

فقه التعبيرات

GFIQ5163

المحتويات

- الدرس الأول : مصادر التشريع الإسلامي، ومدخل لدراسة علم الفقه ٤٣-٧
- الدرس الثاني : أحكام الطهارة: (تعريفها، حكمة مشروعيتها، أقسام المياه، الاستنجاء، الوضوء وفروضة) ٨١-٤٥
- الدرس الثالث : تابع أحكام الطهارة: (نواقض الوضوء، ما يحرم على المحدث، أحكام المسح على الخفين والجبائر وما شابههما، والغسل وأنواعه) ١١٥-٨٣
- الدرس الرابع : تابع أحكام الطهارة: (التيمم، الحيض والنفاس، الاستحاضة، انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين) ١٤١-١١٧
- الدرس الخامس : أحكام الصلاة: (فضلها، شروطها، الأذان والإقامة) ١٧٠-١٤٣
- الدرس السادس : أركان الصلاة ٢٠٤-١٧١
- الدرس السابع : واجبات الصلاة، سننها، مكروهاتها، الأمور التي تخالف فيها المرأة الرجل، مبطلاتها، والمباح فيها ٢٣٨-٢٠٥
- الدرس الثامن : أحكام سجود السهو، وإمامة الصبي في الصلاة ٢٧٢-٢٣٩
- الدرس التاسع : صلاة الجماعة، وأحكام الاقتداء ٢٩٥-٢٧٣
- الدرس العاشر : شروط الإمامة، وأحكامها ٣٣٠-٢٩٧
- الدرس الحادي عشر : صلاة الخوف، وقصر الصلاة ومشروعيته ٣٧٣-٣٣١
- الدرس الثاني عشر : تابع قصر الصلاة، وأحكام القصر والجمع ٤٠٣-٣٧٥

فقه العبادات

- الدرس الثالث عشر : زكاة مال الصبي والمجنون، وزكاة الدَّيْن ٤٦٠-٤٠٥
- الدرس الرابع عشر : الأموال التي يُضمَّ بعضها إلى بعض في الزكاة ٥٠٨-٤٦١
- الدرس الخامس عشر : إخراج القيمة في الزكاة، وزكاة الحلِّي ٥٥٥-٥٠٩
- الدرس السادس عشر : تابع زكاة الحلِّي، ونقص النصاب أثناء الحول، ونقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر ٦٢٣-٥٥٧
- الدرس السابع عشر : النية في الصوم، المفطرات فيه، حكم الجماع، والاحتلام، والإنزال، والمباشرة، في نهار رمضان ٦٩٩-٦٢٥
- الدرس الثامن عشر : الاستطاعة في الحج، الإحرام من الميقات، أفضل الأنسك ٧٤٦-٧٠١
- الدرس التاسع عشر : أثر الجهل والنسيان في ارتكاب المحظورات، السعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة ٨٠٧-٧٤٧
- الدرس العشرون : طواف الوداع، ما يفسد التَّسك، وحكم العمرة ٨٥٠-٨٠٩
- قائمة المراجع العامة : ٨٥٤-٨٥١

مصادر التشريع الإسلامي، ومدخل لدراسة علم الفقه

عناصر الدرس

- | | |
|----|---|
| ٩ | العنصر الأول : المصدر الأول: القرآن الكريم |
| ١٢ | العنصر الثاني : المصدر الثاني: السنة النبوية المطهرة |
| ١٦ | العنصر الثالث : المصدر الثالث: الإجماع |
| ١٩ | العنصر الرابع : المصدر الرابع: القياس |
| ٢٢ | العنصر الخامس : الاستحسان، والعلاقة بين القياس والاستحسان، والمصالح المرسلة |
| ٢٧ | العنصر السادس : التعريف بعلم الفقه، وأهم المصطلحات الفقهية التي تدور عليها أحكام الفقه |
| ٣٥ | العنصر السابع : شمولية الفقه، واستنباط الأحكام، وقواعد وضعها الفقهاء ليسير عليها المسلمون |

المصدر الأول: القرآن الكريم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وإمام النبيين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

تمهيد:

فإن الفقه الذي بين أيدينا هو ذلك الفقه الذي استمدت أحكامه من مصادر متعددة، أساسها مصدران، هما: القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، فهما المصدران الأساسيان لاستنباط الأحكام الشرعية، وغيرهما راجع إليهما، ومستمد منهما، ومستند عليهما.

قال الشافعي < : "الأصول قرآن وسنة، فالكتاب والسنة المجمع عليهما يكون الحكم بهما حكم بالحق ظاهراً وباطناً، وأما السنة التي رويت عن طريق الانفراد، ويعبر عنها بخبر الآحاد، فالحكم بها حكم بالحق ظاهراً لجواز الغلط فيمن روى الحديث، والإجماع يكون فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والقياس يأتي بعد الإجماع".

وقد بين الشافعي < أن العامة -فضلاً عن الخاصة- يمكنهم فهم معاني آيات الكتاب وأحاديث الرسول ﷺ إلا القليل منها دون حاجة إلى علم خاص، أو دراية خاصة.

فالعامة والخاصة يمكنهم فهم ما جاء في آيات القرآن وأحاديث الأحكام بسهولة ويسر، وليس الأمر كذلك بالنسبة لاستنباط الأحكام بالاجتهاد عن طريق القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف، فإن استنباط الأحكام منها

عمل شاق وخطير للغاية، وميدان لا يدخله إلا المتخصصون، ولا يطرق بابه إلا أصحاب الكفاءة العلمية العالية، ويحتاج القائم به إلى أدوات علمية خاصة من فقه وتفسير ولغة وما إلى ذلك من العلوم والمعارف، التي تساعده على معرفة الشريعة وأحكامها من كل جوانبها، وبكل محتوياتها ظاهراً وباطناً حتى يعرف روح الشريعة وحكمتها، وحتى يمكنه أن يتعامل مع ما أثار عن الأئمة المجتهدين، وما قد خلفوه من تراث فقهي رائع جدير بالاحترام والتقدير.

بيان هذه المصادر التشريعية بشيء من التفصيل، وبالقدر المناسب دون إفراط ولا تفريط:

المصدر الأول: وهو القرآن الكريم:

القرآن الكريم أصل الشريعة، وعمدتها، وينبوعها الأول، ونور الأبصار والبصائر، وهذا الكتاب قد اشتمل على القواعد الكلية وعلى الأحكام العامة، التي لا يعترضها تغيير ولا تبديل، وهذه الأحكام التي وردت في القرآن الكريم جاءت منتظمة لثلاثة أنواع من الأحكام:

النوع الأول: ما يتعلق بالإيمان بالله، وملائكته، ورسوله، واليوم الآخر، وهذه هي مباحث علم أصول الدين.

النوع الثاني: ما يتعلق بأفعال القلوب والملكات من الحث على مكارم الأخلاق، وهذه مباحث علم الأخلاق.

النوع الثالث: وهو ما يتعلق بأفعال الجوارح، من الأوامر والنواهي والتخييرات، وهذه مباحث علم الفقه الذي نحن بصدد البحث فيه والحديث عنه.

وقد استقرأ العلماء آيات الأحكام في القرآن الكريم، فأروا أنها أحكام تفصيلية في العبادات، وفيما يتعلق بها من الأحكام التي تتعلق بالأسرة - كالزواج والطلاق

والعدة والميراث - فإن أحكام هذا النوع تعبدي في أكثره ولا مجال للعقل فيه ، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وفيما عدا ذلك من الأحكام التي تتعلق بالمعاملات من عقود وتصرفات وعقوبات ، فأحكامه فيها قواعد عامة ومبادئ أساسية ، ولم يتعرض فيها للتفصيلات إلا في القليل الذي يتحقق به العدل ، ويمنع به الظلم ، ويقفل من المنازعات .

وقد أجمع المسلمون على أن آيات القرآن الكريم من جهة دلالتها على ما تضمنه من أحكام تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : آيات تدل على الحكم دلالة قطعية ، بحيث لا يحتمل تأويلاً ولا فهماً يخالف ما نص عليه لفظ الآية الكريمة ، وهذا مثل قوله تعالى : ﴿ **وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ** ﴾ [النساء: ١٢] فدلالة الآية واضحة لا تحتمل تأويلاً على أن الزوج إن مات زوجته ، ولم يكن لها ولد - وكان الولد ذكراً أو أنثى منه أو من غيره - فله نصف تركتها ، وكذلك كل نص قرآني يدل على معنى متعين فهمه منه ، ولا يحتمل تأويلاً ولا مجال لفهم معنى آخر منه ، فهذا هو النوع الأول .

القسم الثاني : آيات قرآنية دلالتها على الحكم ليست قطعية ، وهو كل آية اشتملت على لفظ يحتمل أكثر من معنى ، ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فلفظ ﴿ **قُرُوءٍ** ﴾ جمع قرء ، والقرء في لغة العرب يطلق على معنى الطهر ، ويطلق على معنى الحيض ، فمن فسره من العلماء على أنه الحيض - كالأحناف والحنابلة - كان المعنى عندهم : أن على المطلقات أن يكثن بعد طلاقهن مدة ثلاث حيضات بدون زواج ، ثم بعد ذلك يتزوجن إن شئن ورغبن في الزواج ، ومن فسر القرء

بالأطهار - ومنهم المالكية والشافعية - كان المعنى عندهم: على المطلقات أن يكتن بعد طلاقهن مدة ثلاثة أطهار، ثم بعد ذلك يتزوجن إذا كانت رغبتهن متجهة إلى الزواج.

وهكذا نرى آيات القرآن الكريم جميعها قطعية الثبوت من جهة نقلها عن النبي ﷺ نقلاً أميناً متواتراً كما أنزلها الله تعالى على رسوله، وأما من جهة دلالتها على ما تضمنه من أحكام، فتارة تكون قطعية الدلالة على الحكم، وهذا هو الأغلب الأعم، وتارة تكون ظنية الدلالة.

المصدر الثاني السنة النبوية المطهرة

السنة عند علماء الحديث:

هي كل ما نقل عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير.

فالقول مثل: قوله ﷺ فيما أخرجه (البخاري) و(مسلم): ((سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر))، وقول النبي ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)).

والسنة الفعلية: منها ما رواه البخاري عن عائشة > لما سئلت ما كان يصنع رسول الله ﷺ في بيته قالت >: ((يكون النبي في مهنة أهله، فإذا حضرت الصلاة قام إليها)) و((مهنة أهله)) تعني: مساعدتهم فيما هم فيه من عمل في البيت. فكل أفعال الرسول ﷺ في صلاته، وفي حجه... وفي غير ذلك من العبادات والأفعال التي واظب عليها، وأفادت وجوب اقتدائه به فيها كلها من السنة الفعلية، فكان ﷺ يبين للناس ما ينفعهم في دنياهم وآخرتهم، أحياناً بالقول

وحده، وأحياناً بالفعل وحده، وأحياناً بهما معاً، فقد صلى رسول الله ﷺ وقال: **((صلوا كما رأيتموني أصلي))** وتلك هي السنة القولية والفعلية.

وأما السنة التقريرية: فهي ما تكون تقريراً منه لاجتهاد أصحابه { أو تكون تقريراً لوضع استقر عليه الناس، فيقرهم عليه ولا ينكره، ومن ذلك إقراره الصحابة على اجتهادهم عقب غزوة الخندق عندما قال ﷺ: **((لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة))** فأدركهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها امثالاً للنهي الصريح من رسول الله ﷺ وقال آخرون: بل نصلي؛ لأن الشمس أوشكت على الغروب، ورسول الله ﷺ قصد حثنا على الإسراع، فقد أسرعنا، أرادوا بذلك أن يجمعوا بين الحُسنيين بين صلاة العصر في وقتها، وبين تحقيق قصد رسول الله ﷺ في الإسراع، فلما أخبروا رسول الله ﷺ بذلك أقر كل فريق على ما فعله، والرسول ﷺ في كل ذلك لا ينطق عن الهوى، قال تعالى: **﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾** [النجم: ٤، ١٣] ولا تكون أفعاله العادية - كالأكل، والشرب، والنوم... وغيرها - من السنة، إلا من ناحية ما يتعلق بها من أوصاف وطرق، وهذا التعريف الذي أوردناه في تعريف السنة هو المشهور في اصطلاح الأصوليين.

السنة عند الفقهاء:

أما السنة عند الفقهاء فتطلق على ما يقابل الواجب، أي: ما طُلب فعله مع عدم المنع، ويرادف السنة عندهم المندوب، والمستحب، والتطوع، والنفل، وقد فرق بعض الفقهاء بين مدلولات هذه الألفاظ باصطلاح خاص، وتطلق السنة في مقابلة البدعة، فيقال: فلان على سنة، إذا كان عمله على وفق ما جاء به الرسول ﷺ وفلان على بدعة، إذا عمل بخلاف ذلك، كما يطلق لفظ السنة على ما أجمع عليه الصحابة من أمور لم ينص عليها في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ.

والسنة النبوية الشريفة بما اشتملت عليه من وحي من الله تعالى فهي كالقرآن الكريم، إلا أن القرآن وحي من الله بألفاظه ومعانيه، وأما السنة النبوية الشريفة فهي وحي من الله تعالى بمعانيها، وأما ألفاظها فمن رسول الله ﷺ وهي بهذا أصل من أصول الدين، تكون مع الأحكام الواردة في القرآن الكريم واجبة الاتباع من كل مسلم ومسلمة متى وصلت السنة إلينا بسند صحيح القطع أو الظن الراجح، وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧] ولقوله ﷺ: ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [النساء: ٨٠] وغيرها من الآيات التي دلت أيضاً على ذلك.

ومنها ما جاء في (صحيح البخاري) أن النبي ﷺ قال: ((كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي، قيل: ومن أبي يا رسول الله؟! قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبي)). والسنة لها منزلة من الكتاب، وهي مع الكتاب وحي من الله -تبارك وتعالى- غير أن القرآن يختلف عنها بأنه وحي منزل بلفظه ومعناه من الله، أما السنة فهي معناها من الله ولفظها من الرسول ﷺ وتأتي في المنزلة الثانية بعد القرآن الكريم من حيث الرجوع إليها، فإذا لم نجد الحكم في القرآن رجعنا إلى السنة شريطة أن تكون ثابتة عن الرسول ﷺ بسند صحيح.

وظيفة السنة بالنسبة للقرآن الكريم:

السنة النبوية لها وظائف متعددة، ومن أهم وظائف السنة: -أنها تأتي مفصلة ومفسرة لما جاء مجملاً من أحكام القرآن الكريم، فالقرآن الكريم قد نصّ على وجوب الصلاة بشكل مجمل، فلم يبين في القرآن كيفية الصلاة، ولم نعرف منه أوقاتها وأركانها وسننها وعدد ركعاتها، فجاءت السنة النبوية الشريفة فوضحت كل ذلك وضوحاً كاملاً وبيانياً شاملاً، وصحّ عن الرسول ﷺ أنه قال: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) وبينت السنة أيضاً أعمال الحج ومناسكه، فقد قال ﷺ: ((خذوا عني مناسككم)).

- وقد تأتي السنة مقيدة لما جاء مطلقاً من القرآن الكريم ، فمثلاً يقول الله تعالى : ﴿ **وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ** ﴾ [الحج : ٢٩] فقد أمر الله بالطواف في القرآن الكريم وجاء الأمر فيه مطلقاً ، فجاءت السنة مقيدة هذا الإطلاق ، وبينت أن الطواف يكون على طهارة كالصلاة ، وأن يكون سبعة أشواط .

- كما تأتي السنة مخصصة لما جاء عام من أحكام القرآن الكريم ، فمثلاً يقول الله تعالى : ﴿ **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ** ﴾ [النساء : ١١] فهذا النص عام ، فجاءت السنة فخصصت هذا العموم بأن قصرت الميراث على من لم يتعد على مورثه بالقتل ، فقال ﷺ : ((لا ميراث لقاتل)) .

- وقد تأتي السنة بحكم جديد قياساً على حكم ورد في القرآن الكريم ، ففي "سورة النساء" ذكر الله تعالى حرمة الجمع بين الأختين في النكاح ، فحرم رسول الله ﷺ الجمع بين العمة وابنة أخيها ، وبين الحالة وابنة أختها ، فقال ﷺ : ((لا تنكح المرأة على عمتها ، ولا على خالتها)) .

ومن هذا يتضح جلياً أن السنة النبوية الشريفة لا غنى عنها في توضيح ما جاء في القرآن الكريم مجملاً أو مطلقاً أو عاماً ، وفي ذلك يقول الله ﷻ : ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [النحل : ٤٤] .

فمن زعم أنه لا حاجة إلى السنة ويكفيها القرآن الكريم ، فمثل هذا القول إذا جاء من رجل فهو إما جاهل لا يلتفت إلى قوله ، وإما زنديق فيجب أن نحذره ونرد عليه كفره وافتراءه ، ولهذا فإنه حين سأل رجل عمران بن حصين < عن مسألة ، فأجابه عنها بما يؤيدها من السنة ، فقال الرجل : حدثونا بكتاب الله ولا تحدثونا بغيره ، فقال عمران بن حصين : إنك إنسان أحمق ، أتجد في كتاب الله صلاة الظهر أربع ركعات لا يجهر بها؟! أتجد في كتاب الله نصاب الزكاة مقدار كذا؟! وبعد أن عدد له أنواعاً كثيرة من العبادات التي جاءت مجملة في القرآن الكريم ، قال له : كتاب الله قد أحكم ذلك والسنة تفسره .

وقد وردت أحاديث كثيرة تحذر من يقول مثل هذا القول، ومنها ما روي أنه ﷺ قال في الحديث الصحيح: ((يوشك أحدكم أن يقول هذا كتاب الله، ما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمناه، ألا وإنما حرم رسول الله ﷺ مثل الذي حرم الله)) وفي هذا دليل على أن في السنة من الأحكام ما ليس في الكتاب الكريم، وأن الاقتصار على القرآن وحده دون الأخذ بالسنة يهدد كثيراً من الأحكام التي أرشدت إليها السنة، وفصلتها، ورسمت للناس حدودها وكيفيتها، ولذلك قال الإمام الأوزاعي: "الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب". ومعناه - كما قال ابن عبد البر - : أنها تقضي عليه، وتبين المراد منه، وتفسره وتبينه، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

المصدر الثالث: الإجماع

والإجماع من مصادر التشريع الإسلامي، فهو مصدر تشريعي عام.

معناه:

اتفاق المجتهدين من أمة سيدنا محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي.

مثال ذلك:

إجماع المجتهدين في عهد الخليفة عمر بن عبد الخطاب < على إيقاف حق المؤلفات قلوبهم من مصارف الزكاة، فقد أوقف عمر هذا النصاب، وأبى أن يعطيها محتجاً بأن الله قد أعز الإسلام، فاستغنى بذلك عن تأليف القلوب ولم ينكر عليه أحد من فقهاء الصحابة، فكان هذا إجماعاً.

فإذا اتفق العلماء - سواء كانوا في عصر الصحابة أو بعد عصرهم - على حكم من الأحكام الشرعية كان اتفاقهم هذا إجماعاً، وكان العمل بما أجمعوا عليه واجباً،

دليل الإجماع:

أن النبي ﷺ أخبر أن علماء المسلمين لا يجتمعون على ضلالة، فقال: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) فما اتفقوا عليه كان حقاً.

وروى أحمد عن أبي بصرة الغفاري < أن رسول الله ﷺ قال: ((سألت الله ﷻ ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطينيها)).

مثال ذلك:

إجماع الصحابة { على أن الجد يأخذ سدس التركة مع الولد الذكر عند عدم وجود الأب، وقد استدل الإمام الشافعي < وأرضاه - على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّيْنَهُ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥] فقد توعد الله من اتبع غير سبيل المؤمنين، وأمر بلزوم جماعتهم، ولم يكن لزوم جماعتهم إلا لزوم قولهم وما اجتمعوا عليه، فكان الإجماع حجة تحرم مخالفته بدلالة هذه الآية الكريمة.

قال ابن كثير: وهو من أحسن الاستنتاجات وأقواها، أي أن الإمام الشافعي حينما استنتج دليل الإجماع من هذه الآية الكريمة فقد أحسن كل الإحسان في هذا الاستنتاج، وهو استنتاج قوي وحكيم، ولا بد للإجماع من سند يعتمد عليه من كتاب الله أو سنة رسوله، فإن الإجماع لا ينعقد من غير أساس، بل لا بد له من سند من كتاب الله أو سنة رسوله.

فائدة الإجماع:

١. فائدة الإجماع مع اشتراط السند سقوط البحث عن الدليل الذي استند إليه الإجماع، ويصير الحكم بالإجماع قطعياً.
٢. إن سند الإجماع - وهو دليل ظني - إذا أصدره الفقيه الحكم بالإجماع يكون الدليل قطعياً في هذه الحالة، فيجب العمل بالإجماع وإن لم يعرف الدليل.

مثال ذلك:

- أن جدة جاءت إلى أبي بكر < فسألته ميراثها، فقال: ليس لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعوا حتى أسأل الناس، فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة < ((حضرت رسول الله ﷺ فأعطاهما **السدس**)) فقال: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه لها أبو بكر.

- أجمع الصحابة على أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، وأجمعوا على ثبوت الحق بإقرار المدعى عليه، وتقديم سداد الديون على الوصية عند تقسيم التركة، وأجمعوا على أن حكم الحاكم المسلم يرفع الخلاف في المسائل الاجتهادية، فهذه كلها مسائل ثبتت بواسطة الإجماع.

منزلة الإجماع:

الإجماع يأتي في المرتبة الثالثة من حيث الرجوع إليه؛ فإذا لم نجد الحكم في القرآن الكريم، ولا في السنة الشريفة، نظرنا: هل أجمع علماء المسلمين على هذا الحكم، فإن وجدنا ذلك أخذنا بالإجماع وعملنا به.

المصدر الرابع: القياس

القياس مصدر تشريعي، يأتي في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع، فقد تحدث للناس وقائع لا نجد لها حكماً منصوصاً عليه، لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ولا في ما أجمع عليه السلف الصالح { ولكن نجد واقعة أخرى قد نص على حكمها، أو أجمع الناس عليها، ويكون بين الواقعتين اشتراك في علة الحكم، أو في المعنى الذي شرع الحكم من أجله، فيغلب على الظن اشتراكهما في الحكم.

وحينئذ يتطلب الأمر أن نلحق الواقعة التي لم يرد في حكمها نص بالواقعة التي ورد فيها ذلك النص، ونسوي بينهما في الحكم، وهذا الإلحاق هو ما يسمى في عرف الفقهاء بالقياس.

فالقياس إلحاق أمر لم يرد نص في حكمه بأمر ورد في حكمه نص أو إجماع لاشتراكهما في المعنى الذي شرع الحكم من أجله.

وعرفه الشوكاني بأنه: استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما.

وعرفه أبو العباس أحمد ابن تيمية بقوله: هو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، والأول هو قياس الطرد، والثاني هو قياس العكس.

وأخيراً: فإن العلماء قالوا في تعريف القياس عبارات كثيرة، وحاصلها -مع كثرتها وتعددتها- يرجع إلى أنه اعتبار الفرع بالأصل، ويمكن لنا أن نقول: القياس إلحاق فرع بأصل في الحكم لمساواته له في علة حكمه، أو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها لتساوي الواقعتين في علة الحكم.

مثال ذلك :

قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] فقد جاءت الآية الكريمة بتحريم الخمر، وبيئت أنها رجس من عمل الشيطان، وطلبت من المسلمين أن يقلعوا عن شربها حتى يكتب الله لهم الفلاح والنجاح، لكن ما هو الخمر؟ الخمر ما صنع من عصير العنب، والعلة في التحريم هي الإسكار قياساً على ذلك فإن كل مسكر يكون خمراً، وكل مشروب وجدت فيه علة الإسكار من غير العنب كالنبذ المصنوع من التمر أو الشعير، فإن كل مادة مسكرة مهما تكن مادتها فهي خمر، ويعطى هذا حكم الخمر في الحرمة لمساواته للخمر في علة الإسكار.

فإذا كان الخمر الذي حرمه الله كان في الأصل من عصير العنب إلا أنه العلة في تحريمه هي الإسكار، ومتى وجد التحريم في أي مادة من غير عصير العنب فإنها تأخذ حكم الخمر في التحريم بعلة الإسكار فهي علة مشتركة بينهما. ودليل ذلك ما روي عن عمر < أنه قال في خطبته: "نزل تحريم الخمر وهي خمسة أشياء: العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والعسل".

وروى أحمد < في (مسنده) عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: ((من الحنطة خمر، ومن الشعير خمر، ومن التمر خمر، ومن الزبيب خمر، ومن العسل خمر))، وفي آخره قال: ((والخمر ما خامر العقل)) أي: غطاه؛ مأخوذ من خمار المرأة التي تغطي به رأسها، فكل ما يغطي على العقل - كل ما يستره ويحجبه عن أن يؤدي دوره كما أراده الله - فهو خمر.

مثال آخر:

قياس قاتل الموصي على قاتل المورث في الحرمان من التركة؛ لأن كلاً منهما تعجل الشيء قبل أوانه، ومن تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، ولأنه لا

يجوز أن يستفيد الجاني من جنائته شرعاً، وقد حرص رسول الله ﷺ على أن يعلم الصحابة القياس، فقد قاس مسائل كثيرة.

ومنها ما رواه ابن عباس } أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: ((إن أمة قد ماتت، ونذرت أن تحج قبل موتها فأحج عنها؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم، حجي عنها، رأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم. قال اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء)).

وقد جاء في رسالة الإمام عمر بن الخطاب < إلى أبي موسى الأشعري - وهي رسالة في القضاء - قال له عمر فيها: "الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ ثم قال له: اعرف الأمور أو اعرف الأمثال والأشباه، فقس الأمور عند ذلك، واعتمد على أقربها إلى كتاب الله وأشبهها بالحق".

كما أن الشريعة جاءت لتنظيم حياة الناس، وغاية مصالحهم التي تختلف باختلاف الأزمنة وباختلاف الأحوال والملابسات، وتتجدد حسب الظروف وهذا يتحقق بحمل النظر على النظر، والشبيه على أمثاله وأشباهه، ما دامت هناك علة تجمع بين الفرع والأصل أو بين الشيء والشيء.

وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظر بنظيره، قال المزني: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام، ولا أحد ينكر القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها، ونحن نعلم قطعاً و يقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً.

والنصوص إذا كانت متناهيةً، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد، ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلًا خارجًا عن ضبط الشرع، فإن للقياس المرسل شرع آخر، وقد أرشد القرآن الكريم وصرحت السنة النبوية المطهرة في كثير من الأحكام بذكر الأحكام مقرونة بعللها أو بأوصافها المناسبة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [النساء: ٢٢٢] وقال ﷺ في تحريم الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١] فقد صرحت الآية الكريمة بأن الله حرم الخمر؛ لأنها توقع بين الناس العداوة والبغضاء وهي تصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة، وكذلك قال ﷺ: ((لا يتناجى اثنان وبينهما ثالث؛ فإن ذلك يحزنه)) فقد صرح بعلته النهي، وهي أنه لا يؤتمن على السر، وذلك لاشك يحزن هذا الثالث ويكون سببًا في القطيعة وفي عدم الاقتراب من الأصدقاء والمقاطعة بينهم.

الاستحسان، والعلاقة بين القياس والاستحسان، والمصالح المرسلة

المصدر الخامس: الاستحسان:

والاستحسان لغة: عد الشيء حسنًا، وهو عند العلماء له تعريفات عدة، وأقربها إلى الفهم أن يكون في المسألة شبه بمسألة أخرى ورد فيها نص، وكان مقتضى هذا أن يقيس الفقيه هذه المسألة على المسألة التي ورد فيها النص، ولكنه لا يفعل ذلك القياس، بل يترك هذا إلى تقدير المسألة بمقتضى العدالة، فهو يبحث عن تحقيق العدالة المطلقة في المسألة المعروضة، ويصدر بمراعاتها حكمًا.

وبهذا فيكون الاستحسان: عدول المجتهد عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذح في عقله حملة على هذا العدول، أو هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي أي ظاهر وقوي إلى مقتضى قياس خفي.

ومثال الأول وهو عدول المجتهد عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذح في ذهن المجتهد:

ما ثبت أن المشرع الحكيم وهو الله ﷻ نهى عن بيع الشيء المعدوم أو التعاقد عليه، وهذه قاعدة كلية أيدتها الأحاديث النبوية إلا أن الفقهاء رخصوا استحساناً في السلم والإجارة والمزارعة والمساقاة والاستصناع، وكلها عقود يكون المعقود عليه فيها معدوماً وقت التعاقد.

وقد وجه العلماء وجهة الاستحسان إلى حاجة الناس إلى هذه العقود رعاية لمصالحهم.

ومثال الثاني وهو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي:

ما قرره الفقهاء من أن سؤر سباع الطير طاهر استحساناً نجس قياساً، أما نجاسته فقياساً على سؤر سباع البهائم التي لا يؤكل لحمها كالأسد والنمر، وكذلك الطير الذي لا يؤكل لحمه كالنسر وكالحدأة يقاس عليه، لكن فقهاء الحنفية استحسنا أن يكون سؤر سباع الطير طاهراً، وإن كان لحمها محرماً؛ لأن لعابها المتولد من لحمها لا يختلط بسؤرها؛ لأنها تشرب بمنقارها بخلاف سباع البهائم فإنها تشرب بلسانها المختلط بلعابها، فلهذا كان سؤرها أي الماء الباقي من شربها نجساً، فالسؤر هو ما بقي بعد الشرب في الإناء.

الفرق الذي بين القياس والاستحسان:

القياس: إلحاق مسألة لا يوجد نص على حكمها بمسألة أخرى يوجد فيها نصّ لتساوي المسألتين في علة الحكم، هذا هو القياس.

الاستحسان: فلا يوجد فيه إلحاق مسألة بأخرى، وإنما يوجد فيه ترك قياس جلي إلى آخر خفي، أو ترك حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذح في ذهن الفقيه، اقتضته رعاية مصالح الناس.

وقد تكلم الشافعي عن العلاقة بين القياس والاستحسان فقال: إن العلاقة بينهما هي علاقة تضاد؛ لأن القياس رأي مقبول لاستناده إلى كتاب الله وسنة رسوله، وأما الاستحسان فهو رأي مرفوض لبعده عن الكتاب والسنة، ولهذا فإن الشافعي < ينقد الداعين للاستحسان فيقول: "من استحسن فقد شرّع" لما في الأخذ بمبدأ الاستحسان من تجاوز للحدود المسموحة عن دائرة النص، وفي المقابل نرى الإمام أبا حنيفة وأصحابه يستعملون مبدأ الاستحسان استعمالاً واسعاً على اعتبار أنه وإن كان فيه ابتعاد عن النص التشريعي أكثر من القياس، إلا أنه لا خروج فيه عن دائرة المسموح بها في الابتعاد عن الكتاب، وفي الحقيقة أن أئمة الحديث ومنهم الشافعي يوافقون أصحاب الرأي في الأخذ بمبدأ الاستحسان، ولكن في صورة أخرى وهي ما تُعرف بالمصالح المرسلّة أحياناً، وبالاستحسان أحياناً أخرى ليكسبوا مذهبهم شيئاً من المرونة.

وسواء من أخذ بمبدأ الاستحسان وتوسع فيه أو عدل عنه وأخذ به في صورة أخرى، فإن هؤلاء وأولئك لهم التقدير ولهم التبجيل على ما قدموه للإسلام والمسلمين من خدمات جليلة، وأعمال عظيمة تستحق هذا وأكثر منه، فالكل قال بالاستحسان، وأن الخلاف بينهم إنما هو خلاف لفظي.

المصدر السادس: المصالح المرسلة:

المصالح: جمع مصلحة، وهي المحافظة على مقصود الشارع من تحقيق المنافع ودرء المفاسد.

المرسلة: معناها المطلقة، وهي ما لا ترجع إلى نص معين من نصوص الشرع، ولم يرد بشأنها ما يشهد لها لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، فالشرع قد سكت عنها ولم يتعرض لها لا بالإثبات ولا بالنفي، ولكن حاجة الناس تقتضيها، وروح الشريعة التي أنزلها الله تعالى لسعادة البشر لا تمنع منها.

والمصالح المرسلة تتجدد بتجدد الزمان، والمكان، والبيئة، والعرف... وغير ذلك مما تستلزمه تطورات الحياة وتجدها، فلو لم تشرع الأحكام التي تناسب هذا التجدد في حدود ما أحله الله، لتعطلت مصالح الناس، وقد ذكر بعض العلماء أمثلة كثيرة بينت أحكامها، وضربت مثلاً على المصالح المرسلة، ونذكر من هذه الأمثلة: قتال أبي بكر < لمانعي الزكاة، ونذكر أيضاً تضمين الصناعات ما تلفت تحت أيديهم، وأيضاً جواز وضع الإمام العادل ضرائب وإعانات مؤقتة عند الضرورة لتحقيق مصالح الناس.

ومن الأمثلة التي وردت بها المصالح المرسلة: قتل الجماعة بالواحد إذا تمالثوا على قتله.

شروط المصالح المرسلة:

وضع الفقهاء الذين قالوا بحجية المصالح المرسلة شروطاً لهذه المصالح، ومن أهمها:

١. أن تكون المصلحة حقيقية وليست وهمية.

٢. أن تكون مصلحة عامة وليست شخصية.

٣. ألا يعارض الأحكام المبنية على المصلحة حكم ثبت بالنص أو الإجماع.
وبناءً على ذلك: فلا تدخل المصلحة المرسلّة في أصول العبادات المحضة؛ لأن العبادات المحضة يُقصد بها التقرب إلى الله تعالى ونوال رضاه وثوابه، وهذا أمر لا يُعرف إلا من الله ﷻ ولأن فتح باب المصالح في التشريع في نطاق العبادات يؤدي إلى تغيير شعائر الدين، والابتداع فيها، والتلاعب بها، فيقتصر في المصالح أو في العبادات على أدائها بدون زيادة ولا نقصان حسبما وردت بها النصوص، فلا يصح إنشاء عبادة لم يأت بها نص تشريعي بدعوى أنها فيها مصلحة؛ لأن هذه المصلحة لا تعلم إلا من الله الذي شرعها لعباده، وأرادها شعائر دينية واحدة للسلف والخلف.

ولهذا قرر العلماء أنه لا مجال للاجتهاد مع وجود النص، وعلى ذلك فتكون المصلحة حيث لا نص ولا مجال للعمل بها في المعاملات التي تختلف باختلاف العصور والبيئات.

المصالح المرسلّة لا تدخل في العبادات، وإنما تدخل في مجال المعاملات التي تتجدد بتجدد العصور والأزمان، ومن ثم فإنه يقتصر في العمل بالمصلحة على تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض مما يشمل جميع فروع القانون العام وفروع القانون الخاص، بل إن بعض فروع القانون الخاص تتسع في دائرة العمل بالمصلحة إلى حد كبير لقلّة النصوص الواردة في هذا الباب، ووقوفها عند الإجمال من غير تفصيل.

ومن ذلك قانون المرافعات، والقانون التجاري الذي يعتمد على العرف التجاري الصحيح، والقانون الدستوري، والقانون الإداري، والقانون الدولي، والقانون الجنائي الذي تدخل أكثر أحكامه في التعزيرات الشرعية التي يحكم بها أهل

الاختصاص جلباً للمصلحة ومنعاً للمفسدة، ونظراً لاقتصار النصوص الإسلامية على عقوبات بعض الجرائم الكبرى في أحكام الحدود والقصاص. ومما لا شك فيه أن المصلحة باب واسع من أبواب شمول الشريعة لأحكام الوقائع ومستحدثات الحوادث، فإن التعليل وبناء الأحكام على المصالح المترتبة ودفع المفسدات المحتملة طريق رسمه الشارع لشمول الأحكام، واعتبار المعاني، وبذلك تصير أحكام الله بتنفيذها وامثالها عبادة ومصلحة بما علمه الشارع للناس أمراً ونهياً وعبادة بالتزام ما ألزم الله، والسير على الصراط المستقيم.

التعريف بعلم الفقه، وأهم المصطلحات الفقهية التي تدور عليها أحكام الفقه

التعريف بعلم الفقه :

الفقه لغة معناه: الفهم والعلم، وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة وخاصة بعلم الفروع، فإذا قيل: فقيه علم أنه العالم بعلوم الشرع، وإن كان كل عالم بعلم فقيهاً، يقال: فقيه الرجل إذا علم، وفقه إذا صار فقيهاً، وتفقه إذا تعاطى ذلك، وفقهه أي عرفه وبصره.

وإذا كان الفقه في اللغة معناه الفهم، فإنه في مجال معرفة الأحكام الشرعية يكون معناه: الفهم الدقيق، وليس مجرد فهم أو مطلق فهم، بل الفهم الذي يكون في أعلى درجاته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَالْهَؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] فليس المقصود أنهم لا يستطيعون فهم معاني القرآن من ألفاظه المخاطبين بها، وقد جاءهم بلغتهم المنشئين عليها، ولكن المراد أنهم في هذا المقام عاجزون عن فهم أسرار الخطاب ومقاصده المقصودة من توجيهه إليهم، فقد قال رسول الله ﷺ

في بيان معنى الفقه: ((إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه)) فطول الصلاة وقصر الخطبة من الإمام علامة على فهمه ودقة فهمه لهذه الأحكام.

الفقه في الاصطلاح الشرعي:

وأما الفقه في الاصطلاح الشرعي فله تعريفات كثيرة ذكرها المتقدمون والمتأخرون من الفقهاء قديماً وحديثاً.

- قد عرف المتقدمون الفقه بأنه العلم بكل الأحكام التي جاء بها القرآن وجاءت بها السنة، وعلى هذا التعريف يكون الفقه ليس خاصاً بفهم الأحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات وغيرها، وإنما يشمل معها أيضاً العقائد والأخلاق أي علم الشريعة بمشتملاته وبكماله.

- أما المتأخرون فقد عرفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية، كأحكام البيع والصلاة والجهاد والعقوبات وغيرها.

والفرق بين التعريفين أن المتأخرين من الفقهاء قصرُوا الفقه على الأحكام الجزئية العملية من أدلتها التفصيلية، وهي التي تختص وتخص كل مسألة بعينها، وتفيد كل مسألة حكماً بعينه، ومثل ذلك: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ١٧٢] ومثله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُيُوتِ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١١٣].

فالنص الأول: دليل جزئي ينص على حكم مسألة خاصة وهي الصلاة، ويقضي فيها حكماً معيناً وهو الوجوب استناداً إلى قاعدة أصولية كلية، تقول: كل أمر للوجوب.

والنص الثاني: إنه يخص مسألة بعينها ليثبت فيها حكماً وهو تحريم الربا استناداً إلى أن كل نهي يفيد التحريم، وهي القاعدة الأصولية الكلية، فالأحكام الشرعية

العملية تكتسب من أدلتها التفصيلية، أي تؤخذ من التعريف، وتؤخذ من هذا التعريف الذي ذكرناه.

أهم المصطلحات الفقهية التي تدور عليها أحكام الفقه:

أولاً: الفرض:

والفرض هو ما طلب الشرع فعله طلباً جازماً بحيث يترتب على فعله الثواب كما يترتب على تركه العقاب، فالصيام مثلاً فريضة فرضها الله علينا بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] أي فرض عليكم الصيام، فإذا صمنا ترتب على الصيام الثواب، وإذا لم نصم ترتب على ذلك العقاب؛ لأن الشرع طالبنا بفعله مطالبة جازمة.

ثانياً: الواجب:

الواجب مثل الفرض تماماً في المذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي لا فرق بينهما أبداً إلا في باب الحج، فالواجب في باب الحج هو ما لا يتوقف عليه صحة الحج، أو لا يلزم من فوته فوت الحج وبطلانه، وذلك مثل رمي الجمار، والإحرام من الميقات... وغيرهما من الواجبات، فإن هذه الواجبات في الحج إذا لم يأت الحاج بهذه الواجبات صح حجه، ولكن كان مسيئاً ووجب جبر ترك هذه الواجبات بفدية وهي إراقة الدم.

وأما الفرض في الحج فهو ما يتوقف عليه صحة الحج، أو ما يلزم من فوته فوت الحج وبطلانه. ومثال ذلك الوقوف بعرفة وطواف الإفاضة وغير ذلك من الفروض، فإذا لم يأت بها الحاج بطل حجه.

ثالثاً: الفرض العيني:

الفرض العيني هو ما يطلب فعله من كل فرد من أفراد المكلفين طلباً جازماً، ومثله الصيام والصلاة والحج على المستطيع، فإن هذه العبادات تجب على كل مكلف بعينه، ولا يكتفى بقيام بعض المكلفين بها دون الباقيين، هذا هو الفرض العيني.

رابعاً: الفرض الكفائي:

الفرض الكفائي فهو ما كان مطلوباً فعله من مجموع المكلفين لا من كل واحد منهم بعينه، بمعنى أنه إذا قام به بعض المكلفين كفى وسقط الإثم عن باقي المكلفين، وإذا لم يقم به أحد أثموا جميعاً، وكانوا عاصين لله رب العالمين.

ومثال ذلك: تجهيز الميت، والصلاة عليه، ودفنه، فإن الواجب على المسلمين إذا مات منهم واحد أن يغسلوه ويكفونوه، ويصلوا عليه، ثم يدفنوه، فإذا قام بهذا العمل بعض المسلمين حصل المقصود، وإذا لم يقم به أحد عصوا جميعاً وكانوا آثمين بتركهم هذا الفرض الكفائي، ويدخل في الفرض الكفائي: بناء المستشفيات وتولي منصب القضاء والإفتاء، وبدء السلام وردده، فإن هذه الأمور ونحوها مما يلزم حصوله من غير نظر إلى من يفعله.

خامساً: الركن:

والركن هو ما وجب علينا فعله وكان جزءاً من حقيقة الفعل، وذلك مثل قراءة الفاتحة في الصلاة والركوع والسجود فيها، فهذه الأمور تُسمى أركاناً، فالركن هو ما كان جزءاً من الماهية، ودخل في حقيقتها.

سادساً: الشرط:

الشرط هو ما وجب فعله مثل الركن تماماً، ولكنه ليس جزءاً من الماهية، وهي الحقيقة، فليس الشرط جزءاً من حقيقة الفعل ولكنه خارج عنها، وذلك مثل الوضوء ومثل دخول وقت الصلاة، واستقبال القبلة، فهذه الأمور كلها خارجة عن حقيقة الصلاة؛ لأنها مقدمة عليها، ولا بد منها لصحة الصلاة؛ ولهذا فإنها تُسمى شروطاً، فالشرط خارج عن الماهية بخلاف الركن، فإنه داخل فيها.

سابعاً: المندوب:

المندوب هو ما طلبه الشرع طلباً غير جازم، أو ما يترتب الثواب على فعله ولا يترتب العقاب على تركه.

مثال ذلك: صلاة الضحى، وقيام الليل، وصيام ستة أيام من شوال، وغير ذلك، فهذه العبادات إن فعلها المكلف أثيب عليها، وإن لم يفعلها فلا يعاقب على تركها.

ثامناً: المباح:

المباح ما كان فعله وتركه سواء؛ لأن الشارع لم يأمرنا بتركه، ولم يأمرنا بفعله، بل جعل لنا حرية الترك والفعل وجعلهما في درجة سواء، ولذلك لم يترتب على فعل المباح ولا على تركه ثواب ولا عقاب.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] فقد أفادت هذه الآية الكريمة أن العمل بعد صلاة الجمعة مباح، فمن شاء عمل، ومن شاء ترك.

تاسعاً: الحرام:

الحرام هو ما طالبنا به الشرع وأمرنا بتركه تركاً جازماً بحيث يترتب على تركه امتثالاً لأمر الله ثواب، ويترتب على فعله عقاب.

مثال ذلك: القتل، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وأكل أموال الناس بالباطل، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] فإذا فعل المكلف شيئاً من هذه الأشياء المحرمة أثم واستحق العقاب، وإذا تركها تقرباً إلى الله تعالى استحق على تركها الثواب.

ويُسمى الحرام محظوراً، ويسمى معصيةً، ويسمى ذنباً، فالحرام هو ما طلب الشارع الكف عن فعله على وجه الحتم، وله أمثلة كثيرة غير ما ذكرناه، ومنها أكل الميتة، وشرب الخمر، والزنا، والأذى بكل أنواع وضروبه وصنوفه.

عاشراً: المكروه:

المكروه قسمان: مكروه تحريماً، ومكروه تنزيهاً.

١. المكروه تحريماً:

هو ما طالبنا الشرع بتركه طلباً جازماً، ولكن دون طلب ترك الحرام بحيث يترتب على تركه امتثالاً لأمر الله تعالى الثواب ويترتب على فعله العقاب لكن دون عقاب الحرام. ومثال الثاني صلاة النفل المطلق عند طلوع الشمس أو عند غروبها، فهذه الصلاة مكروهة كراهة تحريم.

٢. المكروه تنزيهاً:

هو ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم بحيث إذا تركناه امتثالاً لأمر الله تعالى أثبتنا عليه، وإذا فعلناه لم نعاقب، ومثال ذلك صيام يوم عرفة للحاج فإذا ترك الحاج الصوم امتثالاً لأمر الله أثيب على هذا الترك وإن صام لم يعاقب.

حادي عشر: الأداء:

الأداء هو فعل العبادة في وقتها المحدود لها من قبل الشرع، وذلك مثل صيام رمضان في شهر رمضان، وكصلاة الظهر في وقتها المحدد لها شرعاً، هذا هو الأداء.

ثاني عشر: القضاء:

هو فعل العبادة التي وجبت خارج وقتها المحدد لها من قبل الشرع، وذلك مثل صيام رمضان في غير رمضان بعد فواته.

والقضاء واجب سواء فاتت العبادة بعذر أو بغير عذر، والفرق بين فواتها بغير عذر وفواتها بعذر أنه آثم في الأولى دون الثانية، فإن فواتها بغير عذر موجب للإثم، وفواتها بعذر غير موجب للإثم، فالله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فمن أفطر لعذر مرض أو سفر فعليه قضاء ما فاته بعد رمضان.

ثالث عشر: الإعادة:

هي فعل العبادة في وقتها مرة ثانية لزيادة فضيلة، وذلك كمن صلى الظهر منفرداً، ثم حضرت جماعة فإنه يسن له إعادتها تحصيلاً لثواب الجماعة.

ارتباط الفقه بالعقيدة:

من أهم خصائص الفقه الإسلامي أن أحكامه شرعية ترتبط بالعقيدة ارتباطاً وثيقاً، وهذه العقيدة هي التي تجعل المسلم يؤدي هذه الأحكام على أنها جزء من الدين، وأنه لا يكمل إيمانه إلا بأدائها على الوجه الذي شرعه الله لها إرضاءً لله الذي أنزلها وشرعها لعباده، ووجه الارتباط بين الأحكام التكليفية والإيمان بعقيدة التوحيد في هذه الأمثلة التي جاءت في القرآن الكريم فإننا نورد بعضها منها أن الله عز وجل أمر بالطهارة عند القيام إلى الصلاة وجعل ذلك من لوازم الإيمان فقال ﷻ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾ [المائدة: ٦]. وأنه ﷻ ذكر الصلاة والزكاة، وقرن بينها بين الزكاة والصلاة بالإيمان باليوم الآخر، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [النمل: ١٣].

وفرض الحق ﷻ الصوم المفضي إلى التقوى وربطه بالإيمان بالله فقال عز من قائل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ كما أمر الله تعالى بمعاشرة النساء بالمعروف، فقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرْتَبُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِيَنَّ بِفَنْحَشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩] والعضل هو منع الولي المرأة من الزواج، والفاحشة سوء الخلق أو النشوز أو الزنا، والمبينة الواضحة الظاهرة.

والله ﷻ حض على العمل وأحاطه بسياج من الشعور بالمراقبة الإلهية، والشعور بالمسئولية الجماعية، فقال تعالى: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرَّيَ اللَّهِ عَمَلِكُمْ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسُردُّوكَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] وهكذا

فإن الأحكام الشرعية تأتي في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بالله واليوم الآخر، وبذلك فهي تكتسب قدسية دينية وشعوراً روحياً يربطها برباط الإيمان في ضمير المؤمن ويصلها بخالقه الذي شرعها وأوجب طاعته بأدائها، وذلك بعكس القوانين الوضعية فإن أحكامها تأتي مجردة تماماً عن هذا الارتباط، وعن هذا الشعور، فالله تعالى يقول: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

شمولية الفقه، واستنباط الأحكام، وقواعد وضعها الفقهاء ليسير عليها المسلمون

١. شمول الفقه لكل ما يحتاج إليه الإنسان في دنياه وآخرته:

شمول الفقه لكل ما يحتاج إليه الإنسان في دنياه وفي آخرته، وذلك لأن الفقه الإسلامي جاء بالأحكام التي شرعها الله لعباده، وضمنها رعاية المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، فما كان فيه المصلحة شرعه الله، وما كان فيه المفسدة نهى عنه، وبذلك فقد انتظم الفقه الإسلامي جميع ما يحتاج إليه الناس في حياتهم وبعد مماتهم؛ لأن هذه الأحكام كما علمنا مستمدة من كتاب الله ومن سنة رسوله ﷺ ومن إجماع علماء المسلمين واجتهاداتهم، وهي في مجموعها تغطي حاجات الناس أفراداً وجماعات.

أقسام الفقه:

وإن من ينظر إلى هذا التراث الفقهي العظيم يجده قد اشتمل على الأقسام التالية:

القسم الأول: الأحكام المتعلقة بعبادة الله تعالى من: صلاة، وطهارة، وصيام، وزكاة، وحج وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالعبادة، وتسمى هذه الأحكام: العبادات.

القسم الثاني: أحكام متعلقة بنظام الأسرة وهي شاملة لأحكام: الزواج، والطلاق، والنسب، والرضاعة، والفقه، والإرث... وغيرها، وتسمى هذه الأحكام: أحكام الأسرة أو الأحوال الشخصية.

القسم الثالث: أحكام متعلقة بمعاملات الناس من: شراء، وبيع، ورهن، وإجارة، ودعاوى، وبيانات، وقضاء... وغيرها، وتسمى هذه الأحكام بالمعاملات.

القسم الرابع: أحكام متعلقة بواجبات الحاكم من: إقامة العدل، ودفع الظلم، وتنفيذ الأحكام على المحكومين، وواجبات المحكوم عليه من طاعة في غير معصية... وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالسياسة الشرعية، وتسمى هذه الأحكام: بالأحكام السلطانية أو أحكام السياسة الشرعية.

القسم الخامس: أحكام متعلقة بالأمن والنظام، وعقاب من يخرج على النظام العام، ومن يرتكب عقوبة القتل أو السرقة أو الشرب... وغيرها من الجرائم، وتسمى هذه الأحكام: بالعقوبات.

القسم السادس: الأحكام المتعلقة بتنظيم الدولة وبعلاقاتها بالدول الأخرى من حيث: الحرب والسلم... وغيرها، وتسمى هذه الأحكام: السير، أو تسمى: العلاقات الدولية.

القسم السابع: الأحكام المتعلقة بالأخلاق، والحشمة والوقار ومحاسن العادات وسيئاتها، وغير ذلك، وتسمى هذه الأحكام: الآداب والأخلاق.

وهكذا نجد أن الفقه الإسلامي شامل بأحكامه لكل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته الخاصة، وفي حياته العامة، في الدنيا والآخرة، في الداخل والخارج، على حد سواء، فإذا عرفنا شمول الفقه لكل هذه المجالات، ولكل هذه الأحكام، وأنها تغطي حاجة الإنسان في دنياه وفي آخرته.

٢. طريقة استنباط الأحكام من المصادر التشريعية:

المصادر التشريعية هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس... وغيرها من المصادر المختلف فيها، والمتفق عليها، فالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، مصادر متفق عليها بين الفقهاء، وغيرها مختلف فيها.

وقد بين الإمام الشافعي أن العامة فضلاً عن الخاصة يمكنهم فهم معاني آيات الكتاب، وأحاديث الرسول إلا القليل منها دون حاجة إلى علم خاص أو دراية خاصة، فإن من يقرأ قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] يفهم المعنى المراد منهما دون حاجة إلى كفاءة علمية خاصة، وكذلك بالنسبة لمن سمع قول الرسول ﷺ: ((بني الإسلام على خمس)) فإنه يستطيع أن يفهم المراد منه دون حاجة إلى علم خاص.

أما استنباط الأحكام الشرعية عن طريق الاجتهاد أو القياس أو باقي الأدلة، فإنه عمل شاق وصعب للغاية، ويحتاج القائم به إلى أدوات خاصة علمية تساعد على معرفة الاستنباط من هذه الأدلة؛ ولهذا يطلب من القائم بمهمة الاجتهاد أن يبذل أقصى طاقته وجهده للوصول إلى ما يعتقد أنه حق، ويغلب على ظنه أن هذا هو حكم الله، ولا يكلف أن يصيب عين الحق، فإذا سعى واجتهد وأخفق في الوصول إلى عين الحق، وإلى ما هو الصواب عند الله، فلا يُلام عليه؛ فقد بذل قصارى جهده، وكل ما عنده من إمكانيات علمية وذهنية، وأفرغ وسعه وطاقته في الوصول إلى معرفة الحكم وكفاه ذلك، فالله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فاستحق المجتهد أجراً على اجتهاده وسعيه، ومن سعى واجتهد ووفق في الوصول إلى عين الحق والصواب في علم

الله تعالى، استحق أجرين: أجرًا على اجتهاده، وأجرًا على إصابته عين الحق في علم الله تعالى، فقد قال رسول الله ﷺ: ((إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)) والحكم الاجتهادي حكم ظني، قابل للخطأ والصواب، وليس صفة إلزامية إلا للمجتهد ولمن رضي قوله، وهو قابل لاختلاف الآراء حوله، والاختلاف بين الفقهاء أمر طبيعي في أحكام المسائل الاجتهادية، ولذلك كان رسول الله ﷺ يدرّب أصحابه على استنباط الأحكام التي ليس لها نص ثابت لتظلّ شريعة الإسلام باقية خالدة صالحة للتطبيق، محققة لمصالح العباد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولم يكن التشريع الإسلامي فيما يتعلق بالأمر الديني من: قضائية وسياسية، وحرية، لم يكن هذا التشريع في أمور الدنيا إلا ثمرة لاختلاف الفقهاء في فهم النصوص، والاجتهاد بالرأي، وعن طريق المحاولة للوصول إلى الحكم والصواب عن طريق القياس.

وأول من تكلم في القياس ضابطاً لقواعده مبيّناً أسسه هو الشافعي > ولقد كان الفقهاء قبله في عصره يتكلمون في الرأي ولم يتجهوا إلى بيان حدوده، وبيان الحد الذي به يعتمدون عليه ويقفون عنده، أي: لم يضعوا حداً بين الرأي الصحيح وغير الصحيح، وإن تكلموا في ذلك فهم لم يضعوا الحدود ولم يقعدوا القواعد، ولم يؤصلوا الأصول التي هي مطلوبة منهم في بيان الرأي الصحيح عن طريق القياس.

حتى جاء الشافعي > فقعد القواعد للرأي الذي يعتقد أنه صحيح، والاستنباطات التي لا تكون صحيحة، فرسم حدود القياس، ورتب مراتبه، وقوى الفقه المبني على القياس، بالنسبة إلى الفقه المأخوذ من النص، ثم بين

الشروط التي يجب توافرها في الفقيه الذي يقيس، ثم ميز القياس عن غيره من أنواع الاستنباطات بالرأي، الذي يراها جميعاً فاسدةً ما عدا القياس؛ وبذلك كان الشافعي له الفضل الأول في السبق في بيان حقيقة الاجتهاد الصحيح، وهو بهذا قد فتح الطريق لمن بعده من الفقهاء فسلكوه.

٣. القواعد التي وضعها الفقهاء ليسيروا عليها المسلمون:

ومن المفيد في هذا المجال أن نوضح أهم القواعد العامة التي وضعها الفقهاء ليسيروا عليها المسلمون، وهذه القواعد هي مستمدة من فهمهم لما جاءت به آيات القرآن الكريم، ولما وردت به السنة المطهرة، وهذه القواعد هي:

القاعدة الأولى: النهي عن البحث فيما لم يقع من الحوادث حتى يقع:

وذلك أخذاً من قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُونَ عَنْ أَسْيَاءِ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدِّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة: ١٠١] وورد في الحديث النبوي الشريف: أن النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات. وهي المسائل التي لم تقع.

القاعدة الثانية: النهي عن كثرة السؤال:

ففي الحديث الشريف: ((إن الله كره لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال)) وروي عنه ﷺ أنه قال: ((إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها)) وقال ﷺ: ((إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته)).

القاعدة الثالثة: البعد عن الاختلاف في الدين والتفرق في أموره:

فقد نهى الله ﷻ عن ذلك بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَابًا لَسَتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

القاعدة الرابعة: وجوب رد المسائل المتنازع فيها إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ:

وذلك عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] وما دامت المسائل المتعلقة بأمور الدين قد بينت على هذا النحو كما هو في القرآن الكريم، وما دام الأصل الذي يرجع إليه عند التحاكم معلوماً لهم وهو القرآن، فلا معنى للاختلاف في مسائل الدين، ولا مجال له، فقد قال المولى ﷻ في محكم التنزيل: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦] قال ﷻ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وعلى ضوء هذه القواعد سار الصحابة ومن بعدهم من القرون المشهود لها بالخير، ولم يقع بينهم اختلاف إلا في مسائل معدودة، كان مرجعه التفاوت في فهم النصوص، وأن بعضهم كان يعلم منها ما يخفى على البعض الآخر، فلما جاء أئمة المذاهب الأربعة تبعوا سنن من قبلهم من الأئمة ومن الفقهاء، في عصر الصحابة والتابعين، إلا أن بعضهم كان أقرب إلى السنة كالحجازيين الذين كثر فيهم حملة السنة ورواة الآثار، والبعض الآخر كان أقرب إلى الرأي كالعراقيين الذين قل فيهم حفظة الحديث؛ لتنائي ديارهم عن منزل الوحي، ولأن العراق كانت متحضرة.

وكان أن بذل هؤلاء الأئمة أقصى ما في وسعهم في تعريف الناس بهذا الدين، وهدايتهم به، وكانوا ينهون عن تقليدهم، ويقولون: "لا يجوز لأحد أن يقول قولنا من غير أن يعرف دليلنا" وصرحوا أن مذهبهم هو الحديث الصحيح فالإمام الشافعي < أثر عنه أنه كان يقول: "إذا صح الحديث فهو مذهبي، وإذا تعارض قولني مع حديث من أحاديث رسول الله فاضربوا بقولي عرض الحائط".

فالحديث هو صاحب المقام الأول في الحكم الشرعي؛ لأنهم لم يكونوا يقصدون من وضع هذه المذاهب أن يقلدهم الناس، بل كانوا يقصدون بذلك أن يعينوهم على فهم أحكام الله، وفي العصر العباسي الأول تضافرت الجهود واتجه الفقهاء إلى ما لم يتسع له زمن أسلافهم ولم يتهيأ لهم أسبابه، فأفرغوا كثيراً من جهودهم في ضبط قواعد الفقه، وفي جمع شتاته، وقامت في عهد الدولة العباسية حركة علمية ناهضة في جميع مجالات العلم، في التدوين والتصنيف وترتيب مسائل العلوم، وتميز كل علم عن غيره ووضعوا إلى جانب علوم الدين علومًا أخرى كان لها اتصال بالعلوم الدينية، مثل: علوم اللغة، والأدب، والتاريخ.

وترجم الكثير من العلوم الإنسانية كالفلسفة، والمنطق، والرياضة والطبيعة، واتجه الباحثون والدارسون إلى دراسة الديانات الأخرى... وما إلى ذلك، مما كان سبباً في اتساع المدارك العقلية في مطلع القرن الثاني الهجري، وقد شجع العباسيون هذه الحركة، وأغدق الخلفاء على العلم والعلماء ورفعوا شأنهم، وجعلوا الدين هو المحور الذي تدور عليه أعمال الدولة، وقربوا الفقهاء من مجالسهم، فكانت مجالسهم تزخر بالمناظرات الهادفة، والمناقشات الجادة في العلوم وفي غيرها.

وكان لهذا الاتجاه أثر ظاهر في التشريع فاتسع نطاق الفقه ونهض نهضته، حتى أصبح شاملاً لكل نواحي الحياة، وكثر الاجتهاد المطلق، فكان هذا العصر جديراً بأن يسمى عصر النهضة، وعصر القوة والنشاط، والنضج الفكري في شتى المجالات والعلوم، وفي هذا العصر برزت طائفة من الأئمة الأعلام الذين دونت مذهبهم، وعم فضلهم فكانت لهم الزعامة الدينية في العالم الإسلامي.

وحسبك أن هذا العصر أنجب ثلاثة عشر فقيهاً مجتهداً دونت مذهبهم، وقلدت آرائهم، واعترف لهم جمهور المسلمين بالإمامة في الفقه، كان منهم: الأئمة الأربعة، وغيرهم ك: الظاهرية، والاثنا عشرية، والإباضية، والزيدية، والإمامية من الشيعة، إلا أن المذاهب الأربعة كانت محل ثقة الناس؛ فأصبحت ذات قوة تعادل قوة الأحاديث المتواترة؛ لأنها نقلت إلينا نقلاً أميناً متواتراً، جيلاً بعد جيل، فكتب الله لها البقاء إلى يومنا هذا، وإلى أن يشاء الله حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وعلى يد هؤلاء الأئمة الأعلام تكوّن هذا الفقه وازدهر واتسعت مظلته، وعم فضله العالمين، ونحن على يقين من أن أحكام هذه الشريعة الربانية الخالدة لم تضق يوماً عن تلبية حاجات الناس كافة، ولا وقفت عقبة في سبيل تحقيق مصلحة أو عدالة، بل إن نصوصها قد وسعت جميع الناس على اختلاف أممهم وشتى مذهبهم وألوانهم وبيئاتهم وأعرافهم، حينما استظلت أمم شتى براياتها إبان عصورها الذهبية، وعلى مدى قرون عديدة، أوجد فقهاء المسلمين الحلول لكل مشكلة ونازلة.

وما حدثنا التاريخ قط أن المسلمين اضطروا إلى الالتجاء إلى تشريع آخر غير التشريع الإسلامي، بل كانوا كلما فتح الله أرضاً لإفراح الفقهاء أبواباً من الاجتهاد والاستنباط، وما وقفوا عاجزين عن تقديم الحلول الفقهية، على ضوء

قواعد الشريعة ، ومقاصدها العامة ، وروحها السمحة ، وقيمها العادلة الرشيدة ، وعلى هذا المنوال فقد مرت السنون وانقضت القرون ، وفي كل حين من الزمان يبعث الله لهذه الأمة من يجدد لها دينها ، ومن يوقظها من سباتها ، ويوجهها الوجهة الصالحة ، إلا أنها تكاثرت عليها الأمور والمشاكل فهي لا تكاد تستيقظ حتى تعود إلى ما كانت عليه أو أشد مما كانت عليه .

ولا زالت الجهود تبذل من أجل النهوض بهذا الفقه حتى يعود إلى سابق عهده ، أو يعود إلى أشد ما كان عن طريق الدراسات والأبحاث والمؤتمرات والندوات والمجامع العلمية ، والدراسات المتخصصة التي تعقد بين حين وآخر؛ لبحث المسائل التي تظهر في كل عصر، ولم يكن لها سابق عهد في القرون الأولى ، وذلك انطلاقاً من قول رسول الله ﷺ : **((الخير فيّ وفي أمّتي إلى يوم القيامة))** فهل أذن الله لنوره أن يشرق ، على الأرض من جديد؟ وهل أراد الله للإنسانية وللإنسان أن يحيا حياة طيبة في هذا العصر المليء بالمتناقضات؟ وأن يسود الإيمان والحب والإحسان والعدل في كل أرجاء العالم؟ هذا ما تشهد به الآيات القرآنية في قول الله تعالى : **﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾** [الفتح: ٢٨] وفي قوله تعالى : **﴿ سَرُّهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾** [فصلت: ٥٣].

أحكام الطهارة:

(تعريفها ، حكمة مشروعيتها ، أقسام المياه ، الاستنجاء ،
الوضوء وفروضه)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى "الطهارة" ، وحكمة مشروعيتها ٤٧
- العنصر الثاني : أقسام المياه ٤٩
- العنصر الثالث : الاستنجاء ٦٠
- العنصر الرابع : معنى "الوضوء" ، ومباحث النية ٦٤
- العنصر الخامس : بقية فروض الوضوء ٧٧

معنى "الطهارة"، وحكمة مشروعيتها

أحكام الطهارة لها مركز الصدارة؛ لأن الطهارة والنظافة من الإسلام ومن الإيمان، فالإسلام يهتم بالطهارة والنظافة، ويوليها عناية تامة، لما لها من آثار طيبة في حياة الأفراد والجماعات، فالنظافة من مميزاتة ومن فضائلها أنها تنشط الجسم وتجعل الإنسان نظيفاً ويبدو في صورة حسنة، وفي منظر جميل، فلا عجب أن يجعل الإسلام الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، ولكل عبادة يشترط لصحتها الطهارة، فقد قال ﷺ: ((لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ)).

الطهارة - في معناها العام - تشمل الطهارة الحسية والمعنوية، كما تشمل طهارة الظاهر والباطن، وسائر أنواع الطهارات، كطهارة البدن، والقلب، والجوارح. فالنظافة هي العنوان الرئيسي للمسلم وللمؤمن، فيكون طاهراً نظيفاً في ظاهره وفي باطنه، فالنظافة من الإيمان، وإن الله - تعالى - جميل يحب الجمال، والتخلية مقدمة على التحلية، عند أهل الورع واليقين، وعند أصحاب المقامات العالية من عباد الصالحين، فالطهارة معناها: النظافة وهي الحسن والنضارة، وهذا هو المعنى اللغوي لكلمة طهارة ولكلمة نظافة.

بيان معنى الطهارة عند الفقهاء:

إن فقهاءنا { قالوا: الطهارة معناها شرعاً: غسل أعضاء مخصوصة، وهي فعل ما تستباح به الصلاة، كالوضوء لمن كان غير متوضئ، والغسل لمن وجب عليه الغسل، وإزالة النجاسة عن الثوب والبدن والمكان، أو ما توقف على

حصوله إباحة من بعض الوجوه، كالتيتم أو أراد بالضوء أو الغسل الثواب المجرد، وكالغسلة الثانية والثالثة في وضوء أو غسل، وغسل الجمعة... وغير ذلك مما لا يرفع حدثاً ولا يزل نجساً ولكنه في معنى رفع الحدث.

ويكون رفع الحديث الأصغر بالوضوء، ورفع الحدث الأكبر بالغسل، والحدث الأصغر أمر معنوي، اعتبره الشارع الحكيم قائماً ببعض أجزاء الجسم في الإنسان، يحمله على طهارة هذه الأعضاء، ولما كانت أسباب الحدث الأصغر كثيرة الوقوع، من كل ما خرج من السبيلين معتاداً أو غير معتاد، فالمعتاد مثل البول والغائط والريح، وغير المعتاد مثل الحصى والدم والدود والمذي، وغير ذلك، فقد خفف الشارع في إزالة الحدث الأصغر، واكتفى بغسل الأعضاء الظاهرة، وهي الأكثر تعرضاً للتلوث دفعاً للحرج الحاصل من كثرة الاغتسال كلما بال الإنسان، أو خرج منه ريح أو مذي أو ودي.

المذي: ماء أصفر لزج يخرج من غير أن يشعر به الإنسان عند ثوران الشهوة من قبل الرجل، وهو نجس ويجب منه الوضوء.

الودي: ماء أبيض تخين يخرج عقب البول من إفراز البروستاتا، وهو نجس أيضاً، ويجب الوضوء بخروجه لمن كان متوضئاً، والحدث الأكبر كالحدث الأصغر أمر معنوي جعله الشارع الحكيم قائماً بجميع بدن الإنسان؛ لوجود أسبابه كالجنابة والحيض والولادة، وهذا الحدث أسبابه عظيمة الأثر فهي تهز نفس الإنسان هزاً عنيفاً عند وجودها، وتعكر صفاء الإنسان وتصرفه عن العبادة، فكان المكلف في حاجة إلى التنبيه بعمل شاق كالغسل، يعيد للإنسان طهره ونشاطه، وللنفس رونقها وصفاءها، ولا حرج فيه لقلّة حدوث أسبابه.

وبهذا فقد رسم الإسلام للمسلم طريق الطهارة من غير أن يشق عليه فجعل طهارة الأعضاء الظاهرة بغسل الوجه واليدين والرجلين، ومسح الرأس، وجعل

غسل البدن كله مرة واحدة في كل أسبوع على الأقل، وقد أرشدنا إلى ذلك رسول الله ﷺ فقال: ((حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً يغسل فيه رأسه وجسده))

بيان حكمة تشريع الطهارة:

إذا أردنا أن نلتمس الحكمة من تشريع الطهارة فقد يكون من حكمة تشريعها: أن النظافة تبعث على النشاط وتبعث على الحيوية وتكون مظهرًا طيبًا للإنسان في حياته الاجتماعية، وأنها تحفظ الإنسان من الأمراض؛ فإن الأمراض تنتشر بسبب الأوساخ والأقذار، فكانت الطهارة واجبة عندما ينوي الإنسان القيام إلى الصلاة والوقوف بين يدي الله ﷻ.

أقسام المياه

الوسيلة لتحقيق الطهارة والنظافة هو الماء، وقد قسم العلماء المياه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الماء المطلق:

الماء المطلق هو الذي يجوز التطهر به، فهو الذي يرفع الحدث، ويزيل النجس لقوله تعالى: ﴿ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمُ رِجْسَ الشَّيْطَانِ ﴾ [الأنفال: ١١] ولقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [الفرقان: ٤٨] فإذا تعذر على الإنسان أن يستعمل الماء في طهارته في رفع الحدث، فالخرج مرفوع عن المسلم، حيث جعل الله - تعالى - له التراب بديلًا عن الماء في إزالة الحدث فالله -

تبارك وتعالى - يقول في محكم التنزيل مبيناً أن التراب بدل عن الماء: ﴿النِّسَاءُ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣].

والماء المطلق يندرج تحته سبع مياه وهي: ماء السماء، وماء البحر، وماء النهر، وماء البئر، وماء العين، وماء الثلج، وماء البرد. فهذه سبع مياه، وهذه المياه جميعها تندرج تحت قولنا: ما نزل من السماء أو نبع من الأرض، الله تعالى يقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] وروى أبو هريرة < قال: ((سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضعنا به عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال: رسول الله ﷺ: هو الطهور ماؤه الحِل مبيته)) رواه الخمسة، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وسئل محمد بن إسماعيل البخاري عن هذا الحديث فقال: حديث صحيح، والخمسة هم: أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل.

تعريف الماء المطلق:

الماء الباقي على أصل خلقته التي خلقه الله عليها، سواء كان نازلاً من السماء، أو نابغاً من الأرض، وسواء كان جارياً في النهر أو في قناة وسواء، كان راكداً في واد أو في بحيرة، حلواً كان أو ملحاً، رائقاً أو كدرًا، ما دامت كدرته بسبب شيء لا يمكن التحرز عنه، كأن كان تغيرهم بسبب ما يحمله الماء معه من تراب، أو بسبب ما تولد فيه من سمك وطحلب، والطحلب هو شيء أخضر يعلو الماء من طول المكث، وذلك لتعذر صون الماء عن ذلك، فكان مع تغير طهوراً، والأصل في هذا الباب أن كل ما جاءت به الطبيعة يصح التطهر به ما دام باق على أصل خلقته من الرقة والسيلان.

ودليل طهوريته :

ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ ﴾ [الأَنْفَال: ١١] وما رواه البخاري، وغيره عن أبي هريرة < قال: ((قام أعرابي فبال في المسجد، فقام إليه الناس ليقعوا به، فقال النبي ﷺ: دعوه وهريقوا على بوله سجلاً من ماء - أو ذنوباً من ماء - فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)) ومعنى ليقعوا به: أي: ليزجروه بالقول أو الفعل، والسجل هو: الدلو المملوء بالماء، ومثله الذنوب. ووجه الدلالة من هذا الحديث أن الرسول ﷺ أمر بإراقة الماء على مكان البول فدل على أن الماء مطهر وفيه خاصية التطهير.

وروى أبو هريرة < قال: ((كان النبي ﷺ إذا كبر في الصلاة سكت هنية قبل القراءة، فقلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي أرايت سكوتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟! قال: ﷺ أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسلني بالثلج والماء والبرد)) إذن الماء طاهر في نفسه مطهر لغيره، وماء الثلج هو: النازل من السماء جامداً كالمح ثم يساغ - أي: يسيل على الأرض - ومثله البرد فهو: ماء جامد ينزل من السماء قطعاً صغاراً، ويسمى: حب الغمام وحب المزن.

فإذا تغير الماء المطلق، بطول المكث، أو بما اختلط به من الطاهرات التي يشق الاحتراز عنها، فإن هذا الماء مع هذا التغير يكون باقياً على طهوريته، فهو يرفع الحدث ويزيل النجس، والدليل على طهورية هذا الماء ما روي في موطأ الإمام مالك، من حديث أم عطية، حين توفيت ابنة العباس < أن رسول الله ﷺ قال: ((اغسلنها بماء وسدر)) والسدر: شجر النبق، وهو إذا خلط بالماء أكسبه

رائحة طيبة، وقد أجاز رسول الله ﷺ غسل الميت به، وغسل الميت إنما يكون بما يصح به الوضوء والغسل، فدل على أن الماء إذا اختلط به شيء طاهر يسير، لا يسلبه الطهورية ما دام الماء هو الغالب، وما دام محتفظاً باسمه.

فقد روي أن النبي ﷺ اغتسل هو وميمونة > من إناء واحد وكان هذا الإناء قصعة فيها أثر لعجين. وهو دليل على أن اختلاط الماء بغيره من الطاهرات، إذا كان قليلاً ولم يسلبه اسم الماء، ولا غلب على أصله، فإنه يبقى على طهوريته. ويدخل في الماء المطلق: ماء زمزم، وماء زمزم ماء مبارك، وهو لما شرب له، وهو طعام طعم وسقاء شرب، ويدخل في الماء المطلق هذا الماء؛ لما روي عن علي < ((أن رسول الله ﷺ دعا بسجل -أي: دلو- من ماء زمزم فشرب منه وتوضأ)) رواه أحمد.

ومعنى ماء مطلق: أي: لم يقيد بوصف آخر، ولم يضاف إلى اسمه شيء غيره، فإن أضيف إلى اسمه غيره، فلا يجوز التطهير به، وذلك مثل: ماء البقول، والحمص، وماء المرق، والعرق سوس... وغير ذلك فلا يجوز به التطهير، كما لا يجوز الوضوء بعصير الشجر، والتمر، سواء خرج بالاعتصار أو تقاطر من غير عصر، وكذلك عصير الفواكه، فكل هذا ليس بماء مطلق؛ لأنه خرج عن أصل خلقته، وصار مقيداً لا مطلقاً، ولكن يجوز به إزالة النجاسة عند الحنفية، فإذا عرفنا حكم الماء المطلق، وأن ماء زمزم يدخل في الماء المطلق، وأن الماء المطلق إذا خرج عن إطلاقه وصار مقيداً فلا يصح التطهير به.

الماء المشمس:

والماء المشمس هو: ماء مطلق ويأخذ حكمه، وهذا الماء طاهر في نفسه مطهر لغيره، ولكنه إذا سخن عن طريق حرارة الشمس، فهو مكروه فلا يستعمل عند

الإمام الشافعي في غسل البدن، أما عند غيره من باقي الأئمة فلا كراهة فيه، وهو يرفع الحدث ويزيل النجس؛ ولكنه مكروه وهو الأصح.

فهو مكروه عند الشافعي في الأصح؛ لأن رسول الله ﷺ نهى عائشة > عن الماء المشمس، وقال: ((إنه يورث البرص)) والبرص: مرض يصيب الجلد، ويحدث فيه بياضاً، وروى العباس < أن رسول الله ﷺ قال: ((من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضح - أي: بياض في الجسد - فلا يلومن إلا نفسه)) وكره الماء المشمس عمر < وقال: إنه يورث البرص.

سبب كراهة استعمال هذا الماء:

قد قال العلماء في سبب كراهة استعمال هذا الماء: إن الشمس بحدتها تفصل من الإناء مادة بتأثيرها، تعلق الماء فإذا لاقته هذه المادة الجسم بسخونتها، أمكن أن تضر البدن فيحدث البرص، وهو المرض المعروف الذي يصب الجسم ببياض شاقق، ويشوه منظر الجلد والله - تبارك وتعالى - يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] والضرر مرفوع والخرج أيضاً مرفوع.

يشترط لكراهة الماء المشمس ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون ببلاد حارة، وهي التي على خط الاستواء.

الشرط الثاني: أن يكون الماء في أوان غير أواني الذهب والفضة، مثل أواني الحديد والنحاس والرصاص، وكل معدن منطبع قابل للطرق والتصنيع، ما عدا الذهب والفضة، فإن معدن الذهب والفضة نفيس ولا يحصل منه شيء يضر بالإنسان.

الشرط الثالث: أن يكون استعماله في البدن من الآدمي حياً أو ميتاً، أو يستعمل عند حيوان يلحقه البرص كالخيل.

هذا هو القسم الأول من أقسام المياه وهو: الماء المطلق.

القسم الثاني: الماء المستعمل:

الماء المستعمل هو: الماء المنفصل من أعضاء المتوضئ، أو من أعضاء المغتسل بأن يكون قد استعمله الإنسان في فرض الطهارة، في الوضوء والغسل، وحكم هذا الماء أنه إذا كان قليلاً فهو طاهر في نفسه غير مطهر لغيره، فلا يرفع الإنسان به حدثاً ولا يزيل به خبثاً، ولا يستعمل هذا الماء في طهارة مندوبة، وإنما يستعمل في العادات دون العبادات، فيمكن للإنسان أن يسقيه لدوابه أو لزرعه، أو يغسل به ثيابه، فهو طاهر.

الدليل على طهارته في نفسه:

ما رواه جابر < قال: ((جاء رسول الله ﷺ يعودني من مرض لا أعقل فتوضأ وصب من وضوئه علي)) ومعنى قوله: لا يعقل، أي: أنه كان في حالة غيبوبة من شدة المرض، ومعنى: من وضوئه، أي: الماء الذي توضأ به، فدل ذلك على طهارته، ولو كان غير طاهر لم يصبه عليه.

وقيل: إن الماء المستعمل حكمه أنه طهور كالماء المطلق سواء بسواء، وذلك اعتباراً بأصله، حيث كان طهوراً، ولم يوجد دليل يخرج عن طهوريته، فلا وجه لجعل الماء المستعمل فاقداً للطهورية بمجرد مماسسته للبدن، إذ غاية التقاء طاهر بطاهر، وهو لا يؤثر.

قال ابن المنذر: روي عن علي، وابن عمر، وأبي أمامة، وعطاء، والحسن، ومكحول النخعي، أنهم قالوا في من نسي ومسح رأسه فوجد بللاً في لحيته يكفيه مسحه بذلك الماء، وهذا يدل على أنهم يرون الماء المستعمل مطهراً لغيره، وهو مذهب أهل الظاهر، وإحدى الروايات عن مالك والشافعي، وقد رجح هذا الرأي الشيخ سيد سابق واختاره وقال: وبه أقول. واستند فيه إلى بعض الأحاديث والآثار.

ومع هذا فإن هذه الأحاديث والآثار معارضة بأحاديث تدل على كون الماء المستعمل في فرض الطهارة غير مطهر لغيره، ومن ذلك ما روي عن أبي هريرة < أن النبي ﷺ قال: ((لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم -أي الراكد- وهو جنب)) فقالوا: يا أبا هريرة، كيف يفعل؟ قال: ((تناوله تناوئاً)) -أي: أن الإنسان يأخذ منهم ولا ينغمس فيه، فقد أفاد هذا الحديث أن الاغتسال في الماء الراكد يخرج عن طهوريته، وإلا لم ينه ﷺ وهو محمول على الماء القليل، فإذا كان الماء قليلاً، واستعمل في فرض الطهارة، فقد أدى ما لا بد منه وخرج عن طهوريته، فلا يستعمل مرة أخرى.

ويقوي هذا أن الصحابة { لم يؤثر عنهم أنهم كانوا يجمعون الماء الذي يستعملونه في وضوء أو غسل، مع كثرة أسفارهم، وقلة الماء عندهم، وإنما كانوا يعدلون عنه إلى التيمم، وهذا الرأي الذي نرجحه ونعتمده في الفتوى.

القسم الثالث: الماء المطلق الذي خالطه شيء من الطاهرات التي لا يستغني الماء عنها عادة والتي لا يمكن فصلها عنه بعد المخالطة:

الماء المطلق الذي خالطه شيء من الطاهرات التي لا يستغني الماء عنها عادة والتي لا يمكن فصلها عنه بعد المخالطة، فتغير بحيث لم يعد يطلق عليه اسم الماء

المطلق، وذلك مثل: الماء الذي هو في صورة الشاي، أو المشروبات الأخرى، وكالمرق وغيرها، ويسميه الفقهاء: الماء الممازج، أي: الذي امتزج بغيره من الطاهرات، ولا يمكن فصله بعد اختلاطه بغيره.

حكم هذا الماء:

أنه طاهر في نفسه غير مطهر لغيره، كالماء المستعمل تمامًا؛ لأنه ليس بماء مطلق لزوال اسم الماء المطلق عنه، حيث صار بذلك مقيداً لا مطلقاً فلا يصح به الوضوء أو الغسل، وعليه فإن الماء الذي خالطه طاهر كالصابون مثلاً، والزعفران والدقيق... وغيرها من الأشياء الطاهرة، وهي تختلط بالماء ولا تنفك عنه غالباً، يكون حكم الماء مع مخالطته لهذا أنه ما دام حافظاً لإطلاقه فإنه طهور، فإن خرج عن إطلاقه بحيث لا يتناول اسم الماء المطلق، كان طاهراً في نفسه غير مطهر لغيره، وذلك لما روي عن أم عطية قالت: دخل علينا رسول الله ﷺ حين توفيت ابنته زينب > فقال ﷺ لأم عطية، ولمن معها من النسوة: ((اغسلنها ثلاثاً أو خمساً، أو أكثر من ذلك، إن رأيتهن بماء وسدر، واجعلن في الأخيرة كافوراً، أو شيئاً من كافور، فإذا فرغتن - من هذه المهمة وهي مهمة غسل ابنته - فأذني، فلما فرغنا آذناه، فأعطانا حقوه، فقال: أشعرنها إياه - يعني: إزاره)) رواه الجماعة.

والميت لا يغسل إلا بما يصح به التطهير للحي، وعند أحمد، والنسائي، وابن خزيمة، من حديث أم هانئ: ((أن النبي ﷺ اغتسل هو وميمونة من إناء واحد من قصعة فيها أثر العجين)).

ففي هذين الحديثين، وجد الاختلاط إلا أنه لم يبلغ بحيث يبلغ الماء الطهورية، ولا إطلاق اسم الماء عليه، فكان طهوراً.

القسم الرابع: الماء الذي وقعت فيه نجاسة:

وهذا الماء ينظر فيه ، هل هو قليل أو كثير؟ فإن كان الماء قليلاً - والماء القليل هو ما دون القلتين - فإنه ينجس بمجرد وقوع النجاسة ، ولو كانت قليلة ولم يتغير فيه شيء من أوصافه : كاللون ، والطعم ، والرائحة ، مجرد ملاقاته النجاسة لهذا الماء ؛ فإنها تنجسه لمفهوم حديث : **((إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء))** فإنه يفهم منه أنه إذا لم يبلغ القلتين وكان قليلاً فإنه ينجس بملاقاته للنجاسة التي تقع فيه ، تغير أو لم يتغير ، والقلتان : خمسمائة رطل بغدادي ، وتساوي مائة واثنين وتسعين كيلو جراماً وثمانمائة وسبعة وخمسين جراماً ، وتساوي القلتان بالمكعب ذراعاً وربعاً طولاً وعرضاً وعمقاً.

فإذا بلغ الماء هذه الكمية بالمكعب أو بالوزن فهو ماء كثير ، ومن شأن الماء الكثير ألا تسلب طهوريته إذا وقعت فيه النجاسة إلا بالتغير ، وذلك لما رواه الخمسة عن عبد الله بن عمر } قال : سمعت رسول الله ﷺ وهو يسأل عن الماء الذي يكون بالفلاة من الأرض - أي : الأرض الخلاء - وما ينوبه من السباع والدواب فقال : **((إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث))** وفي لفظ لأبي داود : **((فإنه لا ينجس))** ومفهوم هذا الحديث أنه إذا كان الماء قليلاً ولم يبلغ القلتين ، فإنه ينجس ، ولو لم يتغير.

ودل على هذا المفهوم ما رواه مسلم أن النبي ﷺ قال : **((إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً ، فإنه لا يدري أين باتت يده))** فقد نهى المستيقظ من نومه عن الغمس في الماء ليده خشية أن تلوث الماء ، بما قد يكون في يده من النجاسة ، وهي غير مرئية وهي لا تغير الماء ، فلولا أنها تنجسه لمجرد الملاقاة ، لم ينه عن ذلك.

والذي عليه الجمهور من السلف أن الماء لا ينجس إلا بالتغير وإن كان الماء يسيراً وهو قول أهل المدينة، واختاره ابن المنذر وغيره، ونص عليه أحمد واختاره جماعة من الأصحاب، والشيخ تقي الدين، واستدلوا على هذا بحديث: ((إن الماء طهور لا ينجسه شيء، إلا ما غلب على ريحه، وطعمه، ولونه)) فإن الماء في الحديث ورد مطلقاً، فيشمل الكثير والقليل، فإذا لم تغير النجاسة شيئاً من أوصاف الماء فهو طهور، واختار هذا الرأي الروياني وغيره، وذكره أنه أصح مذهباً والصواب هو قول من قال: أكرهه ولا أستحبه، مع وجود غيره.

والثاني: وهو الماء الذي بلغ قلتين أو أكثر، وهذا الماء لا ينجس بمجرد وقوع النجاسة فيه، وإنما ينجس إذا غيرت النجاسة أحد الأوصاف الثلاثة وهي: اللون، والطعم، والريح، ودليله الإجماع قال النووي في (المجموع): قال ابن المنذر: أجمعوا أن الماء القليل أو الكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرته طعماً أو لوناً أو ريحاً فهو نجس، وكذلك إذا مات في الماء ما يولد ويعيش فيه، كالسمك والضفدع فإنه لا ينجس ولا يفسد؛ لأنه ﷺ حين سئل عن البحر قال: ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته)).

فحل أكل ما يموت فيه من سمك وغيره، دليل على طهارته، والطاهر في نفسه لا ينجس غيره لمشقة الاحتراز عنه.

أحكام هذه المياه:

هذه المياه الأربع ليست كلها صالحة للطهارة، أي: ليست صالحة لرفع الحدث وإزالة الخبث، بل إن الذي يصلح منها هو النوع الأول والثاني، وهو الماء المشمس مع الكراهة في البدن عند الإمام الشافعي، بشروطه التي أوضحناها.

وأما النوع الثالث وهو: الماء المستعمل في فرض الطهارة، فلا يصح التطهر به وإن كان طاهراً في ذاته، لكن يصح للإنسان أن يستعمله في غير الطهارة، كالشرب والطبخ.. وغير ذلك من العادات دون العبادات.

وأما النوع الرابع فهو: الماء النجس الذي وقعت فيه نجاسة، وهو لا يصلح لشيء على الإطلاق، إلا أن يراق، وأما إذا استعمل الماء في نفل الطهارة دون فرضها؛ فإنه طهور، والإمام مالك يرى أنه طهور إذا استعمل في نفل الطهارة، كتجديد الوضوء أو استعمل في غسل الجمعة، إلا أنه يكره استعماله في رفع الأحداث، وفي إزالة الأنجاس مع وجود غيره، فإذا لم يوجد غيره فلا كراهة في استعماله، وأبو داود يرى أنه طهور بلا شرط، وأبو يوسف يقول بنجاسته، والأول هو الراجح.

وقد جاء في كتاب (كشاف القناع): ولا يسلب الماء المطلق الطهوري باستعماله في طهارة مستحبة، كتجديد الوضوء، وغسل الجمعة والعيدين، والغسلة الثانية والثالثة في الوضوء، والغسل إذا عمت الأولى؛ لأنه لم يرفع حدثاً ولم يزل نجساً أشبه التبرد، وإن استعمل في طهارة غير مستحبة كالغسلة الرابعة في الوضوء والغسل، وفي الغسلة الثامنة في إزالة النجاسة بعد زوالها، والماء المستعمل في التبرد والتنظيف ونحو ذلك فهو طهور غير مكروه، أي: يجوز استعماله في إزالة الأحداث والأنجاس.

بهذا نكون قد أتينا إلى نهاية الحديث عن الماء، وعن أقسامه وعرفنا حكم كل قسم على النحو الذي بيناه وأوضحناه، وذكرنا أن الماء هو وسيلة الطهارة ولا وسيلة للطهارة غير الماء، وإذا فقد الماء فإن التراب يكون بدلاً عن الماء كما قال المولى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣].

الاستنجاء لغة :

إزالة النجاسة أو تخفيف النجاسة عن المخرج - مخرج البول أو الغائط ، أو هما معاً.

الاستنجاء شرعاً :

إزالة الخارج من السبيل بماء أو إزالة حكمه بحجر أو ورق أو خرق أو نحوها ، ويُسمى إزالة الخارج من السبيل بالحجر - وما في حكمه - يسمى : استجماراً من الجمار ، وهي : الحجارة الصغيرة ؛ لأنه يستعملها في استجماره إذا لم يجد الماء الذي يستعمله في هذا الغرض.

حكم الاستنجاء :

واجب من البول والغائط ؛ وقد دل على ذلك قول النبي ﷺ : ((إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليستطب بثلاثة أحجار؛ فإنها تجزئ عنه)).

الاستطابة : الاستنجاء بالماء أو الحجر ، وسمي الاستنجاء بالماء أو الحجر استطابة لما فيه من إزالة النجاسة ، وتطهير موضعها من البدن :

فعن ابن عباس < أن رسول الله ﷺ مرّ بقبرين فقال : ((إنهما يُعدّبان، وما يُعدّبان في كبيرٍ - أي في شيء يكبر ويشق عليهما لو أرادا أن يفعلاه - أما أحدهما فكان لا يستنزه من البول - أي كان لا يستبرئ ولا يتطهر بعد البول ، ولا يستبعد ذلك منه - وأما الآخر فكان يمشي بين الناس بالثميمة)).

وعن أنسٍ < قال: كان رسول الله ﷺ يدخل الخلاء، وأحمل أنا وغلّام إداوةً من ماء - والإداوة إناء صغير كالإبريق - وعنزة - أي قربة - ويستنجي بالماء. فدلّ ذلك على وجوب الاستنجاء قبل الوضوء بالماء أو الحجر، فإنّ الاستنجاء حكمه الوجوب قبل الوضوء.

ما يجوز الاستنجاء به:

فإذا عرفنا ذلك فإننا نبيّن ما يجوز أو ما يصحّ الاستنجاء به:

الماء المطلق هو الأصل في التطهير من النجاسة، وكما يجوز الاستنجاء بالماء يجوز بكل جامدٍ خشنٍ يمكن أن يزيل النجاسة، كالحجر، والورق... ونحو ذلك، فكلُّ من الماء والحجر يجوز الاستنجاء به، بل يجوز الاستنجاء بالحجر مع وجود الماء، لكن الأفضل أن يستنجي أولاً بالحجر ونحوه، ثم يستعمل الماء بعد ذلك؛ لأنّ الحجر يزيل عين النجاسة، والماء من بعده يزيل أثرها دون أن يخالطها من يريد الاستنجاء، أي دون تحالط النجاسة يدّ من يريد الاستنجاء، بخلاف غيره.

شروط الحجر:

وإن اقتصر على الحجر ونحوه فيشترط:

- أ. أن يكون ما يستعمله من الأحجار جافاً.
- ب. وأن يستعمله قبل أن يجفّ الخارج من القبل والدبر.
- ج. وألاّ يجاوز الخارج صفحة الألية، أو يجاوز حشفة الذكر وما يقابلها من مخرج البول عند الأنثى.
- د. وألاّ ينتقل المستنجي بالحجر عن المحلّ الذي أصابه أثناء خروجه.

هـ . كما يشترط ألا تقل المساحات عن ثلاثة أحجار أو ما ينوب منابها، فإن لم ينظف المحل زيد عليها، ويسن أن يجعلها وترًا، أي منفردةً، خمسًا أو سبعة... ونحوها، فلا يقطعها إلا على وترٍ عملاً بالسنة؛ لما روى أبو داود وغيره عن عائشة > أن النبي ﷺ قال: ((إذا ذهب أحدكم إلى الغائط - أي إلى المكان الذي يقضي فيه حاجته - فليذهب معه بثلاثة أحجارٍ يستطيب بهن؛ فإنها تجزئ عنه)).

وسُمِّي الاستنجاء استطابةً؛ لأن المستنجي يطيب نفسه بإزالة الخبث عن المخرج؛ فقد روى أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة < عن النبي ﷺ قال: ((نزلت هذه الآية في أهل قباء، وهي قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ مُحِبُّونَ أَنْ يَنْظَهُرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ﴾ [التوبة: 108] قال: كانوا - أي: كان أهل المدينة - يستطيون - أي: يستنجون بالأحجار - ثم يتبعون الأحجار بالماء، فنزلت فيهم هذه الآية الكريمة)).

آداب الاستنجاء:

ينبغي للمسلم عند دخول الخلاء لقضاء حاجته أن يراعي هذه الآداب وهي:

أولاً: أن يتجنب قضاء الحاجة في طريق الناس، أو في ظلهم، أو في المكان الذي يجلسون فيه؛ لما فيه من الأذى. وكذا يتجنب أن يقضي حاجته في موارد الماء والطريق إليه؛ لما رواه معاذ مرفوعاً أن رسول الله ﷺ قال: ((اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل)) و((الملاعن)) جمع ملعنة، وهي الفعلة التي يلعن فاعلها؛ فإنها مظنة اللعن ومحل له؛ لأن الناس إذا مروا به لعنوه؛ لأنها سبب اللعن.

وقد روى الطبراني أن رسول الله ﷺ قال: ((من آذى المسلمين في طرقهم وجبت عليه لعنة الله)) ولحديث أبي هريرة مرفوعاً: ((اتقوا اللعانين. قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: الذي يتخلى - أي يتغوَّط - في طريق الناس أو في ظلهم)).

ثانياً: ألا يكون قضاء الحاجة عند الشجرة المثمرة؛ صيانةً للثمر عن التلوث عند وقوعه، سواء كان مأكولاً أو منتفعاً به؛ لثلا تعافه النفس؛ فقد ورد النهي عن ذلك فيما رواه الطبراني وغيره عن قضاء الحاجة تحت الأشجار المثمرة، وصفة النهر الجاري أو الراكد؛ لما ينتج عنه من تقزُّز النفس منه.

ثالثاً: ألا يستصحب معه ما فيه اسم الله ولو آية من القرآن، بل يتنزّه عنه وينزعه عند الدخول في الخلاء؛ تعظيماً لله تعالى في موضع القاذورات:

فعن أنس < أن رسول الله ﷺ كان إذا دخل الخلاء نزع خاتمته، وكان قد نُقِشَ عليه محمدٌ رسولُ الله. فلا يدخل الخلاء بالمصحف؛ لأنه يحرم قطعاً، إلا إذا لم يجد من يحفظه وخاف عليه الضياع، وإلا الدراهم والدنانير؛ فإنه إذا كتب عليها ذكر الله فيجوز أن يدخل بها؛ دفعاً للمشقة.

رابعاً: أن يدخل برجله اليسرى، وأن يخرج برجله اليمنى، بعكس ما يفعله في دخول المسجد والخروج منه، ويقول عند دخوله: بسم الله، اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث. والخبث ذكران الشياطين والخبائث إناثهم.

خامساً: ينبغي للمسلم عند دخول الخلاء لقضاء حاجته أن يكفّ عن الكلام مطلقاً إلا ما لا بدّ منه، كأن يجد إنساناً يسقط في حفرة ونحوها.

سادساً: يُكره أن يبول قائماً؛ لمنافاته للوقار ومحاسن العادات. قال النووي < : البول جالساً أحبّ إلي، وقائماً مباح إذا أمن من رشاش البول، وكل ذلك ثابت عن رسول الله ﷺ.

سابعاً: فهو أن يستبرئ من البول والغائط، حتى يغلب على ظنه أنه لم يبق في المحل شيء، ومن اعتاد في ذلك شيئاً فليفعله، كالقيام والتنحنح وغير ذلك، حتى يكون مطمئناً إلى أنه ليس في المحل شيء.

ثامناً: أنه بعد الاستبراء والاستنجاء بالماء فإنه يغسل ما تلوّث به المخرج من النجاسة، وهو الأكمل، فإذا لم يجد الماء فليستجمر بأن يمسح المخرج بثلاثة أحجار، أو بالورق، أو بالقماش... أو ما ينوب عن ذلك، والجمع بين الماء والحجر مستحبٌ في الاستنجاء.

تاسعاً: يُندَب غسلُ يده اليسرى بعد الفراغ بشيء منظف كالصابون ونحوه.

معنى "الوضوء"، ومباحث النية

معنى الوُضُوء:

الوضوء أول مقاصد الطهارة؛ لأنه مطلوب لكل صلاة، وهو من أعظم شروط الصلاة، وفي الصحيحين: ((لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ)).

ومباحث الوُضُوء هي على النحو التالي:

معنى الوُضُوء:

- الوُضُوء لغة - بضم الواو - اسم للفعل، وهو استعمال الماء في أعضاء مخصوصة.

- والوَضُوء - بفتحها - اسم للماء الذي يُتَوَضَّأُ به.

- والوُضُوء مأخوذٌ من الوَضَاءة، وهي الحسن والنظافة والنضارة، والضياء من ظلمة الذنوب.

وسُمِّيَ الوُضوءُ بذلك لما يضيفه على الأعضاء من الوضوء بغسلها وتنظيفها. والوضوء أمر تعبديةٍ تعبَّدنا الله به، فليس المقصود منه النظافة، وإنما هو امتثال لأمر الله ﷻ وقد تأتي النظافة تبعاً لذلك؛ لأن في الوُضوء مسح الرأس ولا تنظيف فيه، وفي الوُضوء تيمم بالوضوء بالتراب، وهو تعفيرٌ وليس فيه نظافة. لكن الفقهاء قالوا: إن الوُضوء من الوضوءة، وهي الحسن والنظافة، وأنه سُمِّيَ بذلك لما يضيفه على الأعضاء من الوضوء بغسلها وتنظيفها.

وهذا هو معنى الوُضوء لغةً.

أما الوُضوء شرعاً فهو كما عرفه الفقهاء:

"طهارةٌ مائيةٌ" فهو استعمال الماء الطهور في الأعضاء الأربعة المعروفة وهي: الوجه، واليدين، والرأس، والرجلان.

فروض الوضوء:

- أ. النية.
 - ب. وغسل الوجه.
 - ج. وغسل اليدين مع المرفقين.
 - د. ومسح بعض الرأس.
 - هـ. وغسل الرجلين مع الكعبين.
 - و. والترتيب.
- وزاد المالكية ركناً سابعاً وهو التدليك.

والأصل في مشروعية الوضوء وأركانه قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] فهذه الآية الكريمة هي الأصل في فروض الوضوء وفي مشروعيته، والوضوء شرطٌ لصحة الصلاة، بل هو من أعظم شروطها؛ فقد روي عن أبي هريرة < أن النبي ﷺ قال: ((لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ)).

وقام على ذلك إجماع المسلمين؛ فقد انعقد إجماعهم على مشروعية الوضوء من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا، فصار معلوماً من الدين بالضرورة.

بيان هذه الفروض:

الفرض الأول: النية:

معنى النية العزم، أو عزم القلب على فعل الوضوء امتثالاً لأمر الله تعالى؛ لأن الوضوء عبادة، والنية هي التي تميز العبادة عن العادة؛ ولأن العمل الذي يأتي به المكلف مصادفةً ومن غير توجيه العزم إليه لا يعتبر عملاً له.

وحقيقة النية هي الإرادة المتجهة نحو الفعل ابتغاء رضا الله تعالى وامتثالاً لحكمه، وهي عمل قلبي محض لا دخل للسان فيه، بل بعض العلماء اعتبر التلفُّظ بالنية غير مشروع.

وإذن فلا بد من النية في الوضوء من أوله إلى آخره، فلا يصح وضوء بدونها، وقد ذهب إلى هذا أكثر الفقهاء، منهم المالكية، والشافعية، والحنابلة، وأبو ثور، والظاهرية، والزيدية.

والدليل على فرضيتها:

حديث عمر بن الخطاب < أن رسول الله ﷺ قال: ((إنما الأعمال بالنيات...))
وعند البيهقي من حديث أنس < أن رسول الله ﷺ قال: ((لا عمل لمن لا نية
له)) وفي رواية من حديث أنس < أن رسول الله ﷺ قال: ((نية المرء خير من
عمله)) وفي رواية من حديث سعد بن أبي وقاص < أن رسول الله ﷺ قال:
((إنك لن تنفق نفقةً تبتغي بها وجه الله إلا أُجرتَ فيها حتى ما تجعل في فم
امراتك)).

وهذه الروايات تدل على أن تصرفات المكلفين لا يعتدّ بها شرعاً إلا بالنية، فإذا
صحت النية كان العمل صحيحاً، وإذا فسدت النية كان العمل فاسداً، ومن هذه
الأعمال الوُضوء، وكل عبادة، وهذا عند الجمهور.

أما عند الحنفية فإنهم يقولون: إن كمال الأعمال بالنيات؛ وإذن فلا بدّ في
الحديث من إضمار ما يسميه علماء اللغة بدلالة الاقتضاء، كما في قوله تعالى:
﴿ وَسَكَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ١٨٢] أي أسأل أهل القرية. ودلالة الاقتضاء هي
إضمار ما يصحّ به الكلام.

فمن جعل النية شرطاً في الوُضوء أو ركناً فيه قدر صحة الأعمال بالنيات، وأما
من لم يشترط ذلك - كالحنفية - قدر كمال الأعمال بالنيات.

قال ابن دقيق العيد: وقد رجّح الأوّل - وهو أن النية ركن أو شرط - أن الصّحة
أكثر لزوماً للحقيقة، فالحمل عليها أولى؛ لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب إلى
خطوره بالبال؛ لذلك قال الحافظ: وقد اتفق العلماء على أن النية شرط في
المقاصد، واختلفوا في الوسائل؛ ومن ثمّ خالفت الحنفية في اشتراطها للوضوء،
وقد تُسبب القول بفرضية النية إلى المهدي # في البحر، نسبه إلى علي #

وسائر العترة، والشافعية، ومالك، والليث، وربيع، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، فهؤلاء جميعاً يعتبرون النية من الأركان أو من الشروط للوضوء، فالنية مقومة للعمل، وهي سبب في إيجاده. قال النووي: النية القصد، وهي عزيمة القلب، والشرع خصّصه بالإرادة المتوجهة نحو الفعل؛ لا بتغاء مرضاة الله تعالى، وامثال حكمه.

شروط النية:

والنية عبادة، ومحلها القلب، ولها شروط لا تصحّ إلا بها، وإذا فقد شرط من هذه الشروط فلا يعتدّ بالنية، وهذه الشروط أربعة وهي:

١. الإسلام.
٢. والتمييز.
٣. والعلم بالْمُنَوِيّ.
٤. وعدم المنافي بين النية والْمُنَوِيّ.

هذه هي الشروط، وتفصيل ذلك فيما يلي:

الشرط الأول: الإسلام:

فالإسلام شرط في الناي، فيشترط فيه أن يكون مسلماً؛ لأن النية عبادة، والعبادة لا تصحّ من الكافر؛ لأنه فقد صحّة قبول العبادة، وهو الإسلام والإيمان بالله تعالى، وخرج عن ذلك مسائل ومنها: المرأة الكتائية إذا كانت زوجةً لمسلم وطهرت من الحيض: فهل يُشترط في غسلها أن تنوي عند الغسل ليحلّ وطؤها؟

فعد الأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد { قالوا: يلزمها الغسل، وتشرط النية لذلك الغسل وإن كانت ليست من أهله؛ ليحلّ وطؤها، فالغسل لحقّ الزوج المسلم.

وعند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - قال: يحلّ وطء المرأة الكتابية بمجرد انقطاع الدم لأقل من عشرة أيام، ولا يتوقف ذلك على الغسل؛ لأنها ليست من أهل النية، وإن فعلته صحّ ذلك منها.

فهذا هو الشرط الأول في الناي، وهو أن يكون مسلماً، ويستثنى من ذلك المرأة الكتابية، فلها أن تنوي لتحلّ لزوجها المسلم عند اغتسالها من الحيض.

الشرط الثاني التمييز:

والتمييز معناه القوة التي في الدماغ، وبها تستنبط المعاني، فلا تصحّ عبادة الصبيّ الذي لا تمييز عنده، كما لا تصحّ العبادة من المجنون. وأما الطفل المميّز فهو الذي أصبح له بصرٌ عقليٌّ يستطيع به الفصل بين الحسن والقبيح من الأمور، ويعرف به الفرق بين الخير والشر، وبين النفع والضرر، وحدّ البلوغ سبع سنين. ويتفرّع على هذا الشرط ما إذا جنّ الصبي، وكذلك المجنون والسكران:

فهل تصحّ منهم النية؟

فعد الحنفية أن الصبي والمجنون، سواء كان مميّزاً أو غير مميّز، ينتقض وضوءه وتبطل صلاته.

وأما عند الشافعية فالطفل إذا كان غير مميّز، وكذلك المجنون غير المميّز، لا يصحّ منه الوضوء ولا تصحّ منه العبادة.

وأما من كان عنده نوع تمييز منهما فقد اختلفوا فيه ، والأصح أن عبادته ووضوءه يصحّ منه ، وصلاته صحيحة كذلك. وأما السكران فيحكمون عليه ببطلان وضوئه وصلاته إذا انتشى وفقد التمييز أو كاد.

الشرط الثالث: العلم بالمنوي:

العلم بالمنويّ معناه أن يعلم المكلف حكم ما نواه إن كان فرضاً أو نفلاً ، عبادةً أو غيرها ، فمن جهل فرضية الوضوء أو فرضية الصلاة لم يصحّ منه فعلهما ، لكنّ الذي لا يميّز الفرض من النفل تصحّ عبادته ، بشرط ألا يقصد التنفل بما هو مفروض. فالعلم بالمنوي شرط من شروط صحّة النية ؛ بأن يعرف ماذا ينوي أن يفعله ، فرضاً أو نفلاً ، عبادةً أو غيرها.

الشرط الرابع: ألا يأتي بمناف بين النية والمنوي:

المراد بالمنافي العملُ الخارج عن المنوي وليس من النية ، فمن ارتدّ بعد نيّته فسدت العبادة ، من ارتد عن الإسلام فقد بطلت عبادته ، فهذا من المنافي.

ومن المنافي نيّة قطع الإيمان ، فمن نوى قطع الإيمان عن نفسه -والعياذ بالله تعالى - فإنه يصير مرتدّاً في الحال بهذه النية.

ومن نوى قطع الوضوء أو نوى قطع الصلاة بطلت عبادته عند الشافعية ؛ لأنها شبيهة بالإيمان. وأما عند الحنفية فإنّ من نوى قطع الصلاة ولم يفعل لم تبطل صلاته.

ومن نوى قطع الصلاة أو الوضوء بعد الفراغ من العبادة لم تبطل عند الجميع.

ومن المنافي قلب النية ، فمن نقل فرضاً إلى فرضٍ لم يحصل له واحد منهما ، ومن نقل نفلاً إلى فرضٍ لم يحصل واحد منهما ، بخلاف ما لو نقل فرضاً إلى نفلٍ ؛ فإنه يصحّ له ما نواه ، ويتنقل من نية الفرض إلى النفل ، ونيّته صحيحة ؛ لأن النفل أقلّ.

ومن المنافي التردد في النية وعدم الجزم في أصلها، فمن نوى بوضوئه أن يصلي صلاةً وألاً يصلها لم تصح نيته؛ لتناقضه. ومن نوى بوضوئه صلاة العيد وهو في أول السنة لا تصح نيته. والذي يترجح لي أن وضوءه صحيح؛ لأن النية المستحيلة الوقوع في الوقت الذي نوى فيه ليست من نواقض الوضوء.

والخلاصة: أن شرط النية لكي تكون النية صحيحة: الإسلام، والتميز، والعلم بالمنوي، والجزم، ولا ينوي قطعها، ولا يأتي بما ينافيها.

وقت وقوع النية:

إن وقت النية عند أول غسل جزء من الوجه؛ لأنه أول الوضوء.

كيفية النية:

إن كيفية النية أن يقول بقلبه: نويت فرض الوضوء، أو رفع الحدث، أو استباحة الصلاة، أو استباحة شيء من العبادة التي لا تصح إلا بطهارة، كالصلاة، والطواف، ومسّ المصحف؛ لأن رفع الحدث إنما يطلب لهذه الأشياء، فإذا نواها فقد نوى غاية القصد، وشمل إطلاقه ما لو نوى استباحة صلاة معينة كالظهر؛ فإنه يصح لها ولغيرها، كأن نوى استباحة الظهر ونفى غيرها؛ لأن الحدث لا يتجزأ؛ ولأن التعرض لما عينه غير واجب فيلغى ذكره.

ونقل الزركشي عن (فتاوى البغوي) قال: أنه لو نوى رفع حدثه في حق صلاة واحدة لا في حق غيرها، لم يصح وضوءه قولاً واحداً؛ لأن ارتفاع حدثه لا يتجزأ، فإذا بقي بعضه بقي كله؛ لأنه كان كالملاعب، فهو كمن قال: أصلي ولا أصلي. أو نوى أداء فرض الوضوء صحّ وضوءه وإن كان المتوضئ صبيّاً. أو

نوى أداء الوضوء أو الوضوء فقط صحّ الوضوء ؛ لتعرضه للمقصود. فلا يشترط التعرض للفرضية، فلا يقول: نويت فرض الوضوء. كما لا يشترط في الحج والعمرة، وفي صوم رمضان... وفي غير ذلك، وعلم مما مرّ أنه لا يشترط في النية أيضاً التعرض للأداء، وإنما اكتفي بنية الوضوء فقط دون نية الغسل؛ لأن الوضوء لا يكون إلا عبادةً، فلا يطلق على غيرها، بخلاف الغسل؛ فإنه يطلق على غسل الجنابة، وعلى غسل التبرّد، وغسل النجاسة... وغيرهما.

لا تنحصر كيفية النية فيما تقدّم؛ فإنه لو نوى الطهارة عن الحدث صحّ جزءاً، فإن لم يكن عن الحدث لم يصح على الحديث عند الشافعية، وعلله في المجموع بأن نية الطهارة لأعضاء الوضوء على الوجه الخاص لا تكون عن خبث، وكذلك لو نوى أداء فرض الطهارة صحّ، وكذلك لو نوى الطهارة للصلاة أو غيرها مما يتوقّف على أداء الوضوء.

ومن كان له حدث دائم لا ينقطع كمستحاضة، أو به سلس بول أو ريح، كفاه نية الاستباحة دون نية الرفع؛ لبقاء حدثه. ووجه الاكتفاء بنية الاستباحة القياس على التيمّم؛ فإنه في التيمّم ينوي به الاستباحة بجامع بقاء الحدث، وأما عدم الاكتفاء بنية الرفع فلبقاء حدثه؛ فإنه لا يرتفع على الصحيح.

والثاني يصحّ لدائم الحدث أن ينوي الوضوء بنية الاستباحة أو بنية رفع الحدث والثالث لا يصحّ منهما إلا بنية الجمع بينهما. وعلى الأول يندب له الجمع بينهما خروجاً من الخلاف؛ لتكون نية الرفع للحدث السابق، ونية الاستباحة أو نحوها للأحق. وبهذا يندفع ما قيل: إنه قد جمع في نيته بين مبطل وغيره. فإن قيل: نية الاستباحة وحدها لا تفيد الرفع كنية رفع الحدث، فالغرض يحصل بها وحدها؟! أجيب بأن الغرض الخروج من الخلاف، وهو إنما يحصل بما يؤدي المعنى مطابقةً

لا التزاما، وذلك إنما يحصل بجمع الثنتين. ويكفيه أيضا نية الوضوء، قال الكمال ابن أبي الشريف: إنه الحقيق بالاعتماد، وإن خالف في ذلك ابن المقرئ؛ لأن الوضوء لا يستلزم رفع الحدث، ويصح مع الحدث في الجملة.

أما عن حكم نية دائم الحدث: وحكم نية دائم الحدث فيما يستبيحه من الصلوات حكم نية المتيمم، فإن نوى الفرض استباحه، وإلا فلا على ما ذهب إليه الشافعية، أي لا يستبيح غير الفرض إذا نواه.

ولا يُشترط في النية الإضافة إلى الله تعالى، لكن تستحب الإضافة كما في الصلاة وغيرها.

ولو شك في حدثه فتوضأ وهو شك احتياطاً، فإن أنه محدث، لم يصح وضوءه للتردد في النية بلا ضرورة، كما لو قضى فائتة الظهر وهو شك في أنها عليه، ثم بان أنها عليه، فإنه لا يكفي. أما إذا لم يتبين حدثه فإنه يجزئه للضرورة. ولو شك بعد حدثه في وضوئه فتوضأ أجزاءه، وإن كان متردداً؛ لأن الأصل بقاء الحديث، بل لو نوى في هذه إن كان محدثاً فعن حدثه، وإلا فتجديد الوضوء صح أيضاً. ومن نوى بوضوئه تبرداً أو شيئاً يحصل بدون قصد، كتنظيف، ولو في أثناء وضوئه مع نية معتبرة، بأن كان مستحضراً عند التبرد ونحوه نية الوضوء، جاز وأجزأه ذلك الوضوء على الصحيح.

وقد اختار الإمام الغزالي في ما إذا شارك في العبادة غيرها من أمر دنيوي. فقال: يعتبر الباعث على العمل، فإن كان القصد الدنيوي هو الأغلب لم يكن له فيه أجر، وإن كان القصد الديني هو الملبّ فله من الثواب بقدره، وإن تساوى تساقطاً، واختار ابن عبد السلام: أنه لا أجر فيه مطلقاً سواء تساوى القصدان أم اختلفا.

ما تبطل به النية :

فإن النية تبطل بالردة، فالتيمم ونية الوضوء والغسل، لو نوى قطع الوضوء انقطعت النية فيعيدها للباقي، ولو نوى بوضوئه ما يندب له الوضوء - كقراءة قرآن أو حديث، أو دخول مسجد - قالوا :

الرأي الأول: فلا يجزئه في الأصح؛ لأنه مباح مع الحدث فلا يتضمن قصده رفع الحدث، فكان كزيارة الوالدين والصديق وعبادة المريض.

الرأي الثاني: وهو مقابل الأصح، يصح الوضوء بنية ما يندب له الوضوء؛ لأن مقصوده تحصيل المستحب، وهو لا يحصل بدون رفع الحدث، فكانت نيته متضمنة لرفع الحدث. وأما ما لا يندب له الوضوء، كدخول السوق ولبس الثياب، فلا يصح الوضوء إذا نوى ذلك مع نية الوضوء جزماً.

وهناك فروع:

الفرع الأول: لو نوى أن يصلي بوضوئه ولا يصلي به لم يصح وضوؤه لتلاعبه وتناقضه، وكذا لو نوى به الصلاة بمكان نجس.

الفرع الثاني: لو انغمس بعض أعضاء من نوى الطهر - بسقطة في ماء أو غسلها له فضولي، ونيته فيهما عازبة، أي: لم يكن له نية عند الغسل من الفضول - لم يجزه لانتفاء فعله مع النية بخلاف ما لو ألقاه غيره في نهر مكرهاً فنوى فيه رفع الحدث صح وضوؤه.

والفرع الثالث: لو نسي لمعة في وضوئه، أي: مكاناً جافاً من أعضاء الوضوء لم يصبه ماء الوضوء أو كان لم يصبه في غسله، فانغسلت في الغسلة الثانية أو الثالثة بنية التنفل أو في إعادة وضوء أو غسل لسيان له، أجزأه ذلك الوضوء، وأجزأه

ذلك الغسل، أما في الأولى فلأن قضية نية الأولى كمال غسلها قبل غيرها، وتوهمه الغسل عن غيرها لا يمنع الوقوع عنها كما لو جلس للتشهد الأخير ظاناً أنه الأول فبان أنه يكفي وإن توهمه الأول، وأما في الثانية فلأنه أتى بذلك بنية الوجوب بخلاف ما لو انغسلت في تجديد وضوئه فإنه لا يجزئه؛ لأنه طهر مستقل بنية لم تتوجه لرفع الحدث أصلاً، وبخلاف ما لو توضع احتياطاً فانغسلت فيه فإنه لا يجزئه أيضاً؛ لأنه طهر مستقل بنية لم تتوجه لرفع الحدث أصلاً.

بيان محل إيقاع النية:

الأصل أن وقت إيقاع النية يكون أول العبادة ولو حكماً، ففي الصلاة لو نوى قبل الشروع عند الوضوء وعند أول الوضوء في منزله ليصلي الظهر ثم حضر المسجد فافتتح بتلك النية ولم يشتغل بعمل آخر يكفيه ذلك؛ لأن النية المتقدمة باقية إلى وقت الشروع حكماً كما في الصوم إذا لم يبدلها بغيرها.

إذن: تأخير النية بالزمن اليسير دون قطعها هذه النية تكفيه ولو تأخرت عن أول الشروع في العبادة، وهذا عند الحنفية والحنابلة والآمدي من الشافعية، وأجاز المالكية - في الصحيح عندهم - تقديم النية على الطهارة بزمن يسير، وأوجب الآخرون في الطهارة، وفي الصلاة مقارنة النية بأول الوجه في الوضوء، وبتكبير الإحرام في الصلاة، بحيث لا تتقدم عليها ولا تتأخر عنها لتقترن النية بأول الفرض، فلا يكفي اقترانها بما بعد الوجه قطعاً؛ لخلو أول المغسول وجوباً عن النية فلا بد من إعادتها قبل أول جزء من غسل الوجه، حتى يصح غسل الوجه.

أما اقترانها بما قبله من السنن - ما عدا الاستنجاء - ففيه خلاف ذكره العلماء بقولهم: وقيل: يكفي قرنهما بسنة قبله؛ لأنها من جملة الوضوء - أي: سنن

الوضوء من جملة الوضوء - فالنية عند السنة تكفي ، والأصح المنع إذ المقصود من العبادة أركانها ، والسنن توابع .

أما الاستنجاء فلا يكفي اقتران النية به جزءاً ، ومحل الخلاف إذا كانت النية قبل غسل الوجه . أما إذا بقيت النية إلى أول غسل جزء من الوجه كفى ، بل هو أفضل ؛ ليثاب على السنن السابقة ؛ لأنها إذا خلت عن النية لم يحصل له ثوابها .

فإن قيل : من نوى صوم النفل في أثناء اليوم فإن النية تنعطف على الماضي ، ويحصل له ثواب جميع اليوم ، فلماذا لم يكن هذا في الوضوء ؟

أجيب بأن : صح هناك لارتباط صحة الوضوء بالسنن المذكورة ، فإنه يصح بدونها بخلاف بقية النهار ، وأيضاً الصوم خصلة واحدة ، فإذا صح بعضها صح كلها ، والوضوء أفعال متفاضلة ، فالانعطاف فيها أبعد ، أي : أنه إذا صح أن تتأخر النية في الصوم فإنه لا يصح في الوضوء ؛ لأن الوضوء أفعال متفاضلة ، وأما الصوم فهو عبادة واحدة ، فاختلف الحكم بين الوضوء وبين الصوم .

ولو اقترنت النية بالمضمضة أو الاستنشاق ، وانغسل معه جزء من الوجه أجزاء ، وإن عذبت النية بعده ، سواء أغسله بنية الوجه وهو ظاهر أم لا ؛ لوجود غسل جزء من الوجه مقروناً بالنية ، والنية تنسحب على ما بعد ذلك .

لكن يجب إعادة الجزء مع الوجه على الأصح في (الروضة) لوجود الصارف ، ولا تجزئ المضمضة ولا الاستنشاق في الشق الأول ؛ لعدم تقديمهما على غسل الوجه ، فالنية لم تقترن بمضمضة ولا استنشاق .

وحقيقة : لو وجدت النية في أثناء غسل الوجه دون أوله كفت ، ووجب إعادة المغسول منه قبلها ، فوجب قرنهما بالأول ليعتد به ، ويفهم منه : أنه لا يجب استصحاب النية إلى آخر الوضوء ، ولكن محله في الاستصحاب الذكر .

وأما الحكم وهو: ألا ينوي قطعها ولا يأتي بما ينافيها، كالردة فهو واجب. وله تفريق النية على أعضاء الوضوء، بأن ينوي عند كل عضو رفع الحدث عنه، وهذا ما ذكره الرافعي؛ لأنه يجوز تفريق أفعاله فكذلك يجوز تفريق النية على أفعاله.

ومن صور التفريق: أن ينوي رفع الحدث مطلقاً عند كل عضو، وتوقف في ذلك ابن الصلاح؛ لأن النية الثانية تتضمن قطع الأولى، ولكن هذا ليس من التفريق؛ لأن النية الأولى حصل بها المقصود لجميع أعضائه، وبهذا نكون قد انتهينا من بيان النية وحكمها.

بقية فروض الوضوء

الفرض الثاني: غسل جميع الوجه:

وغسل جميع الوجه واجب لقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وحدّ الوجه من أعلى الجبهة إلى منتهى الذقن، ومن شحمة الأذن إلى الأذن الأخرى، فهذا هو حد الوجه طولاً وعرضاً.

ويجب غسل كل ما على الوجه من حاجب وشارب ولحية ظاهراً وباطناً لأنها من أجزاء الوجه إلا أن تكون اللحية كثيفة، وهي التي لا يرى ما تحتها؛ فإنه يكفي فيها غسل ظاهرها دون باطنها؛ وذلك دفعاً للمشقة، وأما الخفيفة فإنه يغسلها ظاهراً وباطناً.

ولا بد من وصول الماء إلى الأجزاء الغائرة في الوجه والخفية، فمن كان أسارير وجهه غائرة أو كان به جرح اندمل وبقي أثره منخفضاً كان عليه أن يتأكد من

وصول الماء إليه ، وكذلك شفتاه ، ووترة أنفه ، والشخص الأغم ، وهو الذي ينبت شعر رأسه على جزء من وجهه حتى تكون جبهته ضيقة ، هذا الشخص يغسل من شعره مقدار ما انحدر على جبهته ؛ لأن الحد الفاصل بين الرأس والجبهة هو منبت الشعر المعتاد ، ومن به شذوذ يرجع إلى الحالة المعتادة ، والشخص الأصلع الذي لا شعر له يفصل بين الرأس والجبهة أو الذي انحسر شعر رأسه إلى أعلى يكفي بغسل الجزء المعتاد من الوجه .

الفرض الثالث : غسل اليدين مع المرفقين :

لقوله تعالى : ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة: ٦] و﴿ الْمَرَافِقِ ﴾ جمع مرفق ، وهو مجتمع الساعد مع العضد ، و﴿ إِلَى ﴾ في الآية الكريمة بمعنى مع ، أي مع المرفق .

والدليل على ذلك :

ما روي عن أبي هريرة < أن النبي ﷺ توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء ، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد ، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد ، ثم مسح رأسه ، ثم غسل رجليه : غسل رجليه اليمنى حتى أشرع في الساق ، ثم غسل رجليه اليسرى حتى أشرع في الساق ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ . فبين أن غسل اليد إلى المرفق واجب أو فرض من فروض الوجوب ، كما أن غسل الرجلين إلى الساق كذلك .

وفي حديث جابر < أنه ﷺ أدار الماء على مرفقيه يريد إدخال المرفق والكعبين في الغسل ؛ فيكون غسل اليدين من أطراف الأصابع إلى نهاية المرفق ، بحيث يجب أن يغسل ذلك ، فلو كان تحت أظافره وسخ يمنع من وصول الماء إلى باطنه فلا

يكفي، لما روي عن عبد الله بن عمر { قال: رجعنا مع رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة حتى إذا كنا بماء بالطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال، أي سراعاً، فانتبهينا إليهم وأعقابهم تلوح لم يمسه ماء، فقال رسول الله ﷺ: ((ويل للأعقاب من النار)) أي: أتموا والوضوء وأكملوه باستيعاب العضو بالغسل، ومعنى وهم عجال أي: مستعجلون.

وروي أن رجلاً توضأ فترك موضع ظفر على قدمه، فأبصره النبي ﷺ فقال: ((ارجع فأحسن وضوءك، فرجع فآتم وضوءه وأحسنه، ثم صلى)). فدل ذلك على أنه لا يجزئ الوضوء إذا بقي أدنى جزء من العضو المغسول دون غسل.

الفرض الرابع: مسح بعض الرأس:

ومسح بعض الرأس عند بعض الفقهاء فرض لقوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦٦] ولما روي عن مسلم عن المغيرة بن شعبة < : ((أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته)) فلو غسل رأسه أو غسل بعض الرأس بدل المسح جاز، والناصية هي مقدم الرأس، وهي جزء من الرأس، والاكتفاء بالمسح عليها من الرسول ﷺ دليل على أن مسح الجزء هو المقروض، ويحصل بأي جزء كان، والأذنان من الرأس لحديث ابن عباس < : ((أن رسول الله ﷺ مسح برأسه وبأذنيه مرة واحدة)).

والآثار متوافرة على أن الأذنين من الرأس، فيمسحان معه، قال الترمذي: "والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم".

واتفق الأئمة { على أن السنة مسح جميع الرأس كله، كما ثبت في الأحاديث الصحيحة، والذين نقلوا وضوء النبي ﷺ لم يقل أحد منهم: إنه

اقتصر على مسح بعضه، وإنما مسحه كله مرة واحدة يكفي بالاتفاق، وذلك بأن يمسح جميع الرأس من منابت الشعر المعتاد إلى القفا من الخلف.

وقد اعتبر المالكية الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ للملاصقة، أي: امسحوا رؤوسكم ملاصقين أيديكم بها، وفهم الآخرون منها أنها للتبعيض، أي: امسحوا ببعض رؤوسكم، والقول بمسح الرأس كله أولى من المسح لبعضه كما هي السنة، وكما وردت الآثار التي بلغت حد التواتر، فقد قال الزركشي ومن قال: إن الباء للتبعيض فغير مسلم به؛ لإنكار الأئمة، وما جاء من أنه ﷺ مسح على مقدم رأسه، فمحمول على أن ذلك مع العمامة، كما جاء مفسراً في الصحيح من حديث المغيرة، وحديث عبد الله بن زيد: ((أن رسول الله ﷺ مسح رأسه بيده، فأقبل بهما، وأدبر، بدأ بمقدمة رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه)).

الفرض الخامس: غسل الرجلين مع الكعبين:

لقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] و﴿إِلَى﴾ في الآية الكريمة بمعنى مع، أي: مع الكعبين، ودل على ذلك ما جاء في حديث أبي هريرة < ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق، ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع في الساق. ويجب تعميم الرجل بالغسل بحيث لا يبقى منهما ولو موضع ظفر أو تحت شعر كما في غسل اليدين، وذلك لما قد تواتر عن النبي ﷺ أنه قال: ((ويل للأعقاب من النار)).

فغسل الرجلين مع الكعبين واجب أو فرض في الوضوء، والكعبان هما العظامان الناتان اللذان يلتقيان عند مفصل الساق بالقدم.

الفرض السادس : الترتيب :

فقد قال الله تعالى في آية الوضوء: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] ووجه الاستدلال من الآية: الكريمة على وجوب الترتيب: أن الله تعالى أدخل الممسوح بين المغسولات، والعرب لا تقطع النظر عن نظيره إلا لفائدة، ولا فائدة هنا غير مراعاة الترتيب، والآية إنما سيقت لبيان الواجب، والنبي ﷺ كما أثر عنه أنه توضأ وضوءاً مرتباً، وقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به، فدل ذلك على أنه يجب على المسلم أن يتوضأ وضوءاً مرتباً.

وفي صحيح مسلم أنه < قال عند السعي: ((أبدأ بما بدأ الله به)) فدل ذلك على وجوب البداءة بما بدأ الله به في الوضوء، وهذا هو مذهب الشافعية والحنابلة.

وقد قال الإمام النووي: واحتج الأصحاب من الستة بالأحاديث الصحيحة المستفيضة عن جماعات من الصحابة في صفة وضوء النبي ﷺ وكلهم وصفوا وضوء النبي مرتباً مع كثرتهم وكثرة المواطن التي رأوه فيها، ومع كثرة اختلافهم في صفاته في مرة أو مرتين أو ثلاث مرات في الوضوء، فقد توضأ مرة وتوضأ ثنتين وثلاثاً ولم يثبت فيه مع اختلاف أنواعه صفة غير مرتبة، وفعله ﷺ بيان للوضوء المأمور به، ولو جاز ترك الترتيب لتركه في بعض الأحوال لبيان الجواز، كما ترك التكرار في بعض الأوقات.

تابع أحكام الطهارة: (نواقض الوضوء، ما يحرم على المحدث،
أحكام المسح على الخفين والجبائر وما شابههما، والغسل
وأنواعه)

عناصر الدرس

٨٥	العنصر الأول : نواقض الوضوء
٩٣	العنصر الثاني : ما يحرم على المحدث
٩٥	العنصر الثالث : المسح على الخفين
١٠٠	العنصر الرابع : أحكام الجبائر والعصائب
١٠٣	العنصر الخامس : الغسل وأحكامه وأنواعه
١١١	العنصر السادس : ما يحرم بالمحدث الأكبر، والغسل المندوب

نواقض الوضوء

النقض : معناه الإفساد والإبطال ، يقال : نقضت الشيء إذا أفسدته ، والنقض حقيقة في البناء ، تقول : نقضت الجدار ، إذا أزلته من أصله ، واستعمال النقض في المعاني مجاز ، كنقض الوضوء ، أي : إبطاله ، والنقض في الأجسام إبطال تركيبها ، وفي المعاني إبطال المطلوب منها .

ونواقض الوضوء هي مفسداته التي تخرجه عن إرادة المقصود منه ، فالوضوء يقصد للصلاة ، فإذا فسد فلا تصح الصلاة إلا بوضوء جديد ؛ لأن الصلاة يشترط لها الطهارة ، وإذا أحدث الإنسان فلا يصح له أن يصلي إلا بعد وضوء كما هو معلوم لنا جميعاً .

ونواقض الوضوء هي :

الناقض الأول : خروج شيء من أحد السيلين :

والسيلان هما القبلُ والدُّبرُ ، سواء كان الخارج معتاداً كالبول والغائط ، أو كان الخارج غير معتاد كالحصى والدود ، وذلك لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ ﴾ [المائدة: ٦] والغائط : هو مكان قضاء الحاجة ، فهو المكان الذي يقضي فيه الإنسان حاجته ، سواء أكان بناءً أو فضاءً ، وكذا إذا خرج من الدبر ريح ؛ فقد روى أبو هريرة < أن رسول الله ﷺ قال : ((لا يقبل الله صلاةً من أحدث حتى يتوضأ)) فقال رجل من حضرموت : ما الحدث يا أبا هريرة ؟ قال : هو كذا أو كذا ، أي : ما يخرج من الإنسان من الدبر أو من القبل ، وقس على ذلك ما ذكر كل خارج من القبل أو الدبر ولو كان طاهرًا ، فإنه ينقض

الوضوء، وذلك كخروج المني الموجب للغسل، والمذي، والودي، لقول رسول الله ﷺ في المذي فيه الوضوء، ولقول ابن عباس } : "أما المني فهو الذي منه الغسل، وأما المذي والودي فقال: اغسل ذكرك أو مذاكيرك وتوضأ وضوءك للصلاة".

فالمذي: ماء أبيض لزج يخرج عند التفكير في الجماع أو عند ملاعبة الرجل أهله، وقد لا يشعر الإنسان بخروجه، ويكون من الرجل والمرأة على حد سواء، إلا أنه من المرأة أكثر، وهذا المذي حكمه نجس باتفاق العلماء، فإذا أصاب البدن منه شيء؛ وجب على الإنسان أن يغسله، وإذا أصاب الثوب اكتفى فيه برش الماء؛ لأن هذه نجاسة يشق الاحتراز عنها؛ لكثرة ما يصيب ثياب الشاب العزب منها، فهي أولى بالتخفيف من بول الغلام الذي يطهره الرش دون الغسل، فعن علي < قال: كنت رجلاً مذاءً -أي: كثير خروج المذي- فأمرت رجلاً أن يسأل النبي ﷺ لمكان ابنته مني، فسأل هذا الرجل رسول الله ﷺ فقال رسول الله: ((توضأ واغسل ذكرك)) رواه البخاري، هذا هو المذي الذي يخرج من الرجل، ومن المرأة عند ثوران الشهوة، والتوقان إلى لقاء الرجل للمرأة.

وأما الودي: فهو ماء أبيض ثخين يخرج بعد البول، وحكمه أنه نجس من غير خلاف بين العلماء، قالت عائشة > : "وأما الودي فإنه يكون بعد البول، فيغسل ذكره وأثنييه منه، ويتوضأ ولا يغتسل" رواه ابن المنذر. وعن ابن عباس } : "أن المني والودي والمذي؛ أما المني: ففيه الغسل، وأما المذي والودي ففيهما إسباغ الطهور" رواه الأثرم والبيهقي.

والمني: ذهب بعض العلماء إلى القول بنجاسته، والظاهر -وهو الصحيح-: أنه طاهر؛ لأن المني هو أصل للإنسان، ويتخلق منه الإنسان، والله تعالى كرم الإنسان، فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [الإسراء: ٧٠] ومن

التكريم للإنسان أن يكون أصله طاهراً، فالمني على الرأي الراجح أنه طاهر، لكن يستحب غسله إذا كان رطباً، وفركه إذا كان يابساً، قالت عائشة > : ((كنت أفرك المني من ثوب النبي ﷺ إذا كان يابساً وأغسله إذا كان رطباً)). رواه الدارقطني، وأبو عوانة، والبخاري.

وهناك ما يسمى الهادي، والهادي خاص بالأنثى، وهو ماء يخرج منها قبيل الولادة، فإذا لم تأت الولادة عقبه، وحين وقت الصلاة توضأت منه وصلّت. وبعض المرضى تُجرى لهم عمليات يُحوّل بها البول أو البراز إلى مخرج آخر لمدة من الزمن، أو لزمين مستمر، فهذا المنفذ الجديد يعتبر مخرجاً، وينتقض الوضوء بما يخرج منه؛ لأنه حل محل المخرج الأصلي، وأخذ حكمه. هذا هو الناقض الأول، وهو الخارج من السيلين، وأنّ ما يخرج منهما فهو ناقض للوضوء، إلّا المني؛ فإنه يستوجب الغسل - كما سبق بيانه.

الناقض الثاني: فهو النوم:

فالنوم المستغرق الذي لا يبقى معه إدراك إذا لم تتمكن فيه المقعدة، ولم تكن ممكنة من الأرض، بأن نام الإنسان مضطجعاً أو متكئاً على أحد وركيه، أو مستلقياً على ظهره، أو مُنكبّاً على وجهه، أي: في حالة تستدعي ارتخاء المفاصل، ولا تمنع خروج الحدث لاحتمال خروجه؛ فهذا من النواقض، فالنوم ناقض لاحتمال خروج شيء من الإنسان وهو لا يدري، لقول رسول الله ﷺ: ((العين وكاء السه، فمن نام فليتوضأ)) والمعنى: اليقظة وكاء الدبر أي حافظة ما فيه من الخروج، فإذا نام الإنسان انفك الرباط، وخارج ما في الدبر من الريح، أما إذا نام قاعداً متمكناً أو واقفاً أو راکعاً ركوعاً تاماً أو ساجداً كذلك، بحيث يكون

متماسكاً فإنه لا ينتقض بهذا النوم الوضوء؛ لقول رسول الله ﷺ: "لا يجب وضوء على من نام جالساً أو قائماً أو ساجداً حتى يضع جنبه" ولقول ابن عباس { أن رسول الله ﷺ قال: "ليس على من نام ساجداً وضوء حتى يضطجع، فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله، فلا يؤمن أن يخرج منه شيء وهو على هذه الحال".

ومن هذا يتبين: أن النوم اليسير الذي لا يستغرق فيه الإنسان إذا كان متمكناً أو ممكناً مقعدته من الأرض، أي: يكون جالساً ومقعدته ملتصقة بالأرض لا ينتقد وضوءه؛ لأنه يشعر بما يخرج منه، فإن النوم ليس حدثاً في ذاته، ولكنه مظنة لخروج الحدث.

وعلى هذا يحمل حديث أنس < قال: "كان أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرون العشاء حتى تخفق رءوسهم، ثم يصلون ولا يتوضئون". رواه أبو داود، وصححه الدارقطني، ولفظ الترمذي من طريق شعبة: "لقد رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يوقظون حتى لأسمع لأحدهم غطيظاً، يُغَطُّونَ في نومهم، ثم يقومون، فيصلون، ولا يتوضئون".

قال ابن المبارك: "هذا عندنا وهم جلوس على هيئة المتمكن" لأنهم كانوا في المسجد، وينتظرون الصلاة، ويأتيهم النوم رغماً عنهم، وهم على هذا الحال؛ فإذا أقيمت الصلاة قاموا إلى الصلاة ما داموا قد ناموا على وضوء وهم جلوس، وقد تمكنت مقعدتهم من الأرض، فذلك لا يضر، ولا ينتقض به الوضوء.

الناقض الثالث: زوال العقل، بسُكْرِ أو إغماءٍ أو مرض:

فزوال العقل -بأي كيفية: بسكر أو إغماء أو مرض أو جنون- ناقض للوضوء؛ لأن الإنسان إذا انتابه شيء من ذلك كان هذا مظنة أن يخرج منه شيء من غير أن يشعر به، وقياساً على النوم؛ لأن الجنون والإغماء أبلغ من النوم، فإن النائم إذا

نبه انتبه، وأما المجنون فقد لا يشعر بشيء، وكذلك المغمى عليه، فالجنون أبلغ من النوم، فإذا زال عقل المتوضىئ مجنون أو سكر أو إغماء فسد وضوؤه، فإذا صح وعاد إلى حالته الطبيعية؛ وجب عليه أن يتوضأ، ولو كانت المدة التي زال فيها عقله قصيرة.

الناقض الرابع: لمس الرجل زوجته أو المرأة الأجنبية من غير حائل:

فإنه إذا لمس الرجل زوجته، أو لمس امرأة أجنبية من غير حائل، فإنه ينتقض وضوؤه ووضوؤها، والأجنبية هي كل امرأة يحل له الزواج بها؛ إذ أن اللمس يحدث عنده لذة، وسواء كان اللمس بلذة أو غيرها فهو ينتقض به الوضوء، وهذا هو مذهب الشافعي.

وقال أبو حنيفة < : اللمس حتى ولو كان بلذة، لا يجب الوضوء بلمس المرأة ولو بشهوة؛ لأن الملامسة في قوله تعالى: ﴿ **أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ** ﴾ [المائدة: ٦٦] يراد بها الجماع.

وظاهر مذهب أحمد كمذهب مالك والفقهاء السبعة: أن اللمس إن كان بشهوة نقض الوضوء، وإلا فلا ينقض؛ لأن اللمس بشهوة هو مظنة لخروج المنى أو المذي، فأقيم مقامه، فإن كان اللمس بشهوة نقض وإلا فلا، وهذا هو مذهب الإمام أحمد في بعض روايته ومذهب الإمام مالك والفقهاء السبعة.

فاللمس سبب قوي من أسباب الحدث؛ لأنه يثير الشهوة في الجسم، ولا ينقض اللمس إلا إذا كان من شخص بالغ، أما الصبي فلا ينتقض وضوؤه باللمس؛ إذ لا شهوة له، ولا بد أن يكون الشخص الملموس يشتهي عادة لا طفلة صغيرة أو طفلاً صغيراً، فإذا كانت فتاة أو كان صبياً يشتهي ولو دون البلوغ انتقض الوضوء بلمسه متى قصد اللذة أو وجدها، سواء لمس لحمه أو شعره أو أظفاره.

ويشترط أن يكون اللمس من غير حائل، أو مع حائلٍ خفيف لا يمنع طراوة الجسم، فإن كان الحائل كثيفاً بحيث لو قبض المتوضأ جسمه لابسه لا يشعر إلا بالملابس، فلا نقض في هذا اللمس؛ لوجود الحائل الكثيف الذي يمنع الشعور بطراوة الجسم، وقد يمنع حدوث اللذة.

ويشترط أيضاً لكي يكون اللمس ناقضاً للوضوء: أن يجد الشخص لذةً بهذا اللمس، أو أن يكون الشخص اللامس قاصداً لها، فإن كان لمساً عارضاً - لا قصد فيه، ولا قصد للذة معه، ولا وجود لها - فلا نقض لهذا اللمس، والوضوء صحيح على ما هو حتى ولو وجد لذة بعد ذلك، وهذا عند الإمام مالك < .

فالشروط ثلاثة: قصد اللذة أو وجودها، وكون اللمس بلا حائلٍ، وكون الملموس يشتهي عادة، فهذه هي الشروط التي بها يكون اللمس ناقضاً للوضوء، وهذا الحكم ينطبق على المرأة والرجل على حدٍ سواء، فإذا لمست الأثني ذكراً بقصد اللذة أو وجدتها فسد وضوؤها بهذه الشروط، ولا ينتقض بلمس أثني مثلها أو بلمس الشخص الملموس الذي ينتقض وضوؤه أيضاً، أي: أن النقض يكون من الطرفين، إذا وُجدت اللذة من اللامس أو تعرض له لكي يلمسه فلمسه ولو لم يجد لذة، لأنه قصدتها، فقصد اللذة في حد ذاته باللمس ناقض للوضوء سواء حدثت اللذة أم لم تحدث، كل هذا في مذهب الإمام مالك < .

الناقض الخامس: مس الفرج:

فإذا مس الإنسان فرج نفسه، أو فرج غيره قبلاً أو دبراً بباطن الكف والأصابع من غير حائل فهذا اللمس من نواقض الوضوء، وهذا مذهب الشافعي.

قال أحمد < تنتقض الطهارة باللمس بباطن الكف، وظاهره وحروفه من رءوس الأصابع؛ لحديث النبي ﷺ: ((من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر

فقد وجب عليه الوضوء)) والإفشاء لا يكون إلا باليد، فلو مسَّ فرجَهُ أو فرج غيره بغير يده من أعضائه لا ينتقض وضوؤه.

ويرى الأحناف: أن مسَّ الذكر لا ينقض الوضوء؛ لحديث طلق بن علي < أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن رجلٍ يمَسُّ ذكره: هل عليه الوضوء؟ فقال ﷺ: ((لا إنما هو بضعة منك)) أي: جزء من أجزاء بدنك، والذي يترجح أن مسَّ الفرج ليس حدثاً بعينه، وإنما هو مظنةٌ لخروج الحدث.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه إنما يكون مظنةً لخروج الحدث إذا كان اللمسُ بشهوة، أما إذا كان اللمس بغير شهوة؛ فإن هذا اللمس لا يفضي إلى الحدث عادةً، فإنه بذلك لا ينتقض به الوضوء.

فاللمس ولو بين الزوجين إذا كان بشهوة أو مع قصد اللذة، وإنه بهذا يزيل قهر النفس وصفاءها، وأهلية المرء للوقوف بين يدي الخالق العظيم، وبين الخشوع في الصلاة؛ لأن اللمس - بهذا الوصف - إذا كان باللذة فهو حدث معنوي، وقد يؤدي غالباً إلى خروج المذنب المصاحب للشهوة عادة، وهذا ناقض للوضوء بغير خلاف.

قال العلماء: والقبلة في الفم تنقض الوضوء مطلقاً، قصد بها اللذة أو لم يقصدها، وجدها أو لم يجدها، وفي غير اللمس إن وجد لذة أو قصدها انتقض الوضوء، وإلا فلا.

وبهذا يجمع بين الآية الكريمة وبين الأحاديث النبوية الشريفة التي تفيد عدم النقض باللمس.

وهناك قاعدة مهمة ينبني عليها كثير من أحكام الشريعة الغراء، وهي استصحاب الأصل، وطرح الشك، وإبقاء ما كان على ما كان، وهذه القاعدة يتفرع عليها من الأحكام كثير، ومنها: أنه إذا تيقن من الطهارة، وشك في الحدث، فإن

الأصل بقاء الطهارة، وعدم الحدث، ولو تيقن الحدث، وشك في الطهارة، فالأصل بقاء الحدث وعدم الطهارة.

وعليه: فإن من يتيقن الطهارة، ويشك: هل أحدث أم لا؟ لا يضره الشك، ولا ينتقض وضوؤه، سواء كان في الصلاة أو كان في خارجها حتى يتيقن أنه أحدث، فعن عباد بن تميم عن عمه < قال: ((شُكِيَ إلى النبي ﷺ الرجل: يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً)).

وعن أبي هريرة < عن النبي ﷺ قال: ((إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً، فأشكل عليه -أخرج منه شيء أم لا- فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً)).

قال ابن المبارك: إذا شك في الحدث؛ فإنه لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن استيقاناً يقدر أن يحلف عليه، أما إذا تيقن الحدث، وشك: هل تطهر أم لا؟ فإنه يلزمه الوضوء.

وخالف في ذلك المالكية، فإنهم قالوا: الشك في الحدث ينتقض به الوضوء، ومثله الشك في الوضوء نفسه، فَمَنْ شَكَّ: هل أَحَدَثَ بعد وضوءه أم لا؟ وجب عليه أن يتوضأ من جديد عند الإمام مالك حتى يدخل الصلاة وهو متيقن من طهارته.

هذه هي القاعدة التي أوردناها، وهي قاعدة "الشك"، وهل يؤثر في الوضوء أو لا يؤثر" وعرفنا: أن الجمهور لا يعتبرون الشك مؤثراً في الطهارة لمن تيقن من طهارته، وأما عند الإمام مالك: فإن الشك يبطل الطهارة ويجب عليه أن يتطهر من جديد، حتى يدخل الصلاة وهو متيقن من طهارته.

ما يحرم على المحدث

والإنسان المحدث - إذا كان الحدث حدثاً أصغر - فإن المحدث يحرم عليه أمور
يجب الوضوء من أجلها، وهي:
الأول: الصلاة:

فالصلاة فرضاً أو نفلاً يلزم لها الطهارة، حتى صلاة الجنابة، وحتى سجدي
الشكر والتلاوة، وذلك لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى
الصَّلَاةِ فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] ولقول الرسول ﷺ: ((لا يقبل الله صلاة
بغير طهور)) فكل ما كان من الصلوات لا بد فيه من الطهارة، وهو قول الأئمة
الأربعة.

الثاني: الطواف حول الكعبة:

لأن الطواف حول الكعبة - كالصلاة - تجب فيه أو تلزم له الطهارة؛ لقوله ﷺ:
((الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه الكلام)) وثبت أن النبي ﷺ توضع
للطواف، فالطواف يلزم له الطهارة، ولا يصح الطواف بغير الطهارة، لهذه
الأحاديث التي وردت عن النبي ﷺ.

الثالث: كذلك مس المصحف وحمله:

يلزم لمن لمس المصحف أو أن يحمل المصحف أن يكون متطهراً؛ لقوله تعالى: ﴿لَا
يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩] ولقوله ﷺ: ((لا يمسه القرآن إلا طاهر)).

ويستثنى من هذه القاعدة معلمو القرآن ومتعلموه؛ لأن عملهم يستدعي أن
يمسوه كثيراً، ويشق عليهم أن يكونوا على وضوء طول الوقت، ومثل هؤلاء

المتعبدون الذين يشغلون أنفسهم بالقراءة، فيجوز للصبيان حمل المصحف وهم محدثون؛ لأن طهارتهم لا تنضب، وحاجتهم إلى ذلك ماسة، فيشق عليهم ذلك، والإسلام يراعي دفع المشقة، فلا مشقة في الدين، وإن حمل رجل متاعاً في جملته مصحف وهو محدث جاز؛ لأن القصد هو نقل المتاع فعفي عما فيه من القرآن، كما يجوز للمحدث أن يكتب كتاباً وفيه آيات من القرآن الكريم، وحمل كتب الفقه وفيها آيات من القرآن وحمل الدراهم أو الثياب التي طرزت بآيات من القرآن، كل هذا يجوز للمحدث أن يمسه، كما يجوز ترجمة القرآن إلى لغة غير عربية، ويجوز مس هذه اللغات المترجمة للقرآن، أو كتب الترجمة والتفسير ليست هي من القرآن؛ فيجوز حملها ويجوز مسها، والقراءة فيها.

وبعد هذا العرض نورد صورة كاملة لوضوء النبي ﷺ بفرائضه، وسننه المؤكدة، وبيان فضله، وبيان فضل الصلاة بعده، مثل هذا الوضوء الذي أورده البخاري في صحيحه، فعن عثمان بن عفان < أنه دعا بوضوء فأفرغ على يديه من إنائه فغسلهما ثلاث مرات، ثم تضمض واستنشق واستثر، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ويديه إلى المرفقين ثلاثاً، وفي رواية: ثم غسل يده اليمنى ثلاثاً، ثم غسل يده اليسرى ثلاثاً، ثم مسح برأسه، ثم غسل كل رجلٍ ثلاثاً، وفي رواية: ثم غسل رجله اليمنى ثلاثاً، ثم غسل رجله اليسرى ثلاثاً، ثم قال: رأيت النبي ﷺ يتوضأ نحو وضوئي هذا، وقال: ((من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر الله له ما تقدم من ذنبه)).

و((الوضوء)) أو ((الوضوء)) بفتح الواو هو الماء الذي يتوضأ به، وقوله: ((ولا يحدث فيها)) أي: لا يرد على قلبه شيء من أمور الدنيا في أثناء صلاته حتى يفرغ من الوضوء.

المسح على الخفين

والمسح على الخفين رخصة شرعها الله - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لعباده من أجل التخفيف على المتوضئ، فقد يشق على الناس غسل أرجلهم بالماء البارد عدة مرات في اليوم، فجاءت السنة المطهرة لترفع عن الناس هذا الحرج، ولتخفف عنهم بعض ما يشق عليهم، فأجازت المسح على الخفين بدلاً من غسل الرجلين في الوضوء، و﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨] ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

إذا عرفنا ذلك، وأن المسح على الخفين إنما هو من أجل الأخذ بالرخصة، وللتخفيف في أمور العبادة على الناس؛ لأن الوضوء يتكرر كثيراً في اليوم أكثر من خمس مرات، فإننا نتكلم عن تعريف الخفين.

والخفان: ثنية خف، وهما - عادةً - يصنعان من الجلد، ويكونان ساترين للكعبين، والكعبان: هما العظمان الناتئان، أي: البارزان عند مفصل الساق بالقدم، هذان العظمان هما الكعبان.

وحكم المسح على الخفين أنه رخصة شرعية جائزة للرجال والنساء في كل الأحوال، في الصيف وفي الشتاء، وفي السفر وفي الحضر، وفي الصحة والمرض، وذلك المسح يكون بدلاً عن غسل الرجلين في الوضوء دون الغسل، أي أن: الغسل لا يكون فيه مسح على الخفين؛ لأن الغسل لا يجوز فيه المسح على الخفين؛ لعدم تكرره كالوضوء.

فالشريعة جعلت المسحَ رخصةً في الوضوء دون الغسل، والفرق بينهما: أن الوضوء يتكرر، فيشق ذلك على الإنسان، وأما الغسل فإنه لا يتكرر، ولذلك فإنها: قصرت الرخصة على الوضوء دون الغسل.

فإذا عرفنا ذلك فإن حكم المسح على الخفين جائز، وقد أجمع العلماء على جوازه، واتفق عليه أهل السنة والجماعة، وقال ابن المبارك وغيره: ليس في المسح على الخفين بين الصحابة اختلاف في جوازه، ولم ينسخ المسح على الخفين حتى توفي رسول الله ﷺ.

قال جرير بن عبد الله البجلي < : ((رأيت النبي ﷺ بال، ثم توضأ ومسح على خفيه)) وجواز المسح على الخفين للمسافر وللمقيم من هدي النبي ﷺ ومن الأمور التي سطع نور الشريعة بها تخفيفاً وتيسيراً على المكلفين، فقد جاءت الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ بجواز المسح على الخفين، وبلغت في كثرتها حد التواتر.

فإذا علمنا أن المسح على الخفين جائز، وأنه محل اتفاقٍ ووردت به أحاديث كثيرة، فإن لهذا المسح على الخفين شروط ينبغي للمسلم أن يعرفها، وأن يطبقها في أموره وفي عبادته، فما هي شروط المسح على الخفين؟

يشترط لجواز المسح على الخفين خمسة شروط:

الشرط الأول: أن يكون لبس الخفين بعد وضوءٍ كامل، فلا يجوز أن يلبس الخفين إلا بعد تمام الوضوء، فعن المغيرة بن شعبة < قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر، فأهويت لأنزع خفيه، فقال ﷺ: ((دعهما فإنني أدخلتهما طاهرتين، فمسح عليهما دون أن يغسل رجليه)) فدل ذلك على أن المسح على الخفين لا

يجوز إلا بعد طهارة مائة كاملة ، فإذا مسح عليهما بعد تيمم فلا يجوز ، أو إذا غسل رجله اليمنى ، ولبس خفها ، ثم غسل رجله اليسرى ، ولبس خفها ، فلا يجوز أيضاً ؛ لأنه في التيمم ليست طهارة مائة ، ولأنه عندما غسل رجله اليمنى ولبس خفها ، وغسل رجله اليسرى ولبس خفها ، لم يكن لبس الخفين على طهارة كاملة.

الشرط الثاني: أن يكونا -أي: الخفين- ساترين لجميع محل غسل الفرض من القدمين ؛ لأنهما لا يسميان خفين إلا إذا كان كذلك.

الشرط الثالث: أن يكون الخُفُّ مانعاً لوصول الماء إلى الرجل ، حاشاً أن يكون ذلك عن طريق الخرز ، فذلك أمر يشق ، فإنه يعفى عنه.

الشرط الرابع: أن يكونا قويين ، بحيث يمكن تتابع المشي عليهما يوماً وليلة للمقيم ، وثلاثة أيام للمسافر.

الشرط الخامس: أن يكونا طاهرين ، ولو كانا من جلد ميتةٍ قد دبغ ، لما هو معلوم: أن جلد الميتة يطهر بالدباغ.

وكما يجوز المسح على الخفين يجوز أيضاً المسح على الجوربين إذا كان الجورب سميكاً ولا ينفذ منه الماء داخل الرجل ، كما يجوز المسح على كل ما يستر الرجلين من اللفائف والعصائب ونحوها ، واللفائف هي ما يلف على الرجل من أجل اتقاء البرد ، أو من أجل خوف الحفاء أو الجروح ونحو ذلك.

قال الإمام ابن تيمية < : والصواب: أنه يمسح على اللفائف ، وعلى العصائب التي تُلفُّ بها الرجل ، وهي بالمسح أولى من الخف والجورب ، فإن اللفائف والعصائب إنما تستعمل للحاجة في العادة ، وفي نزاعها ضرر ، إما أن يكون هذا الضرر إصابة البرد ، وإما التأذي بالحفاء ، وإما التأذي بالجرح ، فإذا جاز المسح على الخفين ، وعلى الجوربين فعلى اللفائف بطريق الأولى.

وكان الإمام أبو حنيفة > لا يجوز المسح على الجوربين الثخينين، ثم رجع على الجواز قبل موته بأيام ومسح على جوربيه الثخينتين في مرضه.

وعن المغيرة بن شعبة: ((أن رسول الله ﷺ توضعاً ومسح على الجوربين والنعلين)). وإذا كان بالخف أو الجورب خروق فلا بأس بالمسح عليه ما دام يلبس في العادة، قال النووي > : "كانت خفاف المهاجرين والأنصار > لا تسلم من الخروق، كخفاف الناس ولم ينقل عنهم حظر لذلك".

إذا عرفنا أن المسح على اللفائف، وعلى العصائب أولى بالمسح من المسح على الخفين؛ لأنها تكون عادة لحاجة، فإن ذلك من يسر الشريعة، وقد قرر هذا الإمام ابن تيمية > وقال: إن هذا الباب واسع، وهو يدل على محاسن الشريعة، وعلى أنها يسيرة، وأنها تيسر على الناس أمورهم.

مدة المسح على الخفين:

مدة المسح على الخفين يوم وليلة للمقيم، وللمسافر ثلاثة أيام بلياليهن، فقد روى مسلم وغيره عن شريح بن هانئ > قال أتيت عائشة > أسألها عن المسح على الخفين فقالت: ائت علياً > فإنه أعلم بهذا مني، كان يسافر مع رسول الله ﷺ فسألته، فقال: ((جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم)) وتلك هي مدة المسح على الخفين للمسافر وللمقيم.

ومن بدأ المسح في الحضر ثم سافر مسح يوماً وليلة، ومن بدأ المسح بالسفر، ثم أقام مسح مسح مقيم؛ لأن الأصل الإقامة، والمسح رخصة، فيؤخذ فيه بالأحوط، وكل رخصة اجتمع فيها السفر والحضر غلب حكم الحضر على السفر. وقيل: إن ابتداء المسح هو متى تبدأ المدة، وقيل: إن ابتداء المسح لمن كان

مقيماً، ثم سافر فإنه يمسخ ثلاثة أيامٍ بلياليهن، وهذا رأي يخالف الرأي السابق، أي: أنه إذا بدأ المسح في الحَضْر، ثم سافر قبل أن تنتهي المدة، فإنه ما دام قد تلبس بالسفر فإنه يمسخ مسح مسافر، ومدته ثلاثة أيام.

متى تبدأ المدة؟:

وتبدأ مدة المسح من الحدث بعد لبس الخفين، فإذا توضأ لصلاة الصبح ولبس خفين ثم أحدث عند طلوع الشمس فإن المدة تحسب من وقت طلوع الشمس، فالمدة تبدأ من وقت الحدث، أي: من وقت استخدام الرخصة، وهذا لا بد وأن يبين لكي يكون معلوماً.

أما عن كيفية المسح: فإن المسح على الخفين يكون من أعلى الخف وليس من أسفله، لما روى أبو داود بإسنادٍ صحيح عن علي بن أبي طالب <: ((لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسخ على ظاهر خفيه)). فلا يكفي المسح على أسفلهما، ويسن أن يمسخ من أعلاه ومن أسفله، وأن يكون المسح خطوطاً بأن يضع أصابع يده اليمنى مفرقة على مقدم رجله من الأعلى، وأصابع يده اليسرى على مؤخر قدمه من الأسفل، ثم يذهب باليمنى إلى الخلف واليسرى إلى الأمام، وبهذا يكون قد تم المسح على الخفين من أسفله ومن أعلاه.

مبطلات المسح على الخفين:

فإن المسح على الخفين يبطل بثلاثة أمور:

الأمر الأول: فيبطل المسح على الخفين إذا خلع الخفين أو خلع أحدهما أو بانخلاعهما أو انخلاع أحدهما، فإذا انخلع الخف من تلقاء نفسه أو خلعه هو بنفسه فقد بطل المسح على الخفين، ووجب عليه غسل الرجلين.

الأمر الثاني: أن المسح على الخفين يبطل بانقضاء مدة المسح، فإذا انقضت المدة وكان متوضئاً نزعهما وغسل رجليه، ثم أعادهما، وإن كان غير متوضئٍ توضحاً ثم لبسهما إن شاء.

والأمر الثالث: بوجود ما يوجب الغسل فإذا لزمه غسلٌ؛ خلعهما واغتسل؛ لأن المسح عليهما بدل غسل الرجلين في الوضوء، وليس في الغسل - كما ذكرنا - فقد روى الترمذي والنسائي واللفظ له عن صفوان بن عسال < قال: ((كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا مسافرين أن نمسح على خفافنا ولا نزعهما ثلاثة أيام من غائطٍ وبولٍ ونومٍ إلا من جنابة)) أي: من الحدث الأصغر لا من الحدث الأكبر، فكل ما يوجب الغسل يبطل به المسح على الخفين.

أحكام الجبائر والعصائب

الجبائر: جمع جبيرة، وهي عيدان تسوى، وتلف أو تربط على العضو المنكسر، يضعها الطبيب أو الجبّير، ومثلها الأربطة التي توضع فوق الجروح التي يضرها استعمال الماء، ويلحق بالجرح ما جاوره من الصحيح الذي لا يستغني عن شدّها عليه، فالمسح على الجبائر جائز؛ لأن الإسلام هو دين اليسر راعى هذه النواحي، وشرع لها الأحكام التي تضمن التوفيق بين أداء العبادة وبين المحافظة على سلامة الإنسان، والمسح على الجبيرة مجمع عليه بين العلماء.

فإذا عرفنا ذلك؛ فإن أحكام الجبائر والعصائب هي أحكام المسح على الخفين، والمريض المصابٌ بجرحٍ أو كسرٍ قد يحتاج إلى رباط ودواء على الجرح أو الكسر، وقد لا يحتاج، فإن احتاج المريض إلى وضع رباط لزمه في هذه الحالة ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يغسل الجزء السليم من العضو المصاب.

الأمر الثاني: أن يمسخ على نفس الرباط، أي: على الجبيرة أو العصا كلها.

الأمر الثالث: أن يتيمم بدل غسل جزء المريض عند وصوله إليه بالوضوء، وأما إذا لم يحتج إلى وضع رباط على العضو المكسور أو المجروح وجب عليه أن يغسل الصحيح ويتيمم عن الجريح إذا كان لا يستطيع غسل موضع العلة، ويجب إعادة التيمم لصلاة كل فرد، فالتيمم لا يكفي إلا لفرض واحد، فإذا أراد أن يستيبح فرضاً آخر كرر التيمم لكل فرض، وإن لم يحدث، ولا يجب عليه الغسل باقي الأعضاء إلا إذا أحدث، وهذا هو مذهب الإمام الشافعي.

وقيل: إن المسح على الجبيرة يكفي، ولا يشترط التيمم مع المسح، فيكفيه المسح على الجبيرة مرة واحدة، ولو كانت الجبيرة على عضو يغسل ثلاث مرات، فإن شأن المسح التخفيف، فلا يكون المسح إلا مرة واحدة، وليس المسح على الجبيرة مؤقتاً بوقت المسح على الخفين، فلا يتوقت بزمن معين، وإنما يستمر بالمسح إلى أن يبرأ من علته مهما طالّت المدة، ولا يشترط أيضاً للمسح على الجبيرة تقدم الطهارة أي تكون قد وضعت على طهارة، ويكون المسح على الجبيرة في الأحداث الصغرى والكبرى.

وقد قلنا: إن المسح على الجبيرة يكفي، ولا يشترط التيمم مع المسح، فيكفيه المسح مرة واحدة، ولو كانت الجبيرة على عضو يغسل ثلاث مرات، فإن المسح من شأنه التخفيف فتكفيه المرة الواحدة، والمسح على الجبيرة ليس مؤقتاً بوقت، فلا يتوقت بزمن معين، وإنما يستمر المسح إلى أن يبرأ من العلة، ولا يشترط أيضاً أن تكون الجبيرة قد وضعت على طهارة ليكون المسح عليها جائزاً، وأن المسح على الجبيرة جائز في الأحداث الصغرى والكبرى بعكس المسح على الخفين فإنه جائز في الصغرى دون الكبرى، ويجب استيعاب الجبيرة بالمسح.

ويشترط أن تكون الأربطة أو الجبيرة لا تمسك قدراً زائداً على محل الجرح إلا بما لا بد منه للربط، فالجزء الذي لا بد منه لربط الجبيرة يدخل مع الجبيرة، وأن لا تُنزع الجبيرة من مكانها، فإن سقطت الجبيرة أو برأ الجرح بطل المسح ووجب الغسل لموضع الجبيرة فقط، ولا يجب غسل سواها من البدن إذا لم يطل الزمن، فإن طال الزمن بقدر ما يفسد الموالة بطل وضوءه عند المالكية فقط، أما غير المالكية: فيكفيه أن يغسل موضع الجبيرة، ويكون وضوءه صحيحاً.

والدليل لمشروعية المسح على الجبيرة: ما رواه أبو داود عن جابرٍ < قال: ((خرجنا في سفر، فأصاب رجل منا حجر، فشجه في رأسه، ثم احتلم فسأل أصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تجد الماء أو تقدر على الماء، فاغتسل الرجل فمات، قال: فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك، فقال: قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذا لم يعلموا، وإنما شفاء العيِّ (السؤال)) أي: إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب على جرحه خرقة، ثم يمسخ عليها، ويغسل سائر جسده.

و((العيِّ)) هو عدم العلم، فإن هؤلاء قد أفتوه بالغسل فاغتسل فمات، ولم يسألوا فقتلوه، والرسول ﷺ قال عبارته: ((قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذا لم يعلموا، إنما شفاء العيِّ السؤال)).

وكما يجوز المسح على الخفين وعلى الجبائر؛ فإنه يجوز المسح على العمامة لضرورة بردٍ أو سفرٍ، فإذا توضأ وضوءاً كاملاً مسح على العمامة؛ لأن النبي ﷺ توضأ في سفره، فمسح بناصيته وعلى العمامة، ولكن مع مسح العمامة يمسخ بعض الناصية، ولا فرق بين الرجل والمرأة في المسح على الخفين والجبائر، وغطاء الرأس بالنسبة للمرأة فهي كالعمامة بالنسبة للرجل ونحوها، فما جاز للرجل جاز للمرأة على حدٍ سواء.

ويجوز أيضاً المسح على الجورب الثخين الذي لا يسمح بنفوذ الماء على الرجل، والإمام أبو حنيفة كان لا يرى المسح على الخفين أو على الجوربين، لكنه في مرضه الأخير، وقبل أن يموت بأيامٍ مسح على الجوربين، وقال: فعلت ما كنت أمتنع منه، ودل ذلك على يسر الشريعة وعلى سماحتها بالنسبة لتخفيف العبادة على الناس، والدين يسر، والله رفع الحرج عن المكلفين في الشريعة.

الغسل وأحكامه وأنواعه

أولاً: معنى الغسل:

الغسل في اللغة: سيلان الماء على الشيء أيّاً كان، وغسل الأعضاء بالغ في غسلها، وغسل الميت طهره، واغتسل وغسل بدنه بالماء، هذا هو معنى الغسل في اللغة، الغسل شرعاً: هو سيلان الماء على جميع البدن بنية مخصوصة، إذن الغسل: تعميم البدن بالماء لتطهيره من جنابة أو حيضٍ أو نفاس، وأن يكون هذا التعميم مصحوباً بالنية، فالنية شرط في صحة العبادة، إنما الأعمال بالنيات، أي لا تصح العبادة إلا بالنية، وإن كان بعض الفقهاء كالحنيفة يقدرون كمال العبادة بالنيات، وهذا هو فرق ما بين الجمهور وما بين الحنفية، فإذا عرفنا ذلك فإننا نقول إن الغسل معناه سيلان الماء على البدن بنية مخصوصة.

فمعنى الغسل: تعميم البدن بالماء من جنابة، أو حيضٍ، أو نفاس، وأن يكون ذلك مصحوباً بنية رفع الحدث الأكبر، والغسل مشروع سواء كان غسلًا لرفع الحدث، أو كان لنظافة البدن وتخليصه من الروائح الكريهة، سواء كان لعبادة أو ليس للعبادة فهو مشروع.

دليل على مشروعية الغسل من الكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب فالدليل منه على مشروعية الغسل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] أي: المتزَّهين عن الأحداث والأقذار المادية، وكذلك المعنوية؛ فالإسلام يتطلب طهارة حسية أو معنوية - طهارة الظاهر وطهارة الباطن - لأن المسلم ينبغي أن يكون متطهراً من كل ما يؤذي، ومن كل ما يضر، فإذا عرفنا أن الغسل مشروع بالكتاب؛ فإنه أيضاً مشروع بالسنة الشريفة، فقد ورد في السنة أحاديث تدل على مشروعية الغسل.

ومن هذه الأحاديث ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة < قال: قال رسول الله ﷺ: ((حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً، يغسل فيه رأسه وجسده)) أي أن المسلم ينبغي له أن لا تمر عليه سبعة أيام إلا وقد اغتسل وطهر بدنه، فذلك أمر دعا إليه الشرع، وحيننا فيه، وكذلك عند مسلم أن رسول الله ﷺ قال: ((حق لله...)) والمراد بالحق هنا مما لا يليق بالمسلم أن يتركه، وقد حملة العلماء على غسل يوم الجمعة، فمن وجبت عليه الجمعة فإنه يستحب له أن يغتسل لحضور الصلاة يوم الجمعة، هذا إذا لم يحدث له ما يوجب الغسل، فإن حدث له ما يوجب الغسل من جنابة أو غيرها فقد وجب أن يغتسل، وكان الغسل واجباً، ولو كان أكثر من مرة في الأسبوع لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ [المائدة: ٦].

ولقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

فإذا عرفنا مشروعية الغسل من الكتاب والسنة، فإنه مشروع أيضاً بالإجماع.

حكمة مشروعية الغسل :

أن للغسل حكم كثيرة، وله فوائد عظيمة، ومنها حصول الثواب؛ لأن الغسل بالمعنى الشرعي عبادة لله - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - وفيه امتثال لأمر الشارع وعمل بحكمه، وفي هذا أجر عظيم، ولذا قال ﷺ: ((الطهور شرط الإيمان)) والشرط معناه: النصف، أي: أن الطهور يحقق به المسلم النصف أو هو جزء يساوي النصف، وهو يشمل الوضوء والغسل، فإذا تَوَضَّأَ وَصَلَّى فقد كمل النصف الآخر وهذا هو معنى قول النبي ﷺ: ((الطهور شرط الإيمان)) لأن الإيمان هنا معناه الصلاة؛ لقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٤٣] قال ذلك عندما توجه المسلمون إلى بيت المقدس سبعة عشر شهراً، ولما تحولوا إلى الكعبة قالوا: ما بال من مات وهو يتجه إلى بيت المقدس؟ فنزل قول الله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ أي: ثواب صلاتكم ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ .

فإذا اغتسل الإنسان ابتغاء وجه الله حصل له الثواب؛ لأن الغسل ما دام بتحقيق المعنى الشرعي فهو عبادة والعبادة لها أجر من الله - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - .

كذلك أيضاً إذا اغتسل المسلم تنظف جسمه مما أصابه أو يكون قد علق به أو أفرزه الجسم من إفرازات يكون تركها مسبباً للروائح التي لا تستحب، وفي هذه النظافة وقاية للإنسان من الأمراض، وهي تطيب أو تطيب لرائحة الجسم، وهذا مما يدعوا لحصول الألفة والمحبة بين الناس، وفي هذا أبلغ الرد على من يدعون أن الزهد في الدنيا والعمل للآخرة والتقرب إلى الله إنما يكون بترك الزينة، والبعد عن النظافة، وطهارة البدن والعناية بالملبس، ووضع الروائح الطيبة ناسين أو متناسين أن الله تعالى جميل يحب الجمال، ويجب كل جميل، ويجب أن يرى أثر نعمته على

عبده، وأنه سبحانه طيب، ولا يقبل إلا طيباً، والله تعالى يقول في كتابه تعالى:

﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ولذلك فإنه يلزم أن يغتسل المسلم، وأن يعتني بنظافته في جسمه وثيابه، وأن يزيل من عليه ما يعكر صفو حياته، أو يقزز الناس من حوله، فإذا لم يعمل على نظافة بدنه وثوبه فقد أساء فهم دينه، ولم يعمل بمقتضى الشريعة، ولا بما وردت به من الآيات والأحاديث.

فقد روى البخاري ومسلم، واللفظ له، عن عائشة > قالت: كان الناس أهل عمل، ولم يكن لهم كفاة يكفونهم معيشتهم، فكان لهم تفل - والتفل ما يحدث من الروائح الكريهة ببذل الجهود في العمل - فقليل لهم: لو اغتسلتم يوم الجمعة، وفي رواية لهما - أي البخاري ومسلم - فقال رسول الله ﷺ: ((لو أنكم تطهروا ليومكم هذا)) يعني يوم الجمعة.

فيوم الجمعة يوم مشهود، وهو يوم اجتماع الناس للصلاة، وهو عيد الأسبوع يتكرر كل أسبوع، وينبغي للمسلم أن يهتم بهذا اليوم، وأن يتطهر فيه، وأن يأخذ من الطيب ويحضر لصلاة الجمعة، فإنه إذا فعل ذلك يكون قد فعل خيراً لنفسه ولدينه ولإخوانه المسلمين، والمسلم ينبغي أن يكون طاهراً مطهراً في مظهره ومخبره، وفي كل أموره.

ومن فوائد الغسل: حصول النشاط، فإن الجسم يكتسب بالاغتسال حيوية ونشاطاً، حيث يذهب عنه الفتور والخمول والكسل؛ ولا سيما إذا كان بعد العمل أو بعد أسباب موجبة كالجماع مثلاً، فإن الغسل يجدد النشاط، ويجعل الإنسان يقف بين يدي الله وهو في حالة حسنة، وفي هيئة طيبة.

إذا عرفنا أن للغسل فوائد كثيرة فإن الغسل أيضاً له أقسام، فالغسل ينقسم إلى قسمين: غسل مفروض، وغسل مندوب. فالغسل المفروض هو الذي لا تصح العبادة المفتقرة إلى طهرٍ بدونه، إذا حدث ما يوجب الغسل، أو حدث ما يسبب الغسل.

موجبات الغسل:

السبب الأول لوجوب الغسل: الجنابة: فهي في الأصل معناها البعد، قال الله تعالى: ﴿فَبَصَّرْتَهُ بِهِ، عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [القصص: ١١] أي: عن بعد، وتطلق الجنابة في الشرع على نزول المني بتدفق، كما تطلق على الجماع، فإذا خرج المني دفقاً بلذة من الذكر أو الأنثى فقد وجب الغسل بخروج المني؛ بشرط أن يكون متدفقاً وبلذة، وسمي بذلك أي سمي المني منياً؛ لأنه يُمنى، أي: يصب ويراق ويدفق، وهو من الرجل في حال صحته ماء غليظ أبيض، يخرج عند اشتداد الشهوة، ويلتذ الإنسان بخروجه، ثم يعقبه فتور في البدن بعد خروجه، ورائحته كرائحة طلع النخل، ويقرب من رائحة العجين.

وفي (صحيح مسلم) وغيره: ماء الرجل أبيض غليظ، وماء المرأة رقيق أصفر، وعليه فالجنب هو الذي نزل منه المني بجماع أو غيره، وسمي جنابة؛ لأنه بالجنابة -أي بنزول المني- يكون بعيداً عن أداء الصلاة، والجُنْب لفظ يستوي في المذكر والمؤنث، فيقال للرجل جنب، ويقال للمرأة جنب، ويقال للجمع جنب. تلك هي الجنابة أو هذا هو الحدث الأكبر الذي يكون بسبب الجنابة.

أما أسباب الجنابة: نزول المني من رجلٍ أو امرأة في حال اليقظة أو النوم بسبب من الأسباب، سواء كان نزوله بسبب احتلام، أو ملاعبة، أو نظراً أو فكر، إذا كان خروجه بدفقٍ ولذة، فإذا نزل المني من رجلٍ أو امرأة في حال اليقظة أو في

حال النوم بهذه الصفة - أي الدفق واللذة - وفي حالة النوم نزوله يكفي فقد وجب عليه الغسل ، لما روي عن علي يرفعه : ((إذا فضخت الماء فاغتسل ، وإن لم تكن فاضحاً فلا تغتسل)) وأصله في (الصحيحين) وغيرهما ، والفضخ خروج المنى بالغلبة.

وروى أبو داود وغيره عن عائشة > قالت : ((سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلل في ثوبه أو في فراشه ، ولا يذكر احتلاماً ، فقال : يغتسل ، وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولا يجد البلل ، فقال : لا غسل عليه . فقالت أم سليم : المرأة يا رسول الله ، ترى ذلك ، أعليها غسل ؟ قال : نعم ، إذا رأت الماء ، ثم أردف بقوله : النساء شقائق الرجال)) أي : أن النساء نظائر الرجال في الخلق والطبع ، فكأنهن شققن من الرجال ، فما يجري على الرجال يجري على النساء ؛ لأن كل منهما من الآخر ، أو يكمل الآخر.

السبب الثاني لوجوب الغسل : هو الجماع : ولو من غير نزول المنى ، فإذا غيب إنسان حشفته في محل جماع بغير حائل ، سواء كان المحل المغيب فيه قبلًا أو دبرًا ، وسواء كان المغيب فيه إنسانًا أو حيوانًا ، وكان تغييب الحشفة وهي ما تكشف عنه بالختان في عضو التذكير ، أو هي الكمرة إلى ما فوق الختان من رأس الذكر فقد وجب الغسل وإن لم يُنزَل ، إذ الموجب هو التغييب وليس الإنزال ، وعلى هذا إجماع العلماء لما في الصحيحين من حديث أبي هريرة < قال : ((إذا جلس الرجل بين شعبها - أي المرأة - الأربع ، ثم جهدها فقد وجب الغسل)) وكلام العرب يقتضي أن الجنابة تطلق حقيقة على الجماع وهو تغييب عضو الذكر في قبل أو دبر ، وإن لم يكن فيه إنزال فيجب الغسل بمجرد تغييب الحشفة.

وأما شُعبُ المرأة فهما ساقاها وفخذاها ، ومعنى "جهدها" أي عالج الجماع بحركته وتمكن منها ، وفي رواية عند مسلم عن عائشة > قوله ﷺ : ((ومس الختان

الختان)) فإذا مس الختان الختان ؛ فقد وجب الغسل على الرجل وعلى المرأة معاً لاشتراكهما في السبب.

والختان هو موضع الختن، وهو عند الذكر الجلدة التي تغطي رأس عضو التناسل، والمراد بمماسة الختانيين في تحازيهما هو كناية عن حصول الجماع، فإذا تحازى ختان الرجل مع ختان المرأة فقد حصل التغيب الذي يوجب الغسل، سواء حصل منه إنزال أو لم يحصل.

السبب الثالث لوجوب الغسل: وهو الحيض والنفاس: فيجب الغسل بخروج دم الحيض والنفاس، والانقطاع -أي: انقطاع الدم من الحيض والنفاس- شرط لصحة الغسل، فالله تعالى يقول: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقال ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش التي كانت تستحاض: **((دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلّي))** وهذا وإن كان وارداً في الحيض إلا أن النفاس حكمه حكم الحيض سواء بسواء بإجماع الصحابة < .

السبب الرابع لوجوب الغسل: إسلام الكافر: فإذا أسلم الكافر وكان جنباً؛ وجب عليه أن يغتسل، فقد أمر النبي ﷺ ثمامة الحنفي بالاعتسال حين أسلم، وأن يغتسل بماء وسدر، فإن كان غير جنبٍ فلا يجب عليه الغسل، وهذا هو مذهب الإمام أبو حنيفة والشافعي.

وقيل: يجب على من دخل في الإسلام أن يغتسل، ولو لم يوجد منه في كفره ما يوجب الغسل، فالإسلام سبب لوجود الغسل، فإذا أسلم فإنه يجب عليه أن يغتسل؛ لأن قيس بن عاصم أسلم فأمره النبي ﷺ أن يغتسل بماء وسدر، وهو الراجح.

السبب الخامس لوجوب الغسل: هو الموت: فإذا مات المسلم وجب تغسيله؛ لأن الرسول ﷺ أمر بذلك، إذ أنه ﷺ أمر بتغسيل ابنته زينب لما ماتت > ولحفاظة المسلمين عليه، وهو واجب كفائي، إذا قام به البعض من أقرباء الميت أو من غيرهم سقط الطلب عن الآخرين، وإذا لم يقم به أحد أثم الجميع، وتجب نية الغسل على الغاسل حتى يتم الغسل صحيحاً، وهذا في غير الشهيد، أما الشهيد فإنه لا يغسل، وسيأتي تفصيله في باب الجنائز - إن شاء الله.

بعض المسائل التي تتعلق بالغسل:

أولاً: أنه إذا اغتسل من الجنابة، ولم يكن قد توضأ فإن الغسل يقوم عن الوضوء، قالت عائشة > : ((كان رسول الله ﷺ لا يتوضأ بعد الغسل)) أي: أن الغسل وحده يكفي؛ لأنه أكبر، وإذا ارتفع الأكبر اندرج الأصغر مع الأكبر، وقال أبو بكر بن العربي: "لم يختلف العلماء: أن الوضوء داخل تحت الغسل، فهو داخل فيه ومندرج تحته، وأن نية طهارة الجنابة تأتي على طهارة الحدث الأصغر، وتقضي عليه؛ لأن موانع الجنابة أكثر من موانع الحدث الأصغر، فدخل الأقل في نية الأكثر، وأجزأت نية الأكبر عنه".

إذن الغسل إذا وجب فإنه يكفي عن الوضوء؛ لأن الوضوء من سنن الغسل فقط، فإذا أراد أن يأتي بما يسن في الغسل، فمن سنن الغسل الوضوء قبله، أما إذا اقتصر على الأجزاء؛ فإن الغسل يجزئ عن الحدث الأصغر.

ثانياً: أنه يجوز للجنب والحائض إزالة الشعر، وقصُّ الظفر، والخروج إلى السوق، وغيره من غير كراهية، قال عطاء: يحتجم الجنب، ويقلم أظفاره، ويحلق رأسه وإن لم يتوضأ ولا شيء في ذلك.

ثالثاً: أنه لا بأس بتنشيف الأعضاء بمنديل أو بشكير عند الغسل، وعند الوضوء صيفاً وشتاءً، فالتنشيف بعد الوضوء أو بعد الغسل لا بأس به، ولا شيء فيه.

رابعاً: أنه يجوز للرجل أن يغتسل ببقية الماء الذي اغتسلت منه المرأة، وكذلك يجوز للمرأة أن تغتسل ببقية الماء الذي اغتسل منه الرجل، كما يجوز لهما أن يغتسلا من إناء واحد، فعن ابن عباس } قال: ((اغتسل بعض أزواج النبي ﷺ في جفنة - وهي القصعة - فجاء النبي ﷺ ليتوضأ منها - أي: من القصعة التي اغتسلت منها بعض أزواجه - فقالت له: يا رسول الله، إني كنت جنباً. فقال ﷺ: إن الماء لا يجنب)) أي: لا يتأثر ولا يصيبه شيء إذا اغتسل منه الجنب، فيجوز لغيره أن يغتسل منه وأن يتوضأ.

خامساً: لا يجوز الاغتسال للإنسان وهو عريان بين الناس؛ لأن كشف العورة محرم، فإن استتر بثوب ونحوه فلا بأس بذلك، فقد كان رسول الله ﷺ تستره فاطمة بثوبٍ ويغتسل، فإذا اغتسل عرياناً بعيداً عن الناس فلا مانع منه، فقد اغتسل موسى # وهو عريان - كما رواه البخاري.

ما يحرم بالحدث الأكبر، والغسل المندوب

أ. ما يحرم بالحدث الأكبر:

ومن لزمه الغسل بشيء مما تقدم من موجبات الغسل فيحرم عليه أمور:

أولاً: تحرم الصلاة فرضاً أو نفلاً؛ لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣] فالمراد بالصلاة هنا مواضعها؛ لأن العبور لا يكون في الصلاة، وهو منهي عنه للجنب من باب أولى، وروى مسلم وغيره عن ابن عمر } قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا تُقبل صلاةٌ بغير طهور)) وهو يشمل طهارة المحدث، والجنب، ويدل على حرمة الصلاة منهم.

فالمحدث حدثاً أكبر أو حدثاً أصغر يلزم له الطهارة إذا أراد الصلاة، فإن الصلاة من شروطها الطهارة ولا تستباح إلا بالطهارة.

ثانياً: يحرم المكث - أي الجلوس - في المسجد، أما المرور فقط من غير مكث ولا تردد فإنه لا يحرم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ أي: لا تقربوا الصلاة، ولا مواضع الصلاة، أي: المسجد إذا كنتم جنباً إلا عند مرور وعبور سبيل، ولقول رسول الله ﷺ: ((لا أحل المسجد لحائض ولا لجنب)) وهو محمول على المكث والجلوس فيه.

ثالثاً: ويحرم الطواف حول الكعبة المشرفة سواء كان الطواف فرضاً أو كان الطواف نفلاً؛ لأن الطواف بمنزلة الصلاة، فهو كالصلاة، فيشترط له الطهارة كالصلاة تماماً، وذلك لقول رسول الله ﷺ: ((الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل لكم فيه الكلام، فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير)).

رابعاً: ويحرم على الجنب أن يقرأ شيئاً من القرآن حتى ولو آية، ومثله الحائض والنفساء عند جمهور العلماء، لما روي عن علي < قال: ((رأيت رسول الله ﷺ توضأ، ثم قرأ شيئاً من القرآن، ثم قال: هكذا لمن ليس بجنب، فأما الجنب فلا ولا آية)) وذهب البخاري، والطبراني، وداود، وابن حزم، إلى جواز القراءة للجنب، فله أن يقرأ من القرآن ما يشاء.

قال البخاري: قال إبراهيم: لا بأس أن تقرأ الحائض الآية، ولم ير ابن عباس بالقرآن للجنب بأساً، قال الحافظ تعليقا على هذا: لم يصح عند البخاري شيء من الأحاديث الواردة في منع الجنب والحائض من القراءة، وإن كان مجموع ما ورد في ذلك تقوم به الحجة عند غيره لكن أكثرها قابل للتأويل.

وإذا أخذنا بتحريم القراءة على الجنب وعلى الحائض، وهو مذهب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، واختار الشيخ ابن تيمية أنه يباح للحائض إذا خافت نسيان القرآن أن تقرأ وهي حائض، بل قال ابن تيمية بوجود ذلك عليها، فإذا قلنا بجرمة القراءة فإنه يلاحظ أنه يجوز للجنب إمرار القرآن على قلبه من غير تلفظ به، كما يجوز له النظر في المصحف، ويجوز له قراءة أذكار القرآن بقصد الذكر لا بقصد القراءة، وذلك كأن يقول: ﴿ وَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [البقرة: ٢٠١]. يقول ذلك بقصد الدعاء، وكأن يقول إذا ركب دابة أو سيارة أو طائرة أو باخرة: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُّقْرِنِينَ ﴾ [الزُّخْرُف: ١٣].

وذلك بقصد الذكر لا بقصد القراءة.

خامساً: يجرم على الجنب وعلى الحائض والنفساء مس المصحف، وحمله، أو مس ورقه، أو مس جلده، أو حمله في كيس أو صندوق، لقوله تعالى ﴿ لَا يَمْسُهُمْ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة: ٧٩] ولقوله ﷺ: ((لا يمس القرآن إلا طاهر)) لكن يجوز للجنب حمل المصحف إذا كان في ضمن أمتعة، أو كان في ثياب ولم يقصد حمله بالذات، بل كان يقصد حمله تبعاً لحمل الأمتعة وحمل الثياب.

وكذلك يجوز له حمل كتب التفسير إذا كان التفسير أكثر من القرآن؛ لأن فاعل ذلك لا يسمى حاملاً للقرآن، يجرم على الحائض زيادة على ما سبق حضور المسجد، والمرور فيه إذا خافت تلويثه؛ لأن الدم نجس، ويحرم تلويث المسجد بالنجاسة وغيرها من الأقدار، فلا بد وأن تصان المساجد عن كل ما يقذرهما أو ينجسها، فإذا أمنت المرأة الحائض من تلويث المسجد حل لها المرور، وهذا ما سبق ذكره.

سادساً: يحرم على الحائض الصوم؛ فلا يجوز لها أن تصوم صوماً فرضاً ولا نفلاً؛ لما رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيدٍ < أن رسول الله ﷺ قال في المرأة وقد سألت عن معنى نقصان دينها، قال: ((أليس إذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم)) وإذن فيحرم عليها الصيام، وما قد فاتها من صوم الفرض فإنها تقضيه بعد طهورها، ولا تقضى الصلاة إذا طهرت؛ وإذا انتهى حيضها، فيجب عليها الصوم ولو لم تغتسل.

قد روى البخاري ومسلم، واللفظ له عن معاذة قالت: سألت عائشة > قالت: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ قالت: ((كان يصيبنا ذلك مع رسول الله ﷺ فكنا نؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة)) ولعل الحكمة في ذلك أن الصلاة تكثر فيشق على المكلف أو على المرأة قضاؤها بخلاف الصوم.

سابعاً: يحرم الوطء حال الحيض وحال النفاس، ولكن يجوز الاستمتاع بالحائض أو النفساء بما بين السرة والركبة، ودليل التحريم ما ورد في قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] والمراد باعتزال النساء ترك الجماع.

روى أبو داود عن عبد الله بن سعد < أنه سأل النبي ﷺ قائلاً: ما يجلي لي من امرأتي وهي حائض؟ قال: ((لك ما فوق الإزار)) والإزار هو الثوب الذي يستر وسط الجسم وما دون ذلك، وهو ما بين السرة إلى الركبة غالباً.

ب. الغسل المندوب :

الغسل المندوب هو الغسل الذي ندب إليه الشرع وجعله مستحباً أو مسنوناً، والاعتسالات المسنونة كثيرة، ومنها وفي مقدمتها يأتي غسل الجمعة، فيسن غسل الجمعة لمن يريد حضور صلاة الجمعة وإن لم تجب عليه كمسافر وامرأة وصغير، فمن حضر الجمعة فيسن له أن يغتسل لقوله ﷺ: **((إذا أراد أحدكم أن يأتي الجمعة فليغتسل))** والأمر هنا ليس للوجوب، وإنما هو للندب بدليل قوله ﷺ: **((من أراد))** ولقوله: **((من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل))**.

ومن الأغسال المسنونة التي يسن على المسلم أن يفعلها: غسل العيدين، فيسن الغسل يوم عيد الفطر، ويوم عيد الأضحى لمن أراد أن يحضر الصلاة ولمن لم يحضر؛ لأن يوم العيد يوم زينة، فسُنَّ الغسل له لما روي أن عبد الله بن عمر } كانا يغتسل يوم الفطر قبل أن يغدوا إلى المصلى، وقيس بيوم الفطر يوم الأضحى.

تابع أحكام الطهارة: (التيمم، الحيض والنفاس، الاستحاضة، انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى "التيمم"، حكمه، دليل مشروعيته، وما يجوز التيمم به ١١٩
- العنصر الثاني : الأسباب المبيحة للتيمم، والتيمم قبل دخول الوقت، وكيفية ١٢١
- العنصر الثالث : أركان التيمم، سننه، مبطلاته، وما يُباح به. ١٢٥
- العنصر الرابع : الحيض، والنفاس ١٣٠
- : الاستحاضة، وانتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين ١٣٦

معنى "التيمم"، حكمه، دليل مشروعيته، وما يجوز التيمم به

التيمم يكون بدلاً عن الوضوء والغسل في حالات خاصة، وذلك من يسر الإسلام وسماحته حتى لا يحرم المسلم من بركة العبادة، ولذة الطاعة، والخضوع لله ﷻ بتعفير الوجه بالتراب، وفي هذا طهارة للقلب، وشفاء للروح، قال الله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [المائدة: ٦٦] والدين قد رفع الحرج عن الإنسان، وأباح له أن يستببح بالتيمم بالعبادة.

التيمم لغة: القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ ﴾ [البقرة: ٢٦٧] أي: ولا تقصدوا الخبيث بالإنفاق إذا طلب منكم؛ ذلك لأن الله تعالى طيب، ولا يقبل إلا طيباً، والتيمم هو التوضؤ بالتراب، فالتيمم طهارة ترابية، والتيمم يكون عند فقد الماء.

وأما التيمم شرعاً: فهو مسح الوجه واليدين بتراب طهور مباح مع النية والترتيب، ويكون التيمم بالتراب من الحدث الأصغر والأكبر، وهو من خصائص الأمة الإسلامية، فلم يجعله الله طهوراً لغيرها توسعةً عليها وإحساناً إليها، فقد روى البخاري ومسلم: أن رسول الله ﷺ قال: ((أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأَيُّما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل)) أي أن الله تعالى جعل الأرض كلها مسجداً ومحلاً للصلاة، وجعل تراب الأرض طهوراً ومطهراً لهذه الأمة المحمدية، ولم يجعله لأحد غيرها من الأمم السابقة، فإنهم كانوا يصلون بالوضوء فقط، ولا تجوز الصلاة إلا في مواضع العبادة التي اتخذوها لصلاتهم،

ومن أدركته الصلاة منهم ولم يكن في دور العبادة المخصصة لم يجز له أن يصلي في غيرها من سائر بقاع الأرض، كما أنه إذا عدم الماء لم يصل حتى يحصل عليه.

مشروعية التيمم بالكتاب والسنة وإجماع الأمة:

فمشروعيته ثبتت بالكتاب بقول الله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]. كما ثبتت مشروعيته بالسنة لحديث عمران بن حصين قال: ((كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فصلى بالناس فإذا هو برجل معتزل - أي جلس بعيداً واعتزل الناس - فقال: وما منعك أن تصلي؟ قال: أصابتنى جنابة ولا ماء. قال: عليك بالصعيد - أي التراب - فإنه يكفيك)).

وروى الشيخان - الشيخان هما البخاري ومسلم - ثم ذكر عمران أنهم بعد أن وجدوا الماء أعطى رسول الله ﷺ للذي أصابته الجنابة إناءً من هذا الماء، وقال له: ((اذهب فأفرغه عليك)) رواه البخاري.

وأما الإجماع فلأن المسلمين أجمعوا على أن التيمم مشروع بدلاً عن الوضوء وعن الغسل، وذلك في أحوال خاصة.

ما يجوز التيمم به:

فإنه يجوز التيمم بالتراب الطاهر، وكل ما كان من جنس الأرض كالحجر، وهذا عند أبي حنيفة < وعند مالك ابن أنس < وعند أبي يوسف الذي يصح التيمم به التراب والرمل خاصة، وعند الشافعي وعند أحمد التراب خاصة.

وذهب أهل التحقيق إلى أن المتعين التراب مع وجوده، فإذا لم يوجد التراب صح بالرمل ونحوه، ولكن لا يجوز بما يحترق بالنار فيصير رماداً لقول الله تعالى:

﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ والصعيد هو وجه الأرض تراباً أو غيره، وليس المحترق من وجه الأرض، ويراد بالطيب الطاهر؛ لأنه آلة التطهير فلا بد من طهارته في نفسه كالماء سواء بسواء، وعلى هذا لو وقع نجاسة على الأرض وجفت لم يجز التيمم منها، ولا يستعمل التراب، أي: أن التراب لا يكون مستعملاً بالاستعمال، فلو تيمم واحد من موضع، وتيمم آخر بعده منه جاز التيمم.

والتيمم مختص بالوجه واليدين، فهو في الوجه واليدين من سائر الأعضاء، سواء تيمم عن الحدث الأصغر أو الأكبر، أو عن كل الأعضاء أو بعضها، وذلك لما ورد في حديث عمار، قال: أجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في التراب كما تتمرغ الدابة وصليت، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: ((إنما كان يكفيك هكذا، وضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه)) إذن التيمم في الوجه واليدين سواء للحدث الأكبر أو الأصغر.

الأسباب المبيحة للتيمم، والتيمم قبل دخول الوقت، وكيفيته

الأسباب المبيحة للتيمم:

التيمم يباح للإنسان إذا لم يجد الماء، أو وجد الماء، ولكنه لا يكفي للطهارة، أو تعذر عليه استعمال الماء لوجود عذر يمنعه من ذلك، فإذا فقد الماء أو لم يقدر على استعماله لمرضٍ ونحوه فإنه يتيمم ويصلي، وهو بذلك يعتبر فاقداً للماء، والتيمم يكون بدلاً عن طهارة الماء لكل ما يلزم له الطهارة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ ويعتبر الشخص فاقداً للماء إذا كان الماء بعيداً، وبينه وبين الماء ميلٌ أو أكثر تقريباً، أو كان معه الماء، وهو محتاج إليه لشربه أو لشرب غيره من دواب، أو حيوانٍ محترم، أو لعجين، أو طبخ، أو إزالة

نجاسة غير معفو عنها؛ فإنه - والحالة هذه - يعتبر فاقداً للماء، ويتمم ويحفظ ما معه من الماء لأغراضه، إذا كان استعماله في الطهارة ما يجعله يحتاج إليه لأغراضه في الحياة، فيكون فاقداً للماء.

كذلك إذا خاف على نفسه أو عرضه أو ماله من عدو عند الماء، سواء كان هذا العدو آدمياً أو غيره، أو خاف التأخر عن رفاقه أن يفوتوه، أو كان مسجوناً ولم يتيسر له استعمال الماء، أو عجز عن استخراج الماء لوجوده في بئرٍ ولم يكن معه ما يخرج به من حبلٍ ودلوٍ؛ لأن وجود الماء في هذه الأحوال كعدمه.

كما يعتبر فاقداً للماء إذا خاف إن اغتسل أن يُرمى بما هو منه بريء ويتضرر به كأن كان يبيت عند صديق، وصديقه متزوج ثم احتلم، أو خاف حدوث مرضٍ إذا استعمل الماء، أو خاف زيادة المرض، أو خاف تأخر الشفاء، سواء عرف ذلك بالتجربة، أو بإخبار الثقة من الأطباء، أو كان الماء شديد البرودة وغلب على ظنه حدوث ضرر باستعماله، بشرط أن يعجز عن تسخينه ولو بالأجرة.

ففي هذه الأحوال كلها يعتبر الشخص فاقداً للماء، ويجوز له التيمم؛ فعن عمرو بن العاص > أنه لما بُعث في غزوة ذات السلاسل قال: احتلمت في ليلة شديدة البرودة، فأشفقت على نفسي إن اغتسلت أن أهلك، فتيمنت، ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح، فلما قدمنا على رسول الله ﷺ ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: ((يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟!)) فقلت: ذكرت قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29] فتيمنت ثم صليت، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً.

وفي ذلك إقرار، والإقرار حجة؛ لأنه ﷺ لا يقرّ على باطل. وفي هذه الأحوال كلها يعتبر المكلف غير قادر على استعمال الماء، فيجوز له التيمم؛ لقوله ﷺ في الذي شج رأسه ثم اغتسل فمات: ((إنما كان يكفيه أن يتيمم، ويعصف على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده)).

ولو كان أكثر البدن أو نصفه جريحاً تيمّم، وإن كان أكثره صحيحاً غسله ومسح الجريح، ولا يجوز أن يجمع بين الغسل والتيمّم؛ إذ لا نظير له في الشرع؛ كما لا يجتمع قطع وضمان، وكما لا يجتمع حد ومهر، وكما لا يجتمع وصية وميراث، وهذا عند غير الأحناف.

وقال الجمهور: إنه يغسل الصحيح، ويعصب الجريح فيمسح عليه، ويتيمّم عملاً بما رواه جابر < قال: ((خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجرٌ فشجّه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمّم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء. فاغتسل الرجل فمات. فلما قدمنا على رسول الله ﷺ أُخبر بذلك. فقال: قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذا لم يعلموا؛ وإنما شفاء العيِّ السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمّم ويعصب على جرحه، ثم يمسح عليه ويغسل سائر جسده)).

قال الشوكاني: حديث جابر قد دلّ على الجمع بين الغسل والمسح والتيمّم.

ويجوز التيمّم: إذا حضرت جنازة، وخَافَ أن اشتغل بالطهارة أن تفوته الصلاة؛ فإنه يتيمّم من أجل الجنازة ويصلي. أما الجمعة فلا يتيمّم؛ لأنها إن فاتته صلى ظهراً عند الحنفية؛ لأنهم لا يجيزون التيمّم لضيق الوقت. وقال الجمهور: إنه إن خشي خروج الوقت لو اشتغل بالوضوء؛ فإنه يتيمّم ويصلي، ولا إعادة عليه؛ فإن الله تعالى جعل التيمّم مطهراً كما جعل الماء مطهراً، وحيث لم يقدر على استعمال الماء صحّ له ذلك.

التيمّم قبل دخول وقت الصلاة:

قال بعض العلماء: العلم بدخول الوقت الذي يريد أن يتيمّم له شرط لصحة التيمّم، فلا يجزئ التيمّم قبل الوقت حتى يدخل؛ لأن التيمّم طهارة ضعيفة، وأبيحت للضرورة، وما أبيع للضرورة فإنه يتقدّر بقدر الحاجة، ولا ضرورة مع

عدم دخول الوقت ، وهذا هو قول الإمام مالك والإمام الشافعي ، وعند الإمام أحمد يصحّ التيمم قبل الوقت ، وهذه هي الرواية الثانية في مذهب الحنابلة ، وهي عندهم أصحّ ، وهذا موافق لقول أبي حنيفة ، ويشهد له عموم قوله ﷺ : ((الصعيدُ الطيبُ طهورُ المسلم)) ولأنه بدل ، فيساوي ما هو بدل عنه وهو الماء ؛ وعلى هذا فيجوز له أن يتيمّم لفرض معين قبل دخول وقته ، قال أحمد : وهذا هو القياس ، وهو قياس صحيح ، ودل عليه الكتاب والسنة والآثار .

كيفية التيمّم :

فإن التيمم لا بد للمتيمم من النية ، فينوي التيمم الطهارة ، أو ينوي استحابة الصلاة ، ثم يسمّي الله تعالى ، ويضرب بباطن كفيّه مع تفريج الأصابع الأرض ، ثم يجرّكهما بعد الضرب أماماً وخلفاً ، ثم يرفعهما وينفخهما أو ينفضهما صيانةً عن التلوث للوجه الذي يشبه المثل ويمسح بهما وجهه ، أيضاً له أن يضرب بيديه ثانية ، ويمسح بهما يديه مع مرفقيه ، وذلك بأن يمسح ظاهر يده اليمنى بباطن أصابع اليد اليسرى من المرفق إلى الرسغ ، ثم يمسح اليسرى باليمنى كذلك ، ثم يخلّل أصابع يديه ببعضها ، وذلك عند أبي حنيفة والشافعي } لقوله ﷺ : ((التيمّم ضربتان : ضربة للوجه ، وضربة لليدين إلى المرفقين)).

وقال مالك وأحمد : يكفي في التيمم ضربة واحدة لوجهه وكفيّه إلى الكوعين ، فإذا زاد ضربة ثانية ومسح يديه إلى المرفقين فلا بأس من هذه الزيادة ، ويكون آتياً بالسنة وهو أكمل .

قال القاضي : الإجزاء يحصل بضربة ، والكمال ضربتان ؛ ولذلك فإنّ الأحوط أن يكون التيمّم بضربتين ، ويمسح اليدين مع المرفقين ، والمرفق ملتقى عظم العرض والذراع ، والرسغ مفصله ما بين الساعد والكف ، جمعه أرساغ .

قال أحمد < : الصحيح في المذهب أن يكون التيمم ضربة واحدة وليس ضربتين ؛ لحديث عمار قال: " في التيمم ضربة واحدة للوجه واليدين". وفي الصحيح أنه ﷺ ((ثم ضرب بيده الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمين، وظاهر كفيه ووجهه)) ثم قال: وأصح ما ورد في كيفية التيمم حديث عمار، وحديث أبي جهم ((وضع يديه على الجدار فمسح بوجهه وكفيه)) وما عداهما ضعيف.

وهذا الاختلاف سائغ، والعمل بأيهما جائز، ولا حرج في ذلك إلا على المجتهد نفسه، فهو مطلوب منه أن يعمل ولا يقلد رأي غيره، ويعمل برأي نفسه، ولا يقلد غيره؛ لأنه ينظر في الأدلة فيعمل بما غلب على ظنه، وهذه الكيفية شاملة لأركان التيمم التي هي النية، ومسح الوجه، ومسح اليدين، والترتيب. وهذا هو التيمم المجزئ.

أركان التيمم، سننه، مبطلاته، وما يُباح به

أركان التيمم:

الركن الأول: النية، ومحلها القلب، فيقصد في قلبه فعل التيمم، فإن تلفظ بلسانه بأن قال: "نويت استباحة الصلاة" أو "نويت: فرض الصلاة، أو نفلها" فلا بأس بالتلفظ عند بعض الفقهاء، وإن كان بعضهم يقول: "إن التلفظ بالنية بدعة"، فينوي بالتيمم استباحة الفرض أو استباحة النفل.

الركن الثاني: أن يمسخ وجهه ويديه إلى المرفقين بضربتين، وذلك بأن يضرب بكفيه على التراب الطهور الذي له غبار، أو يضرب على الرمل إذا لم يجد

التراب، ويمسح بيديه جميع وجهه، ثم يضرب بيديه ثانيةً على التراب ويمسح بهما يديه إلى المرفقين، ويمسح بيده اليسرى يده اليمنى، وبيده اليمنى يده اليسرى، وله كذلك أن يكتفي بضربة واحدة للوجه والكفين - كما ذكرنا.

الركن الثالث: الترتيب على هذا النحو الذي بيناه؛ لأن التيمم بدل عن الوضوء، والترتيب ركن في الوضوء، فهو كذلك ركن في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء من باب أولى. وهذا هو التيمم المجزئ.

سنن التيمم:

والتيمم الكامل: هو الذي يشتمل على الفروض والسنن معاً، وسنن التيمم هي التسمية في أول الأركان، وأن يبدأ بأعلى الوجه، ويقدم اليد اليمنى بالمسح على اليسرى، وأن يمسخ جزءاً من الرأس، وجزءاً من العضد، وأن يوالي بين مسح الوجه واليدين، وأن يتشهد فيقول: "أشهد أن لا إله إلا الله" بعد فراغه من التيمم، وأن يدعو بالدعاء المأثور بعد الوضوء فيقول: ((اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين)) فقد روى أبو داود عن عمار بن ياسر } أنهم تمسحوا، وهم مع رسول الله ﷺ بالصعيد لصلاة الفجر، فضربوا بأكفهم الصعيد - أي التراب - ثم مسحوا وجوههم مسحةً واحدةً، ثم عادوا فضربوا بكفهم الصعيد مرةً أخرى فمسحوا بأيديهم.

ومن سنن التيمم: تفريق الأصابع عند الضرب على التراب؛ لإثارة الغبار، واستيعاب الوجه بضربة واحدة، وكذلك اليدين.

ومن سنن التيمم: تخفيف التراب بنفض الكفين أو بالنفخ فيهما؛ لما رواه البخاري من حديث عمار بن ياسر < أن رسول الله ﷺ قال له: ((إنما يكفيك

أن تضع هكذا: فضرب بكفيه ضربةً على الأرض، ثم نفضهما ونفخ فيهما، ثم مسح بهما)) والمقصود إيصال التراب إلى محل الفرض، وكيفما حصل ذلك فإنه يجوز كالوضوء.

