المملكة العربية السعودية
الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء

مجلة

مجلة علمية دورية محكمة تشرف على إصدارها الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء

البحوث الإسلامية

العدد (١٢٥)
رمضان - شوال - ذو القعدة - ذو الحجة
لعام ١٤٤٢هـ

١٣ من مظاهر التيسير في مناسك الحج
كلمة سماحة مفتي عام المملكة ورئيس هيئة كبار العلماء

١٩ صياغة المصطلح الفقهي
كلمة رئيس التحرير

٢٧ سقوط هدي التمتع بالسفر- دراسة فقهية-
د. أحمد بن محمد الخضيري

٩٣ العلل الشرعية الأساسية لتحريم الأطعمة دراسة تأصيلية تطبيقية
د. عبد العزيز بن سليمان بن فهد العيسى

١٥٩ أحكام الحرير الفقهية
أ.د. غازي بن سعيد بن حمود المطرفي

٢١٣ من أدرك ماله بعينه عند من أفلس دراسة فقهية مقارنة مع نظام الإفلاس السعودي
أ.د. عبد الله بن عبد العزيز بن سعود التميمي

٢٦٧ مصطلح: "غيره أوثق منه" عند الإمام أبي إسحاق الحربي دراسة استقرائية مقارنة
د. سعود بن مانع بن مسفر القحطاني

٣٢٩ الاستدلالات الأصولية بقوله تعالى:
(وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)
د. عبد الرحمن بن عزاز بن محمد آل عزاز

٤٠١ المُلحق من فتاوى اللجنة الدائمة للفتوى

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء

مجلة البحوث الإسلامية

مجلة علمية دورية محكمة تشرف
على إصدارها الأمانة العامة
لهيئة كبار العلماء

العدد (١٢٥)

رمضان - شوال - ذو القعدة -

ذو الحجة لعام ١٤٤٢هـ

عنوان المراسلة: مجلة البحوث الإسلامية

صندوق بريد (٢٢٥٧١) الرياض - الرمز البريدي (١١٤١٦)

هاتف وفاكس إدارة المجلة: ٠٠٩٦٦١١٤٥٧١٨٥٥

هاتف رئيس التحرير: ٠٠٩٦٦١١٤٥٧٧٨٠٠

البريد الإلكتروني: iftamag@gmail.com

صفحة المجلة في موقع الرئاسة العامة للبحوث
العلمية والإفتاء
https://www.alifta.gov.sa

يشترط للنشر في المجلة

١. أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والإضافة العلمية وسلامة الاتجاه.
٢. أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المتعارف عليها في التخصص.
٣. أن يكون البحث دقيقا في التوثيق والتخريج.
٤. ألا يكون قد سبق نشره.
٥. ألا يكون مستلا من بحث أو رسالة أو كتاب للباحث نفسه أو غيره.
٦. ألا تزيد صفحات البحث مع ثبت المراجع عن (٥٠) صفحة مقاس A٤.

إجراءات تقديم البحوث:

١. أن يقدم الباحث طلبا بنشر البحث مع الالتزام بعدم نشره من قبل بأي وسيلة من وسائل النشر وألا ينشره لاحقا إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.
٢. أن يكون البحث مكتوبا بخط Traditional Arabic حجم خط المتن (١٨)، وحجم خط الحاشية (١٤).
٣. أن يرفق بالبحث سيرة ذاتية للباحث وملخصا لا يزيد عن (٢٥٠ كلمة)، مع ترجمة للملخص باللغة الإنجليزية.
٤. لا تلتزم إدارة المجلة برد البحوث التي لم تنشر لأصحابها.
٥. يستحق الباحث بعد نشر بحثه خمس نسخ مستلة من بحثه، ونسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه ومكافأة مالية.
٦. ترسل البحوث على الإيميل الخاص بالمجلة iftamag@gmail.com من نسختين نسخة (word) ونسخة (pdf) أو في قرص مرن على صندوق البريد رقم (٢٢٥٧١) الرياض (١١٤١٦).
٧. جميع المخاطبات تكون باسم رئيس تحرير مجلة البحوث الإسلامية.

تنبيه : البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها.

المشرف العام على المجلة :

- **سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ**

  المفتي العام للمملكة العربية السعودية

  ورئيس هيئة كبار العلماء والرئيس العام للبحوث العلمية والإفتاء .

نائب المشرف العام :

- **معالي الشيخ الدكتور فهد بن سعد الماجد**

  الأمين العام لهيئة كبار العلماء .

الهيئة الاستشارية:

- **معالي الشيخ الدكتور عبد الله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ**

  رئيس مجلس الشورى وعضو هيئة كبار العلماء.

- **معالي الشيخ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي**

  المستشار بالديوان الملكي وعضو هيئة كبار العلماء.

- **معالي الشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم العيسى**

  الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي وعضو هيئة كبار العلماء.

- **معالي الشيخ محمد بن حسن آل الشيخ**

  عضو هيئة كبار العلماء وعضو اللجنة الدائمة للفتوى.

البحوث
الإسلامية

رئيس التحرير:

☐ **الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي**

مدير التحرير:

☐ **الدكتور عيسى بن محمد العويس**

أعضاء هيئة التحرير:

☐ **أ.د. جبريل بن محمد البصيلي**

عضو هيئة كبار العلماء وعضو هيئة التدريس بجامعة الملك خالد

☐ **أ.د. أحمد بن عبدالله بن حميد**

جامعة أم القرى

☐ **أ.د. هشام بن عبدالملك آل الشيخ**

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

☐ **أ.د. محمد بن حسين الجيزاني**

الجامعة الإسلامية

☐ **أ.د. عبدالعزيز بن سعود الضويحي**

جامعة الملك سعود

البحوث
الإسلامية

المحتويات

م	العنوان	ص
١	من مظاهر التيسير في مناسك الحج كلمة سماحة مفتي عام المملكة ورئيس هيئة كبار العلماء	١٣
٢	صياغة المصطلح الفقهي كلمة رئيس التحرير	١٩
٣	سقوط هدي التمتع بالسفر- دراسة فقهية – د. أحمد بن محمد الخضيري	٢٧
٤	العلل الشرعية الأساسية لتحريم الأطعمة دراسة تأصيلية تطبيقية د. عبد العزيز بن سليمان بن فهد العيسى	٩٣
٥	أحكام الحرير الفقهية أ.د. غازي بن سعيد بن حمود المطرفي	١٥٩
٦	من أدرك ماله بعينه عند من أفلس دراسة فقهية مقارنة مع نظام الإفلاس السعودي أ.د. عبد الله بن عبد العزيز بن سعود التميمي	٢١٣
٧	مصطلح: "غيره أوثق منه" عند الإمام أبي إسحاق الحربي دراسة استقرائية مقارنة د. سعود بن مانع بن مسفر القحطاني	٢٦٧
٨	الاستدلالات الأصولية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ د. عبد الرحمن بن عزاز بن محمد آل عزاز	٣٢٩
٩	المُلحق من فتاوى اللجنة الدائمة للفتوى	٤٠١

من مظاهر التيسير في مناسك الحج

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن اهتدى بهداه ... أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية جاءت رحمة للناس جميعاً وهي يسر لا عسر فيها، ولا حرج قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء :١٠٧]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة:١٨٥]، وفريضة الحج من الفرائض التي اجتمعت فيها العبادة البدنية والعبادة القلبية والعبادة المالية، والحج لا يخلو من شيء من التعب والمشاق، لكنها لا تخرج عن المعتاد ولا ترهق الحاج ولا تؤدي به إلى الحرج والضيق، وعلى الرغم من كونها من العبادات التي قد تعرض للعبد فيها بعض المشقة إلا أن مظاهر التيسير فيها واضحة، ومواضع الرخصة فيها واسعة، فوجوب الحج مشروط بالاستطاعة كما قال تعالى:﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:٩٧]، والاستطاعة تشمل الاستطاعة البدنية على تحمل أعباء السفر والقدرة على أداء أعمال الحج، كما تشمل الاستطاعة المالية على تحمل تكاليف الحج من أجرة المركب والمسكن والمأكل والمشرب وما يتبع ذلك، وهي تكاليف تختلف باختلاف الظروف والأحوال والأزمان.

كما يدخل في الاستطاعة حصول الإذن من ولي الأمر في البلد الحرام فمن لم يتيسر له الحصول على الإذن فهو داخل فيمن لا يستطيع الحج وإن كان من القادرين بدنياً ومالياً.

وفي الظروف التي يعيشها العالم هذه الأيام من انتشار فيروس (كوفيد١٩) الواسع الانتشار فإن الدولة المستضيفة لحجاج بيت الله الحرام وهي المملكة العربية السعودية قد تضطر إلى تقليص عدد الحجاج بحيث لا يحصل من التزاحم ما يؤدي إلى انتشار الوباء، وقد تفرض على من أراد الحج شروطاً وقيوداً أخرى كالتطعيم المسبق والحجر الصحي وإجراء الفحص المخبري للتأكد من سلامة الحاج قبل دخوله مكة المكرمة والمشاعر الأخرى، ولا شك أن هذا الإجراء مما تقتضيه الضرورة الشرعية أو الحاجة التي تقترب من مرتبة الضرورة، فالشريعة الإسلامية رحمة للناس لا يمكن أن تكون فرائضها سبباً للعنت والمشقة، ولا يمكن أن تكلف الناس بما يسبب انتشار الأوبئة والأمراض.

وقد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن آذاه القمل أن يحلق شعر رأسه[1] ولم يجعل إحرامه سبباً في تحمله الأذى الناشئ من القمل، فكيف بالأذى الناشئ من الفيروسات التي تفتك بالجسد وتنتشر بين الناس بسرعة مذهلة، وقد تتسبب في الوفاة أو العاهات المزمنة، كما أذن الرسول صلى الله عليه وسلم للضعفة أن يدفعوا من مزدلفة إلى منى قبل الناس رفقاً بهم ودرءًا لما قد ينشأ عن تأخرهم من تعرضهم للزحام والتعب الذي يشق عليهم، وإذا جاز ذلك فمن باب أولى الترخيص لمن خشي أذى الفيروسات الخطيرة التي تنتقل عند تزاحم الناس وتقاربهم، وهي فيروسات يتحقق منها ضرر عظيم وخطر جسيم، وهو أعظم مما ينشأ عن مجرد الزحام.

(١) أخرجه البخاري برقم (١٨١٤) ومسلم برقم (١٢٠٨).

وفي هذا العام قد يحتاج الحجاج إلى الالتزام بوضع الكمامة على الفم والأنف لتفادي انتقال الفيروسات من المرضى للأصحاء، وهي من الإجراءات التي ثبت بالتجربة فائدتها في تقليل انتشار المرض، وبغض النظر عن خلاف العلماء في حكم تغطية المحرم وجهه، فإن الحاجة الكبيرة إلى لبس الكمامة هذه الأيام تبيح ذلك للرجال والنساء، وقد أفتى علماء السلف بجواز تغطية المحرم وجهه لاتقاء الريح ونحوه، ولا شك أن اتقاء الفيروس أولى بالجواز، قال مجاهد: (لا بأس إذا أتتك الريح وأنت محرم أن ترفع ثوبك إلى وجهك)[1]

وقال إبراهيم النخعي: (وإذا آذت المحرم الريح فلا بأس أن يرفع ثوبه من بين يديه فيغطي إلى جبهته)[2]

وكل ذلك لا فدية فيه. وأما تغطية الرجل المحرم رأسه إن احتاج إليه فيلزمه صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو ذبح شاة على التخيير، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:١٩٦]، ولا شك أن الأذى الحاصل من التعرض لهذا الفيروس أشد من أذى القمل الذي أصاب كعب بن عجرة رضي الله عنه فأمره الرسول صلى الله عليه وسلم بالحلق والفدية.

وأما السنن فلا بأس بتركها من غير كراهة إذا اقتضت الإجراءات الاحترازية تركها خوفاً من انتشار المرض، كتقبيل الحجر

(١) " أخرجه بن أبي شيبة في المصنف كتاب الحج برقم ١٤٢٣٩".
(٢) " أخرجه بن أبي شيبة في المصنف كتاب الحج برقم ١٤٢٤١".

الأسود، واستلام الركن باليدين، والدعاء عند المقام والصلاة عنده، ونحوها من السنن.

ومظاهر التيسير في فريضة الحج كثيرة جداً لا تخفى على طلاب العلم، وإنما أردت الإشارة إلى ما تعظم الحاجة إليه هذه الأيام.

وختاماً فإني أسأل الله جل وعلا أن يتم للمسلمين حجهم بأمن وأمان وعافية من كل بلاء وداء، وأن يجزي قادة هذه البلاد المباركة خير الجزاء على ما بذلوه ويبذلونه في سبيل راحة الحجاج وتهيئة أدائهم النسك في طمأنينة وراحة، وأن يجزي كل العاملين في المناسك والقائمين على تنفيذ ما يعهد إليهم من الأوامر والإجراءات الاحترازية خير الجزاء.

والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ

مفتي عام المملكة رئيس هيئة كبار العلماء

الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء

صياغة المصطلح الفقهي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد:

فقد كتبت في العدد السابق نبذة مختصرة عن المصطلح الفقهي من حيث النشأة والأهمية، وبعض الآثار التي تنشأ عن تغييره. وفي هذا العدد أذكر لمحة عن صياغة المصطلح الفقهي والأطوار التي مرت بها حتى عصرنا الحاضر.

ونظراً لضيق المساحة المتاحة عن استيعاب الموضوع فإني سألجأ للإيجاز، فأقول:

لقد كان المؤلفون الأوائل في العلوم الشرعية -عموماً - غير مكترثين بضبط المصطلحات بألفاظ دقيقة تدل على حقيقة المصطلح وفق تعبير المناطقة المعنيين بضبط الحدود، ولكنهم كانوا يكتفون بذكر بعض صفات المعرَّف الخاصة به التي تميزه عن غيره عند المشتغلين بالعلم الذي يرد فيه ذلك المصطلح، ولهذا لا تكاد تجد عند أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن في طبقتهم تعريفاً لشيء من المصطلحات الكثيرة التي حفلت بها كتب من جاء بعدهم، وإن كان قد نقل عنهم كلامٌ عامٌ يقرَّب المعّرف للذهن، كما نقل عن أبي حنيفة أنه عرف الفقه بأنه " معرفة النفس مالها وما عليها"[1]. ومثل هذا الكلام لا يمكن أن نعده حداً جامعاً مانعاً.

ومن أوائل الذين اعتنوا بالتعريفات والحدود القاضي الباقلاني من أهل القرن الرابع. فقد نقل عنه تعريفه الأمر بأنه "القول المقتضى

(١) البحر المحيط ١/٦.

به الفعل من المأمور على وجه الطاعة" [١] والأمر من المصطلحات التي كثر الكلام فيها بين المتكلمين، وكان للخلاف في تعريفه أثر في مسائل أخرى كثيرة. ونقل عنه تعريف القياس بأنه "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما" [٢]، وقال الكيا الهراسي عن هذا الحد "هو أسدّ ما قيل على صياغة المتكلمين"[٣] . ومع ذلك فقد تعقبه كثير من المتأخرين.

وفي القرن الخامس كثر الاشتغال بتعريف المصطلحات حتى وجدنا السمة الغالبة على المؤلفين في هذا العصر ـ وبخاصة في أصول الفقه ـ البدء بتعريف المصطلح قبل الكلام عن القواعد المتعلقة به، فعرّفوا الإجماع، والقياس، والمصلحة، والاستحسان، والعلة الشرعية نقلاً عمن سبقهم، ونقدوا تلك التعريفات بناء على تحقق شرط التعريف الأهم، وهو كونه مطّرداً منعكساً. فأبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين الجويني والقاضي أبو يعلى والسرخسي والباجي ومن في طبقتهم كانت لهم عناية بتعريف المصطلحات، بل كتب بعضهم كتاباً مستقلاً فيها كما كتب الباجي كتاب الحدود، وكتب أبو يعلى الحنبلي في مقدمة العدة باباً خاصاً بالحدود والمصطلحات. ومع ظهور عنايتهم بتعريف المصطلحات لم يكونوا يكثرون من الكلام عن المصطلح كما فعل من جاء بعدهم، بل كانوا يكتفون بذكر التعريف المختار عندهم، وربما سبقوه بذكر تعريف أو

(١) التقريب والإرشاد ٢/٥.
(٢) الإحكام للآمدي ٢/٢٠٥.
(٣) البحر المحيط ٤/٦.

تعريفين عمّن سبقهم، وأتبعوهما بالتعريف المختار. والغزالي ممن عاش في أواخر القرن الخامس ومات في بداية السادس (٥٠٥ هـ) نص في مقدمة كتاب المستصفى على أن التعريف قد يكون باللفظ وهو تفسير الكلمة بكلمة أوضح منها.

وقد يكون بالحد الرسمي، وهو اللفظ المحرر الذي يعرّف الشيء من غير تشوّف إلى درك حقيقته، وهو يكون بذكر الأوصاف واللوازم الدالة على المعرف وليست داخلة في حقيقته. كتعريف الخمر بأنه مائع يقذف بالزبد ويستحيل للحموضة ويحفظ في الدَّن. فيعرف المقصود بالخمر من غير ذكر ذاتياته.

وقد يكون بالحد الحقيقي وهو الذي يبين حقيقة المعرف. وشرطه أن يشتمل على جميع ذاتيات المعرَّف. والمراد بالذاتيات ما يدخل في حقيقة المعرّف ويكوّن جزءا منها بحيث لا يوجد المعرف بدونها. ومثله بقولهم: الإنسان: الجسم الحساس المتحرك بالإدارة. وجعل الحد يطلق بالاشتراك على هذه المعاني الثلاثة[1].

ولو نظرنا إلى بعض المصطلحات التي عرفها الأصوليون في القرن الخامس نجد أن تعريفاتهم لا تخرج عن هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرها الغزالي وغالبها من قبيل ما سماه الغزالي بالحد الرسمي.

والمناطقة يشترطون في الحد شروطاً كثيره، ويوافقهم الفقهاء على أن من شرطه أن يكون جامعاً مانعاً. أو بعبارة أخرى "مطرداً منعكساً".

(١) المستصفى ١٢/١.

والمراد أنه لا بد أن يشمل جميع أفراد المعرّف بحيث لا يخرج منها شيء، ويمنع دخول غير المعرَّف حتى لا يدخل منها شيء في عموم لفظ التعريف. ولأجل هذا الشرط نجد الاعتراض على تعريف أكثر المصطلحات بالنقض، أو بعدم الانعكاس مهما كانت واضحة المعنى وضوحا لا تحتاج معه إلى تعريف، مثل لفظ القرآن الكريم، والسنة النبوية، ومصطلح الواجب، والمحرم، والمندوب، والمباح، ونحوها.

والمطلع على كتب أصول الفقه يجد ذلك جلياً في المؤلفات التي كتبت ابتداء من القرن السادس فما بعده. فلو أخذنا مصطلح الواجب وما دار حوله من النقاش لوجدنا أن أهل القرن الرابع والخامس يكتفون بتعريفه بأنه "ما ذم تاركه": أو ما يعاقب تاركه" أو "ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه" ثم ردّه المتأخرون بأن الواجب المخيَّر كالكفارة لا يذم تاركه إلا بشرط تركه وترك ما ينوب عنه ويسد مسده، والواجب الموسع (كالصلاة) لا يذم تاركه في أول الوقت. فهو غير جامع ولأجل ذلك زاد بعضهم كلمة (مطلقاً) ليدخل الواجب المخير، والواجب الموسع في التعريف. ولم يكتفوا بهذه الزيادة بل أوردوا عليه أن صياغته جاءت بالمبني للمجهول (ذُمّ) فمن هو الذام؟ فاقترح بعضهم زيادة (شرعاً) ليكون التعريف (ما ذُمّ شرعاً تاركه مطلقاً) ولم يسلّم بصحة هذا التعريف حتى بعد هذه الزيادة بل قال بعضهم: "نسبة الذم إلى الشرع مجاز والتعريف لا يصلح بالمجازات".

وهكذا نجد أنهم بالغوا في العناية بالصياغة وعرّفوا المعروف

كتعريف الصلاة بأنها "أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم" مع أن الصلاة الشرعية من الواضحات التي لا تحتاج إلى تعريف، ولم يزل هذا شأن المؤلفين والباحثين في الفقه وأصوله إلى اليوم.

وبعد الاهتمام بمناهج البحث الحديثة أصبح التعريف بمصطلحات البحث أحد العناصر المهمة في خطة البحث، وهو من المكونات الضرورية لمادته أيضا، غير أن الباحثين المعاصرين يختلفون في مدى العناية بهذا العنصر فمنهم من يبالغ في عدّ مصطلحات البحث فيعرِّف بالمصطلحات المشهورة التي لا تخفى على أهل التخصص، فيثقل البحث بتعريفات كثيرة لا تضيف إلى علم القارئ جديداً، حتى وجدت أحدهم يبحث في علم أصول الفقه أو يحقق كتاباً في هذا العلم فيعرف مصطلح النسخ والقياس والعلة...الخ حتى يكاد يأتي على جميع المصطلحات الأصولية.

والذي ينبغي أن يقتصر عليه الباحث في المقدمة أو التمهيد هو التعريف بما احتواه عنوان البحث من المصطلحات لكي يتضح للقارئ المراد به، فيعْرِف ما يدخل تحته وما يخرج عنه. كما يجب عليه إن كان قد اختار قولاً معيناً في تفسير المصطلحات المختلف في تعريفها اختلافاً معنوياً أن يثبته في مصطلحات البحث حتى يعْرِف القارئ محل البحث ومجاله. أما المصطلحات الأخرى التي تمر في ثنايا البحث فلا حاجة لذكرها في مقدمته لأنها لا تخص هذا البحث، بل هي مصطلحات عامة.

ولا ينبغي أن يعرف الباحث كلَّ مصطلح منها، وإنما يكتفي بما يشكل على القارىء غالبا. وهذا الضابط يخضع لتقدير الباحث، ولذلك لا يمكن للمحكّم أن يؤاخذه عليه إلا حين تظهر عليه المبالغة الشديدة في الإكثار من التعريف بالمصطلحات المشهورة.

وإنما الذي يمكن مؤاخذة الباحث عليه هو الإطالة في سرد التعريفات التي ذكرها السابقون والتدقيق في صياغتها، مع أنها وردت عرضاً في البحث ولم تكن مقصودة بالبيان والإيضاح.

والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

رئيس التحرير

أ.د. عياض بن نامي السلمي

البحوث
الإسلامية

سقوط هدي التمتع بالسفر

إعداد:

د. أحمد بن محمد الخضيري

الأستاذ المشارك في قسم الفقه

بكلية الشريعة بالرياض

ملخص البحث:

يمثل نسك التمتع للمحرم أهمية كبيرة؛ لكونه أحد الأنساك الثلاثة التي يشرع له أن يحرم بأحدها عند إرادة الحج وهي: التمتع، والقران، والإفراد، ومعنى التمتع هو: أن يحرم المرء بالعمرة في أشهر الحج، فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه، ويطلق التمتع في عرف السلف أيضا على المعنى العام الذي يدخل فيه القران، والمراد به في البحث: المعنى الخاص بالنسك المعروف، ومن أهم الأحكام المتعلقة بنسك التمتع : وجوب الهدي، ويشترط للوجوب: عدم السفر بين العمرة والحج، فإذا أدى المرء العمرة في أشهر الحج، ثم سافر ورجع بعد ذلك وأدى الحج في عامه، فإن الهدي يسقط عنه في قول جمهور الفقهاء، وذهب بعض الفقهاء إلى عدم سقوطه، والجمهور الذين يرون سقوط الهدي بالسفر اختلفوا في تحديد نوع السفر الذي يسقط وجوب الهدي ؛ونظرا لأهمية هذه المسألة، وكثرة وقوعها وبخاصة في هذا العصر الذي سهل فيه السفر بسبب تطور وسائله، فقد جاءت هذه الدراسة لتحرير أقوال الفقهاء في المسألة، وجمع ما تفرق من كلامهم، وعرض أدلتهم ومناقشتها، ومن هنا جاء البحث في تمهيد وثلاثة مباحث : فالتمهيد حوى تعريف التمتع وبيان مشروعيته، و المبحث الأول تناول خلاف الفقهاء في سقوط هدي التمتع بالسفر، والمبحث الثاني تناول أدلة الأقوال في المسألة، والمبحث الثالث ذكر فيه الترجيح وثمرة الخلاف، ثم ختم البحث بخاتمة مختصرة تحوي أهم النتائج.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على البشير النذير والسراج المنير، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن شعيرة الحج من أعظم العبادات التي شرعها الإسلام، فهي الركن الخامس من أركانه، وتجب على المسلم المستطيع مرة في عمره، وجاء في السنة الحث على المتابعة بين الحج والعمرة؛ لما فيهما من الفضل العظيم، والنوال الجزيل، فقد ورد عن عبدالله ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « تابعوا بين الحج والعمرة، فإنهما ينفيان الفقر والذنوب، كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة، وليس للحجة المبرورة ثواب دون الجنة »[(١)].

وهذه المنزلة الكبيرة لهذه الشعيرة تستدعي العناية بمسائلها ومباحثها حتى يعبد المرء ربه على بصيرة، ويؤدي أعمال هذه العبادة على وجه صحيح لا يشوبه خلل أو نقص.

وإذا أراد المرء الدخول في هذه العبادة فإنه يحرم بأحد الأنساك الثلاثة المعروفة وهي: التمتع والقران والإفراد.

ومن أهم الأحكام المتعلقة بنسك التمتع: وجوب الهدي المنصوص عليه في قول الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[(٢)].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ١٨٥/٦ (٣٦٦٩)، وقال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند: "صحيح لغيره"، والترمذي في سننه ١٦٤/٢ (٨١٠) كتاب: أبواب الحج، باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح غريب"، والنسائي في سننه ١١٥/٥ (٢٦٣١) كتاب: مناسك الحج، باب: فضل المتابعة بين الحج والعمرة. وحسن إسناده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ١٩٧/٣.

(٢) سورة البقرة: من الآية (١٩٦).

وقد بين الفقهاء أن للسفر بين العمرة والحج أثراً في سقوط الهدي عن المتمتع، ونظراً لأهمية هذه المسألة وكثرة وقوعها وبخاصة في هذا العصر الذي سهل فيه السفر بسبب تطور وسائله، فقد رغبت في دراستها، وإيضاح ما غمض منها، وجمع ما تفرق من كلام الفقهاء فيها.

وهذه المسألة يذكرها الفقهاء في كتبهم ضمن كلامهم على نسك التمتع في كتاب المناسك، وأما الدراسات المعاصرة فقد وقفت على الدراسات التالية:

١. "اختيارات الشيخ ابن باز الفقهية وآراؤه في قضايا معاصرة"، للدكتور: خالد بن مفلح آل حامد، وهي رسالة دكتوراه مسجلة في المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٢٦هـ، وطبعتها دار الفضيلة بالرياض عام ١٤٣١هـ في مجلدين، وعدد صفحاتها (١٨٠٦) صفحة.

وقد تناول الباحث-وفقه الله- دراسة اختيارات الشيخ ابن باز- رحمه الله- في أبواب الفقه، ومن جملة هذه الاختيارات: مسألة سقوط هدي التمتع بالسفر، فقد تناولها في ست صفحات من المجلد الثاني: ٢/ ٩٩٦- ١٠٠٢.

وباستعراض دراسته لهذه المسألة يتبين وجود الاختصار في عرض الأقوال، فقد اقتصر فيها على مشهور المذاهب، ولم يذكر الأقوال والروايات داخل المذهب الواحد، كما لم يتوسع في الأدلة فقد اقتصر على دليل أو دليلين لكل قول، و لم يتوسع في تخريج

الأحاديث والآثار، ولم يبين درجتها، ولم يوثق بعض الأدلة، ولعل طول البحث واشتماله على مسائل كثيرة استدعى هذا الاختصار، وهذا أمر مألوف في الدراسات المطولة، ويبقى مجال الإضافة والتكميل متاحاً للأبحاث المفردة المتخصصة؛ ولهذا فقد اعتنيت في هذا البحث بالتوسع في ذكر الأقوال والروايات، وبعضها مما اختلفت طرق الأصحاب في تفسيرها، كما استقرأت جميع الأدلة والمناقشات التي ذكرها الفقهاء في المصادر التي اطلعت عليها -قدر الإمكان- وزدت عليها ما يمكن أن يستدل به أو يناقش، كما اعتنيت بذكر الآثار وتخريجها، ونقل كلام أهل العلم في ثبوتها، وتحرير المصطلحات المتعلقة بالمسألة.

٢. "هل للسفر أثر في نسك التمتع" مقالة للشيخ: أحمد بن عبدالرحمن الزومان، منشورة على شبكة الألوكة في (الإنترنت) بتاريخ ١٤٣٨/١١/٢٣هـ، وقد استعرض الباحث -وفقه الله- أقوال الفقهاء في المسألة وذكر أهم الأدلة، ونظرا لطبيعة المقالة التي تختلف عن طبيعة البحث العلمي فلم يتوسع في ذكر الأقوال ونسبتها لأصحابها، وفي ذكر الأدلة والمناقشات الواردة عليها.

٣. "اشتراط المكث في مكة في حج التمتع" مقالة للدكتور: عصام ابن عبد المحسن الحميدان، منشورة على موقع المسلم في (الإنترنت) بتاريخ ١٤٣٥/١١/٢٠هـ، تناول فيها الباحث -وفقه الله- ما ذكره الفقهاء من اشتراط عدم السفر بين العمرة والحج باختصار، وتفتقر المقالة إلى توثيق الأقوال والنصوص.

المنهج المتبع في البحث:

اتبعت في دراسة هذا الموضوع المنهج التالي:

• تصوير المسألة المراد بحثها قبل بيان حكمها ليتضح المقصود منها.

• إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فإني أوثق هذا الاتفاق من مظانه المعتبرة، وأذكر حكمها بدليلها.

• إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فإني أحرر محل النزاع إذا تطلب الأمر ذلك، ثم أذكر أقوال المذاهب الأربعة في المسألة، وما تيسر من أقوال السلف، موثقاً كل قول من مصادره المعتمدة، وأعرض هذه المذاهب بحسب الترتيب الزمني إلا أن يقتضي التسلسل المنطقي خلاف ذلك.

• أورد أدلة كل قول مقدماً الأدلة من الكتاب، ثم من السنة، ثم من آثار الصحابة، ثم القياس والأدلة العقلية، وأبين وجه الدلالة منها، وإذا لم أجد لأحد الأقوال أدلة منصوصة فإني أجتهد في ذكر ما يمكن أن يستدل له به، وأورد عقب كل دليل المناقشة الواردة عليه، وإذا لم أجد مناقشة مذكورة فإني أجتهد بقدر الإمكان في ذكر المناقشات التي يمكن أن ترد على الدليل، وأذكر بعد المناقشة الجواب عنها أو ما يمكن أن يجاب به عنها إذا لم أجد جواباً مذكوراً.

• بعد استكمال أدلة المسألة والمناقشات الواردة عليها أذكر ما يظهر لي رجحانه مع مسوغات الترجيح، وفي حالة كون الخلاف ذا ثمرة فإني أذكرها.

• أعزو الآيات القرآنية، وأخرج الأحاديث والآثار الواردة في البحث من مظانها في كتب الحديث المعتمدة، مع بيان درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

تقسيمات البحث:

يتألف البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على الافتتاحية، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وتقسيماته.

التمهيد: تعريف التمتع وبيان مشروعيته، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التمتع.

المطلب الثاني: مشروعية التمتع.

المبحث الأول: خلاف الفقهاء في سقوط هدي التمتع بالسفر، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة.

المطلب الثاني: تحرير محل النزاع

المطلب الثالث: أقوال الفقهاء في المسألة.

المبحث الثاني: أدلة الأقوال في المسألة، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: أدلة أهل القول الأول القائلين بسقوط هدي التمتع برجوعه إلى بلده.

المطلب الثاني: أدلة أهل القول الثاني القائلين بسقوط هدي التمتع إذا سافر إلى بلده أو مثل بلده في المسافة فأكثر.

المطلب الثالث: أدلة أهل القول الثالث القائلين بسقوط هدي

التمتع إذا رجع إلى الميقات.

المطلب الرابع: أدلة أهل القول الرابع القائلين بسقوط هدي التمتع إذا سافر سفرا تقصر في مثله الصلاة.

المطلب الخامس: أدلة أهل القول الخامس القائلين بأن السفر لا يسقط هدي التمتع مطلقا.

المبحث الثالث: الترجيح وثمرة الخلاف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الترجيح.

المطلب الثاني: ثمرة الخلاف.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها.

ثبت المصادر والمراجع.

التمهيد

تعريف التمتع وبيان مشروعيته

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التمتع

أولا: تعريف التمتع لغة:

التمتع: هو الانتفاع بالشيء، يقال: تمتعت به أتمتع تمتعاً، والاسم: المتعة، كأنه ينتفع بها إلى أمد معلوم[(١)]، ومنه متعة النكاح، ومتعة الطلاق، ومتعة الحج؛ لأنه انتفاع[(٢)]، قال الفيومي: ".. ومنه تمتع بالعمرة إلى الحج إذا أحرم بالعمرة في أشهر الحج وبعد تمامها يحرم بالحج، فإنه بالفراغ من أعمالها يحل له ما كان حرم عليه فمن ثم يسمى متمتعاً"[(٣)].

ثانيا: تعريف التمتع اصطلاحا:

التمتع في الاصطلاح هو: أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج، فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه[(٤)].

وهذا التعريف يشتمل على القدر المتفق عليه بين المذاهب الأربعة في حقيقة التمتع[(٥)]، ثم تختلف بعد ذلك المذاهب في زيادة

(١) الصحاح للجوهري ١٢٨٢/٣ (متع)، النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٩٢/٤.
(٢) الصحاح ١٢٨٢/٣ (متع)، المصباح المنير ٥٦٢/٢ (متع).
(٣) المصباح المنير ٥٦٢/٢ (متع)، وينظر: تهذيب اللغة للأزهري ١٧٣/٢، ١٧٤ (متع).
(٤) ينظر: المغني ٢٦٠/٣
(٥) المبسوط ٣١/٤، البناية ٣٠١/٤، مواهب الجليل ٥٥/٣، الفواكه الدواني ٣٧١/١، المجموع ١٧١/٧، أسنى المطالب ٤٦٣/١، كشاف القناع ٤١١/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٣٠/١.

شرط أو قيد على التعريف بحسب اختلافهم في شروط التمتع.

والتمتع هو أحد الأنساك الثلاثة التي يشرع لمريد النسك أن يحرم بأحدها: وهي: التمتع والإفراد والقران.

والإفراد هو: أن يحرم بالحج وحده، والقران: أن يحرم بالعمرة والحج جميعا، أو يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل الطواف[١].

وسمي المتمتع بهذا الاسم؛ لانتفاعه بعد تمام عمرته بما كان محظوراً عليه في إحرامه من النساء والطيب وغيرهما، وترفهه بسقوط أحد السفرين، وعدم الرجوع إلى الميقات[٢].

ويطلق التمتع في عرف السلف أيضاً على التمتع العام الذي يدخل فيه القران؛ لأن القارن يأتي بالعمرة مع الحج في أشهر الحج، ويتمتع بسقوط أحد السفرين كالمتمتع، ويتفقان كذلك في الهدي والصوم لمن لم يجد الهدي[٣].

واتفق الفقهاء على وجوب الدم على المتمتع[٤] بشروط ذكروها، وعدّها بعضهم شروطاً للتمتع وهي على سبيل الإجمال:

١. أن يعتمر في أشهر الحج، فإن اعتمر في غير أشهره لم يكن

(١) المغني ٣/٢٦٠، المبدع ٣/١١٤.

(٢) المبسوط ٤/٣١، أحكام القرآن للجصاص ١/٣٥٩، الفواكه الدواني ١/٣٧١، المجموع ٧/١٧١، أسنى المطالب ١/٤٦٣، التعليقة لأبي يعلى ١/٢٦٤.

(٣) ينظر: الاستذكار لابن عبد البر ١١/٢٠٩، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ٥/٢٣٠.

(٤) وإذا لم يجد الدم فإنه يصوم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله، ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٧٤، البناية ٤/٣١٤، ٣٢١، الكافي لابن عبد البر ١/٣٨٢، مواهب الجليل ٣/٥٥، الإجماع لابن المنذر ص ٥٦، روضة الطالبين ٣/٤٦، مغني المحتاج ١/٥١٥، المبدع ٣/١١٥، شرح منتهى الإرادات ١/٥٣٠.

متمتعاً[1]؛ لقول الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ [2] أي: أوصل ذلك بالحج، وهذا إنما يكون إذا كان في أشهر الحج[3].

٢. أن يحج من عامه، فإن اعتمر في أشهر الحج، ولم يحج ذلك العام، وحج من عام آخر، فليس بمتمتع[4]؛ لقول الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [5] وهذا يقتضي الموالاة بينهما، ولأنه إذا كان من اعتمر في غير أشهر الحج ثم حج من عامه فليس بمتمتع، فهذا أولى؛ لأنه أكثر تباعداً[6].

٣. أن يحل من العمرة قبل إحرامه بالحج، فإن أدخل الحج على العمرة قبل حله منها صار قارناً[7].

٤. ألا يكون من حاضري المسجد الحرام، واتفق الفقهاء على أن دم المتعة لا يجب على حاضري المسجد الحرام[8]؛ لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[9]؛ ولأن حاضر المسجد الحرام ميقاته مكة، فلم يحصل له الترفه بأحد النسكين،

(١) المغني ٤١٢/٣، ٤١٣، كشاف القناع ٤١٣/٢.
(٢) سورة البقرة: من الآية (١٩٦).
(٣) رد المحتار ٥٣٥/٢، مواهب الجليل ٥٩/٣، مغني المحتاج ٢٨٩/٢، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٢٩٧/٣.
(٤) رد المحتار ٥٣٦/٢، مواهب الجليل ٥٨/٣، مغني المحتاج ٢٨٩/٢، المغني ٤١٣/٣، كشاف القناع ٤١٣/٢.
(٥) سورة البقرة: من الآية (١٩٦).
(٦) المغني ٤١٣/٣، شرح منتهى الإرادات ٥٣١/١.
(٧) المغني ٤١٤/٣، كشاف القناع ٤١٣/٢، رد المحتار ٥٣٥/٢، مواهب الجليل ٦٠/٣، روضة الطالبين ٤٥/٣، ٤٦.
(٨) رد المحتار ٥٣٦/٢، أحكام القرآن للجصاص ٣٥٨/١، بداية المجتهد ٩٨/٢، ١٠٠، مواهب الجليل ٥٦/٣، المجموع ١٧٥/٧، مغني المحتاج ٢٨٨/٢، المغني ٤١٤/٣، الإنصاف ١٧٠/٨.
(٩) سورة البقرة: من الآية (١٩٦).

فأشبه المفرد[1]، وقد اختلف الفقهاء في تحديد المراد بحاضري المسجد الحرام على أربعة أقوال :

أحدها: أن حاضريه هم: أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة، وهو مذهب الحنفية[2].

وثانيها: أنهم أهل مكة، وهو المذهب عند المالكية [3]، واختاره من المعاصرين: الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد العثيمين -رحمهما الله تعالى[4]-.

وثالثها: أنهم أهل مكة ومن بينه وبين الحرم دون مسافة القصر، وهو مذهب الشافعية، والحنابلة، وقول عند المالكية [5]، وقول عطاء[6]، واختيار بن جرير الطبري [7]، ومن المعاصرين: الشيخ محمد بن إبراهيم، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والدكتور إبراهيم الصبيحي -رحمهم الله تعالى[8]-.

ورابعها: أنهم أهل الحرم، وهو قول مجاهد، وابن حزم - رحمهما الله تعالى[9]-.

(١) المغني ٤١٤/٣.
(٢) بدائع الصنائع ١٦٩/٢، رد المحتار ٥٤٠/٢، أحكام القرآن للجصاص ٣٦٠/١.
(٣) بداية المجتهد ٩٨/٢، مواهب الجليل ٥٦/٣، المنتقى للباجي ٢٢٩/٢.
(٤) مجموع فتاوى ابن باز ١٥٤/١٦، ٨٤/١٧، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٢١٥/٢٢، ٢٦٧/٢٤، ٣٧٥.
(٥) المجموع ١٧٥/٧، روضة الطالبين ٤٦/٣، مغني المحتاج ٢٨٨/٢، المغني ٤١٤/٣، ٤١٥، الإنصاف ١٧٠/٨، ١٧١، كشاف القناع ٤١٢/٢، التبصرة ١١٥٥/٣، المنتقى للباجي ٢٢٩/٢، الذخيرة ٢٩٢/٣.
(٦) المغني ٤١٤/٣.
(٧) جامع البيان للطبري ٤٤١/٣.
(٨) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم ٢٢١/٥، أضواء البيان ١٢٤/٥، مشكل المناسك د. إبراهيم الصبيحي ص ١٣٧، ١٣٨.
(٩) الإشراف لابن المنذر ٢٩٩/٣، المحلى ١٤٧/٧، ١٤٨.

وأقوى هذه الأقوال-فيما يظهر لي - القول الثاني والثالث، ووجه ذلك: أن القول الثاني هو أقرب للاحتياط وأكثر انضباطاً من الناحية العملية، والقول الثالث أظهر من حيث الدليل؛ لأن حاضر الشيء من حَل فيه أو قرب منه، ومن دون مسافة القصر يعد قريباً في حكم الحاضر، بدليل أنه لا يترخص برخص السفر، ولا يطلق عليه اسم المسافر، بل هو مقيم لقربه، والقريب هو الحاضر [١].

ويدخل في حكم أهل مكة المقيمون فيها من الآفاقيين[٢].

٥. ألا يسافر بين العمرة والحج[٣]، وقد اختلف الفقهاء في هذا الشرط، وفي تحديد السفر الذي يسقط الدم، وهذا هو موضع الدراسة في هذا البحث.

كما اختلف فقهاء المذاهب الأربعة في اعتبار هذا الشرط لتسميته متمتعاً[٤] على قولين:

أحدهما: يعد شرطاً لتسميته متمتعا، فلو فات الشرط كان مفرداً، وهو مذهب الحنفية[٥]، ووجه عند الشافعية[٦]، وقول عند

(١) المغني ٤١٤/٣، شرح منتهى الإرادات ٥٣١/١،أضواء البيان ١٢٤/٥.
(٢) شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٢٩٩/٣.
(٣) رد المحتار ٥٣٦/٢، مواهب الجليل ٥٨/٣، مغني المحتاج ٢٨٩/٢، المغني ٤١٣/٣، كشاف القناع ٤١٣/٢.
(٤) الخلاف هنا هو في اعتبار عدم السفر بين العمرة والحج شرطاً لتسميته متمتعا، بحيث من اشترطه يرى انقطاع التمتع بحصول السفر، ومن لا يرى اشتراطه يسميه متمتعاً مع وجود السفر، غير أنه لا يوجب عليه الدم، وهذه المسألة تختلف عن مسألة اشتراط عدم السفر لوجوب الهدي، فلا تلازم بينهما عند جمهور الفقهاء، ومن الفقهاء من يرى التلازم بينهما فلا يفرق بين المسألتين كما يظهر من عرض الخلاف.
(٥) أحكام القرآن للجصاص ٣٥١/٥، ٣٥٢.
(٦) المجموع ١٧٩/٧، تحفة المحتاج ١٥٤/٤، مغني المحتاج ٥١٦/١، شرح المحلي على المنهاج ١٦٣/٢، البيان ٨٧/٤.

الحنابلة[1].

والثاني: لا يعد شرطاً، فيقع عليه اسم التمتع إلا أنه لا يجب عليه الدم، وهو مذهب المالكية[2]، والمذهب عند الشافعية[3] والحنابلة[4].

وخلاف أصحاب القول الثاني هو في مجرد التسمية، ولا علاقة له بمسألة وجوب الدم، فهم وإن أطلقوا اسم التمتع على من فصل بين العمرة والحج بسفر فإنهم لا يوجبون عليه الدم إذا توافق ذلك مع حد السفر الذي يأخذون به، فلا تلازم عندهم بين تسميته متمتعاً، وإيجاب الدم عليه، ولهذا يصح عندهم تمتع المكي، ولا يجب عليه الدم.

(١) الفروع ٣٥١/٥، ٣٥٢، الإنصاف ٤٤٣/٨.
(٢) الكافي لابن عبدالبر ص١٤٩، المعونة ص ٥٦٣، مواهب الجليل ٥٩/٣.
(٣) المجموع ١٧٩/٧، تحفة المحتاج ١٥٤/٤، مغني المحتاج ٥١٦/١، شرح المحلي على المنهاج ١٦٣/٢، نهاية المحتاج ٣٢٧/٣.
(٤) الفروع ٣٥١/٥، ٣٥٢، الإنصاف ٤٤٣/٨، كشاف القناع ٤١٤/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٣١/١، ٥٣٢.

المطلب الثاني مشروعية التمتع

التمتع مشروع[1]، وإنما اختلف الفقهاء في فضله على باقي الأنساك[2].

والأدلة على مشروعيته من الكتاب، والسنة، والإجماع.

فمن الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[3].

وجه الاستدلال: نصت الآية على مشروعية نسك التمتع، وأن المتمتع يلزمه دم[4].

ومن السنة:

- ما ورد عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحجة، ومنا من أهل بحج وعمرة"[5].

وجه الاستدلال: أن الصحابة أهلوا بالأنساك الثلاثة وهي:

---

(١) فتح القدير ٣/٣، أحكام القرآن للجصاص ٣٥٦/١، رد المحتار ٥٣٥/٢، بداية المجتهد ٩٧/٢، مواهب الجليل ٥٥/٣، المجموع ١٥١/٧ مغني المحتاج ٢٨٧/٢، المغني ٢٦٣/٣، كشاف القناع ٤١٠/٢.

(٢) اختلف الفقهاء في أي الأنساك الثلاثة أفضل، فذهب الحنفية إلى تفضيل القران، وذهب المالكية والشافعية إلى تفضيل الإفراد، وذهب الحنابلة، وهو قول للشافعية إلى تفضيل التمتع. ينظر: فتح القدير ٣/٣، رد المحتار ٥٢٩/٢، بداية المجتهد ١٠٠/٢، مواهب الجليل ٤٩/٣، المجموع ١٥٢/٧، مغني المحتاج ٢٨٧/٢، المغني ٢٦٠/٣، ٢٦١، الإنصاف ١٥١/٨، كشاف القناع ٤١٠/٢.

(٣) سورة البقرة: من الآية (١٩٦).

(٤) المغني ٢٦١/٣، تفسير القرطبي ٣٩١/٢.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ١٦٠٠/٤(٤١٤٦) ك: المغازي، باب حجة الوداع، ومسلم في صحيحه ٨٧٣/٢ (١٢١١) ك: الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع.

التمتع، والقران، والإفراد، مما يدل على مشروعيتها[١].

- ما جاء عن جابر بن عبدالله -رضي الله عنهما- قال: أهل النبي ﷺ هو وأصحابه بالحج... فأمر النبي ﷺ أصحابه ﷺ أن يجعلوها عمرة، ويطوفوا، ثم يقصروا ويحلوا إلا من كان معه الهدي... وقال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت، ولولا أن معي الهدي لأحللت »[٢].

وجه الاستدلال: أنه نقلهم من الإفراد والقران إلى التمتع[٣].

- عن جابر ﷺ أن سراقة بن مالك ﷺ سأل النبي ﷺ عن المتعة فقال: يا رسول الله، ألعامنا هذا أم لأبد؟ فشبك رسول الله أصابعه واحدة في الأخرى، وقال: « دخلت العمرة في الحج " مرتين "لا بل لأبَدِ أبَدٍ »[٤].

وفي لفظ: فقال: ألكم هذه خاصة يا رسول الله؟ قال: « لا، بل للأبد »[٥].

وجه الاستدلال: الحديث يدل على مشروعية المتعة، وأنها ليست خاصة بأصحاب النبي ﷺ، وقد كان أهل الجاهلية لا يجيزون التمتع، ويرون العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور، فبين النبي ﷺ أن الله تعالى شرع العمرة في أشهر الحج،

(١) المغني ٣/٢٦٠، المبدع ٣/١١٠.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٢/١٥٩(١٦٥١) ك: الحج، باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، ومسلم في صحيحه ٢/٨٨٣ (١٢١٦) ك: الحج، باب: بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع.
(٣) المغني ٣/٢٦١، المبدع٣/١١١.
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه ٢/٨٨٦ (١٢١٨) ك: الحج، باب حجة النبي ﷺ.
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/٣ (١٧٨٥) ك: أبواب العمرة، باب: عمرة التنعيم.

وجوز المتعة إلى قيام القيامة[1].

وأجمع العلماء على مشروعية التمتع[2]، وقد نقل الإجماع غير واحد من الفقهاء[3].

(١) المغني ٢٦٣/٣، زاد المعاد ١٧٩/٢.
(٢) فتح القدير ٣/٣، رد المحتار ٥٣٥/٢، بداية المجتهد ٩٧/٢، مواهب الجليل ٥٥/٣، المجموع ١٥١/٧، روضة الطالبين ٤٤/٣، الإنصاف ١٥١/٨، كشاف القناع ٤١٠/٢.
(٣) الإجماع لابن المنذر ص ٥٦ المغني ٢٦٣/٣، المبدع ١١٠/٣، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٨٠/٣، تفسير القرطبي ٣٨٧/٢.

المبحث الأول
خلاف الفقهاء في سقوط هدي التمتع بالسفر

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة

أن يأتي الحاج المتمتع بالعمرة في أشهر الحج ويفرغ منها، ثم يسافر قبل إحرامه بالحج إلى مكان آخر، كأن يسافر إلى المدينة أو الطائف أو بلده الذي جاء منه، ثم عندما يحين وقت الإحرام بالحج يرجع إلى مكة لأداء الحج في عامه ذلك.

وهذا السفر يفعله في الوقت الحاضر كثير من الحجاج بسبب طول المدة بين وقت العمرة والحج، إذ إنهم يكونون قدموا في وقت مبكر من أشهر الحج، فإذا انتهوا من العمرة رغبوا في زيارة المسجد النبوي، أو زيارة أقارب لهم في مدن أخرى كالطائف ونحوها، أو لمجرد البعد عن الزحام والإقامة بعيدا عن مكة، أو رجعوا إلى بلدهم الأصلي لقضاء بعض الأعمال حتى يحين وقت الإحرام بالحج.

فهل السفر الذي أنشأه الحاج المتمتع بين العمرة والحج يسقط عنه هدي التمتع فلا يجب عليه؟

هذه هي صورة المسألة التي نحن بصدد دراستها.

المطلب الثاني تحرير محل النزاع

اتفق الفقهاء على أن من اعتمر في غير أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك فليس بمتمتع، ولا يلزمه الهدي[1]، واتفقوا على أن الشخص من غير حاضري المسجد الحرام إذا اعتمر في أشهر الحج، وبقي في مكة حتى أحرم بالحج، فإنه يكون متمتعاً ويلزمه هدي التمتع[2].

كما يدخل في صورة الاتفاق إذا اعتمر في أشهر الحج وحل من عمرته، ثم سافر إلى بلده أو غير بلده، ثم رجع إلى مكة في عامه بنية الحج وأتى بعمرة جديدة فإنه يكون متمتعا، ويلزمه الهدي[3].

واختلفوا فيما إذا رجع محرماً بالحج وحده هل يلزمه الهدي أو لا يلزمه ويسقط عنه بسبب السفر؟ وما نوع السفر المؤثر في سقوط الهدي؟ هذا هو محل البحث، وقد تعددت أقوال الفقهاء في هذه المسألة، وسيرد ذكرها في المطلب التالي.

المطلب الثالث: أقوال الفقهاء في المسألة

اختلف الفقهاء -رحمهم الله تعالى- في المتمتع إذا أنهى عمرته وحل منها، ثم أنشأ سفراً قبل الحج في عامه ذلك، ثم رجع محرما بالحج وحده، هل يسقط عنه هدي التمتع بهذا السفر، أو لا يسقط؟

(١) الدر المختار ورد المحتار ٢/٥٣٥، مواهب الجليل٣/٥٩، مغني المحتاج ٢/٢٨٩، المغني ٣/٤١٣.

(٢) بدائع الصنائع ٢/١٧٤، البناية ٤/٣١٤، ٣٢١، الكافي لابن عبد البر ١/٣٨٢، مواهب الجليل ٣/٥٥، الإجماع لابن المنذر ص ٥٦، روضة الطالبين ٣/٤٦، مغني المحتاج ١/٥١٥، المبدع ٣/١١٥، شرح منتهى الإرادات ١/٥٣٠.

(٣) المصادر السابقة.

على خمسة أقوال:

القول الأول:

لا يسقط هدي التمتع بالسفر إلا إذا سافر إلى بلده الذي فيه أهله، ثم عاد وأحرم بالحج مفرداً من عامه ذلك.

وهو قول أبي حنيفة[١]،ومروي عن عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما-، وقول سعيد بن المسيب، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، وطاووس، وعطاء -رحمهم الله-[٢]، واختاره من المعاصرين: الشيخ عبدالعزيز بن باز، والشيخ محمد بن عثيمين -رحمهما الله-[٣] وعليه فتوى اللجنة الدائمة في المملكة العربية السعودية[٤].

القول الثاني:

لا يسقط هدي التمتع بالسفر إلا إذا سافر إلى بلده، أو مثل بلده في مسافته فأكثر، ثم حج من عامه، وأما لو سافر إلى بلد دون بلده في مسافته لم يسقط الهدي.

وهو المشهور عند المالكية[٥].

وعلى هذا لو رجع الشامي إلى المدينة فإنه يكون متمتعا، ويلزمه

(١) المبسوط ٣١/٤، ١٨٤، بدائع الصنائع ١٧٠/٢، تبيين الحقائق ٤٨/٢، فتح القدير ١٥/٣، البناية ٣١٥/٤، الدر المختار ورد المحتار ٥٤١/٢.

(٢) المبسوط ١٨٤/٤، بدائع الصنائع ١٧٠/٢، تبيين الحقائق ٤٨/٢، أحكام القرآن للطحاوي ٢٢٨/٢، ٢٢٩.

(٣) مجموع فتاوى ابن باز ١٣٠/١٦، ٩٥/١٧- ١٠٦، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٣٠١/٢١، ٣٠٢، ٣٦٠، ٧٧/٢٢-٨٦.

(٤) فتاوى اللجنة الدائمة ٣٦٦/١١- ٣٦٩.

(٥) الكافي لابن عبدالبر ٣٨٢/١، مواهب الجليل ٥٨/٣، التاج والإكليل ٥٦/٣، الشرح الكبير للدردير ٢٩/٢، ٣٠، شرح الخرشي على مختصر خليل ٣١٢/٢، الفواكه الدواني ٣٧١/١، كفاية الطالب الرباني ٥٥٩/١.

الهدي على المشهور من المذهب.

وعند ابن المواز أن سفره إلى غير بلده مقيد بكونه خارج أرض الحجاز كالشام ومصر والعراق ونحوها، فأما لو كان سفره في الحجاز فإن تمتعه لا ينقطع، ولا يسقط الهدي إلا في حال سفره إلى بلده فقط[1].

جاء في مواهب الجليل[2]: "وفي الموازية أنه لا يسقط بعوده إلى مثله إذا كان بلده بالحجاز، وإنما يسقط بعوده إلى نفس بلده، أو بالخروج عن أرض الحجاز بالكلية، كذا نقل في التوضيح".

ولكن هذا خلاف المشهور من مذهب المالكية، فإنهم لم يفرقوا بين أرض الحجاز وغيرها، وقد ضعَّف ما ذهب إليه ابن المواز عدد من فقهاء المالكية[3].

وعلى هذا لو رجع الشامي إلى المدينة فإنه يلزمه الهدي على المشهور من المذهب، وعلى قول ابن المواز لا ينقطع تمتعه ولايسقط الهدي؛ لأنه لم يخرج عن أرض الحجاز.

القول الثالث:

يسقط هدي التمتع بالرجوع إلى الميقات الذي أحرم منه للعمرة، والإحرام منه بالحج، وكذا لو لم يرجع إلى ميقات بلده، لكن رجع إلى مثل تلك المسافة من ناحية أخرى، وأحرم بالحج منها.

---

(١) التوضيح ٥٤٦/٢، ٥٤٧، التاج والإكليل ٥٦/٣، حاشية العدوي على كفاية الطالب ٥٥٩/١، شرح الخرشي على مختصر خليل ٣١٢/٢.

(٢) ٥٨/٣.

(٣) التبصرة ١١٥٢/٣، ١١٥٣، مواهب الجليل ٥٨/٣، التاج والإكليل ٣/ ٥٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٠/٢.

وهو مذهب الشافعية[1]، وقول الصاحبين أبي يوسف ومحمد ابن الحسن[2]، ورواية عند الحنابلة على تفسير بعض الأصحاب[3].

ولو عاد إلى ميقات أقرب إلى مكة من ميقات عمرته، وأحرم منه فوجهان عند الشافعية: أصحهما أنه يسقط[4].

ومن أمثلته: أن يكون ميقات عمرته الجحفة فيرجع إلى ذات عرق، ويحرم منه[5].

القول الرابع:

يسقط هدي التمتع إذا سافر بين العمرة والحج سفرا تقصر في مثله الصلاة، سواء سافر إلى بلده، أو إلى بلد آخر.

(١) نهاية المطلب ١٧٥/٤، العزيز ٣٥٣/٣، المجموع ١٧٧/٧، روضة الطالبين ٤٨/٣، ٥١، أسنى المطالب ٤٦٤/١، شرح المحلي على المنهاج ١٦٣/٢، مغني المحتاج ٥١٦/١.

(٢) المبسوط ٣١/٤، ١٨٤، بدائع الصنائع ١٧١/٢، فتح القدير ١٩/٣، ٢٠، تبيين الحقائق ٥٠/٢.

(٣) ذكرها بعضهم رواية منصوصة عن الإمام أحمد، واختلفت طرق الأصحاب في تفسير هذه الرواية، فمنهم من حملها على ظاهرها وهو أن الخروج للميقات يسقط دم المتعة من غير اعتبار مسافة القصر، وحملها الأكثر على أن بين الميقات ومكة مسافة تقصر فيها الصلاة، وأن على هذا يرجع كلام الإمام أحمد، وبناء على هذا فلا يزول حكم التمتع بما هو أقل من مسافة القصر، وهذا القول هو المعتمد عند الحنابلة كما سيأتي بيانه في القول الرابع. ينظر: شرح الزركشي ٣٠٠/٣، ٣٠١، شرح العمدة لابن تيمية ٣٦٣/٢، الإنصاف ٤٤١/٣، ٤٤٢، المبدع ١١٧/٣.

(٤) العزيز ٣٥١/٣، المجموع ١٧٧/٧، روضة الطالبين ٤٩/٣، أسنى المطالب ٤٦٤/١.

(٥) ومنها: لو خرج من مكة وأحرم في الحل، ولم يعد إلى الميقات ولا إلى مثل مسافته، فهنا إن عاد إلى مكة محرما فلا شيء عليه؛ لأنه لما عاد إلى مكة صار كما لو أحرم من مكة، وإن لم يعد إلى مكة ومضى إلى عرفات، فيلزمه دم التمتع؛ لأنه ترك ميقاته وهو مكة، وقيل: لا يلزمه؛ لأنه كمن أحرم من مكة؛ لأن مكة والحرم في الحرمة سواء، كما هو الحال في ذبح الهدي وتحريم الصيد والشجر، وقيل: يلزمه دم، وهو غير دم التمتع، وهو ضعيف ؛لأن دم التمتع إذا كان لترك الميقات لا يلزمه دم آخر لذلك. ينظر: بحر المذهب ٤٠٠/٣، العزيز ٣٥٤/٣، البيان ٨١/٤، ٨٣، نهاية المحتاج ٣٢٧/٣.

وهو المذهب عند الحنابلة[١]، وهو من مفرداتهم[٢]، وحكي قولاً عند الشافعية[٣]، وهو قول آخر لعطاء، ومروي عن المغيرة المديني، وإسحاق -رحمهم الله-[٤] واختاره من المعاصرين الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله-[٥].

القول الخامس:

لا يسقط هدي التمتع بالسفر مطلقاً، سواء سافر إلى بلده أو غيره، طال السفر أو قصر.

وهو قول ابن حزم[٦]، ومروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما-[٧]، وقول الحسن، وشعبة، واختاره ابن المنذر[٨].

(١) المغني ٤١٣/٣، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٢٩٨/٣، الإنصاف ٤٤١/٣، ٤٤٢، المبدع ١١٦/٣، كشاف القناع ٤١٣/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٣١/١، المنح الشافيات ٣٤٦/١.

(٢) المنح الشافيات ٣٤٦/١.

(٣) أسنى المطالب ٥٣٠/١، بحر المذهب ٤٠٠/٣، ولعله يرجع إلى مذهبهم في تحديد السفر بالرجوع إلى الميقات، وذلك بناء على أن الميقات يبعد مسافة قصر، فحمل على ذلك.

(٤) المغني ٤١٣/٣، المنح الشافيات ٣٤٦/١.

(٥) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم ٢١٩/٥ -٥٢١.

(٦) المحلى ١٦٣/٧، ١٦٤.

(٧) مصنف ابن أبي شيبة ١٠٢/٨، المحلى ١٦٠/٧.

(٨) المغني ٤١٣/٣، المنح الشافيات ٣٤٦/١، الإشراف لابن المنذر ٢٩٧/٣.

المبحث الثاني
أدلة الأقوال في المسألة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: أدلة أهل القول الأول القائلين بسقوط هدي التمتع برجوعه إلى بلده

الدليل الأول:

عموم قول الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[1].

وجه الاستدلال: ظاهر الآية أن التمتع يكون في سفر واحد، فإذا قطع السفر برجوعه إلى أهله وأنشأ سفرا جديدا إلى الحج، لم يكن متمتعا بالعمرة إلى الحج، بل هو محرم بالحج فقط[2].

ويمكن مناقشته:

بالمنع، فليس في الآية ما يفيد أن التمتع يكون في سفر واحد، بل إن عموم الآية شامل لكل متمتع، سواء سافر بين العمرة والحج أو لم يسافر[3].

ويمكن الجواب عنه:

بأن ظاهر الآية يدل على اتصال الحج بالعمرة، فحرف "إلى" في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ للغاية، فجعل آخر العمرة متصلا بالحج، فإذا رجع إلى بلده فقد فرق بينهما[4]، ويؤيد هذا

(١) سورة البقرة: من الآية (١٩٦).
(٢) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٢٢/٧٧، مجموع فتاوى ابن باز ١٧/٩٩، ١٠٢.
(٣) يقارن بما في الإشراف لابن المنذر ٣/٢٩٧، المغني ٣/٤١٤.
(٤) الذخيرة ٣/٢٩٣.

الآثار الواردة عن بعض الصحابة كما سيأتي في بقية الأدلة.

الدليل الثاني:

أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه لما قدموا مكة لحجة الوداع وأمر من لم يكن معه هدي أن يتحلل ويهدي[1] لم ينههم عن الخروج من الحرم، ولم يقل: من خرج سقط عنه الهدي، ولو كان ذلك مسقطاً للهدي لبينه لهم؛ لأن الخروج لا بد أن يقع من الناس؛ لكثرتهم وتنوع الحاجات، فلما لم ينبههم على هذا الأمر علم أن السفر إلى غير بلده لا يخرجهم عن كونهم متمتعين بالعمرة إلى الحج[2].

ويمكن مناقشته:

بأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمّا لم يبين اشتراط عدم السفر لصحة التمتع دل على عدم اعتبار هذا القيد مطلقاً حتى في السفر إلى بلده، ولا برهان على التفريق بين بلده وغيره[3].

ويمكن الجواب عنه:

بأنه قد ثبت من آثار بعض الصحابة ما يدل على التفريق بين السفر إلى بلده والسفر إلى غيره، ومثل هذا لا يقال بالرأي، وسيأتي بيانه في الأدلة التالية.

الدليل الثالث:

أنه مروي عن عمر وابنه عبد الله -رضي الله عنهما- أن المتمتع

(١) سبق ذكر الحديث الدال على ذلك في المطلب الثاني من التمهيد: مشروعية التمتع.
(٢) مجموع فتاوى ابن باز ١٧/٩٩.
(٣) يقارن بما في المحلى ٧/١٦٣، ١٦٤.

إذا أقام بمكة صح تمتعه، وإن عاد إلى أهله بطل تمتعه.

فقد جاء عن عمر قوله: "إذا اعتمر في أشهر الحج ثم أقام فهو متمتع، فإن رجع فليس بمتمتع"[1].

وورد عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أنه قال: "من اعتمر في أشهر الحج، ثم رجع فليس بمتمتع، ذاك من أقام ولم يرجع"[2].

الدليل الرابع:

هو مروي عن جماعة من التابعين منهم سعيد بن المسيب، وسعيد ابن جبير، وإبراهيم النخعي، وطاووس، وعطاء، ومجاهد: أن المتمتع إذا رجع إلى أهله بعد فراغه من العمرة بطل تمتعه[3].

وجه الاستدلال من هذين الدليلين:

أن هذه المرويات عن الصحابة والتابعين صريحة بانقطاع حكم التمتع برجوعه إلى بلده[4]، ومثل هذا الحكم لا يعرف بالرأي والاجتهاد، فتأخذ حكم الرفع إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[5].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١٥٨/٥ (١٣١٥٣)، وابن كثير في مسند الفاروق ٥١/١ ك: الحج (٢٤)، والسيوطي في جمع الجوامع "الجامع الكبير" ٢٦٦/١٥ (١١٥٨/٢)، والمتقي الهندي في كنز العمال ١٦٥/٥ (١٢٤٧٩) ك: الحج، باب التمتع، قال محقق المصنف أسامة بن إبراهيم في تعليقه على المصنف ١٥٨/٥: "إسناده ضعيف فيه عبدالله بن عمر العمري، وهو ضعيف الحديث"، وضعف إسناده زكريا الباكستاني في: ما صح من آثار الصحابة في الفقه ٧٦٤/٢.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١٥٨/٥ (١٣١٥٢)، وصحح محقق المصنف أسامة ابن إبراهيم إسناده، وذكره ابن حزم في المحلى ١٦٠/٧.

(٣) بدائع الصنائع ١٧٠/٢، فتح القدير ١٥/٣، ١٦، أحكام القرآن للطحاوي ٢٢٨/٢، ٢٢٩، أحكام القرآن للجصاص ٣٥٩/١، وينظر: مصنف ابن أبي شيبة ١٠٠/٨، ١٠١، وموطأ مالك ص ١٥٣، الآثار لمحمد بن الحسن ص٣٣٤، نصب الراية ١٢١/٣.

(٤) المبسوط ٣١/٤، بدائع الصنائع ١٧٠/٢، المعونة ٥٥٩، الذخيرة ٢٩٣/٣.

(٥) بدائع الصنائع ١٧٠/٢.

المناقشة:

١. نوقش بضعف أثر عمر كما جاء في تخريجه.

٢. أن المروي عن عمر وابنه -رضي الله عنهما- قد خالفهما فيه ابن عباس -رضي الله عنهما-[(١)]، فلو كان فيه سنة ثابتة ما خالفهم فيه، وقول الصحابي لا يحتج به إذا خالفه صحابي آخر[(٢)].

ويمكن الجواب عنه:

بعدم وجود المخالفة مع أثر ابن عباس -رضي الله عنهما-، فإن أثر ابن عباس -كما سيأتي- محمول على السفر إلى غير بلده، وأثر عمر وابنه -رضي الله عنهما- هو في السفر إلى بلده، فيحصل التوافق بين رأي الصحابة هنا.

٣. يمكن مناقشته بأن أقوال التابعين لا يحتج بها بل يحتج لها، ولا يسلم بأنها تأخذ حكم الرفع، وعلى فرض أنها تأخذ حكم الرفع إلى النبي ﷺ، فقد خالفهم غيرهم ممن هم في مرتبتهم كما مر عند عرض الأقوال، وليس قول أحدهم بأولى من قول الآخر.

الدليل الخامس:

ما ورد عن يزيد الفقير أن قوما من أهل الكوفة تمتعوا، ثم خرجوا إلى المدينة، فأقبلوا منها بحج، فسألوا ابن عباس، فقال: أنتم متمتعون"[(٣)].

(١) المروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- هو ما سيرد في الدليل الخامس لهذا القول.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٤٩/٤، شرح مختصر الروضة للطوفي ١٨٥/٣-١٨٨.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١٠٢/٨ (١٣١٧٢)، وذكره ابن حزم في المحلى ١٦٠/٧، وحسنه زكريا الباكستاني في: ما صح من آثار الصحابة في الفقه ٧٦٣/٢.

وجه الاستدلال: أن ابن عباس -رضي الله عنهما- لم يقطع حكم التمتع عمن سافر بعد العمرة إلى المدينة ثم أحرم بالحج في عامه، مما يدل على أنه ليس كل سفر يقطع التمتع، وإنما يقطعه السفر الذي يرجع فيه إلى أهله[1].

ويمكن مناقشته:

بأن الأثر ليس فيه ما يدل على انقطاع التمتع بالسفر مطلقاً، سواء كان إلى بلده أو غيره، ولهذا استند إلى هذا الأثر من لا يرى السفر يقطع التمتع مطلقاً[2].

وأجيب عنه:

بأن ظاهر الأثر يدل على ذلك، ويوضحه ما تقدم من الأثر الوارد عن عمر وابنه-رضي الله عنهما-[3].

الدليل السادس:

أن المتمتع حصل منه الإلمام الصحيح بأهله، ومن شروط التمتع ألا يلمّ بأهله فيما بين عمرته وحجته إلماماً صحيحاً[4].

(١) المبسوط ٤/٣١، ١٨٤، العناية ٣/١٥، إعلاء السنن ١٠/٣١٨.

(٢) وهو ابن حزم وبعض الفقهاء ينظر: المحلى ٧/١٦٣، ١٦٤.

(٣) إعلاء السنن ١٠/٣١٨.

(٤) الإلمام هو مصدر للفعل: ألمّ، يقال: ألمّ به أو عليه: أي أتاه ونزل به، وزاره زيارة قصيرة. ينظر: لسان العرب ٥/٤٠٧٨ معجم لغة الفقهاء ص ٨٧.
ولا يختلف المعنى الاصطلاحي عن ذلك، وقسّم فقهاء الحنفية الإلمام إلى نوعين:
النوع الأول: الإلمام الصحيح، وهو أن ينصرف إلى أهله بعدما أدى العمرة ولا يكون العود إلى مكة مستحقا عليه، ثم يعود ويحرم بالحج، وقيل: هو النزول في وطنه من غير بقاء صفة الإحرام. ينظر: تبيين الحقائق ٢/٤٨، ٥٠، الفتاوى الهندية ١/٢٣٨، رد المحتار ٢/٥٤٠.
والإلمام الصحيح إنما يكون في المتمتع الذي لم يسق الهدي، أما إذا ساق الهدي فإلمامه فاسد كما سيأتي، ولا يمنع صحة التمتع خلافاً لمحمد.
وعدم الإلمام شرط لصحة التمتع، ولهذا عد تمتع المكي باطلاً؛ لوجود الإلمام الصحيح=

وذلك أن التمتع ثبت في حق الآفاقي رخصة وتخفيفاً من الله تعالى، وإزالة المشقة عنه في إنشاء سفر لكل واحد ليجمع بين النسكين في سفر واحد من غير أن يتخلل بينهما ما ينافي النسك، فيحصل له الترفق، فإذا رجع إلى أهله وألم بهم، فقد بطل هذا المعنى، وأصبح حد التمتع غير صادق عليه؛ لأن المتمتع هو من يترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة، وهذا أنشأ لكل نسك سفراً من أهله[1].

ونوقش بما يلي:

١. أنه لا تأثير للإلمام بأهله في التمتع، ولهذا لو تمتع غريب عن أهله، فألم بأهله يصح تمتعه[2].

ويمكن الجواب عنه:

بأن الأمر لا يقتصر على الإلمام وحده، وإنما اقترن معه إنشاء سفر جديد.

= بين إحرامه. ينظر: فتح القدير ١١٩/٣، رد المحتار ٥٣٧/٢، ٥٤٠.

النوع الثاني: الإلمام الفاسد: هو ما كان خلاف الإلمام الصحيح، كأن يسوق الهدي فإذا فرغ من العمرة عاد إلى وطنه، وكذا لو اعتمر إلا أنه لم يحلق رأسه حتى رجع إلى أهله ثم عاد في عامه فإلمامه هنا فاسد لا يمنع صحة التمتع عند أبي حنيفة وأبي يوسف، لأن هديه يمنعه من التحلل قبل يوم النحر، وأما في المثال الثاني فلأن العود إلى الحرم مستحق عليه للحلق في الحرم، فبقاء إحرامه بالسوق أو ترك الحلق يمنع صحة الإلمام، بدليل أنه يباح له العود بذلك الإحرام لا بإحرام جديد، فصار كأنه أقام بمكة، وصار كالقارن إذا أتى بأفعال العمرة ثم رجع إلى أهله فقرانه لا يبطل بعوده، وعند محمد يبطل تمتعه؛ لوجود سفرين مع الإلمام بالأهل، والمذهب هو الأول. ينظر: العناية ٤/٣، بدائع الصنائع ١٧٠/٢، ١٧١، تبيين الحقائق ٤٨/٢ فتح القدير ٢١/٣، رد المحتار ٥٤١/٢، ٥٣٧.

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣٥٩/١، المبسوط ٣١/٤، بدائع الصنائع ١٧٠/٢، تبيين الحقائق ٤٨/٢، العناية ١٥/٣، المعونة ص ٥٥٤، ٥٦٠، الإشراف للقاضي عبدالوهاب ٤٦٦/١.

(٢) المجموع ١٧٠/٧.

٢. أن الترفه إنما يحصل بقلة السير والترحال، ولا فرق بين بلده وما لو خرج إلى مثل بلده في البعد[١].

ويمكن الجواب عنه:

بأن هناك فرقاً بين السفر إلى بلده حيث يحصل منه الإلمام بأهله، والسفر إلى غير بلده حيث لا يوجد فيه هذا المعنى.

٣. أن بلده لا يجب عليه الإحرام منه ابتداء، فلا يتعلق سقوط دم التمتع بالعود إليه، كسائر البلدان[٢].

ويمكن الجواب عنه:

بأن الإحرام وإن كان لا يجب من بلده، ولكن العود إليه يلغي الترفه بالسفر الأول، وإذا سافر بعد ذلك صار منشئاً لسفر جديد.

الدليل السابع:

القياس على حاضري المسجد الحرام[٣] الذين لا يحصل منهم التمتع، فالمتمتع إذا رجع إلى أهله وألم بهم صار في معنى حاضري المسجد الحرام؛ لأن المعنى في منع أهل مكة من التمتع حصول الإلمام بالأهل بعد الفراغ من العمرة، وهذا موجود في الآفاقي إذا رجع إلى أهله[٤].

قال الجصاص: "الله تعالى خص أهل مكة بأن لم يجعل لهم متعة وجعلها لسائر أهل الآفاق، وكان المعنى فيه إلمامهم بأهاليهم بعد العمرة مع جواز الإحلال منها، وذلك موجود فيمن رجع إلى

(١) الذخيرة ٣/٢٩٣، وينظر: المحلى ٧/١٦٤.
(٢) بحر المذهب ٣/٤٠٠
(٣) تقدم بيان المراد بحاضري المسجد الحرام في التمهيد عند ذكر شروط التمتع.
(٤) شرح مختصر الطحاوي ٢/٥٠٥، تبيين الحقائق ٢/٤٨.

أهله؛ لأنَّه قد حصل له إلمام بعد العمرة فكان بمنزلة أهل مكة"[1] .

ويمكن مناقشته بما يلي:

١. لا نسلم أن أهل مكة لا متعة لهم، بل لهم متعة كغيرهم[2]، وبناء عليه لا يصح القياس.

ويمكن الجواب عنه:

بأن إثبات المتعة لأهل مكة مسألة خلافية، والخلاف إنما هو في التسمية ولا أثر له في الحكم، فالذين أثبتوا المتعة للمكي متفقون على عدم وجوب الهدي عليه[3].

٢. عدم التسليم أن المعنى في منع أهل مكة من التمتع حصول الإلمام منهم بأهليهم بعد الفراغ من العمرة؛ وإنما هو حكم ثابت لكل من هو حاضر المسجد الحرام، ولو لم يكن له به أهل، وبهذا يبطل القياس[4].

ويمكن الجواب عنه:

بأن المكي ملمٌّ بأهله إما حقيقة أو حكماً؛ لكونه مقيماً، ويتمكن من الاتصال بأهله إذا أراد دون حاجة إلى سفر.

الدليل الثامن:

المتمتع قبل رجوعه إلى بلده على حكم سفره، وإذا رجع فقد

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣٥٩/١.

(٢) أي تصح المتعة منهم، وهو مذهب المالكية، والأصح عند الشافعية، والمذهب عند الحنابلة ينظر: الكافي لابن عبدالبر ص١٤٩، المعونة ص ٥٦٣، المجموع ١٧٩/٧ تحفة المحتاج ١٥٤/٤، كشاف القناع ٤١٤/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٣٢/١.

(٣) ينظر: بداية المجتهد ٩٨/٢، ١٠٠، مواهب الجليل ٥٦/٣، المجموع ١٧٥/٧، مغني المحتاج ٢٨٨/٢، المغني ٤١٤/٣، الإنصاف ١٧٠/٨.

(٤) المفردات في مذهب الحنابلة د. سليمان الغيث ٤١/٦، ٤٢.

انقطع ما بين العمرة والحج، وصار منشئاً للحج سفراً جديداً غير سفره الأول[١]، فهما سفران مستقل كل واحد منهما عن الآخر، فذهابه إلى أهله خروج من العمرة السابقة وانتقال منها إلى حالته الطبيعية الأولى، ثم عاد للحج إلى مكة فصار حجاً مفرداً[٢].

ويمكن مناقشته بما يلي:

١. عدم التسليم بانقطاع ما بين العمرة والحج برجوعه إلى بلده، فالأصل أنه متمتع ولا يوجد ما يلغي هذا الوصف.

ويمكن الجواب عنه:

بأن العرف يعد من رجع إلى أهله وأنشأ سفرا جديدا أنه قطع سفره الأول، وبدأ سفرا جديدا، ويؤيد هذا ما تقدم ذكره من الآثار الواردة عن بعض الصحابة.

٢. حصر انقطاع ما بين العمرة والحج بالرجوع إلى بلده دون غيره من أنواع السفر تحكم لا دليل عليه[٣].

ويمكن الجواب عنه:

بأن السفر إلى غير بلده ليس فيه معنى السفر إلى البلد من حصول الإلمام بأهله، وعودته إلى وطنه، بل يعدّ ما زال على سفره الأول، بخلاف سفره إلى أهله[٤].

(١) الحاوي ٤/٥٠.
(٢) فتاوى أركان الإسلام لابن عثيمين ص ٥٢٤، فتاوى الحج لابن عثيمين ص ٨، ٤٣.
(٣) يقارن بما في المحلى ٧/١٦٣، ١٦٤.
(٤) يقارن بما في المبسوط ٤/٣١.

المطلب الثاني

أدلة أهل القول الثاني القائلين بسقوط هدي التمتع إذا سافر إلى بلده أو مثل بلده في المسافة فأكثر

استدل أهل هذا القول بالأدلة نفسها التي استدل بها أصحاب القول الأول القائلون بسقوط هدي التمتع إذا رجع إلى بلده، وجعلوا السفر إلى بلد مثل بلده في المسافة فأكثر في حكم ما لو سافر إلى بلده فقالوا:

إنه جاء بالعمرة في سفر وبالحج في سفر ثان، فلم يصدق عليه وصف التمتع؛ لأن التمتع هو الترفه بإسقاط أحد السفرين، بحيث يجمع بين العمرة والحج في سفر واحد، فإذا عاد إلى بلده بعد تحلله من عمرته، أو مثل بلده في المسافة ثم سافر بالحج من عامه لم يكن متمتعاً؛ لأنه أفرد كل نسك بسفرة، ولم يتمتع بترك سفر واحد منهما[1].

وعللوا إلحاق مثل بلده في المسافة في حكم السفر إلى بلده: لما يلحقه من المشقة التي تقارب مشقة سفر بلده[2].

ويمكن مناقشة انقطاع التمتع بعوده إلى بلده: بما سبق مناقشته من أدلة القول الأول، ويجاب عنه بالإجابات السابقة.

وأما تعليلهم لإلحاق مثل بلده في حكم السفر إلى بلده فيمكن

(١) الكافي لابن عبد البر ١/٣٨٢، التاج والإكليل ٣/٥٦، المعونة ص ٥٥٤، ٥٦٠، الإشراف للقاضي عبدالوهاب ١/٤٦٦، المنتقى للباجي ٢/٢٣٢.
(٢) المنتقى للباجي ٢/٢٣٣.

