ لا بالمبيت ولا بالرمي، ولا فرق - فيمن ذكر - بين من فاته ذلك بعذر أو بغيره، وإنما يفترقان في الإثم فقط، فإن قيل: لم لم يقل: يجب القضاء على الفور على غير المعذور دون المعذور، كما قيل بمثله في الصلاة والصوم؟

أجيب: بأن الفوات لا يخلو عن تقصير، وإنما يجب القضاء في فوات لم ينشأ عن حصر، فإن نشأ عنه بأن أحصر فسلك طريقاً آخر ففاته الحج وتحلل بعمل عمرة - فلا إعادة عليه كما في (الروضة)؛ لأنه بذل ما في وسعه، فإن قيل: كيف توصف حجة الإسلام بالقضاء ولا وقت لها؟ أجيب: بأنه لما أحرم بها تضيق وقتها، كما تقدم ذلك في الإفساد، وفرق بعضهم بين الإفساد وما نحن فيه بأن المفسد متعد؛ فلهذا جعلنا الفرض قضاءً، بخلاف الفوات بمرض أو عدو، ورده الإسنوي بأننا لا نسلم أن الفوات لا تعدي فيه؛ إذ قد يترك الوقوف عمداً حتى يفوت وقته.

يقول ابن رشد رحمه الله :

وأصل مذهب مالك أن المحصر بمرض إن بقي على إحرامه إلى العام المقبل حتى يحج حجة القضاء ؛ فلا هدي عليه - ومن يستطيع ذلك؟! - فإن تحلل بعمره فعليه هدي المحصر ؛ لأنه حلق رأسه قبل أن ينحر في حجة القضاء.

وهذا فيه من التكلف والتأول ما فيه ؛ ولذلك عاب عليه ابن رشد ، مع أنه ينتمي إلى مذهبه ، يقول :

وكل من تأول قوله سبحانه : ﴿ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ﴾ أنه خطاب للمحصر - وجب عليه أن يعتقد على ظاهر الآية أن عليه هديين : هدياً لحلقه عند التحلل قبل نحره في حجة القضاء ، وهدياً لتمتعه بالعمره إلى الحج ، هذا ما يقوله مالك ، يقول : عليه هديان ؛ هدي للتحلل من الإحصار ، وهدي للعمرة ، وإن حلّ في أشهر الحج من العمرة وجب عليه هدي ثالث ، وهو هدي التمتع ، الذي هو أحد أنواع نسك الحج.

وأما مالك - رحمه الله - فكان يتأول لمكان هذا أن المحصر إنما عليه هدي واحد ، وكان يقول : إن الهدي الذي في قوله ﷺ : ﴿ فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ [البقرة: ١٩٦] هو بعينه الهدي الذي في قوله : ﴿ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ .

يقول ابن رشد : وفيه بُعد في التأويل ، والأظهر أن قوله سبحانه : ﴿ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ﴾ أنه في غير المحصر ، بل هو في التمتع الحقيقي ، فكأنه قال : فإذا لم تكونوا خائفين ، لكن تمتعتم بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي ، وهذا هو الأولى والأقرب ، ويدل على هذا التأويل قوله ﷺ : ﴿ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٩٦] ومعلوم أن المحصر يستوي فيه حاضر المسجد الحرام وغير حاضر المسجد الحرام بإجماع العلماء.

القول في جزاء الصيد

المقصود بالصيد هو صيد البر؛ لأن الله -تبارك وتعالى- أباح للمحرمين أن يأكلوا من صيد البحر: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ، مَتَعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، والحُرْم لا يقتصر على المحرم، وإنما يشمل أيضاً من يقيم في الحرم؛ ولذلك جاءت الآية الأخرى شاملة لمن يقيم في الحرم، ولن يكون حُرْمًا؛ قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةَ أَوْ كَفْرَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥]، وقال سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۗ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ۗ﴾ [١] يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدَىٰ وَلَا أَلْقَاتِهِ وَلَا ءَامِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾ [المائدة: ١، ٢٤].

وقد أجمل ابن رشد -رحمه الله- المسائل المتعلقة بأحكام جزاء الصيد في بضع عشرة مسألة، بين فيها ما أجمع الفقهاء عليه، وما اختلفوا فيه، ثم انتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أسباب الاختلاف في بعض المسائل التي اختلفوا فيها، ونحن نبدأ -أولاً- بإجمال هذه المسائل، كما أجملها ابن رشد -رحمه الله-، ثم نعود إلى كل من المرجعين الكبيرين: ابن قدامة، والخطيب الشربيني؛ لتزود بما فيهما من معلومات إضافية تعين على فهم هذه الأحكام الجزئية، وتضيف إليها تفاصيل أخرى لم يذكرها ابن رشد -رحمه الله-.

يقول ابن رشد رحمه الله: إن المسلمين أجمعوا على أن قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا

عَدَلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةً طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ۗ
عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ﴿٤٠﴾ هي آية محكمة - أي : غير منسوخة - وبعد إجماعهم على أنها
محكمة اختلفوا في تفاصيل أحكامها ، وفيما يُقاس على مفهومها مما لا يُقاس عليه .

يقول : فمنها - أي من المسائل - أنهم اختلفوا : هل الواجب في قتل الصيد قيمته ،
أو مثله ؟ لأن الله - تبارك وتعالى - قال في الآية الكريمة : ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا
فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ ؛ فهل الجزاء قيمته قيمة الصيد الذي قتل ، أو مثله كما
جاء في الآية ؟ فذهب الجمهور إلى أن الواجب - أي الجزاء الواجب - هو المثل ؛
لأن الآية نصت على ذلك ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه - أي القاتل المحرم - مُخَيَّرٌ
بين القيمة - قيمة الصيد المقتول - وبين أن يشتري بها المثل .

إذا المسألة الأولى : الإجماع على أن الآية محكمة .

المسألة الثانية : هل الواجب في قتل الصيد : قيمته ، أو مثله من النعم ؟

المسألة الثالثة : أنهم اختلفوا في استثناء الحكم على قاتل الصيد ، فيما حكم فيه
السلف من الصحابة ؛ بمعنى : أن الصحابة - رضوان الله عليهم - حكموا في أنواع
من الصيد ، فهل يلتزم المسلمون بما حكم فيه الصحابة ؟ أم يستأنفوا الحكم العام :
﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ أو القيمة ؟

ويستشهد ابن رشد - رحمه الله - لما حكموا فيه بقوله : مثل حكمهم أن من قتل
نعامة - فعليه بدنة ، تشبيهاً بها ، ومن قتل غزالاً فعليه شاة ، ومن قتل بقرة وحشية
فعليه بقرة إنسية ، فقال مالك أمام هذه الأحكام : يستأنف في كل ما وقع من
ذلك الحكم به ، وبه قال أبو حنيفة . وقال الشافعي : إن اجتزأ بحكم الصحابة مما
حكموا فيه - جاز ، وإن عمل بحكم آخر جاز .

المسألة الرابعة: الآية الكريمة اشتملت على ثلاثة أنواع من الجزاء: أولها: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ ، الثاني: ﴿أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ ، الثالث: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ ؛ فالجزاء: إما مثل ما قتل من الصيد، أو إطعام مساكين، أو صيام عدة أيام ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ ، هل هذا التقسيم يعني أن الكفارة على الترتيب؟ يبدأ بالجزاء المماثل، ثم إذ لم يستطع ينتقل إلى إطعام المساكين، ثم إذا لم يستطع ينتقل إلى الصيام، كما هو شأن الكفارات المرتبة، كالظهار ونحوه جماع رمضان، أو أن الكفارة على التخيير؟ لاستخدام "أو" في ذلك، و"أو" تدل غالباً على التخيير؟

اختلف العلماء في ذلك: فقال مالك: هي على التخيير؛ فالقاتل مُخَيَّر بين أن يختار أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة، وبه قال: أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، يعني الأئمة الأربعة على التخيير؛ لوجود "أو" في الآية الكريمة؛ فالْحَكْمَانِ يَخِيرَانِ الشخص الذي قتل الصيد البري بأي نوع من أنواع الجزاء الثلاثة. وقال زفر: هي على الترتيب؛ يبدأ -أولاً- بالمثل، فإن لم يجد انتقل إلى الإطعام، فإن لم يجد، أو لم يستطع -انتقل إلى الصيام.

المسألة الخامسة: اختلفوا هل يُقَوِّمُ الصيد؟ أو المثل عند اختيار الإطعام؟

نحن قد علمنا أن الكفارة -أو الجزاء- على التخيير، فإذا اختار القاتل الإطعام - فكم تكون القيمة؟ هل هي قيمة الصيد المقتول؟ أو المثل الذي هو الجزاء؟ إن وجب على القول بالوجوب فيشتري بقيمته طعاماً. قال مالك وأبو حنيفة: يقوِّمُ الصيد؛ لأنه الأصل فيقوم، وقال الشافعي وأحمد: يقوِّمُ المثل؛ لأنه البديل.

المسألة السادسة: لم يختلفوا في تقدير الصيام بالطعام بالجملة -لأنه إذا انتقل القاتل إلى الصيام فيجب أن يكون الصيام عدل طعام المساكين- وإن كانوا اختلفوا في التفصيل: فقال مالك: يصوم لكل مد يوماً.

والمدة: حفنة كبيرة من الطعام: القمح، أو الذرة، أو الأرز، أو نحو ذلك، ويقول بعض العلماء المعاصرين: إنه مكعب، طول ضلعه تسعة سنتيمترات، والمكعب تكون جميع الأضلاع متساوية، فإذا فرضنا إناء طول ضلعه تسعة سنتيمترات، وملاًناه أرزاً، أو قمحاً، أو نحو ذلك - يكون هذا هو المد.

يصوم لكل مد يوماً، وهو الذي يطعم عندهم كل مسكين، ﴿أَوْ كَفَّرَهُ طَعَامًا مَسْكِينٍ﴾، بكم نشترى ثمن المثل، مثل الصيد المقتول، أو ثمن الصيد الذي قتله المحرم - بكم نشترى بذلك طعاماً؟ هذا الطعام كم يبلغ من الأمداد؟ لكل مسكين مُد - إذا كنا سنطعم - وإذا كنا سنصوم نصوصم عن كل مد من ذلك الطعام يوماً.

ثم يقول ابن رشد: وقال أهل الكوفة، ومنهم أبو حنيفة، وأحمد: يصوم لكل مدين يوماً، وهو القدر الذي يطعم كل مسكين عنده.

المسألة السابعة: اختلف العلماء في قتل الصيد خطأ؛ هل فيه جزاء مثل العمدة أم لا جزاء فيه؟ جمهور العلماء على أن فيه الجزاء، وقال أهل الظاهر: لا جزاء عليه.

الصحيح هو قول الجمهور.

المسألة الثامنة: اختلفوا أيضاً في الجماعة يشتركون في قتل الصيد، والجماعة ثلاثة فصاعداً، أو اثنين على لغة من يقول: إن أقل الجماعة اثنان، فقال مالك: إذا قتل جماعة محرمون صيداً - فعلى كل واحداً منهم جزاء كامل، يعني بعددهم؛ ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾؛ لأن كل واحد منهم قاتل، والقاتل عليه جزاء مثل ما قتل، هذا هو قول الإمام مالك، وبه قال الثوري وجماعة.

وقال الشافعي وأحمد: عليهم جزاء واحد؛ لأن كل واحد منهم لم يقتل قتلاً كاملاً، والمقتول شيء واحد - فعليه جزاء واحد؛ ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾.

وفرق أبو حنيفة بين المحرمين يقتلون الصيد، وبين المحلين يقتلونه في الحرم؛ فقال:
على كل واحد من المحرمين جزاء، وعلى المحلين جزاء واحد.

المسألة التاسعة: واختلفوا هل يكون أحد الحكمين قاتل الصيد؟

الآية الكريمة قالت: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾؛ فهل يجوز أن يكون قاتل الصيد أحد الحكمين؟ أو لا يجوز؟ ذهب مالك إلى أنه لا يجوز؛ لشبهة التخفيف، قد يخفف الحاكم عن نفسه. وقال الشافعي: يجوز؛ لأن الآية مطلقة: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، وقد يكون القاتل من هذين الحكمين. واختلف أصحاب أبي حنيفة على القولين جميعاً، أي: منهم من قال بقول مالك، ومنهم من قال بقول الشافعي.

المسألة العاشرة: اختلفوا في موضع الإطعام، أين يكون إطعام المساكين في جزاء الصيد المقتول؟

قال مالك: في الموضع الذي أصاب فيه الصيد، إن كان ثم - أي هناك - طعام. إذاً على الحاج أو على المحرم الذي قتل الصيد أن يطعم في المكان الذي قتل فيه الصيد، فإن لم يكن في هذا المكان طعام أو مساكين - ففي أقرب المواضع إلى ذلك الموضع، أي الموضع العامر بالناس بالحضر بالمساكين؛ لأنه قد يكون ذلك في صحراء.

وقال أبو حنيفة: حيثما أطعم. يعني في أي مكان يطعم فالإطعام صحيح.

وقال الشافعي: لا يطعم إلا مساكين مكة؛ لأن الآية الكريمة تقول: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ﴾؛ فلا يكون الجزاء أو الإطعام إلا في الحرم أو في مكة، أو هداياً بالغ الكعبة، حتى المساكين يكونون من أهل مكة.

المسألة الحادية عشرة: أجمع العلماء على أن المحرم - إذا قتل الصيد - أن عليه الجزاء ؛ للنص في ذلك. يعني بعد اختلافهم في الترتيب ، أو التخيير؟ المثل أو القيمة؟ كم عدد المساكين؟ أو عدد الأمداد؟ هل يكون الجزاء على قاتل الخطأ؟ أو على العمد فقط ؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

"أجمع العلماء على أن المحرم إذا قتل الصيد - أي الصيد البري - أن عليه الجزاء للنص". أي للآية الكريمة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَانْفُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة ٩٤]؛ إذن هذا نص.

المسألة الثانية عشرة: اختلفوا في الحلال - أي ساكن مكة غير المحرم - يقتل الصيد في الحرم: هل يعامل كما يعامل المحرم ويكون عليه الجزاء كما سبق؟

قال جمهور فقهاء الأمصار: عليه الجزاء.

وقال داود وأصحابه: لا جزاء عليه.

ونحن مع جمهور الفقهاء؛ أن على الحلال - إذا قتل صيد البر - الجزاء، مثل المحرم، ولا عبرة لقول داود أو الظاهرية: لا جزاء عليه. كما سبق أن قالوا في قتل الصيد خطأ؛ حيث قال الجمهور: عليه الجزاء - وهو الصحيح -، وقال أهل الظاهر: لا جزاء عليه. ولم يختلف المسلمون في تحريم قتل الصيد في الحرم، أي لمن كان محرماً، أو لمن كان حلالاً، وإنما اختلفوا في الكفارة؛ وذلك لقوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت ٦٦]، وقول رسول الله ﷺ: ((إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض)). وجمهور

فقهاء الأمصار على أن المحرم - إذا قتل الصيد وأكله - أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة، وهي كفارة القتل. وروي عن عطاء وطائفة: أن فيه كفارتين، والصحيح ما قاله الجمهور: إنها كفارة واحدة.

بهذا يكون ابن رشد - رحمه الله - قد قدم لنا فيما يتعلق بجزاء الصيد - أربع عشرة مسألة إجمالاً، ولم يقدم لنا تفاصيل في ذلك، إلا ذكر أقوال الفقهاء في هذه المسألة أو تلك؛ لأنه أجل الكلام عن اختلافهم - أو أسباب اختلافهم - إلى الفقرة القادمة، لكنه عقب على ذلك بقوله:

"فهذه هي مشهورات المسائل المتعلقة بهذه الآية الكريمة". يقصد قوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّرَهُ طَعَامًا مَسْكِينًا أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾ .

إذا نترك قول ابن رشد - رحمه الله - عن الأسباب التي دعت العلماء إلى هذا الاختلاف في تلك المسائل التي أشار إليها؛ لننظر فيما قاله كل من ابن قدامة - رحمه الله -، والخطيب الشربيني كذلك، في هذه القضية: جزاء الصيد.

ابن قدامة - رحمه الله - يعلق على قول الخرقي:

ومن قتل - وهو محرم - من صيد البر - عامداً أو مخطئاً - فداه بنظيره من النعم، إن كان المقتول دابة. بقوله:

في هذه المسألة فصول ستة:

الفصل الأول: في وجوب الجزاء على المحرم بقتل الصيد في الجملة.

ويحكي هنا ابن قدامة ما ذكره ابن رشد؛ من إجماع المسلمين على ذلك؛ فيقول: أجمع أهل العلم على وجوب الجزاء، ونص الله تعالى عليه بقوله...، وذكر الآية الكريمة، ثم قال: ولا نعلم أحداً خالف في الجزاء - في قتل الصيد متعمداً - إلا الحسن ومجاهداً.

ابن رشد لم يذكر اختلافاً في ذلك، قال: أجمع العلماء على ذلك. واكتفى بهذا. ابن قدامة يقول: لا نعلم أحداً خالف في وجوب الجزاء في قتل الصيد عمداً إلا الحسن ومجاهداً. قالوا: إذا قتله متعمداً ذاكراً لإحرامه - لا جزاء عليه، وإن كان مخطئاً أو ناسياً لإحرامه - فعليه الجزاء.

وهذا خلاف النص، يعني: كان المفروض أن يقول الحسن ومجاهد: إن القاتل عمداً عليه الجزاء، كما جاء في الآية الكريمة، أما الخاطئ فالآية لم تذكره؛ فلا جزاء عليه، ربما كان يقبل هذا، لكن أن يقولوا: إذا قتله متعمداً ذاكراً لإحرامه لا جزاء عليه - هذا عكس الآية الكريمة -، وإن كان مخطئاً أو ناسياً لإحرامه فعليه الجزاء، هذا خلاف الحديث: ((رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ))؛ ولذلك قال ابن قدامة: وهذا خلاف النص؛ فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾، والذاكر لإحرامه متعمد، وقال في سياق: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾، والمخطئ والناسي لا عقوبة عليهما.

وقتل الصيد نوعان - هذا تفصيل آخر لم يذكره ابن رشد - : مباح ومحرم.

فالمحرم: قتله ابتداءً، من غير سبب يبيح قتله - ففيه الجزاء، أي كما سبقت الإشارة.

والمباح ثلاثة أنواع :

أحدها : أن يضطر إلى أكله :

يعني إذا كان يأكل الميتة - فكيف لا يأكل صيد البر وهو أولى؟ لأن هذه حالة ضرورة، أن يضطر إلى أكله؛ فيباح له ذلك - بغير خلاف نعلمه -؛ فإن الله تعالى قال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة ١٩٤]، وترك الأكل مع القدرة - عند الضرورة - إلقاء بيده إلى التهلكة، ومتى قتله ضمنه - سواء وجد غيره أو لم يجد -، وقال الأوزاعي: لا يضمه؛ لأنه مباح أشبه صيد البحر، ولنا عموم الآية؛ ولأنه قتل من غير معنى يحدث من الصيد يقتضى قتله؛ فضمنه كغيره؛ ولأنه أتلغه لدفع الأذى عنه لا لمعنى فيه؛ فأشبهه حلق الشعر لأذى برأسه، يعني مع الاضطرار لأكله، ومع إباحة أكله؛ فإنه - مع ذلك - يكون عليه الجزاء، ومتى قتله ضمنه.

إذاً هناك فرق بين القتل العمد بلا ضرورة: فذلك عليه الجزاء وعليه وبال الأمر؛ ﴿يَذُوقْ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾؛ لأنه ارتكب محظوراً حرّمه الله تعالى بقوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾، أما هذا الذي اضطر إلى أكله - فمعفو عنه، لا إثم عليه؛ ولكن الجزاء ثابت، أو الضمان ثابت في حقه.

النوع الثاني من أنواع الصيد المباح قتله: إذا صال عليه صيد فلم يقدر على دفعه إلا بقتله - فله قتله.

صال عليه أي اعتدى عليه، إذا نحن أمام حالة عدوان صيد البر - سواء كان بقراً وحشياً أو غيره - اعتدى على المحرم، ولم يقدر المحرم على دفعه إلى بقتله - فله قتله ولا ضمان عليه، وبهذا قال الشافعي - وأحمد - وقال أبو بكر: عليه

الجزاء، وهو قول أبي حنيفة؛ لأنه قتله لحاجة نفسه، مثل الحالة الأولى: أشبهه قتله لحاجته إلى أكله، ولنا - أي في عدم الضمان والجزاء - أنه حيوان قتله لدفع شره؛ فلم يضمنه، كالآدمي الصائل: ((من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه أو أرضه فهو شهيد)).

فإذا كان الآدمي إذا اعتدى على شخص؛ فقتله ذلك الشخص دفاعاً عن نفسه وحماية لها - فإنه لا قصاص عليه؛ فكيف يكون عليه ضمان للصيد الصائل؛ إنه أولى ألا يكون عليه ضمان؛ ولأنه التحق بالمؤذيات طبعاً، فصار كالكلب العقور، ولا فرق بين أن يخشى منه التلف، أو يخشى منه مضرة، كجرحه أو إتلاف ماله، أو بعض حيواناته.

النوع الثالث من الصيد البري المباح قتله: إذا خلّص المحرم صيداً من سبع، أو شبكة صياد، أو أخذه ليخلصه، أو ليخلص من رجله خيطاً ونحوه - فتلف بذلك؛ فلا ضمان عليه، وبه قال عطاء، وقيل: عليه الضمان، وهو قول قتادة؛ لعموم الآية؛ ولأن غاية ما فيه أنه عدم القصد إلى قتله فأشبهه قتل الخطأ، ولنا - أي في الحجّة على أنه لا ضمان عليه - أنه فعل أبيض لحاجة الحيوان، يريد أن يخلصه من السبع، أو من شبكة الصياد، أو يخلص من رجله خيطاً تعثر به، يعني لا يريد قتله؛ فمات بسبب ذلك - بسبب هذا التخليص - فهو فعل أبيض لحاجة الحيوان - فلم يضمن، كما لو داوى ولي الصبي الصبي فمات بذلك، وهذا ليس بمتعمد؛ فلا تتناوله الآية.

هذه الجزئية قدم لنا فيها ابن قدامة - رحمه الله - بضع مسائل مفيدة تثري ما قاله ابن رشد في مسألة جزاء الصيد، ذلك كله هو الفصل الأول من الفصول الستة التي وعد ابن قدامة ببيانها في جزاء الصيد.

الفصل الثاني: أنه لا فرق في جزاء الصيد البري بين الخطأ والعمد في وجوب الجزاء:

مع أن الآية نصت على العمد: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ ، ولم تذكر الخطأ، إلا أن جمهور العلماء على أن المخطئ أيضاً عليه الجزاء والضمان.

وفي هذا يقول ابن قدامة:

أنه لا فرق بين الخطأ والعمد في قتل الصيد في وجوب الجزاء على إحدى الروايتين، وبه قال: الحسن، وعطاء، والنخعي، ومالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي.

إذاً نحن أمام: مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، ورواية عن أحمد، يعني جمهور العلماء - كما قال ابن رشد - على أن القتل الخطأ للصيد البري فيه الجزاء، مثل القتل العمد، قال الزهري: على المتعمد بالكتاب، وعلى المخطئ بالسنة.

والرواية الثانية: لا كفارة في الخطأ، وهو قول: ابن عباس، وسعيد بن جبير، وطاوس، وابن المنذر، وداود؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾؛ فدليل الخطاب أنه لا جزاء على الخاطئ؛ حيث لم تذكره الآية، يعني مفهوم المخالفة: أن من قتله خطأ لا جزاء عليه، وهذا يسمى عند الأصوليين دليل الخطاب، أنه لا جزاء على الخاطئ؛ لأن الأصل براءة ذمته؛ فلا يشغلها إلا بدليل؛ ولأنه محذور للإحرام لا يفسده؛ فيجب التفريق بين خطئه وعمده، كاللبس والطيب.

ووجه الأولى - أي الرواية الأولى القائلة بالضمان على المخطئ - : قول جابر: ((جعل رسول الله ﷺ في الضبع بصيده المحرم - كبشاً، وقال # في بيض النعام

يصيبه المحرم - ثمته، ولم يفرق))؛ أي لم يفرق بين العمد والخطأ، رواهما ابن ماجه؛ ولأنه ضمان إتلاف، فاستوى عمدته وخطؤه، كمال الآدمي.

الفصل الثالث: أن الجزاء لا يجب إلا على المحرم، ولا فرق بين إحرام الحج، وإحرام العمرة؛ لعموم النص فيهما، ولا خلاف في ذلك، ولا فرق بين الإحرام بنسك واحد، وبين الإحرام بنسكين وهو القارن؛ لأن الله تعالى لم يفرق بينهما. إداً ابن قدامة هنا يخالف ما قاله ابن رشد - رحمه الله -، الذي ذكر أن العلماء قد اختلفوا في الحلال يقتل الصيد في الحرم، وأن الجمهور قالوا: عليه الجزاء.

وهنا يقول ابن قدامة: أن الجزاء لا يجب إلا على المحرم، أي أن الحلال لا جزاء عليه إذا قتل صيد البر في الحرم؟

وهنا يقول ابن رشد - رحمه الله -، عن جمهور فقهاء الأمصار: إن الحلال يقتل الصيد في الحرم - عليه الجزاء.

ومعنى ذلك أن ابن رشد - رحمه الله - هو الصحيح، أما داود وأصحابه فقالوا: لا جزاء عليه. كما قال ابن قدامة.

الفصل الرابع: أن الجزاء لا يجب إلا بقتل الصيد، يمكن أن يجرحه ولا يقتله:

يريد أن يقول: إن الجزاء لا يجب إلا بقتل الصيد؛ لأنه الذي ورد به النص، الآية الكريمة: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾، ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً﴾، والصيد ما جمع ثلاثة أشياء - هذه فوائده وإضافات ليست موجودة عند ابن رشد - وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالك له، ممتنعاً، يعني يدافع عن نفسه.

فيخرج بالوصف الأول كل ما ليس بمأكول، لا جزاء فيه كسباع البهائم، أي الأسود ونحوها من النمر والفهود، أي الأشياء التي لا تؤكل؛ فما ليس بمأكول

لا جزاء فيه ، من قتل أسداً وهو محرم لا جزاء عليه ، والمستخبث من الحشرات ، كالأفاعي والعقارب ، وكذلك الطيور ، وسائر المحرمات ، قال أحمد : "إنما جعلت الكفارة في الصيد المحلل أكله". وقال أيضاً : كل ما يؤذي - إذا أصابه المحرم - لا يؤكل لحمه. وهذا قول أكثر أهل العلم ، إلا أنهم أوجبوا الجزاء في المتولد بين المأكول وغيره ، كالسَّمع ، أو السَّمع ، وهو المتولد من الضبع والذئب ؛ فالضبع يؤكل ، والذئب لا يؤكل ، فإذا حدث بينهما جماع ، أو حصل حمل ، فهذا هو المتولد بين المأكول وغيره ؛ هل فيه جزاء ؟ نعم ؛ تغليباً لتحريم قتله ، كما علقوا التحريم في أكله ، وقال بعض أصحابنا في أم جبين - وهي دويبة - : فيها جدي. وهي دابة متفخة البطن ، وهذا خلاف القياس ؛ فإن أم جبين لا تؤكل ؛ لكونها مستخبثة عند العرب ، حُكي أن رجلاً من العرب سئل : ما تأكلون ؟ قال ما دب ودرج ، إلا أم حبين ، أو جبين ، فقال السائل : ليهني أم حبين العافية. وإنما تبعوا فيها قضية عثمان < .

أسباب اختلاف الفقهاء في جزاء الصيد :

الاختلاف في اشتراط العمد :

يقول ابن رشد عن أسباب الاختلاف في تلك المسائل :

وأما الأسباب التي دعتهم إلى هذا الاختلاف ، فنحن نشير إلى طرف منها فنقول : أما من اشترط في وجوب الجزاء أن يكون القتل عمداً ؛ لأن الظاهرية قالوا : لا جزاء على من يقتل خطأ ، وجمهور العلماء على أن القتل الخطأ مثل القتل العمد .

أما من اشترط في وجوب الجزاء أن يكون القتل عمداً فحجته : أن اشتراط ذلك نصٌ في : ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا ﴾ [المائدة : ٩٤] ، وأيضاً فإن العمد هو الموجوب

للعقاب ، والكفارات عقاب ما- لأن الكفارة قد تكون ليست عقاباً ، وأحياناً تكون عقاباً ، وأحياناً تكون جبراً ، يعني : تجبر حسنة الإنسان المسلم- .

هذه جزئية. ثم انتقل إلى الجزئية التالية : وأما من أوجب الجزاء مع النسيان - يعني : من قتل صيداً ناسياً فعليه الجزاء أيضاً مثل القاتل العمد- فلا حجة له إلا أن يُشبه الجزاء عند إتلاف الصيد بإتلاف الأموال ؛ فإن الأموال عند الجمهور تُضمن خطأ ونسياناً ، لكن يعارض هذا القياس اشتراط العمد في وجوب الجزاء كما جاء في الآية الكريمة.

وقد أجاب بعضهم عن هذا - أي اشتراط العمد- : إنما اشترط لمكان تعلق العقاب المنصوص عليه في قوله تعالى : ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ ، وذلك لا معنى له ؛ لأن الوبال المذوق هو في الغرامة أي الجزاء ، فسواء قتله مخطئاً أو متعمداً قد ذاق الوبال ، ولا خلاف أن الناسي غير معاقب ، وأكثر ما تلزم هذه الحجة لمن كان في أصله أو من أصله - أن الكفارات لا تثبت بالقياس ؛ فإنه لا دليل لمن أثبتها على الناسي إلا القياس.

على كل حال ، نحن مع جمهور الفقهاء الذين قالوا : بوجوب الجزاء على قاتل الصيد عمدًا ، أو خطأ ، أو نسياناً.

الاختلاف في المثل :

وأما اختلافهم في "المثل" ، هل هو "الشبيه" ، أو المثل في القيمة؟ أي هل هو الشبيه في الشكل في الخلق في الحجم ، أم أنه المماثل في القيمة والشم؟ - فإن سبب الاختلاف : أن "المثل" يقال على الذي هو مثل ، وعلى الذي هو مثل في القيمة ، يقال على الذي هو مثل في الشبه والشكل ، ويقال أيضاً على الذي هو مثل في

القيمة ، لكنّ حجة من رأى أن الشبيه أي : في الشكل والمضمون أقوى من جهة دلالة اللفظ : أن انطلاق لفظ "المثل" على "الشبيه" في لسان العرب أظهر -أي أقوى وأصح- وأظهر منه على المثل في القيمة ، أي : دلالة "المثل" على "الشبيه" في الشكل والحجم والمظهر العام -أقوى من دلالة المثل على القيمة ، وأظهر منها.

لكن لمن حملها هنا المثل على القيمة دلائل حركته إلى اعتقاد ذلك :

أحدها : أن المثل الذي هو العدل منصوص عليه في الإطعام والصيام ؛ ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفْتَرَةَ طَعَامٍ مَّسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٤] أي : قدر ، فالمثل الذي هو العدل المساوي في القيمة منصوص عليه في الإطعام والصيام.

وأيضاً : فإن المثل إذا حملها هنا على التعديل كان عاماً في جميع الصيد ؛ فإن من الصيد ما لا يلقي له شبيهه ، فتكون المثلية بمعنى : العدل أو القيمة أولى ؛ لأنها تشمل الكثير مما لا شبيه له .

وأيضاً : فإن المثل فيما لا يوجد له شبيهه هو التعديل ، وليس يوجد للحيوان المصيد في الحقيقة شبيهه إلا من جنسه ، وقد نُصَّ أن المثل الواجب فيه هو من غير جنسه ؛ فوجب أن يكون مثلاً في التعديل والقيمة .

وأيضاً : فإن الحكم في الشبيه قد فرغ منه ببيان الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- أما الحكم بالتعديل -فهو شيء يختلف باختلاف الأوقات ؛ لاختلاف الأسعار ، واختلاف البيئات ؛ ولذلك هو كل وقت يحتاج إلى الحكمين المنصوص عليهما في قوله تعالى : ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ .

وعلى هذا يأتي التقدير في الآية بمشابهه ، فكأنه قال : ومن قتله منكم متعمداً فعليه قيمة ما قتل من النعم ، أو عدل القيمة طعاماً ، أو عدل ذلك صياماً ، فيكون

الجميع في الكفارات جميعها قائم على العدل - أي التعديل والتقدير الذي يحكم بها الحكماء.

التخير والترتيب وحكم الصحابة في الجزاء :

يقول ابن رشد رحمه الله :

وأما اختلافهم : هل المقدر هو الصيد ، أو مثله من النعم ؟

يعني : حين نلجأ إلى القيمة وإلى التقدير ، وإلى شراء الطعام للمساكين ، أو تقدير ذلك للصيام ، فهل المقدر هو الصيد الذي قتل ، أو هو المثل من النعم إذا قدر بالطعام ؟ فمن قال : المقدر هو الصيد ، قال : لأنه الذي لما لم يوجد مثله رُجع إلى تقديره بالطعام.

ومن قال : إن المقدر هو الواجب من النعم ، قال : لأن الشيء إنما تقدر قيمته إذا عدم بتقدير مثله ، أي : لعدم وجود شبيهه - شبيه الصيد - .

وتلك جزئية أخرى ، وكلا الأمرين صحيح ، ولكن ابن رشد ظهر من كلامه أن يؤيد القول بالتعديل ، وليس القول بالشبيه.

وأما من قال : إن الآية على التخيير ، التخيير بين المثل من النعم ، أو إطعام المساكين ، أو تقدير أيام الصيام ؛ ﴿ **أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا** ﴾ ، الآية على التخيير أم إنها على الترتيب كما قال زفر ، فإنه أي الجمهور القائلون بالتخيير - التفت إلى حرف "أو" إذ كان مقتضاها في لسان العرب التخيير ، وهذا هو الصحيح.

وأما من نظر إلى ترتيب الكفارات في ذلك فشبها في الكفارات التي فيها الترتيب باتفاق ، ككفارة الظهار ، وكفارة القتل الخطأ.

وأما اختلافهم : هل يستأنف الحكم في الصيد الواحد الذي قد وقع الحكم فيه من الصحابة؟

يعني : الآن إذا قتل أحد المحرمين صيداً برياً هل نحكم عليه ، أو يحكم الحكمان عليه بحكم الصحابة فيما مضى ، أم يستأنفان حكماً جديداً؟ هل يُستأنف الحكم في الصيد الواحد الذي قد وقع الحكم فيه من الصحابة ، أو لا يُستأنف؟

السبب في اختلافهم هو : هل الحكم شرعي غير معقول المعنى ، يعني : تعدي من غير أن نفهم الحكمة أو المعنى ، أم هو معقول المعنى؟

فمن قال : هو معقول المعنى قال : ما قد حُكم فيه فليس يوجد شيء أشبه به منه ، مثل النعامة فإنه لا يوجد أشبه بها من البدنة فلا معنى لإعادة الحكم ، ومن قال : هو عبادة قال : يعاد ولا بد منه ، وبه قال مالك وأبو حنيفة.

اشترك الجماعة في القتل واشترك القاتل في الحكم :

ثم نقلنا إلى جزئية أخرى من المسائل التي وقع فيها الاختلاف ، وهي : مسألة الجماعة يشتركون في قتل الصيد البري الواحد ، هل يكون عليهم جزاء واحد؟ أو على كل واحد من الجماعة جزاء واحد؟ هناك من قال بهذا ، وهناك من قال بهذا.

سبب هذا الاختلاف : هل الجزاء موجه التعدي فقط ، أو التعدي على جملة الصيد؟

فمن قال : التعدي فقط أوجب على كل واحد من الجماعة القاتلة للصيد جزاءً ، ومن قال : التعدي على جملة الصيد قال : عليهم جزاء واحد ، وهذه المسألة شبيهة بالقصاص في النصاب في السرقة ، وفي القصاص في الأعضاء ، وفي الأنفس.

وتفريق أبو حنيفة بين المحرمين ، وبين غير المحرمين القاتلين في الحرم على جهة التغليظ على المحرمين ؛ لأن أبا حنيفة قال : إن كانوا الجماعة من المحرمين فعلى كل منهم جزاء ، وأما إذا كانوا محلين فعليهم جزاء واحد .

ومن أوجب على كل واحد من الجماعة جزاءً - فإنما نظر إلى سد الذرائع ؛ لأن كل جماعة تريد صيداً ممكناً أن تتفق مع بعضها وتتعاون وتقتل صيداً ونحو ذلك ، فتكليفهم ، أو تكليف كل منهم بجزاء متعدد إنما كان لسد الذرائع ؛ فإنه لو سقط عنهم الجزاء جملة لكان من أراد أن يصيد في الحرم صاد في جماعة ، وإذا قلنا : إن الجزاء هو كفارة للإثم فيشبه أنه لا يتبعض إثم قتل الصيد بالاشتراك فيه ، فيجب ألا يتبعض الجزاء ، فيجب على كل واحد كفارة ؛ لأن كل واحد تحمّل إنمّا .

وأما اختلافهم في المسألة الأخرى : هل يكون أحد الحكمين قاتل الصيد ، أما لا بد أن يكون الحكمان غيره ؟

السبب في ذلك : معارضة مفهوم الظاهر لمفهوم المعنى الأصلي في الشرع ؛ ذلك أنهم لم يشترطوا في الحكمين إلا العدالة ، ويمكن أن يكون القاتل عدلاً ؛ فيجوز على ظاهر هذا أن يكون الحكم ممن يوجد فيه هذا الشرط ، سواء كان قاتل الصيد أو غيره ، وأما مفهوم المعنى الأصلي في الشرع فهو : أن المحكوم عليه لا يكون حاكماً على نفسه ؛ لمظنة المجاملة أو التخفيف ؛ فيكون تجنّب القاتل من الحكم من باب سد الذرائع أيضاً .

موضع الإطعام ، وقتل الحلال :

وأما اختلافهم في الموضع - أي موضع الإطعام - هل يطعم في موضع قتل الصيد؟ أو حيثما أطعم؟ أو في مساكن الحرم؟ - فسببه الإطلاق ، يعني : لم يرد

في الآية الكريمة تحديد، أعني: أنه لم يشترط فيه موضع، فمن شبهه بالذكاة في أنه حقّ للمساكين قال: لا يُنقل من موضعه، وأما من رأى أن المقصود بذلك إنما هو الرفق بمساكين الحرم أو بمساكين مكة - قال: لا يطعم إلا مساكين مكة، ومن اعتمد ظاهر الإطلاق قال: يطعم حيث شاء، كما قال أبو حنيفة.

وأما اختلافهم في الحلال يقتل الصيد في الحرم هل عليه كفارة أم لا؟

فسببه: هل يُقاس في الكفارات عند من يقول بالقياس؟ وهل القياس أصل من أصول الشرع عند الذين يختلفون فيه؟

أهل الظاهر ينفون قياس قتل الصيد في الحرم على المحرم؛ لمنعهم القياس في الشرع، ويحقّ على أصل أبي حنيفة أن يمنعه؛ لمنع القياس في الكفارات، ولا خلاف بينهم في تعلق الاسم به؛ لقوله ﷺ: ﴿أَوْلَمَ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُنْخِطِفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٦٦]، وقول رسول الله ﷺ: ((إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض)).

وأما اختلافهم فيمن قتله ثم أكله هل عليه جزاء واحد، وهو جزاء القتل؟ أم عليه جزاءان: جزاء القتل، وجزاء الأكل؟

هناك من قال بذلك، وهناك من قال بذلك، كما ذكرنا في المسائل إجمالاً.

سبب الاختلاف: هل أكله تعدُّ ثانٍ عليه سوى تعدي القتل أم لا؟ وإن كان تعدياً عليه فهل هو مساوٍ للتعدي الأول أم لا؟ وذلك أنهم اتفقوا على أنه إن أكل أثم.

ما ذكره ابن قدامة حول أسباب الاختلاف التي ذكرها ابن رشد:

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في الفصل الخامس من الفصول الستة التي ذكرها عن جزاء الصيد أو أحكام جزاء الصيد:

الأول: في وجوب الجزاء على المحرم، الفصل الثاني: لا فرق بين الخطأ والعمد،
الفصل الثالث: أن الجزاء لا يجب إلا على المحرم، الفصل الرابع: أن الجزاء لا
يجب إلا بقتل الصيد.

الفصل الخامس: أن الجزاء إنما يجب في صيد البر دون صيد البحر بغير خلاف؛

لقول الله تعالى: ﴿ **أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ، مَتَّعْنَا لَكُمْ وَلِلسَّيَارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا** ﴾ [المائدة: ٩٥]، قال ابن عباس: "طعامه: ما لفظه"، ولا

فرق بين حيوان البحر الملح، وبين ما في الأنهار والعيون، فإن اسم البحر يتناول
الكل قال الله تعالى: ﴿ **وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شْرَابُهُ، وَهَذَا مِلْحٌ**

أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ [فاطر: ١١١]؛ ولأن الله تعالى قابله بصيد
البر بقوله: ﴿ **وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ** ﴾؛ فدل ذلك على أن ما ليس من صيد البر

فهو من صيد البحر وحيوان البحر، وحيوان البحر: ما كان يعيش في الماء ويفرخ
ويبيض فيه، فإن كان مما لا يعيش إلا في الماء كالسمك ونحوه فهذا مما لا خلاف

فيه، وإن كان مما يعيش في البر كالسلحفاة والسرطان، فهو كالسمك لا جزاء
فيه، وقال عطاء: فيه الجزاء، وفي الضفدع وكل ما يعيش في البر، ولنا أنه يفرخ

في الماء ويبيض فيه، فكان من حيوانه - أي حيوان البحر - كالسمك.

فأما طير الماء ففيه الجزاء في قول عامة أهل العلم منهم: الأوزاعي، والشافعي،
وأصحاب الرأي، وغيرهم، لا نعلم فيه مخالفاً غير ما حكى عن عطاء أنه قال:

حيثما يكون أكثر فهو من صيده، أي إن كان أكثر عيشه في البر فهو من صيد
البر، وإن كان أكثر عيشه في البحر فهو من صيد البحر.

ولنا أن هذا إنما يفرخ في البر ويبيض فيه، وإنما يدخل الماء؛ ليعيش فيه ويكتسب
منه، فهو كالصياد من الآدميين، أي أنه من صيد البر.

واختلفت الرواية في الجراد: هل هو من صيد البحر أو من صيد البر؟

فعن أحمد: هو من صيد البحر لا جزاء فيه، وهو مذهب أبي سعيد، قال ابن المنذر: قال ابن عباس وكعب: هو من صيد البحر، وقال عروة: هو نثرة حوت، ورؤي عن أبي هريرة قال: أصابنا ضرب من جراد فكان رجلٌ منا يضرب بصوته وهو محرم، فقيل: إن هذا لا يصلح، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: ((هذا من صيد البحر)) وعنه -أي عن أبي هريرة- عن النبي ﷺ أنه قال: ((الجراد من صيد البحر)) رواهما أبو داود.

ورؤي عن أحمد: "أنه من صيد البر" هذه رواية أخرى، وما دام من صيد البر ففيه الجزاء وهو قول الأكثرين؛ لما روي أن عمر < قال لكعب في جرادتين: "ما جعلت في نفسك؟ قال: درهمان، قال: بخ، درهمان خير من مائة جرادة"، رواه الشافعي في مسنده؛ ولأنه طير يشاهد طيرانه في البر، ويهلكه الماء إذا وقع فيه، فأشبهه العصافير، فأما الحديثان اللذان ذكرناهما للرواية الأولى فوهمٌ قاله أبو داود، فعلى هذا -أي ترجيح الرواية الثانية- يضمّنه بقيمته؛ لأنه لا مثل له، وهذا قول الشافعي، وعن أحمد: "يتصدق بتمرة عن الجرادة"، وهذا يروي عن عمر وعبد الله بن عمر، وقال ابن عباس: "قبضة من طعام" قال القاضي: هذا محمول على أنه أوجب ذلك على طريق القيمة، والظاهر أنهم لم يريدوا بذلك التقدير، وإنما أرادوا أن فيه أقل شيء.

الفصل السادس: جزاء ما كان دابة من الصيد نظيره من النعم:

هذا قول أكثر أهل العلم منهم الشافعي، وقال أبو حنيفة: الواجب القيمة، ويجوز فيها المثل؛ لأن الصيد ليس بمثلي.

فبينما ابن رشد قد ذكر أسباب الاختلاف ولم يذكر ترجيحاً يرجح ابن قدامة - رحمه الله - قول أكثر أهل العلم وهو: أن الجزاء بالنظير من النعم، ولنا قول الله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ ، ((وجعل النبي ﷺ في الضَّبْعِ كِبْشًا))، وأجمع الصحابة على إيجاب المثل، فقال عمر، وعثمان، وعلي، وزيد بن ثابت، وابن عباس، ومعاوية: "في النعامة بدنة"، وحكم أبو عبيدة وابن عباس في حمار الوحش ببدنة، وحكم عمر فيه ببقرة، وحكم عمر وعلي في الظبي بشاة، وإذا حكموا بذلك في الأزمنة المختلفة والبلدان المتفرقة دل ذلك على أنه ليس على وجه القيمة؛ ولأنه لو كان على وجه القيمة لاعتبروا صفة المتلف التي تختلف بها القيمة إما برؤية أو إخبار، ولم يُنقل عنهم السؤال عن ذلك حال الحكم؛ ولأنهم حكموا في الحمام بشاة، ولا يبلغ قيمة شاة في الغالب.

إذن المسألة ليست مسألة قيمة، إذا ثبت هذا فليس المراد حقيقة المماثلة فإنها لا تتحقق بين النعم والصيد، لكن أريدت المماثلة من حيث الصورة.

أنواع المتلف من الصيد:

ينقلنا ابن قدامة - رحمه الله - إلى أنواع المتلف من الصيد فقال:

إن المتلف من الصيد قسمان:

أحدهما: قضت فيه الصحابة فيجب فيه ما قضت، وبهذا قال عطاء والشافعي وإسحاق، وقال مالك: يستأنف الحكم فيه؛ للآية الكريمة: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ ، إلا أن ابن قدامة يرجح العمل بقول الصحابة؛ لقول النبي ﷺ: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))، وقال: ((اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر))؛ ولأنهم أقرب إلى الصواب وأبصر بالعلم، فكان حكمهم

حجة على غيرهم كالعالم مع العامي ، والذي بلغنا قضاؤهم في الضبع كبش قضى به عمر وعلي وجابر وابن عباس ، وفيه عن جابر : ((أن النبي ﷺ جعل في الضبع يصيدها المحرم كبشاً)) رواه أبو داود وابن ماجه ، ورؤي عن جابر عن النبي ﷺ قال : ((في الضبع كبش إذا أصابه المحرم ، وفي الظبي شاة ، وفي الأرنب عناق - والعناق الأثني من أولاد الماعز - وفي اليربوع جفرة)) وقال أبو الزبير : الجفرة التي قد فُطمت ورعت ، أي الشاة الصغيرة التي فطمت ورعت . رواه الدارقطني .

قال أحمد : " حكم رسول الله ﷺ في الضبع بكبش " ، وبه قال عطاء ، والشافعي ، وأبو ثور ، وابن المنذر ، وقال الأوزاعي : " إن كان العلماء بالشام يعدونها من السباع ويكرهون أكلها " أي الضبع ، وهو القياس ، إلا أن اتباع السنة والآثار أولى يعني : ما دام النبي ﷺ والصحابة قد حكموا في الضبع بكبش فالاتباع أولى .

وفي حمار الوحش بقرة رُوي ذلك عن عمر < وبه قال عروة ، ومجاهد والشافعي ، وعن أحمد : فيه بدنة ، روي ذلك عن أبي عبيدة ، وابن عباس ، وبه قال عطاء ، والنخعي ، وفي بقرة الوحش بقرة إنسية رُوي ذلك عن ابن مسعود وعطاء وعروة وقتادة والشافعي ، الأيل فيه بقرة ؛ لأنه شبيه بالبقرة الإنسية قاله ابن عباس ، قال أصحابنا : في الوعل والثيل - ثيل - بقرة ، كالأيل والأروى ، والأروى إناث الأيل فيه بقرة ، قال ذلك ابن عمر ، وقال القاضي : فيها عَضْبٌ ، والعضب ولد البقر إذا قُطع قرنه ، وهي من أولاد البقر ما بلغ أن يقبض على قرنه ولم يبلغ أن يكون جذعاً ، وحكي ذلك عن الأزهري . وفي الظبي شاة ، ثبت ذلك عن عمر ، ورؤي عن علي ...

إلى آخر ما قال من هذه الأنواع الذي حكم فيها الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - ؛ فنحن نلتزم فيها بحكمهم ، ونأخذ بأقوالهم ، وإن كان مالك يرى

استئناف الحكم كما قال ابن قدامة وابن رشد. هذا عن القسم الذي قضت فيه الصحابة فيجب فيه ما قضت.

القسم الثاني: ما لم تقض فيه الصحابة: الآية الكريمة تقول: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فيُرجع إلى قول العدلين من أهل الخبرة؛ لقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فيحكمان فيه بأشبه الأشياء من النعم من حيث الخلقة أي الشكل والشبه لا من حيث القيمة؛ بدليل أن قضاء الصحابة لم يكن بالمثل في القيمة، وليس من شرط الحكم أن يكون فقيهاً؛ لأن ذلك زيادة على أمر الله تعالى؛ حيث أمر الله تعالى بالعدل فقط، وقد أمر أن يحكم في الضب، ولم يسأل: أفضيه هو أم لا؟ لكن تُعتبر العدالة؛ لأنها منصوصٌ عليها في الآية؛ ولأنها شرط في القول على الغير في سائر الأمور، وتعتبر الخبرة؛ لأنه لا يتمكن من الحكم بالمثل إلا من له خبرة؛ ولأن الخبرة بما يحكم به شرط في سائر الأحكام، وفي سائر الحكماء، ويجوز أن يكون القاتل أحد العدلين، وبهذا قال الشافعي وإسحاق وابن المنذر، وقال النخعي: ليس له ذلك؛ لأن الإنسان لا يحكم لنفسه.

ورجح ابن قدامة: أن يكون أحد الحكمين هو القاتل بقوله:

لنا عموم قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، والقاتل مع غيره ذوا عدل منا، وقد روى سعيد في (سننه) والشافعي في (مسنده) عن طارق بن شهاب قال: "خرجنا حجاجاً فأوطأ رجلاً منا - يقال له أريد - ضرباً ففزر ظهره - أي شققه - فقدمنا على عمر < فسأله أريد، فقال له: احكم فيه يا أريد، قال: أنت خير مني يا أمير المؤمنين، قال: إنما أمرتك أن تحكم، ولم أمرك أن تزكيني، فقال أريد: أرى فيه جدياً قد جمع الماء والشجر، قال عمر: فذلك فيه"، فأمره عمر

أن يحكم فيه وهو القاتل، وأمر أيضاً كعب الأخبار أن يحكم على نفسه في الجرادتين اللتين صادهما وهو محرم؛ ولأنه مال يُخرج في حق الله تعالى فجاز أن يكون من وجب عليه أميناً فيه كالزكاة.

قال أصحابنا في كبير الصيد: مثله من النعم، وفي الصغير صغير، وفي الذكر ذكر، هذه تفاصيل جيدة، قال أصحابنا: الصيد الكبير يكون المثل من النعم كبيراً، والصغير يكون المثل صغيراً، وفي الذكر ذكر، وفي الأنثى أنثى، وفي الصحيح صحيح، وفي المعيب معيب، وبهذا قال الشافعي، وقال مالك: في الصغير كبير، وفي المعيب صحيح، يريد الإمام مالك الأحوط والأفضل، الإمام الشافعي يريد العدل، والإمام مالك يريد الفضل؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ هَدِيًّا بَلِغَ الْكَمْبَةِ ﴾، ولا يجزئ في الهدي صغير ولا معيب؛ ولأنها كفارة متعلقة بقتل حيوان فلم تختلف بصغيره وكبيره كقتل الآدمي.

إلا أن ابن قدامة يرجح ما قاله الشافعي، وما قاله أحمد: من أن في الكبير كبيراً، وفي الصغير صغيراً، وفي المعيب معيباً فيقول:

لنا قول الله تعالى: ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾، ومثل الصغير صغير؛ ولأن ما ضمن باليد والجناية اختلف ضمانه بالصغر والكبر كالبهيمة، والهدي في الآية معتبر بالمثل، قد أجمع الصحابة على الضمان بما لا يصح هدياً كالجفرة والعناق والجدى، وكفارة الآدمي ليس بدلاً عنه، ولا تجري مجرى الضمان.

يضيف - رحمه الله - على ما تقدم قوله: فإن فدى المعيب بصحيح فهو أفضل، وإن فداه بمعيب مثله جاز، وإن اختلف العيب، مثل: أن يفدي الأعرج بأعور، والأعور بأعرج - لم يجز، إذا اختلف العيب لم يجز؛ لأنه ليس بمثله، وإن فدى أعور من أحد العينين بأعور من أخرى، أو أعرج من قائمة بأعرج من أخرى جاز؛ لأن هذا اختلاف يسير، ونوع العيب واحد وهو العور، أو العرج، وإنما

اختلف محله ، وإن فدى الذكر بأنتى جاز ؛ لأن لحمها أطيب وأرطب ، وإن فداها بذكر جاز في أحد الوجهين ؛ لأن لحمه أوفر فتساويا ، والآخر لا يجوز ؛ لأن زيادته عليها ليس هي من جنس زيادتها ، فأشبهه فداء المعيب من نوع بمعيب من نوع.

يضيف أيضاً ابن قدامة :

فإن قتل ماخصاً - وهي الشاة الحامل - قال القاضي : يضمها بقيمة مثلها يعني : نظر في شاة حامل أيضاً ، وهو مذهب الشافعي ؛ لأن قيمته أكثر من قيمة لحمه ، وقال أبو الخطاب : يضمها بماخصٍ مثلها ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ ، وإيجاب القيمة عدول عن المثل مع إمكانه ، فإن فداها بغير ماخصٍ احتمل الجواز ؛ لأن هذه الصفة لا تزيد في لحمها ، بل ربما أنقصها ، فلا يشترط وجودها في المثل كاللون والعين ، وإن جنى على ماخصٍ فأتلف جنينها وخرج ميتاً ففيه ما نقصت أمه كما لو جرحها ، وإن خرج حياً لوقت يعيش لمثله ثم مات ضمنه بمثله ، وإن كان لوقت لا يعيش لمثله - فهو كالميت كجنين الأدمية .

وأضاف أيضاً : وإن أتلف جزءاً من الصيد رجلاً أو يداً أو غير ذلك ضمنه ، وإن أتلف جزءاً من الصيد وجب ضمان هذا الجزء ؛ لأن جملته مضمونة ، فكان بعضه مضموناً كالأدمي والأموال ؛ ولأن النبي ﷺ قال : ((لا يُنْفَرُ صَيْدُهَا)) فالجرح أولى بالنهي ، والنهي يقتضي التحريم ، وما كان محرماً من الصيد وجب ضمانه كنفسه ، ويضمن بمثله من مثله في أحد الوجهين ؛ لأن ما وجب ضمان جملته بالمثل وجب في بعضه مثله كالمكيلات ، وقيل : يجب قيمة مقدره من مثله ؛ لأن الجزء يشق إخراجه فيمنع إيجابه .

أركان كفارة الجزاء :

يقول ابن رشد بعد أن بين أسباب اختلاف الفقهاء دون ترجيح ، وإن كنا قد عرفنا الترجيح عند ابن قدامة في كثير من المسائل ، يعود فيقول :

لما كان النظر في كفارة الجزاء - أي جزاء الصيد وما سبق فيها من الخلاف في المثل والقيمة - يشتمل على أربعة أركان: معرفة الواجب في ذلك، ومعرفة من تجب عليه، ومعرفة الفعل الذي لأجله يجب، ومعرفة محل الوجوب، وكان قد تقدم الكلام في أكثر هذه الأجناس بقي من ذلك أمران:

أحدهما: اختلاف في بعض الواجبات من الأمثال في بعض المصيدات.

الثاني: ما هو صيد مما ليس بصيد يجب أن ينظر فيما بقي علينا من ذلك.

يريد ابن رشد - رحمه الله - أن يذكر لنا أن هناك قضيتين:

القضية الأولى: اختلاف الفقهاء في الأمثال في بعض المصيدات.

الثانية: اختلافهم فيما يعد صيداً، وما لا يعد صيداً، وبعبارة أخرى: ما يعد من البر، وما يعد من البحر، أو ما هو خليط بينهما، يريد أن يبين لنا أقوال الفقهاء في هاتين القضيتين.

يبدأ فيقول: من أصول هذا الباب: ما رُوي عن عمر بن الخطاب < : "أنه قضى في الضبع بكبش، وفي الغزال بعنز، وفي الأرنب وفي اليربوع بجفرة".

اليربوع: حيوان يشبه الفأر إلا أنه يؤكل؛ لأنه حيوان بري، والجفرة: الصغيرة من الماعز.

فيقول ابن رشد في بيان ذلك:

واليربوع دُوِيَّة لها أربع قوائم وذنب، تجتر كما تجتر الشاة، وهي من ذوات الكروش، والعنز عند أهل العلم: من الماعز ما قد ولد أو ولد مثله، والجفرة والعناق: من الماعز، فالجفرة: ما أكل واستغنى عن الرضاع، والعناق: أكبر من الجفرة، قيل: فوق الجفرة، وقيل: دونها، هذا حديث عن عمر بن الخطاب يعتبر أصلاً في هذا الباب، أمورٌ مقررة، ومثليات محددة.

وخالف مالك هذا الحديث فقال: في الأرنب واليربوع لا يُقومان إلا بما يجوز هدياً وأضحية، أي ما له سنتان، وذلك الجذع، وهو ما له سنة فما فوقه من الضأن، والثنيّ فما فوقه من الإبل والبقر، وحجة مالك قوله تعالى: ﴿ هَدْيًا بَلَغَ الْكَعْبَةِ ﴾ [المائدة: ٢٩٥] فما لا يصلح هدياً لا يصلح جزاءً للصيد، كأنه -مالك- يرفض هذه الدواب الصغيرة، والأمثال الصغيرة، ولا يبدأ إلا بالجذع من الضأن، والثني من الماعز، وما فوق ذلك من الإبل، والبقر.

ولم يختلفوا أن من جعل على نفسه هدياً أنه لا يجزيه أقل من الجذع فما فوقه من الضأن -الجذع: هي الشاة التي لها سنة، والثني: ما له سنتان- والثني مما سواه، وفي صغار الصيد عند مالك مثل ما في كباره.

وقال الشافعي: "يفدى صغار الصيد بالمثل من صغار النعم، وكبار الصيد بالكبار منها" وهو مروى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود، وحجته -حجة الشافعي في ذلك-: أنها حقيقة المثل، فعنده في النعامة الكبيرة بدنة، وفي الصغيرة فصيل أي: الرضيع الذي يفصل عن أمه. وأبو حنيفة لا مع هذا، ولا مع ذلك، ولكن على أصله في القيمة.

حكم الحمام:

يحكي ابن رشد -رحمه الله- اختلاف العلماء من هذا الباب في: حمام مكة، في مكة حمام حول الحرم يعيش ويأكل، ويطير ويهبط، كل ذلك في ساحة الحرم الشريف، هل يعامل هذا الحمام على أنه بريّ، أو يعامل على أنه حمام أهليّ؟

يقول ابن رشد:

إن الفقهاء اختلفوا من هذا الباب في حمام مكة وغيرها، أي: وحمام الحرم وحمام المدينة، فقال مالك: في حمام مكة شاة -أي: أن من يذبح حمامة من

حمام مكة يكون عليه فدية شاة - وفي حمام الحِلّ، يعني: المحرم الذي يذبح حماماً أهلياً تكون عليه حكومة، أي: يحكم في ذلك عدلان.

واختلف قول ابن القاسم في حمام الحرم غير مكة - الحرم المحيط بمكة - فقال مرة: شاة، أي في حمام الحرم شاة كحمام مكة، وهو المعتمد، ومرة قال: فيه حكومة كحمام الحل.

وقال الشافعي وأحمد: في كل حمام شاة، يعني: سواء كان حمام مكة والمسجد الحرام، أو حمام الحرم، في كل حمام شاة، وفي حمام سوى الحرم قيمته.

وقال داود: كل شيء لا مثل له من الصيد فلا جزاء فيه إلا الحمام، فإن فيه شاة، ولعله - أي داود - ظن ذلك إجماعاً، فإنه روي عن عمر بن الخطاب - ولا مخالف له من الصحابة - "أن في الحمام شاة، وما عداه مما لا مثل له فلا جزاء فيه".

وما دام لم يعرف لعمر بن الخطاب مخالف؛ فإن ذلك يكون إجماعاً، وهذا ما جعل ابن رشد يقول: لعل داود ظن ذلك إجماعاً.

وروي عن عطاء أنه قال: في كل شيء من الطير شاة.

ويقول ابن قدامة - رحمه الله - :

وفي الحمام شاة، حكم به عمر وعثمان، وابن عمر وابن عباس، ونافع بن الحارث، في حمام الحرم، وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء، وعروة وقتادة، والشافعي، وإسحاق.

يتضح من كلام ابن قدامة أنه جمع كثيراً من الأئمة على أن في حمام الحرم شاة، وقال أبو حنيفة ومالك: فيه قيمته، إلا أن مالكا وافق في حمام الحرم؛ لأن فيه شاة؛ لحكم الصحابة، وفيما عداه يبقى على الأصل، يرد عليه ابن قدامة بما

رُوي عن ابن عباس في الحمام حال الإحرام كمنهنا، أي: فيه شاة؛ ولأنها حمامة مضمونة؛ لحق الله تعالى فضمت بشاة كحمامة الحرم؛ ولأنها متى كانت الشاة مثلاً لها في الحرم فكذلك في الحل - فيجب ضمانها بها؛ لقول الله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ ، وقياس الحمام على الحمام أولى من قياسه على غيره.

ثم أضاف ابن قدامة - رحمه الله - قول الخرقى: "وما أشبهها" أي: ما يشبه الحمام، يعني: ما يشبه الحمام في أنه يعب الماء أي يضع منقاره فيه فيكرع كما تكرع الشاة، ولا يأخذ قطرة قطرة كالدجاج والعصافير، وإنما أوجبوا فيه - أي في الحمام - شاة؛ لشبهه بها - أي بالشاة - في كرع الماء مثلها، ولا يشرب مثل شرب بقية الطيور، وقد قال أحمد في رواية أبي القاسم: كل طير يعب الماء يشرب مثل الحمام ففيه شاة، فيدخل في هذا: الفواخت والوراشين، والسقايين والقمرى، والديسي، والقطا، وكلها أنواع من الحمام؛ لأن كل واحد من هذه تسميه العرب: حماماً، وقد رُوي عن الكسائي أنه قال: كل مطوقٍ - يعني: له طوق على رقبته بلون مغاير - حمامٌ، وعلى هذا القول الحجل حمام؛ لأنه مطوق... إلى آخر ما قال ابن قدامة - رحمه الله -.

وفي هذا المقام أيضاً يقول الخطيب الشربيني:

"ويجب فيما لا مثل له القيمة عملاً بالأصل في المتقومات، وقد حكمت الصحابة بها في الجراد"، ثم قال: "أما ما لا مثل له مما فيه نقل وهو الحمام، وهو ما عبّ - أي شرب الماء بلا مصٍ وهدرٍ - أي رجّع صوته وغرد كاليمام والقمرى، والدلسي والفاخته، ونحوها من كل مطوق، ففي الواحدة منها شاة من ضأن أو معز بحكم الصحابة { فهذا مستثنى من إطلاق المصنف"، وفي مستندهم

وجهان: أصحابهما: توقيف بلغهم فيه، والثاني: ما بينهما من الشبه وهو إلف البيوت، وهذا إنما يأتي في بعض أنواع الحمام، ولا يأتي في الفواخت ونحوها، وأحق الجرجاني: الهدهد بالحمام في التضمين بشاة، وهذا ضعيف؛ لأن الراجح في الهدهد أنه غير مأكول.

حكم بيض النعامة:

يقول ابن رشد - رحمه الله -:

إن الفقهاء اختلفوا أيضاً في هذا الباب في بيض النعامة، يعني: المحرم إذا أفسد بيض النعامة وأتلفه، وسبق أن عرفنا أن النعامة صيد بري، فماذا عن إتلاف بيضها؟

فقال مالك: أرى في بيض النعامة عشر ثمن البدنة - البدنة أي الناقة من الإبل -، ويكون في النعامة بدنة، وفي بيضها عشر ثمن البدنة.

وأبو حنيفة على أصله في القيمة، ووافق الشافعي في هذه المسألة؛ لأن بيض النعامة لا مثل له، فيلجأ فيه إلى القيمة، وبه قال أبو ثور، وقال أبو حنيفة: إن كان فيها - أي: في البيضة - فرخٌ ميت فعليه الجزاء، أي: جزاء النعامة، واشترط أبو ثور في ذلك أن يخرج حياً ثم يموت، أي الفرخ.

وروي عن علي: أنه قضى في بيض النعامة بأن يرسل الفحل على الإبل، فإذا تبين لقاحها سميت ما أصبت من البيض فقلت: وهذا هدي، ثم ليس عليك ضمان ما فسد من الحمل.

وقال عطاء: من كانت له إبلٌ فالقول قول علي، وإلا ففي كل بيضة درهمان.

قال أبو عمر: وقد روي عن ابن عباس عن كعب بن عجرة عن النبي ﷺ: ((في بيض النعامة يصيبه المحرم ثمنه))، أي: قيمته، من وجه ليس بالقوي، وروي عن ابن مسعود: "أن فيه القيمة"، قال: وفيه أثر ضعيف، والواقع أن القيمة أو ما قاله أحد الفقهاء قبل ذلك - وهو عطاء - : أن فيه درهمين؛ هذا أقرب إلى الصواب وإلى القبول.

قال ابن قدامة في بيض النعامة وبيض غيرها:

ويضمن بيض الصيد بقيمته أي صيد كان"، وهذا أوضح وأفضل، وهو الذي رجحناه: أن في بيض النعامة درهمين.

قال ابن عباس: "في بيض النعام قيمته"، ورُوي ذلك عن عمر، وابن مسعود، وبه قال النخعي، والزهري، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، أي أنه قول الجمهور وهو الصحيح؛ لأنه يُروى أن رسول الله ﷺ قال: ((في بيض النعام قيمته))، مع أن النعام ذاتها من ذوات الأمثال.

هذا عن النعامة، أما بيضها فلا مثل له فتكون فيه القيمة؛ ولأن البيض لا مثل له فيجب قيمته كصغار الطير، فإن لم يكن له قيمة؛ لكونه مذبذباً، أو لأن فرخه ميت - فلا شيء فيه، وهذا - أيضاً - هو الصحيح، قال أصحابنا: إلا بيض النعامة فإن لقشره قيمة، والصحيح أنه لا شيء فيه، وهذا هو الأولى؛ لأنه إذا لم يكن فيه حيوان ولا مألّه إلى أن يصير منه حيوان صار كالأحجار والخشب، وسائر ما له قيمة من غير الصيد، ألا ترى أنه لو نقب بيضة فأخرج ما فيها لزمه جزاء جميعها، ثم لو كسرها وهو أو غيره لم يلزمه لذلك شيء، ومن كسر بيضة فخرج منها فرخ حي فعاش فلا شيء فيه، وإن مات ففيه ما في صغار أولاد

المتلف بيضه، ففي فرخ الحمام صغير أو لاد الغنم، وفي فرخ النعامه جوار، والجوار: ولد الناقة حين يوضع، أو إلى أن يفصل عن أمه، وفيما عداه قيمته. ولا يحل لمحرم أكل بيض الصيد إذا كسره هو أو محرم سواه، وإن كسره حلال - أي غير محرم - فهو كلحم الصيد، إن كان أخذه لأجل المحرم لم يباح له أكله، وإلا أبيض، وإن كسر بيض صيد لم يحرم على الحلال؛ لأن حله لا يقف على كسره، ولا يعتبر له أهلية؛ بل لو كسره مجوسي أو وثني، أو بغير تسمية لم يحرم، فأشبهه قطع اللحم وطبخه.

حكم الجراد:

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

"أكثر العلماء على أن الجراد من صيد البر يجب على المحرم فيه الجزاء، واختلفوا في هذا الجزاء: ما الواجب في قتل الجراد؟"

اختلفوا في الواجب من ذلك: فقال عمر < : "قبضة من طعام" أي حفنة باليد الواحدة "قبضة من طعام"، وبه قال مالك.

وقال أبو حنيفة، وأصحابه: "تمر خير من جرادة"، إذاً يكون في قتل الجرادة تمر.

وقال الشافعي: "في الجراد قيمته"؛ لأنه مطعوم مأكول، فيقوم بالثمن، ويشترى بالثمن الطعام، أو يصام عن كميته، مد واحد لكل يوم، أو يوم لكل مد، كما قال الشافعي وغيره، أو مدان لكل مسكين، وعنهما يوم في الصيام كما قال أبو حنيفة.

ويقول الشافعي: "في الجراد قيمته" قال أبو ثور، إلا أنه قال: "كل ما تصدق به من حفنة طعام، أو تمره فهو له قيمة" أي: قيمة للجراد.

وروي عن ابن عباس: "أن فيها تمرة" أي: في الجراد، مثل قول أبي حنيفة، وقال ربعة: "فيها صاع من طعام"، والصاع أربعة أمداد، وهو كمية كبرى، فقول ربعة بهذا شاذ.

وقد روي عن ابن عمر: "أن فيها - أي في الجرادة - شويهة" أي: شاة صغيرة، وهو أيضاً شاذ؛ لأن ذلك إسراف في القيمة، فقيمة الجرادة لا تساوي التمرة، ولا تساوي الصاع، ولا تساوي المد، ولا تساوي الشاة، وإن كانت صغيرة.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - عن الجراد:

اختلفت الرواية - أي عن الإمام أحمد - في الجراد، فعن الإمام أحمد: أنه من صيد البحر، فلا جزاء فيه؛ لأن الآية الكريمة تقول: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَنَعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٥]، فإذا كان الجراد من صيد البحر فهو حلال لا جزاء فيه، كما ورد في بعض الآثار: "أنه نثرة الحوت"، وهو مذهب أبي سعيد، قال ابن المنذر: قال ابن عباس وكعب: "هو من صيد البحر"، وقال عروة: "هو نثرة حوت"، وروي عن أبي هريرة قال: "أصابنا ضرب من جراد، فكان رجل منا يضرب بصوته وهو محرم فقيل: إن هذا لا يصلح، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: ((هذا من صيد البحر))"، وعنه عن النبي ﷺ أنه قال: ((الجراد من صيد البحر)) رواهما أبو داود، وروي عن أحمد: ((أنه من صيد البر))، هذه هي الرواية الثانية، وفيه الجزاء، وهو قول الأكثرين كما أشار ابن رشد منذ قليل؛ لما روي أن عمر < قال لكعب في جرادتين: "ما جعلت في نفسك؟ قال: درهمان، قال: بخ، درهمان خير من مائة جرادة"، رواه الشافعي في مسنده، أي: أن قيمة الجرادة أقل من ذلك بكثير، فمن تبرع بدرهمين فقد أجاد، وقدم خيراً كثيراً؛ ولأنه طير - في الدليل على أنه

صيد من البر - لأنه طير يشاهد طيرانه في البر، ويهلكه الماء إذا وقع فيه، فأشبهه العصافير، فهو إذاً صيد بريّ.

فأما الحديثان اللذان سبق ذكرهما على أنه من صيد البحر فوهمّ قاله أبو داود، فعلى هذا نقول بقول أكثر العلماء كما قال ابن رشد، وكما وجدنا في الرواية الثانية عن أحمد بن حنبل: أن الجراد من صيد البر، وأن فيه الجزاء، وهو قول الأكثرين، والجزاء - كما قيل - تمرّة عن الجرادة، أو حفنة من الطعام، وهذا يروى عن عمر وعبد الله بن عمر، وقال ابن عباس: "قبضة من طعام"، قال القاضي: "هذا محمول على أنه أوجب ذلك على طريق القيمة"، والظاهر أنهم لم يريدوا بذلك التقدير، وإنما أرادوا أن فيه أقل شيء؛ لأن قيمة الجراد أقل من ذلك؛ فيكون فيه أقل شيء من أنواع الفدية، سواء كان تمرّة، أو درهماً، أو حفنة من الطعام، أو غير ذلك.

وإن افترش الجراد في طريقه فقتله بالمشي عليه على وجهٍ لم يمكنه التحرز منه - فلا شيء عليه، قال ابن قدامة: "فيه وجهان"، لكن الثاني لا يضمّنه؛ لأنه اضطره إلى إتلافه فأشبهه ما لو صال عليه، أما القول الآخر: فوجوب الجزاء، وفي ذلك مشقة وعسر؛ لأنه أتلفه لنفع نفسه، فضمّنه كالمضطر يقتل صيداً يأكله، وهذا غير مناسب، فما دام الجراد قد افترش الأرض وصعب على المحرم أن يتفاداه، أو يحذر من وطئه فلا شيء عليه؛ لأنها ضرورة.

في التعقيب على هذه المسائل الثلاثة يقول ابن رشد: "فهذه هي مشهورات ما اتفقوا على الجزاء فيه، وما اختلفوا فيما هو الجزاء فيه".

الاختلاف في صيد البر، والبحر، والفواسق:

بعد هذا ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى مسألة أخرى، وهي التمييز بين ما هو صيد، وما ليس بصيد، وما هو من صيد البحر، وما ليس من صيد البحر.

وفي ذلك يقول - رحمه الله - :

وأما اختلافهم فيما هو صيد مما ليس بصيد، وفيما هو من صيد البحر، وما ليس منه فإنهم اتفقوا على أن صيد البر محرم على المحرم كما سبق أن بينا وأشرنا، وإجماع العلماء على ذلك إلا الخمسة الفواسق المنصوصة عليها، واختلفوا فيما يلحق بها مما ليس يلحق، الرسول ﷺ نص على قتل خمس فواسق من الحشرات والحيوانات، لكن العدد لا مفهوم له؛ فيلحق بها ما يشبهها في الأذى والضرر، وقد اختلف الفقهاء في ذلك، وكذلك اتفقوا على أن صيد البحر حلال كله للمحرم، لكن اختلفوا فيما هو من صيد البحر، وما ليس من صيد البحر.

يبدأ ابن رشد - رحمه الله - في بيان أقوال العلماء في هذه المسائل، يعني: ما هو صيد، وما ليس بصيد؟ وما هو من صيد البحر، وما ليس من صيد البحر؟ وما هو ملحق بالخمس الفواسق، وما لا يلحق بها؟

يقول: سبب الاختلاف في هذا كله قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ، مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾، ونحن نذكر مشهور ما اتفقوا عليه من هذين الجنسيتين أي: صيد البحر وصيد البر، وما اختلفوا فيه من صيد البحر، وما اختلفوا فيه من صيد البر فنقول: ثبت عند الجماعة من حديث ابن عمر وغيره أن رسول الله ﷺ قال: ((خمس من الدواب ليس على المحرم جناح في قتلهن: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور))، واتفق العلماء على القول بهذا الحديث، أي: على جواز قتل المحرم لهذه الحيوانات الخمس الفواسق، وسميت فواسق لأنها مؤذية، وجمهور العلماء على القول بإباحة قتل ما تضمنه، أي ما تضمنه هذا الحديث؛ لكونه ليس بصيد، وإن كان بعضهم اشترط في ذلك أوصافاً ما، واختلفوا هل هذا من باب

الخاصُّ أريد به الخاصُّ فلا يُقتل إلا هذه الخمسة ، أو من باب الخاصُّ أريد به العامُّ فيلحق بها كل ما يضرُّ؟

والذين قالوا: هو من باب الخاصُّ أريد به العامُّ، اختلفوا في أي عامُّ أريد بذلك؟ فقال مالك: "الكلب العقور" الوارد في الحديث إشارة إلى كل سبُعٍ عادٍ أي: كالأسد، والنمر، والفهد كل الحيوانات الضارة، وما ليس بعادٍ من السباع فليس للمحرم قتله، ولم ير مالك قتل صغارها التي لا تعدو؛ لأنها لا تضر ولا تؤذي؛ فليس فيها صفة العقر التي وصف بها الكلب، ولا ما كان منها -أيضاً- لا يعدو أي لا يجري، ولا خلاف بين الفقهاء في قتل الحية والأفعى، والأسود -أي الثعبان العظيم-، وكل ذلك مروى عن النبي ﷺ من حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: **(تُقتل الأفعى والأسود)**.

وقال مالك: لا أرى قتل "الوزغ" وهو الذي يُسمى: "سأم أبرص"، أو "أفعى صغيرة"، وإن كانت الأخبار بقتلها متواترة؛ لأنها عبارة عن حية، إلا أنها صغيرة، لكن مطلقاً -أي تقتل خارج الحرم لا في الحرم-؛ ولذلك توقف فيها مالك في الحرم.

وقال أبو حنيفة عن هذه الخمس الفواسق: لا يقتل من الكلاب العقورة إلا الكلاب الإنسي والذئب، ولم يقل بقتل السباع الكلب الإنسي والذئب.

وشذت طائفة فقالت: لا يقتل إلا الغراب الأبقع، وقال الشافعي: "كل محرم الأكل فهو معني في الخمس" أي: يلحق بها، وعلى هذا يكون قريباً من قول مالك في قتل السباع، وكل الحيوانات الضارة من الزواحف والعقارب وأمثالها، ومثل الكلب أيضاً: الذئب والنمور الثعلب، كل الحيوانات الضارة.

وعمدت الشافعي: أنه إنما حرّم على المحرم ما أحل للحلال، وأن المباحة الأكل لا يجوز قتلها بإجماع؛ لنهي رسول الله ﷺ عن صيد البهائم.

وأما أبو حنيفة: فلم يفهم من اسم الكلب الإنسي فقط - بل من معناه - : كل ذئب وحشي، واختلفوا في "الزُّبُور" فبعضهم شبهه بالعقرب، "الزنبور" هو الطائر الذي نقول عنه في العامية: "الدبور"، وهذا يلسع ويصيب كالنحلة، فبعضهم شبهه بالعقرب فُيقتل، وبعضهم رأى أنه أضعف نكاية وألماً من العقرب. وبالجملة فالمنصوص عليها - أي الحيوانات الخمس المنصوص عليها - تتضمن أنواعاً من الفساد، فمن رأى أنه من باب الخاصّ أريد به العامّ ألحق بواحد واحد منها ما يشبهه إن كان له شبه؛ فيلحق بالكلب العقور أمثاله من السباع، والذئب والثعالب، ونحو ذلك؛ لأنها تشبه الكلب العقور، ويلحق بالغراب الأبقع والحدأة أمثالها من الصقور، والحباري وغيرها، ويلحق بالعقرب أمثالها من الزنابير والوزغ وأمثالها، وكذلك الفأرة تلحق بها جميع القوارض، وكذلك الحيات وكل الزواحف الضارة.

ومن لم ير ذلك - لم ير الإلحاق - قصر النهي على المنطوق به أي الخمسة المذكورة، وشذت طائفة فقالت: لا يقتل إلا الغراب الأبقع، فخصت عموم الاسم الوارد في الحديث الثابت بما روي عن عائشة: أنه ﷺ قال: ((**خمسٌ يقتلن في الحرم... فذكر فيهنّ: الغراب الأبقع**)) وشذّ النخعي فمنع المحرم قتل الصيد إلا الفأرة. بهذا يكون ابن رشد - رحمه الله - قد قدم لنا كل ما يتصل بقتل الخمس الفواسق، وما يلحق بها، وما لا يلحق بها.

ماذا قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية؟

أتى بمسألة الخرقى أولاً فقال: "وله - أي المحرم - أن يقتل الحدأة والغراب، والفأرة، والعقرب والكلب العقور، وكل ما عدا عليه، أو آذاه ولا فداء عليه"، إذاً نلاحظ أن الخرقى عمم، عمم القول في جواز قتل كل ما يؤذي ويضر.

وفي التعقيب على ذلك يقول ابن قدامة:

"هذا قول أكثر أهل العلم"، أي في جواز قتل كل ما يضر وليس الوقوف عند الخمسة الفواسق المذكورة، هذا قول أكثر أهل العلم منهم: الثوري والشافعي، وإسحاق وأصحاب الرأي، وحكي عن النخعي أنه منع قتل الفأرة، والحديث صريح في حل قتلها؛ فيكون ذلك شذوذاً؛ فلا يُعوّل على ما يخالف الحديث.

والمراد بالغراب الأبقع هو: غراب البين، وقال قوم: لا يباح من الغربان إلا الأبقع خاصّة، وإنما أبيح قتل هذه الخمس؛ لأنه قد روي: ((خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحديا، أو الحداة)) رواه مسلم، وهذا يقيد المطلق في الحديث الآخر، ولا يمكن حمله على العموم بدليل أن المباح من الغربان لا يحل قتله.

يرد ابن قدامة على هؤلاء بقوله:

ولنا ما روت عائشة قالت: ((أمر رسول الله ﷺ بقتل خمس فواسق في الحرم: الحداة، والغراب، والفأرة، والعقرب، والكلب العقور))، وعن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: ((خمس من الدواب ليس على المحرم جناح في قتلهن)) وذكر مثل حديث عائشة، متفق عليهما، وفي لفظ لمسلم في حديث ابن عمر: ((خمس لا جناح على من قتلهن في الحرم والإحرام...))، وهذا عام في الغراب، وهو أصح من الحديث الآخر؛ ولأن غراب البين محرم الأكل يعدو على أموال الناس، يسرقها ويخطفها، فلا وجه لإخراجه من العموم، وفارق ما أُبيح أكله، فإنه مباح ليس هو في معنى ما أبيح قتله.

وقول الخرقى: "وكل ما عدا عليه وآذاه" يحتمل أنه أراد ما يبدأ المحرم فيعدو عليه في نفسه أو ماله، فهذا لا جناح على قاتله، سواء كان من جنس طبعه الأذى أو

لم يكن، قال ابن المنذر: "أجمع كل من يُحفظ عنه من أهل العلم على أن السبع إذا بدأ المحرم فقتله لا شيء عليه"، ويحتمل أنه أراد ما كان طبعه الأذى والعدوان، وإن لم يوجد منه أذى في الحال، قال مالك: الكلب العقور ما عقر الناس وعدا عليهم مثل: الأسد والنمر، والفهد والذئب؛ فعلى هذا يباح كل ما فيه أذى للناس في أنفسهم، أو في أموالهم، مثل: سباع البهائم كلها المحرم أكلها، وجوارح الطير كالبازي والعقاب، والصقر والشاهين ونحوها، والحشرات المؤذية والزنبور، والبق والبعوض، والبراغيث والذباب، وهذا هو الأقرب إلى رفع الحرج عن الناس؛ لأن كل هذه حيوانات ضارة، وحشرات مؤذية، وبهذا قال الشافعي.

قال أصحاب الرأي: يقتل ما جاء في الخبر، والذئب فقط قياساً على الكلب العقور فقط، هذا تضييق؛ ولذلك رد عليهم ابن قدامة بقوله: "ولنا أن الخبر نص من كل جنس على صورة من أدناه تنبيهاً على ما هو أعلى منها، يعني: نص الحديث على أدنى هذه الحيوانات، فما هو أعلى منها وأكثر ضرراً يكون من باب أولى.

ودلالة على ما كان في معناها، فنصه على الحدأة والغراب تنبيه على البازي والصقر والشاهين، وعلى الفأرة تنبيه على الحشرات والقوارض كلها، وعلى العقرب تنبيه على الحية، وعلى الكلب العقور تنبيه على السباع التي هي أعلى منه؛ ولأن ما لا يضمن بمثله، ولا بقيمته لا يضمن كالحشرات.

إذاً بهذا يكون قد اتضح لنا القول في الخمس الفواسق، وما يُقاس عليها، وهو الصحيح، كل ما يضر وكل ما يؤذي - فهو داخل في هذه الخمس الفواسق.

ما هو صيد البحر؟ وما ليس من صيد البحر؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - في هذه المسألة :

إن الفقهاء قد اختلفوا فيها ، وأما اختلافهم فيما هو صيد البحر مما ليس هو من صيد البحر : فإنهم اتفقوا على أن السمك من صيد البحر ، واختلفوا فيما عدا السمك وذلك بناءً منهم على أن ما كان منه يحتاج إلى ذكاة - أي ذبح - فليس من صيد البحر ، وأكثر ذلك ما كان محرماً ، ولا خلاف بين من يحل جميع ما في البحر في أن صيده حلال ، وإنما اختلف هؤلاء فيما كان من الحيوان يعيش في البر وفي الماء ، بأي الحكمين يلحق ؟ الحيوانات البحرية البرية التي تعيش هنا وهناك ، بأي النوعين تلحق ؟ هل تلحق بصيد البحر ، أم تلحق بصيد البر ، ويكون فيها الجزاء ؟

قياس قول أكثر العلماء : أنه يُلحق بالذي يعيش فيه غالباً ، إن كان الغالب عليها العيش في البر فهي حيوانات برية ، وإن كان الغالب عليها العيش في البحر فهي حيوانات بحرية ، وهو حيث يولد ، والجمهور على أن طير الماء محكوم له بحكم حيوان البر ؛ لأنه طائر ، وإنما يذهب إلى البحر ليصيد ويأكل ، ورُوي عن عطاء أنه قال في طير الماء : " حيث يكون أغلب عيشه يحكم له بحكمه " .

نتوقف عند هذا الكلام الذي ذكره ابن رشد - رحمه الله - لننظر فيما قاله ابن قدامة أيضاً في هذه الجزئية ، حيث يقول :

إن الجزاء إنما يجب في صيد البر دون صيد البحر بغير خلاف ؛ لأن الآية الكريمة نصت على ذلك ، وهي قوله تعالى : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرْمَ عَلَيْهِمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمُّوا حُرْمًا ﴾ قال ابن عباس : طعامه : ما لفظه ، صيد البحر وطعامه : ما يلفظه البحر ، ولا فرق بين حيوان البحر الملح أي : المالح كالمحيطات والبحار ، وبين ما في الأنهار والعيون أي : ما دام يعيش في الماء فهو من

صيد البحر، ولا جزاء فيه، فإن اسم البحر يتناول الكل، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شْرَابُهُ، وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ [فاطر: ١٢]؛ ولأن الله تعالى قابله بصيد البر بقوله: ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا ﴾، فدل على أن ما ليس من صيد البر فهو من صيد البحر.

وحيوان البحر: ما كان يعيش في الماء ويفرخ ويبيض فيه، فإن كان مما لا يعيش إلا في الماء كالسمك ونحوه فهذا مما لا خلاف فيه، وإن كان مما يعيش في البر كالسحفاة والسرطان - فهو كالسمك لا جزاء فيه، وقال عطاء: فيه الجزاء، وفي الضفدع وكل ما يعيش في البر فيه الجزاء.

يرد ابن قدامة على ذلك بقوله:

إن السحفاة والسرطان والضفدع كلها تتوالد، وتبيض وتفرخ في الماء، فتكون من حيوانات البحر، ولنا أنه يفرخ في الماء ويبيض فيه؛ فكان من حيوانه كالسمك، فأما طير الماء ففيه الجزاء في قول عامة أهل العلم ومنهم: الأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي وغيرهم لا نعلم فيه مخالفاً غير ما حكى عن عطاء أنه قال: "حيثما يكون أكثر فهو من صيده".

ورجح ابن قدامة: أنه من الحيوانات البرية، أو الطيور البرية، فمن يقتله ففيه الجزاء، قال: "ولنا أن هذا إنما يفرخ في البر ويبيض فيه، وإنما يدخل الماء؛ ليعيش فيه، ويكتسب منه، فهو كالصياد من الآدميين.

حكم نبات الحرم:

أما عن نبات الحرم المحرم: يقلع نبات الحرم، فهل فيه جزاء أم لا؟

يقول ابن رشد:

إن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك، فقال مالك: لا جزاء فيه، وإنما فيه الإثم فقط، فقلع نبات الحرم من محظورات الإحرام، ولكن مالكاً يكتفي بأنه آثم، من يفعل ذلك فهو آثم، ولا فدية عليه، وقال الشافعي: فيه الجزاء؛ في الدوحة -أي: الشجرة الكبيرة- بقرة، وفيما دونها -أي الأشجار الصغيرة- شاة، هذا قول الشافعي.

وقال أبو حنيفة: كل ما كان من غرس الإنسان فلا شيء فيه، وكل ما كان نابتاً بطبعه ففيه قيمة.

وسبب الخلاف هل يقاس النبات في هذا على الحيوان؟ كما أن إصابة الحيوان أو بعضه يكون فيها جزاء، فهل يقاس النبات على ذلك لاجتماعهما في النهي عن ذلك في قوله ﷺ: ((لا ينفر صيدها ولا يعضد شجرها)). متفق عليه.

ويقرر الخطيب الشربيني:

أنه يحرم على المحرم وعلى الحلال قطع أو قلع نبات الحرم الرطب الذي لا يستنبت -يعني لا يزرعه الآدميون- أي: ما من شأنه أن لا يستنبت الآدميون، بأن ينبت بنفسه، كالطرفاء شجراً كان أو غيره، لقوله في الخبر المار ((ولا يعضد شجره)) أي: لا يقطع ((ولا يختلى خلاه)) أي: الحشيش الرطب؛ أي: لا ينتزع بقطع ولا بقلع، وقيس بما في الخبر غيره، وخرج بالرطب الحشيش اليابس، فيجوز قطعه لا قلعه، والشجر اليابس، فيجوز قطعه وقلعه، والفرق بين الشجر والحشيش في القطع والقلع، أن الحشيش ينبت بنزول الماء عليه، قال في (المجموع): وهذا لا يخالف قول الماوردي: إن الحشيش إذا جف ومات يجوز

قلعه ؛ لأن اليابس قد يفسد منبته ويموت ، فهو محمول على هذا ، وخرج بالحرم نبات الحل إذا لم يكن بعضه أو بعض أصله في الحرم ، فيجوز قطعه وقلعه ، ولو بعد غرسه في الحرم ، ولو قلع شجرة رطبة من الحرم ، ثم ردها إلى موضعها أو موضع آخر فيه فنبتت فلا ضمان عليه ، أما مع بعض أصله في الحرم ، فيحرم تغليياً للحرم ، وخرج بما لا يستنبت ما يستنبت ، فهذا لا شيء فيه ، ولو قطع غصناً في الحرم ، أصله في الحل لم يضمه ، ويضمن صيداً قتله فوقه ، وحكم عكسه عكس حكمه -أي : من قتل صيداً في البر فعليه الجزاء حتى ولو لم يقتل أو لم يقطع الشجر الذي كان يقف عليه - .

قال الفوراني : ولو غرس في الحل نواة شجرة حرمية -أي : الشجرة من الحرم- ثبت لها حكم الأصل ، ولا ضمان بقطع الأغصان الحرمية المؤذية للناس في الطريق ، ولو أخذ غصناً من شجرة حرمية فأخلف مثله في سنته بأن كان لطيفاً كالسواك ، فلا ضمان فيه -أي ما أخذ يعوضه الشجر- ، فإن لم يخلف أو أخلف لا مثله أو مثله في سنة أخرى ، فعليه الضمان ، فإن أخلف مثله بعد وجوب ضمانه لم يسقط الضمان ، ويجوز أخذ أوراق الأشجار بلا خلط ؛ لئلا يضر بها ، وخطها حرام كما في المجموع ، ونقل اتفاقهم على أنه لا يجوز أخذ ثمرها وعود السواك ، وقضيته أنه لا يضمن الغصن اللطيف ، وإن لم يخلف ، قال الأزرعي : وهو الأقرب .

قال شيخنا : لكنه مخالف لما مر ، والأولى أن يحمل ما هنا على ما هناك .

ثم يقول بعد هذا في النبات : والأظهر تعلق الضمان به -أي : بقطع نبات الحرم الرطب- وهو شامل للشجر ، وبقطع أشجاره تبع فيه الحرر ، ولا حاجة إليه ، ففي ، أي : يجب في قطع أو قلع الشجرة الحرمية الكبيرة بأن تسمى كبيرة عرفاً ،

وهي كما قال ابن رشد الدوحة فيها بقرة، كما رواه الشافعي عن ابن الزبير، ومثله لا يقال إلا بتوقيف، وسواء أخلفت الشجرة -يعنى أنبتت من جديد- بعد قلعها أو قطعها أو لا، والبدنة في معنى البقرة -يعنى في الشجرة الكبيرة بدنة-، فإن قيل لما تسمحو بها عن البقرة، ولا عن الشاة في جزاء الصيد؟ أجيب بأنهم راعوا المثلية في الصيد بخلافه هنا، وفي الصغيرة -أي: الشجرة الصغيرة- إن قاربت سبع الكبيرة يكون فيها شاة رواه الشافعي أيضاً، فإن صغرت عن السبع ففيها القيمة، قال الزركشي: وسكت الرافعي عما جاوز سبع الكبيرة، ولم ينته إلى حد الكبر، وينبغي أن تجب فيه شاة أعظم من الواجبة في سبع الكبيرة، وسكت المصنف عن الواجب في غير الشجر من النبات، والواجب فيه القيمة؛ لأنه القياس، ولم يرد نص يدفعه.

ثم أضاف الخطيب الشرييني -أيضاً- الكلام عن المستنبت الذي يستنبته الأدميون من الشجر، فقال:

هو كغيره في الحرمة والضمان على المذهب، وهو القول الأظهر، وقطع به بعضهم لعموم الحديث السابق.

والقول الثاني: منع الضمان تشبيهاً له بالزرع كالحنطة والشعير والبقول والخضروات مما يستنبت الناس، وينتفعون به، فإنه يجوز قطعه، ولا ضمان فيه بلا خلاف، ذكره في (المجموع)، ويحل من شجر الحرم الإذخر؛ لأنه مستثنى، أو الإذخر قطعاً، وقلعاً لاثنائه في الحديث، قال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقينهم أو لبيوتهم -أي: للاستدفاء والاستعمال- فقال ﷺ: ((إلا الإذخر)). ومعنى كونه لبيوتهم أنهم يسقفونها، تستخدم في الأسقف، والقين الحداد، وكذا الشوك يحل شجره كالعوسج، وهو نوع من الشوك وغيره من كل

مؤذٍ، فإنه يحل قلعه عند الجمهور كالصيد المؤذي فلا ضمان في قطعه، إلى غير ذلك من التفاصيل التي يحسن الرجوع إليها.

أيضاً -ابن قدامة - رحمه الله - علق على موضوع النبات، وحكم نبات الحرم، وهل فيه جزاء أو لا جزاء؟ حيث قال في شرح قول الخرقى: وكذلك شجره ونباته إلا الإذخر وما زرعه الإنسان، قال ابن قدامة:

أجمع أهل العلم على تحريم قطع شجر الحرم، وإباحة أخذ الإذخر، وما أنبتَه الآدمي من البقول والزرع والرياحين، حكى ذلك ابن المنذر، والأصل فيه ما روينا من حديث ابن عباس، وروى أبو شريح، وأبو هريرة نحواً من حديث ابن عباس وكلها متفق عليها، وفي حديث أبي هريرة: ((ألا وإنها ساعتى هذه حرام، لا يختلى شوكتها، ولا يعضد شجرها)).

وفي حديث أبي شريح أنه سمع رسول الله ﷺ يوم الفتح يقول: ((إن مكة حرمها الله تعالى ولم يحرمها الناس، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دمًا ولا يعضد بها شجرة)). وروى الأثرم حديث أبي هريرة في سننه وفيه: ((لا يعضد شجرها، ولا يختش حشيشها، ولا يصاد صيدها)). فأما ما أنبتَه الآدمي من الشجر، فقال أبو الخطاب وابن عقيل: له قلعه من غير ضمان كالزرع، وقال القاضي: ما نبت في الحل، ثم غرس في الحرم، فلا جزاء فيه، وما نبت أصله في الحرم ففيه الجزاء بكل حال، وقال الشافعي: في شجر الحرم الجزاء بكل حال، أنبتَه الآدميون أو نبت بنفسه؛ لعموم قوله ﷺ: ((لا يعضد شجرها))؛ ولأنها شجرة نابتة في الحرم أشبه ما لم ينبتَه الآدميون، قال أبو حنيفة: لا جزاء فيما ينبت الآدميون جنسه كالجوز، واللوز، والنخل ونحوه، ولا يجب فيما ينبتَه الآدمي من غيره كالدوح، والسلم، والعضاه؛ لأن الحرم يختص تحريمه ما كان وحشياً من الصيد كذلك الشجر -أي: ما ينبت بنفسه-.

وقول الخرقى: وما زرعه الإنسان يحتمل اختصاصه بالزرع دون الشجر، فيكون كقول الشافعي، ويحتمل أن يعم جميع ما يزرع، فيدخل فيه الشجر، ويحتمل أن يريد ما ينبت الآدميون جنسه، والأولى الأخذ بعموم الحديث في تحريم الشجر كله لقوله # : ((لا يعضد شجرها)) إلا ما أنبت الآدمي من جنس شجرهم بالقياس على ما أنبتوه من الزرع، والأهلي من الحيوان، فإننا إنما أخرجنا من الصيد ما كان أصله إنسياً دون ما تأث من الوحشي، كذاها هنا، ويحرم قطع الشوك والعوسج، وهو نوع منه، وقال أبو الخطاب، والقاضي: لا يحرم، وروي ذلك عن عطاء ومجاهد وعمر بن دينار والشافعي؛ لأنه يؤذي بطبعه فأشبهه السباع من الحيوان.

ورد ابن قدامة على هؤلاء بقوله:

لنا قول النبي ﷺ: ((لا يعضد شجرها ولا يختلى شوكتها)). وهذا صريح، ولأن الغالب في شجر الحرم الشوك، فلما حرم النبي ﷺ قطع شجرها، والشوك غالبه كان ظاهراً في تحريمه.

أحكام الفدية والهدى

عناصر الدرس

- العنصر الأول : فدية الأذى، كفارة التمتع، فوات الحج، وحكم
الجماع في الحج، الفساد بفوات الوقوف بعرفة،
حكم القارن في فوات الحج
- العنصر الثاني : مسائل محل خلاف في الفدية، وأحكام الهدى

فدية الأذى، كفارة التمتع، فوات الحج، وحكم الجماع في الحج، الفساد بفوات الوقوف بعرفة حكم القارن في فوات الحج

١. القول في فدية الأذى وحلق الرأس :

قال ابن رشد - رحمه الله - بعد أن انتهى من جزاء الصيد والنبات، قال : فهذا هو القول في مشهور مسائل هذا الجنس، فلنقل في حكم الحالق رأسه قبل محل الحلق، وبدأ يحكي لنا أقوال الفقهاء في قضية حلق الرأس قبل ميعاد التحلل بالحلق أو التقصير.

وسبق أن بينا أن من محظورات الإحرام إزالة التفت، وقص الشعر، وقص الأظافر، أو حلق الرأس، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: 1٩٦]، ثم استثنى من ذلك المريض، وأوجب عليه الفدية، حيث قال سبحانه: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ﴾ [البقرة: 1٩٦] أي: فحلق: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: 1٩٦].

وهذا ما يتحدث عنه ابن رشد في هذا الفصل.

يقول - رحمه الله - :

وأما فدية الأذى فمجمع - أيضاً - عليها - أي : على وجوبها - هناك كان جزاء الصيد أو فديته، وبعده فدية النبات الآن فدية الأذى يعني : المحرم إذا أصابه الأذى، فعمل عملاً محظوراً عليه كالحلق مثلاً، فإن العلماء أجمعوا على وجوب الفدية عليه لورود الكتاب بذلك والسنة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ .

وأما السنة: فحديث كعب بن عجرة الثابت عند الجماعة: ((أنه كان مع رسول الله ﷺ محرماً فأذاه القمل في رأسه - وهي الحشرات التي تعيش في الرأس في شعر الرأس - فأمره الرسول ﷺ أن يخلق رأسه ليزيل القمل، وقال: صُم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين مُدين لكل إنسان، أو انسك بشاة، أي ذلك فعلت أجزاء عنك)).

وبعد أن ذكر ابن رشد - رحمه الله - إجماع العلماء على وجوب الفدية على من حلق رأسه قبل يوم النحر - قبل التحلل - بالآية الكريمة، وبالسنة النبوية، بدأ في تفصيل أقوال العلماء في هذه الفدية، فقال - رحمه الله -:

والكلام في هذه الآية: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ . على من تجب الفدية، وعلى من لا تجب، وإذا وجبت فما هي الفدية الواجبة؟ وفي أي شيء تجب الفدية؟ ولمن تجب؟ ومتى تجب؟ وأين تجب؟

يبدأ في الإجابة على السؤال الأول: على من تجب الفدية؟

فأما على من تجب الفدية فإن العلماء أجمعوا على أنها واجبة على كل من أماط الأذى من ضرورة؛ لورود النص بذلك، واختلفوا فيمن أماطه بغير ضرورة، فقال مالك: عليه الفدية المنصوص عليها، وقال الشافعي وأبو حنيفة: إن حلق دون ضرورة، فإنما عليه دم فقط.

إذا نحن أمام قولين من أقوال الفقهاء في وجوب الفدية :

القول الأول: إجماع العلماء على أن من أخط الأذى للضرورة كالمرض الذي ورد في الآية الكريمة، فعليه الفدية، فالفدية واجبة على كل من أخط الأذى للضرورة للمرض ونحوه لورود النص بذلك.

القول الثاني: أما الاختلاف فيمن أخط الأذى بغير ضرورة، حيث قال مالك: عليه الفدية المنصوص عليها، حيث إذا كانت واجبة على المريض فالصحيح من باب أولى، وقال الشافعي وأبو حنيفة: إن حلق دون ضرورة، وإنما عليه دم فقط -أي: أيضاً عليه الفدية- ولكنها محدودة بالنسك، وليست صياماً أو صدقة.

اختلفوا أيضاً هل من شرط من وجبت عليه الفدية بإمارة الأذى أن يكون متعمداً، أو الناسي في ذلك والمتعمد سواء؟

قال مالك: العامد في ذلك والناسي واحد، وهو -أيضاً- قول أبي حنيفة والثوري والليث، قال الشافعي في أحد قوليهِ: وأهل الظاهر لا فدية على الناسي، ولكن المعتمد عند الشافعي أن الناسي كالعامد فيكون ذلك -أي: وجوب الفدية على الناسي كالمعمد- هو قول جمهور العلماء، فمن اشترط في وجوب الفدية الضرورة فدليله النص -أي: الآية الكريمة- وحديث كعب بن عجرة، ومن أوجب ذلك على غير المضطر -أي: من فعل ذلك بغير ضرورة- فحجته أنه إذا وجبت الفدية على المضطر وصاحب الحاجة، فهي على غير المضطر الذي تعمد ذلك أولى، ومن فرق بين العامد والناسي كأهل الظاهر فلتفريق الشرع في ذلك بينهما في مواضع كثيرة كالصلاة والصيام مع قول رسول الله ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)). ومع عموم قوله تعالى: ﴿ وَمَوْلَاكُمْ ﴾ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [الأحزاب: ٥].

ومن لم يفرق بين العامد والناسي، وهو جمهور الفقهاء، حيث أوجبوا الفدية على كل من أخط الأذى عمدًا أو خطأً أو نسيانًا، فهؤلاء قاسوا الأمر هنا على كثير من العبادات التي لم يفرق الشرع فيها بين الخطأ والنسيان.

ما يجب في فدية الأذى:

الآية الكريمة ذكرت التخيير بين ثلاثة أمور: الصيام، أو الصدقة، أو الذبح؛ ولذلك أجمع العلماء على أن الفدية الواجبة فيمن أخط الأذى قبل محله سواء كان مريضًا أو صحيحًا عامدًا أو ناسيًا، على أنها ثلاث خصال على التخيير، وليس الترتيب الصيام، أو الإطعام، أو النسك، والمقصود بالنسك الذبح ذبح شاة ونحوها، لقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾

والجمهور على أن الإطعام لستة مساكين، وأن النسك أقله شاة، وهذا هو الصحيح، وقد علمنا من قبل -أيضًا- رأي الجمهور أن لكل مسكين مُدًّا من الطعام أو قيمة ذلك من المال في الصدقة، وروي عن الحسن وعكرمة ونافع أنهم قالوا: الإطعام لعشرة مساكين، والصيام عشرة أيام، ورأي الجمهور أولى وأصح؛ لأن الجمهور استدل بحديث كعب بن عجرة، وهو حديث ثابت ومتفق عليه، وقد خيّر رسول الله ﷺ بأنه يكفيه بعد أن يخلق رأسه صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو: ((انسك بشاة، أي ذلك فعلت أجزأ عنك))، فيكون صيام اليوم عن مدين، ويكون إطعام كل مسكين مدين.

إذن دليل الجمهور حديث كعب بن عجرة الثابت، وأما من قال: الصيام عشرة أيام قياسًا على صيام التمتع، وتسوية الصيام مع الإطعام، ولما ورد -أيضًا- في جزاء الصيد في قوله سبحانه: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥] ورأي الجمهور هو الصحيح.

وأما كم يطعم لكل مسكين من المساكين الستة التي ورد فيها النص -أي: في حديث كعب بن عجرة- فإن الفقهاء اختلفوا في ذلك؛ لاختلاف الآثار في الإطعام في الكفارات، فقال مالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وأصحابهم: الإطعام في ذلك مدان بمد النبي ﷺ لكل مسكين، والمدان نصف صاع، وهو مكعب طول ضلعه أحد عشر سنتيمتراً عند مالك والشافعي، وثلاثة عشر عند أبي حنيفة، قد عرفنا قبل ذلك أنه تسعة سنتيمترات وجزء قليل مكعب، وفي التقدير القديم ملء الكفين من الطعام من البر أو الشعير أو الأرز أو نحو ذلك، وروي عن الثوري أنه قال: من البر نصف صاع، ومن التمر والزبيب والشعير صاع، الصاع أربعة أمداد، والأولى ما قاله الجمهور؛ لأنه الأعدل والأرفق، وروي -أيضاً- عن أبي حنيفة مثله، وهو أصله في الكفارة.

ماذا قال ابن قدامة -رحمه الله- فيمن تجب عليه الفدية ومقدار الفدية؟

يقول -رحمه الله- في شرح كلام الخرقي:

ومن حلق أربع شعرات فصاعداً هذا هو الحد الأدنى، والأكثر حلق الرأس كلها عامداً أو مخطئاً -كما سبق أن قال ابن رشد- فعليه صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ثلاثة أصع من تمر بين ستة مساكين، أو ذبح شاة، أي: ذلك فعل أجزاءه.

ولكن ماذا قال ابن قدامة في ذلك في شرح هذا الكلام؟

يقول: الكلام فيه هذه المسألة في ستة فصول:

الفصل الأول: أن على المحرم فدية إذا حلق رأسه ولا خلاف في ذلك، قال ابن رشد: أجمع العلماء على ذلك، فقال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على وجوب الفدية على من حلق وهو محرم بغير علة، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾.

وقال النبي ﷺ لكعب بن عجرة... وذكر الحديث، ثم قال في نهاية الحديث: ولا فرق في ذلك بين إزالة الشعر بالخلق أو النورة أو قصه أو غير ذلك، لا نعلم فيه خلافاً.

الفصل الثاني: لا فرق بين العامد والمخطئ، ومن له عذر ومن لا عذر له في ظاهر المذهب، وهو قول الشافعي ونحوه عن الثوري، وفيه وجه آخر: لا فدية عن الناسي، وهو قول إسحاق وابن المنذر لقوله ﷺ: ((عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان)).

ولنا أي: ترجيح قول الجمهور أن الناسي والمخطئ كالعامد، أنه إتلاف فاستوى عمدته وخطؤه كقتل الصيد؛ ولأن الله تعالى أوجب الفدية على من حلق رأسه لأدبى به وهو معذور، فكان ذلك تنبيهاً على وجوبها على غير المعذور من باب أولى، ودليلاً على وجوبها على المعذور بنوع آخر مثل: المحتجم الذي يخلق موضع محاجمه أو شعراً عن شجته - أي: موضع الجرح - وفي معنى الناسي النائم الذي يقلع شعره أو يصوب شعره إلى تنور فيحرق لهب النار شعره ونحو ذلك، يعني: في كل الأحوال الفدية واجبة على إزالة الشعر عمداً أو نسياناً أو خطأً أو نوماً.

الفصل الثالث: ما هي الفدية؟

الفدية: هي إحدى الثلاثة المذكورة في الآية والخبر أيها شاء فعل؛ لأنه أمر بها بلفظ التخيير، ولا فرق في ذلك بين المعذور وغيره والعامد والمخطئ، وهو مذهب مالك والشافعي، وعن أحمد: أنه إذا حلق لغير عذر فعليه الدم - أي: النسك فقط - من غير تخيير، وهو مذهب أبي حنيفة؛ لأن الله خير بشرط العذر، فإذا عدم الشرط وجب زوال التخيير، ولنا أن الحكم ثبت في غير المعذور بطريق

التنبية تبعاً له ، والتبع لا يخالف أصله ، ولأن كل كفارة ثبت التخيير فيها إذا كان سببها مباحاً ، ثبت كذلك إذا كان محظوراً كجزاء الصيد ، ولا فرق بين قتله للضرورة إلى أكله أو لغير ذلك ، وإنما الشرط لجواز الحلق لا للتخيير.

هذا ما قاله ابن قدامه وهو لا يختلف كثير عما قاله ابن رشد - رحمه الله - في هذا المقام ، فلنتقل إلى الجزئية التالية.

المقدار الواجب في فدية الأذى :

وأما ما تجب فيه الفدية - يعني مقدار ما يُمَاط من الأذى - فاتفقوا على أنها تجب على من حلق رأسه لضرورة مرض أو حيوان يؤذيه في رأسه كالقمل ، قال ابن عباس : "المرض أن يكون برأسه قروح ، والأذى القمل وغيره" ، وقال عطاء : المرض الصداع ، والأذى القمل وغيره ، والجمهور على أن كل ما منعه المحرم من لباس الثياب المخيطة ، وحلق الرأس ، وقص الأظفار ، أنه إذا استباحه - يعني : خالف وفعله فعل المحذور - فعليه الفدية ، أي : دم على اختلاف بينهم في ذلك أو إطعام ، ولم يفرقوا بين الضرر وغيره في هذه الأشياء ، وكذلك استعمال الطيب ، وقال قوم : ليس في قص الأظفار شيء ، وقال قوم : فيه دم ، وحكى ابن المنذر أن من منع المحرم قص الأظفار فهو إجماع ، أو أن منع المحرم قص الأظفار إجماع.

ننظر في هذه الجزئية عند الخطيب الشربيني - رحمه الله - حيث يقول :

ويتخير في فدية الحلق لثلاث شعرات متوالية فأكثر ، وفي قلم أظفار كذلك ، وفي التطيب واللبس والادهان ومقدمات الجماع بشهوة ، وشاة الجماع بعد الجماع الأول ، والجماع بين التحللين ، يقول : يتخير في الفدية بين ثلاثة أمور : ذبح شاة

تجزئ في الأضحية ويقوم مقامها بدنة، أو بقرة، أو ذبح من واحدة منهما، وبين التصدق بثلاثة أصع بالمد جمع صاع، وأصع أصله أصوع أبدل من واوه همزة مضمومة، قدمت على الصاد، وثقلت ضميتها وقلبت ألفاً، لستة مساكين لكل مسكين نصف صاع.

يتابع الخطيب الشرييني - رحمه الله - في بيان التخير في فدية الحلق التي نتحدث عنها قبل المحل بين ذبح شاة، أو التصدق بثلاثة أصع لستة مساكين لكل مسكين نصف صاع، وبين صوم ثلاثة أيام، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ﴾ أي: فحلق: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾.

ولما روى الشيخان أنه رضي الله عنه وذكر حديث كعب بن عجرة: ((أبؤذيك هوام رأسك؟ قال: نعم...)) إلى آخر الحديث، وفي رواية الخطيب الشرييني: ((أو أطعم فرقاً من الطعام على ستة مساكين))، والفرق بفتح الفاء والراء: ثلاثة أصع، وقيس بالحلق وبالمعدور غيرهما، وأضاف سائر الكفارات لا يزداد المسكين فيها على مد إلا في هذه، فإنه يأخذ مدين.

ما تجب فيه الفدية من الشعر والظفر:

نتقل إلى ما قاله ابن رشد - رحمه الله - في قص الأظفار:

إن الفقهاء - أيضاً - اختلفوا فيمن أخذ بعض أظفاره، فقال الشافعي، وأبو ثور، وأحمد: إن أخذ ظفراً واحداً أطعم مسكيناً واحداً، وإن أخذ ظفرين أطعم مسكينين، وإن أخذ ثلاثاً فعليه دم في مقام واحد، وقال أبو حنيفة في أحد أقواله: لا شيء عليه حتى يقصها كلها، وقال أبو محمد بن حزم: يقص المحرم أظفاره وشاربه، وهو شذوذ، وعنده أن لا فدية إلا من حلق الرأس فقط للعذر

الذي ورد فيه النص، هذا كلام من ابن حزم غير صحيح؛ لأن الله -تبارك وتعالى- ذكر العذر فمن باب أولى يكون غير المعذور.

يقول ابن قدامة: قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من أخذ أظفاره، وعليه الفدية بأخذها في قول أكثر العلماء، وهو قول حماد، ومالك، والشافعي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، إذاً هو قول جمهور العلماء، وروي ذلك عن عطاء، وعنه -عن عطاء أيضاً-: لا فدية عليه؛ لأن الشرع لم يرد فيه بفدية، وكأنه يشير إلى قول ابن حزم وإن لم يذكره.

يرد ابن قدامة -رحمه الله- على ما قاله أو على ما روي عن عطاء في الرواية الأخرى: لنا أنه أزال ما منع إزالته لأجل الترفه، فوجب عليه الفدية كحلق الشعر، وعدم النص فيه لا يمنع قياسه عليه كشعر البدن مع شعر الرأس، والحكم في فدية الأظفار كالحكم في فدية الشعر سواء في أربعة منها دم، وعنه في ثلاثة دم، وفي الظفر الواحد مد من طعام، وفي الظفرين مدان، على ما ذكرنا من التفصيل والاختلاف فيه، وقول الشافعي، وأبي ثور كذلك، وقال أبو حنيفة: لا يجب الدم إلا بتقليم أظفار يد كاملة حتى لو قلم من كل يد أربعة لا يجب عليه الدم؛ لأنه لم يستكمل منفعة اليد فأشبهه الظفر والظفرين.

يرد عليه ابن قدامة بترجيح الفدية على من قص ثلاثة أظفار، ولنا أنه قلم ما يقع عليه اسم الجمع، أشبه ما لو قلم خمساً من يد واحدة، وما قالوه يبطل بما إذا حلق ربع رأسه، فإنه لم يستوف منفعة العضو، ومع هذا يجب به الدم، وقولهم يؤدي إلى أن لا يجب به الدم في القليل دون الكثير، إذا ثبت هذا، فإنه يتخير من قلم ما يجب به الدم بين الثلاثة أشياء الواردة في الشعر، وهي: فدية من صيام، أو صدقة، أو نسك، وفي قص بعض الظفر ما في جميعه، وكذلك في قطع بعض الشعرة مثل ما في قطع جميعها.

قال ابن رشد: أجمعوا على منع حلق شعر الرأس، أي: كله، واختلفوا في حلق الشعر من سائر الجسد، هذا غير شعر الرأس، شعر الرأس فيه النص، وفيه الفدية، كما جاء في الآية، ماذا عن شعر الرجل أو شعر اليد؟

الجمهور على أن فيه الفدية، وهذا هو الصحيح، وقال داود الظاهري: لا فدية فيه، واختلفوا فيمن نتف من رأسه الشعرة والشعرتين، أو من لحمه أي: رجله أو ساقه أو إبطه أو صدره أو غير ذلك من مواضع الجسد، فقال مالك: ليس على من نتف الشعر اليسير شيء، أي: أقل من عشرة شعرات، إلا أن يكون أماط به أذى فعليه الفدية، وقال الحسن: في الشعرة مد، وفي الشعرتين مدان، وفي الثلاثة دم، وبه قال الشافعي وأبو ثور وأحمد، وقال عبد الملك -صاحب مالك-: فيما قل من الشعر إطعام، وفيما كثر منه فدية، ثم بين ابن رشد سبب الاختلاف في هذا الأمر، فقال: من فهم من منع المحرم حلق الشعر أنه عبادة سوى بين القليل والكثير، ومن فهم من ذلك منع النظافة والتزين والترفة والاستراحة التي في حلقه فرق بين القليل والكثير؛ لأن القليل ليس في إزالته زوال أذى، بينما في الكثير يتضح زوال الأذى.

يقول الخطيب الشربيني -رحمه الله- في هذه الجزئية:

الثالث من المحرمات -أي: محظورات الإحرام- إزالة الشعر من الرأس أو غيره، ففي كلمة "أو" غيره إشارة إلى الشعر في أي جزء من أجزاء الجسد، سواء كان بحلق أو غيره، وشمل كلامه -أيضاً- الأظفار من اليد أو الرجل، أما الشعر فلقوله تعالى وذكر الآية، وشعر سائر الجسد ملحق به بجامع الترفه، وأما الظفر فقياساً على الشعر لما فيه -أيضاً- من الترفه، والمراد من ذلك الجنس الصادق يعني: ما يطلق عليه اسم شعر، حتى لو كان بعض شعرة أو بعض ظفر،

وتكمل الفدية في إزالة ثلاثة شعرات ولاءً أو إزالة ثلاثة أظفار، يعني: في الشعرة الواحدة أو في الظفر الواحد يكون مدًّا، ولا تكمل الفدية المنصوص عليها في حديث كعب بن عجرة إلا بثلاث شعرات أو ثلاثة أظفار، كذلك بأن اتحد المكان والزمان، والشعر يصدق بالثلاث، وقيس بها الأظفار ولا يعتبر جميعه بالإجماع، ولا فرق في ذلك بين الناسي للإحرام والجاهل بالحرمة لعموم الآية الكريمة.

موضع الفدية:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: أما موضع الفدية فاختلفوا فيه، فقال مالك: يفعل من ذلك ما شاء -أي: نشاء- بمكة وبغيرها وإن شاء ببلده، وسواء عنده في ذلك ذبح النسك والإطعام والصيام.

إذن، قول مالك واضح في موضع الفدية أن الحاج أو المعتمر الذي أزال الأذى من رأسه أو من جسده مخير بين فعل هذه الفدية، سواء كانت نسكاً أو إطعاماً أو صياماً مخير بين فعلها وأدائها في مكة، وفي غيرها من البلاد، وإن شاء في بلده هو حين يعود، وهذا القول الذي قال به مالك هو قول مجاهد، لماذا قال مالك هذا الكلام؟

لأن الفدية نسك وليست هدياً، الهدى هو الذي يجب فعله في مكة؛ لأن الله -تبارك وتعالى- قال فيه: ﴿ هَدْيًا بَلِغَ الْكَمْبَةِ ﴾ [المائدة: ٢٩٥]. وقال: ﴿ وَأَهْدَىٰ مَعَكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ ﴾ [الفتح: ٢٥]. أما هذه الفدية فهي نسك عند مالك، وليست هدياً؛ لأن الهدى لا يكون إلا بمكة أو بمنى. هذا قول مالك ومعه مجاهد كما عرفناه، وقال أبو حنيفة والشافعي: الدم والإطعام لا يجزيان إلا بمكة، أما الصوم فحيث شاء.

إذن، أبو حنيفة والشافعي خالفًا مالكًا في الدم -أي: الذبح- والإطعام، وقالوا بعدم أجزاء ذلك إلا في مكة، أما الصوم، فوافقا مالكًا فيه، فهو يجزئ في أي مكان والصوم حيث شاء، وقال ابن عباس: ما كان من دم فبمكة، وما كان من إطعام وصيام فحيث شاء.

وقول ابن عباس } يختلف -أيضًا- عن أقوال الأئمة الثلاثة حيث اقتصر على الذبح فقط؛ ليكون بمكة، أما الإطعام والصيام فحيث شاء. ورؤي عن أبي حنيفة مثل قول ابن عباس، ولم يختلف قول الشافعي أن دم الإطعام لا يجزئ إلا لمساكين الحرم.

ما سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو الذي رأينا؟

سبب الخلاف -كما يذكر ابن رشد- استعمال قياس دم النسك على الهدي، فمن قاس دم الفدية أو النسك على الهدي، أوجب فيه شروط الهدي من الذبح في المكان المخصوص به، وتوزيعه على مساكين الحرم، وإن كان مالك يرى أن الهدي يجوز إطعامه لغير مساكين الحرم، إلا أنه يجب ذبحه في منطقة الحرم بمكة أو بمنى، والذي يجمع النسك والهدي، هو أن المقصود بهما منفعة المساكين المجاورين لبيت الله، والمخالف لذلك يقول: إن الشرع لما فرق بين اسمهما فسمى أحدهما نسكًا، وسمى الآخر هديًا، وجب أن يكون حكمهما مختلفًا.

إذن: التفريق بين النسك وبين الهدي، وبين موضعيهما، جاء من القرآن الكريم حيث سمى الله تعالى الفدية نسكًا في قوله: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾.

وسمى الآخر كالقران أو التمتع هديًا، فقال: ﴿أَمِنْتُمْ مِّن تَمَنَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196].

معنى ذلك أن القرآن فرق بينهما، وسمى كل واحد منهما باسم غير الآخر، فوجب التفريق بينهما في الحكم، فنقول: إن الهدي إنما يكون في الحرم ولمساكين الحرم، أما النسك، فكما قال مالك: يجوز حيث شاء بمكة، وبغيرها، وأما الوقت - وقت الذبح - فالجمهور على أن هذه الكفارة لا تكون إلا بعد إمطة الأذى؛ لأنها فدية عن إزالة الأذى فلا تكون إلا بعد إمطة الأذى، ولا يبعد أن يدخله الخلاف، قياساً على كفارة الأيمان، هل تجب أو تجزئ قبل الحنث أو لا تجزئ إلا بعد الحنث في اليمين؟ فيمكن أن يدخل الخلاف ها هنا كما دخل في كفارة اليمين.

يعقب ابن رشد على ذلك كله بقوله: فهذا هو القول في كفارة إمطة الأذى.

ننظر فيما قاله كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة - عليهما وعلى سائر العلماء رحمة الله تعالى - في هذه الجزئية، حيث يقول ابن قدامة - رحمه الله - في قول الخرقى:

وكل هدي أو إطعام فهو لمساكين الحرم، إن قدر على إيصاله إليهم إلا من أصابه أذى من رأسه، فيفرقه على المساكين في الموضع الذي حلق فيه.

كلام الخرقى هنا يختلف قليلاً عما قاله مالك في رواية ابن رشد، يقول ابن قدامة في تفصيل ذلك وشرحه: أما فدية الأذى فتجوز في الموضع الذي حلق فيه، نص عليه أحمد، إذ هذا قول الإمام أحمد أنها تجوز في الموضع الذي حلق فيه، وهو بهذا يوافق الإمام مالكا في أنها تجوز حيث شاء، ويخالف الشافعي وأبا حنيفة، وقال الشافعي: لا تجوز إلا في الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَجَلَّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾.

ولنا أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بالفدية بالحديبية ، ولم يأمر ببعثه إلى الحرم ، وروى الأثرم ، وإسحاق ، والجوزجاني في كتابيهما عن أبي أسماء مولى عبد الله بن جعفر قال : "كنت مع عثمان وعلي وحسين بن علي { حجاجاً فاشتكا حسين بن علي بالسقي فأوماً بيده إلى رأسه ، فحلقة علي ونحر عنه جزوراً بالسقي " ، وهي موضع بين المدينة ووادي الصفراء في طريق مكة ، هذا لفظ رواية الأثرم ، ولم يعرف لهم مخالف ، والآية وردت في الهدي أي : ﴿ ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحج : ٣٣] . هذا عن الهدي وليس عن النسك أو الفدية ، وظاهر كلام الخرقى اختصاص ذلك بفدية الشعر ، وما عداه من الدماء فبمكة ، أي : كما قال الشافعي وأبو حنيفة .

وقال القاضي : في الدماء الواجبة بفعل محذور كاللباس والطيب هي كدم الحلق -أي : في الموضع الذي حدثت فيه المخالفة- وفي الجميع روايتان :

إحدهما : يفدي حيث وجد سببه ، وهي الرواية الأولى التي توافق قول مالك .

الثانية : محل الجميع الحرم كما قال الشافعي وأبو حنيفة ، وأما جزاء الصيد فهو لمساكين الحرم نص عليه أحمد ، فقال : أما ما كان بمكة أو كان من الصيد ، فكل بمكة ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ ﴾ . وما كان من فدية الرأس فحيث حلقة ، وذكر القاضي في قتل الصيد رواية أخرى ، أنه يفدي حيث قتله ، وهذا يخالف نص الكتاب ، ونص الإمام أحمد في التفرقة بينه وبين حلق الرأس ، فلا يعول عليه ، وما وجب لترك نسك أو فوات فهو لمساكين الحرم دون غيرهم ؛ لأنه هدي وجب لترك نسك ، فأشبهه هدي القران ، وإن فعل المحذور لغير سبب يبيحه فذكر ابن عقيل أنه يختص ذبحه وتفرقة لحمه بالحرم كسائر الهدي ، وما وجب نحره بالحرم وجب تفرقة لحمه به ، وبهذا قال الشافعي . وقال مالك وأبو حنيفة : إذا ذبحها في الحرم جاز تفرقة لحمها في الحل .

ثم قال : والطعام كالهدي يختص بمساكين الحرم فيما يختص الهدي ، قال عطاء والنخعي : ما كان من هدي فبمكة ، وما كان من طعام وصيام فحيث شاء ، وهذا يقتضيه مذهب مالك وأبي حنيفة ، ولنا قول ابن عباس : "الهدي والطعام بمكة" ؛ لأن فيهما المصلحة لمساكين الحرم ، أما الصوم فحيث شاء ؛ ولأنه نسك يتعدى نفعه إلى المساكين ، فاختص بالحرم كالهدي ، هذا ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - .

أما ما قاله الخطيب الشربيني - رحمه الله - في هذه الجزئية فيقول - رحمه الله - : والدم الواجب على محرم بفعل حرام وإن لم يكن حراماً في ذلك الوقت كالحلق لعذر أو ترك واجب عليه غير ركن ، أو غيرهما كدم الجبرانات ، كدم التمتع والقران والحلق لا يختص بزمان ، بل يفعل في يوم النحر وغيره ؛ لأن الأصل عدم التخصيص ، ولم يرد ما يخالفه ، ولكن يسن يوم النحر ، وأيام التشريق ، ويختص ذبجه بأي مكان بالحرم في الأظهر لقوله تعالى : ﴿ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ ﴾ ؛ ولقوله ﷺ : ((نحرت ها هنا ومنى كلها منحر)). رواه مسلم. ولأن الذبح حق يتعلق بالهدي فيختص بالحرم كالتصدق.

أيضاً يجوز أن يذبح خارج الحرم بشرط أن ينقل إليه ويفرق لحمه فيه قبل تغييره ؛ لأن المقصود هو اللحم ، فإذا وقعت تفرقة على مساكين الحرم حصل الغرض ، ويجب صرف لحمه وجلده وبقية أجزائه من شعر وغيره إلى مساكين الحرم ، وفقرائه القاطنين منهم والغرباء ، والصرف إلى القاطنين أولى ، إلا أن تشتد حاجة الآخرين - أي : الغرباء - فيكون ذلك أولى.

إذن ، وجدنا عند الخطيب الشربيني وابن قدامة مثلما قال وما نقل ابن رشد - رحمه الله - في هذه الجزئية.

ويضيف الخطيب الشربيني - أيضاً - في قضية الوقت - وقت الذبح - يقول :

وأفضل بقعة من الحرم لذبح المعتمر الذي ليس متمتعاً ولا قارناً ولو مفرداً المروة؛ لأنها موضع تحلله، ولذبح الحاج ولو قارناً أو مريداً إفراداً أو متمتعاً، ولو عن دم تمتعه منى؛ لأنها محل تحلله، والأحسن كما قاله بعض شراح الكتاب في بقعة، وكذا حكم ما ساقاه -أي: المعتمر والحاج- من هدي نذر أو نفل مكاناً في الاختصاص والأفضلية، ووقته -أي: ذبح هذا الهدي وقت الأضحية- على الصحيح -والله أعلم- قياساً عليها، والثاني لا يختص بوقت كدماء الجبرانات.

حلق الرأس من المناسك أو للتحلل:

نتقل بعد ذلك إلى قضية أخرى، وهي: حلق الرأس يوم النحر يوم العيد بعد رمي جمرة العقبة الكبرى، هل هو من مناسك الحج أو هو مما يتحلل به منه - أي: من الإحرام-؟

لا خلاف بين الجمهور في أن الحلق أو التقصير يوم النحر من أعمال الحج، وأن الحلق أفضل من التقصير؛ لما ثبت من حديث ابن عمر عند الشيخين أن رسول الله ﷺ قال: ((اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين. قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: والمقصرين)).

إذن، الحلق أو التقصير في محله وفي وقته وهو يوم العيد بعد رمي جمرة العقبة الكبرى، وبعد نحر الهدي أو ذبحه، هذا عمل من أعمال الحج، ويحقق التحلل الأصغر كما قال جمهور العلماء، والحلق أفضل من التقصير، كما هو معلوم، وكما هو ثابت في حديث رسول الله ﷺ، الذي قرأناه الحلق أفضل من التقصير. ننظر فيما قاله ابن قدامة -أيضاً- في هذا الأمر، يقول -رحمه الله- في قول الخرقى:

ويحلق أو يقصر جملة ذلك أنه إذا نحر هديه، فإنه يحلق رأسه أو يقصر منه - أي: من شعره - لأن النبي ﷺ حلق رأسه، فروى أنس: ((أن رسول الله ﷺ رمى جمرة العقبة يوم النحر، ثم رجع إلى منزله بمنى، فدعا فذبح، ثم دعا بالحلاق، فأخذ يشق رأسه الأيمن فحلقة، فجعل يقسم بين من يليه الشعرة والشعرتين، ثم أخذ بشق رأسه الأيسر فحلقة، ثم قال: ها هنا أبو طلحة فدفعه إلى أبي طلحة)). رواه أبو داود.

والسنة أن يبدأ بشق رأسه الأيمن ثم الأيسر لهذا الخبر؛ ولأن النبي ﷺ كان يعجبه التيامن في شأنه كله، فإن لم يفعل ذلك أجزاءه لا نعلم فيه خلافاً، وهو مخير بين الحلق والتقصير، أيهما فعل أجزاءه في قول أكثر أهل العلم، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن التقصير يجزئ، يعني: في حق من لم يوجد منه معنى يقتضي وجوب الحلق عليه، إلا أنه يروى عن الحسن أنه كان يوجب الحلق في أول حجة حجها يصح؛ لأن الله تعالى قال: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧].

ولم يفرق النبي ﷺ قال: ((رحم الله المحلقين والمقصرين)). وقد كان مع النبي ﷺ من قصر فلم يعب عليه، ولو لم يكن مجزياً لأنكر عليه، والحلق أفضل؛ لأن النبي ﷺ قال: ((رحم الله المحلقين)) ثلاث مرات، ثم قال: ((والمقصرين)).

ثم قال بعد ذلك، وبعد هذه الإضافات المفيدة والموضحة لما اختصره ابن رشد في كتابه يقول:

والحلق والتقصير نسك في الحج والعمرة في ظاهر مذهب أحمد، وقول الخرقى، وهو قول الأئمة مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وعن أحمد رواية أخرى: أنه ليس بنسك، وإنما هو تحلل إطلاق من محذور كان محرماً عليه بالإحرام، فأطلق فيه عند الحل كاللباس والطيب وسائر محظورات الإحرام، فعلى هذه الرواية

الثانية - أنه ليس نسكاً، ولكنه للتحلل - لا شيء على تاركه، ويحصل الحل بدونه، ووجهها أن النبي ﷺ أمر بالحل من العمرة قبله، فروى أبو موسى قال: قدمت على رسول الله ﷺ فقال لي: ((بما أهلت؟ قلت: لبيك بإهلال كإهلال رسول الله ﷺ قال: أحسنت، فأمرني فطفت بالبيت وبين الصفا والمروة، ثم قال لي: أحل)). متفق عليه.

وعن جابر أن النبي ﷺ لما سعى بين الصفا والمروة، قال: ((مَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٍ فَلْيَحِلَّ وَلْيَجْعَلْهَا عَمْرَةً)) رواه مسلم، وعن سراقه أن النبي ﷺ قال: ((إِذَا قَدِمْتُمْ، فَمَنْ تَطَوَّفَ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَقَدْ حَلَّ إِلَّا مَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٍ)). رواه أبو إسحاق الجوزجاني في (المترجم).

ولأن ما كان محرماً في الإحرام إذا أبيع كان إطلاقاً من محظور كسائر محرّماته، والرواية الأولى التي يقول فيها أحمد: إن الحلق أو التقصير نسك، كما قال الأئمة الثلاثة أصح، فإن النبي ﷺ أمر به، فروى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: ((مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ فَلْيَطْفِ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحِلِّ)). -أي: يتحلل- وعن جابر أن النبي ﷺ قال: ((أَحْلُوا إِحْرَامَكُمْ بِطَوَافِ الْبَيْتِ وَالْمَرْوَةِ وَقَصْرُوا)). وأمره يقتضى الوجوب؛ ولأن الله تعالى وصفهم به بقوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ ولو لم يكن من المناسك لما وصفهم به كاللبس وقتل الصيد، ولأن النبي ﷺ ترحم على المحلقين ثلاثاً وعلى المقصرين مرة، ولو لم يكن من المناسك لما دخله التفضيل كالمباحات، ولأن النبي ﷺ وأصحابه فعلوه في جميع حجهم وعمرهم ولم يخلوا به، ولو لم يكن نسكاً لما داوموا عليه، بل لم يفعلوه أصلاً؛ لأنه لم يكن من عادتهم في فعلوه عادة، ولا فيه فضل في فعلوه لفضله.

وأما أمره بالحل فإنما معناه - والله أعلم - الحل يفعلُه ؛ لأن ذلك كان مشهوراً عندهم ، فاستغن عن ذكره ، ولا يمتنع الحل من العبادة بما كان محرماً فيها كالسلام من الصلاة ، ويجوز تأخير الحل ، والتقصير إلى آخر أيام النحر .

بعد هذه الأحكام التفصيلية لما يتعلق بالحلق أو التقصير ، وهل هو من مناسك الحج وأعماله أو للتحلل فقط ؟ الصحيح كما رأينا والراجح أنه من الأعمال ومن المناسك كما قال الأئمة الأربعة . وأجمع العلماء على أن النساء لا يحلقن وأن سنتهن التقصير ، هكذا قال ابن رشد - رحمه الله - في سطر واحد .

ولكن ابن قدامة والخرقى يفصلان هذا الأمر على النحو التالي : قال الخرقى : والمرأة تقصر من شعرها مقدار الأملة - أي : عقلة أحد الأصابع - الأملة رأس الإصبع من المفصل الأعلى ، والمشروع للمرأة التقصير دون الحلق ، لا خلاف في ذلك ، قال ابن المنذر : أجمع على هذا أهل العلم ، وذلك ؛ لأن الحلق في حقهن مثله إهانة ، وقد روى ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : ((ليس على النساء حلق إنما على النساء التقصير)) ، رواه أبو داود .

وعن علي قال : ((نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها)) رواه الترمذي ، وكان أحمد يقول : تقصر من كل قرن - القرن هو الضفيرة - قدر الأملة ، وهو قول ابن عمر ، والشافعي ، وإسحاق ، وأبي ثور ، قال أبو داود : سمعت أحمد سئل عن المرأة : تقصر من كل رأسها ؟ قال : نعم . تجمع شعرها إلى مقدم رأسها ، ثم تأخذ من أطراف شعرها قدر أملة ، والرجل الذي يقصر في ذلك كالمرأة - يعني : يأخذ من جميع شعره قدر الأملة - . وقد ذكرنا في ذلك خلافاً فيما مضى .

هذا كلام ابن قدامة - رحمه الله - في هذه الجزئية .

أيضاً الخطيب الشربيني - رحمه الله - له كلام في الحلق والتقصير ، يقول رحمه الله :

ثم يخلق الذكر أو يقصر، وتلا الآية الكريمة، وللاتباع في ذلك في الأول -أي: في الحلق- رواه مسلم، والثاني -أي: التقصير في معناه- ولكن الحلق أفضل إجمالاً، وللآية المتقدمة، فإن العرب تبدأ بالأهم والأفضل، وقد روى الشيخان عن عمر أنه رضي الله عنه وقال الحديث أو أتى بالحديث، ثم قال: نحن نختصر اكتفاءً بما ذكرناه عند ابن قدامة: وتقصر المرأة ولا تؤمر الحلق إجمالاً، بل يكره لها الحلق على الأصح في المجموع، وقيل: يحرم عليها؛ لأنه مثله، وتشبيه بالرجال، ومال إليه الأذرعى، نعم يحرم حلقها عند المصيبة؛ لأنه رضي الله عنه برئ من الحالقة والصالقة والشاقة، ويندب لها أن تقصر قدر أمثلة من جميع جوانب رأسها، قال الإسنوي: والمتجه أن الصغيرة التي لم تنته إلى سن يترك فيه شعرها كالرجل في استحباب الحلق، قال في التوسط: وهذا غلط صريح لعلة التشبيه -أي: التشبه بالرجال- وليس الحلق بمشروع للنساء مطلقاً بالنص والإجماع. انتهى.

يضيف ابن رشد خلافاً في جزئية أخرى، هل الحلق نسك يجب على الحاج والمعتمر أو لا، كما ذكرنا عند الأئمة الأربعة؟

قال مالك: الحلاق نسك للحاج وللمعتمر، وهو أفضل من التقصير، ويجب على كل من فاته الحج، وأحصر بعدو أو بمرض أو بعذر أن يخلق، وهو قول جماعة الفقهاء، كما رأينا وقول الأئمة الأربعة إلا في المحصر بعدو، فإن أبا حنيفة قال: ليس عليه حلق ولا تقصير، وبالجمله فمن جعل الحلق أو التقصير نسكاً، أوجب في تركه الدم؛ لأنه ترك عملاً من أعمال الحج، ومن لم يجعله من النسك، لم يوجب فيه شيئاً، وتلك هي ثمرة الخلاف في أن الحلق أو التقصير نسكٌ أو ليس نسكاً، بعد هذا الكلام الذي انتهينا فيه من فدية إمطة الأذى، وحلق شعر الرأس، أو رأس الجسد، وما يتعلق بذلك من أحكام.

٢. كفارة التمتع :

أولاً: المتمتع هو: من نوى العمرة في أشهر الحج، يعني: عند الإحرام في شوال، أو ذي القعدة، أو ذي الحجة، قال: نويت الإحرام بالعمرة متمتعاً بها إلى الحج اللهم يسرها لي وتقبلها مني، ثم يدخل مكة فيؤدي مناسك العمرة - الطواف والسعي - ثم يخلق ويتحلل، ويبقى حلالاً إلى يوم التاسع أو يوم التروية الثامن حيث يحرم بالحج، هذا هو المتمتع؛ لأنه تمتع أياماً بين انتهاء العمرة وبين إحرام الحج، فتطيب ولبس ملابسه التي كانت ممنوعة، وأتى زوجته إن أراد، ونحو ذلك، ولم يخرج؛ ليحرم بالحج من الميقات، فتمتع وترفه بعدة أمور، فسمي متمتعاً، هذا المتمتع كما قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ أي: أن المتمتع عليه هدي واجب لهذا التمتع، ومعلوم أن المتمتع ليس من حاضري المسجد الحرام - يعني ليس من أهل مكة -.

يعود ابن رشد ويعيد هذه القضية في الكفارات، حيث يقول:

وأما كفارة المتمتع التي نص الله عليها في الآية الكريمة لا خلاف في وجوبها، وإنما الخلاف في المتمتع من هو؟ وقد عرفنا ذلك، وسبق الحديث عنه عند الكلام عن أنواع الإحرام. والقول في هذه الكفارة - أيضاً - يرجع إلى تلك الأجناس بعينها - أي: المسائل - على من تجب؟ وما الواجب فيها؟ ومتى تجب؟ ولمن تجب؟

يفصل ابن رشد سريعاً الإجابة عن هذه التساؤلات.

فأما على من تجب، فعلى المتمتع بالاتفاق، وقد تقدم الخلاف في المتمتع من هو؟ وللتذكير بهذا التمتع وكيفية نعود إلى ابن قدامة - رحمه الله - المتمتع من هو؟

قال الخرقى: فإن أراد التمتع - أي: من يريد الإحرام بالحج أو العمرة - وهو اختيار أبي عبد الله، فيقول: اللهم إني أريد العمرة - أي: الإحرام بالعمرة - وجملة ذلك أن الإحرام يقع بالنسك من وجوه ثلاث: تمتع، وإفراد، وقران، فالتمتع: أن يهل بعمرة مفردة من الميقات في أشهر الحج، فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه، هذا هو التمتع وهذا هو المتمتع.

أما على من تجب الكفارة؟ فعلى المتمتع باتفاق كما جاء في الآية الكريمة: ﴿فَن تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾.

وأما اختلافهم في الواجب ما هو الواجب على هذا المتمتع بعد أن عرفنا أن الهدى واجب عليه؟ الجمهور من العلماء على أن: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ هو شاة؛ لأن ذلك هو المناسب؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، فهذا هو الأيسر الشاة، واحتج مالك في أن اسم الهدى قد ينطلق على الشاة بقوله تعالى في جزاء الصيد: ﴿هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ﴾.

ومعلوم بالإجماع أنه قد يجب في جزاء الصيد شاة، وذهب ابن عمر إلى أن اسم الهدى لا ينطلق إلا على الإبل والبقر، وأن معنى قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ أي: بقرة أدون من بقرة، وبدنة أدون من بدنة، وهكذا، إذا الهدى الواجب للتمتع مختلف فيه بين مالك وغيره، فقائل بأنه شاة؛ لأنها المتفقة مع قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، والقول بأن الهدى بقرة أو بدنة حتى، وإن كانت صغيرة المهم أنها من الجنس.

والخطيب الشريبي يشير إلى ذلك، حيث يقول: وعلى المتمتع دم، لقوله تعالى: ﴿فَن تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾. والمعنى في إيجاب الدم كونه ربح ميقاتاً، فإنه لو كان قد أحرم بالحج أولاً من ميقات بلده لكان يحتاج بعد فراغه من

الحج إلى أن يخرج إلى أدنى الحل، فيحرم بالعمرة، وإذا تمتع استغنى عن الخروج؛ لأنه يحرم بالحج من جوف مكة، والواجب شاة تجزئ في الأضحية.

إذن، الشافعية يوافقون المالكية في ذلك، ثم قال: ويقوم مقامها سبعة بدنة أو سبع بقرة، وكذا جميع الدماء الواجبة في الحج إلا جزاء الصيد، فإن فيه تفاوتاً على حسب التفاوت في الصيد، ثم قال: بشرط أن لا يكون من حاضري المسجد الحرام، وشرط آخر: وأن تقع عمرته في أشهر الحج من سنته، وأن لا يعود لإحرام الحج إلى الميقات، ووقت وجوب الدم عليه إحرامه بالحج، ولكن الأفضل ذبحه يوم النحر، فإن عجز عنه في موضعه، وهو الحرم صام بدله وجوباً عشرة أيام، ثلاثة في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله، هناك تفاصيل أخرى لا داعي لذكرها، وعليكم أن تراجعوها.

أيضاً أجمعوا على أن هذه الكفارة على الترتيب، وأن من لم يجد الهدي فعليه الصيام؛ لأن الآية الكريمة: ﴿فَن تَمَنَع بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

واختلفوا في حد الزمان الذي ينتقل بانقضائه فرضه من الهدي إلى الصيام، فقال مالك، والشافعي، وأحمد: إذا شرع في الصوم، فقد انتقل واجبه إلى الصوم، وإن وجد الهدي في أثناء الصوم، وقال أبو حنيفة: إن وجد الهدي في صوم الثلاثة الأيام لزمه، وإن وجد في صوم السبعة لم يلزمه؛ لأن الآية الكريمة: ﴿فَن تَمَنَع بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

لذلك اختلف العلماء فيمن لم يجد الهدي، فبدأ الصوم، وبدأ الثلاثة الأيام في الحج، ثم وجد الهدي في أثنائها، هل عليه أن يرجع إلى الهدي أو يتم صومه ولا

يرجع إلى الهدي؟ قال الأئمة الثلاثة: ما دام قد شرع في الصوم، فقد انتقل واجبه إلى الصوم، حتى وإن وجد الهدي، وقال أبو حنيفة: إن وجد الهدي في الثلاثة أيام في الحج لزمه الهدي، وإن وجد في صوم السبعة إذا رجع إلى أهله لم يلزمه، وهذه المسألة نظير مسألة مَنْ طلع عليه الماء في الصلاة، وهو متيمم، هل يتم صلاته بالتيمم؛ لأنه بدأها دون أن يجد الماء، أو يقطع الصلاة ويتوضأ؛ لأنه وجد الماء في وقت الصلاة؟ وسبب الخلاف، هو: هل ما هو شرط في ابتداء العبادة هو شرط في استمرارها؟ وليس الأمر موضع اتفاق بين العلماء، وإنما فرق أبو حنيفة بين الثلاثة والسبعة؛ لأن الثلاثة أيام هي عنده بدل من الهدي، أما السبعة فليست ببدل.

وأجمعوا على أنه المتمتع إذا صام الثلاثة الأيام في العشر الأول من ذي الحجة، أنه قد أتى بها في محلها، لقوله سبحانه: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾. ولا خلاف أن العشر الأول من شهر ذي الحجة من أيام الحج، واختلفوا فيمن صامها في أيام عمل العمرة، قبل أن يهل بالحج، أو صامها في أيام منى -أيام التشريق- فأجاز مالك وأحمد صيامها في أيام منى، ومنعه أبو حنيفة والشافعي؛ لأنها من الأيام المحرم الصيام فيها، وقال -أي: أبو حنيفة-: إذا فاتته الأيام الأولى -أي: من شهر ذي الحجة- وجب الهدي في ذمته، ومنعه مالك والشافعي -أي: وجوب الهدي- قبل الشروع في عمل الحج، وأجازه أبو حنيفة.

ما سبب الخلاف في هذه القضية؟

يبين ابن رشد -رحمه الله- أن سبب الخلاف، هل ينطبق اسم الحج على هذه الأيام المختلف فيها أم لا؟ وإن انطلق فهل من شرط الكفارة أن لا تجزئ إلا بعد وقوع موجبها؟ فمن قال: لا تجزئ كفارة إلا بعد وقوع موجبها، قال: لا تجزئ الصوم إلا

بعد الشروع في الحج ، ونحن نعلم أن الشروع في الحج لا يبدأ إلا يوم التروية الثامن ، أو يوم التاسع من ذي الحجة ، ومن قاسها على كفارة الأيمان قال : يجزئ .

٣. فوات الحج :

ينتقل ابن رشد -رحمه الله- إلى قضية أخرى ، وهي : فوات الحج بسبب خطأ من الأخطاء ، أو عدم القيام بركن من الأركان ، ما حكم من فاته الحج لسبب أو لآخر؟ هل يكون عليه القضاء في العام القادم فوراً أو لا؟ وهل إذا قام بالقضاء يكون عليه هدي أو لا؟

ويجب عنه ابن رشد في السطور الآتية :

لا خلاف بين العلماء أن مَنْ فاته الحج بعد أن شرع فيه إما بفوت ركن من أركانه ، كمن ترك الوقوف بعرفة أو ترك طواف الإفاضة ، وإما من قبل غلظه في الزمان ، وقف على عرفة يوم الثامن ، وهو يظنه التاسع ، ولم يعد إليه ، أو لم يتبين ذلك ، أو وقف بعد يوم النحر ، أو من قبل جهله أو نسيانه ، أو إتيانه في الحج فعلاً مفسداً له كالجماع مثلاً ، لا خلاف بين العلماء أن من فاته الحج بهذا الشكل فإن عليه القضاء إذا كان الحج واجباً ، يعني : حجة الإسلام أو نذر ، وهل عليه هدي مع القضاء؟ اختلفوا في ذلك ، وإذا كان الحج تطوعاً فهل عليه قضاء أم لا؟ الخلاف في ذلك كله ، لكن الجمهور على أن عليه الهدي ؛ لكون النقصان الداخل عليه مشعراً بوجوب الهدي ، أي : لأنه ترك عملاً من أعمال الحج .

وشذ قوم فقالوا : لا هدي أصلاً ولا قضاء ، إلا أن يكون في حج واجب ، ومما يخص الحج الفاسد عند الجمهور دون سائر العبادات ، أنه يمضي فيه المفسد له ،

يعني: لا يتوقف عن إتمامه بسبب الفساد، وإنما يكمله ويتمه يمضي فيه المفسد له ولا يقطعه وعليه دم، وشذ قوم، فقالوا: هو كسائر العبادات - يعني: إذا فسد توقف عن الإتمام - ورأي الجمهور أولى، وعمدتهم في هذا هو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] فالجمهور عموماً وجوب الإتمام، والمخالفون خصصوا - يعني: أتموا الحج والعمرة الصالحين قياساً على غيرها من العبادات - إذا وردت عليها المفسدات.

أخيراً في هذه الجزئية اتفقوا على أن المفسد للحج إما من الأفعال المأمور بها فترك الأركان التي هي شرط في صحته على اختلافهم فيما هو ركن، مما ليس بركن، وإما من التروك المنهي عنها في الإحرام، فالجماع وإن كانوا اختلفوا في الوقت الذي إذا وقع فيه الجماع كان مفسداً للحج، أي: أن هناك خلافاً بين الفقهاء فيما يفسد الحج وما لا يفسده، وهذا ما سوف يتحدث عنه ابن رشد - رحمه الله - في الفقرة التالية، القول في كفارة الجماع في الحج.

ولكن قبل أن نبدأ القول في كفارة الجماع نتوقف مع ابن قدامة - رحمه الله - حيث يقول في الفصل الثاني من كتابه (المغني) تحت الفصول التي ذكرها لمن لم يقف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر، تحلل بعمرة، وذبح، إن كان معه هدي وحج من قابل، هذا على من فاته الوقوف بعرفة وأتى بدم، وقال:

إن هذه المسألة تحتها فصول أربعة - نأخذ -:

الفصل الثاني - منها - وهو: أن من فاته الحج، سواء كان بترك الوقوف بعرفة أو بغيره، يتحلل بطواف وسعي وحلق، هذا هو الصحيح من المذهب عند الحنابلة، وروي ذلك عن عمر بن الخطاب وابنه - أي عبد الله بن عمر - وزيد بن ثابت، وابن عباس، وابن الزبير، ومروان بن الحكم، وهو قول مالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي - يعني: هو قول الأئمة الأربعة - : أن من فاته الحج

يتحلل ، فيطوف بالكعبة سبعة أشواط ، ويسعى بين الصفا والمروة ، ويحلق أو يقصر ؛ ليتحلل ، قال ابن أبي موسى : في المسألة روايتان :
إحدهما : كما ذكرنا وهي الصحيحة.

الثانية : يمضي في حج فاسد ، وهو قول المزني - المزني صاحب من أصحاب الإمام الشافعي ، وكان قد تولى المدرسة والتدريس على المذهب الشافعي بعد وفاة الإمام الشافعي ، رحمهما الله - .

قال المزني - رحمه الله - : يلزمه جميع أفعال الحج ؛ لأن سقوط ما فات وقته لا يمنع ما لم يفوت ، فعلى من أفسد ركناً من أركان الحج أن يمضي فيه حتى يتمه ، وقد رد عليه ابن قدامة بقوله : لنا قول من قد سمينا من الصحابة ، ولم نعرف لهم مخالفاً ، فكان إجماعاً .

وهو قول الأئمة الأربعة كما ذكرنا ، وروى الشافعي في مسنده أن عمر قال لأبي أيوب حين فاته الحج : " اصنع ما يصنع المعتمر ، ثم قد حللت ، فإن أدركت الحج قابلاً ، فحج وأهد ما استيسر من الهدى " . وروي - أيضاً - عن ابن عمر نحو ذلك ، وروى الأثرم بإسناده عن سليمان بن يسار أن هبار بن الأسود حج من الشام فقدم يوم النحر ، فقال له عمر : ما حبسك ؟ قال : حسبت أن اليوم يوم عرفة ، قال : فانطلق إلى البيت فطف به سبعاً ، وإن كان معك هدية - يعني : هدياً - فانحرها ، ثم إذا كان عام قابل فاحجج ، فإن وجدت سعة فأهد ، فإن لم تجد فصم ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا رجعت إن شاء الله تعالى .

وروى النجاد بإسناده عن عطاء أن النبي ﷺ قال : ((من فاته الحج فعليه دم ، وليجعلها عمرة ، وليحج من قابل)). ولأنه يجوز فسخ الحج إلى العمرة من غير

فوات، فمع الفوات أولى، إذا ثبت هذا فإنه -أي: مفسد الحج- يجعل إحرامه بعمرة -أي: يحول الحج عمرة- وهذا ظاهر كلام الخرقي، ونص عليه أحمد، واختاره أبو بكر، وهو قول ابن عباس، وابن الزبير، وعطاء، وأصحاب الرأي، وقال ابن حامد: لا يصير إحرامه بعمرة، بل يتحلل بطواف وسعي وحلق، وهو مذهب مالك والشافعي؛ لأن إحرامه انعقد بأحد النسكين، فلم ينقلب إلى الآخر كما لو أحرم بالعمرة، ويحتمل أن من قال: يجعل إحرامه عمرة أراد به يفعل ما يفعل المعتمر، وهو الطواف والسعي ولا يكون بين القولين خلاف.

الفصل الثالث: أنه يلزمه القضاء من قابل، سواء كان الفائت واجباً -أي: حجاً واجباً- أو تطوعاً، روي ذلك عن عمر، وابنه، وزيد، وابن عباس، وابن الزبير، ومروان، وهو قول مالك، والشافعي، وأصحاب الرأي -أي: قول الأئمة الأربعة- وقيل عن أحمد: لا قضاء عليه، بل إن كانت فرضاً فعلها بالوجوب السابق، وإن كانت نفلاً سقطت، ثم وجه ابن قدامة كلاً من الروایتين.

الفصل الرابع: أن الهدي يلزم من فاته الحج في أصح الروایتين، وهو قول من سمينا من الصحابة والفقهاء إلا أصحاب الرأي، فإنهم قالوا: لا هدي عليه، وهي رواية عن أحمد؛ لأنه لو كان الفوات سبباً لوجوب الهدي، للزم المحرم هديان للفوات والإحصار، ورجح ابن قدامة -رحمه الله- أن عليه الهدي، وقال: لنا حديث عطاء وإجماع الصحابة؛ لأنه حل من إحرامه قبل إتمامه، فلزمه هدي كالمحرم، لم يفت حجه فإنه يحل قبل فواته، إذا ثبت هذا، فإنه يخرج الهدي في سنة القضاء، إن قلنا بوجوب القضاء، وإلا أخرجه في عامه، فإن اختار من فاته الحج البقاء على إحرامه ليحج من قابل فله ذلك -البقاء على الإحرام- وروي ذلك عن مالك؛ لأن تطاول المدة بين الإحرام وفعل النسك لا يمنع إتمامه كالعمرة، والمحرم بالحج في غير

أشهره، ويحتمل أنه ليس له ذلك، وهو قول الشافعي وأصحاب الرأي وابن المنذر - أي: أن التحلل واجب عليه لظاهر الخبر- وقول الصحابة { لأن إحرام الحج يصير في غير أشهره، فصار كالمحرم بالعبادة قبل وقتها.

٤. حكم الجماع في الحج:

الجماع بعد الإحرام، وقبل الوقوف بعرفة:

نتقل إلى القول في كفارة الجماع في الحج، وقد علمنا فيما مضى، ونحن نتحدث عن محظورات الإحرام أو التروك التي يجب على الحاج أو المعتمر أو المحرم عمومًا أن يتركها، كما سماها ابن رشد "التروك"، فإن الجماع من هذه المحظورات، وهو من أكبرها؛ ولذا فإن الإتيان به أو فعله يفسد الحج، ماذا يتعلق بالجماع في الحج أثناء الإحرام من الأحكام؟

هذا ما يعرضه علينا ابن رشد -رحمه الله- في هذا العنوان، "القول في كفارة الجماع في الحج":

أجمع العلماء على إفساد الجماع للحج؛ لقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ فُضِّ فِيهِنَّ﴾
 الْحَجِّ ﴿البقرة: ١٩٧﴾

أي: نوى وأحرم فيهن، أي: في أشهر الحج شوال، وذو القعدة، وذو الحجة: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧] والرفث هو الجماع، واتفقوا على أن من وطئ قبل الوقوف بعرفة، فقد أفسد حجه، وكذلك من وطئ من المعتمرين قبل أن يطوف ويسعى، فقد أفسد العمرة، هذا هو الجزء المتفق عليه أن الجماع يفسد الحج، وأن من وطئ قبل الوقوف بعرفة فسد حجه،

ومن وطئ قبل طواف العمرة فسدت عمرته، واختلفوا في فساد الحج بالوطء بعد الوقوف بعرفة، وقبل رمي جمرة العقبة؛ لأننا نعلم أن الرسول ﷺ يقول: ((الحج عرفة))، وهو الركن الأعظم، فهل يكون الوطاء بعد الوقوف بعرفة مفسداً للحج أو غير مفسد له؟

اختلف الفقهاء في ذلك، كما اختلفوا -أيضاً- في الوطاء بعد رمي الجمرة، وقبل طواف الإفاضة الذي هو الركن الواجب، فقال مالك -رحمه الله-: من وطئ قبل رمي جمرة العقبة -أي: بعد الوقوف بعرفة والمبيت بمزدلفة- فقد فسد حجه، وعليه الهدي والقضاء، وبهذا قال الشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة والثوري: عليه الهدي بدنة، وحجه تام، وقد روي مثل هذا عن مالك، وإنما قال أبو حنيفة ذلك؛ لأنه وقف بعرفة قبل الوطاء والحج عرفة، وحجة أبي حنيفة قوية، وقال مالك: من وطئ بعد رمي جمرة العقبة، وقبل طواف الإفاضة، فحجه تام مع أنه لم يؤد ركن -ركن الطواف- طواف الزيارة، ويقول مالك في أن الوطاء قبل طواف الإفاضة لا يفسد الحج، قال الجمهور، أي: أن الجميع على أن الوطاء بعد الوقوف بعرفة لا يفسد الحج، إنما الخلاف فيمن وطئ قبل رمي الجمرة أو بعدها، أبو حنيفة يقول: الوطاء قبلها لا يفسد، ومالك ومن معه يقولون: إن الوطاء قبل الطواف، وبعد الرمي لا يفسد، ويلزمه عنده عند الجميع الهدي، قال أبو حنيفة: عليه بدنة، وقال مالك والجمهور: عليه بدنة أيضاً، وعند بعضهم شاة، وقالت طائفة: من وطئ قبل طواف الإفاضة فسد حجه، وهو قول ابن عمر }.

أما عن سبب الخلاف كما رأينا بين العلماء في إفساد الحج بعد الوقوف بعرفة وقبل الرمي، أو بعد الرمي وقبل طواف الإفاضة، أو بعد طواف الإفاضة، وهو

أن للحج تحللاً يشبه السلام في الصلاة، وهو التحلل الأكبر، وهو طواف الإفاضة، وتحللاً أصغر وهو الحلق أو التقصير يوم النحر، فهل يشترط في إباحة الجماع تحللان أو أحدهما؟

لا خلاف بين العلماء أن التحلل الأصغر الذي هو رمي الجمرة يوم النحر، والحلق، أنه يحل به للحاج كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب والصيد، فإنهم اختلفوا فيه، والمشهور عن مالك أنه يحل له كل شيء إلا النساء والطيب، وقيل عن مالك -أيضاً-: إلا النساء والطيب والصيد؛ لأن الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢٢] أنه التحلل الأكبر.

هذا ما قاله ابن رشد -رحمه الله- في قضية إفساد الحج بالجماع، واختلاف العلماء في ذلك، إلا أنه كلام مجمل.

ولابن قدامة تفصيل في ذلك، يقول الخرقى -رحمه الله-:

فإن وطئ المحرم في الفرج، فأنزل أو لم ينزل فقد فسد حجها -أي: الرجل والمرأة- وعليه بدنة، إن كان استكرهها، وإن كانت طاوعته فعلى كل واحد منهما بدنة -أي: ناقة- أما فساد الحج بالجماع في الفرج، فليس فيه اختلاف بين العلماء، كما قال ابن رشد.

قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الحج لا يفسد بإتيان شيء في حال الإحرام إلا الجماع، يعني: كل المحظورات والتروكات فيها فدية، أما الجماع فإنه يفسد الحج، ويوجب القضاء، والأصل في ذلك ما روي عن ابن عمر أن رجلاً سأله فقال: إني وقعت بامرأتي ونحن محرمان، فقال: "أفسدت حجك انطلق أنت وأهلك مع الناس، فاقضوا ما يقضون وحل إذا حلوا، فإذا كان في العام المقبل، فاحجج أنت وامراتك واهديا هدياً"، فإن لم تجداً فصوماً ثلاثة أيام في

الحج، وسبعة إذا رجعتم". وكذلك قال ابن عباس وعبد الله بن عمر، ولم نعلم لهم في عصرهم مخالفاً، وروى الأثرم في سننه، وفي حديث ابن عباس: "ويتفرقان من حيث يجرمان حتى يقضيا حجهما"، قال ابن المنذر: قول ابن عباس أعلى شيئاً، روي فيمن وطئ في حجه، وإنما التفريق بينهما حتى لا يقع في الجماع مرة ثانية، ويفسداً الحج، وروي ذلك عن عمر < وبه قال ابن المسيب، وعطاء، والنخعي، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، أما الحنابلة فقالوا: لا فرق بين ما قبل الوقوف بعرفة وبعد الوقوف بعرفة -أي: قبل الرمي وقبل طواف الإفاضة- وقال أبو حنيفة: إن جامع قبل الوقوف فسد حجه، كما يقول أو كما أجمع العلماء، وإن جامع بعد الوقوف لم يفسد لقول النبي ﷺ: ((الحج عرفة))، ولأنه معنى يأمن به الفوات، فأمن به الفساد كالتحلل.

ويرد ابن قدامة على قول أبي حنيفة:

أن قول الصحابة الذين روينا قولهم مطلق فيمن واقع محرماً؛ لأن المنتهي من الوقوف بعرفة لا يتحلل من الإحرام إلا بعد الرمي والنحر، ولأنه جماع صادق إحرماً تاماً فأفسده؛ لأن الوقوف بعرفة لا يسمى تحللاً، كما يفسده قبل الوقوف، وقوله ﷺ: ((الحج عرفة)) يعني: معظمه أو أنه ركن متأكد فيه، ولا يلزم من أمن الفوات أمن الفساد بدليل العمرة، إذا ثبت هذا فإنه يجب على المجامع بدنة، روي ذلك عن ابن عباس، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، ومالك، والشافعي، وأبي ثور.

وقال الثوري وإسحاق: عليه بدنة فإن لم يجد فشاة، وقال أصحاب الرأي: إن جامع قبل الوقوف فسد حجه، وعليه شاة، وإن كان بعده فعليه بدنة وحجه

صحيح ؛ لأنه قبل الوقوف معنى يوجب القضاء ، فلم يجب به بدنة كالقوات ، ولنا أنه جماع صادف إحراماً تاماً ، فوجبت به البدنة كبعد الوقوف ، ولأنه قول من سمي من الصحابة ، ولم يفرقوا بين الوقوف وبعده ، وأما القوات فهو مفارق للجماع بالإجماع ؛ ولذلك لا يوجبون فيه شاة بخلاف الجماع ، وإذا كانت المرأة مكروهة على الجماع ، فلا هدي عليها ، ولا على الرجل أن يهدي عنها نص عليه أحمد ؛ لأنه جماع يوجب الكفارة ، فلم تجب به حال الإكراه أكثر من كفارة واحدة ، كما في الصيام ، أما في حال المطاوعة ، فعلى كل واحد منهما بدنة ، هذا قول ابن عباس ، وسعيد بن المسيب ، والنخعي ، والضحاك ، ومالك ، والحكم ، وحماد ؛ لأن ابن عباس قال : "اهد ناقة ولتهد ناقة" ؛ لأنها أحد المتجامعين من غير إكراه فلزمتها بدنة كالرجل ، ولا فرق بين الوطء في القبل والدبر من أدمي أو بهيمة ، فالجماع مفسد في كل الأحوال ، وإذا تكرر الجماع ، فإن كفر عن الأول فعليه للثاني كفارة ثانية كالأول ، وإن لم يكن كفراً عن الأول فكفارة واحدة ، وإن وطئ دون الفرج فلم ينزل فعليه دم ، وإن أنزل فعليه بدنة ، وقد فسد حجه ، وفي ذلك أقوال -أيضاً- للعلماء.

مسألة : إن قبل فلم ينزل فعليه دم ، وإن أنزل فعليه بدنة ، وعن أبي عبد الله أحمد -رحمه الله- رواية أخرى : إن أنزل فسد حجه .

مسألة أخرى : وإن نظر فصرف بصره فأمنى ، فعليه دم ، وإن كرر النظر حتى أمنى فعليه بدنة ، وكل ذلك فيه اختلاف بين العلماء والعمد والنسيان في الوطء سواء نص عليه أحمد .

ثم نقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى قضية أخرى وهي : أن العلماء اتفقوا على أن المعتمر يجل من عمرته إذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة ، وإن لم يكن

حلق ولا قصر لثبوت الآثار في ذلك عند الشيخين إلا خلافاً شاذاً، وروي عن ابن عباس أنه يحل بالطواف، وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يحل إلا بعد الحلاق -أي: الحلق- وإن جامع قبله -أي: قبل الحلق- فسدت عمرته.

إذن العلماء يقولون عن العمرة مثل ما يقولون عن الحج في إفسادها بالجماع.

صفة الجماع الذي يفسد الحج:

ثم ينقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى الجماع المفسد، كما ذكر ابن قدامة منذ قليل، اختلفوا في صفة الجماع الذي يفسد الحج وفي مقدماته، فالجمهور على أن التقاء الختانين يفسد الحج، سواء حصل إنزال أو لم يحصل، ويحتمل من يشترط في وجوب الطهر الإنزال مع التقاء الختانين أن يشترطه في الحج، والصحيح أن مجرد التقاء الختانين يوجب الغسل، سواء حصل إنزال أو لم يحصل، واختلفوا -أيضاً- في إنزال الماء فيما دون الفرج، فقال أبو حنيفة: لا يفسد الحج إلا الإنزال في الفرج، وقال الشافعي: ما يوجب الحد يفسد الحج، وقال مالك: الإنزال نفسه يفسد الحج، وكذلك مقدماته من المباشرة والقبلة، واستحب الشافعي في من جامع دون الفرج أن يهدي، وقال أحمد: من أنزل بمباشرة أو استمنا قبل التحلل الأول لزمه بدنة.

واختلفوا -أيضاً- فيمن وطئ مراراً -كرر الوطء في الحج- فقال مالك: ليس عليه إلا هدي واحد، قال أبو حنيفة: إن كثر الوطء في مجلس واحد كان عليه هدي واحد، وإن كثره في مجالس كان عليه لكل وطء هدي، قال محمد بن الحسن: يجزيه هدي واحد وإن كثر الوطء، ما لم يهد لوطئه الأول، وعن الشافعي الثلاثة أقوال إلا أن الأشهر عنه مثل قول مالك: ليس عليه إلا هدي واحد.

حكم الناسي والمرأة:

ثم انتقل -أيضاً- ابن رشد -رحمه الله- إلى من وطئ ناسياً، هل يعامل معاملة المتعمد أو له حكم آخر؟

اختلفوا -أيضاً- في من وطئ ناسياً فسوّى مالك، وأبو حنيفة، وأحمد بينه وبين العامد، وقال الشافعي في الجديد -أي: المذهب الذي قال به في مصر-: لا كفارة عليه لعموم الحديث، والصحيح ما ذهب إليه الجمهور.

واختلفوا -أيضاً- هل على المرأة هدي؟

فقال مالك: إن طاوعته فعليها هدي، كما قال الحنابلة وجمهور أهل العلم، وإن أكرهها فعليه هو هديان، وقال الشافعي: ليس عليه إلا هدي واحد، كقوله في المجامع في رمضان، وقال أبو حنيفة: عليهما هديان.

افتراق الرجل والمرأة في القضاء:

وجمهور العلماء على أنهما إذا حجا من قابل -أي: في العام القادم- للقضاء تفرقا وجوباً عند مالك وأحمد، وندباً عند الشافعي وأبي حنيفة، وقيل: لا يفترقان، والقول بأن لا يفترقا مروى عن بعض الصحابة والتابعين، وبه قال أبو حنيفة، واختلف قول مالك والشافعي من أين يفترقان؟ فقال الشافعي: يفترقان من حيث أفسد الحج، وقال مالك: يفترقان من حيث أحراما، إلا أن يكون أحراما قبل الميقات.

إذن، نحن أمام مسائل عديدة في قضية الجماع الذي يفسد الحج، عندنا اختلاف في صفة الجماع، وعندنا اختلاف في وقت الجماع قبل الوقوف بعرفة أو بعده،

قبل رمي جمرة العقبة أو بعدها، قبل التحلل الأصغر أو بعده، كما وقع اختلاف أيضاً في إنزال المنى دون جماع، هل يفسد أو لا يفسد؟ واختلفوا في الهدى الذي يجب على من وطئ مراراً، هل هو هدى واحد أو بعدد مرات الوطء يكون عليه هدى؟ وهل الناسي كالمتمعد؟ الجمهور على أنه كالمتمعد وهو الصحيح، وهل على المرأة هدى إذا جامعها زوجها؟ اختلفوا -أيضاً- إن طأوعته فعليها، وإن أكرهها فعليه هو الهدى، كذلك قضية التفرق عند القضاء في العام القادم، الرجل والمرأة يفترقان؟ نعم، من أين يفترقان؟ من الميقات، أو من المكان الذي حدث فيه الجماع في العام الماضي، قال مالك: يفترقان من حيث أحرمنا إلا أن يكونا أحرمنا قبل الميقات، فمن أخذهما بالافتراق فسداً للذريعة وعقوبة، ومن لم يؤأخذهما به -بالافتراق- فجرياً على الأصل؛ لأن المرأة تحج مع زوجها، بل هناك من يشترط أن لا تحج المرأة إلا ومعها زوجها أو ذو محرم لها، وأنه لا يثبت حكم في هذا الباب إلا بسماع بخبر مروى عن النبي ﷺ ولم يرد خبر في التفريق بين الرجل والمرأة.

مقدار الهدى الواجب في الجماع:

ثم نقلنا إلى جزئية أخرى، وهي: مقدار الهدى الواجب بسبب الجماع، اختلفوا في الهدى الواجب في الجماع ما هو؟ هل هو بدنة؟ هل هو بقرة؟ هل هو شاة؟ قال مالك وأبو حنيفة: هو شاة إن وقع قبل الوقوف بعرفة عند أبي حنيفة، فإن وقع بعده لزمه بدنة؛ أن الجماع إذا وقع قبل الوقوف بعرفة فقد فسد، فاكتفى أبو حنيفة بأن عليه شاة؛ لأنه سيقضي في العام القادم، أما إذا كان الوطء بعد الوقوف؛ فلأن الحج لا يفسد عند أبي حنيفة بهذا الوطء، فإن عليه هدياً مغلظاً وهو البدنة؛ ليتم حجه، وقال الشافعي: لا تجزئه إلى بدنة إن وقع الوطء قبل

التحلل الأول - أي: قبل الحلق يوم النحر بعد رمي جمرة العقبة الكبرى - وإن لم يجد البدنة قومت دراهم، وقومت الدراهم طعاماً - أي: أمداداً من غالب قوت البلد - وتصدق بها، فإن لم يجد صام عن كل مد الذي كان سيطعمه المسكين يوماً، قال الشافعي: والإطعام والهدي لا يجزئ إلا بمكة أو بمنى، حتى يعود توزيعه على مساكين الحرم، أما الصوم فحيث شاء، كما سبق أن ذكرنا.

وقال مالك - رحمه الله - : كل نقص دخل الإحرام من وطئ أو حلق شعر أو إحصار، فإن صاحبه إن لم يجد الهدي صام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع، ولا يدخل الإطعام فيه.

سبب الخلاف بين الفقهاء في مقدار الهدي الواجب بسبب الجماع: أن مالكاً شبهه الدم اللازم ها هنا بدم المتمتع: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ ، والشافعي شبهه بالدم الواجب في الفدية مثل جزاء الصيد، والإطعام عند مالك لا يكون إلا في كفارة الصيد، وكفارة إزالة الأذى، أما الشافعي، فيرى أن الصيام والإطعام قد وقع بدل الدم في موضعين، ولم يقع بدلها إلا في موضع واحد، فقياس المسكوت عنه على المنطوق به في الإطعام أولى، هذا ما ينخص الفساد بالجماع.

إذا كان ابن رشد - رحمه الله - قد أجمل القول في ذلك، فإننا مع الخطيب الشربيني - رحمه الله - نجد تفصيلاً كالذي وجدناه عند ابن قدامة - رحمه الله - منذ قليل، يقول الخطيب الشربيني، وهو يتحدث عن محظورات الإحرام: الرابع من المحرمات: الجماع بالإجماع، ولو لبهيمة في قُبُل أو دبر، ويحرم على المرأة الحلال - أي: غير المحرمة بالحج أو العمرة - أن تتمكن زوجها المحرم من الجماع؛ لأنها إن مكنته تعينه على معصية، ويحرم على الرجل الحلال أن يجامع زوجته المحرمة.

