

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحکما الفکر

الفقیہ المفسر المقرئ المفتی السید عبدالشکور الترمذی نور اللہ مرقدہ
رئیس الجامعة العقائنیة بساھینوال من مصانفات سکرودا

بیت اللہ العقائنیہ دارالافتاء دارالحدیث دارالکتاب دارالمنہج دارالترغیب دارالتعمیر دارالدراسات دارالبحوث دارالانوار دارالمنشور

الجزء الاول
من الحزب الثاني
سورة المائدة

من منشور اورانگ

ادارة اشرف التحقیق و البحوث الاسلامیة
جامعۃ دارالعلوم الاسلامیة لاھور

۲۹۱۔ کامران بلاک: اقبال تاورن
لاھور: پاکستان



الجزء الاول من الحزب الثاني

المؤلف الفقيه المفسر المفتي عبدالشكور الترمذي رحمه الله تعالى
مرتب المراجع والمصادر..... الدكتور الشيخ خليل احمد التهانوي

الطبع الأول ١٤٢٤ هـ

الصف والطبع والإخراج بادارة أشرف التحقيق والبحوث الاسلامية بلاهور

اعتني باخراجه الفني على كميوزرايندذيزانتر . (اميرعمر)

اشرف على طباعته محمداشرف على فاروقي

من منشورات

ادارة اشرف التحقيق والبحوث الاسلامية .

جامعة دارالعلوم الاسلامية - ٢٩١ كامران بلاك علامه اقبال تاؤن بلاهور

الهاتف # ٥٤٢٢٢١٣ - ٧٤٤٨.٦٠

الجزء الاول من الحزب الثاني

سورة المائدة

من آية : ١ الى آية : ١٠

مدنية وهي مائة و عشرون آية و ستة عشر ركوعا

آيات الأحكام : ٣٣

المسائل المستخرجة : ٥٧٦

الحزب الثانى من سورة المائدة الى سورة البراءة .

سورة المائدة

بسم الله الرحمن الرحيم .

وقد روى الترمذى عن قتيبة عن عبد الله بن وهب عن حى عن ابى عبد الرحمن عن عبد الله بن عمرو قال : آخر سورة انزلت سورة المائدة والفتح ثم قال الترمذى: هذا حديث غريب حسن. وقد روى الحاكم فى مستدركه من طريق عبد الله بن وهب باسناده نحو رواية الترمذى ، ثم قال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال الحاكم ايضا: حدثنا ابوالعباس محمد بن يعقوب حدثنا يحيى بن نصر قال: قرء على عبد الله بن وهب اخبرنى معاوية بن صالح عن ابى الزاهرية عن جبير بن نفيير قال: حججت فدخلت على عائشة رضى الله عنها فقالت لى: يا جبير تقرأ المائدة ؟ فقلت نعم. فقالت اما انها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم فيها من حرام فحرّموه، ثم قال: صحيح على شرط الشيخين. ورواه الامام احمد عن عبد الرحمن بن مهدى عن معاوية بن صالح . ورواه النسائى من حديث ابن مهدى .^(١)

واخرج ابوداؤد فى ناسخه، والحاكم، وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان . آية القلائد وقوله تعالى «فان جاموك فاحكم بينهم او اعرض عنهم» .^(٢)

(١) التفسير لابن كثير ملخصاً : ج ٢ ص ٢

(٢) التفسير للمظهرى : ج ٣ ص ١٤

١ : { قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »

(الآية - ١)

(١) : قال الإمام القرطبي في تفسيره : فيه سبع مسائل .

الاولى : قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » قال علقمة : كل ما في القرآن « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » فهو مدنى ، و « يَا أَيُّهَا النَّاسُ » فهو مكى ؛ وهذا خرج على الاكثر . وهذه الآية مما تلوح فصاحتها ، وكثرة معانيها على قلة الفاظها لكل ذى بصيرة بالكلام ؛ فانها تضمنت خمسة احكام .

الاول : الامر بالوفاء بالعقود .

الثانى : تحليل بهيمة الانعام .

الثالث : استثناء ما يلى بعد ذلك .

الرابع : استثناء حال الاحرام فيما يصاد .

الخامس : ما تقتضيه الآية من اباحة الصيد لمن ليس بمحرم .^(١)

قال القاضى فى تفسيره المظهرى : العقد، العهد الموثق، واصله الجمع بين الشئتين بحيث يعسر الانفصال . قال الزجاج: هو اوكد العهود، والوفاء والايفاء، القيام بمقتضى العهد، وفى الايفاء مبالغة ليس فى الوفاء. كذا قال التفتازانى : والحكم عام يشتمل العقود التى عقدها الله تعالى على عباده عامة من يوم الميثاق الى يومنا هذا من التكليف،

وتحليل حلاله وتحريم حرامه . وما اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتب فى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيان نعته وما يعقد الناس بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونحوها بما يجب الوفاء به: وقد ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم من آيات المناق. « اذا عاهد غدر ». متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر .^(١)

(٢) : استدلال الحنفية بهذه الآية على نفس خيار المجلس فى البيع .

قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى : خيار المجلس غير ثابت ، وقال الشافعى رحمه الله تعالى : ثابت . حجة ابى حنيفة رحمه الله تعالى : انه لما انعقد البيع والشراء وجب ان يحرم الفسخ ، لقوله تعالى « اوفوا بالعقود » وحجة الشافعى رحمه الله تعالى تخصيص هذا العموم بالخبر ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « المتبايعان بالخيار كل واحد منهما ما لم يتفرقا » قاله الرازى .^(٢)

وبهذه الآية استدلت الحنفية على ان البيع اذا تم بالايجاب والقبول ليس لاحد من المتعاقدين حق الفسخ الا بخيار شرط ، او رؤية ، او عيب ، وبه قال مالك رحمه الله تعالى . وقال الشافعى رحمه الله تعالى : المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا او يكون البيع خيارا ، لما روى البخارى هذا اللفظ بعينه من حديث ابن عمر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذا من حديث حكيم بن حزام ، واذا ثبت خيار المجلس بالحديث الصحيح قالوا تمام العقد قبل التفرق وعلان الخيار ممنوع كما ان عند اشتراط الخيار لا يتم العقد قبل انقضاء مدة الخيار . والله اعلم .^(٣)

(١) المظهرى : ج ٣ ص ١٣ ، ١٤

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥١٨

(٣) حاشية المظهرى : ج ٣ ص ١٤

لحديث ابن عمر و حكيم بن حزام. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المتبايعان كل واحد بالخيار على صاحبه مالم يتفرقا الا ببيع الخيار» . متفق عليه .

قالت الحنفية: هذه الاحاديث محمولة على خيار القبول: وفيه اشارة اليه فانهما متبايعان حالة المباشرة لا بعدها، او يحتمله فيحمل عليه، ولا يجوز حملها على خلاف مقتضى الكتاب. والمراد فى الحديث بالتفرق، تفرق الاقوال . كذا فى الهدايه .

قال ابن همام : واطلاق التفرق على تفرق الاقوال كثير فى الشرع والعرف . قال الله تعالى : «وما تفرق الذين اوتوا الكتب الا من بعد ما جاءتهم البيئه» وقوله تعالى : «وان يتفرقا يغن الله كلامه سعه» .

قال المظهرى : وما قالوا انهما متبايعان حالة المباشرة لا بعدها ممنوع بل قبل قبول الآخر انما هو بايع واحد لامتبايعان . قلنا: بل هما متساويان معاً . وهو المراد بالمتبايعين. وبعد الايجاب والقبول حالة المباشرة قائمة عرفاً وشرعاً مادام المجلس باقياً، لان ساعات المجلس كلها تعتبر ساعة واحدة، فهما متبايعان مادام المجلس باقياً حقيقة . قاله الشيخ العثماني فى الاحكام له .^(١)

واما القول : بان المراد بالتفرق تفرق الاقوال، قول بالمجاز مع امكان الحقيقة فممنوع. لان التفرق ضد الاجتماع، وهو الاتصال بين الشيئين بعلاقة، والعلاقة انواع: لانها قد تكون بان يكون فى مكان واحد وقد تكون بان يكونا مربوطين بحبل، وقد تكون بان يكونا مربوطين بعقد كالزوجين، وقد تكون بان يكون متحدين فى رأى، وقد تكون بان يكونا متشاركين فى العمل كالشركة فى الحانوت والارض وغيرهما .

وفى التفسير لابن كثير رحمه الله تعالى : وقد استدل بعض من ذهب الى انه لا خيار فى مجلس البيع بهذه الآية « اوفوا بالعقود » قال: فهذه تدل على لزوم العقد وثبوته ويقتضى نفي خيار المجلس . وهذا مذهب ابى حنيفة ومالك رح . وخالفهما فى ذلك الشافعى رح واحمد رح والجمهور: والحجة فى ذلك ما ثبت فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((البيعان بالخيار مالم يتفرقا)) وفى لفظ البخارى : (واذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا) . وهذا صريح فى اثبات خيار المجلس، المتعقب لعقد البيع وليس هذا منافيا للزوم العقد، بل هو من مقتضياته شرعا فالتزامه من تمام الوفاء بالعقود .^(١)

قال الجصاص رحمه الله فى الاحكام له : ان قوله تعالى : « ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » يقتضى جواز الاكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق. اذ كانت التجارة انما هي الايجاب والقبول فى عقد البيع، وليس التفرق والاجتماع من التجارة فى شئ ولا يسمى ذلك تجارة فى شرع، ولا لغة فاذا كان الله تعالى قد اباح اكل ما اشتري بعد وقوع التجارة عن تراض فمانع ذلك بايجاب الخيار خارج عن ظاهر الآية مخصص لها من غير دليل، ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود » وذلك عقد قد عقده كل واحد منهما على نفسه، فيلزمه الوفاء به. وفى اثبات الخيار نفي للزوم الوفاء به وذلك خلاف مقتضى الآية .^(٢)

(٣) : الجواب عن الايراد على حجة الحنفية .

وقال الشافعى رح: واحمد رح : لكل واحد منهما الخيار مالم يتفرقا عن المجلس.

(١) التفسير لابن كثير: ج ٢ ص ٣

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ١٧٥

وإذا كان الاجتماع متنوعاً كان التفرق متنوعاً أيضاً، فالتفرق جنس ينقسم الى انواع حسب اختلاف العلاقات . ذهب الشافعى الى نوع وهو التفرق عن المكان الذى تبايعا فيه . وذهب ابوحنيفة الى نوع آخر منه . وهو التفرق عن البيع، وهو الذى يعبر عنه بالتفرق بالكلام ويحتمله الكلام كما مر عن الامام الجصاص انه يحتمله، فيحمل عليه . ويدل على ذلك ما رواه ابن ابى شيبه عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم: ((البيعان بالخيار مالم يتفرقا من بيعهما او يكون بيعهما بالخيار)). ذكره ابن حزم في المحلى (٨، ٣٦٣) واعله بايoub بن عتبة، ولكنه حسن الحديث كما حققه الشيخ العثمانى فى الاعلاء . وهو مفسر جيد للمجمل فى قوله (البيعان بالخيار مالم يتفرقا) وفسروه بتفرق الابدان بما روى عن ابن عمر . وتفسير الشارع اولى من تفسير غيره . والتفرق من البيع هو تفرق العاقدين بالقول اى انفصالهما عن الايجاب والقبول بالتراضى . ويسط الكلام فيه فى الاعلاء: فليس لاحد ان يقول ان تفسير التفرق بالكلام باطل . وقد فسرته بذلك النخعى: وقال الترمذى: ذهب بعض اهل العلم من اهل الكوفة وغيرهم الى ان الفرقة بالكلام: وهو قول الثورى: وهكذا روى عن مالك بن انس رضى الله عنه اهـ . وبه فسرته الامام محمد بن الحسن: وهؤلاء كلهم اهل اللسان . ومحمد رحمه الله تعالى امام فى اللغة حجة كما هو امام فى الفقه والحديث . فليس لابن حزم وامثاله ان يبطل تاويلهم: وهم اعرف الناس بتصاريف الكلام ومعانى الحديث كما قال الامام الترمذى فى جامعه: والفقهاء هم اعلم بمعانى الحديث . وحمل الافتراق على التفرق بالقول سائغ لغة وعرفاً، كما مر . والبسط فى الاعلاء واحكام القرآن للشيخ العثمانى رحمه الله تعالى .^(١)

فعملت الحنفية بنص الكتاب، وحملوا الاخبار والآثار الواردة فى هذا الباب على

محمول حسنة ومعاني مستحسنة . ولم يزيدوا بالاخبار الآحاد على نص الكتاب .

(٤) : وتاويل الصحابي ليس بحجة ملزمة .

كما صرح الزيلعي وغيره من اصحابنا، كما في " التعليق المجدد على المؤطا للامام محمد ر.ج " لمولانا عبد الحي اللكنوي ، " باب ما يوجب البيع بين البائع والمشتري " بانه تقرر في الاصول ان تاويل الصحابي لمحتمل التاويل، واختياره لاحد التاويلين ليس بحجة ملزمة على غيره، ولا يمنع عن اختيار تاويل يغايره . (ص ٣٣٩) و ما قال صاحب التعليق المجدد : من انه بعد تسليم ما حقق في الاصول لاشبهة في ان تاويل الصحابي اقوى واخرى بالقبول من تاويل غيره ، فقاسد . لانه ليس هذه الاولوية على الاطلاق، بل هو اذا لم تقم على خلافه دلائل صحيحة شرعية عند المجتهد، وتعارض الادلة ، فيكون الترجيح لما ذهب اليه اولى . وههنا ليس كذلك . كما عرفت في ما مر ان اباحنيفة رحمه الله تعالى لم يترك القول بخيار المجلس الا بالاضطرار، لان الادلة الشرعية الجأته اليه .^(١)

قال حكيم الامة التهانوي رحمه الله تعالى: واقرب دلائل الحنفية قوله عليه السلام ((لا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقبله)) رواه الحمسة الا ابن ماجه ورواه الدار قطنى كذا فى النيل . (ج ٥ ص ٤٩) ففيه دليل ان صاحبه لا يملك الفسخ الا من جهة الاستقالة . واما قول المخالفين: انه لو كان المراد حقيقة الاستقالة لم تمنعه من المفارقة، لانها لا تختص بمجلس العقد . فالجواب عنه ان قرب العهد بالعقد، له دخل مشاهد فى تاثر كل من المتعاقدين بالتماس الآخر .

واما قوله: لا يحل، فمحمول على الكراهة من حيث انه لا يليق بالمروة وحسن
 المعاشرة المعلم، كما اضطر اليه القائلون بخيار المجلس فان حل المفارقة اجماعى عندنا وعندهم
 جميعا. واما كونه متكلما فيه: فيعتبر لو كان معارضاً للصحيح ولم يعارض بعد تاويل
 الصحيح. واقرب التاويلات حمل التفرق بالابدان على الاستحباب تحسیناً للمعاملة مع
 المسلم، كما ذكر في تقرير حديث الاستقالة. واما قول المخالفين: انه لو كان المراد تفرق
 الاقوال فخلا الحديث عن الفائدة. وذلك ان العلم محيط بان المشتري مالم يوجد منه قبول
 المبيع فهو بالخيار، وكذلك البائع خياره في ملكه ثابت قبل ان يعقد البيع. اهـ: فقير
 ملتفت اليه لانه يمكن ان يكون مقصود الشارع نفي بعض بيوع الجاهلية من نحو الملامسة
 والمنابذة، فلم يكن خاليا عن الفائدة.

واما دعوى كون بعض الفاظ الحديث غير محتمل للتاويل كقوله عليه السلام
 ((فان خير احدهما الاخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك
 واحد منهما البيع فقد وجب البيع) اهـ فممنوعة لان معنى قوله (فقد وجب البيع) في الاول
 اى بشرط الخيار حيث خير احدهما الآخر وفي الثاني اى البيع البات حيث لم يشترط فيه
 الخيار، وليس لفظ اصرح منه وليس الامام متفردا في هذا، بل قد ذهب اليه النخعي
 والمالكية والثوري والليث وزيدبن علي وغيرهم كما في النيل. ^(١)

قد كان ابن عمر رضی الله عنهما يعمل بخلاف ما رواه الخمسة الا ابن ماجه. ورواه
 الدارقطني: (ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله، كان اذا اشترى شيأ يعجبه
 فارق صاحبه ليتم البيع ولا يستقبله). كما في رواية عند البخارى. فيلزم حمل قوله (ولا
 يحل له ان يفارقه خشية ان يستقبله)، على النهي تنزيها لا تحريماً. ^(٢)

(١) بوادر النوار: ج ١ ص ٢٣، ٢٤

(٢) احكام القرآن للشيخ العثماني رحمه الله: ج ٢ ص ٢٤٧

وان حمل على التحريم فكيف جاز لابن عمر رضی الله عنهما ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله ويسقط حقه بغير اذنه ورضاه .

اذا عرفت هذا التفصيل ، علمت ان نظر الحنفية فى النصوص مبني على الدقة ، ونظر من خالفهم مبني على الظاهر فقط .

ولو سلم ان التفرق فى الحديث هو تفرق الابدان ، فالحديث محمول على الاستحباب دون الاستحقاق ، اذ لو كان الخيار حقاً ثابتاً له لم يجز لصاحبه اسقاطه قصداً ، لانه تصرف فى حق الغير بالاتلاف قصداً به . ومعناه ان البيعان مادام فى المجلس وكل واحد منهما مامون برد البيع اذا اختار الاخر رده بامر البندب والاستحباب ، بخلاف ما بعد المجلس فانه لا امر هناك ، بل هو مندوب اليه بقوله عليه السلام ، (من اقال نادماً بيعته اقال الله عشرته يوم القيمة) وبينهما فرق لا يخفى . وعليه يحمل فعل ابن عمر رضی الله تعالى عنهما وقضاء ابى برزة رضی الله عنه . وحينئذ لا يبقى للمخالفة حجة علينا ، والعجب منهم انهم يقولون قد تقرّر فى الاصول ان العمل بالرواية لا بالرأى . (نيل ج ص ١٧٧) ثم يحتجون علينا برأى ابن عمر رضی الله عنهما وابى برزة رضی الله عنهم ، ويقولون ، الراوى اعرف بما رواه . وهل هذا الانتهاك . وبالجملة الحديث المذكور موافق لمذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى . وليس بمخالف له ، وهذه الموافقة اما بان يحمل التفرق على تفرق الاقوال ، او يجعل الحكم على الاستحباب دون الاستحقاق ، والثانى اوجه واقرب كما لا يخفى . فتدبر فيه ، واحفظه فانه علق نفس .^(١)

(٥) : **والجواب عن ايواء المظهرين رحمه الله تعالى على حجة الحنفية.**

قال المظهرى رحمه الله تعالى : والصحيح عندى ان الآية تدل على جواز الاكل وتام البيع قبل الافتراق من المجلس، لكن لا يدل على نفى ولاية الفسخ عنهما ، فالاولى ان يقال بثبوت خيار المجلس للمتعاقدين كما اثبت ابوحنيفه رحمه الله خيار الروية وخيار العيب بعد تمام البيع كيلا يلزم ترك العمل بالحديث الصحيح ، قال الشيخ العثماني رحمه الله تعالى: ان القول بولاية الفسخ لهما بعد تمام البيع فى المجلس قول حادث بعد اتفاقهم على قولين . تمام البيع بالايجاب والقبول مع اتحاد المجلس. وهو قول الحنفية . وعدم تمام البيع بالايجاب والقبول فى المجلس ، فهو باطل بالاجماع المركب من القولين .^(١)

(٦) : **حجة ابي حنيفة رحمه الله فى مسئلة حرمة الجمع بين الطلقات.**

قال ابوحنيفه رحمه الله تعالى: الجمع بين الطلقات حرام. وقال الشافعى رحمه الله: ليس بحرام . حجة ابي حنيفة ، ان النكاح عقد من العقود لقوله تعالى « ولا تعزموا عقدة النكاح » فوجب ان يحرم رفعه لقوله تعالى « او فوا بالعقود » ترك العمل به من الطلقة الواحدة بالاجماع، فيبقى فيما عداها على الاصل . والشافعى رحمه الله تعالى خصص هذا العموم بالقياس . وهو انه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم.^(٢)

(١) احكام القرآن للتهانوي : ج ٢ ص ٢٤٦

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥١٨

(٧) : بيان عقود الجاهلية وعقود الاسلام .

روى عن عباس ومجاهد ومظرف والربيع والضحاك والسدى وابن جريج الثورى قالوا: العقود فى هذه المواضع اراد بها العهود . وروى معمر عن قتادة :قال: هى عقود الجاهلية الحلف . وروى جبير بن مطعم عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال: لا حلف فى الاسلام واما حلف الجاهلية فلم يزه الاسلام الاشدة. وروى ابن عيينة عن عاصم الاحول قال سمعت انس بن مالك يقول: حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار فى دارنا فقيل له قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لا حلف فى الاسلام وما كان فى الجاهلية فلم يزه الاسلام الاشدة». فقال: حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار فى دارنا قال ابن عيينة : انما آخى بين المهاجرين والانصار .

(٨) : قد كانوا يتوارثون فى اول الاسلام بالحلف دون النسب .

قال ابوبكر: قال الله تعالى : « والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم » فلم يختلف المفسرون انهم فى اول الاسلام قد كانوا يتوارثون بالحلف دون النسب وهو معنى قوله: « والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم » الى ان جعل الله ذوى الارحام اولى من الحليف بقوله : « واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله » من المؤمنين ومهاجرين فقد كان حلف الاسلام على التناصر والتوارث ثابتا صحيحاً .

(٩) : المراد بقوله: « لا حلف فى الاسلام » .

واما قوله: لا حلف فى الاسلام فانه جائز ان يريد به الحلف على الوجوه التى كان عليه الحلف فى الجاهلية، وكان هذا القول منه بعد نسخ التوارث بالحلف ، وقد كان حلف الجاهلية على وجوه : منها: الحلف فى التناصر، فيقول احدهما لصاحبه اذا حالقه دمي دمك، وهدمي هدمك، وترثني وارثك، فيتعاقدان الحلف على ان ينصر كل واحد منهما صاحبه، فيدفع عنه ويحميه بحق كان ذلك، او بباطل، ومثله لا يجوز فى الاسلام. لانه لا يجوز ان يتعاقدا الحلف على ان ينصره على الباطل، ولا ان يزوى ميراثه عن ذى ارحامه، ويجعله خليفه، فهذا احد وجوه الحلف الذى لا يجوز مثله فى الاسلام .

وقد كانوا يتعاقدون الحلف للحماية والدفع، وكانوا يدفعون الى ضرورة. لانهم كانوا نشرا لا سلطان عليهم ينصف المظلوم من الظالم ويمنع القوى عن الضعيف، فكانت الضرورة تؤدبهم الى التحالف، فيمتنع به بعضهم من بعض. وكان ذلك معظم ما يراد الحلف من اجله أو من اجل ذلك كانوا يحتاجون الى الجوار. وهو ان يجير الرجل او الجماعة او العير على قبيلة ويؤمنهم فلا ينداه مكروه منهم فجائز ان يكون اراد بقوله لا حلف فى الاسلام هذا الضرب من الحلف . وقد كانوا يحتاجون الى الحلف فى اول الاسلام لكثرة اعدائهم من سائر المشركين ومن يهود المدينة ومن المنافقين فلما اعز الله الاسلام وكثر اهله وامتنعوا بانفسهم وظهروا على اعدائهم، اخبر النبي صلى الله عليه وسلم باستغنائهم عن التحالف، لانهم قد صاروا كلهم يدا واحدة على اعدائهم من الكفار بما اوجب الله عليهم من التناصر والموالاته بقوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » . وقال النبي صلى الله عليه وسلم « المؤمنون يد على من سواهم » وقال « ثلاث لا

يغل عليهن قلب مؤمن» اخلاص العمل لله والنصيحة لولاة الامر ولزوم جماعة المسلمين . فان دعوتهم تحييط من ورائهم فزال التناصر بالحلف وزال الجوار . ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم: ((ولعلك ان تعيش حتى ترى المرأة تخرج من القادسية الى اليمن بغير جوار)) . ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم : ((لا حلف في الاسلام)) .^(١)

(١٠) : معنى كون الحلف فى الجاهلية لم يزد الإسلام الاشدّة .

واما قوله: وما كان من حلف فى الجاهلية فلم يزد الإسلام الاشدّة، فانما يعنى به الوفاء بالعهد مما هو مجوز فى العقول، مستحسن فيها، نحو الحلف الذى عقده الزبير بن عبد المطلب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: ما احب ان لى بحلف حضرته حمر النعم فى دار ابن جدعان وانى اغدر به هاشم وزهرة وتيم، تحالفوا ان يكونوا مع المظلوم ، بل يحرصونه ولو دعيت الى مثله فى الإسلام لاجبت وهو حلف الفضول. وقيل: ان الحلف كان على منع المظلوم، وعلى التأسى فى المعاش. فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم: انه حضر هذا الحلف قبل النبوة. وانه لو دعى الى مثله فى الإسلام لاجاب ، لان الله تعالى قد امر المؤمنين بذلك. وهو شئ مستحسن فى العقول . بل واجب فيها قبل ورود الشرع. فعلمنا ان قوله «لا حلف فى الإسلام»، انما اراد به الذى لا تجوزه العقول ولا تبيحه الشريعة . وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم: انه قال «حضرت حلف المطيبين وانا غلام وما احب ان انكثه وان لى حمرالنعم» وقد كان حلف المطيبين بين قريش على ان يدفعوا عن الحرم من اراد انتهاك حرمة بالقتال . واما قوله : (و ما كان فى الجاهلية فلم يزد الإسلام الاشدّة). فهو نحو حلف المطيبين . وحلف الفضول . و كل ما يلزم الوفاء من المعاقدة دون ما كان منه

معصية لا تجوز الشريعة.^(١)

(١١) : بيان اقسام النذور والايمان وتفصيل احكامهما .

اعلم: ان العقد اما ان يكون بالنذر، او باليمين، وكذا المعقود عليه، اما ان يكون مباحا قرية، او يكون مباحا غير قرية، او يكون محظورا معصية، فهذه ستة انحاء . وتفصيل احكامها على ما قال الامام الجصاص فى احكام القرآن له ان قوله تعالى : « يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود » . قد اشتمل على الزام الوفاء بالعهود، وعلى الزام الوفاء بالنذور والايمان .

فان قيل: هل يجب على كل من عقد على نفسه يمينا او نذراً او شرطاً لغيره الوفاء بشرطه ويكون عقده لذلك على نفسه، يلزمه ما شرطه وأوجب . قيل له: اما النذور فهى على ثلاثة انحاء . منها: نذر . قرية فيصير واجبا بنذره بعد ان كان فعله، كان فعله قرية غير واجب، لقوله تعالى : « اوفوا بالعقود » . وقوله تعالى : « اوفوا بعهد الله اذا عاهدتم » . وقوله تعالى : « يوفون بالنذر » وقوله تعالى : « يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتاً عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » وقوله تعالى : « ومنهم من عهد الله لئن اتنا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين * فلما اتهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون » فذمهم على ترك الوفاء بالمنذور نفسه . وقول النبى صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب: « اوف بنذرك حين نذران يعتكف يوما فى الجاهلية » . وقوله صلى الله عليه وسلم: « من نذر نذرا سماه فعليه ان يفي به . ومن نذر نذرا ولم يسمه فعليه كفارة يمين » فهذا حكم

ما كان قرية من المنذور فى لزوم الوفاء بعينه.

وقسم آخر: وهو ما كان مباحاً غير قرية. فمتى نذره لا يصير واجبا، ولا يلزمه فعله. فاذا اراد به يمينا فعليه كفارة يمين اذا لم يفعله، مثل قوله لله على ان اكلم زيدا، او ادخل هذه الدار وامشى الى السوق. فهذه امور مباحة لا تلزم بالنذر. لان ما ليس له اصل فى القرب لا يصير قرية بالايجاب، كما ان ما ليس له اصل فى الوجوب لا يصير واجبا بالنذر، فان اراد به اليمين كان يمينا وعليه الكفارة اذا حث.

والقسم الثالث: ما نذر بمعصية. نحو ان يقول: لله على ان اقتل فلانا، او اشرب الخمر، او اغصب فلانا ماله، فهذه امور هى معاص لله تعالى. لا يجوز له الاقدام عليها لاجل النذر. وهى باقية على ما كانت عليه من الحظر. وهذا يدل على ما ذكرناه فى ايجاب ما ليس بقرية من المباحات، انها لا تصير واجبة بالنذر، كما ان ما كان مخطورا لا يصير مباحاً ولا واجبا بالنذر وتجب فيه كفارة يمين اذا اراد يمينا وحث لقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا نذر فى معصية الله وكفارته كفارة يمين))، فالنذر ينقسم الى هذه الانحاء.

واما الايمان: فانها تعتقد على هذه الامور من قرية او مباح او معصية. فاذا عقدها على قرية لم تصر واجبة باليمين، ولكنه يومر بالوفاء به، فان لم يف به، وحث لزمته الكفارة. وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم: انه قال لعبد الله بن عمر ((بلغنى انك قلت والله لاصومن الدهر)). فقال نعم: قال: ((فلا تفعل ولكن صم من كل شهر ثلاثة ايام)) فقال: انى اطيق اكثر من ذلك الى ان رده الى ان يصوم يوما ويفطر يوما، فلم يلزمه صوم الدهر باليمين. فدل ذلك على ان اليمين لا يلزم بها المحلوف عليه. ولذلك قال اصحابنا فى من قال: والله لاصومن غدا ثم لم يصمه فلا قضاء عليه، وعليه كفارة يمين.

والقسم الآخر من الايمان : هو ان يحلف على مباح ان يفعله فلا يلزمه فعله كما لا يلزمه فعل القرية المحلوف عليها . فان شاء فعل المحلوف عليه ، وان شاء ترك ، فان حنت لزمته الكفارة .

والقسم الثالث : ان يحلف على معصية فلا يجوز له ان يفعلها بل عليه ان يحث في يمينه ويكفر عنها ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ويكفر عن يمينه » . وقال : ((انى اذا احلف على يمين فارى غيرها خيراً منها الا فعلت الذى هو خير وكفرت عن يمينى)) . وقال الله تعالى : « ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يوتوا اولى القربى والمسكين والمهجرين فى سبيل الله وليعفوا وليصفحوا الا تحبون ان يغفر الله لكم » روى انها نزلت فى ابى بكر الصديق رضى الله عنه حين حلف ان لا ينفق على مسطح بن اثانة . لما كان منه من الخوض فى امر عائشة رضى الله عنها . فامر الله تعالى بالرجوع الى الاتفاق عليه .^(١)

(١٢) : من نذر حجاً او عمرة او نحوها فعليه الوفا بالنذر .

قال ابوبكر : وفيه الدلالة على لزوم الوفاء بالنذر . لقوله تعالى : « وليوفوا نذورهم » والامر على الوجوب . وهو يدل على بطلان قول الشافعى رحمه الله تعالى : فيمن نذر حجاً او عمرة او بدنة او نحوها ، ان عليه كفارة يمين ، لان الله امرنا بالوفاء بنفس المنذور .^(٢)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٢٩٦

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٢٣٨

(١٣) : اذا نذر صوم يوم العيد او نذر ذبح الولد ما ذاحكمه ؟

قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى : يصح نذره، ويلزمه الصوم وذبح الشاة . حجة ابي حنيفة رحمه الله تعالى : انه نذر الصوم والذبح فيلزمه الصوم والذبح . بيان الاول : انه نذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد، وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد: وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد. والآتى بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه. فملتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لامحالة ملتزما للصوم والذبح اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يجب عليه الصوم والذبح . لقوله تعالى : « اوفوا بالعقود » لقوله تعالى : « لم تقولون ما لاتفعلون » لقوله تعالى : « يوفون بالنذر » ولقوله عليه السلام اوف بنذرك اقصى ما فى الباب انه لغا هذا النذر فى خصوص كون الصوم واقعا فى يوم العيد وفى خصوص كون الذبح واقعا فى الولد الا ان العام بعد التخصيص حجة .^(١)

وقال الجصاص : قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى ومحمد: عليه ذبح شاة. وقال ابويوسف رحمه الله تعالى: لا شئ عليه: وظاهر الآية يدل على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فى ذبح الولد، لان هذا اللفظ قد صار عبارة عن ايجاب شاة فى شريعة ابراهيم عليه السلام. فوجب بقاء حكمه مالم يثبت نسخه. وذهب ابويوسف الى حديث ابي قلابة عن ابي المهلب عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((لا وفاء لنذر فى معصية الله ولا فيما لا يملك ابن آدم)) وروى الحسن عن عمران بن حصين . عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((لا نذر فى معصية وكفارته كفارة بين)) . قال ابوبكر: لا يلزم القائلين بالقول الاول: وذلك لان قوله على ذبح ولد لما صار عبارة عن ايجاب ذبح شاة صار بمنزلة ما لو قال على ذبح شاة ولم يكن ذلك معصية .^(٢)

(١) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥١٧

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٣٧٧

وقد روى يزيد بن هارون عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد: قال كنت عند ابن عباس رضى الله عنهما فجاءته امرأة فقالت: انى نذرت ان انحر ابني فقال لا تنحري ابنيك وكفري عن يمينك. فقال رجل عند ابن عباس رضى الله عنهما: انه لا وفاء لنذر فى معصية. فقال ابن عباس رضى الله عنهما، قال الله تعالى فى الظهار: ما سمعت، ووجب فيه ما ذكره، وليس ذلك بمخالف لما قد منا من قول ابن عباس فى ايجابه كيشا. لانه جائز ان يكون من مذهبه ايجابها جميعا اذا اراد بالنذر، اليمين. كما قال ابوحنيفة ومحمد: فيمن قال: لله على ان اصوم غدا فلم يفعل واراد اليمين. ان عليه كفارة اليمين والقضاء جميعا. ^(١)

وروى مثل ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى كما ذكره شمس الائمة فى مسبوطة: ان اباحنيفة رحمه الله تعالى دخل على الشعبى، و سألته عن هذه المستئلة، فقال: لاشئ عليه، لان المنذور معصية. فقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى: اليس ان الظهار معصية؟ وقد امر الله بالكفارة فيه، فتحير الشعبى. وقال: انت من الآرأيين. ^(٢)

(١٤) : واذا نذر بقتل الولد لا ينعقد .

وقد قالوا جميعا فيمن قال لله على ان اقتل ولدى، انه لا شئ عليه . لان هذا اللفظ ظاهره معصية. ولم يثبت فى الشرع عبارة عن ذبح شاة. ^(٣)

قال فى البدائع : ولو قال لله تعالى على ان انحر ولدى او اذبح ولدى يصح نذره، ويلزمه الهدى، وهو نحر البدنة او ذبح الشاة. والافضل هو الابل. ثم البقر، ثم الشاة، وانما ينحر او يذبح فى ايام النحر سوا. كان فى الحرم اولا. وهذا استحسان. وهو قول ابى حنيفة

(١) احكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ٣٧٨

(٢) المبسوط كتاب الايمان : ج ٨ ص ١٤٢

(٣) احكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٣٧٨

ومحمد رحمهما الله تعالى. وجه الاستحسان قول النبي صلى الله عليه وسلم في نذر: "ان يطيع الله فليطعه" و قوله عليه الصلوة والسلام: "من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمي" والمراد من الحديثين النذر بما هو طاعة مقصودة، وقربة مقصودة، وقد نذر بما هو طاعة مقصودة وقربة مقصودة، لانه نذر بذبح الولد تقديرا بما هو خلف عنه وهو ذبح الشاة. فيصح النذر بذبح الولد على وجه يظهر اثر الوجوب في الشاة التي هي خلف عنه. ^(١)

وانما لا يصح بلفظ القتل، لان التعيين بالنذر وقع للواجب على سيدنا ابراهيم عليه الصلوة والسلام. والواجب هناك بالايجاب المضاف الى ذبح الولد بقوله تعالى عز شأنه : «انى أرى فى المنام أنى اذبحك» على ان هذا حكم ثبت استحسانا بالشرع. والشرع انما ورد بلفظ الذبح لا بلفظ القتل .

(١٥) : لا يستقيم القياس على الذبح .

لان لفظ القتل لا يستعمل فى تفويت الحياة على سبيل القربة. والذبح يستعمل فى ذلك. الا ترى انه لو نذر بقتل شاة لا يلزمه. ولو نذر بذبحها لزمه .

حكم النذر بالمعاصى والمباحات .

فلا يصح النذر بما ليس بقربة رأسا كالنذر بالمعاصى، بان يقول لله عز شأنه على ان اشرب الخمر، او اقتل فلانا، او اضربه. او اشتمه ،ونحو ذلك . لقوله عليه الصلوة والسلام

((لا نذر في معصية الله تعالى)) وقوله عليه الصلوة والسلام ((من نذر ان يعصى الله تعالى فلا يعصيه)) . ولان حكم النذر وجوب المنذور به . ووجوب فعل المعصية محال . وكذا النذر بالمباحات من الاكل، والشرب، والجماع، ونحو ذلك. لعدم وصف القرية، لاستوائهما فعلاً وتركاً. وكذا لو قال: على طلاق امرأتى. لان الطلاق ليس بقرية. فلا يلزم بالنذر . وهل يقع الطلاق به؟ فيه كلام. نذكره ان شاء الله تعالى .^(١)

(١٦) : حكم نذر صوم يوم النحر .

هذا اذا كان حراماً لعينه وليس فيه جهة قرية . فان كانت فيها جهة قرية، وكانت محرمة للغير انعقد النذر به، كنذر صوم يوم النحر. فلو صامه خرج عن العهدة واثم. والاحسن ان يفى بصوم يوم غيره .^(٢)

وفى البدائع: لو قال: لله على ان اصوم يوم النحر او ايام التشريق يصح نذره عند اصحابنا الثلاثة. ويفطر ويقضى .^(٣)

وفى البحر قوله . (ومن نذر صوم يوم النحر افطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع. والنهي لغيره . وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى. فيصح نذره لكن يفطر احترازاً عن المعصية المجاورة. ثم يقضى اسقاطاً للواجب. وان صام فيه، يخرج عن العهدة. لانه اداء كما التزم، واثار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريماً. وبالصوم الى الإعتكاف فيه بالصوم. فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح، ولزمه الفطر والقضاء. وان اعتكف فيه بالصوم صح، كما فى الولوجيه .

(١) البدائع : ج ٥ ص ٨٢

(٢) الفتح وعمدة الرعاية حاشية شرح الرقاية : ج ٢ ص ٢٤

(٣) البدائع : ج ٥ ص ٨٣

(١٧) : الفطر واجب او الافضل ؟

واراد بقوله افطر على وجه الوجوب خروجاً عن المعصية. وقوله فى النهاية
"والا فصل المطر نساھل" ^(١)

وفى الفتح: ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب. كما عرف. وقوله فى النهاية الافضل
فطرھا. حتى لو صامھا خرج عن العھدة. تساهل. بل الفطر واجب، لاستلزامھا المعصية.
ولتعليل المصنف فيما تقدم الفطر بها. ^(٢)

قال العبد الضعيف .

قول صاحب البدائع المذكور (فلو صامه خرج عن العھدة واثم) ايضاً يدل على
وجوب الفطر. لان بالصوم فى يوم النحر يكون آثماً. والاحتراز عن الاثم واجب. ففى قول
صاحب العمدة المذكور والاحسن ان يفى بصوم يوم غيره مسامحة ، والله اعلم لان الوفاء
بصوم يوم غيره واجب اسقاطاً للواجب واحترازاً عن المعصية، كما فى الفتح .

فان المذهب ان نذر صوم يوم العيد ينعقد ويجب الوفاء بصوم يوم غيره . ^(٣)

ويلزم الوفاء بالنذر من حيث هو قرية لا بكل وصف التزمه به، فصح التزام الصوم
من حيث هو صوم مع ايفاء كونه فى يوم العيد . ^(٤)

(١) البحر : ج ٣ ص ٣١٦

(٢) الفتح القدير : ج ٢ ص ١٠٣

(٣) الفتح القدير : ج ٤ ص ٢٦

(٤) الشامى : ج ٣ ص ٩٣

(١٨) : ومن شرائط صحة النذر ان يكون قربة مقصودة .

ولا يصح النذر بعبادة المرضى، وتشجيع الجنائز والوضوء، أو الاغتسال، ودخول المسجد، ومس المصحف، والاذان، وبناء الرباطات، والمساجد، وغير ذلك، وان كانت قربا لأنها ليست بقربة مقصودة. ويصح النذر بالصلوة، والصوم، والحج، والعمرة، والاحرام بهما، والعتق، والبدنة، والهدى، والاعتكاف، ونحو ذلك لأنها قربة مقصودة. ^(١)

(١٩) : لا يلزم وفاء نذر انعقاد مجلس المولود، ويلزم نذر الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وغيرها من التسيجات وقرأة القرآن والطواف .

ومن ههنا يظهر انه لا يلزم وفاء نذر انعقاد مجلس المولود. كما تعرف من العوام في زماننا. وفي المقام تفصيل ليس هذا موضعه. وان شئت التفصيل فارجع الى رسالة "السعي المشكور في بحث زيارة سيد القبور قبر سيد اهل القبور صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى يوم النشور" ^(٢)

ولو نذر ان يصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل يوم كذا، لزمه. وقيل لا. (قوله لزمه) لان من جنسه فرضا وهو الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم مرة واحدة في العمر. ونجيب كلما ذكر. وانما هي فرض عظمى. قال ح ومنه يعلم انه لا يشترط كون الفرض قطعيا، ط (قوله وقيل لا) لعل وجهه اشتراط كون الفرض قطعياً ح. ^(٣)

قال الحكيم الامة رحمه الله تعالى: والاول احوط. ^(٤)

(١) البدائع : ج ٥ ص ٨٢

(٢) عمدة الرعاية

(٣) الشامى : ج ٣ ص ٩٤

(٤) امداد الفتاوى : ج ٢

وفى الدر المختار لو نذر التسبيحات دبر الصلوة لم يلزمه. وفى الشامية. لعل مراده التسبيح والتحميد والتكبير ثلاثاً وثلاثين فى كل. واطلق على الجميع تسبيحا تغليبا، لكونه سابقا. وفيه اشارة الى انه ليس من جنسها واجب ولا فرض. وفيه ان التكبير التشريق واجب على المفتى به. وكذا تكبيرة الاحرام وتكبيرات العيدين. فينبغى صحة النذر به بناء على ان المراد بالواجب هو المصطلح. ط قلت: لكن ما ذكره الشارح ليس عبارة القنية. وعبارتها كما فى البحر. "ولو نذر ان يقول دعاء كذا فى دبر كل صلوة عشر مرات لم يصح، وكذا لو نذر قراءة القرآن، وعليه القهستاني فى باب الاعتكاف. بانها للصلوة وفى الخانية. ولو قال على الطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة، او على ان اقرء القرآن ان فعلت كذا. لا يلزمه شئ اه. قلت هو مشكل. فان القراءة عبادة مقصودة ومن جنسها واجب".

وكذا الطوف. فانه عبادة مقصودة ايضا. ثم رأيت فى كتاب المناسك. قال فى باب انواع الاطوفة: "الخامس طواف النذر، وهو واجب لا يختص بوقت. فهذا صريح فى صحة النذر به."^(١)

(٢٠) : حكم النذر للاربعين المعتاد .

وفهم من هذا حكم النذر للاربعين المعتاد عند اصحاب التبليغ فى زماننا انه لا يلزم الوفاء به. لانه وان كان قرية ولكنه ليس بقرية مقصودة فافهم .

(٢١) : النذر لغير الله حرام ويحرم اكل المنذور لغيره .

وتشترط لصحة النذر ووجوب وفائه ان يكون النذر تقربا الى الله تعالى، فان النذر لغير الله حرام. ولا يجب الوفاء به، بل يحرم اكل المنذور لغيره .

وقد نص العلامة قاسم بن قطلوبغا فى شرح درر البحار: النذر الذى يقع من اكثر العوام للاموات كان يقول سيدى ان رد غائبى او شفى مريضى فلك من الذهب والفضة كذا و من الشياب كذا، او الطعام، او الشمع والزيت كذا حرام وباطل، لكونه نذرا للمخلوق وما يؤخذ من الشمع والزيت والدرهم والحلوى ضرائع الاولياء تقربا اليهم حرام. لا يحل اكله، لا لغيره، ولا لفقير. ولا يجوز لخدام القبور اخذه مالم يقصد الناذر التقرب الى الله، وذكر الولي انما هو لبيان محل صرف النذر، وهو مستحقوه القاطنون برياطه او مسجده، فحينئذ يحل اخذه لخدام ذلك الرياط والمقبرة الفقراء لا للاغنياء. فان الغنى ليس بمصرف للنذر. ^(١)

وفى العانكيرية وغيرها: والنذر الذى يقع من اكثر العوام بان ياتى الى قبر بعض الصلحاء. ويرفع ستره قائلا ياسيدى فلان ان قضيت حاجتى فلك منى من الذهب كذا باطل اجماعاً ^(٢).

(١) شرح درر البحار: ج ٢ ص ١٧٥

(٢) الشامى: ج ٢ ص ١٧٥

فعلم من هذه العبارات الفقهية مسائل

(٢٢) : المسئلة الاولى

النذر لغير الله حرام سواء قصديه التقرب الى الغير اولا . لان النذر عبادة . والتقرب نوع منها مطلقاً والعبادة لغير الله حرام بالاجماع . فلا يتقيد حرمة بالتقرب الى الغير . فالنذر الذي يقع من اكثر العوام لقبور الاولياء والصلحاء يكون حراما . باطلاً لوجوه منها : انه نذر المخلوق ، والنذر للمخلوق لا يجوز ، لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق . منها : ان المنذور له الميت والميت لا يملك . ومنها : انه ان ظن ان الميت متصرف فى الامور دون الله تعالى فاعتقاده ذلك كفر . قاله العلامة الشامى .^(١)

وان كان النذر لله تعالى ، وذكر الشيخ لبيان المصرف يجوز . كما قال العلامة الشامى رحمه الله تعالى : اللهم الا ان قال : يا الله انى نذرت لك ان شفيت مريضى او رددت غائبى او قضيت حاجتى ان اطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة او الامام الشافعى رحمه الله تعالى او الامام الليث او اشترى حصيراً لمساجدهم او زيتاً لوقودها ، او دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء . والنذر لله عز وجل . وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقه القاطنين برباطه او مسجده فيجوز بهذا الاعتبار .^(٢)

(٢٣) المسئلة الثانية .

وما يوخذ من الدراهم والشمع والزيت ونحوها الى ضرائح الاولياء الكرام تقرباً

(١) الشامى : ج ٢ ص ١٧٥

(٢) الشامى ج ٢ ص ١٧٥

اليهم، فهو بالاجماع باطل وحرام مالم يقصدوا صرفها لفقراء الامام . محرمة هذه الصورة مقيدة بنية التقرب الى غير الله، وهذا القيد فيها لا بد منه، لانها لا نذر فيها، بل تنتقل الاشياء الى ضرائح الاولياء الكرام بلانذر . فان كانت للتقرب الى الاولياء فهو حرام، وان كانت للصدقة على الفقراء المستحقين الذين ببابهم فهو جائز . وفي الصورة الاولى نذر لغير الله . فلا وجه لتقييده بنية التقرب، لان النذر عبادة فى نفسه والعبادة حرام الا لله عز وجل فالنذر لغير الله حرام على كل حال . هذا ما سنح لى والله اعلم .

(٢٤) : المسئلة الثالثة .

يفهم من قول العلامة الشامى (اللهم الا ان قال يا الله انى نذرت لك الخ) ان هذا ان نذر لله تعالى وذكر الولى لبيان مصرف النذر فهو جائز الا ان نذر اشترى الحصر والزيت للمسجد لا يجب ايفاءه، لانه ليس من جنسهما واجب شرعى، لانه لا بد ان يكون المنذور مما يصح به النذر، كالصدقة بالدرهم ونحوها، اما لو نذر زيتا لا يقاد قنديل فوق ضريح الشيخ اوفى المنارة كما يفعل النساء من نذر الزيت لسيدى عبد القادر رحمه الله تعالى . ويوقد فى المنارة جهة المشرق فهو باطل . واقبح منه النذر بقراءة المولد فى المقابر مع اشتماله على الغناء واللعب وابطال ثواب ذلك الى حضرة المصطفى صلى الله عليه وسلم .^(١)

وان نذر للولى وقال: ان قضيت حاجتى فله من الذهب كذا مثلاً، فباطل اجماعاً.

(٢٥) : المسئلة الرابعة .

قال الشامى: فى شرح قول الدر المختار (مالم يقصدوا صرفها لفقراء الامام) اى بان تكون صيغة النذر لله تعالى للتقرب اليه ويكون ذكر الشيخ مراداً به فقراءه .^(١)

يعنى ان الاشياء التى تنتقل الى ضرائح الاولياء تقريباً اليهم حرام مالم يقصدوا صرفها لفقراء الامام بان تكون صيغة النذر لله تعالى للتقرب اليه الخ . فلا يكفى لجوازها نية القلب فقط ان يصرّفها للفقراء مالم تكن صيغة النذر لله تعالى للتقرب اليه . ويكون ذكر الشيخ مراداً به فقراءه . ولا يخفى انه له الصرف الى غيرهم .

(٢٦) : المسئلة الخامسة .

وفى فتاوى ابي الليث : الناذر لغير الله ان قصد بالنذر التقرب الى غير الله وظن انه يتصرف فى الامور كلها دون الله فنذره حرام وباطل . وارتداده ثابت . وان قصد بالنذر التقرب الى الله واصل الثواب الى الاولياء ويعلم انه لا يتحرك ذرة الا باذن الله ويجعل اولياءه وسائل بينه وبين الله فى حصول مقاصده فلا حرج فيه . وذبيحته حلال طيب . (من رسالة احكام النذر لاولياء الله . مؤلفه مولانا حبيب الرحمن الاعظمى) فعلم من عبارة

فتاوى ابي الليث هذه ان الناذر ان قصد بنذره التقرب والتعظيم الى الله وايصال الثواب الى الاولياء فلا حرج فيه . وذبيحته حلال طيب، ويكفى لجوازها قصدا القلب . ونية ايصال الثواب الى الاولياء . وان لم تكن صيغة النذر لله تعالى للتقرب اليه، وفسر العلامة الشامي رحمه الله تعالى قول الدر المختار المذكور آنفا . ان مجرد نية القلب للصرف الى الفقراء لا تكفى ما لم تكن صيغة النذر لله تعالى .

(٢٧) : حكم البقرة المنذورة للاولياء اذا ذبحت على اسم الله .

وفي التفسير الاحمدى : ومن ههنا علم ان البقرة المنذورة للاولياء كما هو الرسم فى زماننا حلال طيب . لانه لم يذكر اسم غير الله عليها وقت الذبح . وان كانوا يندورنها له . انتهى .

قال الشيخ العثماني رحمه الله تعالى بعد نقل هذه العبارة عن التفسير الاحمدى: وقد بسطت الكلام فى هذه المسئلة فى رسالتى (البذر للخير فى النذر للغير) وهو جزء من الرسالة المسماة بالشفاء فليراجع .^(١)

وهذه الرسالة المسماة بالشفاء يتعلق بتشريح بعض مقامات بيان القرآن لحضرت حكيم الأمة التهانوى قدس سره السامى طبعت فى الرسالة الشهرية "النور" المجرية من الخانقاه الامداديه بتنهانه بهون من مضافات مظفرنكر فى الهند . ولكن هذا العبد الضعيف لم اره ولم اجسده الى الان مع السمع و الفحص ولم اطلع على ما فيها

من بسط الكلام فى هذه المسئلة . ولعل الله يحدث بعد ذلك سببا لاستفادة ما فيها ، ولكن رأيت فى بيان القرآن لشيخ شيخنا التهانوى رحمه الله تعالى: انه حمل ما فى التفسير الاحمدى من ان البقرة المنذورة للاولياء المذبوحة على اسم الله حلال على ان قصد الناذر بنذره اىصال ثواب الى المنذوره كما مرّ عن فتاوى ابي الليث من ان الناذر ان قصد بالنذر التقرب الى الله واىصال الثواب الى الاولياء فلا حرج فيه . وذبيحته حلال فما فى تفسير الاحمدى محمول عليه . والالم يصح القول بحلها بدون هذا التاويل . ولكن هذا التاويل منفي فى نذر العوام عامة فى زماننا بدليل انه لو قيل للناذر ان يتصدق لغيرها من الاجناس ويوصل ثوابها الى الاولياء لم يرض باستبدالها ، ولو قيمتها اكثر منها اضعافاً . بل يخاف من المنذور له سخطه عليه ، وعدم رضاه . وهذه علامة ان رضاء الاولياء والتقرب اليهم منظور فى نظر العوام . وعلى هذا مدار حرمة النذر لغير الله واذا كان هذا حالهم فلا مسأغ لهذا التاويل فى نذورهم فلا يفتى بجوازها مطلقاً .

قال فى الدر المختار : ذبح لقدم الامير ونحوه كواحد من العظماء يحرم . لانه اهل لغير الله ، ولو ذكر اسم الله عليه ص . وقال النووى : وذكر الشيخ ابراهيم المروزى من اصحابنا . ان ما يذبح عند استقبال السلطان تقربا اليه . افتى اهل البخارى بتحريمه لانه من ما اهل به لغير الله .^(١)

قال العبد الضعيف عفا الله عنه .

ففى هذا دلالة على ان علة الحرمة قصد التقرب الى غير الله فكل ما ذبح بقصد

التقرب الى غير الله او للتعظيم له فهو حرام، ولو ذكر اسم الله عليه وقت الذبح. فكيف يكون البقرة المنذورة للاولياء، حلالا اذا كان قصد الناذر التقرب الى غير الله والتعظيم له، وان ذبحت على اسم الله . وقد نقل الامام النووى عن الرافعى بعد نقل كلام الشيخ المروزى المذكور آنفاً : " هذا انما يذبحونه استبشاراً بقدمه، فهو كذبح العقيقة لو لادة المولود. ومثل هذا لا يوجب التحريم. والله اعلم .^(١)

قال العبد الضعيف .

هذا تاويل ما ذكر عن الشيخ المروزى من تحريم ما يذبح عند استقبال السلطان. واصرح دليل على من ذبح تقرباً لغير الله وتعظيماً لقدمه. فلا شك فى تحريمه . كما افتى به اهل بخارى. فلا خلاف فيه . قال النبى صلى الله عليه وسلم "لعن الله من ذبح لغير الله".^(٢)

واما اذا لم يكن قصد الناذر التقرب الى غير الله فهو حلال طيب، كما قال الرافعى. لانه لم يوجد فيه علة. يعنى قصد التحريم التقرب الى غير الله . او لتعظيم له ، فالحاصل انه ما قصد بذبحه التقرب الى غير الله فهو حرام. وان ذكر اسم الله عليه وقت الذبح. لانه بقصد التقرب صار نذراً لغير الله والنذر لغير الله حرام بالاجماع، فافهم. هذا ما ظهر لى الآن وعلى الله التكلان .

(١) النووى شرح مسلم : ج ٢ ص ١٦١

(٢) مسلم : ج ٢ ص ١٦٠

ومن الشرائط .

ان لا يكون (المنذور) واجبا عليه قبل النذر . فلو نذر حجة الاسلام او صلوة الظهر ونحو ذلك لم يلزمه شئ غيرها .^(١)

(٢٨) : حكم نذر الاضحية .

وفي اضحية البدائع: لو نذر ان يضحي شاة، وذلك في ايام النحر، وهو موسر، فعليه ان يضحي بشاتين عندنا، شاة للنذر، وشاة بايجاب الشرع ابتداء، الا اذا عني به الاخبار عن الواجب عليه فلا يلزمه الا واحدة، ولو قبل ايام النحر لزمه شاتان بلا خلاف. لان الصيغة لا تحتمل الاخبار عن الواجب. اذ لا وجوب قبل الوقت، وكذا لو كان معسرا ثم ايسر في ايام النحر لزمه شاتان اه .

والحاصل ان نذر الاضحية صحيح لكنه ينصرف الى شاة اخرى غير الواجبة عليه ابتداء بايجاب الشرع الا اذا قصد الاخبار عن الواجب عليه كان في ايامها. ومثله ما لو نذر الحج. لان الاضحية والحج قد يكونان غير واجبين بخلاف حجة الاسلام. فانها نفس الواجب عليه لانها اسم لفريضة العمر، كصوم رمضان وصلوة الظهر. فلا يصح النذر بها، بخلاف ما قد يكون تطوعا وواجبا كالصلوة والصوم .^(٢)

ومنها: ان لا يكون المنذور اكثر مما يملكه او غير مملوك له. فلو قال لشاة غيره "لله على ان اذبحها يوم النحر لم يصح النذر . ومنها: ان لا يكون مستحيل الوجود. فلو نذر صوم امس او اعتكافه لم يصح. ومنها: ان يكون من جنسه واجب شرعا فلا يلزم الناذر ما

(١) الدر المختار : ج ٣ ص ٩٣

(٢) الشامي : ج ٣ ص ٩٣

ليس من جنسه واجب بالنذر كما اذا نذر تشييع الجنازة ودخول المسجد .^(١)

(٢٩) : حكم النذر باكثر مما يملكه .

قال فى البحر عن الخلاصة: لو التزم بالنذر اكثر مما يملكه لزمه ما يملكه، هو المختار، كما اذا قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالى صدقة. ففعل وهو لا يملك الا مائة لا يلزمه الا مائة الخ .^(٢)

ومثله فى الدر المختار والشامى: وان لم يكن شئ فلا شئ عليه كمن اوجب على نفسه الف حجة يلزمه بقدر ما عاش فى كل سنة حجة .^(٣)

(٣٠) : حكم النذر المضاف .

قال فى البدائع: (ومنها) : ان يكون المنذور به اذا كان مالا مملوك الناذر وقت النذر، او كان مضافا الى الملك، او الى سبب الملك حتى لو نذر مالا يملكه او بصدقة مالا يملك للمحال لا يصح. لقوله عليه الصلوة والسلام ((لانذر فيما لا يملك ابن آدم الا اذا اضاف الى سبب الملك)) . بان قال كل مال املكه فيما استقبل فهو هدى. او قال فهو صدقة او قال كلما اشتريته او ارثه فيصح عند اصحابنا خلافا للشافعى رحمه الله عليه. والصحيح قولنا. لقوله عز وجل : « ومنهم من عهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين » الى قوله تعالى : « فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون » دلت الآية الشريفة على صحة النذر المضاف. لان الناذر بنذره

(١) الدر المختار : ج ٣ ص ٩٢

(٢) البحر الرائق : ج ٣ ص ٢٢١

(٣) الشامى : ج ٣ ص ٩٧

عاهد الله تعالى الوفاء بنذره. وقد لزمه الوفاء بما عهد. والمواخظة على ترك الوفاء به ولا يكون ذلك الا فى النذر الصحيح. (١)

قال العبد الضعيف .

ويفهم من هذا ان الاعتبار بالملك يكون وقت النذر. فلو ملك الف درهم فى الصورة المذكورة بعد النذر لا يلزمه الالف، لانه لا يملك وقت النذر الا مائة. وهل هذا اذا كان النذر مطلقاً غير معلق بالشرط. فاما ان كان معلقاً فينبغى ان يلزمه الالف على اصول الحنفية، لان عندهم المعلق بالشرط منجز عند وجود الشرط ويعتبر المتكلم بعدها فالمعلق على شرط لا ينعقد سبباً للحال بل عند وجود شرطه فيعتبر بعد وجود الشرط فى المعلق ما يعتبر عند التكلم فى المطلق فليحرم ولم اره صريحاً . (ش)

٢ : { قوله تعالى : « احلت لكم بهيمة الانعام » .

(الاية - ١)

(٣١) : بيان حلية الانعام فى جميع الاحوال ما لم يكن صيداً .

فهو تفصيل للعقود . والبهيمة كل حى لا يميز. وقيل كل ذات اربع. وازافة
البهيمة الى الانعام بيانية. معناه البهيمة من الانعام. (٢)

وانما قال بهيمة الانعام وان كانت الانعام كلها من البهائم لانه بمنزلة
قوله احل لكم البهيمة التى هى الانعام فاضاف البهيمة الى الانعام وان كانت هى

(١) البدائع : ج ٥ ص ٩٠

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٢٩٠

كما تقول نفس الانسان.^(١)

(٣٣) : كانت للعرب سنن في الانعام .

من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ياتي بيانها . فنزلت هذه الآية رافعة لتلك الادهام الخالية والآراء الفاسدة الباطلية .

والادلة على ان المواد بالانعام الابل والبقر والغنم .

قال الله تعالى : « والانعام خلقها لكم فيها ذفء ومنافع » الى قوله تعالى : « ولتحمل اثقالكم » وقال تعالى : « ومن الانعام حمولة وفرشاً » يعنى كبارا او صغاراً ثم بينها، فقال: ثمانية ازواج الى قوله « ام كنتم شهداء » وقال تعالى : « وجعل لكم من جلود الانعام بهوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها (يعنى الغنم) واوبارها (يعنى الابل) واشعارها » (يعنى المعز) فهذه ثلاثة ادلة تنبئ عن تضمن اسم الانعام لهذه الاجناس . الابل والبقر والغنم وهو قول ابن عباس والحسن .^(٢)

وذكر حكيم الامة التهانوى رحمه الله تعالى: فى حاشية بيان القرآن له تحت هذه الآية عدة فوائد: . الاول : معنى البهيمة، كل ذات اربع كما فى القاموس . الثانى : الانعام كما فى البيضاوى سورة النحل . الابل والبقر والغنم . وفى المائة منه ثمانية ازواج. قلت: لكن اصل معناه الابل او هو والشاء كما فى القاموس وتعرف فى الازواج "الثمانية" وهى المراد فى الآية للعرف . الثالث : الاضافة فى بهيمة الانعام للمشبه الى المشبه به ، رواه فى

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص

(٢) القرطبي : ج ٦ ص ٣٤

الروح عن الكلبى والفراء . والرابع : فائدة الاضافة ، الاشعار بعله الحكم المشتركة بين المتضافين كانه قيل احلت لكم البهيمة المشبهة بالانعام التى بين احلالهما فى ما سبق كذا فى الروح . الخامس : ان الآية مخصوصة بما عدا البهائم التى متشابه الانعام لكنها محرمة كالحمار والبغل اه .

وفى حاشية تبيان بالاردية ما تعريبه ان المفسرين وان سلموا انها اضافة العام الى الخاص ، ولكن رجح حكيم الامة التهانوى رحمه الله تعالى اضافة المشبه بالمشبه به . لانها ان اريد اضافة العام الى الخاص يكون التقييد ب (غير محلى الصيد) لغوا بلا فائدة . ووجهه ان فى هذه الصورة يدخل فى هذه الآية ازواج ثمانية فقط . لان الانعام لا يطلق الاعليها عرفا . فلا يدخل الصيد فيها فلا حاجة الى اخراجه وان اريد الاضافة التشبيهية فبسبب كون وجه التشبيه مشتركا تدخل الصيود فيما احلت لكم فيقع الحاجة الى اخراجه ، " تبيان " وفائدة تقييد بالجمال ان « بهيمة الانعام » شامل للصيد فخرجت بالتقييد . فلا يرد ان بهيمة الانعام حلال وان اصل الصيود محرم . فما معنى هذا التقييد . حاصلها قوله : انها حلال . لان جميعها ليس بحلال لخروج الصيود عنه . قاله حكيم الامة التهانوى رحمه الله تعالى فى حاشية تفسيره .^(١)

(٣٣) : مسئلة زكاة الجنين ولا يحل اكله بغير ذكاة مستقل اذا خرج ميتا بعد زكوة امه .

وروى عن عبد الله بن عمر انه قال " بهيمة الانعام " الاجنة التى تخرج عند الذبح

من بطون الامهات فهي توكل دون ذكاة . وقال ابن عباس: وفيه بعد . لان الله تعالى قال : «الاما يتلى عليكم» وليس في الاجنة ما يستثنى . قال مالك: ذكاة الذبيحة ذكاة لجنينها اذا لم يدرك حيا . وكان قد نبت شعر وتم خلقه . فان لم يتم خلقه ولم ينبت شعره لم يوكل الا ان يدرك حيا فيذكى . وان بادروا الى تذكية فمات بنفسه . فقبيل هو ذكى وقيل ليس بذكى.^(١)

وفي التفسير المظهرى، قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى: لا يحل اكل الجنين من غير ذبح مستقل اشعر او لم يشعر . احتج الشافعى رحمه الله تعالى، ومن معه بحديث ابى سعيد الخدرى، قال: قلنا يارسول الله صلى الله عليه وسلم ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة فنجد فى بطنها الجنين انلقه ام ناكله فقال: ((كلوه ان شئتم فان ذكوته ذكوة امه)) رواه احمد وابوداؤد: وعن جابر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((ذكوة الجنين ذكوة امه)) رواه ابوداؤد والدارمى . وروى الدار قطنى عن ابن عمر، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى الجنين: ((ذكوته ذكوة امه اشعر او لم يشعر)) . قال الدار قطنى: والصواب انه من قول ابن عمر رضى الله عنه . وقال الشافعى رحمه الله تعالى ومن معه ان الجنين جزء من الام حقيقة، لانه متصل بها حتى يفصل بالمقراض وقد يتغذى بغذائها ويتنفس بنفسها، فاذا كان جزء منها فالجرح فى الام ذكوة له عند العجز عن ذكوته كالصيد . وقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى: الجنين مستقل فى الحيوة يتصور حيوته بعد موتها وهو حيوان دموى من الذكوة وهو الميز بين الدم واللحم لا يحصل بجرح الام فيه . او هو ليس بسبب لخروج الدم من الجنين اصلا بخلاف الجرح فى الصيد لانه سبب لخروج الدم ناقصا فيقام مقام الكامل عند التعذر . واذا لم يحصل الميز فالجنين ميتة . وقد ثبت حرمة الميتة بدليل

قطعى من الكتاب والسنة . فلا يثبت حله بحديث الأحاد . وتاويل "بهيمة الانعام" فى هذه الآية بالجنين غير ظاهر . ولا يلائمه الاستثناء بقوله تعالى : « الا ما يتلى عليكم » المراد بالموصول الميتة . وماهل لغير الله به وماذبح على النصب والمنخقة والموقوذة والنطيحة وما اكل السبع وهذه الاشياء كانت داخلية فى « بهيمة الانعام » والتحرير لما عرض من الموت حتف انفه ونحو ذلك من العوارض فالاستثناء متصل . قيل: المراد "بهيمة الانعام" المذكورة والاستثناء منقطع واسناد التلاوة الى الميتة واخواتها مجازى ، او بتقدير المضاف اى "يتلى عليكم" آية تحريمه فالمجاز حينئذ فى الظرف . وجاز ان يراد بالموصول الآية ويقدر المضاف على الموصول يعنى الامحرم « ما يتلى عليكم » .^(١)

وفى الروح تحت قوله تعالى : « انما حرم عليكم الميتة » واستدل بعموم الآية على تحريم الاحنة وتحريم مالانفس له سائلة . خلافا لمن اباحه من المالكية .^(٢)

وقال الامام الجصاص : اختلف اهل العلم فى جنين الناقة والبقرة وغيرهما اذا خرج ميتا بعد ذبح الام . فقال ابوحنيفة رضى الله عنه : لا يوكل الا ان يخرج حيا فيذبح . وهو قول حماد . وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمة الله عليهم : يوكل اشعر او لم يشعر . وهو قول الثورى : وقد روى عن على رضى الله عنه وابن عمر رضى الله عنها قالوا : ذكاة الجنين ذكاة امه . وقال مالك : ان تم خلقه ونبت شعره اكل . والا فلا . فهو قول سعيد بن المسيب . وقال الازاعلى . اذا تم خلقه فذكاة امه ذكاته . قال الله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » وقال فى آخرها « إلا ما ذكيتم » وقال انما « حرمت عليكم الميتة » فحرم الله الميتة مطلقا واستثنى المذكى منها و بين النبي صلى الله عليه وسلم الذكاة فى المقدور على ذكاته فى النحر واللبنة وفى غير المقدور على ذكاته يسفح دمه بقوله عليه السلام ((انهرم الدم بما

(١) المظهرى : ج ٣ ص ١٥

(٢) روح المعانى : ج ٢ ص ٤٢

شنت" وقوله فى المعراض : اذا خزق فكل، واذا لم يخزق فلا تاكل)) . فلما كانت الزكاة منقسمة الى هذين الوجهين وحكم الله تحريم الميتة حكما عاما واستثنى منه المذكى بالصفقاتى ذكرنا على لسان نبيه. ولم تكن هذه الصفة موجودة فى الجنين كان محرما بظاهر الآية .^(١١)

(٣٤) : الجواب عن احتجاجهم بالاخبار والآثار .

واحتج من اباح ذلك باخبار روية من طرق. منها: عن ابى سعيد الخدرى وابى الدرداء وابى امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابى ايوب وابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ((ذكاة الجنين زكاة امه)) . وهذه الاخبار كلها واهية السند عند اهل النقل. كرهت الاطالة بذكر اسانيدھا وبيان ضعفھا واضطر ابھا . اذ ليس فى شئ منها دلالة على موضع الخلاف. وذلك لان قوله ((ذكاة الجنين زكاة امه)) يحتمل ان يريد به ان ذكاة امه ذكاة له . ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكية كما تذكى امه وانه لا توكل بغير ذكاة. كقوله تعالى : «وجنة عرضها السموت والارض» معناه كعرض السموات والارض .

كقول القائل: قولى قولك. ومذهبي مذهبك. والمعنى قولى كقولك ومذهبي كمذهبك.

قال الشاعر :

فعينك عينها وجيدك جيدها سوى ان عظم الساق منك رقيق

ومعناه فعينك كعينها وجيدك كجيدها . واذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يجز ان يكون المعنيان جميعا مرادين بالخير لتنا فيهما اذا كان فى احد المعنيين ايجاب تذكية فانه لا يوكل غير مذكى فى نفسه والآخر يبيع اكله بذكاة امه اذ غير معتبر ذكاته فى نفسه لم يجز لنا ان

نخصص الآية به . ووجب ان يكون محمولا على موافقة الآية . اذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد واهى السند محتمل لموافقتها .

ويدل على ان مراده ايجاب تذكيتة كما تذكى الام ، اتفاق الجميع على انه اذا خرج حيا وجب تذكيتة ولم يجز الاقتصار على تذكية الام، فكان ذلك مرادا بالخبر . فلم يجز ان يريد به مع ذلك ان ذكاة امه ذكاة له لتنافيهما و تضادهما اذ كان في احد المعنيين ايجاب تذكية وفي الآخر نفيه .^(١)

وقد بسط الكلام بما لا مزيد عليه على هذه المسئلة شيخنا العلامة العثماني رحمه الله تعالى فى " الكلام المتين فى ذكاة الجنين " فى المجلد السابع عشر من اعلاء السنن ان شئت التفصيل فارجع اليه .

(٣٥) : قال شيخنا فى الجواب عن احتجاجهم على اباحة الجنين بالحديث والآثار .

واما الآثار واقوال الصحابة محمول عنده على وجهين : اما على جنين لم ينفخ فيه الروح بعد فهو حلال الا ان كان يعد دما لا لحم فيه . فاما اذا كان لحماً لم ينفخ فيه الروح ببعد فهو بعض امه ولم يكن قط حيا فيحتاج الى ذكاة . وقد قال ابو حنيفة: يحل مثل هذا الجنين كما ذكره ابن حزم .^(٢)

وهذا هو الذى يكون ذكاته ذكاة امه لكونه بعضها . واما اذا نفخ فيه الروح فليس ذكاة الام ذكاته . لا يقال مالم ينفخ فيه الروح فليس بجنين لغة لانه هو الولد فى بطن امه وما

(١) احكام القرآن للعصاصر : ج ١ ص ١١٢

(٢) اعلاء السنن : ج ٧ ص ٤١٩

لم ينفخ الروح فيه ليس بولد . لانا نقول قد صرح الفقهاء فى باب الجنين من الجنائيات بيان ما استبان بعض خلفه كظفر وشعر كتام فيما ذكر من الاحكام من وجوب الغرة وعدة ونفاس ولوالقت مضغة لم يتبن شئ من خلقه فلا غرة فيه . وتجب عند حكومة عدل.^(١)

فالجنين يعم تام الخلق وناقصه ، ولا ينفخ فيه الروح الحيوانية الا بعد تمام الخلق كما ذكره الشامى ايضاً .^(٢)

واما على التشبيه كما مر . ولو كان كما قال الخصم لكان حق العبارة " ذكاة الام ذكاة الجنين " او هو محمول على النسخ . لان حرمة "المنخقة" نزلت فى المائدة وهى آخر سورة نزلت فى القرآن فيجب حمل الآثار على التقدم منها اذا جهل التاريخ ، لان عمومها متروك بالاجماع . الا ترى انه لو خرج حياً يجب تذكيتته باتفاق العلماء . ولو كان ذكاة الام ذكاته لم يجب تذكيتته مطلقاً . وظهر بذلك ان اباحيفه لم يخالف الآثار والاجماع بل حملهما على محمل حسن .

وانه حض بذلك قول ابن المنذر . كان الناس على اباحتهم الى ان جاء النعمان الخ . فقد عرفت ان اباحيفه لم ينفرد بذلك بل له سلف فيه من ابراهيم ووافقه على ذلك الا وزاعى ومالك فى رواية .

ولو سلمنا ان حديث ذكاة الجنين ذكاة امه عام لكل جنين . فقد عرفت ان طرقة كلها ضعيفة لا تصلح للاحتجاج على مذهب المحدثين . ولو جمعنا طرقة وقلنا بان بعضها يقوى بعضاً فغايبته ان يكون بمنزلة الحديث الصحيح من اخبار الآحاد . وبمثلها لا يعارض نص الكتاب . وهو قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » وقوله « الا ما ذكيتتم » و

(١) الشامى : ج ٥ ص ٥٨١

(٢) الشامى : ج ١ ص ٣١١

قوله « والمنخقة والموقوذة » الآية. وبالعيان ندرى ان ذكاة الام ليست ذكاة الجنين لانه غيرها . وقد يكون ذكرا وهى انثى . فالجنين فى حكم الحياة نفس على حدة يشترط فيه ذكاة على حدة . ولو انفصل حياً ثم مات لم يحل عندهم جميعاً . فعرفنا انه ليس بتبع للام فى هذا الحكم . واذلم يكن تبعا كان ميتة اذا خرج من بطن امه ميتا بعد ذبحها ، سواء اشعر او لم يشعر ، ونفخ فيه الروح او لم ينفخ . فان احسن احواله ان يكون حياً عند ذبح الام فيموت باحتباس نفسه . وهذا هو المنخقة . او ميتاً فهو الميتة . وقد مر غير مرة ان اباحنيفة رحمه الله تعالى لا يحتج بالأثار الضعيفة بمعرض النص والسنن المشهور . وانما يحتج بها اذا لم تخالف النص ولا الاصول المجمع عليها . فيقدمها على الراى ويفسر بها المجهول من الاخبار الصحيحة . فافهم فان اهل الظاهرة لا يفقهون .

قال صاحب " الجوهر النقى " فى حديث « ذكاة الجنين ذكاة امه » ان عبد الحق ذكر فى " الاحكام " ان اسانيدده لا يحتج بها . ولو خرج حياً يجب تذكيتته باتفاق العلماء . فقد تركوا عمومه . ولانه اذا كان حياً ثم مات بموت امه فانه يموت خنقا فهو من المنخقة التى ورد النص بتحريمها . والى تحريمه ذهب ابو محمد بن حزم ولم يرض بسند الحديث . واما ما ذكر البيهقى عن جماعة فى قوله تعالى : « احلت لكم بهيمة الانعام » انه الجنين فيعكر على هذا التفسير . الاستثناء فى قوله تعالى : « الا ما يتلى عليكم » اذ ليس فى الاجنة شئ يستثنى من الاول . وقد جاء عن ابن عباس « الا ما يتلى عليكم » الخنزير . وعن مجاهد الميتة . وما ذكر معها . وعن الحسن " بهيمة الانعام " الشاة والبقرة والبعير اهـ .^(١)

اما نسبة حل اكل الجنين قبل ان ينفع فيه الروح الى الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى يخالفه ما فى البدائع ، فان لم يكن كامل الخلق لا يوكل فى قولهم جميعا . لانهم مع

بمعنى المصفة. وان كان كامل الخلق اختلف فيه. قال ابو حنيفة رحمه الله: لا يوكل. وهو قول زفر والحسن بن زياد. وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي لا بأس باكله. ^(١)

قال شيخنا رحمه الله تعالى: لم اظفر في كتب القوم بما عزاه ابن حزم الى الامام من القول، بحل اكل الجنين. قبل ان ينفخ فيه الروح وكان لحما لا دما. فان الحنفية قاطبة مصرحون بما ذكره صاحب البدائع. انه اذا خرج ميتا لا يوكل عند ابي حنيفة مطلقا سواء كان تام الخلق او ناقصة. ولكن يرد على تعليل البدائع ما ذكره في الخلاصة. ولا يباس بدود الزنبور قبل ان ينفخ فيه الروح لان ما لا روح فيه يسمى ميتة اه. ^(٢)

ومثله في عامة كتب الفتوى. وهو يؤيد ما ذكره ابن حزم كما لا يخفى. واما قوله تعالى: «كنتم امواتا فاحياكم» فمحمول على المجاز عند اهل اللسان. والحقيقة ان الميت لا يطلق الا على زائل الحياة. فقد قالوا بطهارة لبن الميت وحله. لانه لا يحله الحياة. فدل ان ما لا روح فيه لا يسمى ميتة. ولم اذكر ما ذكره ابن حزم عن الامام للتعويل عليه. بل لالزام الخصم و دفع الطعن عن الامام بذكر تاويل نسب اليه. فان صح فهو احسن تاويل يؤل عليه الحديث والآثار. والا فالجواب بتقديم نص الكتاب على آحاد الاخبار والحمد والصلوة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم آتاء الليل واطراف النهار. ^(٣)

فقد ظهر بذلك قوة قول الامام الهمام في هذا الباب لكونه موافقا لنص الكتاب فله دره من الامام قد فتحت له ابواب الحكمة وفهم الكتاب والعلم لله العلى الوهاب وقد اطال. الكلام في تائيد الامام في المسئلة في بذل المجهود في حل ابي داؤد. ^(٤)

فان شئت فارجع اليه. وفي ما ذكرنا كفاية لمن له دراية. والله ولى الهداية.

(١) البدائع: ج ٥ ص ٤٢

(٢) اعلا. السنن: ج ١٧ ص ٧٦

(٣) اعلا. السنن: ج ١٧ ص ٧٦

(٤) البذل: ج ٤ ص ٨٢، ٨٣

(٣٦) : للعلماء فى هذه المسئلة . ثلاثة اقوال .

والحاصل : ان للعلماء فى هذه المسئلة ثلاثة اقوال على ما ذكره ابوبكر ابن العربى فى احكام القرآن له . الاول : انه حلال بكل حال . قاله الشافعى رحمه الله تعالى . الثانى : انه حرام بكل حال الا ان يذكى . قاله ابوحنيفة رحمه الله تعالى . الثالث : الفرق بين ان يكون قد استقل ونبت شعره وبين ان يكون بصعة ، كالكبد والطحال . قاله مالك . وتعلق بعضهم بالحديث المشهور « ذكاة الجنين ذكاة امه » . ولم يصح عند الاكثر . وصححه الدار قطنى . واختلفوا فى ذكر ذكاة الثانية هل هى برفع التاء فيكون الاول الثانى . ولا يفتقر الجنين الى ذكاة . او هو ينصب التاء فيكون الاول غير الثانى ويفتقر الى الذكاة .^(١)

قال الصبد الضعيف .

اذا كان هذا حال الحديث المذكور من حيث السند ، واللفظ يحتمل لمعنيين ، ايجاب الذكية الجنين واباحة اكله بذكاة امه . وجب حملة على ايجاب تذكيته ليكون موافقا للآية والسنة المشهورة ولم يجز حملة على اباحة الاكل من غير تذكية . لانه تخصيص . ولا يجوز تخصيص الآية بخبر الواحد وان كان سنده صحيحاً ، كما ثبت فى الاصول .

(٣٧) : الرد على ابى بكر بن العربى

ما قال ابوبكر بن العربى الثانية هل هى برفع التاء فيكون الاول الثانى ولا يفتقر

الجنين الى ذكوة . ففيه احتمال التشبه ايضا كما هو تشبه في حالته النصب . لانه اقوى في التشبه من الاول كما عرف في علم البيان . والاحتمال يبطل الاستدلال . قيل ومما يدل على ذلك تقديم ذكوة الجنين كما مر في قوله .

وعيناك عينها وجيدك جيدها سوى ان عظم الساق منك رقيق .^(١)

فالحديث محمول على التشبيه في الحالين ويفتقر الجنين الى الذكاة والله اعلم . وفي المنظومة النسفى قوله ان الجنين مفرد بحكمه لم يتذك بذكاة امه .^(٢)

(٣٨) : كل ما اباحه الله للمؤمنين فهو مباح لغيرهم من سائر المكلفين الا ان يخص بعضهم دليل .

وبطلان الظن ان هذه الاباحة معقودة بشرط الوفاء بالعقود المذكورة فى الآية . وليس كذلك . لانه لم يجعل الوفاء بالعقود شرطا للاباحة ولا اخرجه مخرج المجازاة ولكنه وجه الخطاب اليها بلفظ ايمان فى قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود » ولا يوجب ذلك الاقتصار بالاباحة على المؤمنين دون غيرهم بل الاباحة عامة لجميع المكلفين كفارا كانوا او مؤمنين . كما قال الله تعالى « يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » وهو حكم عام فى المؤمنين والكفار مع ورود اللفظ خاصا لخطاب المؤمنين . وكذلك كل ما اباحه الله تعالى للمؤمنين فهو مباح لسائر المكلفين كما ان كل ما اوجبه وفرضه فهو فرض على جميع المكلفين الا ان يخص بعضهم دليل . وكذلك قلنا ان الكفار مستحقون للعقاب على ترك الشرائع كما يستحقون

(١) الدر المختار مع الشامية : ج ٥ ص ٢٦٥

(٢) الدر المختار : ج ٥ ص ٢٦٥

على ترك الايمان .

(٣٩) : الرد على من يقول ان البهائم محظور على الكفار اهل الكتاب
منهم وغيرهم .

فان قيل اذا كان ذبح البهائم محظورا الا بعد ورود السمع به فمن لم يعتقد نبوة
النبي صلى الله عليه وسلم واستباحته من طريق الشرع فحكمه في حظره عليه باق على
الاصل . وقائل هذا القول يقول: ان ذبح البهائم محظور على الكفار اهل الكتاب منهم
وغيرهم وهم عصاة في ذبحها . وان كان اكل ما ذبحه اهل الكتاب مباحا لنا . وزعم هذا
القائل ان للملحد ان ياكل بعد الذبح . وليس هذا عند سائر اهل العلم كذلك . لانه لو كان اهل
الكتاب عصاة بذبحهم لاجل دياناتهم لوجب ان تكون ذبائحهم غير مذكاة مثل المجوسى لما
كان ممنوعا من الذبح لاجل اعتقاده لم يكن ذبحه ذكاة . فى ذلك دليل على ان الكتابى غير
عاص فى ذبح البهائم وانه مباح له كهولنا .

واما قوله: انه اذا لم يعتقد صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم واستباحته من
طريق الشرع فحكم حظر الذبح قائم عليه فليس كذلك . لان اليهود والنصارى قد قامت
عليهم حجة السمع بكتب الانبياء المتقدمين فى اباحة ذبح البهائم . وايضا فان ذلك لا يمنع
صحة ذكاته . لان رجلا لو ترك التسمية على الذبيحة عامدا لكان عندنا عاصيا بذلك . وكان
لمن يعتقد جواز ترك التسمية عليها ان ياكلها ولم يكن كون الذابح عاصيا مانعا صحة
ذكاته .^(١)

(٤٠) : الود على من زعم حرمة ذبح الحيوانات واكلها .

وفى الآية رد على المجوس . فانهم حرموا ذبح الحيوانات واكلها . قالوا ! لان ذبحها ايلام والايلام قبيح خصوصا ايلام من بلغ فى العجز الى حيث لا يقدر ان يدفع عن نفسه والقبيح لا يرضى به الاله الرحيم الحكيم .

واجابوا بان الاذن فى ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى فى خالص ملكه فلا اعتراض عليه . وقال بعض المحققين : لما كان الانسان اشرف انواع الحيوانات وبه تمت نسخة العالم لم يقبح عملا جعل شئ بما دونه غذاء له ماذونا بذبحه وايلامه اعتناء ، بمصلحته حسبما تقتضيه الحكمة التى لا يحلق الى سرها طائر الافكار .^(١)

وقال بعض الناس : الآية مجملة . لاحتمال ان يكون المراد احلال الانتفاع بجلدها او عظمها او صوفها او الكل . وفيه نظر . لان ظهور تقدير الاكل مما لا يكاد ينتطح فيه كبشان.^(٢)

٣ : { قوله تعالى : « الا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وانتم حرم »

(الاية - ١)

يعنى فى القرآن تحريمه واراد به قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » الى آخر الآية فهذا من المتلوعين وهو ما استثنى الله عز وجل من " بهيمة الانعام " .^(٣)

قال ابوبكر : يحتمل قوله « الا ما يتلى عليكم » مما قد حصل تحريمه على نحو ما

(١) الروح : ملخصاً : ج ٦ ص ٥٠

(٢) روح المعانى : ج ٦ ص ٥٠

(٣) الخازن : ج ٢ ص ٣

روى عن ابن عباس فاذا اريد به ذلك لم يكن اللفظ مجملا، لان ما قد حصل تحريمه قبل ذلك هو معلوم فيكون قوله « احلت لكم بهيمة الانعام » عموما فى اباحة جميعها الا ما خصه الاى التى فيها تحريم ما حرم منها. وجعل هذه الاباحة مرتبة على اى المحظرو هو قوله !
« حرمت عليكم الميتة والدم » .

ويحتمل ان يريد بقوله « الا ما يتلى عليكم » الا ما يبين حرمة فيكون مؤذنا بتحريم بعضها علينا فى وقت ثان . فلا يسلب ذلك الآية حكم العموم ايضا .

ويحتمل ان يريد ان بعض بهيمة الانعام محرم عليكم الآن تحريما يرد بيانه فى الثانى ، فهذا يوجب اجمال قوله تعالى ! « احلت لكم بهيمة الانعام » لاستثنائه بعضها فهو مجهول المعنى عندنا فيكون اللفظ مشتملا على اباحة وحظر على وجه الاجمال ويكون حكمه موقوفا على البيان ، واولى الاشياء بنا اذا كان فى اللفظ احتمال لما وصفنا من الاجمال والعموم حمله على معنى العموم لامكان استعماله فيكون المستثنى منه ما ذكر تحريمه فى القرآن من الميتة ونحوها .^(١)

(٤١) : كل كتاب يتلى وكل سنة فهم من كتاب الله .

قال ابن العربى : والدليل عليه امران : احدهما : قوله صلى الله عليه وسلم فى قصة العسيف ((لا قضين بينكما بكتاب الله اما غنمك وجاريتك فرد عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام)) . وليس هذا فى القرآن ولكنه فى كتاب الله الذى اوحاه الى رسوله علما من كتابه المحفوظ عنده . والدليل الثانى فى حديث عبد الله بن مسعود قال : لعن الله الواشحات والمستوشحات والمنمصات والمتفلحات للحسن والمغيرات لخلق الله . فبلغ ذلك

امرأة من بنى اسد يقال لها ام يعقوب فجاءت فقالت. انه بلغنى انك لعنت كيت وكيت فقال : ومالى لا العن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم: اليس هو فى كتاب الله ؟ فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته . او ما قرأت « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا » قالت: بلى قال. قد نهى عنه. (١)

وفى تفسير المظهرى : المراد بالموصول الميتة (وما اهل لغير الله به وما ذبح على النصب والمنخقة والموقوذة والنطيحة وما اكل السبع) وهذه الاشياء كانت داخلة فى "بهيمة الانعام" . والتحرير لما عرض من الموت حتف انفه ونحو ذلك من العوارض . فالاستثناء متصل وقيل المراد بهيمة الانعام المذكورة والاستثناء منقطع واسناد التلاوة الى الميتة واخواتها مجازى او بتقدير المضاف على اى يتلى عليكم آية تحريمه فالمجاز حينئذ فى الظرف وجاز ان يراد بالموصول الآية ويقدر المضاف على الموصول يعنى الامحرم ما يتلى عليكم . (٢)

وقال ابن كثير فى تفسير قوله تعالى ! « الا ما يتلى عليكم » قال على بن ابي طلحة عن ابن عباس: يعنى بذلك الميتة والدم ولحم الخنزير . وقال قتادة: يعنى بذلك الميتة وما لم يذكر اسم الله عليه . والظاهر والله اعلم ان المراد بذلك قوله ! « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع » فان هذه وان كانت من الانعام الا انها محرم بهذه العوارض . ولهذا قال « الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب » يعنى منها فانه حرام لا يمكن استدراكه وتلاحقه ولهذا قال تعالى : « احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم » اى الا ما سيتلى عليكم من تحريم بعضها فى

(١) احكام القرآن لابن العربي : ج ٢ ص ١٤ . ١٥

(٢) المظهرى ج ٣ ص ١٥

بعض الاحوال .^(١)

(٤) : وفي هذا دليل على مسئلة اصولية يعنى جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة.

استدل عليها ابن العربي فى احكام له بهذه الآية فقال: يحتمل قوله «الاما يتلى عليكم» الآن. او "الاما يتلى عليكم" فيما بعد من مستقبل الزمان. وفى هذا دليل على جواز تاخير البيان عن وقت لا يفتقر فيه الى تعجيل الحاجة ومعناه ان الله سبحانه اباح لنا شيئاً وحرم علينا شيئاً، استثناء منه. فاما الذى اباح لنا فسماه (وبينه) واما الذى استثناء فوعد بذكره فى حين الاباحة ثم بينه بعد ذلك فى وقت واحد او فى اوقات متفرقة على اختلاف التاويلين المتقدمين. وكل ذلك تاخير للبيان . والله اعلم .^(٢)

(٤٣) : حرمة الاصطياد حالة الاحرام مختصة بصيد البر.

قوله تعالى : « غير محلى الصيد » حال من الضمير فى "لكم" . « وانتم حرم » حال من محلى الصيد" يعنى انما احلت لكم بهيمة الانعام حال كونكم غير محلين للاصطياد بها فى حال الاحرام. فكانه دفع مظنة ان يكون بهيمة الانعام حلالا لكل، محرما كان او غير محرّم فيفهم ان الاصطياد بها للمحرّم حرام ما دام محرما ولكن هذا فى صيد البر خاصة. واما فى حق صيد البحر فلا. لانه حلال اصطياده للمحرّم كما نبينه من بعد "انشاء الله فى آخر السورة".^(٣)

(١) التفسير لابن كثير : ج ٢ ص ٤٠

(٢) احكام القرآن لابن العربي : ج ٢ ص ١٥

(٣) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٣٠

قال فى الخازن : يعنى احلت لكم الانعام كلها والوحشية ايضا من الطباء والبقرة
والحمر غير محلى صيدها وانتم محرمون فى حال الاحرام فلا يجوز للمحرم ان يقتل صيد فى
احرامه. (١)

(٤٤) : وفيه مسائل .المسئلة الاولى :

انه تعالى لما احل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها . فعرفنا ان ما
كان منها صيدا فانه حلال فى الاحلال دون الاحرام ومالم يكن صيدا فانه حلال فى جميعا .

(٤٥) : المسئلة الثانية قوله تعالى « وانتم حرم » يشتمل على الوجهين .

اذا قلنا احرم الرجل فله معنيان . الاول هذا (اى دخل فى الاحرام بالحج والعمرة او
احدهما) والثانى انه دخل الحرم . فقوله « وانتم حرم » يشتمل على الوجهين . فيحرم
الصيد على من كان فى الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج او العمرة وهو قول
الفقهاء .

(٤٦) : المسئلة الثالثة . المحرم على المحرم انهما هو صيد البر لا صيد

البحر .

ظاهر الآية يقتضى ان الصيد حرام على المحرم الا انه تعالى بين فى آية اخرى ان
المحرم على المحرم انما هو صيد البر لا صيد البحر . قال تعالى : « صيد البحر وطعامه

معا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد الهرما دمتم حرما « فصارت هذه الآية بيانا لتلك الآيات المطلقة

(٤٧) : المسئلة الرابعة . انتصاب "غير" على الحال .

انتصب "غير" على الحال من قوله تعالى : « احلت لكم » والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام الا ان تحلوا الصيد فى حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين.^(١)

(٤٨) : قال العبد الضعيف :

قوله تعالى « وانتم حرم » وان كان يشتمل على الوجهين لفظا الاول دخل فى الاحرام والثانى دخل الحرم ، ولكنه كالمشترك ولا يجوز فيه العموم عند علماء الحنفية كما تقرر فى الاصول . فالاولى أن يفسر هذه الآية بالوجه الاول فقط . أى دخل فى الاحرام ويثبت حرمة صيد الحرم بالاحاديث الصحيحة كيلا يلزم عموم المشترك . نبه عليه حكيم الامة التهانوى قدس سره فى حاشية تفسيره فقال (قوله أنتم حرم) عام للاحرام والكون فى الحرم . صرح به فى حاشية البيضاوى عن التفسير فى سورة الانعام . وإنما ترجمت بأحدهما لانه كالمشترك ولا يجوز فيه العموم ولان قوله (حللتم) فيما بعد لم يثبت لى عمومه بل أنه مخصوص بمقابل الاحرام فترجمت ما ترجمت به بهذا الوجه . نعم حرمة الحرم ثابت بالاحاديث الصحيحة.^(٢)

(١) التفسير الكبير ملخصاً ج ٣ ص ٥٢٠

(٢) بيان القرآن : ج ١ ص ٣

واعلم ان فى المشترك ثلاثة مذاهب. احدها : عدم جواز عمومه مطلقا كما هو مذهبنا . وثانيها : جواز عمومه مطلقا كما هو مذهب الشافعى رحمه الله وتوابعه. وثالثها: جواز عمومه فى النفى دون الاثبات . واليه مال صاحب الهداية فى باب الوجية .^(١)

فما نقل فى حاشية البيضاوى عن عن التيسير من ان معنى (انتم حرم) عام للاحرام ولكون فى الحرم فهو مبنى على مذهب الشافعى من جواز عموم المشترك. واما على مذهبنا فلا يراد فيه المعنى العام لعدم جواز عمومه فى المشترك عندنا . فالاولى حملة على معنى الاحرام المقابل للاحلال لان الله تعالى حلل الاصطياد اذا حل من احرمه بقوله « واذا حللتم فاصطادوا » فيناسبه حرمة الاصطياد حالة الاحرام فيكون معنى « وانتم حرم » انتم محرمون .

فتراجع ما ترجم به حكيم الامة التهانوى اى دخل فى الاحرام وحرمة الحرم ثابت بدلائل آخر. والله اعلم .

٤ : { قوله تعالى : « ان الله يحكم ما يريد »

(الاية - ١)

من الاحكام حسب ما يقتضيه مشيئته المبينة على الحكم البالغة التى تقع دونها الافكار. فيدخل فيها ما ذكره من التحليل والتحريم دخولا اوليا فلا اعتراض عليه . لانه هو الحكيم فى جميع ما يامر به وينهى عنه. يعنى ان الله يقضى فى خلقه ما يشاء من تحليل ما اراد تحليله وتحريم ما اراد تحريمه. وقرض ما يشاء ان يفرض عليهم من احكامه وقرائضه

كما فيه مصلحة لعباده . قاله الخازن .^(١)

وفيه تقوية لهذه الاحكام الشرعية المخالفة لمعهود احكام العرب . فان الذى هو مالك الكل « يحكم ما يريد » لا معقب لحكمه يشرع ما يشاء كما يشاء .^(٢)

(٤٩) : قال العبد الضعيف .

لعل فيه الاشارة الى حكمة اباحة ذبح بعض الحيوانات واجازة اكلها ان هذا ليس بظلم لان الذى خلقها وهو مالكها يحكم فى خلقه وملكه ما يريد وما يشاء لانه هو الحكم فى جميع احكامه فليس لاحد حق الاعتراض عليه فى حكم من احكامه . والاذن فى ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى فى ملكه . والمالك لا اعتراض عليه اذا تصرف فى ملك نفسه . فلا يكون التصرف فى ملكه ظلما . خصوصا اذا كان المتصرف عاد لا حكيما فلا يستل عما بفعل . لان فعل العادل لا يكون ظلما وحكم الحكيم لا يخلو عن الحكمة . ولذا قال حكيم الامة التهانوى : فيه اشارة الى الردع عن ابتغاء الاسرار فى احكام الالهية حيث تقف دونها الافكار .^(٣)

وقال الرازى رحمه الله : والمعنى انه تعالى اباح الانعام فى جميع الاحوال ، و اباح الصيد فى بعض الاحوال دون بعض . فلو قال قائل ما السبب فى هذا التفصيل والتخصيص؟ كان جوابه : ان يقال : انه تعالى مالك الاشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه . وهذا هو الذى يقوله اصحابنا : ان علة حسن التكليف هى الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح .^(٤)

(١) الخازن : من مجموعة من التفاسير ج ٢ ص ٢٢٣

(٢) القرطبي : ج ٦ ص ٣٦

(٣) مسائل السلوك : ج ١ ص ٣٥١

(٤) التفسير الكبير ج ٣ ص ٥٢

(٥٠) : قال ابوبكر بن العربى فى احكام القرآن له فى معنى الوفاء والعقود .

قوله تعالى ! « اوفوا » يقال : وفى واوفى ، قال اهل العربية : واللغتان فى القرآن . قال الله تعالى : « ومن اوفى بعهده من الله » وقال شاعر العرب انا ابن طوق فقد اوفى بدمته . كما وفى بقلاص النجم حاويها = فجمع بين اللغتين . وقال الله تعالى ! « وايراهيم الذى وفى » وقال النبى صلى الله عليه وسلم ومن وفى منكم فأجره على الله .

العقود : و احدها عقد ، وفى ذلك خمسة اقوال .

القول الاول : العقود ، العهد . قاله ابن عباس رضى الله عنه

الثانى : حلف الجاهلية . قاله قتادة . وروى عن ابن عباس والضحاك ومجاهد والثورى رضى الله عنه .

الثالث : الذى عقد الله عليكم وعقدتم بعضكم على بعض . قاله الزجاج .

الرابع : عقد النكاح والمشاركة واليمين والعهد والحلف . وزاد بعضهم البيع . قاله زيد من اسلم .

الخامس : الرائض . . قاله الكسانى . وروى الطبرى انه امر بالوفاء بجميع ذلك . قال ابن العربى = وهذا الذى قاله الطبرى صحيح ولكنه يحتاج الى تنقيح . وهى المسئلة السابعة . قال : وذلك ان اصل (ع . ه . د) فى اللغة الاعلام بالشئ واصل العقد الربط والوثيقه . قال سبحانه « ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما » .

وقال عبد الله بن عمر رضى الله عنه : "الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما" : هذا عهد بيننا وبيننا وعهدنا اليكم . وتقول العرب عهدنا امر كذا وكذا اى عرفناه وعقدنا امر كذا وكذا اى ربطناه بالقول كربط الحبل بالحبل . قال الشاعر

قوم اذا عقدوا وعقد الجارهم = شدوا العتاج وشدوا فوقه الكريا

وعهد الله الى الخلق اعلامه بما الزمهم وتعاهد القوم . اى اعلن بعضهم لبعض بما التزمه له وارتبط معه اليه واعلمه به فهذا دخل احد اللفظين فى الآخر .

فاذا عرفت هذا علمت ان الذى قرطس على الصواب هو ابو اسحاق الزجاج . فكل عهد الله سبحانه اعلنا به ابتداء والتزمناه نحن له . وتعاقدنا فيه بيننا ، فالوفاء به لازم بعموم هذا القول المطلق الوارد منه سبحانه علينا فى الامر بالوفاء به .

واما من خص حلف الجاهلية فلا قوة له الا ان يريد انه اذا لزم الوفاء به وهو من عقد الجاهلية فالوفاء بعقد الاسلام اولى . وقد امر الله سبحانه بالوفاء به . قال الله تعالى :
(والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم) قال ابن عباس : يعنى من النصيحة والافادة والنصرة وسقط الميراث خاصة باية الفرائض وآية الانفال . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم المؤمنون عند شروطهم .

واما من قال عقد البيع وما ذكره فافما اشار الى عقود المعاملات واسقط غيرها وعقود الله والنذور وهذا تعصير . واما قول الكسائى : الفرائض فهو آخر قول الزجاج ، ولكن قول الزجاج اوعب اذ دخل فيه الفرائض المبتدأ ، والفرض الملتزم والندب ولم يتضمن قول الكسائى ذلك كله .

إذا ثبت هذا فربط العقد تارة يكون مع الله وتارة يكون مع آدمي ، وتارة يكون بالقول وتارة بالفعل ، فمن قال : لله على صوم يوم . فقد عقده بقوله مع ربه . ومن قام الى الصلوة فنوو وكبر فقد عقدها لربه بالفعل فيلزم الاول ابتداء الصوم ويلزم هذا تمام الصلوة : لان كل واحد منهما قد عقدها مع ربه والتزم والعقد بالفعل ، اقوى منه بالقول وكما قال سبحانه « يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيراً » كذلك قال : « يأبى الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم » وما قال القائل : على صوم يوم او صلوة ركعتين الا يفعل فاذا فعل كان اقوى من القول . فان القول عقد وهذا نقد .^(١)

(٥١) : كيف يلزم الوفاء بعقد الجاهلية وفيه حق وباطل .

قال ابن العربي : فان قيل كيف يلزم الوفاء بعقد الجاهلية . حين كانوا يقولون ، هدمى هدمك ودمى دمك وهم انما كانوا يتعاقدون على النصرة فى الباطل ؟ قلنا : كذبتم ، انما يتعاقدون على ما كانوا يعتقدونه حقا . وفيما كانوا يعتقدونه حقا ما هو حق كنصرة المظلوم وحمل الكل وقرى الضيف والتعاون على نوائب الحق . وفيه ايضا باطل . فرقع الاسلام من ذلك الباطل بالبيان واوثق العرى الجائز . والحق منه بالامر بالوفاء باتيانهم نصيبهم فيه كما تقدم من النصيحة والرفادة والنصرة ، هذا كما قال صلى الله عليه وسلم : "المؤمنون عند شروطهم " معناه انما تظهر حقيقة ايمانهم عند الوفاء بشروطهم .

وقال عليه الصلوة والسلام احق الشروط ان يوفى به ما استحللتم به الفروج ، ثم قال : ما بال اقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله . من اشترط شرطا ليس فى كتاب

(١) احكام القرآن لابن العربي : ج ٢ ص ٥٢٤ تا ٥٢٦

الله فهو باطل وان كان اشترط مائة شرط. فبين ان الشرط الذي يجب الوفاء به ما وافق كتاب الله ، اى دين الله تعالى . كذلك لا يلزم الوفاء بعقد الا ان يعقد على ما فى كتاب الله وعلى المسلمين ان يلتزموا الوفاء بعهودهم وشروطهم الا ان يظهر فيها ما يخالف كتاب الله فيسقط.^(١)

٥ : { قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا
الشهرا الحرام »

(الاية - ٢)

(٥٢) : تحريم ترك تعظيم الشعائر. فيه مسائل - المسئلة الاولى: حكم
الاشعار فى الهدايا.

قال المظهرى : قال ابو عبيدة : شعائر الله هى الهدايا. والاشعار من الشعار اى
العلامة. والاشعار ان يطعن صفحة اسنام البعير بحديدة حتى يسيل الدم ، فيكون ذلك
علامة على انه هدى ، الاشعار فى الهدايا سنة اذا كان الهدى من الابل عند الائمة الثلاثة.
وبه قال ابويوسف ومحمد . وقال ابوحنيفة رحمه الله مكروه .^(١)

وانتصر له الطحاوى فى المعانى ، فقال: لم يكره ابوحنيفة اصل الاشعار ، وانما كره
ما يفعل على وجه يخاف منه هلاك البدن، كسراية الجرح لا سيما مع الطعن بالشفرة . فاراد
سد الباب عن العامة. وروى ابن ابى شيبه فى مصنفه باسانيد جيدة عن عائشة وابن عباس
رضى الله عنهما ان شنت فاشعر وان شنت فلا .

وقال الطحاوى : ثبت عن عائشة وابن عباس رضى الله التخيير بين الاشعار
وتركه. فدل على انه ليس بنسك قاله الحافظ فى الفتح .

من الإعلاء.^(٢)

(١) المظهرى : ج ٣ ص ١٧
(٢) اعلاء السنن : ج ١٠ ص ٢٣٨

وقال صدر الشريعة : وابوحيفة رحمه الله انما كره هذا الصنع لانه مثله . وانما فعله النبي صلى الله عليه وسلم، لان المشركين كانوا لا يمتنعون عن تعرضه الابهذا . وقيل انما كره اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فيه، حتى يخاف منه السراية . وقيل انما كره ايثاره على التقليد.^(١)

وقال العلامة المحشى اللكنوى فى حاشيته:

اما فى توجيه الاشعار النبوى فهو انه اشعاره فى حجة الوداع ولم يكن لمنع ذلك اثر للمشركين . فجوابه ان فى حجة الوداع وان لم يوجد بمكة مشرك، ولكن يمكن لهم التعرض فى الطريق حال السفر لتسامعهم بما لسيّد المسلمين صلوة الله وسلامه عليه وعلى اله واصحابه اجمعين . وما اجليت اليهود والنصارى والمشركون من جزيرة العرب الا فى خلافة عمر رضى الله تعالى عنه . كما هو معروف عند اهل السير . قاله شيخى العثمانى فى الاعلاء .

واما ما قال المحشى العلام المذكور: ان النهى عن المثلة مقدم على حجة الوداع فيكون هذا الفعل مخصصا من حديث النهى او يكون حديث الاشعار ناسخا لحديث النهى عن المثلة بقدر ما يتناولاه . فيجاب عنه: بان عمر ان بن الحصين روى ان النبي صلى الله عليه وسلم ما قام خطيبا الا نهانا عن المثلة . فكان الاشعار منسوخا فلا اصل من التعارض . والترجيح للمحرم للاحتياط او للاحتراز عن تكرار النسخ.^(٢)

والاولى ما عليه الطحاوى: من ان اباحيفة انما كره اشعار اهل زمانه لانهم لا يهتدون الى احسانه وهو شق مجرد الجلد ليدهم بل يبالغون فى اللحم حتى يكثروا اللحم ويخاف منه السراية.^(٣)

الاشعار يكون سنة عند ابى حنيفة رحمه الله اذا لم يبالغ فيه ولم يخف عند السراية . واما اذا يبالغ فيه ويخاف منه السراية كما هو شعار اهل زمانه فيكرهه . ويكون هذا

(١) شرح الوقايه : ج ١ ص ٣٤٣

(٢) العنايه على هامش فتح القدير : ج ٢ ص ٢١٤

(٣) الفتح : ج ٢ ص ٢١٤

الاشعار مثله التي نهى عنها الشارع عليه الصلوة والسلام . فالاشعار المكروه غير الاشعار المسنون الذي ثبت بالسنة ، فلا تعارض بين اخبار الاشعار وبين اخبار النهى عن المثلة . وهذا توجيه جيد يجب صرف مذهبه اليه . لثلا يكون مخالفا للاحاديث الصريحة كما قاله المحشى العلام فى حاشيته على الهداية .^(١)

(٥٣) : المسئلة الثانية، حكم القتال فى الشهر الحرام .

قال بعضهم: هذه الآية منسوخة، لان قوله تعالى : « لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام » يقتضى حرمة القتال فى الشهر الحرام . وذلك منسوخ بقوله تعالى : « اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » . وقوله « ولا آمين البيت الحرام » يقتضى حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام، وذلك منسوخ بقوله تعالى : « فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » . وهذا قول كثير من المفسرين، كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة . وقال الشعبى : لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الآية ، ابو سعود وكشاف .

وفسر صاحب المدارك على وجه لم يلزم نسخه، وهو ان الاشتغال بهذه الافعال مما يصد الحج فلا تجعلوها فيما بينكم وهو اشبه، لان سورة المائدة آخر القرآن نزولا لا تحتل النسخ.^(٢)

وفى الروح : والاكثر على ان هذا الحكم اى حرمة القتال فى الاشهر الحرم منسوخ بقوله سبحانه : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فان المراد بالاشهر الحرم اشهر معينة ابيح للمشركين السياحة فيها بقوله تعالى : « فسيحوا فى الارض

(١) الهداية : ج ١ ص ٢٤٢

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٣١

اربعة اشهر . وليس المراد بها الاشهر الحرم من كل سنة . فالتقييد بها يفيد ان قتلهم بعد انسلاخها مأمور به في جميع الامكنة والازمنة وهو نسخ الخاص بالعام . وساداتنا الحنفية يقولون به . واما الشافعية فيقولون: ان الخاص سواء كان متقدما على العام او متأخرا عنه مخصص له ، لكون العام عندهم ظنيا والظنى لا يعارض القطعى . (روح المعاني ج ٢ ص ١٠٨)

قال ابو عبيد: والناس بالشعور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم . كذلك احسب قول اهل الحجاز . والحجة في اباحتها قوله تعالى: « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام . (قاله الرازي ج ٢ ص ٢١٢)

(٥٤) : الجواب عن ايواء صاحب التفسير المظهرى على الجمهور .

اورد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور: بان عموم لفظة " حيث " للازمة ممنوع . ولو سلم فهو محتمل ، ولانسح بالاحتمال . واحتج ابن الهمام على نسخ الحرمة بعمومات . كقوله تعالى: « وقاتلوا المشركين كافة » . وكقوله صلى الله عليه وسلم « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله » وليس بصحيح . لانها انما تعم المكلفين واحوالهم دون الازمنة ومن اين لاحد ان يدعى نسخ حرمة القتال في الاشهر الحرم . وقد قال الله تعالى: « ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم . ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » . الآية . وهذا آخر آية نزلت فى القتال . وهى آية السيف التى نزلت فى اواخر سنة تسع من الهجرة . وفيه ذكر حرمة الاربع من الاشهر ، ثم خطب صلى الله عليه وسلم فى حجة

الوداع قبل وفاته بشهرين او ثلاثة اشهر فقال : « ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموت والارض السنة اثنا عشر شهرا . منها اربعة حرم ، ثلاث متواليات : ذوالقعدة ، وذوالحجة ، والمحرم ، ورجب ، الذى بين جمادى الاخرى وشعبان » متفق عليه من حديث ابى بكر . ولا يصح قول ابن الهمام ؛ انه صلى الله عليه وسلم حاصر الطائف بعشرين من ذى الحجة ولم يزل محاصرا لها الى آخر المحرم ، والصحيح انه صلى الله عليه وسلم حاصرها فى شوال من السنة الثامنة . وبالجملة فلا دليل على نسخ حرمة الاشهر الحرم . والله اعلم انتهى كلامه ملخصا .

(٥٥) : قال شيخنا العثماني في جوابه .

قال الطبرى : حدثنا القاسم ثنا الحسين ثنى حجاج عن ابن جريج قال : قال عطاء بن ميسرة : احل القتال فى اشهر الحرام فى برأة قوله « فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة » . فيهن وفى غيرهن . وهذا سند حسن . وعطاء بن ميسرة هو عطاء الخراسانى . قال ابن جرير : والصواب من القول فى ذلك ما قاله عطاء بن ميسرة : من ان النهى عن القتال المشركين فى الاشهر الحرم منسوخ بقوله تعالى : « ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتب الله يوم خلق السموت والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم ، فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » الاية ، انتهى .

وتوضيحه : " ان اربعة منها حرم " لمعنى تعظيم انتهاك المحارم فيها باشد من تعظيمه فى غيرها ، وتعظيم الطاعات فيها ايضا كما جعل بعض الاماكن فى حكم الطاعات .

ومواقعة المحظورات اعظم حرمة من غيره نحو بيت الله الحرام ومسجد المدينة . فيكون ترك الظلم والقبائح فى هذه الشهور المواضع داعيا الى تركها فى غيره وبصير فعل الطاعات والمواظبة عليها فى هذه الشهور . وهذه المواضع الشريفة داعيا الى فعل امثالها فى غيرها للمرور والاعتیاد ، فكان فى تعظيم بعض الشهور والايام وبعض الاماكن اعظم المصالح فى الاستدعاء الى الطاعات وترك القبائح .

فقوله تعالى: « فلا تظلموا فيهن انفسكم » تفرع على قوله : « منها اربعة حرم » وتفسير للحرمة التى اختصت بها تلك الشهور ، والمعنى فلا تنتهكوا المحارم ولا ترتكبوا المعاصى فى هذه الشهور خاصة، وان كانت محرمة عليكم فى الشهور كلها ، فهى فى هذه اشد حرمة وليس معنى كونها حرما تحريم قتال الكفار والمشرکين فيها والا لم يكن بقوله : « وقاتلوا المشرکين كافة » معنى، وايضا فقتال المشرکين من اعظم الطاعات، و الجهاد ذروة الاسلام وسنامه ليس من الظلم فى شئ ، فلا يشمل قوله : « فلا تظلموا فيهن انفسكم » وبالجملة فلا معنى لحرمة الاشهر الاربعة الا ان الظلم فيها اشد منه فى غيرها ، وفعل الطاعات فيها افضل من فعلها فى غيرها . ولما كان الجهاد من افضل الطاعات لم يكن لحرمته فى هذه الاشهر وجه. ولذا امر الله تعالى بقتال المشرکين كافة بعد قوله : « منها اربعة حرم » هذا هو المتبادر من ظاهر الكلام وسياقه . وهو الذى ذهب اليه الجمهور فى تفسيره وهو معنى ما خطب به النبى صلى الله عليه وسلم فى حجته ، ومن ادعى غير ذلك وحمل قوله : « منها اربعة حرم » على تحريم القتال فقد صرف الكلام عن ظاهره ، وابطل فائدة التفرع بقوله : « فلا تظلموا فيهن انفسكم » والغى تعقبه بقوله : « وقاتلوا المشرکين كافة » .

وقال الطبرى : وانما قلنا ذلك ناسخ بقوله : « قل قتال فيه كبير » لتظاهر الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه غزا هو اذن الحنين وثقيفا بالطائف . وارسل ابا عامر الى او طاس لحرب من بها من المشركين . وذلك فى شوال وبعض ذوالقعدة وهو من اشهر الحرام ، فكان معلوما بذلك انه لو كان القتال فيهن حراما ومعصية كان ابعد الناس من فعله هو صلى الله عليه وسلم ، انتهى .

فلو خطأنا ابن الهمام فيما ذكره انه صلى الله عليه وسلم غزا الطائف فى المحرم فلا بد من تسليم ما تظاهرت به الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غزاها فى بعض ذى القعدة وهو المطلوب .^(١)

وبهذا الجواب عن ايراد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور فى الباب . وصح احتجاج ابن الهمام على نسخ حرمة القتال فى الاشهر الحرام بعمومات السنة ودلالة الكتاب . وكيف لاء وقد ثبت الاحتجاج على حلة القتال فى الاشهر الحرام بقوله تعالى : « فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة » . فيهن و فى غيرهن . عن عطاء بن يسرة الخراسانى بسند حسن ، وهو الصواب من القول فى ذلك ، على ما قاله ابن جرير . وقال الخازن وهذا قول قتادة وعطاء الخراسانى والزهرى وسفيان الثورى قالوا لان النبى صلى الله عليه وسلم غزا هوازن بحنين وثقيفا بالطائف وحاصرهم فى شوال وبعض ذى القعدة .^(٢)

اذا علمت معنى الآية والحرمة فى قوله تعالى : « منها اربعة حرم » وان قوله تعالى : « منها اربعة حرم » وتفسير للحرمة التى اختصت بها تلك الشهور يعنى بها لا تنتهكوا المحارم ولا ترتكبوا المعاصى فى هذه الشهور خاصة وان كانت محرمة عليكم فى الشهور كلها . فهى فى هذه اشد حرمة . ، فليست فى الآية الحرمة بمعنى تحريم القتال مع

(١) احكام القرآن للشيخ العثماني : ج ١ ص ٨١

(٢) احكام القرآن لابن جرير : ج ١ ص ٩٠

الكفار والمشركين فى الأشهر الحرم و الا لم يكن تعقيبها بقوله: « وقاتلوا المشركين كافة » معنى هذا هو الذى ذهب اليه جمهور المفسرين فى تفسيرهم وهو معنى ما خطب به النبى صلى الله عليه وسلم فى حجة . وهذا المعنى لا يدل على تحريم القتال فى هذه الشهور ، فلا دلالة فى الآية على حرمة الأشهر الحرام بمعنى حرمة القتال فيها ، فلم يبق دليل على بقاء حرمة القتال فى هذه الشهور لا من الكتاب ولا من السنة . ولو سلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاصر الطائف فى شوال كما قال المظهرى فلا بد من تسليم ما تظاهرت به الاخبار والآثار انه صلى الله عليه وسلم غزاها فى بعض ذى القعدة وهو من الأشهر الحرام . وارسل ابا عامر الى اوطاس لحرب من بها من المشركين ، وذلك فى شوال وبعض ذى القعدة فلو كان القتال فيهن حراما ومعصية كان ابعد الناس من فعله هو صلى الله عليه وسلم كما قاله الطبرى .

٦ : { قوله تعالى : « ولا الهدى » (الآية - ٢)

(٥٦) : معنى الهدى واقسامه . المسئلة الثالثة .

قوله تعالى : « ولا الهدى » اما الهدى فانه يقع على كل ما يتقرب به من الذبائح والصدقات . قال النبى صلى الله عليه وسلم : « المبتكر الى الجمعة كالمهدى بدنة ثم الذى يليه كالمهدى بقرة ثم الذى يليه كالمهدى شاة ثم الذى يليه كالمهدى دجاجة ثم الذى يليه كالمهدى ينضة ؟ » فسمى الدجاجة والبيضة هديا واراد به الصدقة وكذلك قال اصحابنا فيمن قال : ثوبى هذا هدى ان عليه ان يتصدق به . الا ان الاطلاق انما يتناول احد هذه الاضاف الثلاثة من الابل والبقر والغنم الى الحرم وذبحه فيه قال الله تعالى : « فان احصرتم فما

استيسر من الهدى .

ولا خلاف بين السلف والخلف من اهل العلم ان ادناه شاة. وقال تعالى: « من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بلغ الكعبة » . وقال : « فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى » . واقله شاة عند جميع الفقهاء . فاسم الهدى اذا اطلق يتناول ذبح احد هذه الاصناف الثلاثة فى الحرم .

قال فى الهداية : الهدى ادناه شاة لما روى انه عليه السلام سئل عن الهدى فقال « ادناه شاة » وهو من الثلاثة انواع الابل والبقر والغنم لانه عليه السلام لما جعل الشاة ادنى لا بد ان يكون له اعلى وهو البقرة والجزور . ولان الهدى ما يهدى الى الحرم ليتقرب به فيه . والاصناف الثلاثة سواء فى هذا المهنى اى فى معنى التقرب .

وقوله « ولا الهدى » اراد به النهى عن اخلال الهدى الذى قد جعل الذبح فى الحرم واحلاله استباحته لغير ما سيق اليه من القرية .

(٥٧) : حكم الانتفاع بالهدى .

وفيه دلالة على حظر الانتفاع بالهدى اذا ساقه صاحبه الى البيت او اوجهه هديا من جهة نذر او غيره . وفيه دلالة على حظر الاكل من الهدايا نذرا كان او واجبا من احصار او جزاء صيد .

(٥٨) : ويستحب الأكل من لحوم الهدايا إذا كانت للتمتع أو القران أو تطوعاً.

وظاهره يمنع جواز الأكل من هدى المتعة والقران لشمول الاسم له، إلا ان الدلالة قد قامت على جواز الأكل عنه .^(١)

وقال شيخنا في الاعلاء: عن جابر في حديثه الطويل : ثم انصرف الى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بيده ثم اعطى علياً فنحر ما غير واشركه في هديه ، ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلها من لحمها وشرباً من مرقها، الحديث رواه مسلم.^(٢)

دلالاته على الجزء الاول من الباب ظاهرة. وقال النووي : واجمع العلماء على ان الأكل من هدى التطوع واضحية سنة ليس بواجب اهـ

وعن نافع عن ابن عمر رضی الله « لا يوكل من جزاء الصيد والنذر ويوكل مما سوى ذلك » علقه البخارى ووصله الطبرى . قال الحافظ : وهذا القول احد الروايتين عن احمد. وهو قول مالك وزاد الافدية الاذى ، والرواية الاخرى عن احمد: ولا يوكل الا من هدى التطوع و التمتع والقران ، وهو قول الحنفية بناء على اصلهم ، ان دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران اهـ .

عن عطاء قال : ياكل ويطعم من المتعة . علقه البخارى ، ووصله عبدالرزاق عن ابن جريج عنه ، وروى سعيد بن منصور من وجه آخر عن عطاء : لا يوكل من جزاء الصيد ولا مما يجعل للمساكين من النذر وغير ذلك ولا من الفدية ، ويوكل مما سوى ذلك. وروى عبد بن

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٠٠

(٢) اعلان السنن : ج ١٠ ص ٤٦٩

حميد من وجه آخر عنه : ان شاء أكل من الهدى والاضحية وان شاء لم يأكل. وسكوته من الاحاديث المزيدة فى الفتح دليل على صحتها او حسنها (فتح الباري ج٣ ص٤٤٠) كما صرح به فى المقدمة .

قوله : عن عطاء الخ دلالة على مذهب الحنفية ظاهرة . وقول عطاء صريح فى جواز الاكل من دم المتعة، ويؤيده ما رواه الشيخان عن عائشة رضى الله عنها: قالت : فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر، فقلت : ما هذا ؟ فقيل : ذبح النبى صلى الله عليه وسلم عن ازواجه، وفيه ايضا : وروى النسائى من طريق يحيى بن ابى كثير عن سلمة عن ابى هريرة رضى الله عنه: قال : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نساءه فى حجة الوداع بقرة بينهن . اى وبقرة عن عائشة رضى الله عنها وعن اخرى معها ، كما فى رواية عمار الذهبى عن عبد الرحمان بن القاسم عن ابيه عن عائشة قالت : ذبح عنا رسول الله يوم حججنا بقرة بقرة . اخرجه النسائى ايضا وقد تقدم فى باب وجوب الدم لرفض العمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر عائشة لرفضها العمرة بدم فتذكر وتبين بذلك انه هدى التمتع آه . ومع ذلك فدخل عليهن بلحمه ولم يدخل الا لياكلن منها فدل على جواز الاكل من دم المتعة ^(١)

قال فى الهداية : ويجوز الاكل من هدى التطوع والمتعة والقران، لانه دم نسك فيجوز الاكل منها بمنزلة الاضحية. وقد صح ان النبى صلى الله عليه وسلم أكل من لحم هديه وحسا من المرقة . (ج١ ص٨٢)

وهذا اذا ذبح هدى التطوع فى محله وهو مكة واما اذا ذبحه فى الطريق اذا عطبت

فلا يجوز له الاكل . (حاشية الهداية)

قال: ويستحب له ان ياكل منها، لما روينا. وكذا يستحب ان يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا . (ايضا). وقال الكمال: ومعلوم انه كان قارنا وكذا ازواجه على ما رجحه بعضهم. وهدى القران لا يستغرق مائة بدنة ، فعلم انه اكل من هدى القران والتطوع.^(١)

(٥٩) : ذكر الاختلاف فى مقدار ما يوكل منها وما يتصدق .

قال العينى فى العمدة : واختلف فى مقدار ما يوكل منها وما يتصدق، فذكر علقمة: ان ابن مسعود امره ان يتصدق بثلثه وياكل بثلثه ويهدى بثلثه . وروى عن عطاء . وهو قول الشافعى واحمد واسحق: وقال الثورى : يتصدق باكثره. وقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى: ما يجب ان يتصدق باقل من الثلث. وقال صاحب الهداية : ياكل من لحم الاضحية ، قال هذا فى غير المنذورة. واما فى المنذورة لا ياكل الناذر سواء كان معسرا او موسرا. وبه قالت الثلاثة، اعنى مالكا والشافعى واحمد . وعن احمد: يجوز الاكل فى المنذور ايضا. ثم اكل من الاضحية مستحب عند اكثر العلماء. وعند الظاهرية واجب . وحكى ذلك عن ابي حفص الوكيل من اصحاب الشافعى. قال صاحب الهداية : ويطعم الاغنياء والفقراء ، ويدخر. ثم روى حديث جابر (رضى الله عنه) عند مسلم عن ابي الزبير عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ((انه نهى عن اكل لحوم الضحايا بعد ثلث)) ثم قال بعد : ((كلوا وتزودوا وادخروا)) انتهى . قال : متى جاز ان ياكله وهو غنى ، جاز ان يوكله غنيا ، ثم قال : ويستحب ان لا تنقص الصدقة من الثلث ، لان الجهات ثلاثة . الاكل والادخار والاطعام. فانقسم عليها ثلاثا آه.^(٢)

(١) فتح القدير ج٢ ص ٣٢٢

(٢) اعلاء السنن ج ١٠ ص ٤٧٠

(٦٠) : ذكر انواع الهدايا مما يجوز لصاحبها الاكل عنها وما لا يجوز وما يجب عنه التصدق وما لا يجب .

ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا ، لانها دماء كفارات. وقد صح ان النبي عليه السلام لما احصر بالحديبية وبعث الهدايا على يدى ناجية الاسلمى ، قال له : "لاتاكل انت ورفقتك منها شياء المعنى فى ذلك ان الكفارات شرعت جزاء للجنابة فيليق بها الحرمان عن الانتفاع بهدية: (١)

قال فى الفتح : جملة الكلام فيه : ان الدماء نوعان. ما يجوز لصاحبه الاكل منه ، وهو دم المتعة والقران والاضحية ، وهدى والتطوع ، اذا بلغ محله : وما لا يجوز : وهو دم النذور والكفارات والاحصار . وكل دم يجوز به الاكل منه لا يجب عليه التصدق به بعد الذبح لانه لو وجب لبطل حق الفقراء بالاكل . وكل دم لا يجوز له الاكل يجب عليه التصدق فيه بعد الذبح ولو هلك بعد الذبح لاضمان عليه فى النوعين لانه لاصنع فى الهلاك . وان استهلكه فى النوع الثانى يضمن قيمته للفقراء ملخصا . (٢)

(٦١) : اعتراض شارح الكنز والجواب عنه .

قال شارح الكنز الزيلعى : لا دليل لحديث ناجية على المدعى ، لانه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فيما عطب منها فى الطريق (كما فى المغازى للواقدى . ذكره فى اول غزوة الحديبية واسنده ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اراد الخروج فذكر القصة . وفيها انه استعمل على هدية ناجية بن جندب الاسلمى وكانت سبعين بدنة . فذكره بطوله ثم قال بعد

(١) الهداية ج١ ص ٣٠٠

(٢) فتح القدير ج ٣ ص ٨٠

ذلك. بنحوورقة قال: ناجية عطب معى بعير من الهدى فجننت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالابوا، فاخبرته فقال: ((انحرها واصبغ قلاتها فى دمها ولا تاكل انت ولا احد من رفقتك منها شيئاً)).^(١)

ولا كلام فى ذلك. والكلام فى ما اذا بلغ الحرم، هل يجوز له الاكل او لا ؟ قال فى الفتح : والمعنى الذى ذكره المصنف فى انه دمء كفارات يستقل باثبات المطلوب. ١٢. ^(٢)

(٦٢) : ولا يجوز فى الهدايا الا ما جاز فى الضحايا .

قال فى الهداية : لانه قرية تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيتخصصان بمحل واحد.^(٣)

وفى الزيلعى، وهو الثنى لما روى ان ابن عمر يقول فى الضحايا والهدايا «الثنى فما فوقه» رواه مالك. ويجزئ الجذع من الضان لقوله عليه الصلوة والسلام «لا تذبحوا الا مسنة الا ان تعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضان» ورواه الجماعة الا البخارى والترمذى.^(٤)

(٦٣) : ويختص ذبح هدى المتعة والقران بيوم النحر كالاضحية .

فى الهداية : وفى الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر افضل . هذا هو الصحيح ، لان القرية فى التطوعات باعتبار انها هدايا . وذلك يتحقق

(١) الزيلعى ج ٣ ص ٨٨٩ ملخصا

(٢) فتح القدير ج ٣ ص ٨٠

(٣) فتح القدير ج ٣ ص ٧٩

(٤) الزيلعى ج ٢ ص ٨٩

بتبليغها الى الحرم. فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في غير يوم النحر وفي ايام النحر افضل، لان معنى القرية في اراقة الدم فيها اظهر. اما دم المتعة والقران فلقوله تعالى : « فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا فتثهم » قضاء التفث يختص بيوم النحر. ولانه دم نسك فيختص بيوم النحر كالاضحية . الحاصل. ان دم النذر والكفارات وهدى التطوع يجوز قبل ايام النحر.

قال في الفتح : المراد الاختصاص من حيث الوجوب على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى، والا لو ذبح بعدها اجزاء الا انه تارك للواجب، وقبلها لا يجزى بالاجماع. وعلى قولهما كذلك في القبليّة وكونه فيها هو السنة. حتى لو ذبح بعد التحليل بالحلقة لا شئ عليه عندهما. وعنده عليه دم. واذا عرفت هذا فاطلاق عدم الجواز في قوله (ولا يجوز ذبح هدى المتعة والقران الا في يوم النحر) فيه نوع ابهام .

ولا يجوز دم المتعة والقران والاضحية الا فيها. ودم الاحصار يجوز في قول ابي حنيفة ر و ابي يوسف ر قبلها. ولا يجوز عند محمد ر^(١)

(٦٤) : وجه الاستدلال بقوله تعالى : « فكلوا منها » الآية.

ان الله تعالى عطف قضاء التفث على الاكل من بهيمة الانعام التي نحرها وقضاء التفث مختص بيوم النحر . فيكون النحر كذلك . واعترض بان "ثم" للتراخي فرما يكون الذبح قبل يوم النحر وقضاء التفث فيه . واجيب بان موجب "ثم" في التراخي يتحقق بانها خير ساعة. فلو جاز الذبح قبل يوم النحر جاز قضاء التفث بعده بساعة وليس كذلك ، قاله في العناية.^(٢)

(١) فتح القدير ج ٣ ص ٨١

(٢) العناية ج ٣ ص ٨١

(٦٥) : ولا يختص ذبح بقية الهدايا بيوم النحر.