مناقشته بما يلي:

١. عدم التسليم أن السفر إلى غير بلده ولو كان مماثلاً في المسافة أو أبعد يأخذ حكم السفر إلى بلده، فالسفر إلى بلده يشتمل على الإلمام بأهله والعودة إلى وطنه وانقضاء سفره، بخلاف السفر إلى غير بلده.

٢. بمنع اعتبار السفر قاطعاً للتمتع حتى في السفر إلى بلده، فمن باب أولى إلى غير بلده، فكل ذلك لم يقم عليه دليل، والأقوال فيه متعارضة، وذلك دليل فسادها جميعا[١].

ويمكن الجواب عنه: بأنه قد قامت الأدلة على تأثير السفر في سقوط هدي التمتع، واختلاف الأقوال لا يلغيها جملة، بل يستدعي ترجيح ما يظهر دليله.

ودليل ابن المواز على استثناء أرض الحجاز فيما لو عاد لمثل بلده:

كأنه رأى أن الحجاز كله قريب، فلا يسقط عنه إلا بعوده إلى نفس أفقه[٢].

ونوقش:

بأنه لا دليل عليه، ولا فرق بين قطر الحجاز وغيره[٣].

(١) ينظر: المحلى ٧/١٦٤، ١٦٥.
(٢) التوضيح ٢/٥٤٧.
(٣) التوضيح ٢/٥٤٧، مواهب الجليل ٣/ ٥٨.

المطلب الثالث

أدلة أهل القول الثالث القائلين بسقوط هدي التمتع إذا رجع إلى الميقات

الدليل الأول:

أن المقتضي لإيجاب الدم وهو ربح الميقات [١] قد زال بعوده إليه، فلم يربح ميقاتاً، ومثل ذلك لو عاد إلى ميقات آخر؛ فيكون كالرجوع إلى ميقاته، وكذا لو رجع إلى مسافة ميقاته، فإن أعيان المواقيت ليست مقصودة، وإنما المقصود قطع مسافاتها محرماً [٢].

ويمكن مناقشته:

لا نسلم أن المقتضي لإيجاب الدم هو لأجل ربح الميقات فقط، بل الموجب له أيضا الارتفاق بأداء النسكين في سفر واحد، وإباحة محظورات الإحرام له فيما بين إحلاله من العمرة وإهلاله بالحج[٣].

الدليل الثاني:

أن دم التمتع يجب بشروط منها ترك الإحرام من الميقات، وهذا لم يترك الميقات بل رجع إليه، فيسقط عنه الدم[٤].

---

(١) المراد بربح الميقات: اكتساب الراحة بسقوط الإحرام للحج من الميقات، والاكتفاء بالإحرام من مكة ؛لأنه صار في حكم أهلها. ينظر: حاشية الجمل على شرح المنهج ٤٩٣/٢.

(٢) مغني المحتاج ٥١٦/١، النجم الوهاج ٥٦٩/٣، نهاية المطلب ١٧٥/٤، بحر المذهب ٤٠٠/٣.

(٣) ينظر: الفواكه الدواني ٣٧١/١، المعونة ص٥٥٤، ٥٦٠، أحكام القرآن للجصاص ٣٥٩/١، التعليقة ٢٦٤/١.

(٤) المجموع ١٧٤/٧، التعليقة ٢٦٤/١.

ونوقش:

لا نسلم أن دم التمتع يجب بترك الإحرام من الميقات، وإنما يجب بالترفه بأحد السفرين، فإذا سافر بعد العمرة مسافة قصر، لم يحصل منه ذلك، ويبين صحة هذا: أن القارن لم يترك الإحرام من الميقات، ومع هذا يجب عليه الدم، فعلم أن العلة الترفه[١].

وأجيب عنه:

لو كانت العلة الترفه لوجب أن يجب على المفرد الدم؛ لأنه مترفه بأحد السفرين[٢].

واعترض على الجواب:

إنما يجب بالترفه، والجمع بين العمرة والحج في أشهر الحج، فإذا قدم الحج حصلت العمرة في غير أشهره[٣].

وردّ على الاعتراض:

بأنه يلزم من هذا أنه لو تحلل من حجه في يوم النحر، ثم أحرم فيه بعمرة: أن يكون متمتعاً؛ لأن يوم النحر من أشهره، فيكون جامعاً بينهما في أشهر الحج، وأنتم لا تقولون به[٤].

وأجيب عنه:

بأنه وإن كان من أشهر الحج فقد جعل في حكم ما ليس من أشهره، بدليل أن الحج يفوت فيه، ولا يدركه بإدراكه، ونظير هذا إذا بقي من وقت صلاة الجمعة ركعة: هو وقت لصلاة الجمعة في حال

(١) التعليقة ١/٢٦٤، شرح العمدة لابن تيمية ٢/٣٦٣.
(٢) التعليقة ١/٢٦٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) التعليقة ١/٢٦٤، ٢٦٥

الاستدامة، دون حال الابتداء، فلو أراد أن يبتدئ الجمعة في هذا الوقت، ويتمها في وقت العصر، لم يصح[١].

الدليل الثالث:

أنه لما رجع للإحرام بالحج إلى ميقاته، وجب ألا يجب عليه دم قياساً على ما إذا رجع إلى ما تقصر فيه الصلاة[٢].

المناقشة:

١. منع حكم الأصل المقيس عليه، فمجرد السفر مسافة قصر لا يسقط دم التمتع عند أكثر الفقهاء كما سبق، وإذا بطل حكم الأصل بطل حكم الفرع.

٢. القياس هنا مع الفارق؛ لأنه إذا سافر مسافة قصر بين الحج والعمرة لم يترفه بسقوط أحد السفرين، وأنتم تسقطون الدم هنا بسبب ترك الإحرام من الميقات، كما أن المسافر مسافة قصر حصل سفراً صحيحاً، وهذا معدوم هنا[٣].

٣. معنى التمتع هو الترخص بترك أحد السفرين، ومعلوم أن من كان من بلاد بعيدة كأهل المغرب مثلا ثم خرج إلى المدينة وأحرم بالحج من الميقات فلم يزل عنه الترخص والترفه بترك أحد السفرين، وما سقط عنه من السفرين من بلده أكثر مما أتى به؛ فلم يزل عنه حكم التمتع ولا معناه[٤].

---

(١) التعليقة ١/٢٦٤، ٢٦٥.
(٢) التعليقة ١/٢٦٥.
(٣) التعليقة ١/٢٦٥، وهذا بناء على رأي الحنابلة بسقوط هدي التمتع بالسفر مسافة قصر، كما سبق ذكره عند سرد الأقوال.
(٤) المنتقى للباجي ٢/٢٣٢، ٢٣٣ (بتصرف).

الدليل الرابع:

الرجوع إلى الميقات والإحرام منه له تأثير في إسقاط الدم، فيما إذا جاوزه غير محرم، ثم رجع إليه محرماً أو غير محرم، وأحرم منه، وليس للرجوع إلى غيره تأثير في إسقاط الدم في موضع من المواضع[1].

ونوقش:

بأنه إنما كان له تأثير في إسقاط الدم؛ لأنه كان يلزمه الإحرام من الميقات، فإذا جاوزه وجب عليه الدم وجوباً مراعى، فإذا رجع سقط عنه الدم، بخلاف المتمتع؛ لأنه إذا أحرم بالعمرة من الميقات لم يلزمه الإحرام بالحج من ميقاته، بل ميقاته مكة يحرم في اليوم الثامن، ولا يكون عوده إلى الميقات مسقطاً للدم؛ لأنه لم يلزمه الإحرام منه[2] .

الدليل الخامس:

النص الشرعي دل على وجوب الدم في حق من وصَل العمرة بالحج في سفر، ومن رجع إلى الميقات لم يصِل فلا يجب عليه دم[3] .

ونوقش:

بأن سبب وجوب الدم ليس هو مجرد الاتصال، بل الانتفاع بما سقط عنه من السفر، وهذا مقتضى لفظ التمتع، وهو قد انتفع، فيجب عليه الدم، ويؤكد هذا الآثار الواردة عن بعض

(١) التعليقة ١/٢٦٥، ٢٦٦.
(٢) التعليقة ١/٢٦٦. (بتصرف).
(٣) الذخيرة ٣/٢٩٣.

الصحابة ﷺ[1].

الدليل السادس:

أن صورة المتمتع أن تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية، وهذا لما رجع للميقات صارت حجته وعمرته ميقاتيتين؛ لأنه لما رجع للميقات فقد بطل حكم السفر الأول وأنشأ سفرا آخر، فلا يكون متمتعا كما لو رجع إلى أهله[2].

ونوقش:

بمنع بطلان حكم السفر الأول، فالمتمتع ما دام يتردد في سفره ولم يعد إلى بلده، فهو ماض على سفره، ويعدّ ذلك كله سفراً واحداً، فيصير كأنه لم يخرج من مكة[3].

الدليل السابع:

أن أهل المواقيت فما دونها إلى مكة لا هدي عليهم ولا صوم في التمتع[4]، فإذا خرج إلى الميقات فإنه يصير في حكم من هو من أهل ذلك الموضع من حيث سقوط الهدي والصوم عليه[5].

ونوقش:

بأن هذا باطل لا يصح، ولو صح لكان حجة عليهم؛ لأن أهل مكة لا هدي عليهم ولا صوم في التمتع، وليس المقيم بها حتى يحج كذلك،

(١) الذخيرة ٣/٢٩٣.
(٢) المبسوط ٤/٣١، بدائع الصنائع ٧/١٧١.
(٣) المصدران السابقان.
(٤) هذا الدليل يصلح لمن أخذ بهذا القول من الحنفية، فهو مبني على رأي الحنفية الذين لا يرون المتعة في حق أهل المواقيت وما دونها. ينظر: رد المحتار ٢/٥٤٠، أحكام القرآن للجصاص ١/٣٦٠.
(٥) المحلى ٧/١٦٤، ١٦٥، وينظر: رد المحتار ٢/٥٤٠، أحكام القرآن للجصاص١/٣٦٠.

بل عليه الهدي أو الصوم، ولو قلنا بهذا القياس للزم أن يجعل أيضا المقيم بمكة حتى يحج في حكم أهل مكة في سقوط الهدي والصوم عنهما، ولا قائل بذلك[١].

الدليل الثامن:

أن محل إحرامه هو ما بين بلده وميقاته، فلما سقط عنه الدم برجوعه إلى بلده -وهو أول ميقاته- سقط عنه أيضا برجوعه إلى آخر ميقاته؛ لاستواء حكمهما[٢].

ونوقش بما يلي:

١. لا نسلم باستواء الحكم؛ لأن الميقات لا ذكر له في النص بخلاف حضور الأهل، فإذا لم يلم بأهله كان داخلاً فيمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام[٣].

٢. التحديد بالميقات أو بالرجوع إلى أهله تحكم لا دليل عليه[٤].

واستدل الشافعية للقول الأصح عندهم أنه إذا عاد إلى ميقات أقرب إلى مكة من ميقات عمرته، وأحرم منه فإن هدي التمتع يسقط بما يلي:

١. ما تقدم من أن المقتضي لإيجاب الدم هو ربح الميقات، ومن عاد لمثل مسافة أدنى المواقيت لم يربح ميقاتاً[٥].

٢. أنه أحرم من موضع ليس ساكنوه من حاضري المسجد الحرام[٦].

(١) المحلى ١٦٥/٧.
(٢) الحاوي للماوردي ٥٠/٤.
(٣) إعلاء السنن ٣١٥/١٠، ٣١٦، وينظر: أحكام القرآن للجصاص ٣٩٥/١.
(٤) المحلى ١٦٤/٧.
(٥) حاشية الجمل ٤٩٦/٢.
(٦) العزيز ٣٥١/٣، روضة الطالبين ٤٩/٣، وتقدم أن حاضري المسجد الحرام عند=

واستدل من رأى عدم سقوط الهدي:

بأن العود إليه ليس كالعود إلى ميقاته؛ لأنه دونه في المسافة[١].

وترد على هذه الأدلة المناقشات السابقة.

المطلب الرابع

أدلة أهل القول الرابع القائلين بسقوط هدي التمتع إذا سافر سفراً تقصر في مثله الصلاة

الدليل الأول:

مَا ورد عن عمر ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "إذا اعتمر في أشهر الحج ثم أقام فهو متمتع، فإن رجع فليس بمتمتع". وعن ابن عمر نحو ذلك[٢].

وجه الاستدلال:

هذا الأثر عام يدل على انقطاع التمتع إذا خرج من مكة مسافة قصر، سواء كان إلى بلده أو غيرها من البقاع[٣].

ونوقش بما يلي:

١. ضعف أثر عمر [٤].

٢. هذا الأثر مطلق، وهو مقيد في رواية أخرى عن عمر ﷺ قال:

=الشافعية هم أهل مكة ومن بينه وبين الحرم دون مسافة القصر. ينظر: روضة الطالبين ٣/٤٦، مغني المحتاج ٢/٢٨٨.

(١) نهاية المطلب ٤/١٧٥، المجموع ٧/١٧٧.

(٢) ينظر: التعليقة ١/٢٦٣، وسبق تخريج هذين الأثرين في المبحث الثاني عند عرض أدلة القول الأول.

(٣) التعليقة ١/٢٦٣، المغني ٣/٤١٣، ٤١٤، شرح الزركشي ٣/٢٩٨.

(٤) ينظر: ما صح من آثار الصحابة في الفقه لزكريا الباكستاني ٢/٧٦٤.

"إذا رجع إلى أهله ثم حج فليس متمتعاً"[١]، فيحمل المطلق على المقيد[٢].

٢. هذا الأثر قول صحابي يعارضه ما ورد عن يزيد الفقير أن قوماً من أهل الكوفة تمتعوا، ثم خرجوا إلى المدينة، فأقبلوا منها بحج، فسألوا ابن عباس، فقال: أنتم متمتعون "[٣]

وقول الصحابي إذا عارضه صحابي آخر فليس بحجة[٤].

وأجيب عنه:

بأن نص كلام ابن عباس -رضي الله عنهما- يقتضي أنهم متمتعون، ونحن لا نمنع ذلك، لكن هل عليه دم التمتع؟ ليس في كلامه ما يدل على ذلك، ولا يمتنع أن يكون متمتعاً لا دم عليه كالمكي[٥].

ويمكن دفع الجواب:

بأن الأصل في المتمتع هو وجوب الهدي، وقد ثبت ذلك بمقتضى الدليل الشرعي، ولم يستثن من ذلك إلا المكي، فلا يسقط إلا بمقتضى دليل شرعي آخر[٦]، والقياس على المكي يتعارض مع النصوص التي توجب الدم على المتمتع، فيكون القياس فاسداً.

(١) ذكره ابن حزم في المحلى ١٦٣/٥ قال: "روينا من طريق وكيع، نا العمري عن نافع عن ابن عمر عن عمر بن الخطاب به.

(٢) المفردات في مذهب الحنابلة د. سليمان الغيث ٤٠/٦.

(٣) التعليقة ٢٦٣/١، المبسوط ٣١/٤، وأثر ابن عباس -رضي الله عنهما- سبق تخريجه في المبحث الثاني عند عرض أدلة القول الأول.

(٤) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٤٩/٤، شرح مختصر الروضة للطوفي ١٨٥/٣-١٨٨.

(٥) التعليقة ٢٦٣/١، وهذا بناء على مذهب المالكية والمذهب عند الشافعية والحنابلة أن المكي يمكن أن يكون متمتعاً دون أن يجب عليه الهدي، وسبق بيان ذلك في المطلب الثاني من التمهيد عند الكلام على شروط التمتع.

(٦) المحلى ١٦٥/٧، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٨٥/٢٢.

الدليل الثاني:

الموجب للدم على المتمتع هو ترفهه بسقوط أحد السفرين، وهو إذا سافر بعد العمرة إلى مسافة القصر ثم عاد إلى مكة فقد أنشأ سفرا بعيداً لحجه، وصار حائلاً بين عمرته وحجه، ولم يترفه بسقوط أحد السفرين، فلا يلزمه دم[١].

ونوقش بما يلي:

١. أنه لم يزل عنه الترفه والتمتع لمجرد خروجه عن مكة مسافة قصر، فهذا القدر لا تأثير له، ويبقى مترفقاً بأداء النسكين في سفر واحد؛ لأنه ما زال في سفره الأول حتى يرجع إلى بلده أو مثله في المسافة على قول، وينشئ بعد ذلك سفراً مستقلاً بالحج وحده[٢].

٢. هذا التعليل مجرد اجتهاد، ولا يسقط به الهدي الذي أوجبه الله تعالى على المتمتع[٣].

ويمكن الجواب عنه:

بأن الهدي إنما يجب على من ثبت تمتعه، والمخالف ينازع في ثبوت التمتع مع وجود السفر المؤثر، وهذا التعليل مستنبط بالنظر في المقاصد والحكم، ومع ذلك لم يبن الحكم عليه وحده، فهناك الآثار الواردة عن الصحابة ﷺ.

(١) التعليقة ٢٦١/١، شرح العمدة لابن تيمية ٣٦٤/٢، المنح الشافيات ٣٤٦/١، مطالب أولي النهى ٣١٠/٢، المنتقى للباجي ٢٣٣/٢.
(٢) المعونة ص ٥٦٠، المبسوط ٣١/٤، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٨٢/٢٢، ٨٣. فتاوى نور على الدرب لابن باز ٢٢٥/١٧، ٢٢٦.
(٣) المحلى ١٦٥/٧.

الدليل الثالث:

أن من شرط وجوب دم التمتع ألا يسافر المتمتع بين العمرة والحج مسافة قصر فأكثر، فمن سافر هذه المسافة فقد زال معنى التمتع في حقه[١].

ونوقش بما يلي:

١. شرط عدم السفر مسافة قصر لحصول التمتع لم يذكره الله -تعالى- في كتابه ولم ترد به سنة النبي ﷺ [٢]، بل الذي يفهم من سنة النبي ﷺ خلاف ذلك، فإنه لم ينه أصحابه ﷺ عن الخروج من الحرم، ولم يقل لهم: من خرج من الحرم سقط عنه الهدي، ولو كان ذلك مسقطاً للهدي لبينه النبي ﷺ ؛ لأن الخروج لا بد أن يقع من الناس لكثرتهم وتنوع الحاجات، فتبين حينئذ أن السفر لا أثر له في التمتع[٣].

ويمكن الجواب عنه:

بأن الدلالة ليست صريحة، وليست مسلمة؛ لوجود آثار عن الصحابة تدل على تأثير السفر على نسك التمتع، وقد سبق ذكرها.

٢. الهدي قد ثبت بالتمتع بمقتضى الدليل الشرعي، فلا يسقط إلا بمقتضى دليل شرعي آخر، ولا يوجد ما يدل على سقوطه[٤].

ويمكن الجواب عنه:

بأنه قد قامت الأدلة على عدم وجوب الهدي في حال السفر

(١) شرح العمدة لابن تيمية ٣٦٤/٢، فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم ٢١٩/٥، ٢٢٠.
(٢) المحلى ١٦٥/٧، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٣٠١/٢١، ٣٠٢.
(٣) مجموع فتاوى ابن باز ٩٩/١٧.
(٤) المحلى ١٦٥/٧، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٨٥/٢٢.

المؤثر، وهي ما سبق ذكره من أدلة المذاهب الأربعة.

المطلب الخامس

أدلة أهل القول الخامس القائلين بأن السفر لا يسقط هدي التمتع مطلقاً

الدليل الأول:

قول الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ﴾ [1].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية عامة في كل متمتع بالعمرة إلى الحج، سواء سافر من مكة بعد أدائه للعمرة أو لم يسافر، يجب عليه هدي التمتع أو الصيام، ولا يصح إسقاط ذلك إلا بدليل يعارض الدليل الموجب[2]. قال ابن المنذر في استدلاله بالآية: "ولم يستثن راجعاً إلى أهله وغير راجع، ولو كان في ذلك مراد لبينه في كتابه، أو على لسان رسول الله ﷺ "[3].

ونوقش بما يلي:

١. الآية تناولت المتمتع، ومن سافر بين العمرة والحج ليس بمتمتع بدلالة الأثر والنظر: فأما الأثر فقول عمر وابنه -رضي الله عنهما-

(١) سورة البقرة: من الآية (١٩٦).
(٢) المغني ٤١٤/٣، المنح الشافيات ٣٤٦/١، بداية المجتهد ٢٦٧/١، تفسير القرطبي ٣٩٦/٢.
(٣) الإشراف لابن المنذر ٢٩٧/٣.

المتقدم[1]، ولا مانع أن يكون مخصصاً لعموم الآية الكريمة[2]. وأما النظر: فإنما سمي متمتعاً؛ لأنه أتى بنسكين في سفر واحد، بخلاف من سافر[3].

٢. ظاهر الآية في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ يدل على أنه سافر إلى الحج، ولولا العمرة لم يحصل له التمتع، وهذا يدل على أنه لم يسافر بينهما[4].

الدليل الثاني:

ما رواه ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ في حجة الوداع قال لأصحابه المتمتعين الذين أحرموا بالعمرة: "من لم يكن منكم أهدى، فليطف بالبيت وبالصفا والمروة، وليُقصِّر وليحلِل، ثم ليهل بالحج"[5].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم يشترط في هذا الحكم إقامة بمكة وترك خروج منها أصلا، ولو كان هذا من شرط التمتع لما أغفل رسول الله بيانه، فدل ذلك على عدم اعتبار هذا القيد، وأن دم التمتع يلزم كل متمتع، سواء أقام بمكة بعد عمرته أو خرج منها، وأن المتمتع هو من أهل بالعمرة في أشهر الحج ثم حج في تلك الأشهر فقط[6].

(١) المغني ٣/٤١٤.
(٢) مجموع فتاوى ابن باز ١٧/١٠٠.
(٣) ينظر: التعليقة ١/٢٦١، شرح العمدة لابن تيمية ٢/٣٦٤.
(٤) الشرح الممتع لابن عثيمين ٧/٩٥.
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٢/١٦٧ (١٦٩١) ك: الحج، باب: من ساق البدن معه، ومسلم في صحيحه ٢/٩٠١ (١٧٤- (١٢٢٧) ك: الحج، باب: وجوب الدم على المتمتع.
(٦) المحلى ٧/١٦٣، ١٦٤.

ويمكن مناقشته بما يلي:

١. أن الاستدلال بهذا الحديث ليس بأقوى من الاستدلال بعموم الآية السابقة في وجوب الهدي، وقد نوقش ذلك بحصول التخصيص بالآثار الواردة عن الصحابة وبدلالة النظر.

٢. قد جاء في السنة أن على المعتمر إذا أحل من العمرة أن يقيم بمكة حتى يهل بالحج؛ ليكون متمتعاً، وهو حديث جابر أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "أحلوا من إحرامكم بطواف البيت، وبين الصفا والمروة، وقصروا، ثم أقيموا حلالا، حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج "[(١)].

ويمكن الجواب عنه:

بعدم التسليم أن المقصود به اشتراط الإقامة بمكة، بل المقصود هو استدامة الحل إلى يوم التروية.

الدليل الثالث:

ما ورد عن يزيد الفقير أن قوماً من أهل الكوفة تمتعوا ثم خرجوا إلى المدينة، فأقبلوا منها بحج، فسألوا ابن عباس-رضي الله عنهما-، فقال: أنتم متمتعون"[(٢)].

وجه الاستدلال: عموم أثر ابن عباس -رضي الله عنهما- يفيد أنه لا يسقط الدم بالسفر، سواء سافر إلى أهله أو إلى غير ذلك[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٥٦٨/٢ (١٤٩٣) ك: الحج، باب: التمتع والإقران والإفراد بالحج، ومسلم في صحيحه ٨٨٤/٢(١٢١٦) ك: الحج، باب: وجوه الإحرام.
(٢) تقدم ذكره وتخريجه عند عرض أدلة القول الأول.
(٣) مجموع فتاوى ابن باز ١٠٠/١٧، فتاوى مهمة تتعلق بالحج والعمرة لابن باز ١٢/١.

ويمكن مناقشته بما يلي:

١. أثر ابن عباس -رضي الله عنهما- لا يفيد عدم تأثير السفر مطلقا، وإنما السفر الذي لا يرجع فيه إلى بلده.

٢. لو سلمنا بعموم الأثر فهو معارض بما ورد عن عمر وابنه -رضي الله عنهما- كما تقدم، وإذا عورض قول الصحابي بقول صحابي آخر لا يكون حجة[١].

الدليل الرابع:

أجمع العلماء على أن الآفاقي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج من الميقات، وقدم مكة ففرغ منها وأقام بها فحج من عامه أنه متمتع يجب عليه الهدي[٢]، فيتمسك بهذا الأصل حتى يثبت خلافه، فمن أسقط وجوب الهدي عمن سافر لبلده أو غيره فعليه الدليل الصالح للمعارضة[٣].

ويمكن مناقشته:

بأنه قد سبق ذكر الأدلة التي تدل على أن السفر يسقط هدي التمتع عند عرض أدلة المذاهب الأخرى، ومن ذلك: الأثر الوارد عن عمر وابنه -رضي الله عنهما-، بالإضافة إلى الأدلة الأخرى من المعنى، ولا يصح التمسك بأصل الإجماع في حالة مغايرة.

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٤٩/٤، شرح مختصر الروضة للطوفي ١٨٥/٣-١٨٨.

(٢) بدائع الصنائع ١٧٤/٢، مواهب الجليل ٥٥/٣، الإجماع لابن المنذر ص ٥٦، مغني المحتاج ٥١٥/١، المبدع ١١٥/٣، شرح منتهى الإرادات ٥٣٠/١.

(٣) مقالة: "هل للسفر أثر في نسك التمتع"؟ للشيخ أحمد الزومان منشورة على شبكة الألوكة في (الإنترنت):
https://www.alukah.net/web/zoman/0/119442/#Comments

المبحث الثالث
الترجيح وثمرة الخلاف

وفيه مطلبان:

المطلب الأول الترجيح

بالنظر للأدلة التي استدل بها أصحاب كل قول يتبين أن المسألة ليس فيها نصوص قاطعة، والخلاف الحاصل بين الفقهاء فيها له حظ من النظر والاجتهاد، كما يتبين من عرض الخلاف وجود تقارب لدى بعض المذاهب، فنجد المالكية يتفقون مع الحنفية الذين يرون سقوط الهدي بالسفر إلى بلده، ويزيدون على ذلك السفر إلى البلد الذي يبلغ مسافة بلده فأكثر، وكذلك نجد الحنابلة الذين يرون سقوط الهدي بالسفر مسافة قصر يقترب قولهم من رأي الشافعية الذين يحددونه بالخروج إلى الميقات، وذلك على اعتبار أن السفر إلى أقرب ميقات يبلغ مسافة القصر.

والذي يترجح لي -والعلم عند الله- القول الذي ذهب إليه الحنفية وهو رواية عند الحنابلة أن السفر الذي يسقط الهدي هو السفر الذي يرجع به إلى بلده؛ وذلك لقوة أدلته والإجابة عن المناقشات الواردة عليها في الجملة، بخلاف أدلة الأقوال الأخرى، ومما يرجح الأخذ به أيضا أنه وسط بين الأقوال الواردة في المسألة، وفيه عمل بالآثار الواردة عن الصحابة جميعا دون أن يوجد تعارض بينها، كما أنه أقرب إلى الانضباط في التطبيق العملي.

وترجيح هذا الرأي لا يعني ضعف الأقوال الأخرى، بل الخلاف في المسألة قوي؛ ولهذا وجد من العلماء المعاصرين من أفتى احتياطاً

بذبح الهدي حتى لو رجع إلى بلده مع كونه يرجح مذهب الحنفية، وذلك خروجا من الخلاف في المسألة، كما جاء في بعض فتاوى الشيخ عبدالعزيز بن باز -رحمه الله-[1].

المطلب الثاني: ثمرة الخلاف

يترتب على الخلاف في المسألة السابقة أن المتمتع إذا سافر بعد إحلاله من عمرته مسافة قصر إلى غير بلده أو مثلها في المسافة وهو ينوي الرجوع إلى مكة، كأن يسافر إلى الطائف، أو المدينة لزيارة المسجد النبوي ثم يرجع إلى مكة فهل يلزمه الإحرام بالحج من الميقات أو له أن يؤخر إحرامه فيحرم من مكة؟.

ينبني على القول الأول -وهو سقوط هدي التمتع بالسفر إلى بلده- والقول الثاني -وهو سقوط الهدي بالسفر إلى بلده أو مثل بلده في المسافة- والقول الخامس -وهو عدم سقوط الهدي بالسفر مطلقا- أن له أن يؤخر إحرامه فيحرم بالحج من مكة[2] واختاره من المعاصرين الشيخ محمد بن عثيمين -رحمه الله-[3]، وذلك بناء على أنه باق على تمتعه في هذه الحالة؛ لكونه لم يرجع إلى بلده، وهو عندما قدم مكة معتمراً قد جعلها مقرّه فلا ينوي الإحرام بالحج إلا منها، وهذا كما لو سافر مكي إلى المدينة في أشهر الحج وهو يريد الحج من عامه، ثم رجع إلى مكة، فإنه لا يلزمه الإحرام بالحج

(١) ينظر: فتوى الشيخ عبدالعزيز بن باز في ذلك في كتابه: فتاوى مهمة تتعلق بالحج والعمرة ١٤/١.
(٢) النوادر والزيادات ٣٧١/٢.
(٣) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٣٤٤/٢١، ٧٥/٢٢، ٧٦.

إلا من مكة، فهناك فرق بين من أراد الحج من عامه، ولم يرده في سفرته التي مر فيها بالميقات، وبين من أراده في سفرته التي مر فيها بالميقات[١].

وقاسه بعض الفقهاء على المختلفين إلى مكة بالحطب والفاكهة[٢].

وينبني على القول الثالث -وهو سقوط هدي التمتع بالرجوع إلى الميقات- والقول الرابع -وهو سقوط الهدي بالسفر الذي تقصر فيه الصلاة- لزوم الإحرام من الميقات بحج أو عمرة[٣] وذلك بناء على انقطاع حكم التمتع في هذه الحالة، وحينئذ لا بد من الإحرام بالميقات إما بعمرة جديدة ويكون متمتعا بها إذا حج بعدها، أو بحج فقط ويكون مفرداً.

ومأخذ بعض الفقهاء الأخذ بظاهر النصوص التي تدل على وجوب الإحرام من الميقات ومنها: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما وقت المواقيت: « هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة »[٤] وهذا قدم يريد الحج أو العمرة فيلزمه الإحرام من الميقات، وهو ما عليه فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية[٥].

(١) المصدر نفسه ٢٢/٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٦.
(٢) النوادر والزيادات ٢/٣٧١.
(٣) شرح العمدة لابن تيمية ٢/٣٦٣.
(٤) أخرجه من حديث ابن عباس البخاري في صحيحه ٢/١٣٤ (١٥٢٤)، ك: الحج، باب مهل أهل مكة للحج والعمرة، ومسلم في صحيحه ٢/٨٣٨ (١١٨١) ك: الحج، باب: مواقيت الحج والعمرة.
(٥) فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء ١٠/١١٠، ١١١ (١٨٧٨١).

ولكن نوقش ذلك: بأن هذه النصوص لا تشمل هذه الحالة؛ لأنه قد أحَل من عمرته وأتى راجعاً إلى مكة ينتظر الحج، ولم ينقطع تمتعه[1].

وذهب الشيخ عبدالعزيز بن باز -رحمه الله- إلى القول بالإحرام من الميقات من باب الاحتياط وعملا بعموم النصوص مع كونه يرى عدم انقطاع التمتع، قال رحمه الله في إجابة عن سؤال من ذهب بعد العمرة إلى المدينة لزيارة المسجد النبوي، ثم عاد إلى مكة ودخلها بدون إحرام: "والذي ينبغي لمثل هذا أنه إذا عاد من المدينة يعود بإحرام بحج أو بعمرة، وإذا كان الوقت مبكرًا عاد بعمرة ثانية، والعمرة فيها خير عظيم، قال الرسول عليه الصلاة والسلام: « العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة » فإذا عاد بعمرة أخرى كان خيرًا له، وإن عاد بحج وجب عليه البقاء إلى وقت الحج، فلا بأس لأنه قد تحلل من العمرة، وإن قَلَبَهُ إلى عمرة وتحلل منها فلا بأس أيضًا، إذا كان الوقت طويلاً، أما عودته بدون إحرام فلا ينبغي؛ لأن ظاهر النصوص تدل على أنه لا بد من إحرام؛ لقوله لما وقت المواقيت: « هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة »، وهذا قد قدم من المدينة يريد الحج، والقاعدة الشرعية التي عليها جمهور أهل العلم: أن من ترك الإحرام من الميقات وهو يلزمه وجب عليه دم، يذبح ويوزع في مكة المكرمة، فهذا وأشباهه إن أهدوا هديًا لأنهم تركوا الإحرام فهو أحوط لهم وأولى؛ لظاهر الأدلة وظاهر كلام أهل العلم رحمة الله

(١) الكنز الثمين ١٠١، ١٠٢، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٣٤٤/٢١.

عليهم، والله أعلم، وفي الموضوع بعض الشبهة لهم؛ لذا قلنا: الأحوط أن يهدوا. لأن لهم شبهة؛ لأنهم قد أحلوا من عمرة وأتوا راجعين إلى مكة ينتظرون الحج، فهذه شبهة لهم؛ فلهذا في وجوب الهدي عليهم توقف، لكن بكل حال إذا أهدوا فهو أولى وأحوط"[1].

وفي موضع آخر لم يثرب على المتمتع إذا دخل مكة من غير إحرام وأحرم منها[2].

(١) فتاوى نور على الدرب لابن باز ١٧/ ٢٢٦، ٢٢٧.
(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن باز ١٧/١٠٣، ١٠٤.

الخاتمة

أحمد الله -تعالى- على ما يسّر من دراسة هذا الموضوع والوصول إلى تمامه، وأبين أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث على النحو التالي:

• التمتع هو أحد الأنساك الثلاثة المشروعة -وهي التمتع، والإفراد، والقران- وتعريفه عند الفقهاء هو: أن يحرم الشخص بالعمرة في أشهر الحج، فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه، ويطلق التمتع في عرف السلف أيضاً على التمتع بالمعنى العام الذي يدخل فيه القران.

• اتفق الفقهاء على وجوب الدم على المتمتع إذا توافرت الشروط المعتبرة، وهي: أن يعتمر في أشهر الحج، وأن يحج من عامه، وأن يحل من العمرة قبل إحرامه بالحج، وألا يكون من حاضري المسجد الحرام، وألا يسافر بين العمرة والحج، وهذا الشرط الأخير محل خلاف بين الفقهاء وهو موضوع هذه الدراسة.

• اختلف فقهاء المذاهب الأربعة في اشتراط عدم السفر بين العمرة والحج كشرطٍ لتسميته متمتعاً، بحيث لو فات الشرط كان مفرداً على قولين متقابلين، والذين لا يعدونه شرطاً وهم الجمهور (المالكية والمذهب عند الشافعية والحنابلة) خلافهم هو في مجرد التسمية، ولا تلازم عندهم بين تسميته متمتعا وإيجاب الدم عليه، فيصح عندهم تمتع المكي ولا يجب عليه الدم.

• إذا اعتمر الشخص في غير أشهر الحج، ثم حج من عامه ذلك

فليس بمتمتع، ولا يلزمه الهدي.

• إذا اعتمر الشخص في أشهر الحج وحل من عمرته، ثم سافر إلى بلده أو غير بلده، ثم رجع إلى مكة في عامه بنية الحج وأتى بعمرة جديدة، فإنه يكون متمتعا ويلزمه الهدي.

• اختلف الفقهاء في المتمتع إذا أنهى عمرته، وحل منها، ثم أنشأ سفراً قبل الحج في عامه ذلك، ثم رجع محرماً بالحج وحده هل يسقط عنه هدي التمتع بهذا السفر أو لا يسقط؟ على خمسة أقوال:

أولها: لا يسقط هدي التمتع بالسفر إلا إذا سافر إلى بلده الذي فيه أهله، ثم عاد وأحرم بالحج مفرداً من عامه ذلك.

والثاني: لا يسقط هدي التمتع بالسفر إلا إذا سافر إلى بلده، أو مثل بلده في مسافته فأكثر، ثم حج من عامه، وأما لو سافر إلى بلد دون بلده في مسافته لم يسقط الهدي.

والثالث: يسقط هدي التمتع بالرجوع إلى الميقات الذي أحرم منه للعمرة، والإحرام منه بالحج، وكذا لو لم يرجع إلى ميقات بلده، ورجع إلى مثل تلك المسافة من ناحية أخرى وأحرم بالحج منها.

والرابع: يسقط هدي التمتع إذا سافر بين العمرة والحج سفراً تقصر في مثله الصلاة، سواء سافر إلى بلده أو إلى بلد آخر.

والخامس: لا يسقط هدي التمتع بالسفر مطلقاً، سواء سافر إلى بلده أو غيره، طال السفر أو قصر.

• ترجح لدي من خلاف الفقهاء في هذه المسألة القول الذي

ذهب إليه الحنفية، وهو رواية عند الحنابلة: أن السفر الذي يسقط الهدي هو السفر الذي يرجع به إلى بلده؛ لما فيه من العمل بالآثار الواردة عن الصحابة ﷺ جميعا، وهو وسط بين الأقوال الواردة في المسألة، وأقرب إلى الانضباط في التطبيق العملي.

• ينبني على ما ترجح من الخلاف في المسألة: أن المتمتع إذا سافر بعد إحلاله من العمرة مسافة قصر إلى غير بلده، وهو ينوي الرجوع إلى مكة أن له أن يؤخر إحرامه فيحرم بالحج من مكة، وذلك بناء على أن السفر الذي يسقط الهدي هو السفر الذي يرجع به إلى بلده؛ لأنه باق على تمتعه؛ لكونه لم يرجع إلى بلده، وهو أيضا ما ينبني على رأي ابن حزم الذي لا يرى سقوط الهدي بالسفر مطلقاً، وينبني على مذهب كل من الشافعية والحنابلة لزوم الإحرام من الميقات بحج أو عمرة، وذلك بناء على انقطاع حكم التمتع في هذه الحالة، وإذا أحرم بعمرة يكون متمتعاً بها إذا حج بعدها، وإذا أحرم بحج فقط يكون مفرداً.

وذهب بعض الفقهاء إلى لزوم الإحرام من الميقات مطلقاً، ومأخذهم في هذا هو الأخذ بظاهر النصوص التي تدل على وجوب الإحرام من الميقات، ومنهم من يرى الأخذ بذلك من باب الاحتياط.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين

ثبت المصادر والمراجع

١. الآثار، أبوعبدالله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت١٨٩هـ) المحقق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٢. الإجماع، أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٩هـ)، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ.

٣. أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة المصري المعروف بالطحاوي (ت ٣٢١هـ) ، تحقيق: د. سعد الدين أونال، الناشر: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، إستانبول، الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ.

٤. أحكام القرآن، أحمد بن علي أبوبكر الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد صادق القمحاوي – الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت:١٤٠٥هـ.

٥. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان.

٦. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار قتيبة – دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٧. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، (ت ٩٢٦هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

٨. الإشراف على مذاهب العلماء، أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٩هـ)، المحقق: صغير أحمد الأنصاري، الناشر: مكتبة مكة الثقافية–رأس الخيمة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

٩. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)، المحقق: الحبيب بن طاهر، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الجكني الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ) الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت ١٤١٥هـ.

١١. إعلاء السنن، ظفر أحمد العثماني التهانوي، تحقيق محمد تقي عثماني (ت١٣٩٤هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – كراتشي، باكستان، ١٤١٨هـ.

١٢. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥ هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية.

١٣. بحر المذهب، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (ت٥٠٢هـ)، المحقق: طارق فتحي السيد، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩ م.

١٤. بداية المجتهد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة ١٤١٥هـ.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبوبكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٦. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى العينى (ت ٨٥٥ هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ.

١٧. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني (ت ٥٥٨هـ)، المحقق: قاسم محمد النوري، الناشر: دار المنهاج -جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٨. التاج والإكليل لمختصر خليل، أبوعبدالله محمد بن يوسف الشهير بالمواق، (ت٨٩٧ هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٩. التبصرة، أبو الحسن علي بن محمد الربعي، المعروف باللخمي (ت ٤٧٨ هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ.

٢٠. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي (ت ٧٤٣ هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.

٢١. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ) الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧هـ.

٢٢. التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب أحمد، القاضي أبو يعلى الفَرَّاء محمد بن الحسين بن محمد بن البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ)، المحقق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، الناشر: دار النوادر، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ.

٢٣. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، أبوعبدالله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ.

٢٤. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي -بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٢٥. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق ضياء الدين الجندي المالكي (ت ٧٧٦هـ)، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٦. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٧. جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ)، المحقق: مختار الهائج وآخرون، الناشر: الأزهر الشريف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.

٢٨. حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) مطبوع مع عون المعبود، المحقق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ.

٢٩. حاشية الجمل (فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب)، سليمان بن عمر بن منصور الأزهري، المعروف بالجمل (ت ١٢٠٤هـ)، الناشر: دار الفكر.

٣٠. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، الناشر: دار الفكر.

٣١. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي (ت ١١٨٩هـ)، المحقق: يوسف البقاعي، الناشر: دار الفكر - بيروت: ١٤١٤هـ.

٣٢. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ.

٣٣. الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد علاء الدين الحصكفي (ت ١٠٨٨هـ)، مطبوع مع حاشيته رد المحتار، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٣٤. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٣٥. رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ.

٣٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

٣٧. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: السابعة والعشرون: ١٤١٥هـ.

٣٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد بن ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض ١٤١٥هـ.

٣٩. سنن الترمذي (الجامع الكبير)، الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي -بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٤٠. سنن النسائي (المجتبى = السنن الصغرى)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية-

حلب، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ.

٤١. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، المؤلف: شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٧٢هـ)، الناشر: دار العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٢. شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ). المحقق: د. صالح بن محمد الحسن، الناشر: مكتبة الحرمين – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٣. الشرح الكبير، أبو البركات أحمد بن محمد الدردير (ت ١٢٠١هـ)، مطبوع مع حاشية الدسوقي، الناشر: دار الفكر.

٤٤. شرح المحلي على منهاج الطالبين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت ٨٦٤ هـ)، ومعه حاشيتا قليوبي وعميرة، الناشر: دار الفكر –بيروت ١٤١٥هـ.

٤٥. الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ – ١٤٢٨ هـ.

٤٦. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري (ت ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٧. شرح مختصر الطحاوي، أحمد بن علي أبوبكر الرازي الجصاص (ت٣٧٠ هـ)، تصحيح: أ. د. سائد بكداش، الناشر: دار البشائر الإسلامية –ودار السراج، الطبعة: الأولى١٤٣١هـ.

٤٨. شرح مختصر خليل للخرشي، أبوعبدالله محمد بن عبد الله الخرشي (ت ١١٠١هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة – بيروت.

٤٩. شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتى (ت ١٠٥١هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

٥٠. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين– بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ.

٥١. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبوعبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٥٢. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٥٣. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، عبد الكريم بن محمد أبو القاسم الرافعي (ت ٦٢٣هـ)، المحقق: علي محمد عوض – عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٤. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت ٧٨٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

٥٥. فتاوى أركان الإسلام، محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، الناشر: دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى ١٤٢٤ هـ.

٥٦. فتاوى الحج، الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، الناشر: دار ابن القيم.

٥٧. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء-الإدارة العامة للطبع- الرياض.

٥٨. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الناشر: دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣١٠هـ.

٥٩. فتاوى مهمة تتعلق بالحج والعمرة، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت ١٤٢٠هـ)، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية ١٤٢١هـ.

٦٠. فتاوى نور على الدرب، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت١٤٢٠هـ)، ترتيب: د. محمد ابن سعد الشويعر، الناشر: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء- الرياض.

٦١. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (ت ١٣٨٩هـ)، جمع وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الناشر: مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، الطبعة الأولى١٣٩٩هـ.

٦٢. فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، الناشر: دار الفكر.

٦٣. الفروع، محمد بن مفلح، أبوعبدالله، شمس الدين المقدسي (ت ٧٦٣هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ.

٦٤. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم النفراوي (ت ١١٢٦هـ)، الناشر: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٦٥. الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، المحقق: محمد محمد أحيد الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة-الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.

٦٦. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، المحقق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الناشر: وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى،١٤٢١هـ.

٦٧. كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، أبو الحسن علي المالكي الشاذلي، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر - بيروت،

١٤١٤هـ.

٦٨. الكنز الثمين في سؤالات ابن سنيد لابن عثيمين، محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، إعداد: فهد بن عبد الله السنيد.

٦٩. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، المحقق: بكري حياني - صفوة السقا، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.

٧٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري (ت ٧١١هـ)، المحقق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار النشر: دار المعارف بالقاهرة.

٧١. ما صح من آثار الصحابة في الفقه، زكريا بن غلام قادر الباكستاني، الناشر: دار الخراز- جدة، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

٧٢. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، برهان الدين (ت ٨٨٤هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٣. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت ١٤١٤هـ.

٧٤. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

٧٥. مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت ١٤٢٠هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر. الناشر: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء- الرياض.

٧٦. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، الناشر: دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: الأخيرة ١٤١٣هـ.

٧٧. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر.

٧٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبوعبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني(ت٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرين، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٧٩. مسند الفاروق (مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت٧٧٤هـ)، المحقق: عبد المعطي قلعجي، دار النشر: دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٨٠. مشكل المناسك، أ.د. إبراهيم بن محمد الصبيحي (ت ١٤٣٧ه)، الطبعة الثانية:

١٤٣٠هـ.

٨١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

٨٢. المُصَنَّف، أبوبكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (٢٣٥هـ) المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار القبلة. والطبعة التي حققها: أبو محمد أسامة بن إبراهيم بن محمد، الناشر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٨٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الرحيبانى (ت ١٢٤٣هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٨٤. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ.

٨٥. المعونة على مذهب عالم المدينة، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي (ت ٤٢٢هـ)، المحقق: حميش عبدالحقّ، الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز-مكة المكرمة، أصل الكتاب: رسالة دكتوراة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٨٦. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني(ت٩٧٧هـ)، الناشر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٧٧هـ.

٨٧. المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٨٨. المفردات في مذهب الحنابلة - عرضاً ودراسة في أبواب: الزكاة والصيام والاعتكاف والمناسك والجهاد، د. سليمان بن صالح الغيث، الناشر: دار كنوز إشبيليا، والجمعية الفقهية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ، وأصله رسالة دكتوراه.

٨٩. المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (المتوفى: ٤٧٤هـ)، الناشر: مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٣٢هـ.

٩٠. المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد، منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ) - المحقق: د. عبد الله بن محمد المطلق، الناشر: دار كنوز إشبيليا -الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٩١. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٩٢. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين محمد بن محمد بن عبدالرحمن المعروف بالحطاب (ت ٩٥٤هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ.

٩٣. موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني (ت١٧٩هـ)، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: المكتبة العلمية،

الطبعة: الثانية.

٩٤. النجم الوهاج في شرح المنهاج، كمال الدين، محمد بن موسى الدَّمِيري (ت ٨٠٨هـ)، الناشر: دار المنهاج (جدة)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

٩٥. نصب الراية لأحاديث الهداية، أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت ٧٦٢هـ)، المحقق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر- بيروت- دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

٩٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، الناشر: دار الفكر-بيروت الطبعة الأخيرة - ١٤٠٤هـ.

٩٧. نهاية المطلب في دراية المذهب، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، حققه: أ.د عبد العظيم محمود الدّيب، الناشر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.

٩٨. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر الزاوى - محمود الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت ١٣٩٩هـ.

٩٩. النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ، أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (ت ٣٨٦هـ)، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩ م.

١٠٠. هل للسفر أثر في نسك التمتع؟، الشيخ أحمد الزومان، مقالة منشورة على شبكة الألوكة في الإنترنت:

https://www.alukah.net/web/zoman/0/119442/#Comments

البحوث
الإسلامية

العلل الشرعية الأساسية لتحريم الأطعمة
دراسة تأصيلية تطبيقية

إعداد:

د. عبد العزيز بن سليمان العيسى

الأستاذ المساعد بقسم الفقه المقارن

بالمعهد العالي للقضاء

ملخص البحث:

اشتمل البحث على بيان أهمية فقه الأطعمة، وذكر أن الأصل في باب الأطعمة هو الحل، وبيان أدلة ذلك، ثم بيان العلل الأساسية لتحريم الأطعمة وهي علة الضرر، وعلة النجاسة، وعلة الإسكار، وذلك ببيان تعريف كل علّة في هذا الباب، ثم ذكر أدلتها، وأمثلتها، والتطبيقات المعاصرة في الأطعمة المندرجة تحت هذه العلل.

ثم الإشارة على وجه الاختصار لبقية العلل التي أناط بها بعض الفقهاء تحريم بعض الأطعمة، وبيان سبب عدم إدراجها في العلل الأساسية، ثم خاتمة البحث التي اشتملت على أبرز نتائجه.

المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد: فإن مما لا ريب فيه أن من أعظم ما تجدر العناية به، هو ما يغذي به الإنسان بدنه، إذ للغذاء أثر واضح على بدن الإنسان ونفسه (فالغاذي شبيه بالمغتذي في طبعه وفعله...؛ لأنهم إذا اغتذوا بها صارت جزءا منهم، فصارت أجزاؤهم مشابهة لأغذيتهم)[1]؛ لذا كان مما ينبغي العناية به بيان ما يحل وما يحرم من الأطعمة، وبما أن الأصل المقرر هو حل الأطعمة، وأن التحريم مستثنى من هذا الأصل، وأن المحرمات من الأطعمة أنواع متعددة، كان من المهم للمسلم فضلا عن طالب العلم أن يعتني بمعرفة هذه المحرمات ليجتنبها فيسلم له دينه وبدنه، وبسبب تعدد هذه المحرمات وتنوعها صار ضبط أفرادها مما قد يصعب على بعض الراغبين بضبطها، وتنزيل المستجدات عليها، فاقتضى هذا الأمر من أهل العلم العناية بذكر قواعد هذه المحرمات الكلية، وعللها التي ترجع إليها مما يعين على سهولة ضبطها، وقد وقع اختياري على كتابة بحث في هذا الباب، سميته: (العلل الشرعية الأساسية لتحريم الأطعمة دراسة تأصيلية تطبيقية)؛ وقبل الشروع في البحث، سأبيّن أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة فيه، ومنهج البحث وخطته:

أهمية الموضوع وأسباب اختياره تتلخص فيما يلي:

أولا: أهمية أحكام الأطعمة؛ وذلك أنه لا قوام لبدن الإنسان إلا بالطعام، وحفظ البدن من الضرورات الشرعيّة، والطعام له أثر

(١) التبيان في أيمان القرآن (٥٦٥). وانظر: مجموع الفتاوى١٧/١٧٩.

على بدن الإنسان وخُلقه.

ثانيا: أهمية بيان الأصل في الأبواب الفقهية والمسائل الشرعيّة، وما يخرج عن ذلك الأصل، لكونه أكبر معين على ضبط الأحكام المبثوثة في النصوص الشرعيّة، وحسن الاستنباط في النوازل.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى جمع علل تحريم الأطعمة الأساسية في مصنف مستقل مع بيان حقائقها، والتمثيل لها بما ذُكِر عند الفقهاء، مع ذكر بعض التطبيقات المعاصرة عليها، مع بيان مختصر للعلل الفرعية، وسبب عدم إدراجها في العلل الأساسية.

الدراسات السابقة: لم أقف على من كتب في هذا الموضوع على وجه الاستقلال، مع وجود دراسات حول بعض مسائله ومن الدراسات حول هذا الموضوع:

النوازل في الأطعمة لبدرية الحارثي، والنوازل في الأشربة لزين العابدين الشنقيطي، وهما رسالتا ماجستير في كلية الشريعة بجامعة الإمام، وكان بحثهما في النوازل، وقد أشارت الباحثة الأولى إلى العلل في تحريم الأطعمة دون تفصيل في بيان تعاريف تلك العلل، وضوابطها، وذكر أدلتها، ومواقف الفقهاء منها؛ إذ الرسالة كان المقصود منها أصالة النوازل الفقهية، دون تحرير الكلام حول العلل الشرعيّة لتحريم الأطعمة، وبحثي اعتنى بذكر العلل الأساسية والتي ترجع إليها جميع الأطعمة المحرمة عند بعض المذاهب أو غالبها عند آخرين، مع بيان إجماع الفقهاء عليها، وذكر أدلتها، وضوابطها، وشيء من نوازلها، مما يعين على ضبط فروع هذا الباب، وحسن

تنزيل النوازل الفقهية على الأصول الشرعية.

وهناك دراسات عامّة في أحكام الأطعمة ككتاب الأطعمة لمعالي الشيخ صالح الفوزان، وفقه الأطعمة والأشربة من إعداد مؤسسة الدرر السنية، ونحوها مما كان الكلام فيه غالبا ينصب على تفاصيل فروع الأطعمة، وفكرة هذا البحث تنطلق من بيان العلل الأساسية لتحريم الأطعمة، كما كتب في العلل الأساسية في تحريم المعاملات المالية كما في بحث الدكتور خالد السليمان العلل الأساسية للمعاملات المالية المحرمة، مع وجود أبحاث متفرقة في البابين في مفردات المسائل، هذا وأسأل الله المعونة والسداد.

ـ **منهج البحث:** سلكت في هذا البحث المنهج المعتمد في الدراسات الأكاديمية المشتمل على ذكر المذاهب الفقهية من المصادر المعتمدة، واستيفاء أدلة الأقوال، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وتخريج الأحاديث والآثار من مصادرها المعتمدة، وبيان درجتها، وتفسير الغريب من الكلمات، ثم ذكر خاتمة البحث مشتملة على أبرز النتائج، ووضع فهرس لمصادر البحث وفهرس للموضوعات.

ـ **خطة البحث:** سيكون البحث مكونا من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، ثم فهرس المراجع.

المقدمة: وتشتمل على حمد الله والثناء عليه، وذكر أهمية الموضوع، وأسباب اختياره والدراسات السابقة فيه، ومنهج البحث، ثم خطة البحث.

التمهيد: ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بمفردات البحث.

المطلب الثاني: الأصل في الأطعمة.

المبحث الأول: علّة الضرر وأثرها في تحريم الأطعمة:

ويشتمل على تمهيد ومطلبين:

تمهيد في تعريف الضرر.

المطلب الأول: الأدلة على كون الضرر علة من علل تحريم الأطعمة.

المطلب الثاني: تطبيقات معاصرة لعلة الضرر وأثرها في تحريم الأطعمة.

المبحث الثاني: علّة النجاسة وأثرها في تحريم الأطعمة:

ويشتمل على تمهيد ومطلبين:

تمهيد في تعريف النجاسة.

المطلب الأول: الأدلة على كون النجاسة من علل تحريم الأطعمة.

المطلب الثاني: تطبيقات معاصرة لعلة النجاسة وأثرها في تحريم الأطعمة:

المبحث الثالث: علّة الإسكار وأثرها في تحريم الأطعمة:

ويشتمل على تمهيد ومطلبين:

تمهيد في تعريف المسكر.

المطلب الأول: الأدلة على كون الإسكار من علل تحريم الأطعمة.

المطلب الثاني: تطبيقات معاصرة لعلة الإسكار وأثرها في

تحريم الأطعمة.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج.

الفهرس: وتتضمن فهرس المراجع.

التمهيد:

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بمفردات البحث:

العلل لغة: جمع علّة أصلها علّ قال ابن فارس: (علّ: العين واللام أصول ثلاثة صحيحة: أحدها: تكررٌ أو تكرير، والآخر: عائق يعوق، والثالث: ضعف في الشيء، فالأول: العلل، وهي الشربة الثانية، ويقال علل بعد نهل)[1].

العلّة اصطلاحا: لها تعاريف كثيرة عند الأصوليين ولعل من أقربها أنها: وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه مناطا للحكم.[2]

الشرعية: من الشرع والشرع في اللغة: قال ابن فارس: (الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يُفتح في امتداد يكون فيه، من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة من الماء، واشتق من ذلك الشّرعة في الدين، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3]،

(١) مقاييس اللغة مادة علّ (٦٢٤). وانظر: الصحاح (٧٣٨)، القاموس المحيط (١٠٣٥).
(٢) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (٥٦)، وانظر: شرح مختصر الروضة ٤١٩/١، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين (٢١١).
(٣) سورة المائدة (٤٨).

وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾[1]...)[2]، فالشريعة ما شرع الله لعباده من الدين، وقد شرع لهم يشرع شرعا، أي سنّ[3].

والشرع في الاصطلاح: ما أظهره الله لعباده من الأحكام[4].

فالعلل الشرعية: هي الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي دل دليل من أدلة الشريعة على اعتبارها مناطا للحكم.

الأساسية: أس الشيء أصله، قال ابن فارس: (الهمزة والسين يدل على الأصل والشيء الوطيد الثابت، فالأُس أصل البناء، وجمعه آساس، ويقال للواحد أساس بقصر الألف، والجمع أُسس)[5].

فالعلل الأساسية أي الأصلية التي ترجع لها الأحكام.

لتحريم: التحريم من الحرام والحرام في اللغة: أصله حرم: قال ابن فارس: (الحاء والراء والميم أصل واحد، وهو المنع والتشديد، فالحرام ضد الحلال...)[6].

والحرام في الاصطلاح: ما ذم فاعله شرعا[7].

١. **الأطعمة لغة:** جمع طعام وأصل مادته طعم قال ابن فارس: (الطاء والعين والميم أصل مطرد منقاسٌ في تذوّق الشيء، يقال:

(١) سورة الجاثية (١٨).
(٢) مقاييس اللغة مادة شرع (٥٣٣).
(٣) الصحاح (٥٤٣). وانظر: القاموس المحيط (٧٣٢).
(٤) التعريفات للجرجاني (١٣١) معجم لغة الفقهاء (٢٣١).
(٥) مقاييس اللغة مادة أسّ (٢٨). وانظر: الصحاح (٤٢)، القاموس المحيط (٥٣٠).
(٦) مقاييس اللغة مادة حرم (٢٣٨). وانظر: الصحاح (٢٢٧)، القاموس المحيط (١٠٩١).
(٧) شرح مختصر الروضة ٣٥٩/١. وانظر: الإحكام للآمدي ١٥٣/١، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين (١٣٠).

طعمت الشيء طَعما، والطعام هو المأكول، وكان بعض أهل اللغة يقول: الطعام هو البر خاصة... والإطعام يقع في كل ما يطعم، حتى الماء، قال الله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّى ﴾ [1] وقال عليه الصلاة والسلام في زمزم: "إنها طعام طعم[2] " [3]. ويظهر مما سبق أن الأصل في الطعام هو المأكول، وقد يطلق على المشروب أيضا خاصّة إذا كان في تذوقه أو أخذ اليسير منه.

٢. **الأطعمة اصطلاحا:** لا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي في هذه الكلمة جاء في الإقناع: (الأطعمة: واحدها طعام، وهو ما يؤكل ويشرب..والمراد هنا ما يحرم أكله وشربه وما يباح) [4].

دراسة تأصيلية تطبيقية: أي أن هذه الدراسة، ستكون ذات جانبين:

الجانب الأول: التأصيل للعلل الشرعية المحرمة للأطعمة، ببيان معناها وضوابطها، وذكر أدلتها، وكلام الفقهاء فيها.

والجانب الثاني: سيكون في التطبيق على هذه العلل، وستكون العناية في الجانب التطبيقي بالنوازل المعاصرة والمقصود بالنازلة عند الفقهاء المعاصرين: المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهادا وبيان حكم [5].

(١) سورة البقرة آية (٢٤٩).
(٢) أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي ذر، رقم (٢٤٧٣).
(٣) مقاييس اللغة مادة طعم (٥٩٤). وانظر: الصحاح (٦٤١)، القاموس المحيط (١١٣٣).
(٤) الإقناع ٣٠٢/٤، وانظر: المصباح المنير (٣٠٤)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٣٠٩/٦، معجم لغة الفقهاء (٢٦٢).
(٥) أصول النوازل للجيزاني (٢٦).

وقيل: الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد [١].

وقيل غير ذلك[٢].

فالمقصود من عنوان البحث هو ذكر العلل الشرعية الأساسية، أعني التي تعتبر علة في تحريم جميع الأطعمة، النباتية والحيوانية، الجامدة والسائلة عند جميع الفقهاء، وذكر بعض تطبيقاتها المعاصرة، دون الاستطراد في بيان العلل المختلف فيها كعلة الاستخباث، أو العلل التفصيلية الجزئية المختصة في تحريم بعض الأطعمة، كعلل تحريم بعض الأطعمة الحيوانية، ككل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وما يأكل الجيف، أو العلل العارضة كالحيوان الذي أهل به لغير الله، ونحو ذلك، فإن هذه العلل مما تباينت في اعتباره أنظار الفقهاء، وغالبها خاص في تحريم الأطعمة الحيوانية، وأيضا يمكن أن ترد بوجه من الوجوه عند من قال بها إلى العلل الأساسية العامة، فما سبق ذكره قريبا يرد إلى علّة النجاسة؛ فإن لحوم ذوات الأنياب من السباع لو أكلت وهي حيّة فلحمها نجس، ولو ذكيت لم تجر فيها الذكاة الشرعية فكانت لحومها نجسة كالميتة، فهذه العلل الجزئية خاصة ببعض الأطعمة، واختلف العلماء فيها، ويمكن ردّها في الجملة للعلل الأساسية عند من يقول بتحريمها؛ وتندر فيها التطبيقات المعاصرة؛ لذا ليست مقصودة في هذا البحث المختص ببيان العلل الأساسية المعتبرة

(١) انظر: منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية للقحطاني (٩٠)، فقه النوازل لبكر أبو زيد ٩/١، أصول النوازل للجيزاني

(٢) انظر: فقه النوازل لبكر أبو زيد ٩/١، المدخل لدراسة النوازل الفقهية للرشيد (١١)، فقه النوازل في العبادات للمشيقح (٦).

عند جميع العلماء في تحريم الأطعمة، مع ذكر بعض تطبيقاتها المعاصرة[1].

المطلب الثاني: الأصل في الأطعمة:

الأصل في الأطعمة الحل، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع:

ـ **فمن أدلة الكتاب:** قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾[2]

وجه الدلالة: أن الله تعالى خلق ما في الأرض للعباد ينتفعون به في الغذاء وغيره[3].

وقوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾[4].

وجه الدلالة: أن الله لم يحرِّم من الطعام إلا ما استثناه عز وجل في الآية، وماعداه فهو حلال.

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[5].

وجه الدلالة: أن الآية نصٌّ عامٌّ في حل أكل كل طيب في الأرض،

---

(١) انظر في بيان هذه العلل على وجه الإجمال: القوانين الفقهية لابن جزي (١٢٨)، الموسوعة الفقهية الكويتية ١٢٥/٥، وما ذكره غالب فقهاء المذاهب في مطلع باب الأطعمة.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٩).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٣٧٧/١، فتح القدير ١٥٢/١.

(٤) سورة الأنعام، آية (١٤٥).

(٥) سورة البقرة، آية (١٦٨).

فإذا لم يوجد دليل على التحريم فالأصل هو الإباحة.

ـ ومن أدلة السنة: حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ أن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: " إن من أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته"[(١)].

وجه الاستدلال: أنه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بيّن أن الأشياء لا تحرم إلا بتحريم خاص، لقوله:"لم يحرّم" فبيّن أنها بدونه ليست محرّمه [(٢)].

ـ ومن الآثار في ذلك: ما ورد عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء، ويتركون أشياء تقذرا، فبعث الله تعالى نبيه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرّم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، وتلا: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾ الآية[(٣)].

وجه الدلالة: أن هذا نص في أن ما سكت عنه فلا إثم فيه، وتسمية هذا عفوا؛ لأن التحليل هو الإذن في التناول بخطاب خاص، والتحريم المنع من التناول كذلك، والمسكوت عنه لم يمنع منه فيرجع إلى الأصل [(٤)].

ـ ومن الإجماع: ما حكاه ابن تيمية بقوله: (اعلم أن الأصل في جميع الأعيان على اختلاف أصنافها وتباين أوصافها أن تكون

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم ٧٢٨٩، ومسلم في كتاب الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، رقم ٢٣٥٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٥٣٧/٢١.

(٣) سورة الأنعام آية (١٤٥). والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الأطعمة، باب في أكل حشرات الأرض، رقم ٣٨٨٠.وصحح إسناده ابن كثير والألباني، انظر: إرشاد الفقيه ٣٦٧/١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٥٣٨/٢١.

حلالا مطلقا للآدميين، وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابستها ومباشرتها ومماستها، وهذه كلمة جامعة، ومقالة عامة، وقضية فاضلة عظيمة المنفعة، واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال وحوادث الناس، وقد دل عليها أدلة عشرة - مما حضرني ذكره من الشريعة- وهي كتاب الله وسنة رسوله -عليه الصلاة والسلام-، واتباع سبيل المؤمنين...)[1]، ثم قال بعد ذلك: (وذلك أني لست أعلم خلاف أحد من العلماء السالفين: في أن ما لم يجئ دليل بتحريمه فهو مطلق غير محجور.... وأحسب بعضهم ذكر في ذلك الإجماع يقينا أو ظنا كاليقين...) [2].

(١) مجموع الفتاوى ٥٣٥/٢١.

(٢) مجموع الفتاوى ٥٣٨/٢١. وينظر في تقرير أن الأصل في الأطعمة الحل : البناية شرح الهداية ٧٠/١٢، القوانين الفقهية (١٢٨)، أسنى المطالب ٥٦٣/١، كشاف القناع ٢٨١/١٤.

المبحث الأول: علة الضرر:

ويشتمل على تمهيد ومطلبين:

تمهيد في تعريف الضرر:

الضرر لغة: أصله ضرّ قال ابن فارس: (الضاد والراء ثلاثة أصول: الأول: خلاف النفع، والثاني: اجتماع الشيء، والثالث: القوّة. فالأول: الضَّرّ: ضد النفع، ويقال: ضَرَّه يضُّره ضرًّا، ثم يحمل على هذا كلُّ ما جانسه أو قاربه، فالضُّرُّ: الهُزال...) [1].

فالضَّرُّ، بفتح الضاد وضمها: ضد النفع ويدخل في معنى الكلمة: القحط، والشدة، والضرر، وسوء الحال، والنقصان [2].

ويتبين مما سبق أن أقرب المعاني للضرر في الاصطلاح هو خلاف النفع، وما جانسه أو قاربه كما ذكر ابن فارس ويندرج تحته الهُزال، والنقصان في الشيء ومنه الصحّة في الأبدان، وفي التنزيل: ﴿مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾[3] أي المرض [4]، فالضرر يدخل فيه ما يضر البدن أو العقل أو النفس والله أعلم.

تعريف الضرر اصطلاحا: لا يبعد المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي كثيرا، ولكن ربما يكون فيه بعض التقييد، والمقصود هنا الضرر الذي يناط به الحكم في تحريم الأطعمة، وقد أشار إلى ضابطه ابن العربي بقوله: (الألم الذي لا نفع فيه يوازيه أو يُربي عليه)، ثم بيّن وجه اختياره بقوله:(ولهذا لم يوصف شرب الأدوية

(١) مقاييس اللغة (ضرّ) ٥٧٤. وانظر: الصحاح (٦١٩)، لسان العرب ٤/٤٣٤.
(٢) انظر: الصحاح (٦١٩)، القاموس المحيط (٤٢٨).
(٣) سورة الأنبياء (٨٣).
(٤) انظر: المصباح المنير (٢٩٣).

الكريهة، والعبادات الشاقة بالضرر، لما في ذلك من النفع الموازي له أو المربي عليه)[1].

وبالنظر إلى المعنى اللغوي، للضرر، وإلى ما ذكره الفقهاء من الأمثلة في الأطعمة المحرمة لعلّة الضرر يمكن أن يقال في تعريف الضرر المحرم في الأطعمة: كل ما ألحق الألم أو النقص الحسي أو المعنوي في بدن الإنسان أو عقله بلا منفعة تربو عليه.

المطلب الأول: الأدلة على كون الضرر علة من علل تحريم الأطعمة:

دل على كون الضرر علة من علل تحريم الأطعمة الكتاب والسنة والإجماع:

- فمن أدلة الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[2].

وجه الاستدلال: قول شيخ الإسلام في تفسير الآية: (فكل ما نفع فهو طيب، وكل ما ضر فهو خبيث، ... فإن التحريم يدور مع المضار: وجودا في الميتة والدم ولحم الخنزير وذوات الأنياب والمخالب والخمر وغيرها مما يضر بأنفس الناس، وعدما في الألبان وغيرها)[3]

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾[4].

قال ابن سعدي: (والإلقاء باليد إلى التهلكة يرجع إلى أمرين:

(١) أحكام القرآن ١/٨١.
(٢) سورة الأعراف آية (١٥٧).
(٣) مجموع الفتاوى ٢٢/٥٤٠ وانظر: التحرير والتنوير ٩/١٣٥.
(٤) سورة البقرة آية (١٩٥)

ترك ما أمر الله به العبد إذا كان تركه موجبا أو مقاربا لهلاك البدن أو الروح، وفعل ما هو سبب موصل إلى تلف النفس أو الروح)[١].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[٢].

قال ابن سعدي: (ويدخل في ذلك الإلقاءُ بالنفس إلى التهلكة، وفعلُ الأخطار المفضية إلى التلف والهلاك)[٣].

ـ **ومن أدلة السنة:** حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا ضرر ولا ضرار"[٤].

قال الشاطبي في تعليقه على هذا الحديث: (الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات.. ومنه التعدي على النفوس والأموال والأعراض... ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك)[٥].

وحديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "من تحسى سما فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا"[٦].

ويستفاد مما ذكر سابقا تحريم تناول الإنسان ما يضره،

(١) تيسير الكريم الرحمن. وانظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين ١/٣٩٠.
(٢) سورة النساء آية (٢٩).
(٣) تيسير الكريم الرحمن، وانظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين ١/٣٩٠:.
(٤) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم ٢٣٤٠. وقال الحاكم: (صحيح الإسناد على شرط مسلم)، وحسنه النووي وابن رجب، وصححه الألباني. انظر: المستدرك ٢/٥٧، جامع العلوم والحكم ٢/٢٠٧، الإرواء رقم (٨٩٦).
(٥) الموافقات ٣/١٨٦. وانظر جامع العلوم والحكم ٢/٢٢٣، المفصل في القواعد الفقهية للباحسين (٣٣٤)، الممتع في القواعد الفقهية للدوسري (١٨٩).
(٦) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به وما يخاف منه والخبيث، رقم(٥٧٧٨).

بأساليب شتى من أساليب التحريم، كالنهي عن الضرر، والنص على تحريم الخبائث، والوعيد على الإضرار بالنفس والإفضاء بها إلى الهلاك، وهذا يدل على أن من أجل المقاصد الشرعية الحفاظ على حياة الإنسان، والتحذير من الإفضاء بها إلى الهلاك، أو الإضرار بها.

ـ **ومن الإجماع:** قول ابن حزم: (واتفقوا على أن السموم القتّالة حرام، واتفقوا على أن إكثار المرء مما يضره حرام)[١].

وقال: (واتفقوا على أنه لا يحل لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يقطع عضوا من أعضائه، ولا أن يؤلم نفسه في غير التداوي)[٢].

قال ابن هبيرة: (واتفقوا على أن ما لا يحتاج من الأطعمة إلى ذكاة كالنبات وغيره من الجامدات والمائعات فإنه يحل أكله مالم يكن نجسا أو مخالطا لنجس أو ضارا).[٣]

هذا وقد نص على مضمون هذا الإجماع وهو كون الضرر في الطعام سببا وعلة على النهي عن تناوله غير واحد من فقهاء المذاهب ففي مذهب الحنفية جاء في الفتاوى الهندية في حكم أكل الطين:(إذا كان يخاف على نفسه أنه لو أكله أورثه ذلك علّة أو آفة لا يباح له التناول، وكذلك في كل شيء سوى الطين، وإن كان يتناول منه قليلا، أو يفعل ذلك أحيانا لا بأس به)[٤].

وفي مذهب المالكية جاء في القوانين الفقهية: (فالجماد كله

(١) مراتب الإجماع (٤٥).
(٢) المرجع السابق (٢٥٢).
(٣) اختلاف الأئمة العلماء ٢/ ٣٤٨. ومقصوده بالاتفاق اتفاق الأئمة الأربعة.
(٤) الفتاوى الهندية ٥/ ٣٤٠.

حلال إلا النجاسات وما خالطته نجاسة، والمسكرات، والمضرات كالسموم...) [١].

وفي مذهب الشافعية جاء في روضة الطالبين: (كل ما ضرّ كالزجاج والحجر والسم يحرم، وكل طاهر لا ضرر فيه يحل أكله إلا المستقذرات...) [٢].

وفي مذهب الحنابلة جاء في كشاف القناع: (ولا يباح كل ما فيه مضرّة من السموم وغيرها)[٣].

وفي مذهب الظاهرية جاء في المحلى لابن حزم: (ولا يحل أكل السم القاتل ببطء أو تعجيل، ولا ما يؤذي من الأطعمة)[٤]. وقال: (وأكل الطين لمن لا يستضر به حلال، وأما كل ما يستضر به من طين أو إكثار من الماء أو الخبز فحرام) [٥].

ومن الأمثلة التي ذكرها الفقهاء مما يحرم لضرره: السم والطين والتراب والزجاج والحجر والعظام والخبز المحرق بالنار[٦].

هذه هي القاعدة الكليّة وهي تحريم الطعام الضار الذي يتحقق

(١) القوانين الفقهية (١٢٨). وانظر: حاشية الصاوي على بلغة السالك ١٨١/٢.
(٢) روضة الطالبين ٢٨١/٣، وانظر: المهذب مع المجموع ٣٧/٩.
(٣) كشاف القناع ٢٨٢/١٤. وانظر: الفروع: ٣٦٨/١٠، تحفة المحتاج ٣٨٨/٩،
(٤) المحلى مسألة (١٠١٣) ٤١٨/٧.
(٥) المحلى مسألة (١٠٣٠) ٤٣٠/٧.
(٦) انظر: الفتاوى الهندية ٤٠/٥، القوانين الفقهية (١٢٨)، بلغة السالك ١٨١/٢، روضة الطالبين ٢٨١/٣، المجموع ٣٧/٩، الفروع ٣٦٨/١٠، كشاف القناع ٢/٢٨/١٤. وفي بعض ما ذكر خلاف فقيل بكراهته كالطين مثلا فقد ذهب إلى القول بكراهته ، أو إباحة بعض أنواعه بعض الفقهاء، ولعل هذا للاختلاف في تحقيق المناط في ضرره، أو للتجاوز والتخفيف في الضرر اليسير، أو لتعارض المصلحة الحاصلة من بعض أنواعه مع يسير الضرر فتقدم المصلحة. انظر: المغني ٣٥٠/١٣، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٣١٩/٦، كشاف القناع ٢٩٤/١٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٨٤/٢.

ضرره أو يغلب على الظن ضرره بقول أهل الخبرة أو التجربة التي يثبت بها ذلك، ولو كان في تجربة الإنسان في خاصّة نفسه فما ألحق به ضررا من الأطعمة حرم عليه تناوله، وإن جاز لغيره لعدم حصول العلّة [1]، فتحقيق المناط في وجود الضرر داخل في أدلة وقوع الأحكام، وهي مخالفة لأدلة مشروعية الأحكام كما بيّن ذلك جماعة من أهل العلم[2]، فثبوتها في هذا الموضع بكلام أهل الخبرة، وبالتجربة المتحققة، التي يحصل بها غلبة الظن بحصول الضرر بتناول هذا الطعام المعين.

أما مجرد الشك في وجود الضرر فلا يكون سببا للتحريم؛ لأن الأصل في الأطعمة الإباحة واليقين لا يزول بالشك [3] .

• هذا وقد نصّ غير واحد من الفقهاء على عدم تحريم تناول بعض الأشياء التي حكموا بضررها في أحوال معينة ترجع في جملتها إلى عدم حصول الضرر، أو ترجيح المصلحة على المفسدة ومن هذه الأحوال:

إذا كان ضرر الطعام يسيرا، خاصّة إذا اشتدت رغبة الإنسان في تناوله.

أو كان يضر طائفة من الناس دون آخرين، فإنما يحرم على من يضره دون غيره.

(١) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح ٤٩٣/٢، الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي ٢٦٠/٤، فتاوى الرملي ٧٣/٤، الموسوعة الفقهية الكويتية ١٢٥/٥، فتح ذي الجلال والإكرام ٥٤٩/١.

(٢) انظر: الفروق للقرافي الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام ١٢٨/١، بدائع الفوائد لابن القيم ١٣٢٢/٤.

(٣) انظر: نهاية المحتاج ٢٣٤/١.

أو كان يسير ذلك الطعام تغلب مصلحته على ضرره في أحوال خاصة، تعرض للإنسان.

أو أضيف إليه ما يصلحه ويذهب ضرره، وهذه الأحوال تستفاد من كلام جماعة من الفقهاء، فإن كثيرا من الأدوية التي يصفها الأطباء محتوية على السموم بالقدر الذي لا يضر الإنسان، بل يفيده ويقتل الجراثيم، فهذه الأحوال وما شابهها مما تسامح فيها الفقهاء، واستثنوها من القاعدة العامّة في تحريم كل ضار[1]؛ ومن أقوالهم في ذلك:

قال ابن القيم: (ومما ينبغي أن يعلم أن كثيرا مما يُحمى منه العليل والناقه والصحيح، إذا اشتدت الشهوة إليه، ومالت إليه الطبيعة، فتناول منه اليسير الذي لا تعجز الطبيعة عن تناوله، لم يضره تناوله، بل ربما انتفع به، فإن الطبيعة والمعدة تتلقيانه بالقبول والمحبة، فيُصلحان ما يُخشى من ضرره، وقد يكون أنفع من تناول ما تكرهه الطبيعة، وتدفعه من الدواء،... ومن هذا ما رواه ابن ماجه في سننه من حديث عكرمة عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- عاد رجلا فقال له : " ما تشتهي؟" فقال: أشتهي خبز بر...فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "مَنْ كَانَ عِنْدَهُ خُبْزُ بُرٍّ فَلْيَبْعَثْ إِلَى أَخِيهِ " ثُمَّ قَالَ:"إِذَا اشْتَهَى مَرِيضُ

(١) انظر في الإشارة إلى هذه المواضع أو بعضها: الفتاوى الهندية ٣٤٠/٥، البحر الرائق ٣٣٨/٨، بلغة السالك ١٨٣/٢، مواهب الجليل ٩٠/١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير٣٨٣/٢، أسنى المطالب ٥٦٩/١، نهاية المحتاج ٢٣٤/١، فتاوى الرملي ٧١/٤، زاد المعاد ٩٧/٤، الفروع ٣٦٨/١٠، مطالب أولي النهى ٣٠٩/٦،كشاف القناع ٢٧٢/١٤.

أَحَدِكُمْ شَيْئًا فَلْيُطْعِمْهُ"[1] ففي هذا الحديث سر طبي لطيف، فإن المريض إذا تناول ما يشتهيه عن جوع صادق طبيعي، وكان فيه ضرر ما، كان أنفع وأقل ضررا مما لا يشتهيه، وإن كان نافعا في نفسه، فإن صدق شهوته، ومحبة الطبيعة يدفع ضرره، وبغض الطبيعة وكراهتها للنافع قد يجلب لها ضررا منه...)[2].

وجاء في أسنى المطالب: (يحرم تناول ما يضر البدن أو العقل كالحجر والتراب والزجاج والسم بتثليث السين والفتح أفصح كالأفيون ... إلا قليله... فيحل التداوي به إن غلبت السلامة)[3].

وجاء في مطالب أولي النهى: (وأما السقمونيا، والزعفران ونحوهما فيحرم استعمالهما على وجه يضر، ويجوز على وجه لا يضر؛ لقلته أو إضافة ما يصلحه)[4].

وجاء في كشاف القناع: (وفي "التبصرة" ما يضر كثيره يحل يسيره، فيباح يسير السقمونيا[5]، والزعفران، ونحوهما، إذا كان لا مضرة فيه؛ لانتفاء علة التحريم)[6].

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب عيادة المريض، رقم ١٤٣٩، قال البوصيري في الزوائد: (هذا إسناد حسن، صفوان مختلف فيه)، وضعفه الألباني والأرنؤوط؛ لأن في سنده صفوان بن هبيرة، وهو لين الحديث. انظر: مصباح الزجاجة (١٥٩)، تحقيق مشكاة المصابيح للألباني حديث رقم ١٥٩٢، حاشية زاد المعاد ٤/٩٨.

(٢) زاد المعاد ٤/٩٧.

(٣) أسنى المطالب ١/٥٦٩.

(٤) مطالب أولي النهى ٦/٣٠٩.

(٥) السقمونيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن ومزيلٌ لدوده. انظر: المعجم الوسيط (٤٣٧).

(٦) كشاف القناع ١٤/٢٧٢.