مبطلات التيمم:

والذي يبطل التيمم أمور:

أ. وهي كل ما أبطل الوضوء من النواقض، كالخارج من السيلين، وكذلك كزوال العقل؛ لأنه بدل عن الوضوء فحكمه حكمه.

ب. ويُبطل التيمم أيضاً وجود الماء بعد فقده، فإذا وجد المسلم الماء وكان قد تيمّم بطل تيمّمه بوجود الماء.

ج. أو بزوال السبب الذي أباح له التيمم، من مرضٍ؛ بأن كان مريضاً ثم شفاه الله، أو كان به جرح واندمل هذا الجرح - أي طاب - لأن التيمم طهارة ضرورة فيزول بزوالها.

فقد روى أبو داود وغيره عن أبي ذرٍّ < أن رسول الله ﷺ قال: ((إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته؛ فإن ذلك خير)) ومعنى ((فليمسه بشرته)) أي فليتطهر بالماء، وهذا يدل على بطلان التيمّم بوجود الماء.

ولو وجد الماء بعد انقضاء الصلاة فقد صحّت صلاته وليس عليه قضاؤها، وكذلك لو وجد الماء بعد شروعه في الصلاة؛ فإنه يتيمّمها، وهي صحيحة، ولو قطعها ليتوضأ، ويصلي بالوضوء كان أفضل؛ والدليل لذلك ما رواه أبو سعيد

الخدري < قال: خرج رجلان في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فتيّمما صعيداً طيباً، فصلّيا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأما أحدهما فأعاد الوضوء والصلاة، وأما الآخر فلم يُعد، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكر له ذلك، فقال للذي لم يعد: ((أصبت السنّة، وأجزأتك صلاتك)) وقال للذي أعاد: ((لك الأجر مرتين)) لأنه أخذ بالأحوط.

ومذهب أبو حنيفة: أنه إذا وجد الماء وقدر على استعماله، ولو كان في الصلاة؛ فإنه يتطهر ويستأنفها من جديد.

أي: أن تيمّمه يكون باطلاً بوجود الماء حتى ولو كان في الصلاة.

وعن الإمام أحمد في رواية: يمضي فيها وهي صحيحة. وبه قال مالك، والشافعي، وابن المنذر... وغيرهم؛ وهذا أولى؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْطَلُوا أَعْمَلِكُمْ﴾ [محمد: ١٣٣] ولأن رؤية الماء ليست حدثاً، غير أن وجوده مانع من ابتداء التيمم، وهو قد تيمّم غير واجد للماء ودخل في الصلاة بما أمره الله به، وحصل منها عمل بأحدى الطهارتين؛ فوجب ألا يبطله وجود الماء، ولا يخرج من الصلاة، بل قال ابن العربي: يحرم عليه ذلك، ويكون عاصياً إن فعل.

- ويبطل التيمم أيضاً الردة عن الإسلام - والعياذ بالله تعالى - لأن التيمم يكون لاستباحة الصلاة، وهي منتفية مع الردة، بخلاف الوضوء والغسل؛ فإنهما رافعان للحدث فلا يبطلان به.

ما يباح بالتيمم:

والذي يباح بالتيمم كل ما كان ممنوعاً قبله، من الصلاة، والطواف، ومس المصحف، وقراءة القرآن، والمكث في المسجد، ولا يشترط لصحته دخول

الوقت ، وللمتيمم أن يصليَ بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض والنوافل ؛
 فحكم التيمم وحكم الوضوء سواء بسواء ؛ فعن أبي ذر < أن النبي ﷺ قال :
 ((إن الصعيد طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين ، فإذا وجد الماء فليمسه
 بشرته ؛ فإن ذلك خير)) رواه أحمد الترمذي وصححه.

وقال مالك والشافعي } : لا يصلي به فرضين بل يصلي فرضاً واحداً. فقد روي
 عن أحمد أنه قال : لا يصلي إلا صلاةً واحدةً ثم يتيمم للأخرى. وهذا يحتمل أن
 يكون مثل قولهما - أي قول مالك والشافعي - لما روي عن ابن عباس } أنه
 قال : من السنة ألا يصليَ بالتيمم إلا صلاةً واحدةً ثم يتيمم للأخرى. وهذا
 مقتضى سنة النبي ﷺ لأنها طهارة - ضرورة - فلا يجمع بها بين فريضتين كما لو
 كان في وقتين.

والصواب الذي يترجح في نظرنا أن التيمم طهارة صحيحة أباحت فرضاً ،
 فأباحت فرضين كطهارة الماء ؛ ولأنه بعد الفرض الأول تيمم تيمماً صحيحاً ،
 وهذا التيمم يبيح التطوع ونوى به المكتوبة ، فكان له أن يصلي به فرضاً كحالة
 ابتدائه.

ولأن الطهارة في الأصول إنما تتقيد بالوقت دون النفل ، كطهارة الماسح على
 الخف ، وهذا في النوافل ، طهارة المستحاضة ، كل تيمم أباح صلاة أباح ما هو من
 نوعها ؛ بدليل النوافل ؛ فإن التيمم مبيح عند البعض ورافع عند البعض الآخر ،
 والأول طهارة ضرورة وضعيفة ، والثاني طهارة قوية كالماء ، فيستباح بالتيمم ما
 يستباح بالماء ؛ لأن البدل يأخذ حكم المبدل منه. وهذا هو الذي نرجّحه عملاً
 بمبدأ التيسير في الشريعة.

الحيض والنفساس

الدماء التي تخرج من رحم المرأة أنواعها ثلاثة :

- دم حيض : وهو الخارج على جهة الصحة .
- ودم استحاضة : وهو الخارج على جهة المرض ، وهو غير دم الحيض ؛ لقوله ﷺ : ((إنما ذلك عرق وليس بالحيضة)).
- ودم نفاس : وهو الخارج مع الولادة أو عقبها .

ولكل دمٍ من هذه الدماء أحكام تتعلق به ، ودراسة هذه الأحكام من أهم الدراسات في الفقه ؛ لما يترتب عليها من طهارة ، وصلاة ، وصيام ، وحج ، وبلوغ ، وحل وطء ، وطلاق ، وعدة... إلى غير ذلك من الأحكام التي تلزم معرفتها ؛ لأن ضرر الجهل بهذه الأحكام كبيرٌ في الدين ؛ لذلك اهتم الفقهاء بهذه الأحكام ، وعنوا بها عنايةً تامةً ، ونحن نقوم ببيان هذه الأحكام ونبدأ بها على هذا الترتيب :

أولاً: الحيض:

والحيض في اللغة: معناه السيلان، يقال: حَاضَ الوادي إذا سَالَ مَآؤُهُ. ومنه حَاضَتِ الشجرة إذا سَالَ منها شِبْهُ الدَّمِ، وهو الصَّمغُ الأحمر. ودم الحيض سُمِّيَ حَيْضًا لسيلانه من رَجَمِ المرأة في أوقاته المعتادة، فيقال: حَاضَتِ المرأة إذا جرى دُمُّها، واستُحيضت إذا استمرَّ بها الدم بعد أيامها على سبيل النزف.

وهذا هو معنى الحيض في اللغة.

أما معناه في الشرع: فالحيض هو دم طبيعة وجبلة، أي: سجية - وخلقته تقتضيه الطباع السليمة، ويخرج من أقصى رحم المرأة بعد بلوغها على سبيل الصحة، في أوقات معلومة، وقد خلقه الله تعالى لحكمة غذاء الولد وتربيته، فإذا حملت المرأة انصرف ذلك الدم بإذن الله إلى غذاء الجنين؛ فلذلك قيل: "إن الحامل لا تحيض" وقد تحيض لاحتباس بعض الدم وخروج الباقي، فإذا وضعت قلبه الله تعالى لبناً يتغذى به الولد، ولذلك قلّ أن تحيض المرضع، فإذا خلت من حملٍ ورضاعٍ بقي لا مصرف له، فيستقر في مكان، ثم يخرج في الغالب في كل شهر ستة أيام أو سبعة أيام، وقد يزيد على ذلك أو يقلّ، وقد يطول شهر المرأة ويقصر على حسب ما يركبه الله تعالى في الطباع.

والأنثى لا تحيض قبل بلوغ تسع سنين، فإذا رأت الدم قبل ذلك فليس دم حيض، ونزول دم الحيض علامة على بلوغ الأنثى الذي هو شرط وجوب التكاليف الشرعية عليها، ويعاود الحيض المرأة مادامت على قيد الحياة، وقد ينقطع الحيض في سن الخمسين أو ينقطع فوق ذلك، حسب صحة وطبيعة كل امرأة، والحيض حدّ أكبر كالجنابة؛ يمنع من صحة الصلاة والصوم، ولكن لا تقضي المرأة الصلاة، بخلاف الجنب فإنه يقضيها؛ وذلك لأن الحيض يمنع المرأة من الصلاة عدة أيام، والصلاة تتكرر في اليوم خمس مرات، فيشقّ ذلك على الحائض عادةً ما يتجمّع من الصلوات في مدة الحيض، فيكون كثيراً، والحيض يتكرر في كل شهر فيتكرر الحرج ويتكرر وجود المشقة، بخلاف الصوم؛ فإنه شهر واحد في العام، وليس في إعادة ما فاتها منه مشقة بسبب الحيض؛ لذلك فإن الحائض لا تعيد الصلاة، ولكنها تقضي ما فاتها من الصوم؛ والفرق بينهما هو أن في الصلاة مشقة وليس في الصوم ذلك.

الدليل من القرآن والسنة على أن الحيض حدث أكبر يوجب الغسل :

أما القرآن : فقوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعَزَّلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] والمراد بالاعتزال ترك الوطء للضرورة والنجس ، فوجب الاغتسال إذا انقطع الدم.

والدليل على ذلك من السنة قوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش > : ((إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةَ فَدَعِي الصَّلَاةَ ، وَإِذَا أَدْبَرْتَ فَاعْتَسَلِي وَصَلِّي)).

لون دم الحيض :

دم الحيض له ألوان متعددة ، فله لون السواد ؛ لحديث فاطمة بنت أبي حبيش أنها كانت تستحاض ؛ فقال لها النبي ﷺ : ((إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضِ فَإِنَّهُ أَسْوَدُ يَعْرِفُ ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ ، وَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي ؛ فَإِنَّمَا هُوَ عَرَق)).

ولون الحيض له لون الحمرة فهو أحمر ؛ لأن الحمرة هي أصل الدم ، كما أن له لون الصفرة ، فالصفرة دم أصفر يقرب من لون الصديد ، كما أن له لون الكدرة ، والكدرة لون بين البياض والسواد.

وعلاوة الطهر جفاف المحل ، بأن توضع الحرقة فيه فتخرج منه خالية من أي أثر للدم ، فإذا رأت المرأة البياض الخالص فقد طهرت ؛ لما روي عن مرجانة مولاة السيدة عائشة > قالت : كان النساء يبعثن إلى عائشة بالدُّرْجَةِ - وهي ما تدخله المرأة من قطن وغيره - للتعرف على طهرها من الحيض ، فإذا كانت الدرجة - وهو القطن التي تحشوه في فرجها - فيه علامة الصفرة فكانت تقول : لا

تعجلن حتى ترين القصة البيضاء. والقصة هي ماء أبيض رقيق كماء الجير أو هو كالمني، والقصة أدل على براءة الرحم من الحيض، فمتى رأته الحائض اغتسلت ولا تترقب الجفاف، وهي أبلغ من الجفاف؛ لأن الجفاف قد يأتي لفترة ثم يعود الدم ثانية، وأما القصة فلا ينزل بعدها دم، وإنما تكون الصفرة والكدرة حيضاً في أيام الحيض، أما في غيرها فلا تعتبر حيضاً؛ لحديث أم عطية > قالت: "كنا لا نعدّ الصفرة والكدرة بعد الطهر شيئاً".

بيان مدة الحيض:

وللحيض مدة دنيا، ومدة قصوى، ومدة غالبية.

قال مالك: لا حد لأقله، بل تكون الدفقة الواحدة عنده حيضاً.

وأما عند أبي حنيفة: الحيض أقله ثلاثة أيام، وأما أكثره فعشرة أيام.

وقال الشافعي وأحمد: أقل الحيض يوم وليلة، وأكثره خمسة عشرة يوماً.

والحق: أنه لم يثبت في الشرع تحديد لأقل الحيض ولا لأكثره، وما روي في ذلك لا تقوم به حجة، والنساء يختلفن في ذلك، فإن كان للمرأة عادة مستقرة، فالعبرة بعادتها التي اعتادتها ودرجت عليها؛ لحديث أم سلمة > أن امرأة كانت تهراق الدم على عهد رسول الله ﷺ فاستفتت أم سلمة رسول الله ﷺ فقال: ((لتنظر قدر الليالي والأيام التي كانت تحيضهن وقدرهن من الشهر، فتدع الصلاة، ثم لتغتسل، ولتستفر -أي: لتشد خرقة على فرجها- ثم تصلي)) وأما إذا لم يكن لها عادة فإنها ترجع إلى القرائن المميزة للون الحيض من غيره؛ لحديث فاطمة بنت أبي حبيش وفيه: ((إذا كان دم الحيض فإنه أسود يُعرف)) وفيه دلالة أو دلالة على أن دم الحيض مميز عن غيره معروف لدى النساء ذوات الخبرة في ذلك.

مدة الطهر بين الحيضتين :

العلماء متفقون على أنه لا حدّ لأكثر مدة الطهر بين الحيضتين ، فهم يقولون : لم يثبت عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه في هذا شيء ، ولا مرجع في ذلك إلى العادة المعروفة ؛ فقد لا تحيض المرأة على الإطلاق ؛ وذلك لما روي أن امرأة لم ترَ دمًا على عهد رسول الله ﷺ فسمّيت ذات الجفوف .

واختلفوا في أقل مدته ؛ فقال أبو حنيفة ، والشافعي ، وفي رواية عن مالك ، قالوا : إن أقل مدة الطهر بين الحيضتين خمسة عشر يومًا . وروي عن مالك أنها عشرة أيام . وقال أحمد : أقل مدة الطهر ثلاثة عشر يومًا .

ويترتب على التحديد لأقل مدة الحيض وأكثره ولأقل مدة الطهر ، أن المرأة إذا رأت الدم أقل من مدة الحيض فهو دم استحاضة ، وكذلك إذا رأت مدة تزيد على أكثر الحيض ، أو رأت الدم ولم يمض بعد حيضتها السابقة أقل مدة الطهر .

ثانيًا : النفاس :

والنفاس هو الدم الذي يخرج مع الولادة ، أو يخرج عقب الولادة ، ولو ألقته سقطًا ، فالدم الذي يخرج قبل الولادة لا يعتبر دم نفاس لتقدمه ، بل يعتبر دم فساد ، ومن ولدت توأمة ؛ فنفاسها يحسب بعد الأول .

مدة النفاس :

والنفاس لا حد لأقله ؛ فقد تكون مدة النفاس لحظة ؛ لأنها قد تلد فينقطع الدم عقب الولادة ، وقد تلد بلا دم فينقطع نفاسها ، ويجب عليها الغسل احتياطًا ؛ لأنها لا تخلو عن قليل من الدم ، ويلزمها ما يلزم الطاهرات من صلاة وصوم

وغيرهما، وأما غالب النفاس فأربعون يوماً، وأكثره ستون، فما زاد على ذلك فهو استحاضة، وقيل: إن أكثره أربعون يوماً؛ لحديث أم سلمة > قالت: ((كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوماً)) وأجمع أهل العلم: على أن النفساء تضع الصلاة أربعين يوماً، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك فإنها تغتسل وتصلي؛ لحديث أم سلمة برواية الزيلعي: أنها سألت النبي ﷺ: ((كم تجلس المرأة إذا ولدت؟ قال: أربعين يوماً، إلا أن ترى الطهر بعد ذلك)) فإن رأت الدم بعد الأربعين فإن أكثر أهل العلم قالوا: لا تدع الصلاة بعد الأربعين.

رؤية الدم حال الحمل:

فمعلوم أن الحامل لا تحيض، فإذا رأت الحامل دمًا، وبلغت مدته أقل مدة الحيض، وهو يوم وليلة، ولم يتجاوز أكثر مدة الحيض، وهي خمسة عشر يوماً بلياليها، اعتبر هذا الدم حيضًا على الأظهر؛ فتدع المرأة الصلاة والصوم وكل ما يحرم على الحائض. أما إذا كان الدم الذي رآته أقل من مدة الحيض، أو أكثر من مدة أكثره؛ أعتبر الأقل والزائد دم استحاضة، وأخذ حكمه من حيث الصلاة وغيرها. وقيل: الدم التي تراه الحامل يعتبر دم استحاضة مطلقًا كيفما كان، وليس من دم الحيض؛ لأن الحمل يسد مخرج الحيض، وهذا هو الغالب والأكثر، وحيض المرأة أثناء الحمل إن لم يكن ممتنعًا فهو نادر جدًا، والنادر لا حكم له.

مدة الحمل:

وأقل مدة الحمل ستة أشهر؛ أخذًا من الآيتين الكریمتين في قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ﴾ [الأحاف: ١٥] وقوله تعالى: ﴿وَفَصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] أي: فطامه عن الرضاع في عامين، فإذا كانت مدة مجموع الحمل والرضاع ثلاثين

شهرًا وكانت مدة الرضاع وحده عامين ؛ كانت مدة الحمل ستة أشهر، وهي أقل مدته، فإذا جاءت المرأة بعد ذلك بوليدٍ فإن أقلّ هذه المدة هي ستة أشهر، فلا يثبت نسبه لأبيه إلا إذا ولدته لأكثر من ستة أشهر، وأما غالب مدة الحمل فإن مدة الحمل تسعة أشهر أخذًا من واقع الحال، فإن عامّة النساء يلدن بعد بدء الحمل بتسعة أشهر، أو يزيد على ذلك أيام قليلة أو ينقص.

الاستحاضة، وانتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين

أولاً: الاستحاضة:

هي دم يستمر خروجه من فرج المرأة بسبب علة مرضية في أيام حيضها ونفاسها، والمرأة المستحاضة هي من لا ينقطع عنها جريان الدم بسبب مرض، فدم الاستحاضة هو دم علة وفساد.

وللمستحاضة ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون لها عادة معروفة من حيض قبل أن تُستحاض، فتحسب أيام عاداتها حيضة، وما بقي بعد ذلك يكون استحاضة، ويأخذ كل منهما حكمه الخاص به؛ لحديث فاطمة بنت أبي حبيش أن رسول الله ﷺ قال لها: ((دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلّي)) وهي بعد أن تغتسل يصبح لها حكم الطاهرات وإن كان الدم لا يزال ينزل.

الحالة الثانية: أن يستمرّ بها نزول الدم وليس لها عادة حيض معروفة، كمن بلغت وهي تستحاض، أو كانت لها عادة ونسيت عاداتها، فإن استطاعت تمييز

دم الحيض من غيره؛ فإنها تعمل بهذا التمييز، ولها أحكام الحائض في وقت نزول الدم المميز للحيض، ولها أحكام الاستحاضة بعد ذلك؛ لحديث فاطمة بنت أبي حبيش الذي ورد فيه: ((إذا كان دم الحيض فإنه أسود يُعرف، فإذا كذلك فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فتوضئي وصلي؛ فإنما هو دم عرق)).

الحالة الثالثة: إذا كانت لا تميز دم الحيض من غيره، وليس لها عادة معروفة، ففي هذه الحالة يكون حيضها ستة أو سبعة أيام على غالب عادة النساء، ويكون ما بعد ذلك استحاضة؛ لحديث حمّة بنت جحش، وفيه قوله ﷺ ((فتحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله تعالى، ثم اغتسلي، حتى إذا رأيت أنك قد طهرت واستنقيت فصلي أربعاً وعشرين ليلةً، أو صلي ثلاثاً وعشرين ليلةً وأيامها؛ فإن ذلك يجزيك، وكذلك فافعلي في كل شهر، كما تحيض النساء، وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن)).

قال الخطابي: وهذا أصلٌ في قياس أمر النساء بعضهن على بعض، في باب الحيض والحمل والبلوغ، وما أشبه ذلك.

وللمستحاضة أحكام خاصة بها وهي:

أولاً: لا يجب عليها الغسل، إلا مرةً واحدةً عند انقطاع المدة التي احتسبتها حيضاً، أو عند ما يوجد سبب آخر للغسل مثل الجنابة.

ثانياً: أنه يجب عليها الوضوء لكل صلاة؛ لقوله ﷺ في رواية البخاري: ((ثم توضئي لكل صلاة)) وقال أبو حنيفة <: إن المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة، فإذا خرج الوقت انتقض وضوؤها. وكذلك ينتقض بناقض من نواقض الوضوء مخالف للاستحاضة، كالبول والريح، وهذا حكم من يشبهها من

أصحاب الأعدار، كمن لا يقدر على إمساك بوله، أو منع ريجه، أو له جرح لا يجف دمه، أو رعاف دائم - وهو الدم الذي يسيل من الأنف - فحكم هؤلاء جميعاً كحكم المستحاضة؛ لتساويهما في المعنى، وهو عدم القدرة على التحرز؛ فوجب تساويهما في الحكم.

ثالثاً: أنها تتوضأ بعد دخول وقت الصلاة، فلا يجوز لها أن تتوضأ قبل الوقت، فإن توضأت قبله ودخل الوقت بطلت طهارتها عند الجمهور؛ لأنها طهارة ضروريةٌ كغيرها من أصحاب الأعدار، وتغسل فرجها لإزالة ما عليه من الدماء، وتحتشي بقطن أو ما يقوم مقامه؛ ليمنع خروج الخارج حسب الإمكان، ويكون ما تعصبه به شيئاً طاهراً، كأن تجعل خرقة كالتبان تتلجم بها وتوثق طرفيها في شيء آخر، ثم تشدها على وسطها؛ لقوله ﷺ: ((أنعت لك الكرسف)) أي: أصف لك القطن تحشين به المكان، فإن غلب الدم وقطر ونزل بعد ما فعلته، لم تبطل طهارتها، ولا يلزمها إذن إلا إعادة الشد، وإن قصرت في ذلك فخرج الدم، وجب التشديد بلا خلاف، وذلك ما لم تتأذى بالشد ويحرقها اجتماع الدم، فلا تشد لما فيه من الضرر.

رابعاً: المرأة المستحاضة حكمها حكم الطاهرات، فيجوز لزوجها أن يجامعها في حال الاستحاضة عند جمهور العلماء. قال ابن عباس: المستحاضة يأتيها زوجها إذا صلت؛ فالصلاة أعظم. وعن عكرمة عن حمنة بنت جحش: "أنها كانت مستحاضة وكان زوجها يجامعها".

وإذا شربت المرأة دواءً أو أخذت حبوباً وانقطع عنها الدم فحكمها حكم الطاهرات في الصلاة، والصوم، والطواف بالبيت، والجماع، وغير ذلك، ما دام الدم مقطوعاً عنها، ولو في زمن عاداتها في الحيض.

وبهذا نكون قد انتهينا من بيان أحكام الحيض، والنفاس، والاستحاضة، وحكم طهارة كل واحدة منهم.

ثانياً: انتقاض الوضوء بالخارج من غير السيلين:

فإن ما يخرج من بدن الإنسان من غير القبل ومن غير الدبر، كالقيح الذي يخرج من الدمل، أو الدم الذي يخرج بسبب ذلك أو بسبب جرح أو نحو ذلك، وكذلك الصديد الذي يخرج من الجروح ومن القروح والتي تسيل عادةً، كل ذلك نجس، وكل ذلك ينقض الوضوء إن كان بولاً أو غائطاً، قليلاً كان أو كثيراً، من تحت المعدة أو من فوقها، سواء كان السيلان مفتوحين أو مسدودين؛ لأن ذلك خارج معتاد أشبه الخارج من المخرج، أو كان كثيراً نجساً من غير البول والغائط؛ لأنه نجاسة خارجة من البدن أشبهت الخارج من السيل؛ وذلك لما روى أبو الدرداء > : ((أن النبي ﷺ جاء فتوضأ))، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك، فقال ثوبان: صدق، أنا صببت له وضوءه.

وروى الخلال بإسناده عن ابن جريج عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا قلس أحدكم فليتوضأ)) قال ابن جريج: وحدثني ابن أبي مليكة عن عائشة > قالت: قال رسول الله ﷺ: "من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي؛ فلينصرف فليتوضأ، ثم لين على صلاته؛ فهو في ذلك لا يتكلم" ورواه ابن ماجه والدارقطني. وقال الحفاظ من أصحاب ابن جريج: يروونه عن جريج عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلًا. وهذا هو الرأي الأول: أن الخارج من البدن ينقض الوضوء من السيلين أو من غيرهما.

وذهب الشافعي وأصحابه، والناصر، والباقر، والصادق: إلى أن الخارج من غير السيلين من البدن غير ناقض للوضوء؛ وذلك لما قد أخرج أحمد والترمذي

وصححه، وابن ماجه، والبيهقي، من حديث أبي هريرة < أنه ﷺ قال: ((لا وضوء إلا من صوت أو ريح)) قال البيهقي: هذا حديث ثابت. وقد اتفق الشيخان على إخراج معناه من حديث عبد الله بن زيد، ورواه أحمد والطبراني من حديث السائب بن خباب بلفظ: ((لا وضوء إلا من ريح أو سماع)).

قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي... وذكر حديث شعبة عن أبي هريرة مرفوعاً: ((لا وضوء إلا من صوت أو ريح)) ورواه أصحاب سهيل بلفظ: ((إذا كان أحدكم في الصلاة فوجد ريحاً من نفسه فلا يخرج حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً)) وشعبة إمام حافظ واسع الرواية.

وقد روي هذا اللفظ بهذه الصيغة المشتملة على الحصر ودينه وإمامته معروف بلسان العرب، يؤيد أن هذا غير ناقض للوضوء، فلا يصار إلى القول بأن الدم أو القيء ناقض إلا لدليل ناهض. والجزم بالوجوب قبل صحة المستند كالجزم بالتحريم قبل صحة النقل، والكل من النقول على الله بما لم يقل. ومن المؤيدات أن عباد بن بشر أصيب بسهام وهو يصلي، فاستمر في صلاته والدم ينزف منه، ويبعد أن يطلع النبي ﷺ على مثل هذه الواقعة العظيمة ولم ينقل أنه أخبره بأن صلاته قد بطلت. والحديث يدل على أن خروج الدم لا ينقض الوضوء، ويؤيده أيضاً ما رواه ابن أبي شيبة في (المصنف) والبيهقي بسند صحيح أن ابن عمر: أنه عصر بثرة في وجهه، فخرج شيء من دمه فحكّه بين أصبعيه، ثم صلى ولم يتوضأ. وأنه ﷺ ((كان إذا احتجم غسل أثر المحاجم ولم يتوضأ)). قال الحسن <: "وما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم" رواه البخاري.

وبصق ابن أبي أوفى دمًا ومضى في صلاته، وصلى عمر بن الخطاب < وجرحه يثعب دمًا، أي: يجري.

ومثله القيء، سواء كان القيء ملء الفم أو كان دونه، فلم يرد فيه شيء، فالظاهر أنه لا يجب الوضوء من خروج النجاسات من البدن من غير السيلين؛ فإنه ليس مع الموجبين دليل صحيح، بل الأدلة الراجحة تدل على عدم الوجوب؛ لعموم البلوى بذلك، لكن استحباب الوضوء من الحجامة ومن القيء ونحوهما، متوجه وظاهر، قال شيخ الإسلام: الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها لا بد أن يبينها الرسول ﷺ بيانا عاما شاملا، ولا بد وأن ينقلها السلف عن الخلف، فإذا انتفى هذا؛ علم أنه ليس من دينه. وبهذا فإنه يُعلم أن ليس ذلك مما يوجب الوضوء -الدم والقيء- فإنه لم ينقل عن أحد بإسناد يثبت مثله أن النبي ﷺ أمر بالوضوء منه، مع العلم بأن الناس لا يزالون يجتمعون، ويتقيئون، ويخرجون في الجهاد، وغير ذلك، وقد قطع عرق بعض أصحابه ﷺ وخرج منه الدم، ولم ينقل عنه مسلم أنه أمر بالوضوء من ذلك.

وقال في القيء وخروج الدم: ليس في الأدلة الشرعية ما يدل على وجوب الوضوء منه، بل على الاستحباب، وهو قول أكثر الصحابة والتابعين، ولم يُعرف له مخالف، فكان إجماعا؛ ولأن الأصل عدم النقص حتى يثبت بالشرع، ولم يثبت قط عن النبي ﷺ أنه أوجب الوضوء من ذلك. وقال مالك: هو الأمر عندنا. أي أنه موافق لما سبق القول فيه.

أحكام الصلاة: (فضلها، شروطها، الأذان والإقامة)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : فضل الصلاة، أهميتها في الإسلام، تعريفها،
ودليل وجوبها ١٤٥
- العنصر الثاني : شروط الصلاة ١٤٩
- العنصر الثالث : أوقات الصلوات المفروضة ١٥٥
- العنصر الرابع : أحكام الأذان ١٥٩
- العنصر الخامس : الإقامة، النداء للصلوات غير المفروضة ١٦٦

فضل الصلاة، أهميتها في الإسلام، تعريفها، ودليل وجوبها

أولاً: فضل الصلاة وأهميتها في الإسلام:

فالصلاة هي أهم أركان الإسلام بعد الشهادتين، وحكمة مشروعيتها التذلل والخضوع بين يدي الله تعالى، ومناجاته بالقراءة والذكر، واستعمال الجوارح في طاعته ﷺ فالصلاة عماد الدين، ومن أقامها فقد أقام الدين، ومن هدمها فقد هدم الدين، وتارك الصلاة مع أئمة الكفر يوم القيامة؛ فعن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه ذكر الصلاة يوماً فقال: ((من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع قارون، وفرعون، وهامان، وأبي بن خلف)).

وكون تارك المحافظة على الصلاة مع أئمة الكفر في الآخرة يقتضي كفره، وقيل: إنه فاسق يُستتاب، فإن تاب وإلا قتل حداً عند مالك والشافعي وغيرهما. وقال أبو حنيفة: لا يقتل، بل يعذر ويحبس حتى يصلي. وحملوا أحاديث التكفير على من جحد فرضيتها أو استحلت تركها.

وقد بلغ من عناية الإسلام بالصلاة أن أمر بالمحافظة عليها في الحضر والسفر، وفي الأمن والخوف، فقال تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٨، ٢٣٩].

وروي: "أن العبد إذا حافظ على صلاته، فأتم وضوءها، وركوعها، وسجودها، والقراءة فيها، قالت له: حفظك الله كما حفظتني، فيصعد بها إلى

السماء ولها نور حتى تنتهي إلى الله وَعَبَّكَ أَي: إلى محل قربه ورضاه تشفع لصاحبها". فالصلاة أفضل عبادات البدن بعد الإسلام؛ لأنها تلو الإيمان - أي تلي الإيمان - في المرتبة، الذي هو نطق باللسان، وعمل بالأركان، واعتقاد بالجنان - وهو القلب - ولأنها تجمع من القرب ما تفرق في غيرها، من ذكر الله تعالى ورسوله، والقراءة، والتسبيح، والاستقبال، والطهارة.

والمراد بالصلاة ما يشمل الفرض والنفل، ففرضها أفضل الفروض، وتطوعها أفضل التطوع، جعلنا الله ممن يقيمونها، ويقومون بحقها، ويحافظون عليها في خشوع وإجلال إلى يوم أن نلقاه.

ثانياً: تعريف الصلاة:

كلمة الصلاة تُطلق في اللغة العربية على الدعاء، قال الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] أي: ادع لهم واستغفر لهم.

وفي (صحيح مسلم): ((أنه ﷺ كان إذا أتى بصدقة قوم صلى عليهم)) أي: دعا لهم. والمصلي لا ينفك عن الدعاء. هذا هو معنى الصلاة في اللغة.

أما الصلاة في اصطلاح الفقهاء فإنها تطلق على أقوال وأفعال مخصوصة، مفتوحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، بشرائط مخصوصة.

وأجمعت الأمة أن الصلوات الخمس فرض عين، واختلفوا في صلاة العيد: هل هي فرض كفاية أو هي سنة؟ واختلفوا في الوتر: هل الوتر سنة، أو واجب؟ وأما صلاة الجنائز فهي فرض كفاية لا فرض عين، والفرق بينهما أن فرض الكفاية مطلوب من فرد لا بعينه، فإذا قام به واحد من الأمة سقط الإثم عن الباقين، وإذا لم يقم به واحد من الأمة أثم الجميع.

وأما فرض العين فهو مطلوب من كل مكلف بعينه، كالصلوات الخمس المفروضة، وأما قيام الليل فقد كان واجباً في أول الإسلام، ثم نسخ في حق الأمة، وأما في حق النبي ﷺ فقال أكثر الأصحاب: لم ينسخ. والصحيح أنه نسخ؛ لقد نصّ الشافعي على ذلك؛ لما روي أن سعد بن هشام سأل عائشة > قائلاً قلت: أنبئني عن قيام رسول الله ﷺ قالت: أأستقرأ القرآن؟ ثم قالت: فصار قيام الليل تطوعاً بعد أن كان فريضة.

وبناءً على ذلك فإن الصلاة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- صلاة مفروضة فرض عين، وهي الصلوات الخمس، يلزم أداؤها من كل مكلف.

- صلاة مفروضة فرض كفاية، وهي صلاة الجنازة، إذا أداها بعض المسلمين سقطت عن الباقيين.

- صلاة نافلة، وهي ما سوى ذلك.

أما الصلوات المكتوبة - وهي الصلوات المفروضة على كل مسلم مكلف - فهي الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، والصبح، وهذه الصلوات كانت فرضيتها ليلة الإسراء والمعراج، ليلة أسري لرسول الله ﷺ إلى بيت المقدس ثم عُرج إلى السموات العلاء، وقد فرض الله على نبيه ﷺ وسائر المسلمين خمسين صلاة في اليوم والليلة، ثم خففها الله ﷻ إلى خمس صلوات، فهي خمس في الأداء والفعل وخمسون في الأجر.

وقد أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما أن رسول الله ﷺ قال: ((فُرج عن سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل، ثم أخذ بيدي، فخرج بي إلى السماء،

ففرض الله علي وعلى أمتي خمسين صلاة، فراجعتة فقال: هي خمسة وهي خمسون لا يبدل القول لدي)) والصحيح أن حادثة الإسراء والمعراج كانت قبل الهجرة، قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة بثمانية عشر شهراً؛ فإن الصلوات الخمس المكتوبة نسخت الركعتين اللتين كانتا في الصباح والمساء.

ثالثاً: بيان دليل وجوب الصلاة من الكتاب والسنة والإجماع:

فالكتاب: منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: 103] أي: مفروضاً في الأوقات المحددة التي بينتها السنة النبوية الشريفة.

وأما دليل وجوب الصلاة من السنة: فمنها ما رواه ابن عمر عن رسول الله عليه وسلم قال: ((بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً)) وقال ﷺ لما بُعث معاذ إلى اليمن: ((أخبرهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة)).

والإجماع قائم بين علماء المسلمين على أن الصلوات الخمس فرض عين على كل مسلم مكلف في كل يوم وليلة، قال ابن رشد: لا ينكر هذا الإجماع إلا كافر يُستتاب، فإن تاب وإلا قتل.

بيان حكم تارك الصلاة:

معلوم أن الصلاة لها منزلة لا تعدلها منزلة لعبادة أخرى؛ فهي عماد الدين الذي لا يقوم إلا به، قال رسول الله ﷺ: ((رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله)) وقد شدد الإسلام النكير على من يفرط في الصلاة، وهدد الذين يضيعونها، فقال - جل شأنه - : ﴿خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ

أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيَاً ﴿٤٣﴾ [مريم: ٥٩] وقال: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الماعون: ٤، ٥] ومن جحد وجوب الصلاة صار كافراً مرتدداً بإجماع المسلمين، ويجب قتله ردّةً إذا كان ممن لا يجهل حكم الصلاة، أما إذا كان يجهل كمن نشأ بعيداً عن العلماء فإنه يُعرّف، فإذا فعل وامتثل كان بها، وإلا فإنه إذا تركها فإنه يُقتل بعد أن يُعرّف؛ لأنه إذا كان بعيداً عن العلماء فهو معذور، فإن أصرّ على تركها بعد أن عُرف كفره بإجماع المسلمين، فإن تارك الصلاة إذا كان تركها كسلاً من غير جحود لها أو تشاغل عنها بما لا يعد في الشرع عذراً؛ فقد صرّحت الأحاديث بكفره ووجوب قتله؛ لعموم قوله ﷺ في حديث بريدة: ((من تركها فقد كفر)) والله أعلم.

شروط الصلاة

شروط وجوب الصلاة:

تجب الصلاة على كل مسلم، ذكر أو أنثى، بالغ، عاقل، ونقاء المرأة من الحيض والنفاس. فلا تجب على كافر وجوب مطالبة بها في الدنيا؛ لعدم صحتها منه، ولكن تجب عليه وجوب عقاب عليها في الآخرة؛ لتمكّنه من فعلها بالإسلام، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٤﴾ قَالُوا لَوْ نَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ نَكُنْ نَاطِقِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نَكْذِبُ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتَيْنَا الْيَقِينَ﴾ [المدثر: ٤٢ - ٤٧].

ولا تجب الصلاة على صبي صغير؛ لعدم تكليفه، ولا على مجنون؛ لعدم إدراكه، ولا على حائض أو نفساء؛ لعدم صحة الصلاة منهما؛ لقيام المانع، وهو الحدث الأكبر بالحيض والنفاس.

وإذا أسلم الكافر فإنه لا يكلف قضاء الصلوات التي فاتته في أيام كفره؛ ترغيباً له في الدين، ولقوله تعالى: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأنفال: ٣٨] إلا المرتد فيلزمه قضاء ما فاته أيام رده بعد إسلامه؛ تغليظاً عليه، ولا يجب قضاء ما فات الحائض أو فات النفساء من الصلاة أيام الحيض والنفس؛ لأن في وجوب القضاء مشقة عليهما، والإسلام رفع المشقة، ورفع الحرج عن الناس في الدين، وكذلك لا يجب القضاء على المجنون، ولا على المغمى عليه إذا أفاق من الجنون والإغماء.

ودليل ذلك قوله ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)) فالحديث - وإن ورد في المجنون - فإنه يقاس عليه كل من زال عقله بسبب عذره فيه، وإنما وجب القضاء على النائم بالحديث الذي رواه البخاري، ومسلم، وفيه يقول ﷺ: ((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك)) وفيه دليل على أنه لا بد من قضاء الفرائض الفائتة مهما كان سبب تركها، حتى ولو كان بسبب النوم.

ويجب على وليّ الصبي أن يأمره بالصلاة بعد استكمال سن السابعة، ويضربه على تركها إذا بلغ عشر سنين؛ تعويداً له على الصلاة، فإن من شبّ على شيء شاب عليه، ولقول رسول الله ﷺ: ((مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا بلغ عشرًا فاضربوه عليها)).

شروط صحة الصلاة:

الشرط الأول: طهارة بدن المصلي من الحدث، ومن الحُبث، فلا بد من طهارة البدن، والثوب، والمكان، ويقصد بالطهارة من الحدث الوضوء لغير المتوضئ، والغسل لمن به جنابة، ولا تصح الصلاة بدون الطهارة، ومن صلى جُنُبًا، أو

صلى على غير وضوء ناسياً بدون طهارة ثم تذكر أعاد صلاته، وذلك بمجرد تذكره لفقدان هذه الطهارة؛ فإن الصلاة تفسد، ويلزم عليه أن يعيدها مرة أخرى بطهارة.

ويقصد بطهارة الخبث أي: النجاسة، والمراد النجاسة غير المعفو عنها، وإذا سقطت عليه نجاسة أثناء الصلاة فإذا كانت ضربت جسمه ولم تستقر عليه استمر في صلاته وصلاته صحيحة، وأما إذا كانت نجاسة رطبة، أو جافة واستقرت عليه، فإن صلاته تبطل بمجرد استقرارها عليه.

الشرط الثاني: ستر عورة المصلي؛ إذ لا بد للمصلي من أن يستر عورته ذكراً كان أو أنثى، ومن لم يجد ما يستر به عورته فإنه يصلي عرياناً؛ لعجزه عن ستر العورة، وصلاته صحيحة، والعورة: من العور وهو القبح، وهي لغة: النقصان، أو الشيء المستقبح، ومنه كلمة عوراء: أي كلمة قبيحة، وعورة الإنسان: السوء، سميت عورة؛ لقبح ظهورها، وحرمة النظر إليها، ولأن كشفها يسوء صاحبها، وهما من المقدم الذكر والأنثيان، ومن المؤخر ما بين الإليتين، والعورة في الشرع: القبل، والدبر، وهما العورة المغلظة، ويقال لهما: السوءتان، قال تعالى: ﴿فَبَدَّتْ لهُمَا سَوْءَ تُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [طه: ١٢١] فيجب ستر العورة في الصلاة، وفي خارجها، بما لا يصف لون بشرة العورة، وبما لا يصف البدن.

وعورة الرجل من السرة إلى الركبة، فالسرة والركبة وإن كانا ليسا من العورة، إلا أنه يستحب استتارهما؛ لأن العورة ما بينهما، والمرأة الحرة البالغة كلها عورة، إلا وجهها وكفيها، وهو مذهب الشافعي ومالك؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١] وأما خارج الصلاة، فإن عورة المرأة هي كل بدنها، فيحرم النظر إلى بدن المرأة كله، لقوله ﷺ: ((المرأة عورة)) ولحديث أم سلمة:

"أتصلي المرأة في درع وخمار وليس عليها إزار؟ قال: إذا كان الدرع سابغاً يغطي ظهور قدميها" رواه أبو داود، ولأبي داود، والترمذي، وابن ماجه، من حديث عائشة > : ((لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار)) والعمل عليه عند أهل العلم؛ فإن المرأة إذا أدركت سن البلوغ فصلت وشيء من عورتها مكشوف؛ فلا تجوز صلاتها.

فالعورة الواجب سترها، وتبطل الصلاة بكشفها، تختلف بين الذكر والأنثى، فهي من الرجل ما بين سرتة وركبته، وهي من المرأة كلها عورة، ما عدا الوجه والكفين، وهذا بالنسبة للصلاة، أما بالنسبة للرؤية فإن الرجل يرى من الرجل ما عدا ما بين سرتة وركبته، ويحرم أن يرى ما بينهما، كما يحرم على الآخر أن يكشف شيئاً من هذه المنطقة.

وأما الأنثى فإنه يجوز لها أن ترى من الأنثى ذلك أيضاً، سواء كانت قريبة لها أو خادماً أو أجنبية، وبالنسبة لمحرمها، كابنها وأخيها وخالتها؛ فإن جسمها كله عورة، ما عدا الوجه، وما عدا الأطراف، أي: الرأس واليدين والرجلين. فلا يجوز لها أن تكشف أمام محرم من محارمها أيّاً كان شيئاً من صدرها، أو ظهرها، أو كتفها، أو غير ذلك من الأطراف، ولا يجوز للمحرم أن ينظر منها شيئاً من ذلك، ولو كانت ابنته، أو أخته، وبالنسبة للرجل الأجنبي لا تنكشف المرأة أمامه، ولا يرى رجل منها إلا وجهها، وكفيها، هذا إن لم تكن فاتنة تجذب الأنظار، فحينئذٍ يجب أن تستر مواضع فتنتها، كما يحرم عليها التبرج بالزينة أمام الأجنبي.

والمرأة كذلك لا ترى من الرجل الأجنبي إلا الوجه والأطراف، ما لم تُخش من النظر إلى هذه الأجزاء لذّة، فإنه حرام حينئذٍ، وبهذا نرى أنه لا يجوز للمرأة أن تنظر إلى الرجل لا إلى ظهره، أو إلى صدره، أو فخذه، أو ساقه، بحال من

الأحوال، وأما من هو محرم لها فيجوز لها أن ترى منه ما عدا ما بين سرتة وركبته.

الشرط الثالث: العلم بدخول الوقت بإخبار ثقة، أو مؤذن، أو باجتهد شخصي بدخول الوقت.

والوقت مأخوذ من التوقيت، وهو التحديد، ومعنى كون الوقت شرطاً للصلاة أن الصلاة لا تصح قبل دخول الوقت، والمراد: الوقت للصلوات الخمس المكتوبة خاصة، فأما ما سواها فمنها ما يصحّ في كل وقت، كركعتي الطواف، والفوات، ومنها ما لا يصحّ في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها، وهي النوافل المطلقة التي ليس لها سبب.

الشرط الرابع: استقبال القبلة، أي: الكعبة الشريفة؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] والمطلوب من المسلم أن يستقبل الكعبة، يستقبل جهتها لمن تعدّر عليه أن يستقبل عينها، وهذا في حق من بعد عن البيت الحرام، فإن البعيد عن البيت الحرام يستقبل الجهة فقط؛ لقوله ﷺ: ((ما بين المشرق والمغرب قبلة)).

وأما من كان بمكة عند البيت فإنه يتحتم عليه أن يستقبل عين الكعبة، وأن يتحرّى الدقة في استقبال القبلة، فإن انخرّف عنها ولو شيئاً قليلاً فقد ترك القبلة، وذلك شرط لصحة الصلاة. فاستقبال القبلة شرط من شروط الصحة، ولا بد منه لصحة الصلاة، ما لم يكن عاجزاً عن استقبال القبلة، كمن كان مربوطاً، أو مشدوداً أو موثقاً لغير جهة الكعبة، أو كان في ظلمة لا يدرى أين جهة الكعبة، فتصحّ صلاته بدون الاستقبال؛ للعجز عن تحقيق شرط استقبال القبلة، فإن أخبره بالقبلة مكلف من المسلمين وهو ثقة عدل، وكان ظاهر العدالة، أو كانت

عدالته باطنة وكان على يقين من معرفة القبلة، فإن على المكلف أن يعمل بخبره، أو وجد محاريب إسلامية فإنه يعمل بها أيضاً؛ لاتفاق المسلمين عليها، مع تكرار الأعصار والأزمة؛ لأن دوام التوجه إلى جهة تلك المحاريب بمثابة القطع؛ لأن هذه المحاريب لا تنصب إلا بحضور جماعة من أهل المعرفة بالأدلة. ويستحب للمكلف أن يتعلم أدلة القبلة؛ ليعرف الوقت الذي يحين فيه الصلاة، وخاصة إذا كان في سفر، فكل فرد مخاطب بأن يتعلم معرفة جهة القبلة بالأدلة التي تبينها.

ويسقط استقبال القبلة في الأحوال الآتية:

الحالة الأولى: عند العجز عن استقبالها لمرض شديد لا يقدر معه على استقبالها، ولا يوجد من يوجهه إليها.

الحالة الثانية: هي حالة الخائف على نفسه، أو أهله، أو ماله، من عدو، أو حيوان مفترس، فإن قبلته في الجهة التي يأمن بالاتجاه إليها؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرَاجًا لًّا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩] قال ابن عمر { : "مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها".

الحالة الثالثة: المكروه الذي يخاف على نفسه وماله، ولا يستطيع أن يدفع من أكرهه، فإن قبلته هي الجهة التي أكره على التوجه إليها؛ لأن ذلك هو ما يستطيع أن يفعله، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأعراف: ٤٢] وقال رسول الله ﷺ: ((إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)) وقال ﷺ: ((رُفِعَ عَن أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ)).

الحالة الرابعة: وذلك في صلاة النافلة على الراحلة، فيجوز للراكب على الراحلة أن يتنفل على راحلته، وأن يومئ بالركوع والسجود، وأن يجعل سجوده أخفض

من ركوعه، وتكون قبلته حيث قد اتجهت به راحلته، فعن عامر بن أبي ربيعة، قال: ((رأيت رسول الله ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت به)) وزاد البخاري: ((يومئ برأسه)) ولم يكن يصنعه بالمكتوبة، أي: بالصلوات المكتوبة؛ فقد روى أحمد، ومسلم، والترمذي: ((أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته وهو مُقبل من مكة إلى المدينة حيثما توجهت به))، وفيه نزل قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] ومن كان راكباً في سفينة، أو قاطرة، أو طائرة، أو سيارة، أو وسيلة سفر لا سلطان له عليها، وخشي فوات الوقت، فإنه يصلي حسب قدرته، ويستقبل القبلة متى قدر على ذلك، ويستدير إذا استدارت، وليس له أن يصلي إلى غير جهة القبلة، إلا إذا عجز عن استقبالها، ولا تجب عليه الإعادة بعد ذلك، والمحارب على الدابة أو ما في حكمها يصلي أثناء الحرب إيماءً لأي جهة، وذلك تخفيف من الله تعالى لعباده فلا يكلفهم إلا بما يطيقون، وأما ما هو خارج عن حدّ الطاقة فإنه لا يكلفهم به.

أوقات الصلوات المفروضة

الصلوات الخمس المفروضة لها وقت معين، ذو بداية لا تصح إذا قدمت على وقتها، وذو نهاية لا يجوز تأخيرها عن وقتها؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] أي: إن الصلاة مقدره بوقت ومحددة بهذا الوقت، فلا يجوز أن تؤخر عنه، وأفضل الطاعات والقرب إلى الله -تعالى- أن يؤدي المكلف الصلاة في أول وقتها، وقد ثبت في الأحاديث الصحيحة أن جبريل # جاء إلى النبي ﷺ بعد أن فرضت عليه الصلوات الخمس، جاء يعرفه أوقات هذه الصلاة، ويضبط له وقت كل واحدة منها ابتداءً وانتهاءً، وقد بين رسول الله ﷺ ذلك للمسلمين بالقول، والفعل.

والحديث الذي يجمع مواقيت الصلوات الخمس هو ما رواه مسلم وغيره عن أبي موسى الأشعري < عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: ((أَنَّهُ أَتَاهُ سَائِلٌ يُسْأَلُهُ عَنْ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئًا - قَالَ - فَأَقَامَ الْفَجْرَ حِينَ انْشَقَّ الْفَجْرُ وَالنَّاسُ لَا يَكَادُ يَعْرِفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ بِالظُّهْرِ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ وَالْقَائِلُ يَقُولُ قَدْ انْتَصَفَ النَّهَارُ وَهُوَ كَانَ أَعْلَمَ مِنْهُمْ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ بِالْعَصْرِ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ بِالْمَغْرِبِ حِينَ وَقَعَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ آخَرَ الْفَجْرَ مِنَ الْعَدِ حَتَّى انْصَرَفَ مِنْهَا وَالْقَائِلُ يَقُولُ قَدْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ أَوْ كَادَتْ، ثُمَّ آخَرَ الظُّهْرَ حَتَّى كَانَ قَرِيبًا مِنْ وَقْتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ، ثُمَّ آخَرَ الْعَصْرَ حَتَّى انْصَرَفَ مِنْهَا وَالْقَائِلُ يَقُولُ قَدْ احْمَرَّتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ آخَرَ الْمَغْرِبَ حَتَّى كَانَ عِنْدَ سُقُوطِ الشَّفَقِ، ثُمَّ آخَرَ الْعِشَاءَ حَتَّى كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ أَصْبَحَ فَدَعَا السَّائِلَ فَقَالَ: (الْوَقْتُ بَيْنَ هَذَيْنِ)) ومعنى انشق الفجر: أي طلع ضوءه، ومعنى زالت الشمس: أي مالت عن وسط السماء، ومعنى الشفق: أي الحمرة التي تظهر بعد غروب الشمس، ومعنى سقوط الشفق أي: غيابه.

بيان وقت كل صلاة:

الفجر: يدخل وقت الفجر بظهور الفجر الصادق، ويمتد إلى طلوع الشمس، فقد قال رسول الله ﷺ: ((وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطو الشمس)).

الظهر: يبدأ وقت الظهر بانحراف الشمس عن منتصف السماء نحو الغروب، ويسمونه الزوال، حيث يظهر للشاخص حينئذٍ ظلّ يسير، يبدأ بالامتداد نحو جهة الشرق، ويسمونه ظل الزوال، ويمتدّ وقت الظهر إلى أن يصير طول ظلّ الشيء مثله، علاوة على ظل الزوال الذي كان علامة على وقت الظهر، فقد روى مسلم أن رسول الله ﷺ قال: ((وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله، ما لم يحضر العصر)).

العصر: يبدأ بنهاية وقت الظهر، ويستمرّ حتى تغرب الشمس، والدليل على ذلك قوله ﷺ: ((من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر)) ولكن الاختيار ألا يؤخّرها المصلي حتى يصير ظل الشيء مثليه، علاوة على ظل الزوال؛ لقوله ﷺ: ((ووقت العصر ما لم تصفر الشمس)) وهو محمول على الوقت المختار.

المغرب: يبدأ وقت المغرب بغروب الشمس، ويمتدّ حتى يغيب الشفق الأحمر، ولا يبقى له أثر في جهة الغرب، والشفق الأحمر هو بقايا من آثار ضوء الشمس، يظهر في الأفق الشرقي عند وقت الغروب، ثم إن الظلام يطارده نحو الغروب شيئاً فشيئاً، فإذا أطبق الظلام وامتد إلى الأفق الغربي وزال أثر الشفق الأحمر فذلك انتهاء وقت المغرب، ودخول وقت العشاء؛ لقول رسول الله ﷺ: ((ووقت المغرب ما لم يغب الشفق)).

العشاء: ويدخل وقتها بانتهاء وقت المغرب، ويستمرّ إلى ظهور الفجر الصادق، والاختيار ألا يؤخّر العشاء عن الثلث الأول من الليل.

والفجر الصادق هو الذي ينتشر ضوؤه ممتداً مع الأفق الشرقي، وهو انعكاس لضوء الشمس، تُقبل من بعيد، ثم إن هذا الضياء يعلو نحو السماء شيئاً فشيئاً إلى أن يتكامل بطلوع الشمس، وذلك لما روي عن أبي قتادة < أنه ﷺ قال: ((أما إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصل حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى)) فدل ذلك على أن وقت الصلاة لا يخرج إلا بدخول غيره، وخروج الصبح من هذا العموم.

وينبغي ألا يتعمد المسلم تأخير الصلاة إلى أواخر أوقاتها محتجاً باتساع وقتها؛ إذ لربما تسبب ذلك عن إخراجها عن وقتها، بل ربما تسبب عن هذا التهاون

بتركها، وإنما يسن تعجيل الصلوات لأول الوقت، وقد سئل النبي ﷺ عن أفضل الأعمال فقال: ((الصلاة على وقتها)) أي: عند أول وقتها.

ومن وقع بعض صلاته في الوقت وبعضها خارجه، فإن أدرك من الوقت ركعة كانت صلاة أداء، وإلا كانت قضاء، ودليل ذلك ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة < أن رسول الله ﷺ قال: ((من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر))، وقوله ﷺ: ((من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة)).

الأوقات التي تكره فيها الصلاة:

فتكره الصلاة كراهة تحريم في ثلاثة أوقات: عند طلوع الشمس حتى يبيض نورها أو حتى ترتفع الشمس كرمح في النظر، وعند زوالها حتى تميل إلى جهة الغروب، وعند غروبها حتى تغيب.

ودليل ذلك ما رواه مسلم عن عقبة بن عامر < قال: ((ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، وأن نقبر موتانا، حين تطلع الشمس بازغة -أي: أول ظهورها- حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة -وقائم الظهيرة أصله أن البعير يكون باركاً فيقوم من شدة حر الأرض- حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب)) أي: حين تغرب.

وهذه الكراهة إن لم يكن للصلاة سبب، أو تعمد الدفن فيها، فيكره النفل بعد طلوع الشمس حتى ترتفع الشمس عن الأفق قيد رمح، أي: مقدار رمح، وبعد صلاة العصر حتى تصلى المغرب.

وهناك حالات مستثناة منها: ركعتا الفجر فإنهما يصليان بعد الفجر، أو كان للصلاة سبب فتقدم كسنة الوضوء، وتحية المسجد، وقضاء الفوائت، وكذلك الورد الذي يرتبه الشخص لنفسه ليصله كل ليلة، فإذا غلبه النوم فلم يستيقظ إلا بعد أذان الفجر صلاه بعد الفجر، ولا كراه في ذلك، بل يندب فعله، ويدل على عدم الكراهة ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أنس < أن النبي ﷺ قال: ((من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك)) وقال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤] فقوله ﷺ ((إذا ذكرها)) يدل على أن وقتها المشروع والمطالب بصلاتها فيه هو وقت الذكر، وقد يذكرها في أحد الأوقات المنهي عنها، فدلّ على استثناء ذلك من النهي، فالصلاة التي لها سبب تستثنى من النهي عن هذه الأوقات، وإذا أوقعها فيها فلا كراهة في ذلك. ويستثنى من هذا النهي مطلقاً حرم مكة؛ لقوله ﷺ: ((يا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحد طاف في هذا البيت، وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار)).

أحكام الأذان

إن الأذان من شعائر الإسلام الظاهرة، وهو ذكر مخصوص للإعلام بدخول وقت الصلاة المفروضة، ولدعوة المسلمين إلى الاجتماع لأداء الصلوات في جماعة. **حكم الأذان:** أنه سنة مؤكدة للصلوات الحاضرة، والفائتة على الكفاية في حق الجماعة، أما بالنسبة للمنفرد فهو سنة عينية. وللأذان أهمية كبرى في إظهار شعيرة من أهم شعائر الإسلام، وهي الصلاة، وقيل: إنه فرض كفاية على الرجال الأحرار المقيمين في القرى، وفي الأمصار.

بيان مشروعية الأذان من القرآن والسنة:

أما القرآن: فمنه قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وأما السنة: فمنها قوله ﷺ: ((إذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكبركم)) متفق عليه من حديث مالك بن الحويرث، والأمر يقتضي الوجوب، وعن أبي الدرداء مرفوعاً: ((ما من ثلاثة لا يؤذن ولا تقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة؛ فإن الذئب يأكل الشاة القاصية)) رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وغيرهم، قال ابن رشد: والأمر بالأذان منقول بالتواتر، والعلم به حاصل ضرورة، ولا يرده إلا كافر يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، ولأنهما من شعائر الإسلام الظاهرة فكانا فرضاً كالجهاد، ولأنه ﷺ لم يدعهما حضراً ولا سفرًا، ولأنهما من أعلام الدين الظاهرة، وقال ابن المنذر: واجبان على الجماعة في الحضر والسفر؛ لأمره ﷺ مالكا، ومداومته ﷺ وهو وأصحابه، قال السامري: لا فرق بين المصر، والقرى، والحاضرين، والمسافرين، والواحد، والجماعة.

وهذا في الصلوات الخمس المكتوبة، دون المنذورة، فلا يشرع الأذان ولا الإقامة لمنذورة، ولا لمقضية ولا لناقلة، ولا لجنابة، ولا لعيد؛ لأن المقصود منهما الإعلام بدخول وقت الصلاة المفروضة على الأعيان والقيام إليها، قال النووي: لا يشرعان لغير المكتوبات الخمس، وبه قال الجمهور من العلماء، والسلف، والخلف.

إذا عرفنا ذلك فإننا نبين أن بدء تشريع الأذان كان في السنة الأولى للهجرة، عندما قدم النبي ﷺ والمسلمون المدينة.

سبب مشروعيته: أنه لما عسر معرفة الأوقات على المسلمين تشاوروا في نصب علامة لها، فقد روى ابن عمر } قال: ((كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحنّون الصلاة ليس ينادى لها فتكلموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس، النصرارى وقال بعضهم بل بوقاً مثل قرن اليهود، فقال عمر < أولاً تبعثون رجلاً ينادي للصلاة، فقال رسول الله ﷺ: يا بلال قم فنادي بالصلاة)).

أخذ الأجرة على الأذان:

يحرم أخذ الأجرة على الأذان، والإقامة؛ لأنهما قربة لفاعلهما، وكذلك يحرم دفعها عند أبي حنيفة، وأحمد؛ لقوله ﷺ لعثمان بن أبي العاص: ((واتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً)) رواه أحمد، والترمذي، وحسنه، وقال: العمل عليه عند أهل العلم، فإن فعل فسق، ولم يصح دفع الأجرة ولا أخذها، وقال مالك: "يؤجر نفسه في سوق الإبل أحبّ إليّ من أن يعمل لله بإجارة" وقال بعضهم: "لأن أطلب الدنيا بالدّف والمزمار أحبّ إليّ من أن أطلبها بالدين".

وقيل: يجوز أخذ الأجرة مع الفقر، لا مع الغنى، وقال في (المغني): لا نعلم خلافاً في جواز أخذ الرزق على الأذان والإقامة؛ لعدم وجود متطوع بهما ونحوهما من بيت المال؛ لأنه معدّ للمصالح، فلا يحرم الأخذ؛ لأن للمسلمين حاجة إليه، وقد أجرى السلف أرزاقهم من بيت المال على المؤذنين، والأئمة، والقضاة، والعمال، وغيرهم، ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، وكان عمر، وغيره، يعطونهم من بيت المال.

وجرت العادة أيضاً بين المسلمين بجواز أخذ من يؤمّ، ويؤدّن، وغيرهم من الأعباس الموقوفة على ذلك من غير اختلاف بينهم، كما لا تحرم أرزاق القضاة، وأرزاق الغزاة.

شروط صحة الأذان:

يشترط لصحة الأذان الآتي:

أولاً: الإسلام، فلا يصح الأذان من كافر؛ لعدم أهليته للعبادة.

ثانياً: التمييز، فلا يصح الأذان من صبي غير مميز؛ لعدم أهليته بالعبادة، وعدم ضبطه للوقت.

ثالثاً: الذكورة، فلا يصح أذان المرأة للرجال، كما لا تصح إمامتها لهم.

رابعاً: ترتيب كلمات الأذان؛ وذلك للاتباع، ولأن ترك الترتيب يوهم اللعب، ويخل بالإعلام.

خامساً: الولاة بين كلمات الأذان، بحيث لا يقوم فاصل كبير بين الكلمة والأخرى.

سادساً: رفع الصوت بالأذان إذا كان يؤذن لجماعة، أما إذا كان يؤذن لمنفرد فيسنّ رفع الصوت في غير مسجد وقعت فيه جماعة، أما إذا أذن بمنفرد في مسجد وقعت فيه جماعة فيسنّ خفض الصوت؛ لئلا يتوهم السامعون دخول وقت الصلاة الأخرى؛ لما روى البخاري أن النبي ﷺ قال لأبي سعيد الخدري < ((إني أراك تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت للصلاة فارفع صوتك بالنداء؛ فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا أنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة)).

أما جماعة النساء فلا يندب لهن الأذان؛ لأن في رفع صوتهن ما يخشى من الفتنة، ويندب لهن الإقامة؛ لأنها استنهاض الحاضرين، وليس فيها رفع صوت كالأذان.

سابعاً: دخول الوقت، فيشترط لصحة الأذان دخول الوقت لقوله ﷺ: ((إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم)) رواه البخاري ومسلم، ولا تحضر الصلاة إلا بدخول وقتها؛ ولأن الأذان شرع للإعلام بدخول وقت الصلاة، فلا يصح الأذان قبل دخول الوقت بالإجماع، إلا في الصبح، فإنه يجوز من نصف الليل؛ لما يأتي بيانه في سنن الأذان.

سنن الأذان:

يُسَنُّ للأذان أمور وهي:

أولاً: أن يتوجه المؤذن إلى القبلة؛ لأنها أشرف الجهات، وهو منقول سلفاً، وخلفاً.
ثانياً: أن يكون المؤذن طاهراً من الحدث الأصغر والأكبر، فيكره الأذان للمحدث، وأذان الجنب يكون أشدّ كراهة لقول رسول الله ﷺ: ((كرهتُ أن أذكر الله ﷻ إلا على طهارة)).

ثالثاً: أن يؤذن قائماً لقوله ﷺ: ((يا بلال: قم فناد للصلاة)).

رابعاً: أن يلتفت المؤذن بعنقه، لا بصدرة، يلتفت يمينا في "حي على الصلاة" ويساراً في "حي على الفلاح" لما روى البخاري أن أبا جحيفة < قال: "رأيت بلالاً يؤذن فجعلت أتبع فاه هنا وهنا بالأذان، يمينا وشمالاً حي على الصلاة، حي على الفلاح".

خامساً: أن يرتل كلمات الأذان، وهو أن يتأني فيه؛ لأن الأذان إعلام للغائبين، فكان الترتيل فيه أبلغ في الإعلان.

سادساً: الترجيع بالأذان، وهو أن يأتي المؤذن بالشهادتين سراً، قبل أن يأتي بهما جهراً؛ لثبوت ذلك في حديث أبي محذورة < الذي رواه مسلم وفيه: ((ثم يعود فيقول: أشهد أن لا إله إلا الله)).

سابعاً: التثويب في أذان الصبح، وهو أن يقول المؤذن بعد "حي على الفلاح" الصلاة خير من النوم" يقول ذلك مرتين؛ لورود ذلك في حديث أبي داود، ولا يشرع لغير الصبح.

ثامناً: أن يكون المؤذن صيِّتاً، أي: حسن الصوت؛ ليرق قلب السامع ويميل إلى الإجابة؛ لقوله ﷺ لعبد الله بن زيد < الذي رأى الأذان في النوم، قال له الرسول ﷺ: ((قم فألقه على بلال ليؤذن به؛ فإنه أندى منك صوتاً)) رواه أبو داود وغيره، وقوله في الحديث: ((أندى صوتاً)) كناية عن قوته، وحسنه.

تاسعاً: أن يكون المؤذن معروفاً بين الناس بالخلق، وبالعدالة؛ لأن ذلك أدهى لقبول خبره عن الأوقات، ولأن خبر الفاسق لا يقبل.

عاشراً: عدم التمطيط بالأذان، أي: عدم تمديده والتغني به، بل يكره ذلك.

الحادي عشر: يُسنّ مؤذنان في المسجد لأذان الفجر، يؤذن واحد قبل الفجر، ويؤذن الآخر بعده، ودليل ذلك حديث البخاري ومسلم: ((إن بلالاً يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم)).

الثاني عشر: فيسنّ لسامع الأذان الإنصات، وأن يقول كما يقول المؤذن، ودليل ذلك قوله ﷺ: ((فإذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن)) رواه البخاري ومسلم، لكن يقول في الحيعتين: "لا حول ولا قوة إلا بالله" ودليل ذلك حديث البخاري ومسلم، واللفظ له: ((وإذا قال المؤذن: حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، وإذا قال المؤذن: حي على الفلاح، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله)) وجاء في آخر الحديث أن من قال ذلك من قلبه دخل الجنة، ويسنّ أن يقول في التثويب: صدقت وبررت، أي صدقت بالدعوة إلى الطاعة، وأنها خير من النوم، وصرت باراً.

قال الإمام النووي: قال أصحابنا: وإنما استحب للمتابع للأذان أن يقول مثل ما قال المؤذن في غير الحيعلتين، فيدلّ على رضاه به، وعلى موافقته على ذلك، أما في الحيلة فدعاء إلى الصلاة، وهذا لا يليق بغير المؤذن، فاستحب للمتابع ذكر آخر فكان "لا حول ولا قوة إلا بالله" لأنه تفويض محض إلى الله -تبارك وتعالى- وثبت في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ قال: ((لا حول ولا قوة إلا بالله كنز من كنوز الجنة)).

ومتابعة المؤذن مستحبة لكل من سمع النداء، سواء كان طاهراً، أو محدثاً، أو جنباً، أو حائضاً، كبيراً، أو صغيراً؛ لأنه ذكر، وكل هؤلاء من أهل الذكر.

الثالث عشر: الصلاة على النبي ﷺ بعد الأذان، والدعاء له، فيسن للمؤذن، والسامع، إذا انتهى المؤذن من أذانه أن يصلي على النبي ﷺ وأن يدعو له بما ورد، ثم يسأل الله له الوسيلة؛ لما رواه عبد الله بن عمرو أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ((إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثلما يقول، ثم صلوا علي؛ فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت له شفاعتي)).

وروى جابر أن النبي ﷺ قال: ((من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته. من قال ذلك حلت له شفاعتي يوم القيامة)) رواه البخاري، والدعوة التامة: دعوة التوحيد التي لا ينالها تغيير ولا تبديل، والفضيلة: هي المرتبة الزائدة على سائر الخلائق، والمقام المحمود هو المقام الذي يحمد القائم فيه، ويقول الله تعالى لنيبه: ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ

مَقَامًا مَحْمُودًا ﴿الإسراء: ١٧٩﴾ ويقول المؤذن الصلاة على النبي ﷺ والدعاء بصوت أخفض من صوت الأذان، ومنفصل عنه؛ حتى لا يتوهم متوهم أن هذه الصلاة من ألفاظ الأذان.

الرابع عشر: الدعاء بعد الأذان؛ فإن الوقت الذي بين الأذان والإقامة وقت يُرجى فيه قبول الدعاء، فيستحب الإكثار فيه من الدعاء، فعن أنس < أن النبي ﷺ قال: ((لا يرد الدعاء بين الأذان والإقامة)) رواه أبو داود، والنسائي، والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، وزاد في حديث الترمذي: ((قالوا: ماذا نقول يا رسول الله؟ قال: سلوا الله العفو والعافية في الدنيا والآخرة))، وعن عبد الله بن عمرو: أن رجلاً قال: ((يا رسول الله إن المؤذنين يفضلون علينا فقال رسول الله ﷺ: قل كما يقولون، فإذا انتهيت فسل تعطه)).

الإقامة، والنداء للصلوات غير المفروضة

أولاً: الإقامة:

الإقامة هي نفس الأذان، مع ملاحظة بعض الأمور:

الأمر الأول: الأذان مثنى، والإقامة فرادى، ودليل ذلك حديث أنس < عند البخاري ومسلم: ((أن رسول الله ﷺ أمر بلالاً أن يشفع الأذان، وأن يوتر الإقامة)) إلا الإقامة -أي: لفظ "قد قامت الصلاة" - فإنها تكرر مرتين.

وصيغة الإقامة الكاملة: "الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله" وقد ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة عند البخاري، ومسلم، وغيرهما.

الأمر الثاني: من الأمور التي تفارق فيها الإقامة الأذان: الترسل والتمهل في الأذان، والإسراع في الإقامة؛ لأن الأذان للغائبين، فكان الترسل فيه أبلغ، والإقامة للحاضرين، فكان الإسراع فيها أنسب.

الأمر الثالث: من الأمور التي تفارق فيها الإقامة الأذان: أن من كان عليه فوائت وأراد أن يقضيها، أذن للأولى فقط، وأقام لكل صلاة، ودليل ذلك: ((أن النبي ﷺ جمع بين المغرب وبين العشاء بالمزدلفة، بأذان واحد، وإقامتين)) وهذا ما رواه مسلم.

الأمر الرابع: أنه يُسن للسامع أن يقول: "أقامها الله وأدامها".

الأمر الخامس: الفصل بين الإقامة والصلاة: فيجوز الفصل بين الإقامة والصلاة بالكلام وغيره، ولا تعاد الإقامة، وإن طال الفصل؛ لما روي عن أنس بن مالك < قال: ((أقيمت الصلاة والنبي ﷺ يناجي رجلاً في جانب المسجد، فما قام إلى الصلاة حتى نام القوم)) رواه البخاري، وتذكر النبي ﷺ يوماً أنه جنب بعد إقامة الصلاة، فرجع إلى بيته فاغتسل، ثم عاد وصلى به بدون إقامة.

الأمر السادس: مما تفارق فيه الإقامة الأذان ما أضيف إلى الأذان وليس فيه، لا يجوز إضافة شيء إلى الأذان وليس منه؛ لأن الأذان عبادة، ومدار الأمر في العبادات على الاتباع، فلا يجوز أن نزيد شيئاً في الدين أو ننقص منه شيئاً، فقد ورد التحذير الشديد من ذلك.

وفي الحديث الصحيح: ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)) أي باطل، ومن الأشياء التي أحدثها الناس ودرجوا عليها، حتى خيل إلى البعض أنها من الدين والدين منها براء، وهي ليست من الدين في شيء، فنذكر منها

على سبيل المثال: الجهر بالصلاة والسلام على رسول الله ﷺ عقب الأذان، فإن هذا العمل غير مشروع، بل هو محدث، قال ابن حجر في (الفتاوى الكبرى): قد استفتى مشايخنا وغيرهم في الصلاة والسلام على النبي ﷺ بعد الأذان على الكيفية التي يفعلها المؤذنون في كثير من البلدان والقرى، فأفتى هؤلاء المشايخ بأن الأصل سنة، والكيفية بدعة.

وسئل الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية عن الصلاة والسلام على النبي ﷺ عقب الأذان فأجاب بقوله: "أما الأذان فقد جاء في (الخانية) أنه ليس لغير الصلوات المكتوبات، وأنه خمس عشرة كلمة، وآخره عندنا "لا إله إلا الله" وما يذكر قبله أو بعده فهو من المستحدثات التي استحدثت في الدين وابتدعت؛ للتلحين لا لشيء آخر، ولا يقول أحد بجواز هذا التلحين، ولا عبرة بقول من قال: إن شيئاً من ذلك بدعة حسنة؛ لأن كل بدعة في العبادة على هذا النحو فهي سيئة، ومن ادعى أن ذلك ليس فيه تلحين فهو كاذب.

الأمر السادس: أنه يسن تأخير الإقامة بعد الأذان؛ للإدراك بقدر ما يفرغ الأكل من أكله، ونحوه؛ لما روى جابر أن رسول الله ﷺ قال لبلال: ((اجعل بين أذانك وإقامتك قدر ما يفرغ الأكل من أكله، والشارب من شربه، والمعتصر إذا دخل لقضاء حاجته)) رواه أبو داود، والترمذي، والمراد ماعدا العشاء؛ فإن تأخيرها أفضل إلى منتصف الليل.

الأمر السابع: ويحرم خروج من وجبت عليه الصلاة بعد الأذان في الوقت من مسجد بلا عذر، أو بنية رجوع، فلا بد له إذا خرج أن يكون بنية الرجوع مرة أخرى؛ لحديث ((من أدركه الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة، وهو لا يريد الرجعة فهو منافق)) رواه ابن ماجه، ولأحمد عن أبي هريرة: ((أمرنا رسول الله ﷺ قال: ((إذا كنتم في المسجد فنودي بالصلاة فلا يخرج أحدكم من

المسجد حتى يصلي) رواه أبو هريرة، ورأى أبو هريرة رجلاً خرج من المسجد بعد الأذان، فأتبعه بصره وقال: "إن هذا قد عصى أبا القاسم عليه السلام".

وقال ابن عبد البر: أجمعوا على أن القول بهذا الحديث لمن لم يصل، وكان على طهارة، ولأن خروجه بعد الأذان من المسجد ذريعة إلى اشتغاله عن صلاة الجماعة، فإن كان التأذين للفجر قبل الوقت لم يكره الخروج.

وأما خروجه لعذر فلا يجرم كقضاء حاجة، ومثله لو خرج بعد الأذان؛ ليصلي في جماعة بمسجد آخر، لا سيما مع فضل إمامه.

الأمر السابع: أنه يستحب ألا يقوم إذا أخذ المؤذن في الأذان، بل يصبر قليلاً؛ لئلا يشتهه بالشيطان، ولو دخل المسجد والمؤذن قد شرع في الأذان لم يأت بتحية المسجد، ولا بغيرها، بل يجب المؤذن، ثم يصلي تحية المسجد؛ ليجمع بين أجر الإجابة، وتحية المسجد، والمراد غير أذان الخطبة؛ لأن استماع الخطبة أهم.

الأمر الثامن: أنه يستحب أن يقول إذا خرج من بيته، ولو لغير الصلاة: "باسم الله، آمنت بالله، واعتصمت بالله، وتوكلت على الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله، اللهم ما إنني أعوذ بك أن أضل أو أضل، أو أزل أو أزل، أو أظلم أو أظلم، أو أجهل أو يجهل علي" وأن يمشي إلى الصلاة استحباباً في سكينة وخشوع ووقار، فقد روي أبو هريرة < عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: **((إذا سمعتم الإقامة فامشوا وعليكم بالسكينة والوقار، فما أدركتم فصلوا، وما فاتاكم فاتموا))** والسكينة هي التأني في الحركات، والوقار: الرزانة، والحلم، وغض النظر، وخفض الصوت، وعدم الالتفات إلا لعذر.

فإذا دخل المسجد لم يجلس حتى يصلي ركعتين تحية المسجد؛ لما روي عن أبي قتادة مرفوعاً **((إذا دخل أحدكم المسجد لم يجلس حتى يركع ركعتين))** ويشغل

أركان الصلاة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : النية، القيام، تكبيرة الإحرام ١٧٣
- العنصر الثاني : قراءة (الفاتحة)، وقراءة المأموم خلف الإمام ١٧٩
- العنصر الثالث : حكم البسملة، والحكمة في الجهر والإسرار في الصلوات ١٨٨
- العنصر الرابع : وضع اليمين على الشمال، والركوع ١٩١
- العنصر الخامس : الاعتدال بعد الركوع، السجود، والجلوس بين السجدين ١٩٥
- العنصر السادس : الجلوس والتشهد الأخير، والصلاة على النبي ﷺ، التسليمة الأولى، الترتيب، الطمأنينة والاعتدال ٢٠١

النية، القيام، تكبيرة الإحرام

الصلاة لها كيفية تؤدّى بها، وهي الهيئة الحاصلة للصلاة؛ والصلاة تشتمل على أركان، وهيئات، وسنن.

وقد جاءت الأحاديث عن رسول الله ﷺ مبينة كيفية الصلاة، وصفتها، ومن هذه الأحاديث: ما روي عن عبد الله بن غنم: أن أبا مالك الأشعري جمع قومه، فقال: "يا معشر الأشعريين، اجتمعوا، واجمعوا نساءكم، وأبناءكم؛ أعلمكم صلاة النبي ﷺ التي كان يصلي لنا بالمدينة، فاجتمعوا، وجمعوا نساءهم، وأبناءهم، فتوضأ، وأراهم كيف يتوضئون، فأحصى الوضوء إلى أماكنه، أي: غسل جميع الأعضاء، حتى أفاء الفيء، وانكسر الظل، قام، فأذن، فصف الرجال في أدنى الصف، وصف الولدان خلفهم، وصف النساء خلف الولدان، ثم أقام الصلاة، فتقدم، ورفع يديه فكبر، فقرأ بفاتحة الكتاب، وسورة يسرها، ثم كبر، فرفع، فقال: سبحان الله وبحمده، ثلاث مرات، ثم قال: سمع الله لمن حمده، واستوى قائماً، ثم كبر وخرّ ساجداً، ثم كبر فرفع رأسه، ثم كبر فسجد، ثم كبر فانتفض قائماً.

فكان تكبيره في أول ركعة ست تكبيرات، وكبر حين قام إلى الركعة الثانية، فلما قضى صلاته، أقبل إلى قومه بوجهه، فقال: احفظوا تكبيرتي، وتعلموا ركوعي، وسجودي، فإنها صلاة رسول الله ﷺ التي كان يصلي لنا كذا الساعة من النهار".

ثم إن رسول الله ﷺ لما قضى صلاته، أقبل إلى الناس بوجهه فقال: ((يا أيها الناس، اسمعوا واعقلوا، واعلموا أن لله ﷻ عبداً ليسوا بأنبياء، ولا شهداء،

يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم، وقُرئهم من الله، فجاء رجل من الأعراب من قاصية الناس، وألوى بيده إلى نبي الله ﷺ فقال: يا نبي الله، ناس من الناس ليسوا بأنبياء، ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم، وقربهم من الله؟! انعتهم (أي: صفهم) لنا يا رسول الله، فسُرَّ وجه النبي ﷺ لسؤال الأعرابي، فقال رسول الله ﷺ: هم ناس من أفياء الناس، ونوازع القبائل، لم تصل بينهم أرحام متقاربة، تحابوا في الله، وتصافوا، يفزع الناس يوم القيامة، ولا يفزعون، وهم أولياء الله الذين لا خوف عليهم، ولا هم يحزنون، يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور، فيجلسهم عليها، فيجعل وجوههم نوراً، وثيابهم نوراً)) رواه أحمد، وأبو يعلى، بإسناد حسن، ورواه الحاكم وقال: صحيح الإسناد.

وروي عن أبي هريرة < قال: ((دخل رجل المسجد، فصلى - ثم جاء إلى النبي ﷺ يسلم، فردَّ #، وقال: ارجع، فصل، فإنك لم تصل، فرجع، ففعل ذلك ثلاث مرات قال الرجل: والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا، فعلمني، قال رسول الله ﷺ: إذا قمت إلى الصلاة فكبير، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها)) رواه أحمد، والبخاري، ومسلم، وهذا الحديث يُسمى: "حديث المسيء في صلاته".

وهذا جملة ما ورد في صفة الصلاة من فعل رسول الله ﷺ وقوله - ونحن نفعل ذلك اقتداءً به ﷺ وتنفيذاً لأمره، مع التمييز بين الفرائض، والسنن، والهيئات. ونبدأ بأركان الصلاة، وهذه الأركان تتكوّن منها حقيقة الصلاة، فإذا تخلف منها ركن بطلت الصلاة، فلا يعتدّ بها شرعاً، وقبل أن ندخل في بيان هذه الأركان، نُبيّن أولاً ما معنى الركن:

معنى الركن: ما كان جزءاً من حقيقة الشيء، كالجدار من البيت، والأساس من البناء، والركن أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء، ويقوم بها، والركن جزء من أجزاء حقيقة الشيء، يقال: ركن الصلاة، وهي أركانها من الركوع، والسجود، والقيام في الصلاة المكتوبة، وقراءة الفاتحة، وسائر الأركان التي تتركب منها حقيقتها، ولا تتوافر صحتها إلا بتكامل جميع أركانها، بالشكل الذي وردت عن رسول الله ﷺ عن جبريل #.

وعدد أركان الصلاة خمسة عشرة ركناً، بعضها متفق على فرضيته، والبعض الآخر مختلف فيه، وبيان هذه الأركان يكون على النحو التالي:

الركن الأول: النية:

وهي قصد الشيء مقترن بفعل أول جزء منه، ومحلها القلب، وهي فرض عند جمهور الفقهاء؛ لقوله ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات)) ولا بد لصحتها أن تقترب بتكبير الإحرام، حيث يكون قلبه منتبهاً عند إيقاعها، متذكراً نوعها وفرضيتها، ولا يشترط تحريك اللسان بها؛ قال ابن القيم: كان النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة قال: الله أكبر، ولم يقل شيئاً قبلها، ولا تلفظ بالنية البتة، ولا قال: أصلي الظهر، أو العصر، ولا قال: مستقبل القبلة أربع ركعات إماماً، أو مأموماً، أداءً، أو قضاءً، ولا فرض الوقت، إذا العبرة في النية بما استقر في القلب، بناء على أن النية محلها القلب، فتكون النية مقرونة بتكبير الإحرام، ورفع اليدين إلى الأذنين، وهو يقول: الله أكبر؛ لأن النبي ﷺ كان يفعل ذلك في دخوله في الصلاة.

وقد قال النبي ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) فكل ما وقع من الأعمال بدون النية فإنه غير معتد به شرعاً، والله أعلم.

قال الإمام النووي: والنية القصد، وهو عزيمة القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض الشرع من جلب نفع، أو دفع ضرر، حالاً، أو مآلاً، والشرع خصه بالإرادة المتوجهة نحو الفعل؛ لا بتغاء مرضاة الله، وامتثال حكمه، والنية في الحديث محمولة على المعنى العام؛ لأن معناه: أن كل عمل بنية، فلا عمل إلا بنية، وقد اختلف الفقهاء في تقديره هنا: فمن جعل النية شرطاً، أو ركناً، قدر في الحديث صحة الأعمال، ولم يشترط قدر كمال الأعمال.

قال ابن دقيق العيد: وقد رجح الأول بأن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة، فالحمل عليها أولى؛ لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب إلى خطوره على البال، وفي قوله: **((وإنما لكل امرئ ما نوى))** تحقيق لاشتراط النية، وللإخلاص في الأعمال، وبه قال القرطبي، وقال غيره: إن هذا القول فيه تنبيه على أن العمل يتبع النية، وأن العمل يصاحبها، فيترتب الحكم على ذلك، كما أفادت النية أيضاً: أن العامل لا يحصل له إلا ما نواه، قال ابن دقيق العيد: هذه الجملة أفادت أن من نوى شيئاً يحصل له، وكل ما لم ينوّه لم يحصل، فيدخل في ذلك الصلاة، ويدخل فيها غيرها مما لا ينحصر من المسائل.

الركن الثاني: القيام مع القدرة:

والقيام ركن في الفرض، لمن قدر عليه، وهذا ثابت بالكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب: فقولته تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] أي: خاشعين، متذللين لله تعالى، والمراد بالقيام: القيام للصلاة.

وأما السنة: فلما روي عن عمران بن حصين قال: **((كانت بي بواسير، فسألت النبي ﷺ عن الصلاة، فقال: صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب))** رواه البخاري، وعلى هذا اتفقت كلمة العلماء.

كما استحبوا تفريق القدمين أثناء القيام للصلاة؛ فالقيام مع القدرة ركن في الفرض، بإجماع المسلمين، لا تصح الصلاة إلا به، وليس ركنًا في النفل إجماعًا، فيجوز له أن يصلي من قعود، مع القدرة على القيام، إلى أن ثواب القائم أتم من ثواب القاعد، فعن عبد الله بن عمر } قال: ((حدث أن رسول الله ﷺ قال: صلاة الرجل قاعدًا نصف الصلاة)) رواه البخاري، ومسلم، وإنما يعتبر الرجل قائمًا إذا كان منتصبًا القامة، فإذا انحنى دون عذر بحيث، أمكن أن تلامس راحة يده ركبته بطلت صلاته؛ لأن ركن القيام قد فقد في جزء من صلاته.

وإذا قدر المصلي على الوقوف في بعض صلاته، وعجز في بعضها الآخر وقف حيث يمكنه ذلك، وجلس في سائرهما، ومن عجز مطلقًا صلى على حسب قدرته، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وله أجره كاملًا، فأجره كامل غير منقوص، فعن أبي موسى: أن النبي ﷺ قال: ((إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل وهو صحيح مقيم)) رواه البخاري.

أما القيام في الصلاة النافلة فهو مندوب مطلقًا، فله أن يجلس فيها، سواء كان قادرًا، أو لا؛ لقول النبي ﷺ: ((من صلى قائمًا فهو أفضل، ومن صلى قاعدًا فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائمًا فله نصف أجر القاعد)) والمراد بالنائم: المضطجع.

الركن الثالث: تكبيرة الإحرام:

وتكبيرة الإحرام ركن، وهي: أن يقول الإمام، ثم المأموم مع القدرة: الله أكبر، وحكمة الاستفتاح بها: ليستحضر المصلي عظمة من يقف بين يديه، وهو الله تعالى، وأنه أكبر شيء يخطر بباله، فيخشع له، ويستحي أن يشتغل بغيره؛ ولهذا

أجمع العلماء على أنه ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها، وحضر قلبه فيها، وفي ذلك ما يرويه ابن ماجه، عن حذيفة مرفوعاً، أن رسول الله ﷺ قال: ((إن الرجل إذا دخل في صلاته أقبل الله عليه بوجهه، فلا ينصرف عنه، حتى ينقلب، أو يحدث حدث سوء)).

وعن أنس مرفوعاً، أن رسول الله ﷺ قال: ((أذكر الموت في صلاتك، فإن الرجل إذا ذكره حرياً أن يحسنها، وصلى صلاة من يظن ألا يصلي غيرها)) حسنه الحافظ، فالرجل إذا ذكر الموت صلى صلاة مودع، فلا تتعد الصلاة إلا بقول المصلي: الله أكبر، مع القدرة على النطق بها، لما فيها من التعظيم لله؛ لحديث: ((تحريمها التكبير)) رواه أحمد، وغيره، فراوه أبو داود، والترمذي، وقال: هذا أصح شيء في هذا الباب، والعمل عليه عند أهل العلم، من الصحابة، ومن بعدهم.

ولقوله ﷺ: ((إذا قمت إلى الصلاة فكبر)) ولقوله ﷺ: ((لا يقبل الله صلاة أحدكم، حتى يضع الوضوء مواضعه، ويستقبل القبلة، ويقول: الله أكبر)) ولم ينقل أنه ﷺ كان يفتح الصلاة بغير لفظ: الله أكبر، ولو انعقدت بغيره لفعل ذلك في عمره، ولو مرة واحدة. إذا عرفنا أن الركن الثالث هو تكبير الإحرام، فاعلم: أنه يشترط لصحته شروط، وهي:

الأول: أن يتلفظ بتكبير الإحرام وهو قائم، فلو نطق بها أثناء القيام إلى الصلاة لم تصح.

الثاني: أن ينطق بها حال استقبال القبلة.

الثالث: أن ينطق بها باللغة العربية، لكن من عجز عنها باللغة العربية، ولم يمكنه أن يتعلم العربية في الوقت، أتى بمدلول التكبير بأي لغة شاء، ووجب عليه أن يتعلم العربية إن قدر على ذلك.

الرابع: أن يُسمع بها نفسه إن كان صحيح السمع ، وذلك بأن يسمع جميع حروفها.

الخامس: أن تكون التكبيرة للإحرام مصاحبة للنية ، وذلك بأن يقرن النية بالتكبير ، وهو يرفع يديه إلى أذنيه ، أو إلى منكبيه ، وهو يقول : الله أكبر ؛ لقول ابن عمر : ((كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يكون حذو منكبيه ، ثم يكبر)).

قراءة (الفاتحة) ، وقراءة المأموم خلف الإمام

الركن الرابع : قراءة الفاتحة :

وقراءة الفاتحة ركن في كل ركعة من الصلاة ، أيًا كان نوعها : فرضًا ، أو نافلة ، فقد صحت الأحاديث في وجوب قراءة الفاتحة ، وهذه الأحاديث صحيحة ، وصريحة ، فلا مجال للخلاف ، ولا موضع له مع وجودها ، ومع كثرتها ، ومنها : ما روي عن عبادة بن الصامت ، أن النبي ﷺ قال : ((لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)) رواه الجماعة ، وفي لفظ : ((لا تجزئ صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)) رواه الدارقطني ، وقال : إسناده صحيح.

والحديث يدل على تعيين فاتحة الكتاب في الصلاة ، وأنه لا يجزئ غيرها ، وإليه ذهب مالك والشافعي ، وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم ، وهو مذهب العترة ؛ لأن النفي المذكور في الحديث يتوجه إلى نفي الذات إن أمكن انتفاؤها ، وإلا توجه إلى ما هو أقرب إلى الذات وهو الصحة ، لا إلى الكمال ؛ لأن الصحة أقرب المجازين ، والكمال أبعدهما ، والحمل على أقرب المجازين

واجب، وتوجه النبي هنا إلى الذات ممكن، كما قال الحافظ في (الفتح): لأن المراد بالصلاة معناها الشرعي، وليس معناها اللغوي؛ لما تكرر أن ألفاظ الشارع محمولة على عرفه؛ لكونه بعث لتعريف الشرعيات، لا لتعريف الموضوعات اللغوية.

وإذا كان المنفي الصلاة الشرعية استقام نفي الذات؛ لأن المركب كما ينتفي بانتفاء جميع أجزائه، ينتفي بانتفاء بعضها، فلا يحتاج إلى إضمار الصحة، ولا إلى الإجزاء، ولا الكمال؛ لأنها إنما يحتاج إليه عند الضرورة، وإذا تكرر هذا فالحديث صالح للاحتجاج به، على أن الفاتحة من شروط صحة الصلاة، كما هو دليل على وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة في الصلاة؛ لأن عدمها قد استلزم عدم الصلاة.

وذهب الحنفية، وطائفة قليلة إلى أن قراءة الفاتحة في الصلاة لا تجب، بل الواجب أن يقرأ آية من القرآن، قال النووي: والصواب ما قاله الحافظ: أن الحنفية يقولون بوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، لكن بنوا على قاعدتهم أنها مع الوجوب ليست شرطاً في صحة الصلاة؛ لأن وجوبها إنما ثبت بالسنة، والذي لا تتم الصلاة إلا به فرض، والفرض عندهم لا يثبت بما يزيد على القرآن، وقد قال الله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠].

فالفرض: قراءة ما تيسر، وتعين الفاتحة إنما يثبت بالحديث فيكون واجباً، يأثم بتركه من يتركه، وتجزئ الصلاة بدونه، وهذا تعويل على رأي غير صحيح، حاصله رد كثير من السنة المطهرة بلا برهان، ولا حجة، وقالوا: إن تعين الفاتحة يعتبر نسخاً للقرآن، والقطعي لا ينسخ بالظن، فيجب توجيه النفي إلى الكمال، وهذا هو مذهب الحنفية.

وعن مالك، أن المصلي إذا قرأ في ثلاث ركعات الفاتحة أجزاء؛ لأنها معظم الصلاة، والصحيح أن الفاتحة واجبة في كل ركعة؛ لما رواه أبو قتادة أن النبي ﷺ: ((كان يقرأ في الظهر في الأولين بأَم الكتاب، وسورتين، ويطول الأولى، ويقصر في الثانية، ويسمعنا الآية أحياناً، وفي الركعتين الأخرتين يقرأ بأَم الكتاب)) متفق عليه. وقد قال رسول الله ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) متفق عليه.

وعن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب)).

وعن عبادة < أنه قال: ((أمرني رسول الله ﷺ أن أقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة)) ولأن النبي ﷺ علم المسيء في صلاته كيف يُصلي الركعة الأولى، ثم قال: ((وافعل ذلك في صلاتك كلها)) فيتناول الأمر بالقراءة.

شروط صحة قراءة الفاتحة:

إذا عرفنا أن قراءة الفاتحة ركن، وأنها لا بد منه في كل الصلاة، وفي كل ركعاتها، فإننا نتقل إلى شروط صحة قراءة الفاتحة، وإذا ثبت أن قراءة الفاتحة فرض في كل ركعة في الصلاة، فلا بد في قراءة الفاتحة من مراعاة الشروط التالية:

أولاً: أن يُسمع القارئ نفسه، إذا كان معتدل السمع.

ثانياً: أن يرتب القراءة حسب ترتيبها الوارد؛ مراعيًا مخارج الحروف، وإبراز الشدات فيه.

ثالثاً: ألا يلحن فيها لحنًا يغير المعنى، فإن لحن لحنًا لا يؤثر على سلامة المعنى لم تبطل الصلاة.

رابعاً: أن يقرأ الفاتحة بالعربية، فلا تصح ترجمتها؛ لأن ترجمتها ليست قرآناً.

خامساً: أن يقرأها المصلي وهو قائم، فلوركع وهو لا يزال يتمها بطلت القراءة، ووجبت الإعادة، فإذا عجز المصلي عن قراءة الفاتحة قرأ بدلها سبع آيات مما يحفظ من القرآن؛ فإذا لم يحفظ منه شيئاً ذكر الله تعالى بمقدار طول الفاتحة، ثم ركع؛ لأن النبي ﷺ: ((أمر الذي لا يحسن القرآن أن يقول: الحمد لله)) ولما روى أبو داود، عن رفاعة بن رافع أن النبي ﷺ قال: ((إذا قمت إلى الصلاة فإن كان معك قرآن فاقرأ به، وإلا فاحمد الله، وهللته، وكبره)) ولأنه دعاء من جنسها فكان أولى. ولما روي أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئاً، فعلمني ما يجزئني في صلاتي، فقال: ((قل: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله)) رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، والدارقطني.

قراءة المأموم خلف الإمام في الصلاة الجهرية:

فقد ذهب جماعة من العلماء إلى القول بأن: المؤتم لا يقرأ خلف الإمام في الصلوات الجهرية، ومنهم: زيد بن علي، والهادي، والقاسم، وأحمد بن عيسى، وعبيد الله بن الحسن العنبري، وإسحاق بن راهويه، وأحمد، ومالك، والحنفية، ولكن الحنفية قالوا: لا يقرأ المأموم خلف الإمام، لا في السرية، ولا في الجهرية، وهؤلاء جميعاً استدلوا بحديث عبد الله بن شداد، أن النبي ﷺ قال: "من كان له إمام، فقرأة الإمام له قراءة" وهو ضعيف، لا يصلح للاحتجاج به.

واستدلوا بحديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: ((إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا)) ولقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

وفي رواية عن أبي هريرة < : ((أن رسول الله ﷺ انصرف من صلاةٍ جهر فيها بالقراءة، فقال: هل قرأ معي أحد منكم أنفأ؟ فقال رجل: نعم يا رسول الله، قال: فإني أقول: ما لي أنزع القرآن قال: فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما يجهر فيه رسول الله ﷺ من الصلوات بالقراءة، حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ)) وهذا الاستدلال خاص بالقراءة خلف الإمام في الصلوات الجهرية؛ لأن المنازعة في القراءة إنما تكون مع جهر المؤتم، لا مع إسراره.

وذهب الشافعي، وأصحابه إلى وجوب قراءة الفاتحة على المؤتم، من غير فرق بين الصلاة الجهرية، والسرية، سواء سمع المؤتم قراءة الإمام، أو لا، وإليه ذهب الناصر من أهل البيت، واستدلوا على ذلك بحديث عبادة بن الصامت < قال: ((صلى رسول الله ﷺ الصبح، فثقلت عليه القراءة، فلما انصرف قال: إني أراكم تقرءون وراء إمامكم، قال: قلنا: يا رسول الله، إني والله، قال: لا تفعلوا، إلا بأم القرآن، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها)) رواه أبو داود، والترمذي، وفي لفظ: ((فلا تقرءوا بشيء من القرآن إذا جهرت به، إلا بأم القرآن)) رواه أبو داود، والنسائي، والدارقطني، وقال: كلهم ثقات.

وعن عبادة بن الصامت < قال: ((لا يقرآن أحد منكم شيئاً من القرآن إذا جهرت بالقراءة، إلا بأم القرآن)) رواه الدارقطني، وقال: رجاله ثقات.

وهذا النهي محمول على الصلاة الجهرية، فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه، حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ ويؤيده ما ورد في لفظ للدارقطني: ((إذا أسررت بقراءتي فاقراءوا، وإذا جهرت بقراءتي فلا يقرأ معي أحد)).

وقد أجاب الشافعي وأصحابه عن أدلة أهل القول الأول بأنها عمومات، وبأن حديث عبادة خاص، وبناء العام على الخاص واجب، كما تقرّر في الأصول،

وهذا لا محيص عنه، ويؤيده الأحاديث المتقدمة القاضية بوجوب قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة، من غير فرق بين الإمام والمأموم، قال النووي < : واحتج أصحابنا بقوله ﷺ: ((لا صلاة لمن لم يقرأ بأَم القرآن)) رواه البخاري، ومسلم، وهذا عام في كل مصلٍّ، ولم يثبت تخصيصه بغير المأموم بمخصص صحيح، فبقي على عمومه.

وحديث عباد شاهد على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، واحتج البيهقي، وغيره بحديث أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: ((من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأَم القرآن فهي خداج)) فقيل لأبي هريرة: وإنا نكون وراء الإمام. فقال: اقرأ بها في نفسك. ومعنى خداج: أي: باطلة.

وأما قراءة السورة: فإن كانت الصلاة جهرية فلا يقرأ بها ما دام يسمع الإمام؛ للأمر بالإنصات في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ .

وأما إذا كان المأموم لا يسمع قراءة الإمام لبعده، أو كان في صلاة سرية، فإنه لا مانع من قراءة الفاتحة وقراءة السورة؛ لما روي عن عمران بن حصين، أن النبي ﷺ: ((صلى الظهر، فجعل رجل يقرأ خلفه: سبح اسم ربك الأعلى، فلما انصرف قال: أيكم قرأ؟ وأيكم يقرأ؟ فقال الرجل: أنا، فقال: لقد ظننت أن بعضكم خالَجَنيها)) أي: نازعني القرآن.

وهذا الإنكار خاص في حالة رفع صوته في جهره، بحيث يسمع غيره، وليس عن أصل القراءة، بل فيه أنهم كانوا يقرءون بالسورة في الصلاة السرية، حيث ثبت فيه قراءة السورة في الظهر للإمام والمأموم، قال النووي: ولنا وجه شاذ ضعيف، أنه لا يقرأ المأموم السورة في الصلاة السرية، كما لا يقرؤها في الجهرية، وهذا

غلط ؛ لأنه في الجهرية يؤمر بالإنصات ، وفي السرية لا يسمع ، فلا معنى لسكوته من غير استماع ، ولو كان المصلي بعيداً عن الإمام لا يسمع قراءته ، فالصحيح أنه يقرأ السورة.

وقد اختلف الشافعي في قراءة الفاتحة ، هل تكون عند سكتات الإمام ، أو عند قراءته ؛ وظاهر الأحاديث : أنها تقرأ عند قراءة الإمام ، وفعلها حال سكوت الإمام إن أمكن أحوط ؛ لأنه يجوز عند أهل القول الأول ، فيكون فاعل ذلك أخذاً بالإجماع ؛ وأما اعتياد قراءة الفاتحة حال قراءة الإمام للفاتحة فقط ، أو حال قراءته للسورة فقط ، فليس عليه دليل ، بل الكل جائز ، وسنة.

نعم ، يكون حال قراءة الإمام للفاتحة مناسب من جهة عدم الاحتياج إلى تأخير الاستعاذة عن محلها ؛ الذي هو بعد التوجه ، ومن غير تكريرها عند إرادة قراءة الفاتحة إن فعلها في محلها أولاً ، أو آخر الفاتحة إلى حال قراءة الإمام للسورة ، ومن جهة الاكتفاء بالتأمين مرة واحدة عند فراغه وفراغ الإمام من قراءة الفاتحة ، إن وقع الاتفاق في التمام ، بخلاف من أخر قراءة الفاتحة إلى حال قراءة الإمام للسورة ، وقد بالغ بعض الشافعية ؛ فصرح بأنه إذا انفقت قراءة الإمام والمأموم في آية خاصة من آي الفاتحة بطلت صلاته ، وروى ذلك صاحب (البيان) من الشافعية ، عن بعض أهل الوجوه منهم ، وهو من الفساد بمكان يغني عن رده.

هذا ، وقد نُقل منع المأموم من القراءة عن ثمانين نفرًا من كبار الصحابة ، منهم : المرتضي ، ومنهم : العبادلة الأربعة ، وروى عن عدّة من الصحابة ، أن قراءة المأموم خلف إمامه مفسدة للصلاة ، وهذا ليس بصحيح ، فأقوى الأقوال ، وأحوطها : أن قراءة الفاتحة خلف الإمام مستحبة في الصلاة السرية ، وفي سكتات الإمام في الصلاة الجهرية ، وتكره حال قراءة الإمام في الصلاة الجهرية.

وظاهر كلام أحمد في رواية أبي الحارث: وجوب القراءة حالة السر فقط، قال: فإذا قرأ الإمام فأنصت، وإذا لم يجهر فاقراً: الحمد لله، وسورة، وبه تجتمع الأدلة.

وقال شيخ الإسلام: يقرأ في أصح القولين، وهو قول أحمد، وغيره؛ لأنه إما أن يكون مستمعاً، وإلا قارئاً، وجميع الأذكار للإمام يقولها سرّاً، يشرع للمأموم أن يقولها سرّاً.

ومعلوم أن القرآن أفضل من الذكر، والدعاء، وجاء الأمر بذلك في الكتاب، والسنة، والأمر متناول للإمام، وللمأموم، وللمنفرد، والسكوت بلا ذكر، ولا قراءة، ولا دعاء، ليس عبادة؛ ولهذا قال الإمام النووي، وغيره من الأئمة: لا يسكت في صلاته، إلا في حال استماعه لقراءة إمامه، فلو سكت في قيامه، أو ركوعه، أو سجوده، أو قعوده، يسيراً لم تبطل، فإن سكت طويلاً لعذر بأن نسي شيئاً، فسكت ليتذكره، لم تبطل صلاته، وهو قول الجمهور، وإن سكت طويلاً لغير عذر ففي بطلان صلاته خلاف بين العلماء، فإن لم يكن للإمام سكتات يتمكن فيها المأموم من القراءة كره له أن يقرأ، نص على ذلك الإمام أحمد؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

وهذا في الصلاة إجماعاً؛ ولقول النبي ﷺ: ((وإذا قرأ فأنصتوا)) وغير ذلك من عمومات الكتاب، والسنة، التي تدل على وجوب الإنصات، والاستماع، والسكوت، والإصغاء.

قال شيخ الإسلام: وهو إجماع الأمة فيما زاد على الفاتحة، وهو قول جماهير السلف، وفيها، وفي غيرها، وقال: القراءة مع جهر الإمام منكر مخالف للكتاب، والسنة، وعلى النهي عنه جمهور السلف، والخلف.

وفي بطلان الصلاة به نزاع، ويستحب أن يقرأ في حال سكوت الإمام إذا سكت سكوئاً بليغاً، ولم يستحب أحمد، وجمهور أصحابه: قراءة المأموم في سكتات الإمام، إلا أن يسكت سكوئاً بليغاً، يسع الاستفتاح، والقراءة، وذكر أن مما يبين حكمة سكوت القراءة عن المأموم: أن الإنصات من تمام الائتتمام، فمن نازع إمامه لم يكن مؤتمماً به، قال الشعبي: "أدركت سبعين بدرياً، كلهم يمنعون المأموم عن القراءة خلف الإمام في الجهرية".

وفي الصحيح، عن أبي هريرة مرفوعاً: ((ما لي أنزع القرآن)) فانتهمى الناس عن القراءة فيما جهر فيه النبي ﷺ وقد تواترت الآثار فيه عن الصحابة، والتابعين، وقال شيخ الإسلام: "إذا كانوا مشغولين عنه بالقراءة فقد أمر أن يقرأ على قوم لا يستمعون لقراءته، وهو سفه، تُنزه عنه الشريعة، كمن يتكلم والإمام يخطب".

وهذه كلها أدلة أخذت من مواضع تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد، الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وهو: منع المأموم من القراءة خلف الإمام في الصلاة الجهرية، فيما عدا الفاتحة، فإن هذه الأدلة يعضد بعضها بعضاً، فصارت مجموعها مفيدة للقطع، فإذا لم يسمع المأموم إمامه؛ لبعده عنه، فيسن أن يقرأ؛ لحديث جابر: "كنا نقرأ في الظهر والعصر خلف الإمام في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب؛ وسورة، وفي الأخيرين بفاتحة الكتاب".

قال الترمذي: أكثر أهل العلم من الصحابة، والتابعين يرون القراءة خلف الإمام، وخروجاً من خلاف من أوجبها؛ ولعموم الأدلة، وإن كان لا يسمع لصنم، أو كان يسمع: "همهمة" الإمام، ولا يفقه ما يقول، فالأظهر أنه يقرأ؛ لأن الأفضل أن يكون إما مستمعاً، وإما قارئاً، وهذا ليس بمستمع، ولا يحصل له مقصود السماع، فقراءته أفضل من سكوته.

ويسن للمأموم أن يستفتح ، وأن يستعيد حال جهر إمامه ، كما يسن في السرية ؛ لأن مقصود الاستفتاح ، والتعوذ لا يحصل باستماع قراءة الإمام ؛ لعدم جهره به ، وتقدم الإجماع على وجوب الإنصات لقراءة الإمام .
وأما حال المخافتة ، فالأفضل أن يستفتح في ظاهر مذهب أحمد ، وأبي حنيفة ، وغيرهما ؛ لأن القراءة يُعتاض عنها ، بخلاف الاستفتاح ، ما لم يسمع قراءة الإمام . والله أعلم .

حكم البسملة ، والحكمة في الجهر والإسراء في الصلوات

أولاً : حكم البسملة :

لقد اتفق العلماء على أن البسملة بعض آية في سورة النمل ، واختلفوا في البسملة الواقعة في أول السورة إلى ثلاثة مذاهب :

والمذهب الأول : أن البسملة آية من الفاتحة ، ومن كل سورة ، وعلى هذا فقراءتها واجبة في الفاتحة ، وحكمها حكم الفاتحة في السر والجهر ، وهو مذهب ابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وطاوس ، وعطاء ، ومكحول ، وابن المبارك ، وطائفة .

وأقوى دليل لهذا المذهب حديث نعيم المجر ، قال : صليت وراء أبي هريرة < فقرأ : بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم قرأ بأمر القرآن ، وفي آخره قال : "والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ" رواه النسائي ، وابن خزيمة ، وابن حبان .

قال الحافظ في (الفتح) : وهو أصح حديث ورد في الجهر بالبسملة .

والمذهب الثاني: أنها آية مستقلة، أنزلت للتيمن، وللفصل بين السور، وأن قراءتها في الفاتحة جائزة، بل مستحبة، ولا يسن الجهر بها؛ لحديث أنس < قال: ((صليت خلف رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر، وخلف عمر، وعثمان، وكان لا يجهرن بيسم الله الرحمن الرحيم)) رواه النسائي، وابن حبان، والطحاوي، بإسناد على شرط الصحيحين.

والمذهب الثالث: أنها ليست بآية من الفاتحة، ولا من غيرها، وأن قراءتها مكروهة سراً وجهرًا، في الفرض دون النافلة، وهذا مذهب ليس بالقوي.

وقد جمع ابن القيم بين المذهب الأول، والمذهب الثاني، فقال: "كان النبي ﷺ يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم تارة، وكان يخفيها أكثر مما يجهر بها، ولا ريب أنه لم يجهر بها دائماً في كل يوم وليلة خمس مرات أبداً، حضراً وسفراً، ويخفي ذلك على خلفائه الراشدين، وعلى جمهور أصحابه، وأهل بلده في الأعصار الفاضلة".

ثانياً: الحكمة في الجهر والإسراء في الصلوات:

يُسَنُّ للإمام أن يُسمع قراءته من خلفه؛ ليتابعوه، وليحصل لهم استماع قراءته، فيجهر في أولتي المغرب، والعشاء، والصبح، والجمعة، والعيد، والكسوف، والاستسقاء، والتراويح، والوتر، بقدر ما يُسمع المأمومين، وهذا بإجماع، في غير صلاة الكسوف.

وعند الجمهور يجهر في الكسوف؛ لفعله ﷺ وقد ثبت ذلك بنقل الخلف عن السلف، والإسراء فيما عدا ذلك ثبت بإجماع المسلمين، مع الأحاديث الصحيحة المتضافرة على ذلك.

والحكمة في الجهر ما ذكره ابن القيم، وغيره: من أن الليل مظنة هدوء الأصوات، ومظنة فراغ القلوب، واجتماع الهمم، وهو محلّ مواطأة القلب اللسان؛ ولهذا كانت السنة تطويل قراءة الفجر؛ لأن القلب أفرغ ما يكون من الشواغل، فإذا كان أول ما يقرع سمعه كلام الله تمكن فيه، ولما كان النهار بضد ذلك، كان الأصل في القراءة فيه الإسرار، إلا لعارض راجح، كالمجامع العظام في العيدين، والجمعة، والاستسقاء، والكسوف، فإن الجهر حينئذٍ أحسن، وأبلغ في تحصيل المقصود، وأنفع للجميع، وفيه قراءة كلام الله عليهم، وتبليغه في المجامع العظام، وهذا هو أعظم مقاصد الرسالة.

وأما غير الإمام - وهو المأموم، والمنفرد - فإنه يُسرّ بذلك كله، يسرّ بالتكبير، والتسميع، والسلام، والقراءة؛ لأنه لا حاجة إليه، وربما لبس على المأمومين، إلا أنه يخيّر المنفرد بين الجهر والإسرار، وكذلك يخيّر بين الجهر والإسرار من قام لقضاء ما فاته بعد سلام إمامه، وفي الإنصاف قال: لو قضى صلاة سرّ لم يجهل فيه، سواء قضاها ليلاً، أو نهاراً، لا أعلم خلافاً في ذلك، وإن قضى صلاة جهر ليلاً جهر فيها، لا أعلم فيها خلافاً، ولو قضاها نهاراً لم يجهر على الصحيح من مذهب الحنابلة.

وقال النووي من الشافعية: يُسن للمنفرد كالإمام وهو مذهب مالك، والشافعي، ومذهب العلماء كافة، إلا أبا حنيفة، فإن جهر المنفرد وإساره عنده سواء.

والمرأة إذا صلت بالنساء جهرت بالقراءة، وإلا فلا تجهر إذا صلت وحدها، ويجوز إن لم يسمعها أجنبي أن تجهر بقراءتها.

وضع اليمين على الشمال، والركوع

وضع اليمين على الشمال :

فمن السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة؛ لما روي في الصحيح، عن سهل < : "كانوا يؤمرون أن يضع الرجل اليمنى على اليسرى في الصلاة" ووضع اليدين إحداهما على الأخرى متواتر عن النبي ﷺ وعن التابعين، ومن بعدهم، قال الوزير: أجمعوا على أنه يسن وضع اليمين على الشمال في الصلاة، إلا في إحدى الروايتين عن مالك فقال: مباح؛ والرواية الأخرى: مسنون.

وقال ابن عبد البر: لم يأت عن النبي ﷺ فيه خلاف، وإذا أرسلهما أرسلهما إرسالاً خفيفاً، ثم يضع اليمنى على اليسار، وقيل: يرسلهما، ثم يرفعهما، فيضع اليمنى على اليسار، ويجعلهما تحت سرته استحباباً؛ لأنه واقف بين يدي ربه ﷻ.

والسرة هي الموضع الذي في وسط البطن، يُقطع منه السر بعد الولادة.

والحكمة في هذه الهيئة: أنها صفة السائل الذليل، وهو أمتع من العبس، وأقرب إلى الخشوع، وذلك لقول علي < : "من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة" رواه أحمد، وأبو داود، لكن قال النووي: هذا الأثر اتفقوا على ضعفه.

وفي رواية لأحمد: يجعل اليمين على الشمال على صدره، وفقاً لمالك، وللشافعي؛ لحديث وائل: ((رأيت رسول الله ﷺ فوضع يده على صدره، إحداهما على الأخرى)) ويعضده ما رواه أبو داود في (المراسيل) عن طاوس <

وقال ابن القيم في كتاب الصلاة - لما ساق صفة صلاة رسول الله ﷺ: ثم كان شماله بيمينه، فيضعهما عليها فوق المفصل، ثم يضعهما على صدره، وقال في موضع آخر: لم يصح موضع وضعهما، وعن الإمام أحمد: أن المصلي مخير؛ لأن الجميع مروى، والأمر فيه واسع، واختار هذا الرأي الإمام في (الإرشاد)، و(المحرر)، وحكي ذلك عن مالك < .

الركن الخامس: الركوع:

نتابع الحديث في أركان الصلاة، وقد وصلنا إلى الركن الخامس وهو الركوع، فإذا فرغ المصلي من القراءة، يثبت قائماً، ويسكت، حتى يرجع إليه نفسه قبل أن يركع، ولا يصل قراءته بتكبيرة الركوع؛ لما جاء عن النبي ﷺ: أنه كان له سكتان: سكتة عند افتتاح الصلاة، وسكتة إذا فرغ من القراءة.

وأما الركوع فواجب، ووجوبه ثبت بالكتاب، والسنة، والإجماع، وهو مجمع على فرضيته في كل صلاة، إلا صلاة الجنابة؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ١٧٧] وأكثر أهل العلم يرون: أن يتدئ الركوع بالتكبير، وأن يكبر في كل خفض ورفع، منهم: ابن مسعود، وابن عمر، وجابر، وأبو هريرة، وقيس بن عباد، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وعوام العلماء من الأمصار.

وروي عن عمر بن عبد العزيز، وسالم والقاسم، وسعيد بن جبير: أنهم كانوا لا يتمون التكبير، ولعلمهم يحتجون بأن النبي ﷺ لم يعلمه المسيء في صلاته، ولو كان منها لعلمه إياه، ولعله لم تبلغهم السنة عن النبي ﷺ فقد روى أبو هريرة قال: ((كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم، ثم يكبر

حين يرجع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده، حتى يرفع صلبه من الركوع، ثم يقول وهو قائم: ربنا ولك الحمد، ثم يكبر حين يهوي، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يكبر حين يسجد، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يفعل ذلك في الصلاة كلها، حتى يقضيها، ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس)).

وقد قال النبي ﷺ: ((إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا)).

ويتحقق الركوع بمجرد الانحناء، بحيث تصل اليدان إلى الركبتين، وأجمعوا على وجوب الركوع على القادر عليه؛ للآية الكريمة، ولقول رسول الله ﷺ لمن علمه الصلاة: ((ثم اركع حتى تطمئن راعياً)) ولحديث أبي حميد، وغيره: ((فوضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما)) صححه الترمذي.

وحديث أبي رافع: ((وإذا ركعت فضع راحتك على ركبتيك)) رواه أبو داود، وغيره.

وأحاديث وضع اليدين على الركب في الركوع بلغت حد التواتر، وذلك ما لم يكن عذر، فإن كانتا عليّتين لا يمكنهم وضعهما، انحنى، ولم يضعهما، وإن كانت إحداهما عليّة وضع الأخرى، والركبة: هي موصل ما بين أسافل أطراف الفخذ، وأعالي الساق، وجمعها: ركب، وفعله ﷺ ثابت بأحاديث كثيرة صحيحة، فإذا انحنى المصلي قدر ما يمكنه من بلوغ راحتيه لركبتيه فقد تحقق الركوع، وهذا أقله.

وأما أكمل الركوع، فهو أن ينحني، بحيث يستوي ظهره أفقياً؛ لقول أبي حميد الساعدي: ((كان النبي ﷺ إذا ركع اعتدل، ولم يصوب رأسه - أي: لا يميل رأسه لا إلى أسفل، ولا إلى أعلى - ولم يقنعه - أي: لم يرفعه حتى يكون أعلى من ظهره - ووضع يديه على ركبتيه، وأن يستقر في انحنائه قدر تسيّحه)) وهذا

أقلها، لقوله ﷺ لمن علمه الصلاة: ((ثم اركع حتى تستقر راکعاً)) ولقوله ﷺ: ((أسوأ الناس سرقة الذي يسرق من صلاته، قالوا: يا رسول الله، وكيف يسرق من صلاته؟ قال: لا يتم ركوعها، ولا سجودها)).

فيكون أكمل الركوع: أن يسوي ظهره مع عنقه بشكل أفقي مستقيم غير مقوس، وأن ينصب ساقيه، وأن يمسك ركبتيه بيديه، مفرقا بين أصابعهما، ويستقر قائلاً: سبحان ربي العظيم؛ وعن ابن مسعود < قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا ركع أحدكم فقال في ركوعه: سبحان ربي العظيم ثلاث مرات تم ركوعه، وذلك أدناه)) أي: ذلك أقل الكمال، والتمام رواه الترمذي، وأبو داود، وغيرهما.

فأدنى الكمال: ثلاث مرات، وأعلاه: عشر مرات، لما روي عن أنس أن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله تعالى - كان يصلي كصلاة رسول الله ﷺ فحزروا ذلك بعشر.

ويجب أن يطمئن في ركوعه، ومعناه: أن يمكث إذا بلغ حد الركوع قليلاً، وبهذا قال الشافعي، وأحمد، وقال أبو حنيفة: الطمأنينة غير واجبة؛ لقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ ولم يذكر الطمأنينة، والأمر بالشيء يقتضي حصول الإجزاء به حصول الاطمئنان فيه، ولو لم يحصل، والراجح الأول؛ لقول النبي ﷺ للمسيء في صلاته ثم اركع حتى تطمئن راکعاً، ولما روى أبو قتادة، أن النبي ﷺ قال: ((أسوأ الناس سرقة الذي يسرق من صلاته، قيل: وكيف يسرق من صلاته؟ قال: لا يتم ركوعها، ولا سجودها)) والآية حجة لمن أوجب الطمأنينة في الركوع؛ لأن النبي ﷺ فسر الركوع بفعله، وقوله، فالمراد بالركوع ما بينه النبي ﷺ.

نتابع الحديث في أركان الصلاة، وقد كنا نتحدث عن الركوع، وقلنا: إنه ركن من أركان الصلاة وننتقل - بعد أن بينا حكمه - إلى شروطه، ولا بد لصحة الركوع من التزام المصلي لهذه الأمور:

الأول: أن ينحني بالقدر الذي يمكنه من بلوغ كفيه إلى ركبتيه؛ لما روى البخاري، عن أبي حميد الساعدي < في صفة صلاة رسول الله ﷺ قال: ((وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه)).

الثاني: لا يقصد المصلي بانحنائه شيئاً آخر غير الركوع، فلو انحنى خوفاً من شيء، ثم استمرّ منحنياً قاصداً أن يجعله ركوعاً لم يصحّ ركوعه، بل يجب أن يعود قائماً، ثم ينحني بقصد الركوع.

الثالث: الطمأنينة بأن يستقرّ في انحنائه قدر تسيبته، وهذا أقلّ الركوع، وذلك لما سبق من قوله ﷺ: ((حتى تطمئنّ راکعاً)) وروى أحمد، والطبراني، وغيرهما بسند صحيح أن النبي ﷺ قال: ((أسوأ الناس سرقة الذي يسرق من صلاته، قالوا: يا رسول الله وكيف يسرق من صلاته؟ قال: لا يتمّ ركوعها ولا سجودها)).

الاعتدال بعد الركوع، السجود، والجلوس بين السجدين

الركن السادس: الاعتدال بعد الركوع:

وهو وقوف يفصل الركوع عن السجود، وذلك بأن يعتدل قائماً مع الطمأنينة، وهذا الرفع والاعتدال واجب عند الجمهور، وبه قال الشافعي، وأحمد، ومالك، وقال أبو حنيفة، وبعض أصحاب مالك: لا يجب؛ لأن الله تعالى لم يأمر به، وإنما أمر بالركوع، والسجود، والقيام، فلا يجب غيره؛ ولأنه لو كان واجباً لتضمن ذكره واجباً، والرأي الأول هو الراجح؛ لأن النبي ﷺ أمر به المسيء في صلاته، وداوم على فعله، فيدخل في عموم قوله ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)).

وأما قولهم: لم يأمر به، فلا يصح؛ لأنه ﷺ قد أمر بالقيام، وهذا قيام، وأمر النبي ﷺ يجب امتثاله، وقولهم: الاعتدال من الركوع لا يتضمن ذكراً واجباً، فهو مردود بالركوع والسجود، فإنهما ركنان، ولا ذكر فيهما واجب، فبطل ما ذهبوا إليه، ووجب على المصلي أن ينتصب قائماً، ويعتدل.

قال أبو حميد في صفة صلاة رسول الله ﷺ: ((وإذا رفع رأسه استوى قائماً حتى يعود كل فقار إلى مكانه)) متفق عليه.

وقالت عائشة > عن النبي ﷺ: ((فكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائماً))، وقال النبي للمسيء في صلاته: ((ثم ارفع حتى تعتدل قائماً)) متفق عليه.

شروط صحة الاعتدال:

ألا يقصد المصلي بالاعتدال من الركوع شيئاً آخر غير العبادة، وأن يطمئن في اعتداله قدر تسيحه، وألا يطيل الوقوف فيه تطويلاً فاحشاً، بأن يزيد على مدة قراءة الفاتحة؛ لأنه ركن قصير، فلا يجوز تطويله، ويقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع، ويقول المأموم في رفعه: ربنا ولك الحمد؛ لقوله ﷺ: ((إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد)) متفق عليه من حديث أبي هريرة < .

وإذا رفع المصلي من الركوع فإن شاء وضع يمينه على شماله، وإن شاء أرسلهما بجانبه، والأولى أولى، لثبوت وضعهما حال القيام، وعدم المخصص؛ ولأن الأصل أن كل قيام فيه ذكر مسنون، يضع فيه يمينه على شماله، وقد ثبت فيه الذكر؛ ولأن وضع اليمين على الشمال أبلغ في التعظيم من الإرسال، ثم يخّر

مكبراً حال انحداره إلى السجود، ولا يرفع يديه بالاتفاق؛ لقول ابن عمر: "كان لا يفعل ذلك في السجود" متفق عليه.

وكذلك لا يرفعهما حين يرفع رأسه من السجود؛ ولأنهما ينحطان لعبوديتهما، كما ينحط الوجه، فأغنى ذلك عن رفعهما؛ ولذلك لم يشرع رفعهما عند رفع رأسه من السجود؛ لأنهما يرفعان كما يوضعان معاً.

الركن السابع: السجود:

والسجود مباشرة جبهة المصلي لموضع سجوده، وهو فرض، ثبت بالكتاب، والسنة، والإجماع، قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْضًا كَعُورًا وَأَسْجُدُوا﴾ والسجود لغة: الخضوع، والتذلل؛ وشرعاً: وضع الجبهة على الأرض، ولا خضوع أعظم منه، ويكون السجود على سبعة أعظم، وهي أعضاء السجود: رجليه، ثم ركبتيه، ثم يديه، ثم جبهته مع أنفه، فيسجد على رجليه، ثم ركبتيه يضعهما على الأرض قبل يديه؛ لحديث وائل أنه رضي الله عنه: ((إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه)) رواه أهل السنن.

قال ابن القيم: وهو الصحيح، ولم يرو من فعله ما يخالف ذلك، وفي رواية ابن أبي شيبة بلفظ: ((إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه، ولا يبرك بروك الفحل، وألا يهوي في سجوده، فيثني ركبتيه حتى يضعهما على الأرض على سكون، ومهل)) وهو قول الجمهور من السلف، وهو قول عامة الفقهاء، وهو قول سفيان، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرأي، وغيرهم.

ثم يضع الجبهة مع الأنف، وإذا سجد أمكن جبهته وأنفه من الأرض، والمراد باليدين هنا: الكفان، وكان النبي ﷺ: ((يضع يديه حذو منكبيه، وأذنيه،

باسطاً كفيه وأصابعه لا يفرج بينهما، ولا يقبضهما)) وهو الذي اختاره أهل العلم، وتكون يده قريباً من أذنيه، والدليل لذلك قول ابن عباس: ((أمر النبي ﷺ أن نسجد على سبعة أعظم، ولا يكف شعراً، ولا ثوباً: الجبهة، واليدين، والركبتين، والرجلين)) متفق عليه.

والحديث ظاهر الدلالة على وجوب السجود على هذه الأعضاء؛ إذ هو غاية خشوع الظاهر، وأجمع العبودية لسائر الأعضاء، بل فرض أمر الله به، ورسوله بلغه الأمة بقوله وفعله، فيسجد حتى تطمئن مفاصله، ويسترخي؛ ولذلك إذا رأى الشيطان ابن آدم ساجداً اعتزل ناحية يبكي ويقول: يا ويله، أمر ابن آدم بالسجود فسجد، فله الجنة، وأمرت بالسجود فعصيت، فلي النار.

والسجود أعظم أركان الصلاة، فهو سر الصلاة، وهو ركنها الأعظم، وخاتمة الركعة، وما قبله من الأركان كالمقدمة إليه، والساجد أقرب ما يكون إلى الله، والسجود على جميع هذه الأعضاء واجب إلا الأنف، فإن فيه خلاف، وبهذا قال طاوس، والشافعي، في أحد قوليه، وإسحاق، وقال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي في القول الآخر: لا يجب السجود على الجبهة، لقول النبي ﷺ: ((سجد وجهي)).

وهذا يدل على أن السجود على الوجه؛ ولأن الساجد على الوجه يسمى ساجداً، ووضع غيره على الأرض لا يُسمى به ساجداً، والأمر بالسجود ينصرف إلى ما يُسمى به ساجداً دون غيره؛ ولأنه لو وجب السجود على هذه الأعضاء لوجب كشفها كالجبهة، وهذه رواية عن أحمد، فإنه قد نص في المريض: يرفع شيئاً يسجد عليه، فإنه يجزئه، ومعلوم أنه قد أخل بالسجود على يديه، والأول هو الراجح؛ لما روى ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ:

((أمرتُ بالسجود على سبعة أعظم: اليدين، والركبتين، والقدمين، والجبهة)) متفق عليه.

وروي عن ابن عمر مرفوعاً: ((إن اليدين يسجدان، كما يسجد الوجه، فإذا وضع أحدكم وجهه فليضع يديه، وإذا رفعه فليرفعهما)) رواه الإمام أحمد، وأبو داود، والنسائي.

ثم إن سجود الوجه لا ينفى سجود ما عداه، وسقوط الكشف لا يمنع وجوب السجود، فإن الجبهة هي الأصل وهي مكشوفة عادة بخلاف غيرها، فإن أخلّ بالسجود بعضو من هذه الأعضاء لم تصح صلاته عند من أوجب، وإن عجز عن السجود على بعض هذه الأعضاء سجد على بقيتها، وقرب العضو المريض من الأرض غاية ما يمكنه، ولم يجب عليه أن يرفع إليه شيئاً؛ لأن السجود هو الهبوط، ولا يحصل ذلك برفع المسجود عليه، وإن سقط السجود على الجبهة لعارض من مرض، أو غيره، سقط عنه السجود على غير الجبهة؛ لأنه الأصل، ولأن غيره تبع له، فإذا سقط الأصل سقط التبع، ولهذا قال أحمد في المريض: يرفع إلى جبهته شيئاً يسجد عليه، إنه يجزئه.

نتابع الحديث في أركان الصلاة وقد وصلنا إلى السجود، وهو ركن من أعظم أركان الصلاة؛ لأن العبد يكون أقرب ما يكون إلى ربه وهو ساجد، والسجود له شروط، فيشترط لصحة السجود عدة شروط: وهي:

كشف الجبهة عند ملامستها الأرض، وأن يكون السجود على سبعة أعضاء، وهي التي ذكرها النبي ﷺ بقوله: ((أمرتُ أن أسجد على سبعة أعظم، على الجبهة، وأشار بيده على أنفه، واليدين، والركبتين، وأطراف القدمين)) رواه البخاري، ومسلم.

ولكن لا يجب أن يكشف من هذه الأعضاء إلا الجبهة، وأن ترتفع أسافله على أعاليه ما أمكن ذلك؛ أتباعاً لفعله ﷺ وألا يسجد على ثوب متصل به، بحيث يتحرك بحركته، وألا يقصد بالسجود شيئاً آخر غيره، كالخوف، ونحوه، فإن قصد ذلك فلا يصح السجود، وأن يتحامل بجبهته على الأرض تحاملاً بيناً، بحيث لو كان تحتها قطن، أو نحوه لانكس، وظهر أثر السجود فيه، وأن يطمئن في السجود على هذه الحال، بمقدار تسيحة على الأقل.

الركن الثامن: الجلوس بين السجدين:

فإذا عرفنا ذلك، فإننا ننتقل إلى الركن الثامن من أركان الصلاة، وهو: الجلوس بين السجدين:

والجلوس بين السجدين فرض عند الأئمة، وينبغي ألا يطوله تطويلاً فاحشاً، بحيث يزيد على مدة أقلّ التشهد، وأن يكون ذلك في كل ركعة؛ لقوله ﷺ: ((ثم ارفع حتى تطمئنّ جالساً، ثم اعمل ذلك في صلاتك كلّها)).

وتكون أصابعه مبسوطة جهة القبلة، ومنتھية إلى الركبتين، ويقول: اللهم اغفر لي، وارحمني، واجبرني، واهدني، وارزقني، ويجب أن يكون ذلك في كل ركعة؛ لقوله ﷺ: ((ثم ارفع حتى تطمئنّ جالساً)).

إذا عرفنا أن الجلوس بين السجدين ركنٌ من أركان الصلاة عند الأئمة، فإن هذا الركن له شروط، لا يصح بدونها، فيشترط لصحة الجلوس بين السجدين شروط:

الشرط الأول: أن يقصد بجلوسه العبادة، ولا يحمل على شيء آخر كخوف، ونحوه.

الشرط الثاني: ألا يطوله تطويلاً فاحشاً، بحيث يزيد عن مدة أقل التشهد.

الشرط الثالث: الطمأنينة، وذلك بأن يطمئن بمقدار تسيحة على الأقل، ويجلس معتدلاً، ويكون جلوسه على رجله اليسرى، وينصب رجله اليمنى، ويستحب أن يفتح أصابع رجله اليمنى، فيستقبل بها القبلة، ومعناه: أن يثنىها نحو القبلة؛ لما روي بإسناده عن عبد الرحمن بن زيد قال: كنا نعلمُ إذا جلسنا في الصلاة: أن يفترش الرجلُ منا قدمه اليسرى، وأن ينصب قدمه اليمنى على صدر قدميه، فإن كانت إبهام أحدنا لتثني، فيدخل يده حتى يعدلها.

الجلوس والتشهد الأخير، والصلاة على النبي ﷺ، التسليمة الأولى، الترتيب، الطمأنينة والاعتدال

الركن التاسع: الجلوس الأخير:

ويقصد به: الجلوس الذي يكون في آخر ركعة من ركعات الصلاة، بحيث يعقبه السلام.

وصفة الجلوس الأخير: أن يتورك، فينصب رجله اليمنى، ويجعل باطن رجله اليسرى تحت فخذه اليمنى، ويجعل إيته على الأرض، وهو سنة في التشهد الثاني، وإليه ذهب مالك، والشافعي، وأحمد، وقال الثوري، وأصحاب الرأي: يجلس مفترشاً لجلوسه في الأول، ولكن ذكر أبو الخطاب، وأصحاب الشافعي: أن أبا حميد قال في صفة صلاة النبي ﷺ: ((أنه إذا كان في الرابعة أفضى بوركه اليسرى إلى الأرض، وأخرج قدمه من ناحية واحدة)) وأيهما فعل فهو حسن، وهذا الجلوس للتشهد الأخير من أركان الصلاة.

وممن قال بوجوبه: عمر < وابنه، وأبو مسعود البديري، والحسن، والشافعي، ولم يوجبه مالك، ولا أبو حنيفة، إلا أن أبا حنيفة أوجب الجلوس قدر التشهد؛ لأن النبي ﷺ لم يعلمه الأعرابي، فدلّ على أنه غير واجب.

الركن العاشر: التشهد الأخير:

وهو فرض، أو ركن من أركان الصلاة؛ لأن النبي ﷺ أمر به، فقال: ((قولوا: التحيات لله)) وأمره يقتضي الوجوب، وفعله، وداوم عليه.

وقد روي عن ابن مسعود أنه قال: ((كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد: السلام على الله قبل عباده، السلام على جبريل، السلام على ميكائيل. فقال النبي ﷺ: لا تقولوا السلام على الله، ولكن قولوا التحيات لله)) وهذا يدل على أنه فرض بعد أن لم يكن مفروضاً.

وحديث الأعرابي يحتتمل أنه كان قبل أن يفرض التشهد، ويحتمل أنه ترك تعليمه؛ لأنه لم ير بأساً في تركه، وهو فرض عند الشافعية، وعند الإمام أحمد، ويرى المالكية: أنه سنة، كالتشهد الأول، والجلوس له سنة أيضاً، إلا الجلسة الأخيرة بقدر السلام عن يمينه فقط، فهو واجب، بحيث لو سلم وهو واقف لا تصحّ صلاته.

وثيقة التشهد الكاملة: "التحيات، المباركات، الصلوات، الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي، ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله" ويُسمع نفسه إذا كان معتدلاً السمع، ويوالي القراءة، وأن يقرأ التشهد وهو جالس، إلا أن يكون معذوراً، فيجوز أن يقرأ التشهد على الكيفية الممكنة، وأن تكون باللغة العربية، فإذا عجز

بالعربية ترجمها بأي لغة شاء، ووجب عليه أن يتعلم العربية، ويجب مراعاة المخارج، والشدات، فلو غير مخرج حرف، أو تساهل في تشديده، أو لحن في كلمة، واستلزم ذلك تغيير المعنى بطل التشهد، ووجبت الإعادة. ويجب ترتيب كلمات التشهد حسب ما ورد بها النص الشريف.

الركن الحادي عشر: الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد الأخير:

وهي فرض عند الشافعية، وسنة عند المالكية، والحنفية، وعند جمهور الحنابلة، وذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وقد أجمع العلماء على أنها: لا تجب في غير الصلاة، فتعين وجوبها فيها؛ فعن ابن مسعود < في السؤال عن كيفية الصلاة عليه: ((كيف نصلي عليك إذا نحن صلينا عليك في صلاتنا؟ فقال: قولوا: اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم...)) وقد ثبت هذا بأحاديث صحيحة.

الركن الثاني عشر: التسليمة الأولى:

وهي أن يقول المصلي ملتفتاً إلى يمينه: السلام عليكم ورحمة الله؛ لقوله ﷺ: ((تحريمها التكبير وتحليلها التسليم)) وأقل صيغ السلام: السلام عليكم مرة واحدة، وأكمله: السلام عليكم ورحمة الله مرتين: الأولى عن يمينه، والأخرى عن شماله؛ لأنه ﷺ كان يُسلم عن يمينه وعن يساره حتى يرى بياض خده، فعن ابن مسعود <: ((أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه وعن شماله حتى يرى بياض خده فيقول: السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله)).

الركن الثالث عشر: ترتيب الأركان حسب ورودها:

وذلك بأن يبدأ بالنية وتكبيرة الإحرام، ثم الفاتحة، ثم الركوع فالاعتدال فالسجود وهكذا، فإن قدم بعض الأركان عن محلّه المشروع بطلت صلاته إن تعمّد ذلك، أما إذا كان غير متعمّد بطلت صلاته بدءاً من أول الركن الذي فعله في غير موضعه فيجب عليه أن يُعيد ذلك كله، وعلى هذا فإن استمرّ في صلاته بعد أن غير الترتيب المعهود في الصلاة حسب ورودها في النص إلى أن وصل إلى مثل ذلك من الركعة السابقة -نزل الصحيح من الركعة التالية منزلة الفاسد من الركعة التي قبلها، فوجب عليه أن يزيد على صلاته ركعة بدلاً من الركعة التي فسدت بفساد الترتيب بين أركانها.

الركن الرابع عشر والخامس عشر: الطمأنينة والاعتدال في جميع الأركان:

لقوله ﷺ للمسيء في صلاته: ((ثم أركع حتى تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتى تطمئن قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم قم فإذا أتممت صلاتك على هذا فقد أتممتها، وما انتقصت من هذا من شيء فإنما انتقصته من صلاتك))، وإذا عرفنا ذلك فاعلم أن تكبيرة الإحرام من بين الأركان لا تنعقد الصلاة بتركها؛ لقول النبي ﷺ: ((تحريمها التكبير)) فالصلي لا يدخل في صلاته إلا بها، وبدونها لا تنعقد صلاته ولا يدخل فيها، وركن القيام في الصلاة يختصّ بسقوطه في النوافل؛ لأن القيام في النفل يطول فيشقّ، فسقط في النافلة مبالغة في تكفيرها كما سقط التوجه فيها في السفر على الراحلة مبالغة في تكفيرها، وركن القراءة للفاتحة في الصلاة يختصّ بسقوطها عن المأموم؛ لأن قراءة إمامه له قراءة، وركن السلام يختصّ بأنه إذا تركه أتى به خاصة. وبهذا نكون قد انتهينا من أركان الصلاة.

واجبات الصلاة، سننها، مكروهاتها، الأمور التي تخالف فيها
المرأة الرجل، مبطلاتها، والمباح فيها

عناصر الدرس

٢٠٧	العنصر الأول : واجبات الصلاة
٢١١	العنصر الثاني : سنن الصلاة
٢٢١	العنصر الثالث : مكروهات الصلاة
٢٢٧	العنصر الرابع : الأمور التي تخالف فيها المرأة الرجل
٢٣٠	العنصر الخامس : مبطلات الصلاة
٢٣٣	العنصر السادس : المباح في الصلاة

واجبات الصلاة

وواجبات الصلاة ثمانية، وهذا هو القسم الثاني من أفعال الصلاة وأقوالها، فالأول الفرائض وقد سبق بيانه، والثاني الواجبات وقد عرف العلماء الواجب في الصلاة بأنه: "ما تبطل بتركه عمداً ويسقط سهواً أو جهلاً ويجزئ عنه سجود السهو".

والقول بأن هذه الثمانية واجبة هو قول إسحاق والرواية الأولى للحنابلة، والأخرى ليست واجبة وأكثر العلماء يقولون بعدم الوجوب، إلا أن الشافعي أوجب منها: الصلاة على النبي ﷺ وضمه إليها.

وحكم هذه الواجبات -إذا قلنا بوجوبها-: متى تركها عمداً بطلت صلاته، وإن تركها سهواً وجب عليه السجود للسهو، والأصل فيه حديث النبي ﷺ حين قام إلى الثالثة وترك التشهد الأول، فسبحوا به فلم يرجع حتى جلس للتسليم، سجد سجدتين وهو جالس، ولولا أن التشهد سقط بالسهو لرجع إليه ﷺ ولولا أنه واجب لما سجد جبراً لنسيانه، وغير التشهد من الواجبات مقيس عليه ومشبه به، ولا يمتنع أن يكون للعبادة واجبات يتخير إذا تركها، وأركان لا تصح العبادة بدونها كالحج في واجباته وأركانه.

وبيان هذه الواجبات فيما يأتي:

الأول من واجبات الصلاة: تكبيرات الانتقالات، فهي واجب سوى تكبيرة الإحرام فإن تكبيرة الإحرام ركن، وأما غيرها من سائر الانتقالات فهي واجب، وغير تكبيرة المسبوق الذي أدرك إمامه راعياً فهي سنة، وذلك للاجتماع عليها بتكبيرة الإحرام.

الثاني والثالث: التسميع وهو قول الإمام والمنفرد في الرفع من الركوع: سمع الله لمن حمده؛ لما روي في الحديث ((إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده فقولوا: سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد)) فيختصّ قول: سمع الله لمن حمده بالإمام والمنفرد؛ لفعله ﷺ ولقوله: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) الثابت عنه ﷺ فيجب لذلك، ومحل الإتيان بذلك للإمام والمنفرد بين الرفع من الركوع والانتهاؤ منه؛ لأنه مشروع له فاخصّ به، فلو شرع فيه قبل الرفع من الركوع لم يجزئه، أو كمله بعده لم يجزئه، وكذلك لو شرع في تسبيح ركوع أو سجود قبله أو كمله بعده وكذا سؤال المغفرة، ومثل ذلك تكميل واجب قراءة رابعة وكتشده قبل عوده للتشهد الأول أو الأخير، وهذا هو المذهب، والقول الثاني يجزئه لمشقة تكرره، ولأن التحرج منه يعسر والسهوه به يكثر، ومع البطلان به والسجود له مشقة، ومال إليه ابن رجب وغيره وصححه في حواشي (المقنع) وصوبه في تصحيح الفروع، واستظهره ابن تيمم وغيره.

الرابع والخامس من واجبات الصلاة: التسبيح في الركوع والسجود، فالتسبيح فيهما واجبان من واجبات الصلاة، وذلك بأن يقول: سبحان ربي العظيم في الركوع، وسبحان ربي الأعلى في السجود؛ لأنه ﷺ كان يقول في ركوعه: ((سبحان ربي العظيم))، رواه مسلم وغيره، ورواه الخمسة وصحّحه الترمذي من حديث حذيفة: ((أنه كان يقول في ركوعه: سبحان ربي العظيم)) فدلّ على مشروعيته في الركوع والسجود وهو قوله: سبحان ربي الأعلى، وذهب أحمد وجمهور أهل الحديث إلى وجوبه للأمر به، وقال النووي وغيره: تسبيح الركوع والسجود وسؤال المغفرة والتكبيرات غير تكبيرة الإحرام كله سنة ليس بواجب، فلو تركه لم يأنم وصلاته صحيحه، سواء تركه عمداً أو سهواً لكن يكره تركه عمداً، وهذا مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة والرواية عن أحمد، وقال أبو

حامد: هو قول العلماء عامة؛ لحديث المسيء والأحاديث الواردة في الأذكار محمولة على الاستحباب جمعاً بين الأخبار، والمذهب عند الحنابلة وجوب التسييح في الركوع والسجود؛ لحديث عقبة: "لما نزل: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] قال: اجعلوها في سجودكم" ولحديث حذيفة: ((ويقول في سجوده: سبحان ربي الأعلى)) رواه مسلم وهو مفسر لحديث عقبة، قال الخطابي: فيه دلالة على وجوب التسييح في الركوع والسجود؛ ولأنه اجتمع في ذلك أمر الله وبيان رسوله ﷺ وترتيبه في موضع من الصلاة، فتركه غير جائز وكان غالب دعائه ﷺ في سجوده.

ولأن وصف الرب بالعلو في هذه الحالة في غاية المناسبة، وقد أمر النبي ﷺ بالدعاء فيه وبعد التشهد وقبل السلام، ففي الصحيحين: ((أنه كان يقول: سبحانك اللهم وبمحمدك اللهم اغفر لي)) وربما قال: ((اللهم إني لك سجدت، وبك آمنت، ولك أسلمت، سجد وجهي لله الذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره، تبارك الله أحسن الخالقين)) وكان يقول: ((رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي)) وقال: ((وأما السجود فأكثرها فيه من الدعاء فقمين أن يستجاب لكم)).

والأمر بإكثار الدعاء في السجود يشمل الحث على تكثير الطلب لكل حاجة، ويشمل التكرار للسؤال الواحد، كيف وهو حال أذل ما يكون لربه، وأخضع له حيث يضع أشرف شيء فيه وهو وجهه على التراب؛ خشوعاً لربه واستكانة له وخضوعاً لعظمته وذلاً لعزته، وقد انكسر قلبه وذلل له جسمه وخشعت له جوارحه، بل أشرف حالات المرء تكون أقرب ما يكون من ربه وهو ساجد. وهل طول السجود أو طول القيام أفضل؟

صوب الشبخ ابن تيمية أنهما سواء، فإن القيام أفضل بذكره وهو القراءة، والسجود أفضل بهيئته، وكان النبي ﷺ إذا أطال القيام أطال الركوع والسجود، وإذا خفف القيام خفف الركوع والسجود.

وأما الواجب السادس: سؤال المغفرة بأن يقول: "رب اغفر لي" بين السجدين مرة مرة للإمام والمأموم والمنفرد؛ لثبوته عنه ﷺ ولقوله: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) والواجب مرة، وإكمال ثلاث مرات فأكثر، وظاهره مطلقاً فلا دليل على تقييده بعدد معلوم.

الواجب السابع والثامن: التشهد الأول وجلسه، فهما من الواجبات؛ للأمر به في حديث ابن عباس، ولفعله ﷺ ومداومته على ذلك، ولقوله: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) ولأنه ﷺ سجد لتركه وهذا هو الأصل المعتمد عليه في سائر الواجبات؛ لسقوطها بالسهو، وانجبارها بالسجود، والمذهب عند الحنابلة وجوبه قياساً على التشهد، ويرى جمهور العلماء أن التشهد الأول سنة؛ لحديث عبد الله بن بجنة ((أن النبي ﷺ قام في صلاة الظهر وعليه جلوس، فلما أتمّ صلاته سجد سجدين يكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم وسجدهما الناس معه)) رواه الجماعة، وفي (سبل السلام) الحديث دليل على أن ترك التشهد الأول سهواً يجبره سجود السهو.

وقوله ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) يدلّ على وجوب التشهد الأول وعلى جبرانه عند تركه، ودلّ على أنه وإن كان واجباً فإنه يجبره سجود السهو، والاستدلال على عدم وجوبه بذلك لا يتم؛ حتى يقوم الدليل على أن كلّ واجب لا يجزئ عنه سجود السهو إن ترك سهواً.

قال الحافظ في (الفتح): قال ابن بطال: والدليل على أن سجود السهو لا ينوب عن الواجب - أنه لو نسي تكبيرة الإحرام لم تجبر فكذلك التشهد؛ ولأنه ذكر لا

يجهر فيه بحال فلم يجب كدعاء الاستفتاح ، واحتج غيره بتقريره ﷺ الناس ، ومتابعته بعد أن علم أنهم تعمدوا تركه وفيه نظر ، وممن قال بوجوبه الليث بن سعد وإسحاق وأحمد في المشهور ، وهو قول الشافعي وفي رواية عند الحنفية ، واحتج الطبري لوجوبه ؛ بأن الصلاة فرضت أولاً ركعتين وكان التشهد فيها واجباً فلما زيدت لم تكن الزيادة مزيلة لذلك الوجوب.

سنن الصلاة

ما عدا ما ذكرناها من شرائط الصلاة وأركانها وواجباتها فهو سنة ، سواء كان قولياً أو فعلياً أو كان هيئة من هيئات الصلاة ، والصلاة لها سنن كثيرة يُطلب من المصلي فعلها ولكن ليس على سبيل الإلزام ، وإنما يفعلها طلباً للثواب ؛ لأن السنة ما يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها ، وهي تنقسم إلى : سنن تؤدي قبل الصلاة ، وإلى سنن تؤدي في أثنائها ، وإلى سنن تؤدي بعد الفراغ منها ، وبيانها فيما يأتي :

أولاً : السنن التي تؤدي قبل الصلاة :

الأول : الأذان وقد سبق تعريفه وبيان دليله وبيان شروطه وبيان كل ما يتعلق به .

الثاني : الإقامة وهي الأخرى قد مرّ تعريفها وبيان شروطها والفرق بينها وبين الأذان .

الثالث : اتخاذ سترة أمام المصلي ، فيستحب للمصلي أن يصلي إلى سترة ، وسترة الإمام سترة لمن خلفه ؛ لقوله ﷺ : ((إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة وليدُنْ منها)) رواه أبو داود وابن ماجه من حديث أبي سعيد ، وعن سهل : ((إذا صلى

أحدكم إلى سترة فليدن منها لا يقطع الشيطان عليه صلاته)) رواه أبو داود والنسائي وغيرهما بإسناد صحيح، وليس ذلك بواجب؛ لما روى ابن عباس: ((أنه ﷺ صلى في فضاء ليس بينه وبين يديه شيء)) رواه أحمد وأبو داود، و((كان ﷺ إذا صلى إلى جدار جعل بينه وبينه قدر ممر الشاة)) متفق عليه.

قال البغوي: استحب أهل العلم الدنو من السترة بحيث يكون بينه وبينها قدر إمكان السجود، وكذلك بين الصفوف، والمراد منها منعها لمن يمر بين يدي المصلي وشغله عما هو المطلوب منه من الخشوع والخضوع والمراقبة، أو لحكمة وهي كف بصره عما وراءها ومنع من يجتاز بقربه، فإذا كان يصلي في مسجد ونحوه قرب من الجدار أو السارية؛ لأنه أصون لصلاته من أن يمر من يجتاز بقربه.

وإن كان في فضاء فإلى شيء شاخص من شجر أو بعير أو لبنة أو مخدة أو خيط أو ظهر إنسان أو عصا؛ لحديث أبي هريرة < ((إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً، فإن لم يجد فلي نصب عصا، فإن لم يكن معه عصا فليخط خطاً، ثم لا يضره من مرّ بين يديه)) رواه أبو داود، وفي لفظ رواه الإمام أحمد: ((ثم لا يضره من مرّ بين يديه)) و((لأنه ﷺ صلى إلى حربة وإلى بعير)) رواه البخاري وفي الصحيحين عن ابن عمر: ((كان ﷺ إذا خرج يوم العيد يأمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي إليها والناس وراءه، وكان يفعل ذلك في السفر)) فدلّ على مشروعيتها اتخاذ السترة وأنها تحصل بكل شاخص وإن كان هذا الشاخص خطأ يخطه أمامه وهو يصلي؛ منعاً للمرور بين يديه، وقال أحمد: ما كان من الساتر أعرض فهو أحب إليّ، وفي الصحيح وغيره عن ابن عمر: ((أنه ﷺ كان يعرض راحلته فيصلي إليها)) وكان عمر يفعلها وروى الحاكم عن سبرة: ((استتروا في صلاتكم ولو بسهم)) وإسناده على شرط مسلم.

ويرى الأحناف والمالكية أن اتخاذ السترة إنما يُستحب للمصلي عند خوف مرور أحد بين يديه ، فإذا أمن مرور أحد بين يديه فلا يستحب ؛ لحديث ابن عباس : ((أن النبي ﷺ صلى في فضاء وليس بين يديه شيء)) رواه أحمد وأبو داود ورواه البيهقي وقال : وله شاهد بإسناد أصحّ من هذا عن الفضل بن عباس ، وهذه الأحاديث تدل على حرمة المرور بين يدي المصلي وسترته ، وأن ذلك يعتبر من الكبائر ، فعن بسر بن سعيد قال : إن زيد بن خالد أرسله إلى أبي جهم قال رسول الله ﷺ : ((لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه)) ومعنى الحديث أن المار لو علم مقدار الإثم الذي يلحقه من مروره بين يدي المصلي لا يختار أن يقف المدة المذكورة حتى لا يلحقه الإثم ، قال ابن القيم : قال ابن حبان وغيره : التحريم المذكور في الحديث إنما هو إذا صلى إلى سترة ، فأما إذا لم يصل إلى سترة فلا يحرم المرور بين يديه .

واحتج أبو حاتم وهو ابن حبان على ذلك لما رواه في صحيحه عن المطلب بن أبي وداعة قال : ((رأيت النبي ﷺ حين فرغ من طوافه أتى حاشية المطاف فصلى ركعتين وليس بينه وبين الطوافين أحد)) قال أبو حاتم : في هذا الخبر دليل على إباحة مرور المرء بين يدي المصلي ، إنما أريد بذلك إذا كان المصلي يصلي إلى سترة ، دون الذي يصلي إلى غير سترة يستتر بها ، ودون المرور أثناء الزحام كما في الصلاة في الكعبة وفي المزدلفة ؛ لأنه ﷺ صلى بمكة والناس يمرون بين يديه وليس دونهم سترة ، والحرم المدني كمكة قاله في (المغني) وفي الصحيحين : ((أنه ﷺ صلى بالمزدلفة إلى غير سترة)) أو يكون المار محتاجاً للمرور لضيق الطريق ونحوه فلا يردّه .

وتكره الصلاة في موضع يحتاج فيه الناس إلى المرور ، وفي (المستوعب) : إن احتاج إلى المرور ألقى شيئاً ثم يمر ، ويجب دفع المار لما روي عن ابن عمر أن النبي ﷺ

قال: ((إذا كان أحدكم يصلي فلا يدع أحدًا يمر بين يديه، فإن أبي فليقاتله فإن معه القرين)) رواه مسلم وابن ماجه، فلا يجوز الدفع والمقاتلة إلا لمن كان له سترة، وفيه أنه يدفعه أولًا بما دون القتل، فيبدأ بأسهل الوجوه، ثم ينتقل إلى الأشد فالأشد إلى حد المقاتلة، والمراد بالمقاتلة: دفع أشد من الدفع الأول وليس حقيقة القتال، فلا يجوز له المشي من مكانه ليدفعه ولا العمل الكثير في مدافعتة؛ لأن ذلك أشد في الصلاة من المرور. والله أعلم.

ثانيًا: السنن التي تؤدي أثناء الصلاة:

أما السنن التي تؤدي أثناء الصلاة وهي القسم الثالث من أقوال الصلاة وأفعالها، وتسمى أيضًا هيئات الصلاة، وتعريف السنة في الصلاة بأنها ما كان فيها ولا تبطل بتركها ولو عمدًا، والسنن ضربان: سنن الأقوال، وسنن الأفعال.

أ. سنن الأقوال: لا يجب السجود لتركها قولًا واحدًا، وهي كثيرة ومنها الاستفتاح والتعوذ قبل القراءة في الركعة الأولى، ومنها البسملة في أول الفاتحة وفي أول كل سورة، ومنها قول: "أمين" بعد الفاتحة، وعند الإمام أحمد أنها واجبة للأمر بها، ومنها قراءة السورة في صلاة فجر وجمعة وعيد وتطوع وفي أولتي مغرب ورباعية، وأما الثالثة مغرب وثالثة ورابعة ظهر وعصر وعشاء فبالفاتحة فقط.

واتفق الأئمة على أنه لا يسنّ القراءة للسورة، وقول الإمام والمأموم المنفرد: "ملء السماوات..." إلى آخره بعد التحميد، وما زاد على المرة في تسييح الركوع والسجود، وسؤال المغفرة بين السجدين، والتعوذ في التشهد الأخير -أي: قول: اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم... إلى آخره- والدعاء في التشهد

الأخير؛ لحديث: ((ثم يتخير من الدعاء)) وقول: "وبارك على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد كما باركت على سيدنا إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم" بعد الصلاة على النبي ﷺ وقنوت الوتر، وعند الاعتدال من الركعة الثانية في صلاة الفجر، وفي اعتدال الركعة الأخيرة من أي صلاة بالنسبة لقنوت النوازل، وذلك لما روى أحمد وغيره عن أنس < قال: "ما زال رسول الله ﷺ يقنت في الصبح حتى فارق الدنيا" وروى البخاري ومسلم عن أنس < وقد سئل: ((أقنت النبي ﷺ في الصبح؟ قال: نعم فقليل له: أوقنت قبل الركوع قال: بعد الركوع يسيراً)).

وقد صحّ عن جمع من الصحابة القنوت في الوتر قبل الركوع، قال الشربيني الخطيب: والأحاديث التي فيها القنوت قبل الركوع كلها معلولة -أي: ضعيفة- قال شيخ الإسلام ابن تيمية: من الناس من لا يراه إلا قبل الركوع، ومنهم من لا يراه إلا بعده، وأما فقهاء الحديث كأحمد وغيره فيجوزون كلا الأمرين؛ لمجيء السنة الصحيحة بهما وإن اختلفوا القنوت بعده؛ لأنه أكثر وأقيس.

ويسن للإمام أن يأتي في القنوت بصيغة الجمع، قال الترمذي: هذا الحديث حسن، ولا نعرف عن النبي ﷺ في القنوت في الوتر شيئاً أحسن منه، وعند أبي داود "أن أبي بن كعب < أمهم في رمضان، وكان يقنت في النصف الأخير من رمضان" وروى الحاكم عن أبي هريرة <: "أن النبي ﷺ كان إذا رفع رأسه من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه يدعو بهذا الدعاء: اللهم اهدني فيما هديت" واستحب العلماء أن يزيد فيه: "فلك الحمد على ما أعطيت، نستغفرك اللهم ونتوب إليك، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم" لما رُود في ذلك من الأخبار الصحيحة في الصلاة على النبي ﷺ بعد الدعاء والذكر.

ب. سنن الأفعال: وهذه السنن لا تبطل الصلاة بتركها بلا نزاع، وهي الضرب الثاني من السنن، وعدّها في (الكافي) اثنتين وعشرين وفي (الإقناع) نحو أربعين، وفي (الهداية) عند الحنفية عدّها خمساً وعشرين، وفي (المستوعب) وغيره خمساً وأربعين، وتسمى هيئات الصلاة، قالوا: وسميت هيئة؛ لأنها صفة في غيرها فهي صور الأفعال، وهي حالاتها.

أولاً: رفع اليدين في مواضعه عند تكبيرة الإحرام وعند الهوي إلى الركوع وعند الرفع منه وإذا قام من الركعتين؛ لما أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر { قال: ((رأيت النبي ﷺ افتتح التكبير في الصلاة فرفع يديه حين يكبر حتى يجعلهما حذو منكبيه وإذا كبر للركوع فعل مثله، ولا يفعل ذلك حين يسجد ولا حين يرفع رأسه من السجود)) ولا تبطل الصلاة بترك رفع اليدين بلا خلاف، وهي عند تكبيرة الإحرام، وعند الهوي إلى الركوع، وعند الرفع منه، وإذا قام بعد الركعتين.

ثانياً: وضع يده اليمنى على ظهر يديه اليسرى وذلك في الوقوف، فيسن أن يضع يده اليمنى ويقبض بها على اليسرى بأصبع يده اليمنى، يكون محلّ وضعهما تحت صدره وفوق سُرّته؛ لما روي: ((أن النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة، ثم وضع يده على كف اليسرى والرسغ والساعد)) وله أن يضع يده اليمنى على اليسرى تحت سُرّته أو على صدره بعد تكبيرة الإحرام وفي سائر حالات القيام.

ثالثاً: النظر إلى موضع السجود؛ لأن ذلك أدعى للخشوع حتى لا يتوزع نظره فيما حوله، وقيل: يفرق نظره بين قدميه يسيراً في قيامه، وقيل: يكون بين قدميه قدر شبر في ركوعه وسجوده ومرواحته بينهما، وهو مذهب مالك والشافعي

وأحمد وابن المنذر وغيرهم، فيكره أن ينظر إلى أعلى أو إلى شيء أمامه، حتى ولو كان ينظر إلى الكعبة، بل يسن أن يجعل نظره الدائم إلى موضع سجوده إلا عند التشهد، وكل ذلك اتباعاً لفعل النبي ﷺ ومداومته على ذلك وقوله: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)).

رابعاً: التوجه، أو دعاء الاستفتاح وهو سنة، فيفتح المصلي الصلاة بعد التكبير بقراءة التوجه، فقد كان النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة قال: ((وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت، أنت ربي وأنا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعاً إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله بيدك، والشر ليس إليك، وأنا بك وإليك، تباركت وتعاليت، أستغفرك وأتوب إليك)) رواه أحمد ومسلم والترمذي وأبو داود، ويسن الاستفتاح بكل ما ورد، فالاستفتاحات الثابتة كلها سائغة باتفاق المسلمين، ولم يكن ﷺ يداوم على استفتاح واحد قطعاً، فالأصل أن يأتي بالعبادات المتنوعة على وجوه متنوعة بكل نوع منها أحياناً، ولا يستحب أن يجمع بينها بل هذا تارة وهذا تارة.

قال أحمد: ولا يجهر الإمام بالاستفتاح وعليه عامة أهل العلم؛ لأن النبي ﷺ لم يجهر به وإنما جهر به عمر ليعلم الناس، وإذا نسي الاستفتاح حتى شرع في القراءة لم يعد إليه، أما مكان استفتاح توجه فيستحب قراءة التوجه في افتتاح الصلوات المفروضة والنافلة، ويكون ذلك للمنفرد وللإمام وللمأموم بشرط ألا يبدأ بقراءة الفاتحة بعد، فإن بدأ بها أو بالتعوذ فات سنة قراءة التوجه فلا ينبغي أن

يعود إليه ولو كان ناسياً، ولا يستحب قراءة التوجه في صلاة الجنازة ولا في صلاة الفريضة إذا ضاق وقتها، بحيث يخشى إن اشتغل بقراءة التوجه أن يخرج وقت الصلاة.

خامساً: الاستعاذة بعد التوجه وهي من سنن الصلاة، والاستعاذة تكون قبل القراءة في الصلاة وهي سنة، وبذلك قال الحسن وابن سيرين وعطاء والثوري والأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي والحنابلة. وقال مالك: لا يستعبد، والصحيح الأول؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨].

وعن أبي سعيد عن رسول الله ﷺ: ((أنه كان إذا قام إلى الصلاة استفتح ثم يقول: أعوذ بالله بالسميع العليم من الشيطان الرجيم، من همزه ونفخه ونفثه)) قال الترمذي: هذا أشهر حديث في هذا الباب، وقال ابن المنذر: جاء عن النبي ﷺ أنه كان يقول قبل القراءة: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي؛ لقول الله تعالى: ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ وعن أحمد أنه يقول: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم؛ لخبر أبي سعيد ولقول الله تعالى: ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [فصلت: ١٣٦].

وهذا متضمن الزيادة، ونقل الإمام أحمد عنه أنه يزيد بعد ذلك: إن الله هو السميع العليم، وهذا كله واسع وكيفما استعاذ فهو حسن، ويسر الاستعاذة ولا يجهر بها ولا خلاف في ذلك فلا يجهر بالاستعاذة، فأما بسم الله الرحمن الرحيم فالجهر بها غير مسنون عند أحمد - رحمه الله تعالى - قال الترمذي: وعليه العمل عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم من التابعين، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي { وهو قول الحكم وحماد والأوزاعي والثوري

وابن المبارك وأصحاب الرأي، ويرى الجهر بالبسملة عطاء وطاوس ومجاهد وسعيد بن جبير وهو مذهب الشافعي؛ لحديث أبي هريرة < أنه قرأ بها في الصلاة، وقد قال: "ما أسمعنا رسول الله ﷺ أسمعناكم، وما أخفى عليكم أخفينا عنكم" ولأنها آية من الفاتحة فيجهر بها الإمام في صلاة الجهر كسائر آياتها. ومن لطائف الاستعاذة أنها طهارة للفم، واستعانة بالله، واعتراف له بالقدرة، وللعبد بالعجز عن مقاومة العدو الذي يريد به وهو لا يراه، فهو يستعيد بالله الذي يرى الشيطان ولا يراه الشيطان.

ولا تشرع الاستعاذة إلا في الركعة الأولى لما روى أبو هريرة < قال: ((كان رسول الله ﷺ إذا نهض في الركعة الثانية افتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت)) قال ابن القيم: اختلف الفقهاء هل هذا موضع استعاذة أو لا بعد اتفاقهم على أنه ليس موضع استفتاح، وفي ذلك قولان:

القول الأول: رواية عن أحمد وقد بناهما بعض أصحابه على قراءة الصلاة: هل هي قراءة واحد فيكفي فيها استعاذة واحدة، أو هي قراءة لكل ركعة مستقلة برأسها، ولا نزاع بينهما في أن الاستفتاح لمجموع الصلاة، والاكتفاء باستعاذة واحدة أظهر؛ للحديث الصحيح وذكر حديث أبي هريرة ثم قال: وإنما يكفي استفتاح واحد لأنه لم يتخلل القراءتين سكوت بل تخللها ذكر، فهي كالقراءة الواحدة إذا تخللها حمد الله، أو تسبيح، أو تهليل، أو الصلاة على النبي ﷺ أو نحو ذلك، قال الشوكاني: الأحوط الاقتصار على ما وردت به السنة وهو الاستعاذة قبل قراءة الركعة الأولى فقط.

سادساً: التأمين، فيسن للإمام والمأموم التأمين بأن يقول: "أمين" عند فراغ الفاتحة، وهو مروى عن ابن عمر وابن الزبير، وبه قال الثوري وعطاء والشافعي

ويحيى بن يحيى وإسحاق وداود وأصحاب الرأي، وقال أصحاب مالك: لا يحسن التأمين للإمام؛ لما روى مالك عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: ((إذا قال الإمام: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ١٧] فقولوا: آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له)) وهذا دليل على أن الإمام لا يقولها، والأول أرجح؛ لما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له)) متفق عليه، وفي رواية: ((أن النبي ﷺ كان إذا قال: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ قال: آمين، ورفع بها صوته)).

ويسن الجهر بها للإمام والمأموم فيما يجهر فيه بالقراءة، وإخفاءها فيما يخفى فيه بالقراءة، وقال أبو حنيفة ومالك في إحدى الروايتين: يسن إخفاءهما مطلقاً؛ لأنها دعاء، فاستحب إخفاءه كدعاء التشهد، والأول أصح؛ لأن النبي ﷺ كان يجهر بـ"آمين" ويرفع بها صوته، وأمر بالتأمين عند تأمين الإمام. وما ذكره مردود عليه بأخر الفاتحة فإنه دعاء ويجهر به، ودعاء التشهد تابع له فيتبعه في الإخفاء، وهذا تابع للقراءة فيتبعها في الجهر، وفي (المحرر) وغيره: لو ترك التأمين حتى اشتغل بغيره لم يعد إليه؛ لأنه سنة فات محلها.

سابعاً: قراءة شيء من القرآن بعد الفاتحة، وليست القراءة بعد الفاتحة بواجبة، وإنما قراءة السورة بعد الفاتحة مستحب، ومكان استحبابها في الركعتين الأوليتين من كل صلاة بالنسبة للإمام والمنفرد، وبالنسبة للمقتدي في الصلاة السرية، أو حيث يكون بعيداً لا يسمع قراءة الإمام، فيتسحب إطالة الركعة الأولى عن الركعة الثانية في كل صلاة، وأن يمد في الأوليين ويخفف في الآخرين وهذا لا خلاف فيه.

ثامناً: التكبيرات عند الانتقالات غير تكبيرة الإحرام، فإن تكبيرة الإحرام ركن لا تصح الصلاة إلا بها، أما ما عداها من التكبيرات فهي سنة، فيسن لك أن

تكبّر عند كل انتقال من الانتقالات، ما عدا الرفع من الركوع فيسن بدلاً من التكبير أن يقول: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، ثم يكبّر حين يهوي للسجود، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يكبر حين يسجد، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يفعل ذلك في صلاته كلها حتى يقضيها، ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس.

مكروهات الصلاة

القاعدة في مكروهات الصلاة: "أن كل مخالفة لسنة من السنن فهو مكروه"، والمكروه: كل ما يثاب المصلي على تركه امتثالاً لأمر الله تعالى ولا يعاقب على فعله، فترك تكبيرات الانتقال مكروه، فمن تركها فقد ترك مكروهاً من مكروهات الصلاة؛ لأن الإتيان بها سنة، وهكذا من ترك الافتتاح أو التعوذ فإن كل مخالفة لسنة من سنن الصلاة يدخل في نطاق المكروه.

أ. الالتفات:

فيكره الالتفات في الصلاة للعنق؛ لقوله ﷺ: ((هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد)) رواه البخاري، والاختلاس معناه: الاختطاف بسرعة وعلى غفلة، وفي رواية لأحمد وغيره عن أبي ذر مرفوعاً: ((لا يزال الله مقبلاً على عبده في صلاته ما لم يلتفت، فإذا التفت انصرف الله عنه)).

ويكره الالتفات بلا حاجة إجماعاً، فإن كان خوفاً ونحوه لم يكره لحديث سهل قال: ((ثوبٌ بالصلاة فجعل رسول الله ﷺ يصلي وهو يلتفت إلى الشعب)) والمراد: الشعب الذي يجيء منه طليعة العدو، ولم يكن الالتفات من فعله الراتب وإنما فعله لعارض.

وجمهور الفقهاء على أن الالتفات لا يفسد الصلاة إذا كان الالتفات يسيراً، وقد كان ابن عباس < يلتفت يميناً وشمالاً ولا يلوي عنقه خلف ظهره، فإنه إذا استدار المصلي في الصلاة بجملته وبجميع بدنه، وكان ذلك في غير شدة خوف - بطلت صلاته، أما إذا التفت بصدره مع وجهه فلا تبطل الصلاة، وإذا كان الالتفات بالعنق لا يبطل الصلاة إلا أنه مكروه لغير حاجة - فإن اللوح بالعين دون الالتفات لا بأس به، فقد ذكر ابن حبان في صحيحه من حديث علي بن شيبان < قال: قدمنا على رسول الله ﷺ فصلينا معه، فلمح بمؤخر عينه رجلاً لا يقيم صلبه وهو يصلي في الركوع والسجود فقال ﷺ: ((لا صلاة لمن لا يقيم صلبه)) أي: لا يطمئن في ركوعه.

وإنما كره الالتفات لغير حاجة؛ لأنه يناهز الخشوع المطلوب في الصلاة، وإنما بطلت الصلاة إذا استدار المصلي بجملته في غير شدة الخوف؛ لأنه ترك ركناً وهو ركن استقبال القبلة بغير عذر، قال في (الإنصاف): إن استدار بجملته أو استدبر القبلة فإن صلاته تبطل بلا نزاع لا بصدره مع وجهه، وأما في شدة الخوف فلا تبطل الصلاة لسقوط الاستقبال في صلاة شدة الخوف؛ لأن ذلك من ضروريات قتاله، ومثل ذلك من كان يصلي في داخل الكعبة فإنها لا تبطل إذا استدار في أي جهة بلا نزاع؛ لأنه إذا استدبر جهة من جهات الكعبة فقد استقبل الجهة الأخرى فهو مستقبل للقبلة في كل أحواله.

ب. رفع البصر إلى السماء:

فالمصلي يكره له أن يرفع بصره إلى السماء، فإذا رفع بصره إلى السماء في الصلاة فذلك مكروه للنهي الذي ورد فيه، فعن أنس < أن النبي ﷺ قال: ((ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم ثم قال: لينتهن عن ذلك أو

لتخطفن أبصارهم)) فقلوه ﷺ: ((لينتهن)) أي: ليعتدوا برفع أبصارهم إلى السماء أو لتسلبن أبصارهم بسرعة، لكن المصلي إذا تجشأ فإنه يرفع وجهه لئلا يؤدي من حوله برائحة الجشاء، إذا كان في جماعة وهذا متفق عليه، والجشاء: صوت يخرج من المعدة إلى طريق الفم ويكون خروجه عادة مصحوباً برائحة غير مستحبة، وهذا يحصل للإنسان عند الشبع وامتلاء بطنه.

ج. تغميض العينين:

لأن ذلك من فعل اليهود؛ ولأنه مظنة النوم، لكنه يباح إن احتاج إليه كخوف محذور ومثل رؤية من يحرم نظره إليه، قال ابن القيم: ولم يكن من هديه ﷺ تغميض عينيه، والصواب أن يقال: إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال، فإن كان تغميض عينيه يحول بينه وبين الخشوع لما في قلبه من الزخرفة والتزييق أو النقوش أو غيره مما يشوش عليه؛ فإنه لا يكره له تغميض عينيه قطعاً، وإن كان تفتيح عينيه لا يخل بالخشوع فهو أفضل، فذلك بحسب الأحوال تارة يكون التغميض أفضل وتارة يكون فتح العينين أفضل.

د. كف الشعر، وتشمير أطراف الثوب:

وحكمة النهي عن تشمير الأطراف للثوب وكف الشعر أنها تسجد معه، وقال بعضهم: الحكمة الشاملة أنه إذا رفع ثوبه عن مباشرة الأرض فهو أشبه بالمتكبر، وكذا تشمير كفه منهى عنه لذلك، والحديث: ((ولا أكف ثوباً ولا شعراً)) ما لم يخش بدو عورته، فإنه إذا خشي بدو عورته فلا بأس، وقد نهى الإمام رجلاً كان إذا سجد جمع ثوبه بيده اليسرى، ونقل ابن القاسم كراهة أن يشمر ثيابه - أي: أن يرفعها عن ساقه - لقلوه ﷺ: ((تربّ ترب، ولأحمد ترب وجهك لله تعالى)).

هـ. اعتماد المصلي على يده أو غيرها:

فيكره للمصلي أن يعتمد على يده أو غيرها وهو جالس من غير حاجة تدعو إليه؛ لقول ابن عمر <: ((نهى النبي ﷺ أن يجلس الرجل في الصلاة وهو معتمد على يده)) رواه أحمد وغيره، ومعناه: أن يضع يده على الأرض وأن يتكأ عليها أو أن يستند إلى جدار ونحوه كعمود، فيكره ذلك وهو يصلي بلا حاجة وهذا متفق عليه؛ لأنه يزيل مشقة القيام إلا الحاجة كمرض ونحوه فلا يكره؛ لأنه ﷺ لما أسنَّ وأخذ اللحم اتخذ عموداً في مصلاه يعتمد عليه، فإن كان الاعتماد في الصلاة إلى شيء بغير حاجة وكان بحيث لو أزيل هذا الشيء فإنه يسقط لم تصحَّ صلاته وفقاً لأنه بمنزلة غير القائم.

و. افتراش الذراعين:

فيكره للمصلي أن يفترش ذراعيه ساجداً بأن يدهما على الأرض ملصقاً لهما بها، ولا يرفعهما عن الأرض كما يبسط الكلب والذئب ذراعيه، وهذا متفق عليه؛ لقوله ﷺ: ((اعتدلوا في السجود، ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب)) ولقوله ﷺ: ((إذا سجد أحدكم فليعتدل، ولا يفترش ذراعيه افتراش الكلب)) ولأنها صفة الكسلان وصفة المتهاون مع ما فيه من التشبه بالكلاب والذئاب والسباع.

ز. الصلاة بحضرة طعام:

فإن الطعام عندما يحضر تتوق نفسه إليه، فإذا صلى في هذه الحالة فهو مكروه لانشغال نفسه به؛ مما يفوت عليه الخشوع في الصلاة، وظاهر عباراتهم أنه إذا لم تتق نفسه إليه فإنه يبدأ بالصلاة من غير كراهة، وكذا إن كان تائقاً إلى شراب أو

جماع فإنه يبدأ بما تاق إليه أو تاق إليه نفسه ولو فاتته الجماعة، وفي صحيح البخاري وغيره ((إذا قُدم العشاء فابدءوا بالعشاء قبل أن تصلوا صلاة المغرب ولا تعجلوا عن عشاءكم)) وفي رواية: ((إذا وُضع العشاء وحضرت الصلاة فابدءوا به)) إذن يكره ابتداء الصلاة للإنسان وهو تائق إلى طعام قُدم إليه، وهذا باتفاق العلماء.

قال ابن القيم: عشر يؤذي انحباسها ومدافعتها: الدم إذا هاج، والمني إذا اجتمع، والبول، والغائط، والريح، والقيء، والعطاس، والنوم، والجوع، والعطش، وكل واحد يوجب حبسه داء من الأدواء بحبسه، ولا يلحق بحكم الطعام كل أمر يكون للنفس تشوف إليه، إذ لو كان الأمر كذلك لم يبق للصلاة وقت في الغالب، وفي الصحيح ((أنه ﷺ يكون في مهنة أهله فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة)) وفي الصحيح "أنه كان ابن عمر يوضع له الطعام وتقام الصلاة فلا يأتيها حتى يفرغ، وإنه ليسمع قراءة الإمام" وذلك ليس فيه تقديم حق العبد على حق الرب ﷻ، وإنما هو صيانة لحق الله تعالى، وليدخل المرء في العبادة وهو مقبل على ربه بقلبه وبكل جوارحه.

ح. حقن البول أو الغائط:

فيكره أن يدخل في صلاته وهو حاقن؛ للنهي عن ذلك، والحاقن: هو الحابس لبوله، والحاقب: هو الحابس للغائط أو الريح، وكذلك كل ما يمنع من كمال الصلاة كحرٍّ وبردٍ شديدين؛ لأن ذلك يقلقه ويشغله عن حضور قلبه في الصلاة، فليبدأ بالخلاء لينزيل ما يدافع من بول أو غائط أو ريح، أو يستعمل ما يبرد له الجو أو ما يدفئ له الجو؛ ليدفع ألم ذلك عنه؛ لأنه يمنع الخشوع الذي هو لبّ الصلاة وروحها، والخشوع هو السكون والإخبات، وهو معنّى يقوم بالنفس

ويظهر منه سكون الأطراف ؛ لقوله ﷺ في الذي يعبث بلحيته وهو يصلي: "لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه" فيكره أن يدخل في الصلاة وهو على حال من هذه الأحوال، حتى ولو خاف فوات الجماعة باشتغاله بذلك، وإذا صلى وهو على هذا الحال صحّت صلاته مع الكراهة ؛ لقوله ﷺ: ((لا صلاة بحضرة طعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان)) أي: البول والغائط، فيكون المراد بنفي الصلاة هو نفي كمالها، وإن ضاق الوقت عن فعل جميعها وجبت الصلاة في جميع الأحوال، أي: سواء كان حاقباً أو حاقباً أو بحضرة طعام يشتهي، أو نحو ذلك فالصلاة لا بد وأن تؤدي في أوقاتها ولا تخرج عن وقتها لعذر من الأعذار.

ط. أن يخص جبهته بما يسجد عليه بشيء:

لأنه من شعار الرافضة أي: من علاماتهم التي يتميزون بها، فإنهم يأخذون قطعة من طين من أرض مشهد الحسين < يتبركون بها ويسجدون عليها، فيكره أن يخصّ المصلي جبهته بشيء يسجد عليه ؛ لما فيه من التشبه بأهل الباطل وهم أهل الرفض أو الرافضة، والرافضة فرقة من الشيعة بايعوا زيد بن علي بن الحسين ثم قالوا له: تبرأ من أبي بكر ومن عمر فأبى ذلك وقال: كان وزيري جدي ﷺ فلا أبرأ منهما فتركوه ورفضوه فسموا بالرافضة، وتولى زيداً قوم منهم فسموا زيدية، ومن ذلك افتقرت الشيعة إلى رافضة وزيدية.

ي. الصلاة حالة النعاس الشديد:

فإذا غلبه النعاس وكان بحيث لا يأمن من ضبط قراءته ولا من السهو في الصلاة - فإنه يكره له الصلاة وهو على هذا الحال ؛ لما روى البخاري ومسلم ((إذا نعس أحدكم وهو يصلي فليرقد حتى يذهب عنه النوم، فإن أحدكم إذا صلى وهو ناعس لعله يذهب يستغفر فيسب نفسه)).

ك. الصلاة في أماكن غير لائقة:

الصلاة في الأماكن التالية: الحمّام، والطريق، والسوق، والمقبرة، والكنيسة، والمزبلة، وأعطان الإبل وهي مباركها وذلك مكروه لمظنة وجود النجاسة في بعضها وانشغال القلب في بعضها الآخر، وللنهي عن الصلاة في هذه المواضع روى الترمذي: "أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمّام، وفي معادن الإبل، وفوق ظهر البيت الحرام" وقال الترمذي: إسناده هذا الحديث ليس بالقوي، والمجزرة: هي مكان الجزر وهو الذبح، وقارعة الطريق: أعلاه ووسطه حيث يمرّ الناس، والبيت: هي الكعبة المشرفة، وقد صحّ عند ابن حبان قوله ﷺ: ((الأرض مسجد إلا المقبرة والحمّام)) كما صحّ عنده أيضاً حديث: ((لا تصلوا في أعطان الإبل)) أي: مباركها حول الماء، رواه الترمذي وغيره.

الأمور التي تخالف فيها المرأة الرجل

الأول: أنها وهي في الصلاة تضمّ بعضها إلى بعض في السجود، فتضمّ مرفقيها إلى جنبيها أثناء السجود، وتلصق بطنها بفخذها، بخلاف الرجل فإنه يسنّ له أن يباعد مرفقيه عن جنبيه، وأن يرفع بطنه عن فخذه، فقد روى البيهقي: ((أن النبي ﷺ مرّ على امرأتين تصليان فقال: إذا سجدا فضمّا بعض اللحم إلى الأرض، فإن المرأة ليست في ذلك كالرجل)).

الثاني: أن المرأة في الصلاة يسنّ لها أن تخفض صوتها في حضرة الرجال الأجانب، فلا تجهر في الصلاة الجهرية خشية الفتنة؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فِيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢] ومعنى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾

أي: لا يكن كلامك ليناً في مخاطبة الرجال، فإن الكلام الرقيق اللين من شأنه أن يطمع الذي في قلبه مرض -أي: ميل إلى الحرام والرذيلة- ولهذا ينبغي للمرأة في مخاطبة الرجال ألا تليّن لهم القول لما نهاهن عن الخضوع في القول، وربما توهم أنهن مأمورات بإغلاظ القول فدفع هذا بقوله: ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: ٣٢]

أي: قولاً غير غليظ ولا جاف، كما أنه ليس بليّن خاضع، وهذا يدل على أن صوت المرأة قد يثير الفتنة فيطلب منها أن تخفض الصوت وهي بحضرة الرجال الأجانب، وهذا بخلاف الرجل؛ فإنه يسنّ له أن يجهر في مواضع الجهر.

الثالث: أن المرأة إذا نابها شيء أثناء الصلاة وأرادت أن تنبه من حولها لهذا الأمر، كخوفها على إنسان من الوقوع في حفرة، أو خوفها أن يتلف شيء، وتنبهها لمن يريد منها أمراً وهو لا يدري أنها في صلاتها -فإنها تصفّق بطن كفها على ظهر الأخرى، وأما الرجل فيسنّ له إذا رابه شيء في صلاته أو انتابه شيء يسنّ له أن يسبح بصوت مرتفع؛ وذلك لما رواه البخاري ومسلم عن سهل بن سعد < أن رسول الله ﷺ قال: ((من نابه شيء في صلاته فليسبح فإنه إذا سبح التفت إليه وإنما التصفيق للنساء)) ومعنى "من نابه شيء" أي: إذا شك في أمر يحتاج إلى تنبيهه وهو في الصلاة سبّح، ولا تبطل الصلاة بالتسبيح وإن كثر؛ لأنه من جنس الصلاة، بخلاف التصفيق؛ لأنه من غير جنس الصلاة، فأبطلها كثيره عمداً كان أو سهواً.

وفي رواية: ((ما لي أراكم أكثرتم التصفيق، من نابه شيء في صلاته فليسبح فإنه إذا سبّح التفت إليه، وإنما التصفيق للنساء)) وعن عليّ < قال: ((كنت إذا استأذنت على النبي ﷺ سبّح، وإن كان في غير الصلاة أذن)) رواه أحمد وغيره، وللبیهقي عن أبي هريرة < ((إذا استأذن على الرجل وهو يصلي

فإذنه التسبيح ، وإذا استأذن على المرأة وهي تصلي فإذنها التصفيق)) وقال :
رواته كلهم ثقات.

الرابع : أن المرأة في الصلاة جميع بدنها عورة ما عدا الوجه والكفين ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ [النور: ٣١] والمشهور عند الجمهور أن المراد بالزينة مواضعها وما ظهر منها هو الوجه والكفان ، وروى أبو داود وغيره عن أم سلمة > : "أنها سألت النبي ﷺ قالت : أتصلي المرأة في درع وخمار وليس عليها إزار قال : إذا كان الدرع سابغاً إي : إذا كان الدرع يغطي ظهور قدميها ، والدرع هو قميص المرأة الذي يغطي بدنها ورجليها ، وأما الخمار فهو ما تغطي المرأة به رأسها ، والسابغ من الثياب هو الطويل ، وواضح من ذلك أنه إذا كان الثوب يغطي ظهور قدمي المرأة حال قيامها إلى الصلاة وحال ركوعها انسدل أثناء السجود وغطى باطن القدمين ؛ لانضمام بعضها إلى بعض ، أما الرجل فعورته ما بين سرتة وركبته ، فلو صلى وكان المستور من جسمه ما بين سرتة وركبته فقط صحّت صلاته.

لقد روى الدارقطني والبيهقي مرفوعاً : ((ما فوق الركبتين من العورة ، وما أسفل من السرة من العورة)) وروى البخاري عن جابر < ((أنه صلى في ثوب واحد وقال : رأيت النبي ﷺ يصلي في ثوب واحد)) وفي رواية : ((صلى جابر في إزار قد عقده من قبل قفاه)) والإزار في الغالب ثوب يستر وسط الجسم أي : يستر ما بين السرة والركبة وما قاربهما ، فدلّ ذلك على أن عورة الرجل في الصلاة هي ما بين سرتة وركبته.

هناك أمور تخصّ المرأة دون الرجل ، ومن هذه الأمور أن المرأة لا يسنّ لها الأذان ويسنّ لها الإقامة ؛ لكون المرأة إذا أذنت بصوتها فإن صوتها عورة ، أما الإقامة فتكون بصوت منخفض فلم يكره لها الإقامة ، فالأذان ذكر يثاب عليه فاعله ،

وأما إذا رفعت المرأة صوتها بالأذان كره لها ذلك ، فإن خيفت الفتنة إذا رفعت صوتها به حرّم ، وهذا بخلاف الرجل فقد علمنا أن الأذان سنة له عند القيام إلى كل الصلوات المكتوبة.

مبطلات الصلاة

تبطل الصلاة بأمور إذا فعلها المصلي أو فعل واحداً منها بطلت صلاته.

الأمر الأول: الكلام العمد ، ولا خلاف بين أهل العلم في أن من تكلم في صلاته عامداً عالماً بالتحريم فسدت صلاته ، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن من تكلم في صلاته عامداً وهو لا يريد إصلاح صلاته أنّ صلاته فاسدة ، فقد روى البخاري ومسلم عن زيد بن أرقم < قال: ((كنا نتكلم في الصلاة ، يكلم أحدهنا أخاه في حاجته حتى نزلت هذه الآية الكريمة: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام)) رواه الجماعة إلا ابن ماجه ، وللترمذي فيه: ((كنا نتكلم خلف رسول الله ﷺ في الصلاة)) والكلام الذي تبطل به الصلاة ما كان مؤلفاً من حرفين صاعداً فهم منه معنى أو لم يفهم منه معنى ، أو كان حرفاً واحداً إذا كان الحرف الواحد له معنى ، مثل كلمة: "ق" أمراً من الوقاية "ع" من الوعي "ف" من الوفاء ، وإنما اختلفوا في كلام الناس والجاهل فمن تكلم جاهلاً أو ناسياً في الصلاة ، فإنه إذا كان جاهلاً بتحريم الكلام في الصلاة لقرب عهده بالإسلام ، أو كان ناسياً وتكلم في حالة نسيانه فذهب فريق من العلماء إلى بطلان الصلاة بالكلام لا فرق فيه بين العمد والناسي وبين الجاهل والعالم ، وبه قال النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبو حنيفة ، وهو إحدى الروايتين عن قتادة وإليه ذهب الهادوية ، وذهب قوم إلى الفرق بين كلام الناس والجاهل وبين كلام العمد.

ومن قال بهذا الرأي الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد وأبو ثور وابن المنذر، وحكاه الحازمي عن نفر من أهل الكوفة وعن أكثر أهل الحجاز وأكثر أهل الشام، وحكاه النووي في (شرح مسلم) عن الجمهور، واستدل الأولون بحديث زيد بن أرقم قال: ((كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام)) وظاهر هذا الحديث عدم الفرق بين العامد والناسي والجاهل، واحتج أصحاب القول الثاني بأن النبي ﷺ تكلم في حال السهو وبني على صلاته، وفي حديث أبي هريرة <: ((أن النبي ﷺ تكلم في الصلاة ناسياً فبنى على ما صلى)) واستدلوا أيضاً بحديث: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)) الذي أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم بنحو هذا اللفظ.

واحتجوا لعدم فساد الصلاة في حالة الكلام وهو جاهل - بحديث معاوية بن الحكم السلمي قال: ((بينما أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم فقلت: يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم فقلت: وأثكل أماء، ما شأنكم تنظرون إليّ، فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتونني، لكنني سكت، فلما صلى رسول الله ﷺ فبأبي وأمي ما رأيت معلماً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه، فوالله ما قهرني ولا ضربني ولا شتمني قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن)) أو كما قال رسول الله ﷺ رواه أحمد ومسلم والنسائي وأبو داود وقال: ((لا يحل)) مكان ((لا يصلح)) وفي رواية لأحمد: ((إنما هي التسبيح والتكبير والتحميد وقراءة القرآن)) وهذا الحديث فيه دلالة على أن كلام الجاهل لا يبطل الصلاة فإنه ﷺ لم يأمره بالإعادة.

الأمر الثاني: العمل الكثير، ونقصد بالعمل الكثير العمل المخالف لأفعال الصلاة بشرط أن يتوالى؛ لأنه يتنافى مع الصلاة، وضابط الكثير: ثلاث حركات متواليات فصاعداً، وضابط الموالاة: أن تعد الأعمال متتابعة في عرف الناس، فالعمل الكثير الذي ليس من جنس الصلاة يبطلها، أما العمل المنفرد الكثير في الصلاة فلا يبطلها، فعن أبي قتادة < قال: ((رأيت رسول الله ﷺ يؤم الناس وأمامة على عاتقه فإذا ركع وضعها وإذا رفع من السجود أعادها)) متفق عليه، وفي رواية أنه الحسن أو الحسن، وفي حمله لأمامة ووضعه لها عمل كثير ولكنه ليس متوالياً، وصلى على المنبر ﷺ وتكرر صعوده ونزوله، وقد نصّ الشافعي < أنه لو كان يعدّ الآيات بيده عقداً لم تبطل صلاته، ولكن الأولى تركه.

الأمر الثالث: ملاقة نجاسة لثوب أو بدن، والمقصود بملاقة النجاسة أن تصيب شيئاً من بدنه أو ثوبه وهو في الصلاة، ثم لا يبادر المصلي إلى إلقائها فوراً، فعندئذ تبطل الصلاة لأنه حدث فيها ما يتنافى مع شرط من شروط صحة الصلاة وهو طهارة البدن والثوب من النجاسة، فإن أصابته النجاسة بإلقاء ريح أو نحوه وتمكن من إلقائها عنه فوراً بأن كانت يابسة لم تبطل صلاته.

الأمر الرابع: انكشاف شيء من العورة، فإذا كان في الصلاة واكتشف المصلي شيئاً من عورته عمداً بطلت صلاته، أما إذا انكشفت العورة بدون قصد منه فإن أسرع فسترها لم تبطل صلاته، وإلا بطلت لفقدان شرط من شروطها في جزء من أجزائها، فإذا انكشف من العورة شيء يسير لم تبطل صلاته، نصّ على ذلك أحمد وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: تبطل لأنه حكم تعلق بالعورة فاستوى قليله وكثيره كالنظر، والصحيح الأول وهو عدم البطلان؛ لما روى أبو داود بإسناده عن أيوب عن عمرو بن سلمة قال: ((انطلق أبي وافداً إلى رسول الله ﷺ في نفر من قومه فعلمهم الصلاة وقال: يؤمكم أقرؤكم فكنتم أقرأهم، فقدموني فكنتم أؤمهم وعليّ بردة لي صفراء صغيرة، وكنتم إذا سجدت انكشفت عني

فقلت امرأة من النساء: واروا عنا عورة قارئكم، فاشتروا لي قميصاً عمانياً فما فرحت بشيء بعد الإسلام فرحي به)) وفي رواية: ((فكنت أؤمهم في بردة موصولة فيها فتق، فكنت إذا سجدت فيها خرجت استي)) وهذا ينتشر ولم ينكر ولو بلغنا أن النبي ﷺ أنكره، ولأن ما صحّت الصلاة مع كثيره حال العذر فرق بين قليله وكثيره في غير حالة العذر كالمشي، ولأن الاحتراز من اليسير يشق فعفي عنه كيسير الدم، وإذا ثبت هذا فإن حدّ الكثير ما فحش في النظر ولا فرق بين الفرجين وغيرهما، وأما اليسير فهو ما لا يفحش، والمرجع في ذلك إلى العرف والعادة؛ لأن ما لم يرد تقديره في الشرع ولا في اللغة رجع فيه إلى العرف.

والأمر الخامس: الأكل والشرب، فإذا أكل من كان يصلي أو شرب عمداً وهو في الصلاة بطلت صلاته؛ لأنهما يتنافيان مع الصلاة ونظامها مهما كان قليلاً، أما غير المتعمد فيشترط أن يكون كثيراً بحسب العرف، والكثير ما يبلغ في مجموعه قدر الحمصة، فلو كان بين أسنانه بقايا من طعام لا يبلغ هذا المقدار فبلعها مع الريق دون قصد لم تبطل صلاته.

المباح في الصلاة

الأول: أنه يباح في الصلاة أن يقرأ عدة سور في صلاة الفرض؛ لما ورد في الصحيح: ((أن النبي ﷺ قرأ في ركعة من قيامه بالبقرة وآل عمران والنساء)) كما يباح أن يقرأ جمع سور في نفل، وذلك بالإجماع، وكان عثمان < يختم القرآن في ركعة، وفعل ذلك أحمد < قال: ختمت القرآن في ركعتين في النفل، فكذا في الفرض لعدم الفارق، وفي الصحيح: ((أن رجلاً من الأنصار كان يؤمهم فكان يقرأ قبل كل سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] ثم يقرأ سورة أخرى معها، فقال رسول الله ﷺ: ما يملك على لزوم هذه السورة

فقال الرجل: إني أحبها، فقال ﷺ: حبك إياها أدخلك الجنة)) وفي الصحيح عن ابن مسعود: لقد عرفت النظائر التي كان يقرن بينهما. فذكر عشرين سورة من المفصل سورتين في كل ركعة، كما يباح تكرار سورة في ركعتين، ويباح تفريقها فيهما ونص عليه أحمد < .

الثاني: يباح للمأموم عد الآي في الصلاة، ويباح التسييح بأصابعه وتوقف أحمد < في عد التسييح؛ لأنه يتوالى لقصره فيتوالى حسابه فيكثر العمل بخلاف عد الآي فهو منقول عن السلف { قال ابن عقيل: يباح وجهًا واحدًا، وصححه ابن نصر الله وغيره وكرهه أبو حنيفة والشافعي؛ لأنه يشغل المصلي عن الخشوع في صلاته، قال ابن نصر الله: ومراد الأصحاب أن يعد ذلك بقلبه وأن يضبط عدده في ضميره من غير أن يتلفظ به فإنه متى تلفظ به فبان حرفان بطلت صلاته، ويباح عد تكبيرات العيد بأصابعه، وكذا في صلاة الاستسقاء لما روى محمد بن خلف عن أنس قال: ((رأيت النبي ﷺ يعد الآي بأصابعه)) رواه البيهقي وغيره موقوفًا عن أبي عبد الرحمن وإبراهيم وعروة، وروي عد الآي مرفوعًا عن ابن عمر وعن محمد بن خلف وهو شهاب الدين بن راجح المقدسي الحنبلي، وكان من أقران الموفق وعبد الغني وأبي عمر.

الثالث: يباح للمأموم الفتح على إمامه، أي: يباح له تلقينه وفتح القراءة عليه إذا ارتج عليه - أي: التبس - إذا لم يقدر على القراءة؛ لأنه منع منها أو كان قد غلط أو أخطأ فوجه إليه القول الصواب، فللمأموم أن يسمعه القراءة على الصواب ليذكرها، وهذا متفق عليه لما روى أبو داود عن ابن عمر: ((أن النبي ﷺ صلى صلاة فلبس عليه - أي: التبس واختلط عليه - فلما انصرف قال لأبي: صليت معنا؟ قال: نعم. قال: ما منعك؟)) أي: ما منعك أن تفتح عليّ القراءة؟ قال الخطابي إسناده جيد وأخرجه الحاكم وابن حبان وصححه النووي وغيره،

ولأحمد نحو هذا ولأبي داود وغيره بإسناد جيد من حديث المسور: ((أنه ﷺ ترك شيئاً، فقال له رجل: يا رسول الله، إنه كذا وكذا. فقال: هلا ذكرتها)) وصحّ عن علي < أنه قال: إذا استطعمك الإمام فأطعمه، وروي مرفوعاً وللحاكم وغيره من طريق عن أنس: ((كان أصحاب رسول الله ﷺ يلقن بعضهم بعضاً في الصلاة)).

وهو مذهب جماهير العلماء وعليه العمل من غير تكبير فكان إجماعاً، ولا يفتح المأموم على غير إمامه مصلياً كان أو كان غير مصلي؛ لأن ذلك يشغله عن صلاته، فكره له وللأختلاف في بطلان هذه قال أحمد: يكره أن يفتح من هو في الصلاة على من هو في صلاة أخرى أو على من ليس في صلاة، فإن فعل لم تبطل صلاته، قاله في الشرح؛ لأنه قول مشروع فيها، ولكنه مكروه لعدم الحاجة إليه ولقول رسول الله ﷺ: ((إن في الصلاة لشغلاً)) وعن الإمام أحمد لم تبطل به وهو مذهب أبي حنيفة.

الرابع: يباح للمصلي لبس الثوب ولف العمامة وحمل شيء ووضعها؛ لأنه ﷺ التحف بإزاره وهو في الصلاة، رواه مسلم من حديث وائل: ((أنه كبر ثم التحف بإزاره)) وحمل أمامة بنت زينب بنت رسول الله ﷺ من أبي العاص بن الربيع، تزوجها علي < بعد فاطمة، فعن أبي قتادة < قال: ((رأيت رسول الله ﷺ يؤم الناس وأمامة على عاتقه، فإذا ركع وضعها، وإذا رفع من السجود أعادها)) متفق عليه، وفي رواية أنه الحسن أو الحسين، وفي حمله لأمامة فوائدها: أن العمل المتفرق يباح في الصلاة ولا تبطل به إذا كان حاجة، ومنها الرحمة للأطفال، ومنها التواضع، ومنها مكارم الأخلاق، ومنها أن مس الصغير لا ينقض الوضوء، وأنه ﷺ فتح الباب لعائشة، وصلى على المنبر وتكرر

صعوده ونزوله ؛ ولأنه عمل يسير فأبيح وإن سقط رداؤه فله رفعه لحديث وائل المتقدم أنه ﷺ التحف بإزاره وهو في الصلاة وغيره.

الخامس: يباح للمصلي دفع العدو من سبع أو نار أو حية أو صائل يصول عليه من حيوان وغيره لأمره ﷺ بقتل الأسودين في الصلاة: الحية والعقرب، رواه أبو داود والترمذي وصححه قال أحمد وغيره: يجوز له أن يذهب إلى النعل وأن يأخذه وأن يقتل به الحية والعقرب ثم يعيده إلى مكانه وهو في الصلاة، وكذا سائر ما يحتاج إليه المصلي من الأفعال يباح في الصلاة، وكان أبو برزة يصلي ومعه فرسه كلما خطا يخطوا معه خشية أن ينفلت، قال أحمد: إن فعل كما فعل أبو برزة فلا بأس، وقال الخطابي: رخص أهل العلم في قتل الأسودين في الصلاة إلا النخعي، والسنة أولى ما اتبع وفي (الإنصاف): له قتل الحية، وله قتل العقرب بلا خلاف أعلمه، وحكى في كتاب (رحمة الأمة) الإجماع عليه، وفي معنى الحية وفي معنى العقرب كل مضر مباح قتله فإن الإمام عمر وأنس والحسن كانوا يقتلونه وهو الصحيح من المذهب؛ ولأن في تركه أذى له إن تركه على جسده ولغيره إن ألقاه، وهو عمل يسير، وقال القاضي: التغافل عنه أولى.

السادس: يباح عمل القلب في الصلاة ولو طال لعموم البلوى ولمشقة دفع الأفكار التي ترد على خاطر الإنسان، وقد دلت النصوص على أن الأجر والثواب مشروط بحضور القلب في الصلاة ولم تدل على وجوب الإعادة، وحضور القلب فراغه من غير ما هو ملابس له وهو هنا العلم بالعمل وبالفعل والقول الصادرين عن المصلي، وإذا دفع الخواطر ولم يسترسل معها لم تضره، قال النووي: لو عرض حديث النفس له فأعرض عنه بمجرد عروضه عفي عن ذلك وحصلت له هذه الفضيلة، يعني قوله: لا يحدث فيها نفسه؛ لأن هذا ليس من فعله وإنما هو أمر خارج عن إرادته.

وقد عني لهذه الأمة عن الخواطر التي تعرض لها ولا تستقر، وعلى العبد أن يجتهد في دفع ما يشغل القلب من تفكير فيما لا يعنيه، ودفع الجواذب التي تجذب القلب عن مقصود الصلاة، ولا نزاع في كراهة التفكير في أمر دنيوي وفي كل ما كان مشغلاً، ولا ريب أن العبد كلما أراد توجهاً إلى الله بقلبه جاء من الوسواس أمور أخرى، فإن الشيطان بمنزلة قاطع الطريق كلما أراد العبد أن يسير إلى الله أراد الشيطان قطع الطريق عليه، فعلى العبد أن يجتهد في أن يعقل ما يقول وما يفعل وأن يتدبر القرآن والذكر والدعاء، وأن يستحضر أنه في مناجاة الله، كأنه يرى الله ﷻ.

السابع: يباح للمصلي إطالة النظر في كتاب ونحوه، ككتابة في جدار ونحوه، فلا تبطل الصلاة بذلك إجماعاً، ولكنه يكره له النظر إلى ما يلهيه فإذا قرأ ما فيه بقلبه ولم ينطق بلسانه، فلا تبطل صلاته مع الكراهة وعدم إباحته، وتباح في الصلاة قراءة أواخر السور وأواسطها لما روى أحمد ومسلم عن ابن عباس: ((أن النبي ﷺ كان يقرأ في الأولى من ركعتي الفجر قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّهِمْ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 136]، وكان يقرأ في الركعة الثانية الآية من سورة آل عمران: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64]).

ولعموم قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوا مَا تَسْرَمْنَهُ﴾ [المزمل: 20] ولما رواه أبو داود وغيره عن أبي سعيد: أمرنا أن نقرأ بالفاتحة وما تيسر من القرآن، وروي عن ابن مسعود أنه كان يقرأ في الركعة الأخيرة من صلاة الصبح آخر آل عمران وآخر

الفرقان، قال الشيخ: لم يكن غالباً عليهم، وأعدل الأقوال قول من قال: يكره اعتياد ذلك دون فعله أحياناً؛ لئلا يخرج عما مضت به السنة وعادة السلف من الصحابة والتابعين.

الثامن: يباح للمصلي أن يستعيد بالله عند قراءة أو سماع آية وعيد، وسؤال الرحمة عند آية رحمة، والتسبيح عند آية فيها تسبيح، في صلاة فرض أو نفل؛ لأنه دعاء بخير فاستوى فيه الفرض والنفل وهو مذهب جمهور العلماء من السلف ومن بعدهم حكاه غير واحد، لما روى مسلم عن حذيفة < قال: ((صليت مع النبي ﷺ ذات ليلة فافتتح بالبقرة، فقلت: يركع عند المائة، ثم مضى إلى أن قال: إذا مر بآية فيها تسبيح سبح وإذا مر بسؤال سأل وإذا مر بتعوذ تعوذ)) وروى أحمد وأبو داود نحوه من غير وجه، قال النووي: وفيه استحباب هذه الأمور لكل قارئ في الصلاة وغيرها في فرض الصلاة ونفلها، قال أحمد: إذا قرأ: ﴿ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِرٍ عَلَيَّ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ﴾ [القيامة: ٤٠] في الصلاة وغيرها قال: سبحانك فبلى، فيقول في الفرض والنفل وفي كل ذكر ودعاء وجد سببه في الصلاة، وما فيه دعاء يحصل للتالي والمستمع، وذلك لما روى الحاكم وغيره عن أبي ذر مرفوعاً: ((أن الله ختم سورة البقرة بآيتين هما صلاة وقرآن ودعاء)).

أحكام سجود السهو، وإمامة الصبي في الصلاة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : سجود السهو : تعريفه، مشروعيته، ما يُشرع له، صفته، حكمه ٢٤١
- العنصر الثاني : سجود السهو لزيادة في الصلاة ٢٥١
- العنصر الثالث : سجود السهو لنتقص في الصلاة ٢٦٢
- العنصر الرابع : سجود السهو لشك في الصلاة ٢٦٧
- العنصر الخامس : حكم إمامة الصبي في الصلاة ٢٧٠

سجود السهو: تعريفه، مشروعيته، ما يُشعر له، صفته، حكمه

تعريف "السهو":

قال صاحب (المشارك): السهو في الصلاة النسيان فيها، ونسيان الشيء ضد حفظه، والسهو والنسيان والغفلة ألفاظ مترادفة ومعناها واحد، وفي النهاية: السهو في الشيء تركه من غير علم، وعن الشيء تركه مع العلم به، قال ابن القيم: وكان سهوه ﷺ في الصلاة من تمام نعمة الله على أمته، ومن إكمال دينهم؛ ليقصدوا به فيما يشرعه لهم عند السهو.

وفي (الموطأ): ((إني لأنسى لأسن)) وجاء لفظ النسيان والسهو بمعنى واحد، وحكمة سجود السهو كما قيل: إنه رغم للشيطان وجبر للنقصان ورضا للرحمن، وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يسهو في الصلاة وصح عنه أنه قال: ((إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني)) والمقصود بالسهو هنا خلل يوقعه المصلي في صلاته سواء كان عمداً أو نسياناً، ويكون السجود جبراً لذلك الخلل في الغالب أو في الجملة، فليس كل خلل يجبره سجود السهو على ما سيظهر فيما لو ترك ركناً في الصلاة، فترك الركن سهواً أو عمداً لا يجبره سجود السهو، وإنما لا بد من الإتيان به، ثم يسجد للسهو.