وقد يفهم من كلامه أن غير الجماع لا يحرم من المقدمات وغيرها، وليس مراداً - أي: هذا الكلام الذي قد يفهم في مقابل كلمة الجماع ليس مراداً - بل تحرم المباشرة فيما دون الفرج القبلة، واللمس، والنظر، وغير ذلك، بل تحرم المباشرة مطلقاً فيما دون الفرج بشهوة قبل التحليلين - أي: قبل التحلل الأصغر أو التحلل الأكبر - التحلل الأصغر بالحلل يوم النحر، والتحلل الأكبر بطواف الإفاضة، وعليه بسبب الجماع دم، وكذلك الاستمناء باليد يوجب الدم، ويجب عليه الدم إن أنزل، وتفسد بالجماع - أيضاً - العمرة، وكذا الحج، العمرة المفردة قبل الفراغ منها.

وكذا يفسد الحج بالجماع المذكور قبل التحلل الأول قبل الوقوف بإجماع، وبعده بالخلاف الذي عرفناه لأبي حنيفة؛ لأنه وطء صادف إحراماً صحيحاً لم يحصل فيه التحلل الأول، - يعني: الشافعي مع الجمهور القائلين بفساد الحج بالجماع قبل التحلل الأول، ولو كان بعد الوقوف بعرفة - لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي: لا ترفثوا، فلفظه خبر ومعناه النهي، إذ لو بقي على الخبر امتنع وقوعه في الحج؛ لأن أخبار الله تعالى صدق قطعاً، والأصل في النهي اقتضاء الفساد، وقاسوا العمرة على الحج... إلى آخر ما قال، ويجب به - أي: الجماع المفسد لحج أو عمرة - على الرجل بدنة، هذا مقدار الواجب بالجماع بدنة بصفة الأضحية لقضاء الصحابة { بذلك، وخرج بالجماع المفسد مسألتان:

إحدهما: أن يجامع في الحج بين التحليلين.

الثانية: أن يجامع ثانياً بعد جماعه الأول قبل التحليلين، ففي صورتين إنما يلزمه شاة، المرأة وإن شملتها عبارته، فإنها على خلاف المار في الصوم، فلا فدية

عليها على الصحيح ، ويجب المضي -هذه إضافة- في فاسد الحج لإطلاق قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ ، ويجب القضاء اتفاقاً ، حتى وإن كان نسكه تطوعاً ؛ لأنه أصبح لازماً بالشروع فيه ، فصار فرداً ، وهذا من خصوصيات الحج بخلاف باقي العبادات ، ثم قال : والأصح أنه -أي : قضاء الفاسد- على الفور ، أي : من العام القابل ؛ لأنه وإن كان وقته موسعاً يضيق بالشروع فيه ، واستشكل تسمية ذلك قضاءً بأن من أفسد الصلاة ، ثم أعادها في الوقت كانت أداء لا قضاء ؛ لوقوعها في وقتها الأصلي خلافاً للقاضي .

وأجاب السبكي بأنهم أطلقوا القضاء هنا على معناه اللغوي ، وهذا من خصوصيات الحج ؛ لأن الحج تضيق بالإحرام ، وإن لم يتضيق وقت الصلاة ؛ لأن آخر وقتها لم يتغير بالشروع فيها .

ثم أضاف -رحمه الله- : لو أفسد مفرد نسكه ، فتمتع في القضاء أو قرن جاز ، وكذا عكسه ، ولو أفسد القارن نسكه لزمه بدنة واحدة ؛ لانضمام العمرة في الحج ، ولزمه دم للقران الذي أفسده ؛ لأنه لزم بالشروع ، فلا يسقط بالإفساد ، ولزمه دم آخر ؛ للقران الذي التزمه بالإفساد في القضاء ولو أفرد ؛ لأنه متبرع بالإفراد ، ولو فات القارن الحج لفوات الوقوف ، فاتت العمرة -أيضاً- تبعاً له ، ولزمه دمان : دم للفوات ، ودم لأجل القران ، وفي القضاء دم ثالث ، ولو ارتد في أثناء نسكه فسد إحرامه ، فيفسد نسكه كصومه ، وصلاته ، فلا كفارة عليه ولا يمضي في إتمام الحج ، وإن أسلم ؛ لعدم ورود شيء فيهما ، كل ذلك بخلاف الجماع ، فإنه وإن أفسد به نسكه ، لم يفسد به إحرامه حتى يلزمه المضي في فاسده كما مر .

بهذا يكون ابن رشد -رحمه الله- قد بين لنا أقوال الفقهاء ، وإجماعهم ، واختلافهم -أيضاً- في كفارة الجماع في الحج ، سواء فيما يخص الرجل أو ما يخص المرأة ، أو ما يخصهما معاً ، وكذلك سبق قوله في كفارة التمتع ، وما يجب

على المتمتع من الهدى ، وقد ظهر لنا -أيضاً- قوله وأقوال الفقهاء في الحج في العام القادم وهل يفترقان أو لا يفترقان؟ وهل يكون عليه هدى واحد أو هديان.

٥. الفساد بفوات الوقوف بعرفة :

ما المقصود بفوات الحج؟

يعني : أن المحرم الذي أحرم بالحج لم يحقق الغرض المقصود من إحرامه ، ولم يؤد فريضة الحج لسبب من الأسباب المتعلقة بالفساد ، سواء كان بقصد منه أو بدون قصد ، بقصد منه : كمن يجامع قبل الوقوف بعرفة ، أو بعدم قصد كمن أخطأ يوم الوقوف بعرفة ، ووقف يوم السابع ، أو يوم العاشر ، أو الحادي عشر ، إلى غير ذلك من الأمور التي تؤدي إلى فوات الحج. ومن ذلك -أيضاً- ما سبق أن تحدثنا عنه من الإحصار ، والمنع من أداء الحج ، سواء كان ذلك بعدو أو بمرض من الأمراض ، ذلك هو المضمون العام لموضوع "فوات الحج".

وتحت هذا العنوان يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما الفساد بفوات الوقت يعني : -بعد أن بين الفساد بالفعل المقصود كالجماع ونحوه- وهو : أن يفوته الوقوف بعرفة يوم عرفة ؛ لأن الرسول ﷺ -كما سبق أن بينا وأشرنا- بين : أن الركن الأعظم من أركان الحج هو الوقوف بعرفة ، فمن فاته الوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة -أي : يوم عرفة- فإن العلماء أجمعوا أن من هذه صفته أي : من فاته الوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة لا يخرج من إحرامه إلا بالطواف بالبيت ، والسعي بين الصفا والمروة ، يعني أنه يتحلل ، ولا بد بالعمرة ، والعمرة عبارة عن الطواف ، والسعي بين الصفا والمروة.

لكن هل هذا يكفي أو يغني؟

لا ، وأن عليه حجّ قابلٍ ، يعني : عليه قضاء هذا الحج في العام المقبل ، هذا معنى قوله : وأن عليه حج قابل أي : حج العام المقبل أو السنة المقبلة.

ولكن هل يكون عليه هدي أم لا؟ يبيّن ابن رشد -رحمه الله- أن العلماء اختلفوا هل عليه هدي في هذا الحج الفائت أم لا؟

فقال مالك والشافعي وأحمد والثوري وأبو ثور: عليه الهدي ، وعمدتهم -يعني حجتهم- في ذلك إجماعهم على : أن من حبسه مرض حتى فاته الحج ، أن عليه الهدي ، وكذلك من أحصر بالعدو كما حدث مع رسول الله ﷺ سنة صلح الحديبية.

و خالف الإمام أبو حنيفة في ذلك فقال : " يتحلل بعمره ، ويحج من قابل ، ولا هدي عليه " .

ما حجة أبي حنيفة -ومن معه من الكوفيين- في ذلك؟

الحجة : أن الأصل في الهدي إنما هو بدل من القضاء ، فإذا كان القضاء فلا هدي ، إلا ما خصصه الإجماع.

يريد أن يقول أبو حنيفة : إن الهدي إنما جعل بديلاً عن القضاء ، يعني : شخص لم يرمِ الجمرات ، أو لم يبيت في منى ، أو لم يبيت في مزدلفة ، فإن عليه فدية عدم الرمي ، أو عدم المبيت بمنى ، أو عدم المبيت بالمزدلفة ، هذه الفدية بديل عن إلزامه بالمبيت بالمزدلفة ، لكن متى يبيت؟ أو عن عدم إلزامه بالقضاء في المبيت بمنى ، هذا معنى قول أبي حنيفة : أن الأصل في الهدي إنما هو بدل من القضاء ، فإذا كان القضاء يعني : مادام هذا الشخص الذي فاته الحج سيقضي المناسك في العام القابل ، فلماذا يكون عليه الهدي؟ لا هدي إلا ما خصصه الإجماع.

هذا الذي ذكره ابن رشد - رحمه الله - يعلق عليه كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة.

حيث يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - :

ومن فاته الوقوف بعرفة بعذر أو غيره كالخطأ بعذر أو غيره، وبفواته يفوت الحج كما مر، ماذا يفعل؟ جواب الشرط "من فاته الوقوف بعرفة بعذر أو غيره": "تحلل وجوباً" كما في (المجموع) ونص عليه في (الأم) لثلا يصير محرماً بالحج في غير أشهره، لأنه سيمر عليه شهر المحرم، وصفر، وربيع أول، وربيع ثان، وهكذا حتى تأتي أشهر الحج، لثلا يصير محرماً بالحج في غير أشهره، واستدامة الإحرام كابتدائه، يعني: قد يقول قائل: إنه مستديم للإحرام الذي وقع منه في أشهر الحج، استدامة الإحرام في غير أشهر الحج: المحرم، وصفر، وغيرهما كابتدائه، وابتدائه حينئذ لا يجوز، أي: في غير أشهر الحج، وربما تشعر عبارة الرافعي بجواز ذلك حيث قال: وإذا حصل الفوات فله التحلل كما في الإحصار، وليس مراداً؛ لأن في بقاءه على الإحرام حتى يقف في العام القابل حرجاً شديداً يعسر احتمالاه، ويحصل التحلل بطواف، هذا لا بد منه اتفاقاً - كما أشار ابن رشد - رحمه الله - كيف يكون التحلل من هذا الإحرام بالطواف والسعي - لأن السعي كالطواف في تحتم الإتيان لكن شرط إيجابه ألا يكون سعي بعد طواف القدوم، فإن كان سعي لم يحتج لإعادته، كما في (المجموع) عن الأصحاب، خلافاً لابن الرفعة في وجوب إعادته، وحلق بناء على أن الحلق من أركان الحج، فكان كالطواف والسعي، وبذلك يحصل التحلل الثاني، أما في الأول ففي (المجموع) أنه يحصل بواحد من: الحلق، والطواف، والسعي، أو الطواف المتبوع بالسعي إن لم يكن سعي؛ لأنه لما فاته الوقوف سقط عنه حكم الرمي كالميت، وصار كمن رمى.

ويقال أيضاً: إنه إذا لم يكن برأسه شعر، أنه يسقط عنه الحلق، ويصير تحلله بالطواف فقط، وفيهما -أي: السعي والحلق- قول: أنهما لا يحتاج إليهما في التحلل، كيف ذلك؟

أما السعي: فلأنه ليس من أسباب التحلل، ولهذا يصح تقديمه على الوقوف، ولو كان من أسبابه لما جاز تقديمه عليه، وأما الحلق فمبني على أنه استباحة محظور، ثم ما أتى به لا ينقلب عمرة، وقيل: ينقلب ويجزئ عن عمرة الإسلام.

وبعد أن بين أن من فاته الوقوف يتحلل بطواف وسعي وحلق، قال: وعليه دم واحد في مسألة المد -أي: كما قال ابن رشد- إن هذا رأي الجمهور أن عليه الهدى، وكذا في عدم الإمكان -أي: إمكان الحج- مع عدم الإحصار -أي: مع الإحصار بالمرض أو العدو- وسبق أنه كدم التمتع، ثم قال: وعليه القضاء فوراً للحج الذي فاته بفوات الوقوف -فرضاً كان أو نفلاً- كما في الفساد؛ لأن الفوات لا يخلو عن تقصير، والدليل على ذلك ما رواه مالك في (الموطأ) بإسناد صحيح: أن هبار بن الأسود جاء يوم النحر وعمر بن الخطاب ينحر هديه فقال: يا أمير المؤمنين أخطأنا العدد، وكنا نظن أن هذا اليوم يوم عرفة، فقال له عمر < : "اذهب إلى مكة، فطف بالبيت أنت ومن معك، واسعوا بين الصفا والمروة، وانحروا هدياً إن كان معكم، ثم احلقوا أو قصروا، ثم ارجعوا، فإذا كان عام قابل فحجوا، واهدوا، فمن يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجع"، واشتهر ذلك بين الصحابة، ولم ينكره أحد، فكان إجماعاً.

ويستنبط من كلام المصنف: أنه لا يجب عليه المبيت بمنى، ولا الرمي، وهو الأصح. كما يؤخذ مما مر، ولأن عمر لم يأمر بهما، ولا فرق فيمن ذكر بين من فاته ذلك بعذر، أو بغيره، وإنما يفترقان في الإثم فقط، فيكون المعذور لا إثم عليه، ويكون المتعمد آثماً.

فإن قيل : لِمَ لم يقل : يجب القضاء على الفور على غير المعذور دون المعذور كما قيل بمثله في الصلاة والصوم؟

أجيب : بأن الفوات لا يخلو عن تقصير، وإنما يجب القضاء في فوات لم ينشأ عن حصر، فإن نشأ عنه بأن أحصر فسلك طريقاً آخر، ففاته الحج وتحلل بعمل عمرة، فلا إعادة عليه، كما في (الروضة).

مثل هذا الكلام -أيضاً- نجده عند ابن قدامة -رحمه الله- حيث يقول في هذا الموضوع :

الفصل الثاني : أن مَنْ فاته الحج يتحلل بطواف، وسعي، وحلق، هذا الصحيح من المذهب.

وروي ذلك عن عمر بن الخطاب، وابنه، وزيد بن ثابت، وابن عباس، وابن الزبير، ومروان بن الحكم، وهو قول مالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي. إداً : هو قول الجمهور الذي قال عنه ابن رشد : إنه إجماع.

وقال ابن أبي موسى : في المسألة روايتان، إحداهما : كما ذكرنا، الثانية : يُمضي في حج فاسد -وهو قول المزني- قال : يلزمه جميع أفعال الحج -وهذه إضافة لم نجدها عند ابن رشد، ولا عند الخطيب الشربيني- لأن سقوط ما فات وقته لا يُمنع، أو لا يَمنع ما لم يفت.

وقد احتج ابن قدامة على ذلك، ورد هذا بقوله : ولنا قول مَنْ سمينا من الصحابة، ولم نعرف لهم مخالفاً، فكان إجماعاً، كما قال ابن رشد -رحمه الله- .

وروى الشافعي في مسنده: أن عمر قال لأبي أيوب حين فاته الحج: "اصنع ما يصنع المعتمر، ثم قد حللت، فإن أدركت الحج قابلاً فحج، واهد ما استيسر من الهدى".

وروى -أيضاً- عن ابن عمر نحو ذلك، وروى الأثرم بإسناده عن سليمان بن يسار أن هبار بن الأسود، وذكر الحديث الذي ذكرناه عند الخطيب الشربيني، وروى النجاد بإسناده عن عطاء أن النبي ﷺ قال: ((من فاته الحج فعليه دم، وليجعلها عمرة، وليحج من قابل)) ولأنه يجوز فسخ الحج إلى العمرة من غير فوات، فمع الفوات أولى.

إذا ثبت هذا فإنه يجعل إحرامه بعمرة، وهذا ظاهر كلام الخرقي، حيث قال: ومن لم يقف بعرفة حتى طلع الفجر يوم النحر، تحلل بعمرة وذبح إن كان معه هدي، وحج من قابل، وأتى بدم، إذا ثبت هذا فإنه يجعل إحرامه بعمرة، وهذا ظاهر كلام الخرقي، ونص عليه أحمد، واختاره أبو بكر، وهو قول ابن عباس، وابن الزبير، وعطاء، وأصحاب الرأي.

وقال ابن حامد: لا يصير إحرامه بعمرة، بل يتحلل بطواف، وسعي، وحلق، وهو مذهب مالك والشافعي؛ لأن إحرامه انعقد بأحد النسكين، فلم ينقلب إلى الآخر، كما لو أحرم بالعمرة، ويحتمل أن من قال: يجعل إحرامه عمرة، أراد به فعل ما فعل المعتمر، وهو الطواف، والسعي، ولا يكون بين القولين خلاف، ويحتمل أن يصير إحرام الحج إحراماً بالعمرة، بحيث يجزئه عن عمرة الإسلام، إن لم يكن اعتمر من قبل، ولو أدخل الحج عليها لصار قارئاً.

الفصل الثالث: أنه يلزمه القضاء من قابل - سواء كان الفأنت واجباً أو تطوعاً - روي ذلك عن عمر، وابنه، وزيد، وابن عباس، وابن الزبير، ومروان، وهو قول مالك، والشافعي، وأصحاب الرأي.

وعن أحمد: لا قضاء عليه، بل إن كانت فرضاً فعلها بالوجوب السابق، وإن كانت نفلًا سقطت.

روي ما قاله أحمد بن حنبل بأنه لا قضاء عليه، روي عن عطاء وهو إحدى الروايتين عن مالك؛ لأن النبي ﷺ لما سئل عن الحج أكثر من مرة؟ قال: ((بل مرة واحدة)) ولو أجبن القضاء كان أكثر من مرة، ولأنه معذور في ترك إتمامه حجه، فلم يلزمه القضاء كالمحرم، ولأنها عبادة تطوع، فلم يجب قضاؤه كسائر التطوعات.

ثم انتقل إلى الكلام عن الجزئية الأخيرة، وهي الهدى.

ماذا عن الهدى؟ قال:

الفصل الرابع: أن الهدى يلزم من فاته الحج في أصح الروايتين، وهو قول من سمي من الصحابة والفقهاء إلا أصحاب الرأي: أبو حنيفة والكوفيون، قالوا: لا هدى عليه، وهي رواية عن الإمام أحمد؛ لأنه لو كان الفوات سبباً لوجوب الهدى للزم المحرم هديان، للفوات وللإحصار، ولنا - أي: في وجوب الهدى عليه - حديث عطاء وإجماع الصحابة، ولأن حل من إحرامه قبل إتمامه، فلزمه هدى كالمحرم لم يفت حجه، فإنه يحل قبل فواته.

إذا ثبت هذا فإنه يخرج الهدى في سنة القضاء - إن قلنا بوجوب القضاء - وإلا أخرج في عامه، وإذا كان معه هدى قد ساقه نحره، ولا يجزئه - إن قلنا بوجوب القضاء - بل عليه في السنة الثانية هدى - أيضاً - نص عليه أحمد، وذلك لحديث عمر الذي ذكرناه.

ما المطلوب في الهدى؟

كما جاء في حديث عمر: "ما استيسر من الهدى"، فالهدى ما استيسر، مثل هدى المتعة، لحديث عمر -أيضاً- والمتمتع، والمفرد، والقارن، والمكي، وغيره، -سواء فيما ذكرنا- لأن الفوات يشمل الجميع.

بعد هذا البيان لمن فاته الحج بفوات الوقوف بعرفة، وإجماع العلماء على أنه يتحلل من هذا الإحرام بعمره، أي: يطوف ويسعى ويحلق، وأنه لا بد أن يقضي في العام القابل على خلاف بين العلماء في ذلك، وأن عليه الهدى -أيضاً- على اختلاف في ذلك.

٦. حكم القارن في فوات الحج:

يضيف ابن رشد -رحمه الله-: واختلف مالك، والشافعي، وأبو حنيفة فيمن: فاته الحج وكان قارناً؟ لأنه معروف: أن القارن يجمع بين العمرة والحج، هل في القضاء يقضي حجاً مفرداً على اعتبار أنه أدى العمرة؟ أو يقضي الحج قارناً مقرون بعمره؟

ذهب مالك والشافعي إلى: أنه يقضي قارناً؛ لأنه إنما يقضي مثل الذي عليه، والذي كان عليه في الأداء القران في الحج والعمرة، فهو حينما يقضي إنما يقضي مثل الذي عليه.

وقال أبو حنيفة: ليس عليه إلا الأفراد؛ لأنه قد طاف لعمرته، فليس يقضي إلا ما فاته.

جزئية أخرى :

أن جمهور العلماء على أن من فاته الحج لا يقيم على إحرامه ذلك إلى عام آخر - كما أشار الخطيب الشربيني - وإلا كان محرماً في غير أشهر الحج ، والاستدامة كالابتداء ، وإنما يتحلل بعمل العمرة ، - كما ذكرنا بالطواف والسعي والحلق - ثم يحرم للقضاء في أشهر الحج .

إذاً : جمهور العلماء على أن من فاته الحج لا يقيم على إحرامه ذلك إلى العام القادم ، لما في ذلك من المشقة والعسر ، وهذا هو الاختيار عند مالك ، إلا أنه - أي : مالك - أجاز ذلك ؛ ليسقط عنه الهدي ، ولا يحتاج أن يتحلل بعمرة ، هي وجهة نظر للإمام مالك ، لكن الصحيح ما ذهب إليه جمهور العلماء ، وأصل اختلافهم في هذه المسألة - كما يقول ابن رشد - : اختلافهم فيمن أحرم بالحج في غير أشهر الحج : هل يكون محرماً أو لا يكون محرماً ؟ لأنه لم يلتزم بالمقنات الزماني ، فمن لم يجعله محرماً - وهو داود الظاهري - لم يجز للذي فاته الحج أن يبقى محرماً إلى عام آخر .

ومن أجاز الإحرام في غير أيام الحج - وهم جمهور الأئمة - أجاز له البقاء محرماً . قال القاضي : أي : ابن رشد - رحمه الله - تعليقاً وتعقيباً على القول في فوات الحج ، وعلى ما سبق قد قلنا في الكفارات الواجبة بالنص في الحج ، وفي صفة القضاء في الحج الفاتت والفاسد ، وفي صفة إحلال من فاته الحج ، وقلنا - قبل ذلك - في الكفارات المنصوص عليها ، وما ألحق الفقهاء بذلك من كفارة المفسد حجه ، وبقي أن نقول في الكفارات التي اختلفوا فيها في ترك نُسكٍ نُسكٍ منها ، يعني : سنتناولها جزئية جزئية من مناسك الحج مما لم ينص عليه .

معنى هذا الكلام أن هناك كفارات منصوص عليها، كقوله تعالى: ﴿مَجَلَّةٌ مِّنْ كَانَ مِنكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمِن تَمَنَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ ، ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْنَلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدَلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكِ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهُ ﴾ [المائدة: ٢٩٥].

تلك كلها كفارات منصوص عليها في بعض الأعمال.

الكفارات المسكوت عنها:

هناك كفارات مسكوت عنها أي: غير منصوص في القرآن، ولا في السنة عليها: كلبس المحيط أو المخيط، أو تقليص الأظافر، أو التطيب، أو نحو ذلك من الأمور، يريد ابن رشد -ها هنا- بعد أن عقب على ما فات أن ينقلنا إلى ما هو آت، وهو الكفارات المسكوت عنها، والتي اختلف الفقهاء في شأنها، سيذكرها لنا نسكاً نسكاً، ويبين أقوال الفقهاء فيها، أو يحيل على ما سبق بشأنها، القول في الكفارات المسكوت عنها.

نقول: النسك: يعني أعمال الحج، وهو سنة مؤكدة، ونسك هو مرغّب فيه، أي: بعض الأعمال مؤكدة؛ لحرص الرسول ﷺ والصحابة عليها، وتسمى في بعض المذاهب الأخرى: واجبات، ونسك مرغّب فيه، يعني: مستحباً وليس واجباً.

وهذا الذي يقوله ابن رشد عن تقسيم العلماء للنسك، وأنه ضربان:

الأول: نسك هو سنة مؤكدة، أو عند الآخرين يسمى: واجباً.

الثاني: ونسك مستحب، أو مرغّب فيه، هذا باستثناء الأركان المعروفة والأساسية، كالوقوف بعرفة، وطواف الإفاضة، والسعي بين الصفا والمروة، والإحرام، قبل ذلك كله، فتلك أركان إذا فات أحدها فات الحج عند جمهور العلماء.

أما غيرها من الأمور أو من المناسك، أو من النسك، كالمبيت بمنى، والمبيت بمزدلفة، ورمي الجمرات، والتلبية، ونحو ذلك من الأمور، فهي تجبر، أو يمكن أن تجبر بدم.

والعلماء اختلفوا على ما هو واجب، وعلى ما هو غير واجب، وابن رشد - في هذه الجزئية - يبين لنا هذا الأمر يقول - رحمه الله - :

فالذي هو سنة: أي: النسك الذي هو سنة مؤكدة - أي: واجب - أي: يجب على تاركه الدم؛ لأن حجه صار ناقصاً، أصله المتمتع، والقارن.

كما يجب الهدي على كل من المتمتع والقارن، فكذلك يجب على تارك السنن المؤكدة، أو الواجبات، وروي عن ابن عباس أنه قال: "من فاته من نسكه شيء فعليه دم"، وأما الذي هو نفل - أي: الأعمال البسيطة التي تعتبر مرغّباً فيها أو مستحبة أو نفلاً، وأما الذي هو نفل - فلم يروا فيه دمًا. ولكنهم اختلفوا اختلافًا كثيرًا في ترك نسك النسك: هل فيه دم أم لا؟ ولماذا؟

وذلك لاختلافهم فيه هل هو سنة مؤكدة؟ أو نفل؟

يريد ابن رشد - رحمه الله - أن يبين بذلك بالتفصيل على النحو التالي:

يقول - رحمه الله - في بيان ذلك: وأما ما كان فرضاً فلا خلافَ عندهم أنه لا يجبر بالدم، وهذا ما أشرنا إليه منذ قليل، وإنما يختلفون في الفعل الواحد نفسه من

قبل اختلافهم هل هو فرض أم لا؟ وأما أهل الظاهر، فإنهم لا يرون دماً إلا حيث ورد النص. وأهل الظاهر مقيدون بما جاء في الآيات، أو في الأحاديث الصحيحة، لتركهم القياس، وبخاصة في العبادات.

يضيف -رحمه الله- : اتفقوا على أن ما كان من التروك مسنوناً ففعل، ففيه فدية الأذى، وما كان مرغباً فيه فليس فيه شيء، واختلفوا في ترك فعل لاختلافهم هل هو سنة أم لا؟

أهل الظاهر لا يوجبون الفدية إلا في المنصوص عليه -كما سبق- ونحن نذكر المشهور من اختلاف الفقهاء في ترك نكح نسك، أعني: في وجوب الدم أو عدم وجوبه، من أول المناسك إلى آخرها، وكذلك في فعل محظور.

وابن رشد -ها هنا- يجمع باختصار ما سبقت الإشارة إليه في باب الواجبات أو في باب المحظورات، وهو بهذا يعيدنا إلى أمور سبق أن تعرضنا إليها وعرفناها، من ذلك مثلاً: يبدأ يعدد لنا تقريباً عشر مسائل اختلف الفقهاء في وجوب الدم على من تركها أو فعلها في غير وقتها.

مسائل محل خلاف في الفدية، وأحكام الهدي

أ. من تجاوز الميقات بلا إحرام:

فأول ما اختلفوا فيه من المناسك: من تجاوز الميقات، فلم يحرم، وهو يريد الإحرام أي: يريد الحج أو العمرة، وهو خرج لذلك، وتجاوز الميقات دون أن يحرم، هل يرجع ويحرم من الميقات؟ وهل إذا رجع وأحرم من الميقات يكون عليه

دم أو يكون قد صحح الخطأ ولا شيء عليه؟ أو يحرم من مكانه الذي تذكر فيه أنه لم يحرم بعد أن تجاوز الميقات، وعندئذ هل يكون عليه دم أو لا يكون عليه دم؟

يقول ابن رشد:

قال قوم: لا دم عليه، أي: سواء رجع إلى الميقات أو لم يرجع أحرم من مكانه الذي تذكر فيه أو من مكان آخر لا دم عليه، وقال قوم: عليه الدم، وإن رجع، يعني: حتى مع أنه رجع إلى الميقات، وأحرم من جديد من الميقات، مجرد أنه تجاوزه دون إحرام، أثبت الدم في حقه.

وقال قوم: عليه الدم وإن رجع، وهو قول مالك، وابن المبارك، وروي عن الثوري.

وقال قوم: إن رجع إليه، وأحرم من الميقات، فليس عليه دم، وإن لم يرجع وأحرم من موضعه، فعليه دم، وهو قول الشافعي، وأبي يوسف، ومحمد، ومشهور قول الثوري.

وقال أبو حنيفة: إن رجع ملبياً يعني: لبي وأهل من الميقات، فلا دم عليه، وإن رجع غير ملبٍ كان عليه الدم.

وقال قوم: هو فرض، أي: الإحرام من الميقات المكاني فرض، ولا يجبره بالدم، يعني: لا بد أن يعود، وأن يحرم من الميقات.

ب. من غسل رأسه بالخطمي:

أيضاً - يضيف - رحمه الله - اختلافاً في جزئية أخرى: نحن نعلم أن المحرم لا يغطي رأسه، ولا يزيل شعره، ولا يقضي تفثه إلا عند التحلل.

فاختلفوا فيمن غسل رأسه بالخطمي - الخطمي: نبات يدق ورقه يابساً ويجعل غسلًا للرأس فينقيه يعني: كالصابون أو الشامبوهات المصنوعات الجديدة للغسيل - فقال مالك وأبو حنيفة: يفتدي، يعني: عليه دم، وقال الثوري وغيره: لا شيء عليه.

كذلك دخول الحمام - طبعاً دخول الحمام يقتضي خلع الإزار والرداء - رأى مالك: أن في الحمام الفدية، وأباحه الأكثرون - جمهور الأئمة - على أن الحمام لا بأس به أن الإنسان يغتسل، وروي عن ابن عباس من طريق ثابت دخوله - أي: دخول الحمام - للاغتسال، والجمهور على أنه يفتدي - أي: يفدي - ويجب عليه الدم، كل من لبس من المحرمين ما نهى عن لباسه، كالمخيط والمحيط من السراويل وغيرها، واختلفوا إذا لبس السراويل، لعدم وجود الإزار، هل يفتدي أم لا؟ فقال مالك وأبو حنيفة: يفتدي، وقال الثوري وأحمد وأبو ثور وداود: لا شيء عليه إذا لم يجد إزاراً، أما إن وجد إزاراً كانت عليه الفدية في لبس السراويل، وعمدة من منع من الجمهور وحجتهم النهي المطلق في حديث رسول الله ﷺ: ((لا تلبسوا القمص ولا العمائم، ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف)) والحديث رواه الجماعة كما هو معروف.

إذن، عمدة من منع النهي المطلق، وعمدة من لم ير فيه فدية.

وهناك حديث آخر هو حجة لمن لم ير في لبس السراويل فدية أو نحوها، وهو حديث عمرو بن دينار عن جابر، وابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((السراويل لمن لم يجد الإزار، والخُف لمن لم يجد النعلين)) ولم يذكر رسول الله ﷺ فدية، وإنما جعل هذه الأشياء بديلاً لمن لم يجد الإزار، ولا النعلين. تلك عدة مسائل.

يضيف إليها -أيضاً- اختلاف العلماء فيمن لبس الخفين المقطوعين مع وجود النعلين ، هل تكون عليه فدية أو لا؟

قال مالك والشافعي : عليه الفدية ؛ لأنه يجد النعلين ، وقال أبو حنيفة : لا فدية عليه ، والقولان مرويان عن الشافعي .

كذلك اختلف الفقهاء -أيضاً- في وجوب الفدية على المرأة إذا لبست القفازين ، أي : الكفوف التي تلبس في اليدين ، هل فيه فدية أم لا؟

يقول في التعقيب على ذلك : وقد ذكرنا كثيراً من هذه الأحكام في باب الإحرام ، وهو كلام صحيح .

ما قاله كل من الخطيب الشربيني -رحمه الله- وابن قدامة -رحمه الله- في هذه الجزئيات .

يقول الخطيب الشربيني في مسألة النعلين -أو الخفين- ولبس المرأة للقفازات :

باب محرمات الإحرام ، أي : المحرمات به ، والأصل فيه الأخبار الصحيحة كخبر الصحيحين عن ابن عمر أن رجلاً سأل النبي ﷺ ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال : ((لا يلبس القميص ، ولا العمائم ، ولا السراويلات ، ولا البرانس ، ولا الخفاف ، إلا أحد لا يجد نعلين فلبس الخفين ، وليقطعهما أسفل من الكعبين ، ولا يلبس من الثياب شيئاً مسه زعفران ، أو ورس)) ، زاد البخاري : ((ولا تنتقب المرأة ولا تلبس القفازين)).

وكخبر البيهقي بإخبار صحيح كما في (المجموع) : ((نهى رسول الله ﷺ عن لبس القميص ، والأقبية ، والسراويلات ، والخفين ، إلا ألا يجد النعلين)).

كذلك قال -رحمه الله- أيضاً: استعمال الطيب للمحرم -ذكراً كان أو غيره- ولو أخشم بما يقصد منه رائحته، أي: وضعت هذه الرائحة في الأنف غالباً، ولو مع غيره كالمسك، والعود، والكافور، والورس، وهو أشهر طيب ببلاد اليمن إلى أن قال: ولا يلبس من الثياب ما مسه ورس، أو زعفران.

كذلك يضيف الخطيب الشربيني: ولا يكره غسل بدنه، ورأسه بمخظمي، ونحوه، كسدر من غير نتف شعر؛ لأن ذلك لإزالة الوسخ، لا للتزين، والتنمية، لكن الأولى تركه، وترك الاكتحال الذي لا طيب فيه، وقيل: يكرهان.

يقول ابن قدامة -رحمه الله- أيضاً حول هذا الموضوع: ولا تلبس المرأة القفازين، ولا الخلخال، وما أشبهه، وقال -أيضاً- في صفحة أخرى: ويلبس -أي: المحرم- ثوبين نظيفين، يعني: إزاراً ورداء، فإن رسول الله ﷺ قال: **(وليحرم أحدكم في إزار ورداء ونعلين)**.

أيضاً- قال ابن قدامة -رحمه الله- في صفحة أخرى: ومَن أراد الإحرام فجاوز الميقات غير محرم رجع فأحرم من الميقات، فإن أحرم من مكانه فعليه دم، وإن رجع محرماً إلى الميقات.

وجملة ذلك: أن من جاوز الميقات مريداً للنسك غير محرم، فعليه أن يرجع إليه، أي: إلى الميقات ليحرم منه إن أمكنه سواء تجاوزه عالماً به أو جاهلاً علم تحريم ذلك، أو جهله، فإن رجع إليه فأحرم منه فلا شيء عليه، وأضاف -أيضاً- في صفحة أخرى: ومن جاوز الميقات غير محرم فخشي إن رجع إلى الميقات، فاته الحج أحرم من مكانه، وعليه دم، ولا خلاف في أن من خشي فوات الحج برجوعه إلى الميقات: أنه يحرم من موضعه -فيما نعلمه- إلا أنه روي عن سعيد

بن جبير: من ترك الميقات فلا حج له ، وما عليه الجمهور أولى ، أي : عليه دم ، فإنه لو كان من أركان الحج لم يختلف باختلاف الناس ، والأماكن كالوقوف والطواف ، وإذا أحرم من دون الميقات عند خوف الفوات فعليه دم ، لا نعلم فيه خلافاً عند من أوجب الإحرام من الميقات ، لقول النبي ﷺ : ((من ترك نسكاً فعليه دم)).

وإنما أبجنا له الإحرام من موضعه مراعاة لإدراك الحج ، فإن مراعاة ذلك أولى من مراعاة واجب فيه مع فواته ، ومن لم يمكنه الرجوع لعدم الرفقة ، أو الخوف من عدو أو لص ، أو مرض ، أو لا يعرف الطريق ، ونحو هذا ، مما يمنع الرجوع فهو كخائف الفوات في أنه يحرم من موضعه الذي هو فيه ، وعليه دم .

كذلك قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - في قضية تجاوز الميقات بلا إحرام : ومن بلغه ، أي : وصل إليه الميقات مريداً نسكاً - يعني : حجاً أو عمرة - لم تجز مجاوزته إلى جهة الحرم بغير إحرام بالإجماع .

ويجوز إلى جهة اليمنة أو اليسرة ، ويحرم من مثل ميقات بلده أو أبعد - كما ذكره الماوردي - فإن خالف وفعل ما منع منه بأن جاوزه إلى جهة الحرم لزمه العود ، أي : إلى الميقات ليحرم منه ؛ لأن الإحرام منه كان واجباً عليه فتركه ، وقد أمكنه تداركه فعليه أن يأتي به .

تنبيه :

قول الخطيب الشربيني : "ليحرم منه" : يقتضي تعيينه حتى لا يقوم غيره مقامه ، وليس مراداً ، بل لو عاد إلى مثل مسافته من ميقات آخر جاز .

ج. ترك التلبية، وتنكيس الطواف، وترك الرمل :

- ترك التلبية :

يقول ابن رشد - رحمه الله - :

كذلك اختلف الفقهاء فيمن ترك التلبية. والتلبية كما تعلمون هي الصيغة المعروفة التي يكثر المحرم من ذكرها وتردادها، " لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك" ويكثر من ذلك عند صعود أو عند هبوط أو عند منحنى، أو عند حدوث نعمة أو شيء من هذا القبيل، ويستمر في التلبية حتى يرمي جمرة العقبة الكبرى صباح يوم العيد - كما أشرنا من قبل - ويبدأ في أذكار العيد.

يقول ابن رشد - رحمه الله - : ما حكم من ترك التلبية؟ أي : أنه أحرم وأدى المناسك ولكنه لم يلب، هل عليه دم أم لا؟

من قال من العلماء : إن التلبية سنة مؤكدة، أو واجب من الواجبات قال : عليه دم. ومن قال : إنها ذكر من أذكار الله ﷻ فهي شيء مرغوب فيه وليست واجباً، فلا دم على من تركها.

هذا ما قاله ابن رشد بإيجاز.

ثم قال : وقد تقدم ذلك، أي : تقدم عند الحديث عن الإحرام.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - :

فإذا استوى على راحلته - أي : المحرم، وهي وسيلة النقل التي كان يذهب بها لأداء مناسكه من جمل وخلافه، والآن توجد الحافلة أو وسائل المواصلات الأخرى، كالطائرة والباخرة أو القطار أو نحو ذلك - لبي.

ثم علق على ذلك بقوله : التلبية في الإحرام مسنونة ؛ لأن النبي ﷺ فعلها ، وأمر برفع الصوت بها ، وأقل أحوال ذلك الاستحباب .

ومقتضى كلام ابن قدامة هذا : أنها ليست واجبة من الواجبات التي يجب في تركها الدم ، لكنها مستحبة ، وسئل النبي ﷺ أي الحج أفضل ؟ قال : ((العج والثج)) وهذا حديث غريب ، ومعنى العج : رفع الصوت بالتلبية ، والثج : إسالة الدماء بالذبح والنحر .

وروى سهل بن سعد قال : قال رسول الله ﷺ : ((ما من مسلم يلبي إلا لبي ما عن يمينه من حجر أو شجر أو مدر - يعني : الصخور الصغيرة -)) حتى تنقطع الأرض من ها هنا ، وها هنا)) رواه ابن ماجه .

ثم قال ابن قدامة في التعقيب على ذلك : وليست واجبة . وبهذا قال الحسن بن حي والشافعي . وعن أصحاب مالك : إنها واجبة يجب بتركها دم .
إذن ، ما أجمله ابن رشد - رحمه الله - فصله ابن قدامة - رحمه الله - .

وعن الثوري وأبي حنيفة : إنها من شرط الإحرام ، لا يصح الإحرام إلا بها ، كالتكبير للصلاة ؛ لأن ابن عباس قال في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ ﴾ قال ابن عباس : "الإهلال" . وعن عطاء وطاوس وعكرمة : هو التلبية .

ولأن النسك عبادة ذات إحرام وإهلال ، فكان فيها ذكر واجب كالصلاة .

يرد ابن قدامة - رحمه الله - على قول أصحاب مالك بأنها واجبة يجب بتركها دم ، وعلى قول الثوري وأبي حنيفة : أنها من شروط الإحرام ، يقول : إنها ذكر . فلم تجب في الحج ، كسائر الأذكار ، مثل : سبحان الله ، والحمد لله ، وفارق ذلك الصلاة ، فإن النطق يجب في آخرها ، أي : التسليم ، فوجب في أولها التكبير ،

والحج بخلافها، ويستحب البداية بها إذا استوى على راحلته، أي: وسيلة الانتقال، لما روى أنس وابن عمر: ((أن النبي ﷺ لما ركب راحلته واستوت به أهل))، يعني: أحرم ولبي، وقال ابن عباس: ((أوجب رسول الله ﷺ الإحرام حين فرغ من صلاته، فلما ركب راحلته واستوت به قائمة، أهل)). يعني: لبي، ومعنى الإهلال: رفع الصوت بالتلبية من قولهم: استهلّ الصبي إذا صاح. والأصل في ذلك: أنهم كانوا إذا روي الهلال صاحوا، فيقال: استهل الهلال، ثم قيل لكل صائح: مستهل، وإنما يرفع الصوت بالتلبية.

وهذا الذي انتهى إليه ابن قدامة - رحمه الله - انتهى إليه - أيضاً - الخطيب الشربيني، حيث يقول: ويستحب للمحرم إكثار التلبية. بدأ بالاستحباب فهي ليست واجباً من الواجبات، ولا يطلب في تركها دم من الدماء، من "لبي، وألب" بالمكان: "أقام به، ولا فرق في ذلك بين: طاهر، وحائض، وجنب، للاتباع، أي: التلبية فيها اتباع؛ ولأنها شعار النسك، ورفع صوته، أي: الذكر بها، رفعاً لا يضر بنفسه في دوام إحرامه، وهو متعلق بإكثار، ورفع، أي: ما دام محرماً في جميع أحواله، لقوله ﷺ: ((أتاني جبريل، فأمرني أن أمر أصحابي أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية)) قال الترمذي: حسن صحيح.

ثم أضاف: ويسن للملبي في التلبية إدخال أصبعيه في أذنيه، ويكثر من التلبية، وخاصة عند تغير الأحوال، كركوب، ونزول، وصعود، وهبوط، واختلاط رفقة، إلى غير ذلك من الأمور.

ثم قال: ولا تستحب التلبية في طواف القدوم؛ لأنه جاء فيه أدعية، وأذكار خاصة، فصار كطواف الإفاضة والوداع، ولا تستحب التلبية في السعي بعده - أي: بعد طواف القدوم - ولا في الطواف المتبوع به، لما ذكر، أي: لأن لكل من هذه المناسك أذكار خاصة، ثم بين أن: لفظها: "لبيك اللهم لبيك" كما أشرنا من قبل.

- من نكس الطواف:

وجوب الفدية:

حيث يقول - رحمه الله -:

اتفقوا على أن من نكس الطواف - يعني: عكسه - أو نسي شوطاً من أشواطه، أنه يعيد هذا الطواف المنكوس، أو الناقص، ما دام بمكة. واختلفوا إذا بلغ إلى أهله، وكان قد نكس الطواف، أو انتقص شيئاً من أشواطه، ماذا يكون حكمه؟

الذي وصل إلى بلده أو أهله، قال قوم منهم أبو حنيفة: يجزيه الدم، أي: يجب عليه الدم، والدم يغنيه عن إعادة هذا الطواف، أو استكمال الأشواط الناقصة. وقال قوم: بل يعيد ويجبر ما نقصه، ولا يجزيه الدم، يعيد الطواف ويستكمل الأشواط الناقصة، ولا يجزيه الدم عن ذلك، هذا إذا كان ما يزال بمكة. أما إذا كان قد عاد إلى أهله، فإن قول أبي حنيفة هو الأولى، وهو الدم. يعلق ابن قدامة - رحمه الله - على ذلك حيث يقول:

ولو نكس الطواف فجعل البيت على يمينه لم يجزئه. ونحن نعلم أن: الإنسان الطائف بعد أن يستلم الحجر الأسود تكون الكعبة على يساره، وكذلك حجر إسماعيل، ويطوف، يبدأ من الحجر وينتهي بالحجر، لكن هذا الطائف جعل البيت على يمينه، يعني: طاف بعكس الناس، وبعكس الاتجاه لم يجزئه، وبه قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: يعيد هذا الطواف، يعني: لا يجزئه ما دام بمكة، أما إن كان قد رجع إلى بلده جبره بدم؛ لأنه ترك هيئة فلم تمنع الأجزاء.

يريد أن يقول: الهيئة: أن تكون الكعبة على اليسار، أما الركن فهو مجرد الطواف بالكعبة: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] سواء كانت على اليمين أو على اليسار. فلم تمنع الأجزاء كما لو ترك الرمل، والاضطباع، إلا أن ابن قدامة يرد على هذا التعليل ويقول: لنا إن النبي ﷺ جعل البيت في الطواف على يساره.

ويقول بعض الناس: إن الحكمة من ذلك أن يكون القلب -لأن القلب في يسار البدن- أقرب شيء إلى الكعبة، فيكون بينهما تعلق دائم، وكامل؛ ولأن الدوار بهذا الشكل هو سنة جميع الكائنات، ولنا أن النبي ﷺ جعل البيت في الطواف على يساره، وقال ﷺ: ((لتأخذوا عني مناسككم)) أي: القدوة والتأسي بالنبي ﷺ نفعل كما فعل؛ ولأنها عبادة متعلقة بالبيت، فكان الترتيب فيها واجباً، كالصلاة وما قاسوا عليه، أي: قول الحنيفة بأنه هيئة لم تمنع الأجزاء كما لو ترك الرمل والاضطباع، هذا القياس مخالف لما ذكرنا كما اختلف حكم هيئة الصلاة، وترتيبها.

أيضاً الخطيب الشربيني -رحمه الله- له تعليق على ذلك حيث يقول وهو يتكلم عن واجبات الطواف:

فأما الواجبات في الطواف فثمانية -ويعد من هذه الثمانية قوله-: وثالثها: أن يجعل الطائف البيت في طوافه عن يساره ماراً -يعني: سائراً- تلقاء وجهه إلى جهة الباب، لماذا؟ للإتباع، أي: اتباع النبي ﷺ كما جاء في الحديث الذي أخرجه مسلم: ((خذوا عني مناسككم)).

فإن جعله عن يمينه، ومشى أمامه -يعني: عكس المطلوب- أو استقبله واستدبره، وطاف معترضاً أو جعله عن يمينه أو يساره ومشى القهقري -يعني:

رجع بظهره - لم يصح طوافه ؛ لمنابدته لما ورد الشرع به ، ولو طاف مستلقياً على ظهره كما يفعل المرضى حين يحملون ، ويستلقون على ظهورهم لعجزهم عن القعود ، أو عن المشي ، أو على وجهه مع مراعاة كون البيت عن يساره ، صح كما هو مقتضى كلامهم .

بخلاف ما لو طاف منكساً رأسه أسفل ، ورجلاه إلى فوق ، فإنه لا يكفي كما هو ظاهر .

- ترك الرمل :

وكذلك اختلفوا في وجوب الدم على من ترك الرمل في الثلاثة أشواط الأولى من الطواف ، والرمل يعني : كثرة الحركة والخطوات مع ضيقها ، وعدم اتساعها ؛ ليهتز الجسم دليلاً على الصحة والسلامة .

وبالوجوب . يعني : وجوب الدم ، قال ابن عباس ، والشافعي ، وأبو حنيفة ، وأحمد وأبو ثور ، واختلف في ذلك قول مالك وأصحابه ، فمنهم من قال : بوجوب الدم ، ومنهم من قال بعدم وجوبه .

وهذه الجزئية - أيضاً - نجد تعليقاً عليها عند ابن قدامة - رحمه الله - حيث يقول :

ومن نسي الرمل فلا إعادة عليه ، وإنما كان كذلك ؛ لأن الرمل هيئة فلا يجب بتركه إعادة ، ولا شيء كهيات الصلاة ، وكالاضطباع في الطواف ، والاضطباع معناه : تعرية الكتف اليمنى ، ووضع الرداء على الكتف اليسرى ، وهو مستحب في الأشواط في الطواف الأول كالرمل ، ولو تركه عمداً - أي : ترك الرمل - وترك الاضطباع فلا يلزمه شيء ، وهذا قول عامة الفقهاء إلا ما حكي عن الحسن

والثوري وعبد الملك بن الماجشون: أن عليه دمًا؛ لأنه نسك، وقد جاء في حديث عن النبي ﷺ: ((من ترك نسكاً فعليه دم)).

يرد ابن قدامة على ذلك بقوله أي: في عدم وجوب الدم لا على ترك الاضطباع ولا على ترك الرمل، يقول:

إنه هيئة غير واجبة، فلم يجب بتركها شيء، والخبر إنما يصح عن ابن عباس، وقد قال ابن عباس: من ترك الرمل فلا شيء عليه، ثم هو مخصوص بما ذكرنا؛ ولأن كل طواف القدوم لا يجب بتركه شيء، فترك صفة فيه أولى ألا يجب بها شيء؛ ولأن ذلك لا يزيد على تركه، يعني: ترك الرمل لا يزيد عن ترك الطواف كلية، فكيف نطالبه بدم وهو لم يترك شيئاً أساسياً، وإنما ترك صفة من الصفات أو هيئة من الهيئات؟

كذلك يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - : ورابعها - يعني : سنن الطواف - : أن يُرْمَل الذكر الماشي ولو صبيّاً في الأشواط الثلاثة الأولى كلها، مستوعباً به البيت، يعني : الشوط كله، لا كما يفهمه كلامه من الاكتفاء بالرمل في بعضها، والمختار كما في (المجموع) : إنه لا يكره تسمية الطواف بالأشواط، يعني : الشوط الأول، الشوط الثاني، وقيس به الرمل، وكيفيته أن يسرع الطائف مشيه مقارناً خطاه، لا عدو فيه، ولا وثب، ويمشي في الباقي أي : في الأشواط الأربعة بعد الثلاثة.

إذّن، فهما من ذلك أن كلّاً من الحنابلة والشافعية يعتبرون الرمل سنةً من السنن، أو هيئة من الهيئات، ومستحباً من مستحبات الطواف، وليس واجباً من الواجبات.

وهذا الذي نقله ابن رشد - رحمه الله - ونسبه إلى : الشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، وأبي ثور، قال محقق الكتاب : لم يقل أحد من الأئمة الأربعة بوجوب الدم في ترك الرمل، أو الاضطباع.

ثم قال ابن رشد - رحمه الله - : والخلاف في هذه الأشياء كلها مبناه على أنه هل هو سنة أم لا؟ وقد تقدم القول في ذلك.

د. تقبيل الحجر، ونسيان ركعتي الطواف:

- تقبيل الحجر:

ينقلنا - رحمه الله - إلى جزئية أخرى تتعلق بالحجر الأسود، واختلاف الأئمة في استلامه وتقبيله، وهل يجب في ترك الاستلام والتقبيل دم أو لا يجب؟ وكذلك ركعتي الطواف، هل يجب في تركهما دم أو لا؟ وكذلك من أدخل الحجر، يعني: طاف من داخل الحجر، وكذلك من لم يمش في الطواف طاف ركباً.

تقبيل الحجر، أو تقبيل يده بعد وضعها عليه إذا لم يصل للحجر، عند كل من لم يوجب الدم قياساً على المتمتع إذا تركه فيه دم.

وجمهور العلماء على أنه لا يجب في تركه دم، وهذا الذي نقوله قاله أيضاً الخطيب الشربيني، وقاله أيضاً ابن قدامة - رحمهما الله تعالى -.

يقول الخطيب الشربيني: وثانيها - أي: من سنن الطواف - : أن يستلم الحجر الأسود بعد استقباله، أي: يلمسه بيده أول طوافه، ويسن أن تكون يده اليمنى، ويقبله للاتباع، رواه الشيخان. فإن لم يتمكن من الاستلام باليد استلم بخشبة ونحوها، وإن كان ظاهر كلام المصنف أنه مخير بين اليد وغيرها.

ثم قال: ولا يسن للمرأة استلام، ولا تقبيل، ولا قرب من البيت إلا عند خلو المطاف ليلاً أو نهاراً، ويضع بعد ذلك جبهته عليه للاتباع، فإن عجز عن تقبيله ووضع جبهته عليه لزحمة مثلاً استلم بيده؛ لما روى الشافعي وأحمد عن عمر <

أن النبي ﷺ قال: ((يا عمر، إنك رجل قوي، لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف، إن وجدت خلوة، وإلا فهلل وكبر)) معنى ذلك: أن استلام الحجر أو تقبيله سنة من السنن، ولا يجب في ترك ذلك دم كما نقل ابن رشد.

كذلك يقول ابن قدامة: معنى استلمه، أي: مسحه بيده، مأخوذ من السلام وهي الحجارة، فإذا مسح الحجر قيل: استلم، أي: مس السلام، قاله ابن قتيبة، والمستحب لمن دخل المسجد ألا يعرج على شيء، يعني: لا يهتم بشيء قبل الطواف بالبيت، اقتداء برسول الله ﷺ فإنه كان يفعل ذلك، قال جابر في حديثه الصحيح: ((حتى أتينا البيت معه، استلم الركن فرمل ثلاثاً، ومشى أربعاً)).

وعن عروة بن الزبير عن عائشة: ((أن النبي ﷺ حين قدم مكة تواضاً، ثم طاف بالبيت)) متفق عليه.

ولأن الطواف تحية المسجد الحرام، فاستحب البداءة به، كما استحب لدخل غيره من المساجد أن يصلي ركعتين، ويبدأ الطواف بالحجر الأسود، فيستلمه وهو أن يمسه بيده ويقبله. قال أسلم: رأيت عمر بن الخطاب < قبل الحجر، وقال: ((إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلك)) متفق عليه.

إذن، الاستلام والتقبيل إنما هي سنن، ولا يجب في تركها دم، وإنما الأولى الحرص على ذلك بلا مزاحمة، وبلا إصابة، أو إضرار بالآخرين.

- نسيان ركعتي الطواف:

ثم قال: وكذلك اختلفوا فيمن نسي ركعتي الطواف حتى رجع إلى بلده، هل عليه دم أم لا؟

نحن نعلم أن من سنة الطواف صلاة ركعتين بعد الشوط السابع عند مقام إبراهيم، ما حكم من نسي هاتين الركعتين واستمر في نسيانه لهما حتى رجع إلى بلده؟ هل عليه دم أم لا؟

قال مالك: عليه دم، وقال الثوري: يركعهما ما دام في الحرم، وقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد -أي: جمهور العلماء- يركعهما حيث شاء، وليس على متطوع بمثل ذلك دم، كما قال مالك، وهذا هو الصحيح، فاته ركعتان يركعهما حيثما شاء، خصوصاً وأنه عاد إلى بلده.

ولذلك قال ابن قدامة في التعليق على هذه الجزئية: يصلي ركعتين خلف المقام. جملة ذلك أنه يسن للطائف -ولم يقل: يجب- أن يصلي بعد فراغه ركعتين، ويستحب أن يركعهما خلف المقام؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] ويستحب أن يقرأ فيهما: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] في الأولى، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] في الثانية، فإن جابراً روى في صفة حجة النبي ﷺ قال: ((حتى أتينا البيت معه، استلم الركن، فرمل ثلاثاً، ومشى أربعاً، ثم نفذ إلى مقام إبراهيم فقرأ: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ فجعل المقام بينه وبين البيت)).

قال محمد بن علي: ولا أعلمه إلا ذكره عن النبي ﷺ كان يقرأ في الركعتين: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ وحيث ركعهما، ومهما قرأ فيهما جاز، فإن عمر ركعهما بذي طوى، يعني: خارج المسجد الحرام.

ثم قال: (فصل) وركعتا الطواف سنة مؤكدة غير واجبة، وبه قال مالك وللشافعي قولان: أحدهما: أنهما واجبتان؛ لأنهما تابعتان للطواف، فكانتا

واجبتين كالسعي، ولنا يعني: أنهما ليستا واجبتين، قوله # : ((خمس صلوات كتبهن الله على العبد، مَنْ حافظ عليهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة)) وهذه -أي: الركعتان- ليست منها، وإذا صلى المكتوبة بعد الطواف أجزأته عن ركعتي الطواف.

روي نحو ذلك عن ابن عباس، وعطاء، وجابر بن زيد، والحسن، وسعيد بن جبير، وإسحاق، وعن أحمد: أنه يصلي ركعتي الطواف بعد المكتوبة، وهو أقيس، وبه قال الزهري، ومالك، وأصحاب الرأي؛ لأنه سنة، فلم تجزئ عنها المكتوبة كركعتي الفجر، وبمثل ذلك قال الشافعي.

قال الخطيب الشربيني: وثانها -يعني: من سنن الطواف-: أن يصلي بعده ركعتين، وتجزئ عنهما الفريضة والراتبة كما في تحية المسجد، ويكون فعلهما خلف المقام الذي لإبراهيم عليه السلام أفضل للاتباع، ثم -يعني: الأفضلية- بعد ذلك في الحجر، أي: حجر إسماعيل تحت الميزاب، ثم في سائر أجزاء المسجد الحرام، ثم حيث شاء من الأمكنة، ومتى شاء من الأزمنة، ولا يفوتان إلا بموت.

وعند أبي حنيفة: إذا لم يدخل الطائف الحجر -أي: الحجر إسماعيل- في الطواف أعاد ما لم يخرج من مكة، فإن كان قد خرج فإنه لا يتمكن من إعادة الطواف، فإن خرج فعليه دم، هكذا قال ابن رشد -رحمه الله- في مسألة الحجر. وفي التعليق على ذلك أيضاً نجد كلاماً لكل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني في مسألة الحجر.

يقول ابن قدامة:

ويكون الحجر داخلياً في طوافه؛ لأن الحجر -حجر إسماعيل، وهو المبنى الصغير المضاف إلى الكعبة- من البيت، إنما كان كذلك؛ لأن الله تعالى أمر بالطواف بالبيت

جميعه بقوله: ﴿وَلَيْطَوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ والحجر منه، فمن لم يطف به لم يعتد بطوافه، وبهذا قال عطاء، ومالك، والشافعي، وأبو ثور، وابن المنذر.

وقال أصحاب الرأي -أي: أبو حنيفة والكوفيون-: إن كان بمكة قضى ما بقي، وإن رجع إلى الكوفة أو إلى بلده كائنه ما كانت فعلية دم، ونحوه قال الحسن.

ابن قدامة يريد أن يقول: إن هذا الطواف لا يعتد به، لنا أنه من البيت بدليل ما روت عائشة، قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الحجر فقال: ((هو من البيت)).

وعنها قالت: قال رسول الله ﷺ: ((إن قومك استقصروا من بنيان البيت - يعني: صغروه- ولولا حداثة عهدهم بالشرك أعدت ما تركوا منها، فإن بدأ لقومك من بعدي أن يبنوا فهلمي لأريك ما تركوا منها، فأراها قريباً من سبعة أذرع)) رواهما مسلم.

وعنها > قالت: قلت: يا رسول الله، إني نذرت أن أصلي في البيت، أي: في الكعبة داخل الكعبة قال: ((صلي في الحجر، فإن الحجر من البيت)) وفي لفظ قالت: ((كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، فأخذ رسول الله ﷺ بيدي فأدخلني الحجر، وقال: صلي في الحجر إن أردت دخول البيت، فإنما هو قطعة من البيت)) قال الترمذي: هو حديث حسن صحيح.

فمن ترك الطواف بالحجر لم يطف بجميع البيت، فلم يصح، كما لو ترك الطواف ببعض البناء؛ ولأن النبي ﷺ طاف من وراء الحجر، وقال: ((لتأخذوا عني مناسككم)).

كذلك أيضاً قال الخطيب الشربيني -رحمه الله-:

أو دخل من إحدى فتحتي الحجر المحوط بين الركنين الشاميين بجدار قصير بينه وبين كل من الركنين فتحة، وهذا الذي يسمى: حجر إسماعيل، وخرج من

الفتحة الأخرى ، أو خلف منه قدر الذي من البيت ، وهو ستة أذرع ، واقتحم الجدار ، وخرج من الجانب الآخر ، لم يصح طوافه ، في المسائل المذكورة .

أما في غير الحجر ؛ فلقوله تعالى : ﴿ **وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ** ﴾ وإنما يكون طائفاً به ، إذا كان خارجاً عنه ، وإلا فهو طائف فيه ، يعني : من دخل الحجر ، وخرج كان طائفاً في البيت ، وليس طائفاً بالبيت .

وأما في الحجر فلأنه ﷺ إنما طاف خارجه ، وقال : **((خذوا عني مناسككم))** .

ثم ذكر الأحاديث التي ذكرناها عن السيدة عائشة عند ابن قدامة - رحمه الله - .

مَنْ طَاف رَاكِبًا :

نعود إلى مسألة أخرى ذكرها ابن رشد من اختلاف الفقهاء في وجوب الدم أو الفدية ، وهي : من طاف راكباً مع أنه صحيح ، هل عليه فدية أو لا ؟ هل يصح طوافه أو لا يصح ؟

يقول ابن رشد :

اختلفوا هل من شرط صحة الطواف المشي فيه مع القدرة عليه ، أي : على المشي ؟ أما المريض لا كلام فيه ؛ لأنه عاجز ، يُحمل ، أو يركب .

ولكن هذا القادر على المشي لو طاف راكباً هل يصح طوافه مع قدرته على المشي أو لا ؟ وهل إذا طاف كذلك ، وصححنا طوافه يجب عليه الفدية أو لا ؟

اختلف الفقهاء في ذلك ، فقال مالك : المشي مع القدرة عليه من شرط الطواف كالقيام في الصلاة ، فإن عجز كان كصلاة القاعد ، أي : المريض ، يعني : لا يسمح له بالطواف راكباً إلا عند العجز ، ويعيد عنده أبداً ، يعني : من طاف راكباً

وهو قادر على المشي أعاد الطواف إلا إذا كان قد رجع إلى بلده، فإن التعويض حيث لا يمكن إعادة الطواف، فإن عليه دمًا؛ هذا قول مالك. وقال الشافعي: الركوب في الطواف جائز، أي: مع القدرة على المشي، الركوب جائز؛ لأن النبي ﷺ طاف بالبيت راكبًا من غير مرض، ولكنه أحب أن يستشرف الناس إليه، يعني: الجميع يرى النبي ﷺ فطاف راكبًا محبة في نظر الناس إليه، ولكنه طاف في مرات أخرى ماشيًا، وهذا هو الأولى.

يعقب أيضًا الخطيب الشربيني - رحمه الله - على هذه الجزئية بقوله عن سنن الطواف:

وأما السنن المطلوبة للطائف فثمانية: أحدها ما ذكره بقوله: فإن يطوف ماشيًا، ولو امرأة؛ للاتباع، رواه مسلم، لا محمولًا على آدمي أو بهيمة أو نحو ذلك لمنافاة الخشوع؛ ولأن البهيمة قد تؤذي الناس وتلوث المسجد، نعم إن كان له عذر من مرض ونحوه فلا بأس؛ لِمَا في الصحيحين أن أم سلمة قدمت مريضة، فقال لها رسول الله ﷺ: ((طوفي وراء الناس، وأنت راكبة)) وفيها أنه ﷺ طاف راكبًا في حجة الوداع، ليظهر للناس، كما قال ابن رشد: أحب أن يستشرف الناس إليه ليظهر للناس، فليستفتى، فلمن احتيج إلى ظهوره للفتوى أن يتأسى به، فلوركب بهيمة بلا عذر لم يكره، وكان خلاف الأولى، كما في (المجموع) عن الجمهور وهذا عند أمن التلوّث، وإلا حرم إدخالها - أي: البهيمة - المسجد.

هـ. ترك طواف الوداع:

ما حكم طواف الوداع؟ وما حكم من تركه؟ هل يجبره الدم أو لا؟

الذين قالوا في طواف الوداع: إنه ليس بفرض اختلفوا فيمن تركه، ولم تتمكن له العودة إليه، هل عليه دم أم لا؟ قال مالك: ليس عليه شيء إلا أن يكون قريباً من مكة، أو من البيت، فيعود ويطوف طواف الوداع.

وقال أبو حنيفة والثوري والشافعي وأحمد -أي: هذا هو رأي جمهور الأئمة-: من ترك طواف الوداع عليه دم إن لم يعد، وإنما يرجع عندهم -يعني لو كان قد خرج من مكة يرجع- مادام لم يبلغ المواقيت، فإن كان قد بلغها لم يرجع.

ما حجة من قال: بأنه ليس عليه شيء إذا ترك طواف الوداع؟ وما حجة من قال: بأن عليه دمًا إذا تركه؟

حجة من لم يره سنة مؤكدة سقوطه عن المكي، والمكي لا يطوف طواف الوداع، إذاً ليس طواف الوداع من النسك، لو كان من النسك للزم المكي كما يلزم غير المكي، أو الآفاقي، كما أنه أيضاً سقط عن الحائض، والحائض ليس عليها طواف الوداع، ومعنى سقوطه: أنه ليس واجباً، وهذا هو الذي قال به مالك -رحمه الله-: إنه ليس عليه شيء إلا أن يكون قريباً فيعود.

أيضاً الخطيب الشربيني -رحمه الله- يتحدث عن هذه القضية، فيقول:

ولا دم مع التدارك، أي: مع تدارك طواف الوداع سواء أجهلناه أداءً أم قضاءً، لحصول الانجبار بالمأتي به، وإلا بالمتداركه فعليه دم.

وقال أيضاً: وإذا أراد بعد قضاء مناسكه الخروج من مكة لسفر، ولو مكياً، طويل أو قصير -أي: السفر- طاف للوداع طوافاً كاملاً بركعتين؛ لما روى البخاري عن أنس أنه رضي الله عنه: ((لما فرغ من أعمال الحج طاف طواف الوداع)).

وروى مسلم عن ابن عباس: "لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت، أي: الطواف به، أما من يريد الإقامة فلا طواف وداع على مرید الإقامة، وإن أراد

السفر بعده، ولا على مريد السفر قبل فراغ الأعمال، ولا على المقيم بمكة الخارج إلى التنعيم ونحوه؛ لأنه ﷺ أمر أختا عائشة أن يعمرها من التنعيم، ولم يأمرها بوداع، ولا يمكث بعده، وبعد ركعتيه، وبعد الدعاء، وهو واجب؛ لما في الصحيحين عن ابن عباس: "يجبر تركه بدم وجوباً كسائر الواجبات"، وفي قول: "سنة لا يجبر بدم، كطواف القدوم"، وهناك تفاصيل أخرى غير ذلك.

و. الفدية في ترك السعي، أو تقديمه على الطواف:

السعي بين الصفا والمروة، ما حكم من ترك السعي؟ أو من قدم السعي على الطواف؟ أو من دفع من عرفة قبل غروب الشمس؟ أو لم يقف بعرفة ووقف بعرفة؟

هذه هي المسائل المتبقية في الكفارات التي اختلف الفقهاء فيها - كما ذكر ابن رشد - يقول - رحمه الله -:

من لم ير السعي واجباً فعليه فيه دم، إذا انصرف إلى بلده.

انصرف إلى بلده دون أن يسعى، هناك من العلماء من يقول: الحج صحيح، وعليه دم، وهو أبو حنيفة. ومن رآه تطوعاً لم يجب فيه شيئاً، لكن هناك من الأئمة من يرى السعي واجباً، ومن تركه يكون قد فاته الحج إذا لم يكن قد سعى بعد طواف القدوم.

إذن، المسألة خلافية، وقد تقدم اختلافهم أيضاً فيمن قدم السعي على الطواف، هل فيه دم إذا لم يعد حتى يخرج من مكة؟ أو ليس فيه دم؟

في كلام ابن قدامة ما يوضح هذا الخلاف، يقول - رحمه الله -:

اختلفت الرواية في السعي :

الرواية الأولى: فروي عن أحمد: أنه ركن لا يتم الحج إلا به، وهو قول عائشة، وعروة، ومالك، والشافعي. أي: قول الجمهور؛ ولما روي عن عائشة قالت: ((طاف رسول الله ﷺ وطاف المسلمون -يعني: بين الصفا والمروة- فكانت سنة، ولعمري ما أتم الله حج من لم يطف بين الصفا والمروة)) رواه مسلم، وعن حبيبة، وحديث آخر مثل ذلك، ثم قال: ولأنه نسك في الحج والعمرة فكان ركنًا فيهما كالطواف بالبيت.

الرواية الثانية: عن أحمد أيضًا: أنه سنة، أي: السعي بين الصفا والمروة، لا يجب بتركه دم، وروي ذلك عن ابن عباس وأنس وابن الزبير وابن سيرين؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] وفي مصحف أبي وابن مسعود: "فلا جناح عليه ألا يطوف بهما" وهذا إذا لم يكن قرآنًا فلا ينحط عن رتبة الخبر، لأنهما يرويانه عن النبي ﷺ ولأنه نسك ذو عدد لا يتعلق بالبيت، فلم يكن ركنًا كالرمي.

وقال القاضي: هو واجب، وليس بركن، فمن تركه وجب عليه دم، وهو مذهب الحسن، وأبي حنيفة، والثوري، وهو أولى؛ لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب لا على كونه لا يتم الحج إلا به.

إذن، هذا كلام ابن قدامة الذي يبين لنا الاختلاف في ركنية السعي بين الصفا والمروة، أو وجوبه أو سنته.

وكذلك وجدنا أيضًا للخطيب الشربيني تعليقًا على ذلك حيث يقول:

وثانيها: أن يسعى سبعاً، وهو يذكر شروط السعي بين الصفا والمروة، أحدها: أن يبدأ بالصفا، الثاني: أن يسعى سبعاً، الثالث: أن يسعى بعد طواف ركن أو طواف قدوم، إلا أنه يقول: ثم يخرج ندباً من باب الصفا، وهو الباب المقابل لما بين الركنين اليمانيين للسعي بين الصفا والمروة للإتباع، رواه مسلم. وشرطه - أي: شروط السعي - ثلاثة: ثم ذكرها على هذا النحو الذي أشرنا إليه. وفي النهاية يقول:

ومن سعى بعد طواف قدوم لم يعده، أي: لم تسن له إعادته بعد طواف الإفاضة، فإن أعاده كان خلاف الأولى، وقيل: مكروه، وقيل: تستحب الإعادة، وهل الأفضل السعي بعد طواف القدوم، أو بعد طواف الإفاضة؟
ظاهر كلام المصنف في "مناسكه الكبرى" الأول، وصرح به في مختصرها.
ثم يقول أيضاً في جزئية أخرى:

واختلفوا في وجوب الدم على من دفع - يعني: مشي - من عرفات قبل غروب الشمس. قال الشافعي وأحمد: إن عاد إلى عرفة وبقي بها حتى الغروب فدفع بعد غروب الشمس فلا دم عليه، وإن لم يرجع ظل سائراً إلى المزدلفة، وإلى منى، وإن لم يرجع حتى طلع الفجر دون الرجوع إلى عرفة، وجب عليه الدم.
وقال أبو حنيفة والثوري: عليه الدم سواء رجع أو لم يرجع، وقد تقدم هذا.
الجزئية الأخيرة في هذا الباب: اختلفوا فيمن وقف من عرفة بعرنة، فقال الشافعي: لا حج له، وقال مالك: عليه دم، وسبب الاختلاف: هل النهي عن الوقوف بها بعرنة من باب الحذر أو من باب الكراهية؟

وبهذا أنهى ابن رشد موضوع الكفارات المسكوت عنها، واختلاف الأئمة فيه.

ثانياً: من أحكام الهدى:

١. أنواع الهدى:

وقد وضع ابن رشد عنواناً لهذا الموضوع هو "القول في الهدى"، وقال تحت هذا العنوان:

نقول: إن النظر في الهدى يشتمل على معرفة وجوبه، وعلى معرفة جنسه، وعلى معرفة سنه، وكيفية سوقه، ومن أين يُساق، وإلى أين ينتهى بسوقه، وهو موضع نحره، وحكم لحمه بعد النحر.

فنقول - أي: ابن رشد - رحمه الله -:

بالنسبة للحكم: هل الهدى واجب أم سنة أم هو تطوع؟ يقول في الإجابة عن هذا: إنهم - أي: العلماء - قد أجمعوا على أن الهدى المسوق في هذه العبادة منه واجب، ومنه تطوع؛ فالواجب منه: ما هو واجب بالنذر، ومنه ما هو واجب في بعض أنواع هذه العبادة، ومنه ما هو واجب لأنه كفارة؛ أما النذر فهو إيجاب العبد على نفسه شيئاً لله تعالى؛ فيجب الوفاء به، وأما الواجب في بعض أنواع هذه العبادة فكالنسك الثلاث: التمتع، والقران، حيث يجب في كل منهما هدى، كما قال تعالى: ﴿أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، وهناك الواجب بسبب الكفارة، وقد عرفنا أن في إزالة الشعر كفارة، أو في حلق الرأس كفارة، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، كما عرفنا أيضاً الفدية الواجبة، والتي تُسمى جزاء الصيد، من قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾.

فأما ما هو واجب في بعض أنواع هذه العبادة فهو هدي المتمتع باتفاق، وهدي القارن باختلاف، أي: أن هدي المتمتع اتفق العلماء على وجوبه، أما هدي القارن فقد اختلفوا في وجوبه، ولم يشذ عن القول بوجوب هدي القارن إلا داود، وطاوس؛ إذ قالوا: لا دم على القارن. بينما قال جمهور الأئمة بوجوب الهدي على القارن، وأما الذي هو كفارة فهدي القضاء على مذهب من يشترط فيه الهدي، وهدي كفارة الصيد، وهدي إلقاء الأذى والتفت، وما أشبه ذلك من الهدي الذي قاسه الفقهاء في الإخلال بنسك نسك منها على المنصوص عليه. هذا ما قاله ابن رشد - رحمه الله - عن الهدي الواجب.

ننظر فيما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه الجزئية: والهدي الواجب بغير النذر ينقسم قسمين: منصوص عليه، ومقيس على المنصوص: فأما المنصوص عليه فأربعة: اثنان على الترتيب، والواجب فيهما ما استيسر من الهدي، وأقله شاة، أو سبع بدنة:

أحدهما: دم المتعة؛ قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

والثاني: دم الإحصار قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، وهو على الترتيب أيضاً؛ إن لم يجده انتقل إلى صيام عشرة أيام، وإنما وجب ترتيبه؛ لأن الله تعالى أمر به معيناً من غير تحيير؛ فاقتضى تعيينه الوجوب، وألا ينتقل عنه إلا عند العجز، كسائر الواجبات المعينة، فإن لم يجده انتقل إلى صيام عشرة أيام، بالقياس على دم المتعة، إلا أنه لا يحل حتى يصومها، وهذا قول الشافعي، وقال مالك وأبو حنيفة: لا بدل له؛ لأنه لم يذكر في القرآن. وهذا لا يلزم، فإن عدم ذكره لا يمنع قياسه على نظيره.

وبعد أن انتهى ابن قدامة من هذين النوعين : دم التمتع ، ودم الإحصار - انتقل إلى النوعين الآخرين ؛ فقال : واثنان مخيران :

أحدهما : فدية الأذى ؛ قال الله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ - فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ .

الثاني : جزاء الصيد ، وهو على التخيير أيضًا ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعِدًا فِجْرًا مِثْلَ مَا قُتِلَ مِنَ التَّعْوِيلِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةً طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا ﴾ .

ثم انتقل ابن قدامة - رحمه الله - إلى القسم الثاني ، وهو ما ليس منصوصاً عليه ؛ فيقاس على أشبه المنصوص عليه به ؛ فهدي المتعة وجب للترفة بترك أحد السفرين ، وقضائه للنسكين في سفر واحد ، ويقاس عليه أيضاً دم الفوات ؛ فيكون واجباً عليه ، مثل دم المتعة ، وبدله مثل بدله ، وهو صيام عشرة أيام ، إلا أنه لا يمكن أن يكون ثلاثة قبل يوم النحر ؛ لأن الفوات إنما يكون بفوات ليلة النحر ؛ لأنه ترك بعض ما اقتضاه إحرامه ، فصار كالتارك لأحد السفرين .

إذن ، ابن قدامة - رحمه الله - قد بين لنا في هذا الشرح والبيان أنواع الهدى الواجب ، سواء كان هدي التمتع ، أو غيره مما يقاس عليه ، أو هدي الكفارات ، كجزاء الصيد ، وفدية الأذى .

كذلك أشار الخطيب الشربيني - رحمه الله - إلى مثل ذلك ؛ حيث قال :

وعلى المتمتع دم ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ والمعنى : في إيجاب الدم كونه ربح ميقاتاً ؛ فإنه لو كان قد أحرم بالحج أولاً من ميقات بلده لكان يحتاج بعد فراغه من الحج إلى أن يخرج إلى أدنى الحل فيحرم

بالعمرة، وإذا تمتع استغنى عن الخروج؛ لأنه يُحرّم بالحج من جوف مكة، والواجب -أي: الهدى الواجب- شاة تجزئ في الأضحية، ويقوم مقامها سُبُع بدنة، أو سُبُع بقرة، وكذا جميع الدماء الواجبة في الحج، إلا جزاء الصيد.

بهذا يكون كل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني أشار إلى الهدى الواجب، كما أشار إليه ابن رشد -رحمه الله- في هذا المقام؛ بل أضافاً إلى ذلك تفصيلات أخرى، كهدي الإحصار، ونحوه.

٢. جنس الهدى، وسننه، وعدده:

بعد هذه الجزئية نقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى الجزئية الثانية من أحكام الهدى، وهي جنس الهدى، مم يكون الهدى؟

اتفق العلماء على أنه لا يكون إلا من الأزواج الثمانية التي نص الله عليها، يقصد بالأزواج الثمانية قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿ثَمَنِينَ أَرْوَجَ مِنْ الضَّكَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعَزِ اثْنَيْنِ قُلْ ءَ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا اسْتَمَلْتُمْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ ءَ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا اسْتَمَلْتُمْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْتُمْ بِاللَّهِ بِهَذَا﴾ [الأنعام: ١٤٣، ١٤٤] والمقصود بالاثنتين من كل نوع من الأنواع الأربعة: الإبل، والبقرة، والغنم، والمعز: الذكر والأنثى، فهي أربعة أصناف، وكل صنف منها منه ما هو ذكر، ومنه ما هو أنثى؛ فيكون المجموع ثمانية.

أما عن الأفضل من هذه الأصناف الثمانية، فقد قال ابن رشد: الأفضل في الهدايا -أي: في الهدى- هي: الإبل، ثم البقر، ثم الغنم، ثم المعز. وإنما

اختلفوا في الضحايا: فقال مالك: الأفضل الغنم، ثم الإبل، ثم البقر. خلافاً للبقية -أي: بقية الأئمة- فعندهم الأفضل في الأضاحي، والأفضل في الهدى هو: الإبل، ثم البقر، ثم الغنم، ثم المعز.

هذا عن الجنس أو الأصناف، ماذا عن الأسنان؟ المقصود عمر هذا النوع أو ذلك من الإبل، أو من البقر؛ كم يكون سنُّه ليكون مجزئاً؟

وأما الأسنان: فإنهم أجمعوا أن الثني -والمقصود بالثني: ما له سنتان من البقر أو المعز، أو ما له خمس سنوات من الإبل- يسمى الثني، وأما الأسنان فإنهم أجمعوا على أن الثني فما فوقه يجزئ منها، وأنه لا يجزئ الجزع من المعز، والجزع ما له سنة في المعز، لا يجزئ في الضحايا، ولا في الهدايا؛ لقوله ﷺ لأبي بردة - وكان قد ضحى بمعز جزعة-: **((تجزئ عنك، ولا تجزئ عن أحد بعدك))**، رواه الشيخان، أما الجزع من الضأن فقد اختلفوا فيه: فأكثر أهل العلم -ومنهم الأئمة الأربعة- يقولون بجوازه في الهدايا والضحايا، جواز الجزع الذي له سنة من الضأن، يجوز في الهدايا والضحايا، وكان ابن عمر يقول: "لا يجزئ في الهدايا إلا الثني من كل جنس:، أي: ما له سنتان.

ولا خلاف بين العلماء في أن الأعلى ثمنًا من الهدايا -أفضل من الأقل ثمنًا، وكان الزبير يقول لبنيه: يا بني، لا يُهدين أحدكم لله من الهدى شيئًا يستحي أن يهديه لكرمه؛ فإن الله أكرمُ الكرماء، وأحقُّ من اختياره". وقال رسول الله ﷺ في الرقاب وقد قيل له: أيها أفضل؟ قال: **((أغلاها ثمنًا وأنفسها عند أهلها))**، رواه الشيخان، والنسائي. وليس في عدد الهدى حد معلوم، يعني: أن المهدي يهدي بما يشاء من الهدايا، وكان هدى رسول الله ﷺ مائة، كما روى ذلك البخاري، وغيره.

نظر أيضاً فيما قاله كل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني -رحمهما الله تعالى- في أسنان الأنعام.

يقول ابن قدامة -رحمه الله- :

ولا يسن الهدي إلا من بهيمة الأنعام -أي: الأزواج الثمانية كما قال ابن رشد- لقول الله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ [الحج: ٢٧] وأفضله الإبل - كما قال ابن رشد حكاية عن العلماء- ثم البقر، ثم الغنم .

ويتابع ابن قدامة -رحمه الله- بيان جنس هذه الأنعام، ويستشهد لها بعد الآية بما روي عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: ((مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غَسَلَ الْجَنَابَةَ ثُمَّ رَاحَ، فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقْرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّلَاثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبِشًا أَقْرَنَ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ، فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً))، متفق عليه.

يريد أن يقول: إن ترتيب رسول الله ﷺ لبيان ثواب المبكر إلى صلاة الجمعة كان فيه هذا الترتيب، الأفضل فالأفضل؛ فعرف منه أن الإبل هي الأفضل، ثم البقر، ثم الغنم، ثم ماعدا ذلك من الأنواع التالية. وقال ابن عباس لامرأة أصابها زوجها في العمرة: "عليك فدية من صيام، أو صدقة، أو نسك. قالت: أي النسك أفضل؟ قال: إن شئت فناق، وإن شئت فبقرة، قالت: أي ذلك أفضل؟ قال: انحري ناقه". رواه الأثرم، ولأن ما كان أكثر لحمًا كان أنفع للفقراء؛ ولذلك أجزأت البدنة -أي: الناقة- عن سبع من الغنم، والشاة أفضل من سبع بدنة؛ لأن لحمها أطيب، والضأن أفضل من المعز لذلك -أي: لطيب اللحم-.

ثم قال - وهذه كلها إضافات لم نجد لها عند ابن رشد، وإن وجدنا جملة الكلام، أما التفاصيل والأدلة فلم نجدها - : والذكر والأنثى في الهدي سواء، وممن أجاز ذكران الإبل : ابن المسيب، وعمر بن عبد العزيز، ومالك، وعطاء، والشافعي، وعن ابن عمر أنه قال : " ما رأيت أحداً فاعلاً ذلك، وأن أنحر أنثى أحب إليّ ". قال ابن قدامة : والأول - أي : جواز الذكر والأنثى - الأول أولى ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ [الحج : ٣٦] ولم يذكر ذكراً ولا أنثى، وقد ثبت أن النبي ﷺ : ((أهدى جملاً لأبي جهل في أنفه برة من فضه))، رواه أبو داود، وابن ماجه ؛ ولأنه يجوز من سائر أنواع بهيمة الأنعام ؛ ولذلك قال النبي ﷺ : ((فكأنما قرّب كبشاً أقرن))، فكذلك من الإبل ؛ ولأن القصد اللحم، ولحم الذكر أوفر، ولحم الأنثى أرطب ؛ فيتساويان، أي : في كل منهما مزية ليست في الآخر. قال أحمد : الخصي أحب إلينا من النعجة ؛ وذلك لأن لحمه أوفر وأطيب. يضيف ابن قدامة أيضاً في هذا المقام : وَمَنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ بَدْنَةٌ فَذَبْحُ سَبْعًا مِنَ الْغَنَمِ - أجزاءه. وظاهر هذا أن سبعاً من الغنم يجزئ عن البدنة مع القدرة عليها، ولا ندخل في تفاصيل ذلك، ولكنه قال : وَمَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ سَبْعٌ مِنَ الْغَنَمِ فِي جِزَاءِ الصَّيْدِ لَمْ يَجْزِئْهُ بَدْنَةٌ فِي الظَّاهِرِ ؛ لأن سبعاً من الغنم أطيب لحماً ؛ فلا يعدل عن الأعلى إلى الأدنى، وإن كان ذلك في كفارة محظور أجزاءه بدنة ؛ لأن الدم الواجب فيه - ما استيسر من الهدي، وهو شاة، أو سبع بدنة، وكان أصحاب النبي ﷺ يتمتعون ؛ فيذبحون البقرة عن سبعة.

قال جابر : ((كنا نتمتع مع رسول الله ﷺ فذبح البقرة عن سبعة نشترك فيها))، وفي لفظ : ((أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر، كل سبعة منا في بدنة))، رواه مسلم. ومَنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ بَقْرَةٌ أَجْزَأَتْهُ بَدْنَةٌ ؛ لأنها أكثر لحماً وأوفر، ويجزئه سبع من الغنم.

كذلك الخطيب الشرييني - رحمه الله - يشير إلى هذا النوع من الهدى - أو جنس الهدى - حيث يقول :

ثم بعد الرمي ينصرفون، فينزلون موضعاً بمنى، والأفضل منها: منزل النبي ﷺ وما قاربه، قال الأزرقى: ومنزله ﷺ بمنى عن يسار مصلى الإمام، ثم يذبح من معه هدى - بإسكان الدال وكسرها، مع تخفيف الياء في الأولى، وتشديدها في الثانية: هدى؛ لغتان فصيحتان - وهو - أي: الهدى - كما قاله الرويانى: اسم لما يهدى لمكة وحرماها؛ تقرباً إلى الله تعالى، من نَعِم - أي: الأنعام - وغيرها من الأموال - نذراً كان أو تطوعاً - لكنه عند الإطلاق: اسم للإبل والبقر والغنم.

هذا ما قاله الخطيب الشرييني - رحمه الله - في هذه الجزئية.

٣. كيفية سوق الهدى، ومن أين يُساق؟

ينقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى سوق الهدى، والمقصود بسوق الهدى: يعنى تسييره من حيث جاء المحرم أو الحاج؛ يسوق الهدى، يسيره إلى مكة، إلى الحرم. يقول:

وأما كيفية سوق الهدى فهو التقليد والإشعار. والمقصود بالتقليد: أن يعلّق في بعنق البعير شيء؛ ليعلم أنه هدى؛ فيكف الناس عنه، أما الإشعار فالمقصود به: حز سنام البعير، حتى يسيل الدم منه؛ فيعلم أنه هدى، هذا التقليد والإشعار هو سنة رسول الله ﷺ في سوق الهدى؛ لأن رسول الله ﷺ: ((خرج عام الحديبية، فلما كان بذي الحليفة قلّد الهدى، وأشعره، وأحرم))، رواه البخارى، وأبو داود. وإذا كان الهدى من الإبل والبقر فلا خلاف أن يقلد نعلًا أو

نعلين، هذا هو التقليد، أو ما أشبه ذلك لمن لم يجد النعال، واختلفوا في تقليد الغنم، فقال مالك، وأبو حنيفة: لا تقلد الغنم. وقال الشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وداود: تقلد؛ لحديث الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة: ((أن النبي ﷺ أهدى إلى البيت مرة غنماً فقلده))، رواه الجماعة.

واستحبوا توجيهه إلى القبلة عند تقليده، واستحب مالك الإشعار من الجانب الأيسر؛ لما رواه -أي: مالك- ورواه البخاري أيضاً، عن نافع، عن ابن عمر: أنه كان إذا أهدى هدماً من المدينة قلده، وأشعره بزدي الحليفة. قلده قبل أن يشعره، وذلك في مكان واحد، وهو موجه للقبلة، يقلده بنعلين، ويشعره من الشق الأيسر.

يضيف ابن رشد، بعد التقليد والإشعار -في كيفية سوق الهدى-: أنه أيضاً يظل الحاج أو المعتمر سائقاً لهذا الهدى، يساق معه، حتى يوقف به مع الناس بعرفة - هذا إذا كان حاجاً- ثم يدفع به معهم إذا دفعوا -أي: إلى مزدلفة- وإذا قدم منى، غداة النحر -يعني: صباح يوم العيد- نحره قبل أن يحلق أو يقصر، وكان هو الحاج ينحر هديه بيده، يصفهن قياماً، ويوجهن للقبلة، ثم يأكل ويطعم. واستحب الشافعي، وأحمد، وأبو ثور الإشعار من الجانب الأيمن. وحرّم أبو حنيفة الإشعار مطلقاً. وإنما استحب الشافعي وأحمد الإشعار من الجانب الأيمن لحديث ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ صلى الظهر بزدي الحليفة، ثم دعا بيدنه -وقد علمنا أنها كانت مائة- فأشعرها من صفحة سنامها الأيمن، ثم سلت الدم عنها -أي: أزاله- وقلدها بنعلين، ثم ركب راحلته، فلما استوت على البيداء - أي: الطريق في الصحراء- أهل بالحج))، رواه مسلم، وأبو داود، والنسائي.

وأما من أين يساق الهدى؟

فإن مالكا يرى: أن من سنته أن يساق من الحل -المكان الذي يقدم منه الحاج- سواء كان قبل الميقات، أو بعده وقبل الحرم؛ ولذلك ذهب مالك إلى أن: من اشترى الهدى بمكة ولم يدخله من الحل أن عليه أن يقفه بعرفة، وإن لم يفعل فعليه البدل، وأما إن كان أدخله من الحل فيستحب له أن يقفه بعرفة، وهو قول ابن عمر، وبه قال الليث. وقال الشافعي، والثوري، وأبو ثور: وقوف الهدى بعرفة سنة، ولا حرج على من لم يقفه، كان داخلًا من الحل، أو لم يكن. هذا قول: الشافعي، والثوري، وأبو ثور. وقال أبو حنيفة: ليس توقيف الهدى بعرفة من السنة.

إذن، مالك يقول بوقوف الهدى بعرفة. والشافعي، والثوري، وأبو ثور يقولون: لا يلزم هذا، وإنما هو سنة، ولا حرج على من لم يقفه. وحجة مالك في إدخال الهدى من الحل إلى الحرم أن النبي ﷺ كذلك فعل، وهو معلوم بالضرورة أنه ﷺ حج من المدينة، واعتمر منها، واصطحب معه الهدى منها، وقال: **((خذوا عني مناسككم))**.

وقال الشافعي: التعريف سنة. والمقصود بالتعريف: هو جز العرف -أي: الشعر- الذي يكون على العنق، وجز هذا الشعر يسمى التعريف، هو سنة مثل التقليد. وقال أبو حنيفة: ليس التعريف بسنة؛ وإنما فعل ذلك رسول الله ﷺ لأن مسكنه كان خارج الحرم. وروي عن عائشة التخيير في تعريف الهدى أو عدم تعريفه.

هذا الكلام يعلق عليه ابن قدامة -رحمه الله- حيث يقول في ذلك:

ومن ساق هدياً واجباً فعطب دون محله صنع به ما شاء، وعليه مكانه. ويقول: الواجب من الهدى قسمان: أحدهما: وجب بالندب في ذمته، والثاني: وجب

بغيره، كدم التمتع، والقران، والدماء الواجبة بترك واجب، أو فعل محذور،
وجميع ذلك ضربان:

أحدهما: أن يسوقه ينوي به الواجب الذي عليه، من غير أن يعينه بالقول، فهذا لا يزول ملكه عنه إلا بذبحه ودفعه إلى أهله، وله التصرف فيه بما شاء: من بيع، وهبة، وأكل، وغير ذلك؛ لأنه يتعلق بحق غيره به، وله نماؤه، وإن عطب تلف من ماله، وإن تعيب لم يجزئه ذبحه، وعليه الهدى الذي كان واجباً؛ فإن وجوبه في الذمة؛ فلا يبرأ منه إلا بإصاله إلى مستحقه، بمنزلة من عليه دين فحمله إلى مستحقه، يقصد دفعه إليه، فتلف قبل أن يوصله إليه.

الثاني: أن يعين الواجب عليه بقوله؛ فيقول: هذا الواجب عليّ؛ فإنه يتعين الوجوب فيه، من غير أن تبرأ الذمة منه؛ لأنه لو أوجب هدياً ولا هدي عليه تعين، فإذا كان واجباً فعينه فكذلك، إلا أنه مضمون عليه.

ثم قال في موضع آخر: ويُسَنُّ تقليد الهدى، وهو أن يجعل في أعناقها النعال، وأذان القرب، وعراها، أو علاقة إداوة، وسواء كانت إبلاً، أو بقراً، أو غنماً. وقال مالك، وأبو حنيفة: لا يسن تقليد الغنم؛ لأنه لو كان سنة لنقل، كما نقل في الإبل. ولنا - أي: في سنة التقليد - أن عائشة قالت: ((كنت أقتل القلائد للنبي ﷺ فيقلد الغنم، ويقيم في أهله حلالاً))، وفي لفظ: ((كنت أقتل قلائد الغنم للنبي ﷺ))، رواه البخاري. ولأنه هدي فيسن تقليده كالإبل؛ ولأنه إذا سُنَّ تقليد الإبل، مع إمكان تعريفها بالإشعار فالغنم أولى، وليس التساوي في النقل شرطاً لصحة الحديث؛ ولأنه كان يهدي الإبل أكثر، فكثرت نقله.

ويُسَنُّ إشعار الإبل، والبقرة، وهو أن يشق صفحة سنامها الأيمن حتى يدميها، في قول عامة أهل العلم، وقال أبو حنيفة: هذا مثله، غير جائز؛ لأن النبي ﷺ نهى

عن تعذيب الحيوان ؛ ولأنه إيلام، فهو كقطع عضو منه. وقال مالك: إن كانت البقرة ذات سنام فلا بأس بإشعارها، وإلا فلا. ولنا ما روت عائشة > قالت: ((فتلت قلائد هدي النبي ﷺ، ثم أشعرها وقلدها))، متفق عليه، ورواه ابن عباس، وغيره، وفعله الصحابة.

ثم قال ابن قدامة:

فيجب تقديمه على عموم ما احتجوا به ؛ ولأنه إيلام لغرض صحيح فجاز، كالكي، والوسم، والفصد، والحجامة، والغرض ألا تخلط بغيرها، وأن يتوقاها اللص، ولا يحصل ذلك بالتقليد ؛ لأنه يحتمل أن ينحل ويذهب، أما الإشعار فيبقى، وقياسه منتقض بالكي والوسم، وتشعر البقرة ؛ لأنها من البدن ؛ فتشعر كذات السنام، وأما الغنم فلا يسن إشعارها ؛ لأنها ضعيفة، وصوفها وشعرها يستر موضع إشعارها، إذا ثبت هذا فالسنة الإشعار في صفحتها اليمنى، وبهذا قال الشافعي، وأبو ثور. وقال مالك، وأبو يوسف: بل تشعر في صفحتها اليسرى. وعن أحمد مثله ؛ لأن ابن عمر فعله. ثم أضاف: "ولا يسن الهدى إلا من بهيمة الأنعام - كما سبق أن أشرنا - والذكر والأثني في الهدى سواء".

٤. محل الهدى:

محل الهدى، أي: مكان نحره، وفي ذلك يقول ابن رشد - رحمه الله - :
وأما محلّه فهو البيت العتيق، أي: الحرم، ومكة، وليس عين البيت العتيق أي: المسجد الحرام، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ مَجَّلَهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٣٣]
وقال: ﴿هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥] وأجمع العلماء على أن الكعبة لا يجوز لأحد فيها ذبح، وكذلك المسجد الحرام، وأن المعنى في قوله: ﴿هَدْيًا بَلِغَ﴾

الْكَبَّة ﴿﴾ أنه إنما أراد به النحر بمكة؛ إحساناً منه لمساكينهم وفقرائهم، وكان مالك - رحمه الله - يقول: إنما المعنى في قوله: ﴿ **هَدْيًا بَلِغَ الْكَبَّةِ** ﴾ مكة، وكان مالك لا يُجيز لمن نحر هديه في الحرم إلا أن ينحره بمكة. وقال الشافعي، وأبو حنيفة: إن نحره في غير مكة من الحرم - أجزاءه.

وقال الطبري: يجوز نحر الهدى حيث شاء المهدي، إلا هدي القران، وجزاء الصيد؛ فإنهما لا يُنحران إلا بالحرم. ثم قال: وبالجملية: فالنحرُ بمعنى إجماع من العلماء، وفي العمرة بمكة. أي: بمعنى للحاج، وبمكة للمعتمر، إلا ما اختلفوا فيه من نحر المُحصِرِ؛ لأن بعضهم قال: ينحر في موضع الإحصار، ومنهم من قال: يُنحر هدي الإحصار في الحرم. وعند مالك: إن نحر للحج بمكة، والعمرة بمعنى أجزاءه؛ لأن جميع ذلك داخل في الحرم. وحجة مالك - في أنه لا يجوز النحر بالحرم إلا بمكة - قوله ﷺ: ((وكل فجاج مكة وطرقها منحر))، فقال: ((مكة))، ولم يقل: كل فجاج الحرم. واستثنى مالك من ذلك هدي الفدية؛ فأجاز ذبحه بغير مكة.

وأفضل بقعة لذبح المعتمر المروءة، أي: بعد الانتهاء من الشوط السابع. وأفضل بقعة لهدى الحاج منى. وقال مالك: لا يجزئ للمعتمر إلا عند المروة، ولا للحاج إلا بمنى. ولكن ذلك - كما قلنا - من باب التفضيل، وليس من باب الوجوب.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في هذه الجزئية:

وكل هدي أو إطعام فهو لمساكين الحرم، إن قدر على إيصاله إليهم، إلا من أصابه أذى من رأسه؛ فيفرقه على المساكين في الموضع الذي حلق فيه.

أما فدية الأذى فتجوز في الموضع الذي حلق فيه، نص عليه أحمد. وقال الشافعي: لا تجوز إلا في الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ أَلْعَتِيقِ﴾ ، ولنا -أي: في جوازها في الموضع الذي حلق فيه- أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بالفدية بالحديبية، ولم يأمر ببعثه إلى الحرم، وروى الأثرم، وإسحاق، والجوزجاني في كتابيهما، عن أبي أسماء مولى عبد الله بن جعفر، قال: كنت مع عثمان، وعلي، وحسين بن علي { حجاجاً، فاشتكى حسين بن علي بالسقيا، فأوماً بيده إلى رأسه، فحلقه علي، ونحر عنه جذوراً بالسقيا. والسقيا هذه موضع بين المدينة ووادي الصفراء في طريق مكة. وهذا لفظ رواية الأثرم، ولم يُعرف لهم مخالف، والآية وردت في الهدى، وظاهر كلام الخرقى اختصاص ذلك بفدية الشعر، وما عداه من الدماء فبمكة.

وقال القاضي في الدماء الواجبة بفعل محظور، كاللباس والطيب: هي كدم الحلق. وفي الجميع روايتان:

إحدهما: يفدي حيث وجد سببه.

والثانية: محل الجميع الحرم.

وأما جزاء الصيد فهو لمساكين الحرم، نص عليه أحمد، فقال: أما ما كان بمكة، أو كان من الصيد فكلُّ بمكة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿هَدِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةِ﴾ . وما كان من فدية الرأس فحيث حلقه. وذكر القاضي في قتل الصيد رواية أخرى: أنه يُفدى حيث قتله، وهذا يخالف نص الكتاب، ونص الإمام أحمد في التفرقة بينه وبين حلق الرأس؛ فلا يعوّل عليه.

وما وجب لترك نسك أو فوات فهو لمساكين الحرم دون غيرهم ؛ لأنه هدي وجب لترك نسك ؛ فأشبهه هدي القران ، وإن فعل المحذور لغير سبب يبيحه ، فذكر ابن عقيل أنه يختص ذبحه وتفرقة لحمه بالحرم كسائر الهدى . وما وجب نحره بالحرم وجب تفرقة لحمه به ، وبهذا قال الشافعي . قال مالك ، وأبو حنيفة : إذا ذبحها في الحرم جاز تفرقة لحمها في الحل .

ولنا -أي : في الرد على هذا القول - أنه أحد مقصودي النسك ، يعني : أن يوزع على فقراء الحرم ، فلم يجز في الحل كالذبح ؛ ولأن المعقول من ذبحه بالحرم التوسعة على مساكينه ، وهذا لا يحصل بإعطاء غيرهم ؛ ولأنه نسك يختص بالحرم فكان جميعه مختصاً به ، كالطواف ، وسائر المناسك ، والطعام كالهدى ، يختص بمساكين الحرم فيما يختص الهدى ، وقال عطاء ، والنخعي : ما كان من هدي فبمكة ، وما كان من طعام وصيام فحيث شاء . وهذا يقتضيه مذهب مالك وأبي حنيفة . ولنا قول ابن عباس : الهدى والطعام بمكة ، والصوم حيث شاء . ولأنه نسك يتعدى نفعه إلى المساكين ؛ فاخص بالحرم ، كالهدى ، وهذا هو الأولى ؛ استجابة لقول إبراهيم ، ودعائه : ﴿ فَاجْعَلْ أَفْعَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾ [إبراهيم : ٢٣٧] .

يضيف الخطيب الشرييني - رحمه الله - إلى ذلك حيث يقول :

وأفضل بقعة من الحرم لذبح المعتمر الذي ليس متمتعاً ، ولا قارناً - ولو مفرداً - المروة ؛ لأنها موضع تحلله . ولذبح الحاج ، ولو قارناً ، أو مفرداً ، أو متمتعاً - ولو عن دم تمتعه - منى ؛ لأنها محل تحلله .

والأحسن - كما قاله بعض شراح الكتاب - في بقعة . إلى آخر ما قال .

٥. وقت النحر، أو الذبح، أو الصيام، أو الطعام:

متى يذبح الهدى؟ وما صفة الذبح أو النحر؟ وما يجوز للمهدي أن ينتفع به منه أكلاً، أو ركوباً، أو غير ذلك؟ وما حكم الهدى إذا تلف قبل الذبح؟
بيان ذلك:

أ. متى ينحر أو يذبح الهدى؟:

النحر وإن كان خاصاً بالإبل، إلا أنه أصبح شاملاً للذبح يوم العيد حتى سُمي يوم عيد الأضحى: يوم النحر، إشارة أيضاً إلى قوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ [الكوثر: ١٢] مع أن ذلك في الأضاحي، سواء كانت من الإبل التي تنحر، أو من الأغنام والأبقار التي تذبح، فكلمة: النحر أصبحت دالة على ما يشمل الذبح والنحر.

قال مالك: إن ذبح هدي التمتع أو التطوع قبل يوم النحر لم يجزه.

وأجاز أبو حنيفة ذلك في التطوع، فيكون الرأي عند أبي حنيفة: أن من ذبح هدي التطوع قبل يوم النحر، فلا بأس، تُقبَّل منه، أما ما عداه فلا يجوز.

وقال الشافعي: يجوز في كليهما قبل يوم النحر، أي: يجوز ذبح هدي التمتع قبل يوم النحر، ويجوز ذبح هدي التطوع قبل يوم النحر، ولا خلاف عند الجمهور أن ما عدل من الهدى بالصيام أي: من لم يستطع الهدى، وأراد البديل، والبديل إما صيام، وإما طعام تُقدر قيمة الهدى ثمنًا، ثم تقدر قيمة ما يشتري بهذا الثمن من الطعام، بكم تشتري قيمة الهدى عددًا من الأمداد من الطعام؟ ثم يُقدر عن كل مد صيام يوم.

إذن، لا خلافَ عند الجمهور أن ما عُديل من الهدى بالصيام أنه يجوز حيث شاء، أي: يجوز للحاج أو المعتمر أن يستبدل بالصيام الهدى، ويؤدي الصيام حيث شاء، لماذا؟ لأنه لا منفعة في ذلك لأهل الحرم، ولا لأهل مكة، ولا لغيرهم، فليصم حيث شاء، يعني: أن الهدى حرصنا على أن يكون بمكة أو بالحرم؛ ليستفيد منه مساكين الحرم، أما الصيام فيصوم حيث شاء، حيث لا يستفيد من صومه أحد.

وإنما اختلفوا في الصدقة المعدولة عن الهدى: فجمهور العلماء على أنها لمساكين مكة والحرم، إذا قدرت قيمة الهدى طعاماً فليكن ذلك الطعام لمساكين مكة والحرم؛ لأنها بدل من جزاء الصيد، وبدل جزاء الصيد لهم، وقال مالك: الإطعام كالصيام يجوز بمكة، وبغيرها يعني: يجوز حيث شاء، الإطعام كالصيام، أما الهدى، فهو الذي يكون بمكة أو بالحرم.

نظر فيما قاله ابن قدامة - رحمه الله - حول هذه القضية، أو قريباً منها، يقول - رحمه الله - في مسألة قالها الخرقى:

ثم ينحر إن كان معه هدى، وجملة ذلك أنه - أي: الحاج - إذا فرغ من رمي الجمرة يوم النحر لم يقف وانصرف، فأول شيء يبدأ به نحر الهدى إن كان معه هدى واجباً أو تطوعاً، فإن لم يكن معه هدى، وعليه هدى واجباً اشتراه، وإن لم يكن عليه واجب فأحب أن يضحى اشترى ما يضحى به، وينحر الإبل، ويذبح ما سواها، والمستحب أن يتولى ذلك بيده، وإن استناب غيره جاز، وهذا قول: مالك، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي.

أما متى ينحر أو يذبح؟

فقال في فصل بعد ذلك : وقت نحر الأضحية ، والهدي ثلاثة أيام : يوم النحر ، ويومان بعده ، نص عليه أحمد ، وقال : هو عن غير واحد أي : هذا التوقيت عن غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ فكانه إجماع ، ورواه الأثرم عن ابن عمر ، وابن عباس ، وبه قال مالك ، والثوري ، ويروى عن علي < أنه قال : "النحر يوم الضحى - أي : يوم الأضحى - وثلاثة أيام بعده" ، وبه قال الحسن ، وعطاء ، والأوزاعي ، والشافعي ، وابن المنذر .

أي : كأن الخلاف في الأيام التي بعد العيد ، بعد الاتفاق على يوم العيد الاختلاف فيما بعد العيد هل هي يومان بعد يوم النحر ، أو ثلاثة أيام ؟ قال مالك ومن معه : يومان ، وقال الشافعي ومن معه : ثلاثة أيام ، وقال ابن سيرين : يوم واحد ، وعن سعيد بن جبير وجابر بن زيد : في الأمصار يوم واحد ، وبني ثلاثة أيام .

يُرد ابن قدامة - رحمه الله - على أصحاب القولين الثاني ، والثالث ، أي : اليوم الواحد بعد يوم العيد ، أو الثلاثة أيام بعد يوم العيد ، ويرجح قول أحمد بن حنبل أنه يعني : وقت النحر ، أو الذبح : يوم العيد ، ويومان بعده ، يؤكد ذلك بقوله : ولنا أن النبي ﷺ نهى عن الأكل من التُسك فوق ثلاث ، وغير جائز أن يكون الذبح مشروعاً في وقت يحرم فيه الأكل ، ثم نسخ تحريم الأكل ، وبقي وقت الذبح بحاله ، ولأن اليوم الرابع لا يجب فيه الرمي ، فلم يجز فيه الذبح كالذي بعده ، فأما الليالي المتخللة لأيام النحر ، فظاهر كلام الحرقى أنه لا يجزئ فيها ذبح الهدي والأضحية ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾ [الحج : ٢٧] فذكروا الأيام دون الليالي .

وقال غيره من أصحابنا: يجوز ليلتي يومي التشريق الأولتين، وهو قول أكثر الفقهاء؛ لأن هاتين الليلتين داخلتان في مدة الذبح، فجاز الذبح فيهما كالأيام.

ثم قال: وإذا نحر الهدي فرّقه على المساكين من أهل الحرم، وهو من كان في الحرم، فإن أطلقها لهم جاز، كما روى أنس: ((أن النبي ﷺ نحر خمس بدنات ثم قال: من شاء فليقتطع)) رواه أبو داود، وإن قسمها فهو أحسن وأفضل.

ولا يعطي الجازر بأجرته شيئاً منها؛ لما روي عن علي < قال: ((أمرني النبي ﷺ أن أقوم على بدنه، وأن أقسم بدنه كلها، جلودها، وجلالها، وألا أعطي الجازر منها شيئاً، وقال: نحن نعطيها من عندنا)) متفق على معناه، ولأنه بقسمها يكون على يقين من إفضائها إلى مستحقها، ويكفي المساكين مؤنة النهب والزحام عليها، وإنما لم يعط الجازر بأجرته منها؛ لأنه ذبحها، فعوضه عليه دون المساكين، ولأنّ دفع جزءٍ منها عوضاً عن الجزارة كبيعها، ولا يجوز بيع شيء منها، وإن كان الجازر فقيراً فأعطاه لفقره سوى ما يعطيه أجره جاز؛ لأنه مستحق الأخذ منها؛ لفقره لا لأجره، فجاز كغيره.

ويقسم جلودها، وجلالها كما جاء في الخبر؛ لأنه ساقها لله على تلك الصفة، فلا يأخذ شيئاً مما جعله لله.

هذا ما قاله ابن قدامة في وقت الذبح.

ب. صفة النحر أو الذبح:

النحر معروف للإبل، والذبح معروف لغيرها.

الجمهور مجمعون على أن التسمية مستحبة فيها، بل معلوم أن التسمية مطلوبة في جميع الذبائح التي تذبح للمسلمين؛ لأنها زكاة، ومنهم من استحب مع التسمية التكبير: "بسم الله، الله أكبر".

يُستحب للمهدي أن يلي نحر هديه بيده، وإن استخلف على ذلك جاز، يعني: إن أناب غيره في تولي عملية الذبح أو النحر فلا بأس، وإن ذبح بيده فهو الأفضل، وكذلك فعل رسول الله ﷺ في هديه، حيث نحر جزءاً منها، وأناب في الجزء الباقي، فنحر ثلاثاً وستين بيده، ثم أعطى علياً فنحر تمام المائة، كما روى ذلك مسلم وأصحاب السنن.

وسنة أخرى: أن تُنحر الإبل قياماً؛ لقوله ﷺ: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ [الحج: ٣٦] وقد تُكلم في صفة النحر في كتاب الذبائح. هذا ما قاله ابن رشد -رحمه الله-.

فقد قدم لنا ثلاث سنن، أو مستحبات في عملية النحر أو الذبح:

أولها: التسمية، وقد يكون معها التكبير.

وثانياً: أن يتولى ذلك الحاج، أو المعتمر بنفسه.

الثالثة: أن تنحر قياماً، أن تكون الإبل عند النحر قائمة، ثم أحال ابن رشد باقي التفاصيل على كتاب الذبائح.

ماذا يقول ابن قدامة -رحمه الله- في مستحبات النحر، أو صفة النحر؟

يقول -رحمه الله-:

السنة نحر الإبل قائمة، كما قال ابن رشد، وأضاف: معقولة يدها اليسرى فيضربها بالحربة في الوهدة التي بين أصل العنق والصدر، تلك هي كيفية النحر، تكون الإبل قائمة، وتكون يدها اليسرى، يعني: رجلها الأمامية اليسرى مربوطة معقولة -يعني: مقيدة- ويأتي الحاج فيضربها بالحربة في الوهدة أي: المنخفض

الذي يكون بين أصل العنق - امتداد العنق - والصدر، في ذلك المكان المنخفض من الصدر، أو الذي بين الصدر والعنق تكون ضربة الحربة، وتلك هي عملية النحر، ممن استحب ذلك: مالك، والشافعي، وإسحاق، وابن المنذر، واستحب عطاء: نحرها بركة، وجوز الثوري وأصحاب الرأي كل ذلك.

ورجح ابن قدامة ما قاله أولاً بقوله:

لنا ما روى دينار بن جبير قال: ((رأيت ابن عمر أتى على رجل أناخ بدنته؛ لينحرها فقال: ابعتها قياماً مقيدة - يعني: اتركها تقف، وقيدها - سنة محمد ﷺ)) متفق عليه، وروى أبو داود بإسناده عن عبد الرحمن بن سابط: ((أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى)) يعني: مربوطة يدها اليسرى قائمة على ما بقي من قوائمها الثلاث، وفي قول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا وَجِئْتَ جُنُوبَهَا ﴾ الحج: ٣٦ دليل على أنها تنحر قائمة، ويروى في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ ﴾ أي: قياماً، ومع هذا - تلك هي السنة - ومع هذا تجزئه كيفما نحر، قال أحمد: ينحر البدن معقولة على ثلاثة قوائم، وإن خشي عليها أن تنفر أناخها.

ثم قال: ويُسْتَحَبُّ توجيهِ الذبيحة إلى القبلة، ويقول: "بسم الله، والله أكبر"، وأضاف: وإن قال ما روي عن النبي ﷺ فحسن، قال ابن المنذر: ثبت ((أن رسول الله ﷺ كان إذا ذبح يقول: بسم الله، والله أكبر))، وكذلك يقول ابن عمر، ورُوي: ((أن النبي ﷺ ذبح يوم العيد كبشين، ثم قال حين وجههما: وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين، إن صلاتي، ونسكي، ومحياي، ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين، بسم الله، والله أكبر، اللهم هذا منك ولك، عن محمد وأمته)) رواه أبو داود.

وإن اقتصر على التسمية، ووجه الذبيحة إلى غير القبلة ترك الأفضل، ولكن أجزاءه، هذا قول القاسم بن محمد، والنخعي، والثوري، والشافعي، وابن المنذر، وكان ابن عمر وابن سيرين يكرهان الأكل من الذبيحة توجه لغير القبلة، ثم يعقب على ذلك بقوله: والصحيح أن ذلك غير واجب، ولم يقم على وجوبه دليل.

فتلخص من هذا ما قاله ابن رشد: أن صفة النحر أن يسمي، ويكبر، وأن يتولى ذلك بنفسه، وأن تنحر الإبل قائمة، وأن توجه إلى القبلة، ومع هذا فأى كيفية نحر أجزاءه، وأي توجيهه إلى القبلة أو إلى غيرها أجزاءه؛ لأن ذلك ليس واجباً وإنما هو مستحب.

ج. ما يجوز لصاحب الهدى من الانتفاع بالهدى ولحمه:

ماذا يجوز لصاحب الهدى من الانتفاع من هذا الهدى بلحمه أو بغيره؟
يقول: إن في ذلك مسائل مشهورة:

المسألة الأولى: هل يجوز للمهدي ركوب الهدى الواجب، أو هدي التطوع هل يجوز له الركوب؟

من المعلوم أن الإبل تتركب، وتحمل الأثقال، فهل يجوز للمهدي أن يركب تلك الإبل التي ساقها للمهدي، سواء كان سَوْقها على سبيل الوجوب؛ لأنه متمتع، أو قارن، أو على سبيل التطوع؛ لأنه مفرد؟

ذهب أهل الظاهر إلى أن ركوبه -أي: ركوب الهدى- جائز من غير ضرورة ومن ضرورة، يعني: سواء كان هناك ضرورة لركوبه، أو ليست هناك ضرورة

فهو جائز، وبعضهم أوجب ذلك الركوب، ولم يكتفِ بالجواز، وكره جمهور فقهاء الأمصار ركوبها من غير ضرورة.

والحجة للجمهور، وذلك ما خرجه أبو داود، ومسلم، والنسائي عن جابر، وقد سئل عن ركوب الهدي فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((اركبها بالمعروف إذا أُلجئت إليها حتى تجد ظهراً))، ((إذا أُلجئت)) يعني: للضرورة والاضطرار وفي غير ذلك لا تركب، كما قال الجمهور، ((اركبها بالمعروف إذا أُلجئت إليها حتى تجد ظهراً)) رواه مسلم.

ومن طريق المعنى: أن الانتفاع بما قصد به القربى إلى الله تعالى منعه مفهوم من الشريعة، يعني: مَنْ نذر شيئاً أو تقرب إلى الله تعالى بصدقةٍ أو نحو ذلك، فإن الأولى به أن تكون جميعها لله لا ينتفع منها بشيء.

وحجه أهل الظاهر الذين قالوا بالجواز بضرورة، ومن غير ضرورة: ما رواه مالك والجماعة - إلا الترمذي - عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة: ((أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنةً، فقال: اركبها، فقال: يا رسول الله، إنها هدي، فقال: اركبها ويلك، في الثانية أو في الثالثة)) فقول رسول الله ﷺ لهذا الرجل: ((اركبها)) وهو أمرٌ، وأقل ما في الأمر أنه يدل على الاستحباب، وليس للوجوب، وتهديد النبي ﷺ له بقوله: ((ويلك)) في المرة الثانية أو في الثالثة، دليل على كراهية النبي ﷺ لفعل ذلك الرجل، وترك الركوب لهذه البدنة مع أنها هدي.

ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه الجزئية:

وللمهدي شرب لبن الهدي؛ لأن بقاءه في الضرع يضر به هذه منفعة، فإذا كان ذا ولدٍ - يعني: الهدي له ولدٌ يرضع - لم يشرب إلا ما فضل عن ولده؛ لما ذكرنا

من خبر علي < فإن شرب ما يضر بالأم، أو ما لا يفضل عن الولد ضمنه؛ لأنه تعدى بأخذه، وإن صوفها يضر بها بقاءه جزه، وتصدق به على الفقراء؛ لأن الجميع لله.

والفرق بينه وبين اللبن: أن الصوف كان موجوداً حال إيجابها، فكان واجباً معها، واللبن متجدد فيها شيئاً فشيئاً، فهو كنفعتها وركوبها.

ثم أضاف عن الركوب قوله: وله ركوبه - أي: ركوب الهدي - عند الحاجة على وجه لا يضر به، قال أحمد: لا يركبه إلا عند الضرورة، كما قال الجمهور عند ابن رشد كره الجمهور ركوب الهدي إلا إذا أُجئ إليه - اضطر - وهو قول الشافعي وابن المنذر وأصحاب الرأي؛ لأن رسول الله ﷺ قال: ((اركبها بالمعروف إذا أُجئت إليها حتى تجد ظهراً)) رواه أبو داود، ولأنه تعلق بها حق المساكين، فلم يجوز ركوبها من غير ضرورة كملكهم.

فأما مع عدم الحاجة إلى الركوب ففيه روايتان:

إحدهما: لا يجوز؛ لما ذكرنا.

الثانية: يجوز؛ لما روى أبو هريرة وأنس: ((أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة فقال: اركبها، فقال: يا رسول الله، إنها بدنة، فقال: اركبها ويلك، في الثانية أو في الثالثة)) متفق عليه.

إذن، اتضح لنا من هذا مدى ما يمكن الانتفاع به من الهدي سواء من الركوب، أو من اللبن، أو من الصوف، أو غير ذلك.

المسألة الثانية: يضيف ابن رشد - رحمه الله - ويبين أن العلماء أجمعوا أن هدي التطوع إذا بلغ محله فلصاحبه - أي: للمهدي - أن يأكل منه كسائر الناس؛ لأنه تطوع، وأنه إذا عطب قبل أن يبلغ محله خلى بينه وبين الناس ولم يأكل منه.

وزاد داود: ولا يطعم منه شيئاً أهل رفقته؛ لِمَا ثبت: ((أن رسول الله ﷺ بعث بالهدي مع ناجية الأسلمي، وقال له: إن عطب منها شيء فأنخره، ثم اصبغ نعليه في دمه، وخلّ بينه وبين الناس)) وروي عن ابن عباس هذا الحديث فزاد فيه: ((ولا تأكل منه أنتَ، ولا أهلُ رفقتك)) وقال بهذه الزيادة داود وأبو ثور.

واختلفوا فيما يجب على من أكل منه: فقال مالك: إن أكل منه وجب عليه بدله، وقال الشافعي، وأبو حنيفة، والثوري، وأحمد، وابن حبيب -من أصحاب مالك-: عليه قيمة ما أكل، أو أمر بأكله طعاماً يتصدق به، وروي ذلك عن علي وابن مسعود وابن عباس { وجماعة من التابعين.

المسألة الثالثة: وما عطب في الحرم قبل أن يصل مكة فهل يكون قد بلغ محله، أم لا؟ فيه الخلاف مبني على الخلاف المتقدم: هل المحل هو مكة، أو الحرم؟

وأما الهدى الواجب -ذلك الذي فات كان عن هدي التطوع- وأما الهدى الواجب إذا عطب قبل محله فإن لصاحبه أن يأكل منه؛ لأن عليه بدله، ومنهم من أجاز له بيع لحمه، وأن يستعين به في البدل وكره ذلك مالك.

إذن، نحن أمام نوعين من الهدى:

النوع الأول: هدي التطوع إذا بلغ محله سليماً يأكل منه صاحب الهدى كسائر الناس، وإذا عطب قبل أن يبلغ محله خلّى بينه وبين الناس ولم يأكل منه، ولم يؤكل منه أيضاً أحداً من أهل رفقته، وما عطب في الحرم قبل أن يصل مكة، فهل يكون قد بلغ محله، أم لم يبلغ؟ على اختلاف بين العلماء هل المحل هو مكة أو الحرم؟.

النوع الثاني: الهدى الواجب إذا عطب قبل محله فإن لصاحبه أن يأكل منه ؛ لأن عليه البدل مفروغ من ذلك، ومنهم من أجاز له بيع لحمه حتى يستعين به في شراء البدل، وكره ذلك مالك.

نظر فيما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه المسألة :

يقول الخرقي: **وَمَنْ سَاقَ هَدِيًّا وَاجِبًا فَعَطِبَ دُونَ مَحَلِّهِ صَنَعَ بِهِ مَا شَاءَ، وَعَلَيْهِ مَكَانَهُ.** "صنع به ما شاء" : يعني: من الذبح أو البيع، وعليه البدل، عليه مكانه يعني: عليه البدل.

يقول ابن قدامة:

الواجب من الهدى قسمان:

أحدهما: وجب بالنذر في ذمته.

والثاني: وجب بغيره أي: بغير النذر كدم التمتع، والقران، والدماء الواجبة بترك واجب أو فعل محظور كمن ترك المبيت بمزدلفة، أو المبيت بمنى هذا يسمى ترك واجب أو ترك الرمي عليه دم، أو فعل محظورًا كلبس المحيط، أو المخيط، أو تطيب، أو أزال التفث، والشعر ونحو ذلك.

وجميع ذلك ضربان:

الضرب الأول: أن يسوقه ينوي به الواجب الذي عليه من غير أن يعينه بالقول، فهذا لا يزول ملكه عنه إلا بذبحه ودفعه إلى أهله، وله التصرف فيه بما شاء من بيع وهبة وأكل وغير ذلك؛ لأنه يتعلق بحق غيره به، وله نماؤه، وإن عطب تلف من ماله، وإن تعيب لم يجزئه ذبحه، وعليه الهدى الذي كان واجبًا، فإن وجوبه في الذمة، فلا يبرأ منه إلا بإيصاله إلى مستحقه بمنزلة من عليه دين فحمله إلى

مستحقه، يقصد دفعه إليه، فتلف قبل أن يوصله إليه، هل يكون بذلك قد أدى الدين؟ كلا، وإنما الدين باقٍ عليه؛ لأن ذمته مشغولة به.

الضرب الثاني: أن يعين الواجب عليه بالقول، فيقول: هذا يشير إلى البدن أو إلى الأبقار أو إلى الأغنام، يقول: هذا الواجب علي، فإنه يتعين الوجوب فيه من غير أن تبرأ الذمة منه؛ لأنه لو أوجب هدياً ولا هدياً عليه متعين، فإذا كان واجباً فعينه وكذلك، إلا أنه مضمون عليه، فإن عطب أو سُرق أو ضل أو نحو ذلك لم يجزه، وعاد الوجوب إلى ذمته، كما لو كان لرجل عليه دين، فاشتري به منه مكيلاً فتلف قبل قبضه انفسخ البيع، وعاد الدين إلى ذمته، ولأن ذمته لم تبرأ من الواجب بتعيينه، وإنما تعلق الوجوب بمحل آخر فصار كالدين يضمنه ضامن أو يرهن به رهناً، فإنه يتعلق الحق بالضامن، والرهن مع بقائه في ذمة المدين، فمتى تعذر استيفاؤه من الضامن، أو تلف الرهن بقي الحق في الذمة بحاله، وهذا كله لا نعلم فيه مخالفاً.

وإن ذبحه فسُرق أو عطب فلا شيء عليه، قال أحمد: إذا نحر فلم يطعمه حتى سُرق لا شيء عليه؛ لأنه نحره فعلاً، فإنه إذا نحر فقد فرغ، وبهذا قال الثوري، وابن القاسم صاحب مالك، وأصحاب الرأي.

قال الشافعي: عليه الإعادة؛ لأنه لم يوصل الحق إلى مستحقه فأشبه ما لو لم يذبحه، وهذا خطأ، ولنا -أي: في تقوية الحجة بأنه ليس عليه شيء- أنه أدى الواجب عليه فبرأ منه كما لو فرقه.

ويضيف: دليل أنه أدى الواجب، أنه لم يبق إلا التفرقة، والتفرقة ليست واجبة، بدليل أنه لو خلى بينه وبين الفقراء أجزاءه، ولذلك لما نحر النبي ﷺ البدنات الثلاث والستين، قال: ((مَنْ شَاءَ اقْتَطَعْ)) وإذا عطب هذا المعين أو تعيب عيباً يمنع الأجزاء، لم يجزه ذبحه عما في الذمة؛ لأن عليه هدياً سليماً ولم يوجد،

وعليه مكانه، ويرجع هذا الهدى إلى ملكه فيصنع به ما شاء من أكل، أو بيع، وهبة، وصدقة وغيره، هذا ظاهر كلام الخرقى، وحكاه ابن المنذر عن أحمد، والشافعى، وإسحاق، وأبى ثور، وأصحاب الرأى، وكذلك عن عطاء.

المسألة الرابعة: ينقلنا ابن رشد -رحمه الله- إلى جزئية أخيرة في "موضوع الهدى" حيث يقول: واختلفوا في الأكل من الهدى الواجب، إذا بلغ محله، هل للمهدى الهدى الواجب هدى التمتع أو القران أن يأكل من الهدى، أو لا؟

القول الأول: قال الشافعى: لا يؤكل من الهدى الواجب كله، ولحمه كله للمساكين، وكذلك جلّه، الجُلُّ: هو ما يوضع على ظهر الدابة إن كان مُجَلًّا، وكذلك النعل الذي قُدِّ به، كل ذلك للمساكين.

القول الثانى: وقال مالك: يؤكل من كل الهدى الواجب، إلا جزاء الصيد، ونذر المساكين، وفدية الأذى.

القول الثالث: وقال أبو حنيفة وأحمد: لا يؤكل من الهدى الواجب إلا هدى المتعة، وهدى القران.

أما دليل الشافعى في عدم جواز الأكل وعمدته في ذلك تشبيه جميع أصناف الهدى الواجب بالكفارة، والكفارة كما هو معلوم للمساكين.

وأما من فرق -يعنى: مثل الإمام مالك الذى قال: يأكل من كل الهدى الواجب، ولا يأكل من جزاء الصيد، ونذر المساكين، فهذا هو الذى فرق- فلأنه يظهر فى الهدى معنيان:

أحدهما: أنه عبادة مبتدأة.

والثاني: أنه كفارة، وأحد المعنيين في بعضها أظهر، فمن غلب شبهه بالعبادة على شبهه بالكفارة في نوع من أنواع الهدى كهدي القران، وهدي التمتع، وبخاصة عند من يقول: إن التمتع والقران أفضل لم يشترط ألا يأكل؛ لأن هذا الهدى عنده فضيلة لا كفارة تدفع العقوبة، ومن غلب شبهه بالكفارة، قال: لا يأكله؛ لاتفاقهم على أنه لا يأكل صاحب الكفارة من الكفارة، ولما كان هدي جزاء الصيد، وفدية الأذى ظاهر من أمرهما أنهما كفارة لم يختلف هؤلاء الفقهاء في أنه لا يأكل منها.

ننظر فيما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية حيث يقول:

مسألة: قال الخرقى: ولا يأكل من كل واجب إلا من هدى التمتع.

يقول ابن قدامة في شرح هذا الكلام: المذهب أنه - أي: المهدي - يأكل من هدى التمتع والقران دون ما سواهما، كما قال ابن رشد، نص عليه أحمد، ولعل الخرقى ترك ذكر القران؛ لأنه متعة، واكتفى بذكر المتعة؛ لأنهما سواء في المعنى، فإن سببهما غير محذور، فأشبهها هدي التطوع، وهذا الذي قال به أحمد قول أصحاب الرأي.

وعن أحمد رواية أخرى: أنه لا يأكل من المنذر، وجزاء الصيد - كما قال مالك - ويأكل مما سواهما، وهو قول ابن عمر وعطاء والحسن وإسحاق؛ لأن جزاء الصيد بدل، والنذر جعله الله تعالى بخلاف غيرهما.

وقال ابن أبي موسى: لا يأكل - أيضاً - من الكفارة، ويأكل مما سوى هذه الثلاثة، ونحوه مذهب مالك؛ لأن ما سوى ذلك لم يسمه للمساكين، ولا مدخل للإطعام فيه فأشبهه التطوع.

وقال الشافعي: لا يأكل من واجب؛ لأنه هدي وجب بالإحرام، فلم يجز الأكل منه كدم الكفارة.

يرد ابن قدامة على هذه الأقوال، ويرجح ما قاله أحمد بن حنبل، وأصحاب الرأي، وما نص عليه الخرقي: "بأنه لا يأكل من كل واجب إلا من هدي التمتع والقران". بقوله:

لنا أن أزواج النبي ﷺ تمتعن معه في حجة الوداع، وأدخلت عائشة الحج على العمرة فصارت قارئة، ثم ذبح عنهن النبي ﷺ البقرة، فأكلن من لحومها. قال أحمد: قد أكل من البقرة أزواج النبي ﷺ في حديث عائشة خاصة، وقالت عائشة: ((إن النبي ﷺ أمر من لم يكن معه هدي إذا طاف بالبيت أن يحل، فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر، فقلت: ما هذا؟ ف قيل: ذبح النبي ﷺ عن أزواجه))، وروى أبو داود وابن ماجه: ((أن رسول الله ﷺ ذبح عن آل محمد في حجة الوداع بقره))، وقال ابن عمر: ((تمتع رسول الله ﷺ بالعمرة إلى الحج، فساق الهدي من ذي الحليفة)) متفق عليه، وقد ثبت: ((أن النبي ﷺ أمر من كل بدنة بيضعة - أي: بقطعة - فجعلت في قدر، فأكل هو وعلي من لحمها، وشربا من مرقها)) رواه مسلم. ولأنهما دما نسك فأشبهها التطوع، ولا يؤكل من غيرها؛ لأنه يجب بفعل محذور فأشبهه جزاء الصيد.

ثم قال: فأما هدي التطوع وهو ما أوجبه بالتعيين ابتداءً من غير أن يكون عن واجب في ذمته، وما نحره تطوعاً من غير أن يوجبه فيستحب أن يأكل منه؛ لقول الله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا ﴾ [الحج: ٣٦] وأقل الأحوال للأمر الاستحباب، ولأن النبي ﷺ أكل من بدنه، وقال جابر: ((كنا لا نأكل من بدنا فوق ثلاث)).

كتاب الجهاد

عناصر الدرس

- العنصر الأول :** حكم الجهاد، على من يجب، من الذين يجارون، ٩٠٣
معرفة ما يجوز من النكأية في العدو، وفي
النفوس، وفي الأموال
- العنصر الثاني :** شرط الحرب، العدد الذين لا يجوز الفرار منه، ٩٤١
أحكام المهادنة، لماذا يجارب المسلمون الكافرين؟
النهي عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو

حكم الجهاد على من يجب من الذين يحاربون معرفة ما يجوز من النكايّة في العدو وفي النفوس وفي الأموال

١. حكم الجهاد في سبيل الله :

يقول ابن رشد - رحمه الله - في صدر "كتاب الجهاد" : بسم الله الرحمن الرحيم ،
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً ، "كتاب الجهاد" :
والقول المحيط بأصول هذا الباب ينحصر في جملتين :

الجملة الأولى : في معرفة أركان الحرب .

الثانية : في أحكام أموال المحاربين إذا تملكها المسلمون .

الجملة الأولى : في معرفة أركان الحرب :

يقول - رحمه الله - : الجملة الأولى في معرفة أركان الحرب ، وفي هذه الجملة
فصول سبعة :

أحدها : معرفة حكم هذه الوظيفة ، أي : المجاهد في سبيل الله .

الفصل الثاني : معرفة الذين يحاربون ، أي : الأعداء من هم ؟ .

الفصل الثالث : معرفة ما يجوز من النكايّة في صنف صنف من أصناف أهل
الحرب ، مما لا يجوز .

الفصل الرابع : معرفة جواز شروط الحرب .

الفصل الخامس : معرفة العدد الذين لا يجوز الفرار عنهم أو منهم ، أي من
الأعداء .

الفصل السادس: هل تجوز المهادنة، عقد الهدنة، توقيف الحرب.

الفصل السابع: لماذا يجارَبون؟ لماذا نحارب ونجاهد هؤلاء الأعداء؟.

ذلك هو التقسيم الأساسي، أو الهيكل العظمي لكتاب الجهاد.

الفصل الأول: في معرفة حكم هذه الوظيفة:

فأما حكم هذه الوظيفة، فأجمع العلماء على أنها فرض على الكفاية لا فرض عين - فرض الكفاية معناه: إذا فعله بعض المكلفين سقط الإثم والتكليف عن الآخرين، وإذا لم يفعله أحدهم أثموا جميعاً. وأما فرض العين فهو واجب على كل شخص بذاته، إذا فعله أثيب عليه، وإذا لم يفعله بنفسه عوقب عليه. ولم يخرج على هذا الإجماع إلا سعيد بن المسيب؛ فقد قال: إنه فرض عين، وعبد الله بن الحسن قال: أنه تطوع.

وإنما صار الجمهور لكونه فرضاً على الكفاية؛ لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٦] وكلمة ﴿ كُتِبَ ﴾ تعني: فرض، وأما كونه على الكفاية فللقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ﴾ [التوبة: ١٢٢] وقوله: ﴿ وَلَا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسَيْنَ ﴾ [النساء: ٩٥] أي: من القاعدين والمجاهدين، وإن كانا لا يستويان.

دليل آخر من السنة النبوية أو السيرة النبوية: أن رسول الله ﷺ لم يخرج قط للغزو إلا وترك بعض الناس، كما هو معلوم في كتب السيرة: كان رسول الله ﷺ يخرج للغزو، ويتخلف عن الغزو بعض الصحابة، وبعضهم يعينه رسول الله ﷺ للبقاء في المدينة، أو لحماية النساء أو نحو ذلك.

فإذا اجتمعت الأدلة كلها من القرآن الكريم ومن السنة النبوية اقتضى ذلك كون هذه الوظيفة فرضاً على الكفاية، وليس فرضاً على العين.

ننظر أيضاً فيما قاله كلُّ من ابن قدامة، وكذلك الكمال بن الهمام، سنبدأ في هذا الدرس وفيما يليه استخدام مرجع آخر مع ابن قدامة، وهو (شرح فتح القدير) للكمال بن الهمام في الفقه الحنفي.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - في صدر كتاب الجهاد: روى أبو هريرة - رحمه الله - عن النبي ﷺ قال: ((انتدب الله لمن خرج في سبيله، لا يخرجه إلا جهاد في سبيلي وإيمان بي وتصديق لرسولي، فهو علي ضامن أن أدخله الجنة أو أرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه، نائلاً ما نال من أجر أو غنيمة)) متفق عليه. ولمسلم: ((مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم)) أما الصائم فمعروف، وأما القائم فهو الذي يقوم الليل. وعن أنس < قال: قال رسول الله ﷺ: ((لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها)) رواه البخاري.

ثم قال الخرقى: والجهاد فرض على الكفاية، إذا قام به قوم سقط عن الباقين، معنى فرض الكفاية: الذي إن لم يقيم به من يكف أثم الناي كلهم، وإن قام به من يكفي سقط عن سائر الناس.

فالخطاب في ابتدائه يتناول الجميع كفرض الأعيان، ثم يختلفان في أن فرض الكفاية يسقط بفعل بعض الناس له، وفرض الأعيان لا يسقط عن أحدٍ بفعل غيره. والجهاد من فروض الأعيان؛ لقوله تعالى: ﴿ أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٤١] ثم قال: ﴿ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [التوبة: ٣٩] وقوله سبحانه: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ﴾ وروى أبو هريرة < أن النبي ﷺ قال: ((من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق)) هذا رأي من يقول: إنه فرض عين.

يرد ابن قدامة على هؤلاء، ويثبت أنه فرض كفاية، ولنا قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [النساء: ٩٥] وهذا يدل على أن القاعدين غير آثمين مع جهاد غيرهم، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ ولأن رسول الله ﷺ كان يبعث السرايا، ويقيم هو وسائر أصحابه.

فأما الآية التي احتجوا بها؛ فقال ابن عباس: نسخها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ رواه الأثرم وأبو داود. ويحتمل أنه أراد حين استنفرهم النبي ﷺ إلى غزوة تبوك، وكانت إجابتهم إلى ذلك واجبة عليه؛ ولذلك هجر النبي ﷺ كعب بن مالك وأصحابه الذين خلفوا؛ حتى إذا تاب الله عليهم بعد ذلك. وكذلك يجب عن من استنفره الإمام لقول النبي ﷺ: ((إِذَا اسْتَنْفَرْتُمْ فَاَنْفِرُوا)) متفق عليه.

ومعنى الكفاية في الجهاد: أن ينهض للجهاد قوم يكفون في قتالهم، إما أن يكونوا جنداً لهم دواوين من أجل ذلك، أو يكونوا قد أعدوا أنفسهم له تبرعاً، بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنعة بهم، ويكون في الثغور من يدفع العدو عنها، ويُبعث في كل سنة جيش يغيرون على العدو في بلادهم.

أيضاً الكمال بن الهمام - رحمه الله - صاحب (شرح فتح القدير) وهو شرح على كتاب (الهداية) (شرح بداية المبتدي) للمرغيناني، ومعه أيضاً (شرح العناية على الهداية) للبابرتي، ومعه حاشية للمحقق سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي جلبي أو بسعدي أفندي، يليه في نهاية (شرح فتح القدير) (تكملة شرح فتح القدير) المسماة (نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار) لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده، وهذا الكتاب القيم في الفقه الحنفي من طبعة دار

الفكر في بيروت ، الطبعة الثانية سنة ألف وثلاثمائة سبعة وتسعين هجريًا ، وألف وتسعمائة وسبعة وسبعين ميلاديًا.

يقول ابن الهمام صاحب كتاب (شرح فتح القدير) تحت عنوان: كتاب السير، يقول: أورد الجهاد عقب الحدود؛ لأنه بعد أن ناسبها بوجهين، باتحاد المقصود من كل منهما، ومن مضمون هذا الكتاب، وهو إخلاء العالم من الفساد، ويكون كل منهما حسنا لحسن غيره، وذلك الغير هو إعلاء كلمة الله تعالى، يتأدى بفعل نفس المأمور به وهو القتال، وجب تأخيرها عنها لوجهين: كون الفساد المطلوب الإخلاء عنه بالجهاد أعظم كل فساد وأقبحه، والعادة في التعاليم الشروع فيها على وجه الترقى من الأدنى إلى ما هو أعلى منه، وكونه معاملة مع الكفار، والحدود معاملة مع المسلمين، وتقديم ما يتعلق بالمسلمين أو لا، ولا يخفى أن له مناسبة خاصة بالعبادات؛ فلذا أوردته بعد الناس عقبها، وتلاحظون أننا بدأنا بالجهاد بعد الحج؛ فلذا أوردته بعض الناس عقبها قبل النكاح؛ لأنه عبادة محضة بخلاف النكاح.

والسير جمع سيرة، وهي فعلة، بكسر الفاء، من السير؛ فيكون لبيان هيئة السير وحالته؛ لأن (فعلة) للهيئة، كجلسة وخمرة، وقد استعملت كذلك في السير المعنوي؛ حيث قالوا في عمر بن عبد العزيز: سار فينا بسيرة العمرين، لكن غلب في لسان أهل الشرع على الطرائق المأمور بها في غزو الكفار، وكان سبب ذلك كونها تستلزم السير وقطع المسافة، وقد يقال: كتاب الجهاد، وهو أيضًا أعم، وغلب في عرفهم على جهاد الكفار، وهو دعوتهم إلى الدين الحق، وقتالهم إن لم يقبلوا، وفي غير كتب الفقه يقال: كتاب المغازي، إذا كتاب الجهاد يسمى كتاب السير؛ لأنه يقتضي السير للجهاد، ويسمى كتاب الجهاد؛ لأنه فيه مجاهدة ومقاتلة للكفار، ويسمى المغازي؛ لأن فيه الغزو والانتقام، وهو أيضا

أعم، جمع: مَغْزَاة، مصدرًا سماعيًا لـ "غَزَى" دالًا على الوحدة، والقياسي "غَزَوْ" وغَزَوْة" للوحدة، كضَرْبٍ وضَرْبَةٍ، وهو -أي: المعنى- قصد العدو للقتال، خص في عرفهم بقتال الكفار.

ثم أضاف إلى هذا البيان اللغوي بيان فضل الجهاد؛ حيث قال: وفضل الجهاد عظيم؛ وكيف لا؟! وحاصله بذل أعز المحبوبات، وإدخال أعظم المشقات عليه، وهو نفس الإنسان؛ ابتغاء مرضاة الله تعالى، وتقربًا بذلك إليه ﷺ وأشق منه قصر النفس على الطاعات في النشاط والكسل على الدوام، ومجانبة أهويتها؛ ولذا قال ﷺ وقد رجع من الجهاد: ((رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر)) فجهاد النفس أكبر من جهاد الكفار، ويدل على هذا أنه ﷺ أخره في الفضيلة عن الصلاة على وقتها، في حديث ابن مسعود: ((قلت: يا رسول الله، أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة على ميقاتها، قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين، قلت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، ولو استزدته لزداني)) رواه البخاري.

وقد جاء أيضًا في فضل الجهاد، أنه ﷺ جعله أفضل بعد الإيمان في حديث أبي هريرة قال: ((سئل رسول الله ﷺ: أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور)) متفق عليه.

وهذه وإن كانت صورة معارضة، لكن الجمع بينهما يحمل كل على ما يليق بحال السائل، يعني: إذا ظهر من الحديثين أن بينهما تعارضًا، فإن هذه الصورة التي يبدو منها المعارضة أو التعارض يجمع بينهما بحمل كل على ما يليق بحال السائل، فهذا ناسبه الصلاة وبر الوالدين، وهذا ناسبه الجهاد في سبيل الله والإيمان والحج

المبرور، فإذا كان السائل يليق به الجهاد لما علمه من تهيئته له واستعداده زيادة على غيره، كان الجهاد بالنسبة إليه أفضل ممن ليس مثله في الجلادة والغناء، وفيه نظر؛ لأن المذكور في الحديث السابق: ((الصلاة على وقتها))، وتلك هي الفرائض، وفي هذا لا يتردد في أن المواظبة على أداء فرائض الصلاة وأخذ النفس بها في أوقاتها على ما هو المراد من قوله: ((الصلاة على ميقاتها)) أفضل من الجهاد، ولأن هذا فرض عين وتكرر، والجهاد ليس كذلك؛ ولأن افتراض الجهاد ليس إلا للإيمان وإقامة الصلاة، فكان مقصودا وحسنا لغيره، بخلاف الصلاة حسنة لعينها، وهو المقصود منه، على ما صرح به عليه - الصلاة والسلام - في حديث معاذ.

على من يجب الجهاد؟:

قال ابن رشد - رحمه الله - : وأما على من يجب؟ فهم الرجال الأحرار، البالغون، الذين يجدون بما يغزون، الأصحاء، إلا المرضى، وإلا الزمنى، وذلك لا خلاف فيه؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ [النور: ٦١]، وقوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ﴾ [التوبة: ٩١].

وأما كون هذه الفريضة تختص بالأحرار فلا أعلم فيها خلافاً، وعامة الفقهاء متفقون على أن من شرط هذه الفريضة إذن الأبوين، وكذا الأصول عند الشافعي - يعني: الجد والجدة - إلا أن تكون عليه فرض عين، مثل ألا يكون هنالك من يقوم بالفرض إلا بقيام الجميع به، فلا يحتاج حينئذ إلى الإذن، والأصل في هذا - أي: في استئذان الأبوين - ما ثبت في (الصحيحين): ((أن رجلاً قال لرسول الله ﷺ: إني أريد الجهاد، قال: أحي والداك؟ قال: نعم، قال: ففيهما فجاهد)).

واختلفوا في إذن الأبوين المشركين، والمذاهب الأربعة لا تشترط هذا الإذن، وكذلك اختلفوا في إذن الغريم - صاحب الدين - إذا كان عليه دين؛ لقوله ﷺ: ((وقد سأله الرجل: أيكفر الله عن خطاياي إن مت صابراً محتسباً في سبيل الله؟ قال: نعم، إلا الدين، كذلك قال لي جبريل آنفاً)) رواه مسلم، والنسائي، والترمذي وصححه.

وجمهور العلماء على جواز الجهاد من غير استئذان الغريم، وبخاصة إذا تخلف وفاءً من دينه، يعني: إذا كان الغازي ترك من الميراث ما يكفي لسداد أو للوفاء لهذا الدين.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - : ويشترط لوجوب الجهاد سبعة شروط: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والذكورية، والسلامة من الضرر، ووجود النفقة. فابن قدامة أضاف الإسلام والعقل، وهذه ليست موجودة عند ابن رشد. أما البلوغ، والحرية، والذكورية، والسلامة من الضرر، ووجود النفقة، فهي عند الجميع.

يفصل ابن قدامة - رحمه الله - هذا الكلام؛ فيقول: فأما الإسلام، والبلوغ، والعقل، فهي شروط لوجوب سائر الفروع؛ ولأن الكافر غير مأمون في الجهاد، والمجنون لا يتأتى منه الجهاد، والصبي ضعيف البنية، وقد روى ابن عمر قال: ((عُرِضَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ أُحُدٍ وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً، فَلَمْ يَجْزِنِي فِي الْمَقَاتِلَةِ)) متفق عليه. إذاً الإجازة لا تكون إلا للبالغ.

وأما الحرية، فتشترط لما روي أن النبي ﷺ كان يبايع الحر على الإسلام والجهاد، ويبايع العبد على الإسلام دون الجهاد؛ ولأن الجهاد عبادة تتعلق بقطع مسافة فلم تجب على العبد كالحج.

وأما الذكورية، فتشترط لما روت عائشة قالت: ((يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ فقال: جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة)) ولأنها ليست من أهل القتال - أي: المرأة- لضعفها وخورها؛ ولذلك لا يسهم لها، ولا يجب كذلك على الخنثى؛ لأنه لا يعلم كونه ذكراً، فلا يجب مع الشك في شرطه.

ثم يضيف ابن قدامة -رحمه الله- : وأما السلامة من الضرر، فمعناه السلامة من العمى والعرج والمرض، وهو شرط؛ لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ [النور: ٦١] ولأن هذه الأعذار تمنعه من الجهاد، فأما العمى فمعروف، وأما العرج فالمانع منه هو الفاحش، الذي يمنع المشي الجيد والركوب، كالزمانة ونحوها، وأما اليسير الذي يتمكن معه من الركوب والمشى، وإنما يتعذر عليه شدة العدو فلا يمنع وجوب الجهاد؛ لأنه ممكن منه، فشابه الأعور، وكذلك المرض المانع هو الشديد، فأما اليسير منه الذي لا يمنع إمكان الجهاد، كوجع الضرس والصداع الخفيف، فلا يمنع الوجوب؛ لأنه لا يتعذر معه الجهاد، فهو كالعور.

وأما وجود النفقة فيشترط؛ لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١] ولأن الجهاد لا يمكن إلا بآلة، فيعتبر القدرة عليها، فإن كان الجهاد على مسافة لا تقصر فيها الصلاة اشترط أن يكون واجداً للزاد ونفقة عائلته في مدة غيبته، وسلاح يقاتل به، ولا تعتبر الراحلة؛ لأنه سفر قريب، وإن كانت المسافة تقصر فيها الصلاة اعتبر مع ذلك الراحلة؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَحِدٌ مَّا أَحْمَلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ [التوبة: ٩٢].

ثم أضاف: وأقل ما يفعل - أي: الجهاد - مرة في كل عام؛ لأن الجزية تجب على أهل الذمة في كل عام، وهي بدل عن النصره فكذلك مبدلها - وهو الجهاد - فيجب في كل عام مرة إلا من عذر، مثل أن يكون بالمسلمين ضعف في عدد أو عدة، أو يكون ينتظر المدد يستعين به، أو يكون الطريق إليهم فيها مانع، أو غير ذلك من الأمور.

ثم يضيف أيضاً عن مسألة استئذان الأبوين: وإذا كان أبواه مسلمين لم يجاهد تطوعاً إلا بإذنهما؛ روي نحو هذا عن عمر وعثمان، وبه قال مالك، والأوزاعي، والثوري، والشافعي، وسائر أهل العلم. وقد روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: ((جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أجاهد؟ فقال: ألك أبوان؟ قال: نعم، قال: ففيهما فجاهد))، وعن ابن عباس عن النبي ﷺ مثله، رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. وفي رواية فقال: ((جئت أبايعك على الهجرة وتركت أبواي يبيكان، قال: ارجع إليهما فاضحكهما كما أبكيتهما)) وعن أبي سعيد: ((أن رجلاً هاجر إلى رسول الله ﷺ فقال له رسول الله ﷺ: هل لك باليمن أحد؟ قال: نعم، أبواي، قال: أذنا لك؟ قال: لا، قال: فارجع فاستأذنهما، فإن أذن لك فجاهد، وإلا فبرهما)) رواه أبو داود؛ ولأن بر الوالدين فرض عين والجهاد فرض كفاية، وفرض العين يقدم على فرض الكفاية. فأما إن كان أبواه غير مسلمين فلا إذن لهما؛ وبذلك قال الشافعي. وقال الثوري: لا يغزو إلا بأذنهما بعموم الأخبار.

رد ابن قدامة على ذلك بقوله: ولنا أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يجاهدون وفيهم من له أبوان كافران من غير استئذانهما، منهم أبو بكر الصديق، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة كان مع رسول الله ﷺ يوم بدر وأبوه رئيس المشركين يومئذ قتل ببدر، وأبو عبيدة قتل أباه في الجهاد؛ فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تَحِدْ قَوْمًا

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴿ [المجادلة: ٢٢] وعموم الأخبار مخصص بما روينا، فأما إن كان أبواه رقيقين، فعموم كلام الخرقى يقتضي وجوب استئذانهما؛ لعموم الأخبار؛ ولأنهما أبوان مسلمان فأشبهها الحرين، ويحتمل ألا يعتبر إذنهما؛ لأنه لا ولاية لهما، وإن كان مجنونين فلا أذن لهما؛ لأنه لا يمكن استئذانهما.

وقال الكمال بن الهمام - رحمه الله - : ولا يجب الجهاد على الصبي، الوجه الظاهر أن يقال: لأنه غير مكلف. وفي (الصحيحين) عن ابن عمر: ((**عرضت على رسول الله ﷺ يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني في المقاتلة**)) ولا عبد، ولا امرأة؛ لتقدم حق المولى - أي: السيد - والزوج، بإذن الله الذي هو صاحب الحق على حقه، ومعنى هذا الكلام أن حق السيد والزوج حق متعين بإذن الله - تعالى - على ذلك العبد وتلك المرأة، فلو تعلق بهما الجهاد لزم إطلاق فعله لهما، وإطلاقه يستلزم إطلاق ترك حق المولى والزوج، فلو تعلق بهما لزمه إبطال حق جعله الله متعيناً لحق لم يجعله متعيناً عليه، وهو الجهاد الذي هو فرض كفاية، وهذا اللازم باطل؛ فلا يتعلق بهم وهو المطلوب. وعلى هذا التقرير يكونون مخصوصين من العمومات لدليل مقارن وهو العقل، بخلاف ما إذا صار الجهاد فرض عين؛ لأن حقوقهم لا تظهر في حق فروض الأعيان.

فلو أمر السيد والزوج العبد والمرأة بالقتال يجب أن يصير فرض كفاية، ولا نقول صار فرض عين لوجوب طاعة المولى والزوج، حتى إذا لم يقاتل في غير النفير العام يأنم؛ لأن طاعتهم المفروضة عليهما في غير ما فيه من المخاطرة، إلى غير ذلك.

وعن هذا حرّم الخروج إلى الجهاد وأحد الأبوين كاره، يشير إلى إذن الأبوين؛ لأن طاعة كل منهما فرض عين، والجهاد لم يتعين عليه كما قلنا، مع أن في

خصوصه أحاديث ، منها ما في (صحيح البخاري) ، عن ابن عمرو : ((جاء رجل إلى رسول الله ﷺ...)) وأتى بالحديث الذي ذكرناه عند ابن قدامة - رحمه الله .

ثم قال : فأما الأعمى والأقطع فقال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴾ الآية ، وقال : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ ﴾ والمقعد الأعرج ، قاله في (ديوان الأدب).

الفصل الثاني : معرفة الذين يجارِبون؟

قال ابن رشد - رحمه الله - تحت هذا العنوان : فأما الذين يجارِبون فاتفقوا - أي : العلماء - على أنه جميع المشركين ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَقَنَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال : ٣٩] إلا ما روي عن مالك أنه قال : لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ، ولا الترك ؛ لما روى أنه ﷺ قال : ((ذروا الحبشة ما وذرتمكم)) رواه أبو داود والنسائي بلفظ : ((دعوا الحبشة ما ودعوكم ، واتركوا الترك ما تركوكم)) ، وقد سئل مالك عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك ، لكن قال : لم يزل الناس يتحامون غزوهم - أي : يتراجعون - عن غزو كل من الحبشة ؛ لسابق علاقتها بالنبي ﷺ وبأصحابه الذين هاجروا إلى الحبشة مرتين ، وكذلك الترك ، وقد أصبحوا جميعاً - بحمد الله تعالى - مسلمين .

ويقول ابن الهمام - رحمه الله - : وقاتل الكفار الذين لم يسلموا - وهم من مشركي العرب ، أو لم يسلموا ولم يعطوا الجزية من غيرهم - واجب وإن لم يبدءونا ، هناك وجوب البدء ، وهناك وجوب عدم البدء ، فقاتل المشركين كافة واجب وإن لم يبدءونا ، وإن بدؤنا كان القتال أوجب ؛ لأن الأدلة الموجبة له لم تقيد الوجوب ببداءتهم ، وهذا معنى قوله : للعمومات ، لا عموم المكلفين ؛

لأنه إنما يفيد الوجوب على كل واحد فقط ، فالمراد إطلاق العمومات في بداءتهم وعدمها ، خلافاً على ما نقل من الثوري. والزمان الخاص كالأشهر الحرم وغيرها ، خلافاً لعطاء ، ولقد استبعد ما عن الثوري ، وتمسكه بقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ﴾ [البقرة: ١٩١] فإنه لا يخفى عليه نسخه. وصريح قوله في (الصحيحين) وغيرهما : ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله)) الحديث يوجب أن نبدأهم بأدنى تأمل ، وقد حاصر ﷺ الطائف لعشر بقين من ذي الحجة إلى آخر المحرم أو إلى شهر.

وقد يستدل على نسخ الحرمة في الأشهر الحرم بقوله تعالى : ﴿ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥] ، وهو بناء على التجوز بلفظ : ﴿ حَيْثُ ﴾ في الزمان ، ولا شك أنه كثر في الاستعمال.

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيقول : ويقاتل أهل الكتاب والمجوس ولا يدعون ؛ لأن الدعوة قد بلغتهم ، ويدعى عبدة الأوثان قبل أن يحاربوا.

يقول ابن قدامة في شرح هذا الكلام : أما قوله في أهل الكتاب والمجوس : لا يدعون قبل القتال ، فهو على عمومته ؛ لأن الدعوة قد انتشرت وعمت ، فلم يبق منهم من لم تبلغه الدعوة إلا نادر بعيد. وفي ظل الاتصالات أو ثورة الاتصالات الحديثة أصبحت الدعوة معروفة لدى الجميع في أقاصي الأرض ودانيتها. وأما قوله : يدعى عبدة الأوثان قبل أن يحاربوا ، فليس بعام ، فإن من بلغته الدعوة منهم لا يدعون ، وإن وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دعي قبل القتال ، وكذلك إن وجد من أهل الكتاب من لم تبلغه الدعوة دعوا قبل القتال. قال أحمد : إن الدعوة قد بلغت وانتشرت ، ولكن إن جاز أن يكون قوم خلف الروم وخلف الترك ، كما نقول مثلاً في منغوليا ، أو سيبيريا ، أو في القطب المتجمد الشمالي ، إذا

فرض على هذه الصفة - يعني لم تبلغهم الدعوة - لم يجز قتلهم قبل الدعوة؛ وذلك لما روى بريدة قال: ((كان النبي ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أمره بتقوى الله في خاصته وبمن معه من المسلمين، وقال: إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال، فأيتهن أجابوك إليها فأقبل منهم، وكف عنهم؛ ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم، فإن أبوا، فاستعن بالله عليه وقتلهم)) رواه أبو داود ومسلم، وهذا يحتمل أنه كان في بدء الأمر قبل انتشار الدعوة وظهور الإسلام، فأما اليوم فقد انتشرت الدعوة فاستغني بذلك عن الدعاء عند القتال.

قال أحمد: كان النبي ﷺ يدعو إلى الإسلام قبل أن يحارب، حتى أظهر الله الدين وعلا الإسلام، فلا أعرف اليوم أحداً يدعى، قد بلغت الدعوة كل أحد، فالروم قد بلغتهم الدعوة وعلموا ما يراد منهم، وإنما كانت الدعوة في أول الإسلام، وإن دعا فلا بأس.

وقد روى ابن عمر < : ((أن النبي ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارون آمنون - أي: غافلون - وإبلهم تسقى على الماء، فقتل المقاتلة وسبى الذرية)) متفق عليه.

وعن الصعب بن جثامة قال: ((سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن الديار من ديار المشركين، يبيتون فيصيبون من نسائهم وذرايرهم، فقال: هم منهم)) متفق عليه. وقال سلمة ابن الأكوع: ((أمر رسول الله ﷺ أبا بكر، فغزونا ناساً من المشركين فبيتناهم)) رواه أبو داود.

ويحتمل أن يحمل الأمر بالدعوة في حديث بريدة على الاستحباب ؛ فإنها مستحبة في كل حال. إلى أن قال: ويقاتل أهل والمجوس حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ويقاتل من سواهم من الكفار حتى يسلموا.

الفصل الثالث: معرفة ما يجوز من النكأية في العدو:

قال ابن رشد -رحمه الله- : وأما ما يجوز من النكأية في العدو، فإن النكأية لا تخلو أن تكون في الأموال، أو في النفوس، أو في الرقاب، ويقصد بالرقاب الاستعباد والتملك، وقد كان هذا ممكناً في الماضي، قبل ظهور قوانين الأسرى في الأمم المتحدة.

ثم يفصل ابن رشد هذا الكلام المجمل فيقول: فأما النكأية التي هي الاستعباد، أي: التي هي النوع الخاص بالاستعباد، أي: الرق، أو تملك الإنسان لأخيه الإنسان، فهي جائزة بطريق الإجماع في جميع أنواع المشركين؛ لأن ذلك ليس بدعا من الإسلام، ولكنه كان النظام المتبع آنذاك، فالمشركون يأسرون المسلمين ويتملكون رقابهم، وكان المسلمون يعاملونهم أيضاً بالمثل؛ فيتملكون رقاب المشركين، أو يمنون عليهم، أو يأخذون منهم الفدية، أو يضربون رقابهم.

ومن الجدير بالذكر أن نقول: إن الإسلام ضيق منافذ الاستعباد، بمعنى أنه جعلها قاصرة على الحرب فقط، كان الاستعباد سائداً قبل الإسلام بجميع الطرق، كانت القبيلة تستولي على قبيلة أخرى، وتسترق رجالها ونساءها؛ بسبب الضعف أو بسبب الفقر أو نحو ذلك. الإسلام لم يبح الرق إلا في حالة واحدة، ألا وهي الحرب مع الكفار معاملة بالمثل، ولكنه في مقابل ذلك وسع أبواب الحرية، ففرض عتق الرقبة في القتل الخطأ، أو في الظهار، أو في حلف اليمين، أو

في جماع المرأة في نهار رمضان، كل هذه المخالفات تكون الكفارة فيها في الدرجة الأولى عتق رقبة، فإن لم يتيسر انتقلنا إلى البدائل من الإطعام أو الصيام.

وبهذا التشجيع على العتق وعلى الحرية استطاع الإسلام أن يقضي على الرق في أقل من خمسين سنة، أو على الأكثر مائة عام، بل إن الإسلام هو النظام الوحيد الذي جعل سهماً من أسهم الزكاة لعتق الإرقاء، كما جاء في الآية الكريمة في مصارف الزكاة: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُؤْمِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ ﴾ [التوبة: ٦٠] حيث نأخذ من أموال الزكاة ونشتري الرقاب ونعتقهم في سبيل الله.

أيضاً شجع الإسلام على عتق الرقاب بدون مقابل: ﴿ فَلَا أَقْنَمَ الْعَقَبَةَ ۗ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۗ فَكُ رَقَبَةً ۗ ﴾ [البلد: ١١ - ١٣] بل إن عتق الرقبة في سبيل الله، وبدون مقابل يعتق صاحبها من عذاب جهنم يوم القيامة.

وشجع الإسلام أيضاً على الكتابة، والمقصود بالكتابة: أن يتفق السيد مع العبد على تسديد مبالغ معينة إذا انتهى منها كان حراً، قال تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: ٣٣] وأمر ﷺ بمساعدة هؤلاء المكاتبين حتى يسددوا ما عليهم؛ فقال: ﴿ وَءَاتُوهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ ﴾ [النور: ٣٣].

ومن هذا يتبين أن الإسلام ليس دين الاستعباد ولكنه دين الحرية، وإنما هنا - في باب الجهاد - من باب المعاملة بالمثل.

فأما النكاية التي هي الاستبعاد فهي جائزة بطريق الإجماع في جميع أنواع المشركين، أعنى: ذكرانهم، وإناثهم، وشيوخهم، وصبيانهم، صغارهم، وكبارهم، إلا الرهبان؛ فإن قوماً - وهم الأئمة الثلاثة: مالك، وأبو حنيفة،

وأحمد، خلافاً للشافعي - رأوا أن يترك الرهبان ولا يأسروا، بل يتركوا دون أن يعرض إليهم لا بقتل ولا باستعباد؛ لقول رسول الله ﷺ: **((فذرهم وما حبسوا أنفسهم إليه))** يعني: اتركوهم للعبادة التي حبسوا أنفسهم عليها؛ كذلك اتباعاً لفعل أبي بكر الصديق < .

وأكثر العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة، على أن الإمام - أي: خليفة المسلمين أو ولي أمرهم - مخير في الأسارى في خصال، منها: أن يمن عليهم - أي: يعتقهم بدون مقابل خلافاً لأبي حنيفة - ومنها: أن يستعبدهم - أي: يصبحوهم أرقاء مملوكين - ومنها: أن يقتلهم، ومنها: أن يأخذ منهم الفداء، خلافاً لأبي حنيفة، ومنها: أن يضرب عليهم الجزية، أي: يفرضها عليهم. وقال قوم: لا يجوز قتل الأسير، وحكى الحسن بن محمد التميمي أنه - أي: عدم قتل الأسير - إجماع الصحابة.

ثم يقول ابن رشد - رحمه الله - : والسبب في اختلافهم تعارض الآية في هذا المعنى، وتعارض الأفعال، أي: أفعال النبي ﷺ ومعارضة ظاهر الكتاب لفعله ﷺ ذلك أن ظاهر قوله تعالى: **﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا انْخَضْتُمْوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِإِذَا مِنْكُمْ بَعْدُ وَإِذَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾** [محمد: ٤] فالآية الكريمة - كما ترى - خيرت الإمام أو من ينوب عنه بين خصال أربعة: **﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴾** هذا هو القتل، **﴿ حَتَّى إِذَا انْخَضْتُمْوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ ﴾** هذا هو الاسترقاق والاستعباد، **﴿ فَإِذَا مِنْكُمْ بَعْدُ ﴾** يعني: بعد الاسترقاق فمن عليهم بالعتق، **﴿ وَإِذَا فِدَاءٌ ﴾** يعني: نأخذ المقابل من المال **﴿ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾** هذه هي الآية الكريمة التي تخير الإمام، فمعناها: أنه ليس للإمام بعد الأسر إلا المن أو الفداء، هذا هو ظاهر الآية؛ لأن الإمام قد انتهى من القتل أثناء المعركة، وانتهى من الاسترقاق

فلم يعد أمامه إلا ﴿ **فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ** ﴾ ، وهذا الظاهر يتعارض مع قوله تعالى : ﴿ **مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُشْرَكَ فِي الْأَرْضِ** ﴾ [الأنفال: ٦٧] ، فالخيار الأول هو القتل.

والسبب الذي نزلت فيه من أسارى بدر يدل على أن القتل أفضل من الاستعباد ، كما روى ذلك مسلم وأبو داود.

وأما هو ﷺ فقد قتل الأسارى في غير ما موطن - منها يوم بدر - وقد من - كما جاء في (الصحيحين) أنه : ((من على ثمامة بن أثال لما جيء به أسيراً، وربط بسارية من سواري المسجد)) - واستعبد النساء ، كما روى الشيخان : ((أن رسول الله ﷺ - أغار على بني المصطلق ، فقتل مقاتلتهم ، وسبى ذراريهم - أي : الأطفال - وأصاب يومئذ جويرية بنت الحارث)).

وقد حكى أبو عبيد أنه ﷺ لم يستعبد أحرار ذكور العرب ، وأجمعت الصحابة بعده على استعباد أهل الكتاب : ذكرانهم وإناثهم ، أما غير أهل الكتاب فيجوز استرقاق العجم منهم دون العرب عند أبي حنيفة. وقال باقي الأئمة : لا يجوز ذلك مطلقاً.

ثم قال - رحمه الله - : فمن رأى أن الآية الخاصة بفعل الأسارى ناسخة لفعله ﷺ قال : لا يُقتل الأسير ، ومن رأى أن الآية ليس فيها ذكر لقتل الأسير ، ولا المقصود منها حصر ما يفعل بالأسارى ، بل فعله ﷺ وهو حكم زائد على ما في الآية ، ويحط العتب الذي وقع في ترك قتل أسارى بدر قال بجواز قتل الأسير ؛ من هذا تبين سبب اختلاف الأئمة في جواز القتل أو الاسترقاق ، أو عدم جواز المن أو أخذ الفداء كما رأينا من قبل.

ويقول الكمال بن الهمام - رحمه الله - : قوله - أي : قول المرغناني - : وهو في الأسارى أو الأسارى بالخيار، إن شاء قتلهم - يعني : إذا لم يسلموا - لأنه عليه السلام قد قتل من الأسارى ؛ إذ لا شك في قتله عقبة بن أبي معيط من أسارى بدر، والنضر بن الحارث الذي قالت فيه أخته قتيلة الأبيات التي منها :

يا ركباً إن الأئيل مطنة ❖ من صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بها مئياً فإن تحية ❖ ما إن تزال بها الركائب تخفق
مني إليك وعبرة مسفوحة ❖ جادت بواكفها وأخرى تخفق
ما كان ضرك لو مننت وربما ❖ من الفتى وهو المغيظ المهنق

وكذلك طعيمة بن عدي، وهو أخو المطعم بن عدي، وأما ما قاله هشيم : إنه قتل مطعم بن عدي فغلط بلا شك ؛ كيف وقد كان عليه السلام يقول : ((لو كان المطعم بن عدي حياً لشفعته في هؤلاء التنى)) أي : أسارى بدر ؛ وهذا يؤكد جواز القتل ؛ لأن في قتلهم حسم مادة الفساد الكائن منهم بالكلية، هذا هو الخيار الأول.

وإن شاء استرقهم ؛ لأن فيه - أي : في استرقاقهم - دفع شرهم مع وفور المصلحة لأهل الإسلام ؛ ولهذا قلنا : ليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيراً بنفسه، وإن شاء استرقهم ؛ لأن الرأي فيه إلى الإمام ؛ فقد يرى مصلحة المسلمين في استرقاقه، فليس له أن يفتات عليه، أي : يعتدي على حقه، وعلى هذا فلو قتل بلا ملجأ بأن خاف القاتل شر الأسير، كان له، أي : للإمام، أن يعذره إذا وقع على خلاف مقصوده ولكن لا يضمن بقتله شيئاً، تلك هي الخصلة الثانية : الاسترقاق.

وإن شاء تركهم أحراراً ذمة للمسلمين - أي: يصيرون أهل ذمة - لما بينا من أن عمر فعل ذلك في أهل السواد، أي: أهل العراق. وقوله: إلا مشركي العرب والمرتدين، يعني: إذا أسروا فإن الكلام في الأسارى، ويتحقق الأسر في المرتدين إذا غلبوا وصاروا حرباً على ما نبين - إن شاء الله تعالى - في باب الجزية، من أنه لا تقبل منهم جزية، ولا يجوز استرقاهم، بل إما الإسلام أو السيف، فإن أسلم الأسارى بعد الأسر لا يقتلهم؛ لأن الغرض من قتلهم دفع شرهم، وقد اندفع بالإسلام. ولكن يجوز استرقاهم؛ لأن الإسلام لا ينافي الرق جزاءً على الكفر الأصلي، وقد وجد، أي: الإسلام، بعد انعقاد سبب الملك، وهو الاستيلاء على الحربي غير المشرك من العرب.

أما المفادة بما لا يأخذ منهم لا يجوز في المشهور من المذهب؛ لما بينا في المفادة من المسلمين من رده حرباً علينا، وفي (السير الكبير) لا بأس به إذا كان بالمسلمين حاجة، استدلالاً بأسارى بدر، ثم يقول: ولا يجوز المن على الأسارى، وهو أن يطلقهم إلى دار الحرب بغير شيء، خلافاً للشافعي إذا رأى الإمام ذلك، وبقولنا قال مالك وأحمد... إلى آخر ما قال الكمال بن الهمام.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية: يقول الخرقى: وإذا سبى الإمام، فهو مخير؛ إن رأى قتلهم، وإن رأى من عليهم وأطلقهم بلا عوض، وإن رأى أطلقهم على مال يأخذ منهم، أي: الفداء، وإن رأى فادى بهم، أي بادل الأسرى كما تفعل المنظمات الدولية الآن، وإن رأى استرقهم فيه نكاية للعدو وحظاً - أي: مصلحة للمسلمين - فعل.

جملة هذا الكلام كما يقول ابن قدامة: أن من أسر من أهل الحرب على ثلاثة أضرب:

أحدها: النساء، والصبيان؛ فلا يجوز قتلهم، ويصيرون رقيقاً للمسلمين بنفس السبي؛ لأن ((النبي ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان)) متفق عليه، وكان ﷺ يسترقهم إذا سباهم.

الثاني: الرجال من أهل الكتاب والمجوس الذين يقرون بالجزية، أي: يقرون على ديانتهم إذا دفعوا الجزية، فيخير الإمام فيهم بين أربعة أشياء: القتل، والمن بغير عوض، والمفاداة بهم، واسترقاقهم.

الثالث: الرجال من عبدة الأوثان وغيرهم - أي: المشركون - ممن لا يُقر بالجزية، فيتخير الإمام فيهم بين ثلاثة أشياء: القتل، أو المن، والمفاداة، ولا يجوز استرقاقهم، وعن أحمد جواز استرقاقهم، وهو مذهب الشافعي.

وبما ذكرنا في أهل الكتاب قال الأوزاعي، والشافعي، وأبو ثور، وعن مالك كمذهبنا، وعنه لا يجوز المن بغير عوض؛ لأنه لا مصلحة فيه، وإنما يجوز للإمام فعل ما فيه المصلحة. وحكي عن الحسن، وعطاء، وسعيد بن جبيرة: كراهة قتل الأسرى، وقالوا: لو من عليه أو فاداه كما صنع بأسارى بدر؛ ولأن الله تعالى قال: ﴿ فَشُدُّوا الرِّبَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ ﴾ فخبر بين هذين بعد الأسر لا غير. وقال أصحاب الرأي: إن شاء ضرب أعناقهم، وإن شاء استرقهم لا غير، يعني: ليس هناك من ولا فداء، ولا يجوز من ولا فداء؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ بعد قوله: ﴿ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ ﴾ وكان عمر بن عبد العزيز، وعياض بن عقبة، يقتلان الأسارى، ولنا على جواز المن والفداء قول الله تعالى: ﴿ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ ﴾ وأن النبي ﷺ من على ثمامة بن أثال... إلى آخر ما قال ابن قدامة - رحمه الله.