المطلب الثاني: تطبيقات معاصرة لعلة الضرر وأثرها في تحريم الأطعمة:

التطبيقات الفقهية المعاصرة المندرجة تحت علة الضرر في الأطعمة كثيرة، وقد يحصل الخلاف بين العلماء في حكمها بناء على التحقق من ثبوت الضرر وشدته في بعض الأطعمة، وهذا راجع إلى تحقيق المناط في ذلك الطعام المعيّن، وليس المقام هنا مقام بسط وبيان لكل مسألة، ولكن المقصود هو بيان جملة من التطبيقات الفقهية المعاصرة المندرجة تحت هذه العلّة على وجه الاختصار:

ـ فمن هذه التطبيقات: الأطعمة الحيوانية المعالجة بالمضادات الحيوية:

والمضادات الحيوية: (هي مادة مشتقة من كائن حي تدخل الجسم إمّا عن طريق الفم أو الحقن، وتسري بعد ذلك خلال الدم لتصل إلى الجزء المصاب حيث تعمل على قتل الجرثوم الذي هاجم الجسم، وتبطل مفعوله)[1].

وقد اختلف العلماء المعاصرون في حكم الأطعمة الحيوانية المعالجة بالمضادات الحيوية، وسبب الخلاف مبني على اختلاف المختصين في تلك المضادات، ومدى تأثيرها على الحيوان، فمنهم من قال إنها مركبات غير سامة، تستخدم لتثبيط نمو الجراثيم، ولمنع السموم في الأغذية، ولا مانع من استخدامها.

ومنهم من يرى أنها مركبات سامة وضارة بالإنسان والحيوان

(١) انظر: بدائل المضادات الحيوية (٦٩).

والبيئة، وهو رأي أكثر المختصين، ورأي منظمة الصحة العالمية [1].

وإذا تحقق القول بالضرر طبيا عند ذوي الاختصاص والخبرة، فنقول بناء على القاعدة أن المثبت مقدم على النافي فمن أثبت الضرر بالبراهين الطبية مقدم على من نفاه، والطعام الضارُّ محرّم في الشريعة، ولا يجوز للمسلم تعاطي ما يضر به كما سبق ذكر الأدلة على ذلك.

- ومن التطبيقات المعاصرة: الأطعمة الحيوانية المهرمنة:

فقد بدأ استخدام الهرمونات في تسمين الحيوانات منذ ما يزيد عن نصف قرن في الولايات المتحدة الأمريكية؛ نظرا لقلّة المراعي، ولعدم القدرة المادية لشراء الأعلاف المصنعة؛ حيث تعد الهرمونات من العوامل البنائية المستخدمة كمحفز للنمو، وهي في حقيقتها: عبارة عن مواد كيميائية تتكون داخل خلايا متخصصة يفرزها الجسم من غدة متخصصة تسمى بالغدد الصماء، حيث تصل إفرازاتها إلى الدم مباشرة، ومع تناول الحيوان للعلف الطبيعي تبقى هرمونات النمو في جسمه طبيعية، ولتسريع نمو الحيوانات المعدة للاستهلاك يجرى حقن هذه الحيوانات بهرمونات النمو؛ ليزيد إنتاجها من اللحم والحليب والبيض على الرغم من قلّة الأعلاف المقدمة لها، والحكم على تناول الحيوانات التي أعطيت الهرمونات أو تناول ما يخرج منها من حليب أو بيض مبني على مدى تحقق الضرر من تناولها وقد اختلف الخبراء في تحقيق هذا الأمر فمنهم من رأى أن لإعطاء الحيوانات هذه الهرمونات مصالح متعددة

(١) انظر: النوازل في الأطعمة ١/٢٥٥-٣١٢.

تقتضي تسويغ ذلك ومن جملة ما ذكروه من مصالح:

أنها سبب في زيادة الثروة الحيوانية بوزن أكثر وتكلفة أقل.

وأنها من أسباب تقليل نسبة الدهن في لحوم هذه الحيوانات، وبالتالي القضاء على مشكلة كميات الكوليسترول المرتفعة في اللحم الحيواني.

وأنها سبب في تحسين نسبة اللحوم الحمراء مع طراوتها، وزيادة إدرار الحليب.

ومن الخبراء من رأى منعها لما تشتمل عليه من أثر وأضرار على الإنسان المغتذي بها، فخطرها على صحته حال تناول بقاياها المخزنة بالأنسجة من لحوم وأعضاء وبقايا المواد الناتجة من تلك الهرمونات، والتي هي أحد أسباب حدوث سرطانات وتشويهات الأجنة، وخطر هذه الهرمونات يزداد بصورة أكبر إذا كانت تعطى للدواجن بطريقة عشوائية؛ لأن كبد الدواجن ليست لديها القدرة التامة على التخلص منها، وإخراجها من الجسم، كما هو الحال في العجول والأغنام؛ لذا يتبقى جزء غير يسير من هذه الهرمونات ليخزن في جلد ودهون الدواجن؛ لينتقل بعد ذلك للإنسان مسببا له أضرارا صحية متعددة، ومع استهلاك الإنسان للحوم هذه الحيوانات المصابة، تتراكم فيه هذه الهرمونات فيزداد ضررها، ولا يقتصر أثرها على اللحم فقط بل تسوء أيضا نوعية الحليب، بسبب حالات الالتهاب في ضروع الحيوان المحقون بالهرمونات، مما يستدعي استعمالاً للمضادات الحيوية، والتي تؤدي بدورها إلى

وجود جراثيم ذات مناعة ضد هذه المضادات، فتنتقل إلى جسم الإنسان أو تتكون فيه [1].

ومما سبق ذكره يظهر أنه إذا تحقق الضرر من تناول لحوم الحيوانات المهرمنة أو تناول حليبها أو بيضها، أو غلب على الظن كما هو قول كثير من الخبراء في هذا الشأن، فإن المنع من ذلك هو الراجح، وإن كانت تشتمل على بعض المصالح المادية؛ لأن القاعدة أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال وتنميته، وخاصةً وأن بعض هذه الهرمونات يكون من مكوناته الدم فيدخل في حكم أكل لحم الحيوانات التي تتناول النجاسات المعروف بين الفقهاء في حكم أكل الجلّالة، وعليه فلا يجوز إعطاء الحيوانات هذه الهرمونات ثم بيعها أو بيع نتاجها للناس، لوجود علّة الضرر كما قال بعض الخبراء، وللحكم بنجاستها عند من يقول بعدم تأثير الاستحالة في مسألة الجلّالة، خاصّة إذا لم تحبس وتعطى من الطعام الطيب الطاهر حتى يزول أثر ما أكلته من هذا الطعام. - والله أعلم -.

ـ ومن التطبيقات المعاصرة: الإفراط في استخدام المواد الحافظة في الأطعمة بدون ضوابط تقي من ضررها:

والمقصود بالمواد الحافظة: المواد التي تضاف إلى الأغذية بقصد منع أو تأخير حدوث الفساد بها [2].

(١) انظر: النوازل في الأطعمة ١/١١٤، الموسوعة الطبية الفقهية والنوازل العصرية ٣/٣٨٠، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة / قسم الأطعمة ٢٧.

(٢) انظر: النوازل في الأطعمة ٢/٩٣٠، الموسوعة الطبية الفقهية والنوازل العصرية ٣/٥٥٢.

والغالب في المواد الصناعية التي تضاف إلى المواد الغذائية أنها سامّة إذا زاد تركيزها عن حد معيّن، وهي بهذا الوصف تكون محرّمة، أما إذا استخدمت بضوابط معيّنة يقررها أهل الخبرة تقي ضررها، فلا مانع من استخدامها في الأطعمة، وتناول الطعام الذي أضيفت له؛ لأن الأصل في الأطعمة الحل، مالم يتبيّن اشتمالها على ضرر على الإنسان أو تكون نجسة أو مسكرة – والله أعلم–.

ـ ومن التطبيقات المعاصرة: الأطعمة الحيوانية والنباتية المعالجة بالأشعة:

تشعيع الغذاء هو: معالجة الغذاء السائب أو المغلف بأحد أنماط الطاقة بتعريضه إلى مقادير من الإشعاعات المؤينة[1]، وقد ذهب جماعة من الخبراء إلى وجود بعض الأضرار بمعالجة الأطعمة بالأشعة وبناء على ذلك قيل بالمنع من استعمال الأشعة لمعالجة الأطعمة، والذي قرره أكثر الخبراء عدم وجود الضرر بها إذا استعملت بضوابط معيّنة قررها أهل الخبرة، فعلى هذا يبقى الأمر على الأصل وهو الإباحة إذا كان استعمال الأشعة بالضوابط المقررة عند أهل الخبرة، وذلك لمنافعها في حفظ الأطعمة من الفساد، وقتل الميكروبات، والغالب على الظن سلامة متناولها من الضرر[2].

وهكذا في نوازل فقهية كثيرة في أحكام الأطعمة يكون مناط الحكم عليها في النظر في تحقق الضرر منها من عدمه، وبناء على

(١) يقصد بالأشعة المؤينة الأشعة التي يكون لها القدرة على تحرير الإلكترونيات كهربيا. انظر: تلوث البيئة مشكلة العصر (٢٧٧).

(٢) انظر: النوازل في الأطعمة ٢٥١/١، أحكام الأشعة واستخداماتها في الفقه الإسلامي ٧٠٨/٢.

ذلك يقرر الحكم الشرعي في كل مسألة مستجدة، بعد مراجعة كلام الخبراء في هذا الباب، مع استصحاب أن الأصل في الأطعمة الحل حتى يثبت الوصف الضرر بيقين أو ظن غالب.

المبحث الثاني: علة النجاسة وأثرها في تحريم الأطعمة:

ويشتمل على تمهيد ومطلبين:

تمهيد في تعريف النجاسة:

النجاسة لغة: قال ابن فارس: (النون والجيم والسين أصلٌ صحيحٌ يدل على خلاف الطهارة، وشيءٌ نجِسٌ ونجَسٌ: قذِر؛ والنَّجَس: القذَر) [(١)].

النجاسة اصطلاحا: قذر مخصوص، وهو ما يمنع جنسه الصلاة كالبول والدم والخمر[(٢)]، أو هي: اسمٌ للمستقذر شرعاً[(٣)].

والنجاسة على نوعين:

الأول: نجس العين: وهو ما لا يقبل التطهير، كالدم ولبن الأتان والميتة ونحوها.

والثاني: المتنجس: وهو ما كان غير نجس في أصله ولكنه اكتسب النجاسة من غيره، ويقبل التطهير، كالماء واللبن والدهن إذا تنجست بمخالطة النجاسة[(٤)].

المطلب الأول: الأدلة على كون النجاسة من علل تحريم الأطعمة:

دل على تحريم الأطعمة النجسة والمتنجسة الكتاب والسنة والإجماع،

(١) مقاييس اللغة مادة (نجس) (٩٧٦)، وانظر: الصحاح (١٠٢٣)، القاموس المحيط (٥٧٦).

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير مادة (نجس) ٤٨٥.

(٣) انظر: الإنصاف ١/٣٠.

(٤) انظر: المجموع ٩/٨٣، أنيس الفقهاء (٤٨)، معجم لغة الفقهاء (٤٤٥).

- **فمن أدلة الكتاب:** قوله تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴾ [١].

وجه الاستدلال: أن الأطعمة النجسة من جملة الخبائث التي يحرم تناولها [٢].

- **ومن أدلة السنة:** حديث أنس بن مالك ﷺ وفيه: فنادى منادي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحُمر فإنها رجس أو نجس"[٣].

وجه الاستدلال: أن استعمال (إنَّ) من صيغ بيان العلّة الصريحة، فإن انضم إلى (إنَّ) حرف الفاء فهو آكد، كما هو مقرر في علم الأصول[٤].

- **ومن الإجماع:** قول ابن عبد البر: (فإن أراد التقذر من القذر الذي هو النجاسة، فلا خلاف في تحريم ذلك بين العلماء، ولا استباحة شيء منها، ويلزم التنزه عنها لزوم فرض)[٥].

وقال ابن حزم: (واتفقوا على أن كل مائع غيرته نجاسة أو ميتة، فأحالت لونه أو طعمه أو رائحته إلى لونها أو طعمها أو رائحتها، فحرام أكله وشربه على المسلم) [٦].

(١) سورة الأعراف (١٥٧).
(٢) انظر: التحرير والتنوير ١٣٥/٩.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم ٤١٩٨، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، رقم: ١٩٤٠. وانظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، فقد بيّن وجه ترجيح أن العلة في تحريمها النجاسة ٢٢٤/٥.
(٤) انظر: روضة الناظر ٥٧٦/٢، ٣٥٦/٣. وذهب بعض الأصوليين إلى أن هذا من قبيل الإيماء للعلّة، ولا يصل إلى رتبة الصريح.
(٥) الاستذكار ٢٨٩/٥ ط/ دار الكتب العلمية.
(٦) مراتب الإجماع (٢٤٧).

وقال ابن هبيرة: (واتفقوا على أن ما لا يحتاج من الأطعمة إلى ذكاة كالنبات وغيره من الجامدات والمائعات فإنه يحل أكله مالم يكن نجسا أو مخالطا لنجس أو ضارا) [١].

وقال النووي: (يحرم أكل نجس العين، كالميتة ولبن الأتان والبول وغير ذلك، وكذا يحرم أكل المتنجس، كاللبن والخل والدبس والطبيخ والدهن وغيرهما إذا تنجست وهذا لا خلاف فيه) [٢].

هذا وقد نص على مضمون هذا الإجماع وهو كون الطعام نجساً أو متنجسا علّة لتحريم تناوله جميع فقهاء المذاهب، ومن أقوالهم التي صرحوا بها في بيان ذلك:

ما جاء في الفتاوى الهندية: (قدر طبخ وقعت فيه نجاسة لم تشرب المرقة)[٣].

وجاء في المهذب للشيرازي: (وأما غير الحيوان فضربان: طاهر ونجس، فأما النجس فلا يؤكل)[٤].

وجاء في مختصر خليل: (المباح طعام طاهرٌ... والمحرم النجس)[٥].

وجاء في منتهى الإرادات: (كتاب الأطعمة... وأصلها الحل، فيحل كل طاهر لا مضرة فيه حتى المسك ونحوه، ويحرم نجسٌ كدم، وميتة، ومضرٌ كسم)[٦].

(١) اختلاف الأئمة العلماء ٢/ ٣٤٨. ومقصوده بالاتفاق اتفاق المذاهب الأربعة.
(٢) المجموع ٩/٨٣.
(٣) الفتاوى الهندية ٥/٣٣٩.
(٤) المهذب مع المجموع ٩/٣٧.
(٥) مختصر خليل (٩٧).
(٦) منتهى الإرادات ٢/٣١٣.

المطلب الثاني: تطبيقات معاصرة لعلة النجاسة وأثرها في تحريم الأطعمة:

التطبيقات الفقهية المعاصرة التي كان مناط الحكم على تحريمها من عدمه هو تحقق وصف النجاسة كثيرة، وعامّتها ينبني في حكمه على مسألة الاستحالة [1]؛ لذا كان من الأهميّة بيان معناها، وسأبين هنا المقصود بالاستحالة، وأثرها في الحكم على النجاسة، ثم ذكر التطبيقات المعاصرة في الأطعمة المبنية على هذه المسألة:

أولا: المقصود بالاستحالة في الاصطلاح الفقهي: تغيير حقيقة المادة النجسة أو المحرم تناولها، وانقلاب عينها إلى مادة مباينة لها في الاسم والخصائص والصفات)[2].

أما الاستحالة بالاصطلاح العلمي الحديث: فهي تستعمل بمصطلح التفاعل الكيميائي ويعرفونه بأنه: كل تفاعل كيميائي يحول المادة إلى مركب آخر.

ويعرف أيضا: بأنه عبارة عن تحول المادة إلى مادة أخرى لها صفات فيزيائية وكيميائية، نتيجة للتغيرات الكيميائية في البناء

(١) ولا يكاد يوجد مسائل معاصرة غير متفرعة عن مسألة الاستحالة في علّة النجاسة في تحريم الأطعمة؛ لأن الأعيان النجسة محصورة بالنصوص الشرعية فلا يمكن أن يستجد منها شيء؛ لذا سيكون الكلام عن التطبيقات المعاصرة مبنيا على القول بعدم زوال النجاسة بالاستحالة كما هو قول طائفة من الفقهاء، وإن كان الباحث لا يرجح هذا القول؛ لئلا يخلو الكلام عن هذه العلّة عن ذكر بعض التطبيقات المعاصرة.

(٢) هذا تعريف ندوة الرؤية الإسلامية لبعض المشاكل الطبية. انظر في المراد بالاستحالة لغة: الصحاح (٢٧٥)، القاموس المحيط (٩٨٩)، وانظر في المراد بها اصطلاحا: المصباح المنير (١٣٦)، فقه النوازل للجيزاني ٢٦٣/٤، معجم لغة الفقهاء لقلعة جي (٣٩)، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢١٣/٣.

الجزئي للمادة [١].

وجاء في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض المشاكل الطبية: -في سياق بيان معنى الاستحالة-: (ويعبّر عنها في المصطلح العلمي الشائع بأنها: كل تفاعل كيميائي يحوِّل المادة إلى مركب آخر، كتحول الزيوت والشحوم على اختلاف مصادرها إلى صابون، وتحلل المادة إلى مكوناتها المختلفة، كتفكك الزيوت والدهون إلى حموض دسمة وغليسرين، وكما يحصل التفاعل الكيميائي بالقصد إليه بالوسائل العلمية الفنية، يحصل أيضا -بصورة غير منظورة- في الصور التي أوردها الفقهاء على سبيل المثال، كالتخلل والدباغة والإحراق)[٢].

ومن خلال العبارات السابقة التي وردت في كتب الفقهاء لمعنى الاستحالة، والتعريفات العلمية التي ذكرها أصحاب الاختصاص للتفاعل الكيميائي يتبين أن كلا من الاستحالة والتفاعل الكيميائي ينص على تغير المادة وتحولها إلى مادة أخرى، وبناء على ذلك فإن معناهما لا يختلف وإن اختلفت الألفاظ المعبّر بها عن الحقائق [٣].

ثانيا أثر الاستحالة في الحكم بطهارة النجاسة:

فقد اختلف العلماء في الأعيان النجسة إذا استحالت إلى عين أخرى [٤] هل يحكم بطهارتها أم لا على قولين:

(١) انظر: الانتفاع بالأعيان المحرمة (٢٣٧). فقه النوازل للجيزاني ٢٦٣/٤.
(٢) انظر: فقه النوازل للجيزاني ٢٦٤/٤.
(٣) انظر: الانتفاع بالأعيان المحرمة (٢٣٨)، النوازل في الأطعمة ٤٣١/١، النوازل في الأشربة (٢٦٢).
(٤) حكى جماعة من العلماء الاتفاق على طهارة الخمر إذا انقلبت خلا بفعل الله تعالى بدون قصد صاحبها أنها تطهر، منهم ابن عبد البر والنووي وشيخ الإسلام وغيرهم، وحكى آخرون خلافا في المسألة، ينظر للتوسع: موسوعة الإجماع في أبواب الطهارة لأسامة القحطاني (٦١١)، وقد رجّح أن الخلاف محفوظ في هذه المسألة.

القول الأول: أن الاستحالة سبب لطهارة العين النجسة إذا لم يبق أثر للنجاسة، وهو قول الحنفية[١]، والمالكية[٢]، ووجه للشافعية[٣]، ورواية عن أحمد[٤]، ومذهب الظاهرية[٥]، واختار هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية [٦]، وابن القيم [٧].

القول الثاني: أن الاستحالة ليست سببا لطهارة العين، بل تبقى على نجاستها، وهو قول عند الحنفية [٨]، وقول للمالكية [٩]، ومذهب الشافعية [١٠] والحنابلة[١١].

ـ الأدلة:

ـ أدلة القول الأول:

الدليل الأول: حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: قصة قدوم النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وبناء المسجد النبوي، وفيه فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقُبُورِ الْمُشْرِكِينَ، فَنُبِشَتْ، ثُمَّ بِالخَرِبِ فَسُوِّيَتْ،

(١) انظر: بدائع الصنائع ٨٥/١، تبيين الحقائق ٧٦/١، فتح القدير ٢٠٠/١.
(٢) انظر: الذخيرة ١٨٨/١، مواهب الجليل ١٠٦/١-١٠٧، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٩٧/١.
(٣) انظر: المجموع ٥٩٦/٢، روضة الطالبين ٢٧/١، مغني المحتاج ١٤٠/١.
(٤) انظر: المقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٩٩/٢.
(٥) انظر: المحلى ١٢٨/١.
(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٧١/٢١، وقال: (وهو الصواب المقطوع به)، وانظر: الفتاوى الكبرى ٢٣٤/١.
(٧) انظر: إعلام الموقعين ١٨٣/٣.
(٨) انظر: بدائع الصنائع ٨٥/١،، البحر الرائق ٣٩١/١، شرح فتح القدير ٢٠٠/١.
(٩) انظر: الذخيرة ١٨٨/١، مواهب الجليل ١٠٦/١-١٠٧، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٩٧/١.
(١٠) انظر: المجموع ٥٩٦/٢، أسنى المطالب ١٨/١.
(١١) انظر: المقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٩٩/٢، منتهى الإرادات مع شرح البهوتي ٢٠٩/١.

وَبِالنَّخْلِ فَقُطِعَ، فَصَفُّوا النَّخْلَ قِبْلَةَ المَسْجِدِ وَجَعَلُوا عِضَادَتَيْهِ الحِجَارَةَ"[1].

وجه الاستدلال: بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: (وأيضا فنجاسة تراب المقبرة فيه نظر، فإنه مبني على مسألة الاستحالة، ومسجد رسول الله ﷺ قد كان فيه مقبرة للمشركين، وفيه نخل، وخرب، فأمر النبي ﷺ بالنخل فقطعت، وأمر بالخرب فسويت، وأمر بالقبور فنبشت، فهذه مقبرة منبوشة، كان فيها المشركون، ثم لما نبش الموتى جعلت مسجداً مع بقاء مافيها من التراب، ولو كان ذلك التراب نجساً لوجب أن ينقل من المسجد التراب النجس، لا سيما إذا اختلط الطاهر بالنجس، فإنه ينبغي أن ينقل ما يتيقن به زوال النجاسة، ولم يفعل ذلك، ولم يؤمر باجتناب ذلك التراب، لو بإزالة ما يصيب الأبدان والثياب منه)[2].

الدليل الثاني: أن الله سبحانه وتعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، وهذه الأعيان التي استحالت كالسرجين يحرق فيصبح رماداً، لا تنطبق عليها صفة الخبائث، لا نصا ولا معنى، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وهذه الأعيان المستحيلة انعدمت فيها علة النجاسة بتحول حقيقتها وصفاتها، فثبتت الطهارة [3]، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية مقرراً هذا المعنى: (وأما دخان النجاسة: فهذا مبني على أصل وهو أن العين الخبيثة إذا استحالت

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور المشركين، رقم: ٤٢٨، ومسلم في كتاب المساجد، باب ابتناء مسجد النبي ﷺ، رقم ٥٢٤.
(٢) مجموع الفتاوى ٣٢١/٢١. وانظر: إعلام الموقعين ١٨٣/٣.
(٣) انظر: الذخيرة للقرافي ١٦٤/١.

حتى صارت طيبة كغيرها من الأعيان الطيبة- مثل أن يصير ما يقع في الملاحة من دم وميتة وخنزير ملحا طيبا كغيرها من الملح... ففيه للعلماء قولان... والثاني أنها تطهر، وهو الصواب المقطوع به؛ فإن هذه الأعيان لم تتناولها نصوص التحريم لا لفظا ولا معنى، فليست محرمة ولا في معنى المحرم فلا وجه لتحريمها، بل تتناولها نصوص الحل، فإنها من الطيبات، وهي أيضا في معنى ما اتفق على حله، فالنص والقياس يقتضي تحليلها، ثم قال: فإن الله تعالى حرم الخبائث لما قام بها من وصف الخبث، كما أنه أباح الطيبات لما قام بها من وصف الطيب، وهذه الأعيان المتنازع فيها ليس فيها شيء من وصف الخبث وإنما فيها وصف الطيب)[1].

الدليل الثالث: القياس على استحالة الخمر خلّاً بفعل الله تعالى، فإنها طاهرة بالاتفاق، فنقيس عليها غيرها؛ لعدم الفارق[2].

نوقش: أن الخمر نجست بالاستحالة فطهرت بالاستحالة [3].

أجيب: أن البول والدم والعذرة ونحوها إنما نجست بالاستحالة، فإن الدم مستحيل عن أعيان طاهرة، وكذلك العذرة والبول، فينبغي أن تطهر بالاستحالة[4].

الدليل الرابع: أن الله أباح الطيبات، وحرم الخبائث، وذلك يتبع صفات الأعيان وحقائقها، فإذا كانت العين ملحاً أو خلاً دخلت في

(١) مجموع الفتاوى ٢١/٧٠.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢١/٧١، إعلام الموقعين ٣/١٨٣،
(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٥٢٢، ٢١/٥١٨
(٤) انظر: المصدر السابق. وانظر المحلى ١/١٢٨، ١/١٣٨.

الطيبات التي أباحها الله ولم تدخل في الخبائث التي حرمها الله [١].

الدليل الخامس: أن سائر الأعيان التي تم انقلاب النجاسات إليها، الأصل فيها الحل والإباحة والطهارة، ولا نص على كونها نجسة أو محرمة التناول[٢].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: الأحاديث الواردة في النهي عن الجلالة وألبانها: ومنها حديث ابن عمر ﷺ قال: " نهى رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن أكل لحوم الجلالة وألبانها"[٣].

وقد اختلف العلماء في المراد بالجلالة التي ينهى عن لحمها ولبنها، فمنهم من أطلق القول بأكلها العذرة، ومنهم من قيده بالأكثرية، ومنهم من قال إذا كانت لا تأكل إلا العذرة، ومنهم من نظر

(١) انظر: مجموع الفتاوى٢١/٧١

(٢) مجموع الفتاوى ٢١/٧٠.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأطعمة، باب النهي عن أكل لحوم الجلالة وألبانها، رقم: ٣٧٨٥، والترمذي في كتاب الأطعمة، باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها، رقم:١٨٢٤، وابن ماجه في كتاب الذبائح، باب النهي عن لحوم الجلالة وألبانها، رقم:٣١٨٩، كلهم من طريق محمد بن إسحاق، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، عن ابن عمر ﷺ =وقال الترمذي: (هذا حسن غريب)، والحديث رجاله ثقات إلا ابن إسحاق فإنه مدلس وقد عنعنه، ثم إنه قد خولف في إسناده، فقال الترمذي: (وروى الثوري عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مرسلاً)، قال أبو زرعة: (هذا خطأ إنما هو عن ابن عمر)،وقد روي من حديث ابن عباس عند أحمد رقم: ١٩٨٩، وكذا ابن عمرو عند أحمد رقم: ٧٠٣٩، وجاءت هذه الأحاديث من طرق أخرى مرسلة أو معضلة أو موقوفة، لذا أعل كل واحد منها بعض الحفاظ، كالبخاري وأبي زرعة وابن رجب وابن حجر. انظر: العلل لابن أبي حاتم مسألة رقم: (١٥٤٥)، تسهيل الفقه لابن جبرين ١/٥٢٥، وفيه: (فالأحاديث الواردة في النهي عن أكلها وركوبها وشرب لبنها كلها ضعيفة)، وانظر: ١٢/٦٤، ورأى بعض المحدثين تقويته بشواهده فقد قال ابن حجر عن بعض شواهده إسناده قوي، وصححه الألباني. انظر: التلخيص ٤/٣٨٣، إرواء الغليل ٨/١٤٩.

في الأثر ووجود الرائحة والنتن في عرقها[1] قال النووي: (والصحيح أنه لا اعتبار بالكثرة بل بالرائحة والنتن، فإن وجد في عرقها وغيره ريح النجاسة فجلّالة وإلا فلا، وقيل: الخلاف فيما إذا وجدت رائحة النجاسة بتمامها، أو قربت الرائحة من الرائحة، فإن قلّت الرائحة الموجودة لم تضر)[2].

وجه الاستدلال: أن الاستحالة لو كانت مؤثرة في طهارة الأعيان النجسة لما ورد النهي عن أكل لحم الجلالة وشرب لبنها؛ لأن النجاسة التي تأكلها من العذرة ونحوها تستحيل في باطنها، فدل ذلك على أنه لا أثر للاستحالة في تطهير وإباحة الأعيان النجسة[3].

نوقش من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: بأن الحديث في إسناده ضعف.

أجيب: بأن له شواهد يتقوى بها.

الوجه الثاني: أن النهي عن الجلالة ليس لنجاستها، بل لتغير طعمها ونتنها[4]، لذا ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم تحريم أكل لحمها وشرب لبنها مع قولهم بتحريم أكل النجس، وقول جماعة منهم بعدم التطهير بالاستحالة، هذا والقول بتحريم أكلها من

(١) الجلالة: قال في المصباح المنير (٩٦): (البهيمة تأكل العذرة). وفي معجم لغة الفقهاء (١٤٤): (الدابة التي يكون طعامها العذرة ونحوها من الجلّة والبعر)، وفي المقنع ٢٣٠/٢٧: (التي أكثر علفها النجاسة). ففيه تنبيه واضح على أنه الأكثر في طعامها، فلا عبرة بالقليل الذي لا أثر له. كما نصّ عليه في المغني ٣٢٨/١٣وفي الشرح الكبير ٢٣١/٢٧، وفي تبيين الحقائق ١٠/٦ وفي غيرها.

(٢) روضة الطالبين ٢٧٨/٣.

(٣) انظر: الشرح الكبير ٢٩٩/٢، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١٠٩/١

(٤) انظر: روضة الطالبين ٢٧٨/٣.

مفردات الحنابلة[1]، فدل على أن العلة في النهي عنها عند من لم يقل بالتحريم ليست هي النجاسة بل الرائحة الكريهة والنتن فيها مما قد يسبب تضرر متناولها، وإن لم يحكم بنجاستها.

الوجه الثالث: أن الاستحالة لم تكتمل في الجلالة التي أغلب علفها النجاسة بقرينة بقاء رائحة وأثر النجاسة، لذا لا يصح قياس الأعيان المتنازع عليها التي استحالت استحالة تامة من النجاسة إلى الطهارة على الجلالة التي يظهر أثر النجاسة في رائحتها أو طعم لحمها ولبنها لوجود الفارق، فالجلالة لم تستحل استحالة تامّة بدليل بقاء الرائحة أو الطعم، والفقهاء الذين قالوا بأن الاستحالة سبب للطهارة قصدوا الاستحالة التامّة.

الوجه الرابع: أن لحم الجلالة ولبنها أصبح خبيثا بتغير صفاته فلم تتحقق فيهما الاستحالة تماما كما سبق؛ لذا يحل أكلها بعد إطعامها الطاهر مدة يزول بها أثر ما أكلته من النجاسة[2].

الدليل الثاني: أن النجاسة الحاصلة في هذه الأعيان المتنازع فيها لم تحصل بالاستحالة، فلم تطهر بها، كالدم إذا صار قيحا أو صديداً[3]، قال شيخ الإسلام مبينا هذا الدليل: (فإن قيل: الخمر لما نجست بالاستحالة، طهرت بالاستحالة، بخلاف غيرها)

نوقش: أن البول والدم والعذرة ونحوها إنما نجست بالاستحالة، فإن الدم مستحيل عن أعيان طاهرة وهي الأطعمة والأشربة، وكذلك

(١) انظر: المقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٣٠/٢٧.
(٢) مجموع الفتاوى ٦٠١/٢١. وانظر: المغني ٥٠٣/٢، النوازل في الأشربة (٢٨٠).
(٣) انظر: المغني ٥٠٣/٢.

العذرة والبول، فينبغي أن تطهر بالاستحالة[١].

الدليل الثالث: أن أجزاء النجاسة لا تزال قائمة، فلا تطهر مع بقاء العين النجسة [٢].

نوقش: بعدم التسليم ببقاء أجزاء النجاسة؛ فإن هذه الأعيان النجسة استحالت إلى أعيان طاهرة لم يبق فيها من وصف الخبث شيء، وإنما فيها وصف الطيب [٣].

الترجيح: الراجح – والله أعلم– هو القول بأن الاستحالة التامّة للأعيان النجسة سببٌ في الحكم بطهارتها، إذا انقلبت حقيقتها وصفاتها الخبيثة إلى صفات طيبة؛ لقوة أدلة هذا القول، ولأن العبرة بحقائق الأشياء دون النظر إلى ما كانت عليه،(فإن الله يحولها من حال إلى حال، ويبدلها خلقاً بعد خلق)[٤]، والأصل في الأعيان الطهارة حتى يثبت وصف الخبث والنجاسة فيها.

ثالثا: التطبيقات المعاصرة في الأطعمة المتعلقة بمسألة الاستحالة:

التطبيقات المعاصرة في الأطعمة المتعلقة بمسألة الاستحالة كثيرة، أذكرها هنا على وجه الاختصار؛ لأن المقصود حكاية المثال، دون بحث المسائل وبيان الأقوال، معتنيا بذكر قرارات المجامع الفقهية والندوات الطبية؛ لكونها صدرت باجتهادات جماعية: فمن ذلك ما جاء في ندوة الرؤية الإسلامية للمشاكل الطبية المنعقدة في

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٥٢٢/٢٠، ٥١٨/٢١.
(٢) انظر: بدائع الصنائع ٨٥/١.
(٣) انظر: بدائع الصنائع ٨٥/١، مجموع الفتاوى ٧١١/٢١.
(٤) مجموع الفتاوى ٦٠١/٢١.

الدار البيضاء، فقد بنوا على مسألة الاستحالة جملة من المسائل المستجدة، فذكروا بعد تعريف الاستحالة ما يترتب عليها من مسائل بقولهم: (وبناء على ذلك تعتبر:

١. المركبات الإضافية ذات المنشأ الحيواني المحرم أو النجس التي تتحقق فيها الاستحالة -كما سبقت الإشارة إليها- تعتبر طاهرة حلال التناول في الغذاء والدواء.

٢. المركبات الكيميائية المستخرجة من أصول نجسة أو محرمة كالدم المسفوح أو مياه المجاري والتي لم تتحقق فيها الاستحالة بالمصطلح المشار إليه؛ لا يجوز استخدامها في الغذاء والدواء، مثل: الأغذية التي يضاف إليها الدم المسفوح، كالنقانق المحشوة بالدم، والعصائد المدماة (البودنغ الأسود)، والهامبرجر المدمّى، وأغذية الأطفال المحتوية على الدم، وعجائن الدم، والحساء بالدم ونحوها؛ تعتبر طعاما نجسا محرم الأكل؛ لاحتوائها على الدم المسفوح الذي لم تتحقق به الاستحالة.

أما بلازما الدم - التي تعتبر بديلا رخيصا لـزلال البيض- وقد تستخدم في الفطاير والحساء، والعصائد (بودينغ)، والخبز ومشتقات الألبان، وأدوية الأطفال وأغذيتهم، والتي قد تضاف إلى الدقيق. فقد رأت الندوة أنها مادة مباينة للدم في الاسم والخصائص والصفات، فليس لها حكم الدم، وإن رأى بعض الحاضرين خلاف ذلك)[1].

(١) ندوة الرؤية الإسلامية لبعض المشاكل الطبية المنعقدة في الدار البيضاء عام١٤١٨هـ. انظر: فقه النوازل للجيزاني ٢٦٤/٤. بحث المواد المحرمة والنجسة واستعمالاتها في

وجاء في قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية والعشرين المنعقدة في محرم عام ١٤٣٥هـ ما خلاصته: (١- المركبات الإضافية ذات الأصل الحيواني المحرم أو النجس التي تتحقق فيها الاستحالة تعتبر طاهرة، وتناولها حلال في الغذاء والدواء.

٢- المركبات الكيميائية المستخرجة من أصول نجسة أو محرمة: كالدم المسفوح أو مياه المجاري، والتي لم تتحقق فيها الاستحالة لا يجوز استخدامها في الغذاء والدواء.

أما بلازما الدم فإنها حلال، وهي مختلفة عن الدم في الاسم والخصائص والصفات، فليس لها حكم الدم)[١].

وجاء في قرارته في دورته الثانية والعشرين المنعقدة في جمادى الآخرة عام ١٤٣٦هـ:(١- بلازما الدم التي ورد نصها في القرار المذكور يرى المجمع إعادة النظر في الموضوع لوجود معطيات جديدة.

٢- حرمة الجبن المصنع من إنفحة الخنزير ونجاستها، وإذا كانت الإنفحة من حيوان غير مذكى أو من ميتة فيرى أغلب المشاركين عدم طهارتها وحلها، ويرى بعض المشاركين طهارتها)[٢].

وذكر بعض الباحثين أنه [٣]:(يكتب في بعض المأكولات حرف إي

الغذاء والدواء د. محمد الأشقر (٩١) في كتابه أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، بحث أحكام المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء أ.د. وهبة الزحيلي في كتابه موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر ٢٧١/١، الانتفاع بالأعيان المحرمة من الأطعمة والأشربة (٢٥٠)، أثر المستجدات الطبية في باب الطهارة لزايد الدويري (٢٥١)، النوازل= = في الأشربة لزين العابدين الشنقيطي (٩١).

(١) انظر: أصول النوازل للجيزاني (٦١٤). وانظر القرار بنصه في موقع مجمع الفقه الإسلامي بالشبكة العنكبوتية.

(٢) المصدر السابق (٦١٥).

(٣) انظر فقه النوازل لمحمد حسين الجيزاني(٢٦٦/٤).

باللغة الإنجليزية، مضافا إليها رقم، وهذا يعني أنها تحتوي على مواد مصنعة من دهن أو عظم الخنزير، فلو ثبت هذا الأمر فما هو الحكم الشرعي في تلك المأكولات؟

الجواب: هذه المواد المشار إليها بحرف (إي) مضافا إليها رقم هي مركبات إضافية يزيد عددها على (٣٥٠) مركبا، وهي إما أن تكون من الحافظات أو الملونات أو المحلّيات، أو غير ذلك، وتنقسم بحسب المنشأ إلى أربع فئات:

الفئة الأولى: مركبات ذات منشأ كيميائي صنعي.

الفئة الثانية: مركبات ذات منشأ نباتي.

الفئة الثالثة: مركبات ذات منشأ حيواني.

الفئة الرابعة: مركبات تستعمل منحلة في مادة (الكحول).

والحكم فيها أنها لا تؤثر على حل الطعام أو الشراب، وذلك لما يأتي:

أما الفئة الأولى والثانية فلأنها من أصل مباح، ولا ضرر يقع في استعمالها.

وأما الفئة الثالثة: فإنها لا تبقى على أصلها الحيواني، وإنما تطرأ عليها استحالة كيميائية تغير طبيعتها تغييرا تاما بحيث تتحول إلى مادة جديدة طاهرة، وهذا التغير مؤثر في الحكم الشرعي في تلك المواد، فإنها لو كانت عينها محرمة أو نجسة، فالاستحالة إلى مادة جديدة يجعل لها حكما شرعيا جديدا، كالخمر إذا تحولت خلا فإنها تكون طيبة طاهرة، وتخرج بذلك التحول عن حكم الخمر.

وأما الفئة الرابعة: فإنها تكون غالبا في المواد الملوِّنة، وعادة يستخدم من محلولها كمية ضئيلة جدا تكون مستهلكة في المادة الناتجة النهائية، وهذا معفو عنه)[1].

ـ **ومن التطبيقات المعاصرة في الأطعمة المبنية على أثر الاستحالة في زوال حكم النجاسة: استخدام الجيلاتين المستخرج من الحيوانات:** فقد جاء في قرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشر عام ١٤٠٩هـ: (وبعد المناقشة والتدارس ظهر للمجلس أن الجيلاتين مادة تستخدم في صناعة الحلويات وبعض الأدوية، وتستخلص من جلود الحيوانات وعظامها، وبناء عليه قرر المجلس مايلي:

أولا: يجوز استعمال الجيلاتين المستخرج من المواد المباحة، ومن الحيوانات المذكاة ذكاة شرعية، ولا يجوز استخدامه من محرم كجلد الخنزير وعظامه وغيره من الحيوانات والمواد المحرمة)[2].

ـ **ومن التطبيقات المعاصرة في ذلك:** الحيوان المأكول اللحم إذا غذي بالنجاسة، كما يحصل في هذا العصر من تغذية الدجاج بالمركزات الغذائية الحديثة ويدخل في تكوينها الدم المسفوح وبعض الميتات والروث النجس ونحو ذلك، يجوز أكله إذا لم يظهر أثر النجاسة عليه وثبت عدم ضرره؛ لأن النجاسات التي يأكلها الحيوان

(١) فقه النوازل لمحمد بن حسين الجيزاني ٢٦٦/٤

(٢) انظر: أصول النوازل للجيزاني (٦١٥)، نقل فيه خلاصة القرار السابق ثم أتبعه بخلاصة قرار مجمع الفقه الإسلامي في الهند، وفيه جواز استعمال الجيلاتين شرعا لتحوله إلى مادة كيماوية، إلا أنه من الأفضل ألا تستعمل.
انظر: بحث حكم الجيلاتين وتفصيل القول فيه في النوازل في الأطعمة ٤٥٩/١-٤٩١.

تستحيل في جسده إلى لحم ودم، ولأن النجاسات التي تدخل في المركزات الحديثة غالبا تتعرض لعملية تصنيع وطبخ تزول أو تضعف بسببه رائحة النجاسة ولونها وطعمها، فتستحيل تلك النجاسات إلى أشياء طاهرة، أو على الأقل لا يوجد لها أثر في لحم الدجاج أو طعمه أو ريحه، وكذا بهيمة الأنعام[1].

هذا ومما ينبغي أن يشار إليه أن جماعة من العلماء ممن قال بعدم زوال حكم النجاسة بالاستحالة أو الاستهلاك رأى أنه إذا وجدت الحاجة أو الضرورة، أو كانت البلوى بهذه الأطعمة عامة ولحق الناس الحرج في التعرف على محتوياتها، أنه يجوز تناولها؛ لأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ومن باب رفع الحرج إذا وقع[2].

وكذلك أن من قال بتأثير الاستحالة في طهارة العين المستحيلة، قال بجواز تناولها لسلامتها من علّة النجاسة المحرمة للأطعمة، مع التنبيه على أهمية النظر في سلامتها من الضرر الذي قد يقرر تحققه الخبراء في هذه النجاسات المستحيلة في كل عين مستحيلة بحسبها[3].

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة ٢٢/٣٧٧، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة بحث أ.د. محمد شبير، بعنوان: النجاسات المختلطة بالأعلاف وأثرها في المنتوجات الحيوانية ٢/٤٤٢. تسهيل الفقه لابن جبرين ١/٥٢٧، النوازل في الأطعمة ١/٣٨٧.

(٢) انظر: النوازل في الأشربة (١٠٢)، بحث أحكام المواد النجسة والمحرمة للزحيلي في كتابه موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر ١/٢٨٨.

(٣) انظر: تسهيل الفقه لابن جبرين ١/٥٢٨، أثر المستجدات الطبية في باب الطهارة للدويري (٢٤٨).

المبحث الثالث: علة الإسكار وأثرها في تحريم الأطعمة:

ويشتمل على تمهيد ومطلبين:

تمهيد في تعريف المسكر:

تعريف المسكر لغة: قال ابن فارس: (السين والكاف والراء، أصل واحد يدل على حيرة، من ذلك السكر في الشراب)[١]. والمسكر: ما أزال العقل، يقال: أسكره الشراب إذا أزال عقله[٢].

تعريف المسكر اصطلاحا: المُسكر اسم فاعل من أسكر الشراب فهو مُسكِر، إذا جعل شاربه سكرانا، والسكران خلاف الصاحي، وجمعه سكرى وسكارى، فالمسكر: (ما يدع شاربه سكرانا فاقدا للتمييز بين الأشياء)[٣]. ويطلق على المشروبات المسكرة الحديثة: المشروبات الكحولية؛ لأن الكحول فيها هي المادة الأساسية التي تذهب العقل وتسبب الإسكار، ولفظ الكحول لفظ معرّب أصله الغول: ما يغتال العقل، وهو ما تخمّر من المواد السكرية والنشوية، وهو خلاصة الخمر[٤].

فالمسكر: ما غيب العقل دون الحواس، مع نشوة وطرب كالخمر وسائر المسكرات، سواء أكانت من غير الحيوان كالنبيذ الشديد المسكر، أم من الحيوان كاللبن المخيض الذي ترك حتى تخمر وصار مسكرا.

(١) مقاييس اللغة مادة (سكر)، (٤٦٥).
(٢) انظر: المصباح المنير مادة (سكر)، (٢٣٢)، القاموس المحيط (٤٠٩).
(٣) معجم لغة الفقهاء (٣٩٨). وانظر: الفروق ٢١٥/١، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٩١/٣٧.
(٤) انظر: معجم لغة الفقهاء (٣٤٦).

والمخدر: ما غيب العقل دون الحواس بلا نشوة وطرب كالحشيشة.

والمرقد: ما غيب العقل والحواس معا، كالأفيون والسيكران [١].

المطلب الأول: الأدلة على كون الإسكار من علل تحريم الأطعمة.

تضافرت الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع على اعتبار إفضاء الطعام إلى الإسكار من أسباب التحريم:

- فمن أدلة الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾[٢].

- ومن أدلة السنة:

حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: سئل رسول الله ﷺ عن البتع - وهو نبيذ العسل كان أهل اليمن يشربونه فقال ﷺ :(كل شراب أسكر فهو حرام) [٣].

وفي رواية أخرى: (كل مسكر خمر، وكل خمر حرام) [٤].

قال ابن حجر: " واستدل بمطلق قوله (كل ما يسكر حرام) على تحريم المسكر ولو لم يكن شراباً فيدخل في ذلك الحشيشة.." [٥].

(١) انظر: الفروق وتهذيب الفروق ٢١٥/١، الموسوعة الفقهية الكويتية (أطعمة) ١٢٦/٥. والأفيون والسيكران، ويذكر في بعض المراجع (الشيكران) وهما من أنواع النباتات الضارة، ولها استعمالات في الطب كالبنج. انظر: لسان العرب ٣٧٥/٤، المعجم الوسيط (٤٣٩)، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر للزحيلي ٢٨٣/١، الموسوعة الجنائية الإسلامية ٦٨٤/٢.

(٢) سورة النساء (٤٢).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأشربة ، باب الخمر من العسل وهو البتع رقم: (٥٥٨٦).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب كل مسكر خمر وكل خمر حرام، رقم: (٢٠٠٣).

(٥) فتح الباري (٥٧/١٠).

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (ما أسكر كثيره فقليله حرام) [١].

وفي رواية: (ما أسكر منه الفَرَق فملء الكف منه حرام)[٢].

وعن أم سلمة -رضي الله عنها - قالت: نهى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن كل مسكر ومفتر[٣].

وجه الاستدلال من الأحاديث السابقة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علّق التحريم على وصف معتبر وهو الإسكار، في إثبات الحكم عقيبه مصلحة، فدلّ ذلك على أن الإسكار من علل التحريم في الأطعمة، كما هو مقرر في علم الأصول[٤]، وأيضا هو وصف أجمع العلماء على اعتباره مناطا للتحريم كما سيأتي.

ومن الإجماع:

قول ابن المنذر: (وأجمعوا أن السكر حرام)[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، رقم: (٣٦٨١)، والترمذي في كتاب الأشربة، باب ما جاء أن ما أسكر قليله فكثيره حرام، رقم: (١٨٥٦)، وابن ماجه في كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم: (٣٣٩٢) والنسائي في كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر كثيره، رقم: (٥٦٠٧). قال الترمذي:" حسن غريب "، وقال الألباني: " حسن صحيح ".

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر رقم: (٣٦٨٧). والترمذي في كتاب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام رقم: (١٨٦٥) وقال " حسن غريب " ، وصحح إسناده أبو العباس القرطبي وصححه ابن حبان والألباني. انظر: صحيح ابن حبان (٢٠٣/١٢)، رقم:٥٣٨٣، المفهم (٢٥٣/٥)، التلخيص (٢٠٢/٤)،إرواء الغليل (٤٤/٨)، رقم: (٢٣٧٦).

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، رقم: ٣٦٨٦، وحسن إسناده ابن حجر، وصححه ابن باز، وضعفه الألباني؛ لسوء حفظ شهر بن حوشب، ومما يدل على وهمه تفرده فيه بقوله: (ومفتر).انظر: فتح الباري ٤٧/١٠، فتاوى ابن باز ٥٩/٢٣، السلسلة الضعيفة (٤٧٣٢).

(٤) انظر: المستصفى ٣٠٦/٢، روضة الناظر ٥٨٧/٢.

(٥) الإجماع (٨٨).

قول شيخ الإسلام:(كل شراب مسكر فهو خمر، فهو حرام بسنة رسول اللّه ﷺ المستفيضة عنه باتفاق الصحابة)[١].

وقوله: (مناط التحريم هو السكر باتفاق الأئمة)[٢].

وقوله: (كل ما يغيب العقل يحرم باتفاق المسلمين)[٣].

وقوله: (هذه الحشيشة الصلبة سواء سكر منها أولم يسكر والسكر منها حرام باتفاق المسلمين، ومن استحل ذلك وزعم أنه حلال، فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل مرتداً لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين)[٤].

المطلب الثاني: تطبيقات معاصرة لعلة الإسكار وأثرها في تحريم الأطعمة:

التطبيقات المعاصرة في تحريم بعض الأطعمة لعلة الإسكار كثيرة، فجميع المشروبات المسكرة مهما تغير اسمها فهي محرمة باتفاق العلماء كما سبق إذا كانت مما يحصل به الإسكار ومن ذلك: البراندي: ويصنع من عصير العنب، والويسكي: ويصنع من الشعير، والروم: ويصنع من قصب السكر، وهذه تتراوح نسبة الكحول فيها من ٤٠-٦٠.

وهناك من الأشربة الحديثة ما نسبة الكحول فيها أقل لكنها مسكرة فالحكم فيها واحد ولشركات المشروبات الكحولية طرق عديدة في تصنيعها، لا يختلف الحكم بها ما دام الوصف موجودا

(١) مجموع الفتاوى (١٩٧/٣٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٠١/٣٤).
(٣) مجموع الفتاوى ٢١٨/٣٤. وانظر: ٢١١/٣٤.
(٤) مجموع الفتاوى (٢١٠/٣٤).

وهو الإسكار[1].

. ومن التطبيقات المعاصرة في ذلك: بعض المواد الغذائية التي يضاف إليها الكحول بنسب معينة لا تستهلك مع غيرها مثل بعض أنواع الجيلاتين، والمثلوجات، والحلويات، وبعض أصناف الشوكلاته[2].

وجاء في سؤال للجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية: هل ينطبق على الكلونيا تعريف الخمر أو لا، وما حكم شربها واستعمالها على كل من التقديرين؟ وهل يحكم بنجاستها على تقدير أنها خمر أو لا؟

فأجابوا: كل أنواع الكلونيا تحتوي على كحول فيما نعلم، ولكن نسبة هذه الكحول متفاوتة، وليس كل ما فيه كحول يسكر شاربه، وعلى هذا إذا بلغت نسبة الكحول في نوع من أنواعها حدا يجعل كثيرها مسكرا فإنه ينطبق عليها تعريف الخمر عند جمهور الفقهاء، فتسمى خمرا أيضا، ويحرم شرب قليلها وكثيرها، ويُحد شاربها، ويجري فيها الخلاف في نجاستها، ولا ينطبق عليها تعريف الخمر عند أبي حنيفة ومن يوافقه من أهل العلم، فلا تسمى خمرا، ولكن يحرم شرب الكثير منها دون القليل. وإذ لم تبلغ درجة أن يسكر شرب كثيرها فلا ينطبق عليها تعريف الخمر عند جميع الفقهاء ولا تسمى خمرا ولا يحرم شربها ولا استعمالها للتطهير ولا لطيب

(١) انظر: الخمر بين الطب والفقه للدكتور محمد علي البار (٣٣)، النوازل في الأشربة (١٧٣)، الطب النبوي والعلم الحديث للدكتور محمود النسيمي ١٩٩/٢، ٢٠٩.
(٢) انظر: النوازل في الأطعمة ٩٢١/٢.

رائحتها ولا يحكم بنجاستها، وتقدير النسبة التي إذا بلغتها يكون كثيرها مسكرا يتوقف على تحليلها ويرجع إلى رأي أهل الخبرة في ذلك).

فرع: في بيان علل أخرى في تحريم الأطعمة عند بعض الفقهاء، وبيان سبب عدم ذكرها في العلل الأساسية:

• هذا وبعد البحث في العلل الأساسية التي أجمع العلماء على اعتبارها عللا لتحريم الأطعمة، وبيان ضوابطها، وأدلتها، وأمثلتها، وبعض تطبيقاتها المعاصرة، فلا يعني هذا عدم وجود علل أخرى قال بها بعض الفقهاء، بل المقصود أن هذه العلل هي العلل الأساسية التي أجمع عليها العلماء، والتي تعتبر شاملة لجميع أنواع الأطعمة، وقد اقتصر فقهاء المالكية عليها في المشهور عندهم في المذهب[1].

وذهب جماعة من الفقهاء إلى ذكر علّة أخرى للتحريم وهي علة الاستقذار والاستخباث، ولكن لا يوجد من الأدلة ما يقوي ثبوتها، لذا ذهب بعض المحققين إلى عدم اعتبارها علّة صحيحة لتحريم الأطعمة[2]،كما أنها ترجع في غالب أفرادها عند أهل الخبرة إلى ما

(١) انظر: بداية المجتهد ٥٧٦/٢، القوانين الفقهية (١٢٨)، الدرر في شرح المختصر ٧٢٦/٢، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٣٨٢/٢، والمذهب عندهم كراهة ذي ناب من السباع، وإباحة ذي مخلب من الطير.

(٢) ذهب إلى القول بها الشافعية والحنابلة. انظر: المجموع ٣٧/٩، روضة الطالبين ٢٧٥/٣، المقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٧/ ٢٠٦، شرح المنتهى للبهوتي ٣١٢/٦، دليل الطالب (٣٤٩). ولم يذكرها من علل التحريم فقهاء الحنفية والمالكية. انظر: للحنفية: تبيين الحقائق ٢٩٤/٥ اللباب شرح الكتاب٥٧/٤، وذكروا كراهية بعض ما يستخبث، وانظر: للمالكية: بداية المجتهد ٥٧٦/٢، القوانين الفقهية (١٢٨)، واختار عدم اعتبار هذه العلة ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى ١٧٩/١٧.

يضر عند تناوله كالبصاق والمني والحشرات ونحوها؛ أو أن ضرره يكون بسبب كراهية واستقذار من يتناوله وإن لم يحصل الضرر من ذات الطعام، كما في حديث ترك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أكل الضب؛ لأن نفسه تعافه فقد قال ابن حجر: (ويؤخذ منه أن من خشي أن يتقذر شيئا، لا ينبغي أن يدلس له،؛ لئلا يتضرر به، وقد شوهد ذلك من بعض الناس) [1]؛ ولذا لم تذكر مع العلل الأساسية لتحريم الأطعمة.

أما بقيّة العلل المذكورة عند بعض الفقهاء فهي خاصّة بنوع من الأطعمة وهي الأطعمة الحيوانية، وليست من العلل الشاملة لجميع أنواع الأطعمة،وأذكرها هنا على سبيل الاختصار:

وهي كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وكذا كل ما يأكل الجيف، وما تولد من مأكول وغير مأكول. فهذه العلل خاصّة في الأطعمة الحيوانية، واختلف العلماء في ثبوتها[2] ؛ لذا لم تذكر في العلل الأساسية في تحريم الأطعمة، ويمكن أن تكون داخلة في علّة النجاسة[3] أو الضرر[4] أو هما معا في الجملة.

(١) فتح الباري ٨٢٥/٩. والحديث أخرج البخاري في كتاب الصيد، باب الضب، رقم: ٥٥٣٧، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، رقم: ١٩٤٦.

(٢) انظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٥١٣/٢، بداية المجتهد ٥٧٦/٢، القوانين الفقهية (١٢٨)، الدرر في شرح المختصر ٧٢٦/٢، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٣٨٢/٢، المجموع ٩/ ١٨، أسنى المطالب ٥٦٤/١، المقنع والشرح الكبير والإنصاف ١٩٩/٢٧-٢١١، كشاف القناع ٢٨٨/١٤.

(٣) لأن الذكاة لا تجري فيها فلو ذبحت فهي في حكم الميتة، ولو قطع منها شيء وهي حيّة فهو في حكم الميتة لأن ما قطع من البهيمة وهي حية فهو في حكم الميتة، والميتة نجسة. انظر: اللباب شرح الكتاب ٥٧٤/٤، بداية المجتهد ٥٧٠/٢، روضة الطالبين ٢٧١/٣، المقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٠٠/٢٧، شرح المنتهى للبهوتي ٣١٠/٦، مجموع الفتاوى ١٧٩/١٩، الجامع لبيان النجاسات وأحكامها (١٠٢).

(٤) انظر في بيان الضرر في تناول لحوم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير: مجموع الفتاوى ١٧٩/١٧، الطب النبوي في نسيجه الجديد (١٦٣)، الإعجاز=

ومن العلل في تحريم الأطعمة: الأمر بقتل الحيوان أو النهي عن قتله، فقد جعل بعضهم ذلك علة للتحريم ، وهي من العلل المختلف فيها[١]، والخاصة بالأطعمة الحيوانية، وهي محصورة بحيوانات معيّنة منصوص عليها؛ ولا تنخرم بها القاعدة الكلية[٢]؛ لذا لم تذكر في العلل الأساسية.

• هذا ويمكن أن يقال بأن جميع العلل الثلاث عند إرادة الاختصار ترد إلى علة الضرر؛ وذلك لكون المسكرات من ضمن الأعيان النجسة عند عامّة الفقهاء، كما أنها مضرة بالعقول، وكذا سائر النجاسات مضرة بالأبدان، كما قرره غير واحد من الأطباء، فقد ذكر الدكتور محمود النسيمي ذلك بقوله:(إن تحريم النجس والمتنجس كما يقتضيه الدليل الشرعي، فإن الطب وفن الصحّة يؤيدان ذلك؛ لأن ما يحكم الشرع عليه بالنجاسة هو غالباً من مصادر العدوى بالأمراض؛ لما يحتويه من جراثيم وطفيليات كالميتة ولحم الخنزير، أو لأنه وسط صالح جدا لتكاثرها كالدم)[٣]، فقد أشار إلى كون النجاسات من أسباب الضرر على الصحّة، وهذا يتجارى مع الأصل العام وهو أن الأحكام الشرعية خاصّة في غير العبادات معللة بعلل معقولة، ولكن في التفصيل وذكر الأقسام، مزيد إيضاح

=العلمي في التشريع الإسلامي (٣٧٦).

(١) انظر: بداية المجتهد ٢/ ٥٧٦، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي، اللباب شرح الكتاب ٥٧٥/٤، المجموع ١٨/٩، شرح المنتهى للبهوتي ٣١٤/٦. ومن أمثلة ما أمر بقتله: الحية والعقرب والحدأة والغراب الأبقع والكلب العقور والوزغ، ومن أمثلة ما نهي عن قتله: النحلة والنملة والهدهد والصرد والضفدع.

(٢) انظر: الموافقات ٨٤/٢ . فقد ذكر أن القضية الكليّة لا تنخرم بالجزئيات اليسيرة.

(٣) الطب النبوي والعلم الحديث ٢٣١/٢ . وانظر: الطب النبوي في نسيجه الجديد (١٦٣)، الإعجاز العلمي في التشريع الإسلامي (٣٧٦).

وتبيين يحتاج إليه في تقرير الأحكام؛ لذا جرى كثير من الفقهاء بعد ذكر التقعيد العام من تحريم كل طعام ضار أو نجس في مطلع باب الأطعمة، إلى ذكر بعض الأنواع التفصيلية في تحريم الأطعمة؛ إذ قد يخفى أو يقع شيء من الإشكال في رجوع بعض الأطعمة المحرمة إلى هذه العلل خاصّة إلى علّة الضرر، التي تحتاج إلى طب وتجربة- والله أعلم - وردها إلى علة الضرر والنجاسة والإسكار هذا باعتبار علل التحريم المتعلقة بذوات الأطعمة.

أما من حيث النظر إلى علل التحريم في أحكام الأطعمة عموما، فهي راجعة إلى حفظ الضرورات الخمس التي اتفقت الأمة، بل سائر الملل عليها، وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل [1]، وبيان ذلك في الأطعمة على سبيل الاختصار:

أن تحريم ما أهل به لغير الله من باب حفظ الدين.

وتحريم الضار من الأطعمة من باب حفظ النفس.

وتحريم تناول المرأة ما يضر جنينها، أو يكون سببا في إسقاطه من باب حفظ النسل.

وتحريم الإسراف في المطاعم والمشارب من باب حفظ المال، كما أنه من باب حفظ النفس.

وتحريم المسكرات من باب حفظ العقل.

(١) انظر: الموافقات ٣١/١، القواعد للمقرّي (٥٢٩) قاعدة:١١٨٨، مقاصد الشريعة لليوبي (١٧٧).

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث أحمد الله وأشكره على توفيقه وإعانته، وأسأله المزيد من فضله، والعفو عما حصل فيه من نقص أو ذهول، وسأذكر هنا أبرز النتائج التي توصلت لها في هذا البحث ومنها:

أهمية العناية بالأحكام المتعلقة بالأطعمة؛ لأنها غذاء الإنسان، ولها أثر واضح على بدنه ونفسه.

أن الأصل في الأطعمة الحل؛ إلا ما دل الدليل على تحريمه أو كان في معنى ما دل الدليل على تحريمه.

أن من علل تحريم الأطعمة التي ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع علّة الضرر، فكل طعام فيه ضرر ظاهر، يغلب مصلحته ولا ضرورة داعية له يحرم تناوله باتفاق الفقهاء.

أن النوازل الفقهية المندرجة تحت علة الضرر في تحريم الأطعمة كثيرة ومنها: الأطعمة الحيوانية المعالجة بالمضادات الحيوية، ومنها: الأطعمة الحيوانية المهرمنة، ومنها: الأطعمة التي حصل الإفراط في استخدام المواد الحافظة فيها بدون ضوابط تقي من ضررها.

أن الخلاف بين الفقهاء في كثير من الأطعمة في النوازل الفقهية يكون بسبب الاختلاف بين الخبراء في تحقق الضرر بتناولها من عدمه، وذلك كالأغذية المشعة، وينبني الترجيح فيها على ذلك، والأصل الحل حتى يتبين الضرر.

أن من علل تحريم الأطعمة التي ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع

علّة النجاسة، فكل طعام نجس أو متنجس يحرم تناوله باتفاق الفقهاء.

- أن النوازل الفقهية المندرجة تحت علّة النجاسة في تحريم الأطعمة كثيرة، يندرج غالبها ضمن مسألة الاستحالة وأثرها في زوال حكم النجاسة.

- الاستحالة اصطلاحا هي: تغير حقيقة المادة النجسة أو المحرم تناولها، وانقلاب عينها إلى مادة مباينة لها في الاسم والخصائص والصفات، وهي بمعنى التفاعل الكيميائي في الاصطلاح العلمي الحديث.

- الراجح أن الاستحالة التامة تزيل حكم النجاسة عن العين المستحيلة، وتبيح تناولها إذا سلمت من الضرر، وهو قول المحققين وغالب المجامع الفقهية.

- من النوازل الفقهية المندرجة تحت علّة النجاسة والمبنية على تحقق الاستحالة من عدمها: المركبات الإضافية ذات الأصل الحيواني المحرم أو النجس التي تتحقق فيها الاستحالة تعتبر طاهرةِ، وتناولها حلال في الغذاء والدواء.

أما ما لم تتحقق فيه الاستحالة كالمركبات الكيميائية المستخرجة من أصول نجسة أو محرمة: كالدم المسفوح أو مياه المجاري، فهذه لا يجوز استخدامها في الغذاء والدواء، كما جاء ذلك في قرار مجمع الفقه الإسلامي.

- أن الخلاف بين الفقهاء في كثير من الأطعمة التي علّة تحريمها

النجاسة بين القائلين بتأثير الاستحالة في زوال حكم النجاسة يكون بسبب الخلاف بين الخبراء في تحقق الاستحالة من عدمها وذلك كالخلاف في الجيلاتين المستخرج من عظام الحيوانات وجلودها، ويستخدم في صناعة الحلويات وبعض الأدوية.

- أن من علل تحريم الأطعمة التي ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع علّة الإسكار، فكل شراب مسكر يحرم تناوله باتفاق الفقهاء.

- أن النوازل الفقهية في تحريم بعض الأطعمة لعلة الإسكار كثيرة، فجميع المشروبات المسكرة مهما تغير اسمها محرمة باتفاق العلماء إذا كانت مما يحصل به الإسكار، ومن ذلك: البراندي: ويصنع من عصير العنب، والويسكي: ويصنع من الشعير، والروم: ويصنع من قصب السكر، وهذه تتراوح نسبة الكحول فيها من ٤٠-٦٠%. ومما يندرج في ذلك: بعض المواد الغذائية التي يضاف إليها الكحول بنسب معينة به لا تستهلك مع غيرها مثل بعض أنواع الجيلاتين، والمثلوجات، والحلويات، وبعض أصناف الشوكلاته.

- ذكر بعض الفقهاء علّة الاستخباث، وهي محل خلاف، ولعل الأقرب عدم اعتبارها؛ لعدم وجود الأدلة التي تقوى على النقل عن أصل الحل، وغالب ما يندرج تحتها مما يضر تناوله، أو مما تعافه النفس وهذا قد يضر بمن تناوله، وإن كان ليس ضارا في ذاته.

وجود علل أخرى في تحريم الأطعمة، ولكنها خاصّة في نوع من أنواع الأطعمة وهي الأطعمة الحيوانية، وهي محصورة بأفراد معينة من الحيوانات ككل ما أمر بقتله أو نهي عن قتله، وهناك علل أخرى

يمكن رد بعضها إلى العلل الأساسية، كأكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير وما تولد من مأكول وغير مأكول، وما يأكل الجيف، فإن لحوم هذه الحيوانات نجسة، ولا تخلو من ضرر كما قرر ذلك بعض الخبراء؛ و لم تذكر في العلل الأساسية؛ لكونها خاصة في نوع الأطعمة الحيوانية، ولإمكانية ردها عند النظر والتحقيق إلى العلل الأساسية.

- أن هذه العلل الثلاث المجمع عليها في تحريم الأطعمة أصلٌ ومرجع لغالب ما ذكره الفقهاء من العلل في تحريم الأطعمة، بل ويمكن أن ترد جميع العلل في تحريم الأطعمة إلى علّة الضرر، لكن قد يكون في ردّ بعض الأطعمة إلى هذه الأصول أو بعضها نوع خفاء، فيحسن التفصيل في ذكر العلل والأقسام، لمزيد من الإيضاح والبيان.

- هذا ما تيسر جمعه وإعداده في هذا الموضوع، إن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منه بريئان، والله أسأل أن يحفظ لنا ديننا الذي هو عصمة أمرنا، ودنيانا التي فيها معاشنا، وأن يرزقنا الفقه في الدين، والموت على سنة سيد المرسلين - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين-.

فهرس المصادر والمراجع

١. أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، لمحمد سليمان الأشقر، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢. أثر المستجدات الطبية في باب الطهارة، لزايد الدويري، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣. إجماعات العبادات، مؤسسة الدرر السنية، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٤. أحكام التداوي بالمحرمات الحسية، لأحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى،١٤٣٥هـ.

٥. اختلاف الأئمة والعلماء، للوزير ابن هبيرة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٦. أسنى المطالب، لزكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي.

٧. أصول النوازل، لمحمد الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ.

٨. الإجماع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم المنذر، مكتبة الفرقان ومكتبة مكة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٩. الآداب الشرعية، لمحمد بن مفلح المقدسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

١٠. إرشاد الفقيه، لابن كثير، الرسالة، ١٤٢٦هـ.

١١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٢. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، للسلمي، دار ابن الجوزي، الطبعة التاسعة، ١٤٣٩هـ.

١٣. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، دار الصميعي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٤. الاستذكار، لأبي عمر يوسف ابن عبدالبر القرطبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٦. الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح، لصالح الفوزان، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٧. الإعجاز العلمي في التشريع الإسلامي، للدكتور عبد الباسط السيد، دار ألفا، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

١٨. الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن ابن القطان، دار الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٩. الانتفاع بالأعيان المحرمة من الأطعمة والأشربة والألبسة، لجمانة عبد الرزاق، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٠. الإنصاف في معرفة الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن المرداوي، دار عالم الكتب، ١٤٣٢هـ.
٢١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين ابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٢٢. البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
٢٣. التبيان في أيمان القرآن، لابن قيم الجوزية، عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٤. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد القرطبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٢٥. الجواب الصحيح، لابن تيمية، العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
٢٦. الخمر بين الطب والفقه، لمحمد علي البار، مكتبة الرياض الحديثة.
٢٧. الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، لمحمد بن علي الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٨. الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٢٩. السنن الكبرى، لأبي بكر البيهقي، الفاروق الحديثة.
٣٠. الشرح الكبير لشمس الدين أبي الفرج ابن قدامة، دار عالم الكتب، ١٤٣٢هـ
٣١. الشرح الكبير، لأبي البركات العدوي الشهير بالدردير، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٢. الصحاح، للجوهري، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٣٣. الطب النبوي في نسيجه الجديد، للدكتور عبد الباسط الدرويش، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
٣٤. الطب النبوي والعلم الحديث، لمحمود النسيمي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.
٣٥. العلل لابن أبي حاتم، للحافظ أبي محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ
٣٦. الفتاوى الفقهية الكبرى، لابن حجر الهيتمي، دار الفكر. ١٤٠٣ هـ
٣٧. الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار الكتب العلمية.
٣٨. الفتاوى الهندية، لمجموعة من العلماء، دار الفكر.
٣٩. الفروق، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٠. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم النفراوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٤١. القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، لمحمود حامد عثمان، دار الزاحم، الطبعة

الأولى، ١٤٢٣هـ.
٤٢. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ.
٤٣. قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي
٤٤. القوانين الفقهية، لأبي القاسم بن جزي الكلبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٤٥. القواعد، للمقرّي، دار الأمان، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
٤٦. اللباب شرح الكتاب(مختصر القدوري)، لعبد الغني الغنيمي، دار السراج، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ.
٤٧. المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨هـ.
٤٨. المجموع، لأبي زكريا النووي، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥ هـ.
٤٩. المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، دار الآفاق الجديدة.
٥٠. المدخل لدراسة النوزال الفقهية، للرشيد، دار التحبير، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٥١. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٥٢. المدونة الكبرى، عن الإمام مالك،، دار النوادر، ١٤٣١هـ.
٥٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأبي العباس الفيومي.
٥٤. المصنف، لأبي بكر ابن أبي شيبة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،١٤١٦هـ.
٥٥. المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٥٦. المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن قدامة، دار عالم الكتب، الطبعة الخامسة، ١٤٢٦هـ.
٥٧. المفصل في القواعد الفقهية، للباحسين، دار التدمرية، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ.
٥٨. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي، دار ابن كثير، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
٥٩. الممتع في القواعد الفقهية، للدوسري، دار كنوز اشبيليا، الطبعة الثالثة، ١٤٣٧هـ.
٦٠. المقنع، لموفق الدين ابن قدامة، دار عالم الكتب،١٤٣٢هـ.
٦١. الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٦٢. الموسوعة الطبية الفقهية، لأحمد كنعان، دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٦٣. الموسوعة الطبية الفقهية والنوازل العصرية لأحمد الشافعي، ومصطفى آدم، وصابر فتحي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٦٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات ابن الأثير، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٥. النوازل في الأشربة، لزين العابدين الشنقيطي، كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
٦٦. النوازل في الأطعمة، لبدرية الحارثي، كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
٦٧. الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٦٨. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، لقاسم القونوي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٦٩. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٧٠. بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٧١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، دار المغني، ١٤٣٢هـ.
٧٢. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الثانية، ١٣١٣هـ.
٧٣. تحفة المحتاج، لابن حجر الهيتمي، دار إحياءالتراث.
٧٤. تسهيل الفقه، لابن جبرين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٤٠هـ.
٧٥. تفسير سورة البقرة، لمحمد بن عثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٧٦. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٧٧. تهذيب مختصر سنن أبي داود، لابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ.
٧٨. تيسير الكريم الرحمن، لعبد الرحمن السعدي،دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
٧٩. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، لمحمد أمين بن عمر المعروف بابن عابدين، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٨٠. حاشية الجمل على شرح المنهج، لسليمان المصري، دار الفكر.
٨١. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، لأحمد الصاوي، دار المعارف.
٨٢. جامع العلوم والحكم، لابن رجب، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ.
٨٣. دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، لمجموعة من العلماء، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٨٤. دليل الطالب، لمرعي الكرمي، دار التوحيد، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٨٥. روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي.
٨٦. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ.
٨٧. سلسلة الأحاديث الصحيحة، وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٨٨. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، للألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
٨٩. سنن ابن ماجه، ومعه أحكام الألباني، دار المعارف، الطبعة الثانية،١٤٢٩هـ.
٩٠. سنن أبي داود، ومعه أحكام الألباني، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
٩١. سنن الترمذي، ومعه أحكام الألباني، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
٩٢. سنن النسائي، ومعه أحكام الألباني، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
٩٣. شرح مختصر الروضة، للطوفي، الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
٩٤. شرح منتهى الإرادات، للبهوتي،دار عالم الكتب، الطبعة الثانية،١٤٣٢ هـ.
٩٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لعلاء الدين ابن بلبان الفارسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
٩٦. صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
٩٧. صحيح البخاري، للإمام البخاري، دار الأفكار، ١٤١٩هـ.
٩٨. صحيح مسلم، للإمام مسلم، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
٩٩. فتاوى الرملي، لأحمد بن أحمد الرملي، دار الفكر، ١٤٠٣هـ.
١٠٠. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
١٠١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار السلام، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.
١٠٢. فتح القدير، لكمال الدين ابن الهمام الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٠٣. فتح القدير، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
١٠٤. فتح ذي الجلال والإكرام، لابن عثيمين، مدار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٠٥. فقه النوازل في العبادات، للمشيقح، دار الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
١٠٦. قواعد الفقه، للمقّري، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
١٠٧. كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، وزارة العدل، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٠٨. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.
١٠٩. مجلة الجمعية الفقهية السعودية.
١١٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع ابن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ.
١١١. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، لعبد العزيز ابن باز، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.
١١٢. مختصر خليل، لخليل بن إسحاق المالكي، ومعه تعليقات أحمد الزاوي.(لم يبين دار النشر، وسنة الطباعة في الكتاب)

١١٣. مراتب الإجماع، لابن حزم، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١١٤. مسند الإمام أحمد، للإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١١٥. مشكاة المصابيح، للخطيب التبريزي تحقيق الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.
١١٦. مطالب أولي النهى، للرحيباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
١١٧. معجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعة جي، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١١٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد الشربيني، دار إحياء التراث العربي.
١١٩. مقاصد الشريعة، لليوبي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى للدار، ١٤٢٩هـ.
١٢٠. مقاييس اللغة، لابن فارس، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٢١. منتهى الإرادات، لتقي الدين محمد الفتوحي الشهير بابن النجار، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
١٢٢. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية، للقحطاني، دار الأندلس، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٢٣. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد المغربي المعروف بالحطاب، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
١٢٤. موسوعة الإجماع في الطهارة، للقحطاني، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
١٢٥. موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، لوهبة الزحيلي، دار المكتبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
١٢٦. موسوعة شروح الموطأ، التمهيد والاستذكار لابن عبد البر والقبس لأبي بكر بن العربي المالكي، مركز هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

البحوث
الإسلامية

أحكام الحرير الفقهية

إعداد الأستاذ الدكتور:

غازي بن سعيد بن حمود المطرفي

الأستاذ بمركز الدراسات الإسلامية

بكلية الشريعة – جامعة أم القرى

ملخص البحث

لقد استهدفت الدراسة الفقهية بعنوان (أحكام الحرير الفقهية) تقريب تلك الأحكام وجمعها في موضع واحد، وبحثها بحثاً علمياً فقهياً مقارناً، مؤصلاً بالأدلة الشرعية، حيث إني لم أرَ من بحثها أو جمعها في مكان واحد، وقد سرت في بحثها وفق منهج علمي أوضحته في المقدمة. وقسمت البحث إلى مقدمة واثني عشر مبحثا المبحث الأول: التعريف بالحرير، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف الحرير، المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة، المبحث الثاني: حكم لبس الرجل لثوب الحرير الخالص، المبحث الثالث: لبس الرجل بما حشي بالحرير، المبحث الرابع: لبس الرجل ما نسج من حرير وغيره، المبحث الخامس: حكم افتراش الرجل الحرير، المبحث السادس: حكم لباس العمامة من الحرير، المبحث السابع: الحالات التي رخص فيها للرجل لبس الحرير، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: لبس الحرير للحاجة والضرورة، المطلب الثاني: لبس الحرير في الحرب، المطلب الثالث: مقدار الرخصة في لبس الحرير اليسير، المبحث الثامن: حكم إلباس الصبي الحرير، المبحث التاسع: لبس المرأة للحرير، المبحث العاشر: افتراش المرأة للحرير، المبحث الحادي عشر: ستر الجدران بالحرير، المبحث الثاني عشر: حكم الصلاة في الثوب الحرير، وقد جمعت في كل مطلب من هذه المطالب أحكام الحرير مع بيان خلاف أهل العلم فيما قوي فيه الخلاف، وأدلتهم وبيان الرأي الراجح بدليله، ثم ختمته بأهم النتائج المستخلصة منه، وفهرس للمصادر والمراجع.

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً وبعد:

فإن الشريعة جاءت ببيان أحكام كل ما يهمُّ الناس في أمور دينهم ودنياهم؛ كما قال سبحانه: ﴿.. مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ..﴾[1]، فالله سبحانه دلّ على أحكام كل شيءٍ في كتابه العزيز مما يهم الناس في أمر دينهم ودنياهم؛ إما دلالة مبينة مشروحة، وإما مجملة يُتلقى بيانها من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو من الإجماع، أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب، قال الله تعالى: ﴿.. وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ..﴾[2][3]، وبذل أهل العلم -رحمهم الله- في جمع وبيان تلك الأحكام جهوداً كبيرة ومتنوعة على مرّ العصور، فألّفوا المؤلفات الكثيرة المفردة في بيان حكم شيء واحدٍ، وما يتصل به من مسائل، فمن ذلك مثلاً: كتاب " النظر في أحكام النظر بحاسة البصر" للحافظ أبي الحسن علي بن محمد بن القطان الفاسي(ت ٦٢٨هـ)، و "دفع الملامة في استخراج أحكام العمامة"، للعلامة جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن بن عبد الهادي الحنبلي المعروف بابن المبرد(ت ٩٠٩هـ)، وغيرهما كثير، ومن خلال مطالعتي لكتب الفقهاء-رحمهم الله- وشرّاح كتب الصحاح، والسنن والمسانيد، وجدتُ كلاماً متفرقاً لأهل العلم -رحمهم الله - على

(١) جزء من آية ٣٨، سورة الأنعام.
(٢) جزء من آية ٨٩، سورة النحل.
(٣) ينظر: تفسير القرطبي ٦/ ٢٧٠.

الحرير وأحكامه الفقهية، فرغبتُ في جمع كلامهم في موضع واحد، والنظر في تلك الأحكام الفقهية، وبيان الراجح منها في بحث واحد، وسميته(أحكام الحرير الفقهية)، والله أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم إنه برٌ جوادٌ رحيم.

أهداف البحث:

١. إبراز كمال الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

٢. جمع وإيضاح أهم الأحكام الفقهية المتعلقة بالحرير.

٣. الوقوف على بعض المسائل الفقهية المعاصرة ذات الصلة بالحرير وبيان حكمها.

الدراسات السابقة:

وقفتُ على دراسة واحدة متصلة بالحرير، وهي: (أحكام الخزّ في الفقه الإسلامي) تأليف د. عبدالله بن عبدالرحمن بن أحمد السلطان أستاذ الفقه المساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية الشريعة الدراسات الإسلامية في الأحساء، وهي منشورة بموقع الألوكة على الإنترنت[١]، تحدث الباحث فيها على مسألة الخز وفصّل القول فيها، و لم يجمع مسائل الحرير ويتتبعها؛ بل ذكر فيها ثلاثة مباحث: المبحث الأول في مفهوم الخز، والثاني: في حكم المُسدّى بالحرير، والثالث: في حكم الملحم بالحرير، ذكر فيها أصول مسائل الخز، وترك الكثير مثل: حكم الصلاة في الثوب الحرير، وحكم استعمال الرجل للحرير، وحكم جلوس المرأة على

(١) https://www.alukah.net/library/0/133001

الحرير، ومقدار المباح للرجل من الحرير، والحالات التي يجوز له فيها لبس الحرير، وحكم لبس الصبي للحرير، وغير ذلك.