مشروعيته:

ومحل سجود السهو في آخر الصلاة، ولا خلاف في مشروعية سجود السهو، وأن المصلي إذا سها في صلاته جبره سجود السهو، وحكمه أنه عند الشافعي سنة، وأوجبه أبو حنيفة ومالك في النقصان، وأحمد في الزيادة والنقصان، ودليل

مشروعيته ما رواه البخاري عن أبي هريرة < قال: ((صلى بنا النبي ﷺ الظهر أو العصر فسلم من ركعتين، فقال له ذو اليمين: يا رسول الله، أنقص الصلاة؟ فقال النبي ﷺ: أحق ما يقول ذو اليمين؟ قالوا: نعم، فصلى ركعتين أخيرتين ثم سجد سجدين للسهو)) قال الإمام أحمد: يحفظ عن النبي ﷺ في سجود السهو خمسة أشياء:

فإنه قد سلم من ثنتين فسجد، وسلم من ثلاث فسجد، وفي الزيادة والنقصان، وقام من ثنتين ولم يتشهد. وقال الخطابي: المعتمد عند أهل العلم هي هذه الأحاديث، يعني المعتمد منها حديثي ابن مسعود وأبي سعيد وأبي هريرة وابن بريدة، قال أبو القاسم: ومن سلم وقد بقي عليه شيء من صلاته، أتى بما بقي عليه من الصلاة وسلم ثم سجد سجدي السهو ثم تشهد وسلم.

كما روي عن أبي هريرة، وعمران بن حصين، عن النبي ﷺ أنه فعل ذلك، وإن لم يذكر حتى قام فعليه أن يجلس لينهض إلى الإتيان بما بقي عن جلوس، فإن القيام واجب للصلاة، ولم يأت به قاصداً لها فكان عليه الإتيان به مع القصد، ولا نعلم في جواز إتمام الصلاة في حق من نسي الركعة فما زاد اختلافاً، والأصل في ذلك ما روى ابن سيرين، عن أبي هريرة < قال: ((صَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ - قَالَ ابْنُ سَيْرِينَ: سَمَّاهَا أَبُو هُرَيْرَةَ وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا - قَالَ: فَصَلَّى بِنَا رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ فَقَامَ إِلَى خَشْبَةِ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا كَأَنَّهُ غَضْبَانٌ، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ وَوَضَعَ خَدَّهُ الْيُمْنَى عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى، وَخَرَجَتْ السَّرْعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ، فَقَالُوا: قَصُرَتِ الصَّلَاةُ. وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طُولٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْسِيتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلَاةُ؟ قَالَ: لَمْ أَنْسَ، وَلَمْ تُقْصِرْ، فَقَالَ: أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ،

فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ، ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ، وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ، أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ، وَكَبَّرَ ثُمَّ كَبَّرَ، وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ، فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ ثُمَّ سَلَّمَ)) فَيَقُولُ: نُبِّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ: ((ثُمَّ سَلَّمَ)).

فإن طال الفصل أو انتقض وضوء المصلي استأنف الصلاة، وبه قال الشافعي ومالك، وقال يحيى الأنصاري والليث والأوزاعي: يبني على صلاته مهما طال الفصل ما لم ينتقض وضوؤه.

والرأي الأول هو الراجح؛ لأنها صلاة واحدة فلم يجز بناء بعضها على بعض مع طول الفصل، كما لو انتقض وضوؤه ويرجع في طول الفصل إلى العادة المتبعة من غير تقدير بمدة وهو مذهب الشافعي وأحمد في أحد الوجوه فيهما، وعن أحمد أن طول الفصل يعتبر قدر ركعة، وقال بعضهم يعتبر بقدر مضي الصلاة التي نسي فيها، والصحيح أن الفصل لا حد له ويرجع فيه إلى العادة وإلى العرف المتبع؛ لأنه لم يرد الشرع بتحديدده وما لم يرد الشرع بتحديدده يرجع فيه إلى العادة المتبعة وإلى العرف وإلى المقاربة إلى مثل حال النبي ﷺ في حديث ذي اليمين.

ما يشرع له سجود السهو:

ولا خلاف في مشروعية سجود السهو، وأنه إذا سهأ المصلي في صلاته جبره بسجود السهو لزيادة سهواً أو لنقص سهواً أو لشك في الجملة، أي: أنه لا يشرع لكل زيادة أو لكل نقص أو لكل شك، كما أنه لا يشرع في ترك شيء من هذه الأمور عمداً؛ لقوله ﷺ: ((إذا سهأ أحدكم فليسجد)) ولقوله ﷺ: ((إذا شك أحدكم فليسجد)) فعلق ﷺ السجود على السهو؛ لأن الشرع إنما ورد فيه، ولأنه شرع جبران، والعامد لا يعذر؛ فلا ينجبر خلل صلاته بسجوده، بخلاف الساهي؛ ولذلك أضيف السجود إلى السهو، وذلك من إضافة المسبب إلى

السبب، أي: سجود سببه السهو، والحكمة في جعله جابراً للمشكوك فيه دون المتروك عمداً ودون الالتفات وغيره مما ينقص به الخشوع؛ لأن السهو لا يؤخذ به المكلف فشرع له الجبر دون العمد ليتيقظ العبد له فيتجنبه، لذلك يشرع للسهو لا للعمد عند الجمهور، وهو من خصائص هذه الأمة قال في (الذخيرة): التقرب إلى الله بالصلاة المرفعة المجبورة التي عرض فيها الشك أولى من الإعراض عن ترقيعها، والشروع في غيرها والاقتصار عليها بعد الترقيع أولى من إعادتها. فإن جبر الخلل بسجود السهو منهاج النبي ﷺ ومنهاج أصحابه ومنهاج السلف الصالح من بعدهم.

سجود السهو في الفرض والنفل:

وسجود السهو مشروع بوجود أسبابه في فرض ونفل؛ لعموم الأخبار فلا فرق فيه بين النافلة وبين الفريضة في سجود السهو في قول عامة أهل العلم سوى صلاة الجنائز، وسجود تلاوة وشكر وسهو، فلا سجود للسهو فيها فأما صلاة الجنائز، فلأنها لا سجود في صلبها ففي جبرها أولى، وأما سجود التلاوة والشكر فإنه لو شرع كان الجبر زائداً على الأصل، وأما سجود السهو فلأنه يفضي إلى التسلسل وإلى ما لا نهاية، ومما لا يشرع له سجود السهو: حديث النفس ولو طال، لعدم إمكان التحرز منه فعفي عنه، ولما ثبت في حديث: ((إن الله تجاوز عن هذه الأمة ما حدثت به أنفسها)) ولا سجود للسهو في النظر إلى شيء مهما طال؛ لأن الشرع لم يرد به ولا سجود للسهو في صلاة الخوف.

صفة سجود السهو:

يسجد المأموم تبعاً لإمامه وإن لم يتم ما عليه من تشهد، ثم يتمه بعد سلام إمامه؛ لحديث: ((وإذا سجد فاسجدوا)) ولا يعيد السجود؛ لأنه لم ينفرد عن

إمامه ، ولو كان المأموم مسبقاً ، وسها الإمام في ما لم يدركه المسبوق فيه ، فيسجد معه متابعة له ، وكذلك لو أدركه في ما لم يعتد له به .

ومتى سجد للسهو فإنه يكبر للسجود ، وللرفع منه ، سواء كان قبل السلام ، أو كان بعده ، فإن كان قبل السلام ، سلم عقبه ، وإن كان بعد السلام تشهد وسلم ، سواء كان محله بعد السلام ، أو كان قبل السلام ، فنسيه إلى ما بعده ، وبهذا قال ابن مسعود والنخعي وقتادة والحكم وحماد والثوري والأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي ، وقال أنس والحسن وعطاء : ليس فيهما تشهد ، ولا تسليم . وقال ابن سيرين وابن المنذر : فيهما تسليم بغير تشهد . قال ابن المنذر : التسليم فيهما ثابت من غير وجه ، وفي ثبوت التشهد نظر ، وعن عطاء : إن شاء تشهد وسلم ، وإن شاء لم يفعل .

وتلك هي أقوال العلماء في التشهد والسلام وفي التكبير في سجود السهو ، والذي ثبت أنه ﷺ في حديث ابن بريدة : ((لما قضى الصلاة سجد سجدتين كبر في كل سجدة ، وهو جالس ، قبل أن يسلم ، وسجدهما الناس معه)) وهو حديث صحيح ، وقول أبي هريرة : ((ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ، ثم رفع رأسه فكبر)).

ولأن النبي ﷺ كان يكبر في كل رفع وخفض ، فكان القول بالتكبير في كل رفع وخفض ، هو الثابت عن رسول الله ﷺ وهو الصحيح ، وأما التسليم فقد ثبت في حديث عمران بن حصين الذي رواه مسلم قال فيه : ((سجد سجدتين للسهو ، ثم سلم)) وفي حديث ابن مسعود : ((ثم سجد سجدتين ثم سلم)).

وأما التشهد فقد روى أبو داود في حديث عمران بن حصين : ((أن النبي ﷺ سها فسجد سجدتين ، ثم تشهد ، ثم سلم)) قال الترمذي : هذا حديث حسن

غريب، ولأنه سجود يسلم له فكان معه تشهد، كسجود صلب الصلاة، ويحتمل ألا يجب التشهد؛ لأن ظاهر الحديثين الأولين أنه سلم من غير تشهد، وهما أصح من هذه الرواية؛ ولأنه سجود منفرد، فلا يجب له تشهد كسجود التلاوة.

نتقل إلى ما لو ترك الجهر والإسرار أو ترك التسبيح وسائر الهيئات، فليسجد للسهو، للعلماء في ذلك أقوال كثيرة، ذكرها الإمام النووي في (المجموع) فقال: إن مذهب الشافعي أنه لا يسجد لترك الجهر والإسرار والتسبيح وسائر الهيئات، وقال أبو حنيفة: يسجد لترك الجهر والإسرار، وقال مالك: يسجد لترك الهيئات، وقال ابن أبي ليلى: إذا أسر في موضع الجهر أو عكس بطلت صلاته، وعن الأوزاعي وأحمد في أصح الروايتين عنه: لا يسجد للجهر في موضع الإسرار، ولا للإسرار في موضع الجهر.

والأصح أنه لا يسجد لذلك كله، فلا يسجد لترك الجهر ولا لترك الإسرار أو التسبيح وسائر الهيئات، إلا أنه إذا ترك تكبيرات العيد فإنه يسجد للسهو عنها، عند أبي حنيفة وعند أحمد } قال أحمد: إن سجد فلا بأس، وإن لم يسجد فليس عليه شيء، ولأنه خير لما ليس بواجب، فلم يكن واجباً كسائر السنن.

حكم ما إذا جلس في الركعة الأخيرة عن قيام ظاناً أنه أتى بالسجدتين فتشهد ثم تذكر، هل يسجد للسهو، أو لا؟

في هذه الحالة أنه يلزمه أن يتدارك السجدتين ثم يعيد التشهد ويسجد للسهو، وهذا إذا كان في الركعة الأخيرة، فإن كان في الركعة الثانية، من صلاة رباعية أو ثلاثية، فإنه كذلك يتدارك السجدتين، ويعيد التشهد ويسجد للسهو في موضعه، إلا أن إعادة التشهد في هذه الحالة سنة وفي الحالة الأولى واجبة، فإذا وقع ذلك في

ركعة لا يعقبها تشهد، فإنه إذا تذكر أنه ترك السجدين تدارك، وسجد السجدين وقام وسجد بالسهو بعد تمام الصلاة، أما إذا جلس بعد السجدين في الركعة الأولى أو الثانية من رباعية، وقرأ التشهد أو بعضه ناسياً ثم تذكر فيقوم ويتم صلاته، ويسجد للسهو؛ لأنه زاد قعوداً طويلاً، فلو لم يطل قعوده لم يسجد والتطويل أن يزيد على قدر جلسة الاستراحة، وبه قال الشيخ أبو حامد، والقاضي أبو الطيب وجميع الأصحاب في المذهب الشافعي.

أما إذا ترك السجدة الثانية، وتشهد ثم تذكر أنه نسي السجدة الثانية، فإنه يتدارك السجدة الثانية، ويعيد التشهد إذا كان في موضعه، ولكن هل يسجد للسهو بعد تمام الصلاة؟ فيه وجهان حكاهما الرافعي، فقال: الصحيح أنه يسجد تشهد أو لم يتشهد، ولو طول الجلوس بين السجدين سهواً سجد للسهو أيضاً على القول؛ لأنه ركن قصير وإلا فلا، ولو جلس عن قيام، ولم يتشهد ثم تذكر أنه لم يسجد اشتغل بالسجدين، وما بعدهما على ترتيب صلاته، ثم إن طال جلوسه سجد للسهو، وإن لم يطل بأن كان في مقدار جلسة الاستراحة لم يسجد للسهو؛ لأن تعمدته في غير موضعه، لا يبطل الصلاة بخلاف الركوع والسجود والقيام، فإن تعمدتهما يبطل الصلاة، وإن قصر الزمان بأنها لا تقع من نفس الصلاة إلا أركان فكان تأثيرها أشد بخلاف الجلوس فإنه معقود من نفس الصلاة غير ركن في التشهد الأول، وفي جلسة الاستراحة.

حكم من نسي أربع سجعات من أربع ركعات وذكر وهو في التشهد ففي هذه الحالة، فإنه يسجد سجدة، وتصح له الركعة، ويأتي بعدها بثلاث ركعات ويسجد للسهو في إحدى الروايتين عن أبي عبد الله -رحمه الله- والرواية الأخرى قال: كأن هذا يلعب في صلاته، وعليه فيبتدأ الصلاة من أولها، وهذه المسألة مبنية على من ترك ركناً من ركعة فلم يذكره، إلا في التي بعدها، وقد

قلنا: إنه إذا لم يذكره حتى شرع في قراءة التي بعدها، بطلت الأولى، ولما شرع في قراءة الثانية قبل ذكر سجدة الثانية بطلت الثانية، وكذلك الثالثة تبطل بالشرع في قراءة الرابعة فلم يبقى إلا الركعة الرابعة، ولم يسجد فيها إلا سجدة واحدة، فيسجد الثانية حين يذكر أنه نسي السجدة الثانية، فيأتي بها ويتم له ركعة، ويأتي بثلاث ركعات، وهذا قول مالك والليث بن سعد؛ لأن كل ركعة بطلت بشروعه في الثانية قبل إتمام الأولى.

والرواية الثانية عن أحمد: أن صلاته تبطل وابتدؤها من جديد؛ لأن هذا يؤدي إلى أن يكون متلاعباً بصلاته ثم يحتاج إلى إلغاء وعمل كثير في الصلاة، فإن بين التحريم - أي: تكبيرة الإحرام - وبين الركعة المعتد بها ثلاث ركعات لاغية، وهذا قول إسحاق وأبي بكر الآجري.

وقال الشافعي: يصح له ركعتان لأنه لما قام إلى الثانية سهواً قبل إتمام الأولى كان عمله فيها لاغياً، فلما سجد فيها انضمت سجدتها إلى سجدة الأولى فكملت له ركعة، وهكذا الثالثة والرابعة، ويحصل له منها ركعة، وهذا القول هو الصحيح، وهو مذهب أحمد؛ لأنه قد حسنه، وإنما اعتذر عن المصير إليه لكونه إنما نوى بالسجدة الثانية عن الركعة الثانية، وهذا لا يمنع جعلها عن الأولى، كما لو سجد في الركعة الأولى يحسب أنه في الثانية، أو سجد في الثانية يحسب أنه في الأولى.

وقال الثوري وأصحاب الرأي: يسجد في الحال أربع سجعات وصلاته صحيحة، وقال الحسن ابن صالح في من نسي من كل ركعة سجدة: يسجد في الحال ثمان ركعات، وهذا فاسد؛ لأن ترتيب الصلاة شرط في صحتها، فلا يسقط بالنسيان، كما لو قدم السجود على الركوع ناسياً وإن لم يذكر حتى سلم، ابتداء الصلاة فإنه لم يبقى له غير ركعة تنقص سجدة، فإذا بطلت أيضاً فحينئذ يستأنف الصلاة وقد نص على ذلك أحمد < .

حكم سجود السهو:

يكون سجود السهو واجباً في ما لو فعل شيئاً عمداً أو تركه عمداً، وكان فعل هذا الشيء أو تركه يبطل الصلاة وذلك لفعله ﷺ وأمره به في أحاديث كثيرة، ومنها حديث ابن مسعود وأبي سعيد والأمر بالوجوب؛ لأنه تجرد عن القرينة الصارفة له عما يقتضي ذلك، وعن الإمام أحمد أنه غير واجب؛ لأن الواجبات التي شرع السجود لجبرها، غير واجبة، فيكون جبرها غير واجب كذلك، وهذا ما قال به الشافعي وأصحاب الرأي وغيرهم.

وأما إذا كان المتروك من الصلاة غير واجب، ولا يبطل عمده الصلاة كترك السنن، فلا يسجد للسهو عنه، ومثل ذلك زيادة قول مشروع في غير موضعه غير السلام، كقراءة في ركوع وسجود، وأما السلام فيخرج به من الصلاة، فلا يجب السجود في ترك ما هو مسنون، بل يسن في زيادة قول مشروع في غير موضعه غير السلام، وهذا بخلاف ما لو ترك القول المشروع مثل أن يترك الاستفتاح أو التعوذ فلا يسن السجود لتركه بل يباح فقط.

ويتفرع على هذا أن الصلاة تبطل بتعمد ترك سجود واجب، ولا تبطل بتعمد ترك سجود مسنون محله بعد السلام، كما لا تبطل بترك سجود واجب محل أفضليته بعد السلام، وهو ما إذا سلم عن نقص، أو بنى على غالب ظنه؛ لأنه خارج عن الصلاة فلم يؤثر في إبطالها، وعلم من قوله: أفضلية إنه كونه قبل السلام أو بعده ندب لورود الأحاديث بكل الأمرين، إذ أنه لا خلاف بين جميع أهل العلم في جواز الأمرين، أي في جواز السجود قبل السلام أو بعد السلام.

وإنما الخلاف بينهما في الأفضل والأولى، فلو سجد لكل قبله أو بعده جاز، وأظهر الأقوال وهو رواية عن أحمد، الفرق بين الزيادة والنقص، والفرق بين الشك مع التحري، وبين الشك مع البناء على اليقين، فإذا كان السجود لنقص

كان قبل السلام ؛ لأنه جابر لتمام الصلاة به ، وإن كان بزيادة كان بعد السلام ؛ لأنه إرغام للشيطان ، لثلاث يجمع بين الزيادتين في الصلاة ، وكذلك إذا شك وتحرى فإنه أتم صلاته ، وإنما السجدة إرغام للشيطان فتكون بعد السلام ، وكذلك إذا سلم وقد بقي عليه بعض صلاته ، ثم أكملها وقد أتمها ، والسلام فيها زيادة والسجود في ذلك ترغيباً للشيطان.

وأما إذا شك ولم يبين له الراجح فيعمل على اليقين ، فإما أن يكون صلى خمساً أو أربعاً فإن كان صلى خمساً فالسجدة تشفعان له صلاته ، ليكون كأنه صلى ستاً لا خمساً وهذا إنما يكون قبل السلام ، وهذا هو القول الذي ورد به الأحاديث الواردة في ذلك ، ففي الصحيح عن أبي سعيد الخدري ، أن رسول الله ﷺ قال : ((إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ، ثلاثاً أو أربعاً فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم)) وفي الصحيحين في قصة ذي اليمين : ((أنه ﷺ سجد بعدما سلم)) والأفضل متابعة الوارد في ذلك ، فيسجد قبل التسليم في ما جاء فيه السجود قبله ، ويسجد بعد التسليم في ما ورد فيه السجود بعده ، ويخير في ما عدا ذلك.

قال الشوكاني : وأحسن ما قيل في هذا المقام أنه يعمل على ما تقتضيه أقواله وأفعاله ﷺ من السجود قبل السلام وبعده ، فما كان من أسباب السجود مقيداً بقبل السلام سجد له قبله ، وما كان مقيداً ببعده السلام سجد له بعده ، وما لم يرد فيه شيء ولا تقييده بأحدهما كان المكلف مخيراً بين السجود قبل السلام أو بعده من غير فرق بين الزيادة والنقص ، ولما أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن مسعود ، أن النبي ﷺ قال : ((إذا زاد الرجل أو نقص في صلاته فليسجد سجدتين)) فإن سجد قبل السلام أتى به بعد فراغه من التشهد ، وسلم عقبه بلا

تشهد إجماعاً. وإن أتى به بعد السلام جلس بعد سجود السهو مفترشاً في ثنائية، ومتوركاً في غيرها كثلاثية ورباعية تبعاً للأصل، وتشهد وجوباً التشهد الأخير، ثم سلم، وهذا هو مذهب الحنابلة في رواية وهو موافق لمذهب مالك ولأبي حنيفة، وروي عن ابن مسعود وغيره، وذلك لما روي عن عمران ابن حصين: ((أنه ﷺ سها فسجد سجدين ثم تشهد ثم سلم)) رواه أبو داود والترمذي وحسنه.

والقول الثاني: يسلم ولا يتشهد وهذا ما اختاره الشيخ ومال إليه الموفق، وهو الذي عليه العمل كسجوده قبل السلام؛ ولأن التشهد لم يذكر في الأحاديث الصحيحة؛ بل الأحاديث الصحيحة تدل على أنه لا يتشهد، وأما من قال بوجوب التشهد إذا سجد للسهو بعد السلام فحجته أنه في حكم المستقل في نفسه من وجه، فاحتاج إلى التشهد، كما احتاج إلى السلام، إلحاقاً له بما قبله، ولكن الرأي الأول هو الراجح.

سجود السهو لزيادة في الصلاة

فإذا زاد المصلي فعلاً من جنس الصلاة قياماً في محل سجود، أو قعوداً في محل قيام، ولو قل كجلسة الاستراحة عقب الركعة بأن جلس عقبها للتشهد فيسجد للسهو؛ لأنه زاد جلسه لم يرد بها نص، كما لو كان قائماً فجلس وهذا إذا جلس كالجلوس بين السجدين، فإن كان الجلوس يسيراً فلا سجود عليه، قاله الزركشي ومال إليه في (المغني) وصححه في (تصحيح الفروع) أو زاد ركوعاً أو سجوداً عمداً في صلاته بطلت إجماعاً؛ لأنه بهذه الزيادة يخل بنظم الصلاة ويغير هيئتها فلم تكن صلاة ولا يكون فاعلها مصلياً إلا إذا نوى القصر، أو أتم الصلاة عمداً فلا تبطل؛ لأنه رجع إلى الأصل.

والباطل والفاسد اسمان لمسمى واحد، وهو ما لم يكن صحيحاً، وقد يتوجه الفرد بين الباطل والفاسد بأن الباطل ما اختل ركنه والفاسد ما اختل شرطه، وهذا التفريق إنما هو في مذهب الحنفية. أما الجمهور فإنهم لا يفرقون بين الباطل والفاسد، فهما سواء وإذا زاد ركوعاً أو سجوداً في الصلاة سهواً لم تبطل صلاته؛ لقوله ﷺ في حديث ابن مسعود: ((إذا زاد الرجل أو نقص في صلاته فليسجد سجدين)) رواه مسلم، وفي رواية عنه قال: ((صلى بنا رسول الله ﷺ خمساً، فلما انفتل توشوش القوم، فقال: ما شأنكم؟ قالوا: هل زيد في الصلاة؟ قال: لا. قالوا: فإنك صليت خمساً، فانفتل ثم سجد سجدين ثم سلم، وقال: فإذا نسي أحدكم فليسجد سجدين)) ولأن الزيادة سهو فتدخل في قول الصحابي: ((سها رسول الله ﷺ فسجد)) بل هي نقص في المعنى فشرع لها السجود لينجبر النقص.

وإذا قام في الصلاة أو سجد إكراماً لإنسان بطلت صلاته إجماعاً، لما فيه من التشبه بالأعاجم الذين يقومون لعظمائهم وهم قعود، والسجود لا يجوز فعله إلا لله ﷻ. وإذا زاد ركعة في رابعة في ظهر أو عصر أو عشاء بأن قام إلى الركعة الخامسة وهي زائدة أو رابعة في مغرب أو ثالثة في فجر فلم يعلم حتى فرغ منها سجد للسهو وهو قول جمهور العلماء مالك والشافعي والنخعي والزهري وغيرهم، لما روي عن ابن مسعود: ((أن النبي ﷺ صلى خمساً فلما انفتل قال: إنك صليت خمساً؛ فانفتل ثم سجد سجدين ثم سلم)) متفق عليه، ولمسلم: ((إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسي أحدكم فليسجد سجدين)) وفي رواية: ((وإذا زاد الرجل أو نقص فليسجد سجدين)) أما إذا علم بالزيادة في الركعة الزائدة جلس في الحال بغير تكبير وبنى على صلاته قبل تلك الزيادة؛ لثلا يغير في هيئة الصلاة، ولأنه لو لم يجلس لزيد في الصلاة عمداً وذلك يبطلها، وإذا

جلس في الحال ؛ فيتشهد إن لم يكن تشهد ؛ لأنه ركن لم يأت به وجلس للسهو وسلم ، وبذلك تكمل صلاته وإن كان قد تشهد جلس وسجد للسهو وسلم ولا يتشهد ، وإن كان تشهد ولم يصل على النبي ﷺ جلس وصلى على النبي ﷺ ثم سجد للسهو ثم سلم ، وهو قول مالك والشافعي وأحمد وغيرهما .

فإن قام إلى الثالثة نهاراً ، وقد نوى ركعتين في صلاته في نفل رجع إن شاء وسجد للسهو ، وله أن يتمها أربعاً ولا يسجد للسهو ، وهو أفضل ؛ لإباحة التطوع بأربع نهاراً ؛ فإن صلاة النهار أربع ، وصلاة الليل مثنى ، وإن قام إلى الثالثة ليلاً فكما لو قام إلى الثالثة في الفجر فيلزمه أن يرجع ؛ لأنها صلاة شرعت ركعتين فأشبهت الفجر لحديث رسول الله ﷺ : ((صلاة الليل مثنى مثنى)) فإنه إذا لم يرجع عالماً عامداً بطلت صلاته ، وقيل : يتمها أربعاً ويسجد للسهو في الليل أو في النهار ، وهذا هو مذهب مالك وهو مذهب الشافعي وهو رواية عن الإمام أحمد < .

وجوب تنبيه من زاد في صلاته أو نقص منها سهواً :

وإذا زاد المصلي في صلاته أو نقص منها سهواً ؛ فإن سبح به اثنان عدلان ضابطان رجلان أو امرأتان أو رجل وامرأة شاركاه في الصلاة أو لا ؛ لزمه الرجوع إليهما ؛ لأنه ﷺ قبل قول أبي بكر وقول عمر في قصة ذي اليمين ، وأمر بتذكيره ، ويكون التنبيه بتسبيح أو غيره كإشارة أو تنبيه بقرآن ، سواء كان تنبيههم لرجوع عن زيادة أو لزيادة ركعة من رابعة إلى خامسة ، أو كان تنبيههم للرجوع إلى الإتيان بنقصان كقيامه عن التشهد الأول ، لأمر الشارع بالتنبيه بتسبيح الرجال وبتصفيق النساء ، ولا يلزمه الرجوع إلى فعل مأمومين ، ونقل أبو طالب إذا صلى يقوم تحرى ونظر إلى من خلفه ؛ فإن قاموا تحرى وقام وفعل ما يفعلون ، وذلك ما لم يكن عنده يقين ، ويلزمه الرجوع إذا نبهه ثقتان سواء غلب على ظنه

أنهما على صواب أو أنهما على خطأ، ما لم يتيقن صواب نفسه؛ فإن أصر على عدم الرجوع، ولم يجزم بصواب نفسه بطلت صلاته؛ لأنه ترك الواجب عمداً ولا يجبر بسجود السهو في قول الجمهور، ما لم يكن إصراره على عدم الرجوع لجبران نقص، كما لو قام قبل أن يتشهد التشهد الأول، ونحوه ونبهوه بعد أن قام ولم يرجع؛ لأنه قد تلبس بالفرض وفات محل الرجوع، وأما إن جزم بصواب نفسه لم يلزمه الرجوع إلى قولهما، كالحاكم إذا علم كذب البينة؛ لأن قولهما يفيد الظن واليقين مقدم عليه، وأما هما فيفارقانه حيث جزموا بذلك.

وإن اختلف عليه من ينهه سقط قولهم، وذلك بأن يشير بعضهم إليه بالقيام وبعضهم يشير إليه بالعودة، فإنه يسقط قولهم كبيتين تعارضتا فتساقطتا ويعمل هو بغالب ظنه، واختاره جمع، أو يأخذ بالأقل وهو متفق عليه، وحيث يلزمه الرجوع، ولم يرجع فمن تبعه من المأمومين عالماً، بطلت صلاته، وأما من تبعه جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل صلاته للعدو؛ لأن الصحابة { تابعوا النبي ﷺ } وهو قد زاد في صلاته خامسة، حيث لم يعلموا بهذا الحكم وتابعوه على ذلك وتوهموا النسخ، ولم يؤمروا بالإعادة.

ولا تبطل صلاة من فارقه لجواز المفارقة للإمام عند العذر وهو الزيادة في الصلاة، ويسلم المأموم المفارق لإمامه لنفسه بعد قيامه لزائده وتنبهه وإبائه الرجوع إذا أتم التشهد الأخير، وإذا أتى بقول مشروع في صلاته في غير موضعه كقراءة في سجود أو ركوع أو قعود، وكتشهد في قيام أو قراءة سورة الركعتين الأخيرتين من رباعية أو قرأ السورة في الثالثة من مغرب لم تبطل صلاته بتعمده وفاقاً، وكذلك لو أتى بالصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأول لا تبطل الصلاة بذلك؛ لأنه قول مشروع في الصلاة في غير هذه المواضع، قال الإمام النووي < وغيره: وإن سبح لله وحمده في غير ركوع وسجود لم تبطل الصلاة بذلك،

سواء قصد به تنبيه غيره أو لا ، وهذا هو مذهب الشافعي ، وهو مذهب الأوزاعي وهو مذهب جمهور العلماء { وقيل : تبطل الصلاة بقراءته راكعاً أو ساجداً ؛ لنهيه ﷺ عن القراءة للقرآن في الركوع أو السجود.

قال الترمذي : وهو قول أهل العلم من الصحابة ، ومن بعدهم : فإنهم كرهوا القراءة في الركوع ، فيسن الأدب مع كلام الله ، ألا يقرأ في هاتين الحالتين ؛ فإنهما حالتا ذل وانخفاض ، وكلام الله أشرف الكلام ، فالانتصاب به أولى إذ هو أشرف حالات العبد ، وعليه فيتأكد ترك القراءة في حالة الركوع والسجود ، ويتأكد سجود لسهوه له ، وعلى القول بمشروعيته في الجملة ، لم يجب له سجود السهو ، بل يشرع له السجود على سبيل الندب كسائر ما لا يبطل عمده الصلاة ، وصححه غير واحد منهم صاحب (الفروع) وصاحب (الوسيلة والرعاية) ونصره جماعة لعموم : ((إذا نسي أحدكم فليسجد سجدين)).

السلام قبل إتمام الصلاة :

فإذا سلم من الصلاة قبل إتمامها عمداً بطلت صلاته بلا نزاع ؛ لأنه تكلم فيها قبل إتمامها ، وإن كان السلام سهواً ، ثم ذكره قريباً أتمها وسجد للسهو ، قال في (المغني) : ولم تبطل بالسلام سهواً ؛ لأنه ﷺ فعله هو وأصحابه وبنوا على صلاتهم ؛ ولأن جنسه مشروع فيها ؛ فأشبهه الزيادة فيها من جنسها فدخل فيها ويتمها إذا لم تبطل بالفصل ؛ وإن انحرف عن القبلة أو خرج من المسجد ، ثم يسجد للسهو لقصة ذي اليمين المتفق عليها ، ولمسلم قام فدخل الحجرة فخرج فصلى الركعة التي ترك ، ثم سجد سجدي السهو ثم سلم.

لكن إن لم يذكر حتى قام ، فعليه أن يجلس لينهض إلى الإتيان بما بقي عليه من جلوس ؛ لأنه لم يأت بالقيام لها عن جلوس مع النية.

وإذا سلم قبل إتمام الصلاة سهوًا، وطال الفصل عرفًا بطلت صلاته لتعذر البناء؛ لأنها صلاة واحدة فلم يجز بناء بعضها على بعض مع طول الفصل؛ لفوات الموالاة بين أركانها، وطول الفصل يؤخذ من العرف حيث لم يرد له تحديد بنص شرعي، وذلك قاعدة في كل شيء لم يأت في الشرع تحديده، فإنه يرجع فيه إلى العرف.

وقيل: إن طول الفصل يقدر بمضي قدر تلك الصلاة، وقيل: يقدر بركعة، وفي (المبدع) إذا لم يذكر المتروك حتى شرع في صلاة غيرها؛ فإن طال الفصل بطلت الصلاة، وإن لم يطل عاد إلى الأولى وأتمها؛ لأنه عمل من جنس الصلاة سهوًا؛ فلم تبطل به الصلاة، كما لو زاد ركعة، والعرف هو ما استقر من الأمور في العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول.

الكلام لغير مصلحة الصلاة:

وتبطل الصلاة إذا تكلم لغير مصحتها، كقوله: يا غلام اسقني؛ لقوله ﷺ: ((إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وما أحدث ألا تكلموا في الصلاة)) ولقوله ﷺ: ((إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الأدميين)) قال زيد بن أرقم: فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام.

وقيل: لا تفسد الصلاة بالكلام الأجنبي لغير مصحتها إذا سلم، وتكلم يظن أنه أتم صلاته؛ لأنه نوع من النسيان فأشبهه من يتكلم جاهلاً، وقال أبو داود مكان قوله ﷺ: ((لا يصلح)) ((لا يحل))، ومعناه يحرم الكلام في الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] ولقول زيد بن أرقم: فأمرنا بالسكوت، ونهينا عن الكلام، قال ابن كثير: وهذا الأمر يستلزم ترك الكلام في الصلاة لمنافاته إياها، فتبطل به الصلاة؛ لقوله ﷺ: ((إن صلاتنا هذه لا يصلح

فيها شيء من كلام الأدميين)) والمراد من عدم الصلاحية عدم صحتها، ومن الكلام مكالمة الناس ومخاطبتهم، كما هو صريح في سبب الحديث، وقال ابن المنذر: "أجمع أهل العلم على أن من تكلم في صلاته عامداً وهو لا يريد إصلاح شيء من أمرها، أن صلاته فاسدة".

وقال شيخ الإسلام: هذا مما اتفق عليه المسلمون، فلو تكلم في صلب الصلاة بطلت صلاته، سواء كان إماماً أو غيره، وسواء كان الكلام عمداً أو سهواً أو جهلاً، طائعاً أو مكرهاً، فالإمام وغيره سواء في ذلك، فإن الكلام العمد لغير مصلحة الصلاة مجمع على بطلان الصلاة به؛ لتظاهر الأدلة على ذلك.

وأما الكلام سهواً أو جهلاً فعلى الصحيح من المذهب عند الحنابلة وفقاً لمالك والشافعي، وجمهور العلماء من السلف والخلف وجميع أئمة المحدثين، واختاره أبو البركات وابن الجوزي والناظم وغيرهم لقصة ذي اليمين وهي في الصحيحين وغيرهما من طرق، فإن كلامه ﷺ وكلام أصحابه لمصلحة الصلاة، وعلى سبيل السهو، ولا فرق بين الجاهل بالتحريم أو الإبطال والناسي؛ لحديث معاوية بن الحكم حين تكلم في صلاته ولم يأمره ﷺ بالإعادة رواه مسلم، وكان في آخر الأمر.

قال النووي: وتأويل الحديث صعب على من أبطلها، ولو نام قائماً أو قاعداً نوماً يسيراً؛ فتكلم فسبق على لسانه حال قراءته سبقت كلمة من غير القرآن، لم تبطل الصلاة بهذه الكلمة وفقاً.

والصحيح عند الشافعية، وغيرهم لا تبطل بهذه الأنواع، وإذا تكلم المصلي بكلام واجب، كتحذير ضرير ونحوه كخائف تلف شيء وتعين الكلام لذلك بطلت الصلاة، وقال الموفق: ويحتمل ألا تبطل، وهو ظاهر كلام أحمد، وهو

مذهب الشافعي لإجابتهم له ﷺ في قصة ذي اليمين وهذا مثله ، فإذا تكلم في الصلاة عمداً بطلت صلاته سواء كان لمصلحتها ، أو ليس لمصلحتها ، وسواء كانت الصلاة فرضاً أو كانت نفلاً ، وقال مالك : استفسار الإمام وسؤاله عند الشك ، وإجابة المأموم للإمام لا يفسد الصلاة لا في الفرض ولا في النفل ؛ فهما في ذلك سواء ، للأخبار التي وردت في هذا وهو مذهب جمهور العلماء قديماً وحديثاً ، فإن كثر الكلام بطلت الصلاة ولو كان لمصلحتها .

وكذلك من سلم ناسياً وتكلم لمصلحة الصلاة ، فإن كثر الكلام بطلت لعموم الأخبار المانعة من الكلام ، وإنما عفي عن السير فبقي ما عداه على العموم ، واختار الشيخ وغيره أنها لا تبطل بالكلام لمصلحتها مطلقاً لقصة ذي اليمين وغيرها ، قال في (الشرح) : ومن تكلم بعد أن سلم الزبير وابناه وصوبه ابن عباس ، ولا نعلم عن غيرهم خلافهم ومذهب مالك والشافعي ، وهو رواية عن الإمام أحمد أنها لا تفسد الصلاة في تلك الحال سواء كان الكلام فيه ما ينافي الصلاة ، أو لم يكن وهذا بخصوص الكلام الكثير بعد السلام . والكلام لمصلحة الصلاة .

أما إن كان الكلام يسيراً فلا تبطل به الصلاة من باب أولى ، وصححه في (الشرح) ونص عليه أحمد ، وهو مذهب مالك والشافعي وعوام أهل العلم ، وجزم به شيخ الإسلام لظواهر النصوص ؛ ولأن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وذا اليمين تكلموا وبنوا على صلاتهم .

وقال في (التنقيح) وتبعه في (المنتهى) : إنها تبطل مطلقاً سواء قرب الفصل أو بعد ، وسواء في صلب الصلاة أو لا ، وسواء كان الكلام يسيراً أو كثيراً ، وحجتها دعوى النسخ ، وأنه كان في أول الإسلام ثم نسخ ، وهذا القول لا وجه له ، فقد رده شيخ الإسلام والحافظ والجمهور من العلماء ؛ لأن أبا هريرة شهدها وإسلامه كان بعد خبير سنة سبع .

حكم من سلم على المصلي :

قال العلماء : ولا بأس بالسلام على المصلي أثناء الصلاة، ويرد المصلي السلام بالإشارة، فقد كان ﷺ يرد السلام بالإشارة على من يسلم عليه وهو في الصلاة، وقال بلال < : يبسط كفه وظهره إلى فوق ويسلم، وصححه الترمذي وغيره، وهو مذهب جمهور العلماء، فإنهم قالوا: إن المستحب أن يرد السلام بالإشارة؛ فإن رد السلام بالكلام بطلت صلاته لما في الصحيحين عن ابن مسعود < أنه لم يرد عليه باللفظ. وقال: ((إن في الصلاة لشغلاً)) ويرد عليه استحباباً بعد السلام؛ لرده ﷺ على ابن مسعود بعد السلام، رواه أبو داود والنسائي، قال: ((سلمت على النبي ﷺ فلم يرد عليّ السلام، وقال: إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن الله أحدث من أمره ألا تكلموا في الصلاة، فرد علي بعد السلام)) ولو صافح المصلي إنساناً يريد السلام عليه، لم تبطل به، قال مالك والشافعي وأحمد { قالوا بهذا الرأي.

حكم القهقهة في الصلاة :

والقهقهة ضحكة معروفة هي كالكلام في إبطال الصلاة بها عمداً وسهواً، بل إن الصلاة بالقهقهة يكون من باب أولى لهتكه حرمة الصلاة، والقهقهة هي أن يقول: "قهقه"، والأولى عدم تشبيهها بالكلام؛ للاختلاف في إبطال الصلاة بالكلام مطلقاً والإجماع على الإبطال بالقهقهة، ولأن البطلان بها لا يحتاج إلى كونه كالكلام؛ لأن فيها أصواتاً عالية تنافي حال الصلاة وتنافي الخشوع الواجب في الصلاة، فهي كالصوت العالي الممتد الذي لا حروف معه، وأيضاً فإن في القهقهة من الاستخفاف بالصلاة والتلاعب بها ما يناقض مقصودها، وبطلان الصلاة بمثل ذلك لا يحتاج إلى كونه كالكلام، وليس مجرد الصوت كلاماً،

وحكى ابن المنذر والوزير وغيرهما الإجماع على بطلان الصلاة بالضحك، فإن قال: "قهقهه" فالأظهر أنها تبطل به، وإن لم يبين حرفان ذكره في (المغني) وقدمه الأكثر، قاله في (المبدع) وقال في (تصحيح الفروع) وهذا الصحيح وجزم به في (الكافي) و(المغني) وقال: لا نعلم فيه خلافاً.

فالقهقهة تبطل الصلاة؛ لأنه تعمد فيها ما ينافيها، أشبه خطاب الآدمي، فإن تبسم في الصلاة فإن التبسم لا يفسدها، وهو قول الأكثر؛ لأن التبسم ليس كلاماً وإن نفخ فبان حرفان بطلت صلاته إلا إذا كان من خشية الله تعالى، وقيل: لا تبطل بالنفخ في الصلاة، وبه قال مالك < والمختار عدم البطلان؛ لأن النفخ ليس كالكلام حتى ولو بان حرفان فأكثر، وفي (المسند) وفي أبي داود وغيرهما: ((أنه ﷺ نفخ في صلاة الكسوف)).

حكم البكاء في الصلاة:

فإن انتحب بأن رفع صوته بالبكاء من غير خشية الله تعالى؛ فبان حرفان بطلت صلاته؛ لأنه من جنس كلام الآدميين لكن إن غلبه البكاء لم يضره لكونه غير داخل في وسعه، قال شيخ الإسلام: فأما ما يغلب على المصلي من عطاس وبكاء وتثاؤب فالصحيح عند الجمهور أنه لا يبطل الصلاة، وهو المنصوص عن الإمام أحمد وغيره؛ لأن هذه أمور معتادة لا يمكن دفعها لمن غلبته، والقول بالبطلان تكليف من الأقوال المحدثّة التي لا أصل لها عن السلف، وكذلك الحكم إن كان البكاء من خشية الله تعالى، فإذا خشى الله تعالى فنفخ أو انتحب أو تأوه أو أنّ من خشية الله تعالى لم يضره، عند أحمد وبه قال مالك وأبو حنيفة لقوله تعالى: ﴿إِذْ أَنْتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ [مریم: ٥٨] وحديث: ((أنه ﷺ كان يصلي وفي صدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء)) رواه أهل السنن، ولأنه يجري مجرى الذكر والدعاء، ويقتضي الرهبة من الله تعالى والرغبة إليه، وهذا

خوف الله في الصلاة، وكان أبو بكر < إذا قرأ غلبه البكاء، وعمر < كان يسمع نشيجه من وراء الصفوف لما قرأ: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزِّيَ إِلَى اللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٦] والنشيج رفع الصوت بالبكاء، وذلك من شدة الخوف والتأثر والإخلاص لله في العبادة ولهذا قال القائل:

وإن ينتحب من خشية الله قل له ❖ طفأت لظى وحزت كل التعب

حكم من تنحج في الصلاة:

فإن تنحج في صلاته من غير حاجة فبان حرفان بطلت صلاته بالنحنحة، وهي ترديد الصوت في جوفه، وقيل: إن النحنحة لا تبطل الصلاة مطلقاً، ولو بان منها حرفان، واختار هذا القول الموفق وغيره؛ لأن الإمام أحمد < تنحج في صلاته، وقال شيخ الإسلام: إنما حرم الكلام في الصلاة وأمثاله من الألفاظ التي نتناول الكلام بها، والنحنحة لا تدخل في مسمى الكلام أصلاً، وهي كالنفخ بل أولى بالأبطل بها الصلاة.

وقال كثير من متأخري الأصحاب: ما أبان حرفين من هذه الأصوات كان كلاماً مبطلاً، وهو أشد الأقوال في هذه المسألة وأبعدها عن الحجّة، فإن الإبطال إن أثبتوه بدخولها في مسمى الكلام، فمن المعلوم الضروري أن هذه الأصوات من النحنحة والنفخ والبكاء لا تدخل في مسمى الكلام، وإن كان بالقياس؛ فلا يصح ذلك القياس، فإن الكلام يقصد به المتكلم معنى من المعاني، ويعبر عنه بلفظه، وذلك يشغل المصلي، وأما هذه الأصوات؛ فإنها لا تدخل في مسمى الكلام فهي طبيعية كالتنفس، وإبطال الصلاة بمجرد الصوت إثبات حكم بلا أصل ولا نظير، فالصلاة صحيحة بيقين، ولا يجوز إبطالها بالشك، والسنة قد وردت بذلك، فقد روى أحمد وابن ماجه عن علي < قال: ((كان لي مدخلان من رسول الله ﷺ بالليل والنهار، فإذا دخلت عليه وهو يصلي يتنحج

((لي)). وللنسائي في معناه من طريق وله طريق آخر كلاهما عن علي < وقال المروزي: كنت آتي أبا عبد الله فيتحنح في صلاته، وأيضاً فإنه إذا غلبه سعال أو عطاس أو تثارؤب أو نحوه، وهو يصلي لم يضره ولو بان حرفان؛ لأنها أصوات طبيعية كالتنفس، وكذلك لو غلط في القراءة أو تنفس فقال: آه. والسعال كحة تدفع بها الطبيعة مادة مؤذية عن الرئة وعن الأعضاء التي تتصل بها والعطاس تهيج في الغشاء الداخلي من الأنف تهيئه للعطس، وهواء يندفع بغثة بعزم من الأنف، والتثارؤب كسل وفتور كفتور العاس يعترى الشخص فيفتح فاه.

وظاهر كلام الأصحاب أن ما انتظم حرفين فصاعداً أبطل الصلاة سواء أفهم معنى أو لا، وأما الحرف الواحد فلا يبطلها؛ لأن الغالب عليه أنه لا يستقل بمعنى، وظاهر كلامهم أنه إذا أفهم معنى أبطل، وصرح بذلك غير واحد من أتباع الأئمة، فإن المصلي إذا قصد معاني يعبر عنها بلفظه شغله عن الصلاة.

سجود السهو لنقص في الصلاة

وهذا القسم يدخل فيه الشك في بعض صورته وغير ذلك، فالسجود لترك ركن من أركان الصلاة، إذا ترك المصلي ركناً من الأركان، فإن كان قد ترك التحريم أي: تكبير الإحرام، لم تنعقد صلاته، وكذلك لا تنعقد صلاته إذا ترك النية على القول بركنتها، وأما إذا ترك ركناً غيرهما من الأركان وجب تداركه، ولا يغني عنه سجود السهو؛ لتوقف وجود الماهية عليه، والماهية هي الحقيقة، وحقيقة الصلاة تكون بأركانها، فلا يغني سجود السهو عن ترك الركن.

فإذا كان المتروك من الأركان غير النية وتكبير الإحرام، فذكره بعد شروعه في قراءة ركعة أخرى بطلت الركعة التي تركه منها، أي: أنه إذا كان المتروك ركناً غير التحريم أو غير النية على القول بركنتها، بأن ترك الركوع أو السجود أو

ترك الرفع من الركوع والسجود، أو ترك الطمأنينة، فذكره بعد شروعه في قراءة ركعة أخرى، لغت الركعة التي ترك الركن منها، ولم يحتسب بها عدد الركعات؛ لأنه ترك ركناً ولم يمكنه استدراكه لتلبسه بالركعة التي بعدها، وقامت الركعة التي تليها مقامها؛ فتكون الثانية هي الأولى والثالثة هي الثانية والرابعة هي الثالثة، ويأتي بركعة يكمل بها صلاته.

وكذلك القول في ما إذا ترك ركناً في الركعة الثانية أو الثالثة؛ فلا يبطل ما مضى من الركعات قبل الركعة المتروك ركناً منها وهذا مجمع عليه، وإذا كان الركن المتروك من الركعة الأولى ولغيت هذه الركعة وقامت الركعة الثانية مقامها، فكانت هي الأولى بدلاً عنها، فإنه يجزئه الاستفتاح الأول، فإن رجع إلى الركعة الأولى بعد ما بدأ في قراءة الركعة الثانية عامداً عالماً بطلت صلاته؛ لأن رجوعه بعد شروعه في مقصود القيام وهو القراءة إلغاء لكل من الركعتين، وإن رجع ناسياً أو جاهلاً لم تبطل الصلاة ولم يعتد بما فعله في الركعة التي تركه منها؛ لأنها فسدت بشروعه في قراءة غيرها، فلم تعد إلى الصحة بحال.

وهذا معناه أنه إذا ذكر ما تركه قبل الشروع في قراءة الركعة الأخرى وجب عليه أن يعود، وأن يأتي بالمتروك؛ لكون القيام غير مقصود في نفسه، وإنما هو مقصود لذات القراءة الواجبة، فالقراءة هي المقصودة فوجب عليه أن يرجع ما لم يتلبث بالقراءة، فيكون قد ذكر الركن في موضعه فيلزمه العود للإتيان بالركن المتروك في الركعة السابقة، كما لو ترك سجدة من الركعة الأخيرة فذكرها قبل السلام فإنه يعود فيأتي بها في الحال، وإذا عاد إلى الركن فإنه يأتي به وبما بعده؛ لأن ما بعد ترك الركن لغو، فلا يعتد به فوجب أن يأتي به، وبما بعده من الأركان والواجبات، لوجوب الترتيب.

فالركن لا يسقط بالسهو وما بعده قد أتى به في غير محله فلو ذكر الركوع وقد جلس عاد فأتى به وبما بعده، وإن سجد سجدة ثم قام فإن جلس للفصل سجد الثانية ولم يجلس، وإلا جلس ثم سجد الثانية فإذا ترك الركن ولم يعد إليه ليأتي به وبما بعده عمداً بطلت صلاته، أي: فإن لم يعد إلى الركن المتروك قبل شروعه في قراءة الركعة الأخرى عملاً بالتحريم عامداً بطلت صلاته بلا خلاف؛ لأنه ترك ركناً يمكنه الإتيان به في محله عمداً، فإن تركه سهواً بطلت الركعة المتروك ركنها بشروعه في قراءة الركعة التي بعدها، وتكون التي تليها عوضاً عنها، والجهل كالنسيان فيعذر في كل منهما في عدم البطلان، وإن علم المتروك بعد السلام فترك ركعة كاملة؛ لأن الركعة التي ترك ركنها لغت بترك الركن فهي غير معتد بها فوجودها كعدمها.

ومن ثم فإنه يأتي بركعة ويسجد للسهو ما لم يطل الفصل عرفاً، حتى ولو انحرف عن جهة القبلة أو كان قد خرج من المسجد حيث لم يطل الفصل عرفاً، فإن طال الفصل أو انتقض وضوؤه أو تكلم بما يبطلها بطلت الصلاة؛ لفوات الموالاة ما لم يكن المتروك تشهداً أخيراً أو سلاماً فيأتي به ويسجد للسهو ويسلم ولا يكون ذلك كترك ركعة.

ومن تذكر أنه ترك ركناً وجهله فلم يدر: هل هو الركوع أو السجود فالأحوط أن يجعله ركوعاً، فيأتي به وبما بعده. فإذا نسي التشهد الأول وحده بأن جلس ولم يتشهد أو لم يجلس ولم يتشهد، ونهض للقيام ثم تذكر لزمه الرجوع إلى التشهد، ولزمه الإتيان به جالساً لتدارك الواجب، والمأموم يتبع إمامه ما لم ينتصب قائماً؛ لأنه أخل بواجب وهو ترك التشهد، وذكره قبل الشروع في ركن فلزمه أن يأتي به كما لو لم تفارق ركبتاه الأرض.

قال في (الإنصاف): لا أعلم فيه خلافاً، فإن لم يرجع عالماً بتحريم عدم العود بطلت صلاته في ظاهر كلامهم، وإن فارقت إلتياه عقبيه لزمه السجود للسهو وإلا فلا، فإن انتصب واستتم قائماً ولم يشرع في القراءة كره له الرجوع ما دام قد بلغ الحد الذي ينتهي إليه في القيام؛ لقوله ﷺ: ((إذ قام أحدكم من الركعتين فلم يستتم قائماً فليجلس، فإن استتم قائماً فلا يجلس، وليسجد سجدتين)) رواه أبو داود وابن ماجه من حديث المغيرة بن شعبة ومن حديث الجعفي ورواه أحمد والترمذي وصححه عن زياد بن علاقة قال: صلى بنا المغيرة فنهض في الركعتين فقلت: سبحان الله سبحان الله، ومضى فلما أتم صلاته وسلم سجد سجدتي السهو، فلما انصرف قال: رأيت رسول الله ﷺ يصنع كما صنعت.

وللحاكم نحوه من رواية سعد بن أبي وقاص، ومن رواية عقبة بن عامر. وقال: هما صحيحان على شرط مسلم، قال أبو داود: وفعل سعد بن أبي وقاص مثل ما فعل المغيرة، وعمران بن حصين والضحاك بن قيس ومعاوية بن أبي سفيان، وابن عباس أفتى بذلك، وعمر بن عبد العزيز قال: وهذا في من قام من ثنتين يعني من غير تشهد وجلوس، وروى البيهقي وغيره عن أنس: ((أن النبي ﷺ تحرك للقيام في الركعتين الأخيرتين من العصر فسبحوا به فقعدهم ثم سجد للسهو)) قال الحافظ: رجاله ثقات.

وقال بعض أهل العلم: لا يسجد للحديث الصحيح: ((لا سهو في وثبة من الصلاة إلا قيام عن جلوس أو جلوس عن قيام)) وهو مذهب أبي حنيفة ومذهب أحمد، وصححه النووي وغيره، ومعنى انتصب أي: ارتفع، ويقال: إذا قام رافعاً رأسه، وإنما جاز رجوعه إذا انتصب ولم يشرع في القراءة للركعة الثالثة؛ لأنه لم يتلبس بركن مقصود في نفسه، ولهذا تركه عند العجز عنه بخلاف

غيره من الأركان، وإن شرع في القراءة حرم عليه الرجوع لظاهر النهي، فإن حديث المغيرة وغيره حجة قاطعة مع أن من استتم قائماً لا يجلس لتلبسه بفرض فلا يقطعه، وكما لا يرجع إذا شرع في الركوع وكل ذكر واجب وإنما لم يرجع في هذه الحالة؛ لأن القراءة ركن مقصود في نفسه بخلاف القيام فليس مقصوداً في نفسه، بل هو مقصود لغيره، ومن لم يحسن من الذكر شيئاً وقف بقدر الفاتحة، فإن تلبس بالقراءة أو الذكر إذا كان لا يحفظ الفاتحة أو وقف بقدر الفاتحة إن كان لا يحسن الذكر وعاد إلى التشهد الأول عالماً عامداً بطلت صلاته؛ لزيادته فعلاً من جنسها عالماً بتحريمه ذاكراً إياه.

وفي رواية أنه أشبه ما لو زاد ركوعاً ولا يلزمه الركوع إن سبحوا به بعد قيامه وإن سبحوا به قبل قيامه، ولم يرجع تشهدوا لأنفسهم ولم يتابعوه لتركه واجباً من واجبات الصلاة، وأما إذا رجع قبل شروعه في القراءة لزمهم متابعتة، فإن رجع بعد أن شرع في القراءة لحظئه فإنهم ينوون مفارقتة وجوباً، فإن تابعوه بطلت صلاتهم وصلاته، وهذا إن كان عالماً بأن ينهوه على عدم الرجوع بخلاف ما إذا جهل وجعل فلا تبطل؛ لأنهم يعذرون بالجهل ولم يعتد بتلك الركعة التي رجع إليها لحديث النبي ﷺ: ((عفي عن أمتي الخطأ والنسيان)) وجهله يكثر ولا يمكن تكليف أحد بتعلمه.

ويلزم المأموم متابعة الإمام في قيامه إذا قام ناسياً التشهد الأول ولم ينهه حتى شرع في القراءة أو بعد أن استتم؛ لحديث النبي ﷺ أنه قال: ((إنما جعل الإمام ليؤتم به)) ولأنه ﷺ لما قام من التشهد قام الناس معه، ولحديث المغيرة وحديث ابن بجنة لما قام سبحوا به فأشار إليهم أن قوموا، وفعله جماعة من الصحابة، ومتى مضى المصلي في موضع يلزمه الرجوع، أو رجع في موضع يلزمه المضي

عالمًا بتحريمه بطلت صلاته، كترك الواجب عمداً وإن فعله يعتقد جوازه لم تبطل كترك الواجب سهواً، وكترك تشهد أول ناسيا، لو ترك أي: لو ترك واجبا من واجبات الصلاة سهواً، فيرجع إلى تسبيح ركوع وسجود قبل اعتدال لا بعده؛ لأن محل التسبيح ركن وقع مجزئاً صحيحاً ولو رجع إليه كانت زيادة في الصلاة، فإن رجع بعد اعتداله عالمًا بالتحريم عمداً بطلت صلاته. أما ناسياً أو جاهلاً فلا تبطل وعليه سجود السهو.

فكل ما تقدم من الصور المذكورة لحديث المغيرة وغيره فإن فيه حجة قاطعة على أن من قام من ثنتين ولم يجلس ولم يتشهد فإن عليه أن يسجد سجدة السهو، والسجود للسهو في هذه الصورة لا نزاع فيه. والله أعلم.

سجود السهو لشك في الصلاة

من شك في عدد الركعات، بأن تردد أصلى اثنتين أم ثلاثاً؟ أخذ بالأقل؛ لأنه المتيقن، ونحو ذلك، وبه قال أحمد ومالك والشافعي؛ لحديث عبد الرحمن بن عوف: أنه رضي الله عنه قال: ((إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو اثنتين، فليجعلها واحدة، وإن لم يدر اثنتين أو ثلاثاً فليجعلها ثنتين)) ولحديث أبي سعيد: ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى، فليطرح الشك، وليين على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإذا كان صلى خمساً شفّعنا صلاته، وإذا كان صلى تمام الأربعاء، كان ترغيماً للشيطان)) رواه مسلم.

ولأن الأصل عدم الشك فيه، وقال النووي: من شك ولم يترجح له أحد الطرفين، بنى على الأقل، بالإجماع، بخلاف من غلب على ظنه أنه صلى

أربعاً، فإنه يبني على غالب ظنه، واختار هذا الخرقى، وبه قال أحمد، وهو مذهب أصحاب الرأي، لما في الصحيحين عن ابن مسعود: ((أن النبي ﷺ قال: إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب)) رواه أبو داود. وقال أبو الفرج: التحري سائر الأقوال والأفعال، أما إذا استوى عنده الأمران فإنه لا خلاف إذا في البناء على اليقين، ثم السجود للشك، ولا فرق بين الإمام والمأموم والمنفرد، وقيل: يبني الإمام على غالب ظنه، إن كان المأموم أكثر من واحد؛ لأنه يبعد غلظه، إذ وراءه من ينهه، فمتى سكتوا عنه علم أنه على الصواب، فهو أولى بالبناء على غالب ظنه من المنفرد، ولا يرجع مأموم، واحد إلى فعل إمامه، لاحتمال السهو منه، بل يبني على اليقين كالمنفرد، فإذا سلم إمامه أتى بما شك فيه مع إمامه؛ ليخرج من الصلاة بيقين، وسجد للسهو، وسلم، ليجبر ما فعله مع الشك، وإن كان معه غيره وشك، رجع إلى فعل إمامه، فإنه يبعد خطأ اثنين وإصابة واحد، وهذا التفريع على المذهب، والمأموم يتبع إمامه، مع عدم الجزم بخطأ إمامه، وإن جزم بخطئه، لم يتبعه، ولم يسلم قبله، بل ينتظر، ويسلم معه. وإن شك المأموم هل دخل مع إمامه في الركعة الأولى أو الركعة الثانية، فإنه يبني على اليقين ويجعله في الثانية؛ لأنه المتيقن، وهو قول الجمهور، ويقضي ركعة إذا سلم إمامه احتياطاً ويسجد للسهو.

وإن شك من أدرك الإمام راعياً رفع الإمام رأسه قبل إدراكه راعياً، أم لا؟ لم يعتد بتلك الركعة؛ لأنه شك في إدراكها، فيأتي بديلها لاحتمال رفع الإمام من الركوع، قبل إدراكه فيه محرماً به، بعده، ويسجد للسهو؛ لحديث: ((إذا شك أحدكم في صلاته فليسجد سجدين)) متفق عليه، وليجبر ما فعله مع الشك، فإنه نقص في المعنى.

وإن شك المصلي في ترك ركن فيأتي به وبما بعده؛ لأن الأصل عدمه، فليخرج من صلاته بيقين، وقال ابن تيميم، وغيره: لو جهل عين الركن المتروك بنى على الأحوط، فإن شك في القراءة والركوع جعله في القراءة، وإن شك في الركوع أو السجود جعله في الركوع، والوجه الثاني: يتحرى ويعمل بغلبة الظن في ترك الركن، كما تقدم في ترك الركعة.

وهذا إذا لم يكن قد شرع في قراءة الركعة التي بعدها، فإن شرع في قراءتها صارت بدلا عنها، ولغت الركعة التي قبلها، ولا يسجد للسهو إذا شك في ترك واجب كتسبيح في ركوع أو سجود، أو في قول: رب اغفر لي ونحوه؛ لأنه شك في سبب وجود السجود للسهو والأصل عدمه.

وكذلك يكون الحكم إذا شك في زيادة، بأن شك أنه زاد ركوعاً أو سجوداً أو شك في التشهد الأخير، هل صلى أربعاً أو خمساً؟ فلا يسجد للسهو؛ لأن الأصل عدم الزيادة، فلحق بالمعدوم يقيناً.

ولو أحرم بالعشاء ثم سلم من ركعتين يظنهما من التراويح أو سلم من ركعتين من ظهر، يظن أنها جمعة، أو من فجر فاتته، ثم ذكر، أعاد فرضه ولم يبين؛ لأنه قطع نية الأولى، باعتقاده أنه في أخرى، وعلمه لها ينافي الأول، بخلاف ما لو ذكر قبل أن يعمل ما ينافيها، ومن سجد بشك ظناً أنه يسجد له، ثم تبين له، أنه لم يكن عليه سجود، سجد وجوباً، لكونه زاد سجدين غير مشروعتين، ومن عليه سجود ولم يعلم أيسجد له، أم لا؟ لم يسجد له بأنه لم يتحقق سببه، والأصل عدمه.

ومن شك هل سجد لسهوه، أو لا؟ سجد. أما إذا شك في الزيادة، وقت فعلها كأن ركع أو سجد فشك، وهو في نفس الركوع أو السجود، هل هو زائد أو لا؟

فيسجد ، فإن شك في أثناء الركعة الأخيرة ، أهى رابعة أم خامسة سجد ؛ لأنه أدى جزءاً من صلاته متردداً ، في كونه منها أو زائد عليها ، وذلك يضعف النية ، فاحتاج للجبر في السجود . ومفهومه أنه إن شك في التشهد الأخير أهى رابعة أم نهاية الصلاة؟ لم يجب عليه سجود .

ومن شك في عدد الركعات ، وبنى على اليقين ، ثم زال شكه علم أنه مصيب فيما فعله لم يسجد ، سواء كان إماماً أو غير إمام ؛ لزوال موجب السجود وصحح هذا صاحب الإنصاف ، وغيره .

حكم إمامة الصبي في الصلاة

إمامة الصبي في الصلاة لا تصح إذا كان الصبي المميز يصلي إماماً في الفرض ، وهذا عند الجمهور ، وهو قول ابن مسعود وابن عباس ، وبه قال عطاء ومجاهد والشعبي ، ومالك والثوري والأوزاعي وأبو حنيفة ؛ لأن البلوغ من شروط صحة الإمامة ، ولأن الإمامة حال كمال ، والصبي ليس من أهل الكمال ، وقد أجاز الحسن والشافعي وإسحاق بن المنذر والإمام يحيى ، وكرهها الشعبي والأوزاعي والثوري ومالك واختلفت الرواية عن أحمد وأبي حنيفة ، قال في (الفتح) : المشهور عنهما الإجزاء في النوافل ، دون الفرائض .

ووجه من قال بجواز إمامة الصبي في الفرض ، وإن كان الاختيار ألا يؤم القوم إلا بالغ ، حديث عمرو بن سلمة قال : ((لما كانت واقعة الفتح بادر كل قوم بإسلامهم وبادر قومي بإسلامهم ، فلما قدم ، قال : جئتم من عند النبي ﷺ حقاً ، فقال : صلوا صلاة كذا في حين كذا وصلاة كذا في حين كذا ، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم وليؤمكم أكثركم قرآناً ، فنظروا فلم يكن أحد أكثرهم

قرأنا مني، لما كنت أتلقى من الركبان، فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست سنين أو ابن سبع سنين، وكانت علي بردة كنت إذا سجدت تقلصت عني، فقالت امرأة من الحي: ألا تغطون عنا است قارئكم، فاشتروا لي قميصاً فما فرحت بشيء فرحي بذلك القميص)) رواه البخاري.

والنسائي بنحوه قال فيه: ((كنت أؤمهم وأنا ابن ثماني سنين)) ورواه أبو داود وقال فيه: ((وأنا ابن سبع سنين أو ثماني سنين)) ورواه أحمد ولم يذكر سنه، ولأحمد وأبي داود: ((فما شهدت مجمعاً من حرم إلا كنت إمامهم إلى يومي هذا)).

ووجه الدلالة من هذا الحديث عموم قوله ﷺ: ((يؤمكم أكثركم قرأنا)) وفي رواية: ((يؤمكم أقرؤكم)). وإمامة الصبي المميز في الفرض داخله في عموم هذا الحديث؛ ولأنه يؤذن للرجال، فجاز أن يؤمهم في الصلاة المفروضة كالبالغ، والأصل أن كل من صحت صلاته لنفسه صحت لغيره.

واحتج من منع من إمامة الصبي للرجال البالغين بما روي عن ابن مسعود قال: ((لا يؤم الغلام حتى تجب عليه الحدود)) وما روي عن ابن عباس قال: ((لا يؤم الغلام حتى يحتلم)) رواهما الأثرم في سننه، ومن جملة حجج القائلين بأن إمامة الصبي لا تصح حديث: ((رفع القلم عن ثلاثة)) وأن صلاة الصبي غير صحيحة لأن الصحة معناها موافقة الأمر والصبي غير مأمور؛ ولأن الإمامة حال كمال والصبي ليس من أهل الكمال. فلا يؤم الرجال كالمراة، ولأنه لا يؤمن من الصبي الإخلال بشرط من شرائط الصلاة أو القراءة حال الإسرار.

فأما ما استدل به أصحاب القول بجواز إمامة الصبي المميز للرجال، فهو حديث عمرو بن سلمة فقال الخطابي فيه، كان أحمد يضعف أمر عمرو بن سلمة، وقال

مرة دعه، ليس بشيء، وقال أبو داود: قيل لأحمد: أحاديث عمرو بن سلمة؟ قال: لا أدري أي شيء هذا. ولعله إنما توقف عنه لأنه لم يتحقق بلوغ الأمر إلى النبي ﷺ فإنه كان في البادية في حي من العرب، بعيد عن المدينة وقوى هذا الاحتمال قوله في الحديث: **((وكنت إذا سجدت خرجت استي))** وهذا غير سائغ ويؤيد ما ذهب إليه الإمام أحمد ما ذكره صاحب (الكمال) فقد ذكر أن عمرو بن سلمة لم يلق النبي ﷺ ولم يثبت له سماع، والظاهر أن إمامته لقومه لم تبلغ النبي ﷺ والدليل عليه أنه كان إذا سجد خرجت استه، وهذا غير جائز. ولهذا قال الخطابي: كان أحمد يضعف أمر عمرو بن سلمة، لكن قال الحافظ ابن حجر في (الفتح): وفي الحديث حجة للشافعي في إمامة الصبي المميز في الفريضة، وهي خلافة مشهورة، ولم ينصف من قال: إنهم فعلوا ذلك باجتهادهم، ولم يطلع النبي ﷺ على ذلك، وإنما لم ينصف؛ لأنها شهادة نفي، فالمسألة في صحة إمامة الصبي في الفرض خلافة، والقاعدة الشرعية أنه لا ينكر المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه.

فأما إمامة الصبي المميز في النفل ففيها روايتان، إحداهما لا تصح في النفل كما لا تصح في الفرض بما ذكرناه من أدلة القائلين بالمنع، والثاني تصح لأنه متنفل يوم متنفلين، ولأن النافل يدخل في التخفيف، ولذلك تنعقد الجماعة به فيها، إذا كان مأموماً.

صلاة الجماعة، وأحكام الاقتداء

عناصر الدرس

- العنصر الأول : حكم صلاة الجماعة: فضلها، وأقل ما تنعقد به ٢٧٥
- العنصر الثاني : إقامة الجماعة في البيت، على من تجب، إمامة الصبي، وخروج المرأة للجماعة ٢٧٩
- العنصر الثالث : من أحق بالإمامة، وأعذار التخلف عن الجماعة، ومَن يُقْتَدَى به ٢٨٦
- العنصر الرابع : أحكام الاقتداء: اختلاف النية، واقتداء المفترض بالمتنفل ٢٩٠

حكم صلاة الجماعة: فضلها، وأقل ما تتعقد به

صلاة الجماعة:

اتفق المسلمون على أن الصلوات الخمس في المساجد من أوكد العبادات، ومن أجل الطاعات، وأعظم القربات، بل إن الجماعة هي أعظم وأظهر شعائر الإسلام، وإنما شرعت لأجل التواصل والتراحم وعدم التقاطع، شرعها الله ﷻ لهذه الأمة ببركة نبيها محمد ﷺ في أوقات معلومة، منها ما هو في اليوم والليلة، وذلك في الصلوات المكتوبات، ومنها ما هو في الأسبوع وهو صلاة الجمعة، ومنها ما هو في السنة متكررة، وهو صلاة العيدين لجماعة كل بلد، ومنها ما هو عام في السنة، وهو الوقوف بعرفة.

الحكمة من مشروعيتها:

والحكمة من مشروعيتها أمور كثيرة تعود على الأمة بالخير والإحسان والرعاية، فيتعاطف الجميع ويعاون بعضهم بعضاً، قال شيخ الإسلام: المقصود بالصلاة في جماعة الائتلاف، ولهذا قال ﷺ: ((لا تختلفوا فتختلف قلوبكم)) ويدخل في فوائد الجماعة قيام نظام الألفة، وتعلم الجاهل من العالم، وعموم البركة ومضاعفة الثواب وزيادة العمل عند مشاهدة أولي الجد وأهل العزائم القوية، وغير ذلك ...

حقيقة الجماعة:

إنها تربط صلاة المؤتم بصلاة الإمام.

حكم صلاة الجماعة:

اختلف العلماء في حكمها، فقال الشافعية: الجماعة فرض كفاية للرجال المقيمين في الصلوات المكتوبات، بحيث يظهر شعار الجماعة، لإقامتها في كل بلد صغير أو كبير، فإن امتنعوا كلهم من إقامتها قوتلوا، أي قاتلهم الإمام أو نائبه دون آحاد الناس.

فهي سنة مؤكدة عند الحنفية في الفرائض غير الجمعة، وهي فرض في الجمعة، وكذا قال المالكية، وهو رأي لبعض الشافعية.

وقال الحنابلة: الجماعة واجبة، ووجوبها وجوباً عينياً، ويعضد وجوبها أن الشارع شرعها حال الخوف، على صفة خاصة، بينها الفقهاء، وفصلوا القول فيها تفصيلاً يبين حالات الاجتماع، والائتمام بإمام واحد، قال ابن كثير: ومن أحسن ما استدل به من ذهب إلى وجوب الجماعة بالآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَنْتَقِمَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢] فأمر بالجماعة في حال الخوف، ففي غيره أولى.

قال النووي وطوائف من أهل العلم: الجماعة مأمور بها للأحاديث الصحيحة المشهورة، ولإجماع المسلمين، وذكر الوجه الثاني، أنها فرض عين، وهذا قول للشافعية، ولاثنين من كبار أصحابه المتمكنين في الفقه، وهما أبو بكر ابن خزيمة وابن المنذر، بل وليس لهم دليل مقام لأدلة وجوب الجماعة، وقال الشافعية: أما الجماعة فلا أرخص في تركها إلا من عذر، وهذا ما ذكره المزني، فكان وجوب الجماعة ثابت على الرجال القادرين، كل واحد منهم بعينه حضراً أو سفيراً، عملاً بالأدلة التي وردت في الكتاب والسنة والآثار والاعتبار، وعمل المسلمين بها قرناً بعد قرن، خلفاً عن سلف، وهو موجب عمارة المساجد، وهو

فرض النداء، وغير ذلك، فيكون هناك شبه اتفاق على وجوب الجماعة، وجوباً عينياً.

فضل الجماعة:

صلاة الجماعة لها فضل كبير وثواب عظيم والأدلة في فضلها كثيرة، منها ما ورد في حديث ابن مسعود < : أنه ﷺ قال: ((من سره أن يلقي الله تعالى غداً مسلماً فليحافظ على هؤلاء الصلوات، حيث ينادى بهن، فإن الله تعالى شرع لنبيكم ﷺ سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته - لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم، وما من رجل يتطهر، فيحسن الطهور ثم يعمد إلى مسجد من هذه المساجد - إلا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة، ويرفعه بها درجة، ويحط عنه سيئة، ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق، ولقد كان الرجل يؤتى بها يهادى بين الرجلين، حتى يقام في الصف)) رواه مسلم وأبو داود.

وعن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: ((صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة)) رواه البخاري في (الصحيح) عن عبد الله بن يوسف، ورواه مسلم عن يحيى بن يحيى، كلاهما عن مالك. وعن أبي هريرة < عن رسول الله ﷺ، قال: ((فضل صلاة الرجل في الجماعة على صلاته وحده خمسة وعشرين جزءاً)) وهذا دليل على فضلها واستقرار وجوبها عند المؤمنين.

هل الجماعة شرط في صحة الصلاة؟

قال ابن قدامة: ليست الجماعة شرطاً لصحة الصلاة، وإنما هي واجبة، لحديث فضل الجماعة، وعدم إنكاره على الذين صليا في رحالهما، وعن الإمام أحمد:

أن الجماعة شرط لصحة الصلاة، واختار هذا الرأي ابن عقيل وابن أبي موسى، لما روي عن ابن عباس مرفوعاً: ((من سمع النداء فلم يمنع من اتباعه عذر لم يقبل الله منه الصلاة التي صلاها)) رواه أبو داود وابن ماجه وابن حبان وغيرهم. ورواه ابن أصبغ بسند جيد، بلفظ: ((من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر)) وروي عن غير واحد من الصحابة منهم ابن مسعود وأبو موسى قالوا: "من سمع النداء ثم لم يجب من غير عذر فلا صلاة له" وهو قول طائفة من قدماء أصحاب أحمد، وقيل: تصح مع إثمه بالترك، وهذا هو المأثور عن أحمد، وهو قول أكثر أصحابه، فتصح صلاة المنفرد بلا عذر مع الإثم، ولا ينقص أجره مع العذر فيمن عادته الصلاة في الجماعة، لا من عادته الانفراد، لما في الصحيح: ((إذا مرض العبد أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحاً مقيماً)) وهذه قاعدة شرعية مقتضاها أن من كان عازماً على الفعل عزمًا جازمًا، وفعل ما يقدر عليه منه، كان بمنزلة الفاعل.

ولأبي داود: ((فإذا صلاها في فلاة - أي في فضاء أو في صحراء - فأتى ركوعها وسجودها، بلغت خمسين صلاة)) وجاء في بعض روايات الحديث: ((أنه يصلي خلفه من الملائكة خلق كثير)) ولا شك أنه وهو في الفلاة - وهي الصحراء - يكون بعيداً عن الناس وعن العمران وهو معذور بذلك وقصده صحيح، واختصاصه بهذه المزية، لما في السفر من الخلو والمشقة ونحوها، والتفضيل لصلاة الجماعة على صلاة الفرد، إنما دل على فضل هذه الصلاة، وما دام فيها فضل فقد وقعت صحيحة مع الانفراد بلا عذر، مع الإثم، وأما مع العذر فله ثواب الجماعة للحديث الذي أوردناه.

ولمسلم: ((إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم)) وهذا أمر، والأمر ظاهره الوجوب.

أقل ما تنعقد به الجماعة:

تنعقد الجماعة باثنين فصاعداً، لا نعلم فيه خلافاً في غير جمعة؛ لاشتراط العدد فيها، فلو صلى الإمام ومعه رجل أو معه أنثى أدرك فضيلة الجماعة؛ لأن الجماعة مأخوذة من الاجتماع، والاثنان أقل ما يتحقق به الجمع؛ وذلك لما روى ابن ماجه والبعثوني من حديث أبي موسى مرفوعاً: "اثنان فما فوقهما جماعة" وضعفه السيوطي.

ولحديث: ((مَنْ يَتَصَدَّقُ عَلَيَّ هَذَا؟ فَقَامَ رَجُلٌ فَصَلَّى مَعَهُ، فَقَالَ: هَذَا جَمَاعَةٌ)) رواه أحمد وغيره. ولقوله ﷺ لملك بن الحويرث: ((وَلْيُؤْمِكُمَا أَكْبْرَكُمَا)).

وإن أم صبيّاً جاز في التطوع؛ لأن النبي ﷺ صلى بآبَنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ صَبِيٌّ، إِنَّمَا لَمْ تَصِحْ إِمَامَةُ الصَّبِيِّ فِي الْفَرْضِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلِحُ إِمَامًا فِي الْفَرْضِ وَيَصِحُّ فِي النَّفْلِ، وَعَنِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ أَنَّهُ يَصِحُّ فِي الْفَرْضِ كَالنَّفْلِ لِلْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ؛ وَلِأَنَّهُ مُتَنَفَّلٌ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ مَأْمُومًا بِالْمَفْتَرَضِ كَالْبَالِغِ سِوَاءَ سِوَاءٍ.

إقامة الجماعة في البيت، على من تجب، إمامة الصبي، وخروج المرأة للجماعة

هل تجوز إقامة الجماعة في البيت:

قال في (المغني): ويجوز فعلها في البيت والصحراء، وقيل فيه رواية أخرى، وهي أن حضور المسجد واجب إذا كان قريباً منه؛ لأنه يروى عن النبي ﷺ أنه قال: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" رواه الدارقطني عن جابر وأبي هريرة بسند ضعيف.

وإنما صححت الجماعة في البيت في الصحراء؛ لعموم قوله ﷺ: ((أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يَعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ طَيِّبَةً وَطَهُورًا وَمَسْجِدًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ

أدركته الصلاة صلى حيث كان)) متفق عليه. وقالت عائشة > : ((صلى النبي ﷺ في بيته وهو شاكٍ - أي مريض - فصلياً جالساً وصلى وراءه قوم قياماً، فأشار إليهم: أن اجلسوا)) رواه البخاري، وقال النبي ﷺ لرجلين: ((إذا صليتما في رحالكما ثم أدركتما الجماعة فصليا معهم؛ تكن لكما نافلة)).

وأما قوله ﷺ: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" فلا نعرفه إلا من قول عليّ نفسه، رواه سعيد في (سننه) هكذا، والظاهر أنه أراد الجماعة، وعبر بالمسجد عن الجماعة؛ لأنه محلها، ومعناه لا صلاة لجار المسجد إلا مع الجماعة، وقيل: أراد به الكمال والفضيلة، فإن الأخبار الصحيحة دالة على أن الصلاة في غير المسجد صحيحة جائزة، فمن أقام الجماعة في بيته فقد خرج من العهدة وفاتته الفضيلة، وكذلك من أقامها في صحراء على الصحيح من المذهب، قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ﴾ [التوبة: ١٨]: "من سمع النداء بالصلاة ثم لم يجب ولم يأت المسجد ويصلي في بيته - فلا صلاة له، وقد عصى الله ورسوله".

وله شواهد كثيرة وعموم الحديث الذي استدل به من قال بصحة صلاته في البيت ضعيف، بل لا يدل هنا لمخالفة النصوص ومقصود الشارع بالجماعة، قال ابن القيم: ومن تأمل السنة حق التأمل تبين له أن فعلها في المساجد لغير عذر كترك أصل الجماعة لغير عذر، وبهذا تتفق جميع الأحاديث وجميع الآثار، ويتم الجمع بينها.

وقد سئل الحلواني الحنفي عن يجمع بأهله أحياناً هل ينال ثواب الجماعة، فقال: لا، ويكون بدعة مكروهة بلا عذر، ولأنه تعطيل للمساجد، وقد علم من الدين بالضرورة أن الله شرع الصلوات الخمس في المساجد، واعتنى

بإحيائها، كما قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ﴾ [البقرة: ١١٤] ﴿ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ [الأعراف: ٢٨] وقال غير ذلك في نصوص الكتاب والسنة، وما هو سبيل سلف هذه الأمة وخلفها وكل ما تقدم من الأدلة شاهد على وجوبها، وهي صريحة في وجوب إتيان المساجد لإقامة الجماعة فيها في الصلوات الخمس المفروضة.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: لا ينبغي للمسلم أن يترك حضور المسجد إلا لعذر، كما دلت على ذلك السنن والآثار، والصلوة في المساجد من أكبر شعائر الدين، ومن علاماته، وفي تركها بالكلية أو في المساجد محو آثار الصلاة، بحيث أنه يفضي إلى تركها، ولو كان الواجب فعل الجماعة لما جاز الجمع للمطر ونحوه، ولجاز ترك الشرط وهو الوقت، لأجل السنة، ومن تأمل الشرع المطهر علم أن إتيان المساجد للصلوات الخمس فرض عين، إلا لعذر.

على من تجب صلاة الجماعة؟

صلاة الجماعة واجبة للصلوات الخمس على الرجال المكلفين كل منهم بعينه حضراً وسفراً وبرهان ذلك الكتاب والسنة والآثار والاعتبار وعمل المسلمين قرناً بعد قرن، خلفاً عن سلف، وهو موجب عمارة المساجد، وهو فرض النداء، وغير ذلك لحديث أبي هريرة المتفق عليه: أن رسول الله ﷺ قال: ((والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب يحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم أمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال لا يشهدون الجماعة، فأحرق عليهم بيوتهم)) وهذا الحديث ظاهر في كونها فرض عين؛ لأنها لو كانت سنة لم يهدد تاركها بالتحريق.

وروى أبو داود عن النبي ﷺ : أنه ﷺ قال : ((ما من ثلاثة في قرية أو بلد ، لا تقام فيهم الصلاة - إلا استحوذ عليهم الشيطان ، فعليك بالجماعة ، فإن الذئب يأكل القاصية)) فلا تجب على الصبيان المميزين ، والنساء والخنثى وذوي الأعذار ، وتنعقد باثنين فصاعدا ، والاثنان أقل ما يتحقق به الجمع ، فلو صلى الإمام ومعه رجل أو أنثى انعقدت بهم الجماعة ، لما روي من حديث أبي موسى مرفوعاً : ((الاثنان فما فوقهما جماعة)) وقد أجمع المسلمون على أن أقل الجمع الذي تنعقد به صلاة الجماعة في الفرض لغير الجمعة اثنان ، إمام ومأموم قائم عن يمينه ، ويستحب أن يقف المأموم دونه قليلاً ويحتمل التقدم قليلاً والتأخر قليلاً ، ويحتمل المساواة ؛ لما روي عن ابن عباس قال : ((بت عند خالتي ميمونة فقام النبي ﷺ يصلي من الليل فقامت أصلي معه فقامت عن يساره فأخذ برأسه وأقامني عن يمينه ، قال : وأنا يومئذ ابن عشر سنين)) وفي (الموطأ) عن عبد الله بن مسعود قال : "دخلت على عمر بن الخطاب الهاجرة فوجدته يصلي ، فقامت وراءه فقربني حتى جعلني حذاءه عن يمينه".

انعقاد الإمامة بالصبي :

أما عن انعقاد الجماعة باثنين أحدهما صبي ، فقد قال ابن قدامة : ولو أمَّ الرجل زوجته أدرك فضيلة الجماعة ، وإن أمَّ صبيًّا جاز في التطوع ؛ لأن النبي ﷺ أمَّ ابن عباس وهو صبي ، وإن أمَّه في الفرض فقال أحمد : لا تنعقد به الجماعة ؛ لأنه لا يصلح أن يكون إماماً ، لنقص حاله فأشبهه من لا تصلح صلاته.

وقال أبو الحسن الآمدي في رواية أخرى : أنه يصح أن يكون إماماً ؛ لأنه متنفل فجاز أن يكون مأموماً بالمفترض كالبالغ ، ولذلك قال النبي ﷺ في الرجل الذي

فاتته الجماعة: ((من يتصدق على هذا فيصلني معه)) وذهب إلى هذا أصحاب الشافعي والإمام يحيى فقالوا بصحة انعقاد الجماعة باثنين، أحدهما صبي من غير فرق بين الفرض والنفل.

وقيل: إن الجماعة لا تنعقد بصبي وهذا رأي الهادي والناصر ورأي المؤيد بالله، ورأي أبي حنيفة ورأي أصحابه، قال الشوكاني: وليس على قول من منع من انعقاد إمامة من معه صبي فقط دليل إلا حديث: ((رفع القلم)) ولا يدل على عدم صحة صلاة الصبي، وانعقاد الجماعة به، ولو سلم لكان مخصصاً بحديث ابن عباس الذي رواه الجماعة، عن ابن عباس قال: ((بت عند خالتي ميمونة فقام النبي ﷺ يصلي من الليل، فقامت أصلي معه، فقامت عن يساره فأخذ برأسي وأقامني عن يمينه. قال وأنا ابن عشر سنين)) رواه أحمد.

وفي هذا الحديث فوائد:

منها: صحة انعقاد الجماعة باثنين أحدهما صبي، ومنها أن موقف المؤتم يكون عن يمين الإمام، ومنها صحة صلاة النوافل جماعة، ومنها جواز الائتمام بمن لم ينو الإمامة على خلاف بين الأئمة، والأصح عند الشافعية أنه لا يشترط لصحة الاقتداء أن يكون الإمام قد نوى الإمامة من قبل، وذلك لما روي عن أنس: ((أن النبي ﷺ صلى في رمضان، قال: فجئت فقامت إلى جنبه وجاء آخر فقام إلى جنبي حتى كنا رهطاً، فلما أحس النبي ﷺ بنا تجوز في صلاته)) وهو ظاهر في أن النبي ﷺ لم ينو الإمامة ابتداءً، وأتموا هم به ابتداءً، وأقرهم، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم وعلقه البخاري.

وذهب أحمد إلى الفرق بين النافلة والفريضة فشرط أن ينوي في الفريضة دون النافلة، وفيه نظر؛ لحديث أبي سعيد: ((أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي وحده،

فقال: ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه)) أخرجه أبو داود وقد حسنه الترمذي وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم. وليس في تجويزه عليه السلام ما يدل على عدم جواز ما فعلوه؛ لأنه لو كان غير جائز لما أقرهم على ذلك بعد علمه به، وإعلامهم له، فدل على جواز اتخاذ المنفرد إماماً في النوافل، وكذلك في غيرها لعدم الفارق.

خروج المرأة لصلاة الجماعة:

قال ابن قدامة: ويباح للنساء حضور الجماعة مع الرجال؛ لأن النساء كن يصلين مع رسول الله عليه السلام قالت عائشة > : ((كان النساء يصلين مع رسول الله عليه السلام ثم ينصرفن متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس)) متفق عليه، والمروط جمع مرط، والمرط كساء من خز أو صوف أو كتان، يؤتزر به وتلفع به المرأة.

وقال النبي عليه السلام: ((لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن تفلات)) يعني: يخرجن غير متطيبات، رواه أبو داود، أي: أن صلاتهن في بيوتهن خير لهن من صلاتهن في المساجد لأمن الفتنة، وإنما أمرن بذلك لئلا يحركن الرجال بطيبهن، ويلحقن بالطيب ما في معناه من المحركات لداعي الشهوة، كحسن الملابس والتحلي، ونحو ذلك، فنهيت المرأة عن ذلك سداً للذريعة وحماية عن المفسدة، فإن تطيب للخروج أو لبست ثياب زينة حرم، لما في صحيح مسلم وغيره: ((أما امرأة أصابت بخوراً فلا تشهد معنا العشاء الآخرة)) قال القاضي عياض: شرط العلماء في خروج النساء أن يكون بليل، وأن يكن غير متزينات ولا متطيبات ولا مزاحمات للرجال وألا تكون شابة خشية الفتنة، وفي معنى الطيب إظهار الزينة وحسن الحللي، فإن كان شيء من ذلك وجب منعهن، وإذا منعن من الخروج للمساجد فغيرها أولى بالمنع.

وقال ابن القيم: يجب على ولي الأمر أن يمنع من اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق ومجامع الرجال، وهو المسئول عن ذلك؛ لأن الفتنة بالنساء عظيمة، لقوله ﷺ: ((ما تركت بعدي فتنة أضرب على الرجال من النساء)) وقد أجمع العلماء على أن صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد؛ لقوله ﷺ: ((ويوتهن خير لهن)) ولأحمد: ((خير مساجد النساء قعر بيوتهن)) وفي الصحيحين من حديث عائشة: "لو رأى رسول الله ﷺ ما رأينا لمنعهن من المسجد كما منعت بنو إسرائيل" فيمنع المرأة وليها وقال أحمد: الزوج أملك من الأب وذلك إن خشي من الخروج فتنة أو ضرراً فيمنعها درءاً للمفسدة، فإن عرف منها الديانة فلا بأس، والمعهود من عمل الصحابة أن الأبكار، ومن ضاههن لا يخرجن لا سيما إذا خرجت متجملة، فقد أخبر النبي ﷺ: ((أن المرأة إذا تطيبت وخرجت من بيتها فهي زانية)).

وقد تمسك بعضهم في منع النساء من المساجد مطلقاً بقول عائشة: لو أن رسول الله ﷺ رأى من النساء ما رأينا لمنعهن من المسجد، كما منعت بنو إسرائيل نساءها. وفيه نظر إذ لا يترتب على ذلك تغير الحكم؛ لأنها علقت على شرط لم يوجد في زمانه ﷺ بل قالت ذلك بناء على ظن ظنته، فقالت: لو رأى لمنع. فيقال عليه: لم ير ولم يمنع. وظنها ليس بحجة، وقد ثبت من الأحاديث الإذن للنساء من الرجال إلى المساجد إذا لم يكن في خروجهن ما يدعو إلى الفتنة، فإذا وجد يحرم عليهن الخروج؛ لقوله ﷺ: ((فلا يشهدن)).

وصلاتهن على كل حال في بيوتهن أفضل من صلاتهن في المساجد لما أخرج أحمد والطبراني من حديث أم حميد الساعدية: ((أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إني أحب الصلاة معك، فقال ﷺ: قد علمت، وصلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خير لك من

صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير لك من صلواتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير لك من صلواتك في مسجد الجماعة)) قال الحافظ: إسناده حسن.

من أحق بالإمامة، وأعدار التخلف عن الجماعة، ومن يُقتدى به

من أحق بالإمامة:

لا خلاف في التقديم بالقراءة والفقہ وغيرهما، وإنما الخلاف فيمن يكون أيهما يقدم على صاحبه، فمذهب أحمد - رحمه الله - تقديم القارئ، وبهذا قال ابن سيرين والثوري وأصحاب الرأي، وقال عطاء ومالك والأوزاعي والشافعي وأبو ثور: يؤمهم أفقهم إذا كان يقرأ ما يكفي في الصلاة؛ لأنه قد ينوبه في الصلاة ما لا يدري ما يفعل فيه إلا بالفقہ، فيكون أولى كالإمامة الكبرى والحكم. والأول أرجح لما روى ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: ((يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سنًا)) ولما روى أبو سعيد: أن النبي ﷺ قال: ((إذا اجتمع ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم)) وفي رواية قال: ((ليؤمكم أكثركم قرآنًا)) ولأن القراءة في الصلاة ركن فكان القادر عليها أولى كالقادر على القيام مع العاجز عنه، فإن قيل: إنما أمر النبي ﷺ بتقديم القارئ؛ لأن أصحابه كانوا جميعاً قراء وكانوا جميعاً من أهل الفقہ فإنهم كانوا إذا تعلموا القرآن تعلموا معه أحكامه، قال ابن مسعود: كنا لا نجاوز عشر آيات، حتى نعرف أمرها ونهيها، ونعرف أحكامها، قلنا: اللفظ عام

فيجب الأخذ بعمومه دون خصوص السبب، ولا يخصص ما لم يقم دليل على تخصيصه.

قال الشافعي < : المخاطب بذلك هم الذين كانوا في عصره ﷺ فإن أقرأهم كان أفقهم، فإنهم كانوا يسلمون كباراً ويتفقهون قبل أن يقرءوا، فلا يوجد قارئ منهم إلا وهو فقيه، وعلى علم بالفقه، وقد يوجد الفقيه، وهو ليس بقارئ، لكن قال الإمام النووي وقال ابن سيد الناس: إن قوله ﷺ في الحديث: ((فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة)) هذا دليل على تقديم الأقرأ مطلقاً، فيكون الأقرأ مقدم على غيره حتى ولو كان من أهل الفقه.

وقد اختلف في المراد من قوله ﷺ: ((يؤم القوم أقرؤهم)) فقيل: المراد أحسنهم قراءة، وإن كان أقلهم حفظاً، وقيل: أكثرهم حفظاً للقرآن، وهذا هو الأرجح، ويدل على ذلك ما رواه الطبراني في (الكبير) ورجاله رجال الصحيح عن عمرو بن سلمة: أنه قال: ((انطلقت مع أبي إلى النبي ﷺ بإسلام قومه، فكان فيما أوصانا رسول الله ﷺ قال: ليؤمكم أكثركم قرأناً، قال: فكنت أكثرهم قرأناً، فقدموني)) وأخرجه أيضاً البخاري وأبو داود والنسائي.

فإن كانوا في القراءة سواء بأن استووا في القدر المعبر منها، إما في حسنها أو في كثرتها، أو في قلتها على القولين - فأعلمهم بالسنة، فإن في ذلك مزية للعلم، ومزية العلم مقدمة على غيرها من المزايا الدينية، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، وهذا في عهد رسول الله ﷺ وفي صدر الإسلام، وإن كانت الهجرة موجودة في كل عصر من العصور وأنها لم تتوقف، ولا تختص الإمامة بالهجرة في عصر الرسالة الأولى، بل الهجرة لا تنقطع إلى يوم القيامة، وبه قال الجمهور، وأما حديث: ((لا هجرة بعد الفتح)) فالمراد بذلك الهجرة من مكة إلى المدينة.

فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سنًا؛ لأن كبر السن في الإسلام فضيلة يرجع إليها؛ ولقوله ﷺ: ((وليؤمكم أكبركم)) متفق عليه من حديث مالك بن الحويرث، ولأنه أقرب إلى الخشوع وإجابة الدعاء.

ثم مع الاستواء فيما تقدم يقدم الأتقى؛ لأن المقصود في الصلاة هو الخضوع ورجاء إجابة الدعاء والأتقى والأورع أقرب إلى ذلك، والتقوى كلمة جامعة لخصال الخير، وقال بعضهم: التقوى ترك ما لا بأس به حذرًا مما به بأس، وهو أعلى مراتب الإمامة، وأدناها توقي الشرك، وأوسطها اتباع الأوامر واجتناب النواهي والورع واجتناب الشبهات والشهوات خوفًا من الله، قال في (الإقناع): ثم من يختاره الجيران المصلون.

وفي رواية سعيد بن منصور: ((لا يؤم الرجل الرجل في سلطانه إلا بإذنه ولا يقعد على تكرمته في بيته إلا بإذنه)) وظهره أن السلطان مقدم على غيره، وإن كان غيره أكثر منه قرآنًا وفقهًا وورعًا وفضلًا فيكون كالمخصص لما قبله، قال أصحاب الشافعي: ويقدم السلطان أو نائبه على صاحب البيت وعلى إمام المسجد وغيرهما؛ لأن ولايته عامة، ولأبي داود: ((من زار قومًا فلا يؤمهم)) وعن ابن مسعود: ((من السنة أن يتقدم صاحب البيت)) قال الخطابي: معناه أن صاحب المنزل أولى بالإمامة في بيته، إذا كان ممن يقرأ القرآن أو كان له علم بمحل يمكنه أن يقيم الصلاة.

وإمام المسجد داخل في حكم السلطان فهو أحق بالإمامة من غيره؛ لأنها ولاية خاصة ولأن التقدم عليه يسيء الظن به، فيحرم تقديم غيرهما عليهما بدون إذن منهما، وفي (الغاية): لا يؤم في الجوامع الكبار إلا من ولاه السلطان أو ولاه نائبه، ويستتيب إن غاب، وكل ذي سلطان أولى من جميع نوابه؛ لأنه ﷺ أمّ عتاب بن مالك وأنسًا في بيوتهما، ولأن له ولاية عامة، فإذا حضر قدم على

جميع الحاضرين ، سواء كان غيره أقرأ أو كان أفقه أو لا ؛ لأن الحق في الإمامة له ، فاختص بالتقدم والتقديم .

الأعذار المقبولة في التخلف عن صلاة الجماعة :

تنقسم هذه الأعذار إلى قسمين : أعذار عامة وأعذار خاصة ، أما الأعذار العامة : فهي مثل ريح عاصف بليل ، وبحر شديد في الطريق ، وذلك لما روي أن ابن عمر } أذن للصلاة في ليلة ذات برد وريح ثم قال : ألا صلوا في الرحال ، ثم قال : ((إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كانت الليلة ذات برد ومطر ، أن يقول : ألا صلوا في رحالكم)) أي : في منازلكم ومساكنكم ، وذلك قلما يتحقق اليوم إلا في بعض القرى .

وأما الأعذار الخاصة فهي مثل المرض ومثل جوع وعطش شديدين وكخوف من ظالم على نفس أو مال ، ومن مدافعة حدث من بول أو غائط ، لما رواه البخاري ومسلم : ((إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة ، فابدءوا بالعشاء ، ولا يعجلن حتى يفرغ منه)) ، ولخبر مسلم : ((لا صلاة بحضرة طعام ولا هو يدافعه الأخبثان)) وكما لزمة غريم له إذا خرج إلى الجماعة وهو معسر ، وكأكل ذي ريح كريه أو أن يكون مرتدياً ثياباً قدرة تؤذي بقذارتها أو ريحها ، فكل واحدة من هذه الحالات تعتبر عذراً شرعياً يسوغ لصاحبه التخلف عن حضور الجماعة .

وفي ذلك ما رواه مسلم والبخاري عن جابر < أن النبي ﷺ قال : ((من أكل ثوماً فليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته)) وقس غيره من الأعذار عليه .

شروط من يقتدى به :

لا بد فيمن يكون إماماً أن تتوافر فيه شروط معينة وأكثرها تكون على حسب حال المأموم ، وأهم هذه الشروط :

الأول: ألا يعلم المقتدي بطلان صلاة إمامه، وألا يعتقد ذلك، ومثاله أن يجتهد اثنان في جهة القبلة، فاعتقد كل منهما أن القبلة في جهة غير التي اعتقدها الآخر، ففي هذه الحالة لا يجوز لأحدهما أن يقتدي بالآخر؛ لأن كلاً منهما يعتقد أن الآخر مخطئ في اتجاهه نحو القبلة، وأن صلاته إلى تلك الجهة غير صحيحة، وإذا كان الأمر غير ذلك فإنه لا يأتّم أحدهما بالآخر؛ لأن كلاً منهما يعتقد بطلان صحة صلاة الآخر.

الثاني: ألا يكون المقتدى به امرأة، والمقتدي رجل، وذلك لقوله ﷺ: ((لا تؤمن امرأة رجلاً)) رواه ابن ماجه، فإن كان المقتدي أيضاً امرأة جاز اقتداء كل منهما بالآخر، فالمرأة تقتدي بالمرأة، ولا حرج في ذلك؛ لأنها مساوية لها في المرتبة، فيجوز لها أن تأتم بامرأة مثلها. أما أن يأتّم رجل بامرأة فذلك لا يجوز.

الثالث: ألا يكون المقتدى به أمياً، والمقتدي قارئ، والمقصود بالأمي هنا هو من لا يحسن قراءة الفاتحة، بحيث يخل بقراءتها إخلالاً يفوت حرفاً أو شدة أو نحو ذلك، فإن كان المقتدي مثله، جاز اقتداء كل منهما بالآخر.

أحكام الاقتداء: اختلاف النية، واقتداء المفترض بالتنفل

أثر اختلاف النية بين الإمام والمأموم:

لا يختلف أهل العلم في صحة التنفل وراء المفترض، فقد دل عليه قول النبي ﷺ في رجل جاء بعد أن انتهت صلاة الجماعة، فقال ﷺ للقوم: ((ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه)) وروى أبو سعيد قال: ((جاء رجل وقد صلى رسول الله ﷺ قال: أيكم يتجر على هذا - والقائل هو رسول الله ﷺ فقام رجل فصلى معه)) قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، ورواه الأثرم وأبو داود، فقال: ((ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه)).

والأحاديث واردة في صحة إعادة الجماعة لما روي عن يزيد بن الأسود قال: ((شهدت مع النبي ﷺ حجته فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف، فلما قضى صلاته انحرف، فإذا هو برجلين في أخرى القوم لم يصلوا فقال: علي بهما، فجيء بهما ترعد فرائصهما، فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ فقالا: يا رسول الله إن كنا صلينا في رحالنا فقال ﷺ لهما: فلا تفعلوا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة)) رواه الحمسة إلا ابن ماجه. وفي لفظ لأبي داود: ((إذا صلى أحدكم في رحله -أي: في مكان إقامته- ثم أدرك الصلاة مع الإمام فليصل معه، فإنها له نافلة)).

والفرائض جمع فريضة، وهي لحمة في الكتف والجنب، وكان السبب في ارتعاد فرائصهما ما اجتمع في رسول الله ﷺ من الهيبة العظيمة، والحرمة الجسيمة لكل من رآه، مع كثرة تواضعه ﷺ وفي هذا الحديث تصريح بأن الصلاة الثانية -وهي الصلاة المعادة- نافلة، وظاهره عدم الفرق بين أن تكون الأولى قد صلاها في جماعة، أو صلاها فرادى؛ لأن: ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

وهذا هو مذهب الجمهور من الفقهاء { وهو أنه إنما يعيد الصلاة مع الإمام في جماعة من صلى وحده في بيته، أو في غير بيته، وأما من صلى في جماعة وإن قلت فلا يعيد صلاته مرة أخرى، سواء كانت الصلاة الثانية قليلة أو كثيرة في حال الجماعة؛ لأنه لو أعاد في أخرى لأعادها في الثالثة ورابعة، إلى ما لا نهاية له، وهذا لا يخفى فساده.

ومن قال بهذا القول الإمام مالك، والإمام أبو حنيفة، والشافعي وأصحابه، ومن حججهم على ما ذهبوا إليه قوله ﷺ: ((لا تصلى صلاة في يوم مرتين)) وذهب الأوزاعي والهادي، وبعض أصحاب الشافعية، وهو قول الشافعي في

مذهبه القديم، هؤلاء جميعاً ذهبوا إلى القول بأن الفريضة هي الثانية إذا كانت الأولى فرادى، واستدلوا على ذلك بما أخرجه أبو داود عن زيد بن عامر، قال: ((جئت والنبي ﷺ في الصلاة فجلست ولم أدخل معهم في الصلاة، فانصرف علينا رسول الله ﷺ فرآه جالساً فقال: ألم تسلم يا زيد؟ قال: بلى يا رسول الله قد أسلمت، قال: فما منعك؟ -أي: فما منعك أن تدخل مع الناس في صلاتهم؟- قال: إني كنت قد صليت في منزلي، وأنا أحسب أنكم قد صليتم، فقال رسول الله ﷺ: إذا جئت إلى الصلاة فوجدت الناس فصل معهم وإن كنت قد صليت تكن لك نافلة وهذه هي المكتوبة)) ولكن هذا الحديث ضعفه النووي، وقال البيهقي: إن حديث يزيد بن الأسود أثبت منه وأولى.

وعلى فرض صحة حديث يزيد بن عامر للاحتجاج به فالجمع بينه وبين حديث يزيد بن الأسود ممكن، وذلك بحمل حديث يزيد بن الأسود على من صلى الصلاة الأولى في جماعة، وحمل هذا الحديث على من صلى منفرداً كما هو ظاهر من سياق الحديثين، ويكونان مخصصين لحديث ابن عمر، عند أبي داود، والنسائي، وابن خزيمة، وابن حبان بلفظ: ((سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تصلوا صلاة في يوم مرتين)) على فرض شموله لإعادة الفريضة من غير فرق بين أن تكون الإعادة بنية الافتراض، أو بنية التطوع، وأما إذا كان النهي مختصاً بإعادة الفريضة بنية الافتراض فقط فلا يحتاج الأمر إلى الجمع بينه وبين حديث يزيد بن الأسود.

ومن جملة المخصصات لحديث ابن عمر الذي ذكرناه حديث أبي سعيد < قال: ((صلى لنا رسول الله ﷺ فدخل رجل فقام يصلي الظهر فقال: ألا رجل يتصدق على هذا فيصلني معه؟)) وظاهر التقييد لقوله ﷺ: ((ثم أتيتما مسجد جماعة)) أن ذلك مختص بالجماعات التي تقام في المساجد، لا التي تقام في

غيرها، فيحمل المطلق الوارد في بعض الأحاديث على المقيد بمسجد الجماعة، ويؤيد ذلك ما أخرجه أبو داود والنسائي، عن سليمان بن يسار مولى ميمونة، قال: رأيت ابن عمر جالساً على البلاط - وهو موضع مفروش بالبلاط بين المسجد والسوق بالمدينة - وهم يصلون فقلت: ألا تصلي معهم؟ قال: قد صليت، إنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا تصلوا صلاة في يوم واحد مرتين)).

هل يقتدي المفترض بالمتنفل؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، فذهب الإمام مالك، والزهري وأصحاب الرأي، وأحمد من رواية الحارث، وفي رواية حنبل، واختار هذا أكثر الأصحاب في مذهب الحنابلة - إلى القول بأنه: لا يصح اقتداء المفترض بالمتنفل؛ لقول النبي ﷺ: ((إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه)) متفق عليه، ولأن صلاة المأموم لا تتأدى بنية الإمام، أشبه بصلاة الجمعة خلف من يصلي الظهر.

وقال عطاء وطاوس، وأبي، والأوزاعي، والشافعي، وسليمان بن حرب، وأحمد في رواية ثانية نقلها إسماعيل بن سعد، وابن المنذر، وأبو ثور، وأبو إسحاق الجوزجاني: إنه يصح اقتداء المفترض بالمتنفل، لما روى جابر بن عبد الله: ((أن معاذ كان يصلي مع رسول الله ﷺ ثم يرجع فيصلّي بقومه تلك الصلاة)) متفق عليه، وروي عن النبي ﷺ: ((أنه صلى بطائفة من أصحابه في الخوف ركعتين ثم سلم، ثم صلى بالطائفة الثانية ركعتين ثم سلم)) رواه أبو داود والأثرم، والثانية منهما تقع نافلة، وقد أمّ بها مفترضين.

وهذا هو رأي الأصح، فقد روى الشافعي والدارقطني، من حديث معاذ وزاد فيه: ((وهي له تطوع، ولهم مكتوبة، العشاء)) ولهذا قال الشافعي: هذا حديث

ثابت لا أعلم حديثاً يروى عن النبي ﷺ من طريق واحد أثبت منه، قال في (الفتح) بعد أن ذكر هذه الزيادة: وهو حديث صحيح، ورجاله رجال الصحيح، وهذه الزيادة المصرحة بأن صلاته بقومه كانت له تطوع، تدل على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل.

والقول بأن ذلك من فعل الصحابي، وأن فعل الصحابي لم يكن بأمر النبي ﷺ ولا من تقريره له، فهو مردود بأن النبي ﷺ قد علم بذلك وأقر معاداً به، بل وأمره فقال: ((صلّ بهم صلاة أخفهم)) وقال له، لما شكوا إليه تطويله في الصلاة: ((أفتان أنت يا معاذ؟! من صلى بالناس فليخفف؛ فإن فيهم الضعيف والمريض وذا الحاجة)).

ويدل على الجواز أنه ﷺ أمره وأمر بذلك، حتى أن الأئمة الذين يأتون بعده ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها أمرهم أن يصلوها في بيوتهم في الوقت، ثم يجعلونها معهم نافلة، فقلوه للرجلين الذين لم يصليا معه: ((إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة، فصليا معهم؛ فإنها لكما نافلة)) أخرجه أصحاب السنن من حديث يزيد بن الأسود، وصححه ابن خزيمة وغيره، وكان ذلك في حجة الوداع في آخر حياة النبي ﷺ وفي هذا رد على من قال: إن ذلك كان في الوقت الذي يصلى فيه الفريضة مرتين، فيكون ذلك منسوخاً لقوله ﷺ: ((لا تصلوا الصلاة في اليوم مرتين)).

قوله: إن صلاة المفترض خلف المتنفل من الاختلاف، وقد قال ﷺ: ((لا تختلفوا على إمامكم)) فهذا الذي فعله معاذ ليس من الاختلاف المنهي عنه، فإن قوله في الحديث: ((فلا تختلفوا عليه)) معناه لا تختلفوا على إمامكم في الأفعال، وهذا هو ظاهر من فعله ﷺ ومن إقراره لمعاذ، ولقوله في آخر الحديث: ((وإذا ركع فاركعوا)).

فالذين منعوا ذلك ليس لهم حجة مستقيمة ، فإنهم احتجوا بلفظ لا يدل على محل النزاع ، مثل قوله ﷺ : ((إنما جعل الإمام ليؤتم به)) وبأن الإمام ضامن وليس في هذين ما يدفع تلك الحجج القوية ، فإن المراد بالاختلاف في الحديث إنما هو الاختلاف في الأفعال ، وهذا ما جاء مفسراً في الحديث ، وعليه فتصح صلاة المفترض خلف المتفل ، كما يجوز صلاة من يصلي العشاء الآخرة خلف من يصلي قيام رمضان ، يصلي خلفه ركعتين من العشاء ، فإذا سلم الإمام قام ليصلي بقية صلاته ، فيتم ركعتين .

وقد كان ﷺ يعود من المسجد فيؤم بأهله ، ويتفرع على صحة ائتمام المفترض بالمتفل صحة ائتمام من يصلي الظهر بمن يصلي العصر ، أو غير ذلك من الصلوات ، بل أولى لصحة الظهر خلف من يصلي الجمعة ، فإذا كانت إحدى الصلاتين تخالف الأخرى في هيئتها ، وفي أفعالها كصلاة كسوف ، أو صلاة استسقاء ، وصلاة جنازة ، وصلاة عيد - امتنع فعلها خلف فرض ؛ لأنه يؤدي إلى التخالف في الأفعال ، وذلك لتغاير الصلاتين عن الأخرى صورة ، كمن يصلي فجرًا خلف استسقاء أو خلف غيرها ، وهذا منهي عنه ، فيؤخذ منه صحة نفل خلف نفل آخر ، لا يخالفه في أفعاله كشفع ووتر ، خلف تراويح ؛ لأن النافلة أوسع من الفريضة ، أما صلاة نفل خلف نفل تخالفها في شكلها وفي هيئتها وفي صورتها وذلك مثل : صلاة كسوف خلف شفيع ، فلا يجوز ذلك لتغايرهما صورة . فثبت أن قوله ﷺ : ((لا تختلفوا على إمامكم)) إنما هو في الأفعال ، وليس في الأقوال والنوايا .

شروط الإمامة وأحكامها

عناصر الدرس

- العنصر الأول : شروط الإمامة، وكيفية الاقتداء ٢٩٩
- العنصر الثاني : أحكام الاقتداء ٣٠٨
- العنصر الثالث : إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة، قضاء الفوائت ٣١٤
- العنصر الرابع : دخول المأموم مع إمامه حيث أدركه، تخفيف الإمام الصلاة مع إقامتها ٣١٧
- العنصر الخامس : الأعداء المرخصة في ترك الجماعة، وكيفية صلاة المريض ٣٢١

شروط الإمامة، وكيفية الاقتداء

شروط الإمامة :

قال في (الغاية): شروط الإمامة ثمانية: إسلام، وعدالة، وعقل، ونطق، وتمييز، وبلوغ إن أم في الفرض بالغاً، والذكورية إن أم ذكرًا، وقدرة على شرط وركن وواجب إن أم قادرًا، هذه هي شروط الإمامة مجملة.

بيان كيفية الاقتداء :

لا يتحقق الاقتداء المشروع أيضًا، إلا بشروط وإلا بكيفيات ينبغي مراعاتها، وهي كثيرة، ونقتصر على أهمها فيما يلي :

أولاً: ألا يتقدم المأموم على الإمام في المكان، فإن تقدم المأموم على إمامه في المكان بطل اقتداؤه به ؛ لقوله ﷺ: **((إنما جعل الإمام ليؤتم به))** رواه البخاري ومسلم، والائتمام هو الاجتماع، وهو لا يكون إلا حيث يكون التابع متأخرًا، ولكن لا تضر مساواة المأموم بإمامه في الموقف، وإن كان ذلك مع الكراهة، وإنما يندب تخلفه قليلاً -أي: تأخره عنه قليلاً- فإذا تقدم عليه بطلت صلاته.

والاعتبار في التقدم والتأخر يكون بالعقب وهو: مؤخر القدم فإذا كان المقتدي اثنين فأكثر اصطفوا خلف الإمام، وإن كان المؤتم واحداً وقف عن يمين إمامه، فإن جاء ثانٍ وأراد أن يقف وقف عن يساره -أي: عن يسار الإمام- ثم رجعا وتقدم الإمام، وذلك لما روى مسلم، عن جابر < قال: **((صليت خلف رسول الله ﷺ فقامت عن يمينه، ثم جاء جابر فقام عن يساره، فأخذ بأيدينا جميعاً حتى أقامنا خلفه))**.

ويسنُّ ألا يزيد ما بين الإمام والمأموم على ثلاثة أذرع بذراع الرجل المعتاد، وهو يساوي خمسين سنتيمتراً تقريباً، وهكذا يكون الأمر بين كل صفين في حالة تعدد الصفوف، وإذا صلى خلف الإمام رجال ونساء صف الرجال أولاً، ثم النساء بعدهم، وإذا صلى رجل وامرأة صف الرجل عن يمينه، أي: عن يمين الإمام، وصف المرأة خلف الرجل، وذلك لفعله ﷺ فقد كان إذا قام إلى الصلاة أقام أصحابه خلفه، ونقل هذا الخلف عن السلف.

وأما جماعة النساء فإن إمامتهن تقف وسطهن؛ لثبوت ذلك عن عائشة وأم سلمة } رواه البيهقي بإسناد صحيح؛ لأنه يستحب لهن -أي: للنساء- التستر، ووقوف إمامتهن وسطهن أستر.

ولا تصح صلاة الفرد الواحد خلف الإمام ركعة فأكثر عامداً أو ناسياً، عالماً أو جاهلاً، أو خلف الصف، أو صلى ركعة فأكثر عامداً أو ناسياً عالماً أو جاهلاً، ومفهومه: أنه إن دخل معه آخر، أو كان هو قد دخل في الصف قبل فوات الركعة - فإن صلاته تصح؛ لأنه أدرك من الاصطفاف المأمور به ما يكون به مدركاً للركعة، فهذا بمنزلة أن يقف وحده ثم يجيء آخر فيصافه في القيام؛ فإن هذا جائز باتفاق الأئمة، وذلك لما روي ((أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلي خلف الصف، فوقف حتى انصرف الرجل فقال له رسول الله ﷺ: استقبل صلاتك، فلا صلاة لمنفرد خلف الصف)) رواه أحمد وابن ماجه.

وعن وابصة بن معبد: ((أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلي خلف الصف وحده، فأمره أن يعيد صلاته)) وعن أبي بكر: ((أنه انتهى إلى النبي ﷺ وهو راكع، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: زادك الله حرصاً ولا تعد)) رواه أحمد، والبخاري، وأبو داود، والنسائي.

وعن ابن عباس قال: ((أتيت النبي ﷺ من آخر الليل فصليت خلفه فأخذ بيدي حتى جعلني حذاءه)) أي: بجانبه، ورواه أحمد، فمن صلى خلف الإمام أو خلف الصفوف وحده، فلا تصح له صلاة، وممن قال بهذا الرأي النخعي، والحسن بن صالح، وأحمد، وإسحاق، وحماد، وابن أبي ليلى، ووكيع، قالوا بذلك لهذه الأدلة التي أوردناها، ومنها حديث علي وحديث ابنة بن معبد.

وأجاز آخرون صلاة المنفرد خلف الصفوف، وذلك لحديث أبي بكر؛ لأنه أتى ببعض الصلاة خلف الصف، ولم يأمره النبي ﷺ بالإعادة، فيحمل الأمر بالإعادة في الأحاديث الأخرى على جهة الندب أو على سبيل المبالغة في المحافظة على الأولى، وهكذا يمكن أن نجمع بين الأدلة.

وقد اختلف السلف في الركوع دون الصف: هل يجوز، أو لا يجوز؛ فرخص فيه زيد بن ثابت، وفعل ذلك ابن مسعود، وزيد بن وهب، وروى عن سعيد بن جبير، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وعروة، وابن جريج، ومعمر، روي عنهم أنهم فعلوا ذلك، وقال الزهري: إن كان قريباً من الصف فعل ذلك، وإن كان بعيداً لم يفعل، وبه قال الأوزاعي، ومعنى قوله في الحديث: ((زادك الله حرصاً ولا تعد)) معناه: لا تعد إلى دخولك في الصف وأنت راکع؛ فإنها مشية تشبه مشية البهائم، وهذا لا يليق بمسلم أن يكون متشبهاً بالبهائم، وقيل: معناه لا تعد إلى الإتيان إلى الصلاة مسرعاً، وقيل غير ذلك.

واختلفوا فيمن لم يجد فرجة في الصف، ولا سعة فيه، وما الذي يفعل؟ نص في البويطي أنه يقف منفرداً ما دام لم يجد فرجة ومكاناً في الصف، ولا يجذب أحداً إلى نفسه، فإنه لو جذب إلى نفسه واحداً لفوت عليه فضيلة الصف الأول، ولأوقع الخلل في الصف، وبهذا قال أبو الطيب الطبري، وحكاه عن مالك،

وقال به أكثر أصحاب الشافعي، وبه قالت الهاديوية: إنه يجذب إليه واحداً من الصف، ويستحب للمجذوب أن يساعده وأن يطاوعه إلى ما أراد، ولا فرق بين الداخل في أثناء الصلاة، وبين الحاضر في ابتدائها في هذا الحكم.

وقد استدل القائلون بالجواز بما رواه الطبراني في (الأوسط) وبما رواه البيهقي من حديث وابصة بن معبد أنه رضي الله عنه قال لرجل صلى خلف الصف: ((أيها المصلي هلا دخلت خلف الصف، أو جررت رجلاً من الصف، أعد صلاتك)) ولأبي داود في (المراسيل)، من رواية مقاتل بن حيان مرفوعاً: "إن جاء رجل فلم يجد أحداً فليختلج إليه رجلاً من الصف، فليقم معه، فما أعظم أجر المختلج؟! فإن جاء وقد تمت الصفوف فإنه يجتذب إليه رجلاً يقيمه إلى جنبه".

وخلاصة القول في ذلك: أن من جاء وقد أقيمت الصفوف ولم يجد له فرجة تتسع لوقوفه فإنه يجذب أو يجبر إليه شخصاً من الصف بعد الإحرام، وهذا إن رأى أنه يوافق، وإلا فلا يجره بل يمتنع لخوف الفتنة، ويندب للمجرور أن يطاوعه أو أن يساعده، وأن يرجع إليه لينال فضيلة المعاونة على البر ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدون﴾ [المائدة: ٢٤].

ثانياً: أن يتابع المأموم الإمام في انتقالاته وفي سائر أركان الصلاة الفعلية، وذلك بأن يتأخر ابتداءً فعل المأموم عن فعل الإمام، ويتقدم على فراغه، فإن تأخر المأموم عن الإمام قدر ركن كره ذلك - أي: أن ذلك مكروه - وإن تأخر عنه قدر ركنين طويلين، كأن ركع واعتدل ثم سجد ورفع، ولا يزال المأموم واقفاً من دون عذر - بطلت صلاة المأموم.

وأما إذا كان لتأخره عذر بأن كان بطيئاً في القراءة مثلاً فله أن يتخلف عن الإمام ولو بثلاثة أركان، فإن لم تكف متابعتة لإمامه فيما بعد وجب عليه أن يقطع ما

هو فيه ، وأن يتابع الإمام ، ثم يتدارك الباقي بعد سلام إمامه ، ومن ركع أو سجد أو رفع منهما قبل إمامه فعليه أن يرجع ليأتي بما سبق به الإمام بعده ، وهذا مبني على القول بأن السبق إلى الركن غير مبطل ، وهو الصحيح من المذهب الحنبلي وعليه جماهير الأصحاب .

ويحرم سبق الإمام عمداً لقوله ﷺ في الصحيح : ((إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فلا تركعوا حتى يركع الإمام ، ولا تسجدوا حتى يسجد الإمام)) ولأحمد ولأبي داود : ((إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا ركع فاركعوا ، ولا تركعوا حتى يركع ، وإذا سجد فاسجدوا ، ولا تسجدوا حتى يسجد)) وفي الصحيح : ((وإذا قال : سمع الله لمن حمده - لم نزل قياماً حتى نراه قد وضع جبهته بالأرض ثم نتبعه)) ولمسلم قوله ﷺ لأصحابه : ((لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود ولا بالانصراف)) ولما روي أن عمر < رأى رجلاً يسابق الإمام ولا يتأخر عنه ، وإنما يسبقه وهو يصلي فضربه ، وقال : لا وحدك صليت ولا بإمامك اقتديت .

ومن لم يصل وحده ولا مقتدياً بإمامه فلا تصح له صلاة ، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية < : أما مسابقة الإمام فحرام باتفاق الأئمة ، ولا تجوز لأحد ، فلا يجوز أن يركع قبل إمامه ، ولا أن يرفع قبله ، ولا أن يسجد قبله ، وقد استفاضت الأحاديث النبوية الشريفة عن النبي ﷺ بالنهي عن ذلك ، وقال النووي ، والجمهور : إنها تصح مع الإثم ، والأولى أن يشرع في أفعال الصلاة بعد الإمام من غير تخلف بعد فراغ الإمام مما كان فيه ، ويكره فعله معه في قول أكثر أهل العلم ؛ للأخبار الواردة في ذلك ، ونقل الخلف عن السلف .

وقد صح عنه ﷺ أنه قال : ((لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود ، فإني مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني به إذا رفعت)) وإن كبر معه لإحرام لم تعتقد

صلاته، وفاقاً للمالك وللشافعي؛ لأن شرط الإحرام أن يأتي تكبيرة الإحرام بعد إمامه، وهو عنوان الاقتداء به، وقد فاته سواء كان عمداً أو سهواً، وفارق غير تكبيرة الإحرام من الأركان؛ لأن الإمام هناك داخل في الصلاة، بخلاف تكبيرة الإحرام، فيشترط تأخر جميع تكبيرة الإمام عن جميع تكبيرة الإمام في الإحرام، وإن قارنه في غيرها لم تبطل صلاته باتفاق العلماء، ولكن يكره وتفوته فضيلة الجماعة. وإن سلم معه كره وصحت صلاته؛ لأنه اجتمع معه في الركن.

قال ابن رجب: الأولى أن يسلم المأموم عقب فراغ الإمام من التسليمين، فإن سلم بعد الأولى جاز عند من يقول: إن الثانية غير واجبة، ولم يجز عند من يرى أن الثانية واجبة كالأولى، فإنه لا يخرج من الصلاة بدونها، وإن سلم قبله عمداً بلا عذر بطلت صلاته؛ لأنه ترك فرض المتابعة، وهذا هو مذهب الشافعي.

فإن شرط الاقتداء أن يأتي بتكبيرة الإحرام بعد إمامه؛ لأن التكبير للإحرام هو عنوان الاقتداء، فإذا فاته سهواً أو عمداً بطلت صلاته، وفارق غيره من الأركان؛ لأن الإمام هنا داخل في الصلاة بخلاف تكبيرة الإحرام، فيشترط تأخره في جميع تكبيرة الإحرام عن الإمام، وإن قارنه في غيرها لم تبطل صلاته باتفاق العلماء، ولكن يكره وتفوته فضيلة الجماعة، وإن سلم مع الإمام كره، وصحت صلاته لأنه اجتمع معه في الركن.

قال ابن رجب: الأولى أن يسلم المأموم عقب فراغ الإمام من التسليمين، فإن سلم بعد الأولى جاز عند من يقول: إن الثانية غير واجبة، ولم يجز عند من يرى أن التسليمة الثانية واجبة، ولا يخرج من الصلاة بدونها، وإن سلم قبله عمداً بلا عذر بطلت صلاته؛ لأنه ترك فرض المتابعة، وهذا مذهب الشافعي، وإن سلم سهواً لزمه أن يعيد السلام بعد سلام إمامه؛ لأنه لا يخرج من صلاته قبل إمامه

بلا عذر، فإذا سبق إمامه فإن لم يعد عمداً حتى لحقه الإمام فيما سبقه به، بطلت صلاته؛ لأنه ترك الواجب عمداً، وذلك إذا كان يمكنه العود قبل إتيان الإمام بما سبقه به من ركوع أو سجود أو نحوهما، فإن لم يتمكن من العود قبل إتيان الإمام به، فظاهر كلام (المنتهى) أنه يتابعه ويعتد بما فعله فلا يعيده كمن لم يرجع سهواً، وإن لم يرجع سهواً أو جهلاً حتى أدركه إمامه فيما سبقه به، فصلاته صحيحة للعذر، ولا إعادة عليه؛ لأنه سبق يسير.

قال شيخ الإسلام: إذا سبق الإمام سهواً لم تبطل صلاته، لكن يتخلف عنه بقدر ما سبق به الإمام، كما أمر بذلك أصحاب رسول الله ﷺ وإن ركع ورفع قبل ركوع إمامه عالماً عامداً بطلت صلاته؛ لأنه سبق بمعظم الركعة، قال في (الإنصاف): مثال ما إذا سبقه بركن واحد كامل أن يركع ويرفع قبل ركوع إمامه، ومثال ما إذا سبقه بركنين أن يركع ويرفع قبل ركوع إمامه ثم يسجد قبل رفعه، فإن كان عمداً بطلت صلاته، وإن كان جهلاً أو نسياناً فيعيد الركعة، وتصح صلاته للعذر؛ لأنه جاهل وجوب المتابعة، أو كان ناسياً لحديث: ((عفي لأمتي الخطأ والنسيان)).

وإن سبق إمامه بركنين بأن ركع ورفع قبل ركوع إمامه، ثم سجد قبل رفع إمامه من الركوع - بطلت صلاته؛ لأنه لم يقتدي بإمامه في أكثر الركعة، كالتي قبلها، وصحح هذا غير واحد من الأصحاب، وفي (المنتهى): لا نزاع في بطلان صلاته إذا سبق إمامه عمداً بركنين، إلا الجاهل والناسي فتصح صلاتهما للعذر، لحديث: ((عفي لأمتي الخطأ والنسيان)) ويصلي الجاهل والناسي تلك الركعة قضاءً لبطلانها؛ لأنه لم يقتدي بإمامه فيها، ومحلها إذا لم يأت بذلك مع إمامه، فإن أتى بذلك مع إمامه لم تبطل، واعتد له بتلك الركعة، والأولى الإتيان بها بعده.

ولا تبطل الصلاة بسبق المأموم بركن واحد غير ركوع كقيام وهوي إلى السجود، أما السبق بالركوع فتبطل به الصلاة؛ لأن الركوع تدرك به الركعة، وتفوت إذا فات، فليس كغيره من سائر الأركان، وتخلف المأموم عن إمامه بركن بلا عذر كسبقه، لا تبطل به الصلاة كما لا تبطل بالسبق إليه، ولو عمداً، لكن عليه أن يرجع ليأتي به مع إمامه.

قال الموفق وغيره: فإن سبق الإمام المأموم بركن كامل، مثل: أن يركع أو أن يرفع قبل ركوع المأموم لعذر من نعاس أو غفلة أو زحام أو عجلة إمام، فإنه يفعل ما سبق به، ويدرك إمامه ولا شيء عليه، لا نعلم في ذلك خلافاً، فإن أبي عالماً عامداً بطلت صلاته، كما في السابق إلى الركن؛ لأن السابق بالركن يستلزم السابق إليه، وإن كان ركوعاً ولا عذر - بطلت، ولعذر أتى به إن أمن فوات الركعة الثانية وصحت ركعته، وإلا تبعه ولغت الركعة والتي تليها عوض عنها ويقضي بدلها.

وكذا إن تخلف بركنين فإن كان لغير عذر بطلت صلاته، وإن تخلف بركعة فأكثر لنوم ونحوه - تابع إمامه وقضى بعد سلام إمامه ما فاته، ولو زال عذر من أدرك ركوع الأولى وقد رفع إمامه من ركوع الثانية - تابعه في السجود وتصح له ركعة ملفقة، وإنما قدم التقدم على التخلف؛ لأن التقدم أفحش بخلاف التخلف، فإن له أعذاراً كثيرة.

ثالثاً: العلم بانتقالات الإمام: وذلك بأن يرى الإمام، أو يرى بعض الصف، أو يسمع مبلغاً، فيصح اقتداء المأموم بالإمام إذا كان في المسجد ولو كان بينهما حائل إذا علم حال الإمام، وذلك وفقاً للمالك والشافعي، ولا يضر بعد المأمم في المسجد، ولا يضر الحائل ولو كان فوق القامة ما دام المأموم على علم بحال

الإمام، كما لا تشترط أن يكون هناك اتصال إذا حصلت الرؤية المعتبرة، وأمكن الاقتداء ولو كانوا في صحراء ليس فيه قارعة طريق، وبعدها عن الإمام أو تباعدت الصفوف - جاز الاقتداء مع سماع التكبير، ووجود المشاهدة إن اعتبرت؛ لأنهم في موضع الجماعة.

وكذا يصح الاقتداء إذا كان المأموم خارج المسجد إن رأى الإمام أو رأى بعض المأمومين الذين وراء الإمام، ولو لم تتصل الصفوف بانتفاء الفساد ووجود المقتضي للصحة وهو رؤية الإمام وإمكان الاقتداء، وإن لم يره أو لم يره بعض من وراءه لم تصح صلاة المأموم؛ لعدم تمكنه من الاقتداء بإمامه.

قال النووي: يشترط ألا تطول المسافة بين الإمام والمأمومين إذا صلوا في غير المسجد، وبه قال جماهير العلماء، ولو كانت الرؤية في بعض الصلاة أو من شباك أو نحوه كطاق صغيرة - صحت الصلاة لتمكنه من متابعة إمامه.

أما إذا سمعه من غير رؤية فلا يصح الاقتداء؛ لقول عائشة لثناء كن يصلين في حجرتها: "لا تصلين بصلاة الإمام، فإنكن دونه في حجاب" رواه الشافعي وغيره، ولأنه لا يمكنه الاقتداء به في الغالب، قال الشيخ: إذا كان بينهم وبين الصفوف حائط، بحيث لا يرون الصفوف ولكن يسمعون التكبير من غير حاجة، فإنه لا تصح صلاتهم في أظهر قولي العلماء، وتكفي الرؤية في بعض الصلاة؛ لما صح من حديث عائشة: ((كان يصلي من الليل ودار الحجره قصير، فرأى الناس شخص رسول الله ﷺ فقام أناس يصلون بصلاته)) ولحديث الحصير الذي نصبته عائشة > على باب حجرتها والمسلمون يصلون بصلاته.

قال النووي: يشترط لصحة الاقتداء علم المأموم بانتقالات الإمام، سواء صلوا في المسجد أو في غيره، أو في أحدهما، وذلك بإجماع، ويحصل العلم له بذلك

بسماع الإمام أو بسماع من خلفه، أو بمشاهدة فعله أو فعل من خلفه، ونقلوا الإجماع في جواز الاعتماد على واحد من هذه الأمور، ولو كان المأموم أعمى اشترط أن يصلي بجنب كامل ليعتد بموافقته مستدلاً بها.

وإن كان بين الإمام والمأموم نهر تجري فيه السفن لم يصح الاقتداء وقيل: تصح وإن جرت فيه السفن، إذا أمكنه الاقتداء، وذلك وفقاً لمالك والشافعي، أو كان بين الإمام والمأموم طريق ولم تتصل فيه الصفوف حيث صحت فيه الصلاة، وهو ما إذا ضاق المسجد بنحو صلاة جمعة بخلاف سائر الصلوات فلا تصح، فإن اتصلت الصفوف صحت صلاته ولكن إذا صفوا وبينهم وبين الصف الآخر طريق يمشي الناس فيه لم تصح صلاتهم في أظهر قولي العلماء، وقيل: يصح إن كان ثم طريق لم تتصل فيه الصفوف، لإمكان المتابعة.

أحكام الاقتداء

إذا كان المأموم بسفينة، وكان إمامه في أخرى في غير فتنة الخوف - لم يصح الاقتداء والحالة هذه؛ لأن الماء طريق وليست الصفوف متصلة، أما في حدة الخوف والقتال وعند المسايقة والضرب والطعن، وأمكن الاقتداء فيصح للعذر، وقيل: تصح الصلاة وإن كان في سفينة، وكان إمامه في أخرى.

وألحق الأمدى بالنهر: النار والبئر، والمرجع في الاتصال بين الصفوف إلى العرف، وهذا عن الصحيح من المذهب، وهو مذهب مالك والشافعي، ولأنه لا يمنع الاقتداء، فإن المؤثر في ذلك ما يمنع الرؤية، أو يمنع سماع الصوت، أو يمنع من الاقتداء بالإمام، والذي يحكم في ذلك هو العرف، وإلا فهو تحكم محض لا يلزم المصير إليه، ولا العمل به.

وتصح صلاة المأمومين خلف إمام عالٍ عنهم؛ لفعل حذيفة وعمار. رواه أبو داود، وذلك أن عمار صلى بالمدائن، فقام على دكان والناس أسفل منه، فأخذ حذيفة بيده فأتبعه عمار حتى أنزله، فلما فرغ قال: ألم تعلم أن رسول الله ﷺ قال: ((إذا أمّ الرجل قومًا فلا يقومون في مقام أرفع من مقامهم)) قال عمار: لذلك اتبعتك حين أخذت بيدي.

ويكره علو الإمام عن المأمومين إذا كان العلو ذراعًا فأكثر، فإن كان العلو يسيرًا دون ذراع لم يكره، وصحت صلاته بلا خلاف، قال ابن فرحون: لأن الإمامة تقتضي الترفع، فإذا انضاف إلى ذلك العلو في المكان، دل على قصده وأنه يقصد الكبر، لذلك فإنه تكره الصلاة إذا قام الإمام في مكان وكان أرفع من مكان المأمومين، وكان العلو كثيرًا، فإن كان يسيرًا لم يكره لصلاته ﷺ على المنبر في أي يوم وضع، فالظاهر أنه كان على الدرجة السفلى، وذلك جمعًا بين الأخبار، ولئلا يحتاج إلى عمل كثير في الصعود والنزول، فكان ارتفاعًا يسيرًا.

وأما علو المأموم فلا بأس به، سواء كان قليلًا أو كثيرًا؛ لأن أبا هريرة صلى على سطح المسجد بصلاة الإمام. رواه أحمد والشافعي والبيهقي والبخاري تعليقًا، ولأن المتابعة حاصلة، فأشبهت العلو اليسير، وأما ارتفاع المؤتم ارتفاعًا مفرطًا، بحيث يكون فوق ثلاثمائة ذراع على وجه لا يمكنه من العلم بأفعال الإمام، فهو ممنوع بالإجماع من غير فرق بين المسجد وغيره، وإن كان دون ذلك فالأصل فيه الجواز.

وتكره إمامته في المحراب الذي يقف فيه الإمام، وهذا رأي مالك ورأي غيره؛ لأنه يستتر عن بعض المأمومين، وهذا إذا لم يكن حاجة كضيق المسجد، وكثرة الجمع، وقال جماعة من أهل العلم بالجواز بلا كراهة، وقطع بالجواز من غير

كراهة ابن الجوزي وغيره، ولم يزل عمل الناس عليه، أما إذا لم يكن المحراب يمنع الرؤيا فلا كراهة بالاتفاق لزوال العلة، ويكره تطوع الإمام في موضع المكتوبة بلا حاجة، تمييزاً لفرض الصلاة عن نفلها وهو الأولى للمأموم أيضاً؛ لقوله ﷺ: ((لا يصلين الإمام في مقامه الذي صلى فيه المكتوبة حتى يتنحى عنه)) وفي رواية: ((حتى يتحول)) أي: حتى ينصرف وينتقل من ذلك الموضع؛ لنهي ﷺ أن توصل صلاة بصلاة، حتى يتكلم أو يخرج. رواه مسلم.

وذكر البخاري والبخاري أن العلة في ذلك تكثير مواضع العبادة؛ لأنها تشهد له يوم القيامة، فإن لم ينتقل فينبغي أن يفصل بالكلام عملاً بالنص، ويكفي التسييح إلا من حاجة بالألا يجد موضعاً خالياً، فإنه لضيق المسجد يصلي في مكانه، كما إذا لم يجد منصرفاً أو لم يمكنه الانحراف، فلا يكره ويكره لغير الإمام اتخاذ مكان لا يصلي فرضه إلا فيه، إلا الحاجة كتدريس ونحوه.

كما يكره للإمام إطالة قعوده بعد الصلاة مستقبل القبلة، لقول عائشة: ((كان النبي ﷺ إذا سلم لم يقعد إلا بمقدار ما يقول: اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام)) وإليه ذهب بعض المالكية، وفي (الصحيحين) من حديث سمرة: ((كان إذا صلى صلاته أقبل علينا بوجهه)) وإلى غير ذلك من الأحاديث، فدلّت النصوص أنه كان يعقب سلامه بالانصراف، والإقبال على المأمومين، وحكى النووي وغيره أن عادته ﷺ أن يستقبل جميعهم بوجهه، وهو مفهوم ما ورد عنه من الذكر بعد الصلاة، ومن تذكيرهم ووعظهم، فيستحب للإمام أن يقوم من مقامه أو ينحرف عن قبلته إلى مأموم جهة قصده، فإذا قصد أن يخرج من باب انحرف إلى المأمومين من جهة هذا الباب؛ لأن هذا هو الأرفق به.

وإن لم يقصد الإمام جهة فينحرف عن يمينه، لعموم الأحاديث المصرحة بفضل اليمين، ولا كراهة في انحرافه على اليسار لثبوته عنه ﷺ فإن كان ثمة -أي: كان

هناك نساء - لبث في مكانه قليلاً حتى ينصرفن ؛ لأنه ﷺ كان يفعل ذلك هو وأصحابه ، ففي الصحيح وغيره عن أم سلمة : ((كان ﷺ إذا سلم قام النساء حين يقضي تسليمه ، وهو يمكث في مكانه يسيراً قبل أن يقوم)) قال ابن شهاب : فترى أن ذلك كان لكي ينصرف النساء قبل أن يدركهن الرجال عقب الصلاة ، ولأن الإخلال بذلك يفضي إلى الاختلاط وهو محرم .

ويستحب للنساء قيامهن عقب سلام الإمام ، ويستحب ألا ينصرف المأموم قبل إمامه ، والحكمة في ثبوتهم إلى أن ينصرف الإمام ؛ لئلا يذكر سهواً فيسجدوا لقوله ﷺ : ((لا تسبقوني بالانصراف)) قال الطيبي : علة نهيه أن يذهب النساء اللاتي يصلين خلفه ، ويشهد لما قاله ما في الصحيح : ((كن إذا سلمن من الصلاة قمن ، وثبت رسول الله ﷺ ومن صلى من الرجال ما شاء الله ، فإذا قام رسول الله ﷺ قام الرجال)) قال في (المغني) : إلا أن يخالف الإمام السنة في إطالة الجلوس ، أو ينحرف فلا بأس بذلك .

نية المقتدي الجماعة أو الاقتداء :

وتكون النية مع تكبيرة الإحرام ، فلو ترك نية الاقتداء ، وتابعه مع ذلك في الانتقالات والأفعال - بطلت صلاته ، وإن اقتضت متابعتة أن ينتظره انتظاراً كثيراً عرفاً ، أما إن وقعت المتابعة اتفاقاً بدون قصد ، أو كان انتظاره للإمام انتظاراً يسيراً - فلا تبطل صلاته بذلك ، وأن ينوي الإمام أنه إمام ، فشرط صحة الجماعة أن ينوي الإمام والمأموم كل واحد منهما نية الإمامة ، فينوي الإمام أنه إمام ، وينوي المأموم أنه مأموم ، فإن صلى رجلان ينوي كل واحد منهما أنه إمام صاحبه ، أو مأموم له - فصلاتهما فاسدة ؛ لأنه ائتم بما ليس بإمام في الصورة الأولى ، وإما من ليس يأتهم به في الثانية .

ولو رأى رجلين يصليان فنوى الائتتمام بالمأموم لم يصح ؛ لأنه ائتم بمن لم ينو إمامته ، وإن نوى الائتتمام بأحدهما لا بعينه لم يصح ، حتى يعين الإمام ؛ لأن تعيينه شرط ، وإن نوى الائتتمام بهما معاً لم يصح ؛ لأنه نوى الائتتمام بمن ليس بإمام ، ولأنه نوى الائتتمام باثنين ، ولا يجوز الائتتمام بأكثر من واحد ، ولو نوى الائتتمام بإمامين لم يجز ؛ لأنه لا يمكنه اتباعهما معاً ، وعند الشافعي أن الإمام لا يجب عليه أن ينوي الإمامة ، بل يستحب له ذلك لتحصل له فضيلة الجماعة ، فإن لم ينو لم تحصل له ، إذ ليس للمرء من عمله إلا ما نوى ؛ لقول رسول الله ﷺ : ((إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى)).

ويحصل المأموم على فضيلة الجماعة ما لم يسلم الإمام ، ولو أحرم منفرداً ، ثم جاء آخر فصلى معه فنوى إمامته صح ذلك في النفل ، نص عليه الإمام أحمد ، واحتج بحديث ابن عباس ، وهو أن ابن عباس قال : ((بت عند خالتي ميمونة فقام النبي ﷺ متطوعاً من الليل ، فقام إلى القرية ، فتوضأ فقام فصلى ، فقامت لما رأيته صنع ذلك ، فتوضأت من القرية ، ثم قمت إلى شقه الأيسر ، فأخذ بيدي من وراء ظهره يعدلني كذلك إلى الشق الأيمن)) وهذا لفظ في رواية مسلم.

وأما في الفريضة ؛ فإن كان ينتظر أحداً كإمام المسجد ، فإنه يحرم وحده وينتظر من يأتي ليصلي معه ، فيجوز ذلك أيضاً نص عليه أحمد ؛ لأن النبي ﷺ أحرم وحده ثم جاء جابر وجبارة فأحرما معه فصلى بهما ، ولم ينكر فعلهما ، والظاهر أن الصلاة كانت مفروضة ؛ لأنهم كانوا مسافرين ، وإن لم يكن كذلك فقد روي عن أحمد أنه : لا يصح ، وهذا قول الثوري ، وأصحاب الرأي في الفرض والنفل جميعاً ؛ لأنه لم ينو الإمامة في ابتداء الصلاة ، فلم يصح كما لو ائتم بمأموم.

وروي عن أحمد أنه قال : في النفس منها شيء مع أن حديث ابن عباس مقويه ، ومذهب الشافعي يصح في الفريضة وهو الصحيح إن شاء الله تعالى ؛ لأنه قد ثبت في النفل بحديث ابن عباس ، وحديث عائشة : ((كان رسول الله ﷺ يصلي

من الليل وكان جدار الحجرة قصير فرأى الناس شخص رسول الله ﷺ فقام ناس يصلون بصلاته)) والأصل مساواة الفرض للنفل في النية، وقوى ذلك حديث جابر وجبار في الفرض؛ ولأن الحاجة تدعو إلى نقل النية إلى الإمامة.

وكحالة الاستخلاف وبيان الحاجة أن المنفرد إذا أحرموا وراءه فإن قطع الصلاة وأخبر بحاله قبح، وكان مرتكباً للنهي بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ١٣٣) وإن أتم الصلاة بهم ثم أخبرهم بفساد صلاتهم كان أقبح وكان أشق، ولأن الانفراد أحد حالي عدم الإمامة في الصلاة، فجاز الانتقال منها إلى الإمامة، كما لو كان مأموماً، وقياسهم ينتقض بحالة الاستخلاف.

وإن أحرم منفرداً ثم نوى وجعل نفسه مأموماً بأن يحضر جماعة، فينوي الدخول معهم في صلاتهم، ففيه روايتان:

إحدهما: وهي جائزة سواء كان في أول الصلاة أو قد صلى ركعة فأكثر؛ لأنه نقل نفسه إلى الجماعة فجاز، كما لو نوى الإمامة من أول الصلاة.

والرواية الثانية: في مذهب الحنابلة لا يجوز؛ لأنه نقل نفسه إلى جعله مأموماً من غير حاجة، فلم يجز كالإمام، وفارق نقله إلى الإمامة؛ لأن الحاجة داعية إليه، فعلى هذا يقطع صلاته ويستأنف الصلاة معهم، قال أحمد في رجل دخل المسجد فصلى ركعتين أو ثلاثاً ينوي الظهر ثم جاء المؤذن فأقام الصلاة: سلم من هذه وتصير له تطوعاً ويدخل معهم، قيل: فإن دخل في الصلاة مع القوم احتسب به، قال: لا يجزيه حتى ينوي بها الصلاة مع الإمام في ابتداء الفرض.

وإن أحرم مأموماً ثم نوى مفارقة الإمام وإتمام صلاته منفرداً لعذر- جاز؛ لما روى جابر قال: ((كان معاذ يصلي مع رسول الله ﷺ صلاة العشاء، ثم يرجع إلى قومه فيؤمهم، فأخبر النبي ﷺ صلاة العشاء فصلى معه، ثم رجع إلى قومه فقرأ سورة البقرة، فتأخر رجل فصلى وحده، فقيل له: نافقت يا فلان، قال: ما

نافقت، ولكن لآتين رسول الله ﷺ فأخبره، فأتى النبي ﷺ فذكر له ذلك، فقال: أفتان أنت يا معاذ؟! أفتان أنت يا معاذ؟! قالها مرتين، ثم قال: اقرأ سورة كذا وسورة كذا، قال: وسورة البروج، والليل إذا يغشى، والسماء والطارق، وهل أتاك حديث الغاشية)) متفق عليه.

ولم يأمره النبي ﷺ بالإعادة ولا أنكر عليه فعله، والأعذار التي يخرج لأجلها مثل: المشقة لتطويل الإمام، أو المرض، أو لخشية غلبة النعاس، أو لشيء يفسد عليه صلاته، أو لخوف فوات مال أو لثفنه، أو لفوت رفقة، أو يخرج من الصف لا يجد من يقف معه، ومثل ذلك كثير، وإن فعل ذلك لغير عذر ففيه روايتان: إحداهما: تفسد صلاته؛ لأنه ترك متابعة إمامه لغير عذر، فأشبهه ما لو تركها من غير نية المفارقة. والثانية: تصح الصلاة مع المفارقة لإمامه من غير عذر؛ لأنه لو نوى المنفرد كونه مأموماً لصح في رواية، فتكون نية الانفراد أولى، فإن المأموم قد يصير منفرداً بغير نية، وهو المسبوق إذا سلم إمامه، وغيره لا يصير مأموماً بغير نية بحال.

إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة، قضاء الفوائت

أ. إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة:

لحديث ((إذا شرع المؤذن في إقامة الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)) رواه مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعاً، وفي رواية لابن عدي وغيره: ((قيل: يا رسول الله، ولا ركعتي الفجر قال: ولا ركعتي الفجر)) فلا يشرع في نفل مطلقاً، ولا يشرع لراتبة من سنة فجر أو غيرها في المسجد أو غيره، فيما إذا أقيمت الصلاة لعموم الخبر.

وقد اتفق العلماء على أنه لا يشتغل عنها بتحية المسجد، ولكن تنازعوا في سنة الفجر، والصواب أنه إذا سمع الإقامة فلا يصلي السنة، لا في بيته ولا في غير

بيته، ونقل أبو طالب أنه إذا سمع الإقامة وهو في بيته فلا يصلي ركعتي الفجر بيته، ولا بالمسجد، وفي الصحيحين: ((أنه ﷺ رأى رجلاً وقد أقيمت الصلاة يصلي ركعتين، فلما انصرف قال للناس: أصبح أربعاً! أصبح أربعاً!)) وفيهما أنه قال: ((يوشك أحدكم أن يصلي الصبح أربعاً)) ولمسلم: ((بأي الصلاتين اعتدت؟ بصلاتك وحدك أو بصلاتك معنا؟)).

وكان الإمام عمر يضرب على الصلاة بعد الإقامة، وصح عن ابنه أنه كان يحصب من يشتغل في المسجد بعد الشروع في الإقامة، قال النووي: والحكمة أن يتفرغ للفريضة من أولها وأن يشرع فيها عقب شروع الإمام، وأن يحافظ على مكملات الفريضة، فذلك أولى من التشاغل بالنافلة، ونهى النبي ﷺ عن الاختلاف عن الأئمة، ولحصول تكبير الإحرام ولا تحصل فضيلتها المنصوصة إلا بشهود تحريم الإمام، فلا تنعقد النافلة بعد إقامة الفريضة، التي يريد أن يفعلها مع ذلك الإمام الذي أقيمت له، ولو جهل الإقامة حيث كان الإحرام بعدها، وإلا فالأصل الإباحة فتعقد، وإن لم يرد أن يفعلها مع ذلك الإمام انعقدت.

كما لو أقيمت الصلاة بمسجد لا يريد الصلاة فيه، إلا أنه ينبغي أن يعلم أنه قد نهى عن الخروج من المسجد بعد الأذان إلا لعذر، فالخروج من المسجد بعد الإقامة أولى بالنهي.

ب. قضاء الفوائت:

يصح قضاء الفائتة، بل يجب مع سعة الوقت، ولا يسقط الترتيب بخشية فوات الجماعة، فلو أقيمت العصر مثلاً وكان عليه صلاة الظهر صلى الظهر قبل العصر، وقيل: يصلي العصر مع الجماعة، ثم يصلي الظهر، قال الموفق: ولا يحتاج إلى إعادة العصر.

وأفتى شيخ الإسلام أن من فاتته صلاة العصر فوجد المغرب قد أقيمت فإنه يصلي المغرب مع الإمام، ثم يصلي العصر، وهذا باتفاق الأئمة، ولكن هل يعيد المغرب؟ الصحيح من الآراء أنه لا يعيد صلاة المغرب، فإن الله تعالى لم يوجب الصلاة مرتين، إذا اتقى الله ما استطاع، فإن أقيمت الصلاة وكان يصلي في صلاة نافلة أتمها خفيفة ولو كان خارج المسجد، ولو فاتته ركعة من الصلاة المفروضة التي أقيمت؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ ولا يزيد على ركعتين، فإن كان شرع في الثالثة أتمها أربعاً، وإن سلم من ثلاث جاز.

ومن المعلوم شرعاً أن قطع الصلاة قبل إتمامها يكون حراماً ومباحاً ومستحباً وواجباً؛ فالحرام: قطعها لغير عذر، والمباح: إذا خاف فوت مال، والمستحب: القطع للكمال، والواجب: لإحياء نفس من الهلاك ونحو ذلك، فإن كان يصلي النافلة وخشي فوات الجماعة، فإنه يقطعها ويدخل في صلاة الجماعة؛ لأن الفرض أهم، لفرضيته بأصل الشرع؛ ولأن وجوب اتمام النفل هنا يعارضه.

ومن جاء مسبوقاً وكبر للصلاة مأموماً قبل سلام إمامه التسليمة الأولى أدرك الجماعة، وهذا بإجماع أهل العلم وإن لم يجلس، فيبني على ما سبق، ولا يجدد تكبيرة الإحرام، ومفهومه أنه لو أدركه بين التسليمتين لم يدرك الجماعة، حتى ولو قلنا: إنها ركن، وإنما يدرك الجماعة بإدراك تكبيرة الإحرام قبل التسليمة الأولى؛ لأنه أدرك جزءاً من صلاة الإمام، فأشبهه ما لو أدرك ركعة، ومعناه: أنه أدرك فضل الجماعة من حيث الأصل، وليس من حيث حصولها فيما سبق به، فإنه منفرد به حساً وحكماً، وهذا بإجماع الآراء.

وقيل: لا يدرك الجماعة إلا بركعة، فإذا أدرك مع الإمام ركعة فقد أدرك الجماعة، وإن أدرك أقل من ركعة فله بنيته أجر الجماعة، ولا يعتد له به، وإنما يفعلها متابعة للإمام، وإن قصد الجماعة ووجدهم قد صلوا كان له أجر من صلى

في جماعة ، كما وردت بذلك السنة عن النبي ﷺ وفي السنن فيمن تطهر في بيته ثم ذهب إلى المسجد ليدرك الجماعة فوجدها قد فاتت ، أنه يكتب له أجر صلاة الجماعة ، وفي الصحيح فيمن حبسهم العذر عن الجهاد ، وغير ذلك ، فالمعذور يكتب له مثل ثواب الصحيح ، إذا كانت نيته أن يفعل وقد عمل ما قدر عليه .

دخول المأموم مع إمامه حيث أدركه ، تخفيف الإمام الصلاة مع إتمامها

أ. دخول المأموم مع إمامه حيث أدركه :

قلنا : إنه إذا قصد الجماعة ، ووجدهم قد صلوا كان له أجر من صلى في الجماعة ، ويستحب له أن يصلي في جماعة أخرى إذا فاتته الجماعة الأولى ، فإن لم يجد جماعة استحب لبعض من صلى في الجماعة الأولى أن يصلي معه ؛ لقوله ﷺ : ((من يتصدق على هذا ، فيصلني معه)) وإن لحق المسبوق إمامه راعياً دخل معه في الركعة وحسبت له ركعة ، ولا يضره سبقه بالقراءة بخلاف التشهد ، فيتمه إذا سلم ؛ لعدم وجوب القراءة عليه إجماعاً ، حكاه جماعة منهم شيخ الإسلام ، وعليه عمل الأمة من الصحابة والتابعين ، ولا يعرف عن السلف خلاف ذلك ، فإدراك الركعة يتم له بالركوع قبل أن يرفع الإمام رأسه منه ؛ لقوله ﷺ : ((من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة)) رواه أبو داود ، ولفظه : ((إذا جئتم إلى الصلاة ، ونحن سجدوا فاسجدوا ، ولا تعدوها شيئاً ، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة)).

ولما في الصحيح من حديث أبي بكر : ((وكان ركع دون الصف)) ولم يأمره بإعادة الركعة ، فدل على الاجتزاء بها ؛ ولأنه لم يفته من الأركان غير القيام ، وهو يأتي به مع التكبيرة ، وهي تكبيرة الإحرام ، ثم يدرك مع الإمام بقية الركعة ،

وإنما يدرك الركعة بإدراك الركوع إذا اجتمع مع الإمام في الركوع بحيث ينتهي إلى قدر الإجزاء قبل أن يزول الإمام عن قدر الإجزاء، وهو بمقدار أن يمس ركبتيه بيديه، وكان وسطاً في الخُلقة، وحكى ابن العربي وغيره الإجماع عليه.

وقال الزين العراقي: مذهب الأئمة الأربعة، وعليه الناس قديماً وحديثاً أنه إذا أدرك الركوع فقد أدرك الركعة، وذلك بأن يلتقي مع الإمام في حد أقل الركوع قبل أن يرفع الإمام عنه، وإن لم يلتقيا فيه فلا، ويأتي بالتكبير كلها قائمة، فإن لم يأت بها قائماً انقلبت صلاته نفلًا على الأصح، مع سعة الوقت، ثم يطمئن، ويتابع إمامه، وأجزأته التحريم عن تكبيرة الركوع؛ لأنه اجتمع عبادتان من جنس واحد في محل واحد، فأجزأ الركن عن الواجب، وعليه فإنه إذا أتى بتكبيره الإحرام قائماً، وأدرك إمامه بجزء من الركوع، ولو لم يطمئن قبل رفع الإمام رأسه من الركوع فقد أدرك الركعة، وهو مذهب جماهير العلماء.

وإن شك: هل أدركه راعياً أم لا - لم يعتد بالركعة، وإن كبر والإمام في الركوع، ثم لم يركع حتى رفع الإمام لم يكن مدركاً للركوع، فاتته الركعة بهذا، وإذا كان يجزئه تكبيرة الإحرام عن تكبيرة الركوع فإن الأفضل أن يأتي بتكبيرتين؛ بتكبيرة الإحرام، وتكبيرة الركوع خروجاً من خلاف من أوجب تكبيرة الركوع مع تكبيرة الإحرام؛ ولأنهما مشروعتان.

قال أحمد <: إن كبر تكبيرتين ليس فيه اختلاف، فإن نواهما بتكبيرة واحدة لم تجزئه؛ لأنه شرك بين الواجب وغيره، وقيل: تجزئه تكبيرة واحدة عنهما، واختاره في (المغني) و(الشرح) و(المحرر) وذلك وفاقاً لمالك ولأبي حنيفة؛ لأن نية الركوع لا تتنافى مع نية الافتتاح؛ لأنهما من جملة العبادة جنساً، وحكماً إجماعاً.

قال ابن رجب: وهذا يدل على أن تكبيرة الركوع تجزئ في حال القيام أو نوى به لم يجزئه؛ لأن تكبيرة الإحرام ركن، ولم يأت بها، قال ابن رشد: لو كبر للركوع، وهو ذاكر للإحرام متعمد لما أجزأته صلاته بالإجماع، وإن لم ينو بها شيئاً؛ انعقدت فرضاً، وهذا ما صححه النووي وغيره؛ لأن قرينة الافتتاح تنصرف إليه، وكذا عند المالكية، وعند غيرهم يجزئه، وإن لم ينوهما.

ويستحب دخول المؤتم مع إمامه حيث أدركه؛ لحديث أبي هريرة، وغيره: ((إذا جئتم إلى الصلاة، ونحن سجدوا فاسجدوا، ولا تعدوها شيئاً)) ويأتي بالتكبير في حال قيامه؛ لوجوب التكبير لكل انتقال يعتد به المصلي، وينحط معه في غير ركوع بلا تكبير إن أدركه في السجود؛ لأنه ليس من مواضعه، وقد فات محل التكبير، وقيل: ينحط معه بتكبير وفاقاً، والمسبوق يقوم بالتكبير كالقائم من التشهد الأول؛ لأنه انتقال يعتد به فأشبهه سائر الانتقالات.

وإن سلم المأموم قبل سلام إمامه التسليمة الثانية، انقلبت صلاته نفلًا؛ لتركه الواجب بلا عذر يبيح له المفارقة، ففسد فرضه بذلك حتى ولو ناسياً أو جاهلاً.

وهذا القول مبني على القول بوجوب التسليمة الثانية في الفرض، وأما من لم يره لم تبطل في حقه كالجاهل والناسي، وصحتها نفلًا مبني على أن التسليمة الثانية ليست ركنًا في النفل على المذهب.

ب. تخفيف الإمام الصلاة مع إتمامها:

يستحب للإمام تخفيف الصلاة مع إتمامها؛ لقول عائشة: ((كان رسول الله ﷺ أخف الناس صلاة في تمام)) وروي عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: ((أيها الناس، إن منكم منفرين، فأيكم صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف والكبير، وذا الحاجة، وإذا صلى لنفسه فليطول ما شاء)).

وفيه أن الحاجة من أمور الدنيا عذر في تخفيف الصلاة، وفي الصحيح من حديث أبي مسعود: ((أيها الناس، إن منكم منفرين، فأياكم أم الناس فليوجز، فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة)) وذلك لما قال لرجل: ((إني لأتأخر عن الصلاة في الصباح من أجل فلان مما يطيل بنا)).

وفي الصحيحين أيضاً: ((ما صليت خلف إمام قط أخف صلاة، ولا أتم صلاة من النبي ﷺ)) وقال ابن عمر: ((كان يأمر بالتخفيف، ويؤمنا بالصفات، فالذي فعله هو الذي أمر به)).

وقال الحافظ: "من سلك طريق النبي ﷺ في الإيجاز والإتمام، لا يشتكى منه تطويل" فالتخفيف المأمور به أمر نسبي يرجع إلى فعله ﷺ وما واطب عليه، وما أمر به لا إلى شهوة المأمومين، فإنه ﷺ لم يكن يأمرهم بأمر، ثم يخالفه، ومعنى التخفيف أن يقتصر الإمام على أدنى الكمال من التسييح، وسائر أجزاء الصلاة فلا يزيد على ثلاث تسيحات، وكذا لا يزيد في سائر أجزاء الصلاة على الواجب إلا أن يؤثر المأموم التطويل، وعددهم ينحصر بمسجد غير مطروق، لم يطرأ عليه غيرهم، فإن آثروا التطويل كلهم استحب للإمام التطويل؛ لزوال علة الكراهية، وهي التنفير ومقتضى الأمر بالتخفيف.

وقال الحجاوي: إن كان الجمع قليلاً، فإن كان كثيراً لم يخل ممن له عذر، أو لم يمكن أن يجيء من يتصف بأحدها، وقال اليعمري: إنما تناط بالغالب لا بالصورة النادرة، فينبغي التخفيف مطلقاً كما شرع القصر، وقال ابن عبد البر: التخفيف للأمة أمر مجمع عليه مندوب عند العلماء إليه لا خلاف في استحبابه على ما شرطنا من الإتمام.

وحكى النووي وغيره عن أهل العلم نحو ذلك، وقال ابن دقيق: قول الفقهاء لا يزيد الإمام في الركوع والسجود على ثلاث تسيحات، لا يخالف ما ورد عن

النبي ﷺ أنه كان يزيد على ذلك ؛ لأن رغبة الصحابة في الخير تقتضي ألا يكون ذلك تطويلاً ، ولأبي داود وغيره عن عثمان بن أبي العاص أنه قال : أنت إمام قومك ، واقتد بأضعفهم ، وهذا عام في كل الصلوات . إلا أنه يستحب أن يقرأ في الفجر بطوال المفصل ، وهذا تخريج على قول صاحب (المبدع) : إن أدنى الكمال ثلاث ، وقد حزرُوا صلواته ﷺ فكان سجوده قدر ما يقول : سبحان ربي الأعلى عشر مرات ، وركوعه كذلك ، وقد قال : ((صلوا كما رأيتموني أصلي)).

قال شيخ الإسلام : ليس له أن يزيد على قدر المشروع ، وينبغي أن يفعل غالباً ما كان النبي ﷺ يفعله ، ويزيد وينقص للمصلحة كما كان ﷺ يزيد ، وينقص أحياناً للمصلحة فقد كان ﷺ يعلم من حال المأمومين في وقت أنهم يؤثرون التطويل فيطول بهم ، وفي وقت آخر لا يؤثرون التطويل فيه لعذر ونحوه ، فيخفف ، وفي وقت يريد إطالتها فيسمع بكاء الصبي فيخفف ، كما ثبت ذلك في الصحيح .

الأعذار المرخصة في ترك الجماعة، وكيفية صلاة المريض

أ. الأعذار المرخصة في ترك الجماعة :

قال في (المغني) و(الشرح) : ويعذر بترك الجمعة والجماعة المريض ، قال ابن المنذر : لا أعلم خلافاً بين أهل العلم أن للمريض أن يتخلف عن الجماعات من أجل المرض ، وقد روى ابن عباس أن النبي ﷺ أنه قال : ((من سمع النداء فلم يمنعه من اتباعه عذر ، فلا صلاة له . قالوا : وما العذر يا رسول الله ؟ قال : خوف أو مرض)) رواه أبو داود بإسناد صحيح ، وقد كان بلال يؤذن للصلاة ، ثم يأتي النبي ﷺ وهو مريض فيقول : ((مروا أبا بكر فليصل بالناس)) وفيه دليل على جواز تخلف المريض ، وفي آخره : ((فخرج متوكئاً)) فمن بلغ إلى تلك الحالة لا يستحب له الخروج للجماعة ، إلا إذا وجد من يتوكأ عليه .

وأما قوله : ((لأتوهما ولو حبواً)) فعلى المبالغة ، وكذا الخائف من حدوث المرض ؛ لأنه في معنى المريض ، أو من خاف زيادته أو خاف تباطؤ الشفاء ؛ لأنه مرض لما روى أبو داود عن ابن عباس مرفوعاً ، أنه فسر العذر بالخوف والمرض ما لم يكونا في المسجد ، فتلزمهما الجماعة لعدم المشقة ، ويعذر ممنوع من فعلها كالمحبوس ، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها .

ومما يرخص به في ترك الجماعة حدوث المطر ، وشدة البرد والريح ، فعن ابن عمر عن النبي ﷺ : ((أنه كان يأمر المنادي فينادي بالصلاة ، وينادي صلوا في رحالكم في الليلة الباردة ، وفي الليلة المطيرة)) وعن ابن عباس أنه قال لمؤذنه في يوم مطير : ((إذا قلت : أشهد أن محمداً رسول الله ، فلا تقل حي على الصلاة ، قل : صلوا في بيوتكم ، قال : فكان الناس يستنكرون ذلك ، فقال : أتعجبون من ذا ، فقد فعل ذا من هو خير مني ، يعني : فعله النبي ﷺ إن الجمعة عزمة ، وإني كرهت أن أخرجكم ، فتمشوا في الطين والدحض)) متفق عليه .

وفي حديث جابر عند مسلم قال : ((خرجنا مع رسول الله ﷺ فمطرنا فقال : ليصل من شاء منكم في رحله)) وفي قوله : "رحالكم" قال أهل اللغة : "الرحل" المنزل سواء كان من حجر أو مدر أو خشب أو وبر أو صوف أو شعر أو غير ذلك ، فكل من الثلاث عذر في التأخر عن الجماعة ، ونقل ابن بطال فيه الإجماع .

لكن المعروف عند الشافعية أن الريح عذر في الليل فقط ، وفي هذا الدليل على أن المؤذن في يوم المطر ونحوه من الأعذار لا يقول : "حي على الصلاة" ، بل يجعل مكانها "صلوا في بيوتكم" ، ومثل ذلك الظلمة والخوف من ظالم ، كأن يخاف من ضياع ماله أو فواته أو ضرر فيه ؛ لأن المشقة اللاحقة في ذلك أعظم من بل الثياب

بالمطر الذي هو عذر بالاتفاق، وكمن يخاف على ماله من لص ونحوه كذئب، أو يخاف على غلة في بيدها، والبيدر: هو الجرين الذي تجمع فيه الغلال، وأن يخاف على أنعام لا حافظ لها غيره، أو يخاف مثل ذلك أو يخاف على خبز في تنور من الفساد، أو على طبخ على نار ونحوه، أو أطلق الماء على زرعه أو بستانه، أو أن يخاف إن تركه فسد أو يخاف عدم إنبات بذره، أو جراد لو اشتغل عنه بالجماعة يهلك زرعه.

وقال ابن عقيل: خوف فوت المال عذر في ترك الجمعة، إن لم يتعمد سببه بل حصل اتفاقاً، وقال المجدد: الأفضل ترك ما يرجو وجوده، ويصلي الجمعة والجماعة؛ لأن ما عند الله خير وأبقى، وربما لا ينفعه حذره، وهذا ما لم يتشوش خاطره، فإن لبّ الصلاة الخشوع، وكمن حصل له غلبة نعاس يخاف به فوت الصلاة في الوقت، أو مع الإمام كمن طرأ عليه نعاس، وخشي إن انتظر الإمام أو الجماعة يغلبه النوم، فتفوته الصلاة في الوقت أو مع الإمام فيعذر بتركها.

قال في (المبدع): والصبر والتجلد على دفع النعاس، ويصلي مع الجماعة أفضل لما فيه من نيل فضيلة الجماعة، وقطع به في (الوجيز) و(المذهب) و(المحرر) وذلك ما لم يصل به التجلد والصبر إلى ذهاب الخشوع المطلوب في الصلاة، ومن عليه قود وهو القصاص يرجو العفو عنه، ولو على مال لا من عليه حد الله تعالى كحد الزنا وشرب الخمر، فلا يعذر بترك الجماعة به؛ لأن الحدود لا تدخلها المصالح بخلاف القصاص، ولا يعذر من كان في طريقه إلى المسجد منكر، وينكره بحسب استطاعته، ويبدأ بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلمه، وإذا طرأ بعض الأعذار في الصلاة أتمها خفيفة، إن أمكن وإلا خرج منها، قاله في (المبدع) أي: وإن لم يمكنه أن يتم الصلاة خفيفة، خرج منها، وهو مذهب الشافعي

ومذهب غيره، قال: والمأموم يفارق إمامه أو يخرج من صلاته، فإن صلى ركعة فأكثر من جمعة أتمها جمعة، وإلا أتمها ظهرًا.

وقال في (الروضة) بعد أن ذكر أعذار الجمعة، والجماعة: لأن من شروط صحة الصلاة أن يعي أفعالها، وأن يعقلها، وهذه الأشياء تمنع ذلك، فإذا زالت فعلها على الكمال، ومن الأعذار كل ما يشوش، ويذهب الخشوع مع سعة الوقت، وأكل منتن، ومن بيدنه أو ثوبه ريح خبيثة، يعذر بترك الجماعة لما فيه من الإيذاء، ومن أمكنه إزالة الرائحة بمعالجة وغسل فلا عذر له.

قال في (الفروع) ويتوجه مثله كل من به رائحة كريهة، ويكره حضوره مسجدًا أو جماعة مطلقًا، ومن أكل ثومًا أو بصلاً يعذر بترك الجمعة والجماعة، لما في الصحيحين عن أنس: ((من أكل من هذه الشجرة فلا يقربن مجالسنا، ولا يصلّ معنا)) ولمسلم: ((فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم)).

ولا يكاد يوجد خلاف بين الفقهاء في كيفية أداء صلاة المريض، إلا في مسائل طفيفة، والمريض إذا أمكنه القيام إلا أنه يخشى زيادة مرضه أو يخشى تباطؤ برئه، أو كان يشق عليه مشقة شديدة - فله أن يصلي قاعدًا، وبذلك قال مالك وإسحاق، وقال ميمون بن مهران: إذا لم يستطع أن يقوم لذيابه فليصلّ جالسًا، وحكي عن أحمد أنه قال بذلك.

والمعتبر في عدم الاستطاعة عند الشافعية: هو المشقة أو خوف زيادة المرض، أو هلاك المكلف لا مجرد التألم، فإنه لا يبيح له الجلوس عند الجمهور، وخالف في ذلك المنصور بالله، وسبب الخلاف كما قال ابن رشد: هو اختلافهم في سقوط فرض القيام مع المشقة، أو مع عدم القدرة، وليس في ذلك نص، فإن أراد النص الخاص فمسلم، وإن أراد النص العام فغير مسلم؛ لأنه موجود في الكتاب

والسنة، ففي الكتاب قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ١٧٨].

وفي السنة قوله # : ((يسروا ولا تعسروا)) وقوله: ((ودين الله يسر))، ((وما خير رسول الله بين أمرين إلا اختار أيسرهما)) إلى غير ذلك من النصوص.

والراجح أن المريض له أن يصلي جالساً إذا شق عليه القيام مشقة تشغله عن تدبر القراءة، وعن إتمام الأركان والخشوع في الصلاة، وكذلك إذا كان القيام يزيد من مرضه أو يؤخر من شفائه، فله ذلك، ودليله قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وتكليف القيام في هذا الحال حرج؛ ولأن النبي ﷺ صلى جالساً لما جحش شقه الأيمن، والجحش: الحدش أو أشد منه قليلاً، والظاهر أنه لم يكن يعجز عن القيام بالكلية لكن لما شق عليه القيام سقط عنه القيام، فكذا تسقط عن غيره؛ ولأن من يريد أن يدخل الصلاة، وهو يعاني من الألم أو الوهن بسبب القيام لا تحقق صلاته الهدف المقصود منها شرعاً، وهو الاتصال بالملأ الأعلى؛ لأنه لا يتدبر ما يقول، ويكون جل همه أن تنتهي صلاته، حتى ينتهي ألمه ويستريح، والمريض الذي يجوز له الانتقال من القيام في صلاة الفرض إلى الجلوس له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون غير قادر على القيام استقلالاً لعجز به، أو لمشقة فادحة لا يستطيع معها القيام في الصلاة كدوخة تحدث له إذا وقف.

الحالة الثانية: أن يقدر على القيام في الفرض، لكن يخاف إذا قام في الصلاة ضرر كالضرر الموجب للتيمم، وذلك بأن يخاف بالقيام حدوث مرض من نزلة أو إغماء، أو زيادة مرضه إن كان مريضاً قبل دخوله في الصلاة، أو خاف تأخر الشفاء من المرض.

ففي هاتين الحالتين يستعين في قيامه في الصلاة على الاستناد على شيء، وهذا الاستناد على سبيل الندب، ولا يستند على شخص جنب، ولا على حائض إذا وجد غيرهما، فإن استند إلى واحد منهما مع وجود غيرهما كره له ذلك، وأعاد الصلاة.

أما إذا لم يجد غيرهما فلا كراهة في الاستناد إلى واحد منهما، ولا يعيد الصلاة، كذلك لا يستند إلى غير محرم كزوجته، والمرأة الأجنبية لعدم جواز ذلك، حتى ولو كان كل واحدة منهما غير حائض، فإن استند إلى واحدة منهما وحصلت له لذة بذلك بطلت صلاته، وإذا لم تحدث له لذة لا تبطل الصلاة، ويتفرع على هذا أنه لو صلى جالساً استقلالاً أي: مستقلاً بنفسه دون أن يستند في جلوسه إلى شيء مع قدرته على القيام مستنداً إلى شيء - صحت صلاته، أما إذا تعذر عليه القيام استقلالاً أو مستنداً إلى شيء فإنه ينتقل إلى الجلوس مستقلاً وجوباً إن قدر على ذلك، فإن لم يقدر على الجلوس مستقلاً جلس مستنداً، وهذا بالنسبة لحكم الانتقال في حالة المرض من القيام إلى الجلوس.

أما إذا عجز عن الجلوس مستقلاً أو مستنداً إلى شيء، فالحكم في هذه الحالة أنه يصلي على جنبه الأيمن ندباً، فإن لم يستطع فعلى جنبه الأيسر، فإن لم يستطع ذلك فيصلي مستلقياً على ظهره، ورجلاه للقبلة، وهذه الكيفيات التي ذكرناها في صلاة المريض، ذكرناها في مذهب المالكية، وقد اتفق فيها مع المالكية الشافعية والحنابلة، غير أن الشافعية يرون في حالة صلاة المريض مستلقياً على ظهره أنه يلزمه وضع شيء تحت رأسه كوسادة ونحوها؛ ليكون مستقبلاً القبلة بوجهه، إلا إذا كان ذلك المريض يصلي بهذه الكيفية في الكعبة، وهي مسقوفة فلا يحتاج المريض إلى رفع رأسه بالوسادة.

والدليل على أن المريض يصلي على هذه الكيفيات مرتبة ما رواه البخاري عن عمران بن حصين قال: ((كانت بي بواسير فسألت النبي ﷺ عن الصلاة فقال: صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب)) زاد النسائي: ((فإن لم تستطع فمستلقياً، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)).

وأما الأحناف فقد اختلفوا عن الأئمة الثلاثة في ترتيب هذه الأحوال، وكان اختلافهم في ذلك على النحو الآتي:

قال الأحناف: إن عجز المريض عن القيام انتقل إلى الجلوس، فإن عجز عنه انتقل إلى الاستلقاء على ظهره، ويجوز عندهم أن يصلي على جنبه إلا أنه يكون الاستلقاء عندهم أفضل من صلاته على جنبه، ويومئ للركوع والسجود برأسه، فإن عجز عن الإيماء برأسه أخرت الصلاة عنه أي: أنه لا يصلي في هذه الحالة، ويقضيها بعد ذلك، ولا يجوز له الإيماء بعينه، ولا بقلبه، ولا بجانبه، خلافاً لزفر من فقهاء الحنفية.

والراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلين بالترتيب بين هذه الكيفيات التي سبق ذكرها؛ لأن هذا المذهب يؤيده حديث عمران بن حصين الذي أوردناه، وهذا هو المذهب المختار، وقد زاد المالكية على هذه الكيفيات أنه يجوز للمريض إن عجز عن الصلاة مستلقياً على ظهره أن يصلي على بطنه، وأن تكون رأسه للقبلة، وهذه الأحوال المذكورة يتفرع عليها في مذهب المالكية بعض الصور، وهي أن المريض لو قدر على الصلاة وهو مستلقٍ على ظهره، ولكنه صلى على بطنه بطلت صلاته، أما إذا كان قادراً على الصلاة على جنبه الأيمن أو الأيسر، فترك ذلك وصلى مستلقياً على ظهره فلا تبطل صلاته، وكذلك لا تبطل صلاته لو صلى على جنبه الأيسر مع قدرته على الصلاة على جنبه الأيمن، ومما يتفرع

على هذا أن المريض إذا كان قادراً على الصلاة جالساً سواء كان قادراً على الجلوس مستقلاً، أو مستنداً إلى شيء، ولكنه عدل عن ذلك إلى الصلاة على أحد جنبيه فصلاته باطلة عند المالكية، ومن الصور أيضاً: إذا صلى جالساً، وهو مستند إلى شيء مع قدرته على الجلوس بدون الاستناد إلى شيء بطلت صلاته بخلاف ما لو جلس مستقلاً مع قدرته على القيام، وهو مستند إلى شيء.

وهذه الصور متفرعة على الحالات التي ذكرناها سابقاً، وأما العجز عن الركوع والسجود، فبيان ذلك فيما يلي:

كيفية العاجز عن الركوع والسجود، فالمريض العاجز عن الركوع والسجود له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون قادراً على القيام فقط مع عجزه عن الركوع والسجود والجلوس، ففي هذه الحالة يومئ بالركوع والسجود، وهو قائم ولا يجوز له أن يضطجع؛ لأن فرض المسألة أنه عاجز عن الجلوس، فإن اضطجع بطلت صلاته، قال في (المغني): ومن قدر على القيام بأن يتكئ على العصا، أو أن يستند إلى حائط أو أن يعتمد على أحد لزمه؛ لأنه قادر على القيام من غير ضرر، فلزمه القيام كما لو قدر بغيره في هذه الأشياء، ومن قدر على القيام، وعجز عن الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام، ويصلي قائماً ويومئ بالركوع، ثم يجلس فيومئ بالسجود.

وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: يسقط القيام؛ لأنها صلاة لا ركوع فيها ولا سجود، فسقط فيها القيام كصلاة النافلة على الراحلة.

الحالة الثانية: أن يكون قادراً على القيام وعلى الجلوس، ولكنه عاجز عن الركوع والسجود، ففي هذه الحالة يومئ بالركوع من القيام، ويومئ للسجود من

الجلوس ، فإن خالف فيهما بطلت صلاته ، وهذا مذهب المالكية ، وقد وافقهم على هذا الشافعية والحنابلة فقالوا : بأنه لا يسقط عنه القيام ، فيصلّي قائماً ، ويومئ بركوعه في قيامه ، ويومئ للسجود في جلوسه ، ويجعل السجود أخفض من الركوع ، وإن عجز عن السجود وحده ركع ، وأوماً بالسجود ، وإن لم يمكنه أن يحنّي ظهره حتى رقبتة ، وإن تقوس ظهره فصار كأنه راكع ، فمتى أراد الركوع زاد في انحنائه قليلاً ، ويقرب وجهه إلى الأرض في السجود أكثر ما يمكنه .

وخالف في ذلك الأحناف فقالوا : لا يلزمه القيام بل إنه في هذه الصورة مخير بين القيام والجلوس ؛ لسقوط ركن القيام في هذه الحالة ، وقد استدل جمهور الفقهاء على أن القيام لا يسقط عن المصلي ما دام قادراً عليه بالكتاب والسنة .

أما دليلهم على ذلك من الكتاب فقولته تعالى : ﴿ وَتُؤْمَرُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ [البقرة : ٢٣٨] ومن السنة قوله ﷺ لعمران بن حصين : ((صل قائماً)) فقد ورد الأمر بالقيام في الآية والحديث ، والأمر للوجوب ، فدل على أن القيام واجب ما دام قادراً عليه ، وإذا كان القيام واجباً فلا ينتقل إلى الجلوس إلا عند عجزه عن القيام كما يفيد مفهوم الأمر في الآية الكريمة والحديث النبوي الشريف ، وقد جاء في (المغني) أن القيام ركن قدر عليه المصلي ، فلزمه الإتيان به كالقراءة ، والعجز عن غيره من الأركان لا يقتضي سقوطه كما لو عجز عن القراءة .

والراجح ما ذهب إليه الجمهور للأدلة المتقدمة ، فإنها تؤيد مذهبهم .

ب. كيفية صلاة المريض :

إذا قدر المريض على الإتيان بجميع أركان الصلاة كاملة ، غير أنه إذا سجد في الركعة الأولى ، فإنه لا يقدر على القيام في بقية الصلاة ، ففي هذه الحالة يأتي بالركعة الأولى بسجديتها ، ويتم بقية صلاته جالساً ، وإذا لم يقدر على شيء من

الصلاة إلا الإتيان بالنية، فينوي الدخول في الصلاة ويستحضر أركان الصلاة، فيجربها على قلبه، وإن قدر على السلام سلم، وكذلك إن قدر على النية مع إيماء ولو بطرف وجبت الصلاة بما قدر عليه، وسقط عنه ما لا يقدر عليه، ولا يؤخرها عن وقتها بما قدر عليه ما دام عقله ثابتاً.

فإذا عرض لمن كان يصلي قائماً مرض يمنعه من القيام فيها، فهذا حكمه أنه يتم صلاته قاعداً، ويركع ويسجد ويومئ بالركوع والسجود، إذ لم يقدر على إتمامهما قائماً، فإن عجز عن القعود أتم صلاته مستلقياً، وإذا أغمي عليه ومضى عليه وهو في حالة الإغماء خمس صلوات، أو دونها قضى هذه الصلوات إذا أفاق.

أما إذا كانت مدة الإغماء مستغرقة لأكثر من خمس صلوات فلا يقضي هذه الصلوات، وذلك دفعاً للحرص عنه بسبب كثرتها، وقال الشوكاني: وظاهر الأحاديث المذكورة في هذا الباب أنه إذا تعذر الإيماء من المستلقي لم يجب عليه شيء بعد ذلك.

وقيل: يجب الإيماء بالعين، وقيل: بالقلب، وقيل: يجب إمرار القرآن على القلب، والذكر على اللسان، ثم على القلب، ويدل بذلك قوله تعالى: ﴿فَأَنقَرُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وقوله ﷺ: ((إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)).

صلاة الخوف، وقصر الصلاة ومشروعيتها

عناصر الدرس

- العنصر الأول : المقصود بصلاة الخوف، وسبب مشروعيتها ٣٣٣
- العنصر الثاني : كيفية صلاة الخوف، وهل الخوف لسبب آخر غير العدو كالخوف من العدو ٣٣٨
- العنصر الثالث : هل يؤثر الخوف في عدد الركعات، ومسائل أخرى ٣٤٦
- العنصر الرابع : قصر الصلاة ومشروعيته ٣٥١
- العنصر الخامس : سبب الخلاف في حكم صلاة القصر ٣٥٥
- العنصر السادس : مناقشة أدلة القائلين بوجوب القصر في السفر، والقائلين بجوازه دون خوف ٣٦١

المقصود بصلاة الخوف، وسبب مشروعيتها

١. المقصود بصلاة الخوف:

نقصد بصلاة الخوف: الصلاة التي تكون عند قتال الأعداء بالفعل، أو الاستعداد لقتالهم؛ كما لو كان المقاتلون يتوقعون نشوب القتال بين آونة وأخرى، أو كان العدو أمامهم وعلى مقربة منهم، وقد يتبادر إلى الأذهان أن للخوف صلاة مخصوصة تغيّر الصلوات المعروفة، وليس ذلك مراداً، بل المراد أن للخوف صلاة تختلف في كيفية أدائها عن سائر الصلوات الأخرى، أو بمعنى آخر أنه يُغتفر في صلاة الخوف الإتيان ببعض الأمور التي لا يُغتفر الإتيان بها في الصلوات العادية حالة الأمن.

ومعنى ذلك: أن الصلاة المفروضة لا تسقط بحال، بل هي تؤدى كيفما أمكن، فإذا لم يقدر فيها المكلف على حركة سائر الجوارح، فلا تسقط أيضاً بل يكون فعلها لازماً، ولو بالإشارة بالعين، وبهذا يظهر أن الصلاة قد تميّزت عن سائر العبادات، فإن سائر العبادات تسقط بالأعداء، وبترخّص فيها المكلف بالرخص، ما عدا الصلاة، فإنها لا تسقط ما دام للإنسان عقل ثابت.

ولهذا قال علماؤنا: إن تارك الصلاة يُقتل؛ لأنها أشبهت الإيمان الذي لا يسقط بحال، وقالوا: إن الصلاة إحدى دعائم الإسلام لا تجوز النيابة فيها ببدن ولا مال.

٢. مشروعية صلاة الخوف:

شرعت صلاة الخوف في السنة السادسة من الهجرة، والأصل في مشروعيتها الكتاب والسنة:

فقه العبادات

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَنْتُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾ [النساء: ١٠١].

وأما السنة: فقد ثبت أن النبي ﷺ كان يصلي صلاة الخوف، وفي ذلك أحاديث كثيرة مبينة لمشروعية هذه الصلاة وكيفيةها، نجد بعضها في (صحيح مسلم) وبعضها الآخر في (سنن أبي داود) وهي تدل على أن صلاة الخوف مشروعة، وإن مشروعيتهما باقية إلى وقتنا وإلى أن تقوم الساعة، وجمهور الفقهاء متفقون على أن حكمها باقٍ بعد النبي ﷺ.

وخالف في ذلك أبو يوسف فقال: إنما كانت تختص به ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ﴾ وادعى المزني من الشافعية أنها نسخت بدليل أن النبي ﷺ تركها يوم الخندق، وليس ما ذهب إليها كل من أبي يوسف والمزني بصحيح.

بطلان دعوى أبي يوسف:

أما ما استدل به أبو يوسف فلا دليل فيه على صحة دعواه، فإن ما ثبت في حق النبي ﷺ ثبت في حقنا ما لم يقد دليل على اختصاصه به ﷺ فإن الله تعالى أمر باتباعه بقوله: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وسئل عن القبلة للصائم فأجاب: بأنني أقبل وأفعل ذلك، فقال السائل: لست مثلنا، فغضب، وقال: ((إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله تعالى، وأعلمكم بما أتقي)) ولو اختلف بفعله لما كان الأخبار بفعله جواباً عندما قال السائل: ((إني أفعل ذلك)) ولما غضب من قول السائل لست مثلنا؛ لأن قوله إذاً يكون صواب.

وكان أصحابه ﷺ يحتجون بأفعاله، ويرون أنها معارضة لقوله وناسخة له؛ ولذلك أخبرت عائشة وأم سلمة بأن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام،

ثم يغتسل ، ويصوم ذلك اليوم ، وتركوا خبر أبي هريرة "من أصبح جنباً فلا صوم له" ولما ذكروا ذلك لأبي هريرة قال: "هن أعلم مني إنما حدثني به الفضل بن عباس" ورجع أبو هريرة عن قوله ، ولو لم يكن فعله عليه السلام حجة بغيره لم يكن معارضاً لقوله.

أيضاً فإن الصحابة < على أن صلاة الخوف مشروعة ، فروي أن علياً صلى صلاة الخوف ليلة الهجيرة ، وصلى أبو موسى الأشعري صلاة الخوف بأصحابه ، وروي أن سعيد بن العاص كان أميراً على الجيش بطبرستان فقال: أيكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلاة الخوف ، فقال حذيفة: أنا. فقدّمه فصلّى بهم.

فأما تخصيص النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالخطاب فلا يوجب تخصيصه بالحكم ، بل هو خطاب له ولأمته ؛ ولأن الصحابة { أنكروا على مانع الزكاة قولهم: إن الله تعالى خص نبيه بأخذ الزكاة ، بقوله: ﴿حُدِّمِنَ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] وقد قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ١] وهذا يختص به فإن قيل فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم آخر الصلاة يوم الخندق ولم يصل.

قلنا: هذا كان قبل نزول صلاة الخوف ، وإنما يؤخذ بالآخر ، فالآخر من الأمرين أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون ناسخاً لما قبله ، ثم إن هذا الاعتراض باطل في نفسه ؛ إذ لا خلاف في أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له أن يصلي صلاة الخوف ، وقد أمره الله تعالى بذلك في كتابه ، فلا يجوز الاحتجاج بما يخالف الكتاب والإجماع ، ويحتمل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحر الصلاة نسياناً ، فإنه روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : سأله عن صلاتها ، فقالوا: ما صلينا ، وروي أن عمر قال: ما صليت العصر ، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : ((والله ما صليتها)) أو كما جاء. ويدل على صحة هذا أنه لم يكن ثم قتال يمنعه من الصلاة ، فدل على ما ذكرناه.

بطلان دعوى المزني :

وأما ما ذكره المزني من أن صلاة الخوف منسوخة ؛ لأن النبي ﷺ تركها ، ولم يصلها يوم الخندق ، فالجواب عليه ما ذكرناه ، وهو أن هذه الصلاة جاءت متأخرة في النزول عن غزوة الخندق ؛ لأنها شرعت في السنة السادسة ، وغزوة الخندق كانت في سنة أربع أو خمس .

وقد ذهبت طائفة من فقهاء الشام إلى أن صلاة الخوف تؤخر عن وقت الخوف إلى وقت الأمان ، كما فعل رسول الله ﷺ يوم الخندق .

والجمهور على أن هذا الفعل يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف ، وإنه منسوخ بها ، وقال النووي في شرح مسلم : ثم مذهب العلماء كافة أن صلاة الخوف مشروعة اليوم كما كانت بالأمس إلا أبا يوسف والمزني فقالا : لا تشرع بعد النبي ﷺ لقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ ﴾ [النساء: ١٠٢] .

وأجاب الجمهور عن ذلك بأن شرط كونه ﷺ فيهم إنما ورد لبيان الحكم ، لا لوجوده ، والتقدير : بين لهم بفعلك لكونك أوضح من القول كما قال ابن العربي وغيره ، وهو قول كافة العلماء .

وقال ابن المنير : الشرط إذا خرج مخرج التعليم لا يكون له مفهوم كالخوف في قوله : ﴿ أَنْ نَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ [النساء: ١٠١] وقال الطحاوي : كان أبو يوسف قد قال مرة لا تصلي صلاة الخوف بعد رسول الله ﷺ وهذا ليس بشيء ؛ لإجماع الصحابة على فعل هذه الصلاة بعد موت رسول الله ﷺ وبعد قوله : ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) وعموم منطوق هذا الحديث ، مقدم على ذلك المفهوم .

٣. سبب مشروعية صلاة الخوف:

في سبب مشروعية هذه الصلاة روى الدارقطني عن أبي عباس الزرقني قال: ((كنا مع رسول الله ﷺ بعسفان، فاستقبلنا المشركون، وعليهم خالد بن الوليد، وهم بيننا وبين القبلة، فصلى بنا النبي ﷺ الظهر، فقالوا: قد كانوا على حالٍ لو أحببنا غرتهم. قال: ثم قالوا: تأتي الآن عليهم صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأنفسهم. قال: فنزل جبريل # بهذه الآية بين الظهر والعصر: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾)) وذكر الحديث، وهذا كان سبب إسلام خالد < وقد اتصلت هذه الآية بما سبق من ذكر الجهاد.

وهذه الآية خطاب للنبي ﷺ وهو يتناول الأمراء بعده إلى يوم القيامة، ومثله قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ وهذا قول كافة العلماء.

وقال القرطبي في الرد على من منع صلاة الخوف بعد الرسول ﷺ: إنا قد أمرنا باتباعه والتأسي به في غير ما آية، وغير حديث فقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣] وقال ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) فلزم اتباعه مطلقاً حتى يدل دليل واضح على الخصوص، ولو كان ما ذكروه دليلاً على الخصوص للزم قصر الخطابات على من توجهت له، وحينئذٍ يلزم أن تكون الشريعة قاصرة على من خوطب بها، ثم إن الصحابة { اقترحوا توهم الخصوص في هذه الصلاة، وعدوه إلى غير النبي ﷺ وهم أعلم بالمقال وأقعد بالحال.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيءِ آيِنِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: ٦٨] وهذا خطاب له وأمته داخلة فيه، ومثله كثير فقال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ وذلك لا يوجب الاقتصار عليه وحده، وأن

من بعده يقوم في ذلك مقامه، فكذلك قوله: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ﴾ ألا ترى أن أبا بكر الصديق في جماعة الصحابة { قاتلوا من تأول في الزكاة ما تأولوا في صلاة الخوف. وقال أبو عمر: ليس في أخذ الزكاة التي قد استوى فيها النبي ﷺ واستوى فيها من بعده من الخلفاء ما يشبه من صلى خلف النبي ﷺ وصلى خلف غيره؛ لأن أخذ الزكاة فائدتها توصيلها للمساكين، وليس فيها فضل للمعطي كما في الصلاة فضل للمصلي خلفه.

كيفية صلاة الخوف، وهل الخوف لسبب آخر غير العدو كالخوف من العدو

١. كيفية صلاة الخوف:

يتبين من كثرة الروايات، كيفية صلاة الخوف، وبلغ مجموع أنواعها - كما قال النووي - ستة عشر وجهاً، كلها جائزة.

وقال ابن حزم: فيها أربعة عشر وجهاً، وبينها في جزء مفرد. وقال ابن العربي: جاء فيها روايات كثيرة أصحها ست عشرة رواية مختلفة، ولم يبينها. وقد بينها العراقي في شرح الترمذي، وزاد وجهاً آخر فصارت سبعة عشر وجهاً.

وقال الخطابي: صلاة الخوف أنواع، صلاها النبي ﷺ في أيام مختلفة وأشكالٍ متباينة، يتحرى في كلها ما هو أحوط بالصلاة، وأبلغ في الحراسة، فهي على اختلاف صورها متفقة في المعنى، وتبعاً لاختلاف الروايات الكثيرة التي تبين كيفيتها، اختلف العلماء في الهيئة التي تكون عليها.

فقال الإمام أحمد بن حنبل، وهو إمام أهل الحديث، والمقدم في معرفة علل النقل فيه: لا أعلم أنه روي في صلاة الخوف إلا حديث ثابت، والأحاديث كلها

صحيح ثابتة، فعلى أي حديث صلى منها المصلي صلاة الخوف أجزاءه، وكذلك قال أبو جعفر الطبري.

وقد أخذ بكل نوع من أنواع صلاة الخوف الواردة عن النبي ﷺ والحق الذي لا محيص عنه، أنها جائزة على كل حال من هذه الأحوال الثابتة، وقال في "الهدى": أصولها ست صفات، وأبلغها بعضهم أكثر، وهؤلاء كلما رأوا اختلاف الرواة في قصة، جعلوا ذلك وجهاً فصارت سبعة عشر لكن يمكن أن تتداخل أفعال النبي ﷺ وإنما هو من اختلاف الرواة، قال الحافظ: هذا هو المعتمد.

ونحن هنا نكتفي ببيان ثلاثة أنواع من هذه الكيفيات، وهي كفيلاً ببيان صلاة الخوف أبلغ بيان:

النوع الأول: عندما يكون العدو في غير جهة القبلة وهو قليل، وفي المسلمين كثرة بحيث تقاوم كل فرقة منهم العدو:

في هذه الحالة يقوم الإمام بتقسيم الجيش إلى فرقتين:

أ. فرقة تقف في وجه العدو للحراسة.

ب. وفرقة تقف خلف الإمام.

فيصلي الإمام بالفرقة التي تقف خلفه ركعة، ثم إذا قام للركعة الثانية تنوي هذه الفرقة المفارقة، وتتم لنفسه الركعة الثانية، ثم تسلم، وتذهب لتقف في وجه العدو للحراسة، ثم تأتي الفرقة الثانية التي كانت تقف في مواجهة العدو للحراسة عندما كان الإمام يصلي الركعة الأولى بالفرقة الأولى، ويكون الإمام منتظراً لها في قيام الركعة الثانية بحيث يطيل القراءة في هذه الركعة حتى تدرك هذه

الفرقة قراءة الفاتحة عندما تحرم بالصلاة خلف الإمام، فيصلي بهم ركعة، وهذه الركعة تعتبر الثانية بالنسبة للإمام، وتعتبر الأولى بالنسبة لهذه الفرقة، فإذا جلس الإمام للتشهد تفارقه هذه الفرقة، وليس المراد بأنها تفارقه بنية المفارقة؛ لأنهم ليسوا منفردين عنه بل مقتدون به في حكم، ثم تتم لنفسها الركعة الثانية، والإمام جالس للتشهد ينتظرها، فتلحق به في التشهد ثم يسلم بها.

وهذه هي صلاة رسول الله ﷺ بذات الرقاع، وهي غزوة كانت في بلاد نجد لقي بها النبي ﷺ جمعاً من غطفان، فتوافقوا، ولم يكن بينهم قتال، فصلى بهم النبي ﷺ صلاة الخوف، وسميت بذات الرقاع؛ لأنها نقبت أقدامهم فلفوا على أرجلهم الخرق، وقيل: إن ذلك المحل الذي غزوا إليه كانت به حجارة مختلفة الألوان كالرقاع المختلفة، وكانت سنة خمس من الهجرة.

وهذا إذا كانت الصلاة ثنائية، أما إذا كان يصلي بهم المغرب؛ فيصلي بالفرقة الأولى ركعتين، وبالثانية ركعة على النحو الذي بيناه في الصلاة الثنائية، ويجوز عكس ذلك، وهو أن يصلي بالأولى ركعة، وبالثانية ركعتين إلا أن الكيفية الأولى أفضل.

أما إن كانت الصلاة رباعية، فيصلي بالفرقة الأولى ركعتين، وبالثانية ركعتين بالكيفية المعلومة بالصلاة الثنائية، فيما سبق، ويجوز أن يقسم الجيش إلى أربعة فرق يصلي بكل فرقة ركعة، وذلك في الصلاة الرباعية، فإذا كان في صلاة المغرب قسم الجيش إلى ثلاثة فرق، وصلى بكل فرقة ركعة.

النوع الثاني: عندما يكون العدو في جهة القبلة في مكان لا يستترهم عن أبصار المسلمين فيه شيء، وفي المسلمين كثرة تحتمل تقسيمهم إلى فرقتين أو أكثر:

في هذه الحالة يصف الإمام الجيش صفين، ويحرم بهم جميعاً، ويركع بهم، ويعتدل بهم من الركوع، فإذا سجد الإمام في الركعة الأولى، سجد معه أحد

الصفين سجديته، ووقف الصف الآخر يحرصهم، فإذا رفع الإمام ومن معه من السجود كبر الصف الآخر، وسجد سجديته، ولحق بالإمام ومن معه في اعتدال الركعة الثانية، وعند سجود الركعة الثانية يسجد معه الصف الذي كان يقف للحراسة في الركعة الأولى، ويقف الصف الآخر يحرصهم، فإذا رفع الإمام ومن معه من السجود، سجد الصف الذي كان يحرص سجديته، ولحق بالإمام ومن معه في التشهد وتشهد معهم، ويسلم الإمام بهم جميعاً.

وهذه صفة صلاة رسول الله ﷺ بعسفان، صلاها يوم بني سليم قال أبو داود: وروي هذا عن جابر وعن ابن عباس وعن مجاهد، وعن أبي موسى وعن هشام بن عروة عن أبيه عن النبي ﷺ قال: وهو قول الثوري، وهو أحوطها، يريد أنه ليس في هذه الصفة كبير مخالفة لأفعال الصلاة المعروفة.

النوع الثالث: عندما يشتد الخوف ويلتحم القتال، ولا يقدر المسلمون على النزول إن كانوا ركباناً، ولا على الانحراف إلى القبلة إن كانوا مشاة:

في هذه الحالة يصلي كل واحد منهم كيف أمكنه، راجلاً أو راكباً، مستقبل القبلة وغير مستقبل لها، ويؤمنون بالركوع والسجود على قدر الطاقة، ويجعلون السجود أخفض من الركوع، ويتقدمون ويتأخرون ويضربون ويطعنون ويكروون، ويفرون، ولا يؤخرون الصلاة عن وقتها، وهذا قول أكثر أهل العلم، ويعذر المسلمون في هذه الحالة في الأعمال الكثيرة في الصلاة للضرورة.

وهذه الأنواع الثلاثة في مذهب الشافعية، وقد وافقهم في النوع الثالث المذاهب الثلاثة: المالكية والحنابلة والحنفية، وفي جواز ترك القبلة والإيماء بالركوع والسجود عند العجز عنهما ففي الصلوات ماشياً أو راكباً ما دامت ضرورة المعركة لا تمكن المصلي من الصلاة، إلا على هذه الكيفية، فيصلي ويقاتل،

والدليل لذلك عموم قوله ﷺ: ((ركباً وعلى أقدامهم، ومستقبلي القبلة وغير مستقبليها)) فإن هذا العموم يعطي جواز قليل ذلك، وكثيره، وحكي عن الشافعي أنه إن تابع الطعن أو الضرب؛ فسدت صلاته، وهذا القول يدل على صحة قول أنس الذي يقول فيه: حضرت مناهشة حصن، وعندما أضاءت الفجر، واشتد القتال، فلم نقدر على الصلاة إلا بعد ارتفاع النهار، فصليناها ونحن مع أبي موسى، ففتح علينا، قال أنس: وما يسرني بتلك الصلاة الدنيا وما فيها.

وهذا الرأي اختاره البخاري فيما يظهر؛ لأنه أردفه بحديث جابر قال: ((جاء عمر يوم الخندق، فجعل يسب الكفار من قريش، ويقول يا رسول الله: ما صليت العصر حتى كادت الشمس أن تغرب، فقال النبي ﷺ: وأنا والله ما صليتها، قال: فنزل إلى بطحان فتوضأ، وصلى العصر بعدما غربت الشمس، وصلى المغرب بعدها)).

وقد أيد ابن العربي ما قاله الشافعي، فقال: إذا تابع الطعن والضرب فسدت الصلاة؛ لأنها تكون حينئذٍ صلاة، وإنما تكون محاربة، ثم قال ابن العربي: يا حبذا الفرضان إذا اجتمعا، وإذا كانت الحركة لعباً لم تنتظم مع الصلاة، وأما إذا كانت عبادة واجبة، وتعينتا جميعاً جمع بينهما، فيصلي ويقاتل، وما قاله ابن العربي فيه نظر، فتجوز الجمع بين الفرضين، إنما يكون إذا كان من جنس واحد كالجمع بين الحج والعمرة مثلاً عند القائلين بفرضية العمرة، وهنا ليس الأمر كذلك، فالاشتغال بالقتال يتنافى مع الاشتغال بالصلاة.

فالاشتغال بالقتال يتطلب مزيداً من الحذر والدقة في مراقبة العدو، كما يتطلب الكر والفر، وكل ذلك يستدعي إعمال الفكر واستجماع شتات الذهن، والصلاة بدورها تتطلب حركات معينة تؤديها الجوارح، كما تتطلب انصراف

القلب والفكر نحو الخالق ، فكيف يتأتى الانشغال بهما معاً في وقت واحد ، والله تعالى لم يخلق للمرء قلبين في جوفه ولا عقليين في رأسه ، واستدلال ابن العربي لما روي عن ابن عمر عن النبي ﷺ لا يفيد ؛ لأن ابن عمر روى عن النبي قوله : ((فإن كان خوف أشد من ذلك)) ولم يقل : "قتال أشد من ذلك" وفرق بين شدة القتال وشدة الخوف .

ففي شدة الخوف يمكن أن ينشغل فريق بالصلاة ، وفريق بالحراسة والمراقبة ، وأما عند شدة القتال فلا يمكن ذلك ، وقد ثبت أن النبي ﷺ أصر الصلاة عن وقتها يوم الخندق ، كما سبق أن بينا ؛ لأن حراسة الخندق كانت تتطلب أن يظل جميع المسلمين ، واقفين على مشارفه . وأما الخوف الذي تجوز فيه الصلاة ركباناً ورجالاً ، فاختلف فيه فقال الشافعي : هو إطلال العدو عليهم ، فيتراءون معاً والمسلمون في غير حصن حتى ينالهم السلاح من الرمي أو يكون أكثر من ذلك بأن يقرب العدو منهم ، وفيه من الطعن والضرب ما يقع عليهم ، أو يأتي من يصدق خبره فيخبره بأن العدو قريب منهم ، فإن لم يكن واحد من هذين المعنيين ، فلا يجوز له أن يصلي صلاة الخوف .

فإن صلوا بالخبر صلاة الخوف ، ثم ذهب العدو لم يعيدوا الصلاة ، وقيل : يعيدون الصلاة ، وهو قول أبو حنيفة ، قال أبو عمر : فالحال التي يجوز للخائف أن يصلي راجلاً أو راكباً مستقبل القبلة أو غير مستقبلها ، هي حال شدة الخوف والحال التي وردت فيها الآثار ، وهي غير الحالة هذه وهي صلاة الخوف للإمام ، وانقسام الناس ، وليس حكمها في هذه الآية .

وبناءً على ما تقدم ، فقد اختلف الفقهاء في الكلام أثناء هذا النوع الأخير إذا كانت ضرورة القتال تستدعيه ، فقد منعه الشافعية ، وأجازه المالكية وكذلك حمل السلاح المملوح بالدم أجازته المالكية ، إذا احتاج إليه ، ومنعه الشافعية إلا إذا خاف من إلقائه ، فيصلي به ، وفيه إعادة هذه الصلاة عندهم خلاف .

والأظهر من قولي الإمام الشافعي عدم وجوب القضاء، كما في (المنهال).
والقول الثاني يوجب الإعادة، وهو المعتمد وهو ما نص عليه الشافعي، والفتوى
عليه كما ذكره صاحب (مغني المحتاج).