عقد الأمان أو التأمين :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : القتل إنما يجوز إذا لم يوجد بعد تأمين ، أو بعد منح الأمان ، وهذا ما لا خلاف فيه بين المسلمين ، وإنما اختلفوا فيمن يجوز تأمينه ممن لا يجوز - من الذي يمنح الأمان؟ ومن الذي لا يمنح؟ - واتفقوا على جواز تأمين الإمام ، الإمام : ولي أمر المسلمين ، يُأمن من يشاء .

وجمهور العلماء على جواز أمان الرجل الحر ، المسلم ، البالغ ، العاقل ، المختار ، هذا أيضاً يصح أمانه عند جمهور العلماء . إلا ما كان من ابن الماجشون يرى أنه موقوف على إذن الإمام - أي : إذا أئمن رجل مسلم رجلاً كافراً من المحاربين يكون تأمينه أو أمانه موقوفاً على إذن الإمام - ولكن جمهور العلماء يرون أن أمانه صحيح .

واختلفوا في أمان العبد وأمان المرأة - العبد المسلم يُأمن رجلاً كافراً هل يقبل أمانه؟ كذلك المرأة المسلمة تُأمن رجلاً غير مسلم أو امرأة غير مسلمة؟ - فجمهور العلماء على جواز تأمين العبد ، وكان ابن الماجشون وسحنون يقولان : أمان المرأة موقوف على إذن الإمام . قال أبو حنيفة : لا يجوز أمان العبد إلا أن يقاتل .

ثم يحكي ابن رشد - رحمه الله - السبب في اختلافهم فيقول : السبب في اختلاف العلماء في أمان العبد وأمان المرأة معارضة العموم للقياس ، أما العموم فقوله ﷺ : ((المسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم)) رواه أبو داود والنسائي ، وأصله في (الصحيحين) ، فهذا الحديث يوجب أمان العبد لعمومه .

وأما القياس المعارض له فهو أن الأمان من شرطه الكمال ، والعبد ناقص بالعبودية ؛ فوجب أن يكون للعبودية تأثير في إسقاطه قياساً على تأثيرها في إسقاط كثير من الأحكام الشرعية.

ثم يضيف فيما يتصل بقضية أمان العبد: وأن يخصص ذلك العموم بهذا القياس. وأما عن الاختلاف في أمان المرأة فسببه اختلاف فهم في مفهوم قوله ﷺ: ((قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ)) متفق عليه. وقياس المرأة في ذلك على الرجل، أي: كما أن الرجل يجوز أمانه فالمفروض أن يجوز أيضاً أمان المرأة، وذلك أن من فهم من قوله ﷺ: ((قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ)) إجازة أمانها لا صحته في نفسه، وأنه لولا إجازته في ذلك لم يؤثر، قال -أي: من رأى ذلك المفهوم-: لا أمان للمرأة إلا أن يجيزه الإمام؛ لأن الرسول ﷺ هو الذي أجاز أمان أم هانئ، وقال لها: ((قد أجرنا من أجرت...)) فإجازة الإمام هي التي جعلت أمان المرأة مقبولاً وليس أنه صحيح في نفسه، ومن فهم من ذلك أن إمضاءه ﷺ أمانها كان من جهة أنه انعقد وأثر، لا من جهة أن إجازته هي التي صححت عقده قال: أمان المرأة جائز.

السبب الآخر من أسباب الاختلاف: من قاسها على الرجل ولم ير بينهما فرقاً في ذلك أجاز أمانها، ومن رأى أنه ناقصة عن الرجل لم يجز أمانها، وكيفما كان؛ فالأمان غير مؤثر في الاستعباد، وإنما يؤثر في القتل، وقد يمكن أن ندخل الاختلاف في هذا من قبل اختلاف فهم في ألفاظ جموع المذكر، مثل كلمة "المسلمون": ((المسلمون تكافأ دماؤهم)) هل هذا يشمل النساء ويتناولهم أو لا يشملهم؛ لأنه جمع مذكر سالم؟ هل تتناول جموع المذكر النساء أم لا؟ أعني: بحسب العرف الشرعي.

ويقول ابن قدامة في قول الخزقي: ومن أعطاهم الأمان منا من رجل أو امرأة أو عبد جاز أمانه. هذا كلام الخزقي، وجملته: أن الأمان إذا أعطي أهل الحرب حرم قتلهم ومالههم والتعرض لهم، ويصح -أي: الأمان أو منح الأمان- من كل مسلم بالغ عاقل مختار، ذكراً كان أو أنثى، فهنا جمع ابن قدامة النساء مع الرجال في صحة منح الأمان، وكذلك أضاف إلى الأحرار العبيد، ذكراً كان أو أنثى، حرّاً كان أو عبداً، وبهذا قال الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق، وابن القاسم، وأكثر أهل العلم، إذ هذا هو رأي الجمهور، وهو الصحيح الذي نميل إلى الأخذ به وترجيحه.

وروي ذلك عن عمر بن الخطاب < وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا يصح أمان العبد إلا أن يكون مأذوناً له في القتال -أي: من جهة سيده- لأنه لا يجب عليه الجهاد، فلا يصح أمانه كالصبي؛ ولأنه محبوب من دار الكفر -أي: باعتبار أصله- وقد لا يكون كذلك؛ فلا يأمن أن ينظر لهم تقديم مصلحتهم -يعني: يحتمل أن يكون هذا العبد؛ لأن أصله كان كافراً أو قادمًا من ديار الكفر أن يتعاطف معهم.

ويرجح ابن قدامة -رحمه الله- الرأي الأول -أي: رأي الجمهور وأكثر أهل العلم- بجواز أمان المرأة والعبد، بقوله: ولنا ما روي عن النبي ﷺ قال: ((ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً، يعني خانه، فعليه لعن الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل)) رواه البخاري، أي: لا يقبل منه كثير ولا قليل من الحسنات.

وروي فضيل بن يزيد الرقاشي قال: "جهّز عمر بن الخطاب جيشاً فكنت فيه، فحصرنا موضعاً، فرأينا أننا سنفتحها اليوم، وجعلنا نقبل ونروح، فبقي عبد منا، فراطنهم وراطنوه -يعني: كلمهم بلغتهم التي يعرفها- فكتب لهم الأمان في

صحيفة، وشدها على سهم، ورمى بها إليهم، فأخذوها وخرجوا، فكتب بذلك عمر بن الخطاب فقال: العبد المسلم رجل من المسلمين ذمته ذمتهم"، رواه سعيد؛ ولأنه مسلم مكلف فصح أمانه كالحر، وما ذكروه من التهمة يبطل بما أذن له سيده في القتال، فإنه يصح أمانه، ويبطل أيضاً بالمرأة؛ فإن أمانها يصح في قولهم جميعاً، قالت عائشة: إن كانت المرأة لتجبر على المسلمين فيجوز. وعن أم هانئ أنها قالت: ((يا رسول الله، إني أجرت أحمائي، وأغلقت عليهم، وإن ابن أمي أراد قتلهم، فقال لهم رسول الله ﷺ: قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ؛ إنما يجبر على المسلمين أدناهم)) رواهما سعيد، وأجارت زينب بنت رسول الله ﷺ أبا العاص بن الربيع الذي كان زوجاً لها، حين أسره رسول الله ﷺ في غزوة بدر، فأمضاه رسول الله ﷺ إلى غير ذلك مما قاله ابن قدامة -رحمه الله- من التفاصيل في هذا المقام.

ومما قال: ويصح أمان الأمان لجميع الكفار وآحادهم؛ لأن ولايته عامة على المسلمين، ويصح أمان الأمير لمن أقيم بإذائه من المشركين، فأما في حق غيرهم فهو كآحاد المسلمين؛ لأن ولايته على قتال أولئك دون غيرهم، ويصح أمان آحاد المسلمين للواحد، والعشرة، والقافلة الصغيرة، والحصن الصغير؛ لأن عمر < أجاز أمان العبد -كما سبق أن ذكرنا- لأهل الحصن الذي ذكرنا حديثه.

وقال الكمال ابن الهمام -رحمه الله- تحت عنوان: "فصل في الأمان" وهو نوع من الموادة في التحقيق، قوله: إذا آمن رجل حر أو امرأة حرة كافراً أو جماعة أو أهل حصن أو مدينة، صح أمانهم. فهنا باب الأمان مفتوح على مصراعيه، من رجل أو امرأة، سواء كان لشخص، أو لجماعة، أو أهل حصن، أو لمدينة، صح أمانهم، ولم يجز لأحد من المسلمين قتالهم، والأصل فيه قوله ﷺ:

((المسلمون تكافأ دماؤهم - أي: لا تزيد دية الشريف على دية الوضيع - ويسعى بذمتهم أدناهم)) أخرج أبو داود من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ وذكر الحديث. ومعنى: ((يرد عليهم أقصاهم)) أي: يرد الأبعد منهم التبعة عليهم؛ وذلك أن العسكر إذا دخل دار الحرب فاقطع الإمام منهم سرايا ووجهها للإغارة، فما غنمته جعل لها ما سمي ويرد ما بقي لأهل العسكر؛ لأن بهم قدرت السرايا على التوغل في دار الحرب وأخذ المال، وأما قوله: ((وهم يد...)) إلى آخره كأنهم آلة واحدة مع من سواهم من الملل كالعضو الواحد باعتباره تعاونهم عليهم، لكن رواه ابن ماجه قال: قال رسول الله ﷺ قال: ((المسلمون تكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد على من سواهم)) ففسر الرد في هذا الحديث بالإجارة. ثم قال - رحمه الله - : وفسر المصنف "أدناهم" بأقلهم في العدد، وهو الواحد؛ احترازاً على تفسير محمد من الدناءة ليدخل العبد كما سيأتي، وليس بلازم؛ إذ هو على التفسير أيضاً فيه دليل لمحمد وهو إطلاق الأذى بمعنى الواحد، فإنه يتناول الواحد حراً أو عبداً، وقد ثبت في أمان المرأة أحاديث؛ منها: حديث أم هانئ في (الصحيحين)، وذكر الحديث، وأم هانئ بنت أبي طالب > قالت: ((ذهبت إلى رسول الله ﷺ فقلت له: يا رسول الله، إني أجرت حموين لي من المشركين فأراد هذا أن يقتلها، فقال ﷺ: ما كان له ذلك)) وكانا الذي أجارته أم هانئ: عبد الله بن الربيع بن المغيرة، والحارث بن هشام بن المغيرة، وكلاهما من بني مخزوم.

ومنها - هذه الإفادة لم نجد لها عند ابن رشد ولا عند ابن قدامة - : ما رواه أبو داود، حدثنا عثمان بن أبي شيبة، عن عائشة > أنها قالت: "إن كانت المرأة

لتجير على المؤمنين فيجوز". وترجم الترمذي: باب أمان المرأة، وفيه: عن أبي هريرة قال: "إن المرأة لتأخذ للقوم"، يعني: تجير المرأة على المسلمين، وقال في (العلل الكبرى): سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هو حديث صحيح.

ومن ذلك أيضاً: إجارة زينب بنت رسول الله ﷺ أبا العاص فقال ﷺ: ((ألا وإنه يجير على المسلمين أدناهم)) ولأنه من أهل القتال، أي: الواحد، ذكراً كان أو أنثى، فإنها من أهله بالتسبب بمالها وعبيدها، فيخاف منه فيتحقق الأمان منه بملاقاته محله، أي: محل الأمان، وهو الكافر الخائف، وإذا صدر التصرف من أهله في محله نفذ، ثم تعدى إلى غيره - أي: غير المجير - من المسلمين... إلى آخر ما قال ابن الهمام - رحمه الله - في شرحه (فتح القدير).

النكايه التي تكون في النفوس:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما النكايه التي تكون في النفوس فهي القتل، ولا خلاف بين المسلمين أنه يجوز في الحرب قتل المشركين الذكور البالغين المقاتلين، وأما القتل بعد الأسر ففيه الخلاف السابق الذي ذكرناه، ولا خلاف بينهم في أنه لا يجوز قتل الصبيان ولا قتل النساء ما لم تقاتل المرأة والصبي، فإذا قاتلت المرأة استباح دمها، وذلك لما ثبت أنه ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان وقال: في إمراة مقتولة: ((ما كانت هذه لتقاتل)).

واختلفوا في أهل الصوامع - أي: الرهبان - المنتزعين عن الناس - أي: المنعزلين - والعُميان، والزمنى، والشيوخ الذين لا يقاتلون، والمعتوه، والحراث: الفلاح، والعسيف، أي: الأجير عند الفلاح؛ فقال مالك: لا يقتل الأعمى، ولا المعتوه، ولا أصحاب الصوامع، ويترك لهم من أموالهم بقدر ما يعيشون به.

وكذلك لا يقتل الشيخ الفاني : العجوز الكبير، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، وكذلك قال الإمام أحمد، وقال الثوري والأوزاعي : لا تقتل الشيخ قط. وقال الأوزاعي : لا تقتل الحراث، أي : المزارعون. وقال الشافعي في الأصح عنه : تقتل جميع هذه الأصناف.

إدًا جمهور العلماء على عدم قتل أهل الصوامع، والعميان، والزمنى، والشيخوخ، والمعتوه، والحراث، والعسيف، والشيخ الفاني، وهذا هو الصحيح وعليه أكثر أهل العلم، أما قول الشافعي فمخالف، ولا يقبل في هذا المقام.

والسبب في اختلافهم على هذا النحو الذي ذكرنا معارضة بعض الآثار بخصوصها لعموم الكتاب ؛ لأن الكتاب في الآيات الكريمة جاءت عامة في قتل جميع الكافرين ؛ ولعموم قوله ﷺ الثابت : ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله)) والآية ؛ قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ يقتضي قتل كل مشرك رهبًا كان أو غيره، وكذلك : ((حتى يقولوا : لا إله إلا الله)) فهي ألفاظ عامة - كما ترون - : العاقل وغير العاقل، والفلاح وغير الفلاح، والكبير والصغير... إلى غير ذلك.

وأما الآثار التي وردت باستبقاء هذه الأصناف -الذين سبق ذكرهم : أهل الصوامع، والعميان، والزمنى -أي : أصحاب الأمراض المزمنة- والشيخوخ، والمعتوه، والحراث، والعسيف- فمنها ما رواه داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس : ((أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيوشه قال : لا تقتلوا أصحاب الصوامع)).

ومنها : ما روى عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال : ((لا تقتلوا شيخًا فانيًا - أي : كبيرًا جدًا متهاكًا- ولا طفلًا صغيرًا، ولا امرأة، ولا تغلوا)) أي : لا تخونوا.

ومنها: ما رواه مالك عن أبي بكر أنه قال: "ستجدون قوماً زعموا أنهم حسبوا أنفسهم لله -أي: الرهبان- فدعهم وما حسبوا أنفسهم له". وفيه: "ولا تقتلن امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرمًا"، ويشبهه أن يكون السبب الأملك -أي: الأقوى- في الاختلاف في هذه المسألة معارضة قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] فمن رأى أن هذه الآية ناسخة لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ لأن القتال أولاً إنما أبيض لمن يقاتل، قال: الآية على عمومها، ومن رأى أن قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ محكمة، وأنها تتناول هؤلاء الأصناف الذين لا يقاتلون استثانها من عموم تلك.

على كل حال، الصحيح أن المرأة لا تقتل إلا إذا اشتركت في القتال، وكذلك الصبي، وكذلك الشيوخ، كل من اشترك في القتال يقتل، أما النساء، والأطفال، والعميان والحراث، والزمنى، والرهبان، ونحو ذلك، ممن لا يشتركون في القتال فلا يتعرض لهم ولا يقاتلون.

وقد احتج الشافعي بحديث سمرة الذي رواه أبو دواد والترمذي وصححه، أن رسول الله ﷺ قال: ((اقتلوا شيوخ المشركين، واستحيوا شرخهم)) يعنى: استبقوا شبابهم، أي: استرقوهم، وكأن العلة الموجبة للقتل عنده إنما هي الكفر، فوجب أن تطرد هذه العلة في جميع الكفر.

وأما من ذهب إلى أنه لا يقتل الحراث فإنه احتج في ذلك بما روي عن زيد بن وهب، قال: أتانا كتاب عمر < وفيه: "لا تغلوا، ولا تغدورا، ولا تقتلوا وليدًا، واتقوا الله في الفلاحين". وجاء في حديث رباح بن ربيعة النهي عن قتل العسيف المشرك -أي: الأجير- وذلك أنه خرج مع رسول الله ﷺ في غزوة غزاها، فمر رباح وأصحاب رسول الله ﷺ على امرأة مقتولة، فوقف رسول الله ﷺ عليها وقال: ((ما كانت هذه لتقاتل، ثم نظر في وجوه القوم، فقال لأحدهم: الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية، ولا عسيفًا، ولا امرأة)) رواه أبو داود والنسائي، وصححه الحاكم وابن حبان.

والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم: اختلافهم في العلة الموجبة للقتل -هل هي الكفر؟ أو هي المشاركة في القتال؟- فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك هي الكفر لم يستثن أحدًا من المشركين، ومن زعم أن العلة في ذلك إطاعة القتال للنهي عن قتل النساء مع أنهن كفار، استثنى من لم يطق القتال ومن لم ينصب نفسه إليه، كالفلاح والعسيف، وصح النهي عن المثلة، وهي التنكيل بالميت كجدع أنفه، وقطع أطرافه، وبقر بطنه بعد القتال.

هذا الكلام والاختلاف نجد له توضيحًا واسعًا، وشرحًا طويلًا، في (شرح فتح القدير) للكمال بن الهمام، في الجزء الخامس، من صفحة أربعمئة وأربع وأربعين إلى أربعمئة وخمس وخمسين، وكذلك في كتاب (المغني) لابن قدامة، الجزء الثامن، من صفحة ثلاثمئة واثنين وستين إلى أربعمئة وثمان وأربعين.

قتل الأعداء بال سلاح وغيره:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: واتفق المسلمون على جواز قتلهم بالسلاح -أي: بالحديد ونحوه كما هو معلوم، أو بالسيوف، أو بالنبال، أو بالرماح، أو

بالسهام، وغير ذلك من أنواع الأسلحة المعروفة - اختلفوا في تحريقهم بالنار؛ فكره قوم تحريقهم بالنار، ورميهم بها، وهو قول عمر، ويروى عن مالك، وأجاز ذلك سفيان الثوري، وقال بعضهم: إن ابتداء العدو بذلك جاز وإلا فلا، فإذا ألقى الأعداء النار على صفوف المسلمين جاز للمسلمون أن يعاملوهم بالمثل، وإلا فلا.

ويبين ابن رشد - رحمه الله - السبب في اختلاف العلماء في جواز تحريق الأعداء بالنار ورميهم بها، أو عدم جواز ذلك، على النحو التالي؛ حيث يقول: إن السبب في اختلافهم معارضة العموم للخصوص، أما العموم فقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٤] ولم يستثن قتلًا من قتل، وأما الخصوص فما ثبت أن رسول الله ﷺ قال في رجل: ((إن قدرتم عليه فاقتلوه، ولا تحرقوه بالنار؛ فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار)) رواه البخاري، وأبو داود، والترمذي.

واتفق عوام العلماء على جواز رمي الحصون التي يتحصن بها الأعداء بالمجانيق، سواء كان فيها نساء وذرية أو لم يكن، الدليل ما جاء: ((أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف)). رواه أبو داود في (المراسيل) والترمذي، ورجاله ثقات.

وأما إذا كان الحصن - الذي يتحصن به الكافرون - فيه أسارى من المسلمين، وأطفال من المسلمين، فقد اختلف العلماء في جواز الرمي بالمنجنيق؛ فقالت طائفة: يكف عن رميهم بالمنجنيق، وبه قال الأوزاعي، وقال الليث بن سعد - فقيه مصر قبل الشافعي - : ذلك جائز، ومعتد من لم يجزه - كالأوزاعي - قوله تعالى: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا﴾ أي: انفصلوا وتميزوا ﴿لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا

أَيْمًا [الفتح: ٢٥] وأما من أجاز ذلك - كالليث - فكأنه نظر إلى المصلحة - أن مصلحة المسلمين في القضاء على الكافرين بأي شكل كان - فهذا هو مقدار النكاية التي يجوز أن تبلغ بهم في نفوسهم ورقابهم.

ويقول الكمال بن الهمام في هذه الجزئية: فإن أبوا ذلك - يعنى أبوا الدعوة إلى الإسلام - استعانوا عليهم بالله تعالى وحاربوهم؛ لقوله ﷺ في حديث سليمان بن بريدة: ((فإن أبوا ذلك فاستعن بالله عليهم وقتلهم)) فيستعان بالله في كل الأمور، ونصبوا عليهم المجانيق، كما نصب رسول الله ﷺ على أهل الطائف، على ما في الترمذي، فإنه قال: قال قتبية: حدثنا وكيع، عن رجل، عن ثور بن يزيد: ((أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على الطائف))، قلت لو كيع: من هذا الرجل؟ فقال: صاحبكم عمر بن هارون. وزاد بعض الرواة أن ذلك أربعين يوماً. وذكره الواقدي في (المغازي) وذكر أن الذي أشار به سلمان الفارسي وحرقتهم، أي: الإمام يحرق الكافرين؛ لأنه ﷺ أحرق البويرة، على ما روى الستة في كتبهم عن ابن عمر، قال: ((حرق رسول الله ﷺ نخل بني النضير وقطعه، وهي البويرة)) يعني: أن البويرة اسم لنخل بني النضير، ولها يقول حسان بن ثابت:

وهان على سراً بني لؤي ❖ حريق بالبويرة مستطير
ولأن المقصود كبت أعداء الله، وكسر شوكتهم، وبذلك يحصل ذلك فيفعلون ما يمكنهم من التحريق، وقطع الشجار، وإفساد الزرع. هذا إذا لم يغلب على الظن أنهم مأخوذون - يعني: مغلوبون - بغير ذلك، فإن كان الظاهر أنهم مغلوبون بغير ذلك وأن الفتح بادٍ - أي: ظاهر - كره ذلك؛ لأنه إفساد في غير محل الحاجة؛ لأن هذه الأموال ستنتقل إلى المسلمين بعدهم. وقوله: ولا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر، يعني: لو تترسوا بأسارى المسلمين وصبيانهم، سواء

علم أنهم إن كفوا عن رميهم انهزم المسلمون أو لم يعلموا ذلك، إلا أنه لا يقصد برميهم إلا الكفار، فإن أصيب أحد من المسلمين فلا دية ولا كفارة.

وعند الأئمة الثلاثة لا يجوز رميهم في صورة التترس، إلا إذا كان في الكف عن رميهم في هذه الحالة انهزام المسلمين، فإن رموا وأصيب أحد من المسلمين، فعند الحسن بن زياد فيه الدية والكفارة، وعند الشافعية فيه الكفارة قولاً واحداً، وفي الدية قولان: قال أبو إسحاق: إن قصده بعينه لزمه الدية، علمه مسلماً أو لم يعلمه؛ لقوله ﷺ: ((ليس في الإسلام مفرج)) أي: مهمل أو مراق، وإن لم يقصده بعينه، بل رمى إلى الصف فأصيب فلا دية عليه، أما الأول فلأن الإقدام على قتل المسلم حرام، وترك قتل الكافر جائز؛ ألا ترى أن للإمام ألا يقتل الأسارى لمنفعة المسلمين، فكان تركه لعدم قتل المسلم أولى؛ ولأن مفسدة قتل المسلم فوق مصلحة قتل الكافر.

ويقول ابن قدامة -رحمه الله- في قول الخرقى: وإذا حورب العدو فلا يحرقوا بالنار: أما العدو إذا قدر عليه فلا يجوز تحريقه بالنار بغير خلاف نعلمه، وقد كان أبو بكر < يأمر بتحريق أهل الردة بالنار، وفعل ذلك خالد بن الوليد بأمره، فأما اليوم فلا أعلم فيه بين الناس خلافاً. وقد روى حمزة الأسلمي: ((أن رسول الله ﷺ أمره على سرية، فقال: خرجت فيها، فقال: إن أخذتم فلاناً فأحرقوه في النار، فوليت، فناداني، فرجعت، فقال: إن أخذتم فلاناً فاقتلوه ولا تحرقوه؛ فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار)) رواه أبو داود، وسعيد، وروى أحاديث سواه في هذا المعنى، وروى البخاري وغيره عن أبي هريرة < عن النبي ﷺ نحو حديث حمزة.

فأما رميهم قبل أخذهم بالنار، فإن أمكن أخذهم بدونها لم يجز رميهم بها؛ لأنهم في معنى المقدور عليهم، وأما عند العجز عنهم بغيرها فجائز في قول أكثر أهل العلم، وبه قال الثوري، والأوزاعي، والشافعي.

وروى سعيد بإسناده عن صفوان بن عمرو وجريير بن عثمان: "أن جنادة بن أمية الأسدي، وعبد الله بن قيس الفراري، وغيرهما من ولاية البحرين ومن بعدهم، كانوا يرمون العدو من الروم وغيرهم بالنار، يحرقونهم هؤلاء لهؤلاء، وهؤلاء لهؤلاء، قال عبد الله بن قيس: لم يزل أمر المسلمين على ذلك."

وأضاف: وكذلك الحكم في فتح البثوق عليهم -أي: الشاطئ- ليغرقهم، إن قدر عليهم بغيره لم يجز إذا تضمن ذلك إتلاف النساء والذرية الذين يحرم إتلافهم قصداً، وإن لم يقدر عليهم إلا بذلك جاز، كما يجوز البيات المتضمن لذلك، أي: الهجوم ليلاً، ويجوز نصب المنجنيق عليهم. وظاهر كلام أحمد جوازه مع الحاجة وعدمها؛ لأن النبي ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف، وممن رأى الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي. قال ابن المنذر: جاء الحديث عن النبي ﷺ أنه نصب المنجنيق على أهل الطائف. وعن عمرو بن العاص أنه نصب المنجنيق على أهل الإسكندرية؛ ولأن القتال به معتاد فأشبهه الرمي بالسهام.

وقال في فصل آخر: ويجوز تبيت الكفار، وهو كبسهم -أي: مهاجمتهم- ليلاً وقتلهم وهم غارون -أي: غافلون- قال أحمد: لا بأس بالبيات، وهل غزو الروم إلا البيات؟ قال: ولا نعلم أحداً كره بيات العدو، قرأ عليه سفيان، عن الزهري، عن عبد الله بن عباس، عن الصعب بن جثامة قال: ((سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن الديار من المشركين نبيتهم فنصيب من نسائهم وذرائعهم؛

فقال: هم منهم)) أي: النساء والأطفال، فقال: إسناده جيد. فإن قيل: فقد نهى النبي ﷺ عن قتل النساء والذرية، قلنا: هذا محمول على التعمد لقتلهم، قال أحمد: أما أن يُتعمد قتلهم فلا، قال: وحديث الصعب بن جثامة بعد نهيه عن قتل النساء؛ لأن قتله عن نهيه النساء حين بعث إلى ابن أبي الحقيق، وعلى أن الجمع بينها ممكن، يحمل النهي على التعمد، وتحمل الإباحة على ما عداه.

قال الأوزاعي: إذا كان في المظمورة العدو، فعلمت أنك تقدر عليهم بغير النار، فأحب إلي أن يكف عن النار، وإن لم يمكن ذلك وأبوا أن يخرجوا فلا أرى بأساً، وإن كان معهم ذرية قد كان المسلمون يقاتلون بها ونحو ذلك، قال سفيان وهشام: ويدخّن عليهم. قال أحمد: أهل الشام أعلم بذلك، وإن ترسوا في الحرب بنسائهم وصبانهم جاز رميهم، ويقصد المقاتلة؛ لأن النبي ﷺ رماهم بالمنجنيق ومعهم النساء والصبان، ولكن على أن يكون القصد للمقاتلة؛ ولأن كف المسلمين عنهم يفضي إلى تعطيل الجهاد؛ لأنهم متى علموا ذلك ترسوا، واتخذوا هذا الترس حيلة لمنع المسلمين من الجهاد؛ لأنهم متى علموا ذلك ترسوا بهم عند حقوقهم؛ فينقطع الجهاد، وسواء كانت الحرب ملتحمة أو غير ملتحمة؛ لأن النبي ﷺ لم يكن يتحين بالرمي حال التحام الحرب.

أما إذا وقفت امرأة في صف الكفار أو على حصنهم، فشتمت المسلمين أو تكشفت لهم، جاز رميها قصداً؛ لأنها حينئذ من المقاتلين، وإن ترسوا بمسلم ولم تدع حاجة إلى رميهم؛ لكون الحرب غير قائمة، أو لإمكان القدرة عليهم بدونها، أو للأمن من شرهم، لم يحز رميهم... إلى آخر ما قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذا المقام.

النكايه في الأموال :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما النكايه التي تجوز في أموالهم أن لم يمكن إخراجها إلى دار الإسلام، وذلك قد يكون في المباني، والحيوان، والنبات -هدم المباني، قتل الحيوان، قطع النبات، تلك كلها نكايه في أموال الكافرين التي لا يمكن نقلها إلى دار الإسلام، وإلا فإذا أمكن نقلها لم يجز إلا ذلك.

اختلف العلماء في النكايه التي تجوز في أموال الكافرين، فأجاز مالك قطع الشجر والثمار، وتخريب العامر من البيوت، ولم يجز قتل المواشي، ولا تحريق النخل. وكره الأوزاعي قطع الشجر المثمر، وتخريب العامر، كنيسه كان أو غير ذلك. وقال الشافعي وأحمد: تحرق البيوت والشجر إذا كانت لهم معاقل. وكرها - أي: الشافعي وأحمد- تخريب البيوت، وقطع الشجر، إذا لم يكن لهم معاقل.

ويحكي ابن رشد سبب اختلاف الفقهاء على النحو الذي ذكرناه؛ فيقول: السبب في اختلافهم مخالفة فعل أبي بكر الصديق < في ذلك لفعل النبي ﷺ وذلك أنه ثبت أنه ﷺ: ((حرق نخل بني النضير)). رواه الشيخان وأصحاب السنن، وثبت عن أبي بكر أنه قال: "لا تقطعن شجراً، ولا تخربن عامراً" فمن ظن أن فعل أبي بكر هذا إنما كان لمكان علمه بنسخ ذلك الفعل منه ﷺ إذ لا يجوز على أبي بكر أن يخالفه ﷺ مع علمه بفعله، فتكون المخالفة دليلاً على أنه وقف من النبي ﷺ على نسخ ما فعله النبي ﷺ أو رأى أبو بكر أن ذلك كان خاصاً ببني النضير لغزوهم قال بقول أبي بكر، ومن اعتمد فعله ﷺ في جواز التقطيع والتحريق لبني النضير وغيرهم ولم ير نسخاً ولا تخصيصاً، ولم ير قول أحداً ولا فعله حجة عليه بعد قول النبي ﷺ قال بتحريق الشجر.

وإنما فرق مالك بين الحيوان حيث لا يجوز قتله، والشجر حيث يجوز قطعه؛ لأن قتل الحيوان مثله، أي: انتهاك حرمة المقتول، وقد نهى عن المثلة، ولم يأت عنه ﷺ أنه قتل حيواناً، المقصود أنه لم يقتل حيواناً غير مؤذٍ، أما الحيوان المؤذي فقد أذن النبي ﷺ في قتل الفواسق: كالأفعى، والعقرب، والغراب، والحِداء، والفأر، وأمثالها من الحيوانات الضارة، الكلب العقور، ونحو ذلك، فهذا هو معرفة النكاية التي يجوز أن تبلغ من الكفار في نفوسهم وأموالهم.

وابن قدامة - رحمه الله - بعد أن تكلم عن التحريق، قال: مسألة: قال الخرقى: ولا يغرقوا النحل، وجملته: أن تغريق النحل وتحريقه لا يجوز في قول عامة أهل العلم، منهم الأوزاعي والليث والشافعي، وقيل لمالك: أتحرق بيوت نحلهم؟ قال: أما النحل فلا أدري ما هو، ومقتضى مذهب أبي حنيفة إباحته؛ لأن أبا حنيفة أجاز الجميع كما ذكرنا؛ لأن فيه غيظاً لهم وإضعافاً؛ فأشبهه قتل بهائمهم حال قتالهم.

ويرد ابن قدامة على ذلك بقوله: ولنا ما روى عن أبي بكر الصديق < أنه قال ليزيد بن أبي سفيان وهو يوصيه، حين بعثه أميراً على القتال بالشام: "ولا تحرقن نحلاً، ولا تغرقنه". وروى عن ابن مسعود أنه قدم عليه أخوه من غزاة غزاها، فقال: "لعلك حرقت حرثاً؟ قال: نعم. قال: لعلك غرقت نحلاً؟ قال: نعم، قال: لعلك قتلت صبيّاً؟ قال: نعم، قال: ليكن غزوك كفافاً". أخرجهما سعيد ونحو ذلك عن ثوان.

وقد ثبت أن رسول الله ﷺ نهى عن قتل النحلة، ونهى أن يقتل شيء من الدواب صبراً؛ ولأنه إفساد فيدخل في عموم قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥] ولأنه

حيوان ذو روح ؛ فلم يجز قتله لغيظ المشركين كنسائهم وصبيانهم ، وأما أخذ العسل وأكله فمباح ؛ لأنه من الطعام المباح .

وأضاف مسألة ، قال : ولا يعقر شاتاً ولا دابةً ، إلا لأكل لا بد لهم منه . يقول ابن قدامة : أما عقور دوابهم في غير حال الحرب لمغايبتهم والإفساد عليهم فلا يجوز ، سواء خفنا أخذهم لها أو لم نخف ، وبهذا قال الأوزاعي ، والليث ، الشافعي ، وأبو ثور ، وقال أبو حنيفة ومالك : يجوز ؛ لأن فيه غيظاً لهم وإضعافاً لقوتهم ، فأشبه قتلها حال قتالهم .

ثم يقول بعد عدة عبارات : ولا يقطع شجرهم ، ولا يحرق زرعهم ، إلا أن يكونوا يفعلون ذلك في بلادنا ، فيفعل ذلك بهم لينتهوا .

وقال تحت ذلك تفاصيل : أن الشجر والزرع ينقسم ثلاثة أقسام ، وبين ذلك الأقسام الثلاثة وأقوال الفقهاء فيها ، مما لا يتسع الوقت لذكره ، فارجع إليه وتعرف على ما فيه .

أيضاً الكمال بن الهمام - رحمه الله - يقول في هذه الجزئية كما سبق أن أشرت : فيستعان بالله في كل الأمور ، ونصبوا عليهم المجانيق كما نصب رسول الله ﷺ على أهل الطائف وحرقهم ؛ لأنه ﷺ أحرق البويرة ، وهي نخل بني النضير ، وقطعه .

ثم قال : ولأن المقصود كبت أعداء الله ، وكسر شوكتهم ، وبذلك يحصل هذا الكبت - أي : بذلك القطع ، والإحراق يحصل ذلك الكبت - فيفعلون ما يمكنهم من التحريق ، وقطع الأشجار ، وإفساد الزرع ؛ ولذلك قلنا كما قال ابن رشد : إن أبا حنيفة يجيز كل هذه الأمور ، أي : قتل الحيوان ، وقطع الأشجار ، وإتلاف الديار ، وتخريب العامر منها .

شرط الحرب، العدد الذين لا يجوز الفرار منه، أحكام المهادنة، لماذا يحارب المسلمون الكافرين؟ النهي عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو

الفصل الرابع: شرط الحرب:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : فأما شرط الحرب - يعني : قبل أن نبدأ الحرب أو نعلنها - فهو بلوغ الدعوة باتفاق، أعني : أنه لا يجوز حرابتهم حتى يكونوا قد بلغتهم الدعوة - أي : الدعوة إلى الإسلام - وذلك - أي : بلوغ الدعوة - شيء مجتمع عليه - أي : مجمع عليه من المسلمين - لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ ﴾ [الإسراء: ١٥].

وأما هل يجب تكرار الدعوة عند تكرار الحرب؟ اختلف العلماء في ذلك؛ فمنهم من أوجبها، ومنهم من استحباها، ومنهم - وهم الجمهور - من لم يوجبها ولا استحباها؛ إذا التكرار ليس واجباً ولا مستحباً.

يحكي ابن رشد - رحمه الله - سبب اختلاف الفقهاء على هذه الأقوال الثلاثة، والرأي الراجح هو رأي الجمهور الذين لا يوجبون الدعوة أو تكرار الدعوة، ولا استحباب ذلك.

والسبب في اختلافهم : معارضة القول للفعل؛ وذلك أنه ثبت أنه ﷺ كان إذا بعث سرية قال لأمرها : ((إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال - ثم يبين الحديث هذه الخصال أو الخلال - فأيتهن أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى تحول من دارهم إلى دار المهاجرين - أي : دار الإسلام -

وأعلمهم أنهم إن فعلوا ذلك لهم ما للمهاجرين ، وأن عليهم ما على المهاجرين ، فإن أبوا واختاروا دارهم ، فأعلمهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين ، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ، ولا يكون لهم في الفيء والغنيمة نصيب ، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين ، فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية ، فإن أجابوا ودفعوا الجزية ، فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم)).

وثبت من فعله ﷺ في الحديث الذي يرويه الشيخان ، أنه كان يبيت العدو ويغير عليهم مع الغدوات ، يبيت العدو -يعني : يهاجمهم ليلاً وعلى غفلة عند الصباح. ولفظ الحديث عن ابن عوف قال : كتبت إلى ابن نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال ، فكتب إليّ : إنما كان ذلك في أول الإسلام ، وقد أغار رسول الله ﷺ على بني المصطلق وهم غارون -أي : غافلون- ويقصد بالدعاء الدعوة ، يريد تلك الخصال الثلاث ، فمن الناس -وهم الجمهور- من ذهب إلى أن فعله ﷺ ناسخ لقوله ، وأن ذلك إنما كان في أول الإسلام قبل أن تنتشر الدعوة ، وكان عرض الدعوة وتكرار عرضها كان في أول الإسلام ؛ بدليل دعوتهم فيه إلى الهجرة ، فالنبي ﷺ قال لأمير السرية : ((ادعهم إلى التحول من دراهم إلى دار المهاجرين)) ولذلك قال الجمهور : إنما كان ذلك في أول الإسلام ، أما فيما بعد فلا يجب تكرار الدعوة ولا استحبابها.

ومن الناس من رجح القول على الفعل -قول النبي ﷺ على فعله- وذلك بأن حمل الفعل على الخصوص ، تبيت النبي ﷺ لبني المصطلق أو لغيرهم إنما هي أحوال خاصة ، أما العموم فهو عرض الدعوة وتكرارها ، ومن استحسّن الدعاء -أي : الدعوة- فهو وجه من الجمع بين القول أو الفعل.

وقال ابن قدامة في قول الخرقى: ويقاثل أهل الكتاب والمجوس ولا يدعون؛ لأن الدعوة قد بلغتهم، ويدعى عبدة الأوثان قبل أن يحاربوا.

يقول: أما قوله في أهل الكتاب والمجوس: "لا يدعون قبل القتال"، فهو على عمومه؛ لأن الدعوة قد انتشرت وعمت، فلم يبق منهم من لم تبلغه الدعوة إلا نادر بعيد، وأما قوله: "يدعى عبدة الأوثان قبل أن يحاربوا" فليس بعام، فإن من بلغت الدعوة منهم لا يدعون، وإن وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دُعي قبل القتال، وكذلك إن وجد من أهل الكتاب من لم تبلغه الدعوة دعوا قبل القتال.

قال أحمد: إن الدعوة قد بلغت وانتشرت، ولكن إن جاز أن يكون قوم خلف الروم وخلف الترك - لأن هذه كانت أقاصي البلاد الإسلامية - على هذه الصفة لم يجز قتالهم قبل الدعوة؛ وذلك لما روى بريدة قال: كان النبي ﷺ، وذكر الحديث الذي ذكره ابن رشد، رواه أبو داود ومسلم. وهذا يحتمل أنه كان في بدء الأمر قبل انتشار الدعوة وظهور الإسلام، كما قال الجمهور عند ابن رشد، فأما اليوم فقد انتشرت الدعوة فاستغني بذلك عن الدعاء عند القتال.

قال أحمد كان النبي ﷺ يدعو إلى الإسلام قبل أن يحارب حتى أظهر الله الدين وعلا الإسلام، ولا أعرف اليوم أحداً يدعى، قد بلغت الدعوة كل أحد؛ فالروم قد بلغتهم الدعوة وعلموا ما يراد منها، وإنما كانت الدعوة في أول الإسلام، وإن دعى فلا بأس، وقد روى ابن عمر < : ((أن النبي ﷺ قد أغار على بني المصطلق، وهم غارون آمنون، وإيلهم تُسقى على الماء، فقتل المقاتلة وسبى الذرية)) متفق عليه، كما ذكر أيضاً حديث الصعب بن جثامة، قال: ((سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن الديار من ديار المشركين يبيتون فيصيبون من نسائهم وذراريهم، فقال: هم منهم)) متفق عليه، وقال سلمة بن الأكوع: ((أمر رسول الله ﷺ أبا بكر، فغزونا ناساً من المشركين فبيتناهم)) رواه أبو داود.

ويحتمل أن يحمل الأمر بالدعوة في حديث بريدة على الاستحباب ؛ فإنها مستحبة على كل حال. وقد روي أن النبي ﷺ أمر علياً، حين أعطاه الراية يوم خيبر وبعثه إلى قتالهم، أن يدعوهم، وهم ممن بلغتهم الدعوة، رواه البخاري. ودعى خالد بن الوليد طليحة الأسدي حين تنبأ -أي: ادعى النبوة- فلم يرجع فأظهره الله عليه -يعني: نصر خالداً عليه- ودعا سلمان أهل فارس، فإذا ثبت هذا فإن كان المدعو من أهل الكتاب أو مجوساً دعاهم إلى الإسلام، فإن أبوا دعاهم إلى إعطاء الجزية، فإن أبوا قاتلهم، وإن كانوا من غيرهم دعاهم إلى الإسلام، فإن أبوا قاتلهم؛ لأن الجزية لا تقبل من غير أهل الكتاب، ومن قتل منهم قبل الدعاء لم يضمن؛ لأنه لا إيمان له ولا أمان، فلم يضمن كنساء من بلغته الدعوة وصبيانهم أيضاً.

ويقول ابن الهمام -رحمه الله- في باب كيفية القتال تفاصيل عديدة تتعلق بهذه الجزئية، وبمسألة الدعوة وتكرارها أو عدم تكرارها، فليرجع إلى ذلك.

الفصل الخامس: في معرفة العدد الذين لا يجوز الفرار عنهم، أو الفرار منهم:

العدد الذي حذر الله ﷻ من الفرار منه في قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ ۝١٥﴾ وَمَنْ يُؤَلِّمُ يَوْمَئِذٍ ذُبُرَهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِنَالٍ أَوْ مَتَحَرِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿[الأنفال: ١٥، ١٦].

يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما معرفة العدد الذين لا يجوز الفرار عنهم فهم الضعف، وذلك مجمع عليه؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ﷻ﴾ [الأنفال: ٦٦] فحدد الله ﷻ لكل مسلم أن يقابل اثنين من الكافرين، أما ما زاد على ذلك فيجوز الفرار منه، وأما ما دون ذلك -

يعني: الضعف والواحد- لا يجوز الفرار منه، ومعلوم أنه كان قبل هذا التخفيف كان الفرض على الفرد الواحد أن يقابل عشرة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَدْرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأنفال: ٦٥] ثم جاءت الآية التالية لإفادة التخفيف: ﴿لَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦].

وذهب ابن الماجشون - وهو تلميذ من تلامذة الإمام مالك وأصحابه - ورواه - أي: روى هذا المذهب أو الرأي - عن مالك، أن الضعف إنما يعتبر في القوة لا في العدد، وأنه يجوز للمسلم أن يفر عن واحد إذا كان أعتق جواداً منه، أحسن وأجود سلاحاً من سلاحه، وأشد قوة.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - في قول الخرقي: مسألة: قال: ولا يحل لمسلم أن يهرب من كافرين - هنا عبر عن الهرب بـ"من" وابن رشد عبر عن الفرار بـ"عنه" وكلاهما صحيح - ومباح له أن يهرب من ثلاثة؛ لأنها زادت عن الضعف، فإن خشي الأسر قاتل حتى يقتل.

في التعليق على هذا يقول ابن قدامة - رحمه الله - : وجملته: أنه إذا التقى المسلمون والكفار وجب الثبات وحرم الفرار؛ بدليل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: ١٥] وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: ٤٥] وذكر النبي ﷺ الفرار يوم الزحف، فعده من الكبائر في قوله في الحديث الصحيح: ((اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: وما هن يا رسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل

الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات)).

وحكي عن الحسن والضحاك أن هذا كان يوم بدر خاصة -أي: الأمر بالثبات وعدم الفرار كان يوم بدر خاصة- ولا يجب في غيرها، والأمر مطلق، وخبر النبي ﷺ عام؛ فلا يجوز التقييد والتخصيص إلا بدليل.

ثم قال: وإنما يجب الثبات بشرطين:

أحدهما: أن يكون الكفار لا يزيدون على ضعف المسلمين، كما قال ابن رشد، وبين أن ذلك إجماع، فإن زادوا عليه جاز الفرار؛ لقول الله تعالى: ﴿ أَلَكُنَّ خَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال: ٦٦] وهذا إن كان لفظه لفظ الخبر فهو أمر؛ بدليل قوله: ﴿ أَلَكُنَّ خَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ ﴾ ولو كان خبراً على حقيقته لم يكن ردنا من غلبة الواحد للعشرة إلى غلبة الاثنين تخفيفاً، ولأن خبر الله تعالى صدق، لا يقع بخلاف محبره، وقد علم أن الظفر والغلبة لا يحصل للمسلمين في كل موطن يكون العدو فيه ضعف المسلمين فما دون، فعلم أنه أمر وفرض، ولم يأت شيء ينسخ هذه الآية لا في كتاب ولا سنة؛ فوجب الحكم بها.

قال ابن عباس: "نزلت ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ أي: الآية الأولى، الواحد من المسلمين بعشرة من الأعداء، فشق ذلك على المسلمين، حين فرض الله عليهم ألا يفر واحد من عشرة، ثم جاء تخفيف فقال: ﴿ أَلَكُنَّ خَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ فلما خفف الله عنهم من العدد نقص من الصبر بقدر ما خفف من العدد"، رواه أبو داود، وقال ابن عباس: "من فرّ من اثنين فقد فر؛ لأن هذا هو الضعف، ومن فر من ثلاثة فما فر".

الشرط الثاني: ألا يقصد بفراره التحيز إلى فئة، ولا التحرف لقتال - كما جاء في الآية الكريمة - فإن ذلك إذن بالفرار؛ لأنه ليس فراراً، ولكنه استعداد لقتال أفضل، فإن قصد أحد هذين - أي: التحيز إلى فئة، أو التحرف للقتال - فهو مباح له؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦] ومعنى التحرف للقتال: أن ينحاز إلى موضع يكون القتال فيه أمكن، مثل أن ينحاز من مواجهة الشمس أو الريح إلى استدبارهما، أو من نزلة إلى علو، أو من معطشة إلى موضع ماء، أو يفر بين أيديهم؛ لتتقض صفوفهم، أو تنفرد خيلهم من رجالهم، أو ليجد فيهم فرصة، أو ليستند إلى جبل، ونحو ذلك مما جرت به عادة أهل الحرب.

وقد روي عن عمر < أنه كان يوماً في خطبته إذ قال: "يا سارية الجبل، ظلم الذئب من استرعاه الغنم"، فأنكرها الناس، فقال علي <: "دعوه"، فلما نزل سألوه عما قال، فلم يعترف به، وكان قد بعث سارية إلى ناحية العراق لغزوهم، فلما قدم ذلك الجيش أخبروا أنه لقوا عدوهم يوم جمعة فظهر عليهم، فسمعوا صوت عمر فتحيزوا إلى الجبل فنجوا من عدوهم، فانتصروا عليهم.

وأما التحيز إلى فئة: فهو أن يصير إلى فئة من المسلمين ليكون معهم، فيقوى بهم على عدوهم، وسواء بعدت المسافة أو قربت. قال القاضي: لو كانت الفئة بخراسان والفئة الثانية بالحجاز جاز التحيز إليها، ونحوه ذكر الشافعي؛ لأن ابن عمر روى أن النبي ﷺ قال: ((إني فئة لكم)) وكانوا بمكان بعيد منه. وقال عمر: "أنا فئة كل مسلم"، وكان بالمدينة، وجيوش المسلمين بمصر والشام والعراق وخراسان، رواهما سعيد. وقال عمر: "رحم الله أبا عبيد، لو كان تحيز إليّ لكنت له فئة".

وإذا خشي الأسر فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل، ولا يسلم نفسه للأسر؛ لأنه إذا قتل يفوز بثواب الدرجة الرفيعة - الشهادة - ويسلم من تحكم الكفار عليه بالتعذيب، والاستخدام، والفتنة، وإن استئسر جاز - أي: إن استسلم للأسر جاز له - لما روى أبو هريرة: ((أن النبي ﷺ بعث عشرة عينا، وأمر عليهم عاصم بن ثابت، فنفرت إليهم هذيل بقريب من مائة رجل رام - أي: بالسهم - فلما أحس بهم عاصم وأصحابه، لجئوا إلى فدد - قبيلة - فقالوا لهم: انزلوا، فأعطونا بأيديكم ولكم العهد والميثاق ألا نقتل منكم أحداً، فقال عاصم: أما أنا فلا أنزل في ذمة كافر، فرموهم بالنبل، فقتلوا عاصماً في سبعة معه، ونزل إليهم ثلاثة على العهد والميثاق، منهم: خبيب، وزيد بن الدثنة، فلما استمكنوا منهم أطلقوا أوتار قسيهم فربطوهم بها)). متفق عليه؛ فعاصم أخذ بالعزيمة، وخبيب وزيد أخذوا بالرخصة، وكلهم محمود غير مذموم ولا ملوم. هذان هما الشرطان الواجبان للثبات.

أما إذا كان العدو أكثر من ضعف المسلمين فغلب على ظن المسلمين الظفر، فالأولى لهم الثبات؛ لما في ذلك من المصلحة، وإن انصرفوا جاز؛ لأنهم لا يأمنون العطب، والحكم علق على مظنته، وهو كونهم أقل من نصف عددهم؛ ولذلك لزمهم الثبات إذا كانوا أكثر من النصف، وإن غلب على ظنهم الهلاك فيه، ويحتمل أن يلزمهم الثبات إن غلب على ظنهم الظفر؛ لما فيه من المصلحة، وإن غلب على ظنهم الهلاك في الإقامة والنجاة في الانصراف فالأولى لهم الانصراف، كما فعل خالد بن الوليد - سيف الله المسلول - في غزوة مؤتة، بعد استشهاد زيد بن حارثة، وعبد الله بن رواحة، وجعفر بن أبي طالب {.

وإن ثبتوا جاز لهم ؛ لأن لهم غرضاً في الشهادة ، ويجوز أن يغلبوا أيضاً ، وإن غلب على ظنهم الهلاك في الإقامة والانصراف فالأولى لهم الثبات ؛ لينالوا درجة الشهداء المقبلين على القتال محتسين ، فيكونون أفضل من المولين ؛ ولأنه يجوز أن يغلبوا أيضاً فإن الله تعالى يقول : ﴿ كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٤٩] ولذلك صبر عاصم وأصحابه فقاتلوا حتى أكرمهم الله بالشهادة. هذا ما بينه ابن قدامة -رحمه الله- في مسألة العدد الذين لا يجوز الفرار منهم ، والتي أجملها ابن رشد -رحمه الله- كما بينا .

الفصل السادس : في جواز المهادنة :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : فأما هل تجوز المهادنة -أي : عقد الهدنة- بين جيش المسلمين وجيش الكافرين؟ والهدنة : هي إيقاف القتال لفترة يتم الاتفاق عليها ، كما فعل رسول الله ﷺ في صلح الحديبية ، حيث أوقف الحرب بينه وبين المشركين عشر سنوات ، وسميت مهادنة وليست هدنة ؛ لأنها من الطرفين ، كل طرف يطلب الهدنة ويوافق عليها ، فالمهادنة أي مفاعلة ، أي مشاركة في الهدنة من الطرفين ، فإن قوماً أجازوها ، وهو قول مالك ، والشافعي ، وأبي حنيفة ، أجازوها ابتداء من غير سبب ، إذا رأى الإمام ذلك مصلحة للمسلمين ، هذا هو الرأي الأول ، وهو قول الجمهور ، وهو الصحيح ، ما دام الإمام قد رأى أن في المهادنة مصلحة للمسلمين فإنه يجوز له عقد الهدنة .

القول الثاني : قوم لم يجزوها إلا لِمكان الضرورة الداعية لأهل الإسلام ، من فتنة أو غير ذلك ، فإذا وجدت ضرورة حتى لا يفتن المسلمون جاز لهم عقد الهدنة ، وإذا لم توجد ضرورة لم يجز لهم ذلك ، وهذه الهدنة إما بشيء يأخذونه منهم ،

لا على حكم الجزية ، يعني : يدفع الكافرون للمسلمين شيئاً مالا غير الجزية ؛ لأن الجزية من شروطها ألا تؤخذ منهم إلا إذا نفذت عليهم أحكام المسلمين ، وهم في المهادنة لا ينفذون أو لا تنفذ عليهم أحكام المسلمين ، وإما هدنة بلا شيء يأخذونه منهم . وكان الأوزاعي يميز أن يصلح الإمام المسلم الكفار على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفار إذا دعت إلى ذلك ضرورة ، والضرورة فتنة أو غيرها من الضرورات .

وقال الشافعي : لا يعطي المسلمون الكفار شيئاً إلا أن يخافوا أن يُصطلموا - يعني : يهلكوا - لكثرة العدو وقلة المسلمين ، أو لمحنة نزلت بالمسلمين من مرض أو غيره .

ومن قال بإجازة الصلح إذا رأى الإمام ذلك مصلحة - وهو الرأي الأول ، رأي الجمهور - : مالك ، والشافعي ، وأبو حنيفة ، وأحمد ، إلا أن الشافعي لا يجوز عنده الصلح لأكثر من المدة التي صلح عليها رسول الله ﷺ الكفار عام الحديبية ، وهي مدة قيل : إنها كانت ثلاث سنوات ، أو أربع سنوات ، أو عشر سنوات ، والصحيح أنها عشر سنوات ، صحيح أن الكفار نقضوها بعد عام ، ونقضها رسول الله ﷺ كذلك بعد عامين ، وقام بفتح مكة ، إلا أن أصل الاتفاق والتوقيع كان على عشر سنوات .

ثم يقول ابن رشد - رحمه الله - : وسبب اختلافهم في جواز الصلح من غير ضرورة معارضة ظاهر قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [التوبة : ٥] وقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [التوبة : ٢٩] لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [الأنفال : ٦١] ، فمن رأى أن آية الأمر بالقتال حتى يسلموا ، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ناسخة لآية الصلح قال : لا يجوز الصلح إلا من

ضرورة، ومن رأى أن آية الصلح مخصصة لتلك قال: الصلح جائز إذا رأى ذلك الإمام، وعضد تأويله بفعله ذلك عليه السلام وذلك أن صلحه عليه السلام عام الحديبية لم يكن لموضع الضرورة.

وأما الشافعي، فلما كان الأصل عنده الأمر بالقتال حتى يسلموا أو يعطوا الجزية، وكان هذا مخصصاً عنده بفعله عليه السلام عام الحديبية، لم ير أن يزداد على المدة التي صالح عليها رسول الله عليه السلام وقد اختلف في هذه المدة، فقليل: كانت أربع سنوات، وقيل: ثلاثاً، وقيل: عشر سنين، وهو الصحيح والمشهور، وبذلك قال الشافعي.

وأما من أجاز أن يصالح المسلمون المشركين بأن يعطي لهم المسلمون شيئاً إذا دعت إلى ذلك ضرورة، فتنة أو غيرها، فمصيراً إلى ما روي: "أنه كان عليه السلام قد هم أن يعطي بعض ثمر المدينة لبعض الكفار الذين كانوا في جملة الأحزاب - غزوة الأحزاب، وتسمى غزوة الخندق، وكانت في السنة الخامسة من الهجرة - لتخيبهم - أي: لخداعهم - فلم يوافقهم النبي عليه السلام على القدر الذي كان سمح له به من ثمر المدينة، حتى أفاء الله بنصره".

ولفظ الحديث: ((أنه عليه السلام لما بلغه تألب العرب - أي: اتفاقهم واجتماعهم، واجتماع الأحزاب على النبي عليه السلام في المدينة - قال للأنصار: إن العرب قد رمتكم عن قوس واحدة - أي: اجتمعوا جميعاً عليكم - فهل ترون أن ندفع إليهم شيئاً من ثمار المدينة؟ قالوا: يا رسول الله، إن قلت عن وحي فسمع وطاعة - يعني: إن كان ذلك بأمر من الله فعلينا السمع والطاعة والاستجابة - وإن قلت عن رأي فرأيك متبع، كنا لا ندفع إليهم ثمرة إلا بشرى أو قرى - أي: بالبيع أو بكرم

الضيافة - ونحن كفار فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام؟ - يعني: كأنهم يرفضون -
فسر النبي ﷺ بقولهم)) رواه ابن إسحاق في المغازي.

وأما من لم يجز ذلك - أي: الصلح والمهادنة - إلا أن يخاف المسلمون أن
يصطلموا - أي: يستأصلوا ويهلكوا - فقياساً على إجماعهم على جواز فداء
أسارى المسلمين؛ لأن المسلمين إذا صاروا في هذا الحد - أي: من القلة
والضعف - فهم بمنزلة الأسارى.

ويقول ابن قدامة - رحمه الله - : ومعنى الهدنة أن يعقد لأهل الحرب عقداً على
ترك القتال مدة بعوض وبغير عوض، وتسمى مهادنة، وموادعة، ومعاهدة،
وذلك جائز؛ بدليل قول الله تعالى: ﴿بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ
الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٤١] وقال سبحانه: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]
وروى مروان ومسور بن مخرمة: ((أن النبي ﷺ صالح سهيل بن عمرو
بالحديبية، على وضع القتال عشر سنين))؛ ولأنه قد يكون بالمسلمين ضعف
فيهادنهم حتى يقوى المسلمون، ولا يجوز ذلك إلا للنظر للمسلمين، أي: إن كان
في ذلك مصلحة للمسلمين، إما أن يكون بهم ضعف عن قتالهم، وإما أن يطمع
في إسلامهم بهدنتهم، أو في أدائهم الجزية، والتزامهم أحكام الملة، أو غير ذلك
من المصالح.

ثم قال: إذا ثبت هذا، فإنه لا تجوز المهادنة مطلقاً من غير تقدير مدة؛ لأنه يفضي
إلى ترك الجهاد بالكلية، ولا يجوز أن يشترط نقضها لمن شاء منهما؛ لأنه يفضي
إلى ضد المقصود، وإن شرط الإمام لنفسه ذلك دونهم لم يجز أيضاً، ذكره أبو
بكر؛ لأنه ينافي مقتضى العقد فلم يصح اشتراطه، كما لو شرط ذلك في البيع أو
في النكاح.

وقال القاضي والشافعي: يصح؛ لأن: ((النبي ﷺ صالح أهل خيبر على أن يقرهم ما أقرهم الله تعالى))، ولا يصح هذا؛ فإنه عقد لازم، فلا يجوز اشتراط نقضه كسائر العقود اللازمة، ثم قال: ولا يجوز عقد الهدنة إلا على مدة مقدرة معلومة، كما قال الشافعي استناداً إلى صلح الحديبية.

وقال أبو الخطاب: ظاهر كلام أحمد أنه يجوز على أكثر من عشر سنوات، على ما يراه الإمام من المصلحة، وبهذا قال أبو حنيفة، وتجوز مهادنتهم على غير مال؛ لأن النبي ﷺ هادنتهم يوم الحديبية على غير مال، ويجوز ذلك -أي: الصلح أيضاً- على مال يأخذه منهم، فإنها إذا جازت على غير مال فعلى مال أولى، وأما إن صالحهم على مال نبذله لهم فقد أطلق أحمد القول بالمنع منه، وهو مذهب الشافعي؛ لأن فيه صغاراً للمسلمين، وهذا محمول على غير حال الضرورة، فأما إن دعت إليه ضرورة، وهو أن يخاف على المسلمين الهلاك الذي عبر عنه الشافعي بالاصطلام أو الأسر، فيجوز الصلح على مال يدفعه المسلمون؛ لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال، فكذا هاهنا؛ ولأن بذله المال إن كان فيه صغار فإنه يجوز تحمله لدفع صغار أعظم منه، وهو القتل والأسر، وسبي الذرية الذين يفضون سبيهم إلى كفرهم، ولا يجوز عقد الهدنة ولا الذمة إلا من الإمام أو نائبه؛ لأنه عقد مع جملة الكفار وليس ذلك لغيره؛ ولأنه يتعلق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة على ما قدمناه؛ ولأن تجويزه من غير الإمام يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية أو إلى تلك الناحية، كما أن في ذلك افتياتاً على الإمام، فإن هادنتهم غير الإمام أو نائبه لم يصح، وإن خاف نقض العهد منهم جاز أن ينبذ إليهم عهدهم -يعني: يشعروهم بنقض العهد والرجوع عنه- لقوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْزِلْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ﴾ [الأنفال: ٥٨].

ويقول الكمال ابن الهمام - رحمه الله - تحت عنوان: "باب المواعدة ومن يجوز أمانه": المواعدة المسالمة، وهو جهاد معنى لا صورة، فأخره - أي: المصنف - عن الجهاد صورة ومعنى، يعني: قبل ذلك تكلم عن الجهاد وكيفية القتال والآن يتكلم عن المهادنة؛ لأنها تعتبر معنى لا صورة، فقدم الصورة وأخر المعنى. وما قيل: لأنه ترك الجهاد وترك الشيء يقتضي سبق وجوده فغير صحيح، بل يتحقق ترك الزنا وسائر المعاصي ممن لا توجد منه أصلاً ويثاب على ذلك.

ويتابع ابن الهمام - رحمه الله - ذلك حيث يقول: كيف وهو مكلف بتركها - أي: المعاصي - في جميع عمره، وإلا كان تكليفاً بالمحال - أي: قضية الترك أو وجوب الترك - وإذا رأى الإمام أن يصلح أهل الحرب أو فريقاً منهم بمال وبلا مال، وكان ذلك مصلحة للمسلمين، فلا بأس به؛ لقوله تعالى: ﴿وَأِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١] والآية وإن كانت مطلقة، لكن إجماع الفقهاء على تقييدها برؤية مصلحة للمسلمين في ذلك بآية أخرى، هي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَدَعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥] فأما إذا لم يكن في المواعدة مصلحة فلا يجوز الصلح بالإجماع.

وفي السلم كسر السين وفتحها: السلم والسلم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ﴾ [النساء: ٩٠] ومقتضى الأصول أنها إما منسوخة إن كانت الثانية بعدها، أي: نسخ الإطلاق وتقييده بحالة المصلحة، أو المعارضة كما قال ابن رشد، في حالة عدم وجود المصلحة إن لم يعلم، ثم ترجح مقتضى المنع - أعني: آية ﴿فَلَا تَهِنُوا﴾ - كما هو القاعدة في تقديم المحرم. ويستمر ابن الهمام - رحمه الله - في بيان ذلك، وتفصيله يرجع إليه من شاء.

الفصل السابع : لماذا يجارَبون؟ يعني : لماذا يجارب المسلمون الكافرين :

يجيب ابن رشد -رحمه الله- على ذلك بقوله : فأما لماذا يجارَبون؟ فاتفق المسلمون على أن المقصود بالمحاربة لأهل الكتاب، ما عدا أهل الكتاب من قريش، ونصارى العرب، هو أحد أمرين : إما الدخول في الإسلام، وإما إعطاء المسلمين الجزية ؛ لقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة : ٢٩].

وكذلك اتفق عامة الفقهاء على أخذ الجزية أيضاً من المجوس ؛ لقوله ﷺ : ((سنا بهم -أي : بالمجوس- سنة أهل الكتاب)) يعني : افعلوا معهم مثل أهل الكتاب -الإسلام أو دفع الجزية.

واختلف العلماء فيما سوى أهل الكتاب من المشركين : هل تقبل منهم الجزية أم لا؟ فقال قوم : تؤخذ الجزية من كل مشرك، وبه قال مالك، وقوم استثنوا من ذلك مشركي العرب، لا تؤخذ منهم الجزية، ولا يقبل منهم إلا الإسلام. وقال الشافعي، وأحمد، وأبو ثور وجماعة : لا تؤخذ الجزية إلا من أهل الكتاب والمجوس.

ثم قال ابن رشد سبب -رحمه الله- : والسبب في اختلافهم معارضة العموم للخصوص، أما العموم فقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال : ٣٩] إذا لا يقبل إلا الإسلام، وكذلك قوله ﷺ : ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)) فالآية والحديث يفيدان عموم القتال لأهل الجزيرة العربية ولكل مشرك، حتى يدخلوا في الإسلام، ولا يقبل منهم إلا الإسلام.

وأما الخصوص المتعارض مع هذا العموم فقوله ﷺ لأمر السرايا الذين كان يبعثهم إلى مشركي العرب ، ومعلوم أنهم كانوا غير أهل الكتاب : ((فإذا لقيت عدوك فادعهم إلى ثلاث خصال...)) فذكر الجزية فيها ، وقد تقدم الحديث ، فمن رأى أن العموم إذا تأخر عن الخصوص فهو ناسخ له قال : لا تقبل الجزية من مشرك ما عدا أهل الكتاب ؛ لأن الآية الآمرة بقتالهم على العموم متأخرة عن ذلك الحديث ؛ فتكون ناسخة لهذا الخصوص ، وذلك أن الأمر بقتال المشركين عامة هو في سورة "براءة" وكان ذلك عام الفتح ، وذلك الحديث إنما هو قبل الفتح ؛ بدليل دعائهم فيه إلى الهجرة ، والانتقال من دار الكفر إلى دار الهجرة لرسول الله ﷺ .

ومن رأى أن العموم يبني على الخصوص ، تقدم عليه أو تأخر ، أو جهل التقدم والتأخر بينهما ، قال : تقبل الجزية من جميع المشركين كما تقبل من أهل الكتاب ، وأما تخصيص أهل الكتاب من سائر المشركين في الآية الكريمة ، فخرج من ذلك العموم باتفاق بخصوص قوله تعالى : ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة : ٢٩] .

مسألة أخيرة : النهي عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو :

يحتتم ابن رشد هذه الجملة الأولى عن معرفة أركان الحرب بمسألة يقول فيها : ومما يتعلق بهذه الجملة من المسائل المشهورة : النهي عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو ، وعامة الفقهاء على أن ذلك غير جائز ؛ لثبوت ذلك - أي : النهي - عن رسول الله ﷺ وقال أبو حنيفة : يجوز ذلك إذا كان في العساكر المأمونة ، يعني المصحف في قوة المسلمين وفي جيش قوي وكبير من المسلمين .

والسبب في اختلافهم - اختلاف أبي حنيفة مع عامة الفقهاء - هل النهي عام أريد به العام أو عام أريد به الخاص؟ بهذا ينتهي ابن رشد - رحمه الله - من الجملة الأولى في معرفة أركان الحرب.

وابن قدامة - رحمه الله - له تعليق على مسألة الجزية؛ حيث يقول الخرقى: ويقاتل أهل الكتاب والمجوس حتى يسلموا، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ويقاتل من سواهم من الكفار حتى يسلموا، فأجاب بذلك عما ذكره ابن رشد - رحمه الله - لماذا يجارون؟ للدخول في الإسلام أو لدفع الجزية.

هذا عن أهل الكتاب والمجوس الذين أمر النبي ﷺ أن نسن بهم سنة أهل الكتاب؛ لذلك قال ابن قدامة: جملته أن الكفار ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قسم أهل كتاب - وهم اليهود والنصارى، ومن اتخذ التوراة والإنجيل كتاباً كالسامرة والفرننج ونحوهم، فهؤلاء تقبل منهم الجزية، ويقرون على دينهم إذا بذلوها؛ لقوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ إلى آخره.

القسم الثاني: قسم لهم شبهة كتاب، وهم المجوس، فحكمهم حكم أهل الكتاب في قبول الجزية كما ذكرنا.

القسم الثالث: قسم لا كتاب لهم ولا شبهة كتاب، وهم من عدا هذين القسمين من عبدة الأوثان، فلا يقبل منهم سوى الإسلام. هذا، وقد انتهت الجملة الأولى عن معرفة أركان الحرب.

أحكام الغنيمة والجعائل والتنفيذ والفيء والجزية

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أحكام الغنيمة والجعائل والتنفيذ ٩٦١
- العنصر الثاني : أقوال الفقهاء في استرداد أموال المسلمين، وحكم ١٠١٣
الأرض المفتوحة عنوةً، وأحكام الفيء والجزية

أحكام الغنيمة والجمائل والتنفييل

الجملة الثانية: في أحكام أموال المحاربين إذا تملكها المسلمون:

يقول ابن رشد - رحمه الله - تحت هذا العنوان "الجملة الثانية في أحكام أموال المحاربين إذا تملكها المسلمون": والقول المحيط بأصول هذه الجملة ينحصر أيضاً في سبعة فصول:

الأول: في حكم الخمس.

الثاني: في حكم الأربعة الأخماس، يعني: أن الأموال - أموال الأعداء - تقسم على خمسة أسهم، كما جاء في الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ﴾ [الأنفال: ٤٠] هذا عن الخمس، فماذا عن الأربعة الأخماس؟

الثالث: في حكم الأنفال - الزيادات عن الأسهم المقررة -.

الرابع: في حكم ما وجد من أموال المسلمين عند الكفار.

الخامس: في حكم الأراضي، سماها الأراضين التي يسيطر عليها المسلمون: هل تقسم كالأخماس الخمسة أو لا؟.

السادس: في حكم الفبيء: هل يقسم مثل الغنيمة، خمسة أخماس؟.

السابع: في أحكام الجزية والمال الذي يؤخذ منهم على طريق الصلح.

الفصل الأول: في حكم خمس الغنيمة

الغنيمة: هي ما يأخذه المسلمون بالحرب، أي: يستولون عليه من أعدائهم بطريق القهر والغلبة، أما الفيء: فهو ما يأخذه المسلمون بلا حرب ﴿فَمَّا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ [الحشر: ٦] الغنيمة تقسم خمسة أقسام: قسم لله ورسوله، وهذا له تقسيم، والأخماس الأربعة ثلاثة للفراس: سهم له، وسهمان لفرسه، وسهم للراجل، أي: الذي يقاتل على قدميه، فالذي يقاتل على قدميه له سهم، والذي يقاتل على فرسه له ثلاثة أسهم: سهم له كالراجل، وسهمان لفرسه؛ لأنها تتكلف الكثير؛ ولأنه يلحق بالعدو ما لا يحلقه الراجل.

ذكر ابن رشد -رحمه الله- تفاصيل في حكم الخمس، وعنون لذلك الفصل الأول؛ فيقول -رحمه الله-: واتفق المسلمون على أن الغنيمة التي تؤخذ قسراً من أيدي الروم، ما عدا الأرضين -وإنما ذكر الروم؛ لأنهم كانوا القوة العظمى آنذاك، كان هناك الفرس والروم، وقد انتهى المسلمون من الفرس أولاً ثم توجهوا إلى الروم ثانياً - أن خمسها للإمام، أي: للإمام ومن معه، وهذا خمس الله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ﴾ [الأنفال: ٤١] نسبه هنا للإمام، وأربعة أخماسها للذين غنموها؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَلِلرَّسُولِ﴾. هذا أصل التقسيم.

اختلف العلماء في الخمس على أربعة مذاهب مشهورة:

أحدها: أن الخمس يقسم على خمسة أقسام على نص الآية: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ﴾ هذا جزء خمس الخمس، ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ أربعة أخماس من الخمس، فالخمس يقسم على خمسة أقسام على نص الآية، وبه قال الشافعي وأحمد.

القول الثاني: أنه يقسم على أربعة أخماس، وأن قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ هو افتتاح كلام وليس هو قسمًا خامسًا.

القول الثالث: أنه يقسم اليوم ثلاثة أقسام: لليتامى، والمساكين، وابن السبيل؛ لأن سهم النبي ﷺ وسهم ذوي القربى سقطا بموت النبي ﷺ وغناء ذي القربى.

القول الرابع: أن الخمس بمنزلة الفيء يعطى منه الغني والفقير، وهو قول مالك وعامة الفقهاء -أي: هو قول الجمهور- وهو القول الراجح.

يقول ابن قدامة -رحمه الله- في ذكر ذلك: أول ما يبدأ في قسمة الغنائم بالأسلاب -الأسلاب جمع سَلَب، وهو ما يجده القاتل مع القاتل الذي قتله من دروع وأموال- فيدفعها إلى أهلها؛ لأن النبي ﷺ قال: ((من قتل قتيلاً فله سلبه)) فإن صاحبها معين، ثم بمؤنة الغنيمة -أي: تكاليفها ومصاريفها- من أجره النقال والحمال والحافظ والمخزن، ثم بالرضخ -أي: ما يمنحه الإمام لغير المستحقين لأخماس الغنيمة- على أحد الوجهين، وفي الوجه الآخر يبدأ بالخمس بعد ما سبق، ثم بالأنفال -الأنفال هي أيضاً زيادات يمنحها الإمام لمن لا سهم له- من أربعة الأخماس، ثم يقسم بقية الأخماس الأربعة بين الغانمين، وإنما قدمنا قسمة أربعة الأخماس على قسمة الخمس لستة معانٍ:

أحدها: أن أهلها -أي: الأخماس الأربعة: الفارس والراجل والفرس- حاضرون، وأهل الخمس غائبون: ذوو القربى واليتامى والمساكين... وهكذا.

الثاني: أن رجوع الغانمين إلى أوطانهم يقف على قسمة الغنيمة، وأهل الخمس في أوطانهم، فكان الاشتغال بقسم نصيبهم ليعودوا إلى أوطانهم أولى.

الثالث: أن الغنيمة حصلت بتحصيل الغانمين وتعبهم - هم الذين قاتلوا وحاربوا ووثبوا - فصاروا بمنزلة من استحقها بعوض ، كأنهم دفعوا فيها ثمنًا ، وأهل الخمس بخلاف ذلك ؛ فكان أهل الغنيمة أولى.

الرابع: أنه إذا قسم الغنيمة بين الغانمين أخذ كل إنسان نصيبه فحمله واهتم به ، وكفى الإمام مؤنته ، والخمس إذا قسم ليس له من يكفي الإمام مؤنته ، فلا تحصل الفائدة بقسمته ، بل كان يحمله مجتمعًا فصار يحمله متفرقًا ، فكان تأخير قسمته أولى.

الخامس: أن الخمس لا يمكن قسمه بين أهله كلهم ؛ لأنه يحتاج إلى معرفتهم وعددهم ، ولا يمكن ذلك مع غيبتهم.

السادس: أن الغانمين ينتفعون بسهامهم ويتمكنون من التصرف فيها لحضورهم ، بخلاف أهل الخمس.

ومن هذا يتبين أن ابن قدامة - رحمه الله - يرى تقسيم الأخماس الأربعة أولًا بعد إخراج النفقات التي ذكرها ، ويؤجل تقسيم الخمس إلى عودة الإمام إلى بلده. أما ابن رشد فقد بدأ بالخمسة كما رأينا ، وذكر أقوال الفقهاء في ذلك.

ويقول الكمال بن الهمام - رحمه الله - تحت عنوان "فصل في كيفية القسمة": لما بين أحكام الغنيمة شرع يبين قسمتها ، ولا يخفى أن من أحكام الغنيمة وجوب قسمتها ، وإنما أفردته بفصل على حدته ؛ لكثرة مباحثه وشعبه بالنسبة إلى غيره من الأحكام ، والقسمة: جعل النصيب الشائع محلًا معينًا ، ويقسم الإمام الغنيمة فيخرج خمسها - أي: عن القسمة بين الغانمين - ويقسم الأربعة الأخماس بين الغانمين ، هذا قول القدوري.

وقال المصنف: لقوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ استثنى الخمس ، أي: الله تعالى أخرج الخمس من أن يثبت حق الغانمين فيه ، فكان استثناء معني للإخراج ،

وهو من استثنيت الشيء أي: ذويته لنفسه، فهذا يرجع إلى قول الله تعالى لا قسمة الإمام، بل الخمس داخل في قسمته؛ إذ حاصل بيان قسمتها هو أن يعطي خمسها لليتامى والمساكين وأبناء السبيل، على ما سيأتي، ويعطي الأربعة الأخماس للغنمين، ثم بدأ يفصل ذلك وهذا ما سنعرفه فيما بعد - إن شاء الله.

سهم رسول الله ﷺ وسهم القرابة:

ثم يقول ابن رشد: والذين قالوا: يقسم - أي: الخمس - أربعة أخماس أو خمسة، اختلفوا فيما يفعل بسهم رسول الله ﷺ وسهم القرابة من بعد موته؛ فقال قوم: يرد على سائر الأصناف الذين لهم الخمس، وقال قوم: بل يرد على باقي الجيش، أي: يدخل في الغنيمة كلها، وقال قوم: بل سهم رسول الله ﷺ للإمام، وسهم ذوي القربى لقرابة الإمام، وقال قوم: بل يجعلان - أي: سهم الإمام أو سهم رسول الله ﷺ وسهم ذوي القربى - في السلاح والعدة والمصالح.

واختلفوا في القرابة من هم؟ فقال قوم: بنو هاشم فقط، قرابة رسول الله ﷺ الذين ذكرهم الله، وقال قوم: بنو عبد المطلب وبنو هاشم.

وسبب اختلافهم في هل الخمس يقصر على الأصناف المذكورين أم يعد لغيرهم؟ هو: هل ذكر تلك الأصناف في الآية المقصود منها تعيين الخمس لهم أم قصد التنبيه بهم على غيرهم؛ فيكون ذلك من باب الخاص أريد به العام؟ فمن رأى أنه من باب الخاص أريد به الخاص قال: لا يتعدى بالخمس تلك الأصناف المنصوص عليها في الآية، وهو الذي عليه الجمهور ما عدا مالكاً، ومن رأى أنه من باب الخاص أريد به العام، قال: يجوز للإمام أن يصرفها فيما يراه صلاحاً للمسلمين، وهذا هو الذي رآه الإمام مالك.

واحتج من رأى أن سهم النبي ﷺ للإمام بعده بما روي عنه ﷺ أنه قال: ((إذا أطعم الله نبياً طعمة فهو للخليفة بعده)) رواه أبو داود، وأما من صرفه -أي: خمس النبي ﷺ والقراة- على الأصناف الباقين أو على سائر الغانمين، فتشبيهاً بالصنف المحبس عليهم -أي: الموقوف عليهم كأنه وقف.

وأما من قال: القراة هم بنو هاشم وبنو المطلب؛ فإنه احتج بحديث جبير بن مطعم، قال: ((قسم رسول الله ﷺ سهم ذوي القربى لبني هاشم وبنو المطلب من الخمس، قال: وإنما بنو هاشم وبنو المطلب صنف واحد)) رواه البخاري وأبو داود والنسائي. ومن قال: بنو هاشم صنف، وبنو المطلب صنف؛ فلأنهم الذين لا يحل لهم الصدقة.

واختلف العلماء في سهم النبي ﷺ من الخمس؛ فقال قوم: الخمس فقط، ولا خلاف عندهم في وجوب الخمس للنبي ﷺ غاب عن القسمة أو حضرها. وقال قوم: بل الخمس والصفى، وهو سهم مشهور له ﷺ وهو شيء كان يصطفيه من رأس الغنيمة، فرس أو أمة أو عبد، كما روى ذلك أبو داود.

وروي أن صفية بنت حبي بن أخطب -أم المؤمنين- كانت من الصفى، كما روى ذلك أبو داود وصححه الحاكم وابن حبان. وأجمعوا على أن الصفى ليس لأحد من بعد رسول الله ﷺ إلا أبا ثور؛ فإنه قال: يجري مجرى سهم النبي ﷺ.

ويقول ابن الهمام: وأما الخمس الذي تقدم أنه يخرج أولاً، فيقسم على ثلاثة أسهم: سهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل، يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون على غيرهم؛ لأن غيرهم من الفقراء يتمكنون من أخذ الصدقات، وذوو القربى لا تحل لهم، هذا رأي الكرخي.

وقال الطحاوي: يدخل فقراء اليتامى من ذوي القربى في سهم اليتامى المذكورين دون أغنيائهم، واليتيم صغير لا أب له، والمساكين منهم يدخلون في سهم المساكين، وفقراء أبناء السبيل من ذوي القربى يدخلون في أبناء السبيل، فإن قيل: فلا فائدة حينئذ في ذكر اسم اليتيم حيث كان استحقاقه بالفقر والمسكنة لا باليتيم، أجيب بأن فائدته دفع توهم أن اليتيم لا يستحق من الغنيمة شيئاً؛ لأن استحقاقها بالجهد واليتيم صغير لا جهاد له فلا يستحقها.

وكذلك قال الشيخ أبو منصور: لما كان فقراء ذوو القربى يستحقون بالفقر فلا فائدة في ذكرهم في القرآن، أجاب بأن أفهام بعض الناس قد تفضي إلى أن الفقير منهم لا يستحق؛ لأنه من قبيل الصدقة، ولا تحل لهم الصدقة. وفي (التحفة) هذه الثلاثة مصارف الخمس عندنا لا على سبيل الاستحقاق، حتى لو صرف إلى صنف واحد منهم جاز كما في الصدقات.

ثم أضاف: وقال الشافعي: لذوي القربى خمس الخمس، يستوي فيه غنيهم وفقيرهم، وبقول الشافعي قال أحمد، وعند مالك الأمر مفوض إلى رأي الإمام؛ إن شاء قسم بينهم، وإن شاء أعطى بعضهم دون بعض، وإن شاء أعطى غيرهم إن كان أمر غيرهم أهم من أمرهم.

ثم قال: ويقسم بينهم -أي: هذا الخمس، الذي هو خمس الخمس- للذكر مثل حظ الأنثيين، ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم من القرابات.

قال ابن الهمام: ونحن نوافق -أي: نوافق الشافعي- على أن القرابة المرادة هنا تخص بني هاشم وبني المطلب؛ فالخلاف في دخول الغني من ذوي القربى أو عدم دخوله.

ثم يضيف ابن الهمام توضيحات أخرى فيقول: قال المُرْزِي - وهو صاحب الشافعي - والثوري: يستوي فيه - أي: في التقسيم، تقسيم الخمس على ذوي القربى، لا يتميز الذكر على الأنثى بل يستويان - الذكر والأنثى، ويدفع للقاصي والداني، وهو ظاهر إطلاق النص كما جاء في الآية الكريمة، له - أي: للشافعي - إطلاق قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ بلا فصل بين الغني والفقير؛ ولأن الحكم المعلق بوصف يوجب أن مبدأ الاشتقاق علة له، ولا تفصيل فيها، بخلاف اليتامى فإنهم يشترطون فيهم الفقر مع تحقق الإطلاق كقولنا، وذلك لأن اسم اليتيم يشعر بالحاجة، فكان مقيداً معنى بها بخلاف ذوي القربى، ثم لا تنتفي مناسبتها بالغنى، أي: القرابة أو العلاقة؛ لأنه لا يبعد كون قرابة رسول الله ﷺ توجب استحقاق هذه الكرامة، سواء كانوا أغنياء أو فقراء، ولنا أن الخلفاء الراشدين قسموه - أي: الخمس - على ثلاثة أسهم على نحو ما قلنا، وكفى بهم قدوة، وهم لا يفعلون ذلك إلا توقيفاً أو اتباعاً للنبي ﷺ ثم إنه لم ينكر عليهم ذلك أحد، مع علم جميع الصحابة بذلك وتوافرهم فكان إجماعاً؛ إذ لا يظن بهم خلاف رسول الله ﷺ والكلام في إثباته، فروى أبو يوسف، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس { أن الخمس كان يقسم على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم: لله والرسول سهم، ولذو القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم، هذه هي الأسهم الخمسة، خمسة أخماس الخمس، ثم قسم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي { على ثلاثة أسهم؛ لأن الرسول ﷺ لحق بالرفيق الأعلى؛ ولأن ذوي القربى أصبحوا أغنياء أو يدخلون في هؤلاء الأقسام الثلاثة: سهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل.

وروى الطحاوي عن محمد بن خزيمة، عن يوسف بن عدي، عن عبد الله بن المبارك، عن محمد بن إسحاق، قال: "سألت أبا جعفر -يعني: محمد بن علي- فقلت: رأيت علي بن أبي طالب < حيث ولي العراق وما ولي من أمر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى؟ قال: سلك به -والله- سبيل أبي بكر وعمر، فقلت: وكيف وأنتم تقولون ما تقولون؟! قال: أما والله ما كان أهله يصدرون إلا عن رأيه، قلت: فما منعه؟ قال: كره -والله- أن يدعى عليه بخلاف سيرة أبي بكر وعمر". وكون الخلفاء فعلوا ذلك لم يختلف فيه، وبه تصح رواية أبي يوسف عن الكلبي. والشافعي يقول: لا إجماع بمخالفة أهل البيت، وحين ثبت هذا حكمنا بأنه إنما فعله لظهور أنه الصواب، لا أنه لم يكن يحل له أن يخالف اجتهاده اجتهادهما، وقد علم أنه خالفهما في أشياء لم توافق رأيه، كبيع أمهات الأولاد وغير ذلك؛ وبهذا يندفع ما استدل به الشافعي عن أبي جعفر محمد بن علي قال: كان رأي علي في الخمس رأي أهل بيته، ولكن كره أن يخالف أبا بكر وعمر، قال: ولا إجماع بدون أهل البيت؛ لأننا نمنع أن فعله كان تقية من أن ينسب إليه خلافهما، وكيف وفيه منع المستحقين من حقهم؟! فاعتقاده فلم يكن منعه إلا لرجوعه وظهور الدليل عليه، وكذا ما روي عن ابن عباس من أنه كان يرى ذلك محمولاً على أنه كان في الأول كذلك ثم رجع، فإن قيل: لو صح ما ذكرت لم يكن سهم مستحق لذوي القربى أصلاً؛ لأن الخلفاء لم يعطوهم، وهو الحق، وهو مخالف للكتاب ولفعله ﷺ لأنه أعطاهم بلا شبهة.

ثم يتابع ابن الهمام -رحمه الله- هذا الكلام فيقول عن ابن عباس: قال: ((بعث نوفل بن الحارث ابنه إلى رسول الله ﷺ فقال لهما: انطلقا إلى عمكما لعله يستعين بكما على صدقات، فأتيا النبي ﷺ فأخبراه بما جتتهما، فقال لهما:

لا يحل لأهل البيت من الصدقات شيء، ولا غسالة الأيدي؛ إن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم ويكفيكم)) وفي لفظ: ((رغبت لكم عن غسالة أيدي الناس؛ إن لكم من خمس الخمس ما يغنيكم)) وهكذا.

ثم انتقل إلى قول المصنف: والنبى ﷺ أعطاهم للنصرة، يدفع هذا السؤال الثاني، لكن يوجب عليه المناقضة مع ما قبله؛ لأن الحاصل حينئذ أن القرابة المستحقة هي التي كانت نصرته، وذلك لا يخص الفقير منهم، ومن الأغنياء من تأخر بعده ﷺ كالعباس، فكان يجب على الخلفاء أن يعطوهم، وهو خلاف ما نقلتم عنهم أنهم لم يعطوهم بل حصروا القسمة في الثلاثة، ويعكر ما سيرويه في تصحيح قول الكرخي أن عمر < أعطى الفقراء منهم سهماً، مع أنه لم يعرف إعطاء عمر بقيد الفقر مروجاً، بل المروي في ذلك ما في أبي داود عن سعيد بن المسيب، حدثنا جبير بن مطعم أن رسول الله ﷺ لم يقسم لبني عبد شمس، ولا لبني نوفل، من الخمس شيئاً، كما قسم لبني هاشم، وبني المطلب؛ يريد أن يبين أن المقصود بالقرابة هم بنو هاشم وبنو المطلب، وكان أبو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله ﷺ غير أنه لم يكن يعطي قربي رسول الله ﷺ كما كان يعطيهم النبي ﷺ وكان عمر يعطيهم، ومن كان بعده منهم.

وأخرج أبو داود أيضاً عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، سمعت علياً قال: ((اجتمعت أنا والعباس، وفاطمة، وزيد ابن حارثة، عند النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، إن رأيت أن توليني حقنا من هذا الخمس في كتاب الله أقسمه حياتك؛ كي لا ينازعني أحد بعدك، فافعل، قال: ففعل ذلك، فقسمته حياة رسول الله ﷺ ثم ولاية أبي بكر، حتى كان آخر سنة من سني عمر، أتاه مال كثير، فعزل حقنا ثم أرسله إليه، فقلت: بنا العام غنى وبالمسلمين إليه حاجة، فاردده عليهم فرده، ثم لم يدعني إليه أحد بعد عمر)).

ومما يؤكد أن سهم ذوي القربى خاص ببني هاشم وبني المطلب دون غيرهم؛ لأن كونهم للنصرة أقرب ما رواه أبو داود وغيره بسنده إلى سعيد بن المسيب، قال: أخبرني جبير بن مطعم، قال: ((فلما كان يوم خيبر وضع رسول الله ﷺ سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب، وترك بني نوفل وبني عبد شمس، فانطلقت أنا وعثمان بن عفان < حتى أتينا رسول الله ﷺ فقلنا: يا رسول الله، هؤلاء بنو هاشم لا نكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله فيهم، فما بال إخواننا بني المطلب أعطيتهم وتركنا وقرابتنا واحدة؟ فقال ﷺ: إنا وبني المطلب لا نفرق في جاهلية ولا إسلام، وإنما نحن وهم شيء واحد، وشبك بين أصابعه)). أشار بهذا إلى نصرتهم إياه نصرته المؤانسة والموافقة في الجاهلية؛ فإنه ليس إذ ذاك نصر قتال، فهو يشير إلى دخولهم معه في الشعب - شعب بني هاشم - حين تعاقدت قريش على هجران بني هاشم وألأ يبايعوهم ولا يناكحوهم، وعن هذا استحقت ذراريهم مع أنهم لا يتأتى منهم قتال.

وشرح قوله: "قرابتنا واحدة": أنه ﷺ محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، وهذا الجد - أعني: عبد مناف - له أولاد: هاشم الذي من ذريته النبي ﷺ والمطلب، ونوفل، وعبد شمس؛ فكان قرابة كل من نوفل وبني عبد شمس والمطلب منه ﷺ واحدة، فمقتضى استحقاق ذوي القربى أن يستحق الكل، على قول الشافعي، أو يكون فقراء الكل مصارف، على قولنا، فبين ﷺ أن المراد القرابة التي تحقق منها تلك النصر السابقة، ومنع الراشدين لهم ليس بناء على علمهم بعدم الاستحقاق، بل إنهم مصارف، ورأوا غيرهم أولى منهم على ما ذكرنا.

ثم تعرض ابن الهمام أيضاً إلى سهم النبي ﷺ أو خمس النبي ﷺ وكذلك الصفي ؛ فقال في هذا المقام : وسهم النبي ﷺ سقط بموته ، كما سقط الصفي ؛ لأنه ﷺ كان يستحقه برسالته ولا رسول بعده ، ثم بدأ يشرح معنى الصفي ؛ فقال : والصفي شيء كان يصطفيه - أي : يختاره - النبي ﷺ من الغنائم قبل قسمها - الصفي : شيء كان يصطفيه لنفسه من الغنيمة ، مثل : درع ، أو سيف ، أو جارية ، قبل القسمة وقبل إخراج الخمس - كما اصطفى " ذا الفقار " وهو سيف منبه بن الحجاج ، حين أتى به علي > بعد أن قتل منبهاً ثم دفعه إليه ، اختاره النبي ﷺ وكما اصطفى صفية بنت حيي بن أخطب من غنيمة خيبر. رواه أبو داود في سننه عن عائشة ، والحاكم وصححه .

بعد وفاة النبي ﷺ أين يذهب خمس الرسول - صلى اله عليه وسلم ؟

قال الشافعي : يصرف سهم الرسول ﷺ إلى الخليفة ؛ لأنه إنما كان يستحقه بإمامته - أي : النبي ﷺ لا برسالته .

قال المصنف : والحجة عليه ما قدمناه ، من أن الخلفاء الراشدين إنما قسموا الخمس على ثلاثة ، فلو كان كما ذكر لقسموه على أربعة ، ورفعوا سهمه ﷺ لأنفسهم ، ولم ينقل ذلك عن أحد ، وأيضاً فهو حكم علق بمشقة ، وهو الرسول ﷺ فيكون مبدأ الاشتقاق علة ، وهو الرسالة ، وأما قول المصنف : وسهم ذوي القربى إلى آخره ، فقد تقدم فيما سبق ، ثم قال : كانوا يستحقونه في زمن النبي ﷺ بالنصرة ؛ لما روينا من حديث جبير بن مطعم ، وبعده بالفقر ، وهذا لا يخفى ضعفه ؛ فإن قوله تعالى : ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ إما أن يراد به القربى المختصة بتلك المرافقة في الضيق والمؤانسة فيه ، فتكون المصارف مطلقاً في الحياة وبعد الممات ، وإما الفقراء منهم فهم المصارف كذلك - أي : في حياته وبعد مماته - فليس الوجه فيه إلا ما قدمناه من أنه أريد أن القرابة هي القرابة الناصرة ، غير أنه ﷺ أعطاهم

اختياراً لأحد الحائزين له ، لا أن الصرف إليهم كان واجباً عليه ، كما أنه يجوز أن يقتصر على مصرف دون مصرف ، ثم رأى الخلفاء الراشدون الصرف إلى غيرهم ، وأما فقراؤهم -أي : فقراء ذوي القربى - فالأولى أن يعطوا - لما قدمناه - حتى لا يتعرضوا للصدقات وهم ليسوا من أهلها ، أما غيرهم من الفقراء فيأخذون من الصدقات ، فذوو القربى يقدمون على غيرهم من الفقراء ، وإنما قال -أي : المصنف - : وقيل : هو الصحيح -أي : قول الكرخي - لأن من المشايخ ، كشمس الأئمة ، من يرجح قول الطحاوي عليه ، غير أن توجيهه بأن عمر < أعطى الفقراء منهم فيه ما تقدم . وقوله : والإجماع انعقد على سقوط حق الأغنياء ، يريد إجماع الخلفاء الراشدين ، وإلا فهو محل النزاع إلى اليوم من العلماء .

وقد علق أيضاً المرغناني على ذلك بقوله : وسهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي ﷺ بالنصرة ، وبعده بالفقر ، قال العبد الضعيف - عصمه الله - : هذا الذي ذكره قول الكرخي ، وقال الطحاوي : سهم الفقير منهم ساقط أيضاً ؛ لما روينا من الإجماع -أي : إجماع الخلفاء الراشدين - ولأن فيه معنى الصدقة ؛ نظراً إلى المصرف فيحرم كما حرم العمالة . وقيل : هو الأصح ، ما روي أن عمر < أعطى الفقراء منهم ، والإجماع انعقد على سقوط حق الأغنياء ، أما فقراؤهم فيدخلون في الأصناف الثلاثة الذين سبق ذكرهم ، وهم : اليتامى ، والمساكين ، وأبناء السبيل ، فأما ما ذكره الله تعالى في الخمس وبعده أن بين وجه سقوط سهم ذوي القربى ، بين أيضاً وجه سقوط ما سوى الثلاثة المذكورة في النص ، فقال : فأما ما ذكره الله تعالى في الخمس : ﴿ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾ فإنه لافتتاح الكلام ، أي : لفظ الجلالة ؛ تبركاً بذكره ، أما سهم النبي ﷺ فقط سقط بموته ، كما سقط الصفي بالإجماع .

الفصل الثاني: في حكم الأربعة الأخماس.

يقول ابن رشد -رحمه الله- : أجمع جمهور العلماء على أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين إذا خرجوا بإذن الإمام، واختلفوا في الخارجين بغير إذن الإمام، كذلك اختلفوا فيمن يجب له سهمه من الغنيمة، ومتى يجب له هذا؟ وكم يجب؟ وفيم يجوز له من الغنيمة قبل القسم من الطعام أو علف الدواب أو نحو ذلك؟ فالجمهور على أن أربعة أخماس الغنيمة للذين غنموها، خرجوا بإذن الإمام أو بغير إذنه؛ وذلك لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١]، وقال قوم: إذا خرجت السرية أو الرجل الواحد بغير إذن الإمام، فكل ما ساق نفل يأخذه الإمام، وقال قوم: بل يأخذه كله الغانم، وليس فيه التخمس.

ويقول ابن قدامة -رحمه الله- : وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك، وينبغي أن يتدبّر -أي: الإمام- بترتيب قوم في أطراف البلاد يكفون من بإزائهم من المشركين، ويأمر بعمل حصونهم وحفر خنادقهم، وجميع مصالحهم، ويؤمّر في كل ناحية أميراً، يقلده أمر الحروب وتدابير الجهاد، ويكون ممن له رأي، وعقل، ونجدة، وبصر بالحرب، ومكايدة العدو، ويكون فيه -أيضاً هذا الأمير- أمانة ورفق ونصح للمسلمين، وإنما يبدأ بذلك -أي: الإمام- لأنه لا يأمن عليها من المشركين، ويغزو كل قوم من يليهم -أي إلى جوارهم- إلا أن يكون في بعض الجهات من لا يفي به من يليه، فينقل إليهم قوماً من آخرين، ويتقدم إلى من يؤمره ألا يحمل المسلمين على مهلكة، لا يغامر بهم، ولا يأمرهم بدخول مطمورة يخاف أن يقتلوا تحتها -المطمورة مثل القلاع أو الحصون- فإن فعل ذلك فقد أساء ويستغفر الله تعالى، ولكن ليس

عليه عقل ولا كفارة إذا أصيب واحد منهم بطاعة هذا الإمام؛ لأنه فعل ذلك باختياره ومعرفته، فإن عدم الإمام لم يؤخر الجهاد؛ لأن مصلحته -أي: الغرض من الجهاد- تفوت بتأخيره، وإن حصلت غنيمة قسمها أهلها على موجب الشرع، يعني: إن كان الإمام حاضراً يقسم الغنيمة بين الغانمين كما ذكر ابن رشد، وإن لم يكن إمام فإن الجهاد لا يتعطل، وإذا حصلت غنيمة يقوم أهلها بتقسيمها على موجب الشرع، كما جاء في الآية الكريمة العامة: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبَائِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] هذا عن الخمس. أما عن الأربعة أخماس، فتكون للغانمين؛ للرجال سهم، وللنساء ثلاثة أسهم: سهم له كالرجل، وسهمان لفرسه.

قال القاضي: ويؤخر قسمة الإماء حتى يظهر إمام احتياطاً للفروج، فإن بعث الإمام جيشاً وأمر عليهم أميراً، فقتل أو مات، فللجيش أن يؤمروا أحدهم، كما فعل أصحاب النبي ﷺ في جيش مؤتة؛ حيث كان الأمير زيد بن حارثة، فلما استشهد صار الأمير جعفر بن أبي طالب، فلما استشهد صار الأمير عبد الله بن رواحة، فلما استشهد ولي الجيش خالد بن الوليد واستطاع أن ينسحب بالجيش في أمن وأمان، لما قتل أمراؤهم الذين أمرهم النبي ﷺ أمروا عليهم خالد بن الوليد، فبلغ النبي ﷺ فرضي أمرهم، وصوب رأيهم، وسمى خالدًا يومئذ: سيف الله المسلول، إذا إذن الإمام أو وجود الإمام ضروري في إعلان الجهاد وفي تقسيم الغنائم.

ثم يتابع ابن رشد -رحمه الله- فيقول: إن الجمهور الذين قالوا باستحقاق الأخماس الأربعة للمحاربين من المسلمين، سواء خرجوا بإذن الإمام أو بغير إذنه

لعموم الآية الكريمة، يقول: إن الجمهور تمسكوا بظاهر الآية، وهؤلاء كأنهم اعتمدوا صورة الفعل الواقع في ذلك في عهد رسول الله ﷺ وذلك أن جميع السرايا إنما كانت تخرج بإذنه ﷺ فكأنهم رأوا أن إذن الإمام شرط في ذلك، وهو ضعيف.

أيضا يعلن ابن قدامة -رحمه الله- كيفية تقسيم هذه الأسهم الأربعة؛ حيث يقول الخرقى: ويعطى -أي: الفارس- ثلاثة أسهم: سهم له، وسهمان لفرسه، وللراجل سهم.

قال ابن المنذر: هذا مذهب عمر بن عبد العزيز، والحسن، وابن سيرين، وحسين بن ثابت، وعوام علماء الإسلام في القديم والحديث، منهم مالك ومن تبعه من أهل المدينة، والثوري ومن وافقه من أهل العراق، والليث بن سعد ومن تبعه من أهل مصر، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو يوسف، ومحمد.

وقال أبو حنيفة: للفارس سهم واحد، ولل فارس سهم؛ لما روى مجمع بن حارثة: ((أن رسول الله ﷺ قسم خيبر على أهل الحديبية، فأعطى الفارس سهمين، وأعطى الراجل سهماً)) رواه أبو داود؛ ولأنه حيوان ذو سهم فلم يزد على سهم كالآدمي.

إلا أن ابن قدامة يرد على قول أبي حنيفة، ويرجح ما قاله جمهور العلماء من أن للراجل سهماً ولل فارس ثلاثة أسهم، سهم له وسهمان لفرسه، فيقول: ولنا ما روى ابن عمر: ((أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم: سهمان لفرسه، وسهم له)) متفق عليه. وعن أبي رهم وأخيه: ((أنهما كانا فارسين يوم خيبر، فأعطيا ستة أسهم: أربعة أسهم لفرسيهما، وسهمين لهما))

رواه سعيد بن منصور. وعن ابن عباس < : ((أن رسول الله ﷺ أعطى الفارس ثلاثة أسهم، وأعطى الراجل سهماً)) وقال خالد الحذاء: لا يختلف فيه عن النبي ﷺ أنه أسهم هكذا: للفارس سهمين، ولصاحبه سهماً، وللراجل سهم

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن :

"أما بعد، فإن سهمان الخيل مما فرض رسول الله ﷺ سهمين للفارس وسهماً للراجل، ولعمري، لقد كان حديثاً ما أشعر أن أحد من المسلمين هم بانتقاض ذلك فعاقبه، والسلام عليك".

رواهما سعيد والأثرم، وهذا يدل على ثبوت سنة رسول الله ﷺ بهذا، وأنه أجمع عليه فلا يعول على ما خالفه.

فأما حديث مجمع فيحتمل أنه أراد: أعطى الفارس سهمين لفارسه، وأعطى الراجل سهماً -يعني: صاحبه- فيكون ثلاثة أسهم، على أن حديث ابن عمر أصح منه، وقد وافقه حديث أبي رهم وأخيه، وابن عباس، وهؤلاء أحفظ وأعلم، وابن عمر وأبو رهم وأخوه ممن شهدوا وأخذوا السهمان، وأخبروا عن أنفسهم أنهم أعطوا ذلك، فلا يعارض ذلك بخبر شاذ تعين غلظه أو حمله على ما يخالف ظاهره، وقياس الفرس على الآدمي غير صحيح -يعني من يقول: إنه حيوان؛ فلا يزيد عن سهم الآدمي- لأن أثر الفرس في الحرب أكثر، وكلفتها أعظم، فينبغي أن يكون سهمها أكثر، إلا أن يكون فرسه هجيناً -يعني: خليطاً بين حمار وفرس- فيعطى سهماً له وسهماً لفارسه؛ لأن الهجين غير الأصيل، وهناك أنواع أخرى من هذه الحيوانات.

من له سهم من الغنيمة :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : إن العلماء اتفقوا على أن مَنْ يستحق ذلك هم الذكور الأحرار، البالغين -يعني: الرجال الأحرار البالغين- معنى ذلك: أن النساء، والعبيد، والصبيان، ومن على شاكلتهم، لا يستحقون هذه الأسهم الأربعة أو أربعة أخماس الغنيمة؛ ولذلك قال: اختلفوا -أي: العلماء- في أضدادهم، يعني: ضد الذكر الأنثى، ضد الحر العبد، ضد البالغ الصبي، فهؤلاء أضداد هؤلاء المستحقين، أعني: النساء والعبيد، ومن لم يبلغ من الرجال ممن قارب البلوغ.

فقال قوم: ليس للعبيد ولا للنساء حظ من الغنمية، ولكن يرضخ لهم، الرضخ عبارة عن إعطائهم شيئاً من الغنيمة، لا يبلغ مقدار سهم الفارس ولا سهم الراجل، عطية، منحة، يرضخ لهم، وبه قال مالك وبقية الأئمة، الرضخ للنساء والعبيد والصبيان. وقال قوم: لا يرضخ لهم، وليس لهم حظ من الغنيمة، لا رضخ ولا أسهم.

وقال قوم: بل لهم حظ واحد من الغانمين -يعني: إذا تم تقسيم الغنيمة على عدد المقاتلين من الراجلين ومن الفوارس، ننظر في سهم أي فارس، أو في سهم أي راجل، ونخرج من الغنيمة مثله، يقسم على جميع النساء والعبيد والصبيان- وهو قول الأوزاعي.

ثم قال: كذلك اختلفوا في الصبي المراهق -يعني: القريب من البلوغ، هو صبي لم يبلغ، ولكنه مميّز وكبير وأصبح قاب قوسين أو أدنى من البلوغ- فمنهم من قال: يقسم له، وهو مذهب الشافعي غير المعتمد، ومنهم من اشترط في ذلك أن يطبق القتال ويقاوم بإجازة الإمام، وهو مذهب مالك، ومنهم من قال: يرضخ

له - كما سبق أن ذكرنا - وهو رأي جمهور الأئمة، عليه أبو حنيفة، والشافعي في المعتمد، وأحمد، وهذا هو الصحيح؛ لأن النصوص وردت في الصبي دون تحديد بمراهقة أو غيرها، ووردت في البالغين دون تحديد بمراهقة أو غيرها.

ويقول ابن رشد: وسبب اختلافهم في العبيد هو: هل عموم الخطاب في آيات الجهاد مثل قوله تعالى: ﴿ أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ﴾ أو قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا ﴾ يتناول الأحرار والعبيد معاً أم الأحرار فقط دون العبيد؟ وأيضاً عمل الصحابة معارض لعموم الآية، حيث انتشر فيهم، أي: في الصحابة { أن الغلمان لا سهم لهم، روي ذلك عن عمر بن الخطاب، وابن عباس، وذكره ابن أبي شيبة في (المصنف) من طرق عنهما - أي: عن عمر وابن عباس.

قال أبو عمر بن عبد البر: أصح ما روي من ذلك عن عمر ما رواه سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن ابن شهاب، عن مالك بن أوس بن الحدثان قال: قال عمر: "ليس أحد إلا وله في هذا المال حق، إلا ما ملكت أيانكم"، أي: العبيد، إذ العبيد لا حق لهم في هذا المال.

أما عن سبب اختلافهم في النساء، فقد قال عن ذلك: وإنما صار الجمهور إلى أن المرأة لا يقسم لها ولكن يرضخ لها، بحديث أم عطية الثابت عند مسلم وأبي داود، وفيه قالت: ((كنا نغزو مع رسول الله ﷺ فنداوي الجرحى، ونرضخ المرضى، وكان يرضخ لنا من الغنيمة)).

كذلك من أسباب الاختلاف في استحقاق المرأة للرضخ أو للسهم أو عدم استحقاقها، اختلافهم في تشبيه المرأة بالرجل، في كونها إذا غزت أيكون لها تأثير في الحرب أم لا؟ فإنهم - أي: العلماء - اتفقوا على أن النساء مباح لهن الغزو - أي: من حيث المبدأ يباح لهن الغزو، فالغزو ليس واجبا عليهن، ولكن إذا رغبن

في الخروج فذلك مباح لهن - فمن شبههن بالرجال - أي : في القتال والتأثير والحرب والنوال من العدو - في ذلك أوجب لهن نصيباً في الغنيمة ؛ لأن تأثيرهن كتأثير الرجال ، ومن رأهن ناقصات عن الرجال في هذا المعنى - أي : في التأثير ، أو في إحراز الغنيمة ، أو في إخافة العدو - فإما لم يوجب لهن شيئاً كما وجدنا ، وإما أوجب لهن دون حظ الغانمين - يعني : لهن نصيب لكنه ليس كسهم الغانمين - وهو الإرضاخ ، أو أوجب لجميعهم سهم واحد من الغانمين .

يقول ابن رشد - رحمه الله - : والأولى اتباع الأثر الذي ثبت عن أم عطية : ((كنا نغزو مع رسول الله ﷺ فنداوي الجرحى ، ونعرض المرضى ، وكان يرضخ لنا من الغنيمة)). وزعم الأوزاعي أن رسول الله ﷺ أسهم للنساء بخيبر ، وذلك - كما يقول ابن رشد - زعم وليس ثابتاً بصورة صحيحة .

المسألة عند ابن قدامة - رحمه الله - حيث يقول الخرقى : بعد أن قال : ويعطى الرجل سهماً ، قال : ويرضخ للمرأة والعبد ، ومعناه : أنهم يعطون شيئاً من الغنيمة دون السهم ، ولا يسهم لهم سهم كامل ، ولا تقدير لما يعطونه ، بل ذلك إلى اجتهاد الإمام ، فإن رأى التسوية بينهم سوى بينهم ، وإن رأى التفضيل بينهم فضل بعضهم على بعض .

قال : وهذا قول أكثر أهل العلم ، منهم سعيد بن المسيب ، ومالك ، والثوري ، والليث ، والشافعي ، وإسحاق . وروى ذلك عن ابن عباس وقال أبو ثور : يسهم للعبد ، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز ، والحسن ، والنخعي ؛ لما روي عن الأسود بن يزيد أنه شهد فتح القادسية عبيد ، فضرب لهم سهامهم ؛ ولأن حرمة العبد في الدين كحرمة الحر ، وفيه من الغناء - أي : في مواجهة العدو - مثل ما فيه - أي : ما في الحر - فوجب أن يسهم له كالحر .

وحكي عن الأوزاعي: ليس للعبد سهم ولا رضح، إلا أن يجيئوا بغنيمة أو يكون لهم غناء فيرضخ لهم. ثم قال الأوزاعي عن المرأة: ويسهم للمرأة؛ لما روى جرير بن زياد عن جدته، أنها حضرت فتح خيبر - وهذا ما وصفه ابن رشد - رحمه الله - بالزعم، حيث قال: وزعم الأوزاعي - قالت: فأسهم لنا رسول الله ﷺ كما أسهم للرجال، وأسهم أبو موسى في غزوة (تستم) لنسوة معه، وقال أبو بكر بن أبي مريم: أسهمنا النساء - يعني: جعلن لهن أسهماً - يوم اليرموك. وروى سعيد بإسناده عن ابن شبل: ((أن النبي ﷺ ضرب لسهلة بنت عاصم يوم حنين بسهم، فقال رجل من القوم: أعطيت سهلة مثل سهمي)).

يرد ابن قدامة - رحمه الله - على قول الأوزاعي: ولنا ما روي عن ابن عباس أنه قال: ((كان رسول الله ﷺ يغزو بالنساء، فيداوين الجرحى، ويحذين من الغنيمة - أي: يعطين - وأما سهم - يعني: يقسم لهن سهم - فلم يضرب لهن)) رواه مسلم. وروى سعيد عن يزيد بن هارون، أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن المرأة والمملوك - أي: العبد - يحضران الفتح - أي: الانتصار وإحراز الغنيمة - ألهما من المغنم شيء؟ قال: "يحذيان - أي: يعطيان - وليس لهما شيء". وفي رواية قال: "ليس لهما سهم، وقد يرضخ لهما".

وعن عمير - مولى أبي اللحم - قال: ((شهدت خيبر مع سادتي، فكلموا في رسول الله ﷺ فأخبرني مملوك، فأمر لي بشيء من خرتي المتاع)) أي: نصيب قليل، رواه أبو داود، واحتج به أحمد؛ ولأنهما ليسا من أهل القتال فلم يسهم لهما - أي: المرأة والعبد - كالصبي. قالت عائشة: ((يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ قال: نعم، جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة)).

ثم قال : ولأن المرأة ضعيفة يستولي عليها الخور فلا تصلح للقتال ؛ ولهذا لم تقتل إذا كانت حربية -أي : من الأعداء- فأما ما روي في إسهام النساء -أي : في خيبر- فيحتمل أن الراوي سمى الرضخ سهماً ؛ بدليل أن في حديث حشر : "أنه جعل لهن نصيباً تمرًا" ، ولو كان سهماً ما اختص التمر ؛ ولأن خيبر قسمت على أهل الحديبية نفر معدودين في غير حديثها ، ولم يذكرن -أي : النساء- منهم ، ويحتمل أنه أسهم لهن مثل سهام الرجال لكن من التمر خاصة ، أو من المتاع دون الأرض .

وأما حديث سهلة فإن في الحديث أنها ولدت فأعطاها النبي ﷺ لها ولولدها ، فبلغ رضخها سهم رجل ؛ ولذلك عجب الرجل الذي قال : "أعطيت سهلة مثل سهمي" ، ولو كان هذا مشهوراً من فعل النبي ﷺ ما عجب منه . ثم قال : "والصبي يرضخ له ولا يسهم له" ، وذكر أيضاً أقوال الفقهاء في ذلك ، كما مر في العبيد والنساء .

اختلاف العلماء في سهم من خرج للتجارة أو خرج أجيراً :

قال ابن رشد -رحمه الله- : وَكَذَلِكَ اِخْتَلَفُوا فِي التُّجَّارِ وَالْأَجْرَاءِ هَلْ يُسَهَّمُ لَهُمْ أَمْ لَا؟ فِي الْغَنِيمَةِ ، فَقَالَ مَالِكٌ : لَا يَسَهَّمُ لَهُمْ إِلَّا أَنْ يِقَاتِلُوا ، فَذَلِكَ هُوَ شَرْطُ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَةِ ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى الشَّرْطِ الْآخَرِ . وَقَالَ قَوْمٌ : بَلْ يَسَهَّمُ لَهُمْ إِذَا شَهِدُوا الْقِتَالَ وَلَمْ يِقَاتِلُوا .

وسبب اختلاف الفقهاء - كما يقول ابن رشد في هذه القضية - : هو تخصيص عموم قوله تعالى : ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾ بالقياس الذي يوجب الفرق بين هؤلاء وسائر الغانمين ، ذلك أن من رأى أن التجار والأجراء حكمهم حكم خلاف سائر المجاهدين ؛ لأنهم لم يقصدوا القتال ، فكان لا بد من اختلاف الأثر ، وهو أن هؤلاء الذين قصدوا القتال تقسم عليهم الغنيمة ويسهم

لهم منها ، وهؤلاء لا يسهم لهم ؛ لأنهم لم يقصدوا القتال ، وإنما قصدوا التجارة أو الإجارة ، فلما كان هذا قصدهم استثناهم من ذلك العموم -أي : عموم الآية الكريمة في الغنيمة- ومن رأى أن العموم أقوى من القياس يشمل المقاتلين وغيرهم ، أجرى العموم على ظاهره وأثبت لهم -أي : للتجار والأمرء- نصيباً من الغنيمة ولو لم يقاتلوا ، ومن حجة من استثناهم -أي : من يقول بعدم استحقاقهم- ما خرج عبد الرزاق أن عبد الرحمن بن عوف قال لرجل من فقراء المهاجرين أن يخرج معه ؛ فقال الرجل : نعم ، فوعده ، فلما حضر الخروج -أي : موعده- دعا -دعا عبد الرحمن بن عوف ذلك الرجل- فأبى أن يخرج معه ، واعتذر له بأمر عياله وأهله ، فأعطاه عبد الرحمن بن عوف ثلاثة دنانير على أن يخرج معه ، فلما هزموا العدو ونالوا من الغنائم سأل الرجل عبد الرحمن نصيبه من المغنم ؛ فقال عبد الرحمن : سأذكر أمرك لرسول الله ﷺ فذكره له ، فقال رسول الله ﷺ : ((تلك الثلاثة دنانير حظها ونصيبها من غزوه في أمر دنياه وآخرته)) كأنه أجير مستأجر بثلاثة الدنانير ، فلا حظ له من الغنيمة ، وإنما حظها هذه الدنانير الثلاثة من الجهاد في أمر دنياه وآخرته ، وخرج مثله أبو داود عن يعلى ابن منية بنت جابر ، وهي أم يعلى ، أما أبوه فأمية .

ومن أجاز له القسّم -من أجاز للتجار والأمرء القسّم- من الغنيمة ، سواء شهدوا القتال أو لم يقاتلوا شبهه بالجعائل أيضاً -يعني شبه القسّم له بالجعل الذي يجعله الإمام في مقابل عمل ما- وهو أن يعين أهل الديوان بعضهم بعضاً - أعني : يعين القاعد منهم الذي لم يخرج للقتال الغازي الذي خرج للقتال .

ويعلق ابن قدامة -رحمه الله- على هذه المسألة -مسألة التاجر والأجير- بقوله في قول الحرقي : وإذا استئجر الأمير قوماً يغزون مع المسلمين لمنافعهم لم يسهم

لهم ، وأعطوا ما استؤجروا به ، كما فعل عبد الرحمن بن عوف مع ذلك المهاجر . يقول ابن قدامة : نص أحمد على هذا في رواية جماعة ، فقال في رواية عبد الله وحنبل في الإمام يستأجر قومًا يدخل بهم بلاد العدو : لا يسهم لهم ، ويوفي لهم بما استؤجروا عليه .

وقال القاضي : هذا محمول على استئجار من لا يجب عليه الجهاد ، كالعبيد والكفار ، أما الرجال والمسلمون الأحرار فلا يصح استئجارهم على الجهاد ؛ لأن الغزو يتعين بحضوره على من كان من أهله ، فإذا تعين عليه الفرض لم يجز أن يفعله عن غيره ، كمن عليه حجة الإسلام لا يجوز أن يجح عن غيره ، وهذا مذهب الشافعي . وحكى بعد ذلك اختلاف الفقهاء في هذا ، ثم قال : فأما الأجير للخدمة في الغزو ، أو الذي يكري دابة له ويخرج معها ، ويشهد الواقعة ، فعن أحمد فيه روايتان :

إحدهما : لا سهم له ، يعني : يكتفي بما أخذه من الأجرة ، وهو قول الأوزاعي وإسحاق ، قالوا : المستأجر على خدمة القوم لا سهم له ، ووجه حديث يعلى ابن منية .

الثانية : يسهم لهما إذا شهدا القتال مع الناس ، وهو قول مالك ، وابن المنذر ، وبه قال الليث إذا قاتل ، وإن اشتغل بالخدمة فلا سهم له .

ثم حكى أيضًا : فأما التاجر ، والصانع ، كالخياط ، والخباز ، والبيطار ، والحداد ، والإسكاف ، فقال أحمد : يسهم لهم إذا حضروا ، قال أصحابنا : قاتلوا أو لم يقاتلوا . وبه قال في التاجر الحسن ، وابن سيرين ، والثوري ، والأوزاعي ، والشافعي ، وقال مالك وأبو حنيفة : لا يسهم لهم إلا أن يقاتلوا . وعن الشافعي كقولنا - أي : قول الحنابلة : يسهم لهم إذا حضروا - وعنه قول آخر : لا يسهم لهم بحال .

قال القاضي في التاجر والأجير: إذا كان مع المجاهدين وقصدهما الجهاد، وإنما معه المتاع إن طلب منه باعه، والأجير قصده الجهاد أيضاً، فهذان يسهم لهما؛ لأنهما غازيان، والصناع بمنزلة التجار؛ متى كانوا مستعدين للقتال ومعهم السلاح، فمتى عرض اشتغلوا به أسهم لهم؛ لأنهم في الجهاد بمنزلة غيرهم، وإنما يشتغلون بغيره عند فراغهم منه. وهذا كلام طيب ووجيه في هذه المسألة.

الجعائل بين الإجازة والمنع:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وقد اختلف العلماء في الجعائل، فأجازها مالك ومنعها غيره، ومنهم من أجاز ذلك من السلطان فقط، أو إذا كانت ضرورة، وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

ويعلق ابن قدامة - رحمه الله - على مسألة الجعائل بعد أن يقول الحرقى: وينفل الإمام ومن استخلفه الإمام كما فعل النبي ﷺ في بدأته الربع بعد الخمس وفي رجعتة الثلث بعد الخمس، هذه قضية خاصة بالنفل، أما قضية الجعالة فيقول فيها في فصل: ويجوز للإمام ونائبه أن يبذلا جُعلاً لمن يدلّه على ما فيه مصلحة للمسلمين، مثل طريق سهل أو ماء في مفازة - أي: صحراء - أو قلعة يفتحها، أو مال يأخذه، أو عدو يغير عليه، أو ثغرة يدخل منها، كل ذلك جائز. يقول: لا نعلم في هذا خلافاً؛ لأنه جعل في مصلحة فجاز، كأجرة الدليل، وقد استأجر النبي ﷺ وأبو بكر في الهجرة من دلهم على الطريق.

ويستحق الجُعَل - أي: يصبح ثابتاً وواجباً - بفعل ما جعل له الجُعَل، سواء كان مسلماً - أي: الدليل أو المرشد - أو كافراً، من الجيش أو من غيره، فإن جعل له الجُعَل مما في يده وجب أن يكون معلوماً؛ لأنها جعالة بعوض من مال معلوم فوجب أن يكون معلوماً، كالجعالة في رد الآبق، وإن كان الجُعَل من مال الكفار

جاز أن يكون مجهولاً جهالة لا تمنع التسليم ولا تفضي إلى التنازع؛ لأن النبي ﷺ جعل للسرية الثلث والربع مما غنموه، وهو مجهول؛ لأن الغنيمة كلها مجهولة؛ ولأنه مما تدعو الحاجة إليه، والجعالة إنما تجوز بحسب الحاجة، فإن جعل له جارية معينة، إن دله على قلعة يفتحها، مثل أن جعل بنت رجل عينه من أهل القلعة، لم يستحق شيئاً حتى يفتح القلعة؛ لأن جعالة شيء منه - أي: من القلعة أو من المكان - اقتضت اشتراط فتحها، فإذا فتحت القلعة عنوة - أي: قهراً وبالقوة - سلمت إليه - أي: الأمة التي جعلت له - إلا أن تكون هذه الأمة قد أسلمت قبل الفتح؛ فإنها عصمت نفسها بإسلامها فتعذر دفعها إليه، وحينئذ يدفع إليه البديل وهو القيمة، فتدفع إليه قيمتها؛ فإن النبي ﷺ لما صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده إليهم، فجاء نساء مسلمات منعه الله من ردهن، ولو كان الجعل رجلاً من أهل القلعة فأسلم قبل الفتح أيضاً عصم نفسه، ولم يجز دفعه، وكان لصاحب الجعل قيمته، وإن كان إسلام الجارية أو الرجل بعد أسرهم سلم إليه إن كان مسلماً، وإن كان كافراً فله قيمتهما؛ لأن الكافر لا يبتدئ الملك على مسلم، وإن مات قبل الفتح أو بعده فلا شيء له؛ لأنه علق حقه بشيء معين، وقد تلف بغير تفريط فسقط حقه كالوديعة، وفارق ما إذا أسلما، فإن تسليمهما ممكن. لكن منع الشرع منه، وإن كان الفتح صلحاً فاستثنى الإمام الجارية والرجل وسلمهما صح، وإن وقع الصلح مطلقاً طلب الجعل من صاحب القلعة، وبذلت له قيمتهما، فإن سلما إلى الإمام سلمهما إلى صاحبهما، وإن أبى عرض على مشترطهما قيمتهما، فإن أخذها أعطيها، وتم الصلح، وإن أبى فقال القاضي: يفسخ الصلح؛ لأنه حق قد تعذر إمضاء الصلح فيه؛ لأن صاحب الجعل سابق، ولا يمكن الجمع بينه وبين الصلح، ونحو هذا مذهب الشافعي.

على كل حال نخلص من هذا إلى أن الجعائل جائزة عند جمهور العلماء - كما رأينا - عند مالك وابن حنبل وكذلك الشافعي ، وإذا كان غيرهم من العلماء قد قيض ذلك بإذن السلطان أو بكونها من السلطان أو إذا كانت ضرورة أو فيها مصلحة فلا مانع من هذا التقييض .

الشرط الذي تستحق به الغنيمة :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما الشرط الذي يجب به للمجاهد السهم من الغنيمة ، فإن الأكثر من العلماء على أنه إذا شهد القتال وجب له السهم ، وإن لم يقاتل ، فيكون الشرط هو شهود المعركة ، وأنه إذا جاء بعد القتال - يعني : بعد انتهاء المعركة - فليس له سهم في الغنيمة ، وبهذا قال جمهور الأئمة عدا أبي حنيفة .

وقال قوم : إذا لحقهم - أي : المتأخر لحق جيش المسلمين - قبل أن يخرجوا من أرض المعركة إلى دار الإسلام ، وقبل أن يقسموا الغنيمة وجب له حظه من الغنيمة إن اشتغل في شيء من أسبابها ، وهو قول أبي حنيفة ، كأن يكون في مؤخرة الجيش ، أو في فرق الاستطلاع أو فرق التمريض والعلاج ، أو مدد قادم لإمداد الجيش ونحو ذلك .

والسبب في اختلافهم سببان : القياس ، والأثر ، كما يقول ابن رشد ، أما القياس فهو هل يلحق تأثير الغازي في الحفظ - أي : حفظ الأموال - بتأثيره في الأخذ ، وذلك أن الذي شهد القتال له تأثير في الأخذ - يعني : في الحصول على الغنيمة وإحرازها - وبذلك استحق السهم ، والذي جاء قبل أن يصلوا إلى بلاد المسلمين له تأثير في حفظها فمن شبه التأثير في الحفظ بالتأثير في الأخذ ، قال : يجب له السهم ، وإن لم يحضر القتال ، ومن رأى أن الحفظ أضعف لم يوجب له شيئاً من الغنائم ، هذا عن القياس .

أما عن الأثر: فإن في ذلك أثرين متعارضين:

أحدهما: ما روي عن أبي هريرة: ((أن رسول الله ﷺ بعث أبان بن سعيد على سرية من المدينة قبل نجد فقدم أبان، وأصحابه على النبي ﷺ بخيبر، بعدما فتحوها، فقال أبان: اقسم لنا يا رسول الله، فلم يقسم له رسول الله ﷺ منها)).
رواه أبو داود والبخاري تعليقا.

الأثر الثاني: ما روي أن رسول الله ﷺ قال يوم بدر: ((إن عثمان انطلق في حاجة الله وحاجة رسوله، فضرب له رسول الله ﷺ بسهم، ولم يضرب لأحد غاب عنها))، رواه البخاري وأبو داود.

قالوا: فوجب له السهم؛ لأن اشتغاله كان بسبب الإمام، قال أبو بكر بن المنذر: وثبت أن عمر بن الخطاب < قال: "الغنيمة لمن شهد الواقعة".

تعليق ابن قدامة - رحمه الله - على هذه القضية، يقول الخرقى: وإذا أحرزت الغنيمة لم يكن فيها لمن جاءهم مدداً أو هرباً من أثر حظ.

جملة ذلك - كما يقول ابن قدامة - : أن الغنيمة لمن حضر الواقعة، فمن تجدد بعد ذلك من مدد يلحق بالمسلمين أو أسير ينفلت من الكفار، فيلحق بجيش المسلمين أو كافر يسلم فلا حق لهم فيها، وبهذا قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة في المدد: إن لحقهم قبل القسمة أو إحرازها بدار الإسلام شاركهم؛ لأن تمام ملكها بتمام الاستيلاء، وهو الإحراز - أي: النقل - إلى دار الإسلام أو قسمتها، فمن جاء قبل ذلك فقد أدركها قبل ملكها، فاستحل منها كما لو جاء في أثناء الحرب، وإن مات أحد من العسكر قبل ذلك فلا شيء له لما ذكرنا.

وقد روى الشعبي أن عمر < كتب إلى سعد: "أسهم بمن أتاك قبل أن تتفقا قتل فارس"، ولنا ما روى أبو هريرة أن أبان بن سعيد بن العاص وأصحابه وذكر في ذلك الحديث الذي ذكره ابن رشد، ثم أضاف: وعن طارق بن شهاب: "أن أهل البصرة غزوا نهاوند فأمدتهم أهل الكوفة فكتب في ذلك إلى عمر < فكتب عمر أن الغنيمة لمن شهد الواقعة". رواه سعيد في سننه، وروى نحوه عثمان في غزوة أرمينية؛ ولأنه مدد لحق بعد تقضي الحرب -أي: انقضائها- أشبه ما لو جاء بعد القسمة أو بعد إحرازها لدار الإسلام، ولأن سبب ملكها الاستيلاء عليها، وقد حصل قبل مجيء المدد، وقولهم: إن ملكها بإحرازها إلى دار الإسلام ممنوع، بل هو بالاستيلاء، وقد استولى عليها الجيش قبل المدد، وحديث الشعبي مرسل يرويه المجالد، وقد تكلم فيه، ثم هم لا يعملون به، ولا نحن، فقد حصل الإجماع منا على خلافه، فكيف يحتاج به؟

ثم قال في مسألة أخرى: ومن بعثه الأمير لمصلحة الجيش، فلم يحضر الغنيمة أسهم له، هذا مثل: الرسول، والدليل، والطليلة، والجاسوس، وأشباههم يبعثون لمصلحة الجيش، فإنهم يشاركون الجيش، بهذا قال أبو بكر بن أبي مريم، وراشد بن سعد، وعطية بن قيس، قالوا: وقد تخلف عثمان يوم بدر، فضرب له رسول الله ﷺ سهماً من الغنيمة.

ويروى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قام -يعني: يوم بدر- فقال: ((إن عثمان انطلق في حاجة الله ورسوله)) كما ذكر ابن رشد.

ويعلق أيضاً الكمال بن الهمام على هذه القضية؛ حيث يقول -رحمه الله-: وإذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل أن يخرجوا الغنيمة إلى دار الإسلام شاركهم -أي: المدد- فيها -أي: الغنيمة.

وعن الشافعي فيه قولان، وما ذكرناه بناء على ما مهدناه، من أن: الملك لا يتم للغائبين قبل إحراز الغنيمة بدار الإسلام، فجاز أن يشاركهم المدد إذا قام به الدليل، ولا ينقطع حق المدد إلا بثلاثة أمور:

أولاً: الإحراز بدار الإسلام، أي: الانتقال بالغنيمة، ووصولها إلى دار الإسلام.

ثانياً: القسمة بدار الحرب، حيث تعين لكل نصيبه.

ثالثاً: بيع الإمام الغنيمة قبل لحاق المدد هذا.

قال ابن الهمام: وما استدل به الشافعي من (صحيح البخاري) عن أبي هريرة < قال: ((بعث ﷺ أبان على سرية قبل نجد...)) إلى آخره لا دليل فيه؛ لأن وصول المدد في دار الإسلام لا يوجب شركة، وخير صارت دار إسلام بمجرد فتحها، فكان قدومهم والغنيمة في دار الإسلام.

وأما إسهامه لأبي موسى الأشعري على ما في (الصحيحين) عنه قال: ((بلغنا مخرج رسول الله ﷺ ونحن باليمن، فخرجنا مهاجرين إليه أنا وأخوان لي، أنا أصغرهم، أحدهما: أبو بردة، والآخر: أبو رهم في بضع وخمسين رجلاً من قومي، فركبنا سفينة فألقنا إلى النجاشي، فوفينا جعفر بن أبي طالب وأصحابه عنده، فقال جعفر: إن رسول الله ﷺ بعثنا هنا وأمرنا بالإقامة، فأقيموا معنا، فأقمنا حتى قدمنا، فوفينا رسول الله ﷺ حين افتتح خيبر فأسهم لنا، ولم يسهم لأحد غاب عن أهل خيبر إلا أصحاب سفينتنا))، قال ابن حبان في صحيحه: إنما أعطاهم من خمس الخمس؛ ليستميل قلوبهم لا من الغنيمة، وهو حسن، ألا ترى: أنه لم يعط غيرهم ممن لم يشهدا.

وحمل بعض الشافعية ذلك على أنهم شهدوا قبل حوز الغنائم خلاف مذهبهم، فإنه لا فرق عندهم في عدم الاستحقاق بين كون الوصول قبل الحوز أو بعده - بعد كونه : بعد الفتح.

ثم قال : ولا حق لأهل سَوِّق العسكر في الغنيمة ، لا سهم ، ولا رضخ إلا أن يقاتلوا ، فحينئذٍ يستحقون السهم ، وبه قال مالك ، وأحمد .

وللشافعي فيه قولان : أحدهما كقولنا ، والآخر : يسهم لهم . واستدل الشافعي بما روي عنه عليه السلام أنه قال : "الغنيمة لمن شهد الواقعة" ، والصحيح أنه موقوف على عمر كما ذكر المصنف .

حكم غنيمة السرايا :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما السرايا - أي : الفصيل من الجيش ذو العدد القليل - التي تخرج من العساكر فتغنم ، فالجمهور على أن أهل العسكر يشاركونهم فيما غنموا - أي : تكون غنيمة السرية للجيش كله - وإن لم يشهد الجيش الغنيمة ، ولا قتال هؤلاء السرية ، وذلك لقوله عليه السلام : ((وترد سراياهم على قعدتهم)) خرجه أبو داود ؛ ولأن لهم تأثيراً أيضاً في أخذ الغنيمة ، وقال الحسن البصري : إذا خرجت السرية بإذن الإمام من عسكره خمسها ، وما بقي فلأهل السرية - يعني : الإمام يأخذ الخمس ، والأربعة الأخماس لأهل هذه السرية فقط - وإن خرجوا بغير إذنه خمسها ، أخذ الخمس ، وكان ما بقي بين أهل الجيش جميعاً .

وقال النخعي : الإمام بالخيار ، إن شاء خمس ما ترد السرية ، وإن شاء نفله كله . يقول ابن رشد : والسبب أيضاً في هذا الاختلاف : هو تشبيه تأثير العسكر في غنيمة السرية بتأثير من حضر القتال بها ، وهم أهل السرية .

فإدًا الغنيمة إنما تجب - عند الجمهور - للمجاهد بأحد شرطين: إما أن يكون ممن حضر القتال، وإما أن يكون رداءً - يعني: سنداٌ وعودًا لمن حضر القتال.

وفي ذلك يقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح ما قاله الخرقى: يقول الخرقى: "ويشارك الجيش سراياه فيما غنمت، ويشاركونه فيما غنم".

يقول ابن قدامة: جملة: أن الجيش إذا فصل غازياً، فخرجت منه سرية أو أكثر فأيهما غنم الجيش أو السرية شاركه الآخر في قول عامة أهل العلم، منهم: مالك، والثوري، والأوزاعي، والليث، وحماد، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، يعني: عامة أهل العلم.

وقال النخعي: إن شاء الإمام خمس ما تأتي به السرية، وإن شاء نفلهم إياه كلهم، وقد روي أن النبي ﷺ لما غزا هوازن بعث سرية من الجيش قبل أو طاس فغنمت السرية، فأشرك بينها وبين الجيش.

قال ابن المنذر: وروينا أن النبي ﷺ قال: ((ويرد سراياهم على قعدتهم)) وفي تنفيل النبي ﷺ في البداءة الربع، وفي الرجعة الثلث، دليل على اشتراكهم فيما سوى ذلك؛ لأنهم لو اختصوا بما غنموه لما كان ثلثه نفلاً؛ ولأنهم جيش واحد، وكل واحد منهم رداء لصاحبه، فيشتركون كما لو غنم أحد جانبي الجيش، وإن أقام الأمير ببلد الإسلام، وبعث سرية أو جيشاً فما غنمت السرية فهو لها وحدها؛ لأنه إنما يشترك المجاهدون، والمقيم في بلد الإسلام ليس بمجاهد.

وإن نفذ من بلد الإسلام جيشان أو سريتان، لكل واحدة تنفرد بما غنمته؛ لأن كل واحدة منهما انفردت بالغزو فانفردت بالغنيمة، بخلاف ما إذا كانوا جيشاً واحداً، وفصل الجيش فدخل بجملته بلاد الكفار، فإن جميعهم اشتركوا في الجهاد فاشتركوا في الغنيمة.

كذلك يقول الكمال بن الهمام - رحمه الله - في هذه المسألة : وإذا دخل الواحد أو الاثنان دار الحرب مغيرين جمعه - أي : جمع مغيرين - نظراً إلى قوله : "فأخذوا" ، ولا يخفى أن الكلام أيضاً في قوله : "فأخذوا" ، ويمكن كونه تنبيهاً على أن ثلاثة أيضاً مراد ، أي : إذا دخل واحد أو اثنان أو ثلاثة بغير إذن الإمام فأخذوا شيئاً لم يخمس ، وقد صرح بأن الثلاثة كالواحد ، وأما الأربعة فيخمس .

وفي (المحيط) عن أبي يوسف أنه قدر الجماعة التي لا منعة لها بسبعة ، والتي لها منعة بعشرة .

ثم قال - أي الكمال بن الهمام - : ومذهب الشافعي ومالك وأكثر أهل العلم أنه يخمس ما أخذه الواحد تلمصاً ؛ لأنه مال حربي أخذ قهراً ، فكان غنيمة فيخمس بالنص ، ونحن وأحمد - رحمه الله - في رواية عنه نمنع أنه يسمى غنيمة ، بل الغنيمة ما أخذ قهراً وغلبة لا اختلاساً وسرقة ، إذ المتلصص إنما يأخذ بجيلة ، فكان هذا اكتساباً مباحاً من المباحات ، كالاختطاب والاصطياد ومحل الخمس ما هو الغنيمة بالنص .

بخلاف ما قاسوا عليه من الواحد والاثنين إذا دخل بإذن الإمام ؛ لأن على الإمام أن ينصرهم حيث أذن لهم ، كما عليه أن ينصر الجماعة الذين لهم منعة كالأربعة أو العشرة إذا دخلوا بغير إذنه تحامياً عن توهين المسلمين والدين ، فلم يكونوا مع نصرة الإمام متلصصين ، وكان المأخوذ قهراً غنيمة وخذله خذلاً إذا ترك نصره وأسلم .

ما يجب للمقاتل :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما كم يجب للمقاتل من الغنيمة ؟ فإنهم اختلفوا في الفارس ؛ فقال الجمهور : للفارس ثلاثة أسهم : سهم له ، وسهمان لفارسه . وقال أبو حنيفة : للفارس سهمان : سهم لفارسه وسهم له .

والسبب في اختلافهم: اختلاف الآثار ومعارضة القياس للأثر.

وذلك أن أبا داود خرَّج عن ابن عمر: ((أن النبي ﷺ أسهم لرجل وفرسه ثلاثة أسهم: سهمان للفرس، وسهم لراكبه))، وخرَّج أيضاً عن مجمع بن حارثة الأنصاري مثل قول أبي حنيفة.

وأما القياس المعارض لظاهر حديث ابن عمر فهو أن يكون سهم الفرس أكبر من سهم الإنسان، هذا الذي اعتمده أبو حنيفة في ترجيح الحديث الموافق لهذا القياس على الحديث المخالف له.

وهذا القياس ليس بشيء؛ لأن سهم الفرس إنما استحققه الإنسان الذي هو الفارس بالفرس، وغير بعيد أن يكون تأثير الفارس بالفرس في الحرب ثلاثة أضعاف تأثير الراجل، بل لعله واجب، مع أن حديث ابن عمر أثبت.

ولذلك قال الخرقى: ويعطى -أي: الفارس- ثلاثة أسهم: سهم له، وسهمان لفرسه، وعلق على ذلك ابن قدامة -رحمه الله- بقوله: أكثر أهل العلم على أن الغنيمة تقسم للفارس، منها: ثلاثة أسهم: سهم له، وسهمان لفرسه، وللراجل سهم.

قال ابن المنذر: هذا مذهب عمر بن عبد العزيز والحسن وابن سيرين وحسين بن ثابت وعوام علماء الإسلام في القديم والحديث، منهم: مالك ومن تبعه من أهل المدينة، والثوري ومن وافقه من أهل العراق، والليث بن سعد ومن تبعه من أهل مصر، والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو يوسف ومحمد، وهذا هو الصحيح، والراجح: أن للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم من الأربعة أخماس.

قال أبو حنيفة: للفرس سهم واحد؛ لما روى مجمع بن حارثة: ((أن رسول الله ﷺ قسم خبير على أهل الحديبية، فأعطى الفارس سهمين وأعطى الراجل سهماً)) رواه أبو داود؛ ولأنه حيوان ذو سهم فلم يزد على سهم كالآدمي.

يرد ابن قدامة ويرجح قول جماهير أهل العلم بقوله: ولنا ما روى ابن عمر: ((أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم: سهمان لفرسه، وسهم له)) متفق عليه.

وعن أبي رهم وأخيه: "أنهما كانا فارسين يوم خيبر، فأعطيا ستة أسهم: أربعة أسهم لفرسيهما، وسهمين لهما"، رواه سعيد بن منصور، وعن ابن عباس < : ((أن رسول الله ﷺ أعطى الفارس ثلاثة أسهم، وأعطى الراجل سهماً)) وقال خالد الحذاء: لا يُختلف فيه عن النبي ﷺ أنه أسهم هكذا للفرس سهمين، ولصاحبه سهماً، وللراجل سهماً.

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن: "أما بعد: فإن سهمان الخيل مما فرض رسول الله ﷺ سهمين للفرس، وسهماً للراجل، ولعمري لقد كان حديثاً ما أشعر أن أحداً من المسلمين هم بانتقاد ذلك فعاقبه، والسلام عليك". رواهما سعيد والأثرم، وهذا يدل على ثبوت سنة رسول الله ﷺ بهذا، وأنه أجمع عليه، فلا يعول على ما خالفه.

فأما حديث المجمع فيحتمل أنه أراد: أعطى الفارس سهمين لفرسه، وأعطى الرجل سهماً - يعني: صاحبه - فيكون ثلاثة أسهم على أن حديث ابن عمر أصح منه، وقد وافقه حديث أبي رهم وأخيه، وابن عباس، وهؤلاء أحفظ وأعلم وابن عمر وأبو رهم وأخوه ممن شهدوا وأخذوا السهمان، وأخبروا عن أنفسهم أنهم أعطوا ذلك، فلا يعارض ذلك بخبر شاذ تعين غلطه أو حمله على ما يخالف ظاهره، وقياس الفرس على الآدمي غير صحيح؛ لأن أثرهما في الحرب أثر الحيوان؛ لأن أثرها في الحرب أكثر، وكلفتها أعظم، فينبغي أن يكون سهمها أكثر.

وقال أيضاً الكمال بن الهمام -رحمه الله- : ثم للفارس سهمان ، وللراجل سهم ، وعندهما -يعني : عند أبي يوسف ومحمد- وهو قول مالك والشافعي وأحمد ، وأكثر أهل العلم للفارس ثلاثة أسهم ، وللراجل سهم.

إدًا للفارس سهمان ، وللراجل سهم ، هذا قول أبي حنيفة ، وزفر ، أما قول أبي يوسف ومحمد ، فهو موافق لقول الأئمة الثلاثة : مالك والشافعي وأحمد ، وأكثر أهل العلم : للفارس ثلاثة أسهم ، وللراجل سهم ، ولهم ما روي عن ابن عمر... إلى آخره من النصوص التي ذكرها كذلك الكمال بن الهمام ، وابن رشد -رحمهما الله تعالى- وكذلك ابن قدامة.

ما يجوز للمجاهد أخذه قبل قسمة الغنيمة :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما ما يجوز للمجاهد أن يأخذ من الغنيمة قبل القسم ، فإن المسلمين اتفقوا على تحريم الغلول -أي : السرقة من مال الغنيمة- لما ثبت في ذلك عن رسول الله ﷺ مثل قوله ﷺ : ((أدّ الخيط والمخيط ، فإن الغلول عار وشنار على أهله يوم القيامة)) إلى غير ذلك من الآثار الواردة في هذا الباب. هذا عن الخيط والمخيط أو الأمتعة.

واختلفوا في إباحة الطعام للغزاة ما داموا في أرض الغزو ، فأباح ذلك الجمهور -يعني : إذا كانت أرض الأعداء فيها شجر أو ثمر أو نحو ذلك ، فيجوز للمسلمين المحاربين أن يأكلوا من هذا الثمر ، ولذلك أباح الجمهور الطعام للغزاة ما داموا في أرض الغزو- ومنع من ذلك قوم ، وهو مذهب ابن شهاب الزهري شيخ الإمام مالك ، والسبب في اختلافهم : معارضة الآثار التي جاءت في تحريم الغلول للآثار الواردة في إباحة أكل الطعام من حديث ابن عمر وابن المغفل ، وحديث ابن أبي أوفى.

فمن خصص أحاديث تحريم الغلول بهذه -أي: بهذه الآثار في الطعام- أجاز أكل الطعام للغزاة، ومن رجح أحاديث تحريم الغلول على هذا لم يجز ذلك، وجعلها عامة في كل ما يؤخذ من الغنيمة.

وحديث ابن مغفل هو قال: ((أصبت جراب شحم يوم خيبر فقلت: لا أعطي منه شيئاً، فالتفت فإذا رسول الله ﷺ يتبسم)) يعني: أقره على ذلك، خرّجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي.

وحديث ابن أبي أوفى قال: "كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب فنأكله، ولا ندفعه" أي: لا نحمله على سبيل الادخار، خرّجه أيضاً البخاري.

وفي التعليق على حكم الطعام يقول ابن قدامة -رحمه الله- في شرح قول الخرقى: ومن تعلق فضلاً عما يحتاج إليه، رده على المسلمين، فإن باعه رد ثمنه في المقسم، ثم قال: أجمع أهل العلم إلا من شذ منهم على أن للغزاة إذا دخلوا أرض الحرب أن يأكلوا مما وجدوا من الطعام، ويعلفوا دوابهم من أعلافهم، ثم ذكر أسماء العلماء، منهم: سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن، والشعبي، والقاسم، وسالم، والثوري، والأوزاعي، ومالك، والشافعي، وأصحاب الرأي.

وقال الزهري: لا يؤخذ إلا بإذن الإمام، وقال سليمان بن موسى: لا يترك إلا أن ينهى عنه الإمام فيتقى نهيه، ولنا -أي: في إباحة الطعام، ودليل لما قال الجمهور- ما روى عبد الله بن أبي أوفى: أصبنا طعاماً يوم خيبر، فكان الرجل يأخذ منه مقدار ما يكفيه ثم ينصرف.

وروي أن صاحب جيش الشام كتب إلى عمر: "إنا أصبنا أرضاً كثيرة الطعام والعلف وكرهت أن أتقدم في شيء من ذلك، فكتب إليه: دع الناس يعلفون ويأكلون، فمن باع منهم شيئاً بذهب أو فضة ففيه خمس الله، وسهام المسلمين".

وقد روى عبد الله بن المغفل قال: ((دُلِّيَ جرابٌ من شحم يوم خيبر، فالتزمته وقلت: والله لا أعطي أحداً منه شيئاً فالتفت، فإذا رسول الله ﷺ يضحك فاستحييت منه)) متفق عليه.

ولأن الحاجة تدعو إلى هذا، وفي المنع منه مضرة بالجيش وبدوابهم، فإنه يعثر عليهم نقل الطعام والعلف من دار الإسلام، ولا يجدون بدار الحرب ما يشترونه، ولو وجدوه لم يجدوا ثمنه، ولا يمكن قسمة ما يأخذه الواحد منهم، ولو قسم لم يحصل للواحد منهم شيء ينتفع به، ولا يدفع به حاجته، فأباح الله تعالى لهم ذلك، فمن أخذ من الطعام شيئاً مما يقتات أو يصلح به القوت من الأدم وغيره أو العلف لدابته فهو أحق به... إلى آخر ما قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذا المقام.

ثم قال ابن رشد: واختلفوا في عقوبة الغال؛ فقال قوم: يحرق رحله، وقال بعضهم: ليس له عقاب إلا التعزير، أي: عقوبة يقدرها الإمام، وسبب اختلافهم: اختلافهم في تصحيح حديث صالح بن محمد بن زائدة عن سالم عن ابن عمر أنه قال ﷺ: ((من غلَّ فأحرقوا متاعه)) هكذا قال رسول الله ﷺ.

وقد علق ابن قدامة - رحمه الله - على ذلك بقوله: قال الخرقى: ومن غل من الغنيمة حرق رحله كله إلا المصحف، وما فيه روحُ الغال: هو الذي يكتم ما يأخذه من الغنيمة، فلا يطلع الإمام عليه، ولا يضعه مع الغنيمة، فحكمه: أن يحرق رحله كله، وبهذا قال الحسن، وفقهاء الشام، منهم: مكحول، والأوزاعي، والوليد بن هشام، ويزيد بن يزيد بن جابر، وأتى سعيد بن عبد

الملك بغال ، فجمع ماله فأحرقه ، وعمر بن عبد العزيز حاضر ذلك فلم يعبه ، وقال يزيد بن يزيد بن جابر : السنة في الذي يغل أن يحرق رحله ، رواهما سعيد في سننه .

وقال مالك والليث والشافعي وأصحاب الرأي : لا يحرق ؛ لأن النبي ﷺ لم يحرق ، فإن عبد الله بن عمر روى : ((أن رسول الله ﷺ كان إذا أصاب غنيمة أمر بلالاً فنأدى في الناس فيجيثون بغنائتهم فيخمسه ويقسمه ، فجاء رجل بعد ذلك بزمام من شعر فقال : يا رسول الله ، هذا فيما كنا أصبنا من الغنيمة ، فقال : سمعت بلالاً نادى ثلاثاً؟ قال : نعم . قال : فما منعك أن تجيء به ؟ فاعتذر فقال : كن أنت تجيء به يوم القيامة ، فلن أقبله منك)) أخرجه أبو داود .

معنى ذلك : أن النبي ﷺ تركه لعقاب الله ، لكنه لم يحرقه ، فرأى الجمهور عدم الحرق ، تأسياً بفعل رسول الله ﷺ ولأن إحراق المتاع إضاعة له ، وقد ((نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال)) .

إلا أن ابن قدامة ينتصر للرأي القائل بالإحراق ، وهو رأي ابن حنبل ، فيقول : ولنا ما روى صالح بن محمد بن زرارة قال : دخلت مع مسلمة أرض الروم ، فأتي برجل قد غل ، فسأل سالماً عنه ، فقال : سمعت أبي يحدث عن عمر بن الخطاب < عن النبي ﷺ قال : ((إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه)) قال : فوجدنا في متاعه مصحفاً ، فسأل سالماً عنه ، فقال : بعه وتصدق بثمانه ، أخرجه سعيد وأبو داود والأثرم ، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : ((أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر أحرقوا متاع الغال)) .

وهناك من العلماء من يضعف هذه الأحاديث ، والصحيح ما قاله الجمهور .

الفصل الثالث: في حكم الأنفال.

قال ابن رشد -رحمه الله- : وأما تنفيل الإمام من الغنيمة لمن شاء، أعني : أن يزيد على نصيبه - فالنفل كما هو معلوم الزيادة على الفرائض، كسنة الظهر القبليّة أو البعدية أو قيام الليل أو الضحى أو صيام الإثنين والخميس من غير رمضان ونحو ذلك، هذه الأعمال تسمى النوافل، ومثلها أيضاً في الغنيمة، مقدار من المال يعطيه الإمام لأحد المحاربين أو لبعضهم فوق السهم الذي يخصه من الغنيمة، فيسمى نفلاً، أن يزيد على نصيبه - فإن العلماء اتفقوا على جواز هذا التنفيل، وكرهه مالك خوف اختلاط العمل الصالح، وهو الجهاد بنية غير صالحة، وهي الطمع أو الرغبة في تحقيق فوائد مالية.

واختلفوا من أي شيء يكون النفل؟ واختلفوا أيضاً في مقداره، واختلفوا أيضاً: هل يجوز الوعد به قبل الحرب؟ وهل يجب السلب للقاتل أم ليس يجب إلا أن ينقله له الإمام؟

فهذه أربع مسائل هي قواعد هذه الفصل، أي: المسائل الأساسية في حكم الأنفال.

المسألة الأولى: من أي شيء يكون النفل؟

قال -رحمه الله- : أما المسألة الأولى: فإن قوماً قالوا: "النفل يكون من الخمس الواجب لبيت مال المسلمين". وبه قال مالك، وقال قوم: بل النفل إنما يكون من خمس الخمس، وهو حظ الإمام فقط، وهو سهم المصالح الذي هو بدل سهم رسول الله ﷺ بعد وفاته. وهو الذي اختاره الشافعي.

وقال قوم: بل النفل من جملة الغنيمة، وبه قال أحمد وأبو عبيدة، وقال أبو حنيفة: يجوز التنفيل قبل إحراز الغنيمة، أما بعدها فيكون من الخمس فقط، ومن هؤلاء القائلين بأن النفل يكون من جملة الغنيمة من أجاز تنفيل جميع الغنيمة.

يقول ابن رشد - رحمه الله - : والسبب في اختلافهم: هو هل بين الآيتين الواردتين في المغنم تعارض أم هما على التخيير؟ يعني: بالآيتين قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١] الآية، فمن رأى من العلماء أن قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ ناسخ لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ قال: لا نفل إلا من الخمس أو من خمس الخمس، وتكون الآية الثانية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ ناسخة للآية الأولى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ فيكون النفل من خمس خمس الغنيمة.

ومن رأى الآيتين لا معارضة بينهما، وأنهما على التخيير - أعني: أن للإمام أن ينفل من رأس الغنيمة من شاء، وله أن لا ينفل بأن يعطي جميع أرباع الغنيمة للغنمين - قال بجواز النفل من رأس الغنيمة، ولاختلافهم أيضاً سبب آخر: وهو اختلاف الآثار في هذا الباب. وفي ذلك أثران:

أحدهما: ما روى مالك عن ابن عمر: ((أن رسول الله ﷺ بعث سرية فيها عبد الله بن عمر قبل نجد، فغنموا إبلاً كثيرة، فكان سهمانهم اثني عشر بغيراً - أي: نصيبهم - ونفلوا بغيراً بغيراً زيادة على أسهمهم)) وهذا يدل على أن النفل كان بعد القسمة من الخمس.

الثاني: حديث حبيب بن مسلمة: ((أن رسول الله ﷺ كان ينفل الربع من السرايا بعد الخمس في البداية، وينفلهم الثلث بعد الخمس في الرجعة)) يعني: في بداية غزوه ﷺ وفي انصرافه ورجعته.

يقول الخرقى: وينفل الإمام، ومن استخلفه الإمام، كما فعل النبي ﷺ في بدأته -أي: في بداية الغزو- الربع بعد الخمس -أي: بعد التقسيم- وفي رجعته الثلث بعد الخمس.

يبين لنا ابن قدامة -رحمه الله- معنى النفل: فيقول: النفل زيادة تزد على سهم الغازي، ومنه نفل الصلاة، وهو ما زيد على الفرض، وقول الله تعالى: ﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء: ١٧٢] أي: لإبراهيم، كأنه سأل الله ولداً، فأعطاه الله تعالى ما سأل، وزاده ولداً لولد، وهب الله إسحاق إبراهيم ثم يعقوب بن إسحاق نافلة ابن الابن. والمراد بالبداية هنا ابتداء دخول الحرب، والرجعة رجوعه ﷺ عنها.

ثم قال: والنفل في الغزو ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: هذا الذي ذكره الخرقى، وهو أن الإمام أو نائبه إذا دخل دار الحرب غازياً بعث بين يديه سرية تغير على العدو، ويجعل لهم الربع بعد الخمس، فما قدمت به السرية من شيء أخرج خمسه ثم أعطى السرية ما جعل لهم، وهو ربع الباقي، وذلك خمس آخر ثم قسم ما بقي في الجيش والسرية معه، فإذا قفل -أي: رجع- بعث سرية تغير وجعل لهم الثلث بعد الخمس، فما قدمت به السرية أخرج خمسه ثم أعطى السرية ثلث ما بقي، ثم قسم سائره في الجيش، والسرية معاً، وبهذا قال حبيب بن مسلمة والحسن والأوزاعي وجماعة.

ويروى عن عمرو بن شعيب أنه قال: "لا نفل بعد رسول الله ﷺ" ولعله يحتاج بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ فخصه بها، وكان سعيد بن المسيب ومالك يقولان: لا نفل إلى من الخمس.

وقال الشافعي: يخرج من خمس الخمس كما روى ابن عمر: ((أن رسول الله ﷺ بعث سرية فيها عبد الله بن عمر، فغنموا إبلاً كثيرة، فكانت سهمانهم اثني عشر بعيراً، ونفلوا بعيراً بعيراً)) متفق عليه.

ولو أعطاهم من أربعة الأخماس التي هي لهم، لم يكن نفلاً، وكان من سهامهم... إلى آخر ما قال.

القسم الثاني: أن ينفل الإمام بعض الجيش لغنائه، وبأسه، وبلائه، أو لمكروه تحمله دون سائر الجيش، قال أحمد: في الرجل يأمره الأمير يكون طليعة أو عنده يدفع له رأساً من السبي أو دابة إذا كان رجل له غناء، ويقاتل في سبيل الله، فلا بأس بذلك، ذلك أنفع لهم، يخرض هو وغيره يقاتلون ويغنمون، وقال: إذا نفذ الإمام صبيحة المغار الخيل، فيصيب بعضهم، وبعضهم لا يأتي بشيء، فللوالى أن يخص بعض هؤلاء الذين جاءوا بشيء دون هؤلاء... إلى آخر ما قال.

القسم الثالث: أن يقول الأمير: من طلع هذا الحصن أو هدم هذا السور أو نقب هذا النقب أو فعل كذا فله كذا، أو من جاء بأسير فله كذا، فهذا جائز في قول أكثر أهل العلم، منهم الثوري.

قال أحمد: إذا قال من جاء بعشر دواب أو بقر أو غنم فله واحد، فمن جاء بخمسة أعطاه نصف ما قال له، ومن جاء بشيء أعطاه بقدره... إلى آخر ما قال.

ثم قال أيضاً: قال أحمد: والنفل من أربعة أخماس الغنيمة، هذا قول أنس بن مالك وفقهاء الشام، منهم: رجاء بن حيوة، وعبادة، وعدي بن عدي،

ومكحول، والقاسم بن عبد الرحمن، ويزيد بن أبي مالك، ويحيى بن جابر، والأوزاعي، وبه قال إسحاق وأبو عبيد، وقال أبو عبيد: والناس اليوم على هذا.

قال أحمد: وكان سعيد بن المسيب ومالك بن أنس يقولان: لا نفل إلا من الخمس، فكيف خفي عليهما هذا مع علمهما؟.

وقال النخعي وطائفة: إن شاء الإمام نفلهم إبل الخمس، وإن شاء بعده، وقال أبو ثور: وإنما النفل قبل الخمس، واحتج من ذهب إلى هذا بحديث ابن عمر الذي أوردناه.

ثم قال: ولنا ما روى معن بن يزيد السلمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا نفل إلا بعد الخمس)) ثم قال: وكلام أحمد أن النفل من أربعة أخماس، عام لعموم الخبر فيه، ويحتمل أن يحمل على القسمين الأولين من النفل.

فأما القسم الثالث وهو أن يقول: من جاء بشيء فله كذا أو من جاء بعشرة رءوس فله رأس منها، فيحتمل أن يستحق ذلك من الغنيمة كلها؛ لأنه ينزل بمنزلة الجعل، فأشبهه السلب فإنه غير مخموس، ويحتمل في القسم الثاني وهو زيادة بعض الغنائم على سهمه الغنائم، أن يكون من خمس الخمس المعد للمصالح؛ لأن عطية هذا من المصالح. والمذهب المنصوص عليه الأول؛ لأن عطية سلمة ابن الأكوع سهم الفارس زيادة على سهمه، إنما كانت من أربعة أخماس.

وبمثل هذا الكلام والاختلاف قال أيضاً الكمال بن الهمام في كتابه (شرح فتح القدير) في الجزء الخامس صفحة (٥١٠).

المسألة الثانية: مقدار النفل.

قال ابن رشد -رحمه الله- : وأما المسألة الثانية وهي ما مقدار ما للإمام أن ينفل من ذلك عند الذين أجازوا النفل من رأس الغنيمة ، وهم أبو حنيفة وأحمد ، فإن قوماً قالوا: لا يجوز أن ينفل أكثر من الثلث أو الربع على حديث حبيب بن مسلمة الذي رواه أبو داود وصححه ابن الجارود ، وقد تقدم.

وقال قوم: إن نفل الإمام السرية جميع ما غنمت جاز مصيراً إلى أن آية "الأنفال" غير منسوخة ، بل محكمة ، وأنها على عمومها غير مخصصة ، ومن رأى أنها مخصصة بهذا الأثر قال: لا يجوز أن ينفل أكثر من الربع أو الثلث.

وقال ابن قدامة -رحمه الله- : إذا ثبت هذا ، فظاهر كلام أحمد: أنهم إنما يستحقون هذا النفل بالشرط السابق ، فإن لم يكن شرطه لهم فلا ، فإن قيل له: أليس قد نفل رسول الله ﷺ في البداء الربع ، وفي الرجوع الثلث؟ قال: نعم ، ذلك إذا نفل ، وتقدم القول فيه ، فعلى هذا إن رأى الإمام أن ينفلهم شيئاً فله ذلك ، وإن رأى أن ينفلهم دون الثلث والربع فله ذلك ؛ لأنه إذا جاز أن لا يجعل لهم شيئاً جاز أن يجعل لهم شيئاً يسيراً ، ثم قال: وهذا محل الشاهد ، ولا يجوز أن ينفل أكثر من الثلث ، نص عليه أحمد ، وهو قول مكحول والأوزاعي والجمهور من العلماء.

وقال الشافعي: لا حد للنفل -أي: يجوز أن ينفلهم ما غنموه جميعهم- بل هو موكول إلى اجتهاد الإمام ؛ لأن النبي ﷺ نفل مرة الثلث ، وأخرى الربع. وفي حديث ابن عمر نفل نصف السدس ، فهذا يدل على أنه ليس للنفل حد لا يتجاوزه الإمام ، فينبغي أن يكون موكولاً إلى اجتهاده.

ولكن ابن قدامة لم يعجبه هذا الكلام الذي يتجاوز فيه الثلث أو الربع ؛ فقال: ولنا أن نفل النبي ﷺ انتهى إلى الثلث ، فينبغي أن لا يتجاوزه ، وما ذكره الشافعي يدل على أنه ليس لأقل النفل حد ، وليس المقصود الأكثر ، وأنه يجوز أن ينفل أقل من الثلث والربع.

ونحن نقول به على أن هذا القول مع قوله أن النفل من خمس الخمس تناقض، فإن شرط لهم الإمام زيادة على الثلث، رُدوا إليه لا يزيدون عن الثلث.

وقال الأوزاعي: لا ينبغي أن يشرط النصف، فإن زادهم على ذلك فليف لهم به، ويجعل ذلك من الخمس، وإنما زيد في الرجعة على البداءة حيث كانت البداءة الربع والرجعة الثلث، وإنما زيد في الرجعة على البداءة في النفل لمشقتها، فإن الجيش في البداءة ردة للسرية تابع لها، والعدو خائف، وربما كان غاراً - أي: غافلاً - وفي الرجعة لا يكون الجيش ردةً للسرية؛ لأن الجيش منصرف عنهم إلى دار الإسلام، والعدو مستيقظ كلب.

قال أحمد: في البداءة إذا كان ذاهباً الربع، وفي القفلة - أي: الرجعة - إذا كان في الرجوع الثلث؛ لأنهم يشتاقون إلى أهلهم، فيكون الترخيب بالمزيد من المال هذا أكبر. بهذا نكون قد انتهينا من هذه المسألة، والراجح أن التنفيل لا يجوز أن يزداد عن الثلث في الرجعة، والربع في البداءة.

المسألة الثالثة: هل يجوز الوعد بالنفل قبل الحرب؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما المسألة الثالثة، وهي: هل يجوز الوعد بالتنفيل قبل الحرب أم ليس يجوز ذلك؟ فإنهم اختلفوا فيه: فكره ذلك مالك، وأجازه جماعة؛ لأن الله - تبارك وتعالى - قال: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضٍ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: ٦٥] والتنفيل نوع من التحريض.

قال ابن رشد: وسبب اختلافهم: معارضة مفهوم مقصد الغزو لظاهر الأثر، ذلك أن الغزو إنما يقصد به وجه الله العظيم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ١٥] ولتكون كلمة

الله هي العليا: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ بَحْرٍ مِّنْ نَّجِيٍّ مِّنْ عَذَابِ آلِيمٍ ﴿١٠﴾ تَوَّابُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَجْهَدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [الصف: ١٠، ١١] فإذا وعد الإمام بالنفل قبل الحرب خيف أن يسفك الغزاة دماءهم في حق غير الله؛ لأن الانشغال بالمال قد يلهيهم عن الإخلاص لله.

وأما الأثر الذي يقتضي ظاهره جواز الوعد بالنفل، فهو حديث حبيب بن مسلمة أن النبي ﷺ كان ينفل في الغزو السرايا الخارجة من العسكر الربع مع أنهم لم يحصلوا على شيء بعد، فهذا وعد بالحصول على الربع إذا أحرزوا غنيمة، فهذا وعد بالتنفيذ. ((كان ينفل في الغزو السرايا الخارجة من العسكر الربع، وفي القفول الثالث)) رواه أبو داود وصححه ابن الجارود.

ومعلوم أن المقصود من هذا إنما هو التشييط على الحرب.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - عن هذا النوع:

القسم الثالث: أن يقول الأمير من طلع هذا الحصن أو هدم هذا السور أو نقب هذا النقب أو فعل كذا فله كذا، أو من جاء بأسير فله كذا، فهذا جائز في قول أكثر أهل العلم.

إذن هذا هو رأي الجمهور، وهو الصحيح، تأسيًا بفعل رسول الله ﷺ وبالتحريض على القتال الوارد في الآية الكريمة.

المسألة الرابعة: هل يجب السلب للقاتل دون أن ينقله الإمام؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - وأما المسألة الرابعة: وهي هل يجب سلب المقتول للقاتل حكمه، أو ليس يجب إلا إن نقله له الإمام؟ فإنهم اختلفوا في

ذَلِكَ، فَقَالَ مَالِكٌ: لَا يَسْتَحِقُّ الْقَاتِلُ سَلْبَ الْمَقْتُولِ إِلَّا أَنْ يَنْفِلَهُ لَهُ الْإِمَامُ عَلَى جِهَةِ الْجَاهِدِ، وَذَلِكَ بَعْدَ الْحَرْبِ، وَبِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالثَّوْرِيُّ.

وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: السلب واجب للقاتل سواء قال ذلك الإمام أو لم يقله.

ثم قال: ومن هؤلاء من جعل السلب له - أي: للقاتل - على كل حال، ولم يشترط في ذلك شرطاً، ومنهم - أي: من القائلين بوجوب السلب - من قال: لا يكون له السلب إلا إذا قتله مقبلاً غير مدبر، وبه قال الشافعي. ومنهم من قال: إنما يكون السلب للقاتل إذا كان القتل قبل المعركة أو بعد الحرب أو بعدها - يعني: بمجهود فردي قام به ذلك القاتل قبل المعركة، أو قام به بعد المعركة - وأما إن قتله في حين المعركة فليس له سلب؛ لأن الجميع يقاتلون، والصفوف ملتحمة، فلا يعرف من القاتل؟ هل هو فلان أو فلان، وقد يكون ذلك طريقاً للاختلاف، لكن قبل المعركة، يتبين هذا بعد المعركة؛ لأن المجهود الفردي يكون واضحاً.

وقال قوم: إن استكثر الإمام السلب جاز أن يخمسه؛ إذا الأقوال في الحصول على السلب كثيرة، منها من يقيده بقول الإمام وتنفيذه، ومنه ما يجعله حقاً لازماً، سواء قال الإمام أو لم يقل، ومنهم من اشترط أن يكون القتل قبل المعركة أو بعدها، ومنهم من اشترط أن يكون المقتول مقبلاً غير مدبر، ومنهم من أجاز للإمام إذا وجد السلب كثيراً أن يخمسه.

ثم يقول ابن رشد - رحمه الله - : وسبب اختلافهم هو احتمال قوله ﷺ يوم حنين بعدما برد القتال: ((من قتل قتيلاً فله سلبه)) رواه الجماعة إلا النسائي، أن يكون ذلك منه ﷺ على جهة النفل؛ لذلك اشترطوا أن يكون بقول الإمام أو على جهة الاستحقاق للقاتل؛ لذلك لا يشترط قول الإمام، ومالك - رحمه

الله - ومعه أبو حنيفة والثوري قوي عندهم أنه على جهة النفل من قبل الإمام، من قبل أنه لم يثبت عنده، أنه قال ذلك ﷺ ولا قضى به إلا أيام حنين ولمعارضة آية الغنيمة له: إن حمل ذلك على الاستحقاق - أعني: قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ الآية، فإنه لما نص في الآية على أن الخمس لله علم أن أربعة الأخماس واجبة للغانمين، كما أنه لما نص على الثلث للأُم في المواريث علم أن الثلثين للأب.

قال أبو عمر: وهذا القول محفوظ عنه ﷺ في حنين كما روى ذلك الجماعة، وفي بدر كما روى ذلك أبو داود، وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال: ((كنا لا نخمس السلب على عهد رسول الله ﷺ)). رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي.

وخرج أبو داود ومسلم أيضاً عن عوف بن مالك الأشجعي وخالد بن الوليد: ((أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل))، وخرج ابن أبي شيبة عن أنس بن مالك: "أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة - يقول المحقق: لعل الصواب مرزبان الزارة، والمرزبان هو الفارس الشجاع المقدم على القوم، وهو معرب، ومعناه: حافظ الثغور، والزارة: الأجمة سميت بذلك لزئير الأسد فيها، فهو موقع من المواقع، والبراء بن مالك حمل فيه على قائد هذا الموقع - فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله - القربوس يعني: طرف السرج الذي يقعد عليه - فبلغ سلبه - أي: سلب هذا المرزبان - ثلاثين ألفاً، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب، فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نخمس السلب، وإن سلب البراء قد بلغ مالاً كثيراً، ولا أراني إلا خمسته".

إذا المسألة قبل ذلك لم يكن فيها تخميس، ونظراً لكثرة السلب، وقع التخميس، واجتهد عمر وقال بالتخميس.

قال: قال ابن سيرين: فحدثني أنس بن مالك أنه أول سلب خمس في الإسلام، وبهذا تمسك بعض العلماء الذين فرقوا بين السلب القليل فلا يخمس، والسلب الكثير فيخمس.

قال ابن رشد: واختلفوا في السلب الواجب للقاتل، ما هو؟ هل هو أدوات القتال؟ هل هو جميع الرحل؟ هل هو جميع الأموال؟ هل يدخل فيه الذهب والفضة؟ إلى غير ذلك.

فقال قوم: له جميع ما وجد على المقتول من ثياب وحلي وسلاح ودابة ونحو ذلك، واستثنى مالك السوار، واستثنى قوم من ذلك الذهب والفضة.

نتقل إلى تعليق ابن قدامة على موضوع؛ لأنه يلقي توضيحات عديدة، وأضواء كثيرة على هذا الموضوع، يقول الخرقى: ومن قتل منا أحداً منهم مقبلاً على القتال فله سلبه غير محموس، قال ذلك الإمام أو لم يقل.

جمع الخرقى في هذه المسألة على وجازتها كل ما قاله ابن رشد، لكنه يمثل رأي الحنابلة، فرأى الحنابلة أن القتل يكون للمقبل، وليس للمدبر، وأن السلب لا يخمس، وأن السلب واجب، سواء قال ذلك الإمام أو لم يقل.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - : في هذه المسألة فصول ستة، نذكرها بإيجاز:

الفصل الأول: أن القاتل يستحق السلب في الجملة، ولا نعلم فيه خلافاً، والأصل فيه قول النبي ﷺ: ((مَنْ قَتَلَ كَافِرًا فَلَهُ سَلْبُهُ)) رواه الجماعة عن النبي ﷺ منهم أنس، وسمرة بن جندب، وغيرهما.

وروى أبو قتادة قال: ((خرجنا مع رسول الله ﷺ عام خيبر، فلما التقينا رأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين، فاستدرت له، حتى أتته من

ورائه، فضربته بالسيف على حبل عاتقه ضربةً فأدركه الموت، ثم إن الناس رجعوا، وقالوا: قال رسول الله ﷺ: من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه، قال: فقلت: من يشهد لي؟ فقال رسول الله ﷺ: مالك يا أبا قتادة؟ فقتضت عليه القصة، فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله، سلب ذلك القتيل عندي، فأرضه منه، فقال أبو بكر الصديق: لاه الله إذن تعمد إلى أسد من أسد الله تعالى يقاتل عن الله، وعن رسوله فيعطيك سلبه؟! فقال رسول الله ﷺ: صدق، فأسلمه إليه، قال: فأعطانيه)) متفق عليه.

وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ يوم حنين: ((مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ)) فقتل أبو طلحة يومئذ عشرين رجلاً، فأخذ أسلابهم، رواه أبو داود.

الفصل الثاني: أن السلب لكل قاتل يستحق السهم أو الرضخ، كالعبد والمرأة والصبي والمشرک؛ لأن العبارة ((مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا)) وما دام العبيد أو النساء أو الصبيان حضروا وأبلاوا بلاءً حسناً وقتلوا ذلك الكافر أو هذا، فينطبق عليهم الحديث. وروي عن ابن عمر: "أن العبد إذا بارز مولاه فقتل لم يستحق السلب، ويرضخ له منه". وللشافعي فيمن لا سهم له قولان: أحدهما: لا يستحق السلب؛ لأن السهم أكد منه للإجماع عليه، فإذا لم يستحقه فالسلب أولى، لكن يرد ابن قدامة على ذلك بعموم الخبر ((من قتل قتيلاً فله سلبه)).