وسرت في بحث هذه المسائل بعد هذه المقدمة المشتملة على أهمية البحث وأسبابه، والدراسات السابقة على الخطة التالية:

خطة البحث ومسائله:

المبحث الأول: التعريف بالحرير، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحرير.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثاني: حكم لبس الرجل لثوب الحرير الخالص.

المبحث الثالث: لبس الرجل بما حشي بالحرير.

المبحث الرابع: لبس الرجل ما نسج من حرير وغيره.

المبحث الخامس: حكم افتراش الرجل الحرير.

المبحث السادس: حكم لباس العمامة من الحرير.

المبحث السابع: الحالات التي رخص فيها للرجل لبس الحرير، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: لبس الحرير للحاجة والضرورة.

المطلب الثاني: لبس الحرير في الحرب.

المطلب الثالث: مقدار الرخصة في لبس الحرير اليسير.

المبحث الثامن: حكم إلباس الصبي الحرير.

المبحث التاسع: لبس المرأة للحرير.

المبحث العاشر: افتراش المرأة للحرير.

المبحث الحادي عشر: ستر الجدران بالحرير.

المبحث الثاني عشر: حكم الصلاة في الثوب الحرير.

منهج البحث:

١-اقتصرت على بحث المسائل الفقهية المتعلقة بالحرير تعلقاً مباشراً، دون المسائل التي قد ترتبط بها بأي سبب من الأسباب، وكذلك المسائل الدقيقة، ولم أستطرد في الخلافات والأدلة والمسائل المتفرعة عن هذه المسائل، حتى لا يطول البحث، وقصراً للمسائل على موضوع البحث.

٢-اجتهدت قدر الطاقة في بيان الخلاف المعتبر، مع بيان الراجح في كل مسألة، ولم أتوسع في الخلافات المذهبية الضعيفة؛ لأن العبرة بالراجح الذي يؤيده الدليل؛ فليس كل قول معتبراً إلا قولاً له حظ من النظر.

٣-رجعت إلى كتب أهل العلم المعتبرة قديماً مع الاستفادة من الدراسات والمؤلفات الحديثة.

٤-عزوت الآيات إلى سورها وخرّجت الأحاديث النبوية من مصادرها المعتمدة.

٥-ختمتُ البحثَ بأهم النتائج المستخلصة منه، ثم بينت المصادر، والمراجع.

هذا والله أسأل أن يوفقني للقبول والسداد في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وخدمةً للعلم وأهله، وأن ينفع به مَن كتبه وقرأه واطّلع عليه.

وما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وله الفضل والمنّة، وما كان فيه من خطأ وتقصير فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله منه، وأسأله العفو والتوفيق لتداركه وتصحيحه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: التعريف بالحرير.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحرير.

الحريرُ: نوعٌ رقيقٌ من النّسيج يُصنع من خيوط دودة القزّ وتصنع منه الملابس، جمعه ومفرده: حريرٌ. وقيل: مفرده: حريرةٌ؛ وهي القطعة من الحرير.

والحريرُ الصّناعيّ: أليافٌ تُتَّخذ من عجينة الخشب أو نُسالة القطن.[1]

والحرير الصناعي غير مراد بالبحث.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

هناك ألفاظٌ يستخدمها الفقهاء ذات صلة بالحرير؛ إما باعتبارها منه، أو بالكيفية التي نسج بها، أو مع غيره، ومن تلك الألفاظ:

١- **الخزّ**: يقال: خَزَ الشيءَ بالرُّمح ونحوه: طعنه طعنًا غيرَ نافذ، ويطلق الخز في اللغة على ثلاثة أنواع من الثياب[2]: الأول: ثياب تنسج من وبَر دابة يقال لها الخزّ. الثاني: ما يُنْسَجُ من صوفٍ وحريرٍ. الثالث: ما يُنْسَجُ من حريرٍ خالصٍ ولكنه رديء الحرير، والجمع : خُزُوزٌ.[3]

أما في اصطلاح الفقهاء، فالراجح في الخز أن المقصود به:

(١) ينظر: لسان العرب٣/١١٩، مختار الصحاح ص١٢٦، المعجم الوسيط١/١٦٥، مادة: "خ ز ز".

(٢) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية٢/٣٠٥.

(٣) ينظر: لسان العرب٥/٣٤٥، النهاية في غريب الحديث٢/٢٨، المصباح المنير ص٦٤.

النسج الذي سُداه حريرٌ، ولحمته من غيره.[١]، والسّدَى على وزن حَصَى، وهو الخيوط الممتدة طولاً، وهي التي ينسج منها الثوب، واللحمة: الخيوط الممتدة عرضاً، أو هي التي تشاهد، والغالب في السّدَى كونه مُستتراً، والظاهرُ هو اللُّحمة، وليس هذا مطرداً.[٢]

والمُسدّى: هو الثوب الذي سَدَاه من حرير، ولُحمتُه من غيره، وهو بهذا مرادفٌ للمعنى الشائع للخزِّ عند الفقهاء[٣].

٢- **الإبْرَيْسَم**: أحسن الحرير. ويقال لكل خالص: محرّرٌ، وحررتُ الشيءَ؛ خلّصته من الاختلاط بغيره.[٤]

٣- **الديباج**: نوعٌ من الثياب سُداهُ، ولحمتُهُ حريرٌ، فارسيٌّ معربٌ، جمعه: دبابيجٌ، وديابيجٌ.[٥]

٤-**القسيّ**: نوعٌ من الثياب غالبه حرير، كانت تأتي العربَ من مصرَ والشام.[٦]

٥- **الإستبرقُ**: الديباجُ الصفيقُ الغليظُ الحسن، فارسيٌّ معربٌ، وتصغيره أُبَيْرق.[٧]

٦- **القزُّ**: الحريرُ على الحال التي يكون عليها عندما يستخرج من الصُّلَّجة- غِشاءٌ واق حريريّ -، وهو الإبْرَيْسَم، أو ما يسوّى منه الإبْرَيْسَم، وعلى هذا: القزّ و الإبْرَيْسَم مثل الحنطة والدقيق.[٨]

(١) أحكام الخز ص١٢.
(٢) ينظر: لسان العرب١٤/٣٧٥، المصباح المنير ص١٠٣، مادة "ل ح م".
(٣) ينظر: أحكام الخز ص١٤، ١٥.
(٤) ينظر: لسان العرب٣/١١٩، مختار الصحاح ص١٢٦، المعجم الوسيط١/١٦٥، مادة:" خ ز ز".
(٥) ينظر: لسان العرب٤/٢٧٨، المعجم الوسيط١/٢٦٨، مادة "د ب ج".
(٦) ينظر: لسان العرب١/٣٨٤، المعجم الوسيط١/١٧، مادة:" ق س ى".
(٧) ينظر: لسان العرب١٠/٥، ١٩، المعجم الوسيط١/١٧، مادة:" ب ر ق".
(٨) ينظر: لسان العرب٥/٣٩٥، المصباح المنير ص٥٢٠، المعجم الوسيط٢/١٢٠، مادة:" ق ز ز".

المبحث الثاني: حكم لبس الرجل لثوب الحرير الخالص.

الحرير لباس زينة، وجمال وشعار على النعومة واللين، وكثرة الرفاهية والمبالغة في التنعّم ليست من صفات الرجال؛ بل هي صفات للنساء، وقد جاء النهي عن تشبه الرجال بالنساء، والمشروع في حق الرجال التزين من غير مبالغة في التنعم ؛ لذا جاء تحريم لبس الحرير الخالص للرجال، وأجمع أهل العلم على ذلك، وأجمعوا على أنه يجوز للرجل مِلْكَ الحرير، وبيعه وشراؤه وهبته وإهداؤه، وإنما المحرم لبسه، نقل الإجماع غير واحد من أهل العلم[1]، وثبت عن النبي في النهي عن لبس الحرير للرجال أحاديث كثيرة منها :

١- حديث البراء بن عازب-رضي الله عنه- قال: "أَمرنا رسولُ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بسبْعٍ، ونهانا عن سبع: أَمرنَا بِعِيادة الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعِ الْجنازةِ، وتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ، وَإِبْرارِ الْمُقْسِمِ، ونَصْرِ الْمَظْلُومِ، وَإِجابَةِ الدَّاعِي، وإِفْشاءِ السَّلامِ، وَنَهانَا عَنْ خواتِيمَ -أَوْ: تَخَتُّمٍ بالذَّهبِ- وَعنْ شُرْبٍ بالفضَّةِ، وعَنِ الْمَياثِرِ الحُمْرِ، وَعَنِ الْقَسِّيِّ، وَعَنْ لُبْسِ الحَرِيرِ وَالإِسْتَبْرَقِ وَالدِّيبَاجِ".[2]

٢- وعن حذيفة بن اليمان-رضي الله عنه-قال :" نَهَانَا النَّبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنْ نَشْرب في آنِيةِ الذَّهب وَالفِضَّةِ، وَأنْ نَأْكُل فِيهَا، وعَنْ

(١) ينظر: الاستذكار ٢٠٤/٢٦، فتح الباري٣١٤/١٠، المجموع ٣٢١/٤، مواهب الجليل٥٠٤/١، الإقناع٢٠٢٣/٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الأمر باتباع الجنائز، ح١٢٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة، ح٢٠٦٦.

لُبْسِ الحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وأنْ نَجْلِسَ عَلَيْهِ".[1]

٣- وعن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال، قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا تَلْبَسُوا الحَرِيرَ، فإنَّه مَن لَبِسَهُ في الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ في الآخِرَةِ".[2]

والحكمة والمقاصدُ من تحريم الحرير على الرجال كثيرة وجليلة منها:[3]

١- ما فيه من الإسرافِ، والتبذيرِ، والمخيلةِ، والعُجبِ، والكبرِ، فلا يُؤمنُ على لابسه مِن هذه الذنوب المهلكة.

٢- فيه قمعٌ لنفوس الفقراء والمساكين، وكسر قلوبهم.

٣- ما فيه من التشبه بالنساء وأشباههن، والتخنث، وفيه من الرفاهية، والنعومة؛ لذا فقد قيل: إن أول مَن لبس الحرير من الذكور قوم لوط- عافانا الله تعالى مما ابتلاهم به-، ومعلومٌ ما آل إليه أمرهم من التخنث، والوقوع في الفاحشة التي لم يسبقهم بها أحد من العالمين عياذاً بالله.

٤- فيه مشابهةٌ للمشركين الذين يلبسونه في الدنيا.[4]

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب افتراش الحرير، ح٥٨٣٧.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب لبس الحرير للرجال وقدر ما يجوز منه، ح٥٨٣٠، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم الذهب والحرير على الرجال، وإباحته للنساء، ح٢٠٦٩.
(٣) ينظر: زاد المعاد ٤/٨٠، فتح الباري لابن حجر ١٠/٢٩٧.
(٤) ينظر: الاستذكار ٢٦/٢١٣، نهاية المحتاج ٢/٣٧٣.

المبحث الثالث: لبس الرجل بما حشي بالحرير.

هناك أنواعٌ من اللباس -كالقَبَاء والجُبة -[1] يحشى داخلها بالحرير، فما حكم لبس الرجل لهذا النوع من اللباس؟

اختلف أهل العلم في المسألة على قولين:

القول الأول: جواز لبسها، وهو مذهب الجمهور من الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وابن حبيب من المالكية.[2]

القول الثاني: تحريم لبس ما حشي بالحرير، قال به بعض المالكية، ووجه ضعيف عند الشافعية، ووجه عند الحنابلة.[3]

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. أن الحرير غير ظاهر؛ بل مستور، ولم يكن فيه تنعم أو تزين.[4]

ويمكن أن يناقش: بأن تحريم الحرير لم يكن للتزين فقط؛ بل للتنعم أيضاً، والتنعم حاصل بالحشو، فهناك فرق بين فراش حشوه من الليف، وفراش حشوه حرير.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن المحرم هو اللبس، والجلوس عليه ومباشرته بالجسد، أما التنعم والتزين فليست عللاً تبنى عليها الأحكام، وكثير من المباحات فيها تنعم وتزين؛ كالطيب مثلاً.

(١) القَبَاءُ : ثوبٌ يُلبَسُ فوق الثياب أو القميص ويُتمنْطَقُ عليه، مأخوذٌ من القبْو، والجمع أَقْبِية.. ينظر: لسان العرب١١/٢٧، مختار الصحاح ص٤٦٥، مادة "ق ب ء"
الجُبَّة : ثوب سابغ، واسع الكمين، مشقوق المُقدَّم، يلبس فوق الثياب، ينظر: المعجم الوسيط١/١٢٧، مادة "ج ب ب".

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٥/١٩٦، حاشية ابن عابدين٩/٥٠٦، مواهب الجليل١/٥٠٤، المجموع٤/٣٢٤، نهاية المحتاج ٢/٣٧٧، الفروع١/٣٥١، الإنصاف١/٤٨٠ .

(٣) ينظر: مواهب الجليل١/٥٠٤، المجموع٤/٣٢٤، الإنصاف١/٤٨٠ .

(٤) بدائع الصنائع ٥/١٩٦، شرح العمدة لابن تيمية٢/٣٠٥.

٢- أن الحرير لم يباشر الجسد، فيجوز لبسه قياساً على مَن صلى على نجاسة بينه وبينها حائل، فالصلاة تصح عند الأئمة الأربعة، خلا رواية عن الإمام أحمد.[١]

واستدل أصحاب القول الثاني بعموم أدلة تحريم لبس الحرير على الرجال.[٢]

ويمكن أن يجاب عنه: بأن المحرم هو اللبس والجلوس عليه، ولا يقال لمَن لبس قباء حشوه من الحرير لبس حريراً؛ وكذا الجلوس.

الترجيح: الراجح -والله أعلم- أنه يجوز للرجل لبس ما حشي بالحرير؛ لما تقدم من أدلة ومناقشة، ولأن الأصل هو الإباحة، والنهي ورد على لبس الحرير والجلوس عليه، دون غيرهما من الصور، فتبقى على أصل الإباحة.

المبحث الرابع: لبس الرجل ما نسج من حرير وغيره.

هذا النوع من اللباس هو المعروف بالخز[٣]، وهو ليس شكلاً واحداً؛ بل يختلف بعدّة اعتبارات أهمها ما يلي[٤]:

الاعتبار الأول: باعتبار الظهور والاستتار.

الاعتبار الثاني: باعتبار الوزن.

الاعتبار الثالث: باعتبار الكثرة والقلة.

---

(١) نهاية المحتاج ٢/٣٧٧، وينظر: فتح القدير١/١٩١، حاشية ابن عابدين٢/٣٨٧، مواهب الجليل١/ ١٣٧، البيان٢/ ١٠٦، المجموع ٣/١٥٩، المغني٢/٤٧٨، الإنصاف١/٤٨٤.

(٢) ينظر: مواهب الجليل١/٥٠٤، المغني٢/٣٠٨.

(٣) سبق التعريف به في المطلب الثاني من المبحث الأول، وفيه دراسة علمية مستقلة قيّمة، سبقت الإشارة إليها في الدراسات السابقة؛ لذا سأختصر القول فيها هنا بذكر الأقسام والترجيح، بُعداً عن التكرار وإطالة صفحات البحث؛ ولمَن أراد المزيد مراجعتها.

(٤) ينظر: أحكام الخز ص١٨-٢١.

وكل اعتبار تحته أنواع وأشكال، وهل هو المقدّم أو غيره؛ وبناءً عليه حصل خلاف بين الفقهاء هل التحريم يتعلق بما هو ظاهر ولا حكم للمستتر، أو هو متعلق بالوزن، أو بالغالب والأكثر من الحرير وما نسج معه؟

١. لا خلاف بين الفقهاء في أن ما كان سُداه ولحمته حريراً لا يجوز للرجل لبسه.[١]

٢. الأصلُ في الخزّ (المُسَدّى) كون حريره قليلاً مستتراً، وأقل وزناً من غيره، قال عنه النووي-رحمه الله-:" ويجوز لبس الخزّ بالاتفاق، وهو حرير وصوف؛ لكن حريره مستتر، وأقل وزناً"[٢]، وهذا الاتفاق محل نظر؛ إذ الخلاف محفوظ على أربعة أقوال، ومذهب الجمهور الجواز؛ لأنه مروي عن جماعة من الصحابة -رضي الله عنهم- قيل: إنهم يبلغون أكثر من عشرين نفساً.[٣]

٣. المُسَدّى الذي غالبه حرير، فيه خلاف بين المجيزين للبس المُسدى في الجملة على قولين[٤]، والأقرب تحريم لبس المسدى الذي غالبه حرير؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن لبس القسي من الثياب[٥]، وهي ثياب غالبها حرير؛ ولبس هذا النوع من الثياب يُحدث الفخر المنهي عنه، والله أعلم.

٤. المُسَدّى الذي يستوي فيه الحرير مع غيره، فيه خلاف على

(١) ينظر: الاستذكار ١٨٠/٢٦، الإقناع ٢٠٢٣/٤.
(٢) المجموع٣٣٥/٤.
(٣) ينظر: الاستذكار ١٧٨/٢٦، شرح العمدة لابن تيمية٣٠٠/٢، فتح الباري٣٠٧/١٠.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع١٩٦/٥، مواهب الجليل٥٠٤/١، روضة الطالبين ٥٧٤/١، الفروع٣٥٢/١.
(٥) كما في حديث البراء المتقدم، وهو في الصحيحين.

ثلاثة أقوال[1]، والراجح التحريم؛ لعموم أدلة تحريم لبس الحرير، ولأن الرخصة جاءت باستثناء أربع أصابع فأقل؛ كما في حديث عمر بن الخطاب-رضي الله عنه-:" أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن لبس الحرير إلا موضعَ إصبعين، أو ثلاثٍ، أو أربع".[2]

٥. المعيار في تقدير الحرير في المُسَدّى محل خلاف بين الفقهاء على قولين: فقيل: الظهور، وقيل: الوزن، والراجح أنه الظهور[3]؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن الْقَسِّيِّ، وهي ثياب غالبها حرير، وهذه الغلبة تعرف بالمشاهدة والظهور لا بالوزن.

المبحث الخامس
حكم افتراش الرجل الحرير.

تحرير محل النزاع:

تقدم أن أهل العلم -رحمهم الله- أجمعوا على تحريم لُبس الرجال الحرير[4].

واختلفوا في حكم افتراش الرجل للحرير، على قولين:

القول الأول: تحريم الجلوس عليه وافتراشه، وهو مذهب الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وقال به أبو يوسف

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين٩/٥٠٧، الشرح الكبير١/٢٣٨، روضة الطالبين ١/٥٧٤، الإنصاف ١/٤٧٦.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، ح٢٠٦٩.

(٣) ينظر: المجموع٤/٣٢٣، روضة الطالبين ١/٥٧٣، شرح العمدة لابن تيمية٢/٣٠١، الإنصاف٣/٢٦٠، أحكام الخز ص٤٥.

(٤) ينظر: الاستذكار ٢٦/٢٠٤، الإقناع٤/٢٠٢٣، المجموع٣/١٨٤.

ومحمد من الحنفية.[١]، وحكاه النووي إجماعاً.[٢]

القول الثاني: يجوز للرجل الافتراش والصلاة على الحرير، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة، وابن الماجشون من المالكية، ووجه ضعيف عند الشافعية.[٣]

الأدلة:

واستدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١- حديث حذيفة -رضي الله عنه- قال: "نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها وعن لبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه"[٤]، فهو ظاهر في النهي عن الجلوس على الحرير.

٢- أن سبب تحريم اللبس موجود في الافتراش؛ لأنه إن عُلل تحريم اللبس بالسرف فهو في الافتراش أولى، وإن عُلل بالخيلاء فهو في الافتراش والصلاة عليه أشد وأظهر، وإن كان في اللبس تشبهاً بالنساء فكذلك الافتراش.[٥]

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١- أثر ابن عباس -رضي الله عنهما-: أنه كان في مجلسه

(١) ينظر: نتائج الأفكار ١٨/١٠، الفتاوى الهندية٣٣١/٥، المقدمات الممهدات٤٣١/٣، شرح الخرشي على خليل٢٥٢/١، مواهب الجليل٥٠٥/١، المجموع٣٢٠/٤، نهاية المحتاج٣٧٣/٢، الفروع ٣٤٨/١، الإنصاف٤٧٥/١.

(٢) ينظر: المجموع ١٨٤/٣.

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين٥١٠/٩، الفتاوى الهندية٣٣١/٥، مواهب الجليل٥٠٥/١، المجموع٣٢٠/٤.

(٤) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب افتراش الحرير، ح٥٨٣٧.

(٥) ينظر: المجموع ٣٢١/٤.

مرفقة حرير.[١]

ذكره الزيلعي وعزاه لابن سعد في الطبقات،[٢] وذكره العيني[٣]، ولم أقف عليه في كتب السنة المسندة.

٢- وقالوا: إن الافتراش لا يسمى لبساً، والنهي جاء عن اللبس[٤].

وأجيب عنه:

أ -بأن الافتراش يسمى لبساً؛ كما في حديث أنس -رضي الله عنه-: " فَقُمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا، قَدِ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لُبِسَ"[٥].

قال ابن حجر-رحمه الله-: " وفيه أن الافتراش يسمى لبساً".[٦]

ب - ثبت في صحيح البخاري عن حذيفة -رضي الله عنه- قال: " نهانا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن نشرب في آنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها وعن لبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه".[٧]،فهو ظاهر في النهي عن الجلوس على الحرير.

ونوقش بأمرين:

١-أن لفظ" نهى" ليس صريحاً في التحريم.[٨]

ويجاب عنه: بأن أكثر علماء الأصول على أن "نهانا" تفيد النهي

---

(١) ينظر: الدراية٢/٢٢١.
(٢) ينظر: نصب الراية ٤/٢٢٧، الدراية٢/٢٢١.
(٣) ينظر: عمدة القاري ٢٢/٢٢.
(٤) المرجع السابق.
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الحصير، ح ٣٨٠، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة، والصلاة على حصير وخمرة، ح٦٦٢.
(٦) فتح الباري ١/٥٨٤. وينظر: المقدمات المهدات٣/٤٣١
(٧) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب افتراش الحرير، ح٥٨٣٧.
(٨) ينظر: عمدة القاري ٢٢/٢٢.

حقيقة، وأن الناهي هو الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإذا كانت تفيد النهي حقيقة فالنهي يقتضي التحريم ما لم يصرفه صارف ولا صارف هنا.[1]

٢-يحتمل أن يكون النهي ورد عن مجموع اللبس والجلوس، لا عن الجلوس بمفرده.[2]

ويمكن أن يجاب عنه: بأنه احتمال فيه بعدٌ؛ لأن النهي ظاهرٌ في الجلوس وحده دون أن يجتمع معه اللبس، فقد قال:" وأن نجلس عليه"، وإلا على هذا الاحتمال يُقال: لا يحرم الشرب في آنية الذهب والفضة إلا إذا انضم إليه الأكل، وهذا غلط ولا قائل به.

الترجيح:

الأقرب هو مذهب الجمهور تحريم افتراش الرجال للحرير؛ لما تقدم من أدلة ومناقشات؛ وجاء في الأثر عن سعد بن أبي وقاص -رضي الله عنه- أنه قال:" لأَنْ أقعد على جمر الغضا أحبُّ إليّ من أن أقعد على مجلس حرير".[3]، ثم إنه من البعيد جداً أن تأتي الشريعة بتحريم لبس ما زاد على أربعة أصابع من الحرير على الرجال، ثم تجيز الجلوس على سجاد طويل ربما بلغ أمتاراً، وأنبه هنا على مسائل فيها استعمال للحرير، وبعضها يجري فيه ما جرى من خلاف في الافتراش، ونبه عليها الفقهاء رحمهم الله :

المسألة الأولى: الالتحاف بالحرير ملحقٌ بالافتراش خلافاً

(١) ينظر: الأحكام للآمدي٢/١٣٦، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص٩٦.
(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر ١٠/٣٠٤، عمدة القاري ٢٢/٢٢.
(٣) ذكره فتح الباري لابن حجر ١٠/٣٠٤، ونسبه لابن وهب في جامعه.

وترجيحاً.[1]

المسألة الثانية: يجوز للزوج الجلوس على فراش الحرير تبعاً لزوجته، ولا يجلس عليه إلا بعد جلوسها؛ لأنه يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً؛ ولأن المرأة فراشٌ للرجل، فكما جاز له أن يفترشها وعليها الحلي من الذهب والحرير، فكذلك يجوز له أن يجلس وينام معها على فراشها المباح لها.[2]

المسألة الثالثة: كتابة الرجل المهر على الحرير.

صورة المسألة: جرت عادة بعض الناس من أهل الإسلام في بعض الأزمنة على كتابة مقدار المهر في عقد النكاح على الحرير تعظيماً وتقديراً له، فما حكم كتابة الرجل لمقدار لمهر على الحرير؟

فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: الكراهة، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة[3].

القول الثاني: يحرم، قول في مذهب الحنابلة قيل هو الأقيس، قال المرداوي-رحمه الله-:" ولو قيل بالإباحة لكان له وجه" .ا.هـ.[4].

القول الثالث: يباح، وهو مذهب الحنفية، وظاهر مذهب المالكية، ومذهب الشافعية[5].

الأدلة:

لم أقف على أدلة للأقوال المتقدمة؛ لكن يمكن الاستدلال لها

(١) ينظر: مواهب الجليل ١/٥٠٥، شرح الخرشي على خليل١/٢٥٣، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير١/٣٤٧، البيان ٢/٥٣٣، نهاية المحتاج٢/٣٧٤، الإنصاف١/٤٧٥.
(٢) ينظر: مواهب الجليل ١/٥٠٥، فتح الباري ١٠/٣٠٥.
(٣) ينظر: الفروع١/٣٥١، الإنصاف١/٤٨٠.
(٤) ينظر: الإنصاف١/٤٨٠.
(٥) ينظر: حاشية ابن عابدين ٩/٥١٠، مواهب الجليل ١/٥٠٥، نهاية المحتاج٢/٣٧٤.

بما يلي:

يمكن أن يقال في دليل مَن قال بالكراهة: إن الكتابة على الحرير فيها نوع استعمال له كالافتراش، فتكره الكتابة تنزيهاً.

ويجاب عنه: بأن الافتراش فيه مباشرة واستعمال للحرير يطول به الوقت؛ بخلاف الكتابة فبالإمكان عدم مسّ الحرير ومباشرته، ومدة الكتابة للمهر قصيرة في الغالب.

ويمكن الاستدلال لمَن قال بالتحريم: بعموم حديث حذيفة -رضي الله عنه- قال: "نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها وعن لبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه"[1]، والكتابة عليه كالجلوس عليه.

ويجاب عنه: بأن الكتابة ليست جلوساً ولا في معنى الجلوس؛ لعدم وجود مباشرة ولا اعتماد بالجسد على الحرير.

ويمكن الاستدلال لمَن قال بالإباحة: بأن الكتابة ليست لبساً ولا جلوساً ولا في معناهما، فتبقى على الأصل وهو الإباحة.

ولعل الأقرب: الإباحة؛ لأنه لا يعتبر لبساً ولا جلوساً وافتراشاً، وليس فيها فخر ولا عجب ولا خيلاء، والله أعلم.

المسألة الرابعة: نص الفقهاء -رحمهم الله- على جواز استعمال الرجل لكيس المصحف من الحرير؛[2] لأن المحرم هو لباس الحرير والاستمتاع به، ووضع المصحف فيه إنما هو جعله لباساً للمصحف،

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين ٥١٠/٩، مواهب الجليل ٥٠٥/١، نهاية المحتاج٣٧٤/٢، الفروع٣٤٨/١.

ووعاءً له؛ ليصان ويحفظ؛ ولأن لباسَ الحرير إنما يكره للآدمي؛ لما فيه من العظمة والسّرف، وهذا أمرٌ مطلوب لكتاب الله تعالى.[١]؛ لكن يمنع الرجل من اتخاذ كيس من الحرير للدراهم إذا كان يعلق بالبدن؛ لأن في تعليقه استعمال يشبه اللبس.[٢]

المسألة الخامسة: نصّ بعض فقهاء الحنفية، والمالكية -رحمهم الله- على إباحة اتخاذ الناموسية [٣]من الحرير؛ لأنه لا يعتبر لبساً؛ ولأنه لو كان ممنوعاً لمنع الدخول للكعبة؛ لأن سقفها مكسوّ بالحرير.[٤]

المسألة السادسة: نص بعض فقهاء الشافعية -رحمهم الله- على أنه يباح للرجل اتخاذ خيط السبحة[٥] من الحرير؛ لعدم الخيلاء ولأنه يسير.[٦]

المبحث السادس
حكم لباس العمامة من الحرير.

العمامة هي: ما يلبسه الرجل على رأسه سابغاً مُعْتماً به، سواءٌ لواه على رأسه أم لا.[٧]

فهي نوع من اللباس ولكنه خاص بالرجل؛ لذا اتفق الفقهاء

(١) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية٢/٣٠٨.
(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين ٩/٥١٠، مجمع الأنهر٢/٥٣٤.
(٣) الناموسية، وتسمى البشخانة: نسيج رَقيق للوقاية من الذُّباب أَو النَّاموس والبعوض، يوضع على السَّرير ونحوه، ينظر: حاشية ابن عابدين٩/٥٠٩، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير١/٣٤٧.
(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين٩/٥٠٩، مواهب الجليل١/٥٠٤.
(٥) السُّبحة : آلة تسبيح، وهي خرزات منظومة في خيط للتسبيح يُعَدُّ بها، ينظر: السبحة تاريخها وحكمها، ص٣٨.
(٦) ينظر: المجموع ٤/٣٢٤، مغني المحتاج ١/٤٦٠.
(٧) ينظر: دفع الملامة في استخراج أحكام العمامة ص٩٧.

-رحمهم الله- على تحريم لبس العمامة من الحرير؛ إلا إذا كان الحريرُ فيها أربع أصابع فأقل.[1]؛ لأنه وجه من أوجه اللباس والاستعمال ويدخل في عموم قول النبي ﷺ: " لا تَلْبَسُوا الحَرِيرَ، فإنَّه مَن لَبِسَهُ في الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ في الآخِرَة".[2] و عن عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ -رضي الله عنه- قال: إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَخَذَ حَرِيرًا، فَجَعَلَهُ في يَمِينِهِ، وَأَخَذَ ذَهَبًا فَجَعَلَهُ في شِمَالِهِ، ثُمَّ قَالَ: " إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي".[3] وغيرهما من الأحاديث الدالة على تحريم الحرير على الرجال، واستثناء الأربع أصابع فأقل؛ لحديث عمر بن الخطاب-رضي الله عنه-:" أن النبي ﷺ نهى عن لبس الحرير إلا موضعَ إصبعين، أوثلاثٍ، أو أربع".[4]

المبحث السابع: الحالات التي رُخّص فيها للرجل لبس الحرير،

وفيه ثلاثة مطالب:

جاء في كلام أهل العلم -رحمهم الله - حالات رخصوا فيها للرجل لُبس الحرير، وهذا بناءً على ما ورد في الباب من أحاديث؛ لكن وقع في بعض هذه الحالات خلاف؛ كما سيأتي بيانه في المطالب

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١٩٦/٥، الفتاوى الهندية ٣٣٢/٥، مواهب الجليل٥٠٤/١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير٣٤٨/١، مغني المحتاج٤٥٩/١، نهاية المحتاج٣٧٥/٢، شرح العمدة لابن تيمية٢٩٠/٢، الفروع٣٤٩/١

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب اللباس، باب لُبس الحرير والذهب للنساء، ح٣٥٨٥، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجة، ح٢٩١٢ . و أخرجه أبو داود في كتاب اللباس، باب في الحرير للنساء، ح ٤٠٥١، والترمذي في كتاب اللباس، باب ما جاء في الحرير والذهب، ح ١٧٢٠من حديث أبي موسى الأشعري وقال: حديث حسن صحيح.

(٤) تقدم تخريجه.

التالية:

المطلب الأول: لبس الحرير للحاجة والضرورة. [1]

اختلف أهل العلم في لبس الرجل للحرير الخالص في حال الضرورة؛ كمن اضطر إلى ستر عورته ولم يجد ما يسترها به إلا الحرير، أو اضطر لدفع الحر أو البرد المهلكين، أو دعت الحاجة للتداوي والاستشفاء به، وخلافهم على قولين:

القول الأول: جواز لبس الرجل للحرير في حال الضرورة أو الحاجة، قال به بعض الحنفية وبعض المالكية، والمذهب عند الشافعية، والحنابلة. [2]

القول الثاني: تحريم لبس الحرير على الرجال مطلقاً، وهو مذهب الحنفية، والمالكية، ووجه عند الشافعية، وقول عند الحنابلة. [3]

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١- قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [4].

(١) الضرورة: هي ما لابد منه للمكلف؛ لقيام مصالح الدين، والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالحه على استقامة، بل فساد وفوت حياة.
والحاجي: هو الذي يفتقر إليه المكلف لرفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. ينظر: الموافقات في أصول الشريعة ٢/٨-١١.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين٩/٥٠٦، الفتاوى الهندية٥/٣٣١، المقدمات الممهدات٣/٤٣٠، التاج والإكليل١/٤٩٨، ٥٠١،٥٠٤، مواهب الجليل١/٥٠٥، البيان ٢/٥٣٣،٥٣٥ مغني المحتاج١/٢٨٨، المغني٢/٣٠٦، كشاف القناع٢/١٦٦.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٥/١٩٦، الفتاوى الهندية٥/٣٣١، الاستذكار٢٦/٢٠٨، مواهب الجليل١/٥٠٥، المجموع٤/٣٢٥، مغني المحتاج١/٢٨٨، الإنصاف١/٤٧٨، كشاف القناع٢/١٦٦.

(٤) جزء من آية١٧٣، سورة البقرة.

وجه الدلالة: أن الله لمّا ذكر جملة من المحرمات لم يستثنِ إلا حالة الضرورة، وأنه لا إثم على المضطر، وأن الله غفور رحيم بمن كانت هذه حاله.[1]

٢- عن أنسٍ -رضي الله عنه- قال: "رخَّصَ رسولُ اللهِ ﷺ لعبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ وللزبيرِ بنِ العوامِ في قُمُصِ الحريرِ في السفرِ من حِكَّةٍ كانت بهما".[2]

وجه الدلالة: أن الحديث نص في جواز لبس الرجل الحرير إذا احتاج لذلك؛ بسبب علة من حكة أو مرض، وكان الحرير مُخفّفاً لتلك العلة.[3]

٣- القاعدة الفقهية: "الضرورات تبيح المحظورات".[4]

معنى القاعدة: أن الممنوعات في الشريعة يتعامل معها كالأشياء المباحة وقت الضرورة، وهذا من تيسير الشرع ومراعاته للمكلفين.[5]

واستدل أصحاب القول الثاني: بعموم أدلة تحريم الحرير على الرجال، وقالوا: إن الترخيص لعبدالرحمن بن عوف، والزبير بن العوام -رضي الله عنهما- يحتمل أن يكون خاصاً بهما، ويحتمل أن يتعداهما إلى غيرهما، وإذا احتمل الأمران كان الأخذ بالعموم

(١) ينظر: تفسير ابن كثير٢/١٨٨.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة، ح٥٨٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة، ح٢٠٧٦. والحكة: هي الجرب أو نحوه. ينظر: فتح الباري لابن حجر١٠/٣٠٨.
(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر١٠/٣٠٨.
(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٥.
(٥) ينظر: المفصّل في القواعد الفقهية ص٢٣٩.

أولى، وتبقى نصوص التحريم على عمومها.[1]

الجواب عن هذا الاستدلال: أن هذه العمومات مخصوصة بما ثبت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الترخيص للصحابيين، وما ثبت في حق بعض الأمة لمعنى تعدَّى إلى كل واحد وجِد فيه ذلك المعنى؛ إذ الحكم يَعُم بعموم سببه.[2]

الترجيح:

الأقرب هو القول الأول جواز لُبس الرجال للحرير في حال الضرورة أو الحاجة؛ لما تقدم من أدلة ومناقشة، ويقال أيضاً: إن تحريم الحرير إنما كان سداً لذريعة الكبر والخيلاء والسرف، وهذا كله منتفٍ في حال الضرورة والحاجة، وما حُرّم سداً للذريعة فإنه يباح للحاجة والمصلحة الراجحة.[3] والله أعلم.

(١) ينظر: المغني٢/٣٠٦، زاد المعاد٤/٧٧.
(٢) المراجع السابقة.
(٣) ينظر: زاد المعاد٤/٧٨.

المطلب الثاني: لبس الحرير في الحرب.

اختلف أهل العلم في إباحة لبس الرجل للحرير حال الحرب والقتال على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يباح للرجال لبسه في الحرب مطلقاً، وجدت حاجة أو لم توجد، قال به بعض الحنفية، وبعض المالكية، وأحد الوجهين عند الشافعية، والمذهب عند الحنابلة، وقوّاه ابن تيمية.(١)

القول الثاني: يباح للرجل لبس الحرير إن احتاج لذلك؛ كأن لا يجد غيره وفجأه العدو، أو كان بطانة لدرعه، ونحو ذلك، أما مع عدم الحاجة فغير جائز، وهو الوجه الصحيح عند الشافعية، ورواية عند الحنابلة.(٢)

القول الثالث: تحريم لبس الحرير على الرجال مطلقاً، قال به الإمام أبو حنيفة، والمذهب عند المالكية، ورواية عند الحنابلة؛ لكن اشترطوا للمنع أن يكون ثوب الحرير خالصاً، أما لو كان سُداه حرير فقط، أو لُحمته حرير فقط، فإنه يباح.(٣)

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١- ما رواه الشعبي-رحمه الله- قال: "رخّص رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١٩٥/٥، حاشية ابن عابدين٥٠٦/٩، الاستذكار٢١١/٢٦-٢٠٩، مواهب الجليل٥٠٥/١، المجموع٣٢٥/٤، مغني المحتاج٤٥٨/١، المغني٣٠٦/٢، شرح العمدة لابن تيمية٣٠٦/٢، كشاف القناع١٦٦/٢.

(٢) ينظر: المجموع٣٢٥/٤، مغني المحتاج٤٥٨/١، المغني٣٠٧/٢، الإنصاف٤٧٨/١.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١٩٥/٥، حاشية ابن عابدين٥٠٦/٩، الاستذكار٢١١/٢٦-٢٠٩، مواهب الجليل٥٠٥/١،، الإنصاف٤٧٨/١، كشاف القناع١٦٦/٢.

في لباس الحرير عند القتال".[١]

ونوقش: بعدم ثبوته، فلا يحتج به.

٢- قال الحسن البصري -رحمه الله -: "كان المسلمون يلبسون الحرير في الحرب".[٢]

٣- أن المنع من لبس الرجال للحرير من أجل ما يورث لا بسه من خيلاء، وكبر، وكسر لقلوب الفقراء، وهذا غير مذموم في الحرب؛ لأنه مع الأعداء، والمطلوب إغاظتهم، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رأى بعض أصحابه يمشي بين الصفين يختال في مشيته فقال: "إنها لمشية يبغضها الله إلا في هذا الموطن".[٣]

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

حديث أنسٍ-رضي الله عنه- قال: "رخَّصَ رسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ وللزبيرِ بنِ العوامِ في قُمُصِ الحريرِ في السفرِ من حِكَّةٍ كانت بهما".[٤]

وفي رواية عنه-رضي الله عنه-: "أن عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام شكوا إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القملَ، فرخّص لهُما في قُمُص الحرير، في غزوة لهما".[٥]

---

(١) ذكره ابن عدي في الكامل في الضعفاء٥/٢٥٠، وضعفه الحافظ ابن حجر والزيلعي، لثلاثة من الضعفاء: عيسى بن إبراهيم، وبقية بن الوليد، وموسى بن أبي حبيب، ينظر: الدراية٢/٢٢١، ونصب الراية ٤/٥٢٦.

(٢) رواه ابن سعد في الطبقات ٣/١٣٠ في ترجمة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، وإسناده حسن.

(٣) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: "رواه الطبراني وفيه مَن لا أعرفه". ا هـ. ٦/١٠٩، وينظر: المغني٢/٣٠٧.

(٤) تقدم تخريجه قريباً.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الحرير في الحرب،=

وجه الدلالة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رخص لهما في الحرير لحاجتهما إليه، وقد كان ذلك في الغزو، ولم يثبت أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رخص في لبسه في الحرب مطلقاً، فدل على أنه لا يلبس إلا عند الحاجة إليه؛ كدفع الحكة أو سلاح إذا لم يجد غيرَ الحرير يدفع به؛ كما لو كان بطانة لبيضة أو درع.[1]

ويبقى تحريم الحرير على الرجال في الحرب عند عدم الحاجة إليه ؛ لعموم الأدلة.

واستدل أصحاب القول الثالث بما يلي:

عموم أدلة تحريم لبس الحرير على الرجال مطلقاً، وهذا العموم يشمل الحربَ وغيره، ولو كان ذلك جائزاً لاستثناه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ذلك العموم.[2]

ويجاب عنه: بأنه ثبت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الترخيص في لبس الحرير للحاجة في الغزو، والخاص مقدمٌ على العام.

الترجيح:

الأقرب -واللّٰه أعلم- هو القول الثاني جواز لبس الحرير للرجل في الحرب عند الحاجة إليه؛ لورود ذلك في الحديث الصحيح المتقدم، والمقاتل المسلم ربما يحتاج لدفع الأذى والحكة التي تصيبه في السفر والقتال بلباس الحرير لانشغاله بالقتال عن العناية

=ح٢٩١٩، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة، ح٢٠٧٦.

(١) ينظر: المغني٢/٣٠٧.

(٢) ينظر: المغني٢/٣٠٧، فتح الباري لابن حجر٦/١١٩.

بنفسه، فجاءت الرخصة له خاصة.

المطلب الثالث: مقدار الرخصة في لبس الحرير اليسير.

مما جاءت به الشريعة من الرُّخص إذا كان الحريرُ يسيراً، فيكون تابعاً للثوب الذي هو فيه لا متبوعاً، فيجوز للرجل حينئذٍ لُبسه باتفاق أهل العلم؛ [١] وضابط ذلك اليسير ألا يتجاوز أربع أصابع؛ بحيث يكون أعلاماً في الثوب، وأطرافه؛ لذا مثّلوا لذلك بأمثلة كثيرة يجوز لبسها للرجال؛ لأنها في مقدار أربع أصابع، فمن ذلك: جواز لبس العمامة إذا كان في أطرافها أعلاماً بمقدار الرخصة، وكذا الثوب والقلنسوة[٢] إذا كانا معلّمين في أطرافهما أربع أصابع فما دون، والخياطة به، ونحو ذلك. [٣]

والدليل على هذا ما يلي:

١- حديث عُمَرَ بنَ الخَطَّابِ رضي الله عنه أنه قال: "نهى نبيُّ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن لُبسِ الحريرِ إلَّا مَوضِعَ إصبَعينِ، أو ثلاثٍ، أو أربَعٍ". [٤]

٢- وعن أسماء بنت أبي بكر-رضي الله عنهما-: "أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(١) ينظر: الاستذكار٢٦/٢١٠، الإقناع٤/٢٠٢٣، الفتاوى الهندية٥/٣٣٢، المجموع٤/٣٢٥، المغني٢/٣٠٥.

(٢) القلنسوة: هي الطّاقية اللاطئة- الملتصقة- على الرأس، ومثلها مما تُلف العمامة عليه، أو تلبس فوقه، جمعها قلانس. ينظر: الإفصاح في فقه اللغة١/٣٧٦، الآلة والأداة: ص٢٧٩.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع٥/١٩٦، شرح الخرشي١/٢٥٢، نهاية المحتاج٢/٣٧٤، الفروع١/٣٥٢.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم الذهب والحرير على الرجال وإباحته للنساء، ح٢٠٦٩.

كان له لَبِنَةٌ[1] من ديباج، وفرجاها مكفوفان بالديباج".[2]

٣- وعن عثمان بن عفان -رضي الله عنه-: "أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن الحرير إلا قدر أصبعين".[3]

٤- وعن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: "إنه لم يرخص في الديباج إلا موضع أربع أصابع".[4]

فهذه الأدلة تدل دلالة واضحة على الرخصة للرجال في لبس الحرير إذا كان أربع أصابع فما دون على هيئة أعلام، والله أعلم.

المبحث الثامن
حكم إلباس الصبي الحرير.

اختلف أهل العلم في حكم لبس الصبي للحرير على ثلاثة أقوال:

القول الأول: النهي عن إلباس الصبي الحرير مطلقاً، فمن هؤلاء مَن قال بالتحريم، وهم الحنفية، ووجه عند الشافعية، والمذهب عند الحنابلة، ومنهم مَن قال: يكره، وهم المالكية.[5]

القول الثاني: جواز إلباس الصبي الحرير ما لم يبلغ، وهو وجه عند الشافعية، والرواية الثانية عند الحنابلة.[6]

---

(١) اللبنة : الرقعة في جيب القميص، أي: طوقه، والمكفوف: الذي جعل له كُفّة؛ أي: سِجاف، ينظر: مغني المحتاج ١/٤٥٩.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب اللباس، باب الرخصة في العلم والخيط الحرير، ح٢٠٦٩.

(٣) أخرجه الهيثمي في كتاب اللباس، باب ما جاء في الحرير و الذهب وقال: "رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح". ا.هـ. مجمع الزوائد ٥/١٤٣.

(٤) رواه النسائي في كتاب الزينة، باب الرخصة في لبس الحرير، ح ٥٣١٣.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع٥/١٩٦، الفتاوى الهندية٥/٣٣١، مواهب الجليل١/٥٠٥، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير١/٣٤٧، مغني المحتاج١/٤٥٧، نهاية المحتاج٢/٣٧٧، الفروع١/٣٥٠، كشاف القناع٢/١٦٨ .

(٦) ينظر: مغني المحتاج١/٤٥٧، نهاية المحتاج٢/٣٧٧، الفروع١/٣٥٠، الإنصاف١/٤٨١ .

القول الثالث: يحرم إلباس الصبي الحرير إذا بلغ سبع سنين، ويجوز قبلها، وهو وجه للشافعية.[١]

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ -رضي الله عنه- قال: إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَخَذَ حَرِيرًا، فَجَعَلَهُ فِي يَمِينِهِ، وَأَخَذَ ذَهَبًا فَجَعَلَهُ فِي شِمَالِهِ، ثُمَّ قَالَ: " إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي ".[٢]

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ علّق الحكم على الذكورة، وهذا يشمل الصبي.[٣]

٢. حديث أبي هريره-رضي الله عنه- قال: أخذ الحسن بن علي -رضي الله عنهما- تمرة من تمر الصدقة فجعلها في فيه، فقال رسول الله ﷺ: " كخ ألقها أما شعرت أنا لا نأكل الصدقة؟"[٤]

وجه الدلالة: أن تحريم الزكاة على أهل البيت شامل للكبار والصغار، والحرير مثل الزكاة.[٥]

ونوقش: بأنه ﷺ نهاه عن أكل التمرة ؛ لأنه إتلاف لمال الغير، ولا خلاف في أنه يجب على الولي منعه منه، وتجب غرامته في مال الصبي.[٦]

(١) ينظر: المجموع٤/٣٢١، نهاية المحتاج٢/٣٧٧.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) ينظر: المغني٢/٣١٠، المجموع٤/٣٢١.
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ما يذكر في الصدقة للنبي ﷺ وآله، ح١٤٩١، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب تحريم الزكاة على رسول الله ﷺ وآله، ح١٠٦٩.
(٥) ينظر: المجموع٤/٣٢١.
(٦) المرجع السابق.

ويمكن الجواب عنه: بأن هذا فيه بعدٌ؛ بل نهاه وبيّن ﷺ سبب النهي بقوله:" أما شعرت أنا لا نأكل الصدقة" فهذه هي علة النهي، وهي تحريم الزكاة على أهل البيت، ومع ذلك نهاه ولم يترك النهي لصغر سنه؛ وهكذا لبس الحرير.

٣- قول جابر بن عبد الله -رضي الله عنه-:" كُنا ننزعه عن الغلمان ونتركه على الجواري".[١]

٤- وقالوا: يحرم إلباس الصبي الحرير قياساً على منعه من الزنا وشرب الخمر.[٢]

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١- أن الصبيان غير مكلفين، فلا يتعلق التحريم بلبسهم؛ كما لو ألبسه دابة.[٣]

٢- أنهم محل للزينة، فهم مثل النساء.[٤]

ويمكن أن يناقش: بعدم التسليم بأنهم محلاً للزينة على الإطلاق؛ لأن الحديث ورد بتحريم لبس الحرير والذهب على الذكور وإباحته للإناث، والصبيان ذكور فلا يصح إلحاقهم بالإناث.

واستدل أصحاب القول الثالث: بأن الشرع اعتبر السبع في الأمر بالصلاة، فتعتبر في المنع من الحرير.[٥]

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في الحرير للنساء، ح٤٠٤١.
(٢) ينظر: المغني ٢/٣١١.
(٣) ينظر: المجموع٤/٣٢١، المغني ٢/٣١١.
(٤) ينظر: المغني ٢/٣١١.
(٥) ينظر: المجموع٤/٣٢١، المغني ٢/٣١١.

الترجيح:

الأقرب هو القول الأول تحريم إلباس الصبي الحرير إلا إذا كان دون أربع أصابع ؛ لأن التحريم جاء عاماً يشمل الصبيان؛ ولأن هذا مروي عن عدد من الصحابة -رضي الله عنهم- قال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله-: " وأمَّا لِباسُ الحريرِ للصِّبيانِ الذين لم يبلُغوا، ففيه قولانِ مشهوران للعلماء؛ لكِنَّ أظهَرَهما أنَّه لا يجوزُ؛ فإنَّ ما حَرُمَ على الرِّجالِ فِعلُه حَرُمَ عليه أن يُمكِّنَ منه الصغيرَ، بل عليه أن يأمُرَه بالصلاةِ إذا بلغ سبعَ سنينَ ويَضرِبَه عليها إذا بلغ عشرًا، فكيف يَحِلُّ له أن يُلبِسَه المحَرَّمات؟! وقد رأى عُمَرُ بنُ الخطَّابِ على صبيٍّ للزبيرِ ثوبًا مِن حرير فمَزَّقه، وقال: لا تُلبِسوهم الحريرَ. وكذلك ابنُ عُمَرَ مَزَّقَ ثوبَ حريرٍ كان على ابنِه" ا.هـ. والله أعلم.

وهنا مسألتان لطيفتان نبه عليهما بعض الفقهاء وهما الأولى:

جواز جعل الملاءة[1] من الحرير للصبي، ولا تعتبر من اللباس،[2]، والثانية: لابأس بجعل الصبي في حِجر أمه وعليها ثوب حرير؛ لدفع المشقة عنها.[3]

(١) المُلاَءَةُ ما يُفرَشُ على السرير . والجمع : مُلاءٌ، ينظر: المعجم الوسيط٢/٩٢٥.
(٢) ينظر: مجمع الأنهر٢/٥٣٤، الفتاوى الهندية ٥/٣٢١.
(٣) ينظر: مواهب الجليل١/٥٠٦.

المبحث التاسع: لبس المرأة للحرير.

يباح للمرأة لبس الحرير، وهذا مما أجمع عليه أهل العلم -رحمهم الله-[1]، ومن مستند الإجماع ما يلي:

١- ما تقدم من حديث عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ -رضي الله عنه- قال: "إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَخَذَ حَرِيرًا، فَجَعَلَهُ فِي يَمِينِهِ، وَأَخَذَ ذَهَبًا فَجَعَلَهُ فِي شِمَالِهِ، ثُمَّ قَالَ: " إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي" .[2]وهو نص صريح في إباحته للنساء.

٢- عن ابن عمر-رضي الله عنهما- قال: " رَأَى عُمَرُ حُلَّةَ سِيَرَاءَ [3] تُبَاعُ، فَقَالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، ابْتَعْ هذه والبَسْهَا يَومَ الجُمُعَةِ، وإذَا جَاءَكَ الوُفُودُ، قالَ ﷺ: " إنَّما يَلْبَسُ هذه مَن لا خَلاقَ له"، فَأُتِيَ النبيّ ﷺ منها بحُلَلٍ، فأرْسَلَ إلى عُمَرَ بحُلَّةٍ، فَقالَ: كيفَ ألْبَسُهَا وقدْ قُلْتَ فِيهَا ما قُلْتَ؟ قالَ ﷺ: " إنِّي لَمْ أُعْطِكَهَا لِتَلْبَسَهَا، ولَكِنْ تَبِيعُهَا أوْ تَكْسُوهَا"، فأرْسَلَ بهَا عُمَرُ إلى أخٍ له مِن أهْلِ مَكَّةَ قَبْلَ أنْ يُسْلِمَ[4]. قال ابن حجر-رحمه الله-:" وجه إدخال هذا الحديث في "باب الحرير للنساء" يؤخذ من قوله لعمر" لتبيعها أو تكسوها"؛ لأن الحرير إذا كان لبسه حراماً على الرجال فلا فرق

(١) ينظر: الاستذكار ٢٦/٢٠٤، شرح الخرشي على خليل١/٢٥٢، فتح الباري لابن حجر ١٠/٣١٣، الإقناع٤/٢٠٢٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) حُلَّةَ سِيَرَاءَ: الحُلّة: إزارٌ ورداء، سيراء : هي المُشاة والمخططة بالحرير، قيل لها: سيراء لتسيير الخطوط فيه. ينظر: لسان العرب ٦/٤٥٥مادة" س ي ر"، وفتح الباري لابن حجر١٠/٣١٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب الحرير للنساء، ح٥٨٤١، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم الذهب والحرير على الرجال وإباحته للنساء، ح٢٠٧٠.

بين عمر وغيره من الرجال في ذلك، فينحصر الإذن في النساء". [١]

المبحث العاشر
افتراش المرأة للحرير.

تحرير محل النزاع:

تقدم في المبحث السابق إجماع أهل العلم -رحمهم الله- على إباحة لبس المرأة للحرير، وإنما حصل الخلاف في جواز افتراشها له على قولين:

القول الأول: يجوز للمرأة افتراش الحرير، وهو مذهب الجمهور من الحنفية، والمالكية، وأكثر الشافعية، والحنابلة. [٢]

القول الثاني: لا يجوز للمرأة افتراش الحرير، قال به الشافعية، ونُسب إلى أبي يوسف ومحمد من الحنفية. [٣]

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إن هذين حرام على ذكور أمتي حل لإناثهم". [٤]

وجه الدلالة: عموم الحديث ولا يوجد ما يخصصه، فيحمل عليه ويعم اللبس والافتراش. [٥]

---

(١) فتح الباري ٣١٢/١٠.
(٢) ينظر: الهداية١٨/١٠، مواهب الجليل٥٠٥/١،المجموع٣٢٨/٤، نهاية المحتاج٣٧٧/٢، الفروع ٣٤٨/١.
(٣) ينظر: المجموع٣٢٨/٤، نتائج الأفكار ١٨/١٠.
(٤) تقدم تخريجه.
(٥) ينظر: نتائج الأفكار ١٨/١٠.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١- أن إباحة لبس المرأة للحرير من أجل التزين للزوج، وهو منتفٍ في الافتراش.[١]

وأجيب عنه: بعدم التسليم بأن إباحته من أجل التزين للزوج؛ إذ لو كان كذلك لاختص بذات الزوج، وأجمعوا أنه لا يختص بها؛ بل يجوز لغير ذات الزوج.[٢]

٢- أن في افتراشه سرفاً وخيلاء.[٣]

ويمكن الجواب عنه: بأن السرف والخيلاء يرد أيضاً على اللباس لهن، وهو مباحٌ بالإجماع كما تقدم، فالتعليل به بعيد، والله أعلم.

الترجيح:

الأقرب هو القول الأول ؛ لقوة دليله وسلامته من المعارضة، وعليه فيباح للمرأة افتراش ما تشاء من الحرير من غير سرف ولا مخيلة؛ وقياس إباحة الافتراش للحرير على إباحة لبسه للمرأة وجيه وهو من قياس الأولى؛ لأن لبس الحرير مع المرأة لا يفارقها وتُكثر منه، فجواز ما يكون افتراشاً ويفارقها أولى، والله أعلم.

(١) ينظر: المجموع ٤/٣٢٨.
(٢) ينظر: نهاية المحتاج ٢/٣٧٦.
(٣) المرجع السابق.

المبحث الحادي عشر: ستر الجدران بالحرير.

تحرير محل النزاع:

اتفق أهل العلم على جواز ستر الكعبة بالحرير والديباج؛ بل قال بعض الفقهاء: يندب إليه.[١]

واختلفوا في حكم ستر جدران غير الكعبة من المنازل ونحوها بالحرير على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجوز وهو مذهب الحنفية والمالكية[٢].

القول الثاني: لا يجوز، وهو قول أبي يوسف ومحمد من الحنفية، ومذهب الشافعية، والحنابلة.[٣]

القول الثالث: يكره ستر الجدران بالحرير، نُسب لأبي يوسف ومحمد من الحنفية، ورواية عن الإمام أحمد.[٤]

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بقولهم:

إن الستر للجدران لبس لها وهو مباح، والممنوع هو لبس الرجل للحرير.[٥]

---

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر٣/٥٣٤، مواهب الجليل١/٥٠٤، مغني المحتاج١/٤٦٠، شرح العمدة لابن تيمية٢/٣٠٨، المبدع١/٣٧٩.

فائدة: في أول مَن كسا الكعبة بالديباج والحرير: قبل الإسلام من الرجال: خالد بن جعفر بن كلاب، ومن النساء: نُتيلة بنت جناب، وأول من كساها في الإسلام: قيل: عبدالله بن الزبير رضي الله عنهما، وقيل: عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقيل: يزيد ابن معاوية، وقيل غير ذلك. ينظر: كسوة الكعبة المشرفة، ص٢٤٥.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين٩/٥١٠، الفتاوى الهندية٥/٣٣١، المقدمات الممهدات٣/٤٣١، مواهب الجليل١/٥٠٥، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير١/٣٤٧.

(٣) ينظر: مجمع الأنهر٢/٥٣٤، نتائج الأفكار١٠/١٩، نهاية المحتاج٢/٣٨١، مغني المحتاج١/٤٦٠، الفروع١/٣٤٩، شرح العمدة لابن تيمية٢/٢٩٠، كشاف القناع٢/١٦٦.

(٤) ينظر: نتائج الأفكار١٠/١٩، الفتاوى الهندية٥/٣٣١، الفروع١/٣٤٩، الإنصاف١/٤٧٥.

(٥) ينظر: المقدمات الممهدات٣/٤٣١، مواهب الجليل١/٥٠٥.

ويمكن أن يناقش: بأن المنوع والمحرم جميع أنواع الاستعمال للرجال؛ فإن اللباس يشمل ذلك كله؛ لذا سمّى أنس -رضي الله عنه- فرش الحصير لبساً.[1]

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١- عموم أدلة تحريم لبس الحرير على الرجال، ولفظ اللباس يشمل ذلك؛ لقول أنس -رضي الله عنه-:" فَقُمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا، قَدِ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لُبِسَ"، وقد جاء ذلك صريحاً فيما رواه أبو أمامة -رضي الله عنه- أنه دخل على خالد بن يزيد، فألقى له وسادة، فظنّ أبو أمامة أنها حرير، فتنحّى، وقال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لا يستمتع بالحرير مَن يرجو أيام الله".[2][3]

٢- أن العلة في تحريم الحرير؛ ما فيه مَن السرف والخيلاء والفخر ونحو ذلك، وهذا موجود في جعله ستوراً.[4]

ولم أقف على دليل للقول الثالث.

الترجيح:

بعد عرض الأقوال والأدلة يظهر لي رجحان القول الثاني؛ لقوة دليله وسلامته من المناقشة؛ ولأن ستر الجدران بها ربما يكسر قلوب الفقراء، والله أعلم.

---

(١) كما تقدم.

(٢) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية٢/٢٩٠.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ح٢٢٣٠٢، وإسناده ضعيف، فإن فيه: أبو بكر ابن عبدالله بن أبي مريم، قال الهيثمي في المجمع:" فيه أبو بكر بن أبي مريم وقد اختلط".٥/١٤١.

(٤) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية٢/٢٩١.

المبحث الثاني عشر:
حكم الصلاة في الثوب الحرير.

تحرير محل النزاع:

١- اتفق أهل العلم على تحريم لبس الحرير والديباج الخالص للرجال في الصلاة وخارجها في حال السعة والاختيار.[١]

٢- واتفقوا في الجملة على أن الرجل إذا اضطر للبس ثوب الحرير ولم يجد غيره يستر به عورته، فإنه يصلي فيه ولا يعيد.[٢]، على خلاف بينهم -تقدمت الإشارة إليه- في جواز لبسه حال الاضطرار.[٣]

واختلفوا في صحة صلاة مَن صلى في ثوب حرير من غير عذر، أو ضرورة عالماً عامداً، **على ثلاثة أقوال:**

وسبب خلافهم : هل اجتناب الشيء المحرم مطلقاً شرطٌ في صحة الصلاة أو لا؟ فمَن ذهب إلى أن اجتنابه شرط، قال: إن الصلاة لا تجوز إلا به، ومَن ذهب إلى أن اجتنابه ليس شرطاً، قال: إنه يأثم بارتكاب المنهي عنه، وصلاته صحيحة.[٤]

القول الأول: أن مَن صلى في ثوب حرير أو محرم صحت صلاته مع الإثم، وهو مذهب الحنفية، والمالكية في قول، والشافعية، والحنابلة في رواية.[٥]

(١) ينظر: مواهب الجليل ١/٥٠٤، المجموع٣/١٨٤، المغني ٢/٣٠٤.
(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين٢/٨٤، التاج والأكليل١/٤٩٨، مغني المحتاج١/٢٨٨، المغني٢/٣٠٥، وعند الحنابلة قول: يصلي ويعيد، ينظر: الفروع١/٣٣٧، الإنصاف١/٤٥٨؛ لذا قلت اتفقوا في الجملة.
(٣) وقد تقدم بيانه في المبحث السابع في المطلب الأول.
(٤) ينظر: بداية المجتهد١/٢٢٧.
(٥) ينظر: بدائع الصنائع ١/١٢٣، حاشية ابن عابدين١/٤٢٣، الذخيرة٢/١١٠، شرح الخرشي على خليل١/٢٤٥، المجموع٣/١٨٥، مغني المحتاج١/٢٨٨، المغني ٢/٣٠٣، شرح=

القول الثاني: أن مَن صلى في ثوب حرير أو محرم لم تصح صلاته، وهو قول لبعض المالكية، والمذهب عند الحنابلة.[1]

القول الثالث: التفريق بين ما إذا كان مثل هذا الثوب هو الذي يستر العورة؛ فصلاته حينئذ غير صحيحة، وبين ما إذا كان لا يستر العورة، وإنما تستر بغيره؛ كما لو لبس ثوباً من حرير وتحته سراويل أو إزار يستر عورته؛ فالصلاة حينئذ صحيحة، قول لبعض المالكية، وقول عند الحنابلة[2]

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١- حديث عقبة بن عامر -رضي الله عنه- قال: أُهْدِيَ إلى النبيِّ ﷺ فَرُّوجُ[3] حَرِيرٍ، فَلَبِسَهُ، فَصَلَّى فِيهِ، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَنَزَعَهُ نَزْعًا شَدِيدًا كَالكَارِهِ له، وقَالَ: "لا يَنْبَغِي هذا لِلْمُتَّقِينَ".[4]

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ صلى في ثوب الحرير ولم يُعد، ولو كانت الصلاة باطلة لأعادها، وهذا دليل على صحتها.[5]

وأجيب عنه: بأن النبي ﷺ لبسه وصلى فيه قبل تحريمه،

=العمدة لابن تيمية٢/٢٧٨، فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٣.

(١) ينظر: الذخيرة ٢/١١٠، التاج والإكليل١/٥٠٤، الفروع١/٣٣٣، فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٣، الإنصاف١/٤٥٧.

(٢) ينظر: الذخيرة ٢/١١٠، شرح الخرشي على خليل١/٢٤٥، المغني ٢/٣٠٣-٣٠٥، الإنصاف١/٤٥٧.

(٣) الفَرّوجُ: ثوبٌ مشقوقٌ من الخلف يلبس فوقَ الثياب، وهو القَبَاءُ، ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٢، والنهاية في غريب الحديث٣/٣٧٩.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب مَن صلى في فروج حرير ثم نزعه، ح٣٧٥، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم الذهب والحرير على الرجال وإباحته للنساء، ح٢٠٧٥.

(٥) ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٢، وفتح الباري لابن حجر١/٥٧٨.

فلا يصح أن يستدل به على صحة الصلاة بعد تحريمه.[١]

٢- حديث أنسٍ-رضي الله عنه- قال: "رخَّصَ رسولُ اللهِ ﷺ لعبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ وللزبيرِ بنِ العوامِ في قُمُصِ الحريرِ في السفرِ من حِكَّةٍ كانت بهما".[٢]

وجه الدلالة: لو كانت الصلاة باطلة لما رخصّ ﷺ لهما، ولأرشدهما عند الصلاة أن يصلوا في غير الحرير من الثياب.[٣]

وأجيب عنه: بأن الترخيص كان بمقتضى الدليل الشرعي، ومَن أبيح له لبسه أبيحت له الصلاة فيه، وهذا من تمام الرخصة ورفع الحرج؛ كالنساء يباح لهن لبسه والصلاة فيه.[٤]

٣- الإجماع، وهو منعقد على صحة الصلاة في الثوب المغصوب ونحوه قبل مجيء المخالف، قال النووي -رحمه الله-: "قد ذكرنا أن مذهبنا صحة الصلاة في ثوب حرير وثوب مغصوب وعليهما وبه قال جمهور العلماء، وقال أحمد في أصح الروايتين لا يصح ..... ودليلنا ما سبق في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة والله أعلم".[٥] وكان قد قال في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة وهو ينقل عن أبي حامد الغزالي-رحمه الله-: "هذه مسألة قطعية ليست اجتهادية، والمصيب فيها واحد؛ لأن مَن صحح الصلاة أخذه من الإجماع وهو

(١) ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٣.
(٢) تقدم تخريجه، و ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٣، وفتح الباري لابن حجر ١/٥٧٨.
(٣) ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٣.
(٤) ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٣.
(٥) ينظر: المجموع٣/١٨٥.

قطعي" .ا.هـ.[1]

٤- قالوا: إن النهي عن لبس الحرير ونحوه لا يختص بالصلاة، ولا يعود إليها، وإنما هو عام في الصلاة وغيرها، فلم يمنع صحتها؛ كما لو غسل ثوبه من النجاسة بماء مغصوب.[2]

واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١- حديث ابن عمر-رضي الله عنهما-: " مَن اشتَرَى ثَوبًا بِعَشَرَةِ دَراهِمَ فِي ثَمَنِهِ دِرهَمٌ حَرامٌ لَم يَقبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلاةً ما دامَ عَلَيهِ".[3]

وجه الدلالة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفى قبول صلاة مَن عليه ثوب فيه درهم حرام، ونفي القبول يقتضي نفي الصحة، والحرير ملحقٌ به، بجامع أن كلا منهما محرم تحريماً لا يختص بالصلاة.

وأجيب عنه:

أ- بأنه حديث ضعيف؛ كما سبق في تخريجه.

ب- أن القول ببطلان الصلاة في الثوب المحرم الثمن قولٌ بدعيٌ أنكره السلف، وشنّعوا على القائل به، قال ابن رجب-رحمه الله-: " وقد اشتد نكير عبدالرحمن بن مهدي لقول من قال: إن مَن اشترى ثوباً بدراهم فيها شيء حرام وصلى فيه أنه يعيد صلاته، قال: هو قول خبيث، ما سمعت بأخبث منه، نسأل الله السلامة".[4]

(١) ينظر: المجموع٣/١٦٩.

(٢) ينظر: المغني٢/٣٠٣.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسند المكثرين من الصحابة، ح٥٧٣٢، وقال محققوا المسند: " إسناده ضعيف جداً، بقية بن الوليد الحمصي يدلس تدليس التسوية وهو شر أنواعه، وعثمان بن زفر -وهو الجهني- مجهول الحال... ثم إن في الإسناد اضطراباً"، مسند الإمام أحمد١٠/٢٥،٢٤، وحكم عليه بالضعف جماعة من أهل العلم منهم: الإمام أحمد وابن رجب٢/٤٣٤، والنووي في المجموع٣/١٨٥، وغيرهم.

(٤) فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٤.

ت- أن نفي القبول لا يستلزم نفي الصحة على القول الراجح، وإنما المراد منه نفي الكمال والفضيلة، ولا يمكن حمله على نفي الصحة إلا لدليل يدل على ذلك.[١]

٢- وقالوا: إن الصلاة قربة وعبادة، والعبادات ينهى عنها إذا قارنها الفعل المحرم؛ إذ كيف يتقرب إلى الله وهو متلبسٌ بمعصية.[٢]

وأجيب عنه: بأن الصلاة في الثوب الحرير فعل واحد تعلق به أمران منفكان عن بعضهما؛ أحدهما مأمور به وهو الصلاة، والثاني منهي عنه، فالصلاة من حيثُ هي مأمور بها، ولبس الحرير ممنوع في الصلاة وغيرها، فتصح الصلاة مع الإثم.[٣]

٣- أن قيام المصلي وقعوده ولبثه في الصلاة وهو لابس للحرير أو الثوب المحرم، لا يوقع عبادته على الوجه الصحيح؛ كالصلاة في زمن الحيض.[٤]

وأجيب عنه: بعدم التسليم فهو قياس مع الفارق؛ لأن النهي عن الصلاة زمن الحيض لمعنى يختص بالصلاة، وهو تعذر الإتيان بشرط من شروطها، وهو الطهارة، وأما الصلاة في الثوب الحرير ونحوه فالنهي عنه لمعنى لا يختص بالصلاة، فحصل الفرق.[٥]

(١) ينظر: نيل الأوطار٢/٩٢.
(٢) ينظر: المغني٢/٣٠٣.
(٣) ينظر: المجموع ٣/١٦٩، الشرح الممتع٢/١٧١.
(٤) ينظر: كشاف القناع ٢/١٣٨.
(٥) ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٤.

واستدل أصحاب القول الثالث بقولهم:

إن كان الحرير ونحوه هو الساتر للعورة؛ كما لو كان إزاراً أو سراويل، فصلاته غير صحيحة؛ لأن ستر العورة حصل بمنهي عنه، فيكون المصلي قد استعمل في شرط العبادة ما نهي عنه؛ وهو ستر العورة بما يحرم عليه استعماله، فلم تصح صلاته؛ فأشبه المصلي في الثوب النجس.

وإن كان الحرير ونحوه غير ساتر للعورة مباشرة؛ كما لو كان قميصاً أو رداءً وتحته غيره مما تستر به العورة فالصلاة صحيحة؛ لأن الستر حصل بغير محرم، ولم يستعمل في شرط العبادة محرماً.[1]

ويمكن الجواب عنه: بأنه تفريق ليس عليه دليل شرعي، وقياس الثوب المحرم على الثوب النجس قياس مع الفارق؛ لأن اجتناب النجاسة شرط لصحة الصلاة فيتعذر الإتيان بها مع النجاسة، أما الصلاة في المحرم كالحرير فلا يعود إلى ذات الصلاة أو شروطها، فحصل الفرق .

الترجيح:

الأقرب -والله أعلم- هو القول الأول صحة الصلاة في ثوب الحرير مع الإثم؛ لما تقدم من أدلة ومناقشات، وهو قول أكثر العلماء؛ وهذا حال أكثر العبادات فإنها لا تبطل بارتكاب ما نهي عنه إذا كان النهي غير مختص بتلك العبادة؛ كما في الصيام فإنه يبطل بالجماع والأكل والشرب، ولا يبطل بقول الزور والعمل به والجهل، وهكذا

(١) ينظر: المغني ٢/٣٠٣-٣٠٤، الشرح الممتع٢/١٧١.

الاعتكاف والحج؛ كما قاله ابن رجب -رحمه الله-.[1]

(١) ينظر: فتح الباري لابن رجب٢/٤٣٤.

الخاتمة

الحمد لله على ما يسر لهذا البحث بعنوان (أحكام الحرير الفقهية)، وصلى الله على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وصحبه وسلم، وبعد:

فأختم هذا البحث بأهم نتائجه وما ترجّح عند الباحث، والتوصيات المتعلقة به:

١. الحريرُ : نوعٌ رقيقٌ من النّسيج يُصنع من خيوط دودة القزّ وتصنع منه الملابس.
٢. يجوز للرجل لبس ما حشي بالحرير.
٣. تحريم افتراش الرجال للحرير.
٤. يجوز للزوج الجلوس على فراش الحرير تبعاً لزوجته.
٥. تحريم لبس العمامة من الحرير.
٦. جواز لُبس الرجال للحرير في حال الضرورة أو الحاجة.
٧. تحريم إلباس الصبي الحرير إلا إذا كان دون أربع أصابع.
٨. يباح للمرأة افتراش ما تشاء من الحرير من غير سرف ولا مخيلة.
٩. عدم جواز ستر الجدران بالحرير.
١٠. صحة الصلاة في ثوب الحرير مع الإثم.

التوصيات:

١. بحث المسائل المتعلقة بالحرير وتتبعها تتبعاً دقيقاً وجمعها في رسالة علمية.

٢. جمع المرويات في الحرير في رسالة علمية.

وفي الختام أصلي وأسلم على خير البرية وأصدق البشرية نبينا محمد وآله وصحبه تسليماً كثيراً.

المصادر والمراجع:

١. أحكام الخزّ في الفقه الإسلامي تأليف د. عبدالله بن عبدالرحمن بن أحمد السلطان، موقع الألوكة https://www.alukah.net/library/0/133001/.

٢. الإحكام في أصول الأحكام؛ لسيف الدين الآمدي، ط:دار الفكر، ١٤٠١هـ.

٣. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: د. عبد المعطي أمين قلعجي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٤هـ، بيروت.

٤. أسنى المطالب" شرح روض الطالب" لأبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، دار الكتاب الإسلامي القاهرة.

٥. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان زين العابدين بن نجيم، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.

٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، تحقيق : محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ .

٧. الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن علي بن القطان الفاسي، د. فاروق حمادة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٣٢هـ.

٨. الآلة والأداة وما يتبعهما من الملابس والمرافق والهنات، معروف الرصافي، مكتبة الثقافة الدينية، ط/١، ١٤٢٢هـ.

٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، ت: محمد حامد الفقهي، مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٣٧٥هـ، القاهرة.

١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين ابن نجيم، ط٢، دار المعرفة، بيروت.

١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد، ماجد الحموي، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ، بيروت.

١٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الفكر، ط١، ١٤١٧هـ، بيروت.

١٣. البناية في شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، ت: محمد عمر الإسلام رامفوري، دار الفكر، ط١، ١٤١١هـ، بيروت.

١٤. البيان، يحيى بن أبي الخير العمراني، ت: قاسم بن محمد النوري، دار المنهاج، ط١، ١٤٢١هـ، جدة.

١٥. التاج والإكليل شرح مختصر خليل: محمد بن يوسف العبدري المواق، طبعة٢، ١٤١٣هـ، دار الفكر، بيروت.

١٦. تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ضبط: إبراهيم زهران، طبعة٢، ١٤٠٨هـ، دار الفكر، بيروت.

١٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، ط١، بيروت.

١٨. حاشية العدوي على شرح الخرشي، علي بن أحمد العدوي (ت ١١٨٩ هـ)، دار الفكر، بيروت .

١٩. الدراية في تخريج أحاديث الهداية: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت.

٢٠. دفع الملامة في استخراج أحكام العمامة، لجمال الدِّين المعروف بابن المُبرد، ت/ د. عبدالله بن محمد الطيار، دار الوطن للنشر والتوزيع.

٢١. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد بو جيزة، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، بيروت.

٢٢. رد المحتار على الدر المختار لحاشية بن عابدين بن محمد بن أمين الشهير بابن عابدين، ت: علي معوض، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، بيروت.

٢٣. روضه الطالبين / لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي .. تحقيق : الشيخ. عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ .علي محمد معوض ..دار الكتب العلمية ط:١ ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٤. زاد المعاد في هدي خير العباد . ابن القيم، محمد بن أبي بكر. لبنان- بيروت، مؤسسة الرسالة. ط٣، ١٤١٥هـ /١٩٩٤م.

٢٥. السبحة وتاريخها، للشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط/١، ١٤١٩هـ.

٢٦. سنن ابن ماجه، محمد بن زيد القزويني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء مكتب العربية، مصر.

٢٧. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: عزت الدعاس، دار الحديث، ط١، ١٣٨٩هـ، حمص.

٢٨. السنن الكبرى، أحمد بن حسين بن علي البيهقي، دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ، بيروت.

٢٩. شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، ط١، دار صادر، ط١، ١٣١٨هـ، بيروت.

٣٠. شرح العمدة، لشيخ الإسلام: ابن تيمية، ت/محمد جميل الإصلاحي، دار عالم الفوائد ط/٢،١٤٣٨هـ.

٣١. الشرح الممتع: محمد بن صالح العثيمين، اعتنى به د/ سليمان أبا الخيل، ود/خالد المشيقح، مؤسسة آسام، الرياض.

٣٢. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة

السلفية، ط١، القاهرة.

٣٣. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، ط١، تركيا.

٣٤. الطبقات الكبرى؛ لمحمد بن سعد الزهري، ط:دار صادر، بيروت، عام١٤٠٥هـ.

٣٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين محمد بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤٢٠هـ.

٣٦. الفتاوى الهندية، للشيخ نظم وجماعة من علماء الهند، وبهامشه فتاوى قاضيخان، والفتاوى البزازية دار إحياء التراث العربي، بيروت لنان، ط/٤.

٣٧. فتح الباري في شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، ت: مجد الدين الخطيب، دار الريان، ط١، ١٤٠٧هـ، القاهرة.

٣٨. فتح الباري لأبي الفرج ابن رجب الحنبلي: طبعة١، ١٤١٧هـ، مكتبة الغرباء الأثرية.

٣٩. الفروع، لشمس الدين المقدسي، أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي، تحقيق: د.عبد الله التركي، ط/١، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة.

٤٠. الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني، للشيخ: أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا التعراوي، (ت:١١٢٦ هـ)، ط١، ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية.

٤١. الكامل في ضعفاء الرجال؛ لأبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤١٨هـ.

٤٢. كشاف القناع عن متن الاقناع، منصور بن يونس البهوتي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٣هـ، بيروت.

٤٣. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، للشيخ عبدالله بن الشيخ محمد بن سليمان المعروف بدامادا أفندي، دار إحياء التراث العربي، ط/١، عام ١٣١٧هـ.

٤٤. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ للحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، ط/١، ١٤١٤هـ ت/ عبدالله الدرويش .

٤٥. المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت.

٤٦. مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وابنه محمد، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة.

٤٧. مذكرة أصول الفقه، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم بيروت.

٤٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ت/ نخبة من الأساتذة ط/ ١عام ١٤١٧هـ نشر مؤسسة الرسالة بيروت لبنان.

٤٩. مصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني: تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، طبعة٢، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٠. المصنف في الأحاديث والآثار: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تصحيح وترقيم: محمد عبد السلام شاهين، طبعة١، ١٤١٦هـ، دار الكتب العلمية.

٥١. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى وتجريد الزوائد الغاية والشرح، مصطفى السيوطي الرحيباني - حسن الشطي، المكتب الإسلامي، ط/١.

٥٢. المعجم الوسيط: إخراج: إبراهيم أنيس وجماعة، طبعة٢، ١٤٠٠هـ، معجم اللغة العربية، مصر.

٥٣. المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ت: د. عبد الله التركي، دار هجر، ط١، ١٤٠٦هـ، القاهرة.

٥٤. المفصل في القواعد الفقهية، د.يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، ط/١، دار التدمرية، الرياض.

٥٥. المقدمات الممهدات لبيان ما احتضنته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات: محمد ابن أحمد بن رشد القرطبي الجد، تحقيق: د/ محمد حجي، طبعة١، ١٤٠٨هـ، دار المغرب الإسلامي، بيروت.

٥٦. الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت/مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط/١، ١٤١٧هـ.

٥٧. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الطرابلسي المعروف بالحطاب، دار الفكر، ط٣، بيروت.

٥٨. نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، لشمس الدين أحمد بن قودر المعروف بقاضي زاده أفندي، دار الفكر.

٥٩. نصب الراية لأحاديث الهداية، للحافظ عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي، دار إحياء التراث العربي، ط/٣، ١٤٠٧هـ.

٦٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس أحمد الرملي، مطبعة البابي الحلبي، ط١، ١٣٨٦هـ، مصر.

٦١. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعدات ابن الأثير الجزري، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٨هـ.

٦٢. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، لمحمد بن علي الشوكاني، ت/عصام الدين الصباطي، دار الحديث،ط/١.

٦٣. الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، دار الفكر.