٢. هل الخوف لسبب آخر غير العدو كالخوف من العدو؟

قال العلماء: إذا كانت صلاة الخوف قد وردت في الخوف من العدو عند اللقاء،
وفي ساحة القتال، فإنه يقاس على الخوف من العدو كل خوف سواء كان الخوف
من عدو آدمي، أو من حيوان مفترس، أو الخوف من حدوث ضرر في نفس أو
عضو أو مال.

وقد جاء في (مغني المحتاج) ما نصه: وإن هرب من العدو هرباً مباحاً أو من سيل
أو سبع، أو من حريق لا يمكنه التخلص منه بدون الهرب، فله أن يصلي صلاة
الخوف، سواء خاف على نفسه أو على ماله أو أهله، والأسير إذا خاف على
نفسه إن صلى، والمختبئ في موضع يصليان كيفما أمكنهما، نص عليه أحمد في
الأسير، ولو كان المختفي قاعداً لا يمكنه القيام أو مضطجعاً لا يمكنه القعود، ولا
يمكنه الحركة؛ صلى على حسب حاله، وهذا قول محمد بن الحسن، وقال
الشافعي: يصلي ويعيد وليس بصحيح؛ لأنه خائف صلى على حسب ما يمكنه،
فلم تلزمه الإعادة كالهارب لا فرق بين الحضر والسفر في هذا؛ لأن المبيح خوفه
الهلاك، وقد تساوى فيه، ومتى أمكنه التخلص بدون ذلك كالهارب من السيل
يصعد إلى ربوة، والخائف من العدو يمكنه دخول حصن يأمّن فيه صولة العدو
ولحوق الضرر؛ فيصلّي فيه، ثم يخرج لم يكن له أن يصلي صلاة شدة الخوف؛
لأنها إنما أبيحت للضرورة، فاخصت بوجود الضرورة.

وفرق مالك بين خوف العدو المقاتل، وبين خوف السبع ونحوه من جمل صائل، أو سيل أو مكان من شأنه الهلاك غالباً، فإنه يستحب من غير خوف العدو الإعادة في الوقت، إن وقع الأمن في الوقت، وأكثر فقهاء الأمصار على أن الأمر بيان، فاختلفوا في صلاة الطالب والمطلوب.

فقال مالك وجماعة من أصحابه وهما سواء: كل واحد منهما يصلي على دابته، وقال الأوزاعي والشافعي وفقهاء أصحاب الحديث، وابن عبد الحكم: لا يصلي الطالب إلا بالأرض، وهو الصحيح؛ لأن الطالب تطوع والصلاة المكتوبة فرضها أن يصلي بالأرض حيثما أمكنه ذلك، ولا يصليها ركباً إلا خائفاً خوفاً شديداً.

وليس كذلك بالنسبة للطالب، وفرق ابن المنذر بين الطالب والمطلوب، فأجاز للمطلوب دون الطالب، ونقل ذلك أهل العلم، فقال: كل من أحفظ عنه العلم يقول: إن المطلوب يصلي على دابته يومئ إيماءً، وإن كان طالباً نزل فصلي بالأرض.

قال الشافعي: إلا أن ينقطع عن أصحابه، وأن يخاف عود المطلوب عليه فيجزئه ذلك، وعرف بهذا أن الطالب فيه تفصيل بخلاف المطلوب.

ووجه الفرق بين الطالب والمطلوب أن شدة الخوف في المطلوب ظاهرة؛ لتحقق السبب المقتضي لها قال في (الفتح): وما نقله ابن المنذر متعقب بكلام الأوزاعي، فإنه قيده بشدة الخوف، ولم يستثن طالباً من مطلوب، وبه قال ابن حبيب من المالكية، وذكر أبو إسحاق الفزاري في كتاب السنة له عن الأوزاعي أنه قال: إذا خاف الطالبون إن نزلوا الأرض فوت العدو، صلوا حيث وجهوا على كل حال.

والظاهر أن مرجع هذا الخلاف إلى الخوف المذكور في الآية، فمن قيده بالخوف على النفس والمال من العدو فرق بين الطالب والمطلوب، ومن جعله أعم من

ذلك لم يفرق بينهما، وجوز الصلاة المذكورة للراجل والراكب عند حصول أي خوف، ومال البخاري إلى القول بجواز صلاة الطالب والمطلوب على الراحلة، فقد ترجم في صحيحه عن ذلك بقوله: باب "صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً". قال الوليد: ذكرت للأوزاعي صلاة شرحبيل بن الصمت، وذكرت له صلاة أصحابه على ظهر الدابة، فقال: كذلك الأمر عندنا إذا تخوف الفوت، واحتج الوليد بقول النبي ﷺ: ((لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة)).

هل يؤثر الخوف في عدد الركعات، ومسائل أخرى

١. هل يؤثر الخوف في عدد الركعات؟

هذه المسألة اختلف فيها أهل العلم على مذهبين:

المذهب الأول: وهو مذهب أكثر أهل العلم، منهم: ابن عمر، والنخعي، والثوري، ومالك، والشافعي، وأبو حنيفة وأصحابه، وسائر أهل العلم من علماء الأمصار، وهؤلاء لا يجيزون ركعة، والذي أجاز منهم ركعة إنما جعلها عند شدة القتال، والذين روينا عنهم صلاة النبي ﷺ أكثرهم لم ينقصوا عن ركعتين.

المذهب الثاني: وهو مذهب ابن عباس ومن وافقه، وهؤلاء قالوا: إن صلاة الخوف تؤدي ركعة، وقد استدل ابن عباس على مذهبه بأن رسول الله ﷺ قد صلى بذي قرض - وهو بفتح القاف والراء؛ اسم لواء على مسافة ليلتين من المدينة بينها وبين خيبر - فصف خلفه الناس صفين، صفاً خلفه و صفاً موازياً للعدو،

فصلى بهم ركعة، ولم يقضوا ركعة، رواه النسائي. وعن ابن عباس } قال: ((فرض الله الصلاة على نبيكم ﷺ في الحضر أربعة، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة واحدة)) رواه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي.

وقال إسحاق: يجزيك عند الشدة ركعة يومئ إيماءً، فإن لم يقدر فسجدة واحدة، فإن لم يقدر فتكبيرة؛ لأنها ذكر الله تعالى.

وعن الضحاك أنه قال: ركعة، فإن لم يقدر كبر تكبيرةً حيث كان وجهه.

فهذه الصلاة يقتضي عموم كلام أحمد جوازها؛ لأنه ذكر ستة أوجه لا أعلم وجهاً سواها، وأصحابه ينكرون ذلك، قال القاضي: لا تأثير للخوف في عدد الركعات، وهذا قول أكثر أهل العلم، وقد طعن البعض في حديث ابن عباس.

فقال النووي في شرح مسلم: أولوا حديث ابن عباس على أن المراد مع الإمام ركعة، وأخرى يأتي به منفرداً كما جاءت به الأحاديث الصحيحة في صلاة النبي ﷺ وأصحابه في الخوف، وهذا التأويل لا بد منه للجمع بين الأدلة.

وقال في (المغني): وابن عباس لم يكن ممن يحضر النبي ﷺ في غزواته، ولا يعلم ذلك إلا بالرواية عن غيره، فالأخذ برواية من حضر الصلاة، ومن صلاها مع النبي ﷺ أولى، غير أن هذا الطعن غير مسلم، فإن قول النووي: إن هذا التأويل لا بد منه للجمع بين الأدلة، الجواب عنه أنه يمكن الجمع بغير هذا التأويل، فإن الاقتصار على الركعة من قبيل القصر، والركعتان من قبيل الإتمام، وذلك بالنسبة لحالة الخوف كما يجوز للمسافر الإتمام والقصر مع الفرق بين القصر للحاجة والقصر للضرورة، أو يحمل حديث ابن عباس على حالة الخوف الشديد، والأحاديث التي صرحت بالركعتين على الخوف الذي دون ذلك.

وأما قول صاحب (المغني): إن ابن عباس لم يحضر مع رسول الله ﷺ في غزواته، فلا يقدر في روايته إذ من الجائز أن يكون قد سمع من غيره من الصحابة الذين حضروا مع النبي في غزواته، ورب سامع أوعى من حاضر. وعلى ذلك فإن القول بالجمع بين الأدلة هو الراجح في نظري.

٢. حكمة مشروعية كيفيات صلاة الخوف:

الحكمة من ذلك التيسير على المكلف؛ كي يتمكن من أداء هذه الفريضة، وهو أحوج ما يكون إلى الصلة بالله ﷻ يستمد منه العون والنصرة، وهو يقارع الكفرة في ميادين القتال، فيطمئن قلبه بذكر ربه - جل وعلا - وتزداد ثقته بنصره وتأييده، وتثبت قدمه في أرض المعركة حتى ينتحر الباطل، ويكتب لأهل الحق الفوز، والفلاح وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: ٤٥].

ومن الجدير بالذكر أن صلاة الخوف بكيفية السابقة تمكن الجندي المسلم من إقامة الصلاة دون حرج، مهما اختلفت أساليب القتال، وتنوعت وسائل الحرب على اختلاف الزمان والمكان، لا سيما إذا كانت طبيعة المعركة لا تتطلب مواجهة واضحة بين العناصر البشرية المقاتلة، كما هو الحال في كثير من المواقف القتالية الحديثة.

ويتبين مما سبق أن الصلاة لا تسقط بحال من الأحوال، مهما اشتد العذر ما دام التكليف قائماً، والحياة مستمرة، ولكن الله ﷻ رخص في تأخيرها كالمجمع بين الصلاتين، وكقصرها كصلاة المسافر أو التسهيل في كيفية أدائها، كصلاة الخوف وصلاة المريض، وذلك حسب الأحوال والأسباب الظروف، ويعذر في هذه الحالة في كل ما يقع منه من حركات تستدعيها ظروف القتال إلا أنه لا يعذر في

الكلام والسياح، إذ لا ضرورة تستدعي ذلك، وإذا أصابته نجاسة لا يعفى عنه كدم ونحوه، صحت صلاته، واعلم أن هذه الصلاة يرخص فيها بهذا الشكل عند كل قتال مشروع، وفي كل حالة يكون فيها المكلف في خوف شديد، كما إذا كان فاراً من عدو أو حيوان مفترس، أو نحو ذلك، والمنظور إليه في مشروعية هذه الكيفية هو الحفاظ على أداء الصلاة في وقتها المحدد لها؛ امتثالاً لأمر الشارع حيث يقول المولى ﷺ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 103].

وتجوز صلاة شدة الخوف رجالاً وركباً جماعة، كما تجوز فراداً، وهو مذهب الشافعي وأحمد، ولم يجوزه مالك وأبو حنيفة، والرجال جمع راجل لا رجل، والرجال الكائن على رجليه واقفاً كان، أو ماشياً، والركبان جمع راكب، وأكثر ما يقال: لراكب الإبل بدون إضافة، ويلزم الإحرام إلى القبلة، ولو أمكن.

٣. فروع من التيسير:

شرع الإسلام في هذه الظروف فروعاً من التيسير، منها:

الإبراد بصلاة الظهر في شدة الحر:

والإبراد هو تأخير صلاة الظهر خاصة في شدة الحر إلى أن تنكسر الحرارة، وهذا التأخير سنة، وذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، والدليل لذلك ما روي عن أبي هريرة < قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم)) متفق عليه. فالحديث ورد فيه الأمر بالإبراد، والأمر هنا ليس للوجوب بل هو سنة، وظاهره عام للمنفرد والجماعة والبلد الحار وغيره. وقيل: الإبراد الأمر به في الحديث للوجوب عند شدة الحر؛ لأنه الأصل في الأمر. وقيل: الإبراد سنة، والتعجيل أفضل؛ لعموم أدلة فضيلة أول الوقت،

وأجيب بأن التعجيل ليس بأفضل من الإبراد؛ لأن أحاديث التعجيل عامة مخصوصة بأحاديث الإبراد.

وإذا قيل: إن حديث الإبراد معارض بحديث خباب الذي يقول فيه: ((شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء في جباهنا، وأكفنا، فلم يشكنا)) أي: لم يُزل شكوانا، وهو حديث صحيح رواه مسلم. فيجاب عنه بأجوبة كثيرة أحسنها: أن الذي شكوه شدة الرمضاء في الأكف والجباه، وهذه لا تذهب عن الأرض إلى آخر الوقت، أو بعد آخره، ومن ثم فإن رسول الله ﷺ قال لهم: ((صلوا الصلاة لوقتها)) كما هو ثابت في رواية خباب بلفظ: ((فلم يشكنا)) قال: ((صلوا الصلاة لوقتها)) وهذا يدل على أنهم طلبوا تأخيراً زائداً عن وقت الإبراد، فلا يعارض حديث الأمر بالإبراد، وتعليل الإبراد بأن شدة الحر من فيح جهنم، معناه: أن شدة الحر يذهب الخشوع الذي هو روح الصلاة، وهو أعظم المطلوب منها؛ ولذا قيل: فإذا كانت العلة ذلك فلا يشرع في البلاد الباردة، ولا يشرع للجمعة لاستحباب التبكير إليها.

٤. ما يتفرع على صلاة الخوف من بعض الأحكام:

ماذا إذا صلوا صلاة الخوف ظناً منهم أن ثمة عدواً، فبان أن لا عدو، أو بان عدو ولكن كان بينهم وبينه ما يمنع عبوره إليهم؟

عليهم الإعادة، سواء صلوا صلاة شدة الخوف أو غيرها، وسواء كان ظنهم مستنداً إلى خبر ثقة أو غيره، أو رؤية سواد أو نحوه؛ لأنهم تركوا بعض واجبات الصلاة ظناً منهم سقوطها، فلزمتهم الإعادة كما لو ترك المتوضئ غسل رجليه، ومسح على خفيه؛ ظناً منه أن ذلك يجزئ عنه، وصى ثم تبين أن خفه كان مخروفاً، وكما لو ظن المحدث أنه متطهر فصلى، ويحتمل أن لا تلزم الإعادة إذا كان عدو بينهم وبينه ما يمنع العبور؛ لأن السبب للخوف متحقق، وإنما خفي المانع.

وإذا صلى بعض الصلاة حال شدة الخوف، مع الإخلال بشيء من واجباتها كالاستقبال، وغيره فأمن أثناء الصلاة أتمها، وأتى بواجباتها، فإذا كان راكباً إلى غير القبلة نزل، واستقبل القبلة، وإن كان ماشياً وقف، واستقبل القبلة، وبنى على ما مضى؛ لأن ما مضى كان صحيحاً قبل الأمن، فجاز البناء عليه كما لم يخل بشيء من الواجبات.

وإن ترك الاستقبال حال نزوله أو أخل بشيء من واجباتها بعد أمنه، فسدت صلاته، وإن ابتداء الصلاة آمناً بشروطها وواجباتها، ثم حدث شدة خوف أتمها على حسب ما يحتاج إليه، مثل أن يكون قائماً على الأرض مستقبلاً، فيحتاج أن يركب ويستدير إلى القبلة أتمها على حسب ما يحتاج إليه، ويطعن ويضرب ويبني على ما مضى من صلاته، وحكي عن الشافعي أنه إذا أمن نزل فبنى، وإذا خاف فركب ابتداءً؛ لأن الركوب عمل كثير ولا يصح؛ لأن الركوب قد يكون يسيراً فمثله في حق الأمن لا يبطل، ففي حق الخائف أولى.

قصر الصلاة ومشروعيتها

١. قصر الصلاة:

القصر في الصلاة خلاف المد؛ يقال: قصرت الشيء أي: جعلته قصيراً بخلاف بعض أجزائه أو أوصافه. أو يراد بالقصر معنى الحبس؛ يقال: قصرت الشيء: إذا حبسته. أو يراد بالصلاة: الجنس؛ أن يكون المقصود بعضاً منها وهو الرباعيات، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء ١٠١] أي: فليس عليكم جناح في أن تقصروا بعض الصلاة بتنصيفها، وقرئ "تقصروا" من الإقصار و"تقصروا" من التقصير، والكل بمعنى، وقصرت الصلاة بالبناء

للمفعول فهي مقصورة، وفي الحديث ((أقصر الصلاة)) وهذه هي اللغة العالية التي جاء بها القرآن.

فالقصر من الصلاة هو ترك شيء منها، تكون به قصيرة، ويصدق بترك بعض ركعاتها، وبترك بعض أركانها كالركوع والسجود والجلوس للتشهد، ولكن المراد بالصلاة التي تقصر في السفر هي الصلاة الرباعية، وذلك لا يكون إلا في صلاة الظهر والعصر والعشاء، أما الصبح والمغرب فلا قصر فيهما، وهذا بإجماع العلماء، والحكمة في عدم قصرهما أن صلاة الصبح ركعتان، فلو قصرت لصارت ركعة واحدة، وليس في الصلاة ركعة واحدة إلا الوتر، وكذلك صلاة المغرب فإنها وتر النهار، فلو قصرت لصارت ركعتين وذلك لا يكون وترًا، ولو قصر منها ركعتان لصارت ركعة واحدة، فيكون ذلك إجحافًا بها وإسقاطًا لأكثرها.

وقد وقع الخلاف بين العلماء في تأويل آية القصر، وهل المراد بها قصر عددها أو قصر حدودها وهيئاتها؟

فذهب الجمع الغفير إلى القول بأن القصر هو قصر العدد، وقال البعض: إنه قصر الحدود، وتغيير الهيئات، والذين قالوا إن القصر في العدد، قالت طائفة منهم: أن ينقص من أربع إلى اثنين، وقال آخرون: أن يقصر من اثنين إلى واحد، قال ابن العربي: قال علماؤنا: الآية تحتل المعنيين جميعًا.

فأما القصر من هيئاتها، فقد ثبت عن النبي ﷺ فعلًا بحالة الأمن، وأما القصر في حالة الخوف إلى واحدة فقط، فقد روي عنه من طريقين:

أحدهما قول ابن عباس في الصحيح: ((فرض الله الصلاة على لسان نبيه في الحضر أربعًا، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة)) وحكى أبو بكر الرازي

الحنفي في (أحكام القرآن) أن المراد بالقصر ها هنا القصر في صفة الصلاة بترك الركوع والسجود إلى الإيماء، وترك القيام إلى الركوع.

وقال آخرون: هذه الآية مبيحة للقصر من حدود الصلاة، وهيئاتها عند المسايمة واشتعال الحرب، فأبيح لمن هذه حاله أن يصلي إيماءً برأسه، ويصلي ركعة واحدة حيث توجه إلى ركعتين، ورجح الطبري هذا القول وقال: إنه يعادله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء ١٠٣] أي: أقيموا الصلاة بحدودها وهيئاتها الكاملة.

قال القرطبي: هذه الأقوال الثلاثة في المعنى متقاربة، وهي مبنية على أن فرض المسافر القصر، وأن الصلاة في حقه ما نزلت إلا ركعتين، فلا قصر، ولا يقال في العزيمة: لا جناح، ولا يقال فيما شرع ركعتين: أنه قصر، كما لا يقال في صلاة الصبح ذلك.

وقد ذكر الله تعالى القصر بشرطين، والذي يعتبر فيه الشرطان صلاة الخوف، وهذا ما ذكره أبو بكر الرازي في (أحكام القرآن) واحتج به، وقد رد أصحاب الشافعي، وغيرهم على الحنفية بحديث يعلى بن أمية فقالوا: إن قوله: "ما لنا نقصر، وقد أمننا" دليل قاطع على أن مفهوم الآية القصر في الركعات.

قال الطبري: ولم يذكر أصحاب أبي حنيفة على هذا تأويلًا يساوي الذكر، وجمع المحقق ابن القيم في (الهدى النبوي) بين الأقوال فقال - في فصل صلاة الخوف - : وكان من هديه ﷺ في صلاة الخوف أن أباح الله ﷻ قصر أركان الصلاة، وقصر عددها إذا اجتمع الخوف والسفر، وقصر العدد وحده إذا كان سفرًا لا خوف معه، وقصر الأركان وحدها إذا كان خوفًا لا سفر معه، وهذا كان من هديه ﷺ وبه يعلم الحكمة في تقييد القصر في الآية بالضرب في الأرض، والخوف.

٢. مشروعية قصر الصلاة:

قصر الصلاة مشروع، ومشروعيته ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع:

الكتاب: منه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠٠] فظاهر الآية الكريمة يقتضي أن القصر لا يكون إلا مع الخوف، فيوجد بوجوده، ويتنفي بعدمه إلا أن السنة بينت أن المراد من الآية هو أن القصر مشروع في الأمن والخوف في حالة السفر، وذلك يتضح من رواية عمر بن الخطاب < فقال يعلى بن أمية: قلت لعمر بن الخطاب: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وقد أمن الناس فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: ((صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)).

وفي هذا الحديث ما يفيد أن القصر جائز من غير خوف، وعلى هذا يكون الخوف ليس شرطاً في جواز القصر في السفر، وإنما الذي يكون شرطاً فيه هو السفر، بدليل الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ﴾ فإن المراد بالضرب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ﴾ هو السفر، والسفر تقصر فيه الصلاة، فعن أبي قلابة: أنه أتى النبي ﷺ فقال له النبي: ((إن الله وضع عن المسافر الصوم، وشطر الصلاة)).

السنة: تواترت الأخبار أن رسول الله ﷺ كان يقصر الصلاة في أسفاره حاجاً ومعتماً وغازياً، ومن ذلك ما روي عن ابن عمر } قال: ((صحبت رسول الله ﷺ - يعني: في السفر - حتى قبض، وكان لا يزيد على ركعتين، وأبا بكر حتى قبض، فكان لا يزيد على ركعتين، وعمر وعثمان كذلك)).

وقال ابن مسعود <: ((صليت مع النبي ﷺ ركعتين، ومع أبي بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ثم تفرقت بكم الطرق، ووددت أن لي من أربع ركعتين متقبلتين)).

وقال أنس < : ((خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة، فصلى ركعتين حتى رجع، وأقمنا بمكة عشرًا نقصر الصلاة حتى رجع)).

الإجماع: أجمع أهل العلم على أن من سافر سفرًا طويلًا تقصر فيه الصلاة في حج أو عمرة، أو جهاد، فله أن يقصر الرباعية، فيصلّيها ركعتين.

سبب الخلاف في حكم صلاة القصر

١. حكم صلاة القصر:

ذهب فريق من العلماء إلى أن القصر في السفر جائز، بمعنى أن يكون المسافر مخيرًا بين الصلاة الرباعية مقصورة، وله أن يأتي بها تامة من غير قصر.

وفريق آخر قال: إنه واجب في السفر ركعتان، كما أن فرض المقيم أربع ركعات، ومن ثم فلا يجوز للمسافر أن يصلي الصلاة الرباعية أربع ركعات.

وعلى ذلك فيمكن حصر الخلاف بين العلماء في حكم قصر الصلاة في مذهبين:

المذهب الأول: القصر جائز، والإتمام جائز:

أي: أن المسافر مخير بين القصر والإتمام، فإذا كانت الصلاة رباعية فله أن يصلّيها ركعتين، كما أن له أن يصلّيها أربع، وإذا أتى المسافر بالصلاة مقصورة، فإن القصر في هذه الحالة يكون رخصة، وهذا مذهب جمهور الفقهاء، وإليه ذهب الشافعي وأحمد والمالكية، وبه قالت عائشة وسعد بن أبي وقاص وعثمان، وحكاها البيهقي عن سلمان الفارسي، وغيره، ونفصل القول في بيان المذاهب، فنذكر ما يلي:

يرى الشافعية أن القصر جائز على سبيل الرخصة، وأنه أفضل من الإتمام إذا بلغ السفر ثلاث مراحل أي: ثلاثة أيام؛ لأن المسافر يقطع كل يوم مرحلة، وهذا على المشهور من قولي الإمام الشافعي، وإنما قيل بأفضلية القصر هنا خروجاً من خلاف من أوجب القصر كأبي حنيفة، ويستثنى من ذلك الملاح، وهو الذي يسافر في البحر بأهله، ومن لا يزال مسافراً بلا وطن، فإن الإتمام لهما أفضل من القصر، خروجاً من خلاف من أوجب الإتمام عليهما كالإمام أحمد بن حنبل، ومقابل القول المشهور للإمام الشافعي أن الإتمام أفضل مطلقاً؛ لأنه الأصل، والأكثر عملاً وما كان أكثر عملاً كان أكثر أجراً كما هي القاعدة الشرعية، أما إذا كان السفر أقل من ثلاث مراحل، فالإتمام يكون في هذه الحالة أفضل؛ لأنه الأصل، وذلك خروجاً من خلاف من أوجب الإتمام كأبي حنيفة < بل إن المروي عن الشافعية أن القصر في هذه الحالة يكون مكروهاً، ويرى الحنابلة في المشهور عن الإمام أحمد أن المسافر مخير بين القصر والإتمام، وروي عنه أيضاً القول بالتوقف، فذكر صاحب (المغني) أن الإمام أحمد توقف، وقال: أنا أحب العافية في هذه المسألة.

وأما المالكية فيرون أن القصر سنة مؤكدة، وهذا هو الراجح عندهم من الآراء.

المذهب الثاني: القصر فرض:

وهو عزيمة في حق المسافر، ولا يسمى رخصة إلا من جهة المجاز، كما يسمى رخصة إسقاط أيضاً، وهو ما ذهب إليه الحنفية، وهو أيضاً مذهب الثوري والهادوية، وعلي وعمر وروي عن عمر بن عبد العزيز، وقتادة والحسن، وذهب إلى القول بالوجوب ابن حزم، فقد روي عنه القول: بأن من زاد على ركعتين في السفر بطلت صلاته، إذا كان عالماً بأن فرضه ركعتان.

ويقول الحنفية: بأن المسافر الذي لم يصل الصلاة الرباعية ركعتين وصلاتها أربعاً، أنه إذا قعد على رأس الركعتين قدر التشهد صحت صلاته، واعتبرت الركعتان الأخريان نافلة، ويصير مسيئاً لتأخيرها السلام، إذ السلام واجب؛ ولأنه ترك واجباً آخر، وهو تكبير الإحرام في النفل.

أما إذا لم يقصر على رأس الركعتين، فلا تصح صلاته؛ لاختلاط النافلة بالفرض قبل إكمال الفرض، وهو هنا الركعتان الأوليان.

٢. سبب الخلاف في صلاة القصر:

السبب في اختلافهم معارضة المعنى المعقول لصيغة اللفظ المنقول، ومعارضة دليل الفعل أيضاً للمعنى المعقول، ولصيغة اللفظ المنقول.

وبيان ذلك أن المفهوم من قصر الصلاة للمسافر، إنما هو الرخصة لموضع المشقة، كما رخص له الفطر، وفي أشياء كثيرة، ويؤيد هذا حديث يعلى بن أمية، فإن مفهومه الرخصة، وحديث أبي قلابة: عن رجل من بني عامر أنه أتى النبي فقال له النبي ﷺ: ((إن الله وضع عن المسافر الصوم، وشطر الصلاة)) وهذان الحديثان في الصحيح، وكل هذا يدل على التخفيف والرخصة، ويرفع الحرج، ولهذا فلا يكون القصر واجباً ولا سنة.

وأما الأثر الذي يعارض بصيغته المعنى المعقول، ومفهوم هذه الآثار فيدل عليه حديث عائشة الثابت باتفاق قالت عائشة > : ((فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت في صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر)).

وأما دليل الفعل الذي يعارض المعنى المعقول، ومفهوم الأثر المنقول، فإنه ما نقل عنه ﷺ من قصر الصلاة في كل أسفاره، وأنه لم يصح عنه ﷺ أنه أتم الصلاة

قط ، فمن ذهب إلى أنه سنة أو واجب مخير ، فإنما حمله على أنه لم يصح عنده أنه ﷺ أتم الصلاة ، وما شأنه هذا فقد يجب أن يكون أحد الوجهين ، أعني : إما أن يكون واجباً مخيراً ، وإما أن يكون سنة ، وإما أن يكون فرضاً معيناً ، ولكن كونه فرضاً معيناً يعارضه المعنى المعقول ، وكونه رخصة يعارضه اللفظ المنقول ، فوجب أن يكون واجباً مخيراً أو سنة وكان هذا نوعاً من طريق الجمع .

وقد ضعفوا حديث عائشة بالمشهور عنها من أنها كانت تتم صلاتها ، وروي عن عطاء عنها : ((أنه ﷺ كان يتم الصلاة في السفر ويقصر ويصوم ويفطر ، ويؤخر الظهر ، ويعجل العصر ، ويؤخر المغرب ، ويعجل العشاء)) ومما يعارضه أيضاً حديث أنس ، وحديث أبي نجيح المكي قال : "اصطحبت أصحاب محمد ﷺ فكان بعضهم يتم ، وبعضهم يقصر ، وبعضهم يصوم ، وبعضهم يفطر ، فلا يعيب هؤلاء على هؤلاء" ولم يختلف في إتمام الصلاة عن عثمان وعائشة .

٣. أدلة القائلين بجواز القصر في السفر ، وأنه رخصة :

استدل هؤلاء بالكتاب والسنة :

دليل الكتاب : فقد استدلوا منه بقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ فلفظ "الجناح" في الآية دليل على أن القصر رخصة ، وهو رخصة في السفر ، فيكون المسافر مخيراً بين فعله ، وتركه كسائر الرخص .

قال الإمام الشافعي : ولا يستعمل لفظ "الجناح" إلا في المباح ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٨] ولقوله تعالى : ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ [البقرة: ٢٣٦] وقوله تعالى : ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ﴾ [النور: ٦١] .

ثم قال الشافعي - رحمه الله تعالى - : فكان بيننا في كتاب الله تعالى أن قصر الصلاة في الضرب في الأرض ، والخوف تخفيف من الله ﷻ عن خلقه لا أن فرض عليهم أن يقصروا ، ويؤيد هذا ما رواه مسلم في صحيحه ، وما رواه أصحاب السنن الأربعة : أن يعلى بن أمية < قال : قلت لعمر بن الخطاب > : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ فقد أمن الناس فقال : عجبت مما عجبت منه فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال : ((صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)) وفي لفظ لابن حبان : ((فاقبلوا رخصته)) فدل ذلك على أن القصر رخصة في السفر بلا خوف ، وإنما هو صدقة من الله ، والصدقة هي الرخصة ، فإن قيل : إن لفظ لا جناح قد ورد استعمال هذا اللفظ في الواجب ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [البقرة: ١٥٨] والطواف بين الصفا والمروة من المعلوم أنه فرض أو ركن من أركان الحج .

أجيب عن ذلك : أنه ورد عن السيدة عائشة أن هذه الآية نزلت في الأنصار ، حينما تخرجوا من الطواف بين الصفا والمروة ؛ لأنهم كانوا قبل الإسلام يطوفون بينهما ، فلما أسلموا حصل عندهم شك في جواز الطواف بينهما ظناً منهما أن الطواف كان شعار الجاهلية ، فأنزل الله تعالى هذه الآية جواباً لهم ، وهذا هو دليل الكتاب .

دليل السنة : منها ما رواه ابن الأسود عن عائشة > قالت : ((خرجت مع رسول الله ﷺ في عمرة رمضان ، فأفطر وصمت ، وقصر وأتممت ، فقلت يا رسول الله : أفطرت وصمت ، وقصرت وأتممت ، فقال : أحسنت يا عائشة)) وأخرجه النسائي ، وأخرجه الدارقطني عن عائشة أيضاً بلفظ : ((أن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم ، وكان يفطر ويصوم)) قال الدارقطني : إسناده صحيح .

وما رواه عبد الرحمن بن زيد قال: صلى بنا عثمان يعني: أربع ركعات، ف قيل في ذلك لابن مسعود، فاسترجع ثم قال: ((صليت مع رسول الله ﷺ بمنى ركعتين، ثم صليت مع أبي بكر بمنى ركعتين، وصليت مع عمر بمنى ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان)) وهذا يدل على أن القصر ليس واجباً بل هو جائز، إذ لو كان فرضاً لما وافق ابن مسعود على إتمام الصلاة في السفر مع عثمان }.

واستدلوا أيضاً على جواز القصر في السفر من حيث المعنى أن المسافر إذا دخل في صلاة المقيم صلى أربعاً باتفاق، ولو كان فرضه القصر لم يأت مسافر بمقيم، فإن قالوا: إن الصبح لا يصح فعلها خلف الظهر عندنا قلنا: فكذلك ينبغي لكم ألا تصحوا الظهر في المسافر خلف متم.

ثم إن القصر تخفيف أبيض بسبب السفر، فجاز للمسافر تركه إلى الإتمام كما يجوز له ذلك في بقية الرخص الأخرى، كالفطر للمسافر والمسح على الخفين ثلاثة أيام، فإن المسافر يجوز له ترك الفطر إلى الصوم كما يجوز له أيضاً ترك المسح على الخفين.

وقالوا: إن رجلاً سأل ابن عباس فقال: كنت أتم الصلاة في السفر، فلم يأمره ابن عباس بالإعادة، وهذا يدل على جواز القصر والإتمام، ولو كان القصر واجباً لأمره ابن عباس، بإعادة الصلاة، أو أن يخبره بأن الإتمام غير جائز؛ لأن المقام يقتضي بيان الحكم.

قال ابن عبد البر: وفي إجماع الجمهور في الفقهاء على أن المسافر إذا دخل في صلاة المقيمين، فأدرك منها ركعة أن يلزمه أربع، وهذا دليل واضح على أن القصر رخصة إذ لو كان القصر فرض، وأنه ركعتان لم يلزمه أربعة بحال.

قال ابن قدامة: ولأن ذلك إجماع الصحابة بدليل أن فيهم من كان يتم الصلاة، ولم ينكر الباقر عليه بدليل حديث أنس، وكانت عائشة تتم الصلاة، كما رواه مسلم والبخاري.

مناقشة أدلة القائلين بوجوب القصر في السفر، والقائلين بجوازه دون خوف

١. أدلة القائلين بوجوب القصر في السفر:

استدلوا على ذلك بالسنة والمعقول.

السنة: استدلوا هؤلاء على وجوب القصر في السفر بما يأتي:

- ما ورد في الصحيحين عن عائشة > قالت: ((فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وزيدت صلاة الحضر)) وفي لفظ قالت: ((فرضت الصلاة حين فرضها ركعتين، فأتمها في الحضر، وأقرت صلاة السفر على الفريضة الأولى)) وزاد لفظ عنها: ((فرضت الصلاة ركعتين، ثم هاجر النبي ﷺ ففرضت أربعاً)).

فالفرض هنا بمعنى الوجوب كما يدل عليه اللفظ والسياق، والواجب لا يجوز الخلاف، ولا الزيادة عليه، ألا ترى أن المصلي في الحضر لا يجوز له أن يزيد في صلاته الخمس، ولو زاد لفسدت، كذلك المسافر لا يجوز له أن يصلي في السفر أربعة؛ لأنه فرض فيه ركعتان، ويؤيد هذا المعنى قول ابن عباس <: "فمن صلى في السفر أربعاً، كمن صلى في الحضر ركعتين" رواه أحمد، وما رواه ابن عمر < قال: ((صلاة السفر ركعتان، وصلاة الأضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان تماماً من غير قصر على لسان محمد ﷺ)) رواه أحمد والنسائي وابن ماجه.

- ما في (صحيح مسلم) عن ابن عباس أنه قال: ((إن الله ﷻ فرض الصلاة على لسان نبيكم على المسافر ركعتين، وعلى المقيم أربعة، والخوف ركعة)) فهذا الصحابي الجليل قد حكى عن الله ﷻ أنه فرض صلاة السفر ركعتين، وهو أتقى لله، وأخشى من أن يحكي أن الله فرض ذلك بل برهان.

- ما روي عن ابن عمر } قال: ((إن رسول الله ﷺ أتانا، ونحن ضلال، فعلمنا، فكان فيما علمنا: أن الله ﷻ أمرنا أن نصلي ركعتين في السفر)) رواه النسائي.

- ما روي عن عامة الصحابة من ملازمتهم ﷺ للقصر؛ لأن الرسول ﷺ قد لازمه في جميع أسفاره، كما في حديث ابن عمر قال: ((صحبت النبي ﷺ في السفر، فكان لا يزيد على ركعتين، وأبا بكر وعمر وعثمان كذلك)) ولم يثبت عنه أنه أتم الرباعية في السفر ألبتة، كما قال ابن القيم.

وقالوا فيما استدل به القائلون في جواز القصر بالآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: 101] قالوا: إن الله ﷻ ذكر القصر بشرطين: الأول: السفر، والثاني: الخوف، والذي يعتبر فيه الشرطان إنما هو صلاة الخوف، فلم يأت القصر في الآية إلا مقرونا بالخوف، فالآية لا تدل على قصر الصلاة في السفر وحده بدون خوف، ومن ذلك يتضح أن الآية لا تدل على جواز قصر الصلاة كما يقرره أصحاب المذهب الأول، بأنها إما أن تدل على قصر صفة الصلاة، أو على القصر في السفر بشرط وجود الخوف معه، على أن يكون المسافر الخائف من العدو مخير في قصر الصلاة الرباعية إلى ركعة أو ركعتين.

وللرد على ذلك نقول: إننا إذا سلمنا بأن المسافر يكون مخير في قصر الصلاة الرباعية إلى ركعة أو ركعتين، فلا نسلم بأن الآية لا تدل إلا على قصر الصلاة في

الخوف دون الأمن، وذلك لحديث يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ﴿وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْنِيَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: ((صدقة تصدق الله به عليكم، فاقبلوا صدقته)) فما ورد في الحديث من قول النبي ﷺ: ((صدقة تصدق الله بها عليكم)) يدل دلالة واضحة على أن القصر في الآية إنما هو في عدد الركعات، وليس في صفة الصلاة، وذلك لأن القصر في السفر وحده هو قصر في العدد من أربع ركعات إلى ركعتين اثنتين، وليس قصرًا لصفة الصلاة، وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد.

وقد فهم يعلى بن أمية هذا بدليل أنه قال لعمر لماذا يقصر الناس في السفر وهم آمنون، مع أن الآية تفيد مشروعية القصر بشرط وجود الخوف، وهذا لا يكون إلا في قصر العدد، وليس لصفة الصلاة، وهذا بإجمال العلماء.

ويدل حديث يعلى بن أمية أيضاً على أن قصر الصلاة في السفر بشرط وجود الخوف من العدو، فظاهر الآية الكريمة يفيد أن القصر يكون مع الخوف، فيوجد بوجوده، ويتنفي بعدمه، ولو كان جائزاً في السفر وحده بدون خوف ما قال يعلى لعمر بن الخطاب: فقد أمن الناس.

ومعنى هذا أن القصر كيف يجوز في السفر مع عدم الخوف؟ وهذا مخالف لما دلت عليه الآية من اشتراط الخوف مع السفر، وقد سبقه عمر < إلى هذا الفهم، وكل منهما خبير بأساليب اللغة العربية التي نزل القرآن الكريم بها، وقد أقر النبي ﷺ عمر على فهمه للآية، وكذلك بين له الرسول الكريم أن القصر في السفر لا يشترط معه وجود الخوف؛ لقوله ﷺ: ((صدقة تصدق الله بها عليكم)) فيكون القصر في السفر بدون خوف ثبت بالسنة لا بالقرآن.

وقد نقل هذا القرطبي عن الإمام حيث قال: القصر في غير الخوف بالسنة، وأما الخوف مع السفر فالقرآن والسنة، وفي (موطأ) الإمام مالك عن ابن شهاب عن رجل من آل خالد بن أسيد أنه سأل عبد الله بن عمر فقال: يا أبا عبد الرحمن إنا نجد صلاة الخوف، وصلاة الحضر في القرآن، ولا نجد صلاة السفر، فقال عبد الله بن عمر: يا ابن أخي إن الله -تبارك وتعالى- بعث محمداً ﷺ ولا نعلم شيئاً، فإننا نفعل كما رأيناه يفعل" فهذا الخبر يفيد أن قصر الصلاة في السفر من غير خوف، ثبت بالسنة؛ لأن القصر في السفر وحده لم يذكر في القرآن، وإنما المذكور في القرآن، هو القصر في حالة ما إذا اجتمع السفر مع الخوف، فلم يبح القصر في القرآن إلا مع هذين الشرطين، وهما السفر والخوف، ومعنى ذلك أن حديث يعلى بن أمية دل على أن القصر الوارد في الآية هو قصر العدد، لا الصفة، ولكن بشرط الخوف إلا أن السنة قد بينت أن الشرط قد سقط، فكان القصر جائزاً في حالة الخوف والأمن معاً. وعلى ذلك فالاعتراض الوارد على الآية بأن القصر في الهيئة لا في العدد لا محل له.

٢. مناقشة أدلة القائلين بأن القصر في السفر دون خوف جائز:

قد اعترض القائلون بوجوب القصر على ما استدل به أصحاب القول بالجواز بالسنة بما يأتي:

أ. أن حديث عائشة الذي استدلوا به، وهو "أن عائشة قد اعتمرت عن النبي ﷺ فأفطرت وصامت، وقصر وأتمت"، وهذا الحديث لا يعول عليه، فقد اعترض عليه العلماء، فقال ابن حزم: لا خيار فيه، فهو من رواية عبد الرحمن بن الأسود عن عائشة، وفي إسناده العلاء بن زهير الأسدي، وقد انفرد به فلم يروه غيره عن عبد الرحمن، وهو مجهول، وقال الشوكاني نقلاً عن صاحب (البدور

المنير) إنه قال: هذا الحديث في متنه نكارة، وهو كون عائشة خرجت مع رسول الله ﷺ في عمرة رمضان، والمشهور أنه ﷺ لم يعتمر إلا أربع عمرات ليس منهن شيء في رمضان، بل كلهن في ذي القعدة، إلا التي مع حجته، فكان إحرامها في ذي القعدة، وكان فعلها في ذي الحجة.

ويرد على هذا بأن حديث عائشة متصل الإسناد، فقد ذكر الحافظ ابن حجر في اتصال هذا الحديث، فقال الدارقطني: عبد الرحمن راوي الحديث هذا عن عائشة أنه أدرك عائشة، ودخل عليه وهو مراهق، ثم قال الحافظ ابن حجر، وفي ابن أبي شيبة والطحاوي ثبوت سماعه منها، وعلى هذا يكون الحديث متصل الإسناد، وقال صاحب (سبل السلام): ورجعت سنة الدارقطني، فرأيته ساقه، وقال: إنه صحيح، وما قاله ابن حزم: من أن هذا الحديث مجهول النسب، فقد يرد عليه بأن العلاء بن زهير قال فيه: ابن حبان كان ممن يروي عن الثقات مما لا يشبه حديث الأثبات؛ فبطل الاحتجاج به فيما لم يوافق الأثبات.

وقال الذهبي في (الميزان): وثقه ابن معين، وبهذا فقد بطل إدعاء ابن حزم جهالة الحديث، وأما ما ذكره الشوكاني عن صاحب (البدر المنير) فقد أجاب عنه ابن حبان في صحيحه بقوله: ((اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمرات، الأولى عمرة القضاء، سنة القابل من عام الحديبية، وكان ذلك في رمضان، والثانية عمرته في فتح مكة، وكان فتحها في رمضان، ثم خرج منها قبل هوازن، وكان من أمره ما كان، فلما رجع وبلغ الجعرانة، قسم الغنائم، واعتمر منها إلى مكة، وهي عمرته الثالثة، واعتمر الرابعة في حجته، وذلك في ذي الحجة سنة عشر من الهجرة)) وما ذكره ابن حبان من أن رسول الله ﷺ اعتمر في رمضان مرتين، يغلب على الظن فيه أن خروج السيدة عائشة > معه ﷺ كان في رمضان في هاتين المرتين.

وإذا ترجح لدينا ذلك، فلا نكاراة في متن الحديث، وبهذا يكون الحديث قد سلم من الاعتراض عليه، فيكون صالحاً للاحتجاج به.

وبالنسبة لحديث عائشة الثاني، وهو أن النبي ﷺ كان يصوم ويفطر، ويتم ويقصر في السفر، فقد اعترض عليه ابن حزم وقال: بأن هذا الحديث من رواية عطاء، وقد انفرد به المغيرة بن زياد، ولم يروه غيره، وقال فيه أحمد بن حنبل: هو ضعيف، وكل حديث أسنده فهو منكر.

وقال بعض العلماء: بأن صحة هذا الحديث مستبعدة، وذلك لأن السيدة عائشة > كانت تتم الصلاة في السفر، وذكر عروة أنها تأولت في إتمامها، كما تأول عثمان حين أتم، فلو كان عندها عن النبي ﷺ رواية ثبتت إتمامه للصلاة لما قال عروة: إنها تأولت بأنها حين إذن لم تفعل إلا ما فعله الرسول ﷺ في بعض أسفاره.

ب. أن ما استدل به أصحاب القول بالجواز من أن عثمان وعائشة قد أتما الصلاة في السفر، فقد اعترض على هذا الاستدلال ابن حزم، بقوله: إن عثمان وعائشة تأولا تأويلاً خالفهما فيه غيرهما من الصحابة { فذكر ابن حزم عن ابن عمر أنه كان إذا صلى مع إمام بمنى أربع ركعات، انصرف إلى منزله فصلى ركعتين، وأما من أتم مع عثمان من الصحابة < فقال ابن حزم: بأن عثمان قد أزمع الإقامة بعد الحج فأتم الصلاة، وأتم معه كل من أقام بإقامته، والدليل بذلك ما روي من طريق عبد الرزاق عن الزهري قال: بلغني أن عثمان إنما صلها أربعاً أي: الصلاة بمنى؛ لأنه أزمع أن يقيم بعد الحج، وهذا الذي ذكره ابن حزم مردود بما ذكره الحافظ ابن حجر بقوله: إن هذا الحديث مرسل، كما أنه فيه نظر، وذلك لأن الإقامة بمكة على المهاجرين حرام، وأنه ثبت أن عثمان لما حاصروه، وقال له المغيرة: اركب رواحلك إلى مكة، قال: لن أفارق دار

هجرتي، فكيف يقول ابن حزم ما قاله من أن عثمان أزمع الإقامة بمكة بعد الحج، ومع هذا فقد ورد في الصحيحين ما يفيد أن عائشة تأولت ما تأول عثمان، وذلك فيما رواه الزهري عن عروة عن عائشة قالت: ((إن الصلاة أول ما فرضت ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وأتمت صلاة الحضرة)) قال الزهري قلت لعروة: ما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان.

ولكن ما هو ذلك التأويل الذي كان سبباً في إتمام الصلاة بالنسبة لعثمان وعائشة؟ قيل: إنه أتم لكونه تأهل في مكة، وذلك لما أخرجه أحمد والبيهقي من حديث عثمان أنه رضي الله عنه: "أتم بمنى أربع ركعات، أنكر الناس عليه فقال: إني تأهلت بمكة، لما قدمت -أي: تزوجت- وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((من تأهل ببلدة فإنه يصلي صلاة مقيم)) ولكن هذا التأويل لم يحتج به، فالحافظ ابن حجر رد عليه بقوله: إن هذا الحديث لا يصح الاستدلال به لأنه منقطع، وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسافر بزوجاته، ومع هذا كان يقصر الصلاة، وقيل: في تأويل عثمان لهذا الحديث إن عثمان أتم؛ لأنه أمير المؤمنين، وكل موضع له دار، وهذا التأويل أيضاً مردود، بأنه لو صح ذلك لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بذلك، فإن كل دار من ديار المؤمنين تعتبر داراً له صلى الله عليه وسلم على هذا التأويل، ولكنه صلوات الله وسلامه عليه كان يقصر في السفر، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان.

ويروى عن أيوب الزهري أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى، من أجل الإعراب؛ لأنهم كثروا عام إذ، فصلى بالناس أربعة؛ ليعلمهم أن الصلاة أربعة، وذلك أن ابن جريج قال: بلغني أن عثمان، أوفاه بمنى أربعاً من أجل أن أعرابياً ناداه في مسجد الخيف بمنى، فقال يا أمير المؤمنين: ما زلت أصليها ركعتين منذ رأيتك عام الأول، فخشي عثمان أن يظن جهال الناس أن الصلاة ركعتان، وقيل غير ذلك من التأويل في إتمام عثمان الصلاة بمنى، ولكنها مجرد ظنون ممن

قالها، ولا دليل عليها، وهذا التأويل المذكور عن أبي أيوب، وعن الزهري مردود مثل التأويلات السابقة؛ لأنه ليس بأوفر حظاً منها في القبول بل ربما كان أضعف ما ذكر من هذه التأويلات، وذلك لأن إتمام عثمان الصلاة أربعاً خوفاً من اعتقاد الجهال أن الصلاة ركعتان، بناء على ما قاله الأعرابي هذا التأويل لا يقبله العقل ولا يترضيه؛ لأنه إذا كان فرض المسافر ركعتين فكيف يصليها عثمان أربعة بحجة إعلام الناس أنها أربع، وإذا كانت صلاة المسافر فرضت ركعتين، فإن العدول عن ذلك إلى أربع يؤدي إلى بطلان الصلاة، ومن ثم فإنه يبعد أن يعدل عثمان < عن طريقة رسول الله ﷺ وهو بصدد بيان الأحكام لجماعة المسلمين، وبخاصة إذا كان الرسول ﷺ له موقف مشابه لهذا الموقف، عندما فتح مكة، فأقام بها ثماني عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، وكانت صلوات الله يوجه كلامه لأهل مكة قائلاً: ((يا أهل البلدة صلوا أربعة، فإن سفر)) أي: مسافرون، رواه أبو داود.

وهذا دليل على أن الرسول ﷺ لم يلجأ إلى إتمام الصلاة؛ ليعلم أهل مكة أن الصلاة أربع ركعات، مع أن الحاجة ماسة إلى ذلك من أيام عثمان، وإنما اكتفى بأن بين لهم ذلك بالقول، فأمرهم أن يصلوا أربعة؛ لأنه صلوات الله وسلامه عليه، ومن معه من الصحابة مسافرون، وصلاة المسافر ركعتان، فلو كان السبب في صلاة عثمان أربعاً هو تعليم ذلك الأعرابي، ومن معه من الأعرابي، لكفاهم أن يعلمهم ذلك بالقول كما فعل رسول الله ﷺ.

ومن هذا العرض يظهر أن جميع التأويلات التي ذكرها العلماء لتتمام صلاة عثمان في السفر في النفس منها شيء؛ ولأنه قد ورد من بين هذه الروايات، روايتان عن الزهري، وهما متضادان أو متضاربتان.

فإن الأولى تذكر أن سبب إتمام عثمان أنه عزم على الإقامة بعد الحج، والثانية أنه تأول ذلك؛ لإعلام الناس أن الصلاة أربع ركعات، وهذا يدل على أن هذه التأويلات ما هي إلا مجرد ظنون ممن قال بها.

والوجه الصحيح الذي جعل عثمان يصلي في السفر أربعة، هو ما ذكره الحافظ ابن حجر نقلًا عن ابن بطلال إذ قال: الوجه الصحيح في ذلك أن عثمان وعائشة كانا يريان أن النبي ﷺ إنما قصر؛ لأنه أخذ بالأسر من ذلك على أمته، فأخذا لأنفسهما بالشدة، وأما ما قيل في تأويلات عائشة > فهي كلها مجرد ظنون لا دليل عليها.

وبهذا قال القرطبي: فقد قال: بل هي ظنون وتأويلات عارية عن الدليل، وأضعف ما قيل في تأويل إتمامها للصلاة، أنها أتمت لأنها أم المؤمنين فأينما وجد الناس في أي مكان فهم بنوها، وإذا حلت في أي محال، فمنازل هؤلاء منازل لها، فتعتبر بالنظر إلى ذلك مقيمة، لا مسافرة، ومن هنا كان لها أن تتم الصلاة، وأضعف من هذا قول من قال: إنها حيث أتمت لم تكن في سفر جائز، وهذا القول ربما يشير قائله إلى سفرها إلى البصرة؛ لقتال الإمام علي لأنه من المعروف أنها أتمت الصلاة في سفرها هذا.

وقد رد القرطبي على هذا التأويل بقوله: وهذا تأويل باطلًا قطعًا، فإنها > كانت أخوف لله وأتقى من أن تخرج في سفر لا ترضاه، وهذا التأويل عليها من أكاذيب الشيعة المبتدعة، وتشنيعاتهم سبحانه هذا بهتان عظيم، وإنما خرجت > مجتهدة محتسبة تريد أن تطفئ نار الفتنة، إذ هي أحق أن يستحى منها، فخرجت الأمور عن الضبط، وقيل: إنما أتمت؛ لأنها كانت لا ترى القصر إلا في الحج والعمرة والغزو، وهذا باطل؛ لأن ذلك لم ينقل عنها، ولا عرف من مذهبها، والذي يظهر

أن السيدة عائشة > قد أتمت ؛ لأنها ترى أن القصر في السفر رخصة ؛ ولكنها آثرت أن تأخذ بالعزيمة حتى يكون ذلك منها دليلاً على جواز القصر والإتمام. ومما يؤيد هذا أنها صرحت بسبب إتمامها للصلاة ، وقد ذكر ذلك الحافظ ابن حجر ، وذكر أن البيهقي أخرج من طريق هشام بن عروة عن أبيه ، أنها كانت > تصلي أربعاً في السفر فقلت لها -أي : عروة- : لو صليت ركعتين ، فقالت يا ابن أختي : إنه لا يشق علي ، وإسناد هذا الحديث صحيح ، وهو دال على أنها تأولت أن القصر رخصة ، وأن الإتمام لمن لا يشق عليه أفضل.

٣. مناقشة أدلة المذهب الثاني القائلين بأن قصر الصلاة في السفر واجب بل

فرض :

ناقش أصحاب المذهب الأول القائلين بجواز القصر في السفر أدلة المذهب الثاني القائلين بأن قصر الصلاة في السفر واجب بل فرض ، فقالوا في مناقشتهم لأدلة أصحاب المذهب :

أ. إن حديث عائشة مردود ، ولا دلالة فيه على القول بوجوب القصر ، وذلك من وجوه :

أحدها : أن عائشة كانت تخالف في السفر هذا الحديث ، فكانت تتم ، وهذا يوهنه ويضعفه.

الثاني : أن فقهاء الأمصار أجمعوا على أن القصر في السفر ليس بأصل يعتبر في صلاة المسافر خلف المقيم ؛ لأن المسافر إذا اقتضى بمقيم ، فإنه يجب عليه الإتمام.

الثالث : أن هذا الحديث مضطرب ، فقد رواه ابن عجلان عن صالح بن كيسان عن عروة عن عائشة قالت : ((فرض رسول الله ﷺ الصلاة ركعتين ركعتين))

وقال فيه الأوزاعي عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت: ((فرض الله الصلاة على رسول الله ﷺ ركعتين ركعتين)) وهذا اضطراب ظاهر في الحديث، ثم إن قولها: فرضت الصلاة ليس على ظاهره؛ لأنه خرج عن ذلك صلاة المغرب والصبح، فإن المغرب ما زيد فيها، ولا نقص منها. وكذلك الصبح وهذا يضعف متن الحديث لا سنده.

الرابع: أنه على فرض أن الحديث ليس فيه اضطراب، فلا يصلح الاستدلال به؛ لأن قول عائشة، فرضت أرادت بذلك أن ابتداء فرضها كان ركعتين، ثم أتمت بعد الهجرة، فصارت أربعة، ثم إنها كانت تتم الصلاة، ولو أنها اعتقدت ما أراد هؤلاء لم تتم الصلاة في السفر، أو يكون معنى قولها: "فرضت الصلاة ركعتين" لمن أراد الاقتصار عليهما، ويتعين المصير إلى هذا التأويل جمعاً بين الأدلة.

وهذا التفسير يؤيده أن السيدة عائشة روت هذا الحديث، وتأولت ما تأول عثمان، وتأويلها دليل على أنهما رأيا أن القصر جائز لا واجب، إذ لو أخذنا بظاهر الحديث لكان ذلك الحديث مفيداً أن الركعتين في السفر أصل لا مقصور، وأن صلاة الحضر زائدة، وهذا مخالف لنص القرآن الذي صرح بلفظ القصر في قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١].

ثم إن الحديث هذا مخالف لإجماع المسلمين في تسمية صلاة السفر مقصورة، ومتى خالف خبر الآحاد نص القرآن، أو خالف إجماعاً، وجب ترك ظاهر خبر الآحاد، ووجب تأويله بحيث يتفق مع نص القرآن، أو الإجماع. وهذا ما يجب علينا أن نفعله هنا.

الخامس: أن هذا الحديث غير مرفوع؛ لأنه من قول السيدة عائشة، كما أنها لم تشهد زمان فرض الصلاة.

ب. أن ما استدلووا به من حديث عمر بن الخطاب، وهو قوله ﷺ: ((صلاة السفر ركعتان)) ومعنى هذا الحديث: أن صلاة السفر ركعتان لمن أراد الاقتصار عليهما بخلاف الحضر.

وأما قوله: ((تمام من الغير قصر)) معناه: تم الأجر، أو تم في فضلها، ولم يرد أنها غير مقصورة في الركعتين؛ لأن ذلك خلاف ما دلت عليه آية: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ وقد ثبت القصر برواية عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ في حديث يعلى بن أمية.

ج. إن المراد من حديث ابن عباس: ((إن الله فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ على المسافر ركعتين)): أن فرض المسافر ركعتان، لمن أراد الاقتصار على ذلك حتى يتم الجمع بذلك بين الأدلة التي تفيد جواز القصر، والإتمام كآية: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ وبين هذا الحديث، فهذا هو طريق الجمع بين الأدلة.

د. إن الأمر الوارد في حديث ابن عمر: ((إن رسول الله ﷺ أتانا، ونحن ضلال، فكان فيما علمنا: أن الله ﻻ أمرنا أن نصلي ركعتين في السفر)) ليس على ظاهره، ولعل الأمر فيه ليس المراد به الوجوب، بل هو على وجه الاستحباب؛ لأن الأمر لو كان على حقيقته لما خالفه ابن عمر < وحيث أنه قد خالف ذلك الأمر، فدل ذلك على أن الأمر هنا ليس للوجوب، وإنما هو على سبيل الاستحباب.

فقد روي عن نافع عن ابن عمر أنه كان إذا صلى مع الإمام صلى أربعة، وإذا صلها وحده، صلها ركعتين، وقد ذكرنا ذلك الحديث في أدلة المذهب الاول، وخاصة أن هذا القول يحمل الأمر فيه هنا على غير حقيقته؛ ليكون جمعاً بين الأدلة المفيدة لجواز القصر، والإتمام كآية: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾.

هـ. إن ما استدلووا به من أن عامة الصحابة { كانوا يلازمون رسول الله ﷺ فكان لا يزيد على ركعتين، وأن أبا بكر وعمر وعثمان كذلك. فهذه الملازمة لا في توجب ولا تفيد دلالة على ذلك.

الخلاصة: بما سبق يتبين أن القول بجواز القصر والإتمام في السفر هو الراجح؛ لأن هذا القول لا يتعارض مع نصوص القرآن الكريم، فإن نفي الجناح يدل على جواز الأمرين، وهما: القصر والإتمام، فإذا خاف الإنسان من العدو، فإنه يكون مخيراً بين القصر والإتمام، مع أنه في أشد الحاجة إلى القصر في هذه الحالة، فلأن يكون المسافر الآن مخيراً بين القصر والإتمام من باب أولى، فيكون القصر في السفر جائزاً لا واجباً ولا فرضاً.

تابع قصر الصلاة، وأحكام القصر والجمع

عناصر الدرس

- العنصر الأول : وقت جواز القصر ٣٧٧
- العنصر الثاني : امدة التي يجوز فيها القصر للمسافر إذا نوى الإقامة ٣٨٢
- العنصر الثالث : حكم المسافر الذي أقام لقضاء حاجته، ولم ينو الإقامة ٣٩١
- العنصر الرابع : الجمع بين الصلاتين في السفر، والصلوات التي يُجمع بينها ٣٩٦

١. مذاهب العلماء في صلاة القصر:

المذهب الأول: مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة:

أنه يجوز للمسافر أن يتدئ قصر الصلاة، إذا جاوز عمران البلد، وعباراتهم في ذلك وإن كانت مختلفة إلا أنها في جملتها لا تخرج عن هذا المعنى، فقد جاء في مذهب الحنفية قولهم: "ولا يجوز للمسافر قصر الصلاة إلا إذا جاوز عمران المصر؛ لأنه ما دام في المصر، فهو ناوٍ للسفر، وليس مسافراً".

وأما إذا جاوزه، فإنه يكون مسافراً لاقتران نيته حينئذٍ بعمل السفر، ودخوله في السفر دخولاً حقيقياً؛ حيث قد خرج من المصر إلى الفضاء، واتجه إلى وجهته، وجاء في مذهب الشافعية بأن المسافر لا يجوز له أن يتدئ في قصر الصلاة إلا إذا جاوز سور البلد، إن كان لهذه البلدة سور، فإن لم يكن لها سور، فيشترط له أن يجاوز عمران البلد، ولا أثر بعد ذلك للخراب الذي يلي هذا العمران، وكذلك لا أثر للبساتين والمزارع؛ لأنها جميعها ليست محللاً للإقامة.

وقال الحنابلة: إنه لا يجوز للمسافر القصر حتى يخرج من بيوت قريته، وأن يجعلها من وراء ظهره حتى أنه لو صار بين حيطان بساتينها، بعد ذلك فإن له القصر أيضاً؛ لأنه ترك البيوت وراء ظهره، وهذا هو المذهب الأول.

المذهب الثاني: مذهب المالكية:

وهذا المذهب يقرر أنه إذا كان للبلد بساتين، وسافر من ناحيتها فيشترط له مجاوزة البساتين التي تتصل بهذه البلدة المسكونة بالأهل، ولو في بعض النعام، وكذلك إذا لم يكن مسافراً من ناحيتها، ولكنه كان محاذياً لها.

ففي هاتين الحالتين يشترط لجواز القصر عند الملكية: مجاوزة هذه البساتين. وهذا ما قاله الشيخ عبد الباقي من أئمتهم، ويرى الشيخ البناني من المالكية أنه لا يشترط مجاوزة البساتين، إلا إذا سافر من غير ناحيتها.

أما إذا سافر من غير ناحيتها، فلا يشترط عنده مجاوزتها، حتى ولو كان محاذياً لها بل يكفي عنده مجاوزة البيوت في هذه الحالة، ويتضح من ذلك أن مذهب المالكية يشترط مجاوزة البساتين، حتى يجوز القصر، وذلك بخلاف مذهب الجمهور، وهذان المذهبان بينهما تقارب.

المذهب الثالث: وقت جواز القصر يباح للمسافر حتى، ولو كان في البلد، ولو لم يكن قد خرج من منزله ما دام قد نوى السفر، فهو يقصر بمجرد النية، ولا يشترط له الخروج.

وحكي هذا المذهب عن عطاء بن أبي رباح، وعن سليمان بن موسى، وحكى ابن المنذر عن الحارث بن أبي ربيعة: أنه أراد سفراً، فصلى بهم ركعتين في منزله، وفيهم الأسود بن يزيد، وغير واحد من أصحاب عبد الله بن مسعود، وروي عن عطاء رواية أخرى: المسافر إذا جاوز حيطان داره فله القصر، ومعنى ذلك أن نية المسافر كافية لجواز القصر، ولو لم يغادر منزله أو على أقل تقدير مجاوزة حيطان داره كما هو مقتضى الرواية الثانية عن عطاء.

المذهب الرابع: أن المسافر إذا خرج بالنهار لا يجوز له القصر في ذلك النهار، حتى يدخل الليل، وإن خرج بالليل لا يجوز له القصر في هذه الليلة حتى يدخل النهار. وقال النووي في رد المذهب الثالث والرابع: فهذان المذهبان هما رأي مجاهد ورأي عطاء فاسدان، فمذهب مجاهد ينافي الأحاديث الصحيحة في قصر النبي ﷺ بندي الحليفة حين خرج من المدينة، ومذهب عطاء ينافي اسم السفر.

٢. سبب اختلاف الأئمة في الوقت الذي يكون فيه القصر:

وهل هو إذا خرج من العمران إلى الفضاء أو أنه يقصر، وهو لازال في البلدة، وفي العمران؟

السبب في اختلافهم معارضة مفهوم الاسم للدليل الفعل، وذلك أنه إذا شرع في السفر، فقد انطلق عليه اسم المسافر، فمن راعى المفهوم قال: إذا خرج من بيوت القرية قصر، ومن راعى الدليل قال: لا يقصر إلا إذا خرج من بيوت القرية، وأن يكون قد مضى على خروجه بالمسافة التي يقصر بعدها أن تكون هذه المسافة مقدره بثلاثة أميال، لما صح من حديث أنس < قال: ((كان النبي ﷺ إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال، أو ثلاث فراسخ صلى ركعتين)). وهذا هو السبب في اختلاف الآراء في الوقت الذي يجوز للمسافر فيه أن يقصر الصلاة.

٣. بيان أدلة كل مذهب، والترجيح بينها:

أولاً: أدلة الجمهور:

قرر الجمهور أن القصر لا يكون إلا بعد مفارقة العمران، والخروج من القرية، والتلبس بالسفر حقيقة. وقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بالكتاب والسنة، والمعقول:

أ. الكتاب:

استدل الجمهور على ذلك من الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ ولا يكون المسافر ضارباً في الأرض - أي: مسافراً - إلا إذا خرج من البلد.

ب. السنة:

- منها ما روي عن النبي ﷺ أنه كان يبتدئ القصر من ذي الحليفة إذا خرج من المدينة، قال أنس: ((صليت مع النبي ﷺ الظهر ركعتين بذي الحليفة))، وهذا دليل على أن المسافر لا يقصر إلا بعد خروجه من بلده، وسفره بالفعل؛ لأن النبي ﷺ لم يقصر إلا بعد خروجه من المدينة نحواً من ستة أميال أو سبعة أميال.

- ومنها ما روي: أن علياً خرج فقصر، وهو يرى البيوت، فلما رجع قيل له: هذه الكوفة، قال: لا حتى ندخلها، أخرجه البخاري تعليقاً، والحاكم والبيهقي ووصلاه. وأخرجه عبد الرزاق بلفظ عن علي بن أبي ربيعة، قال: "خرجنا مع علي فقصرنا الصلاة، ونحن نرى البيوت ثم رجعنا فقصرنا الصلاة، ونحن نرى البيوت وهذا يفيد أن المسافر لا يجوز له أن يقصر الصلاة إلا إذا خرج مسافراً، وجاوز عمران القرية، أو البلدة التي خرج منها".

ج. العقل:

المعقول أنه لا يطلق على الشخص أنه مسافر إلا إذا باشر السفر بالفعل، ولا يكون ذلك إلا بخروجه من بلده.

ثانياً: أدلة من قال بجواز القصر بنية السفر:

استدل من يرى أنه لا يشترط لجواز القصر في السفر مجاوزة البيوت، بل يكفي في ذلك نية السفر، بما روي عن عبيد بن جبيرة قال:

"كنت مع أبي بصرة الغفاري في سفينة من الفسطاط في شهر رمضان، فدفعت ثم قرب غذاء فلم يجاوز البيوت حتى دعا بالسفرة ثم قال: اقترب، قلت: أأست

ترى البيوت؟ قال أبو بصرة: أترغب عن سنة رسول الله ﷺ؟ فأكل" رواه أبو داود. وقوله: "ولم يجاوز البيوت" معناه -والله أعلم- : أنه لم يبعد عنها بدليل قول عبيد له: ألسنت ترى البيوت؟.

رد مذاهب المخالفين للجمهور:

وهذا المذهب والذي بعده مردود؛ لأنه مخالف للأحاديث الصحيحة في قصر النبي ﷺ بذى الحليفة حين خرج من المدينة؛ لأنه لو كان القصر غير جائز في يوم الخروج لما قصر النبي ﷺ بذى الحليفة، وهي قريبة من المدينة بحيث يصلها المسافر في يوم سفره.

ومن قال: تكفي نية السفر في جواز القصر، فقوله فاسد أيضاً؛ لأنه منابذ أي: مخالف لاسم السفر؛ وذلك لأن اسم السفر لم يتحقق في هذه الحالة؛ لأن إرادة السفر دون الشروع فيه بالفعل لا يكفي في الترخيص، وفي رخص السفر، ويضاف إلى ذلك أنه لو كانت نية السفر تكفي في جواز الترخيص للمسافر، وهو لم يغادر منزله بعد لقصر النبي ﷺ بالمدينة ولم يصل أربعاً كما يفيد حديث أنس الذي سبق ذكره. ثم إن هذا المذهب يخالف نص الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ﴾ والضرب في الأرض: هو السفر، ولا يكون الشخص ضارباً في الأرض إلا إذا باشر السفر بالفعل، وعلى هذا فإن المذهب الثالث والمذهب الرابع لا يوجد له دليل صحيح يؤيده.

الخلاصة:

الظاهر أنه متى خرج من البلدة، وترك بنيانها، وجميع ما يتصل بها بحيث يصير خارجها، وبحيث لا يطلق عليه بحال من الأحوال أنه ما زال بها، عند ذلك يجوز

له قصر الصلاة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: 101] وأنه ﷺ كان إذا خرج من المدينة لم يزد على ركعتين حتى يرجع إليها، ولحديث أبي بصرة، وقال عبد الرحمن الهمداني: خرجنا مع علي مخرجه إلى صفين، فرأيته صلى ركعتين بين الحرة وقنطرة الكوفة، وقال البخاري: خرج علي فقصر، وهو يرى البيوت، فلما رجعنا قيل له: هذه الكوفة قال: لا حتى ندخلها؛ ولأنه مسافر، فأبيح له القصر كما لو بعد، ومعنى هذا أنه في عودته من السفر ظل يقصر الصلاة إلى أن يصل إلى المكان الذي جعل بداية لجواز القصر عند سفره، فإذا وصله امتنع عليه القصر ووجب عليه الإتمام، وهذا هو مذهب الجمهور.

وأما الحنفية فعندهم إذا ما وصل إلى البساتين المسكونة، وأما الشافعية فيتم عندهم بوصولهم إلى سور القرية.

المدة التي يجوز فيها القصر للمسافر إذا نوى الإقامة

١. مذاهب الفقهاء في المدة التي يجوز فيها القصر للمسافر إذا نوى الإقامة:

مذهب الحنفية:

يرى الحنفية أن المسافر يتم الصلاة إذا نوى الإقامة خمسة عشر يوماً؛ لأن السفر ينقطع بنية الإقامة لهذه المدة، فإن نوى المسافر إقامة دون ذلك لم ينقطع حكم سفره، ويقصر الصلاة. واستدلوا عليه بما روي عن ابن عباس وابن عمر {أنهما قالاً: "إذا قدمت بلدة وأنت مسافر، وفي نفسك أن تقيم بها خمسة عشر يوماً، فأكمل صلاتك" قالوا: والأثر هنا في المقدرات كالخبر؛ لأن الرأي لا

يهتدي إلى ذلك ، ومفهوم هذا الأثر أن المسافر إذا نوى إقامة أقل من هذه المدة عند الحنفية ، فإنه يقصر الصلاة .

مذهب المالكية :

يرى المالكية أن المدة التي يتم فيها المسافر الصلاة هي أن ينوي الإقامة للمكان الذي نزل فيه أربعة أيام كاملة ، بحيث تستغرق هذه المدة عشرين صلاة ؛ لأنه يعتبر مقيماً في هذه المدة ، فلا يجوز له قصر الصلاة ، وقد فرع المالكية على هذا أنه لو دخل شخص بلدة قبل الفجر من يوم السبت مثلاً ، ونوى أن يقيم إلى غروب يوم الثلاثاء على أن يخرج منها قبل العشاء ، لم ينقطع حكم سفره في هذه الحالة ؛ لأنه وإن كانت الأيام التي قضاها في هذه البلدة أربعة أيام ، إلا أنها لم تستغرق عشرين صلاة ، فيعتبر مقيماً ، لا يعتبر مقيماً عند المالكية إلا بشرطين :

الأول : أن تكون الأيام الأربعة صحاحاً .

والثاني : أن يجب عليه فيها عشرون صلاة ، فإن كان كذلك أتم وإلا فلا .

وأيضاً فإنه يقصر الصلاة إذا دخل هذه البلدة قبل عصر السبت مثلاً ، ولم يكن صلى الظهر ، ونوى الارتحال عن هذا المكان بعد صبح يوم الأربعاء ؛ لأنه لم ينقطع حكم سفره ، حيث إنه وإن وجب عليه عشرون صلاة ، إلا أنه لم يقم إلا ثلاثة أيام صحاح ، وهي الأحد والاثنين والثلاثاء ، ولا بد من وجود الشرطين معا عند المالكية ، لاعتباره مقيماً ، وهما أربعة أيام صحاح ، ووجوب عشرين صلاة فيها .

مثال ذلك : إذا دخل المسافر فجر السبت ، ونوى الارتحال عن هذا المكان بعد عشاء يوم الثلاثاء ، فإنه يعتبر مقيماً ، ويتم الصلاة ؛ لأنه قد تحقق له أربعة أيام

صحاح، وهذه المدة استلزمت عشرين صلاة، وقد اعتبر سحنون - من فقهاء المالكية - لحصول الإقامة أن يقيم مدة تجب عليه فيها عشرون صلاة بصرف النظر عن كون هذه الصلوات تجب عليه في أربعة أيام صحاح، أم لا.

مذهب الشافعية:

يرى الشافعية أن المسافر إذا نوى إقامة أربعة أيام، بمكان انقطع سفره بوصوله إلى هذا المكان، ويجب عليه إتمام الصلاة، ولا يحسب من هذه الأيام الأربعة يوم الدخول ويوم الخروج، فإن نوى إقامة أقل من أربعة أيام، فإنه يترخص في القصر، مثال ذلك أن يدخل إلى هذا المكان في يوم السبت، وقد نوى الخروج منه في يوم الأربعاء، فإنه يقصر الصلاة؛ لأن إقامته ثلاثة أيام فقط، وذلك لأن يوم الدخول ويوم الخروج لا يدخلان في احتساب مدة الإقامة.

ما استدل به الشافعية على مذهبهم:

استدل الشافعية أولاً بقولهم: إن المهاجرين { حرم عليهم الإقامة بمكة، ثم رخص لهم النبي ﷺ أن يقيموا بها ثلاثة أيام فقال ﷺ: ((يُمكث المهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثاً)).

واستدلوا أيضاً بأن عمر بن الخطاب < أجلى -أي: أخرج- اليهود من الحجاز، ثم أذن لمن قدم منهم تاجرًا أن يقيم ثلاثة أيام، رواه مالك في "الموطأ"، وهذا الذي استدل به الشافعية يفهم منه أن المسافر إذا أقام، وكانت مدة إقامته ثلاثة أيام فأقل، فإنه يعتبر في حكم المسافر؛ لأن الإقامة أكثر منها بمكة كانت محرمة على المهاجرين بدليل أن النبي ﷺ أذن لهم في الإقامة لمدة ثلاثة أيام فقط؛ لأن ذلك لا يقطع السفر.

أما أربعة الأيام فما فوقها، فهي في حكم الإقامة، وهذا ينطبق أيضاً على ما فعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مع اليهود، وإن أقام ثلاثة أيام، وبعض اليوم الرابع، فيعتبر في حكم المسافر أيضاً، ولا يعتبر مقيماً فيترخص في قصر الصلاة، وإلى هذا ذهب سيدنا عثمان بن عفان، وذهب إليه سعيد بن المسيب وأبو ثور، ومراد الفقهاء بالإقامة هنا هي: الإقامة بمكان واحد، فلو كانت الإقامة بأماكن متعددة، فلا يجوز له القصر في واحد منها مادامت الإقامة في المكان الواحد أربعة أيام مهما بلغت مدة الإقامة في الأماكن كلها، فلو أن شخصاً مسافر قدم من أسوان إلى القاهرة، ونوى الإقامة بها أقل من أربعة أيام، ثم واصل السفر بعدها إلى كفر الزيات نواياً الإقامة فيها مدة أقل من أربعة أيام، فمثل هذا المسافر تستمر قصره للصلاة؛ لأن مدة الإقامة التي نواها، ومكثها بالفعل في المكان الذي نزل فيه لم تبلغ أربعة أيام، فما نحوها في كل بلدة على حدة.

أما إذا نوى الإقامة أربعة أيام فما نحوها في كل مكان من هذه الأماكن، أو في بعضها فيلزمه إتمام الصلاة؛ لأنه يعتبر في حكم المقيم، وعند عودته إلى بلده من المكان الذي انتهى إليه أخيراً، فإنه يجوز له القصر من ابتداء سفره حتى يصل إلى المكان الذي اشترطنا مجاوزته، لكي يبتدئ منه القصر عند بداية سفره من بلده؛ لأن إقامته في المكان المذكور، وإتمامه للصلاة ليس بمانع له من قصر الصلاة عند عودته؛ لأنه في هذه الحالة يعتبر مسافراً سفرًا طويلاً، يجوز في مثله قصر الصلاة، فيثبت له ما يثبت للمسافر.

مذهب الحنابلة:

يرى الحنابلة - في المشهور عن الإمام أحمد - : أن المسافر إذا نوى الإقامة مدة أكثر من إحدى وعشرين صلاة، فإنه يلزمه إتمام الصلاة ولا يقصرها، أما إذا كانت

نية الإقامة أقلّ من ذلك بأن كانت إحدى وعشرين صلاة، فما دونها، فإنه يقصر الصلاة، فهذا هو مذهب الحنابلة.

واستدل الحنابلة للرواية المشهورة عن الإمام أحمد بما روي عن أنس < قال: ((خرجنا مع النبي ﷺ إلى مكة، فصلى ركعتين حتى رجع، وأقام بمكة عشرة يقصر الصلاة)) ووجه الدلالة من الحديث أنهم يقولون: بأن النبي ﷺ قدم مكة في حجته صباح اليوم الرابع من ذي الحجة، فأقام ﷺ بمكة اليوم الرابع والخامس والسادس والسابع، وصلى الفجر بالأبطح يوم الثامن، ثم خرج إلى منى، وخرج من مكة متوجهاً إلى المدينة بعد أيام التشريق فهم يقولون: بأنه ﷺ قد عزم على الإقامة بمكة هذه المدة، وأنه صلى بمكة مدة إقامته إحدى وعشرين صلاة، ويخلصون من ذلك إلى القول بأن من أقام مثل إقامته ﷺ قصر، ومن نوى أكثر منها فإنه يتم الصلاة، ويقولون أيضاً: إن أنساً < حسب مقام النبي ﷺ من وقت دخوله مكة إلى أن خرج منها متوجهاً إلى المدينة، فكانت المدة عشرة أيام، وقد علمنا أن إقامته ﷺ كانت أربعة أيام على النحو الذي سبق بيانه لأنه خرج ﷺ من مكة في اليوم الثامن من ذي الحجة، فصلى بمنى.

قال الأشرم: وسمعت أبا عبد الله يذكر حديث أنس في الإجماع على الإقامة للمسافر، فقال: هو كلام ليس يفقهه كل أحد، قوله: أقام النبي ﷺ عشراً يقصر الصلاة، فقال: قدم النبي ﷺ الصبح رابعة وخامسة وسادسة وسابعة، ثم قال: وثامنة يوم التروية، وتاسعة وعاشرة، فإنما وجه حديث أنس أنه حسب مقام النبي ﷺ بمكة ومنى، وإلا فلا وجه له وعندني غيرها فهذه أربعة أيام وصلات الصبح بها يوم التروية تمام إحدى وعشرين صلاة يقصر، فهذا يدل على أن من أقام إحدى وعشرين صلاة يقصر، وهي تزيد على أربعة أيام، وما قد يقال من أن أنساً < قد أطلق على إقامته ﷺ بمكة، ونواحيها أنها إقامة

بمكة ، فقد أجابه عنه المحب الطبري أن أنساً أطلق على تلك الإقامة بمكة بدون ذكر لمنى ؛ لأن هذه المواضع مواضع النسك ، وهي في حكم التابع لمكة ؛ لأنها المقصود بالأصالة ، وإذا كان الإمام أحمد قد فسر المراد من حديث أنس بهذا الذي ذكرناه ، فإنه يعتبر بهذا التفسير دليلاً على ما ذهب إليه الإمام أحمد في الرواية المشهورة عنه دون الرواية الثانية ، والإمام أحمد < لا يقول ذلك إلا عن توقيف ثبت عنده وهو كذلك ، فإن حديث أنس أيده في هذا المعنى حديث جابر ، وحديث ابن عباس .

٢. مناقشة الأدلة والترجيح :

أما استدلال الحنفية بما روي عن ابن عباس ، وعن ابن عمر فلا يصلح دليلاً لمذهبهم ؛ لأن هذه الرواية موقوفة عليهما ، فلا تتساوى مع ما يفيد حديث أنس < على النحو الذي فسرناه ؛ لأنه حديث مرفوع ، فيكون مقدماً على هذه الرواية في العمل به . وأما قول المالكية والشافعية ، والرواية الثانية عن الإمام أحمد ، فإنهم جميعاً كمذهب واحد ، أو في حكم المذهب الواحد ، ولعلمهم استدلووا على ذلك بحديث أنس . وأما ما ذهب إليه المالكية من اشتراط وجوب عشرين صلاة في أربعة أيام صحاح على ما ذكرناه ، فلا نعلم دليلاً عليه .

وأما استدلال الشافعية بقوله في الحديث : ((يقيم المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثاً)) وبما فعله سيدنا عمر بالنسبة ليهود الحجاز ، فيرد عليه بأن الدليل الأول محمول على أن النبي ﷺ إنما رخص لهم في الإقامة ثلاثة أيام بناء على أن مصالحهم لا تحتاج لأكثر من ذلك ، وما فعله سيدنا عمر مع يهود الحجاز ربما كان ذلك اجتهاداً منه ، ثم إن ما فعله سيدنا عمر لا يفيد صراحة أن ما زاد على ذلك يعتبر إقامة ، وما ذهب إليه الشافعي من عدم احتساب يومي الدخول

والخروج ، من ضمن أيام الإقامة للمسافر بحجة أن إقامة المسافر في بعض يوم لا تمنع من كونه مسافراً ؛ لأنه ما من مسافر إلا ويقوم بعض اليوم ، ولأن المشقة في السفر لا تزوال إلا بإقامة يوم بأكمله هذا القول قول بغير دليل شرعي ؛ لأنه مجرد اجتهاد منهم في عدم احتساب يومي الدخول والخروج ؛ للتعليل الذي ذكره ، وذلك لا يثبت دعواهم ؛ لأن مثل هذه الأمور الشرعية إنما تثبت بدليل شرعي ، وحيث إنهم لا يقدمون ذلك الدليل الذي يدل على احتساب يومي الدخول والخروج ضمن أيام السفر ، فيكون هذان اليومان محسوبين من مدة الإقامة.

وأما الحنابلة وقد استدلوا بحديث أنس على أن المسافر له القصر إذا أقام ببلد مدة أربعة أيام أو إحدى وعشرين صلاة ؛ لأن حديث أنس يفيد صراحة أن النبي ﷺ قصر في المدة التي أقامها بمكة إحدى وعشرين صلاة ، هذا الحديث قد سلم من الاعتراض فلم يثبت عليه اعتراض ، ومن ثم فلا تجوز الزيادة على ذلك ؛ لأن الأصل أن المسافر إذا نوى الإقامة اعتبر مقيماً ، ولا يجوز له القصر إلا بدليل ، وعلى ذلك فيقتصر على القدر الذي ورد في الدليل الذي يميز القصر.

والذي ثبت من حديث أنس أن النبي ﷺ قصر بمكة من صبح اليوم الرابع من ذي الحجة إلى أن خرج إلى منى في اليوم الثامن من ذي الحجة ، بعد أن صلى الصبح هذا اليوم بمكة قبل خروجه إلى منى ، ومجموع هذه الصلوات التي قصرها إحدى وعشرين صلاة ، وهذا الاستدلال إنما هو على الرواية المشهورة عند الحنابلة.

وقد فسر الشافعي حديث أنس بمثل هذا التفسير الذي فسره به الحنابلة ، ومع هذا لم يتفق معهم في الرواية المشهورة ، وما ذلك إلا لأنهم لا يحتسبون يومي الدخول إلى مكة في اليوم الرابع ، والخروج منها إلى منى في اليوم الثامن من مدة الإقامة ؛ للتعليل الذي ذكرناه.

الترجيح:

بناء على ما تقدم فإن الراجح من هذه الآراء، هو ما ذهب إليه الحنابلة في المشهور عن الإمام أحمد، وهو أن المسافر إذا نوى الإقامة في أي مكان فله أن يقصر صلاته إلى إحدى وعشرين صلاة، فما دونها، وإن نوى أكثر منها أتمها، وهو الذي نختاره؛ لأنه أولى بالقبول لسلامة أدلته.

٣. مذاهب نسبت إلى بعض الصحابة والتابعين في هذه المسألة:

روي عن ابن عباس وإسحاق بن راهويه: أن المسافر إذا نوى أكثر من تسعة عشر يوماً، أتم الصلاة، وإن نوى تسعة عشر فما دونها قصر الصلاة؛ لأن النبي ﷺ أقام في بعض أسفاره تسعة عشرة يصلي ركعتين، قال ابن عباس: فنحن إذا أقمنا تسعة عشرة نصلي ركعتين، وإذا زدنا على ذلك أتمنا، وقد ذكر النووي أن مذهبهما هو أنه إذا نوى الإقامة تسعة عشر يوماً أتم، والصواب هو رأي الحنابلة في المشهور عنهم، وهو ما سبق ترجيحه.

وقال الحسن بن صالح: إن نوى الإقامة عشرة أيام أتم، وحكاها صاحب (المغني) عن ابن عباس، وهو مذهب الإمامية، ودليلهم على هذا قول الإمام علي <: إذا أقمت عشراً فأتتم الصلاة.

وقال ابن عمر في رواية عنه، والأوزاعي وعبد الله بن عبد الله بن عتبة: إن نوى إقامة اثني عشر يوماً، أتم الصلاة، وإلا فلا.

وروي عن أنس بن عمر في الرواية عنه، وسعيد بن جبير، والليث بن سعد: إن نوى أكثر من خمسة عشر يوماً أتم الصلاة وروى ابن المنذر عن سعيد بن المسيب أنه قال: إذا أقام ثلاثاً أتم.

وقال ابن المنذر: قال الحسن البصري: يقصر الصلاة إلى أن يدخل مصرًا من الأمصار. وعن عائشة روي مثل هذا الذي قال به الحسن البصري. وقال ابن المنذر أيضاً: وقال ربيعة: إن نوى إقامة يوم وليلة أم وحكى إسحاق بن راهويه: أنه يقصر أبداً حتى يدخل وطنه أو بلدًا له فيه أهل ومال. قال القاضي أبو طيب: وروي هذا عن ابن عمر وأنس. وبالنظر إلى هذه المذاهب نرى أنها أقوال مجردة عن الدليل إلا المذهب الثاني، فقد استدلووا بالأثر الذي نقلوه عن الإمام علي. وقد قال فيه صاحب (سبل السلام): إن هذا الأثر فيه المؤيد بالله أخرجه في شرح التجريد من طرق فيها ضرار بن سرد.

وقال فيه صاحب (التقريب): إن ضراراً هذا غير ثقة، وعلى فرض صحة إسناده هذا الحديث، وأنه سلم من الطعن فيه، فهو قول صاحبي ليس مرفوعاً إلى النبي ﷺ فيكون موقوفاً على الصحابي، وحينئذ يكون حديث أنس مرفوعاً إلى النبي ﷺ مقدم على هذا الأثر في وجوب العمل بمقتضاه، وقد أفاد هذا الحديث كما سبق ذكره أن النبي ﷺ أقام بمكة يقصر الصلاة أربعة أيام، فيجب الوقوف عند هذه المدة، ولا تجوز الزيادة عليها، وعلى ذلك فيكون الأثر متعارضاً مع هذا الحديث، وعند التعارض يقدم الدليل الأقوى، وهو حديث أنس < .

وأما المذهب الأول فقد استدل بحديث ابن عباس: أن رسول الله ﷺ أقام تسعة عشر يوماً يقصر، فنحن إذا سافرنا تسعة عشر، قصرنا، وإن زدنا أتمنا، وهذا الحديث لا يصلح لترجيح هذا الرأي على ما ذهب إليه الحنابلة في المشهور عن الإمام أحمد؛ لأنه ورد بعدة روايات اختلفت في كل رواية منها في مقدار المدة التي قصرها النبي ﷺ وكل هذه الروايات كانت في فتح مكة.

ففي رواية سبعة عشرة، وفي الثانية ثمانية عشرة ليلة، وفي رواية ثلاثة خمسة عشرة، والجمع بين هذه الروايات واضح ذكره الحافظ في (فتح الباري).

وقد أخذ إسحاق بن راهويه برواية تسعة عشرة من بين هذه الروايات ؛ لأنها الرواية الصحيحة ، وهذا هو دليل المذهب الأول ، ولكن يرد عليه بأن حديث ابن عباس هذا كان في فتح مكة ، ولم يكن النبي ﷺ ينوي الإقامة بمكة ، ولكنه كان يستعد لحرب هوازن ، فهو يتوقع الخروج يوماً بعد آخر ، وعلى هذا فلا يصلح الحديث دليلاً لهذا المذهب .

غير أن صاحب (المغني) قال في رد هذا الاستدلال بحديث ابن عباس : وجهه أن النبي ﷺ لم يجمع الإقامة ، قال أحمد : أقام النبي ﷺ ثمانين يوماً من الفتح ؛ لأنه أراد حينئذ ، ولم يكن ثم إجماع للمقام .
وأما باقي المذاهب الأخرى التي ورد ذكرها ، فهي منسوبة للصحابة والتابعين ، فيقول عنها صاحب (البحر الزخار) : إنه لا يعرف لهم مستند شرعي فيما ذهبوا إليه ، وإنما ذلك اجتهاد من أنفسهم .

حكم المسافر الذي أقام لقضاء حاجته ، ولم ينو الإقامة

١ . المسافر الذي أقام لقضاء حاجته ، ولم ينو الإقامة :

إذا أقام المسافر ببلد ، ولم ينو الإقامة بها مدة معلومة ؛ لأنه أقام لمصلحة يتوقع قضاءها يوماً بعد يوم ، وساعة بعد ساعة ، فإذا قضيت مصلحته رحل عنها :

فهذا قد اختلف الفقهاء في المدة التي يجوز له القصر فيها :

القول الأول : ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة ، والإمام يحيى من أهل البيت ، وأحد قولي الإمام الشافعي إلى أن المسافر الذي لم ينو الإقامة ، وكانت إقامته لقضاء مصلحة ؛ فإنه يقصر أبداً مهما طال المدة .

وفي ذلك يقول الحنفية: إن المسافر إذا دخل مصرًا على عزم أنه يخرج غداً أو بعد غد، ولم ينوِ مدة الإقامة قصر الصلاة، حتى ولو بقي على ذلك سنين عدداً، وقال المالكية: إذا كان مقيماً لحاجة، متى قضيت سافر، وكان يتوقعها قبل أربعة أيام، فإنه يقصر الصلاة، ولو طالت مدة إقامته بهذا المكان.

أما إذا كان يتوقع حصول هذه الحاجة بعد أربعة أيام، فإنه يتم الصلاة، وجاء في (المغني) أن من لم يجمع الإقامة مدة تزيد على إحدى وعشرين صلاة، فله القصر، ولو أقام سنين، مثل أن يقيم لقضاء حاجة يرجو نجاحها، أو لجهاد عدو، أو حبس سلطان أو مرض، وسواء غلب على ظنه انقضاء الحاجة في مدة يسيرة أو كثيرة، بعد أن يحتمل انقضاءها في المدة التي لا تقطع حكم السفر.

وذهب الشافعية إلى القول بأن المسافر الذي يقيم ببلد بنية أن يرحل عنها، إذا حصلت الحاجة التي يتوقعها، فهذا له حالتان:

الحالة الأولى: أن يتوقع ذلك المسافر أن حاجته سوف تقضى في مدة مقدارها أربعة أيام، أو أكثر منها، وفي هذه الحالة ليس له أن يقصر على المذهب؛ لأنه ساكن مطمئن بعيد عن هيئة المسافرين، بخلاف الذي يتوقع قضاء حاجته في كل وقت؛ ليرحل بعدها، وهذا ما قطع به جمهور فقهاء الشافعي.

الحالة الثانية: أن يتوقع قضاء حاجته قبل أربعة أيام، ونوى أن يرحل عقب فراغه، فإذا لم تقض حاجته في المدة التي كان يتوقع قضاء حاجته فيها، وطالت مدة انتظاره لها أكثر من أربعة أيام، فله أن يقصر الصلاة ثمانية عشر يوماً غير يومي الدخول والخروج؛ وذلك لأن النبي ﷺ أقام بمكة عام الفتح لحرب هوازن يقصر الصلاة ثمانية عشر يوماً، وذلك فيما رواه أبو داود عن عمران بن حصين، وإنما أخذ الشافعي بهذه الرواية، ولم يأخذ برواية ابن عباس؛ لأنها مضطربة فقد

رويت تارة بلفظ تسعة عشر، ورويت بلفظ سبعة عشر، وأما رواية عمران بن حصين فهي وإن كان في سندها علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف إلا أن الترمذي قد حسن حديث عمران هذا؛ لأن له شواهد تجبره، ولم يعتبر الخلاف في المدة كما عرف من عادة المحدثين من اعتبارهم الاتفاق على الأسانيد دون السياق، وهذا القول الذي ذكرناه، وهو أنه يقصر الصلاة ثمانية عشر يوماً هو الأصح عند أصحاب الشافعي كما ذكره النووي.

القول الثاني: وهو المقابل للأصح أنه يقصر أربعة أيام غير يومي الدخول والخروج؛ لأن الترخيص إذا امتنع على المسافر إذا نوى الإقامة أربعة أيام، فمن باب أولى يمتنع عليه الترخيص إذا أقام هذه الأربعة، ولكن يرد على هذا ما قاله الإمام الشافعي من أنه يقصر أبداً أي: بحسب حاجته، وذلك لأن الظاهر أنه لو زادت حاجة النبي ﷺ على الثمانية عشر يوماً التي أقامها بمكة لحرب هوازن لقصر أيضاً في هذا القدر الزائد، وذهب القاسم والهادي والإمامية إلى القول بأن المسافر الذي لم يعزم على إقامة عشرة أيام بأن كان متردداً، يتوقع قضاء حاجته ليوم أو لغد، فإذا قضيت رحل فإنه يقصر إلى شهر، ثم يتم الصلاة بعد ذلك، وذلك لما روي عن الإمام علي < أنه قال: يتم الذي يقيم عشراً، والذي يقول: اليوم أخرج، وغدا أخرج يقصر شهراً.

الترجيح:

الراجح هو الرأي الذي يقول: بأن المسافر الذي يكون متردداً بين الإقامة وبين الرحيل؛ انتظاراً لحاجة يتوقع قضاءها يوماً بعد يوم، فإذا قضيت حاجته رحل بعدها، ولم ينو الإقامة التي من شأنها أن تقطع السفر لأربعة أيام أو إحدى وعشرين صلاة على النحو الذي بيناه، فإنه يقصر أبداً مهما طالت المدة، وذلك

لما رواه أبو داود عن عمران بن حصين قال: ((غزوت مع النبي ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمانية عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين يقول: يا أهل البلدة صلوا أربعة، فإننا سفر)) وفي رواية عن الإمام أحمد وأبي داود عن جابر قال: ((أقام النبي ﷺ بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة)).

ووجه الدلالة على المذهب أنه ﷺ قصر مدة إقامته، ولا دليل على التمام فيها لغير تلك المدة، ولما روي أن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة.

وأن سعد بن أبي وقاص أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين، وكان يقصر وروي أن علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين كان يقصر الصلاة، وأخرج عبد الرزاق عن الحسن قال: كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنتين، فكان لا يجمع، ولا يزيد على ركعتين، وعن حفص بن عبد الله أن أنس بن مالك أقام بالشام سنين يصلي صلاة المسافر.

وقال أنس: أقام أصحاب رسول الله ﷺ بramerz سبعة أشهر يقصر الصلاة، وأنه يؤخذ من الروايات التي بينت قصر النبي ﷺ للصلاة في مكة، وتبوك أن ما زاد عن هذه المدة مسكوت عنه، ومن ثم فرجع في شأنه إلى الأصل، وهو السفر، وإذا كان المسافر مع التردد بين الإقامة والرحيل لا يعتبر مقيماً مهما طال مدة إقامته؛ لأن اسم المسافر ينصرف إليه، فيكون المعتبر في الترخيص هو السفر لانضباطه دون المشقة لعدم انضباطها، وما دام اسم المسافر لم ينتف عن المتردد بين الإقامة والرحيل، فإن حكم السفر وهو جواز الترخيص له يظل باقياً، ولا أدل على ذلك من قول النبي ﷺ لأهل مكة في حديث عمران بن حصين حين كان ﷺ مقيماً عام الفتح يستعد لحرب هوازن ((يا أهل البلدة صلوا أربعة فإننا سفر)) وما نقله الشوكاني من أن هذا الحديث في إسناده علي بن زيد، وهو ضعيف فهذا القول غير مسلم، فقد حسنه الترمذي؛ لأن له شواهد تشهد له.

وبناء على ذلك يكون القول بإطلاق المدة مع التردد بين الرحيل والإقامة هو الصحيح للدليل المذكور، ومن ناحية أخرى، فإنه مما يدل على رجحان المذهب الأول أنه لم يرد تحديد للمدة بالنسبة للمتردد بين الإقامة والرحيل، ولو كانت له مدة محددة، لبيها النبي ﷺ كما يبين ذلك بالنسبة لمدة المسح على الخفين بالنسبة للمسافر، فكان عدم التحديد دليلاً على أنها مطلقة، وهذا ما فهمه الصحابة { فقد كانوا يقصرون المدد الطويلة في مثل هذه الحالة، ولم ينكر ذلك عليهم أحد، فدل على أن المذهب الراجح هو الذي أطلق المدة دون تحديد مهما كانت المدة، وهو الذي نختاره.

٢. تفريع على ما ذكرناه:

من سافر سفرًا مباحًا غير مكروه، ولا حرام سن له قصر الرباعي ركعتين، وأجمعوا على جوازه في الطاعة.

وأما السفر المحرم، فمذهب مالك والشافعي وأحمد لا يقصر، وعن أحمد يقصر في سائر جنس الأسفار، وهو مذهب أبي حنيفة ومذهب طوائف من السلف والخلف، وقال الموفق الحجة: مع من أباح القصر لكل مسافر إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه.

وقال شيخ الإسلام: الحجة مع من جعل القصر مشروعاً في جنس السفر، ولم يخص سفرًا عن سفر، وهذا القول هو الصحيح، فإن الكتاب والسنة قد أطلقا السفر، ولم ينقل عن النبي ﷺ أنه خص سفرًا من سفر، ولو كان مما يختص بنوع لكان بيانه من الواجبات، ولو بين لنقل عن الأمة، وما علمت عن الصحابة في ذلك شيئاً، ولم يذكر تقييد في شيء من الكتاب والسنة بنوع دون نوع، فكيف يجوز أن يكون معلقاً بأحد نوعي السفر، ولا يبين الله ورسوله ذلك، بل يكون

بيان الله ورسوله متناولاً لسفر الطاعة ، وسفر المعصية. ونصره ابن عقيل ، وقاله بعض المتأخرين من أصحاب أحمد ، والشافعي وعليه العمل ، وتحديد السفر بالمسافة لا أصل له في شرع ، ولا لغة ، ولا عرف ولا عقل ، ولا يعرف عموم الناس مساحة الأرض ، فلا يجعل ما يحتاج إليه عموم المسلمين معلقاً على شيء لا يعرفونه ، والاعتبار بما هو سفر فمن سافر ما يسمى سفرًا قصرًا وإلا فلا.

وبذلك نكون قد انتهينا من قصر الصلاة في السفر بكل أحكامها.

الجمع بين الصلاتين في السفر، والصلوات التي يُجمع بينها

١. الجمع بين الصلاتين في السفر:

الترخيص في الجمع بين الصلاتين في السفر ليس محل اتفاق بين الفقهاء ، كما أن القائلين بجوازه وقع بينهم الخلاف في الأعذار المرخصة في هذا الجمع ، وينبغي أن يلاحظ أن الجمع بين الصلاتين ثبت بالسنة ، وسنذكر الأحاديث التي تفيد جواز الجمع عند ذكر الأدلة لمذهب القائلين بجواز الجمع في موضعه - إن شاء الله تعالى.

مذاهب الفقهاء في حكم الجمع:

مذاهبهم في ذلك يمكن حصرها في مذهبين:

المذهب الأول: وبه قال المالكية والشافعية والحنابلة ، فقد اتفق هؤلاء جميعاً على جواز الجمع بين الصلاتين في السفر الطويل دون القصير ، وهذا عند الشافعية والحنابلة.

وأما المالكية فيجوز الجمع بين الصلاتين عندهم في السفر ، وإن كان دون مسافة القصر ، ويدخل في ذلك جمع التقديم ، وجمع التأخير على حد سواء.

ومما هو جدير بالذكر أن المذاهب الثلاثة اتفقوا على مبدأ جواز الجمع، ولكنهم اختلفوا في الشروط المعتبرة في جواز الجمع، وبيان ذلك أن المالكية يشترطون لجواز الجمع أن يكون المسافر سائراً في وقت الصلاة التي ستفعل في غير وقتها المخصص لها، هذا بالنسبة لجمع التقديم وجمع التأخير.

وأما الشافعية فهم يرخسون في الجمع للمسافر تقديمًا وتأخيرًا سواء كان سائراً أو نازلاً بمكان برًا أو بحراً.

وأما الحنابلة فإنهم يشترطون أن يكون المسافر سائراً في وقت الصلاة، وهذا لا يكون إلا في جمع التأخير، أما جمع التقديم فغير جائز، وهذا كله على رأي الخرقى، وإحدى الروایتين عن الإمام أحمد، وأما الرواية الثانية عنه، فتجيز جمع التقديم، ولم يذكر الحنابلة في هذه الرواية اشتراط أن يكون المسافر سائراً في وقت الصلاة الثانية، وعلى هذا يكون جمع التقديم والتأخير جائزاً عند المذاهب الثلاثة، باستثناء رأي الخرقى، وكذلك الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وقد حكى جواز الجمع تقديمًا وتأخيرًا، حكى عن سعيد بن أبي وقاص، وعن أسامة بن زيد، وابن عمر، وابن عباس، وأبي موسى الأشعري، وطاوس، ومجاهد وعكرمة، وإسحاق، وأبي ثور، وحكاه عن عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان -رضي الله تعالى عن جميع الصحابة والتابعين.

المذهب الثاني: مذهب الحنفية: وهو عدم جواز الجمع بين الصلاتين بالمعنى الذي سبق بيانه في المذهب الأول، وذلك لأن الجمع عندهم ليس جمعاً حقيقياً، بل هو جمع صوري، بمعنى: أن المسافر يؤخر صلاة الظهر إلى آخر وقتها ثم ينزل في آخر الوقت، فيصلبها قبل خروج وقتها، ويفتح صلاة العصر في أول وقتها، وهذا جمع بين الصلاتين حيث أنه ﷺ صلى كل صلاة في وقتها، صلى الظهر في آخر الوقت، والعصر في أول الوقت، ويصدق عليه أنه جمع بينهما، ولكنه جمع صوري، وهذا في مذهب الحنفية.

ومثل ذلك يكون بالنسبة لجمع المغرب مع العشاء، فيصدق على المغرب والعشاء ما يصدق على الظهر والعصر في الجمع بينهما، ويتضح من ذلك أن الحنفية لا يخرجون أي صلاة عن وقتها المحدد له في حديث المواقيت، وممن ذهب إلى عدم جواز الجمع بين الصلاتين بسبب السفر الحسن البصري، وابن سيرين ومكحول والنخعي، وهؤلاء جميعاً الذين يقولون: بعدم جواز الجمع بين الصلاتين لا تقدماً ولا تأخيراً لا يجوزون الجمع إلا في عرفات، وهم الحنفية، ومن سلك مسلكتهم، فيقولون بجواز الجمع في عرفات بين الظهر والعصر جمع تقديم، وفي المزدلفة بين المغرب والعشاء جمع تأخير، وهذا بسبب النسك دون السفر، ولهذا فإنه يجوز للحاضر والمسافر.

أدلة المذهبين:

أدلة المذهب الأول: أنه استدل أصحاب هذا المذهب على جواز الجمع بنوعيه بما روي عن ابن عمر < قال: ((كان النبي ﷺ يجمع بين المغرب والعشاء إذا جد به السير)) أي: أسرع به السير، واستدلوا بما روي عن أنس بن مالك < قال: ((كان النبي ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس - أي: قبل أن تميل - آخر الظهر إلى وقت العصر، ثم يجمع بينهما، وإذا زاغت صلى الظهر، ثم ركب)).

وبالنسبة لجواز جمع التقديم، فقد احتجوا على ذلك بما رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن معاذ: ((أن رسول الله ﷺ كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس آخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر، يصلبها جميعاً، وإذا ارتحل بعد زيع الشمس صلى الظهر والعصر جميعاً، ثم سار، وكان إذا ارتحل قبل المغرب آخر المغرب حتى يصلبها مع العشاء، وإذا ارتحل بعد المغرب أجل العشاء، فصلاها مع المغرب)) فهذه الأحاديث واضحة الدلالة على جواز الجمع بين الصلاتين تقدماً وتأخيراً على أن حديث ابن عمر يعتبر دليلاً لمن يشترط السير في جواز الجمع بين الصلاتين.

قال البيهقي والنووي وغيرهما: والجمع بين الصلاتين في وقت الأولى أو الثانية بعذر السفر، هو قول جمهور العلماء من السلف، والخلف، وهو من الأمور المشهورة المستعملة فيما بين الصحابة والتابعين مع الثابت عن رسول الله ﷺ ثم عن أصحابه، ثم ما أجمع عليه المسلمون من جمع الناس بعرفة، ثم بالمزدلفة، وهو موجود في كل الأسفار.

أدلة المذهب الثاني: استدلووا بأدلة كثيرة، منها:

احتجوا على عدم جواز الجمع بأن للصلاة مواقيت ثبتت بالتواتر، فلا يجوز تركها بخبر الواحد، وحديث المواقيت رواه أحمد والنسائي عن جابر بن عبد الله { : (أن النبي ﷺ جاءه جبريل # فقال له: قم فصله، فصلى الظهر حين زالت الشمس -أي: حين مالت إلى جهة الغروب- ثم جاءه العصر، فقال: قم فصله، فصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم جاءه المغرب، فقال: قم فصله، فصلى المغرب حين وجبت الشمس -أي: سقطت نحو الغروب- ثم جاءه العشاء، فقال: قم فصله، فصلى الفجر حين برق الفجر، أو قال: سطع الفجر، ثم جاء من الغد للظهر، فقال: قم فصله، فصلى الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم جاء العصر، فقال: قم فصله فصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثليه، ثم جاء المغرب وقتاً واحداً لم يزل عنه ثم جاءه العشاء حين ذهب نصف الليل، أو قال: ثلث الليل فصلى العشاء، ثم جاءه حين أسفر جدا، فقال: قم فصله فصلى الفجر، ثم قال ما بين هذين الوقتين وقت)).

ومنها ما روي عن ابن مسعود < قال: ((ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة غير وقتها إلا بجمع، فإنه جمع بين المغرب والعشاء بجمع وصلى صلاة الصبح قبل وقتها)).

فقد جمع النبي ﷺ بين المغرب والعشاء فصلى المغرب في وقت العشاء جمع تأخير بجمع التي هي بمزدلفة، وذلك الجمع من ضمن مناسك الحج، وليس

بسبب السفر، ولهذا فإنه يباح لكل حاج، ولو كان مكياً، وليس معنى أنه ﷺ صلى الصبح قبل وقتها، أنه أداها قبل طلوع الفجر، بل معناه: أنه ﷺ أداها قبل وقتها المعتاد بعد تحقق طلوع الفجر.

ومن أدلة القائلين بمنع الجمع: ما رواه مسلم أنه ﷺ قال: ((ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى)) ومعنى هذا الحديث: أن تأخير الصلاة بسبب النوم ليس فيه تفريط وتهاون في أدائها، بل التفريط والتهاون يكون بتأخير في أداء فعلها حتى يدخل وقت الصلاة التي بعدها.

فهذه الأحاديث تعارض أحاديث الجمع المذكورة في المذهب الأول، وعند التعارض تقدم أحاديث المنع؛ لأنه أحوط، وعلى وجه الخصوص يرجح حديث ابن مسعود؛ لزيادة فقه الراوي، وهو ابن مسعود < وبهذا يثبت لمذهب القائلين بعدم جواز الجمع، وتحمل الأحاديث المفيدة للجمع على الجمع الصوري، وهو الإتيان بالصلاة الأولى في آخر وقتها، والثانية في أول وقتها.

٢. مناقشة الجمهور لمذهب القائلين بعدم جواز الجمع بين الصلاتين:

قال الجمهور: إن هذا التأويل الذي بمقتضاه حملتم أحاديث الجمع على الجمع الصوري غير صحيح؛ لأن هذا يفضي إلى المشقة، فيكون أعظم ضيقاً من الإتيان بكل صلاة في وقتها المخصص لها؛ لأن مراعاة أول الوقت، وآخره بحيث لا يوقعها إلا وقد بقي من وقت الأولى إلا بقدر ما يسع فعلها، مما قد يخفى على أكثر الخواص من الناس فضلاً عن عامتهم.

والمفروض أن الجمع إنما شرع من أجل التخفيف، والرفق بالناس في حالة السفر، قال شيخ الإسلام: وإنما كان الجمع لرفع الحرج عن الأمة، فإذا احتاجوا إلى الجمع جمعوا، والأحاديث كلها تدل على أنه جمع في الوقت الواحد؛ لرفع

الخرج عن الأمة، فيباح الجمع إذا كان في تركه حرج، وقد رفعه الله عن الأمة، ومن ثم فإن أحاديث الجمع جاءت مصرحة بجواز الجمع بين الصلاتين في وقت إحداهما.

ولا يتبادر إلى الذهن، أن المراد بالجمع في هذه الأحاديث هو الجمع الصوري، كما يقول الذين يمنعون الجمع، وإن سلمنا بهذا فكيف يتأتى الجمع الصوري بالنسبة لجمع التقديم، فإن الجمع بين الصلاتين جمع تقديم لا يتصور فيه الجمع الصوري المزعوم، ولو صح الجمع صورياً لصح الجمع بين العصر والمغرب، والجمع بين العشاء والصبح، ولكن هذا الجمع غير جائز.

ولا خلاف بين الأمة في تحريم ذلك، ثم إنه لو كان المطلوب هو الجمع صورياً لكان مستفاداً من أحاديث المواقيت، ولو كان الأمر كذلك لما كان لهذه الأحاديث أي فائدة؛ لأنها حينئذ تكون تحصيل حاصل، وليس فيها إفادة لحكم جديد لم يكن معلوماً من قبل، وكيف يتصور أن يكون هؤلاء الصحابة الأجلاء جل هدفهم من رواية هذه الأحاديث هو إفادتهم لمعاني كانت معلومة من قبل من أحاديث المواقيت، فإنه لو صح هذا لكان ضرباً من العبث، ينزه عنه كلام العقلاء، فكيف يصدر من أكابر فقهاء المسلمين، ومن أخذت عنهم كثير من الأحكام في مجالات التشريع الإسلامي.

أضف إلى ذلك أنه لو كان الجمع سورياً، لكان عزيمة وجاز فعله من المقيم والمسافر على حد سواء، وليس رخصة خاصة بالسفر، وهذا كله يرجح القول بأن الجمع بين الصلاتين إنما هو جمع حقيقي، لأن ذلك هو المتبادر إلى الأفهام من معنى الجمع الوارد في هذه الأحاديث دون تأويل، وما لا يحتاج إلى تأويل أولى مما يحتاج.

وهذا يكفي للرد على هؤلاء الذين يقولون بمنع الجمع، ويقولون بالجمع الصوري، وأما قولهم بأن أحاديث المواقيت متواترة، فلا يجوز تركها بخبر

الواحد، فهذا أيضا غير صحيح؛ لأننا لا نترك الأخذ بها، وإنما نخصصها بأحاديث الجمع، وتخصيص المتواتر بالخبر الصحيح جائز بالإجماع. وقد جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فتخصيص السنة بالسنة أولى، وأما دليلهم الذين استدلوا به، وهو حديث ابن مسعود < قال: ((ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة لغير وقتها إلا بجمع)) فهو مردود عليه؛ لأنه جاء نافية لجواز الجمع في السفر، وأحاديث الجمع إثبات لهذا الجمع، والإثبات مقدم على النفي، فتكون أحاديث الجمع مقدمة على نفي الجمع؛ لأن مع روايتها زيادة في علم، فتكون هي الصحيحة. وأما حديث: ((ليس في النوم تفريط)) فهو عام خص منه حالة السفر بدليل، وهذا الدليل هو الأحاديث الدالة على جواز الجمع في السفر.

الرد على قول من قال: إن الجمع لا يجوز إلا إذا جد في السير استناداً على رواية ابن عمر:

هذا مردود عليه بما ثبت عن الإمام مالك في (الموطأ) من حديث معاذ الذي صرح فيه بأن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين، ولم يكن سائراً في وقت أي صلاة منهما، ولفظ هذا الحديث: أن معاذاً أخبر: ((أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك، فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء جميعاً، ثم دخل ثم خرج، فصلى المغرب والعشاء جميعاً)) وهو رد على حاسم على من اشترط لجواز الجمع أن يكون المسافر سائراً في وقت الصلاة التي ستجمع في وقت الأخرى.

رجحان مذهب الجمهور:

بهذا يتضح رجحان مذهب الجمهور القائل بجواز الجمع مطلقاً تقدماً وتأخيراً، سائراً أو نازلاً، فإن هذا هو الحق الذي يجب المصير إليه، وهو الذي دلت عليه الأدلة الثابتة عن النبي ﷺ وهو الذي يتمشى مع طبيعة السفر التي كلها مشقة

وعذاب ، ونصب وإرهاق مهما كانت وسيلة السفر سواء في البر أو البحر أو الجو ، فإن السفر بعمومه ، كما قالت السيدة عائشة : لولا أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((السفر قطعة من العذاب)) لقلت : السفر هو العذاب كله .

وأخيراً فإن هذا الرأي هو الذي يتمشى مع قاعدة التيسير في الشريعة ، وهو الحق الذي توافقت عليه الأدلة في القرآن السنة ، والاعتبار الصحيح الذي هو مقتضى الحكمة الشرعية ، وما اشتملت عليه من المصالح .

٣. الصلوات التي يجمع بينها :

علم مما سبق من جواز الجمع بنوعيه تقديماً وتأخيراً . جمع تقديم : بأن يقدم المتأخرة إلى وقت الأولى ، وجمع التأخير : أن يؤخر المتقدمة إلى وقت الثانية ، وذلك ثابت بحديث معاذ < : ((أن النبي ﷺ كان في غزوة تبوك إذ ارتحل قبل أن تزيغ الشمس ، أخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر ، يصليهما جميعاً ، وإذا ارتحل بعد زيف الشمس ، صلى الظهر والعصر جميعاً ، ثم سار ، وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليهما مع العشاء ، وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء ، فصلاها مع المغرب)).

وأما الصلوات التي يجمع بينها ، فإنه يجمع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، فلا يصح أن يجمع الصبح مع ما قبله ، أو مع ما بعده ، كما لا يجمع بين العصر والمغرب ، وإذا عرف ذلك فإن لكل من جمع التقديم والتأخير شروطاً ينبغي مراعاتها .

زكاة مال الصبي والمجنون، وزكاة الدَّين

عناصر الدرس

- العنصر الأول : الزكاة في مال الصبي والمجنون ٤٠٧
- العنصر الثاني : ما قاله القرضاوي في مال الصبي والمجنون ٤٢٧
- العنصر الثالث : زكاة الدَّين (المدين، شرط الملك، وامللك المطلق) ٤٣٣
- العنصر الرابع : زكاة الدَّين عند الخطيب الشربيني، وزكاة المدين عند ابن قدامة، وزكاة الدائن والمدين عند ابن رشد، والقرضاوي ٤٤٢

الزكاة في مال الصبي والمجنون

أولاً: الزكاة في مال الصبي :

إنّ الزكاة فريضة من فرائض الله تعالى ، وركنٌ من أركان الإسلام ، وقد ثبتت فرضيتها بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة. ثمّ من الأسس أيضاً: أن نتكلّم عن شروط فرضيّتها أو شروط وجوبها ، وقد تناول الفقهاء هذه المسائل بالتفصيل الكبير ، وقدموا من الآيات والأحاديث ما يكفي في ذلك ، وما أنتم على علم تامّ به.

أما موضوع زكاة مال الصبي والمجنون : فقد أفرد العلماء لها مجالاً كبيراً وتفصيلاً واسعاً ، وهم يتحدّثون عن شروط وجوب الزكاة ، وستعرّف على هذه القضية من مصادر الفقه المتعدّدة :

يقول الكاساني -رحمه الله- : إن الزكاة في الأصل نوعان : فرض ، وواجب . فالفرض : زكاة المال ، والواجب : زكاة الرأس وهي : صدقة الفطر ، وتُسمى : زكاة الرءوس ، وإنما فرّق الحنفية بين هذين النوعين ؛ لأنهم يفرّقون بين الفرض والواجب ، فالفرض : ما ثبت بالدليل القطعي كالقرآن الكريم ، والواجب : ما ثبت بدليل ظنيّ كالسنة النبوية الصحيحة ؛ ولذلك سمّوا زكاة المال فرضاً ؛ لقوله تعالى : ﴿ حُدِّمِنَ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: 103] وسمّوا زكاة الفطر ، زكاة الرأس أو الزكاة الواجبة ؛ لثبوت ذلك بحديث رسول الله ﷺ .

ثم قسم الكاساني زكاة المال نوعين : زكاة الذهب والفضة وأموال التجارة والسوائم ، وزكاة الزروع والثمار ، وهي : العشر أو نصف العشر ، فزكاة الذهب

والفضة وأموال التجارة والسوائم هذا نوع، والزرور والثمار هذا نوع آخر، ثم فصل الكاساني هذين النوعين بقوله: أما الأول فالكلام فيها -أي: زكاة المال- يقع في مواضع؛ في بيان فرضيتها، وفي بيان كيفية الفرضية، وفي بيان سبب الفرضية، وفي بيان ركنها، وفي بيان شرائط الركن، وفي بيان ما يسقطها بعد وجوبها، ثم أخذ يتحدث عن الدلائل على فرضيتها -وهذا لا دخل لنا فيه- ثم عن كيفية فرضيتها، وهل هي على الفور أو على التراخي، وهذا أيضاً لا دخل لنا فيه.

ثم انتقل إلى شرائط الفرضية وبين هذه الشروط بقوله: شرائط الفرضية أنواع: بعضها يرجع إلى من عليه، وبعضها يرجع إلى المال. ومحلّ حديثنا: القسم الأول وهي من عليه الزكاة؛ ولذلك قال: من الذي تجب عليه الزكاة؟ فقدّم لنا عدداً من الشروط.

وأحبّ أن أتبه هنا إلى أن المصادر في هذه القضية بعضها يتناول الصبي على انفراد، والمجنون على انفراد، وبعض المصادر يتناولهما معاً؛ ولذلك فنحن سنقدّم أولاً المصادر التي فرّقت بينهما كما فعل الكاساني، ثم المصادر التي جمعت بينهما كما فعل ابن قدامة، والخطيب الشرييني، وغيرهما كابن رشد، والشيخ يوسف القرضاوي.

بالنسبة للكاساني: تناول هذه القضية من حيث الشروط؛ شروط من تجب عليه الزكاة:

الشرط الأول: الإسلام، منها إسلامه حتى لا تجب على الكافر في حق أحكام الآخرة عندنا؛ لأنها عبادة، والكفار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات، وهذا هو الصحيح من مذهب أصحابنا. قال: خلافاً للشافعي. وهذه المسألة نتركها؛ لأنها ليست محلّ دراستنا الآن.

الشرط الثاني: اشترط الحنفية لوجوب الزكاة: البلوغ، قال الكاساني: "ومنها البلوغ عندنا فلا تجب على الصبي". قال: "وهو قول علي، وابن عباس؛ فإنهما قالا: لا تجب الزكاة على الصبي حتى تجب عليه الصلاة". هذا قول أو وجهة نظر. ونسب إلى الشافعي الرأي المخالف، قال: "وعند الشافعي ليس بشرط -أي ليس البلوغ بشرط لوجوب الزكاة- فتجب الزكاة في مال الصبي ويؤدّيها الولي". ونسب ذلك إلى ابن عمر وعائشة } ثم قال: "وكان ابن مسعود < يقول: يحصي الولي أعوام اليتيم، فإذا بلغ أخبره". هذا قول ثالث، يعني: هي عند الحنفية لا تجب على الصبي، وعند الشافعية تكون الزكاة واجبة في مال الصبي.

وقول ابن مسعود: إنها تجب ولكنها لا يخرجها الولي كما قال الشافعي، وإنما يحصي عدد السنوات التي وجبت عليه الزكاة فيها ليؤدّيها الصغير بعد بلوغه جملة وتفصيلاً، فإذا بلغ أخبره، وهذا إشارة إلى أنه تجب الزكاة، لكن ليس للولي ولاية الأداء، وهو قول ابن أبي ليلى، حتى قال: لو أداها الولي من ماله -من مال الصبي- ضمن. إذن هذه ثلاثة أقوال.

ثم قال: ومن أصحابنا من بنى المسألة على أصل، وهو أن الزكاة عبادة عندنا، والصبي ليس من أهل وجوب العبادة، فلا تجب عليه كما لا يجب عليه الصوم والصلاة. إذن هذا هو الأصل، لماذا رفض الحنفية أن يكون في مال الصبي زكاة؟ لأن الزكاة عبادة كالصلاة والصيام، والصبي ليس من أهل العبادات، فكما أنه ليس مكلفاً، ولا تجب عليه الصلاة ولا الصوم، كذلك لا تجب عليه الزكاة.

أما عند الشافعي: فالعبد والصبي من أهل وجوب حقوق العباد، يعني: تجب عليهم الحقوق الخاصة بالعباد، ولا تجب عليهم الحقوق الخاصة بالله، والزكاة من حقوق العباد؛ لأنها تؤدّي إلى تحقيق التكافل الاجتماعي، والتعاون،

وإطعام الفقراء والمساكين ؛ ولذلك قال الشافعي : إن العبد والصبي من أهل وجوب حقوق العباد ، كضمان المتلفات وأروش الجنایات ، ونفقة الأقارب ، بمعنى : أن الصبي إذا أتلف شيئاً كان الضمان في ماله ، وإذا أحدث إصابةً أو جنایةً ، كان عليه أرش هذه الجنایة ، وإذا كان له أب أو أم لا مال لهما ؛ فإن نفقتهما واجبة في مال هذا اليتيم ، وهكذا.

وكما تجب عليه صدقة الفطر ؛ لأنه رأس ، وهي وإن كانت عبادة عند الشافعي ، فهي عبادة مالية تجري فيها النيابة ، يعني : يمكن أن ينوب فيها الولي عن الصبي ، حتى تتأدى بأداء الوكيل ، والولي نائب الصبي فيها ، فيقوم مقامه في إقامة هذا الواجب ، بخلاف العبادات البدنية كالصلاة ؛ لأنها لا تجري فيها النيابة ، الصلاة والصيام لا يصح أن يقوم بهما الولي عن الصبي ؛ حيث لا تجري فيهما النيابة . ومنهم من تكلم فيها ابتداءً ، أما الكلام فيها على وجه البناء فوجه قوله النص ، ودلالة الإجماع والحقيقة . هذه أدلة الشافعي .

أما النص : فقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ [التوبة : ٦٠] وقوله ﴿ عَجَل ﴾ : ﴿ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [المعارج : ٢٤ - ٢٥] والإضافة بحرف اللام تقتضي الاختصاص بجهة الملك ، بمعنى : أن للفقراء ملك في حق - أو في مال - الأغنياء ، إذا كان المضاف إليه من أهل الملك .

وأما دلالة الإجماع : فلأننا أجمعنا على أن من عليه الزكاة إذا وهب جميع النصاب من الفقير ، ولم تحضره النية ، تسقط عنه الزكاة ، والعبادة لا تتأدى بدون النية ؛ ولذا يجري فيها الجبر والاستحلاف من الساعي ، وإنما يجريان في

حقوق العباد، وكذا يصحّ توكيل الذمي بأداء الزكاة، والذمي ليس من أهل العباد، هكذا يقول الكاساني.

وأما الحقيقة: فإن الزكاة تمليك المال من الفقير - أي: للفقير - والمتنفع بها هو الفقير، فكانت حق الفقير، والصبا لا يمنع حقوق العباد على ما بيّنا، هكذا قال الكاساني عن وجهة نظر الشافعي ومن معه: أنها وإن كانت عبادةً إلا أنها عبادة في المال متعلقة بالمال؛ ولأن الفقراء والسائلين والمحرومين لهم حق الملكية في هذا المال؛ ولأنه يصحّ توكيل الذمي بأدائها مع أنه ليس من أهل العباد؛ لأنها عبادة مالية.

ردّ الكاساني على قول الشافعي بقوله: "ولنا قول النبي ﷺ: ((بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً)) وجه الاستدلال من هذا الكلام: أن ما بني عليه الإسلام يكون عبادة، والعبادات التي تحمل السقوط تقدر في الجملة، فلا تجب على الصبيان، كالصوم والصلاة. وأما الآية فالمراد من الصدقة المذكورة فيها محل الصدقة، وهو المال لا نفس الصدقة؛ لأنها اسم للفعل، يعني: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ المقصود المحل وليس الشخص، والمحل هو المال وهو إخراج المال إلى الله تعالى، وذلك حق الله تعالى لا حق الفقير، وكذلك الحق المذكور في الآية الأخرى ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُورِ﴾ المراد منه المال وذا - يعني هذا المال - ليس بزكاة، بل هو محل الزكاة.

وسقوط الزكاة لهبة النصاب من الفقير، لوجود النية دلالة، والجبر على الأداء؛ ليؤدي من عليه بنفسه لا ينافي العبادة، حتى لو مدّ يده وأخذه من غير أداء من عليه، لا تسقط عنه الزكاة عندنا، حيث لا بد من النية، وليس كما يقول

الشافعي : إن الهبة تعتبر أداءً للزكاة. وإنما جازت وجريان الاستخلاف لثبوت ولاية المطالبة للساعي ؛ ليؤدي من عليه باختياره ، وهذا لا يقتضي كون الزكاة حق العبد ، وإنما جازت بأداء الوكيل -أي : وإن كان ذمياً- كما قال الشافعي ؛ لأن المؤدي في الحقيقة هو الموكل -أي المسلم الأصل- والخراج ليس بعبادة بل هي مئونة الأرض.

وصدقة الفطر ممنوعة على قول محمد -أي : ممنوعة أن يقوم بها الذمي- ، وأما على قول أبي حنيفة ، وأبي يوسف ؛ فلأنها مئونة من وجهه ، قال النبي ﷺ : ((أدوا عمن تمونون)) فتجب بوصف المئونة لا بوصف العبادة.

وأما الكلام في المسألة على وجه الابتداء : فالشافعي احتج بما روي عن النبي ﷺ أنه قال : ((ابتغوا في أموال اليتامى خيراً ؛ كي لا تأكلها الصدقة)) ولو لم تجب الزكاة في مال اليتيم ما كانت الصدقة تأكلها ، وروي عنه ﷺ أنه قال : ((من ولي يتيماً فليؤد زكاة ماله)) ، وروي أيضاً : ((من ولي يتيماً فليزك ماله)) ولعمومات الزكاة من غير فصل بين البالغين والصبيان ؛ ولأن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب ، وقد وجد ، فتجب الزكاة فيه كالبالغ ، فالكاساني يبين عن الإمام الشافعي -رحمه الله- أن الزكاة تجب في مال الصبي ابتداءً وليس بناءً على شيء آخر بالإضافة إلى ما سبق.

إذن الشافعي احتج على وجوب الزكاة في مال الصبي بأدلة كثيرة من القرآن الكريم ، ومن السنة النبوية ، ومن دلالة الإجماع.

ويرد الكاساني على ذلك بقوله : لنا أنه لا سبيل إلى الإيجاب على الصبي ؛ لأنه مرفوع عنه القلم بالحديث ؛ ولأن إيجاب الزكاة إيجاب الفعل ، وإيجاب الفعل على العاجز عن الفعل تكليف ما ليس في الوسع -يعني تكليف بما لا يطاق- ولا

سبيل إلى الإيجاب على الولي، ليؤدّي من مال الصبي؛ لأن الولي منهي عن قربان مال اليتيم ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢] إلا على الوجه الأحسن بنص الكتاب، وأداء الزكاة من ماله قربان ماله لا على وجه الأحسن، بل على وجه النقصان.

والأحاديث المذكورة لا تعارض الكتاب، واسم الصدقة أيضاً يطلق على النفقة، وليس بالضرورة أن يكون على الزكاة الواجبة، قال عليه السلام: ((نفقة الرجل على نفسه صدقة، وعلى عياله صدقة)) وفي الحديث ما يدل عليه؛ لأنه أضاف الأكل إلى جميع المال، والنفقة هي التي تأكل الجميع لا الزكاة، أو تحمل الصدقة والزكاة على صدقة الفطر؛ لأنها تُسمى زكاة، وأما قوله: ((من ولي يتيماً فليزك ماله)) أي: ليتصرف في ماله كي ينمو ماله؛ إذ التزكية هي التنمية توفيقاً بين الدلائل وعمومات الزكاة، لا تتناول الصبيان أو هي مخصوصة فتخصّ المتنازع فيه بما ذكرناه.

هذا عن شرط البلوغ أو عن أقوال الفقهاء في الزكاة في مال الصبي كما حكاها الكاساني في كتابه (بدائع الصنائع)، وقد تحصّل لنا من ذلك أن الكاساني ذكر ثلاثة أقوال: القول الأول قول الحنفية: أنه لا تجب في مال الصبي زكاة. والقول الثاني: قول الشافعي أنه تجب في مال الصبي الزكاة ويؤدّيها عنه الولي. القول الثالث: قول ابن مسعود، وهو قول ابن أبي ليلي أيضاً: أن على الولي أن يحصي عدد السنوات منذ ملكية الصبي للمال إلى بلوغه - يحصي عدد السنوات التي وجبت عليه الزكاة فيها - ولا يخرجها، وإنما يبلغه بها عند بلوغه. وقد قدم لنا أدلة كل فريق من القرآن الكريم، ومن السنة، ومن أقوال الصحابة والتابعين، والأئمة الفقهاء، إلا أن الكاساني رجّح وجهة نظر الحنفية.

ثانياً: الزكاة في مال المجنون:

أ. عند الكاساني:

ذكرنا أن الكاساني - وهو يتحدث عن شرائط فرضية الزكاة - أنه بدأ بالإسلام ثم البلوغ، وتحتته بين اختلاف العلماء في مال الصبي: هل تجب فيه الزكاة أو لا تجب؟ ثم انتقل إلى المجنون بقوله: ومنها - أي: ومن شرائط الفرضية - العقل عندنا، فلا تجب الزكاة في مال المجنون جنوناً أصلياً، وجملة الكلام فيه: أن الجنون نوعان: أصلي - يعني منذ الولادة، ومستمر - وطارئ. أما الأصلي: وهو أن يبلغ مجنوناً، فلا خلاف بين أصحابنا - أي: الحنفية - أنه يمنع انعقاد الحول على النصاب؛ حيث لا تجب الزكاة فيه، حتى لا يجب عليه أداء زكاة ما مضى من الأحوال بعد الإفاقة، وإنما يعتبر ابتداء الحول من وقت الإفاقة؛ لأنه الآن - بعد الإفاقة من الجنون والسلامة منه - صار أهلاً لأن ينقصد الحول على نصابه كالصبي إذا بلغ، فإنه لا يجب عليه أداء زكاة ما مضى من زمان الصبي، وإنما يعتبر الحول على ماله وقت البلوغ عندنا، هذا عن الصبي، وكذلك المجنون كذا هذا - أي: المجنون - من وقت الإفاقة؛ ولهذا منع - أي: المجنون - من وجوب الصلاة والصوم، كذا الزكاة هذا عن الجنون الأصلي الذي بلغ عليه المجنون.

وأما الجنون الطارئ فإن دام سنة كاملة، فهو في حكم الأصلي - أي: لا زكاة عليه - . ألا ترى أنه في حق الصوم كذلك؟ يعني: لا يجب عليه كذا في حق الزكاة، فلا تجب عليه؛ لأن السنة في الزكاة كالشهر في الصوم - السنة أي: اعتبار الحول في الزكاة كاعتبار شهود شهر رمضان - والجنون المستوعب للشهر

يمنع وجوب الصوم، كذلك جنون المستوعب للسنة يمنع وجوب الزكاة، ولهذا يمنع أيضاً وجوب الصلاة والحج، فكذا الزكاة.

أما إن كان الجنون متقطعاً في بعض السنة، ثم أفاق فقد روي عن محمد أنه إن أفاق في شيء من السنة، وإن كان ساعة من الحول من أوله أو وسطه أو آخره، تجب زكاة ذلك الحول، وهو رواية ابن سماعة عن أبي يوسف أيضاً، وروى هشام عنه أنه قال: إن أفاق أكثر السنة وجبت، وإلا فلا، فالعبرة بأكثر الحالين، كان أكثر الحالين الإفاقة وجبت، وإن كان أكثر الحالين الجنون لم تجب، وجه هذه الرواية أنه: إذا كان في أكثر السنة مفيقاً فكأنه كان مفيقاً في جميع السنة؛ لأن للأكثر حكم الكل في كثير من الأحكام، خصوصاً فيما يحتاج فيه.

ووجه الرواية الأخرى أنه: إذا أفاق ساعة من العام وجبت، وهو قول محمد هو اعتبار الزكاة بالصوم، وهو أيضاً اعتبار صحيح؛ لأن السنة للزكاة كالشهر للصوم، ثم الإفاقة في جزء من الشهر يكفي لوجوب صوم شهر، كذا الإفاقة في جزء من السنة تكفي لانعقاد الحول على المال، وهو قول محمد كما ذكرنا، لكن الراجح هو القول الآخر، أي الاعتبار الأكثر. وأما الذي يجن ويفيق باستمرار، بعض اليوم جنون، وبعض اليوم إفاقة، أو بعض الأيام جنون، وبعضها إفاقة، فهو كالصحيح وهو بمنزلة النائم والمغمى عليه.

إذن نخلص من هذا إلى أن الكاساني أيضاً بالنسبة للمجنون: الحنفية يفرقون بين الجنون الأصلي والجنون المتقطع -أو الطارئ- أما الجنون الأصلي الذي بلغ به المجنون، يعني: عند البلوغ كان مجنوناً واستمر، فذلك لا زكاة عليه؛ لأن القلم مرفوع عنه، وكما لا تجب الصلاة ولا الصيام ولا الحج، فكذلك لا تجب الزكاة، وأما الجنون الطارئ الذي طرأ بعد البلوغ عاقلاً، فإننا ننظر في المدّة التي يجن فيها، أو التي يفيق فيها.

يقول محمد بن الحسن: إذا أفاق ساعة وجبت عليه الزكاة في هذا العام، على اعتبار أن السنة كالشهر، ومن أفاق ساعة في شهر رمضان، وجب عليه صيام هذا الشهر؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والقول الآخر: اعتبار الأكثر من الحالين: حال الإفاقة أو حال الجنون، فإن كان الأكثر الإفاقة وجبت عليه الزكاة، وإن كان الأكثر هو الجنون لم تجب عليه الزكاة، وهذا هو القول الصحيح أو الراجح في المذهب الحنفي.

بعد أن نظرنا في حكم الزكاة في مال الصبي والمجنون عند الكاساني، واطلعنا على رأي الحنفية ورأي الشافعية وغيرهما في ذلك، تنتقل إلى مصدر آخر أو عالم آخر لننظر نفس القضية.

ب. عند الخطيب الشربيني:

نتقل إلى الخطيب الشربيني -رحمه الله- الذي يتناول هذه القضية أيضاً تناولاً مجملًا أقلّ تفصيلاً من تناول الكاساني، وإن كان قد تناولها أيضاً تحت شروط وجوب زكاة المال، قال -رحمه الله- نقلًا عن النووي صاحب (المنهاج) والخطيب الشربيني يشرحه في (مغني المحتاج) قال النووي: شرط وجوب زكاة المال الإسلام والحرية، وتلزم المرتدّ إن أبقينا ملكه دون المكاتب، ثم قال: وتجب في مال الصبي والمجنون.

وعلق الخطيب الشربيني -رحمه الله- على ذلك بقوله: ثم شرع في شروط المال الذي تجب فيه الزكاة، فقال -أي: النووي-: "وتجب في مال الصبي والمجنون". إذن المذهب الشافعي على وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، وقد جمعهما النووي والخطيب الشربيني كما ترون، بينما فرق بينهما الكاساني؛ حيث جعل

لكل منهما فصلاً فتناول الصبي تحت شرط البلوغ، وتناول المجنون تحت شرط العقل، قال الخطيب الشربيني - رحمه الله - ثم شرع في شروط المال الذي تجب فيه الزكاة فقال: وتجب في مال الصبي والمجنون؛ لشمول الحديث السابق لهما أي قول أبي بكر <: "هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين". رواه البخاري. والصبي والمجنون داخلان في عموم المسلمين.

وبالقياس على زكاة المعشرات - أي: الزروع والثمار التي يجب فيها العشر - وزكاة الفطر - أي الرؤوس - حيث تجب أيضاً على الصبي وعلى المجنون، إذن زكاة المال تقاس على زكاة المعشرات، وعلى زكاة الفطر، فتجب على الصبي وعلى المجنون في أموالهما، كما تجب عليهما في المعشرات - أي: الزروع والثمار والفطر - فإن الخصم قد وافق عليهما - الخصم أي: الحنفية أو القائلون بعدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون - ولم يصح في إسقاط الزكاة ولا في تأخر إخراجها شيء، يعني: أن الأدلة التي استدلت بها الحنفية على عدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون كلها أدلة عقلية، أما الأدلة النصية فلم يرد ولم يصح في إسقاط الزكاة عن الصبي والمجنون، أو تأخير إخراجها إلى البلوغ شيء.

الخطيب الشربيني هنا تميز عن الكاساني في أنه أتى برأي الإمام أحمد، والكاساني لم يذكره.

قال الإمام أحمد: لا أعرف عن الصحابة شيئاً صحيحاً أنها لا تجب. وأضاف أدلة عقلية أخرى قال: ولأن المقصود من الزكاة سدّاً لخلّة - أي: حاجة الفقير والمسكين - وتطهير المال، وكل ذلك مطلب للصبي وللمجنون، فهما بحاجة إلى تطهير أموالهما، كما أن الفقراء بحاجة إلى سدّ الخلل الواقع عندهم من الجوع وغيره، ومالهما قابل لأداء النفقات، يعني: لو كان للمجنون أو للصبي أب فقير

أو زوجة فالنفقة أيضاً واجبة عليهما في مالهما، فمالهما قابل لأداء النفقات والغرامات، كقيمة ما أتلغاه، إذا أتلغ الصبي شيئاً، أو أتلغ المجنون شيئاً كان الضمان عليهما في مالهما.

وأضاف: وليست الزكاة محض عبادة، يعني: ليست عبادة خالصة كالصلاة؛ حتى يشترط فيها البلوغ أو العقل، ولكنها عبادة مالية، فلا تختص بالملكف، والمخاطب بإخراجها - بإخراج الزكاة عن الصبي والمجنون - وليهما، ومحل وجوبه عليه إذا كان ممن يرى وجوبها في مالهما، فإن كان ممن لا يراه، يعني: إن كان الولي حنفياً لا يرى وجوب الزكاة في مال الصبي أو المجنون؛ فإن كان ممن لا يراه كحنفي، فلا وجوب، يعني: لا يجب عليه ذلك، والاحتياط له أن يحسب ما يجب على الصبي أو المجنون، حتى يبلغ فيخبرهما بذلك، ولا يخرجها؛ فيغرمه الحاكم.

إذن: هذا من باب الاحتياط أن الولي إذا كان حنفياً لا يرى وجوب الزكاة في مال الصبي أو المجنون، فالاحتياط له كما قال ابن مسعود عند الكاساني وابن أبي ليلى: أن يحصي الزكاة الواجبة عليهما منذ ملكيتهما للمال إلى أن يبلغا أو يفيقا، فيخبرهما بذلك ولا يخرجها من مالهما، حتى لا يغرمه الحاكم، قاله القفال، وفرضه في الطفل.

ولو كان الولي غير متمذهب - ليس له مذهب شافعي أو حنفي - بل عامياً صرماً، فيتوقف تصرفه على أمر الحاكم، فإن ألزمه حاكم يراها بإخراجها، فواضح - يعني: إن كان القاضي شافعيّاً أو حنبليّاً، فإنه سيأمر الولي بإخراج الزكاة من مال الصبي والمجنون، فإن ألزمه حاكم يراها بإخراجها فواضح، وإلا - يعني: إن كان لا يرى وجوبها - فالأوجه - كما قال شيخنا - الاحتياط بمثل ما

مرّ، يعني: إحصاء سنوات الوجوب وتقديرها، إلى أن يبلغ الصبي ويفيق المجنون، فيخبرهما بما عليهما من زكاة السنوات الماضية.

والأوجه كما قال أيضاً أن قيم الحاكم يعمل بمقتضى مذهبه، كحاكم أنابه حاكم آخر يخالفه في مذهبه، فيعمل هذا الحاكم بحكم من أنابه، ولا يتصرّف غير ذلك، فإن لم يخرجها الولي من مالهما، أخرجها إن كملا؛ لأن الحق توجه إلى مالهما منذ ملكيتهما لهذا المال، ولكن الولي عصي بالتأخير، فلا يسقط ما توجه إليهما، ومثلهما أيضاً فيما ذكر: السفية، يعني: السفية يلحق بالمجنون أو الصبي بالنسبة لوجوب الزكاة في ماله، وقد أجاب السبكي عن سؤال صورته: كيف تخرج الزكاة من أموال الأيتام من الدراهم المغشوشة والغش فيها ملكهم؟ أجاب: بأن الغش إن كان يماثل أجره الضرب والتخليص فيسامح به، وعمل الناس على الإخراج منها.

ج. عند ابن قدامة:

فكتاب (المغني) لابن قدامة من أنفع الكتب في الفقه المقارن، وفي الدراسات الفقهية؛ لأنه لا يتوقف عند رأي الحنابلة فقط، بل إنه يتطرق لآراء الآخرين، ويقدم الأدلة كاملةً، ويوازن بينها، ثم يرجح من بينها ما يرى دليلاً، أقوى من أدلة الرأي الآخر.

قال الخرقي - رحمه الله - والصبي والمجنون يُخرج عنهما وليهما، علق على ذلك ابن قدامة فقال: وجملة ذلك، أن الزكاة تجب في مال الصبي والمجنون، إذاً ابن قدامة يبيّن للوهلة الأولى أن الزكاة في مال الصبي والمجنون واجبة، كما قال الشافعية، لماذا قال بوجوبها؟ قال: لوجود الشرائط الثلاث فيهما - أي: في الصبي والمجنون - والمقصود بالشرائط الثلاث: هي الإسلام، والملكية، وبلوغ النصاب.

يقول أيضاً مدعماً قوله هذا: رُوي 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، والعنبري، وابن عيينة، وإسحاق، وأبو عبيد، وأبو ثور، معنى ذلك أنه رأي الجمهور.

فوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون - كما يقول ابن قدامة - هو رأي الحنابلة، وهو رأي مالك، وهو رأي الشافعي، بالإضافة إلى كبار الصحابة، وكبار التابعين، ومن ذكرهم ابن قدامة كما رأينا.

ويحكي عن ابن مسعود، والثوري، والأوزاعي - انظروا إلى هذه الإضافات، أولاً: في ذكر من قال بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، حشد لنا ابن قدامة - رحمه الله - عدداً من كبار الصحابة، وكبار التابعين، وكذلك حينما نقل رأي ابن مسعود أضاف معه الثوري، والأوزاعي، أنهم قالوا: تجب الزكاة، ولا تخرج حتى يبلغ الصبي، ويفيق المعتوه، وهذا ما رأيناه عند الكاساني، حينما نقل ذلك عن ابن مسعود، وقال: إنه قول ابن أبي ليلي، مع أن ابن قدامة ذكر أن ابن أبي ليلي مع القائلين بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، وقيام الولي بها.

قال ابن مسعود: أحصي ما يجب في مال اليتيم من الزكاة، فإذا بلغ أعلمه، فإن شاء زكّى، وإن لم يشأ لم يزكّ، يعني: كأن الولي يريد أن يبرئ ذمته من المسؤولية أمام الله ﷻ وفي نفس الوقت يبرئ ذمته من المسؤولية عن مال الصبي، فهو يحصي ما عليه، ويبلغه به عند بلوغه، وبذلك يكون لم يقرب مال اليتيم، وفي نفس الوقت أمره بالمعروف، وأبلغه، فإن شاء زكّى، وإن لم يشأ لم يزكّ، حيث: ﴿الآنزُرْ وَأَزْرَهُ وَذُرَّ آخَرَ﴾ (٣٨) ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ﴿النجم: ٣٨ - ٣٩﴾.

وأضاف ابن قدامة: ورُوي نحو هذا عن إبراهيم -يعني: إبراهيم النخعي- وقال الحسن، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وأبو وائل، والنخعي، وأبو حنيفة: لا تجب الزكاة في أموالهما -أي: الصبي والمجنون- وقال أبو حنيفة -هذه رواية أخرى عن أبي حنيفة-: يجب العشر في زروعهما، وثمرتهما، وتجب صدقة الفطر عليهما، ولكن لا تجب الزكاة في أموالهما، وهذا -كما يبدو- تناقض؛ لأن الزكاة فريضة، فإذا وجبت في الفطر، أو وجبت في الزروع والثمار، فإنها تجب أيضاً في باقي الأموال؛ حيث لا حجة للتفريق بين مال ومال، يعني إذا كان الصبي يمتلك عدداً من الإبل السائمة: فما الفرق بينها وبين الزروع والثمار؟

واحتج أبو حنيفة في نفي الزكاة عن مال الصبي والمجنون بقوله ﷺ: ((**رُفِعَ الْقَلَمُ** عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، ...)) وبأنها عبادة محضة، ولا تصح العبادة المحضة منهما، ولا تجب عليهما، كالصلاة، والحج، والصيام.

وبعد عرض هذه الأقوال الثلاثة بهذه التفاصيل الجيدة، ينتصر ابن قدامة -رحمه الله- إلى وجهة نظر الحنابلة، أو الجمهور، الذين قالوا بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، حيث يقول: ولنا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "من ولي يتيماً له مال، فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة" أخرج الدار قطني، وفي إسناده مقال: لأن المثني بن الصباح ضعيف.

وروي موقوفاً على عمر، وإنما تأكله الصدقة بإخراجها، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة، وإنما يستثمره حتى إذا أخرج الصدقة منه أو الزكاة كان في الاستثمار والنماء ما يغطي ذلك وزيادة؛ وإنما يجوز إخراجها إذا كانت واجبة؛ لأنه -أي

الولي - ليس له أن يتبرع بمال اليتيم ؛ ولأن من وجب العشر في زرعه وجب ربع العشر في ورقه - أي: الفضة، ومثلها الذهب - حيث لا تفريق بين الأموال، وكذلك في الحيوان، وكذلك في عروض التجارة؛ ولأن من وجب العشر في زرعه وجب ربع العشر في ورقه، كالبالغ العاقل، ويخالف الصلاة والصوم - أي: هذه العبادة تخالف عبادة الصلاة والصوم - لأن عبادة الصلاة والصوم مختصة بالبدن، وبنية الصبي ضعيفة عنها، والمجنون لا تتحقق منه نيتها.

أما الزكاة فحق يتعلق بالمال، كما قال الشافعي عند الخطيب الشربيني: إنها ليست عبادة محضة، ولكنها عبادة تتعلق بالمال، فتشبه نفقة الأقارب والزوجات، يعني إذا كان للصبي أب فقير، والصبي ورث عن أمه مالاً كثيراً فإن نفقة والده تجب عليه في ماله - مال الصبي - كذلك لو كان للمجنون زوجة، وله مال، فإن نفقة هذه الزوجة واجبة في ماله، وأرؤش الجنائيات - يعني: ما يحكم به من أموال بسبب الجنائيات التي ارتكبوها - وقيم المتلفات - يعني: ضمان ما يتلفه الصبي، أو ما يتلفه المجنون - فإن ضمان ذلك يكون في مالهما.

والحديث - أي: حديث: ((رفع القلم عن ثلاث...)) - الذي احتج به أبو حنيفة في عدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، أريد به: رفع الإثم، وكذلك رفع العبادات البدنية، بدليل وجوب العشر: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ٢٤١] ووجوب صدقة الفطر، وإلا لسقطت عنهما أيضاً زكاة العشر، وصدقة الفطر، والحقوق المالية الأخرى.

ثم هو - أي حديث رفع القلم - مخصوص بما ذكرناه من الأحاديث الأخرى، والزكاة في المال في معناه فنقيسها عليه، أي نقيس زكاة المال على زكاة العشر، وعلى صدقة الفطر، وعلى قيم المتلفات، وعلى نفقة الأقارب؛ لأنها كلها أمور مالية، إذا تقرر هذا فمن الذي يخرج الزكاة الواجبة في مال الصبي والمجنون؟

إذا تقرّر هذا فإن الولي يخرجها عنهما من مالهما؛ لأنها زكاة واجبة، فوجب إخراجها كزكاة البالغ العاقل، والوليّ يقوم مقامه -أي مقام الصبي، أو مقام المجنون- في أداء ما عليه؛ ولأنها حق واجب على الصبي والمجنون، فكان على الولي أدائه عنهما كنفقته، ونفقة أقاربه، وتعتبر نية الولي في الإخراج كافية عنهما، كما تعتبر النية من رب المال أيضاً.

وبهذا يكون الرأي الذي انتهى إليه ابن قدامة هو: ترجيح وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، وهو رأي جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، والأئمة الثلاثة.

د. عند ابن رشد - رحمه الله - :

بعد أن وقفنا على ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - بذلك نكون قد أخذنا مرجعاً من مراجع الحنفية، ومرجعاً آخر من مراجع الشافعية، ومرجعاً ثالثاً من مراجع الحنابلة، نأخذ مرجعاً من مراجع المالكية، وهو ابن رشد - رحمه الله - في كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد):

وقد أجمل ابن رشد - رحمه الله - هذه القضية أقوال الفقهاء فيها، ثم انتهى إلى بيان سبب الاختلاف، وهذا نموذج آخر من نماذج كتب العلم في تناول هذه القضايا الفقهية.

ما زلنا مع الصبي والمجنون، هل تجب في مالهما الزكاة أو لا تجب؟

بيّن ابن رشد - رحمه الله - في بداية الموضوع: أن الفقهاء قد اتفقوا أن الزكاة تجب على كل مسلم حرّ، بالغ، عاقل، مالكٍ للنصاب ملكاً تاماً، هذا القدر اتفق عليه الفقهاء، واختلفوا في وجوبها على اليتيم، والمجنون، والعييد، وأهل

الذمة، وناقص الملك، مثل الذي عليه دين، أو له دين، ومثل المال المحبس الأصل.

والذي يهمنًا هو اليتيم والمجنون، والمقصود باليتيم: الصغار؛ لأنه لا يتم بعد بلوغ، فهو أطلق اليتيم وأراد به الصبي الصغير قبل البلوغ ذكرًا كان أو أنثى؛ ولذلك قال في التفصيل: فأما الصغار.

ثم عرض الآراء الأربعة في هذه القضية، يعني: أتى بإضافات لم نقف عليها عند الكاساني؛ وقد وجدنا عنده ثلاثة أقوال، قول بالوجوب، وهو قول الشافعي ويخرجها الولي؛ كذلك قول الحنابلة، وإن لم يذكرهم، وقول بعدم الوجوب وهو الحنفية، وقول بالوجوب مع تأجيل الإخراج لسنّ البلوغ، حتى يبلغهما الولي بما عليهما، فإن شاء أخرج، وإن شاء لم يخرج.

كذلك رأينا عند الخطيب الشربيني أقوالاً ثلاثة: قول الشافعية بالوجوب، ومعهم الحنابلة، وقول الحنفية بعدم الوجوب. ورأينا عند ابن قدامة الأقوال الثلاثة التي حكاها الكاساني، ولكن بتفصيل أوسع، وبذكر القائلين أوضح مما قال الكاساني.

ابن رشد - رحمه الله - يقدم لنا أقوالاً أربعة:

القول الأول: تجب الزكاة في أموالهم - أموال الصغار والمجانين - وبه قال علي، وابن عمر، وجابر، وعائشة من الصحابة؛ اختصر من ذكرهم ابن قدامة إلى هؤلاء الأربعة: علي، وابن عمر، وجابر، وعائشة، ومالك، والشافعي، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور؛ إلا أنه قال: وغيرهم من فقهاء الأمصار. إذن هذا القول هو رأي الجمهور، أو رأي الأكثرية من فقهاء الأمصار.

القول الثاني: وقال قوم: ليس في مال اليتيم -أي: الصغير، أو الصبي- صدقة أصلاً، وبه قال النخعي، والحسن، وسعيد بن جبير من التابعين. إذن ليس في مال الصغير صدقة مطلقاً.

القول الثالث: فرق قوم بين ما تخرج الأرض فيكون فيه العُشر، أو الزكاة الواجبة، وبين ما لا تُخرجه، فقالوا: وعليه الزكاة فيما تخرجه الأرض، وهذا يرجع بنا إلى الدليل القطعي من القرآن؛ لأن الله ﷻ أوجب في الزرع والثمار إخراج الزكاة فقال: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

أما ما عدا ذلك فجاء على سبيل الإجمال؛ لذلك فرّق الحنفية بين ما تخرجه الأرض -أرض الصبي- وبين الأموال الأخرى، فقالوا: عليه الزكاة فيما تُخرجه الأرض، وليس عليه زكاة فيما عدا ذلك من: الماشية، الحيوانات، والذهب والفضة، ويُسمّى الناض، والعروض -عروض التجارة- وغير ذلك. ونسب ابن رشد هذا القول إلى أبي حنيفة وأصحابه. قال: وهو -أي القوم الذين فرقوا بين ما تخرج الأرض وغيرها- أبو حنيفة وأصحابه.

القول الرابع: وفرّق آخرون بين الناض -أي: الذهب والفضة- وغيره، فقالوا: وعليه الزكاة في جميع الأموال، إلا في الذهب والفضة. إذن تحصل من هذا أربعة أقوال:

قول بوجوب الزكاة مطلقاً في جميع أموال الصبي والمجنون.

وقول بعدم وجوبها مطلقاً في مال الصبي أو المجنون.

وقول بوجوبها فيما تخرجه الأرض وعدم وجوبها في غير ذلك، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

وقول أنها تجب في جميع الأموال إلا الذهب والفضة للصبي ، عليهما الزكاة إلا في الناص.

وبعد عرض هذه الأقوال الأربعة ، التي تُعتبر إضافة لما عرفناه في المراجع ، أو المصادر الثلاثة السابقة: (البدائع) ، و(مغني المحتاج) ، و(المغني) لابن قدامة.

يقدم لنا ابن رشد -رحمه الله- إفادة أخرى ، وهي : السبب في اختلاف الفقهاء على هذه الآراء الأربعة ، وكان الكاساني قد أشار إلى ذلك ، وأشار أيضاً الخطيب الشربيني ، وكذلك ابن قدامة ، هل هي عبادة؟ أو ليست عبادة؟ إلا أن ابن رشد وضح ذلك أكثر بقوله : وسبب اختلافهم في إيجاب الزكاة عليه ، أو لا إيجابها ، هو اختلافهم في مفهوم الزكاة الشرعية : هل هي عبادة كالصلاة والصيام ؛ فلا تجب إلا على البالغ العاقل؟ أم هي حق واجب للفقراء على الأغنياء؟

فمن قال : "إنها عبادة" اشترط فيها البلوغ.

ومن قال : "إنها حق واجب للفقراء" لم يشترط ذلك.

نعود إلى كلام ابن رشد في بيان سبب اختلاف الفقهاء في وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون ، أو عدم وجوبها في هذا المال ، يقول : إن سبب الاختلاف هو اختلافهم في مفهوم الزكاة الشرعي : هل الزكاة عبادة كالصلاة والصيام؟ أو ليست كذلك؟ بل هي حق واجب للفقراء على الأغنياء ، من نظر إليها على أنها عبادة كالصلاة والصيام اشترط فيها البلوغ ، وهؤلاء هم الحنفية ومن معهم. ومن قال : إنها حق واجب للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء ، لم يعتبر في ذلك بلوغاً من غيره ، كما قال جمهور العلماء.

ومن أدلتهم قوله ﷺ: ((إن الله قد افترض عليهم -يعني على المسلمين الذين يقبلون الإسلام من معاذ بن جبل- صدقة في أموالهم، تُؤخذ من أغنيائهم، فتردّ في فقرائهم)) فكلمة أغنياء: كلمة عامة، تشمل وتطلق على البالغ وغيره؛ لأن الغنى هو ملكية المال. وأما من فرق بين ما تخرجه الأرض فتجب فيه الزكاة، أو لا تخرجه فلا تجب، أو بين الخفي من المال: كالذهب، والفضة، والظاهر: كعروض التجارة، والحيوانات، فلا أعلم له مستنداً في هذا التفريق. والحقيقة أن ما قاله ابن رشد -رحمه الله- جيد، حيث يفهم من كلامه أنه انتصر إلى رأي الجمهور القائلين: بوجوب الزكاة في مال الصبي ومال المجنون.

ما قاله القرضاوي في مال الصبي والمجنون

ونتناول مرجعاً حديثاً من المراجع الهامة، التي تناولت هذه القضية، ذلك هو كتاب (فقه الزكاة) للدكتور يوسف القرضاوي، الذي كان قد أعدّ هذا الكتاب كرسالة للحصول على درجة الدكتوراه في الفقه من كلية الشريعة بجامعة الأزهر الشريف، وهو من أفضل الكتب التي تناولت وخدمت فقه الزكاة. الدكتور يوسف -جزاه الله خيراً- قدّم لنا مبحثاً كاملاً من مباحث هذه الرسالة، وهو المبحث الثاني من الفصل الأول: على من تجب الزكاة؟ قسّم هذا الفصل إلى مبحثين: المبحث الأول: لا تجب الزكاة على غير المسلم، والمبحث الثاني: عن الزكاة في مال الصبي والمجنون.

ونحن نفيد من هذا الكتاب فائدتين:

الفائدة الأولى: ذلك العرض العلمي الجيد لهذا الموضوع، الذي استوفى فيه ما سبق الحديث عنه، وما نحن نتحدث عنه.

الفائدة الثانية: أنه يعلمنا كيف يكون البحث العلمي، وطريقته، وإعداد الرسالة العلمية.

هذه الرسالة من الرسائل العلمية الجيدة في الفقه الإسلامي، وفي هذا الموضوع - موضوع الزكاة- وهذا المبحث من مباحثها: الزكاة في مال الصبي والمجنون، يقفنا على ما ذكرناه من الفوائد.

فقد عرض الدكتور القرضاوي جميع الأقوال، وذكر المصادر التي رجع إليها، ثم ذكر أدلة كل فريق من القائلين بالوجوب، أو القائلين بعدمه، ثم وازن بينها، ورجح منها ما سبق أن رجحناه عند ابن قدامة، أو عند ابن رشد من قول الجمهور العلماء، بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون.

يقول -جزاه الله خيراً-: وإذا كان العلماء قد أجمعوا على وجوب الزكاة في مال المسلم البالغ العاقل، فإنهم قد اختلفوا في مال الصبي والمجنون: هل تجب فيه الزكاة؟ أم لا تجب حتى يبلغ الصبي، ويعقل المجنون؟

هنا يختلف الفقهاء اختلافاً كبيراً، نستطيع أن نردّهم فيه إلى فريقين رئيسيين، وقد رأينا عند ابن رشد: أنهم أربع فرق، ورأينا عند غير ابن رشد: أنهم ثلاث فرق، لكن المجموع يمكن فعلاً أن يردّ إلى فريقين: القائلون بالوجوب، والقائلون بعدم الوجوب؛ حيث لا مستند لمن فرّق بين بعض الأموال وبعضها الآخر -كما ذكر ابن رشد.

القائلون بعدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون:

أ. روى أبو عبيد، عن أبي جعفر الباقر، والشعبي، أنهما قالوا: ليس في مال اليتيم زكاة (كتاب الأموال لأبي عبيد صفحة ٤٣٥).

- ب. وروى ابن حزم مثل قولهما عن النخعي، وشريح، وذلك في (المحلى) لابن حزم، الجزء الخامس، صفحة مائتين وخمسة.
- ج. روي عن الحسن قال: ليس في مال اليتيم زكاة، إلا في زرع، أو ضرع - أي: حيوان - وقد ذكر ابن حزم في (المحلى) عن ابن شبرمة مثل قوله.
- د. وفي (الأموال) لأبي عبيد، عن مجاهد قال: كل مال لليتيم يُنمى، أو قال: كل شيء من بقر، أو غنم، أو زرع، أو مال، يضارب به فزكّه، وما كان له من صامت لا يحرك - يعني: الأموال المدخرة التقدين - لا يستثمر، فلا تزكّه، حتى يدرك، فتدفعه إليه.
- هـ. وخرّج اللخمي - من علماء المالكية - قولاً بسقوط الزكاة عن الصبي، حيث لا يُنمى ماله من حكم المال المعجوز عن تنميته، كالمدفون الذي ضلّ عنه صاحبه، ثم وجدته، وكالمال الموروث الذي لم يعلم به وارثه إلا بعد حول أو أحوال... إلى غير ذلك.
- كل هؤلاء تحت فريق القائلين: بعدم وجوب الزكاة فيه، أبو جعفر الباقر، والشعبي، والحسن، ومجاهد. وذهب أبو حنيفة، وأصحابه إلى أن الزكاة في زرعه وثمره فقط؛ أما بقية الأموال فلا، ونسب ذلك إلى كتاب (بدائع الصنائع) قال ابن حزم في كتابه (الأموال): لا نعلم أحداً تقدمه إلى هذا التقسيم، ولكن صاحب (البحر الزخّار) من كتب الزيدية حكى ذلك عن زيد بن علي، وجعفر الصادق، وهما معاصران لأبي حنيفة.
- والعجيب: أن ما ذهب إليه الأئمة: زيد، والصادق، والناصر، من آل البيت، يخالف ما صحّ عن علي < أنه كان يزكّي أموال بني أبي رافع، وهم أيتام، وسُئل عن ذلك زيد < فقال: "نحن آل البيت ننكر هذا" (الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير).

أدلة القائلين بعدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون:

وبعد أن ذكر هؤلاء الفرقاء الأربعة، الذين يندرجون تحت القول الأول، وهو قول القائلين بعدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون ذكر أدلتهم كما يلي:

الدليل الأول: نظر هؤلاء العلماء إلى الاعتبار الثاني، الذي ذكرناه من قبل وهو أن الزكاة عبادة محضة، كالصلاة، والعبادة تحتاج إلى نية، والصبي والمجنون لا تتحقق منهما النية، فلا تجب عليهما العبادة، ولا يخاطبان بها، وقد سقطت الصلاة عنهما لفقدان النية، فوجب أن تسقط الزكاة بالعلّة نفسها، وقد ذكر ذلك ابن عابدين في حاشيته (ردّ المحتار).

الدليل الثاني: من السنة النبوية قول الرسول ﷺ: ((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ))، و((رُفِعَ الْقَلَمُ)): كناية عن سقوط التكليف؛ إذ التكليف لمن يفهم خطاب الشارع، والصَّغَرُ، والجُنُونُ، والنوم حوائل دون ذلك.

الدليل الثالث: ومما يؤيد هذا القول الآية الكريمة: ﴿حَذِّمْنَ أَمْوَالَهُنَّ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] إذ التطهير إنما يكون من أرجاس الذنوب، والصبي والمجنون لا ذنوب عليهما؛ لأنهما ليسا مكلفان، فهما في غنى عن التطهير، أو خارجان عنه.

علّق على ذلك بقوله -الدكتور يوسف-: الحق أن الأدلة الثلاثة المذكورة لا تصلح لأنّ يحتج بها الحنفية، ومن شابههم، ممّن قالوا بوجوب الزكاة في بعض مال الصبي دون بعض، كما هو مروى عن مجاهد، والحسن، وابن شبرمة، وغيرهما، إنّما يصلح أن يحتجّ بها الباقر، والشعبي، والنخعي، وشريح، مما لم يوجب الزكاة في أي مال للصبي والمجنون.

الدليل الرابع: اعتبار المصلحة التي يراها الإسلام في سائر أحكامه، ومصلحة الصغير والمجنون هنا إبقاء مالهما عليهما حتى يكبرا، أو يفيقا؛ خشية أن تستهلكه الزكاة؛ لعدم تحقق النماء الذي هو علة وجوب الزكاة؛ ولأن الصغير والمجنون ضعيفان لا يستطيعان القيام بأمر أنفسهما، وتثمير أموالهما، وقد يخشى من تكرار أخذ الزكاة كل عام منهما أن تأتي عليهما فيتعرضا لذل الحاجة، وهوان الفقر. وهكذا يمضي فضيلة الدكتور يوسف في بيان وجهة نظر أصحاب هذا الرأي القائلين بعدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون.

القائلون بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون:

انتقل - جزاه الله خيراً - إلى الفريق الآخر، وهو فريق القائلين: بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، فقال: ذهب إلى وجوب الزكاة في سائر أموال الصبي والمجنون - وعدد أكثر من عشرين شخصية من كبار الصحابة، والتابعين، والأئمة - قال: عطاء، وجابر بن زيد، وطاوس، ومجاهد، والزهري من التابعين، ومن بعدهم: ربيعة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، والحسن بن صالح، وابن أبي ليلى، وابن عيينة، وأبو عبيد، وأبو ثور، وهو مذهب الهادي، والمؤيد بالله من الشيعة. ثم ذكر من الصحابة: وهو قول عمر، وابنه، وعلي، وعائشة، وجابر من الصحابة { ولم يستثن هؤلاء بعض الأموال التي استثناها مجاهد، أو الحسن، وابن شبرمة، أو لم يفرقوا بين أموال وأخرى، كما فعل أبو حنيفة.

أدلة الجمهور القائلين بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون:

أولاً: عموم النصوص الواردة في آيات وجوب الزكاة، والأحاديث التي دلت على ذلك، ولم تستثن صبيًا، ولا مجنونًا، من مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾

صَدَقَةٌ ﴿التوبة: ١٠٣﴾ ووصية معاذ تُؤخذ من أغنيائهم، وتُردّ على فقرائهم، قال ابن حزم: فهذا عموم لكل غني من المسلمين، وهذا يدخل فيه الصغير والكبير، إذا كانوا أغنياء، هذا الكلام في كتاب (المحلّي) لابن حزم الجزء الخامس صفحة ٢٠١.

ثانيًا: بما رواه الشافعي: ابتغوا في مال اليتيم، أو في أموال اليتامى، أي: اتّجروا فيها، لا تذهبها، أو لا تستهلكها الصدقة، يعني: ابتغوا النماء، والخير. وبما صح عن الصحابة، من إيجاب الزكاة في مال اليتيم، ويرجع في هذا إلى كتاب (المجموع) للنووي، و(السنن الكبرى) للبيهقي.

وروى الطبراني في (الأوسط) عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: "اتّجروا في أموال اليتامى؛ لا تأكلها الزكاة" يعني: حتى لا تأكلها الزكاة.

وروى الترمذي من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ: "من ولي يتيماً فليتّجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة" وضح هذا المعنى موقوفاً على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب.

ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث: أن النبي ﷺ أمر الأوصياء على اليتامى خاصة، والمجتمع الإسلامي عامة، أن يعملوا على تنمية أموال اليتامى، وكذلك المجانين بالتجارة، وابتغاء الربح، وحذر من تركه دون استثمار، أو استغلال، فتأكله الصدقات، وتستهلكه، ولا ريب أن الصدقة إنما تأكله بإخراجها، وإخراجها لا يجوز إلا إذا كانت واجبة، ما دامت تأكل المال، فلا يجوز إخراجها، وما دام الرسول قد حذر إذاً فإن إخراجها واجب؛ لأنه لا يجوز للولي أن يتبرع بمال الصغير، وينفقه في غير واجب، فيكون قرباناً له بغير التي هي أحسن. وقد أمر الله ألا تقرب مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن، حتى يبلغ أشده.

قد أحال فضيلة الشيخ في هذه الجزئية إلى مقارنة المذاهب في الفقه للشيخين محمود شلتوت، ومحمد السائس صفحة ٤٨.

ثالثاً: استندوا إلى ما صحّ عن الصحابة في هذه القضية.

رابعاً: استندوا إلى المعنى المعقول الذي من أجله فرضت الزكاة، وهو سدّ خلة الفقراء، وتحقيق التكافل الاجتماعي.

ثم وازن بين هذه الآراء وبعضها، والبعض الآخر، وبين أدلة كل فريق - كما ذكرنا - وردّ على الأدلة التي استدللّ بها القائلون بمنع الزكاة وفنّدها. وانتهى من ذلك كله - جزاءه الله خيراً - إلى ترجيح قول الجمهور: بوجوب الزكاة في مال الصبيّ، ومال المجنون.

والخلاصة: أن مال الصبيّ والمجنون تجب فيه الزكاة؛ لأنها حق يتعلّق بالمال، فلا يسقط بالصغر والمجنون، ويستوي في ذلك أن يكون ماله ماشية سائمة، أو زرعاً، أو ثمرّاً، أو تجارة، أو نقوداً، إلى غير ذلك من التفاصيل التي يحسن الرجوع إليها، وهو بحث قيم.

زكاة الدين (الدين، شرط الملك، والملك المطلق)

أولاً: الدين:

قضية زكاة الدين كما عرضها الكاساني صاحب كتاب (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع): تحت شروط الزكاة، أو شرائط فرضيتها، تحدث الكاساني عن الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، ومن خلال حديثه عن البلوغ والعقل تعرفنا على حكم الزكاة في مال الصبيّ والمجنون، بعد ذكر هذه الشروط الخمسة: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، انتقل إلى الشرط الخامس فقال: "ومنها أن لا يكون عليه - أي: المزكي - دين مطالب به من جهة العباد"، فهذا شرط من شروط وجوب الزكاة.

وتحت هذا الشرط يفصل الكاساني، فيبين أن هذا القول إنما هو قول الحنفية: أن لا يكون عليه دين مطالب به من جهة العباد، إذن الكلام عن المدين الذي عليه دين لشخص آخر دائن، تلك هي وجهة نظر الحنفية عندنا، فإن كان هناك دين، أو كان على هذا الشخص دين، فإنه يمنع وجوب الزكاة بقدره، بقدر هذا الدين يخرج من المال، أو من وعاء الزكاة، حالاً كان هذا الدين، أو مؤجلاً، تلك وجهة نظر الحنفية.

وتكون الزكاة إذا كان يملك غير هذا المبلغ، ويبلغ ما يملكه بعد الدين نصاباً، وحال عليه الحول. أما الشافعي فله رأي آخر، يبيّن أيضاً الكسائي بقوله: وعند الشافعي هذا ليس بشرط، يعني: لا يشترط في المزكي أن لا يكون عليه دين، هذا ليس بشرط، والدين عند الشافعي لا يمنع وجوب الزكاة كيفما كان.

وبعد أن عرض كلام الشافعي بيّن حجته، وأدلته، فقال: احتج الشافعي بعمومات الزكاة، من غير فصل، بأنه مدين أو ليس مديناً، من مثل قوله تعالى: ﴿ خَذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: 103].

هذا دليل عمومات نصوص الزكاة؛ ولأن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب وشرطه، يعني: شرط النصاب أن يكون معداً للتجارة، أو للإسامة؛ أما التجارة فمعروفة، وأما الإسامة فهو أكل الماشية السوم، يعني: الكلاً بدون مقابل، فالإسامة خاصة بالحيوانات -بالأنعام- أما التجارة فللنقدين وللعروض، وقد وجد هذا السبب الذي هو سبب لوجوب الزكاة: ملكية النصاب، وأنه معد للتجارة أو للإسامة.

أما الملك: فظاهر؛ لأن المديون -أي: المدين- مالك لماله؛ لأن دين الحر الصحيح يجب في ذمته، ولا يتعلق بماله الظاهر؛ ولهذا يملك المدين التصرف في

ماله كيف شاء، وأما الإعداد للتجارة، أو الإسامة فلأن الدين لا ينافي ذلك، والدليل على أنه لا ينافي ذلك: أنه لا يمنع وجوب العشر في الزروع، أو الثمار. إذن الشافعي يحتج بحجتين: الحجة الأولى: عمومات الزكاة؛ والحجة الثانية: أن سبب الوجوب - وهو ملكية النصاب - موجودة بشرطها: الإعداد للتجارة، والإسامة.

بعد أن ذكر الكاساني وجهة نظر كل من الحنفية، والشافعية في حكم الزكاة فيمن عليه دين، الحنفية يمنعون ذلك، والشافعية لا يمنعون ذلك، وبعد أن ذكر حجة الشافعي، التي بينها عمومات أدلة الزكاة، لم تفصل بين من عليه دين، ومن ليس عليه دين، ووجوب السبب وهو: ملكية النصاب، وتوفر شروط هذه الملكية في النصاب، كل هذه الأمور تجعل الدين ليس مانعاً للزكاة، أو لوجوبها.

ثم استدل الكاساني لمذهب الحنفية بقوله: ولنا ما روي عن عثمان < أنه خطب في شهر رمضان، وقال في خطبته: "ألا إن شهر زكاتكم قد حضر، فمن كان له مال وعليه دين فليحسب ماله بما عليه، ثم ليزك بقية ماله" يعني: يخصم الدين مما يملك، ويزك عن الباقي إن بلغ النصاب، وكان بمحض من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد منهم، فكان ذلك إجماعاً منهم، على أنه لا تجب الزكاة في القدر المشغول بالدين.

وبه تبين أن مال المديون خارج عن عمومات الزكاة التي احتج بها الشافعي، ولأنه - أي: المدين - محتاج إلى هذا المال حاجة أصلياً؛ لأن قضاء الدين من الحوائج الأصلية، والمال المحتاج إليه حاجة أصلية، لا يكون مال زكاة؛ لأنه لا يتحقق به الغنى الذي قال عنه النبي ﷺ: ((تؤخذ من أغنيائهم وتُرد إلى فقرائهم))، ((ولا صدقة إلا عن ظهر غنى)) على لسان رسول الله ﷺ.

وقد خرج الجواب عن قوله -أي- : عن قول الشافعي - : إنه وجد سبب الوجوب وشرطه ؛ لأن معنى ذلك أن السبب غير موجود ؛ لأن صفة الغنى مع ذلك شرط ، ولا يتحقق مع الدين ، مع ما أن ملكه في النصاب ناقص ، بدليل أن لصاحب الدين إذا ظفر بجنس حقه أن يأخذه من غير قضاء ، ولا رضاه ، وعند الشافعي : له ذلك في الجنس ، وخلاف الجنس ، يعني : إذا وجد ماله أو شبيهها به ، وهذا آية عدم الملك كما في الوديعة والمغصوب ، فلأن يكون دليل نقصان الملك أولى.

وأما الاحتجاج بأن العشر يجب مع وجود الدين ، فقد روى ابن المبارك ، عن أبي حنيفة : أن الدين يمنع أيضاً وجوب العشر ، فيمنع على هذه الرواية ، وأما على ظاهر الرواية فلأن العشر مئونة الأرض النامية : كالخراج ، فلا يعتبر فيه غنى المالك ، والغنى لا يجامع الدين ، يعني : لا يمكن أن يكون الإنسان مديناً ويُسمى غنياً ، أو غنياً وهو مدين ، وعلى هذا يخرج مهر المرأة ، فإنه يمنع وجوب الزكاة عندنا ، يعني : إذا شغلت به ذمة الرجل ، ولم يكن عنده من المال إلا مهر المرأة وهو يستغرق النصاب فإنه يمنع وجوب الزكاة عندنا ، معجلاً كان ، أو مؤجلاً ؛ لأنها إذا طالبتة يُؤاخذ به.

وقال بعض مشايخنا -هكذا يقول الكساني- : إن المؤجل لا يمنع ؛ لأنه غير مطالب به عادة ، فأما المؤجل فيطالب به عادة ، فيمنع وجوب الزكاة ، وقال بعضهم : إن كان الزوج على عزم من قضاائه ، يعني : حتى ولو كان مؤجلاً ، لكن الزوج يعزم على قضاائه معجلاً ، فإنه يمنع ، وإن لم يكن على عزم القضاء لا يمنع ؛ لأنه لا يعدّه ديناً ، وإنما يُؤاخذ المرء بما عنده في الأحكام.

وذكر الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري في (الإجارة الطويلة التي تعارفها أهل بخارى) : أن الزكاة في الأجرة المؤجلة تجب على الآجر -أي :

المؤجر - لأنه ملكه قبل الفسخ ، وإن كان يلحقه دين بعد الحول بالفسخ ، وقال بعض مشايخنا : إنه يجب على المستأجر أيضاً ؛ لأنه يعدّ ذلك مالاً موضوعاً عند الأجر .

وقالوا في البيع الذي اعتاده أهل سمرقند ، وهو : بيع الوفاء : إن الزكاة على البائع في ثمنه ، إن بقي حولاً ؛ لأنه ملكه ، وبعض مشايخنا قالوا : يجب أن يلزم المشتري أيضاً ؛ لأنه يعدّه مالاً موضوعاً عند البائع .

وقالوا فيمن ضمن الدرّج فاستحقّ المبيع : إنه إن كان في الحول يَمنع ؛ لأن المانع قارن الموجب فيمنع الوجوب ، فأما إذا استحقّ بعد الحول لا يُسقط الزكاة ؛ لأنه دين حادث ؛ لأن الوجوب مقتصر على حالة الاستحقاق .

ثم انتقل الكاساني بعد هذا التفصيل إلى نقطة أخرى ، وهي نفقة الزوجة ؛ حيث قال - رحمه الله - :

وإذا اقتصر وجوب الدين لم يمنع وجوب الزكاة قبله ، وأما نفقة الزوجات فما لم يصل ديناً إما بفرض القاضي ، أو بالتراضي لا يمنع ؛ لأنها تجب شيئاً فشيئاً - أي : بالتدرّج - فلا تشغل النصاب ، ولا الحول كلّهُ ، فتسقط إذا لم يوجد قضاء القاضي ، أو التراضي ، وتمنع إذا فرضت بقضاء القاضي ؛ لأنها حينئذٍ صارت ديناً ، أو بالتراضي عليها لصيرورتها ديناً ، وكذا نفقة المحارم تمنع - أي : تمنع الزكاة - إذا فرضها القاضي في مدّة قصيرة ، نحو ما دون الشهر ، فتصير ديناً ، فأما إذا كانت المدّة طويلة ، فلا تصير ديناً ، بل تسقط ؛ لأنها صلة محضّة ، بخلاف نفقة الزوجات .

وقالوا : دين الخراج يمنع وجوب الزكاة ؛ لأنه مطالب به ، وكذا إذا صار العشر ديناً في ذمّته .

وأما الزكاة الواجبة في النصاب، أو دين الزكاة بأن أتلف مال الزكاة، حتى انتقل من العين إلى الذمة، فكل ذلك يمنع وجوب الزكاة في قول أبي حنيفة، ومحمد؛ سواء كان في الأموال الظاهرة، أو الباطنة.

إذن رأي الإمام أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن الشيباني: أن الدين بجميع أشكاله سواء كان نفقة لزوج، أو لصلة رحم، أو لبيع الوفاء، أو ثمن المبيعات، أو غير ذلك، فإنه يمنع وجوب الزكاة، سواء كان في الأموال الظاهرة، أو الباطنة.

وقال زفر: لا يمنع الدين كلاهما، وقال أبو يوسف: وجوب الزكاة في النصاب يمنع، فأما دين الزكاة فلا يمنع. هكذا ذكر الكرخي قول زفر، ولم يفصل بين الأموال الظاهرة، والباطنة.

وذكر القاضي في شرحه (مختصر الطحاوي) أن هذا مذهبه في الأموال الباطنة من الذهب، والفضة، وأموال التجارة. ثم أضاف إلى ذلك: أن ديون الله تعالى من الكفارات، والندور، وغيرها، لا تمنع وجوب الزكاة بخلاف الأموال الظاهرة؛ لأن الإمام يطالب بزكاتها، أما وجه قوله الآخر فهو أن الزكاة قربة، فلا يمنع وجوب الزكاة كدين الندور، والكفارات.

ولأبي يوسف الفرق بين وجوب الزكاة، وبين دينها، هو أن دين الزكاة في الذمة لا يتعلق بالنصاب، فلا يمنع الوجوب كدين الكفارات والندور، وأما وجوب الزكاة فمتعلق بالنصاب، إذ الواجب جزء من النصاب، واستحقاق جزء من النصاب يوجب النصاب؛ إذ المستحق كالمصروف.

ثانياً: شرط الملك، والملك المطلق:

هذا الذي ذكره الإمام الكاساني في قضية الدين، ثم أضاف أيضاً في تحليله للشرائط التي ترجع إلى المال، ما يتصل بالدين، حيث قال: وأما الشرائط التي

ترجع إلى المال فمئها: الملك، فلا تجب الزكاة في سوائم الوقف، والخيل المسبلة؛ لعدم الملك، وهذا لأن في الزكاة تملكاً، والتمليك في غير الملك لا يتصور.

ولا تجب الزكاة في المال الذي استولى عليه العدو، وأحرزوه بدارهم؛ لأنهم ملكوها بالإحراز، هذا عندنا، حيث زال ملك المسلم عنها.

وعند الشافعي: تجب الزكاة فيها؛ لأن ملك المسلم بعد الاستيلاء والإحراز بالدار -أي: بدار الكافرين- قائم، وإن زالت يده عنه، والزكاة وظيفة الملك عند الشافعي.

وأضاف من الشروط أيضاً بعد شرط الملك: أن يكون الملك مطلقاً، وهو أن يكون مملوكاً له، رقبة ويداً، وهذا قول أصحابنا الثلاثة -أي: أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد- وقال زفر: اليد ليست بشرط، فتكفي ملكية الرقبة، وهو قول الشافعي فلا تجب الزكاة في المال الضمار عندنا، خلافاً لهما، وتفسير مال الضمار: هو كل مال غير مقدور على الانتفاع به، مع قيام أصل الملك، يعني: كأنه مال مختفٍ، كالعبد الأبق -أي: الهارب- والضال، والمال المفقود، والمال الساقط في البحر، والمال الذي أخذه السلطان مصادرة، والدين المجحود، إذا لم يكن للمالك بينة، وحال الحول، ثم صار له بينة، بأن أقر عند الناس به.

والمال المدفون في الصحراء إذا خفي على المالك مكانه، فإن كان مدفوناً في البيت تجب فيه الزكاة بالإجماع، وفي المدفون في الكرم -أي: الحديقة- والدار الكبيرة اختلاف بين المشايخ، وقد احتج أصحابنا بعمومات الزكاة من غير فصل؛ ولأن وجوب الزكاة يعتمد الملك، دون اليد، بدليل ابن السبيل، فإنه تجب الزكاة في ماله، وإن كانت يده فائتة؛ لقيام ملكه، وتجب الزكاة في الدين مع عدم القبض، وتجب في المدفون في البيت، فثبت أن الزكاة وظيفة الملك، والمالك

موجود فتجب الزكاة فيه، إلا أنه لا يخاطب بالأداء للحال؛ لعجزه عن الأداء؛ لبعده عنه، وهذا لا ينفي الوجوب، كما هو الحال في مال ابن السبيل.

وقد ردّ الكاساني على ما قاله الشافعي بقوله: لنا ما روي عن علي < موقوفاً عليه، ومرفوعاً إلى رسول الله ﷺ أنه قال - : ((لا زكاة في مال الضمار)) وهو المال الذي لا ينتفع به مع قيام الملك، مأخوذ - أي: معناه - من البعير الضامر، الذي لا ينتفع به لشدة هزاله، مع كونه حياً، وهذه الأموال غير منتفع بها في حق المالك؛ لعدم وصول يده إليها، فكانت ضمارة؛ ولأن المال إذا لم يكن مقدور الانتفاع به في حق المالك، لا يكون المالك به غنياً، ولا زكاة على غير الغني؛ للحديث الذي روينا أنه: ((لا صدقة إلا عن ظهر غني)) كما قال النبي ﷺ.

ومال ابن السبيل يختلف عن هذا؛ لأنه مقدور الانتفاع به في حقه بيد نائبه، وكذا المدفون في البيت؛ لأنه يمكنه الوصول إليه بالنبش، بخلاف المدفون في مفازة؛ لأن نبش كل الصحراء غير مقدور، وكذا الدين المقرّ به: إذا كان المقرّ ملئاً فهو ممكن الوصول إليه، وأما الدين المجحود فإن لم يكن له بينة فهو على الاختلاف السابق، وإن كان له بينة فقد اختلف الفقهاء فيه، وإن كان المديون يقرّ في السر، ويجحد في العلانية فلا زكاة فيه.

وهكذا فصل لنا الكاساني - رحمه الله - قضية الزكاة في الدين على الشخص المدين، حيث بين أن وجهة نظر الحنفية: عدم وجوب الزكاة، وأن وجهة نظر الشافعية هي: وجوب الزكاة، وأن الدين لا يمنع وجوب هذه الزكاة.

أقسام الدين:

يختصر الكاساني رأي الحنفية في موضوع الدين، حيث يقسمون الدين ثلاثة أقسام: دين قوي، ودين وسط، ودين ضعيف.

يقول -رحمه الله- : جملة الكلام في الديون أنها على ثلاث مراتب في قول أبي حنيفة : دين قوي، ودين ضعيف، ودين وسط، كذا قال عامة مشايخنا، ثم بين كل نوع من هذه الأنواع.

أما القوي: فهو الذي وجب بدلاً عن مال التجارة، كثمن عروض التجارة من ثياب التجارة، وعبيد التجارة، أو غلة مال التجارة، ولا خلاف في وجوب الزكاة فيه، إلا أنه لا يخاطب بأداء شيء من زكاة ما مضى، ما لم يقبض أربعين درهماً، فكلما قبض أربعين درهماً أدى درهماً واحداً.

وأما الدين الضعيف: فهو الذي وجب له بدلاً عن شيء، سواء وجب له بغير صنعة كالميراث، أو بصنعة كالوصية، أو وجب بدلاً عما ليس بمال كالمهر، وبدل الخلع، والصلح عن القصاص، وبدل الكتابة، ولا زكاة فيه ما لم يقبض كله، ويحول عليه الحول بعد القبض، هذا الدين الضعيف.

وأما الدين الوسط: فما وجب له بدلاً عن مال ليس للتجارة كثمن عبد الخدمة، وثن ثياب البذلة، والمهنة، ففيه روايتان، ذكر في الأصل أنه تجب فيه الزكاة قبل القبض، لكن لا يخاطب بالأداء ما لم يقبض مائتي درهم، فإذا قبض مائتي درهم زكى لما مضى.

وروى ابن سماعه، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة: أنه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين -أي: الدراهم- ويحول عليه الحول من وقت القبض، وهو أصح الروايتين.

وقال أبو يوسف، ومحمد: الديون كلها سواء، وكلها قوية، تجب الزكاة فيها قبل القبض، إلا الدية على العاقلة، ومال الكتابة، فإنه لا تجب الزكاة فيها أصلاً، ما لم تقبض، ويحول عليها الحول. إذن لعلماء الحنفية في زكاة الدين وجهان:

الوجه الأول: أن المدين لا زكاة عليه.

الوجه الثاني: أن الدائن ينقسم وضعه إلى ثلاثة أحوال: دين قوي، ودين ضعيف، ودين وسط. وهذا التقسيم عند أبي حنيفة. أما القوي فتجب الزكاة فيه كلما قبض منه جزءاً زكياً عنه، وأما الضعيف فلا تجب الزكاة فيه حتى يقبضه ويحول عليه الحول بعد القبض، وأما الدين الوسط فيتأرجح بين النوعين السابقين، فإن كان قوياً تجب فيه الزكاة قبل القبض، لكن لا يخاطب بالأداء إلا بعد القبض، وإن كان يميل إلى الضعف فلا زكاة فيه، حتى يقبض ويحول عليه الحول. أما أبو يوسف ومحمد فإنهما يريان أن الدائن تجب عليه الزكاة حتى ولو لم يقبض المال، إلا الدية، فلا تجب الزكاة فيها إلا بعد القبض وبعد حولان الحول عليها. هذا الذي ذكره الكاساني - رحمه الله - عن وجهة نظر الحنفية في زكاة الدين، سواء كان الشخص دائناً، أو مديناً.

زكاة الدين عند الخطيب الشربيني، وزكاة المدين عند ابن قدامة، وزكاة الدائن والمدين عند ابن رشد، والقرضاوي

أولاً: زكاة الدين عند الخطيب الشربيني:

فلنتقل إلى الخطيب الشربيني - رحمه الله - لنرى قول الشافعية في موضوع: زكاة الدين، سواء على الدائن، أو على المدين، وكما علمنا من قبل فإن الخطيب الشربيني يشرح كتاب (المنهاج) للنووي، ويعلق عليه، وكلا الشيخين - النووي، والخطيب الشربيني - شافعيان، يقول النووي: الدين إن كان ماشيةً، لا للتجارة، كأن أقرضه أربعين شاةً، أو أسلم إليه فيها - يعني: بيع سلم - ومضى عليه حول قبل قبضه، هذا نوع أو - هذا نوع آخر - كان غير لازم كمال

كتابة -أي: كتابة العبد على تسديد مبلغ معين؛ ليصير حرًا- وقد كان هذا في الماضي.

كلا هذين النوعين -مال المال، أو الدين إن كان ماشية، والدين إن كان مال كتابة- فلا زكاة فيه، لماذا؟

أما الماشية: فلأن علة الزكاة فيها النماء، ولا نماء فيها في الذمة، بخلاف النقد: فإن العلة فيه كونه نقدًا، وهو حاصل؛ ولأن السوم -أي: أن الأنعام أو الماشية تأكل في كلاً مباح، بلا تكلفة- شرط في زكاتها، وما في الذمة لا يتصف بالسوم، ومثل الماشية المعشّر في الذمة، فإنه لا زكاة فيه أيضًا؛ لأن شرطها الزهو -أي: النضج- في ملكه، ولم يوجد، وأما دين الكتابة فلأن للعبد إسقاطه متى شاء، يعني: إلغاء السداد، ويبقى عبدًا كما كان.

ويؤخذ عن ذلك: أنه لو كان للسيد على المكاتب دين أنه لا زكاة فيه، وأنه لو أحال المكاتب سيده بالنجوم -أي: الأقساط- على شخص أن الزكاة تجب على السيد، وهو كذلك؛ لأنه يسقط بتنجيّزه في الأولى دون الثانية.

ثم فرّع النووي بقوله: أو عرضًا للتجارة، أو نقدًا، يعني: إن كان الدين عرضًا للتجارة فلا زكاة فيه، وإن كان نقدًا فكذا لا زكاة فيه في القديم -أي: في قول الإمام الشافعي في المذهب القديم- إذ لا ملك فيه حقيقة، فأشبهه دين المكاتب.

ومذهب الشافعي القديم شبيه، أو موافق لمذهب الحنفية في هذه الجملة: أن الدين إذا كان نقدًا لا زكاة فيه في القديم؛ إذ لا ملك فيه حقيقة.

أما في المذهب الجديد الذي قال به الشافعي في مصر: وفي الجديد إن كان حالًا، وتعدّر أخذه؛ لإعصار، وغيره، كمطلّ من المدين، أو غيبة مليء، يعني: هو رجل غني، لكنه غير موجود، أو جحود، فتجب فيه في الأظهر، أي: تجب

الزكاة في هذا الدين في المذهب الجديد مذهبي الشافعي، ولكن لا يجب إخراجها حتى يحصل، ولو كان مقرراً له في الباطن، وغير معلنٍ لذلك، وجبت الزكاة دون الإخراج؛ لأنه لم يقبضه بعد، وإن تيسر أخذه -أي: أخذ الدين- بأن كان على مليء، مقرراً، حاضرٍ، باذلاً، أو جاحدٍ، ولكن البينة قائمة، أو يعلمه القاضي، وقلنا: إن القاضي يقضي بعلمه في هذه الأحوال، يعني: إذا كان الدين على شخصٍ مليءٍ مقرراً حاضرٍ باذلاً، يتيسر للدائن أخذه، أو جاحدٍ، ولكن البينة تقوم عليه، أو القاضي يقضي عليه، فإنه في هذه الأحوال تجب تزكيتة في الحال، لماذا وجبت تزكيتة في الحال؟ لأنه مقدور على قبضه، فهو كالمودع، كلامه يفهم أنه يخرج الزكاة في الحال، وإن لم يقبض الدين، وهو المعتمد المنصوص عليه في المختصر -أي: مختصر المزني- وقيل: لا يخرج الزكاة حتى يقبضه فيزيكه لما مضى، ولو أمكنه الظفر بأخذ دينه من مال الجاحد، الذي لا بينة عليه، من غير خوفٍ ولا ضرر، لم يجب إخراج الزكاة في الحال، كما هو المتبادر من كلام الشيخين.

ثم يفرع فرعاً آخر: أو كان الدين مؤجلاً، فالمذهب أنه -أي: الدين المؤجل- كالمغصوب، ففيه القولان -أي: القول بوجوب الزكاة، أو القول بعدم وجوبها- وقيل: تجب الزكاة قطعاً، وقيل عكسه، وقيل: يجب دفعها قبل قبضه، كالثابت.

القول الأول: قال السبكي: إذا أوجبنا الزكاة في الدين، وقلنا تتعلق بالمال تعلق شركة، اقتضى أن يملك أرباب الأصناف -أي: الأصناف الثمانية الذين تصرف لهم الزكاة- ربع عشر الدين في ذمة المدين، وذلك يجر إلى أمور كثيرة، واقع فيها كثير من الناس، كالدعوى بالصدقات، والديون؛ لأن المدعي غير مالك للجميع، فكيف يدّعي به، إلا أن له القبض لأجل أداء الزكاة، فيحتاج إلى الاحتراز عن ذلك في الدعوى.

ثم قال: ولا يمنع الدين وجوبها، سواء أكان حالاً أم لا، من جنس المال، أم لا، الله تعالى، كالزكاة، والكفارة، والنذر، أم لا، في أظهر الأقوال؛ لإطلاق الأدلة الموجبة للزكاة؛ ولأنه مالك للنصاب، نافذ التصرف فيه. إذن تجب الزكاة، ولا يمنع الدين وجوبها.

القول الثاني: يمنع الدين وجوب الزكاة كما يمنع وجوب الحج.

والقول الثالث: يمنع في المال الباطن: وهو النقد والعرض - أي: عرض التجارة - ولا يمنع في الظاهر، وهو: الماشية، والزروع، والثمار، والمعادن، والفرق أن الظاهر ينمو بنفسه، والباطن إنما ينمو بالتصرف فيه، والدين يمنع من ذلك، ويُحوَج إلى صرفه في قضاءه.

قال الإسنوي: أهمل المصنف زكاة الفطر، وهي من الباطن أيضاً على الأصح، وأجيب بأن زكاة الفطر وإن كانت ملحقة بالباطن لكن لا مدخل لها هنا؛ لأن الكلام في زكاة الأموال، ومحلّ الخلاف ما لم يزد المال على الدين، بمعنى: أن يكون المدين مديناً بما يساوي النصاب، وعنده هذا المال، أي: أن النصاب مشغول بالدين، لكن إذا كان المال زائداً على الدين فإنه يزكي فيما زاد على الدين.

إذن: محلّ الخلاف بين القائلين بأن الدين يمنع وجوب الزكاة، أو لا يمنع، ما لم يزد المال على الدين، فإن زاد، وكان الزائد نصاباً، وجبت زكاته قطعاً، وما إذا لم يكن له من غير المال الزكوي ما يقضي به الدين، هذا أيضاً سبب آخر للخلاف، أما إن كان له مال يقضي به الدين غير هذا المال فإن هذا الدين لا يمنع قطعاً، وهو يلتحق دين الضمان، وهل يلتحق دين الضمان بالإذن بباقي الديون؟

فيه احتمالان: فعلى الاحتمال الأول، الذي هو أظهر الأقوال - : لو حُجر عليه لدين، فحال الحول في الحجر، فيعامل معاملة المال المغصوب؛ لأنه حيل بينه وبين ماله؛ لأن الحجر مانع من التصرف، أي: لا تجب الزكاة حينئذٍ، وعلى الأول أيضاً لو اجتمع زكاة، ودين آدمي في تركة بأن مات قبل أداء الزكاة، وضاعت التركة عنها، وعن حق الأدمي، قدمت الزكاة، وإن كانت زكاة فطر تقدم أيضاً على الدين؛ وإن تعلق بالعين قبل الموت كالمرهون، تقديماً لدين الله بنجر الصحيحين: ((فدين الله أحقّ بالقضاء)) ولأن مصرفها أيضاً إلى الأدميين، فقدمت لاجتماع الأمرين فيها.

والخلاف جارٍ أيضاً في اجتماع حق الله تعالى مطلقاً مع الدين، فيدخل في ذلك الحج، وجزاء الصيد، والكفارة، والنذر، كما صرح به في (المجموع).

وفي قولٍ آخر: يقدم الدين؛ لأن حقوق الأدميين مبنية على المضايقة، أو على المشاحة؛ لافتقارهم، واحتياجهم؛ أما ديون الله فمبنية على التسامح، وكما يقدم القصاص على القتل بالردّة.

وفي قولٍ آخر: يستويان، فيوزع المال - مال التركة - بين حقوق الله وحقوق الأدميين، فيوزع المال عليهما؛ لأن الحق المالي المضاف إلى الله تعالى يعود إلى الأدميين أيضاً، وهم المنتفعون به.

وفي قولٍ: يقدم الأسبق منهما وجوباً، وخرج بدين الأدمي دين الله تعالى كالكفارة، قال السبكي في ختام هذا الكلام: فالوجه أن يقال: إن كان النصاب موجوداً قدمت الزكاة، وإلا فيستويان، وبالتركة يعني: يخرج بالتركة ما لو اجتمع على حيٍّ، فإنه إن كان محجوراً عليه قدم حق الأدمي قطعاً، كما قاله الرافعي في كفارة اليمين، وإلا قدمت الكفارة قطعاً كما قاله الرافعي هنا. هذا إذا لم تتعلق الزكاة بالعين.

أما إذا تعلقت الزكاة بالعين فإنها تقدم مطلقاً، ولو ملك نصاباً فنذر التصدق به، أو بشيء منه، أو جعله صدقة، أو أضحية، قبل وجوب الزكاة فيه، فلا زكاة فيه، وإن كان ذلك في الدّمة، أو لزمه الحج، لم يمنع ذلك الزكاة في ماله؛ لبقاء ملكه.

تلخص ما سبق: أن الفقهاء مختلفون في حكم زكاة الدين؛ الحنفية: يمنعونها، أو يجعلون الدين مانعاً للزكاة، والشافعية: يوجبونها، ويقولون بأن الدين لا يمنع وجوب الزكاة.

أما زكاة المدين عند ابن قدامة:

نتوقف مع ابن قدامة الذي يشرح متن الخرقى في فقه الحنابلة، ويعرّج على أقوال الفقهاء الآخرين، كما نتوقف أيضاً مع ابن رشد الذي يعرض آراء الفقهاء في هذه القضية ويبين أسباب اختلافهم، ثم ننتهي بكتاب (فقه الزكاة) للدكتور يوسف القرضاوي في تناوله وعرضه لهذه القضية.

ابن قدامة يشرح قول الخرقى: "ومن رهن ماشية فحال عليها الحول"، ونحن نعلم أن الرهن إنما يكون وفاءً بدين أو ضماناً لسداد دين، هذه الماشية المرهونة هل يكون عليها أو فيها زكاة، مع أنها دين أو لا؟ من رهن ماشية فحال عليها الحول أدى منها - أي أدى منها زكاتها - "كأن الخرقى يقول بوجوب الزكاة في الدين، وأن على الراهن أن يؤدي زكاة ماشيته المرهونة من هذه الماشية، إذا لم يكن له ما يؤدي عنها من غيرها، ويبقى الباقي بعد أداء الزكاة رهناً كما كان.

في التعليق على ذلك وشرحه يقول ابن قدامة: وجملة ذلك أنه إذا رهن ماشية فحال الحول عليها وهي في يد المرتهن - وجبت زكاتها على الراهن.

إذن ابن قدامة والخرقى يعلنان رأي الحنابلة وهو القول بوجود الزكاة في المال المرتهن، وهو لم يرتهن إلا لأنه دين أو لضمان سداد هذا الدين، وهم في ذلك يوافقون الشافعية: وجبت زكاتها على الراهن لماذا؟ لأن ملكه فيها تام، فإن أمكنه أداءها من ماشيةٍ غيرها وجبت؛ لأن الزكاة من مؤنة الرهن، ومؤنة الرهن تلزم الراهن كنفقة النصاب، ولا يخرجها من النصاب؛ لأن حق المرتهن متعلق به تعلقاً يمنع تصرف الراهن فيه، والزكاة لا يتعين إخراجها من مال الرهن فلم يملك إخراجها منه كزكاة مالٍ سواه، هذا إن كان له مال وجب عليه أن يؤدي الزكاة مما عنده من المال الآخر عن هذا المال المرتهن أو المرهون.

وإن لم يكن له مال يؤدي منه سوى هذا الرهن -لقد علمنا أن الخرقى قال: "أدى منها"- ابن قدامة يفصل: إن لم يكن له مال يؤدي منه سوى هذا الرهن فلا يخلو من أن يكون له مال يمكن قضاء الدين منه ويبقى بعد قضاء الدين نصاب كامل، مثل أن تكون الماشية زائدة على النصاب قدرًا يمكن قضاء الدين منه ويبقى النصاب، فإنه يخرج الزكاة من الماشية، ويقدم حق الزكاة على حق المرتهن؛ لأن المرتهن يرجع إلى بدل وهو استيفاء الدين، وحقوق الفقراء في الزكاة لا بدل لها، وهذا الكلام يشبه ما قاله الخطيب الشربيني في استواء دين الفقراء مع دين الله، أو تقديم دين الله على حق الفقراء، أو بالعكس.

وإن لم يكن له مال يقضي به الدين ويبقى بعد قضاءه نصاب ففيه عن الحنابلة - يعني: عن الإمام أحمد - روايتان:

الأولى: تجب الزكاة أيضًا ولا يمنع وجوب الدين الزكاة في الأموال الظاهرة، والأموال الظاهرة هي المواشي والحبوب، والأموال الباطنة النقدين، قال ذلك الأثرم في روايته، وقال: لأن المصدق لو جاء -أي: الذي يجمع الزكاة- فوجد

إبلاً وغمناً لم يسأل صاحبها: أي شيء عليك من الدين؟ ولكنه يزكّيها -أي: يطلب الزكاة منها- والمال ليس كذلك يعني: لا يطلع عليه أحد -النقود أو المدخرات- لا يطلع عليها أحد فتسمى أموالاً باطلة، وهذا ظاهر كلام الحرقى ها هنا؛ لأن كلامه عامٌ في كل ماشية، وذلك لأن وجوب الزكاة في الأموال الظاهرة أكد؛ لظهورها وتعلق قلوب الفقراء بها لرؤيتهم إياها، ولأن الحاجة إلى حفظها أشدّ، ولأن الساعي يتولّى أخذ الزكاة منها ولا يسأل عن دين صاحبها، هذه هي الرواية الأولى التي تقول بأن الدين لا يمنع وجوب الزكاة في الأموال الظاهرة.

الثانية: لا تجب الزكاة فيها، ويمنع الدين وجوب الزكاة في الأموال كلها كما قال الحنفية: يمنع الدين وجوب الزكاة في الأموال كلها ظاهرة كانت أو باطنة، قال ابن أبي موسى: الصحيح من مذهبه -أي: مذهب الإمام أحمد- أن الدين يمنع وجوب الزكاة على كل حال، وبهذا الذي صححه ابن أبي موسى يكون الحنابلة قد وافقوا الحنفية، قال: وهو مذهب أبي حنيفة، وروي ذلك عن ابن عباس ومكحول والثوري، وحكى ذلك ابن المنذر عنه في الزرع إذا استدان عليه صاحبه؛ لأنه أحد نوعي الزكاة فيمنع الدين وجوبها كالنوع الآخر، يعني: لماذا يمنع الدين وجوب الزكاة في الأموال الباطنة ولا يمنعها في الأموال الظاهرة وهي أحد نوعي الأموال؟ فيمنع الدين وجوبها كالنوع الآخر ولأن المدين محتاج، والصدقة إنما تجب على الأغنياء؛ لقوله ﷺ: ((أمرت أن أخذ الصدقة من أغنيائهم فأردّها في فقرائهم)) كما قال الحنفية، وقوله ﷺ: ((لا صدقة إلا عن ظهر غنى)) إذن الرواية الثانية عند الحنابلة تطابق قول الحنفية، وروى أبو عبيد في كتاب: الأموال عن السائب ابن يزيد قال: سمعت عثمان ابن عفان يقول: "هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده؛ حتى تخرجوا زكاة أموالكم" يعني: أداء الدين أولاً ثم إخراج الزكاة ثانياً "ومن لم يكن عنده زكاة لم يطلب منه حتى يأتي تطوعاً" قال إبراهيم النخعي: أراه شهر رمضان يعني قوله: "هذا شهر زكاتكم".

ثم أضاف في فصل آخر: "ولو أسلم في دار الحرب وأقام بها سنين لم يؤدّ زكاة، أو غلب الخوارج على بلدة فأقام أهله سنين لا يؤدّون الزكاة، ثم غلب عليهم الإمام أدوا الماضي" وهذا مذهب مالك والشافعي: أن الدّين لا يمنع وجوب الزكاة، وأن اغتصاب البلاد أو الانتقال إلى دار غير دار الإسلام لا يمنع وجوب الزكاة وتكون ديناً في ذمّة صاحبها، وقال أصحاب الرأي -أي: الحنفية-: لا زكاة عليهم لما مضى في المسألتين، وقد رجّح ابن قدامة -رحمه الله- أن الزكاة واجبة وأن الدين لا يمنع من أداءها، وإذا أجلت فإنها تؤدّى فيما بعد عن السنوات التي لم تُؤدّ فيها، يقول ابن قدامة: ولنا أن الزكاة من أركان الإسلام فلم تسقط عمّن هو في غير قبضة الإمام، أي: في البلد التي استولى عليها الخوارج أو غير المسلمين، فلم تسقط عمّن هو في غير قبضة الإمام كالصلاة والصيام.