الفصل الثالث: أن السلب للقاتل في كل حال، إلا أن ينهزم العدو، وبه قال الشافعي، وأبو ثور وداود وابن المنذر، قال مسروق: إذا التقى الزحفان فلا سلب له، أي: كما قال ابن رشد "المعمعة"، إنما النفل قبل -أي: قبل التقاء الزحفين- أو بعده، ونحوه قال نافع، كذلك قال الأوزاعي وسعيد بن عبد

العزیز، وأبو بكر بن أبي مریم: السلب للقاتل ما لم تمتد الصفوف بعضها إلى بعض. فإذا كان كذلك فلا سلب لأحد.

يرد أيضاً ابن قدامة على ذلك؛ لأنهم لا يشترطون هذا الشرط فيقول: ولنا عموم قوله ﷺ: ((مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ))، ولأن أبا قتادة - في الحديث السابق - إنما قتل الذي أخذ سلبه في حال التقاء الزحفين.

الفصل الرابع: أنه إنما يستحق السلب بشروط أربعة - وهذه الشروط لم يجدها عند ابن قدامة، إلا شرطاً واحداً أو شرطين - وهو: أن يقول المقتول مقبلاً غير مدبر، وأن يكون القتل خارج "المعمعة"، قبلها أو بعدها. ويذكر ابن قدامة الشروط الأربعة التي تجعل السلب مستحقاً:

الأول: أن يكون المقتول من المقاتلة الذين يجوز قتلهم، فأما إن قتل امرأة أو صبياً أو شيخاً فانياً أو ضعيفاً مهيناً ممن نهى رسول الله ﷺ عن قتلهم لم يستحق سلبه، لا نعلم في ذلك خلافاً.

الثاني: أن يكون المقتول فيه منفعة "غير مثنخ بالجراح" يعني: يستطيع القتال، أما إن كان مثنخاً بالجراح، فليس لقاتله شيء من سلبه؛ لأنه سيموت دون أن يقتله أحد.

الثالث: أن يقتله أو يشخه بجراح تجعله في حكم المقتول.

الرابع: أن يغرب بنفسه في قتله، أي: يجازف ويقترح، فأما إن رماه بسهم من صف المسلمين فقتله فلا سلب له؛ لأن ذلك هو الواجب.

قال أحمد: السلب للقاتل إنما هو في المبارزة، لا يكون في الهزيمة، وإن حمل جماعة من المسلمين على واحد فقتلوه فالسلب في الغنيمة؛ لأنهم لم يغربوا بأنفسهم في قتله، وإن اشترك في قتله اثنان، فظاهر كلام أحمد أن سلبه غنيمة؛ فإنه قال في رواية الحرب: له السلب إذا انفرد بقتله.

الفصل الخامس: أن السلب لا يخمس، روي ذلك عن سعد بن أبي وقاص، وبه قال الشافعي، وابن المنذر، وابن جرير، قال ابن عباس: يخمس، وبه قال الأوزاعي ومكحول لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾.

وقال إسحاق كما قال ابن سيرين عند ابن رشد: إن استكثر الإمام السلب - كما فعل عمر في سلب المرزبان - خمسه، وذلك إليه، وأورد حديث ابن سيرين عن البراء بن مالك.

الفصل السادس: أن القاتل يستحق السلب، قال ذلك الإمام أو لم يقله، وهو رأي الجمهور، وبه قال الأوزاعي والليث والشافعي وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور؛ فقال أبو حنيفة ومالك والثوري: لا يستحقه إلى أن يشترطه الإمام له، وقال مالك: لا يستحقه إلا أن يقول الإمام ذلك، ولم ير أن يقول الإمام ذلك إلا بعد انقضاء الحرب.

أقوال الفقهاء في استرداد أموال المسلمين، وحكم الأرض المفتوحة عنوةً، وأحكام الفيء والجزية

الفصل الرابع: في حكم ما وجد من أموال المسلمين عند الكفار.

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما أموال المسلمين التي تسترد من أيدي الكفار فإنهم - أي: العلماء - اختلفوا في ذلك على أربعة أقوال مشهورة:

القول الأول: أن ما استرد المسلمون من أيدي الكفار من أموال المسلمين فهو لأربابها - أي: لأصحابها - من المسلمين وليس للغزاة المستردين لذلك منها شيء، أي: ليس للجيش الذي استرد هذه الأموال ليس له من ذلك شيء، ومن قال بهذا القول الشافعي وأحمد وأصحابهم وأبو ثور.

القول الثاني: أن ما استرد المسلمون من ذلك هو غنيمة للجيش ليس لصاحبه منه شيء، وهذا القول قاله الزهري وعمرو بن دينار، وهو مروى عن علي بن أبي طالب.

القول الثالث: أن ما وجد من أموال المسلمين قبل قسم الغنيمة فصاحبه أحق به بلا ثمن، وما وجد من ذلك بعد قسم الغنيمة فصاحبه أحق به بالقيمة. وهؤلاء انقسموا قسمين: فبعضهم رأى هذا الرأي في كل ما استرده المسلمون من أيدي الكفار بأي وجه صار ذلك إلى أيدي الكفار، وفي أي موضع صار، وممن قال بهذا القول مالك والثوري وجماعة وهو مروى عن عمر بن الخطاب.

القول الرابع: أن بعضهم فرق بين ما صار من ذلك إلى أيدي الكفار غلبة وحازوه حتى أوصلوه إلى دار المشركين، وبين ما أخذ منهم قبل أن يحوزوه ويبلغوا به دار الشرك، فقالوا: ما حازوه فحكمه إن ألفاه صاحبه قبل القسم فهو له، وإن ألفاه بعد القسم فهو أحق به بالثمن، قالوا: وأما ما لم يحزه العدو بأن يبلغوا دارهم به، فصاحبه أحق به قبل القسم وبعده، وهذا هو القول الرابع.

واختلافهم راجع إلى اختلافهم في هل يملك الكفار على المسلمين أموالهم إذا غلبوهم عليها أم ليس يملكونها؟.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم في هذه المسألة تعارض الآثار في هذا الباب، والقياس يعرض علينا تعارض الآثار، ثم يعرض علينا القياس.

أما تعارض الآثار فمنه حديث عمران بن حصين الذي يدل على أن المشركين لا يملكون على المسلمين شيئاً، وهو -أي: هذا الأثر- قال عمران بن حصين: أغار المشركون على صرح المدينة، وأخذوا العضاء -صرح المدينة المكان الذي تصرح فيه المواشي وترعى- وهي ناقة رسول الله ﷺ ومعها امرأة من المسلمين، فلما

كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد ناموا فجعلت لا تضع يدها إلى بعير إلى أرغى - يعني أحدث صوتاً - حتى أتت العضباء فأنت ناقة ذلولاً، يعني: لم تحدث صوتاً، وكانت طيعة فركبتها، ثم توجهت قبل المدينة، ونذرت لئن نجاها الله لتنحرها - أي: تذبجها وتوزعها على الفقراء - فلما قدمت المدينة عرفت الناقة، فأتوا بها رسول الله ﷺ فأخبرته المرأة بنذرها، فقال: **((بئس ما جزيتها، لا نذر فيما لا يملك ابن آدم، ولا نذر في معصية))**؛ لأنها إذا ذبحت ما ليس لها كانت معتدية، والاعتداء معصية، والحديث متفق عليه.

وكذلك يدل ظاهر حديث ابن عمر على مثل هذا، وهو: أنه أغار له فرس فأخذها العدو فظهر عليه المسلمون، فردت عليه في زمان رسول الله ﷺ.

والحديث أيضاً رواه البخاري وأبو داود، وهما حديثان ثابتان.

وأما الأثر الذي يدل على ملك الكفار على المسلمين، والذي يعارض هذين الحديثين فقوله ﷺ: **((وهل ترك لنا عقيل من منزل))** الحديث متفق عليه.

يعني: أنه باع دوره التي كانت له بمكة بعد هجرته منها ﷺ إلى المدينة.

وأما القياس: فإن من شبه الأموال بالرقاب قال: الكفار كما لا يملكون رقاب المسلمين كذلك لا يملكون أموالهم، كحال الباغي مع العادل - أعني: أنه لا يملك عليهم الأمرين جميعاً.

ومن قال: يملكون، قال: من ليس يملك فهو ضامن للشيء، إن فاتت عينه، وقد أجمعوا على أن الكفار غير ضامنين لأموال المسلمين، فلزم عن ذلك أن الكفار ليسوا بغير مالكين للأموال، فهم مالكون، إذ لو كانوا غير مالكين لضمنوا.

وأما من فرق بين الحكم قبل الغنم وبعده، وبين ما أخذه المشركون بغلبة أو بغير غلبة بأن صار إليهم من تلقائه مثل العبد الآبق - أي: الهارب - والفرس العائد،

فليس له حظ من النظر ، وذلك أنه ليس يجد وسطاً بين أن يقول : إما أن يملك المشرك على المسلم شيئاً ، أو لا يملكه ، إلا أن يثبت في ذلك دليل سمعي ، لكن أصحاب هذا المذهب إنما صاروا إليه لحديث الحسن بن عمارة عن عبد الملك بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس : ((أن رجلاً وجد بعيراً له كان المشركون قد أصابوه ، فقال رسول الله ﷺ : إن أصبته قبل أن يقسم فهو لك ، وإن أصبته بعد القسم أخذته بالقيمة)) لكن الحسن بن عمارة مجتمع -أي : مجمع - على ضعفه ، وترك الاحتجاج به عند أهل الحديث ، والذي عول عليه مالك -أي : القول الثالث - فيما أحسب من ذلك هو قضاء عمر بذلك يشير إلى ما رواه الدارقطني أن عمر بن الخطاب قال : " ما أصاب المشركون من أموال المسلمين فظهر عليهم فرأى رجل متاعه بعينه فهو أحق به من غيره ، فإذا قسم بعد ما ظهروا عليه فلا شيء له ، إنما هو رجل منهم ". وفي رواية : هو أحق به من غيره بالثمن لكنه حديث مرسل ، فالذي عول عليه مالك فيما أحسب من ذلك هو قضاء عمر بذلك -يعني : إن أدركه قبل القسم فهو له بلا ثمن ، وإن أدركه بعد القسم فهو أحق به ، ولكن بالقيمة - ولكن ليس يجعل له أخذه بالثمن بعد القسم على ظاهر حديثه .

واستثناء أبي حنيفة أم الولد -أي : الأمة التي ولدت - والمدبر -أي : العبد المتفق على حرته بعد موت سيده - من سائر الأموال لا معنى له ، وذلك أنه يرى : أن الكفار يملكون على المسلمين سائر الأموال ما عدا هذين فهذا غير صحيح ؛ لأنه فرق بين الأموال ، والصواب : عدم التفريق ، فهم إما يملكون وإما لا يملكون ، وكذلك قول مالك في أم الولد : أنه إذا أصابها مولاها بعد القسم ، أن على الإمام أن يفديها ، فإن لم يفعل أجبر سيدها على فدائها ، فإن لم يكن له مال أعطيت له ، واتبعه الذي أخرجت في نصيبه بقيمتها ديناً متى أيسر ، هو قول أيضاً

ليس له حظ من النظر؛ لأنه إن لم يملكها الكفار فقد يجب أن يأخذها بغير ثمن، وإن ملكوها فلا سبيل له عليها، وأيضاً فإنه لا فرق بينها وبين سائر الأموال إلا أن يثبت في ذلك سماع.

كأن ابن رشد -رحمه الله- لا يريد أن يفرق أو أن يجعل هناك استثناءات لأي صنف من أصناف الأموال، فأموال المسلمين: إما أن تكون ملكت للكافرين، أو أن الكافرين لا يملكو شيئاً من أموال المسلمين، فإن كانت قد ملكت، واستردها المسلمون فهي: إما غنيمة، وإما من حق صاحبها، وهذان قولان، وإما أن تكون قبل القسم من حق صاحبها، وبعد القسم بثمان أو بقيمة.

ولا يرى ابن رشد غير هذه الأقوال شيئاً صحيحاً.

ويعلق ابن قدامة -رحمه الله- على قال الخرقى: وما أخذه أهل الحرب من أموال المسلمين وعبيدهم فأدرکه صاحبه قبل قسمه فهو أحق به، وإن أدركه مقسوماً فهو أحق به بالثمن الذي ابتاعه من المغنم في إحدى الروايتين، والرواية الأخرى: إذا قسم فلا حق له فيه بحال، يعني: إذا أخذ الكفار أموال المسلمين ثم قهرهم المسلمون، فأخذوها منهم فإن علم صاحبها قبل قسمها، وطالب بها، أو علم من غير أن يطالب ردت إليه بغير شيء في قول عامة أهل العلم، منهم: عمر < وعطاء، والنخعي، وسلمان بن ربيعة، والليث، ومالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي، وهذا هو الصحيح.

وقال الزهري: لا يرد إليه وهو للجيش -أي: غنيمة- ونحوه عن عمرو بن دينار؛ لأن الكفار ملكوه باستيلائهم، فصار غنيمة كسائر أموالهم.

يضعف ابن قدامة قول الزهري -وهو القول الثاني عند ابن رشد من الأقوال الأربعة المشهورة- ويقول: ولنا ما روى ابن عمر: "أن غلاماً له أبق إلى العدو -

أي: هرب - فظهر عليه المسلمون فردده رسول الله ﷺ إلى ابن عمر، ولم يقسم"، وعنه قال: "ذهب فرس له فأخذها العدو، فظهر عليه المسلمون فردّ عليه في زمن النبي ﷺ" رواهما أبو داود.

وعن جابر بن حيوة: "أن أبا عبيدة كتب إلى عمر بن الخطاب فيما أحرز المشركون من المسلمين ثم ظهر المسلمون عليهم بعد، قال: من وجد ماله بعينه فهو أحق به ما لم يقسم"، رواه سعيد والأثرم.

فأما ما أدركه بعد أن قسم ففيه روايتان:

إحدهما: أن صاحبه أحق به بالثمن الذي حسب به على من أخذه، وكذلك إن بيع، ثم قسم ثمنه فهو أحق به بالثمن، وهذا قول أبي حنيفة والثوري والأوزاعي ومالك؛ لما روى ابن عباس < : ((أن رجلاً وجد بعيراً له كان المشركون أصابوه، فقال له النبي ﷺ: إن أصبته قبل أن نقسمه فهو لك، وإن أصبته بعد ما قسم أخذته بالقيمة)) ولأنه إنما امتنع أخذه له بغير شيء كي لا يفضي إلى حرمان، أخذه من الغنيمة أو يضيع الثمن على المشتري، وحقهما ينجر بالثمن، فيرجع صاحب المال في عين ماله بمنزلة مشتري الشقص المشفوع.

إلا أن المحكي عن مالك وأبي حنيفة أنه يأخذه بالقيمة، ويروى عن مجاهد مثله.

الرواية الثانية: عن أحمد: أنه إذا قسم فلا حق له فيه بحال.

والرواية الأولى هي الصحيحة ثم قال: وإن أخذه أحد الرعية بهبة أو سرقة أو بغير شيء فصاحبه أحق به بغير شيء، أي: ما دام لم يدفع فيه شيئاً فصاحبه أحق به بلا ثمن، وقال أبو حنيفة: لا يأخذه إلا بالقيمة؛ لأنه صار ملكاً لواحد بعينه، فأشبهه ما لو قسم.

يرد ابن قدامة على ذلك بقوله : ولنا ما روي أن قومًا أغاروا على صرح النبي ﷺ وذكر قصة العضباء والمرأة التي نذرت أن تنحرها ورد النبي ﷺ على ذلك ، ثم قال : ولأنه لم يحصل في يده بعوض فكان صاحبه أحق به -أي : بغير عوض - كما لو أدركه في الغنيمة قبل قسمه ، فأما إن اشتراه رجل من العدو فليس لصاحبه أخذه إلا بثمنه ، لما روى سعيد حدثنا عثمان بن مطر الشيباني ، حدثنا أبو حريز عن الشعبي قال : "أغار أهل "ماه" وأهل "جلولاء" على العرب ، فأصابوا سبايا من سبايا العرب ، ورقيقًا ومتاعًا ، ثم إن السائب بن الأقرع عامل عمر غزاهم ففتح "ماه" فكتب إلى عمر في سبايا المسلمين ورقيقهم ومتاعهم قد اشتراه التجار من أهل "ماه" فكتب إليه عمر : إن المسلم أخو المسلم ، لا يخونه ولا يخذله ، فأيا رجل من المسلمين أصاب رقيقه ومتاعه بعينه فهو أحق به ، وإن أصابه في أيدي التجار بعدما اقتسم فلا سبيل إليه ، وأيا حر اشتراه التجار فإنه يرد عليهم رءوس أموالهم ، فإن الحر لا يباع ولا يشتري".

وقال القاضي : ما حصل في يده بهبة أو سرقة أو شراء فهو كما لو وجده صاحبه بعد القسمة ، هل يكون صاحبه أحق به بالقيمة؟ على روايتين : والأولى ما ذكرناه ، وإن علم الإمام بمال المسلم قبل قسمه فقسمه وجب رده ، وكان صاحبه أحق به ، بغير شيء ؛ لأن قسمته كانت باطلة من أصلها.

هل يملك المشرك مال المسلم أو لا؟ :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : ومن هذا الأصل -أعني : من اختلاف العلماء ، هل يملك المشرك مال المسلم أو لا يملك؟ - اختلف الفقهاء في الكافر يسلم ويديه مال مسلم ، حكم هذا المال هل يصح له أم لا؟ فقال مالك وأبو حنيفة : يصح له ، وقال الشافعي على أصله ، ومعه أحمد لا يصح له ، هذه مسألة ، واختلف مالك وأبو حنيفة.

فرع آخر: إذا دخل مسلم إلى الكفار على جهة التلصص، وأخذ مما في أيديهم - مألًا - وظهر أن هذا المال الذي أخذه مال مسلم، فقال أبو حنيفة: هو أولى به - أي: المتلصص - وإن أراده صاحبه أخذه بالثمن، وقال مالك هو لصاحبه، ولم يجر على أصله، تلك جزئية أخرى.

جزئية ثالثة: ومن هذا الباب اختلافهم في الحربي - أي: الكافر من أهل الحرب إذا أسلم - يسلم، ويهاجر إلى دار الإسلام ويترك في دار الكفر أو دار الحرب ولده وزوجه وماله، ثم يغزو المسلمون تلك الديار دار الحرب.

هل يكون لما ترك ذلك الحربي المسلم حرمة ما للمسلم وزوجه وذريته فلا يجوز تملكهم للمسلمين إن غلبوا على تلك الديار؟ أم ليس لما ترك حرمة؟

منهم من قال - كالشافعي وأحمد - : لكل ما ترك حرمة الإسلام؛ لأنه أسلم، ومنهم من قال - كأبي حنيفة - : ليس له حرمة؛ لأنه بقي في دار الحرب، ومنهم من فرق بين المال والزوجة والولد، فقال: ليس للمال حرمة وللولد والزوجة حرمة، وهذا جار على غير قياس، وهو قول مالك.

والأصل أن المبيح للمال هو الكفر، وأن العاصم له هو الإسلام، فما دام الرجل صاحب المال أو صاحب العيال والزوجة قد أسلم فقد أصبح ماله وزوجه وولده معصومين بإسلامه، كما قال عليه السلام: ((فإذا قالوها عصموا مني دماءهم، وأموالهم)).

فمن زعم أن ها هنا مبيحًا للمال غير الكفر، من تملك عدو أو غيره فعليه الدليل، وليس ها هنا دليل تعارض به هذه القاعدة.

قال ابن قدامة - رحمه الله - : قال القاضي: يملك الكفار أموال المسلمين بالقهر، وهو قول مالك وأبو حنيفة، وقال أبو الخطاب: لا يملكونها، وهو قول

الشافعي، قال: وهو ظاهر كلام أحمد؛ حيث قال: إن أدركه صاحبه قبل القسمة فهو أحق به، وإنما منعه أخذه بعد قسمه؛ لأن قسمة الإمام له تجري مجرى الحكم، ومتى صادف الحكم أمراً مجتهداً فيه نفذ الحكم، وحكي عن أحمد في ذلك روايتان، واحتج من قال: لا يملكونها بحديث ناقة النبي ﷺ؛ ولأنه مال معصوم طرأت عليه يد عادية، فلم يملك بها، كالغصب، ولأن من لا يملك رقبة غيره بالقهر لا يملك ماله به، كالمسلم مع المسلم.

ووجه الأول: أن القهر سبب يملك به المسلم مال الكافر، فملك به الكافر مال المسلم كالبيع، فأما الناقة فإنما أخذها النبي ﷺ لأنه أدركها غير مقسومة، ولا مشترأة.

فعلى هذا يملكونها قبل حيازتها إلى دار الكفر، وهو قول مالك، وذكر القاضي: أنهم إنما يملكونها بالحيازة إلى دارهم، وهو قول أبي حنيفة، وحكي في ذلك عن أحمد روايتان.

ووجه الأولى: أن الاستيلاء سبب للملك، فيثبت قبل الحيازة إلى الدار كاستيلاء المسلمين على مال الكفار؛ ولأن ما كان سبباً للملك أثبتته حيث وجد كالهبة والبيع.

وفائدة الخلاف في ثبوت الملك وعدمه: أن من أثبت الملك للكفار في أموال المسلمين أباح للمسلمين إذا ظهروا عليها قسمتها والتصرف فيها ما لم يعلم صاحبها، وأن الكافر إذا أسلم، وهي في يده فهو أحق بها، ومن لم يثبت الملك اقتضى مذهبه عكس ذلك.

ثم قال: ولا أعلم خلافاً في أن الكافر الحربي إذا أسلم أو دخل إلينا بأمان بعد أن استولى على مال مسلم فأتلفه أنه لا يلزمه ضمان، وإن أسلم وهو في يده فهو له

-أي: لهذا المسلم الجديد - بغير خلاف في المذهب، كقول رسول الله ﷺ: ((مَنْ أسلم على شيء فهو له)) وإن كان أخذه من المستولى عليه بهبة أو سرقة أو شراء، فكذلك؛ لأنه استولى عليه في حال كفره فأشبه ما استولى عليه بقهره للمسلم.

وعن أحمد: أن صاحبه يكون أحق به بالقيمة، وإن استولى على جارية مسلم فاستولدها، ثم أسلم فهي له، وهي أم ولد له، نص عليه أحمد؛ لأنها مال فأشبهت سائر الأموال، وإن غنمها المسلمون وأولادها قبل إسلام سابيها فعلم صاحبها ردت إليه، وكان أولادها غنيمة؛ لأنهم أولاد كافر حدثوا بعد ملك الكافر لها.

وإن استولوا على حر لم يملكوه، سواء كان مسلماً أو ذمياً، لا أعلم في هذا خلافاً؛ لأنه -أي: الحر- لا يضمن بالقيمة، ولا يثبت عليه يد بحال، وكلما يضمن بالقيمة يملكونه بالقهر، كالعروض، والعبد القن -أي: الخالص- والمدبر، والمكاتب، وأم الولد، وإن كان أبو حنيفة قد استثنى، وقال أبو حنيفة: لا يملكون المكاتب وأم الولد؛ لأنهما لا يجوز نقل الملك فيهما، فهما كالحر.

رد عليه ابن قدامة بقوله: ولنا أنهما يضمنان بالقيمة، فيملكونهما كالعبد القن، ويحتمل أن يملك المكاتب دون أم الولد؛ لأن أم الولد لا يجوز نقل الملك فيها، ولا يثبت فيها لغير سيدها، ثم قال: إذا أبق عبد مسلم إلى دار الحرب، فأخذه ملكوه كالمال، وهذا قول مالك وأبي يوسف ومحمد.

قال أبو حنيفة: لا يملكوه، وعن أحمد مثل ذلك؛ لأنه إذا صار في دار الحرب زالت يد مولاه عنه وصار في يد نفسه فلم يملك كالحر.

ولنا أنه مال لو أخذه من دار الإسلام ملكوه، فإذا أخذه من دار الحرب ملكوه أيضاً.

ويقول الكمال بن الهمام - رحمه الله - عن الأموال التي يأخذها المسلمون من أموال كانت عند الكافرين وهي ملك سابق للمسلمين: فإن ظهر عليها المسلمون فوجدوها المالكون قبل القسمة فهي لهم بغير شيء، وإن وجدها بعد القسمة أخذوها بالقيمة إن أحبوا، كما ذكر ابن رشد، لقوله ﷺ فيه: ((إن وجدته...)) إلى آخره، فإن قيل: أخذه قبل القسمة إذا كان حكماً لازماً يقتضي قيام ملكه، أوجب بالمنع، فإن الواهب له أن يأخذ ما وهبه بعد زوال ملكه عنه شرعاً، وكذا الشفيع يقدم على المالك المشتري في الأخذ ولا ملك له.

وحاصله: أن في الشرع صوراً يقدم فيها غير المالك على المالك - كما رأيت - فلأن يقدم غير المالك على غير المالك أولى، وهو ما ذكرنا، فإنه لا ملك لأحد في المغنوم قبل القسمة، فجبر ضرورة القوي بضرر يسير، فإن الشركة أولاً في الحق دون الملك، وثانياً هي شركة عامة فيخف ضرر كل واحد خفة كثيرة، وصورة الشفيع شبيهة أخذه بالقيمة بعد القسمة، لتقدمه في إثبات ملك منتفٍ بإزالة ملك موجود بالثمن دفعاً لضرر الجوار أو الخلطة مع دفع ضرر إتلاف مال الآخر... إلى غير ذلك من التفاصيل.

ولو أن التاجر اشتراه بعرض يأخذه بقيمة العرض، ولو ترك أخذه بعد العلم بشرائه وإخراجه من دار الحرب زمنًا طويلاً له أن يأخذه بعده.

ثم قال: ولو وهبوه لمسلم أخذه مالكة بقيمته؛ لأنه ثبت له ملك خاص في مقابلة ما كالمال أو أثقل من المال، إذ المال ثابت معنًى؛ لأن المكافئة مطلوبة والظاهر إيقاعها، فلا يزال إلا بالقيمة، وقد يمنع هذا بالرجوع، ولو كان ما أخذه الكفار من مال المسلم مثلياً، كالدرهم والدنانير والحنطة والعسل والزيت ثم غنمه المسلمون يأخذه المسلم قبل القسمة بغير شيء، ولا يأخذه بعدها - أي: بعد

القسمة - لأنه لا فائدة فيه ؛ لأن أخذه بالمثل غير مفيد ، وكذا إذا كان المثلي موهوباً من الكافر للمخرج له ، ليس فيه إلا المثل ، وهو غير مفيد - كما قلنا - وكذا إذا كان الذي أخذه من الكفار مشترى بمثله قدرأً ووصلاً ، ليس لصاحبه القديم أن يأخذه ؛ لأنه غير مفيد ، وقيد بقوله "قدرأً ووصلاً" ؛ لأنه لو اشتراه المشتري بأقل قدر منه أو بجنسه لكان أدون منه أو أحسن ، فإن له أن يأخذه بمثل ما أعطى المشتري منه .

ثم فرّع على ذلك فقال : اختلف المولى والمشتري منهم في قدر الثمن ، فمن يؤخذ بقوله ؟ قال : القول قول المشتري مع يمينه ؛ لأنه إنما يملك عليه ماله بما يقر هو به ، كالمشتري مع الشفيح إذا اختلف في الثمن ، إلا أن يقيم المالك البينة أنه اشتراه بأقل ، فيثبت ذلك ، فإن أسروا عبداً فاشتراه رجل فأخرجه إلى دار الإسلام ففقئت عينه ، وأخذ أورشها ، فإن المولى يأخذه بالثمن الذي أخذ به من العدو ، ولا يأخذ الأرش ؛ لأن ملكه فيه صحيح ؛ لأنه أخذ بدل ملك صحيح كما لو قتل العبد بخلاف المشتري شراءً فاسداً على ما سنذكره ، فلو أخذه - أي : الأرش - بمثله دراهم أو دنانير ، وعلمت أنه لا يفيد ، ولو أخذه بزيادة أو نقصان ، ولو كانت أمة فباعها الغانم بألف ، فولدت في يد المشتري وماتت فأراد المالك القديم أخذ الولد ، فعند أبي يوسف له ذلك بألف ، وعند محمد بحصته منها ، وذلك بأن يقسم الألف على قيمة الأم يوم القبض ، وقيمة الولد يوم الأخذ ، فما أصاب كلاً فهو حصته من الألف ، ولا يحط شيء من الثمن بما نقص من عينه ؛ لأن الأوصاف لا يقبلها شيء من الثمن بما نقص من عين العبد ، والعين كالوصف ؛ لأنها يحصل بها وصف الإبصار ، وقد فاتت في ملك صحيح ، فلا يقابلها شيء من الثمن ، فلا يسقط بفواتها شيء منه .

على كل حال ، هذه المسائل أو الفروع تتعلق بالعبيد أو بالرقيق أكثر مما تتعلق بالعقار أو بالحيوان أو بالأموال المنقولة.

ولم يعد لهذه المسائل شيء - في وقتنا الحاضر - ولهذا لا نريد المزيد من التفصيل فيها ، وإن كان الفقهاء قد فصلوا القول في ذلك.

الفصل الخامس : في حكم ما افتتح المسلمون من الأرض عنوة :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : واختلفوا فيما افتتح المسلمون من الأرض عنوة ؛ فقال مالك : لا تقسم الأرض وتكون وقفاً يُصرف خراجها في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة ، وبناء القناطر ، والمساجد وغيرها من سبل الخير ، إلا أن يرى الإمام في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة ، فإن له - أي : الإمام - أن يقسم الأرض.

وقال الشافعي : الأرضون - جمع الأرض - المفتوحة - أي : عنوة - تقسم كما تقسم الغنائم - يعني : خمسة أقسام - لأنها داخلية في عموم قوله تعالى : ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾ [الأنفال : ٤١].

وقال أبو حنيفة - رحمه الله - : الإمام مخير بين أن يقسمها على المسلمين - أي : الأرض - أو يضرب على أهلها الكفار فيها الخراج ويقرها بأيديهم.

ثم يقول ابن رشد : وسبب اختلافهم ما يُظن من التعارض بين آية سورة "الأنفال" وآية سورة "الحشر" ، وذلك أن آية "الأنفال" تقتضي بظاهرها أن كل ما غنم يُخمس وهو قوله تعالى : ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ ﴾ وقوله تعالى في آية "الحشر" : ﴿ وَالذَّيْبُ جَاءُ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [الحشر : ١٠] عطفًا على ذكر

الذين أوجب لهم الفيء، وهو قوله تعالى: ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴾ [الحشر: ٧] فإن معنى هذه الآية يمكن أن يفهم منه: أن جميع الناس الحاضرين والآتين - والذين جاء من بعدهم - شركاء في الفيء، كما روي عن عمر < أنه قال في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾: "ما أرى هذه الآية إلا قد عمت الخلق حتى الراعي بكداء، أو عرفات"، أو كلاماً هذا معناه؛ ولذلك لم تقسم الأرض التي افتتحت في أيامه عنوةً من أرض العراق ومصر.

فمن رأى من الفقهاء أن الآيتين - آية "الأنفال"، وآية "الحشر" - متواردتان على معنى واحد، وأن آية "الحشر" مخصصة لآية "الأنفال" استثنى من ذلك الأرض؛ لأن آية "الأنفال" تقول بالتقسيم، وآية "الحشر" تقول بالانتظار للذين جاءوا من بعدهم. ومن رأى أن الآيتين ليستا متواردتين على معنى واحد؛ بل رأى أن آية "الأنفال" في الغنيمة، وآية "الحشر" في الفيء على ما هو الظاهر من ذلك قال: تُخمس الأرض ولا بد، ولا سيما أنه قد ثبت أنه ﷺ قسم خيبر بين الغزاة، كما روى ذلك البخاري وأبو داود، قالوا: فالواجب أن تقسم الأرض لعموم الكتاب وفعله ﷺ الذي يجرى مجرى البيان للمجمل فضلاً عن العام، وهذا هو رأي الإمام الشافعي.

وأما أبو حنيفة الذي قال بالتخيير: فإنما ذهب إلى التخيير بين القسمة - قسمة الأرض - وبين أن يقر الكفار فيها على خراج يؤدونه، الخراج: مبلغ من المال يدفع في مقابل استثمار الأرض وبقائها في أيدي الكفار؛ لأنه - أي: أبو حنيفة - زعم أنه قد روي: ((أن رسول الله ﷺ أعطى خيبر بالشطر، ثم أرسل ابن رواحة فقسامهم)) كما رواه أبو داود، قالوا: فظهر من هذا أن رسول الله ﷺ لم يكن قسم جميعها، ولكنه قسم طائفة من الأرض وترك طائفة لم يقسمها.

ثم قالوا -أي: أبو حنيفة وأصحابه- : فبان بهذا أن الإمام بالخيار بين القسمة وبين إقرار الأرض بأيديهم، أو إقرار أيديهم على الأرض في مقابل الخراج الذي يدفعونه، وهو الذي فعل عمر < .

يعلق ابن قدامة -رحمه الله- على هذه الجزئية ؛ حيث يبين أن أمصار المسلمين على ثلاثة أقسام :

أحدها: ما مصره المسلمون -أي: بنوه وأعمروه- كالبصرة والكوفة وبغداد وواسط، فلا يجوز فيها إحداث كنيسة ولا بيعة ولا مجتمع لصلاتهم، ولا يجوز صلحهم على ذلك ؛ بدليل ما روى عكرمة قال: قال ابن عباس: "أيما مصر مصرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة، ولا يضربوا فيه ناقوساً، ولا يشربوا فيه خمرًا، ولا يتخذوا فيه خنزيراً" رواه أحمد، واحتج به، ولأن هذا البلد ملك للمسلمين فل يجوز أن يبنوا فيه مجامع للكفر.

القسم الثاني: ما فتحه المسلمون عنوة -وهذا هو محل الشاهد- فلا يجوز إحداث شيء من ذلك فيه ؛ لأنها -أي: الأرض التي فتحت عنوة- صارت ملكاً للمسلمين، وما كان فيه من ذلك -أي: من الكنائس والبيع- ففيه وجهان :

أحدهما: يجب هدمه وتحرم تبقيته ؛ لأنها بلاد مملوكة للمسلمين فلم يجز أن تكون فيها بيعة كالبلاد التي اختطها المسلمون أو مصروها.

الثاني: يجوز بقاء هذه المجامع فيها ؛ لأن في حديث ابن عباس: "أيما مصر مصرته العجم ففتح الله على العرب، فنزلوه، فإن للعجم ما في عهدهم"، ولأن الصحابة { فتحو كثيراً من البلاد عنوة فلم يهدموا شيئاً من الكنائس، ويشهد لصحة هذا وجود الكنائس والبيع في البلاد التي فتحت عنوة، ومعلوم أنه ما أحدثت، فيلزم أن تكون موجودة فأبقيت، وقد كتب عمر بن عبد العزيز < إلى

عماله: "ألا يهدم بيعة، ولا كنيسة، ولا بيت نار"، ولأن الإجماع قد حصل على ذلك فإنها موجودة في بلاد المسلمين من غير نكير.

ثم أشار إلى القسم الثالث، وهو: ما فتح صلحاً وهو نوعان، وهذا لا يدخل في موضوعنا الآن.

وقال الكمال بن الهمام -رحمه الله-: وأرض السواد مملوكة لأهلها يجوز بيعهم وتصرفهم فيها بالرهن والهبة؛ لأن الإمام إذ فتح أرض عنوة -أي: بالقوة- له أن يقر أهلها عليها، ويضع عليها الخراج، وعلى رءوسهم الجزية؛ فتبقى الأرض مملوكة لأهلها. وهو مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك والشافعي وأحمد: أنها موقوفة على المسلمين -هكذا يقول الكمال بن الهمام- وقد عرفنا أن الوقف هو مذهب مالك، أما الشافعي فيرى تقسيمها كالغنائم، فلا يجوز لأهلها هذه التصرفات.

ثم قال: وكل أرض أسلم أهلها عليها فأحرزوا ملكهم فيها، أو فتحت عنوة وقسمها الإمام بين الغانمين فهي عشرية؛ لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على المسلم، والعشر أليق به؛ لأن فيه معنى العبادة، ولأنه أخف حيث يتعلق الواجب بنفس الخارج، والعشر: عشر الزكاة. أما الخراج: فيكون على الكافرين، فلا يؤخذ -أي: العشر- ما لم يكن خارجاً، فهو أليق بالمسلم.

ثم قال: وكل أرض فتحت عنوة وأقر الإمام أهلها عليها فهي أرض خراج، وكذا إذا صالحهم؛ لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على الكافر، والخراج أليق به. فالعشر أليق بالمسلم، والخراج أليق بالكافر؛ لأن فيه معنى العقوبة؛ للتعلق بالتمكن من الزراعة وإن لم يزرع، وفيه نظر نذكره بعد ذلك. ومكة مخصوصة من هذا العموم، فإنها فتحت عنوة على ما أسلفنا في باب الغنائم، وقسمتها بما لا يشك معه أنها فتحت عنوة ولم يوظف عليها خراجاً.

ولنخص هذا المكان بحديث زيادة على ما في باب الغنائم: أخرج مسلم عن أبي هريرة > أنه ذكر فتح مكة؛ فقال: ((أقبل رسول الله ﷺ حتى دخل مكة، فبعث الزبير > على إحدى المجنبتين، وبعث خالد بن الوليد على المجنبة الأخرى، وبعث أبا عبيدة على الجسر، وأخذوا من بطن الوادي، ورسول الله ﷺ في كتيبة، قال: فنظر إليّ وقال: يا أبا هريرة. قلت: لبيك يا رسول الله. قال: اهتف لي بالأنصار فلا يأتيني إلا أنصاري، فهتف بهم فجاءوا فأطافوا برسول الله ﷺ ووبشت قريش أوباشها، فقال لهم: ألا ترون إلى أوباش قريش وأتباعهم؟ ثم قال: بيده فضرب بإحداهم على الأخرى وقال: احصدوهم حصداً حتى توافوني على الصفا، قال أبو هريرة: فانطلقنا فما شاء أحد منا أن يقتل من شاء منهم إلا قتله...)) الحديث بطوله فاضمم هذا إلى ما هناك.

وقد ذكر القتيبي ما فتح عنوةً وصلحاً من البلاد، فذكر أن الأهواز وفارس وأصبهان فتحت عنوةً لعمر > على يد أبي موسى وعثمان بن أبي العاص وعتبة بن غزوان، فكانت أصبهان على يدي أبي موسى خاصة، وأما خراسان ومروالروز فتحتا صلحاً في خلافة عثمان على يدي عبد الله بن عامر بن قريظ، وأما ما وراءهما فافتتح بعد عثمان على يد سعيد بن عثمان بن عفان لمعاوية صلحاً. وسمرقند، وكش، ونسف، وبخارى، بعد ذلك على يدي المهلب بن أبي صفرة وقتيبة بن مسلم. وأما الري فافتتحها أبو موسى في خلافة عثمان صلحاً، وفي ولايته فتحت طبرستان على يدي سعيد بن العاص صلحاً، ثم فتحها عمرو بن العلاء والطالقان وديباوند سنة سبع وخمسين ومائة، ثم قال: وأما جرجان ففي خلافة سليمان بن عبد الملك سنة ثمانٍ وتسعين. وكرمان وسجستان فتحهما عبد الله بن عامر في خلافة عثمان صلحاً، وافتتح الجبل كله عنوةً في وقعة جالولاء، وفتحت نهاوند على يدي سعد والنعمان ابني مقرن، وأما الجزيرة

فتحت صلحاً على يد عياض بن غنم، والجزيرة ما بين الفرات ودجلة والموصل من الجزيرة. وأما هجر فأدوا الجزية إلى رسول الله ﷺ وكذا دومة الجندل، وأما اليمامة فافتتحها أبو بكر < وأما الهند فافتتحها القاسم بن محمد الثقفي سنة ثلاثة وتسعين.

ثم قال: قوله: وفي (الجامع الصغير) كل أرض فتحت عنوةً فوصل إليها ماء الأنهار... إلى آخره، قد علم من عادة المصنف أنه إذا وقعت مخالفة بين ما في القُدوري والجامع أو زيادة في الجامع يقول بعد لفظ القُدوري في (الجامع الصغير)... إلى آخره.

وهذه المخالفة ظاهرة، فإن قول القُدوري: كل أرض فتحت عنوةً فأقر أهلها عليها فهي أرض خراج -مطلق، فهو أعم من أن يصل إليه ماء الأنهار أو لا يصل بأن استنبط فيه عين... إلى آخر ما قال ابن الهمام -رحمه الله تعالى- في هذه الأرض التي فتحت عنوة كما ذكرنا وكما بينا.

نعود إلى ابن رشد -رحمه الله- لتتابع ما قال في أحكام الأرض التي فتحت عنوةً؛ حيث يقول: وإن أسلموا بعد الغلبة عليهم كان الإمام مخيراً بين المن عليهم أو قسمتها على ما فعل رسول الله ﷺ بمكة -يعني: من عليهم وقال: ((اذهبوا فأنتم الطلقاء)) ولم يقسم شيئاً من أرضهم - وهذا إنما يصح على رأي من رأى أنها فتحت عنوةً وهو الصحيح، فإن الناس اختلفوا في ذلك، وإن كان الأصح أنه ﷺ افتتحها عنوةً؛ لأنه الذي خرجهم مسلم، كما ذكر الكمال بن الهمام في حديث أبي هريرة < .

ثم قال: وينبغي أن تعلم أن قول من قال: إن آية الفية وآية الغنمة محمولتان على الخيار، وأن آية الفية ناسخة لآية الغنمة، أو مخصصة لها أنه قول ضعيف

جدًّا، إلا أن يكون اسم الفيء والغنيمة يدلان على معنى واحد، فإن كان ذلك فالآيتان متعارضتان؛ لأن آية "الأنفال" توجب التخميس والتقسيم، وآية "الحشر" توجب القسمة دون التخميس، فوجب أن تكون إحداهما ناسخة للأخرى، أو أن يكون الإمام مخيراً بين التخميس وترك التخميس، وذلك في جميع الأموال المغنومة، وذكر بعض أهل العلم أنه مذهب لبعض الناس، وأظنه حكاة عن المذهب - أي: عن مذهب الإمام مالك.

ثم أضاف ابن رشد - رحمه الله - : ويجب على مذهب من يريد أن يستنبط من الجمع بين الآيتين ترك قسمة الأرض - كما يرى الإمام مالك أنه مستثناة من التقسيم - وقسمة ما عدا الأرض أن تكون كل واحدة من الآيتين مخصصة بعض ما في الأخرى أو ناسخة لهذا البعض؛ حتى تكون آية "الأنفال" خصصت من عموم آية "الحشر" ما عدا الأرضين فأوجبت فيها الخمس، وأن تكون آية "الحشر" خصصت من آية "الأنفال" الأرض فلم توجب فيها خمساً. وهذه الدعوى لا تصح إلا بدليل مع أن الظاهر من آية "الحشر" أنها تضمنت القول في نوع من الأموال مخالف الحكم للنوع الذي تضمنته آية "الأنفال"؛ لأن آية "الأنفال" تتكلم عن الغنيمة، وآية "الحشر" تتكلم عن الفيء وكلاهما نوع من الأموال يختلف حكمه عن النوع الآخر، وذلك أن قوله تعالى: ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ [الحشر: ٦] هو تنبيه على العلة التي من أجلها لم يوجب حق للجيش خاصة دون الناس، والقسمة بخلاف ذلك؛ إذ كانت تؤخذ بالإيجاب، والإيجاب أي: الهجوم والاستعداد للحرب عن طريق الخيل أو عن طريق الركب.

إذاً الغنيمة شيءٌ والفيء شيءٌ آخر، فالغنيمة ما أخذ من أموال الكفار قهراً بالحرب وبإيجاب الخيل، والركاب - والركاب هي الإبل - والفيء: ما أخذ من أموال الكافرين عن طريق الرعب والخوف من غير أن يوجف عليه بخيل أو رجل.

الفصل السادس : في قسمة الفياء.

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما الفياء عند الجمهور: فهو كل ما صار للمسلمين من الكفار من قبل الرعب والخوف من غير أن يوجف -يعني: يعمل عليه- بخيل أو رَجِلْ -أي: مشي- أي لا عن طريق الحرب بالفرسان ولا عن طريق الهجوم بالمشاة.

ثم يقول: اختلف الناس في الجهة التي يصرف إليها، فقال قوم: إن الفياء لجميع المسلمين الفقير منهم والغني، وإن الإمام يعطي منه للمقاتلة وللحكام وللولاة، وينفق منه أيضاً في النوائب التي تنوب المسلمين كبناء القناطر، وإصلاح المساجد وغير ذلك، ولا خُمس في شيء منه. وبه قال الجمهور، وهو الثابت عن أبي بكر وعمر }.

وقال الشافعي: بل فيه الخمس -أي: كخمس الغنيمة الذي يوزع خمسة أخماس- والخمس مقسوم على الأصناف الذين ذُكروا في آية الغنائم، وهم الأصناف الذين ذُكروا في الخمس بعينه من الغنيمة، وإن الباقي هو مصروف -أي: الأربعة أخماس- إلى اجتهاد الإمام ينفق منه على نفسه وعلى عياله ومن رأى.

ثم قال: وأحسب أن قوماً قالوا: إن الفياء غير مخمس، ولكن يقسم على الأصناف الخمسة الذين يُقسم عليهم الخمس، وهو أحد أقوال الشافعي فيما أحسب.

وسبب اختلاف من رأى أنه يقسم جميعه على الأصناف الخمسة، أو هو مصروف إلى اجتهاد الإمام: هو سبب اختلافهم في قسمة الخُمس من الغنيمة، وقد تقدم ذلك، أعني: أن من جعل ذكر الأصناف في الآية تنبيهاً على المستحقين له قال: هو لهذه الأصناف المذكورين ومن فوقهم -أي: غيرهم- ومن جعل

ذكر الأصناف تعديداً للذين يستوجبون هذا المال قال: لا يُتعدى به هؤلاء الأصناف، يعني: جعله من باب الخصوص لا من باب التنبيه.

ثم قال ابن رشد - رحمه الله - : وأما تخميس الفيء فلم يقل به أحد قبل الشافعي، وإنما حمّله على هذا القول - الذي خالف به قول الجمهور - أنه رأى الفيء قد قُسم في الآية على عدد الأصناف الذين قسم عليهم خمس الغنيمة فاعتقد لذلك أن فيه الخمس؛ لأنه - أي: الشافعي - ظن أن هذه القسمة مختصة بالخمسة وليس ذلك بظاهر، بل الظاهر أن هذه القسمة تخص جميع الفيء لا جزءاً منه وهو الذي ذهب إليه - فيما أحسب - قوم. وخرج مسلم والبخاري وأصحاب السنن عن عمر قال: ((كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون - أي: يهجموا عليه - بخيل ولا ركاب فكانت للنبي ﷺ خالصة، فكان ينفق منها على أهله نفقة سنة وما بقي يجعله في الكراع - أي: الخيل - والسلاح عدة في سبيل الله)) وهذا يدل على مذهب مالك.

والعجيب أن كلًّا من ابن قدامة وابن الهمام لم يتعرض أيُّ منهما لتقسيم الفيء كما تعرض له ابن رشد - رحمه الله - مما جعلنا نرجع إلى سورة "الحشر" وإلى كتب التفسير وما قالته في هذه الآية الكريمة، وقد اخترت لكم كتاب (فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير) للإمام الشوكاني - رحمه الله - حيث يقول في الجزء الخامس. في تفسير هذه الآية الكريمة: ﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ ﴾ [الحشر: ٢٦] أي: ما رده عليهم من أموال الكفار يقال: فاء يفيء إذا رجع، والضمير في: ﴿ مِنْهُمْ ﴾ عائد إلى بني النضير، وبني النضير جماعة من اليهود كانوا يقيمون في المدينة مع أهلها من الأنصار قبل هجرة النبي ﷺ فلما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة عقد حلفاً مع كل من بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، فلما أخل بنو قينقاع بالعهد في غزوة بدر أخرجهم النبي ﷺ ولما أخل بنو

النضير بالعهد في غزوة الحديبية أخرجهم النبي ﷺ ولما أخل بنو قريظة ونقضوا العهد مع النبي ﷺ في غزوة الأحزاب حاصرهم النبي ﷺ وكان ما كان في شأنهم.

فالكلام الآن عن بني النضير: ﴿ وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ ﴾ يعني: من بني النضير وأموالهم: ﴿ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ﴾ يقال: وجف الفرس والبعير يجف وجفًا وهو سرعة السير، وأوجفه صاحبه: إذا حمله على السير السريع، و"ما" في قوله: ﴿ فَمَا أَوْجَفْتُمْ ﴾ نافية، والفاء جواب الشرط إن كانت "ما" في قوله: ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ ﴾ شرطية، وإن كانت موصولة فالفاء زائدة، و﴿ مِنْ ﴾ في قوله: ﴿ مِنْ خَيْلٍ ﴾ زائدة للتأكيد، و"الركاب": ما يركب من الإبل خاصة.

والمعنى: أن ما رد الله على رسوله من أموال بني النضير لم تركبه لتحصيله خيلًا ولا إبلًا ولا تجشتم له شقة ولا لقيتم به حربًا ولا مشقةً، وإنما كانت من المدينة على ميلين؛ فجعل الله سبحانه أموال بني النضير لرسوله ﷺ خاصة لهذا السبب، فإنه افتتحها صلحًا وأخذ أموالها، وقد كان سأله المسلمون أن يقسم لهم فنزلت الآية: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [الحشر: ٦] من أعدائه، وفي هذا بيان أن تلك الأموال كانت خاصة لرسول الله ﷺ دون أصحابه لكونهم لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب؛ بل مشوا إليها مشيًا، ولم يقاسوا فيها شيئًا من شدائد الحروب.

﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحشر: ٦] يسلط من يشاء على من أراد، ويعطي من يشاء ويمنع من يشاء، ﴿ لَا يُسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

الآية التالية: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ هذا بيان لمصارف الفيء بعد بيان أنه لرسوله ﷺ خاصة، والتكرير في الآيتين؛ لقصد التقرير والتأكيد، ووضع ﴿ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ موضع قوله: ﴿ مِنْهُمْ ﴾ - أي: من بني النضير- للإشعار بأن هذا الحكم لا يختص ببني النضير وحدهم، بل هو حكم على كل قرية يفتحها رسول الله ﷺ صلحاً، ولم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب. قيل: والمراد بالقرى: بنو النضير، وقريظة، وفدك، وخيبر. وقد تكلم أهل العلم في هذه الآية والتي قبلها، هل معناهما متفق أو مختلف؟ فقيل: معناهما متفق كما ذكرنا، وقيل: مختلف، وفي ذلك كلام لأهل العلم طويل.

قال ابن العربي صاحب كتاب (أحكام القرآن): لا إشكال أنها ثلاثة معانٍ في ثلاث آيات:

أما الآية الأولى، وهي قوله: ﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ ﴾ فهي خاصة برسول الله ﷺ خالصة له، وهي أموال بني النضير، وما كان مثلها.

وأما الآية الثانية التي نصت على تقسيم الفيء على خمسة أصناف، وهي قوله: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ فهذا كلام مبتدع غير الأول، بمستحق غير الأول، وإن اشتركت هي والأولى في أن كل واحدة منهما تضمنت شيئاً أفاءه الله على رسوله، واقتضت الآية الأولى أنه حاصل بغير قتال، واقتضت آية "الأنفال" - وهي الآية الثالثة - أنه حاصل بقتال، وعُريت الآية الثانية وهي قوله: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ عن ذكر حصوله بقتال أو بغير قتال؛ فنشأ الخلاف من هنا - يعني: ابن العربي ضم آية "الأنفال" الخاصة بالغنيمة إلى هاتين الآيتين فصارت الآيات ثلاثاً - فطائفة قالت: هي ملحقة بالأولى وهي مال الصلح الذي أفاءه الله على رسوله من غير أن يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب، وطائفة

قالت : هي ملحقة بالثالثة -أي : التي تقسم خمسة أقسام- وهي آية "الأنفال" ،
والذين قالوا : إنها ملحقة بآية "الأنفال" اختلفوا هل هي منسوخة ، أو محكمة ؟
هذا معنى حاصل كلامه .

وقال مالك : إن الآية الأولى من هذه السورة خاصة برسول الله ﷺ والآية الثانية
هي في بني قريظة ، ويعني : أن معناها يعود إلى آية "الأنفال" ، ومذهب الشافعي :
أن سبيل خمس الفيء سبيل خمس الغنيمة - كما وجدنا عند ابن رشد- وأن
أربعة أخماسه كانت للنبي ﷺ وهي بعده لمصالح المسلمين ، أما الخمس - فمثل
خمس الغنيمة - يقسم خمسة أقسام كما جاء في آية الغنيمة ؛ لأن نفس المصارف
المذكورة في آية الغنيمة هي هي نفس المصارف المذكورة في آية "الحشر" : ﴿ فَلِلَّهِ
وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ المراد بقوله : ﴿ فَلِلَّهِ ﴾ أنه
يحكم فيه بما يشاء . ﴿ وَلِلرَّسُولِ ﴾ يكون ملكاً له ، ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ هم بنو هاشم
وبنو المطلب ؛ لأنهم قد منعوا من الصدقة فجعل لهم حقاً في الفيء ، قيل : تكون
القسمة في هذا المال على أن يكون أربعة أخماسه لرسول الله ﷺ وخمسه يقسم
أخماساً : للرسول خمس ، ولكل صنف من الأصناف الأربعة المذكورة خمس ،
وقيل : يقسم أسداساً : فالسادس سهم الله سبحانه ، يُصرف إلى وجوه القرب
كعمارة المساجد وغيرها .

﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ [الحشر: ١٧] أي : كي لا يكون الفيء دولة بين
الأغنياء متداولاً بينهم دون الفقراء ، والدولة : اسم للشيء يتداوله القوم بينهم
يكون لهذا مرة ، ولهذا مرة . قال مقاتل : المعنى أنه يغلب الأغنياء الفقراء
فيقسمونه بينهم .

قرأ الجمهور: ﴿يَكُونُ﴾ بالتحية، ﴿دَوْلَةً﴾ بالنصب، ﴿كِي لَا يَكُونُ دَوْلَةً﴾ أي: كي لا يكون الفيء دولة، وقرأ أبو جعفر والأعرج وهشام وأبو حيان: "تكون" بالفوقية "دولة" بالرفع: "كي لا تكون دولة" أي: كي لا تقع أو توجد دولة، وكان تامة، وقرأ الجمهور: ﴿دَوْلَةً﴾ بضم الدال، وقرأ ابن حيوة والسلمي بفتحها: "دولة"، قال عيسى بن عمر ويونس والأصمعي: هما لغتان بمعنى واحد. وقال أبو عمرو بن العلاء: الدولة أو الدولة، بالفتح: الذي يتداول من الأموال، وبالضم: الفعل، وكذا قال أبو عبيدة.

من باب تنمة الحديث والمعنى أن ندعم ذلك كله الذي تقدم بما أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن عمر بن الخطاب قال: ((كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله، وما لم يُوجف المسلمون عليه بخيلٍ ولا ركاب، وكانت لرسوله الله ﷺ خاصة، فكان ينفق على أهله منها نفقة سنة، ثم يجعل ما بقي في السلاح والكرع عدة في سبيل الله)) كما ختمنا به كلامنا عند ابن رشد.

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله: ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ فجعل ما أصاب رسول الله ﷺ يحكم فيه بما أراد، ولم يكن يومئذٍ خيل ولا ركاب يوجف بها، قال: والإيجاف أن يوضعوا السير، وهي لرسول الله ﷺ فكان ذلك من خيبر وفدك وقرى عُرينة، وأمر رسول الله ﷺ أن يُعمد لينبع فأتاها رسول الله ﷺ فاحتواها كلها، فقال ناس: هلا قسمها الله؟ فأنزل الله عذره فقال: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ الآية.

وأخرج ابن مردويه عنه أيضاً قال: "كان ما أفاء الله على رسوله من خيبر نصف لله ورسوله، والنصف الآخر للمسلمين، فكان الذي لله ورسوله من ذلك: الكثيبة، والوطيح، وسلام، ووحدوه، وكان الذي للمسلمين الشق - والشق

ثلاثة عشرة سهماً - ونطاة - خمسة أسهم - ولم يقسم رسول الله ﷺ من خيبر لأحد من المسلمين إلا لمن شهد الحديبية ، ولم يأذن رسول الله ﷺ لأحد من المسلمين تخلف عنهم عند مخرجه إلى الحديبية أن يشهد معه خيبر إلا جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري .

وأخرج أبو داود وابن مردويه عن عمر بن الخطاب قال : ((كان لرسول الله ﷺ صفايا - مع صفى ، وهو الذي يختاره النبي ﷺ قبل قسمة الغنيمة - في النضير ، وخيبر ، وفدك ، فأما بنو النضير : فكانت حبساً - أي : وقفاً - لنوابه ، وأما فدك : فكانت لابن السليل ، وأما خيبر : فجزأها ثلاثة أجزاء ، قسم منها جزئين بين المسلمين ، وحبس جزءاً لنفسه ولنفقة أهله ، فما فضل عن نفقة أهله ردها على فقراء المهاجرين)).

أخرج عبد الرزاق وابن سعد وابن أبي شيبه وابن زنجويه في (الأموال) وعبد بن حميد وابن المنذر عن عمر بن الخطاب قال : " ما على وجه الأرض مسلم إلا وله في هذا الفيء حقٌ إلا ما ملكت أيماكم " وبهذا يتأكد ما قاله ابن رشد - رحمه الله - من الأقوال في قسمة الفيء .

الفصل السابع : في الجزية .

والكلام المحيط بأصول هذا الفصل - كما يقول ابن رشد - ينحصر في ست مسائل : المسألة الأولى : ممن يجوز أخذ الجزية؟ الثانية : على أي الأصناف منهم تجب الجزية؟ الثالثة : كم تجب؟ الرابعة : متى تجب ومتى تسقط؟ الخامسة : كم أصناف الجزية؟ السادسة : في ماذا يصرف مال الجزية؟

المسألة الأولى: ممن يجوز أخذ الجزية؟

يقول ابن رشد -رحمه الله- : المسألة الأولى : فأما من يجوز أخذ الجزية منه؟ فإن العلماء مجمعون على أنه يجوز أخذها من أهل الكتاب العجم، والمقصود بأهل الكتاب : اليهود والنصارى، سمو أهل كتاب ؛ لأن الله -تبارك وتعالى- أنزل على أنبيائهم -موسى وعيسى- التوراة ثم الإنجيل فسموا أهل كتاب، وبينهما داود - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام- ﴿وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ [النساء: ١٦٣].

وكذلك تؤخذ من المجوس -وهم قوم كانوا يعبدون النار أو الكواكب- كما تقدم، واختلفوا في أخذها ممن لا كتاب له، وفيمن هو من أهل الكتاب من العرب، بعد اتفاهم فيما حكى بعضهم أنها لا تؤخذ من قرشي كتابي، وقد تقدمت هذه المسألة.

يقول ابن رشد : وقد تقدمت هذه المسألة في الفصل السابع من الجملة الأولى من كتاب الجهاد.

أما الكمال بن الهمام فيقول : وتوضع الجزية على أهل الكتاب : اليهود ويدخل فيهم السامرة، فإنهم يدينون بشريعة موسى ﷺ إلا أنهم يخالفونهم في فروع، والنصارى -عطف على اليهود- ويدخل فيهم الفرنج والأرمن لقوله تعالى : ﴿قَنَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

ثم قال : وأما الصابئون -وهم عبدة الكواكب- فعلى الخلاف من قال هم من النصارى، أو قال هم من اليهود فهم من أهل الكتاب، ومن قال يعبدون

الكواكب فليسوا من الكتائب بل كعبدة الأوثان. وفي فتاوى قاضي خان: وتؤخذ -أي: الجزية- من الصابئة عند أبي حنيفة خلافاً لهما -أي: لأبي يوسف ومحمد- وأطلق في أهل الكتاب في قوله: وتوضع الجزية على أهل الكتاب أطلق فشمّل أهل الكتاب من العرب والعجم.

وأما المجوس عبدة النار ففي البخاري: ((ولم يكن عمر < أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر)) وهذا قول المصنف، ووضع ﷺ الجزية على المجوس، و"هجر" بلدة في البحرين.

قوله: وعبدة الأوثان بالجر أي: وتوضع على عبدة الأوثان من العجم، وفيه خلاف الشافعي، فهو يقول: القتال واجب لقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ ﴾ [الأنفال: ٣٩] إلا أنا عرفنا جواز تركه -أي: ترك القتال- وأخذ الجزية في حق أهل الكتاب بالقرآن، أعني: ما تلوناه من قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَبْرُونَ ﴾ ، وفي المجوس بالخبر الذي روي عن رسول الله ﷺ فبقي من وراءهم عبدة الأوثان على الأصل، وله -أي: للشافعي- ولنا -يعني: حجة لنا على الشافعي- أنه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم، بجامع أن كلاً من الاسترقاق والجزية يشتمل على سلب النفس منهم. أما الاسترقاق فظاهر أنه يصير منفعة نفسه لنا وكذا الجزية فإنه يكتسب ويؤدي إلى المسلمين، والحال أنه نفقته في كسبه فقد أدى حاجة نفسه إلينا أو بعضها.

فهذا المعنى يوجب تخصيص عموم وجوب القتال الذي استدل به الشافعي، وذلك لأنه عام مخصوص بإخراج أهل الكتاب، والمجوس عند قبولهم الجزية كما ذكر فجاز تخصيصه بعد ذلك بالمعنى، وإنما لم تضرب الجزية على النساء

والصبيان مع جواز استرقاقهم ؛ لأنهم صاروا أتباعاً لأصولهم في الكفر فكانوا أتباعاً في حكمهم ، فكان الجزية على الرجل وأتباعه في المعنى إن كان له أتباع وإلا فهي عنه خاصة.

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيبين لنا معنى الجزية وأدلتها ؛ حيث يقول : وهي الوظيفة - أي : المقدار - المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام - وهذا معنى لم يذكره ابن الهمام ولا ابن رشد - في كل عام ، وهي "فِعْلَةٌ" - الجزية على وزن "فعله" - من جزى يجزي إذا قضى ، قال الله تعالى : ﴿ وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْرَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴾ [البقرة: ١٢٣] تقول العرب : جزيت ديني إذا قضيته ، والأصل فيها - أي : الدليل عليها - الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب : فقول الله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ .

وأما السنة : فما روى المغيرة بن شعبه أنه قال لجند كسرى يوم نهاوند : ((أمرنا نبينا رسول ربنا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده ، أو تؤدوا الجزية)) أخرج به البخاري . وعن بريدة أنه قال : ((كان رسول الله ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أوصاه بتقوى الله تعالى في خاصة نفسه وبمن معه من المسلمين خيراً ، وقال له : إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث : ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل وكف عنهم ، فإن أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم)) في أخبار كثيرة . وأجمع المسلمون على جواز أخذ الجزية في الجملة .

ثم قال: ولا تقبل الجزية إلا من يهودي أو نصراني أو مجوسي إذا كانوا مقيمين على ما عاهدوا عليه، وجملته أن الذين تقبل منهم الجزية صنفان: أهل كتاب، ومن له شبهة كتاب. فأهل الكتاب: اليهود والنصارى ومن دان بدينهم كالسامرة يدينون بالتوراة ويعملون بشريعة موسى # وإنما خالفوهم في فروع دينهم. وفرق النصارى من اليعقوبية والنسطورية والملكية والفرنجية والروم والأرمن وغيرهم ممن دان بالإنجيل وانتسب إلى عيسى # وعمل بشريعته، فكلهم من أهل الإنجيل. ومن عدا هؤلاء من الكفار فليس من أهل الكتاب بدليل قول الله تعالى: ﴿ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا ﴾ [الأنعام: ١٥٦].

واختلف أهل العلم في الصابئين؛ فروي عن أحمد: "أنهم جنس من النصارى"، وقال في موضع آخر: "بلغني أنهم يسبتون" أي: يعطلون عن العمل يوم السبت كاليهود، فهؤلاء إذا سبتوا فهم من اليهود، وروي عن عمر أنه قال: "هم يسبتون"، وقال مجاهد: "هم بين اليهود والنصارى"، وقال السدي والربيع: "هم من أهل الكتاب" وتوقف الشافعي في أمرهم، والصحيح أنه يُنظر فيهم، فإن كانوا يوافقون أحد أهل الكتابين في نبيهم وكتابهم فهم منهم، وإن خالفوهم في ذلك فليس هم من أهل الكتاب، ويروى عنهم أنهم يقولون: إن الفلك حيٌّ ناطق، وأن الكواكب السبعة آلهة، فإن كانوا كذلك فهم كعبدة الأوثان.

وأما أهل صحف إبراهيم، وشيث، وزبور داود: فلا تقبل منهم الجزية؛ لأنهم من غير الطائفتين، ولأن هذه الصحف لم تكن فيها شرائع إنما هي مواظ وأمثال، كذلك وصف النبي ﷺ صحف إبراهيم، وزبور داود في حديث أبي ذر. وأما الذين لهم شبهة كتاب: فهم المجوس، فإنه يروى أنه كان لهم كتاب فرفع فصار لهم بذلك شبهة أوجب حقن دمائهم وأخذ الجزية منهم، ولم ينتهض في

إباحة نكاح نسائهم ولا ذبائحهم دليل ، هذا قول أكثر أهل العلم ، ونقل عن أبي ثور أنهم من أهل الكتاب وتحل نساؤهم وذبائحهم ؛ لما روي عن علي < أنه قال : "أنا أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يُعلمونه ، وكتاب يدرسونه ، وإن ملكهم سكر فوق علي بنته وأخته ، فاطلع عليه بعض أهل مملكته ، فلما صحا جاءوا يقيمون عليه الحد ، فامتنع منهم ودعا أهل مملكته ، وقال : أتعلمون ديناً خيراً من دين آدم وقد أنكح بنيه بناته ؟ فأنا على دين آدم ، قال : فتباعه قوم وقتلوا الذين يخالفونهم حتى قتلوهم فأصبحوا وقد أُسري بكتابهم ورفع العلم الذي في صدورهم ، فهم أهل كتاب ، وقد أخذ رسول الله ﷺ وأبو بكر - وأراه قال : وعمر - منهم الجزية ، رواه الشافعي وسعيد وغيرهما ؛ ولأن النبي ﷺ قال : ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)).

ثم قال بعد ذلك : إذا ثبت هذا فإن أخذ الجزية من أهل الكتاب والمجوس ثابت بالإجماع لا نعلم في هذا خلافاً ، فإن الصحابة { أجمعوا على ذلك ، وعمل به الخلفاء الراشدون ، ومن بعدهم إلى زمننا هذا من غير تكبير ولا مخالف ، وبه يقول أهل العلم من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر وغيرهم مع دلالة الكتاب على أخذ الجزية من أهل الكتاب ، ودلالة السنة على أخذ الجزية من المجوس بما روينا من قول المغيرة لأهل فارس : ((أمرنا نبينا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية)) وحديث بريدة ، وعبد الرحمن بن عوف ، وقول النبي ﷺ : ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، ولا فرق بين كونهم عجماً أو عرباً)) وبهذا قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو ثور وابن المنذر. وقال أبو يوسف : لا تؤخذ الجزية من العرب ؛ لأنهم شرفوا بكونهم من رهط النبي ﷺ ولنا عموم الآية السابقة ، و : ((أن النبي ﷺ بعث خالد بن الوليد إلى دومة الجندل ، فأخذ أكيدر دومة ، فصالحه على الجزية ، وهو من العرب)) رواه أبو

داود، وأخذ الجزية من نصارى نجران وهم عرب، وبعث معاذًا إلى اليمن فقال: ((إنك تأتي قومًا أهل كتاب)) متفق عليه، وأمره أن يأخذ من كل حالمٍ دينارًا وكانوا عربًا.

قال ابن المنذر: ولم يبلغنا أن قومًا من العجم كانوا سكانًا باليمن حيث وجه معاذًا، ولو كان لكان في أمره أن يأخذ من جميعهم من كل حالمٍ دينارًا، دليل على أن العرب تؤخذ منهم الجزية.

وحديث بريدة فيه: ((أن النبي ﷺ كان يأمر من بعثه على سرية أن يدعو عدوه إلى أداء الجزية)) ولم يخص بها عجميًا دون غيره، وأكثر ما كان نبي ﷺ يغزو العرب، ولأن ذلك إجماع، فإن عمر < أراد الجزية من نصارى بني تغلب فأبوا ذلك وسألوه أن يأخذ منهم مثل ما يأخذ من المسلمين، فأبى ذلك عليهم حتى لحقوا بالروم ثم صالحهم على ما يأخذه منهم عوضًا عن الجزية، فالمأخوذ منهم جزية غير أنه على غير صفة جزية غيرهم... إلى غير ذلك مما قال ابن قدامة من التفاصيل.

المسألة الثانية: الأصناف الذين تجب عليهم الجزية.

يقول ابن رشد -رحمه الله- : المسألة الثانية وهي -أي: الأصناف من الناس- تجب عليهم. فإنهم -أي: العلماء- اتفقوا على أنها -أي: الجزية- إنما تجب بثلاثة أوصاف: الذكورية، والبلوغ، والحرية. وأنها لا تجب على النساء ولا على الصبيان إذا كانت -أي: العلة في وجوبها- إنما هي عوض من القتل، والقتل إنما هو متوجه بالأمر نحو الرجال البالغين؛ إذ قد نُهي عن قتل النساء والصبيان، وكذلك أجمعوا أن الجزية لا تجب على العبيد، واختلفوا في أصناف من هؤلاء -أي: من أهل الكتاب- منها: المجنون هل تؤخذ منه الجزية أو لا؟ المقعد -كالمشلول ونحوه- هل تؤخذ منه الجزية أو لا؟ ومنها: الشيخ الرجل الكبير،

والمرأة العجوز، الشيخ الفاني هل تؤخذ منه الجزية أو لا؟ ومنها: أهل الصوامع -الرهبان- هل تؤخذ منهم الجزية أو لا؟ ومنها الكتابي الفقير هل يُتبع بها ويُطالب بها دينًا عليه متى أيسر يؤدها أم لا؟

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وكل هذه مسائل اجتهادية ليس فيها توقيت شرعي؛ ولذلك من العلماء من أجاز أخذ الجزية من هؤلاء الأصناف، ومنهم من لم يجز ذلك حيث أداه اجتهاده إلى هذا أو ذلك.

ثم علل ابن رشد ذلك بقوله: وسبب اختلافهم مبني: هل يقتلون أم لا؟ أي: هؤلاء الأصناف الذي هم محل اختلاف بين العلماء.

أما الكمال بن الهمام فيقول: ولا جزية على امرأة وصبي، وكذا على مجنون بلا خلاف؛ لأن الجزية بدل عن قتلهم على قول الشافعي، أو عن قتالهم نصره للمسلمين على قولنا. وهؤلاء ليسوا كذلك -أي: المرأة والصبي والمجنون لا يقاتلون نصره للمسلمين- ولا يجوز قتلهم إذا كانوا في صفوف الحريين، ولا تجب الجزية أيضًا على أعمى -وهذه إضافة لم نجدها عند ابن رشد- أو زَمِن وهو المقعد، ولا المفلوج -أي: المصاب بالشلل- وعن الشافعي: تؤخذ منهم لاعتبارها أجره الدار -أي: دار الإسلام- ولا تؤخذ من الشيخ الكبير الذي لا قدرة له على قتال ولا كسب. وعن أبي يوسف: تؤخذ منه إذا كان له مال؛ لأنه يقتل في الجملة إذا كان له رأي في الحرب. وجه الظاهر -أي: الأقوى- أنه لا يقتل ولا يقاتل، وهو المراد بقوله: لما بينا، والجزية بدل عنهما، ويقال: زَمِن الرجل كعلم يزمن زمانةً.

قوله: "ولا على فقير غير معتمل" يعني: المسائل أو الأصناف التي ذكر ابن رشد الاختلاف فيها، يقول الأحناف: إن الجزية لا تجب عليهم. ويقول الشافعي وبعض

الأحناف: إنها تجب على بعضهم، وهذا دور الفقير غير المعتمل - أي: غير العامل، غير المكتسب، أي: الذي لا يقدر على العمل - وإن أحسن حرفة. وعلى قول الشافعي عليه الجزية في ذمته له - أي: للشافعي - إطلاق حديث معاذ < وهو قوله ﷺ: ((خذ من كل حالِمٍ - أي: بالغٍ - ديناراً)) ولنا - أي: حجة القائلين بعدم وجوب الجزية على الفقير غير المعتمل - أن عثمان لم يوظف الجزية على فقير غير معتمل، أراد بعثمان هذا: عثمان بن حنيف حين بعثه عمر < .

وروى ابن زنجويه في كتاب (الأموال) حدثنا الهيثم بن عدي عن عمر بن نافع قال: حدثني أبو بكر العبسي - صلة بن زفر - قال: "أبصر عمر بن الخطاب شيخاً كبيراً من أهل الذمة يسأل - يعني: يطلب المساعدة - فقال له: ما لك؟ قال: ليس لي مال، وإن الجزية تؤخذ مني؛ فقال له عمر: ما أنصفناك أكلنا شيبتك - يعني: شبابك - ثم نأخذ منك الجزية، ثم كتب إلى عماله ألا يأخذوا الجزية من شيخ كبير" ولأن خراج الأرض كما لا يوظف على أرض لا طاقة لها، فكذا خراج الرأس بجماع عدم الطاقة؛ لحكمة دفع الضرر الدنيوي، والحديث محمول - أي: الحديث الذي يوجب أخذ الجزية من الجميع أو من كل حالِمٍ - على المعتمل - أي: الفقير الذي يعمل - بالمعنى الذي ذكرنا، وبتوظيف عمر المقترن بالإجماع جمعاً بين الدليلين.

ثم قال: ولا توضع على المملوك العبد، والمكاتب المتفق على دفع أجزاء للحرية، والمُدبّر: الذي يعتق بموت سيده، وأم الولد التي أنجبت من سيدها؛ لأنها تصير بعد ذلك حرة؛ لأنه بدل عن القتل في حقهم، وعن النصره في حقنا فلا توضع الجزية على هؤلاء. وعلى الاعتبار الأول تجب؛ لأن المملوك الحربي يقتل، وعلى الاعتبار الثاني لا تجب؛ لأن المملوك عاجز عن النصره فامتنع

الأصل في حقه فامتنع الخلف ؛ لأن شرطه انتفاء الأصل وإمكانه فدار بين الوجوب وعدمه فلا تجب بالشك. والوجه أن يقال : إنها بدل عن القتل في حقهم وعن القتال في حقنا... إلى آخر ما قال.

أما ابن قدامة -رحمه الله- فقال : قال الخرقى : ولا جزية على صبي ، ولا زائل العقل المجنون ، ولا امرأة. ثم قال : لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في هذا ، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأبو ثور ، وقال ابن المنذر : ولا أعلم عن غيرهم خلافهم. وقد دل على صحة هذا : "أن عمر < كتب إلى أمراء الأجناد : أن اضربوا الجزية ولا تضربونها على النساء والصبيان ، ولا تضربونها إلا على من جرت عليها المواسي" أي : البالغ الذي يخلق الشعر ، وقول النبي ﷺ لمعاذ : ((خذ من كل حالم ديناراً)) دليل على أنها لا تجب على غير بالغ ، ولأن الدية تؤخذ لحقن الدم وهؤلاء دماؤهم محقونة بدونها.

ثم قال : وإن بذلت المرأة الجزية أخبرت ، قيل لها : إنها لا جزية عليها ، فإن قالت : فأنا أتبرع بها ، أو أنا أؤديها قبلت منها ولم تكن جزية بل هبة تلزم بالقبض.

ثم قال : ومن بلغ من أولاد أهل الذمة أو أفاق من مجانينهم فهو من أهلها بالعقد الأول -أي : تجب الجزية عليه من حين بلوغه أو من حين عقله- لا يحتاج إلى استئناف عقد له.

وقال أيضاً : ومن كان يُجن ويفيق فله ثلاثة أحوال :

أحدها : أن يكون جنونه غير مضبوط مثل : من يفيق ساعة من يوم أو أيام ، أو يصرع ساعة من يوم أو أيام ، فهذا يعتبر حاله بالأغلب.

الثاني: أن يكون مضبوطاً مثل: من يجن يوماً، ويفيق يومين أو أقل من ذلك أو أكثر، إلا أنه مضبوط ففيه وجهان.

الحال الثالث: أن يجن نصف حوّل ثم يفيق إفاقة مستمرة، أو يفيق نصفه ثم يجن جنوناً مستمراً فلا جزية عليه.

ثم قال: ولا على فقير، يعني الفقير العاجز عن أدائها، وهذا أحد أقوال الشافعي، وقال في الآخر: يجب عليه لقوله # : ((خذ من كل حالم ديناراً)) وقد حكينا الاختلاف في ذلك عند الكمال بن الهمام، ولأن دمه غير محقون فلا تسقط عنه الجزية كالفقار عليه، ولنا -أي: في الدليل على أنها لا تجب على الفقير- أن عمر < جعل الجزية على ثلاث طبقات، جعل أدناها على الفقير المعتمل؛ فيدل على أن غير المعتمل لا شيء عليه، ولأن الله تعالى قال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولأن هذا مال يجب بحلول الحول فلا يلزم الفقير العاجز كالزكاة والعقل -أي: الدية- ولأن الخراج ينقسم إلى خراج أرض وخراج رءوس، ثم ثبت أن خراج الأرض على قدر طاقتها وما لا طاقة له لا شيء عليه، كذلك خراج الرءوس. وأما الحديث -أي: حديث معاذ- فيتناول الأخذ ممن يمكن الأخذ منه -أي: الفقير العامل- ومن لا يمكن الأخذ منه فالأخذ منه مستحيل، فكيف يؤمر به.

ثم قال: ولا شيخ فانٍ، ولا زمن، ولا أعمى، هؤلاء الثلاثة ومن في معناهم ممن به داء لا يستطيع معه القتال ولا يرجى برؤه لا جزية عليهم، وهو قول أصحاب الرأي كما ذكرنا عند الكمال بن الهمام. وقال الشافعي في أحد قوليّه: عليهم الجزية بناء على قتلهم، وقد سبق أن قلنا: إنهم لا يقتلون، فلا تجب عليهم الجزية كالنساء والصبيان.

ثم قال : ولا على سيد عبد عن عبده إذا كان السيد مسلماً ، وقال في توضيح ذلك : لا خلاف في هذا نعلمه ؛ لأنه يروى عن النبي ﷺ أنه قال : ((لا جزية على العبد)) وعن ابن عمر مثله ، ولأن ما لزم العبد إنما يؤديه سيده فيؤدي إيجابه على عبد المسلم إلى إيجاب الجزية على المسلم ، فأما إن كان العبد لكافر فالمنصوص عن أحمد : أنه لا جزية عليه أيضاً ، وهو قول عامة أهل العلم . قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أنه لا جزية على العبد ، وذلك لما ذكر من الحديث ، ولأنه محقون الدم فأشبهه النساء والصبيان ، أو لا مال له فأشبهه الفقير العاجز .

ثم قال : ولا جزية على أهل الصوامع من الرهبان ، ويحتمل وجوبها عليهم ، وهذا أحد قولي الشافعي ، وروى عن عمر بن عبد العزيز : " أنه فرض على رهبان الديارات الجزية على كل راهب دينارين " ووجه ذلك : عموم النصوص ، ولأنه كافر صحيح قادر على أداء الجزية فأشبهه الشماس ، وهو نوع آخر من أنواع الرهبان .

ووجه الأول : أنهم محقونون بدون الجزية فلم تجب عليهم كالنساء ، وقد ذكرنا أنه يحرم قتلهم ، والنصوص مخصوصة بالنساء وهؤلاء في معناهن ، ولأنه لا كسب له فأشبهه الفقير غير المعتمل .

المسألة الثالثة : مقدار الجزية .

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما المسألة الثالثة وهي : كم الواجب في الجزية ؟ فإنهم اختلفوا في ذلك :

القول الأول : فرأى مالك : أن القدر الواجب في ذلك هو ما فرضه عمر < وذلك على أهل الذهب أربعة دنائير ، وعلى أهل الورق - أي : الفضة - أربعون

درهماً، والدينار: أربع جرامات وربع، أما الدرهم: فهو اثنان وثمانية من عشرة جرام، ثم قال: ومع ذلك -يعني: مع الدنانير والدرهم- أرزاق المسلمين، وضيافة ثلاثة أيام، لا يزداد على ذلك، ولا ينقص منه.

القول الثاني: قول الشافعي، قال: أقل الجزية دينار، وأكثره غير محدود، فإذا أخذنا بالأقل فدينار كل عام، ولا تقل عن ذلك، ولا حد لأكثرها حسب ما يتفق عليه الإمام مع أهل الجزية عند كتابة العقد عليهم، وذلك بحسب ما يصالحون عليه.

القول الثالث: لا توقيت في ذلك -يعني: لا تقدير- وذلك مصروف -أي: متروك- إلى اجتهاد الإمام، وبه قال الثوري.

القول الرابع: هو قول أبي حنيفة، وأصحابه: أن الجزية اثنا عشر درهماً، وأربعة وعشرون درهماً، وثمانية وأربعون درهماً -يعني: لها ثلاثة أحوال: الفقير، والمتوسط، والغني- لا ينقص الفقير من اثني عشر درهماً -والمقصود بالفقير هنا: الفقير العامل- ولا يزداد الغني على ثمانية أربعين درهماً. والوسط: أربعة وعشرون درهماً.

القول الخامس: قول أحمد: إنها دينار لا تزيد عليه ولا تنقص أو عدله من أصحاب الأموال الأخرى، فإن كانت ثياباً كالمعافر عدل الدينار من المعافر، وإن كانوا أهل فضة فعدل ذلك من الفضة، وإن كانوا أهل إبل أو أهل بقر أو أهل غنم فعدل ذلك من الحيوان.

ثم يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم: اختلاف الآثار في هذا الباب، وذلك أنه روي: ((أن رسول الله ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن، وأمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله معافر)) كما قال أحمد، وهي ثياب باليمن. إذا أقلها دينار وأكثرها دينار، أو عدل ذلك من المعافر كما قال أحمد بن حنبل.

وثبت عن عمر أنه ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير، وعلى أهل الورق أربعين درهماً مع ذلك أرزاق المسلمين وضيافتهم ثلاثة أيام، وهذا ما قال به أو أخذه الإمام مالك. فالجزية مقدرة بأربعة دنانير على أهل الذهب لا تزيد ولا تنقص، وأربعين درهماً على أهل الورق لا تزيد ولا تنقص.

وروي عنه أيضاً: "أنه بعث عثمان بن حنيف فوضع الجزية على أهل السواد ثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين، واثنى عشر" وهذا ما أخذ به أبو حنيفة وأصحابه.

فمن حمل هذه الأحاديث كلها على التخيير، وتمسك في ذلك بعموم ما ينطلق عليه اسم الجزية إذ ليس في توقيت ذلك حديث عن النبي ﷺ متفق على صحته، وإنما ورد الكتاب في ذلك عاماً، قال: لا حد في ذلك كما قال الثوري وأن الأمر مصروف إلى اجتهاد الإمام. قال ابن رشد: وهو الأظهر، والله أعلم.

ومن جمع بين حديث معاذ، وما ثبت عن عمر قال: أقله محدود بدينار ولا حد لأكثره، وهذا ما قال به الشافعي. ومن رجح أحد حديثي عمر قال: إما بأربعين درهماً وأربعة دنانير - كما قال مالك - وإما بثمانية وأربعين درهماً، وأربعة وعشرين، واثنى عشر على ما تقدم - كما قال أبو حنيفة - ومن رجح حديث معاذ؛ لأنه مرفوع قال: دينار فقط أو عدله معافر - كما قال أحمد بن حنبل رحمه الله - لا يزداد على ذلك ولا ينقص منه.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - : قال الحرقى: والمأخوذ منهم الجزية على ثلاث طبقات، فيؤخذ من أدونهم - يعني: أقلهم وأفقرهم - اثنا عشر درهماً، ومن أوسطهم أربعة وعشرون درهماً، ومن أيسرهم ثمانية وأربعون درهماً، وهذا يخالف ما حكاه ابن رشد عن الإمام أحمد بن حنبل، حيث قال: إن مذهبه أن الجزية دينار أو عدله معافر.

قال ابن قدامة: الكلام في هذه المسألة في فصلين: الأول في تقدير الجزية، والثاني في كمية مقدارها.

فأما الأول - أي: تقدير الجزية - ففيه ثلاثة روايات:

إحداها: أنها مقدره بمقدر لا يزداد عليه ولا ينقص منه. وهذا قول أبي حنيفة والشافعي؛ لأن النبي ﷺ فرضها مقدره بقوله لمعاذ: **((خذ من كل حالم ديناراً، أو عدله معافر أو مغافر))** وفرضها عمر مقدره بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه فكان إجماعاً.

الرواية الثانية: أنها غير مقدره، بل يرجع فيها إلى اجتهاد الإمام في الزيادة والنقصان، قال الأثرم: قيل لأبي عبد الله: فيزداد اليوم فيه وينقص؟ يعني من الجزية، قال: نعم، يزداد فيه وينقص على قدر طاقتهم، على قدر ما يرى الإمام، وذكر أنه زيد عليهم فيما مضى درهمان فجعله خمسين.

قال الخلال: العمل في قول أبي عبد الله على ما رواه الجماعة أنه لا بأس للإمام أن يزيد في ذلك وينقص على ما رواه عنه أصحابه في عشرة مواضع فاستقر قوله على ذلك. وهذا هو قول الثوري وأبي عبيد؛ لأن النبي ﷺ: **((أمر معاذاً أن يؤخذ من كل حالم - أي: بالغ - ديناراً))** و**((صالح أهل نجران على ألفي حلة النصف في صفر والنصف في رجب))**، رواهما أبو داود. وعمر جعل الجزية على ثلاث طبقات: على الغني ثمانية وأربعين درهماً، وعلى المتوسط أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقير اثني عشر درهماً، وصالح بني تغلب على مثل ما على المسلمين من الزكاة، وهذا يدل على أنها إلى رأي الإمام، لولا ذلك لكانت على قدر واحد في جميع هذه المواضع، ولم يجز أن تختلف.

الرواية الثالثة: أن أقلها مقدر بدینار، وأكثرها غير مقدر، وهو اختيار أبي بكر، فتجوز الزيادة، ولا يجوز النقصان؛ لأن عمر زاد على ما فرض رسول الله ﷺ ولم ينقص منه، وروي أنه زاد على ثمانية وأربعين، فجعلها خمسين.

المسألة الرابعة: متى تجب الجزية؟ ومتى تسقط؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما المسألة الرابعة، وهي متى تجب الجزية؟ فإنهم - أي: العلماء - اتفقوا على أنها لا تجب إلا بعد الحول، يعني: يمر عام من تاريخ وقوع هؤلاء القوم من المحاربين تحت قانون الإسلام وشريعة الإسلام، وتوقيع عقد الجزية بعد مرور حول من هذا التاريخ والتوقيع تجب الجزية، وتسقط عن هذا الذي وجبت عليه إذا أسلم قبل انقضاء الحول. نفترض أننا اتفقنا مع الأعداء على إيقاف الحرب، وعلى فرض الجزية من تاريخ يناير ٢٠٠٥ عند وصولنا إلى يناير ٢٠٠٦ يكون الحول قد انتهى، والمفروض أن يكون التقويم بالشهور العربية، وليس بالشهور الميلادية، فلنقل مثلاً: إننا الآن في جمادى الآخرة حينما تنتهي جمادى الآخرة عام ألف وأربعمائة وسبع وعشرين تجب الجزية بمرور الحول، وإذا أسلم هذا الذي وقعت عليه الجزية قبل مجيء الحول سقطت عنه، إذاً هذه مسألة محل اتفاق.

واختلفوا إذا أسلم بعدما يحول عليه الحول، هل تؤخذ من جزية للحول الماضي بأسره، أو لما مضى منه؟ فقال قوم: إذا أسلم فلا جزية عليه بعد انقضاء الحول كان إسلامه أو قبل انقضائه، وبهذا القول قال الجمهور، وقالت طائفة: إن أسلم بعد الحول وجبت عليه الجزية، وإن أسلم قبل حلول الحول لم تجب عليه الجزية، إذاً العلماء مختلفون في هذه القضية.

كذلك اتفقوا على أنه لا تجب عليه الجزية قبل انقضاء الحول ؛ لأن الحول شرط في وجوبها ، فإذا وجد الرافع لها - وهو الإسلام - قبل تقرر الوجوب - أعني : قبل وجود شروط الوجوب - لم تجب ، وإنما اختلفوا بعد انقضاء الحول ؛ لأنها كانت قد وجبت ، فمن رأى أن الإسلام يهدم هذا الواجب في الكفر - أي : الجزية - كما يهدم كثيراً من الواجبات ، قال : تسقط عنه ، فالإسلام يَجِبُ ما قبله ، وإن كان إسلامه بعد الحول ؛ لأن الإسلام يَجِبُ ما قبله . ومن رأى أنه لا يهدم الإسلام هذا الواجب كما لا يهدم كثيراً من الحقوق المرتبة مثل : الديون ، وغير ذلك قال : لا تسقط الجزية بعد انقضاء الحول . يعني : هناك من الأمور ما يسقطه الإسلام ، وهناك من الأمور ما لا يسقطه ، فالكافر مثلاً إذ أسلم لا يطالب بالصلاة ، ولا يطالب بالصوم ، فالإسلام يَجِبُ ما قبله : ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأنفال: ٣٨] فهل هذه المغفرة تعم الجميع أم أنها الجزية مثل الديون التي لا تسقط عن الكافر إذا أسلم؟ هذا هو سبب الاختلاف.

يقول ابن رشد - رحمه الله - : فسبب اختلافهم هو : هل الإسلام يهدم الجزية الواجبة كما يهدم كثيراً من الأمور أو لا يهدمها؟ يترك ابن رشد - رحمه الله - هذا السبب الذي كان وراء اختلاف العلماء في هذه القضية.

قال ابن قدامة - رحمه الله - : قال الخرقي : ومن وجبت عليه الجزية فأسلم قبل أن تؤخذ منه سقطت عنه الجزية ، وجملته أن الذمي إذا أسلم في أثناء الحول لم تجب عليه الجزية ؛ لأنها لا تجب إلا بالحول ، وإن أسلم بعد الحول سقطت عنه . وهذا قول مالك والثوري وأبو عبيد ، وأصحاب الرأي . وقال الشافعي وأبو ثور

وابن المنذر: إن أسلم بعد الحول لم تسقط؛ لأنها دين يستحقه صاحبه، واستحق المطالبة به في حال الكفر فلم يسقط بالإسلام كالخراج وسائر الديون. وللشافعي فيما إذا أسلم في أثناء الحول قولان: أحدهما: عليه من الجزية بالقسط -أي: بنصيب ذلك من الحول- كما لو أفاق بعد الحول.

فابن قدامة -رحمه الله- يرجح القول بسقوطها ويقول: ولنا قول الله تعالى: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ وروى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: ((ليس على المسلم جزية)) رواه الخليل. وذكر أن أحمد سأل عنه فقال: ليس يرويه غير جرير. قال أحمد: وقد روي عن عمر أنه قال: "إن أخذها في كفه ثم أسلم ردها عليه" أي: الإمام، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا ينبغي للمسلم أن يؤدي الخراج)) يعني: الجزية، وروى "أن ذمياً أسلم فطولب بالجزية، وقيل: إنما أسلمت تعوذاً -أي: هروباً من الجزية- قال: إن في الإسلام معاداً -يعني: يستحق أن نتعوذ به- فرفع إلى عمر فقال عمر: إن في الإسلام معاداً، وكتب ألا تؤخذ منه الجزية" رواه أبو عبيد بنحو من هذا المعنى. ولأن الجزية صغارٌ -كما قال تعالى: ﴿ حَقٌّ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩] والله ﷻ يقول: ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المنافقون: ٨] فلا تؤخذ منه كما لو أسلم قبل الحول، ولأن الجزية عقوبة تجب بسبب الكفر فيسقطها الإسلام كالقتل، وبهذا فارق سائر الديون.

وإن مات الذمي بعد الحول -مات على ذمته- لم تسقط الجزية عنه في ظاهر كلام أحمد. إذ المسقط هو الإسلام، أما الموت على الكفر فلا يسقطها بعد وجوبها بمرور الحول، وحكى أبو الخطاب عن القاضي: أنها تسقط بالموت، وهو

قول أبي حنيفة، ورواه أبو عبيد عن عمر بن عبد العزيز؛ لأنها عقوبة فتسقط بالموت كالحود، ولأنها تسقط بالإسلام فتسقط بالموت كما قبل الحول.

يرد ابن قدامة على ذلك ويبين عدم سقوطها بالموت؛ فيقول: ولنا أنه دينٌ -أي: الجزية- وجب عليه في حياته فلم يسقط بموته كديون الأدميين؛ بل إن حقوق الله أولى بالأداء، والحد يسقط بفوات محله وتعذر استيفائه بخلاف الجزية، وفارق الإسلام فإنه الأصل، والجزية بدل عنه، فإذا أتى بالأصل استغني عن البدل كمن وجد الماء لا يحتاج معه إلى التيمم بخلاف الموت، فالموت غير الإسلام، ولأن الإسلام قرينة وطاعة يصلح أن يكون معاداً من الجزية كما ذكر عمر < والموت بخلافه، ولا تتداخل الجزية بل إذا اجتمعت عليه جزية سنين استوفيت منه كلها، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: تتداخل لأنها عقوبة فتتداخل كالحود، ولنا في ترجيح أنها لا تتداخل أنها حق مال يجب في آخر كل حول فلم تتداخل كالدية.

ويعلق الكمال بن الهمام -رحمه الله- على هذه القضية؛ حيث يقول: ومن أسلم وعليه جزية -بأن أسلم بعد كمال السنة- سقطت عنه -يعني: كما قال الحنابلة ومن معهم- وكذا إذا مات كافراً تسقط عنه خلافاً للشافعي فيهما -أي: فيمن أسلم بعد وجوبها عليه لا تسقط، وفيمن مات بعد وجوبها لا تسقط خلافاً للشافعي فيهما- إذا الحنفية يرون سقوط الجزية بعد وجوبها بمرور الحول بأمرين: بالإسلام وبالموت، والشافعي لا يرى ذلك لا في الإسلام ولا في الموت.

يقول ابن الهمام: وكذا لو مات في أثناء السنة أو أسلم، وفي أصح قولي الشافعي: لا يسقط فيهما أيضاً قسط ما مضى، وعلى هذا الخلاف لو عمي أو زمن أو أقعد أو صار شيخاً كبيراً لا يستطيع العمل، أو افتقر بحيث لا يقدر على

شيء ، يعني : هذه المسائل كلها فيها الخلاف بين الحنفية والشافعية في أن صاحبها كان ممن تجب عليه بضعة أشهر ثم أصبح ممن لا تجب عليه في باقي الحول ، فهل يسقط الحول كله؟ هكذا يقول الحنفية ، أو يسقط القسط فقط بنسبته من الحول؟ هكذا يقول الشافعية .

ثم يقول : له - أي : للشافعي - أن الجزية وجبت بدلاً عن العصمة التي ثبتت للذمي بعقد الذمة كما هو قول للشافعي ، أو بدلاً عن السكنة في دار الإسلام كما هو قول آخر له ، وقد وصل إليه المعوض وهو حقن دمه ، وسكناه إلى الموت أو الإسلام وصار بذلك مستوفياً المبدل فتقرر البديل ديناً في ذمته فلا يسقط بهذا العارض الذي هو موته أو إسلامه كسائر الديون من الأجرة والصلح عن دم العمد فيما لو قتل رجلاً عمد فصالح على مالٍ ثم مات قبل أدائه ، تلك وجهة نظر الشافعية ومن معه .

يرد ابن الهمام على الشافعي بقوله : ولنا - أي : في إسقاط الجزية سواء بعد وجوبها بمرور الحول على من أسلم ، أو مات بعد وجوبها عليه ، أو بسقوطها على من أسلم في أثناء الحول ، أو مات في أثناء الحول - ما أخرجه أبو داود والترمذي عن جرير ، عن قابوس بن أبي ظبيان ، عن أبيه ، عن ابن عباس } قال : قال رسول الله ﷺ : " ليس على مسلم جزية " قال أبو داود : وسئل سفيان الثوري عن هذا فقال : " إذا أسلم فلا جزية عليه " وباللفظ الذي فسره به سفيان الثوري رواه الطبراني في (المعجم الأوسط) عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : ((من أسلم فلا جزية عليه)) وضعف ابن القطان قابوساً ، وليس قابوس في مسند الطبراني ، فهذا بعمومه يوجب سقوط ما كان استحق عليه قبل إسلامه ، بل هو المراد بخصوصه ؛ لأنه موضع الفائدة ؛ إذ عدم الجزية على المسلم ابتداءً من

ضروريات الدين، فالإخبار به من جهة الفائدة ليس كالإخبار بسقوطها في حال البقاء، وهذا يخص السقوط بالإسلام، والوجه يعم موته وإسلامه.

وبهذا الحديث ونحوه أجمع المسلمون على سقوط الجزية بالإسلام، فلا يرَدُ طلب الفرق بين الجزية وبين الاسترقاق؛ إذ كل منهما عقوبة على الكفر، ثم لا يرتفع الاسترقاق بالإسلام، وكذا خراج الأرض، وترتفع الجزية؛ لأن كل منهما محل الإجماع، فإن عقلت حكمة فذاك وإلا وجب الاتباع، على أن الفرق بين خراج الأرض والجزية واضح؛ إذ لا إذلال في خراج الأرض؛ لأنه مئونة الأرض كي تبقى في أيدينا، والمسلم ممن يسعى في بقائها للمسلمين بخلاف الجزية؛ لأنها ذل ظاهر وشنار، وأما الاسترقاق: فلأن إسلامه بعد تعلق ملك شخص معين برقبته فلا يبطل به حق المستحق المعين بخلاف الجزية فإنه لم يتعلق بها ملك شخص معين بل استحقاق للعموم، والحق الخاص فضلاً عن العام ليس كالمملك الخاص، ولأنها -أي: الجزية- إنما وجبت عقوبة على الكفر؛ ولهذا سميت جزية، وهي والجزاء واحد. ثم قال: فتسقط بالإسلام، ولا تقام بعد الموت، ولهذا لا يضرب من سبق موته إقامة حد ثبت عليه، ولأن العقوبة الدنيوية لا تكون إلا لدفع شره في الدنيا بحسب ما يكون ذلك الشر، والشر الذي يتوقع بسبب الكفر: الحرابة، والفتنة عن الدين الحق، وقد اندفع بالموت والإسلام، وهذا لا ينافي كونها بدلاً... إلى آخر ما قال -رحمه الله- في هذا المقام.

المسألة الخامسة: أصناف الجزية.

يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما المسألة الخامسة وهي كم أصناف الجزية؟ فإن الجزية عندهم ثلاثة أصناف:

الأول: جزية عَنوية ، عَنوية -أي : عنوة بالقهر والغلبة - وهي هذه التي تكلمنا فيها ، أعني التي تفرض على الحربيين بعد غلبتهم -أي : بعد هزيمتهم- وانتصار المسلمين عليهم يكون فرض الجزية أو قبول الإسلام.

الثاني: جزية صُلحية ، وهي التي يتبرعون بها ليكفّ عنهم ، وهذه ليست فيها توقيت -يعني : مقدار- ولا تحديد لا في الواجب ، ولا فيمن يجب عليه ، ولا متى يجب عليه ، وإنما ذلك كله راجع إلى الاتفاق الواقع في ذلك بين المسلمين وأهل الصلح ، فما اتفقوا عليه قليلاً كان أو كثيراً فهو موضع الاعتبار والضمان إلا أن يقول قائل : إنه إن كان قبول الجزية الصُلحية واجباً على المسلمين فقد يجب أن يكون ها هنا قدر ما إذا أعطاه من أنفسهم الكفار وجب على المسلمين قبول ذلك منهم ، فيكون أقلها محدوداً كما قال الشافعي من قبل في المسألة السابقة ، وأكثرها غير محدود ، وتلك وجهة نظر ، والأولى ترك الصلح على ما هو عليه أو على ما يراه الإمام سواء قدر كثيراً أو قليلاً.

الثالث: فهي العشرية -أي : أخذ العشر منه- وذلك أن جمهور العلماء على أنه ليس على أهل الذمة عشر ، ولا زكاة أصلاً في أموالهم إلا ما روي عن طائفة منهم : أنهم ضاعفوا الصدقة على نصارى بني تغلب ، أعني : أنهم أوجبوا إعطاء ضعف ما على المسلمين من الصدقة في شيءٍ من الأشياء التي تلزم فيها المسلمين الصدقة ، وممن قال بهذا القول الشافعي وأبو حنيفة وأحمد -أي : جمهور العلماء- والثوري ، وهو فعل عمر بن الخطاب < بهم ، وليس يُحفظ عن مالك في ذلك نصٌ فيما حكى ، وقد تقدم ذلك في كتاب الزكاة. فإذا كان المسلمون يفرض عليهم نصف العُشر أو ربع العُشر فليكن على من يعيش معهم من أهل الذمة ذلك العُشر كما فعل عمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب.

وبهذا أخذ جمهور العلماء، وجمهور الأئمة: الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، والثوري.

ثم قال: واختلفوا هل يجب العُشر عليهم في الأموال التي يتجرون بها إلى بلاد المسلمين بنفس التجارة - يعني: إن كانوا تجاراً فيجب عليهم العُشر؛ لأنهم يتاجرون في بلاد المسلمين - أو بإذن الإمام لهم بدخول هذه البلاد، أو الإذن لهم إن كانوا حربيين، أم لا تجب إلا بالشروط الموقعة في عقد الصلح، أو في عقد الجزية؟ فرأى مالك وكثير من العلماء أن تجار أهل الذمة الذين لزمهم بالإقرار في بلدهم - أي: عند توقيع عقد الجزية - الجزية يجب أن يؤخذ منهم مما يجلبونه من بلد إلى بلد العُشر إلا ما يسوقون إلى المدينة خاصة فيؤخذ منه فيه نصف العُشر، ووافق أبو حنيفة وأحمد في وجوبه بالإذن في التجارة أو بالتجارة نفسها، وخالفه في القدر؛ فقال: الواجب عليهم نصف العُشر لا العُشر.

ومالك لم يشترط عليهم في العُشر الواجب عنده نصاباً ولا حولاً - أي: أن العُشر يؤخذ حينما يتاجرون، ومن أي مبلغ أو عروض يتاجرون فيها - وأما أبو حنيفة وأحمد: فاشتراط كل منهما في وجوب نصف العُشر عليهم: مرور الحول، ووجود النصاب كالزكاة، وهو نصاب المسلمين نفسه المذكور في كتاب الزكاة؛ فنصاب التجارة أو عروض التجارة: خمسة وثمانون جراماً من الذهب أو ما قيمته ذلك، وفيه شرطان لوجوب الزكاة: حلول الحول، وبلوغ النصاب.

وقال الشافعي: ليس يجب عليهم عُشر أصلاً، ولا نصف عُشر أصلاً في نفس التجارة، ولا في ذلك شيء محدود إلا ما اصطُح عليه أو اشترط في عقد الجزية، فعلى هذا تكون الجزية العُشرية من نوع الجزية الصلحية عند الإمام الشافعي. وعلى مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد فإنها تكون جنساً ثالثاً من الجزية غير الصلحية ومن الجزية العنوية.

قبل أن نذكر سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو ننظر فيما قاله كل من ابن قدامة وابن الهمام - عليهما وعلى سائر العلماء رحمة الله تعالى.

يقول الخرقى - رحمه الله - : ولا تؤخذ الجزية من نصارى بني تغلب ، وتؤخذ الزكاة من أموالهم ومواشيهم وثمرهم مثلي ما يؤخذ من المسلمين بنو تغلب بن وائل ، من العرب ، من ربيعة بن نزار ، انتقلوا في الجاهلية إلى النصرانية ، فدعاهم عمر إلى بذل الجزية فأبوا وأنفوا ، وقالوا : نحن عرب خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض باسم الصدقة ، فقال عمر : لا آخذ من مشرك صدقة ، فلحق بعضهم بالروم ، فقال النعمان بن زرعة : يا أمير المؤمنين ، إن القوم لهم بأس وشدة ، وهم عرب يأنفون من الجزية فلا تُعن عليك عدوك بهم وخذ منهم الجزية باسم الصدقة ، فبعث عمر في طلبهم فردهم وضعف عليهم من الإبل من كل خمس شاتين ، ومن كل ثلاثين بقرة تبيعين ، ومن كل عشرين ديناراً ديناراً ، ومن كل مائة درهم عشرة دراهم ، وفيما سقت السماء الخمس - وليس كما نعلم العشر ، والخمس ضعف العشر - وفيما سقي بنضح أو غرب أو دُولاب العشر ، فاستقر ذلك من قول عمر ، ولم يخالفه أحد من الصحابة فصار إجماعاً ، وقال به الفقهاء بعد الصحابة ، كما ذكرنا أنه رأي الجمهور. منهم : ابن أبي ليلى ، والحسن بن صالح ، وأبو حنيفة ، وأبو يوسف ، والشافعي.

ويروى عن عمر بن عبد العزيز أنه أبى على نصارى بني تغلب إلا الجزية ، وقال : " لا والله إلا الجزية وإلا فقد آذنتكم بالحرب " ، والحجة لهذا عموم الآية فيهم : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة : ٢٩] وروى عن علي < أنه قال : " لئن تفرغت

لبنى تغلب ليكون لي فيهم رأي؛ لأقتلن مقاتلتهم، ولأسبين ذراريهم، فقد نقضوا العهد، وبرأت منهم الذمة حين نصرُوا أولادهم"، وذلك أن عمر < صالحهم على ألا يُنصروا أولادهم، والعمل على الأول لما ذكرنا من الإجماع.

وأما الآية فإن هذا المأخوذ منهم جزية باسم الصدقة، فإن الجزية يجوز أخذها من العروض، قال أصحابنا: تؤخذ الصدقة مضاعفة من مال من تؤخذ منه الزكاة لو كان مسلماً، وهذا قول أبي حنيفة وأبي عبيد، وذكر أنه قول أهل الحجاز، فعلى هذا تؤخذ من مال نسائهم وصبيانهم ومجانينهم وزمناهم، وكفيهم، وشيوخهم، إلا أن أبا حنيفة لا يوجب الزكاة في مال صبي ولا مجنون، فكذا الواجب على بنى تغلب... إلى آخر ما قال.

ثم قال: فإن بذل التغلبي أداء الجزية، وتحط عنه الصدقة لم يقبل منه؛ لأن الصلح وقع على هذا، فلا يغير.

ثم قال: فأما سائر أهل الكتاب من النصارى واليهود العرب وغيرهم فالجزية منهم مقبولة، ولا يؤخذون بما يؤخذ به نصارى بنى تغلب، نص أحمد على هذا ورواه عن الزهري، قال: وتذهب إلى أن يأخذ من مواسي بنى تغلب خاصة الصدقة ونضعف عليهم كما فعل عمر < .

وذكر القاضي وأبو الخطاب: أن حكم من تنصر من تَنُوخ وبهرا، أو تهود من كنانة وحمير، وتمجس من تميم حكم بنى تغلب -أي: المضاعفة- سواء، وذكر ذلك عن الشافعي، نص عليه في تَنُوخ وبهرا؛ لأنهم من العرب فأشبهوا بنى تغلب.

ثم قال: ومن يجز من أهل الذمة إلى غير بلده أخذ منه نصف العشر في السنة، اشتهر هذا عن عمر < وصحت الرواية عنه به، وقال الشافعي: ليس عليه إلا الجزية لا عشر، ولا نصف عشر، إلا أن يدخل أرض الحجاز فيُنظر في حاله،

فإن كان للرسالة أو نقل ميرة أُذن له بغير شيء، وإن كان لتجارة لا حاجة بأهل الحجاز إليها لم يؤذن له إلا أن يشترط عليه عوضاً بحسب ما يراه.

ثم قال: والأولى أن يشترط نصف العشر؛ لأن عمر < شرط نصف العشر على من دخل الحجاز من أهل الذمة.

وفي فصل آخر قال: ولا تؤخذ منهم في السنة إلا مرة. نص عليه أحمد في رواية جماعة من أصحابه، وقال كذا روي عن إبراهيم النخعي عن عمر حين كتب: ألا يأخذ في السنة إلا مرة، أن يؤخذ من الذمي نصف العشر، وهذا قول الشافعي في الداخلين - أرض الحجاز.

ثم قال: ولا يؤخذ منهم من غير مال التجارة، فلو مر بالعاشر منهم منتقل، ومعه أمواله أو حيوانات سائمة لم يؤخذ منه شيء - نص عليه أحمد - إنما يأخذ حينما يرى أن ذلك المال للتجارة، وإن كانت ماشيته للتجارة أخذ منها نصف عشرها.

ثم قال: وإذا مرة الذمي بالعاشر، وعليه دينٌ بقدر ما معه أو ينقص عن النصاب فظاهر كلام أحمد أن ذلك يمنع أخذ نصف العشر منه؛ لأن أحمد وأبا حنيفة يشترطان الحول والنصاب؛ لأنه حق يعتبر له النصاب والحول، فيمنعه الدين كالزكاة، وإن ادعى أن عليه ديناً لم يقبل ذلك إلا بينة من المسلمين؛ لأن الأصل براءة ذمته منه... إلى آخر ما قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذا المقام، ومثل ذلك قال أيضاً الكمال بن الهمام في الجزء السادس من صفحة ٦٣ وما بعدها.

على كل حال نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - لنختتم باب الجزية ببيان سبب اختلاف الفقهاء في العشر، أو نصف العشر على ما رأينا في الجزية العشرية؛

حيث يقول: وسبب اختلافهم: أنه لم يأت في ذلك عن رسول الله ﷺ سنة يرجع إليها، وإنما ثبت: أن عمر بن الخطاب فعل ذلك بهم، فمن رأى من الأئمة أن فعل عمر هذا إنما فعله بأمر كان عنده في ذلك من رسول الله ﷺ أوجب أن يكون ذلك سنتهم - أي: الطريقة التي تتبع معهم - ومن رأى أن فعل عمر هذا كان على وجه الشرط؛ إذ لو كان على غير ذلك لذكره، قال: ليس ذلك بسنة لازمة لهم إلا بالشرط. وهذا ما قال به الشافعي، وحكى أبو عبيد في كتاب (الأموال) وعبد الرزاق في مصنفه عن رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه قيل له: "لم كنتم تأخذون العشر من مشركي العرب؟ فقال: لأنهم كانوا يأخذون منا العشر إذا دخلنا إليهم".

قال الشافعي: وأقل ما يجب أن يشارطوا عليه - أي: أن يوقع عليه في عقد الجزية ويشترط من قبل الطرفين - هو ما فرضه عمر < وإن شُورطوا على أكثر فحسن. قال: وحكم الحربي إذا دخل بأمان حكم الدمي.

المسألة السادسة: مصارف الجزية، وهي المسألة الأخيرة من مسائل الجزية.

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما المسألة السادسة، وهي في ماذا تصرف الجزية؟ فإنهم اتفقوا - أي: العلماء - على أنها مشتركة لمصالح المسلمين من غير تحديد، فهي في بيت المال تصرف في مصالح المسلمين العامة كالحال في الفيء عند من رأى أنه - أي: الفيء - مصروف أو متروك إلى اجتهاد الإمام، وهم الأئمة الثلاثة: مالك، وأبو حنيفة، وأحمد، وخالف الشافعي في ذلك، وقال: إن الفيء يُخمس كالغنيمة، حتى لقد رأى كثير من الناس أن اسم الفيء إنما ينطلق على الجزية في آية الفيء، وإذا كان الأمر هكذا فالأموال الإسلامية ثلاثة أصناف: صدقة، وفيء، وغنيمة. وهذا القدر كافٍ في تحصيل قواعد هذا الكتاب، والله الموفق للصواب.

وقال الكمال بن الهمام - رحمه الله - في مصارف الجزية : وما جباه الإمام من الخراج ومن أموال بني تغلب ، وما أهداه أهل الحرب إلى الإمام والجزية يصرف في مصالح المسلمين ، كسد الثغور وهي مواضع يخاف هجوم العدو فيها من دار الإسلام ، وبناء القناطر والجسور على الأماكن التي فيها المياه ، وهي ما توضع وترفع فوق الماء لئمر عليه بخلاف القنطرة يحكم بناؤها ولا ترفع ، ويعطي قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه - يعني : من هذا المال - ما يكفيهم ، وتدفع منه أرزاق المقاتلة وراتب الجنود وذراريهم ، فإنه تجب نفقتهم عليهم ، فلو لم يكفوها من بيت المال - أي : المقاتلون - اشتغلوا بالكسب وتركوا الاستعداد للدفع ، وهذا لأنه مال بيت المال ؛ لأنه وصل إلى المسلمين من غير قتال ، وما كان كذلك فهو مال بيت المال الذي يصرف في مصالح المسلمين بخلاف المال الحاصل بسبب القتال - أي : الغنائم - فإنه يقسم بين الغانمين ولا يوضع في بيت المال .

ومن هذا يتبين خطأ ما قاله ابن رشد أن أصناف أموال المسلمين ثلاثة : صدقة ، وفيء ، وغنيمة ؛ لأن الغنيمة تقسم على المقاتلين ولا توضع في بيت المال ، وإذا كان مال بيت المال يُصرف في مصالح المسلمين وهؤلاء عمالهم .

كتاب الأيمان

عناصر الدرس

- العنصر الأول** : معرفة الأيمان وأقسامها، القسم على صيغة النذر أو الشرط، الحلف بـ"أقسم" أو "أشهد"، شروط الاستثناء المؤثر في اليمين
- العنصر الثاني** : الحكم إذا أتى الخالف بالمخالف ناسياً أو مكرهاً، هل يتعلق الحنث بكل المحلوف عليه أو بعضه؟ هل يتعلق اليمين بالمعنى أو المفهوم؟ هل اليمين على نية الخالف أو المستحلف؟ أحكام الكفارة

معرفة الأيمان وأقسامها، القسم على صيغة النذر أو الشرط، الحلف بـ "أقسم" أو "أشهد"، شروط الاستثناء المؤثر في اليمين

معرفة الأيمان المباحة وتمييزها:

١. مقدمة عن الأيمان:

الأيمان: جمع يمين، وهي: القسم بالله تعالى على فعل شيء، أو على ترك شيء.

ابن قدامة: يبدأ بقوله: الأصل في مشروعيتها وثبوت حكمها - يقصد الأيمان، وهي: جمع يمين - : الكتاب، والسنة، والإجماع:

- أما الكتاب: فقول الله سبحانه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١] وأمر نبيه ﷺ بالحلف في ثلاثة مواضع، فقال سبحانه: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلُّ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ [يونس: ٥٣] وقال تعالى: ﴿قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾ [سبأ: ٣] والثالث: ﴿قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثَنَّ﴾ [التغابن: ٧].

- وأما السنة: فقول النبي ﷺ: ((إني والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها؛ إلا أتيت الذي هو خير وتحللتها)) متفق عليه، وكان أكثر قسم رسول الله ﷺ أن يقول: ((ومصرف القلوب، ومقلب القلوب)) ثبت هذا عن رسول الله ﷺ في آي وأخبار سوى هذين كثير، من مثل قوله ﷺ:

((والذي نفسي بيده)) أو ((والذي نفس محمد بيده)) وأجمعت الأمة على مشروعية اليمين، وثبتت أحكامها، ووضعها في الأصل لتوكيد المحلوف عليها.

يقول ابن الهمام - رحمه الله - : اشترك كل من اليمين والعتاق - أي : العتق - والطلاق، والنكاح في أن الهزل والإكراه لا يؤثر فيه، يعني : من حلف هازلاً، أو حلف مكرهاً، فيمينه ثابتة، إلا أنه قدم على هؤلاء كلها النكاح؛ لأنه أقرب إلى العبادات ((فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج)) والطلاق رفعه - أي : رفع النكاح - بعد تحققه، فأبلاؤه إياه - يعني : أن يتبع الطلاق النكاح، ويذكره بعد النكاح - أوجه، واختص الإعتاق عن الأيمان بزيادة مناسبة بالطلاق من جهة مشاركته إياه في تمام معناه الذي هو الإسقاط، وفي لازمه الشرعي الذي هو السراية، فقدمه على اليمين، ولفظ اليمين مشترك - أي : لفظ مشترك في اللغة - يشمل معاني كثيرة، أو يطلق على مفردات عدة : الجارحة، أي : اليد اليمنى، والقسم، أي : الحلف، والقوة تسمى أيضاً اليمين، والأولان ظاهران، أي : اليد والقسم ظاهران، أما شاهد القوة فقوله تعالى : ﴿لَاخِذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [٤٥] ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿ [الحاقة: ٤٥ - ٤٦] فاليمين أي : القوة.

ثم تابع الكلام فقال : ثم قولهم : إنما سمي القسم يميناً لوجهين :

أحدهما : أن اليمين هو القوة، والحالف يتقوى بالإقسام - أي : بالقسم - على الحمل على فعل الشيء أو المنع من فعله.

الثاني : أنهم كانوا يتماسكون بأيمانهم عند القسم؛ فسميت بذلك، يفيد أنه لفظ منقول، ومفهومه اللغوي : جملة أولى إنشائية صريحة الجزأين، يؤكد بها جملة بعدها خبرية، وترك لفظ أولى يُصيره غير مانع لدخول نحو : "زيد قائم، زيد قائم" وهو على عكسه؛ فإن الأولى هي المؤكدة بالثانية من التوكيد اللفظي،

وجملة أعم من الفعلية: "كحلفت بالله لأفعلن"، أو أحلف، والاسمية مقدمة الخبر كعلي عهد الله، أو مؤخرته نحو: لعمرك لأفعلن، وهو مثال أيضاً لغير المصرح بجزأيتها، ومنه: والله، وتالله؛ فإن الحرف جعل عوضاً عن الفعل. وأسماء هذا المعنى التوكيدي ستة: الحلف، والقسم، والعهد، والميثاق، والإيلاء، واليمين، هذه كلها الأسماء الستة لكلمة اليمين. وخرج بإنشائية نحو: تعليق الطلاق، والعتاق؛ فإن الأولى ليست إنشائية، فليست التعاليق أيماناً لغة.

وبعد أن تناول هذه المفاهيم اللغوية؛ انتقل إلى بيان معنى اليمين الاصطلاحي فقال: وأما مفهومه - أي: اليمين - الاصطلاحي: فجملة أولى إنشائية، مقسم فيها باسم الله تعالى، أو صفته: "والله" ومؤكدها مضمون ثانية في نفس السامع: "والله، لم أفعل"، أو "والله، لقد فعلت" مؤكدها مضمون ثانية في نفس السامع ظاهراً، وتحمل المتكلم على تحقيق معناها، فدخلت بقيد ظاهر: اليمين الغموس، أو التزم مكروه كفر، أو زوال ملك، على تقدير: لئمنع عنه، أو محبوب ليحمل عليه، فدخلت التعليقات مثل: إن فعل، إلى غير ذلك من التفاصيل التي لا نريد أن نتعمق فيها الآن.

يقول ابن قدامة أيضاً في مقدمة كتاب الأيمان: وتصح من كل مكلف مختار قاصد إلى اليمين، ولا تصح من غير مكلف كالصبي والمجنون والنائم؛ لقوله ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاث)) ثم قال: وتصح اليمين من الكافر، وتلزمه الكفارة بالحنث، سواء حنث في كفره أو بعد إسلامه.

وهذا الذي ذكره ابن قدامة لم يذكره ابن رشد.

ويقول الكمال ابن الهمام: ثم قيل: يكره الحلف بالطلاق والعتاق؛ لقوله ﷺ: ((من كان حالفاً فليحلف بالله)) والأكثر على أنه لا يكره؛ لأنه لمنع نفسه أو

غيره، ومحمل الحديث غير التعليق مما هو بحرف القسم، وأضاف شيئاً آخر وهو: الركن أي: ركن الأيمان اللفظ الخاص - وشرطها، شرط اليمين - كما قال ابن قدامة - من كل مكلف مختار، قاصد إلى اليمين، وأما شرطها: فالعقل والبلوغ، وحكمها الذي يلزم وجودها: وجوب البر فيما إذا عقدت على طاعة أو ترك معصية؛ فيثبت وجوبان لأمرين: الفعل، والبر، ووجوب الحنث، أي: إيقاع اليمين في الحلف على ضدهما - أي: المعصية أو ترك الطاعة - أو ندبه فيما إذا كان عدم المحلوف عليه جائزاً، وسيأتي.

٢. قسّم ابن رشد - رحمه الله - كتاب الأيمان إلى جملتين:

بعد أن عنون ابن رشد - رحمه الله - لكتاب الأيمان، قال: وهذا الكتاب ينقسم أولاً إلى جملتين.

وقد عرفنا فيما مضى أن ابن رشد، رحمه الله، يقسم الكتاب إلى جمل، ثم يقسم الجملة إلى أبواب، أو إلى فصول، ثم يقسم الفصل إلى مسائل إذا اقتضى الأمر ذلك؛ فالقصد بتقسيم كتاب الأيمان إلى جملتين، أي: إلى بابين، أو إلى فصلين كبيرين يضم كل منهما مجموعة من المباحث أو المسائل والأحكام.

الجملة الأولى: معرفة ضروب الأيمان وأحكامها:

قال ابن رشد عن ذلك: وهذه الجملة فيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في معرفة الأيمان المباحة، وتمييزها من غير المباحة.

الثاني: في معرفة الأيمان اللغوية والمنعقدة.

الثالث: في معرفة الأيمان التي ترفعها الكفارة، والتي لا ترفعها.

ثم قال :

الفصل الأول: في معرفة الأيمان المباحة وتمييزها من غيرها:

قال -رحمه الله- : واتفق الجمهور على أن الأشياء منها ما يجوز في الشرع أن يُقسم به ، ومنها ما لا يجوز أن يُقسم به -ونلاحظ هنا أنه بدأ مباشرة بما يجوز القسم به- واختلفوا: أي الأشياء التي يجوز القسم بها؟ وأي الأشياء التي لا يجوز القسم بها؟

الرأي الأول: قال قوم: إن الحلف المباح في الشرع هو الحلف بالله ، هذا محل اتفاق ، وأن الحالف بغير الله عاصٍ ، كمن يخلف بالنبى ، أو الكعبة ، أو غيرهما مما له تعظيم أو بعض التعظيم في النفوس .

الرأي الثاني: وقال قوم: بل يجوز الحلف بكل معظم بالشرع ، ما أوجب الشرع تعظيمه: كالكعبة ، أو المسجد النبوي ، أو المسجد الأقصى ، أو المساجد عموماً ، أو النبي ﷺ أو العلماء ، أو نحو ذلك .

ثم قال : والذين قالوا: إن الأيمان المباحة : هي الأيمان بالله ؛ اتفقوا على إباحتها الأيمان التي بأسماء الله : الله ، الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، الأسماء المعروفة ؛ فالحلف بأي منها محل اتفاق عند جميع العلماء ، أما الحلف بصفات الله : كالقدم ، والبقاء ، والحياة ، والكلام ، والوجود ، والوحدانية ، هذه تُسمى صفات : القدرة ، الإرادة ، وكذلك الأفعال ، فقد اختلف العلماء في الأيمان التي بصفاته وأفعاله ، حيث أجازها الأئمة الأربعة ؛ لأن الصفات والأفعال من ضمن التوحيد الخاص بالله ﷻ توحيد الألوهية ، وتوحيد الربوبية ، وتوحيد الأسماء والصفات ؛ فكذلك ، هذا هو رأي الجمهور والأئمة الأربعة .

ثم ذكر ابن رشد - رحمه الله - السبب في اتفاق الفقهاء في جواز الحلف بالله وأسمائه الحسنى، والاختلاف في الحلف بصفاته وأفعاله، مع أن الجمهور أجازوا الحلف بالأسماء، والصفات، والأفعال، قال: سبب اختلافهم في الحلف بغير الله من الأشياء المعظمة بالشرع كالكعبة ونحوها: معارضة ظاهر الكتاب في ذلك للأثر؛ وذلك أن الله قد أقسم في الكتاب الكريم بأشياء كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١] ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ [الطارق: ١] ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: ١] ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ [الشمس: ١] ﴿وَاللَّيْلِ وَالزَّيْتُونِ﴾ [التين: ١] إلى آخر هذه الأقسام الواردة في القرآن، فهذا يوحي ظاهره أنه كما أقسم الله تعالى بهذه الأشياء يجوز لنا أن نقسم بها، أما الأثر المتعارض مع هذا الظاهر؛ فهو ما ثبت أن النبي ﷺ قال: ((إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت)) رواه الجماعة، فالحديث ينهى عن الحلف بغير الله، وينص على ذلك: ((إن الله ينهاكم)) ولا يجوز الحلف إلا بالله: ((من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت)) فمن جمع بين الأثر والكتاب بأن قال: إن الأشياء المقسوم بها الواردة في الكتاب فيها محذوف: وهو الله - تبارك وتعالى - وأن التقدير في: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾: ورب النجم، وفي: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾: ورب السماء؛ فمن قدر هذا المحذوف؟ قال: الأيمان المباحة هي الحلف بالله فقط، وما جاء بغير الله يكون مقدراً على تقدير محذوف هو: الله - تبارك وتعالى.

ومن جمع بين الظاهر والأثر بأن المقصود بالحديث إنما هو ألا يعظم من لم يعظم الشرع، فنحن لا نعظم الآباء، ولا نعظم الأمهات؛ لأن الشرع لم يعظم ذلك؛ بدليل قوله فيه: ((إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم)) أما تعظيم ما عظمه الشرع؛ فلا بأس، فيكون معنى ذلك - عند القائلين بجواز الحلف بكل ما عظمه الشرع - أن هذا من باب الخاص أريد به العام؛ ولذلك أجاز هؤلاء الحلف بكل معظم في

الشرع؛ فإذن سبب اختلافهم: هو اختلافهم في بناء الآيات التي فيها القسم بغير الله، والحديث.

ثم قال: وأما من منع الحلف بصفات الله وبأفعاله فضعيف؛ لأن الأئمة الأربعة وجمهور العلماء قالوا: ليس هناك انفكاك بين الله، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وأما من منع الحلف بصفات الله وبأفعاله فضعيف، وسبب اختلافهم في الصفات والأفعال بعد اتفاقهم على الحلف بلفظ الجلالة والأسماء هو: هل يقتصر بالحديث: **((من كان حالفاً فليحلف بالله))** على لفظ الجلالة الوارد في الحديث؟ هل يقتصر بالحديث على ما جاء من تعليق الحكم فيه باسم الله فقط لفظ الجلالة، أو يعدى الحلف بالله إلى الصفات والأفعال؟ لكن تعليق الحكم في الحديث بالاسم فقط جمود كثير.

يرى ابن رشد أن رأي الجمهور من الأئمة الأربعة الذين أجازوا الحلف بالصفات والأفعال هو الرأي الصحيح، وتعليق الحلف فقط على لفظ الجلالة أو الأسماء هذا فيه جمود كثير، وهو أشبه بمذهب أهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر لفظ الحديث، وإن كان مروياً في المذهب - أي: المذهب المالكي - حكاه اللخمي، عن محمد بن المواز، لكنه قول غير معتمد.

الرأي الثالث: وشذت فرقة؛ فمنعت اليمين بالله **عَلَيْكَ** أي: لا يجوز الحلف مطلقاً، لا بالله، ولا بالصفات، ولا بالأفعال، هذا شذوذ، شذت فرقة فمنعت اليمين بالله **عَلَيْكَ** والحديث: **((من كان حالفاً فليحلف بالله))** نص في مخالفة هذا المذهب.

أما ابن قدامة: فقد قال عن الحلف بصفات الله تعالى وأفعاله: ولا يجوز الحلف بغير الله وصفاته، نحو: أن يحلف بأبيه، أو الكعبة، أو صحابي، أو إمام، قال

الشافعي: أخشى أن يكون الحلف بهذه الأشياء معصية. قال ابن عبد البر: وهذا أصل مجمع عليه، ليس قولاً للشافعي فحسب، بل الحلف بغير الله معصية، ومجمع عليه. وقيل: يجوز ذلك؛ لأن الله تعالى أقسم بمخلوقاته فقال: ﴿وَالصَّفَاتِ صَفًا﴾ [الصفات: ١] ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١] ﴿وَالنَّزْعَاتِ غَرَفًا﴾ [النزعات: ١] والأمثلة هنا غير الأمثلة التي ذكرها ابن رشد: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ مما يدل على كثرة الحلف بغير الله تعالى، لكنه لله عَجَلٌ. وقال النبي ﷺ للأعرابي السائل عن الصلاة: ((أفلق - وأبيه - إن صدق)) فالرسول ﷺ أقسم بأبي الأعرابي، وقال في حديث أبي العشاء: ((وأبيك، لو طعنت في فخذها لأجزأك)) يقول ابن قدامة في الرد على أصحاب هذا القول الذي يجيز القسم بكل معظم في الشرع يقول: لنا ما روى عمر بن الخطاب < : أن النبي ﷺ أدركه وهو يحلف بأبيه فقال: ((إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت)) قال عمر: فما حلفت بعد ذلك ذاكراً ولا آثراً. متفق عليه، والمعنى: ولا حاكياً لها عن غيري.

وعن ابن عمر: أن النبي ﷺ قال: ((من حلف بغير الله فقد أشرك)) قال الترمذي: هذا حديث حسن. وروي عن النبي ﷺ قال: ((من حلف باللات والعزى؛ فليقل: لا إله إلا الله)) وروي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من حلف بلمة غير الإسلام كاذباً؛ فهو كما قال)) متفق عليه، وفي لفظ: ((من حلف أنه بريء من الإسلام فإن كان قد كذب فهو كما قال، وإن كان صادقاً لم يرجع إلى الإسلام سالماً)) رواه أبو داود.

فأما قسم الله بمصنوعاته - كما مضى في الآيات - فإنما أقسم به دلالة على قدرته وعظمته، والله تعالى أن يُقسم بما شاء من خلقه، ولا وجه للقياس على أقسامه، وقد قيل: إن في إقسامه إضمار القسم برب هذه المخلوقات، فقوله: ﴿وَالضُّحَى﴾

الضحى: ١١ أي: ورب الضحى، وأما قول النبي ﷺ: ((أفلح - وأبيه - إن صدق)) فقال ابن عبد البر: هذه اللفظة غير محفوظة من وجه صحيح، فقد رواه مالك وغيره من الحفاظ فلم يقولوها فيه، أي: لم يأتوا بلفظ هذا القسم: "وأبيه" ((أفلح إن صدق)) وحديث أبي العشاء قد قال أحمد: لو كان يثبت، يعني: أنه لم يثبت؛ ولهذا لم يعمل به الفقهاء، وفي في إباحة الذبح في الفخذ، ثم لو ثبت فالظاهر أن النهي بعده؛ لأن عمر قد كان يحلف بها كما حلف بها النبي ﷺ ثم نُهي عن الحلف بها، ولم يرد بعد النهي إباحة؛ ولذلك قال عمر - وهو يروي الحديث بعد موت النبي ﷺ: فما حلفت بها ذاكراً ولا آثراً، ثم إن لم يكن الحلف بغير الله محرماً فهو مكروه، فإن حلف فليستغفر الله تعالى، أو ليذكر الله تعالى كما قال النبي ﷺ: ((من حلف باللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله)) لأن الحلف بغير الله سيئة، والحسنة تمحو السيئة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] وقال النبي ﷺ: ((وأتبع السيئة الحسنة تمحها)) ولأن من حلف بغير الله فقد عظم غير الله تعظيماً يشبه تعظيم الرب - تبارك وتعالى - ولهذا سُمي شركاً؛ لكونه أشرك غير الله مع الله تعالى في تعظيمه بالقسم به، فيقول - حتى يفرد الله بالتعظيم - فيقول: لا إله إلا الله، توحيداً لله تعالى، وبراءة من الشرك. وقال الشافعي: من حلف بغير الله تعالى فليقل: أستغفر الله.

الفصل الثاني: الأيمان اللغوية والأيمان المنعقدة:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : اتفق العلماء على أن الأيمان منها لغو أو لاغية، ومنها منعقدة؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] وفي آية أخرى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] وهي مساوية لـ ﴿عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ في المعنى؛ إذن في الآية الكريمة نوعان من الأيمان.

وقد اختلفوا في ماهية "اللغو" ؟ فذهب مالك - على المعتمد في مذهبه - وأبو حنيفة ، وأحمد - وهو رأي الجمهور - إلى أنها اليمين على الشيء ، يظن الرجل أنه على يقين منه فيقسم ظناً منه أنه على يقين ، فيخرج الشيء على خلاف ما حلف عليه ، وهذا هو معنى اللغو عند جمهور الأئمة. وقال الشافعي : لغو اليمين ما لم تنعقد عليه النية ، يعني : جرى به اللسان دون أن يجري به القلب ، مثل ما جرت به العادة من قول الرجل في أثناء المخاطبة : لا والله ، لا بالله ، بلى والله ، وهكذا ، وتلك عادة مما يجري على الألسنة بالعادة من غير أن يعتقد لزومه ، وهذا القول الذي قال به الشافعي رواه مالك في (الموطأ) عن عائشة ، أما القول الأول الذي أخذ به الجمهور وهو غلبة الظن ، أن يحلف الرجل على شيء يغلب على ظنه أنه على يقين منه ، فيتبين خلاف ما أقسم عليه هذا القول - القول الأول - مروى عن الحسن بن أبي الحسن ، وقتادة ، ومجاهد ، وإبراهيم النخعي ، أما قول الشافعي فمروى عن السيدة عائشة > وكلا الروايتين - ما قال به الشافعي ، أو ما قال به مالك - كلاهما مروى في (الموطأ).

إذن سبق في لغو اليمين قولان :

القول الأول : قول الجمهور : أنه الحلف على شيء يظن الرجل أنه على يقين منه ، فيخرج بخلاف يقينه.

القول الثاني : قول الشافعي : ما لم تنعقد عليه النية.

قال ابن رشد : وفيه قول ثالث ، أي : في معنى لغو اليمين قول ثالث ، وهو : أن يحلف الرجل وهو غضبان ، فالحلف أثناء الغضب يُسمى لغو يمين ، ولا تكون اليمين منعقدة ، وبه قال إسماعيل القاضي من أصحاب مالك.

وفيه قول رابع ، وهو : الحلف على المعصية ، يعني : أن يحلف الإنسان على ارتكاب معصية ، فهذا من لغو اليمين الذي لا يجب الوفاء به ، روي ذلك عن ابن عباس.

وفيه قول خامس ، وهو : أن يحلف الرجل على ألا يأكل شيئاً مباحاً له بالشرع ، تحلف على ألا تأكل شيئاً مباحاً لك .

السبب في اختلاف الفقهاء في معنى لغو اليمين على هذا النحو في اسم اللغو : أن لفظ اللغو مشترك ، والمشارك : هو اللفظ الواحد له معان كثيرة ، وذلك أن اللغو قد يكون الكلام الباطل مثل قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [فصلت: ٢٦] يعني : قولوا كلاماً باطلاً عليه ، وقد يكون اللغو بمعنى : الكلام الذي لا تنعقد عليه نية المتكلم ، كما قال الشافعي ، ويدل على أن اللغو في الآية هو هذا أن هذه يمين اللغو ضد اليمين المنعقدة ، وهي اليمين المؤكدة ؛ فوجب أن يكون الحكم المضاد للشيء المضاد ، فاللاغية أو اللغو : التي لا تنعقد عليها نية ، والمنعقدة : هي التي تنعقد عليها نية المتكلم .

ومن ذلك تبين لنا في هذا الفصل معنيان : معنى اليمين اللغو ، ومعنى اليمين المنعقدة ، والذين قالوا : إن اللغو هو الحلف في إغلاق ليس صحيحاً ، أو الحلف على ما لا يوجب الشرع فيه شيئاً بحسب ما يعتقد في ذلك قوم كلام غير صحيح ، فإنما ذهبوا إلى أن اللغو هاهنا يدل على معنى عرفي في الشرع ، وهي : الأيمان التي بين الشرع في مواضع أخرى سقوط حكمها ، مثل : ما روي أنه لا طلاق في إغلاق ، يعني : هذا له حكم في موضع آخر ، ولا يعتبر من لغو اليمين ، وما أشبه ذلك ، لكن الأظهر - يعني : الأقوى والأصح - هما القولان الأولان : قول الإمام مالك والجمهور على أن اللغو هي اليمين على الشيء يظن الرجل أنه على يقين منه ؛ فيخرج على خلاف ما ظن أنه على يقين منه ، أو ما قاله الشافعي : لغو اليمين ما لم تنعقد عليه النية .

وبهذا ينتهي ابن رشد من الكلام عن ضروب الأيمان الثلاثة : اليمين المباحة ، واليمين اللغو ، واليمين المنعقدة .

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيقول: مسألة: قال الخرقى: والكفارة إنما تلزم من حلف يريد عقد اليمين، أي: اليمين المنعقدة، وجملته أن اليمين التي تمر على لسانه في عرض حديثه من غير قصد إليها لا كفارة فيها في قول أكثر أهل العلم، لأنها من لغو اليمين، نقل عبد الله عن أبيه أنه قال: اللغو عندي: أن يحلف على اليمين يرى أنها كذلك، هذا معنى، والرجل يحلف فلا يعقد قلبه على شيء. وممن قال: إن اللغو اليمين التي لا يعقد عليها قلبه: عمر، وعائشة } وبه قال عطاء، والقاسم، وعكرمة، والشعبي، والشافعي؛ لما روي عن عطاء قال: قالت عائشة: إن رسول الله ﷺ قال - يعني: اللغو في اليمين -: ((هو كلام الرجل في بيته: لا والله، وبلى والله)) أخرجه أبو داود، قال: ورواه الزهري، وعبد الملك بن أبي سليمان، ومالك بن مغول، عن عطاء، عن عائشة موقوفاً.

وروى الزهري: أن عروة حدثه، عن عائشة قالت: أيمان اللغو: ما كان في المراء، والهزل، والمزاحة، والحديث الذي لا يعقد عليه القلب، وأيمان الكفارة - أي: الأيمان المنعقدة -: كل يمين حلف عليها على وجه من الأمر في غضب أو غيره ليفعلن أو ليتركن، فذلك عقد الأيمان التي فرض الله تعالى فيها الكفارة، ولأن اللغو في كلام العرب: الكلام غير المعقود عليه، وهذا كذلك. وممن قال: لا كفارة في هذا: ابن عباس، وأبو هريرة، وأبو مالك، وزرارة بن أوفى، والحسن، والنخعي، ومالك، وهو قول من قال: إنه من لغو اليمين، ولا نعلم في هذا خلافاً، ووجه ذلك: قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتُهُمْ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ [المائدة: ٨٩] فجعل الكفارة لليمين التي يأخذ بها، ونفى المؤاخذة باللغو؛ فيلزم انتفاء الكفارة، ولأن المؤاخذة يحتل أن يكون معناها: إيجاب الكفارة، بدليل أنها تجب في الأيمان التي لا مأثم فيها، وإذا كانت المؤاخذة إيجاب الكفارة فقد نفاها

في اللغو؛ فلا تجب، ولأنها قول من سمينا من الصحابة، ولم نعرف لهم مخالفاً في عصرهم؛ فكان إجماعاً، ولأن قول عائشة في تفسير اللغو، وبيان الأيمان التي فيها الكفارة، خرج منها تفسيراً لكلام الله تعالى، وتفسير الصحابي مثل عائشة وغيرها مقبول.

ثم قال أيضاً في تأكيد هذا الكلام: قال الحرقي: ومن حلف على شيء يظنه كما حلف فلم يكن؛ فلا كفارة عليه - كما قال مالك، وأبو حنيفة عند ابن رشد - لأنه من لغو اليمين، يقول ابن قدامة: أكثر أهل العلم على أن هذه اليمين لا كفارة فيها، قاله ابن المنذر، يروى هذا عن ابن عباس، وأبي هريرة، وأبي مالك، وزرارة بن أوفى، والحسن، والنخعي، ومالك، وأبي حنيفة، والثوري، وممن قال: هذا لغو اليمين: مجاهد، وسليمان بن يسار، والأوزاعي، والثوري، وأبو حنيفة، وأصحابه، وأكثر أهل العلم، على أن لغو اليمين لا كفارة فيها، أو فيه - أي: في اللغو - وقال ابن عبد البر: أجمع المسلمون على هذا، وقد حكى عن النخعي في اليمين على شيء يظنه حقاً فيتبين بخلافه أنه من لغو اليمين. بهذا قد تبين لنا ما هي اليمين اللغو، وما هي اليمين المنعقدة، وهناك تفاصيل أخرى غير ذلك عند الكمال ابن الهمام في (فتح القدير) فليرجع إليها - إن شاء الله.

الفصل الثالث: الأيمان التي ترفعها الكفارة والتي لا ترفعها الكفارة:

اليمين الغموس:

نتناول ما وضعه ابن رشد - رحمه الله - تحت الفصل الثالث عن معرفة الأيمان التي ترفعها الكفارة، والأيمان التي لا ترفعها، وقد قسم ابن رشد هذا الفصل أربع مسائل، نعرضها - إن شاء الله - فيما يلي:

المسألة الأولى: تتعلق باليمين الغموس وهي: التي يعلم صاحبها أنه كاذب، ويقسم على هذا؛ فيكون متعمداً للكذب، وسميت هذه اليمين يميناً غموساً؛ لأنها تغمس صاحبها في النار، هل لهذه اليمين كفارة، أو توبة، أو يبقى الذنب إلى يوم القيامة حتى يغمس صاحبه - الذي تعمد الكذب وأقسم على ذلك - في النار، ثم يخرج منها برحمة الله تعالى؟ تلك هي المسألة الأولى.

قال ابن رشد: اختلفوا في الأيمان بالله المنعقدة: هل يرفع جميعها الكفارة، سواء كان حلفاً على شيء ماضٍ أنه كان مع أنه لم يكن، وهي التي تعرف باليمين الغموس؟ وذلك إذا تعمد الكذب يحلف على شيء أنه حدث وهو يعلم أنه لم يحدث، وهو يعلم أنه كاذب، هذه اليمين الغموس لها كفارة؟ أو من يحلف على شيء مستقبل أنه يكون من قبل الحالف، أو من قبل من هو بسببه فلم يكن، يحلف على أنه سيفعل وهو يعلم ويتأكد أنه لن يفعل، أو يحلف أن فلاناً سيفعل وهو متيقن أنه لن يفعل، قال الجمهور: ليس في اليمين الغموس كفارة، وإنما الكفارة في الأيمان التي تكون في المستقبل إذا خالف الحالف اليمين: حلف ألا يفعل وفعل، حلف أن يفعل ولم يفعل، هذه اليمين المنعقدة التي خالفها صاحبها تكون عليه الكفارة، أما الذي يعلم أنه كاذب فلا تغيد معه الكفارة، ومن قال بهذا القول: مالك، وأبو حنيفة، وأحمد بن حنبل، أي: جمهور العلماء، وخالفهم في ذلك الشافعي وجماعة، وقالوا: يجب فيها الكفارة، أي: في اليمين الغموس، مع أنها يمين غموس، وكبيرة من الكبائر، لكن ليس أماناً إلا الكفارة، وقال الشافعي وجماعة: يجب فيها الكفارة، أي: تسقط الكفارة الإثم فيها، كما تسقطه في غير الغموس.

السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو في: هل في اليمين الغموس كفارة، أو ليس فيها كفارة: معارضة عموم الكتاب للأثر، وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذْكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرْتُمْهُ؛ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ [المائدة: ٨٩] فالآية

الكريمة دليل على أن اليمين المنعقدة، أيًا كان صاحبها يعلم أنه كاذب أو لا يعلم، يفعل أو لم يفعل؛ فهي يمين منعقدة، وعليها كفارة، وتدخل فيها اليمين الغموس، وهذه الآية الكريمة توجب أن يكون في اليمين الغموس كفارة؛ لكونها من الأيمان المنعقدة، وقوله ﷺ: ((من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار)) ظاهر الآية الأولى العموم، وهو أن جميع الأيمان عليها كفارات، والكفارة تغفر الذنب أو الخطيئة، وظاهر حديث النبي ﷺ أن من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه؛ أي: حلف على اقتطاع هذا الحق وهو يعلم أنه ليس حقه وأنه كاذب في ذلك؛ حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار، والحديث رواه مسلم والنسائي، والمعنى: أن الله لن يغفر له، فالحديث يوجب أن اليمين الغموس ليس فيها كفارة، ولكن للشافعي أن يستثني من الأيمان الغموس ما لا يُقتطع بها حق الغير، وهو الذي ورد فيه النص، يعني: يمكن أن يقول: إن هذا الحديث واقعة عين، فاليمين الغموس التي ليس فيها اقتطاع حق امرئ مسلم لا تدخل في هذا الحديث، أو يقول: إن الأيمان التي يُقتطع بها حق الغير قد جمعت الظلم والحنث؛ فوجب ألا تكون الكفارة تهدم الأمرين جميعًا، أو ليس يمكن فيها أن تهدم الحنث دون الظلم؛ لأن رفع الحنث بالكفارة إنما هو من باب التوبة، وليس تبعض التوبة في الذنب الواحد بعينه، فإن تاب ورد المظلمة وكفر سقط عنه جميع الإثم، هذا ما قاله ابن رشد -رحمه الله- عن المسألة الأولى، وهي: اليمين الغموس: جمهور العلماء على أنه لا كفارة فيها؛ لأن صاحبها وجبت عليه النار، الشافعي وجماعة قالوا يجب فيها الكفارة؛ لأنها نوع من التوبة، والكفارة تسقط الإثم؛ لعموم الآية الكريمة.

يقول الخراقي -رحمه الله- تحت عنوان: مسألة: ومن حلف على شيء وهو يعلم أنه كاذب فلا كفارة عليه؛ لأن الذي أتى به أعظم من أن تكون فيه

الكفارة، يقول ابن قدامة في بيان ما قاله الخرقى: هذا ظاهر المذهب، نقله الجماعة، يعني: أن اليمين الغموس لا كفارة فيها؛ لأن الذي أتى به أعظم من الكفارة، نقله الجماعة عن أحمد، وهو قول أكثر أهل العلم - كما قال ابن رشد: هو رأي الجمهور - منهم: ابن مسعود، وسعيد بن المسيب، والحسن، ومالك، والأوزاعي، والثوري، والليث، وأبو عبيد، وأبو ثور، وأصحاب الحديث، وأصحاب الرأي من أهل الكوفة، وهذه اليمين تسمى يمين الغموس؛ لأنها تغمس صاحبها في الإثم، قال ابن مسعود: كنا نعد من اليمين التي لا كفارة لها اليمين الغموس. وعن سعيد بن المسيب قال: هي من الكبائر، وهي أعظم من أن تُكفر.

وروي عن أحمد أن فيها الكفارة، وهذه رواية أخرى، وروي ذلك - أي: القول بالكفارة - عن عطاء، والزهري، والحكم، والبتي، وهو قول الشافعي؛ لأنه وُجدت منه اليمين بالله تعالى، والمخالفة مع القصد؛ فلزمته الكفارة كالمستقبلة.

وينتصر ابن قدامة - رحمه الله - لكلام الجمهور، وأن اليمين الغموس لا كفارة فيها، ولا تجدي معها يقول: لنا أنها يمين غير منعقدة؛ فلا توجب الكفارة كاللغو، أو يمين على ماضٍ فأشبهت اللغو، وبيان كونها غير منعقدة أنها لا توجب برًا، ولا يمكن فيها، ولأنه قارنها ما ينافيها وهو الحنث؛ فلم تنعقد كالنكاح الذي قارنه الرضاع، ولأن الكفارة لا ترفع إثمها؛ فلا تُشرع فيها، ودليل ذلك أنها كبيرة، فإنه يُروى عن النبي ﷺ أنه قال: ((من الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس)) رواه البخاري، وروى فيه: ((خمس من الكبائر لا كفارة لهن: الإشراك بالله، والفرار من الزحف، وبهت المؤمن)) أي: الافتراء عليه ((وقتل المسلم بغير حق،

والحلف على يمين فاجرة يقتطع بها مال امرئ مسلم)) ولا يصح القياس على المستقبل؛ لأنها يمين منعقدة يمكن حلها والبر فيها، وهذه غير منعقدة؛ فلا حل لها، وقول النبي ﷺ: ((فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير)) يدل على أن الكفارة إنما تجب بالحلف على فعل يفعله فيما يستقبله، قاله ابن المنذر.

وإلى الكمال بن الهمام - رحمه الله - حيث يقول: اليمين على ثلاثة أضرب، ويبدأ بيمين الغموس، اليمين على ثلاثة أضرب: يمين الغموس، والأصح من النسخ: اليمين الغموس، على الوصف لا على الإضافة، أو يمين غموس، وأما يمين الغموس: فإضافة الموصوف إلى صفته وهي ممنوعة، وما قيل: هو كعلم الطب رُد بأنه إضافة الجنس إلى نوعه؛ لأن الطب نوع لا وصف للمضاف، ومثل: صلاة الأولى مقصور على السماع، وسميت غموساً لغمسها صاحبها في الإثم - والعياذ بالله - ثم في النار، وغموس: على وزن "فَعُول" بمعنى فاعله، أي: غامسة بصيغة المبالغة.

قوله: فالغموس - يبين معناها - فالغموس هو: الحلف على أمر ماضٍ يتعمد الكذب به، يقول: وليس هذا بقيد، بل الحلف على الحال أيضاً كذلك ك"والله ما لهذا عليّ دين" وهو يعلم خلافه، والحديث المذكور غريب بهذا اللفظ، ومعناه ثابت بلا شبهة، وأقرب الألفاظ إليه ما في صحيح ابن حبان من حديث أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: ((من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقطع بها مال امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله النار)) وفي (الصحيحين): ((لقي الله وهو عليه غضبان)) وفي (سنن أبي داود) من حديث عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: ((من حلف على يمين مصبورة كاذباً فليتبوا مقعده من النار)) والمراد بالمصبورة: الملزمة بالقضاء والحكم، يعني ملزمة، أي: المحبوس عليها؛ لأنها مصبور عليها من الصبر؛ لأن الصبر هو الحبس.

قوله: ولا كفارة فيها إلا التوبة والاستغفار، وهو قول أكثر العلماء، منهم: مالك، وأحمد } هذا ما وجدناه عند ابن رشد وهو قول الجمهور، وقال الشافعي - رحمه الله - : فيها الكفارة ؛ لأنها شرعت في الأصل - وهي المعقودة - لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى، وقد تحقق في الغموس ؛ فيتعدى إليه وجوبها. ويرد الكمال بن الهمام منتصراً لرأي الحنفية والجمهور وراداً على الإمام الشافعي يقول: لنا أنها كبيرة محضة ؛ لما ثبت في (صحيح البخاري) من حديث ابن عمر عنه رضي الله عنهما أنه قال: ((الكبائر: الإشراف بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس)) ثم قال: والكفارة عبادة تتأدى بالصوم، ويشترط فيها النية ؛ فلا تناط بها، أي: بما هو كبيرة، بخلاف اليمين المعقودة المعتادة ؛ لأنها مباحة، ولو كان فيها ذنب بأن يحث في موضع وجوب البر على ما ذكرنا في التفصيل، فهو متأخر متعلق باختيار مبتدأ غير مقارن، متعمد بنفس اليمين كما في الغموس ؛ فامتنع الإلحاق، وحاصل هذا إيداء وصف في الأصل، وهو كونه مباحاً، وادعاء كونه جزء المؤثر ؛ لكونه غير مناسب للحكم، وقد نقض بالظهار. ويجب بأن الموجب فيه العود لا نفس الظهار، قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] وهو مباح لكونه إمساكاً بالمعروف، وبالإفطار في رمضان، ولو بخرم أو زنا.

وأجيب: الكفارة باعتبار الفطر العمدة المشتهى، ويجب الحد باعتبار أنهما في أنفسهما كبيرة. ولخصه آخر: بأن ذلك حرام في نفسه وحرام لغيره، وهو الصوم ؛ فوجب الحد بالأول، والكفارة بالثاني... إلى غير ذلك من التفاصيل التي ذكرها ابن الهمام - رحمه الله.

المسألة الثانية: بعض العبارات هل تعد يمينا، أو لا تعد يمينا؟:

يقول -رحمه الله- : اختلف العلماء فيمن قال : أنا كافر بالله ، أو مشرك بالله ، أو يهودي ، أو نصراني إن فعلت كذا ، ثم يفعل ذلك ؛ هل عليه كفارة أم لا ؟ هل هذه اليمين منعقدة أو لا ؟ :

قال مالك والشافعي : ليس عليه كفارة ، وليست هذه يمين . وقال أبو حنيفة : هي يمين ، وعليه فيها الكفارة إذا خالف اليمين ، وهو قول أحمد بن حنبل أيضاً .

إذن هذه العبارات وأمثالها هناك من يقول بأنها ليست يميناً ؛ وبالتالي ليس فيها كفارة ، وهناك من يقول بأنها يمين وعليه فيها الكفارة ، وسبب اختلافهم - كما يقول ابن رشد - : هو اختلافهم في : هل يجوز اليمين لكل ما له حرمة ، أم ليس يجوز إلا بالله فقط ؟ - كما سبق في : ما يجوز القسم به وما لا يجوز - هل يجوز بكل معظم في الشرع ، أو لا يجوز إلا بالله ؟ .

يقول : ثم إن وقعت فهل تنعقد ، أم لا ؟ فمن رأى أن الأيمان المنعقدة ، أعني : التي هي بصيغ القسم إنما هي الأيمان الواقعة بالله بِذِكْرِ وبأسمائه قال : لا كفارة فيها ؛ إذ ليست بيمين ؛ لأن اليمين تكون بالله ، وقوله : أنا كافر ، أو أنا مشرك ، أو أنا يهودي ، أو نصراني إن لم أفعل... ليست يميناً بالله ، ومن رأى أن الأيمان تنعقد بكل ما عظم الشرع حرمة يحرم على المسلم أن يقول : أنا كافر ، ويحرم عليه أن يقول : أنا مشرك ، أو يهودي ، أو نصراني ، ومن رأى أن الأيمان تنعقد بكل ما عظم الشرع حرمة قال : فيها الكفارة ؛ لأن الحلف بالتعظيم كالحلف بترك التعظيم ، وذلك أنه كما يجب التعظيم يجب ألا يترك التعظيم ، فكما أن من حلف بوجوب حق الله عليه لزمه ، كذلك من حلف بترك وجوب حق الله عليه لزمه .

قال ابن قدامة -رحمه الله- في هذه الجزئية : قال الخرقى : قال : أو بالخروج من الإسلام ، كيف ذلك ؟ اختلفت الرواية عن أحمد في الحلف بالخروج من

الإسلام ؛ لأن من يقول: أنا مشرك، أو كافر، أو يهودي، أو نصراني يكون قد خرج، أو يعلن خروجه من الإسلام، مثل أن يقول: هو يهودي، أو نصراني، أو مجوسي إن فعل كذا، أو هو بريء من الإسلام، أو من رسول الله، أو من القرآن إن فعل كذا، أو يقول: هو يعبد الصليب، أو يعبدك، أو يعبد غير الله تعالى إن فعل كذا، أو نحو هذا، والأمثلة كلها تفيد الخروج عن ملة الإسلام، وهذا شيء عظيم، وفيها أنه كبيرة من الكبائر العظمى.

وفي ذلك روايتان:

الرواية الأولى: فعن أحمد: أن عليه الكفارة إذا حنث، يروى هذا عن عطاء، وطاوس والحسن، والشعبي، والثوري، والأوزاعي، وإسحاق، وأصحاب الرأي، ويروى ذلك عن زيد بن ثابت < .

الرواية الثانية: لا كفارة عليه، وهو قول مالك، والشافعي، والليث، وأبي ثور، وابن المنذر؛ لأنه لم يخلف باسم الله، ولا صفته؛ فلم تلزمه كفارة، كما لو قال: عصيت الله تعالى فيما أمرني، ويحتمل أن يُحمل كلام أحمد في الرواية الأولى على الندب دون الإيجاب؛ لأنه قال في رواية حنبل: إذا قال: أكفر بالله، أو أشرك بالله، فأحب إليّ أن يكفر كفارة يمين إذا حنث.

ووجه الرواية الأولى: ما روي عن الزهري، عن خارجة بن زيد، عن أبيه، عن النبي ﷺ: أنه سئل عن الرجل يقول: هو يهودي، أو نصراني، أو مجوسي، أو بريء من الإسلام، فاليمين يخلف بها فيحنث في هذه الأشياء، قال: ((عليه كفارة يمين)) أخرجه أبو بكر، ولأن البراءة من هذه الأشياء توجب الكفر بالله؛ فكان الحلف يمينًا كالحلف بالله.

والرواية الثانية أصح - إن شاء الله تعالى - فإن الوجوب من الشارع، ولم يرد في هذا اليمين نص، ولا هي في قياس المنصوص عليه، فإن الكفارة إنما وجبت في الحلف باسم الله تعظيماً لاسمه، وإظهاراً لشرفه وعظمته، ولا تتحقق التسوية.

كذلك قال في فصل آخر: وإن قال: هو يستحل الخمر، أي: يستحل ما حرمه الله، ويستحل للزنا إن فعل، ثم حنث، أو قال: هو يستحل ترك الصلاة، أو الصيام، أو الزكاة فهو كالحلف بالبراءة من الإسلام في الفقرة السابقة؛ لأن استحلال ذلك يوجب الكفر.

كذلك قال الكمال بن الهمام في بيان ذلك: ولو قال: إن فعلت كذا فهو يهودي، أو نصراني، أو كافر يكون يميناً، فإذا فعله لزمه كفارة يمين قياساً على تحريم المباح؛ فإنه يمين بالنص، وذلك أنه ﷺ حرم مارية على نفسه، فأنزل الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ حُرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ١] ثم قال ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحریم: ٢].

وجه الإلحاق: أنه لما جعل الشرط، وهو فعل كذا على كفره ومعتقده حرمة كفره فقد اعتقده، أي: الشرط، ويجب الامتناع، فكأنه قال: حرمت على نفسي فعل كذا؛ كدخول الدار، ولو قال: دخول الدار مثلاً علي حرام كان يميناً، فكان تعليق الكفر ونحوه على فعل مباح يميناً إذا عُرف هذا، فلو قال ذلك لشيء قد فعله، كأن قال: إن كنت فعلت كذا فهو كافر، وهو عالم أنه قد فعله فهو يمين غموس لا كفارة فيها إلا التوبة، وهل يكفر حتى تكون التوبة اللازمة عليه التوبة من الكفر وتجديد الإسلام؟ قيل: لا، وقيل: نعم؛ لأنه تنجيز معنى؛ لأنه لما علقه بأمر كائن فكأنه قال ابتداءً: هو كافر، والصحيح: أنه إن كان يعلم أنه يمين فيه الكفارة إذا لم يكن غموساً لا يكفر، وإن كان في اعتقاده أنه يكفر به

يكفر فيهما ؛ لأنه رضي بالكفر حيث أقدم على الفعل الذي علق عليه كفره ، وهو يعتقد أنه يكفر إذا فعل ، واعلم أنه ثبت في (الصحيحين) عنه رضي الله عنه أنه قال : ((من حلف على يمين بملة غير الإسلام كاذباً متعمداً فهو كما قال)) فهذا يتراءى أعم من أن يعتقد يميناً أو كفراً ، والظاهر أنه أخرج مخرج الغالب ؛ فإن الغالب ممن يحلف بمثل هذه الأيمان أن يكون من أهل الجهل لا من أهل العلم والخير ، وهؤلاء لا يعرفون إلا لزوم الكفر على تقدير الحنث .

المسألة الثالثة : يقول - رحمه الله - : اتفق الجمهور في الأيمان التي ليست أقساماً بشيء ، وإنما تخرج مخرج الإلزام الواقع بشرط من الشروط ، وكأنه يريد أن يقول : "إن فعلت كذا فعلياً كذا" هذه ليست صيغة قسم ، ولكنها صيغة شرط وجوابه ، الجمهور على هذه الألفاظ التي ليست أقساماً ، وإنما تخرج مخرج الإلزام الواقع بشرط من الشروط ، مثل أن يقول القائل : إن فعلت كذا فعلياً مشي إلى بيت الله ، أو إن فعلت كذا وكذا فغلامي حر ، أو امرأتي طالق ، كل هذه الأمثلة الجواب عنها أنها تلزم في القرب ، يعني : جمهور العلماء على أن الشروط التي تصاغ صيغة الأيمان إنما تلزم صاحبها في التقرب إلى الله في القرب ، وفيما إذا التزمه الإنسان لزمه بالشرع ، مثل الطلاق ، والعتق ، واختلفوا هل فيها كفارة أم لا ؟ ذهب مالك إلى أنه لا كفارة فيها ، وأنه إن لم يفعل ما حلف عليه أثم ولا بد ، وذهب الشافعي ، وأحمد ، وأبو عبيد ، وغيرهم إلى أن هذا الجنس من الأيمان - أي : أسلوب الشرط - فيها الكفارة إلا الطلاق والعتق ، وقال أبو ثور : يكفر من حلف بالعتق ، وقول الشافعي مروى عن عائشة .

الخلاصة : أن أسلوب الشرط : إن فعلت كذا فعلياً زيارة بيت الله ، أو إن فعلت كذا فعلياً أن أصوم يوماً ، أو أصلي ركعة ، جمهور العلماء على أن أسلوب

الشرط هذا يجري مجرى اليمين، ويلزم صاحبه بما اشترطه في القرب والطاعات؛ لكن إذا لم يفعل هل تكون عليه كفارة، أو لا؟ من العلماء من قال: لا كفارة عليه كالإمام مالك، وإن كان سيأثم إذا لم يفعل المشروط، يكون آثماً لكن لا كفارة عليه، الشافعي، وأحمد، وأبو عبيد، وغيرهم قالوا: فيها الكفارة إذا لم يفعل ما اشترطه، إلا الطلاق والعتق، أبو ثور قال: عليه الكفارة إذا لم يفعل، وكلام الشافعي مروى عن عائشة.

سبب الاختلاف: هل هي يمين أو نذر؟ فمن قال: إنها يمين أوجب فيها الكفارة؛ لدخولها تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتَهُمْ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ ومن قال: إنها من جنس النذر، أي: من جنس الأشياء التي نص الشرع على أنه إذا التزمها الإنسان لزمته قال: لا كفارة فيها، لكن يعسر هذا على المالكية؛ لتسميتهم إياها أيماناً، يعني: كيف تكون يميناً وليس فيها كفارة؟ لكن لعلهم إنما سموها أيماناً على طريق التجوز والتوسع، فهي ليست أيماناً شرعية، ولكنها أيمان من الناحية اللغوية.

يقول ابن رشد: والحق أنه ليس يجب أن تسمى بحسب الدلالة اللغوية أيماناً؛ فإن الأيمان في لغة العرب لها صيغ مخصوصة، وإنما يقع اليمين بالأشياء التي تعظم، وليست صيغة الشرط هي صيغة اليمين، فأما هل تُسمى صيغة الشرط أيماناً بالعرف الشرعي؟ وهل حكمها حكم الأيمان؟ فيه نظر، وذلك أنه قد ثبت أنه ﷺ قال: ((كفارة النذر كفارة اليمين)) رواه مسلم، وأصحاب السنن، وقال تعالى للنبي ﷺ: ﴿لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ١١] إلى قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ أي: بالتكفير، فظاهر هذا أنه قد سمي بالشرع القول الذي مخرجه مخرج شرط أو مخرج الإلزام دون شرط ولا يمين سمي يميناً، فيجب أن تُحمل على ذلك جميع

الأقاويل التي تجري هذا المجرى ، إلا ما خصصه الإجماع من ذلك مثل الطلاق ، فظاهر الحديث يُعطي أن النذر ليس بيمين ، وأن حكمه حكم اليمين .

وذهب داود وأهل الظاهر إلى أنه ليس يلزم من مثل هذه الأقاويل أساليب الشرط - أعني : الخارجة مخرج الشرط - إلا ما ألزمه الإجماع من ذلك ، وذلك أنها ليست بنذور فيلزم فيها النذر ، ولا بأيمان فترفعها الكفارة ، فلم يوجبوا - أي : الظاهرية - على من قال : إن فعلت كذا وكذا فعلي المشي إلى بيت الله مشياً ، ولا كفارة ، بخلاف ما لو قال : علي المشي إلى بيت الله ؛ لأن هذا نذر باتفاق ، وقد قال عليه السلام : ((من نذر أن يطيع الله فليطعه ، ومن نذر أن يعصه فلا يعصه)) رواه الجماعة إلا مسلماً ، فسبب هذا الخلاف في هذه الأقاويل التي تخرج مخرج الشرط هو : هل هي أيمان ، أو نذور ، أو ليست أيماناً ولا نذوراً؟ فتأمل هذا فإنه بين - إن شاء الله تعالى .

قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية : قال الخرقي : مسألة : أو تصدق بملكه أو بالحج... "أو" هنا عطف على ما سبق ، جملة عند ابن قدامة أنه إذا أخرج النذر مخرج اليمين ، بأن يمنع نفسه أو غيره به شيئاً ، أو يحث به على شيء ، مثل أن يقول : "إن كلمت زيدا ؛ فله عليّ الحج" ، أو : "أن أتصدق بمالي" ، أو : "أصوم سنة" ؛ فهل هذا يمين ، أو لا؟ فهذا يمين حكمه أنه مخير بين الوفاء بما حلف عليه فلا يلزمه شيء إن مشى ، أو صام ، أو تصدق ، يكون قد وفى بما قال فلا شيء عليه ، وبين أن يحث فيتخير بين فعل المنذور وبين كفارة اليمين ، ويسمى هذا النوع من النذر : نذر اللجاج والغضب ، ولا يتعين عليه الوفاء به ، وإنما يجب الوفاء بنذر التبرر ، أي : أن يقول - كما قال ابن رشد - : عليّ لله الحج ، أو صيام شهر ، من غير أن يأتي بأسلوب الشرط ، فهذا نذر قولاً واحداً ، وقد قال عليه السلام :

((من نذر أن يطيع الله فليطعه)) هذا يسمى نذر التبرر، أما النذر المشروط فيسمى نذر اللجاج أو الغضب، وهذا قول عمر، وابن عباس، وابن عمر، وعائشة، وحفصة، وزينب بنت أبي سلمة، وبه قال عطاء، وطاوس، وعكرمة، والقاسم، والحسن، وجابر بن زيد، والنخعي، وقتادة، وعبد الله بن شريك، والشافعي، والعنبري إلى غير هؤلاء من الأئمة.

وقال سعيد بن المسيب: لا شيء في الحلف بالحج. وعن الشعبي، والحارث، والعكلي، وحماد، والحكم: لا شيء في الحلف بصدقة ماله؛ لأن الكفارة إنما تلزم بالحلف بالله تعالى؛ لحرمة الاسم، وهذا ما حلف باسم الله، ولا يجب ما سماه؛ لأنه لم يخرج مخرج القربة، وإنما التزمه على طريق العقوبة - عقوبة نفسه - إن كلم فلائناً، أو فعل كذا فلم يلزمه. وقال أبو حنيفة ومالك: يلزمه الوفاء بنذره؛ لأنه نذر؛ فيلزمه الوفاء به كنذر التبرر. وروي نحو ذلك عن الشعبي.

يرد ابن قدامة على هؤلاء بقوله: لنا ما روى عمران بن حصين قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا نذر في غضب، وكفارته كفارة اليمين)) رواه سعيد بن منصور، والجوزجاني في المترجم. وعن عائشة أن النبي ﷺ قال: ((من حلف بالمشي، أو الهدى، أو جعل ماله في سبيل الله، أو في المساكين، أو في رجاج الكعبة؛ فكفارته كفارة اليمين)) ولأنه قول من سمينا من الصحابة ولا مخالف لهم في عصرهم، ولأنه يمين فيدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ؛ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ ودليل أنه يمين أنه يسمى بذلك، ويسمى قائله حالفًا، وفارق نذر التبرر لكونه قصد به التقرب إلى الله تعالى والبر، ولم يخرج مخرج اليمين، وهاهنا خرج مخرج اليمين ولم يقصد به

قربة ولا برًّا؛ فأشبهه اليمين من وجه، والنذر من وجه، فخير بين الوفاء به وبين الكفارة. هذا ما قاله ابن قدامة - رحمه الله.

وفي هذا أيضاً يقول الكمال بن الهمام: وكذا إذا قال: عليّ نذر، أو عليّ نذر الله، يعني: يكون يميناً إذا ذكر المحلوف عليه بأن قال: علي نذر الله لأفعلن، أو لأفعل كذا حتى إذا لم يفِ بما حلف عليه لزمته كفارة يمين، هذا إذا لم ينو بهذا النذر المطلق شيئاً من القرب كحج أو صوم، فإن كان نوى بقوله: علي نذر إن فعلت كذا قربة مقصودة يصح النذر بها ففعل؛ لزمته تلك القربة. قال الحاكم: وإن حلف بالنذر؛ فإن نوى شيئاً من حج أو عمرة فعليه ما نوى؛ وإن لم يكن له نية فعليه كفارة يمين.

ولا شك أن قوله ﷺ: ((من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفارة يمين)) رواه أبو داود من حديث ابن عباس } يوجب فيه الكفارة مطلقاً، إلا أنه لما نوى بالمطلق في اللفظ قربة معينة كانت كالمسماة؛ لأنها مسماة بالكلام النفسي، فإنما ينصرف الحديث إلى ما لا نية معه من لفظ النذر... إلى آخر ما قال.

المسألة الرابعة: يقول ابن رشد - رحمه الله - : اختلف العلماء أيضاً في قول القائل: أقسم فقط من غير أن يقول: بالله، أقسم، أو أشهد إن كان كذا وكذا هل هو يمين، أم لا؟ قول القائل: أقسم، أو أشهد دون أن يأتي بلفظ الجلالة، أو بما عظمه الشرع، أو بصفة من صفات الله تعالى.

هناك ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنه ليس بيمين، بل خبر، وهو أحد قولي الشافعي، وهو المعتمد.

القول الثاني: إنها أيمان؛ فهذا عكس القول الأول، وبه قال أبو حنيفة وأحمد.

القول الثالث: إن أراد الله بها لفظاً أو نيةً فهو يمين، وإن لم يرد الله بها فليست بيمين، وهو مذهب مالك.

إذن مذهب الشافعي: أنها ليست يميناً، مذهب أبي حنيفة وأحمد: أنها يمين، مذهب مالك: إن أراد الله بها كانت يميناً، وإن لم يرد الله بها لم تكن يميناً.

وفي سبب اختلافهم يقول ابن رشد: سبب الاختلاف هو: هل المراعى اعتبار صيغة اللفظ، أو اعتبار مفهومه بالعادة، أو اعتبار النية؟ هذه تساؤلات من العلماء، من اعتبر صيغة اللفظ: "أقسم"، فاعتبرها أيماناً كما قال أبو حنيفة، ومنهم من اعتبر المفهوم، هذه ليست أيماناً كما قال الشافعي، ومنهم من اعتبر النية إن أراد الله بها - أي: النية - فهي يمين وهو الإمام مالك، فمن اعتبر صيغة اللفظ قال: ليست بيمين؛ لأن صيغة اليمين: أقسم بالله، أو بالله؛ إذ لم يكن هنالك نطق بمقسوم به، أي: لفظ الجلالة، ومن اعتبر صيغة اللفظ بالعادة قال: هي يمين؛ لأنه ماذا بعد قوله: أقسم، أو أشهد، وفي اللفظ محذوف ولا بد، وهو الله تعالى، فإن معنى قوله: أقسم أي: بالله، أو أشهد أي: أشهد الله، ومن لم يعتبر هذين الأمرين واعتبر النية وهو الإمام مالك؛ إذ كان اللفظ صالحاً لكليهما - أي: للأمرين - فرق في ذلك كما تقدم.

يقول ابن الهمام - رحمه الله - في ذلك: ولو قال: أقسم... إلى آخره، إذا حلف بلفظ القسم، فإما بلفظ الماضي، أو المضارع، وكل منهما إما موصول باسم الله تعالى، أو بصفته، أو لا، فإذا كان ماضياً موصولاً بالاسم مثل: حلفت بالله، أو أقسمت، أو شهدت بالله لأفعلن، وكذا عزمت بالله لأفعلن فهو يمين بلا خلاف، وإن كان مضارعاً مثل: أقسم بالله، أو أعزم بالله فكذلك عندنا؛ لأن الحنفية اعتبروها يميناً، وعند الشافعي - كما نقل ابن رشد - لا يكون يميناً إلا بالنية؛ لاحتمال أن يريد به المستقبل وعداً. ثم فصل في بيان ذلك.

كذلك ابن قدامة - رحمه الله - يشير إلى هذا المعنى بقوله : وإن قال : أقسمت ، أو آليت ، أو حلفت ، أو شهدت لأفعلن ولم يذكر لفظ الجلالة فعن أحمد في ذلك روايتان :

الرواية الأولى : أنها يمين ، وسواء نوى اليمين أو أطلق كما نقل ابن رشد عنه وعن أبي حنيفة ، وروي نحو ذلك عن عمر ، وابن عباس ، والنخعي ، والثوري ، وأبي حنيفة وأصحابه ، وعن أحمد .