البحوث
الإسلامية

من أدرك ماله بعينه عند من أفلس
دراسة فقهية مقارنة
مع نظام الإفلاس السعودي

إعداد:

أ.د. عبد الله بن عبد العزيز بن سعود التميمي

الأستاذ بقسم الفقه – كلية الشريعة بالرياض جامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يقدم البحث دراسة فقهية للمسألة المسماة بنص قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس"، وما قرره الفقهاء حول ذلك من حق الغريم استعادة عين ماله الذي وجده عند من أفلس بشروطه، مع مقارنة ذلك بما ورد بخصوص هذه المسألة في نظام الإفلاس السعودي ولائحته التنفيذية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن صدور نظام الإفلاس في المملكة العربية السعودية عام ١٤٣٩هـ يعدّ خطوة رائدة في تحسين البيئة الاستثمارية وتشجيع النشاطات الاقتصادية وتعزيز الثقة لدى التجار في السوق السعودية، وذلك بمعالجة أوضاع المفلس والمتعثرين ومن يخشى تعثرهم، من خلال التصفية أو التسوية أو إعادة التنظيم المالي، حتى في جانب صغار المدينين.

وقد جاء هذا النظام في حلّة متكاملة شملت إجراءات الإفلاس وعالجت أوضاع المفلسين والمتعثرين ومن يخشى تعثرهم بخطوات واضحة تحفظ حقوق الدائنين ولا تضر -قدر الإمكان- بالمدينين، بل وتسعى في تعزيز ثقتهم من خلال معاودة نشاطاتهم مع مراعاة حقوق الدائنين.

ومما تضمنه النظام: الإشارة إلى مسألة فقهية مهمة، وهي مسألة: حق الغريم في استعادة عين ماله الذي يجده عند المفلس، ويعبّر عنها الفقهاء أحياناً بالنص النبوي الوارد فيها، وهو قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس... الحديث"[(١)].

فأحببت دراسة المسألة من الجانب الفقهي، ثم من الجانب

(١) سيأتي تخريجه.

النظامي من خلال نظام الإفلاس السعودي ولائحته التنفيذية، ثم المقارنة بينهما.

أهداف البحث:

١- التأكيد على أن الأنظمة في المملكة مستمدة من أحكام الشريعة.

٢- دراسة المسألة من الناحية النظامية، وربطها بما يقرره الفقهاء فيها.

٣- خدمة المهتمين في الفقه أو القضاء التجاري بدراسة هذه المسألة خاصة.

الدراسات السابقة

هناك بعض الدراسات الفقهية المتعلقة بهذا الخصوص، ومنها:

١- خيار التفليس، للدكتور محيي الدين يعقوب أبو الهول، بحث منشور في العدد (٤٥) من مجلة الشريعة والقانون التي تصدر عن كلية القانون بجامعة الإمارات.

٢- شروط استرداد المبيع عند الإفلاس في الفقه الإسلامي، للدكتور عدلان بن غازي الشمراني -رحمه الله-، بحث منشور في العدد (٣٩) من مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣- حكم استرداد المبيع عند الإفلاس في الفقه الإسلامي، للدكتور عدلان بن غازي الشمراني -رحمه الله-، بحث منشور في العدد (٤٠) من مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

وهذه الأبحاث متعلقة بدراسة الجانب الفقهي لمسألة البحث أو بعض ذلك الجانب، ولا يوجد فيها ما يتعلق بالجانب النظامي، ولم أقف على دراسة سابقة في المجال النظامي، أو مجال المقارنة في المسألة بين الفقه والنظام، ولعل هذا، لأن النظام حديث عهد بصدور.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي عند الدراسة الفقهية، ثم استعراض المسألة من الجانب النظامي، ثم يجري دراسة مقارنة لها بين الفقه والنظام.

تقسيمات البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، وبيانها كما يلي:

المقدمة: وتضمنت الحديث عن: أهداف البحث، ومنهجه، وتقسيماته.

تمهيد في حقيقة الإفلاس في اللغة والفقه والنظام.

المبحث الأول: أثر الإفلاس على المدين.

المبحث الثاني: إدراك الغريم عين ماله عند المفلس، في كلام الفقهاء.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: استحقاق الغريم استعادة عين ماله.

المطلب الثاني: ما يثبت فيه استحقاق الغريم استعادة عين ماله.

المطلب الثالث: شروط استحقاق الغريم استعادة عين ماله.

المبحث الثالث: إدراك الغريم عين ماله عند المفلس، في نظام الإفلاس السعودي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف موجز بنظام الإفلاس السعودي ولائحته التنفيذية.

المطلب الثاني: شروط استحقاق الغريم استعادة عين ماله في نظام الإفلاس السعودي.

المبحث الرابع: مقارنة بين أحكام المسألة في الفقه الإسلامي ونظام الإفلاس السعودي

الخاتمة. وفيها أهم النتائج والتوصيات

وأسأل الله أن ينفع بهذا البحث، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد في حقيقة الإفلاس في اللغة والفقه والنظام.

-الإفلاس في اللغة:

مصدر للفعل (أفلس)، وهو مشتق من الفلس بفتح الفاء، وهو معروف، وجمعه فلوس. يقال: أفلس الرجل: إذا صار ذا فلوس، بعد أن كان ذا دراهم، ويقال: أفلس: إذا لم يبق له مال، كأنما صارت دراهمه فلوساً وزيوفا. وفلّسه القاضي تفليساً: نادى عليه أنه

أفلس[١].

-**الإفلاس في الفقه:**

هو استغراق الديون مال المدين[٢].

والمفلس: هو من عليه ديون لا يفي بها ماله[٣]، أو: لا مال له أصلا[٤].

والتفليس: النداء على المفلس، وإشهاره بصفة الإفلاس[٥].

ولفظ الإفلاس والتفليس مأخوذ من الفلوس التي هي أخس الأموال[٦].

وسمي المفلس بذلك:

قيل: لأن ماله قلّ حتى صار كالفلوس؛ لقلّته بالنسبة إلى ديونه، أو لم يعد له حتى الفلوس[٧].

وقيل: كأنه لم يبق له من ماله إلا شيء تافه لا يعيش إلا به، وهو مؤنته ومؤنة عياله[٨].

وقيل: لأن ماله مستحق الصرف في جهة ديونه، فكأن المال معدوم[٩].

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (٤٢٩/١٢)؛ الصحاح، الجوهري (٩٥٩/٣)؛ مقاييس اللغة، ابن فارس (٤٥١/٤) مادة (ف ل س).
(٢) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد (٧٣/٤).
(٣) انظر: العزيز، الرافعي (٣/٥)؛ روضة الطالبين، النووي (١٢٧/٤)؛ المغني، ابن قدامة (٥٣٦/٦- ٥٣٧).
(٤) انظر: المغني، ابن قدامة (٥٣٦/٦).
(٥) انظر: العزيز، الرافعي (٣/٥).
(٦) انظر: كفاية النبيه، ابن الرفعة (٤٧٠/٩).
(٧) انظر: البيان، العمراني (١٣١/٦)؛ كفاية النبيه، ابن الرفعة (٤٧٠/٩).
(٨) انظر: الذخيرة، القرافي (١٥٧/٨)؛ كفاية النبيه، ابن الرفعة (٤٧٠/٩).
(٩) انظر: المغني، ابن قدامة (٥٣٧/٦).

وفضّل بعض الفقهاء التعبير بـ (التفليس)، وقالوا: الإفلاس يستعمل في الإعسار بعد اليسار، وأما التفليس فيستعمل في حجر الحاكم على المدين، وهو المقصود[١].

ويخصصون كتاباً أو باباً خاصاً لذلك، ويسمونه: التفليس، وهذا كثير في كتب فقهاء المالكية[٢] والشافعية[٣]، وموجود في بعض كتب الحنابلة[٤].

ويختص المالكية بتسمية (المفلس الأعم) و (المفلس الأخص)، ويقصدون بالأعم: قيام غرماء المدين عليه قبل الحجر، وبالأخص: حكم الحاكم بتفليس المدين لحظ غرمائه[٥].

-الإفلاس في النظام:

لم يأت تعريف الإفلاس في النظام صريحاً، وإنما جاء النظام بتعريف المفلس، وأنه: "مدين استغرقت ديونه جميع أصوله"[٦].

واشتقاق الإفلاس والمفلس من مادة واحدة، أولهما هو المصدر، والثاني هو اسم الفاعل من المادة نفسها، ولذا فإنه يمكن إيجاد تعريف الإفلاس -وفقاً للنظام- من خلال المفلس.

ويمكن القول بأن الإفلاس هو: استغراق ديون المدين جميع

(١) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٢٦٤/٦)؛ كفاية النبيه، ابن الرفعة (٤٧٠/٩).
(٢) انظر -على سبيل المثال-: الإشراف، القاضي عبدالوهاب (٥٨٦/٢)؛ الكافي، ابن عبدالبر (٤١٧)؛ البيان والتحصيل، ابن رشد (٣٤٩/١٠)؛ الذخيرة، القرافي (١٥٧/٨).
(٣) انظر -على سبيل المثال-: الحاوي الكبير، الماوردي (٢٦٤/٦)؛ البيان، العمراني (١٣١/٦)؛ روضة الطالبين، النووي (١٢٧/٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (١٩١/٢).
(٤) انظر: الهداية، أبو الخطاب (٢٧١)؛ التذكرة، ابن عقيل (١٣٩).
(٥) انظر: الشرح الصغير، الدردير (٣٤٦/٣)؛ منح الجليل، عليش (٣/٦).
(٦) المادة (١) من نظام الإفلاس.

أصوله.

وقد جاء في النظام بيان المراد بالمصطلحات الواردة:

فأما الدَين (بفتح الدال وجمعه ديون) فهو -وفقاً للنظام-: "الالتزام المالي الثابت في ذمة المدين"[١].

وأما المدين فهو: "شخص ثبت في ذمته دَين"[٢].

وأما الأصول فهي: "الأموال المنقولة وغير المنقولة، وحقوق الملكية الفكرية، والحقوق المالية المستحقة على الغير، سواء أكانت حالّة أم آجلة، والحقوق التي ترد على أي منها، وغير ذلك مما قد يكون له قيمة مالية حالية أو مستقبلية"[٣]، وظاهرٌ أن الأصول المذكورة هي صور وأمثلة للأموال بأنواعها.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول بأن الإفلاس في النظام هو استغراق ديون المدين جميع أمواله.

وبالنظر إلى حقيقة الإفلاس في الفقه والنظام نجدهما متطابقتين، بل ولا يخرج المعنى عن المعنى اللغوي، فالحقائق الثلاث متطابقة.

المبحث الأول: أثر الإفلاس على المدين.

إذا استغرقت ديون المدين أمواله، وطالب دائنوه بحقوقهم، فهل يحجر عليه؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

القول الأول: لا يُحجَر عليه، وإنما يُحبس حتى يوفي غرماءه، وهذا قول أبي حنيفة[١].

القول الثاني: يَحْجر القاضي عليه، وتباع أمواله في وفاء ديونه، وهو مذهب الجمهور: المالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، وبه قال صاحبا أبي حنيفة، وعليه الفتوى عند الحنفية[٥].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: لأن في الحجر إهدار أهلية المدين، فلا يثبت لدفع ضرر خاص[٦].

ونوقش بأن هذا منقوض بالعبد، فإنه يُحجر عليه لحظ المولى[٧].

وأجيب بأن العبد أُهدرت آدميته بسبب الكفر[٨].

ويمكن أن يناقش -أيضاً- بأن المدين جرّ هذا على نفسه حين تحمّل ديوناً أكثر من ماله، فغُلّب -في هذه الحال- حظ الغرماء.

الدليل الثاني: أنه لا تجارة إلا عن تراض، وتصرف القاضي في أموال المدين ببيعها يقع من دون رضاه، فيكون البيع باطلاً[٩].

(١) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (١٠/١٠٠)؛ الهداية، المرغيناني (٦/٤٤٨)؛ تكملة البحر الرائق، الطوري (٨/١٥٠).
(٢) انظر: التبصرة، اللخمي (٧/٣١٣٥)؛ التوضيح، خليل (٤/٧٢٠).
(٣) انظر: البيان، العمراني (٦/١٣٣)؛ روضة الطالبين، النووي (٤/١٢٧)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢/١٩١).
(٤) انظر: الإنصاف، المرداوي (١٣/٢٤٥)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٢٣٧)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٤٧).
(٥) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (١٠/١٠٠)؛ الهداية، المرغيناني (٦/٤٤٨)؛ تكملة البحر الرائق، الطوري (٨/١٥٠).
(٦) انظر: الهداية، المرغيناني (٦/٤٤٨)؛ تكملة البحر الرائق، الطوري (٨/١٥٠).
(٧) انظر: البناية، العيني (١١/١١٥)؛ اللباب، الغنيمي (٢/٧٢).
(٨) انظر: البناية، العيني (١١/١١٥)؛ اللباب، الغنيمي (٢/٧٢).
(٩) انظر: الهداية، المرغيناني (٦/٤٤٨).

ويناقش بأن البيع الذي يكون باطلاً هو حينما يحصل الإكراه بغير حق، فأما إذا كان الإكراه بحق، فلا يكون باطلاً.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما جاء في حديث عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه ﷺ : أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حجر على معاذ بن جبل ﷺ ماله، وباعه في دَين كان عليه(١).

وفي رواية: فلم يزل يدّان حتى أغلق ماله كله من الدين(٢).

وجه الدلالة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حجر على معاذ لما استغرقت ديونه أمواله، وباع أمواله في وفاء ديونه(٣).

(١) رواه الدارقطني (كتاب الأقضية والأحكام وغير ذلك، حديث ٤٥٥١) والطبراني في الأوسط (حديث ٥٩٣٩) والبيهقي (كتاب التفليس، باب الحجر على المفلس وبيع ماله في ديونه، حديث ١١٣٦٩) والحاكم (كتاب الأحكام، باب الصلح جائز بين المسلمين، حديث ٧١٤٢).

(٢) رواه -هكذا في قصة-: عبدالرزاق في مصنفه (كتاب البيوع، باب المفلس والمحجور عليه، حديث ١٥١٧٧) من طريق معمر عن الزهري عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه. كذا في المطبوع، وهو بهذه الصورة صحيح، ولكنّ البيهقي في سننه (كتاب التفليس، باب الحجر على المفلس وبيع ماله في ديونه، حديث ١١٣٧٠-١١٣٧١) ساق الحديث من طريق هشام بن يوسف عن معمر عن الزهري عن عبدالرحمن بن كعب عن أبيه، ثم قال: "هكذا رواه هشام بن يوسف الصنعاني عن معمر، وخالفه عبدالرزاق في إسناده فرواه كما أخبرنا أبو محمد ...." وساق الحديث من طريق عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن ابن كعب بن مالك قال: كان معاذ بن جبل ... فذكر الحديث،ثم قال: "وكذا رواه عبدالله بن المبارك عن معمر. لم يقل: عن أبيه، وقال: عن الزهري عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك قال: كان معاذ، فذكره".
وروى الحديثَ أبو داود في المراسيل (باب في المفلس، حديث ١٧١، ١٧٢) من طريقين: أحدهما من رواية عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن عبدالرحمن بن كعب مرسلاً، وهذا والذي قبله يرجحان أن رواية عبدالرزاق في المصنف مرسلة، ولعل الوصل زيادة من أحد النساخ.
وقد رجّح إرسال الحديث: عبدالحق الأشبيلي في (الأحكام الوسطى ٢٨٧/٣) وابن دقيق العيد في (الإلمام ٤٠٨) وابن عبدالهادي في (تنقيح التحقيق ١٣٢/٤) والتبريزي في (المشكاة ٨٨١/٢) والألباني في (إرواء الغليل ٢٦٠/٥).

(٣) انظر: التبصرة، اللخمي (٣١٣٥/٧)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٤٤٧/٣).

ونوقش بأنه مرسل[١].

ويمكن أن يجاب بأنه يسنده الدليل الثاني، فهما بمجموعهما يمكن الاحتجاج بهما.

الدليل الثاني: ما جاء أن رجلاً من جهينة كان يسبق الحاج فيشتري الرواحل فيغلي بها، ثم يُسرع السير فيسبق الحاج. فأفلس، فرُفع أمره إلى عمر بن الخطاب ﷺ فقال: أما بعد، أيها الناس، فإن الأسيفع أسيفع جهينة[٢] رضي من دينه وأمانته بأن يقال سبق الحاج، ألا وإنه قد دان معرضا[٣]، فأصبح قد رِينَ به[٤]. فمن كان له عليه دين فليأتنا بالغداة، نقسم ماله بينهم. وإياكم والدين، فإن أوله هم وآخره حرب[٥].

وجه الدلالة: أن الأسيفع لما أفلس نادى عمر ﷺ غرماءه لقسمة مال المفلس بينهم، وهذا كان بمجمع من الصحابة ﷺ، ولم ينكر أحد، فكان إجماعاً[٦].

(١) انظر: البناية، العيني (١١٦/١١).

(٢) تصغير أسفع، والأسفع شديد السمرة، وقيل: الذي تعلو وجهه حمرة تنحو إلى السواد. انظر: الاستذكار، ابن عبدالبر (١٠٠/٢٣).

(٣) أي: استدان متهاوناً بذلك. انظر: الاستذكار، ابن عبدالبر (١٠١/٢٣)؛ شرح السنة، البغوي (١٩٠/٨).

(٤) أي: أحيط به، أراد أحاط به غرماؤه وأحاط الدين به. انظر: الاستذكار، ابن عبدالبر (١٠١/٢٣)؛ شرح السنة، البغوي (١٩٠/٨).

(٥) رواه مالك (٢٣-كتاب الوصية، ٨-باب جامع القضاء وكراهيته، أثر ٢٢٣٦) بسند منقطع. قاله ابن حجر في (التلخيص الحبير ١٨٤٧/٤).
ورواه البيهقي من طريق مالك (كتاب التفليس، باب الحجر على المفلس وبيع ماله في ديونه، حديث ١١٣٧٤). وقد ضعّف الألباني الأثر في (إرواء الغليل ٢٦٢/٥) لانقطاعه.
وقد رواه ابن أبي شيبة موصولا (١٢-كتاب البيوع والأقضية، ٤٣٥-في رجل يركبه الدين، أثر ٢٣٢٤٧) من طريق عمر بن عبدالرحمن بن دلاف عن أبيه عن بلال بن الحارث. ورجّح الدارقطني في (العلل ١٤٧/٢) وصله.

(٦) انظر: التبصرة، اللخمي (٣١٣٥/٧)؛ التوضيح، خليل (٧٢١/٤)؛ البيان، العمراني=

الدليل الثالث: أن في الحجر عليه حفظاً لحق الغرماء؛ إذ ربما فوّت حقوقهم من خلال الإقرار لغيرهم بالتواطؤ[1].

ونوقش بأن هذا التفويت موهوم، والمقصود هو وفاء الدين، فيمكن أن يحصل بالبيع وبغيره[2].

الترجيح: الذي يظهر هو رجحان القول الثاني، وهو القول بالحجر على المدين؛ لظهور أدلته وكونه أقرب لحفظ الحقوق.

والعلماء يذكرون لحكم القاضي بالحجر شروطاً:

الشرط الأول: طلب الغرماء أو أحدهم، فلا يحجر إلا بعد مطالبة غرمائه كلِّهم أو بعضهم، ولو واحداً؛ لأن الحجر لحقّهم، فلا يحصل إلا بطلبهم[3].

الشرط الثاني: أن يكون مال المدين ناقصاً عن ديونه[4].

الشرط الثالث: أن يكون الدين المطالَب به حالاً، فإن كان مؤجلا فلا حجر لأجله[5].

ويترتب على الحجر الأحكام التالية:

= (١٣٤/٦).

(١) انظر: الهداية، المرغيناني (٤٤٩/٦).

(٢) انظر: الهداية، المرغيناني (٤٤٩/٦).

(٣) انظر: التوضيح، خليل (٧٢٠/٤)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (٢٦٤/٣)؛ روضة الطالبين، النووي (١٢٧/٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (١٩١/٢- ١٩٢)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٤٥/١٣)؛ كشاف القناع، البهوتي (٣٣٧/٨).

(٤) انظر: التوضيح، خليل (٧٢٠/٤)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (٢٦٤/٣)؛ البيان، العمراني (١٤١/٦)؛ روضة الطالبين، النووي (١٢٧/٤)؛ كشاف القناع، البهوتي (٣٣٧/٨)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٤٤٧/٣).

(٥) انظر: التوضيح، خليل (٧٢٠/٤)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (٢٦٤/٣)؛ روضة الطالبين، النووي (١٢٧/٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (١٩١/٢)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٤٥/١٣)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٤٤٧/٣).

الأول: منع المحجور عليه من التصرف في ماله، ؛ لتعلق حقوق الغرماء به، فلا ينفذ فيه تصرفه[١].

الثاني: بيع مال المحجور عليه ثم قسمة الثمن بين الغرماء بالمحاصة[٢].

الثالث: انقطاع المطالبة عنه، فلا يُطالَب إلا بعد فك الحجر عنه[٣].

الرابع: رجوع الغريم في عين ماله إن وجده في مال المحجور عليه [٤]، على تفصيل يأتي في المبحث الثاني.

المبحث الثاني:
إدراك الغريم عين ماله عند المفلس، في كلام الفقهاء.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: استحقاق الغريم استعادة عين ماله.

إذا أدرك أحد الغرماء عين ماله عند من أفلس، فهل يكون أحق بها فيستعيدها؟ أو يكون كغيره من الغرماء؟

(١) انظر: التوضيح، خليل (٤/٧٢٥-٧٢٦)؛ الشرح الكبير، الدردير (٣/٢٦٥)؛ المهذب، الشيرازي (٣/٢٤٧)؛ البيان، العمراني (٦/١٤٣)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٢٤٧)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٤٧).

(٢) انظر: القوانين الفقهية، ابن جزي (٥٢٧)؛ البيان، العمراني (٦/١٥٧)؛ روضة الطالبين، النووي (٤/١٤١)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٢٤٧)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٦٠). قال ابن جزي: "العمل في المحاصة: أن ينظر نسبة ماله من جميع الديون ويعطى كل واحد من الغرماء تلك النسبة من دينه".

(٣) انظر: الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٢٤٦)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٧٣).

(٤) انظر: الشرح الصغير، الدردير (٣/٣٧٣)؛ الشرح الكبير، الدردير (٣/٢٨٣)؛ البيان، العمراني (٦/١٦٠)؛ روضة الطالبين، النووي (٤/١٤٧)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٢٥٣)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٠).

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الغريم كغيره من الغرماء، ولا فرق بين ما إذا وجد عين ماله أو لا، وهذا قول الحنفية[١].

القول الثاني: أن الغريم أحق بعين ماله إذا وجده، وهو قول الجمهور: المالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٠).

وجه الدلالة: أن الدين صار مؤجلاً إلى الميسرة، فليس للغريم المطالبة قبلها، ولا يمكن الفسخ قبل المطالبة[٥].

ويناقش بأن هذه الآية في المعسر، وهذا المدين غير معسر.

الدليل الثاني: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أيما امرئ أفلس وعنده مال امرئ بعينه لم يقتض منه شيئاً، فهو أسوة الغرماء"[٦].

---

(١) انظر: الهداية، المرغيناني (٤٥٤/٦)؛ الدر المختار، الحصكفي (٦٠٦)؛ اللباب، الغنيمي (٢٨٠).

(٢) انظر: التوضيح، خليل (٧٥٦/٤)؛ الشرح الكبير، الدردير (٢٨٢/٣)؛ منح الجليل، عليش (٦٠/٦).

(٣) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٢٦٦/٦)؛ البيان، العمراني (١٦٠/٦)؛ العزيز، الرافعي (٣٠/٥).

(٤) انظر: الإنصاف، المرداوي (٢٥٣/١٣)؛ كشاف القناع، البهوتي (٣٤١/٨)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٤٥٠/٣).

(٥) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي (٢٠١/٥)؛ البحر الرائق، ابن نجيم (١٥٣/٨).

(٦) رواه ابن ماجه (١٣-كتاب الأحكام، ٢٦-باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس، حديث ٢٣٦١) والدارقطني (كتاب الأقضية والأحكام وغير ذلك، حديث ٤٥٤٨)، وضعفه باليمان بن عدي.

ويناقش بضعف الحديث ومخالفة راويه لمن هو أوثق منه وأثبت.

الدليل الثالث: أن حق الغريم ثابت في ذمة المدين، كبقية الغرماء، فوجب أن يساويهم، سواء وجد عين متاعه عند المفلس أو لا[١].

ونوقش بأنهم اختلفوا في الشرط، فإن بقاء العين شرط لملك الفسخ، وهذا الشرط موجود في حق من وجد متاعه دون من لم يجده[٢].

الدليل الرابع: أن الإفلاس يفيد العجز عن شيء غير مستحق بالعقد؛ لأن المستحق بالعقد ثابت في ذمة المدين، وهو الثمن الموصوف في الذمة، ولا يُتصور فيه العجز، فلا يثبت الفسخ، ولا يستحق الغريم عين ماله الذي باعه[٣].

ونوقش بأنه لا فرق بين المعين والموصوف في الذمة، فالمبيع إذا تعذر ثبت حق الفسخ للمشتري، فكذا إذا تعذر الثمن ثبت حق الفسخ للبائع؛ لأن كل واحد من العوضين مقصود[٤].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -أو قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: "من أدرك ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره"[٥].

(١) انظر: اللباب، الغنيمي (٢٨٠).
(٢) انظر: الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٥٦/١٣).
(٣) انظر: الهداية، المرغيناني (٤٥٥/٦)؛ البناية، العيني (١٢٧/١١)؛ تبيين الحقائق، الزيلعي (٢٠٢/٥).
(٤) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٢٦٨/٦)؛ الذخيرة، القرافي (١٧٣/٨).
(٥) متفق عليه: البخاري (٤٣-كتاب في الاستقراض، ١٤-باب إذا وجد ماله عند مفلس في البيع، حديث ٢٤٠٢) ومسلم (٢٢-كتاب المساقاة، ٥-باب من أدرك ما باعه عند المشتري وقد أفلس فله الرجوع فيه، حديث ١٥٥٩).

وجه الدلالة: أن النبي حكم بأن الغريم الذي يجد عين ماله عند المفلس أحق بماله من غيره[١].

ونوقش بأنه محمول على ما قبضه المشتري بشرط الخيار للبائع[٢].

ويجاب بأن هذا الاحتمال بعيد، فهو صورة نادرة من صور البيع، فكيف يُحمل عموم النص على صورة نادرة؟!!

ونوقش -أيضاً-: بأن قوله: "فهو أحق به" يقصد المشتري؛ لأنه ماله، لا مال البائع، فلا يتوجه الاستحقاق للبائع، والغرض هو التأكيد على أن الإفلاس لا يضعف ملك المشتري[٣].

وأجيب من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لو كان المراد المشتري، فإن هذا ملكه قبل الإفلاس وبعده، فما الذي زاده النص النبوي؟!!

الثاني: أن قوله (أحق) صيغة (أفعل) تقتضي الاشتراك، والبائع مشترك بأصل الملك، فهو أحق من غيره.

الثالث: أنه يمكن تفسير قوله في الحديث: "أدرك ماله" أن معناه: الذي كان ماله، كما فُسر قول يوسف: ﴿ٱجۡعَلُواْ بِضَٰعَتَهُمۡ فِي رِحَالِهِمۡ﴾ (سورة يوسف. آية ٦٢)، أي: التي كانت بضاعتهم، وقول إخوته: ﴿هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتۡ إِلَيۡنَا﴾ (سورة يوسف. آية ٦٥)، أي: التي كانت بضاعتنا[٤].

(١) انظر: الذخيرة، القرافي (١٧٣/٨).
(٢) انظر: البناية، العيني (١٢٨/١١)؛ العناية، البابرتي (٢٨٦/٩).
(٣) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي (٢٠٢/٥)؛ البحر الرائق، ابن نجيم (١٥٣/٨).
(٤) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٢٦٩/٦)؛ الذخيرة، القرافي (١٧٣/٨).

ونوقش -أيضاً- بأن المراد من مال البائع: المغصوب والودائع والعواري ونحو ذلك[١].

وأجيب من وجهين:

الأول: أن تأويل الحديث بهذا غير مثمر؛ لأن الإجماع قد أغنى في ذلك.

الثاني: أن دلالة الشرط الوارد في الحديث يمنع من صرفه إلى هذا المعنى الذي تأولوه به؛ لأن معناه أن صاحب المغصوب والعارية والوديعة أحق به إذا أدركه بعينه، وإذا لم يدركه بعينه فليس أحق به، ولا يقول بهذا أحد[٢].

الدليل الثاني: أن هذا عقد يفسخ بالإقالة، فجاز الفسخ فيه لتعذر تحصيل العوض، كما يفسخ المسلم فيه لذلك[٣].

ونوقش بأنه لا يمكن تحقق المبادلة في السلم عند تعذر المسلم فيه؛ لحرمة الاستبدال، فلم يبق إلا فسخ العقد، وأما في صورة المفلس فإن المبادلة ممكنة فافترقا[٤].

الدليل الثالث: أنه لو جرى اشتراط الرهن في العقد، فعجز الراهن عن تسليمه، استُحق الفسخ، فإذا كان ذلك في وثيقة الثمن، فهو في الثمن نفسه أولى[٥].

---

(١) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي (٢٠٢/٥).
(٢) انظر: أعلام الحديث، الخطابي (١١٩٨/٢).
(٣) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٢٦٩/٦)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٥٥/١٣)؛ الذخيرة، القرافي (١٧٣/٨).
(٤) انظر: العناية، البابرتي (٢٨٦/٩).
(٥) انظر: الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٥٥/١٣)؛ الذخيرة، القرافي (١٧٣/٨).

الدليل الرابع: أن هذا عقد معاوضة، فلحقه الفسخ بالعجز والإفلاس، كالكتابة[١].

الترجيح: الراجح هو القول الثاني لظهور دلالة النص النبوي؛ حتى إن الإمام أحمد رحمه الله شدد في هذا حيث قال: لو أن حاكماً حكم أنه أسوة الغرماء، ثم رُفع إلى رجل يرى العمل بالحديث، جاز له نقض حكمه[٢].

قال في كشاف القناع: "وكذا جعل من وجد عين ماله عند من حُجر عليه لفلس أسوة الغرماء، فيُنقض، نصاً؛ لأنه قضاء لم يصادف شرطه، فوجب نقضه، كما لو خالف الإجماع؛ لأن شرط الاجتهاد عدم مخالفة النص والإجماع"[٣].

وقال الشيرازي في المهذب: "فإن حكم حاكم بالمنع من الفسخ، فقد قال أبو سعيد الأصطخري: ينقض حكمه؛ لأنه حكم مخالف لنص السنة..."[٤].

المطلب الثاني: ما يثبت فيه استحقاق الغريم استعادة عين ماله.

اتفقت المذاهب الثلاثة على ثبوت حق الغريم في الرجوع بعين ماله في المعاوضات المالية كالبيع والإجارة والسلم ونحوها كهبة الثواب والقرض، ومنعوه فيما عداها، كالهبة والنكاح والصلح عن القصاص ونحو ذلك.

فلو أفلس الزوج وطلبت المرأة صداقها، فإنه لا يمكنها الرجوع

(١) انظر: البيان، العمراني (٦/١٦١)؛ الذخيرة، القرافي (٨/١٧٣).
(٢) انظر: المغني، ابن قدامة (٦/٥٣٩).
(٣) (١٥/١٠١). وانظر: (٨/٣٥٠).
(٤) المهذب (٣/٢٥٤).

ببُضعها، فتكون حينئذ أسوة الغرماء.

ولو خالع الزوج المرأة فأفلست، فيُحاصّ غرماءها ولا يرجع في العصمة التي خرجت منه.

وإذا صولح عن القصاص بالمال، ثم أفلس الجاني، فإنه لا يُرجَع للقصاص[1].

واستدلوا على التعميم: بأن سائر المعاوضات يعمّها النص، ومثلها القرض.

وأما ما منعوه فإنه ليس في معنى المنصوص عليه؛ لانتفاء العوض في الهبة ونحوها، وتعذر الاستيفاء في مثل الإفلاس في المهر والخلع[2].

واستثنى الفقهاء من المعاوضات ما لا يمكن الرجوع فيه، فليس للمُحرِم الرجوع -حال إحرامه- في الصيد الذي باعه قبل الإفلاس؛ لأنه تمليك صيد، فلم يجز مع الإحرام، كشراء الصيد، ويرجع فيه بعدما يحل من إحرامه[3].

المطلب الثالث: شروط استحقاق الغريم استعادة عين ماله.

لما تبين أن الراجح هو استحقاق الغريم استرجاع عين ماله الذي وجده عند من أفلس، فإن من تمام الكلام في المسألة أن نقول: إن

(١) انظر: شرح الزرقاني على خليل، الزرقاني (٥/٥٠)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (٣/٢٨٢)؛ روضة الطالبين، النووي (٤/١٤٨)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢/٢٠٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٤١)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٠).

(٢) انظر: نهاية المحتاج، الرملي (٤/٣٣٧)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢/٢٠٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٤١)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٠).

(٣) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٤/٣١٩)؛ البيان، العمراني (٤/١٨٤)؛ نهاية المحتاج، الرملي (٤/٣٤٢)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٣٠٥)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٤٨)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٦- ٤٥٧).

العلماء[1] ذكروا لاستحقاق الغريم لذلك شروطاً، اتفقت المذاهب على بعضها، واختلفت في بعضها، وبيان هذه الشروط فيما يلي:

الشرط الأول: أن تبقى العين بحالها دون أن تتغير أو تنتقل عما كانت عليه عندما قبضها المشتري، فإن تغيرت -كما لو طُحن الحب أو عُجن الطحين أو تَتَمّرَ الرطب ونحو ذلك- فهو أسوة الغرماء، وقد ذكر هذا الشرط: المالكية والشافعية والحنابلة.

وللمذاهب في هذا الشرط تفصيل يطول، وملخص ذلك:

أن المالكية يقررون الرجوع ولو مع تلف بعض العين أو نقصها، ويمنعون منه إذا تغيرت حالها أو انتقلت عما كانت عليه، كما لو طُحن الحب أو عُجن الطحين أو تَتَمّرَ الرطب ونحو ذلك، ويخيّر الغرماء في الزيادة المتصلة بين أن يعطوه السلعة أو ثمنها الذي باعها به، وأما الزيادة المنفصلة فللبائع حق الرجوع في العين دون زيادتها، بل الزيادة المنفصلة للمفلس[2].

وأما الشافعية فيقررون الرجوع ولو مع تلف العين أو زادت زيادة متصلة. وإن تغيرت حالها فله الرجوع ما لم تزد قيمتها، فإن زادت قيمتها فللمفلس من الثمن بنسبة الزيادة، وإن نقصت قيمتها فله الرجوع بلا أرش، وأما الزيادة المنفصلة فقولهم كقول المالكية: للبائع حق الرجوع في العين دون زيادتها، والزيادة تكون للمفلس[3].

---

(١) وهم الجمهور، عدا الحنفية.

(٢) انظر: الشرح الكبير، الدردير (٣/٢٨٣)؛ الشرح الصغير، الدردير (٣/٣٧٤)؛ حاشية الصاوي على الشرح الصغير، الصاوي (٣/٣٧٤) على تفاصيل وصور يطول ذكرها.

(٣) انظر: روضة الطالبين، النووي (٤/١٥٦- ١٦٠)؛ شرح المنهاج، المحلي (٢/٢٩٤-٢٩٥)؛ حاشية القليوبي، القليوبي (٢/٢٩٧).

وأما الحنابلة فيمنعون الرجوع بتلف بعض العين أو نقص صفة من صفاتها أو تغيرت حالها بما يزيل اسمها، ولا يمنع الرجوعَ تغيّر القيمة نقصاً أو زيادة، ولكن تكون زيادة القيمة للمفلس، ويمنعون الرجوع -أيضاً- إذا زادت العين زيادة متصلة، وعندهم رواية بالرجوع في الزيادة المتصلة. وأما الزيادة المنفصلة فلا تمنع الرجوع، والمذهب أن الزيادة للبائع، وفي رواية: الزيادة للمفلس، وصححها الموفق واستظهرها المرداوي في التنقيح[1].

الشرط الثاني: أن لا يفديها الغرماء بثمنها الذي على المفلس، فإن فدوها أو ضمنوا الثمن لربّها وهم ثقات أو أعطوه كفيلاً ثقة لم يأخذها، وهذا الشرط ذكره المالكية[2].

وقال الشافعية والحنابلة: لا يشترط؛ لعموم الحديث، ودفعاً للمنة، ولخوف ظهور مزاحم[3].

الشرط الثالث: أن يكون المفلس قد ملكها قبل الحجر، فإن ملكها بعد الحجر، فليس للغريم الرجوع في العين، ولو لم يعلم بالحجر؛ لأنه ليس له المطالبة بالثمن في الحال، ولذا لم يملك الفسخ، وهذا

(١) (٢٥٦). وانظر: كشاف القناع، البهوتي (٣٤٦/٨- شرح المنتهى، البهوتي (٤٥٣/٣-٤٥٥). وقد وجّه ابن قدامة مشهور المذهب بأنه محمول على ما إذا كان حمل الحيوان والشجر موجودا حال البيع، فيكونان مبيعين مع الأصل. انظر: المغني، ابن قدامة (٥٥١/٦)؛ الإنصاف، المرداوي (٢٧٨/١٣- ٢٨١).

(٢) انظر: شرح الزرقاني على خليل، الزرقاني (٥٠٥/٥)؛ الشرح الكبير، الدردير (٢٨٣/٣)؛ الشرح الصغير، الدردير (٣٧٤/٣).

(٣) انظر: نهاية المحتاج، الرملي (٣٤٠/٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢٠٧/٢)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٥٧/١٣)؛ كشاف القناع، البهوتي (٣٤٢/٨).

الشرط يذكره المالكية[١] والشافعية[٢].

وأما الحنابلة فيفرقون بين علم البائع بالحجر وعدم علمه، فإن كان باعه إياها بعد الحجر غير عالم بحجره، فله الرجوع؛ وعللوا بأن الحجر مما يخفى كثيراً، فلا يعدّ البائع مقصراً[٣].

الشرط الرابع: أن لا يكون البائع قد قبض من الثمن شيئاً أو أبرأه منه، فإن كان قبض بعضه أو أبرأه سقط حق الرجوع، وهذا الشرط يقرره الحنابلة[٤].

ويستدلون عليه بما جاء عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام: أن النبي ﷺ قال: "أيما رجل باع متاعاً، فأفلس الذي ابتاعه منه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً، فوجده بعينه، فهو أحق به. وإن مات الذي ابتاعه، فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء"[٥].

(١) انظر: شرح الزرقاني على خليل، الزرقاني (٥/٥٠٥)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (٣/٢٨٢).

(٢) انظر: روضة الطالبين، النووي (٤/١٥٤).

(٣) انظر: التنقيح المشبع، المرداوي (٢٥٥)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٤١)؛ شرح المنتهى (٣/٤٥٠- ٤٥١).

(٤) انظر: الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٢٦٥)؛ التنقيح المشبع، المرداوي (٢٥٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٤٦).

(٥) رواه مالك (١٧-كتاب البيوع، ٤٢-ما جاء في إفلاس الغريم، حديث ١٩٧٩) من حديث ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن مرسلاً.
ورواه -من طريقه- عبدالرزاق في مصنفه (كتاب البيوع، باب الرجل يفلس فيجد سلعته بعينها، حديث ١٥١٥٨) مرسلاً أيضاً.
وروى الحديث -من طريق مالك مرسلاً أيضاً- أبو داود (كتاب البيوع، باب في الشفعة، حديث ٣٥٢٠) بلفظه، ورواه بعده (برقم ٣٥٢١) من طريق يونس عن ابن شهاب عن أبي بكر مرسلاً، وزاد: "وإن قضى من ثمنها شيئاً فهو أسوة الغرماء فيها".
ثم رواه (برقم ٣٥٢٢) من طريق إسماعيل بن عياش عن الزبيدي -قال أبو داود: وهو محمد بن الوليد أبو الهذيل الحمصي- عن الزهري عن أبي بكر بن عبدالرحمن عن=

وأثبت الشافعية حق الرجوع فيما يقابل الباقي؛ لأنه إذا رجع بالجميع عند عدم قبض جميع الثمن، فيرجع في بعضه إذا لم يقبض بعض الثمن[1].

وأما المالكية فإن مالكاً رحمه الله قال في رجل باع من رجل متاعاً، فأفلس المبتاع: "فإن البائع إذا وجد شيئاً من متاعه بعينه أخذه... فإن اقتضى من ثمن المتاع شيئاً، فأحب أن يردّه ويقبض ما وجد من متاعه، ويكون فيما لم يجد أسوة الغرماء، فذلك له"[2].

الشرط الخامس: أن لا يتعلق بها حق للغير، ببيع أو هبة أو شفعة أو جناية أو رهن أو نحو ذلك؛ لأن في الرجوع إضراراً بذلك الغير، والضرر لا يزال بالضرر؛ ولأن الحديث قصر الاستحقاق

= أبي هريرة موصولاً.

ورواه -أيضاً- من طريق مالك مرسلاً: البيهقي (كتاب التفليس، باب المشتري يموت مفلساً بالثمن، حديث ١١٣٦٥).

قال ابن عبدالبر: "هكذا هو في جميع الموطآت التي رأينا، وكذلك رواه جميع الرواة عن مالك فيما علمنا مرسلاً، إلا عبدالرزاق، فإنه رواه عن مالك عن ابن شهاب عن أبي بكر عن أبي هريرة ﷺ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأسنده، وقد اختلف في ذلك عن عبدالرزق". التمهيد (٨/٤٠٦).

قلتُ: اللفظ المذكور بنصّه موجود في مصنف عبدالرزاق المطبوع مرسلاً.

والحديث رواه ابن ماجه (١٣-كتاب الأحكام، ٢٦- باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس، حديث ٢٣٥٩) والدارقطني (كتاب الأقضية والأحكام وغير ذلك، حديث ٤٥٤٩) كلاهما من طريق إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن الزهري عن أبي بكر بن عبدالرحمن عن أبي هريرة موصولاً، وضعّفه الدارقطني.

قال أبو داود: "حديث مالك أصح". (سنن أبي داود ٣/٢٨٧).

وقال البيهقي: "إسماعيل بن عياش مضطرب الحديث، ولا يثبت هذا عن الزهري، وإنما هو مرسل" (السنن ١١/٤٧١).

(١) انظر: المهذب، الشيرازي (٣/٢٥٥)؛ نهاية المحتاج، الرملي (٤/٣٤٣)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢/٢٠٨).

(٢) الموطأ (٢/٢١١). وانظر: التوضيح، خليل (٤/٧٥٨)؛ الشرح الكبير، الدردير (٣/٢٨٦).

على الوقوف على العين عند المفلس، والعين -في هذه الحال- ليست عند المفلس، وهذا الشرط مذكور في المذاهب الثلاثة[١]، قال في المغني: "لا نعلم في هذا خلافاً"[٢].

ولكن المالكية استثنوا صورة الرهن للعين، فجعلوا لمستحق العين خيار فك الرهن من ماله واستعادة العين، ثم المطالبة بما دفعه في فكاك الرهن، ويكون فيه أسوة الغرماء[٣].

الشرط السادس: أن يكون الثمن حالاً، فإن كان مؤجلاً فليس له الرجوع؛ لأنه ليس المطالبة الآن، وهذا يقرره فقهاء الشافعية[٤].

والحنابلة يمنعون الرجوع الآن، ولكنهم يقفون العين حتى يحل الدين، فيختار مستحق العين استعادتها أو مشاركة الغرماء؛ لعموم الخبر، ولأن حق البائع تعلق بالعين، فقُدّم على غيره وإن كان مؤجلاً، كالمرتهن والمجني عليه[٥].

وأما المالكية فلا يكون هذا عندهم؛ لأن المؤجل يحل بالإفلاس[٦].

الشرط السابع: أن يكون الثمن الذي في ذمة المفلس ديناً، فإن كان عيناً فالغريم أحق بهذه العين، لا بالعين التي باعها، وهذا

(١) انظر: شرح الزرقاني على خليل (٥/٥٠٩)؛ الشرح الكبير، الدردير (٣/٢٨٥)؛ روضة الطالبين، النووي (٤/١٥٥)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢/٢٠٨)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٢٧٢)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٤).

(٢) (٦/٥٦٢).

(٣) انظر: الشرح الكبير، الدردير (٣/٢٨٥)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (٣/٢٨٥).

(٤) انظر: روضة الطالبين، النووي (٤/١٤٩)؛ نهاية المحتاج، الرملي (٤/٣٤٣)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢/٢٠٩).

(٥) انظر: الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (١٣/٣٠٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٥٠)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٧).

(٦) انظر: الذخيرة، القرافي (٨/١٧٢)؛ التوضيح، خليل (٤/٧٢٢).

الشرط يذكره الشافعية[1].

ومثاله: لو اشترى المفلس هذا الثوب بهذه الشاة، فإن الغريم يكون أحق بالثمن -وهو الشاة المعينة-، ولا يفسخ ويعود بثوبه.

الشرط الثامن: أن يكون المفلس حيّاً إلى حين استرجاعها، فإن مات قبل ذلك سقط حق الغريم في الرجوع، وصار أسوة الغرماء، وهذا الشرط يذكره المالكية[2] والحنابلة[3].

ويستدلون عليه بما في حديث أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام المتقدم.

وأما الشافعية فلا يشترطون ذلك، ويثبتون حق الرجوع ولو مات المفلس[4]؛ لما جاء في بعض طرق حديث أبي هريرة ﷺ: "من أفلس أو مات فوجد رجل متاعه بعينه فهو أحق به"[5].

(١) انظر: نهاية المحتاج، الرملي (٣٤٣/٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢٠٩/٢)؛ حاشية الرشيدي على نهاية المحتاج، الرشيدي (٣٤٣/٤).

(٢) انظر: الذخيرة، القرافي (١٧٢/٨)؛ التوضيح، خليل (٧٥٦/٤)؛ الشرح الصغير، الدردير (٣٧٣/٣).

(٣) انظر: الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٦٣/١٣)؛ كشاف القناع، البهوتي (٣٤٤/٨)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٤٥٢/٣).

(٤) انظر: روضة الطالبين، النووي (١٢٧/٤)؛ نهاية المحتاج، الرملي (٣٣٦/٤).

(٥) رواه أبو داود (كتاب البيوع، باب في الشفعة، حديث ٣٥٢٣) وابن ماجه (١٣-كتاب الأحكام، ٢٦- باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس، حديث ٢٣٦٠) والبيهقي (كتاب التفليس، باب المشتري يموت مفلساً بالثمن، حديث ١١٣٦٤) كلهم من طريق ابن أبي ذئب عن أبي المعتمر بن عمرو بن رافع عن عمر بن خلدة قال: أتينا أبا هريرة ﷺ في صاحب لنا أفلس، فقال: لأقضين فيكم بقضاء رسول الله ﷺ، فذكره. وهذا لفظ أبي داود.

قال ابن حجر -عن أبي المعتمر- في (تقريب التهذيب ١٢٠٧): مجهول الحال.

قال الألباني في (إرواء الغليل ٢٧٢/٥): بل هو مجهول العين؛ لأنه لم يرو عنه غير ابن أبي ذئب.

وممن ضعف الحديث بجهالة أبي المعتمر: ابن المنذر في (الأوسط ٣٤/١١) والطحاوي في (شرح مشكل الآثار ٢٢/١٢) =

قال ابن قدامة رحمه الله: "هو غير معمول به إجماعاً؛ فإنه جعل المتاع لصاحبه بمجرد موت المشتري، من غير شرط فلسه ولا تعذر وفائه ولا عدم قبض ثمنه، والأمر بخلاف ذلك عند جميع العلماء، إلا ما حكي عن الإصطخري من أصحاب الشافعي أنه قال: لصاحب السلعة أن يرجع فيها إذا مات المشتري، وإن خلّف وفاء. وهذا شذوذ عن أقوال أهل العلم، وخلاف للسنة لا يعرّج على مثله"[1].

الشرط التاسع: أن يكون الرجوع فوراً، فإن تراخى سقط حقه، إلا إن ادعى عدم علمه بالحجر، أو عدم علمه باشتراط فورية الرجوع، قُبل منه، وهذا الشرط يذكره الشافعية في الأصح من مذهبهم[2]، وهو قول لبعض الحنابلة[3]، ويمكن تخريجه قولَ المالكية[4]، والدليل في هذه المسألة هو القياس على اشتراط الفورية في خيار العيب بجامع وجود الضرر فيهما.

والوجه الآخر عند الشافعية: أن الخيار على التراخي؛ قياسا

= صونُقل عن أبي داود قوله: من يأخذ بهذا؟! أبو المعتمر من هو؟! لا يُعرف.اهـ. نسب ذلك إليه عبدالحق الإشبيلي في (الأحكام الوسطى ٣٤٨/٣) والمنذري في (مختصر سنن أبي داود ٤٩٢/٢) والألباني في (إرواء الغليل ٢٧٢/٥) وذكر بأنه موجود في بعض نسخ السنن.

(١) المغني (٥٩٠/٦).

(٢) انظر: روضة الطالبين، النووي (١٤٧/٤)؛ نهاية المحتاج، الرملي (٣٣٦/٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢٠٦/٢).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة (٥٣٩/٦)؛ الإنصاف، المرداوي (٣٠٦/١٣).

(٤) لم أقف لهم على قول في المسألة، ولكنهم يقولون بالفورية في خيار العيب، على تفصيل في موضعه. انظر: التوضيح، خليل (٨٦/٥)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (١٢١/٣).

على رجوع الأب في هبته[١]، وهو المذهب عند الحنابلة[٢].

الشرط العاشر: أن يكون البائع حيّاً، وهذا قول عند الحنابلة[٣]؛ لظاهر الحديث؛ فإن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جعل الرجوع لمن أدرك عين ماله، وليس لورثته.

والمشهور من المذهب: أن للورثة الرجوع[٤]، وهو قول المالكية[٥].

(١) انظر: المصادر السابقة.
(٢) انظر: المغني، ابن قدامة (٦/٥٤٠)؛ التنقيح المشبع، البهوتي (٢٥٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٥٠)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٥).
(٣) انظر: الإنصاف، المرداوي (١٣/٢٥٤)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٤٩).
(٤) انظر: الإنصاف، المرداوي (١٣/٢٥٤)؛ كشاف القناع، البهوتي (٨/٣٤٩- ٣٥٠)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٣/٤٥٥).
(٥) انظر: الشرح الكبير، الدردير (٣/٢٨٢).

المبحث الثالث: إدراك الغريم عين ماله عند المفلس، في نظام الإفلاس السعودي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف موجز بنظام الإفلاس السعودي ولائحته التنفيذية.

صدر نظام الإفلاس السعودي بالمرسوم الملكي ذي الرقم م/٥٠ والتاريخ ١٤٣٩/٥/٢٨هـ، مكوناً من إحدى وثلاثين ومئتي مادة موزعة على سبعة عشر فصلاً.

ثم صدرت اللائحة التنفيذية بقرار مجلس الوزراء ذي الرقم ٦٢٢ والتاريخ ١٤٣٩/١٢/٢٤هـ في ثمانٍ وتسعين مادة مقسمة على ثمانية عشر فصلاً.

وفي ١٤٤١/٧/٩ هـ صدر المرسوم الملكي ذو الرقم م/٨٩ بتعديل المادتين: (السادسة والأربعين) و (السابعة والأربعين بعد المائة).

ويهدف النظام إلى تنظيم إجراءات الإفلاس التالية[١]:

١/ التسوية الوقائية، ويراد بها -في النظام-: تيسير توصل المدين إلى اتفاق مع دائنيه على تسوية لديونه، ويحتفظ المدين فيه بإدارة نشاطه.

٢/ إعادة التنظيم المالي، ويراد به: تيسير توصل المدين إلى اتفاق مع دائنيه على إعادة التنظيم المالي لنشاطه تحت إشراف أمين إعادة التنظيم المالي.

٣/ التصفية، ويراد بها: حصر مطالبات الدائنين وبيع أصول

(١) انظر: المادتين (١) ؛ (٢) من النظام.

التفليسة وتوزيع حصيلته على الدائنين تحت إدارة أمين التصفية.

٤/ التسوية الوقائية لصغار المدينين.

٥/ إعادة التنظيم المالي لصغار المدينين.

٦/ التصفية لصغار المدينين، وهذه العناصر الثلاثة مرتبطة بالمدين الصغير، وهو مدين تنطبق عليه معايير خاصة تضعها لجنة الإفلاس بالتنسيق مع الهيئة العامة للمنشآت الصغيرة والمتوسطة.

٧/ التصفية الإدارية، ويراد بها: بيع أصول التفليسة التي لا يُتوقع أن ينتج عن بيعها حصيلة تكفي للوفاء بمصروفات إجراء التصفية أو إجراء التصفية لصغار المدينين، وتكون تحت إدارة لجنة الإفلاس.

وتهدف إجراءات الإفلاس إلى ما يلي[1]:

١/ تمكين المدين المفلس أو المتعثر أو الذي يتوقع أن يعاني من اضطراب أوضاعه المالية من الاستفادة من إجراءات الإفلاس؛ لتنظيم أوضاعه المالية ولمعاودة نشاطه والإسهام في دعم الاقتصاد وتنميته.

٢/ مراعاة حقوق الدائنين على نحو عادل وضمان المعاملة العادلة لهم.

٣/ تعظيم قيمة أصول التفليسة والبيع المنتظم لها وضمان التوزيع العادل لحصيلته على الدائنين عند التصفية.

٤/ خفض تكلفة الإجراءات ومددها وزيادة فعاليتها، وبخاصة في إعادة ترتيب أوضاع المدين الصغير أو بيع أصول التفليسة

(١) انظر: المادة (٥) من النظام.

وتوزيعها على الدائنين على نحو عادل خلال مدة محددة.

٥/ التصفية الإدارية للمدين الذي لا يتوقع أن ينتج عن بيع أصوله حصيلة تكفي للوفاء بمصروفات إجراء التصفية أو التصفية لصغار المدينين.

وتسري أحكام هذا النظام على كلٍ من[١]:

١/ الشخص ذي الصفة الطبيعية الذي يمارس في المملكة أعمالا تجارية أو مهنية أو أعمالا تهدف إلى تحقيق الربح.

٢/ الشركات التجارية والمهنية والكيانات المنظمة وغيرها من الشركات والكيانات الأخرى الهادفة إلى تحقيق الربح، المسجلة في المملكة.

ويراد بالكيان المنظم[٢]: شخص مرخص له بممارسة نشاط مالي أو يدير مرفقاً عاماً، وفقاً لما ورد في المادة (الثالثة) من النظام.

ويدخل تحت مسمى الكيانات المنظمة -وفقاً للمادة الثالثة-[٣]:

أ-الشركات المصرفية وشركات التمويل وشركات التأمين وشركات الصيرفة.

ب-الأشخاص المرخص لهم بممارسة أعمال الأوراق المالية.

ج-السوق المالية، وشركات التسوية والمقاصة والحفظ المالية.

د-شركات التصنيف الائتماني.

هـ-شركات المعلومات والسجلات الائتمانية.

(١) انظر: المادة (٤) من النظام.
(٢) انظر: المادة (١) من النظام.
(٣) انظر: المادة (٣) من النظام.

و-شركات الاتصالات والمياه والكهرباء والغاز.

ز-شركات التنقيب عن مصادر الطاقة والمعادن.

ح-الشركات المشغلة للأنشطة الرئيسة في المطارات والقطارات والموانئ وما في حكمها، وفقا لما تحدد اللائحة.

ط-المنشآت ذات الأغراض الخاصة.

ي-أي شخص آخر تنص عليه اللائحة.

وقد نصت اللائحة التنفيذية على الكيانات الآتية أنها تعد كيانات منظمة[1]:

أ-الشركات التي يكون نشاطها تقديم الخدمات والمنتجات الصحية وتنطبق عليها معايير الكيان المنظم التي تضعها الجهة المختصة.

ب-الشركات التي يكون نشاطها تقديم الخدمات والمواد التعليمية وتنطبق عليها معايير الكيان المنظم التي تضعها الجهة المختصة.

كما نصت على أن الجهة المختصة تحدد الكيانات المنظمة في نطاق اختصاصها وفق معايير تضعها لذلك، بالتنسيق مع لجنة الإفلاس.

٣/ المستثمر غير السعودي ذي الصفة الطبيعية أو الاعتبارية الذي يملك أصولاً في المملكة، أو يزاول أعمالا تجارية أو مهنية أو أعمالاً تهدف إلى تحقيق الربح، من خلال منشأة مرخص لها في المملكة. ولا يخضع لإجراءات النظام سوى أصول ذلك المستثمر الموجودة في المملكة.

(١) انظر: المادة (٢) من اللائحة التنفيذية.

المطلب الثاني: شروط استحقاق الغريم استعادة عين ماله في نظام الإفلاس السعودي.

أشار النظام إلى مسألة الدائن الذي يجد عين ماله في المواضع الستة التالية:

الموضع الأول: في الفقرة (الثانية) من المادة (الحادية والعشرين) تحت (الفصل الثالث: إجراء التسوية الوقائية)، فيما يتصل بـ (أثر تعليق المطالبات)، ونصها: "٢-تنظر المحكمة -خلال مدة تعليق المطالبات- في طلب الدائن الذي وجد عين ماله عند المدين، وذلك وفقاً لما تحدده اللائحة".

الموضع الثاني: في الإحالات الواردة في المادة (الحادية والتسعين) تحت (الفصل الرابع: إجراء إعادة التنظيم المالي)، ونصها: "تسري على إجراء إعادة التنظيم المالي أحكام المواد من (العشرين إلى الرابعة والعشرين) والمادة (الخامسة والثلاثين) والمادة (السابعة والثلاثين) من النظام".

فتضمنت هذه المادة الإحالة على المادة (الحادية والعشرين) التي نصت على مسألة طلب الدائن الذي وجد عين ماله عند المدين.

الموضع الثالث: في الفقرة (الرابعة) من المادة (السابعة والتسعين) تحت (الفصل الخامس: إجراء التصفية)، فيما يتصل بـ (تعليق المطالبات)، ونصها: "٤-تنظر المحكمة -خلال مدة تعليق المطالبات- في طلب الدائن الذي وجد عين ماله عند المدين، وذلك وفقاً لما تحدده اللائحة".

الموضع الرابع: في الإحالات الواردة في المادة (التاسعة والخمسين بعد المائة) تحت (الفصل السابع: إجراء إعادة التنظيم المالي لصغار المدينين)، ونصها: "تسري على إجراء إعادة التنظيم المالي لصغار المدينين أحكام المواد من (العشرين إلى الرابعة والعشرين) والمادة (الخامسة والثلاثين) والمادة (الثامنة والأربعين) والمادة (التاسعة والأربعين) والمواد من (الحادية والخمسين إلى الخامسة والخمسين) والمواد من (السابعة والخمسين إلى الثانية والستين) والمواد من (الرابعة والستين إلى الحادية والسبعين) والمادة (الثالثة والسبعين) والفقرة (١) من المادة (السادسة والسبعين) والفقرة (١) من المادة (السابعة والسبعين) والمادة (الحادية والثمانين) والمادة (السادسة والثمانين) والمادة (التاسعة والثمانين) والمادة (السابعة والثلاثين بعد المائة) والمادة (الثامنة والثلاثين بعد المائة) من النظام".

فتضمنت هذه المادة الإحالة على المادة (الحادية والعشرين) القاضية بالنظر في طلب الدائن الذي وجد عين ماله عند المدين.

الموضع الخامس: في الإحالات الواردة في المادة (السادسة والستين بعد المائة) تحت (الفصل الثامن: إجراء التصفية لصغار المدينين)، ونصها: "تسري على إجراء التصفية لصغار المدينين أحكام المادة (الثامنة والأربعين) والمادة (التاسعة والأربعين) والمواد من (الحادية والخمسين إلى الخامسة والخمسين) والمادة (التاسعة والخمسين) والفقرة (٢) من المادة (الثالثة والتسعين) والمادة (السابعة والتسعين) والمادة (الثامنة والتسعين) والمواد من (المائة إلى

الرابعة بعد المائة) والمواد من (السابعة بعد المائة إلى التاسعة بعد المائة) والمواد من (الثالثة عشرة بعد المائة إلى العشرين بعد المائة) والمواد من (الثانية والعشرين بعد المائة إلى الخامسة والعشرين بعد المائة) والمادة (الخامسة والأربعين بعد المائة) والمواد من (التاسعة والأربعين بعد المائة إلى الحادية والخمسين بعد المائة) من النظام".

فتضمنت الإحالة على المادة (السابعة والتسعين) التي نصت على مسألة طلب الدائن عين ماله الذي وجده عند المدين.

الموضع السادس: في الفقرة (الثالثة) من المادة (التاسعة والستين بعد المائة) تحت (الفصل التاسع: إجراء التصفية الإدارية)، فيما يتصل بـ (تعليق المطالبات)، ونصها: "٣-تنظر المحكمة -خلال مدة تعليق المطالبات- في طلب الدائن الذي وجد عين ماله لدى المدين، وذلك وفقاً لما تحدده اللائحة".

ويلحظ مما تقدم أن حكم المسألة في النظام واحد وإن اختلف إجراء الإفلاس.

وبالرجوع للائحة التنفيذية لمعرفة ما تحدده، نجدها تنص في المادة (الثلاثين) على ما يلي:

"تنظر المحكمة -خلال مدة تعليق المطالبات- في طلب الدائن الذي وجد عين ماله عند المدين، وتقضي بردّ عين ماله في الحالات التالية:

أ-إذا لم يتغير ماله بزيادة أو نقصان أو تعديل أو خلط مع مال آخر بما يغير من طبيعته.

ب-إذا لم يقبض الدائن أي جزء من ثمن هذا المال.

ج-إذا تقدم الدائن بطلبه خلال (خمسة) أيام من تاريخ تعليق المطالبات".

المبحث الرابع: مقارنة بين أحكام المسألة في الفقه الإسلامي ونظام الإفلاس السعودي.

عندما يقارن الناظر في المسألة بين الفقه الإسلامي ونظام الإفلاس السعودي يمكنه أن يجد ما يلي:

أولاً: قرر النظام استحقاق الدائن استعادة عين ماله في وقت يسبق وقت إيفاء بقية الدائنين؛ حيث جاء استحقاق الدائن -بعد استيفاء الشروط- في فترة تعليق المطالبات التي تبدأ مدتها منذ تقييد طلب فتح الإجراء، وهو ما يقرره الفقهاء؛ انطلاقاً من النص النبوي الوارد في ذلك.

وينبغي التنبه إلى أن فترة تعليق المطالبات تبدأ بشكل تلقائي من حين طلب فتح الإجراء، إلا في إجراء التسوية الوقائية، وإجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين، فإن تعليق المطالبات لا يبدأ إلا إذا جرى التقدم بطلب تعليقها، وهذا يختلف وقته بين الإجراءين:

ففي الأول منهما: نصت المادة (السابعة عشرة) على أن فترة تعليق المطالبات تبدأ من حين تقدم المدين بطلب التعليق الذي لا بد أن يكون مع طلب فتح الإجراء.

وفي الثاني: نصت المادة (الحادية والثلاثون بعد المائة) على أن فترة تعليق المطالبات تبدأ إذا تقدم المدين الصغير إلى المحكمة بطلب تعليق المطالبات، ويكون تقديم الطلب خلال المدة من افتتاح إجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين إلى موافقة الدائنين على المقترح.

ويظهر مما تقدم أن المدين إذا تقدم بطلب فتح أحد هذين

الإجراءين، ولم يتقدم بطلب تعليق المطالبات، فليس للدائن الحق بطلب استعادة عين ماله، وهذا مشكلٌ إذا كان المدين مفلساً؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ربط استحقاق الدائن استرداد عين ماله، بإدراكه عند المفلس بشروطه، وهذا يعني أن الأصل هو استحقاق الدائن استرداد عين ماله بشروطه.

والمقترح التفريق في هذين الإجراءين (إجراء التسوية الوقائية، وإجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين) بين المفلس وغيره، فتبدأ فترة تعليق المطالبات تلقائياً من حين تقدمه بطلب فتح الإجراء، كما هو الحال في غيره من الإجراءات، ويمكن أن يبقى المتعثر ومن يخشى تعثره على منصوص النظام الحالي.

ثانياً: جاء في المادة (الثلاثين) من اللائحة التنفيذية ما نصه: "وتقضي المحكمة بردّ عين ماله في الحالات التالية:

أ-إذا لم يتغير ماله بزيادة أو نقصان أو تعديل أو خلط مع مال آخر بما يغير من طبيعته.

ب-إذا لم يقبض الدائن أي جزء من ثمن هذا المال.

ج-إذا تقدم الدائن بطلبه خلال (خمسة) أيام من تاريخ تعليق المطالبات".

وهذا يوهم بأن هذه ثلاث حالات، وأن الدائن يستحق عين ماله في أي واحدة منها، ولا يلزم اجتماعها. والظاهر أن هذا غير مقصود، ويكفي في الدلالة عليه أن الفقرة (ج) يبعد أن تكون حالة لوحدها، ولذا فالأقرب أن هذه شروط لا بد من اجتماعها لتقضي

المحكمة بردّ العين، وهو الأليق والأشبه بطريقة الفقهاء، والأولى أن تكون العبارة: "وتقضي المحكمة بردّ عين ماله إذا اجتمعت الشروط التالية...الخ".

ثالثاً: قررت اللائحة في الفقرة (أ) من المادة (الثلاثين): أن لا تتغير العين بزيادة أو نقصان أو تعديل أو خلط مع مال آخر بما يغيّر من طبيعته، وهو ما اشترطته المذاهب الثلاثة في الجملة.

ولكنّ الفقهاء فصّلوا في أحوال التعديل والزيادة والنقصان والتحول والتلف، وجاءت عبارة النظام مجملة، حيث لم يبين حدود الزيادة والنقصان والتعديل، وهل يدخل في ذلك زيادة القيمة أو نقصانها؟ وهل تستوي الزيادة المتصلة والمنفصلة؟

ولذا يحسن أن توضح اللائحة التنفيذية ضوابط هذا التغير بشكل يقطع النزاع ولا يكون فيه مجال للاجتهاد.

رابعاً: قررت اللائحة في الفقرة (ب) من المادة (الثلاثين): أن لا يكون الدائن قد قبض شيئاً من الثمن، وهو ما قرره الفقهاء، وظاهر عبارة النظام يوافق ما يذكره الحنابلة أن لا يكون قد قبض من الثمن شيئاً مطلقاً، فإن كان قبض شيئاً فليس له الرجوع.

خامساً: في نص اللائحة على أن لا يكون الدائن قد قبض شيئاً من الثمن، إيهام بأن حق الدائن يثبت في البيع فقط.

ويقترح أن يكون التعبير بـ (العوض) ليشمل ما قرره الفقهاء من عموم الحكم في جميع المعاوضات المالية كالأجرة والسلم... الخ.

سادساً: قررت اللائحة في الفقرة (ج) من المادة (الثلاثين):

أن يتقدم الدائن بطلبه خلال (خمسة) أيام من تاريخ تعليق المطالبات، ويقرب هذا مما يقرره الفقهاء من اشتراط الفورية في الرجوع، وهو الأصح عند الشافعية وقول لبعض الحنابلة، لكن هذه الفورية ممتدة إلى خمسة أيام من تاريخ تعليق المطالبات.

وهي فيما يبدو مدة غير كافية؛ لارتباطها بتاريخ قيد طلب فتح الإجراء لدى المحكمة، وأنّى للدائن أن يعلم بوقت القيد في حينه، ثم إن المدين قد يتأخر -قصداً أو بدون قصد- في إبلاغ بعض الدائنين، وفيهم من يستحق استعادة عين ماله، فتنقضي المدة قبل تقدم الدائن.

والمقترح أن تُربط المدة بتاريخ تبلّغ الدائن بتعليق المطالبات.

سابعاً: يتاح في إجراءات الإفلاس التالية (إجراء التسوية الوقائية، إعادة التنظيم المالي، إجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين، إجراء إعادة التنظيم المالي لصغار المدينين) تقديم طلب فتح الإجراء في إحدى حالات ثلاث:

أ-إذا كان من المرجح أن يعاني المدين من اضطرابات مالية يخشى معها تعثره.

ب-إذا كان متعثراً.

ج- إذا كان مفلساً[1].

ويقتصر تقديم طلب فتح الإجراء في (إجراء التصفية، إجراء التصفية لصغار المدينين، إجراء التصفية الإدارية) على حالتي:

(١) انظر: المواد (١٣)، (٤٢)، (١٢٩)، (١٤٤) من النظام.

التعثر والإفلاس[1].

وهذا يقتضي السماح للدائن الذي يجد عين ماله عند المدين المتعثر أو من يُخشى تعثره، والمتعثر -بحسب النظام- هو: مدين توقف عن سداد دين مطالب به في موعد استحقاقه[2].

وإنما يقرر الفقهاء هذه المسألة في حق الدائن الذي يجد عين ماله عند المفلس فقط؛ لأن النص النبوي وارد على حال المفلس فقط.

والذي يظهر أن حكم المتعثر والذي يخشى تعثره يختلف عن حكم المفلس، والأصل أن أصحاب الديون المرسلة سواءٌ في مال المدين، وقد استثنى الحديث الدائن الذي أدرك عين ماله عند المدين المفلس، فيبقى الحكم فيما عداه على الأصل.

ثامناً: خلا (الفصل السادس: إجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين) من إثبات حق الدائن استعادة عين ماله، حتى في المادة المتعلقة بالإحالات، وهي المادة (الحادية والأربعين بعد المائة) لم تتم الإحالة فيها على مادة تثبت هذا الحق.

والمقترح إضافة حق الدائن استعادة عين ماله الذي وجده عند المدين المفلس، ولو في المادة المتعلقة بالإحالات (الحادية والأربعين بعد المائة).

تاسعاً: عُقد (الفصل السادس عشر) من النظام تحت عنوان (أحكام خاصة بالمدين المتوفى)، وجاء تحته ثمان مواد حددت جملة

(١) انظر: المواد (٩٢)، (١٦٢)، (١٦٨) من النظام.
(٢) انظر: المادة (١) من النظام.

من الأحكام المرتبطة بوفاة المدين، سواء أكانت وفاته بعد افتتاح الإجراء، أو بعد تقديم الطلب وقبل فتح الإجراء، وجعلت للائحة تحديد الإجراءات المتعلقة بتركة المدين المتوفى قبل تقديم طلب افتتاح أي إجراء من إجراءات الإفلاس.

ومع ذلك فلا يوجد في النظام أو لائحته التنفيذية نص صريح في مسألة استحقاق الدائن عين ماله بعد وفاة المدين.

ولأن وفاة المدين محتملة في أي حالة من الأحوال الثلاث، إما أن تكون قبل الطلب، أو بعده وقبل افتتاح الإجراء، أو بعد افتتاح الإجراء، ونظراً لكون اللائحة اشترطت أن يتقدم الدائن خلال (خمسة أيام) من تعليق المطالبات لاسترداد عين ماله، فإن وقوع الوفاة في الحالتين الأخيرتين محتمل لأن يكون بعد تقدم الدائن بطلب استرداد عين ماله أو قبله؛ لأن الوفاة ومطالبة الدائن بعين ماله قد تقعان خلال المدة النظامية وتسبق إحداهما الأخرى، أو تتأخر الوفاة إلى ما بعد انقضاء المدة النظامية.

وتبقى الصورة الأكثر وضوحاً لمعرفة موقف النظام من وفاة المدين هي الصورة الأولى، وهي ما إذا توفي المدين قبل تقديم الطلب.

وقد نص النظام في المادة (الثالثة والعشرين بعد المائتين) على ما يلي: "تحدد اللائحة الإجراءات المتعلقة بتركة المدين المفلس أو المتعثر الذي توفي قبل تقديم طلب افتتاح أي من إجراءات الإفلاس".

وإذا رجعنا للائحة التنفيذية نجد المادة (الثالثة والثمانين) تنص على ما يلي: "إذا توفي مدين مفلس أو متعثر قبل تقديم طلب افتتاح

إجراء الإفلاس، فلورثته -بعد الاتفاق مع الدائنين على تأسيس شركة ونقل أصول التركة إليها- التقدم إلى المحكمة بطلب افتتاح إجراء الإفلاس المناسب لتلك الشركة".

وهذا يقتضي أن وقت تعليق المطالبات يبدأ من حين تقدم الورثة إلى المحكمة بطلب افتتاح الإجراء، وبناء عليه، فإن للدائن أن يتقدم خلال خمسة أيام من بدء تعليق المطالبات بطلب استرداد عين ماله بعد وفاة المدين؛ إذ لا يوجد في النظام ما يستثني هذا.

وإذا كان ذلك كذلك، فهذا يعني أن النظام يجيز للدائن أن يطلب استرداد عين ماله ولو بعد وفاة المدين، وهذا هو قول الشافعية.

والمقترح أن يبين النظام أو اللائحة الحكم في المدين المتوفى بشكل أكثر وضوحاً.

كما أن هذه المطالبة تشمل المدين المفلس والمتعثر، والنص النبوي خص حال المفلس -على التسليم بثبوت حق المطالبة بعد وفاة المدين-، فيبقى حال التعثر على الأصل.

الخاتمة

يجدر في ختام البحث الإشارة إلى أهم نتائجه:

١/ الإفلاس معناه في اللغة والفقه والنظام متفق.

٢/ يحجر القاضي على من استغرقت ديونه أمواله وطالب دائنوه بحقوقهم.

٣/ من أحكام الحجر على المفلس: استحقاق الغريم استعادة عين ماله، بشروط فصّلها الفقهاء.

٤/ يثبت استحقاق الغريم استعادة عين ماله في المعاوضات المالية ونحوها، في الفقه والنظام.

٥/ لا تخرج شروط استحقاق الغريم استعادة عين ماله في نظام الإفلاس السعودي عما قرره الفقهاء.

ويوصي الباحث فيما يخص النظام ولائحته التنفيذية بما يلي:

١/ تعديل صدر المادة (الثلاثين) من اللائحة التنفيذية ليكون: "تنظر المحكمة -خلال مدة تعليق المطالبات- في طلب الدائن الذي وجد عين ماله عند المدين، وتقضي بردّ عين ماله إذا اجتمعت الشروط التالية".

٢/ تعديل الفقرة (أ) في المادة (الثلاثين) من اللائحة التنفيذية بإضافة قيود لضبط اشتراط عدم تغيّر العين بزيادة أو نقصان أو تعديل.

٣/ تعديل الفقرة (ب) في المادة المذكورة بإحلال لفظ (العوض) محل (الثمن).

٤/ تعديل الفقرة (ج) في المادة المذكورة بربط المدة الواردة فيها بتاريخ تبلّغ الدائن بتعليق المطالبات.

٥/ تقييد استحقاق الدائن الرجوع في عين ماله بما إذا كان المدين مفلساً، دون ما إذا كان متعثراً أو يخشى تعثره.

٦/ إضافة حق الدائن بالرجوع في عين ماله في (الفصل السادس: إجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين) من النظام.

٧/ التفريق في (إجراء التسوية الوقائية، وإجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين) بين المفلس وغيره، بحيث ينص على بدء فترة تعليق المطالبات تلقائياً من حين التقدم بطلب فتح الإجراء، كما هو الحال في غيره من الإجراءات، ويمكن أن يبقى المتعثر ومن يخشى تعثره على منصوص النظام الحالي.

٨/ أن يكون النظام أكثر وضوحاً في مسألة إدراك الدائن عين ماله عند المدين المتوفى.

فهرس المصادر والمراجع

١. الأحكام الوسطى، عبدالحق بن عبدالرحمن الأشبيلي (ت٥٨٢)هـ، تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد: الرياض، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م

٢. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: بيروت، ط٢، ١٤٠٥ – ١٩٨٥

٣. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر (ت٤٦٣) هـ، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، دار الوعي: القاهرة، ١٤١٤ هـ– ١٩٩٣م

٤. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم: بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م

٥. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت٣٨٨)هـ، تحقيق: محمد بن سعد آل سعود، جامعة أم القرى: مكة، ط١، ١٤٠٩ هـ– ١٩٨٨م

٦. الإلمام بأحاديث الأحكام، تقي الدين محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد (ت٧٠٢) هـ، تحقيق: محمد خلوف العبدالله، دار النوادر: دمشق، ط١، هـ١٤٣٤ – ٢٠١٣م

٧. الإنصاف (مطبوع مع المقنع والشرح الكبير)، علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥)هـ، تحقيق: عبدالله التركي، مركز هجر: القاهرة، ط١، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥م

٨. الأوسط من السنن والإجماع والخلاف، محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري (ت٣١٨)هـ، تحقيق: ياسر بن كمال، دار الفلاح: مصر، ط٢، ١٤٣١هـ– ٢٠١٠م

٩. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم (ت٩٧٠)هـ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ– ١٩٩٧م

١٠. بداية المجتهد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت٥٩٥)، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية: القاهرة، ط١، ١٤١٥

١١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م

١٢. البناية شرح الهداية، بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت٨٥٥)هـ، تحقيق: أيمن

شعبان، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠م

١٣. البيان في مذهب الشافعي، يحيى بن أبي الخير العمراني (ت٥٥٨)هـ، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج: بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

١٤. البيان والتحصيل، أبو الوليد محمد ابن رشد (ت٥٢٠)هـ، تحقيق: سعيد أعراب، ط٢، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م

١٥. التبصرة، أبو الحسن علي بن محمد اللخمي (ت٤٧٨) هـ، تحقيق: أحمد نجيب، وزارة الأوقاف: قطر.

١٦. تبيين الحقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣) هـ، مطبعة بولاق: مصر، ط١، ١٣١٤ هـ

١٧. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)هـ، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، دار العاصمة: الرياض.

١٨. تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري القادري (ت بعد ١١٣٨)هـ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ- ١٩٩٧م

١٩. التلخيص الحبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) هـ، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى، دار أضواء السلف: الرياض، ط١، ١٤٢٨ هـ- ٢٠٠٧م

٢٠. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ليوسف بن عبدالله ابن عبدالبر (ت٤٦٣) هـ، تحقيق: سعيد أعراب، مطبعة فضالة: المغرب، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م

٢١. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، محمد بن أحمد ابن ابن عبدالهادي المقدسي (ت٧٤٤) هـ، تحقيق: سامي جاد الله وعبدالعزيز الخباني، دار أضواء السلف: الرياض، ط١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م

٢٢. التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥)، تحقيق: ناصر السلامة، مكتبة الرشد: الرياض، ط١، ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤م

٢٣. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠)هـ، تحقيق: أحمد البردوني، الدار المصرية للتأليف والترجمة: القاهرة.

٢٤. التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق الجندي المالكي (ت٧٧٦) هـ، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، دار ابن حزم: بيروت، ط١، ١٤٣٣ هـ- ٢٠١٢م

٢٥. حاشية الدسوقي، محمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠) هـ، دار إحياء الكتب العربية: مصر.

٢٦. حاشية الرشيدي على نهاية المحتاج، أحمد بن عبدالرزاق الرشيدي (ت١٠٩٦)هـ، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٣، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣م

٢٧. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، لأحمد بن محمد الصاوي (ت١٢٤١) هـ، تحقيق: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف: القاهرة.

٢٨. حاشية القليوبي على شرح المحلي للمنهاج، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي (ت١٠٦٩) هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: مصر، ١٣٧٦ هـ– ١٩٥٦م

٢٩. الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠)هـ، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ– ١٩٩٤م

٣٠. الدر المختار، لمحمد بن علي الحصني الدمشقي الحصكفي (ت١٠٨٨) هـ، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب: الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣ هـ– ٢٠٠٣م

٣١. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤) هـ، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٣٢. روضة الطالبين، يحيى بن زكريا النووي (ت٦٧٦) هـ، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي: بيروت، ط٣، ١٤١٢ – ١٩٩١

٣٣. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٧٣) هـ، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة: بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ– ١٩٩٦م

٣٤. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥) هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية: بيروت.

٣٥. سنن البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨) هـ تحقيق: عبدالله التركي، دار هجر: مصر، ط١، ١٤٣٢ هـ– ٢٠١١م

٣٦. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥) تحقيق: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤م

٣٧. شرح الزرقاني على خليل، عبدالباقي بن يوسف الزرقاني (ت١٠٩٩) هـ، تحقيق:

عبدالسلام أمين، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠٢م

٣٨. شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦) هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي: بيروت، ط٢، ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣م

٣٩. الشرح الصغير على أقرب المسالك، لأحمد بن محمد الدردير (ت١٢٠١) هـ، تحقيق: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف: القاهرة.

٤٠. الشرح الكبير على المقنع (مطبوع مع المقنع والإنصاف)، عبدالرحمن بن أبي عمر المقدسي (ت٦٨٢)، تحقيق: عبدالله التركي، مركز هجر: القاهرة، ط١، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٥م

٤١. الشرح الكبير، أبو البركات أحمد الدردير (ت١٢٠١) هـ، مصر: دار إحياء الكتب العربية: مصر.