هذا الذي ذكره ابن قدامة -رحمه الله- ومن قبله الخرقى في متنه، ومنه نتبين أن الحنابلة في البداية قالوا بأن الدّين لا يمنع وجوب الزكاة فوافقوا الشافعية، وفي رواية أخرى وافقوا الحنفية وقالوا بأن الدين يمنع وجوب الزكاة كما نقل ابن أبي موسى، وذكر أن ذلك هو الصحيح من الروايتين.

أما زكاة الدائن والمدين عند ابن رشد:

يقول ابن رشد -رحمه الله-: "وأما المالكون الذين عليهم ديون تستغرق أموالهم" يريد هنا أن يتحدّث عن المديونين أو المدينين، هو مالك للنصاب، ولكن عليه ديناً يستغرق هذا النصاب وقد يزيد عنه، فهو مالك لهذا المال ولكنه مدين "وأما المالكون الذين عليهم ديون تستغرق أموالهم، أو تستغرق ما تجب فيه الزكاة من أموالهم، وبأيديهم أموال تجب فيها الزكاة فإنهم اختلفوا في ذلك" يعرض ابن رشد أقوال الفقهاء ويقدمها في أربعة أقوال:

القول الأول: "قال قوم: لا زكاة في مالٍ حبًّا كان أو غيره؛ حتى تخرج منه الديون" إذن لا زكاة في الأموال التي تستغرقها الديون، فإن بقي بعد مقدار الديون، فإن بقي ما تجب فيه الزكاة زكَّى، وإلا فلا" هذا القول ينسبه ابن رشد إلى الثوري، وأبي ثور، وابن المبارك وجماعة.

القول الثاني: قال أبو حنيفة وأصحابه: "الدين لا يمنع زكاة الحبوب ويمنع ما سواها" هذا الكلام يختلف عمّا وجدناه عند الكاساني، والكاساني فقيه حنفي، وقد ذكر أن الديون تمنع وجوب الزكاة في الأموال الظاهرة والباطنة، والكاساني أولى بالاعتبار؛ لأن المذاهب لا تؤخذ من كتب غير أصحاب المذهب أو فقهاء المذهب، فكلام ابن رشد هنا عن أبي حنيفة وأصحابه غير دقيق؛ لذلك إذا أردت أن تأخذ الرأي الحنفي فعليك بمصادر الفقه الحنفي، وإذا أردت أن تأخذ رأياً مالكيًا فعليك بكتب الفقه المالكي، أما أن تأخذ رأياً حنفيًا من كتاب مالكي أو رأياً مالكيًا من كتاب حنفي فهذا يُوقع في الخطأ ويحاسب عليه الطالب، وقد رأيتم - كما نذكر - أن ابن رشد لم يكن دقيقاً في ما قاله عن أبي حنيفة كما ذكر الكاساني، يقول ابن رشد: "وقال أبو حنيفة وأصحابه: الدين لا يمنع زكاة الحبوب ويمنع ما سواها".

القول الثالث: قول مالك: "الدين يمنع زكاة الناض" أي: النقدين فقط، إلا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه فإنه لا يمنع، وقال قوم بمقابل القول الأول، القول الأول، وهو: لا زكاة مطلقاً إذا استغرق الدين المال عند المدين، وهذا القول الرابع الذي يقول بوجوب الزكاة في المال حتى ولو كان الدين يستغرقه: وقال قوم بمقابل القول الأول: وهو أن الدين لا يمنع زكاة أصلاً، وهو قول الشافعي رحمه الله.

ثم بعد عرض هذه الأقوال الأربعة: قول بأنه لا زكاة مطلقاً، ويقابله قول بوجود الزكاة في مال المدين مطلقاً، والقولين المتوسطين بينهما: قول أبي حنيفة: أن الدين لا يمنع زكاة الحبوب ويمنع ما سواها كما قال ابن رشد هنا، وقول مالك: الدين يمنع زكاة الناض فقط... ما سبب اختلاف الفقهاء في مسألة الزكاة على المدين؟

السبب في اختلافهم هو اختلافهم: هل الزكاة عبادة أو حق مرتب في المال للمساكين، عبادة لله تعالى أو حق للفقراء والمساكين، كما ذكرنا من قبل في حكم الزكاة في مال الصبي والمجنون؟

من رأى أن الزكاة حق لهم 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، هذا كلام طيب "من رأى أنه حق للفقراء والمساكين قال: لا زكاة في مال من عليه الدين" وهو قول أبي حنيفة وأصحابه مع أنهم قالوا في الصبي والمجنون: إن الزكاة عبادة والعبادة لا تصح أو تحتاج إلى نية، والنية لا تتحقق من الصبي أو المجنون، من رأى أنها حق للفقراء والمساكين قال: لا زكاة في مال من عليه الدين لماذا؟ لأن حق صاحب الدين متقدم بالزمان على حق المساكين، حق المساكين قد يكون ثبت اليوم عند حولان الحول، أما حق صاحب الدين فمنذ عام أو بضعة أشهر هذا من ناحية، من ناحية أخرى هذا المال مرتتهن بالدين فكأن هذا المال ليس ملكاً للمدين ولكنه ملك لصاحب الدين، وهو في الحقيقة مال صاحب الدين لا الذي المال بيده، إذن هذه وجهة نظر صحيحة، ومن قال: الزكاة عبادة قال: تجب على من بيده مال؛ لأن ذلك هو شرط التكليف، وهذا هو قول الشافعي، وعلامته المقتضية الوجوب على المكلف - يعني: المال هو علامة وجوب الزكاة على المكلف - سواء كان عليه دين أو لم

يكن ؛ لأن الآيات أو النصوص عامّة ، لم تفصل بين من عليه دين ومن ليس عليه دين ، تُؤخذ من أغنيائهم وتردّ على فقرائهم ، وأيضاً فإنه قد تعارض هنالك حقّان : حقّ الله -أي : حقّ الفقراء والمساكين الزكاة- وحقّ للأدمي وهو صاحب الدين ، وحقّ الله أحقّ أن يقضى ، قال ابن رشد -رحمه الله- : والأشبه بغرض الشرع ومقاصد الشريعة إسقاط الزكاة عن المديان -أي : المدين- لقوله ﷺ : ((فيها صدقة تُؤخذ من أغنيائهم وتردّ على فقرائهم)) هذا مع قوله أيضاً : ((لا صدقة إلا عن ظهر غنى)) والمدين ليس بغني ، ومن هذا نعلم أن ابن رشد يرجح قول الحنفية وهو أيضاً قول للإمام مالك في بعض الأموال ، وسيبين ذلك في الفقرة التالية.

"وأما من فرق بين الحبوب وغير الحبوب ، وبين الناضّ وغير الناضّ ، فلا أعلم له شبهة بيّنة" يعني ابن رشد -رحمه الله- يعمّم القول في أن الدين يمنع وجوب الزكاة في سائر الأموال ما دام مستغرقاً لها ، دون حاجة إلى تفريق بين حبوبٍ أو غير حبوبٍ ، أو بين ناضٍ -وهو النقدان- وغير الناضّ ، أو أموال ظاهرة وأموال باطنة. يقول : "لا أعلم له شبهة بيّنة" وقد كان أبو عبيد يقول : إنه إن كان لا يعلم أن عليه ديناً إلا بقوله : لم يصدق -يعني يحتاج إلى بيّنة- وإن علم أن عليه ديناً لم يُؤخذ منه ، فأبو عبيد يضم رأيه إلى آراء القائلين بأن الدين يمنع وجوب الزكاة ، وهذا ليس خلافاً لمن يقول بإسقاط الدين الزكاة ، وإنما هو خلاف لمن يقول : يصدق في الدين كما يصدق في المال ، وهنا يكون ابن رشد -رحمه الله- قد عرض أقوال العلماء في زكاة المال الذي عند المدين وهو مستغرق دينه.

ينتقل إلى نقطة أخرى ، المال الذي هو في الذمة -أعني في ذمة الغير- وليس هو بيد المالك وهو الدين ، يعني أنا دائن ولي مال في ذمة غيري والمال ليس بيدي : هل عليه زكاة أو ليست عليه زكاة؟ تلك هي القضية. يقول : إنه مختلف فيه أيضاً.

القول الأول: لا زكاة فيه وإن قبض. يعني: تحول من الذمة إلى القبض الفعلي، يبقى لا زكاة فيه وإن قبض حتى يستكمل شرط الزكاة عند القابض له. وما هو شرط الزكاة؟ هو مرور الحول عليه - وهو الحول - وهو أحد قولي الشافعي، إلا أنه غير معتمد، إنما المعتمد أن عليه الزكاة سواء قبضه أو لم يقبضه، وبهذا القول قال الليث بن سعد أو هو قياس قوله.

القول الثاني: قوم قالوا: إذا قبضه زكاه لما مضى من السنين. يعني: الزكاة واجبة، ولكنها لا يجب أداؤها إلا بعد القبض، فإذا قبض ذلك المال الذي كان ديناً في الذمة يزكيه عما مضى من السنين. وقال مالك: يزكيه لحول واحد، ولا عبرة لما مضى من السنين، وإن أقام عند المديان - أي المدين - سنوات إذا كان أصله عن عوض، وأما إذا كان عن غير عوض مثل الميراث فإنه يستقبل به الحول ولا يؤدي عن السنة الماضية، هذا ما قاله ابن رشد - رحمه الله - وقد علمنا منه أنه يرجح أن المدين لا زكاة عليه، وأن الدين الذي يقبض فإن الدائن صاحب هذا الدين إذا قبضه يزكي عنه سنة واحدة كما قال الإمام مالك، أو يزكيه بعدد السنين كما قال الشافعي.

وبهذا يتبين لنا أن لابن رشد - رحمه الله - أسلوبه الخاص والطيب الذي يختلف عن أسلوب كل من الخطيب الشرييني في (مغنى المحتاج)، والكاساني في (بدائع الصنائع)، وكذلك ابن قدامة في كتابه (المغني) وهذا يجعلنا نرجع إلى هذه المصادر، ونعكف على دراستها والتعامل مع نصوصها - كما رأينا.

أما زكاة الدائن والمدين عند القرضاوي:

تعالوا معي إلى (فقه الزكاة) للدكتور يوسف القرضاوي الذي عرض لنا قضية الزكاة في الدين بكل حذافيرها، وخصّص فقرة بعنوان: "زكاة الدين" وهو يتكلم عن ملكية المال، الملكية التامة للمال كشرط من شروط الزكاة حيث قال:

الشرط الأول: الملك التامّ وتحت هذا الشرط جعل هذا العنوان: "زكاة الدين". يقول تحت هذا العنوان: ومما يتفرع على هذا الشرط - أي الملك التام - البحث في زكاة الدين: أهى على الدائن صاحب المال باعتباره المالك الحقيقي للمال؟ أو على المدين باعتباره المتصرف في هذا المال والمنتفع به؟ أم يُعفى كلاهما، لا زكاة لا على الدائن ولا على المدين؟ أم تجب الزكاة على كلٍّ منهما أم هي على كليهما؟

أربع تساؤلات: السؤال الأخير القائل بوجوب الزكاة على الدائن والمدين لا محلّ له، الأخير لم يقل به أحد منعاً للازدواج؛ لأن الزكاة لا تجب في مال واحد مرتين في عام واحد، وعكس ذلك روي عن عكرمة وعطاء: إعفاء كليهما، يعني: لا زكاة على الدائن ولا على المدين، وقال عكرمة وعطاء: لا يزكي الذي عليه الدين ولا يزكيه صاحبه - صاحب الدين - حتى يقبضه، وهذا الكلام نقله عن (المحلى) لابن حزم فلنرجع إليه أيضاً.

وروى ابن حزم عن عائشة أم المؤمنين > : "ليس في الدين زكاة. ومعناه: أنه لا زكاة على الدائن ولا المدين، وكأن عكرمة وعطاء لم يقولوا قولهما من فراغ، وإنما عن السيدة عائشة > وأيد ذلك ابن حزم وهو مذهب أصحابه من الظاهرية. إذن اكتسبنا الآن رأياً آخر يضاف إلى آراء الفقهاء السابق ذكرهم، وهذا الرأي يقول بعدم وجوب الزكاة لا على الدائن ولا على المدين: ليس في الدين زكاة، وهو مذهب الظاهرية، ووجه قولهم أن ملك كل منهما غير تام، أما المدين فلأن المال الذي في يده ليس له، ويده عليه ليس يد ملك بل يد تصرفٍ وانتفاع، والمال على ملك صاحبه الدائن له، أخذه متى شاء، هذا عن المدين. وأما الدائن؛ فلأن المال ليس في يده حقيقة، وإن كان له هذا المال في ذمة المدين،

وغيره - أي: المدين - هو الذي يتصرف فيه ويتنفع به فكان ملكه عليه ليس تاماً، إذن تلك وجهة نظر الظاهرية.

وهناك قول نسبه أبو عبيد في (الأموال) إلى النخعي: أن زكاة الدين الذي يطله صاحبه - يطله يعني يؤجله - ويسوف في أدائه مع قدرته على الأداء، الذي يطله صاحبه على الذي يأكل مهنته، يعني: المدين هو الذي يستفيد بربعه وبثمرته فالواجب أن تكون الزكاة عليه لا على الدائن، أي: على الذي يتنفع به ويتصرف فيه بالفعل، فإذا كان له دين عند تاجر ينميه ويستفيد منه ويماطل في دفعه فزكاته على هذا الرأي واجبة عليه لا على صاحب الدين، وهذه نظرة إلى من بيده المال لا إلى من يملكه، وهذا مخالف لشرط الملك التام الذي هو أول شروط وجوب الزكاة، والذي يكاد يجمع عليه الفقهاء، ولعله جعل زكاته على المدين في مقابلة مطله؛ لأنه هو المستفيد، أما جمهور الفقهاء منذ عصر الصحابة ومن بعدهم فيرون أن الدين نوعان:

النوع الأول: دين مرجو الأداء بأن كان على مؤسرٍ مقرٍّ بالدين فهذا يعجل زكاته مع ماله الحاضر في كل حول، يعني: أنا لي دين على شخص، وهذا الشخص غني، وأستطيع تحصيل هذا الدين في أي وقت فهو مقدور عليه والمدين ميسور، ولكنني مطمئن إلى ما عنده فلم أطالب به - عليّ زكاته لأنه مرجو الأداء، روى أبو عبيد ذلك عن عمر، وعثمان، وابن عمر، وجابر بن عبد الله من الصحابة، ووافقهم على ذلك من التابعين جابر بن زيد، ومجاهد، وإبراهيم، وميمون بن مهران.

والنوع الثاني: دين غير مرجو أخذه، يعني: شبه مئوس منه، أو معجوز عن الحصول عليه بأن كان على معمرٍ لا يرجى يساره، رجل كبير في السن ولا ينتظر أن يستثمر أو أن يعود قادراً أو غنياً، لا يرجى يساره، أو على شخص جاحد منكر وليس للدائن بينة عليه، هذا النوع فيه مذاهب:

الأول: أن يزكّيه إذا قبضه الدائن؛ لما مضى من السنين، وهو مذهب علي وابن عباس.

الثاني: أنه يزكّيه إذا قبضه لسنة واحدة، كما رأينا عن مالك عند ابن رشد، وهو مذهب الحسن وعمر بن عبد العزيز، وهو مذهب مالك في الديون كلها مرجوة وغير مرجوة.

الثالث: أنه لا زكاة عليه لشيء مما مضى من السنين، ولا زكاة سنته أيضًا، وهو مذهب أبو حنيفة جرياً على أصله في أن الدين يمنع وجوب الزكاة، وهو عندهم كالمال المستفاد يستأنف صاحبه به الحول.

إذن القول الأول شبيه بقول الإمام الشافعي أنه إذا قبضه يزكّيه لما مضى من السنين. والثاني: يزكّيه لسنة واحدة إذا قبضه وحلّ عليه الحول. والثالث: لا زكاة عليه الآن ولا لما مضى، وإنما يستأنف به - يعني يبدأ به حولاً من تاريخ قبضه.

وقد اختار الإمام أبو عبيد إذا كان الدين مرجوياً الأخذ بالأحاديث العالية التي ذكرها عن عمر، وعثمان، وجابر، وابن عمر، أي يزكّيه في كل عام مع ماله الحاضر - كما ذكرنا من قبل - ما دام الدين على ماله. وأجاز أبو عبيد تأخير زكاة الدين إلى القبض، فكلما قبض منه شيئاً زكّاه لما مضى.

أما الدين الميئوس منه أو كالميئوس منه - يعني كالجاحد مثلاً - فقد اختار العمل فيه أبو عبيد - يعني: على قول علي وابن عباس - أنه لا زكاة عليه في العاجل، فإذا قبضه زكّاه لما مضى من السنين، وأيد ذلك ببقائه على ملكه... فكيف يسقط حق الله عنه في هذا المال وملكه لم يزُلْ عنه؟ وقد وافق الشيخ القرضاوي ما ذهب إليه أبو عبيد فقال: ونحن نوافق أبا عبيد فيما اختاره في الدين المرجو؛ لأنه كما قال بمنزلة ما في يده.

وأما الدين الذي يئس منه صاحبه فإنه وإن بقي على أصل ملكه لا يد له عليه، فهو ملك ناقص، والمملك الناقص ليس بنعمة كاملة، والزكاة إنما تجب في

مقابلتها، أي مقابل النعمة؛ إذ الملك التام هو ما كان بيده لم يتعلق به حق غيره، يتصرف فيه على حسب اختياره وفوائده حاصله له، فمقتضى تمام الملك أن تكون له قدرة على الانتفاع بالمال المملوك بنفسه أو نائبه، وهذا لم يتحقق؛ ولذلك فمذهب أبي حنيفة وصاحبيه في الدين الميئوس منه، وفي المال الضمار بصفة عامة، أن يستأنف به عاماً أو حولاً، هو الرأي الراجح من بين هذه الآراء. والمال الضمار: هو كل مال غير مقدور على الانتفاع به؛ لأن المال الذي لا يقدر مالكة على الانتفاع به لا يكون غنياً بهذا المال، والزكاة إنما تجب على الأغنياء؛ ولذلك قال: نحن نوافق أبا حنيفة باعتبار هذا النوع من الدين المحجود أو الميئوس منه، والمال الضمار بصفة عامة إذا قبضه صاحبه كالمال الجديد المستفاد يعني: يستأنف به حولاً جديداً ولا يزكي ما مضى من السنين.

ثم انتقل الدكتور يوسف إلى فقرة أخرى، وهي شرط من شروط المال الذي تجب فيه الزكاة.

الشرط الخامس: قال: السلامة من الدين، وتحت هذا العنوان بيّن - جزاءه الله خيراً - أن من تمام الملك الذي سبق اشتراطه: الشرط الأول، ومما يستلزمه الفضل عن الحوائج الأصلية أن يكون النصاب سالماً من الدين، فإذا كان المالك مديناً بدين يستغرق نصاب الزكاة أو ينقصه فإن الزكاة لا تجب عليه فيه، غير أن الفقهاء اختلفوا في ذلك، وخاصة فيما يتعلق بديون الأموال الظاهرة كالمواشي والحبوب والثمار، والسبب في اختلافهم - يأخذ هنا الشيخ القرضاوي من كلام ابن رشد - يرجع إلى تكييفهم للزكاة ونظرتهم إليها: هل هي عبادة أو حق للمساكين؟ ويعقب على ذلك بما قاله ابن رشد، ثم انتهى إلى قوله: وما رجّحه ابن رشد من إسقاط الزكاة عن المدين، هو ما تعطيه نصوص الشريعة وروحها ومبادئها العامة بالنسبة للأموال كلها ظاهرةً وباطنةً.

والأدلة على سقوط الزكاة على المدين ما يأتي :

أولاً: أن ملكية المدين ضعيفة وناقصة ؛ لتسلط الدائن المستحق عليه ومطالبته بدينه ؛ ولذا يأخذه الغريم إذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضاء ، كما وجدنا عند الكاساني ، وكما هو مذهب الحنيفة وغيرهم .

ثانياً: أن ربّ الدين -يعني صاحب الدين- مطالب بتزكيته ؛ لأنه مال وهو مالكة وصاحبه كما قال الجمهور ، فلو زكاه المدين لكانت الزكاة واجبة مرتين في مال واحد ، وهو ازدواج ممنوع في الشرع - كما ذكرنا من قبل .

ثالثاً: إن المدين ديناً يستغرق النصاب أو ينقصه من يحلّ له أخذ الزكاة ؛ لأنه من الفقراء ؛ ولأنه من الغارمين : فكيف تجب عليه الزكاة وهو ممن يستحقها .

رابعاً: أن الصدقة لا تشرع إلا عن ظهر غنى ، كما جاء في الحديث ، وكما قال الحنفية والحنابلة في الرواية الثانية عنه ، ولا غنى عند المدين وهو محتاج إلى قضاء الدين الذي يعرضه لعقوبة الحبس ، فضلاً عما فيه من همّ الليل وذلّ النهار .

خامساً: يحقق هذا أن الزكاة إنما وجبت موساةً لذوي الحاجات ، والمدين من ذوي الحاجات ؛ لأنه محتاج إلى قضاء دينه كحاجة الفقير أو أشدّ ، وليس من الحكمة تعطيل حاجة المالك لدفع حاجة غيره ، يعني هو محتاج : نترك حاجته ونعطي الفقير حاجته؟ أليس هو أولى من الفقير؟ وقد قال عليه السلام : ((ابدأ بنفسك ثم بمن تعول)) فالمدين أولى من الفقير والمسكين .

سادساً: روى أبو عبيد عن السائب بن يزيد قال : سمعت عثمان بن عفان يقول : " هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده " فأداء الدين سابق على أداء الزكاة حتى تخرجوا زكاة أموالكم ، وفي لفظ رواه مالك ((من كان عليه دين فليقض دينه ، وليزك بقية ماله)) يعني : إن كانت البقية تبلغ نصاباً ، وفي لفظ رواه

البيهقي عن السائب أنه سمع عثمان بن عفان خطيباً على منبر رسول الله ﷺ يقول: "هذا شهر زكاتكم" ومعنى هذا أنه قال ذلك بحضور من الصحابة ولم ينكروه عليه فدلّ على اتفاقهم أو إجماعهم، ومن أجل هذه الوجوه المذكورة - الأدلة الستة السابقة - ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الدين يمنع وجوب الزكاة، أو يقتضي نقصان بقدره في الأموال الباطنة - أي النقود وعروض التجارة - وبه قال عطاء، وسليمان بن يسار، والحسن، والنخعي، والليث، ومالك، والثوري، والأوزاعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو حنيفة وأصحابه، ولم يخالف في ذلك إلا ربيعة، وحمام بن سليمان، والشافعي في الجديد، كما وقفنا عليه عند الخطيب الشيريني.

أما الأموال الظاهرة، كالماشية والزروع، فذهب بعض الفقهاء إلى أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة فيها، وفرقوا بينها وبين الباطنة بأن تعلق الزكاة بها وتعلق قلوب الفقراء بها، وتحصيل السعة لأخذها من أربابها دون سؤال: هل هي متعلقة بدين أم لا - يجعل الزكاة في الأموال الظاهرة واجبة، وأن الدين لا يمنع من وجوبها خصوصاً لتعلق أطماع الفقراء بها، والحاجة إلى حفظها أوفر، فتكون الزكاة فيها أوكد، وهذا قول مالك، والأوزاعي، والشافعي، ورواية عن أحمد - كما سبق أن بينا - ويرى أبو حنيفة أن الدين يمنع سائر الأموال إلا الزروع والثمار - كما قال ابن رشد - والذي يتضح لنا أن التفريق بين المال الظاهر والباطن أمر غير واضح، والظهور والبطون أمر نسبي، وربما أصبحت عروض التجارة في عصرنا أشد ظهوراً وبروزاً للفقراء من الزروع والأنعام؛ ولهذا نرى أن التعليل المذكور لا يقاوم عموم الأدلة السابقة.

والخلاصة: أن الدين يمنع وجوب الزكاة في سائر الأموال، والشريعة تعمل دائماً على التيسير على المدين والأخذ بيده بكل الوسائل وفي شتى المجالات، وذلك لا يتفق مع إيجاب الزكاة عليه.

الأموال التي يُضمّ بعضها إلى بعض في الزكاة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مسألة الضم عند ابن رشد ٤٦٣
- العنصر الثاني : تأثير الخلطة أو الشركة في الضم ٤٧٠
- العنصر الثالث : خلطة الأعيان والأوصاف ٤٧٧
- العنصر الرابع : ضم الزروع، والثمار، والعروض، والأمتان، والأنعام ٤٨٣
- العنصر الخامس : الضم بين الذهب والفضة والتجارة ٤٨٩
- العنصر السادس : الخلطة في السوائم، وحكم الصغار والكبار، وضم الحبوب والثمار ٥٠٠

مسألة الضم عند ابن رشد

هذا موضوع من الموضوعات الكبرى في موضوعات الزكاة، وهو عن الأموال الزكوية التي يضم بعضها إلى بعض.

والأموال متعدّدة: فمنها الذهب والفضة، ومنها عروض التجارة، ومنها الزروع والثمار، ومنها الأنعام أو الحيوانات السائمة، ومنها أيضاً المعادن، ومنها زكاة الفطر، وما يندرج تحت كل نوع من هذه الأنواع من مسائل فقهيه، فهل يضم الذهب إلى الفضة لإكمال النصاب الذي تجب فيه الزكاة؟ هل يضم الذهب والفضة إلى عروض التجارة لإكمال النصاب الذي تجب عنده الزكاة؟ هل تضم بعض الأنعام إلى بعضها لإكمال النصاب الذي تجب فيه الزكاة؟ هل تضم الزروع إلى بعضها أو الثمار إلى بعضها حتى يكمل النصاب الذي تجب فيه الزكاة؟ أو لا يضم مال إلى مال آخر؟ فإن استوفى النصاب بمفرده وجبت الزكاة، وإن لم يستوفِ النصاب بمفرده لم تجب الزكاة.

هذه قضية كبيرة تناولها الفقهاء في مواطن متعدّدة؛ لأن كل مال من الأموال التي تجب فيه الزكاة يتطرق إليه هذا الاحتمال، بمعنى: أن الذهب قد يتطرق إليه الضم إلى الفضة، أو بالعكس عروض التجارة قد يتطرق إليها أن تضم إلى الذهب، أو إلى الفضة، أو يضم النقدان إليها، بعض الحيوانات كالغنم مثلاً: هل تضم المعز إلى الضأن أو بالعكس؟ هل تضم السخال - إنتاج الأغنام - إلى الأمهات؟ هل تضم أنواع الحبوب إلى بعضها؟ هل تضم أنواع الثمار إلى بعضها؟ هل المال الواحد من هذه الأموال إذا كان فيه شريكان أو خليطان - كما يقول الفقهاء - هل يزكيان زكاة واحدة، باعتبار أن المال مضموم فيشكل نصاباً واحداً؟ أو يزكي كل منهما عن ماله إذا بلغ نصيبه من مال الشركة نصاباً؟.

إذن الفقهاء تطرقوا إلى هذه القضية في كل الأموال الزكوية ؛ لذلك آثرت أن أنبه إلى أننا سندرس القضية بتفاصيلها واختلاف مواضعها عند ابن رشد أولاً، ثم عند الفقهاء الآخرين ثانياً وثالثاً، وكنا في الموضوعين السابقين قد بدأنا بالكاساني كفقيه حنفي، وثينا بالخطيب الشرييني، ونبدأ هنا بابن رشد، ونثني بابن قدامة، ثم ننتقل إلى الكاساني والخطيب الشرييني، وعلى كل حال نحن نفعل ذلك؛ لنطمئن أولاً إلى أحكام الفقهاء وآرائهم في القضية من أكثر من مصدر أو مرجع، والثاني لتدارس ونقف على مناهج الفقهاء وطريقة كل منهم في تناول الموضوع وعرض القضية.

أ. ضمّ الذهب إلى الفضة أو الفضة إلى الذهب :

نبدأ بابن رشد - رحمه الله - الذي تكلم عن قضية ضمّ الذهب إلى الفضة أو ضمّ الفضة إلى الذهب، فماذا قال في ذلك؟

تحت عنوان: المسألة الثالثة من مسائل زكاة النقدين ونصاب كل منهما في الفصل الأول قال: هل يضمّ صنف إلى صنف؟ وهي ضمّ الذهب إلى الفضة في الزكاة قال: عند مالك وأبي حنيفة وإحدى روايتين عن أحمد وجماعة أنها تضمّ الدراهم إلى الدنانير - المقصود بالدراهم الفضة، والدنانير الذهب - فإذا كُمل من مجموعهما نصاب وجبت فيه الزكاة.

إذن هذا هو قول الجمهور: ضمّ الذهب إلى الفضة أو الفضة إلى الذهب حتى يكتمل النصاب من مجموع النقدين وتجب الزكاة، وفي ذلك مراعاة لمصلحة الفقراء.

القول الثاني: قول الشافعي، وأبو ثور، وداود الظاهري، ورواية عن أحمد: أنه لا يضمّ ذهب إلى فضة ولا فضة إلى ذهب، وإنما يعتمد في كل نوع من النوعين

على النصاب بمفرده، فإن بلغ نصاباً وجبت فيه الزكاة، وإن لم يبلغ لم تجب الزكاة.

علّق ابن رشد -رحمه الله- على سبب اختلاف الفقهاء في ضمّ الذهب إلى الفضة أو ضمّ الفضة إلى الذهب بقوله: هل كل واحد منهما يجب فيه الزكاة لعينه أم لسبب يعمهما؟ إن قلنا: إن الزكاة لعينه فإنها لا تجب إلا إذا بلغ النصاب، وإن قلنا: إنها تجب لسبب وهو مصلحة الفقراء فعند ذلك نقول بضمهما، فإن كان لسبب يعمهما وهو كونهما -كما يقول الفقهاء-: رءوس الأموال وقيم المتلفات، من رأى أن المعتبر في كلّ واحد منهما هو عينه؛ ولذلك اختلف النصاب فيهما قال: هما جنسان لا يضمّ أحدهما إلى الآخر.

وأضاف إلى ذلك أنه لا يضمّ أحدهما إلى الثاني كالحال في البقر والغنم، ومن هذا نعلم أن البقر لا يضمّ إلى الغنم، والغنم لا تُضمّ إلى البقر؛ لأن كلّاً منهما وجبت فيه الزكاة لعينه، ونصاب كل منهما يختلف عن نصاب الآخر؛ إذن الذهب جنس والفضة جنس كما أن البقر جنس والغنم جنس.

أما من رأى أن المعتبر فيهما هو ذلك الأمر الجامع الذي قلناه -يعني: كونهما رءوس الأموال وقيم المتلفات- فإنه يُوجب ضمّ بعضهما إلى بعض، ويشبه أن يكون الأظهر اختلاف الأحكام حيث تختلف الأسماء وتختلف الموجودات أنفسها. يعني: كأن ابن رشد -رحمه الله- يريد أن يرجح أن الأحكام تختلف وأن الأجناس تختلف، فالضمّ غير مناسب، وإن كان قد يُوهم اتحادهما اتفاق المنافع، وهو الذي اعتمده مالك -رحمه الله- في هذا الباب وفي باب الربا. يعني: ابن رشد يبيّن وجهة نظر الإمام مالك، ولكنه يميل إلى أن الأظهر والأقوى عدم القول بالضمّ.

ثم أضاف جزئيةً أخرى فيما يتعلّق بالضم حيث قال: والذين أجازوا ضمهما اختلفوا في صفة الضم، فرأى مالك ضمهما بصرف محدود، وذلك بأن ينزل الدينار بعشرة دراهم على ما كانت عليه قديماً، فمن كانت عنده عشرة دنائير ومائة درهم - نحن نعلم أن نصاب الذهب وحده عشرون ديناراً، ونصاب الفضة وحدها مائتا درهم - من كان عنده النصف من كل منهما، من كانت عنده عشرة دنائير ومائة درهم وجبت عليه فيهما الزكاة عند مالك، وجاز أن يخرج من الواحد عن الآخر، يعني: رأي الإمام مالك أن من كان عنده نصف النصاب من الذهب والنصف من الفضة فإنه يضمّهما ويزكّي عنهما، ويجوز أن يكون ما يخرج للزكاة ذهباً فقط، أو فضةً فقط، أو من كل منهما جزءاً.

وقال آخرون من الذين أجازوا الضمّ: تضم بالقيمة في وقت الزكاة، فمن كانت عنده مثلاً مائة درهم وتسعة مثاقيل - المثقال: دينار - لكن هذه التسعة قيمتها مائة درهم، فالذهب لم يبلغ نصف النصاب، والنّصف الآخر من الفضة بلغ، لكن التسعة مثاقيل بقيمة مائة درهم، عندئذٍ يكون ذلك الشخص الذي يملك مائة درهم وتسعة المثاقيل، أو ثمانية بقيمة مائة درهم؛ وجبت عليه فيهما الزكاة، ومن كانت عنده مائة درهم تساوي أحد عشر مثقالاً وتسعة مثاقيل وجبت عليه أيضاً فيهما الزكاة، ومن قال بهذا القول أبو حنيفة ورواية عن الإمام أحمد، وبمثل هذا القول قال الثوري - إلا أنه يراعى الأحوط للمساكين في الضمّ، يعني: إن كان الأحوط للمساكين في الضمّ مراعاة القيمة روعيت، وإن كان الأحوط مراعاة الوزن روعي الوزن.

ومنهما من قال: يضمّ الأقل منها إلى الأكثر، فإن كان الأكثر فضة يكون الاعتبار بالفضة، ويضمّ الذهب إليها، وإن كان الأكثر ذهباً تضمّ الفضة إليه ويكون النصاب من الذهب، ولا يضمّ الأكثر إلى الأقل، قال آخرون: تضمّ الدنائير

بقيمتها أبداً، كانت الدينانير أقلّ من الدراهم أو أكثر، دائماً وأبداً نلجأ إلى القيمة سواء كانت الدينانير أقلّ أو أكثر، ولا تضمّ الدراهم إلى الدينانير؛ لأن الدراهم أصل والدينانير فرع؛ إذ كان لم يثبت في الدينانير حديث ولا إجماع حتى تبلغ أربعين، إنما الحديث ورد في الفضة أنها إذا بلغت مائتي درهم ففيها الزكاة فيرجع بالدينانير إليها.

وقال بعضهم: إذا كان عنده نصاب من أحدهما -يعني: عنده نصاب الذهب كاملاً وأقلّ من نصاب الفضة- ضمّ إليه قليل الآخر وكثيره، فإن كان نصاب الفضة عنده كاملاً، ومعه أيضاً قليل من الذهب، فإن ذلك يضمّ إلى نصاب الفضة، وبالعكس إن كان الذهب عنده كاملاً ومعه قليل من الفضة فإنها تضمّ إلى الذهب، أما في تكميل النصاب فلا، ولم يرَ الضم في تكميل النصاب إذا لم يكن في واحد منهما نصاب بل في مجموعهما.

وسبب هذا الارتباك وجدنا ستة أقوال في هذه المسألة؛ ولذلك قال عنها ابن رشد: إنها ارتباك، سبب هذا الارتباك ما راموه وأرادوه من أن يجعلوا من شيئين نصابهما مختلف في الوزن نصاباً واحداً، وهذا يؤكّد ما سبق أن قلناه أن ابن رشد لا يؤيد الضمّ بين الذهب والفضة؛ ولذلك قال: وهذا كله لا معنى له؛ لأنهم أرادوا أن يجعلوا من شيئين مختلفين نصاباً واحداً، قال: ولعلّ من رام ضمّ أحدهما إلى الآخر قد أحدث حكماً في الشرع حيث لا حكم، ومعنى ذلك أنه يعتبر بدعة **((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو عليه ردّ))** لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة، ويستحيل في عادة التكليف والأمر بالبيان أن يكون في أمثال هذه الأشياء المحتملة حكم المخصوص ويسكت عنه الشارع، حتى يكون سكوته سبباً لأن يعرض فيه من الاختلاف ما رأينا، أو ما مقدار هذا المقدار، والشارع إنما بعث لرفع الاختلاف.

ب. زكاة الإبل مع أمهاتها:

وأما عن الإبل فقد قال -رحمه الله- في موضع الكلام عن زكاة الإبل: هل تجب الزكاة في صغار الإبل أي: مع أمهاتها أو لا تجب؟ حيث قال -رحمه الله-: وأما المسألة الثالثة وهي: هل تجب الزكاة في صغار الإبل وإن وجبت فماذا يكلف؟ فإن قوماً قالوا: تجب فيها الزكاة وعليه الأئمة إلا أبا حنيفة، يعني: كأن الأئمة الثلاثة يقولون بضم صغار الإبل إلى أمهاتها، وقوم قالوا: لا تجب، يعني: تجب في الكبار ولا تجب في الصغار، وهذا قول أبي حنيفة، وسبب اختلافهم: هل يتناول اسم الجنس الصغار أو لا يتناوله؟ اسم الجنس يعني: كلمة الإبل هل تتناول الصغار والكبار أو لا تتناوله؟ والذين قالوا: لا تجب فيها زكاة -هو أبو حنيفة وجماعه من أهل الكوفة، احتجوا بحديث سويد بن غفلة أنه قال: ((أتانا مصدق النبي ﷺ فأتيته فجلست إليه فسمعتة يقول: إن في عهدي ألا آخذ من راضع لبن -أي: صغار الإبل التي ترضع- ولا أجمع بين مفترق، ولا أفرق بين مجتمع)) قال: ((وأتاه رجل بناقة عظيمة السنام كوماً فأبى أن يأخذها)) والذين أوجبوا الزكاة فيها وهم الأئمة الثلاثة الذين قالوا بضمها، منهم من قال: يكلف شراء السنّ الواجبة عليهم، ومنهم من قال: يأخذ منها وهو الأقيس.

ج. ضم المعز مع الغنم:

ثم أضاف ابن رشد كلمة جامعة في هذا المقام، وهي قوله: وبنحو هذا الاختلاف اختلفوا في صغار البقر وصغار الغنم، يعني: هل تضمّ كما قال الأئمة الثلاثة إلى أمهاتها أو لا تضمّ كما قال أبو حنيفة؟ وفي هذا الإطار أيضاً -إطار الضم: ضم الأموال الزكوية بعضها إلى بعض يتحدث ابن رشد -رحمه الله- عن الغنم، والغنم كما نعلم قسمان: ضأن وهي الخراف، وماعز كما جاء في "سورة

الأنعام": ﴿مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣] والمقصود بالاثنين الذكر والأنثى من كل نوع، وفي هذا يقول ابن رشد -رحمه الله- : اتفقوا على أن المعز تضم مع الغنم، يعني: ونحن نحصي نصاب الغنم الأربعين، في كل أربعين شاة يمكن أن يكون بعضها خرافاً وبعضها معزراً، ويعتبر مجموعهما نصاباً واحداً، لكن من أي صنف منها يأخذ المصدق؟ يأخذ من الأكثر عدداً كما قال مالك، فإن استوت خيّر الساعي أو المصدق، وقيل بأخذ الوسط من الأصناف المختلفة.

د. ضم النسل إلى الأمهات:

ثم انتقل إلى نسل الأمهات كما أشرنا في زكاة الإبل، فبعد أن اتفق العلماء على ضمّ المعز إلى الغنم قال: اختلفوا من هذا الباب في نسل الأمهات: هل تعدّ مع الأمهات فيكمل النصاب بها إذا لم تبلغ الأمهات نصاباً أو لا تعدّ معها؟ فقال مالك وأحمد: يعتدّ بها -أي: تضم- وتعدّ مع الأمهات يعني: إذا كان عندنا ثلاثين شاة كبيرة ونُتجت منها عشر شياه صغيرة فإن النصاب يُعدّ كاملاً وتجب فيه شاة، قال مالك: يعتدّ بها أي: يعتدّ بالصغار مع الأمهات، وقال الشافعي، وأبو حنيفة، وأبو ثور: لا يعتدّ بالسخال -أي: صغار الماعز، أو صغار الغنم- إلا أن تكون الأمهات نصاباً، يعني: لا تجب الزكاة في الأمهات إلا إذا بلغت الأمهات نصاباً، أما إذا لم تبلغ الأمهات نصاباً فلا يكمل النصاب بصغار السخال، وسبب اختلافهم احتمال قول عمر < إذ أمر أن تعتدّ عليهم بالسخال ولا يُؤخذ منها شيء، فإن قوماً فهموا من هذا إذا كانت الأمهات نصاباً وقوم فهموا هذا مطلقاً، وأحسب أن أهل الظاهر لا يُوجبون في السخال شيئاً، ولا يعتدّون بها لو كانت الأمهات نصاباً أو لم تكن؛ لأن اسم الجنس كلمة "غنم" لا ينطلق عليها عندهم.

تأثير الخلطة أو الشركة في الضم

أ. تأثير الخلطة :

ينتقل ابن رشد إلى قضية تتعلق بالضمّ وهي : الخلطة ، يعني : لو كان هناك غنم عند رجلين كل منهما عنده عشرون شاة فخلطوهما معاً فصاروا أربعين ، لو انفرد كلّ منهما لم تجب على أيّ منهما زكاة ؛ لأن أغنامه لم تبلغ نصاباً ، ولكنهما بالخلطة أصبحا نصاباً -أربعين شاة- فهل تجب الزكاة في هذا المال المختلط ، أو لا تجب على اعتبار أن ملك كل منهما لا يبلغ النصاب؟ إذن هي مسألة من مسائل الضم أيضاً ، وإن كان هذا الضم ها هنا ضمّ الكبار إلى الكبار . أكثر الفقهاء على أن للخلطة تأثيراً في قدر الواجب من الزكاة ، واختلف القائلون بذلك : هل لها تأثير في قدر النصاب أم لا؟

أما أبو حنيفة وأصحابه فلم يَرَوْا للخلطة تأثيراً ، لا في قدر الواجب ولا في قدر النصاب ، وتفسير ذلك أن مالكا ، والشافعي ، وأحمد ، وأكثر فقهاء الأمصار ، اتفقوا على أن الخلطاء يزكّون زكاة المال كالواحد أي : اعتبروا الضمّ أو قالوا به ؛ لأن العشرين التي يملكها "س" مع العشرين التي يملكها "ص" لم تكن في كل منهما وحدها زكاة ، لكنهما بالضم كوّنا نصاباً ، وقال فقهاء الأمصار : تجب فيه الزكاة ، وحينئذ يزكّون زكاة المال كالواحد . ومن ناحية أخرى لو كان لكل منهما أربعين فبلغ مجموع الأغنام ثمانين ، فليس عليهما إلا شاة واحدة ، في حين أنه لو انفرد كل منهما بالأربعين لكان الخارج من المالين شاتين .

ثم قال : واختلفوا من ذلك في موضعين :

الأول: في نصاب الخلطاء هل يُعدّ نصاب مالك واحد، سواء كان لكل واحد منهما نصاب -أربعين وأربعين- أو لم يكن -عشرين وأربعين أو عشرين وعشرين- أم إنّما يزكوّن زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب، كأن يكون لكل منهما أربعين مجموعهما ثمانين هل يزكيان زكاة رجل واحد فيكون عليهما شاة واحدة، أو يزكيان على أنهما رجلين يمتلك كل منهما أربعين شاة فيكون عليهما شاتين؟ هذا موضع من مواضع الاختلاف.

الثاني: في صفة الخلطة التي لها تأثير يعني: الشروط التي يجب أن تستوفى في الخلطة المؤثرة في الزكاة؛ حتى تكون نصاباً واحداً ومقداراً واجباً واحداً؛ إذن الفقهاء اختلفوا في موضعين: نصاب الخلطاء، وصفة الخلطة التي لها تأثير في نصاب الزكاة.

وحول هاتين المسألتين فصلّ ابن رشد -رحمه الله- القول في ذلك فقال:

المسألة الأولى: أما اختلافهم: هل للخلطة تأثير في النصاب وفي الواجب؟ يعني: يزكيان زكاة رجل واحد أو زكاة رجلين -فسبب اختلافهم في ذلك اختلافهم في مفهوم ما ثبت عند البخاري في كتاب الصدقة من قوله ﷺ: ((لا يُجمع بين مفترق -أي: لا يضم المفترق- ولا يُفرّق بين مجتمع خشية الصدقة، وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية)) فإن كلّ واحد من الفريقين القائلين بأنهما مال واحد أو القائلين بأنهما مالان، كلّ واحد من المفهومين أنزل مفهوم هذا الحديث على اعتقاده، وذلك أن الذين رأوا للخلطة تأثيراً ما في النصاب والقدر الواجب أو في القدر الواجب فقط قالوا: إن قوله ﷺ: ((وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية)) وقوله: ((لا يُجمع بين مفترق، ولا يُفرّق بين مجتمع)) يدلّ دلالة واضحةً 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 أبو حنيفة أو الذين لم يقولوا بالخلطة فقالوا: إن الشريكين قد يقال لهما: خليطان، ويحتمل أن يكون قوله ﷺ: ((لا يُجمع بين مفترق، ولا يُفارق بين مجتمع)) إنما هو نهي للسعاة أن يقسموا ملك الرجل الواحد قسمة توجب عليه كثرة الصدقة، مثل رجل يكون له مائة وعشرون شاة فيقسم عليه إلى أربعين ثلاث مرات، أو يجمع ملك رجل واحد إلى ملك رجل آخر حيث يوجب الجمع كثرة الصدقة قالوا: وإن كان هذا الاحتمال في هذا الحديث وجب ألا تخصص به الأصول الثابتة المجمع عليها وهي: أن النصاب والحق الواجب في الزكاة يُعتبر بملك الرجل الواحد.

وأما الذين قالوا بالخلطة والضم فقالوا: إن لفظ الخلطة هو أظهر في الخلطة نفسها منه في الشركة، وإن كان ذلك كذلك فقوله ﷺ فيهما: ((فإنهما يتراجعان بالسوية)) يدل على أن الحق الواجب عليهما حكمه حكم رجل واحد، وأن قوله ﷺ: ((فإنهما يتراجعان بالسوية)) يدل على أن الخليطين ليسا شريكين؛ لأن الشريكين لا يتصور بينهما تراجع إذ المأخوذ هو من مال الشركة، ومن هذا يتبين لنا قول كل فريق.

المسألة الثانية: صفة الخلطة التي لها تأثير، فهي أيضاً محل اختلاف بين الفقهاء، فالشافعي قال: إن من شرط الخلطة المؤثرة أن تختلط ماشيتهما وتراحي لواحد - يعني في الذهاب أو العودة إلى البيت يكون الراعي واحداً والبيت واحداً - وتُحلبا لواحد، وتسرحاً لواحد، وتسقياً معاً، يعني بعبارة أخرى: أن تكون الخلطة كاملة، فالراعي واحد، والبيت واحد، والحلب واحد، والسراح واحد،

والمسقي واحد، وتكون فحولهما مختلطةً، ولا فرق عنده بالجملة بين الخلطة والشركة؛ ولذلك يعتبر كمال النصاب لكل واحد من الشريكين كما تقدّم. وأما صفة الخلطة المؤثرة عند مالك: فالخليطان عنده ما اشتركا في الدلو-آلة السقي- والحوض الذي يسقى منه، والمراح المكان الذي تبيت فيه الأغنام، والراعي، والفحل، واختلف أصحابه في مراعاة بعض هذه الأوصاف أو جميعها، وسبب اختلافهم اشتراك اسم الخلطة؛ ولذلك لم يرقوم تأثير الخلطة في الزكاة، وهو مذهب أبي محمد بن حزم الأندلسي.

ب. الضم في الأموال الزكوية:

بعد هذا العرض لموضوع الخلطة الذي يؤثر أو يبيّن أن بعض الفقهاء يقول بضم المالكين واعتبارهما مالاً واحداً، وبالتالي يختلف النصاب والمقدار الواجب، ومن لم يقل بالضم واعتبر الخلطة غير مؤثرة لا في النصاب ولا في القدر الواجب، بعد هذا ينقلنا ابن رشد أيضاً إلى موضع آخر وهو موضع الجبوب أو الزورع والثمار: هل فيها ضمّ أو ليس فيها؟ ونحن نتكلم عن الضم في الأموال الزكوية، ضم الأموال الزكوية بعضها إلى بعض يقول:

"إن الفقهاء اختلفوا من هذا الباب في النصاب في ثلاث مسائل".

المسألة الأولى: في ضمّ الجبوب بعضها إلى بعض.

يقول في هذه القضية: أجمع العلماء على أن الصنف الواحد من الجبوب كالقمح، والتمر كالتمر أو الزبيب يجمع جيده إلى رديئه، هذه محلّ إجماع، فالجيد والرديء من صنف واحد لا يخرج عن هذا الصنف أو عن مسمى هذا الصنف، وتؤخذ الزكاة عن جميعه بحسب قدر كل واحد منهما - يعني: بعضه

جيد وبعضه رديء- كذلك القدر الواجب يكون من بعض الجيد ومن بعض الرديء، وكذلك الثمر الزبيب صنف واحد، التمر صنف واحد، فإن كان الثمر أصنافاً أخذ من وسطه كما نرى، كذا العنب عدّة أصناف فإن الزبيب أيضاً الناتج من العنب يكون أيضاً عدّة أصناف، وفي هذه الحالة يأخذ الساعي الوسط، وبعد هذا القدر المجمع عليه في ضمّ الجيد إلى الرديء أو العكس بين ابن رشد اختلاف الفقهاء في ضم القطني، والقطني: هي العدس، وشبهه من الحبوب تُسمى القطني، اختلف الفقهاء في ضمها بعضها إلى بعض، واختلفوا أيضاً في ضم الحنطة، والشعير، والسلت، والسلت: درب من الشعير ليس له قشر كأنه حنطة. إذن هذه أصناف من الحبوب، والحبوب من أموال الزكاة اختلف الفقهاء في ضمّ بعضها إلى بعض فقال مالك: القطنية -يعني: العدس- وأدراجه كلها صنف واحد، والحنطة والشعير والسلت أيضاً صنف واحد، يعني: يضم بعضها إلى بعض. إذن رأي الإمام مالك أنه يقول بضم الأصناف المتقاربة إلى بعضها، والإمام مالك يعتبر القطني -العدس- والبول والحمص شيئاً واحداً فيضم بعضها إلى بعض، ويكتمل النصاب من مجموعها، كذلك الحنطة والشعير، ونوعه الآخر السلت كلها صنف واحد، يعني: يضم بعضها إلى بعض حتى يكتمل النصاب من مجموعها، فإذا كان عند شخص مثلاً وسق من العدس، ووسقان من الفول، ووسقان من الحمص، فإن النصاب يكون مكتملاً، وكذلك لو كان عنده وثق من الحنطة، ووثق من الشعير، وثلاثة أوثق من السلت يعتبر النصاب حينئذٍ كاملاً؛ لأن نصاب الحبوب كما نعلم خمسة أوثق، إذن الإمام مالك يقول بضمّ الأصناف المتقاربة إلى بعضها.

وقال الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، وجماعة -يعني رأي الجمهور-: القطني كلها أصناف كثيرة: عدس، فول، حمص، فلا يضمّ منها شيء إلى غيره في

حساب النصاب، القطاني كلّها أصناف كثيرة بحسب أسمائها ولا يضمّ منها شيء إلى غيره في حساب النصاب، فإذا اكتمل النصاب من العدس اكتمل، وإلا فلا يكتمل بالحمص أو الفول أو غيرهما، كذلك إذا اكتمل نصاب الحنطة فيها ونعمت، وإن لم يكتمل لم يكتمل من الشعير ولا من السلت، وهذا رأي الجمهور: الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد. وجماعة يقولون: القطاني كلّها أصناف كثيرة بحسب أسمائها ولا يضمّ منها شيء إلى غيره في حساب النصاب، وكذلك الشعير والسلت والحنطة أصناف ثلاثة لا يضمّ واحد منها إلى الآخر لتكميل النصاب، وهذا هو الصحيح من أقوال الفقهاء.

يقول ابن رشد في بيان سبب الخلاف في هذه القضية: "هل المراعاة في الصنف الواحد هو اتفاق المنافع أو اتفاق الأسماء؟ إن كان اتفاق المنافع فإن المنفعة واحدة ويكون الضم أفضل وأصلح، وإن كان المراعى اتفاق الأسماء، فإن الأسماء مختلفة فلا يضم بعضها إلى بعض"، قال: "من قال: اتفاق الأسماء قال: كلما اختلفت أسماؤها فهي أصناف كثيرة، إذن اختلاف الأسماء تختلف الأصناف ولا يضم بعضها إلى بعض. ومن قال: اتفاق المنافع قال: كلما اتفقت منافعها فهي صنف واحد وإن اختلفت أسماؤها، فكل واحد منهما يروم، يعني: كل واحد من الفريقين من الفقهاء يجب أن يقرّر قاعدته باستقراء الشرع، يعني: أن أحدهما يحتجّ لمذهبه بالأشياء التي اعتبر فيها الشرع الأسماء، ويحتج الآخر بالأشياء التي اعتبر الشرع فيها المنافع، ابن رشد يرجّح عدم الضمّ، ويشبه أن يكون شهادة الشرع للأسماء في الزكاة أكثر من شهادته للمنافع، وإلا فإن جميع الأموال منفعتها في الزكاة واحدة، ومع هذا اختلف النصاب في كل مال على حدة، واختلف المقدار الواجب أيضاً من كل مال على حدة، فليست المسألة إذن مسألة منافع بقدر ما هي مسألة أنواع وأسماء، قال: وإن كان كلا الاعتبارين موجوداً

في الشرع إلا أنه يشبهه، قوله: "يشبهه" يعتبر ترجيحاً لقول الجمهور وخروجاً على مذهب الإمام مالك رحمه الله.

أيضاً يتناول ابن رشد - رحمه الله - قضية الضمّ - ضم الأموال إلى بعضها - في عروض التجارة حين يتحدّث عن هذه العروض ويبيّن: هل تضمّ إلى النقيدين - الذهب والفضة - أو لا تضمّ؟ يقول: النصاب في العروض على مذهب القائلين بها إنما هو فيما اتخذ منها للبيع خاصة على ما يقدر قبل، والنصاب فيها على مذهبهم هو النصاب في العين - يعني: ربع العشر أو ٢.٥٪ - إذ كانت هذه هي قيم المتلفات ورءوس الأموال، كذلك الحول في العروض عند الذين أوجبوا الزكاة في العروض.

ثم قال: فإن مالكا قال: إذا باع العروض زكاه لسنة واحدة كالحال في الدين، وذلك عندهم في التاجر الذي تضبط له أوقات شراء عروضه، وأما الذين لا يضبط لهم وقت ما يبيعونه ولا يشترونه وهم الذين يخصّون باسم المدير لإدارة الأموال طول العام فحكم هؤلاء عند مالك إذا حال عليهم الحول من يوم ابتداء تجارتهم أن يقوم ما بيده من العروض، وهذا محلّ الشاهد، ثم يضمّ إلى ذلك ما بيده من العين، نقوم التجارة ونضمّ قيمها إلى ما عندنا من الذهب أو الفضة، وما له من الدين الذي يرتجى قبضه إن لم يكن عليه دين مثله، وذلك بخلاف قوله في دين غير المدير، فإذا بلغ ما اجتمع عليه من ذلك - يعني: بعد الضم - نصاباً أدّى زكاته، وسواء نضّ له في عامه - يعني: صار ذهباً أو فضة في هذا العام - أو شيء من العين أو لم ينضّ، بلغ نصاباً أو لم يبلغ نصاباً؛ فالعبرة بالضم، أي: ضمّ قيم التجارة إلى ما عنده من ذهب وفضة، وهذه رواية ابن الماجشون عن مالك.

وروى ابن القاسم إذا لم يكن له ناضّ - يعني : ذهب ولا فضة - وكان يتجر بالعروض ؛ لم يكن عليه في العروض شيء لماذا؟ لأنها لم تبع ، فمنهم من لم يشترط وجود الناضّ عنده ومنهم من شرطه ، والذي شرطه منهم من اعتبر فيه النصاب ومنهم من لم يعتبر ذلك ، هذا قول مالك : بضمّ قيم العروض إلى الذهب والفضة .

وقال المزني بعدم الضم : زكاة العروض تكون من أعيانها ، وهذا أيضاً قول أبي حنيفة : لا من أثمانها ، وقال الجمهور - الشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي وأبو حنيفة - : "المدير وغير المدير حكمه واحد ، وإنه من اشترى عرضاً للتجارة فحال عليه الحول قومه وزكاه ، وقال قوم : بل يزكي ثمنه الذي ابتاعه به لا قيمته .

هذا ما قاله ابن رشد - رحمه الله - في قضية ضم الأموال الزكوية بعضها إلى بعض في مواضعها المختلفة من كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ووقفنا كذلك على أقوال الفقهاء غير المالكية في هذا الموضوع .

خطة الأعيان والأوصاف

أ. الخلطة في السائمة :

نذهب إلى مذهب آخر ، وهو المذهب الحنبلي ، ومن خلال أحد فقهاء الكبار ، وهو ابن قدامة وكتابه (المغني) ، ونبين ما كتب عن الأموال الزكوية التي يضم بعضها إلى بعض ، ونقف على أقوال الفقهاء فيها أيضاً .

نبدأ مع ابن قدامة - رحمه الله - في الخلطة ، هناك بدأنا بالذهب والفضة ، وهنا نبدأ بالخلطة ، ثم نتقل إلى الزروع ، والثمار ، والحبوب ، ثم ننتهي إلى الذهب ، والفضة ، وعروض التجارة ستدخل مع كل نقطة من هذه النقاط ، وكذلك الحيوانات السائمة ، أو الأنعام السائمة ، الإبل ، والبقر ، والغنم .

يقول الخرقى - رحمه الله - : 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 ، أي أخذت مقداراً واحداً .

تحت هذا العنوان أو هذه المسألة يفصل ابن قدامة - رحمه الله - القول فيقول : "جملته أن الخلطة في السائمة - السائمة أي : الأنعام التي تأكل كلاً مباحاً في الصحراء ، دون أن تكلف صاحبها شيئاً تُسمى سائمة - تجعل مال الرجلين كمال الرجل الواحد في الزكاة ، سواء كان خلطة أعيان ، وهي أن تكون الماشية مشتركة بينهما ، لكل واحد منهما منه نصيب مشاع ، مثل : أن يرث نصاباً ، أو يشترياه ، أو يوهب لهما ، فيبقياه بحاله ، هذه الخلطة تُسمى خلطة أعيان ، أو خلطة أوصاف ، وهي أن يكون مال كل واحد منهما مميزاً ، لكنهما خلطاه ، واشتركا في الأوصاف التي ذكرها الخرقى ، والتي سيأتي تفصيلها فيما بعد ، سواء تساويا في الشركة ، أو اختلفا ، مثل : أن يكون لرجل شاة ، ولآخر تسعة وثلاثون ، فهذه خلطة وشركة ، لكنها خلطة أوصاف ، وليست خلطة أعيان ، أو يكون لأربعين رجلاً أربعون شاة ، لكل واحد منهم شاة ، نصّ عليهما أحمد ، وهذا - يعني في الحالين - يعتبر مال الرجلين أو الرجال واحداً ، وتكون الزكاة عن هذا المال الواحد زكاة واحدة ، نصّ على ذلك أحمد ، وهو قول عطاء ، والأوزاعي ، والشافعي ، والليث ، وإسحاق ، يعني هؤلاء يعتبرون الخلطة ، ويقولون بالضم ، وإكمال النصاب من كل من هؤلاء الخلطاء ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد بماله لم يكن عنده نصاب .

وقال مالك : إنما تؤثر الخلطة ، ويتحقق الضم ، إذا كان لكل واحد من الشركاء نصاب ، وحكي ذلك عن الثوري ، وأبي ثور ، واختاره ابن المنذر .

وقال أبو حنيفة: لا أثر للخلطة بحال، فالعبرة بملكية كل واحد لما يملك من هذه الأموال المختلطة، فإن بلغ ملكه التام نصاباً وجبت عليه الزكاة، وإن لم يبلغ ملكه التام نصاباً لم تجب عليه الزكاة، حتى وإن كان مجموع الخلطة نصاباً، قال أبو حنيفة: لا أثر لها - أي: للخلطة - بحال؛ لأن ملك كل واحد دون النصاب، فلا يجب عليه الزكاة، كما لم يختلط بغيره.

ولأبي حنيفة فيما إذا اختلط نصابان، يعني كل واحد منهما يملك أربعين من الغنم، صار المجموع ثمانين، هل يزكيان شاتين؛ لأن كل واحد منهما يملك أربعين أي: يملك النصاب، أم يزكيان شاة واحدة؛ لأن الأربعين إلى مائة وعشرين عليها شاة واحدة؟ يقول: كل واحد وجبت عليه شاة؛ لقوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)).

يرد ابن قدامة على أبي حنيفة بقوله: لنا - أي: في الضم، والتزكية زكاة واحدة، واستكمال النصاب من مجموع هذه الأموال المختلطة - لنا ما روى البخاري في حديث أنس: ((لا يُجمع بين متفرق، ولا يُفرق بين مجتمع خشية الصدقة)) وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية، ولا يجيء التراجع - أي: للنقصان - إلا على قولنا في خلطة الأوصاف، وقوله: ((لا يُجمع بين متفرق)) وإنما يكون هذا إذا كان للجماعة، فإن الواحد يضمّ ماله بعضه إلى بعض، وإن كان في أماكن، وهذا لا يُفرق بين مجتمع؛ ولأن للخلطة تأثيراً في تخفيف المئونة، فجاز أن تؤثر في الزكاة، كالسوم، والسقي، وقياسهم مع مخالفة النص غير مسموع.

إذن فإن الحنابلة منهم ابن قدامة، وغيرهم من العلماء، على أن الضمّ جائز، وأن الخلطة تُجمع المضموم ليكون نصاباً، وبالتالي يُصبح مال الرجلين كمال

الرجل الواحد، وكذلك الأكثر، إذا ثبت هذا فإن خلطة الأوصاف يُعتبر فيها - حتى تكون مؤثرة - اشتراكهم في خمسة أوصاف - اشتراك الخليطين أو الخلطاء في خمسة أوصاف - : المسرح واحد، المبيت واحد، المحلب واحد، المشرب واحد، الفحل واحد.

قال أحمد: الخليطان أن يكون راعييهما واحداً، ومراحهما واحداً، وشربيهما 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، قال ابن حامد: الراعي، والمسرح، شرط واحد، وإنما ذكر أحمد المسرح ليكون فيه راعٍ واحد، والأصل في هذا ما روى الدارقطني في سننه بإسناده عن سعد بن أبي وقاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا يُجمع بين متفرّق، ولا يُفرّق بين مجتمع خشية الصدقة)).

والخليطان: ما اجتماعا في الحوض، والفحل، والراعي، ورؤي: المرعى، وبنحو هذا - أي قول الحنابلة - قال الشافعي، وقال بعض أصحاب مالك: لا يعتبر في الخلطة إلا شرطان: الراعي، والمرعى؛ لقوله ﷺ: ((لا يُفرق بين مجتمع، ولا يُجمع بين متفرّق)) والاجتماع يحصل بذلك، ويُسمى خلطة، فاكتفي به، ولنا قوله ﷺ: ((الخليطان ما اجتماعا في الحوض، والراعي، والفحل)) إذا ثبت هذا فالمبيت معروف وهو المراح الذي تروح إليه الماشية، والمسرح والمرعى واحد، وهو الذي ترعى فيه الماشية، والمحلب: الموضع الذي تحلب فيه الماشية، يشترط أيضاً أن يكون واحداً، ولا يفرد كل واحد منهما لحلب ماشيته موضعاً، وليس المراد منه خلط اللبن في إناء واحد؛ لأن هذا ليس بمرفق، بل مشقة؛ لما فيه من الحاجة إلى قسمة اللبن، ومعنى كون الفحل واحداً ألا تكون فحولة أحد المالين لا تطرق غيره، فكل فحل من ملك الآخر يطرق أغنام الآخر، وكذلك الراعي، هو ألا يكون لكل مال راعٍ ينفرد برعايته.

كل هذه عوامل مؤثرة في ضمّ المال إلى المال، حتى يتكوّن منهما نصاب، وتجب فيهما الزكاة كالمال الواحد.

ثم قال: ويشترط أن يكون الخليطان من أهل الزكاة، فإن كان أحدهما ذمياً، أو مكاتباً، لم يعتدّ بخلطته، ولا تشترط نيّة الخلطة، وحُكي عن القاضي أنه اشترطها، ولنا قوله عليه السلام: ((الخليطان ما اجتماعا في الحوض، والراعي، والفحل)) ولأن النية لا تؤثر في الخلطة، فلا تؤثر في حكمها، ولأن المقصود بالخلطة من الارتفاق يحصل بدونها، فلم يتغيّر وجودها معه، كما لا تتغير نية السوم في الإسامة، ولا نيّة السقي في الزرع والثمار، ولا نيّة مضي الحول فيما يشترط الحول فيه.

ب. الخلطة في الذهب، والفضة، وعروض التجارة، والزرع والثمار:

ينقلنا ابن قدامة إلى موضع آخر من الخلطة حيث يقول: "إذا وقعت الخلطة في غير السائمة - يعني في غير الإبل، أو في غير الأغنام، أو في غير البقر -، وإن اختلطوا في غير هذا أخذ من كل واحد منهم على انفراده، إذا كان ما يخصّه تجب فيه الزكاة، يعني يبلغ النصاب؛ لأن الخلطة حينئذٍ ليست مؤثرة.

قال ابن قدامة: "ومعناه أنهم إذا اختلطوا في غير السائمة، كالذهب، والفضة، وعروض التجارة، والزرع والثمار، لم تؤثر خلطتهم شيئاً، وكان حكمهم حكم المنفردين"، وهذه قضية حيوية جداً ومفيدة جداً، الخلطة في غير الأنعام كالذهب، والفضة، وعروض التجارة، والزرع والثمار، لا تؤثر، ولا يجمع منها نصاب، ويكون حكم هؤلاء الخلطاء حكم المنفردين، فإن كان كل منهم يملك نصاباً منفرداً زكياً، وإن لم يكن يملك نصاباً لم يترك، أما من مجموع المال المختلط فلا زكاة ولا يعتبر نصاباً، قال ابن قدامة: وهذا قول أكثر أهل العلم.

وعن أحمد رواية أخرى أن شركة الأعيان تؤثر أيضاً في غير المشية، فإذا كان بينهم نصاب يشتركون فيه فعليهم الزكاة، وهذا قول إسحاق، والأوزاعي، في الحبّ والثمر، والمذهب الأول الذي عليه أكثر أهل العلم أن هذه الخلطة في غير السوائم ليست مؤثرة.

قال أبو عبد الله -يعني الإمام أحمد- : الأوزاعي يقول في الزرع إذا كانوا شركاء فخرج لهم خمسة أوسق يقول: فيه الزكاة. قاسه على الغنم، ولا يعجبني قول الأوزاعي، يعني الإمام أحمد مع أكثر أهل العلم في أن الخلطة لا تكون إلا في الأنعام السوائم، وأما خلطة الأوصاف فلا مدخل لها في غير المشية بحال؛ لأن الاختلاط لا يحصل.

وخرج القاضي وجهاً آخر أنها تؤثر؛ لأن المؤنة تخف إذا كان الملقح واحداً، والصاعد، والناطور، والجرين، وكذلك أموال التجارة، والدكان واحد، والمخزن، والميزان، والبائع، فأشبه المشية.

ومذهب الشافعي على نحو مما حكينا من مذهبنا، أنه لا دخل لخلطة الأوصاف في غير المشية.

والصحيح أن الخلطة لا تؤثر في غير المشية؛ لقول النبي ﷺ: ((والخليطان ما اشتركا في الحوض، والفحل، والراعي)) فدلّ على أن ما لم يوجد فيه ذلك لا يكون خلطة مؤثرة، وقول النبي ﷺ: ((لا يُجمع بين متفرق خشية الصدقة)) إنما يكون في المشية؛ لأن الزكاة تقل بجمعها تارة، وتكثر أخرى.

"إذن لا خلطة مؤثرة إلا في المشية، أما سائر الأموال فتجب فيها الزكاة فيما بلغ النصاب أو زاد عليه بحسابه، فلا أثر لجمعها؛ ولأن الخلطة في المشية تؤثر في النفع تارة، وفي الضرر أخرى"، يريد أن يقول: تؤثر في النفع تارة حين يكون

لكل مشارك أربعون شاة مجموعهما ثمانون، الزكاة الواجبة عليهما شاة واحدة، بينما لو كان كل منهما مستقلاً لكان عليهما شاتان، على كل واحد شاة، إذن هناك تأثير في النفع، وفي الضرر، لو كان لكل منهما عشرون فإنه لا تجب عليه الزكاة، لكنهما بالخلطة يمتلكان أربعين، فتجب الزكاة، فيكون على كل منهما نصف شاة، فهنا الضرر إذا اعتبرنا الزكاة ضرراً، مع أنها أفضل وأطهر، وفيها منفعة للفقراء والمساكين، ولو اعتبرناها -أي: الخلطة- في غير الماشية أثرت ضرراً محضاً برب المال، فلا يجوز اعتبارها لماذا؟ لأنها في كل الأحوال ستكون الزكاة واجبة.

ضم الزروع، والثمار، والعروض، والأثمان، والأنعام

ثم ينقلنا -رحمه الله- إلى الحبوب والثمار، وهو قد تعرّض -كما رأينا- إلى الذهب، والفضة، وعروض التجارة، والزروع والثمار، لكن هناك تفصيل أكثر من هذا، حيث يقول -رحمه الله:

"مسألة: وتضم الخنطة إلى الشعير، وتزكى إذا كانت خمسة أوسق، وكذلك القطنيات، وكذلك الذهب، والفضة".

إذن بعد أن قال ابن قدامة في بيان مذهب الحنابلة في أن الخلطة مؤثرة، ومعهم الشافعي في خلطة السوائم، ومعهم أيضاً الإمام مالك، ورأينا خلاف أبي حنيفة في ذلك، ينقلنا ابن قدامة إلى ضمّ الزروع إلى بعضها، وكذلك الذهب، والفضة، حيث يتضح من هذا القول بالضم، لكن من يوافق على هذا من العلماء؟

يقول ابن قدامة -رحمه الله- في شرح هذا الكلام:

"وعن أبي عبد الله رواية أخرى أنها لا تضمّ، إذن رواية بالضمّ ضمّ الحبوب إلى بعضها، كالخنطة إلى الشعير، وضمّ القطنيات إلى بعضها، كالعدس، والبقول، والحمص، وضمّ الذهب إلى الفضة، أو الفضة إلى الذهب، هذه رواية.

رواية أخرى أنها لا تضمّ، وتخرج من كل صنف إن كان منصباً للزكاة، يعني إن بلغ النصاب أُخرجت منه، وإن لم يبلغ النصاب لم تُخرج منه".

والقطنيات بكسر القاف: جمع قطنية، ويجمع أيضاً قطني، وهي صنوف من الحبوب، كالعدس، والحمص، والأرز، والجلبان، والجلجلان يعني السمسم، هذه كلها تُسمى القطني، وزاد غيره الدخن، وهو نوع من الذرة، واللوبيا، والفول، والماش، وسميت قطنية على وزن "فَعْلِيَّة" من قطن يقطن في البيت، أي يمكث فيه؛ لأن كل نوع من هذه الأنواع أو الحبوب يكون في بيت، أو في غلاف، ثم يُخرج منه بعد يبوسه.

ولا خلاف بين أهل العلم في غير الحبوب والثمار أنه لا يضمّ جنس إلى جنس آخر في تكميل النصاب، فالماشية ثلاثة أجناس: الإبل، والبقر، والغنم، لا يضمّ جنس منها إلى آخر، أبناء الإبل تضم إليها على خلاف في ذلك، كما ذكرنا عند ابن رشد، وأبناء البقر تضم إليها على خلاف في ذلك - كما رأينا - والغنم تضم سخالها إليها، أو لا تضم، أما أن تضم الإبل إلى البقر، أو تضم البقر إلى الغنم، فلا. وهذا باتفاق العلماء: لا يضم جنس منها إلى آخر، والثمار أيضاً لا يضم جنس منها إلى غيره، فلا يضم التمر إلى الزبيب، ولا إلى اللوز، ولا إلى الفستق، ولا إلى البندق، ولا يضم شيء من هذه إلى غيره، ولا تضم الأثمار إلى شيء من السائمة، ولا من الحبوب والثمار، ولا خلاف بينهم أيضاً في أن أنواع الأجناس يضم بعضها إلى بعض في إكمال النصاب.

إذن عندنا أجناس كالتمر، التمر جنس، لكن التمر أنواع يضم بعضها إلى بعض، في المدينة - مثلاً - أكثر من عشرين نوعاً من التمر، وفي بلاد أخرى أكثر من عشرين نوعاً آخر من التمر، لكن كلها تمر، فيضمّ بعضها إلى بعض، كذلك الزبيب جنس لا يضم إلى جنس التمر، لكن الزبيب له أنواع، كما نرى

العنب الطازج أنواعاً، كذلك الزبيب المأخوذ منه يكون أنواعاً، لكن تضمّ هذه الأنواع إلى بعضها في إكمال النصاب، كذلك الحيوانات: الإبل جنس، البقر جنس، الغنم جنس، لكن الغنم نوعان: هناك الضأن، وهناك الماعز، هذه الأنواع تضم إلى بعضها، البقر، والجاموس، نوعان: يضم بعضهما إلى الآخر، الإبل أيضاً أنواع، فالجنس لا يضم إلى جنس آخر، النوع يضم، ولذلك قال: لا خلاف بين أهل العلم أنه لا يضم جنس إلى جنس في تكميل النصاب، ولا خلاف بينهم في أن أنواع الأجناس يضم بعضها إلى بعض في إكمال النصاب. هذه كلها معلومات جديدة تضاف إلى ما عرفناه عند ابن رشد -رحمه الله-.

ثم فرّع ابن قدامة على ذلك بقوله:

ولا خلاف بينهم أيضاً في أن العروض تضمّ إلى الأثمان، وتضمّ الأثمان إلى العروض، إلا أن الشافعي لا يضمها إلا إلى جنس ما اشترت به؛ لأن نصابها معتبر به، أي بالجنس، واختلفوا في ضم الحبوب بعضها إلى بعض، وفي ضمّ أحد النقدين الذهب، والفضة، إلى الآخر، فرؤي عن أحمد في الحبوب ثلاث روايات: تعالوا نرى هذه الروايات الثلاثة:

الرواية الأولى: لا يضمّ جنس منها إلى غيره، ويعتبر النصاب في كل جنس منها منفرداً، وهذا قول عطاء، ومكحول، وابن أبي ليلي، والأوزاعي، والثوري، والحسن بن صالح، وشريك، والشافعي، وأبي عبيد، وأبي ثور، وأصحاب الرأي؛ لأنها أجناس، فاعتبر النصاب في كل جنس منها منفرداً، كالثمار، والمواشي. إذن الرواية الأولى عن الحنابلة، وهي تمثل رأي الجمهور؛ لأن فيها أصحاب الرأي، والشافعي، وأبا عبيد، وأبا ثور، وعطاء، ومكحول، وابن أبي ليلي، والأوزاعي، والثوري، والحسن بن صالح، يعني أكثرية أن الحبوب لا يضم جنس منها إلى غيره، ويعتبر النصاب في كل جنس منها على حدة، أي منفرداً.

الرواية الثانية: أن الحبوب كلها تضم بعضها إلى بعض في تكميل النصاب، اختارها أبو بكر، وهذا قول عكرمة، وحكاها ابن المنذر عن طاوس. وقال أبو عبيد: لا نعلم أحداً من الماضين جمع بينهما إلا عكرمة؛ وذلك لأن النبي ﷺ قال: ((لا زكاة في حَبِّ ولا ثمر، حتى يبلغ خمسة أوسق)) ((لا زكاة في حَبِّ ولا ثمر)) التكرار يدل على أنهما لا يجمعان، ومفهومه وجوب الزكاة فيه إذا بلغ خمسة أوسق؛ ولأنها تتفق في النصاب، وقدر المخرج، والمنبت، والحصاد، فوجب ضم بعضها إلى بعض كأنواع الجنس، وهذا الدليل منتقض بالثمار، حيث لا تجمع، ولا تضم.

الرواية الثالثة: أن الحنطة تضم إلى الشعير، وتضم القطنيات بعضها إلى بعض، نقلها أبو الحارث عن أحمد، وحكاها الخرقى - كما ذكرنا في صدر هذه الفقرة - قال القاضي: وهذا هو الصحيح، وهو مذهب مالك، والليث، إلا أنه زاد فقال: السلت، والذرة، والدخن، والأرز، والقمح، والشعير، صنف واحد، ولعله يحتج بأن هذا كله مقتات، فيضم بعضها إلى بعض، كأنواع الحنطة، وقال الحسن، والزهرى: تضم الحنطة إلى الشعير؛ لأنها تتفق في الاقتيات، والمنبت، والحصاد، والمنافع، فوجب ضمها، كما يضم العلس إلى الحنطة، وأنواع الجنس بعضها إلى بعض.

بعد ذكر هذه الروايات الثلاث، رجح ابن قدامة - رحمه الله - الرواية الأولى القائلة بعدم الضم بين جنس وآخر، وأن كل جنس يعتبر منفرداً، كما ذكرنا أنه قول الجمهور عطاء، ومكحول، وابن أبي ليلى، والأوزاعي، والثوري، والحسن بن صالح، وشريك، والشافعي، وأبي عبيد، وأبي ثور، وأصحاب الرأي؛ لأنها أجناس، فاعتبر النصاب في كل جنس منها منفرداً، قال ابن قدامة: هذه الرواية أولى إن شاء الله تعالى؛ لأنها أجناس يجوز التفاضل فيها، فلم يضم بعضها إلى بعض كالثمار، ولا يصح القياس على العلس مع الحنطة؛ لأنه نوع منها، فكيف يقاس عليه، ولا على أنواع الجنس؛ لأن الأنواع كلها جنس واحد

يحرم التفاضل فيها، وثبت حكم الجنس في جميعها بخلاف الأجناس، وإذا انقطع القياس لم يجز إيجاب الزكاة بالتحكم، ولا بوصف غير معتبر، ثم كل ذلك الضم باطل بالثمار، فإنها تتفق مع بعضها في تلك الأوصاف، ومع هذا لا يضم بعضها إلى بعض، ولأن الأصل عدم الوجوب، فما لم يرد بالإيجاب نص أو إجماع، أو معناهما، لا يثبت إيجابه. والله أعلم.

ثم قال: ولا خلاف - فيما نعلمه - في ضم الحنطة إلى العلس؛ لأنه نوع منها، وعلى قياسه السلت يضم إلى الشعير؛ لأنه نوع منه.

وقال أيضاً: ولا تفرع على الرويتين الأوليين؛ لوضوحهما، أما الثالثة وهي ضم الحنطة إلى الشعير، والقطنيات بعضها إلى بعض، فإن الذرة تضم إلى الدخن؛ لتقاربهما في المقصد، فإنهما يتخذان خبزاً وأدماً، وقد ذكرا من جملة القطنيات أيضاً، فيضمان إليها، وأما البذور فلا تضم إلى القطنيات، ولكن الأباير يضم بعضها إلى بعض؛ لتقاربها في المقصد، فأشبهت القطنيات، وحبوب البقول لا تضم إلى القطنيات، ولا إلى البذور، فما تقارب منها ضم بعضه إلى بعض، وما لا فلا، وما شككنا فيه لا يضم؛ لأن الأصل عدم الوجوب، فلا يجب بالشيء. بعد أن تحدث عن الحبوب بهذا التفصيل الواضح، وبعد أن رجح عدم الضم بين الأجناس، ولكنه يجوز بين أنواع الجنس الواحد، انتقل إلى الذهب، والفضة إجمالاً، وسيأتي تفصيل ذلك بعد قليل.

قال: هنا ذكر الخرق في ضم الذهب إلى الفضة روايتين، رواية بالضم، ورواية بعدم الضم، واختار أبو بكر أنه لا يضم أحدهما إلى الآخر، مع اختياره الضم في الحبوب، لماذا؟ لاختلاف نصابهما، واتفق نصاب الحبوب؛ لأن نصاب الحبوب خمسة أوسق في جميع الحبوب، أما الذهب والفضة فإن نصابهما مختلف؛ حيث نصاب الفضة مائتا درهم، ونصاب الذهب عشرون مثقالاً.

ثم قال - رحمه الله - : ومتى قلنا بالضم فإن الزكاة تُؤخذ من كل جنس على قدر ما يخصّه ، يعني إذا ضممننا القمح إلى العلس ، أو العدس إلى الحمص ، أو إلى الفول ، أو غير ذلك ، فإن الزكاة تُؤخذ من كل جنس على قدر ما يخصّه ، ولا يُؤخذ من جنس عن غيره ، لا نأخذ من القمح عن القطنيات ، أو من القطنيات عن القمح ، فإننا إذا قلنا في أنواع الجنس : يُؤخذ من كل نوع ما يخصه ، فأولى أن يعتدّ ذلك في الأجناس المختلفة مع تفاوت مقاصدها ، إلا الذهب والفضة ، فإن في إخراج أحدهما عن الآخر روايتين .

وقال في فصل آخر - رحمه الله - :

"يضمّ زرع العام الواحد بعضه إلى بعض في تكميل النصاب ، سواء اتفق وقت زرعه ، وإدراكه ، أي : حصاده ، أو اختلف . يعني : لو زرع فلاح القمح مرتين في العام ، وكان له من الحصاد الأول وسقان ، ومن الحصاد الثاني ثلاثة أوسق ، تكون الزكاة قد وجبت في مجموع الزرعين ، ولو كان منه صيفي وربيعي ضمّ الصيفي - أي : الذي يزرع في فصل الصيف - إلى الربيعي - الذي يزرع في فصل الربيع - ويتحقق هذا في الدرة أكثر من غيره ، ولو حصدت الذرة والدخن ، ثم نبتت أصولهما وأثمرت ، يضمّ أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب ؛ لأن الجميع زرع عام واحد ، فضمّ بعضه إلى بعض ، كما لو تقارب زرعه ، وإدراكه .

هذه النقطة لم نقف عليها عند ابن رشد ، ونحن نعرض لقضية الضم ، كما تذكرون .

أشار أيضاً - رحمه الله - إلى ضمّ الثمار في العام الواحد ، مادامت من جنس واحد فقال : وتضمّ ثمرة العام الواحد بعضها إلى بعض ، سواء اتفق وقت إطلاعها ، وإدراكها ، أو اختلف ، فيقدّم بعضها على بعض في ذلك ، ولو أن الثمرة جدّت ثم أطلعت الأخرى وجدّت ، ضمت إحداها إلى الأخرى ، فإن

كان له نخل يحمل في السنة حملين، ضمّ أحدهما إلى الآخر. وقال القاضي: لا يضم، وهو قول الشافعي؛ لأنه حملٌ ينفصل عن الأول، وإن كان له نخل يحمل مرة، ونخل يحمل مرتين، ضممنا الحمل الأول إلى الحمل المنفرد، ولم يجب في الثاني شيء إلا أن يبلغ بمفرده نصاباً، والصحيح أن أحد الحملين يضم إلى الآخر جريباً على ما قدمناه، أو ما سبق أن ذكرناه، ذكره أبو الخطاب، وابن عقيل؛ لأنهما ثمرة عام واحد، فيضم بعضها إلى بعض، كزرع العام الواحد، والذرة التي تنبت مرتين يضم الثاني إلى الأول، ولأن الحمل الثاني يضم إلى الحمل المنفرد، لو لم يكن حمل أول، فكذا إذا كان، فإن وجود الحمل الأول لا يصلح أن يكون مانعاً، بدليل حمل الذرة، وما ذكره من الانفصال يبطل بالذرة.

الضم بين الذهب والفضة والتجارة

أ. الضم بين الذهب والفضة والتجارة عند ابن قدامة:

بعد أن انتهى ابن قدامة - رحمه الله - من الكلام بهذا التفصيل الواضح عن ضم الحبوب، أو الزروع والثمار، بعضها إلى بعض، انتقل إلى الذهب، والفضة، وعروض التجارة، هل يضم كل منهما إلى الآخر، أو لا يضم، فقال ابن قدامة في كلام الخرقى:

فأما قوله - أي الخرقى: إلا أن يكون في ملكه ذهب، أو عروض للتجارة فيتم به، أي: يتم النصاب بهذا المال الآخر، قال ابن قدامة: فإن عروض التجارة تضم إلى كل واحد من الذهب، والفضة، ويكمل به نصابه، ولا نعلم فيه اختلافاً. قال الخطابي: ولا أعلم عامتهم اختلفوا فيه؛ وذلك لأن الزكاة إنما تجب

في قيمة عروض التجارة وأثمانها، ولا تجب في عينها، فتقوم بكل واحد منهما، قد تقوم بالذهب، وقد تقوم بالفضة، فيقتضي هذا أن تضم أثمانها إلى كل واحد منهما، فمن كان عنده تجارة، وذهب، ضمت أثمان التجارة إلى الذهب، ومن كان عنده تجارة، وفضة، ضمت أثمانها أيضاً إلى الفضة، 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 الثلاثة، 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، وقطع في رواية حنبل أنه لا زكاة عليه حتى يبلغ كل واحد من هذه الأموال نصاباً.

وذكر الخرقفي فيه روايتان في الباب قبله - أي: باب الزروع والثمار كما سبق أن أشرنا -:

الأولى: 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))** والمقصود هنا بالخمس أواق: أي دراهم الفضة التي تبلغ مائتين؛ لأن كل أوقية أربعين درهماً، ولأنهما - أي: الذهب، والفضة، والتجارة - أحد النقدين مع التجارة، مع العروض؛ ولأنهما مالان يختلف نصابهما، فلا يضم أحدهما إلى الآخر كأجناس الماشية.

الثانية: يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب، وهو قول الحسن، وقتادة، ومالك، والأوزاعي، والثوري، وأصحاب الرأي. يعني نستطيع أن نقول: إن ذلك - أو إن القول بالضم - هو قول الجمهور؛ لأن فيه رواية أيضاً عن الإمام

أحمد، مع مالك، والأوزاعي، والثوري، وأصحاب الرأي، فيشكلون بكثرتهم جمهور العلماء؛ لأن أحدهما يضم إلى ما يضم إليه الآخر، فيضم إلى الآخر كأنواع الجنس، ولأن نفعهما واحد، والأصول فهيمتا متحدة، فإنهما قيم المتلفات، وأروش الجنائيات، يعني: ما يدفع فيما تحكم به حكومة من جرح أحد الأفراد، وأثمان البياعات، وحلي لمن يريد هما لذلك، فأشبه النوعين، والحديث مخصوص بعروض التجارة، فنقيس عليه، فإذا قلنا بالضم فإن أحدهما يضم إلى الآخر بالأجزاء، يعني أن كل واحد منهما يحتسب من نصابه، فإذا كملت أجزائهما نصاباً وجبت الزكاة.

مثال ذلك: أن يكون عنده نصف نصاب من أحدهما، مثلاً عشرة دنانير، أو مثاقيل من الذهب، ومائة درهم، فلو ملك مائة درهم وعشرة دنانير، أو مائة وخمسين درهماً، وخمسة دنانير، أو مائة وعشرين درهماً، وثمانية دنانير، وجبت الزكاة فيهما؛ لأن الأجزاء يكمل بعضها بعضاً، وإن نقصت أجزاءهما عن نصاب فلا زكاة فيهما.

سئل الإمام أحمد - رحمه الله - عن رجل عنده ثمانية دنانير ومائة درهم فقال: "إنما قال من قال فيها الزكاة إذا كان عنده عشرة دنانير ومائة درهم، أما ثمانية دنانير فلا". 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.

وقال أبو الخطاب: ظاهر كلام أحمد في رواية المروزي أنها تضم بالأحوط من الأجزاء، والقيمة، يعني: ننظر في الأحوط إن كان ضم الأجزاء يكمل النصاب أخذنا بالأجزاء، وإن كانت القيمة هي التي تحقق النصاب أخذنا بالقيمة، فقد تكون قيمة ثمانية دنانير مائة درهم، وقد تكون قيمة عشرة دنانير أقل من مائة

درهم، ومعناه أنه يقوم الغالي منهما بقيمة الرخيص، فإذا بلغت قيمتها بالرخص منهما نصاباً وجبت الزكاة فيهما، فلو ملك مائة درهم وسبعة دنانير، قيمتها -أي: قيمة الدنانير السبعة- مائة درهم، أو عشرة دنانير وسبعين درهماً، قيمتها عشرة دنانير، وجبت الزكاة فيها، وهو قول أبي حنيفة في تقويم الدنانير بالفضة؛ لأن كل نصاب وجب فيه ضمّ الذهب إلى الفضة ضمّ بالقيمة، كنصاب القطع في السرقة؛ ولأن أصل الضمّ كان لتحصيل حظّ الفقراء، فكذلك صفة الضمّ يراعى فيها القيمة التي تحقق النصاب مراعاة لمصلحة أو حظّ الفقراء.

وقال ابن قدامة: الأول أصحّ -أي الأجزاء؛ لأن الأثمان تجب الزكاة في أعيانها، فلا تعتبر قيمتها كما لو انفردت، وبالتالي تكون مراعاة الأجزاء هي الأولى في الضم.

ب. الضم بين الذهب والفضة والتجارة عند الكاساني:

لقد تعرض الكاساني لهذه القضية في ستة مواضع: ففي موضع يتحدث عن المال المستفاد أثناء الحول، هل يضمّ إلى المال الأصيل، أو لا يضمّ ويستأنف به حول جديد، وهل يضمّ أحد النقدين الذهب، أو الفضة، إلى الآخر؟ وهل تضمّ عروض التجارة إلى الذهب، أو إلى الفضة؟ وهل تحدث الخلطة في السوائم تأثيراً في الزكاة؟ وهل تضمّ صغار السوائم إلى الكبار؟ وما حكم الضم بين الحبوب والثمار؟ هذه المواضع المتفرقة تناول الكاساني من خلالها أحكام ضمّ الأموال الزكوية إلى بعضها.

فالموضع الأول: يتحدث عن المال المستفاد في خلال الحول، والمقصود بالمال المستفاد: ما يتحقق من ربح للمال الذي بلغ نصاباً، هل يعتبر ذلك المال المستفاد

زائداً عن النصاب ولا يحتاج إلى حول؛ لأنه تابع للنصاب فيزكى معه، أو يعتدّ له بحول جديد من تاريخ الحصول عليه؟

يقول الكاساني: "فأما المستفاد في خلال الحول: فهل يشترط له حول على حدة، أو يضم إلى الأصل فيزكى بحول الأصل؟"

جملة الكلام في المستفاد: أنه لا يخلو إما أن يكون مستفاداً في الحول، أو مستفاداً بعد الحول، والمستفاد في الحول لا يخلو إما أن يكون من جنس الأصل، وإما أن يكون من خلاف جنسه كالإبل مع البقر، والبقر مع الغنم، فإنه لا يضم إلى نصاب الأصل، بل يستأنف له الحول بلا خلاف، وإن كان من جنسه، فإما إن يكون متفرعاً من الأصل، أو حاصلًا بسببه كالولد، والريح؛ الولد حاصل من الأصل، والريح حاصل بسبب المال، وكلاهما متفرع عن الأصل.

وإما لم يكن متفرعاً من الأصل، ولا حاصلًا بسببه، كالمشترى، والموروث، والموهوب، والموصى به، فإن كان متفرعاً من الأصل، أو حاصلًا بسببه يضم إلى الأصل، ويزكى بحول الأصل بالإجماع، وإن لم يكن متفرعاً من الأصل، ولا حاصلًا بسببه، فإنه يضم إلى الأصل عندنا، يعني أيًا كان المال المستفاد، فإنه عند الحنفية يضم إلى الأصل.

وعند الشافعي - رحمه الله - لا يضم، احتج الشافعي بقول النبي ﷺ: ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)) والمستفاد مال لم يحل عليه الحول، فلا زكاة فيه، هذا دليل.

دليل آخر: ولأن الزكاة وظيفة الملك، والمستفاد أصل في الملك؛ لأنه أصل في سبب الملك؛ لأنه ملك بسبب على حدة، فيكون أصلًا في شرط الحول،

كالمستفاد بخلاف الجنس ، بخلاف الولد والربح ؛ لأن الولد والربح تبع للأصل في الملك ؛ لكونه تبعاً له في سبب الملك ، فيكون تبعاً له في الحول.

ردّ الكاساني ، والحنفية ، على كلام الشافعي بقولهم :

"لنا أن عمومات الزكاة تقتضي الوجوب مطلقاً عن شرط الحول، إلا ما خصّ بدليل ؛ ولأن المستفاد من جنس الأصل تبعٌ له ؛ لأنه زيادة عليه ؛ إذ الأصل يزداد به ويتكثر ، والزيادة تبع للمزيد عليه ، والتبع لا يفرد بالشرط ، كما لا يفرد بالسبب ؛ لئلا ينقلب التبع أصلاً فتجب الزكاة فيها بحول الأصل كالأولاد والأرباح ، بخلاف المستفاد وهو مخالف للجنس ؛ لأنه ليس بتابع ، بل هو أصل بنفسه ، فالمستفاد من جنس يُخالف جنس النصاب لا يضمّ إليه ، والمستفاد من مال يعتبر النصاب سبباً فيه ، أو أصلاً له يضمّ إلى النصاب ، ويعتدّ بحول النصاب. وقوله : إنه أصل في الملك ؛ لأنه أصل في سبب الملك مسلم ، لكن كونه أصلاً من هذا الوجه لا ينفي أن يكون تبعاً من الوجه الذي بيننا ، وهو أن الأصل يزداد به ويتكثر ، فكان أصلاً من وجه ، وتبعاً من وجه ، فتترجّح جهة التبعية في حقّ الحول ؛ احتياطاً لوجوب الزكاة ، ومراعاة لمصلحة الفقراء ، وأما الحديث : ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)) فعام خُصّ به بعضه ، وهو الولد المستفاد ، والربح المستفاد ، فيخص المتنازع فيه بما ذكرنا.

ثم إنّما يضاف المستفاد عندنا إلى أصل المال إذا كان الأصل قد بلغ نصاباً ، فأما إذا كان أقلّ من النصاب فإنه لا يضمّ إليه ، فالعبرة إذا كان الأصل نصاباً ، وجاء مال مستفاد فوقه ، فإن حول النصاب حول له ، أما إن كان المال الأصلي لم يبلغ نصاباً ، وبالمال المستفاد منذ بضعة أشهر صار نصاباً ، فإنه لا يعتدّ بحول النصاب ؛

لأنه لم يكن نصاباً، وإنما يُبدأ حول جديد، وهذا معنى قوله: إنما يضم المستفاد عندنا إلى أصل المال إذا كان الأصل نصاباً.

فأما إذا كان أقلّ من النصاب فإنه لا يضم إليه، وإن كان يتكامل به النصاب، وإنما ينعقد الحول عليهما - يعني على المال الناقص وعلى ما كمل به من المال المستفاد - حال وجود المستفاد؛ لأنه إذا كان أقل من النصاب لم ينعقد الحول على الأصل، فكيف ينعقد على المستفاد من طريق التبعية؟

ثم قال: وأما المستفاد بعد الحول فلا يضمّ إلى الأصل في حق الحول الماضي بلا خلاف، وإنما يضم إليه في حق الحول الذي استفيد فيه؛ لأن النصاب بعد مضي الحول عليه يُجعل متجدداً حكماً، كأنه انعدم الحول الأول وحدث آخر؛ لأن شرط الوجوب وهو النماء يتجدد بتجدد الحول، فيصير النصاب كالتجدد، والموجود في الحول الأول يصير كالعدم، والمستفاد إنما يجعل تبعاً للأصل الموجود، لا للمعدوم، وهذا الذي ذكرنا إذا لم يكن المستفاد ثمن الإبل المزكاة، بمعنى أن شخصاً كان عنده إبل بلغت النصاب فباعها، واستفاد ثمنها، فإن هذا المال المستفاد يعتبر نصاباً من تاريخ حول الإبل.

فأما إذا كان فإنه لا يضم إلى ما عنده من نصاب من جنسه، ولا يزكى بحول الأصل، بل يشترط له حول على حدة في قول أبي حنيفة، وعندهما - يعني: عند أبي يوسف ومحمد - يضمّ.

انتقل الكاساني بعد ذلك إلى موضع آخر، حيث تناول فيه عروض التجارة، والذهب، والفضة، هل يضمّ أحدهما إلى الآخر، أو لا يضمّ؟ قال - رحمه الله -: إن كان لشخص الصنفان جميعاً - يعني ذهب وفضة - فإن لم يكن كل واحد منهما نصاباً، بأن كان له عشرة مثاقيل، يعني عشرة دنانير، ومائة درهم فضة،

فإنه يضمّ أحدهما إلى الآخر في حق تكميل النصاب عندنا، إذن الذهب يضم إلى الفضة؛ لتكملة النصاب، والفضة تضم إلى الذهب؛ لتكملة النصاب، وعند الشافعي: لا يضم أحدهما إلى الآخر، بل يعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما على حدة.

وجه قول الشافعي: أنهما جنسان مختلفان، فلا يضم أحدهما للآخر في تكميل النصاب، كالإبل، والبقر، والغنم، وإنما قلنا إنهم عيان مختلفان؛ لاختلافهما صورةً ومعنىً، أما الصورة فظاهر، وأما المعنى فإنه يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً، وصار كالإبل مع الغنم، بخلاف مال التجارة؛ لأن هناك يكمل النصاب من قيمتها، والقيمة واحدة وهي دراهم أو دنانير، فكان مال الزكاة جنساً واحداً وهو الذهب أو الفضة، فأما الزكاة في الذهب والفضة فإنها تجب لعينها دون القيمة؛ ولهذا لا يكمل به القيمة حالة الانفراد، وإنما يكمل بالوزن، كثرت القيمة أو قلت، بأن كانت رديئةً، تلك حجة الشافعي.

أما حجة الحنفية في الضم فيبينها الكاساني بقوله:

"لنا ما روي عن بكير بن عبد الله بن الأشجّ أنه قال: مضت السنة من أصحاب رسول الله ﷺ بضم الذهب إلى الفضة، والفضة إلى الذهب، في إخراج الزكاة؛ ولأنهما مالان متّحدان في المعنى الذي تعلق به وجوب الزكاة فيهما، وهو الإعداد للتجارة بأصل الخلق والتمنية، فكانا في حكم الزكاة كجنس واحد؛ ولهذا اتفق الواجب فيهما، وهو ربع العشر على كل حال، وإنما يتفق الواجب عند اتحاد المال، وأما عند الاختلاف فيختلف الواجب، وإذا اتحد المالان معنى فلا يعتبر اختلاف الصورة كعروض التجارة؛ ولهذا يكمل نصاب كل واحد منهما بعروض التجارة، فالذهب يكمل بعروض التجارة، والفضة تكمل

بعروض التجارة، وأثمان عروض التجارة تكمل بالذهب والفضة، ولا يعتبر اختلاف الصورة.

ثم إذا وجبت الزكاة عند ضم أحدهما بالآخر اختلفت الرواية فيما يؤدي - يعني بهذا أو ذلك - روى أبو يوسف عن أبي حنيفة، أنه يؤدي من مائة درهم درهمان ونصف، ومن عشرة مثاقيل ذهب ربع مثقال، يعني يؤدي من كل صنف منهما ما يناسبه، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف، بأن هذا أقرب إلى المعادلة، يعني إلى العدل، والنظر إلى الجانبين - يعني من مصلحة الفقير، ومن مصلحة الغني.

وروي عن أبي يوسف رواية أخرى أنه يقوم أحدهما بالآخر، ثم يؤدي الزكاة من نوع واحد، وهو الأقرب إلى موافقة نصوص الزكاة.

ثم اختلف أصحاب أبي حنيفة في كيفية الضم:

فقال أبو حنيفة: يضم أحدهما إلى الآخر باعتبار القيمة. وقال أبو يوسف ومحمد: يضم باعتبار الأجزاء والعدد. وهو رواية أخرى عن أبي حنيفة. وإنما تظهر ثمرة الاختلاف فيما إذا كان قيمة أحدهما لجودته وصياغته أكثر من وزنه، بأن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل، قيمتها مائة درهم، مع أن المفروض أن الخمسة مثاقيل تكون قيمتها خمسين درهماً، فعند أبي حنيفة يقوم الدنانير بخلاف جنسها دراهم، وتضم إلى الدراهم، فيكمل نصاب الدراهم من حيث القيمة فتجب الزكاة، وعندهما - أبي يوسف ومحمد - تضم باعتبار الأجزاء، فلا يكمل النصاب؛ لأن له نصف نصاب الفضة، وربع نصاب الذهب، فيكون ثلاثة أرباع النصاب فلا يجب شيء فيهما.

ثم ينقلنا الكاساني - رحمه الله - إلى تعقيب يقول فيه :

"وهذا الذي ذكرنا كله من وجوب الضم - أي : بين الذهب والفضة - إذا لم يكن كل واحد منهما نصاباً بأن كان أقلّ من النصاب ، فحينئذٍ نبحث عن الاستكمال ، فأما إذا كان كل واحد منهما نصاباً تاماً ولم يكن زائداً عليه ، فلا يجب الضم ؛ لأنه حينئذٍ سيؤدّي عن كل نوع المقدار الواجب في نصابه ، بل ينبغي أن يؤدي من كل واحد منهما زكاته ، ولو ضمّ أحدهما إلى الآخر حتى يؤدّي كله من الفضة ، أو كله من الذهب ، فلا بأس به عندنا - يعني يجوز - ولكن يجب أن يكون التقويم بما هو أنفع للفقراء رواجاً ، وإلا فيؤدّي من كل واحد منهما ربع عشره .

وإن كان على كلّ واحد من النصابين زيادة ، فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضمّ إحدى الزيادتين إلى الأخرى ؛ لأنهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسب ذلك ، وأما عند أبي حنيفة فينظر إن بلغت الزيادة أربع مثاقيل وأربعين درهماً ف كذلك ، وإن كان أقلّ من أربعة مثاقيل ، وأقلّ من أربعين درهماً يجب ضمّ إحدى الزيادتين إلى الأخرى ؛ ليتمّ أربعين درهماً ، أو أربعة مثاقيل ."

بهذا نكون قد عرفنا موضوع الضم بالنسبة للمال المستفاد ، وكذلك بالنسبة للذهب والفضة ، إذا لم يبلغ كل منهما - أي : من المالين في الحالين - نصاباً .

أما عن عروض التجارة فيقول فيها الكاساني :

سواء كان مال التجارة عروضاً ، أو عقاراً ، أو شيئاً مما يكال أو يوزن ؛ لأن الوجوب في أموال التجارة تعلق بالمعنى ، وهو المالية والقيمة ، وهذه الأموال كلها في هذا المعنى جنس واحد ، وكذا يضمّ بعض أموال التجارة إلى البعض في تكميل النصاب .

إذن أموال التجارة بأيّ شكل كانت تضم إلى بعضها، كما تضم أيضاً إلى الذهب وإلى الفضة في تكميل النصاب، وإذا كان تقدير النصاب من أموال التجارة بقيمتها من الذهب أو الفضة، وهو أن تبلغ قيمتها مقدار نصاب من الذهب والفضة، فلا بد من التقويم حتى يعرف مقدار النصاب، ثم بماذا تقوم.

وقد ذكر القدوري في شرحه (مختصر الكرخي) أنه يقوم بأوفى القيمتين من الدراهم والدنانير، حتى إنها إذا بلغت بالتقويم بالدراهم نصاباً، ولم تبلغ بالدنانير قوّمت بما تبلغ به النصاب؛ مراعاة لمصلحة الفقراء.

وكذا روي عن أبي حنيفة في (الأمالي) أنه يقومها بأنفع النقدين للفقراء. وعن أبي يوسف أنه يقومها بما اشتراها به، فإن اشتراها بالدراهم قومها بالدراهم، وإن اشتراها بالدنانير قومها بالدنانير، وإن اشتراها بغيرهما من العروض، أو لم يكن اشتراها بأن كان قد وهب له هذا المال فقبله ينوي به التجارة، قومها بالنقد الغالب في ذلك الموضع، وعند محمد: يقوم التجارة بالنقد الغالب على كل حال. وعلى هذا إذا كان مع عروض التجارة ذهب وفضة، فإنه يضمها إلى العروض، ويقومها جملة؛ لأن معنى التجارة يشمل الكل، لكن عند أبي حنيفة يضم باعتبار القيمة، إن شاء قوم العروض وضمها إلى الذهب والفضة، وإن شاء قوم الذهب والفضة وضم قيمتها إلى قيمة أعيان التجارة، وعند أبي يوسف ومحمد يضم باعتبار الأجزاء، يعني عدد الدراهم، وعدد المثاقيل، فتقوم العروض، فيضم قيمتها إلى ما عنده من الذهب أو الفضة، فإن بلغت الجملة نصاباً تجب الزكاة، وإلا فلا، ولا يقوم الذهب والفضة عندهما - أصلاً - في باب الزكاة.

الخلطة في السوائم، وحكم الصغار والكبار، وضمّ الحبوب والثمار

أ. حديث الكاساني عن الخلطة :

الخلطة في السوائم، وحكم الصغار والكبار :

وبعد هذه الفقرة عن عروض التجارة نقلنا الكاساني إلى فقرة أخرى عن السوائم والخلطة، وأثر الخلطة فيها، وهل يضمّ مال شريك إلى شريك آخر أو لا يضمّ؟ يقول - رحمه الله - في السوائم :

فأما إذا كانت مشتركةً بين اثنين، فقد اختلف فيه أصحابنا، فقالوا: إنه يعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد، وهو كمال النصاب في حقّ كل واحد منهما، فإن كان نصيب كل واحد منهما يبلغ نصاباً تجب الزكاة، وإلا فلا، يعني إذا كانت الخلطة قائمةً على نصاب لكل منهما، فالزكاة واجبة، وأما إذا كانا بالضم يبلغان نصاباً، وبالانفراد لا يبلغ أيّ منهما نصاباً فل تجب الزكاة.

وقال الشافعي: إذا كانت أسباب الإسامة - أي: السوم - يعني: الأكل في الكلاً المباح متحدة، وهو أن يكون الراعي، والمرعى، والماء، والمراح، والكلب، واحداً، والشريكان من أهل وجوب الزكاة عليهما يجعل مالهما كمال واحد، وتجب عليهما الزكاة، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لا تجب عليه، أي: لم يبلغ ماله النصاب فلا تجب عليه.

واحتجّ بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا يُجمع بين متفرّق، ولا يُفارق بين مجتمع، خشية الصدقة، وما كان بين خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية)) فقد

اعتبر النبي ﷺ الجمع والتفريق، حيث نهى عن جمع المتفرق، وتفريق المجتمع، وفي اعتبار حال الجمع بحال الانفراد في اشتراط النصاب، في حق كل واحد من الشريكين إبطال معنى الجمع، وتفريق المجتمع.

هكذا يقول الشافعي في اعتبار الخليطين رجلاً واحداً ومالاً واحداً، فإذا كان لكل واحد منهما عشرون شاة فإنهما بالخلطة يصيران نصاباً، وتجب الزكاة عليهما، والزكاة شاة، في كل أربعين شاة شاة، تكون مناصفةً بينهما، يتراجعان بالسوية.

أما الحنفية فيقولون: لا اعتبار للضم، إلا إذا كان لكل واحد منهما نصاب، لنا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((ليس في سائمة المرء المسلم إذا كانت أقل من أربعين صدقة)) فقد نفى ﷺ وجوب الزكاة في أقل من أربعين مطلقاً عن حال الشركة والانفراد، فدل أن كمال النصاب في حق كل واحد منهما شرط الوجوب، سواء كانا شريكين، أو منفردين، وأما الحديث فقوله ﷺ: ((لا يُجمع بين متفرق)).

ودليلنا: أن المراد منه التفرق في الملك لا في المكان؛ لإجماعنا على أن النصاب الواحد إذا كان في مكانين تجب الزكاة فيه، فكان المراد منه التفرق في الملك، ومعناه: إذا كان الملك متفرقاً لا يجمع، فيجعل كأنه لواحد؛ لأجل الصدقة، كخمس من الإبل بين اثنين، أو ثلاثين من البقر، أو أربعين من الغنم، حال عليهما الحول، وأراد المصدق أن يأخذ منهما الصدقة، ويجمع بين الملكين، ويجعلهما كملك واحد، ليس له ذلك، وكثمانين من الغنم بين اثنين، حال عليهما الحول، فإنه يجب فيها شاتان، على كل واحد منهما شاة، يعني لا يُفرق بين مجتمع، ولو أرادا أن يجمعا بين الملكين، فيجعلاهما ملكاً واحداً خشية الصدقة، فيعطيا المصدق شاة واحدة؛ لأن ملكهما لم يبلغ مائة وعشرين، ليس لهما ذلك؛ لتفرق ملكيهما، فلا يملكان الجمع لأجل الزيادة.

وقوله: ((ولا يُفرق بين مجتمع)) أي في الملك، كرجل له ثمانون من الغنم في مرعين مختلفين، أنه يجب عليه شاة واحدة، ولو أراد المصدق أن يُفرق المجتمع فيجعلها كأنها لرجلين، فيأخذ منها شاتين، فليس له ذلك؛ لأن الملك مجتمع، فلا يملك المصدق تفريقه، وكذا لو كان له أربعون من الغنم في مرعتين مختلفتين، تجب عليه الزكاة؛ لأن الملك مجتمع، فلا يجعل كالمترقين في الملك؛ خشية الصدقة.

وبعد الكلام عن تأثير الخلطة في أموال الزكاة، أو في ضمّ السوائم إلى بعضها، أو عدم ضمها، يضيف أيضاً أن من شروط الزكاة في السوائم السن، وهو أن تكون كلها مسان - يعني كبيرة - أو بعضها، وهنا يتكلم الكاساني عن قضية صغار الأنعام أو المواشي: هل تضم صغار الإبل إلى أمهاتها، أو تضم صغار البقر أو صغار الغنم إلى أمهاتها، أو لا تضم؟

وهذه مسألة خلافية كما ذكرنا، يقول: الكاساني:

"إن جانب الأمّ راجح؛ بدليل أن الولد يتبع الأم في الرّق والحرية؛ ولذلك قال: أن تكون كلها مسان أو بعضها، فإن كان كلها صغاراً، فصلاً - جمع فصيل - أو حملاً - جمع حَمَل - أو عجاجيل - جمع عجل - فلا زكاة فيها، وهذا قول أبو حنيفة ومحمد، وكان أبو حنيفة يقول أولاً: يجب فيها ما يجب في الكبار، وبه أخذ زفر ومالك، ثم رجع أبو حنيفة عن ذلك وقال: يجب فيها واحدة منها، وبه أخذ أبو يوسف، والشافعي، ثم رجع وقال: لا يجب فيها شيء - أي: الصغار - واستقرّ عليه، وبه أخذ محمد.

واختلفت الرواية عن أبي يوسف في زكاة الفصلاّن، في رواية: قال لا زكاة فيها، حتى تبلغ عدداً لو كانت كباراً تجب فيها واحدة منها، وهو خمسة وعشرون، أي كما قلنا في الكبار.

حكم الضم بين الحبوب والثمار:

ثم ينتقل - رحمه الله - إلى الزروع والثمار، أو الحبوب والثمار، فيقول في مسألة الضم الخاص بالزروع أو الثمار:

"ومما يتفرع على أصلهما ما إذا أخرجت الأرض أجناساً مختلفةً، كالحنطة، والشعير، والعدس، كل صنف منها لا يبلغ نصاباً، وهو خمسة أوسق، فإنه يعطي كل صنف حكم نفسه، ولا زكاة عليه، أو يضم البعض إلى البعض في تكميل النصاب، وهو خمسة أوسق وتجب الزكاة، اختلف الأصحاب في ذلك:

روى محمد عن أبي يوسف أنه لا يضم البعض إلى البعض، بل يعتبر كل جنس بانفراده، ولم يُرو عنه ما إذا أخرجت نوعين من جنس واحد، هل يضمنان أو لا؟ وروى الحسن بن زياد، وابن أبي مالك عنه، أن كل نوعين لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً، كالحنطة البيضاء والحمراء... ونحو ذلك، يضم أحدهما إلى الآخر؛ لأنهما يعتبران نوعاً واحداً، سواء خرجا من أرض واحدة، أو أراضٍ مختلفة، ويكمل به النصاب، وإن كان مما يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً كالحنطة والشعير، فإنه لا يضم، وإن خرجا من أرض واحدة، وتعين كل صنف منهما بانفراده ما لم يبلغ خمسة أوسق، لا شيء فيه، وهذا هو قول محمد.

وروى ابن سماعه عنه أن الغلتين إن كانتا تدركان في وقت واحد تضم إحداهما إلى الأخرى وإن اختلفت أجناسهما، وإن كانتا لا تدركان في وقت واحد لا تضم، ووجه رواية اعتبار الإدراك أن الحق يجب في المنفعة، وإن كانتا تدركان في مكان واحد كانت منفعتهما واحدة، فلا يعتبر فيه اختلاف جنس الخارج، كعروض التجارة، وإن كان إدراكهما في أوقات مختلفة فقد اختلفت منفعتهما فكان كالأجناس المختلفة.

ووجه رواية اعتبار التفاضل - وهو قول محمد - أنه لا عبرة لاختلاف النوع فيما لا يجوز فيه التفاضل، إذا كان الجنس متحداً، كالدرهم السود، والبيض، في باب الزكاة، فإنه يضمّ أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب، وإن كان النوع مختلفاً، فأما فيما لا يجري فيه التفاضل فاختلف الجنس معتبر في المنع من الضم، كالإبل مع البقر في باب الزكاة، وهو رواية محمد عن أبي يوسف.

وقال أبو يوسف: إذا كان لرجل أراضٍ مختلفة في أماكن مختلفة، والعامل واحد، ضمّ الخارج من بعضها إلى بعض، وكمل الأوثق به، وإن اختلف العامل لم يكن لأحد العاملين مطالبة، حتى يبلغ ما خرج من الأرض التي في عمله خمسة أوسق.

وقال محمد: إذا اتفق المالك ضمّ الخارج بعضه إلى بعض، وإن اختلفت الأرضون والعمال.

وهذا لا يحقق الخلاف؛ لأن كل واحد منهما أجاب في غير ما أجاب به الآخر؛ لأن جواب أبي يوسف في سقوط المطالبة عن المالك، ولم يتعرّض لوجوب الحق على المالك فيما بينه وبين الله تعالى، وهو فيما بينه وبين الله تعالى مخاطب بالأداء؛ لاجتماع النصاب في ملكه، وأنه سقطت المطالبة عنه، وجواب محمد في وجوب الحق، ولم يتعرّض لمطالبة العامل، فلم يتحقّق الخلاف بينهما.

وبهذا يكون الكاساني - رحمه الله - قد قدّم لنا أقوال الفقهاء، وبخاصة الحنفية والشافعية، في المال المستفاد، وفي ضمّ الذهب إلى الفضة، أو العكس، وفي ضمّ عروض التجارة إلى الذهب أو إلى الفضة، أو إلى العكس، وفي السوائم إذا كانت مختلطة، وفي الصغار والكبار، وفي الحبوب والزرورع.

ب. عرض الخطيب الشربيني للموضوع:

وبهذا ننتقل أيضاً إلى الخطيب الشربيني -رحمه الله- لننظر فيما قاله عن ضم الأموال الزكوية إلى بعضها، بعد هذا الذي عرفناه من كلام الكاساني، وقد فرّق الخطيب الشربيني أيضاً موضوع الضم في عدّة نقاط، منها ما يتعلق بالذهب والفضة، ومنها ما يتعلّق بعروض التجارة، ومنها ما يتعلق بالسوائم والاختلاط فيها، ومنها ما يتعلّق بالحبوب، والزرور والثمار، وبيان ذلك إن شاء الله.

الحبوب:

يقول الخطيب الشربيني -رحمه الله- في الحبوب: "ولا يكمل في النصاب جنس بجنس، أما التمر مع الزبيب فبالإجماع كما نقله ابن المنذر، وأما الحنطة مع الشعير، والعدس مع الحمص، فبالقياس، هذا عن الأجناس، تمر وزبيب، حنطة وشعير، أما الأنواع: أنواع الحنطة، أو أنواع الشعير، فيضم فيه النوع إلى النوع، كأنواع الزبيب، وأنواع التمر، يضم بعضها إلى بعض، ويخرج من كل من النوعين، أو الأنواع بقسطه، أي في الزكاة؛ لعدم المشقة فيه، بخلاف المواشي، فإن الأصح أنه يخرج نوعاً منها، بشرط اعتبار القيمة، والتوزيع، فإن عسر عليه ذلك؛ لكثرة الأنواع أخرج الوسط منها.

ثم بين ذلك بقوله: ويضم العلس -وهو نوع من الحنطة- إلى الحنطة؛ لأنه نوع منها، والسلت جنس مستقل، فلا يضم إلى غيره. وقيل: هو نوع من الشعير فيضم إليه. وقيل: إنه نوع من الحنطة فيضم إليها، ثم قال: ولا يضم ثمر عام وزرعه، في إكمال النصاب إلى ثمر وزرع عام آخر، ولو فرض إطلاع ثمر العام الثاني قبل جذاذ الأول بالإجماع، ويضم ثمر العام الواحد بعضه إلى بعض في إكمال النصاب وإن اختلف إدراكه.

وقيل: إن طلع الثاني بعد جذاذ الأول لم يضم. وقال النووي: وزرعا العام يضمان، وإن اختلفت زراعتهما في الفصول، ويتصور ذلك في الذرة فإنها تزرع في الربيع، والخريف، والصيف؛ لأن يمكن أن تزرع ثلاث مرات في العام الواحد، فهذه يضم حصادها بعضه إلى بعض، ويستكمل النصاب من مجموع الثلاث، والأظهر في الضم اعتبار وقوع حصاديهما في سنة واحدة.

الذهب والفضة:

ثم انتقل -رحمه الله- بعد ذلك إلى الذهب والفضة؛ حيث قال: "إن الذهب والفضة معدّان للنماء كالماشية السائمة، وهما من أشرف نعم الله تعالى على عباده؛ إذ بهما قوام الدنيا، ونظام أحوال الخلق، فإن حاجات الناس كثيرة، وكلها تنقضي بهما، بخلاف غيرهما من الأموال، فمن كنزهما فقد أبطل الحكمة التي خلقها الله لها، كمن حبس قاضي البلد ومنعه أن يقضي حوائج الناس، ويجب فيما زاد على النصاب بحسابه كما صرح به في (المحرر)".

ثم قال: "ولا يكمل نصاب أحدهما بالآخر؛ لاختلاف الجنس، كما لا يكمل التمر بالزبيب، لكن يكمل الجيد منهما بالرديء؛ لأنه جنس واحد، ولا يجزئ رديء عن جيد، ولا مكسر عن صحيح، كما لو أخرج مريضة عن صحاح. وقيل: يجوز، بل إخراج الصحيح عن الرديء أفضل؛ لأنه زاد خيراً."

وكذلك انتقل -رحمه الله- إلى المعادن وزكاتها، فقال عنها: "ويضم بعضه - أي: المستخرج من باطن الأرض - إلى بعض إن اتحد المعدن - أي: المخرج - وتتابع العمل، ولا يشترط اتصال النيل على الجديد، وإذا قطع العمل بعذر ضم، وإلا فلا يضم الأول أي: ما أخرجه أولاً إلى الثاني، ويضم الثاني إلى الأول، كما يضمه إلى ملكه."

زكاة التجارة:

وبعد ذلك تحدث أيضاً عن زكاة التجارة، وهل تضم إلى الذهب أو الفضة، أو لا تضم؟

قال -رحمه الله: "على الأظهر، وهو اعتبار آخر الحول، لو رد مال التجارة إلى النقد الذي يقوم به، بأن يبيع في خلال أثناء الحول، وهو دون النصاب، واشترى به سلعة، فالأصح أنه ينقطع الحول، ويبتدئ حولها من وقت شرائها.

أما عن الربح، فقد قال -رحمه الله: "ويضم الربح الحاصل في أثناء الحول إلى الأصل في الحول، إن لم ينض -أي لم يصير ذهباً أو فضة- أي: يصير ناضاً بما يقوم به قياساً على النتائج مع الأمهات؛ ولأن المحافظة على حول كل زيادة مع اضطراب الأسواق مما يشق، فيكون الضم واعتبار الحول الواحد هو الأصل في الأظهر، والأصح أن ولد العرض، وثمره مال التجارة، أن حوله حول الأصل.

الخلطة:

وأخيراً يحدثنا الخطيب الشربيني عن الخليطين فيقول:

ولو اشترك أهل الزكاة كائنين في ماشية من جنس، بإرث، 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، كالاتشارك في ثمانين شاة، فإن زكاتها واحدة، على حين لو انفصل لكان عليهما زكاتان، أو تثقيلاً كالاتشارك في أربعين، فإن عليهما شاة، ولو انفصلا لم يكن على أي منهما زكاة، أو تخفيفاً على أحدهما وتثقيلاً

على الآخر، كأن ملك ستين لأحدهما ثلاثها أربعين، وللآخر ثلاثها، وقد لا تفيد تخفيفاً ولا تثقيلاً كبلوغ المائتين، ففيهما شاتان كما هو معلوم.

ثم قال: "ولو خلطا مجاورة، وهو جائز بالإجماع، كما نقله الشيخ أبو حامد؛ لقوله ﷺ في خبر أنس، كما رواه البخاري: ((لا يُجمع بين متفرق، ولا يُفرق بين مجتمع خشية الصدقة)) حيث نهى رسول الله ﷺ المالك عن التفريق، وعن الجمع؛ خشية وجوب الصدقة -أي: الزكاة- أو كثرتها، ونهى الساعي المصدق عنها خشية سقوطها أو قتلها، والخبر ظاهر في خلطة الجوار، ومثلها خلطة الشبوع بل أولى، ويُسمى هذا النوع خلطة جوار، وخلطة أوصاف، كما سماه ابن قدامه فيما مر علينا من قبل.

ثم فصل النووي، والخطيب الشربيني ذلك بقوله:

"وإنما تجب الزكاة في شركة المجاورة، أي: في الخليطين بشرط ألا تتميز ماشية أحدهما عن ماشية الآخر في المشرب، ولا في المسرح -الموضع الذي تجتمع فيه لتساق إلى المرعى- ولا في المراح -مأواها ليلاً- ولا في موضع الحلب، وكذا يشترط اتحاد الفحل، والراعي في الأصح، وبه قطع الجمهور في الفحل، وكثير من الأصحاب، ولو افتردت ماشيتهما زماناً طويلاً ولو بلا قصد ضرر، أما إن كان يسيراً ولم يعلما به لم يضر، وهكذا يزكي الخليطان زكاة رجل واحد.

إخراج القيمة في الزكاة، وزكاة الحليّ

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أقوال ابن قدامة في إخراج القيمة ٥١١
- العنصر الثاني : أقوال ابن رشد والقضاوي في إخراج القيمة ٥٢٠
- العنصر الثالث : إخراج القيمة عند الخطيب الشربيني، وحديث الخطيب عن تعلق الزكاة بجنس المال ٥٢٤
- العنصر الرابع : إخراج القيمة عند الحنفية، في زكاة الزروع والثمار والفطر ٥٣٠
- العنصر الخامس : زكاة الحليّ عند الخطيب الشربيني ٥٣٨
- العنصر السادس : زكاة الحليّ عند ابن قدامة، وابن رشد ٥٤٧

أقوال ابن قدامة في إخراج القيمة

تعرض ابن قدامة لموضوع القيمة في أكثر من موضع :

الموضع الأول: عند عجز المزكي عن إخراج الحيوان الواجب عليه من الإبل، وفي ذلك يقول الخرقي: ومن وجبت عليه، وليس عنده، وعنده ابنة لبون أخذت منه، ومعها شاتان أو عشرون درهماً، ومن وجبت عليه ابنة لبون وليست عنده، وعنده حقه - هذه كلها أنواع من الإبل - أخذت الحقة، وأعطي الجبران - الفارق لأنه دفع أكثر مما عليه - وأعطي الجبران شاتين أو عشرين درهماً. يعلق ابن قدامة على ذلك بما يبين ويؤكد أن وجهة نظر الحنابلة أنه لا تجوز القيمة عن المال الواجب للزكاة، حيث يقول ابن قدامة:

المذهب في هذا أنه متى وجبت عليه سنٌّ - يعني نوع من الإبل: بنت مخاض، بنت لبون، حِقَّة، جَدَعَة - متى وجبت عليه سن وليس عنده فله أن يخرج سنًّا أعلى منها ويأخذ الفرق شاتين أو عشرين درهماً، أو يخرج سنًّا أنزل منها ويضيف إليها شاتين أو عشرين درهماً، إلا ابنة المخاض فليس له أن يخرج أنزل منها؛ لأنها أدنى سن تجب في الزكاة، أو جَدَعَة، ولا يخرج أعلى من الجَدَعَة إلا أن يرضى رب المال بإخراجها بلا جبران معها فتقبل منه؛ لأنه حينئذٍ يكون متفضلاً بالأعلى، كل ذلك في أنواع من الحيوان، وليس القيمة البديل لبنت المخاض أو ابن اللبون أو الحِقَّة أو الجَدَعَة.

يقول: والاختيار في الصعود والنزول والشيء والدرهم، إلى رب المال، وبهذا قال النخعي، والشافعي، وابن المنذر، يعني: بالإضافة إلى المذهب - وهو الحنابلة - واختلف فيه عن إسحاق. وقال الثوري: يخرج شاتين أو عشرة دراهم؛

لأن الشاة في الشرع متقومة بخمسة دراهم؛ بدليل أن نصابها أربعون، كما قال النبي ﷺ ونصاب الدراهم مائتان، فتكون كل شاة بخمسة دراهم.

وقال أصحاب الرأي: إذا عجز عن السن أو لم تكن موجودة عنده يدفع قيمة ما وجب عليه، أو يدفع دون السن الواجبة وفضل ما بينهما من الدراهم.

إذن أبو حنيفة وأصحابه قالوا بدفع القيمة، والشافعي وأحمد وغيرهم لم يميزوا دفع القيمة، وإنما يدفع السن الأقل ومعه الفرق، أو يدفع السن الأعلى ويأخذ الفرق.

وقد رجح ابن قدامة وجهة نظر الحنابلة والشافعية ومن معهم، فقال لنا: قوله ﷺ في الحديث الذي روينا من طريق البخاري: ((ومن بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة - وهي السن الأدنى - ويُجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهماً، ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده الحقة، وعنده الجذعة - وهي أكبر وأعظم - فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق الفارق - وهو عشرين درهماً أو شاتين - ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده إلا بنت لبون؛ فإنها تقبل منه بنت لبون، ويعطي شاتين أو عشرين درهماً، ومن بلغت صدقته بنت لبون، وعنده حقه؛ فإنها تقبل منه الحقة، ويعطيه المصدق عشرين درهماً أو شاتين)).

يعني: المزكي إما أن يعطي الأعلى ويأخذ الفارق، أو يعطي الأدنى ويدفع الفارق، أما القيمة فلا تجوز، وعند أبي حنيفة تجوز القيمة مطلقاً، قيمة القدر الواجب عليه.

إذا ثبت هذا فإنه لا يجوز العدول إلى هذا الجبران مع وجود الأصل؛ لأنه مشروط في الخبر بعدم الأصل، وإن أراد أن يخرج في الجبران شاة وعشرة دراهم قال

القاضي: لا يمنع هذا، كما قلنا في الكفارة: له إخراجها من جنسين؛ لأن الشاة مقام عشرة دراهم، فإذا اختار إخراجها وعشرة جاز، ويحتمل المنع؛ لأن النبي ﷺ خير بين شاتين وعشرين درهماً، وهذا قسم ثالث فتجويزه يخالف الخبر.

فإن عدم السن الواجبة والتي تليها كمن وجبت عليه جدعة فعدمها وعدم الجدعة وابنة اللبون، قال القاضي: يجوز أن ينتقل إلى السن الثالث مع الجبران، فيخرج ابنة اللبون، ويخرج معها أربعة شياه وأربعين درهماً، ويخرج ابنة مخاض في الثانية، ويخرج معها مثل ذلك.

فإن كان النصاب كله مراداً وفريضته معدومة فله أن يعدل إلى السن السفلى مع دفع الجبران، وليس له أن يصعد ويأخذ الجبران؛ لأن الجبران أكثر من الفضل الذي بين الفردين، وقد يكون الجبران جبراً من الأصل، فإن قيمة الصحيحتين أكثر من قيمة المريضتين، وكذلك قيمة ما بينهما، فإذا كان كذلك لم يجز في الصعود وجاز في النزول؛ لأنه متطوع بشيء من ماله، ورب المال يقبل منه الفضل، ولا يجوز للساعي أن يأخذ الأدنى أو أن يأخذ الأعلى ويعطي الفضل، ولا يجوز للساعي أن يعطي الفضل من المساكين، فإن كان المخرج -أي المزكي- ولي اليتيم لم يجز له أيضاً النزول؛ لأنه لا يجوز أن يعطي الفضل من مال اليتيم فيتعين شراء الفرد من غير المال.

وفي هذه الجملة الأخيرة بيان أن القيمة لا تجوز، بل على المزكي أن يشتري الفرض الواجب عليه من أنواع الإبل ليعطيه للساعي أو للعامل على الزكاة، ولا يجوز له أن يخرج القيمة.

هذا موضع من المواضع التي بين فيها ابن قدامة أن مذهب الحنابلة والشافعية ومن معهم لا يبيح إخراج القيمة، وإنما يجب إخراج السن المقررة شرعاً في السوائم.

في موضع آخر: ذكر - رحمه الله - أن الزكاة تجب في الذمة، يقول الخرقي:
والزكاة تجب في الذمة بحلول الحول، وإن تلف المال فرط أو لم يفرط.

يقول ابن قدامة: هذه المسألة تشتمل على أحكام ثلاثة:

أحدها: أن الزكاة تجب في الذمة، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، وأحد قولي الشافعي؛ لأن إخراجها من غير النصاب جائز فلم تكن واجبة فيه كزكاة الفطر؛ ولأنها لو وجبت فيه لامتنع تصرف المال فيه أو المالك.

أي إذا وجب عليّ بنت لبون سواء أخرجتها من النصاب الذي عندي أو اشتريتها وأخرجتها، المهم: أنها بنت لبون لا أقل ولا أكثر ولا قيمة؛ لأنها - أي الزكاة - لو وجبت في جنس النصاب لامتنع تصرف المالك فيه، مع أنه يستطيع أن يتصرف فيه كما يشاء، لكن الواجب عليه يبقى في ذمته، ولتمكن المستحقون من إلزامه أداء الزكاة من عينه، أو ظهر شيء من أحكام ثبوته فيها، وأسقطت الزكاة بتلف النصاب من غير تفريط، كسقوط أرش الجناية بتلف الجاني.

الثاني: أنها تجب في العين، وأنها القول الثاني للشافعي، وهذه الرواية هي الظاهرة عند بعض أصحابنا؛ لقول النبي ﷺ: ((في أربعين شاةً شاةً)) وقوله: ((فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بدالية أو نضح نصف العشر)) وغير ذلك من الألفاظ الواردة بحرف "في" وهي للظرفية، يعني: في عين النصاب، ومن عينه، يعني: لا تصح من القيمة، ولا من شيء آخر، وإنما جاز الإخراج من غير النصاب رخصة يعني: تخفيفاً.

وفائدة الخلاف بين الروايتين: أنها إذا كانت في الذمة، فحال على ماله حولان لم يؤدّ زكاتها وجب عليه أداؤها لما مضى؛ لأنها كانت مستقرة في الذمة، ولا تنقضي عنه الزكاة في الحول الثاني، وكذلك إن كان أكثر من نصاب لم تنقص

الزكاة، وإن مضى عليه أحوال، فلو كان عنده أربعون شاة مضى عليها ثلاثة أحوال لم يؤدّ زكاتها وجب عليه ثلاث شياه، وإن كانت مائة دينار فعليه سبعة دنانير ونصف - أي: على ثلاث السنوات؛ لأن كل سنة عليها ديناران ونصف؛ لأن الزكاة وجبت في ذمته فلم يؤثر هذا في تنقيص النصاب.

لكن إن لم يكن له مال آخر يؤدي الزكاة منه احتمال أن تسقط الزكاة في قدرها؛ لأن الدين يمنع وجوب الزكاة. وقال ابن عقيل: لا تسقط الزكاة بهذا بحال؛ لأن الشيء لا يسقط نفسه، وقد يسقط غيره.

وإن قلنا: الزكاة تتعلق بالعين، وكان النصاب مما تجب الزكاة في عينه فحالت عليه أحوال لم تؤدّ زكاتها تعلقت الزكاة في الحول الأول من النصاب بقدرها، فإن كان نصاباً لا زيادة عليه فلا زكاة فيه فيما بعد الأول؛ لأن النصاب نقص، كانت أربعين صارت بإخراج الزكاة تسعاً وثلاثين، وإن كان أكثر من نصاب عزل قدر فرض الحول الأول وعليه زكاة ما بقي.

ثم تعرض ابن قدامة بعد ذلك إلى القيمة أيضاً أو إلى أقوال الفقهاء في إخراج القيمة أيضاً في موضع آخر من الذهب والفضة، حيث قال - رحمه الله - : ويخرج الزكاة من جنس ماله، فإن كان أنواعاً متساوية القيم جاز أن يخرج الزكاة من أحدها، كما تخرج من أحد نوعي الغنم، وإن كانت مختلفة القيم - يعني جيد ووديء : بعضها ثمنه عشرة والبعض الآخر ثمنه خمسة - أخذ من كل نوع ما يخصه، وإن أخرج من أوسطها ما يفي بقدر الواجب جاز، وإن أخرج الفرض من أجودها بقدر الواجب جاز وله ثواب الزيادة، وإن أخرج بالقيمة، مثل أن يخرج عن نصف دينار ثلث دينار جيد لم يجز.

إذن إخراج القيمة غير جائز، فمن عليه أن يخرج نصف دينار، لا يجوز أن يخرج الثلث وإن كان ثمنه يساوي ثمن النصف لجودته؛ لأن النبي ﷺ نص على نصف

الدينار، فلم يجز النقص منه، وإن أخرج من الأدنى وزاد في المخرج ما يفي بقيمة الواجب، مثل: أن يخرج عن دينار ديناراً ونصفاً بقيمته جاز؛ لأنه أخرج أكثر وكذا لو أخرج عن الصحاح مكسرة، وزاد بقدر ما بينهما من الفضل جاز؛ لأنه أدى الواجب عليه قيمة وقدرًا، وإن أخرج عن كثير القيمة قليل القيمة فكذلك، فإن أخرج نبهرجاً عن الجيد، وزاد بما يساوي قيمة الجيد.

قال أبو الخطاب: يجوز. وقال القاضي: يلزمه إخراج جيد، ولا يرجع فيما أخرجه من المعيب؛ لأنه أخرج معيباً في حق الله تعالى، فأشبهه ما لو أخرج مريضة عن صحاح، وهذا لا يجوز، وبهذا قال الشافعي، إلا أن أصحابه قالوا: له الرجوع فيما أخرج من المعيب في أحد الوجهين.

وقال أبو حنيفة - لأن أبا حنيفة يميز إخراج القيمة - قال: يجوز إخراج الرديئة عن الجيدة، والمكسورة عن الصحيحة من غير جبران؛ لأن الجودة إذا لاقت جنسها فيما فيه الربا لا قيمة لها.

وقد رجح ابن قدامة - رحمه الله - القول بعدم جواز ما قاله أبو حنيفة بقوله: ولنا أن الجودة متقومة بدليل ما لو أ تلف جيداً لم يجزئه أن يدفع عنه رديئاً؛ ولأنه إذا لم يجبره بما يتم به قيمة الواجب عليه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا﴾ **الْحَيْثُ مِنْهُ تُنْفِقُونَ** [البقرة: ٢٦٧] ولأنه أخرج رديئاً عن جيد بقدره فلم يجز، كما في الماشية؛ ولأن المستحق معلوم القدر والصفة؛ فلم يجز النقص في الصفة كما لا يجوز في القدر.

وفي إخراج أحد النقدين عن الآخر روايتان نص عليهما أحمد؛ إحداهما: لا يجوز، وهو اختيار أبي بكر؛ لأن أنواع الجنس لا يجوز إخراج أحدهما عن الآخر إذا كان أقل في المقدار، فمع اختلاف الجنس أولى.

والرواية الثانية: يجوز وهو أصح - إن شاء الله - لأن المقصود من أحدهما يحصل بإخراج الآخر؛ فيجزئ كأنواع الجنس؛ وذلك لأن المقصود منهما جميعاً الثمنية والتوسل بها إلى المقاصد، وهما يشتركان فيه على السواء، فأشبه إخراج المكسرة عن الصحاح، بخلاف سائر الأجناس والأنواع مما تجب فيه الزكاة فإن لكل جنس مقصوداً مختصاً به، لا يحصل من الجنس الآخر.

وكذلك أنواعها فلا يحصل بإخراج غير الواجب من الحكمة ما يحصل بإخراج الواجب، وهاهنا المقصود حاصل فوجب إجزاؤه؛ إذ لا فائدة باختصاص الأجزاء بعين مع مساواة غيرها لها في الحكمة، وكون ذلك أرفق بالمعطي والآخذ وأنفع لهما، ويندفع به الضرر عنهما.

وعلى هذا لا يجوز الإبدال في موضع يلحق الفقير ضرر، مثل: أن يدفع إليه مالاً ينفق عوضاً عما ينفق؛ لأنه إذا لم يجز إخراج أحد النوعين عن الآخر مع الضرر، فمع غيره أولى، وإن اختار الدفع من الجنس، واختار الفقير الأخذ من غيره لضرر يلحقه في أخذ الجنس لم يلزم المالك إجابته؛ لأنه إذا أدى ما فرض عليه لم يكلف سواه.

الموضع الثاني: وهو موضع زكاة الفطر - تعرض أيضاً ابن قدامة لإخراج القيمة، وبدأ بقول الخرقى - رحمه الله - : ومن قدر على التمر، أو الزبيب، أو البر، أو الشعير، أو الأقط، فأخرج غيره لم يجز، حيث قال: ظاهر المذهب أنه لا يجوز للمزكي العدول عن هذه الأصناف مع القدرة عليها، سواء كان المعدول إليه قوت بلده أو لم يكن.

ثم فرغ على ذلك مسألة أخرى بقوله: ومن أعطى القيمة لم تجزئه، قال أبو داود: قيل لأحمد وأنا أسمع: أعطي دراهم، يعني: في صدقة الفطر. قال:

أخاف ألا يجزئه، خلاف سنة رسول الله ﷺ يعني: إخراج القيمة خلاف سنة الرسول ﷺ.

وقال أبو طالب: قال لي أحمد: لا يعطي قيمته -أي: قيمة هذه الأصناف- قيل له: قوم يقولون: عمر بن عبد العزيز كان يأخذ بالقيمة، قال: يدعون قول رسول الله ﷺ ويقولون: قال فلان؟ قال عمر: فرض رسول الله ﷺ وقال الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤] وقال: قوم يردون السنن، قال فلان، قال فلان، وظاهر مذهبه: أنه لا يجزئه إخراج القيمة في شيء من الزكوات.

وهذا أيضاً يؤكد جميع ما سبق من المواضع، ظاهر مذهب أحمد: أنه لا يجزئ المزكي إخراج القيمة في شيء من الزكوات، يعني: يدخل في ذلك بالإضافة إلى زكاة الفطر الحبوب، والثمار، والسوائم، والمعادن، وعروض التجارة، لا يجزئه إخراج القيمة في شيء من الزكوات. وبهذا القول قال مالك والشافعي.

إذن: جمهور الأئمة الفقهاء على أن إخراج القيمة في الزكاة لا يجزئ.

أما القائلون بالإجزاء فهم الثوري وأبو حنيفة، وقال الثوري وأبو حنيفة: يجوز. وقد روي ذلك عن عمر بن عبد العزيز والحسن. وقد روي عن أحمد مثل قولهم لكن فيما عدا زكاة الفطر.

وقال أبو داود: سئل أحمد عن رجل باع ثمرة نخله؟ قال: عشره على الذين باعه. قيل له: فيخرج ثمراً أو ثمنه؟ قال: إن شاء أخرج ثمراً، وإن شاء أخرج من الثمن.

قال ابن قدامة: وهذا دليل على جواز إخراج القيم، ووجهه: قول معاذ لأهل اليمن: ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم؛ فإنه أيسر عليكم، وأنفع للمهاجرين بالمدينة.

وقال سعيد: حدثنا سفيان، عن عمرو، عن طاوس قال: لما قدم معاذ اليمن قال: اتتوني بعرض ثياب آخذ منكم مكان الذرة والشعير؛ فإنه أهون عليكم، وخير للمهاجرين بالمدينة.

قال: وحدثنا جرير عن ليث عن عطاء قال: كان عمر بن الخطاب يأخذ العروض في الصدقة من الدراهم؛ ولأن المقصود دفع الحاجة، ولا يختلف ذلك بعد اتحاد قدر المالية باختلاف صور الأموال.

ومع هذا القول عن أحمد بجواز القيم - أحياناً - إلا أن ابن قدامة رجح القول بعدم جواز القيمة فقال: لنا قول ابن عمر: ((فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعير)) فإذا عدل عن ذلك؛ فقد ترك المفروض، قال النبي ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)) فعرج ها هنا بعد زكاة الفطر إلى زكاة الأموال: ((وفي مائتي درهم خمسة دراهم)) وهو وارد بياناً لمجمل قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فتكون الشاة المذكورة هي الزكاة المأمور بها، والأمر يقتضي الوجوب، فلا تجوز قيمتها؛ ولأن النبي ﷺ فرض الصدقة على هذا الوجه، وأمر بها أن تؤدي، ففي كتاب أبي بكر الذي كتبه في الصدقات أنه قال: هذه الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ وأمر بها أن تؤدي، وكان فيه - وكل ذلك دليل على عدم جواز إخراج القيمة - وكان فيه في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض؛ فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر، وهذا يدل على أنه أراد عينها لتسميته إياها.

ثم قال أيضاً في استنباط الدليل على عدم جواز القيمة من ذلك: أن قوله ﷺ فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر، ولو أراد المالية أو القيمة لم يجز؛ لأن خمساً وعشرين لا تخلو عن مالية بنت مخاض، وكذلك قوله: "فابن لبون ذكر" فإنه لو

أراد المالية للزومه مالية بنت مخاض ، دون مالية ابن لبون -أي : قيمة- وقد روى أبو داود وابن ماجه بإسنادهما عن معاذ : أن النبي ﷺ بعثه إلى اليمن فقال : ((خذ الحب من الحب ، والشاة من الغنم ، والبعير من الإبل ، والبقر من البقر)).

ولأن الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير ، وشكراً لنعمة المال ، والحاجات متنوعة ؛ فينبغي أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته ، ويحصل شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله عليه به ؛ ولأن مخرج القيمة قد عدل عن المنصوص فلم يجزئه ، كما لو أخرج الرديء مكان الجيد ، وحديث معاذ الذي روه في الجزية ؛ بدليل أن النبي ﷺ أمره بتفريق الصدقة في فقرائهم ، ولم يأمره بحملها إلى المدينة ، وفي حديثه هذا فإنه أنفع للمهاجرين بالمدينة.

أقوال ابن رشد والقضاوي في إخراج القيمة

أقوال ابن رشد في إخراج القيمة :

يقول في هذه الجزئية : إذا عدم السن الواجب من الإبل الواجبة ، وعنده السن الذي فوق هذا السن أو تحته ، فإن مالاً وأحمد قالاً : يكلف شراء ذلك السن ، يعني : لا بد من إخراج الحيوان وليس قيمته ، وقال قوم : بل يعطي السن الذي عنده ويدفع الفرق وزيادة عشرين درهماً ، إن كان السن الذي عنده أحط - أدنى - أو شاتين ، وإن كان السن الذي عنده أعلى قدمه وأخذ من المصدق الفارق ، دفع إليه المصدق عشرين درهماً - والمصدق أي : الساعي الذي يجمع الصدقة - ثم علق على ذلك بقوله : وهذا ثابت في كتاب الصدقة فلا معنى للمنازعة فيه ، يعني : وارد في حديث النبي ﷺ الذي ذكرناه عند ابن قدامة ،

ولعل مالكاً لم يبلغه هذا الحديث الذي رواه البخاري، وأبو داود، والنسائي. وبهذا الحديث -أي: إخراج الأعلى أو الأدنى- قال الشافعي وأبو ثور.

فهنا ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول مالك وأحمد: أن من عجز أو من لم يكن عنده السن الواجب عليه من الإبل فإنه يكلف شراء ذلك السن، ولا يخرج القيمة.

القول الثاني: قول الشافعي وأبي ثور، وهو قول صحيح يعتمد على حديث صحيح: أنه يخرج الأدنى ويدفع الفارق أو يخرج الأعلى ويأخذ الفارق، وهو منصوص عليه.

القول الثالث: فهو قول أبي حنيفة، وهو القيمة -إخراج القيمة- وقال أبو حنيفة: الواجب عليه القيمة على أصله -أي: أصل أبي حنيفة في إخراج القيم في جميع الزكوات- في جميع الأموال الزكوية. وقال قوم بل يعطي السن الذي عنده وما بينهما من القيمة كما سبق عند الشافعي.

إذن في المسألة قولان أساسيان:

القول الأول: لا يجوز إلا عين الحيوان، أو جنسه، أو سنه، وإذا لم يكن عنده اشترى، أو أخرج الأعلى من الحيوان وأخذ الفارق، أو الأدنى وأخذ الفارق، لا بد أن يكون الخارج عيناً.

القول الثاني: قول أبي حنيفة، وهو جواز إخراج القيمة. وبعد هذا البيان الذي بينه ابن رشد -رحمه الله- وانتهى فيه إلى أن الفقهاء قد اختلفوا حول إخراج القيمة عند العجز عن السن الواجبة من الإبل أو من البقر أو من الغنم إلى قولين،

قول: بتكليفه شراء السن الواجبة عليه، أو أن يخرج الأدنى ويدفع الفارق، أو يخرج الأعلى ويأخذ الفارق، هذا قول، القول الثاني: جواز إخراج القيمة، وهو قول أبي حنيفة وأصحاب الرأي.

رأي القرضاوي في إخراج القيمة:

كتاب (فقه الزكاة) للدكتور يوسف القرضاوي، فقد عرض هذه القضية بهذا التفصيل الذي وجدناه عند العلماء السابقين، وأضاف إلى ذلك بعض الأقوال الفقهية عند الفقهاء الآخرين، فلنستفد من ذلك - إن شاء الله.

قال الدكتور يوسف القرضاوي: هل يخرج التاجر زكاته من عين السلعة - يعني من العروض أم من قيمتها؟ يقول: بعد تقويم السلع التجارية، ومعرفة النصاب، والقدر الواجب بقي أن نعرف: مم يخرج التاجر زكاته؟ هل يجوز أن يخرجها جزءاً من البضاعة التي عنده، كتاجر الأقمشة - مثلاً - يخرج أقمشة، وتاجر الملابس يخرج ملبوسات أو نحو ذلك أم يخرجها نقوداً بقيمة الواجب عليه؟ قال في ذلك عدة أقوال: يرى أبو حنيفة والشافعي في أحد أقواله: أن التاجر مخير بين إخراج الزكاة من قيمة السلعة، وبين الإخراج من عينها، فإذا كان تاجر ثياب يجوز أن يخرج من الثياب نفسها، كما يجوز أن يخرج من قيمتها نقوداً، وذلك أن السلعة تجب فيها الزكاة، فجاز إخراجها من عينها كسائر الأموال، وقد رجع في ذلك إلى (المغني) لابن قدامة - رحمه الله.

وهناك قول ثانٍ للشافعي: أنه يجب الإخراج من عين المال، ولا يجوز من القيمة وقد رجع في ذلك إلى كتاب (روضة الطالبين) للإمام النووي.

وقال المزني: إن زكاة العروض من أعيانها لا من أثمانها، وقد رجع في ذلك إلى كتاب (بداية المجتهد) لابن رشد - رحمه الله.

وقال أحمد والشافعي: وهذا هو القول الثاني للشافعي في القول الآخر بوجوب إخراج الزكاة من قيمة السلع لا من عينها؛ لأن النصاب في التجارة معتبر بالقيمة، فكانت الزكاة منها كالعين في سائر الأموال، قال في (المغني): ولا نسلم أن الزكاة وجبت في المال، وإنما وجبت في قيمته.

وهذا الرأي الأخير - أي: إخراج زكاة التجارة من قيمة السلع لا من عينها هذا الرأي - هو الذي أرجحه نظراً لمصلحة الفقير؛ لأنه إن أخذ ثياباً أو أخذ قماشاً كان عاجزاً عن التصرف فيه، وربما لم يكن بحاجة إليه، لكنه إذا أخذ نقداً فإنه قد يشتري به طعاماً قد يشتري به كساءً، ولكن من صنف آخر غير الصنف المقدم إليه، أي: أن المال والقيمة يعطيه حرية في التصرف، فإنه يستطيع بالقيمة أن يشتري ما يلزم له، أما عين السلعة فقد لا تنفعه، فقد يكون في غنى عنها، فيحتاج إلى بيعها بثمن بخس، وهذا الرأي هو المتبع، إذا كانت الحكومة هي التي تجمع الزكاة وتصرفها؛ لأن ذلك هو الأليق والأيسر.

ويمكن العمل بالرأي الأول في حالة واحدة، وبصفة استثنائية، أن يكون التاجر هو الذي يخرج زكاته بنفسه، ويعلم أن الفقير في حاجة إلى عين السلعة، فحينئذ تكون المنفعة قد تحققت، ويكون عين السلعة مفيداً للفقير ونافعاً له، فالمسألة دائرة على اعتبار المصلحة وليس فيها نص. وبعد أن رجحت هذا رأيت لشيخ الإسلام ابن تيمية في فتاويه ما يؤيد هذا الترجيح، فقد سئل عن التاجر: هل يجوز أن يخرج قيمة ما وجب عليه من بعض الأصناف عنده؟ أي: العروض التي يتاجر فيها، فذكر في الجواب عن ذلك أقوالاً:

القول الأول: يجوز مطلقاً. القول الثاني: لا يجوز مطلقاً. القول الثالث: يجوز في بعض الصور للحاجة أو للمصلحة الراجحة إذا رأى التاجر أن مصلحة الفقير في ذلك. قال: وهذا القول هو أعدل الأقوال، فإن كان أخذ الزكاة يريد أن يشتري بها كسوة اشترى، فاشترى رب المال له بها كسوة، وأعطاه فقد أحسن إليه ما دام الفقير يريد الكسوة ورب المال قد ساعده على ذلك بشراء حاجته، فيكون قد أحسن إليه بذلك.

وأما إذا قوّم التاجر الثياب التي عنده وأعطاهها، فقد يقومها بأكثر من السعر، وقد يأخذ الثياب من لا يحتاج إليها، بل قد يبيعهها، فيغرم أجره المنادي، أي: الدلال، وربما خسرت فيكون في ذلك ضرر على الفقراء.

هذا ما قاله ابن تيمية -رحمه الله- في فتاويه وهو الذي رجحه الشيخ القرضاوي في أموال التجارة. وأما عن الأموال الأخرى: فكما عرفنا أن الأقوال تختلف فيها عما ذكره الشيخ القرضاوي عن زكاة عروض التجارة، حيث رأينا فريقاً من العلماء -على رأسهم الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد- يقولون بعدم جواز إخراج القيمة من الأموال الزكوية. أما أبو حنيفة فإنه على أصله في إخراج القيمة من الأموال الزكوية كلها؛ لأنه يرى في ذلك المصلحة والأمنع للفقير أو المسكين.

والواقع أننا كما قال ابن تيمية -رحمه الله-: يجوز لنا أن نراعي الحاجات أو المصلحة، فحيثما كانت المصلحة أو كانت المنفعة للفقير أو المسكين فثمّ شرع الله.

إخراج القيمة عند الخطيب الشربيني، وحديث الخطيب عن تعلق الزكاة بجنس المال

إخراج القيمة عند الخطيب الشربيني:

يقول الخطيب الشربيني: إن المقدار الواجب هو ربع عشر القيمة، وواجبها -أي: زكاة التجارة- ربع عشر القيمة، أما كونه ربع عشر فلا خلاف فيه كالنقد، وأما كونه من القيمة فهذا هو محل الخلاف.

إذن: ربع العشر كمقدار واجب في زكاة عروض التجارة لا خلاف عليه، أما كون هذا المقدار من القيمة فهو في الجديد؛ لأن القيمة متعلق هذه الزكاة، فالزكاة قد تتعلق بعين المال، وقد تتعلق بقيمته، وبما أن العروض معروضة للتجارة. إذن الزكاة تتعلق بقيمها وأثمانها؛ ولذلك قال في الجديد -وهو الذي قاله في مصر-: تتعلق الزكاة بالقيمة؛ لأنها متعلق هذه الزكاة.

فلا يجوز الإخراج من عين العرض بينما كان في القديم يجب الإخراج منه ؛ لأنه الذي يملكه ، والقيمة تقدير. وفي قول : يتخير بينهما لتعارض الدليلين ، فإن ملك العرض بنقد قوم به إن ملك بنصاب ، سواء أكان ذلك النقد هو الغالب أم لا ، وسواء أبطله السلطان أم لا . وفي قول القديم : إن التقويم لا يكون إلا بنقد البلد دائماً . حكاة صاحب (التقريب).

إذن اتضح لنا من هذا : أن مذهب الشافعي القديم كان يوجب الزكاة في عروض التجارة من عين المعروضات ، وفي الجديد قال بالقيمة ؛ لأنها متعلق الزكاة.

وكذا إذا ملك العرض بنقد دونه -يعني : دون النصاب- فإنه يقوم به في الأصح ؛ لأنه أصله -أي : أصل المال- والثاني يقوم بغالب نقد البلد كما لو اشترى بعرض ، ومحل الخلاف بين التقويم بالنقد الذي اشترت به العروض أو غالب نقد البلد ما إذا لم يملك بقية النصاب من ذلك النقد ، فإن ملكه قوم به قطعاً ؛ لأنه اشترى ببعض من عقد عليه الحول ، وابتدأ الحول من وقت ملك الدراهم ، لكن يجري فيه القول الذي حكاة صاحب (التقريب) ، أو ملك العرض بعرض للكنية ، أو بخلع ، أو نكاح ، أو صلح عن دم عمد ، فيكون التقويم بغالب نقد البلد من الدراهم والدنانير ؛ لأنه لما تعذر التقويم بالأصل رجع إلى نقد البلد على قاعدة التقويمات في الإتلافات.

فإن حان الحول بمحل لا نقد فيه ، اعتبر أقرب البلاد إليه ، فإن غلب نقدان على التساوي ، وبلغ مال التجارة بأحدهما دون الآخر نصاباً قوم به ؛ مراعاة لمصلحة الفقراء ، وفرق بين هذا وبين ما إذا بلغ النقد الذي عنده نصاباً في أحد الميزانين دون الآخر فإنه لا زكاة عليه ؛ لأنه هنا قد تحقق تمام النصاب بقيمة أحد النقيدين دون ذلك.

فإن بلغ نصاباً بهما أو بكل منهما للفقراء كاجتماع الحقاق وبنات اللبون جاز بأي منهما. وقيل: يتخير المالك فيقوم بأيهما شاء، كما في شاتي الجبران ودرهمه.

وإن ملك بنقد وعرض، كأن اشترى بمائتي درهم وعرض قنية، قوم ما قابل النقد به، وقوم الباقي بالغالب من نقد البلد؛ لأن كلاً منهما لو انفرد كان حكمه كذلك، فكذا إذا اجتمعا، وهكذا إذا اشترى بجنس واحد مختلف الصفة كالصحاح والمكسرة -أي: الدنانير الصحيحة أو المكسرة- فإن كمل نصاب إحدى الزكاتين -العين والتجارة- فقط دون نصاب الأخرى، كأن ملك تسعة وثلاثين من الغنم قيمتها مائتان، أو أربعين من الغنم قيمتها دون المائتين؛ وجبت زكاة ما كمل نصابه لوجود سببها من غير معارض، أو كمل نصابهما كأربعين شاة قيمتها مائتا درهم، فزكاة العين تجب في الجديد، وفي أحد قولي القديم للاتفاق عليها، بخلاف زكاة التجارة فإنها مختلف فيها؛ ولهذا لا يكفر جاحدها بخلاف الأولى.

يعني: الشافعية يقولون بالقيمة في عروض التجارة، ولكنهم لا يقولون بالقيمة في غيرها، بل الواجب في غيرها أن تكون الزكاة من العين، وإنما وجبت في التجارة بالقيمة؛ لأنها متعلق الزكاة، فقدم المتعلق بالعين كالعبد المرهون إذا جنى، وتقدم زكاة التجارة في أحد قولي القديم؛ لأنها أنفع للمستحقين فإنها تجب في كل شيء، وزكاة العين تختص ببعض الأعيان، ولا يجمع بين الزكاتين بلا خلاف. وعلى الجديد: لو كان مع ما فيه زكاة عين ما لا زكاة في عينه، كأن اشترى شجراً للتجارة، فبدا صلاح ثمنه وجب مع تقديم زكاة العين عن الثمر زكاة الشجر.

وأضاف الخطيب الشربيني في تنبيهه له: لو قال المصنف -أي النووي-: ولو كان العرض مما تجب الزكاة في عينه لكان أعم، واستغنى عما قدرته في كلامه، ولو

اشترى نقداً بنقد، فإن لم يكن للتجارة انقطع الحول، وإن كان لها كالصيافة فالأصح انقطاعه أيضاً؛ ولذلك حكى عن ابن سريج أنه قال: بشر الصيافة بالزكاة عليهم، وهذا قول غريب، بل المفروض أن عليهم الزكاة في رأس المال الذي افتتحوها به شركة الصرافة، ويجرد المحل كل عام، وينظر في رأس المال، وتقدر قيمة ما فيه أو ما تم تبادله ثم تخرج الزكاة عنه مراعاةً لمصلحة الفقراء.

فعلى هذا الجديد: لو سبق حولُ زكاة التجارة حولَ زكاة العين؛ كأن اشترى بمالها بعد ستة أشهر من حولها نصاب سائمة، فالأصح وجوب زكاة التجارة لتمام حولها؛ لثلا يحط بعض حولها؛ ولأن الموجب قد وجد ولا معارض له، ثم يفتح حولاً من تمامه لزكاة العين أبداً، أي فيجب في بقية الأحوال وما مضى من السوم في بقية الحول الأول غير معتبر، والثاني يبطل حول التجارة وتجب زكاة العين لتمام حولها من الشراء، ولكل حول بعده. وعلى القديم تجب زكاة التجارة لكل حول.

ثم أضاف - رحمه الله - قوله: وإذا قلنا عامل القراض لا يملك الربح المشروط له بالظهور، وهو الأصح، بل بالقسمة، فعلى المالك عند تمام الحول زكاة الجميع رأس المال والربح؛ لأن الجميع ملكه، فإن أخرجها من غير مال القراض فذاك، أو من ماله حسبت من الربح في الأصح.

وإن قلنا: يملك العامل المشروط له بالظهور لزم المالك زكاة رأس المال وحصته من الربح؛ لأنه مالك لهما. والمذهب: أنه يلزم العامل زكاة حصته من الربح؛ لأنه متمكن من التوصل إليه متى شاء بالقسمة.

ثم قال في خاتمة هذا الباب: يصح بيع عرض التجارة قبل إخراج زكاته، وإن كان بعد وجوبها أو باعه بعرض قنية؛ لأن متعلق زكاته القيمة وهي لا تفوت

بالبيع - أي : أنها معروفة ومحفوظة والزكاة ربع عشرها - ولو أعتق عبد التجارة أو وهبه فكالبيع بعد وجوب الزكاة فيها ؛ لأنهما يبطلان متعلق زكاة التجارة كما أن البيع يبطل متعلق زكاة العين.

وهكذا يتضح لنا مما قاله الخطيب الشربيني : أن الزكاة في العين أو من العين هي الأصل وأن الزكاة من القيمة إنما تكون في عروض التجارة أو في بيعها بأثمان.

حديث الخطيب عن تعلق الزكاة بجنس المال :

ثم نقلنا الخطيب الشربيني - رحمه الله - في موضع آخر إلى حديث عن القيمة حيث يقول - رحمه الله - : أن الزكاة تتعلق بالمال ، وهي - أي الزكاة - تتعلق بالمال الذي تجب فيه تعلق شركة بقدرها ؛ لظاهر الأدلة ، وهذا نص في أن الزكاة لا تخرج بالقيمة وإنما تخرج بالعين ؛ ولأنها تجب بصفة المال من الجودة والرداءة ؛ ولذلك نخرج من الإبل الجيدة إبلًا جيدةً ومن الرديئة رديئةً أيضًا ، وإذا كانت مشتركةً يكون الإخراج كذلك مشتركًا.

ولو امتنع المالك من إخراجها - أي : من العين - أخذها الإمام منه قهراً كما يقسم المال المشترك إذا امتنع بعض الشركاء من قسمته ، وإنما جاز الإخراج من غيره على خلاف قاعدة الشركات ؛ رفقا بالمالك وتوسيعاً عليه ؛ لكونها وجبت مجاناً على سبيل المواساة.

وعلى هذا : إن كان الواجب من غير جنس المال ، كما تجب الشاة في خمس من الإبل ، ملك المستحقون بقدر قيمتها من الإبل ، أو من جنسه كشاة من أربعين شاة ، فهل الواجب شاة لا بعينها أو شائع - أي : جزء من كل شاة؟.

وجهان حكاهما الشيخان في الكلام على بيع المال ، والأقرب إلى كلام الأكثرين الثاني ؛ أنها شاة شائعة في الأربعين.

إذ القول في الأول: يقتضي الجزم ببطلان البيع في ما ذكر لإبهام المبيع.

وفي قول ثانٍ: أن الزكاة تتعلق بالمال تعلق الرهن، يعني هنا بين أنها تتعلق بالعين تعلق الشركة.

وفي قول ثالث: تعلق الرهن بقدرها منه فيكون الواجب بذمة المالك والنصاب مرهون به؛ لأنه لو امتنع من الأداء ولم يجد الواجب في ماله باع الإمام بعضه واشترى واجبه، أي: الواجب عليه كما يباع المرهون في الدين.

وقيل أيضاً: تتعلق بجميع المال، وفي قول: تتعلق بالذمة، ولا تعلق لها بالعين، كزكاة الفطر، وهو أضعف الأقوال.

وفي قول رابع: إنها تتعلق بالعين تعلق الأرش - أي: تكلفة الجرح الذي لا قصاص فيه برقبة الجاني - يعني: عليه أن يدفع ذلك الأرش الذي تحكم به الحكومة العادلة؛ لأنها تسقط بهلاك النصاب كما يسقط الأرش بموت العبد، والتعلق بقدرها منه - أي: بقدرها من المال. وقيل: بجميع المال شيوخاً.

وفي قول خامس: أنه إن أخرج من المال تبين تعلقها به، وإلا فلا.

ثم قال: فلو باعه - أي: المال - بعد وجوب الزكاة، وقبل إخراجها: فالأظهر: بطلانه؛ لأن البيع فيه جزء مستحق وهو الزكاة من عين هذا المال في قدرها، أي: يبطل البيع في قدر الزكاة، ويصح في الباقي؛ لأن حق المستحقين - أي: الفقراء والمساكين - شائع، فأبي: قدر باعه كان حقه وحقهم.

والثاني: يبطل البيع في الجميع.

والثالث: يصح في الجميع، والأولان قولان تفريق الصفقة وبأيتان على تعلق الشركة، وتعلق الرهن أو الأرش بقدر الزكاة، ويأتي الثالث على ذلك أيضاً.

وفي تمة لهذا المبحث يقول الخطيب الشربيني: لو علم المشتري أن الزكاة وجبت على البائع في المال الذي تعلق به الزكاة، وأن البائع لم يخرجها ثبت لهذا المشتري الخيار بسبب أن ملكه في بعض ما اشتراه لم يكمل؛ لأن للساعي -أي: جامع الزكاة- انتزعه من يده بغير اختيار، فلو أدى البائع الزكاة من موضع آخر لم يسقط خيار المشتري؛ لأن البائع وإن فعل ذلك لا ينقلب البيع صحيحاً في قدر الزكاة من هذه الصفة. وقيل: يسقط؛ لأن الخلل قد زال.

على كل حال: تبين لنا من كلام الخطيب الشربيني: أن الزكاة تتعلق بالمال -أي: بعينه- وأن الواجب إخراجها من عين المال إلا في عروض التجارة، فيجوز إخراجها من القيمة؛ لأن القيمة هي متعلق الزكاة.

إخراج القيمة عند الحنفية، في زكاة الزروع والثمار والفطر

إخراج القيمة عند الحنفية:

بعد هذا البيان عند الخطيب الشربيني نتقل إلى الإمام الكاساني -رحمه الله- وهو يتحدث عن القيمة، وقد علمنا من قبل أن إخراج القيمة جائز عند الحنفية بصفة عامة في جميع الزكوات، أو في جميع أنواع الأموال التي تجب فيها الزكاة. وقد تعرض الكاساني لبيان ذلك في عدة مواضع، وفي جميع المواضع يقول بجواز القيمة في الذهب، والفضة، والتجارة، والسوائم، والزروع، والثمار، والفطر. فهو يقول -رحمه الله-: اختلف أصحابنا في كيفية ضم عروض التجارة إلى الذهب والفضة، أو ضم الذهب والفضة إلى عروض التجارة: فقال أبو حنيفة: يضم أحدهما إلى الآخر باعتبار القيمة.

وقال أبو يوسف ومحمد: يضم باعتبار الأجزاء -أي: الدراهم والدنانير- ووزنها. وهو رواية عن أبي حنيفة أيضاً ذكره في نوادر هشام. وإنما تظهر ثمرة الاختلاف في ما إذا كانت قيمة أحدهما لجودته وصياغته أكثر من وزنه، بأن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل إلا أن هذه الخمسة المثاقيل قيمتها مائة درهم.

فعند أبي حنيفة -لأنه ينظر إلى القيمة- يقوم الدنانير بخلاف جنسها دراهم، فيما أن قيمتها مائة درهم، وهناك مائة درهم أخرى يكمل النصاب، فتقوم الدنانير الخمسة بخلاف جنسها دراهم، وتضم إلى الدراهم، فيكمل نصاب الدراهم من حيث القيمة فتجب الزكاة.

أما عند أبي يوسف ومحمد فهذا النصاب غير كامل، ولا تجب الزكاة، حيث العبرة بالعدد، وهنا خمسة مثاقيل فقط، فبقي من النصاب خمسة مثاقيل أخرى؛ ولذلك قال: لا يكمل النصاب؛ لأن له نصف نصاب الفضة وربع نصاب الذهب، فيكون ثلاثة أرباع النصاب، فلا يجب شيء في هذا المال.

وجه قولهما: أن القيمة في الذهب والفضة ساقطة الاعتبار شرعاً؛ لأن سائر الأشياء تقوم بهما، وإنما الاعتبار فيهما الوزن؛ ألا ترى أن من ملك إبريق فضة وزنه مائة وخمسون درهماً وقيمتها مائتا درهم لا تجب الزكاة فيه؟! وكذلك إذا ملك آنية ذهب وزنها عشرة مثاقيل، وقيمتها مائتا درهم لا تجب الزكاة؟! ولو كانت القيمة فيها معتبرة كما قال أبو حنيفة لوجب الزكاة.

ولأبي حنيفة قول: أنهما عينان، وجب ضم أحدهما إلى الآخر لإيجاب الزكاة، فكان الضم باعتبار القيمة كعروض التجارة؛ وهذا لأن كمال النصاب لا يتحقق إلا عند اتحاد الجنس، ولا اتحاد إلا باعتبار صفة المالية أو القيمة دون العين، فإن الأموال أجناس بأعيانها جنس واحد باعتبار صفة المالية، أي: القيمة فيها.

ورد عليهما بأن هذا بخلاف الإبريق والآنية ؛ لأن هناك ما وجب ضمه إلى شيء آخر حتى تعتبر فيه القيمة ؛ وهذا لأن القيمة في الذهب والفضة إنما تظهر شرعاً عند مقابلة أحدهما بالآخر ، فإن الجودة والصنعة لا قيمة لها إذا قوبلت بجنسها ، قال النبي ﷺ : ((جيدها ورديتها سواء)).

فأما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتظهر للجودة قيمة ؛ ألا ترى أنه متى وقعت الحاجة إلى تقويم الذهب والفضة في حقوق العباد تقوم بخلاف جنسها -أي : بأجناس أخرى؟! فإن اغتصب قلباً فهشمه ، واختار المالك تضمينه ضمنه قيمته من خلاف جنسه ، فكذلك في حقوق الله -تعالى- ولأن في التكميل باعتبار التقويم ضرب احتياطاً في باب العبادة ونظراً للفقراء ؛ فكان أولى.

وبهذا يترجح قول أبي حنيفة ، ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله ، حتى روي عنه أنه قال : إذا كان لرجل مائة وخمسة وتسعون درهماً ، ودينار واحد يساوي خمسة دراهم ، فإنه تجب الزكاة ، وذلك بأن يقوم الفضة بالذهب ، كل خمسة منها بدينار فيكون المجموع -كما قال- عشرين ديناراً ، فتجب الزكاة ، هذا موضع.

وفي موضع آخر يبين -رحمه الله- صفة الواجب في أموال التجارة ، وينص -ها هنا في هذا الموضع- على القيمة ، حيث يقول -رحمه الله- : وأما صفة الواجب في أموال التجارة فالواجب فيها ربع العشر من العين ، وهو النصاب في قول أصحابنا. وقال بعض مشايخنا : هذا قول أبي يوسف ومحمد -أي ربع عشر العين. وأما على قول أبي حنيفة : فالواجب فيها أحد شيئين : إما العين أو القيمة ، فالمالك بالخيار عند حولان الحول ، إن شاء أخرج ربع عشر العين -كما قال أبو يوسف ومحمد- وإن شاء أخرج ربع عشر القيمة -كما يقول أبو حنيفة- رحمه الله.

وبنوا على بعض مسائل الجامع في من كانت له مائتا قفيز حنطة للتجارة قيمتها مائتا درهم فحال عليها الحول، فلم يؤدّ زكاتها حتى تغير سعرها إلى النقصان وصارت قيمتها مائة درهم، أو إلى الزيادة وصارت قيمتها أربعمائة درهم، على قول أبي حنيفة: إن أدى من عينها يؤدي خمسة أفضزة في الزيادة والنقصان جميعاً؛ لأنه تبين أنه الواجب من الأصل، فإن أدى القيمة يؤدي خمسة دراهم في الزيادة والنقصان جميعاً؛ لأنه تبين أنها هي الواجبة يوم الحول.

وعند أبي يوسف ومحمد: إن أدى من عينها يؤدي خمسة أفضزة في الزيادة والنقصان جميعاً - كما قال أبو حنيفة - وإن أدى من القيمة يؤدي في النقصان درهمين ونصفاً وفي الزيادة عشرة دراهم؛ لأن الواجب الأصلي عندهما هو ربع عشر العين، وإنما له ولاية النقل إلى القيمة يوم الأداء، فيعتبر قيمتها يوم الأداء، والصحيح أن هذا مذهب جميع أصحابنا؛ لأن المذهب عندهم: أنه إذا هلك النصاب بعد الحول تسقط الزكاة، سواء كان من السوائم أو من أموال التجارة، ولو كان الواجب أحدهما غير عين عند أبي حنيفة لتعينت القيمة عند هلاك العين على ما هو الأصل في التخيير بين شيئين، إذا هلك أحدهم أنه يتعين الآخر، وكذا لو هب النصاب من الفقير ولم تحضره النية أصلاً سقطت عنه الزكاة، ولو لم يكن الواجب في النصاب عيناً لما سقطت.

انتهى من هذا: ولولا أن الواجب ربع عشر العين لما ملك الأخذ من غير المشتري، فدل أن مذهب جميع أصحابنا هذا وهو أن الواجب ربع عشر العين، كما يقول جمهور العلماء إلا عند أبي حنيفة، فالواجب عند الحول ربع عشر العين من حيث إنه مال لا من حيث إنه عين، وعندهما الواجب ربع عشر العين من حيث الصورة والمعنى جميعاً.

فأبو يوسف ومحمد يوافقان مذهب جمهور العلماء أن الزكاة إنما تكون من العين، أما أبو حنيفة فيخالف ويقول: إن الزكاة إنما تكون من القيمة أو يجوز أن تكون من العين ومن القيمة.

وفي موضع آخر عند حديثه عن السوائم -رحمه الله- أيضاً تناول هذه القضية حيث يقول: وأما صفة الواجب في السوائم، فالواجب فيها صفات لا بد من معرفتها، ويتعرض في أثناء ذلك لمسألة القيمة، وهو يعدد الصفات -صفات القدر أو المقدار الواجب في السوائم- منها: الأنوثة في الواجب في الإبل من جنسها من بنت المخاض، وبنت اللبون، والحقة، والجذعة، ولا يجوز الذكور منها، وهو: ابن المخاض، وابن اللبون، والحق والجذع، إلا -أنظر- إلا بطريق القيمة؛ لأن الواجب فيها إنما عرف بالنص، والنص ورد فيها بالإناث، فلا يجوز الذكور إلا بالتقويم؛ لأن دفع القيم في باب الزكاة جائز عندنا، هكذا قال في الإبل، وأتى بهذه الجملة العامة: "لأن دفع القيم في باب الزكاة جائز عندنا".

واستكمل الحديث بعد ذلك عن البقر: فيجوز فيها الذكر والأنثى؛ لورود النص بذلك، وهو قول النبي ﷺ: **(وفي ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة)** وهكذا: يبين الكاساني أن دفع القيم في باب الزكاة جائز، كما قال أبو حنيفة -رحمه الله.

في زكاة الزروع والثمار والفطر:

كذلك في باب زكاة الزروع والثمار يتناول الكاساني هذه القضية أيضاً حين يتحدث عن القدر الواجب أو صفة الواجب من الزروع والثمار، فيقول: وأما صفة الواجب فالواجب جزء من الخارج: **﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾** [الأعام: ١٤١] لأنه عشر الخارج إن كان يسقى بماء السماء أو نصف عشره إن كان يسقى بآلة وغيرها، وذلك جزءه، إلا أنه واجب من حيث إنه مال، أي: قيمة،

له قيمة ، لا من حيث إنه جزء عندنا ، حتى يجوز أداء قيمته عندنا ، يعني : من وجبت عليه زكاة في الزروع والثمار ، يجوز أن يخرج القيمة عن القدر الواجب فيها ، حتى يجوز أداء قيمته عندنا .

وعند الشافعي الواجب عين الجزء ولا يجوز غيره ، والحقيقة أنه : ليس قول الشافعي فقط ، ولكنه قول عدد من الأئمة ، أو قول جمهور العلماء في غير زكاة التجارة ، أما زكاة التجارة فتجوز فيها القيمة ؛ لأنها متعلق زكاة عروض التجارة ، أما في الحبوب أو الزروع عموماً أو الثمار أو السوائف فلا تجوز القيمة عند الشافعي ، وإن كانت تجوز عند الحنفية ، حتى يجوز أداء قيمته ، أي : قيمة القدر الواجب إخراجه عندنا ، وعند الشافعي الواجب عين الجزء ، ولا يجوز غيره ، وهي مسألة دفع القيم ، وقد مرت كثيراً في سائر الأموال السابقة .

أيضاً في موضع آخر من المواضع الفقهية يتناول الكاساني هذه القضية ، حين يتحدث عن زكاة الفطر ، ومعلوم : أن زكاة الفطر كما جاء في حديث النبي ﷺ كنت أؤدي على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من بر ، أو حديث ثعلبة أنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : ((أدوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير)) أو حديث ابن عمر أو غير ذلك من الأحاديث التي تثبت أن زكاة الفطر في حبوب أو ثمار معينة .

بالرغم من ذلك قال الكاساني : وأما صفة الواجب فهو أن وجوب المنصوص عليه من حيث إنه مال متقوم على الإطلاق لا من حيث إنه عين ، وقد تكرر هذا القول في الصفات السابقة في سائر الأموال التي تعرضنا إليها مع الكاساني ، ذلك أن الأصل عند الحنفية جواز إخراج القيمة ، والأصل عند الأئمة الآخرين عدم إخراج القيمة .

لذلك تناول الكاساني هذه القضية في سائر المواطن التي أشرنا إليها، فالقدر الواجب في زكاة الفطر هو واجب من حيث إنه مال متقوم على الإطلاق لا من حيث إنه عين، فيجوز أن يعطي عن جميع ذلك القيمة، دراهم أو دنانير، والدراهم هي الفضة، والدنانير هي الذهب.

فيجوز أن يعطي عن جميع ذلك، أي: عن جميع العروض التي ذكرها النبي ﷺ القيمة من الدراهم أو الدنانير أو فلوساً أو عروضاً أو ما شاء، قال الكاساني بعد هذه الجملة: وهذا عندنا، أي: إخراج القيمة في زكاة الفطر كما هي في زكاة سائر الأموال السابقة. وهذا عندنا

وقال الشافعي كما قال أيضاً قبل ذلك وكما قال غيره من العلماء: لا يجوز إخراج القيمة، وهو -أي هذا القول- على الاختلاف في الزكاة، يعني: كما اختلفنا في سائر الأجناس أو الأموال السابقة، حيث يقول الحنفية بجوازها، أي: القيمة في جميع الأموال، ويقول الشافعية بعدم جوازها، إلا في زكاة التجارة، يقول الكاساني: وهو على الاختلاف في الزكاة.

ثم بدأ يحلل معنى كلام الشافعي، ومعنى كلام الحنفية، فقال: وجه قول الشافعي أن النص ورد بوجوب أشياء مخصوصة، وفي تجويز القيمة يعتبر حكم النص، وهذا لا يجوز، يعني: إذا جاوزنا القيمة نكون قد تجاوزنا النص، وهذا لا يجوز، ولنا -الكاساني يرد ويبين وجهة نظر الحنفية في إخراج القيمة في زكاة الفطر وغيرها من الزكوات- : ولنا أن الواجب في الحقيقة إغناء الفقير لقوله ﷺ: ((أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم)) والإغناء يحصل بالقيمة بل أتم وأوفر؛ لأنها أقرب إلى دفع الحاجة، أي: أن القيمة في زكاة الفطر تكون أنفع للفقير وللمسكين، لأن حاجته ربما كانت لغير الطعام، ربما كانت للكساء ربما كانت للسكن أو لإصلاح نقص من الأشياء.

لذلك قال القيمة أتم وأوفر لأنها أقرب إلى دفع الحاجة ، وبه تبين أن النص معلول بالإغناء ، يعني : علته ، وأنه ليس في تجويز القيمة يعتبر حكم النص في الحقيقة ولا يجوز أداء المنصوص عليه بعضه عن بعض باعتبار القيمة ، سواء كان الذي أدى عنه من جنسه أو من خلاف جنسه بعد أن كان منصوصاً عليه ، يعني : لتوضيح ذلك كما لا يجوز إخراج الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من حنطة جيدة عن صاع من حنطة وسط ، كذلك لا يجوز إخراج غير الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة ، بأن أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من الحنطة عن الحنطة ، بل يقع عن نفسه وعليه تكميل الباقي ، يعني : يكون قد أخرج نصفاً وعليه تكميل الباقي ، وإنما كان كذلك لأن القيمة لا تعتبر في المنصوص عليه ، وإنما تعتبر في غيره .

وهذا يؤيد قول من يقول من أهل الأصول : إن الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين النص ، لا بمعنى النص ، يعني : إذا كان الرسول ﷺ ذكر أصنافاً معينة أو أعياناً معينة فعلى أن نخرج منها ، وليس بمعناها ، وإنما يعتبر المعنى لإثبات الحكم في غير المنصوص عليه ، ما لم ينص عليه النبي ﷺ يجوز إخراج القيمة عنه وهو مذهب بعض الحنفية ، وأما التخريج على قول من يقول : إن الحكم في المنصوص عليه يثبت بالمعنى أيضاً وهو قول مشايخ سمرقند ، أما في الجنس فظاهر ، لأن بعض الجنس المنصوص عليه إنما يقوم مقام كله ، باعتبار القيمة وهي الجودة ، والجودة في أموال الربا لا قيمة لها شرعاً ، يعني : القمح كله أو الحنطة كلها صنف واحد - في أموال الربا لا قيمة لها شرعاً عند مقابلتها بجنسها - لقول النبي ﷺ : ((جيدها ورديتها سواء)) فأسقط اعتبار الجودة ، والساقط شرعاً ملحق بالساقط حقيقة .

وأما في خلاف الجنس : فوجه التخريج أن الواجب في ذمته في صدقة الفطر عند حضور وقت الوجوب أحد شيئين ، إما عين المنصوص عليه ، وإما القيمة ، ومن

عليه هذا الواجب كان بالخيار، إن شاء أخرج العين وإن شاء أخرج القيمة، ولأيهما اختار تبين أنه الواجب من الأصل، فإذا أدى بعض عين المنصوص عليه تعين واجباً من الأصل، فيلزمه تكميله.

وهذا التخريج في صدقة الفطر صحيح؛ لأن الواجب ها هنا في الذمة، ألا ترى أنه لا يسقط بهلاك النصاب بخلاف الزكاة؟ فإن الواجب هناك في النصاب لأنه ربع العشر، وهو جزء من النصاب، حتى يسقط بهلاك النصاب لفوات محل الوجوب. ومن هذا وما سبق يتبين لنا: أن جمهور العلماء على عدم جواز إخراج القيمة في الزكاة إلا في زكاة التجارة، أما في غيرها فتكون الزكاة الواجبة في عين المال، إن ذهباً فذهب، وإن فضة فضة، وإن سوائم فمنها، وإن حبوباً فمنها، أو ثماراً فمنها.

أما القول بجواز إخراج القيمة سواء في زكوات المال أو في زكاة الفطر فهو قول الحنيفة -كما رأينا- بيان ذلك، سواء عند الكاساني، وهو حنفي المذهب، أو عند غيره من العلماء، كما تعرضنا لذلك في كتاب (بداية المجتهد) لابن رشد، وفي كتاب (المغني) لابن قدامة وكذلك في (مغني المحتاج) للخطيب الشربيني، مما يؤكد ويبين: أن الحنفية على جواز إخراج القيمة في الزكاة، وأن غيرهم على عدم جواز ذلك.

زكاة الحلي عند الخطيب الشربيني

اختلف الفقهاء حول الزكاة فيه: فمنهم من قال: إن بلغ ذلك الحلي نصاب الذهب المعروف في الزكاة وهو عشرون ديناراً أو عشرون مثقالاً، أو بالموازين الحالية خمسة وثمانون جراماً من الذهب عيار واحد وعشرين، ففيه الزكاة. ومنهم من قال: لا زكاة في الحلي مطلقاً بالغاً ما بلغ. هذان هما القولان الرئيسان في هذه القضية.

وقد فصل ذلك الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج) و(المنهاج) للنووي -رحمه الله.

قال - رحمه الله - تحت هذه القضية : وهو لم يكتف بتناول حلّي المرأة وبيان القول في زكاته أو عدمها ، وإنما تناول كل ما يتصل بالحلّي ، سواء كان حلّيّاً محرماً - أي على الرجال ، أو على النساء في بعض الأحوال - أو حلّيّاً مباحاً كما يباح للرجل في بعض الأحيان ، وكما يباح للمرأة في بعض الأحيان ، فهي قضية عامة ، ونحن نعرض لها لنقف على كل تفاصيلها .

قال - رحمه الله - : **ويزكى المحرم من الذهب والفضة - وسوف يبين لنا متى يكون الذهب محرماً ومتى تكون الفضة محرمة - وعند ملكيتهما مع التحريم تكون الزكاة فيهما واجبة ، ويزكى المحرم من الذهب والفضة من حلّي - جمع حلّي - ومن غيره ، أما الحلّي فمعروف ، ومتى يكون المحرم من غيره كالأواني ؟ بعض الناس يستخدمون أواني من ذهب أو أواني من فضة ، وهذا الاستخدام حرام بالإجماع ، وكذا المكروه ، يعني استخدام الذهب أو الفضة بشكل مكروه - أي حلية على جانب الشيء تسمى مكروهة - كالضبة الكبيرة للحاجة ، أو الصغيرة للزينة ، يعني قطعة من الفضة على جانب من الإناء ، أو عملت يداً لاستخدامه للزينة لا الحلّي المباح في الأظهر - الحلّي المباح - إذن الأواني إذا كانت من الذهب كاملة أو من الفضة فهي حرام ، وإذا بلغت النصاب وجبت زكاتها على مستخدميها ، وهذا على الرجال وعلى النساء ، استخدام الأواني من الذهب والفضة حرام على الرجال وعلى النساء بالإجماع ، واستخدام القليل منهما للحاجة في إناء أو إبريق أو للزينة أيضاً مكروه ، وتجب الزكاة فيه . أما الحلّي المباح كخلخال لامرأة فلا زكاة فيه في الأظهر ، لأنه معدّ لاستعمال مباح ، فأشبهه العوامل - أي : الإبل التي تعمل في الحقل والبقر - لا زكاة عليها ، فأشبهه العوامل من النعم . وهذا هو القول الأظهر عند الشافعية ، والثاني يزكى ؛ لأن زكاة النقد تناط وتتعلق بجوهره - أي : جنس الذهب أو جنس الفضة - ويبدو أن ذلك في**

القديم؛ لأن الشافعي في مذهبه القديم كان متأثراً بالفقه الحنفي، والأحناف يقولون بوجوب الزكاة في الذهب وإن كان حُلِيًّا للمرأة ما دام قد بلغ النصاب. وفي الجديد ردّوا على ذلك بأن زكاته إنما تناط بالاستغناء عن الانتفاع به، أما عند الحاجة لاستخدامه للانتفاع كحُلِيٍّ المرأة فلا زكاة، لا بجوهره؛ إذ لا غرض في زكاته، ويستثنى من إطلاقه أنه لا زكاة في الحُلِيٍّ المباح ما لو مات عن حُلِيٍّ مباح ولم يعلم به وارثه إلا بعد الحول؛ لأنه أصبح مالاً مدخراً غير مستخدم في الحُلِيٍّ، فإنه تجب زكاته؛ لأن الوارث لم ينو إمساكه للاستعمال المباح في الحُلِيٍّ، فمن المحرم -بدأ يفرّع على ما سبق ليبين لنا متى يكون الذهب محرماً وتجب زكاته- فمن المحرم الإناء من الذهب والفضة للدُّكْر وغيره، وهو محرم لعينه، ومنه الميل -يعني الآلة التي تستخدمها المرأة في الكحل لتكتحل به- فيحرم عليها، نعم لو اتخذ شخص ميلاً من ذهب أو فضة لجلاء عينه -يعني أصبح للضرورة فهو مباح كما مرّ ولا زكاة فيه على الأظهر- وأضاف إلى الإناء السوار والخلخال للباس الرجل، بأن يقصده باتخاذهما، فهما محرمان، لا يجوز للرجل أن يلبس سواراً لا من ذهب ولا من فضة، كذلك الخلخال -وهو ما يلبس في القدم أسفل القدم- فهما محرمان بالقصد.

والخنثى في حُلِيٍّ النساء كالرجل، وفي حُلِيٍّ الرجال كالمرأة -يعني الخنثى يعامل بالعكس- فالخنثى لا يلبس ملابس النساء ولا حُلِيَّهم، وإذا فعل كان محرماً عليه كالرجال، وفي أواني الرجال المحرّمة على الرجال تكون محرّمة عليه فلا يستخدمها، الخنثى في حُلِيٍّ النساء كالرجل، وفي حُلِيٍّ الرجال كالمرأة؛ احتياطاً للشك في إباحته له، فلو اتخذ الرجل سواراً مثلاً بلا قصدٍ لا للباس ولا لغيره، أو بقصد إجارتها لمن له استعماله -يعني للسنة- بلا كراهة، فلا زكاة فيه في

الأصح، والمقصود هنا لا زكاة فيه في الأصح أي إذا لم يبلغ النصاب؛ لانتفاء القصد المحرم والمكروه، والثاني يُنظر في الأولى إلى أنه ليس له لبسه، وفي الثانية أنه معدٌّ للنماء، أما لو اتخذته ليعيره لمن له لبسه فلا زكاة جزماً.

وهذا كلام على سبيل الافتراض وليس على سبيل الواقع؛ فإنَّ أحدًا لا يتخذ شيئاً من هذه المحرمات ويقصد إعارتها لمن هي مباحة له.

وخرج بقول المصنف: "بلا قصدٍ" ما إذا قصد اتخاذه كنزاً؛ فإن الصحيح وجوب الزكاة فيه، ولو قصد باتخاذه مباحاً ثم غيره إلى محرم أو بالعكس تغيير الحكم، وكذا لو انكسر الحُلِّي المباح للاستعمال بحيث يمنع ذلك الكسر الاستعمال، وقصد إصلاحه، وأمكن بلا صوغ؛ فلا زكاة أيضاً على الأصح، وإن دام أحوالاً لدوام صورة الحُلِّي وقصد الإصلاح، والقول الثاني يجب فيه الزكاة لتعدُّر استعماله.

وخرج بقوله: "وقصد إصلاحه" ما إذا لم يقصده؛ بأن قصد جعله تبراً، أو دراهم، أو كنزه، أو لم يقصد شيئاً؛ فحينئذ تجب فيه الزكاة.

وكذلك قوله: "وأمكن بلا صوغ" ما لو أحوج انكساره إلى صوغ؛ فإنَّ زكاته تجب، وينعقد حوله من حين انكساره؛ لأنه غير مستعمل ولا معدٌّ للاستعمال.

ثم قال في تنبيهه له: "حيث أوجبنا الزكاة في الحلي، واختلفت قيمته ووزنه، فالعبرة بقيمته لا وزنه، بخلاف المحرّم لعينه كالأواني، فالعبرة بوزنه لا قيمته" وضرب مثلاً لذلك: "فلو كان له حُلِّي وزنه مائتا درهم، وقيمه ثلاثمائة درهم، تخيّر بين أن يخرج ربع عُشره مُشاعاً، ثم يبيعه الساعي بغير جنسه ويفرّق ثمنه على المستحقين، أو يخرج خمسة مصوغاً قيمتها سبعة ونصف نقداً، ولا يجوز كسره ليعطي منه خمسة مكسرة؛ لأن فيه ضرراً عليه وعلى المستحقين. أو كان له إناءً

كذلك تخير بين أن يخرج خمسة من غيره، أو يكسره ويُخرج خمسة، أو يخرج رُبْعَ عَشْرِهِ مُشَاعًا".

ثم وضح المحرم بقوله: "ويحرم على الرجل حُلِّيَّ الذهب ولو في آلة الحرب؛ لما رواه الترمذي وصحَّحه أنه رضي الله عنه قال: ((أُحِلَّ الذَّهَبُ وَالْحَرِيرُ لِإِنَاثِ أُمَّتِي وَحُرِّمَ عَلَيَّ ذِكْرُهَا)) إلا الأنف إذا جُدِعَ؛ فإنه يجوز أن يُتَّخَذَ مِنَ الذَّهَبِ وَإِنْ أَمَكْنَ اتِّخَاذَهُ مِنْ فِضَّةٍ، وَإِلَّا الْأَنْمَلَةَ -يعني بعض الأصبع- فإنه يجوز اتِّخَاذَهَا لِمَنْ قَطَعَتْ مِنْهُ وَلَوْ لِكُلِّ إِصْبَعٍ مِنَ الذَّهَبِ قِيَاسًا عَلَى الْأَنْفِ.

وهذا يبيِّن أن بعض عمليات التجميل فيما هو ضرورة، كالأنف، أو الشفة، أو العين، أو الفم... أو غير ذلك، فإنها تجوز، أما في غير الضرورة فلا تجوز؛ ولذلك قال: "يجب أن يقيد ذلك بما إذا كان ما تحت الأئمة سليماً، دون ما إذا كان أشلَّ لم تعد له فائدة ولا منفعة" وهو تقييد حسن؛ وعليه ينبغي أن يكون في غير الأئمة السفلى.

فائدة: كلمة "الأئمة" التي هي قطعة من الأصبع فيها تسع لغات، والأنامل أطراف الأصابع من اليدين أو الرجلين. وقال الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- وأصحابه: في كل أصبع غير الإبهام ثلاث أنامل، وفي الإبهام اثنتان.

وأضاف إلى ما يجوز للرجل استخدامه من الذهب أو الفضة غير الأنف والأئمة: "والسنُّ؛ فإنه يجوز لمن قلعت سنَّه اتِّخَاذَ سِنِّ قِيَاسًا عَلَى الْأَنْفِ، وَإِنْ تَعَدَّدَتْ السِّنُونَ أَوْ الْأَسْنَانُ، وَيَجُوزُ أَيْضًا شَدُّ السِّنِّ بِهِ عِنْدَ تَحْرِيكِهَا -أي: ربط السن بها أو بالذهب إذا كانت متحركة- ولا زكاة في جميع ما ذكر، وإن أمكن نزعها وردَّه، وكل ما جاز من الذهب في تلك الأنواع فكذلك الفضة من باب أولى".

"لا الأصبع" يعني: الأصبع كاملة من الذهب لا تجوز، الأئمة فقط جازت، أما الأصبع كلها فلا تجوز اتِّخَاذَهَا مِنَ الذَّهَبِ وَلَا مِنَ الْفِضَّةِ؛ لأنها لا تعمل، فتكون

لمجرد الزينة. "ولا أنمّلتين منه لذلك" أي: لأنهما لا تعملان، بخلاف الأتملة الواحدة العلوية أو السن؛ فإنه يمكن تحريكهما. "ويحرم اتخاذ اليد" يعني: إذا كنا حرّمنا اتخاذ أصبع من ذهب فمن باب أولى الكف أو اليد. "ويحرم سنّ الخاتم من الذهب اتخاذاً واستعمالاً للرجل" والسّنّ هي الشعبة التي يستمسك بها الفص، وهذا على الصحيح من المذهب؛ لعموم أدلة التحريم. ومقابلته احتمال للإمام - للإمام الشافعي - حيث قال: لا يبعد تشبيهه القليل منه بالضبة؛ فيكون مكروهاً لا حراماً، الضبة الصغيرة في الإناء. وفرّق الرافعي بينهما بأن الخاتم ألزم للشخص من الإناء، واستعماله أدوم، نعم إن صدأ بحيث لا يبين جاز استعماله. نقله في المجموع. وأجيب عن قول القاضي: بأن الذهب لا يصدأ. بأن منه نوعاً يصدأ، وهو ما يخالطه غيره.

وأجيب عن قول الأذرعي: "الصحيح التحريم" لأن علة التحريم العين لا الخيلاء. أجيب عن هذا بأن علة التحريم العين أيضاً بشرط الخيلاء. هذا عن المحرم من الحليّ. أما ما يحل للرجل من الذهب ومثله الخنثى فهو الخاتم من الفضة بالإجماع؛ لأنه ﷺ ((اتخذ خاتماً من فضة)) رواه الشيخان. بل لبسه سنة؛ فهو حلال للرجل والخنثى، بل مستحب، سواء أكان في اليمين أم في اليسار، لكن اليمين أفضل على الصحيح في باب اللباس من الروضة، وقيل: اليسار أفضل؛ لأن اليمين صار شعاراً للروافض الذين رفضوا خلافة أبي بكر وعمر.

والسنة أن يجعل فصّ الخاتم مما يلي كفه، كما صرح به الرافعي؛ لثبوته في الصحيح. ولا يكره للمرأة لبس خاتم الفضة - خلافاً للخطابي - ولم يتعرض الأصحاب لمقدار الخاتم المباح، ولعلمهم اكتفوا فيه بالعرف - أي وهو عُرف تلك البلد وعادة أمثاله فيها - فما خرج عن ذلك كان إسرافاً.

ويحل للرجل من الفضة حلية آلات الحرب، كالسيف، وأطراف السهام، والدروع، والخوذة، والرمح، والمنطقة - وهي ما يشد بها الوسط - والترس، والخف، وسكين الحرب؛ لأن في ذلك كله إرهاباً للكفار، وقد ثبت أن قبيلة سيفه ﷺ كانت من فضة، وأن نعل سيفه ﷺ كان من فضة، والقبيلة هي التي تكون على رأس قائم السيف، ونعل السيف ما يكون في أسفل غمده، من حديدٍ أو فضة... ونحوهما؛ ولأنه ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى سيفه ذهبٌ وفضة.

"لا ما لا يلبسه" يعني: جازت تلك الآلات التي يستخدمها، أما ما لا يلبسه الرجل، كالسرج للخيل أو للحمار، واللجام، والركاب، والقلادة، والثغر، وبرة الناقة، وأطراف السيور، كل ذلك لا يجوز في الأصح المنصوص؛ لأن ذلك غير ملبوس للراكب، فهو كاستخدام الأواني.

وكذا يحرم تحلية المقرض - المقص - ونحوه لما ذكر. والثاني يجوز كالسيف.

ومما يحرم أيضاً لبس المرأة حلية آلة الحرب، فليس للمرأة حلية آلة الحرب بذهب ولا فضة، وإن كان يجوز لهنّ المحاربة بآلتها؛ لما في ذلك - أي: التحلي - من التشبه بالرجال، وهو حرام كعكسه - أي تشبه الرجال بالنساء - للخبر الصحيح ((لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال)) واللعن لا يكون على مكروه، وإنما على محرم.

وليس قول الشافعي في (الأم): "ولا أكره للرجل لبس اللؤلؤ إلا للأدب؛ فإنه من زيّ النساء، لا للتحريم" ليس هذا القول مخالفاً لهذا؛ لأن مراده أنه من جنس زيّ النساء، لا أنه زيّ لبس يختص بهن.

فإن قيل: إذا جاز للنساء المحاربة بآلتها غير محلّاة جاز مع التحلية؛ لأن التحلي أجوز لهن - أي: النساء - من الرجال. أجيب عن ذلك بأنه لا يجوز؛ لأنه إنّما

جاز لهن لبس آلة الحرب للضرورة، ولا ضرورة ولا حاجة إلى التحلية، ومثل المرأة الخنثى احتياطاً.

أما بيت القصيد وهو حلي المرأة التي تتزين بها، ففيها يقول الشافعية: ولها - أي: للمرأة- لبس أنواع حُلِيِّ الذهب والفضة بالإجماع؛ للحديث السابق -أي ((الذهب والحري حرامٌ على ذكور أمتي حلالٌ لإناثهم))- كالسوار، والطوق، والخاتم، والحلق في الآذان، والأصابع، والتاج، وإن لم يتعودنه كما صوبه في (المجموع) في باب اللباس والنعل.

ولو تقلدت المرأة الدراهم والدنانير المثقوبة بأن جعلتها في قلاحتها، زُكِّيت بناءً على تحريمها، وهو المعتمد كما في الروضة، وإن خالف في المجموع في باب اللباس فقد وافقها في موضع آخر. ويحمل ما في اللباس من جواز ذلك على المعرّة -أي الدنانير التي جعل لها عرّى وجعلت في القلادة؛ فإنها لا زكاة فيها؛ لأن ما لها عرى صارت قلادةً، أما ما وُضعت مثقوبةً فإنها يمكن استخدامها دنانير، فتكون واجبة الزكاة. وكذا ما نُسج بهما من الثياب -الذهب والفضة- لها لبسه في الأصح لعموم الأدلة؛ ولأن ذلك من جنس الحُلِيِّ. والقول الثاني لا؛ لما في ذلك من زيادة السرف والخيلاء. والأصح تحريم المبالغة في السرف في كل ما أبحناه، كخلخال للمرأة وزنه مائتا دينار؛ لأن المباح ما يُتزين به، ولا زينة في الثقل في مثل ذلك، بل تنفر منه النفس لاستبشاعه.

ويؤخذ من هذا التعليل إباحة ما تتّخذ من النساء في هذا الزمان من العصائب الذهب وإن كثر ذهبها؛ لأن النفس لا تنفر منه ولا تستبشع، بل هو في غاية الزينة، والثاني لا يحرم كما لا يحرم اتّخاذ أساور وخالخل لتلبس الواحد منها بعد الواحد، ويأتي في لبس ذلك معاً ما مرّ في لبس الخواتم للرجل.

وخرج بتقييده السرف تبعاً للمحرر بالمبالغة ما إذا أسرفت ولم تبالغ فإنه لا يحرم، لكنه يُكره، فتجب فيه الزكاة كما يؤخذ من كلام ابن العماد.

وَفَارَقَ ما سيأتي في آلة الحرب؛ حيث لم يُعتبر فيه عدم المبالغة؛ لأن الأصل في الذهب والفضة جِلَّهُما للمرأة بخلافهما لغيرها، فاغْتُضِر لها قليل السرف. وكذا يحرم إسرافه - أي الرجل - في آلة الحرب في الأصح وإن لم يبالغ فيه؛ لما مرّ، ولو اتخذ آلات كثيرة للحرب محلّة جاز، كما مرّ في اتخاذ الخواتيم للرجل.

والسرف مجاوزة الحد، ويقال في النفقة: التبذير، وهو الإنفاق في غير حقّ المسرف المنفق في معصية، وإن قل إنفاقه، وغيره المنفق في الطاعة وإن أفرط. قال ابن عباس: ليس في الحلال إسراف، وإنما السرف في ارتكاب المعاصي. قال الحسن بن سهل: لا سرف في الخير كما لا خير في السرف. وقال سفيان الثوري: الحُلان لا يحتمل السرف. وقال عبد الملك بن مروان لعمر بن عبد العزيز حين زوجه ابنته: ما نفقتك؟ قال: الحسنة بين السيئتين، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٢٦٧].

ثم اختتم الخطيب الشربيني - رحمه الله - هذا الفصل من الكلام عن الحليّ وحكم الزكاة فيه، سواء كان محرّمًا على الرجال فتجب الزكاة فيه، أو مباحًا للمرأة فلا تجب الزكاة فيه، إلا إذا كان فيه إسراف أو تبذير، أو قُصِدَ به مقصدًا آخر غير الحلية، ختم ذلك كله بقوله: والأصح جواز تحلية المصحف بفضة للرجل والمرأة؛ إكرامًا له، والثاني لا يجوز كالأواني، والخلاف قولان منصوصان في المذهب، وكذا يجوز للمرأة فقط تحلية المصحف بالذهب؛ لعموم الحديث: ((أحل الذهب والحريز لإنات أمتي)) والثاني: يجوز للرجل أيضًا، كما يجوز للمرأة تحلية المصحف بالفضة، أي: غلافه أو جرابه؛ إكرامًا

للمصحف. والقول الثالث: المنع للرجل والمرأة من الذهب ومن الفضة. والطفل في ذلك كله كالمرأة، سواء كان الطفل ذكراً أو أنثى.

قال الزركشي: وينبغي أن يلحق بالمصحف في ذلك اللوح المعدّ لكتابة القرآن، بمعنى أنه يجوز أن يكون من الفضة أو من الذهب للمرأة، ويحل تحلية غلاف المصحف المنفصل عنه بالفضة للرجل والمرأة. وأما بالذهب فقد قال في (المجموع): حرام بلا خلاف. نصّ عليه الشافعي والأصحاب. أي: وإنما لم يجز للمرأة ذلك؛ لأنه ليس حلية للمصحف.

قال الغزالي: ومن كتّب المصحف بذهب فقد أحسن، ولا زكاة عليه، وظاهره أنه لا فرق بين أن يُكتب للرجال أو للنساء وهو كذلك.

ونكتفي بهذا القدر من كلام الخطيب الشربيني - رحمه الله - وإن كنا نخلص من ذلك بأن حلي المرأة لا زكاة فيه على الأظهر من المذهب، أما ما تستخدمه المرأة من المحرم عليها من الأواني - آلات الحرب - أو ما يستخدمه الرجل من الذهب المحرم في حلي أو غيره فكلما النوعين فيه الزكاة.

زكاة الحلي عند ابن قدامة، وابن رشد

زكاة الحلي عند ابن قدامة:

يقول ابن قدامة - رحمه الله - في شرح كلام الخرقى - رحمه الله - : وليس في حلي المرأة زكاة إذا كان مما تلبسه أو تعيره. قال ابن قدامة: هذا ظاهر المذهب.

إذن الحنابلة كالشافعية في أن حلي المرأة المعدّ للباس أو الإعارة، لا زكاة فيه على الأقوى في المذهب. هذا ظاهر المذهب. وروي ذلك - القول بعدم الزكاة - عن ابن عمر، وجابر، وأنس، وعائشة، وأسماء { وبه قال القاسم، والشعبي، وقتادة، ومحمد بن علي، وعمرة، ومالك، والشافعي، وأبو عبيد، وإسحاق، وأبو ثور.

أما القول الآخر فقد ذكر ابن أبي موسى روايةً أخرى ضعيفةً في المذهب الحنبلي، كما وجدنا أيضاً عند الخطيب الشربيني قولاً آخر في المذهب الشافعي مثل قول الأحناف أن فيه الزكاة. ورُوي ذلك عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وعطاء، ومجاهد، وعبد الله بن شداد، وجابر بن زيد، وابن سيرين، وميمون بن مهران، والزهري، والثوري، وأصحاب الرأي.

إذن هناك الحنابلة، والمالكية، والشافعية، ومن معهم من التابعين والفقهاء المعاصرين والصحابة. وهنا أصحاب الرأي فقط: الحنفية ومن معهم من بعض الصحابة وبعض التابعين. لذلك قلنا: إن الجمهور على القول بعدم الزكاة في حُلِّي المرأة.

واستدلّ القائلون بوجوب الزكاة في حُلِّي المرأة بعموم قوله ﷺ: ((في الرقة ربع العشر، وليس فيما دون خمس أواق صدقة)) مفهومه أن فيها صدقة - أي الرقة: الفضة - إذا بلغت خمس أواق.

وعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: ذاك الحديث في الفضة: ((أتت امرأة من أهل اليمن رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها في يديها مَسَكَتَانِ من ذهب، فقال: هل تعطين زكاة هذا؟ قالت: لا. قال: أيسرُّك أن يسورك الله بسوارين من نار)) رواه أبو داود.

فهذا دليل على وجوب الزكاة في السَّوَارِ من الذهب مع أنه حلي للمرأة؛ لأن رسول الله ﷺ لا يتوعّد مثل هذا الوعيد إلا على شيء واجب ترك.

دليل آخر: أنه - أي الذهب - من جنس الأثمان أشبه التبر أي الذهب غير الحُلِّي. وقال مالك: هذا قول آخر يزكى عاماً واحداً. وقال الحسن، وعبد الله بن عتبة،

وقتادة: زكاته عاريتة. يعني إعارته للغير للاستعمال حتى؛ تعم المنفعة به. قال أحمد: خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: ليس في الحُلِيِّ 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 الحُلِيِّ زكاة)) ولأنه مرصد للاستعمال مباح؛ فلم تجب فيه الزكاة كالعوامل - أي الإبل والبقر التي يستعملها الفلاحون - وثياب القنينة مهما كانت قيمتها.