ويجوز ذبح بقية الهدايا فى اى وقت شاء. وقال الشافعى رحمه الله: لا يجوز الا فى يوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران، فان واحد دم جبر عنده، ولنا: ان هذه دماء كفارات فلا تختص بيوم النحر، لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى، لارتفاع النقصان به من غير تاخير بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك^(١).

(٦٦) : ويختص الهدايا بالحرم .

قال فى الهدايه : ولا يجوز ذبح الهدايا الا فى الحرم لقوله تعالى : فى جزاء الصيد «هديا بالغ الكعبة» فصار اصلا فى كل دم هو كفارة ، ولان الهدى اسم لما يهدى الى مكان، و مكانه الحرم . قال صلى الله عليه وسلم «منى كلها منحر وفجاج مكة : كلها منحر» .

وقال فى الفتح : سواء كان تطوعا او غيره . قال تعالى فى جزاء الصيد : «هديا بالغ الكعبة» . فكان اصلا فى كل دم وجب كفارة، وقال تعالى فى دم الاحصار : «ولا تحلقوا رءء وسكم حتى يبلغ الهدى محله» وقال فى الهدايا مطلقا «ثم محلها الى البيت العتيق» . ولان الهدى اسم لما يهدى الى مكان. فالاضافة ثابتة فى مفهومه وهو الحرم بالاجماع^(٢).

(١) فتح القدير ج٣ ص٨١

(٢) فتح القدير ج٣ ص٨١

(٦٧) : ويجوز الذبح فى اى موضع شاء من الحرم ولا يختص بمنى.

ومن الناس قال: لا يجوز الا بمنى. والصحيح ما قلنا. قال عليه الصلوة والسلام ((كل عرفة موقف وكل منى منحركل المزدلفة موقف وكل فجاج مكة طريق ومنحركل)) رواه ابوداؤد وابن ماجه من حديث جابر رضى الله عنه . فتحصل ان الدماء قسمان . ما يختص بالزمان والمكان . وما يختص بالمكان فقط .^(١)

(٦٨) : ولا يجب التعريف بالهدايا .

سواء اريد بالتعريف الذهاب بها الى عرفات او التشهير بالتقليد والاشعار، وكل ذلك لا يجب. فان عرف بهدى المتعة فحسن، لانه يتوقف بيوم النحر. فعسى ان لا يجد من يمسكه فيحتاج الى ان يعرف به، ولانه دم نسك، فيكون مبناه على التشهير بخلاف دماء الكفارات، لانه يجوز ذبحها قبل يوم النحر، وسببها الجناية، فيليق بها الستر .^(٢)

(٦٩) : و الافضل فى البدن النحر، وفى البقر والغنم الذبح .

لقوله تعالى : « فصل لربك وانحر » قيل : فى تاويله الجزور. وقال الله تعالى: « ان تذهبوا بقره » وقال الله تعالى : « وفدينه بذبح عظيم » والذبح ما اعد للذبح وقد صح ان النبى صلى الله عليه وسلم ((نحر الابل وذبح البقرة والغنم)) . ثم ان شاء نحر الابل

(١) فتح القدير ج ٣ ص ٨٢

(٢) فتح القدير ج ٣ ص ٨١

فى الهدايا قياما او اضجعها وائى ذلك فعل فهو حسن، والافضل ان ينحرها قياما، لما روى انه صلى الله عليه وسلم نحر الهدايا قياما واصحابه رضى الله عنهم كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى ولا يذبح البقر والغنم قياما لان فى حالة الاضطجاع الذبح ايبس. فيكون الذبح ايسر والذبح هو السنة فيهما. ^(١)

واما نحر الابل فحديث جابر الطويل . فيه ((فنحر ثلاثا وستين بيده)) (الحديث)
واما ذبح البقر والغنم، ففي الصحيحين عن عائشة: فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر فقلت ما هذا ؟ قالوا ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ازواجه. واخرج الستة حديث التضحية بالغنم بما يفيد الذبح . واما انه نحر الابل قياما واصحابه ، ففي الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما: انه مر برجل ينحر بدنة وهى باركة، فقال: ابعثها قياما مقيدة سنة محمد صلى الله عليه وسلم. وفيهما ايضا عن انس: انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين، ونحن معه الى ان قال ونحر رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع بدنات قياما. واخرج ابوداؤد عن ابن جريج عن ابى الزبير عن جابر رضى الله عنه قال: واخبرنى عبد الرحمن بن سابط: ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها وابعدها من قال: هذا الحديث مرسل بل مسند عن جابر رضى الله عنه وان كان ابن جريج (رضى الله عنه) قال مرة عن عبد الرحمن بن سابط كما هو فى رواية ابن ابى شيبه عنه: هذا وانما سن النبى صلى الله عليه وسلم النحر قياما عملا بظاهر قوله تعالى : « فاذا وجبت جنوبها » والوجوب السقوط. وتحققه فى حال القيام اظهر. ^(٢)

(١) فتح القدير ج ٣ ص ٨٢

(٢) فتح القدير ج ٣ ص ٨٢

(٧٠) : **والاولى ان يتولى ذبحها بنفسه اذا كان يحسن ذلك .**

لما روى: ان النبي صلى الله عليه وسلم ساق مائة بدنة فى حجة الوداع، فنحر نيفا وستين بنفسه، وولى الباقي عليا رضى الله عنه. ولانه قريبة، والتولى فى القربات اولى مما فيه من زيادة خشوع، الا ان الانسان قد لا يهتدى لذلك ولا يحسنه، فجوزنا تولية غيره.

قال الكمال : ذكر أنفا من حديث جابر انها ثلاث وستون . والنيف من واحد الى ثلاث. وقال الاكمل : النيف بالتشديد كل ما كان بين عقدين وقد يخفف ، وعن المبرد انه من واحد الى ثلاث .^(١)

(٧١) : **ويتصدق بجلالها وخطامها ولا يعطى اجرة الجزار منها .**

لقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ((تصدق بجلالها وخطامها ولا تعط اجر الجزار منها)) . روى الجماعة الا الترمذى عن على رضى الله عنه قال: ((امرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان اقوم على بدنة واقسم جلودها وجلالها، وامرنى ان لا اعطى الجزار منها شيئاً)) . وقال: نحن نعطيه من عندنا، وفى لفظ "وامره" ان يقسم بدنه كلها لحومها وجلالها وجلودها فى المساكين ولا يعطى فى جزارتها منها شيئاً .^(١)

(١) فتح القدير ج ٣ ص ٨٢

(٢) فتح القدير ج ٢ ص ٨٢

(٧٢) : ولا يباع لحومها وجلودها وجلالها .

قال القرطبي : فيه دليل على ان جلود الهدى وجلالها لاتباع لعطفها على اللحم في لفظ البخارى ((امره ان يقسم بدنه كلها لحومها وجلودها وجلالها)) وقد اتفقوا على ان لحمها لا يباع، فكذلك الجلود والجلال . واستدل ابو ثور بجواز الانتفاع به على جواز بيعه . وعورض باتفاقهم على جواز الاكل من هدى التطوع ولا يجوز بيعه، واقوى ما يرد به قوله ما اخرجه احمد في حديث قتادة بن نعمان مرفوعا: ولا تبيعوا لحوم الاضاحى والهدى ، وتصرفوا وكلوا واستمتعوا بجلودها ولا تبيعوا . من الاعلاء .^(١)

قال فى الهداية : ومن ساق هديا فعطب، فان كان تطوعا فليس عليه غيره ، لان القرية تعلقت بهذا الحل وقد مات وان كان عن واجب فعليه ان يقيم غيره مقامه لان الواجب باق فى ذمته .^(٢)

(٧٣) : اورد عليه مالا يرد ههنا .

قال شيخنا العثماني رحمه الله فى الاعلاء : و اورد عليه فى "النهاية" "وفتح القدير" فى مسألة اشترى الفقير الاضحية ووجوبها عليه بمجرد الاضحية مالا يرد ههنا ، فان صاحب الهداية لم ينكر وجوب هذا الهدى المتطوع به يمينا . وانما ينكر ووجوبه فى الذمة وكذلك الفقير اذا اشترى اضحية وجب عليه ذبحها فان ضاعت او ماتت ليس عليه ابدالها لعدم وجوبها فى ذمته فافهم .^(٣)

قال فى الفتح : اورد عليه لم لا يكون كاضحية الفقير، فانها تطوع عليه واذا اشترىها للتضحية يتعين عليه للوعد مالا يتعين على الغنى حتى ان الغنى اذا اشترى

(١) اعلاء السنن ج ١٠ ص ٤٧٣

(٢) الهداية ج ١ ص ٣٠٢

(٣) اعلاء السنن ج ١٠ ص ٤٧٦

اضحيته فضلت فاشترى اخرى، ثم وجد الاولى فى ايام النحر كان له ان يضحى بايهما شاء.
ولو كان معسرا فالواجب عليه ان يضحى بهما؟

اجيب: بان ذلك فيما اذا اوجب الفقير بلسانه فلا يجب عليه شئ بمجرد الشراء.
ذكره فى النهاية. واستوضحه بمسئلة من فتاوى قاضى خان، لو اشترى الفقير الاضحية
فماتت او باعها لا تلزمه اخرى وكذا لو ضلت.

واعلم: ان معنى الايراد انهم ذكروا فى غير موضع مسئلة اضحية الفقير مطلقة ،
عن الايجاب بلسانه فردها الى التقييد به لازم، والالم يكن له معنى بظهور عدم الوجوب بلا
ايجاب من الشرع او العبد. ولو كانت هذه البدنة عن واجب كان عليه ان يقيم غيرها مقامها،
لان الواجب كان فى ذمته شاة غير معينة، وبشراء شاة للاسقاط لاتتعين عن ذلك الواجب
مالم تذبح عنه ، والذمة ما عنه يثبت فى الأدمى اهلية الايجاب والاستيجاب .^(١)

(٧٤) : قال العبد الضعيف .

وقول الدر المختار : فقير شراها لها لوجوبها عليه بذلك حتى يمتنع عليه بيعها
يفيد ان مجرد شراء الفقير للتضحية يكون سببا للوجوب عليه ولا يتقيد بالايجاب بلسانه ،
وهذا ظاهر الرواية، لان شراءه لها يجرى مجر الايجاب وهو النذر بالتضحية عرفا، كما فى
البدائع . نعم وقع فى التتارخانية: التعبير بقوله : شراها ايام النحر (يعنى قيده بايام
نحر) وظاهره انه لو شراها لها قبلها لا تجب. ولم اره صريحا فليراجع .^(٢)

فعلى هذا التقييد بالايجاب بلسانه يخالف ما فى ظاهر الرواية ، فليحرق.

(١) فتح القدير ج ٣ ص ٨٣

(٢) شامى ج ٥ ص ٢٨

٧ : { قوله تعالى : « ولا القلائد » (الاية - ٢)

(٧٥) : المسئلة الرابعة :

فهى كل ما علق على اسنمة الهدايا واعناقها علامة انه لله سبحانه وتعالى ، من نعل او غيره .^(١)

(٧٦) : ويقلد هدى التطوع والتمتعة والقران .

لانه دم نسك. وفى التقليد اظهاره وتشهيره . فيليق به . ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنائيات . لان سببها الجناية والستر اليق بها . ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها . ثم ذكر الهدى: ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عندنا لعدم فائدة التقليد التى هى عدم الضياع فان الغنم تضيع اذا لم يكن معها صاحبها .^(٢)

(٧٧) : ايراد حافظ ابن حجر رحمه الله تعالى على صاحب الهداية ،
والجواب عنه .

عن عائشة رضى الله عنها قالت: كنت افتل قلائد للنبي صلى الله عليه وسلم فيقلد الغنم ويقيم فى اهله حلالا . اخرجه البخارى .^(٣)

قال صاحب الهداية: وتقليد الشاة غير معتاد . وليس بسنة . فاورد الحافظ عليه «فى الدراية» بقوله اما كونه غير معتاد فمسلم: واما كونه غير سنة فمردود . ففى

(١) القرطبي: ج ٦ ص ٤٠

(٢) الهداية مع الفتح: ج ٣ ص ٨٤

(٣) فتح البارى: ج ٣ ص ٤٣٧

الصحيحين" عن عائشة رضی الله عنه قالت: اهدى رسول الله صلى الله عليه مرة غنما فقلدها آه .^(١)

قال شيخنا في الاعلاء: باللعجب ، وهل يثبت السنية بفعله صلى الله عليه وسلم مرة ؟ وقد صرح فقهاءنا: بان السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم او خلفاء الراشدون او ورد في قوله صل الله عليه وسلم ما يفيد فيه موكدا كما مر تحقيقه ذلك منا في ابواب الصلوة وسنتها . واذا لم يكن هذا ولا ذلك فلا يثبت بمجرد فعله صلى الله عليه وسلم غير الاباحة او الاستحباب . وقد اعترف الحافظ بكون تقليد الشاة غير معتاد . فثبت انتفاء المواظبة عليه . كذلك . لم يرد في الكتاب والسنة ما يفيد طلب تقليدها ، فصح ما قال صاحب " الهداية " انه ليس بسنة ايضا ، وان اصطلح الحافظ على ان السنة ما ثبت بفعله صلى الله عليه وسلم ولو مرة . فلا مشاحة في الاصطلاح ولكن لا يصح به الرد على صاحب الهداية ، فافهم . وايضا فانه لم يرد نفي سنته مطلقا بل اراد أنه ليس بسنة في هدايا الاحرام ، ولم يثبت ذلك بحديث عائشة رضی الله عنها اصلا . والذي ثبت به انما هو تقليد الغنم حال كونه صلى الله عليه وسلم مقيما في اهله حاللا ، كما هو مصرح في حديث المتن . ومن ادعى انه صلى الله عليه وسلم قلد الغنم في حجته او احد من خلفائه قلدها وساقها وهو محرم ، فليأت ببرهان عليه .^(٢)

(٧٨) : من قلد بدنة و ساقها فقر احرم ، ومن بعث بها ولم يسقها لم يصر محرما ما لم يلب .

قال في الهداية : ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد او شياً من الاشياء .

(١) فتح القدير ج٢ ص

(٢) اعلاء السنن ج ١٠ ص ٢٤٠

وتوجه معها يريد الحج فقد احرم . لقوله عليه السلام « من قلد بدنة فقد احرم » ولان سوق الهدى فى معنى التلبية فى اظهار الاجابة، لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة. و اظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول، فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام . فان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصير محرما، لما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت كنت افتل قلاتد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث بها واقام فى اهله حلالا . فان توجه بعد ذلك لم يصير محرما حتى يلحقها . لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية، و بمجرد النية لا يصير محرما. فاذا ادركها وساقها او ادركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الاحرام، فيصير محرما كما لو ساقها فى الابتداء الا فى بدنة المتعة، فانه محرم حين توجه. معناه اذا نوى الاحرام فيصير محرما. وهذا استحسان. وجه القياس فيه، ما ذكرنا. و وجه الاستحسان ان هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لانه مختص بمكة ويجب شكرا للجميع بين اداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية، وان لم يصل الى مكة فللهذا اكتفى فيه بالتوجه وفى غيره توقف على حقيقة الفعل .^(١)

قال فى الفتح : وهنا قيد لا بد منه. وهو انه انما يصير محرما فى هدى المتعة بالتقليد والتوجه اذا حصل فى اشهر الحج. فان حصل فى غيرها لا يصير محرما ما لم يدركها ويسر معها . كذا فى الرقيات . وذلك لان تقليد هدى المتعة قبل اشهر الحج لا عبرة به لانه من افعال المتعة، وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها، فيكون تطوعا، وفى هدى التطوع ما لم يدركه ويسر معه لا يصير محرما . فتح .

قال فى الفتح : والحاصل انه قد ثبت ان التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب

الاحرام، واما ما تقدم من الاثار مطلقة في اثبات الاحرام فقيدناها به حملا لها على ما اذا كان متوجها جمعا بين الادلة .^(١)

قال صاحب العنايه : وكانت الصحابة مختلفين في هذه المسئلة على ثلاثة اقوال فمنهم: من قال: اذا قلدها صار محرما . ومنهم: من قال: اذا توجه في اثرها صار محرما . ومنهم من قال: اذا ادركها وساقها صار محرما . فاخذنا بالمتيقن . وقلنا: اذا ادركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة في هذه الحالة آه .^(٢)

وفي احكام القرآن للجصاص : قال : وقال اصحابنا : اذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الاحرام فقد احرم ، وقد روى ابنا جابر عن ابيهما عن النبي صلى الله عليه وسلم . ((ان من قلد بدنة فقد احرم)) واختلف السلف في ذلك فقال ابنا عمر : اذا قلد بدنة فقد احرم . وكذلك روى عن على وهذا على انه قلدها وساقها وهو يريد الاحرام ، لانه لاخلاف انه اذا لم يرد الاحرام لا يكون محرما ، وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : ((انى قلدت الهدى فلا احل الى يوم النحر)) فاخبر ان تقليد الهدى سوقه كان المانع له من الاحلال ، فدل على ان لذلك تائيرا في الاحرام ، وانه قائم مقام التلبية في باب الدخول فيه ، كما كان له تائير في منع الاحلال .^(٣)

قال شيخنا العثماني رحمه الله تعالى : وايضا فقد تقدم في باب وجوب التلبية في حديث خلاد بن السائب: كون التلبية من شعائر الحج . والتقليد من شعائره ايضا بالنص ، فكان اولى بالتائير في الاحرام . فافهم والله اعلم .^(٤)

والدليل على ان التقليد بانفراده لا يوجب الاحرام ، ماروت عائشة رضى الله عنها

(١) فتح القدير : ج ٢ ص ٤٠٧

(٢) العنايه حاشية فتح القدير: ج ٢ ص ٤٠٦

(٣) احكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٣٠٧

(٤) اعلا السنن : ج ١٠ ص ٢٣٤ . ٢٣٥

عن النبي صلى الله عليه وسلم. (انه كان يبعث بهديه ويقيم فلا يحرم عليه شئ) وكذلك قالت عائشة رضى الله عنها: لا يحرم الا من اهل ولبي تعنى ممن لم يسق هديه ولم يخرج معه. ^(١)

(٧٩) : تقليد البدنة يقوم مقام التلبية ودليله .

فقول ابى حنيفة رضى الله عنه اقوى ما يكون فى الباب ، الا انه يقول: من قلد بدنة وتوجه معها يريد الحج او العمرة فقد احرم وان لم يلب . جعل الفعل مكان القول . فان الذكر كما يحصل بالقول يحصل بالفعل . فان اجابة الداعى بالفعل اقوى منه بالقول وليس معنى التلبية الا الالباب ، والقيام الى الطاعة ، وحجته ، فى ذلك تواتر الاخبار بانه صلى الله عليه وسلم ((امر من اهل بالحج من اصحابه ولم يسق الهدى: بان يجعله عمرة ويحل . و من اهل بالحج وساق الهدى ان لا يحل حتى يبلغ الهدى محله)) ولما شق ذلك على اصحابه، قال: لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى)) وفى لفظ مسلم : ((قالوا! كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج ؟ قال: (افعلوا ما امركم به، فاني لولا اني سقت الهدى لفعلت مثل الذى امرتكم به)) وفى كل ذلك دليل على ان سوق الهدى ابلغ فى عقد الاحرام من التلبية، لكونه صلى الله عليه وسلم امر بفسخ الحج من لبي بالحج ولم يامر بذلك من ساق الهدى ، واعتذر الى اصحابه فى كونه لم يحل كما حلوا بسوق الهدى فقط. وفيه حجة ظاهرة فى ان سوق الهدى ابلغ فى الاحرام من التلبية . ^(٢)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٣٠٧

(٢) احكام القرآن للشيخ العثمانى : ج ١ ص ٣٤٠

(٨٠) : ايواد صاحب التفسير المظهرى على صاحب الهدايه
والجواب عنه .

واحتج صاحب الهدايه لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم : ((من قلد بدنة فقد
احرم)) وهذا لا يعرف ، قال ابن الهمام: و فقه ابن ابى شيبة فى مصنفه على ابن عباس وابن
عمر رضى الله عنهما .

قال صاحب التفسير المظهرى : لا مساس لهذين الاثرين بالمدعى ، لانه كان مذهب
ابن عباس و ابن عمر رضى الله عنهم " ان من قلد هديا فقد احرم ولو لم يتوجه معه يريد
الحج او العمرة وكذا روى عن غيرهما من الصحابة ، ثم انعقد الاجماع على خلاف ذلك ،
روى البخارى فى صحيحه ((ان زياد بن ابى سفيان كتب الى عائشة رضى الله عنها ان عبد
الله بن عباس قال: من اهدى هديا حرم عليه ما يحرم من المحرم فقالت عائشة : وليس كما
قال ابن عباس انا قتلت قلاتد هدى النبى صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم بعث بها مع ابى ، فلم يحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم
شئ احل الله له)) انتهى .

قال شيخنا العثمانى رح : وكيف لا يكون لذلك مساس بالمدعى ، ولو لا حديث
عائشة لدل قول ابن عباس وابن عمرو من معهما من الصحابة، ان تقليد الهدى يقوم مقام
التلبية مطلقا ، سواء توجه معها وسا قها اولاً . وعائشة انما نظقت بحكم من قلدها واقام
وسكنت عن حكم من قلدها البيت الحرام . فيبقى عموم ما ذكره فيما لم تنطق فيه
بحرف ، ويخصص منه حكم ما نظقت به ، لما فيه من اعمال الاثرين جميعا . وهو اولى من
اعمال بعضهما واهمال الآخر ، لاسيما وكون التقليد من شعائر الله ثابت بالكتاب ، وكون
التلبية من شعائره بالسنة ، فكان التقليد اولى منه بالتاثير فى الاحرام . فافهم .^(١)

(٨١) : الدليل على ان تقليد البدنة على نية الاحرام، وسوقها بمنزلة الاحرام

قال القرطبي : واتفقوا فيمن قلد بدنة على نية الاحرام وسا قها انه يصير محرما . قال الله تعالى : « لا تحلوا شعائر الله » الى ان قال : « فاصطادوا » ولم يذكر الاحرام لكن لما ذكر التقليد عرف انه بمنزلة الاحرام .^(١)

(٨٢) : يجوز الاشتراك فى الابل والبقر ولا يصح فى الغنم سواء كان الهدى تطوعا او واجبا .

وعند ابى حنيفة : يشترط فى الاشتراك ان يكونوا كلهم متقربين بالهدى ، لان الهدى اسم لما يهدى الى البيت تقريبا الى الله تعالى . فاذا لم يرد المشتركون كلهم التقرب ، خرج عن كونه هديا ، واتفق من قال بالاشتراك على انه لا يكون فى اكثر من سبعة الا احدى الروايتين عن سعيد بن المسيب ، واحتج له ابن خزيمة بحديث رافع بن خديج « انه صلى الله عليه وسلم قسم فعدل عشرا من الغنم ببيعير » ، الحديث (ولا حجة فيه لان ذلك التعديل كان فى القسمة وهى غير محل النزاع) واجمعوا على ان الشاة لا يصح الاشتراك فيها ، من الاعلاء ملخصا .^(٢)

قال فى الفتح : كل من وجب عليه دم من المناسك جاز له ان يشارك ستة نفر قد وجب الدماء عليهم وان اختلف اجناسها من دم متعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك ، ولو كان الكل من جنس واحد كان احب الى . فان اشترى بدنة لمتعة مثلا ، ثم اشترك فيها ستة بعد ما اوجبها لنفسه خاصة لا يسعه ذلك . لانه مما اوجبها صار الكل واجبا عليه قدر ما

(١) التفسير القرطبي : ج ٦ ص ٤٠

(٢) اعلاء السنن : ج ١٠ ص ٤٦٧

يجزى فى هدى المتعة كان واجبا عليه وما زاد على ذلك وجب با يجابه، وليس له ان يبيع شياً مما اوجبه هدياً. فان فعل فعليه ان يتصدق بالثمن، وان كان نوى ان يشترك معه فيها ستة نفر اجزأته، لانه، اوجب الكل على نفسه بالشراء. فان لم تكن له نية عند الشراء ولكن لم يوجبها حتى اشرك الستة جاز، والافضل ان يكون ابتداء الشراء منهم اومن احدهم بامر الباقيين حتى تثبت الشركة فى الابتداء. ^(١)

٨ : { قوله تعالى : « ولا آمين البيت الحرام » (الآية - ٢)

(٨٣) : المسئلة الخامسة :

يعنى القاصدين له ، والمعنى ، لاقنعوا الكفار القاصدين البيت الحرام على جهة التعبد والقرية ، وعليه فقيل : ما فى هذه الآية من نهى عن مشرك ، او مراعاة حرمة له بقلادة ، او ام البيت ، فهو كله منسوخ بآية السيف فى قوله : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » وقوله : « فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » فلا يمكن المشرك من الحج ، ولا يؤمن فى الاشهر الحرم وان اهدى وقلد وحج ، وقال قوم الآية محكمة لم تنسخ وهى فى المسلمين . وقد نهى الله عن اخافة من يقصد بيته من المسلمين ، والنهى عام فى الشهور الحرام وغيره ، ولكنه خص الشهر الحرام بالذكر تعظيماً وتفضيلاً . ^(٢)

(٨٤) : الاجماع على قتل المشرك ولو لجالى البيت الحرام ، ان لم يكن له امان .

وقد حكى ابن جرير : الاجماع على ان المشرك يجوز قتله اذا لم يكن له امان وان ام

(١) فتح القدير : ج ٢ ص ٣٢٧

(٢) التفسير القرطبي : ج ٦ ص ٤٢

البيت الحرام اوبيت المقدس. وان هذاالحكم منسوخ فى حقهم. والله اعلم. ^(١)

والظاهر ما عليه جمهور العلماء من نسخ هذه الآية لاجماع العلماء على ان الله عز وجل قد اهل قتال اهل الشرك فى الاشهر الحرم وغيرها. وكذلك اجمعوا على ان المشرك لو قلد عنقه وذراعيه جميع لحاء الشجر لم يكن ذلك له امانا من القتل اذا لم يكن قد تقدم له عهد ذمة او امان. وكذلك اجمعوا على منع من قصد البيت بحج او عمرة من المشركين ، لقوله تعالى: « انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ». والله اعلم. ^(٢)

(٨٥) : دلالة الآية على اتمام امور المناسك ، واذا فسد الحج فعليه ان يأتى بجميع افعال الحج والقضاء .

قال القرطبي : وعلى ان الآية محكمة قوله تعالى : « لا تحلوا شعائر الله » يوجب اتمام امور المناسك. ولهذا قال العلماء : ان الرجل اذا دخل فى الحج ثم افسده فعليه ان يأتى بجميع افعال الحج ، ولا يجوز ان يترك شيأ منها وان فسد حجه ، ثم عليه القضاء فى السنة الثانية . قال ابو الليث السمرقندى : وقوله تعالى : « ولا الشهر الحرام » منسوخ بقوله : « وقاتلوا المشركين كافة » وقوله : « ولا الهدى ولا القلائد » محكم لم ينسخ ، فكل من قلد الهدى ونوى الاحرام صار محرما لا يجوز له ان يحل ، بدليل هذه الآية ، فهذه الاحكام معطوف بعضها على بعض ، بعضها منسوخ وبعضها غير منسوخ. ^(٣)

(١) تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ٥

(٢) الخازن : ج ٢ ص ٢٢٥

(٣) القرطبي : ج ٦ ص ٤٣ ، ٤٤

(٨٦) : وفى الآية دلالة على انه لا يجوز لحد دخول مكة بغير احرام .

قال الجصاص : ويدل قوله : «ولا أمين البيت الحرام» على انه غير جائز لحد دخول مكة الا بالاحرام، اذ كان قوله : «واذا حللتم فاصطادوا» قد تضمن ان يكون من ام البيت الحرام فعليه احرام يحل منه ويحل له الاصطياد بعده^(١)

٩ : { قوله تعالى : «يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا» .

(الآية - ٢)

قال الرازى: فى تفسير «الفضل والرضوان» وجهان : الاول : يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم فى حجهم كقوله : « ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم» قالوا: نزلت فى تجاراتهم ايام الموسم. والمعنى لا تمنعوهم، فانما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم. فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للآخرة . قال اهل العلم : ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك. فلا يبعد ان يحصل لهم لسبب هذا القصر نوع من الحرمة .^(٢)

(٨٧) : حكم التجارة فى الحج .

وقد مر حكم التجارة فى الحج منفصلا فى سورة البقرة تحت قوله تعالى : « ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم» حاصله: ان التجارة فى مواسم الحج مباحة، كما

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٠٢

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٢٢

قال علي بن ابي طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه فى هذه الآية : (لا حرج عليكم فى البيع والشراء قبل الحج وبعده) هذا ما عليه الجمهور . وعلى هذا امر الناس من عصر النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا فى مواسم منى ، ومكة ، فى ايام الحج . وهو ظاهر الكتاب فى قوله : « وليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم » فهذا فى شان الحاج ، لان اول الخطاب فيهم ، وسائر ظواهر الآى المبيحة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه الآية نحو قوله : « ليشهدوا منافع لهم » ولم يخصص شيئا من المنافع فهو عام فى جميعها من منافع الدنيا والآخرة ، وجميع ذلك يدل على ان الجميع لا يمنع التجارة .^(١)

(٨٨) : حكم الكرى فى الحج .

قال " ابو امامة التيمي " : كنت رجلا اكرى فى هذا الوجه ، وكان الناس يقولون انه ليس لك حج ، فلقيت ابن عمر رضى الله عنهما فقلت يا ابا عبد الرحمن انى رجل اكرى فى هذا الوجه وان اناسا يقولون انه ليس لك حج ، قال: فان لك حجا ، جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فسأله عن مثل ما سألتنى عنه فسكت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يجبه حتى نزلت هذه الآية . « ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم » فارسل اليه رسول الله عليه وسلم وقرأه عليه هذه الآية ، وقال لك حج .

قال الخليل احمد السهارة نغورى: ان الاستدلال بهذه الآية على اداء حج من جاء باكراء دابته ظاهر ، فان الآية لما اذن فيه للتجارة و تحصيل المال بالبيع والشراء ، فبالاكراء اولى . فكما لا يمنع ابتغاء فضل الرب عن الحج فكذلك لا يمنع اكراء الدابة الحج وهذا مجمع عليه .^(٢)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٣١٠

(٢) ابوداؤد مع البذل : ج ٣ ص ٨٢

(٨٩) : تاويل ماروى فى النهى عن التجارة فى الحج .

وما روى عن سعيد بن جبير فى النهى عن التجارة فى الحج : لعل سعيد بن جبير فى النهى عن التجارة فى الحج لعل سعيد بن جبير لم يرد نفى صحة الحج وانما اراد نفى أجزاء الكامل للقبول عند الله ، فان جمالين غالبهم انما يريد الكراء اولا وبالذات وبالحج ثانيه بالتبوع ، وهو بنا فى الاخلاص لله تعالى به : « وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » . نعم اذا كان الداعى للخروج الى الحج هو التجارة او كانت جزء لعله اضر ذلك بالحج لانه ينافى الاخلاص لله تعالى به ، ويؤيده الحديث المشهور ((انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى الدنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه)) . والله اعلم .^(١)

(٩٠) : من حج وقصد مع حجه ، الحج والتجارة ينقص ثوابه .

قال مولانا العلى القارى رحمه الله تعالى : ان من حج بقصد الحج والتجارة كان ثوابه دون ثواب التخلي عن التجارة ، وكان القياس ان لا يكون للحجاج التاجر ثواب لقوله عليه الصلوة والسلام ((من حج لله اى خالصا لرضاه)) الا انه صح عن ابن عباس رضى الله عنهما ان الناس تخرجوا من التجارة وهم حرم بالحج فانزل الله « ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم » وصح عن ابن عمر رضى الله عنه ان رجلا سال ان يكرى جماله للحج ويحج وان ناسا يقولون له لا حج لك ، فقال : ان رجلا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فسائله عما سألتنى عنه حتى نزلت هذه الآية ، « ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من

رهكم»، فإرسل اليه، فقرأها عليه، وقال لك حج. وجاء بسند حسن عن ابن عباس رضى الله عنه : ان رجلا سأله فقال: لو أجر نفسي من هؤلاء القوم فأنسك الى اجر قال: «اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب» والله اعلم بالصواب.^(١)

١٠ : { قوله تعالى : « واذا حللتم فاصطادوا » . (الاية ٢-)

قال الجصاص : اراد به الاحلال من الاحرام والخروج من الحرم . لان النبي صلى الله عليه وسلم قد حظر الاصطياد فى الحرم لقوله «ولا ينفر صيدها» ولا خلاف بين السلف والخلف فيه . فعلمنا انه قد اراد به الخروج من الحرم والاحرام جميعا .

(٩١) : جواز الاصطياد لمن حل من احرامه وان بقى عليه طواف الزيارة.

وهو يدل على جواز الاصطياد لمن حل من احرامه بالحل وان بقى طواف الزيارة عليه لا يمنع الاصطياد . ولقوله تعالى : « واذا حللتم فاصطادوا » . وهذا قد حل اذا كان هذا الحل واقعا للاحلال.^(٢)

(١) المرقاة : ج ٥ ص ٢٦٥ - ٢٦٦

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٠٢

(٩٢) : اباحة الاصطيبار بعد حظره .

هذا امر اباحة ، لان الله حرم الصيد على المحرم حالة احرامه بقوله تعالى : « غير محلى الصيد وانتم حرم » واذا حل من احرامه بقوله : « واذا حللتم فاصطادوا » .

(٩٣) : هذا الامر للاباحة بالاجماع .

وانما قلنا : انه امر اباحة ، لانه ليس واجبا على المحرم ، اذا حل من احرامه ان يصطاد ، ومثله قوله تعالى : « فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض » ومعناه انه قد ابيح لكم ذلك بعد الفراغ من الصلوة . قاله الخازن .^(١)

ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه لا يفيد ههنا الا الاباحة . وحاصل الكلام انا انما عرفنا ان الامر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل .^(٢)

(٩٤) : الرد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة .

قال القرطبي : " امر اباحة باجماع الناس " رفع ما كان محظورا بالاحرام ، حكاة كثير من العلماء ، وليس بصحيح ، بل صيغة " افعل " الواردة بعد الحظر على اصلها من الوجوب ، وهو مذهب القاضى ابي الطيب وغيره ، لان المقتضى للوجوب قائم ، وتقدم الحظر لا يصلح مانعا . دليله قوله تعالى : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين » فهذه " افعل " على الوجوب ، لان المراد بها الجهاد ، وانما فهمت الاباحة هناك وما كان مثله من

(١) الخازن : ج ٢ ص ٢٢٦

(٢) التفسير الكبير : ملخصا ج ٣ ص ٥٢٢

قوله : « فاذا قضيت الصلوة فاتشربوا » « فاذا تطهرن فاتوهن » من النظر الى المعنى والاجماع ، لامن صيغة الامر . والله اعلم .^(١)

(٩٥) : والصحيح انه يرد الحكم الى ما كان عليه قبل النهي .

قال الحافظ ابن كثير : والصحيح الذي يثبت انه يرد الحكم الى ما كان عليه قبل النهي ، فان كان واجبا رده واجبا وان كان مستحبا فمستحب او مباحا فمباح . ومن قال انه على الوجوب ينتقض عليه بآيات كثيرة ، ومن قال انه للإباحة يرد عليه آيات اخرى ، والذي ينتظم الادلة كلها هذا الذي ذكرناه كما اختاره بعض علماء الاصول . والله اعلم .^(٢)

(٩٦) : والصحيح من المذهب موجب الامر الوجوب فقط ، سواء كان بعد الحظر او قبله .

قال الشيخ احمد المعروف بملاحيون في شرحه "نور الانوار" "على المنار" سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب . ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للإباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى : « واذا حللتهم فاصطادوا » . ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى : « فاذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتمهم » . والاباحة في قوله تعالى : « واذا حللتهم فاصطادوا » لم يفهم من الامر ، بل من قوله تعالى : « احل لكم الطيبات » . ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد ، واذا كان فرضا فيكون

(١) القرطبي : ج ٦ ص ٤٤

(٢) التفسير لابن كثير : ج ٢ ص ٥

حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب، وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز. ^(١)

مسائل السلوك :

(٩٧) : المسئلة الاولى ، تعظيم التبركات .

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله » يوخذ منه تعظيم التبركات لملاستها لمن يجب تعظيمه ،

(٩٨) : المسئلة الثانية، رعاية من يريد رضا الله ولو خطأ في طريقه .

قوله تعالى : « ولا آمين البيت الحرام » . في الروح: قال الحسن وغيره : المراد بالآمين هم المشركون خاصة. والمراد من الفضل حينئذ الريح في تجاراتهم ومن الرضوان ما في زعمهم اه ففيه رعاية من يريد رضا الله تعالى ولو خطأ في طريقه .

(٩٩) : المسئلة الثالثة ، بيان وسعة رحمت الله .

وفي قوله تعالى : « من ربهم » اضافة الرب الى ضمير "هم" اشارة الى ان الله تعالى رب العالمين لا المسلمين فقط . ففيه وسعة رحمة الله تعالى .

(١٠٠) : المسئلة الرابعة .

قوله تعالى : « واذا حللتم فاصطادوا » فى ورود صيغة الامر الذى حقيقة الايجاب مع كون الاصطياد مباحا ، دلالة على ان مباشرة المباح الذى يتوهم حظره مطلوب كالواجب ، ولقد علمت به ما ينبغى من المعاملة فى مباحات تركها المتشددون فى الزهد اعتقادا او عملا كانها حرام كبعض الاطعمه والا لبسة . قاله الحكيم الامت التهانوى قدس سره السامى فى مسائل السلوك له .

{ : ١١ } فقوله تعالى : « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا » . (الآية - ٢)

(١٠١) : الاصر بالعدل والنهس عن الاعتداء .

ونظير هذه الآية « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » اى لا يحملنكم بغض قوم على ترك العدل ، فان العدل الواجب على كل احد فى كل احد فى كل حال .^(١)

فنها هم الله بهذه الآية ان يتجاوزوا الحق الى الظلم والتعدى لاجل تعدى الكفار بصددهم المسلمين عن المسجد الحرام . ومثله قول النبى صلى الله عليه وسلم ((ادا لامانة الى من اتمنك ولا تخن من خانتك)) .^(٢)

(١) التفسير لابن كثير : ج ٢ ص ٥

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٠٣

(١٠٢) : الكلام على اختلاف قراءة «ان صدوكم»

قال ابن زيد: لما صد المسلمون من البيت عام الحديبية مريهم ناس من المشركين يريدون العمرة، فقال المسلمون: نصدهم كما صدنا اصحابهم، فنزلت هذه الآية اى لا تعتدوا على هؤلاء ولا تصدوهم ان صدوكم اصحابهم، بفتح الهمزة مفعول من اجله، اى لان صدوكم. وقرء ابو عمرو وابن كثير بكسر الهمزة «ان صدوكم» وهو اختيار ابى عبيد. قال ابن عطية: قال للجزء: اى ان وقع هذا الفعل فى المستقبل. والقرأة الاولى امكن فى المعنى. وقال النحاس واما «ان صدوكم» بكسر «ان» فالعلماء الجللة بالنحو والحديث والنظر يمنعون القرأة بها لا شياء.

منها: ان الآية نزلت عام الفتح سنة ثمان. وكان المشركون صدوا المسلمين عام الحديبية سنة ست فالصدق كان قبل الاية.

واذا قرئ بالكسر (اى ان صدوكم) لم يجز ان يكون الا بعده كما تقول : لا تعط فلاناشينا ان قاتلك ، فهذا لا يكون الا للمستقبل . وان فتحت كان للماضى ، فوجب على هذا ألا يجوز إلا « ان صدوكم » وايضا لولم يصح هذا الحديث لكان الفتح واجبا ، لان قوله: « لا تحلوا شعائر الله » الى آخر الآية يدل على ان مكة كانت فى ايديهم وانهم لا ينهون عن هذا الا وهم قادرون على الصد عن البيت الحرام . فوجب من هذا فتح « ان » لانه لما مضى .^(١)

قال ابن جرير: وهذه القرأة هى الاختيار. لان معنى صدهم اياهم عن المسجد الحرام منع اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد الحديبية وكان هذا الصد متقدما لا محالة على نزول هذه الآية قاله الرازى.^(٢)

(١) القرطبي: ج ٦ ص ٤٦

(٢) التفسير الكبير: ج ٣ ص ٥٢٣

وقال الامام الكبير عبد الرحمن بن اسماعيل الدمشقى المعروف بابى شامة فى شرحه على متن الشاطبيه فى القراءات السبع : « وان صدوكم » بالفتح تعليل اى لانهم صدوكم كان الصد وقع فى سنة ست، ونزلت هذه الآية سنة ثمان فاتضح معنى التعليل .
 وقرأة الكسر على معنى ان حصل صد ويصح ان يقال مثل ذلك وان كان الصد قد وقع كقوله تعالى : « وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم » اى ان يكونوا قد صدوكم وقال ابو على :
 معناه ان وقع مثل هذا الفعل وعلى ذلك قول الفرزدق : اتغضب ان اذنا قتية حزتا. (١)

ومثله فى اعلاء: ما من به الرحمن فقال : والمعنى ان يصدوكم مثل ذلك الصد الذى وقع منهم . (٢)

وفى الفتوح الالهية : وفى قرأة ابى عمرو وابن كثير بكسر الهمزة على انها شرطية وجواب الشرط دل عليه ما قبله . وفيها اشكال من حيث ان الشرط يقتضى ان الامر المشروط لم يقع، مع ان الصد كان وقع . لانه كان عام الحديبية وهى سنة ست والآية نزلت عام الفتح سنة ثمان وكانت مكة عام الفتح فى أيد المسلمين فكيف يصدون عنها .

اجيب بوجهين: اولهما: انا لانسلم ان الصد كان قبل نزول الاية، فان نزولها عام الفتح غير مجمع عليه ، والثانى: انه وان سلمنا ان الصد كان متقدما على نزولها فيكون المعنى ان وقع الصد مثل ذلك الصد الذى وقع عام الحديبية اهـ . (٣)

فالحاصل : انه وان سلمنا ان نزول الآية كان عام الحديبية والصد كان متقدما على نزولها، فيكون المعنى على قرأة الكسر " ان وقع صد مثل ذلك الصد الذى وقع عام الحديبية او يكون المعنى ان حصل صد وان كان الصد قد وقع ، كقوله تعالى : « وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم » فلا يصح قول القائل . " واذا قرئ بالكسر لم يجز ان يكون الا

(١) ابراز المعاني من حرز المعاني ج ٣ ص ٨٨

(٢) اعلاء السنن : ج ٢ ص ٣٧٩

(٣) الفتوح الالهية : ج ١ ص ٤٥٩

بعده ولا يكون الا فى المستقبل " لجواز ان يقال : ان حصل صد وان كان الصد قد وقع فلا يقع الاعتراض على القراءة بالكسر اصلاً . فكيف يجوز المنع منها وهى قرأة متواترة مختارة لابي عمرو وابن كثير من القرأ السبعة .

وفى الآية دلالة على ان البغض ولو فى الله لا يبيح الاعتداء عن الحدود الشرعية فى المعاملات مع المفاوضين ، كما ذكره حكيم الامة التهانوى فى مسائل السلوك له .

١٢ : { قوله تعالى : وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا الله ان الله شديدالعقاب . (الآية - ٢)

(١٠٣) : اصول التعاون والتناصر .

يقتضى ظاهره ايجاب التعاون على كل ماكان طاعة لله تعالى، لان البر هو طاعات الله ونهى عن معاونة غيرنا على معاصى الله تعالى . (١)

يامر تعالى عباده المومنين بالمعاونة على فعل الخيرات وهو البر ، وترك المنكرات وهو التقوى . وينهاهم عن التناصر على الباطل والتعاون على المآثم والمحارم .

قال ابن جرير: الاثم ترك ما امر الله بفعله، والعدوان مجاوزة ما حد الله فى دينكم ومجاوزة ما فرض الله عليكم فى انفسكم وفى غيركم . قال رسول الله صلى الله على وسلم ((انصر اخاك ظالما او مظلوما)) ف قيل : يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هذا نصرته مظلوما فكيف انصره اذا كان ظالما؟ قال : ((تحجزه وتمنعه من الظلم، فذاك نصره)) انفرد به البخارى من حديث هيشيم به نحوه ، واخرجاه من طريق ثابت عن انس قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم ((انصر اخاك ظالما او مظلوما)) قيل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا نصرته مظلوماً فكيف انصره ظالماً قال: ((تمنعه من الظلم فذاك نصرك اياه)) وروى المحافظ ابوبكر البزار بسنده عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((الدال على الخير كفاعله)) ثم قال: لا نعلمه يروى الا بهذا الاسناد. قلت وله شاهد في الصحيح ، ((من دعا الى هدى كان له من الاجر مثل اجور من اتبعه الى يوم القيامة لا ينقص ذلك من اجورهم شيئا ، و من دعا على ضلالة كان عليه من الاثم مثل آثام من اتبعه الى يوم القيامة لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا)) . وروى ابو القاسم الطبراني بسنده: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم انه ظالم فقد خرج من الاسلام)) .^(١)

(١٠٤) : هل البر والتقوى لفظان بمعنى واحد .

قال القرطبي : ثم قيل : البر والتقوى لفظان بمعنى واحد . وكرر باختلاف اللفظ تأكيداً ومبالغة ، اذ كل بر تقوى وكل تقوى بر ، قال ابن عطية : وفي هذا تسامح ، والعرف في دلالة هذين اللفظين ان البر يتناول الواجب والمندوب اليه ، والتقوى رعاية الواجب . فان جعل احدهما بدل الآخر فيتجاوز .

(١٠٥) : والحكمة في القرآن التعاون بالبر والتقوى .

وقال الماوردي : ندب الله سبحانه الى التعاون بالبر وقرنه بالتقوى له ، لان في التقوى رضا الله تعالى ، وفي البر رضا الناس ، ومن جمع بين رضا الله تعالى ورضا الناس فقد تمت سعادته وعمت نعمته .

(١) التفسير لابن كثير ملخصاً : ج ٢ ص ٦

(١٠٦) : وجوه التعاون على البر والتقوى .

قال ابن خوزيمنداد فى احكامه : والتعاون على البر والتقوى يكون بوجه . فواجب على العالم ان يعين الناس بعلمه فيعلمهم ، ويعينهم الغنى بماله ، والشجاع بشجاعته فى سبيل الله تعالى . وان يكون المسلمون متظاهرين كاليد الواحدة ، المومنون تتكافؤ دماءهم ويسعى بذمتهم ادناهم وهم يد على من سواهم .

(١٠٧) : يجب الاعراض عن المتعدى .

ويجب الاعراض عن المتعدى وترك النصرة له ورده عما هو عليه ثم نهى فقال : «ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» وهو الحكم اللاحق عن الجرائم وعن العدوان . وهو ظلم الناس ثم امر بالتقوى و توعدهم توعدا مجملا فقال : «واتقوا الله ان الله شديد العقاب»^(١) .

(١٠٨) : المسئلة الاولى فيه ، ان المقدمات يكون لها المقاصد حسنا وقيحا .

يعنى ان كان المقصد حسنا فمقدماته ملحق به ويكون حسنا بحسنه وان كان قبيحا فمقدماته كذلك ، وهو اكثر ما يستعمله اهل التربية من المشائخ . .

(١٠٩) : المسئلة الثانية . فى تقديم الامر على النهى تقديم التحلية على التخلية .

نص عليه حكيم الامة التهانوى فى مسائل السلوك له .

(١١٠) : المسئلة الثالثة . وفى تاخير النهى عن الامر مسارعة الى ايجاب ما هو المقصود بالذات .

كما قال ابو السعود رحمه الله تعالى : وانما اخر النهى عن الامر مع تقدم التخلية على التحلية مسارعة الى ايجاب ما هو مقصود بالذات، فان المقصود من ايجاب ترك التعاون انما هو تحصيل التعاون على البر والتقوى .^(١)

١٣ : { قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما
اهل لغير الله به » . (الاية - ٣) .

بين الله تعالى فى اول السورة ما احل لنا من بهيمة الانعام لقوله . « احلت لكم
بهيمة الانعام » ثم انه تعالى استثنى من ذلك بقوله « الا ما يتلى عليكم » فذكر ذلك
المستثنى بقوله : « حرمت عليكم الميتة » .^(١)

وقد ذكر الله تعالى فيها عدة اشياء . منها : الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير
الله . وقد سبق بيان حرمتها فى سورة البقرة وسياتى مثلها ايضا فى سورة الانعام والنحل
بلا تفاوت ، ولعله انما كرر حكمها تاكيدا لحرمتها ودفعاً لظن الكفار بانها حلال .^(٢)

(١١١) : حكمة نحرىم الميتة .

فكل ما فارقتة الروح مما يذبح بغير ذكاة فهو ميتة . وفى حكمها العضو المبان من
الحى بالحديث المعروف على ما فى البيضاوى . وقد مر الكلام فيه . وفى تفسير هذه الآيه من
البقرة مع ما يتعلق بها من الاحكام مستوفى فى الحزب الاول من هذا الكتاب فليراجع .
وسيأتى بعضها فى تفسير آيه « احل لكم صيد البحر وطعامه » من حل ميتة البحر
وتخصيص ميتة السمك والجراد من عموم الآيه بالحديث والاجماع .

(١) الخازن : ج ٢ ص ٢٢٧

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٣٢

(١١٢) : تحقيق حديث الباب النقول فى الباب النزول .

اخرج ابن منده فى كتاب الصحابة من طريق عبد الله بن جبلة بن حيان بن ابجر عن ابيه عن جده حيان بن جبير قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا اوقد تحت قدر فيها لحم الميتة فانزل الله بتحريم الميتة فاكفأت القدر . قال القاضى رحمه الله تعالى : انما ذكرت هذا الحديث فى هذا المقام تبعا للباب النقول فى اسباب النزول ، والصحيح ان كون هذه القصة عند نزول هذه الآية آية المائدة محال ، لان هذه الآية آخر آية الاحكام نزولا كما سنذكر ، وحرمة الميتة كانت قبل الهجرة نزلت بمكة فى سورة الانعام ، فلا يمكن من الصحابى طبخ لحم الميتة بعد ذلك . فالظاهر ان القصة عند نزول آية التحريم فى الانعام « قل لا اجد فيما اوحى الى محرما » .^(١)

وسبب تحريم الميتة ان الدم لطيف جدا فاذا مات الحيوان حثف انفه احتبس ذلك الدم وبقى فى العروق فيفسد ويحصل منه ضرر عظيم ، والدم هو المسفوح الجارى . قاله الخازن .

(١١٣) : دليل حرمة الدم المسفوح واباحة الكبد والطحال .

كانت العرب فى الجاهلية تجعل الدم فى المصارين وتشويه وتاكله فحرم الله ذلك كله .^(٢)

وقال الجصاص : اما الدم فالمحرم منه هو المسفوح لقوله تعالى : « قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا » . والدليل ايضا على ان المحرم منه هو المسفوح ، اتفاق المسلمين على اباحة الكبد والطحال وهما دمان وقال

(١) التفسير المظهرى : ج ٣ ص ٢٠

(٢) الخازن من مجموعة من التفاسير : ج ٢ ص ٢٢٧

النبي صلى الله عليه وسلم : « احلت لى ميتتان ودمان » يعنى بالدمين الكبد والطحال فاباحهما وهما دمان اذليسا بمسفوح . فدل على اباحة كل ما ليس بمسفوح من الدماء وايضا فانه لما قال « اودما مسفوحا » ثم قال « والدم » كانت الالف واللام للمعهود وهو الدم المخصوص بالصفة وهو ان يكون مسفوحا . وقوله صلى الله عليه وسلم « احلت لى ميتتان ودمان » انما ورد مؤكدا لمقتضى قوله عز وجل « قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا » اذليسا بمسفوحين . ولو لم يرد لكانت دلالة الآية كافية فى الاقتصار بالتحريم على المسفوح منه دون غيره . وان الكبد والطحال غير محررين.^(١)

(١١٤) : حكمة نهيهم الدم .

قال فى روائع البيان : واما الدم المسفوح فلقدارتته وضرره ايضا وقد اثبت الطب الحديث (ان الدم ضار كالميتة وانه تتجمع فيه (الميكروبات) والمواد الضارة) .^(٢)

(١١٥) : ماهو حكم الدم الذى ييبقى فى العروق واللحم .

قال القرطبي : واما الدم فمحررم مالم تعم به البلوى ، والذى تعم به البلوى هو الدم فى اللحم والعروق وروى عن عائشة انها قالت : كنا نطبخ البرمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعلوها الصفرة من الدم فناكل ولا ننكره .^(٣)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٠٣

(٢) روائع البيان : ج ١ ص ١٦٧

(٣) القرطبي ج ٢ ص ٢٢١ . ٢٢٢

(١١٦) : الاعتراض على حديث " اكلت لنا الهيبتان ودمان " انه مخالف للآية والجواب عنه .

فان قيل : هذا الخبر مخالف لقوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » لان الآية يحرمهما والخبر يحللهما . ولا يجوز التخصيص بخبر الواحد . قلنا اولاً : هذا الخبر مشهور مؤيد بالاحماع فيجوز تخصيص الكتاب به . (وثانياً) : « والدم » المحلى بالالف واللام معهود على ما ذكر في آية اخرى اودما مسفوحا فينصرف الى المعهود ولا يثبت التعارض بين الكتاب والخبر ، ك (من حاشية الهداية لمولانا عبد الحى الكنوى رحمه الله تعالى) حاصله : ان الآية يثبت حينئذ حرمة الدم المسفوح لا مطلق الدم والخبر يثبت حلة الدم الغير المسفوح ، لان الكبد والطحال ليسا بمسفوحين فلا تعارض بينهما فى حقهما وان تعارضا فى حق الميتة . فافهم .

(١١٧) : ايراد الحلبي عليه والجواب عنه .

واورد عليه ابراهيم الحلبي فى الغنية شرح المنية : بان الآية المذكوره مكية وسورة البقرة والمائدة مدنيتان وذكر فيهما حرمة الدم مطلقا من غير قيد المسفوح فلم لا يكون التقييد منسوخا بالاطلاق ؟ . والجواب عنه : ان الدم المطلق محمول على المسفوح كما فصلته فى السعاية .^(١)

(١١٨) : دم الأدمى حرام مطلقا .

قال فى شرح الوقاية : هذا فيما يوكل لحمه فظاهر، واما فيما لا يوكل لحمه كالآدمى فغير المسفوح حرام ايضا بناء على حرمة لحمه . (لان الأدمى لما كان مكرما بين المخلوقات حرم الانتفاع بجميع اجزائه تشريفا، لان فى اباحة الانتفاع اهانة و تذليلا)
ولما حكم (فى الآية) بحرمة المسفوح بقى غير المسفوح على اصله وهو الحل، (لان تخصيص امر بوصف والحكم عليه لا يدل على نفي الحكم عما عداه عندنا كما عرف فى كتب الاصول ، فلما حكم بحرمة الدم المقيد بالمسفوح لم يثبت منه الاحرمته لا حل الدم الغير المسفوح وعدم حله فانه مسكوت عنه فى النص لا يعلم حكمه به لا نفيا ولا اثباتا وانما يعلم حل غير المسفوح لبقائه على اصله وعدم ورود النص محرم ولكن لا شبهة فى ان دم الأدمى حرام مطلقا مسفوحا كان او غير مسفوح بدليل حرمة لحمه وكرامته ، فهذه الحرمة ليست للنجاسة التى هى علة لحرمة الدم المسفوح بل هى للكرامة والشفاعة ، والله اعلم .^(١)

(١١٩) : هل يباح الانتفاع بالهيئة فى غير الأكل .

ذهب عطاء الى انه يجوز الانتفاع بشحم الميتة وجلدها كطاء السفن وديغ الجلود، وحجته ان الآية انما هى فى تحريم الأكل خاصة، ويدل عليه قوله تعالى : «محرمنا على طاعنهم» وذهب الجمهور الى تحريمه، واستدلوا بالآية الكريمة «حرمت عليكم الميتة» اى الانتفاع بها باكل ا و غيره فجعلوا الفعل المقدر هو الانتفاع ، واستدلوا كذلك بقوله عليه السلام : «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجمعوها فباعوها واكلوا اثمانها» فهذا الحديث يدل على ان الله اذا حرم شيأ حرمه ثمه فلا

(١) من شرح الوقاية وحاشية عمدة الرعاية : ملخص ج ١ ص ٧٤

يجوز البيع ولا الانتفاع بشئ من الميتة الا ما ورد به النص .

(١٢٠) : يعم لحم الخنزير جميع اجزائه .

وفى الروح : قوله : ولحم الخنزير ، خص اللحم بالذكر مع ان بقية اجزائه ايضا حرام خلافا للظاهرية ، لانه معظم مايؤكل من الحيوان وسائر اجزائه كالتابع له ، ولعل السرفى اقحام لفظ اللحم ههنا اظهار حرمة ما استطابوه وفضلوه على سائر اللحوم واستعظموا وقوع تحريمه. ^(١)

واخذ داؤد واصحابه بظاهره فحرموا اللحم وباحوا غيره وظاهر العطف انه حرام حرمة غيره . ^(٢)

(١٢١) : الرد على ما ذهب اليه الظاهرية من اباحة غير لحم الخنزير

قال الحافظ ابن كثير : واللحم يعم جميع اجزائه حتى الشحم ولا يحتاج الى تحذلق الظاهرية فى جمودهم ههنا وتعسفهم فى الاحتجاج بقوله « فانه رجس او فسقا » يعنون قوله تعالى : « الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس » اعادوا الضمير فيما فهموه على "الخنزير" حتى يعم جميع اجزائه ، وهذا بعيد من حيث اللغة فانه لا يعود الضمير الا الى المضاف دون المضاف اليه . والاطهر ان اللحم يعم جميع الاجزاء كما هو المفهوم من لغة العرب ومن العرف المطرد . وفى صحيح مسلم عن بريدة الخصيب الاسلمى رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من لعب بالنردشير كأنما صبغ يده فى

(١) روح المعانى : ج ٢ ص ٤٦

(٢) روح المعانى : ج ٦ ص ٥٧

لحم الخنزير ودمه « فاذا كان هذا التنفير لمجرد اللمس فكيف يكون التهديد و الوعيد الاكيد على اكله والتغذى به وفيه دلالة على شمول اللحم لجميع الاجزاء من الشحم وغيره.

وفي الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ان الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام » .^(١)

(١٢٢) : دليل حوثة خنزير البحر .

واستدل اصحابنا بعموم الخنزير على حرمة خنزير البحر : وقال الشافعى رضى الله تعالى عنه: لا باس به . وروى عن الامام مالك رحمه الله تعالى انه قال له شخص : ما تقول فى خنزير البحر؟ فقال : حرام، ثم جاء آخر، فقال له : ما تقول فى حيوان فى البحر على صورة الخنزير ؟ فقال : حلال، فقبل له : فى ذلك فقال : ان الله تعالى : حرم الخنزير ولم يحرم ماهو على صورته : والسؤال مختلف فى الصورتين . وقد اختلف اهل العلم فى خنزير الماء فقال ابوحنيفة لا يوكل لعموم الآية .^(٢) وقال المالك والشافعى رحمه الله تعالى والاوزاعى: لا باس باكل كل شئ يكون فى البحر .^(٣)

قال شيخنا العثماني رحمه الله تعالى: ومنشأ الاختلاف فى عموم قوله تعالى : « و احل لكم صيد البحر وطعامه » لكل ما هو فى البحر او كونه مختصا بالسماك وسياتي الكلام فيه فى موضعه ان شاء الله تعالى .^(٤)

(١) التفسير لابن كثير : ج ٢ ص ٧٨ .

(٢) احكام القرآن للشيخ العثماني ج ١ ص ١١٦ .

(٣) روائع البيان : ج ١ ص ١٦٥ .

(٤) احكام القرآن للشيخ العثماني : ج ١ ص ١١٦ .

(١٢٣) : حكمة تحريم الخنزير ونحليل الشاة .

فلان غذاءه من القاذورات والنجاسات فيقدر لذلك، ولان فيه ضررا فقد اكتشف
الاطباء ان لحم الخنزير يحمل جراثيم شديدة الفتك كما ان المتغذى من لحم الخنزير يكتسب من
طباع ما ياكله ، والخنزير فيه كثير من الطباع الخبيثة واشهرها عدم الغيرة والعفة .^(١)

قال اهل العلم : الغذاء يصير جزءاً من جوهر المتغذى فلا بد ان يحصل للمغذى
اخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلها في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة
شديدة في المشتبهات محرم اكله على الانسان لثلا يتكيف بتلك الكيفية ، واما الشاة ،
فانها حيوان في غاية السلامة فكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل
للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية عن احوال الانسان .^(٢)

(١٢٤) : تفصيل «ما اهل لغير الله به» .

معناه ما وقع متلبسا به اى بذبحه الصوت لغير الله تعالى يعنى ما ذبح فذكر
عليها اسم غير الله فهو حرام، لان الله تعالى اوجب ان تذبح مخلوقاته على اسمه العظيم
فمتى عدم بها ذلك وذكر عليها اسم غيره من صنم او طاغوت او وثن او غير ذلك من سائر
المخلوقات فانها حرام بالاجماع .^(٣)

(١) روانع البيان : ج ١ ص ١٦٧

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٢٤

(٣) التفسير لابن كثير : ج ٢ ص ٨

(١٢٥) : والعلة فى نحريره .

قال فى روائع البيان: فهو محرم لا لعلته فيه. ولكن للتوجه به لغير الله محرم لعلته روحية لسلامة القلب وطهارة الروح وخلوص الضمير. فهو ملحق بالنجاسة المادية والقذارة الحقيقية وقد حرص الاسلام على ان يكون التوجه لله وحده بلاشريك .^(١)

(١٢٦) : الكلام على ان ما ذبح على النصب وما اهل لغير الله به هل شئ واحد ؟

قال ابن زيد : ما ذبح على النصب وما اهل لغير الله شئ واحد وقال ابن عطية : ما ذبح على النصب جزء مما اهل به لغير الله لكن خص بالذكر بعد جنسه لشهرة الامر وشرف المواضع وتعظيم النفوس له .^(٢)

وقال الشاه ولي الله: والجمع بينه وبين ما اهل لغير الله به ، يدل على الفرق بينهما. وذلك لان المذبح عند النصب قصد به تعظيم الطاغوت دلالة وان لم يتلفظ باسمه فهو بمنزلة ما اهل لغير الله به .^(٣)

(١٢٧) : معنى الاهلال وما المراد بغير الله .

اصل الاهلال عند كثير من اهل اللغة رؤية الهلال، لكن لما جرت العادة ان يرفع الصوت بالتكبير اذا روى سمي بذلك اهلالا . ثم قيل لرفع الصوت وان كان بغيره، والمراد

(١) روائع البيان : ج ١ ص ١٦٧

(٢) البحر المحيط : ج ٢ ص ٤٢٤

(٣) مسرى على مصفى : ج ٢ ص ١٧٣

بغير الله تعالى الصنم وغيره كما هو الظاهر، وذهب عطاء ومكحول والشعبي والحسن وسعيد بن المسيب الى تخصيص الغير بالاول واباحوا ذبيحة النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح (لان المسيح ليس بصنم . ويختص الحرمة على هذا القول اذا ذبح باسم الصنم لاغير) دليل حرمة ما ذبحه الكتابي على اسم المسيح وغيره . وهذا خلاف ما اتفق عليه الائمة من التحريم ، كذا في الروح .^(١) لان النصراني اذا ذبح على اسم المسيح فقد هلّ به لغير الله فوجب ان يحرم .

وقال الجصاص : ظاهر قوله تعالى : « وما اهل به لغير الله » يوجد تحريمها . ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد ان يكون الالهلال به لغير الله .^(٢)

وفي احكام القرآن للشيخ العثماني رحمه الله تعالى فقال : واما قولهم : ان الله قد اباح اكل ذبائحهم مع علمه بما يقولون ، فنقول ان الله قد اباح لنا طعام اهل الكتاب بشرط ان لا يكون حراما في شريعتنا ، الاترى انه لا يجوز لنا لحم الخنزير من طعامهم ولا ماخالطوا فيه الخمر مع علمه بانهم يفعلون ذلك ؟ فكذلك لا يجوز لنا ما سموا عليه اسم المسيح ، لكونه حراما في شريعتنا . اذا لوجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكانه قال « وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » ما لم يهلوا به لغير الله .^(٣)

(١٢٨) : حكم ذبيحة النصراني اذا سمي الله عليها ويبريد به المسيح عليه الصلوة والسلام .

قال الجصاص : فان قال قائل : ان النصراني اذا سمي الله فانما يريد به المسيح عليه

(١) روح المعاني : ج ٢ ص ٤٢

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ١٦٥

(٣) احكام القرآن للشيخ العثماني : ج ١ ص ١١٧

السلام فاذا كان ارادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحة وهو مع ذلك مهمل به لغير الله (باطنا) كذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح . قيل له لا يجب ذلك لان الله تعالى انما كلفنا حكم الظاهر واذا اظهر اسم الله فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده لان حكم الاسماء انما تكون محمولة على حقائقها ملخصا. ^(١)

(١٢٩) : حكم الذكور باسم غير الله مع اسم الله تعالى عند الذبح .

فان افرد باسم غير الله او ذكر مع اسم الله عطفًا بان يقول باسم الله ومحمد رسول الله بالجر حرم الذبيحة، وان ذكر معه موصولًا لا معطوفًا بان يقول باسم الله محمد رسول الله كره ولا يحرم، وان ذكر مفصولًا بان يقول قبل التسمية وقبل ان يضجع الذبيحة او بعده لا بأس به. ^(٢)

قال المظهرى : يكره ان يذكر مع اسم الله عند الذبح شيئًا غيره موصولًا لا معطوفًا، مثل ان يقول عند الذبح بسم الله اللهم تقبل من فلان لكن لا يحرم، ونظيره بسم الله محمد رسول الله بالرفع، وان ذكر موصولًا على وجه العطف والشركة نحو ان يقول بسم الله واسم فلان او بسم الله ومحمد رسول الله بالجر يحرم الذبيحة، لانه اهل بها لغير الله، ولا بأس بان يقول قبل التسمية قبل ان يضجع الذبيحة او بعد الذبح كما روى انه صلى الله عليه وسلم قال بعد الذبح : ((اللهم تقبل هذا من امة محمد صلى الله عليه وسلم ممن شهدك بالوحدانية ولى بالبلاغ)) . ^(٣)

هكذا ذكر في الهداية . ^(٤)

(١) احكام القرآن للشيخ العثماني ج ١ ص ١١٧

(٢) التفسيرات الاحمدية : ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥

(٣) المظهرى : ج ٣ ص ٢٠

(٤) الهداية : ج ٤ من اعلا السنن ج ١٧ ص ٩١

وقال شيخنا العثماني رحمه الله تعالى : قوله بسم الله وصلى الله عليه وسلم على محمد ، لا يدل على الشركة والذبح على اسمه صلى الله عليه وسلم، فلا تحرم به الذبيحة والاولى هو الذكر الخالص .^(١)

(١٣٠) : تنقيح كلام اهل الله فى مسألة ما اهل به لغير الله .

اعلم اولاً قوله تعالى : « وما اهل به لغير الله » يوجب تحريم ما اذا ذبح على اسم غير الله بالاجماع ودخول هذه الصورة فى ما اهل به لغير الله متفق عليه لا خلاف فيه لاحد، واما اذا ذبح على اسم الله وقصد بقلبه غير الله ولم يذكر اسم غير الله عند الذبح فسيأتى تفصيله انشاءالله تعالى .

وثانياً : ان المراد بغير الله عام لالصنم وغيره ولم يفرق الآية بين تسمية الصنم وبين تسمية المسيح وغيره ، وان كان المقصود بالخطاب هم المشركون وهم كانوا يسمون الاوثان والاصنام عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها، ولكن ليس المراد تخصيص الغير بالا واثان والاصنام بل هو عام لها ولغيرها، لان خصوص السبب لاينا فى عموم اللفظ كما بين فى الاصول . فمعنى قوله تعالى : « وما اهل به لغير الله » ما ذبح على غير اسم الله سواء كان الغير صنما ووثناً او غيرها فهو حرام: كما قال الربيع بن انس وابن زيد. واتفق عليه الائمة، وهذا القول اشد مطابقة للفظ القرآن الكريم. كما فى التفسير الكبير وحاشية البيضاوى . وقال العلامة القونوى: قيد الصنم لرد المشركين والا فالمراد غير الله مطلقاً سواء كان صنماً او غيره .^(٢)

(١) اعلام السنن : ج ١٧ ص ٩١

(٢) اكليل : ج ١ ص ٨١ . من رسالة احكام النذور لمولانا حبيب الرحمان الاعظمى

وثالثا : ان من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاثانهم كقوله تعالى : « وما ذبح على النصب » واجازوا ذبيحة النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح ، فهو مخالف لظاهر القرآن عموم الكتاب ، والحجة عليهم انهم كانوا اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا لغير الله فوجب ان يحرم ، لانه داخل فيما احل به لغير الله .

ورابعا : قوله تعالى : « وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » لا يوجب اباحة اكل ذبائحهم لنا وان سموا عليها اسم المسيح ، لان الله تعالى حرم علينا اكل ذبيحة سمي عليها اسم غير الله بقوله تعالى : « وما اهل به لغير الله » فالواجب علينا ان لا ناكل اذا ذبح على اسم غير الله بحكم هذه الآية ، فقيد حلة ذبائح اهل الكتاب بما لم يهلوا به لغير الله ، فيكون المعنى « وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » ما لم يهلوا به لغير الله . فلا يجوز لنا ماسموا عليه اسم المسيح لكونه حراما في شريعتنا ، وداخلا في « ما اهل به لغير الله » .

وخامسا : ان الالهلال معناه في اللغة روية الهلال ، ولما جرت العادة برفع الصوت بالتكبير عند الروية سمي بذلك اهلالا ، ثم قيل رفع الصوت وان كان لغيره كما سبق من روح المعاني ، فمعنى ما اهل لغير الله به ما رفع الصوت عليه بغير الله كما فسره البيضاوى والزمخشري في تفسيرهما .

وصرح الامام القونوي ان تفسير هذه الآية برفع الصوت عند الذبح بيان لمعناه الاصلى ، والمراد بها الذبح لغير الله فقال : رفع به الصوت عند ذبحه للصنم هذا اصله ثم جعل عبارة عما ذبح لغير الله .^(١)

فليتامل في نظم القرآن انه قال : « وما اهل لغير الله به » وما قال : ((ما ذبح

باسم غير الله)) وحمل " اهل " على ذبح خلاف اللغة والعرف كما مر . وان قال قائل : اهلت لله ، لا يفهم منه احد " ذبحت لله " وقال ابن تيمية فى اقتضاء الصراط المستقيم ان قوله تعالى : « وما اهل به لغير الله » ظاهره انه ما ذبح لغير الله مثل ان يقول : هذا ذبيحة لكذا ، واذ كان هذا هو المقصود فسواء لفظ به او لم يلفظ . وتحريم هذا اظهر من تحريم ما ذبحه للحم . وقال فيه باسم المسيح ونحوه . فاذا حرم ما قيل فيه باسم المسيح ونحوه ، فاذا حرم ما قيل فيه باسم المسيح والزهرة فله ان يحرم ما قيل فيه لاجل المسيح والزهرة او قصد به ذلك اولى . وهذا يبين لك ضعف قول من حرم ما ذبح باسم غير الله ولم يحرم ما ذبح لغير الله (الى ان قال) فهؤلاء الصحابة قد فسروا ما قصد بذبحه غير الله داخلا فيما اهل به لغير الله ، فعلمت ان الآية يقتصر بها على اللفظ باسم غير الله ، بل ما قصد به التقرب الى غير الله فهو كذلك وكذلك تفاسير التابعين على ان ما ذبح على النصب هو ما ذبح لغير الله .^(١)

فان قيل : سئل احمد عما يقرب لآلهتهم يذبحه رجل مسلم قال لا باس به . قيل : انما قال احمد رحمه الله تعالى ذلك ، لان المسلم اذا ذبحه سمي الله عليه ولم يقصد ذبحه لغير الله ولا يسمى غيره بل لا يقصد منه ما قصده صاحب الشاة فتصير نية صاحب الشاة لا اثر لها ، والذابح هو المؤثر فى الذبح بدليل ان المسلم لو وكل كتابيا فى ذبيحة فسمى عليها غير الله لم تبح اه .^(٢)

فشئت بهذا ان الآية يشتمل على الوجهين على اللفظ باسم غير الله وما قصد به التقرب الى غير الله والمؤثر فى التحريم هو التسمية وقصد التعظيم لغير الله ، لان شرط الحل ان لا يكون الذبح لتعظيم غير الله ، وان لا يقصد معها تعظيم مخلوق لما سيأتى انه لو ذبح لقدم امير ونحوه يحرم وان سمي الله عليه ، تامل .^(٣)

(١) اقتضاء الصراط المستقيم : ص ٢٦٠

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم . ملخصا ص ٢٦١

(٣) شامى : ج ٦ ص ٣٠١

وقد صرح المفسرون والفقهاء: ان الذبح اذا قصد به تعظيم غير الله حرام وصار المذبوح ميتة كما في الاكليل، قال العلماء ولو ذبح مسلم ذبيحة وقصد بها التقرب الي غير الله صار مرتدا وذبيحته ميتة .^(١)

وهذه الجزئية ذكرها اكثر المفسرين كابن كثير ونيسابوري وصاحب روح البيان ، والامام الفخر الرازي، في تفسيرهم تحت هذه الاية: وقد فسروها بما ذبح لغير الله ، والظاهر ان هذاالتفسير بيان المقصود من هذه الاية لا بمعنى لغو، وحاصله ما ذبح للتقرب والتعظيم لغيرالله، ويدخل فيه ما ذبح لغيرالله وان لم يذكر عليه اسم غير الله عند الذبح، كما دخل فيه ما ذبح على اسم غير الله ، لان الذبح وقع فى الصورتين للتقرب لغير الله وهو حرام بحكم هذه الآية. والله اعلم .

وصرح صاحب الدر المختار من فقهاء الحنفية والامام المروزي من فقهاء الشافعية، ان الذبح لقدم الامير وغيره داخل فى ما اهل به لغير الله وان كان الذبح على اسم الله تعالى، لان المقصود بذبحه هو التقرب الى غير الله واراقة الدم فقط لا الاكل منه ، عبارة الدر المختار هكذا . ذبح لقدم الامير ونحوه كواحد من العظما يحرم، لانه اهل به لغير الله ولو ذكر اسم الله تعالى ولو ذبح للضيف لا يحرم .^(٢)

وفى شرح المسلم للنووى رحمه الله ، وذكر المروزي من اصحابنا ان ما يذبح عند استقبال السلطان تقريبا اليه افتى اهل البخارة بتحريمه، لانه مما اهل به لغير الله .^(٣)

ولو ذبح لقدمه لياكل الامير عنه لم يحرم، وكان كالذبح للضيف كما صرح به فى الشامية .^(٤)

(١) اكليل : ج ١ ص ٨١

(٢) الشامى : ج ٦ ص ٣٠٩

(٣) شرح المسلم للنووى :

(٤) ردالمحتار على الدرالمختار : ج ٦ ص ٣٠٩

وسادسا : ودلالة هذه العبارة صريح في ان الذبح اذا قصد منه التقرب الى غير الله فهو حرام وان ذكر عليه اسم الله عند الذبح كما صرح به في عبارة الدرالمختار المذكورة آنفاً ، لانه داخل في « ما اهل لغير الله به » باشتراك حلة التقرب الى غير الله ذبحه لتعظيمه ، وهذه الصورة ايضا مدلولة النص الصريح « وما ذبح على النصب » وهو معطوف على « ما اهل لغير الله به » . والظاهر من العطف ان يكون المراد من الآيتين الصورتين المتغايرتين ، لان العطف يقتضى التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه .

والحاصل : ان هذه الصورة داخله في « ما اهل لغير الله به » باشتراك العلة يعنى التقرب الى غير الله والذبح لغير الله وايضاً هي مدلولة صريحة للآية الآتية « وما ذبح على النصب » . فيثبت حرمتها بالوجهين المذكورين .

وسابعاً : يفهم من هذه العبارات المذكورة ان المراد « وما اهل لغير الله به » ما قصد بذبحه التقرب الى غير الله سواء ذبح على اسم غير الله وعلى اسم الله الا انه اذا ذبح على اسم غير الله فهو داخل تحت هذه الآية بالاجماع ، لان الآية نزلت فيها قطعاً . واذا ذبح على اسم الله بعد ان كان القصد بذبح التقرب الى غير الله فهو ايضاً داخل في حكم هذه الآية باشتراك علة التقرب الى غير الله . فهذه الصورتان حرام بالاتفاق ، لا يجوز عند احد من العلماء .

وثامناً : يعنى حكم صورة ثالثة ، وهي ان الذبح قد وقع باسم الله تعالى ولكن اهل به اى رفع صوته ونودى عليه باسم غير الله قبل الذبح . فهل يكون هذا حلالاً ؟ لكون الذبح حاصلًا على اسم الله او يكون حراماً ؟ لاجل اهلاله باسم غير الله .

.....

فاختلف فيها العلماء : منهم من قال : انه حلال، لانه ذبح على اسم الله، ومنهم من قال : انه حرام، لانه اهل به لغير الله فما قال بعض المفسرين ان معني ما اهل به لغير الله ما ذبح على اسم غير الله ، فيمكن ان يكون مراده ما ذبح باقيا الى وقت الذبح على اسم غير الله باعتبار النية و ان ذبح على اسم الله كذا في امداد الفتاوى. ^(١)

فيدار الحكم على النية، وقصد التقرب الى غير الله . فاذا كان نية الذابح وقصده التقرب الى غير الله فلا يكون الذبح حلال، وان ذبح على اسم الله .

ويدل قوله تعالى : « وما ذبح على النصب » بعد قوله تعالى : « وما اهل لغير الله » في هذه السورة على كون محض النية الشركية (وقصد التقرب الى غير الله) مؤثرة في الحرمة وان لم يتحقق الا هلال باللسان فكيف اذا اجتماعا . فتدبر . ^(٢)

وفي الدر المختار : ذبح لقدم الامير ونحوه كواحد من العظماء يحرم، لانه اهل به لغير الله ، "ولو" وصلية ذكر اسم الله تعالى عليه ولو ذبح للضيف لا يحرم الخ . ^(٣)

فكل مانوى عليه بغيره اسم الله تعالى عليه فهو حرام وان ذبح باسم الله .

وفي التفسير للنيسابوري : لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحه التقرب الى غير الله صار مرتدا و ذبيحته ذبيحة مرتد .

واختاره الامام القرطبي في تفسيره : فقال : وجرت عادة العرب بالصياح باسم المقصود بالذبيحة، وغلب ذلك في استعمالهم حتى عبر به عن النية التي هي علة التحريم. ^(٤)

(١) امداد الفتاوى : ج ٦ ص ٣٠٩

(٢) الفتاوى الامداديه : ج ٥ ص ٣٥٨

(٣) الشامى : ج ٦ ص ٣٠٩

(٤) للقرطبي : ج ٢ ص ٢٢٤

يعنى علة التحريم هي النية وهي الموثرة في الحرمة، وعبر عن نية التقرب الى غير الله بلفظ الاللال في هذه الآية، فعلى هذا معنى « ما اهل لغير الله به » ما قصد به التقرب الى غير الله ، ولما جرت عادة العرب بالصياح عند الذبح باسم ما هو المقصود به التقرب وقع في بعض التفاسير انهم قالوا : ما رفع الصوت به عند ذبحه للصنم فمبنى على جرى عادة المشركين في ذلك الزمان ، ولذا لم يفرقوا في التفاسير القديمة بين ذكر اسم لغير الله عليه وبين ما قصد بذبحه التقرب الى غير الله وكان المشركون في ذلك الزمان اذا قصدوا التقرب بذبح بهيمة الى غير الله ذكروا عليها عند الذبح اسم ذلك الغير، بخلاف اهل زماننا، فانهم يقصدون التقرب بالذبح الى غير الله ويذكرون اسم الله عليها وقت الذبح على خلاف قصد القلب ونيتهم، فيعتبر القصد ونيتهم ويكون الذبح حرام اذا قصد بذبحه التقرب الى الغير .

ويدل على ذلك الحديث « لعن الله من ذبح لغير الله » راه احمد ، وايضاً ((ملعون من ذبح لغير الله)) راه ابوداؤد ، وما وراه ابوداؤد ايضا في سننه عن ابى ربحانة عن ابن عباس رض قال: ((نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معاقرة الاعراب)) وستل ابن عباس رضى الله عنها فقال : "انى اخاف ان تكون مما اهل لغير الله به" وروى ابو اسحق ابراهيم بن عبد الرحمن في تفسيره : بسنده ، سمعت الجارود فذكر قول علي رضى الله عنه في معاقرة غالب ابى الفرزدق ، وابن وثيل الشاعر انها مما اهل به لغير الله.

فعلم بهذه الاخبار والآثار ان ما قصد بذبحه التقرب الى غير الله فهو حرام وداخل في ما اهل به لغير الله .

تاسعاً : وقد تجرى العادة في بعض عوام زماننا انهم يشتهرون ان فلاتا يذبح بقرة

لاجل السيد احمد كبير مثلاً ، ويذكرون اسم الله عليه عند الذبح، فقال بعض المشائخ من علماء زماننا: انها حلال وهو يقول ان التشهير باسم الغير ليس من موجبات التحريم ولم يذكر اسم غير الله عليه وقت الذبح، وليس قصد العوام بذبحها التقرب الى الغير، لانهم ياكلون لحمها يهبون ثوابها له ، وهذا بناء على ما قال الفقهاء : والفارق اى بين ما اهل به لغير الله بسبب تعظيم المخلوق وبين غيره ، انه ان قدمها ليا كله منها كان الذبح لله والمنفعة للضيف وللوليمة او للذبح وان لم يقدمها ليا كل بل يدفعها لغيره كان تعظيم غير الله فتحرم .^(١)

ونظرا الى ان المسلمين لا يتقربون بذبح بهيمة الى غير الله لانهم يذبحونها باسم الله وياكلون لحومها ويهبون ثوابها للاولياء وغيرهم كما لامواتهم الظن بالمسلم انه يتقرب الى آدمى بهذا النحر . فيكون هذه الذبيحة لله ومنفعة الثواب للاولياء وغيرهم ، وتقول ايضاً ان هو تشهير البهيمة باسم غير الله ليس من معنى التقرب الى غير الله بشئ ، وليس هو من موجبات التحريم كما مر ، لان الموجب للحرمة هو الذبح لقصد تعظيم غير الله وليس هو موجود هنا، وان ما يندرون له العوام البقرة ونحوها ويذبحونها باسم الله تعالى ، فالمقصود منه ايهاب ثواب الطعام له .

توضيح كلام اهل الخير فى النذر للغير

(١٣١) : حكم البقرة المنذورة اذا ذبحت على اسم الله .

ومن ههنا علم ان ما وقع فى التفسير الاحمدى ، ان البقرة المنذورة للاولياء كما هو الرسم فى زماننا حلال طيب ، لانه لم يذكر اسم غير الله عليها وقت الذبح، وان كانوا ينذرونها له .^(١)

فهو محمول على تاويل ان النذر لله، وايصال الثواب للاولياء . والا فان قصد بذبحها التقرب والتعظيم لغير الله، فلا تحل . ويؤيده ما فى حاشيته هذا بحسب قوله: «وما اهل به لغير الله» اما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغير الله حرام، ونذر الاولياء مؤل بان النذر لله وثوابه لهم . ونقله فى حاشية " اعلاء كلمة الله فيما اهل به لغير الله " صنفه الذى بعض مشايخ زماننا.^(٢)

وما فى الحاشية: يدل بدلالة واضحة على ان النذر لغير الله حرام. ولا خلاف فيه لاحد من العلماء والمشايخ. ودخل فيه النذر للاولياء، فهو حرام ايضا . فما وقع فى التفسير الاحمدى من جواز النذر للاولياء فمحمول بما فى الحاشية، بان قصد الناذر بالنذر التقرب الى الله وثواب النذر للاولياء. فاختلف العلماء فى نذر العوام، ان القصد فى نذرهم التقرب الى غير الله او التصديق للاولياء . وان سلمنا ان مجرد التشهير باسم غير الله وان كان ليس من موجبات التحريم ولا يكون البهيمه التشهير حراما، ولكن اذا قصد بالتشهير التقرب الى الغير ويكون التشهير الى الغير على وجه القرية والتعظيم، فلا شك فى كونه موجبا للتحريم، وان ذكر عليه اسم المله وقت الذبح .

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٣٥

(٢) اعلاء كلمة الله : ص ٣١

ولعل المراد بالاھلال لغير الله فى الآیة ، رفع الصوت على وجه القرية . فاذا اهل لغير الله على وجه القرية ، يكون المهل به حراما ، سواء ذكر عليه اسم الله وقت الذبح اولا . فما قال بعض المشائخ من علماء زماننا : ان التشهير باسم الغير ليس من موجبات التحريم ، فليس بصحيح على الاطلاق ، لان التشهير على وجه القرية يوجب التحريم .

فللاھلال ، معنيان . احدهما : رفع الصوت للغير بلا قصد التقرب اليه . وثانيهما : رفع الصوت للغير بقصد التقرب والتعظيم . فالمعنى الاول ، وان كان لا يوجب التحريم فى المهل به ولكن المعنى الثانى يوجب البتة ، وهذا المعنى الثانى هو المراد فى الآیة ، كما قال فى الصراح . فالمراد من قوله تعالى : « وما اهل » اى رفع به الصوت لتعظيم غير الله والتقرب اليه .

فعلم ان منشاء الاختلاف على قصد العوام من التشهير ، وان العوام اذا اهلوا لغير الله ، ويشهروا باسم غير الله ، ثم يذبحون باسم الله ما قصدهم بهذا التشهير .

فما فى الدر المختار : " ان النذر الذى يقع للاموات من العوام ، وما يوخذ من الزيت والشمع ونحوها مما ينقل الى ضرائح الاولياء الكرام تقربا اليهم ، فهو بالاجماع باطل وحرام . وقد ابتلى الناس بذلك لاسيما فى هذه الاعصار " . صريح فى ان نذر العوام يكون تقربا اليهم فى ذلك الاعصار ، ومقصودهم بالنذر للاولياء هو التقرب اليهم ، لا ابصال الثواب . فما حال العوام فى هذا الزمان الذى فيه غلبة الجهل وفساد الاعتقاد اذيد بالنسبة الى ذلك الزمان .

وقد بسط الكلام فى هذه المسئلة شيخنا العثمانى رحمه الله تعالى : فى رسالته « البذر للخير فى النذر للغير » وقد طبعت وشاعت فى مجلة النور فى المجلد السابع منها فليراجع .^(١)

١٤ : { قوله تعالى : « والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة »

(الآية-٣)

قال فى البحر المحيط : وانما نص على هذه الخمسة وان كان فى حكم الميتة ولم يكتف بذكر الميتة، لان العرب كانت تعتقد ان هذه الحوادث على الماكول كالزكاة، وان الميتة ما مات بوجع دون سبب يعرف من هذه الاسباب .^(١)

(١٣٢) : شرح هذه اللفاظ وبيان معانيها .

وفى الخازن : قال ابن عباس رضى الله عنه : كان اهل الجاهلية يخنقون الشاة حتى اذا ماتت اكلوها، فحرم الله ذلك . والمنخنقة من جنس الميتة، لانها لما ماتت لم يسئل دمها ، والفرق بينهما، ان الميتة تموت بلاسبب احد، والمنخنقة تموت بسبب الخنق .

« والموقوذة » : ، يعنى المقتولة بالحشب، وكانت العرب فى الجاهلية يضربون الشاة بالعصا حتى تموت وياكلونها، فحرم الله ذلك .

« والمتردية » : ، يعنى التى تتردى من مكان عال فتموت، اوفى بثير فتموت . والتردى هو السقوط من سطح او من جبل ونحوه، وهذه المتردية تلحق بالميتة فيحرم اكلها .

« والنطيحة » : يعنى التى تنطحها شاة آخر حتى تموت، وكانت العرب فى الجاهلية تاكل ذلك، فحرمها الله تعالى، لانها فى حكم الميتة .^(٢)

وخصت الشاة لانها من اعم ما ياكله الناس . والكلام يخرج على الاعم الاغلب

(١) البحر المحيط : ج ٣ ص ٤٢٤

(٢) الخازن : ج ٢ ص ٧

ويكون المراد هو الكل .^(١)

(١٣٣) : والمخنقة على وجوه .

منها: ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة، فاذا ماتت اكلوها . ومنها: ما يخنق بحبل الصائد ، ومنها ما يدخل راسها بين عودين فى شجرة فتختنق فتموت . وبالجملة قباى وجه اختنقت فهي حرام .^(٢)

ويدخل فى الموقوذة كل ما قتل منها على غير وجه الزكاة . وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنه: انه كان يقول: فى المقتولة بالبندقية تلك الموقوذة . ونظير ذلك ما روى عن عدي بن حاتم، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد المعراض فقال : « ما اصاب بحده فخرق فكل، وان اصاب بعرضه فقتل فانه وقيد فلا تاكل » . فجعل ما اصاب بعرضه من غير جراحة موقوذة ، وان لم يكن مقدورا على زكوته .^(٣)

(١٣٤) : ويدخل فى حكم المتردية اذا رمى سهمه صيدا فتردى من

جبل او مكان عال .

ويدخل فى هذه الحكم اذا رمى بسهمه صيدا فتردى ذلك الصيد من جبل او من مكان عال فمات، فانه يحرم اكله، لانه لا يعلم هل مات بالتردى او بالسهم .^(٤)

(١) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٢٤

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٢٤

(٣) احكام القرآن للجصاص: ج ٢ ص ٣٠٤ ملخصاً

(٤) الخازن : ج ٢ ص ٧

(١٣٥) : الاصل انه متى اجتمع سبب الحظر وسبب الاباحة كان الحكم
للحظر دون الاباحة .

فانه روى: عن ابن عباس، والحسن، والضحاك، وقتادة، قالوا: هي الساقطة من رأس الجبل او فى بنز فتموت . وروى مسروق: عن عبد الله بن مسعود: قال اذا رميت صيدا من اعلى جبل فمات، فلا تاكله، فانى اخشى ان يكون التردى هو الذى قتله. واذا رميت طيرا فوق فى ماء فمات فلا تطعمه، فانى اخشى ان يكون الغرق قتله . قال ابوبكر : لما وجد هناك سبيلا ~~آخر~~ وهو التردى، وقد يحدث منه الموت، حظر اكله. وكذلك الوقوع فى الماء. وقد روى: نحو ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال: (اذا رميت بسهمك وسميت فكل وان قتل الا ان تصيبه فى الماء فلا تدرى ايهما قتله) ونظيره: ما روى عنه صلى الله عليه وسلم فى صيد الكلب انه قال: « اذا ارسلت كلبك المعلم وسميت فكل وان خالطه كلب آخر فلا تاكل ». فحظر صلى الله عليه وسلم اكله، اذا وجد مع الرمى سبب آخر يجوز حدوث الموت منه مما لا يكون زكاة ، وهو الوقوع فى الماء، ومشاركة كلب آخر معه. وكذلك قول عبد الله: فى الذى يرمى الصيد وهى على الجبل فيتردى، انه لا يوكل لاجتماع سبب الحظر والاباحة فى تلفه، فجعل الحكم للحظر دون الاباحة. وكذلك لو اشترك مجوسى ومسلم فى قتل صيد او ذبحه لم يوكل. ^(١)

١٥ : { قوله تعالى : « وما اكل السبع »

(الآية - ٣)

(١٣٦) : ما افضل السبع من الشاة ونحوها فهو حرام بالاجماع .

قال ابن كثير : اى ما عدا عليها اسد او فهد او نمر او ذئب او كلب فاكل بعضها فماتت بذلك، فهى حرام. وان كان قد سال منها الدم ولو من مذبحتها، فلا تحل بالاجماع. وقد كان اهل الجاهلية ياكلون ما افضل السبع من الشاة او البعير او البقرة او نحو ذلك، فحرم الله ذلك على المؤمنين .^(١)

وفى البحر المحيط: ولا يحل على ظاهره، لان ما فرض انه اكله السبع لا وجود له فيحرم اكله، ولذلك قال الزمخشري: وما اكل السبع بعضه .^(٢)

وقال الخازن : وفى الآية محذوف، تقديره، وما اكل السبع منه، لان ما اكله السبع فقد قُتدَ ، فلاحكم له ، وانما الحكم للباقي منه .

(١٣٧) : المراد بالسبع ماهو .

والسبع اسم يقع على كل حيوان له ناب ويعدو على الناس والدواب فيفترس بنابه. كالاسد والذئب والفهد وغيره دل الآية: على ان سائر الاسباب التى يحدث عنها الموت للاتعام محظورا اكلها بعد ان لا يكون من فعل آدمى على وجه التذكية^(٣) . وجميع ما تقدم ذكره فى الاية بالنهى عنه قد اريد به الموت من ذلك .

(١) التفسير لابن كثير ج ٢ ص ١٠

(٢) البحر المحيط : ج ٣ ص ٤٢٣

(٣) الجصاص : ج ٢ ص ٣٠٥

(١٣٨) : ويدخل فى حكم «ما اكل السبع» ما جرحه السبع فمات .

قال قتادة : كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شياً فقتله او اكل منه اكلوا ما بقى منه فحرمه الله تعالى .^{(١)(٢)}

(١٣٩) : جوارح الصيد اذا اكلت من اصطياده لا يجزى .

وهذا يدل على ان جوارح الصيد كالكلب والفهد والباز والصقر اذا اكلت ما اصطادته لا يجزى اكله .^(٢)

١٦ : قوله تعالى : « الا ما ذكيتم »

(الآية - ٣)

(١٤٠) : مذهب جمهور الفقهاء والائمة الاربعة الا مالكا رحمهم الله .

عاند على ما يمكن عوده عليه مما انعقد سبب موته فامكن تداركه بذكاة، وفيه حياة مستقرة، وذلك انما يعود على قوله « والمنخنقت والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع ». قال: على بن ابي طلحة عن ابن عباس فى قوله : « الا ما ذكيتم » يقول: الا ما ذبحتم من هؤلاء، وفيه روح، فكلوه، فهو ذكى. وكذا روى عن سعيد بن جبير والحسن البصرى والسدى. وقال ابن جرير بسنده: عن على قال (اذا ادركت ذكاة الموقوذة والمتردية والنطيحة وهى تحرك يدا او رجلا فكلها). وهكذا روى: عن طاؤس والحسن وقاتدة وعبيد بن عمير والضحاك وغير واحد ان المذكاه متى تحركت بحركة تدل على بقاء الحيوة فيها بعد الذبح فهى حلال وهذا مذهب جمهور الفقهاء وبه قال ابو حنيفة والشافعى واحمد بن حنبل.

(١) الخازن : ج ٢ ص ٧

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٢١

(١٤١) : مذهب الإمام مالك رحمه الله في الباب .

سئل مالك: عن الشاة التي يخرق جوفها السبع حتى تخرج امعاؤها، فقال مالك : لا ارى ان تذكى اى شئ يذكى منها ؟ وقال اشهب : سئل مالك عن الضبع يعدو على الكبش فيدق ظهره، اترى ان يذكى قبل ان يموت فيوكل؟ فقال : ان كان قد بلغ السحر فلا ارى ان يوكل، وان كان اصاب اطرافه فلا ارى بدالك باسا. قيل له. وثب عليه فدق ظهره فقال : لا يعجبني هذا لا يعيش منه . قيل له. فالذئب يعدو على الشاة فيثقب بطنها ولا يثقب الامعاء، فقال اذا شق بطنها فلا ارى ان توكل . هذا مذهب مالك رحمه الله تعالى. وظاهر الآية عام فيما استثناءه مالك رحمه الله تعالى من الصور التي بلغ الحيوان فيها الى حالة لا يعيش بعدها . فيحتاج الى دليل مخصص للآية . والله اعلم .^(١)

(١٤٢) : حكم الاستثناء اذا وقع بعد امور متعاطفة

قال المظهرى : فاذا جرح السبع او اكل شيئا منه و ادركته حيا فذبحته يحل اكله، وهو المراد بقوله تعالى : « الا ما ذكيتم » و اما ما صار بجرح السبع الى حالة المذبوح فهو فى حكم الميتة، فلا يكون حلالا، وان ذبحته. وكذلك المتردية والنطيحة والموقوذة اذا ادركتها حية قبل ان يصير الى حالة المذبوح، مدهنتها يكون حلالا . والاستثناء اذا وقع بعد امور متعاطفة يرجع الى الاخيرة فقط عند اى حنيفة. وانما عرف حكم ما ادركته حيا بعد الخنق والوقذ والنطح والتردى وذبحته بالمقاسبة . ولا يمكن ارجاع الاستثناء الى الجميع . لان المنخقة اسم لما مات بالخنق. وكذا اخوانها. فلا يشتمل ذلك ما ادركته حيا وذبحته، فلا يجوز الاستثناء .^(٢) لانه لم يصدق عليه انه مات بالخنق. وكذا اخواتها لم يصدق عليها انها

(١) ابن كثير : ج ٢ ص ١٠ - ١١ ملخصا

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٢١

ماتت بالوقذ والنطح والتردى فلم يمكن ارجاع الاستثناء الى الجميع، فثبت ان الاستثناء راجع الى الاخير، اى الى « ما اكل السبع » . ونعم يعرف حكم غيرها من المتعاطفات المذكورة بالمقايسة عليها . كما قال المظهرى .

(١٤٣) : دليل لمذهب ابى حنيفة فى الاستثناء .

وفيه دليل لمذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى : ان الاستثناء بعد امور متعاطفة يرجع الى الاخيرة فقط عنده . لان هذا الاستثناء لا يمكن ان يرجع الى الجميع، لان ما قبل الاستثناء، مذكور قوله تعالى: « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به » ولا خلاف ان الاستثناء غير راجع اليه . وان ذلك لا يجوز ان تلحقه الزكاة . وقد كان حكم الاستثناء ان يرجع الى ما يليه، وقد ثبت انه لم يعد الى ما قبل المنخقة فكان حكم العموم فيه قائما، وكان الاستثناء عائدا الى المذكور من عند قوله : « والمنخقة » لما روى ذلك عن على وابن عباس والحسن وقتادة ، وقالوا كلهم: ان ادركت ذكاته بان توجده عين تطرف او ذنب يتحرك، فاكله جائز . وحكى عن بعضهم انه قال : الاستثناء عائذ الى قوله : « وما اكل السبع » دون ما تقدم لانه يليه وليس هذا بشئ، لاتفاق السلف على خلافه . ولانه لا خلاف ان سباعا لواخذ قطعة من لحم البهيمة فاكلها، او تردى شاة من جبل ولم يشف بها ذلك على الموت، فذكاها صاحبها، ان ذلك جائز ، مباح الاكل . وكذلك النطيحة . وما ذكر معها . فثبت ان الاستثناء راجع الى جميع المذكور من عند قوله: « والمنخقة » . وانما قوله « الا ما ذكيتم » فانه استثناء منقطع بمنزلة قوله ولكن ما ذكيتم .^(١)

وفى التفسير الاحمديه: «الاما ذكيتم» استثناء عن كل من هؤلاء الخمسة. والمعنى هؤلاء حرام فى كل حال الا اذا ادركتموها حيا، وذبحتموها بالحديد بقطع الحلقوم، والمرى، والودجين. ولا يجوز ان يكون استثناء مما تقدمها ايضا يعنى من الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لتبىر الله به كما نص به فى الزاهدى، لان هذه الاشياء حرام لذاتها، لم يلحقها الحل فى حال من الاحوال. يدل عليه ذكرها مرارا فى القرآن بدون الاستثناء، لأنها مالم يتصور فيها الزكاة. وان الميتة هى التى ماتت بلا ذبح، والدم ظاهر. والخنزير لما كان لحمه حراما مطلقا لم يحتج الى الاستثناء، ومعنى «ما اهل» «ما ذبح» فكيف يتصور فيه الزكاة ثانيا.

وقيل: الاستثناء راجع الى ما يتصل به فقط. وهو قوله تعالى: «وما اكل السبع» فعلى هذا يكون النطيحة والموقوذة وغيرها حراما فى كل حال، لا يحل بالذبح كالميتة. والحق ما قلنا. واليه الاشارة فى كلام صاحب الهداية حيث قال فى كتاب الصيد: وهذا الذى ذكرنا اذا ترك التذكية، فلو انه ذكاه حل اكله عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى. وكذا المتردية والنطيحة والموقوذة. والذى يقرء الذئب بطنه، وفيه حياة خفية او بينة، وعليه الفتوى، لقوله تعالى: «الاما ذكيتم» استثناء مطلقا من غير فصل. وعن ابى يوسف: اذا كان بحيث لا يعيش مثله لا يحل، لانه لم يكن موته بالذبح وقال محمد رحمه الله تعالى اذا كان يعيش فوق ما يعيش المذبوح يحل، والا فلا. لانه لا معتبر بهذه الحيوة على ما قررنا (الهداية ج ٤ ص ٤٩٠).

(١٤٤) : والراجع عند هذا العهد الضعيف عفا الله عنه والله اعلم .

ما قال المظهرى : ان الاستثناء فى الآية يرجع الى الاخيرة فقط . لانه اوفق بمذهب الامام فى الاستثناء ، انه يرجع الى الاخيرة فقط ، ولكن حكم غيرها من المنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة ، يعرف بالمقايسة عليها ، فيحل من كل من هؤلاء الخمسة اذا ادرك حيا ذبيح ، فعلى هذا يكون معنى الآية ، هؤلاء حرام فى كل حال الا اذا ادركتموها حيا وذبحتموها فيحل بالذبيح ، فلا يلزم عليه ما لزم صاحب التفسير الاحمدية بقوله : فعلى هذا يكون النطيحة والموقوذة وغيرها حراما فى كل حال لا يحل بالذبيح . لان الاستثناء وان كان يرجع فى اللفظ الى ما يتصل به فحظ وهو « ما اكل السبع » ولكن يشترك فى هذا الحكم كل واحد من هؤلاء الخمسة باشتراك العلة يعنى اذا ادرك واحدا من هؤلاء الخمسة حيا وذبيح فانه حلال . واليه اشار صاحب الهداية فى كتاب الصيد كما مر نقله عن التفسيرات الاحمدية .

وحاصل ما قال المظهرى : ان الاستثناء فى هذه الآية يرجع الى ما اكل السبع فقط . ولا يمكن ارجاعه الى الجميع ، لان المنخقة ما فات بالخنق ، وما ادرك حيا وذبيح فانه ما فات بالخنق ، ولا يطلق عليه اسم المنخقة ، فلا يمكن ارجاع الاستثناء اليها ، وكذا الى اخواتها ، ولكن حكمها وحكم اخواتها يعرف بالمقايسة على « ما اكل السبع » ، ولا يظهر ثمرة الاختلاف فى الحكم ، بل حكمه وحكمها واحد ، الا ان من قال بارجاع الاستثناء الى الجميع . فيثبت حكم المنخقة واخواتها بالنص كما ثبت حكم اكلة السبع . والمظهرى يثبت بالمقايسة على اكلة السبع . فالمظهرى حمل المنخقة واخواتها على المعنى الحقيقى ، يعنى التى ماتت بالخنق والوقذ والنطح ، كما تقدم من الجصاص انه قد اريد به الموت من ذلك . والتى تموت بسبب من هذه الاسباب المذكورة فهى حرام حرم الله تعالى ذلك على المومنين بقوله :

« حرمت عليكم الميتة..... والمنخفة » الآية . فهذه حرام بحكم الميتة ولا تلحقها الزكوة كما لا تلحق بالميتة واخواتها .

(١٤٥) : دليل عدم جواز اكل ما لا يدرك كالجنين اذا خرج ميتاً .

قال فى البحر المحيط : وظاهر قوله : «الاما ذكيتم» يقتضى ان ما لا يدرك لا يجوز اكله كالجنين اذا خرج من بطن امه المذبوحة ميتا، اذا كان استثناء منقطعاً فيندرج فى عموم "الميتة" وهذا مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى، وذهب الجمهور الى جواز اكله .

(١٤٦) : الجواب عن حجة الجمهور .

والحديث الذى استنبطوا منه الحواز حجة لابي حنيفة لا لهم . وهو "ذكاة الجنين ذكاة امه " المعنى على التشبيه اى ذكاة الجنين مثل ذكاة امه، فكما ان ذكاتها الذبح، فكذلك ذكاته الذبح . ولو كان كما زعموا لكان التركيب ذكاة ام الجنين ذكاته .^(١)

قال الزيلعي : وهذا يبين ان المراد بالرفع التشبيه والا لفسد المعنى، لانه يودى الى ان زكوة الجنين هو ذكاة للام بمعنى انه يكتفى به ويستغنى به عن زكوة امه لان قوله ذكاة الجنين مبتدأ . وذكاة امه خبر فيفسد المعنى . لان احدا لم يقل ان ذكاة الجنين تغنى عن ذكاة الام . وهذا كما تقول كلام زد كلام القوم بمعنى انه يكتفى به ولا يحتاج الى كلامهم ، وانما كان كذلك ، لان المتبدا ، والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم المتبدا ، وتأخير الخبر بمعنى ان المتقدم هو المتبدا . والمتأخر هو الخبر .^(٢)

(١) البحر المحيط : ج ٣ ص ٤٢٤

(٢) الزيلعي : ج ٥ ص ٢٩٤

قال الاتقاني : ولا بى حنيفة رحمه الله تعالى: ما روى محمد فى كتاب الآثار، قال : اخبرنا ابوحنيفة رحمه الله تعالى عن حماد عن ابراهيم النخعى، قال : لاتكون ذكاة، ذكاة نفسين يعنى الجنينين ، اذا ذهبت امه لم بوكل حتى تدرك ذكاته ، ولان الجنين لا يخلو اما ان يكون من جنس الحيوان المقدور على ذكاته او من جنس الحيوان الذى لا يقدر على زكوته ، ففى الاول: يشترط الذبح وفى الثانى: بشرط الجرح . ولم يوجد فى الجنين لا ذبح ولا جرح، فلا يحل، لانه ميتة .^(١)

فان قيل : الميتة اسم لزانل الحياة، فيستدعى تقدم الحياة، وهذا لا يعلم فى الجنين . فالجواب: ان تقدم الحياة ليس بشرط لاطلاق اسم الميت . قال الله تبارك وتعالى : « وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم » على ان سلمنا ذلك فلا باس به لانه يحتمل انه كان حيا فمات بموت الام . ويحتمل انه لم يكن فيحرم احتياطاً .^(٢)

وقدم المسئلة بتفاصيلها تحت أنه « احلت لكم بهيمة الانعام » فلا نعدھا

(١٤٧) : حكم البيضة اذا خرجت من الدجاجة الميتة .

قال فى البدائع : واذا خرجت من الدجاجة الميتة بيضة توكل عندنا سواء اشتد قشرها او لم يشتد . وعند الشافعى رحمه الله تعالى: ان اشتد قشرها توكل والا فلا . وجه قوله: انه اذا لم يشتد قشرها فهى من الاجزاء الميتة، فتحرم بتحريم الميتة، واذا اشتد قشرها فقد صار شيئا آخر، وهو منفصل عن الدجاجة، فيحل . ولنا انه شئ طاهر فى نفسه مودع فى الطير منفصل عنه ليس من اجزائه، فتحريمها لا يكون تحريمه كما اذا اشتد قشرها .

(١) حاشية الشيخ الشلى على الزيلعى : ج ٥ ص ٢٩٣

(٢) البدائع : ج ٥ ص ٤٣

(١٤٨) : واختلف في اللبن خرم من ضرع الشاة الميتة .

ولو ماتت الشاة وخرج من ضرعها لبن، يوكل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وعند أبي يوسف ومحمد، لا يوكل . وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى جميعاً . إلا أن عند الشافعي رحمه الله لا يوكل لكونه ميتة، وعندهما: لا يوكل لنجاسة الوعاء . ولأبي حنيفة رحمه الله عليه قوله تعالى : « وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشربين » .

(١٤٩) : والاستدلال بالآية من وجوه .

احدها : انه وصفه بكونه خالصاً فيقتضى ان لا يشعر به شيء من النجاسة .
والثاني : انه سبحانه وتعالى وصفه بكونه "سائغا للشاربين" والحرام لا يسوغ للمسلم .
والثالث : انه سبحانه وتعالى من علينا بذلك، إذ الآية خرجت مخرج المنة ، والمنة بالحلال لا بالحرام .

(١٥٠) : وعلى هذا الخلاف الانفحة .

إذا كانت مائعة وان كانت صلبة، فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى توكل، وتستعمل في الأدوية كلها . وعندهما بفلس ظاهرهما وتوكل . وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا توكل اصلاً .^(١)

(١٥١) : الكلام فى الزكاة فى ثلاثة مواضع .

قال فى البدائع : « الا ما ذكمتهم » استثنى سبحانه وتعالى الذكى من المحرم و الاستثناء من التحريم اباحة . ثم الكلام فى الزكاة فى الاصل فى ثلاثة مواضع فى بيان ركن الزكاة، وفى بيان شرائط الركن، وفى بيان ما يستحب من الزكاة، وما يكره منها .

(١٥٢) : والزكاة نوعان : اختيارية وضرورية .

اما الاختيارية فركبها الذبح فيما يذبح من الشاة والبقرة ونحوهما، والنحر فيما ينحر وهو الابل عند القدرة على الذبح، والنحر لا يحل بدون الذبح والنحر .

(١٥٣) : سبب الحرمة فى الحيوان الماكول .

لان الحرمة فى الحيوان الماكول لمكان الدم المسفوح، وانه لا يزول الا بالذبح والنحر . ولان الشرع انما ورد باحلال الطيبات . قال الله تبارك وتعالى : « يستلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات » . وقال سبحانه وتعالى : « ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبث » ولا يطيب الا بخروج الدم المسفوح، وذلك بالذبح والنحر ولهذا حرمة الميتة لان المحرم وهو الدم المسفوح بينها قائم ولذا لا يطيب مع فاسده ولهذا يفسد فى اذنى مدة ما يفسد فى مثلها المذبوح، وكذا المنخقة والموقوذة والترديه والنطيحة لما قلنا .

(١٥٤) : ما هو الذبح ومحلّه .

الذبح هو فرى الاوداج، ومحلّه ما بين اللبة واللحين، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « الذكاة ما بين اللبة واللحية » اى محل الذكاة ما بين اللبة واللحين . وروى: الذكاة فى الحلق واللثة والنحر فرى الاوداج، ومحلّه آخر الحلق .

(١٥٥) : السنة فى الابل والنحر وفى غيرها الذبح .

ولو نحر ما يذبح وذبح ما ينحر، يحل لوجود فرى الاوداج، ولكنه يكره ، لان السنة فى الابل النحر، وفى غيرها الذبح . الاترى ان الله تعالى ذكر فى الابل النحر، وفى البقر والغنم، الذبح، فقال سبحانه وتعالى « فصل لربك وانحر » قيل فى التاويل اى انحر الجزور وقال الله عزشانه : « ان الله يامرکم ان تذبحو بقرة » وقال تعالى : « وقدينه بذبح عظيم » والذبح بمعنى المذبوح كالمطحن بمعنى المطحون . وهو الكبش الذى فدى به سيدنا اسماعيل او سيدنا اسحاق صلوات الله عليهما، على اختلاف اهل القصة فى ذلك ، وكذا النبى عليه الصلوة والسلام نحر الابل وذبح البقرة والغنم . فدل ان ذلك هو السنة . وذكر محمد رحمه الله تعالى فى الاصل ، وقال : بلغنا ان اصحاب النبى عليه الصلوة والسلام رضى الله عنهم كانوا ينحرون الابل قياما معقولة اليد اليسرى، فدل ذلك على ان النحر فى الابل هو السنة، لان الاصل فى الزكاة انما هو الاسهل على الحيوان ، وما فيه نوع راحة له فيه، فهو افضل، لما روى عن النبى عليه الصلوة والسلام قال : ((ان الله كتب الاحسان على كل شئ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبيحة وليحد احدكم شفرته

وليرح ذبيحته، والاسهل فى الابل النحر لخلو بتها عن اللحم واجتماع اللحم فيما سواه من خلفها والبقر والغنم جميع خلفها لا يختلف ((.

(١٥٦) : **والجواب عن حديث جابر انه قال: نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة .**

فان قيل : اليس انه روى عن جابر رضى الله عنه انه قال : نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة، اى ونحرنا البقرة عن سبعة لانه معطوف على الاول فكان خبرا للاول خبرا للثاني، كقولنا جاني زيد وعمرو .

فالجواب: ان الذبح مضر فيه، ومعناه، وذبحنا البقرة على عادة العرب فى الشى اذا اعطف على غيره، وخبر المعطوف عليه لا يحتمل الوجود فى المعطوف اولا يوجد عادة ان يضر المتعارف المعتاد كما قال الشاعر :

ولقيت زوجك فى الوغى متقلدا سيفا ورمحاً .

اى متقلدا سيفاً ومعتقلاً رمحاً . وقال آخر : علفتها تبنا وماء بارداً . اى علفتها تبنا وسقيتها ماء بارداً ، لان الرمح لا يحتمل التقلد او لا يتقلد عادة، والماء لا يعلف بل يسقى، كذا ههنا الذبح فى البقر هو المعتاد فيضمر فيه، فصار كانه قال: نحرنا البدنة وذبحنا البقرة . وهذا الذى ذكرنا قول عامة العلماء رضى الله عنهم .

(١٥٧) : وقال مالك لا نحل اذا ذبح البدنة والجواب عنه .

وقال مالك رحمه الله تعالى: اذا ذبح البدنة لا تحل، لان الله تبارك وتعالى امرهم فى البدنة بالنحر، لقوله عزّ شأنه : «فصل لربك وانحر» فاذا ذبح فقد ترك المأمور به فلا يحل ولنا ما روى عن النبي عليه الصلوة والسلام : انه قال: ((ما انهر الدم فرى الاوداج فكل)) وبه تبين ان الامر بالنحر فى البدنة ليس لعينه، بل لانهار الدم وافراء الاوداج، وقد وجد ذلك^(١).

وفى شرح الاقطع: وعن مالك: اذا ذبح البدن لم يوكل اهـ. (شرح الاقطع ج٤ ص١٤٦)

(١٥٨) : فائدة .

قال شيخنا رحمه الله تعالى : لم ار، جواز النحر فى الدجاج والعصافير والحمام ونحوها من الطيور فى كتب المذهب، فهذا مما اختلف الرواية فيه عن مالك. وقال ابن المنذر : انما كرهه ولم يحرمه كما فى المغنى (ج١١ ص٤٧) . من الاعلاء^(٢).

والمصرح به فيها جواز النحر فى البقر والغنم مع كون الذبح فيها افضل . قال فى الهداية : والمستحب فى الابل النحر . فان ذبحها جاز ويكره، والمستحب فى البقر والغنم الذبح فان نحرهما جاز ويكره الخ^(٣).

قال الشيخ رحمه الله : والكراهة متفق عليها الا انها فى الفعل عندنا دون الاكل.
فافهم^(٤).

(١) البدائع : ج ٥ ص ٤٠ - ٤١

(٢) الاعلاء . السنن ج ١٧ ص ١٣٦

(٣) الاعلاء . السنن ج ١٧ ص ١٣٦

(٤) الاعلاء . من الهداية ج ١٧ ص ١٣٠

(١٥٩) : كيف تكون الزكاة الشرعية .

(أ) قال مالك : لا تصح الزكاة الا بقطع الحلقوم والودجين " الودجان العرقان اللذان بينهما الحلقوم والمرى " .

(ب) وقال الشافعي رحمه الله تعالى : يصح بقطع الحلقوم والمرى ، ولا يحتاج الى الودجين ، لانهما مجرى الطعام والشراب .

(ج) وقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى : يجزئ قطع الحلقوم والمرى واحد الودجين .

والتفصيل فى كتب الفقه الا ان مالكا و ابا حنيفة اعتبروا الموت على وجه يطيب معه اللحم . ويفترق فيه الحلال وهو اللحم من الحرام . وذلك يقطع الاوداج التى يسيل منها الدم لقوله عليه والسلام : ((ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا)) رواه الشيخان واصحاب السنن من حديث رافع بن خديج .^(١)

(١٦٠) : تفصيل مذهب ابي حنيفة رحمه الله .

قال فى البدائع : ولا باس فى الحلق كله اسفله او اوسطه او اعلاه لقوله عليه الصلوة والسلام : ((الزكاة ما بين اللبة واللحيين)) وقوله عليه الصلوة والسلام : ((الزكاة فى الحلق واللبة)) من غير فصل ، ولان المقصود اخراج الدم المسفوح وتطيب اللحم ، وذلك يحصل بقطع الاوداج من الحلق كله .

(١٦١) : الاوداج اربعة .

الحلقوم والمرئ والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمرئ فاذا اقرى ذلك كله فقد اتى بالذكاة بكمالها وسننها .

(١٦٢) : حكم قطع البعض دون البعض .

وان فرى البعض دون البعض فعند ابى حنيفة رضى الله عنه : اذا قطع اكثر الاوداج وهو ثلاثة، منها: اى ثلاثة كانت وترك واحدا، يحل . وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى : لا يحل حتى يقطع الحلقوم والمرئ واحد العرقين . وقال محمد رحمه الله تعالى: لا يحل حتى يقطع من كل واحد من الاربعة اكثره .

(١٦٣) : مذهب الشافعى ودليله .

وقال الشافعى: اذا قطع الحلقوم والمرئ، حل اذا استوعب قطعهما . وجه قول الشافعى رضى الله عنه ان الذبيح ازالة الحياة، والحياة لا تبقى بعد قطع الحلقوم والمرئ عادة ، وقد تبقى بعد قطع الودجين . اذهما عرقان، كسائر العروق ، والحياة تبقى بعد قطع عرقين من سائر العروق .

ولنا : ان المقصود من الذبيح ازالة المحرم وهو الدم المسفوح ولا يحصل الا بقطع

الودج.

(١٦٤) : وجه قول محمد عليه الرحمة .

انه اذا قطع اكثر من كل واحد من الاربعة فقد حصل المقصود بالذبح وهو خروج الدم، لانه يخرج ما يخرج بقطع الكل.

(١٦٥) : وجه قول ابي يوسف رحمه الله .

ان كل واحد من العروق يقصد بقطعه غير ما يقصده الآخر، لان الحلقوم مجرى النفس والمرئ مجرى الطعام والودجين مجرى الدم، فاذا قطع احد الودجين حصل بقطعه المقصود منهما. واذا ترك الحلقوم لم يحصل بقطع ما سواه المقصود منه، ولذلك اختلفا^(١) " و في الهدايه عكس هذا " وهو انه قال : " فانه مجرى العلف والماء ، والمرئ مجر النفس " وهو سهو من الكاتب او غيره ، وهذا يشير الى صاحب الهدايه على نهج الادب .^(٢)

(١٦٦) : حجة ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الدل بقطع اى ثلاث منها .

ولا يى حنيفة عليه الرحمة: انه قطع الاكثر من العروق الاربعة ، وللاكثر حكم الكل فيما بنى على التوسع في اصول الشرع . والذكاة بنيت على التوسعة، حيث يكتفى فيها ببعض بلاخلاف بين الفقهاء . وانما اختلفوا في الكيفية فيقام فيها مقام الجميع .^(٣)

(قوله اذ للاكثر حكم الكل) ولقوله عليه الصلوة والسلام ((افر الوداج بما

شنت)) . وهو اسم جمع واقله الثلاث .

(١) البدائع ج ٥ ص ٤٢

(٢) شرح الرقابه مع الحاشية : ج ٤ ص ٣٣

(٣) البدائع : ج ٥ ص ٤٢

(١٦٧) : هل يكفى قطع اكثر كل منها ؟ .

اى من الاربعة وهذا قول محمد . والاول قول الامام . وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى يشترط قطع الاولين " الحلقوم والمرئ " واحد الودجين . وكان قوله قول الامام ، وعن ابي يوسف رواية ثالثة ، وهى شتراط قطع الحلقوم مع آخرين . ذكره الاتقانى وغيره .^(١)

وفى اعلاء السنن : وقول ابي حنيفة هو الاقرب . لان لفظ الاوداج حقيقة فى العرقين ، ومجاز فى المرى والحلقوم . والصيغة حقيقة فى الثلاثة ، ومجاز فى الاثنين ، فالشافعى اختار المجاز من جهتين . من جهة المادة والصورة ، وابويوسف وان راعى جهة المادة والصورة الا انه تحكم فى تعيين الحلقوم والمرى وترك اطلاق الاوداج . ومحمد اختار المجاز مرتين . مرة فى اكثر الكل ، مرة فى اكثر كل واحد وترك اطلاق الاوداج حيث عين الودجين والحلقوم . وكذا مالك ترك الاطلاق بالجملة المسئلة بحقه فيها ، ولكل وجهة هو مولياها . والله اعلم .^(٢)

(١٦٨) : تحقيق حكم المذبوح فوق العقدة .

قال فى الهدايه : ومى الجامع الصغير : لا باس بالذبح فى الحلق كله وسطه واعلاه واسفله . والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام (الذكاة ما بين اللبة واللحين) ولانه مجمع العروق فيحمل بالفعل انهار الدم على ابلغ الوجوه ، فكان حكم الكل سواء اه وعبارت المبسوط (والذبح ما بين اللبة واللحين) كالحديث .

(١) الشامية : ج ٦ ص ٢٩٥

(٢) اعلاء السنن : ج ١٧ ص ٨٠

(١٦٩) : وبينهما اختلاف من حيث الظاهر .

قال فى النهاية: وبينهما اختلاف من حيث الظاهر. لان رواية المبسوط تقتضى الحل فيما اذا وقع الذبح قبل العقدة، لانه بين اللبة واللحين . ورواية الجامع تقتضى عدمه، لانه اذا وقع قبلها لم يكن الحلق محل الذبح، فكانت رواية الجامع مقيدة لاطلاق رواية المبسوط .

(١٧٠) : الحديث دليل ظاهر لرواية الامام الرستغضى وان كانت تخالف بماصرح فى الذخيرة .

وقد صرح فى الذخيرة بان الذبح اذا وقع اعلى من الحلقوم لا يحل، لان المذبح هو الحلقوم، لكن رواية الامام الرستغضى تخالف هذه، حيث قال : هذا قول العوام وليس بمعتبر. فتحل سواء بقيت العقدة ممايلى الرأس او الصدر، لان المعتبر عندنا قطع اكثر الاوداج وقد وجد وكان شيخى يفتى بهذه الرواية . ويقول الرستغضى امام معتمد فى القول والعمل، ولو اخذنا يوم القيمة للعمل بروايته فأخذه كما اخذنا اه . ما فى النهاية ملخصاً .

وفى العنايه ان الحديث دليل ظاهر لهذه الرواية ورواية المبسوط تساعدنا وما فى الذخيرة مخالف لظاهر الحديث اه .

(١٧١) : ورواية الجامع تساعدنا ايضاً ولا تخالف رواية المبسوط .

اقول: بل رواية الجامع تساعد رواية الرستغضى ايضاً ولا تخالف رواية المبسوط

بناء على ما مر عن القهستاني من اطلاق الحلق على انعق . وقد شنع الاتقاني في غاية البيان على من خالف تلك الرواية غاية التشنيع وقال: الا ترى قول محمد في الجامع، او اعلاه، فاذا ذبح في الاعلى لا بد ان تبقى العقدة تحت، ولم يلتفت الى العقدة في كلام الله تعالى ولا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل الزكاة بين اللبة واللحين بالحديث، وقد حصلت لا سيما على قول الامام من الاكتفاء بثلاث من الاربع ايا كانت. ويجوز ترك الحلقوم اصلا، فبالاولى اذا قطع من علاه وبقيت العقدة اسفل اهـ . ومثله في المنع عن البزازيه، وبه جزم صاحب الدرر، والملتقى، والعيني، وغيرهم، لكن جزم في النقاية، والمواهب، والاصلاح، بانه لا بد ان تكون العقدة مما يلي الرأس، واليه مال الزيلعي .

قال الزيلعي : ما قاله الرستغزني مشكل، فانه لم يوجد فيه قطع الحلقوم ولا المرى . واصحابنا: وان اشترطوا قطع الاكثر فلا بد من قطع احدهما عند الكل، واذا لم يبق شئ من العقدة مما يلي الرأس لم يحصل قطع واحد منهما، فلا يوكل بالاجماع الخ، ورده محشيه الشبلي والحموي، وقال المقدسي: قوله لم يحصل قطع واحد منهما ممنوع بلا خلاف الواقع، لان المراد بقطعهما فصلهما عن الرأس او عن الاتصال باللبة اهـ .

وقال الرملي: لا يلزم منه عدم قطع المرى ، اذ يمكن ان يقطع الحرقه كزبرج وهو اصل اللسان وينزل على المرى فيقطعه فيحصل قطع الثلاثة اهـ .

اقول: والتحرير للمفام ان يقال : ان كان بالذبح فوق العقدة حصل قطع ثلاثة من العروق فالحق ما قاله شراح الهداية تبعا للرستغزني والا فالحق خلافه، اذ لم يوجد شرط الحل باتفاق اهل المذهب ويظهر ذلك بالمشاهدة اوسول اهل الخبرة. فاغتنم هذا المقال ودع عنك الجدال. ^(١١)

فحاصل الكلام فى هذا المقام: ان مدار الحل وعدمه وجود قطع اكثر الاوداج وعدمه. فالزىلعى صرح بان الذبح فوق العقدة لا يحصل قطع اكثر الاوداج ، والامام الرستغضىنى قال : بانه يحصل به ، فان ثبت بالمشاهدة او سؤل اهل الخبرة انه يحصل به قطع اكثر الاوداج، فحكم الحل ظاهر . وان لم يثبت ، فالحرمة ثابت كما ذكره الامام الزىلعى ، ولا شك ان الاحتياط فى ما ذكره الزىلعى .

(١٧٢) : قال المحدث الجليل الاوحد مولانا خليل احمد السهارنغورى رحمه الله تعالى فى فتاواه بالاردية هذا تعريبه .^(١)

انى رأيت رأس البقرة المذبوحة فوق العقدة، فوجدت اكثر اوداجها مقطوعة، فالمدبوحة حلال . ويؤيده حديث الذبح ما بين اللبة واللحين" فحكم الحديث حل المذبوح ما بين اللبة واللحين ، وهذه المذبوحة ما بين اللبة واللحين ، فتكون حلالا . ومن قال: اذا ذبح فوق العقدة لا يحصل قطع الحلقوم والمرئ ليس بصحيح عندى . منشاء هذا القول عدم التجربة ، الا ترى ان الحلقوم لا ينتهى الى العقدة، بل يجرى فوق العقدة: الى الرأس . فهذا القول ليس له تائيد فى كتاب الله ولا فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم .^(٢)

(١٧٣) : وقال حكيم الامة التهانوسى رحمه الله تعالى .

مبنى الاختلاف فى القولين على بان الذبح فوق العقدة هل يحصل قطع الحلقوم والمرئ ام لا ؟ وهذا امر يتعلق بالمشاهدة ولا يسع مجال الاختلاف فيه بعدها . وقد ثبت

(١) الفتاوى الخليلية : ج ٢٨٨ ص

(٢) انتهى ما قال المحدث الجليل .

برواية الشقات القطع، فيحكم بالحل. وقد نقلت سابقاً فتوى الحرمة من كتب الفقه،
والآن ارجع منه.^(١)

وقال المفتى عزيزالرحمان رحمه الله تعالى المفتى بدار العلوم ديوبند سابقاً : هل
المذبوح فوق العقدة هو الراجح رواية ودراية فقط . فخذ هذا المقام واترك القيل والقال . والله
اعلم بحقيقة الحال .

ثم رأيت في البدائع ما هو كما الصريح في حله ، فقال: ذكر ابن سماعة في نوادره
رحمه الله تعالى عن ابي يوسف : لو ان رجلاً قطع شاة نصفين، ثم ان رجلاً فرى اوداجها
والراس يتحرك او شق بطنها، فاخرج ما فى جوفها، وقرى رجل اخر الاوداج، فان هذا لا
يوكل، لان الاول قاتل . وذكر القدورى رحمه الله تعالى. ان هذا على وجهين، ان كانت
الضربة مما يلى العجز لم توكل الشاة، وان كانت مما يلى الراس اكلت ، لان العروق المشروطة
فى الذبح متصلة من القلب الى الدماغ . فاذا كانت الضربة مما يلى الراس فقد قطعها فحلت
، وان كانت مما يلى العجز فله بقطعها فلم تحل .^(٢)

فهذا نص صريح فى ان العروق المشروطة فى الذبح متصلة من القلب الى الدماغ،
فبالذبح فوق العقدة يحصل قطع كل من العروق المشروطة فى الذبح قطعها، ويوجد شرط
الحل باتفاق اهل المذهب. فالحق ما قاله شراح الهداية تبعا للرسغضى . والله تعالى اعلم
وعلمه اتم واحكم .

(١) امداد الفتاوى : ج ٤ ص ٥٣٩

(٢) البدائع : ج ٥ ص ٢٥

(١٧٤) : حكم ضرب عنق الجوز وغيره بالسيف .

ولو ضرب عنق جزور او بقرة او شاة بسيفه ، وابانها وسمى ، فان كان ضربها من قبل الخلقوم ، توكل وقد اساء . اما حل الاكل ، فلانه اتى بفعل الزكاة ، وهو قطع العروق ، واما الاساءة ، فلانه زاد فى ألمها ، زيادة لا يحتاج اليها فى الزكاة ، فيكره ذلك . وان ضربها من القفا . فان ماتت قبل القطع بان ضرب على الثانى ، والتوقف لا توكل ، لانها ماتت قبل الزكاة فكانت ميتة ، وان قطع العروق قبل موتها توكل لوجود فعل الزكاة وهى حية الا انه يكره ذلك ، لانه زاد فى المهامن غير حاجة . وان امضى فعله من غير توقف توكل . لان الظاهر ان موتها بالزكاة .

(١٧٥) : حكم الذبح بالمرودة او بليطة القصب او غيرها .

وعلى هذا يخرج ما اذا ذبح بالمرودة او بليطة القصب او بشقة العصا او غيرها من الآلات التى تقطع انه يحل لم يوجد معنى الذبح وهو فرى الوداج .

(١٧٦) : ان الآلة على ضربين .

وجملة الكلام فيه ان الآلة على ضربين ، آلة تقطع وآله تفسخ . والتى تقطع نوعان حادة وكليلة ، اما الحادة فيجوز الذبح بها ، حديدا كانت او غير حديد .

(١٧٧) : جواز الذبح بدون الحديد والاسر بتحديد الشفرة وراحة الذبيحة .