الرواية الثانية : إن نوى اليمين بالله كان يميناً ، وإلا فلا ، وهو قول مالك ، وإسحاق ، وابن المنذر ؛ لأنه يحتمل القسم ويحتمل غيره ، وقال الشافعي : ليس بيمين .

الجملة الثانية : معرفة الأشياء الرافعة للأيمان اللازمة ، أي : المنعقدة ، وأحكامها :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : الجملة الثانية في معرفة الأشياء الرافعة للأيمان اللازمة وأحكامها ، وهذه الجملة تنقسم أولاً قسمين :

القسم الأول : النظر في الاستثناء .

القسم الثاني : النظر في الكفارات .

القسم الأول من الجملة الثانية من كتاب الأيمان : النظر في الاستثناء ، وفي هذا القسم فصلان :

الفصل الأول : في شروط الاستثناء المؤثر في اليمين .

الفصل الثاني : في تعريف الأيمان التي يؤثر فيها الاستثناء من التي لا يؤثر .

المراد بالاستثناء :

الاستثناء - كما في قواعد اللغة العربية والنحو - هو أسلوب يدل على إخراج مع بعد "إلا" من حكم ما قبلها ، فنحن نقول مثلاً : قرأت الكتاب إلا عشر

صفحات، معنى هذه الجملة: أنني قرأت الكتاب هذا حكم، ما بعد "إلا" العشر صفحات: هذا استثناء من ذلك الحكم، معناه: أن هذه الصفحات العشر لم أقرأها، وإذا كانت "إلا" هي الأداة الرئيسية في الاستثناء في اللغة العربية، أو في النحو فإن هناك أدوات أخرى غيرها: ما عدا، ما حاشا، بما أو بدونها، وغير، وسوى، هذه أدوات تسمى: أدوات الاستثناء.

لكن المقصود بالاستثناء في الأيمان ليس استخدام "إلا" وإن كان وارداً، وليس الاستثناء المقصود في النحوي من حيث النصب أو الجر، وإنما المقصود: الاستثناء من حكم اليمين، فإذا كان حكم اليمين فعلاً أو عدم فعل؛ فإن الاستثناء يعني أمرين:

الأمر الأول: تعليق الحكم على المشيئة.

الأمر الثاني: إخراج ما بعد الأداة من حكم ما قبلها، بمعنى: أنه ليس داخلًا في اليمين، فإذا كنت حلفت على فعل شيء ثم استثنيت؛ فلهذا الاستثناء حكمه الذي يدل على أن ما بعده أو ما استثنيت، ليس داخلًا في الحكم، إلا أن هذا الاستثناء له شروط وضوابط، وهذا ما جعل ابن رشد -رحمه الله- يفرده بقسم من أقسام الجملة الثانية من كتاب الأيمان: النظر في الاستثناء.

بعد هذه المقدمة نستطيع أن نقف على مفهوم الفصل الأول وهو: شروط الاستثناء المؤثر في اليمين، ومعنى التأثير يعني: الخروج من هذه اليمين، أو الخروج من هذا الحكم، يقول ابن رشد -رحمه الله-: إن العلماء أجمعوا على أن الاستثناء بالجملة له تأثير في حل الأيمان؛ فالأيمان تدل على الانعقاد، والاستثناء يدل على الحل -حل العقدة- لكن بشروط وضوابط، فبعد أن أجمع العلماء على أن الاستثناء له تأثير بالجملة في حل الأيمان اختلفوا في شروط

الاستثناء الذي يجب له هذا الحكم ، والذي يُحدث ذلك التأثير ، بعد أن أجمعوا على أنه إذا اجتمع في الاستثناء ثلاثة شروط :

الشرط الأول: أن يكون متناسقاً مع اليمين ، ليس شيئاً غريباً عليه ، ولا غير متجانس معه ، كما يقول علماء اللغة في الاستثناء المنقطع ، يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه مثل : قام القوم إلا حماراً ، فالحمار المستثنى من غير جنس المستثنى منه ، فالمستثنى منه عقلاء ، والمستثنى غير عاقل ، كذلك يشترط في الاستثناء الشرعي المؤثر في اليمين أن يكون متناسقاً مع اليمين ؛ لأن ذلك وإن جاز في النحو الاستثناء المنقطع فإنه لا يجوز هاهنا .

الشرط الثاني: أن يكون ملفوظاً به ، أي : منطوقاً به ومنصوصاً عليه .

الشرط الثالث: أن يكون مقصوداً من أول اليمين ، أي : داخلاً في النية .

هذه الشروط الثلاثة هي التي أجمع العلماء على أنها إذا اجتمعت في الاستثناء أثرت في اليمين وجعلته غير منعقد فيما تم استثناءؤه .

ثم يقول ابن رشد -رحمه الله- في التعقيب على هذه الجزئية : واختلفوا في هذه الثلاثة مواضع ، أي : في كون الاستثناء متناسقاً مع اليمين ، وكونه ملفوظاً به ، وكونه مقصوداً من أول اليمين ، واختلاف الفقهاء في هذه الثلاثة مواضع ، بمعنى : إذا فرّق الاستثناء من اليمين ، لم يكن متصللاً به ولا متناسقاً معه ، أو نواه ولم ينطق به ، يعني : لم يكن ملفوظاً لكنه داخل في النية أو مقصوداً ، مقابل الثالث : أو حدثت له نية الاستثناء بعد اليمين ولم يكن مقصوداً في أول اليمين .

إذن هذه المسائل الثلاثة أو المواضع الثلاثة قام ابن رشد -رحمه الله- بعرضها في المسائل التالية ، ولكن قبل أن نعرضها نتناول ما قاله كل من ابن قدامة ، وكذلك الكمال بن الهمام في موضوع الاستثناء ، كمقدمة أو بداية لهذه المسائل :

يقول الخرقى - رحمه الله - : مسألة : وإذا حلف فقال : إن شاء الله تعالى ، فإن شاء فعل ، وإن شاء ترك ولا كفارة عليه ، إذا لم يكن بين الاستثناء واليمين كلام .

قام ابن قدامة بشرح هذا الكلام فقال : وجملة ذلك أن الحالف إذا قال : إن شاء الله مع يمينه فهذا يسمى استثناءً ، فإن ابن عمر روى عن النبي ﷺ أنه قال : ((من حلف فقال : إن شاء الله ؛ فقد استثنى)) رواه أبو داود ، نلاحظ هنا الفرق بين الاستثناء النحوي والاستثناء الشرعي ، فهناك أسلوب "إلا" وهنا : "إن شاء الله تعالى" ، وأجمع العلماء على تسميته استثناءً ، وأنه متى استثنى في يمينه لم يحث فيها ، والأصل في ذلك قول النبي ﷺ : ((من حلف فقال : إن شاء الله لم يحث)) رواه الترمذي ، وروى أبو داود : ((من حلف فاستثنى ؛ فإن شاء رجع وإن شاء ترك)) ولأنه متى قال : لأفعلن إن شاء الله... فقد علمنا أنه متى شاء الله فعل ، ومتى لم يفعل لم يشأ الله ذلك ؛ فإن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن . ثم بدأ يبيِّن شروط الاستثناء بعد أن بيَّن حقيقته ولفظه ؛ فقال : إذا ثبت هذا فإنه يشترط أن يكون الاستثناء متصلًا باليمين ، بحيث لا يفصل بينهما كلام أجنبي ، ولا يسكت بينهم سكوتًا يمكنه الكلام فيه ، فأما السكوت لانقطاع نفسه ، أو صوته ، أو عي ، أو عارض من عطشه ، أو شيء غيرها فلا يمنع صحة الاستثناء وثبوت حكمه ، وبهذا قال مالك ، والشافعي ، والثوري ، وأبو عبيد ، وأصحاب الرأي ، وإسحاق ؛ لأن النبي ﷺ قال : ((من حلف فاستثنى...)) وهذا يقتضي كونه عقيب ، أي : متصلًا به ، ولأن الاستثناء من تمام الكلام ؛ فاعتبر اتصاله به كالشرط وجوابه ، وخبر المبتدأ ، والاستثناء بـ"إلا" النحوي المعروف ، ولأن الحالف إذا سكت ثبت حكم يمينه ، وانعقدت موجبة لحكمها ، وبعد ثبوته لا

يمكن دفعه ولا تغييره، قال أحمد: حديث النبي ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: ((إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فكفر عن يمينك)) ولم يقل: فاستثنى، ولو جاز الاستثناء في كل حال لم يحنث حانث به، وعن أحمد رواية أخرى: أنه يجوز الاستثناء إذا لم يطل الفصل بينهما، قال في رواية المروزي: حديث ابن عباس: أن النبي ﷺ قال: ((والله لأغزون قريشاً))، ثم سكت، ثم قال: ((إن شاء الله))، إنما هو استثناء بالقرب، ولم يخلط كلامه بغيره، ونقل عنه إسماعيل بن سعيد مثل هذا، وزاد قال: ولا أقول فيه بقول هؤلاء، يعني: من لم ير ذلك إلا متصلًا، ويحتمل كلام الخرقى في هذا؛ لأنه قال: إذا لم يكن بين الاستثناء واليمين كلام، ولم يشترط اتصال الكلام وعدم السكوت، وهذا قول الأوزاعي، قال في رجل حلف: لا أفعل كذا وكذا، ثم سكت ساعة لا يتكلم ولا يحدث نفسه بالاستثناء، فقال له إنسان: قل: إن شاء الله، فقال: إن شاء الله، أي كفر عن يمينه؟ قال: أراه قد استثنى، رغم مرور وقت طويل، وقال قتادة: له أن يستثني قبل أن يقوم من مجلسه أو يتكلم، ووجه ذلك: أن النبي ﷺ استثنى بعد سكوته إذ قال: ((والله لأغزون قريشاً))، ثم سكت، ثم قال: ((إن شاء الله)) واحتج به أحمد، ورواه أبو داود، وزاد: قال الوليد بن مسلم: ((ثم لم يغزهم)) ويشترط على هذه الرواية ألا يطيل الفصل بينهما، ولا يتكلم بينهما بكلام أجنبي.

وحكى ابن أبي موسى عن بعض أصحابنا أنه قال: يصح الاستثناء ما دام في المجلس، وحكى ذلك عن الحسن، وعطاء، وعن عطاء أنه قال: قدر حلب الناقة العزوزة، وعن ابن عباس: أن له أن يستثني بعد حين، وهو قول مجاهد، وهذا القول لا يصح؛ لما ذكرناه، وتقديره بمجلس أو غيره لا يصلح؛ لأن التقديرات بابها التوقيف، فلا يصار إليها بالتحكم.

قال الكمال بن الهمام - رحمه الله - : ومن حلف على يمين - أي : على محلوف عليه - فقال : إن شاء الله . متصلاً بيمينه ؛ فلا حنث عليه - فالإتصال هو الشرط الأول - وكذا إذا نذر وقال : إن شاء الله متصلاً لا يلزمه شيء ، قال محمد : بلغنا ذلك عن ابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر { وكذلك قال موسى ﷺ : ﴿ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا ﴾ [الكهف: ٦٩] ونحن نعلم أن موسى لم يصبر ، ولم يعد مخلفاً لوعده ؛ لأنه استثنى بقوله : إن شاء الله ، وتقدم في الطلاق أن هذا هو قول أكثر أهل العلم ، وقال مالك : يلزمه حكم اليمين والنذر ؛ لأن الأشياء كلها بمشيئة الله تعالى ؛ فلا يتغير بذكره - أي : إن شاء الله - حكمٌ ، وللمجهور قوله ﷺ : ((من حلف على يمين وقال : إن شاء الله فلا حنث عليه)) رواه أبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه ، وقال الترمذي : حديث حسن ، ولأنه تعليق للمحلوف عليه بمشيئة الله تعالى ، أعنى : إذا قال : والله ، لا أخرج اليوم ، إن شاء الله . فقد علق خروجه بمشيئة الله تعالى ، فإذا خرج لا يحنث ؛ فإن المعنى : إن شاء الله عدم الخروج لا أخرج ، فإذا خرج تبين أنه تعالى لم يشأ عدم الخروج ، وهذا يتنهض على مالك - رحمه الله - في اليمين بالله تعالى .

أما في الطلاق ؛ فالكلام معه بحسب المعنى عسر ؛ فإنه إذا قال : أنت طالق إن شاء الله . فالظاهر أن المعلق بالمشيئة هو : أنت طالق ، ولا معنى له ؛ لأنه قد شاء الله قوله : أنت طالق ، وقوله : أنت طالق هو الموجب للقطع بشرطه ؛ فلا يمكن إعدامه ، فلو جعل مصروفاً إلى الوقوع على معنى : أنت طالق إن شاء الله وقوع طلاقك ؛ فخلاف اللفظ ، ثم لا يجدي ؛ لأنه قد شاء الله وقوع طلاقها ؛ إذ قد شاء تلفظه بأنت طالق غير معلق بشرط ؛ لما ذكرنا : أن المعلق بالمشيئة إن كان لفظ : "أنت طالق" . فقد شاء حيث وجد ؛ فيوجد حكمه ، أو نفس الوقوع ؛ فقد شاء حيث شاء علته وهو تلفظه ، وما في الطلاق تقدم تضعيفه ، وهذا ما وعدناه

في الطلاق. ثم شرط عمل الاستثناء في الإبطال الاتصال، فلو انقطع بتنفس أو سعال ونحوه لا يضر، هذا هو الشرط الأول وهو الاتصال بين الاستثناء واليمين.

المواضع الثلاثة التي اختلف العلماء فيها:

المسألة الأولى: اشتراط اتصال الاستثناء بالقسم:

فأما المسألة الأولى وهي: اشتراط اتصال الاستثناء بالقسم؛ فإن قوماً اشترطوا ذلك فيه، كما رأينا عند ابن قدامة والكمال بن الهمام، وهو مذهب مالك، وقال الشافعي: لا بأس بينهما بالسكته الخفيفة؛ كسكته الرجل للتذكر، أو للتنفس، أو لانقطاع الصوت، وقال قوم من التابعين: يجوز للحالف الاستثناء ما لم يقم من مجلسه، وكان ابن عباس يرى أن له الاستثناء أبداً على ما ذكر منه متى ما ذكر.

وإنما اتفق الجميع على أن استثناء مشيئة الله - في الأمر المحلوف على فعله إن كان فعلاً أو على تركه إن كان تركاً - رافع لليمين، أي: لا يلزمه شيء ما دام قد علق المحلوف عليه على المشيئة؛ لأن الاستثناء هو رفع للزوم اليمين. قال أبو بكر بن المنذر: ثبت أن رسول الله ﷺ قال: ((من حلف فقال: إن شاء الله لم يحنث)) وإنما اختلفوا: هل يؤثر في اليمين إذا لم توصل بها أو لا يؤثر.

إذن هناك اتفاق على أن معنى الاستثناء هو: إن شاء الله، وهذه الجملة التي هي استثناء يشترط فيها الاتصال، أو كما قال الشافعي: السكته الخفيفة، فالاختلاف إذن: أن التأثير؛ هل يكون في اليمين عند عدم الاتصال، أو لا تأثير إذا لم يتحقق الاتصال؟ هذا هو سبب الاختلاف.

هل الاستثناء حال للانعقاد، أم هو مانع له من الانعقاد؟ فإذا قلنا: إنه مانع للانعقاد لا حال له اشترط أن يكون متصلًا باليمين، وإذا قلنا: إنه حال لم يلزم

فيه ذلك ؛ لأن الحل يكون بعد العقد، أما إذا كان مانعاً فالمقصود أن اليمين لم تنعقد أصلاً إذا كان الاستثناء متصلًا، والذين اتفقوا على أنه حال -أي: الاستثناء- اختلفوا: هل هو حال بالقرب، أي: في الاتصال القريب، والذكر القريب، أو بالبعد؟ على ما حكينا في حديث رسول الله ﷺ: ((والله، لأغزون قريشاً)) وقد احتج من رأى أنه حال بالقرب بما رواه سعد، عن سماك بن حرب، عن عكرمة قال: قال رسول الله ﷺ: ((والله، لأغزون قريشاً))، قالها ثلاث مرات، ثم سكت، ثم قال: ((إن شاء الله)) رواه أبو داود؛ فدل هذا على أن الاستثناء حال لليمين، لا مانع له من الانعقاد.

قالوا: ومن الدليل على أنه حال بالقرب: أنه لو كان حالاً بالبعد على ما رواه ابن عباس لكان الاستثناء يغني عن الكفارة، ولم يكن هناك حنث مطلقاً، والذي قالوه بين.

نضيف إلى هذه الجزئية ما قاله ابن قدامة -رحمه الله- بعد الاتصال قال: ويشترط أن يستثنى بلسانه، ولا ينفعه الاستثناء بالقلب في قول عامة أهل العلم، منهم: الحسن، والنخعي، ومالك، والثوري، والأوزاعي، والليث، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو حنيفة، وابن المنذر، ولا نعلم لهم مخالفاً؛ لأن النبي ﷺ قال: ((من حلف فقال: إن شاء الله...)) والقول هو النطق، ولأن اليمين لا تنعقد بالنية فكذلك الاستثناء.

المسألة الثانية: اشتراط النطق في الاستثناء:

وقال تحت ذلك العنوان: وأما اشتراط النطق باللسان فإنه اختلف فيه، فقيل: لا بد فيه من اشتراط اللفظ، أي لفظ كان من ألفاظ الاستثناء، وسواء كان بألفاظ الاستثناء أو بتخصيص العموم: ما عدا، أو باستثناء كذا، أو بتقييد المطلق وهذا

هو المشهور، وقيل: إنما ينفع الاستثناء بالنية بغير لفظ في حرف "إلا" فقط، أي: بما يدل عليه لفظ "إلا" وليس ينفع ذلك فيما سواه من الحروف، وهذه التفرقة ضعيفة، والسبب في هذا الاختلاف هو: هل تلزم العقود اللازمة بالنية فقط دون اللفظ، أو باللفظ والنية معاً مثل: الطلاق، والعتق، واليمين، وغير ذلك؟.

إذن هذا الذي جعل ابن قدامة -رحمه الله- يعقد فصلاً لهذا الشرط: التلفظ، ويقول فيه: ويشترط أن يستثنى بلسانه، ولا ينفعه الاستثناء بالقلب في قول عامة أهل العلم، وبعد أن عدد أهل العلم قال: لا نعلم لهم مخالفاً، واستدل بقول النبي ﷺ: ((من حلف فقال: إن شاء الله)) والقول هو النطق، ولأن اليمين لا تنعقد بالنية فكذلك الاستثناء. ثم قال: وقد روي عن أحمد: إن كان مظلوماً فاستثنى في نفسه رجوت أن يجوز إذا خاف على نفسه، فهذا في حق الخائف على نفسه؛ لأن يمينه غير منعقدة، أو لأنه بمنزلة المتأول، وأما في حق غيره فلا. ثم قال: واشترط القاضي: أن يقصد الاستثناء؛ فلو أراد الجزم فسبق لسانه إلى الاستثناء من غير قصد، أو كانت عاداته جارية بالاستثناء فجرى لسانه على العادة من غير قصد لم يصح؛ لأن اليمين لما لم ينعقد من غير قصد؛ فكذلك الاستثناء، وهذا مذهب الشافعي.

وذكر بعضهم: أنه لا يصح الاستثناء حتى يقصده مع ابتداء يمينه، فلو حلف غير قاصد للاستثناء، ثم عرض له بعد فراغه من اليمين فاستثنى لم ينفعه، ولا يصح؛ لأن هذا يخالف عموم الخبر، فإنه قال: ((من حلف فقال: إن شاء الله؛ لم يحنث)) ولأن لفظ الاستثناء يكون عقيب يمينه؛ فكذلك نيته.

المسألة الثالثة: هل تنفع النية الحادثة في الاستثناء بعد انقضاء اليمين؟:

من الشروط الثلاثة التي أجمع العلماء على أن الاستثناء لا يؤثر إلا إذا اجتمعت قولهم: أن يكون مقصوداً من أول اليمين.

وأما المسألة التالية، هي: هل تنفع النية الحادثة في الاستثناء بعد انقضاء اليمين؟ فقولنا أيضاً في المذهب - أي: المذهب المالكي - : إنها تنفع إذا حدثت متصلة باليمين، وقيل: بل إذا حدثت قبل أن يتم النطق باليمين، وقيل: بل الاستثناء على ضربين: استثناء من عدد، واستثناء من عموم بتخصيص، أو من مطلق بتقييد، فالاستثناء من العدد لا ينفع فيه إلا حدوث النية قبل النطق باليمين، والاستثناء من العموم ينفع فيه حدوث النية بعد اليمين إذا وصل الاستثناء نطقاً باليمين، فالعلماء مختلفون في اعتبار وقوع الاستثناء ضمن القصد، أو مقصوداً من أول الحلف باليمين، أو طراً قصد الاستثناء بعد حلف اليمين، هذا هو سبب الاختلاف، فقولنا: إن حدثت قبل انقضاء اليمين كان الاستثناء مؤثراً، وإن حدثت قبل أن يتم النطق باليمين كان ذلك أيضاً مؤثراً، أما إن حدثت بعد النطق باليمين أو لم تكن مقصودة قبل النطق باليمين فإن التأثير يزول.

ونعود إلى سبب الاختلاف - كما حصل في المسألة الثانية - هل الاستثناء مانع للعقد، أو حال له؟ فإن قلنا: إنه مانع؛ فلا بد من اشتراط حدوث النية في أول اليمين، وإن قلنا: إنه حال لم يلزم ذلك، وقد أنكر عبد الوهاب أنه يشترط حدوث النية في أول اليمين للاتفاق، وزعم على أن الاستثناء حال لليمين كالكفارة سواء بسواء، والراجح أن الاستثناء لا يؤثر إلا إذا كان متصللاً - كما ذكرنا - ومنطوقاً به - كما ذكرنا - ومقصوداً من أول اليمين، وقبل نطقها، وإلا كان الاستثناء عبثاً.

بعد هذا البيان لمفهوم الاستثناء، والمسائل التي اتفق العلماء عليها، أو الشروط التي اشترطها العلماء، والمواضع التي اختلفوا فيها من الاتصال، أو النطق، أو قصد النية تنتقل إلى الفصل الثاني من الجملة الثانية في تعريف الأيمان التي يؤثر فيها الاستثناء وغيرها:

يقول - رحمه الله - : وقد اختلفوا في الأيمان التي يؤثر فيها استثناء مشيئة الله من التي لا يؤثر فيها ؛ حيث قال مالك وأصحابه : لا تؤثر المشيئة إلا في الأيمان التي تكفر ، وهي اليمين بالله عندهم ، أو النذر المطلق - على ما سيأتي - وأما الأيمان الأخرى : الطلاق ، والعتاق فلا يخلو أن يعلق الاستثناء في ذلك بمجرد الطلاق أو العتق فقط ، مثل أن يقول : هي طالق إن شاء الله ، أو عتيق إن شاء الله ، وهذه ليست عندهم يميناً ، وإما أن يعلق الطلاق بشرط من الشروط مثل أن يقول : إن كان كذا فهي طالق إن شاء الله ، أو إن كان كذا فهو عتيق إن شاء الله .

فأما القسم الأول ، وهو عدم تعليق الطلاق بشرط : فلا خلاف في المذهب أن المشيئة غير مؤثرة فيه ، يعني أن : من قال لامرأته : أنت طالق إن شاء الله فهي طالق ، والمشيئة لا تؤثر .

وأما القسم الثاني ، وهو أن يعلق الطلاق بشرط ، وهو اليمين بالطلاق : ففي المذهب المالكي قولان : أصحابهما : أنه إذا صرف الاستثناء إلى الشرط الذي علق به الطلاق صح ، وإن صرفه إلى نفس الطلاق لم يصح ، وقال أبو حنيفة والشافعي : الاستثناء يؤثر في ذلك كله ، سواء قرنه بالقول الذي مخرجه مخرج الشرط ، أو بالقول الذي مخرجه مخرج الخبر .

وسبب الخلاف : ما قلناه من أن الاستثناء هل هو حال ، أو مانع ؛ فإذا قلنا : مانع وقرن بلفظ مجرد الطلاق فلا تأثير له فيه ؛ إذ قد وقع الطلاق ، أعني : إذا قال الرجل لزوجته : أنت طالق إن شاء الله . فإنه يقع طلاقاً ؛ لأن المانع إنما يقوم لما لم يقع وهو في المستقبل ، وإن قلنا : إنه حال للعقود وجب أن يكون له تأثير في الطلاق ، وإن كان قد وقع ، فتأمل هذا فإنه بين ، ولا معنى لقول المالكية : إن الاستثناء في هذا مستحيل ؛ لأن الطلاق قد وقع ، إلا أن يعتقدوا أن الاستثناء هو مانع لا حال ، فتأمل هذا فإنه ظاهر .

ابن قدامة - رحمه الله - يعلق على هذا الكلام فيقول: يصح الاستثناء في كل يمين مكفرة - أي: عليها الكفارة - كاليمين بالله، والظهار، والنذر، وقال ابن أبي موسى: من استثنى في يمين تدخلها كفارة فله ثنياء، أي: استثنائه؛ لأنها أيمان مكفرة فدخلها الاستثناء كاليمين بالله تعالى، فلو قال: أنت علي كظهر أمي إن شاء الله تعالى، أو أنت علي حرام إن شاء الله، أو إن دخلت الدار فأنت علي كظهر أمي إن شاء الله، أو لله علي أن أتصدق بمائة درهم إن شاء الله - لم يلزمه شيء في كل ما سبق؛ لأنها أيمان فتدخل في عموم قوله ﷺ: **((من حلف فقال: إن شاء الله؛ لم يحنث))** وإن قال: والله لأشربن اليوم إلا أن يشاء الله، أو لا أشرب إلا أن يشاء الله؛ لم يحنث بالشرب، ولا بتركه؛ لما ذكرناه في الإثبات، ولا فرق بين تقديم الاستثناء وتأخيره في هذا كله، فإذا قال: والله، إن شاء الله لا أشرب اليوم، أو لأشربن، ففعل أو ترك لم يحنث؛ لأن تقديم الشرط وتأخيره سواء قال الله تعالى: **﴿إِنَّ أُمَّرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِيئُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾** [النساء: ١٧٦] وإن قال: والله لأشربن اليوم إن شاء زيد، فشاء زيد؛ لزمه الشرب، فإن تركه حتى مضى اليوم حنث، وإن لم يشأ زيد لم يلزمه يمين، فإن لم تعلم مشيئته لغيبه، أو جنون، أو موت انحلت اليمين؛ لأنه لم يوجد الشرط، وإن قال: والله، لا أشرب إلا أن يشاء زيد فقد منع نفسه الشرب إلا أن توجد مشيئة زيد، فإن شاء فله الشرب، وإن لم يشأ لم يشرب... إلى آخر ما قال من تفاصيل في هذا المثال.

ثم قال: وإذا استثنى في الطلاق والعتاق فأكثر الروايات عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل - رحمه الله - : أنه توقف عن الجواب، لاختلاف الناس فيها، وتعارض الأدلة، وقد قطع في موضع: أنه لا ينفعه الاستثناء، قال في رواية إسحاق بن منصور وحنبل: من حلف فقال: إن شاء الله؛ لم يحنث، وليس له

استثناء في الطلاق والعتاق، قال حنبل: لأنهما ليسا من الأيمان، وبه قال مالك، والأوزاعي، والحسن، وقتادة، وقال طاوس، وحماد، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي: يجوز الاستثناء فيهما؛ لقول النبي ﷺ: ((من حلف فقال: إن شاء الله لم يحنث)) ولأنه علق الطلاق والعتاق بشرط لم يتحقق وجوده فلم يقعا، كما لو علقه بمشيئة زيد ولم يتحقق مشيئته.

ويرد ابن قدامة - رحمه الله - على قول هؤلاء بقوله: ولنا: أنه أوقع الطلاق والعتاق في محل قابل لوقوع، كما لو لم يستثن، والحديث إنما تناول الأيمان، وليس هذا بيمين، إنما هو تعليق على شرط، قال ابن عبد البر: إنما ورد التوقيف بالاستثناء في اليمين بالله تعالى، كما قال النبي ﷺ وقول المتقدمين: الأيمان بالطلاق والعتاق إنما جاز على التقريب والاتساع، وليس هو يمين في الحقيقة، ولا يمين في الحقيقة إلا بالله، وهذا طلاق وعتاق، وقد ذكرنا هذه المسألة في الطلاق بأبسط من هذا.

الحكم إذا أتى الحالف بالمخالف ناسياً أو مكرهاً، هل يتعلق الحنث بكل المحلوف عليه أو بعضه؟ هل يتعلق اليمين بالمعنى أو المفهوم؟ هل اليمين على نية الحالف أو المستحلف؟ أحكام الكفارة

القسم الثاني من الجملة الثانية من كتاب الأيمان: النظر في الكفارات:

يقول ابن رشد: وهذا القسم فيه فصول ثلاثة: وهي تعتبر قواعداً:

الفصل الأول: في موجب الحنث، وشروطه، وأحكامه.

الفصل الثاني: في رافع الحنث، وهي الكفارات التي تثبت بعدم البر في اليمين.

الفصل الثالث: متى ترفع الكفارة اليمين؟ وكم ترفع من الأيمان.

هذا ما يبينه ابن رشد - رحمه الله - في هذا القسم الثاني ، من الجملة الثانية ، من كتاب الأيمان .

الفصل الأول من القسم الثاني من الجملة الثانية من كتاب الأيمان : موجب الحنث : شروطه وأحكامه :

يقول : اتفقوا على أن موجب الحنث : هو المخالفة لما انعقدت عليه اليمين ، بمعنى : أن اليمين انعقدت على فعل شيء أو على ترك شيء ، فإذا خالف الإنسان الحالف ما انعقدت عليه اليمين ففعل ما لم يحلف عليه ، أو ترك ما حلف على فعله كان حائثاً .

وفي ذلك يقول : إن موجب الحنث هو المخالفة لما انعقدت عليه اليمين ؛ وذلك إما فعل ما حلف ألا يفعله ، وإما ترك ما حلف على فعله إذا علم أنه قد تراخى عن فعل ما حلف على فعله إلى وقت ليس يمكنه فيه فعله .

يعني : حلف على فعل شيء ، ومضى الوقت الذي يمكن أن يفعل فيه ذلك الشيء ، أي : أصبح الفعل مستحيلًا ، ومعنى ذلك : أن اليمين قد وقعت ، حيث وقع المخالف لما انعقدت عليه اليمين ، وذلك في اليمين بالترك المطلق ، مثل : أن يحلف : لتأكلن هذا الرغيف ، فيأكله غيره ، أو إلى وقت هو غير الوقت الذي اشترط في وجود الفعل عنه أو فيه ، وذلك في الفعل المشترط فعله في زمان محدود ، يقسم على فعل شيء في ساعة معينة ، وتمضي الساعة من غير أن يفعله فتكون اليمين قد وقعت ، مثل أن يقول : والله لأفعلن اليوم كذا وكذا ، فإنه إذا انقضى النهار ولم يفعل حنث ضرورة ، حيث لم يعد هناك مجال للفعل ، وهذا موضع اتفاق بين العلماء : أن موجب الحنث هو المخالفة لما انعقدت عليه اليمين ،

إما بفعل ما حلف ألا يفعله، أو بترك ما حلف أن يفعله، سواء كان ذلك بمضي الوقت الذي يتسع للفعل، حيث لم يعد هناك وقت أو بمضي الوقت الذي لم يعد يسمح بهذا الفعل.

ثم يعقب ابن رشد على هذا المتفق عليه بقوله: واختلفوا من ذلك من أربعة مواضع:

أحدها: إذا أتى بالمخالف ناسياً أو مكرهاً، يعني: بعد أن اتفق العلماء على أن مخالفة اليمين المنعقدة تسمى: حنثاً، هذا الحنث أو المخالفة إذا وقعت من ناسٍ أو مكره هل تكون كالعامد؟: هذه إحدى المسائل المختلف فيها.

الثاني: هل يتعلق موجب اليمين بأقل ما ينطلق عليه الاسم أو بجميعه؟ يعني: من حلف على شيء كبير، وفعل بعضه، هل يكون ترك الباقي حنثاً أو لا؟.

الثالث: هل يتعلق اليمين بالمعنى المساوي لصيغة اللفظ أو بمفهومه المخصص للصيغة، والمعمم لها - وذلك لأن أي لفظ له معنى أو له صيغة وله مفهوم؟.

الرابع: هل اليمين على نية الحالف، أو المستحلف؟.

إذن بعد اتفاق العلماء على موجب الحنث اختلفوا في أربعة مواضع، وبدأ ابن رشد - رحمه الله - يعقد لكل موضع منها مسألة من المسائل.

المسألة الأولى: وهي الموضع الأول من المواضع المختلف فيها بين العلماء: إذا أتى بالمخالف لما انعقدت عليه اليمين ناسياً أو مكرهاً، هل يكون حانثاً مثل العامد، أو لا يحنث؟:

القول الأول: يرى مالك وأبو حنيفة أن الساهي والمكره بمنزلة العامد، فلا عبرة عندهما بالنسيان أو السهو، ولا بالإكراه، فهم جميعاً في الحنث سواء، ما دام قد

وقع المخالف لما انعقدت عليه اليمين، فالجميع حاثون، سواء كان الوقوع عمدًا أو سهوًا أو إكراهًا.

القول الثاني: وهو قول الشافعي وأحمد ويريان: أن لا حنث على الساهي ولا على المكره؛ إذن رأيهما مخالف لرأي الإمامين - مالك وأبي حنيفة - ولكل حجته ودليله، وهذا هو سبب الاختلاف بين الفريقين.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم: معارضة عموم قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] فهذه مؤاخذه عامة في الآية الكريمة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْغَوْرِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ فالمؤاخذه مطلقة وعامة، وفي جميع الأشخاص الذين حلفوا أيمانًا وعقدوها ثم خالفوها، لم يفرق الله ﷻ في الآية بين عامد وناسٍ: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ حيث لا تفريق بين عامد وناسٍ ومكره.

هذه الآية بهذا الظاهر وبهذا العموم معارضة لقوله ﷺ: ((رفع عن أمي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه)) فحديث النبي ﷺ يرفع الإثم في الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه؛ فيكون الآتي بمخالفة ما انعقدت عليه اليمين نسيانًا أو خطأً أو إكراهًا غير حاث.

وبهذا نستطيع أن نقول: إن حجة مالك وأبي حنيفة: الآية الكريمة، وحجة الشافعي وأحمد: الحديث الصحيح الذي رواه ابن ماجه وغيره وصححه ابن حبان والحاكم.

يجمع ابن رشد - رحمه الله - بين الفريقين بقوله: فإن هذين العمومين يمكن أن يخص كل واحد منهما بصاحبه، فنقول: الآية الكريمة عامة في كل يمين منعقدة وكل من يأتي بمخالفة إلا المخطئ والناسي والمستكره، فيكون هذا تخصيصًا لها،

ونقول: الحديث: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) هذا مخصص للآية الكريمة.

ونتقل إلى تفاصيل كل من؛ الكمال بن الهمام، وابن قدامة - في هذه المسألة - عليهما وعلى سائر العلماء رحمة الله تعالى.

يقول الكمال بن الهمام: والقاصد في اليمين، والمكره عليه، والناسي وهو من تلفظ باليمين، ذاهلاً عنه - غير متبته له أو مركز فكره فيه - ثم تذكر: أنه تلفظ به، وفي بعض النسخ: والخطأ، وهو من أراد أن يتكلم بكلام غير الحلف؛ فجرى على لسانه الحلف باليمين؛ فإذا حنث - أي: المخطئ، والمكره، والناسي - فإذا حنث لزمته الكفارة لقوله ﷺ، وهذا دليل لم يسقه ابن رشد: ((ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، واليمين)) يضاف هذا إلى عموم الآية الكريمة، هكذا ذكره المصنف، وبعضهم كصاحب (الخلاصة) جعل مكان اليمين في الثلاثة التي جدهن جد وهزلهن جد: (العتاق) بدل (اليمين) والمحفوظ حديث أبي هريرة > عن النبي ﷺ: ((ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة)) وأخرجه أحمد وأبو داود، وابن ماجه، وقد ورد حديث العتاق في مصنف عبد الرزاق من حديث أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: ((من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز؛ ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز)) وروى ابن عدي في (الكامل) من حديث أبي هريرة > عن النبي ﷺ قال: ((ثلاث ليس فيهن لعب؛ من تكلم بشيء منهن لاعباً، فقد وجب عليه: الطلاق، والعتاق، والنكاح)) وأخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفاً أنهما قالوا: "ثلاث لا لعب فيهن: النكاح، والطلاق، والعتاق" وفي رواية عنهما: "أربع وزاد: "والنذر" ولا شك أن اليمين في معنى النذر، فيقاس عليه.

واعلم أنه: لو ثبت حديث اليمين لم يكن فيه دليل؛ لأن المذكور فيه: جعل الهزل باليمين جداً، والهازل قاصد لليمين غير راضٍ بحكمه، فلا يعتبر عدم رضاه به شرعاً بعد مباشرته السبب مختاراً، والناسي بالتفسير المذكور لم يقصد شيئاً أصلاً، ولم يدر ما صنع، وكذا المخطئ لم يقصد قط التلفظ به، بل بشيء آخر، فلا يكون الوارد في الهازل وارداً في الناسي الذي لم يقصد قط مباشرة السبب، فلا يثبت في حقه نصاً ولا قياساً، وإذا كان اللغو بتفسيرهم، وهو أن يقصد اليمين مع ظن البر ليس لها حكم اليمين فما لم يقصده أصلاً، بل هو كالتائم يجري على لسانه طلاق أو عتاق لا حكم له أولى ألا يكون لها حكم اليمين.

وأيضاً فتفسير اللغو المذكور في حديث عائشة > عن رسول الله ﷺ وهو أنه كلام الرجل في بيته ك"لا والله" و"بلى والله" وإن لم يكن هو نفس التفسير الذي فسروا به الناسي، فإن المتكلم كذلك في بيته لا يقصد التكلم به، بل يجري على لسانه بحكم العادة غير مرادٍ لفظه ولا معناه. ولو لم يكن إياه كان أقرب إليه من الهازل، فحمل الناسي على اللاغي بالتفسير المذكور أولى من حمله على الهازل. ثم حكى ابن الهمام قول الشافعي وأحمد فقال قوله: والشافعي يخالفنا في ذلك، فيقول: لا تنعقد يمين المكره، ولا الناسي ولا المخطئ للحديث المشهور: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))**.

قال المصنف وسنين ذلك في الإكراه - إن شاء الله تعالى - واستدل ابن الجوزي في (التحقيق) للشافعي، وأحمد } في عدم انعقاد يمين المكره بما رواه الدارقطني، عن واثلة بن الأسقع وأبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: "ليس على مقهور يمين" قال عنبسه: ضعيف، قال صاحب (تنقيح التحقيق): حديث منكر، بل موضوع، وفيه جماعة لا يجوز الاحتجاج بهم.

قوله: ومن فعل المحلوف عليه مكرهاً أو ناسياً فهو سواء، أي سواء بالعامد فتجب عليه الكفارة كما لو فعله ذاكراً ليمينه مختاراً، وعن كل من الشافعي وأحمد روايتان: رواية: يحنث، ورواية: لا يحنث، وهو الأصح عند الشافعي - أي: عدم الحنث - للحديث المذكور، وقد مر جوابه في طلاق المكره، من كتاب: الطلاق، قال: وهذا لأن الفعل الحقيقي لا ينعدم بالإكراه، وهو الشرط، إلى أن قال: وكذا إذا فعل المحلوف عليه وهو مغمى عليه أو مجنون تلزمه الكفارة فيخرجها عنه وليه، أو هو إذا أفاق لما ذكرنا من تحقق الشرط - أي: السبب - والمقصود وقوع المخالفة لما انعقدت عليه اليمين.

قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذا المقام:

قال الخرقي: وإن فعله ناسياً فلا شيء عليه؛ لأننا علمنا مما سمعنا أن أحمد يوافق الشافعي، وأن مالكا يوافق أبا حنيفة، فهذان - مالك وأبو حنيفة - يقولان: بالحنث، والشافعي وأحمد يقولان: بعدم الحنث.

قال الخرقي: وإن فعله ناسياً فلا شيء عليه إذا كانت اليمين بغير الطلاق، والعتاق.

وجملة ذلك - كما يقول ابن قدامة - : أن من حلف ألا يفعل شيئاً ففعله ناسياً فلا كفارة عليه، نقله عن أحمد الجماعة، إلا في الطلاق والعتاق فإنه يحنث، هذا ظاهر المذهب، واختاره الخلال وصاحبه، وهو قول أبي عبيد، وعن أحمد رواية أخرى - كما حكى الكمال بن الهمام: أنه لا يحنث في الطلاق والعتاق أيضاً، وهذا قول عطاء وعمرو بن دينار وابن أبي نجيح وإسحاق قالوا: لا حنث على الناسي في طلاق ولا غيره، وهو ظاهر مذهب الشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥] وقال

النبي ﷺ: ((إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) ولأنه غير قاصد للمخالفة فلم يحنث كالثائم والمجنون ؛ ولأنه أحد طرفي اليمين فاعتبر فيه القصد - كحالة الابتداء بها - وعن أحمد رواية أخرى: أنه يحنث في الجميع، وتلزمه الكفارة في اليمين المكفّرة، وهو قول سعيد بن جبير ومجاهد والزهري وقتادة وربيعه ومالك وأصحاب الرأي، والقول الثاني للشافعي - كما قال الكمال بن الهمام - وإن كان ابن رشد لم يذكر ذلك ؛ لأنه فعل ما حلف عليه قاصداً لفعله، فلزمه الحنث كالذاكر، وكما لو كانت اليمين بالطلاق والعتاق.

لكن ابن قدامة يرجح القول بعدم الحنث ويقول: ولنا: على أن الكفارة لا تجب في اليمين المكفّرة ما تقدم، ولأنها تجب لرفع الإثم، ولا إثم على الناسي.

وأما الطلاق والعتاق: فهو معلق بشرط، فيقع بوجود شرطه من غير قصد، كما لو قال: أنت طالق إن طلعت الشمس، أو قدم الحاج.

ثم قال: وإن فعله غير عالم بالمحلو ف عليه - يعني: الجهل - كرجل حلف لا يكلم فلاناً فسلم عليه يحسبه فلاناً آخر أجنبياً، أو حلف أنه لا يفارق غريمه حتى يستوفي حقه فأعطاه قدر حقه، ففارقه ظنّاً منه أنه قد بر فوجد ما أخذه رديئاً، أو حلف لا بعت لزيد ثوباً، فوكل زيداً من يدفعه إلى من يبيعه فدفعه إلى الحالف فباعه من غير علمه، فهو كالناسي ؛ لأنه غير قاصد للمخالفة فأشبهه الناسي.

ثم قال: المكروه على الفعل ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يلجأ إليه - يضطر إلى الإكراه - مثل: من يحلف لا يدخل داراً فحُمِل فأدخلها، أو حلف لا يخرج منها، فأخرج محمولاً أو مدفوعاً بغير اختياره، ولم يمكنه الامتناع، كيف يحنث وهو عاجز عن البر باليمين؟ فهذا لا يحنث في قول أكثرهم، وبه قال أصحاب الرأي، يعني: حتى الأحناف الذين

وأما الموضوع الثاني : فمثل أن يحلف ألا يفعل شيئاً ففعل بعضه ، أو أنه حلف أن يفعل شيئاً ففعل جزءاً منه ولم يفعل بعضه ؛ هل يكون حائثاً أو ليس حائثاً؟ هل تجب عليه الكفارة أو لا تجب؟ هذا هو موضوع المسألة الثانية.

عند مالك : إذا حلف ليأكلن هذا الرغيف فأكل بعضه لا يبرأ ، يعني : لا يبرئ منه إلا بأكله كله ، وإذا لم يأكله كله كان حائثاً ، وكانت عليه الكفارة ؛ لأنه حلف أن يأكل هذا الرغيف ، فإذا أكل بعضه لا يبرأ ، ولا يبرأ إلا بأكله كله. وإذا قال : لا آكل هذا الرغيف ، فإنه يحنث إن أكل بعضه مع أنه لم يأكل كله ، كما قال في المثال الأول ، لأن مالكاً يحتاط ، ففي الفعل يوجب الجميع ، ولا يثبت البراءة إلا بالجميع ، وفي الترك يأخذ بالقليل ، ويوجب الحنث إن أكل أو فعل بعضه. هذا قول مالك.

وعند الشافعي وأبي حنيفة : أنه لا يحنث في الوجهين جميعاً ، يعني : من حلف أن يأكل الرغيف فأكل بعضه لا يحنث ، أو حلف ألا يأكل الرغيف فأكل بعضه لا يحنث. عند الشافعي وأبي حنيفة : لا يحنث في الوجهين جميعاً ، حملاً على الأخذ بأكثر ما يدل عليه الاسم ، والبعض لا يدل على الكل ، إنما الحنث عندهم للأكثر - أكثر ما ينطلق عليه الاسم - فمن حلف أن يأكل رغيفاً فأكل ثلثيه أو ثلاثة أرباعه فقد برأ وأكل ، ومن حلف ألا يأكل الرغيف فأكل ثلثيه أو ثلاثة أرباعه فقد حنث ، أما البعض في الحالتين فإنه لا يوجب عليه شيئاً.

يقول ابن رشد : وأما تفريق مالك بين الفعل والترك فلم يجر في ذلك على أصل من الأصول ، أو على أصل واحد ؛ لأنه أخذ في الترك بأقل ما يدل عليه الاسم ، وأخذ في الفعل بجميع ما يدل عليه الاسم ، وكأنه ذهب في ذلك إلى الاحتياط ، يعني : أنا حلفت ألا آكل فلا آكل البعض ، حلفت أن آكل فعلي أن آكل

الجميع ، فهناك مسافة في الأمرين عند الإمام مالك ، وهو وإن كان لم يعتمد على أصل من الأصول في ذلك إلا أنه أخذ بالاحتياط .

وفي ذلك يقول ابن قدامة - رحمه الله - :

قال الخرقى : ولو حلف بهذه الأشياء كلها على شيء واحد فحنت ؛ فعليه كفارة واحدة ، وجملته : أنه إذا حلف بجميع هذه الأشياء ، يعني : باسم الجلالة أو الصفات أو الأفعال أو القرآن أو غير ذلك وما يقوم مقامها ، أو كرر اليمين على شيء واحد ، مثل : أن قال : ((والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً)) ، فحنت فليس عليه إلا كفارة واحدة ، روي نحو هذا عن ابن عمر وبه قال الحسن ، وعروة وإسحاق . وروي أيضاً عن عطاء وعكرمة والنخعي والأوزاعي .

وقال أبو عبيد فيمن قال : عليّ عهد الله وميثاقه وكفالتة ، ثم حنت ؛ فعليه ثلاث كفارات ، وقال أصحاب الرأي : عليه بكل يمين كفارة إلا أن يريد التأكيد والتفهم ، ونحوه عن الثوري وأبي ثور ، وعن الشافعي قولان كالمذهبين ، وعن عمرو بن دينار : إن كان في مجلس واحد كقولنا ، وإن كان في مجالس كقولهم... إلى آخر ما قال ابن قدامة .

وإذا حلف يميناً واحدة على أجناس مختلفة ، فقال : والله لا أكلت ولا شربت ولا لبست فحنت في الجميع فكفارة واحدة ، لا أعلم فيه خلافاً ؛ لأن اليمين واحدة ، والحنت واحد ، فإنه بفعل واحد من المحلوف عليه يحنت وتنحل اليمين ، وإن حلف أيماناً على أجناس ، فقال : والله لا أكلت ، والله لا شربت ، والله لا لبست ، فحنت في واحدة منها فعليه كفارة ، فإن أخرجها ، ثم حنت في يمين أخرى لزمته كفارة أخرى ، لا نعلم في هذا أيضاً خلافاً ؛ لأن الحنت في الثانية

تجب به الكفارة بعد أن كفر عن الأولى فأشبهه ما لو وطئ في رمضان فكفر، ثم وطئ مرة أخرى، فإن حنث في الجميع قبل التكفير فعليه في كل يمين كفارة. وهذا ظاهر كلام الخرقى، ورواه المروزي عن أحمد وهو قول أكثر أهل العلم.

وقال الخرقى أيضاً: ولو حلف على شيء واحد يمينين مختلفي الكفارة لزمته في كل واحدة من اليمينين كفارتها، وذلك مثل: الحلف بالله، وبالظهار، وبعق عبده، فإذا حنث فعليه كفارة يمين، وكفارة ظهار، ويعتق العبد؛ لأن تداخل الأحكام إنما يكون مع اتحاد الجنس، كالحدود من جنس، والكفارات هاهنا أجناس، وأسبابها مختلفة فلم تتداخل.

المسألة الثالثة: وهي الموضع الثالث: تتعلق بلفظ اليمين، أو بمفهوم اليمين، هل يتعلق اليمين بالمعنى المساوي لصيغة اللفظ -يعني المعنى المباشر- أو بمفهومه وبكل ما يحتمله؟:

قال ابن رشد: وأما المسألة الثالثة فمثل: أن يحلف على شيء بعينه يفهم منه القصد إلى معنى أعم من ذلك الشيء الذي لفظ به، أو أخص من ذلك الذي لفظ به، أو يحلف على شيء وينوي به معنى أعم أو أخص مثل من يحلف على عدم الأكل، فإنه يدخل في ذلك أكل الخبز وأكل البسكويت وغير ذلك من المأكولات، أو يكون للشيء الذي حلف عليه اسمان: أحدهما: لغوي، والآخر: عرفي، وأحدهما أخص من الآخر، وأما إذا حلف على شيء بعينه محدد؛ لا يقع الاحتمال فيه ولا الشك، فإنه لا يحنث عند الشافعي وأبي حنيفة، إلا بالمخالفة الواقعة في ذلك الشيء بعينه الذي وقع عليه الحلف، وإن كان المفهوم منه معنى أعم أو أخص من قبل الدلالة العرفية.

وكذلك -أيضاً فيما أحسب-: لا يعتبرون النية المخالفة للفظ، وإنما يعتبرون مجرد الألفاظ فقط -أي: الشافعي وأبو حنيفة وأحمد.

أما مالك فإن المشهور من مذهبه: أن المعتبر أولاً عنده في الأيمان التي لا يقضى على حالفها بموجبها هو النية، فإن عُدمت فعرف اللفظ، فإن عُد فدلالة اللغة، وقيل: لا يراعى إلا النية أو ظاهر اللفظ اللغوي فقط. وقيل: يراعى النية، وبساط الحال - أي: سياق الكلام والحال - ولا يراعى العرف، وأما الأيمان التي يقضى بها على صاحبها؛ فإنه إن جاء الحالف مستفتياً كان حكمه حكم اليمين التي لا يقضى بها على صاحبها من مراعاة هذه الأشياء فيها على هذا الترتيب، وإن كان مما يقضى بها عليه؛ لم يراعَ فيها إلا اللفظ، إلا أن يشهد لما يدعي من النية المخالفة لظاهر اللفظ قرينة الحال أو العرف.

ولابن قدامة والخرقي في ذلك كلام طيب وتفصيل جميل، قال الخرقي: ويرجع في الأيمان إلى النية، وجملة ذلك: أن مبنى اليمين على نية الحالف، فإذا نوى بيمينه ما يحتمله انصرفت يمينه إليه، سواء كان ما نواه موافقاً لظاهر أو مخالفاً، فالموافق للظاهر: أن ينوي باللفظ موضوعه الأصلي، مثل: أن ينوي باللفظ العام العموم، وباللفظ المطلق الإطلاق وبسائر الألفاظ ما يتبادر إلى الأفهام منها، والمخالف يتنوع أنواعاً:

أحدها: أن ينوي بالعام الخاص، مثل: أن يحلف لا يأكل لحمًا، ولا فاكهة ويريد لحمًا بعينه، أو فاكهة بعينها، ومنها: أن يحلف على فعل شيء أو تركه مطلقاً، وينوي فعله أو تركه في وقت بعينه، مثل: أن يحلف: لا أتعدى، يعني: اليوم، أو لآكلن، يعني: الساعة، ومنها: أن ينوي بيمينه غير ما يفهمه السامع منه، كما ذكرنا في المعارض، في مسألة: إذا تأول في يمينه فله تأويله، ومنها وعدد أصنافاً كثيرة يقع فيها الاحتمال.

ثم قال: وبهذا - أي: أن العبرة بالنية - قال مالك. وقال أبو حنيفة والشافعي: لا عبرة بالنية، كما قال ابن رشد: والسبب فيما يخالف لفظه؛ لأن الحنث مخالفة ما

عقد عليه اليمين، واليمين لفظه، فلو أحتناه على ما سواه لأحتنا على ما نوى لا على ما حلف؛ ولأن النية -بمجردها- لا تنعقد بها اليمين، فكذلك لا يحث بمخالفتها، وقد رد عليهم ابن قدامة.

إذن في مسألة النية قولان، قول أحمد ومالك أنها معتبرة، وقول أبي حنيفة والشافعي: أن اللفظ هو المعتبر.

المسألة الرابعة: الموضع الرابع من مواضع الاختلاف: هل اليمين على نية الحالف أو على نية المستحلف؟

وأما المسألة الرابعة: فإنهم اتفقوا على أن اليمين على نية المستحلف في الدعاوى، يعني: أمام القاضي؛ حيث يحلف المدعي، فإن النية هاهنا على نية المستحلف، وليست على نية الحالف.

واختلفوا في غير الدعاوى، مثل: الأيمان على المواعيد، مثل التواعد على قضاء دين في يوم ما، واختلف: بين يوم عشرة، و يوم عشرين؛ فعلى نية من تكون اليمين؟

قال قوم: على نية الحالف، وقال قوم: على نية المستحلف، وثبت أن رسول الله ﷺ قال: ((اليمين على نية المستحلف)) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وقال ﷺ: ((يمينك على ما يصدقك عليه صاحبك)) يعني: على نية المستحلف، خرج هذين الحديثين مسلم، ومن قال: "اليمين على نية الحالف"؛ فإنما اعتبر المعنى القائم بالنفس من اليمين، وليس ظاهر اللفظ.

وبعد أن ذكر ابن رشد -رحمه الله- ما اتفق عليه العلماء، وهذه المواضع الأربعة التي اختلفوا فيها، قال: وفي هذا الباب فروع كثيرة، لكن هذه المسائل الأربع هي أصول هذا الباب؛ إذ يكاد أن يكون جميع الاختلاف الواقع في هذا الباب

راجعاً إلى الاختلاف في هذه المسائل الأربع التي هي كالتواعد لهذا الباب وذلك في الأكثر.

ثم ساق لنا عدداً من الأمثلة التي وقع فيها الاختلاف بين العلماء، كما ذكر أيضاً كل من ابن قدامة والكمال بن الهمام قريباً من هذه الأمثلة أو كثيراً منها، مثل: اختلافهم فيمن حلف ألا يأكل رءوساً، فأكل رءوس حيتان؛ هل يحنث أو لا يحنث؟:

من العلماء من راعى العرف، وقال: لا يحنث؛ لأن المقصود بالرءوس: رءوس البقر، لأن العرف يقتضي: رءوس البقر والغنم. ومن العلماء من راعى دلالة اللغة فقال: يحنث؛ لأن جميع الكائنات لها رءوس، وعلى ذلك: مالك وأحمد. وعلى مراعاة العرف: أبو حنيفة والشافعي.

مثال آخر: اختلافهم فيمن حلف أن لا يأكل لحمًا، فأكل شحمًا - شحمًا من نفس البهيمة - هل الشحم جزء من اللحم أو في عرف الناس أنه لحم؟ فمن اعتبر دلالة اللفظ الحقيقي، قال: لا يحنث؛ لأن اللحم شيء والشحم شيء آخر، وعلى هذا الجمهور: أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد: من أكل شحمًا وقد حلف أن لا يأكل لحمًا لا يحنث.

ومن رأى: أن اسم الشيء قد ينطلق على ما يتولد منه - والشحم يتولد من اللحم - قال: يحنث.

ولو حلف لا يأكل لحمًا فأكل سمكًا، قال أبو حنيفة والشافعي: لا يحنث، وقال: ولو حلف لا يأكل هذا الدقيق فاستف منه، أو خبزَه وأكله، حنث عند مالك وأحمد... وهكذا.

وبالجملة؛ فاختلافهم في المسائل الفرعية أو الفروعية التي في هذا الباب راجع إلى اختلافهم في هذه المسائل وأمثالها مما ذكرناه. وراجع أيضاً إلى اختلافهم في

دلالات الألفاظ التي يحلف بها، وذلك أن منها ما هي ألفاظ مجملة، ومنها ما هي ألفاظ ظاهرة، ومنها ما هي نصوص ومنصوص عليها.

الفصل الثاني من القسم الثاني من الجملة الثانية من كتاب الأيمان: ما يتعلق بالكفارة، ما هي؟ وكيف تكون؟ وهي التي سماها ابن رشد -رحمه الله- : رافع الحنث. ويضم هذا الفصل سبع مسائل مشهورة، اختلف العلماء في تفاصيلها. نقدم لها بهذه المقدمة:

رافع الحنث:

والمقصود به: الكفارة - كفارة اليمين - سميت رافع الحنث: ترفع العقاب عن من خالف اليمين التي عقدها؛ ولذلك سماها ابن رشد: رافع الحنث، وهي مساوية لكلمة الكفارة.

ولذلك قال في الشرح والتفصيل: اتفقوا -أي: العلماء- على أن الكفارة في الأيمان، هي الأربعة أنواع التي ذكر الله في كتابه في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْتُهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتِهِمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] هذه ثلاثة أنواع، ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّرَهُ﴾ [المائدة: ٨٩] وهذا هو النوع الرابع.

جمهور العلماء على أن الحالف إذا حنث -أي: وقعت يمينه ولم يبربها وخالف ما انعقدت عليه- فهو مخير بين الثلاثة الأولى منها التي وردت في الآية الكريمة، وهي الإطعام -إطعام المساكين- أو الكسوة، أو العتق. هكذا وردت في القرآن الكريم بلفظ: ﴿أَوْ﴾ ومعناه: التخيير، وأنه لا يجوز له الصيام -أي: الانتقال إلى النوع الرابع- إلا إذا عجز عن هذه الثلاثة، فلم يستطع إطعاماً ولا كسوة ولا

تحرير رقبة، إذا عجز عن واحد من هذه الثلاثة انتقل إلى الصيام ثلاثة أيام؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ إلا ما روي عن ابن عمر: "أنه كان إذا غلظ اليمين أعتق، أو كسا، وإذا لم يُغَلِّظْها أطعم" رواه مالك.

تلك هي المقدمة التي بينها ابن رشد، وبيّن فيها اتفاق العلماء أو إجماعهم على أمرين:

الأمر الأول: أن كفارة الأيمان أربعة أنواع.

الأمر الثاني: أنه لا ينتقل من الثلاثة الأولى إلى النوع الرابع وهو الصيام إلا إذا عجز عن الثلاثة أنواع الأولى. إلا ما روي عن ابن عمر، وهذا احتياط من ابن عمر: أنه كان إذا غلظ اليمين أعتق يعني: كفر بالعتق أو بالكساء، وإذا لم يغلظها أطعم؛ لأن الإطعام أخف من العتق، ومن الكساء.

ثم قال بعد هذا الاتفاق: إن العلماء اختلفوا من ذلك في سبع مسائل مشهورة.

وقبل أن نبدأ في ذكر هذه المسائل السبع المشهورة نتناول ما قاله كل من ابن قدامة والكمال بن الهمام في تعريف الكفارة، وبيان أدلتها من القرآن الكريم والسنة النبوية:

أما الكمال بن الهمام -رحمه الله- فيقول: الكفارة -رافع الحنث عند ابن رشد - الكفارة: "فَعَالَةٌ" من الكَفَر، وهو الستر، وبه سمي الليل: كافرًا، وسمي الفلاح أيضًا: كافرًا: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ﴾ [الحديد: ٢٠] كما ذكر القرآن الكريم، وتكفر بثوبه اشتمل به. وإضافتها إلى اليمين في قولنا: "كفارة اليمين" إضافة إلى الشرط مجازًا. وعند الشافعي إضافة إلى السبب، فاليمين هو السبب. ثم بدأ يفصل أنواع هذه الكفارة - كما سنذكر فيما بعد إن شاء الله.

أما ابن قدامة فيقول: الأصل في كفارة اليمين: الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَرْتُمْ أَيْمَانَكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

[المائدة: ٤٨٩].

وأما السنة: فقول النبي ﷺ: ((إذا حلفت على يمين؛ فأريت غيرها خيراً منها؛ فأت الذي هو خير، وكفر عن يمينك)) في أخبار سوى هذا.

وأجمع المسلمون على مشروعية الكفارة في اليمين بالله تعالى.

ثم قال - كما قال ابن رشد رحمه الله - : إن الجمهور على أن الحالف إذا حثت بخير بين الأنواع الثلاثة الأولى، ثم لا ينتقل إلى الصيام إلا إذا عجز عنها.

قال الخرقى: ومن وجبت عليه بالحنت كفارة يمين فهو مخير: إن شاء أطمع عشرة مساكين مسلمين أحراراً كباراً كانوا أو صغاراً إذا أكلوا الطعام.

وفي شرح هذه المسألة يقول ابن قدامة - رحمه الله - : أجمع أهل العلم على: أن الحانث في يمينه بالخيار: إن شاء أطمع، وإن شاء كسا، وإن شاء أعتق؛ أي ذلك فعل أجزاءه؛ لأن الله تعالى عطف بعض هذه الخصال على بعض بحرف ﴿أَوْ﴾ وهو للتخيير.

قال ابن عباس: "ما كان في كتاب الله ﴿أَوْ﴾ فهو مخير فيه، وما كان: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾ فالأول الأول"، ذكره الإمام أحمد في التفسير.

مقدار الطعام :

أما عن المسائل السبع التي أتى بها ابن رشد ؛ ليعين اختلاف العلماء فيها ؛ فقد قال -رحمه الله- : واختلفوا من ذلك في سبع مسائل مشهورة :

المسألة الأولى : في مقدار الإطعام لكل واحد من العشرة مساكين.

المسألة الثانية : في جنس الكسوة إذا اختار الكسوة وعددها.

المسألة الثالثة : في اشتراط التابع في صيام الثلاثة أيام ، أو عدم اشتراطه.

المسألة الرابعة : في اشتراط العدد في المساكين.

المسألة الخامسة : في اشتراط الإسلام والحرية فيهم.

المسألة السادسة : في اشتراط السلامة في الرقبة المعتقة من العيوب.

المسألة السابعة : في اشتراط الإيمان في هذه الرقبة.

تلك مسائل سبع مشهورة بين العلماء ، وقد اختلفوا فيها ، وحكى ابن رشد - رحمه الله - اختلافهم ، وبين أسبابه في كل مسألة.

المسألة الأولى من المسائل المشهورة التي اختلف الفقهاء فيها : في مقدار الإطعام لكل واحد من العشرة مساكين.

يقول -رحمه الله- : أما مقدار الإطعام المستحق للمساكين لمن يُكْفَر بالإطعام ، فقال مالك والشافعي وأهل المدينة : يعطى لكل مسكين مُدٌّ من حنطة -القمح- بمد النبي ﷺ وهو مكعب طول ضلعه ٩.٢ سم ، إلا أن مالكاً قال : المد خاص بأهل المدينة فقط لضيق معاشهم ، وأما سائر المدن فيعطون الوسط من نفقتهم ، أي : يزيدون على المد ندباً حسب الاجتهاد ، وقال ابن القاسم -وهو من أصحاب الإمام مالك- يجري المد في كل مدينة مثل قول الشافعي. وقال أبو

حنيفة: يعطيهم نصف صاع من حنطة أو صاعاً من شعير أو تمر، قال: فإن غداهم وعشاهم أجزاء.

والسبب في اختلافهم في ذلك - كما يقول ابن رشد - : اختلافهم في تأويل قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾ [المائدة: ٢٨٩]؛ هل المراد بذلك أكلة واحدة أو قوت اليوم، وهو غداءً وعشاءً؟ فمن قال: أكلة واحدة، قال: المد وسط في الشبع، ومن قال: غداء وعشاء، قال: نصف صاع؛ لأن نصف الصاع مُدّان.

ثم قال: ولاختلافهم أيضاً سبب آخر: وهو تردد هذه الكفارة بين كفارة الفطر متعمداً في رمضان، وبين كفارة الأذى في الحج، فمن شبهها بكفارة الفطر قال: مد واحد، ومن شبهها بكفارة الأذى قال: نصف صاع.

ثم أضاف: واختلفوا أيضاً هل يكون مع الخبز في ذلك - أي: في تلك الكفارة - إدام - طعام: لحوم أو خضروات أو نحو ذلك - أو زيت، أم لا، وإن كان مع الخبز إدام فما هو الوسط فيه؟ قال: يجزي الخبز كفاراً، أي: منفرداً بدون إدام. وقال ابن حبيب: لا يجزي، وقيل: الوسط من الإدام: الزيت، وقيل: اللبن والسمن والتمر.

ثم قال - كل هذه اختلافات في مقدار الطعام الذي يعطى للمساكين - : واختلف أصحاب مالك من الأهل الذين أضاف إليهم الوسط من الطعام في قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾؟ فقيل: أهل قِطْنِيَة فِقِطْنِيَة، القِطْنِيَة: جميع الحبوب عدا القمح والشعير، وإن حنطة فحنطة، وقيل: بل هم أهل البلد الذي هو فيه؛ وعلى هذا، فالمعتبر في اللازم له هو الوسط من عيش أهل البلد لا من عيشه، أعني: الغالب.

وعلى هذين القولين يُحمل قدر الوسط من الإطعام، أعني: الوسط من قدر ما يطعم أهله، أو الوسط من قدر ما يطعم أهل البلد، أو يطعم أهل البلد أهلكم، إلا في المدينة خاصة.

يفصل ابن قدامة هذا الكلام، وهذا الاختلاف في كتابه، كما يفصله أيضاً الكمال بن الهمام.

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيقول: قال الخرقي: لكل مسكين مُدٌّ من حنطة أو دقيق، أو رطلان خبزاً، أو مدان تمرّاً أو شعيراً.

أما مقدار ما يعطى كل مسكين وجنسه فقد ذكرناه في باب الظهر، ونص الخرقي: على أنه يجزئ الدقيق والخبز، ونص أحمد عليه أيضاً وروي عنه: لا يجزئ الخبز، وهو قول مالك والشافعي، وقال: لا يجزئ دقيق ولا سويق؛ لأنه خرج عن حالة الكمال والادخار، ولا يجزئ في الزكاة؛ فلم يجزئ في الكفارة كالقيمة. وكأنه يريد أن يقول: إن المجزئ هو القمح، وليس الخبز أو الدقيق، إلا أن ابن قدامة ينتصر إلى ما روي عن أحمد من أن الدقيق والخبز يجزئان فيقول: ولنا قول الله تعالى: ﴿ فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾ وهذا قد أطمعهم من أوسط ما يطعم أهله، فوجب أن يجزئه.

روى الإمام أحمد في كتاب التفسير بإسناده عن ابن عمر: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾ قال: "الخبز واللبن"، وفي رواية عنه قال: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾ "الخبز والتمر، والخبز والزيت، والخبز والسمن"، وقال أبو رزين: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾ "خبز، وزيت، وخل"، وقال الأسود بن يزيد: "الخبز والتمر"، وعن علي: "الخبز والتمر، والخبز والسمن، والخبز

واللحم" ، وعن ابن سيرين قال : "كانوا يقولون : أفضله : الخبز واللحم ، وأوسطه : الخبز والسمن ، وأخسه : الخبز والتمر" ، وقال عبيدة : "الخبز والزيت" ، وسأل رجل شريحاً : "ما أوسط طعام أهلي؟ فقال شريح : إن الخبز والخل والزيت ، لطيب ، فقال له رجل : أفرايت الخبز واللحم؟ قال : أرفع طعام أهلك ، وطعام الناس" ، وعن علي والحسن والشعبي وقتادة ومالك وأبي ثور : "يغديهم أو يعشيهم" وهذا اتفاق على تفسير ما في الآية بالخبز ، ولأنه أطعم المساكين من أوسط طعام أهله فأجزأه ؛ كما لو أعطاه حباً. ويفارق الزكاة من وجهين ، وهذا تفصيل لسنا بحاجة إليه.

ثم قال بعد ذلك : والأفضل إخراج الحب ؛ لأن فيه خروجاً من الخلاف ، قال أحمد : "التمر أعجب إليّ ، والدقيق ضعيف ، والتمر أحب إليّ" ، ويجب أن يكون المخرج في الكفارة سالماً من العيب ، ولا يكون الحب موسساً ، ولا متغيراً طعمه ، ولا فيه زوان أو تراب يحتاج إلى تنقية ، وكذلك دقيقه وخبزه ؛ لأن هذا مخرج في حق الله تعالى عما وجب في الذمة ، فلم يجز أن يكون معيياً كالشاة في الزكاة.

وأشار إلى هذه الجزئية أيضاً الكمال بن الهمام - رحمه الله - بقوله : وإن شاء أطعم عشرة مساكين كالإطعام في كفارة الظهار ، وهي : نصف صاع من بُرٍّ - أي قمح - أو صاع من تمر أو شعير ، ذكره الكرخي بإسناده إلى عمر < قال : "صاع من تمر أو شعير ، ونصفه من بُرٍّ" ، وإسناده إلى علي < قال : "كفارة اليمين نصف صاع من حنطة" وبسنده إلى الحسن < قال : "يغديهم ويعشيهم" ، وإسناده إلى مجاهد قال : كل كفارة في القرآن نصف صاع من بُرٍّ لكل مسكين ، ولو غداهم وعشاهم ، وفيهم فطيم ، أو فوقه سنّاً لم يجزه عن إطعام مسكين ، ويجوز أن يغديهم ويعشيهم بخبز ، إلا أنه إن كان بُراً لا يشترط الإدام ، وإن كان غيره فيشترط الإدام ، ويجوز في الإطعام كل من التملك والإباحة.

المسألة الثانية من المسائل المشهورة التي اختلف الفقهاء فيها: المجزئ من الكسوة:

القول الأول: فإن مالكا وأحمد رأيا أن الواجب في ذلك: هو أن يكسي ما يجزئ فيه الصلاة، فإن كسا الرجل كسا ثوبا، وإن كسا النساء كسا ثوبين: درعا - قميصا - وخمارا.

القول الثاني: وقال الشافعي وأبو حنيفة: يجزئ في ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم، فيجوز إزار واحد، أو قميص واحد، أو سراويل، أو عمامة، لكل مسكين؛ ﴿أَوْ كَسَوْتُهُمْ﴾.

القول الثالث: وهو قول أبي يوسف: لا تجزئ العمامة ولا السراويل، يعني: يريد ثوبا كاملا.

وفي سبب اختلافهم يقول ابن رشد: هل الواجب الأخذ بأقل دلالة الاسم اللغوي - كما قال الشافعي وأبو حنيفة - يجزئ في ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم، هل الواجب الأخذ بأقل دلالة الاسم اللغوي، أو المعنى الشرعي؟ تلك هي المسألة الثانية.

وفي ذلك يقول الكمال بن الهمام - رحمه الله - : وإن شاء كسا عشرة مساكين، كل واحد ثوبا فما زاد، يعني: إن كسا ثوبين أو ثلاثة فهو أفضل.

ثم قال: وأدناه ما يجوز فيه الصلاة، وفي تفصيل ذلك قال في صفحة تالية: ثم المذكور في الكسوة في الكتاب - أي: (المبسوط) أو [مختصر القدوري] - في بيان أدنى الكسوة المسقطه للواجب من أنه ما يجوز فيه الصلاة هذا الحد الأدنى مروى عن محمد - رحمه الله - فيجزيه دفع السراويل، وعنه تقييده بالرجل.

فإن أعطى السراويل امرأة لا يجوز؛ لأنه لا يصح صلاتها فيه.

وعن أبي حنيفة وأبي يوسف: إن أدناه - أي: أدنى الكسوة - ما يستر عامة بدنه، ولا يجوز السراويل على هذا، وهو الصحيح، لأن لابس السراويل يسمى عربياً عرفاً، فعلى هذا لا بد أن يعطيه قميصاً، أو جبة، أو رداء، أو قباء، أو إزاراً سابلاً بحيث يتوشح به عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وإلا فهو كالسراويل. ولا تجزئ العمامة، إلا إن أمكن أن يتخذ منها ثوباً مجزئاً مما ذكرنا. أي: عمامة كبرى يجوز أن يأخذ منها ما يلف بدنه كله. وأما القلنسوة - وهي مثل القبعة غطاء الرأس - فلا تجزئ بحال، وإن كان روي عن عمران بن الحصين أنه سئل عن ذلك، فقال: "إذا قدم وفد على الأمير وأعطاهم قلنسوة قلنسوة، قيل: قد كساهم" فلا عمل على هذا. وعن ابن عمر < : "لا يجزئ أقل من ثلاثة أثواب: قميص، ومئزر، ورداء".

وعن أبي موسى الأشعري: "ثوبان" قال الطحاوي: "هذا كله إذا دفع إلى الرجل، أما إذا دفع إلى المرأة فلا بد من خمار مع الثوب؛ لأن صلاتها لا تصح دونه" وهذا يشابه الرواية التي عن محمد في دفع السراويل: أنه للمرأة لا يكفي... إلى غير ذلك مما قال.

قال ابن قدامة - رحمه الله - في هذا المعنى: قال الخرقى: وإن شاء كسا عشرة مساكين للرجل، ثوب يجزئه أن يصلي فيه، وللمرأة درع وخمار.

قال: لا خلاف في أن الكسوة أحد أصناف كفارة اليمين لنص الله تعالى عليها في كتابه بقوله: ﴿ أَوْ كَسَوْتُهُمْ ﴾ ولا تدخل في كفارة غير كفارة اليمين، ولا يجزئه أقل من كسوة عشرة؛ لقول الله تعالى: ﴿ فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ ﴾ .

وتقدر الكسوة بما تجزئ الصلاة فيه، فإن كان رجلاً فثوب تجزئه الصلاة فيه، وإن كانت امرأة فدرع وخمار، وبهذا قال مالك، وممن قال: لا تجزئه السراويل: الأوزاعي، وأبو يوسف. وقال إبراهيم: "ثوب جامع"، وقال الحسن: "كل مسكين حلة: إزار ورداء"، قال ابن عمر وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وأصحاب الرأي: "يجزئه ثوب ثوب"، ولم يفرقوا بين الرجل والمرأة، وحكي عن الحسن قال: "تجزئ العمامة" وقال سعيد بن المسيب: "عباءة وعمامة"، وقال الشافعي: "يجزئ أقل ما يقع عليه الاسم -الكساء- من سراويل أو إزار أو رداء أو مقنعة أو عمامة"، وفي القلنسوة وجهان، واحتجوا بأن ذلك يقع عليه اسم الكسوة، فأجزأ كالذي تجوز الصلاة فيه.

ثم قال -بعد تفاصيل أخرى-: ويجوز أن يكسوهم من جميع أصناف الكسوة من القطن والكتان والصوف والشعر والوبر والخز والحزير؛ لأن الله تعالى أمر بكسوتهم، ولم يعين جنساً، فأى جنس كساهم منه خرج به عن العهدة لوجود الكسوة المأمور بها، ويجوز أن يكسوهم لبيساً أي: ملبوساً مستعملاً أو جديداً، إلا أن يكون مما قد بلي وذهبت منفعتة؛ لأنه حينئذ معيياً فلا يجزئ كالحب المعيب، والرقبة إذا بطلت منفعتها، وسواء كان ما أعطاهم مصبوغاً أو غير مصبوغ، أو خاماً أو مقصوراً؛ لأنه تحصل الكسوة المأمور بها، والحكمة المقصودة منها.

ثم قال: والذين تجزئ كسوتهم هم المساكين الذين يجزئ إطعامهم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ فينصرف الضمير إليهم، وقد تقدم الكلام في المساكين وأصنافهم في الزكاة.

المسألة الثالثة من المسائل المشهورة التي اختلف الفقهاء فيها: حكم التابع في صيام الأيام الثلاثة:

قال -رحمه الله- : وأما المسألة الثالثة وهي اختلافهم في اشتراط تتابع الأيام الثلاثة في الصيام.

فإن مالكا والشافعي لم يشترطا في ذلك وجوب التابع، وإن كانا استحياه، واشترط ذلك أبو حنيفة، ومعه أحمد.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم في ذلك شيان:

أحدهما: هل يجوز العمل بالقراءة التي ليست في المصحف؟ لأن التابع في قراءة عبد الله بن مسعود، ذلك أن في قراءة عبد الله بن مسعود: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" وليست متتابعات في مصحف عثمان؛ فهل يجوز الاستدلال والعمل بهذه القراءة التي ليست مثبتة في المصحف؟.

الثاني: اختلافهم: هل يحمل الأمر بمطلق الصوم على التابع أم ليس يحمل؛ لأنه من عادة الصيام، أن يكون متتابعاً كما جاء في كفارة الظهر، وفي كفارة القتل الخطأ، وفي جماع الرجل لامرأته في نهار رمضان، فالموجود كله صيام متتابع -شهرين متتابعين- فهل يحمل الأمر بمطلق الصوم هنا في كفارة اليمين على التابع في الكفارات الأخرى أم ليس يحمل؟.

إذا كان الأصل في الصيام الواجب بالشرع -صيام رمضان- : هو التابع وصيام الكفارات الأخرى فيها التابع، فهل يحمل المطلق على المقيد أو لا يحمل؟:

قال ابن قدامة -رحمه الله- في ذلك: فإن لم يجد من هذه الثلاثة واحداً، أي: الإطعام أو الكسوة أو العتق، أجزاء صيام ثلاثة أيام متتابعة، يعني: إن لم يجد

طعامًا، ولا كسوة، ولا عتقًا انتقل إلى صيام ثلاثة أيام؛ لقوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتِهِمْ أَوْ مَحْرِيْرُقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ .

ثم قال: وهذا - أي: صيام الثلاثة أيام بعد العجز عن الأنواع الثلاثة الأولى - لا خلاف فيه، إلا في اشتراط التسابع في الصوم، وظاهر المذهب - أي: الحنبلي - اشتراطه، كذلك قال إبراهيم النخعي والثوري وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وأصحاب الرأي، وروي نحو ذلك عن علي < وبه قال عطاء ومجاهد وعكرمة. وحكى ابن أبي موسى عن أحمد رواية أخرى: أنه يجوز تفريقها، وبه قال مالك والشافعي في أحد القولين، لأن الأمر بالصوم مطلق ولا يجوز تقييده إلا بدليل؛ ولأنه صام الأيام الثلاثة فلم يجب التسابع فيه كصيام المتمتع ثلاثة أيام في الحج.

ثم قال: ولنا: أن في قراءة أبيّ وعبد الله بن مسعود: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"؛ كذلك ذكره الإمام أحمد في التفسير عن جماعة، وهذا إن كان قرآنًا فهو حجة؛ لأنه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن لم يكن قرآنًا؛ فهو رواية عن النبي ﷺ إذ يحتمل أن يكون أبي وابن مسعود سمعاه من النبي ﷺ تفسيراً فظناه قرآنًا، فثبتت له رتبة الخبر، ولا ينقص عن درجة التفسير للنبي ﷺ للآية.

وعلى كلا التقديرين؛ فهو حجة يصار إليه؛ ولأنه صيام في كفارة فوجب فيه التسابع؛ ككفارة القتل والظهار، والمطلق يحمل على المقيد على ما قرناه فيما مضى. فعلى هذا، إن أفطرت المرأة لمرض أو حيض أو الرجل لمرض لم ينقطع التسابع، وبهذا قال أبو ثور وإسحاق. وقال أبو حنيفة: ينقطع فيهما؛ لأن التسابع لم يوجد، وفوات الشرط يبطل به المشروط، أي: الكفارة.

وقال الشافعي: ينقطع في المرض في أحد القولين، ولا ينقطع في الحيض، قال ابن قدامة: ولنا أنه عذر يبيح الفطر أشبه الحيض في كفارة القتل. هذا ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في مسألة التابع.

أيضاً الكمال بن الهمام - رحمه الله - يقول في هذا المجال: فإن لم يقدر على أحد الأشياء الثلاثة من: الإعتاق، والكسوة، والإطعام؛ كان عليه صوم ثلاثة أيام متتابعات.

وقال الشافعي: يخير بين التابع والتفريق لإطلاق النص، وهو قوله تعالى في آية الكفارة: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ وهو - أي قول الشافعي - هو قول مالك، وفي قول آخر: شرط التابع، كقولنا، وهو ظاهر مذهب أحمد، ولنا قراءة ابن مسعود < "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"؛ وهي كالخبر المشهور لشهرتها - على ما قيل - إلى زمن أبي حنيفة < والخبر المشهور يجوز تقييد النص القاطع كالقرآن به، فيقيد ذلك المطلق به.

فإن قيل: الشافعي كان أولى بذلك منكم - أي: يحمل المطلق على المقيد - لأنه يحمل المطلق على المقيد، وإن كان في حادثتين وأنتم تحملونه في حادثة، ثم إنكم جريتم على موجب ذلك هنا، وتركتموه في صدقة الفطر في قوله: "أدوا عن كل حر وعبد"، وقوله: "أدوا عن كل عبد من المسلمين"؟ أجيب عنا: بأننا إنما نحمل في الحادثة الواحدة للضرورة، ويستحيل أن يكون الفعل الواحد مطلوباً بقيد زائد على المطلق، وبقيد إطلاقه للتناهي بينهما؛ فإن الأول يقتضي ألا يجوز إلا بقيد التابع، ولا يجزئ التفريق، والثاني يقتضي جوازه مفرقاً كجوازه متتابعاً، وإذا وجب القيد الأول لزمه انتفاء الثاني فلزم الحمل ضرورة... إلى آخر ما قال - رحمه الله - من تفاصيل في هذه الجزئية.

المسألة الرابعة من المسائل المشهورة التي اختلف الفقهاء فيها: اشتراط العدد في المساكين ؛ لأن الآية الكريمة نصّت على العشرة :

قال ابن رشد: وأما المسألة الرابعة وهي اشتراط العدد في المساكين ؛ فإن مالكا والشافعي وأحمد قالوا: لا يجزيه إلا أن يطعم عشرة مساكين ، وقال أبو حنيفة: إن أطعم مسكينا واحد عشرة أيام أجزاءه ، والسبب في اختلافهم: هل الكفارة حق واجب للعدد المذكور: ﴿ فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ ﴾ كما جاء في الآية ، أو حق واجب على المكفر قُدِّر بالعدد المذكور؟ فإن قلنا: إنه حق واجب للعدد كالوصية ، فلا بد من اشتراط العدد ، وإن قلنا: حق واجب على المكفر ، لكنه قدر بالعدد أجزاء من ذلك إطعام مسكين واحد على عدد المذكورين .

وعلى كل حال ؛ فالمسألة محتملة - يعني: يجوز فيها هذا القول ، وذلك القول - ولذلك قال ابن قدامة - رحمه الله - : والواجب في الإطعام: إطعام عشرة مساكين لنص الله تعالى على عددهم إلا ألا يجد عشرة مساكين ، فيأتي ذكره - إن شاء تعالى - وقد قال هناك فيما أحال عليه: إنه يجوز أن يطعم مسكينا واحداً عشرة أيام - كما قال أبو حنيفة .

ثم قال: ويعتبر في المدفوع إليهم أربعة أوصاف: الصفة الأولى: أن يكونوا مساكين وهما الصنفان اللذان تدفع إليهم الزكاة المذكورة في أول أصنافهم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ [التوبة: ٦٠] والفقراء مساكين وزيادة ؛ لكون الفقير أشد حاجة من المسكين على ما بيناه ؛ ولأن الفقر والمسكنة في غير الزكاة شيء واحد ؛ لأنهما جميعاً اسم للحاجة إلى ما لا بد منه في الكفاية ، ولذلك لو وصّى للفقراء أو وقف عليهم أو للمساكين ؛ لكان ذلك لهم جميعاً ، وإنما جعل صنفين في الزكاة وفرق بينهما ؛ لأن الله تعالى ذكر الصنفين جميعاً باسمين فاحتجج إلى التفريق بينهما ، فأما في غير الزكاة فكل واحد من

الاسمين يعبر به عن الصنفين ؛ لأن جهة استحقاقهم واحدة ، وهي الحاجة إلى ما تتم به الكفاية ، ولا يجوز صرفها إلى غيرهم سواء كان من أصناف الزكاة أو لم يكن ، لأن الله تعالى أمر بها للمساكين وخصهم بها ، فلا تدفع إلى غيرهم .

المسألة الخامسة من المسائل المشهورة التي اختلف الفقهاء فيها : اشتراط الإسلام ، والحرية في المساكين :

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما المسألة الخامسة : وهي اشتراط الإسلام والحرية في المساكين ؛ فإن مالكا والشافعي اشترطاهما -أي : الإسلام والحرية- ولم يشترط ذلك أبو حنيفة -رحمه الله .

سبب اختلافهم : هل استحقاق الصدقة هو بالفقر فقط أو بالإسلام؟ إذ كان السمع -أي : الأخبار- قد أنبأ أنه يثاب بالصدقة على الفقير غير المسلم ، فمن شبه الكفارة بالزكاة الواجبة للمسلمين اشترط الإسلام في المساكين الذين تجب لهم هذه الكفارة ، وهم : مالك والشافعي ، ومن شبهها بالصدقات التي تكون عن تطوع أجاز أن يكونوا -أي : العشرة مساكين المستحقين للكفارة- غير مسلمين ؛ لأن صدقة التطوع تجوز على غير المسلم . هذا عن اشتراط الإسلام .

أما عن شرط الحرية : فقد اشترطه مالك والشافعي ، ولم يشترطه أبو حنيفة . قال ابن رشد : وأما سبب اختلافهم في العبيد فهو : هل يتصور فيهم -أي : في العبيد- وجود الفقر أم لا؟ لأن المفروض أن العبد وما ملكت يده لسيده ، وأن نفقته على سيده ، فهو ليس فقيراً ، فهل يتصور وجود الفقر في العبيد ؛ إذ كانوا مكفيين من ساداتهم في غالب الأحوال أو ممن يجب أن يُكفوا؟ .

فمن راعى وجود الفقر فقط -الصفة- قال: العبيد والأحرار سواء؛ بل إن العبيد أشد فقراً من الأحرار، حيث لا يملكون فتيلاً ولا قطميراً؛ إذ قد يوجد من العبيد من يجوعه سيده، فتكون الصدقة عليه أو إطعامه معيناً له على ما فيه من ظلم. ومن راعى وجوب الحق له على الغير بالحكم قال: يجب على السيد القيام بهم، ويقضى بذلك عليه، وإن كان معسراً قضي عليه ببيعه فليس يحتاجون إلى المعونة بالكفارات وما جرى مجراها من الصدقات.

أشار ابن قدامة -رحمه الله- إلى هذين الشرطين وهو يتكلم عن الشروط التي يجب توافرها في المساكين، فبعد أن ذكر الشرط الأول الفقر أو المسكنة، قال: الثاني: أن يكونوا أحراراً فلا يجزئ دفعها إلى عبد ولا مكاتب ولا أمّ ولد، وبهذا قال مالك والشافعي. فيكون رأي الجمهور إذن شرط الحرية في المساكين المطعمين، واختار الشريف وأبو جعفر جواز دفعها إلى مكاتب نفسه، وقال أبو الخطاب: يتخرج جواز دفعها إليه بناء على جواز إعتاقه في كفارته؛ لأنه يأخذ من الزكاة لحاجته أشبه المسكين.

أما عن الشرط الثالث: أن يكونوا مسلمين؛ فلا يجوز صرفها إلى كافر ذمياً كان أو حريباً؛ وبذلك قال الحسن والنخعي والأوزاعي ومالك والشافعي وإسحاق وأبو عبيد. إذن الجمهور على اشتراط الإسلام، وقال أبو ثور وأصحاب الرأي: يجوز دفعها إلى الذمي لدخوله في اسم المساكين فيدخل في عموم الآية؛ ولأنه مسكين من أهل دار الإسلام فأجزأ الدفع إليه من الكفارة كالمسلم، وروي نحو هذا عن الشعبي وخرجه أبو الخطاب وجهاً في المذهب بناءً على جواز إعتاقه في الكفارة. وقال الثوري: يعطيهم إن لم يجد غيرهم.

ثم أضاف ابن قدامة -رحمه الله- شرطاً آخر لم يذكره ابن رشد قال: الشرط الرابع: أن يكونوا -أي: المساكين- كباراً قد أكلوا الطعام، فإن كان طفلاً لم يطعم لم يجز

الدفع إليه في ظاهر كلام الخرقى - يعني : إن كان مازال رضيعاً يعتمد على الرضاعة - وقول القاضي : وهو ظاهر قول مالك فإنه قال : يجوز الدفع إلى الفطيم ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ، والرواية الثانية يجوز دفعها إلى الصغير ، ما دام قد فطم وأصبح يعتمد على الطعام ويقبض عنه وليه ، كما أضاف أيضاً أنه : تجوز إلى المجنون ، وإلى المحجور عليه ؛ لأنهما كالصغار ويقبض لهم أولياؤهم .

المسألة السادسة من المسائل المشهورة التي اختلف الفقهاء فيها : اشتراط سلامة الرقبة المعتقة :

وفيها يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما المسألة السادسة وهي : هل من شرط الرقبة أن تكون سليمة من العيوب ؟ فإن فقهاء الأمصار شرطوا ذلك - يعني : جمهور العلماء في الشرق والغرب شرطوا ذلك - يعني خلو الرقبة من العيوب المؤثرة في الثمن ، وقال الظاهرية : ليس ذلك من شرطها .

وسبب اختلافهم - كما يقول ابن رشد - : هل الواجب الأخذ بأقل ما يدل عليه الاسم يعني : يقول الله - تبارك وتعالى - : ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المائدة : ٨٩] ؛ فهل الواجب أي رقبة أقل ما يدل عليه الاسم ، أو بآتم ما يدل عليه بأن تكون رقبة كاملة بجميع أوصافها ؟ .

اشتراط سلامة الرقبة المعتقة وضحه ابن قدامة - رحمه الله - في قول الخرقى : " وإن شاء أعتق رقبة مؤمنة قد صلّت وصامت ؛ لأن الإيمان قول وعمل ، وتكون سليمة ليس فيها نقص يضر بالعمل " ، جمع ابن قدامة - رحمه الله - في هذه المسألة جميع الأوصاف الخاصة بالرقبة ؛ ولذلك قال : وجملته أن إعتاق الرقبة أحد خصال الكفارة بغير خلاف - أي : أحد أنواعها - لنص الله تعالى عليه بقوله : ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ ويعتبر في الرقبة ثلاثة أوصاف :

الشرط الأول - وسيأتي ذكر هذا عند ابن رشد في المسألة السابعة - : أن تكون مؤمنة في ظاهر المذهب : وهو قول مالك والشافعي وأبي عبيد ، وعن أحمد رواية أخرى : أن الذميمة تجزئ ، وهو قول عطاء وأبي ثور وأصحاب الرأي لقول الله تعالى : ﴿ **أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** ﴾ وهذا مطلق فتدخل فيه الكافرة ، ولنا : أنه تحرير في كفارة فلا تجزئ فيه الكافرة ككفارة القتل الخطأ ، والجامع بينهما : أن الإعتاق يتضمن تفرغ العبد المسلم لعبادة ربه ، وتكميل أحكامه ، وعبادته ، وجهاده ، ومعونة المسلم ، فناسب ذلك شرع إعتاقه في الكفارة تحصيلاً لهذه المصالح والحكم مقرون بها في كفارة القتل المنصوص على الإيمان فيها ، فيعلل بها ، ويتعدى ذلك الحكم إلى كل تحرير في كفارة ، فيختص بالمؤمنة ؛ لاختصاصها بهذه الحكمة - أي : تفرغ العبد المسلم لعبادة ربه ، وتكميل أحكامه ، وعبادته ، وجهاده ، وإعانة المسلمين.

وأما المطلق الذي احتجوا به فإنه يُحمل على المقيد في كفارة القتل كما حمل مطلق قوله تعالى : ﴿ **وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ** ﴾ [البقرة: ٢٨٢] على المقيد في قوله تعالى : ﴿ **وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ** ﴾ [الطلاق: ٢] وإن لم يُحمل عليه من جهة اللغة حمل عليه من جهة القياس. هذا هو الشرط الأول ، وسيذكره ابن رشد بعد ذلك في المسألة السابعة.

الشرط الثاني : أن تكون قد صلّت وصامت ، وهذا قول الشعبي ، ومالك ، وإسحاق ، قال القاضي : لا يجزئ من له دون السبع - أي : السبع سنوات - لأنه لا تصح منه العبادات في ظاهر كلام أحمد لقوله ﷺ : ((**مروا أولادكم بالصلاة لسبع**)) وظاهر كلام الخرقي : المعتبر الفعل دون السن ، فمن صلى وصام ممن له عقل يعرف الصلاة والصيام ويتحقق منه الإتيان به بنيته وأركانه فإنه يجزئ في

الكفارة وإن كان صغيراً، ولم يوجد منه -يعني: إذا لم يوجد منه أي: الصلاة والصيام- لم يجزئ في الكفارة وإن كان كبيراً.

يقول ابن قدامة: ولا يجزئ إعتاق الجنين -جنين الأمة من عبد- ولا يجزئ إعتاق الجنين في قول أكثر أهل العلم وبه قال أبو حنيفة، والشافعي، وقال أبو ثور: يجزئ؛ لأنه آدمي مملوك فصح إعتاقه عن الرقبة كالمولود.

الشرط الثالث - وهو شاهد مسألتنا-: ألا يكون بها -أي: بالرقبة المعتقة- نقص يضر بالعمل، وقد شرحنا ذلك في الظهار، ويجزئ الصبي وإن كان عاجزاً عن العمل؛ لأن ذلك ماضٍ إلى زوال -أي: سيكبر- وصاحبه -أي: الصبي- سائر إلى الكمال، ولا يجزئ المجنون؛ لأن الجنون نقص وهذا النقص لا غاية لزواله معلومة؛ فأشبهه الزمن -أي: المريض مرضاً مزمنًا- وإن أعتق غائباً تعلم حياته وتجيء أخباره -صح وأجزأه عن الكفارة كالحاضر، وإن شك في حياته وانقطع خبره لم يحكم بالإجزاء فيه؛ لأن الأصل شغل ذمته ولا تبرأ بالشك.

ثم أضاف: وإن أعتق غيره -والده أو زوجته- عنه بغير أمره - لم يقع عن المعتق عنه إذا كان حياً وولاًؤه للمعتق، ولا يجزئ عن كفارته وإن نوى ذلك، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي... إلى آخر ما قال -رحمه الله- في هذه القضية.

أشار الكمال بن الهمام -رحمه الله- أيضاً إلى مسألة الرقبة وما يشترط فيها من السلامة بقوله: كفارة اليمين: عتق رقبة -أي: إعتاقها- لا نفس العتق، فإنه لو ورث من يعتق عليه فنوى عنه الكفارة لا يجوز؛ لأنه معتق رغماً عنه، ويجزئ فيها -أي: في هذه الرقبة وعتقها- ما يجزئ في الظهار، وتقدم المجزئ في الظهار من أنها المسلمة والكافرة والذكر والأنثى والصغيرة. إذن كلام الحنفية: أن العتق جائز في جميع الرقاب، لكن أشار إلى السلامة من العيوب بقوله: ولا يجزئ

فأنت جنس المنفعة - أي: الذي لا يستطيع أن يعمل ولا ينتفع به - بخلاف غيره - أي: الذي يستمر في المنفعة - فتجزئ العوراء؛ لأن العور لا يمنع من العمل، أما العمياء فلا تجزئ، فتجزئ العوراء لا العمياء، ويجزئ مقطوع إحدى اليدين وإحدى الرجلين من خلاف، ولا يجوز مقطوعهما من جهة واحدة؛ لأنه لا يستطيع أن يعمل حينئذ، ولا مقطوع اليدين، ولا مقطوع الرجلين، وفي الأصم - الذي لا يسمع - اختلاف الرواية، والأصح أنه إذا كان بحيث إذا صيح عليه بصوت عالٍ يسمع جاز عتقه، ولا يجوز المجنون الذي لا يفيق، أما من يفيق جنونه متقطع، فيجوز، ولا تجوز المدبرة - المرأة التي علقت عتقها على وفاة سيدها - ولا أم الولد؛ لأنها أيضاً ستعتق بعد وفاة سيدها؛ لأنهما لاستحقاقهما الحرية نقص الرق فيهما بخلاف المكاتب الذي لم يؤد شيئاً من أقساط نجوم الكتابة يجوز، أما الذي أدى بعض شيء فلا يجوز؛ لأنه كالمعتوق بعوض أو لأن الرق فيه أصبح ناقصاً.

المسألة السابعة من المسائل المشهورة التي اختلف الفقهاء فيها: اشتراط الإيمان في الرقبة:

يقول - رحمه الله - في المسألة السابعة: اشتراط الإيمان في الرقبة، وقد ذكرنا ذلك عند كل من ابن قدامة، وابن الهمام. يقول - رحمه الله - : إن مالكا والشافعي ومعهما أحمد اشترطوا ذلك أن تكون الرقبة مؤمنة حملاً للآيات المطلقة على الآيات المقيدة بالإيمان، وأجاز أبو حنيفة أن تكون الرقبة غير مؤمنة - كما ذكرنا منذ قليل عند الكمال بن الهمام.

وسبب اختلافهم هو: هل يُحمل المطلق على المقيد؛ لأن آية القتل الخطأ: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢] فيها لفظ المؤمنة أو

قيد الإيمان، وفي كفارة اليمين جاءت مطلقة: ﴿ فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المائدة: ٨٩] ولم يذكر الإيمان، فهل يحمل المطلق على المقيّد فتكون جميع الرقاب التي يجوز عتقها مؤمنة أو لا يحمل؟.

حمل الإمام مالك والشافعي وأحمد المطلق على المقيّد؛ فاشتروا في جميع الرقاب أن تكون مؤمنة، وأبو حنيفة لم يحمل المطلق على المقيّد؛ لذلك أجاز أن تكون الرقبة غير مؤمنة.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم هو: هل يحمل المطلق على المقيّد في الأشياء التي تنفق في الأحكام وتختلف في الأسباب، يعني: الجميع عتق رقبة بصرف النظر عن أنها في قتل خطأ، أو في ظهار، أو في جماع في رمضان، أو في كفارة يمين، الحكم متفق والسبب مختلف، كحكم حال هذه الكفارات مع كفارة الظهار؟ فمن قال: يحمل المطلق على المقيّد في ذلك؛ قال باسّتراط الإيمان في ذلك حملاً على اشتراط ذلك في كفارة القتل في قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] ومن قال: لا يحمل المطلق على المقيّد؛ وجب عنده أن يبقى موجب اللفظ على إطلاقه كما جاء في آية كفارة الأيمان: ﴿ فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ بالإطلاق.

الفصل الثالث من القسم الثاني من الجملة الثانية من كتاب الأيمان: متى ترفع الكفارة الحنث:

وفيها يشير ابن رشد - رحمه الله - ويبين متى ترفع الكفارة الحنث - أي: تزيل الإثم - وكم ترفع؟ يعني: هل الكفارة تصدق على عدة أيمان منعقدة أو على يمين واحدة؟ أو بعبارة أخرى: هل تتداخل الكفارات المتعددة فتصبح كفارة

واحدة أو لا؟ هل ترفع الكفارة الحنث قبل المخالفة أو بعدها؟ يعني: إذا أدى الإنسان الكفارة قبل الوقوع في المخالفة التي تخالف اليمين المنعقدة ويثبت الحنث؛ هل يعتبر ذلك تكفيراً أو لا بد أن تكون الكفارة بعد الحنث فعلاً؟.

أما متى ترفع الكفارة الحنثَ وتمحوه؟ فإنهم اختلفوا في ذلك، فقال الشافعي وأحمد: إذا كفر بعد الحنث أو قبله فقد ارتفع الإثم عنه. وقال أبو حنيفة: لا يرتفع الحنث إلا بالتكفير الذي يكون بعد الحنث لا قبله. وروى عن مالك في ذلك القولان جميعاً؛ قول يوافق فيه رأي الشافعي وأحمد بجواز الكفارة قبل الحنث وبعده، وقول يوافق فيه قول أبي حنيفة بأن الكفارة لا تكون إلا بعد الحنث.

يحكي ابن رشد - رحمه الله - سبب الاختلاف في ذلك، فيقول:

سبب اختلاف فهم شيثان:

أحدهما: اختلاف الرواية في قوله ﷺ: ((من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها؛ فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه)) فمعنى قوله ﷺ: ((فليأت الذي هو خير)) يعني: يحنث أولاً ثم يكفر عن يمينه ثانياً، فإن قوماً روه هكذا، وهذا يتطلب أن يكون التكفير بعد الحنث. وقوم روه: ((فليكفر عن يمينه، وليأت الذي هو خير)) أي: يجوز التكفير قبل الحنث، وظاهر هذه الرواية أن الكفارة تجوز قبل الحنث، وظاهر الثانية أنها بعد الحنث - أي: الروايتان المختلفتان للحديث الواحد، والروايتان رواهما مسلم والنسائي ولم يروهما الترمذي.

الثاني: اختلافهم في هل يجزي تقديم الحق الواجب قبل وقت وجوبه؛ لأنه من الظاهر أن الكفارة إنما تجب بعد الحنث؟ فالزكاة بعد الحول؛ هل يجوز إخراجها قبل الحول كالزكاة بعد الحول؟ ولقائل أن يقول: إن الكفارة إنما تجب بإرادة الحنث والعزم عليه كالحال في كفارة الظهار، فلا يدخله الخلاف من هذه الجهة،

وكان سبب الخلاف من طريق المعنى هو: هل الكفارة رافعة للحنث إذا وقع أو مانعة له؟ وهذا سبب ثالث من أسباب الاختلاف؛ فمن قال: "مانعة" أجاز تقديمها على الحنث، ومن قال: "رافعة" لم يجزها إلا بعد وقوعه.

قال ابن قدامة - رحمه الله - : ومن حلف فهو مخير في الكفارة قبل الحنث وبعده، وسواء كانت الكفارة صوماً أو غيره إلا في الظهر والحرام؛ فعليه الكفارة قبل الحنث.

يقول في شرح ذلك: الظهر والحرام شيء واحد، وإنما عطف أحدهما على الآخر لاختلاف اللفظين، ولا خلاف بين العلماء فيما علمناه في وجوب تقديم كفارته - أي: كفارة الظهر - على الوطاء لقوله تعالى: ﴿مَنْ قَبِلَ أَنْ يَتَمَآسَا﴾ [المجادلة: ٣] فيكون التكفير متقدماً على الحنث. ثم يتابع فيقول: فأما كفارة سائر الأيمان فإنها تجوز قبل الحنث وبعده صوماً كانت أو غيره في قول أكثر أهل العلم وبه قال مالك. وممن روي عنه جواز تقديم التكفير عمر بن الخطاب وابنه، وابن عباس، وسلمان الفارسي، ومسلمة بن مخلد { وبه قال الحسن، وابن سيرين، وربيعه، والأوزاعي، والثوري، وابن المبارك، وإسحاق، وأبو عبيد، وأبو خيثمة، وسليمان بن داود. وقال أصحاب الرأي: لا تجزئ الكفارة قبل الحنث؛ لأنه تكفير قبل وجود سببه؛ فأشبه ما لو كفر قبل اليمين، ودليل ذلك: أن سبب التكفير الحنث؛ إذ هو هتك لاسم المعظم المحترم، وقال الشافعي: كقولنا في الإعتاق والإطعام والكسوة، وكقولهم في الصيام - أي يتأخر - من أجل أنه عبادة بدنية فلم يجز فعله قبل وجوبه لغير مشقة كالصلاة.

ثم قال: فأما التكفير قبل اليمين مطلقاً؛ فلا يجوز عند أحد من العلماء؛ لأنه تقديم للحكم قبل سببه؛ فلم يجز كتقديم الزكاة قبل ملك النصاب، وكفارة

القتل قبل الجرح ، والتكفير قبل الحنث وبعده سواء في الفضيلة ؛ لأنه ما دام مجزئاً فهو سواء في الفضيلة ، وقال ابن أبي موسى : بعد الحنث أفضل عند أحمد ، وهو قول الشافعي ومالك والثوري ؛ لما فيه من الخروج من الخلاف وحصول اليقين ببراءة الذمة .

ثم قال أيضاً : وإن كان الحنث في اليمين محظوراً فعجل الكفارة قبله ؛ ففيه وجهان :

أحدهما : تجزئه ؛ لأنه عجل الكفارة بعد سببها فأجزأته ، كما لو كان الحنث مباحاً .

والثاني : لا تجزئه ؛ لأن التعجيل رخصة ؛ فلا يستباح بالمعصية .

يشير الكمال بن الهمام أيضاً إلى هذا الأمر بقوله : وإن قدّم الكفارة على الحنث لم يجزه ، وقال الشافعي : يجزيه بالمال دون الصوم ، يعني : الإطعام والعتق والكسوة يجزئ التقديم ، أما الصوم فلا يجوز تقديمه على الحنث ؛ لأنه أدى بعد السبب وهو اليمين ، وإنما كان السبب للكفارة هو اليمين ؛ لأنه أضيف إليه الكفارة في النص بقوله تعالى : ﴿ ذَلِكْ كَفَّرةٌ أَيْمَنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ [المائدة : ٨٩] وأهل اللغة والعرف يقولون : كفارة اليمين ، ولا يقولون كفارة الحنث ، والإضافة دليل سببية المضاف إليه للمضاف الواقع حكماً شرعياً أو متعلقة كما فيما نحن فيه ، فإن الكفارة متعلق الحكم الذي هو الوجوب ، وإذا ثبت سببته جاز تقديم الكفارة على الحنث ؛ لأنه حينئذٍ شرط ، والتقديم على الشرط بعد وجود السبب ثابت شرعاً كما جاز في الزكاة تقديمها على الحول بعد السبب الذي هو ملك النصاب ، وكما في تقديم التكفير بعد الجرح على الميت بالسرايا ،

ومقتضى هذا ألا يفترق المال والصوم وهو قوله في القديم كل هذا عن الشافعي. وفي الجديد -أي: مذهب الشافعي في مصر- لا يقدم الصوم؛ لأن العبادات البدنية لا تقدم على الوقت، يعني: أن تقدم الواجب بعد السبب قبل الوجوب لم يعرف شرعاً إلا في المالية كالزكاة فيقتصر عليه، وذهب جماعة من السلف إلى التكفير قبل الحنث مطلقاً صوماً كان أو مالاً، وهو ظاهر الأحاديث التي يستدل بها على التقديم.

يرد الكمال بن الهمام والحنفية على الشافعي ومن على شاكلته ممن يقولون بجواز تقديم الكفارة قبل الحنث، يقول: ولنا أن الكفارة لستر الجنابة من الكفر وهو الستر. قال القائل:

..... ❖ في ليلة كفر النجوم غمامها

وبه سمي الزارع كافرًا؛ لأنه يستر البذر في الأرض، ولا جنابة قبل الحنث؛ لأنها -أي: الكفارة أو الجنابة- منوطة به لا باليمين؛ لأنه ذكر الله على وجه التعظيم؛ ولذا أقدم النبي ﷺ والصحابة على الأيمان، وكون الحنث جنابة مطلقاً ليس واقعاً؛ إذ قد يكون فرضاً، وإنما أخرج المصنف -رحمه الله- تعالى الكلام مخرج الظاهر المتبادر من إخلاف المحلوف عليه، والحاصل أن السبب الحنث سواء كان به معصية أو لا، والمدار توفير ما يجب لاسم الله عليه، وهذا يفيد أن السبب الحنث، واليمين ليست بسبب -كما قال الشافعي- لأن أقل ما في السبب أن يكون مفضياً إلى المسبب، واليمين ليس كذلك؛ لأنه مانع عن عدم المحلوف عليه، فكيف يكون مفضياً إليه... إلى آخر ما قال.

تعدد الكفارات، وتداخلها:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما تعدد الكفارات بتعدد الأيمان...

وذلك بمعنى : أن من عدد الأيمان على شيء واحد هل تكون عليه بكل يمين كفارة مع أن المحلوف عليه شيء واحد، أم تكون عليه كفارة واحدة، أو من عدد أصنافاً وحلف على جميعها ثم فعل بعضها ؛ هل يكون حائثاً بفعل هذا البعض وتكون عليه الكفارة لهذا البعض، ثم تتكرر الكفارة على الأبعاض الأخرى؟ :

يقول : وأما تعدد الكفارات بتعدد الأيمان فإنهم - أي : العلماء - اتفقوا - فيما علمت - أن من حلف على أمور شتى بيمين واحدة، حلف ألا يفعل كذا، ولا يفعل كذا، ولا يفعل كذا، ولا يفعل كذا بيمين واحدة، فإن كفارته كفارة يمين واحدة. وكذلك فيما أحسب لا خلاف بينهم أنه إذا حلف بأيمان شتى على شيء واحد لا أشرب دخاناً، ثم قال : والله لا أشرب دخاناً، ثم قال : والرحمن لا أشرب دخاناً، ثم قال : والرحيم لا أشرب دخاناً... إلى غير ذلك حلف بأيمان شتى على شيء واحد.

يقول ابن رشد أيضاً في ذلك الذي يعلمه : أن الكفارات الواجبة في ذلك بعدد الأيمان كالحالف إذا حلف بأيمان شتى على أشياء شتى. إذن مقتضى هذا الكلام أن من حلف على أمور شتى بيمين واحدة تكون عليه كفارة واحدة، ومن حلف بأيمان شتى على شيء واحد تكون عليه عدة كفارات بحسب عدد الأيمان كالحالف إذا حلف بأيمان شتى على أشياء شتى، قضيتان.

ثم قال : واختلفوا إذا حلف على شيء واحد بعينه مراراً كثيرة كالمثال الذي ذكرته منذ قليل وهو : الحلف على عدم التدخين مرة بالله، وبمرة بالقرآن، ومرة

بالرحمن ، ومرة بالرحيم ، فقال قوم : في ذلك في ذلك كفارة يمين واحدة ؛ لأن المحلوف عليه شيء واحد ؛ فيكون المقصود بال تكرار التوكيد ، وقال قوم : في كل يمين كفارة إلا أن يريد التأكيد ، وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحمد ، وقال قوم : فيها كفارة واحدة إلا أن يريد التخليط والاستئناف عقاباً لنفسه ، وعليه الشافعي .

وفي سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو في هذه القضية يقول ابن رشد - رحمه الله - : سبب اختلافهم : هل الموجب للتعدد هو تعدد الأيمان بالجنس أو بالعدد؟ الموجب للتعدد في الكفارات هل هو تعدد الأيمان ، تعدد الأيمان بالجنس أو بالعدد؟ فمن قال اختلافها بالعدد قال : لكل يمين كفارة إذا كرر ، ومن قال اختلافها بالجنس قال : في هذه المسألة يمين واحدة .

ثم قال : واختلفوا إذا حلف في يمين واحدة بأكثر من صفتين من صفات الله تعالى ، قال مثلاً : " والله الحي القيوم " ، أو " والله الرحمن الرحيم " على فعل شيء أو ترك شيء ؛ هل تعدد الكفارات بتعدد الصفات التي تضمنت اليمين أم في ذلك كفارة واحدة؟ قال مالك : الكفارة في هذه اليمين متعددة بتعدد الصفات ، فمن حلف بالسميع العليم الحكيم ؛ كان عليه ثلاث كفارات عنده - عند مالك - وقال قوم : إن أراد الكلام الأول وجاء بذلك على أنه قول واحد فكفارة واحدة ؛ إذ كانت يميناً واحدة .

ثم قال : والسبب في اختلافهم : هل مراعاة الواحدة أو الكثرة في اليمين راجع إلى صيغة القول أو إلى تعدد الأشياء التي يشتمل عليها القول الذي مخرجه مخرج يمين؟ فمن اعتبر الصيغة قال : كفارة واحدة ، ومن اعتبر عدد ما تضمنته صيغة القول من الأشياء التي يمكن أن يقسم بكل واحد منها على انفراده قال : الكفارة متعددة بتعددتها .

قال ابن قدامة - رحمه الله - لبيّن هذه الجزئية :

يقول الخرقي : ولو حلف بهذه الأشياء كلها - والأشياء كما سبق أن قال : أقسم بالله ، وأشهد بالله ، أو أعزم بالله ، أو بأمانة الله ، أو بحق الله... إلى غير ذلك - لو حلف بهذه الأشياء كلها على شيء واحد فحنت ؛ فعليه كفارة واحدة .

يقول ابن قدامة : وجملته أنه إذا حلف بجميع هذه الأشياء التي ذكرها الخرقي وما يقوم مقامها من صفات الله تعالى ، أو أسمائه ، أو أفعاله ، أو كرر اليمين على شيء واحد مثل أن قال : والله لأفعلن كذا ، والله لأفعلن كذا نفس الشيء ، والله لأفعلن كذا نفس الشيء ، مثل بقوله : ((والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً)) فحنت فليس عليه إلا كفارة واحدة ، وروي نحو هذا عن ابن عمر ، وبه قال الحسن وعروة وإسحاق ، وروي أيضاً عن عطاء وعكرمة والنخعي وحماد والأوزاعي . وقال أبو عبيد : فيمن قال : "عليّ عهد الله وميثاقه وكفالته ثم حنت فعليه ثلاث كفارات" ، وقال أصحاب الرأي : "عليه بكل يمين كفارة إلا أن يريد التأكيد والتفهم" ، ونحوه عن الثوري وأبي ثور . وعن الشافعي قولان - أي : كفارة واحدة أو كفارات - وعن عمرو بن دينار : إن كان في مجلس واحد - كقولنا - كفارة واحدة ، وإن كان في مجالس كقولهم . واحتجوا بأن أسباب الكفارات تكررت الكفارات كالقتل لأدمي وصيد حرمي ، ولأن اليمين الثانية مثل الأولى فتقضي ما تقضيه .

يرد عليهم ابن قدامة في تبرير الكفارة الواحدة بقوله : ولنا أنه حنت واحد أوجب جنساً واحداً من الكفارات فلم يجب به أكثر من كفارة كما لو قصد التأكيد والتفهم ، وقولهم : إنها أسباب تكررت لا نسلم ، فإن السبب الحنت وهو واحد . قال : وإذا حلف يميناً واحدة على أجناس مختلفة فقال مثلاً : والله لا أكلت ولا شربت ولا لبست ، فحنت في الجميع فكفارة واحدة ، لا أعلم فيه خلافاً ؛ لأن اليمين

واحدة، والحنث واحد، فإنه بفعل واحد من المحلوف عليه يحنث، وتنحل اليمين، وإن حلف أيماناً على أجناس فقال: والله لا أكلت، والله لا شربت، والله لا لبست، فحنث في واحدة منها؛ فعليه كفارة، فإن أخرجها ثم حنث في يمين أخرى لزمته كفارة أخرى، لا نعلم في هذا أيضاً خلافاً؛ لأن الحنث في الثانية تجب به الكفارة بعد أن كفر عن الأولى، فأشبهه ما لو وطئ في رمضان فكفر، ثم وطئ مرة أخرى في يوم آخر فعليه كفارة أخرى، فإن حنث في الجميع قبل التكفير فعليه في كل يمين كفارة، وهذا ظاهر كلام الحرقى، ورواه المروزي عن أحمد وهو قول أكثر أهل العلم.

وقال أبو بكر: تجزئه كفارة واحدة، ما دام لم يكفر عن كل واحدة وقعت، تجزئه كفارة واحدة، ورواها ابن منصور عن أحمد، قال القاضي: وهي الصحيحة، وقال أبو بكر: ما نقله المروزي عن أحمد قول لأبي عبد الله، ومذهبه أن كفارة واحدة تجزئه، وهو قول إسحاق؛ لأنها كفارات من جنس فتداخلت كالحدود من جنس، وإن اختلفت محالها بأن يسرق من جماعة أو يزني بنساء، ولنا: أنهن أيمانٌ لا يحنث في إحداهن بالحنث في الأخرى فلم تتكفر إحداهما بكفارة الأخرى؛ فعليه كفارات متعددة.

كتاب التُّدُور

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى التُّدُور وحكمه، وأصنافه، ما يلزم من التُّدُور وما لا يلزم، الواجب في التُّدُور المطلق ١١٥٥
- العنصر الثاني : نذر المشي إلى بيت الله أو مسجد المدينة أو المسجد الأقصى، ومن نذر أن ينحر ابنه في مقام إبراهيم، ومن نذر أن يجعل ماله كله في سبيل الله ١١٧٥

معنى النذر وحكمه، وأصنافه، ما يلزم من النذور وما لا يلزم، الواجب في النذر المطلق

كتاب النذور:

قسّم ابن رشد -رحمه الله- هذا الكتاب ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في أصناف النذور.

الفصل الثاني: فيما يلزم من النذور وما لا يلزم وجملة أحكامها.

الفصل الثالث: في معرفة الشيء الذي يلزم عنها وأحكامها.

١. معنى النذر، والأصل فيه، وحكمه:

نلاحظ أن ابن رشد -رحمه الله- لم يقدم لنا معنى النذر ولا حكمه الشرعي ولا الأدلة على ذلك، بينما نجد الفقهاء الآخرين كابن قدامة -رحمه الله- أو الخطيب الشربيني أو غيرهما من العلماء يهتمون أولاً في أول الباب بتعريفه لغةً وشرعاً، ثم بيان الأصل فيه أو أدلة حكمه الشرعي سواء كان واجباً أو مباحاً أو حراماً أو غير ذلك.

وسنراجع كتاب (مغني المحتاج) للخطيب الشربيني لتتعرف على معنى النذر لغةً وشرعاً؛ كما نتعرف أيضاً على أدلته من الكتاب أو السنة أو الإجماع عنده وعند ابن قدامة:

معنى النذر

يقول الخطيب الشربيني: كتاب النذر وهو بذال معجمة ساكنة، أي: منقوطة: النذر، وحكي فتحها النذر، لغةً الوعد بخير أو شر، فإذا وعدت بخير؛ فقد نذرت ذلك لغةً، وإذا وعدتك بشر؛ فهذا معنى النذر في اللغة.

أما شرعاً ؛ فلأنه لله ﷻ فلا يليق أن يكون الوعد إلا بخير ؛ ولذلك قال العلماء :
النذر شرعاً : الوعد بخير خاصة. قاله الروياني والماوردي ، وقال غيرهما من
العلماء : النذر شرعاً التزام قربة لم تتعين ، القربة هي التقرب إلى الله بعمل الخير ،
هذه القربة التي نتقرب بها لم تكن متعينة علينا كالصلاة والصيام ، وأنا بالنذر
ألتزمها وأؤديها كما أؤدي القربة المتعينة ، فالتزام قربة لم تتعين يسمى نذراً ،
وذكره المصنف عقب كتاب الأيمان ؛ لأن كلاً منهما عقد يعقده المرء على نفسه
تأكيداً لما التزمه ، فالمرء يؤكد ما يلتزمه باليمين أو يؤكد ما يلتزمه بالنذر ، فكلاهما
عقد يعقده المرء على نفسه تأكيداً لما التزمه ، ولأنه يتعلق بالنذر كفارة ككفارة
اليمين أيضاً من لم يستطع النذر أو لم يرد القيام به يمكن أن يتحلل من ذلك
بكفارة ككفارة اليمين - كما سنبين فيما بعد - ومعنى ذلك أن هناك مناسبة بين
كفارة اليمين وكفارة النذر ؛ فناسب أن يكون النذر بعد الأيمان.

بيان الأصل في النذر:

قال ابن رشد : الأصل فيه آيات كقوله تعالى : ﴿ وَلْيُؤْفُوا نَذُورَهُمْ ﴾ [الحج : ٢٩]
وقوله تعالى : ﴿ يُؤْفُونَ بِالنَّذْرِ ﴾ [الإنسان : ٧] وأخبار كخبر البخاري : ((من نذر أن يطيع
الله فليطعه ؛ ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)) رواه البخاري في الأيمان باب ٢٨
و٣١ ، ورواه أبو داود في الأيمان باب ١٩ ، والترمذي في النذور باب ٢ ، والنسائي في
الأيمان باب ٢٧ و٢٨ ، وابن ماجه في الكفارات باب ١٦ ، والدارمي في النذور باب
٣ ، ومالك في النذور حديث رقم : ٨ ، وأحمد في (المسند) حديث رقم : ٣٦ و٤١
و٢٢٤ في الجزء السادس ، وخبر مسلم أيضاً : ((لا نذر في معصية الله ولا فيما لا
يملكه ابن آدم)) والحديث رواه مسلم في النذر حديث رقم : ٨ ، وأبو داود والدارمي
وأحمد وغير ذلك.

حكم النذر:

ثم ذكر الخطيب الشربيني حكم النذر وهذا أيضاً غير موجود عند ابن رشد؛ حيث قال - رحمه الله -:

تنبيه:

اختلفوا هل النذر مكروه أو قربة؟ هذا حكم شرعي، نُقل الأول عن النص وجزم به المصنف في (المجموع) للنووي كخبر (الصحيحين) أنه ﷺ: ((نهى عنه)) فيكون مكروهاً وقال: ((إنه لا يرد شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل)) رواه البخاري وغيره. ونقل الثاني عن القاضي والمتولي والغزالي، وهو قضية قول الرافعي: النذر تقرب - أي: قربة لله - فلا يصح من الكافر، وقول المصنف في (المجموع) في كتاب الصلاة: النذر عمداً في الصلاة لا يبطلها في الأصح؛ لأنه مناجاة لله تعالى فهو يشبه قوله: ((سجد وجهي للذي خلقه وصوره)) قال في (المهمات): ويعضده - أي: يقويه - النص وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذْرٍ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾ [البقرة: ٢٧٠] أي: يجازي عليه، والقياس كذلك وهو أنه وسيلة من القربى وللوسائل حكم المقاصد.

ويسوق الخطيب الشربيني في بيان الحكم الشرعي للنذر الأدلة الكثيرة لإثبات أنه قربة وليس مكروهاً، فمن ذلك أيضاً أنه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله القاضي الحسيني، كذلك هو يزيد على النفل سبعين درجة - كما في (زوائد الروضة) في النكاح عن حكاية الإمام - أما النهي من النبي ﷺ فمحمول على من ظن أنه لا يقوم بما التزمه، أو اعتقد أن للنذر تأثيراً كما يلوح به الخبر، أو على المعلق بشيء، وقال الكرمانلي: المكروه التزام القربى - أي: الاستمرار عليها

بحيث يُظن صاحبها أنها أصبحت فرضاً- إذ ربما لا يقدر على الوفاء ؛ وقال ابن الرفعة : الظاهر أنه قرينة في نذر التبرر دون غيره. انتهى ، وهذا أوجه.

هذا ما قاله الخطيب الشرييني -رحمه الله- في كتابه (مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج) ، و(المنهاج) متن للإمام النووي ، أما (مغني المحتاج) فهو شرح وبيان من الخطيب الشرييني -رحمه الله.

ابن قدامة :

يقول ابن قدامة أيضاً عن النذر وحكمه وأدلة مشروعيته : الأصل في النذر الكتاب والسنة والإجماع :

أما الكتاب : فقول الله تعالى : ﴿يُؤْفُونَ بِالَّذِرِّ﴾ في وصف الأبرار : ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٥﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾ يُؤْفُونَ بِالَّذِرِّ ﴿الإنسان: ٥ : ١٧﴾ إلى آخر الآيات ، وقال سبحانه : ﴿وَلْيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ﴾ [الحج : ٢٩].

وأما السنة : فروت عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : ((من نذر أن يطيع الله فليطعه ؛ ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)) وعن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال : ((خيركم قرني ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء قوم يندرون ولا يوفون ، ويخونون ولا يؤتمنون ، ويشهدون ولا يُستشهدون ، ويظهر فيهم السمن)) رواهما البخاري ، وأجمع المسلمون على صحة النذر في الجملة ، ولزوم الوفاء به ، ثم قال عن حكمه الشرعي : ولا يستحب ؛ فكأن الحكم غير أن النذر غير مستحب ؛ لأن ابن عمر روى عن النبي ﷺ : ((أنه نهى عن النذر)) وأنه قال : ((لا يأتي بخير ؛ وإنما يستخرج به من البخيل)) متفق عليه ، وهذا

النهي نهى كراهة لا نهى تحريم ؛ لأنه لو كان حراماً لما مدح الله الموفين به ؛ لأن ذنبهم في ارتكاب المحرم أشد من طاعتهم في وفائه ، ولأن النذر لو كان مستحباً لفعله النبي ﷺ وأفاضل أصحابه .

آن لنا بعد أن تعرفنا لدى كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة على معنى النذر لغة وشرعاً ، وعلى معرفة حكمه سواء من حيث الكراهة أو الاستحباب وأدلة ذلك ، آن لنا أن نعود إلى

٢. أصناف النذور :

أمّا ابن رشد -رحمه الله- فقد قسم النذر إلى فصول ثلاثة :

الفصل الأول من فصول النذور الثلاثة : في أصناف النذور :

يجمّل ابن رشد -رحمه الله- أنواع وأقسام النذور ، حيث يقسمها عدة تقسيمات ، فيقول : النذور تنقسم أولاً قسمين قسم من جهة اللفظ وقسم من جهة الأشياء التي تنذر .

من جهة اللفظ ، يعني : هل اللفظ خبر أو إنشاء أو شرط أو أي نوع آخر له تقسيم؟ وهل الشيء المنذور مذكور أو ليس مذكوراً؟ هل هو صلاة أو صوم أو ذبح أو مشي إلى بيت الله أو غير ذلك من الطاعات...؟ .

ثم بدأ يقسم كل قسم من هذين القسمين ؛ فقال : فأما من جهة اللفظ ؛ فإنه ضربان نوعان : نذر مطلق ، وهو المخرّج مخرج الخبر -يعني : أسلوبه ، ألفاظه ، صيغته صيغة الجملة الخبرية- ومقيد وهو المخرّج مخرج الشرط -يعني : معلق على فعل شيء أو ترك شيء ؛ فهذان قسمان آخران مطلق ومقيد .

ثم المطلق على ضربين - أي: ينقسم قسمين: مصرّح فيه بالشيء المنذور به وغير مصرّح.

فالأول: المصرّح فيه بالشيء المنذور به مثل: قول القائل: لله علي نذر أن أحج. هذه جملة خبرية مطلقة، مصرّح فيها بالشيء المنذور به وهو الحج.

الثاني: مثل قوله: لله علي نذر، دون أن يصرّح بالشيء المنذور، أي: بالقربة التي سيعملها، لله علي نذر دون أن يصرّح بمخرج النذر.

والأول ربما صرّح فيه بلفظ النذر، مثل أن يقول: لله عليّ نذر أن أحج، وربما لم يصرّح فيه به، وهذا أيضاً تقسيم آخر.

وبعد هذه التقسيمات للنذر المطلق ينقلنا إلى النذر المقيد وهو المخرج مخرج الشرط - أي: معلق - كقول القائل: إن كان كذا؛ فعلي لله نذر كذا، وأن أفعل كذا، وهذا ربما علقه بفعل من أفعال الله تعالى مثل أن يقول: إن شفى الله مريضني فعلي نذر كذا وكذا.

ويتابع ابن رشد - رحمه الله - ضرب الأمثلة لبيان أصناف النذور فيقول في النذر المعلق: ربما أن يكون معلقاً على فعل من أفعال الله تعالى مثل: إن شفى الله مريضني فعلي نذر كذا وكذا، وربما علقه بفعل نفسه، مثل أن يقول: إن فعلت كذا فعلي نذر كذا، وهذا هو الذي يسميه الفقهاء أيماناً، وقد تقدم من قولنا: أنها ليست بأيمان؛ فهذه هي أصناف النذر من جهة الصيغ، من جهة اللفظ ومن جهة الأشياء التي تنذر، ومن جهة اللفظ هناك مطلق وهو الجملة الخبرية ومقيد، والجملة الخبرية قد يصرّح فيها بالشيء المنذور به وقد لا يصرّح، والمقيد أيضاً قد يصرّح فيه بفعل من أفعال الله تعالى، وقد يصرّح فيه بفعل المرء نفسه.

وبعد أن بيّن ذلك قال: وأما أصنافه من جهة الأشياء التي من جنس المعاني المنذور بها؛ فإنها تنقسم إلى أربعة أقسام: نذر بأشياء من جنس القرب الطاعات

والأعمال الصالحة ، ونذر بأشياء من جنس المعاصي والعياذ بالله ، ونذر بأشياء من جنس المكروهات ، ونذر بأشياء من جنس المباحات. هذه الأقسام الأربعة تنقسم قسمين : نذر بتركها ، قد يكون النذر بترك معصية من المعاصي أو مكروه من المكروهات ، أو ببعض المباحات قد يكون النذر بتركها وقد يكون النذر بفعلها ، وقد تناول ذلك كل من الخطيب الشرييني وابن قدامة -رحمهما الله- لذلك نلجأ إلى كل منهما ننظر في بيان أنواع النذور.

يقول الخطيب الشرييني : وهو -أي : النذر- ضربان :

أحدهما : نذر لجأ بفتح أوله ، وهو التماذي في الخصومة ، لم يسبق أن ذكر ابن رشد -رحمه الله- هذا الاسم ، هو ذكر لنا أنواعاً من النذر المعلق أو المقيد ؛ لكنه لم يسمه نذر لجأ وهو المصطلح المعروف عند الفقهاء ، وهو التماذي في الخصومة ، وسمي بذلك لوقوعه حال الغضب ، ويقال له : يمين اللجأ والغضب ويمين الغلق ونذر الغلق -بفتح الغين واللام ، والمراد به : ما خرج مخرج اليمين بأن يقصد الناذر منع نفسه أو منع غيره من شيء ، أو يحث عليه ، أو يحقق خيراً أو غضباً بالتزام قرينة كـ : إن كلمته ، أي : زيداً مثلاً ، أو : إن لم أكلمه ، أو : إن لم يكن الأمر كما قلته ؛ فله علي ، أو فعلي عتق أو صوم أو نحو ذلك ؛ كصدقة وحج وصلاة ، وفيه عند وجود المعلق عليه كفارة اليمين ؛ لقوله ﷺ : ((كفارة النذر كفارة يمين)) رواه مسلم ، ولا كفارة في نذر التبرر قطعاً ، وهو النوع الثاني -أي : نذر البر والقربى والتقرب إلى الله ﷻ ولا كفارة في نذر التبرر قطعاً ، فتعين أن يكون المراد به -أي : الكفارة- اللجأ ، وروي ذلك عن عمر وعائشة وابن عباس وابن عمر وحفصة وأم سلمة { وفي قول : يجب على الناذر فيما التزم لقوله ﷺ : ((من نذر وسمى ؛ فعليه ما سمي)) ولأنه التزم عبادة عند مقابلة شرط فتلزمه عند وجوده ، وفي قول أيهما -أي : أي الأمرين-

شاء -أي: الناذر- فيختار واحداً منهما من غير توقف على قوله: اخترت حتى لو اختار معيئاً منهما لم يتعين وله العدول إلى غيره.

قلت: هذا الثالث كما قال الرافعي في الشرح أظهر ورجحه العراقيون، بل لم يورد أبو الطيب منهم غيره، والله أعلم.

لأنه يشبه النذر من حيث أنه التزام قربي، واليمين من حيث المنع، ولا سبيل إلى الجمع بين موجبيهما ولا إلى تعطيلهما فوجب التخيير.

قضية قول المصنف: "فله علي عتق أو صوم"، أن نذر اللجاج لا بد فيه من التزام قرابة، وبه صرح في المحرر؛ لكن الصحيح في أصل الروضة فيما لو قال: إن دخلت الدار فله علي أن آكل الخبز في صور اللجاج، إلى غير ذلك من التفاصيل التي لا داعي للاستزادة منها.

أيضاً يقول ابن قدامة -رحمه الله- في تقسيم وبيان أنواع النذور: مسألة: قال الخرقى: ومن نذر أن يطيع الله عز وجل لزمه الوفاء به، ومن نذر أن يعصيه لم يعصيه وكفر كفارة اليمين. قال ابن قدامة: نذر الطاعة والصلاة والصيام والحج والعمرة والعتق والصدقة والاعتكاف والجهاد وما في هذه المعاني سواء نذره مطلقاً بأن يقول: لله علي أن أفعل كذا وكذا، أو علقه بصفة مثل قوله: إن شفاني الله من عتبي أو شفى فلاناً أو سلم مالي الغائب أو ما كان في هذا المعنى؛ فأدرك ما أمل بلوغه من ذلك فعليه الوفاء بما نذر، ونذر المعصية أن يقول: لله علي أن أشرب الخمر أو أقتل النفس المحرمة وما أشبهه؛ فلا يفعل ذلك ويكفر كفارة يمين، وإذا قال: لله علي أن أركب دابتي أو أسكن داري أو ألبس أحسن ثيابي وما أشبهه لم يكن هذا نذر طاعة ولا معصية؛ فإن لم يفعله كفر كفارة يمين؛ لأن النذر كاليمين، وإذا نذر أن يطلق زوجته استحب له ألا يطلقها ويكفر كفارة يمين.

ثم قال : وجملة ذلك : أن النذر سبعة أقسام ، سنذكرها إجمالاً :

القسم الأول : نذر اللجاج والغضب ؛ كما ذكرنا عند الخطيب الشربيني ، وهو الذي يخرج مخرج اليمين للحث على فعل شيء أو المنع منه غير قاصد به للنذر وللقربة ، فهذا حكمه حكم اليمين .

القسم الثاني : نذر طاعة وتبرر مثل الذي ذكر الخرقى كالصلاة والصوم والحج والصدقة ، فهذا يلزم الوفاء به للآيتين والخبرين وهو ثلاثة أنواع :

أحدها : التزام طاعة في مقابلة نعمة استجلبها أو نعمة استدفعها .

الثاني : التزام طاعة من غير شرط ؛ كقوله ابتداءً : لله علي صوم شهر .

الثالث : نذر طاعة لا أصل لها في الوجوب ؛ كالاكتكاف وعبادة المريض ؛ فيلزم الوفاء به ؛ لأن النذر فرع على المشروع ، فلا يجب به ما لا يجب له نظير بأصل الشرع .

القسم الثالث : النذر المبهم وهو أن يقول : لله علي نذر .

القسم الرابع : نذر المعصية ؛ فلا يجلب الوفاء به إجمالاً .

القسم الخامس : المباح كلبس الثوب وركوب الدابة .

القسم السادس : نذر الواجب كالصلاة المكتوبة .

القسم السابع : نذر المستحيل كصوم أمس ؛ فهذا لا ينعقد ولا يوجب شيئاً ؛ لأنه لا يتصور انعقاده ولا الوفاء به .

تلك أنواع النذور ، وكما ترون لها طعم آخر أو تقسيم آخر غير التقسيم الذي قدمه كل من الخطيب الشربيني وابن رشد - رحمهما الله تعالى .

الفصل الثاني من فصول النذور الثلاثة: فيما يلزم من النذور وما لا يلزم:

وتحت هذا العنوان، يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما ما يلزم من هذه النذور وما لا يلزم فإنهم -أي: العلماء- اتفقوا على لزوم النذر المطلق في القرب ما دام نذر مطلق -يعني: المنذور غير محدد والنذر غير معلق- فهو لازم في القرب إلا ما حكى عن بعض أصحاب الشافعي أن النذر المطلق لا يجوز، وإنما اتفقوا على لزوم النذر المطلق إذا كان على وجه الرضا لا على وجه اللجاج، وصرح فيه بلفظ النذر لا إذا لم يصرح، وسواء كان النذر مصرحاً فيه بالشيء المنذور من صلاة أو صيام أو صدقة أو كان غير مصرح به.

وكذلك أجمعوا على لزوم النذر الذي مخرجه مخرج الشرط إذا كان نذراً بقربة؛ وإنما صاروا لوجوب النذر في الحالتين في المطلق في القرب وفي المعلق أو المقيد أيضاً بالقرب؛ وإنما صاروا لوجوب النذر لعموم قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ٢١]؛ ولأن الله تعالى قد مدح به، يعني: بالوفاء بالنذر، فقال: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ [الإنسان: ٢٧]؛ وأخبر بوقوع العقاب بنقضه، فقال: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنِ ءَاتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [٧٥] ﴿فَلَمَّا ءَاتَاهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [التوبة: ٧٥- ٧٦] إلى قوله: ﴿وَيِمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٢٧] والسبب في اختلافهم في التصريح بلفظ النذر في النذر المطلق: هو اختلافهم في هل يجب النذر بالنية واللفظ معاً أو بالنية فقط؟ فمن قال بهما معاً إذا قال: لله علي كذا وكذا، ولم يقل: نذراً لم يلزمه شيء؛ لأنه إخبار بوجوب شيء لم يوجبه الله تعالى عليه إلا أن يصرح بجهة الوجوب، وهذا هو مذهب سعيد بن المسيب، ومن قال: ليس من شرطه اللفظ قال: ينعقد النذر وإن لم يصرح بلفظه، وهو مذهب مالك، أعني: أنه إذا لم

يصرح بلفظ النذر أنه يلزم، وإن كان من مذهبه -أي: مالك- أن النذر لا يلزم إلا بالنية واللفظ؛ لكن رأى أن حذف لفظ النذر من القول غير معتبر؛ إذ كان المقصود بالأقويل التي مخرجها نخرج النذر النذر وإن لم يصرح فيها بلفظ النذر، وهذا مذهب الجمهور، والأول مذهب سعيد بن المسيب.

إذن موجز هذا الكلام أن سعيد بن المسيب < يرى أن النذر لا يلزم ولا يجب إلا بالنية واللفظ معاً؛ لأنه إخبار بوجوب شيء لم يوجبه الله عليه، فلا يجب إلا بالذکر والتحديد إلا أن يصرح بجهة الوجوب وهي اللفظ.

أما جمهور العلماء؛ فيقولون -ومنهم الإمام مالك-: ينعقد النذر وإن لم يصرح بلفظ النذر، ورأي الجمهور أولى وأقوى.

ثم قال ابن رشد: ويشبهه أن يكون من لم ير لزوم النذر المطلق إنما فعل ذلك من قبل أنه حمل الأمر بالوفاء على النذر، وكذلك من اشترط فيه الرضا، فإنما اشترطه؛ لأن القربى إنما تكون على جهة الرضا لا على جهة اللجاج، وهو مذهب الشافعي، وأما مالك؛ فالنذر عنده لازم على أي جهة وقع سواء لفظ أو لم يلفظ، وإذا لفظ ولم ينو فهو محاسب على لفظه، وهو رأي الجمهور، وعليه بقية الأئمة.

قال ابن رشد -رحمه الله- في التعقيب على هذا الفصل: فهذا ما اختلفوا في لزومه من جهة اللفظ -يعني: من جهة الصيغة- هل هو نذر مطلق أو نذر مقيد؟.

ثم ينقلنا إلى ما اختلفوا في لزومه من جهة الأشياء المنذور بها؛ فإن فيه من المسائل الأصول اثنتين، إذن عرفنا ما اختلف الفقهاء فيه من جهة الصيغة النذر المطلق والنذر المعلق، وقبل أن نتقل إلى ما اختلفوا في لزومه من جهة الأشياء المنذور بها

- وهي كما قال ابن رشد: مسألتان - نتوقف مع كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة لنرى ماذا قال كل منهما في هذه القضية:

يقول ابن قدامة - رحمه الله - : النذر المبهم وهو أن يقول: لله علي نذرٌ. فهذا تجب به الكفارة في قول أكثر أهل العلم، روي ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وجابر وعائشة، وبه قال الحسن وعطاء وطاوس والقاسم وسالم والشعبي والنخعي وعكرمة وسعيد بن جبير ومالك والثوري ومحمد بن الحسن ولا أعلم فيه مخالفاً إلا الشافعي قال: لا ينعقد نذره ولا كفارة فيه؛ لأن من النذر ما لا كفارة فيه.

ويرد عليه ابن قدامة بقوله: ولنا ما روى عقبة بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: ((كفارة النذر إذا لم يسمه كفارة اليمين)) رواه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب ولأنه نص، وهذا قول من سمينا من الصحابة والتابعين، ولا نعرف لهم في عصرهم مخالفاً؛ فيكون إجماعاً.

وكذلك يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - : وأركان النذر ثلاثة: ناذر، وصيغة، ومنذور. ثم قال: سكت المصنف عن الأولين الناذر والصيغة، أما الناذر فيشترط فيه التكليف والإسلام والاختيار ونفوذ التصرف فيما ينذره، فلا يصح من غير مكلف كصبي ومجنون لعدم أهليتهما للالتزام إلا السكران؛ فإنه يصح منه، وإن كان غير مكلف عند المصنف - كما مر بيانه، ولا يصح من كافر لعدم أهليته للقربة أو التزامها، وإنما صح وقفه وعتقه ووصيته وصدقته من حيث إنها عقود مالية لا قربة ولا مكره؛ الخبر: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) ولا ممن لا ينفذ تصرفه فيما ينذره؛ كنذر السفه القرب المالية لعينية كعتق هذا العبد، ويصح من المحجور عليه بسفه أو فلس في القرب البدنية،

ولا حجر عليهما في الذمة ؛ فيصح نذرهما المالي فيهما ؛ لأنهما إن يؤديان بعد فك الحجر عنهما ، ويصح نذر الرقيق... إلى آخر ما قال.

نأتي إلى الصيغة ، وأما الصيغة فيشترط فيها لفظ يشعر بالتزام ؛ فلا ينعقد بالنية كسائر العقود وتنعقد بإشارة الأخرس المفهمة ؛ لأنها بديلة عن اللفظ ، وينبغي - كما قال شيخنا- انعقاده بكناية الناطق مع النية. قال الأزرعي : وهو أولى بالانعقاد بها بالبيان ، وتنعقد بإشارة الأخرس المفهمة ، وينبغي - كما قال شيخنا- انعقاده بكناية الناطق مع النية. الكناية أي : اللفظ الذي يحتمل أمرين ، والنية هي التي ترجح أحدهما. قال الأزرعي : وهو أولى بالانعقاد بها مع البين.

المسألة الأولى من المسألتين اللتين اختلف الفقهاء فيهما من جهة الأشياء المنذور بها :

نذر المعصية :

قال ابن رشد : اختلفوا فيمن نذر معصية ؛ فقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وجمهور العلماء وأحمد معهم : ليس يلزمه في ذلك شيء . وقال أبو حنيفة : وقيل : إن هذا هو قول أحمد وليس أبي حنيفة وسفيان والكوفيين ؛ بل هو لازم -أي : النذر- واللازم عندهم فيه ليس المعصية وارتكابها ؛ لأنها هي النذر الملفوظ ، لا ؛ وإنما اللازم عندهم فيه هو كفارة اليمين لا فعل المعصية.

سبب اختلافهم على هذا النحو : تعارض ظواهر الآثار في هذا الباب ذلك أنه روي في هذا الباب حديثان :

أحدهما : حديث عائشة عن النبي ﷺ أنه قال : ((من نذر أن يطيع الله فليطعه ؛ ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)) فظاهر هذا أنه لا يلزم النذر بالعصيان.

الثاني: حديث عمران بن حصين، وحديث أبي هريرة الثابت عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا نذر في معصية الله، وكفارته كفارة يمين)) وهذا نص في معنى اللزوم. إذن نحن أمام حديثين مختلفين، فمن جمع بينهما قال: الحديث الأول تضمن الإعلام بأن المعصية لا تلزم، وليس على الناذر شيء، والحديث الثاني تضمن لزوم الكفارة؛ فمن رجح ظاهر حديث عائشة إذ لم يصح عنده حديث عمران وأبي هريرة قال: ليس يلزم في المعصية شيء، ومن ذهب مذهب الجمع بين الحديثين أوجب في ذلك كفارة يمين وهو الأحوط - كما قال أحمد وسفيان والكوفيون.

قال أبو عمر بن عبد البر: ضعّف أهل الحديث حديث عمران وأبي هريرة الذي يلزم بالكفارة قالوا: لأن حديث أبي هريرة يدور على سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث، وحديث عمران بن الحصين يدور على زهير بن محمد عن أبيه وأبوه مجهول لم يرو عنه غير ابنه، وزهير أيضاً عنده مناكير؛ ولكنه خرج مسلم من طريق عقبة بن عامر.

وقد جرت عادة المالكية أن يحتجوا للمالك في هذه المسألة بما روي، أي: يحتجوا له بأن المعصية تسقط، ولا يجب الوفاء ولا يلزمه شيء - كما قال جمهور العلماء، احتج أصحاب مالك لمذهبه بما روي: ((أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً قائماً في الشمس فقال: ما بال هذا؟ قالوا: نذر ألا يتكلم ولا يستظل ولا يجلس ويصوم. فقال رسول الله ﷺ: مروه فليتكلم وليستظل وليجلس وليتم صيامه)) رواه البخاري وأبو داود. قالوا: فأمره - أي: النبي ﷺ أن يتم ما كان طاعة لله، ويترك ما كان معصية لله، وليس بالظاهر أن ترك الكلام معصية، وقد أخبر الله تعالى أنه نذر مريم، وكذلك يشبه أن يكون القيام في الشمس ليس بمعصية إلا ما يتعلق

بذلك من جهة إتعاب النفس ، فإن قيل : فيه معصية فبالقياس لا بالنص ؛ لأن هذا التصرف أو السلوك يؤدي إلى المرض ، وقد قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥] فالأصل فيه -أي : الوقوف في الشمس أو القيام أو ترك الكلام- الأصل فيه أنه من المباحات وليس من المحرمات.

المسألة الثانية من الفصل الثاني لبيان ما يلزم الوفاء به وما لا يلزم من النذور:
تحريم شيء من المباحات :

يقول ابن رشد تحت هذا العنوان : اختلفوا -أي : الفقهاء- فيمن حرم على نفسه شيئاً من المباحات ، فقال مالك : لا يلزم ما عدا الزوجة -أي : ما عدا تحريم الزوجة- بالظهار أو قد يكون طلاقاً ، وقال أهل الظاهر ومعهم الشافعي : ليس في تحريم المباح شيء ، وقال أبو حنيفة : في ذلك كفارة يمين.

خلاصة المسألة :

أننا أمام ثلاثة أقوال فيمن يحرم المباح على نفسه :

القول الأول : قول مالك -رحمه الله- أنه لا يلزمه في ذلك شيء وكأنه لم يقل شيئاً إلا تحريم الزوجة ، فإن له أحكاماً أخرى إما أن تكون مظاهراً منها وإما أن تكون طلاقاً.

القول الثاني : أهل الظاهر والشافعي قالوا : ليس عليه في ذلك شيء -يعني : يفعل المباح ولا شيء عليه.

القول الثالث : أبو حنيفة ؛ حيث قال : عليه كفارة يمين كما سبق في المسألة السابقة.

يحكي لنا ابن رشد - رحمه الله - سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو؛ فيقول: سبب اختلافهم: معارضة مفهوم النظر لظاهر قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحْرَمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْنِي مَرَضَاتٍ أَرْوَجَكَ﴾ [التحريم: ١] وذلك أن النذر ليس هو اعتقاد خلاف الحكم الشرعي، أعني: من تحريم محلل أو تحليل محرم، وذلك أن التصرف في هذا إنما هو للشارع، فوجب أن يكون لمكان هذا المفهوم أن من حرّم على نفسه شيئاً أباحه الله له بالشرع أنه لا يلزمه كما لا يلزم إن نذر تحليل شيء حرّمه الشرع. هذا مفهوم الآية الكريمة: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحْرَمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْنِي مَرَضَاتٍ أَرْوَجَكَ﴾ وظاهر قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَدَفَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] ظاهر ذلك أثر العتب على التحريم الذي يوجب أن تكون الكفارة تحل هذا العقد، وإذا كان ذلك كذلك فهو غير لازم، والفرقة الأولى تأولت التحريم المذكور في الآية أنه كان العقد بين الرسول ﷺ ومارية بيمين، وقد اختلف في الشيء الذي نزلت فيه هذه الآية: هل هو العسل أو مارية؟ وفي كتاب مسلم والبخاري أن ذلك في شربة عسل، وفيه، أي: سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحْرَمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ عن ابن عباس أنه قال: "إذا حرم الرجل عليه امرأته؛ فهو يمين يكفرها، وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وكأننا بابن رشد - رحمه الله - يرجح ما قاله جمهور العلماء؛ سواء الإمام مالك أو أهل الظاهر والشافعي: أنه لا شيء عليه.

قال ابن قدامة - رحمه الله - : القسم الخامس، يعني: من أقسام النذر وأنواعه المباح كلبس الثوب، وركوب الدابة، وطلاق المرأة على وجه مباح، فهذا - يعني: من نذر شيئاً من ذلك - فهذا يتخير الناظر فيه بين فعله فيبر بذلك؛ لما روي: ((أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إني نذرت أن أضرب على رأسك بالدف، فقال رسول الله ﷺ: أوف بندرك)) رواه أبو داود.

يتابع ابن قدامة - رحمه الله - بيان تحريم المباح أو فعل المباح بصيغة النذر بعد الحديث الذي رواه أبو داود: ((أن امرأة أتت النبي ﷺ وقالت: له إني نذرت أن أضرب على رأسك بالدف، فقال لها: أوفِ بنذرك)) ولأنه لو حلف على فعل مباح برّفعله؛ فكذلك إذا نذره؛ لأن النذر كاليمين هذا هو الجزء الأول أو الاحتمال الأول، ثم قال: وإن شاء تركه وعليه كفارة يمين، ويتخرج ألا كفارة فيه - يعني: عن أحمد روايتان رواية بالكفارة كما قال أبو حنيفة في هذه المسألة والمسألة السابقة نذر المعصية يتخرج، والقول الآخر أو الرواية الأخرى أنه ليس عليه كفارة - فإن أصحابنا قالوا فيمن نذر أن يعتكف أو يصلي في مسجد معين: كان له أن يصلي ويعتكف في غيره ولا كفارة، ومن نذر أن يتصدق بماله كله أجزأته الصدقة بثلثه بلا كفارة وهذا مثله، وقال مالك والشافعي: لا ينعقد نذره لقول النبي ﷺ: ((لا نذر إلا فيما ابتغي به وجه الله)) وقد روى ابن عباس قال: ((بينما النبي ﷺ يخطب إذ هو برجل قائم، فسأل عنه، فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم، فقال النبي ﷺ مروه فليستظل وليجلس وليتكلم وليتم صومه)) رواه البخاري، وعن أنس قال: ((نذرت امرأة أن تمشي إلى بيت الله الحرام؛ فستل نبي الله ﷺ عن ذلك فقال: إن الله لغني عن مشيها؛ مروها فلتركب)) قال الترمذي: هذا حديث صحيح ولم يأمر بكفارة. وروي: ((أن النبي ﷺ رأى رجلاً يهادى بين اثنين، فسأل عنه؛ فقالوا: نذر أن يحج ماشياً، فقال: إن الله لغني عن تعذيب هذا نفسه مروه؛ فليركب)) متفق عليه، ولم يأمره بكفارة، ولأنه نذر غير موجب لفعل ما نذره؛ فلم يوجب كفارة كنذر المستحيل.

ثم قدم ابن قدامة - رحمه الله - رأيه في هذه المسألة فقال: ولنا: ما تقدم في القسم الذي قبله، فأما حديث التي نذرت المشي فقد أمر فيه بالكفارة في حديث آخر،

يعني: ابن قدامة يميل إلى أن من نذر مباحاً ولم يفعله أن عليه كفارة يمين، وروى عقبة بن عامر: ((أن أخته نذرت أن تمشي إلى بيت الله الحرام؛ فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: مروها فلتركب ولتكفر عن يمينها)) صحيح أخرجه أبو داود، وهذه زيادة يجب الأخذ بها، ويجوز أن يكون الراوي للحديث روى البعض وترك البعض، أو يكون النبي ﷺ ترك ذكر الكفارة في بعض الحديث إحالة على ما علم من حديثه في موضع آخر.

ومن هذا القسم إذا نذر فعل مكروه كطلاق امرأته؛ فإنه مكروه بدليل قول النبي ﷺ: ((أبغض الحلال إلى الله الطلاق)) فالمستحب ألا يفني بهذا النذر ويكفر عن هذا النذر كفارة يمين، فإن وفى بنذره؛ فلا كفارة عليه والخلاف فيه كالذي قبله، هذا ما قاله ابن قدامة - رحمه الله.

يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - : ولو نذر فعل مباح كأكل ونوم أو تركه - أي: ترك المباح - كألا يأكل الحلوى لم يلزمه الفعل ولا الترك لخبر أبي داود: ((لا نذر إلا فيما ابتغي به وجه الله تعالى)) وخبر البخاري عن ابن عباس وذكر حديث الرجل القائم في الشمس، كما ذكر أيضاً أحاديث المرأة التي قالت للنبي ﷺ: إنها نذرت أن تضرب على رأسه بالدف فقال لها: أوف بنذرك، بأنه لما حصل السرور للمسلمين بقدومه ﷺ وأغلظ الكفار وأرغم المنافقين كان من القرب؛ ولذلك استحب ضربه - أي: الدف - في النكاح ليخرج عن معنى السفاح، وفسر في (الروضة) وأصلها المباح بما لا يرد فيه ترغيب ولا ترهيب.

زاد في (المجموع) للنووي على ذلك: واستوى فعله وتركه شرعاً كنوم وأكل، وسواء أقصد بالنوم النشاط على التهجد وبالأكل التقوي على العبادة أم لا؛ وإنما لم يصح في القسم الأول كما اختاره الأذرعى وصوبه الزركشي؛ لأن الفعل غير مقصود والثواب على القصد لا الفعل.

ثم قال : وأما النكاح ؛ فقد مر في بابه أنه لا يلزم بالنذر وجرى عليه ابن المقر هنا وإن خالف فيه بعض المتأخرين إذا كان مندوباً، وهكذا نكون قد تعرفنا على المسألة الثانية تحريم شيء من المباحات، وأن الراجح فيها ما ذهب إليه جمهور علماء الأمصار أنه لا شيء على فعله أو تركه، أي : المباح.

الفصل الثالث من فصول النذور الثلاثة : معرفة الشيء الذي يلزم عنها - أي : عن النذور - وأحكامها :

وفي ذلك يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما اختلافهم في ماذا يلزم في نذر نذر من النذور وأحكام ذلك، يعني : المرة السابقة هل يلزم الوفاء أو لا يلزم؟.

نشير من ذلك إلى مشهورات المسائل في ذلك، وهي التي تتعلق أكثر ذلك بالنطق الشرعي على عادتنا في هذا الكتاب وفي ذلك مسائل خمس. فابن رشد يبين أن هذه المسألة المتعلقة بالأشياء المنذورة، اختلف العلماء فيما يتعلق بها من أحكام اختلافاً كثيراً، ولكن ابن رشد سيكتفي بتقديم المسائل المشهورة في هذا المجال، وقدم لنا هنا خمس مسائل :

المسألة الأولى : الواجب في النذر المطلق، النذر المطلق، يعني : غير المحدد كأن يقول الشخص : لله علي نذر دون أن يحدد المنذور بصلاة أو صيام أو صدقة أو حج ؛ ماذا يكون على هذا الشخص الذي نذر نذراً مطلقاً؟.

يقول ابن رشد - رحمه الله - فيمن نذر نذراً مطلقاً : إن العلماء قد اختلفوا في الواجب عليه الذي ليس يعين فيه الناذر شيئاً سوى أن يقول : لله علي نذر. قال كثير من العلماء في ذلك - يعني : على الشخص الذي قال : لله علي نذر - قالوا : في ذلك كفارة يمين لا غير ليس عليه إلا كفارة يمين، وقال قوم : بل فيه كفارة

الظهار: ﴿وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مَنَّكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ [المجادلة: ٢٢] وكفارة الظهار كفارة مغلظة، وقال قوم: أقل ما ينطلق عليه الاسم من القرب كأن يصوم يوماً أو يصلي ركعتين.

قال كثير من العلماء: في ذلك كفارة يمين لا غير. هذا رأي الجمهور وهو الصحيح، وقال قوم: بل فيه كفارة الظهار وهذا مستبعد، وقال قوم: أقل ما ينطبق عليه الاسم من القرب، وهذا ضعيف. يقول ابن رشد: وإنما صار الجمهور لوجوب كفارة اليمين فيه للثابت من حديث عقبة ابن عامر: أنه رضي الله عنه قال: ((كفارة النذر كفارة يمين)) خرجه مسلم.

وأما من قال: عليه صيام يوم أو صلاة ركعتين -أي: أقل ما يتحقق به اسم النذر- فإنما ذهب مذهب من يرى أن المجزئ أقل ما ينطلق عليه الاسم، وصلاة ركعتين أو صيام يوم أقل ما ينطلق عليه اسم النذر، وأما من قال فيه كفارة الظهار فكما أشرت: إن ذلك ضعيف خارج عن القياس والسمع، من أين لكم أن تقولوا: إن من نذر لله نذراً مطلقاً تكون عليه كفارة الظهار؟.

قال ابن قدامة -رحمه الله- حيث يذكر ذلك ضمن أقسام النذر فيقول: القسم الثالث: النذر المبهم، والإبهام: هو أن يقول: لله علي نذر. هذا إبهام؛ لأنه لم يحدد صلاة ولا صوماً ولا صدقة، فهذا تجب به الكفارة في قول أكثر أهل العلم -يعني: اتفق ابن قدامة مع ما قاله ابن رشد- وروي ذلك عن ابن مسعود، وابن عباس، وجابر، وعائشة، وبه قال الحسن، وعطاء، وطاوس، والقاسم، وسالم، والشعبي، والنخعي، وعكرمة، وسعيد بن جبير، ومالك، والثوري، ومحمد بن الحسن ولا أعلم فيه مخالفاً إلا الشافعي. قال: لا ينعقد نذره ولا كفارة فيه؛ لأن من النذر ما لا كفارة فيه كنذر المعصية، وقد علمنا أن الشافعي وافق

أهل الظاهر في القول بأنه -أي: من نذر معصية- لا شيء عليه ولا كفارة، إلا أن ابن قدامة ينتصر لقول الجماهير بأن فيه كفارة بقوله: لنا ما روى عقبه بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: ((كفارة النذر إذا لم يسمه كفارة اليمين)) فهذا نص من النبي ﷺ إذا لم يسمه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب؛ ولأنه نص، وهذا أيضاً قول من سمينا من الصحابة والتابعين ولا نعرف لهم في عصرهم مخالفاً فيكون إجماعاً.

نذر المشي إلى بيت الله أو مسجد المدينة أو المسجد الأقصى، ومن نذر أن ينجر ابنه في مقام إبراهيم، ومن نذر أن يجعل ماله كله في سبيل الله

المسألة الثانية: نذر المشي إلى بيت الله:

يقول ابن رشد: اتفقوا على لزوم النذر بالمشي إلى بيت الله، يعني: إذا نذر شخص المشي إلى بيت الله راجلاً، واختلفوا إذا عجز في بعض الطريق، فقال قوم: يركب ولا شيء عليه، وقال قوم: عليه -يعني: كفارة يمين- إذن من نذر المشي إلى بيت الله تعالى هناك اتفاق على لزوم النذر؛ لأن اللفظ واضح، والنص واضح، والمنذور واضح وهو المشي إلى بيت الله؛ فعليه أن يذهب للحج راجلاً على قدميه، ما الحكم إذا عجز في بعض الطريق؟ قال قوم: لا شيء عليه، وقال قوم: عليه كفارة. واختلفوا في ماذا عليه على ثلاثة أقوال: فذهب أهل المدينة إلى أن عليه أن يمشي مرة أخرى من حيث عجز وإن شاء ركب وأجزأه وعليه دم، وهذا مروى عن علي.

إذن قال قوم: لا شيء عليه، وقال قوم: بل عليه، واختلفوا فيما عليه، القول الأول: أن عليه أن يمشي مرة أخرى في عام قادم وإن شاء ركب من مكان العجز

وأجزاء الركوب ؛ لكن عليه دم وهذا مروى عن علي ، وقال أهل مكة : عليه هدى دون إعادة مشى يكمل الطريق راكباً ويهدي ، وقال مالك : عليه الأمران جميعاً يمشى ويهدي - يعني : أنه يرجع ؛ فيمشى من حيث وجب وعليه هدى - والهدى عنده - عند مالك - بدنة أو بقرة أو شاة إن لم يجد بقرة أو بدنة .

وسبب اختلاف العلماء على هذا النحو يقول فيه ابن رشد : سبب اختلافهم : منازعة الفصول لهذه المسألة ومخالفة الأثر لها كيف ذلك ؟ يقول : ذلك أن من شبه العاجز إذا مشى مرة ثانية بالتمتع والقارن من أجل أن القارن فعل ما كان عليه في سفرين في سفر واحد ، وهذا فعل ما كان عليه في سفر واحد في سفرين قال : يجب عليه هدى القارن أو المتمتع ، ومن شبهه بسائر الأفعال التي تنوب عنها في الحج إراقة الدم قال : فيه دم فقط ، ومن أخذ بالآثار الواردة في هذا الباب قال : إذا عجز فلا شيء عليه : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج : ٧٨] قال أبو عمر : والسنة الواردة الثابتة في هذا الباب دليل على طرح المشقة كآليات التي استشهدنا بها ، وهو كما قال : يؤيد ابن رشد ما قاله أبو عمر من أنه من عجز عن المشى الذي نذره إلى بيت الله لا شيء عليه .

قال ابن رشد في تأكيد كلام أبي عمر بن عبد البر : أن هناك سنة واردة ثابتة في هذا الباب ترفع المشقة عن المسلم الذي نذر المشى ثم عجز :

أحدها : حديث عقبة بن عامر الجهني قال : ((نذرت أختي أن تمشى إلى بيت الله ﷻ فأمرتني أن أستفتي لها رسول الله ﷺ فاستفتيت لها النبي ﷺ فقال : لتمش ولتركب)) خرجه مسلم ، يعني : هي بالخيار ، وحديث أنس بن مالك : ((أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يهادى بين ابنتيه فسأل عنه فقالوا : نذر أن يمشى ، فقال ﷺ : إن الله لغني عن تعذيب هذا نفسه وأمره أن يركب)) وهذا أيضاً ثابت عند الجماعة .

الخلاصة :

أن فيمن نذر المشي إلى بيت الله تعالى أن عليه الوفاء بالمشي طالما كان قادراً على ذلك ، أما إذا عجز عن المشي في بعض الطريق ؛ فهنا وقع الاختلاف بين العلماء منهم من قال : لا شيء عليه ، وهذا هو الأقرب للصواب ، ومنهم من قال : عليه شيء ، والذين قالوا : عليه شيء ؛ اختلفوا هل عليه المشي والدم أو عليه الهدي وليس عليه إعادة المشي ، أم أن عليه الأمرين جميعاً - كما قال مالك؟ والراجح من هذا : أنه ليس عليه شيء لحديث أخت عقبة بن عامر وحديث أنس بن مالك : أن رسول الله ﷺ أذن لهما في الركوب ولم يطلب منهما أو لم يكلفهما شيئاً .

قال ابن قدامة : مسألة : قال الخرقي : وإذا نذر المشي إلى بيت الله الحرام لم يجزئه إلا أن يمشي ، وهذا محل اتفاق يمشي في حج أو عمرة ، فإن عجز عن المشي ركب وكفر كفارة يمين ، وهذا قول آخر لم نجده عند ابن رشد ، فالكفارات كلها عند ابن رشد الأقوال الثلاثة كلها دم ، ذبح . يقول ابن قدامة : جملة هذا الكلام في هذه المسألة أن من نذر المشي إلى بيت الله الحرام لزمه الوفاء بنذره ، وبهذا قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو عبيد وابن المنذر ولا نعلم فيه خلافاً ، وهذا ما قاله ابن رشد ، واتفق العلماء على ذلك ، وذلك لأن النبي ﷺ قال : ((لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، ومسجدي هذا ، والمسجد الأقصى)) ولا يجزئه المشي إلا في حج أو عمرة ، وبه قال الشافعي ، ولا أعلم فيه خلافاً ، وذلك لأن المشي المعهود في الشرع إلى بيت الله الحرام هو المشي في الحج أو العمرة ؛ فإذا أطلق الناذر حمل على المعهود الشرعي ويلزمه المشي فيه لنذره ، فإن عجز عن المشي ركب وعليه كفارة يمين ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يلزمه

دم، وهو قول الشافعي وأفتى به عطاء لما روى ابن عباس أن أخت عقبة بن عامر وذكر حديثها المعروف، ويقول ابن قدامة في التعليق على هذا الحديث: وفيه ضعف؛ لأنه أخل بواجب في الإحرام فلزمه هدي كتارك الإحرام من الميقات، وعن ابن عمر وابن الزبير قالوا: "يحج من قابل ويركب ما مشى ويمشي ما ركب"، ونحوه، قال ابن عباس، وزاد: فقال: "ويهدي"، وعن الحسن مثل الأقوال الثلاثة، وعن النخعي روايتان:

إحدهما: كقول ابن عمر.

والثانية: كقول ابن عباس، وهذا قول مالك، وقال أبو حنيفة: عليه هدي سواء عجز عن المشي أو قدر عليه وركب وأقل الهدى شاة.

وقال الشافعي: لا يلزمه مع العجز كفارة بحال إلا أن يكون النذر مشياً إلى بيت الله؛ فهل يلزمه هدي؟ فيه قولان، وأما غيره؛ فلا يلزمه مع العجز شيء، ثم حكى ترجيح أن عليه كفارة اليمين أو الرواية الثانية أن عليه الدم.

قال الخطيب الشربيني في هذه المسألة: فصل: في نذر حج أو عمرة أو هدي أو غيرها مما يأتي:

إذا نذر إلى بيت الله تعالى وقصد البيت الحرام، أو لم ينذر المشي لبيت الله؛ بل نذر إتيانه فقط، فالمذهب وجوب إتيانه بحج أو عمرة - كما قال ابن قدامة؛ لأن هذا هو المعهود، فإذا ترك المعهود حمل كلامه على الشر؛ لأن الله تعالى أوجب قصده بنسك؛ فلزم بالنذر كسائر القرب، وفي قول من طريق: لا يجب ذلك حملاً للنذر على جائر الشرع، والأول يحمله على واجبه. أما إذا لم يقل: "البيت الحرام" في المسألتين ولا نواه أو نذر أن يأتي عرفات ولم ينو الحج لم ينعقد نذره؛

لأن بيت الله تعالى يصدق بيته الحرام وبساتر المساجد، ولم يقيد بلفظ ولا نية، وعرفات من الحل فهي كبلد آخر، ثم أتى ببعض التفاصيل المتعلقة بهذا الأمر، ولو نذر إتيان مكان من الحرم كالصفا أو المروة أو مسجد الخيف أو منى أو مزدلفة أو دار أبي جهل أو الخيزران لزمه إتيان الحرم بحج أو عمرة؛ لأن القرية إنما تتم في إتيانه بنسكه، والنذر محمول عن الواجب - كما مر - وحرمة الحرم شاملة لجميع ما ذكر من الأمكنة ونحوها في تنفير الصيد وغيره، ولو قال في نذره: بلا حج ولا عمرة - يعني: نذر المشي إلى بيت الله في أي وقت وقال: بلا حج ولا عمرة - لزمه أيضاً الحج أو العمرة ويلغو النفي، ولو نذر المشي أو الإتيان ببيت المقدس أو المدينة الشريفة؛ لم يلزمه ذلك ويلغو نذره؛ لأنه مسجد لا يجب قصده بالنسك، فلم يجب إتيانه بالنذر كساتر المساجد، ويفارق لزوم الاعتكاف فيها بالنذر؛ فإن الاعتكاف عبادة في نفسه وهو مخصوص بالمسجد، فإذا كان للمسجد فضيلة في العبادة الملتزمة بالإتيان بخلافه.

يتابع الخطيب الشربيني - رحمه الله - بيان هذه المسألة؛ فيقدم تنبيهاً بأنه إنما جمع المصنف بين المشي والإتيان - أي: إتيان بيت الله - للتنبيه على خلاف أبي حنيفة، فإنه وافق في المشي وخالف في الإتيان، وقال: إنه غير مراد للقرية بخلاف المشي، وهو محجوج بقوله تعالى: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ [الحج: ٢٧] فجعل الركوب صفة له كالمشي، فإن نذر الإتيان إلى بيت الله الحرام أو الذهاب أو نحو ذلك لم يلزمه مشي؛ لأن ذلك لا يقتضي المشي بل له الركوب قطعاً، وإن نذر المشي إلى بيت الله الحرام أو أن يحج أو يعتمر ماشياً، وهو قادر على المشي فالأظهر وجوب المشي؛ لأنه الملتزم جعله وصفاً للعبادة، فهو كما لو نذر أن يصوم متتابعاً، أما العاجز فلا يلزمه مشي ولو قدر عليه بمشقة شديدة لم يلزمه أيضاً كما ذكره الزركشي، والثاني لا يلزم القادر أيضاً؛ لأنه لم يجب في جنسه مشي بالشرع؛ فلا يجب بالنذر.

المسألة الثالثة : من نذر المشي إلى مسجد النبي ﷺ أو المسجد الأقصى :

أشار لها الخطيب الشربيني بأنه لا يجب الوفاء بذلك : لو نذر المشي أو الإتيان لبيت المقدس أو المدينة الشريفة ؛ لم يلزمه ذلك ويلغو نذره ؛ لأنه مسجد لا يجب قصده بالنسك - أي : الحج والعمرة - فلم يجب إتيانه بالنذر.

يقول ابن رشد : على من نذر المشي إلى مسجد النبي ﷺ في المدينة أو المسجد الأقصى في القدس اختلفوا - أي : العلماء - بعد اتفاقهم على لزوم المشي بالنسبة للبيت الحرام بحج أو عمرة إلا أحمد ؛ فعنده روايتان ، اختلفوا فيمن نذر أن يمشي إلى مسجد النبي ﷺ أو إلى بيت المقدس يريد بذلك الصلاة فيهما ، فقال مالك والشافعي وأحمد : يلزمه المشي - على عكس ما عند الخطيب الشربيني : أنه يلغو نذره ولا يلزمه المشي.

يقول ابن رشد : قال مالك والشافعي وأحمد : يلزمه المشي ، وقال أبو حنيفة : لا يلزمه شيء لعدم انعقاد نذره ، وحيث صلى أجزاءه ، وكذلك عنده إن نذر الصلاة في المسجد الحرام ، وإنما وجب عنده المشي بالنذر إلى المسجد الحرام لمكان الحج والعمرة ، وقال صاحبه أبو يوسف : من نذر أن يصلي في بيت المقدس أو في مسجد النبي ﷺ لزمه وإن صلى في البيت الحرام أجزاءه عن ذلك ؛ لأنه أخذ بالأعظم والأفضل حيث الركعة في المسجد الحرام بمائة ألف ركعة وفي المسجد النبوي بألف ركعة وفي المسجد الأقصى بخمسمائة ركعة ، فإذا أتى بالأعلى كان محققاً للأدنى من باب أولى ، وأكثر الناس على أن النذر لما سوى هذه المساجد الثلاثة لا يلزم لقوله ﷺ : ((لا تسرج المطي إلا لثلاث ؛ فذكر المسجد الحرام ، ومسجده ﷺ وبيت المقدس)) والرواية واللفظ : ((لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد)) وذهب بعض الناس إلى أن النذر إلى المساجد - أي : نذر المشي إلى

المساجد- التي يُرجى فيها فضل زائد واجب، واحتج في ذلك بفتوى ابن عباس لولد المرأة التي نذرت أن تمشي إلى مسجد قباء فماتت قال لابنها أو أمر ابنها أن يمشي عنها يعني: رأى أن الوفاء واجب... أقوال.

ومن الأقوال ما يقول: إن المشي إلى المسجد الحرام يغني عن ذلك، وسبب اختلافهم في النذر إلى ما عدا المسجد الحرام: اختلافهم في المعنى الذي إليه تسرح المطي -توضع عليها السُّرُج التي يتم الركوب عليها- إلى هذه الثلاثة مساجد، هل ذلك لموضع صلاة الفرض فيما عدا البيت الحرام أو لموضع صلاة النفل؟ فمن قال: لموضع صلاة الفرض وكان الفرض عنده لا يُنذر إذ كان واجباً بالشرع قال: النذر بالمشي إلى هذين المسجدين غير لازم؛ لأن الفرائض تجوز في أي مكان ((جُعِلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً؛ فأما رجل من أمتي أدركته الصلاة؛ فليصل)) أما من كان عنده أن النذر قد يكون في الواجب وأنه أيضاً قد يقصد هذان المسجدان لموضع صلاة النفل؛ لقوله ﷺ: ((صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام)) متفق عليه، واسم الصلاة يشمل الفرض والنفل. قال: المشي إليهما واجب، لكن أبا حنيفة حمل هذا الحديث على الفرض مصيراً إلى الجمع بينه وبين قوله ﷺ: ((صلاة أحدكم في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة)) وإلا وقع التضاد بين هذين الحديثين. وهذه المسألة هي أن تكون من الباب الثاني أحق من أن تكون في هذا الباب، يعني: الباب الثاني، أي: الفصل الثاني: "ما يلزم من النذور وما لا يلزم" كان الأولى أن تكون هناك، ولا أدري ماذا يريد ابن رشد من هذا وهو الذي وضعها هاهنا في هذا الفصل.