٤٢. شرح المنتهى، منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١) هـ، تحقيق: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠م

٤٣. شرح منهاج الطالبين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت٨٦٤) هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: مصر، ١٣٧٦ هـ- ١٩٥٦م

٤٤. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١) هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٤م

٤٥. الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣) هـ، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين: بيروت، ط٤، ١٩٩٠

٤٦. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦) هـ، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية: الرياض، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨م

٤٧. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١) هـ تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية: الرياض، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨م

٤٨. العزيز شرح الوجيز، أبو القاسم عبدالكريم الرافعي القزويني (ت٦٢٣) هـ، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ- ١٩٩٧م.

٤٩. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥) هـ، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة: الرياض، ط١، ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م

٥٠. العناية شرح الهداية، لمحمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦) هـ، تعليق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣م

٥١. القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ت٧٤١) هـ، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم: بيروت، ط١، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣م

٥٢. الكافي في فقه أهل المدينة، لأبي عمر يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر النمري القرطبي (ت٤٦٣) هـ، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٢، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م

٥٣. كشاف القناع عن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١) هـ، تحقيق: لجنة متخصصة بوزارة العدل، وزارة العدل: السعودية، ط١، ١٤٢٧ هـ-٢٠٠٦م

٥٤. كفاية النبيه شرح التنبيه، أبو العباس نجم الدين أحمد بن الرفعة (ت٧١٠) هـ، تحقيق: مجدي باسلوم، دارالكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠٩م

٥٥. اللباب في شرح الكتاب، لعبدالغني الغنيمي (ت القرن الثالث عشر)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العلمية: بيروت.

٥٦. مختصر سنن أبي داود، عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري (ت٦٥٦) هـ، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مكتبة المعارف: الرياض، ط١، ١٤٣١ هـ- ٢٠١٠م

٥٧. المراسيل، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥) هـ، تحقيق: عبدالله الزهراني، دار الصميعي: الرياض.

٥٨. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥) هـ، تحقيق: عبدالسلام علوش، دار المعرفة: بيروت، ط٢، ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٦م

٥٩. مشكاة المصابيح، محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي (ت٧٣٧) هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: بيروت، ط٢، ١٣٩٩ هـ- ١٩٧٧م

٦٠. مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد اب أبي شيبة (ت٢٣٥) هـ، تحقيق: حمد الجمعة ومحمد اللحيدان، مكتبة الرشد: الرياض، ط١، ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤م

٦١. مصنف عبدالرزاق، عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١) هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي: جنوب أفريقيا، ط١، ١٣٩٠ هـ- ١٩٧٠م

٦٢. المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠) هـ، تحقيق: طارق عوض الله وعبدالمحسن الحسيني، دار الحرمين: القاهرة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م

٦٣. المغني، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠) هـ، تحقيق: عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتاب: الرياض، ط٣، ١٤١٧ هـ- ١٩٩٧م

٦٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني (ت٩٧٧) هـ، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة: بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ- ١٩٩٧م

٦٥. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥) هـ، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر: مصر، ١٣٩٩ هـ- ١٩٧٩م

٦٦. منح الجليل على مختصر خليل، لمحمد عليش (ت١٢٩٩) هـ، دار الفكر: بيروت: ط١، ١٤٠٤ هـ- ١٩٨٤م

٦٧. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦) هـ تحقيق: محمد الزحيلي، دار القلم: دمشق، ط١، ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢م

٦٨. موطأ مالك، مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط٢، ١٤١٧ هـ- ١٩٩٧م

٦٩. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة الرملي (ت١٠٠٤) هـ، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٣، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣م

٧٠. الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣) هـ، تحقيق: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية: كراتشي، ط١، ١٤١٧ هـ

٧١. نظام الإفلاس ولائحته التنفيذية

البحوث
الإسلامية

مصطلح: "غيره أوثق منه"
عند الإمام أبي إسحاق الحربي
دراسة استقرائية مقارنة

إعداد:

د. سعود بن مانع بن مسفر القحطاني

قسم السنة وعلومها – كلية أصول الدين

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

تناول هذا البحث دراسة مدلول مصطلح: "غيره أوثق منه"، عند الإمام الحربي، والذي يعد من المكثرين في استعماله مقارنة بغيره من الأئمة، وقد اختلف في تحديد مراده منه، وتبين بعد دراسة الرواة الذين وصفهم الإمام الحربي بهذا الوصف ومقارنة كلامه بكلام غيره من الأئمة أن أكثرهم ضعفه شديد كما اختاره ابن حجر، والقليل منهم ضعفه محتمل، وبقي النظر في راويين ظهر للباحث صدقهما، وهو مما يحتمله الاجتهاد، ويقع فيه الخطأ والصواب.

المقدمة

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على خير خلقه، وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فإن من فضل الله على هذه الأمة ورحمته بها أنْ هيأ لها من يعتني بحفظ سنة نبيها صلى الله عليه وسلم رواية ودراية؛ حيث تضافرت جهود الأئمة وتنافست أقلامهم في هذا الميدان؛ حتى زخرت المكتبة الحديثية بألوف من المصنفات المتنوعة على مر القرون، ومن ذلكم ألفاظ الجرح والتعديل التي أطلقها الأئمة النقاد في حق رواة الحديث تعبيراً منهم عن حال الراوي من حيث القبول والرد.

وهذه الألفاظ متباينة في الوضوح والخفاء، والشهرة والندرة، والعموم والخصوص، فكان من المهمات لكل من خاض غمار التصحيح والتضعيف أن يبذل طاقته وجهده في تفهم معاني هذه الألفاظ ودلالتها، والمنزلة التي يستحقها من أطلقت في حقه، وقد عبر عن ذلك الإمام الذهبي بقوله: "نحن نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح وما بيْنَ ذلك مِنْ العبارات المتجاذبة. ثم أهم من ذلك أن نعلم بالاستقراء التام عُرْف ذلك الإمام الجهبذ واصطلاحه ومقاصده بعباراته الكثيرة"[1]، ويزداد الأمر حاجة وأهمية عند اختلاف النظر في تفسير دلالة كلمة إمام من الأئمة كما هو الحال مع الإمام إبراهيم الحربي، حيث أكثر من استعمال مصطلح: "غيره أوثق منه" عند حكمه على الرواة، فوقع النزاع في تحديد مراده:

(١) الموقظة (ص٨٢).

هل أراد به أن الراوي من الثقات مع تقدم غيره عليه، أم هو عنده من جملة الضعفاء، فأحببت أن أجمع الرواة الذين وصفهم الإمام الحربي بهذا الوصف، وأقارن حكمه بأحكام غيره من الأئمة النقاد، وبعد ذلك أخلص إلى نتيجة حال الراوي وفق القواعد العلمية المعتبرة في هذا الباب.

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

١-الوقوف على مراد الأئمة من عباراتهم التي يطلقونها على الرواة جرحاً أو تعديلاً.

٢-مكانة الإمام الحربي العلمية، واعتماد العلماء على كلامه في الجرح والتعديل.

٣-أن مصطلح: "غيره أوثق منه" عند الإمام الحربي قد وقع النزاع في تفسير مراده منه، مما يؤكد الحاجة إلى تحريره وبيان معناه.

أهداف البحث:

١-جمع الرواة الذين وصفهم الإمام الحربي بهذا الوصف، وترتيبهم على حروف المعجم.

٢-دراسة أحوال هؤلاء الرواة دراسة علمية وفق القواعد المعتبرة، ومقارنة كلام الإمام الحربي مع كلام غيره من الأئمة، والترجيح في أحوال الرواة، والتعليل لما يختاره الباحث.

٣-بيان مراد الإمام الحربي من هذا المصطلح وفق ما ظهر للباحث من النتائج.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة تناولت هذا الموضوع.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث منهج الاستقراء والمقارنة، وفق الخطوات التالية:

١-جمعت الرواة الذين وصفهم الإمام الحربي بهذا المصطلح من مظانها.

٢-رتبت الرواة على حروف المعجم.

٣-ذكرت في عناصر ترجمة الراوي ما يميزه عن غيره كالاسم واللقب والكنية والنسب.

٤-أسوق أقوال الأئمة في الراوي مبتدئاً بكلام الحربي فيه، ثم أذكر كلام غيره من الأئمة.

٥-أختم الأقوال بذكر نتيجة حال الراوي مع التعليل.

خطة البحث:

المقدمة: فيها بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث ومنهجه.

المبحث الأول: الدراسة النظرية، وفيها أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف موجز بالإمام الحربي.

المطلب الثاني: مرتبة مصطلح: "غيره أوثق منه" بين ألفاظ الجرح والتعديل.

المطلب الثالث: الاختلاف في تحديد مراد الإمام الحربي من مصطلح: "غيره أوثق منه".

المطلب الرابع: العلماء الذين ورد هذا المصطلح في كلامهم.

المبحث الثاني: دراسة الرواة الذين وصفهم الإمام الحربي بقوله: "غيره أوثق منه".

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث.

فهرس المصادر والمراجع.

والله أسأل السداد في القول والعمل، والعفو عن الخطأ والزلل، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
الدراسة النظرية، وفيها أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف موجز بالإمام الحربي.

المطلب الثاني: مرتبة مصطلح: "غيره أوثق منه" بين ألفاظ الجرح والتعديل.

المطلب الثالث: الاختلاف في تحديد مراد الإمام الحربي من مصطلح: "غيره أوثق منه".

المطلب الرابع: العلماء الذين ورد هذا المصطلح في كلامهم.

المطلب الأول

تعريف موجز بالإمام الحربي[١].

اسمه ونسبه وكنيته:

هو: إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بَشير المروزي ثم البغدادي، أبو إسحاق الحَرْبي[٢].

نسبته الحَرْبي:

هي بفتح الحاء وسكون الراء المهملتين، نسبة إلى محلة الحَرْبية، وهي محلة كبيرة معروفة بغربي بغداد، وسبب نسبته إليها أفصح عنه الحربي بقوله: "صحبت قوماً من الكَرْخ عَلَى الحَدِيث، وعندهم ما جاز قنطرة العتيقة من الحَرْبية، فسموني الحربي بذلك"[٣].

مولده:

ولد في سنة ثمان وتسعين ومئة[٤].

شيوخه:

طلب الإمام الحربي العلم في وقت مبكر من عمره وجدَّ في تحصيله، فسمع من خلق كثير كالإمام أحمد بن حنبل -وكان من نجباء أصحابه-، وأبي نُعيم الفضل بن دُكين، وعفان بن مسلم، ومُوسَى بْن إسماعيل التَبُوذكي، وعلي بن الجعد، وقتيبة بن سعيد،

(١) ينظر في ترجمته: الفهرست (ص٢٨٣)، وتاريخ بغداد (٥٢٢/٦)، وطبقات الحنابلة (٨٦/١)، والأنساب (١١٢/٤)، والمنتظم (٣٧٩/١٢)، ومعجم البلدان (٢٣٧/٢)، ومعجم الأدباء (٤١/١)، وإنباه الرواة (١٩٠/١)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٦/١٣)، وتذكرة الحفاظ (٥٨٤/٢)، وتاريخ الإسلام (٧٠٣/٦)، والبداية والنهاية (٦٧٨/١٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٥٦/٢).

(٢) تاريخ بغداد (٥٢٢،٥٢٣/٦)، والأنساب (١١٢/٤)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٦/١٣).

(٣) تاريخ بغداد (٥٢٢،٥٢٣/٦)، والأنساب (١١٢/٤)، ومعجم البلدان (٢٣٧/٢).

(٤) طبقات الحنابلة (٨٦/١)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٦/١٣).

وأبي بكر بن أبي شيبة، وعبيد اللَّه القواريري، ومُسدد بن مسرهد، وأبي الوليد الطيالسي وغيرهم[1].

تلاميذه:

حدث عنه خلق كثير منهم: موسى بن هارون الحافظ، ويحيى ابن صاعد، وأبو بكر بن أبي داود، والحسين المحاملي، وأبو بكر ابن الأنباري النحوي،، وأبو عمرو ابن السماك، وأبو عُمَر الزاهد صاحب ثعلب، وأبو بكر بن مالك القطيعي، ومحمد بن الحسن البربهاري وغيرهم[2].

ثناء العلماء عليه:

اتفقت كلمة العلماء على الثناء على أبي إسحاق الحربي وتوثيقه، والإشادة بمكانته في العلم وعلو كعبه فيه، فهو عندهم من الأئمة المقدمين، والعلماء الراسخين، وهذه جمل من كلامهم في شأنه، قال إسماعيل القاضي: "ما رأيت مثل إبراهيم"، وجاء الحربي يوماً إلى عبدالله بن أحمد، فقام إليه عبدالله، فقال: "تقوم إلي؟ قال: لم لا أقوم إليك! والله لو رآك أبي لقام إليك".

وقال أبو علي الحسين بن فهم: "لا ترى عيناك مثل أبي إسحاق أيام الدنيا، ولقد رأيت وجالست الناس من صنوف أهل العلم والحذق بكل فن منه، فما رأيت رجلاً أكمل في ذلك كله من أبي إسحاق رحمه الله"، وقال ثعلب: "ما فقدت إبراهيم الحربي من مجلس لغة أو نحو خمسين سنة"، وقال محمد بن صالح القاضي:

(١) تاريخ بغداد (٥٢٣/٦)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٦/١٣)، وتاريخ الإسلام (٧٠٣/٦).
(٢) تاريخ بغداد (٥٢٣/٦)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٦/١٣)، والمنتظم (٣٨٠/١٢).

"لا نعلم أن بغداد أخرجت مثل إبراهيم بن إسحاق الحربي في الأدب، والفقه، والحديث، والزهد"، وقال أبو بكر أحمد بن يعقوب اللخمي: "ما رأيت بعيني مثله"، وقال الدارقطني: "كان إماماً، وكان يقاس بأحمد بن حنبل في زهده، وعلمه، وورعه"، وقال أيضاً: "إمام مصنف عالم بكل شيء، بارع في كل علم"، وقال المسعودي: "المحدث الفقيه، كان صدوقاً، عالماً، فصيحاً، جواداً، عفيفاً، زاهداً، عابداً، ناسكاً"، وقال الخطيب البغدادي: "كان إماماً في العلم، رأساً في الزهد، عارفاً بالفقه، بصيراً بالأحكام، حافظاً للحديث، مميزاً لعلله، قيماً بالأدب، جماعاً للغة"، وقال ياقوت الحموي: "الإمام الزاهد العالم النحوي اللغوي الفقيه"، وقال القفطي: "العالم الكامل، الفاضل، اللغويّ، المحدّث".

وقال الذهبي: "هو الشيخ الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام"، وقال الحافظ ابن كثير: "أحد الأئمة في الفقه والحديث وغير ذلك، وكان زاهداً عابداً تخرج بأحمد بن حنبل وروى عنه كثيراً"[1].

عقيدته:

كان رحمه الله على طريقة السلف الصالح في الاعتقاد، والتمسك بالسنة، ومجانبة أهل البدع، والبعد عن الكلام ومسائله، ولا غرابة في ذلك فهو تلميذ إمام أهل السنة أحمد بن حنبل وبه تخرج كما تقدم، ومما أثر عنه قوله: "لا أعلم عصابة خيراً من

(١) سؤالات السلمي (رقم٢٨)، وتاريخ بغداد (٦/٥٢٣-٥٣٧)، ومعجم البلدان (٢/٢٣٧)، وانباه الرواة (١/١٩٠)، وسير أعلام النبلاء (١٣/٣٥٦-٣٦٥)، والبداية والنهاية (١٤/٦٧٨).

أصحاب الحديث، إنما يغدو أحدهم، ومعه محبرة، فيقول: كيف فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف صلى، إياكم أن تجلسوا إلى أهل البدع، فإن الرجل إذا أقبل ببدعة ليس يفلح".

وسئل مرة عن الاسم والمسمى، فقال: "لي مذ أجالس أهل العلم سبعون سنة، ما سمعت أحداً منهم يتكلم في الاسم والمسمى".

وقال أبو طاهر المخلص: "سمعت أبي: يقول: سمعت إبراهيم الحربي، وكان وَعَدنا أن يُمِلَّ علينا مسألة في الاسم والمسمى، وكان يجتمع في مجلسه ثلاثون ألف محبرة، وكان إبراهيم مقلاً، وكانت له غرفة، يصعد، فيشرف منها على الناس، فيها كوة إلى الشارع، فلما اجتمع الناس، أشرف عليها، فقال لهم: قد كنت وعدتكم أن أملي عليكم في الاسم والمسمى، ثم نظرت فإذا لم يتقدمني في الكلام فيها إمام يقتدى به، فرأيت الكلام فيه بدعة، فقام الناس، وانصرفوا"[1].

زهده وصبره:

كان رحمه الله من الزهاد في الدنيا، والعباد الأتقياء مع الصبر على البلاء، واحتساب الثواب من عند الله عز وجل، فحفظه عنه قوله: "الرجل هو الذي يدخل غمه على نفسه، ولا يغم عياله، كان بي شقيقة خمساً وأربعين سنة ما أخبرت بِهَا أحدا قط، ولي عشر سنين أبصر بفرد عين ما أخبرت بِهِ أحداً، وأفنيت ثلاثين سنة من عمري برغيف في اليوم والليلة".

وقال مقاتل بن محمد: "حضرت مع أبي وأخي عند أبي إسحاق،

(١) المنتظم (١٢/ ٣٨١)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٣٥٨-٣٦١).

يعني إبراهيم الحربي، فقال إبراهيم لأبي: هؤلاء أولادك؟ قال: نعم، قال: احذر، لا يرونك حيث نهاك الله، فتسقط من أعينهم"[١].

مصنفاته:

وصفه غير واحد ممن ترجم له بكثرة التصانيف، ومن تلك المؤلفات: غريب الحديث، ودلائل النبوة، وسجود القرآن، وذم الغيبة والنهي عن الكذب، والمناسك، والهدايا والسنّة فيها، والحمّام وآدابه، والأدب، والمغازي، والتيمم وغير ذلك[٢].

وفاته:

توفي -رحمه الله- ببغداد سنة خمس وثمانين ومئتين[٣].

(١) تاريخ بغداد (٦/٥٣٤، ٥٢٦)، وتاريخ الإسلام (٦/٧٠٥).
(٢) الفهرست (ص٢٨٣)، وطبقات الحنابلة (١/٨٦)، والأنساب (٤/١١٣)، ومعجم الأدباء (١/٤١).
(٣) تاريخ بغداد (٦/٥٣٧)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢/٢٥٧).

المطلب الثاني

مرتبة مصطلح: "غيره أوثق منه" بين ألفاظ الجرح والتعديل

لم يرد ذكر لهذا المصطلح في كلام العلماء الذين تحدثوا عن مراتب الجرح والتعديل كابن أبي حاتم وابن الصلاح والعراقي وغيرهم، إلا أن الحافظ السخاوي في شرحه على ألفية العراقي عد هذا المصطلح في المرتبة السادسة من مراتب التجريح وهي أخف المراتب وأسهلها، فقال: "سادسة المراتب..."، ثم سرد ألفاظ هذه المرتبة تبعاً للعراقي وزاد عليه فقال: "أو ليس يحمدونه، أو ليس بالحافظ، أو غيره أوثق منه، وفي حديثه شيء..."، وأشار إلى درجة حديث أصحاب هذه المرتبة بقوله: "يخرج للاعتبار؛ لإشعار هذه الصيغ بصلاحية المتصف بها لذلك، وعدم منافاتها لها"، ثم ذكر السخاوي أن مراتب الجرح عند الذهبي ست، وساق كلامه مبتدئاً بأشدها، وختمها بالسادسة، وساق هذا المصطلح من جملتها فقال: "ثم: له مناكير، له ما ينكر، فيه ضعف، ليس بالقوي، ليس بعمدة، ليس بالمتين، ليس بحجة، ليس بذاك، غيره أوثق منه، وتعرف وتنكر، فيه جهالة، ولين، يكتب حديثه، ويعتبر به"[1].

فظهر بذلك أن هذا المصطلح عندهم يعتبر من ألفاظ الجرح

(١) فتح المغيث (٢/٢٩٧)، وقد تحدث الذهبي بنحو هذا الكلام في مقدمة ميزان الاعتدال (١/٤)، وفي سياقه اختلاف يسير عما ذكره السخاوي، ولم يرد هذا المصطلح عنده، وكذلك ساق ابن حجر في مقدمة لسان الميزان (١/٢٠٠،١٩٩)، واللكنوي في الرفع والتكميل (ص٦٧-٧٠)، كلام الذهبي وليس فيه ذكر لهذا المصطلح، فالله أعلم بالصواب.

الخفيفة، وحديث من وصف به يصلح للاعتبار، ويمكن تقويته[1].

المطلب الثالث

الاختلاف في تحديد مراد الإمام الحربي من مصطلح: "غيره أوثق منه".

يعد الإمام الحربي من المكثرين في إطلاق هذا الحكم على الرواة مقارنة بغيره من الأئمة، إلا أن العلماء قد اختلفوا في تحديد مراده من هذا المصطلح؛ هل أراد به أن الراوي من جملة الثقات وإن كان هناك من يتقدمه، أم أن هذا الراوي معدود في الضعفاء، ومنحط عن درجة الثقات. ولعل السبب في ذلك عائد إلى صياغة المصطلح نفسه، فالذي فهم منه التوثيق حمله على ذلك قوله: "أوثق"، حيث جاءت على وزن أفعل التفضيل، ومقتضاها المشاركة في الأصل مع رجحان أحد الطرفين.

ومن فهم منه التضعيف ذهب إلى أن المفاضلة وقعت مع راوٍ مبهم لم يفصح عن درجته؛ فيصدق عليه كل راوٍ وإن بلغ في الضعف غايته فهو مقدم عليه.

وممن اختار القول الأول الإمام الذهبي وابن التركماني والألباني، فقال الذهبي متعقباً الإمام الحربي: "قلت: الوازع بن نافع، قال فيه الحربي: غيره أوثق منه، وهذه عبارة عجيبة؛ فإنها لا تقال إلا لمن شورك في الثقة، والوازع هذا قال فيه أحمد ويحيى: ليس بثقة، وقال أحمد مرة أخرى: ليس حديثه بشيء، وقال البخاري:

(١) الجرح والتعديل (٣٧/٢)، وعلوم الحديث (ص١٢٥)، وشرح التبصرة والتذكرة (٣٧٦/١)، وفتح المغيث (٢٩٣/٢-٢٩٧)، والرفع والتكميل (ص٧٥-٨١).

منكر الحديث، وقال الرازي: ذاهب الحديث، وقال أبو زرعة: ليس بشيء. قال النسائي: متروك الحديث، وقال الدارقطني: ضعيف".

وأما ابن التركماني فقد تعقب البيهقي في اقتصاره على كلام الحربي في شأن الوازع بن نافع فقال:"قلت: الوازع قال فيه النسائي: متروك، وقال الذهبي: قال أحمد ويحيى: ليس بثقة. فترك البيهقي مثل هذا التجريح واقتصر على كلام الحربي، وظاهره يدل على توثيقه كما مر غير مرة؛ لأنه شارك الغير في الثقة، وإن كان ذلك الغير أوثق منه".

وأيده الشيخ الألباني بقوله: "ولذلك تعقب ابن التركماني البيهقي في تركه مثل هذا التجريح واقتصاره على كلام إبراهيم الحربي الموهم بظاهره أنه ثقة لكن غيره أوثق منه ! مع أنه ليس بثقة".

واختار ابن حجر أن مراد الحربي هو الجرح الشديد، فقال في ترجمة عبدالله بن واقد الحراني: "وقال الحربي[1]: غيره أوثق منه، وهذه العبارة يقولها الحربي في الذي يكون شديد الضعف"، وأما

(١) وقع في الطبعة الهندية من "تهذيب التهذيب" (٦٧/٦)، وطبعة مؤسسة الرسالة (٤٥١/٢) نسبة هذا القول إلى: "الجريري"، وهو تصحيف، والصواب أنه الحربي كما في نسخة الجامعة الإسلامية، وهي عبارة عن مشروع علمي تضمن عدة رسائل للماجستير في كتاب "تهذيب التهذيب"، تم الاعتماد فيه على عدة نسخ خطية، ومن ضمنها نسخة خطية كاملة بخط الحافظ ابن حجر نفسه، ووقع هذا النص على الصواب في رسالة الطالب: سيد برقان عبدالله، وهي من أول ترجمة "عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق" إلى نهاية ترجمة " عبدالرحمن بن مغراء"، وذلك في ترجمة عبدالله بن واقد، ورقمها (٢٧٩)، وقد أكثر ابن حجر في "التهذيب" من نقل هذا المصطلح عن الحربي، وأما الجريري فلم ينقل عنه شيئاً في الجرح والتعديل، على أن هناك أكثر من شخص يقال له الجريري.

مغلطاي فقد اعتبر هذه الكلمة من الإمام الحربي محتملة للتأويل، فقال: "طلحة بن نافع، وإن كان قد تكلم فيه بكلام مؤول، وهو قول الحربي، وذكره: غيره أوثق منه"، فلم يفهم منها الجرح الشديد، وسيظهر من خلال دراسة الرواة في هذا البحث أن الأقرب هو ما ذهب إليه ابن حجر إلا في عدد قليل من الرواة تختلف فيهم الأنظار، وهو مقام يحتمله الاجتهاد[1].

المطلب الرابع

العلماء الذين ورد هذا المصطلح في كلامهم

لم يستعمل كثير من الأئمة هذا المصطلح، وإنما وجد التعبير به عند أفراد منهم في مواطن قليلة، وممن استعمله ابن صاعد حيث قال: "قد روى شعبة عن عمر بن قيس، وإن كان غيره أوثق منه"، ولم أقف على غير هذا الموطن عند ابن صاعد، وعمر بن قيس مجمع على ضعفه كما نقله ابن عدي، وأما رواية شعبة عنه فتحمل على ما ذكره الحافظ ابن عبدالهادي بقوله: "الغالب على طريقة شعبة الرواية عن الثقات، وقد يروي عن جماعة من الضعفاء الذين اشتهر جرحهم والكلام فيهم: الكلمة، والشيء، والحديث والحديثين، وأكثر من ذلك"، ويؤيده قول شعبة عن عمر بن قيس: "لأن أكتب عن ابن عون أحسَبُ أحسَبُ، أحب إلي من أن أكتب عن عمر بن قيس أشهد، أشهد"، وكان عمر بن قيس يقول: أشهد على عطاء، قال: أشهد على

(١) البدر المنير (٥٢٤/١)، والجوهر النقي (٤٠٨/٢، ٤٠٩)، والإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (٨/٣)، وعمدة القاري (١٣٥/٤)، وتهذيب التهذيب (٤٥١/٢)، وسلسلة الأحاديث الصحيحة (٥٩٧/١)، وضوابط الجرح والتعديل (ص١٩٤).

ابن عباس، قال: أشهد على رسول الله، والذي يظهر أن ابن صاعد لم يرد تقوية حال عمر بن قيس، وإنما كان مراده توجيه رواية شعبة عنه، وأنها لم تخرجه عن جملة الضعفاء، والله أعلم.

وقال السجزي: "وسمعته -أي الحاكم- يقول: أبو فروة يزيد بن سنان الكبير: غيره أوثق منه"،

وقد قال الحاكم عن هذا الراوي في موطن آخر من سؤالات السجزي: "واهي الحديث، وأولاده كلهم ثقات"، فالذي يظهر أن الحاكم أراد بقوله: "غيره أوثق منه"، التضعيف، والله أعلم.

ووصف به البيهقي تسعة من الرواة، وهم: إسماعيل بن مسلم المكي، وإسماعيل بن عياش، وحفص بن سليمان، وسعد بن طريف، وعطاء الخراساني، ومحمد بن معاوية النيسابوري، ونجيح أبو معشر السّندي، ونوح بن أبي مريم، ويوسف بن خالد السَّمتي، وكلهم قد ضعفهم البيهقي في مواطن أخرى ما عدا سعد بن طريف ومحمد بن معاوية النيسابوري ونوح بن أبي مريم فلم أقف للبيهقي على كلام آخر في شأنهم، وهؤلاء الثلاثة من الهلكى وجرحهم شديد، فالذي يظهر أن البيهقي يريد بهذا المصطلح التضعيف، والله أعلم.

وأما ابن التركماني فقد فهم من هذا المصطلح التوثيق ولذا كان يتعقب البيهقي ويشير إلى اختلاف كلامه في الرواة.

وقال السلفي في ترجمة علي اللجيني: "كان شيخاً مسناً مشهوراً بمدن شروان وما يقرب منها حسن الوعظ إذا وعظ...وفي الجملة غيره أوثق منه"، وقال أيضاً عن ابن الصواف: "أبو الحسين هذا كان

من فقهاء المالكية من أصحاب أبي القاسم..ويعرف بابن الصواف، وكان غيره أوثق منه"، وقال ابن الدبيثي في ترجمة أبي بكر محمد ابن عبد الملك الدينوري،: "مغموزٌ بأشياء متساهل في الشهادة، غيره أوثق منه، سامحنا الله وإياه"، وقال ابن الأبار في ترجمة عبدالوهاب ابن محمد التجيبي: "وترك أبو الخطاب شيخنا -رحمه الله- الأخذ عن عبدالوهاب هذا، ولعل ذلك لقول ابن عياد فيه: غيره أوثق منه"، واستعمل الذهبي هذا المصطلح مقروناً بغيره، فقال في ترجمة أبي الثورين، محمد بن عبدالرحمن: "صدوق، غيره أوثق منه"[1].

(١) الضعفاء للعقيلي (٤٧/٣)، والكامل (٢٩٨/٧)، وسؤالات السجزي (رقم٢٤٧ ،ورقم٣٣٤)، والسنن الكبرى (١٩/١)، (١٣٨/٣)، (٨/٤، ١٧٥)، (١٨٠/٥، ١٠٨، ٦٤)، (١٣٦/٨) (٨٤/٩)، (٥٥/١٠)، وشعب الإيمان (٢٢٨/٤)، (٤٣١/٥)، (١١٦/٦)، (٤٣٠/١١)، والخلافيات (٢٤/٢)، ومعجم السفر (رقم٩٥٨-١٥٢٥)، وذيل تاريخ بغداد (٤١٥/١)، والمعجم في أصحاب القاضي الصدفي (ص٢٧٤)، والصارم المنكي (ص٣٦٧)، والجوهر النقي (١٠/٤، ١٧٥)، وتهذيب التهذيب (٦٩٣/١)، (٧٠٥/٣)، (٢٤٧/٤)، والتقريب(رقم٢٢٤١، ورقم٦٣١٠، ورقم٧٢١٠).

المبحث الثاني: دراسة الرواة الذين وصفهم الإمام الحربي بقوله: "غيره أوثق منه".

١-إسماعيل بن رافع بن عُويمر الأنصاري، أبو رافع القاص المدني، نزيل البصرة.

قال الحربي "غيره أوثق منه"[(١)]، وهذا الراوي حسَّن من حاله ابن المبارك مع وصفه إياه بالتساهل في الرواية فقال: "لم يكن به بأس، ولكنه يحمل عن هذا وعن هذا، ويقول: بلغني، ونحو هذا"، وقال الترمذي: "ضعَّفه بعض أصحاب الحديث، وسمعت محمداً يقول: هو ثقة، مُقارب الحديث"، وقال الساجي: "صدوق، لين في الحديث، يَهم"، وذهب عامة النقاد إلى تضعيفه: كابن سعد، وابن معين -في رواية إسحاق بن منصور-، وأحمد -في رواية أبي طالب- وابن عمار، والعجلي، وأبي حاتم، والعُقيلي، والخطيب وغيرهم، ونص على نكارة حديثه: الإمام أحمد -في رواية حنبل-، والفلاس، وأبو حاتم الرازي، وقال ابن عدي: "أحاديثه كلها مما فيه نظر، إلا أنه يكتب حديثه من جملة الضعفاء"، وقال يعقوب بن سفيان : "وصالح ابن أبي الأخضر بصري، وطلحة بن عَمْرو مكي، وإسماعيل بن رافع؛ فيهم ضعف ليسوا بمتروكين، ولا يقوم حديثهم مقام الحجة"، وقال النسائي: "ليس بثقة"، وقال ابن معين -في رواية الدوري-، وأبو داود، وابن الجارود: "ليس بشيء"، زاد أبو داود: "سمع من الزهري فذهبت كتبه، فكان إذا رأى كتاباً قال هذا قد سمعته"، وقال البزار: "لم يكن بثقة ولا حجة"، وقال ابن خراش، وابن الجُنيد،

(١) الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (٥/٢٣).

والنسائي -مرة-:"متروك الحديث"، وقال الدارقطني: "متروك"، وقال ابن حبان: "كان رجلاً صالحاً؛ إلا أنه كان يقلب الأخبار حتى صار الغالب على حديثه المناكير التي يسبق إلى القلب أنه كالمتعمد لها"، وقال ابن حجر: "ضعيف الحفظ"، وقال الذهبي: "ضعيف واهٍ"، وهذا الأخير هو الراجح؛ فأكثر الأئمة على تضعيفه، وجرحه مفسر: بسوء حفظه، وقلب الأخبار، وتساهله في السماع والرواية، ونكارة مروياته، واجتماع هذه الأمور يوهن من أمره جداً، وقال ابن عبدالبر: "هو عندهم ضعيف جداً، منكر الحديث، ليس بشيء"، ويحمل قول من رفع من شأنه على صدقه في نفسه وصلاحه؛ على أن الذهبي لم يرتض نقل الترمذي عن البخاري فقال: "ومن تلبيس الترمذي"، ثم ساق نقله عن البخاري، فلعل الذهبي يقصد أن الأمر التبس على الترمذي في هذا النقل عن شيخه ولم يضبطه، والأقرب حمل كلام البخاري على ما تقدم دون الحاجة إلى تغليط الترمذي -رحم الله الجميع- والله أعلم. أخرج له البخاري في "الأدب"، والترمذي، وابن ماجه، ومات في حدود الخمسين ومئة[1].

٢-الحارث بن نَبْهان الجَرْمِي، أبو محمد البصري.

(١) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٥٢٩/٧)، والتاريخ لابن معين برواية الدوري (٦٣/٣)، وسنن الترمذي (٢٩٦/٣)، والمعرفة والتاريخ (٥٢،٥٣/٣)، والضعفاء للنسائي (رقم٣٤)، والضعفاء للعقيلي (٢٣١/١)، والجرح والتعديل (١٦٨/٢)، والمجروحون (١٣١/١)، والكامل (٥٦/٢)، وسؤالات البرقاني (رقم٩)، والمتفق والمفترق (٤٠٤/١)، والاستغناء (٦٢١/١)، وتاريخ دمشق (٣٩٦/٨)، وتهذيب الكمال (٨٥/٣)، والميزان (٢٢٧/١)، والكاشف (رقم٣٧٢)، وإكمال تهذيب الكمال (١٦٧/٢)، والإعلام (٢٣/٥)، وتهذيب التهذيب (١٤٩/١)، والتقريب (رقم٤٤٢).

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[1]، وهذا الراوي متفق على ضعفه، ووُصِف حديثُه بالنكارة، وتركه بضعهم، فممن ضعفه: ابن معين، وابن المديني، والعجلي، ويعقوب بن شيبة، وأبو زرعة، ويعقوب بن سفيان، والبيهقي وغيرهم، وقال الجوزجاني: "يضعف حديثه"، وقال أبو أحمد الحاكم: "حديثه ليس بالمستقيم"، وقال أحمد، والبخاري، ويعقوب بن سفيان -مرة-:"منكر الحديث"، وزاد أحمد: "رجل صالح ولم يكن يعرف بالحديث، ولا يحفظه"، والبخاري فقال: "لا يبالي ما حدث"، وضعفه جداً، وقال الساجي: "عنده مناكير"، وقال ابن معين -في رواية الدوري- وأبو داود، وابن الجارود: "ليس بشيء"، وزاد ابن معين وابن الجارود فقالا: "لا يكتب حديثه"، وقال ابن معين -مرة-: "كثير الغلط"، وقال أبو حاتم، والنسائي: "متروك الحديث"، وزاد أبو حاتم: "ضعيف الحديث، منكر الحديث"، وقال ابن حبان: "كان من الصالحين الذين غلب عليهم الوهم حتى فحش خطؤه، وخرج عن حد الاحتجاج به"، وأما ابن عدي فقال: "هو ممن يكتب حديثه"، وقال الذهبي: "ضعفوه"،، وقال ابن حجر : "متروك"، وهو كما قال -والله أعلم- فجرحه مفسر: بسوء حفظه، وكثرة خطئه، ونكارة مروياته، وعدم معرفته بهذا الشأن، والله أعلم. أخرج له الترمذي، وابن ماجه، ومات بعد الستين ومئة[2].

(١) إكمال تهذيب الكمال (٣/٣٢١)، وتهذيب التهذيب (١/٣٣٨).

(٢) ينظر في ترجمته: التاريخ لابن معين برواية الدوري (٢/٩٤)، وسؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني (رقم٧)، والتاريخ الكبير (٢/٢٨٤)، ومعرفة الثقات(١/٢٧٩)، وأحوال الرجال (رقم١٩٤)، والعلل الكبير (رقم٥٤٠)، والمعرفة والتاريخ (٢/١٢٢-٣/١٤١)،= =وسؤالات الآجري (رقم١١٩٦)، والضعفاء للنسائي (رقم١١٨)، والجرح والتعديل (٣/٩١)، والمجروحون (١/٢٦٥)، والكامل (٣/١٩٨)، والسنن الكبرى للبيهقي (٨/٨٩)،

٣-حُسام بن مِصَك بن ظالم الأزدي، أبو سهل البصري.

قال الحربي في "تاريخه": "غيره أوثق منه"[١]، وهذا الراوي متفق على ضعفه، وتركه بعضهم واطرح حديثه، فممن ضعفه: زيد بن الحباب، وابن سعد، والجوزجاني، ويعقوب بن سفيان، والنسائي وغيرهم، وقال الساجي: "صدوق، فيه ضعف ليس بقوي في الحديث"، وقال أبو حاتم: "ليس بقوي، يكتب حديثه"، وقال البخاري: "ليس بالقوي عندهم"، وقال أيضاً: "يُخالف في حديثه"، وقال الدارقطني: "يُعتبر به"، وترك التحديث عنه ابن مهدي، وابن المديني، وقال ابن معين، وابن الجارود: "ليس حديثه بشيء"، وقال ابن معين مرة: " ليس بشيء، ولا يكتب حديثه"، وقال أبو زرعة: "واهي الحديث، منكر الحديث"، وقال ابن المبارك: "إرم به"، وقال غندر: "أسقطنا حديثه"، وقال أحمد: "مطروح الحديث"، وقال الفلاس، والدارقطني: "متروك الحديث"، زاد الفلاس: "منكر الحديث"، وقال ابن حبان: "كان كثير الخطأ، فاحش الوهم، حتى خرج عن حد الاحتجاج به"، وأما ابن عدي فقال: "وعامة حديثه أفرادات، وهو مع ضعفه حسن الحديث، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق"، وقال ابن حجر: "ضعيفٌ يكاد أن يُترك"، والراجح أنه متروك الحديث، وذلك لسوء حفظه، وفحش خطئه، ومخالفته، وتفرده بالغرائب والمناكير. أخرج له الترمذي في "الشمائل" حديثاً

وتهذيب الكمال (٥/٢٨٨)، والكاشف (رقم٨٧٦)، وإكمال تهذيب الكمال (٣/٣٢٠)، وتهذيب التهذيب (١/٣٣٨)، والتقريب (رقم١٠٥١).

(١) إكمال تهذيب الكمال (٤/٥١)، وكتاب التاريخ لم يطبع.

واحداً[1].

٤-الحسن بن عُمارة بن المُضَرِّب البَجَلي مولاهم، أبو محمد الكوفي، قاضي بغداد.

قال الحربي في "العلل": "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي موصوف بالصلاح والعبادة، قال عيسى بن يونس: "شيخ صالح"، وقال ابن حبان: "وكان عابداً"؛ لكنه في باب الرواية متروك الحديث، وقد نقل الإجماع عليه؛ قال الساجي: "ضعيف الحديث متروك، أجمع أهل الحديث على ترك حديثه"، ورماه بعض الأئمة بالكذب والوضع؛ فممن ضعفه: ابن عُيينة، وابن سعد، وابن معين -في رواية معاوية بن صالح- والعجلي وغيرهم، وقال ابن معين -في رواية ابن أبي مريم-، والنسائي، وصالح جزرة: "لا يكتب حديثه"، وقال الفلاس، ومسلم، وأبو حاتم، ويعقوب بن شيبة، والنسائي -مرة- والدارقطني، والجورقاني، والإشبيلي: "متروك الحديث"، زاد الفلاس: "رجل صدوق صالح، كثير الخطأ والوهم"، ومال ابن عدي إلى رأي الفلاس فيه، وقال الجوزجاني: "ساقط"، ورماه شعبة، وابن المديني بالوضع، وقال أحمد: "متروك الحديث، أحاديثه موضوعة، لا يكتب حديثه"، وقال الذهبي: "ضعفوه"، وقال ابن حجر: "متروك".

(١) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٢٨٤/٩)، والتاريخ لابن معين برواية الدوري (١٠٧/٢)، والضعفاء للبخاري (رقم١٠٠)، وأحوال الرجال (رقم٢٠٣)، والمعرفة والتاريخ (٥٩/٣)،والضعفاء للنسائي (رقم١٤٦)، والجرح والتعديل (٣١٧/٣)، والمجروحون (٣٣٧/١)، والكامل (١٧١/٤)، وسؤالات البرقاني (رقم١٢٢)، وتهذيب الكمال (٥/٦)، وإكمال تهذيب الكمال (٥١/٤)، وتهذيب التهذيب (٣٧٨/١)، والتقريب (رقم١١٩٣).
(٢) التراجم الساقطة من كتاب إكمال تهذيب الكمال (رقم٣٣)، وكتاب العلل لم يطبع.

أخرج له الترمذي، وابن ماجه[1]، ومات سنة ثلاث وخمسين ومئة[2].

٥-رِشْدين بن سعد بن مُفلح المَـهْري، أبو الحَجاج المصري.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[3]، وهذا الراوي وثقه الهيثم بن خارجة، وقال أحمد: "أرجو أنه صالح الحديث"، وقال مرة: "ليس به بأس في أحاديث الرقائق"، وأثنى عليه ابن أبي مريم في دينه، والأكثرون من الأئمة على ضعفه؛ قال الترمذي: "ضعيف عند أهل الحديث"، فممن ضعفه: ابن سعد، وابن معين-في رواية معاوية بن صالح-، وأحمد -في رواية الكرماني-، والفلاس، وأبو داود، وأبو زرعة، ويعقوب بن سفيان، وابن قانع، والدارقطني وغيرهم، وقال ابن عدي: "أحاديثه ما أقل من يُتابعه عليها، وهو مع ضعفه يكتب حديثه"، وقال الخليلي: "ضعفوه، ولم يتفقوا عليه"، وقال ابن المثنى: "عنده مناكير"، وقال الجوزجاني" عنده معاضيل ومناكير كثيرة"، وقال أبو حاتم: "منكر الحديث، وفيه غفلة، ويحدث بالمناكير عن الثقات، ضعيف الحديث"، وقال قتيبة : "كان لا يبالي ما دفع إليه قرأه"، وقال ابن حبان: "كان ممن يجيب في كل ما يسأل، ويقرأ كل ما يدفع إليه، سواء أكان في أحاديثه أو من غير حديثه، فغلب المناكير في أخباره على مستقيم حديثه"، وقال ابن نُمير، وابن معين

(١) قيل: إن البخاري أخرج له تعليقاً، وأنكر ذلك الحافظ ابن حجر ورد عليه. ينظر: تهذيب التهذيب (٤٠٨/١).

(٢) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٤٨٨/٨)، والتاريخ الكبير (٣٠٣/٢)، وأحوال الرجال (رقم٣٧)، والضعفاء للنسائي (رقم١٥١)، والجرح والتعديل (٢٧/٣)، والمجروحون (٢٧٣/١)، والكامل (٤١٩/٣)، وسنن الدارقطني (١١١/٢)، وتاريخ بغداد (٣٢٢/٨)، وتهذيب الكمال (٢٦٥/٦)، والكاشف (رقم١٠٥١)، والتراجم الساقطة من كتاب إكمال تهذيب الكمال (رقم٣٣)، وتهذيب التهذيب (٤٠٧/١)، والتقريب (رقم١٢٦٤).

(٣) الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (١٥٢/٢).

-في رواية ابن أبي خيثمة-: "لا يكتب حديثه"، وقال ابن معين-في رواية الدارمي-، وابن الجارود: "ليس بشيء"، وقال النسائي: "متروك الحديث"، وقال في موضع آخر: "ضعيف الحديث، لا يكتب حديثه"، وقال الذهبي: "كان صالحاً عابداً محدثاً سيئ الحفظ"، وقال ابن حجر: "ضعيف"، والراجح -والله أعلم-، أنه ضعيف جداً، فجرحه مفسر بكثرة مناكيره، وغفلته، وتحديثه عن الثقات بما لا يعرف، وتساهله في الرواية، وتحديثه بكل ما يدفع إليه، وأما من قوى من حاله فمن أجل صلاحه ودينه؛ قال ابن يونس: "كان رجلاً صالحا لا يشك في صلاحه وفضله؛ فأدركته غفلة الصالحين فخلط في الحديث". أخرج له الترمذي، وابن ماجه، ومات سنة ثمان وثمانين ومئة[1].

٦-زياد بن المنذر الهَمْداني، ويقال النَّهْدي، ويقال: الثقفي أبو الجارود الأعمى الكوفي.

قال الحربي في "تاريخه": "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي واهي الحديث، وقد رمي بالكذب والوضع، قال ابن عبدالبر: "اتفقوا على أنه ضعيف الحديث مُنكرُه، ونسبه بعضهم إلى الكذب"، وقال البخاري: "يتكلمون فيه"، وقال ابن عدي: "عامة أحاديثه غير

(١) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٥٢٥/٩)، وتاريخ الدارمي (رقم٣٢٧)، وأحوال الرجال (رقم٢٨٠)، وسنن الترمذي (٣٤٧/٤)، والضعفاء للعقيلي (٥٣/٢)، والجرح والتعديل (٥١٣/٣)، والمجروحون (٣٧٣/١)، والكامل (٥٦٠/٤)، والسنن الكبرى (٢٣٨/٨)، وتهذيب الكمال (١٩١/٩)، والميزان (٤٩/٢)، والكاشف (رقم١٥٧٥)، وإكمال تهذيب الكمال (٤/ ٣٨٣)، والإعلام (١٥٢/٢)، وتهذيب التهذيب (٦٠٧/١)، والتقريب (رقم١٩٤٢).

(٢) إكمال تهذيب الكمال (١٢٣/٥).

محفوظة، وعامة ما يرويه في فضائل أهل البيت، وهو من المعدودين من أهل الكوفة الغالين، وأحاديثه عن من يروي عنه فيها نظر"، وقال أبو حاتم: "منكر الحديث جداً"، وقال أبو زرعة: "ضعيف الحديث، واهي الحديث"، وقال الحاكم، وأبو سعيد النقاش: "رديء المذهب، يروي المناكير في الفضائل"، وقال أحمد: "متروك الحديث"، وضعفه جداً، وقال النسائي، والدارقطني: "متروك"، وقال ابن معين، وابن الجارود: "كذاب"، وقال يحيى بن يحيى النيسابوري: "يضع الحديث"، وقال ابن حبان: "كان رافضياً يضع الحديث في مثالب أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويروي في فضائل أهل البيت رضي الله عنهم أشياء ما لها أصول، لا يحل كتابة حديثه"[1]، وقال الذهبي: "رافضي متهم له أتباع، وهم الجارودية"، قال ابن حجر: "رافضي كذبه يحيى بن معين". أخرج له الترمذي حديثاً واحداً، ومات بعد سنة مئة وخمسين[2].

٧-زيد بن الحَوَارِي، أبو الحَوَارِي البصري العَمِّي، قاضي هَرَاة، يقال: اسم أبيه مُرّة.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[3]، وهذا الراوي وثقه الحسن ابن سفيان، وقال يعقوب بن سفيان: "ثقة لا بأس به"، وقال ابن

(١)قال ابن حجر: "وفي الثقات لابن حبان: زياد بن المنذر، روى عن نافع بن الحارث، وعنه يونس بن بكير، فهو هو، غَفَل عنه ابن حبان". ينظر: الثقات (٣٢٦/٦)، وتهذيب التهذيب (٦٥٥/١).

(٢)ينظر في ترجمته: التاريخ الكبير (٣٧١/٣)، والضعفاء للنسائي (رقم٢٣٧)، والجرح والتعديل (٥٤٥/٣)، والمجروحون (٣٨٤/١)، والكامل (٦٣/٥)، وتهذيب الكمال (٥١٧/٩)، والكاشف (رقم١٧٠٩)، وإكمال تهذيب الكمال (١٢٢/٥)، وتهذيب التهذيب (٦٥٤/١)، والتقريب (رقم٢١٠١).

(٣)الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (١٨٨/٥).

معين، وأحمد، والبزار، والدارقطني: "صالح "، وقال الجوزجاني: "متماسك"، وقال أبو داود: "ما سمعت إلا خيراً"، وقال أبو الفتح الأزدي: "لين، يكتب حديثه"، وهو متماسك"، وقال أبو داود -مرة-: "ليس بذاك"، وضعفه ابن سعد، وابن معين-في رواية ابن مُحْرز- وابن المديني، والعجلي، وأبو زرعة، وأبو حاتم، والنسائي وغيرهم، زاد ابن معين بأنه يكتب حديثه، والعجلي فقال: "ليس بشيء"، وزاد أبو حاتم: "يكتب حديثه، ولا يحتج به"، وكان شعبة لا يحمد حفظه، وقال ابن معين-في رواية إسحاق بن منصور-: "لا شيء"، وقال ابن حبان: "يروي عن أنس أشياء موضوعة لا أصل لها؛ حتى سبق إلى القلب أنه المتعمد لها، وكان يحيى مرَّض القول فيه، وهو عندي لا يجوز الاحتجاج بخبره، ولا كتابة حديثه إلا للاعتبار"، وقال الذهبي: "فيه ضعف"، وقال ابن حجر: "ضعيف"، وهو الراجح -والله أعلم- كما هو قول الجمهور، فضعفه من قبل حفظه إلا أنّ حديثه لم يترك مطلقاً، وإنّما يكتب للاعتبار، قال ابن عدي: "عامة ما يرويه ضعيف، على أن شعبة قد روى عنه، ولعل شعبة لم يرو عن أضعف منه"، وقال أيضاً: "وهو من جملة الضعفاء، ويكتب حديثه على ضعفه". أخرج له أصحاب السنن[1].

٨-سعيد بن سَلَّام بن سعيد العطار، أبو الحسن البصري

(١) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٢٣٨/٩)، ومعرفة الرجال لابن معين، رواية ابن مُحْرز (رقم١٧٦)، وأحوال الرجال (رقم٣٦٦)، والضعفاء للنسائي (رقم٢٢٦)، والجرح والتعديل (٥٦٠/٣)، والمجروحون (٣٨٦/١)، والكامل (٨٣/٥)، وتهذيب الكمال (٥٦/١٠)، والكاشف (رقم١٧٣٢)، وإكمال تهذيب الكمال (١٤٨/٥)، والإعلام (١٨٨/٥)، وتهذيب التهذيب (٦٦٣/١)، والتقريب (رقم٢١٣٢).

الأعور.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[1]، وهذا الراوي متهم بالكذب ووضع الحديث، قال أبو طالب أحمد بن نصر بن طالب: "سيئ الحال جداً عند أهل الحديث"، وقال ابن عبدالهادي: "أجمع الأئمة على ترك الاحتجاج بحديثه"، وممن ضعفه: أبو داود، والنسائي وزاد: "لا يكتب حديثه"، وقال أيضاً: "متروك الحديث"، وذكره الدولابي، والساجي، والعقيلى، وابن السكن، وابن الجارود في "الضعفاء"، وقال ابن عدي: "ويتبين على حديثه ورواياته الضعف"، وقال البخاري، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وابن حبان: "منكر الحديث"، زاد أبو حاتم: "جداً"، وابن حبان فقال: "ينفرد عن الأثبات بما لاأصل له"، وقال ابن المديني: "رميت بأحاديثه، وكانت عنده أحاديث منكرة"، وقال الدار قطني: "متروك، يحدث بالبواطيل"، وقال ابن معين: "ليس بشيء"، وقال البخاري -مرة- "يُذكر بوضع الحديث"، وكذبه ابن نُمير، وأحمد، وخالفهم العجلي فقال: "لا بأس به"، وهذا من تساهله رحمه الله[2].

٩-سَلَّام بن سَلْم ويقال: ابن سُليم، أبو سليمان التميمي الخراساني ثم المدائني الطويل.

(١) لسان الميزان (٤/٥٥).

(٢) ينظر في ترجمته: التاريخ الكبير (٣/٤٨١)، وسؤالات البرذعي (رقم١٠٥)، والضعفاء للنسائي (رقم٢٨٤)، والضعفاء للعقيلي (٢/١١٤)، والجرح والتعديل (٤/٣١)، والمجروحون (١/٤٠٤)، والكامل (٥/٥٣٦)، وتاريخ بغداد (١٠/١١٣)، وتنقيح التحقيق (٤/٦٤٠)، والميزان (٢/١٤١)، ولسان الميزان (٤/٥٥).

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[1]، وهذا الراوي وثقه إسحاق بن عيسى، والحاكم، وذهب سائر الأئمة إلى تضعيفه، وتُكلم فيه بكلام شديد، فممن ضعفه: أبو نعيم الفضل بن دُكين، وابن معين -في رواية ابن أبي مريم-، وابن المديني، والجوزجاني، والعجلي، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وأبو داود، وابن الغلابي، وابن الجارود، وأبو القاسم البغوي، زاد ابن معين: "لا يكتب حديثه"، وأبو حاتم فقال: "تركوه"، وقال ابن عدي: "عامة ما يرويه عمن يرويه عن الضعفاء والثقات لا يتابعه أحد عليه"، وقال ابن معين -في رواية ابن أبي شيبة-: "له أحاديث منكرة"، وقال الساجي: "عنده مناكير"، وقال أحمد: "منكر الحديث"، وقال ابن معين -في رواية الدوري-: "ليس بشيء"، وقال أبو خيثمة: "ليس حديثه بشيء"، وقال ابن عمار: "ليس بحجة"، وقال البخاري: "ذاهب الحديث، تركوه"، وقال -مرة-: "يتكلمون فيه"، وقال النسائي، والدارقطني: "متروك الحديث"، وقال النسائي -مرة-: "ليس بثقة، ولا يكتب حديثه"، وقال ابن خراش، والبيهقي: "متروك"، وقال ابن خراش -مرة-: "كذاب"، وقال ابن حبان: "يروي عن الثقات الموضوعات؛ كأنه كان المتعمد لها"، وقال الحاكم: "روى أحاديث موضوعة"، وقال ابن حجر: "متروك"، وهذا هو الراجح، فالراوي مطعون عليه في عدالته وضبطه، وقد نقل الاتفاق على تركه فقال أبو نعيم: "متروك بالاتفاق". أخرج له ابن ماجه حديثاً واحداً، ومات سنة سبع وسبعين ومئة[2].

(١) الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (١٨٨/٣).
(٢) ينظر في ترجمته: التاريخ لابن معين برواية الدوري (٣٧٦/٤)، والتاريخ الكبير=

١٠- طلحة بن نافع القرشي مولاهم، أبو سفيان الواسطي، ويقال المكي الإِسْكاف.

قال الحربي في "تاريخه": "غيره أوثق منه"[١]، وهذا الراوي مختلف في أمره، فقال البزار: "هو في نفسه ثقة"، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال أحمد، والنسائي: "ليس به بأس"، وقال ابن عدي: "لا بأس به"، وقال ابن عبدالبر: "ليس به بأس عندهم، وفيه مع ذلك لين، ليس بالمتين"، وقال أبو زرعة: "روى عنه الناس. قيل له: أبو الزبير أحب إليك أو هو ؟ قال: أبو الزبير أشهر، فعاوده بعض من حضر، فقال: أتريدون أن أقول هو ثقة؟ الثقة شعبة، وسفيان"، وقال أبو حاتم: "أبو الزبير أحب إلي من أبي سفيان"، وقال ابن معين -مرة-: "صالح"، وقال ابن حبان في "المشاهير": "كان يَهِم في الشيء بعد الشيء"، وقال العجلي: "جائز الحديث، وليس بالقوي، وطلحة من رجال الصحيح"، وقال ابن المديني: "يكتب حديثه، وليس بالقوي" وقال مرة: "كان أصحابنا يضعفونه في حديثه"، وقال ابن معين -في رواية ابن أبي خيثمة-: "لا شيء"، وضعفه ابن حزم، والإشبيلي، وقال الذهبي، وابن حجر:"صدوق"، وهو كما قالا -والله أعلم- فطلحة لم يكن في الدرجة العليا من الحفظ، ولذا كان يَهِم

=(١٣٣/٤)، وأحوال الرجال (رقم٣٥٨)، ومعرفة الثقات (٤٤٤/١)، والضعفاء للنسائي (رقم٢٤٩)، والضعفاء للعقيلي (١٨٨/٢)، والجرح والتعديل (٢٦٠/٤)، والمجرحون (٤٢٦/١)، والكامل (٣٠٨/٥)، وسنن الدارقطني (٨٤/٣)، والمستدرك (٦٠/٣)، والسنن الكبرى للبيهقي (٣٤٠/٩)، وتاريخ بغداد (٢٧٢/١٠)، وتهذيب الكمال (٢٧٧/١٢)، وإكمال تهذيب الكمال (١٧٦/٦)، والإعلام (١٨٨/٣)، وتهذيب التهذيب (١٣٧/٢)، والتقريب (رقم٢٧٠٢).

(١) إكمال تهذيب الكمال (٨٦/٧)، والإعلام (٨/٣)، وتصحف في الأول إلى: "الجريري".

في الشيء بعد الشيء، وأما من تكلم فيه من الأئمة فالظاهر أنه تضعيف نسبي مقارنة بغيره من أهل التثبت والإتقان، قال مغلطاي: "قد تكلم فيه بكلام مؤول"، ووصفه الدارقطني بالتدليس، وعده ابن حجر في المرتبة الثالثة من المدلسين. أخرج له الجماعة، والبخاري مقروناً بغيره[1].

١١-عبدالرحمن بن زياد بن أَنْعُم الإِفريقي، أبو أيوب أو أبو خالد القاضي.

قال الحربي في "العلل": "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي متفق على صلاحه ووصفه بالزهد والعبادة، قال أبو الحسن بن القطان: "كان من أهل العلم والزهد بلا خلاف بين الناس"، وأما في باب الرواية فاختلف في أمره؛ فوثقه: سُحْنون، وأحمد بن صالح المصري وأنكر على من يتكلم فيه، وكان ابن وهب يُطريه، وقال ابن معين -في رواية الدوري-: "ليس به بأس، وفيه ضعف"، وقال ابن المديني: "كان أصحابنا يضعفونه"، وقال الترمذي: "ضعيف عند أهل الحديث؛ ضعفه يحيى القطان وغيره، ورأيت محمد بن إسماعيل يقوي أمره، ويقول: هو مقارب الحديث"، واختلف فيه قول ابن القطان فوثقه في رواية ابن راهويه، وضعفه في رواية ابن المديني، وذهب أكثر الأئمة

(١) ينظر في ترجمته: سؤالات ابن أبي شيبة (رقم١٩٧)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية عبد الله بن أحمد (٤٧٥/٢)، ومعرفة الثقات (٤٨١/١)، والجرح والتعديل (٤٧٥/٤)، والثقات لابن حبان (٣٩٣/٤)، ومشاهير علماء الأمصار (رقم٨٢٥)، والكامل (٣٣٦/٦)، والاستغناء (٩١١/٢)، والمحلى (٢٢٤/١١)، وتهذيب الكمال (٤٣٨/١٣)، والميزان (٥٣١/٤)، وإكمال تهذيب الكمال (٨٥/٧)، والإعلام (٨/٣)، وتعريف أهل التقديس (رقم٧٥)، والتقريب (رقم٣٠٣٥).

(٢) الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (١١٩/٢)، وتهذيب التهذيب (٥٠٧/٢).

إلى تضعيفه: كابن معين -في رواية ابن أبي خيثمة-، وأبي زرعة، وأبي حاتم، والنسائي، وابن خزيمة وغيرهم، وقال الجوزجاني: "غير محمود في الحديث، وكان صارماً خشناً "، وقال يعقوب بن شيبة: "ضعيف الحديث، وهو ثقة صدوق رجل صالح"، وقال الساجي: "فيه ضعف"، وقال ابن معين -في رواية ابن أبي شيبة-: "ضعيف يكتب حديثه، وإنما أنكر عليه الأحاديث الغرائب التي يحدثها"، وقال ابن عدي: "عامة حديثه وما يرويه لا يتابع عليه"، وقال أحمد -في رواية أبي طالب-: "ليس بشيء"، وقال -في رواية المروذي-: "منكر الحديث"، وقال صالح بن محمد: "منكر الحديث، ولكن كان رجلاً صالحاً"، وقال ابن خراش: "متروك "، وقال ابن حبان: "يروي الموضوعات عن الثقات، ويأتي عن الأثبات ما ليس من أحاديثهم"، وقال ابن حجر: "ضعيف في حفظه...وكان رجلاً صالحاً"، وهذا هو الراجح -والله أعلم- أنه ضعيف يعتبر به، قال أبو الحسن بن القطان: "من الناس من يوثقه ويربأ به عن حضيض رد الرواية، والحق فيه أنه ضعيف لكثرة روايته المنكرات، وهو أمر يعتري الصالحين"، ومع ذلك لم ينزل إلى درجة من يترك حديثه ويرغب عنه، قال الفلاس: "مليح الحديث، ليس مثل غيره في الضعف"، وقال ابن معين -في رواية معاوية-: "لا يسقط حديثه، وهو ضعيف"، ويحمل كلام من وثقه على صلاحه وتقواه كما تقدم في كلام الأئمة. أخرج له البخاري في "الأدب"، وفي "أفعال العباد"، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، ومات سنة ست وخمسين ومئة، وقيل بعدها[1].

(١) ينظر في ترجمته: سؤالات ابن أبي شيبة (رقم٢٢٠)، وتاريخ ابن معين، رواية=

١٢- عبدالرحمن بن زيد بن أسْلَم العَدَوي مولاهم المدني.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[(١)]، وهذا الراوي متفق على ضعفه، مع صلاحه في نفسه، قال البزار: "أجمع أهل العلم بالنقل على تضعيف أخباره"، وقال ابن الجوزي: "أجمعوا على ضعفه"، وممن ضعفه من الأئمة: ابن معين -في رواية الدارمي-، وأحمد -في رواية أبي طالب-، والجوزجاني، وأبو زرعة،، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، زاد الترمذي: "وهو كثير الغلط"، وضعفه ابن سعد، وابن المديني جداً، وقال أبو حاتم: "ليس بقوي في الحديث، كان في نفسه صالحاً، وفي الحديث واهياً"، وقال الساجي: "منكر الحديث"، وقال ابن حبان: "كان ممن يقلب الأخبار وهو لا يعلم حتى كثر ذلك في روايته من رفع المراسيل وإسناد الموقوف، فاستحق الترك"، وقال الحاكم، وأبو نعيم: "روى عن أبيه أحاديث موضوعة"، وقال الذهبي: "ضعَّفوه"، وقال ابن حجر: "ضعيف"، والراجح -والله أعلم- أنه ضعيف جداً، وذلك لسوء حفظه، وكثرة أغلاطه، ودخول المنكرات والموضوعات في مروياته، ولذا رغب عنه أهل بلده وأعرضوا عنه؛ فقد نقل خالد بن خِداش بأن عامة أهل المدينة لا يريدونه؛ لأنه كان لا يدري ما يقول، وقال ابن خزيمة: "ليس هو ممن يحتج أهل التثبيت بحديثه؛ لسوء حفظه للأسانيد، وهو رجل صناعته العبادة

=الدوري (٣٤٨/٢)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية المروذي (رقم٢٠٤)، وأحوال الرجال (رقم٢٧٥)، وسنن الترمذي (٢٤٠/١)، والضعفاء للنسائي (رقم٣٧٨)، والضعفاء للعقيلي (٤٥٥/٢)، والجرح والتعديل(٢٣٤/٥)، والمجروحون (١٤/٢)، والكامل (١٣٢/٧)، وتاريخ بغداد (٤٧٥/١١)، وبيان الوهم والإيهام (١٤٩/٣)، وتهذيب الكمال (١٠٢/١٧)، والإعلام (١١٩/٢)، وتهذيب التهذيب (٥٠٥/٢)، والتقريب (رقم٣٨٦٢).

(١)تهذيب التهذيب (٥٠٨/٢).

والتقشف والموعظة والزهد، ليس من أحلاس الحديث الذي يحفظ الأسانيد"، وقال الطحاوي: "حديثه عند أهل العلم بالحديث في النهاية من الضعف"، وأما ابن عدي فقال: "وهو ممن احتمله الناس، وصدَّقه بعضهم، وهو ممن يكتب حديثه"، ولعله ليَّن القول فيه لأجل صلاحه وصدقه في نفسه. أخرج له الترمذي، وابن ماجه، ومات سنة اثنتين وثمانين ومئة[1].

١٣-عبدالرحمن بن عبدالله بن دِينار العَدَوي المدني مولاهم.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي اختلف في أمره، وقد ذكره ابن شاهين في المختلف فيهم، قال ابن المديني: "صدوق"، وقال أحمد: "لا بأس به، مقارب الحديث"، وقال ابن معين -في رواية الكوسج-: "صالح"، وقال أبو القاسم البغوي: "هو صالح الحديث"، وقال أبو زرعة: "ليس بذاك"، وقال ابن معين -في رواية الدوري-: "في حديثه عندي ضعف، وقد حدّث عنه يحيى بن سعيد القطّان، وحسبه أن يحدّث عنه يحيى القطّان"، وقال أبو حاتم: "فيه لين، يكتب حديثه، ولا يحتج به"، وقال الدارقطني: "خالف البخاري الناس فيه، وليس بمتروك"، وقال ابن حبّان: "كان ممن ينفرد عن أبيه بما لا يتابع عليه مع فحش الخطأ في روايته، لا يجوز الاحتجاج

(١) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٥٩٢/٧)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية الميموني (رقم٤٦١)، وتاريخ الدارمي (رقم٥٢٧)، والتاريخ الكبير (٢٨٤/٥)، وأحوال الرجال (رقم٢٢٥)، وسنن الترمذي (١٩/٢)، والضعفاء للنسائي (رقم٣٧٧)، ومسند البزار (٢٧٧/١٥)، وصحيح ابن خزيمة (٤٠٧/٣)، والضعفاء للعقيلي (٤٥٣/٢)، والجرح والتعديل (٢٣٣/٥)، والمجروحون (٢٢/٢)، والكامل (١٠٨/٧)، وتهذيب الكمال (١١٤/١٧)، والكاشف (رقم٣١٩٦)، وتهذيب التهذيب (٥٠٧/٢)، والتقريب (رقم٣٨٦٥).

(٢) تهذيب التهذيب (٥٢٢/٢).

بخبره إذا انفرد، كان يحيى القطّان يحدّث عنه، وكان محمد بن إسماعيل البخاري ممن يحتج به في كتابه ويترك حمّاد بن سلمة"، وقال الذهبي: "صالح الحديث، وقد وثّق، وحدّث عنه يحيى القطّان مع تعنته في الرّجال"، وقال ابن حجر: "صدوق يخطئ"، والراجح – والله أعلم– أنه ضعيف يعتبر به، لنكارة بعض ما يرويه، وتفرده عن أبيه بما لا يتابع عليه، قال ابن عدي: "وبعض ما يرويه منكر مما لا يتابع عليه، وهو في جملة من يكتب حديثه من الضعفاء"، ويحمل تحديث ابن القطان عنه، واحتجاج البخاري به على الانتقاء من مروياته، والتحديث عنه بما أصاب فيه ووافقه عليه الثقات، قال الدارقطني: "أخرج عنه البخاري، وهو عند غيره ضعيف، فيعتبر به". أخرج له البخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي[1].

١٤–عبدالكريم بن أبي المُخَارِق، أبو أمية المُعلِّم البصري.

قال الحربي في "العلل": "يرى الإرجاء، غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي قد نقل الإجماع على ضعفه، فقال ابن عبد البر: "مجمع على ضعفه، ومِن أَجل مَنْ جرحه أبو العالية، وأيوب مع ورعه، غر مالكاً سمته ولم يكن من أهل بلده، ولم يخرج عنه حكماً إنّما ذكر عنه ترغيباً"، وقال الترمذي: "ضعيف عند أهل الحديث"، وممن

(١) ينظر في ترجمته: تاريخ الدوري (٤/٢٠٣-٣١٢)، وسؤالات البرذعي (رقم٢٦٧)، وسؤالات أبي داود (رقم١٨٥)، وذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه (رقم٢٣)، والجرح والتعديل (٥/٢٥٤)، والمجروحون (٢/١٦)، والكامل (٧/١٧٥)، وسؤالات السلمي (رقم٢٢٢)، وسؤالات البرقاني (رقم٢٧٣)، وتهذيب الكمال (١٧/٢٠٨)، والميزان (٢/٥٧٢)، وهدي الساري (٢/١١١٠)، وتهذيب التهذيب (٢/٥٢١)، والتقريب (رقم٣٩١٣).

(٢) الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (١/٤١٢)، وإكمال تهذيب الكمال (٨/٢٩٤)، وتهذيب التهذيب (٢/٦٠٤).

ضعفه من الأئمة: أيوب السختياني، وابن معين -في رواية الدوري-، وأحمد -في رواية ابنه عبدالله- والجوزجاني، وأبو داود،وابن الجارود، وأبو حاتم، وابن عدي وغيرهم، وقال الإمام أحمد -في رواية أبي طالب-: "ليس هو بشيء، شبه المتروك"، وقال النسائي، والدارقطني: "متروك"، وقال ابن حبان: "كان كثير الوهم، فاحش الخطأ فيما يروي، فلما كثر ذلك في روايته بطل الاحتجاج بأخباره"، وقال ابن حجر: "ضعيف"، والذي يظهر أنه متروك؛ فجرحه مفسر بكثرة وهمه، وفحش غلطه. استشهد به البخاري، وأخرج له مسلم في "المتابعات"، وأبو داود في كتاب "المسائل"، والباقون، ومات سنة ست وعشرين ومئة[1].

١٥-عبدالله بن سعيد بن أبي سعيد كَيْسَان المَقْبُري أبو عبَّاد الليثي مولاهم المدني.

قال الحربي: "غيره أوثق منه، وأبوه وجده أوثق منه"[2]، وهذا الراوي متفق على ضعفه، قال الإمام الشافعي: "وعبدالله قد اتقى الناس حديثه"، وقال أبو حاتم: "ليس بقوي"، وقال البزار: "فيه لين"، وضعفه ابن معين- في رواية الدوري-،، وأبو زرعة، وأبو داود، ويعقوب بن سفيان، والساجي، وابن الجارود، وقال ابن عدي: "وعامة ما يرويه الضعف عليه بين"، وقال ابن معين -في رواية الدارمي-:

(١) ينظر في ترجمته: تاريخ ابن معين، رواية الدوري (١٧٨/٣)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية عبدالله بن أحمد (٤٠١/١)، أحوال الرجال (رقم١٤٧)، وسنن الترمذي (٦١/١)، والضعفاء للنسائي (رقم٤٢٢)، والجرح والتعديل (٥٩/٦)، والمجروحون (١٢٨/٢)، والكامل (٤٤٨/٨)، وسؤالات البرقاني (رقم٣٠٦)، وتهذيب الكمال (٢٥٩/١٨)، وإكمال تهذيب الكمال (٢٩٢/٨)، والإعلام (٤١٢/١)، وتهذيب التهذيب (٦٠٣/٢)،والتقريب (رقم٤١٥٦).
(٢) إكمال تهذيب الكمال (٣٨٢/٧).

"ليس بشيء"، وقال أحمد -في رواية أبي طالب- والفلاس: "منكر الحديث، متروك الحديث"، وقال النسائي وعبدالله بن الجنيد، والدارقطني: "متروك"، وقال البخاري تركوه، وقال الحاكم أبو أحمد: "ذاهب الحديث"، وقال ابن حبان: "كان يقلب الأخبار حتى يسبق إلى القلب أنه المتعمد لها"، بل اتهمه ابن القطان بالكذب، وقال الذهبي: "واهٍ"، وقال ابن حجر: "متروك"، وهو -كما قالا- فضعفه شديد: لنكارة حديثه، وسوء حفظه، وقلبه للأخبار، والطعن عليه في عدالته. أخرج له الترمذي، وابن ماجه[1].

١٦-عبدالله بن عامر الأسلمي، أبو عامر المدني المقرئ.

قال الحربي في "العلل": "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي نقل ابن خلفون عن ابن بُكير توثيقه في حين ذهب عامة الأئمة إلى تضعيفه كابن معين، وأحمد، وأبي زرعة، وأبي داود، وأبي عاصم، والنسائي، والدارقطني، وقال البخاري: "يتكلمون في حفظه"، وقال أبو أحمد الحاكم: "ليس بالقوي عندهم"، وقال ابن سعد: "كان كثير الحديث؛ يُستضعف"، وقال البخاري -مرة-: "ذاهب الحديث"، وقال ابن حبان: "كان ممن يقلب الأسانيد والمتون، ويرفع المراسيل والموقوف"، وقال الذهبي، وابن حجر: "ضعيف"، وهو -كما قالا-وهو اختيار جمهور الأئمة ولا يعرف لهم مخالف إلا ما نقل عن ابن بُكير

(١) ينظر في ترجمته: تاريخ ابن معين، رواية الدوري (٧٥/٣)، وتاريخ الدارمي (رقم٥٩٥)، والجرح والتعديل (٧١/٥)، والمجروحون (٥٠١/١)، والكامل (٤٥١/٦)، ومعرفة السنن والآثار (١٦٥/٦)، وتهذيب الكمال (٣١/١٥)، والكاشف (رقم٢٧٥٢)، وإكمال تهذيب الكمال (٣٨٢/٧)، وتهذيب التهذيب (٣٤٥/٢)، والتقريب (رقم٣٣٥٦).

(٢) إكمال تهذيب الكمال (٩/٨).

الذي لم يسلم هو بنفسه من غائلة الجرح، فلا يعارض قوله بقول كبار الأئمة النقاد، ثم إن جرح هذا الراوي مفسر بسوء حفظه، ومع ذلك لم يصل إلى درجة من يُطرح حديثه، وإنما يكتب للاعتبار؛ قال أبو حاتم: "ضعيف، ليس بمتروك"، وقال ابن عدي: "عزيز الحديث، لا يتابع في بعض حديثه، وهو ممن يكتب حديثه". أخرج له ابن ماجه، ومات سنة خمسين أو إحدى وخمسين ومئة[1].

١٧-عبدالله بن عبدالعزيز بن عبد الله بن عامر اللَّيثي، أبو عبدالعزيز المدني.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي وثقه سعيد بن منصور، وقال: "كان مالك يرضاه"، وذهب عامة النقاد إلى توهين أمره؛ فضعفه النسائي، وقال أبو زرعة: "ليس بالقوي"، وقال الحاكم أبو أحمد: "حديثه ليس بالقائم"، وقال البخاري، وأبو حاتم: "منكر الحديث"، ومنهم خص ذلك بروايته عن الزهري فحكم بنكارتها، وإليه ذهب الجوزجاني، والذهلي، وابن عدي، وحكى إبراهيم ابن المنذر الحزامي عن أنس بن عياض أنه قد خلط، وبنحوه قال الساجي، وقال ابن الجارود: "ليس بشيء"، وقال ابن حبان: اختلط بآخره؛ فكان يقلب الأسانيد ولا يعلم ويرفع المراسيل؛ فاستحق الترك"، وقال ابن حجر: "ضعيف، واختلط بأخرة"، والراجح -والله

(١) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٥٥٧/٧)، وتاريخ ابن معين، رواية الدوري (١٧٢/٣)، والتاريخ الكبير (١٥٦/٥)، والضعفاء للنسائي(رقم٣٣٩)، والجرح والتعديل (١٢٣/٥)، والمجروحون (٤٩٨/١)، والكامل (٤٣٠/٦)، وتهذيب الكمال (١٥٠/١٥)، والكاشف (رقم٢٧٩٨)، وإكمال تهذيب الكمال (٩/٨)، وتهذيب التهذيب (٣٦٣/٢)، (٣٦٨/٤)، والتقريب (رقم٣٤٠٦).

(٢) إكمال تهذيب الكمال (٤٠/٨)، وتهذيب التهذيب (٣٧٧/٢).

أعلم- أنه ضعيف جداً؛ لكثرة أخطائه، قال أبو حاتم: "ضعيف الحديث لا يشتغل به، ليس في وزن من يشتغل بخطئه، عامة حديثه خطأ لا أعلم له حديثاً مستقيماً، يكتب حديثه"، وحديثه تلوح عليه النكارة لاسيما ما كان عن الزهري، وأما في آخر عمره فالأمر أشد لاختلاطه. أخرج له ابن ماجه[1].

١٨-عبدالله بن واقد، أبو قتادة الحرَّاني، خراساني الأصل.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي كان الإمام أحمد يثني عليه ويصفه بالصدق، قال الميموني عن أحمد: "ثقة إلا أنه كان ربما أخطأ، وكان من أهل الخير يشبه النساك وكان له ذكاء"، وقال عبدالله عن أبيه نحو ذلك وزاد: "فقيل له: إن قوماً يتكلمون فيه؟ قال: لم يكن به بأس، فقلت: إنهم يقولون: لم يكن يفصل بين سفيان ويحيى بن أبي أنيسة. فقال: لعله اختلط، أما هو فكان ذكياً. فقلت: إن يعقوب بن إسماعيل بن صبيح ذكر أنه كان يكذب. فعظم ذلك عنده جداً. وقال: كان أبو قتادة يتحرى الصدق، وأثنى عليه. وقال: قد رأيته يشبه أصحاب الحديث، وأظنه كان يدلس، ولعله كبر فاختلط"، واختلف فيه قول ابن معين ففي رواية الدوري وثقه، ونقل عنه الدوري أيضاً أنه قال: "ليس به بأس، ولكن كان كثير الغلط"، وقال في رواية عبدالله بن أحمد: "ليس بشيء"، وقال ابن سعد:

(١) ينظر في ترجمته: التاريخ الكبير (١٤٠/٥)، والضعفاء للنسائي(رقم٣٣٨)، والجرح والتعديل (١٠٣/٥)، والمجروحون (٥٠٠/١)، والكامل (٤٣٥/٦)، وتهذيب الكمال (٢٣٨/١٥)، وإكمال تهذيب الكمال (٤٠/٨)، وتهذيب التهذيب (٣٧٦/٢)، والتقريب (رقم٣٤٤٤).

(٢) تهذيب التهذيب (٤٥١/٢)، وينظر: الحاشية رقم (١)، (ص٢٨٠)، من هذا البحث.

"كان لأبي قتادة فضل وعبادة، ولم يكن في الحديث بذاك"، وقال البزار: "لم يكن بالحافظ، وكان عفيفاً متفقهاً بقول أبي حنيفة، وكان يغلط ولا يرجع إلى الصواب"، وقال أبو عروبة: "كان يتكل على حفظه فيغلط"، وقال ابن عدي: "ليس هو عندي ممن يتعمد الكذب إنما يخطئ"، وضعفه أبو زرعة، وصالح جزرة، ويعقوب بن سفيان، والدارقطني، وقال أبو داود: "أهل حران يضعفونه"، وقال أبو أحمد الحاكم:"حديثه ليس بالقائم"، وقال البخاري: "تركوه، منكر الحديث"، وقال مسلم، والنسائي، والجوزجاني: "متروك الحديث"، وقال أبو حاتم: "تكلموا فيه، منكر الحديث، وذهب حديثه"، وقال ابن حبان : "كان من عباد الجزيرة فغفل عن الإتقان، وحدث على التوهم فوقع المناكير في حديثه فلا يجوز الاحتجاج بخبره"، وقال ابن حجر: "متروك، وكان أحمد يثني عليه، وقال: لعله كبر واختلط، وكان يدلس"، وهذا هو الراجح في شأنه -والله أعلم- لسوء حفظه، وكثرة غلطه مع إصراره عليه، ووقوع المناكير في روايته، ومرد ذلك -كما أشار ابن حبان- إلى اشتغاله بالعبادة عن إتقان الرواية، وعلى كل حال هذا الراوي قد نقل ابن حجر الاتفاق على ضعفه. مات سنة عشر ومئتين[1].

(١)ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٤٩١/٩)، وتاريخ ابن معين، رواية الدوري (٤٤٨/٤)، والتاريخ الكبير (٢١٩/٥)، والكنى لمسلم (رقم٢٨٠٥)، والمعرفة والتاريخ (٦٣/٣)، والضعفاء للنسائي (رقم٣٥٤)، والضعفاء للعقيلي (٤٢٥/٢)، والجرح والتعديل (١٩١/٥)، والمجروحون (٥٢٢/١)، والكامل (٥٢٧/٦)، وعلل الدارقطني (٤١٥/١٤)، وتهذيب الكمال (٢٥٩/١٦)، وتعريف أهل التقديس (رقم١٤٢)، وتهذيب التهذيب (٤٥٠/٢)، والتقريب (رقم٣٦٨٧).