والاصل فى جواز الذبح بدون الحديد: ما روى عن عدى بن حاتم رضى الله عنه انه قال قلت: يا رسول الله ، أرأيت احدنا اصاب صيدا وليس معه سكين أيزكى بالمروة او بشقة العصا؟ فقال عليه الصلوة والسلام "انهر الدم مما شئت واذكر اسم الله تعالى" . وروى: ان جارية لكعب بن مالك رضى الله عنه ذهبت شاة فسأل كعب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فامر باكلها . ولانه يجوز بالحديد، والجواز ليس لكونه من جنس الحديد بل لوجود معنى الحديد بدليل انه لا يجوز بالحديد الذى لاحدله، فاذا وجد معنى الحديد فى المروة والليظة جاز الذبح بهما .

واما الكليفة فان كانت تقطع يجوز لحصول معنى الذبح لكنه يكره لما فيه من زيادة ايلام لاحاجة اليها . ولهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحديد الشفرة وراحة الذبيحة .

(١٧٨) : جواز الذبح بطفر او سن منزوعين بكراهة .

وكذلك اذا جرح بظفر منزوع او سن منزوع، جاز الذبح بهما، ويكره . وقال الشافعى رحمه الله: لا يجوز . واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : ((انهر الدم بما شئت الا ما كان من سن او ظفر فان الظفر مدى الحبشة والسن عظم من الانسان))، استثنى عليه الصلوة والسلام الظفر والسن من الاباحة، والاستثناء من الاباحة يكون حظرا . وعلل عليه الصلوة والسلام كون الظفر مدى الحبشة وكون السن عظم الانسان . وهذا خرج مخرج الانكار .

(١٧٩) : والجواب عن دليل الشافعي رحمه الله .

ولنا : انه لما قطع الوداج فقد وجد الذبح بهما ، فيجوز كما لو ذبح بالمروة وليطة القصب . واما الحديث فالمراد السن القائم والظفر القائم ، لان الحبشة انما كانت تفعل ذلك لظهار الجلادة ، وذلك بالقائم لا بالمنزوع ، والدليل عليه انه روى في بعض الروايات الا ما كان قرصا بسن او حز بظفر والقرص انما يكون بالسن القائم .

(١٨٠) : عدم جواز الذبح بالظفر والسن القائمين .

واما الآلة التي تفسخ فالظفر القائم والسن القائم ، ولا يجوز الذبح بهما بالاجماع ولو ذبحهما كان ميتة للخبر الذي روي . ولان الظفر والسن اذا لم يكن منفصلا فالذبايح يعتمد على الذبيح فيخنق وينفسخ ، فلا يحل اكله ، حتى قالوا لو اخذ غيره يده ، فامر يده كما امر السكين ، وهو ساكت ، يجوز ويحل اكله .^(١)

قال شيخنا العثماني رحمه الله : واما الآلة فكل ما يقطع الوداج حتى الظفر المنزوع ، والسن المقلوع ، الا انه يكره الذبح بهما ، اما السن فلانه عظم ، وقد نهينا عن تنجيس العظام ، لانها زاد اخواننا الجن ، واما السن (لعله اما الظفر) فلانه مدى الحبشة ، واما السن الغير المقلوع والظفر الغير المنزوع فلا يجوز الذبح بهما ، لانه خنق وليس بذبح ، حتى لو امر الظفر والسن القائمين على وجه لا يتحقق الخنق بل يحصل القطع فقط يجوز ، الا انه يكره لما فيه من تنجيس العظم والغم واستعمال مدى الحبشة وزيادة ايلام الحيوان . امرار

الغير يده ليس بشرط، فلو امر هو نفسه يده كامرار السكين بدون الاعتماد على الذبح يجوز، ويحل اكله لاشتراك العلة .^(١)

روى الطحاوى فى معانى الآثار عن ابى الرجاء العطاردى قال . خرجنا حجاجاً فصاد رجل من القوم ارنبا، فذبها بظفره فشواها فاكلوها ولم آكل معهم، فلما قدمنا المدينة سألت ابن عباس رضى الله عنهما فقال: لعلك اكلت معهم ؟ فقلت : لا . قال : اصبت، انما قتلها خنقا . قال الطحاوى : افلا ترى ان ابن عباس رضى الله عنهما قديين فى حديثه المعنى الذى به حرم اكل ما ذبح بالظفر انه الخنق . قال شيخنا العثمانى رحمه الله: فاذا وجد الخنق حرم ، واذ لم يوجد فالظفر والسن كغيره من آلات الذبح، الا ان الذبح بهما مكروه لوجه الذى ورد به النص وهو كون الظفر مدى الحبشة ، والتشبه بالكفار منهى عنه ، والسن عظم الانسان لا ينبغى تنجيسه . ولا يخفى ان هذه علة تتعلق بمعنى هو خارج عن حقيقة الذبح ، فلا تفيد غير الكراهة ولا تقتضى تحريم المذبوح ، فعلة التحريم هى ما اشار اليه ابن عباس رضى الله عنهما .^(٢)

قال القاضى ثناء الله رحمه الله : واحتج ابوحنيفة رحمه الله فى الخلافة بعموم قوله صلى الله عليه وسلم (ما انهر فكل) ، قوله صلى الله عليه وسلم (امرر الدم بما شنت) واحتج الائمة الثلاثة بقوله صلى الله عليه وسلم (ليس السن والظفر) حيث استثنى مما "انهر الدم" .

واجاب ابوحنيفة رحمه الله بانه محمول على غير المنزوع فان الحبشة كانوا يذبحون بظفر غير منزوع ، والظاهر ان المراد بالسن فى الاستثناء ما ليس فيه حدة ،

(١) اعلا . السن : ج ١٧ ص ٨٠

(٢) اعلا . السن : ج ١٧ ص ٨٢ - ٨٣

يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم : اما السن فعظم ولا يجوز بسن وظفر غير منزوعين اجماعا لانه يقتل بالثقل ، فيكون فى معنى المنخقة .^(١)

ووجه آخر لكراهة هذا الفعل ، ان فيه استعمال جزء الأدمى كما قال صاحب الهداية .^(٢) وفيه اهانة له .

(١٨١) : حكم الجنين اذا خرج بعد ذبح امه .

وعلى هذا يخرج الجنين اذا خرج بعد ذبح امه ، ان خرج حيا فذكى ، يحل ، وان مات قبل الذبح لا يوكل بلا خلاف : وان خرج ميتا ، فان لم يكن كامل الخلق ، لا يوكل ايضا فى قولهم جميعا ، لانه بمعنى المضغة . وان كان كامل الخلق اختلف فيه . قال ابو حنيفة رحمه الله : لا يوكل .^(٣)

وقد مر منا تفصيل مسألة ذكوة الجنين تحت قوله تعالى : « احلت لكم بهيمة الاتعام » فليراجع .

(١) المظهرى : ج ٣ ص ٢٢

(٢) الهداية : ج ٤ ص ٤٢٢

(٣) البدائع : ج ٥ ص ٤٢

(١٨٢) : **واما الاضطرارية .**

قال فى البدائع : فركنها العقر وهو الجرح فى اى موضع كان، وذلك فى الصيد، وما هو فى معنى الصيد ، وانما كان كذلك، لان الذبيح اذا لم يكن مقدوراً ولا بد من اخراج الدم لازالة المحرم، وتطيب اللحم، وهو الدم المسفوح على ما بينا، فيقام سبب الذبيح مقامه، وهو الجرح على الاصل المعهود فى الشرع من اقامة السبب مقام المسبب عند العذر والضرورة ، كما يقام السفر مقام المشقة والنكاح مقام الوطئ ، والنوم مضطجعا او متوركا مقام الحدث ونحو ذلك .

وكذلك ما ند من الابل والبقر والغنم بحيث لا يقدر عليها صاحبها، لانها بمعنى الصيد وان كان مستانسا، وقد روى ان بعيراً ند على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرماه رجل فقتله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((ان لهذه الابل اوايد كاوايد الوحش، فاذا غلب عليكم منها شئ فاصنعوا به هكذا)) .

(١٨٣) : **وسواء ند البعير والبقر فى الصحراء او فى المصر .**

فذكاتهما العقر. كذا روى عن محمد، لانهما يدفعان عن انفسهما فلا يقدر عليهما . قال محمد : والبعير الذى ند على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بالمدينة فدل ان ند البعير فى الصحراء والمصر سواء فى هذا الحكم .

(١٨٤) : واما الشاة .

فان ندت فى الصحراء فز كاتها العقر، لانه لا يقدر عليها وان ندت فى المصر لم يجز عقرها، لانه يمكن اخذها، اذهى لا تدفع عن نفسها، فكان الذبيح مقدورا عليه، فلا يجوز العقر . وهذا لان العقر خلف من الذبيح، والقدرة على الاصل تمنع المصير الى الخلف كما فى التراب مع الماء، والاشهر مع الاقراء وغير ذلك .

(١٨٥) : وكذلك ما وقع فى قلب قلم يقدر على اخراجه ولا على مذبحة ولا منحره .

فان ذكاته زكاة الصيد، لكونه فى معناه، لتعذر الذبيح والنحر .

وذكر فى المنتقى فى البعير: اذا صال على رجل فقتله وهو يريد الزكاة حل اكله، اذ كان لا يقدر على اخذه، وضمن قيمته، لانه اذا كان لا يقدر على اخذه صار بمنزلة الصيد، فجعل الصيال منه كنده، لانه يعجز عن اخذه، فيعجز عن نحره، فيقام الجرح فيه مقام النحر، كما فى الصيد .

(١٨٦) : ثم لا خلاف فى الاصطياد بالسهم والرمح والحجر والخبث ونحوها .

انه اذا لم يجرح لا يحل . واصله ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن صيد المعراض فقال عليه الصلوة والسلام : ((اذا خرق فكل وان اصابه بعرض فلا تاكل فانه وقيد)) .

(١٨٧) : واما الاصطياد بالجوارح من الحيوانات.

اما بناب كالكلب والفهد ونحوهما . واما بالمخلب كالبازي والشاهين ونحوهما ،
فكذلك فى الرواية المشهورة انه اذا لم يجرح لا يحل ، حتى لو خنق او صدم ولم يجرح ولم
يكسر عضو منه ، لا يحل فى ظاهر الرواية . وروى عن ابى حنيفة وابى يوسف يحل . وجه
هذه الرواية ان الكلب ياخذ الصيد على حسب ما يتفق له ، فقد يتفق له الاخذ بالجرح ، وقد
يتفق بالخنق والصدم ، والحال حال الضرورة ، فيوسع الامر فيه ، ويجعل الخنق والصدم كالجرح ،
كما وسع فى الذبح .

(١٨٨) : وجه ظاهر الرواية .

قوله تعالى : « يستلونك ما اذا احل لهم قل احل لكم الطيبت وما علمتم من
الجوارح » وهى من الجراحة . فيقتضى اعتبار الجرح ، ولان الركن هو اخراج الدم وذلك
بالذبح فى حال القدرة ، وفى حال العجز ، اقيم الجرح مقامه ، لكونه سببا فى خروج الدم ، ولا
يوجد ذلك فى الخنق . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صيد المعراض (اذا
خرق فكل وان اصاب بعرضه فلا تاكل فانه وقيد) وروى انه عليه الصلوة والسلام قال
(ما اصببت بعرضه فلا تاكل فهو وقيد وما اصببت بحده فكل) ، اراد عليه الصلوة والسلام
الحل والحرمه على الجرح ، وعدم الجرح وسمى عليه الصلوة والسلام غير المجروح وقيدا . وانه
حرام بقوله تبارك وتعالى : « والموقسوذة » ولانها منخنقة وانها محرمة بقوله عز وجل
« والمنخنقة » .

(١٨٩) : حكم الصيد الذي كسر منه العضو .

فان لم يجرحه ولم يخنقه ولكنه كسر عضوا منه فمات، فقد ذكر الكرخي رحمه الله: انه لم يحك عن ابي حنيفة رحمه الله فيه شئ مصرح، وذكر محمد فى الزيادات: واطلق، انه اذا لم يجرح لم يوكل، وهذا الاطلاق يقتضى انه لا يحل بالكسر . وقال ابويوسف: اذا جرح بناب او مخلب او كسر عضوا، فقتله فلا باس باكله. فقد جعل الكسر جراحة باطنه، فيلحق بالجراحة، لظاهاه فى حكم بنى على الضرورة والعذر. وجه رواية محمد رحمه الله وهى الصحيحة، ان الاصل هو الذبح، وانما اقيم الجرح مقامه فى كونه سببا لخروج الدم، وذلك لا يوجد فى الكسر، فلا يقام مقامه، ولهذا لم يتم الخنق مقامه. وقد قالوا اذا اصاب السهم ظلف الصيد، فان وصل الى اللحم فادماه حل، والا فلا . وهذا تفرع على رواية اعتبار الجرح .

(١٩٠) : حكم الشاة المذبوحة لم يسئل منها دم .

ولو ذبح شاة ولم يسئل منها دم ، قيل :وهذا قد يكون فى شاة اعتلفت العناب ، اختلف المشائخ فيه: قال ابوالقاسم الصفار رحمه الله : لا توكل، لقوله عليه الصلوة والسلام ((ماقر الاوداج وانهر الدم المحرم فكل)) يوكل بشرط انهار الدم ولم يوجد. ولان الذبح لم يشترط لعينه، بل لاخراج الدم المحرم وتطبيب اللحم ولم يوجد، فلا يحل . وقال ابوبكر الاسكاف، والفقيه ابو جعفر الهنديانى رحمهما الله: يوكل لوجود الذبح وهو فرى الاوداج انه سبب لخروج الدم عادة، لكنه امتنع لعارض بعد وجود السبب، فصار كالدّم الذى احتبس فى بعض العروق عن الخروج بعد الذبح وذا لا يمنع الحل، كذا هذا .

(١٩١) : حکم العضو المبان من الحص .

وعلى هذا يخرج ما اذا قطع من الية الشاة قطعة او من فخذها انه لا يحل المبان، وان ذبحت الشاة بعد ذلك ، لان حكم الزكاة لم يثبت فى الجزور المبان وقت الابانة لانعدام ذكاة الشاة، لكونها حية وقت الابانة، وحال فوات الحياة كان الجزء منفصلاً، وحكم الزكاة لا يظهر فى الجزء المنفصل . وروى ان اهل الجاهلية كانوا يقطعون قطعة من الية الشاة ومن سنام البعير فياكلونها، فلما بعث النبى المكرم عليه الصلوة والسلام نهاهم عن ذلك. فقال عليه الصلوة والسلام ((ما ابين من الحى فهو ميت)) والجزء المقطوع مبان من حى وبائن منه فيكون ميتا وكذلك اذا قطع ذلك من صيد لم يوكل المقطوع، وان مات الصيد بعد ذلك لما قلنا .

(١٩٢) : حکم الصيد قطعه نصفين بسيف .

ولو ضرب صيدا بسيف فقطعه نصفين يوكل النصفان عندنا جميعاً . وهو قول ابرهيم النخعى، لانه وجد قطع الوداج، لكونها متصلة من القلب بالدماع فاشبهه الذبح فيوكل الكل . وان قطع اقل من النصف فمات، فان كان مما يلى العجز لا يوكل المبان عندنا. وقال الشافعى رحمه الله: يوكل . وجه قوله : ان الجرح فى الصيد اذا اتصل به الموت فهو ذكاة اضطرارية، وانها سبب الحل كالذبح . ولنا : قول النبى عليه الصلوة والسلام ((ما ابين من الحى فهو ميت)) والمقطوع مبان من الحى فيكون ميتاً . وان كان مما يلى الرأس يوكل الكل لوجود قطع الوداج . فكان الفعل حال وجوده ذكاة حقيقة، فيحل به الكل . وان ضرب

راس صيد فابانه نصفين طولاً وعرضاً يوكل كله فى قول أبى حنيفة رحمه الله ومحمد. وهو قول أبى يوسف الاول ، ثم رجع، وقال: لا يوكل النصف البائن ويوكل ما بقى من الصيد . والاصل فيه ما ذكرنا ان الاوداج متصلة بالدماغ، فتصير مقطوعة بقطع وكان أبوىوسف على هذا. ثم ظن انها لا تكون الا فيما يلى البدن من الرأس ، وان كان المبان اكثر من النصف فكذلك يوكل الكل، لانه اذا قطع العروق، فلم يكن ذلك ذبحاً بل كان جرحاً وانه لا يبيح المبان لما ذكرنا .^(١)

(١٩٣) : المبان من السمك حلال .

قال فى الهداية : ثم الاصل فى السمك عندنا: انه اذا مات بأفة يحل كالما خود، واذا مات حتف انفه من غير أفة لا يحل، كالطافى ، واذا قطع بعضها فمات يحل اكل ما ابين وما بقى، لان موته بأفة وما أبين من الحى وان كان ميتاً فميتته حلال .^(٢)

(١٩٤) : حكم المقتولة بالبندقة والبندق .

وفى الهداية : لا يوكل ما اصابه البندقة فمات بها، لانها تدق وتكسر ولا تجرح فصار كالمعراض اذا لم يخرق .^(٣)

وفى شرح المؤطا: للشيخ محمد زكريا كاندهلوى رحمه الله ، وعلق البخارى فى صحيحه . قال ابن عمر رضى الله عنهما: فى المقتولة بالبندقة، تلك «الموقوذة» . ذكره

(١) البدائع : ج ٥ ص ٤٥ ملخصاً

(٢) الهداية : ج ٤ ص ٤٢٧

(٣) الهداية : ج ٤ ص ٤٩٦

مالك وسالم والقاسم ومجاهد وإبراهيم وعطا والحسن. وكره الحسن رمى البندقة فى القرى والامصار، ولا يرى باسا فيما سواه انتهى .

(١٩٥) : قال الشيخ محمد زكريا كاندهلوى رحمه الله .

ولا يذهب عليك ان ما ذكر من حكم البندقة واتفق عامة الفقهاء عليه هو حكم بندقة الطين يقال لها بالهنديه " غله وغليله " واما بندقة الرصاص او آلاتك المعروفة بزماننا ببندق، او " جهرة " فلم تكن فى هذا الزمان حادثة بعده، ومختلفة بين الفقهاء فى حل الزكاة بها . قال الدردير تحت قول المصنف فى شرط الزكاة بسلاح محدد: احترز له عن نحو العصا والبندق البرام الذى يرمى بالقوس ، واما الرصاص فيوكل، لانه اقوى من السلاح، كذا اعتمده، بعضهم ، قال الدسوقي : الحاصل : ان الصيد ببندق الرصاص لم يوجد فيه نص للمتقدمين لحدوث الرمى به بحدوث البارود فى وسط المائة الثامنه . واختلف فيه المتأخرون: فمنهم: من قال بالمنع قياسا على بندق الطين ، ومنهم: من قال بالجواز. كابى عبد الله القورى، وابن غازى، والشيخ المنجور وعبد الرحمن الفاسى، والشيخ عبد القادر الفاسى، لما فيه من الانهار والاجهاز بسرعة التى شرعت الزكاة لاجله . وقياسه على البندق الطين فاسد لوجود الفارق، وهو وجود الخرق والنفود. فى الرصاص تحقيقا ، وعدم ذلك فى بندق الطين وانما شانہ الرض والكسر فهو من الوقذ المحرم بنص القرآن انتهى .

وقال ابن عابدين من فقهاء الحنفية : ولا يخفى ان الجرح بالرصاص انما هو بالاحراق، والثقل بواسطة اندفاعه العنيف، اذ ليس له حد فلا يحل . وبه افتى ابن نجيم .^(١)

قال مولانا فتح محمد الثائب التلميذ لمولانا عبد الحى اللكنوى رحمه الله فى

تكملة عمدة الرعايه حاشية شرح الوقايه : وقال الاستاذ العلام (اى المولى عبد الحى الكنوى) بحرمة صيد قتله بالبندق الا ان يجد حيا فيذبح . وقلنا : فى خلاصة التفاسير فى البندق ثلاثة احتمالات . الاول : الاحراق بالنار . الثانى : التصادم . الثالثه : الجمع ، فالاحراق والتصادم ظاهر الفساد ، لا يحل ما قتله لكن الجرح لا يعتبر ايضاً ، لان اثر الجرح من قوة تصادمه ولا اعتبار للحلّة عند دليل الحرمة .^(١)

وصرح العلامة عبد الحى الكنوى فى فتاواه : ان صيد البندق بمقتضى القواعد الفقهيّة لا يحل بغير ذبح ، فان الاصل ان الموت اذا حصل بالجرح بيقين حل ، وان بالثقل لا يحل ، كذا فى التبيين . وفى رد المحتار : ولا يخفى ان الجرح بالرصاص الخ .^(٢)

(١٩٦) : القاعدة الكلية فى هذه المسائل .

قال فى الهداية : والاصل فى هذه المسائل ، ان الموت اذا كان مضافا الى الجرح بيقين كان الصيد حلالا ، واذا كان مضافا الى الثقل بيقين كان حراما ، وان وقع الشك ولا يدري مات بالجرح او بالثقل كان حراما احتياطاً .^(٣)

فعلى هذه القاعدة الكلية يكون صيد البندق حراما الا ان يجد حيا فيذبح ، لان الجرح بالرصاص انما هو بالاحراق والثقل بواسطة اندفاعه العنيف كما قال ابن عابدين : فلا يعتبر ، لانه لا اعتبار للدليل الحلّة عند دليل الحرمة ، كما قالوا فى تاويل الحرمة ان رماه بحجر وجرحه اذ كان ثقيلاً وبه حدة لاحتمال انه قتله بثقله . وان كان الحجر خفيفاً وبه حدة يحل لتعين الموت بالجرح .^(٤)

(١) حاشية شرح الوقايه لمولانا فتح محمد التائب ج٤ ص٧٠

(٢) رد المحتار : ج ٦ ص ٤٧١

(٣) الهداية : ج ٢ ص ٢٧٧

(٤) الهداية ج٢ ص٢٧٧

(١٩٧) : مسئلة .

ولورمى الى صيد فى الهواء فاصابه فسقط على الارض ومات كان حلالا ، لان الوقوع على الارض من ضرورته ، وان سقط فى الماء او على جبل او شجر ثم تردى منه فمات لا يحل اكله وهو من «التردية» . والذى مات بالفرق الا ان يكون السهم اصاب مذبحة فى الهواء ، فيحل كيف ما وقع ، لان الذبح قد حصل باصابة السهم المذبح .^(١)

(١٩٨) : شوائط ركن الزكوة .

قال فى البدائع : اما شرائط ركن الزكاة فانواع ، بعضها يعم نوعى الزكاة الاختيارية والاضطرارية وبعضها يخص احدهما دون الاخر .^(٢)

(١٩٩) : الشرائط التى يعمهما . منها ان يكون عاقلاً مسلماً كتابياً .

فمنها : ان يكون عاقلاً ، فلا توكل ذبيحة المجنون والصبى الذى لا يعقل ، والسكران الذى لا يعقل لما نذكر ان القصد الى التسمية عند الذبح شرط ، ولا يتحقق القصد الصحيح من لا يعقل ، فان كان الصبى يعقل الذبح ويقدر عليه توكل ذبيحته . وكذا السكران .

ومنها : ان يكون مسلماً او كتابياً ، فلا توكل ذبيحة اهل الشرك والمجوسى والوثنى

(١) المظهرى ج ٣ ص ٢٣

(٢) البدائع ج ٥ ص ٤٥

وذبيحة المرتد ، اما ذبيحة اهل الشرك ، فلقوله تعالى : « وما اهل لغير الله » قوله عز وجل : « وما ذبح على النصب » اى للنصب وهى الاصنام التى يعبدونها . واما ذبيحة المجوسى فلقوله عليه الصلوة والسلام : ((سنوا بالمجوسى سنة اهل الكتاب غيرنا كحى نسانهم ولا اكلى ذبائهم)) . ولان ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة من شرائط الحل عندنا لما نذكره ولم يوجد ، واما المرتد فلاته لا يقر على الدين الذى انتقل اليه ، فكان كالثمنى الذى لا يقر على دينه .

(٢٠٠) : حكم ذبيحة المرتد المراهق .

ولو كان المرتد غلاما مراهقا لا توكل ذبيحته عند ابي حنيفة ومحمد ، وعند ابي يوسف توكل ، بناء على ان رده صحىحة عندهما ، وعنده لا تصح .^(١)

(٢٠١) : دلالة الكتاب على ان ذبيحة اهل الكتاب حلال لنا .

واعلم: ان من اعتقد دينا سماويا وله كتاب منزل كصحف ابراهيم وشيث وزبور داؤد ، فهو من اهل الكتاب ، فتجوز مناحتهم واكل ذبائهم .^(٢)

وتوكل ذبيحة اهل الكتاب لقوله تعالى : « وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » والمراد منه ذبائهم اذ لو لم يكن المراد ذلك لم يكن للتخصيص باهل الكتاب معنى ، لان غير الذبائح من اطعمة الكفرة ماكول ، ولان مطلق اسم الطعام يقع على الذبائح كما يقع

(١) البائع ج ٥ ص ٢٥

(٢) الشامى عن الزيلعى : ج ٢ ص ٣٩٨

على غيرها، لانه اسم لما يتطعم، والذبايح مما يتلعم فيدخل تحت اطلاق اسم الطعام فيحل لنا اكلها .

(٢٠٢) : واهل الحرب منهم وغيرهم سواء فمن هذا الحكم .

ويستوى فيه اهل الحرب منهم وغيرهم، لعموم الآية الكريمة . وقال فى الهداية : واطلاق الكتابى ينتظم الكتابى الذمى، والحربى، والعربى، والتغلبى، لان الشرط قيام الملة على مامر آنفا . (وهو قوله ، ومن شرطه ان يكون الذابح صاحب ملة التوحيد، اما اعتقاداً كالمسلم او دعوى كالكتابى) .^(١)

(٢٠٣) : حكم ذبايح نصارى بنى تغلب .

وكذا يستوى فيه نصارى بنى تغلب وغيرهم، لانهم على دين النصارى، الا انهم نصارى العرب، فيتناولهم عموم الآية الشريفة ، وقال سيدنا على رضى الله عنه : (لا توكل ذبايح نصارى العرب لانهم ليسوا باهل الكتاب) وقرء قوله تعالى : « ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى » وقال ابن عباس رضى الله عنهما : توكل وقرء قوله عزوجل : « ومن يتولهم منكم فانه منهم » والآية التى تلاها سيدنا على رضى الله عنه دليل على انهم من اهل الكتاب، لانه قال عزوجل : « ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب » اى من اهل الكتاب وكلمة "من" للتبعيض الا انهم يخالفون غيرهم من النصارى فى بعض شرائعهم وذا يخرجهم عن كونهم نصارى كسائر النصارى .^(٢)

(١) الهداية ج ٢ ص ٢٧٧

(٢) البدائع ج ٥ ص ٤٥

فالخلاف المنقول بين سيدنا على وابن عباس رضى الله عنهما، فى ان ذبائح نصارى بنى تغلب هل تؤكل ام لا ؟ مبنى على اشتباه مذهبهم، فكل اجاب بما ثبت عنده، فظن ابن عباس رضى الله عنها انهم من اهل الكتاب، فحكم بحل ذبيحتهم، لانه هو حكم اهل الكتاب، ولعل ثبت عند على رضى الله عنه ان حالهم ليس حال اهل الكتاب، فانهم لم يتمسكوا من النصرانية بشئ الا بشرتهم الخمر ولا يذبحون على اسم الله، فليسوا باهل الكتاب فلا تؤكل ذبيحتهم .

(٢٠٤) : محمل النهى عن اكل ذبائح نصارى العرب و محمل قول على رضى الله عنه .

قال القاضى رحمه الله: المختار عندنا هو القول الاول يعنى ذبائح الكتابى تاركاً للتسمية عامداً او على غير اسم الله تعالى لا يؤكل، ان علم ذلك يقيناً، او كان غالب حالهم ذلك، وهو محمل النهى عن اكل ذبائح نصارى العرب . ومحمل قول على رضى الله عنه لا تاكلوا من ذبائح نصارى بنى تغلب فانهم لن يتمسكوا من النصرانية بشئ الا بشرتهم الخمر، فلعل علياً رضى الله عنه علم من حالهم انهم لا يسمون الله عند الذبح او يذبحون على غير اسم الله تعالى، فكذا حكم نصارى العجم، ان كان عاداتهم الذبح على غير اسم الله تعالى غالباً لا يؤكل ذبيحتهم، ولا شك ان نصارى فى هذا الزمان لا يذبحون بل يقتلون بالوقد غالباً فلا يحل طعامهم .^(١)

(٢٠٥) : والاولى ان لا يؤكل ذبائح اهل الكتاب من غير ضرورة .

وفى الشامية ومقتضى الدلائل الجواز كما ذكر التمرتاشى فى فتاواه : والاولى ان لا يؤكل ذبيحتهم ولا يتزوج منهم الا للضرورة كما حققه الكمال ابن الهمام اهـ .^(١)

(٢٠٦) : حكم ذبائح اليهود والنصارى فى زماننا .

ولا يدخل فى اليهود والنصارى الدهرى الذى ينكر الله ورسوله واليوم الآخر ولا يدين بدين عيسوى، او يهودى، لان علياً رضى الله عنه نهى عن اكل ذبائح النصارى بنى تغلب، بناء على انهم لم يتمسكوا من النصرانية بشئ الا بشربهم الخمر . والدهرى الذى لا يقول لوجود الله تعالى ولا يعتقد بدين الله كما هو غالب حال اليهودى والنصارى فى زماننا، فكيف يحل لنا ذبائحهم فانهم ليسوا باهل الكتاب فى الحقيقة .

قال القرطبى : والضرب الثانى هى التذكية التى ذكرنا انهاهى التى تحتاج الى الدين والنية ، فلما كان القياس ان لا تجوز ذبائحهم، كما نقول انهم لاملة لهم ولا عبادة مقبولة، لكن اخص الله تعالى فى ذبائحهم على هذه الامة، واخرجها النص عن القياس على ما ذكرناه من قول ابن عباس رضى الله عنهما .^(٢)

فعلم من هذا كله ان مدارج ذبائح اهل الكتاب على الملة والدين . فمن لا ملة له ولا دين له لا يحل ذبيحته . كما هو غالب حال اليهود والنصارى فى زماننا، ان لا ملة لهم ولا دين لهم .

وصرح الامام ابن كثير فى تفسيره : وهذا امر مجمع عليه بين العلماء ان ذبائحهم

(١) الشامية ج ٥ ص ٢٥٨

(٢) القرطبى : ج ٦ ص ٧٧

حلال للمسلمين لانهم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله ولا يذكرون على ذبائحهم الا اسم الله وان اعتقدوا فيه تعالى ما هو منزه منه تعالى وتقدس .^(١)

علم من هذه العبارة اولاً: ان المراد من طعام اهل الكتاب ذبائحهم وعلى حلة ذبائحهم اجماع الامة ، وثانياً : ان وجه حلة ذبائحهم عند الصحابة والتابعين الذين ذكرت اسمائهم، ان اليهود والنصارى وان وقع في دينهم تحريف وتبديل ولكن مسألة الذبح كانت باقية على وفق حكم الشريعة المحمدية على صاحبها الف الف صلوة وتحية. ولذا يعتقدون تحريم الذبح لغير الله ولا يذكرون على ذبائحهم الا اسم الله كما هو حرام في شريعتنا .

وفى التفسير البحر المحيط : وذهب اى ان الكتابى اذا لم يذكر الله على الذبيحة وذكر غير الله لم توكل . وبه قال ابوالدرداء، وعبادة بن الصامت، وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم .وبه قال: ابوحنيفة، و ابويوسف، ومحمد، وزفر، ومالك. وكره النخعي، والثوري، اكل ما ذبح واهل به لغير الله.^(٢)

قال السيد الضعيف .

ولا خلاف بين الصحابة والتابعين واسلاف الامة فى ان مذهب اهل الكتاب كان عند نزول القرآن انه اذا ذكر غير الله على الذبيحة او لم يذكر اسم الله قصدا فهو حرام ، وما يوجد فى عوام اهل الكتاب فهو من اغلاط العوام ليس هو مذهب لهم كما مر من تفسير ابن كثير والبحر المحيط .

قال ابن كثير : وفى هذا الذى قاله المكحول رحمه الله نظرٌ . فانه لا يلزم من اباحته

(١) التفسير لابن كثير ج ٣ ص ٨٩

(٢) البحر المحيط ج ٤ ص ٤٣١

طعام اهل الكتاب اباحة اكل مالم يذكر اسم الله عليه لانهم يذكرون اسم الله على ذبائحهم وقرايبتهم وهم متعبدون بذلك، ولهذا لم يبيح ذبائح من عداهم من اهل الشرك ومن مشابههم، لانهم لم يذكرون اسم الله على ذبائحهم بل ولا يتوقفون فيما ياكلونه من اللحم على زكاة بل ياكلون الميتة. (١)

فثبت الفرق بين ذبائح اهل الكتاب وبين ذبائح من عداهم من اهل الشرك ، ان اهل الكتاب يذكرون اسم الله على ذبائحهم، فتحل لنا، ولا يذكرون من عداهم اسم الله على ذبائحهم، فلا تحل لنا لقوله تعالى : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق » .

والحاصل : ان اليهود والنصارى غالب احوالهم فى زماننا، انهم لم يتمسكوا من اليهودية و النصرانية بشئ، بل لا يؤمنون بالله ولا بموسى وعيسى عليهما السلام ، فليس حكم ذبائحهم حكم ذبائح اهل الكتاب، لانهم ليسوا داخلين فيهم وهم دهريون لا يدينون بدين سماوى، ولا يعتقدون بكتاب منزل ولا يؤمنون بنبى مرسل، فهم خارجون عن اهل الكتاب.

وما ذكر فى التفسيرات الاحمدية: من انه ليس لاستثناء نصارى بنى تغلب فى حرمة ذبائحهم. ذكر فى كتب ابى حنيفة رحمه الله ، وان كان مذكورا فى باب الجزية، انه يؤخذ منهم ضعف زكوتنا بل قد صرح فى الهداية بان اطلاق الكتابى ينتظم الكتابى الذمى والحربى والتغلبى لان الشرط قيام الملة على مامر. (٢)

فهو مبنى على قيام الملة يعنى ان النصارى بنى تغلب ان كانوا قائمين على ملة النصارى فينتظم اسم الكتابى التغلبى ايضا كما ينتظم غير التغلبى .

(١) ابن كثير ج٣ ص٢٠

(٢) التفسيرات الاحمدية ص ٣٤٠

(٢٠٧) : حكم الصابئين .

وصاحب الكشاف ايضاً قد صرح: بان حكم الصابئين حكم اهل الكتاب عند ابي حنيفة رحمه الله . وقال صاحبه هم صنفان: صنف يقرؤون الزبور ويعبدون الملائكة وصنف لا يقرؤون كتابا ويعبدون النجوم، فهؤلاء ليسوا من اهل الكتاب .^(١)

فكما ان الصابئين عند الصاحبين صنفان، صنف يقرؤون الكتاب، وصنف لا يقرؤون كتابا، فالصنف الذي لا يقرؤون كتابا، ليسوا من اهل الكتاب. فكذلك نصارى بنى تغلب الذين لاملة لهم، ولا يدينون بدين سماوى، ليسوا من اهل الكتاب . فالاختلاف مبنى على اختلاف الاحوال او علم حقيقة الحال . فالذين يسمونهم اليهود والنصارى فى زماننا، فان غالب احوالهم ان لا يدينون بدين سماوى، بل لا يؤمنون بالله وحده وهم دهريون .

فان كان هذا حالهم فكيف يحكم بانهم داخلون فى اهل الكتاب ويحل ذبيحتهم ، نعم: ان ثبت ان احدا منهم يومن بالله ويموسى وعيسى عليهما السلام، فلا شك فى انه من اهل الكتاب، وانه يحل ذبيحته ، فمالم يثبت انه من اهل الكتاب لا يحكم بحل ذبيحته . ويؤيد ما قلنا ما قال صاحب التكملة : على قول شرح الوقاية : لانهم يذكرون اسم الله عليها يعنى معلوم من عاداتهم وشرائعهم ذكر اسم الله تعالى عند الذبح، فان تركها قوم وكان من اليهود والنصارى فلا تأكل ذبائحهم الا يذكرون اسم الله تعالى بعلمنا . فان النصارى الموجودين فى عصرنا تركوا كل شرائعهم، واختاروا ما امرهم وهو اهم ونحن نعلم بيقين مثلاً لا يذبحون ولا يذكرون بل ياكلون حيث يجدون، فكيف تاكل لحومهم الا ان يذبحوا فى اعيننا ويذكروا اسم الله تعالى ونسمع فلا باس بالاكل . خذ هذا ولا تكن من الغافلين .^(٢)

(١) التفسيرات الاحمدية ص ٣٤ .

(٢) حاشية شرح الوقاية : ج ٤ ص ٣٤ .

(٢٠٨) : ذبيحة الكتابي وان كانت جائزة ولكن ذبحه للإضحية مكروه.

قال في الدر المختار : وكره ذبح الكتابي، قال العلامة الشامي: اى بالامر لانها قرية ولا ينبغي ان يستعان بالكافر فى امور الدين، ولو ذبح جاز، لانه من اهل الذبح بخلاف المجوسى. (اتقانى، وقهستانى، وغيرهما). وظاهر كلام الزيلعى وغيره عدم الكراهة لو كان بامرهم. وبه صرح المسكين مستدلا عليه بقول الكافى : ولو امر المسلم كتابياً بان يذبح اضحيته جاز وكره بدون امره . لكن نقل ابو السعود عن الحموى: ان بعضهم ذكر ان عبارة الكافى على خلاف ما نقل عنه، وفي الجوهرة فاذا ذبحها للمسلم بامرهم اجزاه ويكره. ^(١)

ومثله فى البدائع : واذا لم يذبح بنفسه يستحب له ان يامر مسلماً . فان امر كتابياً يكره لما قلنا . ^(٢)

قال القرطبي : وذبح المسلم افضل من ذبح الكتابي ، ولا يذبح نسكا الا مسلم ، فان ذبح النسك كتابي فقد اختلف فيه ، ولا يجوز فى تحصيل المذهب ، وقد اجاز اشهب . ^(٣)

قال شيخنا العثماني رحمه الله : والحق ما اختاره فى متن " الدر " من الكراهة فقد عرفت ما روينا من جماعة من الصحابة وغيرهم من علماء التابعين انهم قالوا : لا يذبح اضاحيكم اليهود والنصارى ، لا يذبحها الا مسلم .

واقل ما يحمل عليه ان يكون ذبح الكتابي مكروهة والا لزمنا مخالفة جماعة من الصحابة لا يعرف لهم مخالف منهم ولا يجوز ذلك عندنا . فافهم . والله اعلم . ^(٤)

(١) الدرالمختار ج ٦ ص ٣٢٨

(٢) البدائع ج ٥ ص ٧٩

(٣) القرطبي ج ٦ ص ٥٥

(٤) اعلاء السنن ج ١٧ ص ٢٧٩

(٢٠٩) : قال العبد الضعيف عفا الله عنه .

نعم ظاهر كلام الزيلعي يفيد عدم الكراهة لو كان بامرءه، لانه قال : ولو امره فذبح جاز، ان كان المراد بالجواز فى كلامه الجواز بلا كراهة ، واما ان كان مع الكراهة فلا ، فيوافق كلامه كلام الشامى، وهو ايضا يفيد الجواز مع الكراهة، لانه قال اولاً، على متن الدر المذكور، وكره ذبح الكتابى، اى بالامر لانها قرية، ولا ينبغى ان يستعان بالكافر فى امور الدين . وقال ثانياً ، ولو ذبح جاز، لانه من اهل الذبح فافاد الجواز مع الكراهة .

(٢١٠) : خلاصة الهرام فى هذا المقام .

ان ذبيحة الكتابى حلال بشرطين ، الشرط الاول : ان يكون الكتابى اصلياً ولا يكون مرتداً عن اسلامه ، فان ارتد المسلم وصار كتابياً فلا يحل ذبيحته . واما ان كان غير مسلم و صار نصرانياً او يهودياً فحكمه حكم النصرانى واليهودى .

والشرط الثانى : ان يذكر اسم الله وقت الذبح ، والا لا يحل .^(١)

قال فى الدرالمختار : الا اذا سمع منه عند الذبح ذكر المسيح ، وقال فى شرحه : فلو سمع منه ذكر الله تعالى ولكنه عنى به المسيح، قالوا يوكل ، الا اذا نص . فقال : باسم الله الذى هو ثالث ثلاثه . (هندية) وافاد انه يوكل اذا جاء به مذبوحة (عناية) كما اذا ذبح بالحضور وذكر اسم الله تعالى وحده .^(٢)

وقول صاحب العناية : انه يوكل اذا جاء به مذبوحة يحمل على ان اهل الكتاب فى

(١) بيان القرآن :

(٢) الشامى : ج ٦ ٢٩٧

زمانه معلوم من عاداتهم ذكر اسم الله تعالى عند الذبح . واما غالب حال اهل الكتاب من اليهود والنصارى فى زماننا انهم تركوا كل شرائعهم ، ومعلوم انهم لم يذكروا اسم الله تعالى عند الذبح ، بل لا يذبحون وياكلون بلا ذبح ، فكيف نأكل لحومهم ويحل ذبائحهم ، وعامتهم انهم ليسوا من اهل الكتاب فلا توكل ذبائحهم فى زماننا ، الا ان احدا منهم يذبح فى اعيننا على اسم الله تعالى وهو يؤمن بالله تعالى وحده ويعتقد دينا سماويا وليس هو دهرنا ، فلا باس باكل ذبيحته وهو نادر جدا والنادر فى حكم المعدوم .

واذ ثبت ان الكتابى هو من يعتقد دينا سماويا ، وله كتاب منزل ، ثبت ان الكفار والهنود من اهل الهند ليسوا من اهل الكتاب ، لانهم ليس لهم دينا سماويا ولا كتابا منزلا ولا يدل دليل قطعى على ان فى الهند كان نبيا مرسلأ ، والاحتمال لا يكفى للاستدلال . ولو فرض يفرض المحال ، انهم يعتقدون دينا سماويا ويؤمنون بنبي مرسل فى زمان ما ، ولكن الآن لا شبهة فى انهم هم المشركون ولا يؤمنون بدين نبي ، ولا يقرؤن بكتاب منزل ، فليسوا من اهل الكتاب ، فلا يحل مناكتهم ولا ذبائحهم . وفى هذا كفاية لمن له دراية ، وان شئت تفصيل المسئلة فارجع الى رسالة " ارسال الجنود الى ارسال الهنود " وهى جزء من جزء الخامس من فتاوى حكيم الامة التهانوى رحمه الله تعالى .

(٢٢١) : تحقيق مسئلة متروك التسمية عند الذبح عامدا او ناسيا .

قال فى البدائع : ومنها التسمية حالة الذكر عندنا وعند الشافعى ليست شرط اصلا . وقال مالك رحمه الله تعالى : انها شرط حالة الذكر والسهو حتى لا يحل متروك التسمية ناسيا عنده . والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم .

(٢١٢) : استدلال الشافعي رحمه الله بالآية .

اما الكلام مع الشافعي رحمه الله تعالى ، فانه احتج بقوله تعالى : « قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير » امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يقول انه لا يجد فيما اوحى اليه محرماً سوى الاشياء الثلاثة . ومتروك التسمية لم يدخل فيها . فلا يكون محرماً . ولا يقال يحتمل انه لم يكن المحرم وقت نزول الآية سوى المذكور فيها ، ثم حرم بعد ذلك متروك التسمية بقوله عزوجل : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » . لانه قيل ان سورة الانعام نزلت جملة واحدة ، ولو كان متروك التسمية محرماً لكان واجدا له ، فيجب ان يستثنيه كما استثنى الاشياء الثلاثة .

(٢١٣) : استدلال الحنفية على كون التسمية شرطاً عند الذبح بالآية والحديث .

ولنا قوله عزوجل : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق » والاستدلال بالآية بوجهين . احدهما : ان مطلق النهي للتحريم في حق العمل . والثاني : انه سمي اكل مالم يذكر اسم الله عليه فسقا بقوله عزوجل : « وانه لفسق » . ولا فسق الا بارتكاب المحرم . ولا تحمّل الا على الميتة ، وذبائح اهل الشرك ، بقول بعض اهل التاويل في سبب نزول الآية الكريمة ، لان العام لا يختص بالسبب عندنا ، بل يعمل بعموم اللفظ ، لما عرف في اصول الفقه

مع ما ان الحمل على ذلك حمل على التكرار، لان حرمة الميتة وذبائح اهل الشرك ثبتت بنصوص آخر وهى قوله عزوجل: « حرمت عليكم الميتة » وقوله عز وجل: « وما اهل لغير الله به » وقوله عز وجل: « وما ذبح على النصب » فالحمل على ما قاله يكون حملا على ما قلنا، ويكون حملا على فائدة جديدة فكان اولى . وقوله عزوجل: « فاذكروا اسم الله عليها صواف » ومطلق الامر للوجوب فى حق العمل ، ولو لم يكن شرطا لما وجب . وروى الشعبى عن عدى بن حاتم رضى الله عنهما: قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد الكلب فقال: ((ما امسك عليك ولم ياكل منه، فكله، فان اخذه ذكاته، فان وجدت عند كلبك غيره فحسبت ان يكون اخذه معه وقد قتله، فلا تاكل، لانك انما ذكرت اسم الله تعالى على كلبك ولم تذكره على كلب غيرك)) . نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الاكل، وعلل بترك التسمية فدل انها شرط .^(١)

قال فى العناية وجه الاستدلال : ان السلف اجمعوا على ان المراد به الذكر حال الذبح لاغير وصلة "على" تدل على ان المراد به الذكر باللسان، يقال ذكر عليه اذا ذكر باللسان، وذكره اذا ذكر بالقلب . وقوله : « ولا تاكلوا » عام مؤكد بمن الاستغراقية التى تفيد التاكيد، وتاكيد العام ينفى احتمال الخصوص، فهو غير محتمل للخصوص فيعم كل ما لم يذكر اسم الله عليه حال الذبح عامدا كان او ناسيا ، الا ان الشرع جعل الناسى ذاكرا لعذر كان من جهة، وهو النسيان .^(٢)

(١) البدائع ج ٥ ص ٤٦

(٢) فتح القدير ج ٨ ص ٤١٠

(٢١٤) : الجواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى .

اما الآية الكريمة : يعنى «قل لا اجد فيما اوحى الى» (الآية) ففيها انه كان يجد وقت نزول الآية الشريفة محرما سوى المذكور فيها ، فاحتمل انه كان كذلك وقت نزول الآية الشريفة وجد تحريم متروك التسمية بعد ذلك لما تلونا اى «ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» (الآية) كما كان لا يجد تحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير وتحريم الحمار والبغل عند نزولها، ثم وجد بعد ذلك بوحي متلو او غير متلو على ما ذكرنا. واما ما يروى ان سورة الانعام نزلت كلها جملة واحدة، فمروى على طريق الآحاد، فلا يقبل فى ابطال حرمة ثبتت بالكتاب على ان المذكور فيها من جملة المستثنى الميتة . فما الدليل على ان متروك التسمية عمداً ليس بميتة ؟ بل هو ميتة عندنا مع انه لا يجد فيما اوحى اليه محرما سوى المذكور، ونحن لا نطلق اسم المحرم على متروك التسمية، اذ المحرم المطلق ما ثبتت حرمة دليل مقطوع به ولم يوجد ذلك فى محل الاجتهاد، اذا كان الاختلاف بين اهل الديانة، وانما نسميه مكروها او مجرما فى حق الاعتقاد قطعا على طريق التعيين ، بل على الابهام، ان ما اراد الله عزوجل من هذا النهى فهو حق، لكنها تمنع عن اكله احتياطا وهو تفسير الحرمة فى حق العمل .^(١)

(٢١٥) : هل انعقد الإجماع على حرمة متروك التسمية عمداً ؟ .

وفى الزيلعى : واما تارك التسمية عمدا فلقوله تعالى : «ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم

الله عليه وانه لفسق» ولقوله صلى الله عليه وسلم لعدى : ((اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل)) " الحديث " ، وقال الشافعى رحمه الله : اذا ترك الذبايح التسمية عمدا توكل ذبيحته . والمسلم والكتابى فيه سواء . وكذا اذا ترك التسمية عند الرمي وارسال الجارح، توكل عنده . لقوله صلى الله عليه وسلم ((المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي اولم يسم)) والحديث عائشة رضى الله عنها انها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم ((ان الاعراب ياتوننا بلحم فلا ندرى اسموا عليها او لم يسموا)) فقال صلى الله عليه وسلم : ((سموا انتم وكلوا)). ولو كانت شرطا لما امرها بالاكل مع الشك، ولان التسمية لو كانت شرطا لما سقطت بالنسيان، كالطهارات فى الصلوة، ولو كانت شرطا قامت الملة مقامها، كما فى الناسى .

ولنا : ما تلونا ومارونا . وعلى حرمة متروك التسمية عمدا انعقد الاجماع، فيمن كان قبل الشافعى رحمه الله : وهذا القول منه عدخرقاه ، وانما كان الخلاف بينهم فى متروك التسمية ناسيا ، فمن مذهب ابن عمر رضى الله عنه انه يحرم . ومن مذهب علي وابن عباس رضى الله عنه انه يحل .

(٢١٦) : قضاء القاضى لجواز بيعه لا ينعقد .

ولهذا قال ابويوسف، والمشائخ : ان متروك التسمية عمدا لا يسوغ فيه الاجتهاد حتى لو قضى القاضى بجواز بيعه لا ينفذ قضاءه لكونه، مخالفا للاجماع . وما رواه مخالف للدليل القطعى من الكتاب والسنة واجماع الامة، فكان مردوداً . او نقول: الحديث الاول محمول على حالة النسيان، والثانى دليل لنا ، لانها سألت عن الاكل عند وقوع الشك فى

التسمية، وذلك دليل على انهم لا ياكلونه الا اذا سمي عليه، وهى شرط فيه . وانما امرها بالاكل بناء على الظاهر انه لا يترك ظاهرا، كمن اشترى شيئا جاز له الانتفاع به ببناء على الظاهر انه ملكه.^(١)

قال العبد الضعيف .

واما قوله : لو كانت شرطا لما سقطت بالنسيان، كالطهارة فى الصلوة ، فانها شرط لم تجز صلوة من نسي الطهارة ، فان التسمية لو كانت من شرائط الحل كانت مأمورا بها، وفى المأمور لا فرق بين النسيان والعمد فى العمل، كقطع الخلقوم والادراج، والتكبير والقرأة فى الصلوة، وانما يقع الفرق فى المزجور، كالاكل والشرب فى الصوم، لان موجب النهى الانتهاء والناسى يكون منتهيا اعتقادا فاما موجب الامر الايتام والتارك ناسيا او عامدا لا يكون موقرا .

والجواب: انا لا نسلم الملازمة . فانها تقتضى التسوية بين العمد والنسيان معهودة فيما اذا كان على الناسى هيئة مذكرة، كالاكل فى الصلوة والجماع فى الاحرام، وفيهما هيئة توجب النسيان، وهى لا تحصل للذابح عند زهوق روح حيوان من تغيير الحال، فليس هيئة مذكرة موجودة .^(٢) ومثله فى روح المعانى .^(٣)

واما قوله : قال ابو يوسف والمشائخ : ان متروك التسمية عمدا لا يسوغ فيه الاجتهاد الخ . ففيه نظر ، لان المسئلة مجتهد فيها . وقال الشافعى رحمه الله : يحل متروك

(١) الزيلعى: ج ٥ ص ٢٨٧ - ٢٨٨

(٢) حاشية مولانا عبد المحي اللكنوى على الهداية: ج ٤ ص ٤١٩

(٣) روح المعانى : ج ٨ ص ١٧

التسمية عمداً . وهو امام مجتهد بلا خلاف . فكيف يصح ان يقال " لا يسوغ فيه الاجتهاد؟ " وكعل الخلاف بين ابى يوسف والشافعى مبنى على كونه يسوغ الاجتهاد فيه اولا . فعند ابى يوسف رحمه الله لا يسوغ فيه الاجتهاد ، لوجود الاجماع والنص الغير المحتمل للتاويل بلا معارضة نص آخر فى نظره ، وان كان المعارضة ثابتة فى الواقع كما افاده فى الفتح فقال : والخلاف مبنى على نفاذ حكم الحاكم يحل نكاحها وعدمه لا على كون الحرمة مجمعا عليها اولا بل على كونها يسوغ فيها الاجتهاد اولا ، وعدم تسويغ الاجتهاد ، لوجود الاجماع . والنص الغير المحتمل للتاويل بلا معارضة نص آخر فى نظر المجتهد وان كان المعارضة ثابتة فى الواقع ولهذا يختلف فى كون المحل يسوغ فيه الاجتهاد ، وفى نفاذ حكم الحاكم بخلافه اهـ .

وعند الامام الشافعى رحمه الله يسوغ فيه الاجتهاد ، لعدم وجود الاجماع ، والنص يحتمل التاويل ، فالموضع موضع اجتهاد صحيح بمعنى انه يسوغ فيه الاجتهاد ، لانه لم يخالف كتابا ولا سنة مشهورة ولا اجماعا ، اذ لو خالف شيئا من ذلك فى رأى المجتهد لم يكن مجتهدا فيه .^(١)

ويوضحه ما فى الشامية عن الفتح ايضا ، واما اذا وقع الخلاف فى انه مؤول او غير مؤول ، فلا بد ان يترجح احد القولين بثبوت دليل التاويل ، فيقع الاجتهاد (فى بعض افراد هذا القسم انه مما يسوغ فيه الاجتهاد كذا) فى الفتح .^(٢)

وظاهر كلامهم يعطى ان آية التسمية على الذبيحة لا تقبل التاويل بل هى نص فى المدعى . وفيه نظر يظهر مما مر نهر اى مامر من احتمال اوجه الاعراب على انه اذا كان المراد من النص ظنى الدلالة ، كما مر فى عدم نفاذ الحكم بمعارضه نظر ظاهر كما قاله العلامة ابن

(١) الشامى : ج ٢ ص ٧٧١

(٢) فتح القدير : ج ٥ ص ٤٨٨

امير الحاج فى شرح التحرير ثم قال : والذى يظهر ان القضاء بحل متروك التسمية عمداً ، ولشاهد ويمين ينفذ من غير توقف على امضاء قاض آخر اهـ . قلت : لكن قد علمت ان عدم النفاذ فى متروك التسمية مبنى على انه لم يختلف فيه السلف وانه لا اعتبار بوجود الخلاف بعدهم ، وحينئذ فلا يفيد احتمال الآية اوجها من الاعراب . نعم على ما ياتى من تصحيح اعتبار اختلاف من بعدهم يقوى هذا البحث ، ويؤيده ما فى "الخلاصة" من ان القضاء بحل متروك التسمية عمداً جائز عندهما لا عند ابي يوسف رحمه الله ، وكذا ما فى الفتوح عن المنتقى من العبرة فى كون المحل مجتهداً ، فيه اشتباه الدليل لا حقيقة الخلاف . قال فى الفتوح : ولا يخفى ان كل خلاف بيننا وبين الشافعى او غيره محل اشتباه الدليل ، فلا يجوز نقضه بلا توقف على كونه بين الصدر الاول .^(١)

والذى حققه فى البحر : ان صاحب الهداية اشار الى القولين ، فانه ذكر اولاً عبارة القدورى وهى (واذا رفع اليه حكم الحاكم امضاه ان لم يخالف الكتاب او الاجماع) وذكر ثانياً عبارة الجامع الصغير وهى (ما اختلف فيه الفقهاء ففضى به القاضى ثم جاء قاض آخر يرى غير ذلك امضاه) فما ذكره اصحاب الفتاوى من المسائل الآتية التى لا ينفذ فيها قضاء القاضى مبنى على عبارة القدورى لا على ما فى الجامع ، ومن قال لا اعتبار بخلاف مالك ، والشافعى اعتمد قول القدورى ، ومن قال باعتباره اعتمد ما فى الجامع وفى «الواقعات الحسامية» عن الفقيه ابي الليث وبه اى بما فى الجامع ناخذ لكن فى شرح ادب القضاء ان الفتوى على ما فى القدورى . اهـ .^(٢)

فقد ظهر انهما قولان مصححان . والمتون على ما فى القدورى . والاوجه ما فى الجامع ولذا رجحه فى الفتوح كما ياتى ايضاً .^(٣)

(١) الماخوذ من الفتوح : ج ٥ ص ٤٨٩

(٢) البحر الرائق ج ٧ ص ٨٥ ملخصاً

(٣) الشامى : ج ٤ ص ٤٥٧ - ٤٥٨

قلت : قد ثبت فى رسم المفتى ان ما فى المتون مقدم على ما فى الشروح . ولفظ الفتوى أكد من لفظ الصحيح والوجه ، فتقدم على غيرها ، ولكن هذا التقدم راجح لا واجب ، كما افاده الشامى .^(١)

وما فى وقف البحر وغيره : متى كان فى المسئلة قولان مصححان جاز القضاء ، والا فتاء باحدهما ، محمول على ما اذا لم يكن لفظ التصحيح فى احدهما أكد من الآخر كما افاده ح اى فلا يخير بل يتبع الأكيد .^(٢)

قال الصدر الشريعة : وهل اختلاف الشافعى معتبر؟ الاصح نعم ، وفى الشامية: وقيل : انما يعتبر الخلاف فى الصدر الاول قال فى الفتح : وعندى ان هذا لا يعول عليه ، فان صح ان مالكا واباحيفة والشافعى مجتهدون فلا شك فى كون المحل اجتهاديا والا فلا . ولا شك انهم اهل اجتهاد .^(٣) وافقه شامى .^(٤)

فالقول الراجح عنده ما فى الجامع ، وهو المعول عليه والمعتمد ، ومقتضاه الاعتبار بخلاف مالك والشافعى وغيرهما من ائمة المجتهدين ، لانهم اهل اجتهاد ، فلا شك فى كون هذه المسئلة اجتهادية وانها يسوغ فيها الاجتهاد كما فى الروح ، والحق عندى ان المسئلة اجتهادية .^(٥)

فكيف يحكم بانه لا ينفذ قضاء القاضى بجواز متروك التسمية عمدا لانه مما يسوغ فيه الاجتهاد نعم وقع الخلاف بين ابى يوسف رحمه الله والشافعى رحمه الله فى انه مما يسوغ فيه الاجتهاد او لا .

(١) الشامى : ج ١ ص ٦٧

(٢) الشامى : ج ١٠ ص ٦٦

(٣) الفتح : ج ٥ ص ٤٨٩

(٤) الشامى : ج ٤ ص ٤٦٠

(٥) الروح : ج ٨ ص ١٧

واما قول الزيلعي: وعلى متروك التسمية عمدا انعقد الاجماع فيمن كان قبله الخ ففيه ان ثبوت الاجماع غير مسلم ولو كان ما كان خرقه الامام الشافعي رحمه الله تعالى .
قاله في الروح. ^(١)

وقال شيخنا العلامة العثماني رحمه الله بعد جواب الوجوه الثلاثة التي ذكرها في روح المعاني للشافعية في اعلايه : وهذا الكلام كان مع الشافعي . وتبين منه ان كلامه في هذه المسئلة من جهة الاجتهاد . والمسئلة من المسائل التي للاجتهاد فيها مجال، كسائر الاجتهاديات . وليس من القطعيات التي لا مجال فيها للاجتهاد، حتى يجعل كلامه فيها من الاباطيل ، والقول بانه مخالف للاجماع ليس مما ينبغي ، لان الشافعي اعرف بالاجماع واهله، فلا يظن به انه خرق الاجماع . وقد روى عن عطاء : انه قال: في قوله تعالى : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » انه نهى عن ذبائح كانت تذبحها قريش على الاوثان ، وينهى عن ذبائح المجوس . اخرجه ابن ابي حاتم كما في " الدر المنثور " . ^(٢)

ويمكن حمله على مذهب الشافعي رحمه الله ، وان لم يكن نصا فيه . وروى عن ابي مالك في الرجل يذبح وينسى ان يسمى ! قال : لا باس به ، قيل: فاين قوله : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » ؟ قال : انما ذبحت بدينك . اخرجه عبد بن حميد ، وابن ابي حاتم ، وابو الشيخ كما في " الدر المنثور " ايضاً ، وهو ايضاً يحتمل الحمل على مذهب الشافعي فاين الاجماع الذي خرقه الشافعي ؟ فالمسئلة مجتهد فيها كما عرفت. ^(٣)

(١) روح المعاني : ج ٨ ص ١٧

(٢) الاعلاء من الدر المنثور : ج ٣ ص ٤٢

(٣) الاعلاء السنن : ج ١٧ ص ٦١

(٢١٧) : تحقيق مذهب الامام الشافعى رحمه الله فى التسمية على

الذبيحة .^(١)

وفى كتاب الام له ، ولو نسى التسمية فى الذبيحة اكل ، لان المسلم يذبح على اسم الله عزوجل وان نسى ، وكذلك ما اصبحت بشئ من سلاحك الذى يمور فى الصيد .^(٢)

ومثل هذه العبارة مذكور فى كتاب الصيد والذبايح .^(٣) من هذه الكتاب .

علم من هذه . ان الامام الشافعى رحمه الله ، يجوز عنده ترك التسمية فى صورة النسيان فقط . كما هو مذهب الجمهور ، ولهذا قال فى باب الذبايح من هذا الكتاب ، فاذا زعم زاعم ان المسلم ان نسى اسم الله تعالى اكلت ذبيحته ، وان تركه استخفافا لم توكل ذبيحته .^(٤)

فهذه العبارة نص صريح فى ان ترك التسمية عمدا استخفافاً ايضا يوجب حرمة الذبيحة ، ولا توكل ذبيحته ، نعم ان نسى التسمية اكلت ذبيحته . فهذه الصورتان مذكور حكمهما فى هذه العبارة ولم يختلف الامام الشافعى رحمه الله فيهما ، بل وافق الجمهور . بقى حكم صورة واحدة لم يذكر حكمها صراحة فى هذا المقام ، وهى ان ترك التسمية عمداً ولكن لا استخفافاً بل اتفق له الترك ولم يقصد الاستخفاف ، فيفهم من هذه العبارة جوازها ، وهو قول الاشهب . نقله القرطبي ، قال الاشهب : توكل ذبيحة تارك التسمية عمداً الا ان يكون مستخفاً .^(٥)

وذكر بعض العلماء لفظ التهاون مقام الاستخفاف كما فى شرح المقدمة المالكية . وكل هذا فى غير التهاون . واما التهاون فلا خلاف انها لا توكل ذبيحته تحريماً قاله ابن

(١) اكثره ماخوذ من رسالة "اسلامى ذبيحه" بالهندي للمفتى الاعظم مولانا محمد شفيح الدين رحمه الله.

(٢) ١٧٩ (٢) كتاب الام : ج ٢ ص ٢٢٧

(٣) كتاب الام : ج ٨ ص ٢٨١

(٤) كتاب الام : ج ٢ ص ٢٣١

(٥) القرطبي : ج ٧ ص ٧٦

الحارث وابن البشير . والتهاون الذى يتكرر منه ذلك كثيرا . والله اعلم .^(١)

والحاصل : ان حلة متروك التسمية عمدا عند الشافعى مشروط بشرط عدم الاستخفاف والتهاون يعنى لا يتكرر منه . وذلك كثيرا ، ولا يعتاده والا لم توكل ذبيحته . مع هذا ظاهر قول الشافعى رحمه الله تعالى ، انه يكره ان تركها متعمدا ولو بلا استخفاف كما نقل الامام ابوبكر ابن العربى فى احكام القرآن له . ان تركها متعمدا كره اكلها ولم تحرم . قاله القاضى ابو الحسن والشيخ ابوبكر من اصحابنا . وهو ظاهر قول الشافعى .^(٢)

وقال العلامة النووى فى شرحه للمسلم : وعلى مذهب اصحابنا يكره تركها . وقيل لا يكره بل هو خلاف الاولى . والصحيح الكراهة .^(٣)

(٢١٨) : فثبت بهذا التفصيل المذكور ثلاثة امور .

- ١- ترك التسمية عند الذبح عمدا مكروه عنده ايضا .
- ٢- وظاهر قوله ان اكل متروك التسمية عمدا مكروه .
- ٣- وهذا القول بالكراهة اذا ترك التسمية عمدا ولم يقصد الاستخفاف ولا يعتاده ، اما اذا اعتاد الترك واستخف وتهاون فذبيحته حرام عند الشافعى رحمه الله ايضا . كما مر من كتاب الام وغيره .

فما نسب اليه ان متروك التسمية عمدا حلال عنده مطلقا فليس بصحيح ، لان

(١) للمظهرى : ج ٣ ص ٢٨٣

(٢) احكام القرآن لابن العربى : ج ١ ص ٣٠٩

(٣) الصحيح للمسلم : ج ٢ ص ١٤٥

ذبيحة تارك التسمية متهاونا ومستخفا لا يحل عنده ايضاً، وهو موافق لجمهور علماء الامة في حرمتها ، نعم ذبيحة تارك التسمية عمداً غير مستخف ولا معتاد حلال عنده، ولكن اكلها مكروه، هذا خلاصة الكلام في تحقيق مذهب الشافعي الامام رحمه الله .

اذا ثبت ان التسمية حالة الذكر من شرائط الحل عندنا، بقى الكلام في بيان ركن التسمية، وفي بيان شرائط الركن ، وفي بيان وقت التسمية .

(٢١٩) : بيان ركن التسمية .

وفي البدائع : اما ركنها، فذكر اسم الله عزوجل اي اسم كان ، لقوله تعالى : « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بايته مومنين » . « وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه » من غير فصل بين اسم واسم ، وقوله عزشانه : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » لانه اذا ذكر اسما من اسماء الله تبارك وتعالى لم يكن الماكول مما لم يذكر اسم الله عليه فلم يكن محرماً .

(٢٢٠) : ذكر التهليل والتحميد والتسبيح سواءً .

وكذا التهليل والتحميد والتسبيح سواء كان جاهلاً بالتسمية المعهودة او عالماً بها

لما قلنا .

(٢٢١) : والتسمية بالعربية واى لسان كان سواء .

وسواء كانت التسمية بالعربية او بالفارسية او اى لسان كان، وهو لا يحسن العربية او يحسنها . كذا روى بشر عن ابي يوسف : لو ان رجلا سمي على الذبيحة بالرومية او بالفارسية وهو يحسن العربية او لا يحسنها اجزاه ذلك عن التسمية، لان الشرط فى الكتاب العزيز والسنة ، ذكر اسم الله تعالى مطلقا عن العربية والفارسية . وهذا ظاهر على اصل ابي حنيفة رحمه الله فى اعتباره المعنى دون اللفظ فى تكبيرة الافتتاح ، فيستوى فى الذبح التكبيرة العربية والعجمية من طريق الاولى، فاما على اصلهما، فهما يحتاجان انى الفرق بين التكبير والتسمية ملخصاً^(١).

(٢٢٢) : بيان شوائط الركن .

منها ان تكون التسمية من الذابح حتى لو سمي غيره والذابح ساكت وهو ذاكرا لا يحل، لان المراد من قوله تعالى : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » اى لم يذكر اسم الله عليه من الذابح فكانت المشروطة فيه .

(٢٢٣) : هل على معين الذابح التسمية .

نعم يجب ان وضع يده على السكين . كما وضع الذابح يده عليه ، لانه حينئذ هو

الذبايح ايضا. ويشترط التسمية على الذبايح، واحدا كان او اكثر، والا بان امسك يد المذبوح او رجله واعان الذبايح لا يشترط عليه .

وفى الشامية (قوله من الذبايح) وشمل ما اذا كان الذبايح اثنين فلو سمي احدهما وترك الثانى عمدا حرم اكله كما فى التاتارخانيه .^(١)

وفى الدر المختار عن الخانيه : اراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب فى الذبح واعانه على الذبح سمي كل وجوبا ، فلو تركها احدهما او ظن ان التسمية احدهما تكفى ، حرمت . وهى تصلح لغزا فيقال اى شاة لا تحل بالتسمية مرة بل لا بد ان يسمى عليها مرتين .^(١)

ومثله فى كتاب الاضحية من العالمكيرية : رجل اراد ان يضحي ، فوضع صاحب الشاة يده على السكين مع يد القصاب حتى تعاونوا على الذبح . قال الشيخ الامام يجب على كل واحد منهما التسمية . حتى لو ترك احدهما لا يجوز . كذا فى الظهيرية .^(٣)

وفى كتاب الصيد منها : مسلم عجز عن مذبحه بنفسه ، فاعانه على يده مجوسى لا يحل اكله ، لا اجتماع المحرم والمحلل فيحرم . وفى شرح النقايه للبرجندي ، كما يشترط تسمية الذبايح بشرط تسمية من اعان الذبايح حيث وضع يده على المذبوح كما وضع الذبايح . حتى لو ترك احدهما التسمية لا يحل .^(٤)

فثبت من هذه العبارات الفقهية ، ان معين الذبايح الذى يجب عليه التسمية ، هو الذى وضع يده على آلة الذبح كما وضع الذبايح واعان الذبايح على الذبح ، ولا يجب على من اخذ يد المذبوح او رجله فقط . ويفهم من قوله (فاعانه على يده مجوسى) ان اعانه مجوسى

(١) الشامية : ج ٦ ص ٣٠٢

(٢) الشامى : ج ٦ ص ٣٣٤

(٣) الفتاوى الهندية

(٤) من فتاوى مولانا عبد الهى رحمه الله .

على غير يد الذابح، بان اخذ المذبوح برجله او برأسه مثلا يحل اكله . لعدم اجتماع المحرم مع المحلل فى هذه الصورة . لان المجوسى فيها ليس بشريك فى الذبح، بل هو آخذ للمذبوح فقط. فالمراد بالمعين الذى يجب عليه التسمية فى كتب الفقهاء رحمهم الله تعالى هو الشريك فى الذبح لا المعين فقط .

(٢٢٢٤) : فما فى "اغلاط العوام" لا تعارضه عبارة العالمكيرية .

فما فى "اغلاط العوام" لحكيم الامة التهانوى رحمه الله تعالى : من انه لا يجب على معين الذابح تسمية ، لا تعارضه عبارة العالمكيرية المارة، لان فيها حكم الشريك فى الذبح، وفى "اغلاط العوام" حكم المعين الذى لم يضع يده على آلة الذبح . ومن وضع يده على آلة الذبح فهو شريك لا معين فافترقا .

وما روى فى كتاب " احكام العيدين " لنواب قطب الدين خان الدهلوى رحمه الله عليه عن ابى الاسد عن ابيه عن جده قال : كنت سابع سبعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم (ثم بعد كلام طويل) فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاخذ رجل برجل، ورجل بيد، و رجل بقرن، وذبحها السابعة، وكبرنا جميعا . رواه احمد وقال : علم من هذا ان على كل من ذبح الاضحية ومن اخذ بزجلها ويدها التسمية ، وان لم يسم فالمذبوح حرام ،

فيمكن الجواب بحمل الحديث على استحباب التسمية على الكل: اعنى على الذابح وعلى الآخذ، ولا يدل على الوجوب، لان الوقوع لا يستلزم الوجوب . وفى الحديث ثبوت الوقوع فقط، ومعمول لفظ الامر فى الحديث فى قوله : (فامر رسول الله صلى الله

عليه وسلم الخ) الاخذ لا التكبير يعنى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخذ رجل المذبوح وغيره، وما امر بالتكبير، فلا يصح الاستدلال بالحديث على وجوب التسمية على الذابح وعلى الآخذ . ومن احتج به فسيبه عدم التدبر فى الحديث .

هذا حاصل ما افاده شيخنا حكيمة الامة التهانوى فى فتاواه .^(١)

(٢٢٥) : احتجاج الاسام مالك رحمه الله بالآية .

قال فى البدائع : واما الكلام مع مالك رحمه الله فهو احتج بعموم قوله تعالى : «ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» من غير فصل بين العمد والسهو^(٢)

ولان فيه النهى بابلغ وجه . وهو تاكيده بـ «من» الاستغراقية عن اكل متروك التسمية وهو يقتضى الحرمة من غير فصل.^(٣)

ولان التسمية لما كانت واجبة حالة العمد فكذا حالة النسيان، لان النسيان لا يمنع الوجوب ، والحظر كالحظاء حتى كان الناسى والخاطى جائز المواخذة عقلا ، ولهذا استوى العمد والسهو فى ترك تكبيرة الافتتاح، والطهارة، وغيرها من الشرائط . والكلام فى الصلوة عمدا او سهواً عندكم كذا ههنا .

(١) امداد الفتاوى : ج ٣ ص ٥٦٥

(٢) البدائع جلد ٥ ص ٤٧

(٣) حاشية الهدايه : ج ٤ ص ٤١٩

(٢٢٦) : **والجواب عنه .**

ولنا ما روى عن راشد بن سعد عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال « ذبيحة المسلم حلال سمي اولم يسم ما لم يتعمد » وهذا نص فى الباب .

واما الآية فلا تتناول متروك التسمية ، لوجهين ، احدهما : انه قال عزوجل : « **وانه لفسق** » اى ترك التسمية عند الذبح فسق ، وترك التسمية سهوا لا يكون فسقا . وكذا كل متروك التسمية سهوا لا يلحقه سمة الفسق . لان المسئلة اجتهادية ، وفيها اختلاف الصحابة . فدل ان المراد من الآية الكريمة متروك التسمية عمدا لاسهواً . والثانى : ان الناسى لم يترك التسمية ، بل ذكر اسم الله عزوجل ، والذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب ، قال الله تعالى : « **ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا** » والناسى ذاكر بقلبه ، لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما : انه سئل عن رجل ذبح ونسى ان يذكر اسم الله عليه ، فقال رضى الله عنه عزوجل فى قلب كل مسلم ، فلياكل . وعنه فى رواية اخرى . قال : ان المسلم ذكر الله فى قلبه وقال كما لاينفع الاسم فى الشرك لا يضر النسيان فى الاسلام . وعنه رضى الله عنه فى رواية اخرى قال : فى المسلم اسم الله تعالى ، فاذا ذبح ونسى ان يسمى فكل . واذا ذبح المجوسى وذكر اسم الله تعالى ، فلا تطعمه . وعن سيدنا علي رضى الله عنه : سئل عن هذا . فقال : انما هى علة المسئلة . فثبت ان الناسى ذاكر فكانت ذبيحته مذكور التسمية ، فلا تتناولها الآية الكريمة .^(١)

وفى الهداية (ولدفع قول مالك على سبيل المعارضة من المحشى) ولكننا نقول فى اعتبار ذلك . (اى حرمة متروك التسمية ناسيا ، من المحشى) من الحرج مالا يخفى ، لان الانسان كثير النسيان ، والحرج مدفوع . لقوله تعالى : « **وما جعل عليكم فى الدين من حرج** »

من الحاشية، والسمع « وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » ليس المراد منه العموم ظاهرا، ولهذا اختلفت الصحابة فى متروك التسمية ناسيا، ولم يحتج من قال بحرمة بالآية : (من الحاشية) غير مجرى على ظاهره (حاصله ان النص مؤول بالحمل على العامد ، من المحشى) اذ لو اريد لجرت المحاجة . (بين السلف) وظهر الانقياد، وارتفع الخلاف فى الصدر الاول .^(١)

(ان الظاهر مايدل عليه الالفاظ لا يخفى على اهل اللسان . من المحشى) فلو جرت المحاجة بها لارتفع الخلاف بينهم فيه، وظهر انقياد من قال يحل متروك التسمية ناسيا، ورجع عن قوله وحيث لم تجر المحاجة ولم يرفع الخلاف، علم ان الآية متروك الظاهر وليس المراد منه النسيان، بل المراد منه العمد ، اهـ .^(٢)

(٢٢٧) : قال العبد الضيف

ومن ههنا علم : ان الاختلاف الذى كان فى السلف هو فى متروك التسمية ناسيا لا فى متروك التسمية عامدا . ولذا قال فى الهداية : وهذا القول من الشافعى رحمه الله مخالف للاجماع ، فانه لا خلاف فيمن كان قبله فى حرمة متروك التسمية عامداً ، وانما الخلاف بينهم فى متروك التسمية ناسيا . كما مر ذكره سابقا : فلم يثبت عنده الخلاف فيمن كان قبل الشافعى رحمه الله فى حرمة متروك التسمية عامدا . ولذا نقل عن ابي يوسف والمشائخ رحمهم الله ان لا يسع فيه الاجتهاد . ولا ينفذ قضاء القاضي بجواز بيعه، لكونه مخالفا للاجماع ، والذي ثبت الخلاف فيه هو متروك التسمية ناسيا، ولكن قد علمت مما

اسلفنا من الروح وغيره ان ثبوت الاجماع على حرمة غير مسلم. والقول بان الشافعى رحمه الله خالف الاجماع وخرقه ليس مما ينبغى، فكيف يظن به انه خرق الاجماع وانه امام مجتهد بلا نزاع، وقال ابن كثير بعد نقل كلام الهداية المذكور: وهذا الذى قاله غريب جدا. وقد تقدم نقل الخلاف عن قبل الشافعى رحمه الله. والله اعلم. ^(١)

بل كلامه فى هذه المسئلة من جهة الاجتهاد والمسئلة اجتهادية يسوغ فيها الاجتهاد ومن قال انها ليست اجتهادية وانعقد على حرمة الاجماع فيمن كان قبل الشافعى رحمه الله، فيحمل قوله على انه لا يعتد خلاف الواحد ولا الاثنى فى مقابلة الجمهور، فيعد قول الجمهور اجماعا، فعنده خلاف الواحد ولا اثنى لا يقدر فى الاجماع، وهو قاعدة ابن جرير كما قال ابن كثير، الا ان من قاعدة ابن جرير انه لا يعتبر قول الواحد ولا اثنى مخالفا لقول الجمهور، فيعد اجماعا فليعلم هذا والله الموفق. ^(٢)

(٢٢٨) : الاجماع هل ينعقد باتفاق اكثر المجتهدين او لا بد من اتفاق الكل .

قال فى شرح الوقاية : وفى ما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر خلاف البعض ، واختار فى الهداية: ان اتفاق الاكثر كاف فى مقابلة اتفاق الاكثر لا يعتبر خلاف الاقل ، وعبارته ، وفيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض وذلك (اى مخالفة البعض) خلاف وليس باجماع. ^(٣)

هذا الكلام يفيد ان الاجماع ينعقد باتفاق اكثر المجتهدين ، ولا اعتبار باختلاف

(١) الهداية : ج ٢ ص ١٧٠

(٢) الهداية : ج ٢ ص ١٧٠

(٣) الهداية : ج ٣ ص ٢٥

البعض . ولكن ينبغي ان يحمل كلام المصنف هذا على ما اذا كان الواحد المخالف مالم يسوغ اجتهاده ذلك وانكر الجميع قوله، كقول ابن عباس فى جواز ربوا الفضل، فانه لم يسوغ له ذلك، حتى روى انه رجع الى قولهم ولم يتبعه احد وانكروا عليه ، فاذا حكم حاكم بجواز ذلك وجب نقضه لان الاجماع منعقد على الحرمة بدونه . فاما اذا سوغ له ذلك لم ينعقد الاجماع بدونه، كقول ابن عباس فى اشتراط حجب الام من الثلث الى السدس بالجمع من الاخوة ، فان حكم به حاكم لم يكن مخالفا للاجماع .^(١)

فالمراد من البعض الذى لا يعتبر مخالفته فى مقابلة الجمهور، وبعد ذلك الخلاف لا اختلاف، هو المخالف الذى مالم يسوغ اجتهاده ، فاما اذا سوغ له ذلك لم ينعقد الاجماع بدونه ، فما رجحه فى اصول الفقه من ان اختلاف الاقل فى مقابلة الاكثر معتبر، فان واحدا من الصحابة رضى الله عنه ربما خالف الجمع الكثير، ولم يقولوا نحن اكثر منك بل اعتبروا مخالفته .^(٢)

لا يكون مخالفا لما فى شرح الوقاية والهداية بل حصل الموافقة بين ما فى كتب الاصول وبين عبارتيهما بعد الحمل المذكور آنفا .

فلا يرد على عبارة الهداية ما اورده شارح الوقاية بانها تخالف ترجيح ما فى كتب اصول الفقه، من ان اختلاف الاقل فى مقابلة الاكثر معتبر ، فاذا كان المراد من الواحد المخالف ممن لم يسوغ اجتهاده ذلك، فلا يعتبر مخالفته ، وعليه يحمل عبارة الهداية، وان كان المخالف ممن يسوغ اجتهاده ذلك، فلا بد من اعتبار مخالفته، ولم ينعقد الاجماع بدون اتفاهه، وهو محمل ما فى كتب الاصول . فلا بد من تقييد عبارة الهداية بمن لم يسوغ اجتهاده، ليحصل الموافقة بما فى كتب الاصول .

(١) الحاشية على الهداية : ج ٣ ص ١٢٦

(٢) شرح الوقاية : ج ٣ ص ١٣٣

قال فخر الاسلام البيهقي رحمه الله : ومن شرطه اجتماع من هو داخل في اهلية الاجماع، وبعض مشائخنا شرط الاكثر، والصحيح ما قلنا، لانه انما صار حجة كرامة، تثبت على اتفاقهم، فلا تثبت بدون هذا الشرط. ^(١)

ومنها: ان يريد بها التسمية على الذبيحة، فان من اراد بها التسمية، لافتتاح العمل لا يحل، لان الله سبحانه وتعالى امر بذكر اسم الله تعالى عليه في الآيات الكريمة، ولا يكون ذكر اسم الله عليه الا وان يراد بها التسمية على الذبيحة، وعلى هذا اذا قال: الحمد لله ولم يرد به الحمد على سبيل الشكر لا يحل، وكذا لو سبح او هلل او كبر ولم يرد به التسمية على الذبيحة، وانما اراد به وصفه بالوحدانية والتنزه عن صفات الحدوث لا غير، لا يحل لما قلنا. ^(٢)

وفي الزيلعي : ولو قال "الحمد لله" او "سبحان الله" يريد به التسمية حل، ولو عطس عند الذبح فقال "الحمد لله" لا يحل في الاصح، لانه يريد به الحمد على النعمة دون التسمية بخلاف الخطبة حيث يجزئه ذلك عن الخطبة، لان المذكور فيها ذكر الله تعالى مطلقا، لقوله تعالى: «فاسعوا الي ذكر الله»، وفي الذبيحة المأمور به، هو الذكر على المذبح، لقوله تعالى: «فاذكروا اسم الله عليها صواف» وما لم يذكر اسم الله عليه منهي عن اكله، لقوله تعالى: «ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه». ^(٣)

قال الولوالجي : لان هذه الالفاظ ليست بصريحة في باب التسمية . انما الصريح بسم الله، فكان هذه الالفاظ كناية، والكناية انما تقوم مقام الصريح بالنية كما في باب الطلاق، حتى اذا عطس فقال "الحمد لله" يريد التحميد على العطاس، وذبح لم يحل، لانه لم توجد النية اه. ^(٤)

(١) اصول البيهقي : ص ٢٤٤

(٢) البدائع : ج ٥ ص ٤٨

(٣) الزيلعي : ج ٥ ص ٢٨٩

(٤) الحاشية على الزيلعي : ج ٥ ص ٢٨٩

اذ لو اراده للذبيحة حلت ، وكذا له لم تكن له نية ، شر نبالية . اقول: وفي
الاخيرة، نظر لما علمت ، انه كناية . بخلاف قوله بسم الله، فانه يصح . ولولم تحضره نية،
كما ياتي لانه صريح . فتنبه. ^(١)

(٢٢٩) : الشرط فى التسمية هو الذكر الخالص .

فى الدر المختار : والشرط فى التسمية هو الذكر الخالص عن شوب الدعاء وغيره،
فلا يحل بقوله اللهم اغفرلى، لانه دعاء وسؤال باى اسم كان مقرونا بصفة ك "الله اكبر" او
"اجل" او "اعظم" او لا ك "الله" او "الرحمن" وبالتهليل والتسبيح جهل التسمية او لا،
بالعربية ولا . ^(٢)

وفى الهداية : والشرط هو الذكر الخالص المجرد على ما قال ابن مسعود رضى الله
عنه : جردوا التسمية حتى لو قال عند الذبح (و اشارة الى انه لو قدمه او اخره) اللهم
اغفرلى لا يحل ، لانه دعاء وسؤال . ^(٣)

وماتداولته الالسن عند الذبح، وهو قوله بسم الله والله اكبر منقول عن ابن عباس
رضى الله عنهما فى قوله تعالى : « فاذكروا اسم الله عليها صواف » . ^(٤)

وفى الدر المختار : والمستحب ان يقول بسم الله الله اكبر بلاواو وكره بها ، لانه يقطع
فور التسمية، كما عزاه الزيلعى للحلوانى، وقال قبله والمتد اول المنقول عن النبى صلى الله
عليه وسلم بالواو، وفى الشامية: ونقل فى الذخيره عن البقالى انه (اى بسم الله والله اكبر)
المستحب وفى الجو هرة وان قال بسم الله الرحمن الرحيم - فهو حسن . ^(٥)

(١) الشامى : ج ٦ ص ٣٠١

(٢) الدر مع الشامى : ج ٦ ص ٣٠١

(٣) الهداية : ج ٤ ص ٤٢٧

(٤) الشامية ج ٦ ص ٣٠١

(٥) الشامية : ج ٦ ص ٣٠٢

(٢٣٠) : تحقيق مسألة الفاظ التسمية على الذبيحة .

فى العالمكيرية ، قال البقالى : المستحب ان يقول بسم الله الله اكبر يعنى بدون الواو ومع الواو يكره ، لان الواو يقطع فور التسمية ، كذا فى المحيط .

وفى العينى شرح الهداية منقولاً عن الذخيرة : قال البقالى : والمستحب ان يقول بسم الله الله اكبر يعنى بدون الواو ، ثم قال وذكر شمس الاثمة الحلوانى : ويستحب ان يقول بسم الله الله اكبر يعنى بدون الواو ، لان الواو يقطع فور التسمية .^(١)

ونقل فى تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعى : وذكر الحلوانى : المستحب ان يقول بسم الله الله اكبر بلا واو وبالواو يكره ، لانه يقطع فور التسمية .

ونقل اولاً ، عبارة الدر المختار ، والمستحب ان يقول بسم الله الله اكبر بلا واو ، وكره بها .

علم من هذه العبارات ان المستحب ان يقول بسم الله الله اكبر بلا واو ، ويكره بالواو لانه يقطع فور التسمية ، ولكن مفاد عبارة الهداية المذكورة "وما تداولته اللسان" الخ وكذلك عبارة الدر المختار ، (والمنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم بالواو نفى الكراهة ، لانه المنقول بالواو ، كما قال العينى فى شرح الهداية على قول شمس الاثمة الحلوانى : قال الانزارى : وفيه نظر ، قلت : نظره صحيح ، لان الذى ثبت فى الحديث الصحيح على ما ذكرنا بالواو فلا ينبغى ان يترك اتباعاً للحديث .

ولكن ذكر الزيلعى فى شرح الكنز اولاً "وماتد اولته الا لسن عند الذبح وهو قوله : بسم الله والله اكبر منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وعن على وعن ابن عباس مثله

فى تفسير قوله تعالى : « فاذكروا اسم الله على ما صواب » . وذكر ثانيا قول الكراهة من شمس الاثمه الحلوانى الذى مر ذكره ، ولم يعترض عليه . نعم نظر فيه محشيه العلامة الشهاب الشبلى ونقل عن العيني ان كان المنقول بالواو فلا يكره .^(١)

فاختلف فى المسئلة عبارات الفقهاء الكرام ، فبعضهم قال : ان المستحب بلا واو ، وبالواو مكروه كما مر عن العالمكيرية وتبيين الحقائق والدر المختار . ولعل نظرهم على ان فور التسمية لا يقطع ولا ينبغى الفصل بين التسمية والذبح ولو بشئ قليل . والظاهر مرادهم بقطع الفور كمال الفورية والا لزم ان تكون الذبيحة ميتة ، وان يكون الفصل حراما لا مكروها . كما قال العلامة الشامى رحمه الله تعالى : ونظر بقوله : لكن فيه انه لو اقتصر على قوله "الله اكبر" قاصدا به التسمية يكفى تامل .^(٢)

نعم يكفى ان اراد به التسمية ، لانه كناية فى باب التسمية ، فلا بد من النية ، ولكن كلامهم فى الصريح ، وهو قوله بسم الله . فانه يصح وان لم يحضره النية ، فلينظر ، هل يستحب بسم الله والله اكبر مع الواو ام الواو . يقطع كمال الفورية ؟ فبالنظر الى الدليل يقطع كمال الفور ويفصل بين التسمية والذبيحة قليلاً ، فينبغى ان يقول الذابح بسم الله الله اكبر بلاواو ولكن لا يكون هذا الفصل مع الواو موجبا لقطع اصل الفور ، والا لزم ان تكون الذبيحة ميتة ، ويكون الفصل حراما ، لان هذا الفصل قليل ، فيكون قاطعا لكمال الفورية ، ومكروها ، هذا ما ظهر لى ، والله اعلم بمراد عباده .

قال مولانا عزيز الرحمن مفتى دارالعلوم ديوبند سابقا : فى فتاواه : لما كان بالواو لبعض فقهاءنا كلام ولا كلام بلاواو ، فمقتضى الاحتياط فى الاختيار بلا واو ، وفى جوازه بالواو ايضا لاخلاف لاحد . والاخبار والاثار فى ذلك مختلف . ففى بعض احاديث الفعلية

(١) حاشيه الشبلى على هامش الزيلعى : ج ٦ ص ٢٨٩

(٢) الشامية : ج ٦ ص ٣٠١

ورد بسم الله والله اكبر مع الواو، وفي بعضها ورد بعد قوله بسم الله الله اكبر ذكر وعليه الذبح، اخرج الزيلعي، وفي بعضها ذكر التسمية فقط، وفي اكثر الاحاديث القولية، الامر بالتسمية المجردة كما ورد. وقال ابن مسعود رضي الله عنه: جردوا التسمية الخ. (١)

(٢٣١) : حلة ذبيحة بجملة " ان الله هو العلى الكبير .

كما في الدر المختار : والشرط في التسمية هو الذكر الخالص عن شوب الدعا وغيره. وفي رد المحتار، باى اسم كان مقرونا بصفة ك "ألله اكبر" او "اجل" او "اعظم" او لا ك "ألله" او "الرحمن" وبالتهليل والتسبيح الخ. (٢)

(٢٣٢) : حلت ذبيحة بقول بسم الله سنت ابراهيم خليل الله .

في الدر المختار : وان ذكر مع اسم الله تعالى غيره فان وصل بلاعطف كره. (٣)
علم من هذه العبارة ان الذبيحة يحل بقول المذكور، ولكنه يكره ذكر هذا مع اسمه تعالى.

ويعلم منها حكم بسم الله محمد رسول الله بالرفع لعدم العطف، فيكون مبتدأ، لكن يكره للوصل صورة، ولو بالجر او النصب حرم (الدرر). قيل: هذا اذا عرف النحو. والوجه ان لا يعتبر الاعراب بل يحرم مطلقا بالعطف، لعدم العرف، زيلعي : كما افاده بقوله : وان عطف حرمت نحو باسم الله واسم فلان او فلان . لانه اهل به لغير الله قال عليه

(١) عزيز الفتاوى : ج ٧ ص ١٤٦

(٢) الشامية : ج ٦ ص ٣٠١

(٣) الدر المختار : ج ٦ ص ٢٩٩

الصلوة والسلام (مواطنان لا اذكر فيهما، عند العطاس وعند الذبح) فان فصل صورة ومعنى كالدعاء قبل الاضجاع والدعاء قبل التسمية او بعد الذبح لابس به اى لا يكره .^(١)

قال العلامة الشامى : (قوله فان فصل) اى بين التسمية وغيرها، وقوله صورة ومعنى الذى يظهر لى ، ان الواو فيه بمعنى "او" مانعة الخلو، فقوله قبل الاضجاع مثال للفصل صورة ومعنى وكذا قوله او بعد الذبح، وقوله "قبل التسمية" مثال للفصل معنى فقط. فانه اذا اضعفها، ثم دعا واعقب الدعاء بالتسمية والذبح ، لم يحصل الفصل، صورة اى حسا، بل معنى اى تقديرا، لا ان الواجب تجريد التسمية وقد حصل . بخلاف ما اذا دعا بعد التسمية قبل الذبح نحو بسم الله اللهم تقبل منى او اغفرلى، فانه يكره، لانه لم يجرد التسمية، كما نقله فى الشر بنلالية عن الذخيرة وغيرها تامل .^(٢)

ولو قال بسم الله ومحمد رسول الله ، فان قال ومحمد بالجر لا يحل ؛ لانه اشرك فى اسم الله عزوشانه اسم غيره . وان قال محمد بالرفع يحل، لانه لم يعطفه بل استأنف، فلم يوجد الاشرار ، الا انه يكره لوجود الوصل من حيث الصورة، فيتصور بصورة الحرام، فيكره. وان قال محمدا بالنصب ، اختلف المشائخ فيه. قال بعضهم : يحل : لانه ما عطف بل استأنف الا انه اخطا فى اعراب. وقال بعضهم : لا يحل ؛ لان انتصابه بنزع الحرف الخافض، كانه قال محمد، فيتحقق الاشرار، فلا يحل . هذا اذا ذكر الواو . فان لم يذكر بان قال بسم الله محمد رسول الله فانه يحل كيفما كان لعدم الشركة .^(٣)

(١) الشامى : ج ٦ ص ٣٠٠

(٢) رد المختار على الدر المختار : ج ٦ ص ٣٠١

(٣) البدائع : ج ٥ ص ٤٨

(٢٣٣) : اما وقت التسمية .

فوقتها فى الذكاة الاختيارية وقت الذبح لا يجوز تقديمها عليه الا بزمان قليل لا يمكن التحرز عنه ، لقوله تعالى : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » والذبح مضمر فيه، معناه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله تعالى عليه من الذبائح، ولا يتحقق ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة الا وقت الذبح . وكذا قيل فى تاويل الآيتين الاخرين ، ان الذبح مضمر فيهما اى فكلوا مما ذبح بذكر اسم الله عليه، ومالكم الا تاكلوا مما ذبح بذكر اسم الله تعالى عليه فكان وقت التسمية الاختيارية وقت الذبح .^(١)

وقال فى الدر المختار : والمعتبر الذبح عقب التسمية قبل تبدل المجلس ، حتى لو اضعج شاتين، احداهما فوق الاخرى. فذبيحهما ذبحة واحدة بتسمية واحدة حلا ، بخلاف ما لو ذبحهما على التعاقب، لان الفعل يتعدد. فتعدد التسمية . ذكره الزيلعى فى الصيد . ولو سمي الذابح، ثم اشتغل باكل او شرب، ثم ذبح، ان طال وقطع الفور، حرم والا لا . وحد الطول ما يستكثره الناظر . واذا حد الشفرة ينقطع الفور .^(٢)

(٢٣٤) : هل تنقطع الفور بتحديد شفرة بعد التسمية ؟ .

قال الزيلعى : حتى اذا سمي واشتغل بعمل آخر من كلام قليل، او شرب ماء او اكل لقمة او تحديد شفرة، ثم ذبح يحل. وان كان كثيرا لا يحل، لان ايقاع الذبح متصلا بالتسمية بحيث لا يتخلل بينهما شئ، لا يمكن الا بحرج عظيم، فاقيم المجلس مقام الاتصال. والعمل القليل لا يقطعه والكثير يقطع اه . فما فى الدر المختار عن البزازية من

(١) البدائع : ج ٥ ص ٤٩

(٢) البزازية ، الشامى : ج ٦ ص ٣٠٢

انه اذا حد الشفرة ينقطع الفور، مخالف لما قدمناه آنفا عن الزيلعي . ويمكن ان يقيد بما اذا
كثر يدل عليه سياق كلام الزيلعي . وقوله في الجوهرة : او شحذ السكين قليلا اجزاه، لكن
قال في التاترخانية وفي اضاحى الزعفرانى، اذا حدد الشفرة تنقطع التسمية من غير فصل
بين ما اذا قل او كثر اه فليتامل .^(١)

وفي البدائع : ولو اضجع شاة ليذبحها وسمى عليها، فكلمه انسان فاجابه، او
استسقى ماء فشرب، او اخذ السكين، فان كان قليلاً ولم يكثر ذلك منه، ثم ذبح على تلك
التسمية توكل . وان تحدث واطال الحديث، او اخذ في عمل آخر او حد شفرته، او كانت
الشاة قائمة، فصرعها ثم ذبح لا توكل، لان زمان ما بين التسمية والذبح اذا كان يسيرا لا
يعتد به، لانه لا يمكن التحرز عنه، فيلحق بالعدم ويجعل كانه سمي مع الذبح . واذا كان
طويلا يقع فاصلا بين التسمية والذبح فيصير كانه سمي في يوم وذبح في يوم آخر، فلم توجد
التسمية عند الذبح متصلة به.^(٢)

(٢٣٥) : اما الذكاة الاضطوارية .

فوقتها وقت الرمي والارسال لا وقت الاصابة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم
لمحمد بن حاتم رضى الله عنه حين ساله عن صيد المعراض والكلب « اذا رميت بالمعراض
وذكرت اسم الله عليه فكل وان ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل » وقوله
« عليه » اى على المعراض والكلب ولا تقع التسمية على السهم والكلب الا عند الرمي
والارسال، فكانت التسمية فيها هو وقت الرمي والارسال .^(٣)

(١) الشامى : ج ٦ ص ٣٠٢

(٢) البدائع : ج ٥ ص ٤٩

(٣) البدائع ج ٥ ص ٤٩

(٢٣٦) : التسمية فى الذكاة الاختيارية تقع على المذبوح وفى الاضطرارية على السهم لا على المرمى اليه .

قال فى البدائع : وعلى هذا يخرج ما روى بشر عن ابى يوسف رحمهما الله تعالى ، انه قال : لو ان رجلا اضجع شاة ليذبحها وسمى ثم بداء له فارسلها ، واضجع اخرى فذبحها بتلك التسمية ، لم يجزه ذلك ، ولا توكل ، لعدم التسمية على الذبيحة عند الذبح . ولو رمى صيدا ، فسمى فاخطأ واصاب آخر فقتله فلا بأس باكله . وكذلك اذا ارسل كلبا على صيد فاخطأ فاخذ غير الذى ارسله عليه ، فقتله لوجود التسمية على السهم والكلب عند الرمي والارسال . وذكر فى الاصل رأيت الذابح يذبح الشاتين و الثلاثة ، فيسمى على الاولى ويدع التسمية على غير ذلك عمدا ، قال : ياكل الشاة التى سمي عليها ، ولا ياكل ما سوى ذلك لما بينا . ولو اضجع شاة ليذبحها وسمى عليها ، ثم القى السكين واخذ سكيناً آخر فذبح به يوكل ، لان التسمية فى الذكاة الاختيارية تقع على المذبوح لاعلى الآلة ، والمذبوح واحد ، فلا يعتبر اختلاف الآلة . بخلاف ما اذا سمي على سهم ، ثم رمى بغيره ، انه لا يوكل ، لان التسمية فى الذكاة الاضطرارية تقع على السهم ، لا على المرمى اليه وقد اختلف السهم فالتسمية على احدهما لا تكون تسمية على الآخر .^(١)

(٢٣٧) : يشترط تعيين المحل بالتسمية فى الذكاة الاختيارية ولا يشترط فى الذكاة الاضطرارية .

والرمي والارسال الى الصيد ، لان الشرط فى الذكاة الاختيارية ذكر اسم الله تبارك

وتعالى علي الذبيح مماثلونا من الآيات. ولا يتحقق ذلك الا بتعيين الذبيح بالتسمية. ولان ذكر الله تعالى لما كان واجبا فلا بد وان يكون مقدورا. والتعيين فى الصيد ليس بمقدور، لان الصائد قد يرمى ويرسل على قطع من الصيد، وقد يرمى ويرسل على حس الصيد فلا يكون التعيين واجبا ، والمستامن مقدور فيكون واجبا .

وعلى هذا يخرج ما اذا ذبح شاة وسمى، ثم ذبح شاة اخرى يظن ان التسمية الاولى تجزئ عنهما لم توكل، ولا بد من ان يجدد لكل ذبيحة تسمية على حدة . ولورمى سهما فقتل به من الصيد اثنين لابس بذلك . وكذلك لو ارسل كلبا او بازيا وسمى فقتل من الصيد اثنين فلا باس بذلك، لان التسمية تجب عند الفعل، وهو الذبح. فاذا تجدد الفعل تجدد التسمية. فاما الرمي والارسال فهو فعل واحد. وان كان يتعدى الى مفعولين فتجزئ فيه تسمية واحدة. ووزان الصيد من المستانس مالو اضجع شاتين وامر السكين عليهما معا، انه تجزئ فى ذلك تسمية واحدة كما فى الصيد .

(٢٣٨) : هل الجهل بحكم الشرع عذر كنسيان ؟.

فان قيل هلا جعل ظنه ان التسمية على الشاة الاولى تجزئ عن الثانية عذرا كنسيان التسمية ؟.

فالجواب : ان هذا ليس من باب النسيان بل من الجهل بحكم الشرع والجهل بحكم الشرع، ليس بعذر، والنسيان عذر . الا ترى ان من ظن ان الاكل لا يفطر الصائم فاكل، بطل صومه. ولو اكل ناسيا لا يبطل^(١).

(٢٣٩) : قال العبد الضعيف عفا الله عنه .

ولكن نقل العلامة الشامي عن الحقائق والبزازية : لو ترك التسمية ذكرا لها غير عالم بشرطيتها فهو فى معنى الناسى اهـ .^(١)

واستشكل بما فى البزازية وغيرها ، لو سمي وذبح بها واحدة ، ثم ذبح اخرى وظن ان الواحدة تكفى لها ، لا تحل ، (فجعل الجهل بشرطيتها عذرا كالنسيان ، ولم يجعل ظنه الاجزاء عن الثانية عذرا) . ثم قال : يمكن ان يفرق بين غير العالم بالشرطية اصلا وبين العالم بها بالجملة ، فيعذر الاول دون الثانى ، لو جود علمه باصل الشرطية . على ان الشرط فى التسمية الفور ويذبح الاولى انقطع الفور فى الثانية مع علمه بالشرطية تامل .^(٢)

حاصله : ان تاركها جهلا بشرطيتها اصلا فى معنى الناسى ، فيعذر . ولا كذلك العالم بشرطيتها فى الجملة . فاذا ذبح بالتسمية واحدة ثم ذبح بها اخرى وظن ان التسمية الواحدة تكفى لها ، لا تحل الاخرى ، لانه تركها عمدا . ولا يعذر لوجود علمه باصل الشرطية .

وصاحب البدائع لم يجعل ظنه الاجزاء عن الثانية عذرا ، لان هذا ليس من باب النسيان بل من باب الجهل ، بحكم الشرع وذلك ليس بعذر . فعلى هذا لا يفيد الفرق بين العالم بالشرطية فى الجملة وغير العالم بها اصلا ، الذى قدمناه من الشامية لانه مبنى على ان الجهل بحكم الشرع عذر و ان الجاهل فى معنى الناسى . والمذكور فى البدائع ان الجهل بحكم الشرع ليس بعذر . فاذا علم بشرطيتها وجهل عن حكم الشرع وظن ان التسمية على الاولى تجزئ عن الثانية ، وهذا الجهل ليس بعذر ، فالجهل عن شرطيتها اصلا كيف يكون عذرا . فليتامل .

منها : قيام اصل الحياة فى المستامن وقت الذبح ، قلت او كثرت ، فى قول ابى

(١) رد المحتار على الدر المختار : ج ٦ ص ٢٠٩

(٢) رد المحتار على الدر المختار : ج ٦ ص ٢٠٩

حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله لا يكتفى بقيام اصل الحياة، بل تعتبر حياة مقدورة كالشاة المريضة والوقيد والنطيحة وجريحة السبع اذا لم يبق فيها الا حياة قليلة عرف ذلك بالصياح او بتحريك الذنب او طرف العين او التنفس. واما خروج الدم، فلا يدل على الحيوة الا اذا كان يخرج كما يخرج من الحي المطلق. فاذا ذبحها وفيها قليل حياة على الوجه الذى ذكرنا، توكل عند ابى حنيفة رضى الله عنه. وعن ابى يوسف روايتان فى ظاهر الرواية عنه. انه ان كان يعلم انها لا تعيش مع ذلك، فذبحها لا توكل. وان كان يعلم انها تعيش مع ذلك فذبحها، توكل. وفى رواية قال: ان كان لها من الحياة مقدار ما تعيش به اكثر من نصف يوم، فذبحها، توكل، والا فلا. وقال محمد رحمه الله: ان كان لم يبق من حياتها الا قدر حياة المذبوح بعد الذبح، او اقل فذبحها، لا توكل. وان كان اكثر من ذلك توكل.

وذكر الطحاوى قول محمد مفسرا فقال: ان على قول محمد: ان لم يبق معها الا الاضطراب للموت فذبحها، فانها لا تحل. وان كانت تعيش مدة كالיום او نصفه، حلت. وجه قولهما: انه اذا لم يكن لها حياة مستقرة على الوجه الذى ذكرنا، كانت ميتة معنى فلا تلحقها الزكاة كالميتة حقيقة. ولا بى حنيفة رضى الله عنه قوله تعالى: « حرمت عليكم الميتة » الى قوله تعالى « والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم » استثنى سبحانه وتعالى المذكى من الجملة المحرمة. والاستثناء من التحريم اباحة. وهذا مذكاة لوجود فرى الاوداج مع قيام الحياة، فدخلت تحت النص.^(١)

وفى الهداية: وكذا المتردية والنطيحة والموقوذة والذى بقر الذنب بطنه وفيه حيوة خفية او بينة. وعليه الفتوى لقوله تعالى: « الا ما ذكيتم » استثناء مطلقا من غير فصل (اي بين ان يكون للمذبوح حيوة خفية او بينة، من المحشى).^(٢)

(١) البدائع ج ٥ ص ٥٠

(٢) الهدية: ج ٤ ص ٤٩٠

واما الصيد اذا جرحه السهم او الكلب، فادركه صاحبه حيا، فان ذكاه، يوكل بلاخلاف بين اصحابنا، كيف ما كان سواء كانت فيه حياة مستقرة او لم يكن، وخرج الجرح من ان يكون ذكاة فى حقه، وصار زكوته الذبح فى الحياة المستقرة ذكاة مطلقة، فيدخل تحت النص. وان لم يكن فيه حياة مستقرة، فعلى اصل ابى حنيفة رحمه الله ذكاته الذبح، وقد وجد لوجود اصل الحياة فصار مذكى. وعلى اصلهما لا حاجة الى الذبح. لانه صار مذكى بالجرح. فالذبح بعد ذلك لا يضر ان كان لا ينفع وان لم يذكه وهو قادر على ذبحه، فتركه حتى مات. فان كانت فيه حياة مستقرة لا يوكل، لان ذكاته تحولت من الجرح الى الذبح، فاذا لم يذبح كان ميتة، وان كانت حياته غير مستقرة يوكل عند ابى حنيفة رضى الله عنه، وان قلت من غير ذكاة بخلاف المستانس عنده. والفرق له ان الرمي والارسال اذا اتصل به الجرح كان ذكاة فى الصيد، فلا تعتبر هذه الحياة بعد وجود الذكاة، ولم تتقوم ذكاة فى المستامن، فلا بد من اعتبار هذا القدر من الحياة لتحقق الزكاة، واما عندهما فكذلك. لكن على اختلاف تفسيرهما للحياة المستقرة وغير المستقرة على ما ذكرنا فى المستانس^(١).

(٢٤٠) : يشترط ان يكون المذكى حلالا فى الذكاة الاضطرارية .

قال فى البدائع : اما الذى يرجع الى المذكى فهو ان يكون حلالا، وهذا فى الذكاة الاضطرارية دون الاختيارية، حتى ان المحرم اذا قتل صيد البر وسمى لا يوكل . لانه ممنوع عن قتل الصيد لحق الاحرام، لقوله تبارك وتعالى : « يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم » اى انتم محرمون ، وقوله جل شانہ : « احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى

عليكم غير محلى الصيد وانتم حرم » لانه استثنى سبحانه وتعالى الصيد بقوله تبارك وتعالى « غير محلى الصيد وانتم حرم » معناه والله سبحانه وتعالى اعلم، احلت لكم بهيمة الانعام والصيد الا ما يتلى عليكم من الميتة والدم ولحم الخنزير الى آخره غير محلى الصيد وانتم حرم، لانه استثنى سبحانه وتعالى الصيد بقوله تبارك وتعالى: « غير محلى الصيد ». وانما يستثنى الشئ من الجملة المذكورة، فجعل مذكورا بطريق الاضمار والاستثناء من الاباحة تحريم. فكان اصطياد المحرم محرما، فكان صيده ميتة كصيد المجوسى سواء اصطاده بنفسه او اصطيد له بامر، لان ما اصطيد له بامر فهو صيده معنى .

(٢٤١) : يحل للمحرم ذبيحة المستانس وصيد البحر .

وتحل ذبيحة المستانس، لان التحريم خص بالصيد فبقى غيره على عموم الاباحة ويحل له صيد البحر لقوله تبارك وتعالى : « احل لكم صيد البحر وطعامه » .^(١)

(٢٤٢) : احتجاج النغية فى حرمة اكل جميع ما فى البحر من الحيوان

الا السمك خاصة .

لان المراد من الصيد المذكور هو فعل الصيد وهو الاصطياد، لانه هو الصيد حقيقة لا المصيد، لانه مفعول فعل الصيد، واطلاق اسم الفعل يكون مجازا، ولا يجوز العدول عن حقيقة اللفظ من غير دليل . ولان الصيد اسم لما يتوحش ويمتنع ولا يمكن اخذه الا بحيلة . إما لطيرانه او لعدوه . وهذا انما يكون حالة الاصطياد لا بعد الاخذ . لانه صار لحما بعده،

ولم يبق صيدا حقيقة. لانعدام معنى الصيد، وهو التوحش والامتناع . والدليل عليه انه عطف عليه قوله عزوجل : « وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » والمراد منه الاصطياد من المحرم لا اكل الصيد، لان ذلك مباح للمحرم اذا لم يصطده بنفسه ولا غيره بامرّه، فثبت ان لا دليل فى الآية على اباحة الاكل، بل خرجت للفصل بين الاصطياد فى البحر وبين الاصطياد فى البر للمحرم.^(١)

(٢٤٣) : لا يوكّل ما ذبح فى الحرم من الصيد .

وفى الهداية : المحرم يعنى من الصيد (هذا القيد لا بد منه لانه تحل ذبيحة المحرم من الاهلى ، من المحشى) ، وكذا لا يوكّل ما ذبح فى الحرم من الصيد . والاطلاق فى المحرم ينتظم الحل والحرم والذبح فى الحرم يستوى فيه الحلال والمحرم . وهذا لان الذكاة فعل مشروع وهذا الصنيع (اى ذبح المحرم والذبح فى الحرم ، من المحشى) محرم . فلم تكن ذكاة ، بخلاف ما اذا ذبح المحرم غير الصيد او ذبح فى الحرم غير الصيد صح ، لانه فعل مشروع ، اذ الحرم لا يؤمن الشاة (ونحوها من النعم ، عينى) وكذا لا يحرم ذبحه على المحرم (اى ذبح غير الصيد) .^(٢)

(٢٤٤) : والشرط ان لا يكون صيد الحرم سواء كان مولده الحرم او دخل من الحل اليه .

فى البدائع : منها ما يخص الزكاة الاضطرارية وهو ان لا يكون صيد الحرم فان كان

(١) البدائع : ج ٥ ص ٣٦

(٢) الهداية : ج ٤ ص ٤١٩

لا يؤكل، ويكون ميتة سواء كان المذكى محرما او حلالا لان التعرض لصيد الحرم بالقتل والدلالة والاشارة محرم حقالله تعالى قال الله تعالى : « اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم » وقال النبي صلى الله عليه وسلم فى صفة الحرم « ولا ينفر صيده » . والفعل فى الحرم شرعا لا يكون زكوة وسواء كان مولده الحرم او دخل من الحل اليه لانه يضاف الى الحرم فى الحالىن فيكون صيد الحرم .^(١)

وفى التفسير المظهرى : ويلتحق بقتل الصيد الاشارة اليه والدلالة عليه للذى يريد قتله اجماعا، لانه فى معنى القتل، اذ هو ازالة الامن عن الصيد، لانه آمن بتوحشه، وبعده عن الاعين . روى الشيخان فى الصحيحين حديث ابى قتادة وفيه (احرموا كلهم الا اباقتادة لم يحرم فبينما هم يسرون اذ رؤا احمر وحش فحمل ابوقتادة على الحمر، فعقر منها اتانا، فاكلوا من لحمها) "الحديث" وفيه فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمنكم احد امره ان يحمل عليها. او اشار اليها؟ قالوا لا، قال ((فكلوا ما بقى من لحمها)) فى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم علق اباحة الاكل بعدم الاشارة .

(٢٤٥) : حكم بيض الطائر .

ويلتحق بالصيد بيض الطائر وقال داؤد لا يضمن؛ وسنذكر ما ورد من الحديث والآثار فى ضمان البيض .

(٢٤٦) : حكم اصطياد المحرم وذبحه .

اجمعوا على ان المحرم اذا اصطاد صيدا او ذبحه، كان حكمه حكم الميتة، لا يجوز اكله للحلال ولا للمحرم . وقال الثوري، وابو ثور، وطائفة : يجوز اكله، وهو كذبيحة السارق وهو وجه للشافعية . لنا انه اثم في ذبحه بمنزلة تارك التسمية عامدا، فصار في معنى ما ذبح فسقا اهل لغير الله بخلاف السارق، فان الذبح له في نفسه، وانما المانع هناك حق العبد وهو ينجز بالضمان .

(٢٤٧) : ما اصطاده حلال باصر المحرم او دلالتة او اشارته .

وان اصطاده حلال، وكان امره بالقتل محرم، اودل عليه او اشار اليه يحرم اكله للمحرم لما ذكرنا من حديث ابي قتادة حيث علق النبي صلى الله عليه وسلم اباحة الاكل للمحرم بعدم الامر والاشارة، يجوز اكله للحلال اجماعاً^(١) .

(٢٤٨) : ما اصطاده الحلال لاجل المحرم ففيه اختلاف .

فقال ابو حنيفة : يحل اكله مطلقا حتى يحل لمن صيد لاجله ايضا . وقال مالك : لا يحل اكله لا للحلال ولا للمحرم . وقال الشافعي واحمد : ما صيد لاجل المحرم قبل احرامه او بعده يحرم على ذلك المحرم اكله ولا يحرم اكله لغير المحرم، ولا لمن لم يصد له من المحرمين . ومذهب الشافعي واحمد مروى عن عثمان ، روى مالك في المؤطا عن عبد الله بن ابي بكر

عن عبد الله بن عامر قال رأيت عثمان بن عفان بالعرج، وهو محرم فى صائف قد غطى وجهه بقطيفة ثم اتى بلحم صيد، فقال لاصحابه كلوا، فقالوا اولا تاكل انت؟ قال: لست كهيبنتكم انما صيد من اجلى . وما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه اكل من لحم الصيد. وروى انه رده ولم ياكله ، قال الائمة الثلاثة : وجه الجمع بين الروايتين، انه اكل ما صاده الحلال، لاجل نفسه ولم ياكل ما صاده لاجل رسول الله صلى الله عليه وسلم او لغير من المحرمين . قلنا لادليل فى شئ من الاحاديث المذكورة على هذا التفصيل . ووجه الجمع عندى ان اكل لحم الصيد مطلقا اذا صاده الحلال مباح للمحرم لكن تركه افضل، فبالاكل تارة علم النبى صلى الله عليه وسلم الجواز، ويترك الاكل منه اخرى، نبه على الاستحباب .

فان قيل : اذا تعارض الاحاديث ولا ترجيح، كان القياس الاخذ بالمحرم احتياطا . قلنا: نعم لكننا انما لم نقل هكذا حتى لا يلزمنا مخالفة الاجماع فانهم اجمعوا على ان اكل بعض الصيد للمحرم حلال .^(١)

(٢٤٩) : احتجاج الائمة الثلاثة على حرمة ما صيد لاجل المحرم

بالحديث.

احتج الائمة الثلاثة بحديث جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : «صيد البر لكم حلال وانتم حرم ما لم تصيدوا او يصاد لكم» اخرجه الترمذى، والنسائى، وابن خزيمة، واحمد ونحوه . قال مالك : سوى النبى صلى الله عليه وسلم بين ما صاده المحرم وما صيدله حالة الاحرام. فثبت ان ما صيد لاجل المحرم حكمه حكم ما صاده المحرم بنفسه

فهو حرام على جميع الناس كالميتة. وقال الشافعي رحمه الله، واحمد : ان انقسام الاحاد على الاحاد يقتضى ان كل محرم يحرم عليه ما صاده وما صيدله، واما ما صاده محرم غير اوحلال او صيد لغيره من محرم او حلال فلا يثبت من هذا الحديث فيه شيء، وانما يعرف حكمه من خارج .

(٢٥٠) : وهذا الحديث لا يصلح للاحتجاج .

وقلنا ان هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج، فان مداره على عمرو بن ابي عمرو، فرواه احمد عنه عن رجل من الانصار عن جابر رضى الله عنه ورواه الترمذى وغيره عنه عن المطلب عن جابر ففى رواية احمد وروي عن جابر مجهول وفى رواية الترمذى قال الترمذى لا يعرف للمطلب سماع من جابر. ثم عمرو بن ابي عمرو وهو مولى المطلب، قال يحيى بن معين لا يحتج بحديثه. وقال مرة هو وابوداؤد، انه ليس بقوى، لكن قال احمد مابه باس، ثم هو استدلال بمفهوم الغاية والاستدلال بالمفهوم لا يجوز عندنا .

(٢٥١) : وقد يحتجون بحديث ابي قتادة رضى الله عنه .

قال : خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية، فاحرم اصحابى، ولم احرم، فرايت حمارا فحملت عليه، فاصطدته، فذكرت شانه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت انى لم اكن احرمت وانى انما اصطدته لك، فامر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه فاكلوا ولم ياكل منه حين اخبرته انى اصطدته لك ، اخرجه اسحاق وابن خزيمة والدار قطنى .

والجواب .

انه قال ابن خزيمة وابويكر النيسابورى والدار قطنى: انه تفرد بهذه الزيادة معمر، ولا اعلم احدا ذكر قوله "اصطدته لك" وقوله "ولم ياكل منه غيره"، فلعل هذا من اوهامه . قال الذهبى معمر بن راشدله اوهام. قلت: وقد ورد فى الروايات المتفقة على صحتها ان انبى صلى الله عليه وسلم اكلها . وما استدلووا برواية معمر حجة على مالك، لا له حيث قال، فامر اصحابه فاكلوا فان مالكا يجعل ما صيد لاجل المحرم حراما على جميع الناس.^(١)

(٢٥٢) : بيان ما يحرم اجزاء الحيوان الماكول .

فالذى يحرم اكله منه سبعة . الدم المسفوح والذكر والانثيان والقبل والغدة والمرارة والمثانة والمرارة لقوله عزّ شانه : « ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبث » وهذه الاشياء السبعة مما تستخبثه الطبائع السليمة، فكانت محرمة. وروى عن مجاهد رضى الله عنه: انه قال: كره رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشاة الذكر والانثيين والقبل والغدة والمرارة والمثانة والدم ، فالمراد منه كراهة التحريم، بدليل انه جمع بين الاشياء الستة وبين الدم فى الكراهة والدم المسفوح محرم . والمروى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه قال : الدم حرام واكره الستة ، اطلق اسم الحرام على الدم المسفوح، وسمى ما سواه مكروها، لان الحرام المطلق ما ثبتت حرمة دليل مقطوع به، وحرمة الدم المسفوح قد ثبتت بدليل مقطوع به، وهو النص المفسر من الكتاب العزيز ، قال الله تعالى عزّ شانه : « قل لا اجد فيما اوحى الى محرما » الى قوله عزّ شانه « او دما مسفوحا او لحم خنزير » وانعقاد الاجماع ايضا على حرمة. فاما

حرمة ما سواه من الاشياء الستة، فما ثبتت بدليل مقطوع به، بل بالاجتهاد او بظاهر الكتاب العزيز المحتمل للتاويل. او الحديث، لذلك فصل بينهما فى الاسم، فسمى ذلك حراما وذامكروها. ^(١)

وسند هذا الحديث المار عن البدائع مذكور فى الاعلاء . قال اخرجه محمد فى كتاب الآثار . ^(٢)

وفى سنده واصل بن ابى جميل قال يحيى بن سعيد : ما ادرى ما واصل هذا ولا اروى عنه شيئا . وقال احمد بن حنبل : واصل مجهول ما روى عنه غير الازاعى ، وقال ابن معين فى رواية : لا شئ ، وفى رواية مستقيم . الحديث . وذكره ابن حبان فى الثقات . (تهذيب) قلت : فالرجل مختلف فيه والاختلاف غير مضر ، فهو مرسل صحيح او حسن وهو حجة عندنا .

والحديث نص فى كراهة هذه الاشياء السبع ، وهو مذهب الحنفية . فان قلت : (لم) لا يجوز ان تكون الكراهة طبيعية لاشرعية؟ قلنا : لو كان كذلك لكانت الامعاء اولى بالكراهة . فدل ذلك على انها ليست بطبيعية بل شرعية .

والحديث اخرجه الطبرانى فى الاوسط عن ابن عمر، والبيهقى عن مجاهد مرسلا وعنه عن ابن عباس موصولا كما فى العزيزى . ^(٣)

وقد عرفت ان المرسل اذا تعدد مخرجه فهو حجة عند الكل .

(١) البدائع : ج ٥ ص ٦١

(٢) كتاب الآثار للامام محمد : ص ١١٦

(٣) اعلاء السنن : ج ١٧ ص ١٣٠

(٢٥٣) : دليل الكراهة نهيياً .

والدليل على كراهة هذه الاشياء تحريماً انه ذكر فيها الدم . والمراد به المسفوح وهو حرام اجماعاً . وتفسير العزيزى وغيره الدم الغير المسفوح لا دليل عليه ، فقد اخرج البخارى عن انس فى قصة اسلام عبد الله بن سلام ، انه ، سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن اول طعام اهل الجنة فقال : «زيادة كبد حوت» .^(١)

والكبد من الدم الغير المسفوح ، فلو كان مما يعافه الطبع السليم لم يكن اول طعام الجنة كبد الحوت فافهم ظ .^(٢)

وصرح العلامة الشامى بحرمة هذه الاشياء السبعة المذكورة ناقلاً عن البدائع فى آخر كتاب الذبائح .^(٣)

ولكن قال فى آخر الكتاب فى مسائل شتى وظاهر اطلاق المتون هو الكراهة ، والمراد منها كراهة التحريم (قوله وقيل تنزيهاً) قائله صاحب القنية (والاول اوجه) كما قد مناه من استدلال الامام بالاية يعنى « حرمت عليكم الميتة والدم » الآية . فلما تناوله النص قطع بتحريمه وكره ما سواه لانه مما يستخبثه النفس وتكرهه . وهذا المعنى سبب الكراهية لقوله تعالى : « ويحرم عليهم الخبث » .^(٤)

وكلام صاحب القنية ان الكراهة تنزيهية ، لا يعارض ظاهر المتون وكلام البدائع .^(٥)

(١) الاعلاء من الحصائص : ج ١٧ ص ١٣٠

(٢) الاعلاء : ج ١٧ ص ١٣٠

(٣) رد المحتار على الدر المختار : ج ٥ ص ٢٧١

(٤) الزيلعى :

(٥) الشامى : ج ٥ ص ٦٥٥

(٢٥٤) : ما حكم نخاع الصلب يقال لها بالهندية " حرام مغز " .

فى شرح الوقاية : النخاع هو بالفارسية حرام مغز .^(١)

صرح القطب الجنجهوى رحمه الله تعالى فى فتاواه: بان الاشياء السبعة يمنع اكلها من الحيوان الماكول. وعد منها نخاع الصلب والدم المسفوح حرام قطعاً .^(٢)

ولكن لم يذكر فى كتب من كتب الفقهية حرمتها ، وفى فتاوى الخليلية لحضرة مولانا خليل احمد السهارنفورى رحمه الله تعالى : ما رأيت حرمة النخاع فى كتب الفقه .^(٣)

وايضا فى فتاوى لحضرة المفتى محمد شفيح الديوبندى رحمه الله تعالى : لم اجد نقلاً بحرمتها فى كتب من كتب الفقه .

نعم ذكر فى الكنز الاشياء المكروهة ثمانية. وعد فيها نخاع الصلب ، قال مولانا حبيب الرحمان الديوبندى عليه شأبيب الرحمة والرضوان فى حاشية على الكنز : واعلم ان قوله : (ونخاع الصلب) لم يوجد فى جميع الشروح من المتن ، وانما هو فى النسخ المطبوعة ، ولم يذكره فى الدر المختار ايضاً فيما عدوه من الاشياء المكروهة ولم ياخذ من النظم الذى ذكر نقلته من ملا مسكين ايضاً ، بل اكتفى فيه على سبعة فافهم .^(٤)

ولكن مولانا اعزاز علي رحمه الله لم يستدرك عليه فى حاشيته كما استدرك مولانا حبيب الرحمن رحمه الله . ولاكر تفسير النخاع من اقرب الموارد فقال : مثله عرق ابيض فى داخل العنق ينقاد فى نثار الصلب حتى يبلغ عجب الذنب وهو لسقى العظام جمعه نخع . ١٢ .^(٥)

(١) شرح الوقاية : ج ٤ ص ٣٤

(٢) الفتاوى الرشيدية : ص ٤٥٤

(٣) الفتاوى الخليلية : ص ٢٩٩

(٤) حاشية كنز : ص ٤٩٦

(٥) حاشية كنز : ص ٤٩٦

والحاصل ان ذكر نخاع الصلب وان لم يوجد فى شرح من شروح الكنز ولكن ذكره موجود فى النسخ المطبوعة . وظاهر ان نخاع الصلب مما تستخبثه النفس وتكرهه وهذا المعنى سبب لكرهه لقوله تعالى : « ويحرم عليهم الخبث » ولعل القطب الجنحوهى قدس سره استدلل عليه بهذه الآية وافتى بمنع اكله . لان هذه الآية قاعدة كلية فى حرمة جميع ما تستخبثه الناس ويعافه واستدل بها على حرمة هذه الاشياء السبعة المذكورة صاحب البدائع كما مر ذكره .

١٧ : { قوله تعالى : « وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ »

(الآية - ٣)

قال مجاهد وابن جرير : كانت النصب حجارة حول الكعبة . قال ابن جرير : وهى ثلاثمائة وستون نصبا ، كانت العرب فى جاهليتها يذبحون عندها وينضحون ما اقبل منها الى البيت يد ماء تلك الذبائح ويشرحون اللحم ويضعونه على النصب . وكذا ذكره غير واحد . فنهى الله المؤمنين عن هذا الصنيع ، وحرّم عليهم اكل هذه الذبائح التى فعلت عند النصب ، وحتى لو كان يذكر عليها اسم الله فى الذبح عند النصب من الشرك الذى حرّمه الله ورسوله وينبغى ان يحمل هذا على هذا لانه قد تقدم تحريم ما اهل به لغير الله .^(١)

والمعنى وما ذبح على اسم النصب اولاجل النصب فهو حرام .^(٢)

وقال ابن زيد وما ذبح على النصب وما اهل لغير الله به هما واحد قال قطرب على بمعنى اللام اى وما ذبح لاجل النصب .^(٣)

قال القاضى الفانى فتى بعد ذكر قول ابن زيد المذكور : العطف يقتضى التغاير . فالظاهر ما قيل انها كانت حجارة منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك قرية .^(٤)

(١) ابن كثير : ج ٢ ص ١١

(٢) الخازن : ج ٢ ص ٨

(٣) المظهرى : ج ٣ ص ٢٣

(٤) معالم التنزيل على حاشية الخازن ج ٢ ص ٨

قال الرازى : ومن الناس من قال النصب هى الاوثان وهذا بعيد لان هذا المعطوف على قوله : «وما اهل لغير الله به» وذلك هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه . ١٢. ^(١)

ولعل ذبحهم عليها كان علامة لكونه لغير الله تعالى . ^(٢)

قال الامام الرازى : فيه وجهان احدهما وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب .

والثانى : وما ذبح للنصب ، واللام وعلى يتعاقبان . قال الله تعالى : (قسلم لك من اصحاب اليمين) اى فسلام عليك منهم . وقال «وان اسأتم فلها اى فعليها» . ^(٣)

وقال ابن عطية : ما ذبح على النصب جزء مما اهل به لغير الله ، لكن خص بالذكر بعد جنسه لشهرة الامر وشرف الموضوع وتعظيم النفوس له . ^(٤)

فهذا احسن مما قاله ابن زيد فعنده ما ذبح على النصب وما اهل لغير الله به هما شئ واحد فعلى هذا يكون بعينه فى معنى ما اهل به لغير الله فيلزم التكرار كما قاله فى التفسير الاحمدية . ^(٥)

والظاهر ان التاسيس اولى عن التكرار وماقاله ابن عطية ان ما ذبح على النصب جزء مما اهل لغير الله ، فهو صحيح ، لان «ما اهل به لغير الله» عام يشتمل على ما ذبح لاجل النصب اى على اعتقاد تعظيم النصب ، وعلى ما ذبح باسم غير الله ، فالمذبح لاجل النصب يدخل فى «ما اهل به لغير الله» ولكن خص بالذكر لشهرة الامر وشرف الموضوع ، كما قال ابن عطية : والعطف وان كان يقتضى التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه ولكن

(١) التفسير الكبير ج ٣ ص ٥٢٦

(٢) روح المعاني: ج ٦ ص ٥٨

(٣) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٢٥

(٤) البحر المحيط

(٥) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٣٤

يكفى للعطف هذا التغاير الذى يكون بين العام والخاص، ولهذا يجوز عطف الخاص على العام، وبالعكس، فلا تكرر فيه مع ما اهل به لغير الله .

١٨ : { قوله تعالى «وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق»

(الآية - ٣)

(٢٥٥) : حرمة الاستقسام بالازلام .

قال ابن كثير : اى حرم عليكم ايها المومنون الاستقسام بالازلام . واحدها "زلم" وقد فتحت "الزا" فيقال "زلم"، وقد كانت العرب فى الجاهلية يتعاطون ذلك، وهى عبارة عن قدام ثلاثة على احدها مكتوب " افعل " وعلى الآخر " لا تفعل " والثالث " غفل ليس عليه شئ " ومن الناس من قال مكتوب على الواحد، امرنى ربي، وعلى الآخر نهانى ربي، والثالث غفل ليس عليه شئ . فاذا أجالها فطلع سهم الامر، فعله، او النهى تركه، وان طلع الفارغ اعاد . والاستقسام مأخوذ من طلب القسم، من هذه الازلام، هكذا قرّر ذلك ابو جعفر ابن جرير . وثبت فى الصحيحين، (ان النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل الكعبة وجد ابراهيم واسماعيل مصورين فيها، وفى ايديهما الازلام، فقال : قاتلهم الله، لقد علموا انهما لم يستقسما بها ابداً) .