ثم ردّ ابن قدامة بعد ترجيح القول الأول بعد الزكاة في الحُلِيِّ - حلي المرأة - ردّ على الأحاديث التي استدلت بها القائلون بوجوب الزكاة، قال: وأما الأحاديث الصحيحة التي احتجوا بها فلا تتناول محلّ النزاع؛ لأن الرقة - أي الفضة - هي الدراهم المضروبة - المضروبة يعني المصنوعة للاستعمال وتبادل المنافع - قال أبو عبيد: لا نعلم هذا الاسم في الكلام المعقول عند العرب، إلا على الدراهم المنقوشة ذات السكّة السائرة في الناس، وكذلك الأواقي ليس معناها إلا الدراهم، كل أوقية أربعون درهماً، وأما حديث المسكّنين - أي السوارين - للمرأة اليمينية فقال أبو عبيد: لا نعلمه إلا من وجه قد تكلم الناس فيه قديماً وحديثاً. وقال الترمذي: ليس يصحّ في هذا الباب شيء، ويحتمل أنه أراد بالزكاة - أي أن النبي ﷺ أراد بالزكاة - إعارته، كما فسره به بعض العلماء.

وقد ذهب إلى هذا التفسير - تفسير زكاة الحُلِيِّ بالإعارة - جماعة من الصحابة وغيرهم، أما التبر فغير معدّ للاستعمال؛ فتجب فيه الزكاة لأنه كنز، بخلاف الحُلِيِّ.

وقول الحرقي: "إذا كان مما تلبسه أو تعيره" يعني: أنه إنما تسقط عنه الزكاة إذا كان كذلك، يعني حلياً ملبوساً، أو معداً لذلك وإن لم يستخدم بصورة يومية.

فأما المعد للكرء والنفقة إذا احتيج إليه -يعني مدخر- فهذا تجب فيه الزكاة؛ لأنها إنما تسقط عمّا أعدّ للاستعمال لصرفه عن جهة النماء؛ لأنه أصبح مستخدماً في الحُلِيِّ ولم يعد مستخدماً للنماء، أما ما بقي للنماء فإنه يبقى على الأصل وهو وجوب الزكاة.

وأضاف: وكذلك ما اتخذ حليةً فراراً من الزكاة، لا تسقط الزكاة عنه، ولا فرق بين كون الحُلِيِّ المباح مملوكاً لامرأة تلبسه أو تعيره، أو لرجلٍ يحلّي به أهله، أو يعيره، أو يعده لذلك؛ لأنه حينئذٍ مصروفٌ عن جهة النماء إلى استعمالٍ مباح، فأشبهه حُلِيِّ المرأة.

ثم أضاف -ونحن نختصر هذه الإضافات حرصاً على الفائدة وعليكم أن تستكملوا ذلك: "قليل الحُلِيِّ وكثيره سواء في الإباحة وعدم الزكاة" وروى أبو عبيد والأثرم عن عمرو بن دينار أنه قال: سئل جابر عن الحُلِيِّ: هل فيه زكاة؟ قال: لا. فقيل له: ألف دينار؟ فقال: إن ذلك لكثير؛ لأنه حينئذٍ -كما قال الخطيب الشربيني- إذا زاد أو تجاوز الحد يكون قد خرج إلى السرف والخيلاء، ولا يمكن استخدامه كله في آنٍ واحدٍ، ولا يحتاج إليه في الاستعمال. ومع هذا فالأول -أي: قليل الحُلِيِّ وكثيره- لا زكاة فيه هو الأصح؛ لأن الشرع أباح التحلي مطلقاً من غير تقييد.

وفي فصل آخر قال: وإذا انكسر الحُلِيُّ كسراً لا يمنع الاستعمال واللبس فهو كالصحيح لا زكاة فيه، لكن إذا انكسر وبطل استعماله أصبح حينئذٍ نقداً، أو نوى كسره وسبكه ففيه الزكاة حينئذٍ؛ لأنه نوى صرفه عن الاستعمال، وأصبح كالمعدّ للنماء، كذلك إذا كان الحُلِيُّ للّبس فنوت به المرأة التجارة من تاريخ نيّة التجارة ينعقد عليه حول الزكاة من حين نوت؛ لأن الوجوب هو الأصل، وإنما

انصرف عنه - أي انصرف الوجوب - لعارض الاستعمال، فيعود إلى الأصل بمجرد النية من غير استعمال، ويعتبر في النصاب في الحُلِيِّ الذي تجب فيه الزكاة بالوزن، فلو مَلَكَ حُلِيًّا قيمته مائتا درهم ووزنه دون المائتين، لم يكن عليه زكاة - كما سبق في نصاب زكاة المال من الذهب أو الفضة - وإن بلغ مائتين وزناً ففيه الزكاة وإن نقص في القيمة؛ لأن الزكاة تعتبر بالعين والجزء والوزن، ولا تعتبر بالقيمة - كما قال الأحناف.

وفي فصل آخر قال: فإن كان في الحُلِيِّ جوهر ولآلئ مرصعة، فالزكاة في الحُلِيِّ من الذهب والفضة دون الجواهر؛ لأن الجواهر لا زكاة فيها عند أحد من أهل العلم، فإن كان الحُلِيِّ للتجارة قومه بما فيه من الجواهر؛ لأن الجواهر أيضاً تعدّ للتجارة، ولو كانت مفردةً وهي للتجارة لقومت وأخرجت زكاتها، فكذلك إذا كانت في حُلِيِّ التجارة.

وفي فصل آخر أضاف معلومةً أخرى: إذا اتخذت المرأة حُلِيًّا ليس لها اتخاذ - يعني استخدمت لنفسها ما يستخدمه الرجال في آلات الحرب كحلية السيف والمنطقة وهذا محرم عليها - فتكون عليها الزكاة، كما لو اتخذ الرجل حلي المرأة؛ لأنه محرم عليه، تجب الزكاة فيه.

وأضاف: ويباح للنساء من حلي الذهب والفضة والجواهر كل ما جرت عادتهن بلبسه، مثل السوار الذي يلبس في اليد، والخلخال الذي يلبس في الرجل، والقرط الذي يلبس في الأذن، والخاتم في الأصابع، وما يلبسنه على وجوههن، وفي أعناقهن، وأيديهن، وأرجلهن، وأذانهن... وغيره. إذن كل هذا حُلِيٌّ ومباح ولا زكاة فيه؛ لأنه حُلِيٌّ.

فأما ما لم تجر به العادة، لم تجر عادتهن بلبسه، كالمنطقة التي هي للرجل وشبهها من حلي الرجال، فهو محرم عليها، وعليها حينئذٍ زكاته، كما لو اتخذ الرجل

لنفسه حلّي المرأة؛ فإنه تجب عليه زكاة هذا الحلّي إذا لم يكن للإعارة أو حلّية امرأته.

وفي مسألة أخرى قال: ليس في حلّية سيف الرجل ومنطقته وخاتمه زكاة - أي إذا كان من الحلّي المباح - لأنه حينئذٍ مستخدم في حلّية مباحة؛ ولذلك قال ابن قدامة: إن ما كان مباحاً من الحلّي فلا زكاة فيه إذا كان معداً للاستعمال، سواء كان لرجل أو امرأة؛ لأنه بذلك يكون مصروفاً عن جهة النماء إلى استعمال مباح، والذي يباح للرجل من ذلك من الفضة الخاتم، وما سبق أن تعرفنا عليه عند الخطيب الشربيني: الأنف، والأثملة، والسنن، وحلّية السيف: قبيعته، أو سنه، أسفله؛ لأن كل ذلك معتاد، والمتخذ آنيةً من الذهب أو الفضة حرام، فمن يتخذ آنية الذهب والفضة يكون عاصياً وتجب عليه الزكاة؛ وجملة ذلك أن اتخاذ آنية الذهب والفضة حرام على النساء والرجال جميعاً، وكذلك استعمال هذه الأواني. وقال الشافعي في قول - أحد قولين - : لا يحرم اتخاذها؛ لأن النص إنما ورد في تحريم الاستعمال، فيبقى إباحة الاتخاذ على مقتضى الأصل في الإباحة.

والصحيح أن الأخذ والاستعمال كلاهما حرام؛ أما الاستعمال فبالنص، وأما الاتخاذ فلأنه تعطيل للمال وحرمان من النماء، ولم يجعل المال لذلك. ولذلك قال ابن قدامة: لنا - أي حجة على الشافعي - أن ما حرم استعماله حرم اتخاذه على هيئة الاستعمال، ويستوي في ذلك الرجال والنساء؛ لأن المعنى المقتضي للتحريم يعمهما، وهو الإفضاء إلى السرف والخيلاء، وكسر قلوب الفقراء، فيستويان في التحريم، وإنما أحلّ للنساء التحلّي، واتخاذ الحلّية من الذهب أو الفضة؛ لحاجتهن إليه للتزين للأزواج، وليس هذا موجوداً في الآنية فتبقى على التحريم. وإذا ثبت هذا؛ فإن فيها الزكاة بغير خلاف بين أهل العلم.

زكاة الحُلِيِّ عند ابن رشد:

بعد أن بيّن ابن رشد -رحمه الله- أن الفقهاء قد اتفقوا من الأموال التي تجب فيها الزكاة، وهما صنفان من المعدّن: الذهب، والفضة، اللّتين ليستا بحُلِيِّ، وثلاثة أصناف من الحيوان: الإبل، والبقر، والغنم، وصنفان من الحبوب: الحنطة، والشعير، وصنفان من الثمر: التمر، والزبيب، وفي الزيت خلاف شادّ.

بعد هذا العرض لما اتفق عليه الفقهاء من أموال الزكاة بيّن -رحمه الله- اختلافهم في مسائل من هذه الأموال، وبدأ بعرض اختلاف الفقهاء في زكاة الحُلِيِّ من الذهب، فقال: إن الفقهاء اختلفوا في الحُلِيِّ من الذهب فقط، وقسم هؤلاء الفقهاء قسمين:

- قسم ذهب إلى القول بأنه لا زكاة في الحُلِيِّ، وهم فقهاء الحجاز: مالك، والليث، والشافعي، وأحمد، والمقصود هنا بفقهاء الحجاز يعني: مدرسة الحديث التي قادها الإمام مالك ومن على شاكلته من فقهاء المدينة، في مقابل مدرسة الرأي التي قادها أبو حنيفة وأصحابه في العراق؛ لأننا نعلم أن الشافعي قال بذلك في مصر، والليث فقيه مصري، وأحمد فقيه عراقي من أهل بغداد، فالمقصود بكلمة "فقهاء الحجاز" يعني: أصحاب مدرسة الحديث، هؤلاء قالوا: لا زكاة في حُلِيِّ المرأة إذا أُريد للزينة واللباس.

- أما أصحاب الرأي الآخر، وهم أبو حنيفة وأصحابه، أو أصحاب مدرسة الرأي، فقالوا بوجوب الزكاة في الحُلِيِّ إذا بلغ النصاب.

وبعد أن عرض لرأيي الفقهاء في هذه القضية عرض لأسباب اختلافهم، فقال -رحمه الله-: إن السبب في اختلاف الفقهاء على هذا النحو هو تردّد شبه الحُلِيِّ

بين العروض - يعني عروض التجارة - وبين التبر - أي الذهب - والفضة، اللتين المقصود منهما المعاملة في جميع الأشياء؛ لأن في الحليّ شبهة من كلا الأمرين، فيه شبهة من عروض التجارة، وفيه شبهة من التبر والفضة باعتبارهما أثمان الأشياء، فمن شبهه من الفقهاء بعروض التجارة، التي المقصود منها المنافع أولاً، قال: ليس فيه زكاة. ومن شبهه بالتبر والفضة، التي المقصود منها المعاملة بها أولاً، قال: فيه الزكاة.

المقصود من هذا أن أصحاب مدرسة الحديث، أو فقهاء الحجاز - كما سماهم مالك، والليث، والشافعي، وأحمد - شبهوا الحليّ بالمقتنيات، كالأثاث، والثياب، والمتاع... ونحو ذلك؛ لأنه مما ينتفع به كسائر الأشياء فلا زكاة فيه. وأما أصحاب مدرسة الرأي - أبو حنيفة وأصحابه - فشبهوه - أي الحلي - بالذهب والفضة، اللتين المقصود منهما المعاملة والتمنية، ومن هنا فإن أصحاب مدرسة الحجاز أو المنافع قالوا بعدم الزكاة في الحليّ، وأصحاب مدرسة الرأي قالوا بوجوب الزكاة فيه.

هناك سبب آخر لاختلاف الفقهاء على هذا النحو، وهو اختلاف الآثار المروية في ذلك، يعني: هناك آثار رويت وفيها إيجاب الزكاة، وآثار رويت وليس فيها إيجاب الزكاة، أمام هذا الاختلاف في الآثار كان للفقهاء أيضاً هذا الاختلاف: أنه روي عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: ((ليس في الحليّ زكاة)) وروي عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: ((أن امرأة أتت إلى رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها، وفي يداها مَسَكٌ - أي: أساور من ذهب - فقال لها: أتؤدين زكاة هذا؟ قالت: لا. قال: أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار)) فمعنى حديث جابر ليس في الحليّ زكاة، ومعنى حديث هذه المرأة أن في الحليّ الزكاة: ((فَخَلَعْتُهُمَا وَأَلْقَيْتُهُمَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَتْ: هُمَا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ)) رواه أصحاب السنن.

إلا أن ابن رشد عقّب على هذين الحديثين بقوله: والأثران ضعيفان، وبخاصة حديث جابر. ومعنى أن الأثرين ضعيفان أنه لا يحتج بهما ولا بأحدهما، لا على وجوب الزكاة في الحُلِيِّ، ولا على عدم وجوب الزكاة في الحُلِيِّ.

ثم انتقل إلى سبب آخر فقال - رحمه الله - : ولكون السبب الأملك - أي : الأقوى - لاختلافهم هو تردّد الحُلِيِّ المتخذ للباس بين التبر والفضة، الذين المقصود منهما أولًا المعاملة، أي الثمنية، واعتبارهما قيمًا للأشياء وليس الانتفاع، وبين العروض التي المقصود منها بالوضع الأول خلاف المقصود من التبر والفضة - يعني : الانتفاع بها وليس المعاملة - وأعني بالمعاملة كونها ثمنًا.

فابن رشد يرجّح من أسباب اختلاف الفقهاء السبب الأول، وهو تردّد الحُلِيِّ بين الأشياء المنتفع بها، كالأثاث والمتاع، وبين الثمنية والمعاملة، واعتبر ذلك هو السبب الأملك - أي الأقوى - في الاعتبار. ثم أضاف جزئيةً أخرى في هذا الموضوع، وهي اتخاذ الحلي بقصد الكراء - أي الإجارة - وذكر فيه قول مالك فقط؛ حيث بيّن - رحمه الله - أن القول عن مالك مختلف في الحُلِيِّ المتخذ للكراء، فمرة شبّهه بالحُلِيِّ المتخذ من اللباس، وهو المشهور، ومرة شبّهه بالتبر المتخذ للمعاملة، والرأي الأول هو الأقوى.

إذن كلام ابن رشد - رحمه الله - أن حُلِيِّ الذهب المباح فيه قولان :

- قول الجمهور: أنه لا زكاة فيه، ومن أبرز من قال بذلك: مالك، والشافعي، وأحمد، والليث.

- والقول الثاني: وجوب الزكاة في الحُلِيِّ، ومن أبرز من قال بذلك أبو حنيفة وأصحابه.

أما السبب الذي أدّى إلى اختلافهم فقد خلصنا إلى أنه تردّد الحُلِيِّ بين أن يكون من الأشياء المنتفع بها، كالأثاث، والمتاع، والسيارة، والبيت، والفُرُش، وبين أن يكون كالتبر والفضة؛ لأنه ذهبٌ أو فضةٌ المقصود منهما المعاملة.

تابع زكاة الحلي، ونقص النصاب أثناء الحول، ونقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر

عناصر الدرس

- العنصر الأول : زكاة الحلي عند الكاساني ٥٥٩
- العنصر الثاني : زكاة الحلي عند القرضاوي ٥٦٤
- العنصر الثالث : نقص النصاب أثناء الحول عند ابن رشد، والقرضاوي ٥٧١
- العنصر الرابع : نقص النصاب أثناء الحول عند الشربيني ٥٧٨
- العنصر الخامس : نقص النصاب أثناء الحول عند ابن قدامة ٥٨٣
- العنصر السادس : نقص النصاب أثناء الحول عند الكاساني ٥٩١
- العنصر السابع : نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر ٥٩٦

زكاة الحلي عند الكاساني

وهو فقيه حنفي؛ وقد عرضها - رحمه الله - في موضعين :

- الموضع الأول تكلم فيه عن الفضة.

- والموضع الثاني تكلم فيه عن الذهب.

تناول الكاساني صفة النصاب في الفضة فقال : وأما صفة هذا النصاب - أي : نصاب الفضة - فلا يعتبر فيه صفة زائدة على كونه فضةً ، فتجب الزكاة فيها - لاحظوا - سواء كانت دراهم مضروبةً - يعني العملة - أو نقرة - يعني : سبيكة - أو تبراً - يعني مفرومة مثلاً - أو حلياً مصوغاً - يعني : مصنوعاً على أشكال للزينة - أو حلية سيف - بالنسبة للرجال - أو منطقة - ما يتحزم به الرجل أو ما يضعه على وسطه - أو لجام للخيل ، أو سُرُج - وهي ما يوضع على ظهر الخيل أو البغال أو الحمير - أو الكواكب في المصاحف - يعني العلامات التي تفرق بين الآيات أو السور - أو الأواني... وغيرها.

يريد أن يقول : إن الفضة فيها الزكاة إذا بلغت النصاب ، بأي شيء كانت هذه الفضة ، من الأمثلة التي ذكرها أو التي لم يذكرها. وقال : " وغيرها " إذا كانت تخلص عند الإذابة إذا بلغت - يعني : بلغ الخالص من الفضة - مائتي درهم. هذا من ناحية ، من ناحية أخرى : وسواء كان يمسكها - أي : المالك - للتجارة ، أو للنفقة ، أو للتجمل ، أو لم ينو شيئاً.

يعني إذا بلغت الفضة النصاب وجبت الزكاة فيها مهما كانت ، مادامت قد بلغت مائتي درهم.

قال : وهذا عندنا - يعني عند أبي حنيفة وأصحاب الرأي. ثم قال : وهو قول الشافعية أيضاً إلا في حُلِّيِّ النساء. يعني : أي أن الشافعي يقول بتحريم الحلي على الرجال ، وبتحريم الحُلِّيِّ على النساء في آلات الحرب ، والمحرم عند الشافعي من الذهب أو الفضة تجب فيه الزكاة ، أما المستثنى عند الشافعية فقط فهو حُلِّيِّ النساء المباح ؛ ولذلك قال الكاساني : وهو قول الشافعي أيضاً إلا في حُلِّيِّ النساء إذا كان معداً للبس المباح أو للعارية للثواب - يعني : للأجر عليها - فله في ذلك - يعني : الشافعي - له قولان : قول : " لا شيء فيه " وهو مروى عن ابن عمر وعائشة } .

واحتج الشافعي بما رُوِيَ في الحديث " لا زكاة في الحلي " وهذا هو المشهور من المذهب الشافعي ، والذي سمّاه الخطيب الشربيني " إنه الأظهر " يعني : القول الأصح والأقوى ، وهو مروى عن ابن عمر < أنه قال : " زكاة الحلي إعارته " ولأنه مال مبتذل - أي منفق - كالمُتاع ، والأثاث ، والسيارة ، في وجه مباح ؛ فلا يكون نصاب الزكاة كثياب البذلة والمهنة ؛ فهذا كله لا زكاة فيه ، بخلاف حلي الرجال ؛ لأن الفضة محرمة على الرجال في الاستعمال ، إلا في أشياء معينة كالحاتم ، أو بسيطة ، بخلاف حلي الرجال ؛ فإنه مبتذل في وجه محظور - يعني : محرّم - وهذا لأن الابتذال إذا كان مباحاً كان معتبراً شرعاً ، وإذا كان محظوراً كان ساقط الاعتبار شرعاً ، فالمعتبر شرعاً لا زكاة فيه ؛ لأن الشرع أباحه ، وساقط الاعتبار تجب فيه الزكاة ؛ لأن استخدامه مخالفة للشرع ، فكان ملحقاً بالعدم ، نظيره ذهاب العقل بشرب الدواء مع ذهابه بسبب السكر ، فالشرع اعتبر شرب الدواء ضرورةً ولم يعاقب عليه ، أما السكر فقد سقط اعتبار الشارع له وحرّمه ، وكذا هذا.

واستدل الكاساني في مقابل ما استدل به الشافعية بقوله: لنا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَفْقُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله تعالى ألحق الوعيد الشديد بكنز الذهب والفضة، وترك إنفاقها في سبيل الله، من غير فصل بين أن تكون حلياً أو غيره، وكل مال لم تؤد زكاته فهو كنز؛ بالحديث الذي روينا، فكان تارك أداء الزكاة منه كائناً، فيدخل تحت الوعيد الشديد: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ ولا يلحق الوعيد بمثل هذه الشدة إلا بترك الواجب، فتكون الزكاة فيها واجبة.

- أما الحديث الذي أشار إليه فهو قول النبي ﷺ: ((وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم)) من غير فصل بين مال ومال لم يقل ﷺ أدوا زكاة أموالكم إلا الحلي من غير فصل بين مال ومال. فهذا دليل ثانٍ.

- دليل ثالث: أن الحلي مال فاضل عن الحاجة الأصلية؛ إذ الإعداد -الإعداد يعني الذهب أو الفضة- للتجمل والتزين، دليل أن هذا المال فاضل وزائد عن الحاجة الأصلية، فكان نعمةً لحصول التمتع به، ومادام نعمة فيلزم ذلك الرجل أو المالك شكرها بإخراج جزءٍ منها للفقراء.

- وأما الحديث الذي استدل به الشافعي "لا زكاة في الحلي" أو أن "زكاة الحلي إعارته" فيرد عليه الكاساني بقوله: وأما الحديث فقد قال بعض صياغة الحديث -أي أهل الاختصاص بعلم الحديث ودراسته- قالوا: إنه لم يصح لأحد شيء في باب الحلي عن رسول الله ﷺ. وهذا يذكرنا بما قاله ابن رشد في كتابه أن الأثرين المرويَّان -سواء في عدم الزكاة أو في وجوب الزكاة- ضعيفان؛ ولذلك قال الكاساني: "لم يصح لأحد شيء في باب الحلي عن رسول الله ﷺ لا

بالإيجاب ولا بالعدم. والمروي عن ابن عمر - أن زكاة الحلبي إعارته - معارض بالمروي عنه أيضًا أنه زكى حلبي بناته ونسائه.

ثم انتهى من ذلك كله إلى أن المسألة مختلف فيها بين الصحابة: فهناك من يقول بوجوب الزكاة في الحلبي، ومنهم من يقول بعدم وجوب الزكاة في الحلبي، فلا يكون قول البعض حجة على البعض. يعني: ليس معنى قولنا بوجوب الزكاة في الحلبي أنه حجة على الشافعية، وليس قول الشافعية أو من معهم بعدم وجوب الزكاة في الحلبي حجة علينا؛ "فلا يكون قول البعض حجة على البعض، مع أن تسمية إعارة الحلبي زكاة لا تنفي وجوب الزكاة المعهودة - أي إخراج جزء من المال كما هو معروف - إذا قام دليل الوجوب وقد بينا ذلك".

إذن هذا كلام الكاساني - رحمه الله - عن وجوب زكاة الحلبي من الفضة، مثلها مثل سائر أنواع الفضة، مضروبة أو غير مضروبة، أو سبيكة أو تبرًا، مادامت قد بلغت مائتي درهم.

أما كلامه على الذهب فقد قال - رحمه الله - فيه: "وأما صفة نصاب الذهب - تلاحظون أن العلماء غير الكاساني جمعوا كلًا من الذهب والفضة في فصل واحد، أما الكاساني فقد تناول الفضة في فصل والذهب في فصل آخر - فنقول - كما قال في الفضة - : لا يعتبر في نصاب الذهب أيضًا صفة زائدة على كونه ذهبًا. يعني ما دام هو ذهب ويسمى ذهبًا، وبلغ النصاب المحدد للذهب؛ وجبت فيه الزكاة، سواء كان مضروبًا - دنانير - أو غير مضروب - سبيكة - أو مصوغ، أو حلبي... أو غير ذلك من الأمور؛ فتجب الزكاة في المضروب - أي: المعمول عملة - والتبر - أي: المفروم أو السائل - والمصوغ - يعني: المصنوع - والحلي.

ثم قال - كما قال في الفضة - : إلا على أحد قولي الشافعي في الحلبي الذي يحل استعماله. وقد رجح الكاساني قول الحنفية مع أنه قال في الفصل قبل هذا: أن

قول البعض ليس حجّةً على البعض. رجّح هنا قول الحنفية في مقابل قول الشافعية، فقال: والصحيح قولنا -أي بوجوب الزكاة- لأن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ -كما سبق- وقول النبي ﷺ في كتاب عمرو بن حزم -أي كتاب الزكاة- وحديث عليّ، كلّ هذه الأدلة تقتضي الوجوب في مطلق الذهب، سواء كان حليّاً أو غيره.

وكذا حكم الدنانير التي الغالب عليها الذهب، كالممودية، والصورية -وهذه كلها أسماء دنانير مضروبة- ونحوهما، وحكم الذهب الخالص، سواءً لما ذكرنا. يعني جميع الذهب الخالص حكمه واحد، وهو وجوب الزكاة فيه.

"وأما الهروية والمروية -وهي أنواع من الدنانير- وما لم يكن الغالب عليها الذهب، فتعتبر قيمتها إن كانت أثماً رائجةً، أو للتجارة، فإن بلغت قيمتها قيمة الذهب الخالص وجبت فيها الزكاة، وإلا لما تجب، وإلا فيعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزناً؛ لأن كل واحدٍ يخلص بالإذابة".

يعني: لو أذبتنا هذه الدنانير خلص منها قدرٌ من الذهب، فإن بلغ هذا القدر زنة الدنانير الخالصة من الذهب وجبت فيها الزكاة، وإلا فلا.

"ولو زاد على نصاب الذهب شيء فلا شيء في الزيادة" يعني: النصاب معروف عشرين مثقالاً، أو تسمى أيضاً عشرين ديناراً، وهي بالموازين الحالية -كما قلنا سابقاً- خمسة وثمانون جراماً من عيار واحد وعشرين، لو كان مع الرجل المالك واحد وعشرون ديناراً، فالدينار الزائد لا شيء فيها، حتى يبلغ أربعة مثاقيل أو أربعة دنانير، لا شيء في الزيادة في قول أبي حنيفة، حتى تبلغ أربعة مثاقيل، فإذا بلغت فيجب فيها قيراطان، وهو وزن أقل من الجرام. وعند أبي يوسف، ومحمد، والشافعي: يجب في الزيادة بقدرها وإن قلت، وتحسب هذه الزيادة، ويحسب نصيبها أيضاً من المقدار الواجب في الزكاة بحساب ذلك. والمسألة قد مرّت من قبل.

زكاة الحلي عند القرضاوي

قد وقفنا فيما مضى على آراء الفقهاء وأقوالهم في حلي المرأة، وهل تجب فيه الزكاة أو لا تجب، عند كل من الخطيب الشربيني، وابن قدامة، والكاساني، وابن رشد - نختتم حديثنا في هذا الموضوع بما عرضه الدكتور يوسف القرضاوي - جزاه الله خيراً - في كتابه (فقه الزكاة) حيث عقد بحثاً كاملاً أو مبحثاً كاملاً من مباحث فصول رسالته (فقه الزكاة) هذا المبحث يقع في ثلاثين صفحة تقريباً، وسمّاه: زكاة الحلي، والأواني، والتحف الذهبية والفضية. يعني: تناول الموضوع من جميع جوانبه.

قال - جزاه الله خيراً - : من تمام البحث في زكاة الذهب والفضة معرفة الحكم فيما يتخذ منهما أواني للاستعمال، أو تحفاً للزينة والترّفه، أو تماثيل لإنسان أو حيوان... أو غيرهما، أو حلياً للنساء أو للرجال: هل تجب الزكاة في ذلك أم لا، أم تجب في بعضه دون بعض؟

انظروا إلى هذا التفصيل وهذه التساؤلات الجيدة، وإن كنا قد عرضنا لها فيما سبق عند الخطيب الشربيني - رحمه الله - وكذلك ابن قدامة، فصلها الشيخ القرضاوي في نقاط:

النقطة الأولى: أواني الذهب والفضة وتحفهما فيها الزكاة؛ لأن استعمال هذه الأشياء حرام، أواني الذهب، وأواني من الفضة، أو تحف من الذهب أو من الفضة، حرام، وما دامت حراماً فالزكاة فيها واجبة.

قال الدكتور القرضاوي: الذي لا خلاف فيه بين علماء الإسلام أن ما حُرّم استعماله واتخاذه من الذهب والفضة تجب فيه الزكاة. وهذه قاعدة فقهية جيدة "ما

حُرِّمَ استعماله حُرِّمَ اتخاذه " وبصفة خاصة من الذهب والفضة ، وإذا اتخذت وجبت فيه الزكاة.

يقول: ومن ذلك الأواني التي جاء الحديث الصحيح بتحريمها، والوعيد على من استعمالها؛ لما فيها من مظاهر الترف والسرف. هذا سبب. سبب آخر: ولأنها تعدّ نقوداً مكنوزةً وثروةً معطلةً بدون حاجة، مع أنها المفروض أن تُتداول، وأن يتعامل بها؛ لترويج الاقتصاد، وإنعاش أحوال الناس الاقتصادية، وسواء كانت هذه الأواني للطعام، أو للشراب، أو زينة، أو تحفة، فكلها من الترف المذموم. والتمائيل أيضاً محرمة، ولو كانت من البرنز أو النحاس، فإن كانت من فضة أو من ذهب كانت حرمتها أكثر وأشد أو تضاعفت حرمتها.

قال شيخ الإسلام ابن قدامة: إذا ثبت هذا - يعني ثبت أنها محرمة - فإن فيها الزكاة - أي: تكون الزكاة عليها واجبة - بغير خلاف بين أهل العلم. لكن متى تزكّي إذا بلغت النصاب كما هو معلوم؟ ولا زكاة فيها حتى تبلغ نصاباً بالوزن، أو يكون عنده ما يبلغ نصاباً بضمها إليه.

رأي الحنفية: النظر إلى القيمة، وهذا قول آخر، وكلا القولين في وجوب الزكاة صحيح.

هذه نقطة: أواني الذهب والفضة، والتحف، والتمائيل، كلها حرام، وما دامت حراماً فالزكاة واجبة فيها بلا خلاف.

النقطة الثانية: حُلِّيَّ الرجال المحرمة أيضاً فيها الزكاة، والمقصود بالحُلِّيِّ المحرمة التحف الذهبية والفضية للرجال والنساء، والآنية، كل هذا حرام، ما يتخذه الرجال من حُلِّيِّ حرمة الشرع عليهم. يعني: ما يتخذه الرجال من الحُلِّيِّ فهو حرام، مثل الآنية، والتحف الذهبية والفضية، لأن الحُلِّيِّ ليس من حاجات

الرجال ، ولا من مقتضيات فطرته ؛ ولهذا حرمت عليه شريعة الإسلام التحلي بالذهب ، ولم يُبَحَّ له إلا شيء بسيط ، هو التختّم بالفضة ، أو ما يستخدم للضرورة من الذهب ، فإذا كان لبعض الرجال حليّ من الذهب -خاتم ، أو طوق ، أو سلسلة... أو نحوها- وبلغت قيمته أو وزنه نصاباً بنفسه ، أو بضمّه لما عنده من مالٍ آخر ؛ فإن الزكاة تجب فيه ، ولنفس الأسباب السابقة ؛ لأنه مالٌ معطل ، كما أنه أيضاً خروج عن الفطرة المناسبة للرجل ، وشروءٍ عن المنهج القويم.

أما ما يباح للضرورة فمن قطعت أنفه ، أو كسرت سنه ، أو قطعت أئمةً من أطراف أصابعه ، فإن هذه منصوصٌ على إباحتها ، وإنما أبيحت للضرورة ، ولا يباح من الذهب إلى ما دعت الضرورة إليه ، كالأنف في حقّ من قُطِعَ أنفه ؛ لما روي عن عبد الرحمن بن طرفة أن جدّه عرفجة بن سعد قُطِعَ أنفه يوم الكلاب - موقعة من المواقع - فاتخذ أنفاً من ورقٍ -يعني فضة- فأنتن عليه -لم يصلح- فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفاً من ذهب. فهذه ضرورة. وكذلك ما ذكره الإمام أحمد من ربط الأسنان بالذهب إذا خشي عليها أن تسقط ، فلا بأس به عند الضرورة ، وكذلك الأئمة كما جاء في (مغني المحتاج) عند الخطيب الشربيني. والراجح هنا أيضاً اعتبار النصاب بالقيمة لا بالوزن.

النقطة الثالثة : وهي الحلّي من اللآلئ والجواهر ، كاللؤلؤ ، والزبرجد ، والياقوت ، والمرجان ، والماس ، كل هذه الأنواع مع أنها أعلى من الذهب وأعلى من الفضة إلا أنه لا زكاة فيها ، أما الحلّي من غير الذهب والفضة -يعني حليّ الجواهر من اللؤلؤ ، والمرجان ، والزبرجد ، والماس... ونحوها ، فلا زكاة فيه ، لماذا؟

لأنه مال غير نامٍ ، يعني لا يعتبر فيه النمو كالذهب والفضة ؛ ولذلك قد يشتري الإنسان شيئاً من الماس أو من الأحجار الكريمة غير ذلك بمئات الآلاف من

الدنانير أو الجنيهات ، وإذا أراد الاستغناء عنها أو بيعها لم تأت بشيء ، أو لم يجد من وراء ذلك إلا مبالغ زهيدة ، فهو حلية ومتاع للمرأة ، أباحه الله تعالى بنص كتابه ؛ حيث قال عن البحر : ﴿ **وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا** ﴾ [النحل: ١٤] ولم يخالف في هذا القول الذي يبلغ حد الإجماع إلا بعض أئمة العترة من الشيعة ؛ حيث قالوا بوجوب الزكاة في هذه الجواهر ؛ لأنها مال نفيس بلغ نصاباً ؛ فيجب فيه الزكاة عملاً بعموم قوله تعالى : ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً** ﴾ [التوبة: ١٠٣] وقد ردّ عليهم الجمهور بقولهم : على التسليم بأن الآية تفيد العموم في جميع أنواع المال ، فإن السنة القولية والعملية قد خصّصت هذا العموم بالأموال النامية أو القابلة للنماء ، وهذه الجواهر ليست كذلك .

عرض الدكتور القرضاوي للخلاف في حلي الذهب والفضة للنساء :

وبعد هذه النقاط المفيدة عرض للخلاف في حلي الذهب والفضة للنساء ، فقال : أما حلي الذهب والفضة للنساء فلم يرد في شأنها شيء في كتب صدقات النبي ﷺ وهذا يؤكد ما قاله ابن رشد عن الآثار التي أوردها في كتابه بأنها ضعيفة ، وما قاله الكاساني من أنه لم يصح لأحد شيء من الحديث في موضوع الزكاة - زكاة الحلي - ولا جاء نص صحيح صريح بإيجاب الزكاة فيه أو نفيها عنه ، وإنما وردت أحاديث اختلف الفقهاء في ثبوتها ، كما اختلفوا أيضاً في دلالتها .

ثم بين أسباب الاختلاف كما ذكرها ابن رشد - رحمه الله .

وبعد ذلك قال : والمختلفون يمكن أن نقسمهم فريقين :

الأول : القائلون بتزكية الحلي ، كالتقود مطلقاً بإخراج ربع عشره كل عام .

الثاني : من لم ير ذلك ولم يوجب فيه زكاة ، أو أوجبها مرة واحدة في العمر ، أو بقيود معينة .

ثم تفضّل -رحمه الله- ببيان القائلين بزكاة الحُلِيِّ، وأتى بالأحاديث أو الروايات التي اعتمدوا عليها، كما وجدنا عند الكاساني، إلا أنه قال في نهايتها: وفي أسانيد هذه الآثار كلام؛ ولذا قال أبو عبيد: لم تصحّ زكاة الحُلِيِّ عندنا عن أحد من الصحابة إلا عن ابن مسعود. قال ابن حزم: وهو عنه في غاية الصحة.

وأورد القائلين بهذه الزكاة، وهم: سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وعطاء، ومجاهد، وعبد الله بن شداد، وجابر بن زيد، وابن شبرمة، وميمون بن مهران، والزهري، والثوري، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والأوزاعي، والحسن بن حي. إذن هذا كلام القائلين بوجوب الزكاة في الحُلِيِّ.

كما أتى أيضاً بالآية الكريمة وبغيرها من الأحاديث التي رُوِيَتْ في هذا المقام، وعلّق عليها أيضاً بقول المنذري في بعض هذه الأحاديث: في إسناده عتاب بن بشير: أبو الحسن الحراني، وقد أخرج له البخاري، وتكلّم فيه غير واحد. إذن يعني هذه الآثار أو الأحاديث التي استدّلوا بها لا تخرج عن دائرة الضعف.

القرضاوي يناقش، ويرجّح، ويلخص، ويفنّد قول المخالفين:

انتقل بعد ذلك إلى قول القائلين بعدم وجوب الزكاة في الحُلِيِّ، وبدأها بقول ابن حزم -رحمه الله- في كتابه (المُحَلِّي) قال جابر بن عبد الله وابن عمر: لا زكاة في الحلي. وهو قول أسماء بنت أبي بكر، وروي أيضاً عن عائشة، وهو قول الشعبي، وعمرة بنت عبد الرحمن، وأبي جعفر: محمد بن علي، وروي أيضاً عن طاوس، والحسن، وسعيد بن المسيب، واختلف فيه قول سفيان الثوري: فمرة رأى فيه الزكاة ومرة لم يرها، وهو قول القاسم بن محمد، وإليه ذهب مالك، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وهو أظهر قول الشافعي كما قال الخطابي، وكما عرفنا عند الخطيب الشربيني، وهو مذهب أبي عبيد صاحب

كتاب (الأموال) وأورد أيضاً عدداً من الأدلة التي استدلّ بها - كما سبق أن ذكرناها عند كل من الخطيب الشربيني وابن قدامة - ولخص أدلة هذا القول فيما يلي :

أولاً: أن الأصل براءة الذمم من التكاليف ما لم يرد بها دليل شرعيّ صحيح، وحيث لم يرد دليل شرعي صحيح بالإيجاب فالأصل فيها براءة الذمة.

ثانياً: أن الزكاة إنما تجب في المال النامي، والحُلِّيّ ليس معداً للنماء.

ثالثاً: ما صحّ عن عدّة من الصحابة { من عدم وجوب الزكاة، كما رُوِيَ عن السيدة عائشة، وعن عبد الله بن عمر... وغيرهما كجابر، وأسماء؛ ولذلك قال القاضي أبو الوليد الباجي في شرح (الموطأ): "وهذا مذهب ظاهر بين الصحابة - يعني القول بعدم وجوب الزكاة - وأعلم الناس به عائشة > فإنها زوج النبي ﷺ ومن لا يخفى عليها أمره في ذلك، وكذلك ابن عمر الذي كان يتحرى أقوال النبي ﷺ وأفعاله.

رابعاً: روى ابن الجوزي في التحقيق عن عافية قال: "ليس في الحُلِّيّ زكاة" وإن كان البيهقي قال: عافية مجهول.

خامساً: قول النبي ﷺ: ((يا معشر النساء، تصدّقن ولو من حُلْيِكُن)) فقوله: ((تصدقن)) دليل على الإباحة وليس الوجوب. كما قال ابن العربي - رحمه الله.

ناقش الشيخ القرضاوي أدلة القائلين بوجوب الزكاة، وأدلة القائلين بعدم وجوب الزكاة في الحُلِّيّ، ورجّح القول بعدم وجوبها، ولكن بشرط عدم السرف، وعدم الخيلاء، واللجوء إلى العرف في ذلك، وبشرط أيضاً عدم اتّخاذه للتجارة أو للادخار، وقال في ذلك:

والذي أرجحه بعد هذا المعترك الفقهي: أن قول المانعين لوجوب الزكاة في الحليّ أقوى وأولى، مع تفصيلٍ وقيودٍ سأذكرها. هذا القول هو الذي يوافق المبادئ العامة في وعاء الزكاة، ويجعل لها نظريةً مطردةً ثابتةً، وهي نظرية الوجوب في المال النامي بالفعل، أو الذي من شأنه أن ينمى كالنقود، أما الحلي فليست كذلك، ويكون الحليّ للمرأة كثيابها الأنيقة، هل تجب في الثياب الأنيقة زكاة؟ أو الأثاث الفاخر، أو ألوان الأمتعة الرائعة التي تقتنيها المرأة في البيت مما ليس محرماً عليها، أو يكون حليّ المرأة من الذهب - مع أنه أقل ثمنًا - كحليّ الجواهر، واللآلئ، والأحجار الكريمة، التي تلبسها وتتحلّى بها، وقد أباحها الله بنصّ القرآن الكريم.

ثم بعد ذلك ردّ على الحنفية بعض كلامهم: ولقد قرّر فقهاء الحنفية أنفسهم الموجبون للزكاة في الحلي، أن سبب وجوب الزكاة هو ملك مالٍ معدّ مرصد للنماء، والزيادة فاضل عن الحاجة... فهل ينطبق هذا على حلي المرأة المباح؟! ولقد أسقط الحنفية أيضًا الزكاة عن المواشي العاملة - أي التي تعمل في الزراعة في السقي والحراث - أفلا يكون حلي المرأة كذلك؟ لأنّ القياس يقتضي مساواتهما. وهل يعقل أن تبيح الشريعة الغراء لهؤلاء النساء الاستمتاع بحليّ الذهب والفضة ثم تفرض عليهن إخراج ربع عشره في كل عام؟ كيف ذلك!!! وماذا تفعل المرأة إذا لم يكن عندها إلا ما تترزين به: هل تكسره لتخرج الزكاة منه؟ أو غير ذلك؟ ماذا تفعل المرأة!!!

ثم ينتهي - جزاه الله خيرًا - إلى ترجيح قول القائلين بعدم وجوب الزكاة في الحليّ. ويرد على أدلة الموجبين في زكاة الحلي في عدة ردود أنتم تقرءونها وترجعونها.

الخلاصة:

ثم لخص ذلك كله في خاتمة البحث في قوله - جزاه الله خيرًا -: نستطيع تلخيص أحكام هذا البحث حسبما رجحنا فيما يلي: - من ملك مصوغًا من الذهب أو الفضة نظر في أمره: فإن كان للاقتناء والاكتناز ذخيرة للزمن وجبت فيه الزكاة؛ لأنه مرصد للنماء.

نقص النصاب أثناء الحول عند ابن رشد، والقراضوي

١. عرض القضية عند ابن رشد:

عرض ابن رشد لقضية نقص النصاب أثناء الحول في مسألة من المسائل المتعلقة بزكاة التجارة، أو ربح المال، والمال المستفيد بعد النصاب، وانتقل من ذلك إلى قوله عن الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - : "وكان أبا حنيفة اعتمد في هذا قياس الناض على المشية" ما المقصود بذلك؟ المقصود بذلك هو المال أو فوائد المال التي لم يُحل عليها الحول: هل تتبع النصاب أو لا تتبعه؟ وفيها ذكر ابن رشد أن الفقهاء أجمعوا على أن المال إذا كان أقل من نصاب واستفيد إليه مالٌ من غير ربحه يُكَمَّل من مجموعهما نصاب أنه يستقبل به الحول من يوم كَمَل - يعني: لا عبرة بالضم إلا عند الاكتمال - وذكر أنهم اختلفوا إذا استفاد مالاً وعنده نصاب مالٍ آخر قد حال عليه الحول، هل المال المُستفاد يُضم إلى ذلك النصاب الكامل الذي حال عليه الحول ويزكى الجميع، أو لا يُضم؟ هناك قولان للفقهاء في هذه القضية:

الأول: قول مالك: يزكى المستفاد إن كان نصاباً لحوله - يعني: يكون للنصاب الجديد من المال المستفاد حولٌ جديدٌ - ولا يضم إلى المال الذي، وجبت فيه الزكاة من قبل، وبهذا القول - قول مالك - قال الشافعي أيضاً.

الثاني: قول أبي حنيفة وأصحابه: الفوائد كلها تُزكى بحول الأصل إذا كان الأصل نصاباً - يعني: ما دام الإنسان المسلم يملك نصاباً من الذهب، أو من الفضة فعند نهاية الحول إذا كان هذا النصاب قد أفاد ربحاً فإن هذا الربح، وإن لم يبلغ نصاباً إلا أنه يُضم إلى ذلك النصاب، ويكون حول الأصل حولاً للمال المُستفاد.

ثم ذكر ابن رشد في التعليق على هذه القضية سبب اختلاف الفقهاء على هذا النحو: هل حكم المال المُستفاد حكم المال الوارد عليه، أم حكمه حكم مالٍ جديدٍ لم يردّ على مالٍ آخر؟ ثم استدل على ذلك بقوله ﷺ: ((لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)) وهذا دليلٌ للمالك والشافعي؛ حيث يقتضي هذا النص النبوي أن لا يُضاف مالٌ إلى مالٍ إلا بدليل.

أما أبو حنيفة فكأنه - كما يقول ابن رشد - اعتمد في إضافة المال إلى المال الذي بلغ نصاباً وحال عليه الحول، اعتمد في هذا قياس الناض - أي: الذهب والفضة - على الماشية، فالماشية تُزكى في نهاية الحول بزكاة أمهاتها، ويكون العدد للجميع - يعني: الأمهات وما تولد منها - كذلك الذهب والفضة وما تولد منه، كأن أبا حنيفة اعتمد في هذا قياس الناض - أي: الذهب والفضة - على الماشية، فكما أن مجموع المواشي يُزكى في نهاية الحول كما يعدّه الساعي أو المصدق، فكذلك جميع المال الأصلي والمستفاد له حولٌ واحدٌ.

ثم قال: ومن أصله الذي يعتمده في هذا الباب أنه ليس من شرط الحول أن يوجد المال نصاباً في جميع أجزائه، بل أن يوجد نصاباً في طرفيه فقط، وبعضاً منه في كله - يعني: لو كان المال نصاباً في أول الحول وفي آخر الحول، ولكنه نقص في أثناء الحول، فإن العبرة بطرفي الحول، وعلى هذا تجب فيه الزكاة، فعنده أنه إذا كان مالٌ في أول الحول نصاباً، ثم هلك بعضه فصار أقل من نصاب في أثناء الحول، ثم استفاد مالاً في آخر الحول صار به المال الناقص نصاباً، فإنه تجب فيه الزكاة. نفترض مثلاً أن شخصاً كان عنده في أول الحول مائة درهم من الفضة، وفي أثناء الحول صارت مائة، وعند نهاية الحول عادت بمالٍ آخر إلى مائتين، فإن الزكاة واجبة مع أن النصاب نقص أثناء الحول، وهذا عنده موجودٌ في هذا المال؛

لأنه لم يستكمل الحول وهو في جميع أجزائه - كما يرى أبو حنيفة - مالٌ واحدٌ بعينه كله فضة، أو كله دراهم، بل زاد ولكن أُلقي في طرفي الحول نصاب، والظاهر أن الحول الذي اشترط في المال إنما هو في مالٍ معينٍ لا يزيد ولا ينقص لا بربح ولا بفائدةٍ ولا بغير ذلك.

وأما من رأى أن اشتراط الحول في المال إنما سببه النماء - كما يرى أبو حنيفة - فإنه يجب عليه أن يقول: تضم الفوائد فضلاً عن الأرباح إلى الأصول؛ لأن الجميع أسهم في النمو، وأن يُعتبر النصاب في طرفي الحول، فتأمل هذا فإنه بيّن. يعني: أوضح ابن رشد وجهة نظر مالك والشافعي في القول بعدم اعتبار الحول الأصلي للمال حولاً للمستفاد، كما بيّن أيضاً وجهة نظر أبي حنيفة في القول بأن الجميع مالٌ واحدٌ؛ ولذلك رأى مالك أن من كان عنده في أول الحول ماشية تجب فيها الزكاة؛ لأنها نصابٌ، ثم باعها وأبدلها في آخر الحول بماشية من نوعها، فإنها تجب فيها الزكاة، فكأنه في هذه المسألة مثل أبي حنيفة اعتبر طرفي الحول؛ لأن المال تغير، وأخذ أيضاً ما اعتمد أبو حنيفة في فائدة الناض بالقياس على فائدة الماشية كما سبق بيانه.

٢. عرض القضية عند القرضاوي:

لعلنا نستوضح هذه الآراء بصورةٍ أخرى عند الشيخ القرضاوي، الذي عرَضَ لهذه القضية عند حديثه عن زكاة التجارة أو عروض التجارة، حيث ذكر شروط الزكاة في مال التجارة، وانتقل من اشتراط الحول واشترط النصاب إلى قوله: متى يُعتبر كمال النصاب؟ هل يُعتبر في آخر الحول فقط، أو يعتبر كماله - كمال النصاب - في جميع الحول من أوله إلى آخره، أو يُعتبر النصاب في أول الحول وآخره دون ما بينهما؟ يعني: هناك ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الاعتبار بأخر الحول؛ فإن كان عندي نصاب في آخر الحول وجبت الزكاة، وإن لم يكن فلا زكاة.

الاحتمال الثاني: أن يعتبر مال النصاب في جميع الحول من أوله إلى آخره، يعني: العبرة فقط باكتمال النصاب أو بالمال الذي يبلغ النصاب ويمر عليه العام كله وهو كامل.

الاعتبار الثالث أو الاحتمال الثالث: لا عبرة بوسط الحول، وإنما العبرة ببدايته ونهايته، فما دام النصاب موجوداً في أول الحول وبدأنا نعد الحول، وعند نهايته كان النصاب أيضاً موجوداً وجبت الزكاة؛ لذلك قال -في التعقيب على هذا-: أقول ثلاثة للفقهاء:

الأول: وهو قول مالك ونص الشافعي في (الأم): أنه يعتبر اكتمال النصاب في آخر الحول فقط؛ لأنه يتعلق بالقيمة، وتقويم العرض -عرض التجارة- في كل وقت يشق، فاعتبر حال الوجوب وهو آخر الحول بخلاف سائر الزكوات؛ لأن نصابها من عينها فلا يشق اعتباره -أي: اعتبار النصاب طول العام- وتلاحظون أنه نسب هذا القول إلى مالك أن الاعتبار بأخر الحول، وقد رأينا عند ابن رشد -رحمه الله- أن قول مالك من بداية الحول إلى نهايته.

الثاني: أن اعتبار النصاب في جميع الحول، فمتى نقص النصاب في لحظة من الحول انقطع الحول وسقط العد، ولا يبدأ الحول إلا بعد اكتمال النصاب من جديد، حيث نبدأ عند اكتماله حولاً جديداً؛ لأنه مال يُعتبر له النصاب والحول حتى يتحقق النماء، فوجب اعتبار كمال النصاب في جميع أيام الحول كسائر الأمور التي يُعتبر فيها ذلك، وهذا الاعتبار بجميع أيام الحول قول الثوري، وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وأبي ثور، وابن المنذر، ولم يعرض ابن رشد لذلك القول.

الثالث: اعتبار النصاب في أول الحول وآخره فقط دون ما بينهما، فإذا تم النصاب في الطرفين في أول الحول وآخر الحول وجبت الزكاة، ولا يضر نقصه بينهما، وهذا قول أبي حنيفة وأصحابه كما رأينا عند ابن رشد، وحجته ما دُكر في القول الأول، وهو أن العبرة بالقيمة والنماء، وأن التقويم في جميع الحول يشق فيكون الاعتبار بأول الحول وآخره.

كما أنهم اعتبروا أن تقويم المال طول الحول عن طريق تقدير قيمة كل عرض من عروض التجارة أمر شاق؛ لأنه يحتاج إلى أن يعرف قيمة السلع التي عنده في كل وقت من العام؛ ليعلم أتبلغ نصاباً أم لا؟ وفي ذلك من الحرج والمشقة ما فيه؛ فعفي عنه إلا في أول الحول وآخره فصار الاعتبار به، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ١٧٨] فلو ملك سلعة 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 نقوداً تم بها النصاب ابتداءً الحول من حينئذ - يعني: من حين الاكتمال أو بلوغ النصاب بالقيمة يبدأ الحول - فلا يُحتسب بما مضى عند الجمهور.

أما عند مالك وكذا الشافعي حسب نصه في (الأم) فالحول ينعقد على ما دون النصاب، ولا يُشترط النصاب إلا في آخر الحول، وهذا كما ترون يعني قولاً غريباً، كيف ينعقد الحول على مال لم يبلغ نصاباً؟! إنما يكون انعقاد الحول وبداية الحساب والعد عند اكتمال النصاب، فالحول ينعقد على ما دون النصاب، ولا يُشترط النصاب إلى في آخر الحول، فإذا بلغ في آخره نصاباً زكاه، هذا الكلام غير صحيح، وإنما الصحيح - كما قال ابن رشد نقلًا عن مالك وعن الشافعي - أنه إن كان نصاباً - المال الأصلي إذا بلغ نصاباً - من أول الحول فعند ذلك يبدأ

العد ويبدأ الحول في أول الحول وفي آخر الحول ، أما النقصان في أثناء الحول فلا عبرة له ، ومن هنا رووا عن مالك قوله : إذا كانت له خمسة دنانير - وهي كما هو معلوم ربع نصاب - فاتجر فيها فحل عليها الحول وقد بلغت ما تجب فيه الزكاة يزكيها. وهذا كلام أيضاً ليس صحيحاً عن الإمام مالك - رحمه الله - بل العبرة أن يكون المال في أول الحول نصاباً وفي آخره نصاباً ، أما الكلام عن المُستفاد أثناء الحول فيبدأ به حولاً آخر.

قال الشيخ القرضاوي بعد عرض هذه الآراء التي وجدنا فيه اضطراباً: والمختار عندي هو قول مالك ، وهو الأصح عند الشافعية كما في الروضة ؛ لأن اشتراط حولان الحول على النصاب لم يقم عليه دليل ، ولم يجئ به نصٌ صحيحٌ مرفوعٌ ، وهذا الكلام غير صحيح ، بل الصحيح ورود النصوص في ذلك : ((لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)) فإذا اكتمل النصاب عند الحول وجب الاعتبار به .

كيف نعتبر عند الحول اكتمال النصاب؟ ومن أي حولٍ نكون قد بدأنا؟ متى نبدأ؟ إن الحول لا يبدأ إلا إذا اكتمل النصاب ، فكيف نزكي في نهاية الحول ونحن لم نبدأ؟ واعتُبر ابتداء السنة الزكوية للمسلم إذا اكتمل النصاب عند الحول وجب الاعتبار به ، نعم الاعتبار به كحول ، وبدأت السنة الزكوية للمسلم ، وكلما جاء هذا الموعد من كل سنة زكى ما عنده إذا بلغ نصاباً ، ولا يضر النقصان في أثناء السنة ، نعم الآن اعتدلت العبارة وظهر التصحيح .

إذا اكتمل النصاب عند الحول وجب الاعتبار به ، واعتُبر ابتداء السنة الزكوية للمسلم ؛ إذن لا زكاة عمّا مضى حيث كان النصاب ناقصاً ، وإنما الزكاة يبدأ حولها من اكتمال النصاب ، ويبدأ عد السنة الزكوية للمسلم منذ اكتمل النصاب ، وكلما جاء هذا الموعد من كل سنة وجبت الزكاة على ما عند هذا

المسلم ما دام بلغاً النصاب، ولا يضر النقصان في أثناء السنة، وإذا كانت الحكومة -الدولة- هي التي تجمع الزكاة من التجار فإنها تحدد موعداً كالمحرم -شهر المحرم- من كل عامٍ باعتباره بداية سنةٍ جديدةٍ، فمن وجد عنده النصاب في هذا الموعد أخذت منه الزكاة، وإن كان نصابه لم يكمل إلا منذ شهرٍ أو شهرين، وهذا الكلام عَوْدٌ إلى الاضطراب، كيف تؤخذ الزكاة من شخصٍ لم يكمل نصابه إلا من شهرٍ أو من شهرين؟!

المفروض أنه منذ بلوغ النصاب يبدأ الحول، ولا عبرة بما كان من المال قبل هذا الاكتمال، وهذا ما كان يحدث في زكاة المواشي في عهد النبوة والراشدين، فقد كانت السعاة يأخذون الزكاة مما حضر من المال إذا بلغ نصاباً، ولا يسألون متى تم هذا النصاب؟ وكم شهراً له؟ وهذا كلام غير مقبول من الشيخ القرضاوي؛ لأنهم كانوا يراجعون.

ولذلك اختلف الفقهاء في عد النتاج مع الأمهات، وكثر الاختلاف في ذلك، هل يكون حول الأمهات حولاً للسخال أو للنتاج، أو لا يكون حولاً له؟ ولو كان الأمر -كما يقول- وهو أن السعاة كان يعدون المال أو المواشي في نهاية الحول فقط أو في وقتٍ ما ولا يسألون على العدد متى تم؟ هذا كلامٌ ليس صحيح، وإنما الصحيح إذ لو كان صحيحاً لما وقع الاختلاف، إنما الصحيح أنهم كانوا يسألون عن الصغار، وعن الكبار، وعن حول كل فريق.

وعاد فصيح العبارة حيث قال: ولا يسألون متى تم هذا النصاب؟ وكم شهراً له؟ ويكتفون بتمامه عند أخذ الزكاة، ثم لا يأخذون منه زكاة إلا بعد عام قمرى كامل. هذه الجملة الأخيرة هي التي تفيد الصحيح أن السعاة لم يكونوا يأخذون الزكاة إلا بعد عامٍ قمرى هجرى كامل من تاريخ عد النصاب وبلوغ النصاب.

إذن العلماء متفقون على أنه لا بد من بلوغ النصاب، ولا بد من مرور الحول بعد اكتمال النصاب، لكن السؤال هل يكون الاعتبار أثناء الحول، أو العبارة بطرفي الحول فقط؟ وهذا الذي أجبنا عنه، ووقع فيه الاختلاف كما ذكرنا.

نقص النصاب أثناء الحول عند الشربيني

لا يُعدُّ الحول ولا يبدأ إلا باكتمال النصاب، بعد اكتمال النصاب نبداً عد الحول، وأثناء عد الحول قد ينقص المال وقد يزيد، وهذا هو الذي كان محل اختلاف الفقهاء، إذا نقص النصاب بعد اكتماله في أول الحول، نقص في أثناء الحول ثم اكتمل في آخر الحول، هل يبدأ به حولٌ جديد أو ما دام كاملاً في أول الحول الماضي وفي آخر الحول الماضي فإن الزكاة واجبة فيه، ولم يقل أحدٌ مطلقاً: أنه يجوز ابتداء الحول بأي مال حتى ولو لم يبلغ نصاباً، ثم إذا بلغ نصاباً في آخر الحول وجبت الزكاة.

وهذا الذي وضحه أيضاً الخطيب الشربيني في شرح كلام الإمام النووي، حيث يقول النووي -رحمه الله- في كتابه (المنهاج):

شروط زكاة التجارة الحول والنصاب مُعتبراً بآخر الحول، والاعتبار هنا لا اعتبار النصاب الكامل منذ أول الحول، وليس أن النصاب لم يكتمل إلا منذ شهرٍ أو شهرين فوجبت فيه الزكاة في آخر الحول، لا هو لم يكن حولاً إلا لأنه كان النصاب كاملاً من بدايته، وفي قولٍ بطرفيه، وفي قولٍ بجميعة، يعني الإمام النووي -رحمه الله- يجمع كل الأقوال، فعلى الأظهر -يعني: الأقوى- من الأقوال الثلاثة وهو الاعتبار بآخر الحول لورد إلى النقد في خلال الحول وهو دون النصاب واشترى به سلعة فالأصح أنه ينقطع الحول ما دام كان المال دون

النصاب، وهذا يؤكد ما قلناه أن الحول لا يبدأ إلا باكتمال النصاب، وأنه إذا نقص وتحول إلى مالٍ آخر انقطع الحول ويبدأ حولها من شرائها -أي: من شراء التجارة. ولو تم الحول وقيمة العرض دون النصاب فالأصح أنه يبدأ حولً ويبطل الأول؛ لأن النصاب لم يكتمل في آخر الحول، فكذلك إذا كان النصاب غير مكتمل في بداية الحول يبدأ حولً ويبطل الأول وهكذا.

هذا الكلام الذي ذكره النووي -رحمه الله- شرحه الخطيب الشربيني بقوله: شرط زكاة التجارة الحول قطعاً. إذن لا بد من مرور سنةٍ كاملةٍ على عروض التجارة، والنصاب كذلك -أي: قطعاً لا بد من اكتمال النصاب من أول يومٍ حتى ينعقد الحول- كغيرها من المواشي والناض -والناض الذهب والفضة- معتبراً -أي: النصاب- بأخر الحول فقط -يعني: إذا كان كاملاً في أول الحول ونقص في أثناء الحول، فيكون الاعتبار بأخر الحول فقط- لأنه وقت الوجوب، فلا يُعتبر غيره لكثرة اضطراب القيم، لكن لا بد أن تكون البداية نصاباً. هذا هو القول الأظهر عند الشافعية.

وفي قولٍ بطرفيه -أي: أوله وآخره- دون وسطه، أما الأول -يعني: اعتبار النصاب في أول الحول- فليجر في الحول -يعني: لنبدأ به- وأما الآخر فلأنه وقت الوجوب -أي: الوقت التي تجب عنده الزكاة- ولا يُعتبر ما بينهما؛ لأن تقويم العرض في كل لحظة يشق. وهذا هو القول الصحيح.

ثم أضاف قولاً ثالثاً: وفي قولٍ بجميعه؛ وفرق الأول بينهما -بين النقد والمواشي- بأن الاعتبار هنا -في عروض التجارة- بالقيمة، وتعسر مراعاتها كل وقت لاضطراب الأسعار ارتفاعاً وانخفاضاً، لم يقل أحد باعتبار النصاب في جميع الأيام حتى يرد هذا الخوف من وقوع المشقة وتقدير الأسعار واضطرابها ارتفاعاً وانخفاضاً أثناء العام، لكنه لا بد أن يكون عندنا نصاب حتى نبدأ حولاً.

ثم قال: والأول -أي: اعتبار النصاب في آخر الحول- منصوص، وهو -كما قال الشيخ القرضاوي- حسب عبارة الأم للشافعي، والثاني والثالث مخرجان -يعني: قام الأصحاب بتخريجهما- من أقوال الشافعي، ومنهم من عبر عنها بالأوجه -يعني: ليست أقولاً للشافعي، ولكنها أوجه لأصحاب الشافعي- لأن المخرج يُعبر عنه تارةً بالقول وتارةً بالوجه.

فعلى الأظهر -أي: الذي نص عليه الشافعي، وهو اعتبار آخر الحول هذا هو الأظهر -أي: الأقوى- عندهم لو رد مال التجارة إلى النقد الذي يُقوّم به بأن يبع به في خلال الحول وهو دون النصاب، واشترى به سلعةً أخرى؛ فالأصح أنه ينقطع الحول ويبدأ حولها من وقت شرائها. نفترض أنني تاجر سيارات واشترت السيارات في بداية العام الهجري بنصابٍ تجب فيه الزكاة، وأثناء الحول خسرت هذه السلع فبعتها بنقد هذا النقد أقل من النصاب، ثم اشترت سلعةً أخرى بهذا النقد، وفي نهاية العام كانت هذه السلعة رائجَةً، وكان المال قد بلغ أو بلغت قيمتها النصاب: هل تجب فيها الزكاة أم أبدأ حولاً من تاريخ شراء هذه السلعة الجديدة أو الثانية؟ إنه يبدأ بها حولاً من وقت شرائها؛ لأنها عند الشراء كانت ناقصةً عن النصاب؛ لتحقق نقصانها حساً بالتنزيد -أي: بتحويل السلعة إلى الذهب أو الفضة.

إذن معنى هذا الكلام ما دام الحول قد انقطع؛ لأنني بعْتُ السلعة الخاسرة، وحولت العَرَض إلى ثمن فإن اشترت به سلعةً أخرى رائجة فقد انقطع الحول للعَرَض السابق وبدأ حولٌ جديدٌ للعَرَض الجديد، ويبدأ حولها من وقت شرائها لماذا؟ لأن ما مضى من التجارة تحقق نقصانه حساً بالتنزيد -أي: بتحويلها من عرضٍ إلى ذهبٍ أو فضة.

القول الثاني: لا ينقطع يستمر الحول كما لو بادل بها سلعة ناقصةً عن النصاب، فإن الحول لا ينقطع؛ لأن المبادلة معدودة من التجارة تبادل السلع لا يقطع حول التجارة، والعبرة بالقيمة ورأس المال الذي تُتبادل فيه هذه السلع، وهذا قول آخر.

والصحيح القول الأول، وهو: انقطاع الحول من العروض السابقة التي بدئ بها النصاب، ثم يبدأ الحول بالعروض الجديدة إذا اختلفت الأنواع أو العروض، أما الذي كانت كلها عروضاً واحدة كما يكون في محلات البقالة، أو محلات الأحذية أو الأقمشة مهما اختلفت أنواعها فإن الحول واحد، لكن هذا التساؤل يرد على من غير نشاطه التجاري من السيارات إلى ماكينات، أو إلى قطع غيار، أو سلع أخرى غير التي بدأ بها الحول والنصاب، وأشار المصنف -أي: النووي- بألف واللام في النقد -ولو رد إلى النقد- إلى المعهود، وهو الذي يُقوّم به من ذهب أو فضة، أو الأوراق المالية المعروفة، فلو باعه بدراهم والحال يقتضي التقويم بالدنانير، أو باعه بالدنانير والحال يقتضي التقويم بالدرهم، فهو كبيع سلعة بسلعة، فلا ينقطع الحول، والأصح أنه لا ينقطع، واحترز بقوله: وهو دون النصاب عمّا لو باعه بنقدٍ يُقوّم به وهو نصاب، فحوله باقٍ وما ذكر من التفريع يأتي على القول الثاني والثالث أيضاً من باب أولى.

أما إذا اختلف النشاط التجاري وتغير؛ فإن الحول يبدأ من تاريخ التغيير، وأضاف النووي: ولو تم الحول وقيمة العرض دون النصاب، وليس معه ما يكمل به النصاب من جنس ما يُقوّم به فالأصح أنه يبتدأ حولاً ويبطل الحول الأول، فلا تجب الزكاة حتى يتم حولٌ ثانٍ. إذن لا بد أن يكون النصاب عند بداية الحول وعند نهايته؛ لأنه إذا لم يوجد في البداية فلا يبدأ الحول، وإذا لم

يوجد في النهاية فلا تجب الزكاة حتى يتم حولٌ ثانٍ؛ لأن الأول مضى فلا زكاة فيه والثاني لا ينقطع، بل متى بلغت قيمة العرض نصاباً وجبت الزكاة ويبدأ الحول الثاني وقتئذٍ؛ إذ يصدق عليه أن مال التجارة قد أقام عنده حولاً بل وزيادةً وتم نصاباً - أي: إذا كان قد بدأ نصاباً - فيقول العامل هنا كما قال الأخ الشقيق في المسألة الحمارية - المسألة الحمارية هي التي لا يبقى فيها للإخوة الأشقاء نصيب من الميراث حيث أخذه الإخوة لأم، فيقول الإخوة الأشقاء للقاضي: هب أن أبانا كان حماراً أليست أمنا واحدة؟ فسُميت المسألة الحمارية - : هب أن أبانا كان حماراً ألسنا 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 أثنائه.

إذن إذا كان معه من أول الحول ما يكمل به النصاب - يعني: عنده عروض تجارة بمائة وخمسين درهماً، ومعه خمسون درهم، ثم في نهاية الحول كان قد اشترى بالخمسين سلعةً أخرى، وضمها إلى عروض التجارة فأصبح الجميع قيمته مائتين وخمسين أو ثلاثمائة - فإن الزكاة تجب في الجميع كما لو كان معه مائة درهم فابتاع بخمسين منها عرضاً للتجارة، فبلغت قيمته في آخر الحول مائة وخمسين فإنه تلزمه زكاة الجميع آخر الحول مع أنه لم يملك العرض الثاني إلا في أثنائه الحول كما لو ابتاع بالمائة - بالمائة درهم - ابتاع عروضاً، ثم ملك خمسين زكى الجميع إذا تم حول الخمسين؛ لأن الخمسين إنما تُضم في النصاب لا في الحول.

ومن هذا يتبين لنا أن الفقهاء في مسألة اعتبار النصاب في أول الحول، أو في آخره، أو في جميع أجزائه ثلاثة أقوال: القول الأول قول مالك والشافعي: أن العبرة في النصاب من طرفي الحول - أول الحول، وآخر الحول - إذا كان المال

نصاباً، أبو حنيفة يضم إلى ذلك المال المُستفاد إن كان المال في أول الحول نصاباً ونقص، لكن جاءت فوائده جديدة وأرباح جعلته يكتمل في آخر الحول نصاباً غير المال الأصلي، فإنه يقول بالضم ويعتبر ذلك نصاباً، وتجب فيه الزكاة؛ إذن مالك والشافعي يعتبران المال الأصلي، وإن كان هناك أقوالٌ أخرى للشافعي. أما الإمام أحمد وهو القول الثالث؛ فإنه يعتبر النصاب في جميع أيام الحول، لا بد من بقاء النصاب والمال الأصلي الذي بلغ في أول الحول لا بد من استمرار ذلك إلى نهاية الحول.

نقص النصاب أثناء الحول عند ابن قدامة

نحن الآن مع ابن قدامة -رحمه الله- وهو يشرح كلام الخرقى في هذه القضية - قضية نقصان النصاب أثناء الحول - هل تجب فيه الزكاة أو لا تجب؟

أ. قال الخرقى في ذلك: هو من كانت له سلعة للتجارة ولا يملك غيره، وقيمتها دون مائتي درهم فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول من يوم ساوت مائتي درهم؛ إذن لا عبء بقيمة المال الذي لم يبلغ النصاب، ولا يُعدُّ الحول إلا من تاريخ بلوغ النصاب، فمن كانت عنده عروض تجارة لا تبلغ قيمتها مائتي درهم فلا زكاة عليه، ومن يوم أن تبلغ قيمتها مائتي درهم يبدأ الحول ولا تبدأ الزكاة وإنما يبدأ الحول.

يقول ابن قدامة -رحمه الله- في بيان ذلك: جملة ذلك أنه يُعتبر الحول في وجوب الزكاة في مال التجارة ولا ينعقد الحول حتى يبلغ مال التجارة نصاباً، فلو ملك مالك سلعةً قيمتها دون النصاب، ومضى نصف الحول -أي: بتاريخ ملكية هذه السلعة مضى نصف الحول- وهي كذلك -أي: دون النصاب- ثم زادت

قيمة النماء بها وتغيرت الأسعار فبلغت نصاباً، أو باعها بمائتي درهم -باعها بنصاب- أو ملك في أثناء الحول عرضاً آخر أو أثماً أخرى تم بها النصاب ماذا يكون الأمر؟ ابتداء الحول من حينئذ -يعني: من حين بلوغ النصاب- سواءً بارتفاع قيمة السلعة نفسها التي كانت أقل من النصاب، أو بإضافة مالٍ آخر إليها امتلكه صاحب السلعة، أو باعها بسلعة أخرى قيمتها زائدة، أو تغيرت الأسعار فبلغت نصاباً أو نحو ذلك.

في كل هذه الأحوال يبدأ المال الحول من تاريخ اكتمال النصاب، ولا يحتسب بما مضى -أي: نصف الحول الماضي لا عبرة له- وهذا الكلام هو قول الثوري، وأهل العراق -يعني: أبو حنيفة وأصحابه، والشافعي، وإسحاق، وأبي عبيد، وأبي ثور، وابن المنذر- يعني: نستطيع أن نقول: إنه قول الجمهور؛ لأن الحنابلة هذا قولهم، وأضيف إليهم الحنفية، والشافعية، والثوري، وإسحاق، وأبي عبيد، أبي ثور، وابن المنذر؛ فهو قول الجمهور، ولو ملك للتجارة نصاباً فنقص عن النصاب في أثناء الحول إلا أنه بعد ملكيتها نقص عن النصاب في أثناء الحول لمدة شهرٍ أو شهرين، ثم زاد أيضاً في أثناء الحول حتى بلغ نصاباً استأنف الحول عليه؛ لكونه انقطع بنقصه في أثناءه -يعني: هذا قول الحنابلة أن النصاب كان كاملاً في أول الحول، وكاملاً في نهاية الحول، ولكنه نقص في أثناء الحول فإنه - الحول- قد انقطع ويبدأ من تاريخ اكتماله مرة أخرى.

وقال مالك: ينعقد الحول على ما دون النصاب، فإذا كان في آخره نصاباً زكاه كيف ينعقد الحول على ما دون النصاب، وهذا الذي ذكره الشيخ القرضاوي ولم نقله، وها هو ابن قدامة أيضاً يذكره، وهو غير مقبولٍ لا انعقاد حوّلٍ دون بلوغ النصاب. إذن قول مالك مع أننا لم نجد عند ابن رشد، ولكننا وجدناه عند ابن قدامة وعند الشيخ القرضاوي.

وقال أبو حنيفة: يُعتبر -أي: النصاب- في طرفي الحول دون وسطه، وهذا هو الأقرب للقبول؛ لأن التقويم يسبق في جميع الحول، فعُفي عنه إلا في آخره فصار الاعتبار به؛ ولأنه يحتاج إلى أن تعرف قيمته في كل وقت؛ ليعلم أن قيمته فيه تبلغ نصاباً، وذلك يشق بصورة يومية.

قال ابن قدامة في ترجيح قول الجمهور، وهو اعتبار النصاب في جميع الحول: أنه ما يُعتبر له الحول والنصاب فوجب اعتبار كمال النصاب في جميع الحول كسائر الأموال التي يُعتبر لها ذلك، وقولهم: "يشق التقويم" لا يصح فإن غير المقارب للنصاب لا يحتاج إلى تقويم لظهور معرفته -يعني: إذا كان المال ناقصاً بطبيعته فإنه لا يُعتدُّ به، أما إذا كان النقص قليلاً فلا عبرة بذلك ولا يحتاج إلى تقويم، والمقارب للنصاب إن سهل عليه التقويم وإلا فله الأداء والأخذ بالاحتياط كالمستفاد في أثناء الحول إن سهل عليه ضبط مواقيت التملك وإلا فله تعجيل زكاته مع الأصل، وإذا ملك نصاباً للتجارة في أوقات متفرقة لم يُضم بعضها إلى بعض لما بينا من أن المستفاد لا يُضم إلى ما عنده في الحول، ولكن أبا حنيفة يضم، وإن كان العرض الأول ليس بنصاب، وكمل بالثاني نصاباً فحولهما من حين ملك الثاني يبدأ حولاً جديداً، ونماؤهما تابعٌ لهما ولا يُضم الثالث إليهما، بل ابتداء الحول من حين مَلَكَه تجب فيه الزكاة، وإن كان المملوك جديداً دون النصاب؛ لأن قبله كان نصاباً؛ ولهذا يُخرج عنه بالحصصة -أي: بمقداره، ومقدار نسبه إلى المال الآخر- ونماؤه تابعٌ له.

ب. ثم أضاف في موقع آخر في زكاة الإبل -أي: أضاف ابن قدامة في زكاة الإبل- هذا الموضوع -موضوع نقصان النصاب أثناء الحول- حيث قال في شرح كلام الخرقى: فأسامها أكثر السنة ففيها شاة، وفي العشر شاتان، وفي الخمس عشرة ثلاث شياه، وفي العشرين أربع شياه، يقول في التعليق على ذلك: وهذا

كله مُجمعٌ عليه وثابت بسنة رسول الله ﷺ بما رويناه من الأحاديث، وغيره إلا قوله: "فأسامها أكثر السنة" فإن مذهب إمامنا ومذهب أبي حنيفة أنها إذا كانت سائمة -يعني: تأكل الكلاً المباح بلا تكلفة أكثر السنة- ففيها الزكاة، وقال الشافعي: إن لم تكن سائمة في جميع الحول فلا زكاة فيها؛ لأن السوم شرطٌ في الزكاة فاعتُبر في جميع الحول كالمملك وكمال النصاب، وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن الجميع يشترطون النصاب إما في أول الحول ونهايته، أو في الحول كله بجميع أيامه، أو بضم المال المستفاد أثناء الحول إلى هذا المال ما دام قد بلغ في بداية الحول نصاباً، ثم طلع عليه النقص وأضيف إليه ذلك المال، فالجميع يعتبر النصاب في أول الحول، ثم في آخره وإن كان الاختلاف في نقصانه في الوسط.

قال: ولأن العلف يسقط -أي: يسقط الزكاة- والسوم يوجب -يوجب الزكاة- وإذا اجتمعاً -يعني حصل سومٌ في أثناء الحول وعلفٌ في أثناء الحول هذا توجيه قول الشافعي - غلب الإسقاط كما لو ملك نصاباً بعضه سائمة وبعضه علوفة.

وقد رد ابن قدامة على كلام الشافعي، ورجح قول ابن حنبل، وأبي حنيفة، في اعتبار السوم أكثر السنة وليس جميعها بقوله: لنا عموم النصوص الدالة على وجوب الزكاة في نصب الماشية، واسم السوم لا يزول بعلف اليسير، فالعبرة بالغالب، فلا يمنع دخولها في الخبر؛ ولأنه لا يمنع حقه للمثونة فأشبهت السائمة في جميع الحول، فالعلف اليسير لا يمنع السوم، ولا يمكن أيضاً التحرز عنه، فاعتباره في جميع الحول يسقط الزكاة بالكلية كاعتبار قيمة عروض التجارة طول الحول سيما عند من يسوغ له الفرار من الزكاة، فإنه إذا أراد إسقاط الزكاة يوماً فإنه يعلف هذه الماشية يوماً من العام فيسقط الزكاة، ولأن هذا وصفٌ مُعتبرٌ في رفع الكلفة فاعتُبر فيه الأكثر، وليس الجميع كالسقي بما لا كلفة فيه في الزرع والثمار.

وقولهم: إن السوم شرطٌ يحتمل أن يمنع، ونقول: بل العلف إذ وُجدَ في نصف الحول فما زاد يكون مانعاً، كما أن السقي بكلفة مانعٌ من وجوب العشر، ولا يكون مانعاً حتى يوجد في النصف فصاعداً حتى تتحقق في الغلبة، أما الأقل من النصف فلا يُعدُّ غالباً ولا مُسقطاً كذا في مسألتنا، وإن سلمنا كونه شرطاً -أي: السوم- يجوز أن يكون الشرط وجوده في أكثر الحول وليس في جميعه، ويُكتفى بوجوده في الأكثر، ويُفارق ما إذا كان في بعض النصاب معلوفٌ؛ لأن النصاب سبب للوجوب، فلا بد من وجود الشرط في جميعه، أما الحول فإنه شرط الوجوب، فجاز أن يُعتبر الشرط في أكثره لا في كله.

جـ. وفي موضعٍ آخر قال -رحمه الله- وهو يتكلم في مسألة الخرقى: لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول يتكلم عن المال المستفاد، فيقول: القسم الثالث أن يستفيد مالاً من جنس نصابٍ عنده قد انعقد عليه حول الزكاة لسببٍ مستقلٍ -لاحظوا من جنس نصابٍ عنده قد انعقد عليه الحول- فالحول لا ينعقد إلا إذا بلغ المال نصاباً بدأ في عد الحول مثل: أن يكون عنده أربعون من الغنم مضى عليها بعض الحول -يعني: انعقد الحول؛ لأن عنده أربعون من الغنم- بعد بضعة أشهر اشترى أو وهبَ له مائة شاة هل بنهاية حول الأربعين تجب الزكاة في مائة وأربعين أم أن المائة الجديدة يبدأ بها حولاً من تاريخ ملكيتها؟ فهذا -أي: الذي اشتراه أو وهبَ له لا تجب فيه الزكاة حتى يمضي عليه حولٌ أيضاً، يعني: يُزكي الأربعين التي ملكها عند نهاية حوله، ثم يُزكي المائة الجديدة التي ملكها عند نهاية حولها، فتكون عليه زكاتها زكاة الأربعين في وقت، وزكاة المائة في وقتٍ آخر، وبهذا قال الشافعي.

أما أبو حنيفة فقال بضم الجميع، وقال أبو حنيفة: يضمه إلى ما عنده في الحول فيزكيهما جميعاً عند تمام الحول المال الذي كان عنده، يعني: أن المائة تدفع

الأربعين، نفترض أنه امتلك الأربعين في شهر المحرم، ثم اشترى مائة في شهر رجب، فعند مجيء المحرم الذي هو حول الأربعين يزكي المائة والأربعين؛ لأنه من جنس المال، فهو مالٌ من جنس المال الذي انعقد عليه الحول فيضم إليه ويزكي الجميع مع حول الأول، قال أبو حنيفة: يضمه إلى ما عنده في الحول فيزكيهما جميعاً عند تمام حول المال الذي كان عنده إلا أن يكون عوضاً عن مالٍ مزكى؛ لأنه يُضم إلى جنسه في النصاب فوجب ضمه إليه في الحول كالنتاج، ولأنه إذا ضُم في النصاب وهو سبب فضمه إليه في الحول الذي هو شرطٌ أولى، النصاب سبب والحول شرط.

وبيان ذلك أنه لو كان عنده مائتا درهم مضى عليها نصف الحول الذي انعقد عليها منذ البداية فوهب له مائة أخرى، فإن الزكاة تجب فيها إذا تم حولها بغير خلاف، ولولا المائتان ما وجب في هذه المائة الإضافية شيء، فإذا ضُمَّت إلى المائتين في أصل الوجوب فكذلك في وقته يعني: القياس هنا نهى كما تضم في العدد في الدراهم فإنها تضم أيضاً في الوقت فيكون حولهما واحداً، ولأن إفراده بالحول يُفضي إلى تشخيص الواجب في السائمة يعني: دفع فروق، واختلاف أوقات الواجب، والحاجة إلى ضبط مواقيت التملك، ومعرفة قدر الواجب في كل جزء ملكه، ووجوب القدر اليسير الذي لا يتمكن من إخراجه، ثم يتكرر ذلك في كل حولٍ ووقتٍ، وهذا حرجٌ مدفوعٌ بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ١٧٨].

وهذا شبيهه بتقويم السلع كل يوم حتى تتأكد من بقاء النصاب طول الحول؛ لذلك اعتبروا النصاب بطرفي الحول لا بجميع الأيام، وقد اعتبر الشرع ذلك بإيجاب غير الجنس في ما دون خمسٍ وعشرين من الإبل بشياه، وجعل الأوقاص

في السائمة الفروق، وضم الأرباح والنتاج إلى حول أصلها مقروناً بدفع هذه المفسدة فيدل على أنه علة لذلك؛ فيجب تعدية الحكم إلى محل النزاع -يعني: أن نقول بالضم- وقال مالك: كقوله في السائمة دفعاً للتشخيص الواجب، وكقولنا في الأثمان لعدم ذلك فيها.

وقد رجح ابن قدامة -رحمه الله- قول الحنابلة بعدم الضم، واستئناف حول لكل مال جديد بقوله: لنا حديث عائشة عن النبي ﷺ: ((لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)) وروى الترمذي عن ابن عمر أنه قال: "من استفاد مالاً فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول" ورؤي مرفوعاً عن النبي ﷺ إلا أن الترمذي قال: الموقف أصح، وقد روي عن أبي بكر الصديق، وعلي، وابن عمر، وعائشة، وعطاء، وعمر بن عبد العزيز، وسالم، والنخعي: "أنه لا زكاة في المستفاد حتى يحول عليه الحول" ولأنه مملوكٌ أصلاً فيعتبر فيه الحول شرطاً للمستفاد من غير الجنس، ولا تشبه هذه الأموال الزروع والثمار؛ لأنها تتكامل ثمارها دفعةً واحدةً؛ ولهذا لا تتكرر الزكاة فيها، وهذه نماؤها بنقلها فاحتاجت إلى الحول.

ثم أضاف -رحمه الله- ويعتبر وجود النصاب في جميع الحول -يعني: إذا نقص النصاب في أي يومٍ من أيام الحول انقطع- فإن نقص الحول نقصاً يسيراً قال أبو بكر: "ثبت أن نقص الحول ساعة أو ساعتين معفو عنه" وظاهر كلام القاضي أن النقص اليسير في أثناء الحول يمنع وجوب الزكاة؛ لأنه قال في من له أربعون شاة فماتت منها شاة ونتجت أخرى: إذا كان النتاج والموت حصلاً في وقتٍ واحدٍ لم تسقط الزكاة؛ لأن النصاب لم ينقص، وكذلك إن تقدم النتاج الموت. أما إن تقدم الموت النتاج سقطت الزكاة؛ لأن الحول قد انقطع؛ لأن حكم الحول سقط بنقصان النصاب.

قال ابن قدامة : ويحتمل أن كلام أبي بكر أراد به النقص في طرف الحول، ويحتمل أنه أراد بالوقت الواحد الزمن المتقارب، فلا يكون بين القولين اختلاف، وحكي عن أبي حنيفة أن النصاب إذا كمل في طرفي الحول لم يضر نقصه في وسطه كما أشرنا إلا أن ابن قدامة لا يقبل ذلك، ويرجح القول ببقاء كمال النصاب في جميع الحول، وفي جميع أجزائه، يقول لنا: أن قول النبي ﷺ: ((لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)) يقتضي مرور الحول على جميعه، ولأن ما اعتُبر في طرفي الحول اعتُبر في وسطه كالمالك والإسلام، فهما شرطان دائماً فكذاك يكون النصاب دائماً في الحول.

ثم قال: وإذا ادعى رب المال أنه ما حال الحول على المال، أو لم يتم النصاب إلا منذ شهر، أو أنه كان في يدي وديعة وإنما اشتريته من قريب. أو قال: بعته في الحول ثم اشتريته، أو رد علي، أو نحو هذا مما ينفي وجوب الزكاة فالقول قوله من غير يمين؛ ولذلك قال أحمد في رواية صالح: "لا يستحلف الناس على صدقاتهم" يعني: يصدقون فيما يقولون، والأصل هو الصدق؛ لأن المؤمن أو المسلم لا يكذب، فظاهر هذا أنه لا يُستحلف وجوباً ولا استحباباً؛ وذلك لأن الزكاة عبادة، فالقول قول من تجب عليه بغير يمين كالصلاة والكفارات، ومعنى هذا أنه إذا قال: إن الحول لم يحل على مالي، أو أنه لم يكن في ملكي، أو أنه كان وديعة عندي، أو اشتريته وامتلكته من قريب القول قوله بلا يمين.

وهذا الذي ذكره ابن قدامة - رحمه الله - يبين لنا ما سبق أن عرفناه من أن الحنابلة يشترطون وجوب النصاب، وبقاء النصاب في جميع أيام الحول، وليس في طرفيه كما يقول أبو حنيفة، وليس في آخره فقط كما عرفنا عن مالك، أو قول عن الشافعي. وقد عرفنا ما قاله ابن قدامة - رحمه الله - عن مسألة نقص النصاب أثناء الحول.

نقص النصاب أثناء الحول عند الكاساني

أ. ننتقل إلى الكاساني في كتابه (بدائع الصنائع) للنظر فيما قاله أيضاً في هذه القضية من أقوال الفقهاء. قال -رحمه الله- في مسألة الحول أو اعتبار الحول، وهو يتكلم عن شروط الزكاة أو شروط فرضيتها قال: "ومنها -أي: من هذه الشرائط- الحول في بعض الأموال دون بعض، وكيفية ذلك أو بيان ذلك أن جملة الكلام في شرط الحول يقع في موضعين:

الأول: في بيان ما يُشترط له الحول من الأموال، وما لا يُشترط له؛ لأننا نعلم أن الركاز أو المعادن لا يُشترط فيها الحول، والزرور والثمار لا يُشترط فيها الحول: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] أما الذهب، والفضة، وعروض التجارة، أو السوائم أو الأنعام ففيها الحول؛ لذلك قال: ما يُشترط له الحول من الأموال وما لا يُشترط.

الثاني: بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع، وهذا موضوع حديثنا.

أما الأول فنقول: لا خلاف في أن أصل النصاب، وهو النصاب الموجود في أول الحول -لاحظوا النصاب الموجود في أول الحول- يُشترط له الحول -أي: لهذا النصاب- لقول النبي ﷺ: ((لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)) وبهذا يتفق الحنفية مع الحنابلة في أنه لا بد من مراعاة النصاب أو أن يكون موجوداً في أول الحول حتى ينعقد الحول، ولأن كون المال نامياً شرط وجوب الزكاة، والنماء لا يحصل إلا بالاستنماء -عملية التنمية- ولا بد لذلك من مدة، وأقل مدة يُستمنى المال فيه ويتحقق النمو بالتجارة والإسامة عادة الحول -أي: السنة.

ثم فصل على ذلك أما المستفاد في خلال الحول، وتلك هي بداية الاختلاف المال المستفاد في أثناء الحول، فأما المستفاد في خلال الحول فهل يشترط له حولٌ على حدة تاريخ استفادته نبدأ به حولاً أم يضم إلى المال الذي بدأ الحول منذ اكتمال النصاب منذ عدة أشهر، يقول: هل يُشترط له حول على حدة، أو يضم إلى الأصل فيزكى بحول الأصل؟ قال -رحمه الله-: جملة الكلام في المستفاد أنه لا يخلو إما أن يكون مستفاداً في الحول، وإما أن يكون مستفاداً بعد الحول، والمستفاد في الحول لا يخلو إما أن يكون من جنس الأصل النصاب الذي انعقد الحول عليه، وإما أن يكون من غير جنسه، فإن كان من غير جنسه كالإبل مع البقر، والبقر مع الغنم، فإنه لا يضم إلى نصاب الأصل، بل يستأنف له الحول بلا خلاف، وإن كان من جنسه فإن كان متفرعاً من الأصل -التناج- أو حاصلًا بسببه كالولد والريح، أو يكون متفرعاً من الأصل وليس حاصلًا بسببه كالشراء. والميراث والهبة والوصية ونحو ذلك، إن كان متفرعاً من الأصل أو حاصلًا بسببه يُضم إلى الأصل، ويزكى بحول الأصل بالإجماع -يعني: كان النصاب في بداية الحول خمساً من الإبل - هذا أول نصاب الإبل ليس فيما دون خمس زودٍ صدقة، وهذه الخمسة عليها شاة إذا مر عليها حول - لما مر الحول وجدناها عشرًا - يعني: نمت أو ضُم إليها بالشراء أو بالميراث خمس أخرى - هل الخمس الأخرى من تاريخ الضم يكون لها حولٌ آخر أو ما دام عند المالك نصابٌ من البداية خمسٌ من الإبل فإن الخمس الجديدة تضم إليها، ويزكى عن عشرة من الإبل؟ قال: يُضم ذلك إلى الأصل ويزكى بحول الأصل بالإجماع ما دام من نفس الجنس، وإن لم يكن متفرعاً من الأصل ولا حاصلًا بسببه أيضاً فإنه يُضم عند الحنفية ولا يُضم عند الشافعية.

احتج الشافعي بقول النبي ﷺ: ((لا زكاة في مالٍ يحول عليه الحول)) والمستفاد مالٌ لم يحصل له حول ولم يحل عليه فلا زكاة فيه، ولأن الزكاة وظيفة المملك، والمستفاد أصل في المملك؛ لأنه أصل في سبب المملك؛ لأنه مُلك بسبب آخر على حدة فيكون أصلًا في شرط الحول - يعني: في استثناء حول جديد - لأنه مُلك بسبب آخر غير السبب الماضي والمملك سببٌ للزكاة، فيكون أصلًا في شرط الحول كالمستفاد من خلاف الجنس بخلاف الولد والريح؛ لأن ذلك تبعٌ للأصل في المملك لكونه تبعًا له في سبب المملك، فيكون تبعًا في الحول.

واستدل الكاساني على قول الحنفية في ضم الجميع سواءً كان ناتجًا بسببه أو بغير سببه ما دام من جنسه قال: لنا أن عمومات الزكاة تقتضي الوجوب مطلقًا عن شرط الحول إلا ما حُصّ بدليل؛ ولأن المستفاد من جنس الأصل تبعٌ له؛ لأنه زيادة عليه إذ الأصل يزداد به ويتكرر، والزيادة تبعٌ للمزيد عليه.

ثم قال عن الموضوع الثاني: بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع الحول، وتلك هي مسألتنا نقص النصاب في أثناء الحول هل يقطع الحول أو لا يقطعه؟ وقد علمنا أنه عند الحنفية لا يقطع ما دام قد اكتمل بعد ذلك، ولكنه يقطع عند غيرهم كالحنابلة أو الشافعية، يقول: وأما الثاني وهو بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع فهلاك النصاب في خلال الحول يقطع حكم الحول حتى لو استفاد - يعني: هلاك النصاب بالكلية ملك نصابًا وانعقد الحول وبعد شهرٍ أو بضعة أشهر هلك هذا النصاب لا عبرة لهذا الحول؛ لأن النصاب قد هلك، فهذا يقطع حكم الحول - أما إذا نقص واكتمل فإنه لا ينقطع الحول؛ لأن أصل المال موجود، فهلاك النصاب في خلال الحول يقطع حكم الحول حتى لو استفاد في ذلك الحول نصابًا - المال المستفاد ما الجديد يستأنف له حولًا جديدًا لقول النبي ﷺ: ((لا

زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)) والهالك مال ما حال عليه الحول، والمستفاد مالٌ جديدٌ لم يحل عليه الحول، ولا يُضم لحول الأصل؛ لأن الأصل قد هلك بخلاف ما إذا هلك بعض النصاب ثم استفاد ما يكمل به؛ لأن ما بقي من النصاب ما حال عليه الحول فلم ينقطع حكم الحول فيضم المستفاد إليه، وتفريعاً على ذلك قال: ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة -وهي العروض- قبل تمام الحول أيضاً لا يبطل حكم الحول سواء استبدل بجنسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف؛ لأن، وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال القيمة، وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقداً على المعنى، وأنه قائم فلم يفت بالاستبدال، وكذلك الدراهم والدنانير إذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها -اشترى بها عروضاً، أو باع العروض وأخذ الثمن- بأن باع الدراهم بالدراهم أو بالدنانير، أو باع الدنانير بالدنانير أو بالدراهم، فكل ذلك لا يقطع حكم الحول عند الحنفية، وإن كان يقطعه عند الشافعية.

ب. ثم قال -رحمه الله- في موضع آخر: ومنها -أي: من شرائط وجوب الزكاة- النصاب، وجملة الكلام في النصاب في مواضع في بيان أنه شرط وجوب الزكاة، وفي بيان كيفية اعتبار هذا الشرط، وفي بيان مقدار النصاب، وفي بيان صفته، وفي بيان مقدار الواجب في النصاب، وفي بيان صفته. كل هذه التفاصيل سبق أن تعرضنا إليها الذي يهمننا هنا هو الأمر الأول، وهو كمال النصاب في طرفي الحول، أو طول الحول، أو في آخر الحول.

أما الأول فكمال النصاب شرط وجوب الزكاة، فلا تجب الزكاة فيما دون النصاب، نضيف ولا ينعقد الحول إلا باكتمال النصاب، لماذا لم تجب الزكاة فيما دون النصاب؟ لأنها لا تجب إلا على الغني، والغنى لا يحصل إلا بالمال الفاضل -يعني: الزائد عن الحاجة الأصلية- وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة

الأصلية ، فلا يصير الشخص غنياً به ، هذا من ناحية. من ناحية الحول قول الرسول ﷺ : ((لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)) فالمال هنا هو المال الذي بلغ نصاباً ثم حال عليه الحول بعد انعقاده. من جهة أخرى لأن الزكاة وجبت شكراً لنعمة المال ، وما دون النصاب لا يكون نعمة موجبة للشكر ، طبعاً هذا كلام غير صحيح هو صحيح من جهة عدم وجوب الزكاة ، لكنه غير صحيح من جهة شكر الله ، فنحن نشكر الله تعالى على أي مالٍ نملكه سواء كان قليلاً أو كثيراً ، صحيح أنه لم يبلغ النصاب ، ولم تبلغ فيه الزكاة ، لكنه مالٌ زائدٌ عن حاجاتنا الأصلية وإن لم يبلغ نصاباً ، بل إنه إذا كان كافياً لحاجاتنا الأصلية ، فإننا نشكر الله تعالى عليه ما دام فيه الكفاية : ﴿لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَيْنَ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: ١٧] فنحن لا نوافق الحنفية في هذا الكلام ، وهو أن الزكاة وجبت شكراً لنعمة المال ، وما دون النصاب لا يكون نعمة موجبة للشكر ، فالشكر واجب في كل الأحوال. يقول النبي ﷺ : ((عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له ، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له)) فالشكر مطلوبٌ في جميع الأحوال ، وليس كما يقول الكاساني ؛ لأن ما دون النصاب لا يكون نعمة بل هو نعمة ، ولا يكون موجباً للشكر بل هو واجب الشكر ، بل يكون شكره شكراً لنعمة البدن ؛ لكونه من توابع نعمة البدن ، هذا تصحيحٌ للعبارة ، ولكن هذا الشرط -أي : بلوغ النصاب- يُعتبر في أول الحول وفي آخره ، هذه الجملة تمثل أو تبين رأي الحنفية ، فملكية النصاب شرطٌ في وجوب الزكاة ، هذا الشرط يُعتبر أساساً لانعقاد الحول وبدايته ، وكذلك يُعتبر وجوده شرطاً في آخر الحول لوجوب الزكاة ، أما في أثناء الحول فليس شرطاً ، ولكن هذا الشرط يُعتبر في أول الحول وفي آخره لا في خلاله ، فلو انتقص النصاب في أثناء الحول ثم كمل في آخره تجب الزكاة سواء كان هذا المال من السوائم ، أو من الذهب والفضة ، أو من مال التجارة.

قال -رحمه الله- : وهذا قول أصحابنا الثلاثة -يعني: أبو يوسف، ومحمد مع أبي حنيفة، وقال زفر وهو صاحب آخر: كمال النصاب من أول الحول إلى آخره شرط وجوب الزكاة، وهذا قول الحنابلة كما وجدنا عند ابن قدامة، وهو أيضاً على خلاف ما قال القرضاوي وابن رشد، وهو قول الشافعي إلا في مال التجارة فإنه يُعتبر كمال النصاب في آخر الحول، وهذا صحيح، ولا يعتبر الشافعي كمال النصاب في أول الحول ووسطه حتى إنه إذا كان قيمة مال التجارة في أول الحول مائة درهم فصارت قيمته في آخر الحول مائتين تجب الزكاة عنده، وهذا كلامٌ أيضاً غير صحيح؛ لأن قيمة مال التجارة في، أول الحول إذا كانت مائة درهم؛ فإن النصاب لم ينعقد والحول لم ينعقد، فكيف تجب في آخر الحول؟! ما هو الحول الذي لم يبدأ؟ وجه قول زفر أن حولان الحول على النصاب شرط وجوب الزكاة فيه ولا نصاب في وسط الحول، فلا يتصور حولان الحول عليه، وعليكم أن تستكملوا ذلك في هذا الموضوع.

نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر

١. عرض القضية عند الكاساني:

الأصل في إخراج الزكاة أن تكون في بلد المال، أو بعبارة أخرى: بلد المزكي؛ لأن النبي ﷺ أوصى وأمر معاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن بذلك، فقال له - فيما قال - : ((تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم)) فالإضافة هنا تعني أنها تؤخذ من أغنياء اليمن، وترد في فقراء اليمن، ولكن هل الاعتبار في ذلك، أو في النقل بإقليم، أو بلد صغير، أو إلى مسافة القصر، فما دونها لا يعد نقلاً، وما بعدها يعتبر نقلاً؟

هناك اعتبارات عديدة في هذا المجال ، وكلها تدور حول حكم نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر ، وإذا كان الأصل عدم النقل ، سواء أكانت زكاة مال ، أو زكاة فطر ، فهل يجوز عند المصلحة نقلها لاعتبارات أخرى ، كاعتبار الأكثر فقراً ، أو اعتبار القرابة ، أو شدة الحاجة عند أهل البلد الثاني أكثر من أهل البلد الذي فيه المال؟ وهل جميع الأموال في ذلك سواء ، أم أن هناك فارقاً بين الأموال الظاهرة كالماشية ، والحبوب ، والثمار ، وعروض التجارة ، وغيرها كالنقدين مثلاً؟

كل هذه الأمور فيها أقوال للفقهاء ، وكعادتنا ومنهجنا في محاضرات الدراسات العليا أن نستوفي الموضوع من جميع جوانبه ، وأن نرجع في الموضوع الواحد إلى أكثر من مصدر من مصادر الفقه ، وأن ننوع هذه المصادر بين الأئمة الأربعة ؛ حيث يكون عندنا مصدر حنفي ، ومصدر مالكي ، ومصدر شافعي ، ومصدر حنبلي ، وإن تيسر أكثر من ذلك ؛ فإننا نأخذ - كما نفعل من حين لآخر - مع كتاب (فقه الزكاة) للدكتور يوسف القرضاوي.

وجرياً على هذه العادة فإننا نبدأ بعرض قضية نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر عند الإمام الكاساني - الفقيه الحنفي المعروف - من خلال كتابه (بدائع الصنائع) وقد تعرض - رحمه الله - لهذه القضية في الفصل قبل الأخير من فصول الزكاة ، يعني : قبل كتاب الصوم مباشرة ، وخصص لذلك فصلاً تحدث فيه عن أقوال الحنفية ، سواء منهم أبو حنيفة ، أو أبو يوسف ، أو محمد ، أو غيرهم في هذه القضية ، وانتهى إلى كراهية نقل الزكاة ما لم يكن هناك حاجة إلى ذلك ؛ لأن الأولى والأوجب هو الأخذ بالأصل ، وتوزيعها في بلد المال الذي توجد فيه ، سواء كانت زكاة مال ، أو زكاة فطر .

حيث يقول - رحمه الله - : وأما مكان الأداء ، وهو الموضع الذي يستحب فيه إخراج الفطرة - أي زكاة الفطر - فقد روي عن محمد أنه يؤدي زكاة المال حيث

المال، ويؤدي - أي المزكي - صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو، بمعنى أن زكاة المال توزع في البلد الذي يكون فيه هذا المال، نفترض أنني مقيم في القاهرة، لكن تجارتي، أو رأس مالي، أو مزرعتي، في الإسكندرية، فالمال إذن في الإسكندرية، وأنا مقيم في القاهرة أين يؤدي زكاة مالي؛ حيث المال - أي في الإسكندرية - أما زكاة الفطر فتكون في محل الإقامة، يعني: ما دمت أقيم في القاهرة؛ فأنا يؤدي زكاة الفطر عن نفسي، وعن من تلزمني نفقتهم في القاهرة؛ ولذلك روي عن محمد أنه يؤدي زكاة المال حيث المال، ويؤدي صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو.

وهذا القول الذي قال به محمد هو قول أبي يوسف الذي قال به أولاً، ثم رجع عنه، ولما رجع أبو يوسف قال: يؤدي صدقة الفطر عن نفسه حيث هو، وعن عبيده حيث هم، وقد حكى الحاكم رجوعه، وذكر القاضي في شرحه (مختصر الطحاوي) قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف. أي يؤدي زكاة الفطر عن نفسه حيث هو، وعن عبيده حيث هم.

وأما زكاة المال فعند الجميع حيث يكون المال في الروايات كلها، ومعنى ذلك أنه يكره إخراجها إلى أهل غير ذلك الموضع، إلا رواية عن أبي حنيفة أنه لا بأس أن يخرجها إلى قرابته من أهل الحاجة، وبيعها إليهم.

إذن جميع الحنفية على أن زكاة المال تخرج حيث يكون المال، وأما زكاة الفطر؛ فحيث يكون المزكي، سواء هو، أو هو وعبيده، وإن كان هناك قول آخر: أنه يزكي حيث هو عن نفسه، أما عن عبيده فحيث هم، والجميع كذلك على كراهية إخراج الزكاة من الموضع الذي فيه المال إلى موضع آخر، إلا إذا كان أهل الموضع الآخر من قرابته، ومن أهل الحاجة والفقير؛ لأن الصدقة على القريب صدقة وصلة رحم، وهذا القول يجاوز نقلها للقرابة المحتاجين هو قول أبي حنيفة

فقط ، ووجه قول أبي حنيفة وأبي يوسف أن صدقة الفطر أحد نوعي الزكاة ، ثم زكاة المال تؤدي حيث المال ؛ فكذا زكاة الرأس ، هذا بالنسبة لزكاة الفطر .

ووجه الفرق لمحمد أنه جعل زكاة المال حيث المال ، وزكاة الفطر حيث يوجد المذكي ، ووجه الفرق عند محمد واضح ، وهو أن صدقة الفطر تتعلق بذمة المؤدي ، لا بماله ، بدليل أنه لو هلك ماله لا تسقط الصدقة ، وأما زكاة المال ؛ فإنها تتعلق بعين المال أو قيمته ، ألا ترى أنه لو هلك النصاب ؛ تسقط الزكاة ، فإذا تعلق الصدقة بذمة المؤدي ؛ اعتبر مكان المؤدي ، ولما تعلقت الزكاة بالمال ؛ اعتبر مكان المال ، وروي عن أبي يوسف في الصدقة : أنه يؤدي عن العبد الحي حيث هو ، وعن الميت حيث المولى ؛ لأن الوجوب في العبد الحي عنه ؛ فيعتبر مكانه ، وفي الميت لا ؛ فيعتبر مكان المولى .

ومن هذا نخلص إلى أن الحنفية - كما رأينا - يجمعون على أن زكاة المال تؤدي حيث يكون المال ، ولا يجوز نقلها ، وذلك في جميع الروايات ، إلا أن عدم الجواز قاصر على الكراهية فقط ، وليس التحريم ، ومعنى ذلك : أنه يجوز إخراجها في غير موضع المال ، ولكن مع الكراهية . أبو حنيفة أسقط الكراهية أيضاً عن من ينقلها إلى قرابته المحتاجين ؛ لأن الصدقة عليهم أولى من الصدقة على غيرهم .

أما بالنسبة لزكاة الفطر ؛ فقد رأينا الخلاف فيها بين أبي حنيفة ، وأبي يوسف ؛ حيث قالوا : تزكى حيثما يوجد المذكي ومن تلزمه نفقتهم ، وقال محمد : إنها كزكاة المال ، لا فرق بينهما .

٢ . عرض القضية عند الخطيب الشربيني :

وبعد هذا البيان من الكاساني - رحمه الله - نتقل إلى عرض هذه القضية عند الخطيب الشربيني أيضاً - رحمه الله - حيث تعرض لها في موضع من مواضع

الزكاة، وهو شروط المال الذي تجب فيه الزكاة، وبعد أن بين عددًا من الشروط قال: وتجب في الحال عن الغائب إن قدر عليه أي: المال الغائب تجب الزكاة فيه إن قدر عليه؛ لأنه حينئذ كالمال الحاضر.

ثم قال - وهذا هو الشاهد - : ويجب أن يخرج في بلد المال إن استقر فيه، يجب أن يكون إخراج الزكاة في بلد المال إذا استقر المال في هذا البلد أو ذلك، أما إذا كان المال متنقلًا كعروض التجارة؛ فله شأن آخر.

إذن عند الشافعية يجب أن يخرج المقدار الواجب في الزكاة في بلد المال إن استقر فيه، فإن بعد بلد المال عن المالك؛ بأن كان المال في موضع، وصاحبه في موضع آخر، يقول: ومنعنا نقل الزكاة وهو الراجح.

إذن الراجح عند الشافعية منع نقل الزكاة من بلد إلى آخر، وهو الراجح، فلا بد من وصول المالك، أو نائبه يصل إلى موضع المال لإخراج هذه الزكاة الواجبة، لكن إن كان هناك ساع - وهو من العاملين عليها الذين يقومون بجمع الزكاة - أو حاكم يأخذ الزكاة دفعها إليه في الحال؛ لأن الساعي أو الحاكم له نقل الزكاة، وليس ذلك للمزكي نبه على ذلك الأذرعى، فإن كان سائرًا فلا يجب الإخراج حتى يصل إليه، يعني: إن كان المالك أو الساعي سائرًا؛ فلا يجب إخراج الزكاة حتى يصل إليه الساعي أو الحاكم وإلا - إلا هذه استثناء من إن قدر عليه - يعني: المال الغائب المقدور عليه تجب الزكاة فيه، ولا يجوز نقلها إلى موضع آخر، وإلا بأن كان المال غير مقدور عليه، وإلا - أي: وإن لم يقدر عليه لخوف الطريق، أو انقطاع خبره، أو شك في سلامته - فيكون المال حينئذ كالمغصوب، والمال المغصوب تجب فيه الزكاة إذا لم يقدر على نزعه، ومثله المسروق؛ لأن حد الغصب منطبق عليه، والضال، والواقع في بحر، وما دفنه، ثم نسي مكانه،

والمجحد من عين أو دين الذي لا بينة له به، ولا علم القاضي به في الأظهر - أي: الجديد- يعني: تجب الزكاة في كل هؤلاء، وبه قطع بعضهم؛ لأن النصاب مملوك، والحول تام لملك النصاب وتام الحول.

وهناك قول آخر بأن المال غير المقدر عليه لا زكاة فيه؛ لامتناع النماء، والتصرف فأشبهه مال المكاتب لا تجب فيه الزكاة على السيد، أما إذا قدر على نزع المغصوب، أو كان له بالمجحد بينة؛ فإنه يجب عليه إخراج الزكاة قطعاً، وكذا إذا علم القاضي، وقلنا: إن له أن يقضي بعلم، ومن هذا نعلم أن رأي الشافعية هو وجوب إخراج الزكاة في الموضع الذي يستقر فيه المال، وعدم جواز نقلها إلى بلد آخر، وأن ذلك القول هو القول الراجح في مذهب الشافعية، والمال الميثوس منه، أو عدم القادر عليه لا زكاة عليه - كما قلنا - أو كما أشرنا من قبل.

٣. عرض القضية عند ابن قدامة:

ماذا بعد أن عرفنا رأي الشافعية والحنفية في موضوع نقل الزكاة من بلد المال إلى بلد آخر، وأن الحنفية يرون كراهة ذلك النقل، أما الشافعية فيرون عدم جوازه، أو تحريمه؟

يقول الخرقى: ولا يجوز نقل الصدقة، والصدقة بمعنى الزكاة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] وقوله ﴿حَدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] فالزكاة الواجبة تسمى صدقة كما أشرنا في بداية كتاب الزكاة. يقول - رحمه الله - لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى بلد تقصر في مثله الصلاة، بمعنى: أن الانتقال لا يعد مخالفاً إلا إذا كان إلى مسافة القصر، أما ما دون ذلك؛ فتعتبر البلاد موضعاً واحداً.

قال ابن قدامة في شرح هذا الكلام: المذهب -أي الحنبلي- على أنه لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى مسافة القصر. إذن الحنابلة مع الشافعية في عدم جواز النقل، أو على الأقل مع الحنفية في كراهة النقل، قال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن الزكاة: يبعث بها من بلد إلى بلد؟ قال: لا: قيل: وإن كان قرابته بها؟ قال: لا مع أن أبا حنيفة قال: إن كان هناك في البلد الآخر قرابة محتاجون؛ فالأولى نقلها إليهم. الحنابلة أو أحمد بن حنبل إمام المذهب يقول: حتى وإن كان له قرابة في البلد الآخر لا يجوز.

قال ابن قدامة: واستحب أكثر أهل العلم ألا تنقل من بلدها. إذن الحكم هو الاستحباب؛ استحب أكثر أهل العلم عدم النقل، ومقابل الاستحباب: أنه يجوز مع خلاف الأولى. وقال سعيد: حدثنا سفيان عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه قال في كتاب معاذ بن جبل: من أخرج من مخالف إلى مخالف - والمخلاف يعني: إقليم من الأقاليم - فإن صدقته وعشره ترد إلى مخالفه. الصدقة: الزكاة، والعشر: الذي يؤخذ على الأراضي: أراضي العشور.

وروي عن عمر بن عبد العزيز أنه رد زكاة أتى بها من خراسان إلى الشام، ردها إلى خراسان. يعني: عمر بن عبد العزيز كان في الشام، وجاءته زكاة من خراسان؛ فردها إليهم، ولم يوزعها في الشام حيث هو. وروي عن الحسن، والنخعي أنهما كرها نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذي القرابة - كما قال أبو حنيفة - وكان أبو العالية يبعث بزكاته إلى المدينة، يعني: هناك أقوال في هذه المسألة، فأكثر أهل العلم على عدم نقل الزكاة، عمر بن عبد العزيز رد الزكاة إلى الموطن الذي قدمت منه، وهو خراسان ولم يوزعها بالشام، الحسن والنخعي كرها - كأبي حنيفة - نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذي قرابة، وكان أبو العالية يبعث بزكاته إلى المدينة، مع أنه غير موجود بها.

رد ابن قدامة على هذه الأقوال بقوله: لنا قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل أخبرهم - يعني: أهل اليمن - أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم؛ فترد في فقرائهم، وهذا يختص بفقراء بلدهم، يعني: مفهوم الحديث: أنها تؤخذ من أغنياء البلد الواحد؛ فترد في فقراء هذا البلد، ومما يؤكد هذا المعنى أن معاذاً لما بعث الصدقة من اليمن إلى عمر أنكر عليه ذلك عمر، وقال: لم أبعثك جابياً - يعني: جامعاً للصدقات - ولا آخذ جزية، ولكن بعثت لتأخذ من أغنياء الناس؛ فترد في فقرائهم فقال معاذ: أنا ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحداً يأخذه مني يعني: أنا معذور في إرسال ما أرسلت؛ حيث لم أجد هنا فقراء، فما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحداً مستحقاً له يأخذه مني، وإنما بعثت ما زاد، وما لم أجد له مستحقاً. رواه أبو عبيد في الأموال.

وروي أيضاً عن إبراهيم بن عطاء مولى عمران بن حصين: أن زياداً، أو بعض الأمراء، بعث عمران على الصدقة؛ فلما رجع قال: أين المال؟ قال أَلِّمَال بعثتني؛ أخذناها من حيث كنا نأخذها على عهد رسول الله ﷺ ووضعناها حيث كنا نضعها على عهد رسول الله ﷺ المعنى: أننا أخذناها من أغنيائهم، ورددناها على فقرائهم، ولم يبق معنا ما نحمله إليك: أخذناها من حيث كنا نأخذها على عهد رسول الله ﷺ ووضعناها حيث كنا نضعها على عهد رسول الله ﷺ. إذن هذه كلها نصوص، وآثار تدل على عدم جواز نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر.

يضاف إلى هذه الأدلة أن المقصود إغناء الفقراء بها، إنما وجبت الزكاة وفرضت لإغناء الفقراء، فإذا أبقنا نقلها بقي الفقراء فقراء، وأفضى ذلك إلى بقاء فقراء ذلك البلد محتاجين. إذن هدف الزكاة لم يتحقق فيهم بسبب نقلها وإخراجها، ولو بقيت لتحقق هدف الزكاة، وتحقق لهؤلاء الفقراء حد الكفاية، أو حتى الكفاف.

٤. إجزاء الزكاة مع النقل :

وبعد أن رجح ابن قدامة - رحمه الله - القول بعدم نقل الزكاة من بلد إلى آخر، وبين أن ذلك هو مذهب الحنابلة - انتقل إلى نقطة أخرى : حيث يقول : فإن خالف في ذلك ونقلها أجزأته في قول أكثر أهل العلم. إذن المسألة ليست مسألة تحريم أو إيجاب - يعني : تحريم النقل ، أو إيجاب إخراجها في بلد المال - وإنما مسألة استحباب. أكثر أهل العلم يستحبون أن تخرج في محل المال ، لكنه إن خالف هذا الاستحباب وأخرجها في بلد آخر فلا مانع ؛ فهي مجزئة ، فإن خالف ونقلها أجزأته في قول أكثر أهل العلم ، فأكثر أهل العلم على استحباب عدم النقل ، وأكثر أهل العلم على أنها تكون مجزئة حتى مع النقل إلى بلد آخر.

أما الشافعية والحنابلة فلا يجيزون نقلها ، والحنفية يكرهون ذلك إلا لحاجة القرابة. قال القاضي : وظاهر كلام أحمد يقتضي ذلك - أي يقتضي أنها إذا أخرجت في غير موضعها جازت - وهو قول أكثر أهل العلم ، ولم أجد عنه نصاً في هذه المسألة.

وذكر أبو الخطاب فيها روايتين : إحداهما : يجزيه - أي يجزيه إخراج الزكاة في غير موضعها ، أو يجزيه نقل الزكاة من بلد إلى آخر - إحدى الروايتين عن أحمد يجزيه ، واختارها... لماذا؟ لأنه دفع الحق إلى مستحقه ، يعني : ما دام تم إخراج الزكاة من بلد إلى آخر ، وأخذها المستحق لها من الفقير ، أو المسكين ، أو الأصناف الثمانية ؛ فإن ذمته تبرأ ، وتكون الزكاة مجزئة ، مع أنها نقلت من محلها إلى بلد آخر. إحداهما يجزيه ، واختارها ؛ لأنه دفع الحق إلى مستحقه فبرئ منه كالدين ، وكما لو فرقها في بلدها.

الرواية الأخرى : لا تجزئه. يعني : تبقى الزكاة واجبة في ذمته ، ولا يجزئه ما نقله منها ، أو ما أخرجه بعد نقلها ؛ لا تجزئه ، واختارها ابن حامد ، لماذا؟ لأنه دفع الزكاة إلى غير من أمر بدفعها إليه. عندنا فقيران : فقير في بلد المال ، وفقير في البلد الآخر ، دفع الزكاة إلى فقير البلد الآخر في حكم وضع الزكاة في غير موضعها ؛ لأنه دفع الزكاة إلى غير من أمر بدفعها إليه ؛ حيث كان الأمر النبوي أنها تؤخذ من أغنياء البلد وترد في فقراء البلد ؛ فهذا هو الموضع الذي تجب فيه ، فمن فعل غير ذلك فكأنه دفعها إلى غير الأصناف الثمانية ؛ فأشبه ذلك ما لو دفعها إلى غير الأصناف.

هذا كله عن نقل الزكاة أو عدم نقلها ، وقد علمنا أن المذهب الحنبلي على عدم جواز النقل ، لكن أكثر أهل العلم على استحباب عدم النقل ، وعلى جواز الزكاة مع النقل. وعن أحمد في ذلك روايتان : رواية تقول بالجواز - كما يقول أكثر أهل العلم - مع النقل ، ورواية بعدم الجواز.

٥. تكملة القضية عند ابن قدامة :

لكن ما العمل إذا كان أهل هذه القرية التي فيها المال قد استغنوا ، ولم تعد الزكاة جائزة عليهم لغناهم ؛ لأنها لا تعطى لغني ، عند ذلك يجوز النقل بالإجماع ، وحول هذه القضية يقول ابن قدامة في فصل آخر : فإن استغنى عنها فقراء أهل بلدها جاز نقلها. والحقيقة أن تسميتهم بعد الاستغناء فقراء هي من باب اعتبار ما كان ؛ لأنهم الآن ليسوا فقراء ، ما داموا قد استغنوا عنها فليسوا فقراء ، ولا تصح الزكاة لهم ؛ لأن الصفة - صفة الاستحقاق - غير موجودة فيهم - فإن استغنى عنها فقراء أهل بلدها ؛ جاز نقلها - نصّ عليه أحمد فقال : قد تحمل الصدقة إلى الإمام إذا لم يكن فقراء.

والإمام ربما يكون بيننا وبينه عدة مسافات، أدناها يساوي مسافة القصر، كما كان أمراء بني أمية في دمشق والحجاز - مكة والمدينة - تابعان لهم، أو بغداد، أو مصر؛ فالصدقة تحمل من مصر إلى المدينة، أو إلى دمشق، أو إلى بغداد - كما كانت العواصم الإسلامية - تحمل الصدقة إلى الإمام إذا لم يكن في بلدها بلد المال فقراء، أو كان فيها فضل زيادة عن حاجتهم، يعني: نفترض أن الزكاة مائة، وأهل بلد المال لا يحتاجون إلا إلى عشرين؛ فإنهم يأخذون العشرين، والباقي يرسل إلى الإمام حيثما كان.

وقال أحمد أيضاً: لا تخرج صدقة قوم عنهم من بلد إلى بلد إلا أن يكون فيها فضل عنهم - يعني: ليسوا بحاجة إليها - لأن الذي كان يجيء إلى النبي ﷺ وأبي بكر، وعمر، من الصدقة إنما كان عن فضل عنهم، يعطون ما يكفيهم، ويخرج الفضل عنهم، والفضل هنا أي الزيادة.

روى أبو عبيد في كتاب الأموال بإسناده عن عمرو بن شعيب: أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند إذ بعثه رسول الله ﷺ حتى مات النبي ﷺ ثم قدم على عمر - يعني: معاذ بن جبل خرج منذ أخرجه النبي ﷺ وأرسله، فبقي مع الجند خارج المدينة حتى مات النبي ﷺ وتولى الخلافة أبو بكر، ثم عمر - ثم قدم معاذ على عمر؛ فرده على ما كان عليه؛ فبعث إليه معاذ بثلاث صدقة الناس؛ فأنكر ذلك عمر، وقال: لم أبعثك جائباً، ولا آخذ جزية، لكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فترد على فقرائهم.

إذن عمر بن الخطاب < رد معاذ بن جبل إلى ولايته، وأرسل إليه معاذ بثلاث صدقة الناس؛ فأنكر ذلك عمر عليه وقال: لم أبعثك جائباً ولا آخذ جزية، لكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فترد على فقرائهم عند ذلك قال معاذ: ما بعثت

إليك بشيء وأنا أجد أحداً يأخذه مني يعني: هذا فضل هذا زيادة على ما أخذه الناس، وعلى ما وزعته على الفقراء والمساكين؛ فقد بدأت بهم، وأخذوا كفايتهم، وبقي عندي هذا فأرسلته إليك. فلما كان العام الثاني بعث إليه معاذ بشرط الصدقة - في العام الأول أرسل إليه ثلث الصدقة، وفي العام الثاني أرسل إليه نصف الصدقة - فتراجعا بمثل ذلك، أنكر عمر، وقال معاذ: لم أجد من يأخذه مني فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها - الصدقة كاملة - فراجعه عمر: لم أبعثك جائباً ولا أخذ جزية فقال معاذ: ما وجدت أحداً يأخذ مني شيء. وكذلك إذا كان ببادية المزكي صاحب المال، ولم يجد من يدفعها إليه؛ ماذا يفعل؟ لا بد أن ينقلها إلى بلد آخر؛ فرقها على فقراء أقرب البلاد إليه.

في فصل آخر قال أحمد في رواية محمد بن الحكم: إذا كان الرجل في بلد، وماله في بلد، فأحب إليّ أن تؤدى حيث كان المال. كما قال الحنفية، وكما قال الشافعية، فمن كان مقيماً في القاهرة، وماله في الإسكندرية؛ فإن الزكاة توزع على أهل الإسكندرية الفقراء؛ حيث هو موضع المال، فإن كان بعضه حيث هو، وبعضه في مصر؛ يؤدي زكاة كل مال حيث هو. عنده تجارة في الإسكندرية، وتجارة في القاهرة؛ يخرج زكاة ما في الإسكندرية فيها، ويخرج زكاة المال في القاهرة على أهلها، يؤدي زكاة كل مال حيث هو؛ فإن كان غائباً عن مصره وأهله - صاحب المال غائب عن مصره، وعن أهله، والمال معه فأسهل أن يعطي بعضه في هذا البلد الذي هو غائب فيه، وبعضه في البلد الآخر الذي سيعود إليه - فأما إذا كان المال في البلد الذي هو فيه حتى يمكث فيه حولاً تاماً؛ فلا يبعث بزكاته إلى بلد آخر، فإن كان المال تجارة يسافر به مرةً هنا، ومرةً هناك. قال القاضي: يفرق زكاته حيث حال حوله في أي موضع كان - يعني: حيثما يكون المال - إن كان جميعه في موضع واحد يوزع المال في هذا الموضع، وإن كان

جميعه في موضعين يوزع مقدار الزكاة الواجب في كل مال منهما في موضعه ، وإن كان المال في بلد والمالك في بلد آخر ، يقسم أو تقسم الزكاة على البلدين ، وإن كان المال والمزكي في بلد واحد ؛ وزع على فقراء هذا البلد ، ولم ينقل عنهم . ومفهوم كلام أحمد في اعتباره الحول التام أنه يسهل أن يفرقها في ذلك البلد وغيره من البلدان التي أقام بها في ذلك الحول ، وقال في الرجل يغيب عن أهله ؛ فتجب عليه الزكاة وهو غائب ، قال : يزكيه - يعني : يزكي ماله في الموضع الذي كثر مقامه فيه . إذن العبرة بأكثر مدة للإقامة ، وحيث عرفنا المكان الذي يقيم فيه أكثر ؛ كانت الزكاة فيه ، هذا عن زكاة المال .

أما زكاة الفطر فإنه يفرقها في البلد الذي وجبت عليه فيه ، سواء كان ماله فيه أو لم يكن ، وهذا يشبه ما قاله محمد من الحنفية ، لماذا ؟ لأنه سبب وجوب الزكاة ؛ ففرقت في البلد الذي سببها فيه ، يعني : زكاة المال تكون في البلد الذي فيه المال ؛ لأن المال سبب وجوب الزكاة ؛ فتفرق في البلد الذي فيه المال ، أما زكاة الفطر ، فكما قال محمد في الذمة ، لأنها زكاة الرؤوس فتفرق في البلد الذي وجبت عليه فيه .

ثم أضاف : والمستحب تفرقة الصدقة في بلدها ؛ فإن لم يتيسر ، أو كانوا مستغنين ؛ فالبلد الأقرب ، ثم الأقرب ، فالأقرب من القرى والبلدان المجاورة ، يعني : لا يجوز النقل من القاهرة إلى الإسكندرية مباشرة ، والمسافة بينهما أضعاف مسافة القصر ، وإنما نبدأ بالقرى المحيطة بالقاهرة ، أو المحيطة بالإسكندرية ، وهكذا ، كلما كانت البلد أقرب إلى بلد الزكاة ؛ كان الإخراج فيها أولى وأفضل .

قال أحمد في رواية صالح : لا بأس أن يعطي زكاته في القرى التي حوله ما لم تقصر الصلاة في أثنائها ، ويبدأ بالأقرب فالأقرب ، وإن نقلها إلى البعيد ؛ لتحري قرابة ، أو من كان أشد حاجة ، أو فقراً ؛ فلا بأس ما لم يجاوز مسافة القصر .

٦. عرض القضية عند ابن رشد:

قال ابن رشد -رحمه الله في بيان ذلك- : وأما سبيل الله فقال مالك : سبيل الله مواضع الجهاد، والرباط -أي : الذين يرابطون لحماية ثغور البلاد من الأعداء، يعني : يقيمون إقامة دائمة بلا حرب- وهذا المعنى الذي ذكره مالك عن سبيل الله - مواضع الجهاد والرباط - به قال أبو حنيفة أيضاً. وقال غيره : سبيل الله الحجاج والعمار. وبذلك قال أحمد. وقال الشافعي : سبيل الله هو الغازي جار الصدقة - المقاتل الذي يخرج في سبيل الله من بلد فيه صدقات أو زكوات : جار الصدقة.

تعقيماً على ذلك - هذا هو السطر الذي تناول فيه ابن رشد هذه القضية - قال : وإنما اشترط جار الصدقة - أي : اشترط الشافعي أن يكون الغازي من أبناء البلد الذي تخرج فيه الصدقة - ؛ لأن عند أكثرهم - أكثر العلماء - أنه لا يجوز تنقيط الصدقة من بلد إلى بلد إلا من ضرورة. يعني : نفهم من هذا أن أكثر العلماء على أنه لا يجوز تنقيط الصدقة من بلد إلى بلد إلا لضرورة ؛ لذلك قال الشافعي : يشترط في الغازي الذي يأخذ من مصرف في سبيل الله أن يكون جاراً للصدقة ، وأكثر العلماء الذين قالوا بعدم جواز نقل الصدقة هم : الشافعي ، ومالك ، وأحمد. وقال أبو حنيفة : يكره - والحكم بالكراهة أخف من الحكم بعدم الجواز - إلا أن ينقلها إلى قرابة أو محتاجين ؛ فلا يكره.

٧. عرض القضية عند القرضاوي :

وبعد أن بينا موقف ابن رشد -رحمه الله- من هذه القضية بهذه الصورة البسيطة أو الخفيفة نتقل إلى تفصيل واسع جداً لكل الآراء التي سبق أن تناولناها في المحاضرة السابقة ، والتي أشرنا إليها في صدر هذه المحاضرة ، والتي أشار إجمالاً إليها ابن رشد أيضاً.

نأتي إلى الدكتور يوسف القرضاوي وكتابه (فقه الزكاة) ذلك الكتاب القيم الذي أحاط بجميع جوانب هذه القضية، وعرض أقوال الفقهاء فيها عرضاً مفصلاً ومفيداً ومدعوماً بالأدلة التي افتقدناها عند كل من الكاساني والخطيب الشرييني، ووجدنا إشارة إلى بعضها عند ابن قدامة - رحمه الله :

عقد الشيخ القرضاوي فصلاً كاملاً لموضوع نقل الزكاة، وهذا الفصل أحد فصول الباب الخامس من أبواب هذه الرسالة، أو هذا الكتاب القيم هو الفصل الرابع من فصول الباب الخامس، عنون لهذا الفصل بهذا العنوان: نقل الزكاة إلى غير بلد المال ثم أتى بمقدمة جميلة تتكلم عن الحكمة من مشروعية الزكاة وفرضيتها، وهي إغناء الفقراء، وتحقيق التكافل بين الأغنياء والفقراء؛ ولذلك أوجب الله تعالى أن تؤخذ من الأغنياء وترد إلى الفقراء - كما جاء على لسان النبي ﷺ وهذه الطريقة في إخراج الزكاة وأدائها - أي في البلد الواحد - هي الأقوى والأفضل في تحقيق أهداف ومشروعية الزكاة.

علق الشيخ القرضاوي على ذلك بهذا الكلام الطيب:

للإسلام في إنفاق حصيلة الزكاة سياسة حكيمة عادلة، تتفق وأحدث ما ارتقى إليه تطور الأنظمة الإدارية والسياسية والمالية في عصرنا، والذي يخيل لبعض الناس أن كل ما يأتي به من النظم والتشريعات جديد مبتكر وليس كذلك، فقد عرف الناس في عصور الجاهلية، وفي عهود الظلام - في أورباً وغيرها - كيف كانت تجبى الضرائب والمكوس من الفلاحين، والصناع، والمحترفين، والتجار... وغيرهم ممن يكسب رزقه بكد اليمين، وعرق الجبين، وسهر الليل، وتعب النهار؛ لتذهب هذه الأموال الممزوجة بالعرق، والدم، والدمع إلى الإمبراطور، أو الملك، أو الأمير، أو السلطان في عاصمته؛ فينفقها في توطيد عرشه، ومظاهر

أبهته، والإغداق على من الحراس، والأنصار، والأتباع؛ فإن بقي فضل؛ فلتوسيع العاصمة، وتجميلها، واسترضاء أهلها، فإن فضل شيء فلأقرب المدني، وأقرب المدن إلى جنبه العالي، وهو في ذلك كله غافل عن تلك القرى الكادحة المتعبة، والديار العاملة النائية، التي منها جبيت هذه المكوث، وأخذت هذه الأموال. فلما جاء الإسلام، وأمر المسلمين بإيتاء الزكاة، كما أمر ولي الأمر بأخذها؛ جعل من سياسته - هذا هويته القصيد - أن من سياسة الإسلام في توزيع الزكاة أن توزع في الإقليم الذي تجبى منه، وهذا متفق عليه في شأن المواشي، والزروع، والثمار؛ فإن الزكاة تفرق حيث يوجد المال.

إذن هذه جزئية اتفق عليها الفقهاء وهي: أن زكاة المواشي، والزروع، والثمار تفرق حيث يوجد هذا المال، واتفقوا أيضاً على أن زكاة الفطر توزع حيث يقيم الشخص الذي وجبت عليه، ونحن لم نعثر على ذلك إلا عند محمد من الحنفية، واختلفوا في النقود، وهذا التفريق أيضاً بين الزروع، والثمار، والمواشي - من جهة - والنقود - من جهة - أخرى؛ حيث كانت تلك الأموال موضع اتفاق، والنقود محل اختلاف لم نجد إلا عند الشيخ القرضاوي، واختلفوا في النقود ونحوها؛ هل توزع حيث يوجد المال، أو حيث يوجد المالك؟ والأشهر الذي عليه الأكثرون أنها تتبع المال، وليس المالك، ومن هذا تكون جميع الأموال، أو تكون جميع الزكوات توزع في بلد المال، سواء ما اتفقوا عليه أو ما اختلفوا فيه؛ لأن الذي اختلفوا فيه الأشهر فيه أنها توزع تبعاً لبلد المال.

والدليل على هذه السياسة سنة الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، فحين وجه ﷺ سعاته وولاته إلى الأقاليم والبلدان لجمع الزكاة؛ أمرهم أن يأخذوها من أغنياء البلد ثم يردوها على فقرائهم، ومما يدل على ذلك أو في هذا الإطار حديث معاذ المتفق على صحته، وقد نفذ معاذ وصية النبي ﷺ وفرق زكاة أهل اليمن على

المستحقين من أهل اليمن ، بل فرق زكاة كل إقليم مان فيه : من انتقل من مخلاف عشريته ، أي الإقليم - يعني : الذي فيه أرضه وماله - فصدقته وعشره في مخلاف عشريته .

وعن أبي جحيفة قال : قدم علينا مصدق - أي الساعي - رسول الله ﷺ فأخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها في فقرائنا ؛ فكنت غلاماً يتيماً ، فأعطاني منها قلوصاً - والقلوص هو الناقة .

وفي الصحيح - هذه الأدلة لم نجدتها في الكتب والمصادر التي راجعناها من قبل - وفي الصحيح أن أعرابياً سأل رسول الله ﷺ عدة أسئلة منها : بالله الذي أرسلك الله أمرك أن تأخذ الصدقة من أغنيائنا ؛ فتقسمها على فقراءنا؟ ((قال نعم)) .

وروى أبو عبيد عن عمر < أنه قال في وصيته : أوصي الخليفة من بعدي... بكذا ، وأوصيه... بكذا ، وأوصيه بالأعراب خيراً ؛ فإنهم أصل العرب ، ومادة الإسلام أن يأخذ من حواشي أموالهم ؛ فيردها في فقرائهم وكذلك كان العمل في حياة عمر أن يفرق المال حيث جُمع ، ويعود السعاة إلى المدينة لا يحملون شيئاً غير أحلاسهم التي يتلفعون بها ، أو عصيهم التي يتوكثون عليها .

فمن ذلك ما روي عن سعيد بن المسيب أن عمر بعث معاداً ساعياً على بني كلاب ، أو على بني سعد بن زبيان فقسّم فيهم ؛ حتى لم يدع شيئاً ، حتى جاء بجلسه الذي خرج به على رقبته ، وقال سعد - من أصحاب يعلى بن أمية ، ومن استعملهم عمر في الزكاة - : كنا نخرج لناخذ الصدقة فما نرجع إلا بسيطانا . وسئل عمر - عما يؤخذ من صدقات الأعراب - : كيف نصنع بها؟ فقال عمر : والله لأردن عليهم الصدقة ؛ حتى تروح على أحدهم مائة ناقة ، أو مائة بعير . هذا إلى أن نقل الزكاة من بلد مع حاجة فقرائه محل بالحكمة التي فرضت لأجلها

الزكاة ؛ ولذلك قال ابن قدامة في (المغني): أن المقصود من الزكاة إغناء الفقراء بها، فإذا أبحنا نقلها؛ أفضى إلى بقاء فقراء ذلك البلد محتاجين، وعلى هذا النهج -الذي اختطه الرسول ﷺ وخلفاءه الراشدون- سار أئمة العدل من الحكام، وأئمة الفتوى من فقهاء الصحابة والتابعين.

وذكر أيضاً -جزاه الله خيراً- عدداً من الآثار التي تدل على ذلك وتؤكدده، فعن عمران بن حصين < أنه ولي عاملاً على الصدقة من قبل زياد بن أبيه، أو بعض الأمراء في عهد بني أمية، فلما رجع قال له زياد: أين المال؟ قال: وللمال أرسلتني -يعني: أنت أرسلتني والياً لجمع المال؟ أخذناه من حيث كنا نأخذه على عهد رسول الله ﷺ أي من الأغنياء- ووضعناه حيث كنا نضع -أي في الفقراء.

وولى محمد بن يوسف الثقفي طاووس -فقيه اليمن- عاملاً للصدقة على إقليم مخالف، فكان يأخذ الصدقة من الأغنياء فيضعها في الفقراء، فلما فرغ قال له رافع: حسابك، فقال: ما لي حساب، كنت آخذ من الغني فأعطيته المسكين.

وعن فرقد السبخي قال: حملت زكاة مالي لأقسمها بمكة، فلقيت سعيد بن جبير، فقال: أرددها فاقسمها في بلدك، وعن سفيان الثوري أن زكاة حملت من الرّي -إقليم بفارس- إلى الكوفة؛ فردها عمر بن عبد العزيز إلى الرّي، وقد عرفنا -عند ابن قدامة- أنها حملت من خراسان إلى الشام؛ فردها عمر بن عبد العزيز إلى خراسان، وليس كما هو موجود هنا؛ لا الكوفة ولا الرّي.

إذن كان منهج الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون، والصحابة الأجلاء { وفقهاء التابعين، وأمراء الدولة الأموية على هذا المنهج في عدم نقل الزكاة من بلد المال إلى بلد آخر، وإذا نقلت كانوا يردونها إلى بلد المال.

قال أبو عبيد: والعلماء اليوم مجمعون على هذه الآثار كلها: أن أهل كل بلد من البلدان، أو ماء من المياه - هذا في مقابل بالنظر إلى البادية - أحق بصدقته مادام فيهم من ذوي الحاجة واحد، فما فوق ذلك، وإن أتى ذلك على جميع صدقتها، حتى يرجع الساعي ولا شيء معه منها.

واستدل أبو عبيد بالأحاديث والآثار التي سبق بيانها، ثم قال: فكل هذه الأحاديث تثبت أن كل قوم أولى بصدقته، حتى يستغنوا عنها، فيكون المستغنى عنه هو الصالح للنقل، ونرى استحقاقهم ذلك دون غيرهم إنما جاءت به السنة؛ حرمة الجوار، وقرب دارهم من دار الأغنياء، فهم الذين يتعاملون مع الأغنياء، ويُستأجرون عندهم، وينظرون إلى أموالهم، وتتعلق بأموالهم نفوسهم... وهكذا؛ فهم أولى الناس بأخذ هذه الزكاة، وعدم نقلها إلى أناس آخرين.

فإن جهل المصدق؛ فحمل الصدقة من بلد إلى آخر سواء، وبأهلها فقر إليها - حاجة إلى هذه الزكاة - ردها الإمام إليهم، كما فعل عمر بن عبد العزيز في الزكاة التي جاءت من خراسان حيث ردها إليهم، وكما أفتى به سعيد بن جبير، إلا أن إبراهيم النخعي والحسن البصري رخصاً في الرجل يؤثر بها قرابته.

كما قال أبو حنيفة - : لا بأس بإخراجها إلى قرابته في بلد آخر إن كانوا بحاجة. قال أبو عبيد: وإنما يجوز هذا للإنسان في خاصته وماله، يعني: زكاته هو الشخصية، أما صدقات العوام حين يكون الوالي جامعاً لها، التي يليها السعاة، أو ولو الأمر؛ فلا يجوز لهم نقلها إلى بلد آخر.

ومثل قولهما - أي النخعي، والحسن - حديث أبي العالية أنه كان يحمل زكاته إلى المدينة؛ لأن فيها قرابته، قال أبو عبيد: ولا نراه خص بها إلا أقاربه، أو مواليه.

٨. جواز نقل الزكاة من البلد إذا استغنى أهله :

بعد هذا البيان الذي اتفق عليه العلماء من عدم جواز نقل الزكاة من بلد المال إلى بلد آخر لتحقيق حكمة الزكاة ومشروعية فرضيتها، يبين أو ينتقل الشيخ القرضاوي إلى جواز نقل الزكاة من بلد إلى آخر إذا استغنى أهله عن هذه الزكاة بالإجماع، يعني: كما اتفق العلماء - كما رأينا - على عدم نقل الزكاة من بلد المال إلى بلد آخر؛ فإنه يبين لنا أيضاً أنه عند استغناء أهل بلد المال عن الزكاة؛ فإنها تنقل إلى بلد آخر إجماعاً حتى لا نعطي الزكاة للأغنياء، أو نعطل هذه الفريضة، حيثما كانت المصلحة؛ فثم شرع الله، نحن نبدأ بأهل بلد المال فإن اكتفوا؛ ننتقل إلى البلد الآخر.

يقول الشيخ القرضاوي: إذا كان الأصل المتفق عليه أن الزكاة تفرق في بلد المال الذي وجبت فيه الزكاة؛ فإن من المتفق عليه كذلك أن أهل البلد إذا استغنوا عن الزكاة كلها أو بعضها لانعدام الأصناف المستحقة، أو لقلّة عددهم، وكثرة مال الزكاة؛ جاز نقلها إلى غيرهم، ونقطة الجواز هنا ليست في محلها، بل نقول: وجب نقلها إلى غيرها؛ إما إلى الإمام ليتصرف فيها حسب الحاجة، أو إلى أقرب البلاد إليهم.

روى أبو عبيد أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند - وهو موضع باليمن - الذي بعثه رسول الله ﷺ إليه لم يزل به حتى مات النبي ﷺ وكذلك أبو بكر من بعده < ثم قدم معاذ في خلافة عمر؛ لينظر هل سيبقى والياً على اليمن، أو يكون لعمر رأي آخر؟ فقدم على عمر؛ فردّه عمر على ما كان عليه، أي: أبقاه والياً كما كان في عهد رسول الله ﷺ وخليفته أبي بكر < فبعث إليه معاذ بثلاث صدقة الناس في العام الأول؛ فأنكر ذلك عمر، وقال: لم أبعثك جابياً ولا آخذ جزية

-أي من أهل الكتاب- ولكن بعثك لتأخذ من أغنياء الناس ؛ فترد على فقراءهم ، فقال معاذ: ما بعث إليك بشيء ، وأنا أجد أحداً يأخذه مني ، فلما كان العام الثاني بعث إليه شطر الصدقة ؛ فتراجعا بمثل ذلك ، فلما كان العام الثالث ؛ بعث إليه بها كلها ؛ فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل ذلك ، فقال معاذ: ما وجدت أحداً يأخذ مني شيئاً.

إن إنكار عمر على معاذ -في أول الأمر- ثم مراجعته له مرةً ومرةً ومرةً ؛ دليل على أن الأصل في الزكاة تفريقها في بلدها -كما أشرنا أكثر من مرة- وإقرار عمر صنيع معاذ بعد مراجعته دليل على جواز نقل الزكاة إذا لم يوجد من يستحقها في بلدها ، ولا أقول دليل على جواز نقل الزكاة ، بل أقول: على وجوب نقل الزكاة ، وإلا تعطلت -وكما قلت قبل ذلك- فإن في هذا دليلاً على أن فريضة الزكاة تحقق -إذا أُخرجت على الوجه الصحيح- تحقق الكفاية للفقراء حتى يصبحوا بها أغنياء ، وبهذا تنتقل الزكاة من البلد التي اكتفى أصحابها إلى بلد آخر أهلها في حاجة إليها ، ولو فعل جميع الأغنياء ذلك ، وأخرجوا زكاة أموالهم بالعدل والقسطاس المستقيم ؛ لتحقق فيهم وفي بلادهم ما تحقق لمعاذ في بلاد اليمين.

٩. آراء المذاهب في النقل عند عدم الاستغناء:

بعد ذلك بعد أن بين فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي اتفاق العلماء على عدم جواز نقل الزكاة عند حاجة أهل البلد بلد المال إليها ، واتفاقهم أيضاً على نقلها عند استغنائهم عنها إلى بلد آخر ؛ قدم لنا آراء الفقهاء ومذاهبهم في النقل عند عدم الاستغناء.

أما النقل عند عدم استغناء أهل البلد فاختلّفوا فيه ، وقد تشدد بعض المذاهب فلم يجز النقل إلى بلد آخر ، أو إلى مسافة تقصر فيها الصلاة -ولو كان ذلك لحاجة- هذا تشدد ، وذكر أمثلة لذلك من الشافعية ، والحنابلة ، قال الشافعية: لا

يجوز نقل الزكاة من بلد إلى غيره، ويجب صرفها في بلد المال إلا إذا فقد من يستحق الزكاة في الموضع الذي وجهت إليه، وكذلك عند الحنابلة، فإذا نقلها مع وجودهم؛ أثم، ولكن مع هذا الإثم؛ تجزئه، أثم وأجزأته، كيف تجزئه وهو أثم؟ لأنه دفع الحق إلى مستحقه: فقير حيثما كان في أي بلد إسلامي؛ فيبرأ كالدين، وقال بعضهم: لا تجزئه لمخالفة النص، والصحيح - كما قلنا - عند ابن قدامة أنها تجزئه عند أكثر العلماء، وهو الصحيح.

إذا كان رأي الشافعية والحنابلة - كما رأينا - أنه لا يجوز نقل الزكاة من بلد المال إلا للضرورة؛ فإن الحنفية لم يقولوا بعدم الجواز، بل قالوا بالكراهة فقط، قالوا: يكره نقلها إلا أن ينقلها إلى قرابة محتاجين؛ فلا بأس لما في ذلك من صلة الرحم، فالصدقة على الفقير صدقة، وعلى الفقير القريب صدقة وصله رحم، أو إلى فرد أو جماعة هم أمس حاجة من أهل بلده أكثر فقراً، أو كان نقلها أصلح للمسلمين، أو من دار الحرب إلى دار الإسلام؛ لأن فقراء المسلمين الذين في دار الإسلام أفقر وأولى بالمعونة من فقراء دار الحرب، أو إلى عالم محتاج، أو طالب علم لمساعدته في طلب العلم؛ لما فيه من إعانتته على رسالته، أو كان نقلها إلى من هو أروع - أكثر تقوى - أو أصلح، أو أنفع للمسلمين، أو كانت الزكاة معجلة قبل تمام الحول؛ فإنه في هذه الصور جميعها لا يكره له النقل، هذا مذهب الحنفية. بقي مذهب المالكية.

عند المالكية يجب تفرقة الزكاة بموضع الوجوب، أو قربه موضع الوجوب - كما قال الشافعية والحنابلة والأحناف أيضاً - أو قربه، وهو ما دون مسافة القصر؛ لأنه في حكم موضع الوجوب، وهذا القول يجاوز الحركة في الإقليم إلى مسافة القصر، أو ما دونها انفرد به المالكية، فإن لم يكن بمحل الوجوب أو قربه مستحق؛ فإنها تنقل كلها وجوباً لمحل فيه مستحق، وهذا هو الذي أشرت إليه

منذ قليل : أننا لا نكتفي عند عدم وجود المستحق بالقول بجواز النقل ، وإنما نقول بوجوب النقل ، حتى لا تعطل الزكاة ، فإنها تنقل كلها وجوباً لمحل فيه مستحق ، ولو على مسافة القصر ، وإن كان في محل الوجوب ، أو قربه مستحق تعين تفرقتها في محل الوجوب ، أو قربه ، يعني : المستحقون عند المال أولى من غيرهم بقدر حاجتهم ، ولا يجوز نقلها لمسافة القصر إلا أن يكون المنقول إليهم أكثر حاجة ؛ فيندب نقل أكثرها لهم ؛ فإن نقلها كلها ، أو فرقها كلها بمحل الوجوب أجزاء .

إذن أكثر العلماء على أن النقل مع الحاجة واجب ، والتوزيع في محل الوجوب - إن وجد أصحاب الحاجة - واجب ، وإن لم يوجد أصحاب الحاجة كان النقل واجباً ، فأما إن نقلها إلى بلد آخر ليسوا بحاجة إليها ، أو أقل حاجة من حاجة أهل بلد المال ؛ فذلك له صورتان : أن ينقلها إلى مساو في الحاجة لمن هو في موضع المال ، وهذا لا يجوز ، وإن كانت تجزئ الزكاة ، وليس عليه إعادتها .

الصورة الثانية : أن ينقلها إلى من هو أقل حاجة ، وهذا فيه قولان - يعني : حاجة الفقير عند المال أولى من حاجة من نقلت إليه - نص عليهما خليل في مختصره : أنها لا تجزئ ، والثاني : ما نقله ابن رشد والكافي ، وهو الإجزاء ؛ لأنها لم تخرج عن مصارفها .

أضاف الشيخ القرضاوي بيئاً لأقوال أخرى غير الأئمة الأربعة : الزيدية ، والإباضية ؛ عند الزيدية يكره صرف زكاة بلد في غيره فقراءه مع وجود الفقراء فيه ، بل الأولى فقراء البلد إذا وجدوا ، وكلمة يكره شبيه بقول ، أو هي نص ما قاله الحنفية ، وسواء في ذلك رب المال أو الإمام ، قالوا : والكراهة عندنا ضد الاستحباب ، يعني : أكثر أهل العلم يستحبون عدم النقل ، وهؤلاء يكرهون النقل .

فلو صرف في غير فقراء البلد أجزاء - كما قال العلماء - مع الكراهة، لكن الشافعية والحنابلة قالوا: يآثم - أي يكون النقل حراماً - ما لم ينقلها لتحقيق غرض أفضل كقريب مستحق، أو طالب علم، أو من هو أشد حاجة؛ فلا يكره، بل يكون أفضل - كما سبق - أن عرفنا.

وعند الإباضية: هل يفرق الإمام في فقراء كل بلد أخذها منه الثلث، أو النصف، ويأخذ الباقي لإعزاز دولة الإسلام؟ في هذا التساؤل قولان: قالوا: وإن احتاج إلى جميعها؛ أخذه ويعطيهم من قابل ما يصلح، وإن لم يحتج فرقها كلها، وإذا اكتفى أهل قرية؛ فيكون النقل إلى أقرب القرى إليها، ومن أرد أن يستزيد فليراجع (شرح النيل).

١٠. جواز النقل باجتهاد الإمام والأفراد ومراعاة للمصلحة:

ينقلنا الشيخ القرضاوي - بعد ذلك - إلى اجتهاد الإمام: هل يجوز نقل الزكاة للإمام الذي يجتهد، ويرى أن أهل إقليم أولى بها من أهل البلد الذي فيه المال؟ جواز النقل باجتهاد الإمام.

يقول الشيخ: الذي يلوح لي بعدما ذكرنا من الأحاديث، والآثار، والأقوال أن الأصل في الزكاة أن تفرق حيث جمعت - نعم - رعاية لحرمة الجوار، وتنظيماً لمحاربة الفقر ومطاردته، وتدريباً لكل إقليم على الاكتفاء الذاتي، وعلاج مشاكله في داخله، ولأن فقراء البلد قد تعلق أنظارهم وقلوبهم بهذا المال؛ فكان حقهم فيه مقدماً على حق غيرهم.

إذن تلك هي حكم عدم النقل، سواء قلنا بعدم جوازه أو بکراهته، إلا أنه مع ذلك؛ فإن لولي الأمر باعتباره السلطة العليا المطلعة على أحوال الأقاليم كلها له أن ينقل الزكاة من إقليم إلى إقليم جرياً وراء المصلحة، وسعياً لتحقيق الاكتفاء،

أو درء مفسدة الحاجة الشديدة، ولذلك قال الشيخ: مع أن الأصل عدم النقل - لا أرى مانعاً من الخروج على هذا الأصل إذا رأى الإمام العادل بمشورة أهل الشورى في ذلك - أي في النقل مصلحة للمسلمين وخيراً للإسلام.

ويعجبني ما قاله الإمام مالك في هذا: لا يجوز نقل الزكاة إلا أن يقع بأهل بلد حاجة؛ فينقلها الإمام إليهم على سبيل النظر والاجتهاد. وقال ابن القاسم من أصحاب مالك: إن نقل بعضها لضرورة رأيتها صواباً، وروي عن سحنون أنه قال: ولو بلغ الإمام أن في بعض البلاد حاجة شديدة؛ جاز له نقل بعض الصدقة المستحقة لغيره إليه؛ فإن الحاجة إذا نزلت؛ وجب تقديمها على من ليس بمحتاج؛ فالمسلم أخو المسلم لا يسلمه، ولا يظلمه، ذكر في المدونة - عن مالك - : أن عمر بن الخطاب كتب إلى عمرو بن العاص وهو بمصر عام الرمادة: يا غوثاه، يا غوثاه للعرب، جهّز إليّ عيراً - قافلة تجارية - يكون أولها عندي وأخرها عندك، تحمل الدقيق في العباء - أي الثياب - فكان عمر يقسم ذلك بينهم على ما يرى، ويوكل على ذلك رجالاً، ويأمرهم بحضور نحر الإبل، ويقول: إن العرب تحب الإبل؛ فأخاف أن يستحيوه؛ فلينحروها، وليأتمدوا بلحومها، وليلبسوا العباء الذي أتى فيه الدقيق.

وهكذا تتكافل الأقاليم والأقطار الإسلامية في ساعة العسرة، ويكمل بعضها بعضاً، ومما يؤيد ذلك:

أولاً: أن أي بلد أو إقليم في الدولة الإسلامية الواسعة ليس جزءاً مستقلاً كل الاستقلال، ولا ولاية منفصلة عن سائر الولايات، ولكنها ترتبط بالحكومة المركزية ارتباط الجزء بالكل، والفرد بالأسرة، فالنقل من هنا إلى هناك حسب المصلحة لا غبار عليه.

ثانياً: أن هناك مصارف مثل تأليف القلوب على الإسلام، والولاء لدولته، ومثل سبيل الله، وهذا لا يعلمه إلا الإمام، أو هو من شأن الإمام، وتحقيق المطالب فيه، ومن هنا يتحتم أن يكون للحكومة المركزية مورد تنفق منه على هذه الأمور التي تفرضها مصلحة الإسلام ومنفعة المسلمين.

أيضاً نقل الزكاة بالنسبة للقيادة العامة من الأمور الاجتهادية التي يجب أن يؤخذ فيها برأي أهل الشورى، فإذا رأى أهل الشورى ذلك؛ جاز للإمام أن يفعله، بل إنه يكون الأولي للإمام أن يأخذه في هذه الظروف، ولا يعتبر أخذها أمراً لازماً مطرداً في كل عام، وهذا ما فعله عمر بن عبد العزيز حين رد زكاة خراسان إليها؛ لأنه رأى المصلحة في ذلك، وكتب إلى عماله أن ضعوا شطر الصدقة أي في مواضعها، وابعثوا إليّ بشرها، وهذا نقل.

ثم كتب في العام المقبل أن ضعوها كلها، يعني: في مواضعها، وليس في هذا اختلاف، وإنما هو تحقيق للمصلحة، ولهذا قال ابن تيمية: وتحديد المنع من نقل الزكاة بمسافة القصر - كما قال الشافعية، والحنابلة - ليس عليه دليل شرعي، ويجوز نقل الزكاة، وما في حكمها لمصلحة شرعية.

أيضاً مما يدل على ذلك أن مما اشتهر حتى صار يقيناً أن النبي ﷺ كان يستدعي الصدقات من الأعراب إلى المدينة، ويصرفها في فقراء المهاجرين والأنصار.

أخرج النسائي من حديث عبد الله بن هلال الثقفي قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: كدت أن أقتل بعذل عناق، أو شاة من الصدقة - أي بما يساوي - فقال ﷺ: ((لولا أنها تعطى فقراء المهاجرين ما أخذتها)).

وهناك أحاديث أخرى شبيهة بذلك، قال أبو عبيد - بعد هذه الأحاديث - : وليس لهذه الأشياء محل إلا أن تكون فضلاً عن حاجتهم، وبعد استغنائهم - أي

أهل البلد الذي فيه المال - عنها - كما سبق أن أشرنا - لكن إذا كان هذا في شأن الأشخاص ؛ فإن شأن الإمام يتسع ؛ لأن نظره أوسع ، إذا كان لا يجوز للأشخاص نقل الزكاة إلا بهذه القيود ؛ فإنه يجوز للإمام بغير هذه القيود ؛ ولذلك قال الشيخ القرضاوي : ليس بلازم أن يستغنوا عنها استغناء مطلقاً ؛ فالاستغناء مراتب بعضها دون بعض ، والحاجات أيضاً تختلف ، وللإمام النظر فيمن تشد حاجته ، وتجب المبادرة بمعونته ، ومن تقبل حاله التأخير والصبر إلى حين ، كما أن هناك من المصالح العاجلة ، والنوازل الطائرة ما لا يحتمل التسويف على أنه ينبغي أن يكون المنقول الذي جاز للإمام نقله باجتهاده ، واجتهاد أهل الشورى أن يكون المنقول جزءاً من الزكاة لا كلها ، حتى يبقى لأهل الإقليم شيء يتصرفون فيه ، أما نقل الكل ؛ فلا يجوز إلا عند الاستغناء المطلق عنها .

ومما يجب التنبيه عليه أن الشافعية - وهم أكثر المذاهب الأربعة تشدداً في عدم جواز النقل ، يقصرون عدم الجواز على صاحب المال إن فرق بنفسه ، أما الإمام والساعي على الصدقات فلهما جواز النقل على الصحيح .

قال صاحب (المهذب) - من الشافعية - : وقد عرفنا ذلك عند الخطيب الشربيني في (مغني المحتاج) : إن كان الإمام أذن للساعي في تفريقها فرقها ، وإن لم يأذن له حملها إلى الإمام . وقال النووي : واعلم أن عبارة المصنف المذكورة تقتضي الجزم بجواز نقل الزكاة للإمام والساعي ، أما الخلاف في نقل الزكاة ؛ فإنما هو بالنسبة للأشخاص الذين يزكون ، ورجح هذا الرافي ، وهذا الذي رجحه هو الراجح الذي تقتضيه الأحاديث .

أخيراً قدم الشيخ - جزاه الله خيراً - عنصراً في جواز نقل الأفراد زكاتهم لحاجة أو مصلحة ، يعني : إذا كنا قد أجزنا للإمام أن ينقل أموال الزكاة من إقليم إلى آخر

سواء حصل الاستغناء الكامل عن المال، أو عن بعضه؛ فإن ذلك أيضاً يجوز للأفراد عند المصلحة.

إذا كان للإمام أن يجتهد في نقل الزكاة من بلد إلى غيره لمصلحة إسلامية معتبرة؛ فإن للفرد المسلم الذي وجبت عليه الزكاة أن ينقلها أيضاً لحاجة، أو لمصلحة معتبرة أيضاً، وقد رأينا أن الحنيفة أشاروا إلى الأقارب، وأشار غيرهم إلى طلاب العلم أو العلماء، وأن النقل حينئذٍ لا بأس به، فما دام هناك مصلحة معتبرة، والشخص هو الذي يتولى إخراج الزكاة بنفسه؛ فإن له أن يضعها في المواضع التي يرى المصلحة فيها، كما هو حاصل الآن، حيث لا يقوم إمام أو ساع بتحصيلها أو جمعها.

وذلك يعني: المصلحة أو الحاجة - مثل الاعتبارات التي ذكرها الحنفية في جواز النقل، من هذه الاعتبارات أن تنقل إلى أقارب محتاجين؛ لأن الصدقة كما ورد عن رسول الله ﷺ على الفقير صدقة، ولكنها على القريب الفقير صدقة وصلة رحم.

من المصالح أيضاً أن تنقل إلى من هو أشد حاجة، وأكثر فاقة من أهل الإقليم، أو إلى من هو أنفع للمسلمين، وأولى بالمعونة كأهل الثغور، وأهل العلم... ونحو ذلك، أو إلى مشروع إسلامي في بلد آخر يترتب عليه خير كبير للمسلمين، قد لا يوجد مثله في البلد الذي يكون فيه المال، أو نحو ذلك من الحكم والمصالح التي يطمئن إليها قلب المسلم الحريص على دينه ومرضاة ربه.

والأولى أن يستشار في ذلك أهل العلم وأهل الذكر؛ حتى لا تترك الأمور إلى الهوى الشخصي، أو إلى التقدير الذاتي.

النية في الصوم، المفطرات فيه، حكم الجماع، والاحتلام، والإنزال، والمباشرة، في نهار رمضان

عناصر الدرس

- العنصر الأول : النية في الصوم عند الكاساني، والشريبي، وابن
قدامة ٦٢٧
- العنصر الثاني : المفطرات في الصوم عند ابن قدامة ٦٥٦
- العنصر الثالث : أحكام المني، والمذي، والشهوة، والنظر أثناء
الصوم، والعمد والنسيان في المفطرات، وحكم
الجماع في نهار رمضان ٦٦٣
- العنصر الرابع : أحكام الاحتلام والإنزال والمباشرة ٦٧٧
- العنصر الخامس : أحكام كفارة الفطر في نهار رمضان ٦٨٦

النية في الصوم عند الكاساني، والشربيني، وابن قدامة

أولاً: ثبوت الهلال:

١. عرض القضية عند ابن قدامة:

أولى قضايا الصوم - كما هو معلوم - قضية ثبوت هلال رمضان؛ لأنه بثبوت الهلال يدخل الشهر ويجب الصوم؛ ولهذا قال الله تبارك وتعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وشهادة الشهر إنما تكون بثبوت رؤية الهلال، سواء عن طريق الشخص مباشرة أو عن طريق الشهود العدول، وكما قال النبي ﷺ أيضاً: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته)) فالصوم يجب ويثبت بدخول هلال شهر رمضان، كما ينقطع الصوم ويجب الفطر بثبوت هلال شوال، وهذا معنى قوله ﷺ: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته)) ولذلك فإننا نتناول في هذا الدرس قضية ثبوت الهلال، سواء بالرؤية أو بالخبر أو بشهادة الشهود أو ببناء وإعلام الإمام أو نحو ذلك مما يتناوله الفقهاء.

ونبدأ في هذا الدرس بعرض قضية ثبوت الهلال هلال رمضان عند ابن قدامة - رحمه الله - وما يتعلق بها من الأحكام، ونحن نعلم أن شهر شعبان هو الشهر المباشر قبل شهر رمضان، ولذلك فإن على المسلمين أن يتحروا رؤية هلال رمضان يوم التاسع والعشرين، فإن لم نتبين يوم التاسع والعشرين ثبوت هلال الشهر الجديد سواء كان رمضان أو غيره، فإننا نكمل عدة الشهر الحالي ثلاثين يوماً، ولذلك قال النبي ﷺ: ((فإن غم عليكم فأكملوا عدة الشهر)) وفي رواية: ((فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً)).

وهذا اليوم الذي هو يوم الثلاثين أو التاسع والعشرين يسمى يوم الشك، بعض العلماء كره صيام هذا اليوم وبعض العلماء لم يكره ذلك.

والقضايا المتعلقة بثبوت هلال شهر رمضان يتناولها ابن قدامة -رحمه الله- وهو يشرح قول الخرقى -رحمه الله- : وإذا مضى من شعبان تسعة وعشرون يوماً طلبوا الهلال -أي: جماعة المسلمين- فإن كانت السماء مصحية -يعني: صافية- لم يصوموا ذلك اليوم.

نتبين ما قاله ابن قدامة -رحمه الله- من توضيح هذه العبارة، يقول: جملة ذلك أنه يستحب للناس ترائي الهلال يعني: يجتهد كل منهم في طلب رؤية الهلال؛ لأن الترائي مفاعلة، يعني: كل واحد يجتهد في تحقيق الرؤية، وذلك يوم التاسع والعشرين ليلة الثلاثين من شعبان، وتطلبه ليحتاطوا بذلك لصيامهم، ويعلموا أن غداً من رمضان أو ليس منه، ويسلموا من الاختلاف، وقد روى الترمذي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ((أحصوا هلال شعبان لرمضان)) فإذا رآه وجب عليهم الصيام إجماعاً؛ لأن رؤية الهلال تثبت أن الشهر قد دخل، وإن لم يروه مع أن السماء صافية مصحية ولم يروا- لم يكن لهم صيام الثلاثين من شعبان أو صيام الغد؛ لأنه ثبت أن الشهر لم يدخل، فيكون اليوم التالي هو المتمم للثلاثين من شعبان.

لم يكن لهم صيام ذلك اليوم يوم الثلاثين إلا أن يوافق صوماً كانوا يصومونه مثل من عادته صيام يوم وإفطار يوم، فجاء يوم الثلاثين في دورة الصيام، أو من عادته أن يصوم الاثنين والخميس، فصادف هذا اليوم الاثنين أو الخميس صادف عادة له؛ لا يكره له حينئذ أن يصوم ذلك اليوم، أما أن يكون لا يصوم في شعبان أو لا يصوم هذه الأيام ويتعمد صيام هذا اليوم الأخير فإنه يظن أو يشك في أنه صام ذلك خوفاً أن يكون من رمضان؛ ولذلك سمي هذا اليوم يوم الشك، فإذا

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 - يعني: له عادة الصيام في مثل ذلك الوقت؛ لأنه يصادف أياماً يحافظ على صيامها كالثلاثين والخميس، أو صيام داود يصوم يوماً ويفطر يوماً - فمن كانت عادته ذلك فليصمه)) متفق عليه.

وقال عمّار: من صام اليوم الذي يشك فيه وهو يوم الثلاثين من شعبان، فقد عصى أبا القاسم ﷺ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وكره أهل العلم صوم يوم الشك واستقبال رمضان بصيام قبله بيوم أو يومين، لنهي النبي ﷺ عن ذلك، وحكي عن القاسم بن محمد أنه سئل عن صيام آخر يوم من شعبان: هل يكره؟ قال: لا، إلا أن يغم أو يغمى الهلال، واتباع قول رسول الله ﷺ أولى، أي: بعدم الصيام قبل رمضان بيوم أو يومين.

فأما استقبال الشهر بأكثر من يومين، يعني: يصوم يوم السابع والعشرين من شعبان أو السادس والعشرين أو الخامس والعشرين، وليس كما يظن بعض الناس أن النصف الثاني من شهر شعبان لا يجوز الصوم فيه، كلا، بل يجوز إلا اليوم الأخير منه، فأما استقبال الشهر بأكثر من يومين فغير مكروه فإن مفهوم حديث أبي هريرة أنه غير مكروه؛ لأن النبي ﷺ قال: ((لا يتقدم أحدكم رمضان بصيام يوم أو يومين)) فمفهوم هذا الحديث أنه يعني غير اليوم واليومين غير مكروه، لتخصيصه النهي ﷺ 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)) وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، والذي يفهم منه النهي عن صيام النصف الثاني من شهر شعبان، وهذا هو الذي جعل كثيراً من الناس يقول: ويكره صيام النصف الثاني من شهر

شعبان، إلا أن أحمد قال: ليس هو -أي: هذا الحديث- بمحفوظ، قال: وسألنا 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 روى عن النبي ﷺ أنه كان يصل شعبان برمضان، مما يدل على أن الصيام في النصف الثاني من شعبان غير مكروه، ولو كان مكروهاً لما فعله النبي ﷺ.

إذن ما معنى النهي من النبي ﷺ: ((إذا كان النصف من شعبان فأمسكوا عن الصيام حتى يكون رمضان)) قال العلماء: يحمل هذا الحديث على نفي استحباب الصيام في حق من لم يصم قبل نصف الشهر، يعني: أنت لم تصم من شهر شعبان من أوله ولا من العشر الأوائل منه ولا من النصف الأول، فلماذا تصوم في النصف الثاني؟ فيحمل هذا على نفي الاستحباب لمن لم يصم قبل نصف الشهر، أما من صام من شعبان قبل نصف الشهر، فله أن يصوم أيضاً بعد نصف الشهر وبعد العشرين والخامس والعشرين، وقد روي أن النبي ﷺ كان يكثر الصيام من شهر شعبان، حتى قالت عائشة: ((من أراد أن يراه صائماً رآه صائماً ومن أراد أن يراه مفطراً رآه مفطراً)) يعني: النبي ﷺ كان يجمع بين الصيام والفطر في شعبان.

وحديث عائشة في صلة شعبان برمضان في حق من صام الشهر كله، فإنه قد جاء ذلك في سياق الخبر، فلا تعارض بين الخبرين، وهذا أولى من حملهما على التعارض ورد أحدهما بالآخر، وفي كلام الخرقى اختصار تقديره: اطلبوا الهلال فإن رأيتموه صوموا، وإن لم تروه وكانت السماء صافية فلا تصوموا، فحذف بعض الكلام للعلم به اختصاراً، هذا هو الفصل الأول من فصول هذه القضية.

قال ابن قدامة في الفصل الثاني: إذا ثبتت رؤية الهلال ورأينا يوم التاسع والعشرين من شعبان هلال رمضان فيستحب لنا أن نقول: "الله أكبر، اللهم أهله

علينا بالأمن والإيمان، والسلامة والإسلام، والتوفيق لما تحب وترضى، ربي وربك الله" وهذه المقولة سنة عن رسول الله ﷺ.

ثم أضاف نقطة أخرى يقع فيها الخلاف بين كثير من الناس في بداية كل رمضان من كل عام وهي ثبوت الرؤية في بعض البلاد وعدم ثبوتها في البلاد الأخرى مع قرب هذه البلاد من بعضها؛ قال ابن قدامة في ذلك: إذا رأى الهلال أهل بلد لزم جميع البلاد الصوم، يعني: رأته السعودية يلزم أهل الشام والأردن وفلسطين ومصر واليمن والخليج العربي والعراق يلزمهم الصيام، بل وكذلك المشرق والمغرب، وهذا قول الليث وبعض أصحاب الشافعي، وقال بعضهم: إن كان بين البلدين مسافة قريبة لا تختلف المطالع لأجلها، كبغداد والبصرة - هاتان بلدتان قريبتان - لزم أهلها الصوم برؤية الهلال في إحداهما، وإن كان بينهما بعد كالعراق والحجاز والشام فلكل أهل بلد رؤيتهم، إذن ابن قدامة اعتبر العراق والحجاز والشام بلاد متباعدة فلكل أهل بلد رؤيتهم، وعلى هذا يكون ما يقع بين الناس من خلاف في الأقطار المتعددة لا ينبغي ولا وجه له؛ لأنه جائز أن يصوم أهل البلد التي رأى أهلها الهلال وألا يصوم الآخرون.

وروي عن عكرمة أنه قال: لكل أهل بلد رؤيتهم، وهو مذهب القاسم وسالم وإسحاق، لما روى كريب قال: قدمت الشام واستهل عليّ هلال رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس، ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ قلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيت ليلة الجمعة؟ قلت: نعم، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكننا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت: ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه، فقال: لا هكذا أمرنا رسول الله ﷺ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب، ورواه مسلم أيضاً.

إذن هناك في المسألة قولان :

- قول بلزوم الصوم لجميع البلاد التي لم ترَ الهلال إذا رآه أهل بلد قريبين منهم.
- وقول بعدم لزوم ذلك وأن يكون لأهل كل بلد رؤيتهم، فإن صاموا فيها ونعمت، وإن أفطروا فلهم ذلك عملاً بقول النبي ﷺ: ((فإن غم عليكم فأكملوا عدة الشهر ثلاثين يوماً)).

إلا أن ابن قدامة - رحمه الله - يحتج للقول بلزوم الصوم مع اختلاف المطالع، فإذا رأى أهل بلد ثبوت الهلال لزم الآخرين - البلاد المجاورة - الصوم مثل أهل تلك البلد التي رأت الهلال، يقول: 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 للآخر لما قال له: ((ماذا فرض الله عليّ من الصوم؟ قال: شهر رمضان)) وأجمع المسلمون على وجوب صوم شهر رمضان، وقد ثبت أن هذا اليوم من شهر رمضان بشهادة الثقات، أي: أهل البلد الذين رأوا الهلال، 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 الذور، يعني: من حدد شيئاً من هذه الأمور بهلال رمضان فقد وجبت عليه؛ لأن الهلال قد ثبتت رؤيته، وغير ذلك من الأحكام، فيجب صيامه بالنص والإجماع؛ ولأن البينة العادلة شهدت برؤية الهلال، فيجب الصوم كما لو تقاربت البلدان.

فأما حديث كريب الذي قال فيه ابن عباس: هكذا أمرنا رسول الله ﷺ: ((لا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه)) فأما حديث كريب فإنما دل على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به، وإنما محل الخلاف وجوب قضاء اليوم الأول وليس هو في الحديث.

فإن قيل: فقد قلتم: إن الناس إذا صاموا بشهادة واحد ثلاثين يوماً ولم يروا الهلال أفطروا في أحد الوجهين.

قلنا: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أننا إنما قلنا: يفطرون إذا صاموا بشهادته؛ فيكون فطرهم مبنياً على صومهم بشهادته، وها هنا لم يصوموا بقوله، فلم يوجد ما يجوز بناء الفطر عليه.

الثاني: أن الحديث دل على صحة الوجه الآخر، وهو لزوم الصوم.

ثم فرّع على ذلك قوله كما جاء في حديث النبي ﷺ.

قال الخرقى: وإن حال دون منظره ورؤية الهلال غيم، أو قتر - يعني: غبار - وجب صيامه، وقد أجزأ إذا كان من شهر رمضان، اختلفت الرواية عن أحمد - رحمه الله - في هذه المسألة فروي عنه مثلما نقل الخرقى أي: وجوب الصيام إذا كان في السماء غيم أو غبار، واختار هذه الرواية أكثر شيوخ أصحابنا، وهو مذهب عمر وابنه، وعمرو بن العاص وأبي هريرة، وأنس ومعاوية، وعائشة وأسماء ابنتي أبي بكر، وبه قال بكر بن عبد الله وأبو عثمان النهدي وابن أبي مريم، ومطرف وميمون بن مهران، وطاوس ومجاهد، وروي عنه: أن الناس تبع للإمام، فإن صام صاموا، وإن أفطر أفطروا، وهذا قول الحسن وابن سيرين؛ لقول النبي ﷺ: ((الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون)) قيل معناه: إن الصوم والفطر مع الجماعة ومعظم الناس، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

وعن أحمد رواية ثالثة: لا يجب صومه، ولا يجزئه عن رمضان إن صامه، وهذا هو الصحيح؛ لذلك قال: وهو قول أكثر أهل العلم. يعني: حديث الرسول ﷺ يقول: ((فإن غم عليكم فأكملوا عدة الشهر ثلاثين)) فكيف نصوم يوم

الثلاثين؟ قول أكثر أهل العلم: إنه لا يجب صومه ولا يجزئه عن رمضان إذا صامه بنية أن يكون من رمضان، ومن هؤلاء الأكثرية: أبو حنيفة ومالك والشافعي، يعني جمهور الفقهاء ومن تبعهم؛ لما روى 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))، وقد صح: ((أن النبي ﷺ نهى عن صوم يوم الشك)) متفق عليه، وهذا يوم شك فلا يصام، ولأن الأصل بقاء شعبان فلا ينتقل عنه بالشك فيه، قال ابن قدامة مؤكداً قول الخرقى: إنه مع الغيم يجب صوم يوم الثلاثين خوفاً أن يكون من رمضان؛ لذلك رجح هذا القول، وقال: لنا 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 سحب ولا قتر أصبح مفطراً، السماء صافية فليس هناك عذر من عدم رؤية الهلال، فكيف نصوم وهو المتمم لشعبان؟ وإن حال دون منظره سحب أو قتر أصبح صائماً، يعني: يوم الثلاثين؛ لاحتمال أن يكون ذلك من رمضان. رواه أبو داود.

ومعنى "اقدروا له" أي: ضيقوا له العدد، من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الطلاق: ١٧] أي: ضيق عليه، وقوله: ﴿يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦] والتضييق له أن يجعل شعبان تسعة وعشرين يوماً، وقد فسره ابن عمر بفعله وهو راويه وأعلم بمعناه، فيجب الرجوع إلى تفسيره كما رجع إليه في تفسير التفرق في خيار المتبايعين.

وروي عن عمر < أن رسول الله ﷺ قال لرجل: ((هل صمت من سرر شعبان شيئاً؟ قال: لا)) وفي لفظ: ((أصمت من سرر هذا الشهر شيئاً؟ قال: لا، قال: فإذا أفطرت فصم يومين)) متفق عليه، وسرر الشهر آخره ليالٍ يستتر الهلال فلا يظهر، ولأنه شك في أحد طرفي الشهر لم يظهر فيه أنه من غير رمضان فوجب الصوم كالطرف الآخر، قال علي وأبو هريرة وعائشة: "لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إليّ من أن أفطر يوماً من رمضان" ولأن الصوم يحتاط؛ له ولذلك وجب الصوم بخبر واحد ولم يفطر إلا بشهادة اثنين.

بعد هذا العرض لقضية ثبوت الهلال وإمكانية صوم يوم الثلاثين من شعبان أو عدم صومها- تبين لنا ما قاله ابن قدامة -رحمه الله- في هذه القضية، وعرفنا أنه يرجح وأن المذهب الحنبلي يرجح طلب الهلال يوم التاسع والعشرين ليلة الثلاثين، فإن كانت السماء صافية ولم ير الهلال فلا يجوز الصوم؛ لأنه تأكد أنه من شعبان، أما إذا كان هناك غيم أو غبار فإن الصوم أولى وإذا ظهر أنه من رمضان صح ذلك، وجمهور أهل العلم وأكثر العلماء على عدم جواز ذلك.

٢. عرض القضية عند الخطيب الشربيني:

نأتي إلى الخطيب الشربيني لننظر أيضاً فيما تفضل به في هذه القضية: يقول النووي -رحمه الله- في كتابه (المنهاج) الذي يشرحه الخطيب الشربيني: يجب صوم رمضان بإكمال شعبان ثلاثين أو رؤية الهلال، يعني: دون إكماله الثلاثين، وثبوت رؤيته بعدل، أي: بشهادة عدل، يقول: إنه رأى الهلال، وفي قول: عدلان، وشرط الواحد صفة العدول، يعني: أن يكون عدلاً، محافظاً على الأوامر، مجتنباً للنواهي، قائماً بطاعة الله تعالى، مشهوداً له بذلك، لا عبداً وامرأة، يعني: لا تجوز شهادة العبد والمرأة في ذلك، وإذا صمنا بعدل ولم نر

الهلال بعد ثلاثين أظفرفنا فف الأصح حتى وإن كانت السماء مصحفة ؛ لأننا أكملنا الشهر ، وإذا رئف ببلف لزم حكمه البلف القرفب دون البعفء ، هكذا فقول النووي : إذا رئف فف بلف لزم الصوم الببلاد المآورة القرفبة أما الببلاد البعفة فلا فلفم الصوم ، ففكون لكل بلف رؤفة أهله ، والمراد بالبعفء مسافة القصر ، فعنف : ثمانف ففلو مرفراً ففما فوقها ، وقفل : باآلاف المطاع ، فأهل كل بلف أدرى برؤففهم وهالهم .

قلت : هذا أصح ؛ فلا معنف لاآلاف الناس فف هذه المسألة وكثرة القفل والقال كلما آاء شهر رمضان .

فف شرح هذا الكلام الذي قاله النووي فقول الخطفب الشرفبف - رحمه الله - : وإنما ففب ، أف : صوم شهر رمضان ففكمال شعبان ثلاثف ففوماً أو رؤفة الهلال لفة الثلاثف لقوله ﷺ : ((صوموا لرؤففه وأظفروا لرؤففه ، ففإن آم ففلكم فأكمفوا عفة شعبان ثلاثف)) رواه البخارف .

إذن ففبب صفام شهر رمضان بأحد أمرف : إما ففكمال الشهر ثلاثف (شهر شعبان) ، أو برؤفة الهلال قبل الثلاثف ، قال : ففضاف إلى الرؤفة وإكمال العءء : ظن ءخوله بالآآهاد عند الاآتباه ، والظاهر كما قال الأءرعف : إن الأمارة الظاهرة ءءالة كرؤفة القناءفل المعلقة بالمنائر - أف : مآذن المسآءء - فف آخر شعبان فف حكم الرؤفة . هذا كلام ففر صحفح ؛ لأن كآبراً من المنائر تنار ءون أن ففكون آخر شعبان أو قءوم رمضان ، لمآء أن المآذن من شعائر المسلمف ، وأفهم كلامه أنه لا ففب بقول المنآم ولا ففآوز ، المنآم الذي فقرأ النآوم والمراد بأفة : ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ ففَهْتُءُونَ﴾ [النحل : ١٦] الاآءاء إلى أءلة القبلة فف السفر ، ولكن له أن فعمل بآسابه كالصلاة ، فعنف : آساب التنآفم ، كالصلاة ، ولظاهر هذه الآفة : ﴿وَعَلِمَتْ وَبِالنَّجْمِ هُمْ ففَهْتُءُونَ﴾ [النحل : ١٦] وصححه فف (المآموع)

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، الحاسب 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 به أي: بالخبر في الرؤية فلا يصح الصوم به بالإجماع لفقد ضبط الرائي، لا للشك في الرؤية، وهل تثبت بالشهادة على الشهادة، يعني: واحد رأى الهلال وأخبر أنه رآه فأخذ ذلك الخبر شخص آخر لم ير الهلال وأخبر الآخرين بأنه يشهد على شهادة فلان، هناك طريقتان في المذهب أصحهما القطع بثبوتها، كالزكاة وقيل: لا يقطع بثبوت ذلك كالحدود.

وثبوت رؤيته، يعني: الهلال يحصل بعدلٍ سواء كانت السماء مصحبة 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 أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم. قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم. قال: يا بلال أذن في الناس فليصموا غداً)) صححه ابن حبان والحاكم، والمعنى من هذا: أن الصيام أو ثبوت الهلال يثبت بالواحد - أي: بخبر الشخص الواحد - احتياطاً للصوم. وفي قول: يشترط في ثبوت رؤيته عدلان، كغيره من الشهود والعقود أيضاً، قال الإسنوي: وهذا هو مذهب الشافعي < فإن المجتهد إذا كان له قولان، وعلم المتأخر منهما كان مذهبه المتأخر، ففي (الأم) قال الشافعي بعد: لا يجوز على هلال رمضان أي: على ثبوت هلال رمضان ودخول الشهر، إلا شاهدان. ونقل

البلقيني مع هذا النص نصاً آخر صيغته، رجع الشافعي بعد فقال: لا يصام إلا بشاهدين، ونقل الزركشي عن الصيموري أنه قال: إن صح أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي وحده أو شهادة ابن عمر قبل الواحد، وإلا فلا يقبل أقل من اثنين وقد صح كل منهما. وعندي أن مذهب الشافعي قبول الواحد.

٣. عرض القضية عند الكاساني:

وأخيراً وبعد هذا العرض عند كل من ابن قدامة والخطيب الشرييني، نأتي إلى الكاساني وهو فقيه حنفي كما تعلمون، ننظر في كلامه عن ثبوت هلال رمضان، يقول الكاساني -رحمه الله-: وأما صوم رمضان فوقته شهر رمضان، كما قال الله تعالى بعد قوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] قال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] إذن وقت صوم رمضان هو شهر رمضان، لا يجوز في غيره، فيقع الكلام فيه في موضعين:

أحدهما: في بيان وقت صوم رمضان.

الثاني: في بيان ما يعرف به وقته.

أما الأول: فوقت صوم رمضان شهر رمضان؛ للآية الكريمة وقول النبي ﷺ: ((وصوموا شهركم...)) لأن الشهر لا يصام وإنما يصام فيه.

وأما الثاني: وهو بيان ما يعرف به وقته؛ فإن كانت السماء مصحية صافية فإن الوقت يعرف برؤية الهلال، وإن كانت متغيمية يعرف الوقت بإكمال شعبان ثلاثين يوماً؛ لقول النبي ﷺ: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا شعبان ثلاثين يوماً ثم صوموا)) وكذلك إن غم على الناس هلال شوال

نكمل عدة رمضان ثلاثين يوماً؛ لأن الأصل بقاء الشهر وكمالته، فلا يترك هذا الأصل إلا بيقين على الأصل المعهود وعلى القاعدة الشرعية المعروفة: اليقين لا يزول بالشك، أو ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله. فإن كانت السماء مصحية ورأى الناس الهلال صاموا أي: من الغد، الذي هو ثلاثين شعبان، وإن شهد واحد برؤية الهلال لا تقبل شهادته، وقد رأينا عند الشافعي أنه تقبل شهادة الواحد، عند الحنفية وإن شهد واحد برؤية الهلال لا تقبل شهادته ما لم تشهد جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم يعني: يقع العلم أي: القطع، وهم أربعة فصاعداً حد التواتر الذي يؤمن تواطؤهم على الكذب، ولم يقدر في ذلك تقديراً.

وروي عن أبي يوسف أنه قدر عدد الجماعة بعدد القسامة خمسين رجلاً يشهدون أنهم رأوا الهلال، وعن خلف بن أيوب أنه قال: خمسمائة ببلخ قليل، قال بعضهم: ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان، وروى الحسن عن أبي حنيفة -رحمهما الله تعالى- أنه يقبل فيه شهادة الواحد العدل، كما هو أحد قولي الشافعي، وقال في قول آخر: تقبل فيه شهادة اثنين كما ذكرنا عند الخطيب الشربيني، وجه رواية الحسن -رحمه الله تعالى- أن هذا من باب الإخبار لا من باب الشهادة، بدليل أنه تقبل شهادة الواحد إذا كان بالسماء علة، ولو كان شهادة لما قبل؛ لأن العدد شرط في الشهادات، وإذا كان إخبار الإشهاد فالعدد ليس بشرط في الإخبار عن الديانات وإنما تشتت العدالة فقط كما في رواية الإخبار عن طهارة الماء ونجاسته ونحو ذلك.

وجه ظاهر الرواية: أن خبر الواحد العدل إنما يقبل فيما لا يكذبه الظاهر، وها هنا الظاهر يكذبه؛ لأن تفرد بالرؤية مع مساواة جماعة لا يحصون إياه في الأسباب الموصلة إلى الرؤية وارتفاع الموانع هذا كله دليل كذبه، أو خطئه أو

غلطه في الرؤية، وليس كذلك إذا كان بالسماء علة؛ لأن وجود العلة في السماء يمنع التساوي في الرؤية؛ لجواز أن قطعة من الغيم انشقت وظهر الهلال فرآه واحد ثم استتر بالغيم من ساعته قبل أن يراه غيره، وسواء كان هذا الرجل من المصر أو من خارج المصر وشهد برؤية الهلال فإنه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية ما دام واحداً.

وذكر الطحاوي أنه تقبل كما قال الشافعي في أحد قوليهِ: وجه رواية الطحاوي أن المطالع تختلف بالمصر وخارج المصر في الظهور والخفاء لصفاء الهواء خارج المصر، فتختلف الرؤية، ووجه ظاهر الرواية بعدم القبول أن المطالع لا تختلف إلا عند المسافة البعيدة الفاحشة، وعلى هذا الرجل الذي أخبر بأنه رأى الهلال عليه أن يصوم؛ لأن عنده أن هذا اليوم من رمضان، والإنسان يؤخذ بما عنده، فإن شهد فرد الإمام شهادته، ثم أفطر يقضي؛ لأنه أفسد صوم رمضان في زعمه فيعامل بما عنده، وهل تلزمه الكفارة؟ قال أصحابنا: لا تلزمه، وقال الشافعي: تلزمه إذا أفطر بالجماع، وإن أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته فلا رواية عن أصحابنا في وجوب الكفارة، واختلف المشايخ فيه قال بعضهم: تجب، وقال بعضهم: لا تجب.

وجه قول الشافعي: أنه أفطر في يوم علم أنه من رمضان، لوجود دليل العلم في حقه وهو الرؤية، وعدم علم غيره لا يقدر في علمه، فيؤخذ بعلمه فيوجب عليه الكفارة، ولهذا أوجب عليه الصوم، ولنا عند الحنفية أنه أفطر في يوم هو من شعبان، وإفطار يوم هو من شعبان لا يوجب الكفارة، وإنما قلنا ذلك؛ لأن كونه من رمضان إنما يعرف بالرؤية إذا كانت السماء مصحية، ولم تثبت رؤيته لما ذكرنا أن تفرد به الرؤية مع مساواة عامة الناس إياه في التفقد مع سلامة الآلات دليل عدم الرؤية، وإذا لم تثبت الرؤية لم يثبت كون اليوم من رمضان -أي:

يوم الثلاثين - فيبقى من شعبان، والكفارة لا تجب بالإفطار في يوم هو من شعبان بالإجماع. وأما وجوب الصوم عليه فممنوع، فإن المحققين من مشايخنا قالوا: لا رواية في وجوب الصوم عليه، وإنما الرواية أنه يصوم وهو محمول على الندب احتياطاً.

وقال الحسن البصري: إنه لا يصوم إلا مع الإمام، ولو صام هذا الرجل وأكمل ثلاثين يوماً ولم ير هلال شوال فإنه لا يفطر إلا مع الإمام.

ثانياً: النية في الصوم:

١. عرض القضية عند الخطيب الشربيني:

النية في الصوم، هل هي ركن؟ هل هي شرط؟ ما كفيتها؟ متى ننوي؟ ما حكم تبييت النية؟ وهل تعيين اليوم أو الشهر ضروري؟ وهل علينا أن ننوي الصوم لكل يوم من أيام رمضان، أم يكفي نية واحدة من أول الشهر؟ هذه المسائل كلها تناولها الأئمة الفقهاء - رحمهم الله تعالى - بالبيان والتفصيل.

أ. النية في الفرض:

فلنقف أولاً مع الخطيب الشربيني وهو يشرح (منهاج النووي) حيث يقول النووي - رحمه الله - عن النية: النية شرط للصوم، ويشترط لفرضه التبييت، إذن النية شرط، والشرط معناه الركن يعني فرض من فرائض الصيام، كما سيتضح عند الخطيب الشربيني، ويشترط لهذه النية حتى تكون صحيحة في فرض الصيام التبييت يعني: من الليل، والصحيح أنه لا يشترط النصف الآخر من الليل يعني يكفي أن ننويها أو أن نبيتها من العشاء، وليس بالضرورة أن

يكون التبييت في النصف الأخير من الليل، أيضاً لا يضر الأكل والجماع بعدها. افترض أنني بيتّ النية من وقت العشاء أو من منتصف الليل، ثم عنّ لي أن أكل أو أشرب قبل الفجر، هل هذا يقطع النية، أو يضر؟ لا يضر الأكل والجماع بعدها، هل يجب تجديد النية بعد وقوع الأكل أو غيره؟ لا يجب التجديد إذا نام ثم تنبه واستيقظ أو أكل أو شرب، هذا عن الفرض.

أما النفل فيصح النفل بنيته قبل الزوال، يعني ليس مثل الفرض قبل الفجر وإنما يصح النفل بنية قبل الزوال، وقيل: بعده أيضاً بعد الزوال، ما دام الصائم لم يأكل ولم يشرب منذ طلوع الفجر، فيجوز أن ينوي في أي وقت، والصحيح اشتراط حصول شرط الصوم، أي: الإمساك والنية، من أول النهار، ويجب التعيين في الفرض، يعني: تعيين اليوم والشهر، وكماله يعني: كمال التعيين في رمضان أن ينوي صوم غدٍ عن أداء فرض رمضان هذه السنة لله تعالى، هذا هو لفظ النية التي يجب أن تكون في القلب.

وفي الأداء كلمة الأداء والفرضية والإضافة إلى الله تعالى خلاف سبق ذكره في الصلاة، والصحيح أنه لا يشترط تعيين السنة، ولو نوى ليلة الثلاثين من شعبان صوم غدٍ عن رمضان، يعني: يوم الشك، لكنه علق النية بقوله: نويت صيام غدٍ عن رمضان إن كان منه، فكان ذلك اليوم من رمضان لم يقع عنه.

إذن، لا بد في النية اعتقاد كونه منه بقول من يثق به، من الذي يشهد بثبوت الهلال من عبدٍ أو امرأةٍ أو صبيانٍ رشداء، ولو نوى ليلة الثلاثين من رمضان صوم غدٍ إن كان من رمضان أجزاءه إن كان منه، لماذا؟ ما الفرق؟ لأن الأصل بقاء رمضان، كما أن الأصل في شعبان بقاؤه، ولو اشتبه لم يعرف شهر رمضان من غيره صام شهراً بالاجتهاد، فإن وافق ما بعد رمضان أجزاءه وهو قضاء على

الأصح ، هذا الكلام الذي ذكره الإمام النووي في كتابه (المنهاج) يشرحه الخطيب الشربيني بقوله : فصل في أركان الصوم : والمقصود بالأركان - مع أن النووي سماها شروطاً - الأجزاء التي لا تتحقق ماهية الشيء إلا بها ، كالرأس بالنسبة للإنسان أو نحوها ، أركانه ثلاثة : نية ، وإمساك عن المفطرات ، وصائم. وعبر عنها المصنف - أي : النووي - بالشروط إلى أولها النية شرط للصوم ، لقوله ﷺ : ((إنما الأعمال بالنيات...)) ثم قال : ومحلها القلب - يعني : ليس بالضرورة أن تكون ألفاظاً يرددتها اللسان - محلها القلب ، ولا تكفي باللسان قطعاً ، ولا يشترط التلفظ بها قطعاً. كما قال في (الروضة).

قال الخطيب الشربيني : ظاهر كلام المصنف أنه لو تسحر ليتقوى على الصوم لم يكن ذلك نية ، وبه صرح في (العدة) والمعتمد غير هذا ، المعتمد : أنه لو تسحر ليصوم ، أو شرب لدفع العطش نهائياً ، أو امتنع من الأكل أو الشرب أو الجماع خوف طلوع الفجر ؛ فإن ذلك كله يعتبر نية ، كان ذلك نية إن خطر بباله الصوم بالصفات التي يشترط التعرض لها لتضمن كل منها قصد الصوم ، هذه جزئية بينت لنا ضرورة النية وأن محلها القلب ، ولا يكفي فيها اللسان ، ولا يشترط التلفظ باللسان قطعاً ، وأن القيام للسحور أو الشراب أو غير ذلك والإمساك قبل الفجر كل ذلك يعد نية ، ويكفي عن النية.

ثم بدأ الخطيب الشربيني يفصل ما قاله النووي إجمالاً حيث قال النووي : ويشترط لفرضه التبييت ، ما معنى التبييت؟ وكيف يكون شرطاً في فرض الصوم وليس شرطاً في نفل الصوم؟ قال الخطيب : ويشترط لفرضه أي : الصوم من رمضان أو الواجب من غير رمضان ، كالقضاء أو النذر ، التبييت.

ما معنى التبييت؟ إيقاع النية ليلاً ؛ لقوله ﷺ : ((من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له)) رواه الدارقطني وغيره وصححوه ، وهو محمول ؛ لأن العبارة

مطلقة: ((من لم يبيت الصيام قبل الفجر...)) فيشمل الفرض والنفل، إلا أنه مخصوص بالفرائض؛ لذلك قال: وهو محمول على الفرض بقريظة خبر عائشة: ((أن النبي ﷺ كان يصبح ويسأل عن الطعام، فإذا أخبر أنه لا طعام قال: أنا صائم)) وسيأتي هذا الحديث، مما يدل على أن التبييت ليس شرطاً في النفل، وإن كان شرطاً في الفرض.

ولا بد من التبييت لكل يوم؛ لظاهر الخبر: ((من لم يبيت الصيام قبل الفجر...)) يعني سواء كان يوماً أو شهراً، لا بد من التبييت؛ لأن الصيام وحدة يومية من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، فلا بد من التبييت لكل يوم، هكذا يقول الشافعية؛ لظاهر الخبر، ولأن صوم كل يوم عبادة مستقلة، لتخلل اليومين مما يناقض الصوم كالصلاة يتخللها السلام، وكلام المصنف قد يخرج الصبي المميز فإنه لا فرض عليه، والمعتمد كما في (المجموع) أن الصبي في الصيام كالبالغ ينوي ويبيت.

قال الروياني: وليس لنا صوم نفل يشترط فيه التبييت إلا هذا، أي أن الصوم بالنسبة للصبي نفل، ومع هذا ما دام هذا الصوم في رمضان فإنه ملزم بالتبييت، ولذلك قال الروياني: ليس لنا صوم نفل يشترط فيه التبييت إلا هذا، ويؤخذ من تعبير المصنف بالشرط مع أن الخطيب جعلها أركاناً أنه لو شك: هل كانت نيته قبل الفجر أو بعده لم يصح صومه؟ وهو كذلك، كما صرح به في (المجموع)؛ لأن الأصل عدم تقدم النية، ولو نوى ثم شك هل طلع الفجر أم لم يطلع، صح؛ لأن الأصل بقاء الليل، واليقين لا يزول بالشك ولو شك نهاراً هل نوى ليلاً ثم تذكر ولو بعد مضي أكثر النهار أجزاء صومه، فإن لم يتذكر بالنهار لم يجزئ؛ لأن الأصل عدم النية ولم تنجب بالتذكر نهاراً، ومقتضى هذا أنه لو تذكر بعد الغروب لم يجزئ والظاهر أنه مجزئ ولو شك بعد الغروب: هل نوى أو لا

ولم يتذكر؟ لم يؤثر؛ أخذاً من قولهم في صوم الكفارة أنه لو شك بعد الغروب هل نوى أو لا أجزاءه وهذا هو المعتمد.

والفرق بين الصوم وبين الصلاة فيما إذا شك في النية بعد الفراغ منها ولم يتذكر حيث تلزمه الإعادة، الفرق التضييق في نية الصلاة، بدليل أنه لو نوى الخروج منها بطلت في الحال، وليس كذلك الصوم ولو نوى قبل الغروب أو مع طلوع الفجر لم يجزه لظاهر الخبر السابق في ضرورة التبييت قبل الفجر.

ثم قال: والصحيح أنه لا يشترط في التبييت النصف الآخر من الليل يمكن أن يبيت قبل النصف الآخر يعني النصف الأول أو في النصف الآخر من الليل، بل يكفي ولو من أول الليل لإطلاق التبييت في الحديث "من الليل" ((من لم يبيت الصيام قبل الفجر...)) ولما فيه من المشقة؛ لأن صاحب الصوم قد لا يستيقظ في النصف الآخر من الليل، فيكون في اشتراط النية في النصف الآخر من الليل تضييقاً ومشقة عليه.

القول الثاني: يشترط النصف الآخر من الليل لتبييت النية لقربه من العبادة؛ لأن الإمساك يكون من طلوع الفجر، فالنصف الآخر من الليل هو الأقرب إلى بدء العبادة، يعني: بدء إمساك الصوم؛ فتكون النية مطلوبة في النصف الآخر من الليل؛ لأن الأصل وجوب اقتران النية بأول العبادة، كما نفعل في الصلاة، وأول العبادة بالنسبة للصوم طلوع الفجر، فلما سقط ذلك للمشقة أوجبنا النصف الأخير يعني: النصف الأخير فيه متسع، كما في أذان الصبح وغسل العيد والدفع من مزدلفة، أي: يكون الانصراف في النصف الأخير.

والصحيح: أنه لا يضر الأكل والجماع وغيرهما من منافي الصوم، يعني: مفسداته، بعد تبييت النية ما دام قبل الفجر، وهذا هو المنصوص وبه قطع الجمهور - إذ هو يتحدث عن الشافعية وجمهور العلماء.

القول الثاني: أنه يبطل النية، أي: الأكل أو الشرب أو الجماع أو غير ذلك من مفسدات الصيام بعد تبييت النية تبطل النية، فيحتاج إلى تجديدها، نعم إن رفض النية قبل الفجر ضرر؛ لأن الرفض ضد النية، وكذلك لو ارتد بعدما نوى ليلاً ثم أسلم قبل الفجر فإنه يحتاج إلى تجديد النية؛ لأن الردة كانت قطعاً للإسلام.

والصحيح أيضاً: أنه لا يجب التجديد لها إذا نام بعدها ثم تنبه ليلاً؛ لأن النوم ليس منافياً للصوم، ما دام قال: والصحيح يعني: يقابله قول آخر ضعيف.

القول الثاني: يجب التجديد تقريباً للنية من العبادة بقدر الوسع، أما إذا استمر النوم إلى الفجر فإنه لا يضر بلا خلاف. هذا عن الفرض كل ما يتصل بالفرض تناوله الخطيب الشربيني في شرح (منهاج النووي).

إذن، النية ركن في الفرض، والنية محلها القلب، ولا يكفي في النية اللسان ولا يجب التلفظ بها، والقيام للسحور أو للشرب أو استعداداً للفجر كل ذلك يعتبر نية ولو لم يتلفظ بها، ويشترط في فرض الصوم تبييت النية من الليل، سواء كان ذلك في أول الليل أو في النصف الثاني منه، والقول الصحيح: إنه لا يشترط النصف الأخير من الليل، والصحيح أيضاً أنه لا يضر الأكل أو الجماع أو غيرهما من مفسدات الصوم ما دام ذلك قبل طلوع الفجر، والصحيح أيضاً أنه لا يجب تجديدها إذا نام بعدها ثم تنبه ليلاً.

ب. النية في النفل:

بعد هذا البيان المتعلق باشتراط النية في الفرض ينقلنا إلى حكم النية في النوافل قبل الزوال أو بعده، يقول: ويصح النفل بنية قبل الزوال، يعني قبل الظهر؛ لأنه ﷺ قال لعائشة يوماً: ((هل عندكم من غداء؟ أي: طعام، قالت: لا، قال: فإني

إذن أصوم، قالت: وقال لي يوماً آخر أعندكم شيء؟ قلت: نعم، قال: إذن أفطر وإن كنت فرضت الصوم)) رواه الدارقطني وصحح إسناده، واختص بما قبل الزوال للخبر، إذ الغداء بفتح الغين اسم لما يؤكل قبل الزوال، أما العشاء فهو اسم لما يؤكل بعد الزوال، ولأنه مضبوط بين، ولإدراك معظم النهار به، كما في ركعة المسبوق، وهذا جري على الغالب ممن يريد صوم النفل، وإلا فلو نوى قبل الزوال وقد مضى معظم النهار صح صومه، وكذا يصح بنية بعده يعني: بعد الزوال، فالنفل تصح نيته في جميع النهار قياساً على ما قبله، يعني: كما يصح قبل الزوال تصح النية بعد الزوال؛ تسوية بين آخر النهار كما في النية ليلاً.

والصحيح المنصوص: اشتراط حصول شرط الصوم في النية قبل الزوال أو بعده من أول النهار، بمعنى الإمساك وعدم تناول شيء من المفطرات بالألا يسبقها منافٍ للصوم ككفر وجماعٍ وأكل وجنون وحيض ونفاس، وإلا لم يحصل مقصود الصوم، وهو خلو النفس عن الموانع في اليوم بكماله. والثاني: لا يشترط ما ذكر. ومحل الخلاف: إذا قلنا: إنه صائم من وقت النية أما إذا قلنا إنه صائم من أول النهار وهو الأصح حتى يثاب على جميعه إذ صوم اليوم لا يتبعض، فلا بد من اجتماع شرائط الصوم من أول النهار، ولو سبق ماء في المضمضة أو استنشاق بلا مبالغة إلى جوفه قبل النية هل يؤثر ذلك في عدم قبول صوم النفل؟ لا يؤثر؛ لأنه إكراه، لم يؤثر في الأصح سواء أقلنا: يفطر بذلك أم لا، قاله في زيادة (الروضة)، قال في (المجموع): وهذه مسألة نفيسة مهمة، وسبب أهميتها ما وقع فيها من سهوٍ أو اضطرار؛ لأن الماء - ماء المضمضة - هو الذي سبق، فسواء كان قد نوى صوم النفل أو لم ينوه، فهذا لا اعتبار له؛ سبق ماء المضمضة أو سبق ماء الاستنشاق بلا مبالغة إلى جوفه.

ج. التعيين في النية :

أضاف أيضاً: ويجب في النية التعيين في الفرض ، بأن ينوي كل ليلة أنه صائم غداً من رمضان ، فهذا هو التعيين غداً تعيين لليوم ومن رمضان يعني: من شهر رمضان الذي هو فرض في الصيام ليس عن النذر الفلاني أو عن الكفارة الفلانية ؛ لأنه عبادة مضافة إلى وقتٍ فيجب التعيين في نيتها كالصلوات الخمس ، ولا فرق في الكفارة بين أن يعين سببها أم لا ، كفارة يمين أو كفارة إيلاء أو كفارةظهار هي كفارة ، لكن لو عين وأخطأ- لم يجزه ، فإن جهل سبب ما عليه من الصوم من كونه قضاءً عن رمضان أو نذراً أو كفارة كفاه نية الصوم الواجب ، يقول: نويت الصيام هذا اليوم الواجب للضرورة كمن نسي صلاة من الخمس لا يعرف عنها ، وهكذا يستمر الخطيب الشرييني -رحمه الله- في بيان هذه الفروع المتعلقة بنية الصيام في شهر رمضان.

وكمال التعيين في رمضان أن ينوي صوم غد يعني: اليوم الذي يلي الليلة التي ينوي فيها ، وأن تكون النية عن أداء فرض رمضان ، هذه السنة لله تعالى ، وفي ذلك خلاف سبق ذكره في الصلاة ، يستحسن أن ترجعوا إليه لاستكمالها.

٢. عرض القضية عند ابن قدامة :

وبعد هذا البيان عند الخطيب الشرييني في موضوع النية يحسن بنا أن ننتقل إلى مرجع آخر وهو ابن قدامة -رحمه الله- حيث يقول في شرح الخرقى: ولا يجزئه صيام فرض حتى ينويه أي وقت كان من الليل. هذه جملة الخرقى أن صيام الفرض من رمضان لا يجوز إلا بالنية ، والنية محلها الليل في أي وقت كان ذلك من الليل.

يقول ابن قدامة: جملة هذا أنه لا يصح صوم إلا بنية إجماعاً، فرضاً كان الصوم أو تطوعاً؛ إذن النية لا بد منها، لماذا؟ لأن الصوم عبادة، والرسول ﷺ حصر العمل في النية: **((إنما الأعمال بالنيات...))** والصوم عبادة محضة، فافتقر إلى النية، كالصلاة والحج، ثم إن كان فرضاً كصيام رمضان في أدائه أو قضائه، وصيام النذر وصيام الكفارة اشترط أن ينويه من الليل.

مذهب من هذا؟

النية من الليل في الفريضة عند إمامنا هذا أحمد بن حنبل ومالك والشافعي.

إذن، اشتراط النية للفرض من الليل هو قول جمهور العلماء كما أشار الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج).

وقال أبو حنيفة: يجزئ صيام رمضان وكل صوم متعين بنية من النهار؛ لأنه ليس أمامه إلا ذلك لا يجوز صيام يوم آخر في يوم رمضان فهو صوم متعين، ومعنى تعيينه أنه لا يحتاج إلى النية بالليل، وإنما يجوز أن تكون بالنهار؛ 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 في ذلك الوقت واجباً متعيناً؛ ولأنه غير ثابت في الذمة فهو كالتطوع.