١٩- عبدالملك بن هارون بن عَنْتَرة الشيباني.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[١]، وهذا الراوي متفق على ضعفه، ورمي بالكذب، ووضع الحديث، فمن ضعفه: أحمد، ويعقوب بن سفيان، وقال البخاري: "منكر الحديث"، وقال النسائي: "متروك الحديث"، وقال أبو حاتم: "متروك الحديث، ذاهب الحديث"، وقال الحاكم: "ذاهب الحديث جداً"، وقال ابن معين: "كذاب"، وقال الجوزجاني: "دجال كذاب"، وقال صالح جزرة: "عامة حديثه كذب"، وقال الدارقطني: "متروك، يكذب"، وقال ابن حبان: "يضع الحديث"، وقال الذهبي: "واتهم بوضع حديث"، ثم ذكره، وقال ابن حجر: "متروك"، فهذا الراوي ضعفه شديد جداً[٢].

٢٠-عبدالمهيمن بن العباس بن سهل بن سعد الساعدي الأنصاري المدني.

قال الحربي في "تاريخه": "غيره أوثق منه"[٣]، وهذا الراوي متفق على ضعفه، فممن قال بذلك: ابن معين، وابن الجُنيد، والدارقطني، وقال البخاري، وأبو حاتم، والساجي: "منكر الحديث"، وقال أبو نعيم الأصبهاني: "روى عن آبائه أحاديث منكرة لا شيء"، وقال النسائي: "متروك الحديث"، وقال ابن حبان: "ينفرد عن أبيه بأشياء

(١)لسان الميزان (٥/٢٧٨).
(٢)ينظر في ترجمته: تاريخ ابن معين، رواية الدوري (٣/٣٥٠)، والتاريخ الكبير (٥/٤٣٦)، وأحوال الرجال (رقم٨٠)، والمعرفة والتاريخ (٣/٥٦)، والضعفاء للنسائي (رقم٤٠٥)، والمجروحون (٢/١١٥)، والجرح والتعديل (٥/٣٧٤)، والكامل (٨/٣٦٦)، وسؤالات البرقاني (رقم٢٥٢)، وميزان الاعتدال (٢/٦٦٦)، ولسان الميزان (٥/٢٧٦)، والإصابة (١٢/٩٢).
(٣)إكمال تهذيب الكمال (٨/٣٥٩)، وتهذيب التهذيب (٢/٦٣٠).

مناكير لا يتابع عليها من كثرة وهمه، فلما كثر ذلك في روايته بطل الاحتجاج به"، وقال ابن حجر: "ضعيف"، وقال الذهبي: "واهٍ"، وهو كما قال -والله أعلم-، فالراوي من المقلين؛ قال ابن عدي: "له قدر عشرة أحاديث أو أقل"، ومع ذلك وقعت في روايته المناكير والواهيات مما يدل على سوء حفظه جداً. أخرج له الترمذي، وابن ماجه، مات بعد السبعين ومئة[1].

٢١-عُبيدالله بن زَحْر الضَّمْري مولاهم، الأفريقي.

قال الحربي في "العلل": "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي مختلف في أمره، فوثقه: أحمد بن صالح، ونقل الترمذي عن البخاري توثيقه، وقال أبو زرعة: "لا بأس به، صدوق"، وقال العجلي: "لا بأس به، صاحب سنة"، وقال النسائي: "ليس به بأس"، وقال أبو حاتم، والحاكم: "لين الحديث"، وقال الخطيب: "كان رجلاً صالحاً، وفي حديثه لين"، وقال البخاري -مرة-: "مقارب الحديث، ولكن الشأن في علي بن يزيد"، وقال العجلي: "يكتب حديثه، وليس بالقوي"، وقال ابن عدي: "يقع في حديثه ما لا يتابع عليه"، وضعفه: ابن معين،، وأحمد، ويعقوب بن سفيان، والدارقطني، والبيهقي، وقال ابن المديني، والسمعاني: "منكر الحديث"، وقال ابن الجارود: "ليس بشيء"، وقال ابن مُسْهر: "هو صاحب كل معضلة، وإن ذلك لبين

(١) ينظر في ترجمته: التاريخ الكبير (١٣٧/٦)، والضعفاء للعقيلي (٦٠٦/٢)، والجرح والتعديل (٦٧/٦)، والمجروحون (١٣٢/٢)، والكامل (٤٦١/٨)، وتهذيب الكمال (٤٤٠/١٨)، والكاشف (رقم٣٤٩٧)، وإكمال تهذيب الكمال (٣٥٩/٨)، وتهذيب التهذيب (٦٣٠/٢)، والتقريب (رقم٤٢٣٥).

(٢) إكمال تهذيب الكمال (١٨/٩)، وتهذيب التهذيب (١٠/٣).

على حديثه"، وقال ابن حبان: "منكر الحديث جداً، يروي الموضوعات عن الأثبات، وإذا روى عن علي بن يزيد أتى بالطامات، وإذا اجتمع في إسناد خبر: عبيدالله بن زَحْر، وعلي بن يزيد، والقاسم أبو عبدالرحمن لا يكون متن ذلك الخبر إلا مما عملت أيديهم، فلا يحل الاحتجاج بهذه الصحيفة، بل التنكب عن رواية عبيدالله بن زَحْر على الأحوال أولى"، وقال الذهبي: "فيه اختلاف، وله مناكير"، وقال ابن حجر: "صدوق يخطئ"، والراجح -والله أعلم- أنه ضعيف يعتبر به، فقد ضعفه أكثر النقاد، وجرحه مفسر بنكارة حديثه، وتفرده بما لا يتابع عليه، إلا أنه لم يصل إلى درجة من يطرح حديثه، فبعض ما استنكر عليه التبعة فيه على غيره، وإليه يومئ قول البخاري، وقد علق ابن حجر على كلام ابن حبان بقوله: "وليس في الثلاثة من اتهم إلا علي بن يزيد، وأما الآخران فهما في الأصل صدوقان وإن كانا يخطئان، ولم يخرج البخاري من رواية ابن زحر عن علي بن يزيد شيئاً"، ويحمل قول من وثقه على صلاحه وفضله، فهذا يحيى بن سعيد الأنصاري يصفه بقوله: "وكان أيما رجلٍ". أخرج له البخاري في "الأدب"، والباقون سوى مسلم[1].

٢٢-عُبيس بن ميمون التَّيْمي، أبو عُبيدة الخزَّاز البصري.

قال الحربي: "رجل من أهل البصرة معروف، إلا أن غيره

(١) ينظر في ترجمته: معرفة الثقات (١٠٩/٢) والجرح والتعديل (٣١٥/٥)، وسؤالات الآجري (١٧٩/٢)، والمعرفة والتاريخ (٤٣٤/٢)، وسنن الترمذي (٧٦/٥)، والمجروحون (٢٨/٢)، والكامل (٣٢٤/٤)، وسؤالات السلمي (رقم٢١٢)، وتهذيب الكمال (٣٦/١٩)، والكاشف (رقم٣٥٤٤)، والميزان (٦/٣)، وإكمال تهذيب الكمال (١٧/٩)، وتهذيب التهذيب (٩/٣)، والتقريب (رقم٤٢٩٠).

أوثق منه"[1]، وهذا الراوي متفق على تضعيفه، وممن ذهب إليه: ابن معين-في رواية الدارمي-، وأبوزرعة، وأبو داود، والدارقطني، وقال النسائي: "ليس بثقة"، وقال ابن عدي: "عامة ما يرويه غير محفوظ"، وقال ابن معين -في رواية ابن أبي خيثمة-، وأبو داود مرة: "ليس بشيء "، وقال أحمد: "له أحاديث منكرة"، وقال البخاري، وأبو حاتم: "منكر الحديث"، زاد أبو حاتم: "ضعيف الحديث"، وقال أبو نعيم: "روى المناكير، لا شيء"، وقال أبو داود في موضع آخر: " تُرك حديثه"، وقال الفلاس، ومسلم، وأبو أحمد الحاكم: "متروك الحديث"، زاد الفلاس: "كثير الخطأ والوهم"، وقال الساجي: "ضعيف متروك، يحدث بمناكير"، وقال ابن حبان: "كان شيخاً مغفلاً، يروي عن الثقات الأشياء الموضوعات توهماً لا تعمداً؛ فإذا سمعها أهل العلم سبق إلى قلوبهم أنه كان المتعمد لها"، وقال ابن حجر: "ضعيف"، وقال الذهبي: "بصري واهٍ"، وهذا هو الراجح-والله أعلم- فجرحه مفسر بكثرة خطئه ووهمه، ونكارة مروياته، وغفلته، وروايته للموضوعات. أخرج له ابن ماجه[2].

٢٣-عَطية بن سعد بن جُنادة الجَدَلِي القَيْسي العَوْفِي، أبو الحسن الكوفي.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[3]، وهذا الراوي مختلف في أمره:

(١) إكمال تهذيب الكمال (١١٧/٩)، وتهذيب التهذيب (٤٧/٣).
(٢) ينظر في ترجمته: التاريخ الكبير (٧٩/٧)، والكنى لمسلم (رقم٢٤١٣)، وتاريخ الدارمي (٦٨٩)، والجرح والتعديل (٣٤/٧)، والمجروحون (١٧٨/٢)، والكامل (٥٣٢/٨)، وتهذيب الكمال (٢٧٦/١٩)، والكاشف (رقم٣٦٥٢)، وتاريخ الإسلام (٦٨٨/٤)، وإكمال تهذيب الكمال (١١٧/٩)، وتهذيب التهذيب (٤٧/٣)، والتقريب (رقم٤٤١٧).
(٣) الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (٢١/٥).

فوثقه ابن سعد، وقال العجلي: "تابعي ثقة، ليس بالقوي"، وقال ابن معين -في رواية الدقاق-: "ليس به بأس"، وقال -في رواية الدوري-: "صالح"، وقال أبو زرعة: "لين"، وضعفه: الثوري، وهُشيم، وابن معين -في رواية ابن أبي مريم-، وأحمد، والنسائي، وأبوحاتم، والساجي، وابن حبان، وقال أبو داود: "ليس يعتمد عليه"، وقال الدارقطني: "مضطرب الحديث"، وقال الذهبي: "ضعفوه"، وقال ابن حجر: "صدوق يخطئ كثيراً، وكان شيعياً مدلساً"، وعده في الطبقة الرابعة من المدلسين، وقال: "مشهور بالتدليس القبيح"، والراجح -والله أعلم- أنه ضعيف يعتبر به، بل قال الذهبي: "مجمع على ضعفه"، وجرحه مفسر باضطراب روايته، وقبح تدليسه، قال ابن عدي: "وهو مع ضعفه يكتب حديثه، وكان يعد من شيعة الكوفة". أخرج له البخاري في "الأدب المفرد"، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، ومات سنة إحدى عشرة ومئة[1].

٢٤-الوازع بن نافع العُقيلي الجَزَرِي.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي متفق على ضعفه، فقد ذكره الدولابي، والعُقيلي، والساجي، وابن الجارود، وابن السكن وجماعة في الضعفاء، وقال ابن عدي: "عامة ما

(١)ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٤٢١/٨)، وتاريخ ابن معين، رواية الدوري (٤٠٧/٢)، ومن كلام ابن معين في الرجال، رواية الدقاق (رقم٢٥٦)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية عبدالله بن أحمد (٥٤٨/١)، ومعرفة الثقات (١٤٠/٢)، والضعفاء للنسائي (رقم٥٠٥)، والجرح والتعديل(٣٨٢/٦)، والمجروحون (١٦٧/٢)، والكامل (٥٢٣/٨)، وعلل الدارقطني (٢٩١/١١)، وتهذيب الكمال (١٤٥/٢٠)، والكاشف (رقم٣٨٢٠)، والمغني (رقم٤١٣٩)، والإعلام (٢١/٥)، وتعريف أهل التقديس (رقم١٢٢)، وتهذيب التهذيب (١١٤/٣)، والتقريب (رقم٤٦١٦).

(٢)لسان الميزان (٣٦٧/٨).

يرويه عن شيوخه بالأسانيد التي يرويها غير محفوظة"، وقال ابن معين -في رواية الدوري-، وأبو داود: "ليس بثقة"، وقال ابن معين -في رواية ابن مُحْرز-: "ليس بشيء"، وقال أحمد: "ليس حديثه بشيء"، وقال البخاري، ويعقوب بن سفيان: "منكر الحديث"، وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث جداً؛ ليس بشيء"، وقال لابنه: "اضرب على أحاديثه؛ فإنها منكرة ولم يقرأها"، وقال البغوي: "ضعيف جداً"، وضعفه أبو حاتم فقال: "ذاهب الحديث"، وقال -مرة-: "لا يعتمد على روايته؛ لأنه متروك الحديث"، وقال النسائي: "متروك الحديث"، وقال ابن حبان: "كان ممن يروي الموضوعات عن الثقات على قلة روايته، ويشبه أنه لم يكن المتعمد لذلك، بل وقع ذلك في روايته لكثرة وهمه، فبطل الاحتجاج به لما انفرد عن الثقات بما ليس من أحاديثهم"، وقال الحاكم: "روى أحاديث موضوعة"، وقال ابن حجر: "نقل المصنف -أي النووي- أنه متفق على ضعفه، وأنه منكر الحديث، قلت: والقول فيه أشد من ذلك، قال يحيى بن معين والنسائي: ليس بثقة"، فهذا الراوي متروك؛ لكثرة وهمه على قلة حديثه، ونكارة حديثه، وروايته للموضوعات عن الثقات[1].

٢٥-الوَضِين بن عطاء بن كِنانة الخُزاعي، أبو عبدالله أو أبو كِنانة الدمشقي.

(١) ينظر في ترجمته: تاريخ ابن معين، رواية الدوري (٤٧١/٤)، ومعرفة الرجال لابن معين، رواية ابن مُحْرز (رقم٥٤)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية عبدالله بن أحمد (٢٣/٣)، والتاريخ الكبير (١٨٣/٨)، والمعرفة والتاريخ (١٤١/٣)، والضعفاء للنسائي (رقم٦٣٠)، والجرح والتعديل (٣٩/٩)، والمجروحون (٤٢٩/٢)، والكامل (٣٠٧/١٠)، والميزان (٣٢٧/٤)، ولسان الميزان (٣٦٧/٨)، ونتائج الأفكار (٢٦٧/١).

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[1]، وهذا الراوي مختلف في أمره، فوثقه ابن معين-في رواية الدارمي-، وأحمد، ودُحيم، وابن حبان، وقال أحمد -في رواية-: "ليس به بأس، كان يرى القدر"، وقال ابن معين -في رواية الحمصي-: "لا بأس به"، وقال أبو داود: "صالح الحديث"، وقال الوليد بن مسلم: "كان صاحب خُطب، ولم يكن في الحديث بذاك"، وقال أبو حاتم: "تَعرف وتُنكر"، وضعفه ابن سعد، وابن قانع، وقال الجوزجاني: "واهي الحديث"، وقال الذهبي: "ثقة، وبعضهم ضعفه"، وقال ابن حجر: "صدوق سيئ الحفظ، ورمي بالقدر"، والراجح -والله أعلم- أنه صدوق، فهذا الراوي في ضبطه خلل، ولذا تعرف وتنكر من روايته، والظاهر أن هذا لم يكثر منه؛ بل قال الساجي: "عنده حديث واحد منكر غير محفوظ"، وقال ابن عدي: "ما أرى بأحاديثه بأساً"، ولعل من ضعفه كان بسبب بدعة القدر. أخرج له أبو داود، والنسائي في "مسند علي"، وابن ماجه، ومات سنة ست وخمسين ومئة[2].

٢٦-يحيى بن العلاء البَجَلي، أبو عمرو أو أبو سَلمة الرازي.

قال الحربي في "العلل": "غيره أوثق منه"[3]، وهذا الراوي متروك الحديث، ورماه بعضهم بالكذب والوضع، فممن ضعفه: أبو سلمة التبوذكي، وابن معين، وأبو داود،

(١) تاريخ بغداد (١٥/٦٧٠)، وتهذيب التهذيب (٤/٣٠٩).
(٢) ينظر في ترجمته: الطبقات الكبير (٩/٤٧٠)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية عبدالله ابن أحمد (٣/١١٥)، وأحوال الرجال (رقم٣٠٤)، والجرح والتعديل (٩/٥٠)، والثقات لابن حبان (٧/٥٦٤)، والكامل (١٠/٢٩٥)، وتاريخ بغداد (١٥/٦٦٨)، وتهذيب الكمال (٣٠/٤٤٩)، والكاشف (رقم٦٠٥٠)، وتهذيب التهذيب (٤/٣٠٩)، والتقريب (رقم٧٤٠٨).
(٣) إكمال تهذيب الكمال (١٢/٣٥٢)، وتهذيب التهذيب (٤/٣٨٠).

وقال يعقوب بن سفيان: "تعرف وتنكر"، وقال أبو حاتم: "ليس بالقوي"، وقال صالح بن محمد: "منكر الحديث"، وقال الساجي: "فيه ضعف، وهو منكر الحديث"، وقال الجوزجاني: "شيخ واه"، وقال أبو زرعة: "واهي الحديث"، وقال الفلاس، والنسائي، والأزدي، والدولابي، والدارقطني: "متروك الحديث"، وقال ابن حبان: "كان ممن ينفرد عن الثقات بالأشياء المقلوبات التي إذا سمعها من الحديث صناعته سبق إلى قلبه أنه كان المتعمد لذلك، لا يجوز الاحتجاج به"، وقال وكيع: "كان يكذب"، وقال أحمد بن حنبل: "كذاب يضع الحديث"، وقال الذهبي: "تركوه"، وقال ابن حجر: "رُمي بالوضع"، فالراوي ضعفه شديد جداً؛ لتفرده عن الثقات بما لا يتابع عليه، واتهامه بالكذب والوضع، ونكارة حديثه، قال ابن عدي: "له غير ما ذكرت والذي ذكرت مع ما لم أذكره كله لا يتابع عليه، وكلها غير محفوظة، والضعف على رواياته وحديثه بين، وأحاديثه موضوعات". أخرج له أبو داود، وابن ماجه، مات قرب الستين ومئة[1].

٢٧- أبو بكر بن عبدالله بن محمد بن أبي سَبْرة القرشي المدني.

قال الحربي: "غيره أوثق منه"[2]، وهذا الراوي واسع الراوية، قال ابن سعد: "كان كثير الرحلة والسماع والرواية، وكان يفتي بالمدينة"، إلا أنه مطعون عليه في عدالته، فقد اتفقت كلمة الأئمة

(١) ينظر في ترجمته: تاريخ ابن معين، رواية الدوري (٣٦٩/٤)، وسؤالات البرذعي (رقم٤٢٧)، والضعفاء للنسائي (رقم٦٥٨)، والضعفاء للعقيلي (٤/ ٢٨٥)، والجرح والتعديل (١٧٩/٩)، والمجروحون (٤٦٧/٢)، والكامل (٥٢٤/١٠)، وتهذيب الكمال (٤٨٤/٣١)، والكاشف (رقم٦٢٢٤)، وإكمال تهذيب الكمال (٣٥٢/١٢)، وتهذيب التهذيب (٣٨٠/٤)، والتقريب (رقم٧٦١٨).

(٢) تهذيب التهذيب (٤٨٩/٤).

على تضعيفه، وتوهين أمره، فممن ضعفه: ابن معين -في رواية الغلابي-، وابن المديني، والبخاري، والجوزجاني، وقال ابن معين- رواية الدوري-: "ليس حديثه بشيء"، وقال النسائي: "متروك الحديث"، وقال أحمد: "ليس بشيء، كان يضع الحديث ويكذب"، وقال ابن حبان: "كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات، لا تحل كتابة حديثه، ولا الاحتجاج به"، وقال الحاكم: "يروي الموضوعات عن الأثبات"، وقال الذهبي: "عالم مكثر لكنه متروك"، وقال ابن حجر: "رموه بالوضع"، فهذا الراوي من الهلكى؛ قال ابن عدي: "عامة ما يرويه غير محفوظ، وهو في جملة من يضع الحديث". أخرج له ابن ماجه، مات سنة اثنتين وستين ومئة[1].

(١) ينظر في ترجمته: تاريخ ابن معين، رواية الدوري (١٥٧/٣)، والعلل ومعرفة الرجال، رواية عبدالله بن أحمد (٥١٠/١)، والضعفاء للبخاري (رقم٤١٦)، وأحوال الرجال (رقم٢٤٧)، والضعفاء للنسائي (رقم٦٩٧)، والمجروحون (٥٠١/٢)، والكامل (٧٥١/١٠)، وتاريخ بغداد (٥٣٦/١٦)، وتهذيب الكمال (١٠٢/٣٣)، والكاشف (رقم٦٥٢٥)، وتهذيب التهذيب (٤٨٩/٤)، والتقريب (رقم٧٩٧٢).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فأحمد الله جل شأنه على إتمام هذا البحث، وهذه أهم النتائج التي توصلت إليها:

١-وقفت على سبعة وعشرين راوياً وصفهم الحربي بقوله: "غيره أوثق منه".

٢-وصف الحربي بهذا المصطلح تسعة عشر راوياً، وقد تبين بعد دراسة أحوالهم أن ضعفهم شديد، وهم:

الرقم	اسم الراوي	نتيجة حاله
١	إسماعيل بن رافع بن عُويمر الأنصاري	ضعيف واهٍ
٢	الحارث بن نَبْهان الجَرْمي	متروك
٣	حُسام بن مِصَك بن ظالم الأزدي	متروك الحديث
٤	الحسن بن عُمارة بن المُضَرِّب البَجَلي مولاهم	متروك
٥	رِشْدين بن سعد بن مُفلح المَـهْري	ضعيف جداً
٦	زياد بن المنذر الهَمْداني	واهي الحديث، ومتهم بالكذب
٧	سعيد بن سَلَّام بن سعيد العطار	متهم بالكذب، ووضع الحديث
٨	سَلَّام بن سَلْم، أبو سليمان التميمي	متروك
٩	عبدالرحمن بن زيد بن أسْلَم العَدَوي مولاهم	ضعيف جداً
١٠	عبدالكريم بن أبي المُخَارِق	متروك
١١	عبدالله بن سعيد بن أبي سعيد كَيْسَان المَقْبُري	متروك

١٢	عبدالله بن عبدالعزيز بن عبد الله بن عامر الليثي	ضعيف جداً
١٣	عبدالله بن واقد، أبو قتادة الحرَّاني	متروك
١٤	عبدالملك بن هارون بن عَنْتَرة الشيباني	متروك
١٥	عبدالمهيمن بن العباس بن سهل بن سعد الساعدي	واهٍ
١٦	عُبيس بن ميمون التَّيْمي	واهٍ
١٧	الوازع بن نافع العُقيلي الجَزَرِي	متروك
١٨	يحيى بن العلاء البَجَلي	متروك الحديث، ورمي بالوضع
١٩	أبو بكر بن عبدالله بن محمد بن أبي سَبْرة القرشي	من الهلكى، ورمي بالوضع

٣-وصف الحربي بهذا المصطلح ستة من الرواة، وقد تبين بعد دراسة أحوالهم أنهم من الضعفاء الذين يكتب حديثهم للاعتبار، وهم:

الرقم	اسم الراوي	نتيجة حاله
١	زيد بن الحَوَارِي، أبو الحَوَارِي البصري العَمِّي	ضعيف يعتبر به
٢	عبدالرحمن بن زياد بن أَنْعُم الإفريقي	ضعيف يعتبر به
٣	عبدالرحمن بن عبدالله بن دِينار العَدَوي مولاهم	ضعيف يعتبر به
٤	عبدالله بن عامر الأسلمي	ضعيف يعتبر به
٥	عُبيدالله بن زَحْر الضَّمْري مولاهم، الأفريقي	ضعيف يعتبر به
٦	عَطية بن سعد بن جُنادة العَوْفِي	ضعيف يعتبر به

٤- وصف الحربي بهذا المصطلح اثنين من الرواة، وقد تبين بعد دراسة حالهما أنهما صدوقان، وهما:

الرقم	اسم الراوي	نتيجة حاله
١	طلحة بن نافع القرشي مولاهم	صدوق
٢	الوَضِين بن عطاء بن كِنانة الخُزاعي	صدوق

٥-تبين بعد الدراسة أن أكثر من وصفهم الحربي بهذا المصطلح ضعفهم شديد كما اختاره الحافظ ابن حجر إلا في عدد قليل منهم ضعفه محتمل، وتبقَّى النظر في حال راويين ظهر للباحث صدقهما، وهو أمر يدخله الاجتهاد.

التوصيات:

١-أن الحاجة لا زالت ملحة لإفراد الدراسات المستقلة لتحرير أقوال أئمة النقد، ودراسة مصطلحاتهم الخاصة، وفق القواعد المتفق عليها في هذا الباب؛ لاسيما التي الأقوال التي تجاذبتها الأنظار، واختلفت فيها الآراء.

٢- دراسة مصطلح "غيره أوثق منه"، دراسة مقارنة واستقراء من استعمله من الأئمة غير الإمام الحربي.

٣-جمع الأقوال المماثلة لمصطلح: "غيره أوثق منه"، كنحو: "غيره أحفظ منه"، و"غيره أثبت منه"، و"غيره أقوى منه"، ودراستها والنظر في دلالتها عند من أطلقها من الأئمة.

وهذا آخر ما يسر الله كتابته، فأسأله سبحانه التوفيق والسداد، والسلامة من موجبات الحرمان، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فهرس المصادر والمراجع

١. إنباه الرواة على أنباه النحاة، لجمال الدين القفطي، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٦ هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٢. أحوال الرجال، لأبي إسحاق الجوزجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، تحقيق: صبحي السامرائي.

٣. الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى، لابن عبدالبر القرطبي، دار ابن تيمية، ط٢، ١٤١٢هـ، تحقيق: د. عبدالله السّوالمة.

٤. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ، تحقيق: د.عبدالله التركي.

٥. الإعلام بسنته عليه الصلاة والسلام (شرح سنن ابن ماجه الإمام)، لمغلطاي بن قليج، مكتبة ابن عباس، مصر، ط١، ١٤٢٧ هـ، تحقيق: أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين.

٦. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لمغلطاي بن قليج، دار الفاروق الحديثة، مصر، ط١، ١٤٢٢هـ، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم.

٧. الأنساب، لأبي سعيد عبدالكريم السمعاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد،ط١، ١٣٨٢هـ، تحقيق: عبدالرحمن المعلمي.

٨. البداية والنهاية، لابن كثير، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ، تحقيق: د. عبدالله التركي.

٩. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن، دار الهجرة، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وآخرون.

١٠. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، لابن القطان الفاسي، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ، تحقيق د. الحسين آيت سعيد.

١١. تاريخ ابن معين رواية عثمان الدارمي، دار المأمون للتراث، مكة، ط١، ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف.

١٢. تاريخ ابن معين رواية عباس الدوري، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، ط١، ١٣٩٩هـ، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف.

١٣. تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، تحقيق: د. بشار عواد.

١٤. تاريخ الإسلام، لأبي عبدالله الذهبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، تحقيق: د. بشار عواد.

١٥. تاريخ دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر، دار الفكر، بيروت،

ط؟، ١٤١٥هـ، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي.

١٦. التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبدالمعيد خان.

١٧. تذكرة الحفاظ، لأبي عبدالله الذهبي، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط، ١٣٧٤هـ، تحقيق: عبدالرحمن المعلمي.

١٨. التراجم الساقطة من كتاب إكمال تهذيب الكمال، لمغلطاي بن قليج، دارالمحدث، الرياض، تحقيق: طلاب وطالبات مرحلة الماجستير (لعام ١٤٢٤-١٤٢٥هـ).

١٩. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، لابن حجر العسقلاني، مكتبة المنار، الأردن، ط، تحقيق: أ.د.عاصم بن عبدالله القريوتي.

٢٠. تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١. ١٤١٦هـ، تحقيق: عادل مرشد.

٢١. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالهادي، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ، تحقيق: سامي جاد الله، وعبدالعزيز ناصر.

٢٢. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، تحقيق: إبراهيم الزيبق، وعادل مرشد.

٢٣. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٥هـ.

٢٤. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لأبي الحجاج المزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. بشار عواد معروف.

٢٥. الثقات، لأبي حاتم محمد بن حبان، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٣٩٥هـ، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.

٢٦. الجامع الكبير (سنن الترمذي)، لأبي عيسى الترمذي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، تحقيق: د. بشار عواد.

٢٧. الجرح والتعديل، لعبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٣٧١هـ.

٢٨. الجوهر النقي، لعلاء الدين ابن التركماني، مطبوع بحاشية السنن الكبرى للبيهقي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٩. الخلافيات، لأبي بكر البيهقي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ، تحقيق: مشهور حسن.

٣٠. ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه، لابن شاهين، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ، تحقيق: حماد الأنصاري، وعبدالباري الأنصاري.

٣١. ذيل تاريخ مدينة السلام، لأبي عبدالله ابن الدبيثي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٧ هـ، تحقيق: د. بشار عواد.

٣٢. الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لأبي الحسنات اللكنوي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط، تحقيق: د. عبدالفتاح أبو غدة.

٣٣. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، لمحمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٤. سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره.

٣٥. السنن الكبرى، لأبي بكر البيهقي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٦. سؤالات أبي داود للإمام أحمد، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٤هـ، تحقيق: د. زياد محمد منصور.

٣٧. سؤالات البرذعي لأبي زرعة ومعه كتاب أسامي الضعفاء، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، تحقيق: محمد بن علي الأزهري.

٣٨. سؤالات أبي بكر البرقاني للإمام أبي الحسن الدارقطني، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ، تحقيق: محمد بن علي الأزهري.

٣٩. سؤالات أبي عبدالرحمن السلمي للدارقطني في الجرح والتعديل وعلل الحديث، الفاروق الحديثية، القاهرة، ط١، عام ١٤٢٧هـ، تحقيق: محمد الأزهري.

٤٠. سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني، مكتبة دار الاستقامة، مكة، ط١، ١٤١٨هـ، تحقيق: د. عبدالعليم البستوي.

٤١. سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني في الجرح والتعديل، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٤هـ، تحقيق: د.موفق عبدالقادر.

٤٢. سؤالات مسعود بن علي السجزي للحاكم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر.

٤٣. شرح التبصرة والتذكرة، لزين الدين العراقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ، تحقيق: د. عبداللطيف الهميم، ماهر الفحل.

٤٤. شعب الإيمان، لأبي بكر البيهقي، مكتبة الرشد، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط١، ١٤٢٣هـ، تحقيق د. عبدالعلي عبدالحميد.

٤٥. الصارم المنكي في الرد على السبكي، للحافظ محمد بن أحمد بن عبدالهادي، دار

الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٣٥هـ، تحقيق: د. صفية التويجري، وبدرية الرائقي، وسهام المحمدي.

٤٦. صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، دار الميمان، السعودية، ط١، ١٤٣٠هـ، تحقيق: د. ماهر الفحل.

٤٧. الضعفاء، لأبي جعفر العُقيلي، دار التأصيل، مصر، ط١، ١٤٣٥هـ، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل.

٤٨. الضعفاء والمتروكون، لأبي عبدالرحمن النسائي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، تحقيق: بوارن الضناوي وكمال الحوت.

٤٩. الضعفاء، لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٥٠. ضوابط الجرح والتعديل، لعبدالعزيز العبداللطيف، دار العبيكان، الرياض، ط٢، ٢٠٠٧م.

٥١. طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٥٢. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، دار هجر، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ، تحقيق د. محمود محمد، د. عبدالفتاح محمد الحلو.

٥٣. الطبقات الكبير، لمحمد بن سعد الزهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ، تحقيق: د. علي بن محمد عمر.

٥٤. علل الدارقطني، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي.

٥٥. علل الدارقطني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٧هـ، تحقيق: محمد الدباسي.

٥٦. العلل الكبير، لأبي عيسى الترمذي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ، تحقيق: صبحي السامرائي وغيره.

٥٧. العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد بن حنبل، برواية ابنه عبدالله، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ، تحقيق: د. وصي الله بن محمد عباس.

٥٨. العلل ومعرفة الرجال عن أحمد رواية المروذي وصالح بن أحمد والميموني، دار الإمام أحمد، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ، تحقيق: د. وصي الله عباس.

٥٩. علوم الحديث، لأبي عمرو ابن الصلاح، دار الفكر، سوريا، ط١، ١٤٠٦هـ، تحقيق: نور الدين عتر.

٦٠. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، تحقيق: عبدالله محمود.

٦١. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، لأبي عبدالله محمد بن عبد الرحمن السخاوي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ، تحقيق: د.عبدالكريم الخضير، د.محمد آل فهيد.

٦٢. الفهرست، لابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ، تحقيق: إبراهيم رمضان.

٦٣. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، لأبي عبدالله الذهبي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط١، ١٤١٣هـ، تحقيق: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب.

٦٤. الكامل في ضعفاء الرجال، لأبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤٣٥هـ، تحقيق: د. مازن السرساوي.

٦٥. الكنى والأسماء، لمسلم بن الحجاج، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة، ط١، ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبدالرحيم القشقري.

٦٦. لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٦٧. المتفق والمفترق، للخطيب البغدادي، دار القادري، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ، تحقيق: د. محمد الحامدي.

٦٨. المجروحون، لأبي حاتم محمد بن حِبان، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي.

٦٩. المحلى بالآثار، لأبي محمد ابن حزم، دار الفكر، طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات وعلى النسخة التي حققها الشيخ أحمد شاكر.

٧٠. المستدرك، لأبي عبدالله الحاكم، دار المعرفة، بيروت، ط، بعناية د. يوسف المرعشلي.

٧١. مسند البزار، لأبي بكر أحمد بن عمرو البزار، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٧هـ، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الدين وآخرون.

٧٢. مشاهير علماء الأمصار، لابن حبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ، تحقيق: مجدي الشوري.

٧٣. معجم الأدباء، لياقوت بن عبدالله الحموي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، تحقيق: إحسان عباس.

٧٤. معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ط، ١٣٩٧هـ.

٧٥. معجم السفر، لأبي طاهر السِّلَفي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، تحقيق: عبدالله

عمر البارودي.

٧٦. المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، لابن الأبار محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، عام ١٤١٠هـ، تحقيق: إبراهيم الابياري.

٧٧. معرفة الرجال، لابن معين رواية ابن محرز، مجمع اللغة العربية بدمشق، ط١، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمد كامل القصّار.

٧٨. المعرفة والتاريخ، ليعقوب بن سفيان الفسوي، مكتبة الدار، بالمدينة النبوية، ط١، ١٤١٠هـ، تحقيق: د. أكرم العمري.

٧٩. معرفة الثقات، لأبي الحسن أحمد بن عبد الله العجلي، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ط١، ١٤٠٥هـ، تحقيق: عبدالعليم عبد العظيم البستوي.

٨٠. المغني في الضعفاء، للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، تحقيق: حازم القاضي.

٨١. من كلام ابن معين في الرجال، رواية أبي خالد الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ط، تحقيق: أحمد محمد نور سيف.

٨٢. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ، تحقيق: مصطفى عبدالقادر ومحمد عبدالقادر.

٨٣. الموقظة في علم مصطلح الحديث، لأبي عبد الله الذهبي، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، عام ١٤١٢هـ، تحقيق: عبدالفتاح أبو غُدّة.

٨٤. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبدالله الذهبي، دار المعرفة، بيروت، ط، تحقيق: على محمد البجاوي.

٨٥. نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، لابن حجر العسقلاني، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ١٤٢٩هـ، تحقيق: حمدي السَّلفي.

٨٦. هدي الساري، لابن حجر العسقلاني، دار طيبة، الرياض، ط٢، عام ١٤٢٩هـ، تحقيق: نظر الفاريابي.

البحوث
الإسلامية

الاستدلالات الأصولية بقوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

إعداد:

د. عبد الرحمن بن عزاز بن محمد آل عزاز

أستاذ مساعد في قسم أصول الفقه

بكلية الشريعة في الرياض.

ملخص البحث:

لقد اعتنى الأصوليون بالاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية، وكان من دقة استنباطهم أن يستدلوا بالآية الواحدة على مسائل متعددة، مع اختلاف أوجه الاستدلال في كل مسألة، ومِن تلك الآيات التي تعدد استدلالهم بها في مواطن مختلفة، قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، ولذا وقع الاختيار عليها لتكون موضوع هذا البحث، والقصد من ذلك: جمع استدلالات الأصوليين بهذه الآية الكريمة في المسائل الأصولية، وما ورد على تلك الاستدلالات من مناقشات، وأجوبة، وبيان الموقف منها.

وقد وجدت الأصوليين استدلوا بهذه الآية في ثنتي عشرة مسألة أصولية، هي: أسباب الأحكام، وتكليف الكفار بفروع الشريعة، وإجماع أهل المدينة، ونسخ الأخف بالأثقل، والبيان بالفعل، وتأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، والتدرج في البيان، ومقتضى صيغة الأمر، واقتضاء الأمر المطلق للتكرار، واقتضاء الأمر المعلق بشرط للتكرار، وتخصيص العام بالعقل، وحجية العام بعد التخصيص.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد:

فإن أعظم الأدلة منزلة ورتبة هو كتاب الله تعالى، ذلك المورد العذب، والمعين الذي لا ينضب؛ ولذا عُني الأصوليون -كغيرهم من علماء المسلمين- بالاستدلال به، بل جعلوه الأصل الأول الذي ترجع إليه سائر الأصول، قال أبو المظفر السمعاني: «فأمّا الكتاب: فهو أم الدلائل، وفيه البيان لجميع الأحكام، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1]، وقال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[2]»[3]، وقال أيضاً: «إن الكتاب أصل الدلائل، والسنة مأخوذة منه، والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة، والإجماع مأخوذ من الكتاب والسنة والقياس»[4]، وقال الشاطبي: «إن الكتاب قد تقرّر أنه كليّة الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة»[5]، وعليه فمنزلة القرآن في الشريعة عموماً، وفي الاستدلال خصوصاً ممّا لا يقبل الشك، ولا يحتاج إلى

(١) من الآية رقم: (٨٩)، من سورة النحل.
(٢) من الآية رقم: (٣٨)، من سورة الأنعام.
(٣) قواطع الأدلة (١/٣٢).
(٤) المصدر السابق (١/٣٣).
(٥) الموافقات (٤/١٤٤).

إقامة برهان عليه.

وكان من دقة استدلال الأصوليين بالقرآن واستنباطهم منه أن يستدلوا بالآية الواحدة على مسائل متعددة، مع اختلاف أوجه الاستدلال في كل مسألة، ومن تلك الآيات التي تعدد استدلالهم بها في مواطن مختلفة، قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾[1]، ولذا اخترتها لتكون موضوع هذا البحث، الذي جعلت عنوانه: " الاستدلالات الأصولية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾".

والقصد من ذلك جمع استدلالات الأصوليين بهذه الآية في المسائل الأصولية، وما ورد على تلك الاستدلالات من مناقشات وأجوبة، وبيان الموقف منها.

وبهذا يُعلم أنه ليس داخلاً في مجال هذا البحث المسائل التي جرى ذكر الآية فيها على سبيل التمثيل لا الاستدلال، كالتمثيل بهذه الآية على مسألة: الأسماء الشرعية هل هي مجملة أو مبيّنة؟ والتمثيل بها لمسألة: تخصيص العام بالشرط، ونحو ذلك من المسائل، التي كان القصد من ذكر الآية فيها التمثيل لا الاستدلال.

أهمية الموضوع:

١. عناية الأصوليين بالاستدلال بالقرآن الكريم، ودِقة استنباطهم منه.

٢. تعددُ المسائل الأصولية التي استُدل بالآية عليها.

٣. أن في هذا الموضوع ربطاً بين المسائل الأصولية وبين ما يثبتها

(١) من الآية رقم: (٩٧)، من سورة آل عمران.

ويدل عليها من الأدلة النقلية.

أهداف البحث:

١. جمع المسائل الأصولية التي جرى الاستدلال بالآية عليها.

٢. دراسة الاستدلال بالآية في تلك المسائل، وبيان الموقف منه.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة علمية خاصة بالآية تناولت جمع المسائل التي استدل الأصوليون عليها بهذه الآية، مع العلم أنه توجد آيات أخرى تناولها الباحثون بالدراسة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٣].

وأما من حيث المؤلفات في الاستدلال بالقرآن الكريم عموماً في أصول الفقه، فقد وقفت على كتابين، وهما:

١. كتاب: الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، لنجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، وقد ذكر جملة من الآيات التي يُستدل بها على المسائل الأصولية، ولكن لم تكن هذه الآية منها.

---

(١) من الآية رقم: (٥٩) من سورة النساء، والبحث بعنوان: "المسائل الأصولية في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾" للدكتور عبدالعزيز بن محمد العويد، نشر: دار كنوز إشبيليا بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٣٢هـ.

(٢) من الآية رقم: (٨٢) من سورة النساء، والبحث بعنوان: "المسائل الأصولية المستدل لها بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾" للدكتور عبدالعزيز بن محمد العويد، نشر: مجلة الوعي الإسلامي بالكويت، الإصدار: السابع والتسعون، عام ١٤٣٦هـ

(٣) من الآية رقم: (٤٣) من سورة البقرة، والبحث بعنوان: "المسائل الأصولية المستدل لها بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ في مباحث دلالات الألفاظ" للدكتورة أمل بنت عبدالله القحيز، نشر: مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد: السابع والأربعون، عام ١٤٤٠هـ.

٢. كتاب: استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، للأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي، وكذلك لم يتعرض لذكر الاستدلال بهذه الآية؛ إذ لم يكن قصده تتبع جميع الآيات المستدل بها على القواعد الأصولية.

تقسيمات البحث:

هذا البحث يتكون من: مقدمة، وفصلين، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة: وفيها الاستهلال، وبيان أهمية الموضوع، وأهداف البحث، وتقسيماته، ومنهجه.

الفصل الأول: الاستدلال بالآية في مسائل الحكم الشرعي، وأدلة الأحكام.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أسباب الأحكام.

المبحث الثاني: تكليف الكفار بفروع الشريعة.

المبحث الثالث: إجماع أهل المدينة.

المبحث الرابع: نسخ الأخف بالأثقل.

الفصل الثاني: الاستدلال بالآية في مسائل دلالات الألفاظ.

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: البيان بالفعل.

المبحث الثاني: تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

المبحث الثالث: التدرج في البيان.

المبحث الرابع: مقتضى صيغة الأمر.

المبحث الخامس: اقتضاء الأمر المطلق للتكرار.

المبحث السادس: اقتضاء الأمر المعلق بشرط للتكرار.

المبحث السابع: تخصيص العام بالعقل.

المبحث الثامن: حجية العام بعد التخصيص.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

الفهارس: وتشتمل على:

فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

١. جمع المسائل المستدل لها بالآية، وذلك باستقراء مظانها في كتب الأصوليين.

٢. الاعتماد على المصادر الأصيلة.

٣. عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة إلا إذا تعذر ذلك.

٤. دراسة كل مسألة استُدل فيها بالآية وفق العناصر الآتية:

أ. التمهيد للمسألة بما يناسب، وتحرير محل النزاع في المسألة إن احتاج المقام إلى ذلك.

ب. حكاية أهم الأقوال في المسألة، لا سيما ما له تعلق بالاستدلال بالآية.

ج. ذكر موضع الاستدلال بالآية، مع بيان وجه الدلالة، وما ورد عليه من مناقشات، مع ذكر الموقف من صحة الاستدلال وقوّته.

د. عرضت في كل مسألة نصوصاً للأصوليين تؤيد الاستدلال

بالآية، وتؤكد استنادهم عليها.

٥. عزوت الآية محل البحث في أول موضع وردت فيه، واكتفيت بذلك عن عزوها في كل موضع لتكرره، وأما بقية الآيات الواردة في البحث فقد عزوتها ببيان اسم السورة، ورقم الآية.

٦. خرّجت الأحاديث الواردة في صلب البحث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإلا خرجته من مصادره المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيه.

٧. لم أترجم للأعلام؛ حتى لا أثقل البحث بالهوامش؛ ولأن ذلك ليس من المقاصد في مثل هذه البحوث.

٨. تكون الإحالة إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص: بذكر اسمه والجزء والصفحة، وفي حالة النقل بالمعنى: بذكر ذلك مسبوقاً بكلمة: (انظر).

٩. المعلومات التفصيلية للمصادر والمراجع اكتفيت بذكرها في فهرس المصادر والمراجع؛ حتى لا أثقل بها حواشي البحث.

هذا وأسأل الله تعالى أن ينفعنا بالقرآن العظيم، وأن يرزقنا الفقه في دينه، والعمل بشرعه، إنه سميع مجيب.

الفصل الأول: الاستدلال بالآية في مسائل الحكم الشرعي، وأدلة الأحكام

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أسباب الأحكام

عُرِّف السبب عند الأصوليين بتعريفات متعددة، وأقربها أنه: الوصف الظاهر المنضبط الذي دَلَّ الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي[١].

ولا خلاف بين العلماء في أن المؤثر الحقيقي في الأشياء كلها هو الله تعالى[٢].

ولكنهم اختلفوا في نسبة الأحكام من حيث الظاهر إلى أسباب تدل عليها[٣]، وأهم أقوالهم ثلاثة، هي:

القول الأول: إنه يصح نسبة الأحكام إلى أسباب.

وهذا قول عامة الحنفية، وبعض الشافعية، وعامة المتكلمين[٤]، ونسبه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى السلف والأئمة[٥].

القول الثاني: إنه لا يصح نسبة الأحكام إلى أسباب.

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١٢٧/١)، وبيان المختصر (٤٠٥/١)، وأصول ابن مفلح (٢٥١/١)، والبحر المحيط (٣٠٦/١).

(٢) قال ابن القيم في مدارج السالكين (٣٧٢/٣): «وأمّا الوقوف مع الأسباب، واعتقاد تأثيرها، فلا نعلم من أتباع الرسل من قال: إنها مستقلة بأنفسها، حتى يُحتاج إلى نفي ذلك»، وانظر: نور الأنوار لملاجيون (٤٩٢/١)، والسبب عند الأصوليين (١٩١/١).

(٣) انظر: تقويم الأدلة (٦١)، وأصول البزدوي مع الكافي (١٢١١/٣)، وأصول السرخسي (١٠٠/١)، والإحكام للآمدي (١٢٧/١)، وبديع النظام (١٩٠/١)، وكشف الأسرار للنسفي (٤٧٣/١)، والبحر المحيط (٣٠٧/١ – ٣٠٨)، وفتح الغفار (٧٩/٢)، والسبب عند الأصوليين (١٩١/١).

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٢١٩/٢)، والتقرير لأصول البزدوي (٨١/٤)، والمستصفى (٩٤/١)، ونهاية الوصول (٦٧٥/٢ – ٦٧٦)، والتحبير (١٠٦٢/٣).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٤٨٥/٨، ٤٨٧).

ونُسب هذا القول لبعض الأشاعرة[١]، ولبعض الحنابلة[٢].

القول الثالث: إنه لا يصح نسبة الأحكام إلى أسباب في العبادات، ويصح فيما عداها.

ونُسب هذا القول لجمهور الأشاعرة[٣].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استَدل بالآية مَنْ يرى صحة نسبة الأحكام إلى أسباب، ومَنْ لا يرى صحة ذلك، وبيانه على النحو الآتي:

أولاً: الاستدلال بالآية على صحة نسبة الأحكام إلى أسباب.

قالوا: إنّ في النصوص إشارات إلى ذلك، وذلك بنسبة بعض الأحكام إلى أسبابها وإضافتها إليها، والنسبة دليل على السببية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، فأضاف الله الحج للبيت، فهذا دليل على أنه سببه[٤].

ولو قيل بإنكار أسباب الأحكام فإن فيه تعطيلاً لإشارات النصوص بالرأي، وهو باطل، وإذا جاز إضافة بعض الأحكام إلى أسبابٍ بالدليل، جاز إضافة الباقي أيضاً بالدليل[٥].

قال البزدوي: «وسبب وجوب الحج: البيت؛ لأنه يُنسب إليه، ولم يتكرر، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾»[٦].

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٢/٢١٩)، والتقرير لأصول البزدوي (٤/٨١).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٤٢٨ – ٤٢٩).
(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٢/٢١٩)، والتقرير لأصول البزدوي (٤/٨١).
(٤) انظر: تقويم الأدلة (٦٤)، وأصول البزدوي مع الكافي (٣/١٢٣١)، وأصول السرخسي (١/١٠٥)، والتقرير لأصول البزدوي (٤/٨٢)، وبديع النظام (١/١٩٤).
(٥) انظر: التقرير لأصول البزدوي (٤/٨٢ – ٨٣).
(٦) أصول البزدوي مع الكافي (٣/١٢٣١).

وقال السرخسي: «وسبب وجوب الحج: البيت؛ ولهذا يضاف إليه شرعاً، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾»[1].

ثانياً: الاستدلال بالآية على عدم صحة نسبة الأحكام إلى أسباب.

قالوا: إن الله تعالى قد أضاف الحج له سبحانه، فقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، فهذا دليل على أنه سبحانه هو سبب الأحكام وحده، ولا يوجد سبب غيره.

قال أبو المظفر السمعاني: «وقد ورد النص في أن الله تعالى هو الموجب لهذه الأشياء ... ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ وهذا نصٌ في أن الله تعالى هو الذي أوجبه علينا»[2].

ويمكن مناقشة هذا: بأنه لا خلاف في أن الله تعالى هو الموجب للأحكام، وأنه هو المؤثر الحقيقي، ولذلك أضاف الحكم له، ولكن ذلك لا يعني عدم صحة نسبة الحكم إلى سبب ظاهر؛ لأنه في ذات الآية قد أضاف الله الحج إلى البيت، والإضافة دليلٌ على السببية.

ثم إنّ في القول بأن للأحكام أسباباً يتحقق الجمع بين دلالتي الآية، وهما: نسبة الحكم إلى الله تعالى؛ لأنه المؤثر الحقيقي، ونسبة الحكم - وهو الحج - إلى البيت؛ لأنه السبب الظاهر، والقاعدة المقررة أن الجمع مقدم على الترجيح.

والذي يظهر لي صحة نسبة الأحكام إلى أسباب، والاستدلال بهذه الآية لا يمنع من ذلك، بل على العكس يشير إلى صحته.

(١) أصول السرخسي (١/١٠٥).
(٢) قواطع الأدلة (٤/٥٨٢ - ٥٨٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المراد أن الأسباب تضمنت صفات مناسبة للحكم، شرع الحكم لأجلها، وشرع لإفضائه إلى حكمة ... فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة: إثبات الأسباب، وأنّ قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب أُخر تعاونها، ولها مع ذلك أضداد تمانعها»[1].

المبحث الثاني: تكليف الكفار بفروع الشريعة

إذا وردت خطابات عامة من الشارع بطلب فعل أمرٍ أو تركه، فهل هذه الخطابات تشمل الكفار كما تشمل المسلمين؟

بعض العلماء عنون لهذه المسألة بهذا العنوان[2]، وبعضهم عنون لها بعنوان آخر، وهو: هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف؟[3]

قال الإسنوي: «واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية، وإنما فرضها الأصوليون مثالاً لقاعدة، وهي: أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكلف أم لا؟»[4].

وقد اتفق العلماء على أن الكفار مكلفون بالإيمان وأصول

(١) مجموع الفتاوى (٤٨٧/٨)، وانظر: السبب عند الأصوليين (١٩٤/١).
(٢) انظر: التلخيص (٣٨٦/١)، وميزان الأصول (١٩٣)، وروضة الناظر (٢٢٩/١)، وجمع الجوامع مع تشنيف المسامع (٢٨٦/١)، والتحرر مع تيسير التحرير (١٤٨/٢).
(٣) انظر: المستصفى (٩١/١)، والإحكام للآمدي (١٤٤/١)، وبيان المختصر (٤٢٣/١)، ونهاية الوصول (١٠٨٧/٣).
(٤) نهاية السول (٣٧٨/١).

الشريعة، وكذلك اتفقوا على أن الكفار مكلفون بأحكام المعاملات كالبيع والشراء، وبالعقوبات كالحدود والقصاص[١].

وإذا بان ما سبق فقد اختلف العلماء في تكليف الكفار بفروع الشريعة من عبادات كصلاة وزكاة وصوم وحج[٢].

وبناءً عليه فهل الله يحاسبهم يوم القيامة على تركها كما يحاسبهم على ترك الإيمان، أو أن الله لا يحاسبهم إلا على ترك الإيمان؟[٣]

وليس المعنى أنه يصح فعلهم للفروع بدون الإيمان، وإنما يلزمهم الإيمان قبلُ ثم العمل، فإذا تركوا حاسبهم الله تعالى على الأمرين[٤].

وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال كثيرة، أشهرها ثلاثة:

القول الأول: إن الكفار مكلفون بفروع الشريعة.

وهذا قول أكثر المالكية[٥]، وأكثر الشافعية[٦]، وأكثر الحنابلة[٧].

القول الثاني: إن الكفار غير مكلفين بفروع الشريعة.

وهذا قول أكثر الحنفية[٨].

(١) انظر: إحكام الفصول (٢٣٠/١)، وأصول السرخسي (٧٣/١)، ونفائس الأصول (١٦٥١/٤)، والتلويح (٢١٣/١)، والبحر المحيط (٤٠١/١)، وفواتح الرحموت (١٢٨/١).
(٢) انظر: ميزان الأصول (١٩٣)، والإلمام بتكليف الكفار بفروع الإسلام (١٢٩).
(٣) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣٠٠/١ – ٣٠١)، وميزان الأصول (١٩٤ – ١٩٥)، والمحصول (٤٠٠/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٣/١).
(٤) انظر: حاشية العطار على شرح المحلي (٢٧٦/١).
(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (١٢/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٢).
(٦) انظر: المستصفى (٩١/١)، والإحكام للآمدي (١٤٤/١).
(٧) انظر: العدة (٣٥٨/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٩٨/١)، والمسودة (٤٦).
(٨) انظر: أصول السرخسي (٧٤/١)، والتوضيح على التنقيح (٢١٣/١)، وتيسير=

القول الثالث: إن الكفار مكلفون بالنواهي دون الأوامر.

وهذا قول بعض الحنفية[1]، وبعض الحنابلة[2].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استَدل القائلون بتكليف الكفار بفروع الشريعة بهذه الآية، فقالوا:

إن الله تعالى كلّف الناس بالحج بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، ولفظ الناس عام يشمل المؤمن والكافر، فيكون الخطاب شاملاً لجميعهم في التكليف بالحج الذي هو من فروع الشريعة، ثم إنه لا مانع من كون الكافر من أهل أداء الحج لا عقلاً ولا سمعاً؛ أما عقلاً فلقدرته عليه وتمكنه منه، وأما شرعاً فلعدم الدليل الشرعي المانع؛ إذ لو وجد لعرفناه، وعليه فقد وجد المقتضي وانتفى المانع، فصار الكافر مكلفاً بالحج، وإذا كُلِّف به فهو مكلف بكل فروع الشريعة؛ لأنها مثله[3].

قال أبو المظفر السمعاني: «ونعتمد على قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وهذا يتناول المسلم والكافر؛ لأن اسم الناس يتناول كليهما على وجه واحد، ولا

=التحرير (٢/١٤٨).

(١) انظر: التوضيح على التنقيح (١/٢١٣)، وتيسير التحرير (٢/١٤٨).

(٢) انظر: العدة (٢/٣٥٩)، والتمهيد (١/٢٩٩)، والواضح (٣/١٣٣).

(٣) انظر في الاستدلال بهذه الآية على هذا القول في: العدة (٢/٣٦٣)، وقواطع الأدلة (١/١٩٦)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/٣٠١)، والمحصول (٢/٢٣٨)، وروضة الناظر (١/٢٠٨ – ٢٠٩)، والإحكام للآمدي (١/١٤٥)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٤)، والمنهاج مع شرحه السراج الوهاج (١/٢٢٦ – ٢٢٧)، ونهاية الوصول (٣/١٠٨٧)، وشرح مختصر الروضة (١/٢٠٨ – ٢٠٩)، وأصول ابن مفلح (١/٢٦٦)، والتحبير (٣/١١٤٥ – ١١٤٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٢).

مانع من كون الكافر من أهل أدائه لا من جهة السمع، ولا من جهة العقل.

أما الدليل السمعي؛ فلأنه لو وجد مانع من هذه الجهة لظفرنا به عند الطلب.

وأما الدليل من جهة العقل؛ فلأنه لو كان لكان لفقد التمكن، والكافر متمكن من الحج بأن يقدِّم عليه الإسلام، وكل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له مستطيع، كما أن المحدث متمكن من أداء الصلاة بأن يقدّم عليه الوضوء، والخرساني متمكن من الحج بأن يقدّم عليه قطع المسافة.

وهذا الذي قلناه في الحج موجود في كل عبادة، فيلزمه كل العبادات بالخطاب العام الذي يتناول المسلمين والكفار»[(١)].

وقال القرافي: «وأما حجة الخطاب من حيث الجملة، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، وهو عام فيتناول الكافرَ الأمرُ بالحج، وإذا تناوله الأمر تناوله النهي؛ لأن كل من قال بالأمر قال بالنهي، بخلاف العكس»[(٢)].

نوقش هذا الدليل: بأن الخطاب في الآية متجه للقادر على أداء الحج، والكافر غير قادر عليه؛ لعدم إيمانه، وعليه فلا يخاطب بما لا يقدر عليه ولا يصح منه[(٣)].

وأجيب عن هذا: بعدم التسليم بأن الكافر غير قادر على أداء

(١) قواطع الأدلة (١/١٩٦).
(٢) شرح تنقيح الفصول (١٦٤).
(٣) انظر: العدة (٢/٣٦٣)، وقواطع الأدلة (١/١٩٧)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/٣٠١).

الحج، بل هو قادر عليه؛ بأن يقدّم الإيمان ثم يحج، وكل متمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو مستطيع وقادر، قياساً على المحدث؛ فإنه يخاطب بالصلاة حال حدثه، وإن كانت لا تصح منه في تلك الحال؛ وذلك لأنه يمكنه أن يتوضأ ثم يصلي، فكذلك هاهنا[1].

والذي يظهر لي صحة الاستدلال بهذه الآية على جواز تكليف الكفار بفروع الشريعة.

المبحث الثالث: إجماع أهل المدينة

عُرِّف إجماع أهل المدينة بتعريفات مختلفة، ولعل من أقربها أنه: «ما اتفق عليه العلماء والفضلاء بالمدينة كلهم أو أكثرهم في زمن مخصوص، سواء أكان سنده نقلاً أم اجتهاداً»[2].

وقد اختلف العلماء في حجيته على قولين:

القول الأول: إن إجماع أهل المدينة ليس بحجة.

وهذا قول جمهور العلماء[3].

القول الثاني: إن إجماع أهل المدينة حجة.

وهذا قول الإمام مالك -رحمه الله-[4].

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) أصول فقه الإمام مالك "أدلته النقلية" للأستاذ الدكتور عبدالرحمن الشعلان (١٠٤٢/٢).

(٣) انظر: أصول الجصاص (٤٢١/٣)، ومقدمة ابن القصار (٢٢٦)، والمعتمد (٣٤/٢)، والتلخيص (١١٣/٣)، والواضح (١٨٤/٥)، وبذل النظر (٥٤٦)، والمحصول (١٦٢/٤)، والإحكام للآمدي (٢٤٣/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣٤)، وتقريب الوصول (١٣٢)، وشرح العضد (٣٥/٢)، وبيان المختصر (٥٦٤/١)، والإبهاج (٤٠٧/٢)، وشرح الكوكب المنير (٢٣٧/٢)، وإرشاد الفحول (١٢٤).

(٤) انظر: مقدمة ابن القصار (٢٢٦)، وإحكام الفصول (٤٨٦/١)، والإشارة (٢٨١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣٤)، وتقريب الوصول (١٣٢)، ومفتاح الوصول (١٣٣)، وانظر=

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استُدل بهذه الآية لقول الجمهور الذين لا يرون حجية إجماع أهل المدينة، وبيان ذلك:

أن النصوص الدالة على حجية الإجماع عامة ليس فيها تخصيصٌ بأهل المدينة دون غيرهم، وعليه فتخصيصها بأهل المدينة ليس عليه دليل، فيكون تحكماً فلا يصح[1].

ولو صح تخصيص هذه النصوص العامة بأهل المدينة لصح أن يقال في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ إنّه مخصوص بأهل المدينة دون غيرهم، فلما كان هذا باطلاً؛ لأنّ عموم لفظ الآية لم يفرّق بين أهل المدينة وغيرهم، دَلَّ على بطلان تخصيص الآيات الدالة على حجية الإجماع بأهل المدينة[2].

قال الجصاص: «والدليل على صحة هذا القول: أن جميع الآي الدالة على صحة حجة الإجماع ليس فيها تخصيص أهل المدينة بها من غيرهم؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[3] خطاب لسائر الأمة لا يختص بهذا الاسم أهل المدينة دون غيرهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[4]، وقوله:

= أيضاً: العدة (١١٤٣/٤)، وقواطع الأدلة (٣٣١/٣)، والتلخيص (١١٤/٣)، والبرهان (٤٥٩/١)، والمحصول (١٦٢/٤).

(١) انظر: أصول الجصاص (٣٢٢/٣)، والعدة (١١٤٣/٤)، والتلخيص (١١٥/٣)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (٤٤٧/٣)، وقواطع الأدلة (٣٣٥/٣)، والواضح (١٨٤/٥)، وبذل النظر (٥٤٦)، والمحصول (١٦٤/٤)، والإحكام للآمدي (٢٤٣/١).

(٢) أصول الجصاص (٣٢٢/٣).

(٣) من الآية رقم: (١٤٣)، من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم: (١١٠)، من سورة آل عمران.

﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾[2]، قد عمّت هذه الآيات سائر الأمم، فغير جائزٍ لأحد أن يختص بها على أهل المدينة دون غيرهم.

ولو جاز ذلك لجاز أن يقال في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ إنه مخصوص به أهل المدينة دون غيرهم، فلما بطل هذا؛ لأن عموم اللفظ لم يفرّق بينهم وبين غيرهم، كذلك حكم الآيات الموجبة لصحة الإجماع لما كانت مبهمة، لم يجز لأحد الاقتصار بها على أهل المدينة دون غيرهم»[3].

ونوقش هذا الدليل: بأنّ الأدلة العامة المثبتة لحجية الإجماع كما أنها لا تقتضي حجية إجماع أهل المدينة، فكذلك لا تبطل حجيته إذا ثبت بدليل منفصل، وقد حصل هذا فانتفى المحذور[4].

ويمكن الجواب عن هذا: بأنه لا يُسلّم بثبوت دليل منفصل يدل دلالة صريحة على حجية إجماع أهل المدينة، وما ذُكر من أدلة فقد ناقشها الجمهور وأبطلوا الاحتجاج بها.

والذي يظهر لي صحة الاستدلال بالآية على عدم حجية إجماع أهل المدينة، وحاصله الاستدلال بالتلازم، بمعنى: لو جاز تخصيص النصوص العامة الواردة في حجية الإجماع بأهل المدينة، لجاز تخصيص النصوص العامة كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ وغيرها بأهل المدينة، ولا قائل بذلك،

(١) من الآية رقم: (١١٥)، من سورة النساء.
(٢) من الآية رقم: (١٥)، من سورة لقمان.
(٣) أصول الجصاص (٣/٣٢١ – ٣٢٢).
(٤) انظر: المحصول (٤/١٦٦).

وعليه فلما بطل هذا بطل ما ذكروه.

المبحث الرابع: نسخ الأخف بالأثقل

اتفق الأصوليون على جواز نسخ الحكم بأخف منه، وبالمساوي له[1]، واختلفوا في نسخ الحكم الأخف بالأثقل منه **على قولين:**

القول الأول: إنه يجوز نسخ الأخف بالأثقل.

وهذا قول الجمهور[2].

القول الثاني: إنه لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل.

وهذا قولٌ لبعض الشافعية[3]، ولبعض الظاهرية[4]، ونُسب لبعض المعتزلة[5].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

أورد السرخسي الاستدلال بهذه الآية في معرض مناقشته لدليل من يرى عدم جواز نسخ الأخف بالأثقل، وبيان ذلك:

استدل من لا يرى جواز نسخ الأخف بالأثقل بقوله تعالى: ﴿مَا

(١) انظر: إحكام الفصول (٤٠٦/١)، ومنتهى الوصول (١٥٨)، ونهاية الوصول (٢٢٩٧/٦)، وشرح مختصر الروضة (٢٩٦/٢)، وتيسير التحرير (١٩٩/٣)، والبحر المحيط (٩٥/٤)، والتحبير (٣٠٢١/٦)، وشرح الكوكب المنير (٥٤٩/٣)، وإرشاد الفحول (٢٨١).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٢٢٣/٢)، والعدة (٧٨٥/٣)، وإحكام الفصول (٤٠٦/١)، وميزان الأصول (٧١٥)، والإحكام للآمدي (١٣٧/٣)، ومنتهى الوصول (١٥٨)، ونهاية الوصول (٢٢٩٨/٦)، وأصول ابن مفلح (١١٣٦/٣)، والبحر المحيط (٩٥/٤)، وفواتح الرحموت (٧١/١).

(٣) انظر: التبصرة (٢٥٨)، والإحكام للآمدي (١٣٧/٣)، ونهاية الوصول (٢٢٩٨/٦).

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم (٤٦٦/٤)، والعدة (٧٨٦/٣)، والتبصرة (٢٥٨)، وقواطع الأدلة (١٠٣/٣)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٥٢/٢)، والمحصول (٣٢٠/٣).

(٥) انظر: التلخيص (٤٨١/٢)، وميزان الأصول (٧١٤). وأمّا أبو الحسين البصري فقد اختار في المعتمد (٣٨٥/١) القول بالجواز كالجمهور.

﴿نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾[1]، وقالوا ليس المراد أن الناسخ أفضل من المنسوخ؛ لأن كليهما من القرآن، وعليه فالناسخ خير من المنسوخ بالنسبة للمكلفين، ولا يكون ذلك إلا أنه أخف عليهم، وحينئذٍ فلابد أن يكون الناسخ أخف من المنسوخ لا أثقل منه[2].

وقد ناقش السرخسي هذا الاستدلال: بعدم التسليم بما ذكروه من أنّ الأخف خيرٌ من الأثقل بإطلاق، فقد يكون الأثقل هو الخير، وقد وقع ذلك في الشرع؛ بأن نُسخ الأخف بما هو أثقل منه.

ومما يدل على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ فقد كان الحج قبلها مندوباً ثم صار بها واجباً، وهذا بلا شك أشق على البدن وأثقل.

قال السرخسي: «وبهذا يتبين أنه ليس المراد مِن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾[3] الأخف على البدن، فإنّ الحج ما كان لازماً قبل نزول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، وكان كل مسلم مندوباً إلى أدائه، ثم صار الأداء لازماً بهذه الآية، وهذا أشق على البدن؛ يوضّحه: أن ترك الخروج للحج يكون أخف على البدن من الخروج، ولا إشكال أن الخروج إلى أداء الحج بعد التمكن خير من الترك، فبهذا يتبين ضعف استدلالهم»[4].

(١) من الآية رقم: (١٠٦)، من سورة البقرة.

(٢) انظر الاستدلال بهذه الآية على هذا القول في: الإحكام لابن حزم (٤/٤٦٧)، والعدة (٣/٧٨٧)، وإحكام الفصول (١/٤٠٨)، وقواطع الأدلة (٣/١٠٣ – ١٠٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٣٥٢)، والوصول لابن برهان (٢/٢٦)، وميزان الأصول (٧١٥)، وبذل النظر (٣٢٩)، والإحكام للآمدي (٣/١٣٨ – ١٣٩)، ومنتهى الوصول (١٥٩)، وشرح تنقيح الفصول (٣٠٨)، ونهاية الوصول (٦/٢٣٠١)، وأصول ابن مفلح (٣/١١٣٧).

(٣) من الآية رقم: (١٠٦) من سورة البقرة.

(٤) أصول السرخسي (٢/٦٣).

وحقيقة ما ذكره السرخسي في مناقشته لدليل المانعين، هو الاستدلال بوقوع نسخ الأخف بالأثقل في الشرع، والوقوع دليل الجواز.

وقد ظهر لي أن السرخسي قد انفرد بالاستدلال بهذه الآية في هذا الموضع، وأما غيره من العلماء فقد استدلوا بآيات أصرح وأقوى دلالة من هذه الآية، كالاستدلال بالآيات الدالة على نسخ التخيير بين الفدية والصيام بتعين الصوم لمن شهد الشهر، ونسخ جواز تأخير الصلاة وقت الخوف إلى وقت آخر أكثر أمناً إلى وجوب إقامتها حال الخوف، ونسخ حبس الزواني في البيوت إلى الحد، ونسخ الأمر بترك القتال والجهاد إلى الأمر به، وغيرها من الأحكام التي كانت خفيفة فنسخت بما هو أشق منها ممّا هو ثابت في كتاب الله تعالى[1].

والذي يظهر أن العلماء تركوا الاستدلال بهذه الآية على وقوع نسخ الأخف بالأثقل؛ لأن غيرها أقوى منها، **وكذلك لأن الاستدلال بهذه الآية قد يُناقش**: بأن وجوب الحج بهذه الآية هو من قبيل الوجوب الابتدائي، بمعنى أنه لم يُسبق بحكم أخف ثم جاءت هذه الآية بنسخه بحكم أثقل، وحينئذ لم يتحقق ضابط المسألة؛ لأنه -لا

(١) انظر في الاستدلال بالوقوع وذكر الأدلة عليه في: أصول الجصاص (٢/٢٢٤ - ٢٢٥)، والإحكام لابن حزم (٤/٤٦٨)، والعدة (٣/٤٨٦)، والتبصرة (٢٥٨)، وقواطع الأدلة (٣/١٠٤)، والمستصفى (١/١٢٠)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٣٥٢)، والوصول لابن برهان (٢/٢٦)، وميزان الأصول (٧١٥)، وبذل النظر (٣٢٧)، والضروري (٨٥)، والمحصول (٣/٣٢٠ - ٣٢١)، والإحكام للآمدي (٣/١٣٧)، ومنتهى الوصول (١٥٨)، ونهاية الوصول (٦/٢٢٩٨)، وتيسير التحرير (٣/٢٠٠)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٠٣)، وأصول ابن مفلح (٣/١١٣٦)، وفواتح الرحموت (١/٧١).

شك- أن الحكم الابتدائي الذي فيه إيجاب أمر على الناس لم يكن واجباً عليهم فعله سيكون شاقاً عليهم، وهو خارج عن محل النزاع، لذلك آثر العلماء الاستدلال بالنصوص الأخرى وترك الاستدلال بهذه الآية، وفعلهم فيما يظهر لي أصح وأقوى.

الفصل الثاني: الاستدلال بالآية في مسائل دلالات الألفاظ

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: البيان بالفعل

اتفق العلماء على جواز بيان المجمل بالقول، واختلفوا في جوازه بالفعل[١]؛ بمعنى أن يكون فعل النبي ﷺ مبيناً للفظ المجمل[٢]:

القول الأول: إنه يجوز البيان بالفعل.

وهذا قول جمهور العلماء[٣].

القول الثاني: إنه لا يجوز البيان بالفعل.

وهذا قول بعض العلماء[٤]، ونُسب لطائفةٍ شاذة[٥]، وقد نُسب لأبي إسحاق الإسفراييني[٦]، ولأبي الحسن الكرخي[٧].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استَدل بهذه الآية جمهور العلماء الذين يرون جواز البيان بالفعل، فقالوا: إن البيان بالفعل قد وقع في الشرع، والوقوع دليل الجواز، ومن ذلك: أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ لا

(١) انظر: البحر المحيط (٣/٤٨٥)، والغيث الهامع (٢/٤٢٧).
(٢) انظر: الإبهاج (٢/٢٣٣).
(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٧)، ومنتهى الوصول (١٤٠)، ومختصر المنتهى مع رفع الحاجب (٣/٤١٥)، والإحكام للآمدي (٣/٢٧)، ونهاية الوصول (٥/١٨٧٣)، والبحر المحيط (٣/٤٨٥)، والتحبير (٦/٢٨٠٥).
(٤) انظر: المعتمد (١/٣١١)، والمحصول (٣/١٨٠).
(٥) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٢٧)، ونهاية الوصول (٥/١٨٧٣)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٤٢)، وفواتح الرحموت (٢/٤٥).
(٦) انظر: شرح اللمع (٢/٢٤٧).
(٧) انظر: المصدر السابق.

يُعلم منه تفاصيل الحج وأحكامه، فقام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ببيان ذلك بفعله، وقال للصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: (خذوا عني مناسككم)[1]، فكان فعله بياناً لهذه الآية، ممّا يدل على جواز البيان بالفعل[2].

قال الجصاص: «ويكون البيان منه بالفعل أيضاً ... نحو فعله في المناسك بياناً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، وقد أكّد ذلك بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (خذوا عني مناسككم) نبههم به على وجوب اعتبار البيان بفعله عما أُجمل في الكتاب ذكره»[3].

وقال القرافي: «مثال البيان بالفعل: تبيينه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾»[4].

وقال العراقي: «واختُلف في البيان بالفعل، والأصح جوازه، كصلاة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحجه، فإنهما مبيّنان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[5]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾»[6].

نوقش هذا الدليل: بأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يبيّن هذه الآية بفعله، وإنما بيّنها بقوله: (خذوا عني مناسككم)[7].

(١) أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ: (لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه) كتاب: الحج، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، وبيان قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لتأخذوا عني مناسككم، ص(٥٤٦)، رقم الحديث (١٢٩٧).
(٢) انظر: أصول الجصاص (٣٥/٢)، والمعتمد (٣١٣/١)، والعدة (١١٨/١)، وشرح اللمع (١٧٣/٢)، وقواطع الأدلة (١٤٧/٢)، وأصول السرخسي (٢٧/٢)، والتمهيد (٢٨٦/٢)، والمحصول (١٨٠/٣)، وروضة الناظر (٥٨٢/٢)، ومنتهى الوصول (١٤٠)، وشرح مختصر الروضة (٦٨٠/٢)، والبحر المحيط (٤٨٦/٣)، وشرح الكوكب المنير (٤٤٩/٣)، وفواتح الرحموت (٤٥/٢)، وإرشاد الفحول (٢٥٨).
(٣) أصول الجصاص (٣٥/٢)، وانظر: العدة (١١٨/١)، وأصول السرخسي (٢٧/٢).
(٤) شرح تنقيح الفصول (٢٧٨).
(٥) من الآية رقم: (٤٣)، من سورة البقرة.
(٦) الغيث الهامع (٤٢٧/٢).
(٧) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢٨٧/٢)، وروضة الناظر (٢٧/٢)، والإحكام للآمدي=

وأجيب عن هذا: بأنّ قوله ﷺ: (خذوا عني مناسككم) دليلٌ على أنّ البيان وقع بفعله؛ لأن قوله: (خذوا عني مناسككم) ليس فيه بيان لتفاصيل الحج وأحكامه، وبيان ذلك إنما حصل بفعله، فغاية هذا القول منه ﷺ هو التعريف بأن البيان للآية وقع بفعله ﷺ [(١)].

والذي يظهر لي صحة الاستدلال بهذه الآية على جواز البيان بالفعل ووقوعه في الشرع، قال الشوكاني: «ولا وجه لهذا الخلاف، فإن النبي ﷺ بيّن الصلاة والحج بأفعاله ... ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لا من الشرع ولا من العقل، بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة في شيء»[(٢)].

المبحث الثاني: تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة

قد يأتي خطاب من الشارع ويحتاج إلى بيان، فهل يجوز تأخير بيانه؟

اتفق العلماء على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة[(٣)]، ووقت الحاجة هو: وقت وجوب الفعل[(٤)]، أو وقت تعليق التكليف

=(٢٧/٣)، وشرح مختصر الروضة (٦٨٠/٢)، وتيسير التحرير (١٧٥/٣).

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) إرشاد الفحول (٢٥٨).

(٣) انظر: مقدمة ابن القصار (٢٧٢)، وإحكام الفصول (١٩٥/١، ٣٠٩)، والتلخيص (٢٠٨/٢)، والمستصفى (٣٦٨/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٩٠/٢)، والمحصول لابن العربي (٤٩)، والمحصول (١٨٧/٣)، وروضة الناظر (٥٨٥/٢)، والإحكام للآمدي (٣٢/٢)، ومنتهى الوصول (١٤١)، ونهاية الوصول (١٨٩٤/٥)، والبحر المحيط (٤٩٣/٣).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤٩٣/٣)، وانظر أيضاً: البرهان (١٢٨/١)، والعدة (٧٢٤/٣)، ونهاية الوصول (١٨٩٤/٥).

بالفعل مضيقاً[١]، «وصورته: أن يقول: صَلُّوا غداً، ثم لا يبيّن لهم في غدٍ كيف يصلون»[٢].

واختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة[٣]: «وصورته: أن يقول وقت الفجر مثلاً: صَلُّوا الظهر، ثم يؤخر بيان أحكام الظهر إلى وقت الزوال، أو يقول: حُجُّوا في عشر ذي الحجة، ثم يؤخر بيان أحكام الحج إلى دخول العشر»[٤].

وأهم أقوالهم ثلاثة، هي:

القول الأول: إنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً.

وهذا قول أكثر المالكية[٥]، وأكثر الشافعية[٦]، وأكثر الحنابلة[٧].

القول الثاني: إنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً.

وهذا قول بعض المالكية[٨]، وبعض الشافعية[٩]، وبعض

(١) انظر: تيسير التحرير (١٧٤/٣)، وفي المعتمد (٣١٥/١) فَسَّر وقت الحاجة بأنه: «الوقت الذي إن أخّر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب، ولا يتمكن من فعل ما تضمنه في الوقت الذي كُلِّف فعله فيه».

(٢) شرح مختصر الروضة (٦٨٨/٢)، والتحبير (٢٨١٨/٦)، وشرح الكوكب المنير (٤٥١/٣ - ٤٥٢).

(٣) قال الزركشي في البحر المحيط (٤٩٤/٣): «وهو كل ما لم يكن وجوبه فوراً كالحج وغيره، وهو إمّا أن يكون لا ظاهر له، كالأسماء المتواطئة والمشتركة، أو له ظاهر وقد استعمل في خلافه، كتأخير بيان التخصيص، وتأخير بيان النسخ، وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في غير المسميات الشرعية».

(٤) شرح مختصر الروضة (٦٨٩/٢).

(٥) انظر: إحكام الفصول (٣٠٩/١).

(٦) انظر: التبصرة (٢٠٧)، والإحكام للآمدي (٣٢/٣)، ونهاية الوصول (١٨٩٤/٥).

(٧) انظر: المسودة (١٧٨).

(٨) انظر: مقدمة ابن القصار (٢٧٣).

(٩) انظر: الإحكام للآمدي (٣٢/٣)، ونهاية الوصول (١٨٩٤/٥).

الحنابلة[١]، وأكثر المعتزلة[٢].

القول الثالث: إنه يجوز تأخير بيان المجمل، دون غيره كالعام والمطلق.

وهو قول أكثر الحنفية[٣]، وبعض الشافعية[٤].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استَدل بهذه الآية أصحاب القول الأول الذين يرون جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فقالوا:

إنه قد وقع في الشرع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، والوقوع دليل الجواز، ومن أدلة الوقوع قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، فقد أوجب الله على الناس الحج بهذه الآية، ثم أتى بيان أحكامه متأخراً بفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقوله: (خذوا عني مناسككم)[٥].

قال الباقلاني: «وقد استُدل على جواز تأخير البيان بآيات من القرآن وسنن عن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[٦]، ثم قال: «وقد استُدل على صحة ذلك: بأن من تأمل سنن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعين النصيفة

(١) انظر: العدة (٣/٧٢٥)، والمسودة (١٧٩).
(٢) انظر: المعتمد (١/٣١٥)، وإحكام الفصول (١/٣٠٩)، والوصول لابن برهان (١/١٢٣)، والمحصول لابن العربي (٤٨).
(٣) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/٢١٧، ٢٢١، ٢٢٥)، وأصول السرخسي (٢/٢٨، ٢٩)، وتيسير التحرير (٣/١٧٤).
(٤) انظر: التبصرة (٢٠٧)، والبحر المحيط (٣/٤٩٩).
(٥) انظر هذا الاستدلال في: أصول الجصاص (٢/٦٠)، والتقريب والإرشاد (٣/٣٩٩ – ٤٠٢)، والبرهان (١/١٢٩)، والمنخول (١٢٩)، والمستصفى (١/٣٧١ – ٣٧٢)، وروضة الناظر (٢/٥٨٨)، وشرح مختصر الروضة (٢/٦٩٠ – ٦٩٢)، ونهاية الوصول (٥/١٩٠٩ – ١٩١٢)، وإرشاد الفحول (٢٦٠).
(٦) التقريب والإرشاد (٣/٣٩٩).