ابن قدامة -رحمه الله- له تعليق على هذه المسألة يقول: إن نذر المشي إلى مسجد النبي ﷺ أو المسجد الأقصى لزمه ذلك، وبهذا قال مالك، والأوزاعي، وأبو

عبيد، وابن المنذر وهو أحد قولي الشافعي، وقال في الآخر -أي: الشافعي- : لا يبين لي وجوب المشي إليهما ؛ لأن البرياتيان الله فرض ، والبرياتيان هذين نفل ، وقد احتج ابن قدامة على الشافعي بقول النبي ﷺ : ((لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد)) وقال أبو حنيفة : لا تتعين عليه الصلاة في موضع بالندر سواء كان في المسجد الحرام أو غيره ؛ لأن ما لا أصل له في الشرع لا يجب بالندر بدليل نذر الصلاة في سائر المساجد.

المسألة الرابعة: حكم من نذر أن ينحر ابنه في مقام إبراهيم:

وقد اختلف الفقهاء فيما يجب على من نذر أن ينحر ابنه بهذا الشكل ؛ فقال مالك : عليه فدية ، وهي أن ينحر جزوراً -أي: جملاً صغيراً- وقال أبو حنيفة وأحمد: يذبح -أي: شاة- وقال بعض الفقهاء: ينحر مائة من الإبل ، كما فعل عبد المطلب في فدية ابنه عبد الله أبي النبي ﷺ وقال بعضهم: يهدي ديتة ، وقال بعضهم: بل يحج به ، وقال أبو يوسف والشافعي: لا شيء عليه ؛ لأنه نذرٌ معصية.

وقد حكى ابن رشد -رحمه الله- ذلك الاختلاف ، ثم بين الأسباب التي أدت إليه ، فقال - رحمه الله - تحت عنوان : المسألة الرابعة : من نذر أن ينحر ابنه في مقام إبراهيم ، واختلفوا في الواجب ، على أن من نذر أن ينحر ابنه في مقام إبراهيم ، ماذا يكون عليه؟

فقال مالك : ينحر جزوراً فداءً له ، وقال أبو حنيفة ، ورواية عن أحمد: ينحر شاة ، معلوم أن النحر إنما يكون للإبل ؛ أما الشاة والبقر ونحوهما فتكون التزكية بالذبح ، وليست بالنحر ، فالشاة يقال فيها في اللغة: يذبح شاة ، وهذا القول

الذي روي عن أبي حنيفة، وأحمد، مروى أيضاً عن ابن عباس } وقال بعض الفقهاء: بل ينحر مائة من الإبل، وقال بعضهم: يهدي ديته، وروي عن علي بن أبي طالب. وقال بعضهم: بل يحج به، أي: بمقدار الدية، وبه قال الليث بن سعد، وقال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، والشافعي: لا شيء عليه؛ لأنه نذر معصية، ولا نذر في معصية، وقال أحمد في روايته الثانية: يلزمه كفارة يمين، حتى يتحلل من النذر.

وسبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو: هو قصة إبراهيم - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم - أعني: هل ما تقرب به إبراهيم هو لازم للمسلمين، أم ليس بلازم؟ فمن رأى أن ذلك شرع خص به إبراهيم قال: لا يلزم النذر، ومن رأى أنه لازم لنا قال: النذر لازم؛ وهذا الخلاف على هذا النحو متفرع عن الخلاف في القضية الأصولية في شرع من قبلنا؛ هل يلزمنا شرع من قبلنا، أو لا يلزمنا؟ يقول ابن رشد: والخلاف في ذلك مشهور، لكن يتطرق إلى هذا خلاف آخر، وهو أن ظاهر من هذا الفعل أنه كان خاصاً بإبراهيم عليه السلام ولم يكن شرعاً لأهل زمانه، حتى نقول: شرع من قبلنا شرع لنا، لم يكن ذلك شرعاً لأهل زمان إبراهيم، وإنما هو أمر خاص بإبراهيم وابنه - عليهما الصلاة والسلام - وما دام ليس شرع لأهل ذلك الزمان فليس ينبغي أن يختلف فيه: هل هو شرع لنا، أم ليس بشرع؟ لأنه لم يكن شرعاً، وإنما هو خصوصية بإبراهيم - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم.

ثم فرع على ذلك أيضاً أن الذين قالوا: إنه شرع لنا، إنما اختلفوا في الواجب في ذلك، من قبل اختلافهم أيضاً، هل يحمل الواجب في ذلك على الواجب على إبراهيم، أم يحمل على غير ذلك من القرب الإسلامية، وذلك بمجرد التقرب؛

إما صدقة بديته، وإما حج به، وإما هدي بدنة، فهذا رأي الذين قالوا: إنه شرع لنا.

وأما الذين قالوا: مائة من الإبل، فذهبوا إلى حديث عبد المطلب المعروف، عندما نذر إن سهل الله له حفر زمزم أن ينحر بعض ولده، ثم فداه بمائة ناقة. على كل حال تعالوا بنا نتعرف على ما قاله كل من؛ ابن قدامة - رحمه الله - والخطيب الشربيني - رحمه الله - في هذه القضية، وأمثالها.

أما ابن قدامة - رحمه الله - فقال تحت عنوان: القسم السابع: نذر المستحيل؛ كصوم أمس، نذر أن يصوم أمس، وأمس قد ولي، وانقضى، فكيف يصومه؟ فهذا لا ينعقد، ولا يوجب شيئاً؛ لأنه لا يتصور انعقاده، ولا الوفاء به، ولا حلف على فعله لم تلزمه كفارة؛ فالنذر أولى، وعقد الباب في صحيح المذهب أن النذر كاليمين، وموجبه موجبها، إلا في لزوم الوفاء به، إذا كان قربة وأمكناه فعله، ودليل هذا الأصل قول النبي ﷺ لأخت عقبة لما نذرت المشي، فلم تطقه قال: **((ولتكفر عن يمينها))** وفي رواية: **((فلتصم ثلاثة أيام))** قال أحمد: إليه أذهب.

وعن عقبة أن النبي ﷺ قال: **((كفارة النذر كفارة اليمين))** أخرجه مسلم، وقول ابن عباس للتي نذرت ذبح ولدها: "كفري يمينك" ولأنه قد ثبت أن حكمه حكم اليمين في أحد أقسامه وهو نذر "اللجاج" فكذلك سائرته في سوى ما استثناه الشرع، ثم قال أيضاً في فصل آخر؛ لبيان أن نذر الطاعة يجب الوفاء به، وأن نذر المعصية لا يجب الوفاء به، قال: وإن نذر فعل طاعة، وما ليس بطاعة لزمه فعل الطاعة، ولا يلزمه فعل ما ليس بطاعة، كما في خبر أبي إسرائيل، فإن النبي ﷺ أمره بإتمام الصوم، وترك ما سواه؛ لكونه ليس بطاعة، وهو أن يكون صومه في

الشمس ، وأن يكون واقفاً ، فألزمه بالوفاء بالصوم ، ولم يلزمه بالوقوف في الشمس ، أو القيام ؛ لكونه ليس بطاعة ، وفي وجوب الكفارة لما تركه الاختلاف الذي ذكرناه .

وقد روى عقبه بن عامر قال : ((نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله الحرام حافية ، غير محتمرة ، فذكر ذلك عقبه لرسول الله ﷺ فقال : مر أختك ، فلتركب ، ولتختمر ، ولتصم ثلاثة أيام)) رواه الجوزجاني ، والترمذي ، فإن كان المتروك خصالاً كثيرة أجزأته كفارة واحدة ؛ لأنه نذر واحد ، فتكون كفارته واحدة كاليمين الواحدة على أفعال ؛ ولهذا لم يأمر النبي ﷺ أخت عقبه بن عامر في ترك التحفي والاختمار بأكثر من كفارة واحدة ، ومعنى هذا الكلام أن الإمام أحمد يميل في الرواية الثانية إلى أنه لا كفارة عليه ؛ لأنه نذر معصية ، ولا نذر في معصية ، والأولى أن تكون عليه كفارة اليمين ، كما رأينا عند الإمام أحمد في هذا المقام .

أما ما قاله الخطيب الشربيني - رحمه الله - فهو في جزئيتين ؛ في الجزئية الأولى يقول : ولا يصح نذر معصية كالقتل ، ويشمل ذلك قتل الابن ، أو قتل الأخ ، أو قتل الغير ؛ كالقتل ، والزنا ، وشرب الخمر ، لحديث : ((لا نذر في معصية الله تعالى)) رواه مسلم ، ولخبر البخاري الذي سبق : ((من نذر أن يطيع الله فليطعه ، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)) فلا تجب كفارة إن حنث ، هكذا يقول الإمام الشافعي ، وقد رأينا الإمام أحمد في الرواية الثانية يرجح أن عليه الكفارة ، وأجاب المصنف عن خبر : " لا نذر في معصية ، وكفارته كفارة يمين " أجاب بأنه : ضعيف ، وغيره يحملة على نذر " اللجاج " ومحل عدم لزومها بذلك كما قال الزركشي - يعني : عدم لزوم الكفارة - إذا لم ينوبه اليمين ، كما اقتضاه كلام

الرافعي آخرًا، فإن نوى به اليمين -أي: بالنذر- لزمه الكفارة بالحنث، ثم أضاف، أورد في التوشيح إعتاق العبد المرهون، فإن الرافعي حكى عن التتمة أن نذره منعقد، إن نفذنا عتقه في الحال، أو عند أداء المال وذكر في الرهن أن الإقدام على عتق مرهون لا يجوز.

إذن هناك قولان؛ فإن تم الكلامان كان نذر في معصية منعقدًا، واستثنى غيره ما لو نذر أن يصلي في أرض مغمصوبة، صح النذر، ويصلي في موضع آخر غير مغمصوب؛ لاشتمال النذر على طاعة، وهي الصلاة، وعلى معصية وهي الغضب، كذا ذكره البغوي في تهذيبه، وصرح باستثنائه الجرجاني في إيضاحه، ولكن جزم المحاملي بعدم الصحة، ورجحه الماوردي، وكذا البغوي في فتاويه، وهذا هو الظاهر الجاري على القواعد، وقال الزركشي: إنه الأقرب، ويتأيد بالنذر في الأوقات المكروهة، فإنه لا ينعقد على الصحيح، ثم قال أيضًا في موضع آخر، في صفحة ٤٦٨ تحت عنوان: خاتمة في مسائل منثورة مهمة تتعلق بالباب، قال في ثنانيا مسائل هذه الخاتمة: ولو قال: لله علي ذبح ولدي، وهذا هو الشاهد وبيت القصيد، فإن لم يجز -أي: لم يجز هذا النذر لأنه معصية- فشاة مكانه، لم يصح نذره؛ لأن ذلك ليس بقربة، ولا يلزم الكافر وفاء ما نذره في كفره بعد إسلامه.

إذن من هذا يتبين أن الفقهاء مختلفون فيمن نذر أن يذبح ابنه، وفي مقدار الواجب عليه، هل تجب عليه كفارة، أو لا تجب؟ وهل الكفارة كفارة يمين، أو كفارة خاصة كما قال مالك أو غيره؟ والكفارة الخاصة هل هي جزور، أو مائة من الإبل، أو مقدار ديتته، أو لا شيء عليه؟ وقد عرفنا السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو، سواء فيما قاله ابن رشد -رحمه الله- أو ما قاله ابن قدامة، وما قاله أيضًا الخطيب الشربيني -رحمهما الله تعالى.

المسألة الخامسة: من نذر أن يجعل ماله كله في سبيل الله، هل ذلك جائز، أم ليس جائزاً؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : اتفقوا - أي : أن الفقهاء اتفقوا - على أن من نذر أن يجعل ماله كله في سبيل الله، أو في سبيل البر؛ ككفالة اليتيم، أو طلاب العلم، أو المساجد، أو الطرق، أو نحو ذلك؛ من نذر أن يجعل ماله كله في سبيل الله، اتفق الفقهاء على أنه يلزمه ذلك، وأنه ليس ترفعه الكفارة، وذلك إذا كان نذراً على جهة الخير، أي: نذر التبرر، لله علي كذا، أو علي لله كذا، أو نذرت لله كذا، كما سبق أن بينا في صيغة النذر، لا على جهة الشرط، إن حقق الله مرادي فلهه علي كذا، أو إن شفى الله مريضه فلهه علي كذا، هذا نذر على جهة الشرط، يختلف عن النذر على جهة الخير، فمن نذر أن ماله كله في سبيل الله على جهة الخير فقد اتفق الفقهاء على لزوم ذلك النذر وعدم رفعه بالكفارة؛ أما إن كان على جهة الشرط وهو الذي يسمونه يمينا، فقد اختلف الفقهاء في ذلك، وقد حكى ابن رشد - رحمه الله - ذلك الاختلاف في النذر، نذر المال كله على جهة الشرط.

اختلفوا فيمن نذر ذلك - أي: ماله كله على جهة الشرط - مثل أن يقول: مالي للمساكين إن فعلت كذا، ففعله، إذن هذه صيغة الشرط، مالي للمساكين، أي: مالي كله، إن فعلت كذا، وقد فعل ما شرطه، فقال قوم: ذلك لازم، سبق أن ذكرنا أن الفقهاء متفقون على لزوم من نذر ماله كله في سبيل الله على جهة الخير. أما الكلام الآن فعلى من نذر ماله على جهة الشرط:

قال قوم: ذلك لازم كالخبر، كالنذر على جهة الخير، ولا كفارة فيه، أي: لا ترفعه الكفارة، وهو مذهب مالك، وأبي حنيفة في النذور التي صيغها هذه

الصيغة ، يعني : لا كفارة فيه ، ويجب الوفاء به ، وقال قوم : الواجب في ذلك كفارة يمين فقط ، ويتحلل من النذر ؛ لأنه من غير المعقول أن يوفي الإنسان بما نذره بماله كله ، وممن قال بعدم الوفاء بالنذر ، ووجوب كفارة اليمين فقط الشافعي ، وهذا مذهبه في النذور التي مخرجها مخرج الشرط ؛ لأنه ألحقها بحكم الأيمان ، وقيل إن مذهب الشافعي المعتمد أن الناذر مخير بين كفارة اليمين والوفاء بما التزمه ، وإذا كان ذلك هو مذهب الشافعي فإن مالكا ألحق النذر على الشرط ، أو على صيغة الشرط ، بحكم النذور على جهة الخبر على ما تقدم في كتاب الأيمان.

ثم حكى ابن رشد - رحمه الله - اختلافاً آخر ، فقال : والذين اعتقدوا وجوب إخراج ماله ؛ وهم مالك ، وأبو حنيفة ، الذين اعتقدوا وجوب إخراج ماله في الموضوع الذي اعتقدوه اختلفوا في الواجب عليه ، فقال مالك ، وأحمد : يخرج ثلث ماله فقط ، وقال قوم : بل يجب عليه إخراج جميع ماله ، وبه قال إبراهيم النخعي ، وظفر ، والشافعي ، وقال أبو حنيفة : يخرج جميع الأموال التي تجب الزكاة فيها ، وفي مصادر أخرى قال أصحاب أبي حنيفة : يتصدق بثلث ماله الذي يجب فيه الزكاة استحباباً ، ولهم قول آخر : أنه يتصدق بجميع ما يملك ، وقال بعضهم : إن أخرج مثل زكاة ماله أجزاءه ؛ وفي المسألة قول خامس وهو : إن كان المال كثيراً أخرج خمسه ، وإن كان وسطاً أخرج سبعة ، وإن كان يسيراً أخرج عُشره ، وحدّ هؤلاء الكثير بألفين ، والوسط بألف ، والقليل بخمسمائة ، وذلك مروى عن قتادة.

إذن نحن أيها الإخوة ، وأيتها الأخوات ، بين نذر جميع المال على جهة الخبر ، وهذا محل اتفاق بين الفقهاء ، أن من نذر ذلك على جهة الخبر أنه يلزمه الوفاء بالنذر ، ولا تنفعه ، ولا ترفعه الكفارة ؛ أما النذر على جهة الشرط ، أي : النذر

المعلق ، مالي للمساكين إن فعلت كذا ، أو إن شفى الله مريضى فعلى الله كذا ، وذكر جميع المال ، من الفقهاء من قال : هو كندر الخبر يلزمه الوفاء ، ومنهم من قال : الواجب في ذلك كفارة اليمين فقط .

ثم القائلون بوجوب الوفاء اختلفوا على خمسة مذاهب في مقدار ما يجب الوفاء به ؛ فمنهم من قال : يكفي ثلث المال ، ويكون محققاً للوفاء ، ومنهم من قال : بل يلزمه إخراج جميع ماله ، ومنهم من قال : جميع الأموال التي تجب الزكاة فيها ، ومنهم من قال : إن أخرج مثل زكاة ماله أجزاءه ، والقول الأخير : إن كان المال كثيراً أخرج خمسه ، وإن كان متوسطاً أخرج سبعة ، وإن كان يسيراً أو قليلاً أخرج عشرة .

أما حد الكثرة والقلّة فقد حدوده بأن من عنده ألفان يكون ماله كثيراً ، ومن عنده ألف فقط يكون ماله متوسطاً ، ومن عنده خمسمائة فقط يكون ماله قليلاً ، وذلك مروى عن قتادة .

ما السبب الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء في هذا الواجب على هذا النحو؟ يحكيه ابن رشد - رحمه الله - فيما يلي ، حكى ابن رشد - رحمه الله - اختلاف الفقهاء القائلين بالزام الوفاء في صيغة الشرط قال :

السبب في اختلافهم في هذه المسألة ، أعني : من قال : المال كله ، أو ثلثه ، أو خمسه ، أو سبعة ، أو عشرة ، كما سبق أن ذكرنا ، السبب في الاختلاف معارضة الأصل في هذا الباب للأثر ، كيف ذلك؟ أين المعارضة؟ ما هو الأصل؟ وما هو الأثر؟ يبين ابن رشد - رحمه الله - ذلك بقوله : وذلك أن ما جاء في حديث أبي لبابة بن عبد المنذر حين تاب الله عليه ، وذلك أحد الثلاثة الذين خُلفوا عن غزوة تبوك ، ثم تاب الله عليهم في سورة التوبة : ﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَصَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ ﴾ [التوبة : ١١٨] وكان أبو

لبابة واحداً من هؤلاء الثلاثة ، حديث أبي لبابة بن عبد المنذر حين تاب الله عليه ، وأراد أن يتصدق بجميع ماله ، فقال رسول الله ﷺ : ((يجزيك من ذلك الثلث)) رواه أبو داود ، فهذا أثر ، وهو نص ، وهذا الذي أخذ به مالك في مقدار الواجب ؛ وأما الأصل فيوجب أن اللازم له إنما هو جميع ماله ، كما قال في صيغة الخبر : وألزمناه بجميع ماله ، فكذلك في صيغة الشرط يكون الأصل الوفاء بالنذر بجميع المال ؛ فالأصل أن اللازم له إنما هو جميع ماله ؛ حملاً على سائر النذر ، أعني : أنه يجب الوفاء به على الوجه الذي قصده ، وبما أنه قد قصد جميع المال فعليه الوفاء بذلك ، لكن الواجب هو استثناء هذه المسألة من هذه القاعدة ؛ لوجود النص ، إذ قد استثناه النص وهو حديث أبي لبابة .

إلا أن مالكا لم يلزم في هذه المسألة أصله ، ذلك أنه قال : إن حلف ، أو نذر شيئاً معيناً لزمه ، وإن كان كل ماله ، وكذلك يلزم عنده إن عين جزءاً من ماله وهو أكثر من الثلث ، هذا هو الأصل ، وهذا مخالف لنص ما رواه في حديث أبي لبابة : ((يجزيك من ذلك الثلث)) وفي قول رسول الله - ﷺ للذي جاء بمثل بيضة من ذهب فقال : ((أصبت هذا من معدن ، فخذها فهي صدقة ، ما أملك غيرها ، فأعرض عنه رسول الله ﷺ ثم جاءه عن يمينه ، ثم عن يساره ، ثم من خلفه ، فأخذها رسول الله ﷺ فحذفه بها ، فلو أصابه بها لأوجعه ، وقال ﷺ : يأتي أحدكم بما يملك فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس - يعني : يسألهم ويمد كفه إليهم - خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى)) فهذا الحديث مع حديث أبي لبابة يدل على أنه لا يلزمه الوفاء بجميع ماله ، وعلى أن ذلك مستثنى من الأصل الملزم بذلك ، وهذا نص في أنه لا يلزم المال المعين ، إذا تصدق به ، وكان جميع ماله ، ولعل مالكا لم تصح عنده هذه الآثار .

وأما سائر الأقاويل التي قيلت في هذه المسألة فضعافٌ، وبخاصة من قال بالخمسة، والسبع، والعشر، وبخاصة من حدّ في ذلك غير الثلث؛ لأن النبي ﷺ لم يذكر إلا الثلث.

قال: ابن قدامة - رحمه الله - فيعلق على كلام الخرقى، قال الخرقى في مسألة: ومن نذر أن يتصدق بماله كله أجزاءه أن يتصدق بثلثه، كما روي عن النبي ﷺ أنه قال لأبي لبابة حين قال: ((إن من توبتي يا رسول الله، أن أنخلع من مالي، فقال رسول الله ﷺ يجزئك الثلث)) إذن الخرقى أخذ بناء على ما في مذهب الإمام أحمد بنص أبي لبابة، يقول ابن قدامة في شرح ذلك: وجملة ذلك أن من نذر أن يتصدق بماله كله أجزاءه ثلثه، وبهذا قال الزهري، ومالك - أي: في بعض الروايات عنه - وروى الحسين بن إسحاق الخرقى عن أحمد قال: سألته عن رجل، قال: جميع ما أملك في المساكين صدقة، قال: كفارته كفارة اليمين؛ قال: وسئل عن رجل قال: ما يرث عن فلان فهو للمساكين، فذكروا أنه قال: يطعم عشرة مساكين؛ وقال ربيعة: يتصدق منه بقدر الزكاة، كما وجدنا عند ابن رشد؛ لأن المطلق محمول على معهود الشرع، ولا يجب في الشرع إلا قدر الزكاة، فيتصدق من ماله بمقدار ما يجب في الزكاة.

وعن جابر بن زيد قال: إن كان كثيراً وهو ألفان تصدق بعشره، وإن كان متوسطاً وهو ألف تصدق بسبعة، وإن كان قليلاً وهو خمسمائة تصدق بخمسه، وقال أبو حنيفة: يتصدق بالمال الزكوي كله، وعنه في غيره روايتان؛ إحداهما: يتصدق به، والثانية: لا يلزمه منه شيء، وقال النخعي، والبتي، والشافعي: يتصدق بماله كله؛ لقول النبي ﷺ: ((من نذر أن يطيع الله فليطعه)) ولأنه نذر طاعة فلزمه الوفاء به، كنذر الصلاة، والصيام.

ويرد ابن قدامة على ذلك بقوله : ولنا قول النبي ﷺ لأبي لبابة حين قال : ((إن من توبتي أن أخلع من مالي ؛ صدقة إلى الله ، وإلى رسوله ، فقال : يجزئك الثلث)) وعن كعب بن مالك قال : ((قلت : يا رسول الله ، إن من توبتي أن أخلع من مالي ؛ صدقة إلى الله ، وإلى رسوله ، فقال رسول الله ﷺ : أمسك عليك بعض مالك)) متفق عليه ، ولأبي داود : ((يجزئ عنك الثلث)) فإن قالوا : هذا ليس بنذر - أي : كلام أبي لبابة ، وكلام كعب بن مالك - وإنما أراد الصدقة بجميعة ، فأمره النبي ﷺ بالاعتصار على ثلثه ، كما أمر سعداً حين أراد الوصية بجمع ماله ؛ سعد بن أبي وقاص حين زاره النبي ﷺ في مرض الموت ، وعرض على النبي ﷺ - أن يتصدق بجمع ماله ، حيث لا يرثه إلا ابنته ، فلم يأذن له النبي ﷺ في ذلك ، فظل يقول : ((فبثلثيه ، فبشطره ، فبثلثه ، حتى قال النبي ﷺ : الثلث ، والثلث كثير ، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكفون الناس)).

وليس هذا محل النزاع ، وإنما النزاع فيمن نذر الصدقة بجميعة ، قلنا عنه جوابان : أحدهما : أن قوله : ((يجزئ عنك الثلث)) دليل على أنه أتى بلفظ يقتضي الإيجاب ؛ لأنها إنما تُستعمل غالباً في الواجبات ، ولو كان مخيراً بإرادة الصدقة لما لزمه شيء يجزئ عنه بعضه .

الثاني : أن من منعه من الصدقة بزيادة على الثلث دليل على أنه ليس بقربة ؛ لأن النبي ﷺ لا يمنع أصحابه من القرب ، ونذر ما ليس بقربة لا يلزمه الوفاء به ، وما قاله أبو حنيفة قد سبق الكلام عليه ، وما قاله ربيعة لا يصح ، فإن هذا ليس بزكاة ، ولا في معناها ، فإن الصدقة وجبت لإغناء الفقراء ، ومواساتهم ، وهذه صدقة تبرع بها صاحبها ؛ تقرباً إلى الله تعالى ، ثم إن المحمول على معهود الشرع

المطلق ، وهذه صدقة معينة غير مطلقة ، ثم تبطل بما لو نذر صياماً ، فإنه لا يحمل على صوم رمضان ، وكذلك الصلاة ، وما ذكره جابر بن زيد تحكم بغير دليل .

ثم قال : وإن نذر الصدقة بمعين من ماله ، أو بمقدر كالف ، فروي عن أحمد أنه يجوز ثلثه ؛ لأن مال نذر الصدقة به فأجزأه ثلثه ، كجميع المال ، والصحيح في المذهب : لزوم الصدقة بجميعة ؛ لأنه مندور ، وهو قربة ، فيلزمه الوفاء به كسائر المنذورات ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ **يُؤْفُونَ بِالَّذِي نَذَرُوا** ﴾ [الإنسان : ١٧] .

ثم قال في فصل آخر : وإذا نذر الصدقة بقدر من المال ، فأبرأ غريمه من قدره - يقصد به : وفاء النذر لم يجزئه - وإن كان الغريم من أهل الصدقة ، قال أحمد : لا يجزئه حتى يقبضه ؛ مثل من تجب عليه زكاة لا يجوز أن يخصم منها ديناً على شخص ممن يستحقون الزكاة ؛ إلا إذا قبض ذلك الدين ، أما أن يخصمه من الزكاة فلا يجوز ؛ لأن الصدقة تقتضي التمليك ، وهذا إسقاط ، فلم يجزئه كما في الزكاة ، وقال أحمد فيمن نذر أن يتصدق بمال ، وفي نفسه أنه ألف : أجزأه أن يخرج ما شاء ؛ وذلك لأن اسم المال يقع على القليل ، وما نواه زيادة على ما تناوله ، الإثم والنذر لا يلزم بالنية ، والقياس : أنه يلزمه ما نواه ؛ لأنه نوى بكلامه ما يحتمله ، فتعلق الحكم به كاليمين ، وقد نص أحمد فيمن نوى صوماً أو صلاة ، وفي نفسه أكثر مما يتناوله لفظه أنه يلزمه ذلك ، وهذا كذلك ، والله أعلم .

هذا ما ذكره ابن قدامة - رحمه الله - في قضية : من نذر أن يتصدق بجميع ماله ، والذي رجحه ابن قدامة ، والخرقي ، وهو مذهب الحنابلة : أنه يجزئه من ذلك الثلث .

وقال الخطيب الشربيني في هذه الجزئية تحت عنوان : تنبيه :

لو نذر التصدق بمال عظيم ، قال القاضي أبو الطيب في باب الإقرار في (تعليقه) : لا يتقدر بشيء - أي : في الوفاء - وأي قدر تصدق به أجزأه ، قال : ورأيت بعضهم

يوجب فيه مائتي درهم، وفي فتاوى القفال: لو قال الله علي أن أعطي الفقراء عشرة دراهم، ولم يرد به الصدقة، لم يلزمه شيء، كما لو قال: لله علي أن أحب الفقراء، قال الأزرعي: وفيه نظر؛ إذ لا يفهم من ذلك إلا الصدقة، وهذا هو الظاهر، ولو نذر أن يشتري بدرهم خبز للتصدق لزمه التصديق بجزء قيمته درهم؛ ولا يلزمه شراؤه؛ نظراً للمعنى؛ لأن القرية إنما هي التصديق، لا الشراء.

وتحت عنوان: فروع، لو قال: ابتداء مالي صدقة، أو في سبيل الله، فلغو؛ لأنه لم يأت بصيغة التزام، أي: لله علي، أو نذرت لله، أو علي لله نذر؛ لأنه لم يأت بصيغة التزام، فإن علق قوله المذكور بدخول مثلاً كقوله: إن دخلت الدار، فمالي صدقة، فنذر "لججاج" فإما أن يتصدق بكل ماله، وإما له أن يكفر كفارة يمين، إلا أن يكون المعلق به مرغوباً فيه، كقوله: إن رزقني الله دخول الدار، أو إن دخلت الدار، وأراد ذلك، فمالي صدقة، فيجب التصديق عيناً؛ لأنه نذر تبرر -أي: طاعة- ولو قال بدل "صدقة": "في سبيل الله" -يعني: "مالي في سبيل الله" - تصديق بكل ماله على الغزاة -لأن مفهوم في سبيل الله كان معناه في الماضي: الحج، أو الجهاد- ولو قال: إن شفى الله مريضاً فعلي ألف، ولم يعين شيئاً باللفظ، ولا بالنية، لم يلزمه شيء؛ لأنه لم يعين مساكين، ولا دراهم، ولا تصديقاً، ولا غيرها، ولو نوى التصديق بألف، ولم ينو شيئاً، فكذلك كما جزم به ابن المقرئ؛ تبعاً لأصله.

لكن قال الأزرعي: يحتمل أن ينعقد نذره، ويعين ألفاً مما يريد، كما لو قال: لله علي نذر، قال شيخنا: وما قاله ظاهر، وأي فرق بينه وبين نذر التصديق بشيء، ولو قال: إن شفى الله مريضاً فله علي أن أتصدق بألف درهم مثلاً؛ فشفي المريض والفقير، فإن كان لا يلزمه نفقته جاز إعطاؤه ما لزمه، وإلا فلا، كالزكاة.

كتاب الأضاحي

عناصر الدرس

- العنصر الأول : في حكم الضحايا، والمخاطب بها، وأنواعها ١١٩٧
- العنصر الثاني : تمييز صفات الأضحية، سننها، عددها، أحكام الذبح، أحكام لحوم الضحايا ١٢٠٤

في حكم الضحايا والمخاطب بها وأنواعها

كتاب الضحايا:

وهي جمع أضحية، والأضحية معروفة، وهي: ما يتقرب به من الذبائح والصدقات يوم عيد الأضحى المبارك.

وقد قسم ابن رشد - رحمه الله - هذا الكتاب أربعة أبواب؛ بين في الباب الأول منها: حكم الضحايا، والمخاطب بها، وبين في الباب الثاني: أنواع الضحايا، وصفاتها، وأسنانها، وعددها، وبين في الباب الثالث: أحكام الذبح، أما الباب الرابع: فبين فيه أحكام لحوم الضحايا.

الباب الأول من أبواب كتاب الضحايا: في حكم الضحايا:

والباب الأول - كما سبق أن ذكرنا - عن حكم الضحايا، وعن المخاطب بها، وقد ذكر ابن رشد - رحمه الله - اختلاف الفقهاء في حكم الأضحية؛ بين من قال بوجوبها، ومن قال بأنها سنة مؤكدة، نتناول أولاً على ما قاله ابن رشد، ثم ما قاله غيره من العلماء؛ كالخطيب الشربيني، وابن قدامة، والخرقي، والنووي.

أما ما قاله ابن رشد عن اختلاف الفقهاء في حكم الأضحية فقال: اختلف العلماء في الأضحية، هل هي واجبة، أم هي سنة؟ فذهب مالك، والشافعي، وأحمد - جمهور الفقهاء - إلى أن: الأضحية من السنن المؤكدة، ورخص مالك للحاج في تركها بمنى؛ لأن الحاج يقوم بهدي التمتع، أو هدي القران؛ لذلك رخص له في ترك الأضحية؛ أما الشافعي - رحمه الله - فلم يفرق بين الحاج،

وغيره، فهي سنة لكل مسلم قادر، سواء كان حاجاً، أو غير حاج، هذا رأي الجمهور القائلون بأنها سنة مؤكدة.

وقال أبو حنيفة: الضحية واجبة على المقيمين في الأمصار - البلاد - الموسرين، ومعنى الموسر: الذي يملك نصاب الزكاة، تكون الأضحية واجبة في حقه؛ أما المسافرون فلا تجب الأضحية عليهم، وخالفه في ذلك أصحابه؛ أبو يوسف، ومحمد، فقالوا بقول جمهور العلماء: إنها ليست بواجبة، وروي أيضاً عن مالك مثل قول أبي حنيفة - وهو بالوجوب.

وسبب اختلاف الفقهاء في حكم الأضحية على هذا النحو الذي رأيناه، بين قائل بوجوبها، وقائل بأنها سنة مؤكدة، والجمهور - كما عرفنا - على أنها سنة - كما يقول ابن رشد - : شيئان :

أحدهما: هل فعله ﷺ في ذلك - يعني: في الأضحية - محمول على الوجوب، أو على النذر؟ حيث إنه كان يضحى كل عام، ولم يترك ﷺ الضحية قط، فيما روي عنه، حتى في السفر، كما جاء في حديث ثوبان قال: ((ذبح رسول الله ﷺ أضحيته، ثم قال: يا ثوبان، أصلح لحم هذه الضحية، قال: فلم أزل أطعمه منها حتى قدم المدينة)) رواه مسلم، وأبو داود، ويفهم من هذا أن النبي ﷺ لم يترك الأضحية قط، حتى في السفر، هذا فعل النبي ﷺ فهل فعله هذا يدل على وجوبها، أو على النذر؟ هذا سبب من أسباب الاختلاف.

الثاني: اختلافهم في مفهوم الأحاديث الواردة في أحكام الضحايا؛ ذلك أنه ثبت عنه ﷺ من حديث أم سلمة أنه قال: ((إذا دخل العشر، فأراد أحدكم أن يضحى فلا يأخذ من شعره شيئاً، ولا من أظفاره)) وقول النبي ﷺ: ((فأراد أن يضحى)) دليل على أن هناك، من لا يريد أن يضحى، فقوله ﷺ: ((إذا أراد

أحدكم أن يضحى)) فيه دليل على أن الضحية ليست بواجبة؛ ولما أمر ﷺ لأبي بردة بإعادة أضحيته، إذ ذبح قبل الصلاة، كما روى ذلك الشيخان، لما حدث هذا؛ فهم قوم من هذا الوجوب، ومذهب ابن عباس } أنه: "لا وجوب" حيث قال عكرمة: "بعثني ابن عباس بدرهمين؛ اشتري بهما لحمًا، وقال من لقيت: فقل له: هذه ضحية ابن عباس"، مع أنه اشترى لحمًا بدرهمين، لم يذبح شاة، ولا بدنة، وإنما اكتفى بلحم بدرهمين، وإنما قال: "من لقيت؛ فقل له: هذه ضحية ابن عباس"، وروي عن بلال أنه ضحى بديك، وكل حديث ليس بوارد في الغرض الذي يحتجُّ فيه به؛ فالاحتجاج به ضعيف.

ماذا ابن قدامة - رحمه الله - والخطيب الشرييني في هذه القضية؟

قال ابن قدامة - رحمه الله - تحت عنوان: كتاب الأضاحي - ولم يذكره ابن رشد - : الأصل في مشروعية الأضحية: الكتاب، والسنة، والإجماع:

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ [الكوثر: ٢] قال بعض أهل التفسير: المراد به الأضحية بعد صلاة العيد، فهذا دليل؛ وأما السنة: فما روي عن أنس قال: ((ضحى النبي ﷺ بكبشين، أملحين، أقرنين ذجهما بيده ﷺ وسمى، وكبر، ووضع رجله على صفاحهما)) متفق عليه، و((صفاحهما)) أي: كتفهما، والأملح: الذي فيه بياض وسواد، وبياضه أغلب، قاله الكسائي، وقال ابن الأعرابي: الأملح: هو النقي البياض، قال الشاعر:

حتى اكتسى الرأس قناعًا ❖ أشيبًا أملحًا لا لدًا ولا محببًا

ثم قال: وأجمع المسلمون على مشروعية الأضحية، وهذه إضافة جيدة في مدخل الأضاحي.

أما عن حكمها: فيقول الخرقى: والأضحية سنة، لا يُستحب تركها لمن يقدر عليها، وقال ابن قدامة تحت هذا العنوان، أو في شرح هذه الجملة من المتن: أكثر أهل العلم - جمهور العلماء - يرون الأضحية سنة مؤكدة غير واجبة، روي ذلك عن أبي بكر، وعمر، وبلال، وأبي مسعود البدي { وبه قال سويد بن غفلة، وسعيد بن المسيب، وعلقمة، والأسود، وعطاء، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر، يعني: جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، والأئمة الفقهاء، وقال ربيعة: ومالك، والثوري، والأوزاعي، والليث، وأبو حنيفة: هي واجبة.

ذكر ابن رشد رواية عن مالك توافق قول أبي حنيفة، لكن الذي عند ابن رشد أن قول مالك مع جمهور العلماء: أنها سنة، وليست واجبة، لما روى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: ((من كل له سعة، ولم يضح، فلا يقربن مصلانا)) فهذا التفسير والوعيد ممن لم يضح، أو لمن لم يضح، دليل على وجوبها؛ وعن مُحَنَّف بن سليم أن النبي ﷺ قال: "يا أيها الناس، إن على كل أهل بيت في كل عام أضحية، وعتيرة".

قال ابن قدامة في الاحتجاج على أنها سنة وليست واجبة: لنا: ما روى الدار قطني بإسناده، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: ((ثلاث كتبت عليّ، وهن لكم تطوع)) ((كتبت عليّ)) يعني: فرضت على النبي ﷺ ((وهن لكم تطوع)) أي: لباقي الأمة؛ وفي رواية أن هذه الثلاثة: "الوتر" - صلاة الوتر - "والنحر" - الأضحية - "وركعتا الفجر"؛ ولأن النبي ﷺ قال: ((من أراد أن يضحى فدخل العشر؛ فلا يأخذ من شعره، ولا بشرته شيئاً))؛ ((من أراد)) رواه مسلم، عن علقمة، وعلقه على الإرادة، والواجب لا يعلق على الإرادة؛ ولأنها ذبيحة، لم

يجب تفريق لحمها، فلم تكن واجبة كالعقيقة، أي: كما أن الأضحية ليس هناك ما يوجب توزيع كل لحمها كالزكاة، فهي ليست واجبة كالعقيقة، يقسم بعضها، ويأكل بعضها.

فأما حديثهم: "أن على أهل كل بيت أضحية"؛ فقد ضعّفه أصحاب الحديث، ثم نحمله على تأكيد الاستحباب، كما قال عليه السلام: ((غسل الجمعة واجب على كل محتلم)) وقال: ((من أكل من هاتين الشجرتين - أي: الثوم والبصل - فلا يقربن مصلانا)) قد روي عن أحمد في اليتيم: "يضحي عنه وليه إذا كان موسراً"، وهذا على سبيل التوسعة في يوم العيد، لا على سبيل الإيجاب.

ثم أضاف ابن قدامة - رحمه الله - في بيان فضل الأضحية، ومشروعيتها: والأضحية أفضل من الصدقة بقيمتها، نص عليه أحمد، وبهذا قال ربيعة، وأبو الزناد؛ وروي عن بلال أنه قال: "ما أبالي ألا أضحي إلا بديك، ولا أن أضعه في يтим قد ترب، فهو أحب إلي من أن أضحي: وبهذا قال الشعبي، وأبو ثور، وقالت عائشة: "لأن أتصدق بخاتمي هذا أحب إلي من أن أهدي إلى البيت ألفاً"، وقد رد ابن قدامة أيضاً على ذلك بقوله: لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم ضحى، والخلفاء بعده ضحوا، ولو علموا أن الصدقة أفضل لعدلوا إليها.

ويؤكد ابن قدامة - رحمه الله - لنا أن الأضحية فضلها كبير، وأنها أفضل من الصدقة، وأنه ينبغي للأغنياء أن يضحوا بالذبح، لا أن يشتروا بالنقود لحمًا، ويوزعوه، أو أن يوزعوا ثمن الأضحية نقدًا؛ فالذبح في كل الأحوال أفضل، حيث يقول: لنا على أن الأضحية أفضل من الصدقة، أن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده، ولو علموا أن الصدقة أفضل لعدلوا إليها، وروت عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((ما عمل ابن آدم يوم النحر عملاً أحب إلى الله من إراقة دم - أي: الذبح -

وإنه ليؤتى يوم القيامة بقرونها، وأظلافها، وأشعارها، وإن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع على الأرض، فطيبوا بها نفساً)) رواه ابن ماجه، وأضاف: ولأن إيثار الصدقة على الأضحية يفضي إلى ترك سنة سنها رسول الله ﷺ فأما قول عائشة فهو في الهدى دون الأضحية، وليس الخلاف فيه.

إذن تبين لنا من كلام ابن قدامة - رحمه الله - أنه يرجح قول جمهور العلماء، والفقهاء: أن الأضحية سنة، ولا يستحب تركها لمن يقدر عليها، وأنها أفضل من الصدقة، وقد بين لنا إجماع المسلمين على مشروعيتها بعد الاستدلال عليها من القرآن الكريم، والسنة النبوية.

والخطيب الشربيني - رحمه الله - أيضاً يتناول هذه الجزئية تناولاً عاماً في البداية، ثم يفصل كما فعل ابن قدامة، وفيما قاله الخطيب الشربيني إفادة وإضافة، يقول - رحمه الله -: الأضحية مشتقة من الضحوة، والضحوة: هي أول النهار، سميت بأول زمان فعلها، وهو الضحى؛ لأننا نقوم أولاً بصلاة العيد: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخْرَسْ ﴾ ثم نبدأ في ذبح الأضحية، أو نحرها، فيكون ذلك في وقت الضحى، فسميت أضحية، وفيها لغات؛ ضم همزها: أضحية، وكسره: إضحية، وتشديد يائها: أضحية، وتخفيفها: أضحية، وجمعها: أضحى، ويقال أيضاً: ضحية بفتح الضاد وكسرها، والجمع ضحايا، ويقال أيضاً: بكسر همزها، وضمها: إضحى وأضحى، وجمعها: أضحى بالتثنية، كأرطاة وأرطى؛ وهذه ثماني لغات فيها، وهي المعنى الشرعي للأضحية: ما يذبح من النعم - الإبل، والبقر، والغنم - تقرباً إلى الله تعالى من يوم العيد إلى آخر أيام التشريق.

ثم قال: والأصل فيها قبل الإجماع: قوله تعالى: ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعْتِيرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ﴾ [الحج: ٣٦] فهي من أعلام دين الله تعالى، وقوله

تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ [الكوثر: ٢٢] على أشهر الأقوال أن المراد بالصلاة: صلاة العيد، وبالنحر: الضحايا، وخبر مسلم: ((أنه ﷺ: ضحى بكبشين، أملحين، قرنين، ذبحهما بيده، وسمى، وكبر، ووضع رجله على صفاحهما)) والأملح: قيل: الأبيض الخالص: وقيل: الذي يياضه أكثر من سواده، كما قال ابن قدامة، وقيل: الذي تعلوه حمرة، وقيل غير ذلك، وخبر الترمذي والحاكم، عن عائشة > أن النبي ﷺ قال: ((ما عمل ابن آدم يوم النحر من عمل أحب إلى الله تعالى من إراقة الدم، إنها لتأتي يوم القيامة بقرونها، وأظلافها، وإن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع من الأرض، فطيبوا بها نفساً)) رواه الترمذي في الأضاحي، وابن ماجه في الأضاحي، وذكره الرافعي، وابن الرفعة، وذكروا أيضاً حديث: "عظموا ضحاياكم، فإنها على الصراط مطاياكم"، يعني: ركابثكم، لكن قال ابن الصلاح: إنه غير ثابت.

ومن هذا يتبين ما أضافه -رحمه الله- من اللغات في نطق الأضحية، والضحية، وما ذكره أيضاً من الآيات غير قوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ وما ذكره أيضاً من الأحاديث: "عظموا ضحاياكم، فإنها على الصراط مطاياكم".

وقال الخطيب الشربيني في حكم الأضحية: هي كما في (الروضة)، و(المحرر)، وغيرهما: "التضحية" -يعني، وليست الأضحية، كما يوهمه كلامه؛ لأن الأضحية اسم لما يضحى به -هي- أي: فعل التضحية - سنة مؤكدة في حقنا، يعني: كما قال جمهور العلماء؛ أما في حقه ﷺ كما ورد عند ابن قدامة فواجبة، لحديث: ((أمرت بالنحر)) وهو سنة، رواه الترمذي، وفي رواية الدارقطني: ((كتب عليّ النحر، وليس بواجب عليكم)) قال في (العدة): وهي سنة على الكفاية إن تعدد أهل البيت، فإذا فعلها واحد من أهل البيت كفى عن

الجميع ، وإن كانوا متفرقين ، وإلا فسنة عين -يعني : سنة مؤكدة على أهل كل أسرة ، أو بيت- ولا تجب بأصل الشرع -يعني : ليست واجبة ، وهذا ترجيح لأنها سنة مؤكدة.

ولما روى البيهقي وغيره بإسناد حسن ، أن أبا بكر وعمر كانا لا يضحيان ؛ مخافة أن يرى الناس ذلك واجباً ؛ ولأن الأصل أيضاً عدم الوجوب ، ومن هذا يتبين لنا من كلام كل من الخطيب الشرييني -رحمه الله- وابن قدامة -رحمه الله- ومن قبلهما الحزقي ، والنووي -رحمهما الله تعالى- أن الجمهور على أن : الأضحية سنة ، أو التضحية سنة مؤكدة ، وليست واجبة.

تمييز صفات الأضحية ، سنها ، عددها ، أحكام الذبح ، أحكام لحوم الضحايا

الباب الثاني من أبواب كتاب الضحايا : أنواع الضحايا وصفاتها وأسنانها وعددها :

وقد قسم ابن رشد -رحمه الله- هذا الباب أربع مسائل ، تناولنا في المسألة الأولى : أقوال الفقهاء في الأفضل منها ، هل هو الإبل أو الكباش أو البقر؟ كما بينا سبب اختلاف الفقهاء في هذا التفضيل.

المسألة الثانية : تمييز الصفات :

والمقصود بتمييز الصفات : بيان ما يشترط في الأضحية من توافر صفات معينة واجتناب صفات أخرى معينة ، وقد بين ابن رشد -رحمه الله- تحت هذا العنوان تمييز الصفات ما أجمع العلماء على اجتنابه في الأضحية ، كما بين أيضاً اختلافهم في الصفات الأخرى ، أو في مقدار وجود هذا العيب ، فقال -رحمه

الله- : أجمع العلماء على اجتناب العرجاء البين عرجها في الضحايا، وعلى اجتناب المريضة البين مرضها، وعلى اجتناب العجفاء -أي: الهزيلة- التي لا تنقي أي التي لا مخ في عظامها من شدة الهزال، وذلك مصيراً لحديث البراء بن عازب: أن رسول الله ﷺ سئل: ((ماذا يتقى من الضحايا؟ فأشار بيده، وقال: أربع، وكان البراء يشير بيده، ويقول: يدي أقصر من يد رسول الله ﷺ ثم عدد هذه الأربع، فقال: العرجاء البين عرجها، والعوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعجفاء التي لا تنقي)). و ((يتقى)) أي: يجتنب.

تلك هي الصفات الأربع التي يجب اجتنابها في الأضحية، ثم قال: وكذلك أجمعوا على أن ما كان من هذه الأربع -أي: الصفات الأربع- خفيفاً فلا تأثير له في منع الإجزاء، يعني: الهزال الخفيف، المرض الخفيف، العرج القليل، النظر الضعيف، كل ذلك ما دام خفيفاً فلا تأثير له في منع الإجزاء في الأضحية.

ثم حكى اختلاف العلماء فيما عدا ما أجمعوا عليه من هذه الصفات فقال: إن الفقهاء اختلفوا من ذلك في موضعين:

أحدهما: فيما كان من العيوب أشد من هذه المنصوصة عليها، مثل: العمى، فالعمى أشد من العور، فإذا كانت العوراء البين عورها لا تجزئ فمن باب أولى العمياء الكاملة العمى، وكذلك كسر الساق، إذا كانت العرجاء لا تجزئ فيكون كسر الساق من باب أولى.

الثاني: فيما كان مساوياً لهذه العيوب في إفادة النقص وشينها، يعني: ليست هذه العيوب بذواتها، ولكن يساويها في إفادة النقص وإظهار العيب.

يعني: ما كان من العيوب في الأذن، والعين، والذنب، والضرس، إذا كان النص قد ذكر الهزال بصفة عامة، وذكر العور، وكذلك العرج، فما حكم

العيوب الأخرى في الأذن والذنب والضرس وغير ذلك من الأعضاء ولم يكن عيباً يسيراً؟.

وبعد أن ذكر الموضوعين بين أقوال الفقهاء فيهما على النحو التالي :

فأما الموضوع الأول : حين تكون العيوب الموجودة في الأضحية من غير المنصوص عليها - يعني : من غير الأربع عيوب المنصوص عليها ، ولكنها أشد ضرراً ونقصاً - جمهور العلماء : على أن ما كان أشد من هذه العيوب المنصوص عليها فهو أحرى أن تمنع هذه العيوب الإجزاء ، فإذا كان العور يمنع الإجزاء فالعمى من باب أولى ، وإذا كان العرج يمنع الإجزاء فالكسر من باب أولى ، هذا رأي جمهور العلماء وهو الصحيح .

وذهب أهل الظاهر إلى : أنه هذه العيوب الشديدة لا تمنع الإجزاء ، ولا يتجنب بالجملة أكثر من هذه العيوب التي وقع النص عليها فقط ، وهي العيوب الأربعة التي ذكرناها .

ثم حكى ابن رشد سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو ، فقال : سبب اختلافهم : هل هذا اللفظ الوارد - يعني في الحديث أو العيوب المنصوص عليها - خاص أريد به الخصوص ؟ يعني : العور لذاته ، والعرج لذاته ، أم لعلته وما يترتب عليه ؟ هل هذا اللفظ الوارد في هذا الحديث هو خاص أريد به الخصوص أو خاص أريد به العموم ؟ - يعني : يعم هذه الألفاظ وما يشبهها في الأضحية من عيوب أخرى قد تكون أشد وقد تكون مساوية .

فمن قال : أريد به الخصوص ولذلك أخبر بالعدد ، وهم أهل الظاهر - كما رأينا ، قال : لا يمنع الإجزاء إلا هذه الأربعة فقط ، ومن قال : هو خاص أريد به العموم ، وذلك من النوع الذي يقع فيه التنبيه بالأدنى على الأعلى ، كقوله تعالى

في بر الوالدين وعقوقهما: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا نَهْرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣] فمن باب أولى إذا كان الأف أو النهر ممنوعاً فيكون الضرب من باب أولى، فهذا مما يقع فيه التنبيه بالأدنى على الأعلى، ولذلك قال الجمهور: ما هو أشد من المنصوص عليها من العيوب هو أخرى ألا يجزي، هذا هو الموضع الأول مما اختلف العلماء فيه، وهو العيوب الأشد من المنصوص عليها، جمهور العلماء على أن العيوب الأشد أكثر في منع الإجزاء من العيوب الأربعة المنصوص عليها، وأهل الظاهر يقولون: لا يمنع الإجزاء إلا العيوب الأربعة المنصوص عليها.

وأما الموضع الثاني: الذي اختلف فيه الفقهاء - أعني: ما كان من العيوب في سائر الأعضاء يساوي هذه العيوب المنصوص عليها؛ فقد اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: أن هذه العيوب غير المنصوص عليها تمنع الإجزاء كمنع المنصوص عليها، وهو المعروف من مذهب مالك وبقية الأئمة في الكتب المشهور.

الثاني: أنها لا تمنع الإجزاء، وإن كان يستحب اجتنابها، وبه قال ابن القصار وابن الجلاب وجماعة من البغداديين من أصحاب مالك.

الثالث: أنها لا تمنع الإجزاء ولا يستحب تجنبها، وهو قول أهل الظاهر كما سبق في الموضع الأول.

يعزو ابن رشد - رحمه الله - سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو إلى أمرين:

الأمر الأول: اختلافهم في مفهوم الحديث المتقدم - أي: حديث البراء بن عازب.

فأما الحديث المتقدم حديث البراء بن عازب فمن رآه من باب الخاص أريد به الخاص - وهم أهل الظاهر - قال: لا يمنع الإجزاء ما سوى الأربع مما هو مساوٍ

لها في النقص أو أكثر من هذا، وأما من رآه من باب الخاص أريد به العام - وهم الفقهاء جمهور الأئمة - فمن كان عنده أنه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فقط - لا من باب التنبيه بالمساوي على المساوي - قال: يلحق بهذه الأربع ما كان أشد منها، ولا يلحق بها ما كان مساوياً لها في منع الأجزاء إلا على وجه الاستحباب، أي: أن الأكثر عيباً يكون أولى بالمنع، أما المساوي فيكون المنع مستحباً وليس واجباً؛ ومن كان عنده أنه من باب التنبيه على الأمرين جميعاً على ما هو أشد من المنطوق به، وما هو مساوٍ له قال: تمنع العيوب الشبيهة بالمنصوص عليها الأجزاء كما يمنع العيوب التي هي أكبر منها.

الأمر الثاني: تعارض الآثار في هذا الباب؛ فإنه ورد في هذا الباب من الأحاديث الحسان حديثان متعارضان، فذكر النسائي عن أبي بردة أنه: قال: يا رسول الله، أكره النقص يكون في القرن والأذن، فقال له النبي ﷺ: ((ما كرهته فدعه، ولا تحرمه على غيرك)) فهذا حديث يبين كراهية النقص في القرن والأذن بناءً على كراهية الصحابي له، فحثه النبي ﷺ على ترك ما كرهه، ولكن ((لا تحرمه على غيرك)) فبقي الباب مفتوحاً، وذكر علي بن أبي طالب قال: ((أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن - أي: نتأمل سلامتها - ولا يُضحى بشرقاء ولا خرقاء ولا مدابرة ولا بتراء)) والحديث رواه أصحاب السنن وصححه الترمذي وأعله الدارقطني، و((الشرقاء)): المشقوقة الأذن، و((الخرقاء)): المثقوبة الأذن، و((المدابرة)): التي قطع من جنبتي أذنها من خلف، أما ((البتراء)): فهي مقطوعة الذيل، فمن رجح حديث أبي بردة الأول قال: لا يتقى إلا العيوب الأربع، وأما ما هو أشد منها أو ما هو أشد منها، وهم جمهور العلماء، ومن جمع بين الحديثين بأن حمل حديث أبي بردة على اليسير الذي هو غير بين، وحديث علي على الكثير الذي هو بين الحق بحكم المنصوص عليها من العيوب

عليها ما هو مساوٍ لها، وهذا أيضاً ما فعله جمهور الأئمة الفقهاء؛ ولذلك جرى أصحاب هذا المذهب إلى التحديد في ما يمنع الإجزاء مما يذهب من هذه الأعضاء، فاعتبر بعضهم ذهاب الثلث من الأذن والذنب، وبعضهم اعتبر الأكثر، وكذلك الأمر في ذهاب الأسنان وأطباء الثدي، -أي: حلماته وما يخرج الحليب منه- وأما القرن فإن مالكا قال: ليس ذهاب جزء منه عيباً إلا أن يكون يدمي، أي: يسيل الدم منه، فإنه عنده من باب المرض، ولا خلاف في أن المرض البين يمنع الإجزاء؛ لأنه أحد العيوب الأربعة المنصوص عليها.

وخرج أبو داود والنسائي والترمذي وصححه أن النبي ﷺ نهى عن أعضب الأذن والقرن، والأعضب أي: المقطوع مقطوع الأذن والقرن، هذا من جهة.

ثم من جهة ثانية، قال ابن رشد: اختلفوا في: الصكاء أو السكاء، وهي التي خلقت بلا أذنين، فذهب مالك والشافعي إلى: أنها لا تجوز ولا تجزئ في الأضحية، وذهب أبو حنيفة إلى: أنه إذا كان ذلك خلقة جاز كالأجم، أي: الكبش الذي لا قرن له، ولم يختلف الجمهور أن قطع الأذن كله أو أكثره عيب، وكل هذا الاختلاف راجع إلى ما قدمناه من أقوال العلماء.

ثم أضافوا واختلفوا في الأبر -مقطوع الذنب- فقوم أجازوه، كالإمام أحمد لحديث جابر الجعفي عن محمد بن قرظة عن أبي سعيد الخدري أنه قال: ((اشترت كبشاً لأضحى به، فأكل الذنب ذنبه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: ضح به)) رواه أحمد وابن ماجه والبيهقي وقال: خرجه أيضاً حماد بن سلمة عن الحجاج بن أرطاة عن عطية عن أبي سعيد الخدري وسنده حسن، وجابر عند أكثر المحدثين لا يحتج به، وقوم أيضاً منعه، كأبي حنيفة ومالك والشافعي. وجمهور الأئمة لا يميزونه؛ لحديث علي بن أبي طالب المتقدم، وفيه: ((ولا بتر)) أي: مقطوعة الذنب أو الذيل.

وعلى كل حال : فالأولى من ذلك كله رأي جمهور العلماء الذين أخذوا بقياس الأولى أو بالتنبيه على الأدنى على الأعلى.

قال ابن قدامة - رحمه الله - والخرقي - رحمه الله - في هذه المسألة : قال الخرقي : ويجتنب في الضحايا العوارء البين عورها ، والعجفاء التي لا تنقي ، أي : لا مخ في عظامها ، والعرجاء البين عرجها ، والمريضة التي لا يرجى برؤها ، وأضاف عن الحديث : والعضباء ، والعضب : ذهاب أكثر من نصف الأذن أو القرن. هذا كلام الخرقي .

يقول ابن قدامة في شرح ذلك : أما العيوب الأربعة الأول ؛ فلا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أنها تمنع الإجزاء لما روى البراء وأتى بالحديث ، ثم قال : ومعنى العوراء البين عورها : التي قد انخسفت عينها وذهبت ؛ لأنها قد ذهبت عينها ، والعين عضو مستطاب ، فإن كان على عينها بياض ولم تذهب جازت التضحية بها ؛ لأن عورها ليس ببين ، ولا ينقص ذلك لحمها ، والعجفاء المهزولة التي لا تنقي وهي التي لا مخ لها في عظامها لهزالها ، والنقي المخ ، فهذه لا تجزئ ؛ لأنها لا لحم فيها ، إنما هي عظام مجتمعة ، وأما العرجاء البين عرجها ، فهي التي بها عرج فاحش ، وذلك يمنعها من اللحاق بالغنم ، فتسبقتها الغنم الصحيحة إلى الكلاء فيرعينه ولا تدركهن فينقص لحمها ، فإن كان عرجاً يسيراً لا يفضي بها إلى ذلك أجزاء ، وأما المريضة التي لا يرجى برؤها فهي التي بها مرض قد يئس من زواله ؛ لأن ذلك ينقص لحمها ، وقيمتها نقصاً كبيراً ، والذي في الحديث المريضة البين مرضها ، وهي التي يبين أثره عليها لأن ذلك ينقص لحمها ويفسده ، وهو أصح ، وذكر القاضي : أن المراد بالمريضة الجرباء ؛ لأن الجرب يفسد اللحم ويهزل إذا كثر ، وهذا قول أصحاب الشافعي ، وهذا تقييد للمطلق ، وتخصيص للعموم بلا دليل ؛ فالمعنى يقتضي العموم كما يقتضيه اللفظ ، وأما العضب : فهو

ذهاب أكثر من نصف الأذن أو القرن، وذلك يمنع الإجزاء أيضاً، وبه قال النخعي وأبو يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة والشافعي: تجزئ مكسورة القرن، وروي نحو ذلك عن علي وعمار وابن المسيب والحسن، وقال مالك: إن كان قرنها يدمي لم يجز وإلا جاز، وقال عطاء ومالك: إذا ذهب الأذن كلها لم يجز، وإن ذهب يسير منها جاز، واحتجوا بأن قول النبي ﷺ: **((أربع لا تجوز في الأضاحي))** يدل على أن غيره يجزي، ولأن في حديث البراء عن عبيد بن فيروز قال: قلت للبراء: فإنني أكره النقص من القرن، ومن الذنب، فقال: أكره لنفسك ما شئت، وإياك أن تضيق على الناس، ولأن المقصود اللحم، ولا يؤثر ذهاب ذلك فيه، يرد ابن قدامة على ذلك بقوله: لنا ما روى علي > قال: **((نهى رسول الله ﷺ أن يضحى بأعضب القرن والأذن))** قال قتادة: فسألت سعيد بن المسيب فقال: نعم، العضب: النصف، فأكثر من ذلك، رواه الشافعية وابن ماجه وعن علي > قال أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن، أي: نتبين سلامتها ولا تجزئ العمياء، أخذ بن قدامة هنا برأي الجمهور، ولا تجزئ العمياء؛ لأن النهي عن العوارء تنبيه على العمياء وإن لم يكن عماها بيناً، لأن العمى يمنع مشيها مع الغنم، ومشاركتها في العلف، ولا تجزئ ما قطع منها عضو، كالإلية والأطباء - أي: حلمات الثدي - لأن ابن عباس قال: لا تجوز العجفاء ولا الجداء، والجداء يعني: المقطوعة، قال أحمد: وهي التي قد يبس ضرعها، ولأن ذلك أبلغ في الإخلال بالمقصود من ذهاب شحمة العين أو الأذن، ثم قال: ويجزئ الخصي؛ لأن النبي ﷺ ضحى بكبشين موجوءين، والوجأ: رد الخصيتين، وما قطعت خصيتها أو شلتا فهو كالموجوء، لأنه في معناه، ولأن الخصاء: ذهاب عضو غير مستطاب، يطيب اللحم بذهابه ويكثر ويسمن، قال الشعبي: ما زاد في لحمه وشحمه أكثر مما ذهب منه، وبهذا قال الحسن وعطاء

والشعبي والنخعي ومالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي ولا نعلم فيه خلافاً: الخصي يجزئ.

ثم قال في فصل آخر: وتجزئ الجماء، وهي التي لم يخلق لها قرن، والصنعاء: وهي الصغيرة الأذن أو التي بلا أذن، كما قال ابن رشد: الصكاء والبتراء وهي التي لا ذنب لها، سواء كان خلقة أو مقطوعاً هذا عند أحمد، وممن لم يرَ بذلك بأساً ابن عمر وسعيد بن المسيب والحسن وسعيد بن جبيرة والنخعي والحكم، وكره الليث أن يضحى بالبتراء ما فوق القصبه، قال ابن حامد: لا تجوز التضحية بالجماء؛ لأن ذهاب أكثر من نصف القرن يمنع، فذهب جميعه أولى؛ ولأن ما منع منه العور منع منه العمى، وكذلك ما منع منه العضب يمنع منه كونه أجم أولى.

ثم قال في فصل آخر: وتكره المشقوقة الأذن، والمثقوبة، وما قطع شيء منها؛ لما روي عن علي < قال: ((أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن، ولا نضحى بمقابله، ولا مدابرة، ولا خرقاء، ولا شرقاء)) قال زهير: قلت لأبي إسحاق: ما المقابلة؟ قال: تقطع طرف الأذن، قلت: فما المدابرة؟ قال: تقطع من مؤخر الأذن، قلت: فما الخرقاء؟ قال: تشق الأذن، قلت: فما الشرقاء؟ قال: تشق أذنها، قال القاضي: الخرقاء التي انثقت أذنها، وهذا نهى تنزيه، ويحصل الإجزاء بها، ولا نعلم فيه خلافاً، ولأن اشتراط السلامة من ذلك يشق إذ لا يكاد يوجد سالم من هذا كله.

والأولى أن يقال: إذا كان العيب مؤثراً في نقصان اللحم أو القيمة النقدية؛ فإنه يمنع الإجزاء، أما إذا كان لا ينقص لحمًا ولا قيمة فلا يمنع الإجزاء.

هذا ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - في هذه القضية. فماذا قال الخطيب الشربيني قال النووي - رحمه الله - : وشرطها سلامة من عيب، هذا كلام النووي في

(منهاج الطالبين)، شرحه الخطيب الشربيني في (مغني المحتاج) بقوله: وشرطها - أي: الأضحية المجزئة- : سلامة من كل عيب بها ينقص -بفتح أوله وضم ثالثه- ينقص لحمًا أو غيره مما يؤكل، فإن مقطوع الأذن أو الإلية لا يجزئ -كما سيأتي- مع أن ذلك ليس بلحم، فلو قال: ما ينقص مأكولًا؛ لكان أولى، ولا فرق في النقص بين أن يكون في الحال كقطع بعض أذن، أو في المآل؛ كعرج بين؛ لأن المقصود من الأضحية اللحم أو نحوه، فاعتبر ما ينقصه كما اعتبر في عيب المبيع ما ينقصه المالية؛ لأنه المقصود فيه، وهذا الشرط معتبر في وقوعها على وجه الأضحية المشروعة، فلو نذر التضحية بمعينة أو صغيرة، أو قال: جعلتها أضحية وجب ذبحها فدية، ويفرق لحمها صدقة، ولا تجزئ عن الأضحية، وتختص بوقت النحر، وتجري مجرى الأضحية في الصرف.

تنبيه:

أفهم كلامه عدم أجزاء التضحية بالحامل؛ لأن الحمل يهزلها، وهو الأصح كما نقله المصنف في مجموعه عن الأصحاب.

وقال ابن الرفعة: المشهور أنها تجزئ؛ لأن ما حصل بها من نقص اللحم يجبر بالجنين، فهو كالخصي، هذا القول لابن الرفعة مردود؛ لأن الجنين قد لا يبلغ حد الأكل كالمضغة، ولأن زيادة اللحم لا تجبر عيبًا بدليل العرجاء السمينة، ويلحق بها قريبة العهد بالولادة لنقص لحمها والمرضع.

ثم فرع على شرط سلامتها من العيب قوله: فلا تجزئ عجفاء -أي: ذاهبة المخ من شدة هزالها- والمخ دهن العظام، لما روى الترمذي وصححه: ((أربع لا تجزئ في الأضاحي: العوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين عرجها، والعجفاء التي لا تنقي)) مأخوذة من النقي بكسر النون وإسكان

القاف وهو المخ، أي: لا مخ لها، ولا مجنونة، وهي التي تدور في المرعى ولا ترعى إلا قليلاً، فتهزل وتسمى أيضاً التولاء، بل هو أولى بها، أي: عدم الإجزاء أولى بها، ولا مقطوعة بعض أذن، وإن كان يسيراً لذهاب جزء مأكول، قال أبو حنيفة: إن كان المقطوع دون الثلث أجزاء، وأفهم كلام المصنف منع كل الأذن بطريق الأولى، ومنع المخلوقة بلا أذن، وهو ما اقتصر عليه الراجعي بخلاف فاقدة الضرع أو الإلية أو الذنب خلقة؛ فإنه لا يضر.

والفرق: أن الأذن عضو لازم غالباً، بخلاف ما ذكر، أما في الأولين فكما يجزئ ذكر المعز، وأما في الثالث فقياساً على ذلك، وإن قيل هي أولى لعدم الإجزاء من المخلوقة بلا أذن.

ثم قال: ولا ذات عرج بين، لو حدث تحت السكين، ولا ذات عور بين - وإن بقيت الحدقة - ولا ذات مرض بين، ولا ذات جرب، وقوله: "بين" راجع للأربع كما تقرر للحديث المار.

فإن قيل: لا حاجة لتقييد العور بالبين لأن المدار في عدم أجزاء العوراء على فاقدة البصر من إحدى العينين.

أجيب بأن الشافعي قال: أصل العور بياض يغطي الناظر، وإذا كان كذلك فتارة يكون يسيراً، فلا يضر، فلا بد من تقييده بالبين، ولذا قال المصنف: لا يضر يسيرها، أي: يسير الأربع؛ لعدم تأثيره في اللحم.

تنبيه:

قد علم من كلامه عدم أجزاء العمياء لطريق الأولى، وتجزئ العمشاء وهي ضعيفة البصر مع سيلان الدمع غالباً، والمكوية؛ لأن ذلك لا يؤثر في اللحم، والعشواء وهي التي لا تبصر ليلاً؛ لأنها تبصر وقت الرعي غالباً.

ثم قال: ولا يضر فقد قرن خلقة، وتسمى الجلحاء، ولا كسره ما لم يعيب اللحم، وإن دمي؛ لأن القرن لا يتعلق به كبير غرض، فإن عيب اللحم ضرر، كالجرب وغيره، وذات القرن أولى، لخبر ((خير الضحية الكبش الأقرن)) رواه الحاكم، ولأنها أحسن منظراً، بل يكره غيرها، ثم قال: وكذا لا يضر شق أذن، ولا خرقها، ولا ثقبها في الأصح، بشرط ألا يسقط من الأذن شيء بذلك؛ لأنه لا ينقص بذلك من لحمها شيء.

والنهي الوارد عن التضحية بالشرقاء - وهي مشقوقة الأذن - محمول على كراهة التنزيه، أو على ما أبين منه شيء بالشرق، والثاني يضر لظاهر النهي المذكور. والجمع بين الخرق والثقب تبع فيه المحرر، قال ابن شعبة: ولا وجه له، فسر الخرق بالثقب، قلت: الصحيح المنصوص، قال الرافعي: إنه قضية ما أورده المعظم صريحاً ودلالة، ونقلوه عن نصه في الجديد "يضر يسير الجرب"؛ لأنه يفسد اللحم والدهن، والثاني لا يضر كالمرض، وفي معنى الجرب البثور والقروح.

المسألة الثالثة: معرفة السن:

أي: سن الأضحية التي تجزئ إذا بلغته، وتحت هذا العنوان يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما المسألة الثالثة: وهي معرفة السن المشترطة في الضحايا، فإنهم أجمعوا على أنه لا يجوز الجذع من المعز، بل الشني فما فوقه لقوله ﷺ لأبي بردة لما أمره بالإعادة: ((يجزيك ولا يجزي جذع عن أحد غيرك)) الجذع: ما له سنة، أما الشني: فما له سنتان، واختلفوا في الجذع من الضأن، فالجمهور على جوازه، وقال قوم: بل الشني من الضأن.

وسبب اختلاف الفقهاء في هذه القضية: معارضة العموم للخصوص - كما يقول ابن رشد - أما الخصوص فهو حديث جابر قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا تذبحوا

إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتذبجوا جذعة من الضأن)) والعموم هو ما جاء في حديث أبي بردة خرجه من قوله ﷺ ((ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدك)) فمن رجح هذا لعموم على الخصوص، وهو مذهب أبي محمد بن حزم إمام الظاهرية؛ لأنه زعم أن أبا الزبير مدلس عن المحدثين، والمدلس عندهم من ليس يجري العننة من قوله مجرى المسند لتسامحه في ذلك، وحديث أبي بردة لا مطعن فيه.

وأما من ذهب إلى بناء الخاص على العام - على ما هو المشهور عند الجمهور الفقهاء والأصوليين - فإنه استثنى من ذلك العموم جذع الضأن المنصوص عليها، وهو الأولى، وقد صحح هذا الحديث أبو بكر، وخطأ أبو محمد ابن حزم فيما نسب إلى أبي الزبير في غالب ظن في قول له رد فيه على ابن حزم.

وقد فصل ابن قدامة - رحمه الله - كما فصل الخطيب الشربيني - رحمه الله - ما قاله ابن رشد كل في موضعه.

المسألة الرابعة: عدد الضحايا:

عنون ابن رشد - رحمه الله - للمسألة الرابعة من مسائل الباب الثاني من كتاب الضحايا: بالعدد، أي: عدد ما يجزئ من الضحايا، فقال: وأما المسألة الرابعة وهي عدد ما يجزئ من الضحايا عن المضحين، بمعنى: كم نذبح من الأنعام عن أنفسنا؟ أو كم تجزئ البهيمة من الأنعام الواحدة عن عدد من المسلمين؟ أو بعبارة أخرى: كم عدد المسلمين الذين تجزئ عنهم بهيمة الأنعام في الأضحية؟ إن كانت كبشاً تجزئ عن كم؟ وإن كانت بقرة تجزئ عن كم؟ وإن كانت بدنه - يعني إبلاً - تجزئ عن كم من الأشخاص المطالبون بالأضحية؟

يحكي ابن رشد - رحمه الله - أن الفقهاء اختلفوا في ذلك: أما مالك - رحمه الله - فقال: لا تجزئ الأضحية إلا عن الرجل وأهل بيته فقط، سواء أكانت من الإبل أو من البقر أو من الغنم، قال مالك: يجوز أن يذبح الرجل الكبش أو البقرة أو البدنة، - والبدنة يعني الإبل الناقة - مضحياً عن نفسه وعن أهل بيته الذين تلزمه نفقتهم بالشرع، وكذلك في هدي الحج، وكذلك عنده الهدايا.

إذن: الإمام مالك لا يجيز الاشتراك في الأضحية، ولا يقول بأن: الأضحية وإن كانت كبيرة كالناقة أو البقرة تجزئ عن سبعة - كما سنعلم فيما بعد - ولكن الأضحية سواء كانت كبشاً أو بقرة أو بدنة لا تجزئ إلا عن الرجل وأهل بيته الذين تلزمه نفقتهم.

أما الشافعي وأبو حنيفة فقد أجازوا التشريك والاشتراك، أجاز الشافعية وأبو حنيفة أن ينحر الرجل البدنة - الناقة - عن سبع، وكذلك البقرة مضحياً أو مهدياً، يعني: أجاز أبو حنيفة والشافعي وجماعة، فنستطيع أن نقول: جمهور الفقهاء أن البدنة تجزئ عن سبع أسر: الرجل وأهل بيته واحد، وكل رجل وأهل بيته واحد آخر، فتجزئ البدنة عن سبع أسر أو عن سبعة رجال ومن تلزمهم نفقتهم، وكذلك البقرة إن استوفت الشرط في السن كما سبق أن أشرنا.

الناقة التي تجزئ عن السبعة هي الثني من الإبل، وهو ما استكمل خمس سنين ودخل في السادسة، وكذلك الثني من البقر، وهو ما استكمل سنتين ودخل في الثالثة، هذا هو الذي يجزئ عن سبعة.

وأجمع العلماء على أن الكبش - الحروف الكبير - لا يجزئ إلا عن واحد، أي: واحد وأهل بيته، إلا ما رواه مالك من أنه يجزئ أن يذبحه الرجل عن نفسه وعن أهل بيته لا على جهة الشركة، بل إذا اشتراه مفرداً فإنه يجزئ عن الجميع، وذلك

لما روي عن عائشة أنها قالت : ((كنا بمنى ؛ فدخل علينا بلحم بقر فقلنا : ما هو؟ فقالوا : ضحى رسول الله ﷺ عن أزواجه)) متفق عليه ، وخالفه في ذلك أبو حنيفة والثوري على وجه الكراهة ، لا على وجه عدم الإجزاء ، وسبب اختلافهم -أي : على هذا النحو الذي ذكرناه من حيث المشاركة في جوازها أو عدم جوازها- : معارضة الأصل في ذلك للقياس المبني على الأثر الوارد في الهدايا.

والأصل : أنه لا يجزئ إلا واحد عن واحد -يعني : ما دام الشخص بالغاً عاقلاً مسلماً ؛ كما سبق أن أشرنا المخاطب بالأضحية- فلا يجزئ عن الشخص الواحد إلا أضحية واحدة- ولذلك اتفقوا على منع الاشتراك في الضأن ، وإنما قلنا : إن الأصل هو أن لا يجزي إلا واحد عن واحد ؛ لأن الأمر بالتضحية لا يتبعض أي : هي خطاب لكل مكلف قادر ؛ إذ كان من كان له شرك في ضحية ليس ينطلق عليه اسم مضح ، إلا إن قام الدليل الشرعي على ذلك.

وأما الأثر الذي انبنى عليه القياس المعارض لهذا الأصل ، فما روي عن جابر أنه قال : ((نحرننا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية ، البدنة عن سبع)) رواه مسلم ، وأبو داود والترمذي ، والحديبية في السنة السادسة من الهجرة ، كان رسول الله ﷺ قد قدم إلى مكة ؛ ليعتمر ، ساق الهدى معه ، فمنعه المشركون من ذلك ، فربط عند الحديبية ، وانتهى الأمر بعد البيعة على القتال ، كما جاء في سورة الفتح : ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح : ١٨] ، انتهى الأمر بالصلح - صلح الحديبية المعروف - فقام رسول الله ﷺ بالتحلل من إحرام العمرة ، بنحر الهدى - الذي ساقه - والحلق ، وهذا معنى قول جابر : ((نحرننا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية البدنة عن سبع)) وفي بعض روايات الحديث : ((سن رسول الله ﷺ البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة)) هذا هو الحديث ، قاس

الشافعي وأبو حنيفة الضحايا في ذلك على الهدايا، فما دامت البدنة تجزئ في الهدى عن سبعة، فكذلك في الأضحية تجزئ البدنة عن سبعة.

وأما مالك فرجع إلى الأصل، ورجحه على القياس المبني على هذا الأثر؛ لأنه اعتل لحديث جابر أن ذلك كان حين صد المشركون رسول الله ﷺ عن البيت، بمعنى أنه كان لضرورة، وهي الإحصار، وهدى المحصر ليس هو عنده واجباً، وإنما هو تطوع، وهدى التطوع يجوز عنه فيه الاشتراك، هذا كله عند الإمام مالك؛ لأنه يفرق بين هدى المحصر وهدى الحاج بلا إحصار، فالمحصر الهدى عنده تطوع، لذلك يجوز فيه الاشتراك، أما هدى التمتع أو القران فهو هدى واجب لا يجوز الاشتراك فيه، لكن على القول بأن الضحايا غير واجبة فقد يمكن قياسها على هذا الوجه؛ لأن فعلاً مالك من القائلين بأن: الأضحية سنة، وليست واجبة، وما دامت سنة فيمكن قياسها على ما يقوله عن هدى المحصر بأنه تطوع بذلك.

قال ابن رشد: لكن على القول بأن الضحايا غير واجبة فقد يمكن قياسها على هذا الهدى، وروى عنه ابن القاسم: أنه لا يجوز الاشتراك لا في هدى التطوع ولا في هدى وجوب، وهذا كأنه رد للحديث لمكان مخالفته للأصل في ذلك.

وأجمعوا على: أنه لا يجوز أن يشترط في النسك أكثر من سبعة، وإن كان قد روي من حديث رافع بن خديج المتفق عليه، ومن طريق ابن عباس وغيره "البدنة عن عشرة" إلا أن الطحاوي قال: إجماعهم على أنه لا يجوز أن يشترك في النسك أكثر من سبعة دليل على أن هذا الأثر وغيره من الآثار غير صحيح، وإنما صار مالك لجواز تشريك الرجل أهل بيته في أضحيته أو هديه لما رواه عن ابن شهاب أنه قال: ((ما نحر رسول الله ﷺ عن أهل بيته إلا بدنة واحدة أو بقرة واحدة)) رواه مالك.

وروى مسلم عن جابر بن عبد الله قال: ((نحر رسول الله ﷺ عن نسائه بقرة)) وإنما خولف مالك في الضحايا في هذا المعنى، يعني: التشريك؛ لأن الإجماع انعقد على منع التشريك فيه في الأجنبي؛ فوجب أن يكون الأقارب في ذلك في قياس الأجنبي، وإنما فرق مالك في ذلك بين الأجنبي والأقارب لقياسه الضحايا على الهدايا في الحديث الذي احتج به، وهو حديث ابن شهاب؛ فاختلافهم في هذه المسألة إذن راجع إلى: تعارض الأقيسة في هذا الباب، وهي إما إلحاق الأقارب بالأجنبي، أو قياس الضحايا على الهدايا.

لعل ابن قدامة - رحمه الله - يلقي على هذه المسألة المزيد من الوضوح؛ حيث يقول - رحمه الله - في شرح كلام الخرقى: مسألة: وتجزئ البدنة عن سبعة، وكذلك البقرة، يقول: وهذا قول أكثر أهل العلم، روي ذلك عن علي وابن عمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة { وبه قال عطاء وطاوس وسالم والحسن وعمرو بن دينار والثوري والأوزاعي والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي، يعني: أنه قول جمهور الأئمة من الصحابة والتابعين والفقهاء.

وعن عمر أنه قال: لا تجزئ نفس واحدة عن سبعة، ونحوه قول مالك، قال أحمد: ما علمت أحداً إلا يرخص في ذلك إلا ابن عمر.

وعن سعيد بن المسيب أن الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة، وبه قال إسحاق لما روى رافع: ((أن النبي ﷺ قسم فعدل عشرة من الغنم ببيعير)) متفق عليه، وعن ابن عباس قال: ((كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فحضر الأضحى فاشتركتنا في الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة)).

ويقول ابن قدامة - رحمه الله - : لنا ما روى جابر أي: في السبعة فقط قال: ((نحرنا بالحديبية مع النبي ﷺ البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة)) وليس عن

عشرة ، وقال أيضاً : ((كنا نتمتع مع رسول الله ﷺ فنذبح البقرة عن سبعة ،
نشترك فيها)) رواه مسلم ، وهذان أصح من حديثهم .

وأما حديث رافع في القسمة ، فهو في القسمة لا في الأضحية .

إذا ثبت هذا ؛ فسواء كان المشتركون من أهل بيت واحد أو لم يكونوا مفترضين
أو متطوعين أو كان بعضهم يريد القرية ، وبعضهم يريد اللحم ؛ لأن كل إنسان
منهم إنما يجزئ عنه نصيبه ، فلا تضره نية غيره في عشره أو في نصيبه .

ثم قال في فصل آخر : ولا بأس أن يذبح الرجل عن أهل بيته شاة واحدة ، أو
بقرة ، أو بدنة ، نص عليه أحمد ، وبه قال مالك والليث والأوزاعي وإسحاق ،
وروي ذلك عن ابن عمر وأبي هريرة قال صالح : قلت لأبي : يضحى بالشاة عن
أهل البيت ؟ قال : ((نعم ، لا بأس ، قد ذبح النبي ﷺ كبشين فقرب أحدهما
فقال : بسم الله ، اللهم هذا عن محمد وأهل بيته ، وقرب الآخر فقال : بسم الله ،
اللهم هذا منك ولك عن من وحدك من أمتي)) .

وحكي عن أبي هريرة أنه كان يضحى بالشاة ، فتجيء ابنته فتقول : عني ؟
فيقول : وعنك ، وكره ذلك الثوري وأبو حنيفة ؛ لأن الشاة لا تجزئ عن أكثر من
واحد ، فإذا اشترك فيها اثنان لم تجزئ عنهما كالأجنبيين .

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في ما سبق : لنا ما روى مسلم بإسناده عن عائشة :
((أن النبي ﷺ أتى بكبش ليضحى به فأضجعه ، ثم ذبحه ، ثم قال : بسم الله ، اللهم
تقبل من محمد وآل محمد)) إذن : اشترك أهل البيت في الشاة الواحدة يجزئ .

وعن جابر قال : ((ذبح رسول الله ﷺ يوم الذبح كبشين أملحين أقرنين ، فلما
وجههما قال : " وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض على ملة إبراهيم
حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين " ، " إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب

العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين" ، اللهم منك ولك عن محمد وأمته بسم الله ، والله أكبر ، ثم ذبح)) رواه أبو داود.

وروى ابن ماجه عن أبي أيوب قال : ((كان الرجل في عهد النبي ﷺ يضحى بالشاة عنه وعن أهل بيته ؛ فيأكلون ويطعمون الناس)) حديث حسن صحيح.

وبهذا يرد ابن قدامة على مالك الذي يمنع الاشتراك في الأضحية.

أما الخطيب الشربيني - رحمه الله - فقد علق على ذلك بقوله : والبعير والبقرة يجزئ كل منهما عن سبعة ؛ لما رواه مسلم - في كتاب الحج - عن جابر > قال : ((خرجنا مع رسول الله ﷺ مهلين بالحج ، فأمرنا أن نشترك في الإبل ، والبقر كل سبعة منا في بدنة)) وفي رواية له : ((نخرنا مع رسول الله ﷺ بالحدبية البدنة عن سبعة ، والبقرة عن سبعة)) وظاهره أنه لم يكونوا من أهل بيت واحد ، وسواء اتفقوا في نوع القرية أم اختلفوا ، كما إذا قصد بعضهم التضحية وبعضهم الهدي كل ذلك جائز ، وكذا لو أراد بعضهم اللحم ، وبعضهم الأضحية ، ولهم قسمة اللحم ؛ لأن قسمته قسمة إفراز على الأصح كما في (المجموع).

ثم قال الخطيب الشربيني : لا يختص إجزاء البقرة والبقر عن سبعة بالتضحية ؛ بل لو لزم شخصاً سبع شياه بأسباب مختلفة - كالتمتع ، والقران ، والفوات ، ومباشرة محظورات الإحرام - جاز عن ذلك بعير أو بقرة ، يعني : عن سبع مخالفات.

وإنما استثنوا من ذلك جزاء الصيد ، فلا تجزئ البقرة ولا البعير عن سبعة ظباء ، لأنه إتلاف فروع في الصورة . هذا عن البقرة والبدنة .

أما الشاة : والشاة المعينة تجزئ عن واحد ، فإن ذبحها عنه ، وعن أهله أو عنه وأشرك غيره في ثوابها جاز ، وعليهما حُمل خبر مسلم أنه ﷺ ضحى بكبشين ، وقال : ((اللهم تقبل من محمد وآل محمد ، ومن أمة محمد)) وهي في الأولى سنة

كفاية، كما مرت الإشارة إليه تتأتى بواحدٍ من أهل البيت - كالأبتداء بالسلام وتشميت العاطس.

قال في (المجموع): ومما يستدل به لهذا الخبر الصحيح في (الموطأ): أن أبا أيوب الأنصاري قال: "كنا نضحى بالشاة الواحدة يذبحها الرجل عنه وعن أهل بيته، ثم تباهى الناس بعد فصارت مباحة"، ولكن الثواب فيما ذكر للمضحى خاصة؛ لأنه الفاعل كما في القائم بفرض الكفاية.

وفي تنبيه آخر قال: قد يوهم كلام المصنف لولا ما قدرته الاشتراك في شاتين مشاعتين بينهما، والأصح المنع؛ ولذا يقال: لو اشترك أكثر من سبعة في بقرتين مشاعتين أو بعيرين كذلك لم يجز عنهم ذلك؛ لأن كل واحد لم يخصه سُبُع بقرة أو بعير من كل واحدٍ من ذلك.

ثم أضاف إضافة جيدة، وهي: والمتولد بين إبلٍ وغنمٍ أو بقرٍ وغنمٍ يجزئ عن واحدٍ فقط، كما هو ظاهر، وإن لم أرَ من ذكره.

الباب الثالث من أبواب كتاب الضحايا: وهو عن أحكام الذبح:

يقول ابن رشد: ويتعلق بالذبح المختص بالضحايا النظر في الوقت والذبح، أو الوقت والذابح، أما الوقت؛ فإنه مختلف فيه في ثلاثة مواضع: في ابتدائه، وفي انتهائه، وفي الليالي المتخللة له.

ثلاث مسائل لبيان هذه المواضع الثلاثة التي هي محل اختلاف بين العلماء: متى يبتدئ وقت الأضحية؟ هذه مسألة، ومتى ينتهي وقت الأضحية؟ وتلك هي المسألة الثانية، وما حكم الليالي المتخللة بين هذه الأيام من الابتداء إلى الانتهاء؟ هل الذبح في ليالي التشريق كالذبح في أيام أو نهار أيام التشريق؟:

المسألة الأولى: ابتداء وقت الذبح:

اتفق العلماء على أن الذبح قبل صلاة العيد عيد الأضحى لا يجوز، إذن: ابتداء الوقت بعد صلاة العيد؛ لثبوت ذلك عن النبي ﷺ في قوله: ((من ذبح قبل الصلاة؛ فإنما هي شاة لحم)) لما ثبت أيضاً من أمره ﷺ بالإعادة لمن ذبح قبل الصلاة، لما روى الشيخان: ((أن النبي ﷺ أمر أبا بردة بإعادة أضحيته إذ ذبح قبل الصلاة)) كما مر من قبل، ولقوله ﷺ: ((أول ما نبدأ به في يومنا هذا - أي يوم العيد - هو أن نصلي ثم ننحر)) وهذا يتفق مع الآية الكريمة: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۗ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَحْسِرْ﴾ [الكوثر: ١ - ٢] حيث بدأ بالصلاة، وإن كانت الواو لمطلق الجمع إلا أنها هنا تفيد الترتيب، إلى غير ذلك من الآثار الثابتة التي في هذا المعنى.

ومن هذا نعلم: أن ابتداء وقت ذبح الأضحية هو بعد صلاة عيد الأضحى، ولا تجوز قبل ذلك، وهذا باتفاق الفقهاء.

هذا؛ وقد اختلف العلماء فيمن ذبح قبل ذبح الإمام وبعد الصلاة، يعني: بعد أن اتفقوا على أنه: لا يجوز ذبح الأضحية قبل صلاة عيد الأضحى؛ فإنهم اختلفوا فيمن ذبح بعد الصلاة وقبل أن يذبح الإمام، فذهب مالك إلى أنه لا يجوز لأحدٍ ذبح أضحيته قبل ذبح الإمام، وقال أبو حنيفة والثوري وبقية الأئمة: يجوز الذبح بعد الصلاة وقبل ذبح الإمام.

إذن: في المسألة قولان: قول بجواز الذبح قبل ذبح الإمام ما دام ذلك قد وقع بعد الصلاة، وقول بعدم جواز ذلك. وسبب اختلافهم: اختلاف الآثار في هذا الباب، وذلك أنه جاء في بعضها: ((أن النبي ﷺ أمر لمن ذبح قبل الصلاة أن يعيد الذبح)) وفي بعضها: ((أنه أمر لمن ذبح قبل ذبحه أن يعيد)) خرج هذا الحديث الذي فيه هذا المعنى مسلم.

فمن جعل ذلك موطنين اشترط ذبح الإمام في جواز الذبح، ومن جعل ذلك موطنًا واحدًا قال: إنما يعتبر في أجزاء الذبح الصلاة فقط، بمعنى: أن من أخذ بالحديثين -معًا- قال: العبرة بأداء الصلاة، فما دام الذبح جاء بعد انتهاء صلاة العيد فهو ذبح صحيح، أما من جعل الحديثين في موضعين مختلفين، فتكون الصلاة شرطًا ويكون ذبح الإمام -أيضًا- شرطًا؛ فلا تجزئ الأضحية إلى إذا كان بعد صلاة العيد وبعد ذبح الإمام.

وقد اختلفت الرواية في حديث أبي بردة، وذلك في بعض رواياته: أنه ذبح قبل الصلاة، فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الذبح، وفي بعضها: أنه ذبح قبل ذبح رسول الله ﷺ فأمره بالإعادة، وإذا كان ذلك كذلك، فحمل قول الراوي أنه ذبح قبل رسول الله ﷺ وقول الآخر ذبح قبل الصلاة على موطن واحدٍ أو لا، وذلك أن من ذبح قبل الصلاة فقد ذبح قبل ذبح رسول الله ﷺ فيجب أن يكون المؤثر في عدم الإجزاء إنما هو الذبح قبل الصلاة، كما جاء في الآثار الثابتة في ذلك من حديث أنس وغيره: **((أن من ذبح قبل الصلاة فليعد))** متفق عليه، وذلك أن تأصيل هذا الحكم منه ﷺ يدل بمفهوم الخطاب دلالة قوية أن الذبح بعد الصلاة يجزئ؛ لأنه لو كان هنالك شرط آخر مما يتعلق به أجزاء الذبح لم يسكت عنه رسول الله ﷺ لأن فرضه ﷺ التبيين، ونص حديث أنس هذا قال: قال رسول الله ﷺ يوم النحر: **((من كان ذبح قبل الصلاة؛ فليُعد))** فالعبرة إذن: بالصلاة وليس بذبح الإمام، وهذا هو الراجح من القولين.

ثم أضاف ابن رشد اختلافًا آخر للعلماء: متى يذبح من ليس له إمام من أهل القرى؟ فقال: واختلفوا من هذا الباب في فرع مسكوت عنه، وهو متى يذبح من ليس له إمام من أهل القرى؟:

فقال مالك: يتحرون ذبح أقرب الأئمة إليهم، وقال الشافعي: يتحرون قدر الصلاة والخطبة ويذبحون، قال أبو حنيفة: من ذبح من هؤلاء بعد الفجر أجزاءه حيث لا صلاة عليهم، وقال قوم: بعد طلوع الشمس، والذي نميل إليه ونرجحه هو قول مالك: أنهم يتحرون ذبح أقرب الأئمة إليهم.

ثم أضاف اختلافًا آخر عند أصحاب مالك في فرع آخر، وهو: إذا لم يذبح الإمام في المصلى، قال قوم: يتحرى ذبحه بعد انصرافه، وقال قوم: ليس يجب ذلك، فما دام الإمام لم ينحر في المصلى فلا عبرة في ذبحه، وإنما نذبح بعد الصلاة، فقال قوم: يتحرى ذبحه بعد انصرافه، وهو الراجح في مذهب المالكية، وقال قوم: ليس يجب ذلك.

أما ابن قدامة فيقول فيما قاله الخرقى: مسألة: وإذا مضى من نهار يوم الأضحى مقدار صلاة العيد وخطبته فقد حل الذبح إلى آخر يومين من أيام التشريق نهارًا ولا يجوز ليلاً.

جمع الخرقى هنا الباب كله ابتداء الوقت وانتهائه والليل، أو ما يتخلل ذلك من الليل، ولذلك قال ابن قدامة: الكلام في وقت الذبح في ثلاثة أشياء: أوله، وآخره، وعموم وقته أو خصوصه.

أما أوله - وهذا هو الذي نتكلم فيه - فظاهر كلام الخرقى أنه إذا مضى من نهار يوم العيد قدر تحل فيه الصلاة، وقدر الصلاة والخطبتين تامتين في أخف ما يكون، فقد حل وقت الذبح، ولا يعتبر نفس الصلاة، يعني: سواء كان المضحي قد صلى أو لم يصل فالعبرة بمرور وقت الصلاة، وليس الصلاة نفسها، لا فرق في هذا بين أهل المصر وغيرهم، وهذا مذهب الشافعي وابن المنذر، وظاهر كلام أحمد أن من شرط جواز التضحية في حق أهل المصر صلاة الإمام

وخطبته، فالصلاة شرط، وروي نحو هذا عن الحسن والأوزاعي ومالك وأبي حنيفة وأبي إسحاق لما روى جندب بن عبد الله البجلي أن النبي ﷺ قال: ((من ذبح قبل أن يصلي - فذكر صلاة المضحي - من ذبح قبل أن يصلي فليعد مكانها أخرى)) وهذا هو الذي نرجحه، ونميل إليه لأنه قول الجمهور في مقابل قول الجمهور في مقابل كلام الشافعي وابن المنذر.

وعن البراء قال: قال رسول الله ﷺ: ((من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد أصاب النسك - والنسك هنا يعني الأضحية والذبح - ومن ذبح قبل أن يصلي؛ فليعد مكانها أخرى)) متفق عليه، وفي لفظ قال: ((إن أول نسكنا في يومنا هذا الصلاة، ثم الذبح، فمن ذبح قبل الصلاة؛ فتلك شاة لحم، قدمها لأهله، ليس من النسك في شيء)) وظاهر هذا: اعتبار نفس الصلاة.

وقال عطاء وقتها - أي: وقت الأضحية - إذا طلعت الشمس؛ لأنها عبادة يتعلق آخرها بالوقت فتعلق أولها بالوقت كالصيام، وهذا وجه قول الحرقمي ومن وافقه، والصحيح - إن شاء الله - تعالى أن وقتها في الموضع الذي يصلي فيه بعد الصلاة لظاهر الخبر والعمل بظاهره أولى.

فأما غير أهل الأمصار والقرى: فأول وقتها في حقهم قدر الصلاة والخطبة بعد الصلاة؛ لأنه لا صلاة في حقهم تعتبر، فوجب الاعتبار بقدرها، وقال أبو حنيفة: أول وقتها في حقهم إذا طلع الفجر الثاني؛ لأن طلوع الفجر هو أول يوم العيد، وما دام ليس عليهم صلاة فعليهم أن ينحروا أو يذبحوا إذا طلع الفجر الثاني؛ لأنه من يوم النحر، فكان وقتها منه كسائر اليوم.

يرد ابن قدامة على ما قاله أبو حنيفة بقوله: لنا: أنها عبادة، وقتها في حق أهل المصر بعد شروق الشمس، فلا تتقدم في وقتها في حق غيرهم، كصلاة العيد،

وما ذكروه يبطل بأهل الأمصار؛ فإن لم يصل الإمام في المصر أو لم يصل صاحب الأضحية لم يجز الذبح حتى تزول الشمس؛ لأنها حينئذ تسقط فكأنه قد صلى، وسواء ترك الصلاة عمداً أو غير عمدٍ لعذرٍ أو غيره، لا يجوز الذبح، ولا النحر إلا بعد الصلاة والخطبة، فأما الذبح في اليوم الثاني فهو في أول النهار؛ لأن الصلاة فيه غير واجبة، يعني: يمكن أن يكون من طلوع الفجر الثاني أو الصادق، ولأن الوقت قد دخل في اليوم الأول، وهذا من أثائه فلا تعتبر فيه صلاة، ولا غيرها، وإن صلى الإمام في المصلى، واستخلف من صلى في المسجد، فمتى صلوا في أحد الموضعين جاز الذبح؛ لوجود الصلاة التي يسقط بها الفرض عن سائر الناس، فإن ذبح بعد الصلاة وقبل الخطبة أجزأ في ظاهر كلام أحمد؛ لأن النبي ﷺ علق المنع على فعل الصلاة، فلا يتعلق بغيره، ولأن الخطبة غير واجبة، وهذا قول الثوري.

ثم انتقل ابن قدامة إلى العنصر الثاني، وهو: آخر الوقت، وهذا نرجئه إلى الحديث عند ابن رشد عن آخر الوقت.

ثم قال: وإن ذبح قبل ذلك لم يجزئه، ولزمه البدل؛ لأن النبي ﷺ قال: ((من ذبح قبل أن يصلي؛ فليعد مكانها أخرى)) ولأنها نسيكة واجبة، ذبحها قبل وقتها، فلزمه بدلها كالهدي إذا ذبحه قبل محله، ويجب أن يكون بدلها مثلها، أو خيراً منها؛ لأن ذبحها قبل محلها إتلاف لها، وكلام الخرقى ومن أطلق من أصحابنا محمول على الأضحية الواجبة بنذرٍ أو تعيين، فإن كانت غير واجبة بواحد من الأمرين؛ فهي شاة لحمٍ ولا بدل عليه إلا أن يشاء؛ لأنه قصد التطوع فأفسده، فلم يجب عليه بدله كما لو خرج بصدقة تطوع فدفعها إلى غير مستحقها، إلى غير ذلك من التفاصيل التي نكتفي منها بهذا القدر.

أما الخطيب الشربيني - رحمه الله - فقد بين لنا ابتداء وقت الأضحية في كتابه (مغني المحتاج) بقوله: ويدخل وقتها - أي: التضحية - إذا ارتفعت الشمس كرمح يوم النحر، وهو العاشر من ذي الحجة، ثم مضى قدر ركعتين خفيفتين، وخطبتين خفيفتين، فإن ذبح قبل ذلك لم تقع أضحية؛ لخبر (الصحيحين): ((أول ما يبدأ به في يومنا هذا نصلي ثم نرجع فننحر، من فعل ذلك فقد أصاب سنتنا؛ ومن ذبح قبل ذلك فإنما هو لحم قدمه لأهله، ليس من النسك في شيء)) رواه البخاري في العيدين.

ويستثنى من ذلك ما لو وقفوا بعرفة في الثامن غلطاً، وذبحوا في التاسع، ثم بان ذلك، يعني: بان خطؤهم أجزأهم تبعاً للحج، ذكره في (المجموع) عن الدارمي، وهذا إنما يأتي على رأي مرجوح، وهو أن الحج يجزئ، والأصح أنه لا يجزئ، بل عليه حج آخر في العام القادم؛ فكذا الأضحية لا تجزئ؛ لأنها وقعت في غير وقتها.

تنبيه:

قوله "خفيفتين" يعني: في الركعتين والخطبتين، قوله: "خفيفتين" يقتضي اعتبار الخفة في الخطبتين خاصة، وهو وجه ضعيف، والأصح اعتبارها في الركعتين أيضاً، كما قدرته في كلامه، فلو قال: خفيفات؛ لسلم من هذا لشموله للصلاة وللركعتين وللخطبتين، لسلم من هذا ووقع في مناسك المصنف معتدلتين، أي: الركعتين معتدلتين والخطبتين معتدلتين بدل خفيفتين، وهو أفضل وأولى؛ لأن الاعتدال أفضل من الخفة ومن السرعة.

المسألة الثانية: انتهاء وقت الذبح:

أما عن انتهاء وقت الذبح للأضحية؛ فكما يقول ابن رشد - رحمه الله - : آخر زمان الذبح: مالك قال: آخره هو اليوم الثالث من أيام النحر، وذلك مغيب الشمس.

فالدبح عند الإمام مالك هو في الأيام المعلومات، التي أشار الله -تبارك وتعالى- إليها في قوله: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَفَعَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ﴾ [الحج: ٢٨]: يوم النحر -يوم العيد، وهو يوم العاشر من ذي الحجة - ويومان بعده - يعني يوم الحادي عشر ويوم الثاني عشر من شهر ذي الحجة إلى مغيب الشمس أو غروبها - فيكون المجموع ثلاثة أيام.

وبهذا القول الذي قال به مالك قال أيضاً أبو حنيفة، وأحمد، وجماعة من الفقهاء؛ إذن هو رأي جمهور الفقهاء، أن انتهاء وقت الذبح هو اليوم الثالث من أيام النحر، فيكون يوم النحر أول أوقات الذبح، ويكون اليوم الثاني، ثم ينتهي الأمر بمغيب الشمس في اليوم الثالث.

أما الشافعي والأوزاعي فلهما رأي آخر؛ حيث يقولان:

الأضحى أربعة أيام: يوم النحر - وهو يوم العاشر من ذي الحجة - وثلاثة أيام بعده: الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر، من شهر ذي الحجة وهذان هما القولان المشهوران.

وهناك أقوال أخرى في المسألة:

روي عن جماعة أنهم قالوا: الأضحى يوم واحد، وهو يوم النحر خاصة، تكون بدايته هي بداية الوقت، ونهايته غروب الشمس هو آخر الوقت.

وقد قيل - وهذا قول رابع في المسألة - : إن الذبح يمتد إلى آخر يوم من ذي الحجة. وهو قول النخعي. قال ابن رشد: وهو شاذ لا دليل عليه.

ثم قال: وكل هذه الأقاويل مروية عن السلف.

وسبب اختلاف الفقهاء على هذه الأقوال الأربعة في تحديد وقت الأضحى، يقول فيه ابن رشد - رحمه الله - : إن سبب اختلافهم شيان:

أحدهما: اختلافهم في الأيام المعلومات، ما هي؟ - أي: الأيام المعلومات في قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾.

ف قيل: إن هذه الأيام المعلومات هي يوم النحر ويومان بعده - كما قال مالك والجمهور، وهو المشهور.

وقيل: الأيام المعلومات هي العشر الأول من ذي الحجة.

الثاني: معارضة دليل الخطاب في هذه الآية لحديث جبير بن مطعم؛ وذلك أنه ورد فيه عنه رضي الله عنه أنه قال: ((كل فجاج مكة منحر، وكل أيام التشريق ذبح)) ومعلوم أن أيام التشريق ثلاثة أيام بعد يوم النحر.

فمن قال في الأيام المعلومات: إنها يوم النحر ويومان بعده في هذه الآية، ورجح دليل الخطاب فيها على الحديث المذكور عن جبير بن مطعم، قال: لا نحر إلا في هذه الأيام الثلاثة.

أما من رأى الجمع بين هذا الحديث عن جبير بن مطعم والآية الكريمة، وقال: لا معارضة بينهما؛ إذ الحديث اقتضى حكماً زائداً على ما في الآية، مع أن الآية ليس المقصود منها تحديد أيام الذبح؛ لأن الآية تتحدث عن ذكر الله تعالى، والحديث المقصود منه ذلك، أي: الذبح ((كل أيام التشريق ذبح)) فمن قال ذلك قال: يجوز الذبح في اليوم الرابع؛ إذ كان باتفاق من أيام التشريق.

يعني أن العلماء متفقون على أن أيام التشريق ثلاثة بعد يوم العيد، والحديث يقول: ((كل أيام التشريق ذبح)) إذن هي ثلاثة أيام بعد يوم العيد، ويوم العيد هو ابتداء الذبح؛ لقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]؛ فيكون مجموع وقت الذبح للأضاحي أربعة أيام.

ثم قال: ولا خلاف بينهم أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق، والتي جاءت في قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [البقرة: ٢٠٣].

حيث اتفق العلماء على أنها أيام التشريق، وهي ثلاثة؛ من تعجل في يومين بعد يوم العيد فلا إثم عليه، ومن تأخر إلى اليوم الثالث بعد يوم العيد فلا إثم عليه، وأنها -أي: باتفاق العلماء- ثلاثة أيام بعد يوم النحر، إلا ما روي عن سعيد بن جبيرة أنه قال: يوم النحر من أيام التشريق، وإنما اختلفوا في الأيام المعلومات على القولين المتقدمين: قول الجمهور: وهو يوم العيد، ويومان بعده. أو العشر الأول من ذي الحجة على قول آخر.

وأما من قال: يوم النحر فقط هو يوم الذبح؛ فبناء على أن الأيام المعلومات هي العشر الأول، فيكون يوم الذبح آخرها، يوم العيد.

قال: وإذا كان الإجماع قد انعقد أنه لا يجوز الذبح منها إلا في اليوم العاشر، وهي محل الذبح المنصوص عليها؛ فواجب أن يكون الذبح إنما هو يوم النحر فقط.

ولعل ابن قدامة -رحمه الله- يلقي الضوء على هذه القضية، حيث يقول -رحمه الله- وهو يقسم أوقات الذبح إلى وقت الابتداء الثاني آخر الوقت: وآخره: آخر اليوم الثاني من أيام التشريق؛ فتكون أيام النحر أو الذبح ثلاثة: يوم العيد، ويومان بعده -كما حكى ابن رشد عن مالك وأبي حنيفة وجمهور العلماء.

ثم قال: وهذا قول عمر، وعلي، وابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، وأنس.

قال أحمد: أيام النحر ثلاثة عن غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ.

وفي رواية قال: خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ. ولم يذكر أنسًا.

وهو قول مالك، والثوري، وأبي حنيفة. يعني: قول جمهور الصحابة وجمهور الأئمة.

وروي عن علي: آخره - يعني آخر الذبح - : آخر أيام التشريق. وهو مذهب الشافعي، وقول عطاء، والحسن؛ لأنه روي عن جبير ومطعم أن النبي ﷺ قال: ((أيام منى كلها منحر)) ولأنها أيام تكبير وإفطار؛ فكانت محلًا للنحر كالأولين.

وقال ابن سيرين: لا تجوز إلا في يوم النحر خاصة؛ لأنها وظيفة عيد، فلا تجوز إلا في يوم واحد، كأداء الفطرة يوم الفطر.

وقال سعيد بن جبير وجابر بن زيد كقول ابن سيرين في أهل الأمصار: وقولنا: في أهل منى، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن، وعطاء بن يسار، أنه تجوز التضحية إلى هلال المحرم، يعني: إلى آخر ذي الحجة. وهذا الذي قال عنه ابن رشد: إنه قول شاذ.

وقال أبو أمامة بن سهل بن حنيف: كان الرجل من المسلمين يشتري أضحية فيسمنها، حتى يكون آخر ذي الحجة فيضحى بها.

يعني أن وقت الأضحية تمتد إلى آخر ذي الحجة، وهو قول شاذ، رواه الإمام أحمد بإسناده وقال: هذا الحديث عجيب. وقال عنه ابن رشد: إنه شاذ. وقال: أيام الأضحية التي أجمع عليها العلماء ثلاثة أيام.

ثم دغم ابن قدامة قول الإمام أحمد بأنها ثلاثة أيام بقوله: لنا: أن النبي ﷺ نهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث؛ ولا يجوز الذبح في وقت لا يجوز ادخار

الأضحية إليه ؛ ولأن اليوم الرابع لا يجب الرمي فيه ؛ فلم تجز التضحية فيه كالذي بعده ؛ ولأنه قول من سمينا من الصحابة ، ولا مخالف لهم إلا رواية عن عليّ ، وقد روي عنه مثل مذهبهم ، وحديثهم -أي : حديث جبير- إنما هو ((ومنى كلها منحراً)) ليس فيه ذكر الأيام.

والواقع أن الحديث كما رواه ابن رشد نصّ على الأيام ؛ حيث قال : ((وكل أيام التشريق ذبح)).

إذن كلام ابن قدامة ليس كاملاً ؛ حيث يقول : ليس فيه ذكر الأيام ، والتكبير أعم من الذبح. وقد وجدنا عند ابن رشد أن فيه ذكر أيام التشريق ، وكذلك الإفطار ؛ بدليل أول يوم النحر ، ويوم عرفة يوم تكبير ولا يجوز الذبح فيه.

وهذا ما قاله ابن قدامة -رحمه الله- في هذه القضية ، وهو لا يختلف كثيراً عما قاله ابن رشد -رحمه الله- إلا في بعض الإضافات وبعض الأدلة.

ماذا قال ؟

يقول أيضاً الخطيب الشربيني -رحمه الله- في هذه القضية :

ويبقى وقت التضحية -أي : يمتد- حتى تغرب الشمس آخر أيام التشريق ، وهي اليوم الثالث بعد يوم العيد ، وهي ثلاثة عند الشافعي -رحمه الله- بعد العاشر -يعني : بعد يوم العيد- لقوله ﷺ : ((عرفة كلها موقف ، وأيام التشريق كلها منحراً)) رواه البيهقي في (السنن الكبرى) ، وصححه ابن حبان. وفي رواية لابن حبان : ((في كل أيام التشريق ذبح)) أيضاً رواه البيهقي في السنن الكبرى.

فذكر -النبى، ﷺ : "أيام التشريق" ، وقد علمنا من ابن رشد أن العلماء قد أجمعوا على أن أيام التشريق ثلاثة ، وأنها هي الأيام المعدودات في قوله تعالى :

﴿ وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى ﴾ أي : الذهاب من منى بعد يومين بعد يوم النحر ، ﴿ وَمَنْ تَأَخَّرَ ﴾ أي : لليوم الثالث عشر بعد يوم العاشر ﴿ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى ﴾ حيث نوه الله -تبارك وتعالى- بتقوى المتأخرين عن المتقدمين أو المتعجلين.

أما الأئمة الثلاثة أو الجمهور -كما قال ابن رشد- فقد قالوا: إن آخر يوم الذبح يومان بعد يوم العيد. وقال الأئمة الثلاثة : يومان بعده.

والذي نميل إليه : هو قول الشافعي -رحمه الله تعالى- : أن يوم الذبح يمتد إلى يوم الثالث عشر بعد يوم العيد -العاشر من شهر ذي الحجة- لأن هذا القول يجمع بين الآية وحديث جبير بن مطعم ؛ ولأنه أقرب إلى ما قاله العلماء من أن أيام التشريق ثلاثة أيام بعد يوم العيد ؛ ولأن الحديث ذَكَرَ أَنَّ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ كُلِّهَا مَنْحَرٌ ، ولما أيضاً في هذا الرأي أو ترجيحه من التيسير على خلق الله ، فمن لم يذبح يوم العيد يستطيع أن يذبح في ثلاثة أيام بعد يوم العيد ، ومن لم تمكنه القدرة المالية من الذبح يوم العيد ؛ فإنه تكون أمامه فرصة أخرى للذبح بعد يوم العيد في ثلاثة أيام تالية.

المسألة الثالثة : حكم الذبح في الليالي التي تتخل أيام النحر :

فالنهار من طول الفجر إلى غروب الشمس ، هذا متفق على جواز الذبح فيه ، فهل يجوز الذبح في الليالي : ليلة الحادي عشر ، وليلة الثاني عشر ، وليلة الثالث عشر من شهر ذي الحجة أو لا يجوز؟.

يقول ابن رشد -رحمه الله- في المسألة الثالثة : ذهب مالك في المشهور عنه إلى أنه لا يجوز الذبح في ليالي أيام التشريق ، ولا النحر.

وذهب الشافعي وأبو حنيفة وأحمد وجماعة إلى جواز ذلك. وذلك أولى وأيسر على الناس.

وفي سبب اختلاف العلماء على هذا النحو يقول ابن رشد - رحمه الله - :

سبب اختلافهم: الاشتراك الذي في اسم اليوم، أي: المشترك اللفظي، كلمة "يوم" هل تشمل النهار فقط - وهو وقت الشمس من شروقها إلى غروبها، أو من طلوع الفجر إلى غروب الشمس - أو تشمل الليل أيضاً - الأربع والعشرين ساعة ليلاً ونهاراً - فكلمة اليوم مشترك يمكن أن يدل على المعنيين: النهار فقط، أو النهار والليل معاً.

وفي الاشتراك في لفظ اليوم يقول ابن رشد: مرة يطلقه العرب على النهار والليل، مثل قوله تعالى في قصة صالح مع قومه: ﴿ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدْ غَيْر مَكْذُوبٍ ﴾ [هود: ٦٥] وكان ذلك يشمل اليوم والليلة.

ومرة يطلقه على الأيام دون الليالي، مثل قوله تعالى في قصة قوم هود - قصة عاد: ﴿ الْحَاقَّةُ ۙ ١ مَا الْحَاقَّةُ ۙ ٢ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ۙ ٣ كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ ۙ ٤ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلِكُوا ۙ ٥ وَالطَّاغِيَّةَ ۙ ٦ وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا ۙ ٧ بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ۙ ٨ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ۙ ٩ ﴾ [الحاقة: ١ - ١٧].

إذن الاشتراك واقع في اسم اليوم: فمن جعل اسم اليوم يتناول الليل مع النهار، في قوله تعالى: ﴿ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ ﴾ قال: يجوز الذبح بالليل والنهار في هذه الأيام، وهو قول الشافعي والجمهور.

ومن قال: ليس يتناول اسم اليوم الليلة في هذه الآية قال: لا يجوز الذبح ولا النحر بالليل، وهو قول الإمام مالك في المشهور عنه.

في تعليق لابن رشد - رحمه الله - على هذا الكلام يقول :

النظر: هل اسم اليوم أظهر في أحدهما من الثاني؟ يعني: هل دلالة كلمة "اليوم" على الليل والنهار أظهر من دلالية اليوم على النهار فقط، أو ليس الأمر كذلك؟ أو دلالة اليوم على النهار فقط أظهر من الدلالة على اليوم واللييلة؟ :

يقول: يشبه أن يقال: إنه أظهر في النهار منه في الليل -أي: الدلالة على أن اليوم للنهار أظهر من الدلالة على النهار والليل- لكن إن سلمنا أن دلالاته في الآية هي على النهار فقط، لم يُمنع الذبح بالليل إلا بنحو ضعيف من إيجاب دليل الخطاب، وهو تعليق ضد الحكم بـضد مفهوم الاسم، يعني: مفهوم الخطاب، إذا كان الخطاب يعني النهار فقط؛ فيكون المفهوم أنه لا يعني الليل، هذا ضد أو دليل الخطاب، وهو ضد الحكم، يعلق بـضد مفهوم الاسم، وهذا النوع من أنواع الخطاب من أضعفها، يعني ليس محل رضا من العلماء، حتى إنهم قالوا: ما قال به أحد من المتكلمين إلا الدقاق فقط، إلا أن يقول قائل: إن الأصل هو الحذر في الذبح، وقد ثبت جوازه بالنهار فعلى من جوزه بالليل الدليل.

وجزئية أخرى في هذه المسألة: هل للذابح صاحب الأضحية من شروط؟ :

أما الذابح؛ فإن العلماء استحَبوا أن يكون المضحّي هو الذي يلي -أي: يتولى ويقوم بالفعل- بـذبح أضحيته بيده، واتفقوا على أنه يجوز أن يوكل غيره على الذبح.

إذن الذبح بنفسه جائز، وتوكيل غيره جائز، ولكن المستحب أن يتولى ذلك بنفسه إن كانت له قدرة على إجادة الذكاة الشرعية.

واختلفوا: هل تجوز الضحية إن ذبحها غيره بغير إذنه؟ فقيل: لا تجوز. وهذا عن الشافعي وأبي حنيفة. وقيل بالفرق بين أن يكون صديقاً أو ولدًا؛ لأن هؤلاء

يُفهم من صداقتهم أو من علاقتهم الاجتماعية أن أحداً منهم لا يمنع الآخر مما يفعل ، أو أنه لا يحتاج إلى إذن في ذلك.

إذن هناك فرق بين أن يكون الذابح بغير إذن صديقاً أو ولداً، وبين أن يكون أجنبياً ؛ فيجوز الذبح من الصديق بغير إذن صديقه، أو من الابن بغير إذن أبيه ؛ أما إن كان أجنبياً فلا يجوز له ذلك.

ولم يختلف المذهب المالكي - كما يقول ابن رشد فيما أحسب - : أنه إن كان أجنبياً أنها - أي الأضحية - لا تجزئ ، وأن الذبح لا يجوز. وهو مذهب مالك.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في هذا المقام - أي : مسألة الذبح ليلاً - : الثالث في زمن الذبح ، وهو النهار دون الليل ، نص عليه أحمد في رواية الأثرم ، وهو قول مالك ، وروى عن عطار ما يدل عليه.

وحكي عن أحمد رواية أخرى : أن الذبح يجوز ليلاً ، وهو اختيار أصحابنا المتأخرين ، وهو قول الشافعي ، وإسحاق ، وأبي حنيفة وأصحابه ؛ لأن الليل زمن يصح فيه الرمي - أي رمي الجمرات - فأشبهه النهار. وكم نادينا بالتوسع في وقت رمي الجمرات بدلاً من حصره من الزوال إلى الغروب ، نادينا كثيراً بجعله في الأربع والعشرين ساعة ؛ حتى يخف زحام الناس ، ولا يتعرضوا للموت ، أو حتى إلى الإرهاق ، وهنا يقول ابن قدامة - رحمه الله - ما نادينا به ، وهو قول الشافعي ، وإسحاق ، وأبي حنيفة وأصحابه : "لأن الليل زمن يصح فيه الرمي فأشبهه النهار - أي يصحّ الذبح فيه".

ووجه قول الخرقي : قول الله تعالى : ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَيْهِيمَةٍ الْأَنْعَامِ ﴾ [الحج : ٢٨].

وروي عن النبي ﷺ أنه نهى عن الذبح بالليل ؛ ولأنه ليل يوم يجوز الذبح فيه ؛ فأشبهه ليلة يوم النحر ؛ ولأن الليل تتعذر فيه تفرقة اللحم في الغالب ، فلا يفرق

طرياً، فيفوت بعض المقصود؛ ولهذا قالوا: يُكره الذبح فيه، فعلى هذا إن ذبح ليلاً لم يجزئه على الواجب وإن كان تطوعاً فذبحها كانت شاه لحم ولم تكن أضحية؛ فإن فرّقها حصلت القرية بتفرقها دون ذبحها.

والصحيح الذي رجّحناه، وهو عند الحنابلة أيضاً: أنه يجوز الذبح ليلاً؛ للتوسعة على أصحاب الأضاحي، والفقراء، والمساكين.

وهنا إضافة جيدة من ابن قدامة - رحمه الله - : ما الحكم في الأضحية إذا فات وقت الذبح؟ هل تذبح قضاء أو لا؟ :

قال ابن قدامة: وإذا فات وقت الذبح ذُبح الواجب قضاءً، أي: النذر أو الكفارة يذبح على أنه قضاء، وصنع به ما يصنع بالمدبوح في وقته.

أما التطوع فهو مخير فيه: فإن فرق لحمها كانت القرية بذلك دون الذبح؛ لأنها شاة لحم وليست أضحية؛ حيث فات وقتها، وبهذا قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: يسلمها إلى الفقراء ولا يذبحها. أي: يسلمها حيةً بلا ذبح، فإن ذبحها فرّق لحمها، وعليه أرش ما نقصها الذبح، أي: الفرق في القيمة المالية يدفعه للفقراء؛ لأن الذبح قد سبق بفوات وقته؛ لأنها سنة.

ولنا: أن الذبح أحد مقصودي الأضحية، فلا يسقط بفوات وقته كتفرقة اللحم؛ وذلك أنه لو ذبحها في الأيام، ثم خرجت قبل تفريقها، فرّقها بعد ذلك، ويفارق الوقوف والرمي؛ ولأن الأضحية لا تسقط بفواتها، أي: يمكن قضاؤها وأداؤها في أي وقت على سبيل القضاء.

قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - في ذلك: ويكره الذبح والتضحية ليلاً؛ للنهي عنه.

قيل : المعنى في ذلك أو سبب النهي في ذلك خوف الخطأ في المذبح ، يعني : يذبح في مكان لا يصلح للذكاة الشرعية. وقيل : لأن الفقراء لا يحضرون للأضحية بالليل كما يحضرون بالنهار ، أو لا يتكاثرون عليها بالليل كما يتكاثرون عليها في النهار ؛ لذلك كره الذبح ليلاً.

الباب الرابع من أبواب كتاب الضحايا : أحكام لحوم الضحايا :

يقول ابن رشد عن لحوم الضحايا :

اتفقوا - أي الفقهاء - على أن المضحي مأمور أن يأكل من لحم أضحيته ، ويتصدق ، والأمر للوجوب في التصدق ، وللندب في الأكل بالاتفاق.

فالمضحي مأمور أن يأكل ومأمور أن يتصدق ، أما الأكل فلاستحباب ، وأما العطاء أو التصدق فعلى سبيل الوجوب ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ [الحج : ٢٨] وقوله تعالى : ﴿ وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ﴾ [الحج : ٣٦] القانع : المتعفف ، والمعتر السائل. ولقوله ﷺ في الضحايا : ((كلوا، وتصدقوا، وادخروا)).

من هنا اختلف مذهب مالك : هل يؤمر المضحي بالأكل والصدقة معاً أم هو مخير بين أن يفعل أحد الأمرين - يعني أن يأكل الكل أو يتصدق بالكل؟ والذي في (الشرح الصغير) للدردير ، أن الأفضل الجمع بين الأكل والإهداء والصدقة ، دون تحديد بالثلث.

قال : ابن المَوَاز : له أن يفعل أحد الأمرين : أي يأكل ، أو يتصدق بجميعها.

واستحب كثير من العلماء أن يقسمها أثلاثاً : ثلثاً للادخار - أي : لأهل البيت - وثلثاً للصدقة - أي : للفقراء والمساكين - وثلثاً للأكل - أي : للأصدقاء والأرحام في يوم العيد.

وهذا هو الذي نميل إليه ونرجحه ، وهو المشهور ؛ وذلك لتحقيق قوله ﷺ :
(كلوا، وتصدقوا، وادخروا)).

وقال عبد الوهاب في الأكل - وهو من تلاميذ الإمام مالك - : إنه ليس بواجب في المذهب ، خلافاً لقومٍ أوجبوا ذلك.

قال ابن رشد : وأظن أهل الظاهر يوجبون تجزئة لحوم الضحايا إلى الأقسام الثلاثة التي يتضمنها الحديث.

ثم أضاف معلومةً أخرى : وهي أن العلماء متفقون على أنه لا يجوز بيع لحم الأضحية ، واختلفوا في جلدها وشعرها ، وما عدا ذلك مما ينتفع به منها :

فقال الجمهور : لا يجوز بيع شيء منها ، لا لحمًا ولا غيرها.

وقال أبو حنيفة : يجوز بيعه بغير الدراهم والدنانير - يعني : بالعروض.

وقال عطاء : يجوز بكل شيء ، دراهم ، ودنانير... وغير ذلك.

ثم قال : وإنما فرّق أبو حنيفة بين الدراهم وغيرها ؛ حيث قال : "يجوز بيعه بغير الدراهم ولا يجوز بالدراهم" لأنه رأى أن المعاوضة بالعروض هي من باب الانتفاع ؛ لإجماعهم على أنه يجوز أن يُنتفع بجلود الأضحية وشعرها ؛ فتكون المعاوضة من باب الانتفاع ، وذلك غير الدراهم والدنانير.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح كلام الخرقى : والاستحباب أن يأكل ثلث أضحيته ، ويهدي ثلثها ، ويتصدق بثلثها ، ولو أكل أكثر جاز ، وقد بين كل من الخرقى ، وابن قدامة ، والخطيب الشربيني - رحمهم الله تعالى - أن تقسيمها إلى أثلاثٍ أولى وأفضل.

كتاب الزكاة، كتاب الصيد

عناصر الدرس

- العنصر الأول :** الذكاة؛ تعريفها - تأثيرها في الأصناف الخمسة ١٢٤٥
إذا أدركت حية، وفي الحيوان المحرم الأكل، وفي
المريضة - الحكم في ذكاة الجنين والجراد والحيوان
البرمائي
- العنصر الثاني :** أنواع الذكاة، وصفتها، وشروطها، وأصناف ١٢٧٠
المذكبين، ومن تخل ذبيحته
- العنصر الثالث :** الصيد؛ حكمه، محله، آتته، وأنواع الحيوان الجارح ١٣١٠
وشروطه، وشروط الذكاة المختصة بالصيد

الذكاة؛ تعريفها، تأثيرها في الأصناف الخمسة إذا أدركت حية، وفي الحيوان المحرم الأكل، وفي المريضة، الحكم في ذكاة الجنين والجراد والحيوان البرمائي

كتاب الذبائح :

قسم ابن رشد هذا الكتاب - أحكام الذبائح - خمسة أبواب :

الباب الأول : في معرفة محل الذبح والنحر.

الباب الثاني : في معرفة الذبح والنحر.

الباب الثالث : في معرفة الآلة التي بها يكون الذبح والنحر.

الباب الرابع : في معرفة شروط الذكاة - أي الذبح الشرعي أو النحر الشرعي.

الباب الخامس : في معرفة الذابح والناحر - الشخص الذي يقوم بهذه المهمة.

ثم قام - رحمه الله - بشرح وبيان كل باب وما تحته من المسائل من هذه الأبواب.

ونبيّن أولاً : أن الذكاة الشرعية : هي عملية الذبح الشرعي أو النحر الشرعي.

وتحت عنوان "معرفة محل الذبح والنحر" يقول ابن رشد - رحمه الله - :

إن الحيوان على قسمين : حيوان لا يحل - أي : لا يحل أكله - إلا بذكاة، وحيوان

يحل بغير ذكاة ؛ ولذلك قال : إن الحيوان - بالنسبة للذكاة - ينقسم إلى قسمين :

قسم لا يحل إلا بالذكاة - أي الذبح أو النحر - وقسم يحل بغير ذلك.

ومن هذه ما اتفقوا عليه ، ومنها ما اختلفوا فيه ، من هذه - أي : من هذين

القسمين من الحيوانات.

ثم يقدم لنا ابن رشد ما اتفق العلماء عليه من الحيوان الذي لا بد فيه من الذبح، قال:
اتفقوا على أن الحيوان الذي يعمل فيه الذبح -أي: تؤثر فيه الذكاة الشرعية- هو
الحيوان البري -الذي يعيش في البر- ذو الدم -الذي يسيل منه الدم- والذي
ليس بمحرم -لأنه يمكن أن يكون حيواناً برياً وله دم لكنه محرم كالسباع، أو كل
ذي ناب- ولا منفوذ المقاتل، ولا ميئوس منه بوقظٍ أو نطحٍ أو تردٍ أو افتراسٍ
سبعٍ أو مرضٍ.

إذن الحيوان الذي يعمل فيه الذبح أو الذكاة الشرعية هو الحيوان:

البري: والبري معروف يعيش في البر.

ذو الدم: الذي إذا ذبحناه يسيل منه الدم.

وليس هذا الحيوان من المحرم علينا، كالسباع، أو الخنزير.

ولا منفوذ المقاتل: يعني مقاتله نافذة، يعني أصيب وقتل.

ولا ميئوس منه: هو حي لكن ميئوس من حياته؛ لسبب أنه ضرب بثقل أو
نطح؛ فأغشى عليه، أو تردى وسقط من مكان عالٍ، أو افترسه سبع فأتى عليه،
أو أصيب بمرض لا نجاة منه، فكل هذه الأنواع لا تعمل الذكاة الشرعية فيها.

إنما الذكاة تعمل في الحيوان البري، ذو الدم، غير المحرم، وغير المتصف بالصفات
التي ذكرها.

وهذا محل اتفاق بين العلماء، وقد اتفقوا أيضاً على أن الحيوان البحري لا يحتاج
إلى ذكاة، كأن نأكله من غير ذبح.

النقطة الثانية: أنهم اختلفوا في الحيوان الذي لا دم له، أو ليس يدمي، وهو مما
يجوز أكله، مثل الجراد وغيره، هل تكون له ذكاة شرعية أم لا؟ هذا محل
اختلافٍ، وسيأتي بيانه فيما بعد.

كذلك الحيوان الذي له دم، وتارة يعيش في البحر، وتارة يعيش في البر: هل يحتاج إلى ذبح؛ لأنه يعيش في البر؟ أو لا يحتاج؛ لأنه يعيش أحياناً في البحر، مثل السلحفاة وغيرها؟.

هذا محل اختلاف.

واختلفوا أيضاً في تأثير الزكاة الشرعية في الأصناف التي نص عليها في آية التحريم، وهي قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، وَالْمُنْخَفِقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْنَقُوا بِأَنْفُسِكُمْ وَأَنْ تَسْنَقُوا بِأَنْفُسِكُمْ فَسُقُ ﴾ المائدة: ٣٣.

هذه الأصناف التي نص عليها في آية التحريم: هل تؤثر الزكاة فيما لا يحل أكله منها؟ لحمها حرام؛ فهل تفيد زكاة هذه الأصناف في تحليل الانتفاع بجلودها وسلب النجاسة عنها أو لا تفيد؟:

بعد هذا العرض المجمل لما اتفق عليه العلماء:

- بالنسبة للحيوان الذي تعمل الزكاة فيه، والحيوان الذي لا تعمل الزكاة فيه.
- وبالنسبة أيضاً للحيوان التي تجب ذكاته، والحيوان الذي لا يحتاج إلى ذكاة.
- وبالنسبة أيضاً للأصناف المحرمة؛ هل تؤثر الزكاة في الانتفاع بجلودها؛ لأن المحرم لحومها أو ل تفيد الزكاة في ذلك؟:

وهذه مسائل محل اختلاف بين العلماء؛ لذلك قال ابن رشد - رحمه الله - بعد هذا التقديم: ففي هذا الباب إذن ست مسائل أصول. يعني: هي بمثابة الأصول لغيرها.

نذكرها أجمالاً ثم نبدأ في تفصيلها:

المسألة الأولى: في تأثير الزكاة في الأصناف الخمسة التي نص عليها في الآية إذا أدركت حية.

المنخقة والموقوذة، والمتردية، والنطيحة... كل صنف من هذه الأصناف المذكورة في آية التحريم إذا بقيت فيها حياة: هل تؤثر فيها وتفيدها الزكاة الشرعية أو لا تؤثر؟.

المسألة الثانية: في تأثير الزكاة في الحيوان المحرم الأكل، كالأسد، والحمار -مثلاً- هذه حيوانات حتى لو ذكيناها زكاة شرعية فلو حومها محرمة، فهل تفيد الزكاة في إباحة الانتفاع بشيء من جلودها وأشعارها أو لا تفيد؟.

المسألة الثالثة: في تأثير الزكاة في المريضة، أي: الحيوان المريض، هل تفيد الزكاة في حل لحمه بعد تزكيته أو لا تفيد لما فيه من الضرر والمريض؟.

المسألة الرابعة: هل زكاة الجنين زكاة أم لا؟.

فلو ذبحنا بقرة زكاة شرعية، ووجدنا في بطنها جنيناً من البقر: هل تكون زكاة الأم زكاة له فنأكل لحمه بلا تزكية أم لا بد من تزكيته؟.

المسألة الخامسة: هل للجراد زكاة أم لا؟.

المسألة السادسة: هل للحيوان الذي يأوي في البرّ تارة وفي البحر تارة كالسلحفاة زكاة أو لا؟.

تلك مسائل ست ذكرها ابن رشد في مقدمة هذا الباب؛ ليعالجها مسألة مسألة، ويبين أقوال الفقهاء واختلافهم فيها.

المسألة الأولى: تأثير الزكاة في الأصناف الخمسة إذا أدركت حية:

الأصناف الخمسة هي: ﴿وَالْمُنْخِقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمَتْرَدِيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ

السَّعِيعُ﴾ [المائدة: ١٣].

يقول عن هذه الأصناف الخمسة - رحمه الله - :

إنهم - أي العلماء - اتفقوا - فيما أعلم - أنه إذا لم يبلغ الخنق منها، أو الوقذ منها، إلى حالة لا يُرجى فيها - أي : حياتها - أن الذكاة عاملة فيها ؛ حيث لا تزال بها حياة ؛ لأن الوقذ أو الخنق لم يبلغ بها حالة اليأس أو عدم الرجاء في الحياة، فما دامت كذلك فإن الذكاة الشرعية تكون عاملة ومؤثرة فيها ؛ فيكون أكلها حلالاً.

يعني : إذا غلب على الظن أنها تعيش بعد الوقذ أو الخنق ؛ حيث لم يُصب لها مقتل ؛ فإن الذكاة عاملة فيها. وهذا محل اتفاق.

وقد اختلفوا إذا غلب على الظن أنها تهلك من ذلك ؛ حيث أصيب مقتلها، أو وصلت إلى حالة من الخنق لا يرجى معها الحياة، فقال قوم : تعمل الذكاة فيها أيضاً ؛ ما دامت لم تَمُت فإن الذكاة تعمل فيها بأي شكل من الأشكال. وهو مذهب أبي حنيفة، والمشهور من قول الشافعي. وقد وافقهم على ذلك أيضاً الإمام أحمد.

إذن هذا هو قول الجمهور : ما دام في الحيوان الذي خنق أو وقذ، حياة مستقرة فإنه إذا ذبح يكون حلالاً ؛ فتكون الذكاة الشرعية عاملةً فيه أو مؤثرة فيه. وهو أيضاً قول الزهري، وابن عباس.

وقال قوم : لا تعمل الذكاة فيها.

يعني : ما دامت قد خُنقت أو وقذت ؛ فإن الذكاة الشرعية لا تعمل فيها.

وعن مالك في ذلك الوجهان : يعني قول وافق فيه قول الجمهور بأن الذكاة تعمل فيها، وقول بأن الذكاة لا تعمل فيها، والأشهر عند المالكية أن الذكاة لا تعمل في الحيوان الميتوس من حياته. الذي غلب على الظن أنه لن يعيش.

ثم قال: وبعضهم تأول في المذهب، أن الميئوس منها على ضربين:

١. ميئوسة مشكوك فيها.

٢. وميئوسة مقطوع بموتها.

فالميئوسة المشكوك فيها تعمل الزكاة فيها، ويحل أكلها بالزكاة الشرعية.

والميئوسة المقطوع بموتها، وهي المنفوعة المقاتل - على اختلاف بينهم أيضاً في المقاتل - لا تعمل الزكاة الشرعية فيها؛ وبيان ذلك قال:

فأما الميئوسة المشكوك فيها؛ ففي المذهب فيها روايتان مشهورتان، وأما المنفوعة المقاتل فلا خلاف في المذهب المنقول أن الزكاة لا تعمل فيها؛ فيكون لحمها حراماً، وإن كان يتخرج فيها الجواز على وجه ضعيف.

ثم نقلنا - رحمه الله - إلى سبب اختلاف الفقهاء في هذا الأمر، يقول:

اختلافهم في مفهوم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] فعندما نقرأ الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] فهذا استثناء من التحريم، فما حكم هذا الاستثناء؟

هل هذا الاستثناء متصل فيخرج من الجنس المحرم بعض ما يتناوله اللفظ، وهو المنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، على عادة الاستثناء المتصل؟ أم هو استثناء منقطع عما قبله لا تأثير له في الجملة المتقدمة؛ إذ كان هذا أيضاً شأن الاستثناء المنقطع في كلام العرب؟:

فالقضية إذن قضية فهم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ بعد قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ فهل هذا استثناء متصل؛ فيكون هناك المنخنقة محرمة إلا ما

ذكيتم، والموقوذة محرمة إلا ما ذكيتم، والمتردية محرمة إلا ما ذكيتم... وهكذا، على عادة الاستثناء المتصل؟ أم هو استثناء منقطع؛ فتكون هذه الأصناف كلها محرمة، لكن ما تمت ذكاته ذكاة شرعية فهو الحلال لكن "ما ذكيتم"، فلا يكون له تأثير في الجملة المتقدمة؟.

نظر في توجيهات ابن رشد: من قال: إن الاستثناء متصل قال: الذكاة تعمل في هذه الأصناف الخمسة؛ لأنها عائدة عليها، فالمنخقة حرام إلا ما ذكيتم من المنخقة، والموقوذة حرام إلا ما ذكيتم من الموقوذة... وهكذا. فمن قال: إن الاستثناء متصل قال: الذكاة تعمل في هذه الأصناف الخمسة، ومعنى "تعمل" يعني: تكون مفيدة ومؤثرة، ويكون لحمها - المنخقة - إذا ذكيناها تكون حلالاً.

وأما من قال: "الاستثناء منقطع"؛ فإنه قال: لا تعمل الذكاة فيها؛ لأنها دخلت ضمن التحريم: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ كذا، وكذا، وكذا، وكذا...، ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ يعني لكن المطلوب هو الذكاة الشرعية الكاملة.

وقد أحتج من قال: "إن الاستثناء متصل" بإجماع العلماء على أن الذكاة تعمل في المرجو منها، أي المرجو حياته، قال: فهذا يدل على أن الاستثناء له تأثير فيها، فهو متصل.

فالعلماء - في رأيهم - أجمعوا على أن المنخقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، إذا كان فيها حياة فإن الذكاة تعمل فيها، وليس جنس المنخقة، ولا جنس الموقوذة، فيكون الاستثناء متصلاً، وتكون الذكاة عاملة.

أما من رأى أن الاستثناء منقطع؛ فقد أحتج بأن التحريم لم يتعلق بأعيان هذه الأصناف الخمسة وهي حية، وإنما تعلق بها لأنها ميتة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمَنْخَقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ﴾ وإذا كان ذلك

كذلك ؛ فالاستثناء منقطع ؛ وذلك أن معنى قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ ﴾ إنما هو لحم الميتة ، وكذلك لحم الموقوذة ، ولحم المتردية ، ولحم النطيحة... وسائرهما ، أي : لحم الميتة بهذه الأسباب سوى التي تموت من تلقاء نفسها ، فيكون الحيوان المحرم نوعين : نوع يموت من تلقاء نفسه ، وذلك هو الميتة ، ونوع يموت بسبب من الأسباب ، كالخنق ، والوقذ ، والتردي ، ويموت بهذا السبب ، فيجمع الجميع أنه ميتة ، فلحم الميتة بهذه الأسباب سوى التي تموت من تلقاء نفسها ، وهي التي تسمى ميتة ، أكثر ذلك في كلام العرب أو بالحقيقة.

هؤلاء قالوا : فلما علم أن المقصود لم يكن تعليق التحريم بأعيان هذه ، وهي حية ، وإنما علق بها بعد الموت ؛ لأن لحم الحيوان محرم في حال الحياة ؛ بدليل اشتراط الذكاة فيها ؛ وبدليل قوله ﷺ : ((ما قطع من البهيمة وهي حية ؛ فهو ميتة)) وجب أن يكون قوله : ﴿ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ استثناءً منقطعاً.

قال ابن رشد : لكن الحق في ذلك ، أنه كيفما كان الأمر في الاستثناء ؛ فواجب أن تكون الذكاة عاملةً فيها ، ذلك أنه إن علقنا التحريم بهذه الأصناف في الآية بعد الموت ، وجب أن تدخل في التذكية من جهة ما هي حية الأصناف الخمسة وغيرها ؛ لأنها ما دامت حيةً مساوية لغيرها في ذلك من الحيوان ، يعني : أنها تقبل الحلية من قبل التذكية ، التي الموت منها ، وإن قلنا : إن الاستثناء متصل فلا خفاء لوجوب ذلك ، ويُحتمل أن يقال : إن عموم التحريم يمكن أن يفهم منه تناول أعيان هذه الخمسة بعد الموت وقبله ، كالحال في الخنزير ؛ فإن الذكاة لا تعمل فيه ؛ فيكون الاستثناء على هذا رافعاً لتحريم أعيانها بالتنصيص على عمل الذكاة فيها ، وإذا كان ذلك كذلك لم يلزم ما اعترض به ذلك المعترض من الاستدلال على كون الاستثناء منقطعاً.

وابن رشد يرجح القول بأن الاستثناء متصل ، وأن الزكاة تعمل في تلك الأصناف الخمسة ما دامت فيها حياة.

وأما من فرق بين المنفوعة المقاتل والمشكوك فيها ؛ فيحتمل أن يقال : إن مذهبه أن الاستثناء منقطع ، وأنه إنما جاز تأثير الزكاة في المرجوة بالإجماع ، وقاس المشكوك على المرجوة ، ويحتمل أن يقال : إن الاستثناء متصل ، ولكن استثناء هذا الصنف من الموقوذة بالقياس ؛ وذلك أن الزكاة إنما يجب أن تعمل في حين يُقطع أنها سبب الموت - أي الزكاة - فأما إذا شك : هل كان موجب الموت الزكاة أو الوقد أو النطح... أو سائرهما؟ فلا يجوز أن تعمل الزكاة في ذلك ، وهذه هي حال المنفوعة المقاتل.

وله أن يقول أيضاً : إن المنفوعة المقاتل في حكم الميتة ، والزكاة من شرطها أن ترفع الحياة الثابتة لا الحياة الذاهبة.

هذا ما قاله ابن رشد - رحمه الله - وقد بالغ - كما رأينا - في تفصيل هذه القضية. والأولى أن يكون الاستثناء في قوله تعالى ﴿إِلَّامَا ذَكَّيْتُمْ﴾ استثناءً متصلًا ؛ فيخرج من الجنس بعض ما يتناوله اللفظ ، بمعنى أنه إذا كان لهذه الأصناف حياة بعد التعدي عليها بتلك الأسباب ، يجوز أن تعمل فيه الزكاة ، وإذا لم يكن فيها حياة فلا يجوز أن تعمل فيها الزكاة.

ولعل ابن قدامة - رحمه الله - يوضح لنا شيئاً له صلة بهذا الباب أو بهذه المسألة ، في قول الحرقى : "ولا يؤكل ما قتل بالبندقية أو الحجر ؛ لأنه موقوذ" يعني : الحجر الذي لا حد له ، فأما المحدد كالصوان فهو كالمعراض - آلة الذبح - إن قتل بحده أبيض ، وإن قتل بعرضه أو ثقله فهو وقيد لا يباح. وهذا قول عامة الفقهاء.

وقال ابن عمر في المقتولة بالبندقية : تلك الموقوذة. وكره ذلك سالم ، والقاسم ، ومجاهد ، وعطاء ، والحسن ، وإبراهيم ، ومالك ، والثوري ، والشافعي ، وأبو ثور.

ورخص فيما قتل بها ابن المسيب، وروي أيضاً عن عمار وعبد الرحمن ابن أبي ليلة. ولنا قول الله تعالى: ﴿وَالْمَوْقُودَةُ﴾.

وروى سعيد بإسناده عن إبراهيم عن عدي قال: قال رسول الله ﷺ: ((ولا تأكل من البندق إلا ما ذكيت)) وهذا يوضح ما قاله ابن رشد، أن التذكية ممكن أن تؤثر في المضروبة بالبندق أو الموقودة، وقال في المعراض: إذا أصيب بعرضه فقتل فإنه وقيد. وقال عمر: ليتقي أحدكم أن يحذف الأرنب بالعصا والحجر. ثم قال: ولكن وليذك لكم الأسل -الرماح- والنبل.

إذا ثبت هذا، فسواء شدخه أو لم يشدخه، حتى لو رماه ببندقه فقطعت حلقوم طائر ومريئه، أو أطارت رأسه، لم يجز، وكذلك إن فعل ذلك بحجر غير محدد. ثم قال بعد ذلك: والمنخقة، والموقودة، والمتريفة، والنطيحة، وأكيلة السبع، وما أصابها مرض فماتت به محرمة إلا أن تدرك ذكاتها؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فما أدركت ذكاته من هذه الأصناف الخمسة، وكانت فيه حياة قبل التذكية؛ فتذكيته عاملة فيه ويكون حلالاً.

وفي حديث جارية كعب: أنها أصيبت شاة من غنمها، فأدركتها فذبحتها بحجر، فسأل النبي ﷺ فقال: ((كلوها)) فإن كانت لم يبق من حياتها إلا مثل حركة المذبوح -يعني حياة ميئوس منها- لم تبح بالذكاة؛ لأنه لو ذبح المسلم ما ذبحه المجوسي لم يُبَح، وإن أدركها وفيها حياة مستقرة، بحيث يمكنه ذبحها، حلت؛ لعموم الآية والخبر. وسواء كانت قد انتهت إلى حال يعلم أنها لا تعيش معه أو تعيش، يعني لا داعي للتفريق الذي ذكره المالكية بأن الميئوس منها نوعان: نوع مشكوك فيه، ونوع مقطوع بموته؛ لأنه منفوذ المقاتل.

يقول ابن قدامة أوضح من ذلك:

وسواء كانت قد انتهت إلى حال يعلم أنها لا تعيش معه ، فإن الزكاة تعمل فيها ، أو إلى حال تعيش فإن الزكاة تعمل فيها ؛ لعموم الآية : ﴿ **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** ﴾ والخبر ؛ ولأن النبي ﷺ لم يسأل ، ولم يستفصل ، لم يطلب تفاصيل عن الشاة التي أدركتها صاحبته فذبحتها بالحجر .

وقد قال ابن عباس في ذئب عدا على شاة فعقرها ، فوقع قصبها بالأرض ، فأدركها ، فذبحها بحجر ، قال : يلقي ما أصاب الأرض ، ويأكل سائرها .

وقال أحمد في بهيمة عقرت بهيمة ، حتى تبين فيها آثار الموت ، إلا أن فيها الروح ، يعني فذبحت أو ذكيت ، قال : إذا مصعت بذنبها - يعني حركته - وطرفت بعينها ، وسال الدم منها ، فأرجو - إن شاء الله تعالى - ألا يكون بأكلها بأس .

وروي ذلك بإسناده عن عقيل بن عمير ، وطاوس ، وقال : تحركت ، ولم يقولوا : سال الدم .

وهذا على مذهب أبي حنيفة .

وقال إسماعيل بن سعيد : سألت أحمد عن شاة مريضة خافوا عليها الموت فذبحوها ، فلم يعلم منها أكثر من أنها طرفت بعينها ، أو حركت يدها ، أو رجلها ، أو ذنبها ، بضعف ، فنهر الدم ، قال : فلا بأس به .

وقال ابن أبي موسى : إذا انتهت إلى حد لا تعيش معه لم تُبَحَّ بالذكاة ، ونص عليه أحمد فقال : إذا شق الذئب بطنها ، فخرج قصبها - يعني أمعاؤها - فذبحها ، لا تؤكل . لأنها وصلت إلى حال الوفاة .

وقال : إن كان يعلم أنها تموت من عقر السبع فلا تؤكل ، وإن ذكاه ، وقد يخاف على الشاة الموت من العلة والشيء يصيبها ، فيبادرها ، فيذبحها ، فيأكلها ، وليس

هذا مثل هذه. لا يدري لعلها تعيش ، والتي قد خرجت أمتعها يعلم أنها لا تعيش ، وهذا قول أبي يوسف.

والأول -أي إدراك الزكاة بأي حال من الأحوال، وبأي حركة، أو طرفة عين- يكفي في إباحتها؛ ولذلك قال: والأول أصح؛ لأن عمر < انتهى به الجرح إلى حد علم أنه لا يعيش معه، عدوان أبو لؤلؤة المجوسي على عمر بن الخطاب < كانت إصابة قاتلة، ومع هذا وصى عمر وقبلت وصيته، ووجبت العبادة عليه.

وفيما ذكرنا من عموم الآية: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ والخبر، وكون النبي ﷺ لم يستفسر في حديث جارية كعب، ما يرد هذا.

رجح ابن قدامة ما رجحناه: وهو أنه ما دامت الحياة موجودة في بهيمة الأنعام، سواء كانت موقوذة أو متردية، أو نطيحة، وأدركت فيها حياة، ودكيت؛ فإن الزكاة تعمل فيها.

يقول ابن قدامة:

وتحمل نصوص أحمد -أي الرواية الثانية التي تقول: إن الزكاة لا تعمل - على شاة خرجت أمتعها وبانت منها، فتلك لا تحل بالزكاة؛ لأنها في حكم الميتة، ولا تبقى حركتها إلا كحركة المذبوح، فأما ما خرجت أمتعها ولم تين منها، فهي في حكم الحياة تباح بالذبح؛ ولهذا قال الخرقى فيمن شق بطن رجل، فأخرج حشوته، فقطعها، فأبانها، ثم ضرب عنقه آخر، فالقاتل هو الأول، ولو شق بطن رجل، وضرب عنقه آخر، فالقاتل هو الثاني.

وقال بعض أصحابنا: إذا كانت تعيش معظم اليوم -أي البهيمة- حلت بالزكاة، وهذا التحديد بعيد، يخالف ظواهر النصوص، ولا سبيل إلى معرفته، وقوله في حديث جارية كعب: ((فأدركتها، فذكتها بجرح)) يدل على أنها بادرتها بالزكاة حين خافت موتها في ساعتها.

والصحيح أنها إذا كانت تعيش زمنًا يكون الموت بالذبح أسرع منه حلت بالذبح، وإنها متى كانت مما لا يتيقن موتها كالمريضة، أنها متى تحركت وسال دمها حلت أيضًا بالذبح، وهذا هو الأصح.

المسألة الثانية: تأثير الذكاة في الحيوان المحرم الأكل:

هذه المسألة في تأثير الذكاة في الحيوان المحرم الأكل، يعني السباع ونحوها، والميتة من بهيمة الأنعام: هل تذكيتها تؤثر في الانتفاع بجلدها أو شعرها، بصرف النظر عن اللحم؛ لأن لحوم هذه الحيوانات محرمة؟

يقول ابن رشد: وأما هل تعمل الذكاة في الحيوانات المحرمت الأكل حتى تطهر بذلك جلودهم، فإنهم أيضًا اختلفوا في ذلك:

قال مالك: الذكاة تعمل في السباع وغيرها، تعمل في كل شيء، ما عدا الخنزير. وبه قال أبو حنيفة، إلا أنه اختلف المذهب في كون السباع فيه -أي في المذهب- محرمة أو مكروهة. وسيأتي بيان ذلك في كتاب الأطعمة والأشربة.

أما الشافعي فقال: الذكاة تعمل في كل حيوان محرم الأكل. يعني بما في ذلك الخنزير، وبلا استثناء، فيجوز بيع جميع أجزائه والانتفاع بها ما عدا اللحم.

ما سبب الاختلاف؟

يقول -رحمه الله-: سبب الخلاف: هل جميع أجزاء الحيوان تابعة للحم في الحلية والحرمة أو ليست بتابعة للحم؟

إن كانت تابعة للحم فهي حرام كاللحم، ما دام اللحم محرماً، وإن لم تكن تابعة فهي ليست حرام، ويكون اللحم حراماً. هكذا يقول ابن رشد.

فمن قال: إنها تابعة للحم، قال: إذا لم تعمل الذكاة في اللحم لم تعمل في ما سواه. أو بعبارة أخرى: ما دام اللحم محرماً ولم تنفع فيه الذكاة، فلا تنفع في غيره من باب أولى، ومن رأى أنها ليست -أي أجزاء الحيوان- ليست بتابعة للحم قال: وإن لم تعمل في اللحم فإنها تعمل في سائر أجزاء الحيوان؛ لأن الأصل أنها تعمل في جميع الأجزاء، فإذا ارتفع بالدليل المحرم لحم عملها في اللحم، بقي عملها في سائر الأجزاء، إلا أن يدل الدليل على ارتفاع.

والخلاصة أن العلماء مختلفون على تأثير الذكاة الشرعية في الحيوان المحرم الأكل: هل تفيد الذكاة في طهارة جلده أو شعره والانتفاع به أو لا تفيد؟

جمهور العلماء على أن الذكاة تعمل وتفيد، إلا أنهم اختلفوا في الخنزير: فمالك استثنى الخنزير من تأثير الذكاة، فلا تعمل الذكاة في إباحة شيء من الخنزير، ومعه أبو حنيفة. أما الشافعي فلم يستثن شيئاً من ذلك، وقال: يجوز بيع جميع أجزاء الحيوان المحرم والانتفاع بها ما عدا اللحم.

قال ابن قدامة -رحمه الله-:

المحرم من الحيوان ما نص الله تعالى عليه في كتابه، وما كانت العرب تسميه طيباً فهو حلال، وما كانت تسميه خبيثاً فهو محرم؛ لقول الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ويبين ابن قدامة -رحمه الله- الحيوان المحرم، فيقول: قال الله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ [النحل: ١١٥] إلى آخر الآية. يقول: وما عدا هذا ننظر في حكم العرب عليه، فما استطابته العرب فهو طيب وحلال؛ لقول الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ يعني ما يستطيعونه دون الحلال، بدليل قوله في الآية الأخرى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤] ولو أراد

الحلال لم يكن ذلك جواباً لهم، وما استخبثته العرب فهو خبيث، وهو محرم؛ لقول الله تعالى: ﴿وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] والذين تعتبر استطابتهم واستخبائهم هم أهل الحجاز من أهل الأمصار؛ لأنهم الذين نزل عليهم الكتاب، وخطبوا به وبالسنة، فرجع في مطلق ألفاظهما إلى عرفهم دون عرف غيرهم، ولم يعتبر أهل البوادي؛ لأنهم للضرورة والمجاعة يأكلون ما وجدوا؛ ولهذا سأل بعضهم عما يأكلون؟ فقال: ما دب ودرج، إلا أم حبين؛ فقال: لتعني أم حبين العافية. وما وجد في أمصار المسلمون مما لا يعرفه أهل الحجاز ردّ إلى أقرب ما يشبهه في الحجاز، فإن لم يشبه شيئاً منها فهو مباح؛ لدخوله في عموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] ولقول النبي ﷺ: ((وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه)).

المسألة الثالثة: في تأثير الزكاة في المريضة:

وفي المسألة الثالثة يتكلم ابن رشد -رحمه الله- عن تأثير الزكاة الشرعية في بهيمة الأنعام المريضة فيقول: إنّ الفقهاء قد اختلفوا في تأثير الزكاة في البهيمة التي أشرفت على الموت من شدة المرض بعد اتفاقهم على عمل الزكاة في التي تُشرف على الموت.

فجمهور العلماء على أنّ الزكاة تعمل فيها بمعنى: أنّه ما دامت قد أدركت حياة وذكيت فإن لحمها حلال، وهذا معنى قولهم: إنّ الزكاة تعمل فيها، وهو المشهور عن مالك ورؤي عنه أنّ الزكاة لا تعمل فيها، وتلك رواية أخرى خلاف المشهور، فالمروي عن مالك روايتان: رواية مشهورة يوافق فيها جمهور العلماء على أنّ الزكاة تعمل في البهيمة المريضة التي أشرفت على الموت، ومعنى أنها تعمل أن لحمها يكون بالذكاة حلالاً، أما غير المشهور عن مالك فهو أنّ الزكاة لا تعمل فيها فيكون لحمها حراماً.

ثم يحكي ابن رشد - رحمه الله - سبب الخلاف في هذه القضية فيقول: إن سبب الخلاف معارضة القياس للأثر:

أما الأثر: فهو ما روي أن أمةً لكعب بن مالك كانت ترعى غنماً بسلع - اسم مكان لجبل بالمدينة المنورة - فأصببت شاة منها فأدركتها فذكتها - أي: ذبحتها - بحجر، ومعنى أن ذكتها بحجر يعني: قطعت موضع الذكاة منها بحجر له حد كالسكين فأراقت الدم فأصبحت مذكاة، فسئل رسول الله ﷺ عنها وعن لحمها فقال: **(كلوها)** خرجه البخاري ومسلم.

أما القياس: فلأن المعلوم من الذكاة - أي: الذبح الشرعي - أنها إنما تفعل في الحي لا في الميت، وهذه الشاة المريضة أو البهيمة المريضة في حكم الميت، هذا باعتبار الأصل، وكلُّ من أجاز ذبحها فإنهم اتفقوا على أنه لا تعمل الذكاة فيها إلا إذا كان فيها دليلٌ على الحياة كحركة عضو أو طرفة عين أو خروج نفس أو حركة ذيل أو نحو ذلك.

إذن الأثر الذي أباح أكلها متعارضٌ مع القياس الذي يدل عليه الأصل، وهو أن الذكاة لا تعمل إلا في الحي حياةً واضحةً، وتلك لم تكن حياتها واضحة أو الشاة المريضة عموماً لا تكون حياتها ما دام المرض شديداً حياةً عاديةً.

جمهور العلماء والمشهور عن مالك أن الذكاة تعمل في كل الأحوال، واختلفوا في ما هو الدليل المعتبر في ذلك؛ فبعضهم اعتبر حركة أحد الأعضاء أو الذيل أو العين، وبعضهم لم يعتبرها، والأول - أي: اعتبار الحركة - هو مذهب أبي هريرة، والثاني - عدم اعتبارها - مذهب زيد بن ثابت، وكلاهما صحيح، وبعضهم اعتبر فيها ثلاث حركات طرف العين، وتحريك الذنب - أي: الذيل - والركض بالرجل - أي: الحركة الشديدة من الرجل - وهو مذهب سعيد بن

المسيب، وزيد بن أسلم، وهو الذي اختاره محمد بن المواز، وبعضهم شرط مع هذه الحركات التنفس، وهو مذهب ابن حبيب.

تكلم ابن قدامة -رحمه الله- في هذه المسألة عن المنخقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وأكيلة السبع -أي: الأصناف الخمسة المذكورة في آية التحريم- وما أصابها مرض فماتت بها محرمة إلا أن تدرك ذكاتها، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] فإذا أدركت ذكاتها بأي شكلٍ كانت فهي حلال، ثم استدل بحديث جارية كعب الذي ذكره ابن رشد -رحمه الله- فإن كانت البهيمة المريضة أو الموقوذة أو المنخقة أو المتردية لم يبقَ من حياتها إلا مثل حركة المذبوح لم تبَحْ بالذكاة؛ لأنه لو ذبح المسلم ما ذبحه الجوسي لم يبَحْ وإن أدركها وفيها حياة مستقرة بحيث يمكنه ذبحها حلت؛ لعموم الآية: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] والخبر في جارية كعب بن مالك، وسواء كانت قد انتهت إلى حال يعلم أنها لا تعيش معه أو إلى حال تعيش معه لعموم الآية والخبر، ولأن النبي ﷺ لم يسأل ولم يستفصل.

إذن هذا هو الراجح من أقوال العلماء، وقد قال ابن عباس في ذئبٍ عدا على شاة فعقرها فوقع قصبها -أي: أمعاؤها أو بطنها- بالأرض فأدركها صاحبها فذبحها بحجر كما فعلت جارية كعب بن مالك قال: يُلقِي ما أصاب الأرض ويأكل سائرها، وقال أحمد في بهيمة عقرت بهيمة حتى تَبَيَّنَ فيها آثار الموت إلا أن فيها الروح -يعني: بعض الحركة- فذُبِحَتْ قال: "إذا مصعت بذئبها -أي: حركته- وطرفت بعينها، وسال الدم منها فأرجو -إن شاء الله تعالى- ألا يكون بأكلها بأس" وروى ذلك بإسناده عن عقيل بن عمير وطاوس، وقال: "تحركت"، ولم يقلوا: "سال الدم"، وهذا على مذهب أبي حنيفة.

وقال إسماعيل بن سعيد: سألت أحمد عن شاة مريضة خافوا عليها الموت فذبحوها فلم يُعلم منها أكثر من أنها طرقت بعينها أو حركت يدها أو رجلها أو ذنبها بضعفٍ فنهر الدم قال: "فلا بأس به"، وهذا معنى قول ابن رشد: إن الجمهور على أن الذكاة تعمل في المريضة بأي شكل كان المرض.

وقال ابن أبي موسى: إذا انتهت إلى حدٍّ لا تعيش معه لم تبَح بالذكاة، ونص عليه أحمد؛ لأنها أصبحت ميتة أو في حكم الميتة، وقال أحمد: إذا شق الذئب بطنها فخرج قصبها فذبحها لا تؤكل، وقال: إن كان يعلم أنها تموت من عقر السبع فلا تؤكل وإن ذكأها، وقد يُخاف على الشاة الموت من العلة والشيء يصيبها فيبأدرها صاحبها فيذبحها فيأكلها، وليس هذا مثل هذه؛ لأن هذا لا يدري لعلها تعيش، والتي قد خرجت أمعاؤها يعلم أنها لا تعيش، وهذا قول أبي يوسف.

والصحيح من الأقوال هو قول الجمهور: أن الذكاة تعمل فيها في كل الأحوال؛ ولذلك قال ابن قدامة: والأول أصح؛ لأن عمر < انتهى به الجرح -أي: جرح أبي لؤلؤة المجوسي- إلى حدٍّ عُلِمَ أنه لا يعيش معه ومع هذا وصى فقبلت وصاياها ووجبت العبادة عليه، وفيما ذكرنا من عموم الآية: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] والخبر وكون النبي ﷺ لم يستفصل في حديث جارية كعب ما يرد هذا، وتُحمل نصوص أحمد على شاة خرجت أمعاؤها، وبيانت منها، فتلك في حكم الميتة لا تحل بالذكاة؛ لأنها في حكم الميت ولا تبقى حركتها إلا كحركة المذبوح، فأما ما خرجت أمعاؤها ولم تبين منها فهي في حكم الحياة تباح بالذبح؛ ولهذا قال الخرقى فيمن شق بطن رجلٍ فأخرج حشوته فقطعها فأبانها ثم ضرب عنقه آخر فالقاتل هو الأول، ولو شق بطن رجلٍ وضرب عنقه آخر فالقاتل هو الثاني.

وقال بعض أصحابنا: إذا كانت تعيش معظم اليوم حلت بالذكاة، وهذا التحديد -يعني: معظم اليوم- بعيد يخالف ظواهر النصوص ولا سبيل إلى معرفته، وقوله في حديث جارية كعب: فأدركتها فذكتها بحجر. يدل على أنها بادرتها بالذكاة حين خافت موتها في ساعتها، والصحيح أنها إذا كانت تعيش زمناً يكون الموت بالذبح أسرع منه حلت بالذبح، وأنها متى كانت مما لا يُتيقن موتها كالمریضة أنها متى تحركت وسال دمها حلت، والله أعلم.

وما قاله ابن قدامة -رحمه الله- يؤكد ما قاله ابن رشد -رحمه الله- في مسألة: تأثير الذكاة في الشاة المريضة سواء كانت أشرفت على الموت من شدة المرض أو لم تشرف على الموت وبادرها أصحابها بالذبح.

المسألة الرابعة: هل ذكاة الجنين ذكاة أمه؟:

لو أننا ذبحنا بقرةً حاملاً، ووجدنا في بطنها عجلًا صغيراً لم يحن وقت ولادته، هل ذكاة البقرة تُعتبر ذكاة لهذا الجنين فأكله دون ذبحه أو لا تعتبر ذكاة لهذا الجنين فيجب أن نذبحه أو أنه لا ذكاة له ويُعتبر ميتة؟:

يقول ابن رشد: إن العلماء اختلفوا في هذه المسألة: هل تعمل ذكاة الأم في جنينها أم ليس تعمل فيه وإنما هو ميتة؟ -يعني: إذا خرج منها بعد ذبح الأم يكون ميتة أو يكون حلالاً؛ لأن ذكاة أمه ذكاة له؟:

ذهب جمهور العلماء إلى أن ذكاة الأم ذكاة لجنينها، وبه قال مالك، والشافعي، وأحمد -يعني: جمهور العلماء- وخالف في ذلك أبو حنيفة وقال: إن خرج حياً ذبح وأكل، وإن خرج ميتاً فهو ميتة.

قال ابن رشد: والذين قالوا إنّ ذكاة الأم ذكاة له بعضهم اشترط في ذلك تمام خلقته، ونبات شعره حتى تكون ذكاة الأم ذكاة له، وبه قال مالك، وبعضهم لم يشترط ذلك، وبه قال الشافعي وأحمد، والصحيح عدم الاشتراط.

وفي سبب اختلافهم يقول ابن رشد: سبب اختلافهم: اختلافهم في صحة الأثر المروي في ذلك في ذلك من حديث أبي سعيد الخدري مع مخالفته للأصول: حديث أبي سعيد: قال: سألنا رسول الله ﷺ عن البقرة أو الناقة أو الشاة ينحرها أحدنا فنجد في بطنها جنيناً أأكله أو نلقيه فقال ﷺ: ((كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه)) وخرّج مثله الترمذي، وأبو داود عن جابر، واختلفوا في تصحيح هذا الأثر فلم يصححه بعضهم وصححه بعضهم، ومن صححه الترمذي.

وأما مخالفة الأصل في هذا الباب للأثر فهو: أنّ الجنين إذا كان حياً ثم مات بموت أمه فإنما يموت خنقاً فهو من المنخنقة التي ورد النص بتحريمها، وإلى هذا الرأي ذهب ابن حزم، ولم يرضَ سند الحديث.

وأما اختلاف القائلين بحليته في اشتراطهم نبات الشعر فيه أو عدم اشتراطه، فالسبب فيه معارضة العموم للقياس كيف ذلك؟ ذلك أن عموم قوله ﷺ: ((ذكاة الجنين ذكاة أمه)) يقتضي ألا يقع هناك تفصيل من حيث إنبات الشعر أو عدم نباته، أو اكتمال خلقته أو عدم اكتمالها؛ لأن حديث الرسول ﷺ مطلق في كل جنين، وكونه محلاً للذكاة يقتضي أن يشترط فيه الحياة قياساً على الأشياء التي تعمل فيها التذكية، والحياة لا توجد فيه إلا إذا نبت شعره وتم خلقه؛ إذن الحديث الذي يبيح الأكل مخالفٌ للأصل الذي يشترط أو يتطلب وجود حياة للجنين وإلا كان منخنقاً وكان مع المحرمات في الآية الكريمة.

ثم قال ابن رشد: ويعضد هذا القياس -أي: يقويه- أنّ هذا الشرط -أي: تمام الخلقة وإنبات الشعر- مروى عن ابن عمر وعن جماعة من الصحابة، وروى معمر عن الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: "إذا أشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه" وروى ابن المبارك عن ابن أبي ليلى قال: قال رسول الله ﷺ: "ذكاة الجنين ذكاة أمه أشعر أو لم يُشعر" وكلا هذين الحديثين ضعيف إلا أن ابن أبي ليلى سيئ الحفظ عندهم؛ ولهذا ضعفوه، والقياس يقتضي أن تكون ذكاته في ذكاة أمه من قبل أنه جزء منها، فكما تحل رجلها أو يدها أو رأسها فكذلك جنينها، وإذا كان ذلك كذلك فلا معنى لاشتراط الحياة فيه فيضعف أن يخص العموم الوارد في ذلك بالقياس الذي تقدم ذكره عن أصحاب مالك. هذا ما بينه ابن رشد -رحمه الله- في ذكاة الجنين، وهو يرجح ما عليه جمهور العلماء من أن ذكاة الجنين ذكاة أمه.

يقول الخطيب الشربيني -رحمه الله-: ويحل جنينٌ وجد ميتاً أو عيشه عيش مذبوح سواءً أشعر أم لا في بطن مذكاة سواءً كانت ذكاتها بذبحها أو إرسال سهم أو كلبٍ عليها لحديث: ((ذكاة الجنين ذكاة أمه)) رواه الترمذي، وأبو داود، وابن ماجه، والدارمي، وأحمد في (المسند) أي: ذكاتها التي أحلته تبعاً لها، ولأنه جزءٌ من أجزائها، وذكاتها ذكاة لجميع أجزائها.

ثم قال: ولأنه لو لم يحل بذكاة أمه لحرم ذكاتها مع ظهور الحمل كما لا تُقتل الحامل قصاصاً قوضاً -أي: قصاصاً- أما إذا خرج الجنين وبه حياة مستقر فلا يحل بذكاة أمه، ولا بد أن يسكن عقب ذبح أمه حتى تكون ذكاتها ذكاته، ولو اضطرب في البطن بعد ذبح أمه زماناً طويلاً ثم سكن لم يحل كما قاله الشيخ أبو محمد في "الفروق" وأقره، وإن خالف في ذلك البغوي، والمروزي، وقال بالحل مطلقاً.

قال الأذرعى : والظاهر أن مراد الأصحاب إذا مات بذكاة أمه فتكون ذكاة الجنين ذكاة أمه إذا مات بذكاتها، فلو مات قبل ذكاتها كان ميتة لا محالة ؛ لأن ذكاة الأم لم تؤثر فيه، والحديث يشير إليه، وعلى هذا لو خرج رأسه ميتاً ثم ذُبحت أمه قبل انفصاله لم يحل حيث قد ثبت موته قبل ذكاة أمه، وإن خالف في ذلك البغوي، وقال البلقيني : محل الحل ما إذا لم يوجد سببٌ يحال عليه موته، فلو ضرب حاملاً على بطنها وكان الجنين متحركاً فسكن حتى ذُبحت أمه فوجد ميتاً لم يحل ؛ لأنه مات من أثر الضرب قبل الذبح، ولو خرج رأسه وفيه حياته مستقرة لم يجب ذبحه حتى يخرج ؛ لأن خروج بعضه كعدم خروجه في العدة، وغيرها، فيحل إذا مات عقب خروجه بذكاة أمه وإن صار بخروج رأسه مقدوراً عليه - وهذه كلها إضافات على ما قاله ابن رشد وفوائد عديدة - ثم قال وشرط حله أن يخرج مضغاً مخلقةً، فإن كان علقه لم يؤكل ؛ لأنه دمٌ متجمد، ولو لم تتخبط المضغة لم تحل بناءً على عدم وجوب الغرة فيها - أي : في جنين الأدمية - وعدم ثبوت الاستيلاد - يعني : لو كانت من آدمي - ولو كان للمذكاة عضو أشل حل بذكاتها كسائر أجزائها.

والخطيب الشرييني - رحمه الله - يرجح رأي جمهور العلماء في أن ذكاة الجنين ذكاة أمه عملاً بالحديث، وبالإضافة إلى اعتبارات أخرى.

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيقول أيضاً ما قاله جمهور العلماء ؛ حيث يقول الخرقى : مسألة : وذكاتها - أي : البهيمة - ذكاة جنينها أشعر أو لم يشعر، يقول ابن قدامة : يعني إذا خرج الجنين ميتاً من بطن أمه بعد ذبحها أو وجدته ميتاً في بطنها أو كانت حركته بعد خروجه كحركة المذبوح فهو في كل هذه الأحوال حلالٌ، روي هذا عن عمر، وعلي، وبه قال سعيد بن المسيب، والنخعي، والشافعي، وإسحاق، وابن المنذر - أي : جمهور العلماء - وقال ابن عمر :

"ذكاته ذكاة أمه إذا أشعر" فاشترط للذكاة أن يكون قد نبت شعره، روي ذلك عن عطاء، وطاوس، ومجاهد، والزهري، والحسن، وقتادة، ومالك، والليث، والحسن بن صالح، وأبي ثور؛ لأن عبد الله بن كعب بن مالك قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: "إذا أشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه" وهذا إشارة إلى جميعهم فكان إجماعاً، وقال أبو حنيفة: لا يحل إلا أن يخرج حياً يذكي؛ لأنه حيوان ينفرد بحياته فلا يذكي بذكاة غيره كما هو الحال بعد وضعه أو ولادته.

قال ابن المنذر: كان الناس على إباحته لا نعلم أحداً منهم خالف ما قالوا إلى أن جاء النعمان - يعني: أبو حنيفة - فقال: لا يحل؛ لأن ذكاة نفس لا تكون ذكاة نفسين. ورد عليه ابن قدامة - رحمه الله - فقال: ولنا ما روى أبو سعيد قال: قيل: يا رسول الله، إن أحدنا ينحر الناقة، ويذبح البقرة، والشاة فيجد في بطنها الجنين أنأكله أم نلقيه؟ قال: ((كلوه إن شئتم؛ فإن ذكاته ذكاة أمه)) وعن جابر عن رسول الله ﷺ قال: ((ذكاة الجنين ذكاة أمه)) رواهما أبو داود، ولأن هذا إجماع من الصحابة، ومن بعدهم فلا يعول على ما خالفه، ولأن الجنين متصل بها اتصال خلقة يتغذى بغذائها فتكون ذكاته ذكاتها كأعضائها، ولأن الذكاة في الحيوان تختلف على حسب الإمكان فيه والقدرة بدليل الصيد الممتنع، والمقدور عليه، والمتردية، والجنين لا يتوصل إلى ذبحه بأكثر من ذبح أمه فيكون ذبحها ذكاة له، وفي فصل آخر قال: واستحب أبو عبد الله - يعني: أحمد بن حنبل - أن يذبحه وإن خرج ميتاً ليخرج الدم الذي في جوفه، ولأن ابن عمر كان يعجبه أن يريق من دمه وإن كان ميتاً، وفي فصل آخر قال: وإن خرج الجنين حياً حياة مستقرة يمكن أن يذكي فلم يذكه حتى مات فليس بذكي. قال أحمد: إن خرج حياً فلا بد من ذكاته؛ لأنه نفسٌ أُخرج.