وقال مجاهد فى قوله تعالى : « وان تستقسموا بالازلام » قال هى سهام العرب وكعاب فارس والروم كانوا يتقامرون . وهذا الذى ذكر عن مجاهد فى الازلام، انها موضوعة للقمار ، فيه نظر . اللهم الا ان يقال انهم كانوا يستعملونها فى الاستخارة تارة، وفى القمار اخرى ، والله اعلم . فان الله سبحانه قد قرن بينها وبين القمار، وهو الميسر، فقال فى آخر

السورة : « يا ايها الذين آمنوا انما الحمر والميسر والانتصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء » . الى قوله . (منتهون)) وهكذا قال ههنا : « وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق » اي تعاطيه فسق وغي وضلالة وجهالة وشرك .^(١)

فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم له محال يقسم له بالازلام .^(٢)

(٢٥٦) : كل شئ يطلب به علم الغيب على نحو هذا الطريق فهو داخل فى الاستقسام بالازلام .

قال القاضى : وكل شئ يطلب به علم الغيب على نحو هذا الطريق كعلم الرمل بضرب الكعاب ، واستخراج اشكال النقاط ، وما يقال بالفارسية " فال نامه " وكل ما يقامر بها فهو داخل فى الاستقسام بالازلام عبارة او دلالة جلية او خفية ، والله اعلم .

وعن ابى الدرداء رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((من تكهن او استقسم او تطير طيرة ، ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة) رواه البغوى . وعن قبيصة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (العيافة والطيرة والطرق من الجبت)) رواه ابوداؤد بسند صحيح والطرق الضرب بالحصى .^(٣)

وفى الخازن : وقال : الطرق الزجر ، والعيافة الخط ، وقيل : العيافة زجر الطير والطرق الضرب بالحصى .^(٤)

(١) التفسير ابن كثير : ج ٢ ص ١١ ، ١٢

(٢) المدارك : ج ١ ص ٢٧٠

(٣) المظهرى : ج ٣ ص ٢٣ - ٢٤

(٤) التفسير الخازن من مجموعة التفاسير : ج ٦ ص ٢٢٩ ، ٢٣٠

(٢٥٧) : حكم قول المنجمين لا تخرج لاجل نجم كذا واخرج لطلوع

نجم كذا .

قال الزجاج : لافرق بين هذا وبين قول المنجمين لا تخرج من اجل نجم كذا واخرج لطلوع نجم كذا . وفى شرح التاويلات رد هذا ، وقال لايقول المنجم ان نجم ، كذا يامر بكذا ، ونجم كذا ينهى عن كذا ، كما كان فعل اولئك ، ولكن المنجم جعل النجوم دلالات وعلامات على احكام الله تعالى ، ويجوز ان يجعل الله فى النجوم معانى واعلاما ، يدرك بها الاحكام ويستخرج بها الاشياء ، ولا الائمة فى ذلك انما الائمة عليه فيما يحكم على الله ويشهد عليه كذا فى المدارك .^(١)

وقال المحقق الآلوسى : ان تصديق المنجمين فيما ليس من جنس الخسوف والكسوف مما يخبرون به من الحوادث المستقبلية محذور ، وليس من علم الغيب ، ولا دخولا فيه ، وان زعمه الزجاج لبناؤه على الاسباب ، ولعل النهى عن ذلك لغلبة الكذب فى كلامهم ، ولان فى تصديقهم فتح باب يوصل الى لظى ، اذ قد يجزى الى تعطيل الشريعة والطعن فيها ، لاسيما من العوام . واستثناء ما هو من جنس الكسوف والخسوف لندرة خطئهم فيه ، بل لعدمه ، اذا امكنوا الحساب . ولاكذلك ما يخبرون به من الحوادث ، اذ قد بنوا ذلك على اوضاع السيارات ، بعضها مع بعض او مع بعض الثوابت ، ولا شك ان ذلك لايكفى فى الغرض والوقوف على جميع الاوضاع ، وما تقتضيه مما يتعذر الوقوف عليه لغير علام الغيوب .^(٢)

(١) المدارك : على هامش اكليل ج ٣ ص ١٧٣

(٢) روح المعانى : ج ٦ ص ٥٣

(٢٥٨) : حكم علم النجوم وهو قسمان حسابى واستدلالى .

وفى مختارات النوازل: لصاحب الهداية: ان علم النجوم فى نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان: حسابى، وانه حق وقد نطق به الكتاب، قال الله تعالى: « الشمس والقمر بحسبان» اى سيرهما بحساب . واستدلالى. بسير النجوم . وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض من الصحة والمرض، ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى او ادعى الغيب بنفسه يكفر . ثم تعلم مقدار ما يعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لابس به اه . وافاد ان تعلم الزائد على هذا المقدار فيه باس، بل صرح فى الفصول بحرمته، وهو ما مشى عليه الشارح (حيث عد علم التنجيم من الحرام) والظاهران المراد به القسم الثانى دون الاول ولذا قال فى الاحياء : ان علم النجوم فى نفسه غير مذموم لذاته اذ هو قسمان الخ. ثم قال ولكن مذموم فى الشرع وقال عمر بن الخطاب: (تعلموا من النجوم ما تهتدوا به فى البر والبحر ثم امسكوا) . وانما زجر عنه من ثلاثة اوجه . احدها: انه مضر باكثر الخلق، فانه اذا القى اليهم ان هذه الآثار تحدث عقيب سير الكواكب، وقع فى نفوسهم انها المؤثرة .

وثانيها: ان احكام النجوم تخمين محض ولقد كان معجزة لادريس عليه السلام فيما يحكى وقد اندرس .

وثالثها: انه لا فائدة فيه فان ما قدر كائن والاحتراز منه غير ممكن اه .^(١)

(٢٥٩) : حكم الرمل والكهانة والعرافة .

قال العلامة الشامى : هو علم بضروب اشكال من الخطوط والنقط بقواعد معلومة

(١) الشامى: ج ٣٣ ص ٤١ ملخصا

تخرج حروفا تجمع ويستخرج جملة دالة على عواقب الامور، وقد علمت انه حرام قطعاً. واصله لادريس عليه السلام ط . اى فهو شريعة منسوخة . وفى فتاوى ابن حجر : ان تعلمه وتعليمه حرام شديد التحريم، لما فيه من ايهاام العوام ان فاعله يشارك الله تعالى فى غيبه. ^(١)

وفى الدر المختار : وحراما وهو علم الفلسفة والشعبدة والتنجيم والرمل وعلوم الطباعين والسحر والكهانة الخ .

وفى الحديث : « من اتى كاهنا او عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم » اخرجه اصحاب السنن الاربعة . وصححه الحاكم عن ابى هريرة . والكاهن كما فى مختصر النهاية للسيوطى: من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى المستقبل، ويدعى معرفة الاسرار والعراف المنجم وقال الخطابى: هو الذى يتعاطى معرفة مكان المسروق والضالة ونحوها اه .

الحاصل ان الكاهن من يدعى معرفة الغيب باسباب . وهى مختلفة، فلذا انقسم الى انواع متعددة، كالعراف والرمال والمنجم، وهو الذى يخبر عن المستقبل بطلوع النجم وغرويه والذى يضرب بالحصى والذى يدعى ان له صاحبا من الجن يخبره عما سيكون ، والكل مذموم شرعا محكوم عليهم، وعلى مصدقهم بالكفر وفى البزازية: يكفر بادعاء علم الغيب وياتيان الكاهن وتصديقه . وفى التتارخانية: يكفر بقوله انا اعلم المسروقات او انا اخبر عن اخبار الجن اياى اه . قلت : فعلى هذا ارباب التقادير من انواع الكاهن لادعائهم العلم بالحوادث الكائنة، واما ما وقع لبعض الخواص كالانبياء والاولياء بالوحى او الالهام فهو باعلام من الله تعالى فليس مما نحن فيه اه . ^(٢)

(١) الشامى : ج ١ ص ٣٣

(٢) من حاشية الدر من كتاب الصوم . ملخصا

قلت وحاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها الا اذا اسند ذلك صريحا او دلالة الى سبب من الله تعالى، كوحى او الهام وكذا لو اسنده الى اماراة عادية بجعل الله تعالى .^(١)

ولعل النهى عن ذلك لغلبة الكذب فى كلامهم . ولان فى تصديقهم فتح باب يوصل الى لظى اذ قد يجز الى تعطيل الشريعة والطعن فيها لا سيما من العوام .^(٢)

وجاء فى الحديث قسال (كان نبى من الانبياء يخط فمن وافق خطه فذاك)) رواه مسلم .^(٣)

ولا يجوز الاستدلال على جواز الرمل بهذا الحديث، لان الرمل وان كان فيه ضرب من الاشكال من الخطوط، ولكن يمكن ان يكون الخطوط فى علم غير الرمل، وهو المراد من هذا، فلا يكون دليلا على جواز الرمل بمطابقتها . ولو فرض ان المراد من هذه الخطوط المذكورة فى الحديث الرمل، فلا دليل على كون الخط فى الرمل المتعارف موافقا لخط النبى المذكور عليه السلام . والشرط ان يكون موافقا، ولم تعلم الموافقة، فلا يمكن الحكم بجوازه . فيقال ان تعليمه وتعلمه حرام . هذا ما افاده حكيمة الامة التهانوى قدس سره فى فتاواه بالاردية.^(٤)

قال العلامة النووى : والصحيح ان معناه من وافق خطه فهو مباح ولا طريق لنا الى معرفة ذلك العلم اليقيني بالموافقة فلا يباح . وقال عياض: ومعناه من وافق خطه فذاك الذى تجدونه اصابته مما يقول لانه اباح ذلك لفاعليه . قال : ويحتمل ان هذا نسخ من شرعنا وقال الخطايبى هذا الحديث يحتمل النهى عن هذا الخط وان كان علما لنسبة ذلك النبى وقد انقطعت فنهى عن تعاطى ذلك ، قال النووى، فحصل من مجموع كلام العلماء الاتفاق على النهى عنه الآن.

(١) الشامى : ج ٣ ص ٤١٠

(٢) روح المعانى : ج ٦ ص ٥٣

(٣) المشكوة : ج ٢ ص ٣٩٢

(٤) ...

(٢٦٠) : حكم الفال والفرق بينه وبين الطيرة .

قال القرطبي فى تفسيره : وليس من هذا الباب طلب الفال (وكان عليه الصلوة والسلام يعجبه ان يسمع "ياراشد يا نجيب) ، اخبره الترمذى . وقال : حديث صحيح غريب . وانما كان يعجبه الفال ، لانه تنشرح له النفس ، وتستبشر بقضاء الحاجة وبلوغ الامل ، فيحسن الظن بالله عزوجل وقد قال (انا عند ظن عبدي بي) وكان عليه السلام يكره الطيرة ، لانها من اعمال اهل الشرك ، ولانها تجلب ظن السوء بالله عزوجل . قال الخطابى : الفرق بين الفال والطيرة ان الفال انما هو من طريق حسن الظن بالله ، والطيرة انما هي من طريق الاتكال على شئ سواه ، وقال الاصمعى : سالت ابن عون عن الفال . فقال : هو ان يكون مريضاً فيسمع يا سالم ، او يكون باغيها فيسمع يا واجد ، وهذا معنى حديث الترمذى . وفى صحيح مسلم عن ابي هريرة قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : ((لا طيرة وخيرها الفال " قيل : يا رسول الله وما الفال ؟ قال : الكلمة الصالحة يسمعها احدكم)) .^(١)

والحاصل ان الفال الجائز فيه الرجاء برحمة الله بالكلمات الصالحات وحسن الظن بالله ، وهو المأمور به ، وليس فيه الاستعلام من الخير او الشر ولا التعرض بعلم الغيب بخلاف الطيرة ، فان فيها التشاؤم بالشئ كما نقل فى المظهرى عن النهاية .^(٢) وتجلب ظن السوء بالله عزوجل فلا يجوز .

قال المحقق الآلوسى : والحق عندى ان الاستقسام الذى كان يفعله اهل الجاهلية حرام بلاشبهة كما هو نص الكتاب ، وان حرمة ناشئة من سوء الاعتقاد ، وانه لا يخلو عن تشاؤم

(١) القرطبي : ج ٦ ص ٦

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٢٤

وليس بتفاوت محض ، وان مثل ذلك ليس من الدخول فى علم الغيب اصلا بل هر من باب الدخول فى الظن .^(١)

قال ابن العربى : والفرق بينهما ان الفال فيما يحسن ، والزجر فيما يكره ، وانما نهى الشارع عن الزجر ، لئلا تمرض به النفس ويدخل على القلب منه الهم ، والا فقد ورد ذلك (فى الشرع) عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الاسماء والافعال .^(٢)

(٢٦١) : حكم اخذ الفال من المصحف .

وفى منسك ابن العجمى ولا ياخذ الفال من المصحف ، فان العلماء اختلفوا فى ذلك فكرهه بعضهم واجازه بعضهم . ونص ابوبكر الطرطوشى من متاخر المالكية على تحريمه (او عليه) قال المحقق الآلوسى ان الاستخارة بالقرآن مالم يرد فيها شئ يعول عليه عن المصدر الاول ، وتركها احب الى ، لا سيما وقد اغنى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عنها بما سن من الاستخارة الثابتة فى غير ما خبر صحيح .^(٣)

(٢٦٢) : حكم القرعة .

وفى كتاب الاحكام للجصاص : ان الآية تدل على بطلان القرعة فى عتق العبيد لانها فى معنى ذلك بعينه اذ كان فيه اتباع ما اخرجته القرعة ، من غير استحقاق كما اذا اعتق احد عبيده عند موته على ما بين فى الفقه .^(٤)

(١) روح المعانى : ج ٦ ص ٥٣

(٢) احكام القرآن لابن العربى : ج ٢ ص ٣١

(٣) روح المعانى : ج ٦ ص ٥٩

(٤) احكام القرآن للجصاص ص ٣١١

ولا يرد ان القرعة قد جازت في قسمة الغنائم مثلاً ، رضى اخراج النساء ، لأننا نقول : انها فيما ذكر لتطبيب النفوس والبراءة من التهمة في ايثار البعض ، ولو اصطلحوا على ذلك جاز من غير قرعة ، واما الحرية الواقعة على واحد من العبيد فيما نحن فيه ، فغير جائز ، نقلها عنه الى غيره ، وفي استعمال القرعة النقل ، وخالف الشافعى في ذلك فجوز القرعة في العتق كما جوزها في غيره ، وظواهر الادلة معه وتحقيق ذلك في موضعه .^(١)

قال المفتى محمد شفيح الديوندى : القرعة عند الحنفية فى سائر ما يعمل فيه القرعة من الحوادث ، ليست لبيان الحق من الباطل ، ولا لتعيين صاحب الحق او لتعيين المجرم فى شئ ، بل لمجرد تطيب القلوب فيما كان له ان يرجع من شاء برأيه ، كالمسافرة باحدى الزوجات ، فان الزوج مخير فيها ، يسافر بمن شاء ، ويترك من شاء غير انه عليه الصلوة والسلام قد سن فى امثال هذا الامر الاقتراح تطيباً للقلوب كما فى الهداية وشرحها لابن همام .^(٢)

وفى الهداية : والقرعة لتطيب القلوب وازاحة تهمة الميل (الى احد الشركاء) هذا جواب الاستحسان ، والقياس ياباه ، لانه تعليق الاستحقاق بخروج القرعة ، وذلك قمار ، ولهذا لم يجوز علماءنا استعمالها فى دعوى النسب ودعوى المال وتعيين المطلقة وتعيين العتق ولكن تركناها ههنا بالتعامل الظاهر من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير تكبير . وليس فى معنى القمار ، لان اصل الاستحقاق فيه يتعلق بما يستعمل فيه واما نحن فيه فليس كذلك .^(٣)

(١) روح المعانى : ج ٦ ص ٥٣

(٢) احكام القرآن للمفتى محمد شفيح الديوندى : ج ٥ ص ١١

(٣) العناية : ج ٨ ص ١٥

وحاصل الجواب انه لا يحصل استحقاق بالقرعة لان الاستحقاق كان ثابتا قبله وكان للقاضي ولاية الزام كل واحد النصيب وانما صير اليه لتطبيب قلوب الشركاء وهذا ليس بقمار .^(١)

لان اصل الاستحقاق فى القمار يتعلق بما يستعمل فيه وفيما نحن فيه لا يتعلق اصل الاستحقاق بخروج القرعة فيستعمل القرعة تطيبا للقلوب ونفيا لتهمة الميل عن نفسه وذلك جائز .

(٢٦٣) : وهذا وجه استعمال يونس وذكريا عليهما السلام القرعة مع اصحاب السفينة ومع الاجبار .

الايرى ان يونس عليه السلام فى مثل هذا استعمل القرعة مع اصحاب السفينة كما قال الله تعالى : « فساهم فكان من المدحضين » وذلك لانه علم انه هو المقصود ولكن لو القى نفسه فى الماء ربما نسب الى ما لا يليق بالانبياء عليهم السلام ، فاستعمل القرعة لذلك وكذلك ذكرىا عليه السلام استعمل القرعة مع الاجبار فى ضم مريم عليه السلام الى نفسه مع علمه بكونه احق بها منهم ، لكون خالتها عنده تطيبا لقلوبهم كما قال الله تعالى : « اذيلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم » . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرع بين نسائه اذا اراد السفر تطيبا لقلوبهن .^(٢)

فشئت بنظائر الكتاب والسنة ان بين القرعة وبين القمار فرقا ، وثبت ان مشروعية استعمال القرعة فى ما ثبت الاستحقاق قبله ولا يحصل الاستحقاق بالقرعة ، وفى القمار

(١) الزيلعى : ج ٥ ص

(٢) نتائج الافكار : ج ٨ ص ١٦

يتعلق الاستحقاق بما يستعمل فيه ، وفى القرعة فى عتق العبيد اثبات ما اخرجته القرعة من غير استحقاق ، فجوؤها الشافعى رحمه الله تعالى ولم يجوزها الحنفية رحمه الله تعالى .

وقال القرطبى فى تفسيره : ان الذى قاله الشافعى رحمه الله تعالى بنى على الاخبار الصحيحة وليس مما يعترض عليه بالنهى عن الاستقسام بالازلام ، فان العتق حكم شرعى ، يجوز ان يجعل الشرع خروج القرعة علما على اثبات حكم العتق قطعاً للخصومة او لمصلحة يراها . ولا يساوى ذلك قول القائل : اذا فعلت كذا او قلت كذا فذلك يدل على المستقبل على امر من الامور . فلا يجوز ان يجعل خروج القдах علما على شئ يتجدد فى المستقبل ، ويجوز ان يجعل خروج القرعة علما على العتق قطعاً ، فظهر افتراق البابين .^(١)

وفى احكام القرآن للجصاص : والقرعة فى الحقوق تنقسم الى معنيين . احدهما : تطيب النفوس من غير احقاق واحد من المقترعين ، ولا نجس حظه مما اقترعوا عليه مثل القرعة فى القسمة ، وفى قسم النساء ، وفى تقديم الخصوم الى القاضى . والثانى : مما ادعاه مخالفونا فى القرعة بين عبيد اعتقهم المريض ولا مال له غيرهم ، فقول مخالفينا هنا من جنس الميسر المحظور بنص الكتاب ، لما فيه من نقل الحرية عنم وقعت عليه الى غيره بالقرعة ، ولما فيه ايضا من احقاق بعضهم ونجس حقه حتى لا يخطى منه بشئ واستيفاء بعضهم حقه وحق غيره ولا فرق بينه وبين الميسر فى المعنى .^(٢)

(٢٦٤) : حكم القيافة وانه ليس من الحجة فى شئ .

والقيافة اعتبار الشبه بالحق النسب .^(٣)

(١) القرطبى : ج ٦ ص ٥٩

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٤٦٥

(٣) تكملة فتح الملهم : ج ١ ص ٨٤

قال الشافعى رحمه الله : يرجع الى قول القافة لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من مائتين متعذر، فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول القائف فى اسامة رضى الله عنه . ولنا كتاب عمر رضى الله عنه الى شريح فى هذه الحادثة لبسا فلبس عليهما، ولويينا لبينا لهما، هو ابنيهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم اجمعين وعن على مثل ذلك.^(١)

وفى الفتح وهو قول احمد وقال به مالك، فى الاماء . وهذا لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا بان الولد لا يتخلق من مائتين، لانها كما تعلق من رجل انسدم الرحم متعذر فعملنا بالشبه ، وهذا يفيد ان القافة لو الحقوه بهما لا يلحق، وهو قول الشافعى: انه يبطل قولهم اذا الحقوا بهما وقد ثبت العمل بالشبه بقول القائف حيث سر رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما اخرج الستة فى كتبهم كلهم عن سفيان بن عيينه عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورا فقال : ((يا عائشة رضى الله عنها الم ترى ان مجزز المدلجى دخل على وعندى اسامة بن زيد وزيد، وعليهما قطيفة، وقد غطيا رؤسهما، ويدت اقدامهما، فقال: هذه الاقدام بعضها من بعض)) وقال ابوداؤد : وكان اسامة اسود كان زيدا ابيض.

ولنا كتاب عمر رضى الله عنه الى شريح فى هذه الحادثة. ذكر ان شريحا كتب الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى جارية بين شريكين، جاءت بولد، فادعياه، فكتب اليه عمر رضى الله عنه انهما لبسا فلبس عليهما ولويينا لبين لهما، هو ابنيهما يرثهما ويرثانه، وهو للباقي منهما ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنه ومن غير نكير، فحل محل الاجماع . والمعروف فى قصة عمر، هو ما قال سعيد بن منصور حدثنا سفيان عن يحيى

بن سعيد عن سليمان بن يسار عن عمر رضى الله عنه فى امرءة ، ووطنها رجلان فى طهر ، فقال القائف ، قد اشتركا فيه جميعا ، فجعله بينهما . وروى الاثرم باسناده عن سعيد بن المسيب فى رجلين اشتركا فى طهر امرأة ، فحملت ، فولدت غلاما يشبههما ، فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه ، فدعا القافة فنظروا فقالوا : نراه يشبههما ، فالحقه بهما ، وجعله يرثهما ويرثانه ، واسند عبد الرزاق ايضا عن معمر عن قتاد قال : راي القافة وعمر رضى الله عنه جميعا شبهه فيهما ، وشبههما فيه ، وقال : هو بينكما يرثكما وترثانه ، قال : فذكرت ذلك لابن المسيب فقال : نعم ، هو للاخر منهما .

وقول المصنف : " وعن على مثل ذلك " يشير الى ما اخرج الطحاوى فى شرح الآثار عن سماك عن مولى للآل مخزوم ، قال : وقع رجلان على جارية فى طهر واحد ، فعلقت الجارية ، فلم يدر من ايهما هو ، فاتيا عليا فقال : هو بينكما يرثكما وترثانه ، وهو للباقي منكما . ورواه عبد الرزاق اخبرنا سفيان الثورى عن قابوس عن ابي ظبيان عن على قال اتاه رجلان ، وقعا على امرأة فى طهر واحد ، فقال الولد بينكما ، وهو للباقي منكما ، وضعفه البيهقى . فقال يرويه سماك عن رجل مجهول لم يسمعه ، وقابوس وهو غير محتج به . عن ابي ظبيان عن على قال : وقد روى عن على مرفوعا خلاف ذلك ، ثم اخرج من طريق ابي داؤد عن زيد بن ارقم قال : اتى على وهو باليمن بثلاثة وقعوا على امرأة فى طهر واحد ، فستال اثنين أتقران لهذا بالولد قالا : لا حتى سالهم جميعا فجعل كلما ستال اثنين قالا : لا ، فاقرع بينهم ، فالحق الولد بالذى صارت عليه القرعة ، وجعل عليه ثلثي الدية ، قال فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فضحك حتى بدت نواجذه .

واعلم : ان ابا داؤد رحمه الله رواه ايضا موقوفا ، وكذا النسائي عن على باسناده

اجود من اسناد المرفوع، وكذا رواه الحميدى فى مسنده، وقال فيه: فاغرمه ثلثى قيمة الجارية لصاحبيه، وهو حسن مبين المراد بالدية فيما قبله .

وحاصل ما تحصل من هذا انه صلى الله عليه وسلم سر بقول القافة، وان عمر رضى الله عنه قضى على وفق قولهم، وانه صلى الله عليه وسلم لم ينكر اثبات على النسب بالقرعة، ولا شك ان المعول عليه ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك هو سروره بقول القافة .

فاجاب المصنف عنه: بان سروره كان لان الكفار كانوا يطعنون فى نسب اسامة رضى الله عنه لما تقدم من حديث ابى داؤد انه كان اسود وكان زيد ابيض فكانوا لذلك يطعنون فى ثبوت نسبه منه وكانوا مع ذلك يعتقدون قول القافة فكان قول القائف مقطعا لظعنهم فسوروه، لاشك انه لما يلزمه من قطع ظعنهم واستراحة مسلم من التاذى، بنفى نسبه، وظهور خطنهم، والرد عليهم، ثم يحتمل مع ذلك كون القيافة حقافى نفسها، فتكون متعلق سروره ايضا، اوليست حقا، فيختص سروره بما قلنا، فلزم ان حكمننا بكون سروره بها نفسها فرع حكمننا، بانها حق، فيتوقف على ثبوت حقيتها، ولم يشبث بعد .

(٢٦٥) : والجواب عن الاستدلال على صحة القيافة بحديث اللعان .

واعلم : انه استدل على صحة القيافة بحديث اللعان، حيث قال صلى الله عليه وسلم: فيه، ((ان جاءت به اصبهيب اتيح حمش الساقين فهو لزوجها، وان جاءت به اورق جعدا جماليا خدلج الساقين سايع الاليتين، فهو للذى رميت به)) وهذه هى القيافة، والحكم بالشبه.

واجاب اصحابنا : بان معرفته ذلك صلى الله عليه وسلم من طريق الوحي لا القيافة. وقد يقال الظاهر عند ارادة تعريفه، ان يعرف انه ابن فلان ، والحق انه ينقلب عليهم، لانه لو كانت القيافة معتبرة لكان شرعية اللعان تختص بما اذا لم يشبه المرمى به اشبه الزوج اولاً، لحصول الحكم الشرعى حينئذ، بانه ليس ابناً للنافى، وهو يستلزم الحكم بكذبها فى نسب الولد .

واجيب ايضاً ، بانه لا يلزم من حقية قيافته صلى الله عليه وسلم حقية قيافة غيره وفيه نظر . فان القيافة ليس الا باعتبار امور ظاهرة يستوى الناس فى معرفتها . ثم انه صلى الله عليه وسلم سريفعلى رضي الله عنه، وهو الحاقه بالقرعة، وقد نقل ذلك عن بعض العلماء . وطرقه صحيحة، كما تقدم، وهو يستلزم ان القرعة طريق صحيحة لتقريره صلى الله عليه وسلم اياه، بل سره، فان الضحك دليله مع عدم الانكار، واذا لم يقل به يلزم الحكم بنسخه.

(٢٦٦) : **والجواب عن ما ثبت عن عمر رضي الله عنه من العمل بقول القافة .**

غير انه ينبغي ما ثبت عن عمر رضي الله عنه من العمل بقول القافة، فانه من القوة بكثرة الطرق بحيث لا يعارضه المروى عنه من قصة الشريح، لحفائها، وعد تثبيتها، وان كانت قصته مرسله ، فان سليمان بن يسار عن عمر مرسل، وكذا عروة عنه، لكنهما اما مان لا يرويان الا عن قوى امين، مع حجية المرسل عندنا، فكيف به من هذين على ان قول سعيد بن المسيب ، نعم فى اسناد عبد الرزاق ربما يكون كالموصول بعمر، لان سعيداً روى عن عمر

رضى الله عنه ، وبالجملة فلاخلاف فى ثبوت مثل هذا ، واذا ثبت عمل عمر بالقيافة ، لزم ان ذلك الاحتمال فى سروره صلى الله عليه وسلم وهو كون الحقيية من متعلقاته ثابت ، والشافعى رحمه الله تعالى لم يقل بنسبة الولد الى اثنين يلزمه اعتقاد ان فعل عمر رضى الله عنه كان عن رايه ، لا بقول القافة ، فيلزمه القول بثبوت النسب من اثنين ، اذ حل محل الاجماع من الصحابة وهو ملزوم لاحد الامرين ، انما ان سروره صلى الله عليه وسلم لم يكن متعلقا الا برد طعنهم ، او ثبوت نسخه وبه نقول ، الا انا لا نقول انه مائهما ، كما يفهم من بعض الروايات ، لان المائين لا يجتمعان فى الرحم الا متعاقبين فاذا فرض انه خلق من الاول لم يتصور خلقه من الثانى بل يزيد فى الاول سمعه قوة وفى بصره واعضائه .

واما التعليل بانه ينسد فم الرحم ، فقاصر على قولنا ان الحامل لا تحيض ، فاما من يقول تحيض لا يمكنه القول بالانسداد ، فيثبت النسب من اثنين مع الحكم بانه فى نفس الامر من ماء احدهما .^(١)

وفى اعلاء السنن وفى المبسوط : ان قول القائف رجم بالغيب ودعوى بما استاثر الله تعالى بعلمه فى قوله : « ويعلم ما فى الارحام » ولا برهان له فى قوله ، مع ان فى قوله قذف المحصنات ونسبة الاولاد الى غير الآباء . (فلو فتحنا هذا الباب لنفتح باب فتنة عظيم يزدى الى هتك الاعراض وسفك الدماء) ومجرد الشبه غير معتبرة ، الاترى ان الله تعالى حكم باللعان بين الزوجين عند نفى النسب ، ولم يامر بالرجوع الى قول القائف واعتبار الشبه ، وانما سره عليه السلام ، لان الكفار كانوا يطعنون فى نسب اسامة بن زيد لا ختلاق لونيها . وكانوا يعتقدون ان عند القائف علما بذلك فكان قول القائف رد الطعن الكفار ، لا لان قول القائف حجة فى النسب شرعا ، اه .^(٢)

(١) فتح القدير : ج ٤ ص ٣٤٢ باب الاستيلاء

(٢) الاعلاء من العناية : ج ١١ ص ٣٢٥

ومما يدل على بطلان القيافة ، ما اخرجه الشيخان والنسائي عن ابي هريرة رضى الله عنه مرفوعا فى قصة داؤد وسليمان عليهما الصلوة والسلام ، حين تحاكم الى داؤد امرأتان كان لهما ابنان ، فذهب الذئب باحدهما ، فادعت كل واحدة منهما ، ان الباقي ابنها ، وان الذى اخذ الذئب ابن الاخرى . فحكم به داؤد للكبرى وقال سليمان : ايتونى بالسكين اشقه بينهما ، فقالت الصغرى : لا تفعل يرحمك الله ، هو ابنها ، فقضى به للصغرى ، كذا فى جمع الفوائد. ^(١)

فهذا كما ترى قد حكم به داؤد للكبرى . ولعله كان فى يدها ، وعجزت الصغرى عن اقامة البينة ، وحكم به سليمان للصغرى ، ولم يعمد الى نقض ما حكم به داؤد ، وانما احتال بحيلة لطيفة اظهرت ما فى نفس الامر ، وذلك انه لما دعا بالسكين لبشقه بينهما ، ولم يعزم على ذلك فى الباطن ، وانما اراد استكشاف الامر ، جزعت الصغرى ، فحصل مقصوده لجزعها الدال على عظيم الشفقة ، وعدم جزع الكبرى ، بل وقولها : " نعم اقطعه " كما فى رواية عند النسائي من طريق مسكين بن بكير عن شعيب ، ولم يلتفت الى اقرار الصغرى بقولها : هو ابن الكبرى ، لانه علم انها آثرت حياته ، فظهر له من قرينة شفقة الصغرى وعدمها فى الكبرى مع ما انضاف الى ذلك من القرينة الدالة على صدقها ما هجم به على الحكم للصغرى . ويحتمل ، بل هذا هو الظاهر ان تكون الكبرى فى تلك الحالة اعترفت بالحق حين قال لها سليمان : " لو كان ابنك لم ترض ان يقطع " زاده النسائي من طريق بشير بن نهيك عن ابي هريرة رضى الله عنه كما فى فتح البارى. ^(٢)

وبالجمله فكلاهما قد حكم بالولد لاحدى المرأتين من غير ان يرجع الى القافة ، وقص رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمهما علينا من غير انكار ، فكان ذلك شرعانا. ^(٣)

(١) اعلاء السنن ج ١١ ص ٣٢٥ جمع الفوائد : ج ٢ ص ١٧٥

(٢) فتح البارى : ج ١٢ ص ٤٨ واعلاء السنن ج ١١ ص ٣٢٦

(٣) فتح البارى : ج ١١ ص ٣٢٦

(٢٦٧) : حكم الاستخارة وحقيقتها .

الاستخارة طلب الخير، والمراد ههنا الصلوة المعهودة مع الدعاء الماثور بعدها، والمراد بالامور التى يعنى بشأنها ويندر وجودها مثل السفر والعمارة ونحوهما، لا كالاكل والشرب المعتاد بعد ان يكون مباحا واما ما كان خيرا محضا فالاستخارة فيه يكون باعتبار تعيين الوقت او حالة مخصوصة .^(١)

قال ابن كثير : وقد امر الله المؤمنين اذا ترددوا فى امورهم ان يستخيروه، بان يعبدوه ثم يسالوه الخيرة فى الامر الذى يريدونه كما روى الامام احمد والبخارى واهل السنن من طريق عبد الرحمن بن ابى الموالى عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة فى الامور كما يعلمنا السورة من القرآن ويقول : ((اذاهم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم انى استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك واسئلك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر . (ويسميه باسمه). خيرلى فى دينى ودنياى ومعاشى وعاقبة امرى . او قال : وعاجل امرى واجله، فاقدره لى ويسره لى، ثم بارك لى فيه ، اللهم وان كنت تعلم انه شرلى فى دينى ودنياى ومعاشى وعاقبة امرى فاصرفنى عنه واصرفه عنى، واقدر لى الخير حيث كان، ثم رضنى به)). لفظ احمد ، وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح غريب لانعرفه الا من حديث ابن الموالى ، وقد روى حديث الاستخارة غير واحد من الصحابة رضى الله عنهم كما رواه ابن ابى الموالى وقد جاء من رواية ابى ايوب وابى سعيد وابى هريرة وابن مسعود وغيرهم وليس فى حديث منهم ذكر

الصلوة الا فى حديث ابى ايوب ولم يقيد بركعتين ولا بقوله من غير الفريضة . (١)

قال الشامى رحمه الله : رواه الجماعة الا مسلما ، شرح المنية . ومعنى "فاقدته" اقضه لى وهينه، وهو بكسر الدال وبضمها . وقوله " او قال عاجل امرى " شك من الراوى . قالوا : وينبغى ان يجمع بينهما فيقول وعاقبة امرى وعاجله وأجله وقوله : "ويسمى حاجته " قال الطحطاوى: اى يدل قوله هذا الامر اه .

قال الشافعى رحمه الله او يقول بعده وهو كذا وكذا .

(٢٦٨) : الاستخارة فى الحج ونحوه من الاهور الخير .

الاستخارة فى الحج ونحوه تحمل على تعيين الوقت (كما مر عن لمعات التنقيح) وفى الحلية ويستحب افتتاح هذا الدعاء وختمه بالحمدلة والصلوة، وفى "الاذكار" انه يقراء فى الركعة الاولى: "الكافرون" وفى الثانية: "الاخلاص" اه.

وعن بعض السلف انه يزيد فى الاولى: «وربك يخلق مايشاء ويختار» الى قوله: «يعلمون» . وفى الثانية: «وماكان لومن ولا مومنة» الآية . وينبغى ان يكررها سبعا، لما روى ابن انس ((يا انس اذا هممت بامر فاستخر ربك فيه سبع مرات ثم انظر الى الذى سبق الى قلبك فان الخير فيه)) ولو تعذرت عليه الصلوة استخار بالدعاء اه ملخصا .

وفى شرح الشرعة المسموع من المشائخ، انه ينبغى ان ينام على طهارة مستقبل القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى فى منامه بياضا او خضرة فذلك الامر خير وان رأى فيه سوادا او حمرة فهو شر ينبغى ان يجتنب . اه . (٢)

(١) بذل المجهد : ج ٢ ص ٣٦٥

(٢) الشامى ج ١ ص ٦٤٣

قال العلامة قطب الدين الدهلوى رحمه الله : فان كانت الاستخارة للحج فهي راجعة الى الوقت والحال لا الى نفس الحج فانه خير كله وكذلك كل عمل ترجع فيه الاستخارة الى الوقت والحال ونحو ذلك .^(١)

قال الشيخ العثماني رحمه الله تعالى : وفى " النيل " قال العراقى : ولم اجد من قال بوجوب الاستخارة مستدلا بتشبيه ذلك بتعليم السورة من القرآن ، كما استدل بعضهم على وجوب التشهد فى الصلوة بقول ابن مسعود ، كان يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن . اهـ .^(٢)

قال الشيخ رحمه الله تعالى : فثبت الاجماع على عدم وجوب الاستخارة ودلالته على استحبابها ظاهرة .^(٣)

(٢٦٩) : والمراد بالامر الامر المباح لا الواجب والحرام .

وفى البذل : ووقع فى حديث ابن مسعود واذا اراد احدكم امرا فليقل احدكم بالامر والمراد "بالامر" يعنى بشانه ويندر وجوده مثل السفر والعمارة ونحوهما ، لا كالاكل والشرب المعتاد .^(٤)

ومثله مرعن اللغات فى اول الكتاب قوله "فى الامور كلها" عام اريد به الخصوص فان الواجب والمستحب لا يستخار فى فعلهما ، والحرام والمكروه لا يستخار فى تركهما ؟ وتناول العموم من الامور والحقير ضرب حقير يترتب عليه الامر العظيم .^(٥)

(١) ادعية الحج : ص ٦

(٢) اعلاء السنن : ج ٢ ص ٣١٩

(٣) اعلاء السنن : ج ٧ ص ٣٦

(٤) البذل المجهد : ج ٢ ص ٣٦٥

(٥) حاشية البخارى : ج ٢ ص ٩٤٤

(٢٧٠) : الاستخارة الى سبع مرات .

لما روى بن السنى عن انس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ((يا انس اذا هممت فاستخر ربك سبع مرات)) ثم يمضى بعد الاستخارة لما ينشرح له صدره
 انشراحا خاليا عن هوى النفس فان لم بشرح بشئ فالظاهر انه يكرر الصلوة حتى يظهر له
 الى سبع مرات.^(١)

فلو لم يسبق القلب الى جانب ولم ينشرح صدره فليعمل باى الجنين شاء بشرط ان
 يكون الجنان جائزين .

(٢٧١) : جواز الاستخارة فى غير الاوقات المكروهة .

ثم انه صلى الله عليه وسلم ما عين لها وقتا، فذهب الجمع الى جوازها فى جميع
 الاوقات، والاكثرىون على انها فى غير الاوقات المكروهة .^(٢)

قال العلامة قطب الدين الدهلوى : ولا يصليهما فى وقت الكراهة .^(٣)

و لفظ البخارى (ثم يقول) ظاهر فى تاخير الدعاء عن الصلوة فلو دعا به فى اثناء
 الصلوة احتمل الاجزاء على لفظ ابى داؤد .^(٤)

والحاصل ان الاستخارة طلب الخير ودعاء من الله تعالى ان هذا الامر ان كان خيرا
 يسره لى والا فاصرفنى عنه واصرفه عنى . فثمرة الاستخارة وعد حصول الخير ظاهرا
 خيرا او باطنا .

(١) بذل المجهد .

(٢) البذل : ج ٢ ص ٣٦٦

(٣) كتاب ادعية الحج والعمرة على حاشية المسلك المتوسط : ص ٧

(٤) البذل : ج ٢ ص ٣٦٦

والتفصيل فى الرسالة النافعة المسماة بنافع الاشارة الى منافع الاستخارة وهى جزء من الجزء الاول من الفتاوى الامدادية لحضرة حكيم الامة التهانوى رحمه الله .

١٩ : { قوله تعالى : «الْيَوْمَ يَنْسَأَ الَّذِينَ كَفَرُوا»
الى قوله : «فان الله غفور رحيم» (الآية - ٣)

معناه «اليوم» اى فى هذا الزمان الحاضر او فى يوم الجمعة عرفة حجة الوداع بعد الحصر «يشس الذين كفروا من دينكم» اى من ابطاله او رجوعكم، لتحليل هذه الخبائث وغيره من ان يقلبوكم عليه ، «اليوم اكملت لكم دينكم» بالنصر والاظهار على الايمان كلها او بالتنصيب على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرع وقوانين القياس «واقممت عليكم نعمتى» بالهداية والتوفيق ، او باكمال الدين او بفتح مكة وهدم بناء الجاهلية وانما اعترض هذه الجمل ليكون دليلا على ان تناول هذه المحرمات فسق، وتحريم هذه الخبائث مما يش منه الكفار، ومما هو من جملة الدين الكامل، والنعمة التامة، والاسلام المنعوت بالرضى،، دون غيره من الملل .

(٢٧٢) : معنى الاكمال والتمام .

وذكر الامام الزاهد ان الاكمال مالا يزداد عليه ولا ينقص عنه والتمام قد يزداد عليه ولهذا قرن بالاول الدين وبالثانى النعمة .

وان الايمان والاسلام واحد .

وان نزول الآية فى حجة الوداع وقت وقوف الناس بعرفة داعين الى الله ورسوله عليه السلام على عضباء فضعفت عن ثقل الوحي .

وهو آخر حكم نزل ولم ينزل بعدها الا « يستفتونك » وعاش عليه السلام بعده احدى وثمانين ليلة، وتوفى فى يوم الاثنين، ودفن يوم الخميس .

ولما نزلت الآية بكى الصديق رضى الله عنه فقيل له وما يبكيك ؟ فقال انا كنا فى زيادة من ديننا فاما اذا اكمل فانه لم يكمل شئ قط الا انقص فقيل له صدقت فكانت هذه الآية نعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعيش بعده الا قليلا .

وقال اليهودى لعمر بن عباس رضى الله عنه : انكم لتقرؤن آية لوتزلت علينا ونعلم ذلك اليوم اتخذناه عيدا فاية آية فقال « اليوم اكملت لكم دينكم » فقال: فى اى مكان واى يوم نزلت؟ فقال. فى يوم عرفة يوم الجمعة. ونحن وقوف بعرفة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلاهما بحمد الله عيدلنا ولا يزال ذلك عيدا للمسلمين .^(١)

وفى الخازن : نقل الامام فخر الدين الرازى عن القفال، واختاره ان الدين ماكان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا كانت الشرائع النازلة من عند الله كافية فى ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما فى اول وقت البعثة بان ماهو كامل فى هذا اليوم ليس بكامل فى الغد ولا بصالح فيه لاجرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيل بعد التحتم ، واما فى آخر زمان البعثة فانزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيامة ، فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى يوم مخصوص. والثانى كمال الى يوم القيامة فلجل هذا المعنى قال : « اليوم اكملت لكم دينكم » .^(٢)

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٣٥

(٢) قاله المحقق الآلوسى : ج ٦ ص ٦٠

(٢٧٣) : ولا يصح الاحتجاج بهذه الآية على ابطال قياس المجتهد .

وفى البحر المحيط : « اكملتكم » ماتحتاجون اليه من تعليم الحلال، والحرام، والتوقيف، على الشرائع وقوانين القياس، واصول الاجتهاد ، انتهى . وهذا القول الثانى هو قول ابن عباس رضى الله عنه والسدى قالا : اكمال فرائضه وحدوده ولم ينزل بعد هذه الآية تحليل ولا تحريم فعلى هذا يكون المعنى « اكملت لكم » شرائع دينكم .^(١)

لان المراد اكمال الدين نفسه ببيان ما يلزم بيانه ويستنبط منه غيره والتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرع وقوانين الاجتهاد .^(٢)

وقال الامام الرازى : ناقلا عن مثبتى القياس ان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص، وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس، فانه تعالى لما جعل الوقائع قسمين، احدهما: التى نص على احكامها . والقسم الثانى انواع: يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول . ثم انه تعالى لما امر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك فى الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين .^(٣)

(٢٧٤) : الآية دالة على بطلان قول الروافض ان امامة علي رضى الله عنه كانت منصوبا عليها .

قال الرازى : هذه الآية دالة على بطلان قول الروافضة : وذلك لانه تعالى بين ان

(١) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٢٨

(٢) الخازن: ج ٢ ص ٢٣١

(٣) البحرالمحيط ج ٣ ص ٤٢٦

الذين كفروا يتسوا من تبديل الدين، واكد ذلك بقوله : « قُلْ نَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ » فلو كانت امامة على بن ابي طالب رضى الله عنه منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من اراد اخفائه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الآية، فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص، وعلى تغييره، واخفائه. ولما لم يكن الامر كذلك بل لم يجر لهذا النص ذكر، ولا ظهر منه خبر، ولا اثر، علمنا ان ادعاء هذا النص كذب، وان على بن ابي طالب رضى الله عنه ما كان منصوصا عليه بالامامة .^(١)

(٢٧٥) : ذم الأحداث في الدين وانه يناقض الكمال .

وفى الآية اخبار اكمال الدين، ويلزم منه ذم الابتداء والاحداث فى الدين ولو عملا من غير اعتقاد، لان من احدث فى الدين ما ليس منه، وزعم انه موجبا للاجر والثواب فقد شرع من الدين مالم يشرع به الله وادخل فيه مالم يدخل فيه، وانه يناقض كمال الدين. ولا يخفى ما فيه من الفظاعة والشناعة، وهو من اكبر الذنوب بعد الكفر والشرك . ولا يوفق صاحبه للتوبة والاقلاع عنه الا نادرا ، فالمرء انما يتوب عن الذنوب ولا يتوب عما هو عنده من امور الدين .

وما ابتدعه الجهلة من المسلمين من الاجتماع على القبور والاعبياد فى المواسم لو تأملت لوجدتها كلها من البدعات فى الدين . والعجب من بعض الصوفية فقد ابتلوا بمثل هذه البدعات اكثر من غيرهم .

(٢٧٦) : فائدة فى الروايات المتعلقة بتعيين يوم من الايام .

فى تبعيد الشيطان بتقريب اغائة اللهنان لابن القيم : ومن ذلك اتخاذها (القبور) عيدا وهو مايعتاد قصده من مكان وزمان فالزمان، كقوله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة، ويوم النحر، وايام منى، (عيدنا اهل الاسلام) رواه ابوداؤد وغيره. والمكان كما روى ابوداؤد ((فى سننه ان رجلا قال يارسول الله صلى الله عليه وسلم انى نذرت ان انحر ببوانة قال انهاوثن من اوثنان المشركين او عيد من اعيادهم، قال : لا قال : فاوف بنذرك)) وكقوله : ((لا تجعلوا قبرى عيداً)) وهو ما خوذ من المعادة والاعتیاد ، فاذا كان اسما للمكان فهو المكان الذى يقصد الاجتماع فيه وقصده العبادة او لغيرهما كما ان المسجد الحرام ومنى ومزدلفة وعرفة والمشاعر جعلها الله عيدا للحنفاء ومثابة كما جعل ايام التبعيد فيها عيدا فكان للمشركين اعياد زمانية ومكانية ابطلها الاسلام وعوض الحنفاء من الزمانية عيد الفطر وعيد النحر وايام منى، ومن المكانية الكعبة وعرفة ومنى والمشاعر الخ فى القول الفاصل الفارق عن الصراط المستقيم لابن تيمية ، ومن المنكرات فى هذا الباب سائر الاعياد والمواسم المبتدعة فانها من المنكرات المكروهات سواء بلغت الكراهة او لم تبلغه ، وذلك ان اعياد اهل الكتاب والاعاجم نهى عنها لسببين احدهما: ان فيها مشابهة للكفار، والثانى: انها من البدع فيما احدث من المواسم والاعياد فهو منكر. وان لم يكن فيه مشابهة لاهل الكتاب بوجهين. احدهما: ان ذلك داخل مسمى البدع والمحدثات فيدخل فيما رواه مسلم فى صحيحه الى ان قال)) ، واياكم ومحدثات الامور فان كل بدعة ضلالة ((ثم قال : هذا قاعدة قد دلت عليها السنة والاجماع مع ما فى كتاب الله من الدلالة عليها ايضا قال الله تعالى : « ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله » وفيه: فاما: اتخاذ اجتماع راتب يتكرر

بتكرر الاسباع والشهور والاعوام غير الاجتماعات، المشروعة فان ذلك ايضا هي الاجتماعات الصلوات الخمس والجمعة والعيدين والحج وذلك هو المبتدع المحدث ففرق بين ما يتخذسنة وعادة فان ذلك ايضا هي المشروع وهذا الفرق هو المنصوص عن الامام احمد وغيره من الائمة الخ وفيه عن فتح البارى وقد مضى فى كتاب العلم ان ابن مسعود رضى الله عنه كان يذكر الصحابة كل خميس الى قوله : وقد كان ذلك فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم لكن لم يجعله راتبا لخطبة الجمعة بل بحسب الحاجة الخ.^(١)

(٢٧٧) : حكم الاضطرار .

ولما كان الجمل المذكورة كلها معترضات، كان قوله تعالى : « فمن اضطر فى مخمصة » متصلا بذكر المحرمات يعنى ان هذه الاشياء المحرمة انما حرمت عليكم اذا كنتم فى حالة الاختيار دون الاضطرار، فمن اضطر منكم الى تناول شئ من هذه المحرمات فى مخمصة اى مجاعة حال كونه « غير متجانف لائم » اى غير مائل له بان يكون متلذذا باكلها او مجاوزا حد الرخصة وهو قدر مالا يموت . « فان الله غفور رحيم » لا يحاسب بذلك القدر بل يعذبه ان مات ولم ياكل كما هو مذهبنا المذكور فيما سبق .^(١)

(٢٧٨) : مذهب ابى حنيفة ومذهب الشافعى واحمد رحمهم الله .

قال فى التفسيرات الاحمدية : وكل من التاويلين يوافق مذهب ابى حنيفة رحمه الله، لان عنده يجوز ان يرخص بهذه الرخصة وان كان عاصيا فى سفره، كما فى فطر المسافر

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٣٦

(٢) مجموعه تلج الصدور للحضرة حكيم الامة التهانوي رحمه الله

فى رمضان، واما عند الشافعى واحمد رحمها الله فلا يباح للعاصى ، والمعنى عندهما غير باغ بالخروج على الامام وغير عاد ويقطع الطريق .^(١)

(٢٧٩) : اختلاف العلماء فى ان هذه الرخصة من اى قسم من اقسام الرخصة .

ثم اختلف العلماء فيما بينهم فى ان هذه الرخصة من اى قسم من الاقسام الاربعة، فاحد قولى الشافعى رح ، وهو رواية عن ابى يوسف رح ايضا ، انها من احد نوعى الحقيقة يعنى يرخص فى الاكل فى حالة الاضطرار، ولا يرتفع الحرمة كما فى الاكراه على الكفر واكل مال الغير، فان صبر ولم ياكل حتى مات لم يميت آثما، ويدل عليه قوله تعالى : «ان الله غفور رحيم» لان اطلاق المغفرة يدل على قيام الحرمة، وذهب اكثر اصحابنا الى انها من ثانى نوعى المجاز يعنى يرتفع الحرمة اصلاً حتى لو صبر ومات يموت آثما يدل عليه قوله تعالى : «وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه» استثنى حالة الاضطرار والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الاضطرار على ما كانت فلا تبقى الحرمة ، واما اطلاق المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يكون تناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق اذ مثل من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية حد الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة .^(٢) فمن اجل ذلك ذكر المغفرة ومعناه، لان الخطاء فى الاجتهاد موضوع لا يواخذ به .

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٤٥

(٢) احكام القرآن للجصاص ج ١ ص ١٢٩

قال الشيخ العثماني رحمه الله : كلام الجصاص يدل على عدم الاختلاف في مسئلة، وان كلهم مجمعون على حل الميتة للمضطر كحل الخبز والماء لغيره حتى لومات ولم ياكلها كان عاصيا لله جانبا علي نفسه .^(١)

فلعل ماعزوه الى ابي يوسف من الخلاف هو رواية عنه ، ومذهبه موافق لمذهب الجمهور ويؤيدهم ماذكرناه عن مسروق اول الباب ، ولم نعلم له مخالفاً .^(٢)

وما ذكره عن مسروق هو ما اخرجه وكيع وعبد بن حميد وابوالشيخ عن مسروق قال من اضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فتركه تقذرا ولم ياكل ولم يشرب ثم مات دخل النار .^(٣)

(٢٨٠) : ثمرة الاختلاف بين الفريقين .

وفي الزاهدي من ثمرات الاختلاف بين الفريقين انه اذا حلف لايتناول اليوم حراما واكره على شرب الخمر او اضطر اليه يحنث بشربه عند ابي يوسف رح لانه حرام حينئذ ولا يحنث عند آخرين لارتفاع الحرمة وانه اذا لم يشرت وقت الاكراه فقتل لايصير شريك دمه عند ابي يوسف كما في الاكراه على كلمة الكفر ويصير شريكه عند آخرين كما في الاكراه على شرب الماء بالقتل .^(٤)

(١) الدر المنثور : ج ١ ص ١٢٨

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٤٦

(٣) احكام القرآن للشيخ العثماني : ج ٢ ص ١٢٨

(٤) اصول البيهقي : ص ٣٦٣

(٢٨١) : وقد يكون تناول الميتة واجبا .

وقال ابن كثير : وفى المسند وصحيح ابن حبان عن ابن عمر مرفوعا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((ان الله يحب ان توتى رخصته كما يكره ان توتى معصيته)) "لفظ ابن حبان" وفى لفظ لاحمد ، " ((من لم يقبل رخصة الله كان عليه من الاثم مثل جبال عرفة)) ولهذا قال الفقهاء : قد يكون تناول الميتة واجبا فى بعض الاحيان وهو ما اذا خاف على نفسه ولم يجد غيرها ، وقد يكون مندوبا وقد يكون مباحا بحسب الاحوال .^(١)

(٢٨٢) : اذا وجد ميتة وطعام الغير او صيدا وهو محرم .

وفى اصول البيهقي رحمه الله : وهذا كمن اصابه مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة حتى اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوقفا وضمنه لكونه معصوما فى نصه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم انه يرضخ له ويضمن الجزاء فكذلك ههنا .^(٢)

اذا وجد ميتة وطعام الغير او صيدا وهو محرم هل يتناول الميتة او ذلك الصيد ويلزمه الجزاء او ذلك الطعام ويضمن بدله ، على قولين هما قولان للشافعى .^(٣)

(٤) التفسير لابن كثير : ج ٢ ص ١٤

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٤٦

(٣) تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ١٤

(٢٨٣) : **وشرط الجواز ان يكون مضطرا الى ذلك معنى الاضطرار.**

قال ابن كثير : وليس من شرط جواز تناول الميتة ان يمضى عليه ثلاثة ايام لا يجد طعاما كما قد يتوهم كثير من العوام وغيرهم ، بل متى اضطر الى ذلك جاز له . وروى الحديث عن الامام احمد بسنده "قالوا" يارسول الله انا بارض تصيبنا بها المخمصة فمتى تحمل لنا بها الميتة ؟ فقال : ((اذا لم تصطبحوها ، ولم تغتبقوها ، ولم تحتفؤا بقلها ، فشانكم بها)) . وقال تفرد به احمد من هذا الوجه . وهو اسناد صحيح على شرط الصحيحين .^(١)

وروى الحديث عن ابي داؤد بسنده : انه اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما يحل لنا من الميتة ؟ قال : ما طعامكم ؟ قلنا : نصطح ونغتبق ، قال : ابو نعيم فسر له عقبه ، قدح غدوة وقدح عشية ، قال : ذاك وابي الجوع ، واحل لهم الميتة على هذه الحل قال : وتفرد به ابوداؤد ، وكانهم كانوا يصطحبون ويغتبقون شيئا لا يكفيهم فاحل لهم الميتة لتمام كفايتهم وقد يحتج به من يرى جواز الاكل منها حتى يبلغ حد الشبع ولا يتقيد ذلك بقيد الرمق والله اعلم .^(٢)

فلم يبح لهم الميتة الا اذا لم يجدوا صبوحا وهو شرب الغداء او غبوقا وهو شرب العشاء او وجدوا بقلها ياكلونه لان من وجد غداء او عشاء او بقلها فليس بمضطر .

وهذا يدل على معنيين . احدهما : ان الضرورة هي المبيحة للميتة دون حال المضطر في كونه مطبعا او عاصيا ، اذ لم يفرق النبي صلى الله عليه وسلم للسائل بين حال المطيع والعاصي في اباحته ، بل سوى بينهما . والثاني : ان اباحة الميتة مقصورة حال خوف الضرر .
قاله الجصاص .^(٣)

(١) تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ١٤

(٢) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ١٥

(٣) احكام القرآن للجصاص ج ١ ص ١٣٠

(٢٨٤) : اقسام المضطر ثلاثة ويترفع التحريم فى كلها .

قال : والمضطر على ثلاثة اقسام، اما باكراه او بجوع فى مخصصة او بفقر لا يجد شيئا البتة ، فان التحريم يرتفع مع وجود هذه الاقسام بحكم الاستثناء فى قوله : «فلائم عليه» (فى سورة البقرة) وتباح الميتة .

فاما الاكراه فيبيح ذلك الى زوال الاكراه، واما المخصصة فلا يخلو ان كانت دائمة فلا خلاف فى جواز لشبع منها . وان كانت نادرة فاختلف العلماء فيه . وللشافعى قولان، احدهما : انه ياكله مايسد به الرمق وبه قال ابو حنيفة رحمه الله . والثانى : ياكل قدر الشبع . وبه قال مالك .^(١)

(٢٨٥) : الرد على من جوز الشبع منها اوسد الجوعة .

قال شيخنا العثماني رحمة الله : قال ابوحنيفة رحمه الله واصحابه والشافعى رحمة الله عليهم : لا ياكل المضطر من الميتة الا قدر مايمسك رمقه، وقال عبد الله بن الحسن العنبرى : ياكل منها مايسد جوعته . وعن مالك : ياكل منها حتى يشبع ويتزود . فان وجد غنى عنها طرحها . والاقرب فى دلالة الآية ماذكرناه اولا ، لان سبب الرخصة الاجاء . فمتى ارتفع الاجاء ارتفعت الرخصة ، كما لو وجد الحلال لم يجزله تناول الميتة لارتفاع الاجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر رمقه فالزائد محرم .

ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبرى ، لان الجوعة فى الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ، ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة ، فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له ان ياكل الميتة ، فكذا اذا اكل من الميتة مازال معه خوف الضرر وجب ان يحرم عليه الاكل بعده .^(١)

وذكر ابن العربى فى الاحكام له : ما نقلناه عن الحاشية على التفسيرات الاحمدية من اقسام الثلاثة للمضطر . وقال : وان كانت نادرة فاختلف (اى علماء المالكية قاله الشيخ العثمانى بين القوسين) فى ذلك على قولين . احدهما : ياكل حتى يشبع ويتضلع قاله المالك ، وقال غيره : ياكل على قدر سد الرمق . وبه قال ابن حبيب وابن الماجشون لان الاباحة ضرورة ، فتتقدر بقدر الضرورة (قال الشيخ العثمانى رحمه الله فيلزم القول بحرمة ما زاد على سد الرمق مطلقا . ولو كانت المخصصة دائمة لكون الاباحة ضرورة فى الدائمة ايضا كما هو ظاهر) وقال مالك رحمه الله فى مؤظنة ياكل حتى يشبع ، ودليله وان الضرورة ترفع التحريم فيعود مباحا (قال الشيخ العثمانى رحمه الله قلنا : نعم ؛ ولكنها ترفع التحريم عن قدر الضرورة دون الزائد عليها) ومقدار الضرورة انما هو من حالة عدم القوت الى حالة وجوده حتى يجد . انتهى .^(٢)

قال الشيخ العثمانى رحمه الله قلنا هذا مقدارها من حيث المدة ، واما مقدارها من حيث التناول والاكل فهو قدر ما يمسك نفسه كما قاله جمع من المفسرين من التابعين ، وقد ذكرناه اول الباب .^(٣)

(١) التفسير الكبير ج ٢ ص ٨٨ من احكام القرآن ج ١ ص ١٢٤

(٢) احكام القرآن لابن العربى ص ٢٤

(٣) احكام القرآن للشيخ العثمانى ج ١ ص ١٢٥

قال الجصاص : قال الله تعالى : « الا ما اضطررتم اليه » وقال « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » فعلق الاباحة بوجود الضرورة فمتى اكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر في الحال فقد زالت الضرورة (ولم يبق هو المضطر اليه) ولا اعتبار في ذلك بسد الجوع لان الجوع في الابتداء لا يبيع اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه ومعلوم انه لم يرد الاكل منها فوق الشبع لان ذلك محظور في الميتة وغيرها من المباحات فوجب ان يكون المراد غير باغ في الاكل منها مقدار الشبع فيكون البغى والتعدى واقعين في اكله منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الاباحة بهذه الشريطة فائدة وهو ان لا يتناول منها الا مقدار زوال خوف الضرورة وقد مر ان اباحة الميتة مقصودة على خوف الضرر في الابتداء اتفاقا فكذلك في الانتهاء .^(١)

فاذا اكل منها مقدار سد الرمق زال الخوف فلا يباح الاكل بعده منها مقدار سد الجوع او مقدار الشبع .

٢٠ : { قوله تعالى : « يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ » . (الآية - ٤)

(٢٨٦) : بيان مسألة الاصطياد وغيره .

قال في التفسيرات الاحمدية : وقد نقل في نزوله انه لما نزل حرمة الميتة قال عدى

(١) قاله الشيخ العثماني ج ١ ص ١٢٦

ابن حاتم وزيد بن الجبل الطائي: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن نسكن فى مواضع ليس فيها لحم الا بالاصطياد من الكلب والطيور وربما لم نبلغ عجلا قتل الكلب الصيد وقليل ما نجده سالما لذبحه وبه نضيف الضيف ونكرمه فكيف تصنع فى هذا الشأن ؟ فنزل فى جوابهم هذه الآية . هكذا فى الحسينى . ولكنه لا يوافق قوله : « يستلونك ماذا احل لهم » لانه ليس فيه سوال عن الاصطياد خاصة .^(١)

وفى المدارك : معناه ماذا احل لهم من المطاعم كانهم حين تلى عليهم ما حرم عليهم من خبيثات المآكل سألوا عما احل لهم منها . فقال : « قل احل لكم الطيبات » اى ما ليس بخبيث منها او هو كل ما لم يأت تحريمه فى كتاب الله او سنة او اجماع او قياس .^(٢)

(٢٨٧) : جواز اكل ما صاده سباع البهائم والجوارح .

قال فى تفسير روائع البيان : دل قوله تعالى : « وما علمتم من الجوارح مكلبين » اى معلمين لها الصيد ، على جواز اكل ما صاده سباع البهائم والجوارح ، كالكلب ، والفهد ، والصقر ، والبازى . يشترط ان يكون الحيوان او الطير معلما . وقد اتفق الفقهاء على جواز صيد كل كلب معلم لقوله عليه السلام لعدي بن حاتم : ((اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله تعالى فكل مما امسك عليك ، فان اكل منه فلا تاكل)) ، رواه اصحاب السنن عن عدي بن حاتم .

(١) التفسيرات الاحمدية ص ٣٣٦

(٢) احكام القرآن للعثماني ج ١ ص ٢٧١

٢٨٨) : يشترط لجواز صيد الكلب شروطا .

- وشترط بعضهم فى الكلب المعلم شروطا ينبغى ان تتوفر حتى يحل صيده منها .
- ١ . ان يكون معلما يجيب اذا دعى ، وينزجر اذا زجر لقوله تعالى : « تعلمونهن » .
 - ٢ . ان لا ياكل من صيده الذى صاده لقوله تعالى : « فكلوا مما امسكن عليكم » .
 - ٣ . ان يذكر اسم الله تعالى عند ارساله لقوله تعالى : « واذكروا اسم الله عليه » وقوله صلى الله عليه وسلم ((وذكرت اسم الله تعالى)) .
 - ٤ . ان يكون الذى يصيد بهذا الحيوان مسلما . وشترط بعضهم الا يكون الكلب اسود . وفى بعض هذه الشروط خلاف بين الفقهاء يعلم من كتب الفقه .^(١)
- قال النووي : (قوله صلى الله عليه وسلم اذا ارسلت كلبك المعلم) فى اطلاقه دليل لباحة صيد جميع كلاب المعلمة من الاسود وغيره وبه قال مالك والشافعى رحمهما الله وابوحنيفة وجماهير العلماء وقال الحسن البصرى والنخعى وقتادة واحمد واسحق لا يحل صيد الكلب الاسود لانه شيطان .^(٢)
- وهذا انما قاله النبى صلى الله عليه وسلم فى قطع الصلوة فلو كان الصيد مثله لقاله ونحن على العموم حتى ياتى من النبى صلى الله عليه وسلم لفظ يقتضى صرفنا عنه : اى « وما علمتم من الجوارح مكليين » عام فى الكلب الاسود والابيض .^(٣)

(١) روائع البيان ج ١ ص ٥٣٠

(٢) النووي ج ١ ص ١٤٥

(٣) احكام القرآن لابن العربي ج ٢ ص ٥٤٨

(٢٨٩) : اختلاف العلماء فيما اخذت الكلاب الصيد واكلت منه

شينا .

واختلف العلماء فيما اذا اخذت الكلاب الصيد واكلت منه شينا فذهب اكثر اهل العلم الى تحريمه . ويروى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما ، وهو قول عطاء ، وطاؤس الشعبي ، وبه قال الثوري وابن المبارك ، واصحاب الراى وهو اصح قولى الشافعى ويدل عليه قوله عليه السلام : وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه .

ورخص بعضهم فى اكله يروى ذلك عن ابن عمر ، وسلمان الفارسى ، وسعد بن ابى وقاص ، وبه قال مالك : لما روى عن ابى ثعلبة الخشنى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فى صيد الكلب ((اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وان اكل منه)) ، اخرجته ابوداؤد . واما غير المعلم من الجوارح اذا اخذت صيدا او المعلم اذا خرج بغير ارسال صاحبه فاخذ وقتل فانه لا يحل الا ان يدركه حيا فيذبحه فيحل .^(١)

قال فى البدائع : فدللت الآية الكريمة على ان كون الكلب معلما شرط لباحة اكل صيده فلا يباح اكل صيد غير المعلم واذا ثبت هذا الشرط فى الكلب بالنص ثبت فى كل ماهو فى معناه من كل ذى ناب من السباع كالفهد وغيره مما يحتمل التعلم بدلالة النص ، لان فعل الكلب انما يضاف الى المرسل بالتعليم ، اذ المعلم هو الذى يعمل لصاحبه ويمسك على صاحبه فكان فعله مضافا الى صاحبه ، فاما غير المعلم فانما يعمل لنفسه للصاحبه فعلة مضافا اليه لا الى المرسل لذلك شرط كونه معلما .^(٢)

(١) الخازن ج ٢ ص ١٣

(٢) البدائع : ج ٥ ص ٥٢

(٣٩٠) : **اختلف في حد التعليم .**

اما تعليم الكلب فهو انه اذا ارسل اتبع الصيد واذا اخذه امسكه على صاحبه ولا ياكل منه شيئا . وهذا قول عامة العلماء . وقال مالك رحمه الله : تعليمه ان يتبع الصيد اذا ارسل ويجيب اذا دعى وهو احد قولى الشافعى رحمه الله ، حتى لو اخذ صيدا فاكل منه لا يوكل عندنا وعنده يوكل .

وجه قوله ان كونه معلما انما شرط للاصطياد فيعتبر حالة الاصطياد وهي حالة الاتباع فاما الامسك على صاحبه وترك الاكل يكون بعد الفراغ عن الاصطياد فلا يعتبر في الحد . ولنا الكتاب والسنة والمعقول .

واما الكتاب فقوله عزوجل : **« تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم »** فى الآية الكريمة اشارة الى ان حد تعليم الكلب وما هو فى معناه ما قلنا ، وهو الامسك على صاحبه وترك الاكل منه لانه شرط التعليم . ثم اباح اكل ما امسك علينا فكان هذا اشارة الى ان التعليم هو ان يمسك علينا الصيد ولا ياكل منه يقرره . ان الله تعالى انما اباح اكل صيد المعلم من الجوارح الممسك على صاحبه . ولولم يكن ترك الاكل من حد التعليم وكان ما اكل منه حلالا ، لاستوى فيه المعلم وغير المعلم والممسك على صاحبه وعلى نفسه لان كل كلب يطلب الصيد ويمسه لنفسه حتى يموت ان ارسلت عليه واغريته الا المعلم .^(١)

(٢٩١) : **واما جوارح الطير اذا اكلت مما صادته فلا باس باكله .**

واما تعليم ذى مخلب كالبازى او نحوه فهو ان يجيب صاحبه اذا دعاه ولا يشترط فيه الامساك على صاحبه حتى لو اخذ الصيد فاكل منه فلا باس باكل صيده ، بخلاف الكلب ونحوه . والفرق من وجوه . احدها: ان التعليم بترك العادة والطبع ، والبازى من عادته التوحش من الناس والتنفر منهم بطبعه فالفه بالناس واجابته صاحبه اذا دعاه يكفى دليلاً على تعلمه بخلاف الكلب فانه الوب بطبعه يالف بالناس ولا يتوحش منهم فلا يكفى هذا القدر دليل التعليم فى حقه فلا بد من زيادة امر وهو ترك الاكل الخ .^(١)

(٢٩٢) : **والجواب عن حديث ابى ثعلبة الخشنى الذى فيه قال :**

(وان اكل منه) .

قال الجصاص : هذا اللفظ غلط فى حديث ابى ثعلبة وذلك لان حديث ابى ثعلبة قد رواه عنه ابو ادريس الخولانى وابواسماء وغيرهما فلم يذكر فيه هذا اللفظ وعلى انه لو ثبت ذلك فى حديث ابى ثعلبة كان حديث عدى بن حاتم اولى من وجهين احدهما : من موافقة لظاهر الآية فى قوله : « فكلوا مما امسكن عليكم » والثانى: ما فيه من حظر ما اكل منه الكلب ومضى ورد خبر ان فى احدهما حظر شئ وفى الآخر اباحته فخبر الحظر اولاهما بالاستعمال.^(٢)

وقال ابن العربى: وحديث عدى اصح ، وهو الذى يعضده ظاهر القرآن لقوله تعالى:

« فكلوا مما امسكن عليكم » .^(٣)

(١) البدائع : ج ٥ ص ٥٤ ، ٥٥ .

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣١٦ .

(٣) احكام القرآن لابن العربى : ج ٢ ص ٥٤٧ .

قال الامام النووي فى شرح المسلم : قدموا حديث عدى بن حاتم اى السابق الذى فيه فان اكل فلا تاكل على حديث ابي ثعلبة الذى فيه قال : وان اكل منه ، لانه اصح منه . ومنهم من تاول حديث ابي ثعلبة على «ان اكل منه» بعد ان قتله وخلاه وفارقه ثم عاد فاكل منه فهذا لا يضر .^(١)

وقال شيخنا العثماني رحمه الله : ويدل على صحة هذا التاويل انه قال فى اوله : كل ما امسك عليك ، ثم ساله بقوله وان اكل ؟ من شرائط الذكاة يكون معناه وان اكل بعد تحقق الامسك عليك فيكون جوابه : وان اكل بعد تحقق الامسك عليك ، وعليه يحمل رواية داؤد ابن عمرو وسماك ، وعبد الملك بن حبيب وحينئذ لا يكون فيها حجة لمن قال باباحة الصيد بعد اكل الكلب منه مطلقا فاعرف ذلك .^(٢)

(٢٩٣) : وجوب التسمية عند الارسال .

قال ابوبكر : قوله : «واذكروا اسم الله عليه» امر يقتضى الايجاب ويحتمل ان يرجع الى الاكل المذكور فى قوله : « فكلوا مما امسكن عليكم » ويحتمل ان يعود الى الارسال لان قوله تعالى : « وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله » قد تضمن ارسال الجوارح المعلمة على الصيد فجازر عود الامر بالتسمية اليه ولولا احتماله لذلك لما تأوله اسلف عليه واذا كان ذلك كذلك و قد تضمن الامر بالذكر ايجابه واتفقوا ان الذكر غير واجب على الاكل ، فوجب استعمال حكمه على الارسال اذ كان مختلفا فيه ، واذا كانت التسمية واجبة على الارسال صارت من شرائط الذكاة كتعليم الجوارح وكون المرسل ممن تصح ذكاته واسالة دم الصيد بما يجرح وله حد فاذا تركها لم تصح ذكاته كما لا تصح ذكاته مع ترك ما ذكرنا من شرائط الذكاة .

(١) بذل المجهود : ج ٥ ص ٩٠

(٢) اعلاء السنن : ج ١٨ ص ٤٦

والذى تقتضيه الآية فساد الذرء، عند ترك التسمية عامدا، وذلك لان الامر لا يتناول الناسى، اذ لا يصح خطابه فلذلك قال اصحابنا : ان ترك التسمية ناسيا لا يمنع صحة الذكاة اذ هو غير مكلف بها فى حال النسيان .

وقد روى فى التسمية على ارسال الكلب: قال عدى بن حاتم : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقلت ارسل كلبى قال ((اذا سميت فكل، والا فلا تاكل، وان اكل منه فلا تاكل، فانما امسك على نفسه)) ، وقال ارسل كلبى فاجد عليه كلبا آخر: قال : ((لا تاكل لانك انما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر)) فنهاه عن اكل مالم يسم عليه وما شاركه كلب آخر لم يسم عليه، فدل على ان من شرائط ذكاة الصيد التسمية على الارسال، وهذا يدل ايضا على ان حال الارسال بمنزلة حال الذبح فى وجوب التسمية عليه .^(١)

وقد مر الكلام فى وجوب التسمية عند الذبح تحت آية «الاما ذكيتهم» وارسال الجوارح اقيم مقام الذبح، لان حال الارسال بمنزلة حال الذبح فلا بد من التسمية معه، فان ترك التسمية عمدا لم يبيح، وابعاح متروك التسمية فى النسيان ابوحنيفة ومالك واحمد فى رواية جنبل عنه وقال الشافعى : يباح متروك التسمية عمدا او سهوا ، ولنا قوله تعالى: «ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» وقال : « فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه » والامر للوجوب ، ولا يجب اتفاقا عند الاكل . فالمراد ذكر اسم الله عند الارسال ، قال النبى صلى الله عليه وسلم : ((اذا ارسلت كلبك وسميت فكل)) قلت : ارسل كلبى فاجده معه كلبا آخر؟ قال : ((لا تاكل فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر)) متفق عليه . وفى لفظ: ((واذا خالط كلابا لم يذكر اسم الله عليها فامسكن وقتلن فلا تاكل)) وفى حديث ابى ثعلبة : ((وما صدت بقوسك وذكر اسم الله عليه فكل)) ، وهذه نصوص

صريحة فلا يعرج على ماخالفها ، فاما احاديث اصحاب الشافعى فلم يذكرها اصحاب السنن المشهورة ، وقدمر مافيها من الكلام ، وان صحت فهي محمولة على النسيان دون العمد .^(١)

(٢٩٤) : ويشترط ارسال الجارحة على الصيد .

وفى المغنى : ويشترط ان يرسل الجارحة على الصيد ، فان استرسلت بنفسها فقتلت لم يبيع ، وبهذا قال ربيعة ، ومالك ، والشافعى ، وابو ثور ، واصحاب الراى وقال عطاء والاوزاعى : يوكل صيده اذا اخرج له للصيد . وقال اسحق : اذا سمي عند الاكراه ابيع صيده . وروى باسناده عن ابن عمر انه سئل عن الكلاب تنفلت من مرايضها فتصيد الصيد؟ وقال : " اذكر اسم الله وكل " ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم : (اذا ارسلت كلبك وسميت فكل) . ولان ارسال الجارحة جعل بمنزلة الذبح ولهذا اعتبرت التسمية معه .

وان استرسل بنفسه فسمى صاحبه وزجره فزاد فى عدوه ابيع صيده ، وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعى : لا يباح . وعن عطاء كالمذهبين ، ولنا ان زجره اثر فى عدوه ، فصار كما لو ارسله ، وذلك لان فعل الانسان متى انضاف الى فعل غيره فالاعتبار بفعل الانسان بدليل مالوصال الكلب على انسان فاغراه انسان فالضمان على من اغراه اه .^(٢)

(٢٩٥) : ولا حظ للاجتهاد مع اليقين .

وفى احكام القرآن للجصاص : وقال ابو حنيفة فى الكلب اذا اكل من الصيد وقد

(١) اعلاء السنن : ج ١٨ ص ٥٢

(٢) اعلاء السنن : ج ١٨ ص ٥٢ . ٥٣

صاد قبل ذلك صيدا كثيرا ولم ياكل منه ان يجع ما تقدم حرام، لانه قد تبين حين اكل انه لم يكن معلما. وقد كان الحكم بتعليمه بديا حين ترك الاكل من طريق اللاجتهاد وغالب الظن والحكم بنفى التعليم عند الاكل من طريق اليقين، ولا حظ للاجتهاد مع اليقين، وقد يترك الاكل بديا وهو غير معلم كما يترك سائر السباع فزئسها عند الاصطياد ولا ياكلها ساعة الاصطياد فانما يحكم اذا كثر منه ترك الاكل بحكم التعليم من جهة غالب الظن. فاذا اكل منه بعد ذلك حصل اليقين بنفى التعليم فيحرم ما قد اصطاده قبل ذلك.

وقال ابو يوسف و محمد ر: اذا ترك الاكل ثلاث مرات فهو معلم فان اكل بعد ذلك لم يحرم ما تقدم من صيده، لانه جائز ان يكون قد نسي التعليم فلم يحرم ما قد حكم باباحة بالاحتمال. وينبغي ان يكون مذهب ابى حنيفة ر محمولا على انه اكل في مدة لا يكاد ينسى فيها، فان تطاولت المدة في الاصطياد ثم اصطاد فاكل منه وفي مثل تلك المدة يجوز ان ينسى فانه ينبغي ان لا يحرم ما تقدم ويكون موضع الخلاف بينه وبين ابى يوسف ر و محمد ر انهما يعتبران في شرط التعليم ترك الاكل ثلاث مرات و ابو حنيفة لا يجده، وانما يعتبر ما يغلب في الظن من الحصول التعليم، فاذا غلب في الظن انه معلم بترك الاكل ثم ارسل مع قرب المدة فاكل منه فهو محكوم بانه غير معلم فيما ترك اكله، وان تطاولت المدة بارساله بعد ترك الاكل حتى يظن في مثلها نسيان التعليم لم يحرم ما تقدم. و ابو يوسف ر و محمد ر يقولان: انه اذا ترك الاكل ثلاث مرات ثم اصطاد فاكل في مدة قريبة او بعيدة لم يحرم ما تقدم من صيده فيظهر موضع الخلاف بينهم ههنا. (١)

قال شيخنا العثماني رحمه الله في اعلاته: وبذلك اندحض ما اورده الموفق في

المغنى " على ابي حنيفة رح فى هذا الباب .^(١)

فالحاصل ان من المشائخ من حمل جواب ابي حنيفة على ما اذا كان زمان الاكل قريبا من زمان التعليم لانه اذا كان كذلك فالاكل يدل على عدم التعليم وانه انما ترك الاكل فيما تقدم للشبع لا للتعليم لان المدة القصيرة لا تتحمل النسيان فى مثلها . فاذا طالت المدة فيجوز ان يقال انه يوكل ما بقى من الصيد المتقدمة ، لانه يحتمل ان يكون الاكل للنسيان لا لعدم التعلم لوجود مدة لا يندر النسيان فى مثلها ، الا ان ظاهر الرواية عنه مطلق عن هذا التفصيل واطلاق الرواية يقتضى انه لا يوكل على كل حال والوجه ما ذكر .^(٢)

(٢٩٦) : جواز الاصطياد بكلب المجوسى بعد ان يكون المرسل مسلما .

قال الجصاص : قال اصحابنا ومالك والاوزاعى والشافعى : لا باس بالاصطياد بكلب المجوسى اذا كان معلما ، وان كان الذي علمه مجوسيا بعد ان يكون الذى ارسله مسلما ، وقال الثورى : اكره الاصطياد بكلب المجوسى الا ان ياخذه من تعليم المسلم .

قال ابويكر : ظاهر قوله تعالى : « فكلوا مما امسكن عليكم » يقتضى جواز صيده واباحة اكله ولم يفرق بين ان يكون مالكة مسلما او مجوسيا ، وايضا : فان الكلب آلة كالسكين يذبح بها والقوس يرمى عنها فواجب ان لا يختلف حكم الكلب لمن كان كسائر الآلات التى يصطاد بها . وايضا فلا اعتبار بالكلب وانما الاعتبار بالمرسل ، الا ترى ان مجوسيا لو اصطاد بكلب مسلم لم يجز اكله . وكذلك اصطياد المسلم بكلب المجوسى ينبغى ان يحل اكله.^(٣)

(١) اعلاء السنن : ج ١٨ ص ٥٦

(٢) فى البدائع : ج ٥ ص ٥٤

(٣) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣١٩

(٢٩٧) : **واما قوله تعالى : «تعلمونهن مما علمكم الله» .**

فانه وان كان خطابا للمسلمين فالمقصد فيه حصول التعليم للكلب . فاذا علمه المجوسى كتعليم المسلم فقد وجد المعنى المشروط فلا اعتبار بعد ذلك بملك المجوسى .^(١)

٢١ : { قوله تعالى : «مما علمكم الله»

(٢٩٨) : **العلوم كلها ملهمة من الله تعالى.**

اسند الله سبحانه التعليم الى نفسه ، لان العلوم كلها التصويرية والتصديقية البديهية والنظرية ملهمة من الله تعالى . والعقل والفكر فى بعض الامور سبب عادى . والعلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدمتين انما يحصل بفيضان من الله تعالى على مقتضى جرى العادة.^(٢)

(٢٩٩) : **جواز الاصطياد بكلب اليهودى والنصرانى..**

قال القرطبى : واختلف العلماء من هذا الباب فى الصيد بكلب اليهودى والنصرانى اذا كان معلما ، فكرهه الحسن البصرى ، واما كلب المجوسى وبازه وصقره فكره الصيد بها جابر ابن عبد الله والحسن وعطاء ومجاهد والنخعى والثورى واسحق ، واجاز الصيد بكلابهم مالك والشافعى وابوخليفة رح اذا كان الصائد مسلماً . قالوا : ذلك مثل شفرته ، واما ان

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣١٩

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٢٨

كان الصائد من اهل الكتاب فجمهور الائمة على جواز صيده غير مالك . و فرق بين ذلك وبين ذبيحته وتلا ، « يا ايها الذين آمنوا ليلبسونكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم ورماحكم » قال : فلم يذكر الله في هذا اليهود ولا النصرارى ، وقال ابن وهب واشهب : صيد اليهودى والنصرانى حلال كذبيحته ، وفى كتاب محمد بن لا يجوز صيد الصابى ولا ذبحه ، وهم قوم بين اليهود والنصرارى ولا دين لهم ، واما ان كان الصائد مجوسيا فمنع من اكله مالك والشافعى وابوحنيفة واصحابهم وجمهور الناس .^(١)

(٣٠٠) : حكم صيد اهل الكتاب .

قال القرطبى : كره مالك صيد اهل الكتاب ولم يحرمه ، لقوله تعالى : « تناله ايديكم ورماحكم » يعنى اهل الايمان . لقوله تعالى فى صدر الآيه : « يا ايها الذين آمنوا » فخرج عنهم اهل الكتاب ، وخالفه جمهور اهل العلم لقوله تعالى : « وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم » وهو عندهم مثل ذبائحهم ، واجاب علمائنا : بان الآيه انما تضمنت اكل طعامهم والصيد باب آخر فلا يدخل فى عموم الطعام ولا يتناوله مطلق لفظه . قلت : هذا بناء على ان الصيد ليس مشروعاً عندهم فلا يكون من طعامهم فيسقط عنا هذا الالتزام ، فاما ان كان مشروعاً عندهم فى دينهم فيلزمنا اكله لتناول اللفظ له ، فانه من طعامهم .^(٢)

واكثر اهل العلم يرون اباحة صيدهم ايضا . قال ذلك عطاء والليث والشافعى واصحاب الراى : ولا نعلم احدا حرم صيد اهل الكتاب الا مالكا اباح ذبائحهم وحرم صيدهم

(١) القرطبى : ج ٦ ص ٧٢ ، ٧٣

(٢) القرطبى : ج ٦ ص ٣٠١

، ولا يصح ، لان صيدهم من طعامهم فيدخل في عموم الآية : « اى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » .^(١)

(٣٠١) : فى الآية جواز اتخاذ الكلاب واقتنائها للصيد .

قال القرطبي فى تفسيره : دلت الآية على جواز اتخاذ الكلاب واقتنائها للصيد وثبت ذلك فى صحيح السنة وزادت الحرث والماشية وقد كان اول الاسلام امر بقتل الكلاب حتى كان يقتل كلب المربة من البادية يتبعها ، روى مسلم عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ((من اقتنى كلبا الا كلب صيد او ماشية نقص من اجره كل يوم قير اطان)) ، وروى ايضا عن ابى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((من اتخذ كلبا الا كلب ماشية او صيد او زرع انتقص من اجره كل يوم قيراط)) .

قال الزاهرى : وذكر لابن عمر قول ابى هريرة فقال :- "يرحم الله ابا هريرة كان صاحب زرع فقد دل دلت السنة على ما ذكرنا" . وجعل النقص من اجر من اقتناها على غير ذلك من المنفعة اما لترويع قلب المسلمين وتشويشه عليهم بنباحه او لمنع دخول الملائكة البيت او لنجاسة على ما يراه الشافعى ، ولاقتحام النهى عن اتخاذ مالا منفعة فيه والله اعلم .^(٢)

(١) الاعلاء: ناقلا عن المعنى : ج ١٧ ص ٨٧

(٢) القرطبي : ج ٦ ص ٧٤

(٣٠٢) : وفى الآية دليل على ان العالم من له الفضيلة ما ليس للجاهل .

قال القرطبي : وفى هذه الآية دليل على ان العالم له من الفضيلة ما ليس للجاهل ، لان الكلب اذا علم يكون له فضيلة على سائر الكلاب . فالانسان اذا كان له علم اولى ان يكون له فضل على سائر الناس لاسيما اذا عمل بما علم ، وهذا كما روى عن على بن ابي طالب كرم الله وجهه ، انه قال : " لكل شئ قيمة وقيمة المرء ما يحسنه " (١)

والاصل فيه ان ما ورد النص بكونه حلالا ظهر انه طيب وما ورد النص بكونه حراما ظهر كونه خبيثا .

وما ورد الامر بقتله وسماه خبيثا فاسقا فهو خبيث حرام ، كما روى عن ابن عمر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((خمس لاجناح على من قتلهن فى الحرم والاحرام . الفارة والعقرب والغراب والحداة والكلب العقور)) . متفق عليه . وعن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم : قال ((خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم . الحية والغراب الابقع والفارة والكلب العقور والحديأة)) متفق عليه . وعن ابي هريرة رضى الله عنه فى الحية ((ما سالناهم منذ حاربناهم ، ومن ترك شيأ منهم خيفة فليس منا)) رواه ابوداؤد ، وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

((اقتلوا الحيات كلهن فمن خاف ثارهن فليس مني)) رواه ابوداؤد والنسائي . وما لم يرد النص فيه يقاس اما على الطيبات بجامع استطابة الطبايع السليمة من العرب، واما على الخباثت بجامع استقذار الطبايع السليمة منهم .

وكانت الصحابة رضوان الله عليهم اجمعون يكرهون ما ياكل الجيف . وأخرجه ابن ابي شيبة من طريق ابراهيم النخعي ولذا قال جمهور العلماء: لا يوكل من الدواب والطيور ما ياكل الجيف . والنهي عن قتل حيوان لا يدل على حرمة و لا على كراهية ما لم يدل عليه دليل آخر عند (الاتمة) الثلاثة وعند الشافعي يدل على تحريمه فلا يحرم الهدهد والظاؤس عند الثلاثة خلافا للشافعي رحمه الله .^(١)

(٣٠٣) : النهي عن اكل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير .

فى التفسير المظهرى : كل حيوان ذى ناب من السباع كالاسد والذئب والنمر والفهد والكلب والهرة وذى مخلب من الطير كالصقر والباز والحدأة ونحوها فاكله حرام عند الاتمة الثلاثة ، وقال مالك يكره ولا يحرم شئ من ذلك، لقوله تعالى : « قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه » (الآية) هذا هو الاصل لمالك فى جميع مسائل الباب .

قلنا هذه الآية تدل على عدم وجدان الحرمة حالة نزول هذه الآية لا بعد ذلك ،
وسنذكر البحث عن الآية فى موضعها انشاء الله تعالى . وقد ظهر حرمة غير المذكورات فى
الآية بعد ذلك بنصوص صحيحة تلقته الامة بالقبول . منها حديث ابى هريرة رضى الله عنه
قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((كل ذى ناب من السباع فاكله حرام)) رواه
مسلم . وعن ابن عباس رضى الله عنه قال : ((نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم : من
كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير)) رواه مسلم . قال ابن عبد البر : مجمع على
صحته ، وكذا روى عبد الله بن احمد فى " زيادات المسند " من حديث على وفى اسناده
علة . وروى احمد نحوه من حديث جابر رضى الله عنه ، وعن جابر رضى الله عنه ان النبى
صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل الهرة واكل ثمنها . رواه ابوداؤد والترمذى .

(٣٠٤) : حرمة الضبع والشعلب عند ابى حنيفة رحمه الله وحلتها عند

الشافعى واحمد ومكروه عند مالك رح .

قال المظهرى : الضبع والشعلب حرام عند ابى حنيفة رح مكروه عند مالك رح

كسائر السباع ، وقال الشافعى رح واحمد رح يحلها . وفى رواية عن احمد لا يحل الشعلب .

وقال صاحب الهداية : هما من السباع . وفى الكفاية ان لهما نابان يقاتلان بانياهما فلا

يوكلان كالذئب .

واحتج الشافعى بحديث جابر رضى الله عنه انه سئل عن الضبع اصيد هو قال نعم رواه الشافعى رح واصحاب السنن غير ابى داؤد والبيهقى وصححه البخارى والترمذى وغيرهما ، واعله ابن عبد البر بعبد الرحمن بن ابى عمارة ووثقه ابوزرعة والنسائى ، وقال الشافعى رح وما يباع لحم الضباع الا بين الصفا والمروة ، ورواه ابوداؤد : بلفظ : (سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع) فقال : (صيد ويجعل فيه كبش ، اذا صاده المحرم) قلت: كونه صيدا وجزائه بكبش فى الاحرام لا يقتضى حله فانه يجب على المحرم الجزاء بقتل صيد حرم لحمه والصيد هو الحيوان المتوحش الممتنع بالطبع .

وحديث حل الضبع لا يقوى قوة حديث حرمة السباع وعند التعارض الترجيح للمحرم على المبيح احتياطا ولتلا يلزم تكرار النسخ كما بين فى الاصول ، واما ما رواه الترمذى من حديث خزيمه بن جرير او ياكل الضبع احد فضعيف لاتفاقهم على ضعف عبد الكريم بن امية والراوى عنه امية بن مسلم .^(١)

وفى اعلاء السنن : معنى قول جابر رضى الله عنه : نعم فى جواب قول ابن ابى عمارة : اقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : الضبع صيد كما يدل عليه رواية جرير رضى الله عنه لا انه قال كلها ، وانما هو اجتهاد من جابر رضى الله عنه ، لانه فهم من قوله " الضبع صيد " انه مأكول كالظبي ، ومعناه عندنا انه صيد كالذئب فلا يوكل فلا حجة فيه لمن اباحها ويوبده ايضا النهى المستفيض عن اكل كل ذى ناب من السبع ، ويوبده ايضا مارواه الترمذى عن اسماعيل بن مسلم عن عبد الكريم ابن ابى امية عن حبان بن جزء عن اخيه خزيمه بن جزء قال : (سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الضبع قال : او ياكل الضبع احد ؟ وسئلته عن الذئب فقال : او ياكل الذئب احد فيه خير ؟) .

واما قال الترمذى : هذا حديث ليس اسناده بالقوى لا نعرفه الا من حديث اسماعيل وعبد الكريم بن ابى امية . فالجواب عنه : انه لم ينفرد به اسماعيل بل تابعه عليه محمد بن اسحاق عند ابن ماجه الا انه اختلف عليه فيقول : تارة ، انه سأله عن الثعلب واخرى ، انه سئال عن الضبع . ويقول مرة : انه سئال عن الضب والارنب ، ويمكن ان يكون سئاله عن كل ذلك . واما ابن ابى المخارق فقد اعتمد عليه مالك والامام ابو حنيفة وناهيك . واعله ابن حزم لجبان بن جزء وقال : انه مجهول ، كما فى الزيلعى .^(١)

والجواب عنه انه ذكره ابن حبان فى الثقات ، فلم يكن مجهولا . فان قلت : اخرج الحاكم فى المستدرک .^(٢)

عن حسان بن ابراهيم عن ابراهيم بن ميمون الصائغ عن جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((الضبع صيد فاذا اصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن ، ويوكل)) وقال : صحيح ؛

قلنا : حسان و ابراهيم متكلم فيهما ، ولو سلم فقوله : يوكل يحتمل ان يكون مدرجا من جابر رضى الله عنه او كان رواية بالمعنى الذي فهمه من قوله : " الضبع صيد " فلا حجة فيه .

وفى مصنف عبد الرزاق عن سفيان الثورى ، عن سهل بن ابى صالح قال : سأل رجل ابن المسيب عن اكل الضبع ، فنهاه فقال له : ان قومك ياكلونها فقال : ان قومى لا يعلمون قال سفيان : وهذا القول احب الى ، قلت لسفيان : فاين ماجاء عن عمرو على وغيرهما ؛ فقال : اليس قد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذى ناب من

(١) الزيلعى : ج ٢ ص ٢٦٦

(٢) المستدرک : ج ١ ص ٤٥٣

السباع؟ فتركها احب الى ، وبه ياخذ عبد الرزاق .

وفى قول ابن المسيب : رد على الشافعى رح حيث قال : مازال الناس ياكلون الضبع ويبيعونه بين الصفا والمروة .^(١)

فان سعيد بن المسيب قال : ان قومي لا يعلمون ، فدل ان اهل العلم لم يكونوا ياكلونه ولا يبيعونه ، وانما كان ذلك من فعل من لا علم له ، وفيه دلالة على كون الضبع من السباع عند ابن المسيب ، وعند الشيخ الذى حدثه عن ابى الدرداء .

فحديث النهى عن كل ذى ناب من السباع صحيح ثابت مشهور ، مروى من عدة طرق فلا يعارض به حديث " الضبع صيد " لانه انفرديه عبد الرحمان بن ابى عمار وليس هو بمشهور بنقل العلم ، ولا ممن يحتج به اذا خالفه من هوائت منه كذا قال صاحب التمهيد : هذا خلاصة ما حققه شيخنا العثماني رحمه الله فى اعلايه .^(٢)

وايضا الجواب عن حجة الخصوم وعمما اورد علينا فى هذا الباب وعن قول الخصم ، ان الصيد اسم للماكل ، ذكره شيخنا العثماني رحمه الله تفصيلا فى الاعلاء فليراجع اليه .

(٣٠٠٥) : **وَحَجَّتْنَا فِي النَّهْيِ عَنِ اَكْلِ الثَّعْلَبِ .**

ما رواه محمد بن اسحاق عن عبد الكريم بن ابى المحازق عن جبان بن جزء عن خزيمه بن جزء قال : قلت : يارسول الله صلى الله عليه وسلم جئتكم لاسئلك عن احناش

(١) شرح المهذب : ج ٩ ص ٩ من اعلاء السنن ج ١٧ ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) اعلاء السنن : ج ١٧ ص ١٦٥

الارض ما تقول فى الشعب. ومن ياكل الشعب؟ قلت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم! ماتقول فى الذئب؟ قال: وياكل الذئب احد فيه خير اخرجه ابن ماجه، ومحمد بن اسحق وثقه رجال وضعفه آخرون.

وكذا عبد الكرم اعتمد عليه مالك وابوحنيفة رح وضعفه آخرون. وحبان قال ابن حزم: مجهول. وذكره ابن حبان فى الثقات. فلم ارفيه علة الاتدليس ابن اسحاق وهو لا يضر عندنا فى القرون المشهور لها بالخبر. فالحديث حجة، ومع قطع النظر عن هذا فتايته ان يكون ضعيفا. والحديث الضعيف اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه يكون العمل به اولى. وهو كذلك، لانه لا يعارضه حديث اقوى منه بل يعاضده الحديث المشهور فى النهى عن اكل ذى ناب من السباع وفيه الاحتياط ايضا. فيكون العمل به اولى. ومع ذلك فله شاهدين. حديث عبد الرحمان ابن معقل اخرجه البيهقى. وقال ابن عبد البر: حديثه فى الضبع والارنب والشعب ليس بالقوى. ^(١)

وفى حيوة الحيوان قال ابن الفلاح: ليس فى حله اى حل الشعب حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: وفى تحريمه حديثان فى اسنادهما ضعف. (قال الشيخ: قد انجبر ضعفهما بعموم النهى عن اكل ذى ناب من السباع وهو حديث مشهور) واعتمد الشافعى رح فى ذلك على عادة العرب فى اكله اه. ^(٢)

قال الشيخ العثمانى رحمه الله: قدم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: الشعب سبع لا يوكل اه. وهو من اعرف الناس بعوائد العرب ولم تعلم احدا من الصحابة قال بحله. وقال ابوهريرة رضى الله عنه بحرمة، لا يعرف له مخالف منهم. ^(٣)

(١) اعلاء السنن ج ١٧ ص ١٧١

(٢) حيوة الحيوان: ج ١ ص ١٦٤ من اعلاء السنن ج ١٧ ص ١٧٢

(٣) اعلاء السنن: ج ١٧ ص ١٧٢

(٣٠٦) : النهى عن اكل الضب .

ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل الضب . رواه ابوداؤد . وسكت عنه ، واعله البيهقى وغيره باسماعيل بن عياش . واجيب بان رواية اسماعيل بن عياش عن الشاميين صحيحة . نص عليه البخارى وغيره . وضمن شامى فالرواية صحيحة او حسنة . وفى العزيزى .^(١) رواه ابن عساكر عن عائشة رضى الله عنها وعن عبد الرحمان بن شبل واسناده حسن اه وقال الحافظ فى الفتح : .^(٢) اخرجه ابوداؤد باسناد حسن ، ولا يغتر بقول الخطابى : ليس بذلك . وقول ابن حزم فيه ضعفاء ومجهولون ، وقول البيهقى : تفرد به اسماعيل ابن عياش وليس بحجة وقول ابن الجوزى : لا يصح ، ففى كل ذلك تساهل لا يخفى . فان رواية اسماعيل عن الشاميين قوية عند البخارى ، وقد صح الترمذى بعضها وهؤلاء شاميون ثقات اه ملخصا .

والحديث نص فى الباب . وما روى فى اباحتها ، فمحمول على اول الامر ، ثم الضب من حشرات الارض كالفارة ونحوه ، فيكون حكمه حكمها ، وهذا قياس مؤيد لما رواه عبد الرحمن بن شبل فيتقوى به ، ثم الاحتياط فى الاخذ بالكراهة فهذه امور الجأت اباحنيقة رح بالقول بالكراهة فيكون قوله اولى بالقبول . قال الشيخ العثمانى : والحق ان المفهوم من كلام محمد فى احتجاجه بحديث عائشة رضى الله عنها ان الكراهة عنده للتحريم ، وهو الذى فهمه الطحاوى منه وهو ظاهر الراية وعليه المتون فهو المذهب وان كان المعروف عن اكثر الحنفية فيه كراهة التنزيه ، وهو الاصح عندهم كما قاله الطحاوى فافهم .^(٣)

(١) العزيزى : ج ٣ ص ٣٩٦ من اعلاء السنن ج ١٧ ص ١٦٠

(٢) فتح البارى : ج ٩ ص ٥٧٤ من اعلاء السنن ج ١٧ ص ١٦٠

(٣) اعلاء السنن : ج ١٧ ص ١٦٣

قال فى البدائع : ولا خلاف فى حرمة هذه الاشياء الا فى الضب ، فانه حلال عند الشافعى رحمه الله ، واحتج بما روى ابن عباس رضى الله عنهما انه قال : اكلت على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم ضب . وعن ابن سيدنا عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : ((انه لم يكن بارض قومى فاجد نفسى تعافه فلا آكله ولا احرمه)) ، وهذا نص على عدم الحرمة الشرعية ، واطارة الى الكراهة الطبيعية .

ولنا قوله تعالى : « ويحرم عليهم الخبيث » وروى عن سيدتنا عائشة رضى الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم اهدى اليه لحم ضب فامتنع ان ياكله فجاءت سائلة فارادت سيدتنا عائشة رضى الله عنها ان تطعمها اياه فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ((اطعمين مالا تاكلين)) ، ولا يحتمل ان يكون امتناعه لما ان نفسه الشريفة عافته لانه لو كان كذلك لما منع من التصدق به كشاة الانصار . انه لما امتنع من اكلها امر بالتصدق بها . ولان الضب من جملة المسوخ والمسوخ محرمة كالدب والقرد والفيل .

والدليل عليه ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الضب فقال عليه الصلوة والسلام : ((ان امة مسخت فى الارض وانى اخاف ان يكون هذا منها)) . وهكذا روى عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انه قال : كنا فى بعض المغازى فاصابتنا مجاعة ، فنزلنا فى ارض كثيرة الضباب ، فنصبنا القدور وكانت القدور تغلى اذ جاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ((ما هذا)) ؟ قلنا : الضب يا رسول الله فقال عليه الصلوة والسلام : ((ان امة مسخت فاخاف ان يكون هذا منها فامر بالقاء القدور)) . وماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما وما روينا فهو خاطر والعمل بالخاطر اولى .^(١)

٢١ : { قوله تعالى : «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ» .

(الآية - ٥)

(٣٠٧) : بيان حال الذابح .

قال فى التفسيرات الاحمدية : هذه الآية مشتملة على بيان حال الذابح وبيان جواز نكاح الكتابية وغيرها . واما بيان حال الذبح ففى قوله تعالى : « و طعام الذين اوتوا الكتب حل لكم وطعامكم حل لهم » لان المراد بالطعام الذبائح يدل عليه ذكره بعده وهذا عندنا . وهو المذكور فى الزاهدى والمدرک . والمتمسك به فى الفقه ، يدل عليه كلام صاحب الهداية حيث قال وذبيحة المسلم والكتابى حلال لما تلونا يعنى قوله تعالى : « الا ما ذكيتم » وقوله تعالى : « و طعام الذين اوتوا الكتب حل لكم وطعامكم حل لهم » فعلم من هذه الآية ان يكون الذابح مسلما او كتابيا ولا يجوز ان يكون غيرهما من الوثنى والمجوسى والمرتد ونحوهم .

(٣٠٨) : ولا يشترط ان يكون الذابح رجلا .

بل حل ذبيحة كل مسلم وكتابى سواء كان امرأة او صبيا او مجنونا يضبطان التسمية ويعقلانه ، واما ان لم يضبطه ولم يعقله لا يحل ذبيحته .^(١)

(٣٠٩) : حكم ذبائح اهل الكتاب .

قال الجصاص : وروى عن ابن عباس وابى الدرداء والحسن والمجاهد وابراهيم وقتادة والسدى انه ذبائحهم ، وظاهره يقتضى ذلك ، لان ذبائحهم من طعامهم ولو استعملنا اللفظ على عمومه لانتظم جميع طعامهم ، من الخبز والزيت وسائر الادهان لا يختلف حكمها بمن يتولاه ولا شبهة فى ذلك على احد سواء كان المتولى لصنعه ، واتخاذة مجوسيا او كتابيا ، ولاخلاف فيه بين المسلمين . وماكان منه غير مذكى لا يختلف حكمه فى ايجاب حظره بمن تولاه امانة من مسلم او كتابى او مجوسى . فلما خص الله تعالى طعام اهل الكتاب بالاباحة وجب ان يكون محمولا على الذبائح التى يختلف حكمها باختلاف الاديان . وايضا فان النبى صلى الله عليه وسلم اكل من الشاة المسمومة الشوية التى اهدت اليه اليهودية ولم يستلها عن ذبيحتها اهى من ذبيحة المسلم ام اليهودى .^(١)

لان ذبائحهم حلال للمسلمين لانهم يعتقدون تحريم الذبح بغير الله ولا يذكرون على ذبائحهم الا اسم الله وان اعتقدوا فيه تعالى ما هو منزه عنه تعالى وتقدس .^(٢)

وخص هذا الحكم باهل الكتاب لان الوثنيين لا يحل اكل ذبائحهم ولا التزوج بنسائهم لقوله تعالى : « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » وقوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن » اما اهل الكتاب فلم حكم خاص من حيث الذبائح والنكاح ، واما المجوسى فقد سن لهم سنة اهل فى اخذ الجزئية ، منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم ، وقد روى عن علي رضى الله عنه انه استثنى نصارى بنى تغلب ، وقال : (ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر) . و به اخذ الشافعى رحمه الله .^(٣)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٢٢

(٢) ابن كثير: ج ٢ ص ١٩

(٣) روايع البيان : ج ١ ص ٥٣٦

وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا باس .
وبه اخذ ابو حنيفة رحمه الله .

(٣١٠) : حكم اكل ما كان صدورها على اهل الكتاب من ذبائحهم .

واستدل الفقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة على اصحاب مالك فى منعهم اكل ما يعتقد اليهود تحريمه من ذبائحهم كالشهووم ونحوها مما حرم عليها . فالمالكية لا يجوزون للمسلمين اكله لقوله تعالى : « وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » قالوا : وهذا ليس من طعامهم بما ثبت فى الصحيحين . ان اهل خيبر اهدوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة مصلية وقد سموا ذراعها وكان يعجبه الذراع فتناوله فنهش منه نهشة فاخبره الذراع انه مسموم فلفظه واثر ذلك فى شنايا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى ابهره ووجه الدلالة منه انه عزم اكلها ومن معه ولم يستلهم هل نزعوا منها ما يعتقدون تحريمه من شحمها ام لا ؟^(١)

(٣١١) : قال العبد الضعيف .

وبما ذكرنا ثبت ان المراد فى الآية من طعام اهل الكتاب ذبائحهم ، فيحل للمسلمين من ذبائحهم ما حل لنا من ذبيحتنا وان كانوا لا يعتقدون حله ، لان النبى صلى الله عليه وسلم ومن معه من الصحابة رضى الله عنهم اكل من الشاة المسمومة التى اهدت اليه اليهودية ولم يستلها هل نزعت منها ما تعتقد تحريمه من شحمها ام لا ؟ .

والمالكية لا يجوزون للمسلمين اكل ما يعتقد اليهود تحريمه من ذبائحهم كالشحوم ونحوها ، بناء على ان قوله تعالى : « وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » احل للمسلمين طعام اهل الكتاب . وهذا مما كان حرم عليهم ، وليس من طعامهم فلا يحل للمسلمين اكل ما كان حرم عليهم .

(٣١٢) : هل الذكوة تعمل فى ما حرم عليهم اولا ؟ .

فذهب الجمهور الى ان الذكوة عاملة فى كل الذبيحة ما حل له منها وما حرم عليه ، لانه مزكى . وقال المالكية : انما حل لنا من ذبيحتهم ما حل لهم ، لان مالا يحل لهم لا تعمل فيه تذكيتهم . فمنعت هذه الطائفة الطريف والشحوم المحضه من ذبائح اهل الكتاب وقصرت لفظ الطعام على البعض . وحملته الجمهور على العموم فى جميع ما يوكل .^(١)

ولا يخفى ان الحمل على العموم اولى . وايضا ان ما كان محرما عليهم مما هو خلال لنا قد احل لنا بقوله : « وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » فكل طعامنا حلال لهم وما كان محرما عليهم نسخ فى شريعتنا ، فطعامنا وطعامهم واحد فكل طعامنا الذى يحل لنا هو الذى يحل لهم لا غيره . ولذلك لو اطعمونا خنزيرا وقالوا : وهو حلال لنا وهو من طعامنا وقد اباح الله تعالى لكم طعامنا ، كذبناهم وقلنا : ان طعامكم هو الذى هو طعامنا لا غير . فاذا ثبت ان طعامنا وطعام اهل الكتاب واحد وما كان محرما عليهم نسخ فى شريعتنا ، فلا يصح قول المالكية ان الشحوم ونحوها مما حرم عليهم لا يجوز لنا اكله لانه ليس من طعامهم . وانما حل لنا من ذبيحتهم ما حل لهم ، لان ما كان محرما عليهم نسخ فى شريعتنا فكان من طعامهم فيحل للمسلمين من ذبائحهم ما كان محرما عليهم .

{ ٢٢ } : قوله تعالى : « والمحصنت من المومنت والمحصنت من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخسرين »
(الآية - ٥)

(٣١٣) : بيان جواز نكاح الكتابيات .

قال فى التفسيرات الاحمدية : يعنى احل لكم نكاح الحرائر والعفائف من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وهم اليهود والنصارى . وقال صاحب الهداية : ويجوز تزوج الكتابيات لقوله تعالى : « والمحصنت من الذين اوتوا الكتاب » اى العفائف . ولا فرق بين الكتابية الحرة والامة .

(٣١٤) : والمراد من المحصنات عندنا العفائف .

انما فسر المحصنات بالعفائف دون الحرائر رعاية لمذهبه انه يجوز نكاح الامة الكتابية عندنا بخلاف الشافعى رح فانه يحمله على الحرائر رعاية لمذهبه هكذا فى الحسينى . ونحن نقول المحصنات اما بمعنى العفائف او الحرائر وعلى كل تقدير فالتقييد به للاستحباب ، لان نكاح الامة وغير العفائف ايضا حلال فيها .^(١)

(٣١٥) : بيان الاختلاف فى معنى المحصنات والمراد منهن الحرائر او العفائف .

وفى التفسير المظهرى ، قال البغوى : اختلفوا فى معنى المحصنات . فذهب اكثر

العلماء الى ان المراد منهن الحرائر ، واجازوا نكاح كل حرة مومنة كانت او كتابية ، فاجرة كانت او عفيفة وهو قول مجاهد، وقال هؤلاء لا يجوز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى : **«فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات»** جوز نكاح الامة بشرط الايمان . وذهب قوم الى ان المراد من المحصنات العفائف من الفريقتين حرائر كن او اماء واجازوا نكاح الامة الكتابية وحرم البغايا من المومنات والكتابيات وهو قول الحسن . وقال الشعبي : احصان الكتابية ان تستعف من الزنا وتغتسل من الجنابة . قلت : وقول البغوى هذا مبنى على اعتبار المفهوم المخالف وهو غير معتبر عند ابي حنيفة رحمه الله، ويقول لجواز نكاح الامة الكتابية الغير العفيفة ايضا، لعدم قوله تعالى : **« واحل لكم ما وراء ذلكم »** وعند الشافعى رحمه الله المفهوم وان كان معتبرا لكنه غير معتبر في قوله تعالى : **« والمحصنات من المومنات »** حيث يجوز نكاح الامة المومنة الفاجرة . ولذلك قال البيضاوى : تخصيصهن بعث على ماهو اولى . واذا لم يعتبر فيه المفهوم فلا وجه لاعتباره فى قوله تعالى : **« والمحصنات من الذين اتوا الكتب »** والله اعلم .^(١)

فهذه الآية صريحة فى جواز نكاح الكتابيات وهى دليل واضح لما ذهب اليه الجمهور وكان ابن عمر لا يرى ذلك .

(٣١٦) : **وعند ابن عمر رضى الله عنه المراد بالمحصنات فى الآية**

المسلمات ، وليس بصحيح .

وكان ابن عمر رضى الله عنه يمنع نكاح الكتابية مطلقا حرة كانت او امة ذمية او

حرية لاندراجها فى المشركات . قال الله تعالى : « قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصرى المسيح بن الله » وقال الله تعالى : « ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن » وفسر ابن عمر رضى الله عنه المحصنات فى الآية المسلمات ، وهذا التفسير غير صحيح ، فان تفسير المحصنات بالمسلمات ليس من اللغة . وقد انعقد الاجماع على حل نكاح الحرة الكتابية ، وانما الخلاف فى الامة الكتابية كما ذكرنا فى سورة النساء .

(٣١٧) : نكاح الكتابية جائز ولكنه مكروه مطلقا بالاجماع .

لكنه يكره نكاح الكتابية مطلقا اجماعا لاستلزام النكاح مصاحبة الكافرة وموالاتها وتعريض الولد على التخلق باخلاق الكفار لاجل مصاحبة الام وموانستها . فان الحياة الزوجية تدعو الى المحبة، وربما قويت المحبة فصارت سببا الى ميل الزوج الى دينها ، والاولاد يميلون الى امهم اكثر ، فرما كان هذا سببا فى تاثرهم بدين النصرانية او اليهودية ، فيكون هذا الزواج خطرا على الاولاد ، فاذا كان ثمة خشية من الفتنة على الزوج او الاولاد فيكون الزواج قطعاً محرماً ، واما اذا لم يكن هناك خطر او كان هناك طمع فى اسلامها فلا وجه للقول بالتحريم ، والله اعلم .^(١)

قال ابن همام رحمه الله : نكح حديفة وطلحة وكعب بن مالك كتابيات فغضب عمر رضى الله عنه فقالوا انطلق يا امير المؤمنين ؟ وهذه القصة تدل على جواز النكاح حتى يترتب عليه الطلاق وعلى كراهته .^(٢)

وروى الامام محمد بن حسن رحمه الله عن الامام ابى حنيفة فى كتاب الآثار انه كتب عمر رضى الله عنه الى حديفة رضى الله عنه اعزم عليك ان لا تضع كتابى حتى تخلى

(١) روائع البيان : ج ١ ص ٥٣٧

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٤١

سبيلها فاني اخاف ان يقتديك المسلمون فيختاروا نساء اهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة
لنساء المسلمين .^(١)

وفى احكام القرآن للجصاص : تزوج حذيفة رضى الله عنه يهودية فكتب اليه عمر
رضى الله عنه ان خل سبيلها فكتب اليه حذيفة رضى الله عنه احرام هي ؟ فكتب اليه عمر
لا . ولكنى اخاف ان تواقعوا المؤمات منهن قال ابو عبيد يعنى العواهر . فهذا يدل على ان
معنى الاحصان عنده ههنا كان على العفة .^(٢)

وهذا صريح فى ان نكاح نساء اهل الكتاب عنده حلال لكنه يكره لخوف موقعة
المؤمات منهن وافتتان نساء المسلمين بهن .

(٣١٨) : وكان ابن عمر رضى الله عنه لا يقع باباحة نكاح الكتابيات .

وكان لا يرى باسا بطعام اهل الكتاب ويكره نكاح نسائهم ، وقال : ان الله حرم
المشركات على المسلمين ولا اعلم من الشرك اعظم من ان تقول ربها عيسى ابن مريم او عبد
من عبيد الله .

وعن ميمون بن مهران قال : قلت لابن عمر رضى الله عنهما : انا بارض يخالطنا
فيها اهل الكتاب افنكح نساءهم وناكل من طعامهم ؟ قال فقراء على آية التحليل وآية
التحريم ، قال قلت انى اقرأ ما تقرأ فنكح نسائهم وناكل طعامهم قال فاعاد على آية
التحليل والتحريم يعنى باية التحليل « والمحصنت من الذين اتوا الكتب من قبلكم » وبآية
التحريم : « ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن » .

(١) معارف القرآن للمفتي محمد شفيح الديوبندي : ج ٣ ص ٦٣

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٢٤

قال ابو بكر الجصاص : فلما رأى ابن عمر الآيتين فى نظامهم تقتضى احدهما التحليل والاخرى التحريم وقف فيه ولم يقطع باباحته .^(١)

(٣١٩) : الرد على مذهب الامامية وبعض الزيدية .

وذهب الامامية وبعض الزيدية الى تحريم نكاح الكتابيات وجعلوا آية المائدة هذه منسوخة بآية البقرة : « ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن » .

(٣٢٠) : حجة الجمهور .

ان لفظ المشركت ، لا يتناول اهل الكتاب لقوله تعالى : « ما يؤد الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين » وقوله « لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين » فقد عطف المشركين على اهل الكتاب ، والعطف يقتضى المغايرة ، فظاهر لفظ المشركت لا يتناول الكتابيات . اهـ .

واستدلوا بما روى عن السلف من اباحة الزواج بالكتابيات ، فقد قال قتادة فى تفسير الآية ان المراد بالمشركت (مشركت العرب) اللاتى ليس لهن كتاب يقرأنه .^(٢)

وعن حماد رضى الله عنه قال : سألت ابراهيم عن تزوج اليهودية والنصرانية فقال : لا بأس به ، فقلت : اليس الله تعالى يقول : « ولا تنكحوا المشركت » فقال : انما تلك المجوسيات واهل الاوثان .^(٣)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٢٥

(٢) اخرجه ابن حميد وذكره الطبرى : ج ٢ ص ٣٧٧

(٣) روح المعانى للأوسى : ج ٢ ص ١٠٢

وقالوا : لا يجوز ان تكون آية البقرة ناسخة لآية المائدة ، لان البقرة من اول ما نزل بالمدينة والمائدة من آخر ما نزل ، والقاعدة ان المتاخر ينسخ التقدم لا العكس . قال الطبرى : بعد واولى هذه الاقوال بتاويل الآية ما قاله (قتادة) من ان الله تعالى ذكره ، عنى بقوله : « ولا تنكحوا المشركت » من لم يكن من اهل الكتاب من المشركات . وان الآية عام ظاهرها خاص باطنها لم ينسخ منها شئ ، وان نساء اهل الكتاب غير داخلات فيها . وذلك ان الله تعالى احل بقوله : « والمحصنت من الذين اتوا الكتب من قبلكم » للمؤمنين من نكاح محصناتهن مثل الذى اباح لهم من نساء المومنات .

وقد روى عن عمر رضى الله عنه انه قال : " المسلم يتزوج النصرانية ولا يتزوج النصرانى المسلمة " وانما كره عمر رضى الله عنه لطلحة رضى الله عنه وحذيفة رضى الله عنه نكاح اليهودية والنصرانية حذرا من ان يقتدى بهما الناس فى ذلك فيزهدوا فى المسلمات او يغير ذلك من المعانى فامرهما بتخليتهما .^(١)

رحم الله عمر رضى الله عنه فقد كان ينظر الى مصالح المسلمين ويسوسهم بالنظر والمصلحة . وما احوجنا الى مثل هذه السياسة الحكيمة .^(٢)

(٣٢١) : ولا يجوز ان يتزوج اليهودى او النصرانى بالمسلمة .

والعلة فى ذلك ان الاسلام يعلوا ولا يعلى عليه ، فللمسلم ان يتزوج باليهودية او النصرانية وليس النصرانى او اليهودى ان يتزوج بالمسلمة .

ومن ناحية اخرى ، فان المسلم يعظم موسى وعيسى عليهما السلام ، ويومن

(١) الطبرى : ج ٢ ص ٣٧٧

(٢) روائع البيان : ج ١ ص ٢٨٩

برسالتهما و يعتقد بالتوراة والانجيل التى انزلها الله ولا يحمله ايمانه على ايذاء زوجته (اليهودية) او (النصرانية) مثلاً بسبب العقيدة، لانه يلتقى معها على الايمان بالله وتعظيم رسله فلا يكون اختلاف الدين سببا للادى او الاعتداء بخلاف غير المسلم الذى لا يؤمن بالقرآن ولا برسالة نبينا عليه الصلوة والسلام . فان عدم ايمانه يدعوه الى ايذاء المسلمة والاستخفاف بدينها .

سألنى طالب غير مسلم كان قد حضر عندى درس الدين فى مدينة حلب . لماذا يتزوج المسلم بالنصرانية ولا يتزوج النصرانى المسلمة ؟ . بقصد التعريض والغمر بالمسلمين بانهم متعصبون . فقلت له : نحن المسلمون نومن نبيكم عيسى ، وكتابكم الانجيل ، فاذا آمنتم نبينا وكتابان نزوجكم من بناتنا ، فمن منا المتعصب ؟ « فبهت الذى كفر » .^(١)

لله در المجيب المصيب فيما اجاب واصاب .

(٣٢٢) : هل يشترط لجواز نكاح الكتابيات ان يكن غير مشركات .

قال القاضى : قال فى المستصفى : قالوا : هذا يعنى الحل اذا لم يعتقد النصرانى المسيح الها واما اذا اعتقده فلا . وفى مبسوط شيخ الاسلام ، ويجب ان لا يوكل ذبائح اهل الكتاب اذا اعتقدوا ان المسيح اله ، وان عزيزاً عليه السلام اله ، ولا يتزوج نسائهم ، قيل وعليه الفتوى ، ولكن بالنظر الى الدلائل ينبغى ان يحل الاكل و التزوج ، انتهى كلامه .

قال ابن الهمام : وهو موافق لما فى رضاء مبسوط شيخ الاسلام فى ذبيحة النصرانى انه حلال مطلقا .

سواء قال بثالث ثلاثة او لا ، وموافق لاطلاق الكتاب هنا . قلت : الظاهر ان المراد باهل الكتاب فى الآية موحدوهم بدليل قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركت حتى يومن » والقول بان حكم حرمة نكاح المشركت منسوخ فى حق اهل الكتاب خاصة بهذه الآية بعيد جداً اذ لا فرق بين شرك وشرك .

وقوله تعالى : « قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصرى المسيح ابن الله » قد قيل ان القائل بذلك طائفتان من اليهود والنصارى ان قرضوا كلهم قال ابن همام ويهود ديارنا مصرحون بالتنزيه عن ذلك والتوحيد ، واما النصارى فلم ار الا من يصرح بالابنية . لعنهم الله . وما ذكرنا من قول علي رضى الله عنه فى منع اكل ذبيحة بنى تغلب ومناكحة نسائهم ، يويد ما قلنا .^(١)

(٣٢٣) : والجواب عما قال القاضى رحمه الله .

ما فى مبسوط شيخ الاسلام فى ذبيحة النصرانى ، انه حلال مطلقا سواء قال بثالث ثلاثة او لا . لاطلاق الكتاب ورجحه ابن الهمام مع ان مطلق لفظ الشرك اذا ذكر فى لسان الشرع لا ينصرف الى اهل الكتاب . وان صح لغة فى طائفة او طوائف لما عهد من اردته به من عبد مع الله تعالى ممن لا يدعى اتباع نبى وكتاب الى اخر ما ذكره اه .^(٢)

قال فى البحر ان المذهب الاطلاق مما ذكره شمس الائمة فى المبسوط من ان ذبيحة النصرانى الخ .^(٣)

(١) المظهرى : ج ٣ ص ٤٢

(٢) فتح القدير : ج ٣ ص ١٣٥

(٣) البحر الرائق : ج ٣ ص ١٠٣

حاصل ما قال حكيم الامة التهانوى رحمه الله فى تفسير بيان القرآن له : ان حكم حرمة النكاح المشركات مخصوص بالكافرات الغير الكتابيات وصح نكاح الكتابية بآية المائدة فلم يبق حكم هذه الآية : يعنى «ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن» (البقرة) فى حق الكتابيات ، وبهذه الآية نسخ حكم حرمة نكاح المشركات فى حق الكتابيات خاصة فيجوز للمسلم نكاح اليهودية او النصرانية بشرط ان تكون الكتابية اصلية واما اذا ارتدت عن الاسلام العياد بالله وصارت يهودية او نصرانية فلا يجوز النكاح اصلا.^(١)

(٣٢٤) : المسئلة .

قال العلامة الشامى رحمه الله على قول الدر المختار وفى النهر : تجوز مناكحة المعتزلة لانا لا نكفر احدا من اهل القبلة وان وقع الزاما فى المباحث ، معناه وان وقع التصريح بكفر المعتزلة ونحوهم عند البحث معهم فى رد مذهبهم بانه كفر اى يلزم من قولهم بكذا الكفر ولا يقتضى ذلك كفرهم لان لازم المذهب ليس بمذهب الخ .

قال فى البحر : وينبغى ان من اعتقد مذهباً يكفره ان كان قبل تقدم الاعتقاد الصحيح فهو مشرك وان طراً عليه فهو مرتد اه وبهذا ظهر ان الراضى ان كان ممن يعتقد الالوهية فى على او ان جبريل غلط فى الوحي او كان ينكر صحبة الصديق او يقذف السيدة الصديقة فهو كافر لمخالفة القواطع المعلومة من الدين بالضرورة بخلاف ما اذا كان يفضل عليا او يسب الصحابة فانه مبتدع لا كافر كما او ضحته فى كتابى (تنبيه الولاة والحكام على احكام شاتم خير الانام او احد اصحابه الكرام) عليه وعليهم الصلاة والسلام .^(٢)

(١) بيان القرآن : ج ١ ص ١٢٧

(٢) الشامى : ج ٣ ص ٤٦

نقل البزازية عن الخلاصة : ان الراضى اذا كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان يفضل عليا عليهما فهو مبتدع اهـ . قال العلامة الشامى بعد بحث طويل : فعلم ان ما ذكره فى الخلاصة من انه كافر قوله ضعيف مخالف للمتون والشروح بل هو مخالف لاجماع الفقهاء كما سمعت ، وقد الف العلامة ملا على القارى رسالة فى الرد على الخلاصة الخ .

نعم لاشك فى تكفير من قذف السيدة عائشة رضى الله عنها او انكر صحبة الصديق او اعتقد الا لوهية فى على او ان جبريل غلط فى الوحي او نحو ذلك من الكفر الصريح المخالف للقرآن ولكن لوتاب تقبل توبته ، هذا خلاصة ما حررناه فى كتابنا تنبيه الولاة والحكام .^(١)

قال حكيم الامة التهانوى رحمه الله تعالى : ومن مخالفة القواطع اعتقاد الزيادة فى القرآن او النقص منه (٢) وهذا النص صريح فى ان من اعتقد الزيادة فى القرآن او النقص منه فهو كافر لانه خالف قاطعا من القواطع المعلومة من الدين بالضرورة .

وفى هذا لا خلاف لا حد من علماء المسلمين من اهل السنة والجماعة . نعم اختلفوا فى ان من يعتقد هذه العقيدة المكفرة ومن لا يعتقد ، وهذا فى الحقيقة ليس الاختلاف فى المسئلة بل فى الواقعة فكل قال بما علم .

(٣٢٥) : بيان المنة على المسلمين . ومعنى قوله تعالى :

((واطعامكم حل لهم)) .

ليس بيان المنة على الكتابيين بل على المسلمين يعنى لا باس عليكم ان تطعموهم،

(١) الشامى : ج ٣ ص ٤٠٦

(٢) امداد الفتاوى : ج ٥ ص ٤٤٢

لانه لو كان حراما عليهم طعام المومنين لما ساع لهم اطعامهم . هكذا فى التفسيرات الاحمدية. (١)

(٣٢٦) : بيان التفرقة بين ذبائح المسلمين ونسائهم .

وفى التفسير المظهرى : وفائدة هذا القول التفرقة بين ذبائح المسلمين ونسائهم ، فان ذبائح المسلمين حلال على كافة الناس من غير اشتراط الايمان بخلاف نسائهم فانه يشترط لحل مناكحتهم الايمان . قال الزجاج : معناه "حلال لكم" ان تطعموهم فيكون خطاب الحل مع المسلمين ، وعبر البيضاوى ما قال الزجاج بعبارة اصرح فقال : فلا عليكم ان تطعموهم وتبيعوا منهم ولو حرم عليهم لم يجز ذلك . والسرف فى هذا المقام ما ذكرنا ان حل اكل ذبائح المومنين غير مشروط بالايمان بخلاف حل نسائهم . (٢)

(٣٢٦) : ولا دليل فى الآية على ان الكفار مخاطبون بالفروع .

واذا ثبت ان هذا خطاب للمومنين فلا تصلح الآية دليلا لمن يرى ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة لان التحليل حكم وقد علقه سبحانه بهم فيها كما علق الحكم بالمومنين كما فى الروح .

وفى الروح ايضا : والمعنى انظروا الى ما احل لكم فى شريعتكم فان اطعموكموه فكلوه ولا تنظروا الى ما كان محرما عليهم فان لحوم الابل ونحوها كانت محرمة عليهم . ثم

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٠

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٤٠

نسخ ذلك فى شريعتنا . فالآية بيان لنا لالهم ، اى اعلموا ان ماكان محرما عليهم مما هو حلال لكم قد احل لكم ايضا ، ولذلك لو اطعمونا خنزيرا او نحوه وقالوا هو حلال فى شريعتنا . وقد اباح الله تعالى لكم طعامنا كذبتناهم وقلنا : ان الطعام الذى يحل لكم هو الذى يحل لنا لا غيره . فحاصل المعنى طعامهم حل لكم اذا كان الطعام الذى احلته لكم^(١).

(٣٢٨) : الحكم مختلف فى الذبائح والمناكحات .

وانما قال تعالى : « وطعامكم حل لهم » ولم يذكر النساء للتنبيه على ان الحكم مختلف فى الذبائح والمناكحة ، فان اباحة الذبائح حاصلة من الجانبين ، بخلاف اباحة المناكحات فانها فى جانب واحد ، والفرق واضح لانه لو ابيح لاهل الكتاب التزوج بالمسلمات لكان لازواجهن الكفار ولاية شرعية عليهن ، والله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا ، بخلاف اباحة الطعام من الجانبين فانها لا تستلزم محظوره^(٢) .

(٣٢٩) : رفع الاشتباه .

فاذا ثبت حلة ذبيحة الكتابى وحلة سائر طعام مطلق الكفار كتابيا كان او غير كتابى فلم يمنع من المواكلة مع الكفار ، فجوابه ان المواكلة مع الكفار فى نفسه ليس بممنوع بل يمنع لمفاسدة اخرى .

(١) روح المعاني ج ٦ ص ٥٨

(٢) روائع البيان : ج ٧ ص ٥٣

(٣٣٠) : والشروط فى « اذا اتيموهن اجورهن » لتاكيد وجوبها .

قال فى التفسيرات الاحمدية : والتقييد بايتاء المهور فى قوله تعالى : « اذا اتيموهن اجورهن » لتاكيد وجوبها او الحث عليها لا انه شرط للحل .^(١)

يعنى ان المهر وان كان شرطا فى النكاح ولكن الايتاء ليس بشرط للحل . وقيل المراد باتيانها التزامها وذلك بالنكاح فكانه قال اذا نكحتموهن « محصنين » اى مرادين تحصين الفروج بالنكاح « غير مسافحين » اى غير مضيعين الماء بالزنا باى منية كانت بلا تعيين منية « ولا متخذى اخدان » صديقات معينات تزنون بهن ، والحذن يقع على الذكر والانثى.^(٢)

(٣٣١) : وفى الآية مسائل ، الاولى .