يرد ابن قدامة - رحمه الله - على كلام أبي حنيفة وأصحابه، وترجيح مذهب الإمام أحمد والإمامين مالك والشافعي بقوله: لنا 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))** وفي لفظ لابن حزم عن هذا الحديث، يقول النبي ﷺ: **((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 الذي استدلوا به 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)) هذا التخيير يدل على أنه ليس فرضاً، وما دام ليس فرضاً فلا يحتاج إلى تبييت النية، فلو كان واجباً لم يبح فطره، وإنما سمي الإمساك صياماً تجوزاً، بدليل قوله: ((من كان أصبح مفطراً فليصم بقية يومه...)) مع أن بقية اليوم لا تسمى صياماً، وإنما الذي سمي هو الإمساك بقية اليوم، ولم يفرق بين المفطر بالأكل وغيره.

وقد روى البخاري: ((أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً: أن أدن في الناس: أن من كان أكل فليصم بقية يومه)) وإمساك بقية اليوم بعد الأكل ليس بصيام شرعي وإنما سماه صياماً تجوزاً أي: إمساكاً، ثم لو ثبت أنه صام فالفرق بين ذلك وبين رمضان أن وجوب الصيام تجدد في أثناء النهار، فأجزأته النية حين تجدد الوجوب، كمن كان صائماً تطوعاً فنذر إتمام صوم بقية يومه، فإنه تجزئه نيته عند نذره بخلاف ما إذا كان النذر متقدماً.

ويستمر ابن قدامة -رحمه الله- في بيان وجوب النية بصيام الفرض، فيقول أيضاً: ولنا مفهوم قوله ﷺ: ((لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل)) من غير تفصيل بين فرضٍ ونفل؛ فإذا جاز في النفل بقي مطلوباً في الفرض، ولأنه نوى من الليل فصح صومه كما لو نوى في النصف الأخير ولم يفعل ما ينافي الصوم،

وهو بهذا يرد أيضاً على من يوجب أن تكون النية في النصف الأخير من الليل، ويبين أنها تجوز في النصف الأول من الليل كما تجوز في النصف الآخر من الليل.

ثم يضيف في فصلٍ آخر: وإن نوى من النهار صوم الغد - نوى من نهار اليوم يوم السبت أنه يصوم يوم الأحد - لم تجزئه تلك النية؛ لأن الليل لم يأت بعد، الليل والنهار شيء واحد، أما النهار الآخر فشيء آخر، إلا أن يستصحبها إلى جزء من الليل، وقد روى ابن منصور عن أحمد: من نوى الصوم عن قضاء رمضان بالنهار ولم ينو من الليل فلا بأس إلا أن يكون فسخ النية بعد ذلك، فإذا استصحب ذلك كان الاستصحاب مصححاً للنية، فظاهر هذا حصول الإجزاء بنيتها من النهار، إلا أن القاضي قال: هذا محمول على أنه استصحب النية إلى جزء من الليل، وهذا صحيح ظاهر؛ لقوله عليه السلام: ((لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)) ولأنه لم ينو عند ابتداء العبادة ولا قريباً منها وهو وقت الإمساك، فلم يصح كما لو نوى من الليل صوم بعد غد، هذا أيضاً لا يجوز ولا يصح.

ثم أضاف - وهذه إضافة جديدة وجيدة - : أن النية تعتبر لكل يوم، يعني: نحن بحاجة إلى نية الصيام لأيام رمضان كل يوم، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وابن المنذر وعن أحمد أنه تجزئه نية واحدة لجميع الشهر. إذن أبو حنيفة والشافعي وابن المنذر يريدون نية كل ليلة لكل يومٍ من أيام رمضان، وأحمد يجيز أن تكون النية واحدة لصيام الشهر كله إذا نوى صوم جميعه، وهذا مذهب مالك وإسحاق؛ لأنه نوى في زمنٍ يصلح جنسه أي: شهر رمضان لنية الصوم فجاز كما لو نوى كل يوم في ليلته.

والذي يبدو لنا أن الأيسر والأقرب إلى القبول هو اكتفاء النية الواحدة وصحتها عن جميع الشهر، قال ابن قدامة: ولنا أنه صوم واجب فوجب أن ينوي كل يوم

من ليلته، كالقضاء، فابن قدامة يرجح قول أحمد في رواية، وقول أبي حنيفة والشافعي وابن المنذر: أن النية لكل يوم، أما الرواية الأخرى التي وافق فيها مالكاً وإسحاق وهي الأسهل، فلم يوافق عليها، رجح أن النية تعتبر لكل يوم كما قال أبو حنيفة والشافعي، وأكد ذلك بقوله: لنا أنه صوم واجب فوجب أن ينوي كل يوم من ليلته كالقضاء، ولأن هذه الأيام أيام الشهر أو أيام القضاء أو أيام الكفارة أو أيام النذر- عبادات لا يفسد بعضها بفساد بعض، ويتخللها ما ينافيها من الطعام والشراب ونحو ذلك في الليالي، فأشبهت القضاء، وبهذا فارقت اليوم الأول، وعلى قياس رمضان إذا نذر صوم شهر بعينه فيخرج فيه مثل ما ذكرناه في رمضان، يعني يحتاج إلى نية كل يوم ولا تكفيه نية الشهر.

ثم أضاف أيضاً شيئاً مفيداً وهو: ما معنى النية؟ وما كفيته؟ وفي ذلك يقول: معنى النية: القصد، وهو: اعتقاد القلب فعل شيء وعزمه عليه من غير تردد. هذا معنى النية القصد القلبي واعتقاد القلب أنه سيفعل شيئاً ويعزم عليه ولا يتردد في فعله، فمتى خطر بقلبه في الليل أن غداً من رمضان وأنه صائم فيه لم يحتج إلى تلفظ ولا إلى لسان، 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 قتر، فعزم أن يصوم غداً من رمضان؛ لم تصح النية.

والنية: قصد تتبع العلم، فما لا يعلمه الناوي لا يرتبط القلب ولا يقصده، ولا دليل على وجوده، وليس هو على ثقة من اعتقاده فلا يصح قصده عندئذ، يعني من صام يوم الثلاثين من شعبان على أنه إن كان من رمضان فقد صامه، هذه النية المعلقة غير صحيحة، وبهذا قال حماد وربيعة ومالك وابن أبي ليلى والحسن بن صالح وابن المنذر، وقال الثوري والأوزاعي: يصح إذا نواه من الليل؛ لأنه نوى من الليل فصح كالיום الثاني، وعن الشافعي كالمذهبين.

وقد رجح ابن قدامة - رحمه الله - أن النية المشكوك فيها وعدم الانعقاد على قصد واضح وعلى علم أكيد لا تجزئ، ولذلك قال: ولنا أنه لم يجزم النية بصومه من رمضان فلم يصح، كما لو لم يعلم إلا بعد خروجه، وكذلك البناء على قول المنجمين وأهل المعرفة بالحساب حتى لو صادف ذلك لم يصح.

ثم قال في فصل آخر: ويجب تعيين النية في كل صوم واجب، يعني سواء كان من رمضان أو نذر أو كفارة يجب تعيين النية في كل فرض أو في كل صوم فرض، وهو أن يعتقد أنه يصوم غداً من رمضان أو يصوم غداً من قضائه أو يصوم غداً من كفارته أو يصوم غداً من النذر، لا بد من هذا التعيين، وقد نص على ذلك أحمد في رواية الأثرم فإنه قال: قلت لأبي عبد الله: أسير صام شهر رمضان في أرض الروم ولا يعلم أنه رمضان، وكان ينوي التطوع هل يجزئه ذلك عن رمضان، قال: لا يجزئه إلا بعزيمة أنه من رمضان، ولا يجزئه في يوم الشك إذا أصبح صائماً حتى وإن كان من رمضان إلا بعزيمة من الليل أنه من رمضان. هذا الكلام من أحمد هو قول مالك والشافعي.

ولكن عن 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 صيماً يجزئنا من رمضان، وإن لم نعتقد أنه من رمضان، قال: نعم، قلت: فقول النبي ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات...)) أليس يريد أن ينوي أنه من رمضان؟ قال: لا، إذا نوى من الليل أنه صائم أجزاءه، وهكذا.

ثم أضاف ابن قدامة لنا أنه صوم واجب يعني صوم رمضان أو غيره، فوجب تعيين النية له كالقضاء وطواف الزيارة كمسألتنا في افتقاره إلى التعيين وهكذا، وأضاف: ولو نوى ليلة الشك إن كان غداً من رمضان فأنا صائم فرضاً وإلا فهو نفل لم يجزئه على الرواية الأولى، التي تقول: بوجوب تعيين النية في الفرض؛

لأنه لم يعين الصوم من رمضان جزماً، ويجزئه على الرواية الأخرى؛ لأنه قد نوى الصوم، ولو كان عليه الصوم من سنة خمس فنوى أنه يصوم عن سنة ست، أو نوى الصوم عن يوم الأحد كان الاثنان أو ظن أن غداً الأحد فنواه وكان الاثنان صح صومه؛ لأن نية الصوم لم تحتل وإنما الخطأ كان في الوقت.

وأضاف أيضاً: وإذا عين النية عن صوم رمضان أو قضاء رمضان أو قضاء كفارة أو نذر- لم يحتج أن ينوي كونه فرضاً، ما دام قال كلمة كفارة أو كلمة قضاء؛ لأن ذلك لا يكون إلا للفرائض. وقال ابن حامد: يجب ذلك، يجب مع تحديد النية عن اليوم أن يحدد أنه من الفرض، من رمضان، من الكفارة، من النذر أو نحو ذلك، ثم قال: ومن نوى صيام التطوع من النهار، ولم يكن طعم، يعني: بعد الفجر- أجزاءه ذلك، محل الخلاف أن تكون النية قبل الزوال أو بعده إذن نية الفرض لا بد أن تكون من الليل.

ونية النفل يجوز أن تكون من النهار على خلاف بين أن تكون قبل الزوال أو بعده ما دام لم يطعم شيئاً بعد الفجر، قال في بيان ذلك: جملة ذلك أن صوم التطوع يجوز بنية من النهار عند إمامنا وأبي حنيفة، وقد علمنا أن ذلك أيضاً عند الشافعي، إذن هو رأي الجمهور أن صوم التطوع يجوز بنية من النهار عند أحمد وأبي حنيفة والشافعية، وروي ذلك أيضاً عن أبي الدرداء وأبي طلحة وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبيرة والنخعي وأصحاب الرأي، كل هذا رأي الجمهور.

وقال مالك وداود: لا يجوز صيام النفل إلا بنية من الليل؛ لقوله ﷺ: ((لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل)) واللفظ مطلق فيشمل النفل والفرض، ولأن الصلاة يتفق وقت النية لفرضها ونفلها، فكذلك الصوم.

رد ابن قدامة ورجح رأي الجمهور على رأي مالك وداود بقوله: لنا ما روت عائشة > قالت: ((دخل علي النبي ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم من شيء؟ قلنا: لا. قال: فإني إذن صائم)) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي ويدل عليه أيضاً حديث عاشوراء ولأن الصلاة يخفف نفلها عن فرضها، بدليل أنه لا يشترط القيام لنفلها ويجوز في السفر على الراحلة إلى غير القبلة، فكذا الصيام يخفف فيه عن الفريضة، وحديثهم: ((لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)) نخصه بحديثنا، حديث عائشة: ((هل عندكم من شيء؟ قلنا: لا. قال: فإني إذن صائم)) هذا يخص ذلك، على أن حديثنا أصح من حديثهم فإنه من رواية ابن لهيعة ويحيى بن أيوب، قال الميموني: سألت أحمد عنه، فقال: أخبرك ما له عندي ذلك الإسناد إلا أنه عن ابن عمر وحفصة إسنادان جيدان.

والصلاة يتفق وقت النية لنفلها وفرضها؛ لأن اشتراط النية في أول الصلاة لا يفضي إلى تقليلها بخلاف الصوم. ثم قال: وأي وقت من النهار نوى أجزاءه، رأينا عند الشافعية أن الصحيح أن يكون قبل الزوال ويجوز بعده، وهنا عند الحنابلة وأي وقت من النهار نوى أجزاءه، سواء في ذلك ما قبل الزوال وبعده، وهذا ظاهر كلام أحمد والخرقي وهو ظاهر قول ابن مسعود فإنه قال: أحذكم بأخير النظرين ما لم يأكل أو يشرب، يعني: هو مخير بين إتمام الصوم وبين عدمه، وقال رجل لسعيد بن المسيب: إني لم آكل إلى الظهر أو إلى العصر أفصوم بقية يومي؟ قال: نعم.

إذن، تجوز نية الصوم للنفل قبل الزوال أو بعده، وبهذا نكون قد استبنا أقوال الفقهاء في أحكام النية سواء ما يخص صوم الفرض أو ما يخص صوم.

المفطرات في الصوم عند ابن قدامة

يتولى ابن قدامة في كتابه (المغني) عرض القضية وبيان الراجح من المذهب الحنبلي، وإن وجدت روايات في المذهب أتى بها، ويعرض كذلك آراء الأئمة الآخرين، ويذكر أدلة كل فريق، ثم يرجح ما يراه مناسباً أو ما يرى الدليل عنده قوياً، وغالباً ما يرجح مذهب الحنابلة.

فإذا انتهينا من ذلك انتقلنا إلى عرض القضية أيضاً عند الخطيب الشربيني، وهو فقيه شافعي يتبنى وجهة نظر الفقهاء الشافعية في كتابه (مغني المحتاج) الذي هو شرح لكتاب (المنهاج) للإمام النووي -رحمهما الله تعالى- فلنبدأ بابن قدامة، وهو حتى يقدم لنا تعريفاً بالمفطرات يأتي بكلام الخرقى فيطرح مسأله أولاً، ثم يشرح ذلك من خلال عدة فصول.

الخرقى -رحمه الله- أجمل لنا مفطرات الصوم، وهي الأمور التي تفسد صيام الصائم أو تبطل صومه، أو تحدث الفطر الذي هو نقيض الإمساك، الذي هو ركن من أركان الصوم من طلوع الفجر إلى الشمس، يقول الخرقى -رحمه الله- :
ومن أكل، أو شرب، أو احتجم، أو استعطى، أو أدخل إلى جوفه شيئاً من أي وضع كان، أو قبّل فأمنى أو أمذى أو كرر النظر فأنزل، أي ذلك فعل عامداً وهو ذاكر لصومه فعليه القضاء بلا كفارة إذا كان صوماً واجباً.

وكما ترون فإن الخرقى يجمع لنا مبطلات الصوم في هذه الأمور العديدة، وهي: الأكل، الشرب، الحجامة، السعوط وهو ما يوضع في الأنف من النشوق، أو دخول شيء إلى الجوف عمداً من أي موضع كان من المنافذ الرئيسية، أو تقبيل النساء ونزول المنى نتيجة لذلك، أو المذي، أو تكرار النظر وحدوث الإنزال

نتيجة تكرر النظر، أي ذلك فعل عامداً وهو ذاك لصومه فعليه القضاء بلا كفارة إذا كان صوماً واجباً، يعني: مثل صوم رمضان أو صوم النذور أو صوم الكفارات.

في هذه المسألة إجمال لمفطرات الصوم، إلا أن ابن قدامة -رحمه الله- يفصل القول في ذلك على نحو آخر، يجمع بعض المفطرات مع بعضها الآخر كالأكل والشرب، ويذكر أقوال الفقهاء في كل مسألة أو في كل مفطر ومبطل من هذه المبطلات، ولهذا يقول في هذه المسألة فصول، أحد هذه الفصول أنه أي الصائم يفطر يفسد صومه يبطل بالأكل والشرب بالإجماع، وبدلالة الكتاب والسنة.

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾ [البقرة: ١٨٧] حيث مد الله تعالى مدة الأكل والشرب إلى تبين الفجر، ثم أمر بالصيام أي الإمساك عنهما عند طلوع الفجر، وأما السنة فقول النبي ﷺ: ((والذي نفسي بيده خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي)) إذن الدلالة واضحة على أن الأكل والشرب أو أحدهما عمداً في نهار رمضان في فترة الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس يفسد الصيام ويفطر الصائم.

وأجمع العلماء على الفطر بالأكل والشرب بما يتغذى به، هذا محل إجماع، أما ما لا يتغذى به فعادة أهل العلم على أن الفطر يحصل به، لو أن امرأً بلع حصة أو قطعة من الخشب أو غير ذلك عامداً متعمداً وهو ذاك لصومه فإنه يفسد الصوم مع أن ذلك ليس مما يتغذى به عادة.

وقال الحسن بن صالح: لا يفطر الصائم بما ليس بطعام ولا شراب، يعني من ابتلع حصة عامداً أو تراباً أو خشباً أو غير ذلك مما لا يعدّ غذاءً؛ فإن صومه لا

يبطل ويبقى صحيحاً، وحكى عن أبي طلحة الأنصاري أنه كان يأكل البرد في الصوم، ويقول: ليس بطعام ولا شراب. ولعل من يذهب إلى ذلك يحتج بأن الكتاب والسنة إنما حرّما الأكل والشرب، وكلوا واشربوا وهذا ليس أكلاً ولا شرباً، فما عداهما - ما عدا الأكل والشرب - يبقى على أصل الإباحة إلا أن هذا رأي يخالف إجماع الأمة أو على الأقل جمهور علماء المسلمين؛ ولذلك رد عليهم ابن القيم بقوله: ولنا دلالة الكتاب والسنة على تحريم الأكل والشرب على العموم، فيدخل فيه محل النزاع، ولم يثبت عندنا ما نقل عن أبي طلحة فلا يعد خلافاً للإجماع.

هذا هو الفصل الأول كما رأيتم وفيه تحدث ابن قدامة عن الأكل والشرب عمداً، ويبيّن أنهما مفسدان للصوم، مفطران للصائم بالإجماع وبدلالة القرآن الكريم والسنة النبوية.

الفصل الثاني يعد فيه ابن قدامة مفطراً آخر من وجهة نظر الحنابلة، الفصل الثاني: أن الحجامة، والحجامة هي فتح جزء من الجلد - جلد الجسد - للإنسان ليخرج منه الدم الذي يُظن أنه فاسد هذه هي الحجامة، قد تكون في الرأس، وقد تكون في الأطراف، وقد تكون في غير ذلك من المواضع.

يقول ابن قدامة: الفصل الثاني أن الحجامة يُفطر بها الحاجم والمحجوم، وبه قال إسحاق وابن المنذر ومحمد بن إسحاق وابن خزيمة وهو قول عطاء وعبد الرحمن بن مهدي، وكان الحسن ومسروق وابن سيرين لا يرون للصائم أن يحتجم، وكان جماعة من الصحابة أيضاً يحتجمون ليلاً في الصوم مما يدل على تحريمها أو على مخالفتها إذا فعلت في النهار، فممن كان يحتجم من الصحابة ليلاً ابن عمر، وابن عباس، وأبو موسى، وأنس.

إذن تلك وجهة نظر القائلين بأن الحجامة مفسداً من مفسدات الصيام، ومفطراً من المفطرات لكل من الفاعل والمفعول به، ورخص فيها -يعني أجازها- أبو سعيد الخدري، وابن مسعود، وأم سلمة، وحسين بن علي، وعروة، وسعيد بن جبير وغيرهم، وقال مالك والثوري وأبو حنيفة والشافعي، يعني جمهور العلماء على أن الحجامة لا تُفسد الصوم، ولا تعد مفطراً من المفطرات؛ ولذلك قال جمهور الأئمة مالك والثوري وأبو حنيفة والشافعي: يجوز للصائم أن يحتجم ولا يُفطر لما روى البخاري عن ابن عباس أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم، ولأنه دم خارج من البدن وليس داخلياً إلى الجوف، فأشبهه الفصد يعني فتح جزء من الجلد، أو شقه لإخراج الدم الفاسد، إلا أن ابن قدامة يرجح مذهب الحنابلة في القول بأن الحجامة تُفسد الصوم لكل من الحاجم والمحجوم.

واستدل على ذلك بقول النبي ﷺ: ((أفطر الحاجم والمحجوم)) رواه عن النبي ﷺ أحد عشر نفساً، قال أحمد: حديث شداد بن أوس أصح حديث يروى في هذا الباب، وإسناده حديث رافع إسناده جيد، وقال: حديث ثوبان وشداد صحيحان، وهي كلها في الحجامة، وعن علي بن المديني أنه قال: أصح شيء في هذا الباب حديث شداد وثوبان، وحديثهم -أي حديث الرأي الآخر الذي استدل به الجمهور عن ابن عباس وهو ((أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم))- يقول الحنابلة: إنه منسوخ بحديثنا: ((أفطر الحاجم والمحجوم)) بدليل ما روى ابن عباس أنه قال: ((احتجم رسول الله ﷺ بالقاحة بقرن ونام، وهو محرم صائم، فوجد لذلك ضعفاً شديداً)) فنهى رسول الله ﷺ أن يحتجم الصائم.

وعن الحكم قال: "احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم فضعف، ثم كرهت الحجامة للصائم" وكان ابن عباس وهو راوي حديثهم يعد الحجام والمحجم، فإذا

غابت الشمس احتجم بالليل، كذلك رواه الجوزجاني، وهذا يدل على أنه علم نسخ الحديث الذي رواه.

على كل حال، فإن الحجامة وهي الأمر الثالث من الأمور التي هي من المفسدات أو المفطرات عند بعض الفقهاء وهم الحنابلة، وبهذا يكون ابن قدامة قد عدّ لنا الأكل والشرب إجماعاً، والحجامة على اختلافٍ فيها.

بيان ما لا يمكن التحرز منه :

ثم يضيف الفصل الثالث: أنه -أي: الصائم- يفطر بكل ما أدخله إلى جوفه أو مجوّفٍ في جسده كدماغه وحلقه ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره، يعني: كان متعمداً في إيصال شيء من ذلك، وكان مما يمكنه التحرز منه سواء وصل من الفم على العادة، أو غير العادة كالوجور -أي: السكب فيه- أو من الأنف كالسعوط، أو ما يدخل من الأذن إلى الدماغ، أو ما يدخل من العين إلى الحلق كالكحل، أو ما يدخل إلى الجوف من الدبر بالحقنة، أو ما يصل من مداواة الجائفة الجرح الكبير النافذ إلى الجوف، أو من دواء المأمومة، وهي أيضاً جرح في الدماغ فيصل الدواء إلى الدماغ، فهذا كله يفطره؛ لأنه واصل إلى جوفه باختياره، فأشبهه الأكل.

وكذلك لو جرح نفسه، أو جرحه غيره باختياره، فوصل إلى جوفه سواء استقر في جوفه أو عاد، فخرج منه، وبهذا كله بجميع ما سبق قال الشافعي.

إذن، الحنابلة والشافعية على أن كل ما يصل إلى الجوف بطريق العمد -سواء كان غذاءً أو دواءً- فإنه يفسد الصوم أو يفطر، هذا قول الحنابلة والشافعية.

وفي مقابل هذا القول للحنابلة والشافعية الذين يقولون بإفطار الصائم من كل ما يدخل إلى الجوف بطريق التعمد من الصائم، سواء كان ذلك الجوف الدماغ أو

الحلق، أو عن طريق الفرج، أو عن طريق المعدة أو أي تجويف في جسده، في مقابل ذلك قال مالك: لا يفطر الصائم بالسعوط، وهو ما يوضع في الأنف إلا أن ينزل إلى حلقه، ولا يفطر إذا داوى المأمومة وهي الجرح في الدماغ، والجائفة، واختلف عنه في الحقنة، أي: الحقنة التي تكون عن طريق الشرج، واحتج له بأنه لن يصل إلى الحلق منه شيء أشبه ما لم يصل إلى الدماغ ولا الجوف.

ورد ابن قدامة على ذلك بقوله: لنا أنه واصل إلى جوف الصائم باختياره فيفطره كالواصل إلى الحلق، والدماغ جوف، والواصل إليه يغذيه فيفطره كجوف البدن، واستثنى ابن قدامة من هذا الأصول عن طريق العين أو غيرها بعض الأشياء كالكحل، فأما الكحل فما وجد طعمه في حلقه أو علم وصوله إليه فطره وإلا لم يفطره، نصّ على ذلك أحمد، وقال ابن أبي موسى: ما يجد طعمه كالزُّرور والصبر والقطور أفطر، وإن اكتحل باليسير من الإثمد غير المطيب كالميل ونحوه لم يفطر، وقال ابن عقيل: إن كان الكحل حاداً فطره، وإلا فلا.

إذن، مسألة الكحل مسألة فيها اختلاف، ونحو ما ذكرناه قال أصحاب مالك، وعن ابن أبي ليلى وابن شبرمة أن الكحل يفطر الصائم، وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يفطره لما روي عن النبي ﷺ أنه اكتحل في رمضان وهو صائم، ولأن العين ليست منفذاً فلم يفطر بالداخل منها كما لو دهن رأسه. إذن الكحل فيه خلاف بين العلماء: هل هو مفطر؛ لأنه يصل إلى الحلق عن طريق العين أو ليس مفطراً كما يقول الجمهور؛ لأن العين ليست منفذاً من المنافذ الطبيعية.

أيضاً تكلم ابن قدامة وهو يتحدث عن المفطرات عن ابتلاع الريق: هل ابتلاع الريق يفطر أو لا يفطر؟ قال: وما لا يمكن التحرز منه كابتلاع الريق لا يفطره؛ لأن اتقاء ذلك يعني التخلص منه فيه مشقة، فأشبهه غبار الطريق، وغريلة

فقه العبادات

الدقيق، فإن جمعه، ثم ابتلعه قصدًا لم يفطره أيضًا؛ لأنه لم يضيف إليه شيئًا، أو لأنه يصل إلى جوفه من معدته، أشبه ما إذا لم يجمعه، وقيل: يفطر، والأول -أي: عدم الإفطار- هو الأصح.

هذه أيضًا من النقاط التي أشار إليها ابن قدامة وهو يتحدث عن المفطرات، ثم أضاف أيضًا ما يتصل بالبخامة التي تنزل عن طريق الأنف، وإن ابتلع البخامة ففيها روايتان: رواية بالإفطار، ورواية بعدم الإفطار، أما رواية الإفطار فهي مذهب الشافعي؛ لأنه كان يمكن من ابتلعها أن يتحرّز منها، والرواية الثانية لا يفطر؛ لأنه شيء معتاد في الفم غير واصل، فإن سال فمه دمًا أو خرج إليه قلس أو قيء فازدرده وابتلعه أفطر، وإن كان يسيرًا؛ لأن الفم في حكم الظاهر، قال أيضًا: ولا يفطر بالمضمضة بغير خلاف، سواء كان في الطهارة أو غيرها.

وقد روي عن النبي ﷺ: ((أن عمر سأله عن القبلة للصائم، فقال النبي ﷺ: أرأيت لو تميمضت من إناء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس، قال: فمه؟)) يعني: فكذلك القبلة، ولأن الفم في حكم الظاهر لا يبطل الصوم، أو لا يبطل الصوم بالواصل إليه كالأنف والعين، وإن تميمض أو استنشق في الطهارة، فسبق الماء إلى حلقه من غير قصد ولا إسراف فهو كذلك أيضًا لا شيء عليه، وهو رأي الجمهور، به قال الأوزاعي وإسحاق والشافعي في أحد القولين، ورؤي أيضًا عن ابن عباس. قال مالك وأبو حنيفة: يفطر؛ لأنه أوصل الماء إلى جوفه ذاكراً لجوفه، فأفطر كما لو تعمد شربه. والأصح ما قال به الأوزاعي والشافعي: أن سبق الماء يعتبر نوعاً من الدخول بغير قصد، أو أشبه بالنسيان أو بالإكراه؛ فلا شيء فيه.

أضاف أيضًا ابن قدامة -رحمه الله- شيئاً قد يظن أنه يفسد الصيام وهو لا يفسده، الاغتسال في نهار رمضان قال: ولا بأس أن يغتسل الصائم؛ فإن عائشة

وأُم سلمة قالتا: ((نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنباً من غير احتلام، ثم يغتسل، ثم يصوم)) متفق عليه. وسواء كان ذلك بالغوص في الماء، أو بنزول الماء على رأسه، كل ذلك معفو عنه ولا شيء فيه، إلا إذا أسرف في استخدام الماء حتى أحس به أو دخل شيء منه، فحكمه حكم الداخل إلى الحلق من المبالغة في المضمضة والاستنشاق الزائد على الثلاث فيكون مفسداً للصوم.

أحكام المني، والمذي، والشهوة، والنظر أثناء الصوم، والعمد والنسيان في المفطرات، وحكم الجماع في نهار رمضان

أحكام المني والمذي والشهوة والنظر أثناء الصوم:

أيضاً من المفسدات أو المبطلات: التقبيل مع المني، أو إنزال المني عن طريق التقبيل، وهو الفصل الرابع، وفيه قال ابن قدامة: إذا قبل فأمنى - أي: أنزل منياً - أو أمذى، ولا يخلو المقبل من ثلاثة أحوال:

أحدها: أن لا ينزل؛ فلا يفسخ صومه بهذا التقبيل، ولعل حديث عمر الذي مضى منذ قليل يدل على ذلك ويؤكدده، وكان النبي ﷺ يقبّل وهو صائم كما قالت السيدة عائشة > .

الحال الثاني: أن يمني نتيجة التقبيل ينزل المني؛ فيفطر بغير خلاف نعلمه، لما ذكرناه من إيماء الخبرين، ولأنه إنزال مباشرة، وهي القبلة فأشبهه الإنزال بالجماع دون الفرج.

الحال الثالث: أن يمذي، والمذي غير المني، المني: الذي يكون منه الولد، وينزل على عدة قذفات ويكون ثخيناً، وله رائحة معينة وبشهوة زائدة، أما المذي فليس كذلك، وإذا نزل المذي نتيجة التقبيل فإنه يفطر عند أحمد بن حنبل ومالك، أما

أبو حنيفة والشافعي فيقولان: لا يفطر. وروي ذلك عن الحسن والشعبي والأوزاعي؛ لأنه لا يوجب الغسل فأشبهه البول.

وقال في فصل آخر: لو استمنى بيده -يعني أنزل المنى بيده- فقد فعل محرماً، ويفسد صومه بالإنزال، أما إذا لم ينزل فلا يفسد الصوم، فإن أنزل فسد صومه؛ لأنه في معنى القبلة في إثارة الشهوة، فأما إن أنزل لغير شهوة كالذي يخرج منه المنى أو المذي لمرضٍ فلا شيء عليه؛ لأنه خارج لغير شهوة، فأشبهه البول.

ما زلنا نشرح ما قاله الخرقى في بداية هذا الدرس: الفصل الخامس: إذا كرّر النظر فأنزل.

فأيضاً لتكرار النظر أحوال:

أحدها: أن لا يقترن به إنزال؛ فلا يفسد الصوم بغير اختلاف بين العلماء.

الثاني: أن يقترن به إنزال، نظر فقامت شهوته فأنزل المنى، عند ذلك يفسد الصوم في قول الإمام أحمد، والحسن البصري، ومالك، والحسن بن صالح، وقال جابر بن زيد، والثوري، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن المنذر: لا يفسد؛ لأنه إنزال عن غير مباشرة؛ لأن النظر ليس مباشرة فأشبهه الإنزال بالفكر، وهذا هو الرأي الصحيح الذي عليه جمهور العلماء.

العمد والنسيان في المفطرات، وحكم الجماع في نهار رمضان:

في الفصل السادس قال -رحمه الله-: إن المفسد للصوم مما سبق ذكره جميعه ما كان عن عمدٍ وقصد، فأما ما حصل من كل ذلك من غير قصد كالغبار الذي يدخل حلقه من الطريق، ونخل الدقيق، والذبابة التي تدخل حلقه، أو يرش عليه الماء فيدخل مسامعه، أو أنفه، أو حلقه أو غير ذلك مما يكون فيه القصد والتعمد فإنه يفسد الصوم.

في الفصل السابع قال ابن قدامة: إن من أفطر بشيء مما سبق ذكره فعليه القضاء، لا نعلم في ذلك خلافاً؛ لأن الصوم كان ثابتاً في الذمة، فلا تبرأ منه الذمة إلا بأدائه، ولم يؤدّه فبقي على ما كان عليه ولا كفارة في شيء مما ذكرناه في ظاهر المذهب، وهو قول سعيد بن جبير والنخعي وابن سيرين وحماد والشافعي، ورواية أخرى عن أحمد أن الكفارة تجب على من أنزل بلمس، أو قبلة، أو تكرار نظر؛ لأنه إنزال عن مباشرة فأشبهه الإنزال بالإجماع، فهي مسألة خلافية. أما إن فعل شيئاً مما سبق ذكره ناسياً فهو على صومه ولا قضاء عليه كما قاله الخرقى.

ثم أضاف ابن قدامة في مسألة أخرى: من استقاء فعليه القضاء يعني فسد صومه وعليه القضاء، أما من ذرعه القيء فلا شيء عليه. إذن أضاف إلى ما سبق الاستقاء أو القيء عمداً، وأضاف أيضاً في مسألة أخرى: من ارتد عن الإسلام فقد أفطر، وقال في شرح ذلك: لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أن من ارتد عن الإسلام في أثناء الصوم أنه يفسد صومه وعليه قضاء ذلك اليوم إذا عاد إلى الإسلام، وأضاف في مسألة أخرى: من نوى الإفطار فقد أفطر، هذا هو الظاهر من المذهب، وهو قول الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي، يعني: جمهور العلماء.

ثم أضافوا إلى المفطرات: الجماع في نهار رمضان: ومن جامع في الفرج فأنزل أو لم ينزل، أو دون الفرج فأنزل عامداً أو ساهياً فعليه القضاء والكفارة إذا كان ذلك في شهر رمضان.

وبهذا نكون قد اختصرنا وبيّنا ما جاء عند ابن قدامة - رحمه الله - من المفطرات للصوم أو للصائم، وهي: الأكل، والشرب، والجماع، والحجامة عند الحنابلة،

والسقوط ، ودخول شيء إلى الجوف ، والتقبيل مع الإمناء أو الإمناء الذي سببه التقبيل ، أو الإنزال بتكرار النظر عند الحنابلة ، كل ذلك يكون عمداً ، وأضاف إلى ذلك الرجعة وقطع نية الصوم والجماع في نهار رمضان .

عرض الموضوع عند الخطيب الشرييني :

لنترك ابن قدامة جانباً ، ونذهب إلى الخطيب الشرييني - رحمه الله - لتتجول أيضاً في بيان المفطرات عنده - وقد عقد لذلك فصلاً طويلاً ، نحاول أن نختصر ذلك ، وأن نبين أهم الأساسيات فيه .

تحت عنوان "فصل شرط الصوم - أي : شرط صحته من حيث الفعل - الإمساك عن الجماع" هذه واحدة ، بدأ بالجماع الذي أخره ابن قدامة إلى آخر المفطرات ، فبدأ هناك بالأكل والشرب ، وبدأ هنا بالجماع والاستقاءة - يعني : فعل القيء - أما من زرعه القيء فلا شيء عليه ، وفي الحديث : ((من زرعه القيء (أي : غلبه وهو صائم) فليس عليه قضاء ، ومن استقاء فليقض)) والصحيح أنه لو تيقن أنه لم يرجع من القيء شيء إلى جوفه كأن تقيماً منكساً بطل صومه في الصحيح ، على أن المفطر عينها كالإنزال لظاهر الخبر ، وإن غلبه القيء فلا بأس ، يعني لا يضر ، وكذا لو اقتلع نخامة لفظها فلا شيء عليه في الأصح ، فلو نزلت من دماغه وحصلت في حد الظاهر من الفم ، فليقطعها من مجراها ، وليرمها يمجها ، فإن تركها للبلع مع القدرة على لفظها فوصلت الجوف أفطر في الأصح .

إذن هذا هو الشيء الرابع : الإمساك عن الجماع ، والإمساك عن الاستقاءة ، والإمساك عن النخامة التي يستطيع لفظها ، والرابع : الإمساك عن وصول العين إلى الجوف ؛ عين أي شيء كسمسة أو حصة إلى ما يسمى جوفاً ، وهو أي تجويف في الجسم كتجويف الدماغ ، أو تجويف الرئتين ، أو تجويف المعدة ؛ لأن

الصوم هو الإمساك عن كل ما يصل إلى الجوف، وأضاف أيضاً إلى ذلك أن ما يصل إلى الجوف حتى ولو كان دواءً فإنه يفسد الصوم ما دام قد وصل إلى باطن الدماغ أو باطن البطن أو الأمعاء.

وكذلك المثانة عن طريق الحقنة الشرجية وهي مجمع البول، وكذلك الاستيعاض؛ لأنه راجع إلى الدماغ والأكل؛ لأنه راجع إلى البطن، والحقنة الشرجية راجعة للأمعاء والمثانة، كذلك، كل ما يصل من جائفة يرجع إلى البطن، أو المأمومة، والجائفة هي الطعنة التي تبلغ الجوف، أما المأمومة فهي الشجة التي تبلغ فم الرأس وهي الجلدة التي تجمع الدماغ، كل هذا أو ما يصل إلى ذلك عن طريق الغذاء أو الدواء فهو مفسد للصوم وهو من مفطرات الصائم.

إذن، ذكر لنا الخطيب الشربيني من مفطرات الصوم: الجماع، والاستقاءة، ودخول أي عين إلى الجوف، وكذلك ابتلاع النخامة التي يمكن لفظها، وكذلك كل ما يصل إلى الجوف أي تجويف سواء في الدماغ أو في البطن والأمعاء أو المثانة، فيدخل في ذلك الأكل أو الشراب أو الدواء أو الحقنة أو الوصول من جائفة أو مأمومة ونحوهما، كل ذلك يعتبر مفطراً من مفطرات الصوم، كذلك التقطير في باطن الأذن وإن لم يصل إلى الدماغ، وباطن الإحليل وهو مخرج البول من الذكر، واللبن من الثدي، وإن لم يصل إلى المثانة مفطر في القول الصحيح أو في الأصح بناءً على الوجه الأول.

ثم أضاف شرطاً إلى ما يصل إلى الجوف بقوله: وشرط الواصل كونه من منفذٍ مفتوح، فلا يضر وصول الدهن إلى الجوف بتسرب المسام، أي مسام الجلد، وهو ثقب البدن؛ لأن ذلك ليس منفذاً طبيعياً، أما المنافذ الطبيعية فهي الفم من أعلى، والفرج من أسفل، والأذن، والأنف، والعين، فما يصل إلى الجوف عن

طريق هذه الفتحات فهو مفسد؛ لأنها منافذ طبيعية، وشرط الواصل كونه من منفذ كالمدخل والمخرج مفتوح، ولا يضر الاكتمال -استخدام الكحل- وهو ما يُوضع في العينين حتى وإن وجد طعمه في حلقه؛ لأن الواصل إليه أو المتسرب منه إنما يصل عن طريق المسام.

وقد روى البيهقي: ((أنه ﷺ كان يكتحل بالإثمد وهو صائم)) كذلك كل ما يصل إلى الجوف بغير قصد، يعني من الشرط أن يكون الوصول بقصد، فإن كان بغير قصد فلو وصل جوفه ذباب أو بعوضة أو غبار الطريق، أو غريلة الدقيق لم يفطر، ولا يفطر ببلع ريقه من معدته يعني أن هذا قادم من المعدة وعائد إليها، فلو خرج عن الفم ثم رده إليه بلسانه وابتلعه، أو بل خيطاً بريقه وردّه إلى فمه، كما يعتاد عند القتل وعليه رطوبة تنفصل وابتلعها، أو ابتلع ريقه مخلوطاً بغيره، أو ابتلعه متنجساً يعني كل ما يخالط الريق، ويدخل إلى الجوف من الريق فإنه يفطر، ولو جمع ريقه فابتلعه لم يفطر، ولو سبق ماء المضمضة أو الاستنشاق المشروع -يعني بدون مبالغة- إلى جوفه فالمذهب إنه بالغ أفضل، وإن لم يبالغ فلا، ولو بقي بين أسنانه طعام فجرى به ريقه من غير قصدٍ لم يفطر إن عجز عن تمييزه ولفظه؛ لأنه معذور فيه، ولو أوجر -يعني: صب الماء في حلقه مكرهاً- يعني: مغمى عليه أو نائم- لم يفطر بهذا الإكراه لانتفاء الفعل، أي: العمد والقصد.

وإن أكره حتى أكل أو شرب أفطر في الأظهر؛ لأنه حصل من فعله لدفع الضرر عن نفسه فأفطر به، والأظهر أنه لا يفطر كما يقول النووي، وإن أكل ناسياً لم يفطر لخبر الصحيحين: ((من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه)) إلا أن أكثر فيفطر به؛ لأن الإكثار دليل على التذكر وعدم النسيان؛ لأن النسيان مع الكثرة نادر. وقال النووي: الأصح أنه لا يفطر، وقطع

به جمهور العلماء لعموم الحديث : ((من نسي وهو صائم...)) ولم يقل كثيراً ولا قليلاً.

ثم أضاف الجماع، والجماع ناسياً كالأكل ناسياً فلا يفطر به على المذهب، وإن كان ذلك غير متصور.

الطريق الثاني : أنه على القولين في جماع المحرم ناسياً، وفرق الأول بأن المحرم له هيئة يتذكر بها الإحرام، فإذا نسي كان مقصراً بخلاف الصائم حيث لا هيئة له، إلا أنه على الصحيح أنه يفطر؛ لأن النسيان غير متصورها هنا؛ لأنه دائم بين اثنين، إن نسي أحدهما ذكره الآخر، بخلاف الأكل فإنه يأكل واحداً فيتصور النسيان فيه.

كذلك مما ذكره الخطيب الشربيني : الإمساك أو وجوب الإمساك عن الاستمنا، يعني إخراج المنى عمداً، فإن الاستمنا يفطر أو يكون من المفطرات، وكذا خروج المنى بلمس وقبلة ومضاجعة؛ لأنه إنزال مباشرة فإنه يفسد الصيام من غير كفارة؛ لأنه ليس جماعاً، فرق بين الاستمنا وبين الجماع، أما التفكير في هذه العملية الجنسية وما يترتب على ذلك من إنزال فإنه لا يفسد، لا فكر - وهو إعمال الخاطر في الشيء - أو النظر بشهوة إذا أمنى بهما إن ذلك لا يعد مفسداً أو مبطلاً للصوم. وتكره القبلة إن حركت الشهوة، والأولى تركها حسماً للباب وهي كراهة تحريم في الأصح.

إذن الخطيب الشربيني - رحمه الله - ذكر لنا عدداً من المفطرات، وأضاف رأي الشافعية في الحجامة والفسد، وقد رأينا أن الحنابلة يقولون بأنها تفسد الصيام للحاجم والمحجوم، قال النووي: ولا يفطر الصائم بالفسد والحجامة، أما الفصد فلا خلاف فيه، وأما الحجامة فإنه ﷺ احتجم وهو صائم، واحتجم

وهو محرم، وهذا - كما عرفنا - هو رأي جمهور العلماء، وقد أشرنا إلى ذلك عند استعراضنا لكلام ابن القيم في هذه القضية.

وأضاف - رحمه الله - بعض الأشياء التي تدخل في هذا الباب وهو أنه من الاحتياط ألا يأكل آخر النهار إلا بيقين، كأن يعاين الغروب أو يستمع الأذان، ويحل الإفطار بالاجتهاد في الأصح، ويجوز إذا ظن بقاء الليل بالاجتهاد؛ لأن الأصل بقاء الليل، ولو أكل باجتهاد أول النهار أو آخر النهار وبان الغلط بطل صومه؛ لتحقيقه خلاف ما ظنه، إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه، أو بلا ظن كأن هجم وهو جائز في آخر الليل حراماً في آخر النهار، ولم يبن الحال صح إن وقع الأكل في أوله، وبطل إن وقع الأكل في آخر النهار.

ولو طلع الفجر الصادق وفي فمه طعام فلفظه صحّ صومه، وكذا يصح الصوم لو كان عند طلوع الفجر مجامعاً فنزع في الحال؛ لأن النزع ترك للجماع، فأشبه ما لو حلف لا يلبس ثوباً وهو لا يلبسه فنزعه، وسواء أنزل حال النزع أم لا فلا شيء عليه، وصيامه صحيح لتولده من مباشرة مباحة، وهي التي كانت قبل طلوع الفجر. ومن هذا نعلم أن الخطيب الشربيني ذكر ما ذكره أيضاً ابن قدامة - رحمه الله - من المفطرات، وإن وقع بينهما خلاف كما رأينا في الحجامة والفصد، وكذلك في الإنزال من التفكير أو نحو ذلك، وفيما عدا ذلك فكلاهما متفق على أن التعمد في كل ذلك يفسد الصوم، أما النسيان أو السهو فلا يفسد الصوم.

عرض القضية عند الكاساني:

كما هو معلوم أننا نأخذ الفقه الحنفي من كتاب (بدائع الصنائع) للكاساني وهو لا يكتفي بعرض وجهة نظر مذهبه، وإنما أيضاً يعرض وجهات النظر الأخرى وإن كان بشيء من الإيجاز، كما رأينا أيضاً عند ابن قدامة أنه يعرض آراء المالكية

والحنفية أو أصحاب الرأي في مسألة الحجامه ، وما لا يُتغذى به إذا وصل إلى الجوف.

و(بدائع الصنائع) للكاساني يحدثنا عن مفطرات الصوم ، ويبدأ بالحديث عن الإمساك حيث يبين أنه ركن من أركان الصوم كالنية ، فما يخل بهذا الركن يكون مفسداً للصوم ، نافيةً لحقيقة الإمساك.

يعقد الكاساني - رحمه الله - فصلاً تحت عنوان "وأما ركنه - أي: ركن الصوم - فالإمساك عن الأكل والشرب والجماع" هكذا ثلاثة أمور ولم يتعرض إلى الأشياء الأخرى الآن ، وكأنه يريد أن يقول هذه الأمور الثلاثة هي محل اتفاق بين العلماء وما عداها فهو محل اختلاف سنعرض له فيما بعد.

إذن الإمساك عن الأكل والشرب والجماع ركن الصوم ؛ لأن الله تعالى أباح الأكل والشرب والجماع في ليالي رمضان في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَشِرُوهِنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧]. إذن أباح الرفث -الجماع- وهنا أضاف الأكل والشرب: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ كذلك يعني أي: كالجماع ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] إذن الرفث والأكل والشرب أفعال مباحة للصائمين من أول الليل إلى طلوع الفجر ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾ هذا الإمساك من بداية الفجر الصادق إلى دخول الليل ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تَبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَدُوٌّ لِهِنَّ فِي الْمَسْجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

إذن ، هذه الأمور الثلاثة هي مناط الإمساك ، أو نبداً الإمساك عن هذه الأمور الثلاثة التي كانت مباحة قبله ، أي: حتى يتبين لكم ضوء النهار من ظلمة الليل

فقه العبادات

من الفجر، ثم أمر بالإمساك عن هذه الأشياء في النهار بقوله **عَلَيْكُمْ** : ﴿ **ثُمَّ آتَمُوا** الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ ﴾ فدلّ أن ركن الصوم ما قلنا - أي الإمساك - فلا يوجد الصوم بدون أي بدون الإمساك، وعلى هذا الأصل، ينبني بيان ما يفسد الصوم وينقضه أي يبطله أو يفطر الصائم؛ لأن انتقاض الشيء عند فوات ركنه أمر ضروري.

بِمَ يفوت الإمساك؟ بالأكل والشرب والجماع أو واحد منها، سواء كان ذلك صورة ومعنى، أو صورة لا معنى، أو معنى لا صورة.

انظروا إلى رأي الحنفية، فهو كلام دقيق، وتفصيل جيد للأمر الثلاثة: الأكل والشرب والجماع؛ سواء كان كل شيء منها صورة ومعنى، أو صورة فقط بلا معنى، أو معنى فقط بلا صورة، وسواء كان بعذر أو بغير عذر، وسواء كان عمداً أو خطأ، طوعاً أو كرهاً، كل ذلك وجدنا خلافه عند ابن قدامة وعند الخطيب الشربيني، فكلا المذهبين الحنابلة والشافعية يتفقان على أن ذلك لا يكون إلا عمداً، أما إن كان سهواً، أي: لا يكون مفسداً أو مفطراً للصائم إلا في حالة العمد، أما في حالة النسيان فهو غير مفسد للصوم.

أضاف - رحمه الله - قوله: سواء كان صورة ومعنى، أو صورة لا معنى، أو معنى لا صورة، وسواء كان بعذر أو بغير عذر، وسواء كان عمداً أو خطأ، طوعاً أو كرهاً ما دام ذاكراً لصومه لا ناسياً، ولا في معنى الناسي، والقياس أن يفسد الصوم وإن كان ناسياً القياس؛ لأن صورة المفسد وقعت، وهو قول مالك لوجود ضد الركن، الركن هو الإمساك، والأكل ضد الإمساك، وقد وجد حتى في حالة النسيان فيكون مفسداً، وهذا قول مالك، القياس أن يفسد وإن كان ناسياً، وهو قول مالك لوجود ضد الركن حتى قال أبو حنيفة: لولا قول الناس لقلت يقضي.

يعني معنى ذلك: "لولا قول الناس لقلت: يقضي" أي: لولا قول الناس إن أبا حنيفة خالف الأمر لقلت: يقضي، أي أمر الرسول ﷺ لكننا تركنا القياس بالنص، وهو ما روى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((من نسي وهو صائم وأكل أو شرب فليتم صومه؛ فإن الله ﷻ أطعمه وسقاه)).

يعني: أبو حنيفة - رحمه الله - كان يريد أن يقول بأن الناسي يعامل في إفساد الصوم معاملة المتعمد والذاكر لولا وجود حديث الرسول ﷺ ولولا أن يقول الناس: إن أبا حنيفة خالف أمر الرسول، فنحن تركنا القياس بإفساد الصوم للعمل بالنص، ولذلك حكم ببقاء صومه، وعلل بانقطاع نسبة فعله عنه بإضافته إلى الله تعالى لوقوعه من غير قصده. وروى عن أبي حنيفة أنه قال: لا قضاء على الناسي؛ لأن صومه صحيح - كما قال الجمهور - وما دام الصوم صحيحاً فلا يطالب بالقضاء للأثر المروي عن النبي ﷺ والقياس أن يقضي ذلك، ولكن اتباع الأثر أولى إذا كان صحيحاً، والحديث صححه أبو حنيفة فلا يبقى لأحد فيه مطعن، يعني: ما دام الحديث صحيحاً، فكيف نقول بوجوب القضاء عليه وإن كان القياس يقتضيه؟!

والحقيقة أن هذا الكلام الذي ذكره الكاساني يُحمد لأبي حنيفة، ويرفع عنه ما يقوله بعض الناس من أن أبا حنيفة كان يميل إلى الرأي أو إلى القول بالرأي، وهو لم يفعل ذلك إلا عندما لا يوجد حديث صحيح، أما إذا وجد الحديث الصحيح فجميع الأئمة على القول به وطرح ما عداه من الرأي والقياس، ولكن اتباع الأثر أولى إذا كان صحيحاً، وحديث صححه أبو حنيفة مثل هذا الحديث حديث الناسي لا يبقى لأحد فيه مطعن، وكذا انتقده أبو يوسف حيث قال: وليس حديث شاذّ نجتري على رده، وكان من صياغة الحديث < وروى عن علي وابن عمر وأبي هريرة < مثل مذهبننا.

ولأن النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوده، ولا يمكن دفعه إلا بخرج. إذن الحنفية يوافقون ما عرفناه عند الشافعية والحنابلة لما مضى من أن التعمد هو الذي يفسد الصوم، أما النسيان فلا يفسده؛ لأن النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوده ولا يمكن دفعه إلا بخرج، فجعل عذراً دفعاً للخرج.

وعن عطاء والثوري أنهما فرقا بين الأكل والشرب والجماع يعني الأكل والشرب يُغتفر فيهما النسيان؛ لأنه يتصور، أما الجماع فلا يتصور فيه أن يكون الاثنان ناسيين، بل إذا نسي أحدهما ذكره الآخر، قال عطاء والثوري: لا يفسد صومه في الجماع، ولا يفسد في الأكل والشرب؛ لأن القياس يقتضي الفساد في الكل لفوات ركن الصوم في الكل، إلا أننا تركنا القياس بالخبر، وأنه ورد في الأكل والشرب، فبقي الجماع على أصل القياس، وإنا نقول: نعم، الحديث ورد في الأكل والشرب، لكنه معلول بمعنى يوجد في الكل، وإنه فعل مضاف إلى الله تعالى على طريق التمحيز، بقوله: ((فإنما أطعمه الله وسقاه)) قطع إضافته عن العبد لوقوعه فيه من غير قصد واختيار، وهذا المعنى يوجد في الكل، والعلة إذا كانت منصوفاً عليها كان الحكم منصوفاً عليه، ويتعمم الحكم بعموم العلة. وكذا معنى الخرج يوجد في الكل.

إذن، عطاء والثوري يريدان أن يقولوا بأن النسيان متصور في الجميع وإن كان الحديث قد ورد بالأكل والشرب إلا أن العلة فيه النسيان، فيعم ذلك جميع الأفعال التي يقع فيها النسيان، ولو أكل فليل له: إنك صائم، وهو لا يتذكر أنه صائم، ثم علم بعد ذلك فعلية القضاء في قول أبي يوسف، وعند زفر والحسن بن زياد: لا قضاء عليه.

وجه قولهما أنه لما تذكر أنه كان صائماً تبين أنه كان ناسياً فلم يفسد صومه، ولأبي يوسف أنه أكل متعمداً لأن عنده أنه ليس بصائم فيبطل صومه.

وتفريعاً على هذه الأمور الثلاثة الأكل والشرب والجماع، قال: ولو دخل الذباب حلقه لم يفطره؛ لأنه لا يمكنه الاحتراز عنه فأشبهه الناسي، بل لو أخذ الذباب فأكله ففطره؛ لأنه تعمد أكله، وإن لم يكن مأكولاً كما لو أكل التراب، كذلك لو دخل الغبار أو الدخان في حلقه لم يفطره، هذه كلها تفاريع أو تفريعات على الأكل والشرب، وكذا لو ابتلع البلبل بعد المضمضة في فمه مع البزاق، أو ابتلع البزاق الذي اجتمع في فمه؛ لأن كل ذلك من الريق أو مما لا يمكن الاحتراز عنه أو دفعه، ولو بقي بين أسنانه شيء فابتلعه ذكر في (الجامع الصغير) أنه لا يفسد صومه، وإن أدخله حلقه متعمداً. روي عن أبي يوسف أنه إن تعمد عليه القضاء ولا كفارة.

ووفق ابن أبي مالك فقال: إن كان مقدار الحمصة أو أكثر يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة، كما قال أبو يوسف، وقول أبي يوسف محمول عليه، أما إن كان دون الحمصة فلا يفسد صومه كما لو ذكر في (الجامع الصغير) والمذكور فيه محمول عليه وهو الأصح، ووجهه أن ما دون الحمصة يسير يبقى بين الأسنان عادة، فلا يمكن التحرز عنه بمنزلة الريق فيشبهه الناسي وليس كذلك قدر الحمصة فإن بقاءه بين الأسنان غير معتاد، فيمكن الاحتراز عنه فلا يلحق من الناسي.

وقال زفر في ذلك: عليه القضاء والكفارة وإن ابتلع الطعام القليل الذي كان باقياً بين أسنانه وهو ذلك عليه القضاء والكفارة لماذا؟ لأنه أكل ما هو مأكول في نفسه إلا أنه متغير فأشبهه اللحم المنتن.

ولنا جمهور الحنفية ضد زفر أنه أكل ما لا يؤكل عادة، إذ لا يقصد به الغذاء ولا الدواء، فإن تئاب، فرفع رأسه إلى السماء، فوقع حلقه في قطرة مطر أو ماء صب فيه ميزاب ففطره؛ لأن الاحتراز عنه ممكن، وقد وصل الماء إلى جوفه، ولو أكره على

الأكل أو الشرب فأكل أو شرب بنفسه مكرهاً وهو ذاكراً لصومه فسد صومه بلا خلاف ؛ لأن الأكل والشرب جاء بفعل منه هو، وعند زفر والشافعي لا يفسد لماذا؟ وجه قولهما: أن هذا - أي المكره - أعذر أي أكثر عذراً من الناسي ؛ لأن الناسي وجد منه الفعل حقيقة، وإنما انقطعت نسبتة عنه شرعاً بالنص، وهذا لم يوجد منه الفعل أصلاً، فكان أعثر من الناسي.

إذن، المكره في نظر الحنفية أعذر أو أكثر عذراً من الناسي، فإذا كان صوم الناسي لم يفسد فكذلك صوم المكره لم يفسد بل إنه أولى، ولنا أن معنى الركن يعني عند جمهور الحنفية، وليس عند زفر والشافعي المكره لا يفسد صومه، وعند الحنفية يفسد صومه ؛ لأنه أتى بفعل من نفسه، ولذلك قال: لنا أن معنى الركن قد فات لوصول المغذي إلى جوفه بسبب لا يغلب وجوده، ويمكن التحرز عنه في الجملة، فلا يبقى الصوم كما لو أكل أو شرب بنفسه مكرهاً. وهذا لأن المقصود من الصوم معناه وهو كونه وسيلة إلى الشكر والتقوى، وقهر الطبع الباعث على الفساد على ما بينا في أول الباب، ولا يحصل شيء من ذلك إذا وصل الغذاء إلى جوفه.

هذه كلها تفرعات ننبه إليها لبيان مدى فكر الحنفية ومدى استقراءهم لجميع الأحوال والتفاصيل، وكذا النائمة الصائمة جامعها زوجها ولم تنتبه، أو المجنونة جامعها زوجها فسد صومهما عندنا خلافاً لزفر والكلام فيه كالكلام في المكره كما سبق في المسألة.

أيضاً والمضمضة والاستنشاق لو تضمنض أو استنشق فسبق الماء حلقه ودخل جوفه، فإن لم يكن ذاكراً لصومه لا يفسد صومه ؛ لأنه لو شرب ناسياً لم يفسد، فهذا أولى، وإن كان ذاكراً فسد صومه عندنا ؛ يعني عند الحنفية، وقال ابن أبي ليلى: إن كان وضوؤه للصلاة المكتوبة لم يفسد، وإن كان للتطوع فسد، وقال

الشافعي: لا يفسد في أيهما كان، يعني للفرض أو التطوع، وقال بعضهم: إن تضمض ثلاث مرات - يعني إن بالغ أو لم يبالغ - فسبق الماء حلقه لم يفسد؛ لأن السنة هي الثلاث، أما إن زاد عن الثلاث فسد، وجه قول ابن أبي ليلى أن الوضوء للصلاة المكتوبة فرض، فكان المضمضة والاستنشاق من ضرورات إكمال الفرض، فكان الخطأ فيهما عذراً بخلاف صلاة التطوع.

وجه قول من فرق بين الثلاث في المضمضة وما زاد عليه أن السنة فيهما الثلاث، فكان الخطأ فيهما من ضرورات إقامة السنة، فكان عفواً، وأما الزيادة على الثلاث فمن باب الاعتداء على ما قاله النبي ﷺ فمن زاد أو نقص فقد تعدى وظلم، فلم يعذر فيه، والكلام مع الشافعي هنا على نحو ما سبق في الإكراه، يؤيد ما ذكرنا أن الماء لا يسبق الحلق في المضمضة والاستنشاق عادة إلا عند المبالغة فيهما، والمبالغة مكروهة في حق الصائم، قال النبي ﷺ: «للقيط بن سمره: ((بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً))»، فكان في المبالغة متعدياً، فلم يعذر، بخلاف الناسي.

أحكام الاحتلام والإنزال والمباشرة

فرع آخر: لو احتلم في نهار رمضان، فأنزل، هذا الإنزال لا يفطره؛ لأن الاحتلام شيء خارج عن الإرادة قهري، لقول النبي ﷺ: ((ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء، والحجامة، والاحتلام)) إذن دخلنا فيما ذكره كل من ابن قدامة، والخطيب الشربيني، بدأ الكاساني يذكر شيئاً عن القيء وعن الحجامة، وعن إنزال المنى بعد أن تحدث عن الأكل والشرب والجماع.

((ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء، والحجامة، والاحتلام)) ولأنه لا صنع له فيه فيكون كالناسي، ولو نظر إلى امرأة وتفكر فأنزل لم يفطره هذا الإنزال، وقال

مالك: إن تتابع نظره فطره؛ لأن التتابع في النظر كالمباشرة، ويرد الكاساني على المالكية، ويرجح رأي الحنفية في أن الإنزال الناتج عن التفكير لا يفسد الصوم، بقوله: ولنا أنه لم يوجد الجماع الذي هو محرّم في نهار رمضان لا صورة ولا معنى لعدم الاستمتاع بالنساء فأشبه الاحتلام في النهار، أي إنزال المني أثناء النوم نهاراً، بخلاف المباشرة أي اللمس أو القبلة أو الجماع، ولو كان يأكل أو يشرب ناسياً، ثم تذكر فألقى اللقمة أو قطع الماء أو كان يتسحر فطلع الفجر وهو يشرب الماء فقطعه، أو كان يأكل فألقى اللقمة فصومه تام لعدم الأكل والشرب بعد التذكر والطلوع.

ماذا عن الجماع؟ ولو كان يجامع امرأته في النهار ناسياً لصومه فتذكر فنزع من ساعته، يعني فوراً ساعة التذكر لحظة التذكر، أو كان يجامع في الليل فطلع الفجر وهو مخالط، فنزع فرجه من ساعته فصومه تام، وقال زفر: فسد صومه وعليه القضاء.

وجه قول زفر أنه جزء من الجماع، حصل بعد طلوع الفجر والتذكر، وأنه يكفي لفساد الصوم لوجود المضادة للإمساك وإن قل، أما الحنفية - جمهور الحنفية يعني - يقولون بأن صيامه صحيح ما دام قد نزع فوراً أو ترك الأكل أو الشرب بمجرد التذكر، لنا حجة جمهور الحنفية في أن صومه صحيح ولا يفسد، لنا أن الموجود منه بعد الطلوع والتذكر هو النزع، والنزع ترك للجماع وليس فعلاً له، وترك الشيء لا يكون محصلاً له بل يكون اشتغالا بضده، فلم يوجد منه الجماع بعد الطلوع والتذكر رأساً، فلا يفسد صومه، ولهذا لم يفسد في الأكل والشرب كذا في الجماع، وهذا إذا نزع بعدما تذكر أو بعدما طلع الفجر فوراً.

فأما إذا لم ينزع وبقي ولو قليلاً فعليه القضاء، لكن لا كفارة عليه في ظاهر الرواية، ورؤي عن أبي يوسف أنه فرق بين الطلوع والتذكر، فقال في الطلوع:

عليه الكفارة وفي التذکر لا كفارة عليه، وقال الشافعي: عليه القضاء والكفارة فيهما جميعاً، وجه قول الشافعي أنه وجد الجماع في نهار رمضان متعمداً لوجوده بعد طلوع الفجر والتذکر، فيوجب القضاء والكفارة.

ووجه رواية أبي يوسف الفرق بين الطلوع والتذکر أن في الطلوع ابتداء الجماع كان عمداً، والجماع جماع واحد بابتدائه وانتهائه، والجماع العمد يوجب الكفارة، وأما في التذکر فابتداء الجماع كان ناسياً، وجماع الناسي لا يوجب فساد الصوم فضلاً عن وجوب الكفارة.

وجه ظاهر الرواية، وهو عدم وجوب الكفارة عليه: أن الكفارة إنما تجب بإفساد الصوم، وإفساد الصوم يكون بعد وجوده، وبقاؤه في الجماع يمنع وجود الصوم، فإذا امتنع وجوده استحال الإفساد فلا تجب الكفارة، ووجوب القضاء لانعدام صومه اليوم لا لإفساده بعد وجوده، ولأن هذا جماع لم يتعلق بابتدائه وجوب الكفارة فلا يتعلق بالبقاء عليه؛ لأن الكل فعل واحد وله شبهة الاتحاد.

وأضاف أيضاً من التفرعات -الكاساني- أنه لو أصبح جنباً في رمضان فصومه تام عند عامة الصحابة، وذكر من الصحابة أسماء كثيرين، كما روى أيضاً عن السيدة عائشة > وعن أم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام، ثم أضاف شيئاً آخر، وهو أنه لو نوى الصائم الفطر ولم يحدث شيئاً آخر سوى النية فصومه تام، وقد عرفنا عند ابن قدامة، وعند الخطيب الشربيني أن صومه يفسد، فتغيير النية أو نية الإفطار تفسد الصوم عند الحنفية لا، ولو نوى الصائم الفطر ولم يحدث شيئاً آخر يعني لم يتبع قطع النية بأكل أو شرب أو بما يفسد الصوم فصومه تام، ولا عبرة بتغيير النية، وقال الشافعي: بطل صومه.

وجه قوله: أن الصوم لا بد له من النية، وقد نقض نية الصوم بنية ضده وهو الإفطار فبطل صومه لبطلان شرطه، ورد الكاساني بقوله: ولنا أن مجرد النية لا

عبرة به في أحكام الشرع ما لم يتصل به الفعل لقول النبي ﷺ: ((إن الله تعالى عفا عن أمي ما تحدثت به أنفسهم ما لم يتكلموا أو يفعلوا)) ونية الإفطار لم يتصل به الفعل، وبه تبين ما نقض نية الصوم بنية الفطر؛ لأن نية الصوم نية اتصل بها الفعل، فلا تبطل بنية لم يتصل بها الفعل، يعني نية الصوم أتبع بالإمساك فبقيت كذلك، أما نية الفطر ولم يتصل بها ما يفطر فهي لا قيمة لها، ولا تفسد الصوم على أن النية شرط انعقاد الصوم لا شرط بقائه منعقدًا، ألا ترى أن الصوم يبقى مع النوم والنسيان والغفلة؟ هذه جزئية أخرى.

ومن الجزئيات التي تناولها أيضًا الكاساني مسألة القيء، حيث قال: ولو زرعه القيء لم يفطره، سواء كان أقل من ملء الفم أو كان ملء الفم لقول النبي ﷺ: ((ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء، والحجامة، والاحتلام)) وقوله أيضًا: ((من قاء فلا قضاء عليه)) ولأن ذرْع القيء - يعني غلبته - مما لا يمكن التحرز عنه بل يأتيه على وجه لا يمكنه، فأشبهه الناس بل إنه أكثر؛ لأنه كالمكره، ولأن الأصل ألا يفسد الصوم بالقيء، سواء زرعه أو تقيأ؛ لأن فساد الصوم متعلق بالدخول شرعًا، قال النبي ﷺ: ((الفطر مما يدخل، والوضوء مما يخرج)) علق كل جنس الفطر بكل ما يدخل أي إلى الجوف، ولو حصل بغير الدخول لم يكن كل جنس الفطر معلقًا بكل ما يدخل؛ لأن الفطر الذي يحصل بما يخرج لا يكون ذلك الفطر حاصلًا بما يدخل، وهذا خلاف النص إلا أنا عرفنا الفساد بالاستيقاء، أي تعمد طلب القيء بنص آخر، وهو قول النبي ﷺ: ((من استقاء فعليه القضاء)) فبقي الحكم في الذرع أي الغلبة على الأصل أي عدم الإفطار.

ولأنه لا صنع له في الذرع، وهو سبق القيء بل يحصل بغير قصده، أضاف أيضًا أن دخول الأشياء في الجوف في قول أبي يوسف لا يفسد، وفي قول محمد يفسد. وجه قول من قال يفسد أنه وجد المفسد وهو الدخول في الجوف؛ لأن القيء ملأ

الفم، فله حكم الخروج بدليل انتقاد الطهارة به، والطهارة لا تنتقض إلا بخروج النجاسة، فإذا عاد فقد وجد الدخول فيدخل تحت قول النبي ﷺ والفطر مما يدخل، ووجه قول من قال لا يفسد أن العود ليس صنعه، بل هو صنع الله تعالى على طريق التمحص يعني به مصنوعه.

عرض القضية عند ابن رشد:

وننتقل بعد ذلك إلى ما ذكره ابن رشد -رحمه الله- في قضية المفطرات في الصوم، وقد فصل ابن رشد الكلام في ذلك وأجمل أيضاً، وانطلق من المنطلق الذي انطلق منه الكاساني، وهو ركن الإمساك حيث قال -رحمه الله-: بعد أن ذكر الركن الأول وهو "النية" تكلم عن الإمساك، فقال: إن الفقهاء أجمعوا على أنه يجب على الصائم الإمساك زمان الصوم عن المطعوم والمشروب والجماع. نفس ما قاله الكاساني -رحمه الله- واستدل بالآية الكريمة التي استدل بها الكاساني: ﴿فَالَّذِينَ بَشَرُوهُنَّ وَابْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]

وبعد أن ذكر ابن رشد -رحمه الله- إجماع العلماء على هذه الثلاثة أو على وجوب الإمساك عن كل هذه الثلاثة -كل مطعوم وكل مشروب والجماع- انتقل إلى المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين العلماء كما وجدنا عند كل من ابن قدامة والشرييني والكاساني، حيث قال: واختلفوا من ذلك في مسائل، منها ما هو مسكوت عنها، ومنها ما هو منطوق به، يريد بالمسكوت يعني لم يرد في أحاديث النبي ﷺ شيء عنها، ويريد بالمنطوق يعني ما قاله النبي ﷺ في ذلك، ثم تحت هذا العنوان فصل هذا التفصيل.

أما المسكوت عنها، فمنها:

- مسألة: ما يرد الجوف يعني ما يصل إلى الجوف مما ليس بمغذٍّ كالتراب والغبار والحصى والخشب وغير ذلك ما يرد الجوف مما ليس بمغذٍّ، هذه مسألة.
- مسألة: ما يرد الجوف من غير منفذ الطعام والشراب، مثل الحقنة.
- مسألة: ما يرد باطن سائر الأعضاء، ولا يرد الجوف كأن يرد الدماغ ولا يرد المعدة.

إذن هذه مسائل مسكوت عنها يعني لم يرد فيها نص من النصوص الشرعية، وقد اختلف الفقهاء فيها كما حكى ابن رشد، وكما رأينا عند كل من ابن قدامة والخطيب الشرييني، فما يرد الجوف من غير منفذ الطعام والشراب كالحقنة يفطر إلا في رواية عن مالك، وما يرد باطن سائر الأعضاء ولا يرد الجوف كالذي يرد الدماغ ولا يرد المعدة مفطر عند الشافعي، وقال البقية: يكره الاكتمال ونحوه كما سنرى بعد قليل.

وبعد أن ذكر ابن رشد -رحمه الله- تلك المسائل الثلاث المسكوت عنها ما يرد الجوف مما ليس بمغذٍّ، وما يرد الجوف من غير منفذ الطعام والشراب، وما يرد باطن سائر الأعضاء غير المعدة، مثل أن يرد الدماغ ولا يرد المعدة.

بعد أن ذكر هذا الاختلاف بين سبب الاختلاف، وهو قياس المغذي على غير المغذي، يعني كما أن المغذي إذا دخل الجوف يفسد فإننا نقيس غير المغذي عليه، أو كما أن النص ورد في شأن المغذي، فإننا نقيس غير المغذي عليه، وذلك إن المنطوق به إنما هو المغذي، فمن رأى أن المقصود بالصوم معنى معقول لم يلحق المغذي بغير المغذي، وبالتالي يقول: إن دخول الأشياء غير المغذية لا تفسد

الصيام، ومن رأى أن الصوم عبادة غير معقولة المعنى - يعني تعبدية - لا يمكن لنا النظر فيها.

من رأى أنها عبادة غير معقولة، وأن المقصود منها إنما هو الإمساك فقط عن كل ما يرد الجوف سوى بين المغذي وغير المغذي.

ثم نقلنا إلى مذهب مالك باعتباره مالكي المذهب، فقال: تحصيل مذهب مالك أنه يجب الإمساك عما يصل إلى الحلق من أي المنافذ وصل، من العين، من الأذن، من الأنف، ما دام يصل إلى الحلق، والحلق سبيل إلى الجوف سواء كان هذا الواسط مغذياً أو غير مغذٍ فهو ضد الإمساك يعني إذا حدث يفسد الصوم، أما ما عدا المأكول والمشروب من المفطرات فكلهم يقولون - انظر إلى كلمة كلهم - يعني العلماء الأئمة الإجماع على أن هذه الأمور تفسد الصوم، فكلهم يقولون: إن من قبل فأمنى فقد أفطر، إنزال المني بسبب القبلة يفطر بغير خلاف وإن أمدى فقط ولم يمين فلم يفطر إلا عند مالك وأحمد. هذه مسألة.

مسألة أخرى: اختلفوا في القبلة للصائم، فحرمها أبو حنيفة والشافعي في حق من تحرك شهوته كما عرفنا، وأطلق مالك الحرمة، وعند أحمد أنها مكروهة لمن تحرك شهوته، فإن ظن الإنزال صارت محرماً، اختلفوا في القبلة للصائم، فمنهم من أجازها كما روي عن النبي ﷺ وعن عمر، ومنهم من كرهها؛ لأننا لا نملك إربنا كما كان يملكه النبي ﷺ ومنهم من كرهها للشباب وأجازها للشيخ لأن الشيخ يملك إربه والشباب لا يملك إربه، ومنهم من كرهها على الإطلاق، ثم علل ابن رشد لهذه الأقوال، وبين وجهة نظر كل قول، فمن رخص فيها - في القبلة - لما روي من حديث عائشة وأم سلمة: ((أن النبي ﷺ كان يقبل وهو صائم)) وهو متفق عليه، ومن كرهها فلما يدعو إليه التقبيل، يدعو إلى إتمام الجماع، وشدّ قوم فقالوا: القبلة تفطر يعني سواء حصل إماء أو لم يحصل.

واحتجوا لذلك بما روي عن ميمونة بنت سعد، قالت: "سئل رسول الله ﷺ عن القبلة للصائم؟ فقال: أفطرا جميعاً" يعني الذكر والأنثى، خرّج هذا الأثر الطحاوي ولكن ضعفه.

وأما ما يقع من هذه الأمور من قبل الغلبة، ومن قبل النسيان، فالكلام فيه عند الكلام في المفطرات وأحكامها، يعني النسيان يعفى عنه وغير النسيان والغلبة في المضمضة أو الاستنشاق أو الغبار أو غير ذلك معفو عنه، أما المبالغة أو التهاون أو التذكر في شيء من ذلك فهو مفسد.

تلك هي المسائل المسكوت عنها، وأما ما اختلفوا فيه مما هو منطوق به فأمران: الحجامة، والقيء، وقد عرضنا لكل منهما عند ابن قدامة وعند الخطيب الشرييني، أما الحجامة فإن فيها ثلاثة مذاهب: قوم قالوا: إنها تفتطر، وإن الإمساك عنها واجب وبه قال أحمد وداود والأوزاعي وإسحاق بن راهويه. وقوم قالوا: إنها مكروهة للصائم وليست تفتطر، وبه قال مالك والشافعي والثوري، وقوم قالوا: إنها غير مكروهة ولا مفطرة، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، والذي نرجحه من هذه الأقوال هو القول بكراهيتها لما تسببه من الضرر.

أما أنها تفتطر أو توجب القضاء كما قال الحنابلة فغير صحيح، وسبب اختلافهم تعارض الآثار الواردة في ذلك، حيث ورد في ذلك حديثان: حديث بإباحتها، وحديث بإفسادها، أحدهما روي من طريق ثوبان وأبو خزيمة، وأخرجه أبو داود والنسائي، ومن طريق رافع بن خديج، أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح، أنه ﷺ قال: ((أفطر الحاجم والمحجوم)) وحديث ثوبان هذا يصححه أحمد وابن خزيمة وابن حبان.

إذن، الحجامة مفسدة للصيام لكل من الفاعل والمفعول به، وهذا الذي أخذ به الحنابلة.

الحديث الثاني حديث عكرمة عن ابن عباس: ((أن رسول الله ﷺ احتجم وهو صائم)) وحديث ابن عباس هذا صحيح رواه الجماعة إلا مسلماً.

فكان العلماء إذن أمام حديثين؛ الذين أخذوا بالحديث الأول قالوا بأنها مفسدة، واعتبروا الحديث الثاني منسوخاً، وأما القائلون بكرهيتها فللجمع بين الحديثين، وأما القائلون بجوازها فقد ضعفوا الحديث الذي احتج به القائلون بالإفساد؛ ولذلك قال ابن رشد في هذه القضية: ذهب العلماء في هذين الحديثين ثلاثة مذاهب:

أحدها: مذهب الترجيح يعني ترجيح أحد الحديثين على الآخر المثبت أو النافي.

الثاني: مذهب الجمع بين الحديثين وهو الأولى.

الثالث: مذهب الإسقاط عند التعارض والرجوع إلى البراءة الأصلية إذا لم يعلم النسخ من المنسوخ، فمن ذهب مذهب الترجيح قال بحديث ثوبان وهم الحنابلة، وذلك أن هذا موجب حكماً، وحديث ابن عباس رافع للحكم، والموجب مرجح عند كثير من العلماء على الرفع؛ لأن الحكم إذا ثبت بطريق يوجب العمل لم يرتفع إلا بطريق يوجب العمل برفعه، وحديث ثوبان قد وجب العمل به، وحديث ابن عباس يحتمل أن يكون ناسخاً ويحتمل أن يكون منسوخاً وذلك شك، والشك لا يوجب عملاً، ولا يرفع العلم الموجب للعمل، وهذا على طريقة من لا يرى الشك مؤثراً، ومن رام الجمع بينهما حمل حديث النهي على الكراهة أي حديث ثوبان، وأخذ حديث ابن عباس على رفع الحظر، ومن أسقطهما للتعارض قال بإباحة الاحتجاج.

ثم نقل أن القيء عند جمهور العلماء ليس مفسداً للصوم ما دام غالباً، أما إن كان باختيار فإنه يفسد الصوم، وعليكم أن تستكملوا ذلك.

أحكام كفارة الفطر في نهار رمضان

عرض القضية عند ابن رشد:

من المتفق عليه بين العلماء أن من أفطر في نهار رمضان بجماع زوجته، أو بعلاقة غير شرعية، فإن عليه الكفارة المغلظة التي هي عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، أما ما عدا ذلك من أسباب الإفطار التي تعرفنا عليها في القضية السابقة المفطرات في الصوم، وأقوال الفقهاء فيها، فإنها محل اختلاف بين العلماء.

كفارة الجماع في نهار رمضان:

نبدأ بعرض القضية أيضاً عند ابن رشد في كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد).

أما من أفطر بالجماع متعمداً في رمضان، فإن ابن رشد -رحمه الله- يذكر أن الجمهور من العلماء على أن الواجب عليه القضاء والكفارة، 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)) وهذا كناية عن الجماع، والمقصود: في نهار رمضان؛ لأن الجماع في الليل من المغرب إلى الفجر حلال بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢١٧].

أما في فترة الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس فلا يجوز؛ لذلك قال ذلك الرجل: ((هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان (أي: في نهار رمضان) قال: هل تجد ما تعتق به رقبة؟ (يعني:

ثمنها) قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال : لا. قال : فهل تجد ما تُطعم به ستين مسكيناً؟ قال : لا. ثم جلس فأوتي النبي صلى بعرقٍ (أي : وعاء كبير) فيه تمر، فقال : تصدق بهذا، فقال الرجل : أعلى أفقر مني (يعني : أنا وأولادي أحق به من غيرهم) فما بين لابتيها (اللابة : هي الأرض ذات الحجارة السوداء في المدينة، وكانت المدينة المنورة تقع بين لابتين شرقية وغربية، أما الشرقية فتسمى واقم، وأما الغربية فتسمى الوبرة) أهل بيت أحوج إليه (إلى هذا التمر) منا (قال الراوي) فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال : اذهب فأطعمه أهلك)).

فلننظر إلى جمال الإسلام وعظمة التشريع الإسلامي، الرجل الصائم الذي جامع زوجته في نهار رمضان يظن بإخلاقه وخوفه أنه هلك، وهذا إحساسٌ بالمسؤولية، فلما جاء رسول الله ﷺ وحكى له ما حدث بدأ النبي ﷺ يخفف عنه، ويبين له المخرج الشرعي من ذلك ألا وهو الكفارة، والكفارة مرتبةٌ كما بينها النبي ﷺ أولها عتق رقبة، فمن لم يجد -ليس معه ثمن الرقبة، ليس معه من المال ما يشتري به الرقبة- ينتقل إلى صيام شهرين متتابعين، فإذا لم يستطع انتقل إلى الكفارة بالإطعام، وهي إطعام ستين مسكيناً، وكان هذا الرجل لا يجد شيئاً من هذه الثلاثة، فجلس عند النبي ﷺ حتى أتته بعض أموال الصدقات، ومنها وعاءٌ كبيرٌ فيه تمر يكفي عدداً من المساكين، فلما عرض عليه النبي ﷺ أن يتصدق به ليكون كفارة له أظهر الرجل أنه هو وأسرته فقراء، وأنهم أحوج الناس إلى ذلك؛ فقال له النبي ﷺ : ((خذها واذهب به وأطعمه أهلك)) وبهذا انتهت القضية، وانتهت المشكلة التي كان الرجل يظن أنه قد هلك بسببها.

هذه القضية -قضية كفارة الجماع في نهار رمضان عمداً- محل إجماعٍ أو على الأقل عند جمهور العلماء أنه يجب على من أفطر بالجماع في نهار رمضان متعمداً قضاء يومٍ محل هذا اليوم الذي أفسده، والكفارة التي ذكرها النبي ﷺ.

أحكام كفارة الفطر في نهار رمضان:

وبعد هذا الاتفاق في هذه الجزئية اختلف العلماء بالنسبة لكفارة الفطر في نهار رمضان في مواضع أخرى غير موضع الجماع:

الموضع الأول: هل الإفطار متعمداً بالأكل والشرب حكمه حكم الإفطار بالجماع في القضاء والكفارة، أم لا؟ يعني: يكون على من أفطر بالأكل أو الشرب القضاء والكفارة المغلظة ككفارة الجماع.

ثانياً: إذا جامع ساهياً هل يكون حكمه حكم الجماع المتعمد أو يدخل في النسيان فلا شيء عليه؟

ثالثاً: ماذا على المرأة؟ هل عليها كفارة مثل الرجل إذا طوعته أو لم تطوعه؟ ما العمل في هذا؟

رابعاً: هل الكفارة الواجبة مرتبة أو على التخيير يستطيع أن يختار واحدة من الثلاث، أو لا بد أن تكون مرتبة: عتق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً؟

خامساً: كم المقدار الذي يجب أن يُعطى كل مسكين إذا كان التكفير بالإطعام.

سادساً: هل الكفارة متكررة بتكرر الجماع من جامع زوجته أكثر من مرة في نهارٍ واحدٍ أو في عدة أيام هل تُغني عن كل الجماع في كل الأيام كفارة واحدة، أو الكفارة متعددة بتعدد الجماع في اليوم الواحد، أو متعددة بتعدد الجماع في عدة أيام؟

سابعاً: إذا لزمه الإطعام وكان معسراً كذلك الرجل الذي راجع النبي ﷺ هل يلزمه الإطعام حينما يقدر على ذلك، أو يسقط عنه؟

تلك مسائل سنتعرض لها في إيجاز فيما يلي ، لكن قبل أن نتعرض لها يبين لنا ابن رشد أن هناك بعض الناس الذين شدوا عن رأي الجمهور أو إجماع العلماء فيمن أفطر عمداً بالجماع ، حيث لم يوجبوا عليه كفارة وأوجبوا عليه القضاء فقط ، يقول ابن رشد عن هؤلاء : شد قومٌ فلم يوجبوا على المفطر عمداً بالجماع إلا القضاء فقط. وهذا قولٌ غريبٌ ، وسرُّ القول به إما أنهم لم يبلغهم هذا الحديث الذي ذكر النبي ﷺ فيه الكفارة المغلظة على الجماع ، وإما أنه لم يكن الأمر عزيمة في هذا الحديث - لم يكن عزيمة - وإنما كان استحباباً من النبي ﷺ أو رغبةً في الأولى ؛ لأنه لو كان عزيمةً لوجب حين لم يستطع الإعتاق أو الإطعام أن يصوم ، ولا بد إذا كان صحيحاً أن يصوم على ظاهر الحديث ، وأيضاً لو كان التكفير عزيمةً لأعلمه ﷺ أنه إذا صح منه عدم القدرة على الصيام وقوي عليه أنه يجب عليه أن يصوم بعد أن كان مريضاً ، أو مثل من كان مريضاً وأفطر لعذر المرض ، فإنه إذا صح يقضي ما عليه.

إذن ، هذا خروجٌ على الإجماع بأن هناك من العلماء من شد ولم يوجب على من جامع زوجته في نهار رمضان إلا القضاء فقط ، كذلك شد قومٌ آخرون ، وقالوا : ليس عليه القضاء وإنما عليه الكفارة فقط ؛ لأنه لم يرد في الحديث ذكر القضاء ، والقضاء الواجب بالكتاب - يعني : بالقرآن الكريم - إنما هو لمن أفطر ممن يجوز له الفطر ، مثل : المريض والمسافر ، أو ممن لا يجوز له الصوم الحائض والنفساء على الاختلاف السابق.

أما من أفطر متعمداً سواءً كان بالجماع أو بغيره فليس في إيجاب القضاء عليه نصٌ ، فيلحق في قضاء المتعمد الخلاف الذي سبق في قضاء تارك الصلاة عمداً ؛ لأن من الناس من يقول : هو كافر أو مرتد فلا يقضي ، ومن الناس من يقول : إن القضاء دينٌ ولا تبرأ ذمته إلا به ، إلا أن الخلاف - كما يقول ابن رشد - في هاتين المسألتين شادٌ.

أما المسائل الأخرى التي سبق ذكرها إذا نظرنا إليها على وجه السرعة:

الإفطار بالأكل والشرب عمداً؛ هل تكون كفارته مثل كفارة الجماع - يعني: كفارة مغلظة؟ هناك رأيان للعلماء:

الرأي الأول: رأي الإمام مالك وأصحابه، وأبو حنيفة وأصحابه، والثوري، وجماعة، وهو: أن من أفطر متعمداً بأكلٍ أو شربٍ فعليه القضاء والكفارة المذكورة في هذا الحديث - أي: حديث الجماع - إذن مالك وأصحابه، وأبو حنيفة وأصحابه، والثوري، وجماعة آخرون - يعني: نستطيع أن نقول رأي جمهور الفقهاء - على أن من أفطر متعمداً بأي سببٍ من الأسباب أن عليه الكفارة المغلظة مثل كفارة الجماع في نهار رمضان؛ لأنها الكفارة الواردة في هذا الحديث، وفي مقابل هذا الرأي رأي الشافعي، وأحمد، وأهل الظاهر، وقد ذهبوا إلى أن الكفارة إنما تلزم في الإفطار من الجماع فقط، أما الإفطار بغير الجماع فليس فيه كفارة وليس فيه إلا القضاء، والسبب في اختلافهم على هذا النحو - كما يقول ابن رشد - هل يُقاس المُفطر بالأكل والشرب على المُفطر بالجماع؛ لأنهما انتهاكا حرمة الصوم، أو لا يُقاس عليه؟ فمن رأى القياس كمالك وأبي حنيفة قال بالكفارة، ومن رأى عدم القياس لم يقل بالكفارة وقال فقط بالقضاء، والذي نرجحه أو نميل إليه من هذين القولين هو قول مالك، وأبي حنيفة، وجماعة، والثوري أن على من أفطر متعمداً بأي شكلٍ كان أن عليه القضاء والكفارة تعزيراً له وتأديباً؛ حتى يُحافظ كل مسلم على حرمة الشهر، ولا يقوم بانتهاك هذه الحرمة.

المسألة الثانية: وهي من جامع ناسياً لصومه مع استبعاد تصور ذلك إلا أن الفقهاء - كما عرفنا وكما تعودنا - يفترضون أمور قد تقع وقد لا تقع، أو تُتصور وقد لا

تُتصور، هل يُتصور الجماع نسياناً؟ وهل يتفق أن ينسى كل من الزوجين ذلك أم أن ذلك مستبعد؛ لأنه إذ وقع النسيان لواحد ذكره الطرف الآخر؟ الشافعي وأبو حنيفة يقولان: ما دام قد جامع ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة عملاً بالحديث المشهور والمعروف في ذلك: **((رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))**.

وفي مقابل هذا القول للشافعي وأبي حنيفة يقول الإمام مالك: عليه القضاء دون الكفارة، وهناك قولٌ ثالث وهو قول الإمام أحمد وأهل الظاهر أن عليه القضاء والكفارة. إذن نحن أمام ثلاثة أقوال فيمن جامع في نهار رمضان ناسياً: قول الشافعي وأبو حنيفة: لا قضاء عليه ولا كفارة، وقول مالك: عليه القضاء دون الكفارة، وقول أحمد وأهل الظاهر: عليه القضاء والكفارة.

ويورد ابن رشد -رحمه الله- سبب اختلافهم، وهو معارضة ظاهر الأثر في ذلك للقياس، أما الأثر فهو الحديث المعروف في النسيان: **((من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه))** والحديث الآخر: **((رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))**.

أما القياس فمن شبهه بناسي الصلاة أوجب عليه القضاء كوجوبه بالنص على ناسي الصلاة، ويستطرد ابن رشد -رحمه الله- في هذا الباب أو في هذه المسألة لبيان وجهة نظر كل فريقٍ أو كل قولٍ من الأقوال الثلاثة، والذي نرجحه من ذلك هو قول الإمامين أبي حنيفة والشافعي وأصحابهما: أنه لا قضاء عليه ولا كفارة؛ لأنه ناسٍ واحتمال النسيان صحيحٌ ووارد، أما من وجب القضاء والكفارة على من جامع ناسياً، وهو أحمد وأهل الظاهر يقول ابن رشد: إنه قولٌ ضعيفٌ، فإن تأثير النسيان في إسقاط العقوبات بينٌ في الشرع.

نحن نختصر أقوال ابن رشد والتفاصيل التي أوردتها حفاظاً على الوقت، ورغبة في إتمام موضوعات المكرر كلها.

المسألة الثالثة: هل تجب كفارة الجماع على كل من الرجل والمرأة أم أنها واجبة على الرجل فقط؟ اختلف الفقهاء في ذلك وبخاصة إذا طاوعت المرأة الرجل على الجماع؛ أبو حنيفة وأصحابه ومالك وأصحابه أوجبوا على المرأة الكفارة؛ لأنها شريك في الجماع، وما دامت قد طاوعت فإن لها من الرغبة وعليها من المسؤولية مثل ما على الرجل في ذلك؛ فيكون على كل منهما كفارة، وقال الشافعي، وأحمد، وداود الظاهري: لا كفارة عليها؛ لأن الجماع لا يتم من طرف واحد، فكأن الجماع أو الإفطار في نهار رمضان قضية واحدة تمت باشتراك المرأة مع الرجل، فتكون الكفارة واحدة؛ لأن الذنب واحد وهو الجماع؛ ولذلك علق ابن رشد على ذلك بأن سبب الاختلاف معارضة ظاهر الأثر للقياس؛ لأن النبي ﷺ في الحديث الذي أوردناه عن كفارة الجماع في نهار رمضان لم يأمر المرأة في الحديث بكفارة، وإنما أمر الرجل، هذا من حيث الحديث. أما من حيث القياس فالمرأة مثل الرجل وتتساوى معه في التكليف الشرعية؛ ومن هنا فإن عليها مثل ما على الرجل.

المسألة الرابعة: هل هذه الكفارة مرتبة أو على التخيير؟ بمعنى هل لا ينتقل المجمع أو المكفر من العتق إلى الصوم إلا إذا عجز عن العتق ولا ينتقل من الصوم إلى الإطعام إلا إذا عجز عن الصيام، هذا هو الترتيب أو التخيير بمعنى يختار ما يقدر عليه، فإن قدر على العتق فيها ونعمت، وإن قدر على الصوم فيها ونعمت، وإن قدر على الإطعام فيها ونعمت. يقول ابن رشد: هل هذه الكفارة مرتبة ككفارة الظهر أو على التخيير - يعني: هل لا ينتقل المكلف إلى واحد من الواجبات الثلاثة إلا بعد العجز عن الذي قبله أو أن يفعل منها ما شاء ابتداءً من

غير عجز؟ أيضاً اختلف الفقهاء في ذلك، فالشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، والثوري - يعني: جمهور العلماء - على أنها مرتبة، فالعتق أولاً ولا ينتقل إلى الصوم إلا إذا عجز، والصيام ثانياً، ولا ينتقل عن الصيام إلى الإطعام إلا إذا عجز عن الصيام، فإن عجز انتقل إلى الإطعام، وهذا رأي الجمهور وهو الصحيح، الشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، والثوري، وسائر الكوفيين، أما مالك فقال: إنها على التخيير - الكفارة على التخيير - يعني: يختار المكفر ما يشاء من هذه الثلاثة.

بعد هذه المسألة يُقدم لنا ابن رشد أيضاً مسألة أخرى، ونحن نتحدث عن كفارة الإفطار في نهار رمضان "مقدار إطعام المساكين" ما المقدار؟ وهي أيضاً محل اختلاف كما سبق أن أشرنا الإمام مالك والشافعي وأصحابهما يقولون: يُطعم كل مسكين مدّاً بمدّ النبي ﷺ يعني: من بُرٍّ أو أرزٍ أو شعير، أو نحو ذلك أو تمر أو زبيب، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يُجزئ أقل من مدين بمدّ النبي ﷺ وذلك نصف صاع لكل مسكين، والصحيح ما قاله جمهور العلماء، وهو مدٌّ واحدٌ لكل مسكين، والمدُّ حوالي نصف كيلو من الطعام أو أكثر من النصف بقليل؛ لأن الصاع كيلوين وربع، والصاع أربعة أمداد، فيكون المدُّ حوالي ستمائة جرام يعني: أكثر من نصف الكيلو بقليل؛ لأن الصاع أربعة أمداد، والصاع يساوي كيلوين وربعاً، ورأي الجمهور هو الراجح.

أيضاً من المسائل المتعلقة بالكفارة: هل تتكرر الكفارة بتكرر الإفطار؟ أجمع العلماء على من وطئ في يوم رمضان، ثم كفر، ثم وطئ في يوم آخر أن عليه كفارة أخرى؛ لأن الأمرين متباعداً أو مختلفان، الكفارة كانت عن الجماع الأول، وبقي الجماع الثاني يحتاج إلى كفارة. وأجمعوا أيضاً على أن من وطئ مراراً في يوم واحد أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة، لكنهم بعد هذا الاتفاق على أمرين:

الأمر الأول: أنه إذا تكرر الجماع في أيام وكفر بعد الجماع الأول كانت عليه كفارة للجماع الثاني وهكذا، أما من وطئ عدة مرات في يومٍ واحدٍ فإنهم أجمعوا أيضاً على أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة.

لكنهم اختلفوا فيمن وطئ في يومٍ من رمضان ولم يكفر حتى وطئ في يومٍ ثاني هل تتداخل الكفارة بتداخل اليومين أو لا تتداخل؟ قال مالك، والشافعي، وجماعة: عليه لكل يومٍ كفارة؛ لأن كل يومٍ من أيام رمضان وحدة مستقلة، وقال أبو حنيفة وأصحابه والإمام أحمد: عليه كفارة واحدة ما دام لم يكفر عن الجماع الأول؛ لأن الإمام أحمد يقول بالتداخل كما تتداخل الكفارات في الحدود، والصحيح ما ذهب إليه الجمهور - مالك والشافعي ومن معهم - بأن عليه لكل يومٍ كفارة.

المسألة السابعة: هل تبقى الكفارة في الذمة إن كان معسراً - يعني: من وجبت عليه الكفارة؛ لأنه أفطر متعمداً بالجماع في نهار رمضان، ولم يستطع أداء الكفارة لا عتقاً، ولا صياماً، ولا إطعاماً هل تبقى في ذمته بحيث إذا قَدِرَ في أي يومٍ كان عليه أن يكفر أم أنها تسقط؟ هل يجب عليه الإطعام إذا أيسر وكان معسراً في وقت الوجوب؟ قال الأوزاعي: لا شيء عليه إن كان معسراً، وتردد الشافعي في ذلك، والسبب أنه حُكِمَ مسكوتاً عنه، والذي نرجحه ونأخذ به أنه إذا قَدِرَ وجب عليه فعل ما قَدِرَ عليه، لكن ليس جميع الكفارات إن كان قادراً وقت الوجوب على العتق كان العتق واجباً، عجز عن العتق انتقلنا إلى الصيام، قَدِرَ على الصيام وكفر كان ذلك مجزئاً، عجز عن الصيام وانتقل إلى الإطعام لكنه لم يستطع الإطعام، فإذا استطاع بعد شهرٍ أو شهرين الإطعام هل يعود إلى العتق أو لا يعود؟ لا يعود، وإنما عليه الإطعام فقط الذي عجز عليه أو كان معسراً به في وقت الوجوب. هذه أحكام من أفطر متعمداً في رمضان مما أجمع عليه العلماء.

أما من أفطر مّا هو مختلفٌ فيه، فإن بعض من أوجب فيه الفطر أوجب فيه القضاء والكفارة، وبعضهم أوجب فيه القضاء فقط مثل: من رأى الفطر من الحجامة وتعمد الشخص الحجامة، أو من رأى الفطر من الاستقاء، ومن بلع الحصة، والمسافر يُفطر أول يومٍ يخرج عند من يرى أنه ليس له أن يفطر في ذلك اليوم هل هؤلاء جميعاً عليهم القضاء فقط أو عليهم القضاء والكفارة؟ الإمام مالك أوجب في هؤلاء القضاء والكفارة في جميع ما سبق ذكره؛ من أفطر بالحجامة، أو استقاء، ومن بلع الحصة ونحو ذلك، وخالفه في ذلك سائر فقهاء الأمصار وجمهور أصحابه، وهذا هو الصحيح أن من أفطر بالحجامة؛ لأنها محل خلاف لا شيء عليه؛ لأن الحجامة لا تُفطر - كما سبق أن قلنا - إنها ليست من المفطرات إلا عند الحنابلة، وكذلك من ذرعه القيء، وكذلك من بلع الحصة، وغير ذلك من الأمثلة، أما من أوجب القضاء والكفارة من الاستقاء فـ أبو ثور، والأوزاعي، وسائر من يرى أن الاستقاء مُفطر لا يوجبون إلا القضاء فقط، والذي أوجب القضاء والكفارة في الاحتجام من القائلين بأن الحجامة تُفطر هو عطاء وحده، هي تُفطر عند الحنابلة، ولكنها لا توجب إلا القضاء، أما عند عطاء فإنها توجب القضاء والكفارة، ومن هذا نكون قد عرفنا الكثير عن كفارة الفطر في نهار رمضان كما عرضها الإمام ابن رشد - رحمه الله.

عرض القضية عند ابن قدامة:

والآن نتقل إلى ابن قدامة أيضاً على وجه السرعة؛ لتتعرّف على كفارة الفطر في نهار رمضان عمداً أو سهواً بالجماع أو بغيره، أما غير الجماع فإن ابن قدامة - رحمه الله - يقول: ليس على من أفطر بغير الجماع إلا القضاء فقط. يقول في الفصل السابع من فصول قول الخرقى - رحمه الله - : ومن أكل، أو شرب، أو

احتجم، أو استعطى، أو أدخل إلى جوفه شيئاً من أي موضع كان، أو قبلاً فأمنى أو أمذى أو كرر النظر فأنزل أي ذلك فعل عامداً وهو ذاكراً لصومه قال الخرقى: فعليه القضاء بلا كفارة، إذا كان صومه واجباً، وتحت هذه المسألة أورد ابن قدامة - رحمه الله - عدة فصول، وهذا هو الفصل السابع منها: أنه متى أفطر بشيء من جميع ما سبق فعليه القضاء لا نعلم في ذلك خلافاً - أي: بالنسبة للقضاء - لأن الصوم كان ثابتاً في الذمة؛ إذن هناك إجماع على أن تعمد الإفطار في نهار رمضان بأي مُفَطِّرٍ كان فيه القضاء؛ لأن الصوم كان ثابتاً في الذمة فلا تبرأ الذمة منه إلا بأدائه، ولم يؤده - يعني: في وقته - فبقي على ما كان عليه ولا كفارة في شيء مما ذكرناه في ظاهر المذهب، وهذا الذي ذكره ابن قدامة عن الحنابلة هو قول سعيد بن جبير، والنخعي، وابن سيرين، وحماد، والشافعي.

وعن أحمد رواية أخرى: أن الكفارة تجب على من أنزل بلمسٍ أو قبلة أو تكرار نظر؛ لأنه إنزالٌ عن مباشرة أشبه الإنزال بالجماع، وعنه أيضاً المحتجم إن كان عالماً بالنهاي فعليه الكفارة، وقال عطاء في المحتجم كما عرفنا عند ابن رشد: عليه الكفارة، وقال مالك: تجب الكفارة بكل ما كان هتكا للصوم وانتهاكاً لحرمة إلا الردة، لماذا تجب الكفارة؟ لأنه إفطارٌ في رمضان فأشبهه الجماع، وحكي عن عطاء، والحسن، والزهري، والثوري، والأوزاعي، وإسحاق أن الفطر بالأكل والشرب يوجب ما يوجب الجماع، وبه قال أبو حنيفة إلا أنه اعتبر ما يُتغذى به أو يُتداوى به، أما لو ابتلع حصاةً أو نواةً أو فستقةً بقشرها فلا كفارة عليه؛ لأن ما ابتلعه ليس مُغذياً، واحتجوا بأنه أفطر بأعلى ما في الباب من جنسه فوجب عليه الكفارة كالمجامع.

إذن، علمنا مما سبق أن العلماء مختلفون فيما يجب على من أفطر متعمداً في نهار رمضان بالنسبة لغير الجماع، أو لمن كان إفطاره بغير الجماع، اتفقوا على أنه عليه القضاء.

أما عن الكفارة فهي محل اختلافٍ كبيرٍ كما رأينا من الفقهاء من قال: بأنه لا كفارة عليه، وهو قولٌ عن أحمد، والشافعي، وابن سيرين، والنخعي، وغيرهم، وقال مالك: تجب الكفارة بكل ما كان هتكاً للصوم؛ لأنه إبطارٌ في رمضان فأشبهه الجماع، وعن جماعة آخرين ومنهم أبو حنيفة أن الفطر بالأكل والشرب يوجب ما يوجب الجماع. أما الجماع فهو محل اتفاقٍ بين الفقهاء، أو محل إجماعٍ بينهم من حيث الكفارة. يقول الخرقى: والكفارة عتق رقبة، فإن لم يمكنه فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، وقبل ذلك يقول: من جامع في الفرج فأنزل أو لم يُنزل، أو جامع دون الفرج فأنزل عامداً أو ساهياً فعليه القضاء والكفارة إذا كان اليوم من شهر رمضان، ثم بين الكفارة، وهذا الذي قاله الخرقى: عليه القضاء والكفارة محل اتفاقٍ بين العلماء؛ ولذلك بدأ في تفصيل الكفارة فقال: الكفارة عتق رقبة، فإن لم يمكنه فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، هذا كله في المتعمد، أما الناسي فقد عرفنا اختلاف العلماء فيه كما سبق أن رأينا عند ابن رشد -رحمه الله-.

قال ابن قدامة -رحمه الله- في التعليق على كلام الخرقى: المشهور من مذهب أبي عبد الله -يعني: أحمد بن حنبل- أن كفارة الوطء في رمضان ككفارة الظهر في الترتيب يلزمه العتق إن أمكن، 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 كما قال الإمام مالك، وهو روايةٌ عن مالك.

يضيف ابن قدامة -رحمه الله-: فإن عدم الرقبة انتقل إلى صيام شهرين متتابعين، ولا نعلم خلافاً في دخول الصيام في كفارة الوطء إلا شذوذ لا يُعرج

عليه لمخالفة السنة الثابتة، ولا خلاف أيضاً بين العلماء أن الصيام شهران متتابعان للخبر، في مسألة أخرى قال: فإن لم يستطع -أي: الصيام- فإطعام ستين مسكيناً لكل مسكين مد من بُرٍّ، أو نصف صاع من تمرٍ أو شعيرٍ، قال ابن قدامة: لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في دخول الإطعام في كفارة الوطء في نهار رمضان في الجملة، وهو مذكورٌ في الخبر، والواجب فيه إطعام ستين مسكيناً في قول عامة العلماء، وهو في الخبر أيضاً، ولأنه إطعامٌ في كفارة صوم شهرين متتابعين فكان إطعام ستين مسكيناً ككفارة الظهر.

وحكى ابن قدامة ما حكاه ابن رشد من الاختلاف في مقدار ما يُعطى كل مسكين أو ما يُطعم؛ ذهب أحمد إلى أن لكل مسكين مدٌّ بُرٍّ -يعني: المجموع خمسة عشر صاعاً- أو يكون لكل مسكين نصف صاع من تمرٍ أو شعيرٍ؛ لأن البُرَّ أكثر قيمةً من التمر والشعير، فالمدُّ الواحد من البُرِّ يكفي، أما من التمر والشعير فلا بد من مدّين، فيكون الجميع للستين مسكيناً من التمر والشعير ثلاثين صاعاً، وقال أبو حنيفة: من البُرِّ لكل مسكين نصف صاع ومن غيره صاع؛ لقول النبي ﷺ في حديث سلمة بن صخر: ((فأطعم وثقاً من التمر)) وقال أبو هريرة: "يُطعم مدّاً من أي الأنواع شاء" وبه قال عطاء، والأوزاعي، والشافعي، ويجزئ في الكفارة ما يجزئ في الفطرة من البُرِّ والشعير ودقيقهما، والتمر، والزبيب، أما الأقط ففيه وجهان، وإن عجز المكفر عن العتق والصيام والإطعام هل تسقط الكفارة أو تبقى في الذمة؟

يقول ابن قدامة: سقطت الكفارة عنه في إحدى الروايتين بدليل أن الأعرابي لما دفع النبي ﷺ إليه العرق من التمر قال له: ((أطعمه أهلك)) ولم يلزمه بكفارة أخرى، وقال الزهري: لا بد من التكفير -يعني: إذا أيسر وجبت عليه الكفارة- أما ما جاء في الخبر فهو خاصٌّ بذلك الأعرابي ولا يتعداه بدليل أنه أخبر النبي ﷺ بإعساره قبل أن يدفع إليه العرق.

ثم تعرض إلى المسألة التي تعرض لها أيضاً ابن رشد، وهي: تكرار الجماع في اليوم الواحد أو في عدة أيام سواء كفر بعد كل جماع أو لم يكفر؛ هل تلزمه كفارة واحدة أو تلزمه عدة كفارات؟ يقول الحرقى: وإن جامع فلم يكفر حتى جامع ثانية فكفارة واحدة، وهذا على القول بتداخل الكفارات، وفيه يقول ابن قدامة: جملة ذلك أنه إذا جامع ثانياً قبل التكفير عن الأول لم يخل من أن يكون فيه يوم واحد أو في يومين، فإن كان في يوم واحد فكفارة واحدة وهذا بالإجماع؛ ولذلك قال: بغير خلاف بين أهل العلم في ذلك، أما إن كان في يومين من رمضان ففيه وجهان:

أحدهما: تجزئته كفارة واحدة على القول بالتداخل؛ لأنهما ذنبان من جنس واحد فتجزئ عنهما 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.

والثاني: لا تجزئ الكفارة الواحدة ويلزمه كفارتان، وإن كرر أكثر من ذلك تكررت الكفارة بتعدد الوطاء أو الجماع، وهو قول مالك، والليث، والشافعي، وابن المنذر، وهذا هو الذي نرجحه ونميل إليه؛ لما سبق أن أشرنا أيضاً لما فيه من التعذير والتأديب لمن ينتهك حرمة ذلك الشهر الكريم، وقد روي ذلك القول عن عطاء ومكحول، ولأن كل يوم عبادة منفردة، فإذا وجبت الكفارة بإفساده لم تتداخل كما يكون في رمضانين أو حجتين، وإن كفر ثم جامع ثانية فكفارة ثانية أيضاً كما سبق أن ذكرنا؛ لأنه لا يخلو أن يكون الجماع في يوم واحد أو في يومين، فإن كان في يومين فعليه كفارة ثانية بغير خلاف نعلمه، وإن كان في يوم واحد عليه كفارة ثانية عند أحمد وعند القائلين بالتداخل لا كفارة ثانية عليه، بل عليه كفارة واحدة

الاستطاعة في الحج، الإحرام من الميقات، أفضل الأنسك

عناصر الدرس

- العنصر الأول : موقع الاستطاعة من شروط وجوب الحج، وتحقق
الاستطاعة ٧٠٣
- العنصر الثاني : شروط الراحلة والزداد، أنواع الاستطاعة ٧٠٨
- العنصر الثالث : الإحرام من الميقات عند ابن رشد ٧١٧
- العنصر الرابع : الإحرام من الميقات عند الكاساني ٧٢٥
- العنصر الخامس : أفضل الأنسك عند ابن قدامة ٧٣١
- العنصر السادس : أفضل الأنسك عند الخطيب الشربيني ٧٤٢

موقع الاستطاعة من شروط وجوب الحج، وتحقق الاستطاعة

١. موقع الاستطاعة من شروط وجوب الحج:

نبدأ بعرض هذه القضية من خلال كتاب (المغني) لابن قدامة - رحمه الله - وهو - وإن كان كتاباً يمثل المذهب الحنبلي - إلا أنه أيضاً مرجع ثري في الفقه المقارن؛ لأنه يعرض المذاهب الأخرى وأدلة كل مذهب، ثم يُرجح قول الخابلية ويبين الأدلة الدالة عليه، ويبدأ ابن قدامة - رحمه الله - ببيان شروط وجوب الحج، وذلك من خلال ما قاله أبو القاسم الخرقى: ومن ملك زاداً أو راحلة وهو بالغ عاقلٌ لزمه الحج والعمرة. يبين ذلك بقوله: وجملة ذلك أن الحج إنما يجب بخمس شرائط، والحديث عن هذه الشرائط مدخلٌ ضروري للاستطاعة؛ لأنها شرطٌ من شرائط الوجوب، فالحج إذن لا يجب إلا بخمس شرائط: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والاستطاعة، وهذا هو محل الشاهد؛ لأن حديثنا ودرسنا عن الاستطاعة، ومن خلال ذلك نتبين أنها شرطٌ من شروط وجوب الحج.

يقول ابن قدامة: لا نعلم في هذا كله - أي: في الشروط الخمسة: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والاستطاعة - اختلافاً، ثم يحلل ذلك ويوضحه بأن الصبي والمجنون ليسا 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)) وأما العبد فلا يجب عليه، لماذا؟ لأن الحج عبادة تطول مدتها؛ قد تستغرق شهراً أو أكثر، وتتعلق بقطع مسافة للقادمين من الآفاق، وتُشترط لها الاستطاعة بالزاد - أي: المال - والراحلة - وسيلة الانتقال - والاشتغال بذلك من العبد يُضيع حقوق سيده المتعلقة به؛ لذلك لم يجب عليه

الحج، وأما الكافر الذي هو ضد المسلم فغير مخاطب بفروع الدين خطاباً يلزمه أداء ولا يوجب قضاءً.

أما غير المستطيع فالحج لا يجب عليه؛ لأن الله تعالى خص المستطيع بالإيجاب، فيختص بالوجوب، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فقصر وجوب حج البيت على المستطيع.

ثم قال: وهذه الشروط الخمسة تنقسم أقساماً ثلاثة:

القسم الأول: ما هو شرط للوجوب والصحة، وهو الإسلام والعقل، فلم يجب الحج على كل كافر ولا مجنون، ولا تصح هذه العبادة منهما؛ لأنهما ليسا من أهل العبادات، فهذا شرط للوجوب والصحة: الإسلام والعقل.

القسم الثاني: ما هو شرط للوجوب والإجزاء وهو البلوغ، فيجوز للصبي أن يحج، ولكنه لا يجزئه عن حجة الإسلام البلوغ، كذلك العبد يجوز له أن يحج ويصح الحج منه، لكن لا يجزئه عن حجة الإسلام، فالبلوغ والحرية شرط للوجوب وليس شرطاً للصحة، فلو حج الصبي والعبد صح حجهما ولم يجزئهما عن حجة الإسلام.

القسم الثالث: ما هو شرط للوجوب فقط، وهو الاستطاعة، ومن هذا نعلم أن ذلك المدخل كان ضرورياً لبيان منزلة الاستطاعة من شرائط وجوب الحج، فالاستطاعة وحدها هي شرط الوجوب فقط، فلو تجشم غير المستطيع المشقة، وصار بغير زادٍ وراحلةٍ فحج كان حجه صحيحاً ومجزئاً، كما لو تكلف القيام في الصلاة، والصيام من يسقط عنه - إن ذلك يجزئه؛ إذن الاستطاعة شرط للوجوب، وليس شرطاً للصحة أو الإجزاء.

ثم أضاف إلى ذلك أن الرواية عن أحمد اختلفت في شرطين آخرين غير هذه الشروط الخمسة، وهما:

تخلية الطريق يعني: أن يكون الطريق آمناً خالياً من العدو، وهو ألا يكون في الطريق مانعٌ من عدو ونحوه.

وإمكان المسير يعني: الصحة أن يكون الإنسان الذي تتوفر فيه هذه الشروط الخمسة صحيحاً يمكنه أن يسير، وأن يؤدي المناسك، وهو أن تكمل فيه هذه الشرائط والوقت متسع يمكنه الخروج إليه.

فقد رُوي عن أحمد أن هذين الشرطين 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 والراحلة، واشتراط أمن الطريق وإمكان المسير هو مذهب أبي حنيفة والشافعي، ورُوي عن أحمد أنهما ليسا من شرائط الوجوب، وإنما يُشترطان للزوم السعي -أي: للقيام بهذه الفريضة والمبادرة إليها- فلو كُملت هذه الشروط الخمسة: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والاستطاعة، ثم مات قبل وجود هذين الشرطين -تخلية الطريق، وإمكان المسير- حُج عنه بعد موته، أما إن ظل معسراً قبل وجودهما بقي في ذمته، وهذا ظاهر كلام الخرقي، فإنه لم يذكرهما؛ لأن النبي ﷺ لما سئل: ما يوجب الحج؟ قال: ((الزاد والراحلة)) ولم يذكر شيئاً عن تخلية الطريقة، ولا إمكان المسير.

قال الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ، وهذا له زادٌ وراحلة -أي: ما لم يطمئن إلى تخلية الطريقة أو إمكان المسير، ولأن هذا عذرٌ يمنع نفس الأداء، لكنه لم يمنع الوجوب كالعصب -أي: المرض أو الزمانة- ولأن إمكان الأداء ليس بشرطٍ في

وجوب العبادات، بل تجب وتكون في الذمة بدليل ما لو طهرت الحائض، أو بلغ الصبي، أو أفاق المجنون، ولم يبقَ من وقت الصلاة ما يمكن أدائها فيه فإنها تجب، أما الأداء فيكون في متسع، والاستطاعة مفسرة بالزاد والراحلة؛ فيجب المصير إلى تفسيره، والفرق بينهما - يعني: هذين الشرطين - وبين الزاد والراحلة أنه يتعذر مع فقههما - أي: الزاد والراحلة - الأداء دون القضاء، وفقد الزاد والراحلة يتعذر معه الجميع الأداء والقضاء، وإن كان المسير معتبراً بما جرت به العادة، فلو أمكنه بأن يحمل على نفسه ويسير سيراً يجاوز العادة، أو يعجز عن تحصيل آلة السفر لم يلزمه السعي.

والمراد بتخلية الطريق أن تكون مسلوكة لا مانع فيها بعيدة كانت أو قريبة، برّاً كان أو بحراً.

٢. تحقق الاستطاعة:

ثم انتقل إلى الكلام عن "م تحقق الاستطاعة؟" فقال: الاستطاعة المشترطة هي: ملك الزاد والراحلة، وبه قال الحسن، ومجاهد، وسعيد بن جبير، والشافعي، وإسحاق. قال الترمذي: والعمل عليه عند أهل العلم. إذن المراد بالاستطاعة ملكية أو توفر الزاد - النفقة - والراحلة - أي: وسيلة الانتقال - وقال عكرمة: المراد بالاستطاعة هي الصحة، وقال الضحاك: إن كان شاباً فليأجر نفسه بأكله وعقبه حتى يقضي نسكه، وعن مالك: إن كان يمكنه المشي، وعادته سؤال الناس لزمه الحج؛ لأن هذه هي الاستطاعة في حقه، فهو كواجد الزاد والراحلة، ولنا أن النبي ﷺ فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة، فوجب الرجوع إلى تفسيره ﷺ روى الدارقطني بإسناده عن جابر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأنس، وعائشة { (أن النبي ﷺ سئل: ما السبيل لقوله تعالى:

﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ فقال: (الزاد والراحلة)) وروى ابن عمر قال: ((جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ما يوجب الحج؟ قال: (الزاد والراحلة)) وقال أيضاً: ((لما نزلت هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ السَّبِيلِ﴾ قال: (الزاد والراحلة)) ولأن الحج عبادة تتعلق بقطع مسافة بعيدة فاشتراط لوجوبها الزاد والراحلة كالجهاد، وما ذكروه من الصحة أو الإيجارة ليس باستطاعة، فإنه شاقٌّ وإن كان عادة، والاعتبار بعموم الأحوال دون خصوصها، كما أن رخصة السفر تعم من يشق عليه السفر ومن لا يشق عليه.

أحياناً يتوفر للإنسان زادٌ وراحلةٌ ولكن تبرعاً عليه أو إهداء له، فهل يلزم من يتوفر له ذلك قبول هذا التبرع أو هذه الهدية، ويكون بذلك مستطيعاً، ويكون الحج واجباً عليه؛ لأن الاستطاعة تحققت؟

قال ابن قدامة: لا يلزمه الحج ببذل غيره له، ولا يصير يستطيع مستطيعاً بذلك سواءً كان الباذل قريباً من الأرحام أو أجنبيّاً، وسواءً بذل له الركوب والزاد، أو بذل له مالاً يستطيع به هذا وذاك، وعن الشافعي أنه إذا بذل له ولده ما يتمكن به من الحج لزمه ذلك؛ لأن الرسول ﷺ يقول: ((أنت ومالك لأبيك)) لأنه أمكنه الحج من غير مئة تلزمه، ولا ضرر يلحقه؛ فلزمه الحج كما لو ملك بنفسه الزاد والراحلة.

يرد ابن قدامة على ذلك ويعتبر حتى التبرع من الأقارب غير ملزمٍ بالحج؛ يقول لنا: أن قول النبي ﷺ: ((يوجب الحج الزاد والراحلة)) يتعين فيه تقدير ملك ذلك، أو ملك ما يحصل به؛ بدليل ما لو كان الباذل أجنبيّاً -يعني: كما أن الأجنبي لا يعتبر ملزماً، فكذلك تبرع القريب لا يعتبر ملزماً- ولأنه ليس بمالك للزاد والراحلة في الحقيقة، ولا ثمنهما، فلم يلزمه الحج كما لو بذل له والده، ولا نسلم أنه لا يلزمه مئة، ولو سلمنا فيبطل بذل الوالد وببذل من للمبذول له عليه أيادٍ كثيرة ونعم عديدة.

أما من تكلف الحج ممن لا يلزمه فإن أمكنه ذلك من غير ضرر يلحق بغيره كأولاده أو أهله، أو كمن يكتسب وهو يؤدي الفريضة مثل: أن يمشي ويكتسب بصناعة كالحرز، أو معاونة من ينفق عليه، أو يكتري لزيادته ولا يسأل الناس شيئاً - استحب له الحج؛ لقول الله تعالى: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ [الحج: ٢٧] فقدم ذكر الرجال - أي: السائرين على أرجلهم - ولأن في ذلك مبالغة في طاعة الله ﷻ وخروجاً من الخلاف، وإن كان يسأل الناس ليمتلك الزاد أو الراحلة كره له الحج؛ لأنه يضيق على الناس ويحصل كالأعلى عليهم في التزام ما لا يلزمه.

شروط الراحلة والزداد، أنواع الاستطاعة

١. شروط الراحلة والزداد:

وبعد هذا البيان لتحقق الاستطاعة يذكر ابن قدامة أيضاً في هذا المجال أنه يشترط في كل من الزاد والراحلة اللذين تتحقق بهما الاستطاعة شروطاً إضافية كالزيادة عن حاجة الأهل، أو القدرة على المسير مرحلة الذهاب ومرحلة العودة، أو نحو ذلك، يقول: إن اشتراط الراحلة يختص بالبعيد - يعني: أهل مكة لا يشترط فيهم هذه الشروط؛ لأنهم يقيمون في الحرم، فالحج يلزمهم، وإن لم يملكوا ذلك، أما البعيدون فإنهم يحتاجون إلى نفقة في الذهاب والعودة، والإقامة والانتقال كما يحتاج أهلهم أيضاً إلى نفقة؛ لذلك قال: يختص اشتراط الراحلة بالبعيد - الذي بينه وبين البيت مسافة القصر، أما القريب الذي يمكنه المشي كأهل مكة وما جاورها فلا يعتبر وجود الراحلة في حقهم؛ لأنها مسافة قريبة يمكنهم المشي إليها فيلزمهم الحج كالسعي إلى الجمع، وإن كان ممن لا يمكنه المشي اعتبر وجود الحمولة - من يحملة - في حقه؛ لأنه عاجز عن المشي فهو كالبعيد. وأما

الزاد - النفقة - فلا بد منه في كل الأحوال ، فإن لم يجد زاداً ولا قدر على كسبه لم يلزمه الحج .

ثم قال : الزاد الذي تُشترط القدرة عليه هو ما يُحتاج إليه في ذهابه ورجوعه من مأكولٍ ومشروبٍ وكسوةٍ ، فإن كان يملكه أو وجوده يُباع بثمن المثل في الغلاء والرخص أو بزيادة يسيرة لا تحجف بماله لزمه شرائه ، أما إن كانت تحجف بزيادة فلا يلزمه ذلك ، وإن كان يجد الزاد في كل منزله لم يلزمه حمله ، وإن لم يجده لزمه حمله ، وأما الماء وعلف البهائم فإذا كان يوجد في المنازل -أي : أماكن الراحة- التي ينزل على حسب العادة ، وإلا لم يلزمه حمله من بلاده ، ولا من أقرب البلدان إلى مكة كأطراف الشام ؛ لأن هذا يشق ولم تجر العادة به ، والطعام بخلاف ذلك ، ويعتبر أيضاً في الزاد قدرته على الآلات التي يحتاج إليها كالغرائر ونحوها ، وأوعية الماء وما أشبهها ؛ لأنه مما لا يُستغنى عنه .

هذا عمّا يشترط في الزاد ، أما الراحلة فيُشترط فيها أن تصلح لمثله ، إما بشراءٍ أو بكَراءٍ لذهابه ورجوعه ، وأن يجد ما يحتاج إليه من آلاتها التي تصلح لمثله ، فإن كان ممن يكفيه الرحل والقتب -أي : أدوات الركوب البسيطة- ولا يخشى السقوط أجزاءه وجود ذلك ، وإن كان ممن لا تجري عادته بذلك ، بل يحتاج إلى سروج معينة وإلى إضافات ، ويخشى السقوط عنهما -اعتُبر وجود محمل ، وما أشبهه مما لا مشقة في ركوبه ولا يخشى السقوط عنه ، وأضاف أنه إن كان قادراً على خدمة نفسه كان بها ، وإلا كان من يخدمه والقدرة على توفير ذلك شرطاً من شروط الاستطاعة ، وإن كان ممن لا يقدر على خدمة نفسه والقيام بأمره اعتُبرت القدرة على من يخدمه ؛ لأنه من سبيله ، يعني : من السبيل الذي قال الله تعالى فيه : ﴿ مِنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ آل عمران : ١٩٧ .

ثم أضاف أيضاً من الشروط في الزاد أن يكون الزاد والراحلة فاضلاً -يعني: زائداً- عما يحتاج إليه لنفقة عياله الذين تلزمه مؤنتهم في ذهابه ورجوعه؛ لأن النفقة متعلقة بحقوق الأدميين، وهم أحوج، وحقهم أكد، وقد روى عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ أنه قال: ((كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت)).

وأن يكون أيضاً هذا المال الذي يشتري به الزاد والراحلة فاضلاً عما يحتاج هو وأهله إليه، ليس في الطعام فقط، بل في المسكن والخادم وما لا بد منه من علاج أو غيره.

أيضاً أن يكون هذا المال الذي يوفر له الزاد والراحلة فاضلاً عن قضاء دينه؛ لأن قضاء الدين من حوائجه الأصلية ويتعلق به حقوق الأدميين فهو أكد؛ ولذلك منع الزكاة مع تعلق حقوق الفقراء بها وحاجتهم إليها، فالحج الذي هو خالص حق الله تعالى أولى، وسواءً كان الدين لآدمي معين أو من حقوق الله تعالى كزكاة في ذمته أو كفارات، وإن احتاج إلى النكاح وخاف على نفسه العنت يُقدم الزوج على الحج، أما إن ملك نفسه ولم يخش العنت قُدم الحج، وإنما يُقدم الزواج؛ لأنه واجب عليه ولا غني به عنه، فهو كنفقته، وإن لم يخف قُدم الحج؛ لأن النكاح تطوع فلا يُقدم على الحج الواجب، وإن حج من تلزمه هذه الحقوق وضيعها يكون الحج صحيحاً، وهي متعلقة بدمته فلا تمنع صحة فعله، أي: الحج.

وأضاف أيضاً في توضيح هذه الجزئية: أن من له عقار يحتاج إليه لسكناه، أو سكنى عياله ولو باعه وفر له الزاد والراحلة - لم يطالب ببيع، أو كان يحتاج إلى أجرته لنفقة نفسه أو عياله، أو بضاعة متى نقصها اختل ربحها - لم يكفهم، أو سائمة يحتاجون إليها، في كل هذه الأحوال لم يلزمه الحج، وإن كان له من ذلك شيء فاضل عن حاجته لزمه بيعه في الحج، فإن كان له مسكنٌ واسعٌ يفضل عن

حاجته، وأمكنه بيعه أو بيع بعضه وشراء ما يكفيه، ويفضل قدر ما يحج به لزمه أن يبيع الكبير أو الواسع؛ ليوثر تكلفة الحج، وإن كانت له كتب يحتاج إليها لم يلزمه بيعها ليحج، وإن كانت مما لا يحتاج إليها أو كان له من كل كتاب نسختان يستغني بأحدهما باع من لا يحتاج إليه، فإن كان له دين على ملئ باذل له يكفيه للحج لزمه؛ لأنه قادر، وإن كان الدين على معسر أو تعذر استيفاؤه عليه لم يلزمه.

وبهذا نكون قد تعرفنا على معنى الاستطاعة، وهي: ملكية الزاد والراحلة كما قال ابن قدامة، وعلى شروط كل من الزاد والراحلة، وهي: الملكية التامة التي لا تكون من شخص يمتن عليه بها، وأن تكون أيضاً فاضلة عن حاجته وحاجات من تلزمه نفقتهم، وحاجات ديونه سواء كانت لله أو للآدميين.

٢. أنواع الاستطاعة:

وبعد أن تعرفنا على الاستطاعة كشرط من شروط وجوب الحج، أو هي الشرط الأوحد للوجوب بالإضافة إلى الشروط الأخرى التي هي شروط صحة مع الوجوب، أو شروط جواز مع الوجوب - فإننا ننتقل إلى الخطيب الشربيني - رحمه الله - في كتابه (مغني المحتاج) لتتعرف أيضاً عما قال عن الاستطاعة، وأنواعها، وشروطها؛ لأن لكل مؤلف من الفقهاء طريقته وأسلوبه، وقد رأينا ابن قدامة والخرقبي يبينان الاستطاعة، ومعناها، والأدلة عليها، وما يمكن أن تتحقق به، وما لا يمكن أن تتحقق به.

الإمام النووي - رحمه الله - أيضاً، وهو يتحدث عن شروط وجوب الحج يقول: وشروط وجوبه: الإسلام، والتكليف، ويعني بالتكليف البلوغ، والعقل، والحرية، والاستطاعة، ومعنى ذلك أنه يتفق مع الخرقبي وابن قدامة في اشتراط

هذه الشروط الخمسة: الإسلام؛ لأنه عبادة، والعبادة لا تقبل من الكافر فهو ليس أهلاً لها، والتكليف - أي: البلوغ، والعقل؛ لحديث: ((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ...)) والحرية؛ لأن مناسك الحج وقيام العبد بها يتنافى مع مطالب سيده وحقوقه، كما أنها - أي: عبادة الحج - تحتاج إلى ملكيات خاصة حتى توفر الاستطاعة أو الزاد والراحلة والعبد لا يملك. ثم قال: والاستطاعة وهي الشرط الخامس.

وقال عن هذه الشروط الخمسة: إنها بالإجماع شروط وجوب: الإسلام، والتكليف، والحرية، والاستطاعة بالإجماع، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فلا يجب على كافر أصلي وجوب مطالبة به في الدنيا حتى لو أسلم وهو معسر بعد استطاعته في الكفر، فإن هذه الاستطاعة لا أثر لها؛ لأنه كان كافرًا، ولا على غير مكلف كسائر العبادات، ولا على من فيه رق؛ لأن منافعه مستحقة لسيده، فلا يُعدُّ مستطيع، ولا على غير المستطيع لهذه الآية الكريمة، وأضاف أنه قد عُلمَ أن لكلٍّ منهما خمس مراتب: الصحة المطلقة، وصحة المباشرة، والوقوف عن النذر، والوقوف عن فرض الإسلام.

رأينا ابن قدامة يقسم الشروط ثلاثة أقسام: شروط وجوب فقط، وشروط وجوب وصحة، وشروط أجزاء، وكذلك الخطيب الشربيني يقسم الشروط إلى خمس مراتب: الصحة - شروط الصحة - وصحة المباشرة - أي: مباشرة مناسك الحج - والوقوف عن النذر - من نذر أن يحج فأداه بكيفية معينة - والوقوف عن فرض الإسلام - حجة الإسلام - والوجوب.

نتعرف على هذه الأمور فيما يلي:

يُشترط مع الوقت الإسلام وحده للصحة، الإسلام وأشهر الحج، فهذا شرط للصحة - لصحة الحج - سواء كان مستطيعاً أو غير مستطيع، صغيراً أو كبيراً، أو

مجنوناً للإسلام والوقت. هذا شرط الصحة المطلقة، ويشترط مع الإسلام التمييز للمباشرة -أي: لمباشرة المناسك- إذن شرط المباشرة أو صحة المباشرة أن يكون الطفل مميزاً مع الإسلام والوقت، ومع هذه الشروط الوقت والإسلام والتمييز البلوغ والعقل لأداء النذر، ومع هذه الشروط كلها الحرية ليقع عن حجة الإسلام، ومع هذه الشروط كلها الاستطاعة لثبوت الوجوب. إذن هذا التقسيم أوضح وأبين ومفصل أكثر من تقسيم ابن قدامة رحمه الله.

أيضاً تقسيم آخر لم نجده عند ابن قدامة، وهي -أي: الاستطاعة- نوعان: أحدهما استطاعة مباشرة، وبدأ في بيانها وأرجأ القسم الثاني أو النوع الثاني فما المراد بالاستطاعة المباشرة؟ المباشرة يعني: لأداء الحج أو العمرة بنفسه، ولها شروطٌ سبعة غالبها يؤخذ من قول المتن -أي: من كلام الإمام النووي، ولكن المصنف عدّها أربعة، فقال: أحدها وجود الزاد الذي يكفيه، وأوعيته -أي: ما يجمع فيه هذا الزاد حتى السفرة التي تفرش للطعام- ومؤنة ذهابه وإيابه -أي: تكلفة الذهاب والإياب أي: رجوعه منها إلى بلده- وإن لم يكن له فيها أهل وعشيرة، وقيل: إن لم يكن له ببلده أهل -أي: من تلزمه نفقتهم كالزوجة والقريب- وعشيرة -أي: أقارب- ولو كانوا من جهة الأم، فإن كان له أهلٌ أو عشيرة لم يُشترط في حقه نفقة الإياب؛ لأنهم يمكن أن يزوده؛ لأن البلاد كلها بالنسبة إليه سواء، والأصح الأول لما في الغربية، يعني أن يملك الزاد في الذهاب والإياب هذا هو الأصح؛ لأن أحداً لا يدري من الأمر شيئاً، فلو لم يجد ما ذُكر، ولكن كان يكتسب في سفره ما يفي بزاده وباقي مؤنته، وسفره طويل مرحلتان فأكثر -لم يكلف الحج، ولو كان يكسب في يومٍ كفاية أيام؛ لأنه قد ينقطع عن الكسب لعارض، وبتقدير عدم الانقطاع يعني: حتى ولو لم يكن سينقطع، فالجمع بين تعب السفر والكسب فيه مشقة عظيمة، وإن قصر السفر

كأن كان بمكة أو على دون مرحلتين منه ، وهو يكتسب في يوم كفاية أيام كُلفَ الحج بأن يخرج له لقلة المشقة حينئذ بخلاف ما إذا كان يكسب في كل يوم ما يفي به فقط ، فلا يُكلف ؛ لأنه قد ينقطع عن كسبه في أيام الحج ، وقدر في المجموع أيام الحج بما بين زوال سابع ذي الحجة وزوال ثالث عشر من ذي الحج ، وهو في حق من لم ينفر النفر الأول ، فإن لم يجد زاداً واحتاج أن يسأل الناس كره له ذلك اعتماداً على السؤال إن لم يكن له كسب ، وإلا مُنع بناءً على تحريم المسألة.

الشرط الثاني من شروط الاستطاعة : وجود الراحلة الصالحة لمثله بشراء ، أو استئجار بثمان ، أو أجرة المثل ، وذلك للبعد عن مكة لمن بينه وبين مكة مرحلتان فأكثر سواءً كان قادراً على المشي أو لا ، لكن يُستحب للقادر على المشي الحج خروجاً من خلاف من أوجبه ، فإن لحقه بالراحلة مشقة شديدة أو ضرر ، وهو الفرق بين الركوب والمشى ، أو مرض - اشترط له وجود مَحْمَلٍ أو مَحْمَلٍ ، وهو الخشبة التي يركب فيها بيع ، أو إجارة بعوض مثل دفعاً للضرر في حق الرجل ، ولأن المَحْمَلِ أستر للأنثى وأحوط للخنثى ، واشترط شريكاً أيضاً مع وجود المَحْمَلِ حتي يجلس في النصف الآخر ، ويتحقق التوازن في الركوب ؛ لتعذر ركوب شق لا يعادله شيء ، فإن لم يجده - لم يجد الشريك - لم يلزمه التمسك ، وإن كان واجداً لمؤنة المَحْمَلِ بتمامه ، ومن بينه وبين مكة دون مرحلتين ، وهو قوي على المشي يُعتبر مستطيعاً ويلزمه الحج لعدم المشقة ، ولا يُعتبر في حقه وجود الراحلة وما يتعلق بها ، فإن ضَعُفَ عن المشي بأن عجز عنه أو لحقه ضرر ظاهر به ، فإنه يُعتبر حينئذٍ كالبعيد عن مكة ، ويُشترط في حقه وجود الراحلة وما يتعلق بها ، ويُشترط كون ما دُكِرَ من الزاد والراحلة مع المَحْمَلِ والشريك فاضلين عن دينه حالاً كان أو مؤجلاً ، لأدمي أو لله تعالى ، ولو كان له في ذمة شخص مال ، فإن أمكن تحصيله في الحال فكالخاصل عنده وإلا فكالمدوم ، وأن يكون

الزاد أيضاً فاضلاً عن مؤنة من عليه نفقته مدة ذهابه وإيابه لئلا يضيع ، والأصح اشتراط كونه -أي: الزاد والراحلة- فاضلاً أيضاً عن مسكنه اللائق به المستغرق لحاجته ، وعن عبدٍ يليق به ، ومن يحتاج إليه لخدمته لمنصبٍ أو عجزٍ كما يُستعان في الكفارة إلى غير ذلك.

والأصح أيضاً أنه يلزمه صرف مال تجارته إليهما -يعني: إلى الزاد والراحلة- وما يتعلق بهم ، ويلزم من له مستغلات يحصل منها نفقته أن يبيعها ويصرفها لما ذُكر ، كما يلزمه صرف ما ذُكر في دينه ، ويخالف المسكن والخادم ، فإنه يحتاج إليهما في الحال ، وما نحن فيه -أي: مال التجارة وغيرها- إنما يُتخذ ذخيرة للمستقبل ، والقول الثاني لا يلزمه ما ذكر لئلا يلتحق بالمساكين. ونحن نختصر حتى ندرك كل ما نستطيع إدراكه من شروط الاستطاعة في هذه العجالة.

الشرط الثالث من شروط الاستطاعة: أمن الطريق ، فلو خاف على نفسه أو ماله سبباً أو عدواً أو رسدياً -قطاع الطريق- ولا طريق له سوى ذلك لم يجب الحج عليه ، والأظهر إذا لم يكن عنده إلا البحر الأظهر وجوب ركوب البحر إن غلبت السلامة ، والأظهر أيضاً أنه يلزمه أجره البزرقه ، والبزرقه هي الخفارة ؛ لأنها أُهبت من أهب الطريق مأخوذةً بحق ، فكانت كأجرة الدليل إذا لم يعرف الطريق إلا به ، والمراد أنه إذ وجد من يأخذ منه أجره المثل ويخفره -أي: يجرسه- بحيث يأمن معه في غالب الظن وجب استجاره على الأصح ، ويكون ذلك من الزاد ومن الراحلة.

ويُشترط في وجوب النسك أيضاً: وجود الماء والزاد في الموضع المعتاد ، أو المواضع المعتاد حملها منها بثمن المثل ، فإن لم يوجد أو أحدهما كأن كان عام جذبٍ وخلا بعض المنازل من أهلها ، أو انقطعت المياه ، أو وجد بأكثر من ثمن

المثل لم يلزمه التُّسك ويُعتبر غير مستطيع ، وهو -يعني ثمن المثل - القدر اللائق به في ذلك الزمان والمكان وإن غلت الأسعار.

كذلك مما يتبع الاستطاعة بالزاد والراحلة وجود علف الدابة في كل مرحلة من مراحل السفر ذهاباً وإياباً ؛ لأن المؤنة تعظم بحمله لكثرتة ، ويُشترط في وجوب تُسك المرأة حتى تكون مستطبعة زائداً على ما تقدم في الرجل أن يخرج معها زوجٌ أو محرّمٌ لها بنسبٍ أو غيره ، أو نسوة ثقاتٍ ؛ لأن سفرها وحدها حرام ، وإن كانت في قفالة لخوف استمالتها أو خديعتها ، ولخبر الصحيحين : ((لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرّمٍ لها)) وفي رواية : ((لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرّم)) والأصح أنه لا يُشترط وجود محرّمٍ أو زوجٍ لإحداهن لما مر ، والثاني يُشترط ؛ لأنه قد ينوبهن أمرٌ فيستن به -يعني : النسوة الثقات - والأصح أنه يلزمها أجره المحرم إذ لم يخرج معها إلا بها ، وتكون القدرة على أجره المحرم أيضاً من شروط الاستطاعة ، فإذا لم يوافق المحرم على الخروج معها إلا بالأجرة كان عليها أجره ذلك المحرم إذا كانت أجره المثل كأجرة البرزقة -الخفارة - وأولى باللزوم ؛ لأن الداعي إلى التزام هذه المؤنة معني فيها فأشبهه مؤنة الحمل المحتاج إليه.

الرابع من شروط الاستطاعة : أن يكون الحاج قادراً على الثبات على الراحلة - أن يثبت على الراحلة - ولو في محملٍ بلا مشقة شديدة ، وعلى الشخص الأعمى الحج إن وجد قائداً ، وهو في حقه كالمحرم في حق المرأة ، والمحجور عليه بسفهٍ كغيره في وجوب التُّسك عليه ، لكن لا يُدفع المال إليه لئلا يبده ، بل يخرج معه الولي ، أو يُنصب شخصاً له.

هذا عن النوع الأول من شروط الاستطاعة أو من نوعي الاستطاعة ، وهو استطاعة المباشرة.

النوع الثاني: استطاعة التحصيل - أي: الحج - دون المباشرة، يعني: يستطيع أن ينيب من يحج عنه، وأن يدفع له أجرته؛ فتسمى حينئذ استطاعة تحصيل - أي: الحج لا بالمباشرة بل بغيره -، فمن مات، وفي ذمته حج واجب مستقر بأن تمكن بعد استطاعته من فعله بنفسه أو بغيره، وذلك بعد انتصاف ليلة النحر، ومضي إمكان الرمي، والطواف، والسعي إن دخل الحاج بعد الوقوف ثم مات أثم ولو شاباً، وإن لم تلجأ القافلة، وحينئذ يجب الإحجاج عنه من تركته، ولو كان قضاءً أو نذراً أو مستأجراً عليه في ذمته، وكذلك العضوب العاجز عن الحج بنفسه إن وجد أجره من يحج بنفسه بأجرة المثل لزمه، ويُشترط كونها فاضلة عن الحاجات المذكورة فيما سبق في النوع الأول من الاستطاعة.

الإحرام من الميقات عند ابن رشد

١. عرض القضية عند ابن رشد:

في هذا الدرس نتناول حكم الإحرام من الميقات، وذلك من خلال مصدرين آخرين هما (بداية المجتهد) لابن رشد، (وبدائع الصنائع) للكاساني، حتى نكون على دراية بأساليب الفقهاء على اختلاف مذاهبهم في تأليف كتبهم، فمعنا كتاب من المذهب الحنبلي وآخر من المذهب الشافعي وثالث من المذهب الحنفي ورابع من المذهب المالكي، ولذلك فإننا نؤثر أحياناً جمع هذه المصادر في موضوع واحد وأحياناً نختصر ذلك من خلال مصدرين فقط.

وموضوع الإحرام من الميقات يحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: بيان معنى الإحرام.

والأمر الثاني: بيان الميقات.

أما الإحرام فهو نية الحج أو العمرة في أشهر الحج، وتسمى هذه الأشهر الميقات الزماني، ونية الإحرام قد تكون تمتعاً كأن يحرم بالعمرة في أشهر الحج متمتعاً بها إلى الحج ويسمى هذا الإحرام بالتمتع، والإحرام مفرداً وهو أن ينوي عند الإحرام الحج فقط ويؤجل العمرة لما بعد الانتهاء من مناسك الحج ويسمى هذا إفراداً، والنوع الثالث من الإحرام هو القران، نية الحج والعمرة معاً عند الميقات، والفرق بين النيات الثلاثة أن الأفراد لا يكون فيه هدي، أو لا يلزم فيه دم، أما كل من التمتع والقران فيلزم فيهما الدم؛ لأن المتمتع يستفيد بفترة فاصلة يلبس فيها ملابسه العادية بين الانتهاء من مناسك العمرة ثم الإحرام بالحج يوم التاسع من ذي الحجة.

أما القارن فإنه يكفي ببعض المناسك التي يجتمع فيها الحج والعمرة كالتطواف أو السعي بين الصفا والمروة، فهو بذلك يوفر بعض المناسك يستغني بما أداه من طواف العمرة عن طواف القدوم ومن السعي الذي أداه بعد طواف القدوم عن السعي بين الصفا والمروة للحج، وهكذا يختصر بعض المناسك فلزمه الدم على ذلك.

المهم أن الإحرام هو نية أو الإهلال بأحد النسكين الحج أو العمرة أو هما معاً، ويكون ذلك من ميقات معين، هذا الميقات منه ما هو مكاني ومنه ما هو زماني، أما الميقات الزماني فهو الأشهر المعروفة التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: 197] وقد بين العلماء بأنها شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة أو ذو الحجة كله، هذا هو الميقات الزماني.

أما الميقات المكاني فهو الأماكن الستة التي حددها رسول الله ﷺ لكل قادم من خارج أرض الحجاز لا يتعدى هذه المواقيت المكانية وهو يريد الحج أو العمرة إلا محرماً منها، وهي الجحفة لأهل مصر وما جاورها، وذو الحليفة لأهل المدينة وما فوقها من بلاد الشام، وذات عرق لأهل العراق ومن جاورهم، وقرن المنازل أو السيل عند الطائف للقادمين من نجد وما وراءها، ويللمم وهي قرية بين بلاد اليمن ومكة للقادمين من اليمن، أو محاذة هذه الأماكن للقادم من أماكن أخرى وقد قال رسول الله ﷺ بعد أن بين هذا المواقيت: **((هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن إذا أراد الحج أو العمرة))**.

وقد تناول ابن رشد مسألة الإحرام من الميقات في فصل كامل، وذكر -رحمه الله- أن شروط هذا الإحرام -الإحرام من الميقات- أن يكون من الميقات الزمني أو المكاني ثم أخذ في بيان ذلك فقال: القول في شروط الإحرام، والإحرام شروطه: الأول المكان والزمان، وأما المكان فهو الذي يسمى مواقيت الحج، فلنبداً بهذا فنقول: القول في ميقات المكان: إن العلماء بالجملة مجمعون على أن المواقيت التي منها يكون الإحرام يعني نحرم عندها هي كالاتي، أهل المدينة ذو الحليفة -طبعاً أهل المدينة وما فوقها وما جاورها- وأهل الشام ومصر الجحفة، وأهل نجد قرن المنازل، وأهل اليمن يللمم، وأهل العراق ذات عرق، لثبوت ذلك عند الشيخين عن رسول الله ﷺ من حديث ابن عمر وغيره، إذن هذه أماكن خمسة.

أما مكان أهل العراق فقد اختلفوا فيه؛ الأماكن الخمسة مجمع عليها وميقات أهل العراق اختلفوا فيه، فقال جمهور فقهاء الأمصار: ميقاتهم ذات عرق كما قلنا، وقال الشافعي والثوري: إن أهلوا من العتيق -وهو مكان قريب أيضاً من ذات

عرق - كان أحب، لكن من الذي أقت ذات عرق لأهل العراق؟ اختلفوا فيمن أقتهم لهم فقالت طائفة: عمر بن الخطاب، وقالت طائفة: بل رسول الله ﷺ هو الذي أقت لأهل العراق ذات عرق والعقيق، وروي ذلك من حديث جابر وابن عباس وعائشة وكلها أحاديث صحيحة وموثقة.

أما عن علاقة الإحرام بهذه المواقيت المكانية فهي كما قلنا وكما قال العلماء: هي الأماكن والمواضع التي حددها الرسول ﷺ وأوجب على من يريد الحج أو العمرة ألا يتجاوزها إلا محرماً منها، وقد فعل النبي ﷺ في حجة الوداع، حيث أهل من ذي الحليفة "أبار علي".

ما الحكم فيمن لم يحرم من هذه المواقيت وهو يريد الحج أو العمرة؟ تجاوزها عمداً أو سهواً، هل يصح إحرامه من أي مكان هو فيه أو لا بد أن يعود على هذه المواضع ليحرم منها من جديد؟ أو يكون عليه دم أو لا يكون؟ هذا ما يجيب عنه العلماء فيما بينه ابن رشد - رحمه الله - بقوله: وجمهور العلماء على أن من يخطئ هذه المواقيت الستة وقصده الإحرام، فلم يحرم إلا بعدها أن عليه دمًا، إذن من تجاوز هذه المواقيت المكانية وهو يريد الحج أو العمرة يعني يريد الإحرام فلم يحرم منها كان عليه دم.

ولكن بعد اتفاهم على وجوب الدم، هل يحرم من موضعه الذي هو فيه الآن بعد التجاوز، أو يعود إليها؟ هذا ما بينه بقوله: وهؤلاء منهم من قال: إن رجوع إلى الميقات فأحرم منه سقط عنه الدم، ومنهم الشافعي، ومنهم من قال: لا يسقط عنه الدم وإن رجع؛ لأن التجاوز قد حدث، وبه قال مالك. وجهة نظر الشافعي أنه صحح الخطأ الذي وقع فيه، وقد يكون ساهياً أو ناسياً، ووجهة نظر مالك أن الخطأ قد وقع حتى وإن رجع، وقال قوم: ليس عليه دم حتى وإن لم

يرجع إلى الميقات، وقال آخرون: إن لم يرجع إلى الميقات فسد حجه، فرجوعه إلى الميقات واجب وضروري، وإنه يرجع إلى الميقات فيهل منه بعمره وسنين ذلك فيما بعد، هذه واحدة.

إذن، جمهور العلماء على أن من يخطئ تلك المواقيت المكانية ولا يحرم منها ويحرم بعدها - أن عليه دم، قيل: بسقوط الدم إذا رجع، وقيل: بعدم سقوطه إذا رجع، وقيل: لا يصح منه إلا الرجوع، وقيل: يحرم من أي مكان وليس عليه دم، لكن الجمهور على أن عليه دمًا كما عرفنا، أيضًا جمهور العلماء على أن من كان منزله دون هذه المواقيت، يعني: أقرب إلى مكة من هذه المواقيت - فإنه يحرم من بيته، من كان منزله دونهن فميقات إحرامه من منزله، وهذا لا اختلاف فيه.

واختلفوا: هل الأفضل إحرام الحاج منهن أو من منزله؟ إذا كان منزله خارجًا منهن، يعني نحن أمام منزلين؛ منزل أقرب إلى مكة من المواقيت وهذا لا اختلاف عليه بأنه يحرم من منزله ولا يكلف الخروج أو الذهاب إلى المواقيت، ومنزل آخر يكون بعيدًا عن المواقيت كمصر أو المدينة أو الشام أو العراق، هل الأفضل لهذا الشخص أن يحرم من الميقات أو يحرم من منزله؟ قال قوم: الأفضل له من منزله؛ لأنه سيتلبس بالعبادة وسيلبي ويذكر الله ويحافظ على المحظورات ويقوم بالسنن، فالأفضل له من منزله، والإحرام منها رخصة؛ يعني ليس عزيمة ليس فرضًا؛ لأنه سيحرم أو إن أراد أن يبقى على حله ليحرم من الميقات فذلك هو الأصل.

والذين قالوا بجواز الإحرام من المنزل البعيد عن الميقات هم: الشافعي، وأبو حنيفة، والثوري، وجماعة، وقال مالك وإسحاق وأحمد: إحرامه من الميقات أو من المواقيت أفضل، وعمدة هؤلاء الأحاديث المتقدمة: ((هن لهن ولن أتى

عليهن من غير أهلهن إذا أراد الحج أو العمرة)) وأنها السنة التي سنها رسول الله ﷺ فلو كان الإحرام من المنزل أفضل لأحرم النبي ﷺ في حجته من المدينة قبل آبار علي، وعمدة الطائفة الأخرى التي تقول بجواز الإحرام من المنازل: أن الصحابة قد أحرمت من قبل الميقات، منهم ابن عباس وابن عمر وابن مسعود وغيرهم، وقال أصحاب هذا القول: هم أعرف بالسنة. أما الظاهرية فأصول أهل الظاهر تقتضي أنه لا يجوز الإحرام إلا من الميقات؛ لأنه فعل النبي ﷺ إلا أن يصح إجماع أو عمل على خلاف الميقات.

إذن، نحن أمام ثلاثة أقوال في المنزل البعيد عن المواقيت، الشافعي وأبو حنيفة والثوري وجماعة؛ يعني رأي الجمهور أنه يجوز الإحرام من المنزل، مالك وإسحاق وأحمد الإحرام من المواقيت أفضل مع جواز الإحرام من قبلها، أهل الظاهر لا يجوز الإحرام إلا من الميقات إلا أن يقوم دليل على غير ذلك.

واختلفوا أيضاً فيمن ترك الإحرام من ميقاته وأحرم من ميقات آخر غير ميقاته، مثل أن يترك أهل المدينة الإحرام من ذي الحليفة ويحرموا من الجحفة، قال قوم: من يفعل ذلك عليه دم، وممن قال بذلك مالك وبعض أصحابه، وقال أبو حنيفة: ليس عليه شيء. والصحيح قول مالك ومعه الشافعي؛ لأنه ترك الميقات الذي حدده الرسول ﷺ وأحرم من غير ميقاته، كأنه تجاوز الميقات بلا إحرام فينطبق عليه قول الجمهور السابق: إن عليه الدم؛ لأن الجحفة أقرب إلى مكة من ذي الحليفة.

إذن، من ترك إحرام البلد التي هو فيها وأحرم من موضع آخر الأولى أن يكون عليه دم؛ لأنه يعتبر متجاوزاً للميقات إلا إن كان قادماً من أهل ذلك الميقات قادماً من البلاد التي لها هذا الميقات، كأن يكون شخص من أهل المدينة مقيم في

مصر، ويأتي في أيام الحج مع المصريين؛ فيكون ميقاته هو ميقات المصريين وهو الجحفة؛ أو رابغ كما تسمى الآن، وقال أبو حنيفة: ليس عليه شيء وسبب الخلاف، هل هو أي: الميقات من النسك الذي يجب في تركه الدم أم لا؟ جزئية أخرى أنه لا خلاف أنه يلزم الإحرام من مر بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة، الإحرام يلزمه، أما من لم يردهما ومر بهما فلا إحرام له.

وهناك اختلاف أيضاً في هذه المسألة، من لم يرد الحج ولا العمرة ومر بهذه المواقيت هل يلزمه إحرام أو لا يلزمه؟ قال قوم: كل من مر بهما المفروض بها أي: بهذه المواقيت المكانية وهي ستة كما عرفنا، يلزمه الإحرام؛ تعظيماً للبيت الحرام، إلا من يكثر ترداده مثل الخطّابين وشبههم، وبه قال مالك، وقال قوم: لا يلزم الإحرام بها إلا لمريدي الحج أو العمرة، وهذا هو الصحيح، ما دخل من لا يريد الإحرام بالحج أو العمرة أن يحرم من هذه المواقيت، وأن يحظر على نفسه ما يحظره الإحرام وهذا كله لمن ليس من أهل مكة.

وأما أهل مكة فإنهم يرمون بالحج منها أو بالعمرة، يخرجون إلى الحل ولا بد، مسجد السيدة عائشة أو التنعيم أو الجعرانة.

وأما متى يحرم بالحج أهل مكة؟ فقيل: إذا رأوا الهلال، هلال ذي الحجة، وقيل: إذا خرج الناس إلى منى، وجعل ذلك مدخلاً للكلام عن ميقات الزمان.

وأما ميقات الزمان؛ أي: للإحرام، متى يحرم؟ هل يجوز الإحرام طول العام أم في الأشهر التي حددها الله تعالى وبينها رسوله ﷺ؟ ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ شوال وذو القعدة وذو الحجة، وأما ميقات الزمان فهو محدود أيضاً في أنواع الحج الثلاث، وهو شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة باتفاق، وقال مالك: ثلاثة الأشهر كلها محل للحج، وقال الشافعي: الشهران شوال وذو القعدة وتسع من

ذي الحجة، وقال أبو حنيفة وأحمد: عشر فقط، عشر فوق الشهرين، يعني جمهور العلماء على أن الأشهر الثلاثة هي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، على اختلاف بين التسعة والعشر.

أما مالك فقال: الأشهر الثلاثة ذو الحجة كاملاً وذو القعدة وشوال، ودليل قول مالك عموم قوله ﷺ: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ فوجب أن يطلق على جميع أيام ذي الحجة، أصله انطلاق الشهر على جميع أيام شوال وذو القعدة، أما دليل من أخذ بعضاً من ذي الحجة فقط، فهو انقضاء للإحرام قبل تمام الشهر الثالث بانقضاء أفعاله الواجبة، فنحن نتحلل من الإحرام يوم النحر بعد رمي جمرة العقبة الكبرى صباح يوم الأضحى، يوم النحر يوم العاشر من ذي الحجة نحر ذبائنا ونخلق شعورنا أو نقصرها ويكون ذلك هو التحلل، ولا نبقى إلى آخر ذي الحجة فهذا دليل الفريق الثاني انقضاء الإحرام قبل تمام الشهر الثالث بانقضاء أفعاله الواجبة.

هل لهذا الاختلاف في الزمان فائدة؟ نعم.

قال ابن رشد: فائدة الخلاف أن من لم يطف طواف الإفاضة يوم النحر أو أيام منى فإنه يجوز له بعد النحر من منى أن يطوف طواف الإفاضة إلى الثلاثين من ذي الحجة، ثم ذكر ابن رشد: إن أحرم بالحج قبل أشهر الحج، يعني: هل يجوز الإحرام بالحج في رمضان أو شعبان أو رجب أو ربيع الأول أو جماد أو أي أشهر غير شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة؟ ما حكم من يحرم بالحج قبل أشهره الثلاثة التي ذكرناها؟ قال ابن رشد: وإن أحرم بالحج قبل أشهر الحج، كرهه مالك ولكن صح إحرامه فهو مكروه لكنه صحيح عند مالك، وعند أبي حنيفة وأحمد وليس مالكا فحسب، فالإحرام صحيح ولكنه مكروه، وقال غير مالك

أو غير الأئمة: لا يصح إحرامه، وقال الشافعي: يصح الإحرام، ولكن يعتقد إحرامه إحرام عمرة؛ لأن العمرة تصح في جميع أيام السنة، أما الحج فله أشهر معلومات، فمن أحرم انعقد إحرامه وصح، ولكن كان إحراماً بالعمرة.

والحقيقة أن رأي الشافعي أقرب إلى القبول فإننا لا ندري كيف يحرم بالحج من يريد الحج في العام الذي يبدأ من شهر المحرم مثلاً يبقى على إحرامه اثني عشر شهراً هذا شيء صعب وثقيل وغير مقبول، فيكون رأي الشافعي هو الأقرب إلى القبول، يصح الإحرام ويعتقد ولكنه يصبح إحرام عمرة، فمن شبهه بوقت الصلاة قال: لا يقع قبل الوقت، ومن اعتمد عموم قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196] قال: متى أحرم انعقد إحرامه؛ لأنه مأمور بالإتمام، 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 وهذا الأصل مختلف فيه كما ترون.

الإحرام من الميقات عند الكاساني

نأخذ نموذجاً آخر من الكاساني صاحب كتاب (بدائع الصنائع) وممثل المذهب الحنفي في هذه الدراسة، وإن كان يذكر أحياناً رأي الشافعي أو رأي مالك - رحمهما الله تعالى أجمعين - وقد تعرض الكاساني لهذه القضية - قضية الإحرام من الميقات - عند حديثه عن شرائط أركان الحج حيث قال: وأما شرائط أركانه فمنها الإسلام، فإنه كما هو شرط الوجوب فهو شرط جواز الأداء؛ لأن الحج عبادة والكافر ليس من أهل أداء العبادة، ومنها العقل فلا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كما لا يجب عليهما، فأما البلوغ والحرية فليسا من

شرائط الجواز، فيجوز حج الصبي العاقل بإذن وليه ويجوز حج العبد الكبير بإذن مولاه، لكنه لا يقع عن حجة الإسلام لعدم الوجوب.

تلك كانت مقدمة ومدخلاً لموضوعنا الذي بدأ الكاساني يعرضه بقوله: ومنها الإحرام عندنا، والكلام في الإحرام يقع في مواضع؛ في بيان أنه شرط، وفي بيان ما يصير به محرماً، وفي بيان زمن الإحرام، وفي بيان مكانه، وفي بيان ما يحرم به، وفي بيان حكم المحرم إذا منع عن المضي في موجب الإحرام، وفي بيان ما يحظره الإحرام وما لا يحظره، وفي بيان ما يجب بفعل المحذور منه؛ يعني كل ما يتعلق بالإحرام سوف يذكره الكاساني في هذا الفصل والذي يهمنا هو بيان الإحرام من الميقات.

ونبدأ أولاً بالكلام عن الإحرام، ثم نتقل إلى الميقات، وسنحاول أن نختصر في ذلك ما استطعنا إلى الاختصار سبيلاً حتى نحقق الغرض المنشود بذكر كل الموضوعات المقررة - إن شاء الله - وننوع كل قضية من كتاب أو من مرجع كما نسير الآن.

أما النقطة الأولى: بيان أنه شرط، فالإحرام شرط جواز أداء أفعال الحج، يعني حتى يكون الطواف طواف إفاضة أو الوقوف بعرفة ركن الحج الأعظم لا بد أن يسبق ذلك هذه الأفعال الإحرام كتحرمة الصلاة، يقول: شرط جواز أداء أفعال الحج عندنا الإحرام، وعند الشافعي ركن، يعني الفرق بين الاثنين أن الحنفية يعتبرونه شرط جواز، والشافعية يقولون: إنه ركن وعنى به الشافعي أنه جزء من أفعال الحج وهو على الاختلاف في تحريم الصلاة تكبيرة الإحرام، هل هي ركن أو هي شرط؟ الحنفية يرون أن الإحرام شرط للدخول في مناسك الحج وأداء أفعاله، الشافعية يقولون: إنه ركن كالطواف والوقوف بعرفة.

ويتضمن الكلام في هذا الفصل أيضاً بيان زمان الإحرام أي: المواقيت الزمانية، وقد بدأ بها على خلاف ما فعل ابن رشد حيث بدأ بالمواقيت المكانية، عند الحنفية - كما أشار ابن رشد - أن زمان الإحرام جميع السنة، وعند الشافعي أشهر الحج حتى يجوز الإحرام قبل أشهر الحج عندنا طول العام، لكنه يكره، وعند الشافعي لا يجوز رأساً وينعقد إحرامه للعمرة لا للحجة عنده، وعندنا ينعقد للحجة، ووجه البناء على هذا الأصل أن الإحرام لما كان شرطاً لجواز أداء أفعال الحج عندنا جاز وجوده قبل هجوم وقت أداء الأفعال، كما تجوز الطهارة قبل دخول وقت الصلاة، ولما كان الإحرام ركناً عند الشافعي لم يجز سابقاً على وقته؛ لأن أداء أفعال العبادة المؤقتة قبل وقتها لا يجوز، كالصلاة وغيرها.

فتتكلم في المسألة بناء وابتداء؛ أما البناء فوجه قول الشافعي أن الذي أحرم بالحج يأمر بإتمامه: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وكذا المحرم للصلاة يأمر بإتمامها لا بالابتداء، فلو لم يكن الإحرام من أفعال الحج لأمر بالابتداء لا بالإتمام، فدل أنه ركن في نفسه، وشرط لجواز أداء ما بقي من الأفعال.

أما عند الحنفية فيقول الكاساني: ولنا أن ركن الشيء ما يأخذ الاسم منه ثم قد يكون بمعنى واحد كالإمسك في باب الصوم، وقد يكون معانٍ مختلفة كالقيام والقراءة والركوع والسجود في باب الصلاة، والإيجاب والقبول في باب البيع، ونحو ذلك، وشرطه ما يأخذ الاعتبار منه كالطهارة للصلاة، والشهادة في النكاح، وغير ذلك، والحج يأخذ الاسم من الوقوف بعرفة وطواف الزيارة لا من الإحرام، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97] وحج البيت هو زيارة البيت، قال النبي ﷺ: ((الحج عرفة)) أي: الوقوف بعرفة، ولم يطلق اسم الحج على الإحرام، وإنما به أي: بالإحرام اعتبار الركنين فكان شرطاً لا ركناً، ولهذا جعله الشافعي شرطاً لأداء ما بقي من

الأفعال. وأما قوله: إنه يأمر بالإتمام بعد الإحرام ممنوع بل لا يأمر به ما لم يؤدَّ بعد الإحرام شيئاً من أفعال الحج، هذا عن البناء.

وأما الابتداء فالشافعي يحتج بقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ أي: وقت الحج أشهر معلومة، إذ الحج نفسه لا يكون شهراً؛ لأنه فعل والأشهر أزمان؛ فقد عين الله شهراً معلومة وقتاً للحج، والحج في عرف الشرع اسم لجملة من الأفعال مع شرائطها منها الإحرام فلا يجوز تقديمه على وقته، ولنا قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: 1٨٩] ظاهر الآية يقتضي أن تكون الأشهر كلها وقتاً للحج، فيقتضي ذلك جواز الإحرام بأداء أفعال الحج في الأوقات كلها.

ثم يقول الكاساني في الرد على الشافعي: إلا أنا عرفنا تعيين هذه الأشهر الثلاثة لأداء الأفعال بدليل آخر وهو قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ فيعمل بالنصين، فيحمل ما تلونا: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ على الإحرام الذي هو شرط، ويحمل ما تلوتم ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ على نفس الأعمال عملاً بالنص بالقدر الممكن؛ ولأن الحج يختص بالمكان والزمان.

ثم قال: ثم يجوز الإحرام من غير مكان الحج بالإجماع فيجوز في غير زمان الحج، يعني كما يجوز الإحرام بالحج من منازلنا في مصر أو العراق أو أمريكا أو غير ذلك يجوز الإحرام من غير مكان الحج أو المواقيت المكانية فيجوز أيضاً في غير زمان الحج، إلا أنه يكره، لما روي عن ابن عباس } أنه قال: من سنة الحج ألا يحرم بالحج إلا في أشهر الحج، ومخالفة السنة مكروهة، ثم اختلفوا في أن الكراهة لأجل الوقت أم لغيره، منهم من قال: الكراهة ليست لأجل الوقت بل لمخالفة الوقوع في محظورات الإحرام؛ لأن الوقت يطول حتى إن من أمن ذلك لا

يكره له ، ومنهم من قال : إن الكراهة لنفس الوقت ، فإن ابن سماعة روى عن محمد أنه قال : أكره الإحرام قبل الأشهر ، يعني قبل الأشهر الثلاثة .

ويجوز إحرامه وهو لابس أو جالس في خلوق أو طيب ، وهذا الإطلاق يدل على أن الكراهة لنفس الوقت ، والله عَلَّمَ أعلم . ثم نقلنا الكاساني إلى جزئية أخرى بقوله : وأما بيان ما يصير به محرماً ، يريد بيان النية ماذا يقول؟ وكيف يهل؟ فنقول - وبالله التوفيق - :

لا خلاف في أنه إذا نوى وقرن النية بقول وفعل هو من خصائص الإحرام أو دلالة - أنه يصير محرماً بأن لبي نأوياً به الحج ، إن أراد به الأفراد بالحج ، أو العمرة إن أراد الأفراد بالعمرة ، أو العمرة والحج إن أراد القران ؛ لأن التلبية من خصائص الإحرام ، يعني من وصل إلى الميقات المكاني ولبي مع النية صار هذا الاقتران بين النية التي محلها القلب وذلك التلفظ بالتلبية ، وهي من خصائص الإحرام ، صار ذلك إحراماً ، وسواء تكلم بلسانه ما نوى بقلبه أو لا ؛ لأن النية عمل القلب لا عمل اللسان ، لكن يستحب أن يقول بلسانه ما نوى بقلبه ، فيقول : اللهم إني أريد الحج أو العمرة أو هما معاً فيسره لي وتقبله مني ، لما ذكرنا في بيان سنن الحج ، وذكرنا التلبية المسنونة .

ولو ذكر مكان التلبية التهليل أو التسبيح أو التحميد أو غير ذلك مما يقصد به تعظيم الله تعالى مقروناً بالنية التي هي في القلب يصير محرماً أيضاً ، وهذا على أصل أبي حنيفة ومحمد في باب الصلاة أنه يصير شارعاً في الصلاة بكل ذكر هو ثناء خالص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غير ، وإذن نفهم من هذا أن الإنسان يصير محرماً إذا نوى في قلبه أداء النسكين أو أحدهما وقرن ذلك بقول وفعل هو من خصائص الإحرام كالتلبية كما أشرنا .

أما عن المواقيت المكانية فيقولها في فصل آخر : وأما بيان مكان الإحرام ، فمكان الإحرام هو المسمى بالميقات ، فنحتاج إلى بيان المواقيت وما يتعلق بها من

الأحكام فنقول وبالله التفييق : المواقيت تختلف باختلاف الناس ، والناس في حق المواقيت أصناف ثلاثة :

صنف منهم يسمون أهل الآفاق ، يعني : البلاد البعيدة ، وهم الذين منازلهم خارج المواقيت التي وقت لهم رسول الله ﷺ هي خمسة التي سبق أن ذكرناه ذو الحليفة والجحفة ويللمم وقرن المنازل وذات عرق ، كذا روي في الحديث : ((أن رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ، ولأهل الشام الجحفة ، ولأهل نجد قرن المنازل ، ولأهل اليمن يللمم ، ولأهل العراق ذات عرق ، وقال ﷺ : هن لهن ولمن مر بهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة)).

وصنف منهم يسمون أهل الحل ، وهم الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة ، يعني : أقرب إلى مكة من هذه المواقيت ، أو هم بين المواقيت وبين الكعبة ، ولكنها خارج الحرم ، كأهل بستان بني عامر وغيرهم.

الصنف الثالث : صنف منهم أهل الحرم أهل مكة.

أما الصنف الأول فميقاتهم ما وقت لهم رسول الله ﷺ لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاته إذا أراد الحج أو العمرة إلا محرماً ؛ لأنه لما وقت لهم ذلك فلا بد وأن يكون الوقت مقيداً ، وذلك إما لمنع من تقديم الإحرام عليه ، وإما للمنع من تأخيرها عنه ، وكلا الأمرين واضح ، أما جواز التقديم فقد أجزناه فتعين المنع من الثاني وهو التجاوز ، وهو المنع من تأخير الإحرام عنه ، وروي عن ابن عباس < أن رجلاً سأله وقال : إني أحرمت بعد الميقات ، فقال له : ارجع إلى الميقات فلب ، وإلا فلا حج لك ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً)) وكذلك لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرماً سواء أراد بدخول مكة النسك من حج أو عمرة ، أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا.

إذن، الحنفية لا يجيزون التجاوز لأي شخص إلا بالإحرام، وقال الشافعي: إن دخلها للنسك للحج أو العمرة وجب عليه الإحرام، وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام، ووجه قوله: إنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولى؛ لأنه دون السكنى ولنا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى، لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار، ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة)) ثم قال: والاستدلال به من ثلاثة أوجه:

أحدها: بقوله ﷺ: ((ألا إن مكة حرام...)). والثاني بقوله: ((لا تحل لأحد بعدي...)). والثالث بقوله: ((ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة)) مطلقاً من غير فصل. وروي عن ابن عباس } عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا يحل دخول مكة بغير إحرام)) ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى، فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة؛ إظهاراً لشرفها على سائر البقاع، وأهل مكة بسكناهم فيها جعلوا معظمين لها بقيامهم بعمارته وسدنتها وحفظها وحمايتها؛ لذلك أبيع لهم السكنى، وكلما قدم الإحرام على المواقيت هو أفضل.

أفضل الأنسك عند ابن قدامة

الأنسك جمع نسك، والمقصود به التقرب إلى الله ﷻ في عبادة الحج، وعند الإحرام يجوز للمحرم أن يحرم بالحج فقط، هذا نسك، ويُسمى الإحرام بالحج فقط إفراداً، ويجوز أن يحرم بالعمرة فقط في أشهر الحج، ويُسمى هذا تمتعاً، كما يجوز أن يحرم بها في غير أشهر الحج، ويجوز أن يحرم بالحج والعمرة معاً، ويسمى هذا قراناً؛ لأنه قرن بين النسكين.

وقد اختلف الفقهاء في الأفضل من هذه الأنسك الثلاثة، ففضل قوم الإفراد؛ لما فيه من استيفاء كل نسك على حدة، وفي وقته المحدد له شرعاً.

وفضل قوم التمتع ، وهو أداء العمرة في أشهر الحج ، ثم أداء الحج في نفس العام ، فتكون العمرة قد أدخلت في الحج ، ويسمى هذا تمتعاً ؛ لأن من أدخل العمرة في أشهر الحج فإنه بعد الانتهاء منها يتحلل ويستريح بضعة أيام ، ثم يحرم للحج يوم التاسع أو الثامن من ذي الحجة .

وفضل قوم القران ، وهو البقاء بالإحرام ؛ حيث يؤدي بعض المناسك للعمرة ، فإذا جاء التاسع من الحجة أدى مناسك الحج ، واستغنى ببعض ما آداه في العمرة عن بعض ما هو مطلوب في الحج ، ويسمى هذا قراناً .

ولكل فريق أدلته في تفضيل أحد الأنسك الثلاثة على غيرها ، ونعرض هذه الأقوال في هذا الدرس ، ونختار الراجح من بينها - إن شاء الله :

ونبدأ ببيان عرض هذه القضية عند ابن قدامة ، وقد عرضها - رحمه الله - بالتفصيل عند شرحه لقول الخرقي : فإن أراد التمتع وهو اختيار أبي عبد الله - أي : أحمد بن حنبل - حيث بين أن النسك يقع من وجوه ثلاثة : تمتع ، وإفراد ، وقران ، وبين معنى كل منها ، ثم رجح أن التمتع أفضلها على غيره من النسك ، واستدل لذلك بأدلة ، ورد على أدلة الآخرين الذين فضلوا غير التمتع عليه ، فهيا إلى بيان ذلك بالتفصيل :

قال الخرقي : فإن أراد التمتع - وهو اختيار أبي عبد الله - فيقول : " اللهم إني أريد العمرة " وجملة ذلك - كما يقول ابن قدامة - أن الإحرام يقع بالنسك - أي بالحج أو العمرة - من وجوه ثلاثة : تمتع ، وإفراد ، وقران ، ما معنى كل نوع ؟

التمتع أن يهلبّ بعمرة مفردة من الميقات في أشهر الحج ، نحن علمنا أن أشهر الحج : شوال ، وذو القعدة ، وعشر من ذي الحجة ، على رأي الجمهور ، فيأتي الرجل أو المرأة في شوال أو ذي القعدة أو ذي الحجة عند الميقات المكاني ، ويقصد

الحج في هذا العام، ولكنه يبدأ بالعمرة، فيقول: "نويت الإحرام بالعمرة متمتعاً بها إلى الحج، اللهم يسرها لي وتقبلها مني" فيكون قد أحرم بالعمرة مفردةً من الميقات في أشهر الحج، ثم يدخل مكة، بعد هذا الإحرام والتلبية يطوف بالبيت سبعة أشواط، ويسعى بين الصفا والمروة، ويلحق بعد الشوط السابع عند المروة أو يقصر، وبهذا يتحلل من هذا النسك، ألا وهو العمرة، ثم يبقى عدة أيام إلى أن يأتي يوم الثامن من ذي الحجة أو التاسع فيحرم بالحج في العام نفسه، فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه، فيكون بذلك متمتعاً؛ لأنه تمتع بضعة أيام بملابس الحلال، واستغنى عن الميقات المكاني بميقات آخر، وهو الفندق، أو الموضع الذي فيه، للإحرام بالحج.

أما الأفراد فهو عبارة عن الإحرام بالحج مفرداً، فيقول عند الميقات: "نويت الإحرام بالحج، اللهم يسره لي وتقبله مني" ويدخل مكة فيطوف طواف القدوم، ويمكن أن يسعى بين الصفا والمروة؛ لأن من شرط السعي أن يسبقه طواف، ويبقى على إحرامه إلى أن ينتهي من أعمال الحج يوم عيد الأضحى، ويبقى في منى، ويرمي الجمرات، ويطوف طواف الإفاضة، فإذا انتهى من كل ذلك تحلل، ثم أدى العمرة من مسجد التنعيم بإحرام وأعمال جديدة إن أراد.

أما القران فهو أن يجمع بينهما في الإحرام، يعني عند الميقات؛ يقول: "نويت الإحرام بالحج والعمرة، اللهم يسرهما لي وتقبلهما مني" ويدخل مكة فيطوف طواف القدوم - يعتبر طواف العمرة - ويسعى بين الصفا والمروة، فيعتبر هذا الطواف للقدوم وللعمرة، كما يعتبر السعي أيضاً للعمرة ويغني عن سعي الحج المطلوب بعد ذلك، وبهذا يكون قد اختصر المناسك، ويبقى على إحرامه إلى أن يذهب إلى عرفة، ويقف بعرفة، ومزدلفة، ومنى، ويرمي الجمرات، ويتحلل، ويكون بذلك قد أدى حجاً وعمرةً بإحرام واحد.

وفي ذلك يقول ابن قدامة: "فأي ذلك أحرم به جاز" أي: أن هذه الأنواع الثلاثة جائزة كما هو واضح. أما عن الأفضل فهذا ما سنعرضه بعد.

وفي جواز هذه الأنواع الثلاثة تقول السيدة عائشة > : "خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنّا من أهلّ بعمرة - يعني أحرم - ومنا من أهلّ بحج وعمرة (قران) ومنا من أهلّ بحج - أي مفرداً - متفق عليه. فهذا هو التمتع والإفراد والقران، أي معنى الأنواع الثلاثة، وقد أجمع أهل العلم على جواز الإحرام بأيّ الأنساك الثلاثة شاء، فكلها صحيحة، لكن اختلفوا في أفضلها:

يقول ابن قدامة: إن الإمام أحمد بن حنبل اختار أن التمتع أفضل، فاختر إمامنا التمتع، وبعده في الأفضلية الإفراد، وبعدهما القران؛ ولذلك قال الحرقى: وهو اختيار أبي عبد الله - أي أحمد بن حنبل. إذن الحنابلة عندهم التمتع أفضل الأنساك الثلاثة، يليه الإفراد، ثم القران.

وممن روي عنه اختيار التمتع من الصحابة: ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وعائشة، والحسن، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، وجابر بن زيد، والقاسم، وسالم، وعكرمة، وهو أحد قولي الشافعي. أما القول الآخر عند الشافعي فهو الإفراد أفضل - كما سنرى عند الخطيب الشربيني.

وروى المروزي عن أحمد: إن ساق الهدى فالقران أفضل، وإن لم يسقه فالتمتع أفضل؛ لأن النبي ﷺ قرن حين ساق الهدى، ومنع كل من ساق الهدى من الحل حتى ينحر هديه، وإليه ذهب الثوري وأصحاب الرأي - أي إلى اختيار القران - لما روى أنس قال: سمعت رسول الله ﷺ أهلّ بهما جميعاً - أي بالحج والعمرة - ((لبيك عمرة وحجاً، لبك عمرة وحجاً)) إذن هذا دليل من يفضل القران.

وحديث الضبي بن معبد حين 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 بعمره وحج - أي قران - فأرسل إليه فقال: ألم تكن نهنينا عن هذا؟ قال: بلى. ولكن سمعت رسول الله ﷺ يلبي بهما جميعاً، فلم أكن أدع قول رسول الله ﷺ لقولك". إذن العبارة - ألم تكن نهنينا عن هذا - كأن عثمان بن عفان < نهى عن القران، فلما سمع علياً يلبي بالقران عاتبه في ذلك، فردّ عليه بقوله: "سمعت رسول الله ﷺ يلبي بهما؛ فلم أكن أدع قول رسول الله ﷺ لقولك".

إذن هذه أدلة ثلاثة على تفضيل القران الذي هو رأي أبي حنيفة وأصحابه - أو أصحاب الرأي - والثوري.

يضاف إلى هذا أن القران مبادرة إلى فعل العبادة، وإحرام بالنسكين من الميقات، وفيه زيادة نسك - أي عبادة أخرى - وهو الهدي (الدم) فكان أولى. فهمنا من هذا وجهة نظر من يختارون القران ويستدلون عليه بهذه الأدلة.

أما مالك وأبو ثور فقد ذهبوا إلى اختيار الأفراد، وهو القول الآخر عند الشافعي، وهو ظاهر مذهب الشافعي - يعني الأرجح فيه - وروي ذلك - الأفراد - عن عمر، وعثمان، وابن عمر، وجابر، وعائشة؛ لما روت عائشة وجابر: ((أن النبي ﷺ أفرد الحج)) متفق عليهما - أي على حديث عائشة وحديث جابر.

وعن ابن عمر وابن عباس مثل ذلك. متفق عليهما - أي على رواية ابن عمر، ورواية ابن عباس.

ولأنه يأتي بالحج تاماً من غير احتياج إلى جبر فكان أولى، قال عثمان: "ألا إن الحج التام من أهليكم، والعمرة التامة من أهليكم". قال إبراهيم -أي النخعي- : إن أبا بكر، وعمر، وابن مسعود، وعائشة، كانوا يجردون الحج -أي يفرّدونه عن العمرة.

إذن، عرفنا الآن ثلاثة أقوال في التفضيل، رأي الحنابلة، وبعض الصحابة، وقول عند الشافعي: أن التمتع أفضل، ثم الأفراد، ثم القرآن. وله أدلته.

القول الثاني: قول أصحاب الرأي، والثوري، وبعض الصحابة كعثمان؛ أن القرآن أفضل، وقد اطلعنا على الأحداث المروية في ذلك.

أما القول الثالث: قول مالك وأبي ثور، فهو أن الأفراد أفضل، وله أيضاً أدلته المتفق عليها. ومنها قول عثمان أيضاً: "ألا إن الحج التام من أهليكم، والعمرة التامة من أهليكم".

ابن قدامة كعادته يرجح قول إمامه أحمد بن حنبل في أن التمتع أفضل، فيقول: لنا ما روى ابن عباس، وجابر، وابن موسى، وعائشة: أن النبي ﷺ أمر أصحابه لما طافوا بالبيت أن يحلوا ويجعلوها عمرة، فنقلهم من الأفراد والقران إلى المتعة، ولا ينقلهم النبي ﷺ إلا إلى الأفضل.

وهذه الأحاديث متفق عليها، ولم يُختلف عن النبي ﷺ أنه لما قدم مكة أمر أصحابه أن يحلوا إلا من ساق هدياً، وثبت على إحرامه، وقال: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي وجعلتها عمرة)) فالنبي ﷺ أمر أصحابه أن يتمتعوا، وتمتى هو أن يكون متمتعاً بقوله: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي وجعلتها 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 (يعني: عمرة للتمتع بها إلى الحج) فقالوا: كيف نجعلها متعةً وقد سمينا الحج؟ قال: افعلوا ما أمرتكم به؛ فلولا أنني سقت الهدى لفعلت مثل الذي أمرتكم به)) وفي لفظ: ((فقام رسول الله ﷺ فقال: قد علمتم أنني أتقاكم الله، وأصدقكم، وأبركم، ولولا هديي لحللت كما تحلون، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت. فحللناه، وسمعناه، وأطعناه)) متفق عليهما. فنقلهم النبي ﷺ إلى التمتع وتأسف إذ لم يمكنه ذلك، فدل ذلك على فضل التمتع على غيره.

هذه كله أدلة لترجيح التمتع وأفضليته على ما سواه.

يضاف إلى تلك الأدلة النقلية أن التمتع منصوصٌ عليه في كتاب الله تعالى كقوله: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ [البقرة: 196] ولم يذكر غير ذلك من الأنسك -دون سائر الأنسك- ولأن المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في أشهر الحج مع كمالهما؛ حيث يؤدي المتمتع العمرة أولاً كاملةً، ثم يتحلل، ثم يؤدي الحج كاملاً، ثم يتحلل، وكمال أفعالهما على وجه اليسر والسهولة مع زيادة نسك -أي زيادة طواف، أو زيادة سعي، أو زيادة إحرام، فكان ذلك أولى.

إذن، ابن قدامة رجح أفضلية التمتع على ما سواه، ونحن مع هذا القول؛ فكان ذلك أولى. فأما القران فإنما يؤتى فيه بأفعال الحج وتدخل أفعال العمرة فيه، فتقل الأعمال فيه عن التمتع، والمفرد إنما يأتي بالحج وحده، وإن اعتمر بعده من التنعيم فقد اختلف في إجزائها عن عمرة الإسلام: هل تجزئ من هنا أو لا بد من الخروج إلى بلده ثم العودة للإحرام بها من الميقات المكاني؟ وكذلك اختلف في إجزاء عمرة القران، ولا خلاف في إجزاء التمتع عن الحج والعمرة جميعاً؛ فكان أولى.

الرد على من قالوا بأفضلية القران :

بعد أن قدم هذه الأقوال في بيان أفضلية التمتع أضاف في الرد على حججهم التي احتجوا بها :

فأما حججهم ، فإنما احتجوا بفعل النبي ﷺ أن النبي ﷺ كان قارئاً ، والجواب عنها من أوجه :

الأول : إنا نمنع أن يكون النبي ﷺ محرماً بغير التمتع ، ولا يصح الاحتجاج بأحاديثهم لأمر :

أحدها : أن رواية أحاديثهم قد رووا أن النبي ﷺ تمتع بالعمرة إلى الحج ، روى ذلك ابن عمر ، وجابر ، وعائشة ، من طرق صحاح ، فسقط الاحتجاج بها ؛ لأنها يعارض بعضها بعضاً .

الثاني : أن روايتهم اختلفت ، فرووا مرة أنه أفرد ، ومرة أنه تمتع ، ومرة أنه قرّن ، والقضية واحدة ، ولا يمكن الجمع بينها ، فيجب أطراحها 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 ؛ يعني أنه كان صغيراً ، ومسموح له بالدخول على النساء . وحديث عليّ رواه حفص بن أبي داود وهو ضعيف ، عن أبي ليلى وهو كثير الوهم .

الاعتراض 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 منعه من التحلل 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 قال: قال 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 حلّ ولم تحل أنت من عمرتك؟ فقال: ((إن لبدت رأسي، وقلدت هدي، 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 كان متمتعاً 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؛ لأنه ﷺ اشتغل بأفعال الحج وحدها بعد فراغه من أفعال العمرة، فإن الجمع بين الأحاديث مهما أمكن أولى من حملها على التعارض.

إذن، عرفنا تفضيل أو أدلة تفضيل التمتع على غيره عند ابن قدامة، وعند الحنابلة، وهو قول من أقول الشافعي. وهذا هو الوجه الأول.

أما الوجه الثاني في الجواب عن أدلة المخالفين: أن النبي ﷺ قد أمر أصحابه بالانتقال إلى المتعة عن الأفراد والقران، وهو ﷺ لا يمكن أن يأمرهم إلا بالانتقال إلى الأفضل؛ فإنه من المحال أن ينقلهم إلى الأدنى، وهو الداعي إلى الخير، الهادي إلى الأفضل، ثم أكد ذلك بتأسفه على فوات ذلك في حقه: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت...)) ولأنه لا يقدر على انتقاله وحله لسوقه الهدى، وهذا ظاهر الدلالة: ((لولا أنني سقت الهدى)).

الثالث - يعني الوجه الثالث في الردود على المخالفين - : أن ما ذكرناه قول النبي ﷺ وهم يحتجون بفعله، وعند التعارض يقدم القول على الفعل، عند التعارض يجب تقديم القول لاحتمال اختصاصه بفعله دون غيره، كنهيه على الوصال مع فعله له، ونكاحه بغير ولي ولا شهود مع قوله: ((لا نكاح إلا بولي)) فإن قيل: فقد قال أبو ذر: "كان متعة الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة" رواه مسلم. قلنا: هذا قول صحابي يخالف الكتاب والسنة والإجماع، وقول من هو خير منه أعلم. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ فكيف تكون خاصة؟ وهذا عام، وأجمع المسلمون على إباحة التمتع في جميع الأعصار، وإنما اختلفوا في فضله، وأما مناقضته للسنة فروى سعيد: حدثنا هشيم، أنبأنا حجاج، عن عطاء، عن جابر: أن سراقه بن مالك سأل النبي ﷺ المتعة لنا خاصة أو هي للأبد؟ فقال: ((بل هي للأبد)) وفي لفظ قال: ألعامنا أو للأبد؟ قال: ((لا، بل لا بد للأبد، دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة)).

وفي حديث جابر الذي رواه مسلم في صفة حج النبي ﷺ نحو هذا، ومعناه - والله أعلم - أن أهل الجاهلية كانوا لا يجيزون التمتع، ويرون العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور، فبين النبي ﷺ أن الله تعالى قد شرع العمرة في أشهر الحج، وجوز المتعة إلى يوم القيامة. وقال طاوس: كان أهل الجاهلية يرون العمرة في أشهر الحج أفجر الفجور، ويقولون: إذا انفسخ صفر، وبرأ الدبر، وعفا الأثر، حلت العمرة لمن اعتمر. فلما كان الإسلام أمر الناس أن يعتمروا في أشهر الحج، فدخلت العمرة في أشهر الحج إلى يوم القيامة. رواه سعيد.

وقد خالف أبا ذر عليّ، وسعد، وابن عباس، وابن عمر، وعمران بن حصين، وسائر الصحابة، وسائر المسلمين، قال عمران: ((تمتعتنا مع رسول الله ﷺ ونزل فيه القرآن، ولم ينهنا عنه رسول الله ﷺ ولم ينسخها شيء، فقال فيها رجل برأيه ما شاء - يشير إلى كلام من ينكر التمتع، وهو قول أبي ذر -)) متفق عليه.

وقال سعد بن أبي وقاص: ((فعلناها مع رسول الله ﷺ (يعني: المتعة) وهذا يومئذٍ كافر بالعرش)) يعني الذي نهى عنها، والعرش: بيوت مكة. وقال أحمد حين ذكر له حديث أبي ذر: أفيقول بهذا أحد؟! المتعة في كتاب الله، وقد أجمع المسلمون على جوازها، فإن قيل: فقد روى أبو داود بإسناده عن سعيد بن المسيب، أن رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ أتى عمرًا فشهد عنده أنه سمع رسول الله ﷺ ينهى عن العمرة قبل الحج.

قلنا: هذه حالة في مخالفة الكتاب والسنة والإجماع، كحال حديث أبي ذر، بل هو أدنى حالًا؛ فإن في إسناده مقالًا.

فإن قيل: فقد نهى عنها عمر، وعثمان، ومعاوية. قلنا: فقد أنكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها، وخالفوهم في فعلها، والحق مع المنكرين عليهم دونهم، وقد ذكرنا إنكار عليّ على عثمان، واعتراف عثمان له، وقول عمران بن حصين منكرًا لنهي من نهى، وقول سعد عائبًا على معاوية نهيها، وردهم عليه بحجج لم يكن لهم جواب عنها، بل قد ذكر بعض من نهى عنها في كلامه ما يرد نهيها، فقال عمر: والله إني لأنهاكم عنها وإنها لفي كتاب الله، وقد صنعها رسول الله ﷺ. ولا خلاف في أن من خالف كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ونهى عما فيهما حقيق بالآل يُقبل نهيها ولا يحتج به.

مع أنه قد سئل سالم بن عبد الله بن عمر: "أنهى عمر عن المتعة؟ قال: لا والله، ما نهى عمر، ولكن قد نهى عثمان". وسئل ابن عمر عن متعة الحج فأمر بها، فقيل: إنك تخالف أباك؟! قال: "إن عمر لم يقل الذي يقولون".

ولما نهى معاوية عن المتعة أمرت عائشة حشمها ومواليها أن يهلوا بها، فقال معاوية: من هؤلاء؟ فقيل: حشم وموالي عائشة. فأرسل إليها: ما حملك على ذلك؟ قالت: أحببت أن أعلم الذي قلت ليس كما قلت. وقيل لابن عباس: إن فلانًا ينهي عن

المتعة. قال: انظروا في كتاب الله، فإن وجدتموها فيه فقد كذب على الله وعلى رسوله، وإن لم تجدوها فقد صدق، فأبي الفريقين أحق بالاتباع وأولى بالصواب: الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله، أم الذين خالفوهما؟ ثم قد ثبت عن النبي ﷺ الذي قوله حجة على الخلق أجمعين أنه تمتع، فكيف يُعارض بقول غيره؟! قال سعيد بن جبير عن ابن عباس: تمتع النبي ﷺ فقال عروة: نهى أبو بكر وعمر عن المتعة، فقال ابن عباس: أراهم سيهلكون. أقول: قال النبي ﷺ ويقولون: نهى عنها أبو بكر وعمر.

وسئل ابن عمر عن متعة الحج، فأمر بها، فقال: إنك تخالف أباك؟ فقال: عمر لم يقل الذي يقولون. فلما أكثروا عليه قال: أفكتاب الله أحق أن تتبعوا أم عمر؟ روى الأثرم هذا كله. فبين بذلك ابن قدامة - رحمه الله - بما لا يقبل الشك أن التمتع أفضل النسك الثلاثة، أفضل من الأفراد، وأفضل من القران، وأن الأفراد يليه في الأفضلية، ثم يكون القران آخرها، وقد استمعنا وقرأنا واطلعنا على الأدلة الكثيرة العديدة التي تربو عن العشرين دليلاً في أفضلية التمتع، ورد أقوال من فضلوا القران، أو فضلوا الأفراد عن التمتع؛ لذلك رجحنا القول بأن التمتع أفضل الأنسك الثلاثة.

أفضل الأنسك عند الخطيب الشرييني

الخطيب الشرييني - رحمه الله - يمثل القول الآخر عند الشافعية؛ لأن أحد قولي الشافعي: هو القول بأن التمتع أفضل.

بعد أن ذكر - رحمه الله - أركان الحج والعمرة، وهي خمسة: الإحرام، والوقوف، والطواف، والسعي، والحلق إذا جعلناه نسكاً، بعد أن ذكر ذلك قال: وما سوى الوقوف أركان في العمرة أيضاً، ثم قال النووي: ويؤدى النسك على أوجه: أحدها الأفراد بأن يحج، ثم يحرم بالعمرة كإحرام المكي يعني من منزله، أو من محل إقامته، ويأتي بعلمها.

الثاني: القران بأن يحرم بهما من الميقات، ويعمل عمل الحج فيحصلان، ولو أحرم بعمره في أشهر الحج، ثم يحج قبل الطواف كان قارناً، ولا يجوز عكسه في الجديد.

الثالث: التمتع بأن يحرم بالعمرة من ميقات بلده ويفرغ منها، ثم ينشئ حجاً من مكة ثم قال - هذا كلام النووي الذي سيشرحه الخطيب الشربيني رحمه الله - ثم قال: وأفضلها الأفراد، وبعده التمتع، وبعد التمتع القران، ثم قال: وفي قول أفضلها التمتع أفضل من الأفراد، ثم الأفراد، ثم القران، كما وقفنا على ذلك عند المناجاة.

يقول الخطيب الشربيني في شرحه لهذا النص الذي قاله النووي - رحمه الله - : ويؤدي النسكان على ثلاثة أوجه فقط، ولهذا عبر بجمع القلة أوجه (أفعل)، ووجه الحصر في الثلاثة أن الإحرام إن كان بالحج أولاً فالأفراد، أو بالعمرة فالتمتع، أو بهما معاً فالقران، ولا رابع لذلك، إذن هي أوجه ثلاثة على تفصيل الشروط لبعضها.

ثم بدأ يقول: والنسكان بالثنوية، أما أداء النسك من حيث هو فعلى خمسة أوجه، الثلاثة المذكورة، وأن يُحرم بحج فقط أو عمرة فقط، وقد سبق عن عائشة > أنها قالت: ((خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمره، ومنا من أهل بحج، ومنا من أهل بحج وعمرة)).

أحدها: الأفراد، وهذا هو الأفضل عند الشافعية في القول الراجح، والأفضل أن يحصل بأن يحج أي يحرم بالحج من ميقاته، ويفرغ منه، ثم يحرم بالعمرة كإحرام المكي بأن يخرج إلى أدنى الحل فيحرم بها، ويأتي بعملها.

أما غير الأفضل فله صورتان:

إحدهما: أن يأتي بالحج وحده في سنته.

الثانية: أن يعتمر قبل أشهر الحج، ثم يحج من الميقات.

إذن، الإفراد هو أفضل النسك الثلاثة، ولذلك قال الخطيب الشربيني: إن الإفراد هو الأفضل، وسيأتي بيان ذلك بعد قليل.

الثاني: القران، والأكمل يحصل له -يعني في القران- بأن يحرم بهما معاً في أشهر الحج (العمرة والحج) من الميقات، وغير الأكمل أن يحرم بهما من دون الميقات، وإن لزمه دم فتقيده بالميقات لكونه أكمل، ويعمل القارن عمل الحج فقط؛ لأن عمل الحج أكثر، وتحصل العمرة ضمناً، ويدخل عمل العمرة 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)).

وهذه الصورة الأصلية للقران، ولو أحرم بعمرة صحيحة في أشهر الحج، ثم أحرم بحج قبل الشروع في الطواف كان قارناً بإجماع كما قاله ابن المنذر، فيكفيه عمل الحج -كما أشرنا- فيكون الطواف -طواف القدوم- مغنياً عن طواف العمرة، ويكون السعي بعده مغنياً عن سعي الحج بعد طواف الإفاضة، لما روى مسلم: ((أن عائشة > أحرمت بعمرة، فدخل عليها النبي ﷺ فوجدها تبكي، فقال: ما شأنك؟ قالت: حُضت وقد حل الناس ولم أحل، ولم أطف بالبيت. فقال لها رسول الله ﷺ: أهلي بالحج، ففعلت، ووقفت المواقف حتى إذا طهرت طافت بالبيت وبالصفا والمروة، فقال لها رسول الله ﷺ: قد حلت من حجك وعمرتك جميعاً)).

ولا يجوز عكسه؛ يعني يحرم بالحج أولاً، ثم قبل الطواف يدخل العمرة، ولا يجوز عكسه وهو إدخال العمرة على الحج في الجديد؛ لأنه لا يستفيد به شيء آخر بخلاف إدخال الحج عليها فيستفيد به الوقوف والرمي والمبيت.

الثالث: التمتع، ويحسن بأن يحرم بالعمرة في أشهر الحج من ميقات بلده أو غيره، ويفرغ منها، ثم ينشئ حجاً من مكة أو من الميقات الذي أحرم بالعمرة

منه ، أو من مثل مسافته ، أو ميقات أقرب منه. وسُمي من يفعل ذلك متمتعاً لتمتعه بالحلال أو بمحظورات الإحرام بين التحلل من العمرة والإحرام للحج .

ثم قال في بيان المطلوب : وأفضلها - أي أوجه أداء النسكين المتقدمة - أفضلها هذه الأوجه الثلاثة "الإفراد" إن اعتمر عامه ، فلو أخرجت عنه العمرة كان الإفراد مفضولاً ؛ لأن تأخيرها عنه مكروه ، وبعده - بعد الإفراد - التمتع ، وبعد التمتع القران ، لماذا التمتع ؟ لأن التمتع يأتي بعملين كاملين غير أنه لا ينشئ لهما ميقتين ؛ لذلك نقص في الميقات لكنه يؤدي عملين كاملين كالإفراد والعمرة بعده .

وأما القارن فإنه يأتي بعمل واحد من ميقات واحد ، فهو أنقص الأنواع الثلاثة ، وفي قول التمتع أفضل من القران - كما سبق أن ذكرنا عند ابن قدامة وعند الحنابلة - ومنشأ الخلاف اختلاف الرواة في إحرامه ﷺ روى الشيخان عن جابر ، وعائشة } : ((أنه ﷺ أفرد الحج)) وروى عن ابن عمر أنه أحرم متمتعاً ، ورجح الأول بأن رواه أكثر ، وبأن جابر منهم أقدم صحبة ، وأشد عناية بضبط المناسك ، وبالإجماع على أنه لا كراهة فيه ، وأن التمتع والقران يجبر فيهما الدم بخلاف الإفراد ، والجبر دليل النقصان .

قال في (المجموع) - أي النووي - : والصواب الذي نعتقده أنه ﷺ أفرد بالحج ، ثم أدخل عليه العمرة ، وخص بجوازه في تلك السنة للحاجة ، وأمر به في قوله : ((ليك عمرة في حجة)) وبهذا يسهل الجمع بين الروايات .

فعمدة رواية الإفراد وهو الأكثر أول الإحرام ، وعمدة رواية القران آخره ، ومن روى التمتع أراد التمتع اللغوي وهو الانتفاع ، وقد انتفع بالاكْتفاء بفعل واحد ، ويؤيد ذلك أنه ﷺ لم يعتمر في تلك السنة عمرة مفردة ، ولو جعلت حجته مفردة لكان غير معتمر في تلك السنة ، ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القران ، فانتظمت الروايات في حجه ﷺ في نفسه .

وأما الصحابة { فكانوا ثلاثة أقسام:

قسم أحرموا بحج وعمرة، أو بحج ومعهم هدي، وقسم بعمره ففرغوا منها، ثم أحرموا بحج، وقسم بحج ولا هدي معه، فأمرهم ﷺ أن يقبلوه عمرة، وهو معنى فسح الحج إلى العمرة، وهو خاص بالصحابة { أمرهم به ﷺ لبيان مخالفة ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة في أشهر الحج، واعتقادهم أن إيقاعه فيه من أفجر الفجور، كما أنه ﷺ أدخل العمرة على الحج كذلك، فانتظمت الروايات في إحرامهم أيضاً. فمن روى أنهم كانوا قارنين أو متمتعين أو مفردين أراد بعضهم وليس جميعهم، وهم الذين علم ذلك منهم، وظن أن البقية مثلهم.

وأما تفضيل المتمتع على القارن فلأن أفعال النسكين فيه أكمل كما مر، وقولنا: وبعده التمتع يعني بعد الأفراد، ثم القران أي وهو أفضل من الحج فقط، ثم الحج فقط أفضل من العمرة فقط، فإن قيل: ينبغي أنه لو قرن واعتمر بعد الحج كان أفضل من الأفراد لاشتماله على المقصود مع زيادة عمرة أخرى، ونظير ما قالوه في التيمم أنه إذا رجا الماء فصلى أولاً بالتيمم على قصد إعادتها بالوضوء فإنه أفضل لا محالة، وهكذا إذا اعتمر المتمتع بعد الحج أيضاً، خصوصاً إذا كان مكياً، وعاد لإحرام الحج إلى الميقات، فإن فوات هذه الشروط لا تخرجه عن كونه متمتعاً وإنما سقط الدم.

ثم نقلنا الخطيب الشربيني -رحمه الله- إلى أن الأفراد لا يجب فيه الدم، أما التمتع والقران ففيهما دم، قال: وعلى المتمتع دم لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ والمعنى في إيجاب الدم كونه ربح ميقاتاً، وبشرط: للمتمتع ألا يكون من حاضري المسجد الحرام، وحاضروه من مساكنهم دون مرحلتين من مكة أو من الحرام، وأن تقع عمرته أيضاً في أشهر الحج من سنته، وألا يعود لإحرام الحج إلى الميقات، وكذلك القارن عليه دم، وتفصيل ذلك في كتاب (مغني المحتاج) للخطيب الشربيني.

أثر الجهل والنسيان في ارتكاب المحظورات، السعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أثر الجهل والنسيان في ارتكاب المحظورات ٧٤٩
- العنصر الثاني : السعي بين الصفا والمروة عند ابن رشد ٧٦٣
- العنصر الثالث : السعي بين الصفا والمروة عند الخطيب الشربيني ٧٧٠
- العنصر الرابع : الوقوف بعرفة عند ابن قدامة، والكاساني ٧٧٨

أثر الجهل والنسيان في ارتكاب المحظورات

١. عرض القضية عند ابن رشد:

ومن هذه المحظورات الحلق، حلق شعر الرأس أو أي شعرٍ في البدن، فقد نهى الله تعالى عن ذلك: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦] أيضاً من المحظورات التطيب بأنواع الطيب المختلفة، كذلك من المحظورات قلع نبات الحرم أو قطع شجره، وكذلك صيد الحيوانات البرية والإنسان محرم، ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرَّمٌ﴾ [المائدة: ٩٥].

كذلك من محظورات الإحرام الجماع ومقدماته: كذلك يحظر على المحرم أن يعقد لغيره عقد الزواج، أو أن يكون شاهداً عليه، أو أن يخطب امرأة لنفسه، تلك أشهر محظورات الإحرام بالإضافة إلى ما ذكره الله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧].

ومعظم هذه المحظورات عليها كفارات، لو وقع إنسان فيها متعمداً فعليه كفارة، قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] فإذا كان الذي يخلق شعره مريضاً؛ فتجب عليه الفدية، فما الحال بمن يتعمد ذلك؟!

أيضاً في قوله تعالى في الصيد: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُم هَدِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكِ صِيَامًا لَّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥] إذن: من يرتكب محظوراً من محظورات الإحرام متعمداً فعليه الكفارة أو عليه الفدية، وكل جزاء أو كل عدوان بقدره.

هل الجهل في ارتكاب هذه المحظورات أو النسيان والسهو في ارتكابها يعاملُ معاملةَ العدوان، ويوجب الفدية على كل محذور يتم ارتكابه جهلاً أو نسياناً أو خطأً أو لا يوجب ذلك؟

نقف على أقوال الفقهاء في ذلك من خلال مصدرين من مصادر الفقه المعتمدة، وهما: (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد، وكذلك (بدائع الصنائع) للكاساني؛ فابن رشد يعتبر مرجعاً في الفقه المالكي، والكاساني يعتبر مصدرًا في الفقه الحنفي، بالإضافة إلى ما يعرضانه من أقوال الفقهاء الآخرين.

وقد عرض ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- لقضية الخطأ والنسيان أو الجهل في ارتكاب محظورات الإحرام في عدة مواضع، تكلم عنها عند قتل الصيد خطأ، وتكلم أيضاً عن قتل الصيد نسياناً، وأيضاً عن قتل الجماعة للصيد الواحد، وعن حلق الرأس للأذى، وعن الوطء في الحج ناسياً، يعني: عدة مواضع -وإن كان قد تناولها باختصار وإيجاز إلا أنه يعني - قدم لنا شيئاً مقبولاً، أو يعد مقبولاً في هذا المقام.

ننظر مثلاً في الجزئية الأولى: قتل الصيد خطأ: هل يكون فيه جزاء كالقتل عمداً؟ كما قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] أم أن من قتل صيداً خطأ فعليه أيضاً جزاء هذا الصيد؟ اختلف الفقهاء في ذلك، وعرض ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- لنا ذلك مبسطاً، حيث قال -رَحِمَهُ اللهُ-: اختلفوا في قتل الصيد خطأ: هل فيه جزاء، أم لا؟

فالجمهور على أن فيه الجزاء، والجزاء عبارة عن دفع القيمة للمالكه إن كان مملوكاً، وقال أهل الظاهر: لا جزاء عليه، حيث النص على تعمد: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ فيكون غير العمد لا جزاء فيه، قال مالك وأحمد: لا يجب الجزاء

بقتل الصيد المملوك، وإنما يجب بقتل الصيد الحر؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمَّتْ حُرْمَتُهُ﴾ [المائدة: ٩٦].

إذن: القضية خلافية، الجمهور على أن في قتل الصيد خطأً أو نسياناً أو جهلاً الجزاء، وأهل الظاهر يقولون: لا جزاء عليه، ونحن مع الجمهور في ذلك.

وفي موضع آخر: ذكر ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- إشارة إلى ما سبق بقوله: أما من اشترط في وجوب الجزاء أن يكون القتل عمداً فحجته أن الآية نصت على ذلك، وأيضاً فإن العمد هو الموجب للعقاب، والكفارات نوع من العقاب، وأما من أوجب الجزاء مع النسيان فلا حجة له، إلا أن يشبه الجزاء عنده أو عند إتلاف الصيد بإتلاف الأموال، فإن الأموال عند الجمهور تضمن خطأً ونسياناً.

ومعنى قول ابن رشد: أنه لا جزاء في الصيد الذي يقتل نسياناً؛ لأن الآية نصت على العمد؛ ولذلك قال: لا حجة لمن يوجب الجزاء على الناسي، ولكنه عاد فقال: إلا أن يشبه الجزاء عند إتلاف الصيد بإتلاف الأموال، وهو تشبيه صحيح، فإن الأموال عند الجمهور تضمن خطأً أو جهلاً أو نسياناً، لكنه عاد فقال: يعارض هذا القياس اشتراط العمد في وجوب الجزاء، يعني: في الآية الكريمة.