إذن أكد ابن قدامة - رحمه الله - ما قاله كلُّ من ابن رشد والخطيب الشربيني من أن ما عليه الجمهور من أن ذكاة الجنين ذكاة أمه هو الصحيح، وهو الموافق للأثر، والموافق للعقل وللمنطق، وبهذا يكون كلام أبي حنيفة مخالفاً لما عليه الجمهور.

المسألة الخامسة: هل للجراد ذكاة؟:

معلوم أن الجراد حلال ومباح بحديث النبي ﷺ: ((أحلت لنا ميتتان: السمك، والجراد، وأحل لنا دمان: الكبد، والطحال)) إذن الجراد حلال، ولكن هل له ذكاة أو ليس له ذكاة؟:

قال ابن رشد: اختلفوا في الجراد، فقال مالك: "لا يؤكل من غير ذكاة، وذكاته عنده هي أن يُقتل إما بقطع رأسه أو بغير ذلك". أما قول الجمهور وهو الصحيح فهو قول عامة الفقهاء: يجوز أكل ميتته بلا ذكاة، وبه قال عامة الفقهاء، وبه قال مطرف، وذكاة ما ليس له دم أو ما ليس بذي دم عند مالك كذكاة الجراد.

سبب اختلاف الفقهاء في ميتة الجراد هو: هل يتناوله اسم الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] أو لا يتناوله؟ وللخلاف سبب آخر وهو: هل هو نثره حوت أو حيوان بري؟.

قال ابن قدامة - رحمه الله - عن الجراد، وعن ذكاته: فصل: يباح أكل الجراد بإجماع أهل العلم، وقد قال عبد الله بن أبي أوفى: ((غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد)) رواه البخاري وأبو داود، ولا فرق بين أن يموت بسبب أو بغير سبب في قوله عامة أهل العلم منهم الشافعي، وأصحاب الحديث، وأصحاب الرأي، وابن المنذر، وعن أحمد أنه إذا قتله البرد لم يؤكل، وعنه

أيضاً لا يؤكل إذا مات بغير سبب، وهو قول مالك، ويروى أيضاً عن سعيد بن المسيب إلا إن هذه الأقوال كلها أقوال ضعيفة، والذي عليه إجماع أهل العلم أو عامة الفقهاء أنه يباح حياً وميتاً ولا ذكاة له.

يقول ابن قدامة: لنا عموم قوله ﷺ: ((أحلت لنا ميتان، ودمان)) فالميتان السمك، والجراد ولم يفصل، ولأنه تباح ميتته فلم يُعتبر له سبب كالسمك، ولأنه لو افتقر إلى سبب لافتقر إلى ذبح وذابح وآلة كبهيمة الأنعام، ولم يقل بذلك أحد.

ثم قال في فصل آخر: ويباح أكل الجراد بما فيه، وكذلك السمك يجوز أن يُقلى من غير أن يشق بطنه، ويجوز بعد أن يشق بطنه، وقال أصحاب الشافعي في السمك: لا يجوز إلا بعد أن يشق بطنه؛ لأن رجيعه نجس رد عليهم ابن قدامة بقوله: ولنا عموم النص في إباحته السمك وما ذكره غير مسلم، وإن بلع إنسان شيئاً منه حياً كره؛ لأن فيه تعديلاً له. إذن الأولى أن يؤكل ميتاً ولا ذكاة لحيوان البحر.

يضاف إلى ذلك ما قاله الخطيب الشربيني - رحمه الله - حيث يقول: وتحل ميتة السمك والجراد بالإجماع، وإن كان نظير الأول في البر محرماً - أي: الميتة عموماً في الحيوانات البرية محرمة لكن ميتة الحيوانات البحرية حلال - لقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ [المائدة: ٩٦] والخبر: ((أحلت لنا ميتان)) والخبر: ((هو - أي: البحر - الطهور ماؤه الحل ميتته)) ولأن ذبحهما - يعني: السمك والجراد - لا يمكن عادة فسقط اعتباره سواء مات بسبب أم لا، وسواء كان طافياً أم راسباً خلافاً لأبي حنيفة في الطافي؛ لأنه ﷺ أكل من العنبر، والعنبر هو الحوت الذي طفا، وكان أكله منه بالمدينة، رواه مسلم، ولو صادهما - أي: السمك والجراد - مجوسي فهما حلال؛ لأن أكثر ما فيه أن يجعل ميتة، وميتتهما

-أي: السمك والجراد- حلال كما مر، ولا اعتبار بفعل الجوسي في الصيد. قال في (زيادة الروضة): ولو ذبح مجوسي سمكة حلت أيضاً، فلو قال المصنف: لو قتلها مجوسي لكان أولى، وأما قتل المحرم الجراد فيحرم عليه؛ لأنه من صيد البر أو من حيوانات البر، وقد قال سبحانه: ﴿وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦] وأما على غيره -على غير المحرم- ففيه قولان أصحهما أنه لا يحرم قتل الجراد، وجزم به في (المجموع)، ويسن ذبح كبار السمك الذي يطول بقاؤه إراحة له، ويكره ذبح صغاره؛ لأنه عبثٌ وتعبٌ بلا فائدة.

المسألة السادسة: هل للحيوان البرمائي ذكاة؟

قال ابن رشد -رحمه الله- في ذلك: اختلفوا في الذي يتصرف في البر والبحر هل يحتاج إلى ذكاة أم لا؟ فغلب قومٌ فيه حكم البر فيحتاج إلى ذكاة، وغلب آخرون حكم البحر فلا يحتاج إلى ذكاة، واعتبر آخرون حيث يكون عيشه ومتصرفه منهما غالباً، فإن كانت حياته البرية أكثر يذكى، وإن كانت حياته البحرية أكثر فلا يذكى.

أنواع الذكاة، وصفتها، وشروطها، وأصناف المذكين، ومن تحل ذبيحته

الباب الثاني: أنواع الذكاة:

وهو الباب الذي خصصه ابن رشد للكلام عن الذكاة، وتحت هذا العنوان الذكاة قال: وفي قواعد هذا الباب مسألتان:

المسألة الأولى: في أنواع الذكاة المختصة بصنفٍ صنّفٍ من بهيمة الأنعام -يعني: كيف تذبح البقرة أو الجاموس أو الإبل أو الضأن.

المسألة الثانية: في صفة الزكاة وكيفيةها.

وبدأ ابن رشد - رحمه الله - في شرح هاتين المسألتين كلٌّ على حدة:

المسألة الأولى: في أنواع الزكاة المختصة بصنفٍ من بهيمة الأنعام:

بالنسبة للمسألة الأولى - وهي عن أنواع الزكاة المختصة بكل صنفٍ من بهيمة الأنعام - فقد قال فيها: إن الفقهاء اتفقوا على أن الزكاة - الوسيلة الشرعية لتحليل اللحوم في بهيمة الأنعام - : نحرٌ وذبحٌ، وهي تكون في بهيمة الأنعام إما نحرٌ للإبل أو ذبحٌ لغيرها، والنحر يكون في أسفل العنق، والذبح يكون في أعلى العنق، وهذا هو الفرق بين الإبل وغيرها.

اتفق الفقهاء على أن الزكاة في بهيمة الأنعام نحرٌ - أي: للإبل - وذبحٌ - أي: لغيرها - وأن من سنة الغنم والطيور الذبح وكذا البقر، وأن من سنة الإبل النحر، وأن البقر يجوز فيها الذبح والنحر؛ إذن تلك هي الزكاة الشرعية نحر الإبل - يعني: إراقة دمها من أسفل العنق، وذبح غيرها من بهيمة الأنعام: كالبقرة، والجاموس، والضأن، والماعز، والطيور، وأن هذه هي السنة، السنة في الإبل النحر، والسنة في البقر، وما عداها الذبح، وقيل: يجوز في البقر الذبح والنحر، لكن تلك هي السنة.

ولكن هل يجوز النحر في الغنم والطيور؟ وهل يجوز الذبح في الإبل؟ وإذا حدث هل تكون الزكاة شرعية ويكون اللحم حلالاً أو لا تكون ذكاة؟:

القول الأول: ذهب مالك إلى أنه لا يجوز النحر في الغنم والطيور، ولا الذبح في الإبل إلا في الضرورة. يقول ابن رشد: وذلك في غير موضع الضرورة، أما في الضرورة فيجوز التذكية بأي كيفية. هذا قول مالك.

القول الثاني: وقال قومٌ: يجوز جميع ذلك من غير كراهة، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفة، والثوري، وجماعة من العلماء.

القول الثالث: قال أشهب: إن نُحِرَ ما يُذبح، و دُيْحَ ما يُنحر أكل - يعني: تكون تذكية شرعية واللحم حلال - ولكنه يكره، وفرّق ابن بكير بين الغنم والإبل فقال: يؤكل البعير بالذبح، ولا تؤكل الشاة بالنحر، ولم يختلفوا في جواز ذلك في موضع الضرورة.

وفي سبب اختلافهم يقول ابن رشد - رحمه الله -: معارضة الفعل للعموم. أما العموم: فقوله ﷺ: ((ما أنهر الدم وذُكِرَ اسم الله عليه فكلوا)) يعني: أي وسيلة لإسالة الدم من الذبيحة مع ذكر الله تعالى عليها؛ فهي ذكاة شرعية دون أن يفصل النبي ﷺ بين نحرٍ أو ذبحٍ أو بين إبلٍ أو غيرها.

وأما الفعل فهو فعله ﷺ فإنه ثبت أنّ رسول الله ﷺ نحر الإبل روى ذلك مسلم وأصحاب السنن، وقد نحر ﷺ من إبله ستين في حجة الوداع، وأعطى علياً الباقي فنحرها وكانت مائة، ونحر البقر أيضاً. روى الجماعة عن أنس < قال: ((ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين أقرنين فرأيته واضعاً قدمه على صفاحهما يسمي ويكبر فذبحهما بيده)) هذا عن الغنم.

أما عن نحر البقر؛ ففي (الصحيحين): ((أنّ رسول الله ﷺ ضحى عن نسائه البقر)) إذن ثبت أنّ رسول الله ﷺ نحر الإبل والبقر، وذبح الغنم، ومن هذا يتبين أن فعل النبي ﷺ معارض للعموم في قوله ﷺ: ((ما أنهر الدم وذُكِرَ اسم الله عليه فكلوا)) من غير تفصيل أو تفريق بين إبلٍ أو غيرها.

يقول ابن رشد: وإنّما اتفقوا على جواز ذبح البقر لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] وعلى ذبح الغنم لقوله تعالى في الكبش الذي فدى به إسماعيل - : ﴿وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧].

يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - في هذه المسألة : ذكاة الحيوان المأكول - أي : البري ، المفيدة لحل أكله إنسيًا كان الحيوان أو وحشيًا - يعني : مستأنس أو متوحش - أو وحشيًا تأنس تحصل شرعًا الذكاة بطريقتين ذكر المصنف - أي : النووي - إحداهما بقوله : بذبحه في حلق ، وهو أعلى العنق ، أو في لبة - بلام وموحدة مشددة مفتوحتين - أسفل العنق إن قُدرَ عليه بالإجماع ، وسنعلم أن ذكاته بقطع كل الحلقوم والمريء ، فهو معنى الذبح ، فلا يحل شيء من الحيوان المأكول بغير ذكاة شرعية لقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ إلى قوله : ﴿ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ ﴾ [المائدة: ٣] فإن قيل : قضية كلامه تسمية الكل ذبحًا ، ويخالفه بعد ذلك قوله : ويسن نحر إبلٍ ، وذبح بقرٍ وغنمٍ ، فإنه يقتضي أن المسنون في الإبل لا يسمى ذبحًا ، أجيب بأن تسميته بالنحر لا تنافي تسميته ذبحًا ، بل تسمى نحرًا وذبحًا. هذا هو الطريق الأول.

أما الطريق الثاني : فهو غير المقذور عليه من بهيمة الأنعام ، وإلا بأن لم يقدر عليه فبعقرٍ - يعني : يضرب في أي جزء من أجزاء جسمه بحيث تزهق روحه ويسيل دمه ، فإن لم يقدر عليه فبعقرٍ مزهقٍ للروح في أي موضع كان العقر ذكاته ، فإن قيل : يردُّ على الحصر في الطريقتين الجنين - يعني : نحن نقول : الذكاة بأحد هاتين الطريقتين ، ونسبنا أن هناك طريقة ثالثة ، وهي ذكاة الجنين بذكاة أمه حيث لا نحر للجنين ولا ذبح ، أجيب بأن كلامه في الذكاة استقلالًا ، أما الجنين فتابع لأمه فذكاته ذكاة أمه. هذا ما قاله الخطيب الشربيني عن جواز النحر والذبح لكل بهيمة الأنعام وكذلك الطيور.

وعن هذا يقول أيضًا ابن قدامة - رحمه الله - : قال الخرقي : وذكاة المقذور عليه من الصيد والأنعام في الحلق واللبة ، في الحلق أي : للغنم والبقر والطيور ، واللبة للإبل. يقول ابن قدامة : سبق أن ذكرنا حكم المعجوز عنه من الصيد والأنعام ، أما المقذور عليه منهما فلا يباح إلا بالذكاة بلا خلاف بين أهل العلم.

وتفتقر الذكاة إلى خمسة أشياء هذا تفصيل بعد الإجمال: ذابح، وآلة، ومحل، وفعل، وذكر، وسنترك هذه التفاصيل حتى نعرف ما قاله ابن رشد عنها أولاً ثم نعود إليها. أما المسألة التي تخصصنا الآن مسألة الذبح والنحر لكل من الإبل، والبقر، والغنم أو أنّ الإبل تختص بالنحر، والغنم تختص بالذبح، والبقرة يجوز فيها الأمران. هذا ما قاله ابن قدامة في شرح قول الخرقي: ويستحب أن ينحر البعير، ويذبح ما سواه. قال تحت هذه العبارة: لا خلاف بين أهل العلم في أنّ المستحب نحر الإبل، وذبح ما سواها، قال تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ [الكوثر: ٢] وقال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧] قال مجاهد: أمرنا بالنحر، وأمر بنو إسرائيل بالذبح، فإنّ النبي ﷺ بُعث في قوم ماشيتهم الإبل فسن النحر، وكانت بنو إسرائيل ماشيتهم البقر فأمروا بالذبح، وثبت أن رسول الله ﷺ نحر بدنة، وضحى بكبشين أقرنين ذبحهما بيده، متفق عليه.

ثم قال ابن قدامة في بيان معنى النحر: ومعنى النحر أن يضربها - يضرب الإبل - بحربة أو نحوها في الوهدة - أي: المكان المنخفض التي بين أصل عنقها وصدرها - يعني: أسفل العنق - ثم قال: مسألة: قال الخرقي: فإن ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح فجائز. يقول ابن قدامة: كما قال ابن رشد: إن ذلك قول الجمهور: هذا قول أكثر أهل العلم أننا إذا ذبحنا الإبل صح، وإذا نحرنا البقر أو الغنم جاز. هذا قول أكثر أهل العلم أو جمهور العلماء منهم: عطاء، والزهري، وقتادة، ومالك، والليث، والثوري، وأبو حنيفة، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور.

وحكي عن داود صاحب المذهب الظاهري أنّ الإبل لا تُباح إلا بالنحر، ولا يُباح غيرها إلا بالذبح؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ والأمر يقتضي الوجوب، وقال تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ ولأنّ النبي ﷺ نحر البُدن، وذبح الغنم - يعني: فعل النبي ﷺ وإنّما تؤخذ الأحكام من جهته ﷺ

قولاً أو فعلاً، وحكي عن مالك: أنه لا يجزئ في الإبل إلّا النحر؛ لأنّ أعناقها طويلة، فإذا ذبح تعذب بخروج روحه. قال ابن المنذر: إنّما كرهه ولم يحرمه.

ثم علّق ابن قدامة على ذلك كله وانتصر إلى قول أكثر أهل العلم بجواز الذبح للإبل، والنحر لغيرها بقوله: لنا قول النبي ﷺ: ((أمر الدم بما شئت)) أو كما جاء في الحديث الذي وجدناه عند ابن رشد: ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا)) وقالت أسماء: ((نحرنا فرساً على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه، ونحن بالمدينة))، ((نحرنا فرساً)) والفرس ليس من الإبل، وعن عائشة قالت: ((نحر رسول الله ﷺ في حجة الوداع بقرة واحدة)) ولأنّ ذكاة -أي: النحر النحر ذكاة، والذبح ذكاة- شرعية فكما يجوز في الإبل يجوز في غيرها، وكما يجوز الذبح في غير الإبل فإنّه يجوز فيها، ولأنّ ذكاة في محل الذكاة فجاز أكله كالحیوان الآخر، وفي رواية أسماء: ((نحرنا فرساً)) ما يدل على أنّ الخيول حلال الأكل ليست كالحمير ولا البغال، وسيأتي بيان ذلك في كتاب: الأظعمة.

المسألة الثانية: صفة الذكاة؛ أو كيف تكون الذكاة الشرعية؟:

يقول -رحمه الله-: وأما صفة الذكاة فإنهم اتفقوا على أنّ الذبح الذي يُقطع فيه الودجان -عرقان كبيران في الرقبة- والمريء -مجرى الطعام- والحلقوم مبيحٌ للأكل، واختلفوا من ذلك -يعني: في صفة الذكاة الشرعية- في مواضع:

أحدها: هل الواجب قطع الأربعة كلها أو بعضها؟

ثانياً: هل الواجب في المقطوع منها قطع الكل أو الأكثر؟

ثالثاً: هل من شرط القطع ألا تقع الجوزة إلى جهة البدن بل إلى جهة الرأس؟

رابعاً: هل إن قطعها من جهة العنق جاز أكلها أم لا؟

خامساً: هل إن تمادى في قطع هذه الأعضاء حتى قطع النخاع جاز ذلك أو لا؟

سادساً: هل من شرط الزكاة ألا يرفع يده حتى يتم الزكاة أو لا؟

يقول ابن رشد - رحمه الله - : فهذه ست مسائل في عدد المقطوع ، وفي مقداره ، وفي موضعه ، وفي نهاية القطع ، وفي جهته - يعني : من الأمام والخلف - وفي صفته ، وكل ذلك في صفة الزكاة ، يعني : يمكن أن يُعتبر كل ذلك مسألة واحدة إلا أن ابن رشد لحرصه على الفهم والإيضاح فصل كل ذلك وجعل لكل جزئية مسألة ، قال : أما المسألة الأولى والثانية ؛ فإن المشهور عن مالك في ذلك هو قطع الودجين - العرقين الكبيرين في الرقبة - والحلقوم ، وأنه لا يجزئ أقل من ذلك ، وقيل أيضاً عن مالك : بل الأربعة - يعني : ومعها المريء - وقيل : بل الودجين فقط ، ولم يختلف المذهب في أن الشرط في قطع الودجين هو استيفاهما ، واختلف في قطع الحلقوم - وهو مجرى النفس - على القول بوجوبه ؛ فقيل : كله - أي : يقطع كله - وقيل : أكثره ، وأما أبو حنيفة فقال : الواجب في التذكية هو قطع ثلاثة غير معينة من الأربعة إما الحلقوم والودجان ، وإما المريء والحلقوم وأحد الودجين أو المريء والودجان. كل ذلك جائز.

وقال الشافعي : الواجب قطع المريء والحلقوم فقط. وقال محمد بن الحسن : الواجب قطع أكثر كل واحد من الأربعة ، والذي يبدو لي أن الجميع صحيح ، وأن الجميع محقق للتذكية الشرعية سواءً قطع من ذلك اثنان أو ثلاثة أو الأربعة ؛ فيكون تمام التذكية بقطع الأربعة ، ويكون أقل التذكية بقطع اثنين عملاً بقول الرسول ﷺ : ((ما أنهر الدم وذُكر اسم الله عليه فكلوا)) فالعبرة بإنهار الدم وإسالته.

أما عن سبب الاختلاف بين الفقهاء فيما يقطع أو مقدار ما يقطع من هذه الأربعة ؛ فهو أنه لم يأت في ذلك شرط منقول ، ولو وجد شرط منقول لوقفنا

عنده، فما دام الأمر على السعة فهذا ما قلناه: إنه يكفي من ذلك ما يريق الدم، وإثما جاء في ذلك أثران:

أحدهما: يقتضي إنهار الدم فقط، والآخر: يقتضي قطع الأوداج مع إنهار الدم، ولم يذكر الحلقوم، ولا المريء، ففي حديث رافع بن خديج أنه قال ﷺ: ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل)) وهو حديث متفق على صحته، ولم يرد فيه إنهار الدم من هذه الأربعة أو من بعضها، وروي عن أبي أمامة عن النبي ﷺ أنه قال: ((ما فرى الأوداج فكلوا ما لم يكن رد نابٍ أو نخر ظفر)) والفري، أي: القطع، يعني: ما لم يكن بهذا القطع للأوداج بسبع أو بظفر، فظاهر الحديث الأول يقتضي قطع بعض الأوداج فقط لإنهار الدم؛ لأن إنهار الدم يكون بذلك، وفي الثاني قطع جميع الأوداج، فالحديثان - والله أعلم - متفقان على قطع الودجين، وهذا القدر كافٍ في التذكية.

أما أحدهما أو البعض من كليهما أو من واحد منهما؛ ولذلك وجه الجمع بين الحديثين أن يفهم من لام التعريف في قول ﷺ: ((ما فرى الأوداج)) البعض لا الكل إذ كانت لام التعريف في كلام العرب قد تدل على البعض، وهذا هو القدر الكافي في التذكية.

أما من أضاف إلى ذلك اشتراط قطع الحلقوم أو المريء أو كليهما فليس له حجة من السماع. هكذا يقول ابن رشد وهو على حق، وأكثر من ذلك من اشترط المريء والحلقوم دون الودجين؛ ولهذا ذهب قوم إلى أن الواجب هو قطع ما وقع الإجماع على جوازه؛ لأنّ الذكاة لما كانت شرطاً في التحليل ولم يكن في ذلك نص فيما يجري وجب أن يكون الواجب في ذلك ما وقع الإجماع على جوازه إلا أن يقوم الدليل على جواز الاستثناء من ذلك هو ضعيف؛ لأن ما وقع الإجماع على اجزائه ليس يلزم أن يكون شرطاً في الصحة.

المسألة الثالثة: فهي موضع القطع؛ هل يكون من الخنجرة أم يكون من أعلاها أو يكون من أسفلها؟:

يقول -رحمه الله-: وأما المسألة الثالثة في موضع القطع، وهي: إن لم يقطع الجوزة في نصفها وخرجت إلى جهة البدن فقد اختلف فيه المذهب، فقال مالك، وابن القاسم، والشافعي: "لا تؤكل". وقال أشهب، وابن عبد الحكم، وابن وهب: "تؤكل". والصحيح أنها تؤكل؛ لأننا سبق أن ذكرنا في المسائل قبل ذلك أن النحر جائز لغير الإبل، والنحر يكون في أسفل العنق -يعني: من وراء الخنجرة- كما قلنا أيضاً: إنه يجوز في الإبل الذبح، وهذا يكون فوق الخنجرة؛ إذن لا معنى للاختلاف في هذه المسألة وأنها تؤكل أو لا تؤكل؛ ولهذا الصحيح من أي موضع كان القطع في الرقبة وكان إنهاراً الدم؛ فإنها تذكى شرعية.

قال ابن رشد: سبب الخلاف: هل قطع الحلقوم شرط في الذكاة؟ سبق أن بينا أنه ليس شرطاً أو ليس بشرط، فمن قال: إنه شرط قال: لا بد أن تقطع الجوزة؛ لأنه إذا قطع فوق الجوزة فقد خرج الحلقوم سليماً، ومن قال: إنه ليس بشرط قال: إن قطع فوق الجوزة جاز، وهذا هو الصحيح.

المسألة الرابعة: أن قطع أعضاء الذكاة من ناحية العنق: فإن المذهب لا يختلف أنه لا يجوز -والمقصود بالمذهب هنا المذهب المالكي- وهو مذهب سعيد بن المسيب، وابن شهاب، وغيرهم، وأجاز ذلك الشافعي، وأبو حنيفة، وإسحاق، وأبو ثور، وأحمد؛ إذن هو رأي الجمهور وهو الصحيح، ورؤي ذلك عن ابن عمر، وعلي، وعمران بن الحصين.

والسبب في اختلافهم: هل تعمل الذكاة في المنفوضة المقاتل أم لا تعمل؟ وقد سبق أن ذكرنا أن جمهور العلماء على أنها تعمل، وذلك أن القاطع لأعضاء الذكاة

من القفا لا يصل إليها بالقطع إلا بعد قطع النخاع، وهو مقتل من المقاتل فترد الذكاة على حيوانٍ قد أصيب مقتله، وهذا غير سليم؛ لأن القطع للودجين وبقطعهما تتحقق الذكاة الشرعية سواء كان ذلك من هنا أو من هناك.

المسألة الخامسة: نهاية القطع:

فبعد أن اتفقنا على قطع الودجين أو بعضهما إلى أي موضع منهما ينتهي؟ يقول: وأما المسألة الخامسة، وهي: أن يتمادى الذابح بالذبح حتى يقطع النخاع أو يتوقف قبل النخاع، فإن مالكا كره ذلك إذا تمادى في القطع ولم ينو قطع النخاع من أول الأمر؛ لأنه إن نوى ذلك فكأنه نوى التذكية على غير الصفة الجائزة، وقال مطرف، وابن الماجشون: "لا تؤكل إن قطعها متعمداً دون جهل، وتؤكل إن قطعها ساهياً أو جاهلاً" والصحيح جواز القطع وجواز التماذي فيه، ثم أضاف - رحمه الله - صفة القطع.

المسألة السادسة: صفة القطع: هل من شرط الذكاة أن تكون في فورٍ واحد - يعني: دفعة واحدة - أو يمكن أن تتجزأ؟:

المذهب لا يختلف أنها دفعة واحدة، وأن ذلك من شرط الذكاة، وأنه إذا رفع يده قبل تمام الذبح ثم أعادها وقد تباعد ذلك أن تلك الذكاة لا تجوز، واختلفوا إذا أعاد يده بفور ذلك وبالقرب، فقال ابن حبيب: إن أعاد يديه بالفور أكلت، وقال سحنون: لا تؤكل، وقيل: إن رفعها لمكان الاختبار هل تمت الذكاة أم لا؟ فأعادها على الفور إن تبين له أنها لا تتم أكلت، وهو أحد ما تؤول على سحنون، وقد تؤول قوله على الكراهة، وهذه كلها تفاصيل لا قيمة لها بعد قول رسول الله ﷺ: ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا)) قال أبو الحسن

اللخمي: ولو قيل عكس هذا لكان أجود، أعني: أنه إذا رفع يده وهو يظن أنه قد أتم الزكاة فتبين له غير ذلك فأعادها أنها تؤكل؛ لأن الأول وقع عن شك، وهذا عن اعتقاد ظنه يقيناً، وهذا مبني على أن من شرط الزكاة قطع كل أعضاء الزكاة، فإذا رفع يده قبل أن تستتم كانت منفوذة المقاتل غير مذكاة. هذا على قول وليس على جميع الأقوال، فقد عرفنا من قبل أن هذه الشروط ليست محل اتفاق، فلا تؤثر فيها العودة؛ لأنها بمنزلة ذكاة طرأت على المنفوذة المقاتل.

في هذه المسائل نجد تفصيلاً عند كل من الخطيب الشربيني، وابن قدامة -رحمهما الله- أما الخطيب الشربيني فيقول: وذكاة كل حيوان إنسي أو وحشي قدير عليه وفيه حياة مستقرة وقت ابتداء ذبحه تحصل في الأصح -وهو أولى من الصحيح- بقطع كل الحلقوم -وهو مخرج أو مجرى النفس خروجاً ودخولاً- وبقطع كل المريء -وهو مجرى الطعام والشراب من الحلق إلى المعدة- وتحت الحلقوم؛ لأن الحياة تفقد بفقدتهما.

ثم قال بعد ذلك: وبقوله: كل الحلقوم والمريء ما لو بقي شيء من أحدهما ولو سيراً فلا يحل، ويُشترط أن يكون فيه حياة مستقرة في ابتداء الذبح، ثم قال: ويُستحب قطع الودجين أو الودجين، وهما عرقان في صفحتي العنق محيطان بالحلقوم، وقيل: بالمريء، وهما الورديان من الآدمي؛ لأنه أوحى وأسهل لخروج الروح، فهو من الإحسان في الذبح؛ وإنما لم يجب قطع الودجين؛ لأنهما قد يسلان من الحيوان فيبقى، وما هذا شأنه لا يشترط قطعه كسائر العروق، ولا يسن قطع ما وراء ذلك، ولو ذبحه -أي: الحيوان المقذور عليه- من قفاه أو من صفحة عنقه عصى بذلك لما فيه من التعذيب، فإن أسرع في ذلك فقطع الحلقوم والمريء وبه حياة مستقرة أول قطعهما حل؛ لأن الذكاة صادفته وهو حي، وإلا بأن لم يسرع قطعهما ولم يكن فيه حياة مستقرة بل انتهى إلى حركة مذبوح فلا

يحل ؛ لأنه صار ميتة فلا يفيد الذبح بعد ذلك ، وقال أيضاً : ويسن نحر إبل في اللبّة وهو أسفل العنق ، ويسن ذبح بقرٍ وغنمٍ ، ويجوز عكسه بلا كراهة ، ويسن أن يكون البعير قائماً على ثلاث معقولاً أو معقول الركبة -يعني : مربوطها- وهي اليسرى ﴿ فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافً ﴾ [الحج : ٣٦] قال ابن عباس أي : قياماً على ثلاث ، وأن تكون البقرة والشاة حال ذبح كل منهما مضطجعة لجنبها الأيسر ، أما الشاة ففي (الصحيحين) أنه ﷺ أضجعها ، وقس عليها البقر وغيره ؛ لأنه أسهل على الذابح ، ويترك رجلها اليمنى بلا شد لتستريح بتحريكها ، وتُشد باقي القوائم لئلا تضطرب حال الذبح فيزل الذابح وهكذا.

هذا ما قاله الخطيب الشربيني في مسائل الذكاة وكيفيةها.

أما ما قاله ابن قدامة -رحمه الله- في هذه الجزئية فيقول : وإن ذبحها من قفاها وهو مخطئ فأتت السكين على موضع ذبحها وهي في الحياة أكلت ، فإن ذبحها من قفاها اختياراً فقد ذكرنا عن أحمد أنها لا تؤكل ، وهو مفهوم كلام الخرقى ، وحكي هذا عن علي ، وسعيد بن المسيب ، ومالك ، وإسحاق ، قال إبراهيم النخعي : تسمى هذه الذبيحة القفينة ، وقال القاضي : إن بقيت فيها حياة مستقرة قبل قطع الحلقوم والمريء حلت وإلا فلا ، ويعتبر ذلك بالحركة القوية ، وهذا مذهب الشافعي وهذا أصح ؛ لأن الذبح إذا أتى على ما فيه حياة مستقرة أحله كأكلة السبع ، والمتردية ، والنطيحة ، ولو ضرب عنقها بالسيف فأطار رأسها حلت بذلك ، نص عليه أحمد فقال : "لو أن رجلاً ضرب رأس بطة أو شاة بالسيف يريد بذلك الذبيح كان له أن يأكلها" ، وروي عن علي < أنه قال : تلك ذكاة وحية وأفتى بأكلها أو تلك ذكاة صحيحة وأفتى بأكلها عمران بن حصين" وبه قال الشعبي ، وأبو حنيفة ، والثوري ، وقال أبو بكر : لأبي عبد الله

فيها قولان والصحيح أنها مباحة ؛ لأنه اجتمع قطع ما تبقى الحياة معه مع الذبح فأبيح كما ذكرنا.

الباب الثالث : فيما تكون به الذكاة :

يعني : الآلة أو الآلات أو الوسيلة التي تتم بها الذكاة الشرعية ، وتحت هذا العنوان بين -رحمه الله- أن العلماء أجمعوا على أن كل ما أنهر الدم وفري ، أي : قطع الأوداج - وهما العرقان على جانبي العنق - من حديد أو صخر أو عود أو قضيب أن التذكية به جائزة.

وقد عرفنا أن الذكاة ، أو التذكية الشرعية تتطلب قطع الودجين والحلقوم والمريء ، أو بعض هذه الأعضاء حتى ينهر الدم ، وتزهق الروح ، لكن بعد أن أجمع العلماء على أن كل ما أنهر الدم : أجراه وأسأله وقطع الأوداج ؛ سواء كان ذلك من حديد ، أو صخر ، أو عود ، أو قضيب ؛ أن التذكية الشرعية به جائزة.

بعد هذا الإجماع اختلفوا -رحمهم الله- في ثلاثة أنواع قد تنهر الدم ، وقد تقطع الأوداج ، لكن من العلماء من قال : إن التذكية بها جائزة ، ومنهم من قال : إن التذكية بها غير جائزة.

هذه الأنواع الثلاثة هي السن ، والظفر ، والعظم. هل يجوز أن نذبح ذبائنا بسن أو ظفر أو عظم؟ هل يجوز أن ننهر الدم ونفري الأوداج بهذه الأنواع؟ هذا هو السؤال ، وهذا هو محل الاختلاف ؛ فمن الناس من أجاز التذكية بالعظم عموماً ، ومنعها بالسن والظفر ، والذين منعوها بالسن والظفر منهم من فرق بين أن يكونا منزوعين من أماكنهما ، أو لا يكونا منزوعين ؛ فأجاز التذكية بهما إذا كانا

منزوعين، يعني: منفصلين عن اللحم، ولم يجزها إذا كانا متصلين، وعلى هذا القول أبو حنيفة، أما بقية الأئمة؛ فمنعوا هذين النوعين مطلقاً: السن والظفر، ومنهم من قال: إن الذكاة بالسن والعظم مكروهة وليست ممنوعة.

وبعد أن حكى اختلاف العلماء في هذه الثلاثة: السن، والظفر، والعظم؛ انتقل إلى بيان ما في مذهب مالك؛ فقال: لا خلاف في المذهب أن الذكاة بالعظم جائزة إذا أنهر الدم، وعليه أحمد أيضاً، واختلف في السن، والظفر فيه - في المذهب - على الأقاويل الثلاثة، التي منها المنع مطلقاً، ومنها الكراهية وليس المنع، ومنها التفريق بين أن يكونا منزوعين؛ فيجوز، أو غير منزوعين؛ فلا يجوز - كما قال أبو حنيفة.

وفي سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو في هذه الثلاثة، أو في السن والظفر على وجه الخصوص يقول ابن رشد - رحمه الله - : سبب اختلافهم: اختلافهم في مفهوم النهي الوارد في قوله ﷺ في حديث رافع بن خديج، وفيه: ((قال: يا رسول الله، إنا لاقو العدو غداً، وليس معنا مدى أفنديج بالقصب فقال ﷺ: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه؛ فكل، ليس إلا السن والظفر، وسأحدثكم عنه أما السن فعظم، وأما الظفر فمدى الحبشة)). - أي: سكاكين -

إذن رافع بن خديج يسأل النبي ﷺ عند ملاقات الأعداء غداً، وليس معهم سكاكين ليدبحوا بهائمهم للطعام؛ الذبح بالقصب - بالنبات - فأجابه النبي ﷺ: نعم؛ كل ما أنهر الدم فأجراه وأسأله، وذكر اسم الله عليه من البهائم - بهائم الأنعام - فكل؛ إلا السن والظفر، مع أنهما قد يجريان الدم، ثم بين النبي ﷺ لماذا منع السن والظفر؟ قال: ((وسأحدثكم عنه)) أي: عن سبب المنع؛ ((أما السن فعظم، وأما الظفر فمدى الحبشة)) والحديث رواه الجماعة.

من الناس من فهم من هذا النهي أن ذلك لمكان أن هذه الأشياء ليس في طبعها أن تنهر الدم غالباً، ومنهم من فهم من ذلك أنه شرع غير معلل، يعني: من العلماء من فهم أن النهي والمنع في السن والظفر لما بين النبي ﷺ أن السن عظم، وأن الظفر مدى الحبشة، وأن هذه الأشياء ليس في طبعها أن تنهر الدم غالباً؛ فخشي من زهوق روح البهيمة دون أن ينهر الدم، ومنهم من فهم أن هذا التحريم غير معلل؛ وإنما هو شرع تعبدى، والذين فهموا من نهي النبي ﷺ أنه شرع غير معلل - أي: لا يعرف منه الحكمة فهو تعبدى - منهم من اعتقد أن النهي في ذلك يدل على فساد المنهي عنه، ومنهم من اعتقد أنه لا يدل على فساد المنهي عنه، ومنهم من اعتقد أن النهي في ذلك على وجه الكراهة، لا على وجه الحظر.

فمن فهم أن المعنى في ذلك أنه لا ينهر الدم غالباً - السن أو الظفر - قال: إذا وجد منهما ما ينهر الدم جاز؛ فالمطلوب هو إنهار الدم؛ ولذلك رأى بعضهم أن يكونا منفصلين؛ إذ كان إنهار الدم منهما إذا كانا منفصلين أمكن من أن يكونا متصلين بالأصابع أو نحوها، وهو مذهب أبي حنيفة.

ومن رأى أن النهي عنهما هو مشروع غير معلل، أي: لا تعرف الحكمة من النهي عنه، وأنه يدل على فساد المنهي عنه، قال: إن ذبح بهما لم تقع التذكية، حتى وإن أنهر الدم، ومن رأى أنه لا يدل على فساد المنهي عنه قال: إن فعل وأنهر الدم؛ أثم، وحلت الذبيحة؛ فيكون المنهي عنه غير فاسد؛ ولذلك يتحقق الإثم، ولكن تحل الذبيحة؛ حيث تحقق إنهار الدم وإزهاق الروح.

ومن رأى أن النهي على وجه الكراهة؛ كره ذلك ولم يجرمه.

ثم قال: ولا معنى لقول من فرق بين العظم والسن؛ لأن السن عظم؛ فكيف يفرق بينهما؟ فإنه ﷺ قد علل المنع في السن بأنه عظم؛ فكيف نقول: إن

العظم يجوز التذكية به ، أما السن والظفر فلا يجوز؟ مع أن السن عظم ، وكذلك الظفر نوع من العظم.

ثم قال : ولا يختلف المذهب أنه يكره غير الحديد من المحدودات -مع وجود الحديد- لقوله ﷺ : ((إن الله كتب الإحسان على كل شيء ؛ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ؛ وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)) أخرج مسلم.

من هذا نعلم أن الآلة التي تكون بها الذكاة الشرعية هي كل ما ينهر الدم ويفري الأوداج ويقطعها ، سواء كان حديدًا ، أو صخرًا ، أو عودًا ، أو قضيبًا ، أو نحو ذلك ، وهذا محل إجماع ، ولكن الحديد -كما علمنا الآن- هو أفضل هذه الأنواع ، وأن غيرها يكون مكروها عند وجود الحديد ؛ لأن الحديد من الإحسان الذي أمر به النبي ﷺ ويجب أن يكون ذلك الحديد محدودًا ، وقاطعًا حتى تستريح الذبيحة.

أما الأنواع الثلاثة : السن ، والظفر ، والعظم ؛ فمن الناس من أجاز التذكية بالعظم ، ومن الناس من منع التذكية بهذه الأنواع الثلاثة ، ثم اختلفوا في تعليل النهي عنها ؛ هل لأنها عظم ، أو لأنها مدى الحبشة ، أو أن النهي غير معلل ؛ فيكون تعبدًا؟ :

نحتاج إلى معرفة ما قاله ابن قدامة -رحمه الله- في هذه المسألة ؛ حتى يزداد الأمر وضوحًا وبيانا :

قال -رحمه الله- : وأما الآلة التي يذبح بها فلها شرطان :

أحدهما : أن تكون محددة تقطع أو تحرق بجدها ، لا بثقلها.

الثاني: ألا تكون سنا ولا ظفراً؛ فإذا اجتمع هذان الشرطان في شيء؛ حل الذبح به، سواء كان حديداً، أو حجراً، أو بلطة، أو خشباً؛ لقول النبي ﷺ: ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سنّاً أو ظفراً)) متفق عليه.

وعن عدي بن حاتم قال: ((قلت: يا رسول الله، أرأيت إن أجدنا أصاب صيداً وليس معه سكين؛ أذبح بالمروة وشقة العصا؛ فقال ﷺ: أمر الدم بما شئت واذكر اسم الله)) المروة: هي حجر الصوان، وشقة العصا: جزء منها.

وعن رجل من بني حارثة: ((أنه كان يرى لقحة؛ فأخذها الموت فأخذها الموت فلم يجد شيئاً ينحرها به فأخذ وتدّاً فوجأها به في لبتها؛ حتى أريق دمها، ثم جاء النبي ﷺ فأمره بأكلها)) - واللقحة من الإبل - رواه أبو داود.

والوتد: هو جزء من الخشب يكون مسنن الطرف؛ حتى يغرس في الأرض لتربط به الخيمة، أو البهائم؛ فأمر النبي ﷺ بأكلها دليل على إباحتها، وعلى أن التذكية صحيحة؛ لأنها أراقت الدم، وبهذا قال الشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأيضاً قال مالك نحو ذلك، وعمرو بن دينار، وبه قال أبو حنيفة، إلا في السن والظفر، قال: إذا كانا متصلين بالأعضاء لم يجز الذبح بهما، وإن كانا منفصلين جاز - كما قال ابن رشد.

وقد رد ابن قدامة على أبي حنيفة فقال: لنا عموم حديث رافع بن خديج: ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا إلا السن والظفر)) ولأن ما لم تجز الذكاة به متصلًا؛ لم تجز منفصلاً كغير المحدد.

وأما العظم غير السن فمقتضى إطلاق قول أحمد، والشافعي، وأبي ثور إباحة الذبح به، وهو قول مالك، وعمرو بن دينار، وأصحاب الرأي، قال ابن جريج: يذكى بعظم الحمار، ولا يذكى بعظم القرد؛ لأنك تصلي على الحمار،

وتسقيه في جفنتك ، وعن أحمد : لا يذكى مطلقاً بعظم ولا ظفر ، قال النخعي : لا يذكى بالعظم والقرن ، ووجهه : أن النبي ﷺ قال : ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه ؛ فكلوا ليس السن والظفر ، وسأحدثكم عن ذلك : أما السن فعظم ؛ وأما الظفر فمدى الحبشة)) . فعلمه بكونه عظماً ؛ فكل عظم فقد وجدت فيه العلة ، والأول أصح - إن شاء الله تعالى - لأن العظم دخل في عموم اللفظ المبيح ، ثم استثني السن والظفر خاصة ؛ فيبقى سائر العظام داخلاً فيما يباح الذبح به ، والمنطوق مقدم على التعليل أو المفهوم ؛ ولهذا علل الظفر بكونه من مدى الحبشة . ولا يحرم الذبح بالسكين - وإن كانت مدية لهم - ولأن العظام يتناولها سائر الأحاديث العامة ، ويحصل بها المقصود ؛ فأشبهت سائر الآلات .

أما الخطيب الشربيني - رحمه الله - فقد تناول الآلة التي تتم التذكية الشرعية بها ثم شرع في الركن الرابع - وهو الآلة - مترجماً لذلك بفصل فقال - رحمه الله - :

فصل : يحل ذبح حيوان مقدور عليه بقطع حلقومه ومريئه ، ويحل جرح حيوان غيره - أي : المقدور عليه - في أي موضع كان منه بكل محدد - أي : له حد - يجرح - أي : يقطع - كحديد - أي : محدد - ومحدد نحاس ، وكذا بقية المعطوفات : وذهب ، وفضة ، وورصاص ، وخشب ، وقصب ، وحجر ، وزجاج ؛ لأن ذلك أوحى - أي : أسرع - لإزهاق الروح ؛ فإن قيل : قول المصنف يحل ذبح مقدور عليه تبع فيه المحرر هو تعبير معكوس ، والصواب عبارة الروضة ، وهي : المقدور عليه لا يحل إلا بالذبح . أجيب بأن المراد - هنا - بيان ما يحل به ، وأما كون المقدور عليه لا يحل إلا بالذبح ؛ فذكره أول الباب بقوله : ذكاة الحيوان المأكول بذبحه في حلق أو لبه - إن قدر عليه .

ثم قال : إلا ظفراً وسناً وسائر العظام - أي : باقيها - متصلًا كان أو منفصلاً ، من آدمي أو غيره ؛ لخبر (الصحيحين) : ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه ؛ فكلوه ، ليس السن والظفر ، وسأحدثكم عن ذلك : أما السن فعظم ؛ وأما الظفر فمدى

الحبشة) رواه البخاري في الشركة. وألحق بذلك باقي العظام، والنهي عن الذبح بالعظام قيل: تعبد - كما قال ابن رشد - : شرع غير معلل، وبه قال ابن الصلاح، ومال إليه ابن عبد السلام.

وقال المصنف في (شرح مسلم): معناه: لا تذبحوا بها؛ فإنها تنجس بالدم، وقد نهيتم عن تنجسها في الاستنجاء؛ لكونها زاد لإخوانكم من الجن؛ فيكون النهي عن العظم بخاصة؛ لأنها طعام الجن؛ فلو جعل نصل سهم عظمًا؛ فقتل به صيدًا حرم، ومعنى قوله: **(وأما الظفر فمدى الحبشة)** أي: أنهم كفار، وقد نهيتم عن التشبه بهم.

وقد يؤخذ من علة النهي عن الذبح بالعظم أنه بمطعوم الآدمي أولى كأن يذبح بحرف رغيف محدد، ومعلوم أيضًا أن ما قتلته الجارحة بظفرها أو نابها حلال؛ لأن هذا من الصيد؛ فلا حاجة إلى استثنائه.

بهذا نكون قد عرفنا أن جميع المحددات ما عدا السن، والظفر، والعظم؛ أجمع العلماء على جواز التذكية بها؛ سواء كانت من حديد، أو خشب، أو من قصب، أو من حجر، وأما العظم؛ فمن الناس من أجاز غير السن، والظفر؛ لعموم الحديث، ومنهم من لم يجز شيئًا من العظم؛ قياسًا على السن والظفر؛ لأنهما عظم، وقد نهى النبي ﷺ عنهما، أما الاختلاف في العلة؛ فقد عرفناه، وعرفنا توجيهات العلماء له.

الباب الرابع: شروط الزكاة:

قال ابن رشد - رحمه الله - : وفي هذا الباب ثلاث مسائل نتعرف عليها أولاً عند ابن رشد، ثم نبين ما قاله كل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني في هذه الأمور أو الشروط.

قال -رحمه الله- : وفي هذا الباب -أي: شروط الذكاة الشرعية- ثلاث مسائل :
المسألة الأولى: اشتراط التسمية ، هل التسمية على الذبيحة أو المذكاة شرط لحلها ، أو ليست شرطاً؟.

المسألة الثانية: اشتراط البسملة ، هل بسم الله ، أو بسم الله الرحمن الرحيم شرط في تحقق التذكية الشرعية ، أو ليست شرطاً؟.

المسألة الثالثة: اشتراط النية ، هل نية الذبح شرط للتذكية ، أو ليست شرطاً ، وكذلك توجيه الذبيحة نحو: القبلة -الاستقبال- هل هو شرط ، أو ليس شرطاً؟.

المسألة الأولى: التسمية:

اختلف الفقهاء في حكمها على ثلاثة أقوال :

القول الأول: أن التسمية فرض على الإطلاق. وهو قول أهل الظاهر، وابن عمر، والشعبي، وابن سيرين.

القول الثاني: بل هي فرض مع الذكر، ساقطة مع النسيان. وهو قول مالك، وأبي حنيفة، والثوري، وأحمد، وهذا هو قول الجمهور.

القول الثالث: هي سنة مؤكدة. وهو قول الشافعي، وأصحابه، وهو مروى عن ابن عباس، وأبي هريرة.

والذي نميل إليه هو قول الجمهور أنه عند التذكر تجب التسمية، فإذا نسي؛ فقد رفع عن الأمة الخطأ والنسيان وما استكروها عليه. وتكون التذكية صحيحة، والذبيحة حلال.

وسبب اختلافهم: معارضة ظاهر الكتاب في ذلك للأثر؛ فأما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وأما السنة المعارضة لهذه الآية ؛ فما رواه مالك عن هشام عن أبيه أنه قال :
 ((سئل رسول الله ﷺ فقيل : يا رسول الله إن ناساً من البادية يأتوننا بلحمان -
 يعني : لحوم- ولا ندري أسموا الله عليها أم لا ؛ فقال : رسول الله ﷺ سموا الله
 عليها ثم كلوها)) رواه البخاري ، وأبو داود ، و الترمذي .

إذن الآية تنهى عن الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه ، ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
 الله عليه ، والحديث يجيز لنا أن نسمي على أي لحم ونأكله ؛ سواء كان أهله قد
 سموا عليه ، أو لم يسموا .

وأمام هذا التعارض بين ظاهر الآية وظاهر الحديث ؛ اختلف العلماء ؛ فذهب
 مالك إلى أن الآية ناسخة لهذا الحديث ؛ فلا بد من التسمية ، وتأول أن هذا
 الحديث كان في أول الإسلام ، أما الشافعي القائل بأن التسمية سنة فلم ير ذلك ؛
 لأن هذا الحديث ظاهره أنه كان بالمدينة ، وآية التسمية مكية ؛ لأنها من "سورة
 الأنعام" ؛ فذهب الشافعي لمكان هذا مذهب الجمع بأن حمل الأمر بالتسمية في
 الآية على الندب ؛ ليجمع بينها وبين الحديث .

وأما من اشترط الذكر والعفو في النسيان ؛ فمصيلاً إلى قوله ﷺ : ((رفع عن أمتي
 الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) وحول هذه المسألة -مسألة التسمية-
 وأقوال العلماء فيها يقول : الحرقى -رحمه الله- : ومن ترك التسمية على الصيد
 عامداً أو ساهياً لم يؤكل . وإن ترك التسمية على الذبيحة عامداً لم تؤكل ، وإن
 تركها ساهياً أكلت ، كما قال ابن رشد عن الجمهور .

وفصل في ذلك ابن قدامة فقال : أما الصيد ؛ فقد سبق بيانه ، وأما الذبيحة
 فالمشهور من مذهب أحمد أن التسمية شرط مع الذكر ، وتسقط بالسهو أو
 النسيان .

وروي ذلك عن ابن عباس ، وبه قال مالك ، والثوري ، وأبو حنيفة ، وإسحاق ، وممن أباح ما نسيت التسمية عليه عطاء ، وطاوس ، وسعيد بن المسيب ، والحسن ، وعبد الرحمن بن أبي ليلى ، وجعفر بن محمد ، وربيعه ، وعن أحمد : أن التسمية مستحبة غير واجبة في عمد ، ولا سهو . وبه ، قال الشافعي .

قال أحمد : إنما قال الله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ يعني : الميتة ، قال ابن قدامة : ولنا قول ابن عباس من نسي التسمية فلا بأس ، وروى سعيد بن منصور بإسناده عن راشد بن ربيعة قال : قال رسول الله ﷺ : ((ذبيحة المسلم حلال وإن لم يسم ما لم يتعمد)) ولأنه قول من سمينا من الصحابة والعلماء ولم نعرف لهم مخالفاً .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ محمول على التعمد بترك التسمية بدليل قوله : ﴿ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ ﴾ والأكل مما نسيت التسمية عليه ليس بفسق ، ويفارق الصيد ؛ لأن ذبحه في غير محل فاعتبرت التسمية تقوية له ، والذبيحة بخلاف ذلك ، والتسمية على الذبيحة معتبرة حال الذبح ، أو قريباً منه ، كما تعتبر على الطهارة ، وإن سمي على شاة ثم أخذ أخرى فذبحها بتلك التسمية ؛ لم يجز ، سواء أرسل الأولى ، أو ذبحها ؛ لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية .

وإن رأى قطعاً من الغنم فقال : باسم الله ، ثم أخذ شاة ؛ فذبحها بغير تسمية لم يحل ، وإن جهل كون ذلك لا يجزئ ؛ لم يجز مجرى النسيان ؛ لأن النسيان يسقط المؤاخذه ، والجاهل مؤاخذه ؛ ولذلك يفطر الجاهل بالأكل في الصوم دون الناسي ، وإن أضجع شاة لذبحها وسمى ، ثم ألقى السكين ، وأخذ شاة أخرى ، أو رد سلاماً ، أو كلم إنساناً ، أو استسقى ماءً ، ونحو ذلك وذبح ؛ حل ؛ لأنه سمي على تلك الشاة بعينها ، ولم يفصل بينهما إلا بفصل يسير ؛ فأشبه ما لو لم يتكلم .

وقال في موضع آخر: وذبيحة من أطاق الذبح من المسلمين، وأهل الكتاب حلال؛ إذا سموا، أو نسوا التسمية، قال ابن قدامة: جملة ذلك أن كل من أمكنه الذبح من المسلمين وأهل الكتاب إذا ذبح؛ حل أكل ذبيحته رجلاً كان أو امرأة، بالغاً أو صبيّاً، حرّاً كان أو عبداً، لا نعلم في هذا خلافاً.

قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إباحة ذبيحة المرأة والصبي، وليس ذلك موضع الشاهد، إنما الشاهد هو: "حلال إذا سموا أو نسوا التسمية"، قال -رحمه الله-: وقوله: إذا سموا أو نسوا التسمية؛ فالتسمية مشترطة في كل ذابح مع العمد، سواء كان مسلماً، أو كتابياً.

فإن ترك الكتابي التسمية عن عمد، أو ذكر اسم غير الله؛ لم تحل ذبيحته، روي ذلك عن علي، وبه قال النخعي، والشافعي، وحماد، وإسحاق، وأصحاب الرأي.

وقال عطاء، ومجاهد، ومكحول: إذا ذبح النصراني باسم المسيح؛ حل فإن الله تعالى: أحل لنا ذبيحتهم، وقد علم أنه سيقول ذلك: قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٥].

إذن عرفنا أن التسمية فريضة عند الظاهرية، وبعض العلماء من غيرهم، يعني: فرض مطلقاً في العمد والنسيان، فمن لم يسم على الذبيحة لم تحل.

والقول الثاني: أنها فرض في حالة التعمد أو الذكر، وتسقط عند النسيان، وهو قول الجمهور وهو الصحيح، والقول الثالث -قول الشافعي-: إنها سنة مؤكدة للجمع بين الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وحديث النبي ﷺ: ((سموا الله عليها ثم كلوها)).

المسألة الثانية: استقبال القبلة -اشتراط الاستقبال-:

يقول: ابن رشد: وأما استقبال القبلة بالذبيحة؛ فإن قوماً استحَبوا ذلك، ومنهم الشافعي، وأحمد، وقوماً أجازوا ذلك، وقوماً أوجبوه، وقوماً كرهوا ألا يستقبل بها القبلة.

والكراهية والمنع موجودان في المذهب المالكي، وهي مسألة مسكوت عنها. إذن هناك أربعة أقوال: القول الأول الاستحباب، القول الثاني: الجواز دون استحباب، القول الثالث: الوجوب، القول الرابع: الكراهة - كراهة عدم الاستقبال. قال ابن رشد: وهي مسألة مسكوت عنها، والأصل فيها الإباحة إلا أن يدل الدليل على اشتراط ذلك، وليس في الشرع شيء يصلح أن يكون أصلاً تقاس عليه هذه المسألة، يعني: تبقى على الأصل، وهو الإباحة إلا أن يستعمل فيها قياس مرسل - مصلحة - وهو القياس الذي لا يستند إلى أصل مخصوص عند من أجازها - وهو المصالح المرسل - أو قياس شبه بعيد، وذلك أن القبلة هي جهة معظمة، وهذه هي عبادة؛ فوجب أن يشترط فيها الجهة.

إن عملية الزكاة الشرعية نوع من العبادة؛ فوجب أن تشترط في الذبيحة كنوع من التعظيم، قال ابن رشد: لكن هذا ضعيف؛ لأنه ليس كل عبادة تشترط فيها الجهة ما عدا الصلاة؛ فالصيام عبادة، ولا تشترط فيه جهة الكعبة، أو عند نيته، وكذلك الزكاة، وقياس الذبح على الصلاة بعيد، وكذلك قياسه على استقبال القبلة بالميت.

المسألة الثالثة: اشتراط النية؛ هل النية شرط في التذكية، أو ليست شرطاً؟:

قال ابن رشد: وأما اشتراط النية فيها فقليل في المذهب بوجوب ذلك، ولا أذكر فيها خارج المذهب في هذا الوقت خلافاً في ذلك، ويشبه أن يكون في ذلك

قولان: قول بالوجوب، وقول بترك الوجوب؛ فمن أوجب النية قال: هي عبادة لا اشتراط الصفة فيها والعدد؛ فوجب أن يكون من شرطها النية، ومن لم يوجبها قال: فعل معقول يحصل عنه فوات النفس، وإزهاق الروح الذي هو المقصود منه؛ فوجب ألا تشترط فيها النية، كما يحصل من غسل النجاسة إزالة عينها.

إذن شروط الزكاة ثلاثة، وهي محل اختلاف: الشرط الأول: التسمية، الشرط الثاني: استقبال القبلة، الشرط الثالث: النية.

قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - في ذلك: ويسن أن يوجه الذابح للقبلة ذبيحته للاتباع، أي: اتباع النبي ﷺ ولأنها أفضل الجهات، والأصح أنه يوجه مذبحها، لا وجهها؛ ليمكنه أيضاً هو استقبال القبلة؛ فإنه يندب الاستقبال للذابح أيضاً. فإن قيل: هلاً كره استقبال القبلة في ذلك كالبول؛ أوجب بأن هذا عبادة، أي: التذكية؛ ولهذا شرع فيها التسمية كما قال، وأن يقول - عند ذبحها - : باسم الله؛ لقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١١٨]، ولا تجب التسمية فلو تركها عمداً أو سهواً؛ حل.

وقال أبو حنيفة إن تعمد لم تحل، وأجاب أئمتنا بقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَمُّ ﴾ إلى قوله ﴿ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ ﴾ [المائدة: ٣] فأباح المذكي ولم يذكر التسمية، وبأن الله تعالى أباح ذبائح أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ ﴾ [المائدة: ٥] وهم لا يسمون غالباً؛ فدل على أنها غير واجبة، ويقول عائشة > : ((إن قوماً قالوا: يا رسول الله إن قوماً حديثو عهد بالجاهلية يأتون بلحام أو بلحوم أو بلحمان لا ندري أذكروا اسم الله عليها أم لم يذكروا أنأكل منها؟ فقال: اذكروا اسم الله، وكلوا)) رواه البخاري. ولو كان واجباً لما أجاز الأكل مع الشك.

روي أنه ﷺ قال: ((المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم)) وجاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: ((يا رسول الله؛ أ رأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله تعالى؟! فقال: اسم الله في قلب كل مسلم)).

وأما قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ فالذي تقتضيه البلاغة أن قوله: ﴿ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ ليس معطوفاً للتباين التام بين الجملتين؛ فتبين من هذا أن التسمية سنة وليست واجبا، وأن التوجه للقبلة مستحب وليس واجبا.

الباب الخامس: معرفة الذابح والناحر:

هل يجوز الذبح من أي إنسان؟ أو يجوز من إنسان ولا يجوز من آخر؟: في صدر هذا الباب قال ابن رشد: والمذكور في الشرع ثلاثة أصناف: صنف اتفق على جواز تذكّيته، وصنف اتفق على منع ذكاته، وصنف اختلف فيه. فأما الصنف الذي اتفق على جواز تذكّيته؛ فمن جمع خمسة شروط: الإسلام، والذكورية، والبلوغ، والعقل، وترك تضييع الصلاة، والأولى أن تكون المحافظة على الصلاة فهو مسلم بالغ عاقل ذكر محافظ على الصلاة. تلك هي الشروط التي يجب أن تجتمع في الشخص الذي يقوم بالذكاة الشرعية، وتجوز تذكّيته، وهو الصنف المتفق على ذكاته.

أما الصنف الآخر المتفق على منع تذكّيته فهو: المشرك عابد الصنم لقوله تعالى: ﴿ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴾ [المائدة: ٣] وقوله: ﴿ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ١٧٣].

ثم انتقل إلى الصنف الثالث المختلف فيه: وأما الذين اختلف فيهم فأصناف كثيرة، لكن المشهور منها عشرة: أهل الكتاب، والمجوس، والصابئون، والمرأة، والصبّي، والمجنون، والسكران، والذي يضييع الصلاة، والسارق، والغاصب.

وابن رشد - رحمه الله - بين أن المختلف على جواز تذكيتهم أصناف كثيرة، لكن المشهورة من هذه الأصناف عشرة: أهل الكتاب وهم: اليهود، والنصارى - كما هو معلوم - والمجوس وهم: عبدة النار، وقد قال النبي ﷺ: ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)) والصابئون وهم: عبدة الكواكب، والمرأة، والصبي، والمجنون، والسكران، والذي يضيع الصلاة، والسارق، والغاصب.

وبعد أن ذكر هذه الأصناف العشرة بدأ في تفصيل كل نوع منها لبيان أقوال الفقهاء، وسبب الاختلاف فيها: فأما أهل الكتاب فالعلماء مجمعون على جواز ذبائحهم لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٥] إذ كان المفروض أن يكون ذلك مع الصنف الأول المتفق على ذكاته ما دام العلماء مجمعين على جواز ذبائحهم.

إلا أن ابن رشد وضعهم ضمن الصنف المختلف عليه لاختلاف العلماء بعد هذا الاجماع في بعض التفاصيل؛ حيث اتفقوا على أنه إذا لم يكونوا من نصارى بني تغلب ولا مرتدين وذبحوا لأنفسهم، وعلم أنهم سموا الله تعالى على ذبيحتهم، وكانت الذبيحة مما لم تحرم عليهم في التوراة، ولا حرموها هم على أنفسهم؛ أنهم يجوز منها ما عدا الشحم.

اختلفوا في مقابلات هذه الشروط، يعني: إذا ذبحوا لمسلم باستنابته - يعني: أناب أحداً منهم - أو كانوا من نصارى بني تغلب، أو من المرتدين، أو لم يعلم أنهم سموا الله، أو جهل مقصود ذبحهم، أو علم أنهم سموا غير الله مما يذبحونه لكنائسهم وأعيادهم، أو كانت الذبيحة مما حرمت عليهم في التوراة كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] أو كانت مما حرموها على أنفسهم مثل الذبائح التي تكون عند اليهود فاسدة من قبل خلقة إلهية. وكذلك اختلفوا في الشحوم.

وهذا الكلام المجمل يحتاج إلى تفصيل ، وهذا ما جعل ابن رشد - رحمه الله - يقسم هذا الباب إلى عدة مسائل يندرج تحت كل مسألة منها بعض الاختلافات بين العلماء :

ذبيحة الكتابي ومسائلها :

المسألة الأولى : ذبيحة الكتابي باستنابة مسلم : مسلم أناب كتابياً عنه ليذبح له ؛ فما وجه الخلاف في ذلك ؟ يبين ابن رشد - رحمه الله - أن أهل الكتاب إذا ذبحوا استنابة مسلم ؛ فقد قيل في المذهب عن مالك : يجوز ، وقيل : لا يجوز .

وسبب الاختلاف : هل من شرط ذبح المسلم اعتقاد تحليل الذبيحة على الشروط الإسلامية في ذلك ، أم لا ؟

فمن رأى أن النية شرط في الذبيحة ، قال : لا تحل ذبيحة الكتابي لمسلم ؛ لأنه لا يصح منه وجود هذه النية ، ومن رأى أن ذلك ليس بشرط وغلب عموم الكتاب ، يعني الآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿ **وَأَطْعَمُوا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ** ﴾ قال : يجوز ، وكذلك من اعتقد أن نية المستناب - أي : المسلم الذي أناب الكتابي - تجزي ، وهو أصل لقول ابن وهب .

تلك هي المسألة الأولى - ذبيحة الكتابي باستنابة مسلم - ولم يذكر ابن رشد فيها غير قولي المذهب : قول بالجواز ؛ لأن النية ليست مشرطة ، وقول بعدم الجواز ؛ لأن النية لا تصح من الكتابي .

المسألة الثانية : ذبائح نصارى بني تغلب والمرتدين ؛ فإن الجمهور على أن ذبائح النصارى من العرب حكمها حكم ذبائح أهل الكتاب ، وهذا هو الصحيح ، وهو قول ابن عباس ، لكن من العلماء من لم يميز ذبائح نصارى بني تغلب ؛ حيث

لهم معاملة خاصة في الذكاة والجزية ، وهو أحد قولي الشافعي ، وهو مروى عن علي < .

وسبب الخلاف بين العلماء في اعتبار نصارى بني تغلب كسائر النصارى ، أو عدم اعتبارهم : هل يتناول العرب المنتصرين والمتهودين اسم الذين أوتوا الكتاب كما يتناول ذلك الاسم الأمم المختصة بالكتاب - وهم بنو إسرائيل ، والروم - أو لا يتناولون؟.

من قال : إن الاسم - اسم أهل الكتاب - يتناول الجميع ؛ قال بجواز تذكيتهم وطعامهم ، ومن قال : إن الاسم لا يشملهم ؛ لم يُجز ذبائحهم ، وأما المرتد ؛ فإن الجمهور على أن ذبيحته لا تؤكل ؛ فإنه خرج عن الملة ، قال إسحاق : ذبيحته جائزة ، وقال الثوري : مكروهة .

وسبب الخلاف : هل المرتد لا يتناوله اسم أهل الكتاب ؛ إذ كان ليس له حرمة أهل الكتاب ، أو يتناوله؟ وتلك مسألة اختلف فيها العلماء ، وليس مجرد الذبيحة . تلك هي المسألة الثانية .

المسألة الثالثة : إذا لم يعلم أن الكتابي سمى الله على الذبيحة ؛ فهل تكون ذبيحته جائزة ، أو ليست جائزة .

قال الجمهور : تؤكل لعموم الآية هو مروى عن علي ، ولست أذكر فيه في هذا الوقت خلافاً - هذا كلام ابن رشد - ويتطرق إليه الاحتمال بأن يقال : إن الأصل هو ألا يؤكل من تذكيتهم إلا ما كان على شروط الإسلام .

فإذا قيل على هذا : إن التسمية من شرط التذكية ، وجب ألا تؤكل ذبائحهم بالشك في ذلك ، وأما إذا علم أنهم ذبحوا ذلك لأعيادهم ، وكنائسهم ؛ فإن من العلماء من كرهه ، وهو قول مالك ، ومنهم من أباحه ، وهو قول أشهب ، ومنهم

من حرمه هو الشافعي، وسبب اختلافهم: تعارض عمومي الكتاب في هذا الباب، وهو قوله تعالى: ﴿ **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ** ﴾ حيث يحتمل أن يكون مخصصاً لقوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ** ﴾ كما يحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ** ﴾ مخصصاً لقوله تعالى: ﴿ **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ** ﴾ إذ كان كل واحد منهما يصح أن يستثنى من الآخر.

فمن جعل قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ** ﴾ مخصصاً لقوله تعالى: ﴿ **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ** ﴾ قال: لا يجوز ما أهل به للكنايس والأعياد.

ومن عكس الأمر، وجعل الآية على عمومها ﴿ **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ** ﴾ قال: يجوز أكل هذه الذبائح، وأما إذا كان الذبيحة مما حرمت عليهم فقيل: أيضاً يجوز، وقيل: لا يجوز، وقيل: بالفرق بين أن تكون محرمة عليهم في التوراة، أو من قبل أنفسهم أعني بإباحة ما ذبحوا مما حرموا على أنفسهم، ومنع ما حرم الله عليهم، وقيل: يكره، ولا يمنع، والأقويل الأربعة موجودة في المذهب - أي: مذهب الإمام مالك - المنع عن ابن القاسم عبد الرحمن بن القاسم، والإباحة عن ابن وهب، وابن عبد الحكيم، والتفرقة عن الأشهب، وكلهم من أصحاب الإمام مالك، وأصل الاختلاف أيضاً معارضة عموم الآية: ﴿ **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ** ﴾ لاشتراط نية الذكاة، يعني: اعتقاد تحليل الذبيحة بالتذكية.

فمن قال: إن النية شرط في التذكية، قال لا تجوز هذه الذبائح؛ لأن النية منهم لا تصح؛ لأنهم لا يعتقدون تحليلها بالتذكية، ومن قال: ليست النية شرطاً فيها، وتمسك بعموم الآية المحللة، قال تجوز هذه الذبائح، وهذا الذي قلناه، أو الذي قاله العلماء فيما كان محرماً عليهم بالتوراة، أو من قبل أنفسهم هو سبب

اختلافهم أيضاً في أكل الشحوم من ذبائحهم، ولم يخالف في ذلك أحد غير مالك وأصحابه؛ فمنهم من قال: إن الشحوم محرمة، وهو قول أشهب، ومنهم من قال مكروهة، والقولان عن مالك، ومنهم من قال: مباحة، وهذا بالنسبة لنا.

ويدخل في الشحوم سبب آخر من أسباب الخلاف سوى معارضة العموم لاشتراط اعتقاد تحليل الذبيحة بالذكاة، وهو: هل تتبعض التذكية فيكون بعضها حلالاً وبعضها حراماً، أو لا تتبعض؟:

من قال: إن التذكية تتبعض، قال: لا تؤكل الشحوم، أي: يكون اللحم حلالاً، وتكون الشحوم حراماً، ومن قال: لا تتبعض، قال: يؤكل الشحم كما يؤكل اللحم، ويدل على تحليل شحوم ذبائحهم حديث عبد الله بن مغفل إذ أصاب جراب الشحم يوم خيبر، وقد سبق ذكره في باب الجهاد، ومعنى أنه أصابه، أي: أنه حلال.

المسألة الرابعة: وهي ذبح الكتابي لما حرم عليه في التوراة، أو ما حرمه على نفسه؛ فمن فرق من العلماء بين ما حرم عليهم من ذلك في أصل شرعهم، وبين ما حرموا على أنفسهم، قال: ما حرم عليهم هو أمر حق فلا تعمل فيه الذكاة، ويبقى على تحريمه، وما حرموا على أنفسهم هو أمر باطل فتعمل فيه التذكية، ويكون حلالاً.

قال القاضي: والحق أن ما حرم عليهم، أو حرموا على أنفسهم هو في وقت شريعة الإسلام أمر باطل؛ إذ كانت شريعة الإسلام ناسخة لجميع الشرائع؛ فيجب ألا يراعى اعتقادهم في ذلك، ولا يشترط أيضاً أن يكون اعتقادهم في تحليل الذبائح كاعتقاد المسلمين، ولا اعتقاد شريعتهم؛ لأنه لو اشترط ذلك لما جاز أكل ذبائحهم عموماً بوجه من الوجوه؛ لكون اعتقاد شريعتهم في ذلك

منسوخة ، واعتقاد شريعتنا لا يصح منهم ، وإنما هذا حكم خصهم الله تعالى به ؛ فذبايحهم - والله أعلم - جائزة لنا على الإطلاق ، وإلا ارتفع حكم آية التحليل جملة فتأمل هذا فإنه بينٌ .

ومن هذا نعلم أن ذبايح أهل الكتاب عموماً حلال سموا الله ، أو لم يسموا ، أو سموا غير الله ، أو ذبحوا في أعيادهم ، أو في كنائسهم ، أو في محلات عامة ، أو باستنابة المسلم ، أو بغير استنابته هذا هو الصحيح والذي نميل إليه ونرجحه ، وهو أن ذبايح أهل الكتاب حلال لنا ؛ عملاً بعموم الآية الكريمة : ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾ .

ذبح المجوسي والصابئ :

ثم انتقل - رحمه الله - بعد هذا التفصيل في ذبايح أهل الكتاب ، انتقل إلى المجوس فإن الجمهور من العلماء على أنه لا تجوز ذبايحهم ؛ لأنهم مشركون ، لكن قوماً آخرين تمسكوا في إجازتها بعموم قوله ﷺ : ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)) ونحن أيضاً مع هذا الجواز عملاً بهذا الحديث ، وإلا لو كانوا كالمشركين لبيننا نبينا ﷺ ذلك .

أما الصابئون فالاختلاف فيهم من قبل اختلافهم في : هل هم من أهل الكتاب ، أم ليسوا من أهل الكتاب ؟ فمن جعلهم من أهل الكتاب أباح ذبايحهم ، ومن جعلهم من المشركين ؛ لأنهم يعبدون الكواكب حرم ذبايحهم كالمشركين .

وأما المرأة ، والصبئي فإن الجمهور على أن ذبايحهم جائزة غير مكروهة ، وهو مذهب مالك ، وكره ذلك أبو المصعب ، والسبب في اختلافهم نقصان المرأة ، والصبئي ، وإنما لم يختلف الجمهور في المرأة لحديث معاذ بن سعد : ((أن جارية لكعب بن مالك كانت ترعى بسلع فأصببت شاة ؛ فأدركتها فذكتها بمجر ؛ فسئل

رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: لا بأس بها فكلوها)) والجارية تكون عادة دون البلوغ، وهو حديث صحيح.

وأما المجنون، والسكران؛ فإن مالكا وأحمد لم يميزا ذبيحتهما، وأجاز ذلك الشافعي، وأبو حنيفة.

سبب الخلاف راجع إلى اشتراط النية أيضاً: هل النية شرط في الذكاة، أو ليست شرطاً؟ فمن اشترط النية في التذكية منع ذلك؛ لأن كلاً من المجنون والسكران لا تصح منه النية، ولا تتحقق؛ إذ لا يصح من المجنون، ولا من السكران، وبخاصة "الملتخ": شديد السكر، أو المتلطح بالسكر.

وأما السارق، والغاصب: فإن جمهور العلماء على جواز تذكيتهما، ومن العلماء من منع ذلك، ورأى أنها ميتة، وبه، قال داود، وإسحاق بن راهويه.

وسبب الاختلاف: هل النهي عن شيء يدل على فساد المنهي عنه، أو على الإثم، وعدم الفساد؟ من العلماء من قال: يدل؛ وبذلك يكون السارق، والغاصب لا تجوز تذكيتهما؛ لأنهما قد نهى عن ذكاتهما وتناولها وتملكها، فإن كان السارق، أو الغاصب قد ذكاهما فسدت التذكية.

ومن قال: لا يدل النهي على فساد المنهي عنه إلا إذا كان المنهي عنه شرطاً من شروط ذلك الفعل، قال: تذكيتهما جائزة؛ لأنه ليس صحة الملك شرطاً من شروط التذكية.

وفي (موطأ ابن وهب) أنه سئل رسول الله ﷺ عنها فلم يرَ بها بأساً، أي: تذكية السارق، أو الغاصب، وقد جاء إباحة ذلك مع الكراهة فيما روي عن النبي ﷺ في الشاة التي ذبحت بغير إذن ربها، قال: ((أطعموها الأسارى)).

وبهذا ينتهي ابن رشد -رحمه الله- من المسائل التي أوردها في هذا الباب الخامس، وبهذا يكون أيضاً قد انتهى من كتاب الذبائح.

قال ابن قدامة -رحمه الله- في هذه المسائل على سبيل الإجمال: يقول الخرقي: والمسلم، والكتابي في كل ما وصفت سواء، وفي بيان هذه التسوية بين المسلم والكتابي، يقول ابن قدامة -رحمه الله-: هما سواء، يعني: في الاصطيد، والذبح؛ فصيد كل منهما جائز بالمواصفات السابقة، وذبح كل منهما جائز بالمواصفات السابقة.

ثم قال: وأجمع أهل العلم على إباحة ذبائح أهل الكتاب لقول الله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ﴾ يعني: ذبائحهم.

قال البخاري: قال ابن عباس: طعامهم ذبائحهم، وكذلك قال مجاهد وقتادة، وروي معناه عن ابن مسعود، وأكثر أهل العلم يرون إباحة صيدهم أيضاً، قال ذلك عطاء، والليث، والشافعي، وأصحاب الرأي، ولا نعلم أحداً حرم صيد أهل الكتاب إلا مالكاً أباح ذبائحهم، وحرم صيدهم، وقد رأينا عند ابن رشد -رحمه الله- أن مالك لم يبيح ذبائحهم على الإطلاق؛ وإنما هناك اختلافات في المذهب كثيرة.

ولا يصح ما قاله مالك من تحريم صيدهم؛ لأن صيدهم من طعامهم فيدخل في عموم الآية؛ ولأن من حلت ذبيحته حل صيده كالمسلم، ولا فرق بين العدل والفاسق من المسلمين وأهل الكتاب.

معنى ذلك: أن السارق، والغاصب يدخلان، وعن ابن عباس < : لا تؤكل ذبيحة الأقف، وعن أحمد مثله، والصحيح إباحته؛ فإنه مسلم؛ فأشبهه سائر المسلمين، والأقف هو الذي لم يختن، وتقطع الجلدة من حشفته، وإذا أبيحت

ذبيحة القاذف، والزاني، وشارب الخمر مع تحقيق فسقه، وذبيحة النصراني وهو كافر؛ فالأقلف أولى؛ لأنه مسلم.

ثم قال: ولا فرق بين الحربي، والذمي في إباحة ذبيحة الكتابي منهم، وتحريم ذبيحة من سواه، وسئل أحمد عن ذبائح نصارى أهل الحرب فقال: لا بأس، بها حديث عبد الله بن مغفل في الشحم.

قال إسحاق: أجاد، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم، منهم مجاهد، والثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، ولا فرق بين الكتابي العربي، وغيره إلا أن في نصارى العرب - كما ذكر ابن رشد نصارى بني تغلب - إلا أن في نصارى العرب اختلافاً، وسئل مكحول عن ذبائح العرب فقال: أما بهرى، وتنوخ، وسليح فلا بأس، وأما بنو تغلب؛ فلا خير في ذبائحهم.

قال ابن قدامة: والصحيح إباحة ذبائح الجميع لعموم الآية فيهم: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ﴾.

ثم قال: فأما ما ذبحوه لكناستهم، وأعيادهم؛ فننظر فيه؛ فإن ذبحه لهم مسلم؛ فهو مباح نص عليه، وقال أحمد، وسفيان الثوري: في المجوسي: يذبح لإلهه ويدفع الشاة إلى المسلم يذبحها فيسمي: يجوز الأكل منها.

وقال إسماعيل بن سعيد: سألت أحمد عما يقرب لألتهم يذبحه رجل مسلم، قال: لا بأس به، وإن ذبحها الكتابي وسمى الله وحده؛ حلت أيضاً؛ لأن شرط الحل وجد، وإن علم أنه ذكر اسم غير الله عليها، أو ترك التسمية عمداً لم تحل، قال حنبل: سمعت أبا عبد الله قال: لا يؤكل، يعني: ما ذبح لأعيادهم وكناستهم؛ لأنه أهل لغير الله به، وقال في موضع: يدعون التسمية على عمد؛

إنما يذبحون للمسيح. فأما ما سوى ذلك فرويت عن أحمد الكراهة فيما ذبح لكنائسهم وأعيادهم مطلقاً، وهو قول ميمون بن مهران؛ لأنه ذبح لغير الله.

وروي عن أحمد إباحته، وسئل عنه العرباض بن سارية؛ فقال: كلوا وأطعموني، وروي مثل ذلك عن أبي أمامة الباهلي، وأبي مسلم الخولاني، وأكله أبو الدرداء، وجبير بن نفير، ورخص فيه عمرو بن الأسود، ومكحول، وضمرة بن حبيب لقول الله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ﴾ وهذا من طعامهم، قال القاضي: ما ذبحه الكتابي لعيده، أو نجم، أو صنم، أو نبي؛ فسماه على ذبيحته؛ حرم لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَهْلَ لَعَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾، وإن سمي الله وحده؛ حل لقول الله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١١٨]؛ لكنه يكره لقصده بقلبه الذبح لغير الله.

ثم قال - رحمه الله - في موضع آخر: وذبيحة من أطاق الذبح من المسلمين، وأهل الكتاب حلال إذا سموا، أو نسوا التسمية حيث قال: جملة ذلك أن كل من أمكنه الذبح من المسلمين، وأهل الكتاب إذا ذبح حل أكل ذبيحة رجلاً كان أو امرأة، بالغاً أو صبيّاً، حرّاً أو عبداً، لا نعلم في هذا خلافاً.

قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إباحة ذبيحة المرأة، والصبي، وهذا خلاف ما قاله ابن رشد، الذي حكى في ذلك اختلافاً.

ذبيحة المرأة والصبي والمجنون والسكران والسارق والغاصب:

ثم انتقل إلى جزئية أخرى؛ حيث قال في حديث جارية كعب بن مالك، التي ذبحت الشاة المريضة وأذن الرسول ﷺ في أكلها - قال: وفي هذا الحديث فوائد سبع:

أحدها: إباحة ذبيحة المرأة.

الثاني: إباحة ذبيحة الأمة.

الثالثة: إباحة ذبيحة الحائض، هذه إضافات جيدة لم يذكرها ابن رشد؛ لأن النبي ﷺ لم يستفصل.

الرابعة: إباحة الذبح بالحجر كما فعلت الجارية.

الخامسة: إباحة الذبح ما خيف عليه الموت، يعني: إذا اشتد عليه المرض أو الخطر.

السادسة: حل ما يذبحه غير مالكة بغير إذنه كالغاصب، أو السارق.

السابعة: إباحة ذبحه لغير مالكة عند الخوف عليه.

ثم قال: -وتلك مسألة أخرى تتعلق بالمجنون، والسكران- ويشترط أن يكون عاقلًا؛ فإن كان طفلًا، أو مجنونًا، أو سكرانًا لا يعقل؛ لم يصح منه الذبح.

إذن الصبي منه مميز، ومنه غير مميز، فالمميز تصح ذبيحته وتذكيته، وغير المميز يكون كالمجنون، والسكران لا يعقل؛ فلا يصح منه الذبح، وبهذا قال مالك.

قال الشافعي: لا يعتبر العقل، وله في ما إذا أرسل المجنون الكلب على صيد

وجهان، ثم قال ابن قدامة في التعليق على ذلك: ولنا قول الله تعالى: ﴿وَلَا

تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وقوله ﴿وَمَا أَهْلَ لَيْعٍ إِلَّا لَبِءٌ﴾

[المائدة: ٣] والآية أريد بها ما ذبحه بشرطه كالمسلم؛ فإن لم يعلم أسمى الذابح أم

لا، أو ذكر اسم غير الله أم لا؛ فذبيحته حلال؛ لأن الله تعالى أباح لنا أكل ما

ذبحه المسلم والكتابي، وقد علم أننا لا نقف على قلب كل ذابح.

وفي هذا المقام أيضاً روي عن عائشة > أنهم قالوا -الناس قالوا- : ((يا رسول الله، إن قومًا حديثو عهد بشرك؛ يأتوننا بلحم أو لحام أو لحمان لا ندرى أذكروا اسم الله عليه أم لم يذكروا؟ قال: سموا أنتم وكلوا)) أخرجه البخاري.

ولكن ابن قدامة -رحمه الله- استثنى من إباحتها ذبيحة الكتابي إذا ذبح بآلة غير مشروعة كالسن، أو الظفر؛ فقال: وإذا ذبح الكتابي ما حرم الله عليه مثل كل ذي ظفر، قال قتادة: هي الإبل، والنعام، والبط، وما ليس بمشقوق الأصابع، أو ذبح دابة لها شحم محرم عليه؛ فظاهر كلام أحمد، والخزقي إباحتها؛ فإن أحمد حكى عن مالك في اليهودي يذبح الشاة، قال: لا يأكل من شحمها، قال أحمد: هذا مذهب دقيق، وظاهر هذا أنه لم يره صحيحاً، وإن ذبح شيئاً يزعم أنه محرم عليه، ولم يثبت أنه محرم عليه؛ فهو حلال لعموم الآية.

ثم قال: فإن كان أخرس أوماً إلى السماء، قال ابن المنذر أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إباحتها ذبيحة الأخرس منهم الليث، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وقول الشعبي، وقتادة، والحسن بن صالح، وإذا ثبت هذا؛ فإنه يشير إلى السماء؛ لأن إشارته تقوم مقام النطق بالتسمية، وإشارته إلى السماء تدل على قصده تسمية الذي في السماء ونحوه.

قال الشعبي: قد دل على هذا حديث أبو هريرة: ((أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية أعجمية فقال: يا رسول الله، إني علي رقبة مؤمنة؛ أفأعتق هذه؟ فقال: لها رسول الله ﷺ أين الله؟ فأشارت إلى السماء؛ فقال: من أنا؟ فأشارت بإصبعها إلى رسول الله ﷺ وإلى السماء فقال: رسول الله ﷺ اعتقها فإنها مؤمنة)). وإشارتها، أي: أنت رسول الله.

وبمثل هذا الذي قاله ابن قدامة -رحمه الله- في ذبيحة الكتابي، والمجوسي، والمرأة، والصبي، والمجنون، والسكران نجد أيضاً عند الخطيب الشربيني ما يشبهه

ذلك ؛ حيث شرع في شرح الركن الثاني - وهو الذابح - فقال : وشرط ذابح - أي : وعافر - وصائد لغير سمك وجراد ؛ ليحل مذبوحه ومعقوره ومصيده ؛ حل مناكحته للمسلمين بكونه مسلماً أو كتابياً ، قال تعالى : ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُتُوا الْكِنْبَ حِلٌّ لَكُمْ ﴾ .

قال ابن عباس : " وإنما حلت أو أحلت ذبائح اليهود والنصارى من أجل أنهم آمنوا بالتوراة والإنجيل " ، رواه الحاكم وصححه .

وسواء اعتقدوا إباحته كالبقر والغنم ، أو اعتقدوا تحريمه كالإبل ، وأما سائر الكفار كالمجوسي ، والوثني ، والمرتد ؛ فلا تحل ذبيحتهم ، ولا مصيدهم ، ولا معقورهم ؛ لعدم حل مناكحتهم .

ثم قال : وتحل ذكاة أمة كتابية - وإن حرم مناكحتها - لعموم الآية المذكورة ، واستثنى الإسني أيضاً زوجات النبي ﷺ فإنهن لا تحل مناكحتهن وتحل ذبيحتهن ، قال فينبغي أن يقول : في الضابط من لا تحل مناكحته ؛ لنقصه .

ثم قال : علم من كلامه حل ذكاة المرأة المسلمة بطريق الأولى - وإن كانت حائضاً - ما دامت قد حلت ذبيحة الأمة الكتابية ؛ فالمرأة المسلمة من باب أولى ، وقيل : تكره ذكاة المرأة الأضحية ، والخنثى كالأثني .

وأضاف : ولو شارك مجوسي ، أو غيره ممن لا تحل مناكحته مسلماً في ذبح أو اصطياد يحتاج لتذكية ؛ كان كأن أمر سكيناً على حلق شاة ، أو قتل صيداً بسهم أو كلب ؛ حرم المذبوح ، والمصاد ؛ تغليياً للتحريم ، ولو أرسل المسلم ، والمجوسي كلبين ، أو سهمين ، أو أرسل أحدهما كلباً ، والآخر سهماً ؛ فإن سبق آلة المسلم آلة المجوسي في صورة السهمين ، أو سبق كلب المسلم كلب المجوسي في صورة

الكلبين ؛ فقتل الصيد، أو لم يقتله، بل أنهاه إلى حركة مذبوح، ثم أصابه كلب المجوسي، أو سهمه حل ؛ لأن سهم المسلم، أو كلبه قد غلب.

لو انعكس فسبق كلب المجوسي أو سهمه ؛ حرم الصيد في مسألة العكس.

ثم أضاف: ويحل ذبح وصيد صبي مسلم، أو كتابي مميز ؛ لأن قصده صحيح، بدليل صحة العبادة منه إن كان مسلماً ؛ فاندرج تحت الأدلة كالبالغ.

وكذا صبي غير مميز ومجنون وسكران يحل ذبحهم في الأظهر ؛ لأن لهم قصداً وإرادة في الجملة، لكن مع الكراهة. وهذا - كما قال ابن رشد - عند من لا يشترط النية.

أما من يشترطها فلا يحل ذبيحته، وصرح به في (التنبيه) خوفاً عن عدولهم عن محل الذبح ؛ فلو قال: ويكره كأعمى ؛ كان أولى وأخصب، والقول الثاني: غير الأظهر: لا تحل ذبائحهم لفساد قصدهم.

قال: في (التنبيه): محل الخلاف في المجنون والسكران: إذا لم يكن لهما تمييز أصلاً - كما قال ابن رشد -: "ملتخ" - أي: متلطخ بالسكر أو بالجنون - فإن كان لهما أدنى تمييز ؛ حل قطعاً، ومحل تحليل ذبح غير المميز إذا أطاق الذبح - قدر على البهيمة - فإن لم يطق لم يحل ؛ لأنه قد يتلفها أو يجعلها ميتة، وكذلك المميز إذا لم يطق ؛ كان الحكم فيه كذلك.

وأضاف: وتكره ذكاة أعمى ؛ لأنه لا يعرف محل الذبح، ويحرم صيده برمي، أو كلب، وغيرهما من جوارح السباع في الأصح المنصوص لعدم صحة قصده ؛ حيث لا يرى الصيد ؛ فصار كاسترسال الكلب، والقول المقابل لذلك: يحل كذبجه.

ثم قال: أولى الناس بالذكاة الرجل العاقل المسلم، ثم المرأة المسلمة، ثم الصبي المسلم، ثم الكتابي، ثم المجنون، والسكران، قال شيخنا: والصبي غير المميز في معنى الأخيرين، أي: في معنى المجنون والسكران،

الصيد؛ حكمه، محله، آتته، وأنواع الحيوان الجارح وشروطه، وشروط الذكاة المختصة بالصيد

كتاب الصيد:

معنى الصيد وتقسيماته:

نتقل مع ابن رشد إلى كتاب الصيد، وقد لاحظنا أن هناك اختلافاً بين ترتيب ابن رشد وترتيب كل من ابن قدامة، والشرييني الخطيب لهذين البابين.

فابن قدامة جمع الصيد والذبائح في كتاب واحد وبدأ بالصيد، والخطيب الشرييني -رحمه الله- بدأ جمع الصيد والذبائح أيضاً في كتاب واحد وبدأ بالصيد، أما ابن رشد -رحمه الله- فقد جعل الذبائح في كتاب وبدأ بها، ثم ثنى بالصيد وجعله في كتاب آخر، وكما قسم ابن رشد -رحمه الله- كتاب الذبائح خمسة أبواب، فقد قسم كتاب الصيد أربعة أبواب.

وقبل أن نبدأ في تقسيمات ابن رشد لكتاب الصيد نعرّف به كما جاء عند الخطيب الشرييني ونبين حكمه الشرعي، وإن كان ابن رشد قد أخرج ذلك إلى الباب الأول.

يقول الخطيب الشرييني -رحمه الله-: كتاب الصيد هو مصدر صاد يصيد صيداً، ثم أطلق الصيد على المصيد، يعني: نحن نقول: كتاب الصيد، ونقصد

به : ما يصاد من الحيوانات أو من الطيور، قال تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] والمقصود المصيد أي: الحيوان والطيور وليس المقصود الصيد؛ لأنه لا يقتل وإنما الذي يقتل المصيد، ولما كان الصيد مصدرًا أفرده المصنف وجمع الذبائح - وهي جمع ذبيحة، بمعنى: مذبوحة - لأنها تكون بالسكين أو السهم أو الجوارح، والأصل في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢٢].

والآن مع ابن قدامة أيضًا في بيان حكم الصيد يقول - رحمه الله - : الأصل في إباحة الصيد الكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ [المائدة: ٩٦] وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢٢] وقال سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادِّكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٤] هذا كله عن الصيد.

وأما السنة: فروى أبو ثعلبة الخشني قال: ((أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إنا بأرض صيد، أصيد بقوسي، وأصيد بكلبي المعلم، وأصيد بكلبي الذي ليس بمعلم، فأخبرني ماذا يصلح لي؟ قال: أما ما ذكرت أنكم بأرض صيد؛ فما صدت بقوسك، وذكرت اسم الله عليه فكل، وما صدت بكلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل، وما صدت بكلبك الذي ليس بمعلم فأدرت ذكاته فكل)) وعن عدي بن حاتم قال: ((قلت: يا رسول الله، إنا نرسل الكلب المعلم فيمسك علينا. قال: كل. قلت: وإن قتل؟ قال: كل ما لم يشركه كلب غيره)) قال: وسئل رسول الله ﷺ عن صيد المعراض - وهو آلة

كالرمح لكن بدون حديدة- فقال عن المعراض: ((ما خرق فكل، وما قتل بعرضه فلا تأكل)) متفق عليهما. ثم قال بعد الكتاب والسنة: وأجمع أهل العلم على إباحة الاصطياد والأكل من الصيد.

وقد قسم ابن رشد -رحمه الله- هذا الكتاب أربعة أبواب:

الباب الأول: في حكم الصيد وفي محل الصيد؟.

الباب الثاني: في ما يكون به الصيد؟ أي الآلات أو الحيوانات أو الوسائل التي يُصاد بها؟.

الباب الثالث: في صفة زكاة الصيد؛ بم تكون زكاة هذا الصيد؟ وما الشرائط المشترطة في عمل الزكاة في الصيد؟.

الباب الرابع ففي من يجوز صيده؟.

الباب الأول: في حكم الصيد ومحله:

يقول -رحمه الله- كما عرفنا عند ابن قدامة: إن الصيد حلال أو الأصل فيه الإباحة؛ ولذلك قال: الجمهور على أنه مباح مع أننا وجدنا عند ابن قدامة أن أهل العلم أجمعوا على إباحة الاصطياد، وكلام ابن قدامة هو الأصح؛ لأن الصيد مجمع على إباحته وليس الجمهور فقط.

ابن قدامة ذكر إجماع أهل العلم على إباحة الاصطياد والأكل من الصيد، ولكن ابن رشد يقول: الجمهور على أنه مباح وليس الإجماع كما هي عادته في المسائل المجمع عليها، واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَاللَّسْيَاءَ وَحَرَمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢٢] ثم قال: واتفق العلماء على أن الأمر بالصيد

هاهنا -أي: في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: ٢٢] - لا يدل على الوجوب؛ وإنما اتفق العلماء على أن الأمر بالصيد في هذه الآية بعد النهي عنه من قبل في حالة الإحرام يدل على إباحته في حالة الحلال: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ ﴾ أي: انتهيتم من الإحرام: ﴿ فَاصْطَادُوا ﴾ فإن الصيد يكون مباحاً لكم. وقد ذكر هنا اتفاق العلماء كما ذكر ابن قدامة إجماع العلماء.

كما اتفقوا على ذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَقْبَضْتِ الصَّلَاةَ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: ١٠] أعني: أن المقصود به الإباحة وليس الوجوب، يعني: ليس الانتشار من المساجد بعد أداء الصلاة واجباً ولكنه مباح، فمن شاء فليذهب ومن شاء فليمكث في المسجد لوقوع الأمر به بعد النهي؛ فالأمر بعد النهي يدل على الإباحة؛ لأنه بالنهي كان حراماً، وبالأمر به يصبح مباحاً وإن كانوا -أي العلماء- قد اختلفوا هل الأمر بعد النهي يقتضي الإباحة أو لا يقتضيه؛ وإنما يقتضي الوجوب، وكره مالك الصيد الذي يقصد به السرف والزيادة عن الحاجة التي يحتاجها الصائد، والسرف، أي: الإسراف والمتعة وليس للأكل أو الطعام.

وللمتأخرين من أصحابه في ذلك تفصيل محصول قولهم فيه -أي: الصيد- أن منه ما هو في حق بعض الناس واجب حينما يضطر الإنسان إلى ذلك ليقبي على نفسه وحياته، وفي حق بعضهم حرام أي: حينما يكون الشخص محرماً، وفي حق بعضهم مندوب لإطعام الفقراء أو المساكين، وفي حق بعضهم مكروه إذا كان يشغله أو يعطله عن بعض الواجبات، وهذا النظر في الشرع تغلغل في القياس وبعد عن الأصول المنطوق بها في الشرع، فليس يليق بكتابتنا هذا؛ إذ كان قصدنا فيه إنما هو ذكر المنطوق به من الشرع أو ما كان قريباً من المنطوق به.

وكان ابن رشد - رحمه الله - يريد أن يقول: إن علماء المذهب والمتأخرين منهم أغرقوا في مسائل الصيد وذكروا تفاصيل واختلفوا فيها، وليس عليها دليل ولذلك نأى بكتابه عنها ولم يسترسل في ذكرها.

وأما محل الصيد فإنهم أجمعوا على أن محله من الحيوان البحري - "المحل" يعني: ما الذي يصطاد؟ أو ما الحيوان أو الطير الذي يباح صيده؟ - يبين ابن رشد - رحمه الله - أن العلماء قد أجمعوا على أن الحيوان البحري وهو السمك وأصنافه هو محل للصيد جميع أنواع السمك، أما من البر فالحلال الأكل غير المستأنس يعني الذي يصاد هو الحيوان البري الحلال الأكل غير المستأنس، وإنما يعيش في الصحراء كالغزال والنعام والبقر الوحشي ونحو ذلك.

واختلفوا فيما استوحش من الحيوان المستأنس كالإبل إذا استوحشت، أو البقر إذا استوحش صار وحشياً، والمفروض أنه مستأنس فلم يقدر على أخذه ولا ذبحه ولا نحره كيف يكون العمل؟ هل يصاد، أو يزكى؟ فقال مالك: لا يؤكل إلا أن يُنحر من ذلك ما ذكاته النحر كالإبل، ويُذبح ما ذكاته الذبح، أو يفعل به أحدهما إن كان مما يجوز فيه الأمران جميعاً كالبقرة. وقال أبو حنيفة والشافعي وأحمد: إذا لم يُقدر على زكاة البعير الشارد فإنه يقتل كالصيد، يعني: بأي كيفية تم ذلك.

إذن محل الصيد هو الحيوان البحري بكل أشكاله، والحيوان البري غير المستأنس الحلال الأكل، وذلك محل اتفاق بين العلماء، أما ما توحش من الحيوانات المستأنسة كالبقرة أو الإبل أو الضأن وهام على وجهه في الصحراء، ولم نستطع إمساكه ولا ذبحه ولا نحره؛ فإن العلماء اختلفوا في كيفية تزكيته؛ فقال مالك: لا بد من ذكاته الأصلية وهي نحر الإبل والذبح للغنم وما يجوز فيه الأمران كالبقرة

والجاموس يُنحر أو يذبح. وجمهور العلماء على أنه ينطبق عليه ما ينطبق على الحيوانات غير المستأنسة؛ فما دام لم يقدر على ذكاته فإنه يقتل كالصيد.

وفي سبب اختلافهم على هذا النحو يقول ابن رشد - رحمه الله - : سبب اختلافهم : معارضة الأصل في ذلك للخبر؛ وذلك أن الأصل في هذا الباب هو أن الحيوان الإنسي لا يُؤكل إلا بالذبح أو النحر - كما سبقت الإشارة إليه وبيانه - وأن الوحشي يؤكل بالعقر هذا هو الأصل ، وأما الخبر المعارض لهذه الأصول ؛ فحديث رافع بن خديج وفيه قال : فندّ منها بعير ، وكان في القوم خيل يسيرة ؛ فطلبوه فأعياهم ، فأهوى إليه رجل بسهم فحبسه الله تعالى به . يعني : ضربه رجل بسهم فحبسه الله تعالى ، أمسكه إليهم وتوقف ، فقال النبي ﷺ : ((إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش - أي : من هذه البهائم المستأنسة ما يصبح متوحشاً كأوابد الوحش - فما ندّ عليكم - يعني : بعد عنكم وهرب منكم - واستوحش فاصنعوا به هكذا)) أي : كما يفعل في صيد الحيوانات الوحشية .

وقد علق ابن رشد - رحمه الله - على هذا الحديث بقوله : القول بهذا الحديث أولى لصحته ؛ إذ رواه الجماعة ؛ لأنه لا ينبغي أن يكون هذا مستثنى من ذلك الأصل ، مع أن لقائل أن يقول : إنه جارٍ مجرى الأصل في هذا الباب ، وذلك أن العلة في كون العقر زكاة في بعض الحيوان ليس شيئاً أكثر من عدم القدرة عليه . يعني : الحيوان المستأنس حتى في الحضر إذا لم نقدر عليه وعلى تزكيتة نعقره من أي مكان ، لا لأنه وحشي فقط ؛ فإذا وجد هذا المعنى من الإنسي - أي : عدم القدرة على تزكيتة - جاز أن تكون ذكاته زكاة الوحشي فيتفق القياس والسمع ، وهذا هو الأولى والصحيح .

وقد علق الخطيب الشربيني - رحمه الله - على هذه الجزئية فقال: وإذا رمى بسهم صيداً متوحشاً أو رمى بغيراً إنسياً توحش، كأن ندد - ذهب وبعد وشرذ ذهب على وجهه شاردًا - أو رمى شاة إنسية توحشت - يعني: شردت وهربت وعاشت مع الحيوانات الوحشية - رمى هذا أو ذلك بسهم فيه نصل أو له حد أو بسيف أو رمح أو نحوه، أو أرسل عليه - أي: الصيد - جارحة من سباع أو طيور فأصاب شيئاً من بدنه حلقاً أو لبةً أو غير ذلك، ومات في الحال بهذه الإصابة؛ حل في الجميع.

أما حله في المتوحش؛ فبالإجماع، وأما في البعير النادّ الذي هو إنسي أو متسأنس فلم في (الصحيحين) عن رافع بن خديج وأتى بالحديث الذي ذكره ابن رشد، وقيس بما فيه غيره، وخرج بقوله: "ومات في الحال" ما لو أدركه وفيه حياة مستقرة وأمكنه ذبحه ولم يذبحه فإنه لا يحل ما دام قد قدر على ذكاته ولم يزره.

ثم قال في (التنبيه): الاعتبار بعدم القدرة عليه حال اغتصابه، فلو رمى غير مقدور عليه؛ فصار قبل الإصابة مقدوراً عليه ثم أصاب غير المذبح حرم أو بالعكس حل، واحترز بقوله: "متوحشاً" عن الصيد المستأنس؛ فهو كالمقدور عليه باعتبار ذبحه وكذلك لو تردى بغير ونحوه - أي: سقط - في بئر أو نحوها ولم يمكن قطع حلقومه، ولا إراقة الدم من لبتة ولا مريئه؛ فكَنَادٌ - يعني: كأنه نادّ وهارب وشارد - في حله بالرمي، وكذا بإرسال الكلب في وجه اختاره البصريون فتصير أجزاءه كلها مذبحاً، أما إذا أمكنه ذلك بأن كان موضع الذبح ظاهراً؛ فلا تصح ذكاته إلا في حلق أو لبة، ولما كان مقتضى تشبيهه المحرك المتردى بالناد أنه يحل إرسال الكلب عليه وفي معناه السهم استدركه المصنف بقوله: قلت: الأصح لا يحل المتردى بإرسال الكلب عليه وصححه الروياني.

والرويانى نسبة للرويان من بلاد طبرستان، واسمه عبد الواحد أبو المحاسن الشافعى الذى قال: لو احترقت كتب الشافعى أمليتها من حفظي، والشاشي فخر الإسلام محمد أبو بكر بن أحمد بن الحسين صاحب (الحلية)؛ فإنه نقل عدم حل المتردي بما ذكر عن الرويانى.

نعود إلى ابن رشد - رحمه الله - بعد أن بين لنا في هذا الباب الأول حكم الصيد، وبين لنا أن الأصل فيه الإباحة، وأن أدلة إباحته من القرآن الكريم والسنة كثيرة، وقد أجمع العلماء واتفقوا على ذلك.

الباب الثاني: عما يكون به الصيد:

أريد أن أنبه إلى أن مسائل كل من ابن رشد وابن قدامة والخطيب الشربيني في هذين البابين باب الذبائح وباب الصيد ليست متفقة، أي: ليست على ترتيبها عند كل منهم؛ وإنما لكل منهم ترتيب خاص لهذه المسائل؛ ولذلك أفضل أن نتناولها أولاً عند ابن رشد لنعرف ما يتيسر منها، ثم ننظر في ما قاله ابن قدامة لعلنا بذلك نراجع ما قاله ابن رشد ونؤكد فهمه وتوضيحه، وكذلك إذا اتسع الوقت أو تيسر للخطيب الشربيني تأخذ منه ما يتيسر.

في الباب الثاني يتكلم ابن رشد - رحمه الله - عما يكون به الصيد، يعني: الوسائل التي يُصاد بها وهي الآلات والحيوانات الجوارح، ماذا من الآلات وماذا من الحيوانات؟ يقول - رحمه الله - : والأصل في هذا الباب آيتان وحديثان: الآية الأولى قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَبْلُوكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ [المائدة: ٩٤] انظر: ﴿تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ الآية الثانية: ﴿قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيْبَتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤٤]؛ فالآية الأولى تحدثت عن

وسيلة أو أكثر الأيدي والرماح ، والآية الثانية تحدثت عن الجوارح المعلمة من الحيوانات أو الطيور.

أما الحديثان فأحدهما حديث علي بن حاتم وفيه أن رسول الله ﷺ قال له : ((إذا أرسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله عليها ؛ فكل مما أمسكن عليه)) فذكر الكلاب المعلمة : ((وإن أكل الكلب فلا تأكل)) إذن يُشترط في الكلب حتى يكون معلماً ألا يأكل فإنني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه أي الكلب لم يمسه لك ، وإنما أمسك لنفسه ((وإن خالطها كلاب غيرها فلا تأكل)) ؛ لأنك لا تعلم هل هي معلمة مثل كلبك أو ليست معلمة ((فإنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره)) وبعد أن بين رسول الله ﷺ الصيد بالكلب المعلم وبين أن من شرطه ألا يأكل حتى لا يكون قد أمسك على نفسه وألا يكون معه كلاب أخرى ؛ لأن صاحب الكلب لم يسم إلا على كلبه.

بعد هذا سأله عدي بن حاتم عن المعراض ، والمعراض سهم لا ريش له ، يعني : لا نصل له ، فقال النبي ﷺ : ((إذا أصاب بعرضه فلا تأكل)) لأنه حينئذ كالمثقل لم يرق دمًا ولم يخرق لحمًا فلا تأكل ((فإنه وقيد)) يعني : مضروب ، وهذا الحديث أصل في أكثر ما في هذا الكتاب.

والحديث الثاني حديث أبي ثعلبة الخشني ، وفيه من قوله ﷺ : ((ما أصبت بقوسك فسم الله ثم كل - فهذا هو السهم - وما صدت بكلبك المعلم فاذا ذكر اسم الله ثم كل - فهذا على الكلب المعلم - وما صدت بكلبك الذي ليس بمعلم وأدرت ذكاته - أي وذكته - فكل)) وهذان الحديثان اتفق أهل الصحيح على إخراجهما.

ومن مجموع هاتين الآيتين وهذين الحديثين نعلم أن الصيد يتم بعمل من الإنسان بيديه كالقوس والسهم والرمح والمعراض : ﴿ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ ﴾ ، وكذلك يتم الحيوانات المعلمة كالكلب المعلم والجوارح ، ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ فالقوس والمعراض والرمح والكلب المعلم والجوارح المعلمة كل ذلك مع ذكر الله تعالى يأكل منه المسلم ، وما وجد حياً بعد هذا يمكن أن يزكاه : ((وما صدت بكلبك الذي ليس بمعلم وأدركت ذكاته فكل)).

بعد هذه النصوص الأربعة الآيتين والحديثين ، قال ابن رشد في التعليق على هذا : والآلات التي يصاد بها منها ما اتفقوا عليها بالجملة ، ومنها ما اختلفوا فيها وفي صفاتها ، وهي ثلاث : حيوان جارح ، وآلة محددة ، ومثقل .

فأما المحدد فاتفقوا عليه كالرماح والسيوف والسهام ؛ للنص عليها في الكتاب والسنة ، وكذلك بما جرى مجراها مما يعقر ما عدا الأشياء التي اختلفوا في عملها في زكاة الحيوان الإنسي ، وهي السن والظفر والعظم ، وقد سبق بيان ذلك . هذا عن المحدد .

أما المثقل فاختلفوا في الصيد به مثل المعراض - أي : الذي لا حديدة له - والحجر ، فمن العلماء من لم يجز من ذلك إلا ما أدركت ذكاته وزكي ، ومنهم من أجازته على الإطلاق - يعني : أدركنا ذكاته أو لم نركه - ومنهم من فرق بين ما قتله المعراض أو الحجر بثقله أو بعرضه ، وما قتله بحده إذا خرق جسد الصيد ، وهؤلاء الذين فرقوا بين الحاليين أجازوا ما خرقة المعراض ، ولم يجيزوا غير ذلك ، وبهذا القول قال مشاهير فقهاء الأمصار ؛ لأن النبي ﷺ قال لعدي بن حاتم : ((إذا أصاب بعرضه فلا تأكل ؛ فإنه وقيد)) وبهذا القول قال مشاهير فقهاء الأمصار - الشافعي ، ومالك ، وأبو حنيفة ، وأحمد ، والثوري وغيرهم - وهو راجع إلى أنه لا زكاة إلا بمحدد .

أما سبب اختلافهم في المثقل فهو معارضة الأصول في هذا الباب بعضها بعضاً، ومعارضة الأثر لها، وذلك أن من الأصول في هذا الباب أن الوقيذ محرم بالكتاب والإجماع: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ﴾ [المائدة: ٣] فالوقيذ أو الوقيذة محرم بالكتاب والإجماع، ومن أصول هذا الباب أن العقير زكاة الصيد، فمن رأى أن ما قتل المعراض وقيذ منعه على الإطلاق، ومن رآه عقيراً مختصاً بالصيد، وأن الوقيذ غير معتبر فيه أجازته على الإطلاق، ومن فرق بين ما خرق من ذلك أو لم يخرق فمصييراً إلى حديث عدي بن حاتم الذي سبق وهو الصواب.

إذن ابن رشد -رحمه الله- كلمنا في هذا الباب الثاني عن الآلات التي يكون بها الصيد، وبين لنا الآيات والأحاديث التي أخذ منها اعتبار هذه الآلات، وقسمها ثلاث أنواع: حيوان جارح لم نتحدث عنه بعد، ومحدد له حديدة كالرماح والسيوف والسهام، ومثقل كالمعراض وذكر اختلاف العلماء في ذلك وأسباب اختلافهم.

وقال الخطيب الشربيني -رحمه الله-: ويحل الاصطياد.... ومعنى الحل هاهنا: حل أكل المصاد بالشرط الآتي - في غير المقدور عليه، وتكلم عن جوارح السباع والطيور ككلب وفهد وباز وشاهين بشرط كونها معلمة بأن تنزجر جارحة السباع، وأن تسترسل بإرساله، وستترك هذا لحينه، لكن ننظر فيما يكون غير الجوارح، قال - رحمه الله-: ولو أصابه -أي: الصيد- سهم بإعانة ريح مثلاً حلّ سواء اقترن الريح بابتداء رمي السهم أو هجم الريح قبل خروجه. ثم قال: ولو أرسل سهماً لاختيار قوته، أو إلى غرض يرمى إليه فاعترضه صيد فقتله ذلك السهم، حرم في الأصح؛ لأنه لم ينو الصيد، لأنه لم يقصد صيداً معيناً، ولا ينوي هذه النية.

ولورمى صيداً ظنه حجراً أو حيواناً لا يؤكل فأصاب صيداً حلّاً أو رمى سرب طباء ونحوها من الوحوش فأصاب واحدة حلت، وإن قصد واحدة من السرب فأصاب غيرها حلت في الأصح.

وفي هذا المعنى أيضاً يقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح كلام الخرقي: قال الخرقي: وإذا سمى ورمى صيداً فأصاب غيره جاز أكله. قال ابن قدامة في شرح هذه الجملة: جملة ذلك الأمر أن الصيد بالسهم وكل محد جائر بلا خلاف، وهو داخل في مطلق قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة: ٢٢. إذن ابن قدامة يتكلم عن الآلة التي يُصَاد بها السهام وكل محد، وقال النبي ﷺ: ((فما صدت بقوسك وذكر اسم الله عليه فكل)).

وعن أبي قتادة: ((أنه كان مع رسول الله ﷺ فرأى حماراً وحشياً - وهو المعروف المخطط - فاستوى على فرسه، وأخذ رمحه، ثم شد على الحمار فقتله، فلما أدركوا رسول الله ﷺ سألوه عن ذلك، فقال: إنما هي طعمة أطعمكموها الله)) متفق عليه. فالحمار الوحشي حلال، وصيده حلال، والآلة التي صيد بها وهي السهم أو القوس حلال، ويعتبر فيه - أي: في القوس - أو السهم من الشروط ما ذكرنا في الجراح إلا التعليم، يعني: أن يصيبه وأن يريق الدم منه ونحو ذلك، كما سنتعرف عند حديثنا عن الجوارح، وتعتبر التسمية عند إرسال السهم، والطعن إن كان برمح، والضرب إن كان مما يضرب؛ لأنه الفعل الصادر منه. وإن تقدمت التسمية بزمن يسير جاز كما ذكرنا في النية في العبادات.

ويعتبر أيضاً أن يقصد الصيد، فلورمى هدفاً - هذه فروع وتفصيل - فلورمى هدفاً فأصاب صيداً أو قصد رمي إنسان أو حجر رمي عبثاً غير قاصد صيداً فقتله لم يجل، فالنية معتبرة في الصيد، وإن قصد صيداً فأصابه - أصاب الصيد وأصاب غيره معه - حللاً جميعاً، والجراح في هذا بمنزلة السهم. نص أحمد على هذه المسائل وهو قول

الثوري وقتادة وأبي حنيفة والشافعي إلا أن الشافعي قال: إذا أرسل الكلب على صيد فأخذ آخر في طريقه حل، وإن عدل عن طريقه إليه ففيه روايتان.

وقال مالك: إذا أرسل كلبه على صيده بعينه فأخذ غيره لم يُبَحْ؛ لأنه لم يقصد صيداً إلا أن يرسله على صيود كبار فتتفرق عن صغار، فإنها تباح إذا أخذها. يعني أرسل كلبه أو سهمه على حيوانات كبيرة فتفرقت وهربت، وتركت مكانها حيوانات صغيرة، فهذه الحيوانات الصغيرة أصيبت أو أمسكها الكلب فهي حلال.

واستدل ابن قدامة - رحمه الله - بعموم قوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله ﷺ: ((إذا أرسلت كلبك، وذكرت اسم الله تعالى عليه؛ فكل مما أمسك عليك)) وقول النبي ﷺ: ((كل ما ردت عليك قوسك)) ولأنه أرسل آلة الصيد على صيد فحل ما صاده كما لو أرسلها على كبار فتفرقت عن صغار فأخذها على مالك، أو كما لو أخذ صيداً في طريقه على الشافعي، ولأنه لا يمكن تعليم الجراح اصطياد واحد بعينه دون واحد، فسقط اعتبار مالك.

فأما إن أرسل سهمه أو الجراح ولا يرى صيداً، ولا يعلمه فصاد لم يحل صيده؛ لأنه لم يقصد صيداً؛ لأن القصد لا يتحقق لما لا يعلمه، وبهذا قال الشافعي في الكلب. وقال الحسن ومعاوية بن قرة: يأكله؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٤٤] والخبر، ولأنه قصد الصيد فحل له ما صاده كما لو رآه، ولنا - والكلام لابن قدامة - أن قصد الصيد شرط، ولا يصح العقد مع عدم العلم؛ فأشبه ما لو لم يقصد الصيد، وإن رأى سواداً أو سمع حساً فظنه آدمياً أو بهيمةً أو حجراً فرماه فقتله؛ فإذا هو صيد لم يَبَحْ. وبهذا قال مالك ومحمد بن الحسن.

وقال أبو حنيفة: يُباح وقال الشافعي: يباح إن كان المرسل سهماً، ولا يباح إن كان جارحاً، واحتج من أباحه بعموم الآية والخبر، ولأنه قصد الاصطياد وسمى فأشبهه ما لو علمه صيداً، ولنا أنه لم يقصد الصيد فلم يَبَحْ؛ كما لو رمى هدفاً فأصاب صيداً، وكما في الجارح عند الشافعي.

وإن ظنه كلباً أو خنزيراً لم يَبَحْ، وقال محمد بن الحسن: يباح لأنه مما يباح قتله، ولنا ما تقدم، فأما إن ظنه صيداً حل؛ لأنه ظن وجود الصيد فأشبهه ما لو رآه، وإن شك هل هو صيد أو لا؟ أو غلب على ظنه أنه ليس بصيد لم يَبَحْ؛ لأن صحة القصد تنبني على العلم ولم يوجد ذلك، وإن رمى حجراً يظنه صيداً فقتل صيداً قال أبو الخطاب: لا يباح؛ لأنه لم يقصد صيداً على الحقيقة، ويحتمل أن يباح؛ لأن صحة القصد تنبني على الظن وقد وجد فصح قصده فينبغي أن يحل صيده.

ثم قال في مسألة تالية: وإذا رماه فغاب عن عينه فوجده ميتاً وسهمه فيه، ولا أثر به غيره حل أكله. وهذا هو المشهور عن أحمد، كذلك لو أرسل كلبه على صيد فغاب عن عينه، ثم وجده ميتاً ومعه كلبه حل. وهذا قول الحسن وقتادة، وعن أحمد إن غاب نهائراً كاملاً فلا بأس، وإن غاب ليلاً لم يأكله، وعن مالك كالروايتين، وعن أحمد ما يدل على أنه إن غاب مدة طويلة لم يُبَحْ، وإن كانت يسيرة أبيع؛ لأنه قيل له: إن غاب يوماً؟ قال: يوم كثير.

ووجه ذلك: قول ابن عباس: "إذا رميت فأقعصت فكل، وإن رميت فوجدت فيه سهمك من يومك أو ليلتك فكل، وإن بات عنك ليلة فلا تأكل، فإنك لا تدري ما حدث فيه بعد ذلك". وكره عطاء والثوري أكل ما غاب، وعن أحمد مثل ذلك، وللشافعي قولان؛ لأن ابن عباس قال: "كل ما أصميت، وما أئميت

فلا تأكل". قال الحكم: الإصماء: الإقعاص، ومعناه: أنه يموت في الحال، والإنماء أن يغيب عنه، يعني أنه لا يموت في الحال.

النوع الثالث: وهو الصيد بالحيوان الجارح: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٤].

وتحت هذا العنوان: "الحيوان الجارح وما يشترط فيه من الشروط"، يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما الحيوان الجارح؛ فالاتفاق والاختلاف فيه، منه متعلق بالنوع والشرط، ومنه ما يتعلق بالشرط، والمقصود بالنوع نوع الحيوانات الجارحة التي يمكن أن تعلم، ويمكن أن تصطاد. هل هي كل الحيوانات الجارحة أم أنواع منها؟ وما شروط هذه الأنواع التي تقوم بعملية الصيد والتعليم؟:

فأما النوع الذي اتفقوا عليه من الحيوانات الجارحة؛ فهو الكلاب ما عدا الكلب الأسود؛ فإنه كرهه قوم منهم: الحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وقتادة، وقال أحمد: ما أعرف أحداً يرخص فيه إذا كان بهيماً. يعني: أسود كامل السواد، وبه قال إسحاق، وأما جمهور العلماء فعلى إجازة صيده كل كلب حتى ولو كان أسود، صيده جائز ما دام معلماً، وسبب اختلافهم على هذا النحو معارضة القياس للعموم؛ ذلك أن عموم قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤٤] يقتضي تسوية جميع الكلاب في ذلك الأسود وغيره، وأمره ﷺ بقتل الكلب الأسود البهيم، وهو الذي لا يبيض فيه، وهذا الأمر يقتضي في ذلك القياس ألا يجوز اصطیاده على رأي من يرى أن النهي يدل على فساد المنهي عنه.

وأما الذي اختلفوا فيه من أنواع الجوارح غير الكلب. يعني: الكلب اتفقوا على جواز صيد جميع الكلاب المعلمة إلا الكلب الأسود فاختلفوا فيه، فالجمهور

على جواز صيده لعموم الدليل ، وبعض الفقهاء على أن صيد الكلب الأسود لا يجوز. هذه جزئية.

أما الجزئية الثانية فهي ما عدا الكلاب هل يجوز تعليمه واصطياده ، أو لا يجوز؟ كذلك جوارح الطير ما يجوز منها وما لا يجوز؟ من العلماء من أجاز جميع الحيوانات وجميع الطيور حتى السنور وهو القط الأهلي والبري ، وهو مذهب مالك وأصحابه ، وبه قال فقهاء الأمصار. يعني : جميع الحيوانات المعلمة التي يمكن أن تصطاد جائزة بشروط التعليم ، وهو مروى عن ابن عباس ، يعني : أن ما قبل التعليم من جميع الجوارح فهو آلة بزكاة الصيد ، وهذا هو رأي الجمهور وهو الصحيح ، وقال قوم : لا اصطياد بجراح ما عدا الكلب للآية الكريمة : ﴿مُكَلِّينَ﴾ فلا اصطياد بجراح ما عدا الكلب - فقط هو الذي يصطاد لا باز ولا صقر ولا غير ذلك. والباز نوع من الصقور الكبيرة - إلا ما أدركت ذكاته ، يعني : إذا أمسكت هذه الجوارح الحيوان ، وأدركه الصائد ، وزكاه بيده إلا ما أدركت ذكاته فهو جائز ، وهو قول مجاهد وابن عمر ، واستثنى بعضهم من الطيور الجارحة الباز فقط ؛ فإنه يجوز صيده وحده.

وفي سبب اختلاف الفقهاء في هذا الباب على هذا النحو قال ابن رشد : وسبب الاختلاف بين جنس الكلاب والكلب الأسود أو عموم الجوارح ومنها الكلب ، أو ليس إلا الكلب فقط ومن الطيور الباز والصقر ، أو ليس إلا الباز فقط شيان :

أحدهما : قياس سائر الجوارح على الكلاب ؛ لأن الآية تقول : ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤] جمع جارحة ، وذلك أنه قد يظن أن النص إنما ورد في الكلاب أعني قوله تعالى : ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ﴾ [المائدة: ٤] إلا أن يتأول أن لفظه : ﴿مُكَلِّينَ﴾ مشتقة من كَلَّب الجراح ، أي : علّمها ، لا من لفظ

الكلب، ويدل على هذا عموم اسم الجوارح الذي في الآية؛ فعلى هذا يكون سبب الاختلاف: الاشتراك الذي في لفظة: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ هل هي مشتقة من الكلب أو من التكليب، أي: التعليم؟.

الثاني: هل من شرط الإمساك: إمساك الجارحة على صاحبها أم لا؟ وإن كان من شرطه؛ فهل يوجد في غير الكلب إمساك أو لا؟:

السؤال الأول: هل من شرط الإمساك: ﴿فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤] إمساك الجارحة أو الجوارح على صاحبها، وهل يوجد هذا الشرط في غير الكلب أو لا يوجد؟ للإجابة عن هذا يقول ابن رشد -رحمه الله-: فمن قال: لا يقاس سائر الجوارح على الكلاب، وأن لفظة: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ مشتقة من اسم الكلب لا من اسم غير الكلب، أو أنه لا يوجد الإمساك إلا في الكلب -يعني: يمسك على صاحبه وأن ذلك شرط- قال: لا يصاد بجراح سوى الكلب.

ومن قاس على الكلب سائر الجوارح، ولم يشترط في الإمساك: الإمساك على صاحبه، قال: يجوز صيد سائر الجوارح إذا قبلت التعليم. إذن هذا عن سائر الجوارح وعن الكلب وسبب الاختلاف بين الفقهاء في ذلك.

النقطة الثانية: الاختلاف في البازي والصقر، وأما من استثنى من ذلك البازي فقط فمصييراً إلى ما روي عن عدي بن حاتم أنه قال: ((سألت رسول الله ﷺ عن صيد البازي فقال: ما أمسك عليك؛ فكل)) خرجه الترمذي؛ إذن هذه هي أسباب اتفاهم واختلافهم في أنواع الجوارح، وتلك هي المسألة الأولى من مسائل هذا الفصل من الآلات وهو الحيوان الجارح.

شروط الحيوان الجارح:

هل التعليم له شروط أو لا؟ وهل هذه الشروط معتبرة في جميع الجوارح أو في بعضها؟ أما الشروط المشترطة في الجوارح فإن منها ما اتفقوا عليه وهو التعليم بالجملة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله ﷺ: ((إذا أرسلت كلبك المعلم)) لكن ما هي صفة التعليم؟ وما شروطه؟ اختلفوا في صفة التعليم وشروطه، فقال قوم التعليم: ثلاثة أصناف:

أحدها: أن تدعو الجارح فيجيبك تطلبه فيأتيك.

الثاني: أن تشليه فينشلي، بمعنى: أن ترسله فيستجيب للإرسال ويسترسل.

الثالث: أن تزجره فيزدجر، يعني: تنهره وتمنعه من الأكل من هذا الصيد أو غيره فينزجر ويزدجر، فهذا هو دليل التعليم.

ولا خلاف بينهم في اشتراط هذه الثلاثة في الكلب؛ وإنما اختلفوا في اشتراط الانزجار في سائر الجوارح، وجمهور العلماء على اشتراطها في ذوات المخلب.

وكذلك اختلفوا في شرط آخر: وهو أكل الجارح من الصيد؛ هل يشترط للتعليم ألا يأكل الجارح، أو لا مانع أن يأكل الجارح من الصيد؟

من العلماء من اشترطه على الإطلاق، يعني: لا يجوز للجارح أن يأكل من الصيد الذي صاده، ولو أكل لم يكن معلماً، ومنهم من اشترط عدم الأكل في الكلب فقط، وقال مالك: إن هذه الشروط الثلاثة شرط في الكلاب وغيرها. وقال ابن حبيب من أصحابه: ليس يشترط الانزجار فيما ليس يقبل ذلك من الجوارح، مثل البزاة والصقور؛ لأنها لا تقبل. وهو مذهب مالك.

وجمهور العلماء على جواز أكل صيد البازي والصقر وإن أكل ؛ لأن تضرته إنما تكون بالأكل ، فالخلاف في هذا الباب راجع إلى موضعين : أحدهما هل من شرط التعليم أن ينزجر إذا زجر؟ والثاني هل من شرطه ألا يأكل؟ وسبب الخلاف في اشتراط الأكل أو عدمه شيان : أحدهما : اختلاف الآثار في ذلك ، والثاني : هل إذا أكل فهو ممسك على صاحبه أم لا؟.

أما الآثار فمنها حديث عدي بن حاتم السابق وفيه : ((فإن أكل فلا تأكل ؛ فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه)) أي : أمسك لنفسه وليس لك ، وهذا يشترط عدم الأكل .

الحديث الآخر معارض لهذا وهو حديث أبي ثعلبة الخشني ، قال رسول الله ﷺ : ((إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل . قلت : وإن أكل منه يا رسول الله؟ قال : وإن أكل)) إذن الحديثان متعارضان من العلماء من جمع بينهما ، ومن العلماء من أخذ بأحدهما ، فمن جمع بين الحديثين بأن حمل حديث عدي بن حاتم على الندب ((فإن أكل ؛ فلا تأكل)) استحباباً ، وحمل الآخر على جواز الأكل ؛ ليس من شرطه أن لا يأكل ، ومن رجح حديث عدي بن حاتم ؛ لأنه هو الحديث المتفق عليه ، وحديث أبي ثعلبة الخشني مختلف فيه ، فيكون العمل بحديث عدي وهو اشتراط عدم الأكل ، وقال : من شرط الإمساك ألا يأكل ، بدليل الحديث المذكور ، فمن قال بذلك قال : إن أكل الصيد أو أكل الجارح الصيد لم يؤكل . وبه قال الجمهور : الشافعي ، وأبو حنيفة ، وأحمد ، وإسحاق ، والثوري ، وهو قول ابن عباس .

ورخص في أكل ما أكل الكلب مالك وسعيد بن مالك وابن عمر وسليمان ، وقالت المالكية المتأخرة : إنه ليس الأكل بدليل على أنه لم يمسك لسيده ، ولا

الإمساك لسيدته بشرط في الذكاة؛ لأن نية الكلب غير معلومة، وقد يمسك لسيدته ثم يبدو له فيمسك لنفسه.

وقد رد ابن رشد - رحمه الله - على هؤلاء المتأخرين، وقال: هذا الذي قالوه خلاف النص في الحديث، وخلاف ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٤] ولالإمساك على سيد الكلب طريق تعرف به وهو العادة؛ ولذلك قال ﷺ: ((فإن أكل فلا تأكل، فإنني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه)). هذا عن شرط الأكل.

أما عن الازدجار، وأن ينزجر إذا زجر؛ فاختلافهم في الازدجار ليس له سبب إلا اختلافهم في قياس سائر الجوارح من ذلك على الكلب؛ لأن الكلب ينزجر، أما غيره فقد لا ينزجر؛ لأن الكلب الذي لا يزدجر لا يسمى معلماً باتفاق. فأما سائر الجوارح إذا لم تنزجر هل تسمى معلمة أم لا؟ في ذلك تردد وهذا هو سبب الاختلاف بين العلماء.

قال ابن قدامة - رحمه الله - في ذلك: يقول الخرقى: وإذا سمى وأرسل كلبه أو فهده المعلم واصطاد وقتل ولم يأكل منه جاز أكله. هذا كلام الخرقى يعلق عليه ابن قدامة فيقول: ما أدرك ذكاته من الصيد فلا يشترط في إباحته سوى صحة التذكية، ولذلك قال ﷺ: ((وما صدت بكلك الذي ليس بمعلم فأدرت ذكاته فكل)) وأما ما قتل الجارح كلباً أو غيره فيشترط في إباحته شروط سبعة، وقد رأينا ابن رشد - رحمه الله - يقول في الجوارح: منها ما اتفقوا عليه وهو التعليم بالجملة، واختلفوا في صحة التعليم وشروطه، فقال قوم التعليم ثلاثة أصناف، وذكر الشروط ومن قبل ذلك قال: الاختلاف في الحيوان الجارح متعلق بالنوع والشرط أو متعلق بالشرط فقط.

هنا يجمع ابن قدامة هذه الشروط المطلوبة ، ويبين أقوال الفقهاء فيها فيقول - رحمه الله - : وأما قتل الجارح فيشترط في إباحته شروط سبعة :

أحدها: أن يكون الصائد من أهل الذكاة ، الصائد الذي أرسل هذا الكلب أو هذا الجارح المعلم أن يكون من أهل الذكاة الشرعية ، فإن كان وثنيًا أو مرتدًا أو مجوسياً أو من غير المسلمين وأهل الكتاب أو مجنوناً لم يباح صيده ؛ لأن الاصطياد أقيم مقام الذكاة ، والجارح آلة كالسكين وعقره للحيوان بمنزلة التذكية الشرعية بمنزلة إفراء الأوداج وقطعها ؛ قال النبي ﷺ : **((فإن أخذ الكلب ذكاته))** والصائد بمنزلة المذكي فتشترط الأهلية فيه هذا لم نجده عند ابن رشد.

الشرط الثاني: أن يسمي عند إرسال الجارح ، فإن ترك التسمية عمداً أو سهواً لم يباح ، وقد سبق أن عرفنا رأي الجمهور في اشتراط التسمية في التذكية ، وهو أنها شرط عند الذكر وتسقط في النسيان. قال ابن قدامة : هذا تحقيق المذهب ، وهو قول الشعبي وأبي ثور وداود ، ونقل حنبل عن أحمد : إن نسي التسمية على الذبيحة والكلب أبيض. قال الخلال : سها حنبل في نقله ؛ فإن في أول مسألته إذا نسي وقتل لم يأكل.

ومن أباح متروك التسمية في النسيان دون العمد : أبو حنيفة ، ومالك ؛ لقول النبي ﷺ : **((رفع عن أمي عن الخطأ والنسيان))** ولأن إرسال الجارحة جرى مجرى التذكية ، فعفي عن النسيان فيه كالذكاة - كما سبق أن ذكرنا - وعن أحمد أن التسمية تشترط على إرسال الكلب في العمد والنسيان ، ولا يلزم ذلك في إرسال السهم إليه حقيقة ، وليس له اختيار فهو بمنزلة السكين بخلاف الحيوان ، فإنه يفعل باختياره.

وقال الشافعي: يباح متروك التسمية عمدًا أو سهوًا؛ لأن البراء روى أن النبي ﷺ قال: ((المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم)) وعن أبي هريرة < : ((أن النبي ﷺ سئل فقيل: رأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله؟ فقال: اسم الله في قلب كل مسلم)) هذا عن الشرط الثاني، وهناك تفاصيل لا داعي لذكرها الآن.

الشرط الثالث: أن يرسل الجارحة على الصيد، فإن استرسلت بنفسها فقتلت لم يَبَحْ، يعني: إذا خرج الكلب في الصباح دون أن يرسله صاحبه، واصطاد شيئًا فهو غير مباح، أما إن أرسله فاسترسل كان معلماً وأبيح صيده، وبهذا قال ربعة ومالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي، وقال عطاء والأوزاعي: يؤكل صيده إذا أخرجه للصيد.

وقال إسحاق: إذا سمي عند انفلاته أبيح صيده.

وروى بإسناده عن ابن عمر أنه سئل عن الكلاب تنفلت من مرابضها فتصيد الصيد؟ قال: اذكر اسم الله وكل. قال إسحاق: فهذا الذي أختار لم يعتمد هو إرساله من غير ذكر اسم الله عليه. قال الخلال: هذا على معنى قول أبي عبد الله.

ثم قال في ترجيح مذهب الجمهور: لنا قول النبي ﷺ: ((إذا أرسلت كلبك وسميت فكل))، ولأن إرسال الجارحة جعل بمنزلة الذبح ولهذا اعتبرت التسمية معه، وإن استرسل بنفسه فسمى صاحبه وزجره فزاد في عدوه؛ أبيح صيده، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: لا يباح عن عطاء كالمذهبيين. إذن الشرط الثالث أن يرسل الجارحة على الصيد فإن استرسلت بنفسها فقتلت لم يباح أن ترسله فيسترسل.

الشرط الرابع: أن يكون الجارح معلماً، ولا خلاف في اعتبار هذا الشرط؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٤] وما تقدم من حديث أبي ثعلبة، ثم قال كما قال ابن رشد: ويعتبر في تعليمه ثلاثة شروط. يعني: إذا تحققت هذه الشروط الثلاثة في الجارح كان معلماً، وإذا لم تتحقق لم يكن معلماً.

ويعتبر في تعليمه ثلاثة شروط: إذا أرسله استرسل، وإذا زجره انزجر، وإذا أمسك لم يأكل، ويتكرر هذا منه مرة بعد أخرى حتى يصير معلماً في حكم العرف، وأقل ذلك ثلاث مرات، ولم يقدر أصحاب الشافعي عدد المرات؛ لأن التقدير بالتوقيف ولا توقيف في هذا. وحكي عن أبي حنيفة أنه إذا تكرر مرتين صار معلماً؛ لأن التكرار يحصل بمرتين.

ثم قال ابن قدامة: ولنا أن تركه للأكل يحتمل أن يكون لشبع ويحتمل أنه لتعلم؛ فلا يتميز ذلك إلا بالتكرار؛ لأن بعض العلماء قال: لا يعتبر التكرار؛ لأنه تعلم صنعة، وما اعتبر فيه التكرار اعتبر ثلاثاً كالمسح بالاستجمار، وعدد الإقرار والشهور في العدة، والغسلات في الوضوء، ويفارق الصنائع إلى كآخر ما قال. ولما روى أبو ثعلبة الخشني قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل، وإن أكل)) والعادة في المعلم ترك الأكل فاعتبر شرطاً كالانزجار إذا زجر. وحديث أبي ثعلبة معارض بما روي عن عدي بن حاتم كما ذكر ابن رشد - رحمه الله.

إذا ثبت هذا؛ فإن الانزجار بالزجر إنما يعتبر بإرساله على الصيد أو تزكيته، أما بعد ذلك فإنه لا ينزجر بحال.

الشرط الخامس: ألا يأكل من الصيد، فإن أكل منه لم يَبَحْ - في أصح الروايتين، ويروى ذلك عن ابن عباس، وأبي هريرة، وبه قال عطاء وطاوس والشعبي والنخعي وسويد بن غفلة وأبو بردة وغيرهم. والرواية الثانية: يباح، وروي ذلك عن سعد بن أبي وقاص، وسلمان، وأبي هريرة وغيرهم احتج من أباحه بعموم قوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٤] وحديث أبي ثعلبة، ولنا -أي: في عدم الأكل مما أكل - قول النبي ﷺ: ((إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله تعالى؛ فكل مما أمسك عليك. قلت: وإن قتل؟ قال: وإن قتل إلا أن يأكل الكلب؛ فإن أكل فلا تأكل، فإنني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه)) متفق عليه.

ولأن ما كان شرطاً في الصيد الأول كان شرطاً في سائر صيوده كالإرسال والتعليم، ثم أضاف بعض التفاصيل؛ فإن شرب من دمه ولم يأكل منه لم يجرم، ولا يجرم ما صاده الكلب بعد الصيد الذي أكل منه.

الشرط السادس: أن يجرح الصيد، فإن خنقه أو قتله بصدمة لم يباح. قال الشريف: وبه قال أكثرهم. وقال الشافعي في قول له: يباح لعموم الآية والخبر.

الشرط السابع: أن يرسله على صيد، فإن أرسله وهو لا يرى شيئاً، ولا يحس به فأصاب صيداً لم يباح. وهذا قول أكثر أهل العلم؛ لأنه لم يرسله على الصيد وإنما استرسل بنفسه، وهكذا إن رمى سهماً إلى غرض فأصاب صيداً أو رمى به إلى فوق رأسه فوقع على صيد فقتله لم يباح؛ لأنه لم يقصد برميهِ عيناً فأشبهه من نصب سكيناً فانذبحت بها شاة، هل تكون هذه تزكية؟ لا.

ثم أضاف ابن قدامة ما حكاه ابن رشد -رحمه الله- من اختلاف العلماء في أن كلمة الجوارح هل يقصد بها الكلاب فقط أو تشمل غير الكلاب؟ فقال: وكل ما يقبل التعليم ويمكن الاصطياد به من سباع البهائم، كالفهد أو جوارح الطير

فحكمه حكم الكلب في إباحة الصيد؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤٤] قال ابن عباس: هي الكلاب المعلمة، وكل طير تعلم الصيد والفهود والصقور وأشباهاها، وبمعنى هذا قال طاوس، ويحيى بن أبي كثير، والحسن، ومالك، والثوري، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، والشافعي، وأبو ثور. إذن هو قول جمهور العلماء أن الجوارح تشمل جميع السباع والطيور الجارحة مع الكلاب.

وحكي عن ابن عمر ومجاهد أنه لا يجوز الصيد إلا بالكلب استناداً لقوله تعالى: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ يعني: كلبتم من الكلاب، أي: علمتم من الكلاب، ورد عليهم ابن قدامة بقوله: لنا ما روي عن عدي بن حاتم، قال: ((سألت رسول الله ﷺ عن صيد البازي؟ فقال: إذا أمسك عليك فكل)) والباز أو البازي: صقر كبير من الطيور الجارحة كالنسر؛ قال النبي ﷺ: ((إذا أمسك عليك فكل)) ولأنه جارح يُصاد به عادة، ويقبل التعليم فأشبهه الكلب، فأما الآية فإن الجوارح الكواسب: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٦٠] أي: كسبتم، وفلان جارحة أهله أي: كاسبهم. ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ من التكليب وهو الإغراء، وقال: هل يجب غسل أثر فم الكلب من الصيد؟ فيه وجهان أمر بالغسل وأمر بعدمه. قيل: لا يجب، وقيل: يجب.

وقال الخرقى أيضاً عن البازي وأمثاله: وإذا أرسل البازي وما أشبهه فصاد وقتل أكل، وإن أكل من الصيد؛ لأن تعليمه بأن يأكل، وجملته أنه يشترط في الصيد بالبازي ما يشترط في الصيد بالكلب إلا ترك الأكل فلا يشترط، ويباح صيده وإن أكل منه، وبهذا قال ابن عباس، وإليه ذهب فريق كبير من العلماء، ونص الشافعي على أن البازي كالكلب في تحريم ما أكل منه من صيد؛ لأن مجالداً روى

عن الشعبي عن عدي بن حاتم عن النبي ﷺ: فإن أكل الكلب والبازي فلا تأكل، ولأنه جارح أكل مما صاده عقب قتله؛ فأشبهه سباع البهائم، ورد على ذلك ابن قدامة بجواز أكل البازي فقال: ولنا إجماع الصحابة.

روى الخلال بإسناده عن ابن عباس قال: إذا أكل الكلب؛ فلا تأكل من الصيد، وإذا أكل الصقر فكل؛ لأنك تستطيع أن تضرب الكلب، ولا تستطيع أن تضرب الصقر. وقد ذكرنا عن أربعة من الصحابة إباحة ما أكل منه الكلب، وخالفهم ابن عباس ووافقهم في الصقر؛ ولأن جوارح الطير تعلم بالأكل ويتعذر تعليمها بترك الأكل، فلم يقدح في تعليمها - أي: الأكل - بخلاف الكلب والفهد.

مسألة الكلب الأسود: هل يجوز تعليم جميع الكلاب للصيد أو يمنع الكلب الأسود؟:

يقول الخرقي: ولا يؤكل ما صيد بالكلب الأسود إذا كان بهيمًا، أي: أسود كله؛ لأنه شيطان، و"البهيم" قال أحمد: الذي ليس فيه بياض. وقال ثعلب وإبراهيم: كل لون لم يخالطه لون آخر بهيم، قيل لهما: من كل لون؟ قالوا: نعم.

ومن كره صيده - أي: صيد الكلب الأسود البهيم - الحسن والنخعي وقتادة وإسحاق، قال أحمد: ما أعرف أحدًا يرخص فيه - يعني: من السلف - والحقيقة أن أكل صيد جميع الكلاب المعلمة حتى الأسود منها مباح، وأباح صيده أبو حنيفة ومالك والشافعي لعموم الآية والخبر والقياس على غيره من الكلاب.

وقد رد ابن قدامة على ذلك بقوله: لنا أنه كلب يحرم اقتناؤه ويجب قتله فلم يبح صيده كغير المعلم، ودليل تحريم اقتنائه قول النبي ﷺ: ((فاقتلوا منها كل أسود

بهيم)) وروى مسلم في (صحيحه) بإسناده عن عبد الله بن المغفل ، قال : ((أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب ثم نهى عن قتلها ، فقال : عليكم بالأسود البهيم ذي النكتتين ؛ فإنه شيطان)) فأمر بقتله وما وجب قتله حرم اقتناؤه وتعليمه فلم يباح صيده لغير المعلم ، ولأن النبي ﷺ سماه شيطاناً ، ولا يجوز اقتناء الشيطان ، وإباحة الصيد المقتول رخصة ؛ فلا تستباح بمحرم كسائر الرخص ، والعمومات مخصوصة بما ذكرناه ، وإن كانت فيه نكتتان فوق عينيه لم يخرج بذلك عن كونه نهياً لما ذكرنا من الخبر.

والصحيح والراجح : ما عليه جمهور العلماء : أنه يباح صيد جميع الكلاب المعلمة بما فيها الأسود ، كما يباح صيد جميع الجوارح المعلمة من الباز والصقر والشاهين وغيرها.

ثم قال في التعليق على ذلك : وإذا أراد الصيد وفيه روح ، فلم يزكّه حتى مات ؛ لم يؤكل . يعني - والله أعلم - : إذا أدرك الشخص الحيوان الذي صاده كلبه ، ووجد فيه حياة مستقرة فعليه أن يزكيه ، فأما ما كانت حياته كحياة المذبوح فهذا يباح من غير ذبح في قولهم جميعاً ، فإن الذكاة في مثل هذا لا تفيد شيئاً ، وكذلك لو ذبحه مجوسي ، ثم أعاد ذبحه مسلم لم يحل . وأضاف أيضاً : فإن لم يكن معه ما يزكيه به أشلى الصائد له عليه حتى يقتله فيؤكل . يعني أغرى الكلب به وأرسله عليه ، ومعنى الإشلاء أن يدعو إلا أن العامة تستعمله بمعنى الإغراء ، ويحتمل أن الخرقى أراد دعاه ثم أرسله ؛ لأن إرساله على الصيد يتضمن دعاه إليه .

أما ما جاء في حديث الرسول ﷺ : ((إذا كان مع الكلب كلاب أخرى ، أو وجدت مع كلبك كلاباً أخرى ؛ فلا تأكل)) وفي ذلك يقول الخرقى : فإذا أرسل كلبه ، فأضاف معه غيره لم يؤكل إلا أن يترك المصطاد في الحياة فيزكى . ومعنى

ذلك: أن يرسل كلبه على صيد فيجد الصيد ميتاً، ويجد مع كلبه كلباً آخر لا يعرف حاله، ولا يدري هل وجدت فيه شرائط الكلب المعلم أو لا؟ ولا يعلم أيهما قتله كلبه أو الكلب الآخر؟ أو يعلم أيهما جميعاً قتلاه، أو إن قاتله الكلب المجهول، فإنه لا يباح في كل ذلك إلا أن يدركه الصائد حياً فيذكيه الزكاة الشرعية. وبهذا قال عطاء، والقاسم، ومالك، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي ولا نعلم لهم مخالفا فهو قول الجمهور، وهو القول الصحيح.

والأصل فيه ما روى عدي بن حاتم، قال: ((سألت رسول الله ﷺ فقلت: أرسل كلبى فأجد معه كلباً آخر. قال: لا تأكل، فإنك إنما سميت على كلبك، ولم تسم على الآخر)) وفي لفظ: ((فإن وجدت مع كلبك كلباً آخر فخشيت أن يكون أخذ منه وقد قتله فلا تأكله، فإنك إنما ذكرت اسم الله على كلبك)) وفي لفظ: ((فإنك لا تدري أيهما قتل)) أخرجه البخاري. ولأنه شك في الاصطيد المبيح، فوجب إبقاء حكم التحريم، فأما إن علم أن كلبه هو الذي قتله وحده أو أن الكلب الآخر مما يباح صيده؛ فعند ذلك يباح هذا الصيد بدلالة تعليل تحريمه ((فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر)) وقوله: ((فإنك لا تدري أيهما قتل)) ولأنه لم يشك في المبيح؛ فلم يحرم كما لو كان هو الذي أرسل الكلبين وسمى.

الذكاة المختصة بالصيد وشروطها:

بعد أن عرفنا فيما مضى من كتاب الذبائح أن الذكاة الشرعية تكون بقطع الحلقوم والمرئى والودجين، وأقوال الفقهاء فيما يجوز من هذه الأربعة أو فيما يكفي منها -نتعرف على الذكاة المختصة بالصيد، وهل تختلف عن الذكاة الخاصة بالذبائح، الأنعام، الحيوانات المستأنسة، أو لا تختلف عنها؟:

إن العلماء - كما يقول ابن رشد، رحمه الله - اتفقوا على أن الذكاة المختصة بالصيد ليست الذبح كما هو معروف في الغنم والبقر، وليست النحر كما سبق أن بينا في الذبائح في الإبل؛ وإنما هي العقر، والعقر يعني: الإصابة في أي جزء من أجزاء الجسم - جسم المصطاد - مع إراقة الدم، سواء كان هذا العقر بمعنى العض أو الإمساك من الخلف أو من الأمام أو من الصدر أو من الظهر أو من أي مكان آخر في هذا الصيد.

هذا الجزء الذي هو العقر الذي هو ذكاة الصيد محل اتفاق بين العلماء، ولكنهم اختلفوا في شروط هذه الذكاة اختلافاً كثيراً، وعن هذا الاختلاف يقول ابن رشد: إذا اعتبرت أصول هذه الشروط التي هي أسباب الاختلاف واستثنت الشروط المشتركة في الآلة وفي الصائد - وجدت محل الخلاف ثمانية شروط: اثنان منها يشتركان في الذكاتين - يعني: ذكاة المصيد وغير المصيد - وهي: النية، والتسمية. وستة منها تختص بهذه الذكاة - أي: ذكاة الصيد، ثم استعرض ابن رشد - رحمه الله - تلك الشروط الستة، وبين إجمالاً أقوال الفقهاء فيها، ثم بدأ بعد ذلك في تفصيلها، فقال:

الشرط الأول: أنها إن لم تكن الآلة أو الجراح الذي أصاب الصيد - والمقصود بالآلة هنا كما علمنا في باب الصيد إنما هي: السهام، أو النبال، أو الرماح، أو المعراض، أو الشبكة، والحبال، أو نحو ذلك من كل محدد أو مثقل، والجراح كما علمنا أيضاً: ما يجوز الصيد به من كل حيوان أو طير معلم كما هو قول الجمهور - هذه الآلة أو هذا الجراح الذي أصاب الصيد إن لم يكن قد أنفذ مقاتله فإنه يجب أن يذكى بذكاة الحيوان الإنسي، أي: بقطع حلقومه ومريئه والودجين أو قطع بعض ذلك كما سبق أن بينا في كتاب الذبائح. ومحل هذه التذكية إذا قدر عليه أمسك الصيد قبل أن يموت مما أصابه من الجراح أو من الآلة، وأما إن كان

قد أنفذ مقاتله - أي: أصيبت - فليس يجب ذلك، أي: لا تجب التذكية بقطع الحلقوم والمريء والودجين، وإن كان قد يستحب ما دام قد أصبح هذا الحيوان المصطاد بين أيدينا ومقدوراً عليه وما تزال حياته حياة مستقرة.

الشرط الثاني: أن يكون الفعل الذي أصيب به الصيد، سواء كان قذفاً برمح أو سهم أو رمياً بنبل أو رمح أو معراض - أن يكون الفعل الذي أصيب به الصيد مبدؤه من الصائد نفسه وليس من غيره، يعني: لا من الآلة كالحال بالحبال، أي: الحبل الذي يشد لإعاقه الحيوانات من الجري وصيدها، يسمى الحبال؛ لأنها مأخوذة من الحبل ولا من الجرح كالحال فيما يصيب الكلب الذي ينشلي من ذاته، والمعنى: أن الكلب إذا استرسل بذاته ولم يرسله الصائد، أو أن الحبال هي التي أمسكت الصيد وأصابته، وليست الإصابة أو ليس الفعل مبدؤه من الصائد: هل يكون هذا الحيوان المصطاد حلالاً أو ليس حلالاً؟ هذا أيضاً محل اختلاف بين العلماء - كما سيتضح بعد ذلك.

الشرط الثالث: أيضاً اختلف الفقهاء في الشروط الباقية ومنها: ألا يشاركه في العقر من ليس عقره ذكاة، يعني: الحيوانات التي ليست جوارح أو المعراض إذا أصاب المصطاد بعرضه وليس بجده، وهذا الشرط وإن كان قد ذكره ابن رشد - رحمه الله - ضمن شروط الذكاة في الصيد إلا أنه محل إجماع بين العلماء - كما سنعرف بعد ذلك.

الشرط الرابع: ألا يشك في عين الصيد الذي أصابه، يعني: الصائد لا يكون عنده شك في أن هذا الحيوان الذي أخذه هو الحيوان الذي نوى اصطياده وسلط الكلب الجرح عليه أو أرسل الآلة عليه، وذلك عند غيبته عن عينه، فإذا كان الصائد غائباً فقد يتطرق الشك: هل إصابته هي التي أصابته أو أصابه غيري؟.

الشرط الخامس: ألا يكون الصيد مقدوراً عليه، أي: غائباً متفلتاً بعيداً هارباً شاردًا غير مقدور عليه في لحظة إرسال الجارح أو الآلة إليه، أما إن كان مقدوراً عليه فالأولى بل الأوجب تذكيتة بالذكاة الشرعية كالذبائح المعروفة؛ لأن الصيد إنما يكون لغير المقدور عليه.

الشرط السادس: ألا يكون موته من رعب من الجارح أو بصدمة منه، فأحياناً يكون الجارح ثقيلاً فيصدم الصيد ويقتله بصدمته، أو يخاف منه الصيد فيموت قبل أن يمسه الحيوان الجارح، هذا شرط: ألا يكون موت الصيد من رعب من الجارح أو بصدمة منه.

كل هذه الشروط الستة محل اختلاف بين الفقهاء؛ ولذلك قال -رحمه الله-: فهذه هي أصول الشروط التي من قبل اشتراطها أو عدم اشتراطها عرض الخلاف بين الفقهاء، فمن اشتراطها قال عند عدم وجودها: لا يحل هذا الصيد، ومن لم يشترطها قال: يحل، وربما اتفقوا على وجوب بعض هذه الشروط -كما ذكرنا-: ألا يشاركه في العقر من ليس عقره بذكاة، ويختلفون في وجودها في نازلة النازلة يعني: في واقعة واقعة، كاتفاق المالكية على أن من شرط الفعل أن يكون مبدؤه من الصائد، واختلافهم إذا أفلت الجارح من يده أو خرج بنفسه وليس من الصائد، ثم بعد خروجه أغراه: هل يجوز ذلك الصيد أم لا يجوز؟ اختلفوا في ذلك لتردد هذه الحال بين أن يوجد لها هذا الشرط أو لا يوجد.

ومن أمثلة ذلك أيضاً اتفاق أبي حنيفة ومالك على أن من شرطه -أي: الصيد- إذا أدرك غير منفوذ المقادر أن يذكى الذكاة الشرعية إذا قدر عليه قبل أن يموت، واختلافهم -أي: أبو حنيفة ومالك- بين أن يخلصه حياً؛ فيموت في يده قبل أن يتمكن من ذكاته أو لا؟ أبو حنيفة منع هذا، ومالك أجازه ورآه مثل الأول، يعني:

سواء قدر على تخليصه من الجرح أو لم يقدر، فكلاهما حلال؛ لتردد هذه الحال بين أن يقال: أدركه غير منفوذ المقاتل وفي غير يد الجرح؛ فأشبهه المفرط أو لم يشبهه؛ فلم يقع منه تفريط، فالمسألة محل اختلاف بين أبي حنيفة ومالك.

وإذا كانت هذه الشروط هي أصول الشروط المشترطة في الصيد مع سائر الشروط المذكورة في الآلة والصائد نفسه، فيجب أن يذكر منها ما اتفقوا منه عليه وما اختلفوا فيه وأسباب الخلاف في ذلك وما يتفرع عنها من مشهور مسائلهم.

هذا ما ذكره ابن رشد - رحمه الله - على سبيل الإجمال في مسائل معرفة الذكاة المختصة بالصيد. وكان قد عرفنا في البداية أن اثنين من هذه الشروط يشتركان في الذكاتين - أي: ذكاة الحيوانات المستأنسة كالأنعام، وذكاة الصيد - وهما: النية، والتسمية. وستة تختص بذكاة الصيد.

بدأ - رحمه الله - في تفصيل ذلك بقوله: أما التسمية والنية؛ فقد تقدم الخلاف فيهما وسببه في كتاب الذبائح، وقد عرفنا هناك أن من الفقهاء من يشترط التسمية ومنهم من لم يشترطها إلا في حال الذكر وتسقط في حال النسيان، ومنهم من لم يشترطها مطلقاً، والجمهور على اشتراطها عند الذكر وعلى سقوطها عند النسيان.

كذلك الأمر في النية، ومن قبل اشتراط النية في الذكاة، فمن اشترط كلياً من النية والتسمية إذا أرسل الجرح على صيد وأخذ آخر؛ فإنه يشترط ذلك أيضاً في الصيد، ومن لم يشترط النية ولا التسمية في الذبائح لم يشترطها أيضاً عند إرسال الجرح على صيد أو غيره.

قال: ومن قبل اشتراط النية في الذكاة لم يجز عند من اشترطها إذا أرسل الجرح على صيد وأخذ الجرح آخر لم يجز ذكاة ذلك الصيد الذي لم يرسل من البداية

عليه ؛ لأنه لم يكن محل النية ، وبهذا قال مالك . أما جمهور العلماء فقالوا : ذلك جائز ويؤكل ، يعني : من لم ينو ذلك الصيد وجاء الجرح به فهو صيد ويجوز أكله ، سواء قصده الصائد أو لم يقصده ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة : ٤] ولم يقل : "مما نويتم صيده" .

ومن قبل هذا أيضاً اختلف أصحاب مالك في الإرسال على صيد غير مرئي غائب ، كالذي يرسل على ما في غيضة أو من وراء أكمة ، يعني : مجموعة أشجار فيها صيد وهو غير مرئي ، ولا يدري هل هناك شيء أم لا ؛ لأن القصد في هذا يشوبه شيء من الجهل . إذن وجهة نظر الإمام مالك أو المالكية أنه لا بد من نية الصيد وقصده وتحديده ، وإذا لم يتحقق ذلك لم يجز أكله ، أما الجمهور فعلى جواز ذلك لعموم الآية الكريمة .

هذان - النية ، والتسمية - هما الشرطان المشتركان بين الذبائح الإنسية والصيد . أما الشروط الستة الأخرى الخاصة بذكاة الصيد فقد بدأ - رحمه الله - في بيانها على النحو التالي :

الشرط الأول - الخاص بذكاة الصيد - : أن عقر الجرح له إذا لم ينفذ مقاتله ، إنما يكون ذكاة إذا لم يدركه المرسل حياً ، أما إن أدركه حياً فعليه أن يذكيه الذكاة الشرعية المعروفة . بهذا الشرط قال جمهور العلماء ؛ لما جاء في حديث عدي بن حاتم في بعض رواياته أنه قال ﷺ : ((وإن أدركته حياً فاذبحه)) إذن لا بد أن يدرك الصيد ميتاً منفوذ المقاتل ، أما إن أدرك حياً لم يكن العقر ذكاة له ، وكان لا بد من تذكيت الذكاة الشرعية ، هذا هو قول جمهور العلماء استناداً إلى حديث عدي بن حاتم .

أما النخعي - رحمه الله - فكان يقول: "إذا أدركته حيًّا ولم يكن معك حديدة فأرسل عليه الكلاب حتى تقتله" يعني: ليس بالضروري الذكاة الشرعية بالذبح، ولعل ذلك منه لموقع الضرورة حيث قال: "ولم يكن معك حديدة"، وبه قال الحسن البصري مصيراً لعموم قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾.

من قبل هذا الشرط قال مالك: لا يتوانى المرسل في طلب الصيد، يعني: بمجرد أن يسكه أو أن يصل إليه فلا يتركه حتى يموت، فإن توانى فأدركه ميتاً، فإن كان منفوذ المقاتل بسهم حلّ أكله؛ لأن السهم هو الذي أماته، وإلا لم يحلّ، من أجل أنه لو لم يتوانى لكان يمكن أن يدركه حيًّا غير منفوذ المقاتل. ومقتضى قول الإمام مالك - رحمه الله - : أن الصائد لا يجوز أن يتوانى في الصيد؛ حتى لا يموت الصيد، فإن توانى كان مسئولاً عن موته وعن عدم الأكل منه إذا كان قد مات بغير السهم، أما إن كان قد مات بالسهم وأصاب السهم مقاتله حلّ أكله، وإن أدركه حيًّا كان لا بد من ذكاته. وفي هذا يقول الخطيب الشربيني - رحمه الله - : فصل: يحلّ ذبح حيوان مقدور عليه بقطع حلقومه ومريئه - هذا بالنسبة للمقدور عليه - ويحلّ جرح حيوان غيره - أي: المقدور عليه - في أي موضع كان منه، بكل محدد يجرح - أي: يقطع - كحديد ونحاس وذهب وخشب وقصب وحجر وزجاج؛ لأن ذلك أوحى لإزهاق الروح، وبالنسبة للصيد في أي موضع كان إلا ظفراً وسناً وباقي العظام، سواء كانت متصلة أو منفصلة - كما سبق أن بينا في كتاب الذبائح.

أيضاً يقول ابن قدامة - رحمه الله - في هذا الموضوع: قال الخرقي: وإذا أراد الصيد وفيه روح فلم يذكّه حتى مات لم يؤكل، يعني - والله أعلم - : ما كان فيه حياة مستقرة، فأما ما كانت حياته كحياة المذبوح؛ فهذا يباح من غير ذبح في

قولهم جميعاً، فإن الزكاة في مثل هذا لا تفيد شيئاً، وكذلك لو ذبحه مجوسي ثم أعاد ذبحه مسلم لم يحلّ، فأما إن أدركه وفيه حياة مستقرة؛ فلم يذبحه - وهذا الذي أشار إليه مالك بقوله: يتوانى حتى يموت - فلم يذبحه حتى مات نظرت، فإن لم يتسع الزمان لذكاته حتى مات كان حلالاً، قال قتادة: يأكله ما لم يتوانى في ذكاته، أو يتركه عمداً وهو قادر على أن يذكيه، ونحو ذلك قال مالك والشافعي - كما قال ابن رشد - وروي عن الحسن والنخعي: قال أبو حنيفة: لا يحلّ؛ لأنه أدركه حياً حياة مستقرة؛ فتعلقت إباحته بتذكيته سواء قصر الزمان أو اتسع.

الشرط الثاني - الخاص بذكاة الصيد -: وهو أن يكون الفعل مبدؤه من القانص ويكون متصلًا بهذا الفعل حتى يصيب الصيد، فمن قبل اختلافهم فيه اختلفوا في ما تصيبه الحباله والشبكة إذا أنفذت المقاتل بمحدد فيها: هل يحلّ هذا الصيد أو لا يحلّ؟ قال مالك: لا يحلّ، منع ذلك مالك والشافعي والجمهور، ورخص فيه الحسن البصري وأبو حنيفة.

هذا الشرط الذي هو أن يكون الفعل مبدؤه من القانص محلّ اختلاف بين الجمهور وأبو حنيفة، ومن هذا الأصل لم يُجز مالك الصيد الذي أرسل عليه الجارح فتشاغل الجارح بشيء آخر ثم عاد إليه من قبل نفسه.

الشرط الثالث - الخاص بذكاة الصيد -: وهو ألا يشاركه في العقر من ليس عقره ذكاة له؛ فهو شرط مجمع عليه، كأن يشترك مثلاً كلب مع فيل، ربما يكون الفيل هو الذي قتل؛ فإذا يشترط في الصيد - صيد الحيوان أو الجارح - ألا يشاركه في العقر من ليس عقره ذكاة له، وهذا شرط مجمع عليه - كما قال ابن رشد.

الشرط الرابع - الخاص بذكاة الصيد - : وهو: ألا يشك في عين الصيد، الصائد لا يشك: هل هذا هو الصيد الذي اصطدته وأرسلت إليه سهمي أو الكلب المعلم أو هذا صيد آخر؟ لأن الشك يؤدي إلى التحريم، كما لا يجوز أن يشك في قتل جارحه له، فمن قبل هذا الشرط اختلفوا في أكل الصيد إذا غاب مصرعه، يعني: قُتل دون أن يراه الصائد، أو يرى حيوانه الجارح ممسكاً به، أو يرى سهمه واصلاً إليه، اختلفوا في ذلك؛ فقال مالك مرة: لا بأس بأكل الصيد إذا غاب عنك مصرعه؛ إذا وجدت به أثراً من كلبك، أو كان به سهمك ما لم يبت، فإذا بات فإنني أكرهه. وبالكراهية قال الثوري، يعني: في الصيد الغائب الذي قُتل بسهمك وبت. وقال عبد الوهاب: إذا بات الصيد من الجارح لم يؤكل، أما إذا بات من السهم ففيه خلاف. وقال ابن الماجشون: يؤكل فيهما جميعاً؛ إذا وجد منفوذ المقاتل. وقال مالك في (المدونة): لا يؤكل فيهما جميعاً إذا بات وإن وجد منفوذ المقاتل. إذن في المذهب المالكي أكثر من رأي في الصيد الذي مات بعيداً عن الصائد وبت.

وقال الشافعي وأحمد: القياس ألا تأكله إذا غاب عنك مصرعه. وقال أبو حنيفة: إذا توارى الصيد والكلب في طلبه؛ فوجده المرسل مقتولاً جاز أكله؛ ما لم يترك الكلب الطلب؛ لأنه ربما قتله كلب آخر، فإن تركه كرهنا أكله.

ما سبب اختلاف الفقهاء في الصيد الذي غاب مصرعه على هذا النحو بين من يحلّ أكله ومن لا يحلّ أكله؟:

قال ابن رشد: سبب اختلافهم شيان:

السبب الأول: الشك العارض في عين الصيد، وقد عرفنا أنه من الشروط ألا يشك في عين الصيد.

السبب الثاني: اختلاف الآثار في هذا الباب ، فقد روي عن مسلم والنسائي والترمذي وأبو داود عن أبي ثعلبة ، عن النبي ﷺ في الذي يدرك صيده بعد ثلاث قال : **((كل ما لم ينتن))** هذا تصريح بالأكل بعد يوم وبعد يومين وما لم ينتن ، وعن مسلم عن أبي ثعلبة أيضاً ، عن النبي ﷺ قال : **((إذا رميت سهمك فغاب عنك مصرعه ؛ فكل ما لم يبت))** فقيد الأكل هنا في اليوم وعدم المبيت ، وفي حديث عدي بن حاتم أنه قال ﷺ : **((إذا وجدت سهمك فيه ، ولم تجد فيه أثر سبع ، وعلمت أن سهمك قتله ؛ فكل))**. إذن الأحاديث متعارضة.

ومن هذا الباب أيضاً اختلافهم في الصيد يصاد بالسهم أو يصيبه الجرح ، وبعد إصابته بالسهم أو بالجرح يسقط في ماء أو يتردى من مكان عالٍ ؛ لأن الموقف حينئذ غير واضح : هل كان الموقف بسبب الصيد بالسهم أو الجرح ، أو كان الموت بسبب السقوط في الماء أو التردى من المكان العالي؟ هذا هو الذي جعل الفقهاء يختلفون ، فقال مالك : لا يؤكل مثل هذا الصيد ؛ لأنه لا يدري من أي الأمرين مات ، من الماء أو من السقوط أو من السهم أو الجرح ، إلا أن يكون السهم قد أنفذ مقاتله ، ولا يشك الصائد أنه إنما مات من سهمه ، وبهذا قال الجمهور وهو الصحيح. وقال أبو حنيفة : لا يؤكل إن وقع في ماء منفوذ المقاتل ، يعني : الصيد منفوذ المقاتل ويمكن أن يقتله فعلاً السهم أو الجرح ؛ لكن سقوطه في الماء يجعل موته من الماء وليس من الصيد ، وفرق بين الماء وبين التردى من مكان عالٍ ؛ فقال : لا يؤكل بالوقوع في الماء ويؤكل إن تردى ؛ لأنه مات من السهم أو من الجرح. وقال عطاء : لا يؤكل أصلاً إذا أصيب المقاتل ، وقع في ماء أو تردى من موضع عالٍ ؛ لإمكان أن يكون زهوق نفسه من قبل التردى ، أو من الماء قبل زهوقها من قبل إنفاذ المقاتل.

وهكذا نرى ثلاثة أقوال في الصيد الذي يصاد بالسهم أو بالجرح ، ثم يسقط في ماء أو يتردى من مكان عال ، والصحيح أنه إذا غلب على الظن أو كان منفوذ المقاتل قبل سقوطه في الماء أو التردى أنه يؤكل ؛ إذا لم يشك الصائد في أنه قتل من سهمه أو من كلبه المعلم ، وهو قول الجمهور وهو الصحيح.

وأما موته من صدم الجرح له ؛ فإن ابن القاسم منعه قياساً على المثل ، وأجازه أشهب ، وهو رأي الجمهور ، وعليه الشافعي وأبو حنيفة ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٤] ، ولم يختلف المذهب المالكي أن ما مات من خوف الجرح يكون غير مذكى ؛ لأنه مات قبل أن يمسه الصائد من الحيوان أو من الآلة ، وأما كونه في حين الإرسال غير مقدور عليه فإنه شرط فيما علمت متفق عليه ، نعم : أن يكون الصيد عند إرسال الآلة أو الحيوان الجرح غير مقدور عليه ؛ لأنه لو كان مقدوراً عليه لوجب تذكيتة الذكاة الشرعية ، وذلك يوجد إذا كان الصيد مقدوراً على أثره باليد دون خوف أو خطر ، أما من قبل أنه قد نشب في شيء - يعني : أمسك في شيء - أو تعلق بشيء أو رماه أحد فكسر جناحه أو ساقه فإن هذا محل اختلاف ، وقد عقب ابن رشد على ذلك بقوله : وفي هذا الباب فروع كثيرة من قبل تردد بعض الأحوال بين أن يوصف فيها الصيد بأنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه ، مثل أن تضطره الكلاب فيقع في حفرة فقد قيل : يؤكل ، وقيل : لا يؤكل.

اختلفوا أيضاً في صفة العقر إذا ضرب الصيد بسهم فأبين منه عضو ، هل يكون هذا العضو حلالاً فيؤكل ، أو حراماً فلا يؤكل ؟ قال قوم : يؤكل الصيد دون ما بان منه . وقال قوم : يؤكلان جميعاً : الصيد ، والعضو الذي قطع منه . وفرق قوم بين أن يكون ذلك العضو مقتلاً أو غير مقتل ؛ فقالوا : إن كان مقتلاً حلّ أكله ،

وإن كان غير مقتل أكل الصيد ولم يؤكل العضو، وهو معنى قول مالك، وإلى هذا يرجع خلافهم في أن يكون قطع الحيوان نصفين، أو يكون أحدهما أكبر من الثاني، وسبب الاختلاف أيضاً معارضة قوله ﷺ: ((ما قطع من البهيمة وهي حيّة فهو ميتة)) يعني: يحرم أكل العضو المقطوع، هذا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ [المائدة: ٩٤].

فمن غلب حكم الصيد - وهو العقر - مطلقاً قال: يؤكل الصيد والعضو المقطوع من الصيد؛ لعموم الآيتين الكريمتين، وحمل القائل بذلك الحديث على الإنسي - أي: الحيوانات الإنسية - فإن العضو المزال منها هو الذي يعدّ ميتة ولا يجوز أكله. أما من حمل على الوحشي والإنسي معاً، واستثنى من ذلك العموم بالحديث العضو المقطوع فقال: يؤكل الصيد دون العضو البائن. أما من اعتبر في ذلك الحياة المستقرّة الموجودة في هذا الحيوان الذي فصل منه عضو - فقد فرق بين أن يكون العضو مقتلاً فيحلّ أكله، أو غير مقتل فلا يحلّ أكله.

حول هذا المعنى يقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح قول الخرقي: وإذا رماه فوقع في ماء أو تردى من جبل - وهي المسألة السابقة - لم يؤكل، يعني: وقع في ماء يقتله مثله، أو تردى تردياً يقتله مثله - أي: مثل هذا التردى - ولا فرق في قول الخرقي بين كون الجراح موحية أو غير موحية - أي: مزهقة للروح أو لا - هذا هو المشهور عن أحمد، وهو ظاهر قول ابن مسعود وعطاء وربيعة وإسحاق وأصحاب الرأي. وأكثر أصحابنا المتأخرين يقول: إن كانت الجراحة موحية مثل إن ذبحه أو أبان حشوته - لم يضر وقوعه في الماء؛ لأنه تحقق لنا أن موته إنما كان من الإصابة لا من السقوط في الماء ولا من التردى، وهو قول الشافعي ومالك

والليث وقتادة وأبي ثور؛ لأن هذا صار في حكم الميت بالذبح فلا يؤثر فيه ما أصابه من سقوط في الماء أو تردي من مكان عال.

وقال أيضاً: فإن رمى طائراً في الهواء أو على شجر أو جبل فوق إلى الأرض فمات حل؛ لأن الذي أوقعه هو الصيد، وبه قال الشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي -أي: رأي الجمهور- وقال مالك: لا يحل إلا أن تكون الجراحة التي أصيب بها أو أصابته موحية -أي: قاتلة- أو يموت قبل سقوطه؛ لأن الله تعالى نهى عن أكل المتردية، ولأنه اجتمع المبيح والحاضر فغلب الحظر كما لو أراد.

وقال ابن قدامة في هذا المقام أيضاً -وهي المسألة الثانية-: وإذا رمى صيداً فأبان منه عضواً لم يؤكل ما بان منه ويؤكل ما سواه، في إحدى الروايتين، والأخرى: يأكله ويأكل العضو الذي أبين أيضاً. قال ابن قدامة: إذا رمى صيداً أو ضربه فبان بعضه لم يخل من أحوال ثلاثة:

الحال الأولى: أن يقطعه قطعتين أو يقطع رأسه -أي: الصيد- فهذا جميعه حلال، سواء كانت القطعتان متساويتين أو متفاوتتين، وهذا قول الجمهور حيث روي عن الشافعي وعكرمة والنخعي وقتادة.

الحال الثانية: أن يبين منه عضو وتبقى فيه حياة مستقرة، فيكون البائن محرماً بكل حال، والحيوان يذكي أو يموت من الإصابة فيحل أكله.

الحال الثالثة: أبان منه عضواً ولم تبقى فيه حياة مستقرة، فهنا يبأح العضو كما يبأح الصيد.

والرواية الأخرى: أن العضو المبان ميتة فلا يحل، وكذلك إذا نصب المناجل للصيد؛ فكل هذا داخل في هذه الجزئية التي هي محل اختلاف بين من يقول بإباحتها وبين من يقول بتحريمها.

شروط القانص :

الباب الرابع والأخير من أبواب كتاب الصيد: وهو عن شروط القانص، أي: الصائد الذي يرمي أو يرسل الحيوان الجارح:

وتحت هذا العنوان يقول ابن رشد: شروط القانص هي شروط الذابح نفسه... فكما سبق أن ذكرنا من اتفق عليه العلماء: البالغ، الذكر، العاقل، المحافظ على الصلاة، المسلم. أما من عدم هذه الشروط الخمسة فهو محل اختلاف - كما ذكرنا ذلك في كتاب الذبائح.