انتزع العلماء من هذا انه لا ينبغى ان يدخل زوج بزوجته الا بعد ان يبذل لها من المهر ما يستحلها به ومن جوز ان يدخل دون بذل ذلك راي انه محكم الالتزام فى حكم المؤتي.

(٣٣٢) : الثانية .

وفى ظاهر قوله تعالى : « اذا اتيموهن اجورهن » دلالة على ان اماء الكتائيات ليس مندرجات فى قوله « والمحصنت » فيقتوى ان يراد به الحرائر اذا الاماء لا يعطون اجورهن وانما يعطى السيد الا ان تجوز فجعل اعطاء السيد اعطاء لهن .

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤١

(٢) التفسيرات الاحمدية : ج ٣ ص ٣٤٢

(٣٣٣) : الثالثة .

وفيه دلالة ايضا على ان اقل الصداق لا يتقدر اذ سماه اجرا والاجر في الاجارات لا يتقدر. (١)

(٣٣٤) : وقد اختلف العلماء في المرتد هل يحبط عمله بنفس الردة ام بالوفاة على الكفر ؟ .

فذهب مالك رح وابو حنيفة رح الى ان العمل يحبط بنفس الردة وقال الشافعي رح لا يبطل العمل الا بالموت على الكفر .

(٣٣٥) : ترجيح مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان مجرد الارتداد محبط الاعمال من غير ان يموت على الكفر خلاف للشافعي رحمه الله .

قال في التفسيرات الاحمدية : معنى قوله تعالى : « ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله » من يرتد بعد الايمان فقد حبطه عمله الذي عمله في حال الاسلام ، وهذا يدل على ان مجرد الارتداد محبط الاعمال من غير ان يموت على الكفر كما هو مذهب ابي حنيفة خلافا للشافعي رح . فان عنده لا يحبط اعماله الا ان يموت على الكفر بعد الارتداد متمسكا بقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » فانه مقيد بالموت على الكفر، وهذه وان

كانت مطلقة ولكن يحمله على المقيد . (فانما اسلم بعد الردة لم يثبت شئ من الاحكام لا حبوط العمل ولا الخلود فى النار) . (١)

(٣٣٦) : والجواب عن نهك الشافعى رحمه الله بالاية .

ان المذكور ثمة فى الشرط شيان . الارتداد والموت عليه . وكذا فى الجزاء شيان . حبط الاعمال والخلود فى النار . فيتعلق الاول بالاول والثانى بالثانى على طريق اللف والنشر المرتب ، فيكون حبط الاعمال بنفس الارتداد والخلود بالموت عليه . وهذا اولى مما قال بعضهم : ان هذه الآية مما كانت مطلقة، وتلك مقيدة، فالمطلق يجرى على اطلاقه، والمقيد على تقييده، كما هو ضابطتنا، فيمكن العمل بكلا الدليلين ، وذلك لان المطلق جاريا على اطلاقه والمقيد على تقييده عندنا . انما هو اذا لم يكونا فى حكم واحد ، وههنا ، كلاهما فى حكم واحد كما لا يخفى .

(٣٣٧) : ويمكن التطبيق بين الآيتين بوجه آخر .

ويمكن ان يطبق بين الآيتين بوجه آخر ، وهو ان الآية التى علق فيها حبط الاعمال على نفس الارتداد انما هى بحبب الاعمال ابتداء وفى الحال ، والآية التى علق فيها حبط الاعمال على الموت على الكفر ، انما هى لتيقن هذا الحبط . فابوحنيفة رح انما يقول بحببها بنفس الارتداد حبطا ظاهرا بحال، لا حبطا باليقين، يدل عليه ما ذكر فى النصاب انه لو قال الله تعالى يعلم انى فعلت كذا ولم افعل كذا، والحال انه خلاقه، او قال الله يعلم انى

اشتربته بعشرة دراهم، والحال انه اشتراه باقل منها، فانه يكفر وتبين امرأته فان اسلم وصل اليه ثواب الطاعات التي حصلت له قبل الردة، وهذا كله فى حق حبط العبادات وعدمه، لان المراد بالعمل و الاعمال العبادات، ويحبطه فى الدنيا فوت ثمرات الاسلام، وفى الآخرة فوت الثواب وحسن المآب، واما معاملته سوى النكاح والذبح لانهما باطلان، وسوى الطلاق و الاستيلاء لانهما صحيحان، فموقوفة عند ابى حنيفة رحمه الله ان اسلم نفذت وان مات على رده او قتل ، او الحق بدار الحرب بطلت . ونافذة عندهما ، الا ان يموت على رده او يقتل او يحكم بلحاقه و اما قتله و عمده فهو ان من ارتد "والعياذ بالله" عرض عليه السلام وكشف شبهته فان استمهل حبس ثلاثة ايام، ففان تاب بان تبرأ عن كل دين سوى دين الاسلام او عما انتقل اليه فيها، والا قتل، ولا يوخذ منه مال او جزية لانه لا يقبل منه الا الاسلام او السيف هكذا فى كتب الفقه .^(١)

قال شيخنا العثماني رحمه الله : وذهب امامنا ابوحنيفة رحمه الله الى ان مجرد الارتداد يوجب الاحباط لقوله تعالى : « ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله » دلت الآية على ان الكفر محبط للعمل بدون تقييد الوقات على الكفر . وما استدل به الشافعي رحمه الله ، ليس صريحا فى المقصود ، لانه يتم اذا كانت جملة (والآية «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر» ، الآية البقرة) واولئك تذييلا معطوفة على الجملة الشرطية ، واما لو كانت معطوفة على الجزاء وكان مجموع الاحباط والخلود فى النار مرتبا على الموت على الردة فلا نسلم تما ميته . ومن زعم ذلك اعترض على الامام ابى حنيفة رحمه الله بان اللازم عليه حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين . واجيب بان حمل المطلق على المقيد مشروط عنده بكون الاطلاق والتقييد فى الحكم واتحاد الحادثة ، وما هنا فى السبب فلا يجوز الحمل ، لجواز ان يكون المطلق سببا كالمقيد .^(٢)

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٢

(٢) احكام القرآن لشيخنا العثماني رحمه الله : ج ١ ص ٢٨٣

احتج الحنفية باطلاق قوله تعالى فى المائدة : « ومن يكفر » الخ فان قيل : لما كان مطلق الارتداد سببا لحبط الاعمال فما الفائدة فى التقييد بالموت (فى البقره) . قلت : فائدته ان مجموع الاحباط والخلود مرتب على الموت مرتدا لا على مطلق الارتداد فافهم . افاده شيخ شيخنا حكيم الامة التهانوى فى بيان القرآن ، ظاهر النصوص تشير الى حبط الاعمال بالردة مطلقا بدون تقييد بالوفاة على الكفر . فالراجع قول المالكية والحنفية رحمهم الله والله اعلم .^(١)

(٣٣٨) : ثمرة الاختلاف .

وثمره الاختلاف يظهر فيمن صلى ثم ارتد (العياذ بالله) ثم اسلم والوقت باق ، فانه يلزمه عند الامام قضاء الصلوة خلافا للشافعى وح وكذا الحج ، (فقال الشافعى لاعادة عليه لان عمله باق) واختلف الشافعيون فيمن رجع الى الاسلام بعد الردة هل يرجع له عمله بشوابه ام لا ؟ . فذهب بعض الى الاول فيما عدا الصحبة فانها ترجع مجردة عن الثواب وذهب الحل الى الثانى وان اعماله تعود بلا ثواب ، ولا فرق بين الصحبة وغيرها . ولعل ذلك هو المعتمد فى المذهب .^(٢)

وقال مالك يلزمه الحج لان الاول قد حبط بالردة . واستظهر علماء المالكية بقول الله عزوجل : « لئن اشركت ليعبطن عملك » .

وانما ذكر الموافاة شرطا هاهنا ، المراد بالموافات ان يموت فى حالة الردة على الكفر اشارة الى قوله تعالى : « فيمت وهو كافر » لانه علق عليه الخلود فى النار جزاء فمن وافى

(١) روائع : ص ٢٦٥

(٢) الروح : ملخصا : ج ٢ ص ٩٥

كافرا خلده فى النار بهذه الآية . ومن اشرك حبط عمله بالآية الاخرى ، فهما آيتان مفيدتان لمعنيين مختلفين وحكمين متغايرين وما خوطب به النبى صلى الله عليه وسلم فهو لامته حتى يثبت اختصاصه به .^(١)

فالمواقف شرط للخلود فى النار لالحبط الاعمال فانه من يكفر بالايمان فقد عمله ؛ نعم الخسران فى الآخرة مشروط بالموت على ذلك الكفر ، اذ لو تاب عن الكفر لم يكن فى الآخر من الخاسرين . هذا الشرط يدل عليه قوله تعالى : « قيمت وهو كافر » قاله الرازي .^(٢)

وفى الآية دلالة ايضا على ان لافرق بين اهل الكتاب وبين المشركين فى احكام الآخرة . لان من يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين . وان كان من اهل الكتاب فاباحة نكاح المحصنات من الذين اتوا الكتاب للمؤمنين وحل ذبائحهم لهم ليست دليلا على ان الله تعالى رضى بدين اهل الكتاب .

(٣٣٩) : وفيها تنبيه .

على انه لما ابيح نكاح المرأة الكتابية ، فليتقيظ المؤمن فى صحبتها حتى لا يقع فى الكفر لغلبة هواه .^(٣)

(٣٤٠) : وفى الآية فائدة اخرى .

قال حكيم الامة التهانوى رحمه الله : وعندى يمكن فائدة « ومن يكفر بالايمان » ان

(١) احكام القرآن لابن العربى : ج ١ ص ١٤٢ ملخصا

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٣٦

(٣) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤١

ماقبله مذكور حلة ذبائح اهل الكتاب ونكاح المرأة الكتابية فيقع الشبهة ان من كان مسلما ثم صار نصرانيا او يهوديا هل يكون حكمه حكم اهل الكتاب فلا حل رفع هذه الشبهة . قال: « ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله » يعنى من انكر حقيقة ايمانه السابق وصار مرتدا عن اسلامه فيكون عمله مثلا ، نكاحه و ذبحه لا اثر له يعنى لا يترتب عليه الحلة وخسارة الاخرة ظاهرة .^(١)

(٣٤١) : وفيها مسئلة أخرى .

والمراد بالايمان الحكم القطعى دلالة وثبوتا يعنى من انكر حلة الحلال القطعى او حرمة الحرام القطعى فقد حبط عمله ؛ فلا يدخل فيه ما اختلفوا فيه بالادلة الشرعية فهذا الاختلاف رحمة ، افاده حكيم الامة التهانوى فى بيان القرآن له . (٢)

(٣٤٢) : عقوبة الارتداد .

وفى الهداية : واذا ارتد المسلم عن الاسلام (والعياذ بالله) عرض عليه الاسلام فان كانت له شبهة كشفت عنه ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم ، والا قتل . وفى الجامع الصغير: المرتد يعرض عليه الاسلام حرا كان او عبدا فان ابى قتل . وتاويل الاول انه يستمهل فيمهل ثلاثة ايام، لانه مدة ضربت لا بلاء الا عذار . وعن ابى حنيفة رح وابى يوسف رح انه يستحب ان يؤجله ثلاثة ايام طلب ذلك او لم يطلب . وعن الشافعى رح ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك ؛ لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرا فلا بد

(١) بيان القرآن : ج ٣ ص ٧

(٢) بيان القرآن : ج ٣ ص ٧

من مدة يمكنه التامل فقدرناه بالثلث . ولنا قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » من غير قيد الامهال . وكذا قوله عليه السلام : " من بدل دينه فاقتلوه " ولانه كافر حربي بلغته الدعوة فيقتل للحال من غير استمهال . وهذا لانه لا يجوز تاخير الواجب لامر موهوم ولا فرق بين الحر والعبد لا طلاق الدلائل .

(٣٤٣) : واما المرتدة فلا تقتل .

قال الشافعي رح : تقتل لما روينا (اشارة الى قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه) وكلمه " من " تعم الرجال والنساء كقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ولان ردة الرجل مبيحة للقتل من حيث انه جنابة مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة (وهو القتل) وردة المرأة تشاركها فيها فتشاركها في موجبها .

ولنا : ان النبي عليه السلام نهى عن قتل النساء (وقوله " من بدل دينه فاقتلوه " وان كان عاما لكن يجب تخصيصه بالرجال اذا العام والخاص اذا وردا في حادثة يجعل الخاص مخصصا للعام ، ١٢ الهداية) ولان الاصل تاخير الاجزية الى دار الآخرة ، اذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء ، وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ، ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية (والاصلية لا تقتل فكذا المرتدة) قال : ولكن تحبس حتى تسلم ، لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد . (كالديون : يجبر على ايفائها ١٢) .^(١)

قال الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله : قد اتفق الائمة على ان من ارتد عن الاسلام وجب قتله .^(١)

وقال الحافظ ابن حجر عسقلاني رحمه الله : قال ابن دقيق العيد : الردة سبب لباحة دم المسلم في الرجل واما المرأة ففيها الخلاف . (وقد مر ذكر الخلاف بيننا وبين الشافعي من الهداية في قتل المرتدة)

وقال العلامة البدرى العيني رحمه الله في شرحه البخارى : وقال شيخنا في شرح الترمذى : وقد اجمع العلماء على قتل المرتد اذا لم يراجع الى الاسلام واصر على الكفر واختلفوا في قتل المرتدة فجعلها اكثر العلماء كالرجل المرتد وقال ابو حنيفة رحمه الله : لا تقتل المرتدة لعموم قوله نهى عن قتل النساء والصبيان .

وقال الموفق في المغنى : واجمع اهل العلم على وجوب قتل المرتد روى ذلك عن ابى بكر وعمر وعثمان ومعاذ وابى موسى وابن عباس وخالد وغيرهم رضى الله عنهم ولم ينكر ذلك فكان اجماعا .^(٢)

(٣٤٤) : قال العبد الضعيف عفا الله عنه .

فقد اتفق علماء الامة واجمعوا على وجوب قتل المرتد اذا لم يراجع الى الاسلام وبدل عليه الآيات القرآنية والاحاديث النبوية . فالمسئلة اجماعية لم يختلف فيها احد من علماء الحق ، بل صنف العلماء الكرام من المذاهب الاربعة كتبوا في تحقيق هذه المسئلة واقاموا عليها الدلائل والحجج من الكتاب والسنة ومن اجماع الامة وليطلب التفصيل من

(١) الميزان الكبرى :

(٢) المغنى : ج ١٠ ص ٧٣ من اعلاء السنن ج ١٢ ص ٥٦٣

مقالتي . " الانسداد لفتنة الارتداد " التي شاعت في المجلة الشهيرة " الحسن " لشهر الصفر وربيع الاول سنة ١٤١٠ هـ طبعت من الجامعة الاشرفية بلاهور .

(٣٤٥) : رفع الشبهة .

قال بعض من لا علم له ولا خبرة باحكام الشريعة المطهرة : وادلتها ان في هذه الآية ومثلها في سورة البقرة لم يذكر القتل وذكر في عقوبة الارتداد حبس الاعمال والخسران فقط، فزعم بهذا ان عقوبة المرتد ليست الا حبس الاعمال وخسران الثواب ولم يدر هذا الجاهل ان مسألة قتل المرتد اجماعية اتفق عليها الخلفاء الراشدون والائمة المجتهدون ومن بعدهم من التابعين العظام والعلماء الكرام . ولم يختلف فيها احد عن يعتد بخلافه من اهل العلم ومن فقهاء المجتهدين والعلماء المتقنين . ولا عبرة لاختلاف غير الفقهاء المجتهدين كما قال المحقق ابن الهمام في الفتح في بحث حكم الخوارج ناقلا عن المحيط : نعم يقع في كلام اهل مذهب تكفير كثير لكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا اهـ.^(١)

٢٣ : { قوله تعالى : «يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق»
(الآية - ٦)

(٣٤٦) : هذه الآية جامعة لبيان مسئلة الوضوء والغسل والتيمم .

قال القاضى ثناء الله رح : الوضوء كان واجبا قبل نزول هذه الآية ، كما يدل عليه مارواه البخاري رح في شان نزول الآية من قصة فقد قلادة عائشة رضي الله عنها ، ولذا استعظموا نزولهم على غير ما . وقال ابن عبد البر : معلوم عند جميع اهل المغازي انه صلى الله عليه وسلم لم يصل منذ فرضت الصلوة الا بوضوء ، وكان فرض الوضوء مع فرض الصلوة . والحكمة في نزول آية الوضوء مع ما تقدم من العمل ليكون فرضه متلوا بالتنزيل ، قلت : ولتمهيد التيمم . والله اعلم .^(١)

وهذه الرواية مصرحة بان النازل في قصة قلادة عائشة رضي الله عنها هذه الآية دون آية النساء ويعلم ان هذه الآية اسبق نزول عن آية النساء والاماعات ابوبكر رضي الله عنه عائشة رضي الله عنها وما شكرها اسيد بن حضير . وروي الطبراني عنها نحوه ، وفيه "فانزل الله رخصة التيمم فقال ابوبكر انك لمباركة"^(٢)

فاما مسئلة الوضوء ففي قوله تعالى : «يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا» (الآية) فالله تعالى امرنا بغسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الرأس . وظاهره لما كان مقتضيا لوجوب الوضوء حين قيام الصلوة والحال انه واجب حين ارادته ، وكذا كان

(١) المظهرى : ج ٣ ص ٤٤

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٤٣

ظاهره يقتضى الوضوء على كل قائم الى الصلوة سواء كان متوضيا او محدثا والحال ان الاجماع على خلافه، وكذا السنة اذ قد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسا بوضوء واحد يوم الفتح، فقال عمر رضي الله عنه: صنعت شيئا لم تكن تصنعه فقال: عمدا فعلته. قيل: في تقديره لدفع هذين الاعتراضين، ياها الذين آمنوا اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون فاغسلوا ، . فالقيام الى الصلوة مجاز عن ارادة القيام اليها البتة وذلك شائع . مثل قوله تعالى : « فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » وقيل : القيام الى الصلوة بمعنى قصد الصلوة لانه يلزم الوضوء اذا قصد الصلوة بالاياء وان عدم القيام على ما ذكره الامام الزاهدي . وتقديره وانتم محدثون مشهور عند البعض وقيل معناه اذا قمتم من النوم لانه دليل الحدث على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه كما نص به في المدارك . وقيل كان الوضوء لكل صلوة واجبا في اول الاسلام وهو اول ما فرض، ثم نسخ فيكون هذه الآية منسوخة في هذا الباب . وقد زيفه صاحب البيضاوي حيث قال : وهو ضعيف لقوله عليه السلام ((المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها)) ، وقيل : الامر فيه للندب ولاشك ان الوضوء الجديد للمتوضي مستحب ولا يجوز ان يكون الامر للمتوضين والمحدثين جميعا على الوجوب والندب لانه لا يتناول الكلمة لمعنيين مختلفين على ما نص به في الكشاف. (١)

(٣٤٧) : ليس المراد بقوله " اذا قمتم الى الصلوة " نفس القيام بل المراد
اذا اردتم اداء الصلوة .

ويدل عليه الوجهان : الاول : انه لو كان المراد ذلك لزم تاخير الوضوء عن الصلوة
وانه باطل بالاجماع .

الثاني : انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلوة قاعدا او مضطجعا
لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه اذا شئتم للقيام الى الصلوة و اردتم ذلك ولك ان تقول
انه لفظة (الى) في الآية قرينة على ان المراد بالقيام قيام التهيوء للصلوة فلا يلزم تاخير
الوضوء عن الصلوة ، فعلى هذا يكون القيام على المعنى الحقيقي .^(١)

وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان : الاول : ان الارادة
المجازمة سبب لحصول الفعل واطلاق الاسم السبب على المسبب مجاز مشهور .

والثاني : قوله تعالى : «الرجال قوامون على النساء» وليس المراد منه القيام الذي
هو الانتصاب يقال فلان قائم بذلك الامر . قال تعالى : « قائما بالقسط » وليس المراد منه
البتة الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله في الوجود فكذا
هنا قوله : « اذا قمتم الى الصلوة » معناه اذا اردتم اداء الصلوة والاشتغال باقامتها .

وقال المظهري : عبر عن ارادة الفعل بالفعل المسبب عنها للايجاز والتنبيه على ان
من اراد العبادة فليبادر اليها بحيث لا ينفك الارادة عن الفعل .^(٢)

(١) التبيان على هامش بيان القرآن : ج ٣ ص ٧

(٢) المظهري : ج ٣ ص ٤٣

(٣٤٨) : هل الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة او تكليف مستقل بنفسه.

ومن ههنا قال قوم : الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة وليس ذلك تكليفا مستقلا بنفسه ، واحتجوا بان قوله : « اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا » جملة شرطية ، الشرط فيها القيام الى الصلوة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم الشرط فهذا يقتضى ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة . وقال الآخرون : المقصود من الوضوء الطهارة والصلوة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر اما القرآن : « ولكن يريد ليطهركم » اما الحديث : ((بنى الدين على النظافة)) وقال : ((امتى غير محجلون من آثار الوضوء يوم القيامة)) ولان الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب ، والله اعلم .^(١)

(٣٤٩) : انعقد الإجماع على ان الوضوء لا يجب على غير المحدث .

ظاهر قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلوة » يوجب الوضوء على كل قائم وان لم يكن محدثا ، وقد اجمع العلماء على ان الوضوء لا يجب الا على المحدث ، فيكون قيد الحدث مضرا في الآية ويصبح المعنى ، اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون .

وانما اولوا الآية بهذا التاويل للاجماع على ان الوضوء لا يجب الا على المحدث ، ولان في الآية ما يدل عليه . فان التيمم يدل عن الوضوء وقائم مقامه ، وقد قيد وجوب التيمم في الآية بوجه . الحدث . فالاصل يجب ان يكون مقيدا به ليتأتى ان يكون البديل قائما مقام الاصل . ودان الامر بالوضوء نظير الامر باغتسال وهو مقيد بالحدث الاكبر في قوله تعالى :

«وان كنتم جنباً فاطهروا» فيكون نظيره وهو الامر بالوضوء مقيدا بالحدث الاصغر. "يعنى هذا الحكم وان كان مطلقا لفظا لكنه اريد به التقييد ومعناه اذا قتمت الى الصلوة محدثين يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم : ((لا يقبل الله صلوة احدكم اذا حدث حتى يتوضا)) ، رواه الشيخان وابوداؤد والترمذي عن ابى هريرة رضى الله عنه . المظهري"

ومما يدل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم الفتح الصلوات الخمس بوضوء واحد . فقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : يا رسول الله صنعت شيئا لم تكن تصنعه؟ فقال له عليه الصلوة والسلام ((عمدا فعلته يا عمر)) (رواه مسلم واصحاب السنن الاربعة في حديث بريدة رضى الله عنه) يعنى انه عليه السلام اراد بيان الجواز لامته بهذا العمل.

واما ماورد من انه عليه السلام وخلفائه كانوا يتوضئون لكل صلوة، فان ذلك لم يكن بطريق الوجوب وانما كان بطريق الاستحباب ، والرسول صلى الله عليه وسلم يجب الافضل ، فليس في فعله ما يدل على وجوب الوضوء لكل صلوة .^(١)

فثبت بالحديث المار ان القيام الى الصلوة غير موجب للطهارة اذ لم يجده النبي صلى الله عليه وسلم لكل صلوة طهارة . ولاخلاف بين السلف والخلف ان القيام الى الصلوة ليس بسبب لايجاب الطهارة . وان وجوب الطهارة متعلق بسبب آخر غير القيام .

وروي ابومعشر المدني عن سعيد بن ابى سعيد المقبري عن ابى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله عليه وسلم ((لولا ان اشق على امتى لامرت في كل صلوة بوضوء و مع كل وضوء بسواك)) . وهذا يدل على ان الآية لم تقتض ايجاب الوضوء لكل صلوة

من وجهين . احدهما : ان الآية لو اوجبت ذلك لما قال ((الامرت في كل صلوة بوضوء))
والثاني : اخباره بانه لو امر به لكان واجبا بامر به دون الآية . وقد روي عن ابي بكر وعمر
وعثمان وعلى رضي الله عنهم انهم كانوا يتوضؤون لكل صلوة . وهذا محمول على انهم فعلوه
استحبابا .^(١)

ثبت بما قدمنا ان قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلوة » غير موجب للوضوء لكل
صلوة وثبت انه غير مستعمل على حقيقة و ان فيه ضميرا به تعلق ايجاب الطهارة وانه بمنزلة
المجمل المفتقر الى البيان ، لا يصح الاحتجاج بعمومه الا فيما قام دليل مراده . وقد روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم اخبار متواترة في ايجاب الوضوء من النوم وهذا يدل على ان
القيام الى الصلوة غير موجب للوضوء لانه اذا وجب من النوم لم يكن القيام الى الصلوة بعد
ذلك موجبا .^(٢)

(٣٥٠) : والنوم الموجب للوضوء هو النوم المعتاد .

الذي يجوز ان يقال فيه انه قام من النوم و من نام قاعدا او ساجدا او راكعا لا يقال
انه قام من النوم ، وانما يطلق ذلك في نوم المضطجع .

ومن قال : ان النوم ليس بحدث وانما وجب به الطهارة لغلبة الحال في وجود الحدث
فيه وقد اتفق السلف وسائر فقهاء الامصار على نفي ايجاب الوضوء على من نام قاعدا غير
مستندا الى شيء .

روي ابو يوسف رح عن محمد بن عبدالله عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه . عن

(١) الجصاص : ج ٢ ص ٣٣٠

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٣١

رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يصلى الصبح ولا يتوضا فسئل عن ذلك فقال ((انى لست كاحدكم انه تنام عيناي ولا ينام قلبي لواحدثت لعلمته)) ، وهذا الحديث يدل ان النوم في نفسه ليس بحدث و ان ايجاب الوضوء فيه انما هو لما عسى ان يكون فيه من الحدث الذي لا يشعر به وهو الغالب من حال المنام . وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: ((العين وكاء السه فاذا نامت العين استطلق الوكاء)) ، فلما كان الاغلب في النوم الذي يستقل فيه النائم وجود الحدث فيه حكم له بحكم الحدث، وهذا انما هو في النوم المعتاد الذي يضع النائم جنبه على الارض ويكون في المضطجع من غير علم منه بما يكون منه. ^(١)

(٣٥١) : نوم الانبياء عليهم السلام غير ناقض .

وهذا الحديث المروي عن ابن عباس رضى الله عنه كما يدل ان النوم ليس بحدث في نفسه يدل على ان نوم النبي صلى الله عليه وسلم غير ناقض ليقضان قلبه فيه ، فليس نومه كالامة في نقض الوضوء كما نقل العلامة الطحاوي رح عنه عن شرح الشفاء لملا على القاري : الاجماع على انه صلى الله عليه وسلم في نواقض الوضوء كالامة الاماصح من استثناء النوم . اه قال في البحر : صرح في القنية انه من خصوصياته صلى الله عليه وسلم .

قال الحافظ : فيه دليل على ان النوم ليس حدثا بل مظنة الحدث لانه صلى الله عليه وسلم كان تنام عينه ولا ينام قلبه ، فلم يحدث لعلم بذلك ولهذا كان ربما توضحا اذا قام من النوم وربما لم يتوضأ. ^(٢)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٣٢

(٢) فتح الملهم : ج ٢ ص ٣٢٩

قالت عائشة رضى الله عنها : فقلت يا رسول الله اتنام قبل ان توتر؟ فقال : ((يا عائشة رض انه عيني تنامان ولا ينام قلبي)) هذا الحديث من ابواب نواقض الوضوء ، فعائشة رضى الله عنها لما عهدت من الاول نقض الوضوء بالنوم ورأته صلى الله عليه وسلم يوتر بعد النوم من غير ان يجدد الوضوء . سألت عن ذلك فاجابها صلى الله عليه وسلم بعللة عدم النقض وفي خصائصه صلى الله عليه وسلم عدم نقض وضوئه بالنوم . قال النووي رح في تهذيب اللغات : ولا ينقض وضوئه بالنوم مضطجعا اه .^(١)

(٣٥٢) : قال العبد الضعيف .

وفي الحديث دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم تنام عيناه فقط ، ولا ينام قلبه ، فلو احدث في النوم لعلم بذلك . فاذا ثبت تروضه بعد القيام من النوم يمكن ان وضوؤه كان للتجديد او لناقض غير النوم كما في المرقاة شرح المشكوة لعلى القاري.^(٢)

وقال الحافظ ولا يلزم من كونه لا ينتقض الوضوء ان لا يقع منه حدث وهو نائم نعم خصوصيته انه ان وقع شعر بخلاف غيره .^(٣)

يعني خصوصية نومه صلى الله عليه وسلم انه تنام عينه ولا ينام قلبه ، وكذلك حال نوم غيره من الانبياء عليه وعليهم السلام تنام اعينهم ولا ينام قلوبهم ، كما جاء في رواية البخاري.^(٤)

(١) اوجز المسالك للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله

(٢) المرقاة : ج ٢ ص ١٧٨

(٣) اوجز المسالك : ج ١ ص ٤٨٨

(٤) البخاري : ج ١ ص ٥٠٤

فان وقع حدث في نومه صلى الله عليه وسلم شعر قلبه بخلاف نوم غيره من الناس فان في نومهم ينام قلوبهم مع نوم اعينهم فلايشعر قلوبهم ما حدث فيه. فيكون نومه مظنة الحدث. وباعتبارها يكون النوم ناقضا للوضوء في غير الانبياء عليهم السلام، وليس النوم حدثا في نفسه كما مر عن المحافظ رحمه الله، فيحكم في نوم غير الانبياء عليهم السلام بانه ناقض لعدم شعورهم بوقوع الحدث فيه اقامة السبب مقام المسبب، ولا يكون نوم الانبياء عليهم السلام سببا للنقض باعتبار اقامة السبب مقام المسبب، لبقاء شعورهم في نومهم بسبب يقظان قلوبهم، فان وقع حدث فيه شعر وينقض الوضوء وان لم يقع لم ينقض.

قال القاضي ابوبكر ابن العربي : تتبع علمائنا مسائل النوم المتعلقة بالاحاديث الجامعة لتعارضها فوجدوها احد عشر حالا. ماشيا وقائما مستندا وراكعا وقاعدا متربعا و محتبنا و متكئا وساجدا و مضطجعا و مستقرا . وهذا في حقنا ، فاما سيدنا رسول الله عليه وسلم فمن خصائصه انه لا ينقض وضوئه بالنوم مضطجعا ولاغير مضطجعا اهـ .^(١)

فعلة عدم النقص بنومه هي حفظ قلبه منه، فلايدل وضوئه صلى الله عليه وسلم بعد النوم في بعض الاحيان كما وقع في ليلة التعريس على ان نومه كان ناقضا لانه بالاحتمال يندفع الاستدلال فخذ هذا المقال ولا تقع في الاشكال . وان شئت تفصيل المقام لكونه مزلة الاقدام فارجع الى رسالتي المسماة "بهداية الحيران في جواهرالقرآن" .

(٣٥٣) : التحقيق في كون فضلات النبي صلى الله عليه وسلم ناقضة

للوضوء وموجبة للغسل مع كونها طاهرة .

قد مر عن شرح الشفاء لعلى القاري رحمه الله الباري : انه صلى الله عليه وسلم في نواقض الوضوء كالامة الا ما صح من استثناء النوم . ويشكل عليه ان فضلات النبي صلى الله عليه وسلم يعني البول والدم وغيرها ان كانت طاهرة كما قال الشيخ الانور رحمه الله : وقد مرّ مني ان طهارة فضلات النبي صلى الله عليه وسلم توجد في كتب المذاهب الاربعة ، ثم لا ادري انها منقولة عن الائمة ام لا ؟ الا ان القسطلاني نقل طهارتها عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى بحوالة العيني ولم اجدها فيه. ^(١)

فخرجها كيف يكون ناقضة للوضوء او موجبا للغسل ؟ فقد قال شيخنا العثماني رحمه الله في جواب سوال سئل عنه ، ان فضلات النبي صلى الله عليه وسلم وان كانت طاهرة واليهما ذهب جمهور العلماء ولكن خروجها كان ناقضا للوضوء او موجبا للغسل لما روي البخاري والمسلم ((ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج وقد اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف حتى اذا قام في مصلاه انتظرننا ان يكبر انصرف)) . وفي رواية ابي داؤد ((دخل في صلوة الفجر فكبر وقال على مكانكم فمكثنا على هيتتنا حتى خرج الينا ينطف راسه ماء وقد اغتسل اه)) . زاد الدار قطني فقال : ((اني كنت جنبا فتسيت ان اغتسل)) . ^(٢)

فان كان قد شرع في الصلوة وقطع للغسل ، فالظاهر ان الجنابة له كانت موجبة للغسل ولهذا جاز قطع الصلوة والا لم يقطع لامر المندوب . وان لم يشرع في الصلوة فاقامة الجماعة منتظرا لم تكن بغير ضرورة شديدة ، فعلم من هذا ان الجنابة كانت في حقه موجبا للغسل ، وروي عن على رضي الله عنه ((كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرئنا القرآن

(١) شرح الشفاء : ج ١ ص ٣٢٩

(٢) فتح الباري : ج ٢ ص ١٠٢

على كل حال مالم يكن جنبا)) صححه ابن حبان والترمذي كذا في بلوغ المرء. (١)

علم من هذا ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يواظب على هذه الاحكام كالامة ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقعة رجل سلم عليه وهو يبول فلم يجب فوراً بل اجاب بعد الاستبراء والتيمم ، ((كرهت ان اذكر الله الا على طهارة)) . رواه ابوداؤد. (٢)

فهذا دليل على ان بوله ينتقض به الطهارة والوضوء . وقد تقرر القاعدة عند العلماء ان لا يثبت الخصوصية الا بدليل ، ولهذا استدلت الائمة الاربعة من افعاله صلى الله عليه وسلم في احكام نواقض الوضوء وموجبات الغسل وغيرهما ، فليس لاحد ان يقول بكون فضلته صلى الله عليه وسلم طاهرة ، ان فضلاته كانت غير ناقضة للوضوء او غير موجبة للغسل ، انتهى ما قال شيخنا العثماني رحمه الله في امداد الاحكام له بالهندية. (٣)

(٣٥٤) : قال العبد الضعيف .

فهذا الجواب مبني على تقدير كون فضلاته صلى الله عليه وسلم طاهرة وتسليم طهارتها ، وحاصله ان كونها طاهرة لا يستلزم انها غير ناقضة للوضوء غير موجبة للغسل في حقه صلى الله عليه وسلم بل يمكن الجمع بينهما بانها طاهرة في حق الامة ومع هذا ينتقض بها الوضوء و يجب بها الغسل ولم يدل دليل على ان وضوئه وغسله بعد هذه الفضلات كان تعليماً للامة ولا ينتقض بها الوضوء ولا يجب الغسل بها ، بل الدليل على خلافه قائم وهو قوله صلى الله عليه وسلم في رواية ابي داؤد المذكورة ((اني كرهت ان اذكر الله الا على

(١) بلوغ المرء : ج ١ ص ١٨

(٢) ابوداؤد : ج ١ ص ٤

(٣) امداد الاحكام : ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩

طهارة)) فهذا القول نص صريح في ان بوله ناقض لطهارته، فكيف يمكن حمل وضوئه وغسله على محض تعليم للامة من غير ان يكون بوله وغيره ناقضا وموجبا ، والقول بان عدم نقض الطهارة من فضلاته كان من خصوصياته، فان الخصوصية لا يثبت الا بدليل ولا دليل هنا بل الدليل على خلافه ثابت كما ذكرنا من الحديث . وقول العلامة القاري من شرحه الشفاء انه صلى الله عليه وسلم في نواقض الوضوء كالامة الا ماصح من استثناء النوم.

(٣٥٥) : الفائدة .

قال حكيم الامة التهانوي رحمه الله : ان ملاعلي القاري رحمه الله بحث على هذه المسئلة مبسوطا في فصل نظافة الجسم النبوي صلى الله عليه وسلم . خلاصته : ان ثبوت بعض الروايات ودلالة بعضها مقدوح وفي بعض الروايات قول الشاربين مذكور "شربته وانا لا اعلم لاشعر" . وفي رواية انه نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وهي هذه. روي ابن عبدالبر ان سالم بن ابي الحجاج حجه صلى الله عليه وسلم ثم ازدرى اى ابتلع فقال : اما عملت ان الدم كله حرام وفي رواية لاتعد فان الدم كله حرام.

فتتضح المسئلة ان دعوى الطهارة لم يدل عليه دليل، هذا ما قاله حكيم الامة في فتاواه . وفي بوادرنوادر.^(١)

فعلى هذا القول لا يرد اشكال وسؤال على كون فضلاته ناقضا او موجبا ولا يحتاج الى حل وجواب .

(٣٥٦) : رفع الاشتباه .

واما ما ذكره حكيم الامة رحمه الله في نشر الطيب له من الروايات تدل على طهارة فضلاته صلى الله عليه وسلم، فقال في جواب سوال سئل عنه : ان هذه الروايات ضعيفة تروي بسند ضعيف فلا تكون حجة في العقائد والاحكام نعم يسوغ العمل بها في الفضائل والاعمال . وهذا الكتاب ليس في العقائد والاحكام بل في الفضائل، فلا تعارض ما في فتاواه ، وفي بوادر النوادر لما في هذا الكتاب لان موضوع الكتاب بيان الفضائل وموضوع الفتاوي بيان الاحكام ومن لم يعرف الفرق بينهما ولم يميز بين الموضوعين فقد وقع في الاشكال والاهام .

(٣٥٧) : حكم اغماء الانبياء عليهم السلام وغشيتهم .

وقال في الدر المختار : وهل ينقض اغماء هم وغشيتهم ؟ ظاهر كلام المبسوط : نعم وفي الشامية ، كذا في شرح الشيخ اسمعيل عن شرح الكنز لابن الشبلي ، قال بعض الفضلاء فيه ان علة عدم النقض بنومهم هي حفظ قلوبهم منه، وهذه العلة موجودة حالة اغمائهم، قال في المواهب اللدنية : نبه السبكي على ان اغماء هم يخالف اغماء غيرهم وانما هو عن غلبة الاوجاع للحواس الظاهرة دون القلب وقد ورد تنام اعينهم لاقلوبهم فاذا حفظت قلوبهم من النوم الذي هو اخف من الاغماء فالاغماء بالاولي اه .^(١)

وقيل : "اذا" للمهملة وهي في قوة الجزئية . وفيه ان صرف عبارة القرآن الى قواعد المنطق بعيد، بل الاصوب ان "اذا" في كلام العرب لبعض الاوقات بخلاف "متى" فانه للعموم فيه لما يشهد به كتب الادباء .

(٣٥٨) : ان تقدير فان كنتم محدثين اولى من تقدير و انتم محدثون.

ونحن نقول ان تقدير قوله تعالى : فان كنتم محدثين اولى من تقدير و انتم محدثون، كانه قيل اذا قتم الى الصلوة ان كنتم محدثين فاغسلوا وجوهكم و ان كنتم جنبا فاطهروا فيكون عطف قوله تعالى : «وان كنتم جنبا» على مقدر، ويظهر وجه المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لا على قوله تعالى : «اذا قتم الى الصلوة» لعدم المناسبة .

وبهذا بطل ما قال بعضهم انما ذكر في الحديث لفظ "اذا" وفي الجناية لفظ "ان" لان اذا للجزم بوقوع الشرط، والحديث لكثرة وقوعه يناسبه ، و "ان" للشك ، والجناية لقلته وقوعها يناسبه، وظهر ان التطهير عن الجناية انما يشترط لاجل الصلوة لادائما، لما تقرر ان ستر العورة واجب دائما بخلاف باقي الشروط فانها للصلوة خاصة، و ان شئت ان تراعي نكتة "ان" و "اذا" ايضا، فالاليق تقدير قوله تعالى " فاذا كنتم" محدثين بلفظ "اذا" والماضي جميعا .^(١)

(٣٥٩) : ولا يشترط في الوضوء النية عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى .

ويشترط عند الائمة الثلاثة ، لانه عبادة بالاجماع وكل عبادة يشترط النية بالنصوص والاجماع . قال الله تعالى : «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» وقال عليه الصلوة والسلام : ((انما الاعمال بالنيات)) قلنا: الوضوء له اعتباران فباعتبار انه

عبادة مكفرة للسيئات لابدله من نية لما ذكرتم، فان ثواب الاعمال انما هو بالنية و باعتبار انه مفتاح الصلوة و شرط من شروطها لا يشترط له النية كما لا يشترط لسائر شرائط الصلوة من ستر العورة و طهارة الاخبث وغيرها .^(١)

(٣٦٠) : حجة الشافعي على وجوب النية واستدلال ابي حنيفة رحمه الله على عدم وجوبها على الوضوء .

قال الخازن : استدلال الشافعي رحمه الله على وجوب النية عند غسل الوجه بهذه الآية . و حجته ان الوضوء مأمور به، وكل مأمور به يجب ان يكون منويا . ولما روي في الصحيحين من حديث عمر بن الخطاب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوي)) والوضوء من الاعمال فيجب ان يكون منويا و انما قلنا : ان الوضوء مأمور به و انه من اعمال الدين لقوله تعالى : « وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » . والاخلاص عبارة عن النية الخالصة و متى كانت النية الخالصة معتبرة كان اصل النية في جميع الاعمال التي يتقرب بها الى الله تعالى معتبرا .

واستدل ابو حنيفة رحمه الله تعالى لعدم وجوب النية في الوضوء بهذه الآية، قال : ان النية ليست شرطا لصحة الوضوء ، لان الله تعالى اوجب غسل الاعضاء الاربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها . فايجاب النية زيادة على النص و الزيادة على النص نسخ و نسخ القرآن بخبر الواحد و بالقياس غير جائز .

واجيب عنه : انما اوجب النية في الوضوء بدلالة القرآن وهو قوله تعالى :

«وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» .^(١)

والجواب عنه ما مر عن المظهري: من ان الوضوء له اعتباران، فباعتبار انه مفتاح الصلوة وشرط من شروطها لا يشترط له النية لانه باعتبار كونه مفتاح الصلوة وشرطا من شروطها ليس هو عبادة يثاب عليها ويشترط لها النية.

وقوله تعالى : «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» . اوجب النية في العبادة ، والوضوء باعتبار كونه شرطا للصلوة ليس بعبادة فلا يشترط له النية باعتباره.

(٣٦١) : الوضوء بغير النية ليس بعبادة .

قال في الدر المختار : وصرحوا بانه بدونها ليس بعبادة اى الوضوء بدون النية ليس بعبادة، وذلك كان دخل الماء مدفوعا او مختارا لقصد البرد او لمجرد ازالة الوسخ كما في الفتح.

قال في النهر : لانزاع لاصحابنا اى مع الشافعي رح في ان الوضوء المأمور به لا يصح بدون النية انما نزاعهم في توقف الصلوة على الوضوء المأمور به . وأشار ابو الحسن الكرخي الى هذا . وقال الدبوسي في اسراره : وكثير من مشائخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتادي من غير نية ، وهذا غلط فان المأمور به بعبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة . وفي مبسوط شيخ الاسلام ، لا كلام في ان الوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء المأمور به غير مقصود وانما المقصود الطهارة وهي تحصيل المأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع اه .

فالنية شرط في كون الوضوء عبادة لامتاحتاحا للصلوة الخ. ويؤيده ان آية الوضوء لا دلالة لها على اشتراط النية كما حققه العلامة ابن كمال في شرحه على الهداية و نقله عنه الحموي في حاشية الاشباه ، وفي البحر ، وليست النية بشرط في كون الوضوء مفتاحا للصلوة انما هي شرط في كونه سببا للثواب على الاصح و قيل يشاب بغير نية اهـ .^(١)

وايضا لادلالة للحديث المذكور على اشتراط النية لصحة الوضوء بل يدل على ان حصول الثواب في العبادات موقوف على النية اتفاقاً حتى ان الاعمال اذا خلت عن قصد الطاعة و ارادة التقرب الى الله لا يحصل ثوابها سواء كان من قبيل الوسائل كالوضوء والتميم او العبادات المحضة . فلا بد ان يحذف الثواب في هذا الحديث و يقال : معناه ثواب الاعمال ليس الا بالنية ، او يحذف شئ يشمل الثواب وهو الحكم الاخروي ، والصحة هو الحكم الدينوي، و يقال معناه انما حكم الاعمال بالنيات، فان قدر الثواب فظاهر انه لا دلالة للحديث المذكور على اشتراط النية لصحة العبادات بل انما يدل على اشتراطها لحصول الثواب وهو خلاف ما اراده الشافعي رحمه الله وعين ما اردناه . و ان قدر الحكم فهو و ان كان بظاهره يفيد توقف الصحة على النية الا انا نقول الحكم نوعان، دينوي وهو الصحة والفساد. و اخروي كالثواب والعقاب و الاخروي مراد في هذا الحديث بالاجماع ، فانهم اجمعوا على انه لا ثواب الا بالنية . فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات و اريد به الثواب صح هذا الكلام من غير ضرورة الى ان يحمل على العموم، و يجعل شاملا للصحة فلا يحمل الحكم على المعنى الاعم، لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة . والاحتياج الى حذف الثواب او ما يعمه انما وقع لعدم استقامة ظاهر الحديث المقتضى لنفي وجود الاعمال بدون النية .

فلما اندفع ذلك بارادة الثواب لايراد غيره فاحفظ هذا كله. ^(١)

الا ان المقصود في العبادة المحضة الثواب، فاذا خلت عن المقصود (اي الثواب بدون النية) لا يكون لها صحة، لانها لم تشرع الامع كونها عبادة (ولا عبادة بدون النية) بخلاف الوضوء اذ ليس هو عبادة مقصودة بل شرع شرطاً لجواز الصلوة فاذا خلا عن الثواب (باخلاء النية) انتفى كونه عبادة (لان العبادة لا يكون بدون النية) لكن لا يلزم من هذا (اي من انتفاء كونه عبادة) انتفاء صحته، اذ لا يصدق عليه انه لم يشرع الا عبادة فيبقى صحته بمعنى انه مفتاح الصلوة كما في سائر الشرائط كتطهير الثوب والمكان وستر العورة فانه لا يشترط النية في شئ منها. ^(٢)

وما مر من البحر من انه يثاب بغير نية فهو قول ضعيف غير معتبر فلم يعتبر به صدر الشريعة وادعي بالاتفاق فقال : ان الثواب منوط بالنية اتفاقاً الخ. ^(٣)

فاذا ثبت الاتفاق على ان ثواب الاعمال موقوف على النية فلا يد ان يحذف الثواب في هذا الحديث ويقال معناه : انما ثواب الاعمال بالنيات . وهذا اولى من حذف الصحة لان سياق الحديث المذكور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ((فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ماهاجر اليه)) يرجع ارادة نفي الثواب. ^(٤)

قال في البدائع : واما سنن الوضوء فكثيرة . بعضها قبل الضوء و بعضها في ابتداء الوضوء . اما الذي هو في ابتداء الوضوء فمنها : النية عندنا . وعند الشافعي هي فريضة والكلام في النية راجع الى اصل وهو ان معني القرية ، والعبادة غير لازم في الوضوء

(١) حاشية شرح الوقاية : ج ١ ص ٦٥

(٢) شرح الوقاية : ج ١ ص ٦٦

(٣) البحر : ج ١ ص ٦٥

(٤) حاشية عمدة الرعاية : ج ١ ص ٦٥

عندنا وعنده لازم . ولهذا صح من الكافر عندنا خلافا له .^(١)

وقال في البدائع : ولنا قوله تعالى : «ياايهاالذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة» (الآية) امر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية، ولا يجوز تقييد المطلق الا بدليل. ولان الامر بالوضوء لحصول الطهارة لقوله تعالى آخر آية الوضوء " «ولكن يريد ليظهركم» وحصول الطهارة لا يقف على النية بل على استعمال المطهر في محل قابل للطهارة، والماء مطهر لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: ((خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او ريحه او لونه)) وقال الله تعالى: «وانزلنا من السماء ماء طهورا» والظهور اسم للظاهر في نفسه، المطهر لغيره والمحل قابل على ما عرف، وبه تبين ان الطهارة عمل الماء خلقة وفعل اللسان فضل في الباب حتى لو سال عليه المطهر اجزأه عن الوضوء والغسل فلا يشترط لهما النية اذ اشتراطها لا اعتبار الفعل الاختياري، وبه تبين ان اللازم للوضوء معنى الطهارة و معنى العبادة فيه من الزوائد فان اتصلت به النية يقع عبادة وان لم تتصل به لا يقع عبادة ولكنه يقع وسيلة الى اقامة الصلوة لحصول الطهارة كالسعي الى الجمعة .^(٢)

(٣٦٢) : حكم الوضوء لكافر .

وفي البدائع : وكذلك ايمان المتوضي ليس بشرط لصحة وضوئه عندنا فيجوز وضوء الكافر عندنا وعنده شرط فلا يجوز وضوء الكافر.^(٣)

وهكذا نقول في التيمم : انه ليس بعبادة ايضا الا انه اذا لم تتصل به النية لايجوز اداء الصلوة به لانه عبادة بل لانعدام حصول الطهارة لانه طهارة ضرورية جعلت طهارة

(١) البدائع : ج ١ ص ١٩

(٢) البدائع : ج ١ ص ٢٠

(٣) البدائع : ج ١ ص ١٨

عند مباشرة فعل لاصحة له بدون الطهارة فاذا عرى عن النية لم يقع طهارة، بخلاف الوضوء لانه طهارة حقيقة فلا يقف على النية. (١)

(٣٦٣) : حكم الوضوء بنبيذ التمر .

قال الجصاص : ويستدل بقوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم » (الآية) على جواز الوضوء بنبيذ التمر من وجهين . احدهما : قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم » وذلك عموم في جميع المائعات ، لانه يسمى غاسلا بها الا ما قام الدليل فيه ، و نبيذ التمر مما قد شمله العموم . والثاني : قوله تعالى : « فلم تجدوا ماء فتيمموا » فانما اباح التيمم عند عدم كل جزء من الماء لانه لفظ منكر يتناول كل جزء منه سواء كان مخالطا لغيره او منفردا بنفسه ولا يتمتع احد ان يقول في نبيذ التمر ماء . فلما كان كذلك وجب ان لا يجوز التيمم مع وجوده بالظاهر و يدل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ به بمكة قبل نزول آية التيمم قبل ان نقل من الماء الى بدل ، فدل ذلك على انه بقي فيه حكم الماء الذي فيه لا على وجه البديل عن الماء اذ قد توضأ به في وقت كانت الطهارة مقصودة على الماء دون غيره .

وروي عن ابي حنيفة في الوضوء بنبيذ التمر ثلاث روايات . احديها : وهي المشهورة انه يتوضأ به ولا يتيمم وهو قول زفرح : وروي عنه انه يتوضأ به و يتيمم وهو قول محمد وروي نوح ان ابا حنيفة رجع عن الوضوء بالنبيذ . وقال : يتيمم ولا يتوضأ به . وقال مالك والثوري و ابويوسف والشافعي رحمهم الله : يتيمم ، ولا يتوضأ به . وروي

الحسن بن زياد عن ابي يوسف انه يتوضأ به ويتيمم ، وكذلك روي عنه المعلى . وقال حميد بن عبدالرحمن الرداسي صاحب الحسن بن صالح : يتوضأ بنبيد التمر مع وجود الماء ان شاء . وروي الوضوء بنبيد التمر عن النبي صلى الله عليه وسلم عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وابو امامة روي عن عبدالله من طرق عدة قد بينها في مواضع. ^(١)

(٣٦٤) : حجة الخصوم وطعنهم في حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه والجواب عنها .

قال في البدائع : واحتج هؤلاء بقوله تعالى : **«فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا»** نقل الحكم من الماء المطلق الى التراب ، فمن نقله الى النبيذ ثم من النبيذ الى تراب فقد خالف الكتاب وهؤلاء طعنوا في حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من وجوه .

احدها انهم قالوا : رواه ابو فزارة عن ابي زيد عن ابن مسعود . وابتغوا فزارة هذا كان نياذا في الكوفة وابوزيد مجهول . ومنها : انه قيل لعبد الله بن مسعود هل كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن ؟ فقال ليتني كنت . وسئل تلميذه علقمة هل كان صاحبكم مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن ؟ فقال وددنا انه كان . ومنها انه من اخبار الاحاد ورد على مخالف الكتاب ، و من شرطه ثبوت خبر الواحد ان لا يخالف الكتاب فاذا خالف لم يثبت او ثبت لكنه نسخ به لان ليلة الجن كانت بمكة وهذه الآية نزلت بالمدينة .

وجه رواية الحسن وهو قول محمد انه قام هنادليلان . احدهما : انه يقتضي وجوب الوضوء بنبذ التمر وهو حديث ابن مسعود رضي الله عنه والآخر يقتضي وجوب التيمم وهو قوله تعالى : « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا » والعمل بالدليلين واجب ، اذا أمكن العمل بهما و ههنا امكن اذ لا تنا في بين وجوب الوضوء والتيمم فيجمع بينهما كما في سور الحمار .

ولابي حنيفة ماروي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه انه قال : كنا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوسا في بيت فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ((ليقيم منكم من ليس فيه مثقال ذرة من كبر)) فقمتم ، وفي رواية فلم يقم منا احد فاشار اليّ بالقيام فقمتم ودخلت البيت فتزودت باداوة من نبذ فخرجت معه ، فخط لي خطا ((ان خرجت من هذا لم ترني الى يوم القيامة)) . فقمتم قائما حتى الفجر الصبح ، فاذا انا برسول الله صلى الله عليه وسلم وقد عرق جبينه كأنه حارب جنا فقال لي : يا ابن مسعود هل معك ماء اتوضأ به ؟ فقلت : لا الانبيذ تمر في اداوة . فقال : ((تمر طيبة وماء طهور)) فاخذ ذلك وتوضأ به وصلى الفجر وكذا جماعة من الصحابة ، منهم علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم كانوا يجوزون التوضوء بنبذ التمر .

وروي عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : ((نبذ التمر وضوء من لم يجد الماء)) وروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : ((توضؤوا بنبذ التمر ولا تتوضؤوا باللبن)) . وروي عن ابي العالية الرياحي انه قال : كنت في جماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفينة في البحر ، فحضرت الصلوة ففنى ماء هم و معهم نبذ التمر فتوضأ بعضهم بنبذ التمر ، وكره التوضوء بماء البحر

و توضع بعضهم بماء البحر وكره التوضوء بنبيد التمر، وهذا حكاية الاجماع. فان من كان يتوضأ بماء البحر كان يعتقد جواز التوضوء بماء البحر فلم يتوضأ بنبيد التمر لكونه واجد للماء المطلق، ومن كان يتوضأ بالنبيد كان لا يرى ماء البحر طهورا او كان يقول هو ماء ونقمة، كانه لم يبلغه قوله صلى الله عليه وسلم في صفة البحر ((هو الطهور ماء هـ. الحل ميتته)) فتوضأ بنبيد التمر لكونه عادما للماء الطاهر.

وبه تبين ان الحديث ورد مورد الشهرة والاستفاضة حيث عمل به الصحابة رضی الله عنهم وتلقوه بالقبول فصار موجبا علما استدلالياً كخبر المعراج والقدر خيره وشره من الله تعالى واخبار الروية والشفاعة وغير ذلك مما كان الراوي في الاصل واحدا ثم اشتهر وتلقته العلماء بالقبول.. ومثله مما ينسخ به الكتاب مع ما انه لا حجة لهم في الكتاب لان عدم نبيد التمر في الاسفار يسبق عدم الماء عادة لانه اعسر وجودا و اعز اصابة من الماء فكان تعليق جواز التيمم بعدم الماء تعليقا بعدم النبيد دلالة فكانه قال فلم تجدوا ماء ولا نبيد تمر فتيمموا الا انه لم ينص عليه بشبوته عادة. يؤيد هذا ما ذكرنا من فتاوى نجباء الصحابة رضی الله عنهم في زمان انسد فيه باب الوحي مع انهم كانوا اعرف الناس بالناسخ والمنسوخ فبطل دعوى النسخ. وماذكروا من الطعن في الراوي، اما ابو فزارة فقد ذكره مسلم في الصحيح فلا مطعن لاحد فيه. واما ابوزيد فقد قال فهو مولى عمرو بن حريث فكان معروفا في نفسه وبمولاه فالجهل بعدالته لا يقدر في روايته على انه قد روي هذا الحديث من طرق آخر غير هذا الطريق لا يتطرق اليها طعن، وقولهم ان ابن مسعود رضی الله عنه لم يكن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن دعوى باطلة لما روينا انه تركه في الخطر. وكذا روي كونه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر آخر اجمع الفقهاء على العمل به وهو انه طلب منه احجارا لاستنجاء فاتاه بحجرين وروثة فالتقى الروثة، وقال ((انها رجس)) او

((ركس)) والدليل عليه انه روي انه لما رأى اقواما من الزط بالعراق قال ما اشبه هؤلاء بالجن ليلة الجن . وفي رواية انه مر بقوم يلعبون بالكوفة ، فقال ما رأيت احدا اشبه بهؤلاء من الجن الذين رأيتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن او ماروي انه قال (ليتني كنت معه) ، وان علقمة قال (ووددنا ان يكون معه) فمحمول على الحال التي خاطب فيه الجن اى ليتني كنت معه وقت خطابه الجن ووددنا ان يكون معه وقت ما خاطب الجن. ^(١)

وفي الهداية ، ليلة الجن كانت غير واحدة فلا يصح دعوي النسخ، والحديث مشهور عملت به الصحابة رضي الله عنهم و بمثله يزداد على الكتاب. ^(٢)

ذكر صاحب آكام المرجان في احكام الجنان : ان ظاهر الاحاديث الواردة في ليلة الجن انها كانت ست مرات. ^(٣)

وذكر منها مرة في بقيق الغرق قد حضرها ابن مسعود رضي الله عنه مرتين بمكة ومرة رابعة خارج المدينة حضرها زبير بن العوام ، وعلى هذا لا يقطع بالنسخ. ^(٤)

اذ يجوز ان يكون الدفعة الثانية في المدينة بعد آية التيمم فلا يصح دعوى النسخ. ^(٥)

وان اشتبه كون عبدالله بن مسعود رضي الله عنه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن ففي الباب ما يكفي الاعتماد عليه وهو رواية هذه الكبار من الصحابة رضي الله عنهم كذا في مبسوط شيخ الاسلام. ^(٦)

(١) البدائع : ج ١ ص ١٧

(٢) الهداية : ج ١ ص ٣٢

(٣) اكام المرجان في احكام الجنان : ص ٥٣

(٤) فتح القدير : ج ١ ص ٧٢

(٥) العناية : ج ١ ص ٨٢

(٦) العناية : ج ١ ص ٨٣

(٣٦٥) : وجه رجوع ابي حنيفة الى قول الجمهور.

في اعلاء السنن : فان قيل و بعد ذلك كله فلم رجع ابو حنيفة رحمه الله عن قوله الاول و وافق الجمهور؟ كما في ردالمحتار ناقلا عن البحر : والثالثة : التيمم فقط . وهي قوله الاخير وقد رجع اليه . وبه قال ابو يوسف والائمة الثلاثة واختاره الطحاوي ، وهو المذهب المصحح المختار عندنا . قلت : ولعل وجه التردد الواقع في ان قصة الوضوء بالنبيذ كانت بمكة قبل نزول المائدة او بالمدينة بعد نزولها و تعدد ليلة الجن ووقوعها بالمدينة وحضور ابن مسعود رضي الله عنه فيها لا يستلزم وقوع قصة النبيذ ايضا بالمدينة ، ولم يرد التصريح به في اثر يقبل مثله . وايضا وقع التردد في صفة النبيذ الذي توضع به النبي صلى الله عليه وسلم هل كان الماء غالبا فيه او الحلوة او كانا مساويين . ولا يخفى ان جواز الوضوء به انما عرف على غير القياس فيقتصر على مورده . والمواد متردد فيه . فلا يترك به القياس ، ولا ينسخ به الكتاب .^(١)

(٣٦٦) : وجه التطبيق بين اقوال ابي حنيفة رحمه الله .

قال في الخزانة : قال مشائخنا : انما اختلف اجوته لاختلاف المسائل ، سئل مرة ان كان الماء غالبا قال يتوضأ وسئل مرة ان كانت الحلوة غالبية قال : يتيمم ولا يتوضأ . وسئل مرة اذا لم يدر ايهما الغالب قال يجمع بينهما .^(٢)

(١) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢١٠

(٢) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢١٩

(٣٦٧) : ويشترط النية في الوضوء بالنيبذ و ينتقض بوجود ان الماء .

قال ابن الهمام : اذا قلنا بجواز التوضى به فلا يجوز الا بالنية كالتيتميم لانه بدل عن الماء حتى لايجوز به حال وجود الماء و ينتقض به اذا وجد . ذكره القدوري في شرحه عن اصحابنا .^(١)

(٣٦٨) : والنيبذ المختلف فيه .

قال في الهداية : والنيبذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء . وما اشد منها صار حراما لا يجوز التوضى به وان غيرته النار . فما دام حلوا رقيقا فهو على خلاف . وان اشد فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يجوز التوضى به ، لانه يحل شربه عنده وعند محمد رحمه الله لا يتوضأ به لحمة شربه عنده .^(٢)

وفي العناية : وذكر محمد في النوادر ، وهو ان يلقى تمرات في ماء حتى صار الماء حلوا رقيقا ولا يكون مشتدا ومسكرا وما اشد منها وصار مرا لايجوز الوضوء به بالاجماع لانه صار مسكرا حراما وان غيرته النار فما دام حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء فهو على الخلاف وان اشد جاز الوضوء به عند ابي حنيفة رحمه الله لحل شر به عنده ولم يجزه عند محمد لحرمته عنده .

(١) فتح القدير : ج ١ ص ٨٣

(٢) الهداية : ج ١ ص ٨٣

(٣٦٩) : حكم الاغتسال بالنبيد .

قال في الهداية : واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده اعتبارا بالوضوء وقيل لا يجوز لانه فوqe .^(١) اى نبيد التمر على قول ابي حنيفة رحمه الله فقد اختلف فيه فمنهم من جوزه اعتبارا بالوضوء لوجود المفتضى وهو وجود الحدث و عدم الماء و منهم من لم يجوز لان الاثر جاء في الوضوء خاصة والغسل فوqe فلا يلحق به .^(٢)

قال في الفتح : يجب التفصيل في الغسل ان كان النبيد غالب الحلاوة قريبا من سلب الاسم لا يغتسل به او ضده ، فيغتسل الحاقا بطريق الدلالة او مترددا فيه يجمع بين الغسل والتيمم، و اما من لم يلاحظوا هذا المبني فقد اختلفوا في الجواز وعدمه، كما ذكره المصنف . وقد صحح في المبسوط الجواز و صحح في المفيد عدم الجواز لان الجناية اغلظ الحديثين.^(٣)

ولانص عنه في الاغتسال به فجوزه بعضهم اعتبارا بالوضوء ، قال في الكافي، وهو الاصح و منعه بعضهم جريا على وفق القياس ، و انما ترك ذلك في الوضوء لورود انه صلى الله عليه وسلم توضأ من نبيد عند عدم غيره، وقال: ((تمر طيبة وماء طهور)) . اخرجه احمد و ابوداؤد و الترمذي و ابن ماجه و البزار و الطبراني و الطحاوي وغيرهم باسناد متعددة . ويحصل بجمعها صلوحه للاحتجاج به . وقد بسطت الكلام في دفع ما يرد على الاستناد به في السعايه .^(٤)

وقال في البدائع : واختلف المشائخ في جواز الاغتسال بنبيد التمر على اصل ابي

(١) العناية : ج ١ ص ٨٣

(٢) في العناية : ج ١ ص ٨٣

(٣) فتح القدير : ج ١ ص ٨٣

(٤) حاشية شرح الوقاية : ج ١ ص ٩٤

حنيفة رحمه الله فقال : وبعضهم : لايجوز لان الجواز عرف بالنص و انه ورد في الوضوء دون الاغتسال فيقتصر على مورد النص وقال بعضهم لايجوز لاستوائهم في المعنى. (١)

وهذا على القول المرجوع عنه واما على القول المرجوع اليه فكما لايجوز التوضي بالنبيذ كذلك لايجوز الاغتسال بالاولى. (٢)

(٣٧٠) : ولايجوز التوضي بما سواه من الانبذة .

قال في خزانه الاكمل : التوضوء بنبيذ التمر جائز من بين سائر الاشربة عند عدم الماء الخ. (٣)

وقال في العناية : ولايجوز التوضي بما سواه من الانبذة كنبيذ الزبيب والتين وغير ذلك، لان نبيذ التمر خص بالاثر على خلاف القياس، فيبقى الباقي على موجب القياس، ولانه علل بعلة قاصرة (حيث قال صلى الله عليه وسلم ((تمر طيبة وماء طهور))، اخرجه ابوداؤد والترمذي وابن ماجه) . وهي كونها تمر طيبة علل باسم وصفة وهو لا يوجد في غيره. (٤)

قال في البدائع : واما نبيذ الزبيب وسائر الانبذة فلايجوز التوضوء بها عند عامة العلماء . وقال الاوزاعي يجوز التوضوء بالانبذة كلها نيا كان النبيذ او مطبوخا حلوا كان او مرا قياسا على نبيذ التمر. ولنا : ان الجواز في نبيذ التمر ثبت معدولا به عن القياس لان القياس يابي الجواز الا بالماء المطلق وهذا ليس بمااء مطلق بدليل انه لايجوز التوضوء به مع

(١) البدائع : ج ١ ص ١٧

(٢) بذل المجاهد : ج ١ ص ٦٥

(٣) فتح القدير : ج ١ ص ١٠٥

(٤) العناية : ج ١ ص ٨٣

القدرة على الماء المطلق الا انا عرفنا الجواز بالنص، والنص ورد في نبيذ التمر خاصة ،
فبقي ما عداه على اصل القياس .^(١)

و مقتضى القياس ان لايجوز بالنبيذ مطلق وانما جوز بنبيذ التمر لورود الحديث كذا
في الهداية : و كثير من شروحا لكن قال العيني في شرحها : ينبغي ان يجوز التوضي
بسائر الانبذة اما بدلالة نص بنبيذ التمر و اما لانه عليه السلام نبه على العلة بقوله : ((تمر
طيبة وماء طهور)) .^(٢)

حيث قال تمر طيبة وهذا المعنى موجود في نبيذ الزبيب وغيره فصار كالهرة الطائفة
على العلة فيها بقوله : ((فانه من الطوافين والطوافات)) قيس عليها سائر سواكن البيوت
لوجود المعنى .^(٣)

(٣٧١) : والفتوى اليوم على ما يوافق الجمهور .

قال العبد الضعيف : والفتوى اليوم و ان كان على ما يوافق الجمهور، لانه ثبت
رجوع الامام اليه ، واذا رجع المجتهد عن قول لايجوز الاخذ به كما صرح به في الدر المختار
وحاشيته رد المختار .^(٤)

فلا حاجة لنا الى تطويل الكلام في هذا المرام ولكن اردنا ان نبين وجه قول ابي
حنيفة الامام المرجوع عنه .

(١) البدائع : ج ١ ص ١٧

(٢) حاشية شرح الوقاية : ج ١ ص ٩٤

(٣) العيني شرح الهداية : ج ١ ص ٢٩٤

(٤) حاشية الدرالمختار : ج ١ ص ٢١٠

(٣٧٢) : ثم ان اباحنيفة لم ينفرد في القول به

وفي معارف السنن : ثم ان اباحنيفة ، لم ينفرد في القول به بل واقفه سفيان الثوري وجوز الامام الشام الاوزاعي بسائر الانبيذة (كما مر عن البدائع) وروي عن علي و ابن عباس والحسن وعكرمة وقال اسحق : النبيذالحلو احب الي من التيمم كما حكاه البدر العيني في العمدة. ^(١)

وراجع ما مر من البدائع من البحث الدقيق والتحقيق النفيس في النبيذ فانه بديع في بابه على طريقة الفقهاء المحدثين . ^(٢)

(٣٧٣) : عدم وجوب الترتيب في الوضوء بطلان القول بايجاب الترتيب فيه.

ويستدل بقوله تعالى : «فاغسلواوجوهكم» (الآية) على بطلان قول القائلين بايجاب الترتيب في الوضوء ، وعلى انه جائز تقديم بعضها على بعض على ما يرى المتوضى، وهو قول اصحابنا و مالك والثوري والليث والاوزاعي . وقال الشافعي رح : لايجزبه غسل الذراعين قبل الوجه ولا غسل الرجلين قبل الذراعين وهذا القول مما خرج به الشافعي رح عن اجماع السلف والفقهاء . وذلك لانه روي عن علي وعبدالله و ابي هريرة ما ابالي باى اعضائي بدأت اذا اتممت وضوئي ولا يروى عن احد من السلف والخلف فيما نعلم مثل قول الشافعي رح.

وقوله تعالى : «اذاقمتمالى الصلوةفاغسلواوجوهكم» (الآية) : تدل من ثلاثة

(١) عمدة القاري : ج ١ ص ٩٤٨

(٢) البدائع : ج ١ ص ٣١٢

اوجه على سقوط فرض الترتيب . احدها : مقتضى ظاهرها جواز الصلوة بحصول الغسل من غير شرط الترتيب اذ كان الواو ههنا عند اهل اللغة لاتوجب الترتيب . قاله المبرد و ثعلب جميعا . وقالوا : ان قول القائل رأيت زيدا و عمروا بمنزلة قوله رأيت الزيدين ورأيتهما . وكذلك هو في عادة اهل اللفظ ، الاترى ان من سمع قائلا يقول رأيت زيدا و عمروا لم يعتقد في خبره انه رأى زيدا قبل عمرو بل يجوز ان يكون رأهما معا ، وجائز ان يكون رأى عمروا قبل زيد . فثبت بذلك ان الواو لاتوجب الترتيب و قد اجمعوا جميعا ايضا في رجل لو قال اذا دخلت الدار فامرأتى طالق و عبدي حر وعلية صدقة ، انه اذا دخل الدار لزمه ذلك كله في وقت واحد لا يلزمه احدهما قبل الآخر كذلك هذا . ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم : ((لا تقولوا ما شاء الله وشئت ولكن قولوا ما شاء الله ثم شئت)) ، فلو كانت الواو توجب الترتيب لجرت مجري "ثم" ، ولم فرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما . واذا ثبت انه ليس في الآية ايجاب الترتيب ، فموجبه في الطهارة مخالف لها وزائد فيها ما ليس منها ، وذلك يوجب نسخ الآية عندنا لحظره ما اباحه ولم يختلفوا انه ليس في هذه الآية نسخ فثبت جواز فعله غير مرتب .

والوجه الثاني من دلالة الآية قوله تعالى : « فامسحوا برءوسكم وارجلكم الى الكعبين » ولاخلاف بين فقهاء الامصار ان الرجل مغسولة معطوفة في المعنى على الايدي وان تقديرها (فاغسلوا وجوهكم وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤوسكم) فثبت بذلك ان ترتيب اللفظ على هذا النظام غير مراد به ترتيب المعنى .

والوجه الثالث : قوله في نسقها « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم » وهذا الفصل يدل من وجهين على سقوط الترتيب .

احدهما : نفيه الحرج وهو الضيق فيما تعبدنا به من الطهارة و في ايجاب الترتيب

اثبات للخرج و نفي التوسعة .

والثاني : قوله : «ولكن يريد ليظهركم» فآخبر ان مراده حصول الطهارة بغسل هذه الاعضاء و وجود ذلك مع عدم الترتيب كهو مع وجوده اذ كان مراد الله تعالى الغسل. (١)

(٣٧٤) : استدلال الشافعي رحمه الله تعالى على وجوب الترتيب بهذه الآية والجواب عنه.

الشافعي رحمه الله يقول : ان الترتيب المذكور في القرآن رعاية فرض في الوضوء حتى لو توضع غير مرتب لم تجز الصلوة بذلك الوضوء عنده لقوله تعالى : «فاغسلوا وجوهكم» فيفرض تقديم غسل الوجه فيفرض ترتيب الباقي لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب في الباقي خلاف الاجماع ، لان حرف الفاء الداخلة على قوله تعالى : «فاغسلوا وجوهكم» للوصل والتعقيب بلا تراخ ، كما هو اصل وضعها ، فيدل على وجوب غسل الوجه عقب ارادة القيام اى متصلا به ، فيكون مقدما على غسل سائر اعضاء الوضوء . واذا ثبت الترتيب بين غسل الوجه و بين ارادة الصلوة بهذه الآية ثبت الترتيب بين البواقي ايضا ، اذ لو ثبت الترتيب بين غسل الوجه و ارادة القيام الى الصلوة دون الترتيب لزم خلاف الاجماع اذ قال بالفصل .

وهذا الاستدلال مبنى على مقدمتين . الاولى : ان الآية تدل على تقديم غسل الوجه والثانية : لزوم خلاف الاجماع على تقدير تسليم هذا التقديم ، والقول بعدم الترتيب في الباقي . قلنا : المذكور بعده حرف الواو ، فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة له على تقديم غسل الوجه ، و ان سلم فمتى استدلل المجتهد بهذه الآية لم يكن الاجماع منعقدا ،

فاستدلالة بها على ترتيب الباقي استدلال بلا دليل و تمسك بمجرد زعمه لا بالاجماع .

حاصل الجواب : اولا منع للمقدمة الاولى من مقدمتى المستدل، يعنى لانسلم ان الآية تدل على تقديم غسل الوجه ، بل تدل على غسل هذا المجموع . وثانيا : منع للثانية يعنى و ان سلمنا على سبيل الفرض دلالة «فاغسلواوجوهكم» على تقديم غسل الوجه ، فلا نسلم لزوم خلاف الاجماع، لان هذا يقتضى ان يوجد الاجماع المركب بيننا و بين الشافعى قبل هذا الاستدلال وهو لا يوجد الا ان يثبت مذهبه من وجوب الترتيب في الجميع قبل ذلك ليكون ذلك مع مذهبنا اجماعا مركبا مع انه ليس كذلك، فانه يستدل على اثبات مذهبه بهذه الآية ، فيكون ثبوت مذهبه موقوفا على هذا الاستدلال فلا يكون مذهبه ثابتا قبل هذا الاستدلال . فلا يكون الاجماع منعقدا قبل ذلك وبالجملة استدلاله المذكور موقوف على ثبوت الاجماع بيننا و بينه قبله وهو موقوف على ثبوت مذهبه قبله مع انه يستدل عليه بالآية . فيلزم الدور لتوقف ثبوت مذهبه على هذا الاستدلال المتوقف على ثبوت الاجماع المركب المتوقف على ثبوت مذهبه .

واحسن الاجوبة عن الاستدلال المذكور ما في التلويح وغيره . وهو انا لانسلم دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ و على وجوب تقديم ما بعده على ما عطف عليه بالواو الا ترى الى قوله تعالى : «اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع» لا يدل على انه يجب السعي عقيب الاذان من غير تراخ و انه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي. (١)

ويدل على سقوط الترتيب قوله تعالى : «واتزلنا من السماء ماء طهورا» و معناه مطهرا فحيثما وجد ينبغي ان يكون مطهرا مستوفيا لهذه الصفة التي وصفه الله بها و

(١) شرح الرقايه مع الحاشية : ج ١ ص ٦٦

موجب الترتيب قد سلبه هذه الصفة الا مع وجود معنى آخر غيره وهذا غير جائز .

وبدل عليه من جهة السنة حديث رفاعة بن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة الاعرابي حين علمه الصلوة وقال له : انه لا تتم صلوة احد من الناس حتى يضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله . وذكر الحديث فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه اذا وضع الوضوء موضعه اجزاه . و مواضع الوضوء الاعضاء المذكورة في الآية . فاجاز الصلوة بغسلها من غير ذكر الترتيب ، فدل على ان غسل هذه الاعضاء يوجب كمال طهارته لوضع الوضوء مواضعه . فان اجتمعوا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلوة الا به . قيل له ليس في هذا الخبر ذكر الترتيب وانما هو حديث زيد العمى عن معاوية بن قرة عن ابن عمر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال : ((هذا وضوء من لا يقبل الله له صلوة الا به)) ، ثم توضأ مرتين مرتين وذكر الحديث فلم يذكر فيه انه فعله مرتبا وليس يمتنع ان يكون قد بدأ بالذراعين قبل الوجه او بمسح الرأس قبله . و من ادعي انه فعله مرتبا لم يمكنه اثباته الا بزواية ، وجائز ان يترك المستحب الى غيره مما هو مباح ، ومع ذلك فيجوز ان يكون فعله غير مرتب على وجه التعليم كما انه اخر المغرب في حال على وجه التعليم ، والمستحب تقديمها في سائر الاوقات . وقوله : هذا وضوء انما هو اشارة الى الغسل دون الترتيب فلذلك لم يكن للترتيب فيه مدخل .^(١)

قال القاضي رحمه الله : وفي حديث ابن عمر رضى الله عنه ، المسيب بن واضح ضعيف (ومع هذا) لوضح الاستدلال بهذا الحديث على وجوب الترتيب لوجب بهذا ، اما التيامن او عدمه والسواك او عدمه والاستنثار او عدمه ، لان فعله صلى الله عليه وسلم لا يخلوا عن احد القيدتين من هذه الامور .^(٢)

(١) الجصاص ملخصا : ج ٢ ص ٣٦١ - ٣٦٢

(٢) المظهرى : ج ٣ ص ٥١

فهذا القول يرجع الى المرة فحسب لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلوا اما ان يكون ابتداءه من اليمين او اليسار و اما ان يكون على سبيل الموالاة او عدمها فقوله عليه السلام هذا وضوء الخ ، ان اريد به "هذا الوضوء" لجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها او التيامن او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لايدل على فرضية الترتيب .^(١)

وذكر اهل الاصول في رد قول الشافعي رحمه الله ان الله تعالى اوجب في الوضوء الغسل والمسح وهما خاصان لمعنى معلوم اذا المسح هو الاصابة والغسل هو الاسالة . فمن قال بوجوب الترتيب او النية في الوضوء كما ذهب اليه الشافعي او بوجوب التسمية كما ذهب اليه اصحاب ظاهر الحديث او بوجوب الولاة كما ذهب اليه مالك لم يعمل بالخاص بل زاد عليه وهو نسخ فلا يصح بخبر الواحد .^(٢)

غاية ان تراعي منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب (وهو الغسل والمسح) يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية و قلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء .^(٣)

واما استدلال به النووي بان الله تعالى ذكر مسحوا بين المغسولات ، والاصل جمع المتجانسة على نسق واحد ثم عطف غيرها لا يخرج عن ذلك الا لفائدة وهي هنا وجوب الترتيب . فقد اجيب عنه : بان الفائدة التنبيه على وجوب الاقتصار في صب الماء على الارجل لما انها مظنة الاسراف كما في الكشاف وغيره .^(٤)

(١) شرح الوقايه : ج ١ ص ٦٨

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٨

(٣) نور الانوار : ص ١٧

(٤) البحر الرائق : ج ١ ص ٢٨

وليس في الآية ما يفيد الترتيب و قد علم الترتيب من فعله عليه الصلوة والسلام.
فقلنا : بسنيته كما افاده في البحر و في نور الانوار كما مر. وذكر في التفسيرات الاحدية
فائدة أخرى في الفصل بين غسل الارجل و بين اخوته وهي افضلية الترتيب في الوضوء .

وقد انتهت اليوم مسودتي هذه لتكملة "احكام القرآن"
الى حكم الترتيب في الوضوء و قد كنت شرعت في
تسويدها لسادس عشر من جمادى الاخرى في السنة الماضية
وكتبت هذه الاوراق في وقفات و فترات في السنة الكاملة
مع الاشتغال بالتدريس والافتاء و عدم فراغ البال مع قلة
البضاعة في العلم والاعمال . والحمد لله على ذلك اولا واسأله
ثانيا التوفيق لاتمام هذه التكملة والاكمال . و تمام الوضوء و
تمام الصلوة و تمام الرضوان وعلى الله التكلان وهو
المستعان . ١٥ جمادى الاخرى سنة ١٤١٠هـ .

(٣٧٥) : دلالة الآية على ان التسمية على الوضوء ليست بفرض .

الآية تدل على ان التسمية على الوضوء ليست بفرض لانه اباح الصلوة بغسل هذه الاعضاء من غير شرط التسمية وهو قول اصحابنا و سائر فقهاء الامصار و حكي عن بعض الحديث انه رء اها فرضا في الوضوء فان تركها عامدا لم يجزه و ان تركها ناسيا اجزاه .

(٣٧٦) : الدليل على جوازه من غير التسمية .

ويدل على جوازه قوله تعالى : « وانزلنا من السماء ماء طهورا » فعلق صحة الطهارة بالفعل من غير ذكر التسمية شرطا فيه ، فمن شرطها فهو زائد في حكم هذه الايات ما ليس منها و ناف لما اباحته من جواز الصلوة بوجود الغسل و يدل عليه من جمعة التسمية ابن عمر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه توضأ مرة مرة وقال : ((هذا وضوء من لا يقبل الله له صلوة الابيه)) ولم يذكر فيه التسمية وقد علم الاعرابي الطهارة في الصلوة في حديث رفاعة بن رافع لاتتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء فيغسل وجهه ويديه الى آخره ولم يذكر التسمية . وحديث على وعثمان و عبدالله بن زيد وغيرهم في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يذكر احد منهم التسمية فرضا فيه وقالوا : هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو كانت التسمية فرضا فيه لذكروها ولورود النقل به متواترا في وزن ورود النقل في سائر الاعضاء المفروض طهارتها لعموم الحاجة اليه .

(٣٧٧) : التمسك بفرضية التسمية على الوضوء والجواب عنه .

فان احتجوا بحديث ابي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)) قيل له : لا تجوز الزيادة في نص القرآن الا بمثل ما

يجوز به النسخ فهذا السؤال ساقط من وجهين . احدهما : ما ذكرنا والاخر ان اخبار الاحاد غير مقبولة عمّت البلوي به ، وان صح احتمال انه يريد به نفي الكمال لا نفي الاصل كقوله :
(لاصلوة تجار المسجد الا في المسجد، و من سمع النداء فلم يجب فلا صلوة له) ونحو ذلك. ^(١)

وقال في البحر الرائق بعد نقل هذا الحديث : وهو ظاهر في نفي الجواز ، لكنه خبر واحد لا يزداد به على الكتاب فمقتضاه الوجوب الابصارف . وذكر في المبسوط ، ان الصارف هو عدم تعليمها الاعرابي لما علمه الوضوء و حديث الاعرابي حسنه الترمذي . ^(٢) وفي التلخيص الحبير . ^(٣) قال البراز : لكنه مأول و معناه انه لا فضل لوضوء من لم يذكر اسم الله لا على انه لا يجوز وضوء من لم يسم . واحتج البيهقي على عدم وجوب التسمية بحديث رفاعة بن رافع لا يتم احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امر الله فيغسل وجهه .

قال شيخنا العثماني رحمه الله : هذا الحديث مرفوعا بطوله . رواه ابوداؤد ، وسكت عنه . ^(٤)

(٣٧٨) : واختلف اصحابنا فيه على ثلاثة اقوال .

الاول : انه مستحب . وهو قول ضعيف و ان صححه صاحب الهداية . والثاني : انه سنة مؤكدة . وعليه اكثرهم . والثالث : انه واجب واليه مال ابن الهمام في فتح القدير ، وهو الاوفق بالمنقول والاصول . والاصل فيه حديث ((لاوضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)) ، اخرجه ابوداؤد والترمذي والدارقطني وابن ماجه وغيرهم . وقد فصل هذه المسئلة بدلائلها

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٥٨

(٢) الترمذي : ج ١ ص ١٩

(٣) التلخيص الحبير ج ١ ص ٢٧

(٤) البيهقي : ج ١ ص ١٣٢ - اعلاء السنن ج ١ ص ٤٦

واختلافاتها و تفرعاتها الشيخ العلامة عبدالحئي اللكنوي في رسالته "احكام القنطرة في احكام البسمة" (١).

(٣٧٩) : الكلام على احاديث الخصوم .

وما احتجوا بحديث ابي هريرة رضي الله عنه المذكور انه قال : ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)) رواه احمد وجماعة من الائمة من حديث كثير بن زيد عن رميح بن عبدالرحمن بن ابي سعيد الخدري عن ابيه عن جده . ورواه ترمذي وجماعة من حديث سعيد بن زيد من طريق عبدالرحمن بن حرملة عن ابي ثقال عن رباح عن جدته عن ابيها . وروي احمد واصحاب السنن من حديث ابي هريرة رضي الله عنه من طريق يعقوب ابن سلمة عن ابيه عنه . وفي بعض الفاظه : ((من توضع الوضوء)) رواه الدارقطني عنه ، و عن ابن مسعود رضي و يذكر اسم الله لم يطهر الا موضع الوضوء)) رواه الترمذي وابن ابي شيبة و ابن عدي ، وحديث ابي عمر رضي الله عنه . ويحدث عائشة رضي : ((كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم الى الوضوء فيسمى الله عزوجل)) . رواه الترمذي وابن ابي شيبة و ابن عدي ، وحديث خصيف . قال ((توضع رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسم . فقال : اعد وضوءك ثم توضع ولم يسم فقال : اعد وضوءك ثلاث مرات ، ثم توضع وسمي فقال الآن خيرا اصبت وضوءك)) .

والجواب : ان حديث خصيف موضوع لا اصل له . وباقي الاحاديث كلها ضعاف .

قال ابويكر بن الاثرم : سمعت احمد بن حنبل يقول ليس في هذا شيء يثبت . واحسنها حديث

كثير بن زيد وكثير ضعيف وكذا عبدالرحمن بن حرملة قال ابوحاتم : لا يحتج به ولينه البخاري . وابوثقال ورباح مجهولان . وجدة رباح رواية هذا الحديث عن سعيد بن زيد لا يعرف اسمها ولا حالها وكذا قال ابو حاتم وابو ذرعة . ويعقوب بن سلمة هو الليثي . قال البخاري : لا يعرف له سماع من ابيه ولا لابيه من ابي هريرة رضى الله عنه . واما حديث عائشة ففي اسناده حارثة عن محمد وهو ضعيف ، قال الحافظ ابن حجر : وفي الباب حديث على رواه ابن عدي وقال : اسناده ليس بمستقيم ، وحديث انس رواه عبدالملك وهو شديد الضعف ، وحديث ابن عمرو فيه ابوبكر الداغر وهو متروك ، وحديث ابن مسعود فيه يحيى بن هاشم الشمشاد متروك ، وروي مرسلا عن ابان وهو مرسل فالحاصل ليس في الباب حديث صحيح ، و من ثم قال احمد : لا أمره بالاعادة فارجوا ان يجزيه الوضوء . لكن احمد يقدم الحديث الضعيف على القياس لاسيما هذه الاحاديث بالاجتماع الاعتضاد تدل على ان لها اصلا . واستدلوا ايضا على وجوب البسمة بحديث ابي هريرة مرفوعا ((كل امر ذي بال لم يبدأ بيسم الله فهو اجزم)) (كما استدلل به النووي في شرحه للمسلم) قلنا : هذا الحديث لا يدل على الوجوب والا لكان الحمد ايضا واجبا لورود الحديث فيه ايضا بمعناه . ثم هذه الاحاديث معارضة بحديث ابي جهيم قال : ((اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بير جمل فلقية رجل فسلم عليه فلم يرد عليه حتى اقبل على الجدار فمسح بوجهه و يديه ثم رد عليه)) متفق عليه . فان هذا الحديث يدل على انه صلى الله عليه وسلم كره ان يذكر لفظ السلام وهو من اسماء الله تعالى على غير طهر ، فذكر الله تعالى بالتسمية قبل الوضوء اولى بالكراهة . ولو سلمنا احاديث الامر بالتسمية فهي محمولة على الندب والمراد نفي الوضوء على وجه الكمال .^(١)

(٣٨٠) : قال العبد الصالح .

ويؤيد هذا الحمل الفاظ حديث ابي هريرة ((من توضأ و ذكر اسم الله فانه طهر جسده كله و من توضأ ولم يذكر اسم الله لم يطهر الا موضع الوضوء)) فان فيها الحكم بطهارة موضع الوضوء مع عدم ذكر اسم الله عليه. وان لم يحكم فيها بطهارة الجسد كله. وفيه يعقوب ابن سلمة الليثي ، قال البخاري : لا يعرف له سماع من ابيه و لا لايه من ابي هريرة. وفيه ابو ثقال ، قال البخاري في حديثه نظر و بقية رجاله رجال الصحيح .^(١)

قال الشيخ العثماني رحمه الله : وابو ثقال هو ثمامة بن وائل بن حصين ، مشهور بكنية مقبول كما في التقريب .^(٢) فهو مختلف فيه والاختلاف لا يضر في هذا السند ، رياح بن عبدالرحمان بن حويطب ، وهو ابن عبدالرحمن بن ابي سفيان بن حويطب كما في الترمذي .^(٣) ذكره ابن جبان في الثقات في اتباع التابعين كما في تهذيب التهذيب .^(٤) و في التقريب مقبول من الخامسة فلا يرد قول ابي حاتم و ابي زرعة ، "انه مجهول" المنقول في التلخيص الحبير .^(٥) وجدة رياح هي اسماء بنت سعد بن زيد بن عمرو كما في التلخيص .^(٦) وفي التقريب .^(٧) يقال : ان لها صحبة ، اه وقد صرحت في هذه الرواية بسماعها عن النبي صلى الله عليه وسلم .^(٨)

(١) مجمع الزوائد : ج ١ ص ٩٢

(٢) التقريب : ص ٢٧

(٣) الترمذي : ج ١ ص ٦

(٤) تهذيب التهذيب : ج ٣ ص ٢٣٤

(٥) التقريب : ص ٥٧

(٦) التلخيص : ج ١ ص ٢٧

(٧) التقريب : ص ٢٨٩

(٨) اعلاء السنن : ج ١ ص ٤٥

ونظر في "رياح" الاستاذ المحقق المولوي محمد تقي العثماني في تعليقه على اعلاء السنن بان مجرد ذكر ابن حبان في الثقات لا يجدي شيئاً في امر الجهالة لما قال السيوطي ، واذا لم يكن في الراوي جرح ولا تعديل و كان كل من شيخه والراوي عنه ثقة ولم يات بحديث منكر فهو عنده ثقة و في كتاب الثقات له كثير من هذه حاله ، ولاجل هذا ربما اعترض عليه في جعلهم ثقات من لم يعرف حاله، ولا اعتراض عليه فانه لامشاحة في ذلك.^(١)

واما قول الحافظ في التقريب ، انه مقبول فيعارض ما في التلخيص له حيث قال :
واما "رياح" مجهول .^(٢)

وبمجموع ما ذكرنا من احاديث الخصوم في الباب ثبت ان كلها ضعاف و ان الاصل فيه حديث ابي هريرة رضي الله عنه ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)) ، اخرجه ابو داؤد وغيره . فمع قطع النظر عن ضعف السند فهي محمولة على الندب والمراد نفي الوضوء على وجه الكمال ، واما ما مال اليه ابن الكمال من ان التسمية في بداية الوضوء واجب : وقال العلامة للكنوي وهو الاوفق بالمنقول والاصول فهو خلاف ما عليه علمائنا من انها مستحبة او سنة .

قال العلامة الشامي رحمه الله : ما ذكره المصنف من ان البداية بالتسمية سنة هو مختار الطحاوي و كثير من المتأخرين و رجح في الهداية نديها . قيل : وهو ظاهر الرواية نهر، وتعجب صاحب البحر من المحقق ابن الهمام حيث رجح هنا وجوبها . ثم ذكر في باب شروط الصلوة ان الحق ما عليه علمائنا من انها مستحبة كيف و قد قال الامام احمد لا اعلم فيها حديثاً ثابتاً .^(٣)

(١) تدريب الرواي : نوع ١ : الكلام على صحيح ابن حبان : ص ٥٣

(٢) سنن الوضوء في التقريب : ج ١ ص ٢٧

(٣) الشامي : ج ١ ص ١٠٢

يعني بخصوصها والا فهي مستفادة من الحديث الصحيح ((كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله اقطع)) ويروي "ابن جرير" ويروي "اجزم" وادني ما فيه الدلالة على السنية وهو المعتمد من المذهب الذي يعول عليه و يذهب .^(١)

قال في البحر : والعجب من الكمال ابن الهمام انه في هذا المواضع نفى ظنية الدلالة عن حديث التسمية بمعنى مشتركها واثبتها له في باب شروط الصلوة با بلغ وجوه الاثبات بان قال : ولا شك في ذلك لان احتمال نفى الكمال قائم .^(٢)

فالحق ما عليه علمائنا من انها مستحبة كيف الخ .^(٣)

فاذا ثبت انه ظني الدلالة مع كونه ظني الثبوت و بمثله يثبت السنية او الاستحباب لا الوجوب ، فلم يظهر للقول بوجوب التسمية وجه وجيه .

(٣٨١) : الفرق بين خبر التسمية وخبر الفاتحة .

مافي المستصفي : من ان خبر الفاتحة ورد في عبارة قصدية و خبرالتسمية ورد في الوضوء الذي هو من الوسائل فانحط رتبته من الاول . ولذا لم يثبت الوجوب في الوضوء بخبر التسمية ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)) و ثبت وجوب الفاتحة بخبر ((لا صلوة الا بفاتحة الكتاب)) فلا يرد عليه ما اورد بان حديث التسمية حينئذ يعني اذا حمله على معنى نفى الكمال يكون من قبيل ((لا صلوة الا بفاتحة الكتاب)) . وقد اثبتوا به وجوب الفاتحة في الصلوة . فوجب ان يثبتوا بهذا الحديث وجوب التسمية في الوضوء .

(١) منحة الخالق على البحر الرائق : ج ١ ص ٢٠

(٢) فتح القدير : ج ١ ص ١٧٩

(٣) البحر الرائق : ج ١ ص ٢٠

(٣٨٢) : بيان غسل الوجه و تحقيق معنى الغسل .

اعلم ان الغسل عبارة عن امرار الماء على العضوء فلو رطب هذه الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف، لان الله تعالى امر بامرار الماء على العضوان المأمور به في الوضوء الغسل وذلك لا يحصل الا عند امرار الماء .^(١)

واقبل حده اى الغسل ما روي عن ابي يوسف رح انه بحيث يكون يسيل منه قطرة او قطرتين ولم يتدارك على ما قال في شرح الوقاية .^(٢)

والظاهر انه لاحاجة الى ذكر القطرتين لانه اذا كفى سيلان قطرة متحركة مع القطرتين لا محالة الا ان يقال فيه تنبيه على ان القطرتين مع عدم التدارك غير داخل في السيلان . وانما ذكر القطرتين مع حرف التردد لتخالف العبارات في ذكر مذهب ابي حنيفة رحمه الله فظاهر عامة الكتب ان سيلان القطرة الواحدة كاف، والمفهوم من عبارة الذخيرة في مسئلة التوضي بالثلج انه لا بد عنده من سيلان القطرتين فصاعدا .^(٣) ومعنى التدارك سيأتي .

واعلم ان تسبيل الماء من الاعضاء شرط في ظاهر الرواية و لا يجوز التوضي مالم يتقاطر الماء من الاعضاء المغسولة و عن ابي يوسف رحمه الله انه ليس بشرط كذا في الذخيرة .^(٤)

(١) التفسير الكبير ملخصا : ج ٣ ص ٣٤٢

(٢) شرح الوقاية : ج ١ ص ٥٥

(٣) السعاية : ج ١ ص ٤٦

(٤) حاشية شرح الوقاية : ج ١ ص ٥٤

وذكر في الحلية عن الذخيرة وغيرها انه قيل في تاويل هذه الرواية انه سال من العضو قطرة او قطرتان ولم يتدارك كما مر عن شرح الوقاية.

والظاهر ان معنى لم يتدارك لم يقطر على العضو بان قطر بعد مهلة فعلى هذا يكون ذكر السيلان المصاحب للتقاطر احترازا عمالا يتدارك فافهم . ثم على هذا التاويل يندفع ما ورد على هذه الرواية من ان البلبل بلا تقاطر مسح ، فيلزم ان تكون الاعضاء كلها مسحوة مع انه تعالى امر بالغسل والمسح .^(١)

(٣٨٣) : وذلك الاعضاء ليس بشرط عندنا خلافا لما لك رحمه الله .

وذلك الاعضاء ليس بشرط عندنا في الوضوء و لا في الغسل خلافا لما لك في الوضوء على ما نص في البيضاوي . وفي الغسل على ما نص به في كتبنا . والحجة عليه ان الغسل لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو امرار اليد المبتلة و تدارك الماء والدلك ليس بداخل في مفهومه ، فيكون زيادة على الكتاب . والزيادة نسخ ، وهو لا يجوز الا بالمتواتر او بالمشهور و هذا تحقيق لفظ الغسل في قوله تعالى : « فاعسلوا وجوهكم » .^(٢)

وقد مر ان الغسل عبارة عن امرار الماء على العضو لا امرار اليد المبتلة لانه معنى المسح ، فيكون تداركه داخلا في مفهوم الغسل نعم الدلك ليس بداخل فيه . (ش)

(١) الشامي : ج ١ ص ٨٩

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٤

(٣٨٤) : اختلاف العلماء في ذلك على ثلاثة اوجه .

فقال مالك بن انس : عليه امرار الماء ، وذلك الموضع بيده والالم يكن غسلا وقال آخرون وهو قول اصحابنا و عامة الفقهاء . عليه اجراء الماء و ليس عليه ذلكه بيده ، روي هشام عن ابي يوسف انه ان مسح الموضع بالماء كما يمسح بالدهن اجزاء .

(٣٨٥) : الدليل على بطلان قول موجبي ذلك الموضع .

ان اسم الغسل يقع على اجراء الماء على الموضع من غير ذلك ، والدليل على ذلك انه لو كان على بدنه نجاسة فوالي بين صب الماء عليه حتى ازالها سمي بذلك غاسلا ، و ان لم يدلكه بيده . فلما كان الاسم يقع عليه مع عدم الدلك لاجل امرار الماء عليه . وقال الله تعالى : « فَاغْسِلُوا » فهو متى اجرى الماء على الموضع فقد فعل مقتضى الآية و موجبها فمن شرط فيه ذلك الموضع بيده فقد زاد فيه ما ليس منه وغير جائز الزيادة في النص الا بمثل ما يجوز به النسخ . وايضا فانه لما لم يكن هناك شئ يزال بالدلك لم يكن لذلك الموضع و امسسه بيده فائدة ولا حكم فلم يختلف حكمه اذا دلكه بيده او امر الماء عليه من غير ذلك . وايضا فليس لذلك الموضع بيده حكم في الظهارة في سائر الاصول فوجب ان لا يتعلق به فيما اختلف فيه .^(١)

قال القرطبي في احكامه : وقال غيرنا : انما عليه اجراء الماء و ليس عليه ذلك بيده ، ولا شك انه اذا انغمس الرجل في الماء و غمس وجهه او يده ولم يدلكه يقال : غسل وجهه و يده ومعلوم انه لا يعتبر في ذلك غير حصول الاسم فاذا حصل كفى .^(٢)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٣٣

(٢) القرطبي : ج ٦ ص ٨٣

(٣٨٦) : بين حد الوجه في الوضوء طولا و عرضا و حكم غسل ما
تحت اللحية.

والوجه اسم لعضو معلوم مشتق من المواجهة . وحده من منابت الشعر الى منتهى
الذقن طولا وما بين الاذنين عرضا . فمن ترك غسل ما بين اللحية والاذن لم يجز وضوئه عند
الائمة الثلاثة ، خلافا لمالك رحمه الله . و يجب ايصال الماء الى ماتحت الحاجبين واهداب
العين والشارب، واما ما تحت اللحية ، فان كانت خفيفة يرى ماتحتها يجب غسله و ان
كانت كثيفة لا يرى بشرة من تحتها يسقط غسل البشرة في الوضوء كما يسقط مسح الرأس
بالشعر النابت عليه. (١)

قال الجصاص : قد قيل فيه : ان حد الوجه من قصاص الشعر الى اصل الذقن الى
شحمة الاذن ، حكى ذلك ابوالحسن الكرخي عن ابي سعيد البردعي و لانعلم خلافا بين
الفقهاء في هذا المعنى وكذلك يقتضى ظاهر الاسم اذا كان انما سمي وجهالظهوره . ولانه
يواجه الشئ ويقابل به وهذا الذي ذكرناه من تحديد الوجه هو الذي يواجه الانسان و يقابله من
غيره . (٢)

(٣٨٧) : تفصيل حكم ما بين الاذن والعدار.

لما كان حد الوجه عرضا ما بين الاذنين علم منه انما قبل الاذن كله داخل في
الوجه كما هو مذهب ابي حنيفة رح و محمد رح فيكون ما بين العذار (العدار بكسر العين
المهملة جانب اللحية) والاذن داخلا في فرض الغسل فيفرض غسله وعليه اكثر المشائخ وذكر

(١) المظهري : ج ٣ ص ٤٤

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٣٧

شمس الائمة الحلواني يكفيه ان يبيل ما بين العذار والاذن ولا يجب اسالة الماء عليه بناء على ما روي عن ابي يوسف ر ج ان المصلى اذا بل وجهه واعضاء وضوئه بالماء ولم يسلم الماء عن العضو جاز ولكن قيل تاويله انه سال من العضو قطرة او قطرتان و لم يتدارك . اى لم يتتابع و لم يترادف بحيث يلحق اخر القطرة قطرة اخرى .

(٣٨٨) : فصارت الاقوال ههنا ثلاثة .

احدها : ما ذهب اليه ابوحنيفة و محمد من ان المعتبر في الغسل هو الاسالة والتقاطر في جميع الاعضاء المغسولة واجزائها و ان ما بين العذار والاذن داخل في الوجه فيفرض غسله كغسل باقي الاعضاء . وثانيها : قول ابي يوسف : انه يكفي في الغسل ان يبيل و ان لم يسلم الماء و ان ما بين العذار والاذن غير داخل في الوجه فلا يفرض بله ايضا . وثالثها : قول شمس الائمة ان المعتبر في غسل الوجه وغيره وهو الاسالة الا ما بين العذار والاذن فانه مع دخوله في الوجه يكفيه البيل .

(٣٨٩) : والمغتنى به من هذه الاقوال هو القول الاول .

فان اهل اللغة اطبقوا على اعتبار الامرار والاسالة في حقيقة الغسل و ليس البيل غسلا عندهم (وهو ظاهر الرواية كما مر عن عمدة الرعاية) وكذا فسروا الوجه بما تقع به المواجهة و ما بين العذار والاذن كذلك (تقع به المواجهة فيكون داخلا في الوجه) .

٣٩٠) : الاعتراض على قول شمس الائمة والجواب عنه .

والمروي عن ابي يوسف رح يقتضى ان يكفي بل جميع الاعضاء ولا خصوصية لما بين نذار والاذن ، وايضا غسل القدر المذكور لا يجب عند ابي يوسف رح اما لانه ليس بداخل حد الوجه كما نسبوا اليه ، و اما لانه سقط غسله وان كان داخلا في حد الوجه للضرورة ما ذكره بعض الفقهاء . فكيف يصح قول شمس الائمة المذكور ؟ .

واجيب : ان الحلواني معدود في المجتهدين فباجتهاده اختار قولهما في كون القدر ذكور من الوجه و قول ابي يوسف رح من كفاية الببل في هذا القدر لتحقق المشقة في غسله عدم الحرج في بله . واخترع شمس الائمة من القولين المذكورين قولاً ثالثاً ، ولكن ستدرك عليه في شرح الوقاية ، و ذكر تاويل قول المحي يوسف بان مراده فيما روي عنه من ذفاية الببل . انه لا يشترط التقاطر الكثير بل يكفيه تقاطر قطرة او قطرتين و لم يتدارك اى لم يقطر على الفور بان قطر بعد مهلة لا انه لا يشترط التقاطر مطلقا ، وحينئذ يوافق مذهبه مذهبهما ، لان في مذهبهما ايضا يكفيه تقاطر قطرة او قطرتين . ولو لا هذا التاويل فقول يوسف رحمه الله مخالف للغة والشرح ، ولذا لم ياخذوا به . و ان كان هذا التاويل مخالفا لما عليه كلام الفقهاء من ذكر الخلاف بينه وبينهما ، وتصريح ان التقاطر عنده ليس بشرط مطلقا .^(١)

٣٩١) : قال العبد الضعيف .

ولي فيه نظر، اولاً : ان هذا التاويل مع انه مخالف لتصريح الفقهاء بان التقاطر

عنده ليس بشرط مطلقا ، لا يرتفع الخلاف به بينه وبينهما ، لان حاصل هذا التاويل ان سيلان القطرة او القطرتين يشترط عنده ايضا كما يشترط عندهما و لكن لا يرتفع الخلاف بين المذهبين باشتراط سيلان القطرة او القطرتين فقط ، لان عندهما كما يشترط التقاطر يشترط الفور ايضا فاذا لم يقطر على الفور بان قطر بعد مهلة لا يكفي عندهما ، لكن و يكفي عنده . نعم يندفع بهذا ما اورد عليه من ان البل بلا تقاطر مسح ، فيلزم ان تكون الاعضاء كلها مسحوة . و هذا خلاف النص لان فيه الامر بغسل بعض الاعضاء و بمسح البعض ، لان البل بعد سيلان القطرة او القطرتين و ان لم يتدارك يكون غسلا عنده فلا يرد عليه ما اورد و لم يكن غسلا عندهما بدون التدارك و معنى التدارك قد مر من الشامية فليُنظر ، و ثانيا ان عند ابي يوسف ما بين العذار والاذن ليس داخلا في حد الوجه وعندهما داخل فيه فكيف يصح ان يقال يوافق مذهبه مذهبه بهذا التاويل المذكور ؟ .

والخلاف (بين ابي يوسف و بينهما) في المتقى اما المرأة والامرء الكوسج فيفرض الغسل اتفاقا .^(١)

وهذا اجماع على انه يجب غسله قبل نبات الشعر فحيلولة الشعر بينه و بين الوجه لا تسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب و جب ايضا بعده .^(٢)

(٣٩٢) : حكم الذقن في الوضوء .

وبما ذكرنا من ان حد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن طولا ، و من الاذن الى الاذن عرضا لانه ماخوذ من المواجهة ثبت انه يجب غسل جميع الوجه في الوضوء

(١) الشامي عن الدر المننتقى : ج ١ ص ٩٠

(٢) قاله الرازي : ج ٣ ص ٥٤٣

و يجب ايصال الماء الى ما تحت الحاجبين واهداب العينين والعدار والشارب والعنققة و ان كانت كثة .^(١)

ذكر في الذخيرة في فصل الشجاج ان الذقن من الوجه بلا خلاف و اما اللحيان فمن الوجه عندنا .^(٢)

وقال في حاشية شرح الوقاية : قوله واسفل الذقن وهو معطوف على قوله الاذن ، و خارج من الغيا ان اريد من الاسفل ماتحت الذقن و داخل فيه ان اريد به الجزء الاخير من الذقن .^(٣)

(٣٩٣) : قال العبد الضعيف .

قال شيخنا العثماني رحمه الله : في فتاواه "امداد الاحكام" : ان ما بين الذقن والحلق ايضا داخلا في حد الوجه و يفرض غسله في الوضوء .^(٤)

فيفهم منه ان ما تحت الذقن داخلا في الغيا لان الذقن من الوجه بلا خلاف و اما اللحيان فمن الوجه عندنا كما مر عن الذخيرة . فلا يكون ما تحت الذقن خارجا من الغيا . فلا يرد ما اورد عليه ان هذا الحد لا يتناول اللحيين لكونهما تحت الذقن مع انهما من الوجه لان ما تحت الذقن يكون داخلا في حده . نعم يرد عليه انه لا تقع بهما المواجهة فكيف يدخلان في حد الوجه .

والجواب عنه : انا لا نسلم اعتبار المواجهة الكاملة في حد الوجه فاللحيان اللتان

(١) الحازن : ج ٢ ص ١٧

(٢) حاشية الهداية : ج ١ ص ٤

(٣) حاشية شرح الوقاية : ج ١ ص ٥٥

(٤) امداد الاحكام : ج ١ ص ٢٥٢

تحت الذقن من الوجه و ان لم تقع بهما المواجهة الكاملة ، اخذته من السعاية .

(٣٩٤) : حكم الاذنين في الوضوء .

فان قيل : فينبغي ان يكون الاذنان من الوجه لهذا المعنى قيل له : لا يجب ذلك لان الاذنين تستران بالعمامة والقلنسوة و نحوهما كما يستر صدره و ان كان متى ظهر كان مواجهها لمن يقابله قاله الجصاص .^(١)

و حديث ((الاذنان من الرأس)) يشير الى ان الاذنين خارجان عن حد الوجه مع دلالة على انهما مسحان بماء الرأس . وجه التمسك ان المراد بقوله : ((الاذنان من الرأس)) اما ان يكون لبيان الحقيقة . وهو عليه السلام غير مبعوث لذلك على انه مشاهد لا يحتاج الى بيان او بيان انهما مسحان كالرأس لا بماء الرأس و لا سبيل اليه لان الاشتراك بين الشيتين في امر لا يوجب كون احدهما من الآخر كالرجل من الوجه لاشتراكهما في الغسل . والخف من الرأس لاشتراكهما في المسح . او لبيان انهما مسحان بماء الرأس ، وذلك يناسب الذكر عن مسح الاذنين بماء واحد فانه اذا كان من ابعاض الرأس حقيقة و حكما جاز ان يمسح بماء واحد فكذا اذ حكم الشرع بذلك .^(٢)

(٣٩٥) : حكم المضمضة والاستنشاق في الوضوء .

في التفسير المظهرى : لا يشترط للوضوء التسمية ولا المضمضة ولا الاستنشاق عند الجمهور و قال احمد : كل ذلك واجب ركنا للوضوء .^(٣)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٣٧

(٢) العناية على هامش فتح القدير : ج ١ ص ١٨

(٣) التفسير للمظهرى : ج ٣ ص ٥٣

قال الجصاص : وهذا الذي ذكرنا من معنى الوجه يدل على ان المضمضة والاستنشاق غير واجبين بالآية ، اذ ليس داخل الانف والفم من الوجه اذهما غير مواجهين لمن قابلهما . واذلم تقتض الآية ايجاب غسلهما و انما اقتضت غسل ما واجهنا و قابلنا منه فمن قال : بايجاب المضمضة والاستنشاق فهو زائد في حكم الفرض ما ليس منه وهذا غير جائز لانه يوجب نسخه .^(١)

قال في البدائع : ولنا ان الواجب في باب الوضوء غسل الاعضاء الثلاثة و مسح الرأس و داخل الانف والفم ليس من جملةها ، اما ما سوى الوجه فظاهر و كذا الوجه لانه اسم لما يواجهه اليه عادة و داخل الانف والفم لا يواجهه اليه بكل حال فلا يجب غسله . و مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليهما في الوضوء دليل السنية دون الفرضية فانه كان يواظب على سنن العبادات .^(٢)

لا يقال : المواظبة تدل على الوجوب حتى حال اهل الحديث : هما فرضان غسل الجنابة والوضوء استدلالا بالمواظبة لانا نقول : انه عليه السلام كان يواظب من العبادات على ما فيه تحصيل الكمال كما كان يواظب على الاذكار (فلا دليل في نفس المواظبة على الفرضية الا بقرائن قوية) وفي كتاب الله تعالى امر بتطهير اعضاء مخصوصة . اهـ^(٣)

(٣٩٦) : الاستدلال على وجوبهما والجواب عنه .

و في المظهرى ، واما المضمضة والاستنشاق فدليل وجوبهما حديث عائشة رضی

(١) الجصاص : ج ٢ ص ٣٣٨

(٢) البدائع : ج ١ ص ٢١

(٣) البدائع : ج ١ ص ٩١ من اعلاء السنن : ج ١ ص ٣٥

الله عنها وابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذي لا بد منه او لا يتم الوضوء الا بهما)). وحديث ابي هريرة ((امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمضمضة والاستنشاق)) روي الاحاديث الثلاثة الدار قطني.

والجواب : ان حديث عائشة فيه سليمان بن موسى قال البخاري : عنده مناكير و قال النسائي : ليس بالقوى . وحديث ابن عباس ، فيه جابر الجعفي كذبه ايوب السجستاني وزائدة . وقال النسائي : متروك . واما حديث ابي هريرة فقال الدار قطني : لم يسنده غير هدية و داؤد بن المحبر عن حماد عن عمار بن ابي عمار عنه وغيرهما يرويه عن عمار مرسلًا واجاب ابن الجوزي بان هدية ثقة اخرج عنه في الصحيحين والرفع زيادة و من الثقة مقبولة ثم المرسل ايضا حجة .

وقد يحتج على وجوب استنشاق بحديث ابي هريرة : قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((اذا توضأ احدكم فليستنشق بمنخره من الماء ثم يستنثر)) رواه مسلم . و في بعض طرقه ((فليجعل في انفه ماء ثم يستنثر)) متفق عليه.

قال ابن الجوزي : قد روي نحوه عن عثمان بن عفان وسلمان بن قيس و مقدم بن معديكرب . وروي احمد و ابو داؤد والحاكم من حديث ابن عباس مرفوعا استنثروا مرتين بالغتين او ثلاثا . ولابي داؤد الطيالسي اذا توضأ احدكم فليستنثر وليفعل ذلك مرتين او ثلاثا واسناده حسن . قلنا : الامر بالمضمضة والاستنشاق والاستنثار محمول على الاستحباب لاسيما عند اقتترانه بالاستنثار الذي هو ليس بواجب اجماعاً .

وقد روي عن ابي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : انه قال : ((من توضأ فليستنثر من فعل فقد احسن و من لا فلا حرج)) ثم على اصل ابي حنيفة رحمه

الله الاحاديث التي يدل على وجوب التسمية او المضمونة او الاستنشاق او غير ذلك في الوضوء لو فرضنا صحتها لايجوز به الزيادة على الكتاب. لان الزيادة على الكتاب عنده في حكم النسخ لان مقتضى الآية صحة الصلوة عند الاقتصار على الاركان الاربعة ، ولا يجوز نسخ الكتاب بحديث الآحاد فلا يجوز الزيادة بحديث الآحاد والله اعلم .^(١)

(٣٩٧) : حكم اللحية .

قال في شرح المنية : و اما اللحية فعن ابي حنيفة رحمه الله يفرض مسح ريعها قياسا على مسح الرأس وهي رواية الحسن و عنه يفرض مسح ما يلاقي بشرة الوجه . و اختاره قاضي خان و صححه ، وقال : هو اشهر الروايات لانه لما سقط غسل ما تحته انتقلت الوظيفة اليه مسحا كما في الخف . و اظهر الروايات عنه غسل ما يلاقي البشرة . و اختاره في المحيط والبدائع . قال في معراج الدراية : وهو الاصح و في الفتاوى الظهيرية و به يفتي . قال في البدائع عن ابن شجاع : انهم رجعوا عما سوى هذا . و وجهه انه لما سقط غسل ما تحته انتقل فرض الغسل اليه كالشارب والحاجب حيث انتقل فرضية غسل ما تحتها اليهما و اما ما استرسل منها فلا يجب غسله ولا مسحه لكونه ليس من الوجه و عن ابي يوسف يفرض استيعابها بالمسح و عنه سقوطه اصلا و هو ايضا رواية عن ابي حنيفة الخ .^(٢)

وفي الدر المختار : و غسل جميع اللحية فرض يعني عمليا ايضا على المذهب الصحيح المفتي به المرجوع اليه ، و ما عدا هذه الرواية مرجوع عنه كما في البدائع (قوله : و ما عدا هذه الرواية) اي من رواية مسح الكل او الربع او الثلث او ما يلاقي البشرة او غسل

(١) المظهرى : ج ٣ ص ٥٤ - ٥٥

(٢) الكبيرى : ص ١٧

الربع او الثلث او عدم الغسل والمسح فالمجموع ثمانية.^(١)

والعجب من اصحاب المتون ، في ذكر المرجوع عنه و ترك الرجوع اليه الصحيح المفتي به مع دخولها في حد الوجه المتقدم . كما ذكره في فتح القدير . وهذا كله في الكثة و اما الخفيفة التي تري بشرتها فيجب ايصال الماء الى ما تحتها وهذا كله في غير المسترسل و اما المسترسل فلا يجب غسله و لا مسحه .^(٢)

و في منحة الخالق ، و يجوز فيه وجه آخر و هو ان يكون (ولحيته) معطوفا على وجهه فيكون المعنى و غسل لحيته فيوافق الرواية المرجوع اليها و ان كان المتبادر خلاقه فيندفع العجب عنه .^(٣)

(٣٩٨) : دليل الفرق بين الكثة والخفيفة .

قال شيخنا العثماني رحمه الله : لم يرد فيهما حديث صحيح ولكن يوخذ ايصال الماء الى البشرة اللحية الخفيفة من قوله تعالى : «فاغسلواوجوهكم» لبقاء المواجهة بها ، و عدم عسر غسلها . و يوخذ وجوب غسل ظاهر الكثيفة مما قد ذكر في شرح الاحياء ما نصه . و اما الكثيفة منها فلا يجب الا غسل ظاهرها فقط لما روي انه صلى الله عليه وسلم توحاً فغرف غرفة فغسل بها وجهه . . (هذا جزء من حديث البخاري نقل بقدر الضرورة و تمام الحديث في النيل) .^(٤)

و لا يبلغ ماء الغرفة الواحدة اصول الشعر مع الكثافة . والمعنى فيه عسر ايصال

الماء الى المنابت مع الكثافة الغير النادرة .

(١) ردالمحتار : ج ١ ص ٩٣

(٢) البحر الرائق : ج ١ ص ١٦

(٣) منحة الخالق : ج ١ ص ١٦

(٤) النيل الاوطار : ج ١ ص ١٤٣

قال العلامة المحدث السيد مرتضى الزبيدي الحنفي نورالله مرقدته في شرح الاحياء: ويوافقه سياق ما في كتب اصحابنا حيث قالوا : يجب غسل ظاهر اللحية الكثة في اصح ما يفتى به ، لانها قامت مقام البشرة فتحول الفرض اليها .^(١)

قال الشيخ : وهذا الحكم المذكور انما هو فيما يدخل تحت المواجهة ، اى ما يكون في دائرة الوجه لا كلها و اما المسترسلة تحت الذقن فخارجة عن الحكم المذكور ، كذا في الكتب الفقهية .^(٢)

قال في البدائع : ولنا انما يواجهه الى المتصل عادة لا الى المسترسل فلم يكن المسترسل وجها فلا يجب غسله .^(٣)

(٣٩٩) : و ما في البدائع من انه اذا نبت الشعر يسقط غسل ما نحتته فمحمول على ما اذا لم ترى لبشرتها .

(قوله : التي ترى بشرتها) قيد بذلك لانه الذي لا خلاف فيه و اما ما في البدائع من انه اذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته عند عامة العلماء كشيئا كان او خفيفا لان ما تحته خرج من ان يكون وجها لانه لا يواجهه به . فمحمول على ما اذا لم ترى بشرتها كما يشير اليه التعليل ، فالخفيفة قسمان . والفرق بينهما بالمعنى الثاني و بين الكثيفة العرف كما هو وجه عند الشافعية . والاصح عندهم ان الخفيفة ما ترى بشرتها في مجلس التخاطب افاده الحلبي .^(٤)

(١) انحاء السادة شرح الاحياء : ج ٢ ص ٢٥٨

(٢) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢٣

(٣) البدائع : ج ١ ص ٤

(٤) ردالمحتار : ج ١ ص ٩٤

قال في البحر : والمراد بالخفيفة التي لا ترى بشرتها . اما التي ترى بشرتها فانه يجب اىصال الماء الى ما تحتها . كذا في فتح القدير ، وقد ذكر في النهر انه لا خلاف في وجوبه و في قول البدائع : (لان ما تحته خرج ان يكون وجها الخ) . اشارة الى هذا التاويل^(١).

(٤٠٠) : قال العبد الضعيف .

لم ار التصريح في البدائع بقوله : كثيفا كان او خفيفا نعم قوله : اذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته . يوهم ان غسل ما تحت الشعر ساقط مطلقا ، وان كان خفيفا و لكن في التعليل اشارة الى ما يزيله كما مر من الشامية .

(٤٠١) : حكم لحية المرأة والخنثى المشكل .

قال شيخنا : وفي السعاية ، ذكر الخطيب الشريبي في الاقناع ، انه خرج بالرجل المرأة . فيجب غسل ذلك منها ظاهرا و باطنا و ان كشف لندرة كشافتها و مثلها خنثى ، انتهى و قواعد اصحابنا لاتاباه .^(٢)

قال الامام الرازي رحمه الله : لو نبت للمرأة لحية يجب اىصال الماء الى جلدة الوجه و ان كانت تلك اللحية كثيفة ، وذلك لان ظاهر الآية يدل على وجوب غسل الوجه . والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدأ الجبهة الى منتهى الذقن . تركنا العمل به في حق الرجال

(١) البحر الرائق : ج ١ ص ١٢ منحة الخالق على هامش البحر الرائق

(٢) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢٤

دفعاً للحرح ولحمة المرأة نادرة فتبقى على الاصل .^(١)

(٤٠٢) : حكم الشارب والشفقة والعينين .

قال في البحر : وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال انه يجب اوصول الماء الى ما تحت شعر الشارب على ما اذا كان بحيث يبدو منابت الشعر و قد جعله في التجنيس من الآداب ، وصرح الولوالجي في باب الكراهية على ان المفتى به انه لا يجب اوصول الماء الى ما تحته كالحاجبين . واما الشفة فليلتبع للضم . وقال ابو جعفر : ما انكتم عند انضمامه فهو يتبع له وما ظهر فللوجه . وصححه في الخلاصة وذكر في المجتبى لا تغسل العينين بالماء ولا باس بغسل الوجه مغمضا عينيه . وقال الفقيه احمد بن ابراهيم ان غمض عينيه شديدا لا يجوز ، ولو رمدت عينه فرمست يجب اوصول الماء تحت الرمض ان بقي خارجا بتغميض العين والا فلا . وفي المغرب الرمض ما جمد من الوسخ في الموق والموق مؤخر العين والماق مقدمها اه .^(٢)

لان هذه المذكورات و ان كانت داخلة في حد الوجه المذكور الا انها لا يجب غسلها للحرح ، وعلل في الدرر ، بان محل الفرض استتر بالحائل وصار بحال لا يواجه الناظر اليه فسقط الفرض عنه وتحول الى الحائل .^(٣)

قلت : وهو تعليل حسن يجري في كل محل فرض استتر بالحائل وتحول فرضه الى الحائل و لكن لا يجري في العينين ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما : يجب اوصول الماء الى داخل العينين لانه وجب غسل كل الوجه والعين جزء من الوجه فوجب ان يجب غسله و

(١) التفسير الكبير ج ٣ ص ٥٤٤

(٢) البحر الرائق : ج ١ ص ١٢

(٣) رد المحتار : ج ١ ص ٩٠

لكن الحرج مدفوع لقوله تعالى في آخر الآية : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » ولا شك ان في ادخال الماء في العين حرجاً .^(١)

(٤٠٣) : بيان غسل اليدين والاختلاف في ادخال المرفقين تحت الغسل .

قال في التفسيرات الاحمدية : وحد اليد الى الابط لودكر مطلقا وقد ذكر الله تعالى لها غاية بقوله الى المرافق . واختلفوا في ان المرافق داخل تحت الغسل او لا ؟ ، فعند زفر وداؤد لم يدخل المرافق في الغسل . و عندنا يدخل .^(٢)

اقول : المرفق بالكسر هو من الانسان اعلى الذراع واسفل العضد و ذهب جمهور العلماء الى وجوب ادخال المرفقين في الغسل و نقل عن مالك والشعبي وزفر و ابي بكر بن داؤد الظاهري انه لا يجب ادخال المرفقين في الغسل واختار ابن جرير الطبري و نقل عن مالك وقد سئل من قول الله عزوجل : « فاعسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق » فقال الذي امر به ان يبلغ المرفقين في الغسل لا يجاوزهما ، و حجة اصحاب هذا القول : ان كلمة "الى" لانتهاى الغاية وما يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله تعالى : « ثم اقموا الصيام الى الليل » ولان الحد لا يدخل في المحدود فوجب ان لا يجب غسل المرفقين في الوضوء .

و حجة الجمهور ان كلمة "الى" هنا بمعنى "مع" و منه قوله تعالى « ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم » اى مع اموالكم ويعضده من السنة ما صح من حديث ابي هريرة رضى الله عنه ((انه توضأ فغسل وجهه فاسبغ الوضوء ثم غسل اليمنى حتى شرع في العضد ثم يده اليسرى حتى شرع في العضد ثم قال: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ)) .

(١) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٤٣ ملخصا

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٥

والجواب عن الحججة المتقدمة ان الحد اذا كان من جنس المحدود دخل فيه
 كما في هذه الآية لان المرفق من جنس اليد واذا لم يكن من جنس المحدود لم يدخل فيه
 كما في قوله تعالى : «ثم اتقوا الصيام الى الليل» لان النهار من غير جنس الليل فلا يدخل
 فيه. (١)

(٤٠٤) : والجواب عن استدلال زفر رحمه الله وغيره على خروج المرفقين عن

حكم الغسل في الوضوء .

قال المظهري : وحكي عن الشعب و محمد بن جرير عدم وجوب غسل المرافق و به
 قال زفر رحمه الله لان كلمة "الى" للغاية . والغاية تكون خارجة عن حكم المغيا ، كما في
 «اتقوا الصيام الى الليل» او لان مذهب المحققين من العلماء العربية ، انها موضوعة لمطلق
 الغاية و اما دخولها في الحكم او خروجها فلا دلالة لها عليها ، و اما يعلم من خارج ولا
 دلالة ههنا . فلا يدخل بالشك .

قلنا : بل ههنا دليل على كون الغاية داخلا في حكم المغيا و هو الاجماع . قال
 الشافعي رحمه الله في الام : لا اعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين في الوضوء . وما
 حكي عن الشعبي و محمد بن جرير ان صح الرواية عنهما و كذا قول زفر رحمه الله لا يرفع

اجماع من قبلهم و من بعدهم ، و لم يثبت عن مالك رحمه الله خروج المرفقين صريحا . وانما
حكى عنه اشهب كلاما محتملا . وسند الاجماع فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
المبين لمجمل الكتاب . روي الدار قطني باسناد حسن من حديث عثمان في الوضوء فغسل
يديه الى المرفقين حتى مس اطراف العضدين . وقال هكذا كان وضوء رسول الله صلى الله
عليه وسلم . وروي ايضا من حديث جابر (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ ادار
الماء على مرفقيه) لكن اسناده ضعيف . وروي البزار والطبراني من حديث وائل بن حجر
مرفوعا (وغسل ذراعيه حتى جاوز المرفقين) . روي الطحاوي والطبراني من حديث ثعلبة عن
عباد عن ابيه مرفوعا (ثم يغسل ذراعيه حتى يسيل الماء على مرفقيه) . ولم يرو عن النبي
صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة رضى الله عنهم انهم تركوا غسل المرافق
والكعاب في الوضوء . وذلك دليل واضح لمعرفة معنى الكتاب ، و من ثم قال بعض
المفسرين "الى" ههنا في الموضوعين بمعنى "مع" كما في قوله تعالى : «ويزدكم قوة الى
قوتكم» وقوله تعالى «ولاتاكلوا اموالهم الى اموالكم» وقوله تعالى : «من انصارى الى
الله» اى مع الله .^(١)

(٤٠٥) : قال العبد الضعيف .

فظهر يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالإجماع ان جميع البدليس بمراد فهي
مجمل في المقدارين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان مقدار اليدفي الوضوء الى المرفقين .
وفعله ذلك عندنا على الوجوب ، لان قوله تعالى : «الى المرافق» لما احتمل دخول
المرافق فيه واحتمل خروجها صار مجملا مفتقرا الى البيان . وفعل النبي صلى الله عليه
وسلم اذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب . قاله الجصاص ^(١) فيندفع به ما قال في
البحر : فلا يفيد الافتراض لان الفعل لا يفيد ^(٢) . لان فعله صلى الله عليه وسلم ههنا ورد
على وجه البيان فهو يفيد الوجوب و كان فعله بيانا لمجمل الكتاب . والمجمل اذا التحق به
البيان يصير مفسرا من الاصل ^(٣) .

وكان الحكم بعده مضافا للمجمل لا للبيان فيكون ثابتا بقطعي يفيد الفعل
الافتراض على هذا الوجه .

و ما قال بعض المفسرين : "الى" ههنا في الموضعين بمعنى "مع" قال في البحر و هو
مردود . لانهم قالوا ان اليد من رؤس الاصابع للمنكب فاذا كانت "الى" بمعنى مع وجب
الغسل الى المنكب لانه كغسل القميص وكفه و غاية انه فرد كأفراد من العام و ذلك لا
يخرج غيره ^(٤) .

والجواب ان المراد من "اليد" في الآية من الاصابع الى المرافق للإجماع على سقوط
ما فوق ذلك ^(٥) .

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٣٨

(٢) البحر الرائق : ج ١ ص ١٣

(٣) البدائع : ج ١ ص ٤

(٤) البحر الرائق : ج ١ ص ١٣

(٥) رد المحتار : ج ١ ص ٩١

وما في الهداية وغيرها من انه غاية لمقدر تقديره «اغسلوا ايديكم» مسقطين الى المرفق مردود ، لان الظاهر تعلقه ب «اغسلوا» و تعلقه بمقدر بخلاف الظاهر بلا ملجئ مع ان المقصود منه الاسقاط و هو لا يوجه عما فوق المرفق بل عما قبله باللفظ اذ يحتمل اسقطوا من المنكب الى المرافق او من رؤس الاصابع الى المرافق فلم يتعين الاول كما لا يخفى .

قال في البحر : و فرقهم بين غاية الاسقاط و بين غاية المد ، بان صدر الكلام ان كان متناولا لما بعد "الى" فهي للاسقاط كمستلثنا والا فهي للمد نحو «اقموا الصيام الى الليل» ليس بمطر دلا تنفاضه بالغية في اليمين فان ظاهر الرواية عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلمه الى عشرة ايام لا يدخل العاشر مع تناول الصدر له كما في جامع الفصولين . و كذلك رأس السمكة في قوله : (والله لا أكل السمكة الى رأسها) فانها لا تدخل مع تناول المذكور .