فقد أجاب بعضهم عن هذا العمد: بأنه إنما اشترط لمكان تعلق العقاب المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾.

إلا أنه يرد على هذه الجزئية بقوله: وذلك لا معنى له؛ لأن الوبال المذوق هو في الغرامة، فسواء قتله مخطئاً أو متعمداً فقد ذاق الوبال، ولا خلاف أن الناسي غير معاقب، وأكثر ما تلزم هذه الحجة لمن كان من أصله أن الكفارات لا تثبت بالقياس؛ فإنه لا دليل لمن أثبتها على الناسي لا القياس.

إذن ابن رشد والمالكية يرجحون: أن الناسي لا جزاء عليه في ارتكاب هذا المحظور في جزاء الصيد، أما الجمهور: فعلى القول بمجازاته، وعلى وجوب الكفارة عليه كالإنسان الذاكر أو المتعمد.

وفي موضع آخر يقول ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- في قتل الجماعة للصيد: هل يعاملون معاملة الشخص الواحد؟ يعني: يكون على الجماعة كفارة واحدة؟ أو يكون كل منهم عليه كفارة مع أن المقتول صيد واحد؟

وأما اختلافهم في الجماعة يشتركون في قتل الصيد الواحد فسببه -هذا السبب الذي ذكره هو بيت القصيد في قضيتنا؛ لأننا نتكلم عن الجاهل أو الناسي، وهو يتكلم عن العمد أو التعمد- فسببه: هل الجزاء موجه هو التعدي فقط العمد العدوان؟ أو التعدي على جملة الصيد؟

فمن قال السبب هو التعدي فقط أوجب على كل واحد من الجماعة القاتلة للصيد الواحد جزاءً؛ لأنه تعدى فعلاً وارتكب المحظور، ولو بفعل بسيط، ومن قال: التعدي على جملة الصيد قال عليهم جزاء واحد، وهذه المسألة شبيهة بالقصاص في النصاب في السرقة، وفي القصاص في الأعضاء وفي الأنفس.

أيضاً تناول ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- هذه القضية -قضية الخطأ والنسيان- في جزئية أخرى، حينما تناول فدية الأذى، وبيان حكم الخالق رأسه قبل محل الحلق، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ حيث قال: إن هذه الفدية تجب بإجماع العلماء على كل من أخط الأذى من ضرورة: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾ لورود النص بذلك؛ لكن ما الحكم في من أخطها أو أخط الأذى بغير ضرورة؟ قال مالك والشافعي: عليه الفدية المنصوص عليها في الآية من باب أولى، يعني: إذا

كان من أَمَاطها لضرورة عليه فدية ؛ فيكون من أَمَاطها بغير ضرورة عليه الفدية من باب أولى.

وقال أبو حنيفة: وذكر ابن رشد أيضاً معه الشافعي: إن حلق دون ضرورة فإنما عليه دم فقط، أما من حلقها لضرورة؛ فتكون الفدية من صيام أو صدقة أو نسك، أي: دم.

ثم أضاف: هل شرط من وجبت عليه الفدية بإمطة الأذى أن يكون متعمداً؟ أو الناسي في ذلك والمتعمد سواء؟ ومن باب أولى إذا كان الناسي سبباً مع المتعمد فإن الجاهل والمخطئ كذلك، قال مالك: العامد في ذلك والناسي واحد، أي: يتساويان في الفدية، وهو قول أبي حنيفة والثوري والليث، يعني: هو قول الجمهور - كما قلنا - في جزاء الصيد أيضاً بالنسبة للمخطئ أو بالنسبة للناسي العامد في ذلك والناسي واحد، وهو قول مالك وأبي حنيفة والثوري والليث وأيضاً الشافعي في القول المعتمد، لكنه قال في أحد أقواله، وهو غير المعتمد ومعه أهل الظاهر: لا فدية على الناسي؛ لأن الآية تنص على التعمد؛ لأنه مريض أو به أذى من رأسه.

ثم علل لِكَيْلَا القولين بقوله: من اشترط في وجوب الفدية الضرورة؛ فدلله النص ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ﴾ وأيضاً حديث كعب بن عجرة، من أوجب الفدية على غير المضطر الذي حلق بغير ضرورة فحجته: أنه إذا وجبت على المضطر فهي على غير المضطر أوجب، يعني: أنها تكون أولى على الناسي أو على من أَمَاط الأذى بغير ضرورة عمداً أو جهلاً أو حتى نسياناً، ومن فرّق بين العامد والناسي كالظاهرية وأحد قولي الشافعي فلتفريق الشرع في ذلك بينهما في مواضع كثيرة من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا

أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ، وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥﴾ [الأحزاب: ٥]

وعموم قوله ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)).

ومن لم يفرق بينهما -يعني: بين الناسي والعامد والمخطئ والجاهل- فقياساً على كثير من العبادات التي لم يفرق الشرع فيها بين الخطأ والنسيان. فالمسألة خلافية بين من يعامل الجاهل والناسي في ارتكاب المحظورات -محظورات الإحرام- معاملة العامد، ومن أن يفرق بينهما فيوجبها على المتعمد، ويرفعها عن المخطئ والناسي.

كذلك أشار ابن رشد في موضع أخير لقضية النسيان والتعمد، وأثر ذلك في الأحكام الفقهية: هل يتساوى الناسي مع المتعمد في هذه القضايا، أو لا يتساوى معه؟ وذلك عند حديثه عن الجماع في مناسك الحج، وذكر أيضاً أنها مسألة خلافية بين العلماء، حيث قال: اختلفوا فيمن وطئ ناسياً، مع إيماننا بندرة هذا الافتراض؛ لأنه إذا كان أحد الطرفين ناسياً فإن الطرف الآخر متذكر وعليه أن يذكره، لكن على فرض النسيان من الطرفين.

اختلف الفقهاء، فيمن وطئ ناسياً في مناسك الحج، فسوى مالك -رَحِمَهُ اللهُ- وأبو حنيفة وأحمد -يعني: هو قول الجمهور- بين العمد والنسيان. وهذا هو الصحيح وهو المعتمد، لماذا؟ لأن النسيان يندر في مثل ذلك الأمر.

وقال الشافعي في الجديد -يعني: هو في القديم يوافق جمهور الأئمة، وذلك هو الراجح- أما الشافعي في الجديد فقال: لا كفارة عليه، لماذا؟ لأن الحديث عام: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) فكأن الشافعي عمم ذلك في كل الأحكام، وهو العفو عن الناسي والمخطئ في الكفارات.

ومن هذا يتبين لنا ما قاله ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- في قضية أثر النسيان أو الجهل أو الخطأ في ارتكاب محظورات الإحرام، وقد عرفنا أنها مسألة خلافية، وأن الجمهور من الأئمة على التسوية بين النسيان والخطأ والجهل بالعمد، أي: وجوب الفدية والكفارة على من يرتكب محظوراً من محظورات الإحرام عامداً كان أو ناسياً أو جاهلاً أو مخطئاً؛ لوقوع الفعل منه، وأن غير الجمهور كالظاهرية يقفون عند العمد، ويرفعون أثر النسيان والجهل أو يعملون أثر الجهل والنسيان والخطأ في ارتكاب المحظورات، حيث يقولون بعدم الكفارة على الناسي، ولا على المخطئ أو الجاهل.

٢. عرض القضية عند الكاساني:

بعد ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- نتوقف أيضاً مع الكاساني الذي يمثل وجهة نظر الحنفية، ويتعرض أحياناً لأقوال الفقهاء الآخرين:

وبادئ ذي بدء يبين الكاساني، وهو يتكلم عن محظورات الإحرام بعد أن يوفيهما حقها، ويتحدث عنها تحت عنوان: فصل: وأما بيان ما يحظره الإحرام، وما لا يحظره وبيان ما يجب بفعل المحذور: فجملة الكلام فيه: أن محظورات الإحرام في الأصل نوعان: نوع لا يوجب فساد الحج، ونوع يوجب فساده، أما الذي لا يوجب فساد الحج، فأنواع بعضها يرجع إلى اللباس، وبعضها يرجع إلى الطيب، وما يجري مجراه من إزالة الشعث وقضاء التفث، وبعضها يرجع إلى توابع الجماع، وبعضها يرجع إلى الصيد.

ثم بدأ في تفصيل ذلك، ومعلوم: أن جميع الأنواع لا تفسد الحج إلا الجماع، فالجماع هو المحذور الذي يفسد الحج، وما عداه لا يفسده، وإنما يوجب فدية.

أخذ - رَحْمَةُ اللَّهِ - يبين تلك المحظورات بالتفصيل - كما عددناها من قبل - إلا أن الكاساني بعد أن ذكر هذه الأمثلة من محظورات الإحرام، وبخاصة في اللباس، قال: ويستوي في وجوب الكفارة بلبس المخيط العمد والسهو والطوع والكره عندنا. وبذلك حسم لنا القضية، وقد سبق أن أشرنا في كلام ابن رشد إلى أن الحنفية مع الجمهور في ذلك، أي: في اعتبار الناسي كالعمد، وكذلك المخطئ والجاهل؛ لأن المحظور قد وقع، وهو الرأي الصحيح الذي رجحناه، هو هنا ينص على ذلك ويسوي بين الجميع، ويستوي في وجوب الكفارة - والمقصود بالكفارة هنا: الفدية - ويستوي في وجوب الكفارة بلبس المخيط العمد، والسهو - يعني: النسيان - والطوع، والكره عندنا.

ثم عرَّجَ على قول الشافعي بقوله: وقال الشافعي: لا شيء على الناسي والمكروه كما وجدنا عند ابن رشد أيضاً - رحمه الله.

ثم قال: ويستوي أيضاً ما إذا لبس بنفسه أو ألبسه غيره، وهو لا يعلم به عندنا، يعني: يستوي أيضاً الجهل بالأمر أو حتى المكروه على الأمر أو حتى من ألبسه وهو نائم ويستوي أيضاً ما إذا لبث بنفسه أو ألبسه غيره وهو لا يعلم به عندنا، خلافاً له، أي: للشافعي.

ثم شرح هذا الكلام بقوله: وجه قول الشافعي: أن الكفارة إنما تجب بارتكاب محظور الإحرام؛ لكونه جنائياً، ولا حظراً مع النسيان والإكراه، فلا يُوصَفُ فعله بالجنائية، فلا تجب الكفارة، ولهذا جعل النسيان عذراً في باب الصوم بالإجماع والإكراه عندي، يعني: والإكراه كالنسيان. رد عليه الكاساني بقوله: لنا أن الكفارة إنما تجب في حال الذكر والطوع لوجود ارتفاقٍ كاملٍ، يعني: شعور بالمنفعة أو بقيمة المحظور، وهذا الارتفاق أيضاً يوجد في حال الكره والسهو.

وقول الشافعي: فعل الناسي والمكره لا يوصف بالحظر ممنوع، بل الحظر قائم حالة النسيان والإكراه، الحظر أيضاً قائم، وفعل الناسي والمكره موصوف بكونه جنائية، وإنما أثر النسيان والإكراه في رفع المؤاخذه والإثم عنه في الآخرة، وإنما أثر النسيان والإكراه في ارتفاع المؤاخذه في الآخرة؛ لأن فعل الناسي والمكره جائز المؤاخذه عليه عقلاً عندنا، وإنما رفعت المؤاخذه شرعاً ببركة دعاء النبي ﷺ بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه)).

ويستمر الكاساني -رَحِمَهُ اللهُ- في الرد على الشافعي بقوله: الاعتبار بالصوم غير سديد. يعني: المساواة بين الناسي في الصوم، حيث عفونا عنه، وصححنا صومه، غير مناسب في الحج وارتكاب محظورات الإحرام، فقياس النسيان في الحج في ارتكاب المحظورات على النسيان في الصوم غير سديد، والاعتبار بالصوم غير سديد؛ لماذا؟ لأن في الإحرام أحوالاً مذكورة يندر النسيان معها غاية الندرة؛ لأن الإنسان يتحرك بين المناسك، ويرتدي الإزار والرداء، ومعه وإلى جواره أقوام كثيرون ورفاق عديدون، فالنسيان نادر مع كثرة التلبية وذكر الحج؛ فلندرته ألحق بالعدم، أما الصوم فلا مذكر للصوم، حيث يكون الإنسان مفرداً أو منقطعاً عن الناس في بعض الأحيان، فقد يسهو ويشرب أو يأكل ثم يتذكر، ففي الصوم لعدم وجود المذكر جعل عذراً دفعاً للحرج، ولهذا لم يجعل النسيان عذراً في باب الصلاة، بل يسجد للسهو؛ لأن أحوال الصلاة مذكورة، كذا هذا، يعني: في محظورات الإحرام الإحرام مذكر، والتلبية مذكورة، والناس يذكرون. ثم فصل شيئاً في كمية الكفارة، أو كمية الفدية: إلى أي مدى تكون الفدية واجبة؟ يقول: ولو جمع المحرم اللباس كله القميص والعمامة والخفين لزمه دم

واحد؛ لأنه لبس واحد وقع على جهة واحدة - أي: الشخص - فيكفيه كفارة واحدة، ولو اضطر المحرم إلى لبس ثوب فلبس ثوبين، فإن لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة، وهي كفارة الضرورة، بأن اضطر إلى قميصٍ واحدٍ فلبس قميصين أو قميصاً وجبت، أو اضطر إلى القلنسوة فلبس قلنسوة وعمامة، ففي كل ذلك مع أنه ليسان إلا أن فيه كفارة واحدة؛ لأن اللبس حصل على وجهٍ واحدٍ فيوجب كفارةً واحدةً مع أنه مضطر، كما إذا اضطر إلى لبس العمامة أو القلنسوة فلبسهما مع القميص أو غير ذلك، حيثُ هو مضطر إلى القلنسوة، ولبس قميصاً فهذه زيادة عن الضرورة، حيثُ يكون عليه كفارتان: كفارة الضرورة للبس ما يحتاج إليه، وكفارة الاختيار للبس ما لا يحتاج إليه، ولو لبس ثوباً للضرورة ثم زالت الضرورة فدام على ذلك يوماً أو يومين، فما دام في شك من زوال الضرورة لا يجب عليه إلا كفارة واحدة كفارة الضرورة، وإن تيقن بأن الضرورة قد زالت واستمر لابساً لغير ضرورة فعليه كفارتان، كفارة ضرورة، وكفارة اختيار؛ لأن الضرورة كانت ثابتة بيقين فلا يحكم بزوالها بالشك على الأصل المعهود: أن الثابت يقيناً لا يزال بالشك، وإذا كان كذلك فاللبس الثاني: وَقَعَ عَلَى الوجه الذي وقع عليه الأول.

وكذلك يقول: ونظير هذا ما إذا كان به قرح أو جرح اضطر إلى مداواته بالطيب، فإنه ما دام باقياً فعليه كفارة واحدة، وإن كان تكرر عليه الدواء ما دامت الضرورة باقية؛ لأن الضرورة باقية، فوقع الكل على وجهٍ واحدٍ، ولو برأ ذلك القرح أو الجرح، وحدث قرح آخر أو جراحة أخرى فداواها بطيب آخر أو بالطيب نفسه يلزمه كفارة أخرى؛ لأن الضرورة قد زالت فوقع الثاني على غير الوجه الأول.

وكذا المحرم إذا مرض أو أصابته الحمى وهو يحتاج إلى لبس الثوب في وقت، ويستغني عنه في وقت الحمى، فعليه كفارة واحدة، ما لم تنزل عنه تلك العلة

لحصول اللبس على جهةٍ واحدةٍ، ولو زالت عنه تلك الحمى وأصابته حمى أخرى عرف ذلك، أو زال عنه ذلك المرض، وجاءه مرض آخر فعليه كفارتان.

إذن نخلص من هذا إلى أن الحنفية: يعتبرون محظورات الإحرام إذا فعلت لضرورة ففيها الفدية والكفارة، وإذا فعلت بنسيان أو خطأ أو جهل أو طوع أو إكراه، كل ذلك يستوي فيه أمر الفدية؛ لأن المحذور قد وقع، حتى ولو كان مضطراً، مثل: حلق الرأس بالأذى، يعني: إذا كان الله تعالى أوجب الفدية على من حلق رأسه لإمطة الأذى بقوله: ﴿كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذَىٰ مِنْ رَأْسِهِ فَفَدِيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فكذلك المضطر للوقوع في أي محذور من المحظورات أو الناسي أو الجاهل أو المخطئ تكون عليه الفدية كالمتمعد، سواء بسواء.

وقد أشار أيضاً مرةً أخرى إلى هذا القول في حديثه عن استخدام الطيب، وما يجري مجراه من إزالة الشعث، وقضاء التفث، الطيب محذور؛ فلا يجوز للمحرم أن يتطيب؛ لقول النبي ﷺ: ((المحرم الأشعث الأغير)) والطيب ينافي الشعث، وروي: ((أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وعليه مقطعان مضمخان "أي: معطران" بالخلق، فقال: ما أصنع في حجتي يا رسول الله؟ فسكت النبي ﷺ حتى أوحى الله إليه، فلما سُري عنه قال ﷺ: أين السائل؟ فقال الرجل: أنا. فقال: اغسل هذا الطيب عنك، واصنع في حجتك ما كنت صانعاً في عمرتك)) وروينا: ((أن مُحَرَّمًا وقصت به ناقته، [يعني: رفسته فمات] فقال النبي ﷺ: لا تخمروا رأسه "يعني: لا تغطوا رأسه" ولا تقربوه طيباً، ولا تطيبوه؛ فإنه يبعث يوم القيامة مليئاً)) فالنبي ﷺ جعل كونه محرماً علة حرمة تخمير الرأس، والتطيب في حقه. فإن طيب عضواً كاملاً كالرأس والفخذ والساق ونحو ذلك - فعليه دم، وإن طيب أقل من عضو فعليه صدقة، وقال محمد: يقوم ما يجب فيه الدم، فيتصدق بذلك

القدر حتى لو طيب ربع عضو، فعليه من الصدقة قدر قيمة ربع شاة، وإن طيب نصف عضو تصدق بقدر قيمة نصف شاة وهكذا.

إذن: الحنفية - كما ترون - يعتبرون محظورات الإحرام إذا وقع فيها الحاج مكرهاً أو عامداً أو طوعاً أو ناسياً كله سواء تجب فيه الفدية، حتى لو كان العضو قليلاً أو اللبس قليلاً فيجب بمقدار ذلك من الفدية.

وأضاف - رَحِمَهُ اللهُ - في تبويض الفدية بقوله: ذكر الحاكم في (المنتقى) في موضع: إذا طيب مثل الشارب أو بقدره من اللحية فعليه صدقة، وفي موضع آخر: إذا طيب مقدار ربع الرأس فعليه دم، فقد أعطى الربع حكم الكل كما في الحلق.

وقال الشافعي: قليل الطيب وكثيره دم؛ لوجود الارتفاق، أما محمد فاعتبر البعض بالكل، والصحيح ما ذكر في الأصل، أي: تبويض جزء من الفدية بما يساوي جزءاً من الشاة على العضو أو على جزء العضو الذي ارتفق بذلك؛ لأن تطيب عضو كامل ارتفاق كامل، فكان جنابة كاملة فيوجب كفارة كاملة، أما تطيب ما دونه فهو ارتفاق قاصر فيوجب كفارة؛ إذ الحكم يثبت على قدر السبب، فإن طيب مواضع متفرقة من كل عضو يجمع ذلك كله، فإذا بلغ عضواً كاملاً يجب عليه دم، وإن لم يبلغ فعليه صدقة، وهكذا.

ويستمر - رَحِمَهُ اللهُ - في تفصيل هذه القضية، ونحن لضيق الوقت نكتفي بذكر نماذج مما قال؛ حتى نعلم أن الحنفية يسوون بين العامد والناسي والمخطئ والجاهل في وجوب الفدية على ارتكاب أي محذور من محظورات الإحرام، ما عدا الجماع فإنه يفسد الحج.

يشير إلى ذلك أيضاً في قوله: وقد قال أصحابنا: إن الأشياء التي تستعمل في البدن على ثلاثة أنواع: نوع هو طيب محض معد للتطيب به، كالمسك والكافور

والعنبر وغير ذلك، وتجب به الكفارة على أي وجه استعمل، وهذا ما يؤكد ما قيل من عدم التفريق بين الجاهل والمخطئ والناسي والمضطر والمتطوع، يقول: على أي وجه استعمل، حتى قالوا: لو داوى عينه بطيب تجب عليه الكفارة؛ لأن العين عضو كامل استعمل فيه الطيب مع أنه مضطر فتجب الكفارة، هذا نوع، ونوع ليس بطيب بنفسه، ولا فيه معنى الطيب، ولا يصير طيباً بوجه كالشحم، فسواء أكل أو ادّهن به، أو جعل في شقاق الرجل لا تجب الكفارة؛ لأنه ليس طيباً، ونوع ليس بطيب بنفسه، لكنه أصل الطيب يستعمل على وجه الطيب، ويستعمل على وجه الإدام كالزيت، والشيرج فيعتبر فيه الاستعمال، فإن استعمل استعمال الأدهان في البدن يعطى له حكم الطيب، وإن استعمل في مأكول أو شقاق رجل أو رجل لا يعطى له حكم الطيب.

ثم قال: فإن تداوى المحرم بما لا يؤكل من الطيب - لمرض أو علة أو اكتحل بطيب لعله - فعليه أي الكفارات شاء، فدية من صيام، أو صدقة أو نسك، لما ذكر أن ما يحظره الإحرام إذا فعله المحرم لضرورة وعذر فعليه إحدى الكفارات الثلاث، فمن باب أولى أن من فعله لغير عذر جهلاً أو خطأ أو حتى نسياناً كمن يفعله لضرورة، فعلى الجميع كفارة، ويكره للمحرم أن يشم الطيب والريحان كما روى جابر وكما روى عن ابن عمر.

وأضاف أيضاً في هذا الإطار ذكر ابن رستم عن محمد فيمن اكتحل بكحلٍ قد طُيبَ مرةً أو مرتين؟ قال: عليه صدقة، وإن كان الطيب كثيراً فعليه دم؛ لأن الطيب إذا غلب الكحل فلا فرق بين استعماله على طريق التداوي أو التطيب، فإن مسَّ طيباً فلزق بيده فهو بمنزلة التطيب، يعني أيضاً: عليه الفدية؛ لأنه طُيبَ به يده وإن لم يقصد به التطيب، حتى عند عدم القصد تكون عليه الفدية، وإن لم يقصد به التطيب، لماذا؟ لأن القصد عند الحنفية ليس بشرطٍ لوجوب

الكفارة، فالجاهل أو المكره أو الناسي كل هؤلاء لا يقصدون، ومع هذا تجب الكفارة على من يفعل منهم محظوراً من محظورات الإحرام؛ لأن القصد ليس بشرط لوجوب الكفارة، وقالوا فيمن استلم الحجر فأصاب يده من طيبه أن عليه الكفارة، لماذا؟ لأنه استعمل الطيب وإن لم يقصد به التطيب، ووجوب الكفارة لا يقف على القصد أيضاً، فإن داوى جرحاً أو تطيب لعله ثم حدث جرح آخر قبل أن يبرأ الأول فعليه كفارة واحدة؛ لأن العذر الأول باقٍ فكان جهة الاستعمال واحدة فتكفيه كفارة واحدة، كما في لبس المخيط، ولا بأس بأن يحتجم المحرم، ويفتصد، ويبط القرحة، ويعصب عليه الخرقه، هذه كلها أمورٌ بسيطةٌ لا تعد لبساً ولا تُعدُّ تطيباً، ويجبر الكسر، وينزع الضرس إذا اشتكى منه، ويدخل الحمام، ويغتسل بلا طيب؛ لما روى: ((أن رسول الله ﷺ احتجم وهو صائم محرم بموقع يسمى القاحه)) والفصد ويط القرحة والجرح في معنى الحجامة؛ ولأنه ليس في هذه الأشياء إلا شق الجلد والمحرّم غير ممنوع عن ذلك؛ ولأنها من باب التداوي والإحرام لا يمنع من التداوي، وكذا جبر الكسر إلى آخر ما قال.

أيضاً يشير في جزئية أخرى -رَحِمَهُ اللهُ- إلى: أن إمطة الأذى من الرأس فيها أيضاً الفدية كما جاء في الآية الكريمة، يقول: وأما ما يجري مجرى الطيب من إزالة الشعث، وقضاء والتفت، فحلق الشعر، وقلم الظفر، أما الحلق، فنقول: لا يجوز للمحرم أن يخلق رأسه قبل يوم النحر؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: 1٩٦] وقول النبي ﷺ: ((المحرم الأشعث الأغبر)) وسئل رسول الله ﷺ: من الحاج؟ فقال: ((الشعث التفت)) وحلق الرأس يزيل الشعث والتفت، ولأنه من باب الارتفاق بمرافق المقيمين، أي: الانتفاع بما يفعله المحلون أو المقيمون، والمحرم ممنوع عن ذلك.

وكذا لا يطلي رأسه بنورة؛ لأنه في معنى الحلق، وكذا لا يزيل شعرة من شعر رأسه ولا يطليها بالنورة - النورة هذا نوع من الحجر الذي يزيل الشعر - لما قلنا، فإن حلق رأسه فإن حلقه من غير عذر فعليه دم لا يجزيه غيره؛ لأنه ارتفاع كامل من غير ضرورة، وإن حلقه لعذر فعليه أحد الأشياء الثلاثة كما جاء في الآية الكريمة؛ لقوله ﷺ: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فإذا كان في الضرورة مطلوب الفدية فمن باب أولى يكون مع الجهل والخطأ والنسيان وغير ذلك.

السعي بين الصفا والمروة عند ابن رشد

أقوال الفقهاء في السعي بين الصفا والمروة: حكمه، وكيفيته، وحكم ترتيبه، وأقوال الفقهاء في ذلك من خلال مصدرين هامين، أحدهما: في الفقه المالكي، وهو (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد، والثاني: في الفقه الشافعي وهو كتاب (مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج) للخطيب الشربيني. فابن رشد - رَحِمَهُ اللهُ - يذكر أقوال الأئمة الفقهاء، ويبين أسباب اختلافهم، ويعلق على ذلك أحياناً بالترجيح لمن يرى قوة الدليل في مذهبه أو في صفة، وكذلك الخطيب الشربيني يتعرض في شرحه لـ (لمنهاج النووي) إلى بعض الأقوال الفقهية. ونمضي أولاً مع ابن رشد في كتابه (بداية المجتهد) لتتعرف على حكم السعي بين الصفا والمروة، وصفته، وشروطه، وحكم الترتيب فيه.

الفقرة الأولى: عن بيان حكم السعي بين الصفا والمروة: وحينما نتحدث عن الحكم يتبادر إلى الذهن الوجوب أو الندب والاستحباب أو الإباحة أو الكراهة أو التحريم، أي الأحكام الخمسة المعروفة، فما حكم السعي بين الصفا والمروة

بالنسبة للحج أو العمرة؟ هل هو واجب؟ هل هو سنة؟ هل يمكن أن يجبر تركه بدم؟ أو يعاد الحج لمن لم يسعى بالصفة والمروة؟ هل هو ركن؟ هل هو شرط؟ هذه الأمور كلها يتناولها ابن رشد -رَجَمَهُ اللهُ- تحت هذا العنوان: "القول في حكمه".

وقد اختلف العلماء في بيان حكم السعي بين الصفا والمروة، فقال مالك والشافعي: هو واجب، وكلمة واجب عند الأئمة الثلاثة -غير الحنفية- تعني: أنه ركن وفرض، ولا يتحقق الحج إلا به، هذا معنى الركن، ومعنى الواجب عند الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد. أما الحنفية: فلهم تقسيم آخر؛ حيث يرون الفرض ما ثبت بدليل قطعي، أو توعد الله على تركه بعقاب النار، وأما الواجب: فهو أقل درجة من الفرض، حيث ثبت بدليل ظني، لا يكفر جاحده أو منكروه، بينما يكفر منكر الركن أو الفرض الذي ثبت بدليل قطعي.

إذن: الفقهاء مختلفون في حكم السعي بين الصفا والمروة، قال مالك والشافعي: هو واجب، يعني ركن وفرض، ولذلك من لم يسع بين الصفا والمروة كان عليه أن يحج في العام القابل، قال: وإن لم يسع كان عليه حج قابل، أي: في العام القادم، وبهذا القول قال أحمد وإسحاق، إذن: هو قول الأئمة الثلاثة. يعني: نستطيع أن نقول: إنه قول الجمهور،

إذن: قول الجمهور: السعي بين الصفا والمروة فرض، واجب، ركن، ومن لم يسع كان عليه أن يحج في العام القادم.

القول الثاني: قول الكوفيين -يعني: أصحاب الرأي كأبي حنيفة وأصحابه- يقولون: هو سنة، وإذا رجع إلى بلاده ولم يسع كان عليه دم، أي: أنه كالمبيت بمنى، وكالمبيت بمزدلفة، من أدركه فيها ونعمت ومن لم يدركه فعليه دم أو يجبر تركه بدم.

قال الكوفيون -يعني: أبو حنيفة وأصحابه- هو سنة، وإذا رجع إلى بلاده ولم يسعَ كان عليه دم.

القول الثالث: قول بعض الفقهاء هو تطوع ولا شيء على تاركه، يعني: من لم يسعَ بين الصفا والمروة فلا شيء عليه، لا دمًا ولا غيره.

إذن: حكم السعي يتراوح أو فيه أقوال ثلاثة:

قول الجمهور، وهو: أنه فرض واجب ركن من لم يسعَ عليه أن يحج في العام القادم، وهذا قول مالك والشافعي وأحمد وإسحاق، يعني: قول جمهور العلماء.

القول الثاني: قول الحنفية أو أصحاب الرأي من الكوفيين من الحنفية وغيرهم: إنه سنة، فمن تركه ولم يسعَ كان عليه دم، يعني: يجبر تركه بالدم، أي: بذبح شاة أو نحوها.

القول الثالث: -وهو قول غريب-: إن السعي بين الصفا والمروة تطوع، ولا شيء على تاركه، سواء كان الترك عمدًا أو سهوًا.

ينتقل ابن رشد بعد هذه المقدمة إلى بيان الأدلة فيقول: أدلة القائلين بوجوبه، يعني أدلة الجمهور -عمدة من أوجهه-: ما روي أن رسول الله ﷺ كان يسعى ويقول: ((اسعوا؛ فإن الله كتب عليكم السعي)) ومعلوم: أن الأمر يدل على الوجوب: ((اسعوا)) وقوله: ((إن الله كتب)) مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: ١٨٠].

فكلمة أو لفظ ((كتب)) أو ﴿كُتِبَ﴾ تدل على الوجوب، وعلى الفريضة، ((فإن الله كتب عليكم السعي)) روى هذا الحديث الشافعي وأحمد والحاكم والدارقطني والبيهقي عن عبد الله بن المؤمل.

ودليل آخر غير حديث عبد الله بن المؤمل يدل على وجوب السعي بين الصفا والمروة، وهو قول ابن رشد: وأيضاً فإن الأصل أن أفعاله ﷺ في هذه العبادة - يعني: عبادة الحج - محمولة على الوجوب، والنبى ﷺ أمر وقال: ((اسعوا)) وفعل ذلك، وقام بالسعي بين الصفا والمروة؛ فيكون قد أيد قوله فعله، أو أيد فعله قوله، وقال قبل ذلك: ((خذوا عني مناسككم)) فكون النبي ﷺ يؤدي هذه المناسك ويأمر بأدائها ويقول: ((خذوا عني مناسككم)) يدل هذا على أن ما فعله النبي ﷺ يكون واجباً، إلا ما أخرجه الدليل من سماع أو إجماع أو قياس عند أصحاب القياس.

إذن: للجمهور دليلان:

دليل من السنة: وهو قول النبي ﷺ: ((اسعوا)) وقوله: ((فإن الله كتب عليكم السعي)).

والدليل الآخر: أن الأصل أن أفعال النبي ﷺ وفي هذه العبادة بالذات - الحج - لقوله: ((خذوا عني مناسككم)) محمولة على الواجب، وما دام لم يرد دليل ولا قرينة على إخراج السعي من الوجوب إذن: هو باق على الوجوب.

أما الآخرون - أصحاب الرأي - الذين لم يوجبوا السعي، فقالوا: إنه سنة فحجتهم، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن سَعَابِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨] قالوا إن معناه: ألا يطوف، فلا جناح ألا يطوف بهما، وهي قراءة ابن مسعود، وكما قال سبحانه: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦] أي: لئلا تضلوا، وضعفوا حديث ابن المؤمل - يعني هؤلاء القائلين بالسنية للسعي بين الصفا والمروة - وضعفوا حديث ابن المؤمل الذي يدل على الوجوب، وقالت

عائشة > الآية على ظاهرها، يعني: لا جناح عليه في أن يطوف بهما، وإنما نزلت في الأنصار، كانوا تخرجوا أن يسعوا بين الصفا والمروة على ما كانوا يسعون عليه في الجاهلية؛ لأنه كان موضع ذبائح المشركين، فلما هداهم الله إلى الإسلام تخرجوا أن يسعوا بهذا المكان الذي كانت فيه آثار الجاهلية، فأنزل الله تعالى هذه الآية؛ ليبرئ ساحتهم، ويرفع الجناح والإثم عنهم، لو سعوا بين الصفا والمروة: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ وقد قيل: إنهم كانوا لا يسعون بين الصفا والمروة تعظيماً لبعض الأصنام فسألوا عن ذلك فنزلت هذه الآية مبيحة لهم، وإنما صار الجمهور إلى أنها من أفعال الحج؛ لأنها صفة فعله ﷺ تواترت بذلك الآثار - يعني وصل السعي بالطواف.

ومعنى هذا التعقيب: أن ابن رشد - رحمه الله - يرجح قول الجمهور، ويرى أن السعي بين الصفا والمروة واجب؛ لأنها من أفعال الحج، ولأنها صفة فعله ﷺ وقد تواتر الآثار بذلك.

بعد هذا البيان لحكم السعي بين الصفا والمروة عند الفقهاء نقلنا ابن رشد - رحمه الله - إلى الكلام في صفته، فيقول: وأما صفته فإن جمهور العلماء على أن من سنة السعي بين الصفا والمروة أن ينحدر الراقي - يعني: الذي صعد وارتقى جبل الصفا - ينحدر بعد الفراغ من الدعاء على الصفا فيمشي على جبلته - يعني: مشياً طبيعياً - حتى يبلغ بطن المسيل - يعني: المسافة بين الصفا والمروة - فيرمل فيه - يعني: يجري ويسعى حتى يقطعه - إلى ما يلي المروة - يعني يقطع هذا الجزء جرياً - حتى يصبح قريباً من جهة المروة، فإذا قطع ذلك وجاوزه بعد المسيل يمشي على سجيته، كما كان في بداية السعي، حتى يأتي المروة، فيرقى عليها، كما رقى على الصفا، حتى يبدو له البيت - الكعبة - ثم يقول عليها نحواً مما قاله من الدعاء والتكبير على الصفا، وإن وقف أسفل المروة أجزاءه عند جميعهم، يعني:

سواء صعد أو لم يصعد، ثم ينزل عن المروة فيمشي على سجيته حتى ينتهي إلى بطن المسيل - هذا هو الشوط الثاني، المسافة من الصفا إلى المروة شوط ومن المروة إلى الصفا شوط ثان - فإذا ما انتهى إليه إلى المسيل فعل كما فعل في الشوط السابق، يعني: يجري قليلاً حتى يقطعه إلى الجانب الذي يلي الصفا، يفعل ذلك سبع مرات، مرة من الصفا إلى المروة، ومرة من المروة إلى الصفا، يبدأ في كل ذلك بالصفا ويختم بالمروة، وما دام قد بدأ الأشواط السبعة بالصفا فإن الختام سيكون بالمروة

ما الحكم إذا عكس؟

إذا بدأ بالمروة قبل الصفا يُلغى ذلك الشوط ويبدأ من الصفا لقول رسول الله ﷺ: **نبدأ بما بدأ الله به، والله تعالى قال في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾** صحيح الواو لمطلق الجمع إلا أنها قد تفيد الترتيب أحياناً، فإذا كان الله تعالى قد بدأ بالصفا فإننا نبدأ بها، وقال عطاء: إن جهل فبدأ بالمروة أجزأ عنه، وهذا قول فردي في مقابل ما قاله جمهور العلماء، وهو البدء من الصفا، واحتساب المسافة بين الصفا والمروة شوطاً، واحتساب المسافة أو الشوط بين المروة والصفا شوطاً آخر، يبدأ من الصفا وينتهي بالمروة، ويجري بينهما في المسيل أو بين الميلين، اللذين وضحتهما وميزتهما المملكة العربية السعودية بلونين أخضرين، يكون السعي أو الجري بين الميلين.

ثم يشير إلى أن العلماء أجمعوا على أنه ليس في وقت السعي قول محدود، بمعنى: ليس هناك دعاء مأثور عن النبي ﷺ نلتزمه أو ندعو به، وإنما هو موضع دعاء فندعو، يدعو كل منا بما شاء وبما يسر الله له، وإن كان قد ثبت من حديث جابر أن رسول الله ﷺ كان إذا وقف على الصفا يكبر ثلاثاً ويقول: لا إله إلا الله

وحده، 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.

وفي الفقرة الثالثة يبين ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- القول في شروط السعي بين الصفا والمروة فيقول: أما شروطه فإنهم اتفقوا على أن من شرطه الطهارة، والذي عليه الجمهور أنه ليس هناك اتفاق على أن من شرط السعي الطهارة، بل يجوز السعي دون طهارة، إلا من الحيض.

يقول ابن رشد: اتفقوا على أن من شرطه الطهارة من الحيض، كالطواف سواءً، وهذا غير صحيح، بل الطهارة شرط في الطواف فقط دون غيره من المناسك.

يقول: لقوله ﷺ في حديث عائشة: ((افعلي كل ما يفعل الحاج غير ألا تطوفي بالبيت، ولا تسعي بين الصفا والمروة)) يقول انفراداً بهذه الزيادة يحیی عن مالك، دون من روي عنه هذا الحديث، ولا خلاف بينهم أن الطهارة ليست من شروطه، إلا الحسن فإنه شبهه بالطواف.

إذن ما قاله أخيراً: أنه لا خلاف بينهم أن الطهارة ليست من شروطه يقصد بها الطهارة من الحدثين الأصغر والأكبر، أما ما مضى في أول الفقرة فإنه يقصد به الطهارة من الحيض، وعلى كل حال: فإن جمهور العلماء لم يشترطوا للسعي طهارة، لا من الحيض ولا من غيره. ويختتم الفقرة الرابعة بالترتيب، حكم الترتيب بالنسبة لمناسك الحج. يقول: وأما ترتيبه فإن جمهور العلماء اتفقوا على أن السعي إنما يكون بعد الطواف، وأن من سعى قبل أن يطوف بالبيت سواء في هذا طواف القدوم؛ لأنه طواف أو طواف الزيارة، أو طواف الإفاضة، أو طواف العمرة.

يشترط أن يكون السعي بعد طواف، فمن سعى قبل أن يطوف بالبيت يرجع فيطوف، وإن خرج عن مكة، فإن جهل ذلك حتى أصاب النساء في العمرة أو في الحج كان عليه حج قابل، والهدي أو عمرة أخرى، هذا قول الجمهور.

وقال الثوري: إن فعل ذلك فلا شيء عليه، وقال أبو حنيفة: إذا خرج من مكة فليس عليه أن يعود، ولكن عليه دم.

إذن بهذا نكون قد عرفنا موقع السعي بين الصفا والمروة من باقي مناسك الحج، فهو يشترط: أن يكون بعد طواف، وإذا لم يتم بعد طواف فعلى الحاج أو المعتمر إعادته أو العودة إلى مكة لإعادته، أو يكون عليه الحج في العام القابل، وقال غير الجمهور: إن عليه دم، وتساهل بعضهم فقال: إن فعل ذلك فليس عليه شيء.

وبهذا يكون ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- قد قدم لنا في هذا الفصل عدة أمور:

الأمر الأول: القول في حكم السعي بين الصفا والمروة، والفقرة الثانية: في البيان صفته كما قال جمهور العلماء، والفقرة الثالثة: في بيان شروطه، والفقرة الرابعة: في بيان ترتيبه أو موقعه بين المناسك الأخرى أو الفرائض الأخرى.

السعي بين الصفا والمروة عند الخطيب الشربيني

لنتقل إلى ما قاله الخطيب الشربيني -رَحِمَهُ اللهُ- في شرحه [لنهج النووي] في موضوع السعي بين الصفا والمروة.

يقول -رَحِمَهُ اللهُ-: ثم يخرج ندبا من باب الصفا -يعني الحاج- بعد أن يطوف بالبيت؛ لأن الكلام قبل ذلك كان عن الطواف، وعن استلام الحجر وصلاة الركعتين، ثم يخرج من باب الصفا للسعي، هذا الالتزام بباب الصفا حكمه الندب، وليس الوجوب، يعني: يمكن للإنسان الحاج أن يخرج من أي باب، إلى المسعى بين الصفا والمروة، ولكن يستحسن أن يكون ذلك من باب الصفا، وهو الباب المقابل لما بين الركنين اليمانيين، يعني: ركن الحجر الأسود والركن اليماني، يخرج لماذا؟ ليسعى بين الصفا والمروة للإتباع.

هنا يبين لنا الخطيب الشربيني حكم السعي ، أي : وجوب إتباع النبي ﷺ والنبي ﷺ قال : ((خذوا عني مناسككم)) رواه مسلم ، وشرطه يعني : شرط السعي بين الصفا والمروة ثلاثة شروط ، أي شروطه ثلاثة :

أحدها : أن يبدأ بالصفا ، وهي بالقصر جمع صفاة ، وهي الحجر الصلب والمراد طرف جبل أبي قبيس ، ويختم بالمروة في المرة الأولى ، والثالثة ، والخامسة ، والسابعة ، وأن يبدأ بالمروة ، ويختم بالصفا في المرة الثانية ، والرابعة ، والسادسة ، أي : مراعاة الترتيب ، فلو عكس ، وبدأ بالمروة لم تحسب المرة الأولى ؛ لماذا؟ لأن الإتيان للنبي ﷺ يوجب البدء بالصفا ؛ لأنه ﷺ بدأ بالصفا ، وقال : ((ابدؤوا بما بدأ الله به)) رواه النسائي بإسناده على شرط مسلم ، ورواه الأربعة بلفظ ((نبدأ)) وعلم من ذلك أنه يشترط الترتيب ، فلو ترك الخامسة جعل السابعة خامسة ، وأتى بالسادسة ، والسابعة .

أما الموالاتة : فلا تشترط ، يعني يجوز للإنسان أن يستريح بين الأشواط ، ثم يكمل بعد الراحة ، ولا يشترط الموالاتة بين مراته كالطواف ، بل أولى لأن في هذا تباعد ، فإذا كانت الموالاتة ليست شرطاً في الطواف ، فكذلك من باب أولى تكون ليست شرطاً في السعي بين الصفا والمروة .

الشرط الثاني من الشروط الثلاثة بعد الترتيب : أن يسعي سبعة يعني : يكون عدد الأشواط سبعة ، أيضاً للإتيان للنبي ﷺ رواه الشيخان ، ذهابه من الصفا إلى المروة وهي الحجر الرخو ، وهي في طرف جبل قعيقعان يعتبر مرة ، وعوده منها إليه مرة أخرى مرة ؛ لأنه ﷺ بدأ بالصفا وختم بالمروة ، كما رواه مسلم .

وقيل : إن الذهاب والإياب مرة واحدة كمسح الرأس ، وهذا خطأ مردود ، رد بأنه لو كان كذلك للزم أن يكون الختم بالصفا ، وهو خلاف ما ورد ، ولا بد من

استيعاب المسافة في كل مرة، بأن يلصق عقبه -أي: قدمه- بأصل ما يذهب منه، ورؤوس أصابع رجليه بما يذهب إليه، يعني: يتمكن بقدميه من الوقوف على المروة، ومن الوقوف على الصفا، والراكب يلصق حافر دابته، ومن هنا نفهم: أنه يجوز السعي بين الصفا والمروة ركوباً أو محمولاً، وقد كانوا يفعلون ذلك في الماضي، والآن تعتبر الكراسي المتحركة أو العربات وسيلة للسعي المصابين أو المرهقين أو كبار السن، منهم من يحمل على الكتفين أو على الرءوس، ومنهم من يحمل على كرسي متحرك.

قال في (المجموع): وبعض الدرج محدث، فليحذر أن يخلفها وراءه فلا يصح سعيه حينئذ، بل ينبغي له أن يصعد الدرج حتى يستيقن.

يعني أن الميل الموجود في سفح الصفا أو في سفح المروة لا بد من الانتهاء منه والوصول إلى صخرة الصفا وصخرة المروة، والوقوف على كل منهما، فلا يصح سعي الراكب حتى يصعد على ذلك، فلو عدل الساعي عن موضع السعي إلى طريق آخر في المسجد أو غيره، وابتدأ المرة الثانية من الصفا لم تحسب له تلك المرة على الصحيح. إذن: لا بد أن يكون السعي في هذا الممر بين الجبلين دون غيره.

قال ابن عبد السلام: والمروة أفضل من الصفا؛ لأنها مرور الحاج أربع مرات، والصفا مروره ثلاثة، والبداة بالصفا وسيلة إلى استقبال المروة، قال: والطواف أفضل أركان الحج حتى الوقوف، هذه فائدة المروة نقف بها أربع مرات والصفا ثلاث مرات فاستنتج ابن عبد السلام أن تكون المروة أفضل، واستنتج غيره أن الطواف أفضل أركان الحج، حتى أفضل من الوقوف بعرفة.

قال الزركشي: وفيه نظر، بل أفضلها -أفضل أركان الحج- الوقوف؛ لخبر ((الحج عرفة)) ولهذا لا يفوت الحج بفوات الطواف، لكنه يفوت بفوات الوقوف بعرفة، ولم يرد غفران الذنوب في شيء مثل ما ورد في الوقوف.

فالصواب: القطع بأنه -أي: الوقوف- أفضل الأركان، وقال غيره: إن وجه التفضيل تصريح الأصحاب بأن الطواف قربة في نفسه، يعني: سواء في الحج أو في غيره فهو عبادة معروفة، أما الوقوف بعرفة فلا قيمة له، إلا حينما يكون منسكاً من مناسك الحج يوم التاسع من ذي الحجة.

على كل حال: الشرط الأول: الترتيب، والشرط الثاني: أن يكون السعي سبعة أشواط. الشرط الثالث: أن يسعى بعد طواف ركن أو طواف قدوم.

يعني: من طاف طواف القدوم سعى بين الصفا والمروة يكفيه ذلك، من طاف طواف العمرة وسعى لها، من طاف طواف الإفاضة وسعى بعده للحج، لا بد أن يكون الطواف بالصفا والمروة بعد طواف بالبيت، لأنه الوارد من فعله ﷺ ونقل الماوردي الإجماع على ذلك وخرج بقوله بعد طواف ركن أو قدوم طواف الوداع، حيث لا عمل بعده، أو طواف النفل، أما طواف الوداع فلعدم تصور وقوع السعي بعده، لأن الناس منصرفون إلى بلادهم، لأنه إذا بقي السعي لم يكن المأتي به طواف وداع، كيف يودع قبل أن يسعى؟

نعم إن بلغ قبل سعيه مسافة القصر، فقال من المتأخرين قائل: اعتد به ندباً، وقائل اعتد به وجوباً، بناءً على: أنه يؤمر به من يريد الخروج من مكة، وإن كان محرماً، والأوجه الموافق للمنقول كما قال شيخنا خلاف ذلك، إذ المراد طواف الوداع المشروع بعد فراغ المناسك كما هو صريح كلام الشيخين، لا كل وداع.

وأما طواف النفل فيما إذا أحرم المكي بالحج من مكة، ثم تنفل بالطواف، وأراد السعي بعد، فصرح في (المجموع) بعدم إجرائه، بحيث لا يتخلل بينهما -أي: السعي وطواف القدوم- الوقوف بعرفة، وإن تخلل بينهما فصل طويل، فإن وقف بها لم يجزه السعي إلا بعد طواف الإفاضة؛ لدخول وقت طواف الفرض، فلم يجز أن يسعى الآن لفوات التبعية بتخلل الوقوف.

يعني: من طاف يوم السابع من ذي الحجة طواف القدوم، ثم خرج إلى منى، ووقف بعرفة، وبات بمزدلفة، ورمى الجمر صباح يوم النحر، هل يأتي ويسعى بعد هذا الفاصل؟

لا، إنما يكون السعي بعد طواف بلا فاصل بينهما، وإن تخلل بينهما فصل طويل، فإن وقف بها لم يجزه السعي إلا بعد طواف الإفاضة؛ لدخول وقت طواف الفرض، فلم يجز أن يسعى الآن لفوات التبعية، بتخلل الوقوف بعرفة. فالحيثية المذكورة قيد في القدوم فقط، ومن سعى بعد طواف قدوم لم يعده، يعني: لم تسن له إعادته بعد طواف الإفاضة كما قاله في المحرر لأنها لم ترد، ولأن السعي ليس قربة في نفسه كالوقوف، بخلاف الطواف فإنه عبادة يتقرب بها وحدها، فإن أعاده - أعاد السعي مرة أخرى - بعد طواف الإفاضة، فخلافاً الأولى، وقيل: مكروه، وقيل: تستحب الإعادة، نعم قد تكون الإعادة واجبة بالنسبة للصبي الذي بلغ بعرفة، نعم، يجب على الصبي إذا بلغ بعرفة إعادته؛ لأن ذلك أصبح حجة الإسلام، وعتق العبد كذلك يعتبر كبلوغ الصبي، ويسن للقران طوافان وسعيان خروجاً من خلاف من أوجبهما عليه، من السلف والخلف، لأن بعض العلماء يقول: يكفيه سعي واحد وطواف واحد في القران، إلا أن الشافعية يقولون: يسن له طوافان، يعني: طواف القدوم، وطواف الإفاضة، وسعيان: سعي بعد القدوم، وسعي بعد طواف الإفاضة، خروجاً من خلاف من أوجبهما عليه من السلف والخلف، قاله الأذرعى بحثاً وهو حسن.

وهل الأفضل السعي بعد طواف القدوم أو بعد طواف الإفاضة؟

ظاهر كلام المصنف في (مناسكه الكبرى) أن الأفضل السعي بعد طواف القدوم، وصرح به في (مختصرهما) أضاف النووي - رَحِمَهُ اللهُ - : ويستحب أن يرقى

الذكر - وليس الأثني - على الصفا والمروة قدر قامة لإنسان معتدل، وأن يشاهد البيت؛ لأنه ﷺ رقا على كل منهما، حتى رأى البيت، فالسنة الاتباع في ذلك، رواه مسلم.

وقيل: إن الكعبة كانت ترى فحالت الأبنية بينها وبين المروة، واليوم لا ترى الكعبة إلا على الصفة من باب الصفا، بل المروة الآن ليس بها ما يرقى عليه إلا مصطبة، فيسن رقيها، أما المرأة فلا ترقى كما في (التنبيه)، ولا يسن لها ذلك.

قال الإسنوي وهذه المسألة من مفردات التنبيه، ولا ذكر لها في [المهذب] ولا شرحه، ولا [الروضة] والشرحين، قال: والقياس أن الأثني كذلك، يعني: لا يستحب لها أن ترقى الصفا، ولا المروة، قالوا: ولو فصل فيهما بين أن يكونا بخلوة أو بحضرة محارم، وألا يكونا كما قيل به في جهر الصلاة لم يبعد، والظاهر أنه لا يطلب الرقي منهما، أي: المرأة والخنثى مطلقاً.

ويتابع الخطيب الشربيني - رَحِمَهُ اللهُ - شرح وبيان كلام النووي في قضية السعي بين الصفا والمروة بعد أن علمنا أن حكم السعي الوجوب وأن الشروط ثلاثة، وأن ذلك لإتباع رسول الله ﷺ يحدثنا الآن عن الأذكار، وعن صفة المشي، يعني: كأن الخطيب الشربيني قلب ما فعله ابن رشد، ابن رشد بدأ بالحكم وثنى بالصفة وثالث بالشروط وانتهى بترتيب السعي بين المناسك.

والخطيب الشربيني بدأ بالشروط والحكم، ثم انتقل إلى بيان الذكر وأخيراً الصفة، قال في (الأذكار) فإذا رقي أو ألصق أصابعه بلا رقي استقبل القبلة كما نص عليه، وقال: ذكراً كان أو غيره، يعني: هذا الذكر مطلوب من الرجل، ومن المرأة، يقول: الله أكبر الله أكبر الله أكبر من كل شيء، والله الحمد على كل حال لا لغيره الله أكبر على ما هداانا، أي: دلنا على طاعته بالإسلام وغيره،

والحمد لله على ما أولانا، يعني: أسبغ علينا من نعمه التي لا تعد ولا تحصى، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يعني: ملك السموات والأرض وله الحمد على النعم التي أنعم بها علينا يحيي ويميت بيده الخير، أي: بقدرته، وهو على كل شيء ممكن قدير، لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، لا إله إلا الله، ولا نعبد إلا إياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون، ثم يدعو بما شاء ديناً ودنياً.

يعني: هذه الأذكار المأثورة عن النبي ﷺ كما ترون تكبير وتهليل وتحميد، وشكر الله تعالى على نعمه، وثناء عليه بما هو أهله، وندعو لأنفسنا بما نشاء من أدعية الدنيا والآخرة.

قال النووي: ويعيد الذكر ثانياً، والدعاء ثانياً وثالثاً، يعني: في كل شوط نذكر هذه الأذكار، وفي الشوط الثاني نذكره، وهكذا، وكذلك الأدعية لماذا؟ لاتباع النبي ﷺ رواه مسلم بزيادة بعض ألفاظ على ما ذكره المتن.

وقوله: بيده الخير، قال: ابن شهبة لم يوجد في كتب الحديث، لكن ذكره الشافعي في (الأم) والبويطي، يعني (مختصر البويطي).

قال الأزرعي: الدعاء بأمر الدين يكون مندوباً متأكداً للتأسي، أمّا بأمر الدنيا فهو مباح، كما سبق ذكره في الصلاة، يعني: مطلوب من الإنسان أن يكثر من الدعاء بأمر الدين، يعني: اللهم فقهننا في الدين، اللهم اغفر لنا وارحمنا، اللهم علمنا، اللهم انفعنا بما علمتنا، اللهم زدنا علماً، وهكذا، لكن ليس معنى ذلك عدم الدعاء للدنيا بالربح والغنى والصحة وغير ذلك.

قال الأزرعي: الدعاء بأمر الدين يكون مندوباً متأكداً للتأسي، وبأمر الدنيا مباحاً - كما سبق في الصلاة - ويسن أن يقول: اللهم إنك قلت ادعوني أستجب لكم،

وإنك لا تخلف الميعاد، وإنني أسألك كما هديتني إلى الإسلام ألا تنزعه مني، حتى تتوفاني، وأنا مسلم. رواه مالك في (الموطأ) عن نافع أنه سمع ابن عمر يقول على الصفا، ويسن هذا عن صفة السعي يسن أن يمشي على هيئته، يعني: مشياً معتاداً طبيعياً ليس فيه سرعة، وليس فيه تكاسل، وأن يعدو الذكر، يرمل يجري، وليس على الأثني شيء من ذلك أن يعدو الذكر، يعني: يسعى سعياً شديداً فوق الرمل، كما قاله في (المجموع) أين هذا في الوسط، وسط المسافة بين الصفا والمروة، في الوسط الذي بينهما للاتباع، كلها أمور مأخوذة عن النبي ﷺ وصفة حجه. رواه مسلم.

وموضع النوعين، يعني: المشي الطبيعي، والمشي السريع، وموضع النوعين، أي: المشي، والعدو معروف هناك، بل كما قلت لكم حددته المملكة أو رئاسة الحرمين الشريفين بأضواء خضر تحدد البداية والنهاية، فيمشي حتى يبقى بينه وبين الميل الأخضر المعلق بركن المسجد على يساره فيعدو، فإن عجز تشبه حتى يتوسط بين الميلين الأخضرين اللذين أحدهما في ركن المسجد، والآخر متصل بجدار دار العباس المشهورة الآن برباطه < هذا الكلام كان في الماضي.

أما الآن فالأمور زادت وضوحاً وتحديداً برعاية المشرفين على خدمة الحرمين الشريفين، فيمشي على هيئته، يعني: على هدوئه وطبيعته، حتى يصل إلى المروة، فإذا عاد منها إلى الصفا مشى في محل مشيه، وسعى في محل سعيه، كما حدث في الشوط الأول. أما الأثني: فتمشي في الكل على هيئتها، يعني: على طبيعتها، لا تعدو ولا تسرع.

وقيل: إن خلت بالليل سعت كالذكر حتى تنال مثل الأجر إذا كان المحل خالياً من الذكور.

والختنى في ذلك كالأنثى كما نقله في (المجموع) في باب الأحداث عن أبي الفتوح وأقره، ويسن أن يقول الذكر في عدوه، وكذا المرأة والختنى في محل، كما بحثه بعض المتأخرين: "رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم، رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم".

في نهاية ما قاله الخطيب الشربيني -رَحِمَهُ اللهُ- يقدم لنا تنبيهاً، يقول فيه: سكوت المصنف هنا عن الستر والطهارة مع اشتراطه لهما في الطواف مشعر بعدم وجوبهما، وقد علمنا ما قاله ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- وما حكاه عن اتفاق الجمهور في: أن الطهارة من الحيض شرط، أما الطهارة من الحدث فليست شرطاً. يقول الخطيب الشربيني: إن السكوت عن الستر والطهارة مع اشتراطه لهما في الطواف مشعر بعدم وجوبهما، وهو كذلك، فيسنان، يعني: مسألة سنة وليست شرطاً.

الوقوف بعرفة عند ابن قدامة، والكاساني

أولاً: الوقوف بعرفة:

١. عرض القضية عند ابن قدامة:

نتحدث عن تحديد وقت الوقوف بعرفة، وأقوال الفقهاء في ذلك - نتعرف على ذلك من خلال مصدرين كبيرين، وهما (المغني) لابن قدامة، و(بدائع الصنائع) للكاساني، وكما تعلمون فإن الوقوف بعرفة يكون يوم التاسع من ذي الحجة، ويكون الحجاج عادةً، أو السنة أن يكونوا في منى يبيتون فيها يوم الثامن وليلة التاسع، ويصلون فيها خمس صلوات: ظُهر الثامن، والعصر، والمغرب، والعشاء، وفجر التاسع، بعد صلاة الفجر يدفعون -يعني: يسيرون- إلى عرفات؛ ليقفوا بها، المفروض أن الوقوف يبدأ بعد صلاة الظهر والعصر قصرًا

وجمعاً، ويستمر الوقوف إلى غروب الشمس؛ ليدرك الحاج الذي وقف بعرفة جزءاً من الليل، كما أدرك وقتاً من النهار، ثم يفيض بعد غروب الشمس أو يدفع بالسير إلى المزدلفة؛ ليبيت بها ليلة عيد الأضحى، لكن هل هذا هو الوقت كله؟ ما الحكم فيمن أفاض، ودفع إلى المزدلفة قبل الغروب، وما الحكم فيمن لم يأت إلى عرفات إلا بعد الغروب ليلاً؟ ماذا يكون العمل؟ هل من دفع قبل الغروب عليه شيء؟ هل حجه صحيح؟ هل من حضر بعد الغروب، ولم يحضر جزءاً من اليوم التاسع ثبت له الوقوف بعرفة الذي قال عنه النبي ﷺ: ((الحج عرفة))؟ يعني: هو الركن الركين، وإلى متى يستمر إدراك هذا الركن الذي هو الركن الركين، أو الكبير من أركان الحج كما قال: النبي ﷺ؟

لنأخذ يوم عرفة كله من بدايته إلى نهايته - يعني: من صبح يوم التاسع؛ لنرى ماذا يفعل الحاج في هذا اليوم، وإلى غروب الشمس: أين ومتى يفيض الحجاج؟ وكذلك من لم يأت إلا بعد الغروب؛ إلى متى يقف في عرفات؟ هذه الأسئلة كلها يجيب عنها كل من ابن قدامة في كتابه (المغني) وكذلك الكاساني في كتابه (بدائع الصنائع).

نأخذ بإيجاز الجزء الأول من نهار يوم التاسع من ذي الحجة - يعني: الوقت الذي قبل الوقوف أو الذي يمضيه الناس في السفر والانتقال من منى يوم التروية، وهم في سبيلهم إلى الوقوف بعرفة.

قال الخرقى: فإذا طلعت الشمس - يعني: صباح يوم التاسع من ذي الحجة - دفع إلى عرفة حتى يصلي الظهر والعصر جمعاً وقصراً، بإقامة لكل صلاة، وإن أذن فلا بأس، وإن فاته مع الإمام صلى في رحله، والأولى أن يصلي مع الجماعة.

في توضيح ذلك يقول: ابن قدامة جملة ذلك أن المستحب - فالمسألة ليست على الوجوب، لكنها على الاستحباب - أن يدفع إلى الموقف - يعني: إلى الوقوف

بعرفة- من منى إذا طلعت الشمس يوم عرفة -يعني: يوم التاسع- فيقيم بنمرة -وهو مكان امتداد لعرفة- وإن شاء بعرفة؛ حتى تزول الشمس، ثم يخطب الإمام خطبة، كما فعل النبي ﷺ خطبة الوداع، يعلم الناس فيها مناسكهم من موضع الوقوف، وتلك هي عناصر الخطبة: المناسك، أين موضع الوقوف؟ أين وقت الوقوف؟ متى ندفع من عرفات؟ متى نبيت بمزدلفة؟ من أين نأخذ الحصى لرمي الجمار؟ وهكذا يخطب الإمام خطبة يعلم الناس فيها مناسكهم، مثل موضع الوقوف، ووقته، والدفع من عرفات، ومبيتهم بمزدلفة، وأخذ الحصى لرمي الجمار؛ لما تقدم في حديث جابر: أن النبي ﷺ فعل ذلك. ثم يأمر الإمام بعد الخطبة بالأذان -يعني: الإقامة- فينزل فيصلي الظهر والعصر يجمع بينهما، ويقوم لكل صلاة إقامة، وقال أبو ثور: يؤذن المؤذن إذا صعد الإمام المنبر؛ فجلس، فإذا فرغ المؤذن؛ قام الإمام فخطب كالجمعة. وقيل: يؤذن في آخر خطبة الإمام.

وحديث جابر يدل على أنه أذن بعد فراغ النبي ﷺ من خطبته، وكيفما فعل فحسن، جميع ما قلناه من الأوجه كله صحيح، وكله حسن، وإن أذن فلا بأس. إذن قول الحرقى: وإن أذن فلا بأس ذهاب منه إلى أن المؤذن مخير بين أن يؤذن للأولى أو لا يؤذن، كذلك قال: أحمد؛ لأن كلاً مروى عن رسول الله ﷺ والأذان أولى، وهو قول الشافعي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، وقال مالك: يؤذن لكل صلاة، واتباع ما جاء في السنة أولى، وهو مع ذلك موافق للقياس.

أما قول الحرقى: فإن فاتته مع الإمام صلى في رحله -يعني: أن المفرد يجمع بين الصلاتين، كما يجمع الإمام، وقد فعله ابن عمر، وبه قال: عطاء، ومالك، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وصاحباً أبي حنيفة -أبو يوسف، ومحمد- قال

النخعي، والثوري، وأبو حنيفة: لا يجمع إلا مع الإمام، فإذا لم يكن إمام؛ رجعنا إلى الأصل -يعني: الصلاة المفردة- واستدل ابن قدامة على ترجيح ما قاله الحنابلة بالجمع مع الإمام أو بدونه بقوله: لنا أن ابن عمر كان إذا فاتته الجمعة بين الظهر والعصر مع الإمام بعرفة؛ جمع بينهما منفرداً؛ ولأن كل جمع جاز مع الإمام جاز منفرداً، كالجمع بين العشاءين بمزدلفة.

ثم قال: والسنة تعجيل الصلاة حين تزول الشمس، وأن يقصر الخطبة، ثم يروح إلى الموقف، ويجوز الجمع لكل من كان بعرفة من مكّي وغيره؛ لأن بعض الناس يقول: إن الجمع للحجاج لأهل الآفاق فقط؛ لأنهم مسافرون، وأهل مكة ليسوا كذلك. الحنابلة يرون ذلك.

قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الإمام يجمع بين الظهر والعصر بعرفة، وكذلك من صلى مع الإمام، وهناك كلام غير هذا القول.

أما قصر الصلاة: -الكلام عن الجمع بين الظهر والعصر، وهل يقصران-: تصلى كل منهما ركعتين أو أربع ركعات، يقول في فصل آخر: وأما قصر الصلاة: فلا يجوز لأهل مكة؛ لأن مسافتهم ليست مسافة قصر، والصحيح: أنه يجوز، وقال بعدم الجواز -أي: بعدم جواز القصر عطاء، ومجاهد، والزهري، وابن جريج، والثوري، ويحيى القطان، والشافعي، وأصحاب الرأي، وابن المنذر.

الرأي الآخر بالجواز. قال القاسم بن محمد، وسالم، ومالك، والأوزاعي: لهم القصر؛ لأن لهم الجمع؛ فكان لهم القصر كغيرهم.

يرد ابن قدامة على القائلين بالقصر: لنا أنهم في غير سفر بعيد؛ فلم يجز لهم القصر، كغير من هو من عرفة ومزدلفة، والحقيقة: أنه ليس هناك فرق في السفر

بين القريب والبعيد، بل الرخصة منوطة بالسفر مطلقاً، كما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة له طويلة.

الدخول إلى عرفة بعد الصلاة والخطبة:

قال الخرقى: ثم يصير إلى موقف عرفة عند الجبل، وعرفة كلها موقف، وادي كبير بين جبال محيطة فعرفة كلها موقف، لكن هناك الجبل الذي عليه الصخرات، والذي وقف عنده النبي ﷺ ويراعي من يقف بعرفة أن يكون بعيداً عن بطن عرنة؛ حيث لا يجزئ الوقوف فيه عرفة وعرنة.

يقول: ابن قدامة -يعني: إذا صلى الحاج الصلاتين صار إلى الوقوف بعرفة، ويستحب أن يغتسل للوقوف، كان ابن مسعود يفعله، وروي عن علي، وبه يقول الشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر؛ لأنها مجمع للناس؛ فاستحب الاغتسال لها، انظروا إلى نظافة الإسلام؛ حيثما يجتمع الناس يرغب الإسلام في الاستحمام والاعتسال؛ كيوم الجمعة، ويوم العيد، ويوم عرفة؛ كل مكان يجتمع الناس فيه يستحب الاعتسال كالعيد، والجمعة، وعرفة كلها موقف؛ فإن النبي ﷺ قال: قد وقفت هاهنا، وعرفة كلها موقف، والأفضل: أن يقف ركباً على بعيده، هذا كان في الماضي حينما كانوا يججون على رواحلهم: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: ٢٧].

أما الآن فالناس تستخدم المواصلات السريعة؛ الحافلات، والسيارات الخاصة، ومعنى ذلك: أنه يجوز للإنسان أن يجلس في سيارته أو في الوسيلة التي سافر بها إلى الموقف ليقف فيها، ولو على الأقل يستظل من حرارة الشمس إذا لم يكن له

خيمة يأوي إليها، والأفضل أن يقف راكباً على بعيره كما فعل النبي ﷺ فإن ذلك أعون له على الدعاء، قال أحمد حين سئل عن الوقوف راكباً قال: النبي ﷺ وقف على راحلته؛ لأن الوقوف على القدمين فيه مشقة، والمشقة تذهب القدرة على الدعاء، وقيل: الراجل أفضل؛ لأنه أخف على الراحلة، ويحتمل التسوية بينهما.

ثم أشار ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ- في هذا الشرح إلى منزلة الوقوف بعرفة، فقال: والوقوف بعرفة ركن لا يتم الحج إلا به إجماعاً، وقد روى الثوري عن بكير بن عطاء الليثي، عن عبد الرحمن الديلي قال: ((أتيت رسول الله ﷺ بعرفة، فجاء نفر من أهل نجد فقالوا: يا رسول الله، كيف الحج؟ قال: الحج عرفة، فمن جاء قبل صلاة الفجر "هذا بداية تحديد الوقت" ليلة جمع "يعني: ليلة عيد النحر" فقد تم حجه)) رواه أبو داود، وابن ماجه.

وفي مسألة أخرى: ماذا يفعل الواقف بعرفة؟ يكبر، ويهلل، ويسبح، ويحمد، ويجتهد في الدعاء، قال الخرقى: فيكبر، ويهلل، ويجتهد في الدعاء إلى غروب الشمس، قال ابن قدامة: يستحب الإكثار من ذكر الله تعالى، والدعاء يوم عرفة؛ فإنه يوم ترجى فيه الإجابة، ولذلك أحببنا له الفطر يومئذ -أي: للحاج. أما المقيمون في بلادهم: فيستحب لهم صيام يوم عرفة، يقول: ولذلك أحببنا له -أي: للحاج- الفطر يومئذ؛ ليتقوى على الدعاء، مع أن صومه بغير عرفة -أي: للمقيمين غير الحجاج- ((صيام عرفة يعدل سنتين)). رواه ابن ماجه في سننه) وقال: قالت عائشة > : ((إن رسول الله ﷺ قال: ما من يوم أكثر أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفة؛ فإنه ليدنوا ﷻ ثم يباهي بكم الملائكة؛ فيقول: ما أراد هؤلاء؟ فيغفر لهم جميعاً)).

فقه العبادات

أيضاً يستحب في الدعاء أن يكون من المأثور من الأدعية، مثل ما روي عن علي < قال: قال: رسول الله ﷺ ((أكثر دعاء الأنبياء قبلي، ودعائي عشية عرفة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير)).

وكان ابن عمر يقول: "الله أكبر الله أكبر والله الحمد، الله أكبر الله أكبر والله الحمد، الله أكبر الله أكبر والله الحمد، لا إله إلا الله وحده له الملك وله الحمد، اللهم اهدني بالهدى، وقني بالتقوى، واغفر لي في الآخرة والأولى، ويرد يديه، ويسكت كقدر ما كان إنسان قارئاً فاتحة الكتاب، ثم يعود فيرفع يديه، ويقول مثل ذلك، ولم يزل يفعل مثل ذلك حتى أفاض -أي: خرج من عرفة إلى مزدلفة.

وسئل سفيان بن عيينة عن أفضل الدعاء يوم عرفة، فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير؛ فقيل له هذا ثناء وليس بدعاء؛ فقال: أما سمعت قول الشاعر:

أَذْكُرُ حَاجَتِي أَمْ قَدْ كَفَانِي ❖ حَيَاؤُكَ إِنَّ شِمَمَكَ الْحَيَاءُ
إِذَا أَتَى عَلَيْكَ الْمَرْءُ يَوْمًا ❖ كَفَاهُ مِنْ تَعْرُضِهِ التَّنَاءُ

وروي من دعاء النبي ﷺ بعرفة: ((اللهم إنك ترى مكاني، وتسمع كلامي، وتعلم سري وعلانيتي، ولا يخفى عليك شيء من أمري، أنا البائس الفقير، المستغيث المستجير، الوجل المشفق، المقر المعترف بذنبه، أسألك مسألة المسكين، وأبتهل إليك ابتهاج المذنب الذليل، وأدعوك دعاء الخائف الضريع، من خشعت لك رقبته، وذل لك جسده، وفاضت لك عينه، ورغم لك أنفه)) إلى غير ذلك من الأدعية، وهي كثيرة.

أما قول الخرقى: إلى غروب الشمس، فمعناه: يجب على الحاج الوقوف بعرفة إلى غروب الشمس من يوم التاسع؛ ليجمع بين الليل والنهار في الوقوف بعرفة؛ فإن النبي ﷺ وقف بعرفة حتى غابت الشمس في حديث جابر، وفي حديث علي وأسامة: ((أن النبي ﷺ دفع "أي: سار" إلى مزدلفة حين غابت الشمس)).

فما الحكم فيمن دفع قبل الغروب؟ فإن دفع قبل غروب الشمس فحجه صحيح في قول عامة الفقهاء إلا مالكا؛ حيث قال: لا حَجَّ لَهُ.

قال ابن عبد البر: لا نعلم أحداً من فقهاء الأمصار قال بقول مالك.

أما قول مالك فلم يقل به أحد، وإن كانت حجته: ما روى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: ((من أدرك عرفات بليل؛ فقد أدرك الحج، ومن فاتته عرفات بليل؛ فقد فاتته الحج؛ فليحل بعمره، وعليه الحج من قابل)).

يرد ابن قدامة على قول مالك، وعلى حجته بقول ابن عمر، يرد على ذلك بحديث عروة بن مضر بن أوس بن حارثة بن لام الطائي قال: ((أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة. "أي: صلاة المغرب والعشاء جمعاً، جمع تأخير وقصراً" فقلت: يا رسول الله إني من جئت من جبل طيء، 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 تمَّ حجه، وقضى تفته)) قال: الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

ولأنه وقف في زمن الوقوف؛ فأجزأه كالليل، فأما خبره - يعني: خبر مالك عن ابن عمر - فإنما خص الليل؛ لأن الفوات يتعلق به إذا كان يوجد بعد النهار؛ فهو آخر وقت الوقوف، كما قال: ﷺ: ((من أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغرب

الشمس فقد أدركها، ومن أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها)).

وعلى من دَفَعَ قبل الغروب دمًا، حجه صحيح نعم، لكن عليه دم في قول أكثر أهل العلم، منهم عطاء، والثوري، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، ومن تبعهم، وقال ابن جريج: عليه بدنه -ناقة- وقال الحسن البصري: عليه هدي من الإبل، ويرد عليهم أيضًا ابن قدامة بقوله: لنا أنه واجب -أي: البقاء إلى غروب الشمس- من الواجبات، وليس من الأركان، لا يفسد الحج بفواته؛ فلم يوجب البدنة كالإحرام من الميقات، أو إرتكاب أي محذور من المحظورات، أو فوات، أي: واجب من الواجبات، فإن دفع قبل الغروب، ثم عاد نهاراً فوقف حتى غربت الشمس؛ فلا دم عليه؛ لأنه عاد، وبهذا قال مالك والشافعي. وقال الكوفيون وأبو ثور: عليه دم؛ لأنه بالدفع لزمه الدم؛ ولم يسقط برجوعه، ورجح ابن قدامة قول مالك، والشافعي: أنه ما دام قد رجع فلا دم عليه.

يقول ابن قدامة: وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة إلى طلوع يوم الفجر من يوم النحر -انظروا إلى تيسير الإسلام، وتيسير التشريع- من طلوع الفجر يوم التاسع إلى طلوع الفجر يوم العيد، أربع وعشرون ساعة، من وقف في أي ساعة منها؛ فقد أدرك الحج؛ لأن النبي ﷺ قال: ((الحج عرفة)) فمن أدرك أي جزء من يوم التاسع وليته -أي: ليلة النحر- سواء كان ذلك في ليل أو في نهار؛ فقد أدرك الحج، لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في أن آخر وقت الوقوف بعرفة طلوع فجر يوم النحر، قال جابر: لا يفوت الحج حتى يطلع الفجر من ليلة جمع -يعني: ليلة مزدلفة.

قال أبو الزبير: فقلت له: أقال رسول الله ﷺ ذلك؟ قال: نعم. رواه الأثرم.

إذا كان فجر يوم النحر هو آخر وقت الوقوف بعرفة، فما أوله؟ قال ابن قدامة: وأما أوله فمن طلوع الفجر يوم عرفة - يعني: يوم التاسع - فمن أدرك عرفة في شيء من هذا الوقت - وهو عاقل - فقد تمَّ حجه، وقال مالك والشافعي: أول وقت الوقوف بعرفة؛ زوال الشمس يوم التاسع. واختاره أبو حفص العكبري، وحمل عليه كلام الخرقي، وحكى ابن عبد البر ذلك إجماعاً - يعني: كأن العلماء مجمعون على أن وقت الوقوف بعرفة بدايته: زوال الشمس من يوم التاسع إلى فجر يوم العيد، أما قبل ذلك فمحلُّ خلافٍ.

وظاهر كلام الخرقي ما قلناه؛ فإنه قال: لو وقف بعرفة نهاراً، ودفع قبل الإمام؛ فعليه دم، ويرجح ابن قدامة: أن الوقت أربع وعشرون ساعة؛ من فجر يوم عرفة إلى فجر يوم العيد يقول: ولنا قول النبي ﷺ: ((من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع هذا في المزدلفة، وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تمَّ حجه، وقضى تفثه)) وقد مرَّ هذا الجزء من الحديث فيما رواه عروة بن مضرس لما سأل النبي ﷺ.

حجة أخرى: أن الوقت قبل الزوال من يوم عرفة؛ فكان وقتاً للوقوف كالوقت بعد الزوال؛ لأن الجميع من يوم واحد، وترك الوقوف في ذلك الوقت، سواء من النبي ﷺ أو من غيره ممن يكونون غالباً مشغولون بالسفر لا يمنع كونه وقتاً للوقوف، كبعد العشاء - يعني: المعتاد في الوقوف والمتبع من بعد الزوال إلى غروب الشمس، أما قبل ذلك فمحلُّ خلاف، ابن قدامة يرجح أنه من وقت الوقوف بعرفة، ويرجح أيضاً أو يستند أيضاً في ذلك إلى أنه بعد الغروب مثله قبل الغروب، وترك الوقوف لا يمنع كونه وقتاً للوقوف كبعد العشاء - وإنما وقفوا في وقت الفضيلة - يعني: كما أن أداء الصلاة له أوقات منها، وقت فضيلة، ووقت اختيار، ووقت كراهة، كذلك أوقات الوقوف بعرفة تجوز قبل الزوال إلا أن الفضيلة فيه بعد الزوال إلى غروب الشمس. لكنهم لم يستوعبوا وقت الوقوف.

كيفية الوقوف : قال ابن قدامة - في فصل - : وكيفما حصل بعرفة - يعني : حصل وجود شخص عاقل بعرفة في ذلك الوقت ، نائماً أو مستيقظاً - كيفما حصل وجوده بعرفة - وهو عاقل - اجزأه قائماً ، أو جالساً ، أو راكباً ، أو نائماً ؛ حتى وإن مر بها مروراً مجتازاً ، ولم يعلم أنها عرفة ، وهو محرم بالحج أجزأه ذلك المرور ، وبه قال مالك ، والشافعي ، وأبو حنيفة .

انظروا إلى جمال الإسلام ، وجمال التيسير في التشريع الإسلامي ، وقال أبو ثور : لا يجزئه ؛ لأنه لا يكون واقفاً إلا بإرادة . رد عليه ابن قدامة بقوله : لنا عموم قوله ﷺ وقد أتى عرفات قبل ذلك - : ((ليلاً أو نهاراً)) ولأنه حصل بعرفة في زمن الوقوف ، وهو عاقل ؛ فاجزأه ، كما لو علم أنه عرفة ، وإن وقف وهو مغمى عليه ، أو مجنون ، ولم يفق حتى خرج منها ؛ لم يجزيه ، وهو قول الحسن ، والشافعي ، وأبو ثور ، وإسحاق ، وابن المنذر ، وقال عطاء في المغمى عليه : يجزئه ، وهو قول مالك ، وأصحاب الرأي ، وقد توقف أحمد - رحمه الله - في هذه المسألة ، وقال : الحسن يقول : بطل حجه ، وعطاء يرخص فيه ؛ وذلك لأنه لا يعتبر له نية ، ولا طهارة ، ويصح الوقوف من النائم فصح من المغمى عليه كالمبيت بمزدلفة ، ومن نصر القول بعدم الصحة قال : هو ركن من أركان الحج فلا يصح من المغمى عليه كسائر أركانه .

قال ابن عقيل : والسكران كالمغمى عليه ؛ لأنه زائل العقل بغير نوم فأشبهه المغمى عليه . وأما النائم : فيجزئه الوقوف في حكم المستيقظ ، ومن تمام الفائدة : أن نعلم أنه لا يشترط في الوقوف بعرفة طهارة ، ولا ستارة ، ولا استقبال ، ولا نية - يعني : الشروط التي تشترط للطواف أو للصلاة لا تشترط في الوقوف بعرفة - ولا نعلم في ذلك خلافاً .

قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنهم من أهل العلم على أن من وقف بعرفة غير طاهر مدرك للحج، ولا شيء عليه، أو فلا شيء عليه. وفي قول النبي ﷺ لعائشة وهي حائض: ((افعلي ما يفعله الحاج غير الطواف بالبيت)) ففي هذا القول دليل على أن الوقوف بعرفة على غير طهارة جائر، ووقفت عائشة > بعرفة حائضاً بأمر النبي ﷺ ويستحب أن يكون طاهراً، يعني: استحباب، وليس وجوباً. قال أحمد: يستحب له أن يشهد المناسك كلها على وضوء؛ فهذا من باب الاستحباب، وليس من باب الوجوب، وقد كان عطاء يقول: لا يقضي شيئاً من المناسك إلا على وضوء، هذا كلام في الترغيب أو في شدة الترغيب في الطهارة، والحرص على أداء المناسك على وضوء.

٢. عرض القضية عند الكاساني:

والآن مع الكاساني الفقيه الحنفي في كتابه (بدائع الصنائع) لننظر -كتدريب على أساليب الفقهاء، وعلى نظامهم في تناول الفروع الفقهية، والأحكام الفقهية. الكاساني عقد فصلاً سماه ركن الحج، وتحت هذا الفصل أتى بشيئين؛ لأن الحنفية يفرقون بين الركن، والواجب أو الركن، والسنة. أما ركن الحج عندهم فشيئان، بينما رأينا عند العلماء الآخرين أن أركان الحج خمسة: الإحرام، والوقوف بعرفة، والطواف، والسعي بين الصفا، والمروة هذه أربعة، والواجبات: التلبية، والمبيت بمنى، والمبيت بمزدلفة، ورمي الجمرات، والبقاء في منى إلى اليوم الثاني عشر أو الثالث عشر.

عند الحنفية ركن الحج شيئان: الوقوف بعرفة، وطواف الزيارة فقط، ولا ثالث لهما. يقول الكاساني: وأما ركن الحج فشيئان: أحدهما الوقوف بعرفة، وهو الركن الأصلي للحج، والثاني: طواف الزيارة -أي: طواف الإفاضة.

أما الوقوف بعرفة: فالكلام فيه يقعُ في مواضع، منها بيان أنه ركن، هذا موضع، وفي بيان مكان عرفة، هذا موضع، وفي بيان زمانه -أي: تحديد وقت الوقوف بعرفة- وفي بيان مقداره؛ هل يقف طول الوقت، أم يتحقق الوقوف بشيء يسير؟ وفي بيان سننه، وفي بيان حكمه إذا فات عن وقته عدة مسائل؛ يقدمها أولاً إجمالاً ثم يتناولها بالتفصيل، وهذا شأن العلماء المبدعين الذين يتناولون القضايا تناولاً تحليلياً؛ كل ما يتصل بالموضوع، ثم يتناوله شيئاً فشيئاً.

يقول -رَحِمَهُ اللهُ-: أما الأول -يعني: بيان أنه ركن- فالدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: 97 ثم فسر النبي ﷺ الحج بقوله: ((الحج عرفة)) -أي: الحج الوقوف بعرفة- إذ الحج فعل، وعرفة مكان؛ فلا يكون حجاً؛ فكان الوقوف مضمراً فيه؛ فكان تقديره: الحج الوقوف بعرفة، ومقتضى هذا: أن الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ يكون معناها أن الحج هو الوقوف بعرفة.

ظاهر هذا يقتضي أن يكون هو الركن لا غير، فمن أتيت بالطواف، قال: إلا أنه زيد عليه طواف الزيارة بدليل قول النبي ﷺ في سياق التفسير-: ((من وقف بعرفة فقد تم حجه)) جعل الوقوف بعرفة اسماً للحج؛ فدل أنه ركن؛ فإن قيل هذا يدل على أن الوقوف بعرفة واجب، وليس بفرض فضلاً عن أن يكون ركناً لأنه علق تمام الحج به، والواجب هو الذي يتعلق بوجوده التمام، لا الفرض؛ فالجواب أن المراد من قوله: فقد تم حجه ليس هو التمام الذي هو ضد النقصان، بل خروجه عن احتمال الفساد، فقوله: فقد تم حجه -أي: خرج من أن يكون محتملاً للفساد بعد ذلك لوجود المفسد؛ حتى لو جامع بعد ذلك لا يفسد حجه، لكن تلزمه الفدية.

وهذا لأن الله تعالى فرض الحج بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وفسر النبي ﷺ الحج بالوقوف بعرفة فصار الوقوف بعرفة فرضاً، وهو ركن، هذا عن الجزئية الأولى.

الجزئية الثانية: وأما مكان الوقوف: فعرفات كلها موقف؛ لقول النبي ﷺ: ((عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة)).

قوله: ((الحج عرفة)) فمن وقف بعرفة؛ فقد تم حجه مطلقاً، من غير تعيين موضع دون موضع، إلا أنه لا ينبغي أن يقف في بطن عرنة - يعني: هذا هو الاستثناء الوحيد الممنوع من عرفة؛ بطن عرنة - فمن وقف بعرفة فقد تم حجه مطلقاً من غير تعيين موضع دون موضع، إلا أنه لا ينبغي أن يقف في بطن عرنة؛ لأن النبي ﷺ نهى عن ذلك، وأخبر أنه وادي الشيطان؛ للتمييز بين الالتزام بما حدده النبي ﷺ وبما نهى عنه؛ فيكون الشأن السمع والطاعة.

أما زمانه الوقوف بعرفة: فهو من حين تزول الشمس من يوم عرفة، يذكر، أو يأخذ الحنفية هنا بما قاله جمهور العلماء، وما سماه ابن قدامة: وقت الفضيلة؛ من زوال الشمس إلى طلوع الفجر الثاني من يوم النحر؛ حتى لو وقف بعرفة في غير هذا الوقت؛ كان وقوفه، وعدم وقوفه سواء.

يعني إذن الوقت الذي يتحقق به الوقوف بعرفة، ويدرك به الحج، وتصدق عليه تسمية النبي ﷺ: ((الحج عرفة)) هو الوقت من زوال الشمس يوم التاسع إلى فجر يوم العيد.

أما من وقف في غير هذا الوقت؛ فكأنه لم يقف بعرفة؛ فوقوفه، وعدم وقوفه سواء؛ لأنه فرض مؤقت، فلا يتأدى في غير وقته كسائر الفرائض المؤقتة، إلا في حال الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، كما هو معروف، وهي حال الاشتباه

استحسانا ، وكذا الوقوف قبل الزوال ؛ لم يجز ما لم يستمر ذلك الذي وقف قبل الزوال في الوقوف بعد الزوال ، وكذا من لم يدرك عرفة بنهار ، ولا بليل ؛ فقد فاته الحج ، والأصل في ذلك كله ما روي أن النبي ﷺ وقف بعرفة بعد الزوال ، وقال : ((خذوا عني مناسككم)) فكان بيانا لأول الوقت ، وقال ﷺ : ((من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج)) وهذا بيان آخر الوقت ؛ فدل أن الوقت يبقى ببقاء الليل ، ويفوت بفواته -يعني : من الزوال يوم التاسع إلى فجر يوم العيد ، قال : وهذا الذي ذكرناه في تحديد وقت الوقوف بعرفة قول عامة الفقهاء العلماء .

وقال مالك : وقت الوقوف هو الليل ؛ فمن لم يقف في جزء من الليل ؛ لم يجز وقوفه ، أو لم يُجز وقوفه ، واحتج بما روي عن النبي ﷺ أنه قال : ((من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج)) حيث علق النبي ﷺ إدراك الحج بإدراك عرفة بليل ؛ فدل أن الوقوف بجزء من الليل هو وقت الركن .

يرد الكاساني على مالك بقوله : ولنا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : ((من وقف معنا هذا الموقوف ، وصلى معنا هذه الصلاة ، وكان وقف قبل ذلك بعرفة ساعة من ليل أو نهار - فقد تمَّ حجُّه وقضى تَفَثُهُ)) فقد أخبر النبي ﷺ عن تمام الحج بالوقوف ساعة من ليل أو نهار ؛ فدل أن ذلك هو وقت الوقوف غير عين .

وروينا عن النبي ﷺ أنه قال : ((من وقف بعرفة ؛ فقد تمَّ حجُّه)) مطلقاً عن الزمان إلا أن زمان ما قبل الزوال ، وبعد انفجار الصبح من يوم النحر ليس بمراد بدليل ؛ فبقي ما بعد الزوال إلى انفجار الصبح مراداً ؛ ولأن هذا نوع نسك ؛ فلا يختص بالليل كسائر أنواع المناسك ؛ حيث تؤدي كلها نهاراً ، ولا حجة له في الحديث ؛ لأن فيه : ((من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج)) وليس فيه أن من لم

يدركها بليل ماذا يكون حكمه ؛ فكان متعلقا بالمسكوت ؛ فلا يصح ، ولو اشتبه على الناس هلال ذي الحجة ؛ فوقفوا بعرفة بعد أن أكملوا عدة ذي القعدة ثلاثين يوماً ، ثم شهد الشهود أنهم رأوا الهلال يوم كذا ، وتبين أن ذلك اليوم الذي وقفوا فيه كان يوم النحر ، يقول - انظروا أيضاً إلى تيسير التشريع الإسلامي - : فوقفهم صحيح ، وحجتهم تامة استحساناً ، والقياس ألا يصح ؛ لأنهم لم يقفوا بعرفة يوم التاسع ، هذا هو القياس ، الاستحسان أقوى من القياس ؛ لأنه قياس جليّ.

وجه القياس أنهم وقفوا في غير وقت الوقوف ؛ فلا يجوز ، كما لو تبين أنهم وقفوا يوم التروية يوم الثامن ، وليس التاسع ، وأي فرق بين التقديم والتأخير ، والاستحسان ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال : ((صومكم يوم تصومون ، وضحاكم يوم تضحون ، وعرفتكم يوم تعرفون)) وروي : ((وحجكم يوم تحجون)) فقد جعل النبي ﷺ وقت الوقوف أو الحج وقتاً تقف أو تحج فيه الناس ، والمعنى فيه من وجهين : أحدهما ما قال : بعض مشايخنا أن هذه شهادة قامت على النفي ، وهو نفي جواز الحج ، والشهادة على النفي باطلة .

والثاني : أن شهادتهم جائزة مقبولة ، لكن وقوفهم جائز أيضاً .

ثانياً: حكم المبيت بمزدلفة ووقته :

١ . عرض القضية عند الخطيب الشربيني :

المبيت بالمزدلفة عرضه الخطيب الشربيني - رَحِمَهُ اللهُ - في فصل عُنُون له بقوله : "فصل في المبيت بالمزدلفة ، والدفع منها ، وفيما يذكر معها" ثم بدأ يشرح قول الإمام النووي في كتابه (المنهاج) : ويبيتون بمزدلفة ، يعني : أن الحجاج بعد الإفاضة من عرفات ، يتوجهون إلى مزدلفة ويبيتون بها ؛ ولذلك قال : ويبيتون

بمزدلفة بعد دفعهم - أي: إفاضتهم ومشيههم من عرفة - لماذا؟ للتابع، أي: لتابع السنة النبوية، والتأسي برسول الله ﷺ الذي قال: **((خذوا عني مناسككم))** وهو واجب؛ إذن هذا بيان لحكم المبيت بالمزدلفة، وهو واجب، ومعنى أنه واجب يعني: ليس ركنًا، فتركه لا يفسد الحج، ولكن تركه يتطلب الجبر بدم، فيجبر تركه بدم.

يقول: وهو واجب، وليس بركن على الأصح فيهما، يعني: الأصح عند الشافعية، وكلمة "الأصح" يعني: يقابله أيضًا قول آخر صحيح، وخالف في ذلك من الشافعية الرافعي، الذي قال عن المبيت بمزدلفة: إنه مندوب، وأيضًا خالف السبكي في ذلك، واختار: أن المبيت بالمزدلفة ركن؛ إذن عندنا أربعة أقوال في المذهب الشافعي في حكم المبيت بالمزدلفة. الأول: أنه واجب، الثاني: أنه ركن. الثالث: أنه مندوب. الرابع: -وهو الأصح- أنه واجب. والرافعي يقول: إنه مندوب، والسبكي يختار أنه ركن.

فالأصح عند الشافعية: أن المبيت بالمزدلفة واجب، يعني: يجبر تركه بدم.

بِمَ يتحقق المبيت بالمزدلفة؟

قال: يكفي في المبيت بها الحصول بها لحظة، يعني: أي حاج يمر بالمزدلفة، ويتواجد بها ولو لحظة من ليلة يوم النحر يكفيه هذا، ويكون قد تحقق المبيت، يكفي في المبيت بها الحصول بها لحظة كالوقوف بعرفة، فيكفي المرور بها وإن لم يمكث، يعني: لم ينتظر، لكن متى تكون هذه اللحظة: في أي وقت من الليل أو في وقت معين؟

ماذا يفعل الإنسان في هذه الليلة؟ يصلي المغرب والعشاء جمعًا وقصرًا، يعني: جمع تأخير؛ لأنهم يصلون فعلًا بعد مرور ربع الليل، وربما أكثر، ويكونون

وقت المغرب مشغولين بالرحيل من عرفات، يصلون المغرب ثلاث ركعات؛ لأن المغرب لا قصر فيها، والعشاء ركعتين؛ لأنها رباعية فتقصر، ويستحب إلى جانب الصلاة الإكثار في هذه الليلة من تلاوة القرآن والذكر والصلاة، خاصة قيام الليل.

ومن دفع منها - يعني: سار من مزدلفة - بعد نصف الليل ولم يعد، أو قبل نصف الليل ولو لغير عذر، وعاد إليها قبل الفجر فلا شيء عليه، الدفع منها بعد نصف الليل لا شيء فيه، والدفع منها قبل منتصف الليل، ثم العودة قبل الفجر لا شيء عليه، يعني: لا دم عليه.

الحالة الأولى: التي دفع بعد نصف الليل؛ فلَمَّا في الصحيحين عن عائشة، أن سودة وأم سلمة } أفاضتا في النصف الأخير بإذنه ﷺ ولم يأمرهما ولا من كان معهما بدم.

الحالة الثانية: - من دفع قبل نصف الليل، ثم عاد قبل الفجر - فكما لو دفع من عرفة قبل الغروب، وعاد إليها فإن الدم يسقط عنه، ومن لم يكن بها في النصف الثاني من الليل أراق دمًا، سواء أكان بها في النصف الأول أم لا، وفي وجوبه - يعني: وجوب الدم - بترك المبيت في النصف الثاني من الليل القولان السابقان في الفصل الذي قبله في وجوبه على من لم يجمع بين الليل والنهار بعرفة، يعني: في القضية قولان، وقضية هذا البناء عدم وجود الدم؛ فيكون مستحبًا كما لو ترك المبيت بمنى ليلة عرفة.

لكن رجح المصنف فيما عدا (المنهاج) من كتبه - يعني: النووي - رجح في كتبه الأخرى غير (المنهاج) الذي نشره هنا، رجح وجوب الدم، وقال السبكي: إنه المنصوص في (الأم) والصحيح من جهة المذهب، أي: وجوب الدم، ولا يلزم

من البناء الاتحاد في الترجيح، ومحل القولين حيث لا عذر، أما المعذور: مثل: النساء، أو الضعفة من الشيوخ: فلا دَمَ عَلَيْهِ جَزْمًا، ومن المعذورين من جاء عرفة ليلاً، فاشتغل بالوقوف بعرفة عن المبيت بمزدلفة، ومن أفاض من عرفة إلى مكة، وطاف الركن وفاته، يعني: طاف طواف الزيارة ففاته المبيت بالمزدلفة.

قال الأذرعى: وينبغي حمله على من لم يمكنه الدفع إلى المزدلفة، يعني: بلا مشقة، فإن أمكنه وجب الدم جمعاً بين الواجبين وهذا ظاهر.

ومن ذلك أيضاً الأعدار خوف المرأة طروء الحيض أو النفاس، فبادرت إلى مكة لتطوف طواف الإفاضة، فإن الطواف أولى من المبيت بالمزدلفة، ويكون خوف المرأة من الحيض عذراً لها في عدم وجوب الدم على ترك المبيت بالمزدلفة، قال: ويُسن تقديم النساء والضعفة بعد نصف الليل إلى منى، أي: يغادرون المزدلفة إلى منى بعد نصف الليل ليرموا جمره العقبة قبل زحمة الناس، وإذا كان هذا الكلام يقوله الخطيب الشربيني منذ خمسة قرون حوالي خمسمائة سنة أو أكثر، فكيف بحال الناس اليوم؟ نريد التخفيف والتيسير على حجاج بيت الله سواء في المرور بالمزدلفة بدل المبيت أو رمي الجمرات ليلاً أو نهائراً حتى يكون الناس في غنى عن المشقة، والموت الذي يحصل بسبب الزحام.

وهذا رسول الله ﷺ يفعل ذلك منذ خمسة عشر قرناً لما مر في الصحيحين عن عائشة > أن ابن عباس } قال: ((أنا ممن قدم النبي ﷺ ليلة المزدلفة في ضعفة أهله)) يعني: أذن لهم بالرحيل من المزدلفة قبل فجر يوم العيد، ويبقى غيرهم -أي: القادرون- حتى يصلوا الصبح بمزدلفة مغلّسين، يعني: يصلون الصبح في الغلس، يعني: عند الظلام، ولا ينتظرون الإسفار مغلّسين للاتباع أي: للتأسي بالنبي ﷺ رواه الشيخان.

وليس التغليس بالصبح خاصاً بالمزدلفة، بل هو مستحب كل يوم، وفي صلاة الصبح القولان التغليس - يعني: الصلاة بليل - والإسفار - يعني: قرب شروق الشمس - وكأنه أراد أنه في هذا اليوم يوم المبيت المزدلفة أشد استحباباً بالتغليس ليتسع الوقت لما بين أيديهم من حيث يريدون الانصراف إلى منى، وإلى رمي جمرة العقبة الكبرى، وإلى النحر، وإلى الحلق، وينبغي الحرص على صلاة الصبح هناك - أي: في المزدلفة - للخروج من الخلاف، فهي ليست واجبة، يعني: البقاء حتى صلاة الصبح ليس واجباً ولكنه مستحب تأسيًا بالنبي ﷺ وخروجا من خلاف من أوجب ذلك، فقد قال ابن حزم: فرض على الرجال أن يصلوا الصبح مع الإمام الذي يقيم الحج بمزدلفة، قال: ومن لم يفعل ذلك فلا حج له. هكذا يقول ابن حزم، لكن جمهور الأئمة الأربعة على أنه ليس ذلك فرضاً.

ثم يدفعون إلى منى، وشعارهم مع من تقدم من النساء والضعفة التلبية والتكبير تأسيًا، ويأخذون من مزدلفة ندباً أيضاً على سبيل الاستحباب حصا الرمل، ومن لم يفعل فلا شيء؛ لما روى النسائي والبيهقي بإسناد صحيح عن الفضل بن العباس: أن رسول الله ﷺ قال له غداة يوم النحر: ((التقط لي حصيً يعني: جمع حصوات) قال: فالتقط له حصيات مثل حصا الخذف)) يعني: الصخور التي في وزن أو حجم الحمص، يعني: أقل من اللوز وأكبر من العدس، ولأن بها جبلا في أحجاره رخاوة، يعني: يمكن الحصول على الحصى من هذه الأحجار الرخوة؛ ولأن السنة أنه إذا أتى إلى منى لا يعرج على غير الرمل، يعني: ليس أمامه في منى بعد القدوم من المزدلفة إلا الرمي، فكان من الأولى أن تكون معه جمراته، فسن له أن يأخذ الحصى من مزدلفة حتى لا يشغله عنه.

ثم نبّه الخطيب الشربيني في تنبيهين إلى عدة أمور:

التنبيه الأول: قضية كلام المصنف أخذ جميع ما يُرمى به في الحج، وهو سبعون حصاة، وهو وجه جزم به في التنبيه، وأقره المصنف في التصحيح، وجرى عليه في المناسك الكبرى، لكن الأصح استحباب الأخذ ليلاً كما قاله الجمهور لفرغهم فيه، أي: في الليل.

والمقصود بذلك: أن يكتفي الحاج بأخذ السبع الحصيات التي يرمي بها جمرة العقبة الكبرى في صبيحة يوم العيد، وليس من الضروري أن يأخذ السبعين حصاة، والسنة تحصل بالأخذ من كل منهما، يعني: لو أخذ السبعين فلا بأس، ولو أخذ السبع فلا بأس، ويكره أخذ حصا الجمار من حلّ لعدوله عن الحرم المحترم، ومن مسجد كما قيل؛ لأنها -أي: الحصيات- فرشه.

وفي التنبيه الآخر بين الخطيب الشربيني -رحمه الله- أن ما ذكره بعض الفقهاء من كراهة أخذ حصا المسجد خالفه النووي في (المجموع) فجزم بتحريم إخراج الحصى من المسجد، وليس الكراهة، وقال: لا يجوز أخذ شيء من أجزاء المسجد كحصاة، وحجر وتراب، ثم قال: فإذا دفعوا إلى منى، وبلغوا المشعر الحرام، وهو جبل صغير آخر بمزدلفة اسمه "قزح" وسمي مشعراً لما فيه من الشعار، وهي معالم الدين، المشعر الحرام -أي: المحرم- وقفوا عليه ندباً كما صرح به الرافعي، والمصنف في (المجموع) يعني: ليس الوقوف بالمشعر الحرام واجباً، ولكنه مستحب والمطلوب هو ذكر فقط، ولكن وقوفهم عليه أفضل من وقوفهم من وقوفهم بغيره من مزدلفة، ومن مرورهم به بلا وقوف عليه، وذكروا الله تعالى، ودعوا الله تعالى إلى الإسفار، يعني: ظهور النهار مستقبلين القبلة للاتباع؛ ولأن القبلة أشرف الجهات، ويكثر من قولهم: "اللهم ربنا آتنا في

الدنيا حسنة ، وفي الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار " ومن لم يمكنه صعود الجبل فليقف بجنبه ، ولو فاتت هذه السنة فلا شيء لم تجبر بدم ، ويكون من جملة دعائه - كما في التنبيه - : اللهم كما أوقفنا فيه وأرابتنا إياه ، فوقفنا لذكرك كما هديتنا ، واغفر لنا وارحمنا كما وعدتنا بقولك وقولك الحق : ﴿ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [البقرة : ١٩٨ ، ١٩٩].

ومن جملة ذكره : الله أكبر ثلاثاً لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد ، ثم يسيرون قبل طلوع الشمس بسكينة ووقار ، وشعارهم التلبية والذكر ، متوجهين إلى منى ، ويكره تأخير السير من مزدلفة حتى تطلع الشمس .

هذا ما بينه الخطيب الشربيني - رَحِمَهُ اللهُ - في موضوع المبيت بالمزدلفة ، ومنه قد عرفنا حكم المبيت بالمزدلفة ، وأن فيه أقوالاً ، القول بالوجوب وهو الأصح من الأقوال كلها ، والقول بأنه ركن ، والقول بأنه مندوب ، وعرفنا أيضاً أن المبيت بالمزدلفة يتحقق بالمرور بها ، والتواجد فيها ولو لحظة من الليل ، ولكن بعد نصف الليل وليس قبل نصف الليل ، ويسن أن يكون الدفع إلى منى بعد صلاة الصبح ، يُسنّ لكن يجوز الدفع قبل ذلك وبخاصة للنساء وللضعفة من الرجال حتى لا يشق عليهم زحام الناس ، ويستحب أيضاً أخذ الحصى للجمرات من المزدلفة ، ويستحب في هذه الليلة الإكثار من ذكر الله تعالى ، وتلاوة القرآن بعد أن يقوم الحجاج بصلاة المغرب والعشاء جمعاً وقصرًا .

٢. عرض الموضوع عند ابن قدامة :

بمثل هذا أيضاً قال ابن قدامة - رَحِمَهُ اللهُ - في كتابه (المغني) وهو يشرح قول الخرقى : فإذا دفع الإمام دفع معه إلى مزدلفة. الإمام ، يعني : أمير الحج كما هي

العادة أن تعين المملكة أميراً للحج كل عام، فهذا الأمير يسمى الإمام، الناس تقتدي بهذا الإمام، فإذا دفع إلى المزدلفة من عرفات ندفع معه، ولا يجوز أن ندفع قبل دفعه، أي: نسير قبل سيره.

يقول ابن قدامة: الإمام ها هنا الوالي، الذي إليه أمر الحج من قبل الإمام أي: الخليفة، ولا ينبغي للناس أن يدفعوا حتى يدفع، قال أحمد: ما يعجبني أن يدفع أي شخص إلا مع الإمام، ليس معنى ذلك أن من دفع قبل الإمام أو دون الإمام يفسد حجه، ولكن هذا من باب المستحب، وليس الوجوب، وسئل أحمد عن رجل دفع قبل الإمام وبعد غروب الشمس؟ قال: ما وجدت عن أحد أنه سهل فيه، كلهم يشدد فيه. لكن التشديد من باب الاستحباب، ولذلك قال: والمستحب أن يقف حتى يدفع الإمام، ثم يسير نحو المزدلفة على سكينه ووقار؛ لقول النبي ﷺ حين دفع - يعني: حين سار - وقد شئنا لناقته القصواء بالزماء - يعني: شده إليه حتى لا تنطلق وتسرع - حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله، ويقول بيده اليمنى - أي: يشير - ((أيها الناس السكينة السكينة)) أي: الزموا السكينة والهدوء. هذا في حديث جابر.

وروي عن ابن عباس أنه دفع مع النبي ﷺ يوم عرفة فسمع النبي ﷺ ورأي زجراً شديداً وضرباً للإبل، فأشار بصوته إليهم، وقال: ((أيها الناس عليكم السكينة، فإن البر ليس بأيضاع الإبل)) أي: بسرعتها رواه البخاري. وقال عروة: ((سئل أسامة وأنا جالس: كيف كان رسول الله ﷺ يسير في حجة الوداع؟ قال: كان يسير العنق، فإذا وجد فجوة نص)) العنق يعني: الهدوء، ونص يعني: أسرع، قال هشام بن عروة: النص فوق العنق، فالعنق هو السير الهادئ، والعنق السير الأسرع. متفق عليه. قال الخرقى: ويكبر في الطريق ويذكر الله تعالى.

ماذا يفعل الحاج في هذا الدفع والمسير وفي ليلة المزدلفة؟

يكبر ويذكر الله تعالى ، قال ابن قدامة : ذكر الله تعالى يستحب في الأوقات كلها ، وهو في هذا الوقت أشد تأكيداً لقوله تعالى : ﴿ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَانَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ﴿١٩٨﴾ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَأَسْتَعْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ .

ولأنه زمن الاستشهار بطاعة الله تعالى ، والتلبس بعبادته ، والسعي إلى شعائره ، فأنت تنتقل من مكان ومن منسك إلى مكان آخر ومنسك آخر ، تنتقل من عرفات إلى مزدلفة ، ومن مزدلفة إلى منى ، ومن منى إلى مكة وهكذا ، وتستحب التلبية وذكر قوم أنه لا يلبي .

قال ابن قدامة في ترجيح التلبية للساعي من عرفات إلى مزدلفة أو من مزدلفة إلى منى : لنا ما روى الفضل بن عباس : ((أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة)) متفق عليه . وعن عبد الرحمن بن يزيد قال : شهدت ابن مسعود يوم عرفة وهو يلبي ، فقال له رجل كلمة ، فسمعتة زاد في تلبيته شيئاً لم أسمعته قبل ذلك ، قالها : لبيك عدد التراب . ويستحب أن يمضي على طريق المأزمين ، وهما مضيقان بين مكة وعرفة وبين مزدلفة وعرفة ؛ لأنه يُروى أن النبي ﷺ سلكها ، وإن سلك الطريق أو الطرق الأخرى جاز ، كل هذه سنن ومستحبات .

قال الخرقى : ثم يصلي مع الإمام المغرب والعشاء الآخرة بإقامة لكل صلاة ، فإن جمع بينهما بإقامة واحدة فلا بأس ، قال ابن قدامة : وجملة ذلك أن السنة لمن دفع من عرفة ألا يصلي المغرب حتى يصل مزدلفة ، تلك السنة لكن لو حدث وصلى الإنسان قبل المزدلفة فلا بأس ، فيجمع بين المغرب والعشاء لا خلاف في

فقه العبادات

هذا، أي: لا خلاف في أن هذا هو السنة. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم لا اختلاف بينهم أن السنة أن يجمع الحاج بين المغرب والعشاء، والأصل في ذلك: أن النبي ﷺ جمع بينهما، رواه جابر وابن عمر وأسامة وأبو أيوب وغيرهم.

ويقيم لكل صلاة إقامة، لما روى أسامة بن زيد - نلاحظ كثرة الأدلة التي لم نجد لها عند الخطيب الشربيني - لما روى أسامة بن زيد قال: ((دفع رسول الله ﷺ من عرفه حتى إذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ، فقلت له: الصلاة يا رسول الله؟ قال: الصلاة أمامك "يعني: في المزدلفة" فركب فلما جاء مزدلفة نزل فتوضأ، فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة، فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بغيره في منزله، ثم أقيمت الصلاة فصلى [يعني: العشاء] ولم يصل بينهما شيئاً)) يعني: سنة وروي هذا القول عن ابن عمر، وبه قال سالم، والقاسم بن محمد، والشافعي، وإسحاق وإن جمع بينهما بإقامة الأولى فلا بأس، يروى ذلك أيضاً عن ابن عمر، وبه قال الثوري.

إذن الإقامتان أو الإقامة واحدة كافية؛ لما روى ابن عمر قال: ((جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع (يعني: مزدلفة) صلى المغرب ثلاثاً والعشاء ركعتين بإقامة واحدة)) وإن أذن للأولى، وأقام، ثم أقام للثانية فحسن، فإنه يروى في حديث جابر وهو متضمن للزيادة، وهو معتبر بسائر الفوائت والمجموعات، وهو قول ابن المنذر وأبي ثور، والذي اختار الحرقى إقامة لكل صلاة من غير أذان. قال ابن المنذر: وهو آخر قولني أحمد.

وكما قلنا سواء أذن وأقام لكل صلاة، أو أذن مرة واحدة وأقام إقامة واحدة، أو لم يؤذن وأقام إقامة واحدة، أو لم يؤذن وأقام إقامتين كل ذلك صحيح - إن شاء الله.

مسألة أخرى:

قال الخرقى: وإن فاته مع الإمام صلى وحده. يعني: ما الحكم إذا لم يستطع الحاج أن يصلي المغرب والعشاء مع الإمام أو انشغل بالوضوء أو المتاع ولم يدرك الإمام، يصلي منفرداً، ويجمع أيضاً ولا شيء عليه، قال ابن قدامة: معناه أنه يجمع منفرداً كما يجمع مع الإمام ولا خلاف في هذا؛ لأن الثانية منهما تصلى في وقتها، بخلاف العصر مع الظهر. يعني: هناك جمع تقديم في عرفة، وهنا جمع تأخير، وكذلك إن فرق بينهما لم يبطل الجمع، لما روى أسامة قال: ((ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بغيره في منزله، ثم أقيمت العشاء فصلاها)) وروى البخاري عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: ((حج عبد الله فأتينا إلى مزدلفة حين الأذان بالعمرة (يعني: العشاء) أو قريباً من ذلك فأمر رجلاً، فأذن وأقام، ثم صلى المغرب، ثم صلى بعدها ركعتين، ثم دعا بعشائه (العشاء: الطعام)، ثم أمر بالأذان، أذن وأقام، ثم صلى العشاء، ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ يفعلها)).

ولأن الجمع متى كان في وقت الثانية لم يضر التفريق شيئاً، والسنة التعجيل بالصلاتين، يعني: عدم تأخيرهما، وعدم طول الفصل بينهما، وأن يصلي قبل حط الرحال لما ذكرناه في الأحاديث السابقة، والسنة أنه لا تطوع بينهما، لا تطوع ولا سنن، قال ابن المنذر: ولا أعلمهم يختلفون في ذلك.

وفي فصل آخر قال: فإن صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة، ولم يجمع -أي: المغرب مع العشاء جمع تأخير- خالف السنة وصحت صلاته، وبه قال عطاء وعروة والقاسم بن محمد وسعيد بن جبير ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأبو يوسف وابن المنذر، يعني: جمهور العلماء على أن من صلى قبل المزدلفة فصلاته صحيحة، ولكنه قد خالف السنة.

وقال أبو حنيفة، والثوري: لا تجزئه الصلاة؛ لأن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين فكان نسكاً، وقد قال: ((خذوا عني مناسككم)) ويرد ابن قدامة على ما قاله أبو حنيفة، فيقول: لنا أن كل صلاتين جاز الجمع بينهما جاز التفريق أيضاً بينهما، كالظهر والعصر بعرفة، وفعل النبي ﷺ ليس محمولاً على النسك، بل محمول على الأولى والأفضل، ولئلا ينقطع سيره، ويبطل ما ذكره بالجمع بعرفة.

في مسألة أخرى بعد بيان ما يتعلق بصلاة المغرب والعشاء قال: فإذا صلى الفجر -فجر يوم العيد- وقف عند المشعر الحرام، فدعاً، قال ابن قدامة: يعني: أنه يبني بمزدلفة حتى يطلع الفجر، فيصلي الصبح. إذن وقت المبيت بالمزدلفة إلى طلوع الفجر عند الحنابلة، ويصلي الصبح والسنة في صلاة الصبح أن يعجلها في أول وقتها، يعني: كما قال الخطيب الشربيني يصلها بالتغليس، أي: في الظلام؛ ليتسع وقت الوقوف عند المشعر الحرام. إذن المبيت إلى مطلع الفجر، والسنة في صلاة الفجر أن يعجل بها في أول وقتها، وأن يغلس بها في الظلام ليتسع وقت الوقوف عند المشعر الحرام.

وفي حديث جابر أن النبي ﷺ صلى الصبح حين تبين له الصبح، أي: الفجر الصادق، ونحن لا نصلي في الظلام إلا بعد أن يتبين الصبح فعلاً، وكما قال الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] فليس معنى التغليس أن نصلي دون أن نتبين وقت الصبح، وإنما نتبين ونعجل وفي حديث ابن مسعود: ((أنه ﷺ صلى الفجر حين طلع الفجر، قائل يقول: قد طلع الفجر، وقائل يقول: لم يطلع)) يعني: اختلفوا في أمام النبي ﷺ ثم قال في آخر الحديث: ((رأيت النبي ﷺ يفعلها)) رواه البخاري بنحو هذا.

ثم إذا صلى الفجر ذهب في المزدلفة إلى المشعر الحرام، ووقف عنده، ويسمى "قزح" فيرقى عليه إن أمكنه؛ لأنه جبل صغير، وإلا وقف عنده وذكر الله تعالى،

ودعا واجتهد؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ وفي حديث جابر: ((أن النبي ﷺ أتى المشعر الحرام فرقي عليه "يعني: صعد" فدعا الله، وهلل)) يعني: قال: لا إله إلا الله، وكبر، ووحد، ويستحب أن يكون من دعائه: اللهم كما وقفنا فيه، وأرابتنا إياه فوقنا لذكرك كما هديتنا، واغفر لنا وارحمنا كما وعدتنا، بقولك وقولك الحق: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّالِينَ﴾ (١٦٨) ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

ويقف - يعني: عند المشعر الحرام - حتى يُسفر النهار جداً، يعني: يتضح ضوء النهار لما في حديث جابر: ((أن النبي ﷺ لم يزل واقفاً حتى أسفر جداً)).

ومن الإفادات التي قدمها ابن قدامة أيضاً في هذا المقام قوله للمزدلفة ثلاثة أسماء: مزدلفة، وجمع، والمشعر الحرام، وحدها من مأزمي عرفة، يعني: المضيقين إلى قرن محسر، وهو بينها وبين منى، وما على يمين ذلك وشماله من الشَّعَاب فهو من مزدلفة، ففي أي موضع وقف منها أجزاء لقول النبي ﷺ: ((المزدلفة موقف)) وعن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: ((وقفت هاهنا بجمع وجمع كلها موقف)) وليس وادي محسر الذي دخل منه أبرهة وأفياله ليس وادي محسر من مزدلفة، لقوله ﷺ: ((وارفعوا عن بطن محسر)).

أما عن حكم المبيت بالمزدلفة والذي قال الخطيب الشربيني: إنه واجب يمكن أن يجبر تركه بدم في الأصح من الأقوال الشافعية، يقول ابن قدامة: المبيت بمزدلفة واجب كما قال الشافعية في الأصح، من تركه فعليه دم، هذا قول عطاء والزهري وقتادة والثوري والشافعي وإسحاق وأبي ثور وأصحاب الرأي، يعني:

جمهور العلماء؛ الحنابلة، والشافعية، والحنفية، وقال علقمة والنخعي والشعبي: من فاته جمع أي مزدلفة فاته الحج لقول الله 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 تفثه)) ويرد عليهم ابن قدامة لبيان وترجيح أن المبيت بالمزدلفة واجب، ويجبر بدم، بقوله: لنا قول النبي ﷺ: ((الحج عرفة)) فعرفة وحده هو الركن الأساس، وليس منه المزدلفة، فمن جاء قبل ليلة جمع فقد تم حجه، يعني: من جاء عرفة، وما احتجوا من الآية، والخبر فالمنطوق فيهما ليس بركن في الحج إجمالاً، فإنه لو بات بجمع، ولم يذكر الله تعالى، ولم يشهد الصلاة فيها صح حجه، فما هو من ضرورة ذلك أولى.

ولأن المبيت ليس من ضرورة ذكر الله تعالى، وكذلك شهود صلاة الفجر، فإنه لو أفاض من عرفة في آخر ليلة النحر ما أمكنه ذلك، فيتعين حمل ذلك على مجرد الإيجاب أو الفضيلة أو الاستحباب.

ثم قال: ومن بات بمزدلفة لم يجز له الدفع قبل نصف الليل، فإن دفع بعده ولو بوقت قصير فلا شيء عليه، وبهذا قال الشافعي، وقال مالك: إن مر بها ولم ينزل فعليه دم، فإن نزل ولو لحظات فلا دم عليه متى ما دفع، يعني: قبل نصف الليل أو بعده، ولنا أن النبي ﷺ بات بها، وقال: ((خذوا عني مناسككم)) وإنما أبيح الدفع بعد نصف الليل؛ لأن قائلًا يمكن أن يقول: ما دتم تحتجون بالنبي ﷺ فإن صلى - بها الفجر، ولم يسر إلى منى إلا بعد الإسفار، وأنتم تبيحون الدفع بعد نصف الليل، يقول: وإنما أبيح الدفع بعد نصف الليل مع أن النبي ﷺ لم يدفع إلا بعد صلاة الفجر بما ورد من الرخصة فيه، فروى ابن عباس قال: كنت

فيمَن قدّم النبي ﷺ في ضعفة أهله من مزدلفة إلى منى، يعني: ابن عباس كان ممن قدمهم النبي ﷺ ضمن الضعفاء والنساء.

وعن أسماء: ((أنها نزلت ليلة جمع عند دار المزدلفة، فقامت تصلي فصلت، ثم قالت: هل غاب القمر؟ قلت: نعم، قالت: فارتحلوا، فارتحلنا ومضينا حتى رميت الجمرة، ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها، قلت لها: أي هنتاه، ما أرانا إلا غلّسنا" أي: سرنا بليل" قالت: كلًا يا بني، إن رسول الله ﷺ أذن للظعن)) جمع ظعينة، أي: المرأة أذن للظعن، متفق عليهما.

وعن عائشة، قالت: أرسل رسول الله ﷺ لأم سلمة ليلة النحر، فرمّت الجمرة، قبل الفجر. يعني: جمرة العقبة الكبرى التي يقتتل على رميها الناس بعد شروق الشمس، هاهي ترميها قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت، فمن دفع من جمع قبل نصف الليل ولم يعد في الليل فعليه دم، فإن عاد فيه فعليه دم كالذي دفع من عرفة نهاراً.

طواف الوداع، ما يفسد التُّسك، وحكم العمرة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : طواف الوداع عند ابن رشد ٨١١
- العنصر الثاني : طواف الوداع عند الكاساني ٨١٦
- العنصر الثالث : ما يفسد التُّسك عند الكاساني ٨٢٤
- العنصر الرابع : ما يفسد التُّسك عند الخطيب الشربيني ٨٣٢
- العنصر الخامس : أحكام العمرة عند ابن رشد، وابن قدامة ٨٣٨

طواف الوداع عند ابن رشد

كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد، وإن كان يمثل الفقه المالكي، إلا أنه يتعرض لأقوال الفقهاء الآخرين، فيقدم لنا نموذجاً من الفقه المقارن، ويبين لنا أسباب الاختلاف الموجودة بين الفقهاء في كل قضية من القضايا التي يتناولها ومنها قضية طواف الوداع، أيضاً سنتقل بعد ابن رشد للكساني الفقيه الحنفي في كتابه (بدائع الصنائع) لتتعرف أيضاً على ما قاله الكاساني في شأن طواف الوداع وما يتعلق به من أحكام.

أما ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- فقد أورد موضوع طواف الوداع ضمن أنواع وأعداد الطواف؛ لأن الطواف بالبيت كما تعلمون له عدة مرات، حسب النسك الذي أحرم به الحاج، فهناك طواف القدوم لمن أحرم بالحج مفرضاً، حيث يدخل مكة فيطوف بالكعبة المشرفة طواف التحية ويسمى طواف القدوم، ويبقى على إحرامه حتى ينتهي من الوقوف بعرفة والمبيت بمزلفة ورمي الجمرة، ثم يطوف بالبيت الطواف الثاني وهو طواف الزيارة أي: طواف الركن وهو الطواف الأساس، ثم يسعى بين الصفا والمروة ويعود إلى منى ليستكمل المبيت بمنى أيام الذكر وأيام رمي الجمرات، ثم يعود إلى الكعبة المشرفة ليطوف طواف الوداع ويعود إلى بلده مغفوراً له -إن شاء الله- فالطواف الأخير هذا يسمى طواف الوداع، إذن هناك طواف القدوم وطواف الإفاضة أو الزيارة -الركن- وطواف الوداع.

بالنسبة للمقارن أو المعتمر المتمتع بالعمرة إلى الحج يدخل مكة فيطوف ويسعى، وإن كان متمتعاً تحلل، فيكون ذلك طواف للعمرة وسعى بين الصفا والمروة للعمرة وتحلل من إحرامه، ويوم الثامن من ذي الحجة يوم التروية يُحرم بالحج فيطوف

طواف الحج بعد عرفات، ثم يطوف طواف الوداع عند سفره إلى بلده، كذلك القارن لا يتحلل، وإنما يطوف الطواف الأول، ويعتبر طوافاً للعمرة، ويسعى بين الصفا والمروة، ويكفيه هذا السعي للعمرة والحج، ثم يطوف طواف الإفاضة بعد الوقوف بعرفة، ثم يطوف طواف الوداع.

هناك أيضاً بالإضافة إلى هذه الأنواع الأساسية هناك طواف التحية، تحية المسجد الحرام ليست صلاة ركعتين كتتحية أي مسجد، ولكن تحية المسجد الحرام الطواف، فيستحب للمقيم بمكة أو للزائر لمكة كلما دخل البيت الحرام أن يطوف بالكعبة المشرفة طواف التحية، فهذا الطواف بديل عن تحية المسجد.

والأنواع الأربعة التي ذكرت: كلها تؤدي بكيفية واحدة وشروطٍ واحدة، حيث يكون الطائف على طهارة كاملة من الجنابة ومن الحدث الأصغر، أيضاً يكون متوضئاً، والمرأة تكون طاهرة من الحيض أو النفاس ومتوضئة أيضاً، وأن تكون البداية من الحجر الأسود، وأن تكون الكعبة على يساره، وأن يكون الطواف سبعة أشواط، وأن يكون الحجر داخل الكعبة، أي: يكون الطواف من خارج الحجر وليس من داخله، كل ذلك مع النية والقصد، وهذا مطلوب في جميع الأنواع التي ذكرناه فلا يؤدي طواف بغير هذه الشروط، كما قال النبي ﷺ: ((الطواف صلاة إلا أن الله أباح فيه الكلام)) والحركة طبعاً، لأن الطائف يمشي، فيلزمه أيضاً ستر العورة كما ذكرنا من ضمن الشروط. جميع الأنواع ومنها طواف الوداع تؤدي بكيفية واحدة، وبشروط واحدة.

طواف الوداع: قال ابن رشد -رَحِمَهُ اللهُ- عن طواف الوداع؟ ليفرق بينه وبين الأنواع الأخرى: أجمعوا على أن الواجب منها -يعني: من هذه الأنواع- طواف القدوم وطواف الإفاضة وطواف الوداع، أجمعوا على أن الواجب منها

الذي يفوت الحج بفواته هو طواف الإفاضة، هذا هو الذي يؤدي إلى فوات الحج لمن لم يقيم به، وأنه المعني بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحج: الآية: ٢٩] ولا يجزئ عنه الدم كذلك، جمهور العلماء على أنه لا يجزئ طواف القدوم على مكة عن طواف الإفاضة؛ لأن طواف القدوم يكون قبل الوقوف بعرفة، والمطلوب في الطواف أن يكون بعد عرفة، ولذلك يسمى طواف الإفاضة؛ لكونه -يعني: طواف القدوم- قبل يوم النحر فلا يجزئ، وإن كانت طائفة أخرى خالفت جمهور العلماء، وقالت: إن طواف القدوم يجزئ عن طواف الإفاضة كأن المطلوب في هذه الزيارة للبيت الحرام طواف واحد.

أما عن طواف الوداع وهل يجزئ عن طواف الإفاضة أو لا يجزئ فإن ابن رشد - رَحِمَهُ اللهُ - يقول: إن جمهور العلماء على أن طواف الوداع يجزئ عن طواف الإفاضة إن لم يكن طاف طواف الإفاضة لماذا؟ لماذا كان طواف الوداع يجزئ، وكان طواف القدوم لا يجزئ؟ لأننا عرفنا أن طواف القدوم يتم قبل يوم التاسع قبل الوقوف بعرفة، أما طواف الوداع، فيتم بعد الوقوف بعرفة، وبعد المبيت بمنى، وهو واقع في ذي الحجة، وبعد يوم النحر فأبى طواف بالبيت، وإن كانت النية مطلوبة ومقصودة حتى يكون الأداء كاملاً، يمكن الجمع بين طواف الوداع وطواف الإفاضة بنية واحدة؛ لذلك فإن طواف الوداع يجزئ عن طواف الإفاضة لمن لم يقيم به؛ لأنه طواف بالبيت معمول في وقت طواف الوجوب؛ لأن وقت وجوب طواف الإفاضة من يوم العيد إلى آخر ذي الحجة كما قال المالكية، بخلاف طواف القدوم الذي هو قبل وقت طواف الإفاضة.

هذا جزئية تتعلق بعلاقة طواف الوداع بطواف الركن أو بطواف الإفاضة، وهي أنه يجزئ عنه أو أنه يكفي فيهما طواف واحد، ولذلك مع هذا الزحام الكبير

خصوصاً في طواف الإفاضة حيث يمتلئ البيت الحرام من جميع جوانبه بل من الخارج ومن السطوح أيضاً - فأنا نقول للناس: يكفيكم طواف واحد للوداع وللإفاضة.

أيضاً فيما يتعلق بطواف الوداع من حيث الحكم: يقول ابن رشد - رَحِمَهُ اللهُ -: أجمع العلماء فيما حكاه أبو عمر بن عبد البر: أن طواف الوداع، وطواف القدوم من سنة الحاج، وإن كان بعض العلماء يرى أنهما واجبان، أو على الأقل طواف الوداع، أما القول بالسنية فهو عند مالك، طواف الوداع عند مالك مندوب إليه، وطواف القدوم عند الجميع مندوب إليه، أما طواف الوداع عند جمهور الأئمة: فهو واجب يلزم بتركه الدم، وابن رشد أخذ برأي الإمام مالك في قوله: إن طواف القدوم وطواف الوداع من سنة الحاج، وخلف في ذلك جمهور الفقهاء في القول بوجوبه، لا لخائف فوات الحج فإنه يجزئ عنه طواف الإفاضة يعني: من خاف فوات الحج، ولم يبق عنده إلا وقت واحد للطواف؛ يطوف طواف الإفاضة، وهو يجزئ عن الوداع، وكذلك من فاته طواف الإفاضة وطاف طواف الوداع فإنه يجزئ أيضاً عن الإفاضة.

واستحب جماعة من العلماء لمن عرض له هذا أن يرمل في الأشواط الثلاثة من طواف الإفاضة على سنة طواف القدوم من الرمل، والرمل كما تعرفون هو هزّ الجسم، وقصر الخطى حتى يبدو الإنسان كأنه يتحرك سريعاً أو لا يمشي المشي المعتاد، وإنما يهزّ جسمه ليتبين أنه صحيح وقادر، وهي سنة عن رسول الله ﷺ لما قدم لأداء الحج حتى يعلم أهل مكة أنه ﷺ وأصحابه بخير.

واجمعوا أيضاً - أجمع العلماء - على أن المكي ليس عليه إلا طواف الإفاضة؛ لأن المكي مقيم بمكة فلا يطوف طواف الوداع؛ لأنه يمكن أو يستطيع أن يزور

البيت من حين لآخر وأن يطوف تحيته من حين لآخر فلم الوداع؟ الوداع لأهل الآفاق القادمين من مسافات خارج الحرم، فالمكي ليس عليه إلا طواف الإفاضة.

واجتمعوا أيضاً على أنه ليس على المعتمر إلا طواف القدوم، يعني: طواف العمرة، وليس عليه طواف وداع، وإن كان ذلك من المستحب، ليس عليه بمعنى أنه ليس واجباً، ولا يجبر بدم إن تركه، فهذا معنى قولهم: ليس على المعتمر إلا طواف العمرة. أما من حيث السنة والتحية فقد أشرنا إلى أن الطواف مطلوب كلما تيسر للإنسان ذلك؛ لأنه تحية البيت الحرام.

واجتمعوا أن من تمتع بالعمرة إلى الحج أن عليه طوافين: طوافاً للعمرة حلّه منها، وطوافاً للحج يوم النحر أو بعده يوم، يعني: طواف الإفاضة على ما فيه حديث عائشة > المتفق عليه. ومن هذا يتبين لنا من كلام ابن رشد عدة أحكام تتعلق بطواف الإفاضة:

الأول: أنه سنة عند المالكية، ولكنه واجب عند جمهور الأئمة الثلاثة غير مالك؛ ولذلك من تركه فإن عليه دمًا يجبر تركه بدم.

الثاني: إن من لم يطف طواف الإفاضة يغنيه طواف الوداع أو يغنيه طواف واحد للوداع وللإفاضة يجمعهما في طواف واحد، وبهذا يكفي أن يطوف بعد عرفات للوداع وللإفاضة.

الثالث: أن أهل مكة لا وداع عليهم، يعني: أهل مكة لا يطوفون طواف الوداع؛ لأنهم يقومون بالحرم وإلى جوار الحرم ويستحب لهم أن يؤدي تحية البيت الحرام بالطواف كلما تيسر لهم ذلك.

الرابع: أن المعتمر ليس عليه طواف وداع ليس من النسك، مناسك العمرة أربعة: الإحرام، والطواف، والسعي، والتحلل، لكن طواف الوداع بالنسبة للحاج نسك من المناسك، فالمعتمر ليس عليه إلا طواف العمرة.

طواف الوداع عند الكاساني

الكاساني -رَحِمَهُ اللهُ- ذكر عن طواف الوداع عدة فصول، وقدم في كل فصل منها شيئاً مفيداً، فهو سماه طواف الصدر، والصدر يعني: العودة، وقال: إن الكلام فيه يقع في مواضع:

أولاً: بيان وجوبه، يعلن الكاساني أن حكم طواف الوداع عند الحنفية الوجوب.

ثانياً: وفي بيان شرائطه، ماذا يشترط لطواف الوداع.

ثالثاً: وفي بيان قدره، وكيفيته، وما يسن أن يفعله بعد فراغه منه.

رابعاً: في بيان وقته.

خامساً: في بيان مكانه وحكمه إذا نفر ولم يطف.

إذن نحن إمام عدة فروع، رحم الله الكاساني وجزاءه عن الفقه والإسلام خير الجزاء بهذا التفصيل وبهذا البيان.

ثم بدأ في بيان هذه الأمور التي قدمها في صدر طواف الصدر -أي: طواف الوداع-: أما الأول بطواف الصدر واجب عندنا وقال الشافعي: سنة، إذن طواف الوداع واجب عند الحنفية وسنة عند الشافعية، وجه قول الشافعي مبني على أنه لا يفرق بين الفرض والواجب، والوداع ليس بفرض بالإجماع، فلا يكون واجباً عند الشافعي؛ لأن جمهور الأئمة يقسمون الأحكام خمسة أقسام: فرض وهو الواجب عند الجمهور الأئمة، ومندوب أو سنة أو مستحب عند الجمهور، ومباح، ومكروه، وحرام، تقسيمات جمهور الفقهاء للحكم التكليفي خمسة، أما عند الحنفية فإنها ستة أو سبعة حيث يقولون: هناك الفرض

وهو ما ثبت بدليل قطعي كالقرآن الكريم، وواجب ما ثبت بدليل ظني كالسنة أو أخبار الآحاد، وسنة أو مندوب إليه أو مستحب، ومباح هذه أربعة، والمكروه ينقسم قسمين: كراهة تنزيهية، وكراهة تحريمية، ثم الحرام، فالأقسام عندهم ستة أقسام إذا اعتبرنا المكروه قسماً واحداً، وسبعة أقسام إذا اعتبرنا الفرض قسمين فرض وواجب، والمكروه قسمين: مكروه تنزيهياً، ومكروه تحريمياً، وهذا خلاف ما عليه الجمهور؛ لذلك يقول: طواف الصدر واجب عندنا، وقال الشافعي: سنة.

وجه قوله مبني على أنه لا يفرق كجمهور العلماء بين الفرض والواجب، وليس بفرض بالإجماع، فالمرتبة التالية للفرض عند الجمهور، ومنهم الشافعية هي السنّة، فلا يكون واجباً لكنه سنة؛ لفعل رسول الله ﷺ إياه على المواظبة، دليل السنة مواظبة النبي ﷺ.

ثم دليل عدم الوجوب عند الشافعية أننا أجمعنا على أنه لا يجب على الحائض والنفساء، يعني: المرأة التي طرأ عليها دم الحيض أو النفاس يمكن أن تسافر دون أن تطوف طواف الوداع، وبالتالي لا يكون واجباً، إذ لو كان واجباً أو فرضاً لم تسافر إلا بأدائه، أو كان عليها حجّ في العام القادم، فلا يجب على الحائض ولا النفساء ولو كان واجباً لوجب عليهما كطواف الزيارة أي: الإفاضة، هذا مضمون كلام الشافعية.

يرد الكاساني بقوله: ونحن نفرق بين الفرض والواجب على ما عرف، أي: ما ذكرته منذ قليل أنهم يقسمون الحكم التكليفي ستة أقسام أو سبعة أقسام، على حين يقسم الجمهور الحكم خمسة أقسام، ثم قال: ودليل الوجوب ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من حجّ هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف)) ومطلق الأمر مادام النبي ﷺ قال ذلك أو أطلقه، مطلق الأمر ((فليكن)) لوجوب العمل،

إلا أن الحائض خصت عن هذا العموم بدليل، وهو ما روي أن النبي ﷺ رخص للنساء الحيض ترك طواف الصدر لعذر الحيض، ولم يأمرهن بأقامة شيء آخر مقامه، يعني: لم يأمرهن بالدم، ولم يأمرهن بأقامة شيء آخر مقامه وهو الدم، وهذا أصل عندنا في كل نسك جاز تركه لعذر أنه مع العذر لا يجب بتركه من المعذور كفارة، وهذه قاعدة طيبة عند الحنفية، يعني: إذا وجد العذر لم يجب الدم، وإن كان ذلك ينتقد بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: 196] يعني: المريض والذي في رأسه أذى أذن له الشارع في الحلق مع الفدية، مع أنه معذور، وهذا يردّ على الحنفية هذا القول أو هذه القاعدة.

قال: وهذا أصل عندنا في كل نسك جاز تركه بعذر أنه لا يجب تركه من المعذور كفارة، هذا هو الفصل الأول الذي هو بيان أن طواف الوداع واجب، ومن هذا نعلم أن طواف الوداع واجب عند الحنفية والحنابلة أيضاً، ولكنه سنة مؤكدة عند الشافعية، ويجب بتركه دم، أو يجبر تركه بدم.

في الفصل الثاني بيّن لنا الكاساني شرائط طواف الوداع، وأما شرائطه فبعضها شرائط الوجوب وبعضها شرائط الجواز.

أما شرائط الوجوب: فمنها أن يكون من أهل الآفاق يعني: من المسافرين أو من خارج الحرم، كلمة الآفاق تطلق على من هم من خارج المسجد الحرام؛ للتفريق بينهم وبين حاضري المسجد الحرام، ولذلك قال: فليس على أهل مكة ولا من كان منزله داخل المواقيت إلى مكة طواف الصدر إذا حجّوا، إذن أهل مكة ليس عليهم طواف وداع كما قال ابن رشد؛ لأن هذا الطواف -أي: طواف الوداع أو

الذي سماه طواف الصدر- إنما وجب توديعاً للبيت ولهذا يسمى طواف الوداع، ويسمى طواف الصدر؛ لوجوده عند صدور الحجاج، ورجوعهم إلى وطنهم، وهذا لا يوجد في أهل مكة؛ لأنهم في وطنهم، وأهل داخل المواقيت في حكم أهل مكة؛ لأنهم قريبون، فلا يجب عليهم كما لا يجب على أهل مكة.

وقال أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة: أحب إليّ أن يطوف المكي طواف الصدر؛ لأنه وضع لختتم أفعال الحج، وهذا المعنى يوجد في أهل مكة وفي غيرهم، ولو نوى الآفاقي الإقامة بمكة أبداً بأن توطن بها وأخذها داراً فهذا لا يخلو من أحد وجهين: إما أن نوى الإقامة بها قبل أن يحلّ النفر الأول، وإما أن نوى بعد ما حلّ النفر الأول، فإن نوى الإقامة قبل أن يحلّ النفر الأول سقط عنه طواف الصدر أي: لا يجب عليه بالإجماع، وإن نوى الإقامة بعدما حلّ النفر الأول لا يسقط وعليه طواف الصدر في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: يسقط عنه ما دام قد نوى الإقامة إلا إذا كان شرع فيه.

ووجه قول أبي يوسف أنه لما نوى الإقامة صار كواحد من أهل مكة وليس على أهل مكة طواف الصدر، إلا إذا شرع فيه؛ لأنه وجب عليه بالشرع فلا يجوز له تركه، بل يجب عليه المضيّ فيه.

ووجه قول أبي حنيفة: أنه إذا حلّ له النفر فقد وجب عليه الطواف لدخول وقته، وهذه إضافة جيدة: أن بحلول النفر الأول أو النفر الثاني يدخل وقت طواف الوداع، إلا أنه مرتب على طواف الزيارة كالوتر مع العشاء، فنية الإقامة بعد ذلك لا تعمل؛ لأنه دخل وقته، كما إذا نوى الإقامة بعد خروج وقت الصلاة.

ومنها -يعني: من الشرائط- ومنها الطهارة من الحيض والنفاس، وهذا شرط في كل طواف وليس في طواف الوداع فحسب. فلا يجب على الحائض والنفساء، بل

لا يجب عليهما الدم بتركه، وهذا فرق بين طواف الزيارة -الإفاضة، الركن - وبين طواف الوداع، فهناك في طواف الزيارة لا بد من أدائه، ولو لم يؤدَّ لأي سبب كان على من تركه القضاء؛ حتى أنه لا يجبر بالدم طواف الزيارة أو الإفاضة، أما طواف الوداع فيجبر بالدم عند من يقول بوجوده، والحنفية يقولون: ليس على الحائض والنفساء بالذات دم؛ لأنهما معذورتان بالترك؛ لما روي أن رسول الله ﷺ "رخص للحیض ترك هذا الطواف لا إلى بدل" أي: لم يطلب منهن بدلاً؛ فدل أنه غير واجب عليهن، إذ لو كان واجباً لما جاز تركه لا إلى بدل وهو الدم، فأما الطهارة من الحدث والجنابة فليست بشرط للوجوب فيجب على المحدث والجنب؛ لأنه يمكنهما إزالة الحدث وإزالة الجنابة فلم يكن ذلك عذراً. إذن الطهارة ليست شرطاً للوجوب بل إنها شرط للجواز، ولذلك قال: بعضها شرائط الوجوب وبعضها شرائط الجواز.

وأضاف في فصل آخر: وأما شرائط جوازه: فمنها النية؛ لأنه عبادة فلا بد له من النية، فأما تعيين النية بأن هذا الطواف طواف الوداع لا يحتاج فليس بشرط، حتى لو طاف بعد طواف الزيارة لا يعين شيء أو نوى تطوعاً كان للصدر، يعني: يمكن أن يحسب طواف وداع؛ لأن الوقت تعيّن له بمجرد النفر من منى، الوقت تعين له فتصرف النية المطلقة إليه كما في صوم رمضان، يعني: من نوى في يوم من أيام رمضان صيام نذر أو كفارة لم يسقط النذر ولا الكفارة وحسب من رمضان؛ لأن رمضان صاحب الوقت.

ومن شرائط الجواز - أن يكون بعد طواف الزيارة، الذي هو طواف الركن، المعروف بطواف الإفاضة، حتى إذا نفر في النفر الأول فطاف طوافاً لا ينوي شيئاً نيةً مطلقةً أو نوى تطوعاً أو الصدر يقع عن الزيارة، أي: طواف يحدث بعد

الوقوف بعرفة أو بعد النفر الأول فإنه يحسب للزيارة؛ لأن طواف الزيارة أولى، ولا يحسب على الوداع؛ لأن الوقت له أي: لطواف الزيارة، وطواف الصدر مرتب عليه، فلم يأت وقتُه بعد، فأما النفر على فور الطواف، أي: يطوف الإنسان فوراً بعد النفر من منى، فأما النفر على فور الطواف فليس من شرائط جوازه، حتى لو طاف للصدر، ثم تشاغل بمكة بعده لا يجب عليه طواف آخر، ومن هنا ننبه لهذه المسألة؛ لأن بعض الناس يطوفون طواف الوداع ثم تحدث لهم مشاغل تعطل سفرهم، أو يشترون أمتعة للطريق فبعضهم يقول: لا يجوز الشراء بعد طواف الوداع، ولا يجوز البقاء في مكة بعد طواف الوداع إلى غير ذلك، الحنفية يقولون: إنه مادام قد طاف الطواف الخاص بالوداع، ثم تشاغل بمكة بعده لا يجب عليه طوافاً آخر.

فإن قيل: أليس النبي ﷺ قال: ((من حجَّ هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف)) فقد أمر أن يكون آخر عهده الطواف بالبيت، ولما تشاغل بعده لم يقع الطواف آخر عهده به، فيجب إلا يجوز إذ لم يأت بالمأمور به؟

الجواب عن ذلك: أن المراد من قوله ﷺ: ((فليكن آخر عهده بالبيت الطواف)) المراد به النسك وليس الإقامة، فالطواف إذا حدث كان آخر المناسك بالبيت، وإن تشاغل بغيره، وروي عن أبي حنيفة أنه قال: إذا طاف للصدر، ثم أقام إلى العشاء فأحب إليّ أن يطوف طوافاً آخر؛ لئلا يحول بين طوافه وبين نفيه حائل.

وكذا الطهارة عن الحدث والجنابة: ليست بشرط لجوازه، فيجوز طوافه -أي: الوداع- إذا كان محدثاً أو جنباً ويعتدّ به، وهذا شيء غريب من الحنفية أن يقولوا ذلك؛ لأن الطواف بالبيت كما هو معلوم من حديث رسول الله ﷺ لا يجوز بغير الطهارة من الحدث الأصغر فكيف بالجنابة؟ فيجوز طوافه إذا كان محدثاً أو جنباً

ويعتدّ به، والأفضل: أن يعيد طاهراً، هذا كلام لا يتفق مع ما قاله الأئمة، وما جاء في حديث النبي ﷺ ليس الأفضل بالواجب أن يعيد الطواف طاهراً، بل لا يجوز له أصلاً أن يطوف بالبيت، وهو جنب أو وهو محدث حدثاً أصغر.

يقول الكاساني: فإن لم يُعد طاف وهو جنب أو طاف بالحدث الأصغر، ولم يعد الطواف - جاز وعليه شاة إن كان جنباً؛ لأن النقص كثير فيجبر بالشاة، كما لو ترك أكثر الأشواط، وهذا عندهم أيضاً، وليس عند غيرهم، عندهم أن الأشواط سبعة فمن أدى أربعة، فقد أدى الأكثر، وهذا يجزئ، وعند الجمهور لا يجزئ إلا الأشواط السبعة، وهنا أيضاً يضيفون أنه إذا طاف ثلاثة أشواط وترك أربعة يكون قد ترك أكثر الأشواط، ويجبر ذلك بالشاة، فجبر طواف الوداع لمن طاف وهو جنب يكون بشاة، وكذلك جبر عدد الأشواط يكون بشاة.

وإن كانَ مُحدِّثاً حَدَّثاً أصغر ففيه روايتان عن أبي حنيفة: إحداهما: عليه صدقة. وهي الصحيحة، وهو قول أبي يوسف ومحمد؛ لأن النقص يسير فصار كشوط أو شوطين.

والثانية: عليه شاة مثل الجنب؛ لأنه طواف واجب فأشبهه طواف الزيارة.

وأضاف أن من شروط الجواز ستر العورة: يقول: وكذا ستر عورته ليس بشرط للجواز، وهذا أيضاً كلام غريب؛ لأن النبي ﷺ قال: ((أن الطواف صلاة غير أن الله أباح فيه الكلام)) ومعنى أنه صلاة أنه يشترط له ما يشترط للصلاة من الطهارة من الحدثين الأصغر والأكبر، وكذلك ستر العورة، كيف وقد قال النبي ﷺ في إعلانه لأهل مكة على لسان علي بن أبي طالب وهو يقول: ((لا يطوف بالبيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان)) فكيف قال الأحناف ذلك؟ وكذا ستر عورته ليس بشرط للجواز؛ حتى لو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز به الصلاة

جاز، ولكن يجب عليه الدم، وكذا الطهارة عن النجاسة، يعني: ليس شرطاً للجواز، إلا إنه يكره ولا شيء عليه، والفرق ما ذكرنا في طواف الزيارة.

في فصل آخر، قال:

وأما قدره وكيفيته فمثل سائر الأتوفة.

وأما وقته: فقد روي عن أبي حنيفة أنه قد ينبغي للإنسان إذا أراد السفر أن يطوف طواف الصدر حين يريد أن ينفر، وهذا بيان الوقت المستحب لا بيان أصل الوقت، ويجوز في أيام النحر وبعدها ويكون أداء لا قضاء حتى لو طاف الصدر ثم أطال الإقامة بمكة، ولم ينو الإقامة بها، ولم يتخذها داراً جاز طوافه، وإن أقام سنة بعد الطواف، إلا أن الأفضل -الأفضل وليس الواجب- أن يكون طوافه عند الصدر -يعني: عن السفر فعلاً والرحيل- لما قلنا، ولا يلزمه شيء بالتأخير عن أيام النحر بالإجماع.

وأما مكانه فحول البيت، ولا يجوز إلا به؛ لقول النبي ﷺ: ((من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف)) والطواف بالبيت هو الطواف حوله، فإن نفروا ولم يطف عليه أن يرجع ويطوف ما لم يجاوز الميقات؛ لأنه ترك طوافاً واجباً وأمكنه أن يأتي به من غير الحاجة إلى تجديد الإحرام، فيجب عليه أن يرجع ويأتي به، أما إن كان قد جاوز الميقات فلا يجب عليه الرجوع؛ لأنه لا يمكنه الرجوع إلا بالتزام عمرة والتزام إحرامها، ثم إذا أراد أن يمضي -يعني: دون أن يرجع- مضى إلى بلده وعليه دم، وإن أراد أن يرجع بعد أن تجاوز الميقات أحرم بعمرة ثم رجع، وإذا رجع بيتدئ بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه لتأخيره عن مكانه، يعني: عن وقته، وقالوا: الأولى ألا يرجع، ويريق دماً مكان الطواف؛ لأن هذا نفع للفقراء وأيسر عليه، لما فيه من دفع مشقة السفر وضرر التزام الإحرام.

بيّن لنا الكاساني -رَحِمَهُ اللهُ- ما يتعلق بطواف الوداع من أحكام، وسماه أولاً: طواف الصدر، وبيّن لنا حكمه، فقال: إنه واجب عند الحنفية، وبيّن لنا قول الشافعي: إنه سنة، وبيّن وجه قول كل من الفريقين، كما بيّن لنا في فصل شرائطه، وقسم الشرائط إلى قسمين: شرائط وجوب، وشرائط جواز، وأخذ في بيانها وتفصيل كل منهما كما رأينا وعلمنا، تحدث أيضاً عن قدره وكيفيته، وهي أن طواف الوداع كطواف الزيارة وسائر الأظوفة التي سبق الحديث عنها، وبين لنا وقته وهو ما ينبغي للإنسان أن يفعله عند إرادة السفر، ومع هذا لو طاف طواف الوداع وأقام بمكة فترة ولو سنة دون نية الإقامة لم يجب عليه إعادة الطواف، بل جاز منه ذلك وإن كان المستحب أن يؤديه وقت السفر، والمكان كما هو معلوم هو البيت الحرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُنَّ بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٢٩] من جاوز مكة والبيت دون أن يطوف طواف الوداع فإنهم يفرقون بين من تجاوز الميقات، ومن كان دون الميقات: من كان دون الميقات فعليه أن يرجع ويطوف طواف الوداع، ومن تجاوز الميقات لم يكن عليه أن يرجع، وكان عليه الدم؛ لأن ذلك أنفع للفقراء وأيسر له من المشقة بإحرام وعمل عمرة من جديد.

ما يفسد النُّسك عند الكاساني

ما قاله الإمام الكاساني في كتابه (بدائع الصنائع): قد عقد فصلاً طويلاً لهذا المبحث، وسماه: ما يفسد الحج، قال فيه: وأما بيان ما يفسد الحج، وبيان حكمه إذا فسد، أما الأول -يعني: ما يفسد الحج- والذي يفسده الجماع، لكن عند وجود شرطه، إذاً ليس مطلق الجماع، ولا في أي وقت كان الجماع يكون مفسداً، ولكن بشروط؛ ولذلك قال: فيقع الكلام فيه في موضعين:

الموضع الأول: بيان أن الجماع يفسد الحج جملة. الموضع الثاني: بيان شرط كونه مفسداً.

أما الأول: فالدليل عليه: ما روي عن جماعة من الصحابة { أنهم قالوا فيمن جامع امرأته، وهما محرمان، ماذا قال الصحابة؟ قالوا: مضيا في إحرامهما، يعني: يتممان الحج، وعليهما هدي، ما مقداره؟ سنعلم فيما بعد، ويقضيان من قابل، يعني: في العام القادم يكون عليهما قضاء هذا الحج الذي أفسده الجماع، ويفترقان -يعني: في الحجّة القادمة- حتى لا يقع منهما فساد في القضاء في المرة القادمة.

ولأن الجماع في نهاية الارتفاق بمرافق المقيمين، فكان في نهاية الجناية على الإحرام، فكان مفسداً للإحرام، يعني: أن الجماع عملية ضخمة وكبرى، تشترك فيها جميع الأعضاء، والقوى الإنسانية، وبالتالي لا يمكن أبداً لأي إنسان يؤدي مناسك الحج، أو محرماً بالحج، أو بالعمرة، أن يجوز له أن يفعل ذلك، أو أن ينسى ذلك الأمر، فيكون الجماع نهاية الجناية على الإحرام، ويكون مفسداً للإحرام، هذا عن أن الجماع مفسد في الجملة.

وأما شرط كون الجماع مفسداً فشيئان:

أحدهما: أن يكون الجماع في الفرج حتى لو جامع، يعني: هذا استثناء، بمعنى: أنه لا بد أن يكون الجماع المفسد في الفرج، أما لو جامع فيما دون الفرج، أو لمسه بشهوة، أو عانق زوجته، أو قبّلها، أو باشر دون جماع في الفرج، لا يُفسد حجه، لماذا؟ لانعدام الارتفاق البالغ، يعني: المنفعة الكاملة من الجماع.

لكن مع أنه لا يفسد الحج أي: تلك الأمور الخاصة باللمس، والشهوة، والعناق، والتقبيل، والإنزال، لا يفسد الحج، لكن تلمزه الكفارة، سواء أنزل أو لم ينزل، لماذا وجبت الكفارة؟ لوجود استماع مقصود، وفرق بين اللمس والنظر عن شهوة، ولو وطئ بهيمة، لا يفسد حجه؛ لما قلنا -أي: لانعدام

الارتفاق البالغ - ولا كفارة عليه حينئذ، إلا إذا أنزل، يعني: هذا الجماع لا يفسد، أو هذا الوطء للبهيمة لا يفسد الحج، لكن عليه كفارة إذا أنزل، ولا يفسد الحج؛ لأنه ليس باستمتاع مقصود، بخلاف الجماع فيما دون الفرج.

وأما الوطء في الموضع المكروه - أي: الدُّبْر - فأما على أصلهما يفسد الحج - أي: أبو يوسف ومحمد - لأنه في معنى الجماع في القبل عندهما، حتى قالوا بوجوب الحد، يعني: الجماع في الدبر كالجَماع في القبل، يفسد الحج للمحرم، كما يجب الحد فيه، مثل حد الزنا.

وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان، في رواية: يفسد؛ لأنه مثل الوطء في القبل في قضاء الشهوة، ويوجب الاغتسال من غير إنزال، وفي رواية لا يفسد؛ لعدم كمال الارتفاق لقصور قضاء الشهوة فيه؛ لسوء المحل، فأشبهه الجماع فيما دون الفرج، ولهذا قال محمد - رَجِمَهُ اللهُ - : إنه لا يوجب الحد.

الثاني: أن يكون الجماع قبل الوقوف بعرفة؛ لأن الركن الأعظم لم يأت بعد - وهو الوقوف بعرفة - فإن كان بعد الوقوف بها لا يفسد الحج عندنا، وعند الشافعي هذا ليس بشرط، ويفسد الحج قبل الوقوف وبعده، وجه قول الشافعي أن الجماع إنما عرف مفسداً للحج؛ لكونه مفسداً للإحرام، والإحرام بعد الوقوف باقٍ؛ لبقاء ركن الحج، وهو طواف الزيارة - أي: طواف الإفاضة - ولا يتصور بقاء الركن بدون الإحرام، فصار الحال بعد الوقوف كالحال قبل الوقوف، هذا رأي الشافعي.

أما وجهة نظر الحنفية: فإنه يفسد قبل الوقوف، ولا يفسد بعد الوقوف، لماذا؟ قالوا: لأن الركن الأصلي للحج هو الوقوف بعرفة؛ لقول النبي ﷺ: ((الحج عرفة)) أي: الوقوف بعرفة، فمن وقف بعرفة فقد تم حجه، فقد أخبر عن تمام

الحج بالوقوف، ومعلوم أنه ليس المراد منه التمام الذي هو ضد النقصان؛ لأن هذا لا يثبت بنفس الوقوف، فعلم أن المراد منه خروجه عن احتمال الفساد والفوات، مادام الحج عرفة، إذ ما بعد عرفة لا يفسد، ولا يفوت الحج.

ولأن الوقوف ركن مستقل بنفسه وجُوداً وصحة، لا يقف وجوده، وصحته على الركن الآخر - أي: الطواف - وما وجد ومضى على الصحة لا يبطل إلا بالردة، ولم توجد الردة، وإذا لم يفسد الماضي لا يفسد الباقي؛ لأن فساده بفساده، ولكن يلزمه بدنة، ويستوي في فساد الحج بالجماع الرجل والمرأة؛ لاستوائهما في المعنى الموجب للفساد وهو حصول كمال الارتفاق لقضاء اللذة لكل منهما؛ ولما ذكرنا أن جماعة الصحابة { أفتوا بفساد حجها، حيث أوجبوا القضاء عليهما، هذه نقطة ويستوي فيه العامد، والخاطئ، والذاكر، والناسي، عند أصحابنا، كما سبق أن أشرنا إلى حكم النسيان في محظورات، أو ارتكاب المحظورات.

وقال الشافعي: لا يفسده الخطأ، والنسيان، كما سبق أن ذكر، وهو أن فساد الحج لا يثبت إلا بفعل محذور، فزعم الشافعي: أن الحظر لا يثبت مع الخطأ، والنسيان؛ أما الحنفية: فقالوا: يثبت، وإنما المرفوع هو الإثم، أو المآخذة عليهما. ويستوي فيه أيضاً الطوع، والإكراه، لأن الإكراه لا يزيل الحظر، ولو كانت المرأة مكرهه فإنها لا ترجع بما لزمها على المكره؛ لأنه حصل لها استمتاع بالجماع، فلا ترجع على أحد، كالمغرور إذا وطئ الجارية، لازمه الغرم، فإنه لا يرجع به على من غره، ويستوي فيه أيضاً كون المرأة المحرمة مستيقظة، أو نائمة، حتى يفسد حجها في الحالين، سواء كان المجمع لها محرماً، أو حلالاً يعني: غير محرم؛ لأن النائمة في معنى الناسية، والنسيان - كما قلنا - لا يمنع فساد الحج، كذا النوم،

ويستوي أيضاً كون المجمع عاقلاً، بالغاً، أو مجنوناً، أو صبيّاً، بعد أن كانت المرأة المحرمة عاقلة بالغة حتى يفسد حجها؛ لأن التمكين محظور عليها، يعني: مع أن المجنون أو الصبي غير مكلفين، إلا لأنها مكلفة وعاقلة وبالغة فإن جماع المجنون لها أفسد حجها؛ لأنها كان يمكنها أن تمنعه، فتمكينها له من نفسها هذا التمكين محظور عليها، ففسد حجها.

بهذا يكون الكاساني -رَحِمَهُ اللهُ- قد بين لنا الجزئية الأولى، وهي: بيان ما يفسد الحج، وهو: الجماع بالشروط التي ذكرها، وهي كونه في الفرج، وكونه أيضاً قبل الوقوف بعرفة، ويستوي في ذلك جميع الأحوال، الرجل والمرأة، والذاكر والناسي، والمخطئ والمكروه، كل هؤلاء إذا وقع الجماع منهم قبل الوقوف بعرفة في الفرج فسد حجهم ووجب عليهم الكفارة والقضاء، وهذا ما بينه في الفقرة الثانية

وأما بيان حكمه إذا فسد، ففساد الحج يتعلق به أحكام، منها:

١. وجوب الشاة عندنا، والفدية عند الحنفية في الجماع: شاة؛ وعند الشافعية، أو الجمهور: بدنة -ناقة- وجه قول الشافعي أو الجمهور: أن الجماع بعد الوقوف إنما أوجب البدنة؛ لتغليظ الجناية؛ والجناية قبل الوقوف أغلظ، لوجودها حال قيام الإحرام المطلق؛ لبقاء ركني الحج، وبعد الوقوف لم يبق إلا أحدهما -أي: الإفاضة طواف الزيارة- فلما وجبت البدنة بعد الوقوف فلا أن تجب قبله أولى.

يستدل الحنفية على قولهم بما روي عن ابن عباس < أنه قال: "البدنة في الحج في موضعين:

أحدهما: إذا طاف للزيارة جنباً، ورجع إلى أهله، ولم يعد.

والثاني: إذا جامع بعد الوقوف بعرفة" فإذا كان ذلك يجب بعد الوقوف فمن باب أولى لو كان قبل الوقوف.

وروينا عن جماعة من الصحابة { أنهم قالوا: وعليهما- يعني: الرجل والمرأة المجامعين- هدي، لم يقولوا بدنة، ولا غيرها، واسم الهدي وإن كان يقع على الغنم، والإبل، والبقر، لكن الشاة أدنى، والأدنى متيقن به، فحملة على الغنم أولى؛ على أنه روي عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الهدي فقال: ((أدناه شاة)).

ويجزئ عن الشاة المشاركة مع آخرين في جذور، أو بقرة؛ لما روي أن رسول الله ﷺ: ((أشرك بين أصحابه { في البدن عام الحديبية)) فذبحوا البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة، واعتباره بما قبل الوقوف غير سديد؛ لأن الجناية قبل الوقوف أخف من الجناية بعده؛ لأن الجماع قبل الوقوف أوجب القضاء؛ لأنه أوجب فساد الحج، والقضاء خلف عن الفائدة، فيجبر معنى الجناية، فتخف الجناية، فيوجب نقصان الموجب، أي: تكون الشاة، وبعد الوقوف لا يفسد الحج عندنا؛ لأن الوقوف بعرفة ركن الحج الأعظم، فالجماع بعده لا يفسد، فلم يجب القضاء، فلم يوجد ما تجده الجناية، فبقيت متغلظة- وهي البدنة- فتغلظ الموجب.

ولو جامع قبل الوقوف بعرفة، ثم جامع، فإن كان في مجلس- واحد- لا يجب عليه إلا دم واحد؛ استحساناً، والقياس أن يجب عليه لكل جماع دم على حدة؛ لأن سبب الوجوب قد تكرر، فتكرر الواجب، إلا أنهم استحسنا فأوجبوا دمًا واحدًا؛ لأن أسباب الوجوب اجتمعت في مجلس واحد من جنس واحد، فيكتفى بكفارة واحدة؛ لأن المجلس الواحد يجمع الأفعال المتفرقة، كما يجمع الأقوال المتفرقة، كالإيلاجات في جماع واحد، فإنها لا توجب إلا كفارة واحدة، وإن كان كل إيلاجة لو انفردت أوجبت الكفارة، كذا هذا.

وإن كان الجماع في مجلسين مختلفين يجب دمان، في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، وقال محمد: يجب دم واحد، إلا إذا كان قد كفر للجماع الأول فيجب بالجماع الثاني كفارة ثانية، كحال الأمر بنسبة لشهر رمضان.

وأضاف إلى ذلك بعض التفصيلات التي اختلف فيه الأصحاب مع أبي حنيفة، أو اختلفوا فيها مع الشافعي {.

٢. أما عن القضاء، وباقي الأحكام فقد ذكر الكاساني -رَحِمَهُ اللهُ- أن من أحكام فساد الحج: وجوب المضي في الحجة الفاسدة، يعني: ليس بالجماع يتحلل الحاج، ويستعد للقضاء في العام القادم، وانتهى الأمر، وإنما يجب عليه أيضاً أن يبقى في حجته الفاسدة إلى نهايتها؛ لقول جماعة من الصحابة { "يمضيا في إحرامهما" ولأن الإحرام عقد لازم لا يجوز التحلل عنه إلا بأداء أفعال الحج، أو لضرورة الإحصار، وهنا لم يكمل المجمع أفعال الحج، ولم يتعرض للإحصار، لم يوجد أحدهما فيلزمه المضي فيه، يفعل جميع ما يفعله في الحجة الصحيحة، ويجتنب جميع ما يجتنب في الحجة الصحيحة.

٣. ومنها -يعني: من أحكام الإفساد بالجماع- وجوب القضاء، لقول الصحابة { "يقضيانه من قابل" ولأنه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذي أمر به؛ لأنه أمر بحج خالي عن الجماع، ولم يأت به، فبقي الواجب في ذمته، فيلزمه تفريغ ذمته عنه، ولا يجب عليه العمرة؛ لأنه ليست بفئات الحج، ألا ترى أنه لم تسقط عنه أفعال الحج بخلاف المحصر إذا أحل من إحرامه بذبح الهدي أنه يجب عليه قضاء الحجة والعمرة!؟

أما قضاء الحجة فظاهر، وأما قضاء العمرة فلفوات الحج في ذلك العام، وهل يلزمهما -يعني: الرجل والمرأة اللذين أفسدا الحج بالجماع- الافتراق في القضاء،

قال أصحابنا الثلاثة: لا يلزمهما، ولكنهم إن خافا معاودة للجماع يستحب لهما أن يفترقا، وقال زفر، ومالك، والشافعي: يفترقان، واحتجوا بما روينا من قول جماعة من الصحابة: "يفترقان" ولأن الاجتماع فيه خوف الوقوع في الجماع ثانياً، فيجب التحرز عنه بالافتراق.

ثم اختلفوا في مكان الافتراق، فقال مالك: إذا خرجا من بلدهما يفترقان؛ حسماً للمادة؛ وقال الشافعي: إذا بلغ الموضع الذي جامعها فيه؛ لأنهما يتذكران ذلك، فربما يقعان فيه؛ وقال زفر: يفترقان عند الإحرام؛ لأن الإحرام هو الذي حظر عليه الجماع، فأما قبل ذلك فقد كان مباحاً، ولنا -يعني: للأصحاب أنهما لا يفترقان- أنهما زوجان، والزوجية علة الاجتماع، لا الافتراق.

وأما ما ذكروا من خوف الوقوع: فإنه يبطل بالابتداء، فإنه لم يجب الافتراق في الابتداء مع خوف الوقوع، وقول الشافعي: يتذكران ما فعلا فيه فاسد؛ لأنهما قد يتذكران، وقد لا يتذكران، إذ ليس كل من يفعل فعلاً في مكان يتذكر ذلك الفعل إذا وصل إليه، ثم إن كان يتذكران ما فعلا فيه يتذكران ما لزمهما من وبال، فلعلهما حين يتذكران الوبال يمنعهما ذلك عن الفعل، كما يبطل هذا أيضاً بلبس المخيط، والتطيب، فإنه إذا لبس المخيط أو تطيب حتى لزمه الدم؛ يباح له إمساك الثوب المخيط والتطيب، وإن كان ذلك يذكره لبس المخيط والتطيب، فدل على أن الافتراق ليس بلازم، ولكنه مندوب إليه، ومستحب عند خوف الوقوع فيما وقع فيه، وعلى هذا يحمل قول الصحابة { : "يفترقان" هذا إلى كلام آخر أضافه الكاساني في موضوع: ما يفسد النسك، فيما يتعلق بالجماع، وفيما يترتب على ذلك من الأحكام.

ما يفسد النسك عند الخطيب الشريبي

نتقل إلى الخطيب الشريبي -رَحِمَهُ اللهُ- لنرى أيضاً كيف عرض هذه القضية: قضية ما يفسد النسك، وقد تناولها الخطيب الشريبي -رَحِمَهُ اللهُ- ضمن محظورات الإحرام، كما سبق أن أشرنا، حيث عقد -رَحِمَهُ اللهُ- باباً من أبواب الإحرام وسماه: باب محرمات الإحرام، وبدأ في تعدادها، فبدأ بالمحرم الأول وهو: ستر بعض رأس الرجل بما يعد ساتراً إلا الحاجة، ولبس المخيط، أو المنسوج، أو نحو ذلك، ثم قال: الثاني: استعمال الطيب في ثوبه، أو بدنه، أو كذا، الثالث: إزالة الشعر، أو الظفر إلى آخره، الرابع: الجماع، وهذا الذي سنتناوله عند الخطيب الشريبي الآن.

بدأ الخطيب الشريبي -رَحِمَهُ اللهُ- يشرح هذا المحذور الرابع الذي نص عليه الإمام النووي في كتابه «المنهاج»؛ الرابع من المحرمات -يعني: محرمات الإحرام- الجماع بالإجماع، يعني: أن الإجماع منعقد على أن الجماع من محرمات الإحرام، سواء كان للزوجة، أو لغيرها، لأدمية، أو بهيمة، أو في قبل، أو في الدبر، وكنا قد تعرضنا لذلك عند الكاساني منذ قليل.

الشافعية يقولون: إن الجماع محرماً بالإجماع، ولو لبهيمة في قبل أو دبر، ويحرم على المرأة الحلال -يعني: غير المحرمة- أن تمكن زوجها المحرم من الجماع؛ لأنها تساعده على المعصية، وعلى إفساد الحج؛ لأنه -أي: التمكين- إعانة على معصية، كما يحرم على الرجل الزوج الحلال -يعني: غير المحرم- جماع زوجته المحرمة؛ لأنه يفسد حجها بذلك، أو يعينها على معصية.

وقد يفهم كلامه -يعني: كلام النووي- أن غير الجماع لا يحرم، يعني: القبلة، والمباشرة، واللمس، ونحو ذلك، هكذا يقول الخطيب الشريبي، وليس هذا

الفهم مرادًا، بل تحرم المباشرة فيما دون الفرج بشهوة، قبل التحللين، وعليه إذا فعل دم، وكذلك يحرم الاستمناء باليد، ومن فعل وجب عليه الدم، إن أنزل، لكن يسقط عنه الدم في صورتين إن جامع بعد ذلك؛ لدخوله في بدنة أو كفارة الجماع، يعني: هذا من التداخل، فمن قبل، أو باشر فعليه دم، لكنه لو أتبع ذلك بالجماع سقط دم التقييل، أو المباشرة ودخل في كفارة الجماع وهي: البدنة.

قال: وتفسد به العمرة المفردة، لو أن شخصًا أحرم بعمرة، وجامع زوجته قبل أن ينتهي من أعمال العمرة، سواء كان بعد الطواف، أو قبل الطواف، فإن الجماع يفسدها؛ أما غير المفردة فهي تابعة للحج صحة وفسادًا، يعني: القارن بين الحج والعمرة يفسد نسكه كله -أي: الحج والعمرة الذي قرنا بينهما- وكذا يفسد الحج بالجماع المذكور قبل التحلل الأول قبل الوقوف بإجماع، كما علمنا شرط ذلك عند الكاساني.

الجميع متفقون على أن الجماع قبل الوقوف بعرفة مفسد للحج، وموجب للكفارة وللقضاء؛ أما بعد الوقوف ففيه خلاف؛ لأن الوقوف هو ركن الحج الأعظم، فإذا تحقق وتم يكون الحج قد تم، فيكون في الجماع بعد الوقوف بعرفة نظر، خلافًا لأبي حنيفة؛ لأن وطءً صادف إحرامًا صحيحًا، لم يحصل فيه التحلل الأول، يعني: المخلفون لأبي حنيفة يقولون بالإفساد قبل التحلل الأول، سواء كان بعد الوقوف بعرفة، أو قبل الوقوف، فأشبه ما قبل الوقوف.

ولو كان المجمع في العمرة، أو الحج رقيقًا، أو صبيًا مميزًا أيضًا يفسد حجه، لأن هذا منهي عنه، قال تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ [البقرة: 197] أي: لا ترفثوا، فلفظه خبر، ومعناه: النهي، إذ لو بقي على الخبر: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ امتنع وقوعه في الحج؛ لأن أخبار الله تعالى صدق قطعًا، مع أن ذلك يقع كثيرًا، والأصل في

النهي : اقتضاء الفساد، فيكون الوقوع في المنهي عنه مفسداً، لما نهى عنه فيه، وقاسوا العمرة على الحج.

أما غير المميز من صبي أو مجنون فلا يفسد ذلك بجماعه، وكذا الناسي، والجاهل، والمكره، هذا قول الشافعية كما قال الكاساني.

أما الحنفية فيستوي عندهم الجماع في كل الأحوال: الناسي، والجاهل، والمكره، والطوع، والمخطئ، والمتعمد، وقوله: قبل التحلل الأول، قيد في الحجة خاصة كما تقرر؛ لأن العمرة ليس لها إلا تحلل واحد، ليس فيها أول وثان، واحترز به عما إذا وقع الجماع بعد التحلل الأول، فإن الحج لا يفسد به، وكذا العمرة التابعة لها كما تقدم، وقيل: تفسد، ولو أحرم مجامعاً لم ينعقد إحرامه على الأصح، ولو أحرم حال النزع صح في أحد أوجهٍ يظهر ترجيحه؛ لأن النزع ليس بجماع.

ماذا يجب بعد فساد الحج بالجماع؟

قال: ويجب به -أي: الجماع المفسد لحج أو عمرة على الرجل - بدنة، تتوفر فيها صفة الأضحية؛ لقضاء الصحابة { بذلك، هذا عن الجماع المفسد، وخرج بالجماع المفسد مسألتان: إحداهما: أن يجامع في الحج بين التحليلين، التحلل الأصغر - كما هو معلوم - يكون بالرمي، والنحر، أو بالرمي والحلق، يعني: بفعل اثنين من ثلاثة أمور يوم العيد: إما برمي الجمرة الكبرى، ثم النحر، أو برمي الجمرة الكبرى ثم الحلق، أو بالنحر، ثم الحلق، وهكذا.

أما التحلل الأكبر: فلا يكون إلا بطواف الإفاضة، التحلل الأصغر أو الأول: يحل كل شيء من محظورات الإحرام، ماعدا الجماع؛ والتحلل الأكبر: يحل كل

شيء حتى الجماع؛ ولذلك قال: مَنْ جامع في الحج بين التحليلين هل يفسد حجه؟ وتجب عليه بدنة أو لا يفسد؟

الثانية: مَنْ يكرر الجماع أن يجمع ثانيًا بعد جماعه الأول قبل التحليلين، ففي صورتين إنما يلزمه شاةن وليس بدنة، وخرج بالرجل المرأة، ويجب -أي: الجماع المفسد لحج أو عمرة- على الرجل بدنة، وخرج بالرجل المرأة، وإن شملتها عبارته، فإنها على الخلاف المار في الصوم، وقد قال الشافعية بأنه ليس على المرأة كفارة، أو على الاثنين معًا كفارة واحدة؛ لأن الجماع لا يتم إلا بالطرفين، فهو فعلٌ واحدٌ، فلا يجب فيه إلا كفارةً واحدةً -كما مر في الصوم- وهذا على القول الصحيح، سواء أكان الواطئُ زوجًا، أو غيره، محرماً، أم حلالًا.

واعلم: أن البدنة حيث أطلقت في كتب الحديث، والفقه المراد بها: البعير: ذكرًا كان، أو أنثى، وشرطها: أن تكون في سن الأضحية، ولا تطلق البدنة على غير هذا، وقيل: إنها تطلق على البعير والبقرة، وقيل: إنه تطلق على الشاة، والصحيح: الأول، وهي: البعير فقط، فإن لم يجد البدنة فبقرة، فإن لم يجدها فسبعُ شياه، فإن لم يجدها قوَم البدنة، واشترى بقيمتها طعامًا، وتصدق به، فإن عجز صام عن كل مد يومًا.

ثم قال أيضًا فيما يجب بالجماع الفاسد: ويجب المضي في فاسده -أي: المذكور من حجة أو عمرة- لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] فإنه لم يفصل بين الصحيح والفاسد، وروي ذلك عن إفتاء جمع من الصحابة، ولا يعرف لهم مخالف، والمراد بالمضي في الحج: أن يأتي بما كان يأتي به قبل الجماع، ويتجنب ما كان يتجنبه قبله، فإن ارتكب محظورًا لزمته الفدية في

الأصح، وهذا بخلاف سائر العبادات، لا يلزمه المضي في فاسدها؛ للخروج منها بالفساد، إذ لا حرمة لها بعده، نعم، في الصيام يجب إمساك بقية النهار، ويجب القضاء.

إذن: وجبت البدنة، ثانيًا: يجب المضي في فاسده، ثالثًا: يجب القضاء - اتفاقًا - في العام القادم، وإن كان نسكه تطوعًا، يعني: حتى لو كان المحرم محرّمًا بالحج تطوعًا، وليس فريضة، فإذا أفسده بالجماع وجب قضاؤه، وكان القضاء فرضًا؛ لأنه يلزم بالشروع فيه، فصار فرضًا، بخلاف باقي العبادات.

وإذا جمع صبي أو عبد، مع أن الحج ليس واجبًا عليهما، إلا أنه إذا اشتغل كل منهما بالحج فسد نسكه، ويجزئه القضاء حال الصبّ والرق، ويلزم المفسد في القضاء الإحرام مما أحرم به في الأداء من ميقات، أو قبله من دويرة أهله، أو غيرها؛ لأنه يقضي ما فات، فإن كان جاوز الميقات ولو غير مرید نسكًا لزمه في القضاء الإحرام منه، إلا إن سلك فيه غير طريق الأداء فإنه يحرم من قدر مسافة الإحرام في الأداء، إذا لم يكن جاوز فيه الميقات.

ثم قال: ولو أفسد القضاء الثاني بالجماع فعليه بدنة، وقضاء واحد؛ لأن المقضي واحد، فلا يلزمه أكثر منه.

والأصح أن القضاء يكون على الفور، ومعنى على الفور يعني: في العام القادم مباشرة؛ لأنه وإن كان وقته موسعًا - يعني: وقت الحج على التراخي، ما لم يحج هذا العام يحج العام القادم، كما هو رأي الشافعية؛ الرسول ﷺ، فرض الحج ولم يحج إلا في السنة العاشرة، وأرسل أبا بكر في العام قبل ذلك، فمعنى ذلك: أن الحج على التراخي؛ لأنه قيل: إنه فرض في السنة السابعة، وقيل: فرض في السنة التاسعة؛ لذلك رجّح الشافعية: أن يكون الحج على التراخي؛

أما القضاء: فالأصح أن يكون على الفور؛ يضيق هذا الوقت الموسع بالشروع فيه، وقد شرع هذا الحج من العام الماضي حيث أفسده، فعليه أن يكمله في العام القادم؛ لأن القضاء متمم لما شرع فيه من قبل.

واستشكل تسمية ذلك قضاء؛ لأن من أفسد الصلاة ثم أعادها في الوقت كانت أداء، لا قضاء؛ لوقوعها في وقتها الأصلي، خلافاً للقاضي، أجاب السبكي عن هذا الاستشكل بقوله: إنهم أطلقوا القضاء هنا على معناه اللغوي - يعني: قضاء الفعل المطلوب - وبأنه يتضيق بالإحرام، وإن لم يتضيق وقت الصلاة؛ لأن آخر وقتها لم يتغير بالشروع فيها، فلم يكن يفعلها بعد الإفساد، موقعاً لها في غير وقتها، والنسك بالشروع فيه تضيق وقتها ابتداء وانتهاء، فإنه ينتهي بوقت الفوات، ففعله في السنة الثانية خارج وقته، فصح وصفه بالقضاء.

وأيد ولده في التوشيح الأول بقول ابن يونس: إنه أداء، لا قضاء، وتصور قضاء العمرة على الفور واضح؛ أما الحج فيتصور عام الإفساد، بأن يتحلل بعده للإحصار، يعني: العمرة يمكن أداؤها مباشرة؛ لأن لها جميع السنة؛ يمكن أن تؤدي في جميع أيام السنة - كما سنعلم في المحاضرة القادمة عن أحكام العمرة - أما الحج: ف﴿أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: 197] كما قال الله تعالى، فلا قضاء له إلا في شوال، وذو القعدة، وذو الحجة.

ولو خرجت المرأة لقضاء نسكها لزم الزوج زيادة نفقة السفر من زاد، وراحلة، ذهاباً وإياباً؛ لأنها غرامة - أي: القضاء غرامة - تتعلق بالجماع الذي كان الرجل سبباً فيه، هذه الغرامة التي تتعلق بالجماع لزم الرجل، فلزمته النفقة - نفقة القضاء - كما لزمته الكفارة، ولو عُضِبَتْ - يعني: مرضت مرضاً مقعداً يمنعها من القضاء - لزمه الإنابة عنها، يعني: يستأجر من يحج عنها من ماله، والذي

يشمل الزاد والراحلة، ذهاباً وإياباً لهذا النائب، ومؤنة الموطئة بزناً أو شبهة عليها؛ لأن الموطئة بالزنا أو الشبهة ليست كالمرأة الزوجة، أو المرأة الحلال.

وأما نفقة الحصر فلا تلزم الزوج، يعني: لو أحصر الزوج والزوجة فلا يلزم الزوج نفقة الإحصار، أو قضاء الحج من العام القادم بسبب الأحصار، إلا أن يكون الزوج معها، ثم قال: ويسنُّ افتراقهما من حين الإحرام - كما قال الكاساني فيما مضى - فالافتراق بين الزوجين سنة، وليس واجباً، أو لازماً إلى أن يفرغا أو ينتهيا التحللان.

وافتراقهما في مكان الجماع أكد؛ للاختلاف في وجوبه.

بعد هذا البيان لما يتعلق بالجماع، من حيث الإفساد بأي شكل من أشكاله، وما يتعلق بالواجب لهذا الجماع، ينقلنا الخطيب الشربيني إلى بعض الفروع المتعلقة بذلك، عليكم أن تتابعوها، وأن تطلعوا عليها.

أحكام العمرة عند ابن رشد، وابن قدامة

١. عرض القضية عند ابن رشد:

بيّن لنا ابن رشد أمرين: الأمر الأول: أن العمرة تجوز في كل أوقات السنة، هذا ما عليه العلماء إلا أبو حنيفة، فإنه قال: تكره يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام التشريق. هذه جزئية.

الجزئية الثانية: تكرار العمرة، فقد بيّن - رحمه الله - أن جمهور الأئمة على أنها تجوز، ويجوز تكرارها، بلا عدد. أما مالك فقد خالف في ذلك، وكره أكثر من عمرة في السنة، إما العمرة الواحدة فمستحبة، هذا ما بينه ابن رشد - رحمه الله.

٢. عرض الموضوع عند ابن قدامة:

أما ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ- فقد أفاض وفصّلَ في ذلك تفصيلاً جيداً، وعقد عدة فصول لما يتعلق بالعمرة من الأحكام، حيث قال -رَحِمَهُ اللهُ-: تجب العمرة على من يجب عليه الحج، يعني: هنا يبين حكم العمرة، فحكمها الوجوب، مثل: الحج، بينما قال غير أحمد: إنها سنة وليست واجبة على كل حال، عن الإمام أحمد روايتان في حكم العمرة.

الرواية الأولى: أنها تجب.

الرواية الثانية: أنها سنة؛ لذلك قال ابن قدامة: وتجب العمرة على ما يجب عليه الحج، في إحدى الروايتين.

رواية أخرى: بأنها ليست واجبة، روي القول بوجوبها عن عمر، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، وبه -أي: بالوجوب- قال الثوري، وإسحاق، والشافعي في أحد قوليه. إذن: هؤلاء العلماء الأجلاء على القول بوجوب العمرة.

القول الثاني: عن أحمد أن العمرة ليست واجبة، وروي ذلك عن ابن عباس، وبه قال مالك، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، لما روى جابر: ((أن النبي ﷺ سئل عن العمرة، أواجبة هي؟ قال: لا، وأن تعتمروا فهو أفضل)) فالنبي ﷺ لم يوجبها ولكنه رغب فيها وندب إليها بقوله: ((وأن تعتمروا فهو أفضل)) أخرجه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح.

وعن طلحة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ((الحج جهاد، والعمرة تطوع)) يعني: مقتضى هذا الكلام أن الحج جهاد فهو واجب، أما العمرة فتطوع، قال

ابن قدامة أيضاً: ولأنه نسكاً غير موقت، الله ﷻ قال عن الحج: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ وقال عن الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] قال عن الصيام: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] ثم قال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فالشيء المفروض يحدد الله تعالى وقته، والحج حدد الله تعالى وقته، والعمرة لم يحدد له وقتاً فمعنى ذلك: أنه نسك غير موقت فلم يكن واجباً كالطواف البيت المجرد عن الإحرام.

إلا أن ابن قدامة -رحمه الله- يرجح القول بأن العمرة واجبة، كما هي الرواية الأولى عن الإمام أحمد، وأحد قولي الشافعي، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] لنا قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ومقتضى الأمر ﴿وَأَتِمُّوا﴾ فعل أمر مقتضى الأمر الوجوب، ثم عطفها على الحج، والواو تقتضي الاشتراك في الحكم، والحج واجب فتكون العمرة كذلك، قال: ثم عطفها على الحج، والأصل التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه.

قال ابن عباس: إنها لقريظة الحج في كتاب الله. يعني: مادامت قريظة الحج والحج فريضة إذن: فهي فريضة، وعن الضبي بن معبد قال: ((أتيت عمر، فقلت: يا أمير المؤمنين إني أسلمت، وأني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي، فأهللت بهما -أهللت يعني: أحرمت- هديت لسنة نبيك ﷺ)) رواه أبو داود والنسائي، والسنة تحتمل معنيين: المعنى الأول: الدلالة الفقهية، يعني: أنها سنة من حيث الحكم، كسنن الصلاة وسنن الصيام، ونحو ذلك، والمعنى الثاني: سنة نبيك ﷺ يعني: لدين نبيك ﷺ فتكون بمعنى الوجوب، كقول النبي ﷺ: ((من رغب عن سنتي فليس مني)) السنة بمعناها العام: الدين، رواه أبو داود والنسائي هديت لسنة نبيك ﷺ.

وعن أبي رزين: ((أنه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن (يعني: السفر) قال: حج عن أبيك واعتمر)) فجمع رسول الله ﷺ في هذا الحديث بين أمرين: أمر بالحج وأمر بالعمرة، ((حج عن أبيك واعتمر)) رواه أبو داود والنسائي والترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وذكره أحمد.

ثم قال: وحديث يرويه سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، عن عبد الله بن نافع عن ابن عمر قال: ((جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: أوصني، قال: تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتحج وتعتمر)) فجمع النبي ﷺ بين الفرائض: إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، هذان فرضان، والحج فرض آخر، وتعتمر، فجمع العمرة مع هذه الفرائض يدل على فرضيتها.

وروى الأثرم بإسناده عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده ((أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن، وكان في الكتاب: أن العمرة هي الحج الأصغر)) يعني: لأنها أخذت اسم الحج، والحج فريضة فهي فريضة، ومعنى الصغر هنا ليس في الحكم، ولكن الصغر في عدد المناسك، فالعمرة: إحرام، وطواف، وسعي، وحلق، أما الحج فيزيد عن ذلك: الوقوف بعرفة، والمبيت بمزدلفة، والمبيت بمنى، ورمي الجمرات، والنحر. فكان الحج أكبر والعمرة هي الحج الأصغر.

يضاف إلى ما سبق من الأدلة: أنه -أي: القول بوجود العمرة- قول من سمينا من الصحابة، ولا مخالف لهم نعلمه، يعني: عمر وابن عباس وزيد بن ثابت وابن عمر، هؤلاء جميعاً من الصحابة قالوا بوجودها، ولا مخالف لهم نعلمه، إلا ابن مسعود على اختلاف عنه، وإما حديث جابر فقال الترمذي: قال الشافعي: هو ضعيف لا تقوم بمثله الحجة.

ثم أضاف ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ- لبيان وجوب العمرة كوجوب الحج في الرد على من قال: بأنها ليست واجبة، قال: وليس في العمرة شيء ثابت بأنها تطوع. وقال ابن عبد البر: روي ذلك -أي: القول بالتطوع- بإسانيد لا تصح، ولا تقوم بمثلها الحجة، ثم نحمله -يعني: نحمل ما ورد على أنها تطوع- على المعهود، وهي العمرة التي قضوها حين أحصروا في الحديبية، أو على العمرة التي اعتمروها مع حجتهم مع النبي ﷺ فإنها لم تكن واجبة على من اعتمر -أي: للمرة الثانية- يعني: هي واجبة في العمر مرة واحدة كالحج، فمن أداها في الحج مع النبي ﷺ كانت تطوعاً؛ لأنه أداها قبل ذلك، أو نحمله على ما زاد على العمرة الواحدة.

وتفارق العمرة الطواف؛ لأن من شرطها الإحرام، والطواف بخلافه، يعني: من شبهوا العمرة بأنها كالطواف أمر مستحب، هذا غير صحيح؛ لأن العمرة تحتاج إلى إحرام، والطواف لا يحتاج إلى إحرام.

بعد هذا الفصل الذي بين فيه حكم العمرة وهو الوجوب عند الحنابلة والشافعية، وعدد من الصحابة والتابعين، وعدم الوجوب في رواية عن أحمد وقول عن الشافعي وهو قول مالك وأصحاب الرأي، يعني: قول الجمهور: أنها ليست واجبة. ينقلنا ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ- إلى حكم آخر وهو: أهل مكة، هل على أهل مكة عمرة، أو ليس عليهم عمرة؟ قال: وليس على أهل مكة عمرة نص عليه أحمد. وقال: كان ابن عباس يرى العمرة واجبة، ويقول: يا أهل مكة ليس عليكم عمرة، إنما عمرتكم طوافكم بالبيت، إذن: أهل مكة ليس عليهم عمرة على القول الصحيح، وبكفيهم فقط الطواف بالبيت، ولأنهم من أهل الحرم من حضاري المسجد الحرام، فلا يلزمهم ميقات.

أما الآفاقيون فإنهم يجرمون من المواقيت حتى يؤديوا العمرة ؛ لأنهم قدموا لأدائها خاصة، قال عطاء: ليس أحد من خلق الله إلا عليه حج وعمرة واجبان، لا بد منهما لمن استطاع إليهما سبيلاً إلا أهل مكة ؛ فإن عليهم حجة واحدة، وليس عليهم عمرة ؛ من أجل -أي: بسبب- طوافهم بالبيت.

ووجه ذلك -ابن قدامة يشرح لماذا لم يكن على أهل مكة عمرة؟- أن ركن العمرة ومعظمها الطواف بالبيت، وهم يقومون به ويفعلونه -أهل مكة- فأجزئ عنهم، وحمل القاضي كلام أحمد على أنه لا عمرة عليهم مع الحجة ؛ لأنه يتقدم منهم فعلها في غير وقت الحج، والأمر على ما قلناه.

ثم ينقلنا ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ- إلى فصل آخر كما قلنا: إنه أولى هذا الأمر تفصيلاً لم نجد عند ابن رشد، يقول -رَحِمَهُ اللهُ-: وتجزئ عمرة المتمتع، وعمرة القارن. وقد علمنا أن المتمتع هو الذي ينوي عند الميقات من أهل الآفاق الإحرام بالعمرة متمتّعاً بها إلى الحج، ثم يدخل مكة، فيطوف بالبيت سبغاً، ويسعى بين الصفا والمروة سبغاً، ثم يخلق فيتحلل، ويتمتع بالتحلل إلى يوم التاسع من ذي الحجة، فيحرم بالحج من مكانه الذي هو فيه في مكة، يكون قد أدى عمرة في أشهر الحج، هذه العمرة تجزئ عنه عمرة الإسلام. وكذلك عمرة القارن، والعمرة من أدنى الحل، يعني: من مسجد التنعيم أو السيدة عائشة، هذا يسمى: أدنى الحل، كل ذلك يغني عن العمرة الواجبة، ولا نعلم في أجزاء عمرة المتمتع خلافاً، قال ابن عمر وعطاء وطاوس ومجاهد، ولا نعلم عن غيرهم خلافهم.

وروي عن أحمد: أن عمرة القارن لا تجزئ، وهو اختيار أبي بكر، وعن أحمد: أن العمرة من أدنى الحل لا تجزئ عن العمرة الواجبة، هذا كلام غير صحيح، ولذلك رجح ابن قدامة أن عمرة المتمتع، وعمرة القارن والعمرة من أدنى الحل، كلها تجزئ عن العمرة الواجبة، وقال: إنما هي من أربعة أميال،

واحتج على أن عمرة القارن لا تجزئ، أن عائشة حين حاضت أعمرها من التنعيم، فلو كان عمرتها في قرانها أجزأتها لما أعمرها بعدها، هكذا اختيار أبي بكر ورواية عن أحمد، والصحيح أن عمرة القارن، وعمرة التمتع، والعمرة من أدنى الحل كلها تجزئ عن العمرة الواجبة.

ولذلك قال ابن قدامة، في ترجيح القول بإجزاء هذه العمرات، قال: ولنا قول الضبي بن معبد: إني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي فأهللت بهما، فقال عمر: ((هديت لسنة نبيك ﷺ)) وهذا يدل على أنه أحرم بهما يعتقد أداء ما كتبه الله عليه منهما، والخروج عن عهدتهما، فصوبه عمر وقال: هديت لسنة نبيك ﷺ هذا دليل.

دليل آخر على إجزاء عمرة التمتع أو القارن: حديث عائشة حين قرنت الحج والعمرة، فقال لها النبي ﷺ حين حلت منهما: ((قد حللتني من حجك وعمرتك)) وإنما أعمرها النبي ﷺ من التنعيم قصداً لتطيب قلبها، وإجابة مسألتها، لا لأنها كانت واجبة عليها، وإنما رغبت في ذلك ثم إن لم تكن أجزأتها عمرة القارن، فقد أجزتها العمرة من أدنى الحل، وهو التنعيم، وهو أحد ما قصدنا الدلالة عليه، ولأن الواجب عمرة واحدة، كما أن الحج واجب مرة واحدة في العمر كله، وقد أتى بها صحيحة فتجزئه كعمرة التمتع؛ ولأن عمرة القارن أحد نسكي القارن، وإلا لم يسم قارناً أو قراناً وإنما سمي كذلك لأنه قرن بين الحج والعمرة فأجزأت كالحج.

والحج من مكة يجزئ في حق التمتع، فالعمرة من أدنى الحل في حق المفرد أولى، وإذا كان الطواف المجرد يجزئ عن العمرة في حق المكّي، فلأن تجزئ العمرة المشتملة على الإحرام والطواف والسعي والحلق أولى، وبعد هذا البيان

والاستدلال الوافي على القول بأن عمرة التمتع تجزئ عن العمرة الواجبة، عمرة الإسلام كحج الإسلام، وعمرة القران أيضاً تجزئ، وكذلك العمرة من أدنى الحل بالنسبة للمفرد بعد أن ينتهي من أيام التشريق يذهب إلى أدنى الحل مسجد السيدة عائشة، أو التنعيم ويحرم ويؤدي عمرة كما فعلت السيدة عائشة > فالعمرة في كل الأحوال مجزئة - إن شاء الله.

ثم نقلنا ابن قدامة - رَحِمَهُ اللهُ - إلى بيان أقوال الفقهاء في حكم تكرار العمرة في السنة الواحدة عدة مرات، قال - رَحِمَهُ اللهُ - : ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً، روي ذلك عن علي، وابن عمر، وابن عباس، وأنس، وعائشة. هذا من الصحابة وعطاء، وطاوس، وعكرمة، وهؤلاء من التابعين، والشافعي وهو من الأئمة الأربعة، إذن: الحنابلة والشافعية وفريق من الصحابة وفريق من التابعين يجيزون تكرار العمرة عدة مرات في السنة الواحدة.

القول المقابل لذلك: الجواز هو: القول بکراهة العمرة في السنة مرتين، يعني: لا يجوز أو لا يستحب إلا عمرة واحدة في السنة، فمن كرر فعله مكروه، من الذي قال بذلك؟ قال بکراهة العمرة في السنة مرتين فأكثر طبعاً: الحسن، وابن سيرين، ومالك، وقال النخعي: ما كانوا يعتمرون في السنة إلا مرة، ولأن النبي ﷺ لم يفعل، إذن: هناك قولان في تكرار العمرة، القول بجواز التكرار، وهو قول الحنابلة والشافعية وقول بکراهة التكرار وهو قول مالك، والحسن، وابن سيرين، والنخعي.

ابن قدامة يرد على ذلك ويبين أن التكرار أمر مستحب فيقول: لنا أن عائشة > اعتمرت في شهر مرتين بأمر النبي ﷺ اعتمرت بالقران أو بالتمتع، واعتمرت بعد أداء الحج، يعني: بعد أيام التشريق، فتكون اعتمرت مرتين في شهر واحد،

وهو شهر ذي الحجة عمرة مع قرانها، وعمرة بعد حجها، هذا دليل على التكرار.

دليل آخر: أن النبي ﷺ قال: ((العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما)) وهذا كما يتضمن العمرة إلى العمرة، السنتين أو الثلاث في عمر الإنسان إذا أدى عمرتين، كان ما بينهما مكفر، فالعمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، لكنه يشمل أيضاً أن العمرة إلى العمرة في أيام معدودة أو في أشهر معدودة، أو في سنة أكثر من مرة أيضاً كفارة لما بينهما، وبما أن الإنسان يرغب في التكفير عن سيئاته فإنه يبادر إلى ما يحقق ذلك، وإذا كانت العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، كان لي أن أدعي العمرة كل أسبوع أو كل يوم أو كل شهر أو كل سنة عدة مرات وهكذا، ف((العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما)) متفق عليه، ومن منا لا يريد هذه الكفارة؟

وقال علي < : في كل شهر مرة، يعني: في السنة اثنا عشرة مرة، وكان أنس إذا حمم رأسه -يعني: نبت شعر رأسه بعدما حلق من العمرة السابقة- خرج فاعتمر، كلما نبت شعره خرج، ونحن نعلم أن الشعر ينبت في أيام معدودة، رواهما الشافعي في مسنده.

وقال عكرمة: يعتمر إذ أمكن الموسى من شعره، حتى ينال أجر الحلق، وقال عطاء: إن شاء اعتمر في كل شهر مرتين، فأما الإكثار من الاعتمار والموالاتة بينهما فلا يستحب في ظاهر قول السلف، يعني: الموالاتة كأن يؤدي عمرتين أو ثلاثاً في اليوم، فهذا ليس مستحباً في ظاهر قول السلف الذي حكيناه، وكذلك قال أحمد: إذا اعتمر فلا بد أن يحلق أو يقصر، فأين الشعر الذي يخلقه أو يقصره إذا تابع العمرات؟ فلتكن هناك فترة بين العمرة والعمرة حتى ينبت الشعر، ويتمكن من الحلق ونوال الأجر، والثواب على الحلق أو تقصير الشعر.

وظاهر هذا أنه لا يستحب أن يعتمر في أقل من عشرة أيام، وقال في رواية الأثرم: إن شاء اعتمر في كل شهر، وقال بعض أصحابنا: يستحب الإكثار من الاعتمار، وأقوال السلف وأحوالهم تدل على ما قلناه، ونحن نميل إلى ذلك؛ لأن أقل من في العمرة أنها طواف بالبيت، ولم يقل أحد أن الطواف ينبغي التقليل منه، أو عدم تكراره، ولأن النبي ﷺ وأصحابه لم ينقل عنهم الموالاة بينهما - يعني: بين العمرتين لم ينقل - وإنما نقل عنهم إنكار ذلك، والحق في إتباعهم، لا يعني: ذلك عدم التكرار وإنما يعني: عدم الموالاة والتتابع، يعني: بأداء عمرتين أو أكثر في يوم واحد أو كل يوم، وإنما كما قال العلماء والسلف: في كل شهر مرة، أو مرتين في كل شهر، أو كل عشرة أيام، وهكذا.

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، يعني: بعيداً عن البيت، وهذا كلام غير صحيح؛ لأن أحداً لن يطوف بالبيت مائتي طواف، بل إن في الإحرام عبادة وتقرب إلى الله، وفي المشي تلبية وذكر الله، وفي الطواف هو الركن الركين للعمرة وما يتبعه من سعي بين الصفا والمروة، وفيهما أذكار كثيرة، ثم ما يتبع ذلك من الحلق ليصدق حديث رسول الله ﷺ: ((يرحم الله المحلقين، يرحم الله المحلقين، يرحم الله المحلقين، ثم قال: والمقصرين)) فالرحمة عائدة على من يفعل ذلك، فكيف يقول طاوس ما قال؟!

ثم يضيف ابن قدامة - رَحِمَهُ اللهُ - إلى ما سبق من الأدلة على جواز التكرار، بل وعلى استحبابه، يقول: وقد اعتمر النبي ﷺ أربع عمرات في أربع سفرات، لم يزد في كل سفرة على عمرة واحدة، ولا أحد ممن معه، ولم يبلغنا على أن أحداً

منهم جمع بين عمرتين في سفر واحد معه، 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، فأعمرها ﷺ لذلك تطيباً لها، ولو كان في هذا فضل لما اتفقوا على تركه.

هكذا أورد بن قدامة هذا الكلام في ضمن كلام طاوس على عدم التكرار، ولكنه سبق وقال: لنا أن عائشة اعتمرت في شهر مرتين بأمر النبي ﷺ وقال: ((العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما)) وقال علي: في كل شهر مرة، وكان أنس يفعل ذلك، وهكذا مما يؤكد أنه مع القول باستحباب تكرار العمرة ولو كل شهر مرة، وإن كان قد نقل عن أحمد أنه كل عشرة أيام مرة ولا يستحب في أقل من عشرة أيام.

بعد هذا البيان نقلنا أيضاً إلى فصل آخر لبيان فضل العمرة، وتأكيد جواز تكرارها، حيث يقول -رحمه الله-: روي عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((عمرة في رمضان تعدل حجة)) والمقصود هنا هو الثواب والأجر، وليس المقصود الاكتفاء بعمرة رمضان عن حجة الإسلام، فحجة الإسلام فريضة لا يغني عنها مائة عمرة في رمضان، حتى لا يظن الناس أن عمرة في رمضان تعدل حجة، يعني: تغني عن حجة الإسلام، وليس ذلك مقصوداً من النبي ﷺ إنما المقصود بيان فضل العمرة وبخاصة في رمضان، والحديث متفق عليه.

قال أحمد: من أدرك يوماً من رمضان فقد أدرك عمرة رمضان، وقال إسحاق، عن هذا الحديث: مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فقد قرأ ثلث القرآن)) فإن المقصود بذلك الثواب وليس الفعل، فإن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ لا تساوي في الكم وثواب حروف ما يقرأ، لا تساوي ربع القرآن أو ثلثه، وإنما المقصود هنا أن أجر قراءتها عظيم، كقراءة أو كأجر قراءة

ثلث القرآن، وقال أنس: حج النبي ﷺ حجة واحدة، واعتمر أربع عمر، واحدة في ذي القعدة، وعمرة الحديبية، وعمرة مع حجته، وعمرة الجعرانه إذ 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، وليس هذا يثبت عندي، وروي عن جابر قال: حج النبي ﷺ ثلاث حجج: حجتين قبل أن يهاجر، وحجة بعدما هاجر، وهو حديث غريب.

ثم قال في فصل أخير من فصول كلامه عن العمرة وأحكامها، روي عن عبد الله بن مسعود < قال: قال رسول الله ﷺ: ((تابعوا بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب)) ينفيان أي: يخلصان ويقضيان، والمتابعة تعني: التكرار، وإذا كان الفرض مرة واحدة في الحج، ومرة في العمرة، أو في الجمع بينهما في القران، أو في العام الواحد في التمتع، فإن تكرار ذلك على سبيل السنة والتطوع حجاً وعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد وخبث الذهب والفضة ((وليس للحج المبرور ثواب إلا الجنة)) هل هناك من فضل أفضل من هذا وأعظم من هذا؟ وهل نريد إلا الجنة إذا كان الحج والعمرة والمتابعة بينهما ينفيان الفقر والذنوب وليس لهما ثواب إلا الجنة؟ فإننا مطالبون بذلك، قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

وعن أبي هريرة < قال: قال رسول الله ﷺ: ((من أتى هذا البيت، أي: قصد الحج أو العمرة فلم يرفث (يعني: لم يجامع زوجته) ولم يفسق (لم يرتكب المعاصي) رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه)) متفق عليه، وهو في (الموطأ).

أيها الإخوة أيتها الأخوات، بهذا ينتهي ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ- من الكلام عن أحكام العمرة، وبهذا التفصيل الواضح الذي رأيتموه أو لاحظتموه عند ابن

قدامة سواء من حيث بيان الحكم الشرعي للعمرة، وقد رأينا أنها من القائلين بوجوبها أو من حيث القول بأجزائها أو من حيث القول هل على أهل مكة عمرة، أو لا؟ أو من حيث القول بتكرارها وجواز ذلك في السنة الواحدة أو من حيث القول ببيان فضلها وثوابها كل ذلك كان من ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ- تفصيلاً جيداً، وبذلك تكونون قد عرفتم أن كبار فقهاءنا -رحمهم الله تعالى- قد أدوا واجبهم على خير وجه وعلى أكمل الأداء، وبهذا نكون أيضاً قد غطينا في مقرر الفقه في الدراسات العليا فقه العبادات الثاني قضايا عدة من ثلاثة أبواب من أبواب الفقه الإسلامي، تناولنا من قضايا الزكاة: زكاة مال الصبي، والمجنون، وأقوال الفقهاء في ذلك، كما تناولنا زكاة الدين، وتعرفنا على الأموال الزكوية، هل يضم بعضها إلى بعض، أو لا؟ ماذا يقول الفقهاء في ذلك تعرفنا أيضاً على إخراج حكم إخراج القيمة في الزكاة سواء كانت الزكاة السنوية، أو زكاة الفطر، وتناولنا أيضاً زكاة الحلي، وكذلك حكم نقص النصاب أثناء الحول، وأقوال الفقهاء في نقل الزكاة من بلد المال إلى بل آخر، تعرفنا كذلك في باب الصوم على عدة قضايا، وتعرفنا أيضاً في كتاب الحج على عدة قضايا، وتناولنا كل قضية من هذه القضايا من خلال عدد من مصادر الفقه المعتمدة في المذاهب الأربعة؛ لذلك أرجوكم أن تحرصوا عليها، وأن تعودوا إليها، وأن تفيّدوا منها، وأن تتعلموا من مناهجها وأساليب مؤلفيها. وفقكم الله، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

قائمة المراجع العامة

١. (**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**)
محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ، مصر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ،
١٩٧٥م .
٢. (**تاريخ الفقه**)
محمد أنيس عبادة ، دار الطباعة المحمدية ، ١٩٦٢م .
٣. (**حاشية ابن عابدين "رد المحتار علي الدر المختار" مع تقارير الرافعي**)
محمد أمين بن عابدين ، تحقيق : علي معوض وعادل عبد الموجود ، دار الكتب
العلمية ، ١٩٩٤م .
٤. (**حاشية الباجوري على شرح الشنشوري**)
الباجوري ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٩٩٧م .
٥. (**حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**)
الدردير محمد عرفة الدسوقي ، دار الفكر ، ١٩٩٨م .
٦. (**الرسالة**)
الشافعي ، تحقيق : خالد السبع العلمي وزهير الكلبي ، دار الكتاب العربي
للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٢م .
٧. (**شرح ابن قاسم على متن أبي شجاع**)
محمد بن قاسم الغزي ، دمشق ، دار الخير ، ١٩٩٥م .
٨. (**الفقه الإسلامي وأدلته**)
وهبة الزحيلي ، دار الفكر ، ١٤٠٥هـ .
٩. (**فقه الزكاة**)
يوسف القرضاوي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة للطبع والنشر ، ٢٠٠١م .

١٠. (كشف القناع عن متن الإمتاع)

منصور البهوتي، القاهرة، مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٩٤٧م.

١١. (المجموع شرح المهذب)

محيي الدين النّوّي، تحقيق: محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م.

١٢. (المحلى بالآثار)

ابن حزم، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

١٣. (مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج)

الخطيب الشرييني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠م.

١٤. (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق)

عبد الله بن يوسف الزيلعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.

١٥. (المغني)

ابن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، طبعة هجر،

١٩٩٠م.

١٦. (نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار)

محمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،

١٩٨٢م.