فيشترط في الصائد أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، ذكراً، محافظاً على الصلاة، هذا هو المتفق عليه.

أما المختلف فيه: فأهل الكتاب، والمرأة، والصبي، والمجنون، والسكران، والسارق، والغاصب.

ويخص الاصطياد في البر شرط زائد وهو: ألا يكون الصائد محرماً، ولا خلاف في ذلك لقوله تعالى: ﴿وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ [المائدة: ٩٦] فإن اصطاد محرماً، هذه مسألة أو تفريع على تلك القضية: إن اصطاد محرماً هل يحل ذلك الصيد، للحلال - أي: غير المحرم - أم يكون ميتة لا يحل لأحد أصلاً لا للمحرم ولا للحلال؟.

اختلف الفقهاء في ذلك؛ فذهب مالك وأحمد إلى أن صيد المحرم يعتبر ميتة، فلا يحل للمحرم ولا لغير المحرم وذهب الشافعي وأبو حنيفة وأبو ثور إلى أنه يجوز لغير المحرم أكله، وسبب اختلافهم هو الأصل المشهور وهو: هل النهي يعود بفساد المنهي عنه أم لا؟ وكذلك ذبح السارق والغاصب.

وأضاف أيضاً: واختلفوا من هذا الباب في كلب المجوسي المعلم: هل يجوز للمسلم أن يصيد به أو لا يجوز؟ وما العمل إذا اشترك كلب المجوسي مع كلب المسلم في صيد حيوان مباح الأكل؟ قال مالك: الاصطياد بكلب المجوسي المعلم جائز؛ لأن المعتبر الصائد وليس الآلة، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة وغيرهم؛ لأن العبرة هاهنا بالمسلم الذي أرسل كلب المجوسي المعلم؛ فالمسلم هو الصائد وليس الكلب، وهذا هو قول الجمهور وكرهه جابر بن عبد الله والحسن وعطاء ومجاهد والثوري؛ لأن الخطاب في قوله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ ﴾ يعود إلى المؤمنين ولا يعود إلى غيرهم؛ قال: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم ﴾ ثم قال: ﴿ تَعَلَّمُونَنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٤].

وقد اكتفى ابن رشد - رحمه الله - بهذا القدر من كتاب الصيد، ونضيف ما قاله ابن قدامة في هذه الجزئية أيضاً وهو: أن يكون الصائد من أهل الذكاة؛ فإن كان وثنياً أو مرتدداً أو مجوسياً أو من غير المسلمين وأهل الكتاب أو مجنوناً - لم يباح صيده.

كتاب العقيقة وكتاب الأطعمة والأشربة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : العقيقة؛ حكمها، ومحلها، ومن يُعَقُّ عنه، وكم يعق؟ ووقتها، وسنها، وصفتها، وحكم لحمها ١٣٥٥
- العنصر الثاني : أحكام: امليئة والخمسة المذكورة معها في المحرمات، والطعام الحلال تخالطه نجاسة، ولحم الخنزير والدم، والمحرمات لعينها المختلف فيها ١٣٦٨

العقيقة: حكمها، ومحلها، ومن يُعقّ عنه، وكَم يعقّ؟ ووقتها، وسنها، وصفتها، وحكم لحمها

أولاً- كتاب العقيقة:

والقول المحيط بأصول هذا الكتاب ينحصر في ستة أبواب: الأول: في معرفة حكمها، والباب الثاني: في معرفة محلها، والباب الثالث: في معرفة من يعقّ عنه وكَم يعقّ -يعني: كم تكون العقيقة- والباب الرابع: في معرفة وقت هذا النسك، متى نعق، الباب الخامس: في سن هذا النسك وصفته، سن العقيقة وصفتها، والباب السادس: في حكم لحمها وسائر أجزائها.

تلك هي الأبواب الستة التي قسّم ابن رشد كتاب العقيقة إليها.

معنى العقيقة:

يقول الخطيب الشربيني -رحمه الله-: فصل في العقيقة: من عَقَّ يَعُقُّ أو يَعُقُّ بكسر العين وضمها: عَقَّ يَعُقُّ أو عَقَّ يَعُقُّ، وهي في اللغة معناها: اسم للشعر الذي يكون على المولود حين ولادته.

أما المعنى الشرعي لها، فهي: ما يذبح على المولود عند حلق شعره.

سميت الذبيحة التي نذبحها للمولود في يوم سابعه، سميت باسم الشعر الذي يُزال عنه؛ تسمية للشيء باسم سببه، ولأن من يذبح العقيقة يعقّ -أي: يشقّ ويقطع- ومقتضى كلامهم والأخبار التي وردت فيها أنه لا يكره تسميتها عقيقة وهذا هو المشهور، لكن روى أبو داود أنه عليه السلام قال للسائل عنها: ((لا يحب الله العقوق)) فقال الراوي: كأنه كره الاسم، ويوافقه قول ابن أبي الدم: قال

أصحابنا: يستحب تسميتها نسيكة أو ذبيحة، ويكره تسميتها عقيقة كما يكره تسمية العشاء عتمة، والحقيقة أن هذا الكلام غير صحيح؛ لأننا سنعلم من أحاديث رسول الله ﷺ أنه سماها عقيقة؛ حيث قال ﷺ: ((الغلام مرتهن بعقيقته، تذبح عنه يوم السابع، ويحلق رأسه ويسمى)) وكما قال أيضاً: ((أمر رسول الله ﷺ بتسمية المولود يوم سابعه ووضع الأذى عنه والعق)) والعق يعني: العقيقة.

إذاً لا بأس بتسمية هذه الذبيحة عقيقة أو غير ذلك من الأسماء الواردة: ذبيحة ونسيكة وهكذا؛ ولذلك صار الفقهاء على هذا، فهذا ابن رشد يسمي هذا الكتاب كتاب العقيقة، وهذا الحرقى - رحمه الله - يقول: والعقيقة سنة عن الغلام شاتان وعلى الجارية شاة، قبل أن نسترسل في بيان الحكم فإننا نأخذ من ابن قدامة المعنى، العقيقة: هي الذبيحة التي تذبح عن المولود، وقيل: هي الطعام الذي يُصنع ويُدعى إليه من أجل المولود. قال أبو عبيد: الأصل في العقيقة الشعر الذي على المولود وجمعها عقائق.

ثم إن العرب سمت الذبيحة عند حلق شعر المولود يوم السابع عقيقة، على عادتهم في تسمية الشكل باسم سببه أو ما جاوره، ثم اشتهر ذلك حتى صار من الأسماء العرفية والمتداولة بين الناس، وصارت الحقيقة مغمورة فيه، فلا يفهم من العقيقة عند الإطلاق إلا الذبيحة التي تذبح على المولود يوم السابع. وقال ابن عبد البر: أنكر أحمد هذا التفسير، وقال: إنما العقيقة الذبح نفسه.

وإنما جاءت الكراهية من أن أصل العق القطع، ومنه عَقَّ والديه، يعني: قطعهما، أما المناسبة بين ذلك وبين الذبح فلأن الذبح يقطع الخلقوم والمريء والودجين، هكذا قال العلماء، وبهذا نكون قد فهمنا معنى العقيقة واشتقاقها.

الباب الأول: في معرفة حكمها:

قال ابن رشد - رحمه الله - : فأما حكمها فذهبت طائفة منهم الظاهرية إلى أنها واجبة ، أما جمهور العلماء فقالوا : إنها سنة ، وأما أبو حنيفة فقد خالف القولين وذهب إلى أنها ليست فرضاً ولا سنة بل هي تطوع ، وقد قيل : إن تحصيل مذهبه أنها عنده تطوع .

يقول ابن رشد : وسبب اختلافهم تعارض مفهوم الآثار في هذا الباب ، وذلك أن ظاهر حديث سمرة ، وهو قول النبي ﷺ : ((كل غلام مرتهن بعقيقته ، تذبج عنه يوم سابعه ويماط عنه الأذى)) يقتضي الوجوب ؛ لأن الغلام مرتهن بعقيقته ، وظاهر قوله ﷺ وقد سُئِلَ عن العقيقة فقال : ((لا أحب العقوق ، ومن ولد له ولد فأحب أن ينسك عن ولده فليفعل)) وهذا الحديث يقتضي الندب أو الإباحة ، فمن فهم منه الندب قال : العقيقة سنة . ومن فهم الإباحة قال : ليست بسنة ولا فرض ، وهو أبو حنيفة ، وخرَّج الحديثين أبو داود . ومن أخذ بحديث سمرة وهم أهل الظاهر أوجبها .

ويقول ابن قدامة - رحمه الله - : العقيقة سنة في قول عامة أهل العلم منهم : ابن عباس ، وابن عمر ، وعائشة ، والتابعون ، وأئمة الأمصار ، إلا أصحاب الرأي - يعني : أبو حنيفة وأصحابه - قالوا : ليست سنة وهي من أمر الجاهلية ، وروي عن النبي ﷺ أنه سُئِلَ عن العقيقة فقال : ((إن الله تعالى لا يحب العقوق)) فكأنه كره الاسم وقال : ((مَنْ ولد له مولود فأحب أن ينسك عنه فليفعل)) .

وقال الحسن وداود - أي : داود بن علي الظاهري - : هي واجبة . وروي عن بُرَيْدَةَ أن الناس يعرضون عليها كما يُعرضون على الصلوات الخمس ؛ لما روى سمرة بن جندب أن النبي ﷺ قال : ((كل غلام مرتهن بعقيقته ، تذبج عنه يوم

سابعه، ويسمى فيه، وتخلق رأسه)) وعن أبي هريرة مثله، وقال أحمد: إسناده جيد، وروى حديث سمرة الأثرم وأبو داود، وعن عائشة: ((أن رسول الله ﷺ أمرهم عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة)) وظاهر الأمر الوجوب.

وقد رجح ابن قدامة الاستحباب والسنية بقوله: ولنا على استحبابها هذه الأحاديث التي ذكرناها. وعن أم كرز الكعبية قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة)) وفي آخر: ((عن الغلام شاتان مثلان وعن الجارية شاة)) وفي رواية: ((العقيقة عن الغلام شاتان)).

والإجماع، قال أبو الزناد: العقيقة من أمر الناس كان يكرهون تركها، وقال أحمد: العقيقة سنة عن رسول الله ﷺ.

واستمر ابن قدامة في توضيح ذلك إلى أن قال: والعقيقة أفضل من الصدقة بقيمتها، نصّ عليه أحمد وقال: إذا لم يكن عنده ما يعقّ فاستقرض رجوت أن يخلف الله عليه إحياء سنة، قال ابن المنذر: صدق أحمد، إحياء السنن واتباعها أفضل، وقد ورد فيها من التأكيد في الأخبار التي رويناها ما لم يرد في غيرها؛ ولأنها ذبيحة أمر النبي ﷺ بها فكانت أولى، كالوليمة في العرس والأضحى في يوم الأضحى.

وقال الخطيب الشربيني: ويسن لمن تلزمه نفقة فرعه أن يعقّ عن مولود غلام بشاتين متساويتين وعن جارية بشاة، وأتى بمثل ما قال ابن قدامة فارجع إلى ذلك.

الباب الثاني: في معرفة محلها:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: وأما محلها فإن جمهور العلماء على أنه لا يجوز في العقيقة إلا ما يجوز في الضحايا من الأزواج الثمانية: الإبل، والبقر، والغنم،

والمعز، ذكورها وإناثها. وأما مالك فاختر فيها الضأن على مذهبه في الضحايا، حيث يفضل الكباش على الإبل والبقر، فاختر للعقيقة أن تكون من الأغنام أو الضأن، واختلف قوله: هل يجزي فيها الإبل والبقر أو لا يجزي؟

وسائر الفقهاء على أصلهم أن الإبل أفضل من البقر، والبقر أفضل من الغنم.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم تعارض الآثار في هذا الباب والقياس. أما الأثر فحديث ابن عباس } ((أن رسول الله ﷺ عَقَّ عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً)) وفي رواية: ((بكبشين كبشين)) وقوله: ((عن الجارية شاة وعن الغلام شاتان)) فهذا سرّ التفضيل أن الأغنام أفضل، خرجهما أبو داود.

وأما القياس الذي أخذ بجمهور الفقهاء فلأنها نسك - أي: تقرب إلى الله - فوجب أن يكون الأعظم فيها أفضل - الأعظم لحماً كالإبل والبقر - قياساً على الهدى - هدي الحج - وعلى الأضاحي.

الباب الثالث: في معرفة من يُعَقُّ عنه، وكم يُعَقُّ؟.

قال ابن رشد - رحمه الله - : وأما من يُعَقُّ عنه فإن جمهور العلماء على أنه يُعَقُّ عن الذكر والأنثى الصغيرين فقط. وشذ الحسن فقال: لا يُعَقُّ عن الجارية وهذا شذوذ وبعده. وأجاز بعضهم كالشافعي أن يُعَقُّ عن الكبير إلى سن البلوغ - يعني: من لم يعق عن المولود في يوم السابع أو في السنة الأولى أو وهو صبي يمكن أن يعق عنه إلى البلوغ - أما من بلغ فيعق عن نفسه إن شاء.

ودليل الجمهور على تعلقها بالصغير قوله ﷺ: ((يوم سابعه))، ودليل من خالف أنها تستمر إلى البلوغ أو حتى بعد البلوغ ما روي عن أنس: ((أن النبي ﷺ عَقَّ عن نفسه بعدما بعث بالنبوة)) يعني: بعد الأربعين، ودليلهم أيضاً على تعلقها

بالأنثى قوله ﷺ: ((عن الجارية شاة، وعن الغلام شاتان)) ودليل من اقتصر بها على الذكر قوله ﷺ: ((كل غلام مرتهن بعقيقتة)) والغلام هو الذكر.

إدًا هناك احتمالات عديدة، ولكن الصحيح ما ذهب إليها الجمهور في أن العقيقة تتعلق بالصغير وحبذا لو كانت يوم السابع، وتستمر لحين ميسرة، وتستمر أيضاً إلى البلوغ، أما من بلغ فيمكن أن يعق عن نفسه كما قال الشافعي. والصحيح أيضاً أن العقيقة تكون على الذكور والإناث كما جاء في أحاديث النبي ﷺ.

ويقول ابن شد: وأما العدد فإن الفقهاء اختلفوا فيه أيضاً؛ فقال مالك: يعق عن الذكر والأنثى بشاة شاة - يعني: من ولد له ذكر يعق عنه شاة، ومن ولدت له أنثى يعق عنها شاة - وقال الشافعي وأبو ثور وأبو داود وأحمد - يعني هذا هو رأي الجمهور، حيث معهم أيضاً أبو حنيفة - قالوا: يعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتان، كما جاء في أحاديث النبي ﷺ.

وسبب اختلافهم: اختلاف الآثار في هذا الباب، منها حديث أم كرز الكعبية الذي خرجه أبو داود، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في العقيقة: ((عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة)) والمكافئتان المتماثلتان، وهذا يقتضي الفرق في ذلك بين الذكر والأنثى. كما روي أيضاً: ((أنه عَقَّ عن الحسن والحسين كِبشاً كِبشاً)) وهذا يقتضي الاستواء بينهما، يعني عن الغلام شاة وعن الجارية شاة هذا رأي، والرأي الآخر: عن غلام شاتان وعن الجارية شاة.

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيؤكد هذا المعنى بكلام الخرقى: عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة، يقول: هذا قول أكثر القائلين بها، وبه قال ابن عباس وعائشة والشافعي وإسحاق وأبو ثور، إدًا هو رأي الجمهور، وكان ابن عمر يقول: "شاة شاة عن الغلام والجارية"، يعني: عن كل واحد شاة؛ لما روي عن النبي ﷺ:

((أنه عَقٌّ عن الحسن شاة وعن الحسين شاة)) رواه أبو داود، وكان الحسن وقتادة لا يريان عن الجارية عقيقة، وهذا كما قال ابن رشد: شاذ؛ لأن العقيقة شكر للنعمة الحاصلة بالولد، والجارية لا يحصل بها سرور فلا يُشرع لها عقيقة، وهذا كلام شاذ فعلاً لأنه يناسب كلام أهل الجاهلية الذين كانوا لا يسرون بولادة الإناث، أما نحن - معاشر المسلمين - فنسعد بولادة الإناث كما نسعد بولادة الذكور، فكلاهما خير وكلاهما هبة من الله تبارك وتعالى القائل: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنثًا وَبَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذَّكَورَ ۗ أَوْ يَزْوِجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَاقِبَةً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ۗ﴾ [الشورى: ٤٩، ٥٠].

وقد رجح ابن قدامة قول الجمهور بشاتين عن الغلام وشاة عن الجارية، قال: ولنا حديث عائشة وأم كرز وهذا نص، وما رووه محمول على الجواز، إذا ثبت هذا فالمستحب أن تكون الشاتان متماثلتين؛ لقول النبي ﷺ: ((شاتان مكافئتان)) وفي رواية: ((مثلان)) قال أحمد: يعني: متقاربتين أو متساويتين، ويجوز فيها الذكر والأنثى لما روي في حديث أم كرز، والذكر أفضل؛ لأن النبي ﷺ عَقٌّ عن الحسن والحسين بكبش كبش، وضحى بكبشين أقرنين.

والعقيقة تجري مجرى الأضحية، والأفضل في لونها البياض على ما ذكرناه في الأضحية؛ لأنها تشبهها، ويستحب استسمانها - يعني: تسمينها أو اختيارها سمينة - واستعظامها، يعني: كثرة اللحم، واستحسانها كذلك، وإن خالف ذلك أو عَقٌّ بكبش واحد عن الغلام أجزاء؛ لما روينا من حديث الحسن والحسين. ويقول الخطيب الشرييني: يعقُّ عن مولود غلام بشاتين متساويتين، وعن جارية بشاة؛ لحبر عائشة وذكر الخبر، ثم قال: وإنما كانت الأنثى على النصف تشبيهاً بالدية؛ لأن دية الأنثى على النصف من دية الرجل؛ ولأن الغرض منها استبقاء

النفس ، ويتأدى أصل السنة عن الغلام بشاة واحدة ، يعني : لو كانت العقيقة عن الغلام الذكر بشاة واحدة فقد تحققت السنة كما فعل النبي ﷺ .

ثم قال - وهذه إضافة لم يذكرها ابن رشد ولا ابن قدامة - : وكالشاة سُبُع بدنة أو سُبُع بقرة ، فلو ذبح بدنة أو بقرة عن سبعة أولاد أو اشترك جماعة فيها جاز ، سواء أرادوا كلهم العقيقة بتعدد الأولاد كما هو قضية كلام المجموع ، فإن قيل : قد عَق النبي ﷺ عن الحسن والحسين ، وقد قلتُم : إنها إنما تسن لمن تلزمه نفقة المولود أجيب بأن المراد بعقّه ﷺ أنه أمر أباهما بذلك ، أو أعطاه ما عَقَّ به ، أو أنهما كانا في نفقة جدهما ﷺ لعسر أبيهما .

أما من مال المولود فلا يجوز للولي أن يعق عنه من ذلك ؛ لأن العقيقة تبرع وهو - أي : الولي - ممنوع من التبرع من مال المولود ، فإن فعل ضمن ، كما نقله في (المجموع) عن الأصحاب . قال الأذريعي : وإطلاقهم استحباب العقيقة لمن تلزمه نفقة الولد يفهم أنه يستحب للأم أيضاً إذا كان الأب ميتاً أن تعق عن ولدها .

وأضاف الخطيب الشرييني أيضاً إفادة أخرى حيث قال : لو كان الولي عاجزاً عن العقيقة حين الولادة ثم أيسر بها قبل تمام السابع استحبت في حقّه ، وإن أيسر بها بعد السابع خلال فترة النفاس فأكثر العلماء المتأخرين أنه لم يأمر بها ، وفيما إذا أيسر بها بعد السابع في مدة النفاس تردد للأصحاب ، ومقتضى كلام (الأنوار) ترجيح مخاطبته بها ، ولا يفوت على الولي الموسر بها حتى يبلغ الولد - يعني : تبقى في ذمته حتى يبلغ الولد - فإن بلغ الولد سن له أن يعق عن نفسه تداركاً لما فات ، وما قيل أنه ﷺ عَقَّ عن نفسه بعد النبوة ، قال في (المجموع) : هذا كلام باطل ، ويسن أن يعق عمّن مات قبل السابع أو بعده ، بعد أن تمكن من الذبح .

الباب الرابع : في معرفة وقت هذا النسك.

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما وقت هذا النسك فإن جمهور العلماء على أنه يوم سابع المولود، كما جاء في حديث النبي ﷺ : ((تذبح عنه يوم سابعه))، ومالك لا يعدّ في الأسبوع اليوم الذي ولد فيه إن ولد نهاراً. وعبد الملك بن الماجشون يحتسب به -أي: يعدّه.

وقال ابن القاسم في (العتبية): إن عق ليلاً لم يجزئ، واختلف أصحاب مالك في مبدأ وقت الإجزاء؛ فقليل: وقتها وقت الضحايا -يعني: الضُّحى- وقيل: بعد الفجر قياساً على قول مالك في الهدايا، ولا شك أن من أجاز الضحايا ليلاً -كما سبق أن ذكرنا في الأيام والليالي التي تتخلل أيام التشريق- أجاز هذه ليلاً، وقد قيل: يجوز في السابع الثاني والسابع الثالث -يعني: في اليوم الرابع عشر واليوم الحادي والعشرين- وكما قال الشافعية: تجوز إلى سن البلوغ على من تلزمه نفقة هذا الغلام، ومن لم يعق عنه عليه أن يعق عن نفسه.

الباب الخامس : في سنّ هذا النسك وصفته.

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما سن هذا النسك وصفته فهو سن الضحايا وصفتها الجائزة، يعني: بالنسبة للصفات يتقي فيها من العيوب ما يتقي في الضحايا: العرجاء، العوراء، الهزيلة، المريضة. وبالنسبة للسن ما مضت عليه سنة من الضأن، وستتان من المعز، وكذلك الثنية من البقرة، ومن الإبل ما مضى عليها أربع سنوات فأكثر -أي: على ولادتها.

إذاً سن العقيقة كسن الأضحية، وصفة ما تصحّ به العقيقة كصفة ما تجوز به الأضحية.

ثم قال ابن رشد: ولا أعلم في هذا خلافاً في المذهب ولا خارجاً منه، يعني: ليس هناك خلاف بين العلماء، لا في المذهب المالكي ولا في غير المذهب المالكي في السن التي تجوز العقيقة عندها، ولا في الصفات الخاصة بإجزائها.

الباب السادس: في حكم لحمها وسائر أجزائها.

يقول ابن رشد: وأما حكم لحمها وجلدها وسائر أجزائها فحكم لحوم الضحايا في الأكل والصدقة ومنع البيع، يعني: يقسمها أثلاثاً: ثلث لأهل البيت وهذا المدخر، وثلث للأجر يدعو إليه الأصدقاء وألي الأرحام، وثلث للصدقة. ويمنع منعاً باتاً بيع شيء منها كالجلد أو الشعر أو الذيل أو الظفر أو غير ذلك.

ثم قال ابن رشد: وجميع العلماء على أنه كان يُدَمَّ رأس الطفل في الجاهلية بدمها، وأنه نُسخ في الإسلام، وذلك لحديث بريدة الأسلمي قال: ((كنا في الجاهلية إذا وُلد لأحدنا غلام ذبح له شاة ولطّخ رأسه بدمها، فلما جاء الإسلام كُنّا نذبح ونلحق رأسه ونلطحه بزعفران)) وشدّ الحسن وقتادة فقالا: يمس رأس الصبي بقطنة قد غمست في الدم، وهذا خطأ، والصحيح أنه لا يفعل شيء من ذلك؛ لأن هذا من آثار الجاهلية، أما وقد أعزنا الله بالإسلام فلنكن على سنة رسول الله ﷺ ولا نفعل شيئاً من ذلك.

واستحب بعض العلماء كسر عظامها لما كانوا في الجاهلية يقطعونها من المفاصل، واختلف الفقهاء في حلاق رأس المولود يوم السابع والصدقة بوزن شعره فضة، فقيل: هو مستحب، وقيل: الحلق غير مستحب، أما الصدقة فلا بأس، والقولان عن مالك، والاستحباب أجود وهو قول ابن حبيب؛ لما رواه مالك في (الموطأ): "أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ حلقت شعر الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم وتصدقت بزنة ذلك فضة".

ولابن قدامة - رحمه الله - تعليقات على هذه المسائل كلها ؛ فمن ذلك قول الخرقى : تذبح العقيقة يوم السابع ، قال أصحابنا : السنة أن تذبح يوم السابع ، فإن فات ففي أربع عشرة ، فإن فات ففي إحدى وعشرين . وقد روي هذا الذي قلناه والذي قاله العلماء - أن الذبح للعقيقة يكون يوم السابع ، فإن لم يتيسر فيوم الرابع عشر ، فإن لم يتيسر فيوم الحادي والعشرين أو هكذا - عن عائشة وبه قال إسحاق ، وعن مالك في الرجل يريد أن يعق عن ولده قال : ما علمت هذا من أمر الناس وما يعجبني ، ولا نعلم خلافاً بين أهل العلم للقائلين بمشروعيتها في استحباب ذبحها يوم السابع ، والأصل فيها حديث سمرة عن النبي ﷺ أنه قال : ((كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويسمى فيه ويحلق رأسه)).

أما كونه في الرابع عشر أو الحادي والعشرين فالحجة فيه قول عائشة > وهذا تقدير الظاهر أنها لا تقوله إلا توقيفاً ، أجزاءه ؛ لأن المقصود - وهو تحقق السنة وإطعام الطعام - يحصل ، وإن تجاوز أحداً وعشرين احتمال أن يستحب في كل سابع فيجعله في ثمانية وعشرين ، أو خمسة وثلاثين ، وعلى هذا قياساً على ما قبله ، واحتمل أن يجوز في كل وقت بأن هذا قضاء فائت ، فلم يتوقف كقضاء الأضحية وغيرها . وإن لم يعق أصلاً فبلغ الغلام وكسب فلا عقيقة على الولي ، وسأل أحمد عن هذه المسألة فقال : ذلك على الوالد - يعني : لا يعق الولد عن نفسه - لأن السنة في حق غيره ، وقال عطاء والحسن والشافعي : يعق عن نفسه ؛ لأنها مشروعة عنه ، ولأنه مرتهن بها ، فينبغي أن يشرع له فكأن نفسه .

وأضاف في هذا المقام : يستحب أن يحلق رأس الصبي يوم السابع ويسمى ؛ لحديث سمرة ، وإن تصدق بزنة شعره فضة فحسن ؛ لما روي : ((أن النبي ﷺ قال لفاطمة لما ولدت الحسن : احلقي رأسه وتصدقي بزنة شعره فضة على المساكين والأفاض)) يعني : أهل الصفة ، رواه الإمام أحمد .

وقال في فصل آخر: يكره أن يلطخ رأسه - يعني: رأس الطفل الذي يعق عنه - بدم، كره ذلك أحمد والزهري ومالك والشافعي وابن المنذر، وحكي عن الحسن وقتادة أنه مستحب، هذا خطأ؛ لما روي في حديث سمرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((الغلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويدمي)) رواه همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة.

قال ابن عبد البر: لا أعلم أحداً قال هذا إلا الحسن وقتادة، وأنكره سائر أهل العلم وكرهوه؛ لأن النبي ﷺ قال: ((مع الغلام عقيقته فأهريقوا عنه دماً وأميطوا عنه الأذى)) رواه أبو داود، وهذا يقتضي ألا يمسه بدم؛ لأنه أذى.

أما عن التسمية فتجوز التسمية قبل السابع؛ لأن النبي ﷺ قال: ((ولد الليلة لي غلام فسميته باسم أبي إبراهيم)) وسمى الغلام الذي جاءه به أنس بن مالك فحنكه وسماه عبد الله، ويستحب للمسمي أن يحسن اسمه؛ لأنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم، وأسماء آبائكم فأحسنوا أسمائكم)) قال ﷺ: ((أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن)) وفي رواية: ((أحب الأسماء إليّ عبد الله وعبد الرحمن)) وروي عن سعيد بن المسيب أنه قال: ((أحب الأسماء إلى الله تعالى أسماء الأنبياء)) وقال النبي ﷺ: ((تسموا باسمي ولا تكونوا بكنيتي)) وفي رواية: ((لا تجمعوا بين اسمي وكنيتي)).

وأضاف: ويجتنب فيها من العيب ما يجتنب في الأضحية، وجملته: أن حكم العقيقة حكم الأضحية في سننها، وأنه يمنع فيها من العيب ما يمنع في الأضحية، ويستحب فيها من الصفة ما يستحب في الأضحية، وكانت عائشة تقول: "أئتوني به - أي: بالكبش - أعين أقرن" يعني: عينه سليمة وله قرون، وقال عطاء:

الذكر أحب إلي من الأنثى ، والضأن أحب من المعز ، فلا يجزأ فيها أقل من الجزع من الضأن - ما له سنة - والثني من المعز - ما له سنتان - ولا تجوز في العوراء البين عورها ، والعرجاء البين ضلعها ، والمريضة البين مرضها ، والعجفاء التي لا تنقي - يعني : ذهب مخها من شدة ضعفها - والعضباء التي ذهب أكثر من نصف أذنها أو قرننها. وتكره فيها الشرطاء ، والخرقاء ، والمقابلة ، والمدابرة ، ويستحب استشراف العين والأذن كما سبق بيانه في الأضحية سواء ؛ لأنها تشبهها فتقاس عليها.

ثم قال عن الأكل وعن الصدقة : وسيلها في الأكل والهدية والصدقة سبيلها ، لا لأنها تطبخ وتوزع ، وبهذا قال الشافعي ، وقال ابن سيرين : اصنع بلحمها كيف شئت ، وقال ابن جريج : تطبخ بماء وملح وتهدي الجيران والصديق ، ولا يتصدق منها بشيء ، وسأل أحمد عنها فحكى قول ابن سيرين ، وهذا يدل على أنه ذهب إليه ، وسأل أحمد : هل يأكلها؟ قال : لم أقل : يأكلها كلها ، ولا يتصدق منها بشيء ، والأشبه قياسها على الأضحية ؛ لأنها نسيكة مشروعة غير واجبة فأشبهت الأضحية ؛ ولأنها أشبهتها في صفاتها وسنها وقدرها وشروطها فأشبهتها في مصرفها ، يعني : يأكل ثلثها ويتصدق بثلثها ويدخر ثلثها ، وإن طبخها ودعا إخوانه إليها فأكلوها فحسن.

ويستحب أن تفصل أعضائها ولا تكسر عظامها ؛ لما روي عائشة أنها قالت : " السنة شاتان متكافئتان عن الغلام ، وعن الجارية شاة تطبخ جدولاً - أي : قطعاً - ولا يكسر عظم ، ويأكل منها ، ويطعم ، ويتصدق ، وذلك يوم السابع " قال أبو عبيد الهروي في العقيقة : تطبخ جدولاً لا يكسر لها عظم ، أي : عضواً عضواً ، وهو الجدول.

هناك بقية فروع عند كل من ابن قدامة والخطيب الشرييني فارجع إليها.

أحكام: الميتة والخمسة المذكورة معها في المحرمات، والطعام الحلال تخالطه نجاسة، ولحم الخنزير والدم، والمحرمات لعينها المختلف فيها

ثانياً- كتاب الأطعمة والأشربة:

- الأطعمة:

قبل أن نبدأ ما قاله ابن رشد -رحمه الله- تحت هذا العنوان نتعرف على ما قاله الخطيب الشرييني -رحمه الله- في مقدمة هذا الكتاب، وإن كان قد قصره على الأطعمة؛ حيث بين -رحمه الله- المراد بالأطعمة، ووجوب معرفة الحلال وتحريمه، ومعرفة الحرام واجتنابه.

يقول: إن الأطعمة جمع طعام، أي: بيان ما يحل أكله وشربه منها، وما يحرم؛ إذ معرفة أحكامها من المهمات؛ لأن في تناول الحرام الوعيد الشديد، فقد ورد في الخبر: ((أي لحم نبت من حرام فالنار أولى به))، والأصل فيها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤] أي: ما تستطيبه النفس وتشتهيه ولا يجوز أن يراد الحلال؛ لأنهم سألوه عما يحل لهم، فكيف يقول أحل لكم الحلال؟ ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾.

واسم الطيب يقع على أربعة أشياء: الحلال، ومنه قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [المؤمنون: ٥١]، والطاهر ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٣] أي: طاهراً، وما لا أذى فيه كقولهم "هذا يوم طيب" أي: لا أذى فيه، وما تستطيبه النفس كقولهم: "هذا طعام طيب".

إذاً كانت هذه مقدمة لا بد منها في مستهل كتاب الأطعمة والأشربة.

أما ابن رشد - رحمه الله - فنرى أنه قسم كتاب الأطعمة والأشربة إلى جملتين؛ حيث قال: "والكلام في أصول هذا الكتاب يتعلق بجملتين - وقد سبق أن عرفنا أن الجملة عند ابن رشد تساوي الباب عند غيره من الفقهاء فهي تضم مجموعة من الفصول أو مجموعة من المسائل - :

الجملة الأولى: ذكر فيها المحرمات في حال الاختيار.

الجملة الثانية: ذكر فيها أحوال هذه المحرمات في حال الاضطرار.

وقبل أن يدخل في صلب المحرمات أضاف عدداً من التقسيمات؛ فقال: الأغذية الإنسانية نبات وحيوان كما هو معلوم.

فأما الحيوان الذي يُغتذى به - أي: يتغذى به - فمنه حلال في الشرع، ومنه حرام، وهذا الحرام والحلال أيضاً منه بري ومنه بحري، والمحرمة منها - من هذه الأنواع - ما تكون محرمة لعينها - أي: لذاتها، وليس بسبب خارج عنها - ومنها ما تكون محرمة لسبب وارد عليها، وكل هذه الأنواع منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه.

إذاً نحن أمام تفصيلات عديدة تحتاج إلى معرفة، وتوضيح وبيان.

١. الميتة:

قد بدأ - رحمه الله - في تفصيل الأحكام؛ حيث قال: فأما المحرمة لسبب وارد عليها فهي بالجملة تسعة أنواع: الميتة، والمنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، وكل ما نقصه شرط من شروط التذكية من الحيوان الذي التذكية شرط في أكله، والجلالة، والطعام الحلال يخالطه نجس.

إذا نحن أمام تسعة أنواع محرمة، وليست تحريم لذاتها؛ لأنها كانت قبل السبب الوارد عليها كانت حلالاً، وإنما حرمت بسبب ما طرأ عليها.

فالنوع الأول: الميتة، الحيوان قبل أن يموت كان حلالاً كالإبل أو البقر أو الغنم، يذكى ويؤكل، لكنه إذا مات صار ميتة، والمنخنقة: التي انقطع نفسها بسبب، والموقوذة أي: المضروبة بشيء ثقيل قتلها، والمتردية: التي سقطت من مكان عال أو في الماء، والنطيحة: التي ضربتها أختها أو أخوها بقرونه فأماتها، وما أكل السبع يعني: بقرة وحش أو بهيمة الأنعام التي اعتدى عليها السبع؛ فأماتها، وكل ما نقصه شرط من شروط التذكية كعدم قطع الحلقوم والمريء، أو الوجدان من الحيوان الذي التذكية شرط في أكله، وهو الحيوان الإنسي المقدور عليه، والجلالة: وهي البهيمة التي تأكل القاذورات، وتعيش عليها والطعام الحلال الذي يخالطه نجس أو نجاسة.

إذا هذه الأصناف التسعة محرمة لسبب وارد عليها.

بعد هذا الإجمال نأتي إلى التفصيل؛ فيقول: أما الميتة فقد اتفق العلماء على تحريم ميتة البر، واختلفوا في ميتة البحر، ميتة البر كالإبل والبقر والغنم، أي: من الحيوانات المباح أكلها؛ إذ ماتت دون تذكية شرعية، فإنها تسمى ميتة فهذه ميتة البر، وهي حرام باتفاق العلماء.

أما ميتة البحر كالسمك ونحوه، فهي محل اختلاف بين الفقهاء هل هي داخلة في الميتة المحرمة كما قال الله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: ٣] أو خارجة عنها بحديث من أحاديث رسول الله ﷺ أو أكثر؟ اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال: فقال قوم: هي حلال بإطلاق - يعني: جميع ميتة البحر حلال - وقال قوم: هي حرام بإطلاق؛ لعموم الآية الكريمة، وقال قوم: ما طفا من

السّمك حرام، وما جزر عنه البحر فهو حلال -أي: إذا مات السمك في البحر وطفاً كان حراماً، أما إذا نقص ماء البحر عنه فمات لعدم وجود الماء فهو حلال.

أما سبب اختلاف الفقهاء في ميتة البحر فقال ابن رشد: سبب اختلافهم تعارض الآثار في هذا الباب، ومعارضة عموم الكتاب لبعضها معارضة كلية، وموافقته لبعضه موافقة جزئية، ومعارضة بعضها لبعض معارضة جزئية.

فأما العموم فهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ فهذه جملة عامة تدل على تحريم الميتة بإطلاق.

وأما الآثار المعارضة لهذا العموم معارضة كلية فحديثان؛ واحد متفق عليه، والآخر مختلف فيه.

أما المتفق عليه: فحديث جابر، وفيه: ((أن أصحاب رسول الله ﷺ وجدوا حوتاً يسمى العنبر أو دبة قد جذر عنه البحر، فأكلوا منه بضعة وعشرين يوماً أو شهراً، ثم قدموا على رسول الله ﷺ فأخبروه فقال: هل معكم من لحمه شيء؟ فأرسلوا منه إلى رسول الله ﷺ فأكله)) مع أن هذا الحوت كان ميتاً، فحديث رسول الله ﷺ وفعله دليل على أنه حلال، وذلك يعارض الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾.

قال ابن رشد: وهذا إنما يعارض الكتاب معارضة كلية بمفهومه لا بلفظه.

وأما الحديث الثاني المختلف فيه: فما رواه مالك، وأصحاب السنن عن أبي هريرة: ((أن رسول الله ﷺ سئل عن ماء البحر؛ فقال: هو الطهور ماؤه الحل ميتته)) فهذا قطع في أن ميتة البحر حلال.

وأما الحديث الموافق للعموم موافقة جزئية: فما روى إسماعيل بن أمية عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي ﷺ قال: "ما ألقى البحر أو جذر عنه فكلوه، وما

طفا فلا تأكلوه" وهو حديث أضعف عندهم من حديث مالك، وسبب ضعف حديث مالك: ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته)) أن في رواته ما لا يعرف، وأنه ورد من طريق واحد.

قال أبو عمر بن عبد البر: بل رواته معروفون، وقد ورد من طرق.

أما سبب ضعف حديث جابر فهو أن الثقات أوقفوه على جابر فليس مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ فمن رجح حديث جابر الذي يفرق بين من طفا، وما ألقى البحر على حديث أبي هريرة العام في كل ميتة؛ لشهادة عموم الكتاب له، لم يستثن من ذلك إلا ما جذر عنه البحر، إذ لم يرد في ذلك تعارض، ومن رجح حديث أبي هريرة: ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته)) قال بالإباحة مطلقاً.

وأما من قال بالمنع مطلقاً - يعني: تحريم ميتة البحر مطلقاً - فمصييراً إلى ترجيح عموم الكتاب.

ثم بين ابن رشد أصحاب تلك الأقوال الثلاثة فقال: وبالإباحة مطلقاً قال مالك والشافعي، وبالمنع مطلقاً قال أبو حنيفة، وبالتفريق بين ما جذر عنه البحر، وما طفا قال الآخرون.

أما الخطيب الشربيني فيقول: حيوان البحر، وهو ما لا يعيش إلا في الماء وعيشه خارجه كعيش المذبوح منه ما ليس له رئة كأنواع السمك، ومنه ما له رئة كالضفدع، فإنها تجمع بين الماء والهواء.

روي القزويني عن ابن عمر } أن النبي ﷺ قال: ((إن الله خلق في الأرض ألف أمة؛ ستمائة في البحر، وأربعمائة في البر)) وقال مقاتل بن حيان: لله تعالى ثمانون ألف عالم أربعون ألفاً في البحر، وأربعون ألفاً في البر السمك منه أي: ما هو بصورته المشهورة خلال كيف مات حتف أنف أو بسبب ظاهر كصدمة حجر

أو ضربة صياد، أو انحصار ماء راسباً كان أو طافياً؛ لقوله تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ﴾ [المائدة: ٩٦] أي: مصيده ومطعومه.

وقال جمهور الصحابة: طعامه ما طفا على وجه الماء، وإلى هذا يشير قوله ﷺ: ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته)).

والصحيح في حديث العنبر - أي: حوت العنبر - أنهم وجدوه بشاطئ البحر ميتاً، فأكلوا منه، وقدموا منه إلى النبي ﷺ فأكل منه، نعم هذا استثناء أو حالة إن انتفخ الطافي بحيث يخشى منه السقم؛ يحرم للضرورة، قاله الجويني والشاشي.

تنبيه:

كلام المصنف قد يوهم توقف الحل على موته، وليس مراداً، وقد مر في الصيد والذبائح أنه يحل بلع سمكة حية، وأنه يحل قلي صغار السمك من غير أن يشك جوفه، ويعفى عما فيه.

وليست إباحة ميتة البحر قاصرة على السمك بل أضاف الخطيب الشربيني - رحمه الله - قوله: وكذا غيره، أي: السمك مما ليس على صورته المشهورة كخنزير الماء، وكلبه فهما حلال في الأصح المنصوص لإطلاق الآية والحديث المارين.

وعن أبي بكر < : ((كل دابة تموت في البحر فقد ذكاه الله تعالى لكم)) وقيل: لا يحل - أي: خنزير الماء وكلب الماء - لأنه لا يسمى سمكاً، والأول يقول يسمى، وعلى الأول لا يشترط فيه الذكاة؛ لأنه حيوان ولا يعيش إلا في الماء.

وأضاف أيضاً: كلام المصنف - أي: النووي - صريح في انقسام حيوان البحر إلى سمك، وغيره، وهذا مخالف لتصحيح الروضة، وأصلها أن السمك يقع على

جميعها - جميع ما في البحر يسمى سمكاً - ولهذا أولت قول المصنف منه ما هو بصورته المشهورة، وكذا غيره مما ليس على صورته المشهورة.

قال ابن قدامة: قال الخرقى: مسألة: وكذلك كل ما مات من الحيتان في الماء، وإن طفا، قوله: "طفا" يعني: ارتفع على وجه الماء.

قال ابن قدامة: وجملة ذلك أن السمك وغيره من ذوات الماء التي لا تعيش إلا فيه إذا ماتت فهي حلال، سواء ماتت بسبب أو غير سبب؛ لقول النبي ﷺ في البحر: ((هو الطهور ماؤه الحلة ميتته))، قال أحمد: هذا خير من مائة حديث، وأما ما مات بسبب مثل أن صاده إنسان أو نبذه البحر أو جذر عنه، فإن العلماء أجمعوا على إباحته، وذلك ما حبس في الماء بمخظيرة حتى يموت، فلا خلاف أيضاً في حله، قال أحمد: الطافي يؤكل وما جذر عنه الماء أجود، والسمك الذي نبذه البحر لم يختلف الناس فيه، وإنما اختلفوا في الطافي، وليس به بأس.

وممن أباح الطافي من السمك: أبو بكر الصديق، وأبو أيوب } وبه قال الشافعي، وممن أباح ما وجد من الحيتان: عطاء، ومكحول، والثوري، والنخعي، وكره الطافي: جابر، وطاوس، وابن سيرين، وجابر بن زيد.

إذاً الخلاف هنا في السمك الطافي، وليس في مطلق ميتة البحر، وكذلك أصحاب الرأي؛ لأن جابراً قال: قال رسول الله ﷺ: "ما ألقى البحر أو جذر عنه، فكلوه، وما مات فيه فطفا فلا تأكلوه" رواه أبو داود إلا أن ابن قدامة رد على ذلك بقوله: ولنا قول الله تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُم صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَنَعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ [المائدة: ٩٦].

قال ابن عباس: طعامه ما مات فيه، وأيضاً الحديث الذي قدمناه، وقال أبو بكر الصديق <: "الطافي حلال"، ولأنه لو مات في البر أبيع، فإذا مات في البحر أبيع كالجراد.

وأما حديث جابر فإنما هو موقوف عليه، كذلك قال أبو داود، على كل حال أشار أيضاً في موضع آخر إلى هذه المسألة بقوله: والمحرم من الحيوان ما نص الله عليه في كتابه، وما كانت العرب تسميه طيباً، فهو حلال، وما كانت تسميه خبيثاً، فهو محرم؛ لقول الله تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

أيضاً أشار في سطر في مسألة "الاضطرار" حيث قال: "ومن اضطر إلى الميتة، فلا يأكل منها إلا ما يؤمن معه الموت" - وسنعود إلى هذه المسألة في الجملة الثانية عند ابن رشد - والذي يهمنا هنا قول ابن قدامة: أجمع العلماء على تحريم الميتة حال الاختيار. هذا هو مطلبنا، وشاهد قولنا.

٢. الخمسة الأخرى المذكورة مع الميتة في المحرمات:

نتقل إلى الأصناف الخمسة التي ذكرها الله تعالى في آية التحريم بعد الميتة، وهي قوله تعالى: ﴿ وَالْمَنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ ﴾ [المائدة: ٣] وهي كلها أنواع من الميتة؛ ولذلك قال عنها ابن رشد: وأما الخمسة التي ذكر الله مع الميتة، فلا خلاف أن حكمها عندهم حكم الميتة؛ لأنها ميتة، ولكن بأسباب مختلفة.

ثم انتقل إلى الجلالة، والجلالة هل يباح تذكيتهما وأكلها، أو لا يباح؟ يقول: وأما الجلالة - وهي التي تأكل النجاسة - فاختلّفوا في أكلها، وسبب اختلافهم معارضة القياس للأثر. أما الأثر: فما روي: ((أنه ﷺ نهى عن لحوم الجلالة وألبانها)) خرج أبو داود والنسائي والترمذي عن ابن عمر، والنهي يدل على فساد المنهي عنه عند فريق من العلماء، فتكون الجلالة وألبانها حراماً.

وأما القياس المعارض لهذا فهو أن ما يرد جوف الحيوان ينقلب إلى لحم ذلك الحيوان، وسائر أجزائه يعني: عملية الهضم والامتصاص؛ حيث يتحول كل ما يأكله، وما يصل إلى الجوف إلى لحم ودم، فإذا قلنا: إن لحم الحيوان حلال، وجب أن يكون لما ينقلب من ذلك حكم ما ينقلب إليه، وهو اللحم -أي: الحلال- كما لو انقلب تراباً أو كائنات الدم لحمًا والشافعي وأحمد يحرمان الجلالة، ومالك وأبو حنيفة يقولون: بكراهيتها.

أما الخطيب الشربيني -رحمه الله- فيقول في شرح كلام الإمام النووي: وإذا ظهر تغير لحم جلالة من نعم -أي: إبل وبقر وغنم- أو غيره كدجاج أو بط أو إوز ولو يسيراً -أي: ولو كان التغير يسيراً- حرم أكله أي: اللحم كما في (المحرر)، وبه قال الإمام أحمد؛ لأنها صارت من الخبائث، وقد صح النهي عن أكلها، وعن شرب لبنها، وعن ركوبها كما قاله أبو داود وغيره.

وهي بفتح الجيم وتشديد اللام، ويقال: الجالة التي تأكل الجلة، وهي العذرة والبعر وغيرهما من النجاسات، والحكم -أي: التحريم- منوط كما قال المصنف بالتغير على الأصح.

وقيل: إن كان أكثر علفها فيها النجاسة ثبت التحريم، وإلا فلا، وهو ظاهر كلام المصنف في (التحرير) وجزم به في (تصحيح التنبيه) وإطلاقه هنا تعبير يشمل الأوصاف الثلاثة أي: التغيير، وقيداه في (الشرح) و(الروضة) بالرائحة. قال الزركشي: والظاهر أنه ليس بقيد فإن تغير الطعم أشد، وقيل: يكره؛ لنتن لحمها، قلت الأصح: يكره كما نقله الرافعي في (الشرح) عن إيراد أكثرهم - والله أعلم - لأن النهي إنما هو لتغير اللحم، وهو لا يوجب التحريم كما لو نتن اللحم المذكي، وتروح -يعني: تغيرت رائحته- فإنه يكره أكله على الصحيح.

تنبيه :

قد يفهم تقييد المصنف باللحم أن غيره ليس كذلك ، وليس هذا مراداً ، بل لا فرق بين لحمها ولبنها وبيضها في النجاسة والطهارة والتحريم والتحليل ، وفقاً وخالفاً .

بل قال البلقيني : ينبغي تعدي الحكم أي : انتقاله انتقال التحريم إلى شعرها وصوفها المنفصل في حياتها ، وقال الزركشي : الظاهر إلحاق ولدها بها إذا ذكيت ، ووجد في بطنها ميتاً ، قال : ويكره ركوبها بلا حائل ، أي : خوفاً من امتداد عرقها إلى جسم راکبها أو ثوبه .

ثم قال : فإن علفت علفاً طاهراً - يعني : غذيت بغذاء طاهر - أو متنجساً كشعير أصابه ماء النجس أو نجس العين ، فطاب لحمها بزوال رائحته حل ما ذكر ، وإن علفت دون أربعين يوماً اعتباراً بالمعنى .

وأما خبر "حتى تعلق أربعين يوماً" ، والتقييد بالعلق الطاهر ؛ فجرى على الغالب ، وخرج بـ "علفت" ما لو غسلت هي أو لحمها بعد ذبحها أو طبخ لحمها ، فزال التغير فإن الكراهة لا تزول ، وكذا لو زال التغير بمرور الزمن كما قاله البغوي ، وقال غيره تزول .

قال الأذرعى : وهذا ما جزم به المروزي ، وقال شيخنا : وهو نظير طهارة الماء المتغير بالنجاسة إذا زال التغير بذلك ، وهذا في مرور الزمان على اللحم ، فلو مر على الجلالة أيام من غير أن تأكل شيئاً طاهراً ، أو غيره كما مر حلت ، وإنما ذكر العلف بطاهر ؛ لأن الغالب أن الحيوان لا بد له من علف ، وقول المصنف حل المراد زوال التحريم على القول الأول ، وزوال الكراهة على الثاني ، فلو قال لم يكره لكان أولى إذ الحل يجامع الكراهة إلا أن يريد حلاً مستوي الطرفين .

إدًا نفهم من هذا أن الشافعي يحرم أكل الجلالة كما حكى النووي والخطيب الشرييني.

أما ابن قدامة فينقل رأي أحمد، وغيره من الفقهاء؛ حيث يقول: قال أحمد: أكره لحوم الجلالة وألبانها.

قال القاضي في تعريف الجلالة: هي التي تأكل القذر، فإذا كان أكثر علفها النجاسة حرم لحمها ولبانها، وفي بيضها روايتان، وإن كان أكثر علفها الطاهر لم يحرم أكلها ولا لبنها، وتحديد الجلالة يكون أكثر علفها النجاسة لم نسمعه عن أحمد، ولا هو ظاهر كلامه لكن يمكن تحديده بما يكون كثيراً في مأكولها، ويعفى عن اليسير.

وقال الليث: إنما كانوا يكرهون الجلالة التي لا طعام لها إلا الرجيع - أي: القيء - وما أشبهه.

وقال ابن أبي موسى: في الجلالة روايتان:

إحدهما: أنها محرمة.

والثانية: أنها مكروهة غير محرمة.

وهذا قول الشافعي، وكره أبو حنيفة لحومها، والعمل عليها حتى تحبس، ورخص الحسن في لحومها وألبانها؛ لأن الحيوانات لا تنجس بأكل النجاسات بدليل أن شارب الخمر لا يحكم بتنجيس أعضائه، والكافر الذي يأكل الخنزير والمحرمات لا يكون ظاهره نجساً، ولو نجس لما طهر بالإسلام، ولا الاغتسال، ولو نجسة الجلالة لما طهرت بالحبس، وقد رد عليهم ابن قدامة بقوله: ولنا ما روى ابن عمر قال: ((نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها)) وروى عن

عبد الله بن عمرو بن العاص قال: ((نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة أن يأكل لحمها ولا يحمل عليها إلا الهدم، ولا يركبها الناس حتى تعلق أربعين ليلة)) رواه الخلال بإسناده؛ ولأن لحمها يتولد من النجاسة، فيكون نجساً كرماد النجاسة، وأما شارب الخمر الذي استشهدوا به فليس ذلك أكثر غذائه، وإنما يتغذي الطاهرات، وكذلك الكافر في الغالب.

ثم قال في فصل آخر: وتزول الكراهة بحبسها اتفاقاً، واختلف في قدر أو مدة هذا الحبس، فروي عن أحمد أنها تحبس ثلاثاً سواء كانت طائراً أو بهيمة، وكان ابن عمر إذا أراد أكلها حبسها ثلاثاً، وهذا قول أبي ثور؛ لأن ما طهر حيواناً طهر الآخر، كالذي نجس ظاهره.

والأخرى -أي: الرواية الأخرى- تحبس الدجاجة ثلاثاً، والبعير والبقرة ونحوهما يحبس أربعين.

ثم أضاف لهذا القول أنها تحبس أربعين، هذا قول عطاء في الناقة والبقرة لحديث عبد الله بن عمرو؛ لأنهما أعظم جسمًا وبقاء علفهما فيهما أكثر من بقاءه في الدجاجة والحيوان الصغير.

ثم أضاف: ويكره ركوب الجلالة، وهو قول عمر وابنه وأصحاب الرأي لحديث عبد الله بن عمرو: ((أن النبي ﷺ نهى عن ركوبها))؛ ولأنها ربما عرقت؛ فتلوث بعرقها.

هذا ما قاله العلماء عن الجلالة، وحكم لحمها، فالأكثر على أنها حرام، ولا يحل أكلها إلا بعد حبسها أربعين يوماً، أو على اختلاف الأنواع، فالطيور تحبس فترة أقل، والحيوانات الكبرى كالإبل والبقر تحبس فترة أطول، والغنم تحبس فترة متوسطة.

٣. الطعام الحلال تخالطه نجاسة :

يقول ابن رشد: وأما النجاسة تخالط الحلال، فالأصل فيه الحديث المشهور من حديث أبي هريرة وميمونة: ((أنه سئل ﷺ عن الفأرة تقع في السمن؛ فقال: إن كان جامداً فأطرحوها وما حولها، وكلوا الباقي، وإن كان ذائباً فأريقوه ولا تقربوه)) وللعلماء في النجاسة تخالط الأطعمة الحلال مذهبان:

أحدهما: من يعتبر في التحريم المخالطة فقط، وإن لم يتغير للطعام لون ولا رائحة ولا طعم من قبل النجاسة التي خلطت، وهو المشهور والذي عليه الجمهور.

الثاني: اعتبار التغيير، وهو مذهب من يعتبر في ذلك التغيير، وهو قول أهل الظاهر، فإذا وقع التغيير بالنجاسة؛ كان حراماً -أي: الطعام- وإذا لم يقع التغيير لم يكن حراماً.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم: اختلافهم في مفهوم الحديث -الذي سبق ذكره عن الفأرة تقع في السمن- وذلك أن منهم من جعله من باب الخاص أريد به الخاص، وهم أهل الظاهر؛ فقالوا: هذا الحديث يرمي على ظاهره، وسائر الأشياء يعتبر فيها تغييرها بالنجاسة، أو عدم تغييرها بها ومنهم من جعله من باب الخاص أريد به العام، وهم جمهور العلماء؛ فقالوا: المفهوم منه أنه بنفس مخالطة النجس ينجس الحلال إلا أنه لم يتعلل لهم الفرق بين أن يكون جامداً كالسمن أو ذائباً؛ لوجود المخالطة في هاتين الحالتين، وإن كانت في إحدى الحالتين أكثر -يعني: في حالة الذوبان يكون تأثير النجاسة أقوى؛ لأن المائع تصل النجاسة لكل أجزائه بخلاف الجامد لما يحيطه فقط تكون النجاسة، أما داخله فلا تصل إليه النجاسة- ويجب على هذا أن يفرق بين المخالطة القليلة -أي: قليل النجاسة-

والمخالطة الكثيرة فلما لم يفرقوا بينهما -أي: الجمهور- وقالوا بمجرد المخالطة، فكأنهم اقتصروا من بعض الحديث على ظاهره، ومن بعضه على القياس عليه؛ ولذلك أقرته الظاهرية كله على ظاهره.

وقال الخطيب الشربيني: لو تنجس مائع طاهر كخل ودهن، ودبس ذائب حرم تناوله؛ لحديث الفأرة المار في باب النجاسة -الذي ذكره ابن رشد- ويجوز أن يعلف المتنجس الرجل دابته ولو وقع في قدر طيبخ جزء من لحم آدمي ميت، قال الغزالي: لم يحل منه شيء لحرمه الآدمي.

وخالفه في (المجموع) -أي: النووي- وقال: المختار الحل؛ لأنه صار مستهلكاً فيه، ولو تحقق إصابة روث الفئران القمح عند درسه، فمعفو عنه، ويسن غسل الفم من أكله كما في (المجموع) وقد مرت الإشارة إلى ذلك في كتاب الطهارة، وما كُسب بمخامرة نجس كحجامة، وكنس لنجس كزبل مكروه للحر تناوله، ولو اكتسبه رقيق، ويسن ألا يأكله أو يطعمه رقيقه... إلى آخر ما قال.

وقال ابن قدامة -رحمه الله-: وتحرم الزروع، والثمار التي سقيت بالنجاسات أو سممت بها.

وقال ابن عقيل: يحتمل أن يكره ذلك، ولا يحرم، ولا يحكم بتنجيسها؛ لأن النجاسة تستحيل في باطنها؛ فتطهر بالاستحالة -أي: بالتحول- كالدم يستحيل في أعضاء الحيوان لحمًا ويصير لبنًا.

وهذا قول أكثر الفقهاء -أي: الكراهة- منهم أبو حنيفة والشافعي، وكان سعد بن أبي وقاص يدمّل أرضه بالعرّة، ويقول: "مكتل عرة مكتل بر"، والعرّة: عذرة الناس.

٤. لحم الخنزير والدم:

المحرمات لعينها - يعني: أنها محرمة لذاتها - منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، فقد اتفق العلماء على اثنين منها، واختلفوا في أشياء من هذين الاثنين، وفي غيرهما.

فأما المتفق عليه من المحرمات لعينها فهو لحم الخنزير والدم، يقول ابن رشد: فأما المتفق منها عليه، فاتفق المسلمون منها على اثنين: لحم الخنزير، والدم؛ لقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [المائدة: ٣].

فأما الخنزير فاتفقوا على تحريم شحمه ولحمه وجلده، واختلفوا في الانتفاع بشعره، فأجازه جمهور العلماء وحرمه الشافعية.

كما اختلفوا أيضاً في طهارة جلده مدبوغاً وغير مدبوغ، وعند جميع الأئمة أن جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ، وقد أحال ابن رشد الأحكام في ذلك على كتاب الطهارة، وقد سبق أن عرفنا ذلك.

هذا ما يتعلق بالخنزير.

وأما الدم، فاتفقوا على تحريم المسفوح منه من الحيوان المذكي، واختلفوا في غير المسفوح منه - أي: من الدم أو من الحيوان - والآية الكريمة: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ﴾ [الأنعام: ١٤٥] فوصف الدم بأنه مسفوح دليل على هذا الاعتبار - أي: الجاري - أما غير المسفوح ففيه خلاف.

كذلك اختلفوا في دم الحوت فمنهم من رآه نجساً كمالك والشافعي، ومنهم من لم يره نجساً كأبي حنيفة، والاختلاف في هذا كله موجود في مذهب مالك وخارجاً عنه.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم في غير المسفوح معارضة الإطلاق للتقييد. ماذا يعني بالإطلاق والتقييد؟

الإطلاق قوله تعالى في آية "المائدة": ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ ﴾ فلفظ ﴿ وَالْدَّمُ ﴾ مطلق لم يقيد بصفة من الصفات.

أما آية "الأنعام" ففيها قوله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ﴾ حيث قيد الدم بصفة، وهي "المسفوح" فهل يحمل المطلق على المقيد أو لا يحمل كما سبق أن ذكرنا في مسألة الرقبة: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] أو تحرير رقبة مطلقاً، فقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ ﴾ يقتضي تحريم مسفوح الدم وغيره؛ لأن اللفظ مطلق، وقوله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ﴾ يقتضي بحسب دليل الخطاب تحريم المسفوح فقط فمن رد المطلق إلى المقيد -يعني: حمله عليه- اشترط في تحريم الدم السفوح، ومن رأى أن الإطلاق يقتضي حكماً زائداً على التقييد، وأن معارضة المقيد للمطلق إنما هي من باب دليل الخطاب.

والمطلق عام، والعام أقوى من دليل الخطاب، فمن رأى ذلك قضى بالمطلق على المقيد، وقال: "يحرم قليل الدم وكثيره" والجمهور على خلاف ذلك، فالجمهور على أن الدم المحرم هو المسفوح كما جاء في الآية.

والسفوح المشترط في حرمة الدم إنما هو دم الحيوان المذكي -أعنى: أنه الذي يسيل عند التذكية من الحيوان الحلال الأكل هذا يسمى الدم المسفوح- وأما أكل دم يسيل من الحيوان الحي فقليله وكثيره حرام، وكذلك الدم من الحيوان المحرم أكل من باب أولى، وإن ذكي فقليله وكثيره حرام، ولا خلاف في هذا.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم في دم الحوت معارضة العموم للقياس. أما العموم فقوله تعالى: ﴿ وَالْدَّمُ ﴾ فإنها تشمل دم الحيوان البري والحيوان البحري، ودماء الطيور، وكل أنواع الدم.

وأما القياس فما يمكن أن يتوهم من كون الدم تابِعاً في التحريم لميتة الحيوان - يعني : أن ما حرم ميتته حرم دمه ، وما حل ميتته حل دمه - ولذلك رأى مالك أن ما لا دم له لا يسمى ميتة ، ويذكر الفقهاء في هذا حديثاً مخصوصاً لعموم الدم قوله ﷺ : ((أحلت لنا ميتتان ودمان)) رواه أحمد وابن ماجه وسنده صحيح ، وهذا الحديث في غالب ظني ليس هو في الكتب المشهورة من كتب الحديث .

وعلى هذا تكون ميتة السمك والجراد مستثنتان من تحريم الميتة ، وكذلك الكبد والطحال كما جاء في بقية الحديث مستثنيان من تحريم الدم : ((أحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال)).

٥ . المحرمات لعينها المختلف فيها :

المحرمات لعينها المختلف فيها أربعة :

أحدها : لحوم السباع من الطير ومن ذوات الأربع .

الثاني : ذوات الحافر الإنسية .

الثالث : لحوم الحيوان المأمور بقتله في الحرم .

الرابع : لحوم الحيوانات التي تعافها النفوس وتستخبثها بالطبع .

وحكى أبو حامد الغزالي - رحمه الله - عن الشافعي أنه يحرم لحم الحيوان المنهي عن قتله ، قال : كالخطاف - أي : الحفاش - والنحل والهدهد ، ونحوها فيكون هذا جنساً خامساً من المختلف فيه .

تعالوا نتعرف على النوع الأول من هذه المحرمات لعينها ، ونتعرف على ما وقع من اختلاف بين العلماء فيها .

المسألة الأولى: لحوم السباع من الطير ومن ذوات الأربع:

السباع نوعان حيوانات وطيور، والمقصود بالسباع المفترسة، وهذه المسألة اختلف العلماء فيها هل يجوز أكل لحوم السباع من الطير أو السباع من ذوات الأربع أو لا يجوز؟

وبدأ ابن رشد ببيان القول في السباع ذوات الأربع؛ فقال: روى ابن القاسم عن مالك أنها مكروهة، وعلى هذا القول عول جمهور أصحابه وهو المنصور عندهم، وذكر مالك في (الموطأ) ما دليله أنها عنده محرمة، وذلك أنه قال بعقب حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((أكل كل ذي ناب من السباع حرام)) وعلى ذلك الأمر عندنا.

وإلى تحريمها ذهب الشافعي، وأشهب وأصحاب مالك وأبو حنيفة، إلا أنهم اختلفوا في جنس السباع المحرمة؛ فقال أبو حنيفة: كل ما أكل اللحم فهو سباع كالأسد والفهد والنمر حتى الفيل والضبع واليربوع عنده - عند أبي حنيفة - من السباع، وكذلك السنور وهو ما يشبه القط، وقال الشافعي: يؤكل الضبع والثعلب، وقال أحمد: يؤكل الضبع ولا يؤكل الثعلب، وإنما السباع المحرمة التي تعدو على الناس كالأسد والنمر والذئب، قال ابن رشد: وكلا القولين في المذهب.

وجمهور العلماء على أن القرد لا يأكل خالفاً للمالك؛ فإنه يؤكل عنده مع الكراهة، ولا ينتفع به، وعند الشافعي أيضاً أن الكلب حرام لا ينتفع به، وعند أبي حنيفة وأحمد أكله حرام كما قال الشافعي، وعند مالك مكروه؛ لأنه فهم من النهي عن سؤره نجاسة عينه.

وسبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو في تحريم السباع، أو تحريم لحومها من ذوات الأربع معارضة الكتاب للأثار.

تظهر هذه المعارضة بين الكتاب والآثار من قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

الإمام مالك أخذ من هذه الآية أن المحرم هو أنواع أربعة: الميتة، والدم المسفوح، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، وما عدا ذلك سواء كان كلباً أو ضبعاً أو أسداً أو ذئباً أو غير ذلك، فهو حلال إلا ما قيده الرسول ﷺ بقوله: ((أكل كل ذي ناب من السباع حرام)).

فيكون الأمر قاصراً على من له ناب؛ ولذلك أباح الشافعي بعض السباع، وأباح أبو حنيفة بعضاً آخر، وأباح مالك معظمها، والسبب راجع إلى هذه الآية الكريمة التي تدل على أن ما عدا المذكور فيها من هذه الأربع؛ فهو حلال.

وظاهر حديث أبي ثعلبة الخشني أنه قال: ((نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع)) يدل على أن السباع محرمة، هكذا رواه البخاري ومسلم، وأما مالك فما رواه في هذا المعنى من طريق أبي هريرة هو أبين في المعارضة، وهو أن رسول الله ﷺ قال: ((أكل كل ذي ناب من السباع حرام)) ف"حرام" أوضح من قوله: "نهى"، وهذا الحديث يتعارض مع الآية الكريمة السابقة.

قال ابن رشد: ذلك أن الحديث الأول - حديث أبي ثعلبة الخشني - قد يمكن الجمع بينه وبين الآية بأن يحمل النهي المذكور فيه على الكراهية، وهذا ما أخذ به مالك، وأما حديث أبي هريرة فليس يمكن الجمع بينه وبين الآية إلا أن يعتقد أنه ناسخ للآية عند من رأى أن الزيادة نسخ، وأن القرآن ينسخ بالسنة المتواترة، فمن جمع بين حديث أبي ثعلبة، والآية حمل حديث لحوم السباع على الكراهية، ومن رأى أن حديث أبي هريرة يتضمن زيادة على ما في الآية حرم لحوم السباع،

ومن اعتقد أن الضبع والشعلب محرمان فاستدللاً بعموم لفظ السباع في الحديث ، كما فعل أبو حنيفة ، ومن اعتقد أو خصص من ذلك الحيوانات العادية ، فمصيلاً لما روى عبد الرحمن بن عمار قال : ((سألت جابر بن عبد الله عن الضبع أكلها؟ قال : نعم ، قلت : أصيدها؟ قال : نعم ، قلت : فأنت سمعت ذلك من رسول الله ﷺ قال : نعم)) وهذا الحديث ، وإن كان انفراد به عبد الرحمن فهو ثقة عند جماعة أئمة الحديث ، ولما ثبت من إقراره ﷺ على أكل الضبع بين يديه ، والضبع شيء ، والضبع شيء آخر ، ويأكل الضب عند الشافعي وأحمد ، ويكره عند أبي حنيفة .

ويقول ابن رشد عن سباع الطيور : جمهور العلماء على أنها حلال لمكان الآية السابقة : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ وليست سباع الطيور داخلة في هذه الأربع ، وحرمة قومه لما جاء في حديث ابن عباس أنه قال : ((نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع ، وكل ذي مخلب من الطير)) قال ابن رشد : إلا أن هذا الحديث لم يخرج الشيخان بل أخرجه مسلم فقط ، وإنما ذكره أبو داود ، وبقية أصحاب السنن .

إذا الأمر في سباع الطيور أخف من الأمر في سباع ذوات الأربع ؛ حيث حكى ابن رشد قولين فقط ؛ قول الجمهور أنها حلال على اختلاف أنواعها ؛ لعموم الآية الكريمة ، وقوم على تحريمها لما جاء في حديث ابن عباس } ((نهى رسول الله ﷺ عن كل ذي مخلب من الطيور)).

أما ابن قدامة - رحمه الله - فيشرح قول الخرقي : مسألة : " وكل ذي ناب من السباع ، وهي التي تضرب بأنيابها الشيء وتفترسه " ، وتحت هذه المسألة قال -

رحمه الله - : أكثر أهل العلم يرون تحريم كل ذي ناب قوي من السباع يعدو به ويكسر، إلا الضبع، منهم مالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الحديث وأبو حنيفة وأصحابه.

وقال الشعبي وسعيد بن جبير وبعض أصحاب مالك: هو مباح - أي: السباع - ولحومها مباحة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقد رد ابن قدامة - رحمه الله - على من أباح أكل لحوم السباع بقوله: ولنا ما روى أبو ثعلبة الخشني قال: ((نهى النبي ﷺ عن أكل ذي ناب من السباع)) ولم يضعفه، كما قال ابن رشد، بل قال: الحديث متفق عليه، وقال أبو هريرة: إن رسول الله ﷺ قال: ((أكل كل ذي ناب من السباع حرام)).

وقال ابن عبد البر: هذا حديث ثابت صحيح مجمع على صحته، وهذا نص صريح يخص عموم الآية أو الآيات، فيدخل في هذا - أي: التحريم - الأسد والنمر والفهد والذئب والكلب والخنزير.

وقد روي عن الشعبي أنه سئل عن رجل يتداوى بلحم الكلب؛ فقال: لا شفاه الله، وهذا يدل على أنه رأى تحريمه.

ثم أضاف إلى هذه السباع قوله: "ولا يباح أكل القرد، وكرهه عمر وعطاء ومجاهد ومكحول والحسن، ولم يجزوا بيعه، وقال ابن عبد البر: لا أعلم بين علماء المسلمين خلافاً أن القرد لا يؤكل، ولا يجوز بيعه، وروي عن الشعبي: "أن النبي ﷺ نهى عن لحم القرد" ولأنه سبع؛ فيدخل في عموم الخبر، وهو مسخ أيضاً، فيكون من الخبائث المحرمة.

وأضاف: وابن آوى - وهو مثل الثعلب - والنمس وابن عرس كلها حرام، سئل أحمد عن ابن آوى وابن عرس؛ فقال: كل شيء ينهش بأنيابه فهو من السباع،

وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه، قال الشافعي: ابن عرس مباح؛ لأنه ليس له ناب قوي، فأشبهه الضب، ولأصحابه في ابن آوى وجهان، ولنا أنها من السباع فتدخل في عموم النهي؛ ولأنها أيضاً مستخبثة غير مستطابة، فابن آوى يشبه الكلب ورائحته كريهة؛ فيدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ثم قال: واختلفت الرواية في الثعلب، فأكثر الروايات عن أحمد تحريمه، وهذا قول أبي هريرة ومالك وأبي حنيفة؛ لأنه سبع فيدخل في عموم النهي، ونقل عن أحمد إباحته، واختاره الشريف أبو جعفر، ورخص فيه عطاء وطاوس وقتادة والليث وسفيان بن عيينة والشافعية؛ لأنه يفدى في الإحرام والحرم، وقال أحمد وعطاء: كل ما يؤذي إذا أصابه المحرم فإنه يؤكل، واختلفت الرواية عن أحمد في سنور البر كاختلافها في الثعلب، والفيل محرم، قال أحمد: ليس هو من أطعمة المسلمين، قال الحسن: هو مسخ، وكرهه أبو حنيفة والشافعي، ورخص في أكله الشعبي.

ولنا نهى النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع، وهو من أعظمها ناباً؛ ولأنه مستخبث؛ فيدخل في عموم الآية المحرمة: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾. وأما الدب فينظر فيه فإن كان ذا ناب يفترس به فهو محرم، وإلا فهو مباح؛ لأن الدببة أنواع، قال أحمد: إن لم يكن له ناب فلا بأس به، وقال أصحاب أبي حنيفة: هو سبع؛ لأنه أشبه شيء بالسباع فلا يؤكل.

قال ابن قدامة: ولنا أن الأصل في الأشياء الإباحة، ولم يتحقق وجود المحرم فيبقى على الأصل، وشبهه بالسباع إنما يعتبر في وجود العلة المحرمة، وهو كونه

ذا ناب يصيد به ويفترس به ، فإذا لم يوجد له ناب كان داخلًا في عموم النصوص المبيحة.

بهذا يكون ابن قدامة - رحمه الله - قد عرض لنا اختلاف العلماء في هذه الحيوانات من السباع ، وما يلحق بها مما لا ناب أو مما ليس له ناب ، وهو تفصيل جيد يختلف عما ذكره ابن رشد - رحمه الله - إجمالاً.

أما عن مسألة سباع الطيور ففيها يقول الخرقى : كل ذي مخلب من الطير ، وهي التي تعلق بمخالبتها الشيء ، وتصيد بها ، الخبر : أنها حرام ، يعني : يحرم كل ذي مخلب من الطير.

قال ابن قدامة : هذا قول أكثر أهل العلم - أي : التحريم - وبه قال الشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي ، وقال مالك والليث والأوزاعي ويحيى بن سعيد : لا يحرم من الطير شيء ، قال مالك : لم أرَ أحداً من أهل العلم يكره سباع الطير ، واحتجوا بعموم الآيات المبيحة ، وقول أبي الدرداء ، وابن عباس : " ما سكت الله عنه فهو مما عفى عنه " .

يرد ابن قدامة - رحمه الله - على أصحاب هذا القول ، ويؤكد تحريم كل ذي مخلب من الطير أو من سباع الطير ؛ فيقول : ولنا ما روى ابن عباس } قال : ((نهى رسول الله ﷺ عن كل ذي ناب من السباع ، وكل ذي مخلب من الطير)) وعن خالد بن الوليد قال : قال رسول الله ﷺ : ((حرام عليكم الحرم الأهلية ، وكل ذي ناب من السباع ، وكل ذي مخلب من الطير)) رواهما أبو داود ، وهذا يخص عموم الآيات ، ويقدم على ما ذكره ، فيدخل في هذا كل ما له مخلب يعدو به ، ومثل لذلك بقوله : كالعقاب ، والبازي ، والنسر ، والصقر ، والشاهين ، والباشق ، والحدأة ، والبومة ، وأشباهاها. فكل هذه الأنواع حرام.

وأضاف: ويحرم منها ما يأكل الجيف كالنسور والرخم وغراب البين، وهو أكبر الغربان، والأبقع.

قال عروة: ومن يأكل الغراب، وقد سماه رسول الله ﷺ فاسقاً -أي: في الحديث الذي يبيح قتل الفواسق الخمسة- والله ما هو من الطيبات، ولعله يعني قول النبي ﷺ: ((**خمس فواسق يقتلن في الحل والحرام الغراب والحداة والفأرة والعقرب والكلب العقور**)) فهذه الفواسق الخمس محرمة؛ لأن النبي ﷺ أباح قتلها في الحرم، ولا يجوز قتل صيد مأكول في الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿ **أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ، مَتَّعْنَا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ** ﴾ [المائدة: ٩٦].

فلو كانت حلالاً لكانت من صيد البر، وكانت محرمة على الحرم، فيأذن رسول الله ﷺ في قتلها في الحرم دليل على أنها محرمة، ولأن ما يؤكل لا يحل قتله إذا قدر عليه، وإنما يذبح ويؤكل.

وسئل أحمد عن العقعق فقال: إن لم يكن يأكل الجيف فلا بأس به، قال بعض أصحابنا: هو يأكل الجيف، فيكون على هذا محرماً.

وأضاف أيضاً ابن قدامة: ويحرم الخطاف والخشاف والخفاش وهو الوطواط، كلها طيور مستخبثة، قال أحمد: ومن يأكل الخشاف، وسئل عن الخطاف فقال: لا أدري، وقال النخعي: كل الطير حلال إلا الخفاش.

وإنما حرمت هذه الأصناف من الطيور مع أنها غير مفترسة أو ليست من سباع الطيور، لكنها مستخبثة لا تستطها العرب، ولا تأكلها، كذلك قال.

وأضاف: ويحرم الزنابير واليعاسيب والنحل وأشباهاها من الطيور أو الحشرات الصغيرة التي تطير؛ لأنها مستخبثة غير مستطابة، وما عدا ما

ذكرنا فهو مباح ؛ لعموم النصوص الدالة على الإباحة. هذا ما ذكره ابن قدامة - رحمه الله.

وقال الخطيب الشريبي - رحمه الله - في أنواع الحلال ، وأنواع الحرام : وبقر وحش ، وهو أشبه شيء بالمعز الأهلية ، وقرونها صلاب جداً تمنع بها - أي : تدافع بها - عن نفسها ، وحماره - أي : حمار الوحشي - هذان حلال ؛ لأنهما من الطيبات ، ولما في (الصحيحين) أنه ﷺ قال - في حمار الوحش - : ((كلوا من لحمه ، وأكل منه)) وقيس به بقر الوحش ، ولا فرق في حمار الوحش بين أن يستأنس أو يبقى على توحشه ، كما أنه لا فرق في تحريم الأهلي - أي : الحمار الأهلي - بين الحالين ، وظبية بالإجماع ، هذا حلال ، وضع بضم الموحدة ويجوز سكونها ضبع اسم للأنتى ؛ لأنه ﷺ قال : ((يحل أكله)) رواه الترمذي ، وقال : حسن صحيح.

قال الشافعي < : وما زال الناس يأكلونها - أي : الضبع - بين الصفا والمروة من غير نكير ، وجمع بين هذا وبين الحديث بقوله : لأن نابها ضعيف لا تتقوى بها ، ولا تعيش ، وهو - أي : الضبع - من أحرق الحيوان ؛ لأنه يتناول حتى يصاد.

قال الدميري : ومن عجيب أمرها - أي : الضبع - أنها تحيض ، وتكون سنة ذكراً وسنة أنثى ، ويقال للذكر : ضبعان.

والضب حلال ؛ لأنه أكل على مائدته ﷺ بحضرته ، وقال : وأرنب وثعلب ، ويربوع وهو شبيه بالضب ؛ لأن العرب تستطيبه ونابه ضعيف. وفنك وهو حيوان يؤخذ من جلده الفرو ؛ للينه وخفته مثل الثعلب. وسمور بفتح المهملة ضم الميم ،

وهو حيوان يشبه السنور - أي: الققط - لأن العرب تستطيب ذلك، وهما نوعان من ثعالب الترك.

ثم انتقل إلى المحرمات التي هي محل حديثنا؛ فقال: وكل ذي ناب - أي: صاحب ناب - من السباع، وهو كما قال الشافعي - رضي الله تعالى عنه - ما يعدو على الحيوان يفترسه ويتقوى بناه، وذي مخلب - بكسر الميم وإسكان الخاء المعجمة - أي: ظفر من الطير للنهي عن الأول أي: ذي ناب في (الصحيحين)، وعن الثاني في خبر مسلم.

ثم مثل لذلك بعدد من الحيوانات والطيور؛ فقال: كأسد، وغمر، وذئب، ودب، وفيل، وقرد، وذي المخلب نحو: باذ، وشاهين، وصقر، ونسر، وعقاب، وكذا ابن آوى وهرة وحش، ونحو ذلك من هذه الحيوانات، فكلها محرمة عند الشافعية، وعند جمهور العلماء إما لأنها ذات ناب أو ذات مخلب، أو لأنها مستخبثة تستخبثها العرب، فهي من الخبائث التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾ ... إلى آخر ما قال.

تابع كتاب الأطعمة والأشربة

عناصر الدرس

- العنصر الأول** : أحكام لحوم: ذوات الحافر الإنسية، والحيوانات
المأمور بقتلها في الحرم، والتي تعافها النفوس،
والممنهي عن قتلها، والحيوانات البحرية، وحكم
الخمير والنبيد
- العنصر الثاني** : الأواني التي ينتبذ فيها، تخلل الخمير، المخدرات
الحديثة، ما يباح للمضطر

أحكام لحوم: ذوات الحافر الإنسية، والحيوانات الأمور بقتلها في الحرم، والتي
تأفها النفوس، والمنهي عن قتلها، والحيوانات البحرية، وحكم الخمر والنبيذ

المسألة الثانية: ذوات الحافر الإنسية:

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما المسألة الثانية وهي اختلافهم في ذوات الحافر
الإنسي -يعني: الخيل، والبغال، والحمير حكم أكلها- فإن جمهور العلماء
على تحريم لحوم الحمر الإنسية، إلا ما روي عن ابن عباس وعائشة أنهما كانا
يبيحانها، وعن مالك أنه كان يكرهها، ورواية ثانية مثل قول الجمهور. وكذلك
الجمهور على تحريم البغال. وقوم كرهوها ولم يحرموها، وهو مروى عن مالك.
وأما الخيل: فذهب مالك، وأبو حنيفة، وجماعة إلى أنها محرمة. وذهب
الشافعي، وأبو يوسف، ومحمد وجماعة إلى إباحتها.

يقول ابن رشد: والسبب في اختلافهم في الحمر الإنسية: معارضة الآية المذكورة
وهي قوله تعالى: ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ ﴾ [النحل: من الآية: ٤٨] للأحاديث
الثابتة في ذلك، من حديث جابر، وغيره، قال: ((نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر
-أي: يوم غزوة خيبر- عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل))
والحديث متفق عليه. فمن جمع بين الآية وهذا الحديث حمل النهي على
الكرهية، ومن رأى النسخ قال بتحريم الحمر، أو قال بالزيادة التي تفيد حكماً
دون أن يوجب نسخاً، وقد احتج من لم يَرَ تحريمها بما روي عن أبي إسحاق
الشيباني، عن ابن أبي أوفى قال: ((أصبنا حمراً مع رسول الله ﷺ بخيبر
وطبخناها، فنادى منادى رسول الله ﷺ أن أكفثوا القدر بما فيها)) متفق عليه.

قال ابن إسحاق: فذكرت ذلك لسعيد بن جبير، فقال: إنما نهى عنها لأنها كانت تأكل الجلة، أي: النجاسة. فحمل النهي على الكراهة لا على التحريم.

وأما اختلافهم في البغال فسببه معارضة دليل الخطاب في قوله تعالى: ﴿ وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرَكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ [النحل: ٨] وقوله مع ذلك في الأنعام: ﴿ لَتَرَكَبُوهَا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ [غافر: ١٧٩] للآية الحاصرة للمحرمات؛ لأنه يدل مفهوم الخطاب فيها: أن المباح في البغال إنما هو الركوب، مع قياس البغل أيضاً على الحمار، ففي الأنعام قال الله تعالى: ﴿ لَتَرَكَبُوهَا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ أما في الخيل والبغال والحمير فقال: ﴿ لَتَرَكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ [النحل: من الآية: ٨] فيكون المباح إنما هو الركوب. وأما سبب اختلافهم في الخيل فمعارضة دليل الخطاب في هذه الآية لحديث جابر، وحديث جابر: ((نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل)) والآية هنا تقول: ﴿ لَتَرَكَبُوهَا ﴾ دون ذكر للأكل؛ فتكون الآية معارضة لحديث جابر، ومعارضة قياس الفرس على البغل والحمار له، لكن إباحة لحم الخيل نص في حديث جابر: ((وأذن في لحوم الخيل)) فلا ينبغي أن يعارض بقياس، ولا بدليل خطاب.

هذا الذي قاله ابن رشد - رحمه الله - في المسألة الثانية من المحرمات لعينها المختلف فيها، وقد عرفنا منها أقوال الفقهاء في كل من الخيل والبغال والحمير. أما البغال والحمير: فمحل ترجيح عند جمهور العلماء في تحريم لحومها، وأما الخيل: فالعكس صحيح؛ فالجمهور على حل لحومها.

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح كلام الخرقى: مسألة؛ قال: وبسنة رسول الله ﷺ الحمر الأهلية.

إن أكثر أهل العلم يرون تحريم الحمر الأهلية. قال أحمد: خمسة عشر من أصحاب النبي ﷺ كرهوها. وأحياناً يستخدم لفظ الكراهة في محل التحريم. قال ابن عبد البر: لا خلاف بين علماء المسلمين اليوم في تحريمها. وحكي عن ابن عباس وعائشة } أنهما كانا يقولان بظاهر قوله سبحانه: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وتلاها ابن عباس وقال: ما خلا هذا فهو حلال.

وسئلت عائشة > عن الفأرة فقالت: "ما هي بحرام" وتلت أيضاً هذه الآية. ولم يرَ عكرمة وأبو وائل بأكل الحمر بأساً. وقد روي عن غالب بن الحر قال: ((أصابنا سنة - أي: مجاعة - فقلت: يا رسول الله أصابتنا سنة - ولم يكن في مالي ما أطعم أهلي إلا سمان حمر - وإنك حرمت لحوم الحمر الأهلية، فقال: أطعم أهلك من سمين حمر ك؛ فإنما حرمتها من أجل حوالي القرية))، ولنا ما روى جابر: ((أن النبي ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل)) متفق عليه.

قال ابن عبد البر: روي عن النبي ﷺ تحريم الحمر الأهلية. ورواه عنه علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وجابر، والبراء، وعبد الله ابن أبي أوفى، وأنس، وزاهر الأسلمي، بأسانيد صحاح حسان.

وحديث غالب بن الحر لا يعرج على مثله مع ما عارضه. ويحتمل أن رسول الله ﷺ رخص لهم لأنهم كانوا في مجاعة، وبين علة تحريمها المطلق؛ لكونها تأكل العذرات - أي: النجاسات - قال عبد الله بن أبي أوفى: حرّمها رسول الله ﷺ ألبتة - أي: مطلقاً - من أجل أنها تأكل العذرة. متفق عليه. هذا عن الحمر.

ثم قال في فصلٍ آخر: والبغال حرام عند كل من حرم الحمر الأهلية؛ لأنها متولدة منها، والمتولد من الشيء له حكمه في التحريم، وهكذا إن تولد من بين الإنسي والوحشي ولد فهو محرم تغليياً للتحريم - أي: تغليياً للوحشي - والسمع المتولد من بين الذئب والضبع محرم. قال قتادة: ما البغل إلا شيء من الحمار، وعن جابر قال: ((ذبحنا يوم خيبر الخيل والبغال والحمير؛ فنهانا رسول الله ﷺ عن البغال والحمير، ولم ينهنا عن الخيل)).

ثم أضاف ابن قدامة أيضاً تحريماً آخر في الحمر، وهو: تحريم الألبان، وليس للحموم فقط. فقال: وألبان الحمر محرمة في قول أكثرهم، ورخص فيها عطاء وطاوس والزهري، والأول أصح - أي: عدم الترخيص، أي: التحريم - لأن حكم الألبان حكم اللحمان - أي: اللحموم.

ثم قال في موضع ثالث عن الخيل: فصل: وتباح لحموم الخيل كلها، عرابها وبراذينها، نص عليه أحمد، وبه قال ابن سيرين، وروي ذلك عن ابن الزبير، والحسن، وعطاء، والأسود بن يزيد، وبه قال حماد بن زيد، والليث، وابن المبارك، والشافعي، وأبو ثور. فهو إذاً قول جمهور العلماء.

قال سعيد ابن جبير: ما أكلت شيئاً أطيب من معرفة برزون - أي: الخيل - وحرمتها أبو حنيفة، وكرهه مالك والأوزاعي وأبو عبيد؛ لقول الله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ ولم يقل: لتأكلوا منها، وعن خالد قال: قال رسول الله ﷺ: ((حرام عليكم الحمر الأهلية، وخيلها، وبغالها)) ولأنه ذو حافر، فأشبهه الحمار.

رد ابن قدامة على ذلك بقوله: ولنا - أي: في الدليل على إباحة لحم الخيل - قول جابر: ((نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحموم الحمر الأهلية، وأذن في لحموم

الخيل)) وقالت أسماء: ((نحرنا على عهد رسول الله ﷺ فرسًا فأكلناه ونحن بالمدينة)) متفق عليهما. ولأنه -أي: الخيل- حيوان طائر مستطاب ليس بذئ ناب ولا مخلب؛ فيحل كبهيمة الأنعام، ولأنه داخل في عموم الآيات والأخبار المبيحة، وأما الآية فإنما يتعلقون بدليل خطابها، وهم لا يقولون بدليل الخطاب، وحديث خالد ليس له إسناد جيد قاله أحمد. قال: وفيه رجلان لا يعرفان، يرويه ثور عن رجلٍ ليس بمعروف، وقال: لا ندع أحاديثنا لمثل هذا الحديث المنكر. إذًا تأكد لنا أن أكثر العلماء على تحريم لحوم الحمر الأهلية والبغال، وأن أكثرهم على إباحة لحم الخيل.

يقول الخطيب الشربيني أيضًا: الخيل لا واحد له من لفظه -يعني: ليس له مفرد- ككلمة قوم، وقيل: مفرده خائل، لا فرق في ذلك بين العربية وغيرها؛ الخبر (الصحيحين) عن جابر: ((نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل)) وفيهما عن أسماء > قالت: ((نحرنا فرسًا على عهد رسول الله ﷺ وأكلناه ونحن بالمدينة)) وأما خبر خالد في النهي عن أكل لحوم الخيل، فقال الإمام أحمد، وغيره: منكر، وقال أبو داود: منسوخ، والاستدلال على التحريم بقوله تعالى: ﴿لِتَرْكُوبَهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ١٨] ولم يذكر الأكل مع أنه في سياق الامتنان مردود كما ذكره البيهقي وغيره. وإنما كان الاستدلال على التحريم بالآية مردودًا؛ لأن الآية مكية بالاتفاق، ولحوم الحمر إنما حرمت يوم خيبر سنة سبع بالاتفاق؛ فدل على أنه لم يفهم النبي ﷺ ولا الصحابة في الآية تحريمًا لا للحمر ولا لغيرها؛ فإنها لو دلت على تحريم الخيل، دلت على تحريم الحمر، وهم لم يمنعوا منها، بل امتدت الحال في إباحة الحمر إلى يوم خيبر، ثم حرمت.

وأيضاً الاقتصار على ركوبها والتزين بها لا يدل على نفس الزائد عليهما ؛ وهو الأكل ، وإنما خصهما بالذكر لأنهما معظم المقصود من الخيل.

وأضاف أيضاً الخطيب الشربيني عن البغل ، وعن الحمار الأهلي ، قوله بالتحريم ؛ فقال : ويحرم بغل ، للنهي عن أكله في خبر أبي داود ، بإسناده على شرط مسلم ، ولتولده بين حلال - وهو : الحمار - وحرام فإنه متولد بين فرسٍ ؛ وهو حلال ، وحمار أهلي ، فإن كان الذكر فرساً كان شديد الشبه بالحمار ، أو حماراً كان الذكر شديد الشبه بالفرس . فإن تولد بين فرسٍ وحمارٍ وحشي أو بين فرسٍ وبقرٍ ، حل بلا خلاف . وحمار أهلي : بالعطف على يحرم بغل - أي : ويحرم حمار أهلي - وإن توحش ؛ للنهي عنه في خبر (الصحيحين) وكنيته - أي : الحمار - أبو زياد ، وكنية الأثني أم محمود . بهذا يكون قد اتضح لنا حكم ذوات الحافر الإنسية .

المسألة الثالثة : لحوم الحيوان المأمور بقتله .

يقول ابن رشد : وأما المسألة الثالثة وهي : اختلافهم في الحيوان المأمور بقتله في الحرم ، وهي الخمس المنصوص عليها : الغراب ، والحدأة ، والعقرب ، والفأرة ، والكلب العقور ، فإن قوماً فهموا من الأمر بالقتل لها مع النهي عن قتل البهائم المباحة الأكل أن العلة في ذلك هي كونها محرمة ، وهو مذهب الشافعي ، وقوم فهموا من ذلك معنى التعدي ، لا معنى التحريم ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وجمهور أصحابهم .

يقول الخطيب الشربيني: ويحرم أكل ما ندب قتله لإيذائه، كحية - وهي تقال للذكر وللأنثى - وعقرب - وهو اسم للأنثى، ويقال للذكر: عقربان - وغراب أبقع - وهو الذي فيه سواد وبياض - وحدأة - بوزن عنبة - وفأرة، وكنيتها أم خراب وجمعها فئرة.

وبهذا يتبين أن هذه الخمس كما جاء في حديث النبي ﷺ: ((خمس تقتل في الحل والحرم: الغراب، والحدأة، والفأرة، والعقرب، والكلب العقور)) وفي رواية لمسلم: ((والغراب الأبقع، والحية)) بدل العقرب. والبرغوث، والزمبور، والبوق، والقمل: كل هذه حيوانات وحشرات مأمور بقتلها، فيدل الأمر بقتلها على أن لحمها حرام. قال: وقيس بهن الباقي لإيذائها، أي: كل ما يضر كالصراصير ونحوها؛ فإنها تقتل. ولأن الأمر بقتل ما ذكر إسقاط لحرمة، ومنع من اقتنائه، ولو كان أكله جائز؛ لجاز اقتناؤه.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - : إذا ثبت هذا - أي: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فمن المستخبات: الحشرات؛ كالديدان، والجعلان، وبنات وردان، والخنافس، والفأر، والأوزاغ، والحرباء، والغضاة، والجرازين، والعقارب، والحيات. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي، ورخص مالك وابن أبي ليلى والأوزاعي في هذا كله إلا الأوزاغ؛ فإن ابن عبد البر قال: هو مجمع على تحريمه، وهو نوع من الزواحف غير مؤذٍ، وقال مالك: الحية حلال إذا ذكيت، واحتجوا بعموم الآية المبيحة: ﴿قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥].

رد عليهم ابن قدامة بقوله: ولنا قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾ وقول النبي ﷺ: ((خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: العقرب، والفأرة،

والغراب، والحدأة، والكلب العقور)) وفي حديث: ((الحية)) مكان الفأرة. ولو كانت هذه الخمس من الصيد المباح؛ لم يبح قتلها، ولأن الله تعالى قال ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] وقال: ﴿وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ [المائدة: ٩٦] ولأنها مستخبثة فحرمت كالوزغ، أو مأمور بقتلها فأشبهت الوزغ.

المسألة الرابعة: لحوم الحيوانات التي تعافها النفوس:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما الجنس الرابع وهو الذي تستخبثه النفوس: كالحشرات، والضفادع، والسرطانات، والسلحفاة، وما في معناها؛ فإن الشافعي حرمها ومعه الإمام أحمد. وأباحها غيره: كمالك فإنه يبيح ما عدا الأربعة المذكورة في الآية، ومنهم من كرهها فقط كأبي حنيفة. والذي نرجحه هو تحريمها؛ عملاً بأن الطيب ما استطيبته العرب، والخبيث ما استخبثته العرب؛ استناداً لقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ثم قال ابن رشد: وسبب اختلافهم - أي: في هذه الحشرات التي تستخبثها النفوس بين مبيح لها ومحرم - : اختلافهم في مفهوم ما ينطلق عليه اسم الخبائث، في قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ فمن رأى أنها المحرمات بنص الشرع؛ لم يجرم من ذلك ما تستخبثه النفوس، مما لم يرد فيه نص، يعني: يكون التحريم قاصراً على ما ورد به النص، ومن رأى أن الخبائث هي ما تستخبثه النفوس قال: هي محرمة.

وهذا الذي يشير إليه ابن قدامة - رحمه الله - بقوله: وما استخبثته العرب؛ فهو محرم، بقول الله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ والذين تعتبر استطابتهم واستخبائهم؛ هم أهل الحجاز، من أهل الأمصار؛ لأنهم الذين نزل عليهم الكتاب، وخوطبوا به وبالسنة؛ فرجع في مطلق ألفاظهما إلى عرفهم، دون غيرهم، ولم يعتبر أهل البوادي؛ لأنهم للضرورة والمجاعة يأكلون ما وجدوا،

ولهذا سأل بعضهم عما يأكلون فقال: ما دب ودرج إلا أم حبين، فقال: لتهنى أم حبين العافية. وما وجد في أمصار المسلمين، مما لا يعرفه أهل الحجاز رد إلى أقرب ما يشبهه في الحجاز؛ فإن لم يشبه شيء منها، فهو مباح؛ لدخوله في عموم قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ ولقول النبي ﷺ: ((وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه)).

وقال الخطيب الشربيني - رحمه الله - عن الضفدع، والحية، والسرطان، ونحوها: وقيل: إن أكل مثله في البر؛ حل أكله ميتًا، وإلا بأن لم يأكل مثله في البر، فلا؛ ككلب وحمار، وما يعيش في برٍ وبحرٍ؛ كضفدع وكنيته، وهو من الحيوان الذي لا عظم له - الضفدع - وسرطان: ويسمى: عقرب الماء، وكنيته أبو بحر. وحية: ويطلق على الذكر والأنثى، ودخلت الهاء للوحدة، لأنه واحد من جنسه.

قال عن كل ذلك: حرام للسمية في الحية والعقرب، وللاستخبات في غيرهما. ولأن التمساح يتقوى بنابه، وقضيته تحريم القرش، ويقال له: اللحم، وفي تحريم النسناس وجهان؛ أوجهما - كما جرى عليه ابن المقرئ - التحريم، وهو على خلقة الناس، قاله القاضي أبو الطيب، وهو جنس من الخلق يشب على رجلٍ واحدة، له عين واحدة، يخرج من الماء ويتكلم، ومتى ظفر بالإنسان قتله، ويوجد في جزر الصين ينقر كما ينقر الطير، وفي (المحكم): أنه سبع من أخبث السباع.

المسألة الخامسة: أكل الحيوان المنهي عن قتله:

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن الشافعي في تحريمه الحيوان المنهي عن قتله كالخطاف والنحل فهو زعم، فإني لست أدري أين وقعت الآثار الواردة في ذلك ولعلها في غير الكتب المشهورة عندنا.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - عن هذه الحشرات ، أو الحيوانات المنهي عن قتلها : ويحرم الخطاف والخشاف والخفاش - وهو الوطواط - قال أحمد : ومن يأكل الخشاف . وسئل عن الخطاف فقال : لا أدري . وقال النخعي : كل الطير حلال إلا الخفاش ، ثم علق على ذلك بقوله : وإنما حرمت هذه ؛ لأنها مستخبثة ، لا تستطيبها العرب ولا تأكلها ، كذلك تحرم الزنابير واليعاسيب والنحل وأشباهاها ؛ لأنها مستخبثة غير مستطابة .

وقال الخطيب الشربيني : ولا يحل ما نهى عن قتله ، وهو أمور منها : خطاف وجمعه خطاطيف ، ويسمى : زوار الهند ، ويعرف عند الناس بعصفور الجنة ، ومن عجيب أمره أن عينه تغلق فتعود ، ولا يفرخ في عش عتيق ؛ حتى يطينه بطين جديد ، وأما الخفاش : ويقال له : الوطواط ؛ فقطع الشيخان بتحريمه مع جزمهما في محرمات الإحرام بوجوب قيمته ، ونمل ومن قبل ذلك الهدهد ، ومنها هدهد ، وسرد : طائر فوق العصفور يصيد العصافير . ونمل والواحدة نملة ، قال الخطابي : إن النهي الوارد في قتل النمل المراد به النمل السليمانى ، وهو الكبير ، أما الصغير فلا يحرم قتله لأنه مؤذٍ ، ونحل وهو ذباب العسل ، وذباب وهو أجهل الخلق ؛ لأنه يلقي نفسه في الهلكة ، ضرب الله به المثل في القرآن . ولا تحل حشرات صغار دواب الأرض : كخنفساء ودودٍ ونحو ذلك من الحشرات .

حكم أكل الحيوانات البحرية :

يقول ابن رشد - رحمه الله - : وأما الحيوان البحري ؛ فإن العلماء أجمعوا على تحليل ما لم يكن منه موافقاً بالاسم لحيوانٍ في البر محرم . فقال مالك : لا بأس بأكل جميع حيوان البحر . وعليه الشافعي إلا أنه كره خنزير الماء ، وقال : أنتم تسمونه خنزيراً ، فهو يشبه حيواناً برياً محرماً . وبه قال ابن أبي ليلى والأوزاعي

ومجاهد وجمهور العلماء. إلا أن منهم من يشترط في غير السمك التذكية - أي : الذبح - وهو رأي الإمام أحمد، وقال الليث ابن سعد: أما إنسان الماء وخنزير الماء، فلا يؤكلان على شيء من الحالات. وقال أبو حنيفة: لا يؤكل من البحر إلا السمك، وما كان من جنسه.

ثم يقول: وسبب اختلافهم هو: هل يتناول لغة أو شرعاً اسم الخنزير والإنسان خنزير الماء وإنسانه؟ وعلى هذا يجب أن يتطرق الكلام إلى كل حيوان في البحر مشارك بالاسم في اللغة، أو في العرف لحيوان محرم في البر؛ مثل الكلب عند من يرى تحريمه، فهناك أيضاً الكلب البري، والكلب البحر.

وقد علق ابن رشد على هذه القضية بقوله: والنظر في هذه المسألة يرجع إلى أمرين؛ أحدهما: هل هذه الأسماء لغوية؛ خنزير إنسان الماء كلب البحر؟ والثاني: هل للاسم المشترك عموم؛ فيعم هذا وذاك أم ليس له عموم؟ فإن إنسان الماء وخنزيره يقالان مع خنزير البر وإنسانه باشتراك الاسم، فمن سلم أن هذه الأسماء لغوية، ورأى أن للاسم المشترك عموماً أن يشملها: لزمه أن يقول بتحريمها، فكما أنها محرمة في البر؛ تكون محرمة في البحر؛ لأن المشترك في التسمية له عموم فيكون كذلك في الحكم. ومن لم ير ذلك، لم ير تحريمها؛ ولذلك توقف مالك في القطع بالتحريم، وقال: أنتم تسمونه خنزيراً، قال ابن رشد: فهذه حال الحيوان المحرم الأكل في الشرع، والحيوان المباح الأكل.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - : وما كان مأواه البحر، وهو يعيش في البر؛ لم يؤكل إذا مات في بر أو بحر. قال: كل ما يعيش في البر من دواب البحر لا يحل بغير ذكاة؛ كطير الماء والسلاحفة وكلب الماء، إلا ما لا دم فيه كالسرطان؛ فإنه يباح بغير ذكاة. قال أحمد: السرطان لا بأس به. قيل له: يذبح، قال: لا؛ لأن

مقصود الذبح إنما هو إخراج الدم منه ، وتطيب اللحم بإزالته عنه ؛ فما لا دم فيه لا حاجة إلى ذبحه ، وأما سائر ما ذكرنا فلا يحل إلا أن يذبح. قال أحمد: كلب الماء يذبحه ، ولا أرى بأساً بالسلفحة إذا ذبح ، والرق يذبحه ، وقال قوم: يحل من غير ذكاة ؛ لقول النبي ﷺ في البحر: ((هو الطهور ماءه الحل ميتته)) ولأنه من حيوان البحر ؛ فأبيح بغير ذكاة ؛ كالسمك والسرطان.

وقال أبو بكر الصديق < : "كل ما في البحر قد ذكاه الله تعالى لكم". وروى الإمام أحمد بإسناده عن شريح ، عن رجل أدرك النبي ﷺ قال: ((كل شيء في البحر مذبوح)) وروي عن النبي ﷺ: ((إن الله ذبح كل شيء في البحر لابن آدم)).

قال ابن قدامة في الرد على ذلك : ولنا أنه حيوان يعيش في البر ، له نفس سائلة ، فلم يباح بغير ذبح ؛ كالطير. ولا خلاف في الطير فيما علمناه ، والأخبار محمولة على ما لا يعيش إلا في البحر كالسمك وشبهه ؛ لأنه لا يتمكن من تذكيته ؛ لأنه لا يذبح إلا بعد إخرجه من الماء ، وإذا خرج مات. فأما ما لا يعيش إلا في الماء كالسمك وشبهه ؛ فإنه يباح بغير ذكاة.

ثم قال في فصل بعد ذلك : وكل صيد البحر مباح إلا الضفدع. وهذا قول الشافعي ، وقال الشعبي : لو أكل أهلي الضفادع لأطعمتهم. وروي عن أبي بكر الصديق < أنه قال : في كل ما في البحر قد ذكاه الله لكم. وعموم قوله تعالى ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦] يدل على إباحة جميع صيده. ثم قال : أما الضفدع ، فإن النبي ﷺ نهى عن قتله. فيدل ذلك على تحريمه ، فأما التمساح فقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه لا يؤكل ، وقال الأوزاعي : لا بأس به لمن اشتهاه ، وقد روي عن إبراهيم النخعي وغيره أنهم قالوا : كانوا يكرهون سباع البحر ، كما يكرهون سباع البر ؛ لنهي النبي ﷺ عن كل ذي ناب من السباع.

وقال أبو علي النجاد: ما حرم نظيره في البر؛ فهو حرام في البحر. ككلب الماء وخنزيره وإنسانه، وهو قول الليث في كلب الماء؛ فإنه يرى إباحة كلب البر والبحر. وقال أبو حنيفة: لا يباح إلا السمك. وقال مالك: كل ما في البحر مباح؛ لعموم قوله تعالى: ﴿أُجِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾. ثم قال: وكلب الماء مباح وركب الحسن ابن علي < سرجاً عليه جلد من جلود كلاب الماء. وهذا قول مالك والشافعي والليث. ويقتضيه قول الشعبي والأوزاعي، ولا يباح عند أبي حنيفة. وهو قول أبي علي النجاد، وبعض أصحاب الشافعي... إلى آخر ما قال.

وقال الخطيب الشربيني - رحمه الله - : وما يعيش في بر وبحر؛ كضفدع وسرطان وحية حرام للسمية.

ثم قال في تنبيه على هذا الكلام: قد يفهم كلامه أن الحية التي لا تعيش إلا في الماء حلال؛ لكن صرح الماوردي بتحريمها هي وغيرها من ذوات السموم البحرية، قال المصنف: الصحيح المعتمد أن جميع ما في البحر تحل ميتته إلا الضفدع، ويحمل ما ذكره الأصحاب أو بعضهم من السلحفاة والحية والنسناس على غير ما في البحر.

- كتاب الأشربة

حكم الخمر والأنبذة:

نذكر بعض التعريفات وبعض الأحكام التي قدمها كل من: ابن قدامة، والخطيب الشربيني، في مقدمة هذا الكتاب، وقد جمعها ابن رشد مع الأطعمة، وجعلهما كتاباً واحداً - كتاب الأطعمة والأشربة - أما ابن قدامة فقد خصها بكتاب وكذلك فعل الخطيب الشربيني.

قال الخطيب الشربيني: الأشرية: جمع شراب بمعنى: مشروب، والشريب: المولع بالشراب، والشرب: الجماعة يشربون الخمر يسمون شرباً، وشربه - أي: الخمر - من كبائر المحرمات، بل هي أم الكبائر كما قال عمر وعثمان } والأصل في تحريمها - أي: الخمر - قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ومن أكبر الفواحش الخمر عند الأكثرين، واستشهد له بقول الشاعر:

شربت الإثم حتى ضل عقلي ❖ كذاك الإثم يذهب بالعقول
وتضافرت الأحاديث على تحريمها: روى أبو داود: ((أن رسول الله ﷺ لعن الخمر، وشاربها، وساقبها، وبائعها، ومبتاعها، وأكل ثمنها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه)). وقال ﷺ: ((من شربها في الدنيا ولم يتب حرمها الله عليه في الآخرة)) لأنها في الآخرة من متاع الجنة: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنهَرٌّ مِن مَّاءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنهَرٌّ مِن لَبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنهَرٌّ مِن خَمْرٍ لَّدَوِّ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنهَرٌّ مِن عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمد: ١٥] وعن خمر الآخرة يقول الله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾ [الصفات: ٤٧] أي: خمر الآخرة، وروى مسلم أن النبي ﷺ قال: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن)) وانعقد الإجماع على تحريمها، ولا التفات إلى قول من حكي عنه بإاحتها.

وكان المسلمون يشربونها في أول الإسلام، يعني: قبل تحريمها؛ فاختلف أصحابنا في أن ذلك كان استصحاباً منهم؛ بحكم الجاهلية، أو بشرع في إباحتها. على وجهين؛ رجح الماوردي الأول - أي: استصحاب الحكم - ورجح المصنف

الثاني - يعني: الآيات التي لم تقطع بتحريمها - وكان تحريمها في السنة الثانية من الهجرة بعد أحد، والمعروف أن أحد كانت في السنة الثالثة وليست الثانية. وقيل: بل كان المباح الشرب، لا ما ينتهي إلى السكر المزبل للعقل؛ فإنه حرام في كل ملة.

قال المصنف في (شرح مسلم): وهو باطل لا أصل له، ثم عرف الخمر فقال: والخمر: المسكر من عصير العنب، وإن لم يقذف بالزبد. واشترط أبو حنيفة أن يقذف بالزبد، فحينئذ - أي: حين يقذف العصير بالزبد - يكون مجمعاً على التحريم، واختلف أصحاب الشافعي في وقوع اسم الخمر على الأنبذة حقيقة؛ فقال المزني وجماعة بذلك - أي: أن النبيذ يسمى خمراً - لأن الاشتراك في الصفة يقتضي الاشتراك في الاسم، وهو قياس في اللغة، وهو جائز عند الأكثرين، وهو ظاهر الأحاديث. ونسب الرافعي إلى الأكثرين أنه لا يقع عليها - يعني: لا يقع على الأنبذة اسم الخمر - إلا مجازاً.

أما في التحريم والحد فهو كالخمر؛ لكن لا يكفر مستحلها، بخلاف الخمر؛ فيكفر مستحلها للإجماع على تحريمها دون تلك، فقد اختلف العلماء في تحريمها ولم يستحسن الإمام إطلاق القول بتكفير مستحل الخمر، قال: وكيف نكفر من خالف الإجماع، ونحن لا نكفر من يرد أصله، وإنما نبذعه؟ وأول كلام الأصحاب على ماذا صدق المجمعون على أن تحريم الخمر ثبت شرعاً؟ ثم حاله فإنه رد للشرع، حكاة عنه الرافعي، ثم قال: وهذا إن صح فليجر في سائر ما حصل الإجماع على افتراضه فنفاه، أو تحريمه فأثبتته. وأجاب عنه الزنجاني بأن: مستحل الخمر لا نكفره؛ لأنه خالف الإجماع فقط؛ بل لأنه خالف ما ثبت ضرورة أنه من دين محمد ﷺ والإجماع، والنص عليه.

تلك كانت مقدمة ضرورية في معرفة الأشربة ومعرفة حكم الخمر والأدلة على ذلك، وهل تدخل فيها الأنبذة أو لا تدخل؟ وإذا دخلت هل يكون دخولها حقيقة أو مجازاً؟.

وقال ابن قدامة - رحمه الله - في صدر كتاب الأشربة: الخمر محرم بالكتاب والسنة والإجماع؛ أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ﴾ الآية. وأما السنة: فقول النبي ﷺ: ((كل مسكر خمر وكل خمر حرام)) وحديث ابن عمر: ((لعن الله الخمر وشاربيها...)) إلى آخره. وثبت عن النبي ﷺ بأخبار تبلغ بمجموعها رتبة التواتر، وأجمعت الأمة على تحريمها، وإنما حكي عن قدامة بن مظعون وعمرو بن معدي كرب هي حلال؛ لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا﴾ [المائدة: ٩٣] فبين لهم علماء الصحابة معنى هذه الآية، وتحريم الخمر، وأقاموا عليهم الحد لشربهم إياها؛ فرجعوا إلى ذلك؛ فانعقد الإجماع على تحريمها؛ فمن استحلها الآن فقد كذب النبي ﷺ لأنه قد علم ضرورة من جهة النقل تحريمه؛ فيكفر بذلك ويستتاب فإن تاب وإلا قتل.

اختلاف العلماء في الفرق بين الأنبذة والخمر وحكم كل منهما:

قال ابن رشد - رحمه الله - : وأما النبات الذي هو غذاء فكله حلال إلا الخمر، وسائر الأنبذة المتخذة من العصارات التي تتخمّر، ومن العسل نفسه، ثم بين حكم الخمر فقال: أما الخمر؛ فإنهم اتفقوا على تحريم قليلها وكثيرها - يعني بالخمر: التي هي من عصير العنب - وأما الأنبذة - أي: العصائر الأخرى - فإنهم اختلفوا في القليل منها الذي لا يسكر. وأجمعوا على المسكر منها حرام، فقال

جمهور فقهاء الحجاز، وجمهور المحدثين، ومنهم الإمام أحمد: قليل الأنبذة وكثيرها المسكرة، حرام. وقال العراقيون - والمقصود بهم: إبراهيم النخعي من التابعين، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك وابن شبرمة، وأبو حنيفة، وسائر فقهاء الكوفيين، وأكثر علماء البصريين - : إن المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه، لا الأنبذة. ومعنى ذلك أن القليل منها لأنه لا يسكر يكون مباحاً، أما الكثير الذي يسكر فهو محرم؛ لوقوع السكر به.

ثم يقول - رحمه الله - : وسبب اختلافهم: تعارض الآثار والأقيسة في هذا الباب؛ فللحجازيين في تثبيت مذهبهم - أي: تحريم القليل والكثير من الأنبذة - طريقتان:

الطريقة الأولى: الآثار الواردة في ذلك، يعني: الاستدلال بالآثار الواردة.

والطريقة الثانية: تسمية الأنبذة بأجمعها خمراً.

فمن أشهر الآثار التي تمسك بها أهل الحجاز، ما رواه مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة أنها قالت: ((سئل رسول الله ﷺ عن البتع - البتع: نوع من العسل - وعن نبيذ العسل؛ فقال: كل شراب أسكر فهو حرام)) خرج البخاري ومسلم وأصحاب السنن، وقال يحيى بن معين: هذا أصح حديث روي عن النبي ﷺ في تحريم المسكر. هذا أثر يدل على تحريم نبيذ العسل والبتع؛ لما فيه من الإسكار. ومنها أيضاً ما خرج مسلم وأصحاب السنن، عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: ((كل مسكر خمرة وكل خمرة حرام)) فهذان حديثان صحيحان؛ أما الأول: فاتفق الكل عليه، وأما الثاني: فانفرد بتصحيحه مسلم، وخرج الترمذي وحسنه، وأبو داود والنسائي، عن جابر بن

عبد الله، أن رسول الله ﷺ قال: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام)) وهو نص في موضع الخلاف.

وأما الاستدلال الثاني: وهو أن الأنبذة كلها تسمى خمراً. فلهم في ذلك طريقتان: إحداهما: من جهة إثبات الأسماء بطريق الاشتقاق، والثاني: من جهة السماع والنقل. فأما التي من جهة الاشتقاق؛ فإنهم قالوا: إنه معلوم عند أهل اللغة، أن الخمر إنما سميت خمراً؛ لمخامرتها العقل؛ لأنها تستره، وتغطي حركته، وفهمه وتفكيره؛ فوجب لذلك أن ينطلق اسم الخمر لغة على كل ما خامر العقل، وهذه الطريقة من إثبات الأسماء فيها اختلاف بين الأصوليين، وهي غير مرضية عند الخراسانيين، وأما الطريقة الثانية: التي من جهة السماع والنقل؛ فإنهم قالوا: إنه وإن لم يسلم لنا أن الأنبذة تسمى في اللغة خمراً؛ فإنها تسمى خمراً شرعاً؛ لما جاء في حديث ابن عمر المتقدم، وبما روي أيضاً عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: ((الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب)) وما روي أيضاً عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: ((إن من العنب خمراً، وإن من العسل خمراً، ومن الزبيب خمراً، ومن الخنطة خمراً، وأنا أنهاكم عن كل مسكر)) فهذه هي عمدة الحجازيين في تحريم الأنبذة.

وأما الكوفيون فإنهم تمسكوا لمذهبهم بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ نَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧] وبآثارٍ رووها في هذا الباب وبالقياس المعنوي.

إذن لهم ثلاثة أدلة: دليل من القرآن، ودليل من الآثار، ودليل من القياس، أما احتجاجهم بالآية: فإنهم قالوا: السكر والمسكر ولو كان محرم العين؛ لما سماه الله رزقاً حسناً: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ نَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا

حَسَنًا ﴿النحل: ٦٧﴾ يعني: كلا الأمرين مأخوذان من ثمرات النخيل والأعناب، نأخذ منهما المسكر، ونأخذ منهما الرزق الحسن والطعام الطيب. فلو كان عصير النخيل، أو العنب محرمًا قليلاً؛ ما سماه الله تعالى رزقًا حسنًا.

وأما الآثار التي اعتمدها في هذا الباب فمن أشهرها عندهم حديث أبي عون الثقفي، عن عبد الله بن شداد، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: **((حرمت الخمر لعينها، والسكر من غيرها))** والحديث رواه النسائي موقوفًا، وقالوا: هذا نص لا يحتمل التأويل، ولكن أهل الحجاز ضعفوه؛ لأن بعض رواه روى: **((والسكر من غيرها))** مكان **((والسكر))**.

ومنها حديث شريك، عن سماك بن حرب، بإسناده عن أبي بردة بن نيار، قال: قال رسول الله ﷺ: **((إني كنت نهيتكم عن الشراب في الأوعية، فاشربوا فيما بدا لكم ولا تسكروا))** أي: أن الشرب سواء كان قليلًا أو كثيرًا فيما بدا لكم، الممنوع هو السكر، ولا تسكروا. ورووا عن ابن مسعود أنه قال: **((شهدت تحريم النبيذ، كما شهدت، ثم شهدت تحليله فحفظت ونسيتم))**. ورووا أيضًا عن أبي موسى قال: **((بعثني رسول الله ﷺ أنا ومعاذ إلى اليمن، فقلنا: يا رسول الله، إن بها شرابين يصنعان من البر- أي: القمح والشعير- أحدهما يقال له: المزر- وهو نبيذ الذرة- والآخر يقال له: البتع- وهو العسل- فما نشرب؟ فقال ﷺ: اشربا ولا تسكرا))** خرج الطحاوي أيضًا، والجماعة إلا الترمذي... إلى غير ذلك من الآثار التي ذكروها في هذا الباب.

ثم قال ابن رشد: وأما احتجاجهم من جهة النظر؛ فإنهم قالوا: قد نص القرآن أن علة التحريم في الخمر؛ إنما هي الصد عن ذكر الله، ووقوع العداوة والبغضاء، كما قال تعالى: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي**

﴿الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١] وهذه العلة توجد في القدر المسكر لا في ما دون ذلك؛ فوجب أن يكون ذلك القدر المسكر هو الحرام، أما غير المسكر: فليس حراماً، إلا ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها، ففرقوا بين الأنبذة وبين الخمر؛ فالخمر قليلها وكثيرها حرام بالإجماع، أما الأنبذة: فقليلها وكثيرها حلال ما لم تسكر؛ فإن أسكرت كان ذلك القدر المسكر هو الحرام. قالوا: وهذا النوع من القياس يلحق بالنص وهو القياس الذي ينبه الشرع على العلة فيه، وقال المتأخرون من أهل النظر: حجة الحجازيين من طريق السمع أقوى، وحجة العراقيين من طريق القياس أظهر. وإذا كان هذا كما قالوا.

الترجيح بين الأثر والقياس، وكيفية الجمع بينهما:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: وإذا كان هذا كما قالوا: فيرجع الخلاف إلى اختلافهم في تغليب الأثر على القياس، أو تغليب القياس إلى الأثر إذا تعارضا. فمن العلماء من غلب الأثر على القياس، ومنهم من غلب القياس على الأثر، وهي مسألة مختلف فيها، لكن الحق أن الأثر إذا كان نصاً ثابتاً فالواجب أن يغلب على القياس، وأما إذا كان ظاهر اللفظ محتملاً للتأويل؛ فهنا يتردد النظر، هل يجمع بينهما بأن يتأول اللفظ، أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس؟ ذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة، وقوة قياس من القياسات التي تقابلها، ولا يدرك الفرق بينهما إلا بالذوق العقلي، كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون -أي: الشعر- وربما كان الذوقان على التساوي، ولذلك كثر الاختلاف في هذا النوع، حتى قال كثير من الناس: كل مجتهدٍ مصيب.

ثم قال - رحمه الله - : والذي يظهر لي - والله أعلم - أن قوله ﷺ : ((كل مسكرٍ حرام)) وإن كان يحتمل أن يراد به القدر المسكر كما قال العراقيون لا الجنس المسكر؛ فإن ظهوره في تعليق التحريم بالجنس أغلب على الظن من تعليقه بالقدر، لمكان معارضة ذلك القياس له على ما تأوله الكوفيون؛ فإنه لا يبعد أن يحرم الشارع قليل المسكر وكثيره؛ سداً للذريعة وتغليظاً، مع أن الضرر إنما يوجد في الكثير. وقد ثبت من حال الشرع بالإجماع أنه اعتبر في الخمر الجنس؛ القليل والكثير، دون القدر الواجب الذي يسكر؛ فوجب كل ما وجدت فيه علة الخمر أن يلحق بالخمر، كما قال الحجازيون والمحدثون، وأن يكون على من زعم وجود الفرق إقامة الدليل على ذلك. هذا إن لم يسلموا لنا صحة قوله ﷺ : ((ما أسكر كثيره فقليله حرام)) وهو نص؛ فإنهم وإن سلموه لم يجدوا عنه انفكاكاً؛ فإنه نص في موضع الخلاف، ولا يصح أن تعارض النصوص بالمقاييس مهما كانت، ما دامت النصوص ثابتة وصحيحة. وأيضاً فإن الشرع قد أخبر أن في الخمر مضرة ومنفعة، في قوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وكان القياس إذا قصد الجمع بين انتفاء المضرة ووجود المنفعة: أن يحرم كثيرها، ويحلل قليلها. فلما غلب الشرع حكم المضرة على المنفعة في الخمر ومنع القليل منها والكثير وجب أن يكون الأمر كذلك في كل ما يوجد فيه علة تحريم الخمر، أي: في كل ما يخامر العقل ويغويه ويستره، إلا أن يثبت في ذلك فارق شرعي، وقد اتفق العلماء على أن الانتباز - أي: عصر الفواكه والثمار، أو وضع الثمرات في الماء لتعطي شراباً - حلال ما لم تحدث فيه الشدة المطربة الخمرية - أي: الإسكار - لقوله ﷺ : ((فانتبذوا، وكل مسكر حرام)) أي: انتبذوا ولا تصلوا إلى الإسكار، ولما ثبت عنه ﷺ : "أنه كان ينتبذ، وأنه كان يريقه في اليوم الثاني أو الثالث" أي: إذا تغير.

ويقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح كلام الخرقى : ومن شرب مسكراً قلّ أو كثر - لم يذكر هنا خمراً ولا نبيذاً، وإنما ذكر المسكر - جلد ثمانين جلدة إذا شربها وهو مختار لشربها وهو يعلم أن كثيرها يسكر. الكلام في هذه المسألة في فصول :

الفصل الأول : أن كل مسكر حرام ؛ قليله وكثيره ، وهو خمر ، حكمه حكم عصير العنب في تحريمه ووجوب الحد على شاربته ، وروى تحريم ذلك عن عمر ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، وسعد بن أبي وقاص ، وأبي بن كعب ، وأنس ، وعائشة { وبه قال : عطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، والقاسم ، وقتادة ، وعمر ، وعمر بن عبد العزيز ، ومالك ، والشافعي ، وأبو ثور ، وأبو عبيد ، وأبو إسحاق . وقال أبو حنيفة في عصير العنب إذا طبخ فذهب ثلثاه ، ونقيع التمر والزبيب إذا طبخ ، وإن لم يذهب ثلثاه ، ونبيذ الخنطة ، والذرة والشعير ، ونحو ذلك ؛ نقيعاً كان أو مطبوخاً : كل ذلك حلال ؛ إلا ما بلغ السكر ، فأما عصير العنب ، إذا اشتد وقذف زبده ، أو طبخ ، فذهب أقل من ثلثيه ، ونقيع التمر والزبيب ، إذا اشتد بغير طبخ ؛ فهذا محرم قليله وكثيره ؛ لما روى ابن عباس عن النبي ﷺ قال : **((حرمت الخمر لعينها ، والمسكر))** أي : وحرم المسكر من كل شراب .

وقد رد ابن قدامة - رحمه الله - على ما قاله أبو حنيفة - رحمه الله - بقوله : ولنا - يعني : في الاستدلال على أن الأنبذة حرام ، وإن لم تسكر ، وأن قليلها وكثيرها حرام ؛ ما دام الكثير منها يسكر - ما روى ابن عمر ، قال : قال رسول الله ﷺ : **((كل مسكر وكل خمر حرام))** وعن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : **((ما أسكر كثيره فقليله حرام))** لكن يجب التنبيه هنا إلى أن مطلق العصير لا يدخل في ذلك ؛ وإنما المقصود إذا تحول العصير بعد يوم أو يومين إلى أن الكثير منه يكون

مسكراً؛ فيكون عندئذٍ القليل منه حراماً، أما العصير أو النقيع في أول الأمر: فهذا مباح، كما نفعل عند إطعام الإفطار، أو غير ذلك من المناسبات؛ نعصر ونشرب، هذا لا بأس به.

وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام)) رواه أبو داود والأثرم. وعن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق - يعني: الإناء الكبير - فملء الكف منه حرام)) رواه أبو داود وغيره.

وقال عمر <: "نزل تحريم الخمر وهي من العنب والتمر والعسل والشعير، والخمر: ما خامر العقل". متفق عليه. ولأنه مسكر أشبه عصير العنب؛ فأما حديثهم، فقال أحمد: ليس في الرخصة في المسكر حديث صحيح. وحديث ابن عباس رواه سعيد، عن مسعر، عن أبي عون، عن ابن شداد، عن ابن عباس، قال: والمسكر من كل شراب. وقال ابن المنذر: جاء أهل الكوفة بأحاديث معلولة. ذكرناها مع عللها. وذكر الأثرم أحاديثهم التي يحتجون بها عن النبي ﷺ والصحابة؛ فضعفها كلها، وبين عللها. وقد قيل: إن خبر ابن عباس موقوف عليه، مع أنه يحتمل أنه أراد بالسكر المسكر من كل شراب، فإنه يروي هو وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: ((كل مسكر حرام)).

وقال الخطيب الشرييني - رحمه الله - : وشمل قول المصنف: كل شراب أسكر كثيره حرم هو وقليله. جميع الأشربة من نقيع التمر والزبيب، وغيرهما؛ لما في (الصحيحين)، وذكر الأحاديث التي سبق ذكرها، ثم قال: وخالف أبو حنيفة في القدر الذي لا يسكر من نقيع التمر والزبيب، وغيره. واستند لأحاديث معلومة بين الحفاظ ومعلولة. وأيضاً أحاديث التحريم متأخرة؛ فوجب العمل بها، وإنما

حرم القليل وحد شاربه ؛ وإن كان لا يسكر ، حسماً لمادة الفساد. كما حرم تقبيل الأجنبية ، والخلوة بها ؛ لإفضائه إلى الجماع المحرم ؛ ولحديث رواه الحاكم : ((مَنْ شرب الخمر فاجلدوه)) وقيس به شرب النبيذ ، ولو فرض شخص لا يسكره شرب الخمر حرم شربه للنجاسة لا للإسكار ، ويحد أيضاً كما قاله الدميري ، وغيره حسماً للباب. كمن شرب قدرًا يؤثر فيه لا يسكر ، ومن حد ثم شرب المسكر حال سكره في الشرب الأول ؛ حد ثانياً.

تنبيه : المراد بالشارب المتعاطي شرباً كان أو غيره سواء فيه المتفق على تحريمه ؛ كالخمر أو المختلف فيه ؛ كالنبيذ. وسواء جامده ومائعه ، مطبوخه ونيئه ، وسواء أتناوله معتقداً تحريمه ، أو إباحته على المذهب لضعف أدلة الإباحة كما مر ، وخرج بالشراب : النبات. قال الدميري : كالحشيشة ، التي تأكلها الحرافيش ، ونقل الشيخان في باب الأطعمة ، عن الروياني : أن أكلها حرام ، ولا حد فيها. وهذا غير صحيح ؛ بل فيها الحد أيضاً ؛ لأنه ثبت أنها تسكر ، وتغيب العقل وتخامره ، وقال الغزالي في (القواعد) : يجب على أكلها - أي : أكل الحشيش - التعذير والزجر ، ولا تبطل بحملها الصلاة.

وقال ابن تيمية : إن الحشيشة أول ما ظهرت في آخر المائة السادسة من الهجرة حين ظهرت دولة التتار ، وهي من أعظم المنكر ، وشر من الخمر في بعض الوجوه. وهذا يؤكد تحريمها وإقامة الحد على من يتعاطاها ؛ لأنها تورث نشوة ولذة وطرباً كالخمر ، ويصعب الفطام عنها - أي : التوبة منها - أكثر من الخمر ، وقد أخطأ القائل فيها :

حَرَمُوهَا مِنْ غَيْرِ عَقْلِ وَتَقَلُّ ❖ وَحَرَامٌ تَخْرِيمٌ غَيْرُ الْحَرَامِ

ثم قال: وكل ما يزيل العقل من غير الأشربة، من نحو بنج لا حد فيه كالحشيشة؛ لأنه لا يلد ولا يطرب ولا يدعو قليله إلى كثيره؛ بل فيه التعذير، وأحياناً بل هذا هو المعروف أن البنج يستخدم في تغييب العقل، لا للإسكار ولكن للعلاج وإجراء الجراحات، ولا ترد الخمرة المعقودة والحشيش المذاب؛ نظراً لأصلها، وبالمسكر غيره، ولكن يكره من غير المسكر المنصف وهو ما يعمل من تمر ورطب، والخليط وهو ما يعمل من بسر ورطب؛ لأن الإسكار يسرع إلى ذلك بسبب الخلط قبل أن يتغير فيظن الشارب أنه ليس بمسكر والحقيقة أنه يكون مسكراً، ويشترط كون شاربه مكلفاً ملتزماً للأحكام مختاراً عالمًا بأن ما شربه مسكراً من غير ضرورة.

هناك إضافة أخرى أشار إليها ابن قدامة -رحمه الله- لا بأس من التنويه بها؛ حيث يقول: والعصير إذا أتت عليه ثلاثة أيام فقد حرم، إلا أن يغلي قبل ذلك فيحرم. ثم قال: وكذلك النبيذ. فالنبيذ -أي: العصير، ونحوه- مباح ما لم يغل ويقذف، أو ما لم يتخمر ويسكر، أما ما كان سريعاً من ذلك فهو حلال ولا بأس به.

الأواني التي ينتبذ فيها، تخلل الخمر، المخدرات الحديثة، ما يباح للمضطر

١. الأواني التي يُنتبذ فيها، وانتباز شئيين:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: واختلفوا -أي: الفقهاء- في ذلك -أي: في الانتباز- في مسألتين:

إحدهما: في الأواني التي ينتبذ فيها.

والثانية: في انتباز شئيين، مثل البسر والرطب، والتمر والزبيب.

فأما المسألة الأولى: فإنهم أجمعوا على جواز الانتباز في الأسقية، والأسقية: هي الأواني التي تكون من جلد ونحوه، الأسقية جمع سقاء- واختلفوا فيما سواها من الأواني، فروى ابن القاسم - وهو من تلاميذ وأصحاب الإمام مالك - عن الإمام مالك أنه كره الانتباز في الدباء - وهو القرع الكبير - والمزفت - أي: المطلي بالزفت.

أما الإمام الثوري فكره الانتباز في أربعة أوانٍ: الدباء، والحنتم - وهو إناء من الخذف الأسود، والجرة الخضراء - والنقير - وهو خشبة تنقر، أي: تخلى من وسطها، تحفر. قيل: من الشجر، وقيل: من النخل - والمزفت.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا بأس بالانتباز في جميع الظروف، والأواني.

قال ابن رشد: وسبب اختلافهم: اختلاف الآثار في هذا الباب، وذلك أنه ورد من طريق ابن عباس النهي عن الانتباز في الأربع التي كرهها الثوري، وهو حديث ثابت الذي رواه الجماعة، وروى مالك عن ابن عمر في (الموطأ): ((أن النبي ﷺ نهى عن الانتباز في الدباء والمزفت)) وهذا الذي أخذ به مالك.

وجاء في حديث جابر عن النبي ﷺ من طريق شريك عن سماك أنه قال: قال ﷺ: ((كنت نهيتكم أن تنبذوا في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فانتبذوا ولا أحل مسكراً)) كنت قد نهيتكم عن كذا وكذا وكذا، عن الأربعة التي ذكرها الثوري، ثم قال لهم: ((فانتبذوا ولا أحل مسكراً)) فالانتباز حلال أما إذا تغير وصار مسكراً صار حراماً.

وحديث أبي سعيد الخدري الذي رواه مالك في (الموطأ) ورواه الطحاوي والحاكم والبيهقي بسند صحيح، وهو أنه ﷺ قال: ((كنت نهيتكم عن الانتباز فانتبذوا، وكل مسكر حرام)) هذا نهى عن الانتباز أصلاً، وليس في أواني دون غيرها.

ثم قال ابن رشد: فمن رأى أن النهي المتقدم الذي نُسخ بالأمر بعد ذلك ((فانتبذوا)) إنما كان نهياً عن الانتباز في هذه الأواني، إذ لم يعلم ها هنا نهياً متقدماً غير ذلك. قال صاحب هذا القول: يجوز الانتباز في كل شيء، ومن قال: إن النهي المتقدم الذي نسخ إنما كان نهياً عن الانتباز مطلقاً، قال: بقي النهي عن الانتباز في هذه الأواني، فمن اعتمد في ذلك حديث ابن عمر قال بالإناءين المذكورين فيه - وهما: الدباء، والمزفت - ومن اعتمد في ذلك حديث ابن عباس قال بالأواني الأربعة - الدباء، والمزفت، والحنتم، والنقير - لأنه يتضمن مزيداً، والمعارضة بينه وبين حديث ابن عمر إنما هي من باب دليل الخطاب، وفي كتاب مسلم والبخاري أيضاً: النهي عن الانتباز في الحنتم - أي: إناء الخبز - وفيه أنه رخص لهم فيه إذا كان غير مزفت.

ويقول ابن قدامة - رحمه الله - : ويجوز الانتباز في الأوعية كلها، كما قال أبو حنيفة، وعن أحمد أنه كره الانتباز في الدباء والحنتم والنقير والمزفت، يعني: كما قال الثوري؛ لأن النبي ﷺ نهى عن الانتباز فيها. ثم قال: والدباء هو السقطين، القرع: ﴿وَأَبْتَنَا عَلَيْهِ شَجَرَةٌ مِّنْ يَقِطِينَ﴾ [الصفاء: ١٤٦] والحنتم: الجرار جمع جرة وهو الخبز، والنقير: الخشب سواء كان خشب من شجر أو جزع النخل، والمزفت: الذي يطلى بالزفت.

يقول ابن قدامة: والصحيح الأول؛ لما روى بريدة أن رسول الله ﷺ قال: ((نهيتكم عن ثلاث وأنا أمركم بهن؛ نهيتكم عن الأشربة ألا تشربوا إلا في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء ولا تشربوا مسكراً)) رواه مسلم، وهذا دليل على نسخ النهي، ولا حكم للمنسوخ، يعني: لم يعد للنهي بعد هذا النسخ حكم. هذا ما قاله ابن قدامة، وقد أضاف قبل ذلك أن ما طبخ من العصير والنبيد قبل غليانه حتى صار غير مسكر كالديبس ورلاب الخرنوب وغيرهما من

المربيات ، والسكر فهو مباح ؛ لأن التحريم إنما ثبت في المسكر ، ففيما عداه يبقى على أصل الإباحة ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، سواء ذهب منه الثلثان أو أقل أو أكثر ، قال أبو داود : سألت أحمد عن شرب الطلاء إذا ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ، قال : لا بأس به ، قيل لأحمد : إنهم يقولون : إنه يسكر ، قال : لا يسكر ، وإن كان يسكر ما أحله عمر .

هذا عن المسألة الأولى من مسائل الانتباز .

المسألة الثانية : في انتباز الخليطين :

قال ابن رشد - رحمه الله - : وأما المسألة الثانية وهي انتباز الخليطين ، فإن الجمهور قالوا بتحريم الخليطين من الأشياء التي من شأنها أن تقبل الانتباز - أي : التحلل - وقال قوم : بل الانتباز مكروه - يعني : اختلاط ثمرتين في نقيع واحد مكروه - وقال قوم : هو مباح ، وقال قوم : كل خليطين فهما حرام ، وإن لم يكونا مما يقبلان الانتباز فيما أحسب الآن .

ثم يقول ابن رشد : والسبب في اختلافهم : ترددهم في هذه المسألة ، هل النهي الوارد في ذلك عن انتباز الخليطين هو على الكراهة أو على الحظر ؟ وإذا قلنا : إنه على الحظر - أي : التحريم - فهل يدل على فساد المنهي عنه أم لا ؟ وذلك أنه ثبت عند الجماعة عنه عليه السلام : ((أنه نهى على أن يخلط التمر والزبيب والزهو والرطب والبسر والزبيب)).

وفي بعضها - يعني : في بعض الأحاديث أو الروايات - أنه قال عليه السلام : ((لا تنتبذوا الزهو والزبيب جميعاً ، ولا التمر والزبيب جميعاً وانتبذوا كل واحد منهما على حدة)) رواه الشيخان وأبو داود والنسائي .

فيخرج في ذلك بحسب التأويل ، الأقاويل الثلاثة : قول بتحريمه -أي : بتحريم المختلط من النوعين- وقول بتحليله مع الإثم في الانتباز، وقول وسط ، وهو كراهية ذلك.

وأما من قال : إنه مباح ، فلعله اعتمد في ذلك عموم الأثر بالانتباز في الحديث السابق لأبي سعيد الخدري ، وأما من منع كل خليطين ، وجعل ذلك محرماً حتى لو كان مما لا يقبلان الانتباز ، فإما أن يكون ذهب إلى أن علة المنع هو الاختلاط لا ما يحدث عن الاختلاط من الشدة في النبيذ ، وإما أن يكون صاحب هذا المنع قد تمسك بعموم ما ورد أنه ﷺ نهى عن الخليطين.

وقال ابن قدامة -رحمه الله- : ويكره الخليطان ، وهو أن ينبذ في الماء شيئان ؛ لأن النبي ﷺ نهى عن الخليطين. وقال أحمد وهذه رواية أخرى : الخليطان حرام. وقال في الرجل ينقع الزبيب والتمر الهندي والعناب ونحوه ينقعه غدوة ويشربه عشية للدواء : أكره ؛ لأنه نبيذ ، ولكن يطبخه ويشربه على المكان -يعني : فور الانتهاء من طبخه.

وقد روى أبو داود بإسناده عن رسول الله ﷺ : ((أنه نهى أن ينبذ البسر والرطب جميعاً ، ونهى أن ينبذ الزبيب والتمر جميعاً)) وفي رواية : ((وانتبذ كل واحد على حدة)) وعن أبي قتادة قال : ((نهى النبي ﷺ أن يجمع بين التمر والزهو والتمر والزبيب ولينبذ كل واحد منهما على حدة)) متفق عليه.

قال القاضي : يعني أحمد بقوله : هو حرام ، إذا اشتد وأسكر ، وإذا لم يسكر لم يجرم ، وهذا هو الصحيح. إذاً هذا توجيه قول أحمد ، مع أن الجمهور على أن الإختلاط حرام ، وإن لم يسكر.

يقول: وإنما نهى النبي ﷺ لعله إسراعه - أي: تحلله وتفاعل النوعين معاً - إلى السكر المحرم، فإذا لم يوجد السكر لم يثبت التحريم، كما أنه ﷺ نهى عن الانتباز في الأوعية المذكورة في هذه العلة، وهي الإسراع إلى السكر، ثم أمرهم بالشرب فيها ما لم توجد حقيقة الإسكار فقد دل على صحة هذا ما روي عن عائشة قالت: ((كنا ننبذ لرسول الله ﷺ فأخذ قبضة من تمر، وقبضة من زبيب، فنطرحها فيه، ثم نصب عليها الماء، فننذه غدوة فيشربه عشية، ونبذه عشية فيشربه غدوة)) رواه ابن ماجه وأبو داود.

فلما كانت مدة الانتباز قريبة وهي يوم وليلة لا يتوهم الإسكار فيها لم يكره، ولو كان مكروهاً لما فعل هذا في بيت النبي ﷺ ولم يفعل له. فعلى هذا لا يكره ما كان في المدة اليسيرة، ويكره ما كان في مدة يحتمل إفضاؤه إلى الإسكار، ولا يثبت التحريم ما لم يغل أو تمض عليه ثلاثة أيام، فإذا مضت ثلاثة أيام كان مسكراً، و((كل مسكر حرام)) وهذا معنا حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ أذن في الانتباز ومنع الإسكار، وقال: ((كل مسكر حرام)).

تلك هي المسألة الخاصة بالخليطين أو انتباز الخليطين.

٢. تخلل الخمر:

قال ابن رشد - رحمه الله - : أجمع العلماء على أن الخمر إذا تخللت من ذاتها جاز أكلها، واختلفوا إذا قصد تحليلها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التحريم، وهو قول الشافعي وأحمد.

القول الثاني: الكراهية، وهو قول الإمام مالك.

القول الثالث: الإباحة، وهو قول أبي حنيفة.

ثم يقال ابن رشد - رحمه الله - : وسبب اختلافهم : معارضة القياس للأثر، واختلافهم في مفهوم الأثر، وذلك أن أبا داود خرج من حديث أنس بن مالك : ((أن أبا طلحة سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً؛ فقال: أهرقها. قال: أفلا أجعلها خلًا؟ قال: لا)). فمن فهم من المنع سد الذريعة - حتى لا يشربها أو يتطفل عليها أحد ليشرب منها - حمل ذلك على الكراهية، ومن فهم النهي لغير علة قال بالتحريم.

ويخرج على هذا - أي: يتفرع على هذا - أن لا تحريم أيضاً على مذهب من يرى أن النهي لا يعود بفساد المنهي عنه. هذا عن معارضة أو الاختلاف في مفهوم الأثر.

أما عن القياس المعارض لهذا الأثر - القياس المعارض لحمل الخل على التحريم: أنه قد علم من ضرورة الشرع أن الأحكام المختلفة إنما هي للذوات المختلفة، وأن الخمر غير ذات الخل، والخل بإجماع حلال، فإذا انتقلت ذات الخمر إلى ذات الخل، وجب أن يكون حلالاً كيفما انتقل.

ويعلق ابن قدامة في مسألة الخرقى: والخمر إذا أفسدت فصيرت خلًا لم تنزل عن تحريمها، وإن قلب الله عينها فصارت خلا فهي حلال. حيث يقول: روي هذا عن عمر بن الخطاب < وبه قال الزهري، ونحوه قول مالك أيضاً، وقال الشافعي: إن ألقى فيها شيء يفسدها كالمح فتخللت فهي على تحريمها، وإن نُقلت من شمس إلى ظل أو من ظل إلى شمس فتخللت ففي إباحتها قولان.

وقال أبو حنيفة: تطهر في الحالين؛ لأن علة تحريمها - وهي الإسكار - زالت بتخليها، فطهرت كما لو تخللت بنفسها، يحققه أن التطهير لا فرق فيه بينما حصل بفعل الله تعالى، تحول الخمر بذاتها خلًا، وفعل الآدمي كتطهير الثوب والبدن والأرض، ونحو هذا قول عطاء وعمرو بن دينار والحارث العقلي، وذكره أبو الخطاب وجهًا في مذهبننا فقال: وإن خللت لم تطهر. وقيل: تطهر.

يرد ابن قدامة على هذا فيقول: ولنا ما روى أبو سعيد قال: ((كان عندنا خمر ليتيم فلما نزلت "المائدة" سألت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إنه ليتيم. قال: (أهريقوه)) رواه الترمذي. وعن أنس قال: ((سئل رسول الله ﷺ أنتخذ الخمر خلًا؟ قال: لا)) قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح ورواه مسلم، بينما الحديث خمر اليتيم الذي قال فيه: ((أهريقوه)) قال عنه الترمذي: حديث حسن، وعن أبي طلحة: ((أنه سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمرًا؟ فقال: أهرقها. قال: أفلا أخلها؟ قال: لا)) رواه أبو داود، وهذا نهى يقتضي التحريم، ولو كان إلى استصلاحها سبيل لم تجز إراقته، بل أرشدهم إليه، سيما وهي لأيتام يحرم التفريط في أموالهم، ولأنه إجماع الصحابة، فروي أن عمر < صعد المنبر فقال: "لا يحل خل خمر أفسدت، حتى يكون الله تعالى هو تولى إفسادها، ولا بأس على مسلم ابتاع من أهل الكتاب خلا ما لم يتعمد لإفسادها، فعند ذلك يقع النهي".

فأما إذا انقلبت بنفسها فإنها تطهر وتحل في قول جميعهم، فقد روي عن جماعة من الأوائل أنهم استبغوا من خل خمر، منهم: علي، وأبو الدرداء، وابن عمر، وعائشة، ورخص فيه الحسن وسعيد بن جبير، وليس في شيء من أخبارهم أنهم اتخذوه خلًا، ولا أنه انقلب بنفسه، لكن قد بينه عمر بقوله: "لا يحل خل خمر أفسدت حتى يكون الله هو يتولى إفسادها"، ولأنها إذا انقلبت بنفسها فقد زالت علة تحريمها من غير علة خلفتها فطهرت كالماء إذا زال تغير بمكثه.

وإذا ألقى فيها شيء تنجس بها ثم إذا انقلبت بقي ما ألقى فيها نجساً فنجسها، وحرمها، فأما إن نقلها من موضع إلى آخر فتخللت من غير أن يلقى فيها شيئاً، فإن لم يكن قصد تحليلها حلت بذلك؛ لأنها تخللت بفعل الله تعالى فيها، وإن قصد بذلك تحليلها احتل أن تطهر؛ لأنه لا فرق بينهما إلا القصد، فلا يقتضي تحريمها، ويحتمل أن لا تطهر؛ لأنها خللت فلم تطهر كما لو ألقى فيها شيء.

٣. المخدرات الحديثة:

ظهرت في الآونة الأخيرة مجموعة من المخدرات التي نسمع عنها كالمهيروين، والكوكايين، والماكستنفورد، والمارجوانا، والبانجو، والحشيش، والأفيون... وغير ذلك من أسماء المخدرات الموجودة في العصر الحديث، والتي يتعاطاها بعض الناس، بعض الناس يظن أن هذه المخدرات ليست خمراً، حيث لم يرد اسمها ولا تحريمها في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية الصحيحة.

والواقع أن هذه مغالطة كبرى فإن الخمر هي كل ما خامر العقل -أي: ستره وغطاه وأثر فيه- سواء كان من عصير العنب أو من عصير التمر، كما كان معروفاً من قبل في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ نَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧] أو من تلك المخدرات الحديثة التي تغطي العقل وتسلبه القدرة على التفكير، والقدرة على اتخاذ القرار، بل تدفعه إلى ارتكاب الكثير من المحرمات، كما تفعل الخمر تماماً بتمام، بل قد يكون تأثيرها أكثر من تأثير الخمر، فالخمر قد لا يتحقق فيها أو لا تتحول إلى إدمان، بينما هذه المخدرات التي تؤخذ عن طريق الشم أو عن طريق البلع أو عن طريق الحقن تحول متعاطيها إلى مدمن، يدمر في طريقه كل شيء، ويرتكب من أجل إدمانه

كل شيء ؛ ولذلك علينا أن نعلم أن هذه الأنواع كلها وجميع مشتقاتها التي تخامر العقول وتؤثر عليها ، وتؤدي إلى ارتكاب الكثير من المنكرات ، إنما هي خمر محرمة تماماً كالخمر التي حرمها القرآن الكريم. وقد علمنا من قبل حجة الحجازيين والمحدثين في أن اسم الخمر يطلق على كل ما خامر العقل سواء من حيث اللغة ، أو من حيث السمع ، يقول النبي ﷺ : **(كل مسكر خمر وكل خمر حرام)**.

نتعرف على ذلك من خلال كتابنا (من فقه السنة في الحدود):

المعروف أن القرآن الكريم والسنة النبوية استخدمتا لفظ الخمر في التحريم والحد ، وقد كان مدلول الخمر معروفاً عند التنزيل فلم يختلط الأمر في ذلك على أحد ، ثم ظهرت أشياء أخرى لم تكن معروفة من قبل ، وهي ما ظهر الآن ، ولكنها تؤثر في العقل تأثير الخمر ، وربما أكثر كالحشيش ، والهيروين ، والكوكايين ، والماكستفورد ، والمارجوانا ، والبانجو ، والأفيون... وغيرها ، فهل نطلق على هذه المستحدثات لفظ الخمر ، ونجعلها تأخذ حكمها في التحريم وإقامة الحد على متعاطيها أم نعطيها الحكم فقط دون التسمية؟

وقد اختلف الفقهاء في ذلك : فمنهم من سوى بين جميع المسكرات ، وسماها جميعها : خمرًا ، كما رأينا في طريقة الحجازيين وجمهور المحدثين ؛ لأنها تخامر العقل وتعطله وتستره كالخمر الذي ترتديه المرأة ، ومنهم من جعل الخمر اسمًا لعصير العنب والتمر فقط إذا غلى وقذف بالزبد.

وأما ما سوى ذلك فتسمى مسكرات ، وهنا يختلف الحكم فالخمر محرمة لذاتها ، يستوي في ذلك قليلها وكثيرها ، أسكرت أو لم تسكر ؛ لصريح النص ووضوحه في ذلك : ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ

فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١] أما غيرها فلا يسمى خمراً، ولكن يأخذ حكم الخمر إذا أسكر، فإن لم يسكر لمن يكن حراماً.

وهذه وجهة نظر، نحن نقول: هذه الوجهة تتعارض مع ما صح من حديث رسول الله ﷺ: ((كل مسكر خمر وكل خمر حرام)) إذا جميع المسكرات الحديثة تسمى خمراً بلفظ حديث رسول الله ﷺ في هذا الحديث، وفي حديث آخر: ((وما أسكر كثيره فقليله حرام)).

٤. الجملة الثانية: في استعمال المحرمات في حال الاضطرار: السبب المحلل:

يقول ابن رشد -رحمه الله- : والأصل في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وأيضاً في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْبَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣] وأيضاً في آية أخرى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

والنظر في هذا الباب في السبب المحلل، وفي جنس الشيء المحلل، وفي مقداره. فأما السبب الأول: فهو ضرورة التغذي -أعني: إذا لم يجد شيئاً حلالاً يتغذى به- وهو لا خلاف فيه.

أما السبب الثاني: طلب البرء، وهذا المختلف فيه، فمن أجازته -كأبي حنيفة- احتج بإباحة النبي ﷺ الحرير لعبد الرحمن بن عوف؛ لمكان حكمة به، رواه الجماعة، مع أنه من المعلوم أن رسول الله ﷺ أمسك قطعيتين من الذهب ومن الحرير وقال: ((هذان حرام على ذكور أمتي، حلال لإناثهم)) فهذا دليل على استعمال المحرم في حال الدواء، أو في حال طلب الشفاء. تلك حجة أبي حنيفة.

ومن العلماء من منع استخدام المحرمات في طلب الشفاء كالشافعي لقوله ﷺ: ((إن الله لمن يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها)) لأن بعض الناس يريد أن يتداوى بالخمير أو بأمثالها من المحرمات أو يتداوى بالحريير، لوجود أمراض جلدية، كما أذن النبي ﷺ لعبد الرحمن بن عوف.

٥. جنس الشيء المستباح:

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما جنس الشيء المستباح فهو كل شيء محرم مثل الميتة وغيرها. ومعنى قوله: "وغيرها" يعني: سائر المحرمات من الطعام ومن الشراب ومن الخمر ومن المخدرات؛ ولذلك قال: والاختلاف في الخمر عندهم هو من قبل التداوي بها، لا من قبل استعمالها في التغذية، ولذلك أجازوا للعطشان أن يشربها، إن كان منها ري، ولا يوجد غيرها. وأجازوا للشرق أن يزيل شرقه بها، إذا لم يوجد مزيل غيرها.

إذاً الخمر شأنها شأن الميتة في حفظ حياة الإنسان، فما تجوز فيه الميتة لحفظ الحياة، تجوز فيه الخمر وغيرها من سائر المحرمات في حفظ الحياة، أما من قبل التداوي - يعني: استخدام الخمر للتداوي أو لطلب العلاج - فهذا هو الذي هو موضع الخلاف.

٦. مقدار ما يؤكل من المحرم أو يشرب:

يقول ابن رشد -رحمه الله- : وأما مقدار ما يؤكل من الميتة وغيرها -يعني: في حال الضرورة- فإن العلماء اختلفوا في ذلك، فالإمام مالك قال: حد ذلك الشبع، والتزود منها أيضاً حتى يجد غيرها، يعني: من كان سائراً في صحراء، وانقطع عنه الطعام ولم يجد إلا الميتة، له أن يأكل منها حتى يشبع، وأن يحمل معه منها ما يأكله بعد ذلك إلى أن يجد طعاماً حلالاً، يتزود منها حتى يجد غيرها.

وقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد - يعني : جمهور الأئمة - : لا يأكل منها - من الميتة - إلا ما يمسك الرمق - يعني : شيئاً قليلاً يحفظ عليه الحياة - ويمكن أن يتزود حتى يجد غيرها ، وبه قال بعض أصحاب مالك ، وهو الصحيح ؛ لأن العبرة هي حفظ الحياة ، وليس الشبع من الميتة ، وحفظ الحياة يتحقق بأقل القليل من هذا الطعام ، فضلاً عن أن النفوس تستقدر ذلك ، ولا تميل إليه ، فالمهم أن يحفظ الإنسان حياته ، وأن يمسك رمقه ، كما قال الجمهور ، وهو الصحيح .

أما سبب الاختلاف فهو - كما يقول ابن رشد - : هل المباح للإنسان في حال الاضطرار هو جميعها - يعني : جميع الميتة ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِلَّا مَا أَضْطَرَّرْتُمُ إِلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١١٩] أو ﴿ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ - أم ما يمسك الرمق فقط ؟

يقول ابن رشد مرجحاً رأي الجمهور : والظاهر أنه جميعها ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ واتفق مالك والشافعي وأحمد - يعني : رأي الجمهور - على أنه لا يحل للمضطر أكل الميتة إذا كان عاصياً بسفره . أما المسافر في طاعة فيحل له ذلك ، وأما المسافر في معصية فلا يحل له شيء من ذلك ؛ لقوله تعالى : ﴿ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ وذهب غير الجمهور إلى جواز ذلك .

هكذا ينهي لنا الإمام ابن رشد - رحمه الله - الجملة الثانية : استعمال المحرمات في حال الاضطرار بهذا البيان الموجز البسيط .

وقال الخطيب الشربيني - رحمه الله - : ومن خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً أو مرضاً مخوفاً أو زيادة المرض أو طول مدة المرض أو انقطاعه عن رفقته أو خوف ضعف عن مشي أو ركوب ، ولم يجد حلالاً يأكله ، ويسمى هذا الخائف

مضطراً، ووجد محرماً كميتة ولحم خنزير وطعام الغير، لزمه أكله؛ لأن تاركه ساع في هلاك نفسه، وكما يجب دفع الهلاك بأكل الحلال، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] قال الزركشي: وينبغي أن يكون خوف حصول الشين الفاحش في عضو ظاهر، كخوف طول المرض، ولا يشترط مما يخاف منه تحقق وقوعه، لو لم يأكل، بل يكون حصول الشيء فعلاً، بل يكفي في ذلك الظن كما في الإكراه على أكل ذلك، فلا يشترط فيه التيقن ولا الإشراف على الموت، بل لو انتهى إلى هذه الحالة لم يحل له أكله؛ لأنه حينئذ يكون غير مفيد.

ومما قاله الخطيب الشربيني، ويجدر التنبيه إليه: لو اضطرت امرأة إلى طعام وامتنع مالك الطعام من بذله إلا بوطنها زناً. قال المحب الطبري: لم أر فيه نقلاً، والذي ظهر أنه لا يجوز لها تمكينه من نفسها. بخلاف إباحة الميتة، فإن المضطر فيها إلى نفس المحرم - يعني: المضطر مضطر إلى الميتة فيأكل منها وهي المحرمة لكنها الآن مباحة - وتندفع به الضرورة، وهذا الاضطرار ليس إلى المحرم الذي هو الزنا، وإنما جعل المحرم وسيلة إليه، وقد لا ترتفع به الضرورة، إذ قد يصر الرجل على المنع بعد وطئها.

يضيف الخطيب الشربيني - رحمه الله - : وقيل: لا يلزم المضطر أكل المحرم، بل يجوز تركه، ويجوز عدم أكله، كما يجوز له الاستسلام للصائل - يعني: المعتدي - وقد نهىنا رسول الله ﷺ إلى ضرورة دفع المعتدي حتى لو قتل المعتدي عليه، كما في حديث الرجل الذي سأل النبي ﷺ: ((أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه. قال: فإن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: فإن قتلته؟ قال:

هو في النار. قال: فإن قتلني؟ قال: فأنت في الجنة، من قتل من دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد)).

إذاً يجوز دفع الصائل كما يجوز أيضاً الاستسلام له ؛ ولذلك يجوز أيضاً لمن لم يجد إلا الميتة ألا يأكل منها حتى لو مات، وأجاب أصحاب اللزوم بأن الاستسلام للصائل يؤثر مهجة غيره على مهجته طلباً للشهادة، لكن في أكل الميتة الأمر بخلاف ذلك، ويستثنى من ذلك علم العاصي بسفره، فلا يباح له الأكل حتى يتوب. قال الأذرعى: ويشبه أن يكون العاصي بإقامته كالمسافر إذا كان الأكل عوناً له على الإقامة، وقولهم: تباح الميتة للمقيم العاصي بإقامته، محمول على غير هذه الصورة. قال البلقيني: وكالعاصي بسفره مراق الدم كالمترد، والحربي فلا يأكلان من ذلك حتى يُسَلِّما، وكذا مراق الدم من المسلمين، وهو متمكن من إسقاط القتل بالتوبة كتارك الصلاة، ومن قتل في قطع الطريق، قال: ولم أر من يتعرض له وهو متعين.

تنبيه: قال: أفهم إطلاق المصنف المحرم -يعني: وجد طعاماً محرماً- أن يتخير بين أنواعه ؛ لأن السائر قد يجد ميتتين، ميتة شاة وميتة حمار، فهل يأكل الحمار ويدع الشاة، أو عليه أن يتخير؛ لأن ميتة الشاة، كانت طاهرة وكانت مباحة وهي حية، أما الحمار فلا، لكن لو كانت الميتة من حيوان نجس في حياته كخنزير وميتة حيوان طاهر في حياته كحمار، وجب تقديم ميتة الطاهر كما صححه في (المجموع) قال في (المهمات): وهذا التفصيل الذي صححه ليس وجهاً ثابتاً فضلاً عن تصحيحه، واعترض بأنه وجه ثابت.

يضيف قضية أخرى: فإن توقع مضطر حلالاً -أي: طعاماً حلالاً- قريباً -أي: على قرب لم يجز قطعاً غير سد الرمق؛ لاندفاع الضرورة به، وقد يجد بعده الحلال،

ولقوله تعالى: ﴿عَيْرٌ مُّتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ [المائدة: ٣٣] قيل: أراد به الشبع. قال الإسنوي ومن تبعه: والرمق بقية الروح، كما قاله جماعة، وقال بعضهم: إنه القوة، وبذلك ظهر لك أن الشد المذكور بالشين المعجمة لا المهملة "شد الرmq". قال الأذرعى وغيره: الذي نحفظه أنه بالمهملة -أي: سد الرmq- وهو كذلك في الكتب، والمعنى عليه صحيح؛ لأن المراد سد الخلل الحاصل في ذلك بسبب الجوع.

وإلا إذا لم يتوقع طعاماً حلالاً قريباً ففي قول: يشبع، أي: يجوز له أن يأكل من الميتة حتى يشبع لإطلاق الآية؛ ولأن له تناول قليله، فجاز له الشبع، وليس المراد بالشبع أن يملاً جوفه حتى لا يجد للطعام مساعاً، فإن هذا حرام قطعاً، بل المراد -كما قاله الإمام- أن يأكل حتى يكسر سورة الجوع بحيث لا يطلق عليه اسم جائع. والأظهر والأقوى من القولين: لا يشبع، كما حكى ابن رشد بذلك عن الشافعي: لا يشبع، وهو رأي الجمهور، بل يجب سد الرmq فقط في الأصح؛ لأنه بعده غير مضطر، فلا يباح لانتفاء الشرط، إلا أن يخاف تلفاً أو حدوث مرض أو زيادته، إن اقتصر على سد الرmq فتباح له الزيادة، بل تلزمه؛ لئلا يهلك نفسه.

أما عن التزود من هذه الميتة حتى يجد غيرها، فيقول:

تنبيه: يجوز له التزود من المحرمات -أي: يأكل ويحمل معه للطريق- ولو رجا الوصول إلى الحلال، ويبدأ وجوباً بلقمة حلال ظفر بها، فلا يجوز أن يأكل مما ذكر، حتى يأكلها -أي: اللقمة الحلال قبل الحرام- لتتحقق الضرورة، وإذا وجد الحلال بعد تناول الميتة، ونحوها، لزمه القيئ -أي: إذا لم يضره ذلك- كما هو قضية نص (الأم) فإنه قال: وإن أكره رجل حتى شرب خمراً أو أكل محرماً

فعلية أن يتقياً إذا قدر عليه ، ولو عم الحرام جاز استعمال ما يحتاج إليه ، ولا يقتصر على الضرورة.

قال الإمام: بل على الحاجة ، قال ابن عبد السلام: هذا إن توقع معرفة المستحق ، إذ المال عند اليأس منها للمصالح العامة... إلى آخر ما قال.

ويقول ابن قدامة - رحمه الله - في مسألة الحرقي : ومن اضطر إلى الميتة فلا يأكل منها إلا ما يؤمن معه الموت ، يعني : سد الرمق.

قال : أجمع العلماء على تحريم الميتة حال الاختيار وعلى إباحة الأكل منها في حال الاضطرار ، وكذلك سائر المحرمات.

وفي قول ابن قدامة : " وكذلك سائر المحرمات " ما يشمل الخنزير والخمر والمخدرات.

قال - رحمه الله - : والأصل في هذا قول الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٧٣] فأتى بآية غير الآية التي ساقها ابن رشد في صدر كلامه : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١١٩].

قال : ويباح له أكل ما يسد الرمق ، ويأمن معه الموت والهلاك بالإجماع ، ويحرم ما زاد على الشبع بالإجماع أيضاً ، وفي الشبع روايتان ؛ أظهرهما : لا يباح ، وهو قول أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن مالك وأحد القولين للشافعي. قال الحسن : يأكل قدر ما يقيمه ؛ لأن الآية دلت على تحريم الميتة ، واستثنى ما اضطر إليه ، فإذا اندفعت الضرورة لم يحل له الأكل كحالة الابتداء ، ولأنه بعد سد الرمق غير

مضطر فلم يحل له الأكل للآية، يحققه أنه بعد سد رمقه كهو قبل أن يضطر، وثم لم يبح له الأكل، كذا ها هنا.

الرواية الثانية: يباح له الشيع، اختارها أبو بكر لما روى جابر بن سمرة: ((أن رجلاً نزل الحرة فنفتت عنده ناقة، فقالت له امرأته: اسلخها حتى نقدد شحمها ولحمها ونأكلها، فقال: حتى أسأل رسول الله ﷺ فسأله؛ فقال: هل عندك غنى يغنيك؟ قال: لا. قال: فكلوها)) ولم يفرق، رواه أبو داود، ولأن ما جاز سد الرمق منه، جاز الشيع منه، كالمباح، ويحتمل أن يفرق بين ما إذا كانت الضرورة مستمرة، وبين ما إذا كانت مرجوة الزوال، فما كنت مستمرة كحالة الأعرابي الذي سأل رسول الله ﷺ جاز الشيع؛ لأنه إذا اقتصر على سد الرمق عادت الضرورة إليه من قرب، ولا يتمكن من البعد عن الميتة مخافة الضرورة المستقبلية، ويفضي إلى ضعف بدنه، وربما أدى ذلك إلى تلفه، بخلاف التي ليست مستمرة فإنه يرجو الغنى عنها بما يحل له. والله أعلم.

إذا ثبت هذا فإن الضرورة المبيحة هي التي يخاف التلف بها إن ترك الأكل. قال أحمد: إن كان يخشى على نفسه سواء كان من جوع أو يخاف إن ترك الأكل عجز عن المشي، وانقطع عن الرفقة فهلك، أو يعجز عن الركوب فيهلك، ولا يتقيد ذلك بزمان محصور.

٧. هل يجب على المضطر أن يأكل، أو لا يجب عليه ذلك؟:

يقول ابن قدامة - رحمه الله - : وهل يجب الأكل من الميتة على المضطر؟ فيه وجهان:

أحدهما: يجب، وهو قول مسروق، وأحد الوجهين لأصحاب الشافعي. قال الأثرم: سئل أبو عبد الله -أي: أحمد بن حنبل- عن المضطر يجد الميتة ولم يأكل؟ فذكر قول مسروق: من اضطر فلم يأكل ولم يشرب فمات دخل النار؛ لأنه ساعد على قتل نفسه، وهذا اختيار ابن حامد، وذلك لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وترك الأكل مع إمكانه في هذا الحال إلقاء بيده إلى التهلكة، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] ولأنه قادر على إحياء نفسه بما أحله الله له، فلزمه أن يأكل كما لو كان معه طعام حلال؛ لأن كلاً منهما يحفظ النفس ويدفع عنها الهلاك.

الوجه الثاني: لا يلزمه الأكل من الميتة، لما روي عن عبد الله بن حذافة السهمي صاحب رسول الله ﷺ: ((أن طاغية الروم حبسه في بيت وجعل معه خمراً ممزوجاً بماء ولحم خنزير مشوق ثلاثة أيام، فلم يأكل ولم يشرب حتى مال رأسه من الجوع والعطش وخشوا موته، فأخرجوه، فقال: قد كان الله أحله لي لأني مضطر، ولكن لم أكن لأشمتك بدين الإسلام)) ولأن إباحة الأكل رخصة فلا تجب عليه كسائر الرخص؛ ولأن له غرضاً في اجتناب النجاسة والأخذ بالعزيمة؛ وربما أيضاً لم تطب نفسه بتناول الميتة، وهذا يفارق الحلال في الأصل من هذه الوجوه.

ولم يرجح ابن قدامة أحد الوجهين، ولكن الصحيح أنه يجب عليه أن يأكل.

ثم أضاف في فصل الآخر: وتباح المحرمات عند الاضطرار إليها في الحضر والسفر جميعاً؛ لأن الآية مطلقة غير مقيدة بإحدى الحالتين، يقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ﴾ وهذا القول لفظ عام في حق كل مضطر، ولأن الاضطرار يكون في الحضر في سنة المجاعة، وسبب الإباحة الحاجة إلى حفظ النفس عن الهلاك، لكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة اجتناب النجاسات والصيانة عن تناول المستخبثات، وهذا المعنى عام في الحالتين -أي: الحضر والسفر.

وظاهر كلام أحمد: أن الميتة لا تحل لمن يقدر على دفع ضرورته بالمسألة.

وروي عن أحمد أنه قال: أكل الميتة إنما يكون في السفر، يعني: أنه في الحضر يمكنه السؤال، وهذا من أحمد خرج مخرج الغالب، فإن الغالب أن الحضر يوجد فيه الطعام الحلال، ويمكن دفع الضرورة بالسؤال، ولكن الضرورة أمر معتبر بوجود حقيقته لا يكتفى فيه بالمظنة، بل متى وجدت الضرورة في حضر أو سفر، أباحت سواء وجدت المظنة أو لم توجد، ومتى انتفت لم يباح الأكل لوجود مظنتها بحال.

ثم قال عن سفر المعصية: قال أصحابنا ليس للمضطر في سفر المعصية أكل من الميتة كقاطع الطريق، والآبق؛ لقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] قاطع الطريق والآبق باغيان ومعتديان. قال مجاهد: غير باغ على المسلمين ولا عاد عليهم، وقال سعيد بن جبير: إذا خرج يقطع الطريق فلا رخصة له - أي: في أكل الميتة - فإن تاب وأقلع عن معصيته حل له الأكل.

ثم أضاف - رحمه الله - في فصل آخر: وهل للمضطر التزود من الميتة؟ على روايتين، **أصحهما**: له ذلك، وهو قول مالك؛ لأنه لا ضرر في استصحابها ولا في إعدادها لدفع ضرورته، وقضاء حاجته، ولا يأكل منها إلا عند ضرورته.

والرواية الثانية: لا يجوز أن يتزود؛ لأن التزود توسع فيما لم يباح إلا للضرورة، فإن استصحابها فلقية مضطر آخر لم يجز له بيعها إياه؛ لأنه إنما أبيع له منها ما يدفع به الضرورة، ولا ضرورة إلى البيع، ولأنه لا يملكه، ويلزمه إعطاء الآخر بغير عوض، إذا لم يكن هو مضطراً في الحال إلى ما معه؛ لأن ضرورة الذي لقيه موجودة، وحاملها يخاف الضرر في ثاني الحال.

بعد هذا يشير أيضاً في موقع آخر: هل يجوز أكل السموم أو التداوي بها؟ قال الخرقى: ولا يؤكل الترياق؛ لأنه يقع فيه لحوم الحيات. الترياق: دواء يتعالج به من السم، ويجعل فيه من لحوم الحيات، فلا يباح أكله ولا شربه؛ لأن لحم الحية حرام، ومن كرهه الحسن وابن سيرين ورخص فيه الشعبي ومالك؛ لأنه يرى إباحة لحوم الحيات، ويقتضيه مذهب الشافعي لإباحتها التداوي ببعض المحرمات. قال ابن قدامة: ولنا أن لحم الحيات حرام بما قد ذكرناه فيما مضى، ولا يجوز التداوي بمحرم سواء كان خمراً أو غيرها لقول النبي ﷺ: ((إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها)).

وأضاف -رحمه الله-: ولا يجوز التداوي بمحرم، ولا شيء فيه محرم مثل ألبان الحمر، ولحم شيء من المحرمات، ولا شرب الخمر للتداوي به، لما ذكرنا من الخبر؛ ولأن النبي ﷺ: ((ذكر له النبيذ يصنع للدواء فقال: إنه ليس بدواء ولكنه داء)).

قائمة المراجع العامة

١. (شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي)
محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري كمال الدين ابن الهمام ، تعليق:
عبدالرزاق غالب المهدي ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٥ م.
٢. (بداية الجتهد ونهاية المقتصد)
للأمام القاضي محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ، مصر ، مطبعة مصطفى البابي
الحلبي وأولاده ، ٩٧٥ م.
٣. (المجموع شرح المذهب)
محيي الدين يحيى النووي ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٢ م.
٤. (مغني)
موفق الدين أبو محمد عبد الله ابن قدامة المقدسي ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤٠٥ هـ
٥. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) مع تقارير الرافعي
محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي ، تحقيق علي معوض وعادل
عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٤ م.
٦. (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)
علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بملك العلماء ، دار الكتب
العلمية ، ١٩٨٦ م.
٧. (البحر الرائق شرح كنز الدقائق)
زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي ، دار الفكر العربي ، ١٩٩٨ م.
٨. (مواهب الجليل)
محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي الخطاب ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٥ م.
٩. (شرح منح الجليل على مختصر الخليل)
الشيخ محمد بن أحمد بن محمد عlish أبو عبد الله ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٣ م.
١٠. (الكافي في فقه أهل المدينة)
يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر التمر القرطبي ، مكتبة الرياض الحديثة ،
١٩٨٠ م.

١١. (حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير للدردير)
محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي ، دار الفكر ، ١٩٩٨ م.
١٢. (روضة الطالبين)
أبو زكريا يحيى بن شرف النَّوويِّ الدَّمشقي ، المكتب الإسلامي ، ١٩٩١ م.
١٣. (مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج)
سليمان بن محمد البجيرمي ، الخطيب الشربيني ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٠ م.
١٤. (الحاوي الكبير)
أبو الحسن علي بن محمد الماوردي ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٢ م.
١٥. (شرح منتهى الإرادات)
منصور بن يونس البهوتي ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٥ م.
١٦. (كشف القناع)
منصور بن يونس البهوتي ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٧ م.
١٧. (الروض المربع شرح زاد المستقنع)
منصور بن يونس البهوتي ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، ٢٠٠٣ م.
١٨. (الفقه على المذاهب الأربعة)
عبد الرحمن الجزيري ، دار الأرقم ، ١٩٩٩ م.
١٩. (الموسوعة الفقهية الكويتية)
وزارة الشؤون والأوقاف الكويتية ، مطبعة دار السلاسل ، ١٩٩٠ م.