وفي النهر : و ما نسبه الى الهداية سهو و انما الذي فيها رد لقول زفر رحمه الله ، الغاية لا تدخل في المغيا . ان هذه الغاية لاسقاط ما وراء ها يعني فهي داخلة و الجار متعلق ب «اغسلوا» على كل حال ، والنقض بمسئلة اليمين .

اجاب عنه في فتح القدير . بان الكلام هنا في اللغة و الايمان مبنية على العرف . نعم يرد النقص بمثل قراءت القرآن الى سورة كذا و الهداية الى كتاب كذا فان الغاية فيهما لا تدخل تحت المغيا مع تناول الصدر لها .^(١)

قال في البحر : و الحق ان شياً مما ذكره لا يدل على الافتراض . فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضيتها . قال الامام الشافعي رحمه الله في الام : لا نعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين . وهذا منه حكاية للاجماع . قال في فتح الباري بعد نقله عنه : فعلى هذا فزفر محجوج بالاجماع قبله . وكذا من قال ذلك من اهل الظاهر بعده .^(٢)

(١) منحة الخالق : ج ١ ص ١٣

(٢) البحر الرائق : ج ١ ص ١٣

(٤٠٦) : الكلام على قوله صاحب البحر فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما .

قوله : والاولى الخ مما لاحاجة اليه اذا الفروض العملية لا تحتاج في اثباتها الى القاطع ، فيحتاج الى الاجماع على ان قول المجتهد ، "لا اعلم مخالفا" لا يكون حكاية الاجماع الذي يكون غيره محجوجا به . فقد قال الامام اللامشى في اصوله : لا خلاف ان جميع المجتهدين لو اجمعوا على حكم واحد و وجد الرضا من الكل رضا كان ذلك اجماعا فاما اذا نص البعض و سكت الباقون لا عن خوف بعد اشتهار القول ، فعامة اهل السنة ان ذلك يكون اجماعا ، وقال الشافعي رحمه الله تعالى : لا اقول انه اجماع و لكن اقول : لا اعلم فيه خلافا . و قال ابو هاشم من المعتزلة لا يكون اجماعا اهـ .^(١)

ويكون حجة ايضا و قدمنا ايضا عن شرح المنية ، ان غسل المرفقين والكعبين ليس بفرض قطعي بل هو فرض عملي كربع الرأس . ولذا قال في النهر : ايضا لا يحتاج الى دعوى الاجماع ، لان الفروض العملية لا يحتاج في اثباتها الى القاطع .^(٢)

(٤٠٧) : البحث في الفرض القطعي والظني .

قال في البحر : والظاهر من كلامهم في الاصول والفروع ان الفرض على نوعين ، قطعي وظني ، هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفواته . والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض و بين الظني المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام اهـ . بيان ذلك ان الادلة السمعية اربعة . الاول : قطعي الثبوت والدلالة ، كنصوص القرآن المفسرة او المحكمة

(١) منحة الخالق : ج ١ ص ١٣

(٢) ردالمحتار : ج ١ ص ٩٢

والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي . والثاني : قطعي الثبوت ظني الدلالة ، كآيات المؤولة . الثالث : عكسه ، كالاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي . الرابع : ظنيتهما ، كالاخبار الاحاد التي مفهومها ظني ، فبالاول يثبت الفرض والحرام . وبالثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم . وبالرابع السنة والمستحب . ثم ان المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظني حتى يصير قريبا عنده من القطعي ، فما ثبت به يسميه فرضا عمليا لانه يعامل معاملة الفرض في وجوب العمل ، ويسمى واجبا نظرا الى ظنية دليله فهو اقوى نوعى الواجب واطرف نوعى الفرض بل قد يصل خبر الواحد عنده الى حد القطعي ، ولذا قالوا انه اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركن به حتى تثبت ركنية الوقوف بعرفات بقوله صلى الله عليه وسلم "الحج عرفة" وتمام تحقيق هذا المقام في فصل المشروعات من حواشينا على شرح المنار. (١)

(٤٠٨) : ولا يكفر جاحد الغروض العملية .

وفي الخلاصة ، لو انكر الوضوء لغير الصلوة لا يكفر عندنا الا ان يجاب بانه من الفرض العملى وهو اقوى نوعى الواجب واطرف نوعى الفرض فلا يكفر جاحده. (٢)

وكذا حكم تقدير المسوح بالربع اى ربع الرأس ومثله غسل المرفقين والكعبين فانه لم يثبت شئ منها بقطعي . ولذا لم يكفر المخالف فيها اجماعا كذا في الحلية . (٣)

(١) الشامي : ج ١ ص ٨٨

(٢) الشامي : ج ١ ص ٢٣

(٣) الشامي : ج ١ ص ٨٦

(٤٠٩) : الفرق بين الغرض القطعي والعملي والواجب .

والغرض العملي ما يفوت الجواز بفوته ، كمسح ريع الرأس وهو اقوى نوعى الواجب فهو فرض من جهة العمل و يلزم على تركه ما يلزم على ترك الفرض من الفساد لا من جهة العلم والاعتقاد فلا يكفر بجحده كما يكفر بجحد الفرض القطعي بخلاف النوع الاخر من الواجب كقرأة الفاتحة لا يلزم من تركه الفساد ولا من جحوده الاكفارة .^(١)

(٤١٠) : تحقيق لفظ المسح في قوله تعالى «وامسحوا» واختلاف العلماء

في القدر الواجب من مسح الرأس .

ان المسح هو مساس اليد بشئ في اللغة . وحده في الشرع : ان يمسح باليد المبتلة بللا لا يسيل منه الماء و لا يقطر والا لكان غسلا لامسحا .

وفرض المسح عندنا ريع الرأس . و عند الشافعي رحمه الله ادنى ما يطلق عليه اسم المسح شعرة او شعرتان او ثلث شعرات . وعند مالك رحمه الله الاستيعاب فرض . و بيانه ان الباء في قوله تعالى : «وامسحوا برؤسكم» زائدة عند مالك فصار كقوله تعالى : «فاغسلوا وجوهكم» فوجب الاستيعاب في مسح الرأس واخذ بالاحتياط . وللتبعيض عند الشافعي رحمه الله فوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح واخذ باليقين . و عندنا ايضا بعض الرأس مراد وهو الريع ، لكن لا من حيث ان الباء للتبعيض بل الباء للالصاق لكنها اذا دخلت في آلة المسح يراد به من المحل كله و من الآلة بعضها يقال مسحت الحائط بيدي اى كله ببعضها . و اذا دخلت في محل المسح يراد به بعضه يقال مسحت بالحائط اى ببعضه .

وذلك لان الآلة وسيلة غير مقصودة فيكون فيها البعض، فاذا دخل الباء في المحل وهو الرأس مثلا، شبه المحل بالوسائل فيراد به البعض كما يراد بالوسائل فصار التبويض مراد بهذا الطريق لا من حيث الباء، وذلك البعض كان مبهما فلحقه حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهو انه مسح على ناصيته بيانا له، وهو مقدار الربع، فيكون هو فرضا لا غير. هكذا ذكره في كتب الاصول والفقه. وهو مبحوث بوجوه شتى لا يليق ايرادها هنا. وقيل المفروض في المسح هو مقدار ثلث اصابع اليد لانها اكثر ما هو الاصل في آلة المسح.^(١)

(٤١١) : والمعتمد رواية الربع عند الحنفية .

والحاصل ان المعتمد رواية الربع، و عليها مشى المتأخرون، كابن الهمام وتلميذه ابن امير حاج و صاحب النهر والمقدسي والمصنف والشرنبلالي وغيرهم.^(٢)

وفي تفسير روائع البيان : اتفق الفقهاء على ان مسح الرأس من فرائض الوضوء لقوله تعالى : «وامسحوا برؤسكم» ولكنهم اختلفوا في مقدار المسح على اقوال .

(الف) قال المالكية والحنابلة : يجب مسح جميع الرأس اخذا بالاحتياط .

(ب) وقال الحنفية : يفترض مسح ربع الرأس اخذا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم

بمسحه على الناصية .

(ج) وقال الشافعية : يكفي ان يمسح اقل شئ يطلق عليه اسم المسح ولو شعرات

اخذا باليقين .

(١) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٦

(٢) الشامي : ج ١ ص ٩٢

دليل المالكية والحنابلة .

استدل المالكية والحنابلة على وجوب مسح جميع الرأس ، بان الباء كما تكون اصلية تكون زائدة للتأكيد . واعتبارها هنا زائدة اولى . والمعنى وامسحوا رؤسكم . وقالوا : ان آية الوضوء تشبه آية التيمم و قد امر الله تعالى بمسح جميع الوجه في التيمم «فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه» ولما كان المسح في التيمم عاما لجميع الوجه ، فكذلك نصا يجب مسح جميع الرأس ولا يجزئ مسح البعض و قد تاكد ذلك بفعل النبي صلى الله عليه وسلم . حيث ثبت انه كان اذا توضأ مسح رأسه كله .

دليل الحنيفة والشافعية .

واستدل الحنيفة والشافعية بان الباء (للتبويض) و ليست زائدة . والمعنى امسحوا بعض رؤسكم الا ان الحنفية قدره بربع الرأس لما روي المغيرة بن شعبة ، (ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسفر فنزل الحاجة ثم جاء فتوضأ و مسح على ناصيته) ^(١)

واما الشافعية فقالوا : الباء للتبويض ، واقل ما يطلق عليه اسم المسح داخل بيقين و ما عداه لا يقين فيه فلا يكون فرضا ، و انما يحمل على الندب .

قال الشافعي رحمه الله : احتمال قول الله تعالى : «وامسحوا برؤسكم» بعض الرأس و مسح جميعه فدللت السنة على ان مسح بعضه يجزئ وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصرته و قال في موضع آخر : فان قيل : قد قال الله عزوجل : «فامسحوا بوجوهكم» في التيمم ايجزئ بعض الوجه فيه ؟ قيل له : مسح الوجه في التيمم بدل من غسله فلا بد ان ياتي بالمسح على جميع موضع الغسل منه و مسح الرأس اصل فهذا فرق ما

بينهما . (وهو الجواب عن استدلال المالكية على وجوب مسح جميع الرأس بوجوب مسح جميع الوجه في التيمم و حاصله ان القياس مع الفارق و هو لا يجوز والفرق ما بيناه . ش)

قال القرطبي : اجاب علمائنا عن الحديث بان قالوا : لعل النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لعذر لا سيما و كان هذا الفعل منه صلى الله عليه وسلم في السفر و هو مظنة الاعذار و موضع الاستعجال و الاختصار ، ثم هو لم يكتف بالناصية حتى مسح على العمامة . فلو لم يكن مسح جميع الرأس واجبا لما مسح على العمامة .^(١)

ولنا ان الآية دالة على انه يجب المسح على الرأس و مسح العمامة ليس مسحا للرأس و احتجوا بما روي انه عليه الصلوة والسلام مسح على العمامة و جواينا : لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة .^(٢)

اقول : "الباء" في اللغة العربية موضوعة للتبويض . و كونها زائدة خلاف الاصل و متى امكن استعمالها على حقيقة ما وضعت له و جب استعمالها على ذلك النحو . فالفرض يجزئ بمسح البعض ، والسنة مسح الكل فما ذهب اليه الشافعية والحنفية اظهر . و ما ذهب اليه المالكية والحنابلة احوط والله اعلم .^(٣)

قال العبد الضعيف .

ان "الباء" للالصاق و هو المعنى الحقيقي للباء اجمع عليه علماء العربية (و هو ظاهر كلام سيبويه و هو الذي اختاره جمع من ارباب التحقيق ، منهم ابن الهمام في تحرير الاصول كما في حاشية عمدة الرعاية) .^(٤) لا يصر عنه الا بدليل و هي تدخل على

(١) القرطبي : ج ٦ ص ٨٨

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٤٥

(٣) روايع البيان : ص ٥٣٩

(٤) حاشية عمدة الرعاية : ج ١ ص ٥٨

الوسائط غالباً والوسائط لا يقتصد استيعابها ، ذلك اذا دخلت على المحل دلت على ان الاستيعاب غير مراد و يدل على ذلك فعله صلى الله عليه وسلم عن المغيرة بن شعبة ((ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته الخ)) . كما قال القاضي .^(١)

فصار التبعض مراداً بهذا الطريق لا من حيث ان الباء موضوعة للتبعض . واحاديث الاستيعاب محمولة على الاستحباب لا ينفي عدم جواز الاكتفاء على البعض بل يدل على جواز الاكتفاء على البعض حديث المغيرة بن شعبة المذكور فيه ، انه صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته و لم يستوعب . فان لم يجز الاكتفاء على البعض لم يكتف بالناصية قط . والمسح على العمامة اذا ثبت نفعاً و لا يكون المسح على العمامة مسحاً على الرأس لان الظاهر ان المسح على العمامة ليس مسحاً على الرأس المأمور بالآية . ولعله مسح على العمامة بعد مسح قدر الفرض على الرأس . كما مر عن الكبير . فلم يثبت استيعاب المسح على الرأس و لم يقع المسح على العمامة مقام المسح على الرأس . فلم يصح قول القرطبي : فلو لم يكن مسح جميع الرأس واجباً لما مسح على العمامة فان المسح على العمامة ليس بمسح على الرأس .

قال الشيخ : فالحق ما قاله الخطابي : فرض الله مسح الرأس ، والحديث في مسح العمامة محتمل للتاويل فلا يترك المتيقن للمحتمل . و ما قاله الحافظ في معنى المسح على العمامة انه كمل عليها بعد مسح الناصية صحيح لا يعارضه شيء و ما ظنه بعض الناس من عدم جريانه في الاحاديث القولية فقد رددناه عليه .^(٢)

ولما ثبت ان مسح جميع الرأس غير مراد فقال الشافعي رحمه الله : فالمعنى وامسحوا بعض رؤسكم . فالآية مطلق فيكفي من الرأس مسح شعرة او ثلث شعرات . وقال ابو حنيفة رحمه الله : بل الآية مجملة لان جميع الرأس غير مراد بدلالة كلمة الباء واحاديث

(١) المظهرى : ج ٣ ص ٤٦

(٢) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢٣

المسح على مقدم الرأس، ولا مطلق البعض من الرأس اى بعض كان لان ذلك يحصل في ضمن غسل الوجه ضرورة استيعاب الوجه ، واذا كانت الآية مجملة التحق حديث المغيرة . و ما في معناه بيانا لها فقلنا لوجوب مسح ربع الرأس لان الرأس اربعة جوانب ، مقدم الرأس واحد منها. (١)

وما اورد اولاً : ان حديث مسح الناصية خبر احاد فكيف يجوز به البيان ؟ فجوابه : ان خبر الواحد لا تجوز به الزيادة على الكتاب و لا نسخ اطلاقه و اما بيان مجمل الكتاب فيصح به كما قرر في علم الاصول .

و ثانياً : انه يجوز ان يكون الفعل النبوي على سبيل السنية لا على سبيل الفرضية. جوابه : ان مسحه صلى الله عليه وسلم كل الرأس غالباً و اكتفاءه على بعض الناصية احياناً و عدم الاكتفاء على اقل منه و لو مرة دليل واضح على انه لبيان القدر الضروري .

ثالثاً : ان كون ذلك بيانا موقوف على اثبات ان هذا الوضوء الذي اكتفى فيه على مسح الناصية اول وضوئه بعد نزول الآية لثلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة . جوابه : انه لا ضرورة الى ذلك فان العمل بالفرض اعنى مسح الرأس في ضمن مسح كل الرأس ممكن فلا يقدر تاخير البيان في العمل. (٢)

(٤١٢) : الفرق بين المجمع والمطلق .

ان المجمع مجهول المراد حتى ياتي البيان من المتكلم موصولا او مفصولا . فاذا جاء

(١) التفسير المظهرى : ج ٣ ص ٤٧

(٢) عمدة الرعاية : ج ١ ص ٦١

البيان التحق ذلك باصله و صار المجل: مفيدالما اريد به المطلق معلوم المراد مجهول الكيفية غير محتاج الى البيان و حكمه انه يحمل على الاقل المتيقن الا ان يدل دليل على خلاقه فاختر اصحابنا ان الآية مجملة في حق مقدار المسح فلا يعلم مقداره الا ببيان الشارع و قد جاء بيانه بفعله صلى الله عليه وسلم ، انه مسح على الناصية فيلحق هذا البيان باصل الكتاب فيكون هذا القدر فرضا لكونه الثابت بالكتاب و ظن الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى : «وامسحوا برؤوسكم» مطلق فيحمل على الاقل اليقيني و هو ما يسمى في العرف مسحا و ان كان مقدار شعرة فيكون هذا القدر فرضا بهذا النص .

وما زاد عليه مما ثبت بالاحاديث من مسح الناصية والاستيعاب يكون سنة . قلت ولا شك ان مقدار شعرة لا يسمى في العرف مسحا و من مسح برأسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة (نهاية) . ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم الاكتفاء على اقل من مسح الناصية ولو جاز لاكتفى على اقل منه ولو مرة لبيان الجواز ، و بالجملة ، فان ادعى احد تواتر نفس المسح على العمامة او شهرته فيمكن تسليمه و لا يضرنا (لانه كمل عليها بعد مسح الناصية واداء الفرض بمسح الناصية) و ان ادعى تواتر الاكتفاء بمسح العمامة مع ترك المسح على الرأس فغير مسلم. و الزيادة على الكتاب بالخبر لا يجوز الا به ، و دونه خرط القتاد والله الهادي الى طريق السداد .^(١)

قال في عمدة الرعاية : ولا يجوز المسح على عمامة ولا على قلنسوة و برقع ، والوجه في ذلك كله ان ثبوت المسح و قيامه مقام الغسل على خلاف القياس ، فيقتصر على ماورد به النص ، ولم يرد في الشرع الاكتفاء بالمسح على هذه الاشياء و قيامه مقام الغسل ، ولا دخل للرأي فيه حتى يثبت جوازه بالقياس على مسح الخفين.^(٢)

(١) قاله الشيخ في اعلانه : ج ١ ص ٢٣

(٢) باب المسح على الخفين . حاشية شرح الوقاية : ج ١ ص ١١٣

البحث على حديث المغيرة بن شعبة .

فهذا حديث مغيرة بن شعبة رضى الله عنه رواه محمد بن بشار مرة بلفظ ،
 ((توضاء النبي صلى الله عليه وسلم و مسح على الخفين والعمامة)) وذكر محمد بن بشار
 في هذا الحديث في موضع آخر ((انه مسح على ناصيته و على عمامته)) قال الترمذي : و
 قد روي هذا الحديث من غير وجه عن المغيرة بن شعبة و ذكر بعضهم المسح على الناصية و
 العمامة و لم يذكر بعضهم الناصية. (١)

فكل من روي من الصحابة انه راي النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على العمامة
 محمول على الاختصار في الرواية بدليل ما ورد من بعضهم التصريح بمسح الناصية معها.
 ولا يخفى ان السكوت عن شئ لا يدل على نفيه كما صرح به الشوكاني في النيل ناقلا عن
 ابن القيم . (٢)

ولفظه "فسكوت انس عنه" لا يدل على نفيه و قد اثبتته حديث المغيرة اه .
 والاختصار في الرواية والاقتصار على ذكر المهم لم يزل من داب الرواة قديما و حديثا ،
 فبعضهم ياتي بالحديث على وجهه و يسوقه بسياق أتم . و بعضهم يحذف منه اشياء و
 يقتصر على ما هو المهم عنده كما لا يخفى على من جمع طرق الاحاديث . (٣)

وقد مر ان "الباء" للالصاق واستدل في البحر ان الفعل الذي هو المسح قد تعدى الى
 الآلة وهي اليد ، لان الباء اذا دخلت في الآلة تعدى الفعل الى كل الممسوح ، " كمسحت
 راس البتيم بيدي " و على المحل ، تعدى الفعل الى الآلة . والتقدير "وامسحوا ايديكم
 برؤسكم" فيقتضى استيعاب اليد دون الرأس و استيعابها ملصقة بالرأس لا يستغرق غالبا

(١) الترمذي : ج ١ ص ١٥

(٢) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢١

(٣) اعلاء السنن ج ١ ص ٢٢

سوى ربه . فتعين مرادا من الآية وهو المطلوب . والاستعياب في التيمم لم يكن بالآية بل بالسنة كما صرح به في البدائع اهـ .^(١)

وفي اعلاء السنن ، واما حديث الاطلاق والاجمال في الآية فلا مدخل له في اصل المقصود لان مواظبه عليه السلام بلا تركه احيانا دليل مستقل على الوجوب على ما حققه صاحب الهداية في مواضع . اذا لم يقتض عدم الوجوب دليل مستقل معارض كالتصريح بعدم الوجوب في نص وككون الفعل غير مقصود ونحوه ، ولم ينقض عليه السلام من الريع قط فثبت المواظبة في قدر الريع تواترا كذا قال الشيخ .^(٢)

فان قيل : يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لما اقتصر على مسح الناصية لضرورة او كان وضوء من لم يحدث .

قيل له : انه لو كان هناك ضرورة لنقلت كما نقل غيره و اما كونه وضوء من لم يحدث فانه تاويل ساقط لان في حديث المغيرة بن شعبه ((ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى حاجته ثم توضاء و مسح على ناصيته)) ولو ساغ هذا التاويل في مسح الناصية لساغ في المسح على الخفين حتى يقال انه مسح لضرورة او كان وضوء من لم يحدث .^(٣)

(١) اعلاء السنن : ج ١ ص ٦

(٢) اعلاء السنن : ج ١ ص ٦

(٣) قتاله الجصاص : ج ٢ ص ٣٤٢

فصل الخصام في غسل الاقدام

٢٤ : { قوله تعالى : «وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعيبين»
(الآية - ٦)

(٤١٣) : بيان غسل الرجلين و بيان اختلاف القراتين فيه .

قال ابو بكر الجصاص : قرأ ابن عباس رضى الله عنه والحسن و عكرمة و حمزة و ابن كثير «وارجلكم الى الكعيبين» بالخفض ، و تأولوها على المسح . و قرء على رضى الله عنه و عبدالله بن مسعود و ابن عباس في رواية و ابراهيم والضحاك و نافع ابن عامر الكسائى و حفص بن عاصم بالنصب ، وكانوا يرون غسلها واجبا . والمحفوظ عن الحسن البصري استيعاب الرجل كلها بالمسح و لست احفظ عن غيره ممن اجاز المسح من السلف هو على الاستيعاب او على البعض، وقال^ك قوم يجوز مسح البعض ، ولا خلاف بين فقهاء الامصار في ان المراد الغسل وهاتان القراءتان قد نزل بهما القرآن جميعا ونقلتهما الامة تلقيا من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٤١٤) : بيان ان كل واحدة منهما محتملة للمسح والغسل .

ولا يختلف اهل اللغة ان كل واحدة من القراتين محتملة للمسح بعطفها على الرأس و يحتمل ان يراد بها الغسل بعطفها على المغسول من الاعضاء وذلك لان قوله تعالى : «وارجلكم» بالنصب يجوز ان يكون مراده فاغسلوا ارجلكم و يحتمل ان يكون معطوفا على الرأس فيراد بها المسح وان كانت منصوبة فيكون معطوفا على المعنى لا على اللفظ لان المسح به مفعول به :

كقول الشاعر : معادي اننا بشرفا سجع فلسنا بالجبال ولا الحديد

فنصب الحديد وهو معطوف على الجبال بالمعنى . و يحتمل قراءة الحذف ان تكون معطوفة على الرأس فيراد به المسح و يحتمل عطفه على الغسل و يكون مخفوضا بالمجاورة كقوله تعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون » ثم قال : « و حور عين » فخفضهن بالمجاورة وهن معطوفات في المعنى على الولدان لانهن يظفن ولا يظاف بهن و كما قال الشاعر :

فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخطاب

فخفض خطابيا بالمجاورة و هو معطوف على المرفوع من قوله راكب . والقوافي مجرورة الا ترى الى قوله :

فقل مثلها في مثلهم او قلمهم على داري بين ليلى وغالب

ثبت بما وصفنا احتمال كل واحدة من القراءتين للمسح والغسل ، فلا يخلوا حينئذ القول من احد معان ثلاثة . اما ان يقال ان المراد هما جميعا مجموعان فيكون عليه ان يمسح ويغسل فيجمعها او ان يكون احدهما على وجه التخيير بفعل المتوضى ايهما شاء و يكون ما يفعله هو المفروضي او يكون المراد احدهما بعينه لا على وجه التخيير ، وغير جائز ان يكونا هما جميعا على وجه الجمع لاتفاق الجمع على خلافه ، ولا جائز ايضا ان يكون المراد احدهما على وجه التخيير اذ ليس في الآية ذكر التخيير ولا دلالة عليه ، ولو جاز اثبات التخيير مع عدم لفظ التخيير في الآية لجاز اثبات الجمع مع عدم لفظ الجمع ، فبطل التخيير بما وصفنا . واذا انتفى التخيير والجمع لم يبق الا ان يكون المراد احدهما لا على وجه التخيير فاحتجنا الى طلب الدليل على المراد منهما .

(٤١٥) : الدليل على وجوب غسل الوجهين .

فالدليل على ان المراد الغسل دون المسح اتفاق الجميع على انه اذا غسل فقد ادى

فرضه فاتى بالمراد ، وانه غير ملوم على ترك المسح ، فثبت ان المراد الغسل . وايضا فان اللفظ لما وقف الموقوف الذي ذكرنا من احتماله لكل واحد من المعنيين مع اتفاق الجميع على ان المراد احدهما صار في حكم المجمل المفتقر الى البيان . فمهما ورد فيه من البيان الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله وفعله ، علمنا انه مراد الله تعالى . وقد ورد البيان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغسل قولاً و فعلاً . فاما وروده من جهة الفعل فهو ما ثبت بالنقل المستفيض المتواتر ، ان النبي صلى الله عليه وسلم غسل رجليه في الوضوء ولم يختلف الامة فيه ، فصار فعله ذلك وارداً مورد البيان . وفعله اذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب . فثبت ان ذلك هو مراد الله تعالى بالآية . واما من جهة القول فما روي جابر رضى الله عنهما و ابوهريرة رضى الله عنه وعائشة رضى الله عنها و عبدالله بن عمر رضى الله عنه وغيرهم : ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى قوماً تلوح اعقابهم لم يصبهم الماء فقال : ((ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء)) وتوضاء النبي صلى الله عليه وسلم مرة مرة فغسل رجليه وقال : ((هذا وضوء من لا يقبل الله له صلوة الا به)) . فقوله : ((ويل للاعقاب من النار)) وعيد لا يجوز ان يستحق الا بترك الفرض ، فهذا يوجب استيعاب الرجل بالطهارة . ويبطل قول من يجيز الاقتصار على البعض . وقوله صلى الله عليه وسلم : ((اسبغوا الوضوء)) وقوله بعد غسل الرجلين : ((هذا وضوء من لا يقبل الله له صلوة الا به)) ، يوجب استيعابهما بالغسل لان الوضوء اسم للغسل يقتضى اجراء الماء على الموضع . والمسح لا يقتضى ذلك ، وفي الخبر الآخر اخبار ان الله تعالى لا يقبل الصلوة الا بغسلهما . وايضا فلو كان المسح جائزاً لما خلا النبي صلى الله عليه وسلم من بيانه اذ كان مراد في المسح كهو في الغسل فكان يجب ان يكون مسحه في وزن غسله فلما لم يرو عنه المسح حسب وروده في الغسل ثبت ان المسح غير مراد .

وايضا ان القرأتين كالآيتين في احدهما الغسل و في الاخرى المسح لاحتمالهما للمعنيين فلو وردت آيتان ، احدهما توجب الغسل والاخرى المسح لما جاز ترك الغسل الى المسح لان في الغسل زيادة فعل و قد اقتضاه الامر بالغسل فكان يكون حينئذ يجب استعمالهما على اعمهما حكما و اكثرهما فائدة ، وهو الغسل لانه يأت على المسح . والمسح لا ينتظم الغسل .

وايضا لما حدد الرجلين بقوله تعالى : «وارجلكم الى الكعبين» كما قال : «وايديكم الى المرافق» دل على استيعاب الجميع كما دل ذكر الايدي الى المرافق على استيعابهما بالغسل ^(١) (لان التحديد انما جاء في المغسول و لم يجئ في المسوح فلما وقع التحديد مع المسح علم انه في حكم الغسل قاله الخازن) . ^(٢)

وايضا لما احتملت الآية الغسل و المسح استعمالناها على الوجوب في الحالين الغسل في حال ظهور الرجلين والمسح في حال لبس الخفين . ^(٣)

وبهذا يظهر ان الجر ان كان لغير الجوار فهنا تقدير اي امسحوا بارجلكم اذا لبستم الخفين . ^(٤)

قال بحر العلوم في شرح مسلم الثبوت : و ما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف مغيبا الى الكعب مع انه لا غاية له فساقت لان الغاية حينئذ لا تكون غاية للمسح بل للتخفيف المفهوم من الآية و المعنى والله اعلم وامسحوا بارجلكم حال كونكم متخفين ساترين الى الكعبين اشارة الى انه لا مسح اذا كان مكشوفاً شئ من الرجل الى الكعب فافهم ، فان هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة. ^(٥)

(١) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٤٧

(٢) لباب التاويل للخازن ج ٢ من مجموعة التفاسير ص ٢٤٢

(٣) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٤٧ ملخصا

(٤) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٧

(٥) فواتح الرحموت : ج ٢ ص ١٩٦

قال في الخازن : اما قراءة النصب ، فالمعنى فيها ظاهر ، لانه عطف على المغسول لوجوب غسل الرجلين على مذهب الجمهور ، ولا يقدر فيه قول من خالف . واما قرعة الكسر فقد اختلفوا في معناها والجواب عنها فقال ابو حاتم وابن الانباري و ابو علي الكسر عطف على المسحوح غير ان المراد بالمسح في الارجل الغسل . وقال ابو زيد : المسح خفيف الغسل لقول العرب تمسحت للصلوة بمعنى توضأت لها و هات ما اتمسح به للصلوة بمعنى اتوضأ . قال ابو حاتم : و ذلك ان المتوضئ لا يرضى بصب الماء على اعضاءه حتى يمسحها مع الغسل فسمى الغسل مسحاً بهذا الاعتبار فعلى هذا ، الرأس والرجل مسحان الا ان مسح الرأس اخف .

وقال جماعة من العلماء : ان الارجل معطوفة على الرأس في الظاهر والمراد فيها الغسل لانه قد ينسق بالشئ على غيره والحكم فيهما مختلف كما قال الشاعر :

يا ليت بملك قد غدا متقلدا سيفا و رمحا

والمعنى و حاملا رمحا لان الرمح لا يتقلد به و كذلك قول الآخرين : "علفتها تبنا وماء ا باردا" يعني وسقيتها ماء ا بارداً و كذلك المعنى في الآية ، وامسحوا برؤوسكم ، واغسلوا ارجلكم . فلما لم يذكر الغسل و عطفت الارجل على الرأس في الظاهر اكتفى بقيام الدليل على ان الارجل مغسولة من مفهوم الآية والاحاديث الصحيحة الواردة بغسل الرجلين في الوضوء .^(١)

(٤١٦) : الجواب عما قيل لها سقط فرض الرجل في حال التيمم كما سقط فرض الرأس على انها ممسوحة .

فان قيل : لما سقط فرض الرجل في حال التيمم كما سقط فرض الرأس دل على

(١) لباب التاويل للخازن ج ٢ ص ٢٤٢ من مجموعة التفسير

انها ممسوحة غير مغسولة . قيل له : فهذا يوجب ان لا يكون الغسل مرادا و لا خلاف انه اذا غسل فقد فعل المفروض و لم تختلف الامة ايضا في نقل الغسل عن النبي صلى الله عليه وسلم . و ايضا فان غسل البدن كله يسقط في الجنابة الى التيمم عند عدم الماء و قال التيمم في هذين العضوين مقام غسل سائر الاعضاء كذلك جائز ان يقوم مقام غسل الرجلين و ان لم يجب التيمم فيها .^(١)

(٤١٧) : قال العبد الضعيف .

و بهذا سقط ما قيل : ان ما كان عليه الغسل جعل عليه التيمم و ما كان عليه المسح اهمل ، لان التيمم في الجنابة في هذين العضوين يعنى الوجه و اليدين ، يقوم مقام غسل سائر الاعضاء و يسقط غسل بقية البدن مع ان غسل سائر البدن فرض في الجنابة عند وجدان الماء فلا دلالة في سقوط فرض الرجل في حال التيمم على انها ممسوحة في الوضوء كما لا دلالة في سقوط فرض سائر الاعضاء في التيمم على ان سائر الاعضاء ممسوحة في الغسل هذا ما ظهر لي . والله اعلم .

(٤١٨) : قال حكيم الامة التهانوي رحمه الله ما تعريبه .

وهذه نكتة (اي ما كان عليه المسح اهمل) يتوقف على ثبوت كون الرجل ممسوحة ، فان توقف كون الرجل ممسوحا على هذه النكتة (اي على ما كان عليه المسح اهمل) فيلزم الدور الصريح و هل يقوم دليل على استلزام ان السقوط مستلزم للمسح .^(١)

(١) احكام القرآن للخصاص : ج ٢ ص ٢٤٧

(٢) بوادرنوادار : ج ١ ص ١٠٤

حاصله : ان سقوط فرض الرجل في حال التيمم لا يدل على انها ممسوحة غير مفسولة لعدم استلزام السقوط للمسح و لان الفرض سقط عن سائر الاعضاء في التيمم في حال الجنابة مع ان سائر الاعضاء مفسولة في الغسل لا ممسوحة فقام التيمم في هذين العضوين مقام غسل سائر الاعضاء فكذلك ههنا يقوم مقام غسل الرجلين وان لم يجب التيمم فيهما كما لا يجب التيمم في سائر الاعضاء في الغسل .

(٤١٩) : الكلام على ما قال الامام الرازي في تفسيره في هذه المسئلة .

والرد على مذهب الشيعة .

قال : اختلف الناس في مسح الرجلين و في غسلهما . فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس رضى الله عنه و انس بن مالك رضى الله عنه و عكرمة والشعبي و ابي جعفر محمد بن على الباقر ، ان الواجب فيهما المسح ، وهو مذهب الامامية من الشيعة . وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل . وقال داؤد الاصفهاني : يجب الجمع بينهما ، و هو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية ، و قال الحسن البصري و محمد بن جرير الطبري : المكلف مخير بين المسح والغسل . حجة من قال لوجوب المسح مبنى على القرائتين في قوله وارجلكم فقراء ابن كثير و حمزة و ابوعمر عاصم في رواية ابي بكر عنه بالجر و قراء نافع و ابن عامر و عاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءات بالجر فهو تقتضى كون الارجل معطوفة على الرأس فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الارجل . فان قيل : لم لا يجوز ان يقال : هذا كسر على الجوار كما في قوله : "حجر ضب خرب" وقوله : كبير ناس في بقاء مزمل .

قلنا : هذه باطل من وجوه : الاول : ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي

قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر و كلام الله يجب تنزيهه عنه .

الثاني : ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن الالتباس كما في قوله حجر
ضرب خرب . فان من المعلوم بالضرورة ان الحزب لا يكون نعتا للضب بل للحجر . وفي هذه
الآية الا من الالتباس غير حاصل .

ثالثها : ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف اما مع حرف العطف فلم
تتكلم به العرب .

واما القرأة بالنصب فقالوا انها ايضا توجب المسح وذلك لان قوله تعالى :
«وامسحوا برؤسكم» فرؤسكم في محل النصب ، لكنها مجرورة بالباء ، فاذا عطف الارجل
على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفًا على محل الرؤس والجذر عطفًا على الظاهر وهذا
مذهب مشهور للنحاة . اذا ثبت هذه فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله :
«وارجلكم» هو قوله : «وامسحوا» فثبت ان قراءة «وارجلكم» بنصب اللام توجب المسح
ايضا . فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح .

ثم قالوا و يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد و نسخ القرآن بخبر
الواحد لا يجوز .

ثم قال الامام الرازي رحمه الله في جواب هذا الاستدلال بهذه الآية : واعلم انه لا
يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين . الاول : ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل ،
والغسل مشتمل على المسح و لا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير
اليه . وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها . والثاني : ان فرض
الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح .

والقوم اجابوا عنه بوجهين . الاول : ان الكعب عبارة عن العظم التي تحت مفصل

القدم ، و على هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين . والثاني : انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتين من جانبي الساق الا انهم التزموا انه يجب ان يسح ظهور القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا السؤال .^(١)

قال العلامة الألوسي رحمه الله : ولا يخفى ان بحث الغسل والمسح مما كثر فيه الخصام وطالما زلت فيه الاقدام . وما ذكر الامام رحمه الله تعالى يدل على انه راجل في هذا الميدان وضالع لا يطبق العروج الى شاري ضليع تحقيق تبتهج به الخواطر والاذهان ، فلنيسط الكلام في تحقيق ذلك رغمالا نوف الشيعة : السالكين من السبل كل سبيل حالك . فنقول و بالله تعالى التوفيق و بيده ازمة التحقيق . ان القرأتين متواترتان باجماع الفريقين بل باطباق اهل الاسلام كلهم . و من القواعد الاصولية عند الطائفتين ان القرأتين المتواترتين اذا تعارضتا في آية واحدة فلها حكم آيتين فلا بد ان نسعى ونجتهد في تطبيقهما اولا ، مهما امكن لان الاصل في الدلائل الاعمال دون الاهمال ، كما تقرر عند اهل الاصول . ثم نطلب بعد ذلك الترجيح بينهما ثم اذا لم تيسر لنا الترجيح بينهما ، نتركهما و نتوجه الى الدلائل الاخر من السنة . وقد ذكر الاصوليون ان الآيات اذا تعارضت بحيث لا يمكن التوفيق ثم الترجيح بينهما يرجع الى السنة ، فانها لما لم يمكن لنا العمل بها صارت معدومة في حقنا من حيث العمل . وان تعارضت السنة كذلك نرجع الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم ، واهل البيت او نرجع الى القياس عند القائلين بان قياس المجتهد يعمل به عند التعارض . فلما تاملنا في هاتين القرأتين في الآية و جدنا التطبيق بينهما بقواعدها من وجهين . الاول: ان يحمل المسح على الغسل كما صرح به ابوزيد الانصاري وغيره من اهل اللغة . فيقال للرجل اذا توشأ قمح و يقال : مسح الله تعالى ما بك اى ازال عنك المرض . مسح الارض

المطر اذا غسلها ، فاذا عطفت «الارجل» على «الرؤس» في قراءة الجر لا يتعين كونها ممسوحة بالمعنى الذي يدعيه الشيعة .

(٤٢٠) : واعترض على ذلك من وجوه .

اولها : ان فائدة اللفظين في اللغة والشرع مختلفة و قد فرق الله تعالى بين الاعضاء المغسولة والممسوحة فكيف يكون معنى الغسل المسح واحداً ؟ .

وثانيها : ان «الارجل» اذا كانت معطوفة على «الرؤس» وكان الفرض في الرؤوس المسح الذي ليس بغسل بلا خلاف . وجب ان يكون حكم الارجل كذلك والالزم الجمع بين الحقيقة والمجاز .

وثالثها : انه لو كان المسح بمعنى الغسل يسقط الاستدلال على الغسل بخبر انه صلى الله عليه وسلم غسل رجليه ، لانه على هذا يمكن ان يكون مسحها فسمى المسح غسلًا .

ورابعها : ان استشهاد ابي زيد بقولهم ، تمسحت للصلوة لا يجدي نفعا ، لاحتمال انهم لما ارادوا ان يخبروا عن الظهور بلفظ موجز ، ولم يجز ان يقوا : تغسلت للصلوة لان ذلك يوهم الغسل : قالوا بدله ، تمسحت لان المغسول من الاعضاء ممسوح ايضا . فتجاوزوا بذلك تعويلا على فهم المراد ، و ذلك لا يقتضى ان يكونوا جعلوا المسح من اسماء الغسل .

واجيب عن الاول باننا لا ننكر اختلاف فائدة اللفظين لغة وشرعا ولا تفرقة الله تعالى بين المغسول و الممسوح عن الاعضاء ، لكننا ندعى ان حمل المسح على الغسل في بعض المواضع جائز و ليس في اللغة والشرع ما يباه على انه قد ورد ذلك في كلامهم .

و عن الثاني : بانا نقدر لفظ "امسحوا" قبل «ارجلكم» ايضا ، واذا تعدد اللفظ فلا باس بان يتقدم المعنى ولا محذور فيه . فقد نقل شارح زبدة الاصول من الامامية ان هذا القسم من الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز بحيث يكون ذلك اللفظ في المعطوف عليه بالمعنى الحقيقي و في المعطوف بالمعنى المجازي . وادعى ذلك الشارح ان هذا نوع من الاستخدام ، و بذلك فسر الآية جمع من مفسري الامامية و فقهاءهم ، و عليه فيكون هذا العطف من عطف الجمل في التحقيق و يكون المسح المتعلق ب «الرؤس» بالمعنى الحقيقي ، والمسح المتعلق بالارجل بالمعنى المجازي على ان من اصول الامامية كالشافعية جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وكذا استعمال المشترك في معنياه ، و يعتدل هنا اضمار الجار تبعا للفاعل فتدبر .

ولا يشكل ان في الآية حينئذ ابهاما و يبعد وقوع ذلك في التنزيل لانا نقول : ان الآية نزلت بعد ما فرض الوضوء و علمه عليه الصلوة والسلام روح القدس اياه في ابتداء البعثة بسنين فلا باس ان يستعمل فيها . هذا القسم من الابهام فان المخاطبين كانوا عارفين بكيفية الوضوء و لم تتوقف معرفتهم بها على الاستنباط من الآية و لم تنزل الآية لتعليمهم بل سورها لابدال التيمم للتمهيد والغالب فيما يذكر لذلك عدم البيان المشبع .

و عن الثالث : بان حمل المسح على الغسل لداع لا يستلزم حمل الغسل على المسح لغير داع فكيف يسقط الاستدلال ؟ سبحان الله تعالى هذا هو العجب العجاب .

و عن الرابع : بانا لا نسلم ان العدول عن تغسلت لايهامه الغسل فان تمسحت يوهم ذلك ايضا بناء على ما قاله من ان المغسول من الاعضاء ممسوح ايضا سلمنا ذلك لكننا لم نقصر في الاستشهاد على ذلك و يكفي مسح الارض المطر . في الفرض .

والوجه الثاني : (للتطبيق بين هاتين القراءتين. ش) ان يبقى المسح على الظاهر و تحمل الارجل على تلك القراءة معطوفة على المفسولات كما في قراءة النصب والجر للمجاورة. واعترض ايضا من وجوه. الاول والثاني والثالث ما ذكره الامام (الرازي) من عدا الجر بالجوار لنا . و انه انما يصار اليه عند امن الالتباس و لا امن فيما نحن فيه ، و كونه انما يكون بدون حرف العطف .

والرابع : ان في العطف على المفسولات سواء كان المعطوف منصوب اللفظ او مجروره الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة اجنبية ليست اعتراضية ، و هو غير جائز عند النحاة .

(٤٢١) : **والجواب عن الاعتراض على جر الجوار من العلامة الألويسي .**

واجيب عن الاول : بان امام النحاة الاخفش و ابا البقاء و سائر مهرة العربية وائمتها جوزوا جر الجوار . وقالوا : بوقوعه في الفصيح كما ستسمعه ان شاء الله تعالى . ولم ينكره الا الزجاج . وانكاره مع ثبوته في كلامهم يدل على قصور تتبعه ، و من هنا قالوا : المثبت مقدم على النافي .

و عن الثاني : باننا لا نسلم انه انما يصار اليه عند امن الالتباس و لا نقل في ذلك عن النحاة في الكتب المعتمدة . نعم قال بعضهم : شرط حسنه عدم الالتباس مع تضمن نكتة و هو هنا كذلك لان الغاية دلت على ان هذا المجرور ليس بمسح اذ المسح لم يوجد

مغيا في كلامهم ، ولذا لم يغى في آية التيمم . واما يغيا الغسل . ولذا غي في الآية حين احتيج اليه . فلا يرد انه لم يغى غسل الوجه لظهور الامر فيه ولا قول المرتضى : انه لا مانع من تغييبه ، والنكته فيه الاشارة الى تخفيف الغسل حتى كانه مسح .

و عن الثالث . بانهم صرحوا بوقوعه في النعت كما سبق من الامثلة وقوله تعالى : «عذاب يوم محيط» بجر «محيط» مع انه نعت للعذاب (وهو منصوب على انه مفعول انى اخاف ، ش) وفي التوكيد كقوله :

الا بلغ ذوى الزوجات وكلهم ان ليس وصل اذا انحلت عرى الذنب

بجر "كلهم" على ما حكاه القراء . و في العطف كقوله تعالى : «وحوور عين كامثال اللؤلؤ المكنون» على قراءة حمزة والكسائي وفي رواية المفضل عن عاصم فانه مجرور بجوار «اكواب وباريق» و معطوف على «ولدان مغلدون» .

وقول النابغة : لم يبق الا اسير غير منفلت وموثق في حبال القد بجنوب

بجر "موثق" مع ان العطف على اسير وقد عقد النحاة لذلك بابا على حدة لكثرة ، ولما فيه من المشاكلة . وقد كثر في الفصح حتى تعدوا عن اعتباره في الاعراب الى التثنية التانيث وغير ذلك و كلام ابن الحاجب في هذا المقام لا يعاب به .

وعن الرابع : بان لزوم الفصل بالجملة انما يخل اذا لم تكن جملة «وامسحوا برؤسكم» متعلقة بجملة المغسولات . فان كان معناها ، وامسحوا الايدي بعد الغسل برؤسكم فلا اخلال كما هو مذهب كثير من اهل السنة من جواز المسح ببقية ماء الغسل واليد المبلولة من المغسولات ، ومع ذلك لم يذهب احد من الائمة العربية الى امتناع الفصل بين

الجملتين المتعاطفتين ، او معطوف و معطوف عليه بل صرح الائمة بالجواز . بل نقل ابو البقاء اجماع النحويين على ذلك . نعم توسط الاجنبي في كلام البلغاء يكون لنكتة وهي هنا ما اشرنا اليه ، او الايماء الى الترتيب . و كون الآية من قبيل ما ذكر من المثال في حيز المنع وربما تكون كذلك لو كان النظم، وامسحوا رؤسكم وارجلكم الى الكعبين والواقع ليس كذلك.

(٤٢٢) : ذكر الوجه الآخر في التطبيق بين القراءتين والاعتراض عليه

مع جوابه .

وقد ذكر بعض اهل السنة ايضا و جهها آخر في التطبيق بين القراءتين . و هو ان قراءة الجر محمولة على حالة التخفف و قراءة النصب على حال دونه . واعترض بان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما ، لان الخف اعتبر مانعا سراية الحدث الى القدم فهي طاهرة و ما حل بالخف ازيل بالمسح فهو على الخف حقيقة و حكما . وايضا المسح على الخف لا يجب الى الكعبين اتفاقا .

واجيب بانه يجوز ان يكون لبيان المحل الذي يجزئ عليه المسح لانه لا يجزئ على ساقه ، نعم هذا الوجه لا يخلوا عن بعد . والقلب لا يميل اليه . و ان ادعى السيوطي انه احسن ما قيل في الآية .^(١)

(٤٢٣) : قال العبد الضعيف .

و قد مر عن فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، ان الغاية حينئذ لا يكون غاية للمسح بل للتخفيف المفهوم من الآية . فلا يثبت وجوب المسح على الخف الى الكعبين بل يثبت وجوب التخفيف الى الكعبين لجواز المسح على الخفين . و ان هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة .

وايضا في تفسير ابن كثير : ومنهم من قال : هي محمولة على مسح القدمين اذا كان عليهما الخفان قاله ابو عبدالله الشافعي رحمه الله . و منهم من قال : هي دالة على مسح الرجلين ، ولكن المراد بذاك الغسل الخفيف كما وردت به السنة و على كل تقدير فالواجب غسل الرجلين فرضا لا بد منه للآية والاحاديث التي سنورها . و من احسن ما يستدل به على ان المسح يطلق على الغسل الخفيف ما رواه الحافظ البيهقي حيث قال اخبرنا ابو علي الروز بادي حدثنا ابوبكر محمد بن احمد بن حموية العسكري حدثنا جعفر بن محمد القلاسي حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا عبدالملك بن ميسرة سمعت النزال بن سبرة يحدث عن علي بن ابي طالب انه صلى الظهر ثم قعد في حوائج الناس في رجة الكوفة حتى حضرت صلاة العصر ثم اتى بكوز من ماء فاخذ منه حفنة واحدة فمسح بها وجهه و يديه ورأسه ورجليه ، ثم قام فشرب فضلته و هو قائم ثم قال ان ناسا يكرهون الشرب قائما و ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت وقال (هذا وضؤ من لم يحدث) رواه البخاري في الصحيح عن آدم ببعض معناه .^(١)

(٤٢٤) : والجواب عما اعترض في الروح .

و ما اعترض في الروح بان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما الخ. فيمكن الجواب عنه بما قال القاضي الفاني فتى في حاشية تفسيره : انه يقال كلما دخلت على الامير قبلت على رجليه . و قد كان يقبل على رجليه ان كانتا مكشوفتين و على خفين ان كانتا في الخفين .^(١)

و بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع وضع يديه على ركبتيه و ليس المراد منه انه لم يكن بينهما حائل .^(٢)

فكما يعد التقبيل على الخف تقبيلًا على الرجل عرفا و يعد وضع اليد على الركبتين مع وجود الحائل بينهما شرعا يعد الماسح على الخف ماسحا على الرجل و ان لم يكن الماسح على الخف ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما. هذا مآظهر لهذا العبد الضعيف، والله اعلم.

(٤٢٥) : تحقيق الامام الكبير المقرئ الشهير بابي شامة الشافعي في توجيه اعراب هذين القراءتين وارجع الاقوال فيهما .

وقال الامام الكبير الشهير بابي شامة الشافعي في شرحه للشاطبية : اما النصب فوجهه العطف علي «وجوهكم وايديكم» لان الجميع ثابت غسله من جهة السنة . و اما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بقوله : «وامسحوا برءوسكم» للتنبيه على الترتيب المشروع سواء قيل بوجوبه او استحبابه . و اما الجر وجهه ظاهر ، وهو العطف على «برءوسكم» والمراد به المسح على الخفين ، وعلى ذلك حمل الشافعي رحمه الله القراءتين

(١) المظهرى : ج ٣ ص ٤٩

(٢) معالم التنزيل على الخازن : ج ٢ ص ٢٠

فقال: اراد بالنصب قوما وبالجر آخرين .

فان قلت : التحديد يمنع من ذلك فان قوله «الى الكعبين» كقوله «الى المرافق» قلت : التحديد لا دلالة فيه على غسل و لا مسح و انما يذكر عند الحاجة اليه ، فلما كانت اليد والرجل لو لم يذكر التحديد فيهما لا تقتصر على ما يجب قطعه في السرقة او لوجب استيعابها غسلًا و مسحًا الى الابط و الفخذ اعنتي بالتحديد فيهما . و لما لم يحتج الى التحديد لم يذكره لا مع الغسل ولا المسح كما في الوجه والرأس .

فان قلت : استيعاب المحدود بالمسح على الخف غير واجب بالاجماع . قلت : فائدة التحديد ان للاقتصار على المسح ما جاوز ذلك غير مجزى ، فليس المطلوب الا المسح فيما دون الكعبين الى اطراف الاصابع ، فهذا ارجح ، ما وجدت من الاقوال في تفسير هذا الآية واعرابها . هذا توجيه حسن في تفسير هذه الآية و منقول عن الامام المجتهد الشافعي رحمه الله تعالى كما مرَّ .^(١)

قال القاضي الفاني فتى : قرأ نافع و ابن عامر والكسائي و يعقوب و حفص بالنصب معطوف على ايديكم بقريظة ضرب الغاية . لقوله تعالى : «الى الكعبين» فان الغاية لا يضرب في المسوح كالرأس و اعضاء التيمم انما يضرب للمغسولات . وقرأ الباقون بالجر لاجل الجوار كما في قوله تعالى : «انى اخاف عليكم عذاب يوم اليم» بالجر في «اليم» على الجوار مع انه صفة بعذاب و هو منصوب .

(٤٢٦) : تحقيق القاضي الغانبي فتى في مسألة جر الجوار .

والقول بان جر الجوار انكره اكثر النحاة ، و من جوزه جوزه بشرط ، ان لا يتوسط حرف العطف و بشرط الامن من اللبس ، مدفوع ، اذا الامن من اللبس وحاصل بذكر الغاية . (لان الغاية لا يضرب في المسوح فاذا ضرب الغاية للارجل لقوله : «الى الكعبين» علم انها مفسولة غير ممسوحة فحصل الامن من اللبس) . وانكار اكثر النحاة ممنوع و انكاره مكابرة لوقوعه كثيرا في القرآن ، و كلام البلغاء و ذكر الامثلة يقتضى تطويلا لكن اختلف النحاة في مجئ جر الجوار بتوسط حرف العطف ، فقيل لا يجيئ لان العاطف يمنع التجاوز ، والحق انه يجوز بتوسط العاطف فان العاطف موضوع لتوكيد الوصل دون القطع . قال ابن مالك وخالد الازهري : ان الواو يختص من بين سائر حروف العطف باحد وعشرين حكما منها : جواز جر الجوار في المعطوف بها . قلت : ولو لم يكن على جواز جر الجوار بتوسط المعطوف بالواو دليل آخر ، فهذه الآية الدالة على وجوب غسل الرجلين مما ذكرنا من وجوه العطف على الايدي و عدم جواز عطف الارجل على الرأس و بما لحقه البيان من الاحاديث والاجماع كافية لاثبات جواز جر الجوار بتوسط الواو العاطفة والله اعلم .

وما قيل ان الكلام حينئذ يصير من قبيل ضربت زيدا وعمرا واكرمت بكرا وخالدا على ارادة كون خالدا مضروبا عطفا على عمرو لا مكرما باطل . اذلا قرينة هناك ولا مانع لعطف خالد على بكر .

(٤٢٧) : والقول بان النصب مبنى على انه معطوف على محل الرؤس او بنزع الخافض ساقط و كذا لا يجوز القول بتقدير "امسحوا" .

اذا الاصل في المعرب العطف على اللفظ دون المحل ، وذكر الخافض ولا بد للعدول من الاصل وجه و قرينة ، وكذا لا يجوز القول بتقدير امسحوا فان تقدير الفعل الخاص لا يجوز من غير قرينة تدل على تعيينه . ويشترط في جميع تلك التاويلات الامن عن التباس معنى المقصود بما يناقضه .

(٤٢٨) : وكذا القول بان الواو بمعنى مع باطل .

لان المصاحبة في اصل الفعل غير كافية في المفعول معه ، بل لا بد من المعية في الزمان او المكان ، والمعية في الزمان غير متصور ، فان الواجب اما الترتيب و اما مطلق الفعل ، ولوجوب المسحين في مكان واحد لم يقل احد . ولو فرض كونه معطوفا على «الرؤس» بتلك التوجيهات الركيكة ، فالباء الداخلة على الرؤس تدخل على الآلات غالبا ، واذا تدخل على المحل لا يراد بها الاستيعاب تشبيها له بالآلة بل يكون للتبعيض ، و من ثم ذهب اكثر الفقهاء الى فرضية مسح بعض الرأس و تغير اسلوب الكلام في المعطوف يقتضى ارادة الاستيعاب في المعطوف ، والقائلون لمسح الرجلين لم يقل منهم احد بفرضية استيعاب مسح الرجلين ، فوظيفة الارجل الغسل .^(١)

(٤٢٩) : قال العبد الضعيف .

ويقول القاضي : (وتغير اسلوب الكلام الخ) خرج الجواب عما يختلج في القلب

من ان دخول الباء على المحل كما يدل على فرضية مسح بعض الرأس كذلك يدل على فرضية مسح بعض الارجل ، لان التقدير حينئذ وامسحوا «بارجلكم» فجوابه ان تغير اسلوب الكلام في المعطوف يقتضى استيعاب مسح الرجلين ولم يقل منهم احد بفرضيته ، فثبت ان وظيفة الرجلين المستوعب الى الكعبين . وقول القاضي وانكار اكثر النحاة ممنوع وانكاره مكابرة لوقوعه كثيرا في القرآن و كلام البلغاء صحيح ، لان ابن مالك النحوي قال في شرحه لكتابه المسمى بالعمدة : تنفرد الواو بجواز العطف على الجوار خاصة .^(١)

ونص ابن هشام في المغني ، والخامس عشر عطف المخفوض على الجوار كقوله تعالى : «امسحوا برؤوسكم وارجلكم» في من خفض للارجل . وفيه بحث سيأتي .^(٢) وهو ان العطف يمنع المجاورة و جوابه قد مر عن المظهري .

وقد قال العلامة الآلوسی ، وامام النحاة الاخفش ، وابو البقاء وسائر مهرة العربية واثمتها : جوزوا جر الجوار وقالوا بوقوعه في الفصيح ولم ينكره الا الزجاج وانكاره مع ثبوته في كلام يدل على قصور تتبعه ومن ههنا قالوا المثبت مقدم على النافي .^(٣)

وفي اعلاء ما من به الرحمن لابي البقاء : ويقراء بالجر وهو مشهور ايضا لشهرة النصب وفيها وجهان احدهما انها معطوفة على الرأس في الاعراب والحكم مختلف فالرؤس ممسوحة والارجل مفسولة وهو الاعراب الذي يقال هو على الجوار وليس بمتنع ان يقع في القرآن لكثرتة .

واذا ثبت بقول ابن مالك و خالد الازهرى وغيرهما من الائمة العربية جواز جر الجوار ونص ابن هشام على ان الواؤ يختص من بين سائر حروف العطف بجواز جر الجوار في المعطوف بها صح هذه حمل الآية عليه و ان كان فيها عطف النسق و استقسام فيها الجر على

(١) الطحطاوي : ص ٣٦

(٢) المغني : ج ٢ ص ٣٢

(٣) روح المعاني : ج ٦ ص ٧٦

الجوار لان فيها العطف بالواو ويختص جواز جر الجوار في المعطوف بها. ^(١) فما في معارف السنن. فظاهر ان الآية فيها عطف النسق فلا يستقيم فيها الجر على الجوار عند المحققين. ^(٢)

ففيه نظر ظاهر على ما حققه القاضى الفانى فتى و المحقق الألوسى كما سبق وسيأتى.

و مقال عبدالرسول النحوى ناقلا عن الامام الرازى ان جر الجوار مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب ممنوع. ^(٣) لانه ثبت جوازه فى المعطوف بالواو عند ابن مالك و خالد الازهرى و عدى ابن هشام من احكامها المختصة عطف المخفوض على الجوار و ذكر فى تمثيله هذه الآية وقال شمس الائمة السرخسى فى المبسوط: جوزوا الاتباع فى الفعل مع حروف العطف قال القائل علفتها تبنا وماء بارداً ، والماء لا يعلف و لكنه اتباع للمجاورة و كذلك فى الاعراب قال جرير:

فهل انت ان ماتت اتانك راحل . الى آل بسطام بن قيس فخطب

اي فخطب جوز الاتباع مع حرف العطف وهو الفاء . ^(٤)

وقول ابى اسحق النحوى: انه لا يجوز فى كتاب الله عزوجل كما نقله فى معارف السنن. ^(٥) لا يصح لان جوازه ثبت فى كتاب الله عزوجل فى هذه الآية فى قراءة الجر يحملها على جر الجوار. وايضا ذكره فى احد وجوه الاعراب فى قوله تعالى: «وحورعين» فى الواقعة على قراءة حمزه والكسائى وغيرهما فانه مجرور بجوار «ياكوابواپاريق» و معطوف على «ولدان مغلدون» وهذا الحمل جائز لوقوع جر الجوار فى كلام البلغاء والقرآن

(١) هامش الجمل ج ٢ ص ٣٢

(٢) معارف السنن : ج ١ ص ١٩٣

(٣) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٤٥

(٤) كتاب المبسوط : ج ١ ص ٩

(٥) معارف السنن : ج ١ ص ١٩٣

الكريم، ولو احتمالا. والا لما جاز حمل آية عليه، بل يجب تنزيه كلام الله عنه، فهاتان القراءتان بالجر متواترتان و حمل جرهما على الجوار ائمة التفسير و مهرة العربية. هذا دليل ساطع و برهان قاطع على جوازه و وقوعه فى القرآن الكريم. و ان لم يكن جاز وقوعه فى القرآن الكريم فكيف جاز حمل هذين القراءتين على الجر الجوار ولا شك ان هذه الآية و امثالها كافية لاثبات جر الجوار بتوسط العاطفة والا لم يجز حمل هذه الآية و امثالها على الجر بجوار.

(٤٣٠) : حاصل الكلام و خلاصة المرام

ان فى آية الوضوء قرأتين : بالنصب ، و بالجر وهما متواترتان معدودتان فى السبعة المتواترة. ولا شك ان تواترهما ثابت الى الان ، و فى كل حين وزمان، لان ناقليهما كانوا اكثر من ان تحصى من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا . كما قال بحر العلوم رحمه الله . و من كان فى ريب فعليه بملاحظة القرون فان النقلة للقراءات السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا لان فى كل وقت كان عددهم ازيد من عدد البطحاء. ^(١)

وقال العلامة الشامى: وهو الذى اجمع عليه الائمة العشرة وهذا هو المتواتر جملة و تفصيلا فما فوق السبعة الى العشرة غير شاذ و انما الشاذ ماوراء العشرة وهو الصحيح. و قام تحقيق ذلك فى فتاوى العلامة قاسم. ^(٢)

وقال فى غيث النفع فى القراءة السبع: مذهب الاصوليين، وفقهاء المذاهب الاربعة، و المحدثين، والقراء : ان التواتر شرط فى صحة القراءة . فالشاذ ما ليس بمتواتر. و كل

(١) فواتح الرحموت : ج ٢ ص ١٩٦

(٢) الشامى : ج ١ ص ٤٥٣

مازاد الآن على القراءة العشرة فهو غير متواتر. ^(١)

فالقراءت العشرة التي اجمع عليها الائمة العشرة هي المتواترة جملة و تفصيلا .
وهذه القراءتان بالنصب والجر معدودتان في السبعة المتواترة فلا شك في كونهما متواترتين.
قال في غيث النفع: «وارجلكم» قرأنا فع والشامى و على و حفص بنصب اللام
عظفا على «وجوهكم» والباقون بالخفض عظفا على «برعوسكم». والمراد بالمسح
الغسل الخ. ^(٢)

وقال العلامة الشاطبى رحمه الله فى قصيدته: «وارجلكم» بالنصب "عم رضا علا"،
وفى شرحه سراج القارى: ثم اخبر الى المشار اليهم "بعم" والراء والعين فى قوله "عم رضا"
علا وهن نافع وابن عامر والكسائى و حفص قرأوا «وارجلكم الى الكعبين». بنصب اللام
فتعين للباقيين القراءة بخفضها. ^(٣)

وفى املاء ما من به الرحمن لابى البقاء و يقرء بالجر وهو مشهور ايضا كشهرة
النصب. ^(٤)

وفى التفسير الكبير، و حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين المشهورتين
فى قوله تعالى: «وارجلكم». ^(٥)

فثبت بما نقلنا من العبارات ان هذين القراءتين كليهما متواترتان و هما سواء ان
فى الشهرة والتواتر ليست منهما شاذة . و من قال بشذوذ احديهما يلزم عليه ان يقول
بشذوذ الاخرى ولا قائل به بل انعقد الاجماع على تواتر القراءات السبع و لا خلاف فى ان

(١) هامش سراج القارى : ص ١٨

(٢) هامش سراج القارى : ص ٢٠٠

(٣) سراج القارى : ص ١٩٨

(٤) هامش الجمل : ج ٢ ص ٣٩١

(٥) التفسير الكبير : ج ١١ ص ٥٤٦

السبع جملة و تفصيلا متواتر. و قراءة الجر هذه من القراءات السبع كما هي قراءة النصب منها. فكل واحدة منهما متواتر سواء بسواء . بل العلامة الألوسى صرح فى تفسيره: بان قراءة الجر و النصب كليهما متواترتان بالاجماع. فقال : ان القراءتين متواترتان باجماع الفريقين بل باطباق اهل الاسلام كلهم .^(١)

(٤٣١) : وللامامية فى تطبيق القراءتين و جهان ايضا : و فى كلا الوجهين بحث لاهل السنة .

قال فى الروح: لكن الفرق بينهما و بين ما سبق من الوجهين اللذين عند اهل السنة ان قراءة النصب التى هى ظاهرة فى الغسل عند اهل السنة. و قراءة الجر تعاد اليها. و عند الامامية بالعكس.

الوجه الاول: ان تعطف الارجل فى قراءة النصب على محل «برءءوسكم» فيكون حكم الرؤوس والارجل كليهما مسحاً.

الوجه الثانى: ان الواو فيه بمعنى "مع" من قبيل استوى الماء والخشبة. و فى كلا الوجهين بحث لاهل السنة من وجوه.

الاول: ان العطف على المحل خلاف الظاهر باجماع الفريقين. اذ الاصل فى المعرب العطف على اللفظ دون المحل كما مر عن المظهرى (ش) والظاهر العطف على المغسولات والعدول عن الظاهر الى خلافه بلا دليل لا يجوز. و ان استدلووا بقراءة الجر قلنا: انها لا تصلح دليلاً لما علمت ان قراءة الجر تعاد الى قراءة النصب(ش).

والثاني: انه لو عطف «وارجلكم» على محل «برءوسكم» جاز ان نفهم منه معنى الغسل (ولا يلزم من العطف على المحل ان يكون حكم الارجل مسحاً، (ش)) اذ من القواعد المقررة فى العلوم العربية انه اذا اجتمع فعلان متغايران فى المعنى، و يكون لكل منهما متعلق، جاز حذف احدهما و عطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور كانه متعلقه. و منه قوله: **اذا ما الغايات برزن يوماً . وزججن الحواجب والعيونا**

فانه اراد و كحلن العيوناء .

والثالث: ان جعل الواو بمعنى "مع" بدون قرينة مما لا يكاد يجوز. ولا قرينة ههنا على انه يلزم كما قيل: فعل المسحين معاً بالزمان . ولا قائل به بالاتفاق. (لان المصاحبة فى اصل الفعل غير كافية فى المفعول معه بل لا بد من المعية فى الزمان او المكان. والمعية فى الزمان غير متصور. فان الواجب اما الترتيب، و اما مطلق الفعل و بوجود المسحين فى مكان واحد لم يقل احد فلا يجب المعية لا فى الزمان و لا فى المكان. فلا يكون الواو فيه بمعنى مع. بل القول بان الواو فيه بمعنى "مع" باطل كما قال المظهرى و قد مر قبل: (ش)

(٤٣٢) : بيان ما يقوى تطبيق اهل السنة .

لو قال قائل: لا اقع بهذا المقدار فى الاستدلال على غسل الارجل بهذه الاية مالم ينضم اليها من خارج ما يقوى تطبيق اهل السنة، فان كلامهم و كلام الامامية فى ذلك عسى ان يكون فرساً رهان. قيل له ان سنة خير الورى صلى الله عليه وسلم واثار الائمة رضى الله تعالى عنهم شاهدة على ما يدعيه اهل السنة وهى من طريقهم اكثر من ان تحصى.

(٤٣٣) : ذكر آثار الأئمة من طريق القوم على ما يدعيه أهل السنة.

و اما من طريق القوم. فقد روى العياشى عن على من ابى حمزة قال: سألت ابا هريرة رضى الله عنه عن القدمين فقال: ((تغسلان غسلا)). وروى محمد بن النعمان عن ابى بصير عن ابى عبدالله رضى الله عنه ، قال: ((اذا نسيت مسح رأسك حتى غسلت رجليك فامسح رأسك ثم اغسل رجليك)). وهذا الحديث رواه ايضا الكلبي. و ابو جعفر الطوسي باسانيد صحيحة بحيث لا يمكن تضعيفها ولا الحمل على التقية لان المخاطب بذلك شيعى خاص: وروى محمد بن الحسن الصفار عن زيد بن على عن ابيه عن جده امير المؤمنين كرم الله وجهه انه قال جلست اتوضأ فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما غسلت قدمى قال: "يا على خلل بين الاصابع" و نقل الشريف الرضى عن امير المؤمنين كرم الله وجهه فى نهج البلاغة حكاية وضوئه صلى الله عليه وسلم و ذكر فيه غسل الرجلين، و هذا يدل على ان مفهوم الآية. كما قال أهل السنة ولم يدع احد منهم النسخ ليتكلف لاثباته كما ظنه من لا وقوف له.

(٤٣٤) : الجواب عما نسب المسح الى بعض أهل السنة .

و ما يزعمه الامامية من نسبة المسح الى ابن عباس رضى الله عنهما ، و انس بن مالك. وغيرهما، كذب مفترى عليهم. فان احدا منهم ماروى عنه بطريق صحيح انه جوز المسح، الا ان ابن عباس رضى الله عنهما فانه قال بطريق التعجب. ولا نجد فى كتاب الله تعالى الا المسح ولكنهم ابوا الا الغسل، و مراده ان ظاهر الكتاب يوجب المسح على قراءة

الجر التي كانت قرأته، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم و اصحابه لم يفعلوا الا الغسل، ففى كلامه هذا اشارة الى قراءة الجر مؤولة متروكة الظاهر بعمل الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضى الله تعالى عنهم. و نسبة جواز المسح الى ابى العالية و عكرمة والشعبى زور و بهتان ايضا، و كذلك نسبة الجمع بين الغسل والمسح او التخيير بينهما الى الحسن البصرى عليه الرحمة. و مثله نسبة التخيير الى محمد بن جرير الطبرى صاحب التاريخ الكبير والتفسير الشهير.

وقد نشر رواة الشيعة هذه الاكاذيب المختلفة، وزواها بعض اهل السنة ممن لم يميز الصحيح والسقيم من الاخبار بلا تحقيق و سند، واتسع الخرق على الواقع. ولعل محمد بن جرير القائل بالتخيير هو محمد بن جرير بن رستم الشيعى صاحب الايضاح للمستترشد فى الامامة لا ابو جعفر محمد بن جرير بن غالب الطبرى الشافعى الذى هو من اعلام اهل السنة والمذكور فى تفسير هذا هو الغسل فقط. لا المسح و لا الجمع ولا التخيير الذى نسبه الشيعة اليه. و لا حجة لهم فى دعوى المسح بما روى عن امير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه انه مسح وجهه و يديه ومسح راسه ورجليه وشرب فضل طهوره قائما وقال : ان الناس يزعمون ان الشرب قائما لا يجوز. و قد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع مثل ما صنعت. وهذا وضوء من لم يحدث لان الكلام فى وضوء المحدث لا فى مجرد التنظيف بمسح الاطراف كما يدل على ما فى الخبر من مسح المفسول اتفاقا. و اما ما روى عن عباد بن تميم عن عمه بروايات ضعيفة انه صلى الله تعالى عليه وسلم توطأ و مسح على قدميه فهو كما قال الحفاظ شاذ منكر لا يصلح للاحتجاج مع احتمال حمل القدمين على الخفين ولو مجازا، و احتمال اشتباه القدمين المتخفين بدون المتخفين من بعيد. و مثل ذلك عند من اطلع على

احوال الرواة مارواه الحسين بن سعيد الاهوازي عن فضالة عن حماد بن عثمان عن غالب بن هذيل قال: سألت ابا جعفر رضى الله عنه عن المسح على الرجلين فقال: هو الذى نزل به جبريل عليه السلام و ماروى عن احمد ابن محمد قال: سألت ابا الحسن موسى بن جعفر رضى الله عنه عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع بكفيه على الاصابع ثم مسحهما الى الكعبين فقلت له: لو ان رجلا قال: باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين أيجزى؟ قال: لا الا بكفه كلها، الى غير ذلك مما روته الامامية فى هذا الباب و من وقف على احوال روااتهم لم يعول على خبر من اخبارهم. وقد ذكرنا نبذة من ذلك فى كتابنا "النفحات القدسية فى رد الامامية".

على ان لنا ان نقول: لو فرض ان حكم الله تعالى على ما يزعمه الامامية من الآية فالفعل بكفى عنه ولو كان هو الغسل لا يكفى عنه. فبالغسل يلزم الخروج عن العهدة بيقين دون المسح و ذلك لان الغسل محصل لمقصود المسح من وصول البلل وزيادة، وهذا مراد من عبر بانه مسح وزيادة، فلا يرد ما قيل: من ان الغسل والمسح متضادان لا يجتمعان فى محل واحد كالسواد والبياض وايضا كان يلزم الشيعة الغسل لانه الانسب بالوجه المعقول من الوضوء وهو التنظيف للوقوف بين يدي رب الارباب سبحانه و تعالى لانه احوط ايضا لكون سنده متفقا عليه للفريقين كما سمعت دون المسح للاختلاف فى سنده. وقال بعض المحققين: قد يلزمهم بناء على قواعدهم ان يجوزوا الغسل والمسح ولا يقتصر على المسح فقط وزعم الجلال السيوطى رحمه الله انه لا اشكال فى الآية بحسب القرأتين عند المخيرين الا انه يمكن ان يدعى لغيرهم ان ذلك كان مشروعا اولاً! ثم نسخ بتعيين الغسل. وبقيت القراءة ثابنتين فى الرسم كما نسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم وبقى رسم ذلك ثابتاً و لا يخفى انه اوهن من بيت العنكبوت و انه لاوهن البيوت.

(٤٣٥) : **واما قراءة الرفع فلا تصلح فى الاستدلال للغويقين .**

اذلكل ان يقدر ماشاء و من هنا قال الزمخشرى فيها: انها على معنى «وارجلكم» مفسولة او ممسوحة لكن ذكر الطيبى انه لا شك ان تغيير الجملة من الفعلية الى الاسمية و حذف خبرها يدل على ارادة ثبوتها و ظهورها و ان مضمونها مسلم الحكم ثابت لا يلتبس و انما يكون كذلك اذا جعلت القرينة علم من منطوق القراءتين و مفهومهما. وشهد و تعورف من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله عنهم و سمع منهم واشتهر فيما بينهم. و قد قال عطاء : والله ما علمت ان احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على القدمين. و كل ذلك دافع لتفسيرهذه القراءة بقوله: «وارجلكم» مفسولة او ممسوحة على التردد لا سيما العدول من الانشائية الى الاخبارية المشعر بان القوم كانهم سارعوا فيه، وهو يخبر عنه انتهى: فالاولى ان يقدر ماهو من جنس الغسل على وجه يبقى معه الانشاء. و بمجموع ما ذكرنا، يعلم ما فى كلام الامام الرازى قدس الله تعالى سره و نقله مما قدمناه. فاعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال. والله تعالى الهادى الى سواء السبيل وكذا فى الروح .^(١)

(٤٣٦) : **المذاهب فى وظيفة الرجلين اربعة .**

وفى العينى شرح البخارى عن القاية، اما وظيفة الرجلين ففيها اربعة مذاهب: الاول: هو مذهب الائمة الاربعة وغيرهم من اهل السنة والجماعة ان وظيفتها الغسل ولا

يعتد بخلاف من خالف ذلك. والثانى : مذهب الامامية من الشيعة ان الفرض مسحهما. الثالث : هو مذهب الحسن البصرى و محمد بن جرير الطبرى و ابى على الجبائى انه مخير بين المسح والغسل . والرابع : مذهب اهل الظاهر وهو رواية عن الحسن ان الواجب الجمع بينهما. (١)

(٤٣٨) : والآية قرئت بالحركات الثلاث .

بالنصب، وله وجهان: احدهما: ان يكون معطوفا على «وجوهكم» فيشاركها فى حكمها وهو الغسل. الثانى : ان يكون عامله مقدرا. وهو واغسلوا، لا بالعطف، على «وجوهكم» كما تقول: اكلت الخبز واللبن اى شربته و ان لم يتقدم للشرب ذكر، وههنا تقدم للغسل ذكر فكان اولى بالاضمار. و بالجر. وعنه اجوية: الاول: انها جرة على مجاورة «رؤسكم» و ان كانت منصوبة: كقوله تعالى: «انى اخاف عليكم عذاب يوم اليم» على جوار يوم، و ان كانت صفة للعذاب. و كقولهم هذا جحر ضب خرب، صفة جحر. و ان كان مرفوعا فاذا قلت جحرا ضب خربين و جحرة ضباب خربة، لم يجزه الخليل فى التنبيه واجازه فى الجمع واشترط ان يكون الاخر مثل الاول واجازه سيبويه فى الكل. الجواب الثانى: انها عطفت على الرؤس لانها تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة لاسراف الماء المنهى عنه لا لمسح و لكن ينه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها. فجئى بالغاية ليعلم ان حكمها مخالف لحكم المعطوف عليه لانه لا غاية فى المسوح قاله صاحب الكشاف.

(٤٣٩) : **والجواب عما يقوله العلامة ابن رشد فى البداية .**

قال ابن رشد: و قد رجح الجمهور قراء تهمة هذه (اي بالنصب) بالثابت عنه عليه الصلوة والسلام. اذ قال فى قوم لم يستوفوا غسل اقدامهم فى الوضوء. و يدل للاعقاب من النار. قالوا: فهذا يدل على ان الغسل هو الفرض، لان الواجب هو الذى يتعلق بتركه العقاب وهذا ليس فيه حجة. لانه انما وقع الوعيد على انهم تركوا اعقابهم دون غسل، ولا شك ان من شرع فى الغسل ففرضه الغسل فى جميع القدم كما ان من شرع فى المسح ففرضه المسح عند من يخير بين الامرين. وقد يدل هذا على ما جاء فى اثر آخر خرجة ايضا مسلم. انه قال: فجعلنا نمسح على ارجلنا فنادى ويل للاعقاب من النار. وهذا الاثر. و ان كانت العادة قد جرت بالاحتجاج به فى منع المسح، فهو ادل على جوازه منه على منعه. لان الوعيد انما يتعلق فيه بترك التعميم لا بنوع الطهارة بل سكت عن نوعها و ذلك دليل على جوازها.^(١)

قال العلامة البنورى رحمه الله: و ما يقوله ابن رشد: ولا شك ان من شرع الخ. فاحتمال وخيال لم يقل به احد فان القائلين بالمسح لم يقولوا باستيفاء الغسل عند الشروع فيه ولا القائلين بالتخيير. قالوا باستيعات القدم بالمسح و انما هو المسح عندهم على ظاهر القدمين، فهذا الاحتمال ساقط. فهذا لاتفاق القوم على بطلانه.^(٢)

ولا شك ان فى هذا الحديث رد على الامامية القائلين بالمسح على الرجلين. وفقه هذا الحديث انه لا يجوز المسح على الرجلين الا اذا كان عليهما الخفان او جوربان. ففيه دلالة على وجوب الغسل مع الاستيفاء فلا يجوز مسحهما، ولا ترك غسل بعضهما، لان فيه ورد الوعيد على ترك غسل الاعقاب فقط. فاذا لم يجز ترك غسل بعضهما لا يجوز ترك غسل كلهما بالاولى. والذى يتعلق بترك العقاب يكون واجبا، فثبت بهذا و وجوب غسل الرجلين و

(١) بداية المجتهد : ج ١ ص ١١

(٢) معارف السنن : ج ١ ص ١٧٩

استيعابهما بالغسل معا، فلا يجوز غسلهما او ترك استيعابهما بالغسل فالوعيد وارد فيه على ترك الغسل رأسا و ترك استيعابهما كليهما لا على ترك التعميم فقط. كما زعمه ابن رشد. واستدل بهذا الحديث على جواز المسح وقول ابن رشد وجواز المسح. هو ايضا مروى عن بعض الصحابة والتابعين. و قد مر الجواب عنه بالتفصيل. (ش)

وجملة القول فيه. ان النبي صلى الله عليه وسلم غسل و ما مسح قط. وتوعد بالنار (فى هذا الحديث) على ترك ايعاب غسل الرجلين. فدل ذلك على الوجوب بلا خلاف. و تبين ان من قال (من الصحابة) ان الرجلين ممسوحان لم يعلم بوعيد النبي صلى الله عليه وسلم على ترك ايعابهما. (١)

(٤٤٠) : تحقيق مذهب الامام ابن جرير الطبرى رحمه الله .

قال فى معارف السنن : و نسب الى الامام ابن جرير الطبرى القول بجواز الغسل والمسح . كل منهما على التخيير. ولكن ابن جرير يعرف به رجلا. احدهما: هو الامام ابو جعفر محمد بن جرير الطبرى صاحب التفسير المشهور صاحب المذهب من اهل السنة. والآخر: من اهل الشيعة، و كل منهما صاحب تفسير، فلعل الامر اشتبه و يكونا القول المنسوب الى الشيعى لا السنن. كما قاله ابن القيم: قال الراقم: و مقاله ابن القيم فغير متجه. فان عبارة ابن جرير فيه ايهام لذلك. وقد فهم القاضى ابو بكر ايضا من كلام ابن جرير هذا التخيير بين الغسل والمسح. كما قاله فى "العارضة" و احكام القرآن له. و كذلك غير واحد من الاعلام. و نسب كذلك الى الجبائى من المعتزلة و الى داؤد الظاهرى كما فى معالم السنن.

(٢)

(١) احكام القرآن لابن العربي : ج ٢ ص ٧١

(٢) معارف السنن : ج ١ ص ١٨٦

و لكن قال ابن كثير: و من نقل عن ابي جعفر بن جرير انه او جب غسلهما للاحاديث. و اوجب مسحهما للآية. فلم يحقق مذهبه في ذلك فان كلامه في تفسيره انما يدل على انه اراد انه يجب ذلك الرجلين من دون سائر اعضاء الوضوء، لانهما يليان الارض والطين وغير ذلك. فوجب دلتهما ليذهب ما عليهما. و لكنه عبر عن ذلك بالمسح فاعتقد من لم يتامل كلامه. انه اراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين و مسحهما فحكاه من حكاه كذلك. ولهذا يستشكله كثير من الفقهاء. وهو معذور فانه لا معنى للجمع بين المسح والغسل سواء تقدمه او تاخر عليه لاندراجه فيه، و انما اراد الرجل ما ذكرته والله اعلم. ثم تاملت كلامه ايضا فاذا هو يحاول الجمع بين القراءتين. في قوله «وارجلكم» خفضا على المسح وهو ذلك و نصبا على الغسل فوجبها اخذا بالجمع بين هذه وهذه. (١)

الجواب الثالث : وهو محمول على حالة اللبس للخف والنصب على الغسل عند

عدمه .

(٢٤١) : الكلام على حديث جوير بن عبدالله رضى الله عنه.

وروى همام بن الحارث ان جرير بن عبدالله رضى الله عنه بال ثم توضع ومسح على خفيه فقيل له: اتفعل هذا؟ قال : و ما ينعنى و قد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله، وكان يعجبهم حديث جرير لان اسلامه كان بعد نزول المائدة. قال الترمذى: حديث حسن صحيح. و قال ابن العربي : اتفق الناس على صحة حديث جرير. وهذا نص يرد ما

ذكروه . فان قلت : روى محمد بن عمر الواقدي ان جريرا اسلم فى سنة عشر فى شهر رمضان و ان المائدة نزلت فى ذى الحجة يوم عرفة . قلت هذا لا يثبت ، لان الواقدي فيه كلام ، و انما نزل يوم عرفة : « اليوم اكملت لكم دينكم » .

الجواب الرابع : ان المسح يستعمل بمعنى الغسل الخفيف يقال : مسح على اطرافه اذا توضأ ، قاله ابو زيد و ابن قتيبة و ابو على الفارسى . وفيه نظر : و ما ذكر عن ابن عباس رضى الله عنهما ، قال محمد بن جرير : اسناده ضعيف ، والصحيح الثابت عنه انه كان يقرأ « وارجلكم » بالنصب . فيقول : عطف على المغسول هكذا رواه الحافظ عنه منهم القاسم بن سلام والبيهقى وغيرهما . وثبت فى صحيح البخارى عنه انه توضأ و غسل رجله ، وقال : هكذا رايت رسول الله عليه الصلوة والسلام .

(٤٤٢) : بيان اختلاف القراءات فى « وارجلكم » .

ملخص الكلام ههنا انه ثبت الارجح الثلاثة فى قوله : « وارجلكم » الرفع قرأه نافع ، رواه عنه الوليد بن مسلم وهو قراءة الاعمش قراء به على ، وابن مسعود وابن عباس فى رواية ، و ابراهيم والضحاك وابن عامر والكسائى وحفص و عاصم و على بن حمزة ، وقال الازهرى : وهى قراءة ابن عباس والاعمش و حفص عن ابى بكر و محمد بن ادريس الشافعى . والجرح قرأه ابن عباس فى رواية ، والحسن و عكرمة و حمزة و ابن كثير ، وقال الحافظ ابو بكر بن العربى : وقرأ انس و علقمة و ابو جعفر بالخفض ، والمشهور هو قراءة النصب والجرح ، و بينهما تعارض ، فالحكم فى تعارض القراءتين كالحكم فى تعارض الآيتين ، وهو انه ان امكن

العمل بهما مطلقا يعمل و ان لم يمكن يعمل بهما بالقدر الممكن، وههنا لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح فى عضو واحد فى حالة واحدة، لانه لم يقل به احد من السلف، ولانه يودى الى تكرار المسح، لان الغسل يتضمن المسح، والامر المطلق لا يقتضى التكرار، فيعمل فى حالتين فيحمل فى قراءة النصب على ما اذا كانت الرجلان باديتين و يحمل قراءة الخفض على ما اذا كانتا مستورتين، بالخفين توفيقا بين القراءتين عملا بهما بالقدر الممكن . وقد يقال : ان قراءة من قرء بالجر «وارجلكم» بالجر معارضة لمن نصبها فلا حجة اذن لوجود المعارضة. فان قلت : نحن نحمل قراءة النصب على انها منصوبة على المحل، فاذا حملناه على ذلك لم يكن بينهما تعارض، بل يكون معناهما النصب، و ان اختلف اللفظ فيهما، و متى امكن الجمع لم يجز الحمل على التعارض والاختلاف.

والدليل على جواز العطف على المحل قوله تعالى: «واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام» قلت: العطف على المحل خلاف السنة، و اجماع الصحابة رضى الله عنهم، اما السنة فحديث عمرو بن عيينة الذى اخرج مسلم ، و فيه ثم يغسل قدميه الى الكعبين، الحديث. و اما الاجماع : فهو ماروى عاصم عن ابن عبدالرحمن السلمى قال بينا يوم والحسن يقرأ على على رضى الله عنه وحبيس قاعدا الى على يحادثه فسمع قاريا يقرأ «وارجلكم» ففتح عليه الحسن بالخفض. فقال على: وزجره انما هو فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ارجلكم فى القرآن تقديم للتعظيم و تاخيره. وكذلك عن عروة، و مجاهد، والحسن، و محمد بن على ابن الحسين، و عبدالرحمن بن الاعرج، والضحاك، و عبدالرحمن بن عمرو بن غيلان، زاد البيهقى عطاء ويعقوب الحضرمى، و ابراهيم بن يزيد التيمى، و ابابكر بن عياش، و ذكر ابن الحاجب فى اماليه انه نصب على الاستيناف . و قيل : المراد بالمسح فى حق الرجل

الغسل، و لكن اطلق عليه لفظ المسح للمشاكله، و قيل انما ذكر بلفظ المسح لان الارجل من بين سائر الاعضاء مظنة اسراف الماء بالصب فعطف على المسوح، و ان كانت مفسولة للتنبيه على وجود الاختصار فى الصب لا التمسح وجرى بالغاية، فقيل الى الكعبين اماطة، لظن ظان يحسبها انها مسحوة اذا المسح لم تعرف له غاية فافهم .

فان قلت: رويت احاديث فى المسح (فذكر احاديث فيها ذكر المسح ، ش) قلت: اما حديث رفاعه فقد قال ابن القطان: فى اسناده يحيى بن على بن خلاد وهو مجهول.

واما حديث عبدالله ابن زيد فقد قال ابو عمر: اسناده لا يقوم به حجة، وقال الجورقانى فى كتابه : هذا حديث منكر، واما حديث رجل من قيس فان المسح فيه فمحمول على الغسل الخفيف، واما حديث جابر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه ففى اسنادهما عبدالله بن لهيعة.

واما حديث ابن عباس رضى الله عنه فان ابا اسحاق الحرى لما ذكره من جهة معمر لو شئت لحدثتكم ان زيد بن اسلم حدثنى عن عطاء بن يسار عن ابن عباس، قال ابو اسحق: الحمد لله الذى لم يقدر على لسان معمر ان يحدث به على حقيقة انما حدث به على حسبان، لانه حديث منكر الاسناد والخبر جميعا، واما حديث عثمان رضى الله عنه فانه محمول على ان المسح فيه كان على الخف. ^(١)

(٤٤٣) : فائدة .

وليلعلم ان اسم محمد بن جرير و افق فيه اثنان. احدهما من علمائنا وهوابو جعفر

محمد بن جرير الطبري الامام المحدث صاحب التصانيف الباهرة منها التفسير الذي لم يؤلف مثله، مات سنة عشر وثلث مائة. و ثانيهما من علماء الروافض وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري صاحب التصانيف منها كتاب الرواة اهل البيت .

قال الحافظ ابن حجر: في لسان الميزان بعد ما طال الكلام في مدح الاول و تقبيح الثاني لعل ما حكى عن محمد بن جرير الطبري في الاكتفاء في الوضوء بمسح الرجلين، انما هو هذا الرافضي فانه مذهبهم، انتهى . وهذا يؤيد ما قاله ابن القيم : لعل الامر اشتبه و يكون القول بجواز المسح هو الشيعي لا السني.^(١)

(٤٤٤) : الجواب عن استدلال بعض الشيعة بما ذكره حدس الدين ابن العربي في الفتوحات المكية.

قال في السعاية : وقد استند بعض الشيعة بما ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية حيث قال: اما القراءة في «ارجلكم» بفتح اللام وكسرها من اجل العطف على المسوح فالخفص، او على المغسول فالفتح، والفتح في اللام لا يخرج عن المسوح، لان هذه الواو قد تكون واو المعية، و واو المعية تنصب، فحجة من يقول بالمسح في هذه الآية اقوى، انتهى كلامه ملخصا. و فيه نظر ظاهر: لانه كما ان قراءة الجر تفيد بظاهاها المسح و بتاويلها الغسل، كذلك قراءة، الفتح ظاهاها تفيد الغسل و بتاويلها المسح، فكلتا القرأتين متساويتان في هذا الباب.^(٢)

وقال ابن العربي صاحب احكام القرآن: ان القرأتين محتملتان وان اللغة تقتضى

(١) السعاية : ج ١ ص ٣٤

(٢) السعاية : ج ١ ص ٥٣

بانهما جائزتان، فردهما الصحابة الى الرأس مسحاً، فلما قطع بنا حديث النبي صلى الله عليه وسلم، و وقف فى وجوهنا و عيده، قلنا: جاءت السنة قاضية، بان النصب يوجب العطف على الوجه واليدين، ودخل بينهما مسح الرأس، و ان لم تكن وظيفته كوظيفتهما، لانه مفعول قبل الرجلين لا بعدهما، فذكر لبيان الترتيب لا فى يشتركا صفة التطهير، وجاء الخفض ليبين ان الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل، وهما الخفان بخلاف سائر الاعضاء، فعطف بالنصب مفسولا على مفسول، و عطف بالخفض مسحاً على مسح و صح المعنى فيه. ^(١)

وفيه ان الله سبحانه وتعالى عطف الرجلين على الرأس، فقد ينصب على خلاف اعراب الرأس. او يخفض مثله، والقرآن نزل بلغة العرب، و اصحابه رؤسهم و علماءهم لغة و شرعا. فقد اختلفوا فى ذلك، فدل على ان المسئلة محتملة لغة محتملة شرعا، لكن تعضد حالة النصب على حالة الخفض. بان النبي صلى الله عليه وسلم غسل و ما مسح قط، وبانه راي قوما تلوح اعقابهم، فقال ((ويل للاعقاب من النار)). فتوعد بالنار على ترك ايعاب غسل الرجلين، فدل ذلك على الوجوب بلا خلاف. ^(٢)

(٤٤٥) : تحقيق الكعب المراد فى قوله تعالى: «الى الكعبين» .

قال فى الهداية : الكعب هو العظم الناتى هو الصحيح. ^(٣)

قال العينى فى البناية: احتريزه عما روى هشام الرازى، انه فى ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا: ان ذلك سهو من هشام فى نقله عن محمد، لان محمداً قال فى مسئلة

(١) احكام القرآن لابن العربي : ج ٢ ص ٧٢

(٢) احكام القرآن لابن العربي : ج ٢ ص ٧١

(٣) الهداية : ج ١ ص ٣

المحرم اذا لم يجد النعلين فيقطع خفيه اسفل من الكعبين. و اشار بيده الى موضع القطع فنقله هشام فى باب الطهارة .^(١)

(٤٢٦) : استدلال لاثبات ان الكعب هو العظم الناتى .

وقد يستدل عليه بكلام ائمة اللغة فانهم و منهم صاحب المغرب والقاموس والصحاح وغيرها قد فسروه بذلك، و ذكر فى الصحاح ان الاصمعى انكر اطلاق الكعب على وسط القدم، و بما روى مسلم وغيره من حديث عثمان انه غسل رجله اليمنى الكعبين ثم اليسرى كذلك.

قال النووى فى شرح المسلم: اتفق العلماء على ان المراد بالكعبين العظمان الناتيان بين الساق والقدم، وفى كل رجل كعبان، وحجة العلماء فى ذلك نقل اهل اللغة والاشتقاق، هذا الحديث الصحيح الذى نحن فيه، وهو قوله ((فغسل رجله اليمنى الى الكعبين ورجله اليسرى كذلك))، فاثبت فى كل رجل كعبين، و بحديث النعمان بن بشير فى تسوية الصفوف ((قد رأيت الرجل يلقى كعبه بكعبه و منكبه بمنكبه))، رواه ابو داؤد واورده البخارى فى صحيحه تعليقا . قال فى فتح البارى: هذا من اوضح الادلة على ان الكعب هو العظم الناتى عند المفصل، فان الصاق الكعب بالمعنى الآخر مما لا يمكن، وبان ماكان موحدا من خلق الانسان فتثنيته بلفظ الجمع كقوله تعالى : «فقدصغت قلوبكما» و ما تعدد بلفظ التثنية، فلوكان كما روى هشام لقليل الى الكعاب كما قيل المرافق كذا فى المبسوط وغيره.^(٢)

(١) السعاية : ج ١ ص ٦٩

(٢) السعاية : ج ١ ص ٧٠

(٤٤٧) : الرد عن صاحب البحر عليه والجواب عنه .

ورده صاحب البحر: بانه يجوز ان يعتبر الكعبان بالنسبة الى ما للرجل من جنس الرجل وهما اثنان، و دفعه صاحب النهر: بان هذا الاعتبار غير معتبر اذمقابلة الجمع بالجمع المتقضى لانقسام الآحاد على الآحاد يوجب غسل يد واحدة ورجل واحدة، و وقعت الغاية فيها الى الكعبين فاقضى ان فى كل رجل كعبين. ^(١)

قال القاضى : و يدل على هذا ايراد لفظ التشنية، فقال الكعبين، و لم يقل الى الكعب، لان انقسام الآحاد على الآحاد انما يتصور عند مقابلة الجمع بالجمع دون التشنية بالجمع، و اذا لم يمكن الانقسام وجب ان يكون فى كل رجل كعبان ومعقد الشراك فى كل رجل واحد. ^(٢)

(٤٤٨) : ابطال قول من قال : الكعب عبارة عن عظم مستدير على

ظهر القدم

وشذت الشيعة و من قال: : يمسح الرجلين، فقال الكعب عبارة عن عظم مستدير على ظهر القدم، ويدل على بطلان هذا القول ان الكعب لو كان على ما ذكره لكان فى كل رجل كعب واحد، فكان ينبغى ان يقال: وارجلكم الى الكعب، كما فى قوله تعالى: «وايديكم الى المرافق» فلما قال الى الكعبين، علم ان لكل رجل كعبين، فبطل ما قالوه، و ثبت قول الجمهور. ^(٣)

و قد مر عن الصحاح ان الاصمعى انكر اطلاق الكعب على وسط القدم وصاحب

(١) السعاية ملخصا: ج ١ ص ٧١

(٢) المظهرى: ج ٣ ص ٤٩

(٣) الخازن: ج ٢ ص ٢٤٣

المغرب والقاموس وغيرهما فسروه بانه هو العظم الناتى، ففى الشامية الكعبين هما العظامان الناشران من جانبى القدم اى المرتفعان كذا فى المغرب. ^(١)

قال ابوبكر : والصحيح هو الاول، لان الله تعالى قال: «وارجلكم الى الكعبين» فدل ذلك على ان فى كل رجل كعبين ولو كان فى كل رجل كعب لقال الى الكعاب كما قال الله تعالى: «ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما» كما كان لكل واحد قلب واحد اضافهما اليهما بلفظ الجمع فلما اضافهما الى الارجل بلفظ التثنية دل على ان فى كل رجل كعبين. ^(٢)

(٤٤٩) : حاصل الاستدلال .

انه قد تقرر فى مقره ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بخلاف الجمع بالثنى فانه لا يفيد انقسام الآحاد على الآحاد بل مقابلة المثنى بكل واحد واحد من افراد الجمع، واذا عرفت هذا فاعلم ان الله تعالى اختار الجمع فى اعضاء الوضوء اى الوجوه والرؤس والايدي والمرافق فاريد بمقتضى القاعدة مقابلة الواحدة بالواحد، وصار المعنى ليغسل كل واحد منكم وجهه ويده الى مرفقه وليمسح رأسه، فافاد فرضية غسل الوجه واليد الواحدة مع المرفق الواحدة و مسح الرأس بكل رجل رجل واقتضى مقابلة المرافق بالايدي ان فى كل يد مرفقا واحدة، واختار فى الكعب لفظ المثنى و ترك الاسلوب السابق فلم يكن ههنا الانقسام المذكور بل مقابلة المثنى بكل فرد فرد من افراد الجمع كما هو مقتضى القاعدة. فدل ذلك على ان فى كل رجل كعبين، والكعب بالمعنى الذى رواه هشام ليس الا واحد فى كل رجل، فوجب ان يكون المراد هو العظم الناتى. ^(٣)

(١) الشامي : ج ١ ص ٩٨

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٤٧

(٣) السعاية : ج ١ ص ٧١

وليس الغرض بايراده هذا الاستدلال اثبات معنى الكعب اللغوى، ولا معناه الشرعى، بل اثبات. كونه مراد من الآية بمعنى العظم الناتى. فلا يرد عليه ما اورد بانه اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز، ولا مدخل للرأى فى الاحكام الشرعية، كما نص عليه التلويح ملخصا. ^(١)

(٤٥٠) : الجواب عما اورد انه ينبغى غسل يد ورجل لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد على الاحاد

قد يقال : تقابل الجمع بالجمع يقتضى قسمة الاحاد على الاحاد فلا تفيد الآية الا وجوب غسل واحدة من كل مكلف . (و كذا غسل رجل واحدة) و يجاب عنه . بان غسل اليد الاخرى ثبت بدلالة النص لتساوى اليدين : و فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواتر نقله و اجماع الامة، كذا فى الغنية. ^(٢) بدلالة النص اى انه مفهوم منه بطريق المساواة. ^(٣)

وقال فى البحر: فالاولى الرد على (اى على هشام فى قوله ان الكعب فى ظهرة القدم) من اللغة والسنة، اما اللغة : فقد صرح فى الصحاح بانه العظم الناشز. كما ذكرناه. قال: وانكر الاصمعى قول الناس انه فى ظهر القدم اه. واما السنة: فما رواه ابوداؤد مرفوعا ((والله لتقيمن صفوفكم، او ليخالفن الله بين قلوبكم)) قال : فرأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبة صاحبه و كعبه بكعبه . وما وقع فى الشروح من انه كان ينبغى غسل يد واحدة و رجل واحدة لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد على الاحاد والجواب بان وجوب واحدة بالعبارة. والاخرى: بالدلالة لا طائل تحته بعد انعقاد الاجماع

(١) السعاية : ج ١ ص ٧٢

(٢) السعاية : ج ١ ص ٣٢

(٣) الشامي : ج ١ ص ٩١

القطعي على افتراضهما بحيث صار معلوما من الدين بالضرورة، و من البحث في "الي" و في القرأتين في الارجل، فان الاجماع انعقد على غسلهما، ولا اعتبار بخلاف الروايف فلذا تركنا ما قرروه هنا. (١)

(٤٥١) : البحث على ما قال في البحر لاطرائل نخته بعد انعقاد الاجماع على ذلك .

قال في الشامية : من استدل بالآية كالقُدوري وغيره من اصحاب المتون يحتاج الى ذلك، ليتم دليله على ان في ثبوت الاجماع على دخول المرفقين كلاما، لانه في البحر اخذه من قول الامام الشافعي رحمه الله في الام لانعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين في الوضوء ، ورده في النهر ، بان قول المجتهد لا اعلم مخالفا ليس حكاية للاجماع الذي يكون غيره محجوجا به . (٢)

(٤٥٢) : قال العبد الضيف .

وقد مر على منحة الخالق قول الامام الشافعي رحمه الله لا اقول انه اجماع ولكن اقول لا اعلم فيه خلافا، وسيق ايضا تفصيل الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما، وحكم الكعبين كالمرفقين . (٣)

وقدمنا عن شرح المنية ان غسل المرفقين والكعبين فرض عملي كمسح ريع الرأس، والفروض العملية لا يحتاج في اثباتها الى القاطع ، فلاحاجة الى اثبات انعقاد الاجماع

(١) البحر : ج ١ ص ١٣

(٢) الشامي : ج ١ ص ٩١

(٣) البحر : ج ١ ص ١٤

القطعى على غسل المرفقين والكعبين ، نعم انعقد الاجماع القطعى على افتراض غسل اليدين والرجلين، وبعد انعقاد الاجماع القطعى على افتراضهما لاجتاج الى الاستدلال من الآية ، ومع هذا الاستدلال من الآية يفيد غسل اليد الاخرى والرجل الاخرى ايضا بدلالة النص تساوى اليدين والرجلين، فيكون ثبوت غسل يد واحدة ورجل واحدة بالعبارة. والاخرى بالدلالة، فيثبت غسلهما بدلالة الآلة والسنة المتواترة واجماع الامة .

المسائل المتعلقة باليدين والرجلين

(٤٥٣) : المسئلة الاولى :

قال فى البحر : ولو قطعت يده ورجله فلم يبق من المرفق والكعب شئ سقط الغسل، ولو بقى وجب .^(١)

وتفصيله ما فى التفسير الكبير: والرجل ان كان اقطع مما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقى من المرفق، لان قوله : «فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق» يقتضى وجوب غسل اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الآية . واما ان كان القطع مما فوق المرفقين لم يجب شئ، لان محل هذا التكليف لم يبق اصلا. واما اذا كان اقطع من المرفق، قال الشافعى رحمه الله يجب امساس الماء لطرف العظم، وذلك لان غسل المرفق لما كان واجبا، والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين، فاذا وجب امساس الماء للملتقى العظمين وجب امساس الماء لطرف العظم الثانى لا محالة .^(٢)

(١) البحر : ج ١ ص ١٤

(٢) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٤٤

(٤٥٤) : المسئلة الثانية :

تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب، وقال احمد. هو واجب. لنا: انه تعالى ذكر الايدى والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى، وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باى صفة كان .

(٤٥٥) : المسئلة الثالثة :

السنة ان يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرفق، فان صب الماء على المرفق حتى سال الماء الى الكف، فقال بعضهم هذا لا يجوز، لانه تعالى قال: «وايديكم الى المرافق» فجعل المرافق غاية الغسل فجعله مبدأ الغسل خلاف الآية فوجب ان لايجوز، وقال جمهور الفقهاء: انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا للسنة.

(٤٥٦) : المسئلة الرابعة :

لو نبت من المرفق ساعدان و كفان وجب غسل الكل ، لعموم قوله تعالى : «وايديكم الى المرافق» كما انه لو نبت على الكف اميع زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الآية.^(١)

و فى البحر، لو طالت اظفاره حتى خرجت عن رؤس الاصابع و جب غسلها بلا خلاف، ولو خلق له يدان على المنكب فالتامة هي الاصلية يجب غسلها، والاخرى زائدة، فما حاذى منها محل الفرض و جب غسله، و مالا فلا يجب هكذا. فى فتح القدير.^(٢)

(١) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٤٥

(٢) فتح القدير : ج ١ ص ١٠ من البحر الرائق ج ١ ص ١٣

بل يندب غسله، وكذا يجب غسل ما كان مركبا على اليد من الاصبع الزائدة والكف الزائدة والسلقه، وكذا يجب اىصال الماء الى ما بين الاصابع اذا لم تكن ملتحمة. ^(١)

(٤٥٧) : المسئلة الخامسة :

والزائد على الرجلين كالزائد على اليدين، كما صرح بد فى المجتبى. ^(٢)

(٤٥٨) : الواجب فى اعمال الوضوء هو المرة الواحدة .

قال فى التفسير الكبير: انما الواجب هو المرة الواحدة، والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل فقال: « فاغسلوا وجوهكم وايديكم » و ما هية الغسل تدخل فى الوجود بالمرة الواحدة ، ثم انه تعالى ارتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال: « ولكن يريد ليظهركم » فثبت ان المرة الواحدة كافية فى صحة الوضوء، ثم تأكد هذا بما روى انه صلى الله عليه وسلم (توضأ مرة مرة) ثم قال: (هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به) . ^(٣)

ولان الامر وهو قوله تعالى: « فاغسلوا » لا يقتضى التكرار اى لا يستلزمه بل ولا يحتمله فى الصحيح عندنا، و انما يستفاد من دليل خارجى كتكرار الصلوة لتكرار اوقاتها. ^(٤)

قال فخر الاسلام البيهقي: قال بعضهم صيغة الامر يوجب العموم والتكرار، و قال بعضهم لا، بل يحتمله وهو قول الشافعى رحمه الله، و قال بعض مشائخنا لا يوجبها ولا

(١) البحر الرائق : ج ١ ص ١٣

(٢) المجتبى : ج ١ ص ١٤

(٣) التفسير الكبير : ج ٣ ص ٥٤٢

(٤) رد المحتار : ج ١ ص ٨٩

يحتمله الا ان يكون معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف و قال عامة مشائخنا لا يوجبه و لا
يحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل على اقل جنسه و يحتمل كله بدليله. ^(١)

قال ابو بكر الجصاص: الذي يقتضيه ظاهر اللفظ غسلها مرة واحدة، اذ ليس فيها
ذكر العدد فلا يوجب تكرار الفعل، فمن غسل مرة فقد ادى الفرض و به وردت الآثار عن
النبي صلى الله عليه وسلم، منها حديث ابن عمر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم (توضأ مرة مرة) وقال: (هذا الوضوء الذي افترض الله علينا). قال ابو بكر: فما نص
الله تعالى عليه فى هذه الآية هو فرض الوضوء على ما بيناه. ^(٢)

(٤٥٩) : مبحث المسح على عمامة و قلنسوة و برقع و قفازين .

فى شرح الوقاية: " لا على عمامة " و فى عمدة الرعاية، اى لا يجز المسح على
عمامة و لا على قلنسوة، و لا يجوز المسح مقام غسل الوجه على برقع، و كذا لا يجوز المسح
مقام غسل الكفين على قفازين، و الوجه فى ذلك كله ان ثبوت المسح و قيامه مقام الغسل
على خلاف القياس فيقتصر على ما ورد به، و لم يرد فى الشرع الاكتفاء بالمسح على هذ
الاشياء و قيامه مقام الغسل، و لا دخل للرأى فيه حتى يثبت جوازه بالقياس على مسح
الحفين، و هذا كله قول الجمهور. (وماورد فى ذلك شاذ لا يزداد به على الكتاب العزيز، الامر
بالغسل و مسح الرأس بخلاف ماورد فى الحف). ^(٣)

واختار احمد و الاوزاعى و اسحق: جواز المسح على العمامة مستندا بانه ثبت ذلك
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم برواية عمرو بن اميه الضمرى عند البخارى رحمه الله و

(١) اصول البيهقي : ص ٢٢

(٢) احكام القرآن للجصاص : ج ٢ ص ٣٥١

(٣) الشامي : ج ١ ص ٢٥١

بلال عند مسلم وغيره .

واجاب الجمهور : بانه لا دلالة روده على عدم مسح الرأس والاكتفاء بمسح العمامة بل فى بعضها عند مسلم وغيره تصريح بانه مسح على ناصيته و عمامته بخلاف مسح الخفين، فان كثيرا من الروايات دلت على الاكتفاء به. ^(١)

والتمسك بالحديث ضعيف، لان قوله تعالى: «**وامسحوا برؤوسكم**» يقتضى عدم جواز مسح غير الرأس، فالعمل بالحديث يكون زيادة عليه بالحديث الواحد وهو نسخ فلا يجوز. او هو منسوخ. ^(٢)

وفى اعلاء السنن ، و مافى الحديث من المسح على العمامة فقال محمد فى موطنه بلغنا ان المسح على العمامة كان فترك .

وفى فتح الباري (ج ١ ص ٢٦٧) وقد اختلف السلف فى معنى المسح على العمامة، فقول: انه كمل عليها بعد مسح الناصية. وقد تقدمت رواية "مسلم" بما يدل على ذلك والى عدم الاقتصار على المسح عليها ذهب الجمهور، وقال الخطابى: فرض الله مسح الرأس والحديث فى مسح العمامة محتمل للتاويل، فلا يترك المتيقن للمحتمل اهـ. قلت: رواية "مسلم" ذكرها "بلفظ" (و مسح بناصرته و على عمامته و على الخفين) اهـ. ^(٣)

وقال الشيخ ابن القيم رحمه الله: فى ح اشيته على ابى داؤد: قال ابن المنذر. و مسح على العمامة لثبوت ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم و عن ابى بكر و عمر رضى الله عنهما وقال الجوزجاني : روى المسح على العمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم وسلمان الفارسى وثوبان و ابى امامة و انس بن مالك و المقيرة بن شعبة و ابى موسى و فعله

(١) عمدة القاري : ج ١ ص ١١٣

(٢) عناية حاشية فتح القدير : ج ١

(٣) اعلاء السنن ج ١ ص ٧

الخليفة الراشد ابوبكر الصديق رضى الله عنه، وقال عمر بن الخطاب من لم يطهره المسح على العمامة فلا طهره الله، قال: والمسح على العمامة سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماضية مشهورة عند ذوى القناعة من اهل العمل فى الامصار.^(١)

واما قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: (من لم يطهره المسح على العمامة فلا طهره الله) كما نقله الجورجانى بدون ذكر سنده، فبعد تسليم صحته محمول على رد ما يفعله كثير من الموسوين من نزع عمائمهم عند الوضوء، ولا يرون ان مسح بعض الرأس مع ابقاء العمامة عليه يجزئهم. وهذا من التعمق المنهى عنه لما قد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه مسح بناصيته مع ابقاء العمامة على الرأس من غير ان ينقضها وينزعها. واستعمال لفظ "على" بمعنى "مع" شائع فى المحاورات. قال فى القاموس: و"على" حرف، وعن سيبويه: اسم الاستعلاء والمصاحبة ك"مع". «وأتى المال على حبه» اهـ. (القاموس ج ١ ص ٩٦) واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وقد فصل شيخنا العثمانى رحمه الله تفصيلا بما لا مزيد عليه فى هذا المبحث فى ابواب الوضوء من الاعلاء.^(٢)

وبعد ذلك نقول: ان جميع ماورد من الاحاديث فى باب المسح على العمامة لا يصح الاستدلال بها مالم يثبت دلالتها على الاكتفاء بمسح العمامة و ترك المسح على الرأس بالكلية . و مالم يثبت تواترها او شهرتها بهذا المعنى مع ثبوت تاخرها عن آية المائدة . وبهذا يظهر لك الجواب عن قول الجورجانى: ان المسح على العمامة سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ماضية مشهورة عند ذوى القناعة من اهل العلم فى الامصار) اهـ . فانه ان اراد به ان نفس المسح عليها سنة مشهورة فهو ممكن التسليم لو اعتمدنا على قول الجورجانى و قطعنا النظر عن كونه ناصبيا مبتدعا ، كما وصفه بذلك الحافظ فى مقدمة الفتح (ص ٣٨٨).

(١) اعلاء السنن : ج ١ ص ٧

(٢) ملخصا من الاعلاء : ج ١ ص ١٣

و ان اراد ان اكتفاء صلى الله عليه وسلم بمسح العمامة مع ترك المسح على الرأس بالكلية سنة مشهورة فغير مسلم و حاشا ان يثبت ذلك فى شئ من الآحاد صراحة، فضلا عن ان يكون مشهورا، و دوونه خرط التقاد. ^(١)

و اما قول الجوزجاني: و فعله الخليفة الراشد ابوبكر الصديق الخ فلا يجدى شيئا ما لم يثبت صراحة انه مسح على العمامة و لم يمسح على الرأس اصلا و ليس كذلك.

قال شيخنا العثماني رح: بع نقل ما فى عمدة الرعاية الذى نقلته اولاً، و ظنى ان هذا جواب لا يعارضه دليل، و ما تمسك به القائلون بمسح العمامة لا يشفى الغليل. فالح ما قاله الخاطبي، فرض الله مسح الرأس، والحديث فى مسح العمامة محتمل للتاويل، فلا يترك المتيقن للمحتمل، و ما قاله الحافظ فى معنى المسح على العمامة: انه كمل عليها بعد مسح الناصية. (فتح القدير ج ١ ص ٢٤٧)

صحيح لا يعارضه شئ و ما ظنه بعض الناس من عدم جريانه فى الاحاديث القولية فقد دوناه عليه. و بالجملة و ان ادعى احد تواتر المسح على العمامة، او شهرته فيمكن تسليمه، ولا يفرنا، و ان ادعى تواتر الاكتفاء بمسح العمامة مع ترك المسح على الرأس فغير مسلم. و الزيادة على الكتاب بالخبر لا يجوز الا به و دونه خرط التقاد والله الهادى الى طريق السداد. ^(٢)

و عن مالك انه بلغه ان جابر بن عبد الله الانتصارى رضى الله عنه: سئل عن المسح على العمامة، فقال: (لا جى يمسح الشعر بالماء) اخرجه مالك فى الموطأ. ^(٣)

وقال سفيان: اذا قال مال: "بلغنى" فهو اسناد قوى، كذا قال القارى ^(٤).

(١) اعلاء السنن: ج ١ ص ١٤ . ١٥

(٢) اعلاء السنن: ج ١ ص ٢٣

(٣) الموطأ لامام مالك: ص ١١ من اعلاء السنن ج ١ ص ٩

(٤) التعليق المجد: ج ٧ من اعلاء السنن ج ١ ص ٩

قال الشيخ العثماني الحديث نص في الباب و صريح في عدم جواز الاكتفا بمسح العمامة وبه قال غير واحد من الصحابة و التابعين انه لا يمسح على العمامة الا ان يمسح برأسه مع العمامة و هو وقول السفيان الثوري و مالك ابن انس و ابن المبارك والشافعي كذا قال الترمذي وهو قول ابي حنيفة واصحابه .^(١)

(٤٦٠) : فائدة .

قال في البحر: ثم عدم جواز المسح، على هذه ما عد العمامة لا يعرف فيه خلاف ثابت عن يعقوب بن يزيد، واما على العمامة، فاجمعوا على عدم جوازه الا احمد، فانه اجازه بشرط ان تكون سائرة لجميع الراس، الا ماجرت العادة بكشفه، و ان يكون تحت الحنك منها شئ سواء كانت لها دوابة، او لم تكن، و ان لا تكون عمامة محرمة، فلا يجوز المسح على العمامة المعضوية .^(٢)

وهل يشترط ان يكون قد لبسها على طهارة؟ فيد روايتان، واختلف الرواية عنه ايضا في مسح المرأة على قناعها، المستدير تحت حلقها. فروى عنه جواز المسح كعمامة الرجل ذات الحنك، وروى عنه المنع . و نقل عن الاوزاعي، والثوري، جواز المسح على العمامة، و لم ار حكاية الاشرط ولا عدمه عنها .^(٣)

(٤٦١) : وليس المرأة ان تمسح على العمامة اذا لبست .

ولا يجوز للمرأة اذ لبست عمامة الرجل ان تمسح عليها .^(٤)

(١) اعلاء السنن ج ١ ص ٩

(١) البحر : ج ١ ص ١٨٣

(٢) روح المعاني : ج ١ ص ٦٥

(٣) البحر : ج ١ ص ١٨٣

(٤٦٢) : حجة من قال : لا يجوز المسح على العمامة ولا على الخمار .

قال ابوبكر الجصاص: والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى: «فامسحوا برءوسكم» وفى الآية «وامسحوا برءوسكم» و حقيقته تقتضى امساحه الماء، و مباشرته، و مامسح العمامة غير ما مسح برأسه فلا تجزئه صلوته اذا صلى به، وايضا: فان الآثار متواترة فى مسح الرأس، فلو كان المسح على العمامة جائزا، لورد النقل به متواترا فى وزن وروده فى المسح على الخفين. فلما لم يثبت عنه مسح العمامة من جهة التواتر، لم يجز المسح عليها من وجهين احدهما ان الآية، تقتضى مسح الرأس فغير جائز العدول عنه الا بخير يوجب العلم والثانى عموم الحاجة اليه، فلا يقبل فى مثله الا المتواتر من الاخبار.

وايضا: حديث ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم (انه توضأ مرة مرة، و قال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلوة الا به)، ومعلوم انه مسح برأسه، لان مسح العمامة، لا يسمى وضوء، ثم نفى جواز الصلوة الا به، و حديث عائشة رضى الله تعالى عنها: ان النبى صلى الله عليه وسلم (توضأ مرة مرة و مسح برأسه) (ثم قال هذا الوضوء الذى افترض الله علينا) فاخبر ان مسح الرأس بالماء هو المفروض علينا، فلا تجزى الصلوة الا به.^(١)

فان قيل: ان كانت دلالة الآية على لزوم مباشرة الرأس بالمسح، و امتناع جوازده على العمامة والخمار دليلا على بطلان المسح على العمامة فقوله، «وارجلكم» يدل على بطلان المسح على الخفين. قيل له : لما كان قوله «وارجلكم» محتملا للمسح، والغسل، و امكننا استعماله استعمالنا فى حالين، و ان كان فى احدهما مجازا لثلا نسقط واحد منهما و لم تكن بنا حاجة الى استعمال قوله : «وامسحوا برءوسكم» على المجاز استعمالنا على حقيقة.^(٢)

(١) احكام القرآن للجصاص الحنفى : ج ٢ ص ٣٥١

(٢) الجصاص : ج ٢ ص ٣٩٤

باب المسح على الخفين

(٤٦٣) : اثبات المسح على الخفين بالكتاب والسنة و اجماع الصحابة

اختلف مشائخنا حل جوازه ثابت بالكتاب او السنة ؟ فقيل: بالكتاب عملا بقراءة الجر، فانه لما عارضت قراءة النصب حملت على ما اذا كان متخففا، و حملت قراءة النصب على ما اذا لم يكن متخففا، و اختاره فى غاية البيان .^(١)

قال فى الهداية : المسح على الخفين جائز بالسنة، والاخبار فيه مستفيضة، حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا لكن من راه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان ماجورا.^(٢)

وسئل ابو حنيفة من مذهب اهل السنة والجماعة فقال: هو ان يفضل الشيخين يعنى ابابكر وعمر رضى الله عنهم على سائر الصحابة رضى الله عنهم، و ان يجب الختتين يعنى عثمان، وعلى، رضى الله عنهم و ان يرى المسح على الخفين .^(٣)

قال شيخ الاسلام الدليل على انه منكر المسح ضال مبتدع، ماروى ان ابا حنيفة سئل مذهب الخ .^(٤)

قال المظهرى : قال بعض المفسرين : قراءة الجر يوجب مسحهما على رؤسكم و يحمل تلك القراءة على حالة كونهما فى الخفين، والقراءتان بمنزلة الآيتين يجوز ان يحمل احدهما على المعنى الحقيقى والاخرى على المعنى المجازى. الا ترى ان التركيب والتقدير فى احدى القراءتين يغاير التركيب والتقدير فى الاخرى .^(٥)

(١) البحر : ج ١ ص ١٦٥

(٢) الهداية : ج ١ ص ٤٠

(٣) النهاية حاشية الهداية : ج ١ ص ٤١

(٤) البحر : ج ١ ص ١٦٥

(٥) المظهرى : ج ٣ ص ٤٩ ، ٥٠

(٤٦٤) : الجواب عن الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية .

والقول بانه لم يجر ذكر الخفين، و ما دلت عليه قرينة ليس بشئ، لان الآيتين او القراءتين اذا تعارضتا يجب الجمع بينهما. و من جوه الجمع حملها على الحالين، ولا يشترط ذكر الحالين فى الكلام، ولا قيام القرينة الا ترى انهم حملوا قراءة التشديد فى قوله تعالى: «ولا تقربوهن حتى يطهرن» فيما اذا كان انقطاع الدم قبل العشرة، و قراءة التخفيف على كون الانقطاع لتمام العشرة، و كون لبس الخفين فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم نادرا ممنوع.^(١)

وقد عد ابوبكر الجصاص، دلالة الاية على جواز المسح فى حال لبس الخفين، و وجوب الغسل فى حال ظهور الرجلين.^(٢)

(٤٦٥) : قال العبد الضعيف .

فعد الامام ابى بكر الجصاص جواز المسح فى حال لبس الخفين من احكام هذه الآية، دليل ان جوازه ثابت بالكتاب ايضا ، كما ثبت بالسنة المستفيضة، و اجماع الصحابة، (رضى الله عنهم) و فى تدريب الراوى، و حديث المسح على الخفين من سبعين رواية (اى من المتواترة).^(٣)

(١) حاشية المظهرى : ج ٣ ص ٤٩

(٢) الجصاص : ج ٢ ص ٣٩٣

(٣) الجصاص : ص ١٩١

(٤٦٦) : ثبوت الاجماع من الصحابة على مسح الخفين و الجواب عما نسب الى البعض انكاره .

قال الامام الرازى رحمه الله فى تفسيره الكبير: و اما الفقهاء، فقالوا: ظهر عن بعض الصحابة رضى الله عنه، القول به و لم يظهر من الباقيين انكار، فكان ذلك اجماعا من الصحابة رضى الله عنه، فهذا اقوى ما يقال فيه، وقال الحسن البصرى: حدثنى سبعمو من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه مسح على الخفين . واما انكار ابن عباس رضى الله عنهما، فروى ان عكرمة روى ذلك عنه، فلما سئل ابن عباس رضى الله عنهما، فقال كذب على، وقال عطاء : كان ابن عمر رضى الله يخالف الناس فى المسح على الخفين، لكنه لم يمت حتى وافقهم و اما عائشة رضى الله عنها، فروى ان شريح بن هانئ قال: سالتها عن المسح الخفين فقالت: اذهب الى على رضى الله عنه فاسئله، فانه كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم فى اسناده قال فسألته فقال امسح، وهذا يدل على ان عائشة رضى الله عنها تركت ذلك الانكار. ^(١)

فلم يكن عندها بذلك علم، ولذلك ردت السائل الى على رضى الله عنه واحالت عليه فقالت: سله فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. ^(٢)

قال الشيخ ابو عمرو بن عبد البر: لم يرد عن احد من الصحابة انكار المسح الا ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه و عائشة رضى الله عنها، و ابى هريرة رضى الله عنه، فاما ابن عباس و ابو هريرة رضى الله عنهم، فقد جاء عنهما بالاسانيد الحسان خلاف ذلك و موافقة سنن الصحابة، واما عائشة رضى الله عنها ففى صحيح مسلم، انها احالت ذلك على علم على رضى الله عنه و فى رواية قالت سئلت عنه مالى بهذا علم و مارواه محمد بن

(١) التفسير الكبير : ج ٢ ص ٥٤٨

(٢) القرطبي : ج ٦ ص ٩٣

مهاجر البغدادى عنها، لان اقطع رجلى بالموسى احب الى من ان امسح على الخفين حديث باطل نص عليه الحفاظ. ^(١) فقد صح رجوع من لم يرا المسح عليها جائزا من الصحابة. ^(٢)

وفى التفسير القرطبي: و قد قيل: ان الخفض فى الرجلين انما جاء مقيدا للمسحهما لكن اذا كان عليها خفان، وتلقينا هذا القيد من رسول الله صلى الله عليه وسلم، اذ لم يصح عنه انه مسح رجليه الا وعليهما خفان، فبين صلى الله عليه وسلم بفعله الحال التى تغسل فيه الرجل والحال التى تمسح فيه. وهذا حسن. ^(٣)

قال فى البدائع: فالمسح على الخفين جائز عند عامة الفقهاء وعامة الصحابة رضى الله عنهم، الا شيئا قليلا، روى عن ابن عباس رضى الله عنه، انه لا يجوز وهو قول الرافضة. وقال مالك: يجوز للمسافر ولا يجوز للمقيم.

(٤٦٧) : حجة من انكر المسح والجواب عنها .

واحتج من انكر المسح بقوله تعالى: «يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة» (الآية) فقراءة النص تقتضى وجوب غسل الرجلين مطلقا عن الاحوال، لانه جعل الارجل معطوفة على الوجه واليدين وهى مفسولة، فكذا الارجل . وقراءة الخفض تقتضى وجوب المسح على الرجلين لا على الخفين (ومر الكلام على انكار ابن عباس رضى الله عنه عن التفسير الكبير، لما سئل عنه قال انه كذب على ش) ولنا ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: (يمسح المقيم على الخفين يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها). وهذا

(١) فتح القدير: ج ١ ص ١٠٠

(٢) البحر: ج ١ ص ١٧٣

(٣) القرطبي: ج ٦ ص ٩٣

حديث مشهور رواه جماعة من الصحابة رضى الله عنهم، حتى قال ابو يوسف رحمه الله تعالى خير المسح على الخفين يجوز نسخ القرآن بمثله، وكذا الصحابة رضى الله عنهم، اجمعوا على جواز المسح قولاً، و فعلاً، حتى روى عن الحسن البصرى رحمه الله، انه قال: ادركت سبعين بدرى من الصحابة رضى الله عنهم، كلهم كانوا يرون المسح على الخفين ولهذا رآه ابو خنيفة رحمه الله من شرائط اهل السنة والجماعة فكالمجوحود على كبار الصحابة و نسبته اياهم الى الخطاء فكان بدعة، ولان الامة لم تختلف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح، و انما اختلفوا انه مسح قبل نزول المائدة او بعدها. وروى عن عائشة رضى الله عنها، والبراء بن عازب رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم مسح بعد المائدة.

واما الآية فقد قرأت بقراءتين فنعمل بهما فى حالين فنقول: وظيفتها الغسل اذا كانتا باديتان، والمسح اذا كانتا مستورتين بالخف عملاً بالقراءتين بقدر الامكان، و يجوز ان يقال لمن مسح على خفه انه مسح على رجليه كما يجوز ان يقال: ضرب على رجليه و ان ضرب على خفه.

واما الكلام مع مالك رحمه الله فوجه قوله: ان المسح شرع ترفها، و دفعاً للمشقة فيختص شرعيته لمكان المشقة وهو السفر، ولناماروينا من الحديث المشهور، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (يمسح المقيم على الخفين يوماً وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها)، و ما ذكر من الاعتبار غير سديد لان المقيم يحتاج الى الترفه و دفع المشقة الا ان حاجة المسافر الى ذلك اشد فزيدت مدته لزيادة الترفية .^(١)

(٤٦٨) : ولما لك فى ذلك ثلاث روايات .

قال ابن عبدالبر: لا اعلم روى عن احد من فقهاء السلف انكاره الا عن مالك مع ان الروايات الصحيحة عنه مصرحة باثباته اه والمعروف المستقر عندهم الآن قولان : الجواز مطلقا ، وصححه الباجى و نقله عن ابن وهب و عن ابن نافع فى المبسوطة نحوه ثانيهما للمسافر دون المقيم وبه جزم ابن الحاجب وهو مقتضى ما فى المدونة .^(١)

ثالثها : الانكار مطلقا كما يقوله الخوارج: وهذه الرواية منكرة وليست بصحيحة.^(٢)

واما مالك: فما روى عنه من الانكار فهو منكر لا يصح، والصحيح ما قاله عند موته لابن نافع، قال: انى كنت اخذ فى خاصته نفسى بالظهور ولاارى من مسح مقصرا فيما يجب عليه.^(٣)

وما قيل: ان ثبوت المسح بقوله تعالى: «وارجلكم» عملا بقراءة الجرينا فيه قوله تعالى: «الى الكعبين» فان المسح ليس محدودا بهذا اجماعا. فجوابه ما مر عن شرح المسلم ان الغايته حينئذ لا يكون للمسح ، بل للتخفيف المفهوم من الآية. (ش)

(٤٦٩) : هل هذه الآية ناسخة لرخصة المسح على الخفين .