علم ما قلناه، فمن ذلك: ... قوله: (خذوا عني مناسككم) في حجه، وَرَدَ متراخياً عن قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ مع بيانه بعد ذلك بمناسكه واستطاعته وشروطه»[1].

وقال ابن قدامة: «ولنا: الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة ... وبان المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾بفعله؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (خذوا عني مناسككم)»[2].

وقال الطوفي: «لنا: جوازه من الكتاب والسنة، والاستدلال من وجوه ... الخامس: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخّر بيان كثير من الأحكام إلى وقت الحاجة ... ومنها: قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ أخّر بيانه بفعله، وقوله: (خذوا عني مناسككم)»[3].

وقال الصفي الهندي: «إن من المعلوم بالضرورة بعد الاستقراء أن ما ورد من النصوص الدالة على الأحكام والأخبار على وجه الإجمال والعموم، لم يُبَيّن للرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا بيّنه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لنا دفعة واحدة عند نزوله، بل على التدرج على حسب الحاجة ... وكذا أحكام الحج من القِران والتمتع والإفراد وغيرها، ما بيّنها إلا بفعله وقوله حسب الحاجة، لا عند نزول قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾»[4].

المناقشة: نفى ابن برهان أن يوجد دليل من السمع والنقل يدل على هذه المسألة -مع أنه من القائلين بجواز تأخير البيان

(١) التقريب والإرشاد (٣/٤٠١ - ٤٠٢).
(٢) روضة الناظر (٢/٥٨٨ - ٥٩٠)، وانظر: المستصفى (١/٣٧١ - ٣٧٢).
(٣) شرح مختصر الروضة (٢/٦٩٠ - ٦٩٢).
(٤) نهاية الوصول (٥/١٩٠٩ - ١٩١٢).

عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة- وقد قال ذلك عندما استدل علماء مذهبه بقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[1] وأنّ بيان الصلاة والزكاة قد جاء متراخياً بقوله ﷺ: (صلوا كما رأيتموني أصلي)[2].

فقال عن هذا الاستدلال: «وهذا لا حُجة فيه؛ فإنه يمكن أن يكون البيان مقروناً بهذه الآية من جهة الرسول، والبيان على ضربين: بيان من جهة الله تعالى، وبيان من جهة الرسول صلوات الله وسلامه عليه. ولا اعتماد على أدلة السمع في هذه المسألة»[3].

ويمكن الجواب عن هذا: بعدم التسليم بما ذكره من وجوه:

الأول: أن ما ذكره مجرد احتمال بأن يكون النبي ﷺ قال ذلك مقروناً بآية الصلاة من غير تأخير، ولا يوجد دليل عليه.

الثاني: إن سُلِّم باقتران قول النبي ﷺ مع آية الصلاة، فلا يُسلّم بأن بيان كل أحكام الصلاة كان عند نزول آية الصلاة، ويدل عليه: أن بيان ابتداء أوقات الصلوات وانتهائها قد جاء على يومين كما ثبت بذلك الحديث.

الثالث: على التسليم بما ذكره في آية الصلاة واقتران قول النبي ﷺ بها، فلا يُسلّم بذلك في شأن آية الحج؛ إذ من المعلوم أن الحج قد فُرض في السنة التاسعة، ولم يحج النبي ﷺ ويقول: (خذوا عني مناسككم) إلا في السنة العاشرة.

(١) من الآية رقم: (٤٣)، من سورة البقرة.
(٢) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب: الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، ص(١٠٤)، رقم الحديث: (٦٣١).
(٣) الوصول (١٢٦/١).

وعلى كلٍ فليس الاستدلال بالدليل السمعي في هذه المسألة متوقفاً على آية الصلاة، بل ولا على آية الحج، فقد ثبت الدليل السمعي بهما وبغيرهما من الآيات والنصوص التي جاء بيانها متأخراً عن وقت الخطاب، حتى أصبح هذا معلوماً بالضرورة من خلال الاستقراء، ولذا يقول الصفي الهندي: «إنّ من المعلوم بالضرورة بعد الاستقراء: أنّ ما ورد من النصوص الدالة على الأحكام والأخبار على وجه الإجمال والعموم لم يُبيّن للرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا بيّنه الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لنا دفعة واحدة عند نزوله، بل على التدرج على حسب الحاجة»[1].

والذي يظهر لي صحة الاستدلال بهذه الآية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

(١) نهاية الوصول (٥/١٩٠٩).

المبحث الثالث: التدرج في البيان

هل يلزم عند إرادة بيان ما يحتاج إلى بيان أن يُبَيَّن جميعُه دفعة واحدة في المرة الأولى؟ أو يصح أن يبين بياناً أولاً، ثم يبين بياناً ثانياً، كالتخصيص للعام بعد التخصيص[١].

اختلف المجوِّزون لتأخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدرج في البيان على أقوال[٢]، **أهمها قولان:**

القول الأول: إنه يجوز التدرج في البيان.

وهذا قول الجمهور[٣]، والمحققين من المجيزين لتأخير البيان عن وقت الخطاب[٤].

القول الثاني: إنه لا يجوز التدرج في البيان.

ونُسب هذا القول لبعض المجيزين لتأخير البيان عن وقت الخطاب ولم يُسمَّ أحدٌ بعينه[٥].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استَدل بهذه الآية الجمهورُ الذين يرون جواز التدرج في البيان، فقالوا:

(١) انظر: إرشاد الفحول (٢٦٢)، وانظر أيضاً: التلخيص (٢/٢٢٣)، وتحفة المسؤول (٣/٣٠٤)، وفي شرح الكوكب المنير (٣/٤٥٤) قال: «التدريج في البيان: بأن يبين تخصيصاً بعد تخصيص، فيقال مثلاً: اقتلوا المشركين، ثم يقال: سلخ الشهر، ثم يقال: الحربيين منهم، ثم يقال: إذا كانوا رجالاً».

(٢) أما من يرى عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب أصلاً، فمن باب أولى أن لا يرى جواز التدرج في البيان.

(٣) انظر: نهاية الوصول (٥/١٩٦٠)، والبحر المحيط (٣/٥٠٢)، والفوائد السنية (٤/١٧٧٤).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٥٠)، والتحبير (٦/٢٨٣٣).

(٥) انظر: التلخيص (٢/٢٢٤)، والمستصفى (١/٣٨١)، والإحكام للآمدي (٣/٤٩)، والبحر المحيط (٣/٥٠٢).

إن التدرج في البيان قد وقع في الشرع، والوقوع دليل الجواز، ومما يدل على وقوعه: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

حيث بيّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معنى الاستطاعة عندما سُئل عنها، فقال: (الزاد والراحلة)[1]، ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة من طلب الخفارة، بل عُلم اعتبار ذلك بدليل آخر بعده.

قال الغزالي في ذكره لدليل المجيزين والرد على المانعين: «كيف وقد نزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فسئل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الاستطاعة فقال: (الزاد والراحلة)، ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة وطلب الخفارة، وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده»[2].

وقال الآمدي: «ودليل جوازه: وقوعه، وبيان وقوعه ... قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ خُصِّص أولاً بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة، ثم بذكر الأمن في

(١) أخرجه بهذا اللفظ: الترمذي في سننه، كتاب: الحج، باب: ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، ص(٢٠٣)، رقم الحديث (٨١٣) وقال: «هذا حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم»، وابن ماجه في سننه، كتاب: المناسك، باب: ما يوجب الحج، ص(٤١٩)، رقم الحديث (٢٨٩٧)، والدارقطني في سننه، كتاب: الحج، (٢١٩/٣)، رقم الحديث (٢٤٢٦)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الحج، باب: بيان السبيل الذي بوجوده يجب الحج، (٥٣٥/٤)، رقم الحديث (٨٦٢٣)، والحاكم في المستدرك، كتاب: المناسك، (٤٤١/١)، رقم الحديث (١٦١٣)، وقال عنه: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وقد نقل ابن حجر في التلخيص الحبير (٢٢١/٢) قول ابن المنذر: لا يثبت الحديث في ذلك مسنداً، والصحيح من الروايات رواية الحسن المرسلة، يعني رواية الدارقطني.

(٢) المستصفى (٣٨١/١ – ٣٨٢).

الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانياً ... ولولا جوازه لما وقع»[1].

وقال الصفي الهندي: «لأنه قد وقع ذلك، وهو دليل الجواز وزيادة، رُوي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ سُئل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الاستطاعة؟ فقال: (الزاد والراحلة)، ولم يتعرض في هذا الحديث لأمن الطريق، والسلامة عن طلب الخفارة، بل علم اعتبارهما بدليل آخر»[2].

والذي يظهر لي صحة الاستدلال بهذه الآية على هذا القول؛ ولأنه إذا جاز تأخير جميع البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فلئن يجوز تأخير بعضه من باب أولى، والأصل عدم المانع؛ إذ الكل بيان[3].

(١) الإحكام (٣/٥٠).
(٢) نهاية الوصول (٥/١٩٦٠ – ١٩٦٢).
(٣) انظر: منتهى الوصول (١٤٤)، وأصول ابن مفلح (٣/١٠٣٧)، وإرشاد الفحول (٢٦٢).

المبحث الرابع: مقتضى صيغة الأمر

ترد صيغة الأمر لمعانٍ متعددة ومتباينة، حتى أوصلها بعض العلماء إلى أكثر من ثلاثين معنى[١]، وقد اتفقوا على أنه إذا وجدت قرينة تدل على أحد المعاني فإنها تُحمل عليه[٢]، ولكنهم اختلفوا في معناها الحقيقي الذي تحمل عليه عند خلوِّها من القرائن[٣].

قال الطوفي: «اعلم أن الأمر إما أن يكون مقترناً أو مجرداً، فإن كان مقترناً بقرينة تدل على أنّ المراد به الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، حُمل على ما تدل عليه القرينة»[٤].

وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال كثيرة، أشهرها أربعة، هي:

القول الأول: إن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز فيما عداه.

وهذا قول الجمهور من فقهاء وأصوليين وجماعة من المتكلمين[٥].

القول الثاني: إن صيغة الأمر حقيقة في الندب.

(١) انظر في معاني صيغة الأمر، والأمثلة عليها: المستصفى (٣٧٢/١)، والمحصول (٣٩/٢ – ٤١)، ونهاية الوصول (٨٤٦/٣ – ٨٥٢)، وكشف الأسرار (٢٥٤/١)، والبحر المحيط (٣٥٧/٢ – ٣٦٣)، وشرح الكوكب المنير (١٧/٣ – ٣٨).

(٢) انظر: المستصفى (٤١٧/١)، والمحصول (٤٧/٢)، ونهاية الوصول (٨٥٨/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٦٥/٢).

(٣) انظر: المحصول (٤١/٢)، ونهاية الوصول (٨٥٢/٣)، وكشف الأسرار (٢٥٥/١)، ونهاية السول (٢٥١/٢)، والبحر المحيط (٢٦٤/٢).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣٦٥/٢).

(٥) انظر: المعتمد (٥٠/١)، ومسائل الخلاف (٦٦)، والعدة (٢٢٩/١)، والتلخيص (٢٦٣/١)، وقواطع الأدلة (٩٢/١)، وأصول السرخسي (١٥/١)، والمحصول (٤٤/٢)، والإحكام للآمدي (١٤٤/٢)، وجمع الجوامع (٣٧٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٩/٣).

وقد نُسب هذا القول لبعض الفقهاء[١]، وكثير من المتكلمين[٢]، وهو مذهب بعض المالكية[٣]، وبعض الشافعية[٤].

القول الثالث: إن صيغة الأمر حقيقة في الإباحة.

ونُسب هذا القول لبعض المالكية[٥]، ولبعض المعتزلة[٦].

القول الرابع: التوقف في صيغة الأمر، فلا تحمل على معنى من معانيها حتى يرد دليل أو قرينة تدل على ذلك.

ونسب هذا القول لبعض الحنفية[٧]، والمالكية[٨]، واختاره جماعة من الشافعية[٩].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استُدل بهذه الآية في موضعين:

الموضع الأول: استَدل بهذه الآية الجمهور الذين يرون أن صيغة الأمر للوجوب، فقالوا:

إنّ الأمة متفقة على الرجوع إلى ظواهر الأوامر عند القول بإيجاب العبادات، ومن ذلك: إجماعهم على وجوب الحج استناداً على ظاهر هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾

(١) انظر: قواطع الأدلة (٩٤/١)، والمستصفى (٤٢٦/١)، والإحكام للآمدي (١٤٤/٢).
(٢) انظر: البحر المحيط (٣٦٧/٢).
(٣) انظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٩٧٦/٢).
(٤) انظر: التبصرة (٢٧)، وشرح اللمع (١٧١/١).
(٥) انظر: أصول السرخسي (١٦/١).
(٦) انظر: التلخيص (٢٦٣/١)، والبرهان (١٥٨/١).
(٧) انظر: الإحكام لابن حزم (٢٧٥/١).
(٨) انظر: المصدر السابق، ولباب المحصول (٥٢١/٢).
(٩) انظر: البرهان (١٥٩/١)، والمستصفى (٤٣٢/١)، والإحكام للآمدي (١٤٥/٢).

، مما يدل على أنّ صيغة الأمر تقتضي الوجوب[1].

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: بعدم التسليم بانعقاد إجماع الأمة على الرجوع إلى ظواهر الأوامر الواردة في النصوص للقول بإيجاب العبادات، بل هذا هو محل النزاع[2].

قال الباقلاني: «ويقال لهم: بأي طريق علمتم بأن الأمة إنما أجمعت على حمل هذه الظواهر على الأمر، وحمل بعضها على الوجوب لمجردها دون قرائن وأسباب اتصلت بها؟ أبضطرار علمتم ذلك أم بدليل؟

فإن قالوا بضرورة أُمسك عنهم، وإن قالوا بدليل سُئلوا عنه، فإن قالوا: الدليل على ذلك أنه ما ظهر بينهم شيء تعلقوا به في الإيجاب والتحريم وكون القول "افعل ولا تفعل" أمراً ونهياً غير هذه الظواهر.

يقال لهم: هذا نفس دعواكم التي تكررونها وتعتمدون عليها وهي غير مقبولة، وفيها وقعت المخالفة»[3].

وأجيب عن هذا: بأنّ الإجماع قد انعقد في عهد الصحابة ﷺ فلا يضرّه خلاف مَنْ بعدهم، ويدل عليه: أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة ﷺ إنكار حمل صيغ الأوامر على الوجوب، ولو وجد لنقل، ولو لم نعمل بهذا الظاهر، لتعذر العمل بأكثر الظواهر الشرعية؛

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٢/٧٢، ٧٩)، وانظر أيضاً في حكاية الإجماع: المعتمد (١/٥٨)، والعدة (١/٢٣٥)، والمستصفى (١/٤٣٤)، وقواطع الأدلة (١/١٠٠)، والتمهيد (١/١٥٨)، والمحصول (٢/٦٩ – ٧١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٢/٧٣ – ٧٤)، والمعتمد (١/٥٨).

(٣) التقريب والإرشاد (٢/٧٣ – ٧٤).

لأن القطع لا سبيل إليه[١].

الوجه الثاني: إنّ العبادات التي اتفِق على وجوبها ليس لأجل ظاهر الأمر الوارد فيها، وإنما لأجل القرائن المحتفة بذلك الأمر، وحينئذٍ فيكون هذا خارجاً عن محل النـزاع[٢]، ومن ذلك القول بوجوب الحج فإنه لم يُستفد من ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، وإنما لأجل قرائن احتفت بذلك، ومنها وجود حرف (على) الذي يقتضي الوجوب.

قال الباقلاني: «مَنْ الذي سلّم لكم أن الأمة رجعت في إيجاب ما ذكرتم، وتحريم ما وصفتم إلى هذه الظواهر؟ وما أنكرتم أن يكون محصِّلوها وأهل التحقيق منها إنما رجعوا في ذلك إلى قرائن وصلات واتباعات عُلمت بها كون هذه الأقاويل أمراً، وعُلمت بمثلها بعد علمها بأنها أوامر أنها على الوجوب»[٣].

وقال: «على أن أكثر الظواهر التي وردت للوجوب قد اتصل بها مقدماً عليها ومتعقباً لها من الوعيد والزجر والتهديد والتحذير، وذكر الفرض والكتابة والإلزام والتخويف من العذاب والنكال، ما دَلّ على أن القول صدر على وجه الأمر وعلى سبيل الوجوب»[٤]، ثم قال: «واقترن بالأمر بالحج قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، ولفظة (على) إنما تستعمل في الواجب، وقوله عليه الصلاة

(١) انظر: العدة (٢٣٧/١)، ومنتهى الوصول (٩١)، وبيان المختصر (٤٢/٢)، وشرح العضد (٨٠/٢).
(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٧٣/٢)، والعدة (٢٣٦/١)، والمستصفى (٤٣٤/١).
(٣) التقريب والإرشاد (٧٣/٢).
(٤) المصدر السابق (٧٨/٢).

والسلام للخثعمية: (أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته) قالت: نعم، قال: (فدين الله أولى)[1]، والقضاء لا يكون إلا عن واجب مفروض ... فبهذه القرائن والأسباب عَلمت الأمة أو الدهماء منها: وجوب الأوامر الواجبات، ولزوم موجب النهي عن المحظورات، لا بمجرد القول "افعلوا ولا تفعلوا"، ولا بمطلق الأمر والنهي المترددين بين الواجب والندب»[2].

وأجيب عن هذا: بأن الظاهر من فعل الصحابة ﷺ ومَن بعدهم من علماء الأمة هو احتجاجهم بصيغة الأمر -نفسها- على الوجوب، وليس هناك دلالة على غير هذا المعنى، فوجب الرجوع إلى ظاهر فعلهم، ولو كان هناك قرائن أوجبت حمل صيغة الأمر على الوجوب لوجب على الصحابة ﷺ نقل هذه القرائن، وإلا لكان في ترك نقلها تضييع للشريعة، وذلك لا يصح أن يقال في حق الصحابة ﷺ[3].

ثم إنّ وجود قرائن في بعض الأوامر تدل على الوجوب -كما في آية الحج- لا يعني أن هذه القرائن مؤسسة لحكم الوجوب بل هي مؤكدة، وهذا لا يمنع من أن تحمل الأوامر على الوجوب عند خلوِّها

(١) ذكر الزركشي في المعتبر (٢١٤) أن هذا الحديث موجود في الكتب الستة بدون هذا القياس عدا ابن ماجه، انظر: صحيح البخاري، كتاب: الحج، باب: وجوب الحج وفضله، ص(٢٤٦)، رقم الحديث (١٥١٣)، وصحيح مسلم، كتاب: الحج، باب: الحج عن العاجز، ص(٥٦٣)، رقم الحديث (١٣٣٤)، ولفظه عندهما: "قالت: يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: (نعم)". وانظر: سنن ابن ماجه، كتاب: المناسك، باب: الحج عن الحي إذا لم يستطع، ص(٤٢١)، رقم الحديث (٢٩٠٩)، ولفظه عنده: "قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (نعم، فإنه لو كان على أبيك دين قضيتيه)".

(٢) التقريب والإرشاد (٢/٧٩ - ٨٠).

(٣) انظر: العدة (١/٢٣٦-٢٣٧)، وأصول السرخسي (١/٦١)، والتمهيد (١/١٥٨-١٥٩)، والمحصول (٢/٧٢)، .

من القرائن؛ ولذا فقد وجدت أوامر كثيرة كانت مجردة من القرائن وحملها الصحابة ﷺ على الوجوب[1].

وقد استُدل بالآية على أن الأمر للوجوب من جهة أخرى، وهي: أنه لما نزلت هذه الآية، وخاطب النبي ﷺ الصحابة ﷺ بها، سأله الأقرع بن حابس ﷺ: ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟[2].

ووجه الاستدلال من ذلك: أن الصحابي فهم من ظاهر الآية الوجوب، ولذلك لم يسأل النبي ﷺ عن الحج هل هو واجب أو لا؟ وإنما سأل عن التكرار هل هو واجب أو يكفي مرة واحدة؟ مما يدل على أنّ مقتضى الأمر الوجوب[3].

ونوقش: بأنّ فهم الصحابي لوجوب الحج - ولذلك لم يسأل عنه - ليس استناداً على ظاهر الآية، وإنما لأجل قرائن احتفت بهذا الأمر، فيكون هذا خارجاً عن محل النزاع، قال الباقلاني: «إن الأقرع سأله عن تكرار أمر قد علم أنه واجب، ووقف هو وغيره من الأمة على ذلك؛ لأنه قد علم أن قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ أمرٌ بالحج بتوقيف له على ذلك، وقرينة متصلة بالتلاوة، أو بقوله عند بعضهم: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾؛ لأنّ ما عليهم - زَعَمَ - لا يكون إلا فرضاً أيضاً؛ لأن الندب والمباح ليس عليهم فعله، فلما عَلِمَ أنه أمرٌ واجب قال: ألعامنا هذا أم للأبد؟ يعني أن هذا الواجب

(١) انظر: العدة (٢٣٦/١)، واستدلال الأصوليين بإجماع الصحابة ﷺ (١٠٩٣/٣)
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، ص(٥٦٤)، رقم الحديث (١٣٣٧).
(٣) انظر: المصدر السابق (٧٠/٢)، والمعتمد (٦٦/١)، والمستصفى (٦٧٥/٢)، والتنقيحات للسهروردي (١١١).

علينا يجب مرة أو يجب على التكرار»[1].

ويمكن الجواب عن هذا: بأن الأصل عدم القرائن، ولو وجدت لتمّ نقلها، لاسيما والدواعي متوافرة على نقل مثل هذا، مما يدل على أن الصحابي فهم الوجوب من ظاهر صيغة الأمر لا غير.

الموضع الثاني في الاستدلال بالآية: استُدل بهذه الآية في مناقشة دليل القائلين بأن الأمر للندب؛ ذلك أنهم استدلوا لقولهم بحديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه)[2]، قالوا: فعلّق الأمر على مشيئتنا واستطاعتنا، وأمّا في النهي فألزم بالانتهاء ولم يعلّقه على المشيئة والاستطاعة، مما يدل على وجوب حمل الأمر على الندب، وحمل النهي على وجوب الترك؛ لأنه لو كان الأمر للوجوب لما علّقه على المشيئة والاستطاعة كالنهي[3].

ونوقش: بعدم التسليم بأن تعليق الأمر على الاستطاعة يقتضي تعليقه على المشيئة، وإنما المراد بالاستطاعة هنا: القدرة، ولا يلزم من تعليقه على الاستطاعة أن يكون مندوباً، فليس التعليق على الاستطاعة من خواص الندب، بل كل واجب كذلك، **بدليل:** تعليق الحج على الاستطاعة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ

(١) التقريب والإرشاد (٢/٧٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ص(١٢٥٤)، رقم الحديث (٧٢٨٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: فرض الحج، ص(٥٦٤)، رقم الحديث (١٣٣٧)، واللفظ لمسلم.

(٣) انظر: التنقيحات (١٠٩)، وإحكام الفصول (١/٢٠٥)، والمستصفى (١/٤٢٨)، والإحكام للآمدي (٢/١٥٤)، ونهاية الوصول (٣/٩٠٦)، وأصول ابن مفلح (٢/٦٦٦)، والتحبير (٥/٢٢٠٥).

﴿ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾، ولا خلاف في وجوب الحج، كما لا خلاف في وجوب التقوى مع تعليقها على الاستطاعة في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[1].

قال الباجي: «قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (فأتوا منه ما استطعتم) لا يدل على الندب، كما لا يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[2] أن يكون تقوى الله غير واجب؛ لأنّ الأمة مجمعة على وجوبه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾ولا خلاف في وجوبه»[3].

وقال ابن التلمساني: «ويُرد عليهم: بأنه لا يُفهم من قوله: (ما استطعتم) الندب؛ فإن الوجوب مقيّدٌ -أيضاً- بالاستطاعة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾»[4].

ومن خلال ما سبق فإنه قد ظهر لي أن الاستدلال باتفاق الأمة على الرجوع إلى ظواهر الأوامر الشرعية للدلالة على الوجوب استدلال صحيح، غير أنّ الاستناد على هذه الآية في هذه المسألة ليس استناداً مجرداً بل وجد معه قرائن تدل عليه وتؤكده، مما جعل دلالتها من أوكد ألفاظ الوجوب، قال القرطبي: «اللام في قوله (ولله) لام الإيجاب والإلزام، ثم أكّده بقوله تعالى (على) التي هي من أوكد ألفاظ الوجوب عند العرب، فإذا قال العربي: لفلان عليّ كذا، فقد وكده وأوجبه، فذكر الله تعالى الحج بأبلغ ألفاظ الوجوب

(١) من الآية رقم: (١٦)، من سورة التغابن، وانظر: المصادر السابقة.
(٢) من الآية رقم: (١٦)، من سورة التغابن.
(٣) إحكام الفصول (١/٢٠٦).
(٤) شرح المعالم (١/٢٤٩).

تأكيداً لحقه، وتعظيماً لحرمته»[1].

وظهر كذلك أن الاستناد على هذه الآية في مناقشة دليل من قال إن الأمر للندب استناد صحيح؛ لقوة ما ذكروه من أن التعليق على الاستطاعة ليس من خواص الندب، بل كل واجب كذلك، فالله سبحانه قد علّق الحج على الاستطاعة، ولم يقل أحد إنه مندوب.

المبحث الخامس: اقتضاء الأمر المطلق التكرار

إذا ورد أمر مطلق، فهل يقتضي ذلك فعل المأمور به مرة واحدة، أو يقتضي تكرار فعله؟

ولا نزاع في أنه إذا دلت قرينة على أن الأمر مراد به مرة واحدة أو مرات متكررة فإنه يجب المصير إلى ذلك[2].

وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال، أشهرها ثلاثة، هي:

القول الأول: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

وهو قول الجمهور من الفقهاء والأصوليين[3].

القول الثاني: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

وهو قول بعض الشافعية[4]، وأكثر الحنابلة[5].

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٣٩/٤)، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢٨٥/١).
(٢) انظر: شرح اللمع (١٨٩/١)، والإبهاج (٤٧/٢)، ونهاية السول (٢٧٤/٢)، والبحر المحيط (٣٨٥/٢).
(٣) انظر: شرح اللمع (١٩٠/١)، والتلخيص (٢٩٨/١)، والبرهان (١٦٤/١)، والمنخول (١٧٤)، والتمهيد (١٨٦/١)، والواضح (٥٤٦/٢)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، وأصول ابن مفلح (٦٧١/٢).
(٤) انظر: التبصرة (٤١)، والتمهيد (١٨٦/١)، والواضح (٥٤٢/٢).
(٥) انظر: الواضح (٥٤٥/٢ – ٥٤٦)، والمسودة (٢٠)، والتحبير (٢٢١١/٥).

القول الثالث: التوقف فيما زاد على المرة الواحدة، فالأمر يحتمل التكرار ويحتمل عدمه.

ونسب هذا القول للأشاعرة[١]، واختاره الباقلاني[٢]، وإمام الحرمين الجويني[٣]، والغزالي[٤].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استُدل بهذه الآية للأقوال الثلاثة المعروضة في المسألة، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الاستدلال بالآية على أن الأمر لا يقتضي التكرار:

استدل بها من وجهين:

١. أن ظاهر لفظ الآية لا يقتضي التكرار، وليس فيها ما يدل على عموم الوقت واستغراق الفعل لجميع أجزاء الزمن، بل حتى لو ذكر فيها ما يدل على عموم الوقت لم يكن ذلك دالاً على التكرار، ويؤيد ذلك: واقع الأمر بالحج في الشريعة، فهو لا يجب إلا مرة واحدة في العمر.

قال الجصاص: «وعلى أنه لو كان الوقت مذكوراً بلفظ عموم لم يكن ذلك عموماً في الأمر؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، ليس بعموم في الحج؛ لأنه مذكور بلفظ يقتضي فعله مرة واحدة، فلا معنى لاعتبار ذكر عموم الوقت لو ذكر مع عدم لفظ العموم في المأمور به.

(١) انظر: العدة (٢٦٥)، والواضح (٥٤٦/٢)، والمسودة (٢٠).
(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١٢١/٢).
(٣) انظر: البرهان (١٦٦/١ – ١٦٧).
(٤) انظر: المنخول (١٧٧)، والمستصفى (٢/٢).

ألا ترى أنه لو قال له: ادخل الدار اليوم كان الذي يلزمه بهذا القول دخولها مرة واحدة في اليوم، وإن كان الوقت مذكوراً بعموم لفظ ينتظم سائر أجزائه»[1].

٢. إن الصحابة ﷺ لمّا خوطبوا بهذه الآية في الأمر بالحج لم يفهموا منها إلا فعله مرة واحدة، أما التكرار فلم يفهموه من لفظها؛ لذا سأل أحد الصحابة ﷺ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: "أكل عام يا رسول الله؟" فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لو قلت: نعم، لوجبت) [2]، وعليه فلو كان التكرار معقولاً من الآية لما سأل هذا الصحابي عنه؛ لأنه من أهل اللغة واللسان، ثم قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له: (لو قلت: نعم، لوجبت) دليل على أن وجوب التكرار سيكون بقوله لا بالآية.

قال الجصاص: «قد حوى هذا الخبر الدلالة على صحة ما ذكرنا من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن التكرار لو كان معقولاً من الآية لما سأل الأقرع ﷺ عنه؛ لأنه كان رجلاً من أهل اللسان.

والثاني: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (بل حجة واحدة) فأخبر أن الآية لم تقتضي إيجاب أكثر من حجة.

والثالث: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لو قلت نعم لوجبت) فأخبر أنه لو قال "نعم" لكان واجباً بقوله لا بالآية»[3].

(١) أصول الجصاص (١٣٩/٢).
(٢) أخرجه بهذا اللفظ: مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، ص(٥٦٤)، رقم الحديث: (١٣٣٧).
(٣) أصول الجصاص (١٤٠/٢).

وقد نوقش الاستدلال بالآية لهذا القول بالآتي:

أنّا نسلم أن الأمر بالحج في الشريعة لا يجب إلا مرة واحدة، ولكن ليس في ذلك دلالة على أن الأمر لا يقتضي التكرار؛ لأنّ عدم إفادته للتكرار في الحج قد قام عليه دليل شرعي، وخلافنا عند عدم وجود الدليل، فهذا خارج عن محل النزاع.

قال السمرقندي: «وفي آية الحج وهي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، قام الدليل على أن المراد به الفعل مرة واحدة، ونحن نسلم أنه قد يحمل على المرة الواحدة بدليل»[(١)].

وأما الاستدلال بسؤال الصحابي عن تكرار الحج لمّا صدر الأمر به؛ فلا يصح التمسك به؛ لأنه لو كان الأمر لا يقتضي التكرار لغة لما أشكل عليه الأمر، ولما سأل[(٢)].

قال السمرقندي: «فلو كان مدلول اللفظ لغة هو المرة لجرى على ظاهر اللفظ حتى يجيء خلاف الظاهر بقول رسول الله ﷺ، ولكان لا يسأل عن ذلك»[(٣)].

ثم إن الخلاف ليس في الأمر بالحج خاصة هل هو للتكرار أو لا؟ وإنما الخلاف في الأوامر عموماً، وليس كونه للمرة الواحدة في الحج أن يكون كذلك في كل أمر مطلق.

قال السمرقندي: «أما التعلق بالنصوص فلا حجة لهم فيها؛

(١) ميزان الأصول (١١٤ – ١١٥).
(٢) أصول الجصاص (٢/١٤٠).
(٣) ميزان الأصول (١١٥).

لأنه ليس فيها بيان تكرار ودوام، مع أن ظواهر النصوص متعارضة، فإنّ في باب الحج يقتضي الفعل مرة، فإن قلتم: ثمة قام الدليل، فنحن نقول: هنا في هذه الأوامر كذلك. أما لا يلزمنا أنها لا تقع على الفعل مرة واحدة؛ لأنا إنما ندعي ذلك بموجب اللفظ لغة، أما يجوز أن يثبت الزيادة على المرة بدليل»[1].

ثانياً: الاستدلال بالآية على أن الأمر يقتضي التكرار:

قالوا: إن ظاهرها لا يقتضي المرة الواحدة؛ ولذا سأل الصحابي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الحج أكل عام، ولو كانت الآية لا تقتضي التكرار لما سأل عن ذلك[2].

ونوقش هذا الاستدلال: بما نوقش به من قال إن ظاهر الآية لا يقتضي التكرار، فقيل: لو كانت الآية تقتضي التكرار لما سأل الصحابي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك، فليس في ذلك مستمسكاً لهم[3].

قال الجصاص: «فإن قال قائل: لو اقتضت الآية وجوبها مرة واحدة لما سأل عنه، قيل له: لم يشكل عليه أن الآية لم تقتضي فعله إلا مرة واحدة، وإنما أراد أن يعرف هل أراد بالأمر أكثر من حجة، أو هل من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكم في إيجابه في كل سنة زيادة على ما اقتضت الآية وجوبه، فأخبر عليه الصلاة والسلام أنه لم يوجب غير ما في الآية»[4].

(١) ميزان الأصول (١٢٠).
(٢) أصول الجصاص (٢/١٤٠).
(٣) ميزان الأصول (١٢١).
(٤) أصول الجصاص (٢/١٤٠).

ثالثاً: الاستدلال بالآية للقول بالتوقف في المسألة:

قالوا: إن الآية محتملة للمرة الواحدة وللتكرار، لذا سأل الصحابي بعد ذلك عن المراد، ولو كانت تقتضي أي منهما لما سأل.

قال المازري: «فلولا احتمال هذا اللفظ لم يسأل هذا الصاحب، مع كونه عربياً عارفاً باللسان، ألا تراه لم يسأل عن المراد بالناس في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾»[1].

ونوقش هذا: بعدم التسليم بأن الآية محتملة للأمرين، بل هي لا تحتمل إلا المرة الواحدة، ويدل عليه: أن النبي ﷺ رَدَّ على هذا السائل بقوله: (ذرونـي ما تركتكم...) وعليه فلو أصاب في السؤال ما رَدّ عليه بهذا، فدل ذلك على أنه سأل عمّا لا يحتمل[2].

ولعل الصحابي إنما سأل عن تكرار الحج خاصة؛ لأنه من أركان الإسلام، وهي كلها متكررة فهل هو مثلها؟ فسأل لإزالة الإشكال.

قال السمرقندي: «ثم نقول: إنما سأل لأنه عرف الأوامر في سائر العبادات موجبة للتكرار بمقادير معلومة، ولم تقتصر على موجب اللفظ لغةً، فقاس أمر الحج عليه، ثم أشكل أمر الحج عليه؛ لزيادة مشقة في الحج في حق البعيد عن مكة، فسأل لإزالة إشكاله ببيان صاحب الشرع ﷺ»[3].

وخلاصة ما سبق أن جميع أصحاب الأقوال الثلاثة متفقون على أن الأمر بالحج ليس للتكرار، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك هل

(١) إيضاح المحصول (٢٠٦).
(٢) انظر: المصدر السابق.
(٣) ميزان الأصول (١٢١).

في ظاهر الآية ما يدل على ذلك أو عدمه، أو أن العمدة كانت على القرائن الخارجية المحتفة بهذه الآية.

والذي يظهر لي أن القول بأن الأمر لا يقتضي التكرار هو ظاهر الآية، وأما الأقوال الأخرى فلا يوجد في الآية ما يدل عليها.

المبحث السادس: اقتضاء الأمر المعلّق بشرط للتكرار

إذا ورد الأمر معلّقاً بشرط فهل يقتضي التكرار بتكرر ذلك الشرط؟

هذه المسألة متعلقة بمسألة اقتضاء الأمر المطلق للتكرار، فمن قال: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار، قال إن الأمر المعلّق بشرط يقتضيه بطريق الأولى، ومن قال: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار فاختلفوا في هذه المسألة على أقوال[1]، أهمها اثنان، هما:

القول الأول: إن الأمر المعلّق بشرط يقتضي التكرار.

وهذا قول بعض الحنفية[2]، وجمهور المالكية[3]، وبعض الشافعية[4]. وجمهور الحنابلة[5].

القول الثاني: إن الأمر المعلق بشرط لا يقتضي التكرار.

وهذا قول جمهور الحنفية[6]، وبعض المالكية[7]، وكثير من

(١) انظر: المعتمد (١٠٦/١)، والتلخيص (٣٠٩/١)، والتمهيد (٢٠٤/١)، والمحصول (١٠٧/٢)، ونهاية السول (٢٨٣/٢)، والبحر المحيط (٣٨٩/٢).
(٢) انظر: أصول السرخسي (٢٠/١)، وكشف الأسرار (٢٨٣/١).
(٣) انظر: تنقيح الفصول (١٣١)، ومراقي السعود (١٥٢).
(٤) انظر: التبصرة (٤٧)، وقواطع الأدلة (١٢٤/١).
(٥) انظر: الواضح (٢٩٧/١)، والمسودة (٢٠).
(٦) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢٨٣/١)، وأصول السرخسي (٢٠/١).
(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول (١٣١)، ومراقي السعود (١٥٢).

الشافعية[1]، وبعض الحنابلة[2].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

وَرَدَ الاستدلال بهذه الآية في مناقشة دليل من قال إن الأمر المعلّق بشرط يقتضي التكرار، وبيان ذلك على النحو الآتي:

استدل من قال إن الأمر المعلّق بشرط يقتضي التكرار: بأن الأوامر الواردة في كتاب الله تعالى المعلّقة بشروط مقتضية للتكرار، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[5]، فهذه الأوامر تتكرر بتكرر شروطها، ممّا يدل على أن الأمر المعلق على شرط يتكرر بتكرر شرطه مطلقاً[6].

ونوقش هذا الدليل: بأنه لا يُسلم بأن كل أمرٍ ورد في القرآن معلقاً على شرط يتكرر بتكرر شرطه، بدليل: أن الله سبحانه قد علّق الحج على الاستطاعة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، ولا يتكرر وجوب الحج بتكرر الاستطاعة[7].

(١) انظر: قواطع الأدلة (١/١٢٤)، والمستصفى (٢/٦)، والإحكام للآمدي (٢/١٨١).
(٢) انظر: التمهيد (١/٢٠٤)، وروضة الناظر (٢/٦١٧، ٦٢١)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٦).
(٣) من الآية رقم: (٦) من سورة المائدة.
(٤) من الآية رقم: (٦) من سورة المائدة.
(٥) من الآية رقم: (١٨٥) من سورة البقرة.
(٦) انظر: المعتمد (١/١٠٨)، والتقريب والإرشاد (٢/١٣٤ – ١٣٥)، والمستصفى (٢/٧)، والتمهيد (١/٢٠٧)، ولباب المحصول (٢/٥٣١)، وبذل النظر (٩٣)، وأصول ابن مفلح (٢/٦٨٠).
(٧) انظر: التقريب والإرشاد (٢/١٣٥)، والمستصفى (٢/٨)، ولباب المحصول (٢/٥٣١)، وبذل النظر (٦٤)، وأصول ابن مفلح (٢/٦٨٠).

وأجيب عن هذا: بأنّ عدم تكرار الأمر بالحج مع تكرر الاستطاعة، ليس لأجل مقتضى الصيغة في اللغة، وإنما لأجل دليل خارجي منع من ذلك.

وردَّ هذا الجواب من منع التكرار، فقال: بل تكرار الأمر في الآيات التي ذكرتموها إنما كان بدليل خارجي لا بنفس الشرط[1].

قال الباقلاني: «واستدلوا - أيضاً - على وجوب تكرار الفعل بتكرار الشرط بأنهم وجدوا هذا الحكم في الكتاب، نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾[3] قالوا: فقد وجب تكرار الغسل والوضوء بتكرار القيام من النوم، وتكرار الجنابة، فصح ما قلناه»[4]، ثم قال: «على أنه يقال لهم: فقد وجد في الشرع عبادة مشروطة بشرط لا يجب تكررها بتكرر شرطها وهي الحج؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، وذلك بمثابة قوله: متى استطاع إليه سبيلا، وإذا استطاع إليه سبيلا، ثم لم يجب تكرار وجوب الحج عند تكرار الاستطاعة ووجود السبيل فبطل ما قلتم.

فإن قالوا: إنما سقط وجوب ذلك بدليل اقترن باللفظ.

قيل لهم: وإنما وجب تكرار غسل الجنب، ووضوء القائم للصلاة من النوم إذا وجبت عليهما الصلاة بدليل لا بنفس الشرط، ولا فرق

(١) انظر: التقريب والإرشاد (١٣٥/٢)، والمستصفى (٨/٢).
(٢) من الآية رقم: (٦) من سورة المائدة.
(٣) من الآية رقم: (٦) من سورة المائدة.
(٤) التقريب والإرشاد (١٣٤/٢).

في ذلك»[1].

وقال الغزالي بعد أن ذكر دليلهم: «ليس ذلك بموجب اللغة ومجرد الإضافة، بل بدليل شرعي في كل شرط، فقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة، فإن أحالوا ذلك على الدليل، أحلنا ما يتكرر - أيضاً - على الدليل، كيف ومن قام إلى الصلاة غير محدث فلا يتكرر عليه، ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهر إذا لم يُرد الصلاة، فلم يتكرر مطلقاً لكن اتبع فيه موجب الدليل»[2].

والذي يظهر لي صحة التمسك بهذه الآية في مناقشة دليل من قال بالتكرار في الأمر المعلق بشرط؛ كما اتضح ذلك من خلال ما ذُكر.

المبحث السابع: تخصيص العام بالعقل

عُرِّف التخصيص عند الأصوليين بتعريفات متعددة، ومن أقربها أنه: بيان أن بعض مدلول اللفظ العام غير مراد بالحكم[3].

وقد ذكر علماء الأصول مخصصات عدة للعام، منها ما هي متصلة باللفظ العام لا تستقل عنه في إفادة معناها، ومنها ما هي منفصلة عنه، بحيث تستقل بنفسها عنه في إفادة معناها[4]، ومن المخصصات المنفصلة التي ذكروها: العقل، وقد وقع الخلاف بينهم

(١) المصدر السابق (٢/١٣٥).
(٢) المستصفى (٢/٨ - ٩).
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٥٥٠)، وانظر تعريفات أخرى للتخصيص في: العدة (١/١٥٥)، والمحصول (٣/٧)، وميزان الأصول (٢٩٩)، ومنتهى الوصول (١١٩).
(٤) انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٩، ٢٤)، والفوائد السنية (٤/١٥١٢ - ١٥١٣)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٧٧، ٢٨١).

في جواز تخصيص العام به.

قال الزركشي في صورة المسألة: «قال القاضي أبو بكر: وصورة المسألة: أن الصيغة العامة إذا وردت، واقتضى العقل امتناع تعميمها، فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل، وليس المراد أن العقل صلة للصيغة نازلة له منزلة الاستثناء المتصل بالكلام، ولكن المراد به ما قدمناه، أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يُرَدْ تعميمها»[(١)].

الأقوال في المسألة:

القول الأول: إنه يجوز التخصيص بالعقل.

وهذا قول جمهور العلماء[(٢)].

القول الثاني: إنه لا يجوز التخصيص بالعقل.

وهذا قول بعض المتكلمين[(٣)].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

استدل بهذه الآية من قال بجواز التخصيص بالعقل، فقال:

إنّ الله تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ولفظ "الناس" عام يشمل الكبير والصغير، والعاقل والمجنون؛ لكن دَلَّ العقل هنا على عدم تناوله للصبي والمجنون؛ لعدم فهمهما للخطاب، مما يدل على صحة التخصيص بالعقل[(٤)].

(١) البحر المحيط (٣/٣٥٦)، وانظر: التقريب والإرشاد (٣/١٧٣).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/٣٥٩)، وميزان الأصول (٣١٨)، والإحكام للآمدي (٣/٣١٤)، وأصول ابن مفلح (٣/٩٤٥).

(٣) انظر: البرهان (١/٢٧٤)، وميزان الأصول (٣١٨)، والمحصول (٣/٧٣)، والإحكام للآمدي (٢/٣١٤)، ونهاية الوصول (٤/١٦٠٥)، وأصول ابن مفلح (٣/٩٤٦).

(٤) انظر هذا الدليل في: التقريب والإرشاد (٣/١٧٤)، والمحصول (٣/٧٣)، والإحكام=

قال الباقلاني: «والذى يدل على تخصيص العقل للعموم: علمنا من جهته بأن المراد بقوله: ... ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾... وأمثال ذلك من أدلة: العقلاء البالغين، دون الأطفال والمنتقصين، في أمثال هذا مما يطول تتبعه»[1].

وقال الآمدي: «مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي ... ودليل ذلك ... قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

فإنّ الصبي والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك»[2].

وقال الأصفهاني: «واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجهين ... الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، فإن قوله (على الناس) يفيد وجوب الحج على كل من هو إنسان؛ لأن الناس يتناول جميع أفراد الإنسان؛ لأن اللام فيه للاستغراق، والعقل منع وجوب الحج على الصبيان والمجانين؛ لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب، فيكون العقل مخصصاً»[3].

وقد نوقش هذا الدليل من وجوه:

الأول: بعدم التسليم بصحة تخصيص الصبي والمجنون من

=للآمدي (٢/٣١٤)، وبديع النظام (٢/٤٨٣)، وشرح مختصر الروضة (٢/٥٥٣)، والسراج الوهاج للجاربردي (١/٥٦٠)، والإبهاج (٢/١٧٥)، وأصول الفقه لابن مفلح (٣/٩٤٧)، والبحر المحيط (٣/٣٥٥).

(١) التقريب والإرشاد (٣/١٧٣ – ١٧٤).

(٢) الإحكام (٢/٣١٤).

(٣) بيان المختصر (٢/٣٠٧).

عموم آية الحج؛ فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما، وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات، وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي وحجه، فهذا دليل على إمكان دخولهما تحت الخطاب العام وعدم تخصيصها[1].

وأجيب عن هذا: بأنّ إلزام الصبي والمجنون بأروش الجنايات وقيم المتلفات ليس من قبيل خطاب التكليف، وإنما هو من قبيل خطاب الوضع، وهو غير متعلق بهما، وإنما متعلق بالسبب الذي هو الإتلاف فيلزم الضمان؛ لعصمة المجني عليه وماله.

وأمّا صحة الصلاة والحج فالخطاب فيهما ليس متجهاً للصبي والمجنون، بل هو متجه لوليّهما الذي يفهم الخطاب، ومعنى الصحة فيهما: انعقادهما سبباً للثوب، ثم إنّ امتثال أمر الشارع لا يعني دخوله تحت خطاب الشارع بالتكليف[2].

الثاني: أننا نسلم بعدم شمول خطاب الأمر بالحج للصغير والمجنون، ولكن ليس بدليل العقل، وإنما بمخصص آخر متصل وهو بدل البعض؛ لأن من لا يفهم الخطاب غير مستطيع، والله قد قال في الآية: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، أو بمخصص منفصل وهو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (رفع القلم عن ثلاثة)... الحديث[3] وذكر منهم الصبي

(١) انظر: المعتمد (٢٥٣/١)، والإحكام للآمدي (٣١٥/٢)، وبديع النظام (٤٨٤/٢)، ونهاية الوصول (١٦٠٨/٤)، وأصول ابن مفلح (٩٤٨/٣).

(٢) انظر: المعتمد (٢٥٥/١)، والإحكام للآمدي (٣١٧/٢)، وبديع النظام (٤٨٤/٢)، وأصول ابن مفلح (٩٤٨/٣).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: أبو داود في سننه، كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ص(٦١٩)، رقم الحديث (٤٣٩٨)، والترمذي في سننه، كتاب: الحدود، باب: ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، ص(٣٤٤)، رقم الحديث (١٤٢٣)، والنسائي في سننه، كتاب: الطلاق، باب: من لا يقع طلاقه من الأزواج، ص(٤٨٠)، رقم الحديث (٣٤٦٢)،=

والمجنون[1].

ويمكن مناقشة هذا: بأنه لا يمتنع ورود أكثر من مخصص على محل واحد، فيقال: إنّ الصبي والمجنون قد خُصصا من عموم الآية بدليل النص والعقل، وليس ثبوت التخصيص بمخصص يمنع ثبوته بمخصص آخر.

والذي يظهر لي صحة الاستدلال بهذه الآية على جواز التخصيص بالعقل، وقد ذكر غير واحد من الأصوليين أن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي؛ لاتفاق أصحاب الأقوال على عدم تكليف الصبي والمجنون بهذه الخطابات العامة -ومنها آية الحج- ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في اللفظ العام الوارد هل كان شاملاً لهما أو لا؟ وإذا كان شاملاً لهما هل الذي خصَّصهما هو دليل العقل أو غيره[2].

قال الباقلاني: «ولسنا نعني بكون العقل مخصصاً لذلك إلا علمنا من ناحيته بأنه لم يُرد جميع من يقع عليه الاسم، ولم يدخل في الخطاب.

=وابن ماجه، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المعتوه والصغير والنائم، ص(٢٩٢)، رقم الحديث (٢٠٤١)، وأخرجه البخاري معلقاً في صحيحه بصيغة الجزم، كتاب: الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما، ص(٩٤٢)، قبل حديث رقم (٥٢٦٩)، وأخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب: البيوع، (٥٩/٢)، رقم الحديث (٢٣٥٠)، وقال عنه: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٤/٢)، رقم الحديث (٢٩٧).

(١) انظر: رفع الحاجب (٣٠٢/٣)، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول (٢٢٥/٣).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١٧٤/٣)، والبرهان (٢٧٤/١ – ٢٧٥)، والمحصول (٧٣/٣)، ونهاية الوصول (١٦٠٦/٤)، ورفع الحاجب (٣٠٢/٣)، والفوائد السنية (١٦٠٤/٤).

فإذا سلّم وجلا عنه إحالة تخصيص العام بدليل العقل هذه الجملة، وقال لا أسمي ذلك تخصيصاً صار مخالفاً في عبارة لا طائل في المشاحة فيها مع تسليم المعنى»[١].

وقال ابن السبكي: «واعلم أنّ الخلاف في المسألة لفظي؛ فإنّ أحداً لا ينازع في أنّ ما يسمى مُخصَّصاً بالعقل خارج، وإنما النزاع في أنّ اللفظ هل شمله؟ فمن لا يسمي العقل مخصِّصاً: يَدّعي أن اللفظ لم يشمل ذلك»[٢].

وقال البرماوي: «والخلاف في المسألة لفظي عند التحقيق؛ ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور: أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصاً»[٣].

المبحث الثامن: حجية العام بعد التخصيص

إذا ورد لفظ عام في الشرع، ثم خُصِّص بإخراج بعض صوره وأفراده، فهل يبقى حجة فيما بقي تحته من صور وأفراد لم تُخصّ؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال كثيرة، أُجملها في ثلاثة أقوال، وهي:

القول الأول: إنّ العام حجة فيما بقي من أفراده التي لم تخص مطلقاً.

وهذا قول جمهور العلماء[٤].

(١) التقريب والإرشاد (١٧٤/٣).
(٢) رفع الحاجب (٣٠٢/٣).
(٣) الفوائد السنية (١٦٠٤/٤).
(٤) انظر: التلخيص (٤١/٢)، والبرهان (٢٧٥/١)، والمحصول (١٧/٣)، وروضة الناظر (٧٠٦/٢)، والإحكام للآمدي (٢٣٢/٢)، ونهاية الوصول (١٤٨٤/٤)، وشرح مختصر=

القول الثاني: إنّ العام ليس حجة فيما بقي من أفراده مطلقاً.

ونُسب هذا القول لبعض الحنفية[١]، وللقدرية[٢].

القول الثالث: إنّ العام المخصوص حجة في حال، وليس حجة في حال.

وأصحاب هذا القول اختلفوا متى يكون حجة، ومتى لا يكون، ومما ذُكر في ذلك:

- إن العام المخصوص حجة إن خُصَّ بمخصص متصل، وليس حجة إن خُصَّ بمخصص منفصل.

ونسب هذا القول لبعض الحنفية[٣].

- إن العام المخصوص حجة في أقل الجمع، وليس بحجة فيما زاد على ذلك. ونسب هذا القول لبعض القدرية[٤].

- إن كان الحكم الذي يتناوله العموم يحتاج إلى شروط وأوصاف لا ينبئ اللفظ عنها فإنه لا يصح الاحتجاج بالعام، وإن لم يوجب ذلك فإنه يصح الاحتجاج به.

ونسب هذا القول للمتأخرين من متكلمي القدرية[٥].

الاستدلال بالآية في هذه المسألة:

=الروضة (٥٢٦/٢)، والبحر المحيط (٢٦٨/٣)، والتحرير مع تيسير التحرير (٣١٣/١).

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٤٥/١)، وميزان الأصول (٢٦٠)، والتنقيح (٤٤/١)، والتحرير مع تيسير التحرير (٣١٣/١).

(٢) انظر: المستصفى (٥٦/٢)، والبحر المحيط (٢٦٩/٣).

(٣) انظر: ميزان الأصول (٢٩٠ – ٢٩١)، وبذل النظر (٢٤٠)، والتحرير مع تيسير التحرير (٣١٣/١).

(٤) انظر: المستصفى (٥٦/١ – ٥٧).

(٥) انظر: التقريب والإرشاد (١١٨/٣)، والتبصرة (١٨٨).

استُدل بهذه الآية لقول الجمهور الذين يرون أن العام بعد التخصيص حجة مطلقاً فيما بقي من أفراده، وكذلك استُدل بها في رَدِّ كل قول يرى عدم حجية العام المخصوص سواء كان مطلقاً أو في حال دون حال، فقيل في ذلك:

إن الصحابة ﷺ قد أجمعوا على الاستدلال بسائر ألفاظ العموم المخصوصة، ولم يكونوا يتوقفون فيها مطلقاً، أو في حال دون حال[1].

بل إنه لا يوجد لفظ عام في الأحكام الشرعية إلا وقد خُصِّص، ومع ذلك ما كانوا يتوقفون في الاستدلال بها على ما بقي من أفرادها.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، فإنه قد خُصِّص بمخصص متصل ومنفصل، وقد خُصِّص بما يوجب ضم أوصاف وشروط إلى الاسم والفعل والعين الذي علقت به العبادة لا ينبئ عنها اللفظ، ومع ذلك فالأمة مطبقة على العمل بالعموم الوارد في هذه الآية وفي كل آية مثلها[2].

ولو قيل بعدم حجية العام المخصوص لترتب عليه تعطيل العمل بألفاظ العموم الواردة في الكتاب والسنة قاطبة، الأمر الذي يؤدي إلى تعطيل العمل بأحكام الشريعة في الأصول والفروع؛ إذ ما من

(١) انظر حكاية إجماع الصحابة ﷺ في: إحكام الفصول (٢٥٤/١)، والتبصرة (١٩١ – ١٩٢)، والبرهان (٤٧/٢)، وقواطع الأدلة (٣٤٩/١)، والمستصفى (٥٧/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٤٥/٢)، والوصول لابن برهان (٢٣٩/١)، وبذل النظر (٢٤٣)، وروضة الناظر (٧٠٧/٢)، ونهاية الوصول (١٤٨٨/٤)، وشرح مختصر الروضة (٥٢٦/٢ – ٥٢٩)، وكشف الأسرار للبخاري (٦٢٨/١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١٢٠/٣ – ١٢١).

لفظٍ عامٍ في الأحكام إلا وهو مخصوص[1].

قال الباقلاني[2]: «ومن أوضح ما يدل على فساد قول هذا القائل: ما قدّمناه من إجماع الصحابة ﷺ على الاستدلال بسائر ألفاظ العموم وإن كانت مخصوصة، وليس فيها عموم في حكم ليس بمخصوص، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ومما يدل على بطلان قوله - أيضاً - إنه قول يوجب على موضوع قائله امتناع استدلال كل أحد من الناس بشيء من ألفاظ العموم الواردة من الكتاب والسنة في الأحكام الشرعية، وفيما ورد في الأحكام في أصول الدين من الوعد والوعيد؛ لأن جميع الأحكام المعلقة بقوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[3] ... ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾، و﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[4]، وأمثال ذلك مخصوص كله، ومراد به أهل صفات مخصوصة لا ينبئ الاسم عنهم ... وهذه حال جميع العمومات الواردة في الأحكام»[5].

وقال إمام الحرمين الجويني: «ومن الدليل على وجوب استعماله: إطباق العلماء قاطبة، فإنهم ما زالوا مذ كانوا يتمسكون بالألفاظ العامة التي دخلها التخصيص، ولو تتبعت جملة ألفاظ الشريعة المتعلقة بالأحكام ألفيت كلها أو جلّها مخصصة، وليس في

(١) انظر: البرهان (٢٧٦/١)، وقواطع الأدلة (٣٤٩/١)، وأصول السرخسي (١٤٥/١)، والمستصفى (٥٧/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٤٥/٢).

(٢) في رَدِّه على من قال إن التخصيص إذا كان يوجب ضم أوصافٍ إلى العين والفعل والاسم الذي عُلّقت به العبادة فإنه يجعل العام المخصوص مجملاً فيجب التوقف فيه وعدم التعلق به.

(٣) من الآية رقم: (٥)، من سورة التوبة.

(٤) من الآية رقم: (١٨٣)، من سورة البقرة.

(٥) التقريب والإرشاد (١٢٠/٣ - ١٢١).

العلماء من يمتنع عن الاستدلال بها»[1].

ونوقش هذا: بأن الصحابة ﷺ والعلماء من بعدهم إنما عملوا بالنصوص العامة المخصوصة - ومنها آية الحج - لأجل قرائن ألفوها وشاهدوها، إلا أنهم لم ينقلوها، فالعمل ليس بمجرد العام المخصوص، وإنما لأجل هذه القرائن المحتفة به[2].

وأجيب عن هذا: بأن الأصل عدم القرائن، ولو وجدت لتمّ نقلها؛ كما نُقل الإجماع، لاسيما والدواعي متوافرة على نقل مثل هذا[3].

والذي يظهر لي صحة الاستدلال بالآية على احتجاج الصحابة ﷺ ومن بعدهم من علماء الأمة بالعام المخصوص، وعدم توقفهم فيه، وأنّ القول بعدم حجيته يؤدي إلى لوازم باطلة، من تعطيل العمل بأحكام الشريعة التي دلت عليها نصوص عامة مخصوصة.

(١) التلخيص (٤٧/٢)، وانظر: البرهان (٢٧٦/١).
(٢) انظر: البحر المحيط (٢٦٩/٣)، واستدلال الأصوليين بإجماع الصحابة ﷺ (١٢٤٧/٣).
(٣) انظر: استدلال الأصوليين بإجماع الصحابة ﷺ (١٢٤٧/٣).

الخاتمة

بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث فإني أحمد الله على ذلك، وأعرض أهم نتائجه:

١. أهمية الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية، فهو المصدر الأول في الاستدلال والاحتجاج.

٢. عناية الأصوليين بالاستدلال بآيات القرآن الكريم على المسائل الأصولية، ودقة استنباطهم، وقد ظهر ذلك من خلال استدلالهم بهذه الآية الواحدة في ثنتي عشرة مسألة أصولية.

٣. أن قوة الاستدلال بهذه الآية ليس في درجة واحدة، إذ بعضها أقوى من بعض، وقد ظهر لي في بعض المسائل ضعف الاستدلال بها.

وبناء عليه فإنّ الأقوال التي ظهر لي صحة الاستدلال بالآية عليها هي:

- صحة نسبة الأحكام إلى أسباب.
- جواز تكليف الكفار بفروع الشريعة.
- عدم حجية إجماع أهل المدينة.
- جواز البيان بالفعل.
- جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.
- جواز التدرج في البيان.
- إن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، وتدل الآية كذلك على عدم صحة دليل من حمل الصيغة على الندب.

- إن الأمر المطلق يقتضي التكرار.
- إن الأمر المعلّق على شرط لا يقتضي التكرار، وأنه يصح التمسك بالآية في مناقشة دليل من قال إنه يقتضي التكرار.
- جواز تخصيص العام بالعقل.
- حجية العام بعد تخصيصه.

وأما الأقوال التي لم يظهر لي صحة الاستدلال بالآية عليها فهي:

- عدم صحة نسبة الأحكام إلى أسباب.
- جواز نسخ الأخف بالأثقل.
- إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.
- إنه يجب التوقف في اقتضاء الأمر المطلق للتكرار.

وفي نهاية هذا البحث أوصي الباحثين بالعناية بجمع الاستدلال بالآيات القرآنية في المسائل الأصولية؛ إذ يوجد آيات كثيرة قد استدل بها علماء الأصول على أقوالهم، واستنبطوا منها أحكاماً ودلالات، فهي حريّة بالجمع والدراسة.

هذا، وأسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث، وأن يثقل به الحسنات، وأن يقيل به العثرات، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

فهرس المصادر والمراجع

١. الآيات البينات على شرح المحلي لجمع الجوامع، لأحمد بن قاسم العبادي (ت٩٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢. إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق الدكتور عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٥. أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت.

٦. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٧. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: لمحمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، إشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٨. استدلال الأصوليين بإجماع الصحابة ﷺ، للدكتور يوسف بن حسن الشراح، نشر الجمعية الفقهية السعودية بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ.

٩. الإشارة في معرفة الأصول، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة العلمية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٠. أصول البزدوي، لأبي الحسن علي بن محمد البزودي (ت٤٨٢هـ)، مطبوع مع شرحه "كشف الأسرار" للبخاري.

١١. أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت٤٩٠هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن طبعة المعارف النعمانية بالهند، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٢. أصول الفقه، المسمى الفصول في الأصول، لأحمد بن علي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٣. أصول فقه الإمام مالك "أدلته النقلية"، للأستاذ الدكتور عبدالرحمن بن عبدالله الشعلان، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٤هـ.

١٤. أصول الفقه، لابن مفلح المقدسي الحنبلي (ت ٧٦٣هـ)، تحقيق الدكتور فهد بن محمد

السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ -١٩٩٠م.

١٥. الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام، للأستاذ الدكتور عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٦. إيضاح المحصول من برهان الأصول، لأبي عبدالله محمد بن علي المازري (ت٥٣٦هـ)، تحقيق: الدكتور عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٧. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: عبد القادر العاني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، طبع دار الصفوة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٨. بديع النظام، المسمى: نهاية الوصول إلى علم الأصول لأحمد بن علي بن تغلب، المعروف بابن الساعاتي (ت٦٩٤هـ)، تحقيق: الدكتور سعد بن غرير السلمي، نشر جامعة أم القرى، ١٤١٨هـ.

١٩. بذل النظر، للعلاء الأسمندي (ت ٥٥٢هـ)، تحقيق: الدكتور محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٠. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢١. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، منشورات جامعة أم القرى، طبع دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٢. التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، مصور عن الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٣. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين المرداوي (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن الجبرين، والدكتور أحمد السراح، والدكتور عوض القرني، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى،١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٤. التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، (مطبوع مع شرحه التقرير والتحبير، ومع شرحه تيسير التحرير).

٢٥. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، لأبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني (ت٧٧٣هـ)، تحقيق: الدكتور الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٦. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله ربيع، والدكتور سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة للطباعة.

٢٧. التقريب والإرشاد الصغير، للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٨. تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم ابن جزي الكلبي (ت ٧٤١هـ)، تحقيق: محمد علي فركوس، دار الأقصى، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

٢٩. التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، لأكمل الدين بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ١٤٢٦هـ.

٣٠. التقرير والتحبير، لمحمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن الطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣١. تقويم الأدلة: لأبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٢هـ)، تحقيق الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٣٢. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تصحيح: عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.

٣٣. التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالله النيبالي، وشبير العمري، دارالبشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٣٤. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح: لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (مطبوع مع التنقيح والتوضيح).

٣٥. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، والدكتور محمد بن علي بن إبراهيم، مؤسسة الريان، بيروت، والمكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣٦. التنقيح، لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود (ت٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (مطبوع مع التوضيح والتلويح).

٣٧. التنقيحات في أصول الفقه، لشهاب الدين السهروردي (ت٥٨٧هـ)،تحقيق: الدكتور عياض بن نامي السلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٨. تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ)، (مطبوع مع شرحه له)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

٣٩. التوضيح، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود (ت٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (مطبوع مع التلويح والتنقيح).

٤٠. تيسير التحرير، لأمير بادشاه (ت٩٧٢هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٠هـ.

٤١. الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤٢. جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م، (مطبوع مع شرح المحلي، وحاشية البناني).

٤٣. حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع، للشيخ عبد الرحمن بن جاد الله البناني (ت١١٩٨هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م، (مطبوع مع جمع الجوامع بشرح المحلي).

٤٤. حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع، لحسن محمد العطار (ت١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٤٥. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق: علي معوض، وعادل عبدالجواد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٤٦. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي عبدالله حسين بن علي بن طلحة الشوشاوي (ت٨٩٩هـ)، رسالة ماجستير، تحقيق: أحمد بن محمد السراح، عام ١٤٠٧هـ، في قسم أصول الفقه، بكلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٧. روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٤٨. السبب عند الأصوليين، للدكتور عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيعة، طبعة خاصة بالمؤلف، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٤٩. السراج الوهاج في شرح المنهاج، لفخر الدين أحمد بن حسن الجاربردي (ت٧٤٦هـ)، تحقيق: الدكتور أكرم بن محمد أوزيقان، دار المعراج الدولية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٥٠. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٧٣هـ)، إشراف الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٥١. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، إشراف الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٥٢. سنن الترمذي، للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، إشراف الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٥٣. سنن الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، موسسة الرسالة،

بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥٤. السنن الكبرى للبيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٥٥. سنن النسائي الصغرى (المجتبى)، للحافظ أبي عبدالرحمن بن أحمد بن شعيب النسائي، (ت٣٠٣هـ)، إشراف الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٥٦. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الفكر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، (مطبوع معه تنقيح الفصول).

٥٧. شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، للقاضي عضد الملة والدين (ت٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، مصور عن الطبعة الأولى للمطبعة الكبرى الأميرية، (مطبوع مع حاشية التفتازاني).

٥٨. شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي الحنبلي (ت٩٧٢هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٥٩. شرح اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: الدكتور علي العميريني، المجلد الأول: دار البخاري، القصيم، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، والمجلد الثاني: مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٦٠. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٦١. شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني الفهري (ت٦٤٤هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي معوض، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٦٢. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، لشمس الدين محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦٣. صحيح البخاري، للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، إشراف ومراجعة الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٦٤. صحيح مسلم، للحافظ مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، إشراف ومراجعة الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٦٥. الضروري في أصول الفقه، لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٦٦. العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد ابن علي المباركي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٦٧. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لأبي زرعة العراقي (ت٨٢٦هـ)، تحقيق: مكتبة قرطبة للبحث العلمي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٦٨. فتح الغفار بشرح المنار، لابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.

٦٩. فواتح الرحموت، لعبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت١٢٢٥هـ)، دار العلوم الحديثة، بيروت، تصوير عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر، عام ١٣٢٢هـ، (مطبوع مع المستصفى للغزالي).

٧٠. الفوائد السنية في شرح الألفية، لمحمد بن عبدالدايم البرماوي (ت٨٣١هـ)، تحقيق: عبدالله رمضان موسى، مكتبة دار النصيحة بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٧١. قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر السمعاني (ت٧٨٩هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالله الحكمي، والدكتور علي الحكمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٧٢. الكاشف عن المحصول في علم الأصول، لأبي عبدالله العجلي الأصفهاني (ت٦٥٣هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧٣. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، لأبي البركات النسفي (ت٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (مطبوع معه شرح نور الأنوار، لملاجيون).

٧٤. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري (ت٧٣٠هـ)، تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٧٥. لباب المحصول في علم الأصول، للحسين ابن رشيق المالكي (ت٦٣٢هـ)، تحقيق محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.

٧٦. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم (ت١٣٩٣هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٧٧. المحصول في أصول الفقه، لأبي بكر ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، اعتنى به: حسين علي اليدري، دار البيارق، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧٨. المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور طه

جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٧٩. مختصر المنتهى، لعثمان بن عمر بن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٦هـ، (مطبوع مع شرح العضد).

٨٠. مدارس السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.

٨١. مراقي السعود إلى مراقي السعود، لمحمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني (ت١٣٢٥هـ)، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الثانية، عام ١٤٢٣هـ _٢٠٠٢م.

٨٢. مسائل الخلاف في أصول الفقه، لحسين بن علي الصيمري (ت٤٣٦هـ)، تحقيق: راشد بن علي الحاي، رسالة ماجستير في قسم أصول الفقه، بكلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٨٣. المستدرك على الصحيحين: للحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٨٤. المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار العلوم الحديثة، بيروت.

٨٥. المسودة في أصول الفقه: تتابع على تصنيفها ثلاثة من أئمة آل تيمية، وهم: مجد الدين أبو البركات (ت٦٥٢هـ)، وشهاب الدين عبدالحليم (ت٦٨٢هـ)، وتقي الدين أحمد (ت٧٢٨هـ)، وجمعها: أحمد بن محمد الحراني (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.

٨٦. المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، لبدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، طبع دار الأرقم بالكويت، ١٤٠٠هـ.

٨٧. المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٨. المغني في أصول الفقه، لعمر بن محمد بن عمر الخبازي (ت٦٩١هـ)، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٨٩. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لأبي عبدالله التلمساني (ت٧٧١هـ)، تحقيق: عبدالوهاب بن عبدالمطلب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٩٠. مقدمة في أصول الفقه، لابن القصار المالكي (ت٣٩٧هـ)، تحقيق: الدكتور مصطفى

مخدوم، دار المعلمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٩١. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لعثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٩٢. المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٩٣. منهاج الوصول إلى علم الأصول، للقاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، مطبوع مع شرح الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٤. ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، تحقيق الدكتور محمد زكي عبدالبر، مكتبة التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٩٥. نشر البنود، لعبدالله بن إبراهيم الشنقيطي (ت١٢٣٣هـ)، طبع تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومتي المغرب والإمارات، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

٩٦. نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل عبدالجواد، وعلي معوض، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٩٧. نهاية السول في شرح منهاج الأصول، لجمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، عالم الكتب، بيروت.

٩٨. نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين الهندي (ت٧١٥هـ)، تحقيق: الدكتور صالح اليوسف، والدكتور سعد السويح، مكتبة نزار الباز، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٩٩. نور الأنوار شرح رسالة المنار، لملاجيون الصديقي (ت١١٣٠هـ)، مكتبة البشرى للطباعة والنشر، كراتشي، الطبعة الرابعة، ١٤٣٣هـ.

١٠٠. الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٠١. الوصول إلى الأصول، لأبي الفتح ابن برهان (ت٥١٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

The theoretically Jurisprudential Evidence in Allah's words: "And [due] to Allah from the people is a pilgrimage to the House - for whoever is able to find thereto a way."

Dr Abdulrahman Ibn Azzaz Ibn Mohamed Al Azzaz

Assistant Prof. Department of Usoul Al-Fiqh, Shari'ah Cola lege, Riyadh

The theoreticians of Islamic Jurisprudence were keen to derive evidence from the Qur'an about the Fiqhi theoretical issues. They were so precise that one verse can be taken as evidence for multiple questions, bearing in mind the different inferences in each question. One of these verses used as an evidence for different questions is Allah's saying, "And [due] to Allah from the people is a pilgrimage to the House - for whoever is able to find thereto a way". Therefore, it was chosen as the topic of this paper in an attempt to collect the inferences of the theoreticians on this holy verse about the Fiqhi theoretical issues and their related arguments, answers and approaches.

I found out that the theoreticians of Islamic Jurisprudence used this verse as an evidence for twelve theoretical questions. They include the reasons for rulings, the assigning non-Muslims to abide by Shari'ah tenets, consensus of Madinah dwellers, abrogating the little by the immense, demonstrating by actions, delaying the demonstration on the time of utterance when it is needed, graduality of demonstration, the implication of the imperative form, the unrestricted imperative form denoting repetition, the conditional imperative form denoting repetition, limiting the general by reason, and the binding force of the general ruling after the specific.

The theoretically Jurisprudential Evidence in Allah's words: "And [due] to Allah from the people is a pilgrimage to the House - for whoever is able to find thereto a way."

Dr Abdulrahman Ibn Azzaz Ibn Mohamed Al Azzaz

Assistant Prof. Department of Usoul Al-Fiqh, Shari'ah College, Riyadh

The term "other narrators are more reliable" according to Imam Abu Ishaq Alharbi: Inductive-comparable study

Dr Saud Ibn Mani' Ibn Misfir Alqahtani

Department of Sunnah and Its Sciences, College of Theology

Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

This paper addresses the meaning of the term "other narrators are more reliable", according to Imam Alharbi, who used the term more frequently than others. They argued about the real meaning of the term as used by Imam Alharbi. Having examined the characteristics of the narrators who were described by this term, while comparing his accounts to those of the other imams, it turned out that most of them are unauthentic according to Ibn Hajar. A Few narrators may be probably unauthentic. The two remaining narrators are more reliable according to the author of this paper. Finally, this premise is subject of personal judgment that could be valid or invalid.

The term “other narrators are more reliable” according to Imam Abu Ishaq Alharbi: Inductive-comparable study

Dr Saud Ibn Mani’ Ibn Misfir Alqahtani
Department of Sunnah and Its Sciences,
College of Theology
Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

"If a creditor finds his very property with a debtor who becomes bankrupt": A comparative-Fiqhi Study vis-à-vis the Saudi Bankruptcy System

Dr Abdallah Ibn Abdulaziz Ibn Saud Altamimi

Assoc. Prof., Department of Fiqh, College of Shari'ah

Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

The paper presents a fiqhi study of the case mentioned in the Prophet's words "If a creditor finds his very property with a debtor who becomes bankrupt". This includes what the jurists stated about this case, relating to the right of the creditor to reclaim his property that he found with the debtor, but with conditions. This will be compared to the relevant argument in the Saudi bankruptcy system and bylaws.

“If a creditor finds his very property with a debtor who becomes bankrupt”: A comparative-Fiqhi Study vis-à-vis the Saudi Bankruptcy System

Dr Abdallah Ibn Abdulaziz Ibn Saud Altamimi
Assoc. Prof., Department of Fiqh, College of Shari’ah
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

The Jurisprudential Rulings of Silk

Prof. Ghazi Ibn Said Almatrafi

Center for Islamic Studies, College of Shari'ah

Umm Al-Qura University

The Fiqhi study entitled "The Jurisprudential Rulings of Silk" aims to collect and reconcile these rulings, and to explore them scientifically and Jurisprudentially from a comparative point of view, supported with Islamic textual evidence. The method of research is outlined in the introduction. The paper includes an introduction and 12 sections. Section One discusses the definition of silk and is divided into two subsections: (A) Definition of silk and (B) the related words. Section 2 explores the ruling of wearing a pure silky dress by a man. Section 3: the man' wearing a silky linen, Section 4: The man's wearing what is woven from silk and other materials. (5) the ruling of man's sitting on a silky rug. (6) the ruling of wearing a turban of silk. (7) When can a man wear silk? This includes three subsections: (A) wearing silk out of need and necessity, (B) wearing silk during wartime, and (c) How much silk can a man wear. (8) The ruling of clothing a child with silk. (9) the ruling of a woman's wearing silk. (10) The ruling of a woman's sitting on a silky rug. (11) Draping the walls with silk. (12) The ruling of praying in a silk dress. The rulings of silk were collected, and the relevant opinions of scholars. The paper ends with listing the main findings and a reference list.

The Jurisprudential Rulings of Silk

Prof. Ghazi Ibn Said Almatrafi
Center for Islamic Studies, College of Shari'ah
Umm Al-Qura University

Principal Shari'ah-based Reasons of Forbidding Food: Establishing the roots and exploring ways of application

Dr Abulaziz Ibn Sulaiman Aleissa

Asst. Prof. Dept. of Comparative Fiqh, High Institute for Judiciary

This paper explains the importance of Fiqh of Food, noting that the main principle in this issue is permissibility. The textual evidence and the principal reasons of forbidding food are explored. These reasons include "harm", "filth", and "intoxication". Each reason is defined supported with textual evidence, examples and contemporary applications of related food.

Principal Shari'ah-based Reasons of Forbidding Food: Establishing the roots and exploring ways of application

Dr Abulaziz Ibn Sulaiman Aleissa

Asst. Prof. Dept. of Comparative Fiqh, High Institute for Judiciary

Exemption from offering a sacrificial animal required for Tamatu' Hajj by travelling: A Fiqhi-based Study

Dr Ahmed Ibn Mohamed Alkhudeiri

Assoc. Prof., Department of Fiqh, College of Shari'ah, Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

The sacrificial animal required for Tamatu' Hajj is considered an important practice for the Muslim who entered a state of Ihram. This is one of the types of pilgrimage that include "tamatu' (Omrah and Hajj Seprate), Qiran (Umrah and Hajj together), Ifrad (Hajj only). Tamatu' refers to starting the rituals of Umrah during the months of Hajj. Once Umrah rituals are over, one can start the rituals of Hajj. According to the early Muslims, Tamatu' is more general and includes Qiran. In this paper it refers to the specific term and one of the most significant rulings of this type of Hajj is offering a sacrificial animal. This is incumbent on the person if he did not travel between Umrah and Hajj. If one performed Umrah during the months of Hajj and travelled afterwards and then he returns to perform Hajj, he is exempted from offering the sacrificial animal according to the majority of Fuqaha. Some did not approve the exemption. Those who are of the opinion of exemption differed about the type of travel that invalidate the offering. Because this justification has become common today for ease of travelling, this paper aims to look at the opinions of the Fuqaha in this regard, gathering all related statements, analyzing and discussing their proofs. The paper contains an introduction and three sections. The introduction gives a definition and an explanation of its legality. The first section discusses the arguments of the Fuqaha about the exemption from offering the sacrificial animal because of travelling. The second section explores the evidence about the issue. The third section addresses the likelihood and the outcomes of the differences. Finally, the paper ends with a brief conclusion with the most important findings.

Exemption from offering a sacrificial animal required for Tamatu' Hajj by travelling: A Fiqhi-based Study

Dr Ahmed Ibn Mohamed Alkhudeiri

Assoc. Prof., Department of Fiqh, College of Shari'ah, Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Editor-in-Chief:

- **Prof.D / Ayadh ibn Nami Al-Sulamy**

Managing Editor:

- **Dr. Esa Ibn Mohammad Al-'Owees**

Members of Editorial Board:

- **Prof. Jibreel Ibn Mohamed Albusaili**
  Member of Senior Scholars Council and Faculty of King Khaled University.
- **Dr. Ahmed Ibn Abdallah Ibn Humaid**
  Umm Al-Qura University.
- **Prof. Hesham Ibn Abdulmalik Al Alsheikh**
  Al-Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University.
- **Prof. Mohamed Ibn Husain Aljizani**
  The Islamic University.
- **Prof. Abdulaziz Ibn Saud Alduwaihi**
  King Saud University.

General Supervisor:

- **His Eminence, Sheikh. Abdul-Aziz ibn Abdullah Al-Sheikh**
  Grand Mufti of Saudi Arabia and head of The General Presidency of Scholarly Research and Ifta.

Deputy Supervisor:

- **His Excellency, Sheikh Dr. Fahd ibn Saad Al-Majed**
  Secretary General of the Council of Senior Scholars.

Members of Counselling Committee:

- **His Excellency, Sheikh Dr. Abdullah ibn Mohammad ibn Ibrahim Al-Sheikh**
  Head of the Shura Council and member of the Saudi Council of Senior Scholars.

- **His Excellency, Sheikh Dr. Abdullah Ibn Abdulmohsen Al-Turki**
  Royal Court Advisor, member of the Saudi Council of Senior Scholars. His Excellency.

- **His Excellency, Sheikh Dr. Mohammad Ibn Abdulkareem Al - Esa**
  Secretary General of the Muslim World League, member of the Saudi Council of Senior Scholars.

- **His Excellency,Sheikh Mohammad Ibn Hasan Al-Sheikh**
  Member of the Saudi Council of Senior Scholars, member of the Standing Committee of Fatwa.

المملكة العربية السعودية
الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء
مجلة
مجلة علمية دورية محكمة تشرف
على إصدارها الأمانة العامة
لهيئة كبار العلماء
رمضان - شوال - ذو القعدة - ذو الحجة لعام١٤٤٢هـ

ISLAMIC RESEARCH JOURNAL

A Peer-reviewed Journal Published by General Secretariat of Senior Scholars

Ramadan - Shawwal - Dhu al-Qi'dah - Dhu al-Hijjah

ISSUE 125

Address: Islamic Research Journal
P.O.Box: *22571 -* ***Riyadh*** *11416*
Kingdom of Saudi Arabia
Tel & Fax: *(00966114571855)*
Tel: Editor -in- Chief : *(00966114577800)*
E-mail: *iftamag@gmail.com -* ***Website:*** *http://www.alifta.gov.sa*

ردمد: ٢٠٩٤ – ١٣١٩ :ISSN
رقم الإيداع: ١١٣٥ / ١٤