ولما كان القرآن أمرا بغسل الرجلين كما فى قراءة النصب، و كما هو الواجب فى حمل قراءة الخفض عليه توهم بعض السلف، ان هذه الآية ناسخة لرخصته المسح على الخفين،

(١) معارف السنن : ج ١ ص ٣٣١

(٢) التفسير للقرطبي : ج ٦ ص ١٠٠

(٣) التفسير للقرطبي : ج ٦ ص ٩٤

وقد روى ذلك عن علي بن ابي طالب، ولكن لم يصح اسناده ثم الثابت عنه خلافه، و ليس كما زعموه فانه قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين بعد نزول هذه الآية الكريمة، وقال الامام احمد. حدثنا هاشم بن القاسم، حدثنا زياد بن عبدالله بن علاثة عن عبدالكريم بن مالك الجزري عن مجاهد عن جرير بن عبدالله البجلي قال: انا اسلمت بعد نزول المائدة وانا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم (يمسح بعد ما اسلمت) تفرد به احمد. و في الصحيحين من حديث الاعمش عن ابراهيم عن همام قال: (بال جرير ثم توضأ و مسح على خفيه) فقيل تفعل هذا؟ فقال: نعم رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم توضأ و مسح على خفيه قال الاعمش، قال ابراهيم: فكان يعجبهم هذا الحديث، لان اسلام جرير كان بعد نزول المائدة، وقد ثبت بالتواتر، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، مشروعية المسح على الخفين قولاً منه، و فعلاً كما هو مقرر في كتاب الاحكام الكبير مع ما يحتاج الى ذكره هناك من تاقيت المسح او عدمه او التفصيل فيه كما هو المبسوط في موضعه. ^(١)

قال العيني في شرح البخارى: قال الترمذى: ثبت حسن صحيح. وقال ابن العربي: اتفق الناس على صحة حديث جرير وهذا يرد ما ذكروه. فان قلت: روى محمد بن عمر الواقدي، ان جريرا اسلم في سنته عشر في شهر رمضان، و ان المائدة نزلت في ذى الحجة يوم عرفة: قلت: هذا لا يثبت لان الواقدي فيه كلام، و انما نزل يوم عرفته « اليوم اكملت لكم دينكم ». ^(٢)

وقد مر قول جرير بن عبدالله البجلي رضى الله عنه، في رواية احمد رحمه الله المذكورة، (انا اسلمت بعد نزول المائدة انا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح بعد ما اسلمت) وقال ابو عيسى الترمذى: حديث جرير حديث حسن صحيح و يروى عن شهر بن

(١) ابن كثير: ج ٢ ص ٢٨

(٢) العيني شرح البخاري: ج ١ ص ٦٥٨

حوشب قال: رأيت جرير بن عبدالله (توضاً و مسح علم نفيه) قلت له: فى ذلك فقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم (توضاً و مسح على خفيه). فقلت له: أقبل المائدة أو بعد المائدة فقال: ما اسلمت الا بعد المائدة حدثنا بذلك قتيبة نا خالد بن زياد الترمذى عن مقاتل بن حيان عن شهر بن حوشب عن جرير، وقال: وروى بقية عن ابراهيم بن ادهم عن مقاتل بن حبان عن شهر بن حوشب عن جرير. وهذا حديث مفسر، لان بعض من انكر المسح على الخفين، تناول ان مسح النبي صلى الله عليه وسلم على الخفين كان قبل نزول المائدة. وذكر جرير فى حديثه انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم (مسح على الخفين بعد نزول المائدة) (١)

حاصل الجواب .

انه لما كان مجيئه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، واسلامه بعد نزول المائدة، ثبت بذلك ان حكم المسح ليس بمنسوخ باية الوضوء التى فى المائدة، بل هو محكم باق بعد نزولها، وهذا اذا لم يحمل قراءة الجر في قوله تعالى: «وارجلكم» على التخفيف واذا حمل عليه فالآية مثبتة ايضا للمسح على الخفين غير معارضة له. قال الشيخ الخليل فى البذل. (٢)

نزلت هذه الآية سنة اربع او خمس من الهجرة فى غزوة بنى المصطلق، واسلم جرير فى سنة عشر كما فى البذل . فلا شك فى ان اسلامه كان بعد نزول المائدة، و كان اسلامه فى العام الذى توفى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال جرير رضى الله عنه: اسلمت قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم باربعين يوماً. (٣)

(١) معارف السنن : ج ١ ص ٣٣٣ . ٣٣٤

(٢) البذل : ج ١ ص ٩٣

(٣) الاستيعاب : ج ١ ص ٢٣٧

وقوله: هذا حديث مفسر، المحدثون يقرؤنه بفتح السين، و على هذا يكون المراد ان مسح الخفين لا يمكن ان يكون منسوخا بآية المائدة، لان المفسر المصطلح عند الاصوليين هو مالا يحتمل التاويل، والتخصيص، قال فى التوضيح : ثم ان ازداد (الوضوح) حتى سد باب التاويل، والتخصيص، يسمى مفسرا. ^(١)

قال الشيخ البنورى رحمه الله : والقياس يقتضى كسرهما . يعنى مفسرا بالكسر فيكون المراد ان هذا الحديث مخصص للآية المائدة، وحكم غسل الرجلين ، يحمل في حالة التخفف وحكم المسح على حالة لبس الخفين فيعمل على القرائتين فى الحالتين . هذا ما افاده الشيخ عبدالحق الحقانى رحمه الله فى تفسيره حقائق السنن. ^(٢)

(٤٧٠) : والمسح لغة :

امرار اليد على الشئ، واصطلاحا عبارة عن رخصة مقدرة، جعلت للمقيم يوما وليلة و للمسافر ثلاثة ايام ولياليها والخف فى الشرع، اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا، وما الحق به، وسمى الخف خفا من الخفة، لان الحكم خف به من الغسل الى المسح. ثم يحتاج هنا الى معرفة ستة اشياء . احدها: معرفة اصل المسح، والثانى: معرفة مدته والثالث: معرفة الخف الذى يجوز عليه المسح، والرابع: معرفة ما ينتقض به المسح، والخامس: معرفة حكمه اذا انتقض، والسادس: معرفة صورته. ^(٣)

(١) التوضيح : ص ٢٩٠

(٢) حقائق السنن : ج ١ ص ٤١٣

(٣) البحر : ج ١ ص ١٦٤

(٤٧١) : الفسل افضل ام المسح ؟

قال فى البحر: ولم يجعله مستحباً لان من اعتقد جوازه و لم يفعله كان افضل لاتبانه بالفسل اذ هو اشق على البدن. قال فى التوشيح: وهذا مذهبنا وبه قال الشافعى رحمه الله، ومالك رحمه الله، ورواه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، والبيهقى عن ابى ايوب الانصارى ايضا. وقال الشعبى، والحكم، وحماد والامام ابوالحسن الرستغضى، من اصحابنا، ان المسح افضل، وهو اصح الروايتين عن احمد، اما لنفى التهمة عن نفسه لان الروافض والخوارج لا يرونه. واما للعمل بقراءة النصب، والجر، و عن احمد انهما سواء، وهو اختيار ابن المنذر.

واحج من فضل المسح بقوله عليه السلام فى حديث المغيرة بهذا. (امرئى ربه) رواد ابو داؤد والامر اذا لم يكن للوجوب كان للندب، ولنا: حديث على رضى الله عنه (قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم) الحديث ذكره ابن خزيمة فى صحيحه وكذا فى حديث صفوان ذكر الرخصة والاخذ بالعزيمة اولى. ^(١)

(٤٧٢) : والجواب عن الاحتجاج "بهذا امرئى ربه" على كون المسح

مندوباً .

قول على رضى الله عنه: رخص لنا الخ يدل على ان المسح رخصة لا عزيمة وقال شيخنا العثمانى رحمه الله: قان قلت: هذا الحديث معارض بحديث صفوان بن عسال الذى فيه كان النبى صلى الله عليه وسلم (يامرنا اذا كنا سفرا) الخ. فان الامر اذا لم يكن

للوّجوب الذي هو معناه الحقيقي فهو للندب وهو مناف للرخصة التي معناها عدم الاثم لا ترتب الثواب. قلت: هذا باطل. اما اولاً: فلانه صرح في كتب الاصول ان الخلاف بين كون الامر موضوعاً للوجوب او للندب او للاباحة و كون الاصح وضعه للوجوب انما هو في صيغ الامر لا في لفظ الامر، فانه مشترك الاطلاق و متساوي الاستعمال في جميع الصيغ، سواء استعملت الوجوب او بغيره. فليس الوجوب معنى حقيقياً للامر ولا للفظ "امرنا" او "امرني" او "كان يامرنا" دلالة على وجوب المأمور به. او ندبه مالم تنضم اليه قرينة خارجية، فمعنى "امرني ربي" اذن لى ربي سواء كان واجباً، او مندوباً، او مباحاً، و رخصة، فاجتمع معنى الامر والرخصة. واما ثانياً: فلان الامر عند عدم كونه للوجوب لا يتعين حملة على الندب، بل الظاهر حملة على الادنى وهو الاباحة الا ان يدل دليل على ما فوقه. ^(١)

(٤٧٣) : الجواب عما اعترض على كونه رخصة اسقاط .

فان قيل : فهذه رخصة اسقاط، كما عرف في اصول الفقه فينبغي ان لا يكون مشروعاً، ولا يثاب على اتيان العزيمة ههنا، اذا لا تبقى العزيمة مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط كما في قصر الصلوة . قلنا: العزيمة لم تبقى مشروعة مادام متخففاً ايضاً. والثواب باعتبار النزع، والغسل، واذا نزع صارت مشروعة وسقط سبب الرخصة في حقه ايضاً فكان هذا نظير من ترك السفر سقط عنه سبب رخصة سقوط القصر و ليس لاحد ان يقول ان تارك السفر آثم اه قال في الفتح: و م بنى السؤال على انه رخصة اسقاط و م نعه، شارح الكنز. ^(٢) وخطأ هم في تمثيلهم به في الاصول ، لانه منصوص على انه لو خاص ماء بخفه فالغسل اكثر قدميه بطل المسح، وكذا لو تكلف غسلها من غير نزع اجزاء

(١) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢٣٧

(٢) البحر : ج ١ ص ١٦٥

عن الغسل حتى لا يبطل بمضى المدة. فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف اهو و مبني هذه التخطيط على صحة هذا الفرع وهو منقول فى الفتاوى الظهيرية، لكن فى صحته نظر، فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وهذا يقتضى ان غسل الرجل فى الخف و عدمه سواء اذا يبطل معه ظاهر الخف فى انه لم يزل به الحدث، لانه فى غير محله فلا تجوز الصلوة به، لانه صلى مع حدث واجب الرفع، اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلوة بلا غسل ولا مسح، والاوجه فى ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لا بتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالحوض والنزع انما وجب الغسل وقد حصل .

قال فى البحر: وظاهر تسليم التخطيطته لو صح الفرع، وقد رد بعض المحققين التخطيطة على تقدير صحة الفرع ايضا بان هذا سهو وقع من الزيلعى، لان مرادهم بالمشروعية الجواز فى نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية.^(١)

قال الشافعى رحمه الله : واعترض ايضا فى الدر على الزيلعى مع تسليم صحة الفرع المذكور بما اشار اليه الشارع من ان المشروعية فى قولهم، ان المسح رخصة مسقطه لمشروعية العزيمة ليس المراد بها الصحة كما فهمه الزيلعى. فاعترضهم بالفرع المذكور و انما المراد بها الجواز المترتب عليه الثواب فالمتخفف مادام متخففا لا يجوز الغسل حتى اذا تكلف و غسل بلا نزع اثم و ان اجزاه عن الغسل واذا نزع وزال الترخص صار الغسل مشروعا يثاب عليه وقد انتصر البرهان الحلبى فى شرحه على المنية للامام الزيلعى

واجاب عما فى الفتح والدرر و بينا ما فى كلامه من النظر فيما علقناه على البحر.

والحاصل ان ما ذكره الزيلعى من الفرع المذكور تبعا لعامة الكتب مسلم بل صححه غير واحد كما مفيد كره الشارح فى النواقض، و ما ذكره فى الفتح من منع صحته موافق لما نقله الزاهدى وغيره، واستظهره فى السراج و مشى عليه المصنف فيما سياتى ويأتى الكلام عليه.^(١)

قال فى الدر المختار: و ينتقض ايضا بغسل اكثر الرجل فيه لو دخل الماء خفه وصححه غير واحد، و قيل لا ينتقض وان بلغ الماء الركبة وهو الاظهر كما فى البحر عن السراج، لان استتار القدم باحف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح (نهر). قال فى الشامية: قد علمت اختيار صاحب الفتح لهذا القول لكن وافق القول الاول بعدم لزوم الغسل ثانيا، و خلافه فى الحلية، لانه عند انقضاء المدة او النزع يعمل الحدث السابق عمله فيحتاج الى مزيل، لان الغسل السابق لا يعمل فى حدث طارئ بعده، واجيب، بان الغسل السابق وجد بعد حدث حقيقة، لكنه انما لم يعمل للمنع وهو الحف فاذا زال المانع ظهر عمله الآن فقاتل.^(٢)

وقال العلامة الشامى فيما علقه البحر: قال بعض الفضلاء: وحاصله منع كون المسح رخصته اسقاط واثبات انه من النوع الثانى من الرخصة، وهو ماير خص مع قيام السبب كفطر المسافر، و فى هذا النوع يجوز العمل بالعزيمة مع وجود الترخص، لان المسافر يجوز له ان يصوم فى حال السفر و يثاب عليه، فالتخفيف اذا غسل رجله حال التخفيف يكون مشروعا و يثاب عليه، اذ لو لم يكن مشروعا لما بطل مسحه اذا خاص. الماء و دخل فى الحف، و لما ترتب عليه حكمه وانت خبير اذا تأملت كلام المحقق كمال

(١) الشامى: ج ١ ص ٢٦٥

(٢) الشامى: ج ١ ص ٢٥٦

الدين، و كلام صاحب الدرر، علمت ان تنظير كل منهما فى اشكال الزيلى بملحظ غير ملحظ الآخر. فحصل ما قاله المحقق: منع صحة كلام الزيلى، و منع صحة الفرع الذى استند اليه و محصل ما قاله صاحب الدرر: صحة كلامه فى ذاته و منع وروده على النسفى والعلامة الحلبى منع منعه و اثبت وروده عليه وعلى من قال بقوله ورد كلام المحقق اه ملخصا. ولكن لا يخفى عليك مافى كلام الزيلى، والحلبى، من نفى رخصة الاسقاط وادعاء ان ذلك من النوع الثانى، فان حكمه كما ذكر فى الاصول ان الاخذ بالعزيمة اولى، كقصر المسافر، والغسل حال التخفف ليس كذلك. ولهذا قال العلامة محمد القهستاني فى شرحه على مختصر الوقاية وليس من رخصة الترفيه فى شى اذا المعنى رخصة مخففة لجواز التاخير عن وقته للعدر و ان كان الافضل ان لا يؤخر كقصر المسافر فلو كان منها لزم ان يكون غسل المتخفف افضل من مسحه ولا يخفى مافى المقام من الكلام والوافى لتحقيق ما فى الهداية، والكافى، فمن قال ان المسح رخصة ترفية عندهما فقد دل كلامه على بعد من فهم كلام الفحول كما دل على قصر باعه فى علم الاصول اه. ^(١)

قال الزيلى: وهذا (اى القول بان العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا ايضا (يعنى كما ان العزيمة وهو اتمام الصلوة لم تبق مشروعة) والثواب باعتبار النزع، والغسل، واذا نزع صارت مشروعة) هذا سهو. فان الغسل مشروع و ان لم ينزع خفيه ولاجل ذلك يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل فى الخف حتى انغسل اكثر رجليه ذكره فى عامة الكتب ولو لا ان الغسل مشروع، لما بطل بغسل البعض من غير نزع وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف اجزاء عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة.

قال العلامة الشلبى فى حاشيته: قال الشيخ عزالدين الرازى الظهرانى فى شرحه

المسمى بكشف الدقائق : يمكن ان يجاب عنه بان المراد بعدم مشروعية العزيمة عدم لزومها، لا عدم جوازها، وانما يبطل المسح بدخول الماء فى الخف لعدم جواز الجمع بين البديل والمبديل اهـ^(١).

فهذا يدل على ان العزيمة مشروعة بمعنى جوازها فى رخصة الاسقاط ايضا، وهذا عين الاعتراض عن الزيلعى على كون المسح رخصة اسقاط فلا يمكن الجواب عنه بما اجاب به العلامة الشلبى، من ان المراد بعدم مشروعية العزيمة عدم لزومها لا عدم جوازها، ففيه تسليم و تقرير لاعتراض الزيلعى على اهل الاصول.

والجواب بان المراد بالمشروعية الجواز فى نظر الشارع ، بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية غير مسلم، فان ائمتنا انما يريدون بمشروعية الفعل الجواز بحيث يترتب عليه احكامه، غير ان الثواب من جملة احكام الفعل الذى يقصد به العبادة فغسل الرجل حال التخفف لو لم يكن مشروعاً لما ترتب عليه حكمه من جواز الصلوة وغيرها مما تشترط له الطهارة، واستدلالة بتنظره من قصر الصلوة غير صحيح، فان المسافر اذا صلى اربعاً و قعد على رأس الركعتين لا يكون آتياً بالعزيمة، و ليس فى وسعه ذلك، لان فرضه ركعتان لا يطبق الزيادة عليهما فرضاً كما لا يطبق المقيم الزيادة على الاربع فرضاً. و انما يتم فرضه ركعتين فحسب و آثم، لبناء النفل هو الركعتان الاخرتان على تحريمة الفرض لا لانه اتى بالعزيمة مع عدم جوازها و ابا احتهاه بخلاف المتخفف، الذى انغسل اكثر رجله حيث اعتبر الغسل شرعاً و ترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية وهو بطلان المسح و لزوم نزع الخف لاقام الغسل، ولو قدر انه غسل كلتا الرجلين متخففا لترتب عليه انه لا ينتقض بتمام المدة ولا بنزع الخف مع جواز الافعال التى تشترط لها الطهارة به فثبت

مشروعية الغسل حال التخفف، بمعنى تصور وجوده شرعا، و تحققة بخلاف الاتمام (لانه ليس فى وسعه ذلك لان فرض المسافر ركعتان لا يطبق الزيادة عليهما فرضا فلم يثبت مشروعية الاتمام حال السفر بمعنى تصور وجوده شرعا و تحققة بخلاف الغسل حال التخفف، فانه مشروع يترتب عليه الاحكام و يبطل مسحه اذا خاض الماء و دخل فى الخف حتى انغسل اكثر رجليه ولولا ان الغسل مشروع لما بطل بغسل البعض من غير نزع (ش).^(٢١)

(٤٧٤) : الفائدة فى بيان الرخصة والعزيمة .

قال فى البحر: واعلم : ان العزيمة ما كان حكما اصليا غير مبنى على اعذار العباد. والرخصة ما بنى على اعذار العباد. وهو الاصح فى تعريفهما عند الاصوليين، كما عرف فيه.^(٢٢)

قال العلامة الزيلعى: وفى الجملة: ان الرخصة استباحة المحرم مع قيام الحرمة، و دليلها: ان يعامل معاملة المباح وهى غير مباحة حقيقة، لكنه لا ياثم كالعفو بعد الجنابة. وهى نوعان: احديهما حقيقة، والاخرى مجاز، فالحقيقة نوعان، احدهما: اخف من الآر فاجراء كلمة الكفر حالة الاكراه و تناول مال الغير، والافطار، فى رمضان والجنابة على الاحرام. والنوع الثانى من الحقيقة: ما يرخص فيه مع قيام السبب كفطر المريض، والمسافر، واما المجاز فنوعان ايضا، احدهما اتم: وهو ما وضع عنا من الاصر والاغلال التى كانت فى الامم الماضية. والنوع الثانى: من المجاز ما سقط عن العبد بخروج السبب من ان يكون موجبا لحكمه فى حقه، و ان كان مشروعا، فى حق الغير او فى حقه فى غير هذه الحالة

(١) منحة الخالق: ج ١ ص ١٦٦، ١٦٧

(٢) البحر: ج ١ ص ١٦٧

كقصر صلوة المسافر و سقوط تعيين المبيع فى السلم و سسقوط غسل الرجل مع الخف و تناول الميتة والحمر حالة الاضطرار هكذا ذكروه، و فى جعلهم مسح الخف من هذا القبيل نظر على ما بينا. ^(١)

وقد سبق الكلام عليه مفصلاً و مشرحاً فظهر لك ان ما فى كلام الزيلعى وغيره من نفى رخصة الاسقاط وادعاء ان ذلك من النوع الثانى ليس بصحيح، لان حكم النوع الثانى ان الاخذ بالعزيمة اولى والغسل حال التخفف ليس كذلك، بل يلزم مسحه فى حال التخفف و سقط غسله، فثبت كونه رخصة اسقاط، فالعزيمة ههنا لم تبق مشروعة فى حق لابس الخف مادام متخففاً . و يتفرع عليه انه لو صب الماء فى خفيه بنية الغسل يصير آثماً كما فى الدر المختار والبحر. ^(٢)

و ما اختاره العلامة الزيلعى فى شرح الكنز من منع كونه رخصة اسقاط وخطأ الاصوليين فى تمثيلهم لرخصة الاسقاط بمسح الخف، لانه قد نص فى كتب الفقه على انه لو خاض فى ماء بخف فان غسل اكثر قدميه بطل المسح، وكذا لو تكلف غسلهما من غير نزع اجزاه عن الغسل . فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف ايضا والا لم يعتبر وصول الماء الى قدميه فى حقه، رد بوجهين. احدهما: ما ذكره مولى خسرو فى الدرر من ان المراد من المشروعية هو الجواز فى نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام، (وفيه نظر) لما مر عن منحة لخالق اعنى المراد هو الجواز بحيث يترتب عليه الثواب غير مسلم الخ) ش و ثانيهما: ما ذكره ابن الهمام فى فتح القدير بقوله مبنى هذه التخطية على صحة هذا الفرع ولكن فى صحته نظر (الى آخر ما قال: ومر ذكره بتمامه (ش) (ولكن) منع صحة الفرع فيه بعد فانه ذكره فى الظهيرية و فى فتاوى قاضى خان ملخصا (السعاية) و فى غير واحد كصاحب الذخيرة وظهرية و قدمنا عن الزيلعى انه المنصوص

(١) الزيلعى : ج ١ ص ٤٦

(٢) الدر المختار : ج ١ ص ٢٤٤

عليه فى عامة الكتب، و عليه مشى فى نورالايضاح و شرح المنية.^(١)

قال العلامة الشامى: والحاصل ان ما ذكره الزيلعى من الفرع المذكور تبعا لعامة الكتب مسلم، بل صححه غير واحد لما سيد كره الشارح فى النواقض، (ومر ذكره آنفا، ش) وما ذكره فى الفتح من منع صحته موافق لما نقله الزاهدى وغيره واستظهره فى السراج و مشى عليه المصنف فيما سياتى ويأتى الكلام عليه فافهم.^(٢)

(٤٧٥) : وقديتاتى له تحصيل العزيمة وقد لايتأتى .

وفى القهستاني: انه رخصة مسقطه للعزيمة ولهذا لو صب الماء فى خفه بنية الغسل ينبغى ان يصير آثما. قال العلامة الشامى: اى مسقطه لمشروعيتها فلا تبقى العزيمة مشروعة، فاذا اراد تحصيل العزيمة مع بقاء سبب الرخصة ياثم، لكنه قد لا يتأتى له تحصيلها، كما اذا نوى الظهر اربعا فى السفر فانه لا يتأتى له جعل الرخصة فرضا، بل الفرض الاوليان اذا قعد القعدة الاولى، واثمه حينئذ لبناء النفل على الفرض، و قد يتأتى له تحصيلها كغسل الرجلين ما دام متخففا، افاده ح عن شيخه السيد ثم قال: واحترز بقوله: مسقطه عن رخصة الترفيه، فان العزيمة تبقى فيها مشروعة مع بقاء سبب الرخصة كالصوم فى السفر.^(٣)

(٤٧٦) : بيان ثمره الاختلاف .

وفى الشامية: (قوله فيفسلعل ثانيا) تفريع على القول الثانى و بيان ثمره الخلاف.

(١) الشامى : ج ١ ص ٢٥٦

(٢) الشامى : ج ١ ص ٢٦٥

(٣) الشامى : ج ١ ص ٢٦٤

و قد علمت اختيار صاحب الفتح لهذا القول، لكن وافق القول الاول بعدم لزوم الغسل ثانياً، وخالفه في الحلية لانه عند انقضاء المدة او النزح يعمل حديث السابق عمله فيحتاج الى مزيل، لان الغسل السابق لا يعمل في حدث طارئ بعده .

واجيب بان الغسل السابق وجد بعد حدث حقيقة، لكنه انما يعمل للمانع وهو الخف، فاذا زال المانع ظهر عمله الآن تامل.

تظهر الثمرة ايضا في انه اذا توضأ ثم غسل رجليه الى الكعبين داخل الخفين ولم ينزعهما تحسب له مدة المسح من اول حدث بعد هذا الوضوء على القول الاول، واما على الثاني فتحسب له من اول حدث بعد الوضوء الاول، اى ان هذا الغسل حيث لم يقع معتبرا كان لغوا بمنزلة العدم، فصار نظير ما تقدم من انه اذا لم يغسل ونزع او مضت المدة غسل رجليه لا غير، او ان المراد بغسلها ان لم يخش ذهاب رجليه من برد. ^(١)

(٤٧٧) : تنبيه .

قال الشيخ البنورى رحمه الله فى المعارف . ^(٢) وههنا امر مما يجب التنبيه عليه، ان الفقهاء اشترطوا فى الخف ان يصلح للسير والقطع المسافة بنفسه من غير لبس المداس نحو فرسخ على الاقل، ورب خف برق السفله و يمشى به فوق المداس اياما، وهو بحيث لو مشى به وجده فرسخا تحرق قدر المانع من المسح و قد نبه عليه انب عابدين الشامى فى حاشيته على الدر المختار. ^(٣)

(١) الشامى : ج ١ ص ٢٥٦

(٢) معارف السنن : ج ١ ص ٣٣٤

(٣) الدر المختار : ج ١ ص ٢٤٣

وقال قد وقع اضطراب بين بعض فى هذه المسئلة، والظاهر ما قدمته وهو الاحوط ايضا، و قدتايد لك عندى برؤيا رأيت فيها النبى صلى الله عليه وسلم بعد تحرير هذا المحل بايام، فسألته عن ذلك فاجابنى صلى الله عليه وسلم بانه اذا رق الخف قدر ثلاث اصابع منع المسح، وكان ذلك فى ذا القعدة سنة ١٢٣٤هـ وللله الحمد. ثم رأيت التصريح بذلك فى كتب الشافعية.^(١)

وايضا قد نبه عليه سيدى والدى العلام فى فتاواه امداد الاحكام فقال: كتبت جزئية تتعلق بالخف واكثر الناس عنها غافلون فقال: الخف الذى يجوز المسح عليه ان كان يصير بحيث لو مشى به وحده بدون المداس لخاف ان يخرف فلا يجوز المسح عليه، كما حرره العلامة الشامى تحت قول الدر . والثالث كونه مما يمكن المشى المعتاد (فيه) فرسخا فاكثر.^(٢)

(٤٧٨) : فائدة .

الخف فى الشرع اسم للمتخذ من الجلد او نحوه الساتر للكعبين فصاعدا متصلا بالقدم من غير ان يشف، و كان الخف كالنعل يمشون فيه، والنعل عندهم ما يسميه اهل الهند "چيل" و مايسمونه "جوتى" فهو المداس (بالفتح) كما ذكره صاحب القاموس و فيه هو اسم لما يلبس فى الرجل الخ.^(٣)

(١) الدر المختار : ج ١ ص ٢٤٣

(٢) امداد الاحكام : ج ١ ص ٣٠١

(٣) معارف السنن : ج ١ ص ٣٣٣ . ٣٣٤

(٤٧٩) : حكم النية فى مسح الخف والرأس .

ولا يفتقر الى النية فى مسح الخف والرأس، لان كل واحد منهما ليس يبدل عن الغسل بدليل انه يجوز مع القدرة هكذا ذكره القدورى وصاحب البدائع ، وفيه نظر (وجه النظر ما تقدم انه لا يجوز الجمع بين الغسل والمسح لئلا يلزم الجمع بين الاصل والبدل الشلبي) فى مسح الخف، وفى جوامع الفقه للعتاتبي يشترط النية فى المسح على الخفين فجعله كالتيميم اذ كل واحد منهما بدل، والاول اظهر، لانه طهارة بالماء فلا يفتقر الى النية كالوضوء، ولانه بعض الوضوء فصار كمسح الرأس والجيرة .^(١١)

(٤٨٠) : حكم المسح على الجوز بين والجر موقين .

قال الجصاص: واختلف فى المسح على الجورين، فلم يجزه ابو حنيفة رحمه الله والشافعى رحمه الله الا ان يكونا مجلدين، وحكى الطحاوى عن مالك انه لا يمسح وان كان مجلدين، وحكى بعض اصحاب مالك عنه انه لا يمسح الا ان يكونا مجلدين كالخفين، وقال الثورى وابو يوسف و محمد والحسن بن صالح: يمسح اذا كان ثخينين وان لم يكونا مجلدين.

والاصل فيه انه قد ثبت ان مراد الآية الغسل على ما قدمنا، فلو لم ترد الآثار المتواترة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى المسح على الخفين لما اجزنا المسح، فلما وردت الآثار الصحاح واحتجنا الى استعمالها مع الآية استعملناها معها على موافقة الآية فى احتمالها للمسح و تركنا الباقي على مقتضى الآية و مرادها، ولما لم ترد الآثار فى جواز المسح على الجورين فى وزن ورودها فى المسح على الخفين بقينا حكم الغسل على مراد الآية و لم ننقله عنه.

فان قيل: روى المغيرة بن شعبة وابوموسى ان النبى صلى الله عليه وسلم مسح على جوربيه و نعليه قيل له: يحتمل انهما كانا مجلدين فلا دلالة فيه على موضع الخلاف اذ ليس بعموم اللفظ و انما هو حكاية فعل لا نعلم حاله، وايضا يحتمل ان يكون وضوء من لم يحدث كما مسح على رجليه وقال: هذا وضوء من لم يحدث.

و من جهة النظر اتفاق الجمع على امتناع جواز المسح على اللقافة اذ ليس فى العادة المشى فيها كذلك الجوربان، و اما اذا كان مجلدين فهما بمنزلة الخفين و يمشى فيهما و بمنزلة الجر موقين، الا ترى انهم قد اتفقوا على انه اذا كان كله مجلدا جاز المسح ولا فرق بين ان يكون جميعه مجلدا او بعضه بعد ان يكون بمنزلة الخفين فى المشى والتصرف.^(١)

(٤٨١) : تفصيل المسح على الجوربين .

و فى فتاوى قاضى خان: وان مسح على الجوربين فهو على وجوده، ان كانا رقيقين غير منعلين لايجوز المسح عليهما فى قولهم. و ان كانا ثخينين منعلين المسح عليهما فى قولهم. و ان كانا ثخينين غير منعلين لايجوز المسح عليهما فى قول ابى حنيفة رحمه الله، و فى قول صاحبيه يجوز. و عن ابى حنيفة رحمه الله انه رجع الى قولهما، وهكذا فى العناية شرح الهداية والبحر الرائق و خلاصة الفتاوى وغيره، وايضا هو المفهوم من مختصر القدورى والكنز وغيرهما من المتون المعتمدة.

بقى حكم رقيق منعل هل يجوز المسح عليه ام لا؟ فتحقيقه ان ظاهر عبارة القدورى والكنز و ملتقى الابحر و تنوير البقار، يعلم منه جواز المسح لان فى عباراتهم عطفوا المنعل

والثخينين على احدهما ومقتضاه جواز المسح على المنعل فى كل حال ثخيننا كان اولاً .

ولكن ثبت خلاقه من الوقاية ونور الايضاح ، لانه قال فى الوقاية: او جوربيه الثخينين منعلين او مجلدين . يظهر منه ان عند الامام كونه ثميناً شرط بعد كونه منعلاً ، ولا يخفى كونه منعلاً بدون الثخانة كما بينه المحشى الجلبى بالبسط وقال فى آخر ما قال: والذى تلخص عندى بعد هذه المباحث ان الجورب الرقيق الذى لا يجوز عليه المسح اجماعاً ، اذا جلد اسفله فقط او مع موضع اصابع الرجل بحيث يكون محل الفرض الذى هو ظهر القدم خالياً بالكلية لا يجوز المسح عليه قطعاً ، لانه لا ريبته ان نشاء الاختلاف بينه وبين صاحبيه اكتفائهما بمجرد الثخانة ، والاستمسك على الساق وعدم التقائه بده قائلاً بانه لا يكفى فى جواز المسح ما ذكر بل لا بد معه من امر زائد عليه ، وهو المنعل او المجلد ، ليتمكن به على المشى حتى يكون الجورب باجتماع هذه الامور فيه فى معنى الخف واذا انتفى شئ منهما خرج عن كونه فى معناه لان الحاق الشئ بالشئ انما يتأتى اذا كان فى معناه من كل وجه وله مؤيدات كثيرة لا يحتمل هذه المختصر ابرادها فتامل اه .

وفى التحرير: المختار فى حاشية عبدالحكيم ، ما يفيد اشتراط الثخانة فى المنعلين لا فى المجلدين الخ وقال فى نورالايضاح: صح المسح على الخفين فى الحدث الاصغر للرجال ، والنساء لو كانا من ثخينين غير المجلد سواء كان لهما نعل من جلد اولاً ، اهـ . فظهر منه انه يشترط الثخانة فى المنعل ايضاً .

و ذكر فى تنوير الابصار ، شروط ثلاثة لجواز المسح . منها كونه مما يمكن متابعة المشى فيه (اى من غير لبس المداس فوقه ، الشامى) وكونه ساتر القدم مع الكعب لا يوجد فى رقيق منعل فلا يكفى المسح عليه . هذا حاصل الكلام على المتون المعتبرة ، وحاصله انه

يفهم من بعض المتون المتداولة الجواز للاطلاق . و من بعضها ، عدم الجواز للتقييد ، وصرح في كتب الفتاوى ، والشروح ، ان المسح على رقيق معمل لا يجوز ، كما في خلاصة الفتاوى .

و تفسير الجورب: المنعل ان يكون الجواب المنعل ، كجواب الصبيان الذى يمشون عليهما فى ثخونة الجورب ، وغلظ النعل يجوز المسح عليه اهـ . و ذكر تصريحاً فى الخلاصة ان الجورب من الكرياس ، لايجوز المسح عليه ، و ان كان منعلا و ليس وجهه الا انه كان رقيقاً ، كما قال واجمعوا انه لو كان منعلا ، او ميطناً ، يجوز المسح عليه ولو كان من الكرياس ، لايجوز المسح عليه اهـ . ولذا قال الطحاوى فى شرحه على المراقى (تحت قوله او كرياس) و ظاهر كلام الحلبي عن الحلوانى ، والخلاصة ، انه لا يصح المسح عليه الا اذا كان مجلداً فليراجع اهـ . قلت: يندفع الاشكال بما سنحدر على قول الحلوانى وقال العلامة ابن همام فى فتح القدير ، لا شك ان المسح على الخف على خلاف القياس فلا يصح الحاق غيره به الا اذا كان بطريق الدلالة وهو ان يكون فى معناه ، ومعناه الساتر لمحل الذى هو بصدد متابعة المشى فيه فى السفر وغيره الخ . فعلم من هذا ان الرقيق المنعل لا يكفى لانه ليس بساتر لمحل الفرض .

وفى رد المحتار ناقلاً عن شرح المنية ، ان ما يعمل من بطوخ يجوز المسح عليه لو كان ثخيناً بحيث يمكن ان يمشى معه فرسخاً من غير التجليد ، والتعيل ، و ان كان رقيقاً فمع التجليد ، او التنعيل ، لو كان كما يزعم بعض الناس انه لا يجوز المسح عليه مالم يستوعب الجلد جميع ما يستترالقدم الى الساق لما كان بينه وبين الكرياس فرق .^(١) وهذا صريح ، فى انه يشترط لجورب كرياس استيعاب الجلد يعنى كونه مجلداً ضرورى .

فثبت من هذه النصريحات شرط كون المنعل ثخيناً، ولا يجوز المسح على رقيق منعل و يدل عليه لفظ ظاهر الرواية، قال شمس الانمة السرخسى فى مبسوطه، واما المسح على الجورين، فان كان ثخينين منعلين يجوز المسح عليهما هذا متن ولفظ لامام محمد رحمه الله نقل فيه قول الامام ابى حنيفة رحمه اله فيه، قيد ثخينين ايضا مع منعلين . وقال فى شرحه شمس الانمة: لان مواظبة المشى سفرا بهما ممكن، و ان كانا رقيقين لا يجوز المسح عليهما لانهما بمنزلة اللقافة و ان كانا ثخينين غير منعلين، لا يجوز المسح عليهما عند ابى حنيفة رحمه الله دون مواظبة المشى سفرا غير ممكن، فكانا بمنزلة الجورب الرقيق، و على قول ابى يوسف و محمد رحمهما الله يجوز المسح عليهما.^(١)

فى هذه العبارات بعد اشتراك قيد المنعلين، كان مقابلة رقيقين مع ثخينين، فثبت ان المسح على الرقيقين المنعلين غير جائز بالاتفاق. ونقل فى المضمرة، مذهب الامام هذه الفاظه . واما الامام فقال اولاً انه يشترط فى جواز المسح على الجواب الثخينين، ان يكون منعلا، او مجلداً، يعنى لا يكفى كون الجواب المطلق منعلا، بل لا يكفى كون الثخينين منعلا.

وقال الامام الطحاوى رحمه الله : لا "ترى بأساً بالمسح على الجورين اذا كانا صفتين، قد قال ذلك ابو يوسف رحمه الله و محمد رحمه الله واما ابو حنيفة رحمه الله فان كان لا يرى ذلك حتى يكونا صفيقين و يكونا مجلدين فيكونان كالحفين.^(٢)

(٤٨٢) : وحاصل الاختلاف بين الامام وصاحبيه .

ان عندهما يكفى الشخافة ويجوز المسح على الجورين اذا كانا ثخينين من غير

(١) المبسوط : ج ١ ص ١٠٢

(٢) الهداية : ج ١ ص ٥٨

اشترط التنعيل، واشترط الامام، لجواز المسح التنعيل مع التخافة فلا يكفى التخافة بغير التنعيل، ولم يشترط صاحبه التنعيل اذا دنا ثخينين، والفتوى على قول الصحابين، كما صرح فى الهداية، وشرح الوقاية، وغيرها من الكتب الفقيهية.

ومسح الامام على الجوربين الثخينين غير المنعيلين فى مرض وفاته حمبل موته ثلاثة ايام وقال: فعلت ما كنت منعت عنه، يستدل بهذا على رجوعه عن قوله وهو ظاهر وان احتمل انه عمل على مذهب الغير بضرورة داعية اليه.

ولكن لا يلزم من رجوعه ولا مايفتى عليه بجواز المسح على المنعل مطلقا، وان كان رقيقا، فلا يخلو عبارة الكنز عن تسامح، بل وقع فى ع بارة الوقاية ايضا نوع تسامح يعنى، يفهم منه عدم جواز المسح على الرقيق المجلد وهو خلاف الواقع.

واوضح العبارات فى المتون عبارة نورالايضاح، يعنى يظهر منه اشترط التخانة فى المنعل ايضا، ولكن فيها نوع قصور، لانه لم يذكر فيها اختلاف الامام. ولم يتعرض فى الوقاية من قول الصحابين وخلص فى الكنز، والتنوير، وفى القدورى، والملتقى، ذكر المذهبين على حدة ولكن اطلق المنعيلين، والحال ان فى كافي الحاكم متن المسوط كان ثخينين منعيلين كما مر آنفا.

الغرض لا يخلو عبارة متن من المتون المعتبرة المذكورة عن تسامح، فلنجوز عبارتا جامعة مانعة حاوية لاختلاف الامام، وصاحبيه، وقول المفتى به، وهى هذه وصح على الجواب المجلد والثخينين المنعل بالاتفاق، و عندهما على الثخينين المجرى ايضا وبه يفتى هذا ما استفدته كله من امداد الاحكام لسيدى الوالد العلامة ادخله الله دارالسلام. ^(١) وان شئت مزيد تفصيل فارجع اليه

قال الشيخ فى الاعلاء : واعلم ان المشهور من قول الامام رحمة الله عليه : انه لا يقول بمسح الجواب الا اذا كان مجلدا ، او منعلا ، وفى الهداية انه رجع الى قولهما بجواز المسح عليه اذا كان ثمينا يمكن قطع المسافة به كالحلف فيعطى له حكم الحف قلت: لان المسح على الجوربين ثبت بخر الواحد و غسل الرجلين قطعى ، فلا يكون المسح على الجوربين بدلا عنه الا اذا كان الجواب كالحف الثابت مسحه بالتواتر و بعد ما ثبت رجوعه . وكان عليه الفتوى ، فلا يحتاج الى تاويل حديث الباب ، فنقول بظاهرة ، و من لا يعتمد على نقل رجوعه فهو بمساع من التاويل فى الحديث بحمل الجورب على ما كان جلد كمافسر به بعضهم و ظاهر ان الجورب فى الحديث مطلق ولا عموم لحكاية الفعل ، فمع الاحتمال كيف يصح الاستدلال؟ فلا يثبت بالحديث جواز المسح على كل جواب اصلا فلا يضر الحديث ابا حنيفة رحمه الله . افاده الشيخ .

(٤٨٣) : فائده :

قد روى الامام ابوبكر ابن ابى شيبه فى مصنفه: هشيم قال اخبرنا يونس عن الحسن و شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن انهما قالا يمسح على الجوربين اذا كان صفيقين . ورجاله رجال الجماعة .^(١)

(٤٨٤) : البحث على الاستدلال بالحديث على المسح على الجوربين .

وفى الترمذى: مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجوربين . اثبت بعضهم

جواز المسح على الجوربين ثخيناً، كان اور رقيقاً، و لكن يلزم على هذا المثبت قل ان يستدل بهذا الحديث ان يحق ان الجوربين الذين مسح عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم هل كانا من ادم، او من صوف، ثخيناً، كانا او رقيقاً، و بدون هذا التحقيق لا يصح الاستدلال على جواز المسح على الجوربين مطلقاً ثخيناً كانا او رقيقاً و بهذا الحديث لا يثبت جواز لامسح على كل انواع الجوارب لاحتمال ان الجورب الذى مسح عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من ادم، وهو الذى ذكره فى حديث مغيرة بن شعبة باسم الخفين، والاحتمال يبطل الاستدلال.

قال شمس الحق عظيم آبادى فى عون المعبود: و انت خير ان الجورب يتخذ من الاديم، و كذا من الصوف، و كذا من القطن، و يقال لكل من هذا انه جورب و من المعلوم ان هذه الرخصة بهذا العموم التى ذهبت اليها تلك الجماعة لا تثبت الا بعد ان يثبت ان الجوربين الذين مسح عليهما النبى صلى الله عليه وسلم كان من صوف سواء كانا متعلين، او ثخينين، فقط و لم يثبت هذا قط فمن اين علم جواز المسح على الجوربين غير المجلدين بل يقال ان المسح يتعين على الجوربين المجلدين لا غيرهما لانهما فى معنى الخف والخف لا يكون الا من الاديم، نعم لو كان الحديث قولياً بان قال النبى صلى الله عليه وسلم ((امسحوا على جوربين مكان مسح على الجوربين)) يمكن الاستدلال بعمومه على كل انواع الجوارب و اذ ليس فليس. اهـ.

قال الطيبي : الجوارب لفافة الجلد وهو خف معروف من نحو ساق. يعلم منه ان لفافة الجلد ايضا يقال له الجورب، وقال الشوكانى فى شرح المنتقى الخف من آدم يغطي الكعبين، والجرموق اكبر منه يلبس فوقه والجورب اكبر من الجرموق. ^(١)

قال العلامة العيني فى شرح الهداية : كون الجورب منعلا وهو محمل الحديث الذى رواه ابو موسى الاشعري وغيره^(١) .

الحاصل ان النبى صلى الله عليه وسلم مسح على الجوربين الذين كانا من الادم . او كانا ثخينين ، ولا عموم فى حكاية الفعل ولذا لم يثبت جواز المسح على الجورب مطلقا بهذا الحديث و فى الترمذى . يمسح على الجوربين و ان لم يكونا منعلين اذ كانا ثخينين^(٢) .

يعنى اذا كان الجوربان ثخينين يجوز المسح عليهما ، وان لم يكونا منعلين و مثله مامر عن سعيد بن المسيب والحسن عن الاعلاء . فهذا الحديث محمول على كون الجوربان منعلين ، كما قال العيني فى شرح الهداية او على انهما ثخينان كما قال الترمذى . و على كل حال لم يثبت جواز المسح على الجوربين غير الثخينين لانهما يسافى حكم الخف . هذا ما اخذته من فتاوى حكيم الامة التهانوى قدس سره السامى^(٣) .

(٤٨٥) : البحث على الحديث من حيث السند .

قال الشيخ رحمه الله : و فى العيني شرح الهداية ، مجيبا عن ايرادات بعض المحدثين على هذا الحديث ما نصه قال النسائى فى سنن الكبرى : لا نعلم احدا تابع ابا قبيس على هذه الرواية (يعنى تروضا النبى صلى الله عليه وسلم و مسح على الجوربين و النعلين رواه الترمذى وقال : حسن صحيح) .

والصحيح عن المغيرة ان النبى صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ، و ذكر البيهقى حديث المغيرة هذا وقال : انه حديث منكر ضعفه سفيان الثورى و عبدالرحمن المهدي

(١) العيني :

(٢) الترمذى : ج ١ ص ١٥

(٣) امداد الفتاوى : ج ٦ ص ٢٢٠ الى ٢٢٣

واحمد بن حنبل، و يحيى بن معين، وعلى بن المدينى، و مسلم بن الحجاج، والمعروف عن المغيرة حديث المسح على الخفين، و قال النووى: و اتفق الحفاظ على تضعيفه ولا يقبل قول الترمذى: انه حسن صحيح، قال فى الامام ابو قبيس الاودى اسمه عبد الرحمن بن شروان احتج به البخارى فى صحيحه و وثقه ابن معين، وقال الجعفى: ثقة ثبت، وهذيل و ثقه العجلى، و اخرج لهما البخارى فى صحيحه. ثم انهما لم يخالفا الناس مخالفة معارضة بل روبا امرا زائدا على مارووه بطريق مستقل غير معارض فيحمل على انهما حديثان، و صححه ابن حبان و الترمذى، فاذا كان كذلك كيف يقبل قول النووى فى حق الترمذى؟ ولا يقبل قول الترمذى فى انه حسن صحيح، فاذا طعن فى الترمذى فى تصحيحه هذا الحديث فكيف يوخذ بتصحيحه فى غيره؟ واما البيهقى فانه نقل ما قاله واعتمد عليه من غير روية، لانه ادعى فى هذا الحديث المخالفة ملائمة الحملة، و قد قلنا انه ليس فيه مخالفة بل امر زائد مستقل فلا يكابر فى هذه الاسانيد الا متعصب اه. ^(١)

(٤٨٦) : حكم المسح على الجوارب الرقيقة .

قال الشيخ النبورى رحمه الله تعالى : ثم ان عمل قوم من المتساهلين بالمسح على الجوارب الرقيقة ليس اصل له فى الشريعة يعمد عليه. ان كان بهذا الحديث فقد عرفت فيه ما قال الائمة ، و ان كان بقول الفقهاء فهم اشترطوا اما التجليد و اما التنجيل، و على الاقل الشخانة، والله اعلم. ^(٢)

(١) الاعلاء ملخصاً : ج ١ ص ٢٥٤

(٢) معارف السنن : ج ١ ص ٣٥١

(٤٨٧) : حكم مسح الجبيرة كغسل ما زحنتها الا انه فرض عملى والغسل فرض قطعي .

وفي الدر المختار: و حكم مسح جبيرة و هي عيدان يجبر بها الكسر و خرقة قرحة و موضع فصد وكي و نحو ذلك كعصابة جراحة و لو برأسه ، كغسل لما تحتها فيكون فرضا يعني عمليا ، دفع لما يقتضيه ظاهر التشبيه ، لان الغسل . فرض قطعي لثبوتها بظني ، و هو ما رواه ابن ماجة عن على رضى الله عنه قال: انكسرت احدى زندي فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرني ان امسح على الجبائر وهو ضعيف ، و يتقوى بعدة طرقه و يكفى ما صح عن ابن عمر رضى الله عنهما انه مسح على العصابة فانه كالمرفوع ، لان الابدال لا تنصب بالرئ (بحر) وهذا قولهما واليه رجع الامام خلاصة ، وعليه الفتوى شرح المجمع^(١)

(٤٨٨) : مطلب في الفرق بين قول الامام و قول صاحبيه بعد الاتفاق على الوجوب .

و في المحيط ، ولا يجوز تركه ولا الصلوة بدونه عندهما ، والصحيح انه عنده واجب لا فرض ، فتجوز الصلوة بدونه ، ولا يخفى ان صريح ذلك انه فرض اى عملى عندهما واجب عنده فقد اتفق الامام و صاحبا على الوجوب بمعنى عدم جواز الترك لكن عندهما يفوت الجواز بفوته . (وهذا شان الفرض العملى انه يفوت الجواز بفوته) . (ش)

فلا تصح الصلوة بدونه ايضا . وعنده ياثم بتركه فقط مع صحة الصلوة بدونه و وجوب اعادتها فهو اراد الوجوب الادنى وهما اراد الوجوب الاعلى . ويدل عليه ما في

الخلاصة ان ابا حنيفة رحمه الله رجع الى قولهما بعدم جواز الترك فقيده بعدم جواز الترك، لانه لم يرجع الى قولهما بعدم صحة الصلوة بتركه ايضا . فلا ينافي ما مر من تصحيح انه واجب عنده لا فرض، وعليه فقوله في شرح المجمع، و قيل : الوجوب متفق عليه، معناه عدم جواز الترك لرجوع الامام عن الاستحباب اليه فليس المراد به الاتفاق على الجواب بمعنى واحد هذا ما ظهر لى ، ثم رأيت. لوح افندي نقله عن العلامة القاسم في حواشيه على شرح المجمع بقوله معنى الوجوب مختلف ، فعنده يصح الوضوء بدونه ، و عندهما هو فرض عملى يفوت الجواز بفوته الخ. ^(١)

(٤٨٩) : الكلام على مسح الجبيرة على الرأس هل هو بدل ام اصل .

قال في البحر وفي المبتغي : و من كان جميع رأسه مجروحا لا يجب المسح عليها، لان المسح بدل عن الغسل ولا بدل له . و قيل : يجب اهد، والصواب هو الوجوب . وقوله : "المسح بدل عن الغسل" غير صحيح ، لان المسح على الرأس اصل بنفسه لا بدل كما لا يخفى ، وهذا كله ظاهر في ان هذا المسح ليس ببديل عن الغسل و ظاهر ما في الهداية انه بدل و تعقبه بعض الشارحين بانه ليس ببديل بدليل ما ذكرنا من الفرق بينه و بين مسح الخف فكان اصلا لا بدلا ، واجيب بانه في نفسه بدل بدليل انه لا يجوز عند القدرة على الغسل ، لكن نزل منزلة الاصل لعدم القدرة عليه، فكان كالاصل بخلاف المسح على الخفين فانه لم يعط له حكم الغسل بل هو بدل محض، ولهذا لو جمع بينه و بين الغسل او بين المسح على الجبيرة يلزم الجمع بين الاصل و البديل حقيقة او حكما. ^(٢)

قال العلامة الشامي : قوله : والصواب خلافه ، يفيد ان كلام المبتغي خطأ اي بناء

(١) الشامي : ج ١ ص ٢٠٥

(٢) البحر : ج ١ ص ١٨٦ ، ١٨٧

على ما فهمه من معنى البدلية و هو بعيد ، والظاهر ان معنى قول المبتغى ، لانه بدل الخ ان المسح على الجبيرة بدل عن الغسل ، واذا وجب مسح الجبيرة على الرأس الذي وظيفته المسح لزم ان يكون المسح على الجبيرة بدلا عن المسح لا عن الغسل ، و المسح لا يدل له ، فالمناسب حينئذ قول النهر ان ما في البدائع يفيد ترجيح الوجوب وهو الذي ينبغي التعويل عليه اهـ . اى بناء على منع قوله المسح بدل عن الغسل . وقد اوضح منع البدلية في البحر فراجعه. (١)

قلت : فالظاهر ان كلام المبتغى (لانه بدل الخ) في المسح على الجبيرة لا في المسح على الرأس يعني ان المسح على الجبيرة بدل عن الغسل فاذا وجب المسح على الجبيرة على الرأس لزم ان يكون المسح على الجبيرة بدلا عن مسح الرأس لا عن الغسل لان وظيفة الرأس المسح ، فيكون المسح على الجبيرة بدلا عنه. و اما المسح على جبيرة الاعضاء المغسولة فهو بدل عن الغسل . هذا ما فهمته معنى كلام المبتغى والله اعلم.

و منع صاحب البحر كون المسح على الجبيرة بدلا عن الغسل بدائل الفرق بينه و بين المسح الخف فكان اصلا لا بدلا . و اوضح معنى البدلية بانه و انكان في نفسه بدلا عن الغسل ، لكن نزل منزلة الاصل عند عدم القدرة عليه فكان الاصل ، بخلاف المسح على الخفين فانه لم يعط له حكم الغسل بل هو بدل محض . كما نقله عن البحر ، ولذا لومسح على عصابته فسقطت فاخذ اخرى لانه لا تجب الاعادة عليه لكنه الاحسن نقله نحو الخلاصة في الفتح. (٢)

لان العذر قائم والمسح عليها كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا كما في الهداية.

(١) الشامي : ج ١ ص ٢٥٧

(٢) البحر : ج ١ ص ١١٠

(٤٩٠) : حجة وجوب المسح على الجبيرة .

و في البدائع : و عندهما واجب و حجتها ما روينا عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر عليا رضي الله عنه ، بالمسح على الجبائر بقوله ((امسح عليها)) و مطلق الامر للوجوب : ولا يبي حنيفة ان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به و حديث علي رضي الله عنه من اخبار الآحاد فلا تثبت الفرضية به .

وقال بعض مشائخنا : اذا كان المسح لا يضره يجب بلا خلاف . و يمكن التوفيق بين حكاية القولين و هو ان من قال ان المسح على الجبائر ليس بواجب عند ابي حنيفة رحمه الله ، عني به انه ليس بفرض عنده ، لما ذكرنا ان المفروض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به و وجوب المسح على الجبائر ثبت بحديث علي رضي الله عنه ، و انه من الآحاد فيوجب العمل دون العلم . و من قال : ان المسح على الجبائر واجب عندهما فانما عني به وجوب العمل لا الفرضية ، و على هذا لا يتحقق الخلاف لانهما لا يقولان بفرضية المسح على الجبائر لانعدام دليل الفرضية ، بل بوجوبه من حيث العمل لان مطلق الامر يحمل على الوجوب في حق العمل ، و انما الفرضية تثبت بدليل زائد و ابوحنيفة رضي الله عنه يقول بوجوبه في حق العمل والجواز وعدم الجواز يكون مبنيا على الوجوب وعدم الوجوب في حق العمل .^(١)

ثم الاصل في شرعيته على ما ذكر غير واحد من مشائخنا ، عن علي رضي الله عنه (قال انكسرت احدى زندي فسئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرني ان امسح على الجبائر) ، رواه ابن ماجه و في اسناده عمرو بن خالد الواسطي متروك قال النووي في هذا الحديث : اتفقوا على ضعفه . و ذكر الزيلعي المخرج احاديث دالة على الجواز وضعفها ، و يكفي في هذا الباب ما صح عن ابن عمر رضي الله عنهما انه مسح على العصاة كما ذكره

الحافظ المنذرى . فان الظاهر ان الموقوف فى هذا . كالمرفوع فان الابدال لا تنصب بالرأى .
والباقى استنباس لا بضره التضعف ان تم اذا لم يقو بعضه ببعض اما اذا قوى فاليستدل
به. ^(١)

ثم قال فى الفتح : ثم قد اختلف فى صفة المسح . فقليل واجب عندهما مستحب
عنده . لان العذر اسقط وظيفه المحل و قيل واجب عنده فرض عندهما . لانتقال الوظيفة
الى الحائل : وله ان النص او جب فى محل فلا تجوز فى اخرى الا بنص تجوز الزيادة بمثله
كخبير مسح الخف . و ليس ذلك فى مسح الجبيرة ، فاعتبرناه فى وجوب العمل دون فساد
الصلوة بتركه. ^(٢)

(٤٩١) : حكم مسح النعلين و تاويل ما روى من مسح النعلين فى الاحاديث .

قال الشيخ : فتاويله انه صلى الله عليه وسلم امرّ يده على الجورب للمسح قصدا و
على النعل تبعا ليحصل كمال المسح . و ما كان مسح النعل مقصودا . وهو الظاهر . ولم نقل
بمسح النعل لعدم الحاجة اليه و لعدم بلوغه من الشهرة الى حد يترك له الغسل الوارد به
الكتاب ، والحديث لا يابى ما قلنا . او يقال : انه كان فى الوضوء المتطوع به وهو الاصح
عندى لما اخرجه ابن خزيمة فى صحيحه و ترجم عليه ، (باب) ذكر الدليل ، على ان مسح النبي
صلى الله عليه وسلم على النعلين كان فى وضوء تطوع لا من حدث عن سفيان ، عن السدى
عن عبد خير عن على رضى الله عنه انه دعا بكوز من ماء ثم توطأ وضوء خفيفا و مسح .

(١) شرح المذهب : ج ١ ص ١٩٤

(٢) الفتح : ج ١ ص ١١٠

على نعليه ثم قال هكذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم للظاهر مالم يحدث. (زيلعي ملخصا ج ١ ص ٩٦) وروى بطريق ذكرت في الزيلعي، قال الشيخ : لكن هذا التوجيه يتوقف على مشروعية الوضوء المختصر فليتحقق كذا قال .^(١)

قال العلامة عبدالحى الكهنوى رحمه الله: صرح فقهاؤنا انه لا يجوز المسح على النعلين لكن روى ابن ماجه والترمذى و ابوداؤد انه عليه الصلوة والسلام مسح على النعلين ولاصحابنا فى الجواب عنه مسالك ثلاثة. الاول: حمله على الجورب المنعل، وتعقبه ابن القيم فى تهذيب السنن بانه مبنى على مسح اعلى الخف واسفله، والتعبير فى الرواية يدل على ان النعلين كانا منعلين والا كان يكفى ان يقول مسح على الجوربين المنعلين وايضا التجليد فى اسفل الجورب لا يمسى نعلا فى اللغة ولا فى العرف. (معارف السنن ج ١ ص ٣٤٨)

والثانى: حمله على انه قد كان لبس النعلين فوق الجوربين كما قال الخطابى. والثالث: ان مسح النعلين منسوخ. ذكره الدارمى، وايضا رواية المسح ضعيفة من غاية المقال فى ما يتعلق بالنعال.^(٢)

والعلامة عبدالحنى الكنوى رحمه الله قد فصل هذه المسئلة مع تفاريحها ودلائلها فى رسالته غاية المقال و تعليقاتها ظفر الانفال.^(٣)

قال الشيخ البنورى رحمه الله : لم يذهب احد من الائمة الى جواز المسح على النعلين . فاختلفوا فى مناحى الجواب عن هذه اللفظة . فذكر ما قال الامام الطحاوى فى "شرح معانى الآثار" (باب المسح على النعلين) و ما اجاب الخطابى فى "معالم السنن" وابو الوليد شيخ شيخ البيهقى وغيرهم فليراجع (معارف السنن) .^(٤)

(١) اعلاء السنن : ج ١ ص ٢٤٥

(٢) الحاشية على الهداية : ج ١ ص ٦١

(٣) الحاشية على شرح الوقاية : ج ١ ص ١٣٨

(٤) معارف السنن : ج ١ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨

٢٥ : { قوله تعالى : «وان كنتم جنباً فاطهروا»

(الآية - ٦)

(٤٩٢) : بيان الغسل من الجنابة .

فالله تعالى اوجب الطهارة الكاملة للجنابة حيث اورد فيها صيغة المبالغة وهم انما يكون بغسل جميع البدن وهو سمي غسلا بالضم.

(٤٩٣) : فرائض الغسل ثلاثة عندنا المضمضة والاستنشاق وغسل

جميع البدن .

ولذلك قلنا ان الفرض فى الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل جميع ظاهر البدن. لانه لما ذكر صيغة المبالغة فموجبه الطهارة الكاملة بحسب ما امكن والقم والانف مما يمكن اجراء الماء فيهما فيكون فرضاً. ^(١)

(٤٩٤) : استدلال على افتراض المضمضة والاستنشاق فى الغسل

المفروض .

وقال المظهرى : «فاطهروا» امر بالمبالغ فى التطهير فيجب غسل سائر البدن و

يجب المضمضة والاستنشاق ايضا امتثالا للمبالغة بالتطهير فان باطن الفم والخيشوم ظاهر البدن من وجه اذا انفتح، و باطنه اذا نضم، فالحقنا فى الغسل بالظاهر رعاية للمبالغة. (١)

و توضيحه ان اعضاء البدن على ثلاثة اقسام: داخل من كل وجه. وخارج من كل وجه . و داخل من وجه وخارج من وجه. اما فى القسم الاول: فلا نفترض غسله لا فى الوضوء ولا فى الغسل . والقسم الثانى: يفترض فى الغسل غسل كله و فى الوضوء غسل ثلاثة منه و مسح الرابع. واما الثالث: فلكونه ذا الشبهين افتراض غسلهما فى الغسل دون الوضوء ولم يعكس الامر لان الوارد فى باب الغسل صيغة المبالغة فيفيد ان المفروض فى الغسل التطهير الكامل، وهو بان يغسل ما هو داخل من وجه خارج من وجه ايضا. ولا كذلك فى الوضوء. فان الوارد فيه مجرد الامر بالغسل. (٢)

(٤٩٥) : **يجب على الرجل والمرأة ايصال الماء الى اصول شعر الرأس وكذا غسل باطن اللحية .**

و يجب ايصال الماء فى الغسل الى اصول شعر الرأس على الرجل والمرأة. وكذا غسل باطن اللحية خلافا لمالك والشافعى رحمهما الله فى رواية له. أقياس على الوضوء. وجه الفرق عندنا. الامر بالمبالغة فى التطهير فى الغسل دون الوضوء. وقوله صلى الله عليه وسلم، ((انقوا البشر)) و حديث على رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ((من ترك موضع شعرة من جنابة لم يصبها الماء فعل الله به كذا وكذا من النار)) قال على رضى الله : فمن ثم عادت شعرى، رواه ابوداؤد و ابن مساجه واسناده صحيح. و الصواب وقفه قلنا الرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبولة ثم الموقوف فى الباب له حكم الرفع

(١) المظهري : ج ٣

(٢) حاشية مولانا عبدالحق اللكنوي على شرح الوقاية : ج ١ ص ٧٢

لان عذاب الآخرة لا يدرك بادي و عن ابي ايوب مرفوعا اداء الامانة غسل الجنابة فان تحت كل شعرة جنابة رواه ابن ماجه واسناده ضعيف. عن عائشة رضى الله عنها ان اسماء رضى الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن غسل المحيض فذكر الحديث و فيه فيدلك ذلكا شديدا حتى يبلغ شئون راسها رواه مسلم و فى الباب حديث ابي ذر رضى الله عنه اذا وجدت الماء فامسس بشرتك رواه احمد. ^(١)

(٤٩٦) : ولا يجب الدلك عند الجمهور فى الغسل .

ولا يجب الدلك عند الجمهور خلافا لمالك رحمه الله تعالى. لنا قوله تعالى: «حتى تغتسلوا» والاعتسال اسالة الماء والدلك امر خارج من مفهومه و حديث جبير رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((اما انا فاخذ ملاً كفى من الماء فاصب على راسي ثم ابيض بعد على سائر جسدي))، متفق عليه. و ليس فى شئ من احاديث الغسل ما يلي على وجوب الدلك. ^(٢)

نعم يدل على استحباب لان المأمور به هود الاطهار فلو شرطنا الدلك بكون زيادة على النص والدلك من المتعمات فكان مستحبا. ^(٣)

(٤٩٧) : ولا يجب على المرأة نقض الظفائر و غسل فروع الشعر و لكن يجب على الرجل غسل فروع الشعر من الرأس واللحية .

فى المظهري : ولا يجب على المرأة نقض الظفائر و غسل فروع الشعر اجماعا، و اما على الرجل فنقض الظفائر و غسل فروع الشعر من الرأس واللحية واجب بالاجماع. وكان

(١) التفسير المظهري : ج ٣ ص ٥٨

(٢) المظهري : ج ٣ ص ٥٩

(٣) الشبلي : ج ١ ص ٤١

القياس وجوب غسل فروع الشعر بنقض الظفائر على الفريقين نظرا للامر بالمبالغة في التطهير لكن سقط غسل فروع الشعر عن المرأة. للحرج اللازم لها دونه كما دل عليه حديث ام سلمة المذكور وروى مسلم عن عبيد بن عمير قال بلغت عائشة رضى الله عنها ان عبد الله بن عمر يامر النساء اذا اغتسلن ان ينقضين رؤسهن قالت افلا يامرهن ان يحلقن رؤسهن لقد كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد فما ازيد على ان افرغ على راسي ثلث فرغات ولم يسقط غسل فروع الشعر للرجال عن ابي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((تحت كل شعرة جناة . فاغسلوا الشعر وانقوا البشر)) رواه ابو داؤد والترمذى و ابن ماجه والبيهقى لكنه ضعيف مداره على الحارث بن رضية وهو ضعيف جدا قال الدار قطنى انما يروى هذا عن مالك بن دينار مرسلا وكذا رواه سعيد بن منصور عن هشيم عن يونس عن الحسن مرسلا وقال ابن الجوزى انما يروى هذا من قول ابي هريرة فهو مرسل صحيح و حديث موقوف صحيح. والحديث المتصل المرفوع ضعيف والمرسل حجة لا سيما عند الاعتضاد بالسنة والاثر. ^(١)

(٤٩٨) : يجب على المرأة ايصال الماء الى اثناء شعرها اذا كان

منقوضا .

وكذا يجب على المرأة ايصال الماء الى اثناء شعرها اذا كان منقوضا كذا ذكر الفقيه ابو جعفر الهمدوانى، لانه يمكن ايصال الماء الى ذلك من غير حرج، واما اذا كان شعرها ضفيرا فهل يجب عليها ايصال الماء الى اثنائه؟ اختلف المشايخ فيه: قال بعضهم يجب لقول النبى صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جناة الا قبلوا الشعر وانقوا البشرة وقال بعضهم: لا يجب وهو اختيار الشيخ ابي بكر محمد بن فضل البخارى وهو الاصح. لما روى ان ام سلمة

رضى الله عنها سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: انى اشد ضفر راسى .
 افا نقضه اذا اغتسلت فقال صلى الله عليه وسلم: افيضى الماء على راسك وسائر جسدك و
 يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك ولان ضفيرتها اذا كانت مشدودة فتكليفها نقضها يودى
 الى المخرج ولا حرج حال كونها منقوضة والحديث محمول على هذه الحالة و يجب اىصال الماء
 الى داخل السرة لامكان اىصال اليها بلا حرج. و ينبغى ان يدخل اصبعه فيها للمبالغة
 و يجب على المرأة غسل الفرج الخارج لانه يمكن غسله بلا حرج. وكذا الاقلف يجب عليه
 اىصال الماء الى القلفة وقال بعضهم : لايجب و ليس بصحيح، لامكان اىصال الماء اليه من
 غير حرج.^(١)

(٤٩٩) : معنى الجنابة .

وفى احكام القرآن لشيخنا العثمانى رحمه الله: و معنى الجنابة المنى كما فى
 القاموس. و قالت الحنفية: الجنابة فى اللغة خروج المنى على وجه الشهوة. يقال: اجنب الرجل
 اذا قضى شهوته من المرأة بالانزال. وقال بعض العلماء : الجنابة يطلق على مجرد الجماع
 انزل او لم ينزل. حكى ابن حجر عن الشافعى رحمه الله ان كلام العرب يقتضى ان الجنابة
 يطلق بالحقيقة على الجماع و ان لم يكن معه انزال. فان كل من خوطب بان فلانا اجنب من
 فلانة يفهم انه اصابها وان لم ينزل.

فان كانت الجنابة بمعنى الجماع كما قال الامام الشافعى رحمه الله، وهو المناسب
 للاشتقاق فالحكم ثابت باطلاق هذه الآية ويقوله تعالى: «وان كنتم جنبا فاطهروا» و ان

كانت بمعنى خروج المنى غالبا. فاقيم المسبب مقام السبب كالنوم اقيم مقام الحدث لانه مظنة لخروج الريح غالبا وايضا الحجّة على وجوب الغسل باجماع مطلقا. الاحاديث والاجماع على ان قوله: (الماء من الماء) كان فى اول الاسلام ثم نسخ والبسط فى الاعلاء وفى المظهرى.^(١)

فقول داؤد خلاف الاجماع رد عليه ملخصا من احكام القرآن للتهانوي.^(٢)

قد تقدم الكلام عليه فى تفسير آية السورة النساء و ذكر شيخنا العثماني رحمه الله هناك مسائل مع دلالتها مبسوطا و تفصيلا فلا حاجة بنا الى اعادتها هنا لئلا يطول الكلام و لنذكر نبذا من الكلام فى بيان ما ثبت به الجنابة و يصير الشخص به جنبا.

(٥٠٠) : بيان ما تثبت به الجنابة و يصير الشخص به جنبا .

قال فى البدائع : الجنابة تثبت بامور بعضها مجمع عليه و بعضها مختلف فيه. اما المجمع عليه فنوعان: احدهما: خروج المنى عن شهوة دفقا من غير ايلاج باى سبب حصل الخروج كاللمس والنظر والاحتلام حتى يجب الغسل بالاجماع لقوله صلى الله عليه وسلم (الماء من الماء) اى الاغتسال من المنى.

والثانى: ايلاج الفرج فى الفرج، فى السبيل المعتاد، سواء انزل اولم ينزل لما روى ان الصحابة رضى الله عنهم: لما اختلفوا فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين بعد النبى صلى الله عليه وسلم و كان المهاجرون يوجبون الغسل والانصار لا، فبعثوا ابا موسى الاشعري الى عائشة رضى الله عنها، فقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((اذا التقى الختانان و غابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل)) ففعلت انا ورسول الله صلى الله

(١) احكام القرآن للعثماني : ج ٢ ص ١١٤

(٢) احكام القرآن للتهانوي : ملخصا ج ٢ ص ٢٦٧

عليه وسلم واغتسلنا. فقد روت قولاً وفعلاً، ولأن ادخال الفرج فى الفرج المعتاد من الانسان سبب لنزول المنى عادة، فيقام مقامه احتياطاً وكذا الايلاج فى السبيل الآخر حكمه حكم الايلاج فى السبيل المعتاد فى وجوب الغسل بدون الانزال لان الايلاج فيه سبب لنزول المنى عادة مثل الايلاج فى السبيل المعتاد والسبب يقوم مقام المسبب خصوصاً فى موضع الاحتياط.

ولا غسل فيما دون الفرج بدون الانزال وكذا الايلاج فى البهائم لا يوجب الغسل مالم ينزل، لان الفعل فيما دون الفرج، و فى البهيمة ليس نظيراً لفعل فى فرج الانسان فى السببية، وكذا الاحتلام فيعتبر فى ذلك كله حقيقة الانزال. واما المختلف فيه، فمنها ان ينفصل المنى لا عن شهوة و يخرج لا عن شهوة بان ضرب على ظهره ضرباً قوياً. او حمل حملاً ثقيلاً فلا غسل فيه عندنا. وعند الشافعى فيه الغسل. واحتج بما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال (الماء من الماء) اى الاغتسال من المنى من غير فصل ولنا ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن المرأة ترى فى المنام يجا معها زوجها فقال صلى الله عليه وسلم ((الحمد لذة)) ف قيل نعم فقال: ((عليها الاغتسال اذا وجدت الماء)) ولو لم يختلف الحكم بالشهوة عدمها لم يكن للسؤال عن اللذة معنى. واما الحديث فالمراد من "الماء" الماء المتعارف و هو المنزل عن شهوة لانصراف مطلق الكلام الى المتعارف الخ. (١)

وحاصله ان الجنابة تثبت بالاجماع باحد الشيتين. اما بخروج المنى على اى صفة كان من احتلام او غيره بعد ان كان عن شهوة دفقا او بالتقاء الختانيين وان لم يكن معه انزال. اهـ «ش»

(٥٠١) : الحكمة فى ايجاب غسل جميع البدن بخروج المنى .

ثم انما وجب غسل جميع البدن بخروج المنى، و لم يجب بخروج البول والغائط، و انما وجب غسل الاعضاء المخصوصة لا غير لوجوه.

الاول : ان قضاء الشهوة بانزال المنى استمتاع بنعمة يظهر اثرها فى جميع البدن وهو اللذة فامر بغسل جميع البدن شكرا لهذه النعمة، وهذا لا يتقرر فى البول والغائط.

والثانى : ان الجنابة تاخذ جميع البدن ظاهره و باطنه لان الوطء الذى هو سببه لا يكون الا باستعمال لجميع ما فى البدن من القوة حتى يضعف الانسان بالاكثار منه. و يقوى بالامتناع فاذا اخذت الجنابة جميع البدن الظاهر والباطن وجب غسل جميع البدن الظاهر والباطن بقدر الامكان، ولا كذلك الحدث فانه لا ياخذ الا الظاهر من الاطراف لا جميع البدن الخ. ^(١)

(٥٠٢) : الوضوء ليس بفرض فى الجنابة .

قال الجصاص: والوضوء ليس بفرض فى الجنابة لقوله تعالى: «وان كنتم جنبا فاطهروا» و اذا غتسل فقد تطهر و قضى عهدة الآية وقال الله تعالى : «ولاتقربوا الصلوة وانتم سكارى» الى قوله : «ولا جنبها الا عاهرى سبيل حتى تغتسلوا» فاباح الصلوة بالاغتسال من غير وضوء. فمن شرط فى صحته مع وجود الغسل وضوءا فقد زاد فى الآية ما ليس فيها وذلك غير جائز، لما بينا فيما سلف فالجنب حين غسل سائر جسده فهو غاسل لهذه الاعضاء، فقد قضى عهدة الآية، لانه متوضئ مغتسل، فهو و ان لم يفرد الوضوء قبل

الاعتسال فقد اتى بالغسل على الوضوء، لانه اعم منه. و وضوئه صلى الله عليه وسلم قبل الغسل يدل على انه مستحب مندوب اليه، لان ظاهر فعله لا يقتضى الايجاب ملخصاً.^(١)

والظاهر ان الجنب لا يجب عليه غير التطهير من غير وضوء ولا ترتيب فى الاعضاء المغسولة ولادلك ولا مضمضة ولا استنشاق بل الواجب تعميم جسده بوصول الماء اليه. وقال ابو حنيفة رحمه الله وزفر و ابو يوسف و محمد والليث: تجب المضمضة والاستنشاق.^(٢)

وقد مر الاستدلال على افتراض المضمضة والاستنشاق، «ش»

(٥٠٣) : ولا يستحب الوضوء بعد الغسل .

عن عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يتوضأ بعد الغسل قد تقدم انه لا يستحب وضوء بعد الغسل لانه لا يستحب وضوء ان للغسل قاله النووى وكذا صاحب البحر والدر وقال ابن عابدين : والظاهر ان عدم استحبابه لو بقى متوضياً الى فراغ الغسل فلو احدث قبله ينبغى اعادته ولم اره.^(٣)

وكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يتوضأ لانه توضأ فى ابتداء الغسل لا ان الغسل قد اغنى عن الوضوء.^(٤)

(١) .المجصاص : ج ٣ ص ٣٦٦

(٢) .البحر المحيط : ج ٣ ص ٤٣٩

(٣) .معارف السنن : ج ١ ص ٣٦٨

(٤) .معارف السنن : ج ١ ص ٣٦٨

(٥٠٤) : يجب استعمال الايتين على اعمهما حكما واكثرهما فائدة .

فان قيل: قوله تعالى: «ولا جنبها الا عاهرى سبيل حتى تفتسلوا» يقتضى جوازه مع تركها. (اي المضمضة والاستنشاق) لوقوع اسم المغتسل عليه. قيل له: اذا كان قوله: «فاطهروا» يقتضى تطهير داخل الفم والانف فالواجب علينا استعمال الايتين على اعمهما حكما واكثرهما فائدة. وغير جائز الاقتصار بهما على اخصهما حكما. اذ فيه تخصيص بغير دلالة الا ترى ان من قتمض واستنشق يسمى مغتسلا ايضا. فليس فى ذكره الاغتسال نفي لمقتضى قوله عزوجل: «وان كنتم جنبا فاطهروا»^(١).

(٥٠٥) : ولا يجب الغسل على الجنب فورا ، وفى الآية اشعار الى هذا .

قال العلامة الألوسى: ونشعر الآية بانه لا يجب الغسل على الجنب فورا ما لم يرد فعل مالا يجوز بدونه. ويؤيد ذلك ما صح انه صلى الله عليه وسلم خرج لصلوة الفجر ناسيا انه جنب حتى اذا وقف تذكر فانصرف راجعا فاغتسل و خرج ورأسه يقطر ماءً أ ثبت عنه صلى الله عليه وسلم تاخير الغسل الى وقت الصلوة.^(٢)

قال شيخنا العثماني رحمه الله: و بالجمله فقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم تاخير الغسل الى وقت الصلوة حتى انه شرع فى الصلوة مرة ثم انصرف وقال للقوم (ان مكانكم) ثم جاء ورأسه يقطر ماء. وقال: ((انى كنت جنبا فنسيت اناغتسل)) كما رواه الدار قطنى قاله الحافظ فى الفتوح.^(٣)

(١) معارف السنن ج ٢ ص ٣٦٦

(٢) روح المعاني : ج ٦ ص ٧٢ مطبع

(٣) معارف السنن : ج ٢ ص ١٠٢

واصل القصة مخرج في الصحيحين : وهل يتطرق النسيان الا من التاخير وايضا فقد روت عائشة وام سلمة رضى الله عنهما ، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدركه الفجر وهو جنب من اهله ثم يغتسل ويصوم اخرجه البخارى .^(١)

فهل يسع لمومن بالله ان يقول لامر ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه مكروه مذموم؟.

(٥٠٦) : وكان تاخيريه صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز و تعجيله افضل واولى .

واذا كان تاخير الغسل وعدم فور الطهارة مباحا في الشرع فالاولى ان يقال: ان تاخير الغسل خلاف الاولى، وتعجيله افضل . وتاخيريه عليه الصلوة والسلام كان لبيان الجواز. واما حديث على ((لا يدخل الملائكة بيتا فيه جنب)) الخ فحمله العلماء على من يتهاون بالغسل، ويتخذ تركه عادة لا على من يؤخر الاغتسال الى حضور الصلوة صرح به السندي في حاشية النسائي والسيوطي في زهر الربى.

(٥٢٢) : جواز النوم قبل ان يغتسل .

عن ابن الحارث قال: قلت: لعائشة رضى الله عنها ارأيت رسول الله صلى الله عليه

وسلم كان يغتسل من الجنابة فى اول الليل او فى آخره قالت: ربما اغتسل فى اول الليل وربما اغتسل فى آخره قلت: الله اكبر الحمد لله الذى جعل فى الامر سعة، الى آخره. و عن على رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ((لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب)). وفى البذل. قال الخطابى: يريد الملائكة الذين ينزلون بالبركة والرحمة دون الملائكة الذين هم الحفظة فانهم لا يفارقون الجنب وغير الجنب. وقيل: انه لم يرد بالجنب ههنا من اصابته جنابة فاخر الاغتسال الى اوان حضور الصلوة ولكنه الذى يجب فلا يغتسل ويتهاون به ويتخذة عادة.

(٥٠٨) : و يستحب الوضوء قبل النوم .

وقد اختلف الحديثان عن عائشة رضى الله عنها. ففى الاول: واذا اراد ان ياكل وهو جنب غسل يديه و فى الثانى: كان اذا اراد ان ياكل او ينام توضأ فاما ان يحمل الثانى على الاول بحمل الوضوء على المعنى اللغوى ، قال على القارى: قيل: المراد به فى الاكل والشرب غسل اليدين وعليه الجمهور العلماء لانه جاء مفسرا فى خير للنسائى ، انتهى. ولكن يخالفه ما اخرج الشيخان من حديث عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا كان جنبا فاراد ان ياكل او ينام توضأ وضوءه للصلوة، او يحمل الحديثان على اختلاف الاحوال والاقواف ففى بعضها يقتصر على غسل اليدين و فى بعضها يتوضأ وضوءه للصلوة لتخفيف الحدث وزيادة التنظيف.^(١)

قال ابن حجر: اى توضأ وضوءه كما للصلوة و ليس المعنى له انه توضأ لاداء الصلوة و انما المراد توضأ وضوءه شرعيا لا لغويا.^(٢)

(١) بذل المجهود : ج ١ ص ١٣٨

(٢) حقائق السنن :

٢٦ : { قوله تعالى: «وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط» (الآية - ٦)

و فى البحر المحيط تقدم تفسيره هذه الجملة الشرطية وجوابها فى النساء، الا ان فى هذه الجملة زيادة منه وهى مرادة فى تلك التى فى النساء و فى لفظة "منه" دلالة على اىصال شئ من الصعيد الى الوجه واليدين فلا يجوز التيمم بما لا يعلق باليد كالحجر والخشب والرمل العارى عن ان يعلق شئ منه باليد فيصل الى الوجه. وهذا مذهب الشافعى رحمه الله.

وقال ابو حنيفة رحمه الله و مالك رحمه الله: اذا ضرب الارض و لم يعلق بيده شئ من الغبار و مسح بها، اجزأه وظاهر الامر بالتيمم للصعيد والامر بالمسح انه لو يمحه غيره او وقف فى مهب ريح فسفت على وجهه و يديه و امر يده عليه او لم يمر او ضرب ثوبا فارتفع منه غبار الى وجهه و يديه ان ذلك لا يجزئه و فى كل من المسائل الثلاث خلاف.^(١)

(٥٠٩) : مسئلة اصولية وهى تخصيص العموم بالعادة الغالبة .

وذكر القرطبى هنا مسئلة اصولية وهى تخصيص العموم بالعادة الغالبة. فان الغائط كناية عن الاحداث الخارجة من المخرجين فهو عام غير ان جلّ علمائنا خصصوا ذلك بالاحداث المعتاد الخارجة على الوجه المعتاد فلو خرج غير المعتاد. كالحصى والدود. او خرج

المعتاد على وجه السُّلسل والمرض لم يكن شئ من ذلك ناقضا . و انما صاروا الى اللفظ، لان اللفظ مهما تقرر لمدلوله عرف غالب في الاستعمال. سبق ذلك الغالب لفهم السامع حالة الاطلاق وصار غيره مما وضع له اللفظ بعيدا عن الذهن فصار غير مدلول له، وصار الحال فيه كالحال في الدابة، فانها اذا اطلقت سبق منها الذهن الى ذوات الاربع، ولم تخطر النملة ببال السامع فصارت غير مرادة ولا مدلوله لذلك اللفظ ظاهرا. والمخالف يقول: لا يلزم من سبقية الغالب ان يكون النادر غير مراد. فان تناول اللفظ لهما واحد وضعا، وذلك يدل على شعور المتكلم بهما قصدا، والاول اصح، وتتمته في كتب الاصول. (١)

(٥١٠) : مفهوم هذين الشرطين غير معتبر اجماعا والاشتراط بالمرض او السفر خرج مخرج العادة الغالبة .

قال الشيخ العثماني رحمه الله ناقلًا عن المظهري: الاشتراط بالمرض او السفر خرج مخرج العادة الغالبة لان فقد الماء غالبا انما يكون لمرض او للسفر فلا مفهوم لهذين الشرطين عند الجمهور، وقال الشافعي رحمه الله ان كان صحيحا مقيما في موضع يعدم الماء فيه غالبا بان كان في قرية انقطع ماء ها صلى بالتيمم ويجب عليه اعادةها نظرا الى مفهوم هذين الشرطين قلنا مفهوم الشرطين غير معتبر اجماعا ولذا تجب عليه الصلوة بالتيمم بالاجماع فلا وجه بوجوب الاعادة، لان سبب الوجوب واحد لا يتكرر فلا يتكرر الواجب. (٢)

(١) القرطبي : ج ٦ ص ١٠٢

(٢) احكام القرآن للتهانوي : ج ٢ ص ٢٦٩

(٥١١) : الفرق بين حكم المريض والمسافر اذا كان الماء موجودا و بيان انواع المرض .

فى رواىع البيان، ظاهر الآية الكريمة يدل على جواز التيمم للمريض مطلقا و لكنه مقيد بمن يضره الماء كما روى عن ابن عباس وجماعة من التابعين من ان المراد بالمريض المجذور و من يضره الماء ولذلك رأى الفقهاء ان المرض انواع .

الاول: ما يؤدى استعمال الماء فيه الى التلف فى النفس او العضو بغلبة الظن او باخبار الطبيب المسلم الحاذق وفى هذه الحالة يجوز التيمم باتفاق.

والثانى: ما يودى استعمال الماء الى زيادة العلة او بقاء المرض، وفى هذه الحالة يجوز التيمم عند المالكية والحنيفة وهو اصح قولى الشافعى رحمه الله لحديث الجماعة الذين خرجوا فى السفر فاصاب احدهم حجر فى راسه فشجه ثم احتلم فخاف من زيادة العلة.

الثالث: مالا يخاف معه تلفا ولا بقاء ولا زيادة فى العلة و فى هذه الحالة لا يجوز التيمم عند الحنيفة والشافعية ، لانه لم يخرج عن كونه قادرا على استعمال الماء فلا يرخص له فى التيمم . وعند المالكية يجوز له التيمم لا تطلق النص: «وان كنتم مرضى» .

الرابع: ان يكون المرض حاصلًا لبعض الاعضاء فان كان الاكثر صحيحا و جب غسل الصحيح و مسح الجريح ولا يجوز التيمم، و ان كان الاكثر جريحا يجوز التيمم عند الحنيفة و مذهب الشافعية انه يغسل الصحيح ثم يتيمم مطلقا و عند المالكية يجوز له التيمم مطلقا.

و من ذلك يتبين ان المريض يرخص له فى التيمم و لو كان الماء موجودا بخلاف المسافر فان الرخصة له مقيدة بعدم الماء. ^(١)

وفى البدائع : ولنا قوله تعالى: « وان كنتم مرضى او على سفر » الى قوله: « فتيمموا صعيدا طيبا » اباح التيمم للمريض مطلقا من غير فصل بين مرض و مرض الا ان المرض الذى لا يضر معه استعمال الماء وليس بمراد فبقى المرض الذى يضر مع استعمال الماء مرادا بالنص. وروى ان واحدا من الصحابة رضى الله عنهم اجنب و به جدرى فاستفتى اصحابه فافتوه بالاعتسال، فاغتسل فمات، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ((قتلوه قتلهم الله هلا سنلوا اذا لم يعلموا فانما شفاء العى السؤال)) كان يكفيه التيمم وهذا نص. ^(١)

(٥١٢) : يجوز التيمم بسبب السفر مطلقا عند عدم الماء .

قال القرطبي: يجوز التيمم بسبب السفر طال او قصر عند عدم الماء ولا يشترط ان يكون مما تقصر فيه الصلوة هذا مذهب مالك و جمهور العلماء وقال قوم: لا يتيمم الا فى سفر تقصر فيه الصلوة واشترط آخرون ان يكون سفر طاعة وهذا كله ضعيف.

(٥١٣) : اجمع العلماء على جواز التيمم فى السفر حسبما ذكرنا واختلفوا فيه فى الحضر و بيان سبب اختلافهم .

ذهب مالك واصحابه الى ان التيمم فى الحضر والسفر جائز. وهو قول ابى حنيفة و محمد: وقال الشافعى رحمه الله : لا يجوز للحاضر الصحيح ان يتيمم الا ان يخاف التلف.

وهو قول الطبرى، وقال الشافعى رحمه الله ايضا: والليث والطبرى : اذا عدم الماء فى الحضرمع خوف الوقت، الصحيح والسقيم بتيمم وصلى ثم اعاد. وقال ابو يوسف و زفر: لا يجوز التيمم فى الحضرم لا لمرض ولا لخوف الوقت وقال الحسن وعطاء: لا يتيمم المريض اذا وجد الماء ولا غير المريض.

و سبب الخلاف اختلافهم فى مفهوم الآية، فقال مالك و من تابعه : ذكر الله تعالى المرضى والمسافرين فى شرط التيمم خرج على الاغلب فيمن لا يجد الماء، والحاضرون الاغلب عليهم و جوده فلذلك لم ينص عليهم فكل من لم يجد الماء او منعه منه مانع او خاف فوات وقت الصلوة تيمم المسافر بالنص والحاضر بالمعنى وكذلك المريض بالنص والصحيح بالمعنى و اما من منعه فى الحضرم فقال: ان الله تعالى جعل التيمم رخصة للمريض والمسافر كالفطر وقصر الصلوة، و لم يبيح التيمم الا بشرطين . وهما : المرض والسفر، فلا دخول للحاضر الصحيح فى ذلك لخروجه من شرط الله تعالى، و اما قول الحسن وعطاء : الذى منعه جملة مع وجود الماء فقال : انما شرط الله تعالى، مع عدم الماء لقوله تعالى ! « فلم تجدوا ماء فتيمموا » فلم يبيح لاحد الا عند فقد الماء. وقال ابو عمر : لولا قول الجمهور وماروى من الاثر لكان قول الحسن وعطاء صحيحا والله اعلم. وقد اجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم التيمم لعمر بن العاص وهو مسافر اذا خاف الهلاك ان اغتسل بالماء فالمرضى اخرى بذلك .

(٥١٤) : الدليل على جواز التيمم فى الحضر من الكتاب والسنة .

و من الدليل على جواز التيمم فى الحضر اذا خاف فوات الصلوة ان ذهب الى الماء ،
الكتاب والسنة.

اما الكتاب : فقولہ سبحانه « او جاء احد منكم من الغائط » يعنى المقيم اذا عدم
الماء تيمم: نص عليه القشيري عبدالرحيم قال: ثم يقطع النظر فى وجوب القضاء لان عدم
الماء فى الحضر عذر نادر وفى القضاء قولان.

قلت: وهكذا نص اصحابنا فيمن تيمم فى الحضر فهل يعيد اذا وجد الماء ام لا؟
المشهور من مذهب مالك انه لا يعيد وهو الصحيح وقال ابن حبيب و محمد بن عبدالحكم
يعيد ابدا ، ورواه ابن المنذر عن مالك وقال الوليد عنه: يغتسل وان طلعت الشمس.

واما السنة : فما رواه البخارى عن ابى الجهم بن الحارث بن الصمة الانصارى قال:
اقبل النبى صلى الله عليه وسلم من نحو "بير جمل" فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه
النبى صلى الله عليه وسلم حتى اقبل على الجدار فمسح بوجهه ويديه، ثم رد عليه السلام.
واخرجه مسلم و ليس فيه لفظ بير. واخرجه الدار قطنى: من حديث ابن عمرو فيه ثم رد على
الرجل السلام، وقال: ((انه لم ينعنى ان ارد عليك السلام الا انى لم اكن على طهر)).^(١)

(٥١٥) : قال العبد الضعيف .

فثبت بالكتاب والسنة ان التيمم فى الحضر جائز اذا عدم الماء كما يجوز فى السفر

عند عدمه و عدم الماء فى الحضر و ان كان نادرا ولكنه تحقق حقيقة العجر والنادر اذا كان متناول النص يجب اعتباره.^(١)

(٥١٦) : حكم الخارج من السبيلين ينقض الوضوء اذا كان معتادا .

وقوله تعالى: « او جا ما احد منكم من الغائط » كناية عن الاستفراغ الحاصل بخروج البول والبراز والمعنى اذا حدث احدكم من رجل البول والبراز.

فدلت الآية على ان الخارج من السبيلين اذا كان معتادا ينقض الوضوء ولا تدل على ان غير المعتاد الخارج منهما ليس بناقض. كما قال مالك : ولا على ان التجسس الخارج من غير السبيلين ليس بناقض. كما قال الشافعى رحمه الله وقال احمد رحمه الله: اليسير منه ليس بناقض عند ابى حنيفة رحمه الله ينقض مطلقا بشرط كونه نجسا و مالميس بسائل من الدم ونحوه ليس بنجس وكذا القليل من القي لانه فى حكم البزاق.

وقد ذكر دلائل المسئلة وما يتعلق بها . والجواب عن حجة الخصم فيها شيخنا العثمانى رحمه الله فى احكام القرآن له.^(٢) ان شئت التفصيل فارجع اليه.

(١) حاشية الهداية : ج ١ ص ٣

(٢) احكام القرآن للتهانوى : ج ٢ ص ٢٧١ الى ٢٧٢

٢٧ : { قوله تعالى : «اولستم ان ماء فلم تجدوا ماء»

(الآية - ٦)

قال الشيخ: قرأ الجمهور ههنا وفي المائدة «اولستم النساء» وقرأ حمزة والكسائي فيهما «اولستم» قال علي وعائشة و ابن عباس وابو موسى الاشعري والحسن و مجاهد وقتادة رضي الله عنهم كنى بالاجماع. وبه قال ابو حنيفة والثوري رحمهما الله وعلى هذا التاويل لا يستقيم العطف على «جنبا» الا اذا كانت الجنابة بمعنى الانزال، كما قالت الحنفية وقال ابن مسعود و عمر و ابن عمرو الشعبي رضي الله عنهم: المراد به معناه الحقيقي وهو التقاء البشريتين.

(٥١٧) : حكم مس المرأة هل هو ناقض للوضوء ام لا؟

وبناء على ذلك ينقض الوضوء بمس المرأة بلا حائل بينهما. وبه قال احمد والزهرى ورواية عن الشافعى رحمه الله ان مس المرأة ينقض الوضوء مطلقا. وقال مالك والشافعى رحمهما الله وهى رواية عن احمد رحمه الله : ان كان المس يشهوة والمرأة مشتهوة ينتقض الوضوء. والا فلا. ويشترط الشافعى ان يكون المس بباطن الكف قياسا على مس الذكر.^(١)

وقد فرغ الشيخ من دلائل الحنفية والجواب عن دلائل الخصوم فى اعلاء السنن. وقال المظهرى: ولو كان المراد باللمس مادون الجماع لزم تقليل الفائدة مع تكثير العبارة. لان جواز التيمم للمحدث يفهم من قوله تعالى: «اوجاء احد منكم من الغائط» والمقصود بيان خلفية

التراب للماء لاعد الاحداث، لانه قد ترك كثير من الاحداث عن الآية اتفاقا، كالنوم والاعماء، والجنون، والخارج من غير السيلين، والقهقهة، واكل لحوم الجزور ومس الذكر فلا فائدة في ذكر اللمس وحده. ^(١)

(٥١٨) : وقتوى بعض اكابرنا ان النوم الطويل حدث على اى هيئة كان لضعف اعضاء الانسان فى هذا الزمان .

وقد ذكر الشيخ العثمانى فى تفسير آية النساء فى احكام القرآن له. حكم كون النوم ناقضا للوضوء مضطجعا و متكنا و كون الاعماء والجنون مطلقا حدثا بالاجماع مع دلائلها. وقال: و قدافتى بعض اكابرنا بقول احمد رحمه الله، ان النوم الطويل حدث على اى هيئة كان لاسترخاء المفاصل فيه لضعف اعضاء الانسان فى هذا الزمان، والعلة هو الاسترخاء فاذا وجد الاسترخاء انتقض الوضوء .

(٥١٩) : حكم القهقهة فى الصلوة .

القهقهة فى صلوة ذات ركوع وسجود حدث عند ابى حنيفة رحمه الله، لقوله صلى الله عليه وسلم: ((من ضحك فى صلوته قهقهة فليعد الوضوء والصلوة)) رواد ابن عدى عن ابن عمر رضى الله عنهما، و فيه بقية اخرج له مسلم متابعا، واختلف فيه، والتحقيق انه ثقة مدلس، فلو روى عن ثقة بلفظ "حدثنا" "او سمعت" كما فى هذا الحديث كان حجة وقوله صلى الله عليه وسلم فى قصة اعمى (تردى فى البئر) : ((من كان منكم قهقهة فليعد

الوضوء والصلوة)) رواه الدار قطنى من حديث معبد الخزاعى، والصحيح انه صحابى، ابن ام معبد، وروي الدار قطنى عن رجل من الانصار، وفيه خالد بن عبدالله والواسطى ولا نعلم احد اطعن فيه.

(٥٢٠) : الجواب عن احتجاج الخصم .

وما احتج به الخصم من حديث جابر مرفوعا ((الضحك ينقض الصلوة ولا ينقص الوضوء)) فيه عبدالرحمن بن اسحاق ابو شيبه ضعيف كذا قال يحيى، وقال احمد: ليس بشئ، منكر. كذا فى المظهرى.^(١)

وقال الشيخ: وايضا فهو لا يضرنا لانا لم نقل بكون الضحك ناقضا للوضوء مالم يكن قهقهة. ويصير الخصم فانه لا يقول بكون الضحك ناقضا للصلوة مالم يكن عمدا، وان كان خطأ اونسيانا فلا، وفيه تخصيص للنص بلا دليل.

ولما كان قصة الاعمى فى صلوة ذات ركوع وسجود قلنا: يكون الحكم مختصا بمورده لكونه خلاف القياس.^(٢)

(٥٢١) : اكل لحم الابل لا ينقض الوضوء .

وهو حدث عند الامام احمد رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم: ((توضؤ من لحوم الابل)). رواه اصحاب السنن من حديث البراء وصححه المحدثون. قال الشيخ: ولنا حديث جابر عند ابى داؤد وغيره كان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك

(١) المظهرى : ج ٢ ص ١٢٤

(٢) احكام القرآن للتهانوي : ج ٢ ص ٢٧٥ ملخصا

الوضوء مما مست النار. وهو يعم لحوم الابل والبقر والغنم وغيرها جميعاً. والبسط فى الاعلاء و فى شرح معانى الآثار للطحاوى.

(٥٢٢) : مس الذكر لا ينقض الوضوء .

مس الذكر حدث عند مالك رحمه الله واحمد رحمه الله وكذا عند الشافعى رحمه الله ان كان بباطن الكف لقوله عليه السلام : ((من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ)) رواه الائمة الثلاثة، واصحاب السنن الاربعة، وغيرهم، من حديث عروة عن بسرة قالت الحنفية : هذا الحديث لا يصح، وهو منقطع، والتحقيق انه حديث صحيح متصل رواه عروة عن مروان عن بسرة ثم لقي بسرة فسمعه منها، ورواته كلهم فى الصحيحين . وصححه احمد والترمذى ويحى والدارقطنى. وقال البخارى : اصح شئ فى الباب. وروى الترمذى و احمد عن زيد بن خالد مرفوعاً، ((من مس فرجه فليتوضأ)).

ولابى حنيفة رحمه الله حديث طلق بن على رضى الله عنه، قيل: يا رسول الله! أيتوضأ احدنا من مس ذكره؟ قال: ((هل هو الا بضعة منك))؟ رواه احمد واصحاب السنن وصححه عمرو بن على القدس، وابن المدينى، وابن حبان، والطبرانى، وابن حزم، وضعفه الشافعى رحمه الله وابو حاتم والدارقطنى، والبيهقى . قال الشيخ : وقد بينا فى اعلاء السنن قوة حديث طلق بن على، وضعف حديث بسرة، فليراجع وقال المظهرى: وادعى ابن حبان ان حديث طلق منسوخ لان من رواة كون مس الذكر ناقضا ابوهريرة واسلامه فى سنة ست (بل فى سنة سبع بعد غزوة خيبر) وطلق اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم اول الهجرة وهم يؤسسون مسجد المدينة . كذا روى الدارقطنى ، قلت: سنده ضعيف على ان مجيبى طلق

اول الهجرة لا يدل على عدم مجيئه ثانيا بعد اسلام ابى هريرة وايضا حديث ابى هريرة رضى الله عنه ضعيف فلا يثبت به نسخ حديث طلق. ^(١)

قال الشيخ : وقد صح الطبرانى حديث طلق بن على فى كون مس الذكر ناقضا كما مر آنفا. ويروى قيس بن طلق عن ابيه حديث (هل هو الا بضعة منك) فثبت بذلك انه سمع فى ذلك حديثين. احدهما: يوافق مارواه ابوهريرة و ثانيهما يخالفه. و فيه دليل على مجيئه المدينة مرتين. وعمل جمهور الصحابة على حديث طلق، فهو الراجح.

ويستحب ان لا يصلى من اكل لحم الجوزور او مس المرأة، او مس الذكر حتى يتوضأ خروجاً من الخلاف كما ذكره فقهاننا رحمهم الله تعالى منهم صاحب الدر المختار ونور الايضاح وغيرهما. ^(٢)

(٥٢٣) : معنى قوله تعالى : «فلم نجدوا ماء» ومعنى عدم القدرة على

الماء لجواز التيمم .

قال الشيخ: اى لم تقدرُوا على استعماله كذا ثبت تفسيره بالسنة والاجماع و عدم القدرة على استعمال الماء اعم من ان يكون لعدم الماء، او لبعده ميلاً او بحيث ان ذهب الى الماء وتوضأ غابت القافلة (اوالطيارة او السيارة اوالبابور) او لفقد آلة اخراج الماء من البير مثلاً، او لمانع من حية او سبيع او عدو مسلط على الماء، او لخوف عطش، او خوف حدوث مرض لشدة برد او نقاهة، او لمرض مانع من التحرك للوضوء، او عدم من يناوله، او لمرض خيف زيادته باستعمال الماء او بالحركة، او خيف تلف نفس او عضو فى رواية عن الشافعى رحمه الله يشترط فى المرض خوف تلف نفس او عضو.

(١) الدار قطني : ج ٢ ص ١٢٥

(٢) احكام القرآن للشيخ العثماني : ج ٢ ص ٢٧٧

اخرج ابن ابي حاتم عن مجاهد قال نزلت هذه الآية في رجل من الانصار وكان مريضا فلم يستطع ان يقوم فيتوضا و لم يكن له خادم يناوله فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى: «وان كنتم مرضى» الآية .

واخرج ابن جرير عن ابراهيم النخعي قال: اصاب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم جراحة فغشت فيهم، ثم ابتلوا بالجنازة، فشكوا ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزلت «وان كنتم مرضى» الآية كلها. ^(١) وعن ابن عمر رضى الله عنه انه اقبل من ارضه بالجرف فحضرت العصر بمريد النعم فتيمم فمسح و جهه و يديه وصلى العصر ثم دخل المدينة والشمس مرتفعة فلم يعد. رواه الشافعى ومالك فى الموطأ مختصرا والجرف موضع على فرسخ من المدينة كذا قال ابو اسحق والمريد على ميل من المدينة وروى البيهقى عن ابن عمر رضى الله عنه انه يكون فى السفر فيحضر الصلوة والماء منه على غلوة او غلوتين او نحو ذلك ثم لا يعد اليه قلت: هذا عند خوف ذهاب القافلة، ولفظ العدول يقتضى كون الماء على يمينه او يساره لاتلقاء وجهه. ^(٢)

قال العبد الضعيف .

و بمجموع ما ذكرنا من الاحاديث ثبت ان خوف زيادة المرض باستعمال الماء او بالحركة يكفى لجواز التيمم، ولا يشترط خوف تلف نفس او عضو. كما اشترطه الشافعى رحمه الله فى رواية.

(١) المظهرى : ج ٢ ص ١٢٦

(٢) احكام القرآن للتهانوي : ج ٢ ص ٢٧٨

(٥٢٤) : فيه دليل جواز التيمم للجنب وجواز امامة التيمم للمتوضئين.

ويجوز التيمم للجنب كما يجوز للمحدث ، دل عليه لفظ الحديث دل عليه لفظ "ثم ابتلوا بالجنابة" بل في قصة عمرو بن العاص، قال : احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فاشفقت ان اغتسلت ان اهلك فتيممت ثم صليت باصحابي الصبح فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا عمر، وصليت باصحابك و انت جنب؟ فقلت : انى سمعت الله عزوجل يقول: «ولا تقتلوا انفسكم» الآية. فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً. رواه ابو داؤد وغيره وعلقه البخارى. دليل على جواز امامة التيمم للمتوضئين.^(١)

(٥٢٥) : وفى الحديث جواز التيمم اول الوقت و ان كان يبرجوا الماء فى

آخره .

وفى لفظ الحديث، ثم دخل المدينة والشمس مرتفعة فلم يعد. دليل على جواز التيمم اول الوقت و ان كان يبرجوا الماء فى آخره. كما تيمم ابن عمر وصلى اول الوقت مع انه كان يبرجوا الماء فى آخره لدخوله المدينة والحال ان الشمس مرتفعة. وايضا فيه دليل على كفاية الصلوة اذا صلى بالتيمم اول الوقت و وجد الماء فى آخره. ولا يجب عليه الا عادة اذا وجد الماء فى وقتها، كما لم يعد ابن عمر رضى الله عنه صلوته بعد وجد ان الماء فى آخر الوقت وفى قول ابى اسحاق ان المرید على ميل من المدينة دليل على ان بعده من الماء ميلا يبيع التيمم وهو قول الحنفية هذا كله مما افاده شيخنا العثماني فى احكام القرآن له .

(٥٢٦) : يستحب لراعى الماء ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت ولكن اذا صلى بالتيمم فى اول وقت لاجب عليه الاعداد .

مسئلة .

يستحب التأخير الى آخر الوقت لمن يغلب على ظنه انه يجد الماء فى آخره اذا كان بينه وبين موضع الخ .

قال الخجندى: يؤخر الى وقت الجواز وقال غيره الى آخر وقت الاستحباب. (١)

وفى حديث محمود بن غيلان، اشارة الى ان من لم يجد الماء فى السفر وغلب على ظنه وجدان الماء فى وقت الصلوة يستحب له ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت. دل عليه لفظ الحديث (فاذا وجد الماء فليمسسه بشرته فان ذلك خير) فاذا وجد الماء توشأ او غسل وصلى فهو افضل ولكن اذا دخل الوقت و لم يجد الماء فصلى بالتيمم مع امكان وجدان الماء فصلوته صحيحة ولا يجب عليه الاعداد. (٢). لما مر من حديث ابن عمر رضى الله عنه .

قال فى شرح الوقاية : وندب لراجه اى لراعى الماء ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت فلو صلى بالتيمم فى اول الوقت ثم وجد الماء والوقت باق لا يعيد الصلوة. وفى السعاية، اى لا تجب عليه اعادة الصلوة السابقة التى اداها بالتيمم، نعم ان اعاد بالوضوء اكمل لاجر والاصل فيه ما اخرجه ابو داؤد والحاكم عن ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: خرج رجلان فى سفر فحضرت الصلوة و ليس معهما ماء، فتيما صعيدا طيبا فصليا، ثم وجدا الماء فى الوقت، فاعاد احدهما، ولم يعد الآخر، ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) عالمكبريه : ج ١ باب التيمم

(٢) حقائق السنن : ج ١ ص ٤٧٧

فذكرا ذلك له فقال: للذي لم يعد ((اصبت السنة واجزأ تك صلوتك)) . وقال: للذي اعاد،
((لك الاجر مرتين)).^(١)

(٥٢٧) : فى الآية اشكال عويص .

قال شيخ الاسلام العلامة شبير احمد الديوبندى العثمانى رحمه الله فى شرح البخارى ، (بالاردية) فى الآية المذكورة : اشكال عويص و عد بعض الاذكياء من العلماء هذه من معضلات القرآن وهو ان المرض والسفر من الاعذار ، والمجئى من الغائظ من النواقض فكيف يصح التقابل بينهم ب "او" وايضا قيد «فلم نجدوا ماء فتييموا» يتعلق بالاخير يعنى المجئى من الغائظ لان عند اكثر النحويين اذا ذكر قيد بعد امور متعددة فهو يعتبر بالاخير . وعند البعض يكون قيذا لكل واحد من المذكورين الا المانع . وههنا المانع موجود لان فى حالة عدم وجدان الماء يكون قيذا لمرض والسفر لغوا ، لان عند عدم وجدان الماء يجوز التيمم فى كل حال مريضا كان او صحيحا سفرا كان او حضرا ، فلم يمكن ان يتعلق هذا القيد بالمرض والسفر فعلى مسلك اكثر النحويين ظاهر ، و على البعض ايضا لان المانع موجود يعنى يكون ذكر المرض والسفر لغوا على الظاهر . فان لم يكن يلاحظ هذا القيد للمرض والسفر فتكون معنى الآية (ان فى المرض والسفر لا يشترط للتيمم عدم وجدان الماء) ولا قائل به .

قال فى الروح بعد البسط و التفصيل: نعم، الآية من معضلات القرآن ولعلها تحتاج بعد الى نظر دقيق.^(٢)

واختار المفتى محمد عبده المصرى فى هذه الآية المسلك الذى لم يختر واحد من البشر ولا من سلف ولا من خلف ، ولم ينقل عن احد من الصحابة والتابعين الى يومنا هذا ،

(١) السعاية : ج ١ ص ٥٥٤

(٢) الروح : ج ٥ ص ٤٣

وهو يقول: ان قول الله تعالى : «فلم تجدوا ماء» راجع الى الأخير فقط، ولم يرجع الى المرض، ولا الى السفر والمرض ولسفر عذران لباحة التيمم فلا يشترط عدم القدرة على الماء فى المرض ولا فى السفر، بل يجوز التيمم فى المرض والسفر مع القدرة على الماء كما سقط عن المسافر ركعتين وثبت الرخصة فى الصوم لعذر السفر وان كان قادرا على الاربع والصوم، فكما ان نفس السفر عذر فى حق المسافر فنفس السفر والمرض عذر شرعا لسقوط وضوء، ولاباحة التيمم وان كان قادرا على استعمال الماء. وهو مدلول لظاهر الآية، و تعجب المفتى المذكور من عدم قبول الفقهاء هذه المسئلة. و من اشتراط عدم القدرة على الماء لجواز التيمم فى المرض والسفر، انتهى ملخصا.

وقال تلميذ هذا المفتى العلامة السيد رشيد رضا فى تفسيره، "المنار" بعد تقرير شيخه المذكور: و قد وقعت لى واقعات سفر ولكن ما عملت على هذا قط، و كيف يجترئ شخص على العمل على هذا، والحال انه لم يقل به احد من الامة، بل هو مخالف لجميع الامة، فلا بد ان يسلم ان ظاهر مدلول الآية ليس هو مراد الله تعالى بل مراده غيره يقينا وقطعا.

(٥٢٨) : التقوير لشيخ الهند رحمه الله .

وقرر شيخ الهند رحمه الله تقرير هذه الآية، بان العذر على قسمين. الاول: ان يكون الماء مفقودا، والثانى: ان يكون الماء موجودا حسا، ولكن يكون معدوما حكما بان لا يقدر على استعماله، فيكون بمنزلة المعدوم فى حقه كضوء النهار فى حق الاعمى.

وههنا المرض والسفر لهما حكم واحد، فيضر استعمال الماء لاجل المرض ولا يستطيع

المريض ان يستعمل الماء مع كونه موجدا له، وايضا الماء عند المسافر موجود ولكن خاف العطش ان توشأ منه فالمعنى ان لم تقدرُوا على استعمال الماء لاجل المرض او السفر والحقه حدث اصغر او اكبر والماء ليس بموجود. ففي هذين الصورتين يجوز التيمم.

فعلى هذا التقرير يكون «فلم تجدوا ماء» قييدا للاخر. ولكن ليس المراد من المرض والسفر على الاطلاق كل مرض وسفر بل يراد من هذا المرض والسفر الذين لاجلهم لا يستطيع على استعمال الماء فلفظ المرض والسفر فى الآية و ان كان عاما ولكن المراد منه خاص.

وكثيرا ما يكون المتكلم يتكلم بكلمة عامة واراد منها معنا خاصا. والمخاطبون ايضا يفهمون بالقرائن ودلالة المقام ان مراد المتكلم خاص و ان كان اللفظ عاما، ولكن لم يفهم المفتى عبده المصرى، هذه النكتة البلاغية ودلالة المقامية. وقال ما قال. وهذا من الحالات، وخلاف البداهة، ان الامة سلفا وخلفا اتفقت على حكم شرعى، ويكون مراد النص على خلاف ما اتفقت عليه الامة، ولم يدرك مراد النص احد، لامن السلف ولا من الخلف.

(٥٢٩) : والتقرير الآخر لحل الاشكال .

قال الشيخ العلامة العثمانى رحمه الله: المومى اليه سابقا: وجاء فى فهمى عنوان آخر. وهو ان المرض والسفر مظنة عدم وجدان الماء او عدم القدرة على استعماله، و كثيرا ما يقع هذان العذران.

والصورة التى يندر بل اندر وجودها يعنى ان الصحيح المقيم فى المصر ولم يجد الماء فلكونها نادرة لم تعتبر وفى المسائل الشرعية لا تعتبر الاعذار النادرة، كما قال الامام

الشافعى فى قول ان فاقد الطهورين يجب عليه ان يصى بلا طهارة ولاجل ان فقد ان الماء والتراب نادر جدا لا يعتبر يجب عليه اعادتها والامام مالك رحمه الله لا يقول: خروج الدود من الذكر انه ناقض لندرته. فالحاصل ان اصل المقصود فى الآية بيان عذر المرض والسفر الذى يكثر وقوعه، و لم يجد القدرة على استعمال الماء فيه عموما، ولكن يمكن ان الصحيح المقيم فى المصر الذى لايجد القدرة على الماء ففيه ابهام الى انه لايجوز له التيمم لكون هذا العذر نادر فلا تعتبر فلزالة هذا الوهم بين حكم هذه الصورة النادرة واجاز التيمم فيها. وصرح «فان لم تجدوا ماء» وقت حاجة الغسل والوضوء «فتيمموا» وان لم تكونوا مرضى او على سفر سلمنا ان القيد راجع الى الاخير كما زعم هذا المفتى. ولكن المراد فى الآية من المرض والسفر المرض الخاص والسفر الخاص الذين فيهما لا يمكن استعمال الماء. فافهم. والله اعلم. هذا كله مما افاده العلامة العثمانى فى شرحه للبخارى فى الاردوية واستفدت منه.

قال العلامة السيد المحقق الألوسى: والذى تقرر فى الفروع ان المريض الذى يخاف اذا استعمل الماء ان يشتد مرضه يتيمم. ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك كالمبطن، او بالاستعمال، كمن به حصبة او جدري، ولم يشترط اصحابنا خوف التلف لظاهر النص وهو باطلاقه ببيع التيمم لكل مريض الان بعض الآيات ما اخرج من لا يشتد مرضه، و تفصيل ذلك فى كتب الفقه.

«او على سفر» عطف على مرضى اى او كنتم على سفر ما طال او قصر ولعل اختيار هذا على نحو مسافرين لانه اوضح فى المقصود منه.

(٥٣٠) : حكم من هو خارج المصر غير مسافر .

فى الهداية، و من لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بينه و بين المصر ميل او اكثر تيمم. ^(١)

والظاهر ان حكم من هو خارج المصر غير مسافر كما يقتضيه العطف (اى فى عبارة الهداية المارة) معلوم بالقياس لا بالنص. وايراد المسافر صريحا مع سبق ذكره بطريق الاستثناء للبناء الحكم الشرعى عليه و بيان كلفيته. فان الاستثناء كما اشار اليه شيخ الاسلام بمعزل من الدلالة على ثبوته فضلا عن الدلالة على كلفيته ، وقيل: ذكر السفر هنا للحاق المرض به والتسوية بينه و بينه بالحاق الواجد بالفاقد بجامع العجز عن الاستعمال. ^(٢)

(٥٣١) : يباح التيمم للمقيم فى المصر اذا كان الماء عنه بعيدا .

المقيم فى المصر اذا كان الماء عنه بعيدا مقدار ميل يباح له التيمم لان الشرط هو العدم فايضا تحقق جاز التيمم نص عليه ابوزيد الدبوسى فى الاسرار لكن قال فى شرح الطحاوى لايجوز التيمم فى المصر الا تخوف فوت جنازة او صلوة عيد او للجنب الخائف من البرد الحق هو الاول كذا فى البحر الرائق. ^(٣)

و ههنا بحثان .

الاول: ان المبيح للتيمم انما هو عدم وجدان الماء لقوله تعالى: « فلم تجدوا ماء »

والبعد غير عدم الوجدان وغير خوف المرض والبرد غير ذلك من الشرائط لجواز التيمم.

(١) الهداية : ج ١ ص ٣٢

(٢) روح المعاني : ج ١ ص ٤٩١

(٣) السعاية : ج ١ ص ٤٩١

وجوابه: ان عدم الوجدان على نوعين: صوري، وعدم معنوي، والبعد عدم من حيث الصورة وعدم القدرة على الاستعمال بسبب الاعذار المذكورة عدم من حيث المعنى.

والثاني: ان النص مطلق عن اشتراط المسافة فلا يجوز تقييده بالرأى.

وجوابه: على مافى البنية وغيرها، ان المسافة القريبة مانعة عن التيمم بالاجماع، والبعيدة غير مانعة بالاجماع فالتقييد بالبعد ليس بالرأى، بل بدلالة الاجماع، و تحديده بالميل لكون سير الميل مشتملا على الحرج والمشقة وهو مدفوع بالنص. لقوله تعالى فى آية التيمم: «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج» وقوله تعالى: فى موضع آخر: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»^(١).

(٥٣٢) : حاصل الجواب .

ان التقييد بالبعد ليس بالرأى بدلالة الاجماع، ولا بد منه لان المنصوص عليه كون الماء معدوما وههنا معدوم حقيقة ولكن نعلم بيقين ان عدمه مع القدرة عليه بلا حرج ليس بمجوز للتيمم والا لجاز لمن سكن بشاطئ البحر وقد عدم الماء من بيته. فجعلنا الحد الفاصل بين البعد والقرب لحرق الحرج لان الطاعة بحسب الطاقة . قال الله تعالى: «وما جعل عليكم فى الدين من حرج»^(٢).

و من ههنا خرج الجواب عن ما يقال : ان المرض مطلق فى القرآن، فلا يجوز تقييده بالمرض الضار وذلك لان هذا التقييد ليس بالرأى، بل باشارة الايات القرآنية والآثار النبوية وبدلالة اجماع سلف الامة. من ان المبيح للتيمم انما هو وقوع الحرج.^(٣)

(١) السعاية : ج ١ ص ٤٩٢

(٢) العناية على هامش فتح القدير : ج ١ ص ٨٥

(٣) السعاية : ج ١ ص ٤٩٤

وقد مر لاباحة التيمم ذكر انواع المرض عن روائع البيان، وقد ضبطها البرجندي فى شرح النقاية بقوله: احدها ان يحدث المرض باستعمال الماء، وذلك كما يقع فى بعض المواضع الحارة للمسافرين اذا اغتسلوا بالماء.

وثانيها: ان يزداد المرض باستعماله او يبطل البرء كمن به جدري او حصبة، فانه يجوز له التيمم لان الاغتسال يضره ذكره فى الخزانة.

وثالثها: ان يزداد المرض بالحركة لا باستعمال الماء، او لا يزداد لكن يشق عليه الحركة حينئذ يجوز له التيمم ذكره فى شرح القدروى.

ورابعها: ان لا يقدر على الاستعمال ولم يكن هناك احد يعينه فيجوز له التيمم.^(١)

٢٨ : { قوله تعالى : « فتيموا صعيدا طيبا »

(الآية - ٦)

(٥٣٣) : النية شرط فى التيمم عند ابي حنيفة بخلاف الوضوء والغسل .

« فتيموا صعيدا طيبا » يعنى فاقصدوا، فى "القاموس" التيمم التوخى والتعمد ويمه قصده. ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله: النية شرط فى التيمم بخلاف الوضوء والغسل. وقال زفر رحمه الله: لا يشترط النية فى التيمم كما لا يشترط فى الوضوء والغسل. والحجة عليه هذه الآية. وقالت الاثمة الثلاثة: يشترط فى الوضوء والغسل ايضا. قاله شيخنا العثمانى رحمه الله فى الاحكام له.^(٢)

وقال الجصاص : قوله: « فتيموا » يقتضى ايجاب النية اذا كان التيمم هو القصد

(١) السعاية : ج ١ ص ٤٩٤

(٢) احكام القرآن للتهانوي : ج ٢ ص ٢٧٩

فى اللغة، وقوله: (التراب طهور المسلم) وارد من طريق الأحاد فواجب ان يكون الخبر مرتباً على الآية. اذ غير جائز ترك حكم الآية بالخبر و تجوز الزيادة فى حكم الخبر بالآية.^(١)

(٥٣٤) : قال العبد الضعيف .

معناه ان الله تعالى كما وصف الماء "انه طهور" من غير شرط معنى آخر فيه وقال: «وانزلنا من السماء ماء طهورا» جعل التراب طهورا بقوله صلى الله عليه وسلم : ((التراب طهور المسلم)) فلو شرطنا النية فى كونه طهورا فلا يكون طهورا الا بغيره، والله تعالى جعله طهورا بنفسه من غير اشتراط معنى آخر فيه فكذلك التراب جعلت طهورا فينبغى ان لا يشترط النية فى التيمم بها. فاجاب الجصاص عنه باءاء الفرق بين طهورية الماء والتراب، بان طهورية التراب ثبتت من طريق الأحاد، وطهورية الماء ثبتت بنص القرآن. قوله تعالى: «فتيمموا» يقتضى ايجاب النية فوجب ان يكون الخبر مرتباً على الآية، و تجوز الزيادة فى حكم الخبر بالآية فيشترط النية فى التيمم. ولا يجوز ان يزداد فى نص القرآن الا بمثل ما يجوز به نسخه ولا يجوز نسخه، باخبار الأحاد. (ش)

فلما كان فى لفظ الآية ايجاب القصد والقصد، هو النية لفعل ما امر به، جعلنا النية شرطاً ولم يكن فى ايجاب النية فيه الحاق زيادة بالآية غير مذكورة فيها.^(٢)

(٥٣٥) : ذكر اختلاف الفقهاء فى فرض النية .

قال الجصاص : قال ابو حنيفة وابويوسف ومحمد رحمهم الله كل طهارة بما تجوز

(١) الجصاص : ج ٢ ص ٣٣٤

(٢) الجصاص : ج ٢ ص ٣٣٦

بغير نية. ولا يجزى التيمم الا بنية. وهو قول الثوري. وقال الاوزاعي: يجزى الوضوء بغير النية ولم تحفظ عنه في التيمم. وقال مالك والليث والشافعي رحمهم الله لا يجزى الوضوء ولا الغسل الا بالسنة وكذلك التيمم وقال الحسن بن صالح يجزى الوضوء والتيمم جميعا بغير نية قال ابو جعفر الطحاوي و لم نجد هذا القول في التيمم عن غيره.^(١)

ولكن قال: في شرح الوقاية : فالنية فرض في التيمم خلافا لزفر رحمه الله حتى اذا كان به حدثان حدث يوجب الغسل كالجنابة. و حدث يوجب الوضوء ينبغى ان ينوى عنهما فان نوى عن احدهما لا يقع عن الآخر لكن يكفي تيمم واحد عنهما.^(٢)

(٥٣٦) : الجواب عن استدلال زفر رحمه الله على عدم فرضية النية .

قال زفر رحمه الله: النية فيه ليست بفرض لانه خلف عن الوضوء فكما لا تشترط فيه النية لا تشترط في التيمم ايضا والا تلزم مخالفة الخلف للاصل وجوابه انه لا باس بذلك اذا دل دليل مخالفة الخلف للاصل في بعض الاوصاف وهو ههنا موجود فان قوله تعالى: «فتيمموا صعيدا طيبا» يدل على ذلك لان التيمم في اللغة هو القصد. ويؤيده ان التراب غير طهور في نفسه بل هو ملوث في نفسه. و انما جعل طهورا حال ارادة الصلوة فتشترط فيه النية بخلاف الماء فانه خلق طهورا فلا تشترط في التطهير به النية.

(١) الجصاص: ج ٢ ص ٣٣٦

(٢) شرح الوقاية: ج ١ ص ٩١

(٥٣٧) : هل يجب نية التعميم فى الحدث او للجنابة .

وما قال فى شرح الوقاية: اذا كان به حدثان كالجنابة، وحدث يوجب الوضوء ينبغى ان ينوى عنهما فان نوى عن احدهما لا يقع عن الآخر، لكن يكفى تيمم واحد عنهما اهـ .
ففيه خلاف. عند ابى بكر الرازى من اصحابنا تجب فى هذه الصورة نية التعميم والتمييز.
وروى محمد بن سماعة عن محمد: ان الجنب اذا تيمم يريد الوضوء اجزاه عن الجنابة وهو الصحيح. كما فى الهداية (ولا يشترط نية التيمم للحدث اول للجنابة هو الصحيح من المذهب).^(١)

فما ذكره الشارح: (اى شارح الوقاية) ههنا خلاف المذهب الا ان يحمل قوله: "ينبغى" على الاستحباب.^(٢)

فعلى هذا يستحب ان ينوى عن الجنابة والوضوء معا. فان نوى رفع الجنابة فقط او رفع الحدث الاصغر فقط يكون خلاف المستحب فقط. ولكن قول الشارح: فان نوى عن احدهما لا يقع عن الآخر. يابى عن هذا الحمل وظاهر ان كلمة "ينبغى" بمعنى "يجب" لكونه متفرعا على الافتراض، كما قال العلامة اللكنوى رحمه الله فى السعاية.^(٣)

فقوله: "لكن لا يكفى" يعنى لو تيمم الجنب عن الوضوء، كفى وجازت صلوته ولا يحتاج ان يتيمم للجنابة. وكذا عكسه لكن لا يقع تيممه للوضوء عن الجنابة ولهذا قال الرازى: وان وجد ماء يكفى لغسل اعضائه مرة بطل فى المختار لا تيممه للوضوء وقع له للجنابة. وان كفى عنهما فتامل: اهـ . مافى شرح الزاد.^(٤)

(١) الهداية : ج ١ ص ٣٤

(٢) حاشية شرح الوقاية : ج ١ ص ٩٩

(٣) السعاية : ج ١ ص ٥٢٨

(٤) الشامي : ج ١ ص ٢٢٩

(٥٣٨) : حكم تيمم الكافر لاسلامه .

فلا يجوز تيمم الكافر لاسلامه. اى لا يجوز الصلوة بهذا التيمم عندهما خلافا لابي يوسف. (شرح الوقاية) يعنى ان تيمم الكافر لاسلامه، وان كان غير معتبر فى حق جواز الصلوة، ولكنه تعتبر تيممه بقصد الاسلام، و ينوب مقام الغسل الذى يؤمر به الكفار عند اسلامه. لان الشرط فى حق صحته فى نفسه هو نيته ما قصد لاجله سواء كانت عبادة غير مقصودة او مقصودة . تصح بدون الطهارة او لا تصح بدونها بشرط العجز عن استعمال الماء، و بدونه فى عبادة تفوت لا الى خلف وهذا بالاتفاق . اما فى حق صحته فى حق جواز الصلوة فيه فاختلّفوا فيه: فعند ابي يوسف يشترط نية القرية المقصودة، و ان كانت تصح بدون الطهارة كالاسلام. فلو تيمم كافر لاسلامه و اسلم جاز اداء الصلوة به. (لان الاسلام قرينة مقصودة و نوى به فوجد الشرط لصحته فى حق جواز الصلوة به) نعم لو تيمم الكافر بنية اداء الصلوة، ثم اسلم لا يصح اداء الصلوة به. صرح به فى النهاية نقلًا. عن مبسوط شيخ الاسلام.

وجه الفرق ان الاسلام يصح عن الكافر فتصح منه نية التيمم له. بخلاف الصلوة فانها قرينة لا تصح من الكافر فلا تصح نية الصلوة ايضا منه. فوجود هذه النية منه وعدمها سواء. وهذا معنى قولهم: الكافر لانية له، يعنى لا عبرة لنيته للعبادات التى يشترط لا دانها الاسلام. و عند ابي حنيفة رحمه الله و محمد رحمه الله يشترط نية القرينة المقصودة التى تشترط نية الطهارة. فان تيمم لصلوة الجنائز او سجدة التلاوة يجوز بهذا التيمم اداء المكتوبات و ان تيمم لمس المصحف او دخول المسجد لا تصح به الصلوة، لانه لم ينو قرينة مقصودة. (١١)

(٥٣٩) : المراد بالصعيد وجه الارض ترابا كان او رملا او حصاة او نورة او حجرا .

والصعيد اسم لوجه الارض ترابا كان او رملا او حصا او نورة او حجرا او غير ذلك. قال الزجاج: لا اعلم خلافا بين اهل اللغة فى ذلك، ولذلك لم يذكر البيضاوى فى تفسير "الصعيد" التراب مع كونه شافعيًا. قال البغوى: قال ابن عباس رضى الله عنهما : الصعيد هو التراب. وفى القاموس، الصعيد التراب او وجه الارض. و ذكر فى الهداية ان ابن عباس رضى الله عنهما فسر صعيد اطيبا اى ترابا منبتا. قال الحافظ ابن حجر: لم اجده لكن روى البيهقى و ابن ابى حاتم. عنه اطيب الصعيد تراب الحرث، و لفظ "اطيب" يفيد ان غير تراب الحرث ايضا صعيد طيب.

ولو كان لفظ الصعيد مشتركا بين التراب و وجه الارض كما قال صاحب القاموس. فالمراد به ههنا وجه الارض دون التراب بقريظة قوله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من هرج » و فى ايجاب التراب المنبت حرج خصوصا على من اسكنهم الله بواد غير ذى ذرع او ارض سبخة ، او رمل او جبل. فانهم لا يجدونه الا بحرج عظيم. و ايضا يدل على التاويل بوجه الارض حديث ابى هريرة رضى الله عنه : ((فضلت على الانبياء بست، وفيه، وجعلت لى الارض طهورا و مسجدا و ختم بى النبوة)). رواه مسلم والترمذى و صححه فان الفاظ هذا الحديث يدل على ان الارض بجميع اجزائها طهورا كما هى بجميع اجزائها مسجدا اجماعا. فان اللام فى الارض للجنس. و حديث ابى امامة ادل دليل، و اصرح على ذلك، لزمان فيه جعلت لى الارض كلها و لامتى مسجدا و طهورا، رواه البيهقى بسند صحيح.

(٥٤٠) : ذكر الحجة لابي حنيفة رحمه الله وذكر اختلاف الفقهاء فيه .

فهذه الآية حجة لابي حنيفة رحمه الله في جواز التيمم على كل شئ من جنس الارض سواء كان سبخة او رملا او حجرا بلا نقع او غير ذلك.

وقال مالك: يجوز بالنبات ايضا اذا كان متصلا بالارض لاطلاق الصعيد عليه تبعا. وقال ابو يوسف رحمه الله: لايجوز الا بالتراب او الرمل. وقال الشافعي و احمد: لايجوز الا بالتراب.

(٥٤١) : الجواب عن احتجاجهم .

احتجوا بحديث حذيفة بلفظ (جعلت تربتها لنا طهورا) . و بحديث على رضى الله عنه وفيه (جعل التراب لى طهورا) قالوا: هذا خاص، فينبغى ان يحمل عليه العام قلنا هذا استدلال بمفهوم اللقب، وهو ليس بحجة عند الجمهور و تخصيص العام بالخاص انما يتصور عند التعارض ولا تعارض ههنا، فان جواز التيمم بالتراب لا ينفى جواز التيمم بغيره، بل هو ساكت عنه، و تخصيص التراب بالذكر لبيان الافضل، و به نقول :

وزاد ابو يوسف جواز التيمم بالرمل لحديث ابى هريرة رضى الله عنه. ان ناسا من اهل البادية اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: انا نكون بالرمال فيكون فينا الجنب والنفساء والحائض. ولسنا نجد الماء فقال: ((عليكم بالارض)) الخ رواه ابن الجوزى وقال هذا الحديث لا يصح فان فيه المشنى بن الصباح . وقال احمد والرازى : ليس بشئ وقال النسائي: متروك كذا فى المظهرى.^(١)

قال شيخنا : وظنى انه ليس فى سند ابى يوسف رحمه الله فانه يروى عن عمران بن شعيب و مكحول وغيرهما بلا واسطة قاله شيخنا فى احكام القرآن له ملخصاً.^(١)

(٥٤٢) : قال العبد الضعيف .

و بما ذكرنا من الحجة لابى حنيفة رحمه الله والجواب عن احتجاج الخصم ثبت الترجيح لمذهب الحنفية رحمه الله فى الباب وبه يحصل الجواب عما رجح الصابونى ذهب اليه الشافعية فقال: ولعل ما ذهب اليه الشافعية يكون ارجح لا سيما وقد خصصه النبى صلى الله عليه وسلم به فى قوله : ((التراب ظهور المسلم اذا لم يجد الماء)).^(٢)

لان هذا استدلال بمفهوم اللقب، وهو ليس بحجة عند الجمهور. و تخصيص العام بالخاص انما يتصور عند التعارض ولا تعارض ههنا. و تخصيص التراب بالذكر، لبيان الافضل، وبه نقول فلا حجة فيه للشافعية، و سيجئ البحث عن احتجاج الشافعية. بان الآية مطلقة فى سورة النساء و مفيدة هنا بكلمة "منه" وكلمة "من" للتبعيض وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لا تراب عليه فوجب ان لا يصح التيمم الا بالتراب. كما نقله الصابونى عن الشافعى رحمه الله فى تفسيره المذكور.^(٣)

(١) احكام القرآن للتهانوي : ج ٢ ص ٢٨١

(٢) روايع البيان : ج ١ ص ٤٩٠

(٣) روايع البيان : ج ١ ص ٤٨٩

(٥٤٣) : اذا تنجس الارض ثم طهرت بالجفاف لايجوز التيمم بها.

قوله تعالى: «طيبا» المراد به طاهرا. ولا جائز ان يراد به منبتا. لان طهارة الصعيد شرط بالاجماع، فلو اريد به الانبات ايضا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (وهو غير جائز عندنا) ولما كانت الطهارة في الصعيد شرطا بدليل قطعى نص الكتاب والاجماع، قال ابو حنيفة رحمه الله اذا تنجس الارض، ثم تطهر باليبس يجوز عليها الصلوة، ولا يجوز بها التيمم لان زكوة الارض يبسها ثبت بحديث الآحاد. فلا يتادى بها ما ثبت اشتراطها بدليل قطعى. وقالت الائمة الثلاثة لا يجوز عليها الصلوة ايضا. لان حديث "زكوة الارض يبسها" لا يعرف.

(٥٤٤) : دليل طهارة الارض بالجفاف .

والمعتمد عليه عندى بطهارة الارض يبسها. مارواه البخارى عن حمزة بن عبد الله بن عمر عن ابيه قال: كانت الكلاب تبول و تقبل و تدبر فى المسجد فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكونوا يرشون شينا من ذلك. وهكذا فى سنن ابى داؤد والاسماعيلى، وابى نعيم، والبيهقى، كذا فى المظهرى. ^(١)

قال الشيخ رحمه الله تعالى : قد ذكرنا فى الاستدراك الحسن عن ابن الحنفية قال: اذا جفت الارض قد ذكت. رواه ابن ابى شيبه فى مصنفه، ورجاله رجال الجماعة، وهو مما لا يدرك بالقياس، فله حكم الرفع، فهو مرسل تابعى كبير. وهو حجة عندنا. ^(٢)

(١) المظهرى : ج ٢ ص ١٢٨

(٢) احكام القرآن للتهانوى : ج ٢ ص ٢٨١

٢٩ : { قوله تعالى : « فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه »

(الآية - ٦)

اي وجوهكم وايديكم على ان الباء صلة، والمراد استيعاب هذين العضوين بالمسح حتى اذا ترك شيئا منه لم يجز، كما فى الوضوء ظاهر الرواية. و فى رواية الحسن عن الامام ان الاكثر يقوم مقام الكل، لان الاستيعاب فى المسوحات ليس بشرط، كما فى مسح الخف والرأس. و وجه الظاهر ان التيمم قائم مقام الوضوء، ولهذا قالوا يخل الاصابع و ينزع الخاتم ليتم المسح، والاستيعاب فى الوضوء شرط، فكذا فيما مقامه. ^(١)

ولولا الخليفة لكان المسح الى المناكب واجبا عملا بالمقتضى. وهو ذكر الايدى فى الكتاب والسنة. ولا يلزم آية السرقة لان النبى صلى الله عليه وسلم بين محل القطع وهو الزند بالقول والفعل بخلاف ما نحن فيه.

فان قيل: ان الباء اذا دخل على المحل تعدى الفعل الى الآلة فلا ينتفى استيعاب المحل. اجيب: بان الباء صلة كما فى قوله تعالى: « ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة » لا يقتضى تبعيض المحل. وفيه بحث: ذكرنا فى التقرير والانوار. ^(٢)

(٥٤٥) : استيعاب الوجه بالمسح فرض اجماعا .

استيعاب الوجه بالمسح فريضة اجماعا واليد اسم العضو الى المنكب ولذلك حكى عن الزهري ان الواجب فى التيمم المسح الى الأباط. وكذا حكى عن الصحابة انهم بعد نزول الآية مسحوا الى الأباط والمناكب. وذلك قبل تعليم النبى صلى الله عليه وسلم .

(١) روح المعاني : ج ٥ ص ٤٣

(٢) العناية على الفتح : ج ١ ص ٨٧

(٥٢٦) : مقدار اليد فى التيمم مقدارها فى الوضوء والاختلاف فيه كان قبل التعليم .

وظهر بتعليم النبی صلی الله علیه وسلم وبالإجماع، ان جميع اليد ليس بمبراد، فهی مجمل فى المقدار فبین رسول الله صلی الله علیه وسلم: ان مقدار اليد فى التيمم مقدارها فى الوضوء، يعنى الى المرفقين. عن عمار رضى الله عنه قال: كنت فى القوم حين نزلت آية التيمم فامرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم، فضرينا واحدة للوجه، ثم ضربة اخرى لليدين الى المرفقين، رواد البزار، ذكره الحافظ فى تخريج احاديث الرافعى، ولم يطعن (فيه دليل على ان سكوت الحافظ فى التلخيص علم على صحة الحديث، او حسنه، كما ذكرته فى المقدمة) وروى ابو داؤد من حديث عمار انه قال: "الى المرفقين" لكن فى سنده قال قتادة رضى الله عنه: (حدثنى محدث عن الشعبي)، وذلك المحدث مبهم الا ان لفظ المحدث يدل على توثيقه فلا باس به: وقد مر حديث الاسلع فى شان نزول الآية قال: فارانى رسول الله صلی الله علیه وسلم التيمم ضربتان لضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين لكن فى سنده ربيع بن بدر ضعيف. (قلت وهو من رجال الترمذى ولم يتهم بالكذب) غير انه يعضد حديث عمار، والتحق حديث عمار واسلع بيانا للآية .^(١)

وبناء على هذا قال ابو حنيفة رحمه الله والشافعى رحمه الله : الواجب فى التيمم المسح الى المرفقين، ويؤيد هذا حديث جابر رضى الله عنه انه صلی الله علیه وسلم قال: ((التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين)). وفى رواية ((ضرب بيده الارض فمسح وجهه ثم ضرب يديه فمسح بهما الى المرفقين)). رواد الحاكم وقال: صحيح الاسناد. ولم يخرجاه، وقال الدار قطنى: رجاله كلهم ثقات.^(٢)

(١) احكام القرآن للتهانوى : ج ٢ ص ٢٨٢

(٢) احكام القرآن للتهانوى : ج ٢ ص ٢٨٣

(٥٤٧) : والاستدلال على اشتراط الغبار واستعمال جزء من التراب
والجواب عنه .

واستدل من اشترط الغبار واستعمال جزء من التراب بقوله تعالى فى هذه السورة:
«وايديكم منه» فان الضمير المجرور راجع الى التراب، فيقتضى ذلك استعمال جزء منه ذا
لا يتصور بدون الغبار. ومن لم يشترطه استند بظاهر قوله تعالى: «فتيمموا صعيدا طيبا»
حيث لم يشترط فيه اخذ التراب والغبار، ولا يسلم ان الضمير راجع الى التراب بل الى
الحدث (المفهوم من السابق من الروح).^(١)

و ان سلم فهى اى من الابتداء الغاية فيدل على ابتداء المسح من الصعيد فحسب،
و ذكر ههنا قوله: «منه» بعد قوله: «وايديكم» و لكن لم يذكر لفظ «منه» بعد قوله:
«وايديكم» فى سورة النساء فانه لو كان استعمال جزء من التراب شرطا لذكره هناك ايضا.
وما اورد عليه بان ما فى آية النساء مطلق و مافى آية المائدة مقيد و قد تقرر ان المطلق
والمقيد اذ اوردوا فى حادثة واحدة يحمل المطلق على المقيد اتفاقا. و بان كلمة "من" حقيقة فى
التبويض مجاز فى غيره ولا يعدل عن حقيقة بلا ضرورة داعية، اجيب عنه، بان المطلق
والمقيد ههنا وارد ان فى الاسباب و فى مثله لا يحمل المطلق على المقيد عندنا. اذلا تراحم
فى الاسباب. و بان كون معنى التبويض حقيقيا لكلمة من وكون غيره حتى ابتداء الغاية
محازيا غير مسلم بل صرح كثير منهم. ان سائر المعانى راجعة الى ابتداء الغاية و انه المعنى
الحقيقى و ان سلمنا انها للتبويض، و لكن لم تدخل على التراب بل ضميره راجع الى
الصعيد. ولا يفهم احد من اهل العرب من قولهم مسحت يدي من الحجر او الصعيد او
الحائط معنى استعمال جزء من مجرورها على ان قوله فى موضع آخر مطلق . اجرينا المطلق

على اطلاقه والمقيد على تقييده لعدم التزامه في مثل هذا الموضع، وقلنا لا يشترط استعمال جزء منه لكن ان استعمله كان اولى بشرط ان لا يبلغ الى تقبيح الوجه، من السعاية بتغيير يسير. ^(١)

قال المظهرى: المحققون من اهل العربية على ان اصلها لا ابتداء الغاية. و كونها للتبعيض او البيان موقوف على القرينة. قال المحقق التفتازانى: وهو من الشافعية، ذهب بعض الفقهاء يعنى من الشافعية ان "من" اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك. وهذا ليس بسديد، لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية، انتهى كلامه، قلت: ومعنى التبعيض هنا (يعنى فى قوله: «وايديكم منه») لا يصح لان ضابطة التبعيض جواز وضع لفظ البعض موضعها، وذا لا يتصور، لان المسح امرار اليد، فمعنى قوله تعالى: «فامسحوا بوجوهكم» (الاية) امروا ايديكم ملصقا بوجوهكم و ايديكم. وهذا كلام تام لا يستدعى مفعولا به آخر، حتى تجعل بعض الارض مفعولا به. فان قيل: قال صاحب الكشاف: قولهم انها لا ابتداء الغاية تعسف، ولا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسي من الدهن او من الماء او من التراب الا معنى التبعيض. قلنا: فى الامثلة التى ذكر صاحب الكشاف انما يفهم التبعيض بالقرينة العقلية لامن كلمة "من" فان امرار اليد ملصقا بالرأس مبتدئا امراره عن الدهن او الماء او التراب يقتضى عند العقل تلميح اليد ببعض هذه الاشياء، لا باللفظ. واما لو قيل: مسحت براسي من الصخرة لا يفهم منه معنى التبعيض البتة بل يفهم معنى الابتداء. كما لا يخفى. واذا ثبت ان من لا ابتداء الغاية ثبت جواز التيمم على الصخرة فلا تقع، والله اعلم. ^(٢)

(١) السعاية: ج ١ ص ٥٣٥

(٢) المظهرى: ج ٣ ص ٦٠

(٥٤٨) : الجواب عما يدل على كفاية ضربة واحدة الى الكف
فى التيمم .

وقال مالك رحمه الله و احمد رحمه الله: يجوز فى التيمم الاقتصار على ضربة واحدة يمسح بها وجهه و كفيه، لحديث عمار "رضى الله عنه" انه صلى الله عليه وسلم قال: ((انما يكفيك هكذا))، وضرب بيده الى الارض ثم نفخ فيها، و مسح بهما وجهه و كفيه ، وفى رواية عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال: ((فى التيمم ضربة للوجه و الكفين))، رواهما احمد. و فى الصحيحين بطرق، فبعض الفاظ البخارى فضرب النبى صلى الله عليه وسلم بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه و كفيه. وروى مسلم: انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك و كفيك، قلت: ان عمارا وقت نزول الآية لم يكن يعرف كيفية التيمم للجنازة، ولذلك تمعك للجنازة قياسا على تيمم المحدث، فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم صورة الضرب و نفى التمعك. و لم يرد بيان جميع ما لا بد منه للتيمم (لكونه معلوما فى تيمم المحدث) كما قال فى الفسل: ((انما يكفيك ان تحشى على راسك ثلاث حشيات)) ولم يذكر فيه المضمضة، والاستنشاق و غسل جميع البدن، لان المقصود بيان عدم الحاجة الى نقض الضفائر.

قالوا: ما روينا من حديث عمار اقوى، قلنا: وان كان اقوى من كل واحد واحد عما ذكرنا، لكن احاديثنا بكثرة الرواة و طرق شتى صحيحة وضعيفة يبلغ فى القوة مبلغ حديث الصحيحين، فتعارضنا فرجحنا بوجوده. منها: ان ما احتج به احمد متاخر عن وقت نزول الآية، والمتاخر لا يصلح بيانا لمجل الكتاب. اذا لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة. واما احاديثنا فمنها ما هو صريح فى كونه بيانا للآية مقارنة لنزولها، فالتحق بالكتاب بيان. وايضا فان حديث عمار رضى الله عنه ليس بصريح فى الاقتصار على ضربة واحدة ولا على

الاقتصار على الكف لما قلنا أنفاً. وقد يطلق الكف ويراد به اليد، اطلاقاً لاسم الجزء و على الكل لاسيما اذا لم يكن استعياب الكيفية مقصوداً، لكونه معلوماً للمخاطب من قبل. و فيما ذهبنا اليه عمل بالاحتياط. كذا في المظهرى ملخصاً.^(١)

(٥٢٩) : جواز التيمم لخوف فوت ما يفوت لا الى بدل .

قال ابو حنيفة رحمه الله: يجوز التيمم لخوف فوت ما يفوت لا الى خلف، كصلوة العيد ابتداءً و بناءً، و صلوة الجنائز لغير الولي، لا لخوف فوت الوقت و الجمعة . و قال مالك رحمه الله و الشافعى رحمه الله: لا يجوز لخوف فوت العيد و الجنائز لعدم الضرورة فى اتيانهما ، فان صلوة العيد ليست بواجبة عندهما بل سنة و صلوة الجنائز فرض كفاية يتادى بغيره، و يجوز لخوف فوت الوقت و الجمعة، لكن عند الشافعى يجب الاعادة ايضاً، و قال احمد: لا يجوز لخوف فوت شئ منها. لان طهورية الصعيد مشروطة بعدم وجدان الماء، ولم يوجد. و الحجة لابي حنيفة انه صلى الله عليه وسلم تيمم لرد السلام، كما مر.^(٢)

حاصله انه اذا خاف فوت صلوة العيدين لو توضأ يجوز له ان يتيمم و يصلى العيد. و ان كان صحيحاً و اجداً للماء قادراً عليه و ذلك بان يخالف زوال الشمس و ذهاب الوقت او فراغ الامام من صلوة العيد و الوجه فى ذلك ان صلوة العيد تفوت لا الى خلف اذ لا قضاء لهما، فكانت القدرة على الماء كعدم القدرة، فان تعددت صلوة العيد فى موضع و خاف فوتها مع الامام فى مسجد خاص لا يتيمم بل يتوضأ و يذهب الى مسجد آخر.

والاصل فيه ماورد ان النبى صلى الله عليه وسلم تيمم فى المدينة لجواب السلام

(١) احكام القرآن للبهانوى : ج ٢ ص ٢٨٤

(٢) احكام القرآن للبهانوى : ج ٢ ص ٢٨٥

فانه سلم عليه رجل وهو يبول فلما فرغ تيسم ورد عليه السلام، اخرجته البخارى و مسلم وغيرهما. و ماورد من الآثار من جواز التيسم لصلوة الجنابة عند خوف فوتها اخرجها ابن شهاب وغيرهم والبيهقى والدارقطنى عن ابن عمر رضى الله عنه، فان كل ذلك يدل على جواز التيسم لحوف فوت ما يفوت لا الى خلف. و قد بسط كل ذلك فى السعاية.

ولم يجوز الشافعى رحمه الله التيسم لصلوة العيّد ولا صلوة الجنابة بمجرد خوف الفوت بناء على انه يجوز اعادتهما، فلا يتحقق فيهما الفوات لا الى خلف. ^(١)

ولهذا لا يجوز للولى لانه ينتظر فلا يخاف الفوت. والمراد به من له ولاية الصلوة سواء كان قريبا للميت او غيره كالسلطان والقاضى وغيرهما كذا فى الغنية شرح المنية.

ولو تيسم وصلى على جنازة ثم اتى باخرى فان كان بين الثانية والاولى مقدار ما يذهب و يتوضأ، ثم ياتى ويصلى اعاد التيسم، لان التيسم لم يبق طهورا فى حقه والاصلى بذلك التيسم عندهما خلافا لمحمد والفتوى على قهولهما كذا فى جامع المضمرات. ^(٢)

وفى البذل، واستدل به الطحاوى على جواز التيسم للجنابة عند خوف فواتها وقول الكوفيين والليث والاوزاعى: لانه صلى الله عليه وسلم تيسم لرد السلام فى الحضر لاجل فوت الرد و ان كان ليس شرطا و منع مالك والشافعى و احمد رحمهم الله ذلك وهو حجة عليهم. ^(٣)

وقال النووى فى شرح حديث ابى الجهم: هذا الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم كان عادما للماء حال التيسم. ^(٤)

قال صاحب البحر بعد نقل هذا الكلام على اصولنا: لا حاجة الى هذا الحمل فان

(١) حاشية شرح الوقاية: ج ١ ص ٨٩

(٢) حاشية شرح الوقاية: ج ١ ص ٨٩

(٣) بذل المجهود: ج ١ ص ٢٠٠

(٤) المهذب:

عندنا ما يفوت لا الى خلف بجوز له التيمم مع وجود الماء كصلوة الجنازة والعيد. ولا شك ان رد السلام منه بل عندنا ما هو اعم من ذلك، وهو ان ما ليست الطهارة شرطا فى فعله، وحله: فانه يجوز له التيمم مع وجود الماء كدخول المسجد للحدث ولهذا قال فى المتغى: و يجوز التيمم لدخول مسجد عند وجود الماء وكذا النوم فيه.^(١)

(٥٥٠) : ثبت جواز التيمم لهما لا تشترط له الطهارة .

كرد السلام ونحوه من حديث ابى الجهم وغيره. ولكن بقى الكلام فى انه هل كان مع فقد الماء او مع القدرة عليه وعلى التقدير الثانى، هل كان ذلك مبنيا على انه مما يفوت لا الى خلف فجاز له التيمم مع القدرة على الماء كالتيمم لصلوة الجنازة وغيرها او على انه مما لا يشترط له الطهارة و فى مثله بجوز التيمم مع القدرة على الماء الكل محتمل.

واختارت الشافعية الاول، ولذا حمل النووى هذا الحديث على حالة فقد ان الماء ولا يجوزون التيمم مطلقا حتى لصلوة الجنازة ايضا، الا عند العجز. وكلام الطحاوى عند ذكر التوجيه الاول، يميل الى الثانى. وكلام كثير من اصحابنا يميل الى الثالث حيث اخذوا منه جواز التيمم لكل ما لا يشترط له الطهارة مع القدرة على الماء لكن لم يجوزوا اداء المكتوبات و نحوها مما يشترط له الطهارة به.

(٥٥١) : والحاصل ان اصحابنا ذكروا فيه قاعدتين .

الاولى: ان كل عبادة تفوت لا الى خلف يجوز له التيمم مع القدرة.

وثانيهما: ان كل ما لا تشترط له الطهارة يجوز له مع عدم العجز، و تجتمعان فى رد السلام، فانه لا تشترط له الطهارة، و يفوت لا الى خلف. و توجد الاولى دون الثانية فى صلوة الجنائز والعيدين، فانهما تفوت لا الى خلف. و تشترط لها الطهارة، و توجد الثانية بدون الاولى فى قراءة القرآن، ودخول المسجد للمحدث وغير ذلك مما مر ، فانه يصدق عليها انها لا تشترط لها الطهارة ولا يصدق عليها انها تفوت لا الى خلف، فبين القاعدتين عموم و خصوص من وجه.

ثم القاعدة الاولى : مما اتفق عليه اصحابنا، و اما الثانية : فقد وقع الخلاف فيها. و مما يرد على الثانية ان الشرع ورد بمشروعية التيمم عند العجز عن استعمال الماء فكيف يشرع عند وجوده. و ليس مالاتشترط له الطهارة نظير ما يفوت لا الى خلف حتى يقاس عليه، لان هناك يتحقق العجز حكما ولا كذلك ههنا فان استند فى ذلك بحديث التيمم النبوى لرد السلام، قلنا: انه داخل فيما يفوت لا الى خلف فلا يدل تيممه لذك على ان كل ما لا تشترط له الطهارة، و ان لم يصدق عليه انه يفوت لا الى خلف، يجوز له التيمم مع وجود الماء. والجواب عنه على ما ادى اليه نظرى، هو ان الاحاديث نطقت بكون التراب والصعيد والارض لنا ظهورا والتقييد بالعجز انما ورد فى العبادات التى لا تحل بدون الطهارة، فليعمل بالتقييد فى امثال ماورد فيه و بالاطلاق فى غيره. ^(١)

ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توطأ فان ادرك الجمعة صلاحها والا صلى

الظهر اربعا، لانها تفوت الى خلف، وهو الظهر بخلاف العبد، وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توطأ لم يتيمم و يتوطأ و يقضى ما فاته، لان الفوت الى خلف وهو القضاء. ^(١)

(٥٥٢) : حكم الجمع بين التيمم والغسل .

قال فى البحر: لا يجمع بين التيمم والغسل لما فيه من الجمع بين البذل والمبذل ولا نظير له فى الشرع فيكون الحكم للاكثر بخلاف الجمع بين التيمم وسور الحمام لان الفرض يتادى باحدهما لا بهما فجمعنا بينهما لمكان الشك. ^(٢)

قال الزيلعى: لو كان اكثر اعضاء الوضوء منه مجروحا فى الحدث الاصغر او اكثر جميع بدنه مجروحا فى الحدث الاكبر تيمم لان للاكثر حكم الكل (و) اذا كان الصحيح اكثر من المجروح يغسل.

(٥٥٣) : واختلف المشائخ فى الرجل كان نصفه جريحا .

وان كان النصف جريحا والنصف صحيحا لا رواية فيه، واختلف فيه المشائخ، فمنهم من اوجب التيمم لانه طهارة كاملة و منهم، من اوجب غسل الصحيح و مسح الجريح لانها طهارة حقيقة و حكمية. فكان اولى، والاوّل اشبه. قال الشلبى : قال فى الاختيار: والاوّل احسن بالفقه والمذكور فى النوادر.

(١) الهداية : ج ١ ص ٢٨

(٢) البحر : ج ١ ص ١٧٢

(٥٥٤) : الاختلاف فى حد الكثرة .

وقد اختلف فى حد الكثرة منهم: من اعتبر من حيث عدد الاعضاء و منهم: من اعتبر الكثرة فى نفس كل عضو فلو كان برأسه و وجهه و يديه جراحة والرجل لا جراحة بها تيمم. سواء كان الاكثر من الاعضاء الجريحة جريحا او صحيحا. والآخرون قالوا: ان كان الاكثر من كل عضو من اعضاء الوضوء المذكورة جريحا فهو الكثير الذى يجوز معه التيمم والا فلا، اهـ .

مسئلة :

لو كان يكثر مواضع الوضوء جراحة يخشى امساس الماء و يكثر مواضع التيمم جراحة يضره التيمم لا يصلى. وقال ابو يوسف يغسل ما قدر عليه ويصلى و يعيد. ^(١)

وفى الاحكام القرآن للشيخ: من كان بعض اعضائه صحيحا و بعضه جريحا يغسل الصحيح و يتيمم للجريح عند الشافعى و احمد. قال المظهرى : وهو المختار عندى للفتوى وقال ابو حنيفة رحمه الله و مالك رحمه الله: ان كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح و يمسه على الجريح ، ولا يتيمم والا تيمم ، ولا يغتسل . لنا انه صحيح بعض اعضائه وهو واجد للماء من وجهه فلا يسقط غسله، و مريض من وجهه حيث لا يقدر على استعمال الماء فى جميع بدنه يتيمم.

قال الشيخ العثمانى رحمه الله : هذا مسلم اذا كان اكثره صحيحا، و اما اذا كان اكثره جريحا فللاكثر حكم الكل، فيتيمم ولا يغسل. نعم. ان كان غسل الصحيح القليل لا يضره فعليه غسله، و يتيمم للجريح هذا هو مقتضى قواعدنا.

(٥٥٥) : الجواب عن ايراد المظهرى على ابى حنيفة رحمه الله و مالك رحمه الله .

وما ذكره المظهرى فى تائيدہ من حديث جابر رضى الله عنه قال: خرجنا فى سفر فاصاب رجلا حجر فشجه فى رأسه ثم احتلم فسأل اصحابه هل تجدونني رخصة فى التيمم ؟ فقالوا ما نجدلك رخصة و انت تقدر على الماء ، فاغتسل فمات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((اقلوه قتلهم الله انما كان يكفيه ان يتيمم و يعصر او يعصب على جرحه ، ثم يمسح عليه و يغسل سائر جسده)) رواد الدار قطنى. ^(١)

قال الشيخ: هذا ليس بوارد على ابى حنيفة رحمه الله و مالك رحمه الله: لان الرجل كان اكثره صحيحا والجريح قليلا . ومثله يغسل سائر جسده و يمسح على الجريح والمسح هو المراد بالتيمم. ^(٢)

وقال شيخ شيخنا العلامة الفرد الاوحد الشهير بابى ابراهيم خليل احمد رحمه الله: ان الحديث ضعيف قد تفرد به زبير بن خريق و ليس بالقوى، و خالفه الاوزاعى فرواد عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما وهو الصواب. و ايضا مع ضعفه مخالف للقياس وهو الجمع بين البديل والمبدل منه الخ واعلم ان مطابقة الحديث بالباب اذا كانت بلفظ المجروح ، على مذهب الشافعى رحمه الله واضح. واما على مذهبننا فان المجروح اذا كان جرحه فى غالب البدن يجوز له التيمم، واما اذا كان اكثر البدن صحيحا فحينئذ يغسل الصحيح و يمسح المجروح فالمطابقة على الاول ثابت وجودا و على الثانى عدما. ^(٣)

(١) احكام القرآن للشيخ العثماني : ج ٢ ص ٣٨٥ . ٣٨٦

(٢) احكام القرآن للتهانوي : ج ٢ ص ٢٨٦

(٣) بذل المجهود : ج ١ ص ٢٠٥ ملخصا

(٥٥٦) : حكم فاقد الطهورين . انه لا تصح صلوته فيجب عليه
القضاء .

قال الشيخ فى احكام القرآن له: فاقد الطهورين لا يصلى عند ابى حنيفة رحمه الله ومالك رحمه الله، وعليه القضاء عند ابى حنيفة رحمه الله دون مالك، وعند الشافعى رحمه الله واحمد رحمه الله يصلى ويجب عليه الاعداء عند الشافعى رحمه الله دون احمد اذا وجد الماء. (اوالتراب) ولنا هذه الآية حيث قال: «ولاجنبها» (اى لاتقربوا الصلوة جنباً) «الاعابرى سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى» (الاية) نهى عن الصلوة جنباً وجعل الغاية الغسل بواجد الماء والتيمم للفاقد، فبقى فاقد الطهورين داخل فى النهى، لعدم الغاية فقولنا ايضا قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا يقبل الله صلوة الا بطهور)). (رواه الترمذى) و صلوة نكرة فى حيز النفى فهو عام. و حمله على من يقدر على الطهور تخصيص للنص بلا دليل. ولنا ايضا حديث عمار لعمر بن الخطاب. اما تذكر انا كنا على سفر انا و انت، فاصابتنا جنباً، فاما انت فلم تصل. واما انا فتمعكت فى التراب، فصليت، فذكرت ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال: ((انما يكفيك هكذا)) (الحديث) متفق عليه. حيث لم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم على عمر رضى الله عنه لاجل ترك الصلوة.

واحتج الشافعى رحمه الله بحديث عائشة رضى الله عنها. (انها استعارت من اسماء رضى الله عنها قلادة) فهلكت فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ناساً من اصحابه فى طلبها، فادركتهم الصلوة فصلوا بغير وضوء فلما اتوا النبى صلى الله عليه وسلم شكوا ذلك اليه، فنزلت آية التيمم، وفى رواية فانزل الله آية التيمم «فتيمموا» .

والجواب: ان هذا الحديث حجة لنا لا علينا، حيث لم ينقل انه صلى الله عليه وسلم

صلى (بغير وضوء) وانما فعلوا ذلك بارائهم، ولو كانت الصلوة جائزة لما تيمموا بعد نزول الآية.

وقول الشافعى رحمه الله: بوجوب اعادة الصلوة بلا ظهور خلاف قاعدة الاصول فان سبب الوجوب وهو الوقت واحد لا يتصور ان يكون سببا لتكرار الواجب.

وقول مالك رحمه الله : لا قضاء عليه، لانه لا تقصير من جانبه فى ترك الصلوة ايضا ضعيف، لان قوله صلى الله عليه وسلم: ((ما فاتكم فاقضوا)) امر بالقضاء عند الفوات، اعم من ان يكون بتقصير منه اولا. الا ترى ان وجوب القضاء على النائم مجمع عليه مع انه لا تقصير منه؟ انتهى. ^(١)

قال الشيخ فى اعلائه: قد علمت بما ذكرنا من تقرير حديث المتن ان الصلوة لا تصح الا بطهور، وادلة القضاء مشهورة، فلا تصلح صلوته و يجب القضاء، والقضاء يجب على الفور عندنا، كما سياتى فى بابيه، فالجواب عن الحديث بانهم صلوا تشبها بالمصلين مع علمهم ان القضاء يجب بالدليل الذى ذكر فى المتن، فلا حاجة الى الامر بالاعادة، وهذا محتمل، والاحتمال يبطل الاستدلال، وفى الدر المختار مع رد المحتار: (والمحصور فاقد) الماء والتراب (الطهورين) بان حبس فى مكان نجس، ولا يمكنه اخراج تراب مطهر. وكذا العاجز عنها لمرض (بوخرها عنده وقال يتشبهه) بالمصلين وجوبا، فيركع و يسجد ان وجد مكانا يابساً والا يؤمى قائماً، ثم يعيد كالصوم، (به يفتى واليه صح رجوعه) اى الامام. وفى رد المحتار، لكن فى الحلية الصحيح على هذا القول انه يومى كيفما كان، لانه لو سجد صار مستعملاً للنجاسة.

(٥٥٧) : الدليل على وجود هذا التشبه .

ويمكن ان يكون الدليل على وجوب هذا التشبه ما اخرجہ الشيخان والامام احمد كما فى نيل الاوطار. ^(١)

عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم)). ^(٢)

(٥٥٨) : حكم المحبوس .

صلى المحبوس بالتيمم ان فى المصر اعاد الا لا. ^(٣)

وفى الخلاصة و فتاوى قاضى خان وغيرهما . الاسير فى يد العدو اذا منعه الكافر عن الوضوء والصلوة، يتيمم و يصلى بالايماء ثم يعيد اذا خرج (الى قوله) كالمحبوس لان طهارة التيمم فى منع وجوب الاعادة (ثم قال) فعلم منه ان العذر ان كان من قبيل الله تعالى لا تجب الاعادة و ان كان من قبل العبد وجب الاعادة. ^(٤)

(٥٥٩) : التيمم بدل ولكن اختلفوا فى كيفية البدل فى موضعين.

قال فى البحر على قول الماتن: (صح قبل الوقت ولفرضين) اى صح التيمم قبل

الوقت ولفرضين

(١) ردالمحتار على الدر المختار : ج ١ ص ٢٥٢ واعلا . السنن ج ١ ص ٢١٣

(٢) ردالمحتار : ج ١ ص ٢٣٢

(٣) الدر المختار مع الرد : ج ١ ص ٢٣٣

(٤) البحر : ج ١ ص ١٤٩

اعلم ان التيمم بدل بلا شك اتفاناً لكن اختلفوا فى كيفية البدل فى موضعين. احدهما الخلاف فيه لاصحابنا مع الشافعى، فقال اصحابنا: هو بدل مطلق عند عدم الماء، و ليس بضرورى، و يرتفع به الحدث الى وقت وجود الماء لا انه مبيح للصلاة مع قيام الحدث. وقال الشافعى رحمه الله هو بدل ضرورى مبيح مع قيام الحدث حقيقة، فلا يجوز قبل الوقت ولا يصلى به اكثر من فريضة عنده و عندنا يجوز. و فى انائين طاهر و نجس يجوز التيمم عندنا خلاف له، ولهذا بينى الخلاف تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع. وتارة على انه طهارة ضرورية عنده، مطلقة عندنا واقتصر على الثانى صاحب الهداية. و يدفع مبنى الشافعى رحمه الله الاول، بان اعتبار الحدث مانعة عن الصلاة شرعية لا يشكل معه ان التيمم رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق ان لم يقم على اكثر من ذلك دليل، و تغيير الماء برفع الحدث انما يستلزم اعتباره نازلاً عن وصفه الاول اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة الوصف حقيقى مدنس و يدفع الثانى بانه ظهور حال عدم الماء، بقوله صلى الله عليه وسلم ((التراب طهور المسلم)) وقال فى حديث الخصائص فى الصحيحين، ((و جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً)) يريد به مطهراً والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة الى سائر الانبياء ثابتة. واذا كان مطهراً فتبقى طهارته الى وجود غايتها من وجود الماء او ناقض آخر. الثانى: الخلاف فيه بين اصحابنا فعند ابى حنيفة رحمه الله و ابى يوسف رحمه الله البدلية بين الماء والتراب و عند محمد بين الفعلين وهما التيمم والوضوء. و يتفرع عليه جواز اقتداء المتوضى بالتيمم فاجازاه و منعه. ^(١)

قال فى السعاية: واحتج اصحابنا على انه خلف مطلق دافع للحدث بالكتاب والسنة. اما الكتاب: فهو قوله تعالى بعد ذكر الوضوء والغسل والتيمم فى آية المائدة :

« ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم » الآية: فهذا صريح فى ان التيمم ايضا مطهر كالوضوء والغسل. ولا معنى للتطهير الا رفع الحدث فالثلاثة مشتركة فى ذلك ولولا ذلك لذكر منة التطهير بعد الوضوء والغسل فقط. واما السنة : فالروايات الكثيرة دلت على ذلك. منها: ما ذكره السيوطى فى الجامع الصغير برواية احمد و ابى داؤد والترمذى عن ابى ذر بلفظ ((ان الصعيد الطيب طهور ما لم تجد الماء ولو الى عشر حج فاذا وجدت الماء فامسه بشرتك)) قاله النبى صلى الله عليه وسلم لابى ذر. منها: حديث ((جعلت لى الارض مسجدا وطهورا)) فتذكر فهذه الروايات باطلاقها صريحة فى ان التيمم طهور اى مطهر كالوضوء. ولما ثبت ذلك ثبت جوازه قبل الوقت واداء اكثر من فرض به. خلاصة المرام ان عدم جواز التيمم قبل الوقت و عدم جواز اداء اكثر من فرض به ان كان ذلك مبنيا على انه ليس برافع للحدث فهو باطل بالكتاب والسنة. ^(١).

وسنذكر الجواب عما استدلوا به من بعض آثار الصحابة رضى الله عنهم.

(٥٦٠) : الجواب عن الاستدلال من بعض الآثار .

منها: قول ابن عباس: من السنة ان لا يصلى بالتيمم اكثر من صلوة واحدة رواه الدار قطنى والبيهقى. قال الرافعى: قول الصحابى: من السنة ينصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلا حكم الرفع. قال الشيخ : نعم، ولكنه يعم المستحب والواجب. كقول على رضى الله عنه : من السنة وضع الكف على الكف تحت السرة . فلا دليل فيه على الوجوب . وفى الباب اثر على رضى الله عنه رواه ابن ابى شيبه . و عن عمرو بن

العاص موقفا انه كان يتيم لكل صلوة و به كان يفتى قتادة روى الدار قطنى بسنده عن قتادة و كان ابن عمر يتيم لكل صلوة رواه البيهقى.

قال المظهرى: لا يصح شى من هذه الآثار (عند المحدثين) اما اثر ابن عباس فقال ابن الجوزى : فيه ابو يحيى عن حسن بن عمارة وهما متروكان . وقال : الحسن ضعيف جدا . و اما اثر على رضى الله عنه، ففيه الحجاج بن ارطأ، تركه ابن مهدي والقطان و قال احمد والدار قطنى : لا يحتج به. وقال ابن معين والنسائى: ليس بالقوى. و اما اثر عمرو بن العاص فهو منقطع، بين قتادة و عمر و فيه ارسال شديد. و اما اثر ابن عمر، ففيه عمار الاحول مختلف فيه، لینه احمد وغيره، و ثقة ابو حاتم، و مسلم. ثم هذه الآثار لا تعارض المرفوع الصحيح . وايضا نعملها على الاستحباب وقول ابن عباس رضى الله عنهما: من السنة، يعنى مستحب ليس بواجب. ^(١)

٣٠ : { قوله تعالى: « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ولعلكم تشكرون »

(الآية - ٦)

(٥٦١) : بيان معنى التطهير و اتمام النعمة .

ذكر صاحب الكشاف والمدارك ، ان معناه ما يريد الله ان يجعل عليكم من حرج فى باب الطهارة، حتى لا يرخص لكم فى التيمم، و لكن يريد ان يطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء، وان يتم برخصته انعامه عليكم بعزائمه « لعلكم تشكرون » نعمته فيثيبكم. ^(٢)

(١) المظهرى : ج ٢ ص ١٣٢

(٢) التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٨

قال المظهرى: «ما يريد الله» بالامر بالوضوء والغسل والتيمم «ليجعل عليكم من هرج» من ضيق «ولكن يريد ليطهركم» من الاحداث و من الذنوب كما روينا من حديث عمرو بن عنبسة قوله صلى الله عليه وسلم: ((ما منكم احد يقرب وضوئه ثم يمضمض و يستنشق الا خرجت خطايا فمه و خياشيمه مع الماء)). الحديث. وروى البغوى عن عثمان انه توضأ ثلاثا ثلاثا ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم هو يقول ((من توضأ وضوئى هذا خرجت خطايا من وجهه و يديه ورجليه)) «وليتم نعمته عليكم» بشرعية ما هو مطهر لابدانكم و مكفر لذنوبكم و مفتاح لصلواتكم التى هو معراج لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((تمام النعمة دخول الجنة والفوز من النار) رواه احمد و ابن ابى شيبه و الترمذى من حديث معاذ بن جبل. و عن ابى هريرة قال انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((ان امتى يدعون يوم القيمة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل)) رواه البخارى. (١١)

قال الامام الزاهد فى بيان قوله تعالى: «وليتم نعمته عليكم» و عن سعيد بن جبير قال معناه يدخلكم الجنة، فانه لم يتم النعمة على عبد حتى يدخله الجنة. وهكذا عن النبى صلى الله عليه وسلم، و عن محمد بن كعب كنت اذا سمعت الحديث من النبى عليه السلام التمسته فى القرآن فالتمسست عن ابى هريرة الوضوء يكفر ما قبله فوجدته فى صورة الفتح فى قوله «ويتم نعمته عليك» فعلم ان اتمام النعمة هو المغفرة و وجدت سورة المائدة ان اتمام النعمة يكون بالوضوء، فعلم ان الوضوء يغفر الذنوب هذا ما فيه. (١٢)

(١) المظهرى: ج ٣ ص ٦١

(٢) التفسيرات الاحمدية: ص ٣٤٩

(٥٦٢) : بيان ان الآية مشتملة على سبعة امور .

قال العلامة الألوسى: و من لطائف آية الكريمة كما قال بعض المحققين : انها مشتملة على سبعة امور، كلها مثنى، طهارتان اصل وبدل والاصل اثنان: مستوعب و غير مستوعب، وغير المستوعب باعتبار الفعل غسل و مسح و باعتبار المحل محدود. و غير محدود و ان آتتهما مائع و جامد، و موجبهما حدث اصغر و اكبر و المبيح للعدول الى البدل مرض او سفر و ان الموعود عليهما الطهیر و اتمام النعمة. ^(١)

(٥٦٣) : الحكمة من تشريع هذه الاحكام .

فى روائع البيان : ولا عجب ان تعنى الشريعة الغراء بطهارة الانسان (فالظهور شرط الايمان) كما قال عليه الصلوة والسلام، وقد بين جل ثناءه الحكمة من تشريع هذه الاحكام فى ختام الآية بقوله: « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ولعلكم تشكرون » فالطهارة اساس فى حياة المسلم، واذا كان الله تعالى لا يقبل الصلوة الا بطهارة الظاهر فكيف يقبل من تلتطخ بالقاذورات والنجاسات المعنوية. فيدخله دار الانس فى جواره الكريم يوم القيامة ؟ ان الاسلام دين الطهارة وطهارة الظاهر فرع و طهارة الباطن اصل. وطهارة الظاهر شرط لصحة الصلوة، كما ان طهارة الباطن شرط لدخول الجنة. « يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم » وهما جميعا سبب لمحبة الله « ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ». ^(٢)

(١) روح المعاني : ج ٦ ص ٨٢

(٢) روائع البيان : ج ١ ص ٥٤٤

(٥٦٤) : ان الاصل فى المضار ان لا يكون مشروعة .

ويدل عليه هذه الآية فانه تعالى قال: «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» ويدل عليه ايضا قوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» ويدل عليه من الاحاديث قوله صلى الله عليه وسلم. ((لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام)) ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن فى العقول، فوجب ان يكون الامر كذلك فى الشرع.

(٥٦٥) : الاصل فى المنافع الاباحة.

(يدل عليه) قوله تعالى: «خلق لكم ما فى الارض جميعا» وقوله: «احل لكم الطيبات» وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات، والاشياء التى ينتفع بها.

(٥٦٦) : وعند هذا قال نفاة القياس لاحاجة الى القياس فى الشرع .

واذا ثبت هذان الاصلان، فعند هذا قال نفاة القياس: لاحاجة البتة اصلا الى القياس فى الشرع . لان كل حادثة تقع فحكمها المفصل ان كان مذكورا فى الكتاب والسنة، فذاك هو المراد . و ان لم يكن كذلك، فان كان من باب المضار حرمننا بالدلائل الدالة على اباحة المنافع . و ليس لاحد ان يقدر فى هذين الاصلين بشئ من الاقيسة ، لان القياس المعارض لهذين الاصلين يكون قياس واقعا فى مقابلة النص، وانه مردود فكان باطلا، والله اعلم.

(٥٦٧) : الجواب عن استدلال المعتزلة بهذه الآية .

قالت المعتزلة : دلت الآية على ان تكليف ما لا يطاق لا يوجد لانه تعالى اخبر انه « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ومعلوم ان تكليف ما لا يطاق اشد انواع الحرج . قال اصحابنا: لما كان خلاف المعلوم لحال الوقوع فقد لزمكم ما التذموه علينا. ^(١)

(٥٦٨) : دلالة هذه الآية على جواز التيمم اذا خاف على نفسه العطش

و ان كان معه ماء .

قال الجصاص: دلالة قوله: « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » على نفى كل ما اوجب الحرج والاحتجاج به عند وقوع الخلاف على منتحلي مذهب التضييق . فيدل ذلك على جواز التيمم و ان كان معه ماء اذا خاف على نفسه العطش فيحبسه لشربه اذ كان فيه نفى الضيق والحرج. ^(٢)

(١) حاشية التفسيرات الاحمدية : ص ٣٤٩

(٢) الجصاص : ج ٣ ص ٣٩٦

٣١ : { قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط » (الآية - ٨)

(٥٦٩) : يجب على الحاكم العدل بين الخصوم .

قال القرطبي: والمعنى اتمت عليكم نعمتى فكونوا قوامين لله اى لاجل ثواب الله فقوموا بحقه واشهدوا بالحق من غير ميل الى اقاربكم و حيف على اعداءكم.^(١)

وقال الجصاص: بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم فى لحظه و اشارته و مقعده، ولا يرفع صوته على احد الخصمين مالم يرفع على الآخر.

(٥٧٠) : يجب اقامة الشهادة على الظالم للمظلوم .

قال الجصاص: قوله: « شهداء بالقسط » يعنى بالعدل، قد قيل فى الشهادة : انها الشهادات فى حقوق الناس. روى ذلك عن الحسن وهو مثل قوله: « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم ».^(٢)

(١) القرطبي : ج ٦ ص ١٠٩

(٢) الجصاص : ج ٣ ص ٣٩٦

(٥٧١) : النحلة فيذكر تقديم القسط فى آية النساء و تاخيره فى

هذه الآية .

قال فى البحر المحيط : تقدم تفسير مثل هذه الجملة الاولى فى النساء، الا ان هناك بدئ بالقسط، وهنا اخر. وهذا من التوسع فى الكلام و التفنن فى الفصاحة. و يلزم من كان قائما لله ان يكون شاهدا بالقسط، و من كان قائما بالقسط ان يكون قائما لله الا ان التى فى النساء جاءت فى معرض الاعتراف على نفسه و على الوالدين والاقربين، فبدئ فيها بالقسط الذى هو العدل. والسواء من غير محاباة نفس ولا والد ولا قرابة، وهنا جاءت فى معرض ترك العداوات، والاحن فبدئ فيها بالقيام لله تعالى اولا. لانه اردع للمومنين ثم اردف بالشهادة بالعدل. فالتى فى معرض المحبة والمحابات بدئ فيه بما هو أكد وهو القسط و فى معرض العداوة والشتنان بدئ فيها بالقيام لله فناسب كل معرض بما جئ به اليه. وايضا فتقدم هناك حديث النشوز والاعراض وقوله: «ولن تستطيعوا ان تعدلوا» وقوله: «فلا جناح عليهما ان يصلحا» فناسب ذكر تقديم القسط وهنا تاخر ذكر العداوة فناسب ان يجاورها ذكر القسط و تعديدة "يجرمكم" ب "على" الا ان يضمن معنى ما يتعدى بها. وهو خلاف الاصل.^(١)

(٥٧٢) : والفرق بين آية النساء و آية المائدة .

ان سبب العدوان و ترك العدل شينان، اما محبته احد الفريقين او عداوته، والمذكور فى النساء السبب الاول، كما دل عليه قوله تعالى: «ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين» وذكر هنا السبب الثانى ولفظ «ولا يجرمكم شتان» دليل صريح على هذا لا تكرار بين الآيتين بعد فرق المذكور قاله حكيم الامة التهانوى رحمه الله فى بيان القرآن له.^(٢)

(١) البحر : ج ٣ ص ٤٤٠

(٢) بيان القرآن : ج ٣ ص ١٠

٣٢ : { قوله تعالى : «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا .
اعدلوا هو اقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خير بما تعملون»
(الآية - ٨)

يريد لا يحملنكم بغض قوم على العدل عن الحق. ^(١)

(٥٧٣) : فى الآية دليل على نفوذ حكم العدو على عدوه و نفوذ
شهادته عليه .

قال القرطبي: و فى هذا دليل على نفوذ حكم العدو على عدوه فى الله تعالى.
ونفوذ شهادته عليه. لانه امر بالعدل و ان ابغضه. ولو كان حكمه عليه وشهادته لا تجوز فيه
مع البغض له. لما كان لامره بالعدل فيه وجه. ^(٢)

لان البغض فى غيره لا يجوز على النبى صلى الله عليه وسلم ابتداء، ولا يجوز ان
يامر الله احدا بقول الحق على عدوه مع عداوة لا تحل فيكون تقريراً للوصف. وفيه امر
بالمعصية وذلك محال على الله سبحانه. ^(٣)

(١) احكام القرآن : ج ٢ ص ٥٨٥

(٢) القرطبي : ج ٦ ص ١١٠

(٣) احكام القرآن لابن العربى : ج ٣ ص ٥٨٦

(٥٧٤) : وفى الآية دليل على ان كفر الكافر لا يمنع من العدل عليه بل

يجب العدل معه .

ودلت الآية ايضا على ان كفر الكافر لا يمنع من العدل عليه . و ان يقتصر بهم على المستحق من القتال والاسترقاق . وان المثلة بهم غير جائز و ان قتلوا نساننا واطفالنا وغمونا بذلك فليس لنا ان نقتلهم بمثلة قصدا لا يصال الغم والحزن اليهم . واليه اشار عبدالله بن رواحة بقوله فى القصة المشهورة. ^(١)

(٥٧٥) : قال العبد الضعيف .

وماذكر فى حاشية القرطبي: والمراد بالقصة ، والله اعلم، ما حديث لزینب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم. ^(٢) فليس بصحيح عندى بل الصحيح ان المراد بالقصة ما قال الجصاص فى احكام القرآن فقال وكذلك قال عبدالله بن رواحة حين بعثه، النبى صلى الله عليه وسلم الى خيبر خارصا فجمعوا له شيئا من حلبيهم، و ارادوا دفعه اليه، ليخفف فى الحرص، ان هذا سحت و انكم لا بغض الى من عدتكم قردة وخنازير. و ما يمنعنى ذلك من ان اعدل عليكم: فقالوا بهذا قامت السموات والارض. ^(٣)

فثبت بهذا ان المراد بالقصة التى اشار اليه عبدالله بن رواحة هى التى ذكرها فى احكام القرآن لان فيها ذكر العدل مع الكافرين فى الحرص قال الرازى: وفيه تنبيه عظيم على وجوب العدل مع الكفار الذين، هم اعداء الله تعالى فما الظن بوجوبه مع المومنين الذين هم

(١) القرطبي : ج ٦ ص ١١٠

(٢) القرطبي : ج ٦ ص ١١٠

(٣) الجصاص : ج ٢ ص ٣٩٧

اولياؤه واحباؤه .^(١)

قال حكيم الامة التهانوى رحمه الله فيه النهى عن العمل با الطبعيات فى المعاملات وهو من المجاهدات.^(٢)

٣٣ : { قوله تعالى : «والذين كفروا و كذبوا بايتنا اولئك اصحب الجحيم»

(الآية - ١٠)

(٥٧٦) : فيه مسئلة .

ان الخلود فى النار ليس الا للكفار . قال فى الخازن: هذه الآية نص قاطع فى ان الخلود فى النار ليس الا للكفار ، لانه قوله تعالى: «اولئك اصحب الجحيم» يفيد الحصر،ش. والمصاحبة تقتضى الملازمة كما يقال فلان صاحب فلان يعنى الملازم له.^(٣)

قلت : ولا يلزم من ثبوت الملازمة ثبوت تخصيص الخلود فى النار للكفار مالم يثبت ان هذه المصاحبة لا يكون الا للكفار ولهذا زدت بين القوسين (ان) «اولئك اصحب الجحيم» . يفيد الحصر.

(١) الجصاص : ج ٣ ص ٥٦١

(٢) مسائل السلوك . حاشية بيان القرآن : ج ٣ ص ١٠

(٣) الخازن : ج ٢ ص ٢٣

المصادر والمراجع

رتبه : خليل أحمد التهانوي

ابن الفقيه المفسر المفتي جميل أحمد التهانوي رحمه الله تعالى

المصادر والمراجع

الأرقام التي تلى أسماء الكتب تشير إلى صفحات كتاب
أحكام القرآن التي وردت فيها الإحالات لكل واحد من هذه الكتب .

(١) القرآن الكريم :

(٢) أحكام القرآن للجصاص :

للامام ابي بكر احمد بن على الرازي الجصاص الحنفي :

٤ - ١٣ - ١٤ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ٣٣ - ٣٧ - ٣٨ - ٤٥ - ٤٧ - ٦٦ -
٨٢ - ٨٨ - ٨٩ - ٩١ - ٩٥ - ٩٨ - ١٠٤ - ١١١ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ -
١٢٩ - ٢٢٣ - ٢٢٦ - ٢٤٣ - ٢٤٦ - ٢٥٤ - ٢٥٦ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ -
٢٧٣ - ٢٧٩ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣١٨ - ٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٣٥ - ٣٤٣ - ٣٤٤ -
٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٦٠ - ٣٧٢ - ٣٧٦ - ٣٧٨ - ٤١٣ - ٤١٩ - ٤٢٤ - ٤٢٦ -
٤٤٦ - ٤٦٩ - ٤٨١ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٨ - ٥٢٩ -

(٣) أحكام القرآن للتهانوي: (دلائل القرآن على مسائل النعمان) الحزب الاول:

للشيخ العلامة المحدث ظفراحمد العثماني التهانوي :

٥ - ٦ - ١٠ - ٢٨ - ٦٣ - ٨٣ - ٩٠ - ١٠٨ - ١١١ - ١١٢ - ٢٤٤ -
٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٩١ - ٤٦٦ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨٢ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٩٤ -
٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٤ - ٥٠٨ - ٥١٤ - ٥٢٧ -

المصادر والمراجع

(٤) اعلاء السنن :

للشيخ المحدث العلامة ظفر أحمد العثماني التهانوي :

- ٧ - ٨ - ٩ - ٣٩ - ٤١ - ٥٨ - ٦٧ - ٦٩ - ٧٦ - ٧٧ - ٨٠ - ٨٢ - ٨٥ -
 ٩٧ - ١١٢ - ١١٣ - ١٢٣ - ١٣٨ - ١٤٢ - ١٥٠ - ١٦٨ - ١٧٩ - ٢١١ - ٢١٢ -
 ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٥ - ٢٥٥ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٢ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ -
 ٢٩٦ - ٣٢٢ - ٣٣٨ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٦٨ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٤٢٠ - ٤٢١ -
 - ٤٢٢ - ٤٣٥ - ٤٥١ - ٤٥٤ - ٤٦٠ -

(٥) امداد الفتاوى :

للامام الفقيه العلامة محمد اشرف علي التهانوي :

- ٢٢ - ١١٨ - ١٤٦ - ١٨٦ - ٢٢١ - ٢٨٥ - ٤٥٣ -

(٦) احكام القرآن لأين العربي :

للشيخ ابي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي :

- ٤٢ - ٤٧ - ٤٩ - ٥٦ - ٥٧ - ١٨١ - ٢٢٣ - ٢٥١ - ٢٥٤ - ٢٩٣ -
 - ٤٠٤ - ٤١٠ - ٥٢٧ -

(٧) جامع البيان في تفسير القرآن :

للامام الكبير ابي جعفر محمد بن جرير الطبري :

المصادر والمراجع

(٨) الاستيعاب :

للدخاف ابي عمر يوسف بن عبدالله المعروف بابن عبدالبر النمري القرطبي:

- ٤٣٢

(٩) ابراز المعاني من حرز الاماني :

للإمام عبدالرحمن بن اسماعيل بن ابراهيم المعروف بابي شامة :

٣٩٨ - ٩٧

(١٠) اكليل في استنباط التنزيل على مدارك :

للشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي :

- ١١٦ - ١١٤ - ١١٣

(١١) احكام النذور :

لمولانا حبيب الرحمن الاعظمي :

- ١١٣

(١٢) اقتضاء الصراط المستقيم في الرد على اهل الجحيم :

للشيخ تقي الدين احمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحارثي الدمشقي :

- ١١٥

المصادر والمراجع

(١٣) اسلامي ذبيحه :

للمفتي محمدشفيح الديويندي :

- ١٨٠

(١٤) اعلاء كلمة الله :

للشيخ مهرعلي :

- ١٢١

(١٥) اوجز المسالك شرح مؤطا للامام مالك :

للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمة الله عليه :

- ١٥٨ - ٣٠٥

(١٦) اصول البزودي :

للامام فخرالاسلام علي بن محمد البزودي :

- ١٩١ - ٢٤٤ - ٤١٩

(١٧) ادعية الحج والعمرة على حاشية المسلك المقتسط :

للعامة قطب الدين الدهلوي رحمة الله :

- ٢٣٥ - ٢٣٦

المصادر والمراجع

(١٨) امداد الاحكام :

للشيخ المحدث ظفراحمد العثماني رحمه الله :

٣٠٨ - ٣٤٨ - ٤٤٤ - ٤٥٠ -

(١٩) آكام المرجان في احكام الجان :

للقاضي بدرالدين محمد بن عبدالله الشبلي الحنفي :

- ٣٢١

(٢٠) اتحاف الساده شرح اسرار احياء علوم الدين :

للعلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى :

- ٣٥٤

(٢١) بوادر النوار :

للامام الفقيه محمداشرف علي التهانوي :

- ٣٧٨ - ٣٠٩ - ٨

(٢٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع :

للشيخ الامام علاؤ الدين ابي بكر بن مسعود الكاساني :

- ١٩ - ٢٠ - ٢٢ - ٣٢ - ٤١ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٨ - ١٤١ - ١٤٦ -

المصادر والمراجع

- ١٤٩ - ١٥١ - ١٥٧ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٨ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٨٣
 - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٩١ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢٠٣
 - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢١١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٩ - ٢٧١ - ٣١٦
 - ٣١٧ - ٣٢١ - ٤٥٨ - ٤٦٣ - ٤٦٨ - ٤٧٦

(٢٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق :

للشيخ زين الدين الشهير بابن نجيم :

- ٢١ - ٣٢ - ١٧٧ - ٢٨٣ - ٣١٥ - ٣٣٢ - ٣٤٠ - ٣٥٣ - ٣٥٥ - ٣٥٦
 - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٨ - ٤٢٣ - ٤٢٥ - ٤٢٨ - ٤٣٣ - ٤٣٤
 - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٤٠ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٥١٢ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥٢٦

(٢٤) بذل المجهود في حل ابو داؤد :

للشيخ المحدث مولانا خليل احمد السهارنفوري :

- ٤٢ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٥٥ - ٣٢٥ - ٤٣٢ - ٤٧٢ - ٥٠٩

-٥١٤

(٢٥) البناية في شرح الهداية المعروف بعيني شرح الهداية:

للشيخ العلامة بدرالدين ابي محمد محمود بن احمد العيني :

- ١٩٣ - ٣٢٦ - ٤٠٨ - ٤٥٣

المصادر والمراجع

(٢٦) بيان القرآن :

للامام الفقيه العلامة محمد اشرف علي التهانوي :

٥١ - ١٦٩ - ٢٨٤ - ٢٩٤ -

(٢٧) بلوغ المرام من احاديث الاحكام :

للشيخ شهاب الدين احمد بن علي بن حجر العسقلاني :

٣٠٨ -

(٢٨) بداية المجتهد :

للامام محمد بن احمد بن رشد القرطبي المالكي :

٤٠٣ -

(٢٩) تفسير الجلالين على هامش الجمل :

لجلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي :

٣٩٣ - ٣٩٥ -

(٣٠) تفسير القرآن العظيم المعروف بابن الكثير :

لحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي :

١ - ٤ - ٤٨ - ٨٦ - ٩٣ - ٩٥ - ٩٩ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١٢٦ - ١٢٨ -

المصــــادر والمراجع

١٦٥ - ١٦٦ - ٢١٤ - ٢١٧ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٣٨٧ - ٤٠٥ -
٤٣١

(٣١) التفسير المظهري :

للعلامة الكبير القاضي محمد ثناء الله العثماني المظهري النقشبدي :

١ - ٣ - ٣٦ - ٤٨ - ٥٨ - ١٠٣ - ١١٢ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٥١ - ١٦٠ -
١٦٣ - ١٨١ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢١٠ - ٢١٤ - ٢١٧ - ٢٢٢ - ٢٦٠ - ٢٦٤ - ٢٦٦ -
٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٨١ - ٢٨٣ - ٢٨٦ - ٢٩٨ - ٣٠٠ - ٣١٢ - ٣٣١ - ٣٣٧ -
٣٤٤ - ٣٤٩ - ٣٥٢ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٨٨ - ٣٩١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ -
٤٧٤ - ٤٨٢ - ٤٨٥ - ٥٠٠ - ٥٠٢ - ٥٠٦ - ٥١٦ - ٥٢٠ - ٥٢١

(٣٢) التفسيرات الاحمدية في بيان الآيات الشرعية :

للشيخ احمد المدعو بملا جيون :

٣٣ - ٤٩ - ٦٠ - ١٠٢ - ١١٢ - ١٢١ - ١٣٠ - ١٦٦ - ١٦٧ - ٢١٥ -
٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٥٠ - ٢٧٢ - ٢٧٦ - ٢٨٦ -
٢٨٨ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٣ - ٤٦١ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٤

(٣٣) تفسير روح البيان :

لمولانا ومولوي الروم الشيخ اسماعيل حنفي البروسي :

المصادر والمراجع

(٣٤) تفسير بحر المحيط :

لمحمد بن يوسف الشهير بابي حيان الاندلسي :

١١ - ١٢٣ - ١٢٦ - ١٣٢ - ١٦٥ - ٢١٥ - ٢٣٩ - ٢٨٩ - ٤٦٩ - ٤٧٣

(٣٥) تكمله فتح الملهم :

للشيخ الاسلام العلامة محمد تقي العثماني :

- ٢٢٦

(٣٦) التبيان على هامش بيان القرآن :

للعلامة سيداحمد التهانوي :

- ٣٠٠

(٣٧) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق :

للعلامة فخرالدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي :

٧ - ٧١ - ١٣٢ - ١٧٥ - ١٩١ - ٢١٢ - ٢٢٥ - ٢٦٧ - ٤٣٩ - ٤٤١ -

- ٤٤٥ - ٥١٣

المصادر والمراجع

(٣٨) التقريب :

للامام محي الدين يحيى بن شرف النواوي :

- ٣٣٨ - ٣٩

(٣٩) تهذيب التهذيب :

لشيخ الاسلام شهاب الدين ابي الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني

- ٣٣٨

(٤٠) التلخيص الحبير :

للامام الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني :

- ٣٣٨

(٤١) تدريب الراوي :

للمحقق العلامة محمد تقي الدين العثماني :

- ٣٣٩

(٤٢) التعليق المجد :

للشيخ ابي الحنان عبدالحى اللكنوي :

- ٤٢٢

المصادر والمراجع

(٤٣) التوضيح :

للشيخ عبدالله بن مسعود بن محمود الحنفي :

- ٤٣٣ -

(٤٤) الجامع الصحيح للبخاري :

للامام الحافظ امير المؤمنين في الحديث ابي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري :

- ٤٧١ -

(٤٥) الجامع الصحيح للمسلم :

للامام ابي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم قشيري :

- ٣٠ - ١٨١ - ٣٦٦ -

(٤٦) الجامع لاحكام القرآن :

لابي عبدالله محمد بن احمد الانصاري القرطبي :

٢ - ٣٤ - ٣٥ - ٥٢ - ٧٨ - ٨٤ - ٨٦ - ٨٧ - ٩٣ - ٩٦ - ١٠٠ - ١٠٤ -

- ١١٨ - ١٦٤ - ١٦٨ - ١٨٠ - ٢٢٢ - ٢٢٦ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٧٥ -

- ٣٤٣ - ٣٦٧ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٣٠ - ٤٧٣ - ٤٧٨ - ٥٢٥ - ٥٢٧ - ٥٢٨ -

- ٥٢٨ -

المصادر والمراجع

(٤٧) جمع الفوائد من مجمع الاصول و مجمع الزوائد :

للامام محمد بن محمد بن سليمان الفاسي المغربي :

- ٢٣٢

(٤٨) حاشية فصول الحواشي :

لمولوي عين الله رحمه الله تعالى :

- ٥١

(٤٩) حاشية الشيخ الشلبي على الزيلعي :

للامام العلامة شهاب الدين احمد الشلبي :

- ١٣٣ - ١٨٨ - ١٩١ - ١٩٤

(٥٠) حاشية شرح الوقاية :

لمولانا فتح محمد تائب :

- ١٥٩ - ٣١٥

(٥١) حاشية الهداية :

لمولانا عبدالحى الكنوي :

- ١٧٥ - ١٨٦ - ١٩٠ - ٣٨٤

المصادر والمراجع

(٥٢) حاشية كنز :

لمولانا حبيب الرحمن الديوندي :

- ٢١٣

(٥٣) حاشية كنز :

لمولانا اعزاز على صاحب :

- ٢١٣

(٥٤) حاشية البخاري :

للشيخ المحدث احمد علي السهارنفوري

- ٢٣٥

(٥٥) حياة الحيوان :

للشيخ كمال الدين محمد بن عيسى الدميري الشافعي :

- ٢٦٩

(٥٦) حقائق السنن :

للشيخ عبدالحق :

- ٤٣٣ - ٤٧٢ - ٤٨٧

المصادر والمراجع

(٥٧) الدر المختار شرح تنوير الابصار :

للشيخ محمد علاؤالدين الحصكفي ابن الشيخ علي المفتي بدمشق :

٣ - ٣١ - ٤٣ - ١٢٠ - ١٢٢ - ١٦٨ - ١٩٢ - ١٩٥ - ٣١٠ - ٤٤١ -

٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٥٥ - ٥١٧ -

(٥٨) الدر المنثور في التفسير بالماثور :

الشيخ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي :

- ٢٤٤

(٥٩) ردالمحتار على الدر المختار :

لخاتمة المحققين محمد امين الشهير بابن عابدين :

٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٣١ - ٣٢ - ٧٨ - ١١٦ - ١١٨ -

١٤٢ - ١٤٤ - ١٦١ - ١٦٤ - ١٦٩ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٨٤ - ١٩٢ -

١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ٢٠١ - ٢١٢ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ -

٢٣٤ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٩٧ - ٣١٤ - ٣٢٦ - ٣٣٩ - ٣٤٢ - ٣٤٧ - ٣٥٣ -

٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٦٠ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٩٤ - ٤١٣ -

٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٣٧ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٥٧ - ٤٩٧ -

- ٥١٧

المصادر والمراجع

(٦٠) روح المعاني في التفسير القرآن العظيم والسبع المثاني :

للعامة ابي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي :

٣٧ - ٤٦ - ٦١ - ١٠٧ - ١١١ - ١٧٥ - ١٧٨ - ١٧٩ - ٢١٥ - ٢١٨ -
٢٢١ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٣٨ - ٤٧٠ - ٤٨٨ - ٤٩٢ - ٥٠٣ - ٥٢٢ -

(٦١) روائع البيان في تفسير آيات الاحكام :

للشيخ محمد علي الصابوني :

١٠٤ - ١٠٩ - ١١٠ - ١٣٩ - ٢٥١ - ٢٧٣ - ٢٧٨ - ٢٨١ - ٢٨٢ -
٢٨٧ - ٢٩٢ - ٤٧٥ - ٥٠١ - ٥٢٢ -

(٦٢) السنن الكبرى للبيهقي :

لامام المحدثين ابي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي :

- ٣٣٥

(٦٣) سنن دار قطني :

للامام الحافظ علي بن عمر الدار قطني :

- ٤٨٤

المصادر والمراجع

(٦٤) سنن الترمذي :

للامام ابي عيسى محمد بن عيسى الترمذي :

- ٣٣ - ٣٣٨ - ٣٧١ - ٤٥٣ -

(٦٥) سنن ابي داؤد مع البذل :

للامام الناقد الشيخ سليمان ابن الاشعث ابي داؤد السجستاني :

للشيخ خليل احمد السهارنفوري :

- ٨٩ - ٣٠٨ -

(٦٦) السعاية شرح شرح الوقاية :

للعلامة عبدالحى الكنوي :

٣٤١ - ٤٠٩ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤٨٨ - ٤٩٢ - ٤٩٣ -

٤٩٤ - ٤٩٧ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٩ -

(٦٧) سراج القاري المبتي :

للامام ابي القاسم علي بن عثمان بن محمد العزري البغدادي :

- ٣٩٥ -

المصادر والمراجع

(٦٨) شرح درر البحار :

للشيخ العلامة زين الدين قاسم بن قطلوبغا :

- ٢٤

(٦٩) شرح مسلم :

للشيخ محي الدين ابوزكريا يحيى بن شرف النواوي :

- ٢٩ - ١١٦ - ٢٥١

(٧٠) شرح الوقاية :

للشيخ عبيدالله بن مسعود بن تاج الشريعة :

٥٩ - ١٠٦ - ١٤١ - ١٩٠ - ٢١٣ - ٣١٥ - ٣٣٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٦

- ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٠٩ -

(٧١) شرح المهذب :

للشيخ الاسلام محي الدين ابي زكريا يحيى ابن شرف النواوي

- ٢٦٨ - ٤٥٩ -

(٧٢) شرح الشفاء :

لقاضي عياض :

- ٣٠٧

المصادر والمراجع

(٧٣) الطحطاوي على الدر :

للعلامة سيداحمد الطحطاوي :

(٧٤) عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية :

لمولانا محمد عبدالحى الكنوي :

٢ - ٢٢ - ١٠٥ - ١٦٧ - ٣١٥ - ٣٢٤ - ٣٢٦ - ٣٣٦ - ٣٤١ - ٣٤٨ -

٣٦٧ - ٣٦٩ - ٣٧٠ -

(٧٥) عمدة القاري في شرح الصحيح للبخاري :

للشيخ بدرالدين ابي محمد محمود بن احمد العيني الحنفي :

٥٨ - ٣٢٧ - ٤٠٢ - ٤٣١ -

(٧٦) عناية على هامش فتح القدير :

للامام اكمل الدين محمد بن محمود البارقى :

٥٩ - ٧٢ - ٨١ - ٢٢٤ - ٣٢١ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٤٩ - ٤٢٠ - ٤٩٣ -

المصادر والمراجع

(٧٧) عزيز الفتاوى :

لمولانا عزيز الرحمن مفتي دارالعلوم ديوبند :

- ١٩٥

(٧٨) غنية المتملي في شرح منية المصلي المشتهر بشرح الكبير :

للشيخ ابراهيم الحلبي :

- ٣٥٢

(٧٩) غيث النفع في القراءات السبع علي هامش سراج القاري :

لولي الله سيدي علي النوري :

- ٣٩٥

(٨٠) فتح القدير :

للشيخ كمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام :

٧٧ - ٧٦ - ٧٥ - ٧٤ - ٧٣ - ٧٢ - ٧١ - ٧٠ - ٦٩ - ٥٩ - ٢١ - ٢.

٣٢٣ - ٣٢١ - ٢٨٣ - ٢٣٠ - ١٧٨ - ١٧٧ - ١٧٦ - ١٧٢ - ٨٥ - ٨١ - ٧٩ -

- ٤٢٨ - ٤١٧ - ٣٤٠ - ٣٢٥ - ٣٢٤ -

المصنادر والمراجع

(٨١) فتح الباري في شرح الصحيح للبخاري :

للامام العلامة ابي الفضل بن حجر عسقلاني :

٥٨ - ٦٦ - ٦٧ - ٧٩ - ٢٣٢ - ٣٠٧ -

(٨٢) الفتوحات الالهية :

لسليمان بن عمر العجلي الشافعي الشهير بالجمل :

- ٩٧

(٨٣) فتاوي خليليلة :

للشيخ المحدث خليل احمد السهارنفوري :

- ١٤٥ - ٢١٣ -

(٨٤) فتاوى مولانا عبدالحى :

للعامة ابوالحسنات محمد عبدالحى :

- ١٨٤

(٨٥) الفتاوى العالمكيرية المعروف بالفتاوى الهندية :

للعامة الهام مولانا الشيخ نظام الدين وجماعة من علماء الهند الاعلام :

- ١٨٤ - ٤٨٧ -

المصادر والمراجع

(٨٦) فتاوى رشيدية :

للامام رشيد احمد الجنجوهي :

(٨٧) فتح الملهم شرح صحيح المسلم :

للعامة شبيب احمد العثماني :

- ٣٠٤

(٨٨) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت :

للعامة عبدالعلي محمد بن نظام الدين الانصاري :

- ٣٧٦ - ٣٩٤

(٨٩) كتاب المبسوط :

للامام الكبير ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهل شمس الائمة السرخسي :

- ١٨ - ٣٩٣ - ٤٤٩

(٩٠) كتاب الام :

للامام الشافعي :

- ١٨٠

المصادر والمراجع

(٩١) كتاب الآثار :

للامام محمد

- ٢١١

(٩٢) لباب التاويل في معاني التنزيل المعروف بتفسير

الخازن من مجموعة من التفاسير:

للعامة علاؤالدين على بن محمد بن ابراهيم البغدادي المعروف بالخازن :

- ٤٦ - ٤٩ - ٥٢ - ٨٦ - ٩٢ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٧ -

- ٢١٤ - ٢١٧ - ٢٣٩ - ٢٥٢ - ٣١٣ - ٣٤٨ - ٣٥٨ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٨٨ -

٤١٢ - ٥٢٩

(٩٣) لمعات التنقيح :

للشيخ عبدالحق محدث الدهلوي :

- ٢٣٣

(٩٤) مسائل السلوك من كلام ملك الملوك على هامش بيان القرآن:

للامام الفقيه العلامة محمد اشرف على التهانوي :

- ٥٣

المصادر والمراجع

(٩٥) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير :

للامام محمد فخرالدين الرازي بن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري:

٣ - ١٠ - ١٧ - ٥١ - ٦١ - ٨٨ - ٩٢ - ٩٦ - ١٠١ - ١٠٩ - ١٢٤ -
 ٢١٥ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٩٣ - ٣٠١ - ٣٤١ - ٣٤٧ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٦٧ -
 ٣٨١ - ٣٩٣ - ٣٩٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤٢٧ -

(٩٦) المرقات المفاتيح شرح المشكوة المصابيح :

للمحدث الفقيه علي بنب سلطان محمد القاري رحمه الباري :

٩ - ٣٠٥ -

(٩٧) مسوى بر مصفى :

للشيخ ولي الله الدهلوي :

١١ -

(٩٨) معالم التنزيل المعروف بتفسير البغوي :

للشيخ ابي محمد الحسين ابن مسعود الفراء البغوي :

٢١٤ -

المصاحف والمراجع

(٩٩) مدارك التنزيل على هامش اكليل :

للعلامة حافظ الدين النسفي الحنفي رحمه الله :

- ٢١٧ - ٢١٨ -

(١٠٠) مشكوة المصابيح :

للشيخ ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي :

- ٢٢١ -

(١٠١) مجموعة تلج الصدور :

للامام حكيم الامة محمد اشرف على التهانوي :

- ٢٤٢ -

(١٠٢) المستدرک :

للشيخ محمد بن عبدالله الحالم :

- ٢٦٧ -

(١٠٣) معارف القرآن :

لمفتي محمد شفيع الديوبندي :

- ٢٧٩ -

المصاحف والمراجع

(١.٤) الميزان الكبرى :

للشيخ عبدالوهاب الشعراني :

- ٢٩٦

(١.٥) المغني :

للشيخ عبدالله بن احمد بن قدامة المقدسي :

- ٢٩٦ - ٣٩٢

(١.٦) معارف السنن :

للشيخ محمد يوسف البنوري :

- ٣٠٦ - ٣٩٣ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٣٠ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٥٤ - ٤٧١ -

- ٤٦٠ - ٤٦٩ - ٤٧٠

(١.٧) منحة الخالق على بحر الرائق :

لخاتمة المحققين السيد امين الشهير بالشافعي :

- ٣٤٠ - ٣٥٣ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٤٣٨ - ٤٤٠ -

المصادر والمراجع

(١٠٨) الموطاء :

للامام مالك رحمه الله :

- ٤٢٢

(١٠٩) نور الانوار :

للحافظ شيخ احمد المعروف بلاجيون :

- ٩٤ - ٣٣٢

(١١٠) نتائج الافكار في كشف الرموز والاسرار : (تكملة فتح القدير)

لمولانا شمس الدين احمد بن قودر المعروف بقاضي زاده آفندي قاضي عسكر ومملي :

- ٢٢٥

(١١١) النيل الاوطار شرح منتقى الاخبار :

للعلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني :

- ٣٥٣ - ٤٥٢

(١١٢) النهاية على الهداية :

للامام حسام الدين حسين بن علي المعروف بالصغناقي :

- ٤٢٥

المصنوع والمراجع

(١١٣) هامش بيان القرآن :

للامام الفقيه العلامة محمد اشرف على التهانوي :

- ٣٥

(١١٤) الهداية :

للشيخ الاسلام برهان الدين ابي الحسن على بن ابي بكر الفرغاني المرغيناني :

١٨٨ - ١٦٢ - ١٥٩ - ١٥٧ - ١٥١ - ٨١ - ٧٨ - ٧٧ - ٧٠ - ٦٥ - ٦٠

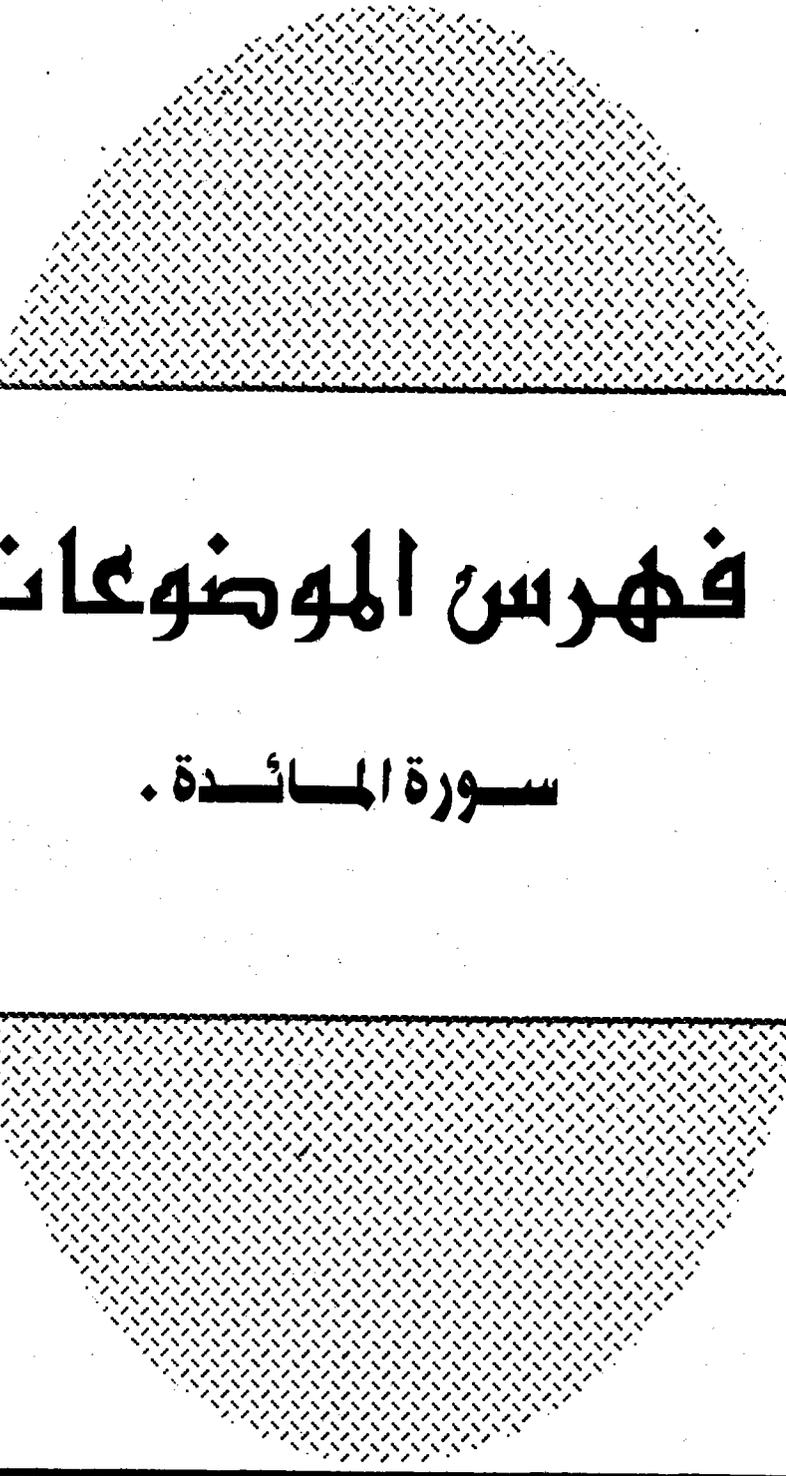
- ١٨٩ - ١٩٢ - ٢٠٢ - ٢٠٥ - ٢٢٧ - ٢٩٥ - ٣٢١ - ٣٢٣ - ٤١٠ - ٤٢٥ -

- ٤٤٩ - ٤٩٢ - ٤٩٨ - ٥١٢ -

(١١٥) هامش تفسيرات الاحمدية :

للعلامة المولوي رحيم بخش :

- ٢٤٧



فهرس الموضوعات

سورة المائدة .

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
	سورة المائدة
١	
٢	قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا آمنوا و فوا بالعقود . الآية-١ .
٢	قال الامام القرطبي : في تفسيره فيه سبع مسائل .
٣	استدلال الحنفية بهذه الآية على نفي خيار المجلس في البيع .
٤	الجواب عن الابراد على حجة الحنفية .
٧	تاويل الصحابي ليس بحجة ملزمة .
١٠	والجواب عن ايراد المظهري على حجة الحنفية .
١٠	حجة ابي حنيفة رحمه الله في مسألة حرمة الجمع بين الطلقات .
١١	بيان عقود الجاهلية و عقود الاسلام .
١١	قد كانوا يتوارثون في اول الاسلام بالحلف دون النسب .
١٢	المراد بقوله "لاحلف في الاسلام" .
١٣	معنى كون الحلف في الجاهلية لم يزد الاسلام الاشدة .
١٤	بيان اقسام النذر والايان و تفصيل احكامهما .
١٦	من نذر حجا او عمرة او نحوهما فعليه الوفاء بالنذر .
١٧	اذا نذر صوم يوم العيد او نذر ذبح الولد ماذا حكمه .
١٨	واذا نذر بقتل الولد لا يتعقد .
١٩	ولا يستقيم القياس على الذبح .
١٩	حكم النذر بالمعاصي والمباحات .
٢٠	حكم النذر صوم يوم النحر .

الصفحة	ال
٢١	الفطر واجب او الافضل ؟ .
٢١	قال العبد الضعيف .
٢٢	و من شرائط صحة النذر ان يكون قربة مقصودة .
	لا يلزم وفاء نذر انعقاد مجلس المولود . ويلزم نذر الصلوة على النبي صلى الله
٢٢	عليه وسلم وغيرها من التسبيحات وقراءة القرآن والطواف .
٢٣	حكم النذر للاربعين المعتاد .
٢٤	النذر لغير الله حرام و يحرم اكل المنذور لغيره .
٢٥	المسئلة الاولى :
٢٥	المسئلة الثانية :
٢٦	المسئلة الثالثة :
٢٧	المسئلة الرابعة :
٢٧	المسئلة الخامسة :
٢٨	حكم البقرة المنذورة للاولياء اذا ذبحت على اسم الله .
٢٩	قال العبد الضعيف عفا الله عنه .
٣٠	قال العبد الضعيف .
٣١	حكم نذر الاضحية .
٣٢	حكم النذر باكثر مما يملكه .
٣٢	حكم النذر المضاف .
٣٣	قال العبد الضعيف .
٣٣	قوله تعالى : احلت لكم بهيمة الانعام . الآية - ١ .
٣٣	بيان حلية الانعام في جميع الاحوال مالم يكن صيداً .
٣٤	كانت للعرب سنن في الانعام .

الصفحة	الموضوع
٣٤	والادلة على ان المراد بالانعام الابل والبقر والغنم .
٣٥	مسئلة ذكاة الجنين ولا يحل اكله بغير ذكاة مستقل اذا خرج ميتا بعد ذكوة امه .
٣٨	الجواب عن احتجاجهم بالاخبار والآثار .
٣٩	قال شيخنا في الجواب عن احتجاجهم على اباحة الجنين بالحديث والآثار .
٤٣	للعلماء في هذه المسئلة ثلاثة اقوال .
٤٣	قال العبد الضعيف .
٤٣	الرد على ابي بكر بن العربي .
	كل ما اباحه الله للمؤمنين فهو مباح لغيرهم من سائر المكلفين الا ان يخص بعضهم دليل .
٤٤	بعضهم دليل .
٤٥	الرد على من يقول ان البهائم محظور على الكفار اهل الكتاب منهم وغيرهم .
٤٦	الرد على من زعم حرمة ذبح الحيوانات واكلها .
٤٦	قوله تعالى : الامايتلى عليكم غير محلى الصيد وانتم حرم . الآية - ١ .
٤٧	كل كتاب يتلى وكل سنة فهي من كتاب الله .
٤٩	وفي هذا دليل على مسئلة اصولية يعنى جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة .
٤٩	حرمة الاصطياد حالة الاحرام مختصة بصيد البر .
٥٠	المسئلة الاولى :
٥٠	المسئلة الثانية: قوله تعالى : وانتم حرم يشمل على الوجهين .
٥٠	المسئلة الثالثة : المحرم على المحرم انما هو صيد البر لاصيد البحر .
٥١	المسئلة الرابعة : انتصاب "غير" على الحال .
٥١	قال العبد الضعيف .
٥٢	قوله تعالى : ان الله يحكم ما يريد . الآية - ١ .
٥٣	قال العبد الضعيف .

الصفحة	الموضوع
٥٤	قال ابوبكر بن العربي في احكام القرآن في معنى الوفاء والعقود .
٥٦	كيف يلزم الوفاء بعقد الجاهلية وفيه حق و باطل .
٥٨	قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى . الاية - ٢ .
٥٨	تحريم ترك تعظيم الشعائر . فيه مسائل: المسئلة الاولى : حكم الاشعار في الهدايا .
٦٠	المسئلة الثانية : حكم القتال في الشهر الحرام .
٦١	الجواب عن ايراد صاحب التفسير المظهري على الجمهور .
٦٢	قال شيخنا العثماني في جوابه .
٦٥	قوله تعالى : ولا الهدى . الآية - ١ .
٦٥	المسئلة الثالثة : معنى الهدى واقسامه .
٦٦	حكم الانتفاع بالهدى .
٦٧	و يستحب الاكل من لحوم الهدايا اذا كانت للتمتع او القران او تطوعا .
٦٩	ذكر اختلاف المقدار ما يوكل منها وما يتصدق .
٧٠	ذكر انواع الهدايا مما يجوز لصاحبها الاكل عنها وما لا يجوز وما يجب عنه التصدق و ما لا يجب .
٧٠	اعتراض شارح الكنز والجواب عنه .
٧١	ولايجوز في الهدايا الاماغاز في الضحايا .
٧١	ويختص ذبح هدى المتعة والقران بيوم النحر كالاضحية .
٧٢	وجه الاستدلال بقوله تعالى : فكلوا منها . الآية
٧٣	ولا يختص ذبح بقية الهدايا بيوم النحر .
٧٣	ويختص الهدايا بالحرم .

الصفحة	الـ
٧٤	ويجوز الذبح فى اى موضع شاء من الحرم ولا يختص بمنى .
٧٤	ولا يجب التعريف بالهدايا .
٧٤	والافضل فى البدن النحر ، و فى البقر والغنم الذبح .
٧٦	والاولى ان يتولى ذبحها بنفسه اذا كان يحسن ذلك .
٧٦	و يتصدق بجلالها و خطامها ولا يطعى اجرة الجزار منها .
٧٧	ولا يباع لحومها و جلودها و جلالها .
٧٧	اورد عليه ما لا يرد ههنا .
٧٨	قال العبد الضعيف .
٧٩	قوله تعالى : ولا القلائد . الآية - ٢ .
٧٩	المسئلة الرابعة :
٧٩	ويقلد هدى التطوع والمتعة والقران .
٧٩	ايراد حافظ ابن حجر رحمه الله على صاحب الهداية والجواب عنه .
٨٠	من قلد بدنة وساقها فقد احرم ، و من بعث بها ولم يسقها لم يصير محرما مالم يلب .
٨٣	تقليد البدنة يقوم مقام التلبية و دليله .
٨٤	ايراد صاحب التفسير المظهري على صاحب الهداية والجواب عنه .
٨٥	الدليل على ان تقليد البدنة على نية الاحرام وسوقها بمنزلة الاحرام .
٨٥	يجوز الاشتراك فى الابل والبقر ولا يصح فى الغنم سواء كان الهدى تطوعا او واجبا .
٨٦	قوله تعالى : ولا آمين البيت الحرام . الآية - ٢ .
٨٦	المسئلة الخامسة :
٨٦	الاجماع على قتل المشرك ولو لجأ الى البيت الحرام ان لم يكن له امان .

الصفحة	الـ
	دلالة الآية على اتمام امور المناسك واذا فسد الحج فعليه ان يأتي بجميع افعال
٨٧	الحج والقضاء .
٨٨	وفي الآية دلالة على انه لا يجوز لاحد دخول مكة بغير احرام .
٨٨	قوله تعالى : يبتغون فضلا من ربهم ورضواناً . الآية - ٢ .
٨٨	حكم التجارة في الحج .
٨٩	حكم الكرى في الحج .
٩٠	تاويل ماروي في النهي عن التجارة في الحج .
٩٠	من حج و قصد مع حجه الحج والتجارة ينقص ثوابه .
٩١	قوله تعالى : واذا حللتم فاصطادوا . الآية - ٢ .
٩١	جواز الاصطياد لمن حل من احرامه و ان بقى عليه طواف الزيارة .
٩٢	اباحة الاصطياد بعد حظره .
٩٢	هذا الامر للاباحة بالاجماع .
٩٢	الرد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة .
٩٣	والصحيح انه يرد الحكم الى ماكان عليه قبل النهي .
٩٣	والصحيح من المذهب موجب الامر الوجوب فقط سواء كان بعد الحظر او قبله .
٩٤	مسائل السلوك . المسئلة الاولى : تعظيم التبركات .
٩٤	المسئلة الثانية : رعاية من يريد رضا الله ولو خطاء في طريقه .
٩٤	المسئلة الثالثة : بيان وسعة رحمة الله .
٩٥	المسئلة الرابعة :
	قوله تعالى : ولايجرمكم شئان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا .
٩٥	الآية - ٢ .
٩٥	الامر بالعدل والنهي عن الاعتداد .

الصفحة	الموضوع
٩٦	الكلام على اختلاف القراءة ان صدوكم .
	قوله تعالى : وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا
٩٨	الله ان الله شديد العقاب . الآية - ٢ .
٩٨	اصول التعاون والتناصر .
٩٩	هل البر والتقوى لفظان بمعنى واحد .
٩٩	والحكمة في القران التعاون بالبر والتقوى .
١٠٠	وجوه التعاون على البر والتقوى .
١٠٠	يجب الاعراض عن المتعدى .
١٠٠	المسئلة الاولى : فيه ان المقدمات يكون لها المقاصد حسنا وقبحا .
١٠١	المسئلة الثانية : في تقديم الامر على النهى تقديم التحلية على التخلية .
	المسئلة الثالثة : و في تاخير النهى عن الامر مسارعة الى ايجاب ماهو المقصود
١٠١	بالذات .
١٠٢	قوله تعالى : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به .
١٠٢	حكمة تحريم الميتة .
١٠٣	تحقيق حديث لباب النقول في اسباب النزول .
١٠٣	دليل حرمة الدم المسفوح واباحة الكبد والطحال .
١٠٤	حكمة تحريم الدم .
١٠٤	ماهو حكم الدم الذي يبقى في العروق واللحم .
	الاعتراض على حديث ((احلت لنا الميتتان ودمان)) انه مخالف للآية والجواب
١٠٥	عنه .
١٠٥	ايراد الحلبي عليه والجواب عنه .
١٠٦	دم الأدمي حرام مطلقا .

الصفحة	ال
١٠٦	هل يباح الانتفاع بالميتة في غير الاكل .
١٠٧	يعم لحم الخنزير جميع اجزائه .
١٠٧	الرد على ما ذهب اليه الظاهرية من اباحة غير لحم الخنزير .
١٠٨	دليل حرمة خنزير البحر .
١٠٩	حكمة تحريم الخنزير و تحليل الشاة .
١٠٩	تفصيل : ما اهل لغير الله به .
١١٠	والعلة في تحريمه .
١١٠	الكلام على ما ذبح على النصب و ما اهل لغير الله به هل شئ واحد ؟
١١٠	معنى الاهلال و ما المراد بغير الله .
	حكم ذبيحة النصراني اذا سمي الله عليها ويريد به المسيح عليه الصلوة
١١١	والسلام .
١١٢	حكم الذكر باسم غير الله مع اسم الله تعالى عند الذبح .
١١٣	تنقيح كلام اهل الله في مسئلة ما اهل به لغير الله .
١٢١	توضيح كلام اهل الخير في النذر للغير
١٢١	حكم البقرة المذورة اذا ذبحت على اسم الله .
١٢٣	قوله تعالى : والموقوذة والمتردية والنطيحة . الاية - ٣ .
١٢٣	شرح هذه الالفاظ و بيان معانيها .
١٢٤	والمنخنقة على وجوه .
١٢٤	ويدخل في حكم المتردية اذا رمى سهمه صيدا فتردى من جبل او مكان عال .
	الاصل انه متى اجتمع سبب الحظر و سبب الاباحة كان الحكم للخطر دون
١٢٥	الاباحة .
١٢٦	قوله تعالى : وما اكل السبع الاية - ٣ .

الصفحة	الـ
١٢٦	ما افضل السبع من الشاة ونحوها فهو حرام بالاجماع .
١٢٦	المراد بالسبع ماهو .
١٢٧	ويدخل في حكم ما اكل السبع ما جرحه السبع فمات .
١٢٧	جوارح الصيد اذا اكلت من اصطياده لايجل .
١٢٧	قوله تعالى : الا ما ذكيتم الاية - ٣ .
١٢٧	مذهب جمهور الفقهاء والائمة الاربعة الامالكا رحمهم الله .
١٢٨	مذهب الامام مالك رحمه الله في الباب .
١٢٨	حكم الاستثناء اذا وقع بعد امور متعاطفة .
١٢٩	دليل لمذهب ابي حنيفة في الاستثناء .
١٣١	والراجع عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه والله اعلم .
١٣٢	دليل عدم جواز اكل مالا يدرك كالجنين اذا خرج ميتا .
١٣٢	الجواب عن حجة الجمهور .
١٣٣	حكم البيضة اذا خرجت من الدجاجة الميتة .
١٣٤	واختلف من اللبن خرج من ضرا الشاة الميتة .
١٣٤	والاستدلال بالآية من وجوه .
١٣٤	وعلى هذا الخلاف الانفخة .
١٣٥	الكلام في الزكوة في ثلاثة مواضع .
١٣٥	والزكاة نوعان اختيارية وضرورية .
١٣٥	سبب الحرمة في الحيوان الماكول .
١٣٦	ماهو الذبح و محله .
١٣٦	السنة في الابل النحر وفي غيرها الذبح .
	والجواب عن حديث جابر انه قال : ((نحرتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

الصفحة	الموضوع
١٣٧	البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة) .
١٣٨	وقال مالك لا تحل اذ ذبح البدنة والجواب عنه .
١٣٨	فائدة .
١٣٩	كيف تكون ذكوة الشرعية .
١٣٩	تفصيل مذهب ابي حنيفة رحمه الله .
١٤٠	الادواج اربعة .
١٤٠	حكم قطع البعض دون البعض .
١٤٠	مذهب الشافعي و دليله .
١٤١	وجه قول محمد عليه الرحمة .
١٤١	وجه قول ابي يوسف رحمه الله .
١٤١	حجة ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الحل بقطع ثلاث منها .
١٤٢	هل يكفي قطع اكثر كل منها .
١٤٢	تحقيق حكم المذبوح فوق العقدة .
١٤٣	و بينهما اختلاف من حيث الظاهر .
١٤٣	الحديث دليل ظاهر لرواية الامام الرستغصني و ان كانت تخالف بما سرح في الذخيرة .
١٤٣	ورواية الجامع تساعد ايضا ولاتخالف رواية المبسوط .
١٤٥	قال المحدث الجليل الاوحد مولانا خليل احمد السهارنفوري رحمه الله تعالى في فتاواه بالاردية هذا تعريبه .
١٤٥	وقال حكيم الامة التهانوي رحمه الله تعالى :
١٤٧	حكم ضرب عنق الجزور وغيره بالسيف .
١٤٧	حكم الذبح بالمرودة او بليطة القصب او غيرها .

الصفحة	الـ
١٤٧	ان الآلة على ضرين .
١٤٨	جواز الذبح بدون الحديد والامر بتحديد الشفرة وراحة الذبيحة .
١٤٨	جواز الذبح بظفر او سن منزوعين بكرامة .
١٤٩	والجواب عن دليل الشافعي رحمه الله .
١٤٩	عدم جواز الذبح بالظفر والسن القائمين .
١٥١	حكم الجنين اذا خرج بعد ذبح امه .
١٥٢	واما الاضطرارية .
١٥٢	وسواء ندا البعير والبقر في الصحراء او في المصر .
١٣٥	واما الشاة .
١٥٣	وكذلك ما وقع في قلب فلم يقدر على اخراجه ولا على مذبحة ولا منجره .
١٥٣	ثم لاخلاف في الاصطياد بالسهم والرمح والحجر والخشب ونحوها .
١٥٤	اما الاصطياد بالجوارح من الحيوانات .
١٥٤	وجه ظاهر الرواية .
١٥٥	حكم صيد الذي كسر منه العضو .
١٥٥	حكم شاة المذبوحة لم يسلم منها دم .
١٥٦	حكم عضو المبان من الحى
١٥٦	حكم الصيد قطعه نصفين بهيف .
١٥٧	المبان من السمك حلال .
١٥٧	حكم المقتولة بالبندقة والبندوق .
١٥٨	قال الشيخ محمد زكريا كاندهلوي رحمه الله .
١٥٩	القاعدة الكلية في هذه المسائل .
١٦٠	مسئلة .

الصفحة	العنوان
١٦٠	شرائط ركن الزكوة .
١٦٠	الشرائط الذي يعمهما منها ان يكون عاقلا مسلما كتابياً .
١٦١	حكم ذبيحة المرتد المراهق .
١٦١	دلالة الكتاب على ان ذبيحة اهل الكتاب حلال لنا .
١٦٢	واهل الحرب منهم وغيرهم سواء في هذا الحكم .
١٦٢	حكم ذبائح نصارى بنى تغلب .
١٦٣	محمل النهي عن اكل ذبائح نصارى العرب ومحمل قول على رضى الله عنه .
١٦٤	والاولى ان لا يؤكل ذبائح اهل الكتاب من غير ضرورة .
١٦٤	حكم ذبائح اليهود والنصارى في زماننا .
١٦٥	قال العبد الضعيف .
١٦٧	حكم الصابئين .
١٦٨	ذبيحة الكتابي و ان كانت جائزة ولكن ذبحه للاضحية مكروه .
١٦٩	قال العبد الضعيف عفا الله عنه .
١٦٩	خلاصة المرام في هذا المقام .
١٧٠	تحقيق مسئلة متروكة التسمية عند الذبائح عامدا او ناسياً .
١٧١	استدلال الشافعي رحمه الله بالآية .
١٧١	استدلال الحنفية على كون التسمية شرطا عند الذبح بالآية والحديث .
١٧٣	الجواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى .
١٧٣	هل انعقد الاجماع على حرمة متروك التسمية عمداً .
١٧٤	قضاء القاضي لجواز بيعه لا ينعقد .
١٧٥	قال العبد الضعيف .
١٨٠	تحقيق مذهب الامام الشافعي رحمه الله في التسمية على الذبيحة .

الصفحة	العنوان
١٨١	فثبت بهذا التفصيل المذكور ثلاثة امور .
١٨٢	بيان ركن التسمية .
١٨٢	ذكر التهليل والتحميد والتسبيح سواء .
١٨٣	والتسمية بالعربية وای لسان كان سواء .
١٨٣	بيان شرائط الركن .
١٨٣	هل على معين الذابح التسمية .
١٨٥	فما في اغلاط العوام لا تعارضه عبارة العالمكيرية .
١٨٦	احتجاج الامام مالك رحمه الله بالآية .
١٨٧	والجواب عنه .
١٨٨	قال العبد الضعيف .
١٨٩	الاجماع هل ينعقد باتفاق اكثر المجتهدين اولاد من اتفاق الكل .
١٩٢	الشرط في التسمية هو الذكر الخالص .
١٩٣	تحقيق مسئلة الفاظ التسمية على الذبيحة .
١٩٥	حلة ذبيحة بجملة (ان الله هو العلى الكبير) .
١٩٥	حلت ذبيحة بقول بسم الله سنت ابراهيم خليل الله .
١٩٧	اما وقت التسمية .
١٩٧	هل تنقطع الفور بتجدد شفرة بعد التسمية .
١٩٨	اما الذك حطارية .
١٩٩	التسمية في الذكوة الاختيارية على المذبح وفي الاضطرارية على السهم لا على المرمى اليه .
١٩٩	يشترط تعين المحلى بالتسمية في الذكوة الاختيارية ولا يشترط في الذكوة الاضطرارية .

الصفحة	الموضوع
٢٠٠	هل الجهل بحكم الشرع عذر كنسيان .
٢٠١	قال العبد الضعيف عفى الله عنه .
٢٠٣	يشترط ان يكون المذكي حلالا في الذكوة الاضطرارية .
٢٠٤	يحل للمحرم ذبيحة المستانس وصيد البحر .
٢٠٤	احتجاج الحنفية في حرمة لكل جميع ما في البحر من الحيوان الا السمك خاصة.
٢٠٥	لا يوكل ما ذبح في الحرم من الصيد .
٢٠٥	والشرط ان لا يكون صيد الحرم سواء كان مولده الحرم او دخل من الحل اليه.
٢٠٦	حكم بيض الطائر .
٢٠٧	حكم اصطياد المحرم و ذبحه .
٢٠٧	ما اصطاده حلال بامر المحرم او دلالتة او اشارته .
٢٠٧	ما اصطاده الحلال لاجل المحرم ففيه اختلاف .
٢٠٨	احتجاج الاثمة الثلاثة على حرمة صيد لاجل المحرم بالحديث.
٢٠٩	وهذا الحديث لا يصلح للاحتجاج .
٢٠٩	وقد يحتجون بحديث قتادة رضى الله عنه .
٢١٠	والجواب عنه .
٢١٠	بيان ما يحرم اجزاء الحيوان الماكول.
٢١٢	دليل الكراهة تحريما .
٢١٣	ما حكم نخاع الصلب يقال له بالهندية "حرام مغز" .
٢١٤	قوله تعالى : ما ذبح على النصب. الآية - ٣ .
٢١٦	قوله تعالى : وان تستقسموا بالالزام ذلك فسق . الآية ٣ .
	كل شئى يطلب به علم الغيب على نحو هذا الطريق فهو داخل في الاستقسام

الصفحة	الـ
٢١٧	بالإزلام .
٢١٨	حكم قول المنجمين لانخرج لاجل نجم كذا واخرج لطلوع نجم كذا .
٢١٩	حكم علم النجوم وهو قسمان حسابي واستدلالي .
٢١٩	حكم الرمل والكهانة والعرافة .
٢٢٢	حكم الفال والفرق بينه و بين الطيرة .
٢٢٣	حكم اخذ الفال من المصحف .
٢٢٣	حكم القرعة .
	وهذا وجه استعمال يونس وذكريا عليهما السلام القرعة مع اصحاب السفينة و
٢٢٥	مع الاحبار .
٢٢٦	حكم القيافة وانه ليس من الحجة في شئ .
٢٢٩	والجواب عن الاستدلال على صحة القيافة بحديث اللعان .
٢٣٠	والجواب عن ما ثبت عن عمر رضى الله عنه من العمل بقول القافة .
٢٣٣	حكم الاستخارة و حقيقتها .
٢٣٤	الاستخارة في الحج و نحوها من الامور الخيرة .
٢٣٥	والمراد بالامر المباح لا الواجب والحرام .
٢٣٦	الاستخارة الى سبع مرات .
٢٣٦	جواز الاستخارة في غير الاوقات المكروهة .
٢٣٧	قوله تعالى : اليوم ينس الذين كفروا . الآية - ٣ .
٢٣٧	معنى الاكمال والتمام .
٢٣٩	ولايصح الاحتجاج بهذه الآية على ابطال قياس المجتهد .
	الآية دالة على بطلان قول الروافض ان امامة على رضى الله عنه كانت
٢٣٩	منصوصا عليها .

الصفحة	الموضوع
٢٤٠	ذم الاحداث في الدين و انه بنا في الكمال .
٢٤١	فائدة في الروايات المتعلقة بتعيين يوم من الايام .
٢٤٢	حكم الاضطرار .
٢٤٢	مذهب ابي حنيفة رحمه الله و مذهب الشافعي و احمد رحمهما الله .
٢٤٣	اختلاف العلماء في ان هذه الرخصة من اى قسم من اقسام الرخصة .
٢٤٤	ثمرة الاختلاف بين الفريقين .
٢٤٥	وقد يكون تناول الميتة واجبا .
٢٤٥	اذا وجد ميتة و طعام الغير او صيدا وهو محرم .
٢٤٦	و شرط الجواز ان يكون مضطرا الى ذلك معنى الاضطرار .
٢٤٧	اقسام المضطر ثلاثة و يرتفع التحريم في كلها .
٢٤٧	الرد على من جوز الشبع منها او سد الجوعة .
	قوله تعالى : يستثلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من
٢٤٩	الجوارح مكليين تعلمونهم مما علمكم الله . الآية - ٤ .
٢٤٩	بيان مسئلة الاصيطاء وغيره .
٢٥٠	جواز اكل ما صاده سباع البهائم و الجوارح .
٢٥١	يشترط لجواز صيد الكلب شروطا .
٢٥٢	اختلاف العلماء فيما اخذت الكلاب الصيد و اكلت منه شيئا .
٢٥٣	اختلف في حد التعليم .
٢٥٤	واما جوارح الطير اذا اكلت مما صادته فلا بأس باكله .
٢٥٤	والجواب عن حديث ابي ثعلبة الخشني الذي فيه قال : و ان اكل منه .
٢٥٥	وجه التسمية عند الارسال .
٢٥٧	ويشترط ارسال الجارحة على الصيد .

الصفحة	العنوان
٢٥٧	ولاحظ للاجتهاد مع اليقين .
٢٥٩	جواز الاصطياد بكلب المجوسي بعد ان يكون المرسل مسلما .
٢٦٠	واما قوله : تعلمونهن مما علمكم الله . الآية . ٤ .
٢٦٠	قوله تعالى : مما علمكم الله . الآية - ٤ .
٢٦٠	العلوم كلها ملهمة من الله تعالى .
٢٦٠	جواز الاصطياد بكلب اليهودى والنصراني .
٢٦١	حكم صيد اهل الكتاب .
٢٦٢	في الآية جواز اتخاذ الكلاب وافتنائها للصيد .
٢٦٣	وفي الآية دليل على ان العالم من له الفضيلة ما ليس للجاهل .
٢٦٤	النهي عن اكل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير .
	حرمة الضبع والثعلب عند ابي حنيفة رحمه الله وحلتها عند الشافعي واحمد
٢٦٥	رحمهما الله . ومكروه عند مالك رحمه الله .
٢٦٨	وحجتنا في النهي عن اكل الثعلب .
٢٧٠	النهي عن اكل الضب .
	قوله تعالى : اليوم اهل لكم الطيبات وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم
٢٧٢	وطعامكم حل لهم . الآية - ٥ .
٢٧٢	بيان حال الذابح .
٢٧٢	ولا يشترط ان يكون الذابح رجلا .
٢٧٣	حكم ذبائح اهل الكتاب .
٢٧٤	حكم اكل ما كان محرما على اهل الكتاب من ذبائحهم .
٢٧٤	قال العبد الضعيف .
٢٧٥	هل الزكوة تعمل فيما حرم عليهم اولا ؟

الصفحة	الموضوع
	قوله تعالى : والمحصنت من المؤمنات والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محسنين غير مسافحين ولا متخذين اخدان ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخسرين. الآية - ٥ .
٢٧٦	بيان جواز نكاح الكتابيات .
٢٧٦	والمراد من المحصنات عندنا العفاف .
٢٧٦	بيان الاختلاف في معنى المحصنات والمراد منهن الحرائر والعفاف .
٢٧٦	وعند ابن عمر رضى الله عنهما المراد بالمحصنات في الآية المسلمات و ليس بصحيح .
٢٧٧	نكاح الكتابية جائز ولكنه مكروه مطلقا بالاجماع .
٢٧٨	وكان ابن عمر رضى الله عنهما لا يقع باباحة نكاح الكتابيات .
٢٧٩	الرد على مذهب امامية وبعض الزيدية .
٢٨٠	حجة الجمهور .
٢٨٠	ولايجوز ان يتزوج اليهودى او النصراني بالمسلمة .
٢٨١	هل يشترط لجواز نكاح الكتابيات ان يكن غير مشركات .
٢٨٢	والجواب عما قال القاضي رحمه الله .
٢٨٣	المستلة .
٢٨٤	بيان المنة على المسلمين و معنى قوله تعالى : وطعامكم حل لهم .
٢٨٥	بيان التفرقة بين ذبائح المسلمين ونسائهم .
٢٨٦	ولا دليل في الآية على ان الكفار مخاطبون بالفروع .
٢٨٦	الحكم مختلف في الذبائح والمناكحات .
٢٨٧	رفع الاشتباه .
٢٨٧	والشرط في : اذا آتيتموهن اجورهن لتأكيد وجوبها .
٢٨٨	

الصفحة	الموضوع
٢٨٨	وفي الآية مسائل. الاولى .
٢٨٨	الثانية .
٢٨٩	الثالثة .
٢٨٩	وقد اختلف العلماء في المرتد هل يحبط عمله بنفس الردة ام بالوفاء على الكفر؟
٢٨٩	ترجيح مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان مجرد الارتداد محبط الاعمال من غير ان يموت على الكفر خلاف للشافعي رحمه الله .
٢٩٠	والجواب عن تمسك الشافعي رحمه الله بالآية .
٢٩٠	ويمكن التطبيق بين الآيتين بوجه آخر .
٢٩٢	ثمرة الاختلاف .
٢٩٣	وفيها تنبيه .
٢٩٣	وفي الآية فائدة اخرى .
٢٩٤	وفيها مسألة اخرى .
٢٩٤	عقوبة الارتداد .
٢٩٥	واما المرتدة فلا تقتل .
٢٩٦	قال العبد الضعيف .
٢٩٧	رفع الشبهة .
٢٩٨	قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق .
٢٩٨	هذه الآية جامعة لبيان مسألة الوضوء والغسل والتيمم .
٣٠٠	ليس المراد بقوله : اذا قمتم الى الصلوة نفس القيام بل المراد اذا اردتم اداء الصلوة .

الصفحة	الـ
٣٠١	هل الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة او تكليف مستقل بنفسه .
٣٠١	انقعد الاجماع على ان الوضوء لا يجب على غير المحدث .
٣٠٣	والنوم الموجب للوضوء هو النوم المعتاد .
٣٠٤	نوم الانبياء عليهم السلام غير ناقض .
٣٠٥	قال العبد الضعيف .
	التحقيق في كون فضلات النبي صلى الله عليه وسلم ناقضة للوضوء وموجبة
٣٠٧	للغسل مع كونها طاهرة .
٣٠٨	قال العبد الضعيف .
٣٠٩	الفائدة .
٣١٠	رفع الاشتباه .
٣١٠	حكم اغماء الانبياء عليهم السلام وغشيتهم .
٣١١	ان تقدير "فان كنتم محدثين" اولى من تقدير "وانتم محدثون" .
٣١١	ولا يشترط في الوضوء النية عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى .
	حجة الشافعي على وجوب النية واستدلال ابي حنيفة رحمه الله على عدم
٣١٢	وجوبها على الوضوء .
٣١٣	الوضوء بغير النية ليس بعبادة .
٣١٦	حكم الوضوء لكافر .
٣١٧	حكم الوضوء بنيذ التمر .
	حجة الخصوم وطعنهم في حديث عبدالله بن مسعود رضى الله عنه والجواب
٣١٨	عنها .
٣٢٢	وجه رجوع ابي حنيفة الى قول الجمهور .
٣٢٢	وجه التطبيق بين اقوال ابي حنيفة رحمه الله .

الصفحة	العنوان
٣٢٣	ويشترط النية في الوضوء بالنيبذ و ينتقض بوجودان الماء .
٣٢٣	والنيبذ المختلف فيه .
٣٢٤	حكم الاغتسال بالنيبذ .
٣٢٥	ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة .
٣٢٦	والفتوى اليوم على ما يوافق الجمهور
٣٢٧	ثم ان ابا حنيفة لم ينفرد في القول به.
٣٢٧	عدم وجوب الترتيب في الوضوء بطلان القول بايجاب الترتيب فيه .
	استدلال الشافعي رحمه الله تعالى على وجوب الترتيب بهذه الآية والجواب
٣٢٩	عنه.
٣٣٤	دلالة الآية على ان التسمية على الوضوء ليست بفرض .
٣٣٤	الدليل على جوازه من غير التسمية .
٣٣٤	التسك بفرضية التسمية على الوضوء والجواب عنه .
٣٣٥	اختلف اصحابنا فيه على ثلاثة اقوال .
٣٣٦	الكلام على احاديث الخصوم .
٣٣٨	قال العبد الضعيف .
٣٤٠	الفرق بين خبر التسمية و خبر الفاتحة .
٣٤١	بيان غسل الوجه و تحقيق معنى الغسل .
٣٤٢	وذلك الاعضاء ليس بشرط عندنا خلافا لمالك رحمه الله .
٣٤٣	اختلاف العلماء في ذلك على ثلاثة اوجه .
٢٤٣	الدليل على بطلان قول موجبي ذلك الموضع .
٣٤٤	بين حد الوجه في الوضوء طولاً و عرضاً حكم غسل ما تحت اللحية .
٣٤٤	تفصيل حكم ما بين الاذن والعدار .

الصفحة	الـ
٣٤٥	فصارت الاقوال ههنا ثلاثة .
٣٤٥	والمفتى به من هذه الاقوال هو القول الاول .
٣٤٦	الاعتراض على قول شمس الائمة والجواب عنه .
٣٤٦	قال العبد الضعيف .
٣٤٧	حكم الذقن في الوضوء .
٣٤٨	قال العبد الضعيف .
٣٤٩	حكم الاذنين في الوضوء .
٣٤٩	حكم المضمضة والاستنشاق في الوضوء .
٣٥٠	الاستدلال على وجوبها والجواب عنه .
٣٥٢	حكم اللحية .
٣٥٣	دليل الفرق بين الكثة والحفيفة .
	وما في البدائع من انه اذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته محمول على ما
٣٥٤	اذالم ترى بشرتها .
٣٥٥	قال العبد الضعيف .
٣٥٥	حكم لحية المرأة والخنثى مشكل .
٣٥٦	حكم الشارب والشفة والعينين .
٣٥٧	بيان غسل اليدين والاختلاف في ادخال المرفقين تحت الغسل .
	والجواب عن استدلال زفر رحمه الله وغيره على خروج المرفقين عن حكم الغسل
٣٥٨	في الوضوء .
٣٦٠	قال العبد الضعيف .
٣٦٢	الكلام على قول صاحب البحر، قالولي الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما .
٣٦٢	البحث في الفرض القطعي والظني .

الصفحة	الموضوع
٣٦٣	ولا يكفر جاحد الفرض العملية .
٣٦٤	الفرق بين الفرض القطعي والعملي والواجب .
	تحقيق لفظ المسح في قوله تعالى : وامسحوا . واختلاف العلماء في القدر
٣٦٤	الواجب من مسح الرأس .
٣٦٥	والمعتمد رواية الربيع عند الحنفية .
٣٦٦	دليل المالكية والحنابلة .
٣٦٦	دليل الحنفية والشافعية .
٣٦٧	قال العبد الضعيف .
٣٦٩	الفرق بين المجرم المطلق .
٣٧١	البحث على حديث المغيرة بن شعبة .
٣٧٣	فصل الخصام في غسل الاقدام .
	قوله تعالى : وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا .
٣٧٣	الآية .
٣٧٣	بيان غسل الرجلين و بيان اختلاف القرأتين فيه .
٣٧٣	بيان ان كل واحدة منهما محتملة المسح والغسل .
٣٧٤	الدليل على وجوب غسل الرجلين .
	الجواب عما قيل لها مسقط فرض الرجل في حالة التيمم كما سقط فرض الرأس
٣٧٧	على انها ممسوحة .
٣٧٨	قال العبد الضعيف .
٣٧٨	قال حكيم الامة التهانوي رحمة الله ما تعريبه .
٣٧٩	الكلام على ما قال الرازي في تفسيره في هذه المسئلة والرد على مذهب الشيعة .
٣٨٢	اعتراض على ذلك من وجوه .

الصفحة	العنوان
٣٨٤	والجواب عن الاعتراض على جر الجوار من العلامة الألو سي .
٣٨٦	ذكر الوجه الآخر في التطبيق بين القراءتين والاعتراض عليه مع جوابه .
٣٨٧	قال العبد الضعيف .
٣٨٨	والجواب عما اعترض في الروح .
٣٨٨	تحقيق الامام الكبير المقرئ الشهيد بابي شامة الشافعي في توجيه اعراب هذين القراءتين وارجح الاقوال فيهما .
٣٩٠	تحقيق القاضي الفاني فتى في مسئلة جر الجوار .
٣٩١	والقول بان النصب مبنى على انه معطوف على محل الرأس او بنزع الخافض ساقط وكذا لا يجوز القول بتقدير امسحوا .
٣٩١	وكذا القول بان الواؤ بمعنى "مع" باطل .
٣٩١	قال العبد الضعيف .
٣٩٤	حاصل الكلام وخلاصة المرام .
٣٩٦	وللامامية في تطبيق القراءتين وجهان ايضا وفي كل الوجهين بحث لاهل السنة .
٣٩٧	بيان ما يقوى تطبيق اهل السنة .
٣٩٨	ذكر آثار الاثمة من طريق القوم على ما يدعيه اهل السنة .
٣٩٨	الجواب عما نسب المسح الى بعض اهل السنة .
٤٠١	واما قراءة الرفع فلا تصلح في الاستدلال للفريقين .
٤٠١	المذاهب في وظيفة الرجلين اربعة .
٤٠٢	والآية قربت بالحركات الثلاثة .
٤٠٣	والجواب عما يقوله العلامة ابن رشد في البداية .
٤٠٤	تحقيق مذهب الامام ابن جرير الطبري رحمه الله .
٤٠٤	الكلام على حديث جرير بن عبدالله رضي الله عنه .

الصفحة	ال
٤٠٦	بيان اختلاف القراءات في وارجلكم .
٤٠٨	فائدة .
٤٠٩	الجواب عن استدلال بعض الشيعة بما ذكره محي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية .
٤١٠	تحقيق الكعب المراد في قوله تعالى : الى الكعبين .
٤١١	استدلال لاثبات ان الكعب هو العظم الناتى .
٤١٢	الرد عن صاحب البحر عليه والجواب عنه .
٤١٢	ابطال قول من قال : الكعب عبارة عن عظم مستدير على ظفر القدم .
٤١٣	حاصل الاستدلال .
٤١٤	الجواب عما اورد انه ينبغي غسل يد ورجل لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد على الاحاد .
٤١٥	البحث على ماقال في البحر لاطائل بعد انعقاد الاجماع على ذلك .
٤١٥	قال العبد الضعيف .
٤١٦	المسائل المتعلقة باليدين والرجلين .
٤١٦	المسئلة الاولى :
٤١٧	المسئلة الثانية :
٤١٧	المسئلة الثالثة :
٤١٧	المسئلة الرابعة :
٤١٨	المسئلة الخامسة :
٤١٨	والواجب في اعمال الوضوء وهو المرة الواحدة .
٤١٩	مبحث المسح على عمامة و قلنسوة و برقع و قفازين .

الصفحة	و ان
٤٢٣	فائدة .
٤٢٣	وليس المرأة ان تمسح على العمامة اذا لبست .
٤٢٤	حجة من قال : لا يجوز المسح على العمامة ولا على الخمار .
٤٢٥	باب المسح على الخفين .
٤٢٥	اثبات المسح على الخفين بالكتاب والسنة واجماع الصحابة .
٤٢٦	الجواب عن الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية .
٤٢٦	قال العبد الضعيف .
٤٢٧	ثبوت الاجماع من الصحابة على مسح الخفين والجواب عما نسب الى البعض انكاره .
٤٢٨	حجة من انكر المسح والجواب عنها .
٤٣٠	ولما ذلك في ذلك ثلاث روايات .
٤٣٠	هل هذه الآية ناسخة لرخصة المسح على الخفين .
٤٣٢	حاصل الجواب .
٤٣٣	والمسح لغة .
٤٣٤	الغسل افضل ام المسح .
٤٣٤	والجواب عن الاحتجاج بهذا امرني ربي على كون المسح مندوبا .
٤٣٥	الجواب عما اعترض على كونه رخصة اسقاط .
٤٤٠	الفائدة في بيان الرخصة والعزيمة .
٤٤٢	وقد يتأتى له تحصيل العزيمة وقد لا يتأتى .
٤٤٢	بيان ثمرة الاختلاف .
٤٤٣	تنبيه .
٤٤٤	فائدة .

الصفحة	الـ
٤٤٥	حكم النية في مسح الخف والرأس .
٤٤٥	حكم المسح على الجوربين والجرموقين .
٤٤٦	تفصيل المسح على الجوربين .
٤٤٩	وحاصل الاختلاف بين الامام و صاحبيه .
٤٥١	فائده .
٤٥١	البحث على الاستدلال بالحديث على المسح على الجوربين .
٤٥٣	البحث على الحديث من حيث السند .
٤٥٤	حكم المسح على الجوارب الرقيقة .
٤٥٥	حكم مسح الجبيرة كغسل ما تحتها الا انه فرض عملي والغسل فرض قطعي .
٤٥٥	مطلب في الفرق بين قول الامام و قول صاحبيه بعد الاتفاق على الوجوب .
٤٥٦	الكلام على مسح الجبيرة على الرأس هل هو بدل ام اصل .
٤٥٨	حجت وجوب المسح على الجبيرة .
٤٥٩	حكم مسح النعلين وتاويل ماروي من مسح النعلين في الاحاديث .
٤٦١	قوله تعالى : وان كنتم جنبا فاطهروا . الآية - ٦ .
٤٦١	بيان الغسل من الجنابة .
٤٦١	فرائض الغسل ثلاثة عندنا المضمضة والاستنشاق وغسل جميع البدن .
٤٦١	استدلال على افتراض المضمضة والاستنشاق في الغسل المفروض .
٤٦٢	يجب على الرجل والمرأة ابصال الماء الى اصول شعرالرأس وكذا غسل باطن اللحية .
٤٦٣	ولا يجب ذلك عند الجمهور في الغسل .
٤٦٣	ولا يجب على المرأة نقض الظفائر وغسل فروع الشعر ولكن يجب على الرجل غسل فروع الشعر من الرأس واللحية .

الصفحة	الموضوع
٤٦٤	يجب على المرأة ايصال الماء الى اثنائها شعرها اذا كان منقوضا .
٤٦٥	معنى الجنابة .
٤٦٦	بيان ما تثبت به الجنابة و يصير الشخص به جنبا .
٤٦٨	الحكمة في ايجاب غسل جميع البدن بخروج المني .
٤٦٨	الوضوء ليس بفرض في الجنابة .
٤٦٩	ولا يستحب الوضوء بعد الغسل .
٤٧٠	يجب استعمال الآيتين على اعمهما حكما واكثرهما فائدة .
٤٧٠	ولا يجب الغسل على الجنب فورا ، وفي الآية اشعار الى هذا .
٤٧١	وكان تاخيرہ صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز و تعجيله افضل و اولى .
٤٧١	جواز النوم قبل ان يغتسل .
٤٧٢	ويستحب الوضوء قبل النوم .
	قوله تعالى : وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط .
٤٧٣	الآية - ٦ .
٤٧٣	مسئلة اصولية وهي تخصيص العموم بالعادة الغالبية .
	مفهوم هذين الشرطين غير معتبر اجماعا والاشتراط بالمرض او السفر خرج مخرج العادة الغالبية .
٤٧٤	
٤٧٥	الفرق بين حكم المريض والمسافر اذا كان الماء موجودا و بيان انواع المرض .
٤٧٦	يجوز التيمم بسبب السفر مطلقا عند عدم الماء .
	اجماع العلماء على جواز التيمم في السفر حسبما ذكرنا واختلفوا فيه في الحضر و بيان سبب اختلافهم .
٤٧٦	
٤٧٨	الدليل على جواز التيمم في الحضر من الكتاب والسنة .
٤٧٨	قال العبد الضعيف .

الصفحة	الموضوع
٤٧٩	حكم الخارج من السبيلين ينقض الوضوء اذا كان معتادا .
٤٨٠	قوله تعالى : اولستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا . الآية -٦
٤٨٠	حكم مس المرأة هل هو ناقض للوضوء ام لا ؟ .
٤٨١	وفتوى بعض اكابرنا ان النوم الطويل حدث على اى هيئة كان لضعف اعضاء الانسان في هذا الزمان .
٤٨١	حكم القهقهة في الصلوة .
٤٨٢	الجواب عن احتجاج الخصم .
٤٨٢	اكل لحم الابل لاينقض الوضوء .
٤٨٣	مس الذكر لاينقض الوضوء .
٤٨٤	معنى قوله تعالى : فلم تجدوا ماء ومعنى عدم القدرة على الماء لجواز التيمم .
٤٨٥	قال العبد الضعيف .
٤٨٦	فيه دليل على جواز التيمم للجنب و جواز امامة المتيمم للمتوضئين .
٤٨٦	وفي الحديث جواز التيمم او الوقت و ان كان يرجو الماء في آخره .
٤٨٧	يستحب لراحي الماء ان يؤخر الصلوة آخر الوقت ولكن اذا صلى بالتيمم في اول الوقت لايجب عليه الاعادة .
٤٨٧	مسئلة .
٤٨٨	في الآية اشكال عويص .
٤٨٩	التقرير لشيخ الهند رحمه الله .
٤٩٠	والا فرير الآخر لحل الاشكال .
٤٩١	حكم من هو خارج المصر غيرمسافر .
٤٩٢	يباح التيمم للمقيم في المصر اذا كان الماء عنه بعيدا .
٤٩٢	وههنا بحثان .

الصفحة	العنوان
٤٩٣	حاصل الجواب .
٤٩٤	قوله تعالى : فتيمموا صعيدا طيباً . الآية - ٦ .
٤٩٤	النية شرط في التيمم عند ابي حنيفة بخلاف الوضوء والغسل .
٤٩٥	قال العبد الضعيف .
٤٩٥	ذكر اختلاف الفقهاء في فرض النية .
٤٩٦	الجواب عن استدلال زفر رحمه الله على عدم فرضية النية .
٤٩٧	هل يجب نية التعيين في التيمم للحدث او للجنابة .
٤٩٨	حكم تيمم الكافر لاسلامه .
٤٩٩	المراد بالصعيد وجه الارض ترابا كان او رملا او حصاة او نورة او حجرا .
٥٠٠	ذكر الحججة لابي حنيفة رحمه الله و ذكر اختلاف الفقهاء فيه .
٥٠٠	الجواب عن احتجاجهم .
٥٠١	قال العبد الضعيف .
٥٠٢	اذا تنجس الارض ثم طهرت بالجفاف لايجوز التيمم بها .
٥٠٢	دليل طهارة الارض بالجفاف .
٥٠٣	قوله تعالى : فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه . الآية - ٦ .
٥٠٣	استيعاب الوجه بالمسح فرض اجماعا .
٥٠٤	مقدار اليد في التيمم مقدارها في الوضوء والاختلاف فيه كان قبل التعليم .
٥٠٥	والاستدلال على اشترط الغبار واستعمال جزء من التراب والجواب عنه .
٥٠٧	الجواب عما يدل على كفاية ضربة واحدة الى الكف في التيمم .
٥٠٨	جواز التيمم لخوف فوت ما يفوت لا الى بدل .
٥١٠	ثبت جواز التيمم لما لا تشترط له الطهارة .
٥١١	والحاصل ان اصحابنا ذكروا فيه قاعدتين .

الصفحة	الـ
٥١٢	حكم الجمع بين التيمم والغسل .
٥١٢	واختلف المشائخ في الرجل كان نصفه جريحا .
٥١٣	الاختلاف في حد الكثرة .
٥١٣	مسئلة .
٥١٤	الجواب عن ايرد المظهري على ابي حنيفة ومالك رحمهما الله .
٥١٥	حكم فاقد الطهورين . انه لاتصح صلوته فيجب عليه القضاء .
٥١٧	الدليل على وجود هذا التشبه .
٥١٧	حكم المجوس .
٥١٧	التيمم بدل ولكن اختلفوا في كفة البد في موضعين .
٥١٩	الجواب عن الاستدلال من بعض الآثار .
٥٢٠	قوله تعالى : ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج . الآية - ٦ .
٥٢٠	بيان معنى التطهير واتمام النعمة .
٥٢٢	بيان ان الآية مشتملة على سبعة امور .
٥٢٢	الحكمة من تشريع هذه الاحكام .
٥٢٣	ان الاصل في المضار ان لا يكون مشروعة .
٥٢٣	الاصل في المنافع الاباحة .
٥٢٣	وعند هذا قال نفاة القياس لاحاجة الى القياس في الشرع .
٥٢٤	الجواب عن استدلال المعتزلة بهذه الآية .
٥٢٤	دلالة هذه الآية على جواز التيمم اذا خاف على نفسه العطش وان كان معه ماء .
٥٢٥	قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط . الآية - ٧ .
٥٢٥	يجب على الحاكم العدل بين الخصوم .
٥٢٥	يجب اقامة الشهادة على الظالم للمظلوم .

الصفحة	الـ
٥٢٦	النكته فيذكر تقديم القسط في آية النساء وتأخيرها في هذه الآية .
٥٢٦	والفرق بين آية النساء و آية المائدة .
٥٢٧	قوله تعالى : ولايجرمكم شأن قوم على ان لاتعدلوا . الآية - ٨ .
٥٢٧	في الآية على نفوذ حكم العدو على عدوه ونفوذ شهادته عليه .
٥٢٨	وفي الآية دليل على ان كفر الكافر لا يمنع من العدل عليه بل يجب العدل معه .
٥٢٨	قال العبد الضعيف .
٥٢٩	قوله تعالى : والذين كفروا وكذبوا بايتنا اولئك اصحاب الجحيم . الآية - ١٠ .
٥٢٩	فيه مسئله .
٥٣٠	الصادر والمراجع .