

فَتَاوَى

السَّيِّحُ بْنُ أَبِي طَيْبٍ

مِفْتَاحُ الدِّيَارِ الْمِصْرِيَّةِ سَابِقًا

١٢٧١-١٣٥٤ هـ / ١٨٥٦-١٩٣٥ م

النسخة المحررة الزيدة
وبها مخطوطات تطبع لأول مرة

مُعَرَّرًا وَاعْتَمَدَ بِهِ الدُّكْتُورُ
مُحَمَّدُ سَالِمُ أَبُو عَاصِي
الْأَسْتَاذُ بِجَامِعَةِ الْأَزْهَرِ الْقَاهِرَةِ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ



مَكْتَبَةُ وَهْبٍ

٤١ شارع الجمهورية / عقابدين / القاهرة
ت ٢٣٩١٧٤٧٠ فاكس ٢٣٩٠٢٧٤٦



وزارة الشؤون الدينية والأوقاف
الجمهورية الجزائرية

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

الشيخ محمد بخيت، محمد بخيت بن حسين
المطيعي الحنفي، ١٨٥٤-١٩٣٥ .

فتاوى الشيخ بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية
سابقا (١٢٧١-١٢٥٤هـ - ١٨٥٦-١٩٣٥م) / جمعها
واعنتي بها محمد سالم أبو عاصي . - القاهرة ،
مكتبة وهبة ، ٢٠١٣

مج ١ / ٥٦٠ صفحة ٢٤ سم .

تدمك ٩ ٢٨٦ ٢٢٥ ٩٧٧ ٩٧٨

١- الفتاوى الشرعية

أ- أبو عاصي، محمد سالم (جامع)
ب- العنوان

ديوي ٢٥٩



فتاوى الشيخ بخيت المطيعي

مفتي الديار المصرية سابقا

١٢١٧-١٢٥٤هـ / ١٨٥٦-١٩٣٥م

معدرة ومزودة وبها مخطوطات تطبع لأول مرة
الجزء الأول

جمعها واعتنى بها

دكتور محمد سالم أبو عاصي

الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠١٣م

مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية -
عابدين - القاهرة

٥٦٠ صفحة ١٧ × ٢٤ سم

رقم الإيداع ١٦١٣٨ / ٢٠١٣

التسجيل الدولي I.S.B.N.

978-977-225-386-9

تصدير

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة وهبة
(للطباعة والنشر) . غير مسموح بإعادة
نشر أو إنتاج هذا الكتاب أو أى جزء
منه ، أو تخزينه على أجهزة
استرجاع أو استرداد إلكترونية ،
أو ميكانيكية ، أو نقله بأى وسيلة
أخرى ، أو تصويره ، أو تسجيله على
أى نحو ، بدون أخذ موافقة كتابية
مسبقة من الناشر .

All rights reserved to Wabbah Publisher.
No Part of this Publication may be
reproduced, stored in a retrieval
system, or transmitted, in any form or
by any means, electronic, mechanical,
photocopying, recording or otherwise,
without the prior written permission of
the publisher .

ISBN 978-977-225-386-9



9 789772 253869

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة تليفون : ٢٣٩١٧٤٧٠ تليفاكس : ٢٣٩٠٣٧٤٦

e-mail: publisher_sultan@yahoo.com



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

بقلم صاحب الفضيلة

الأستاذ الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة

عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

الحمد لله ، والصلاة والسلام على من بعثه الله في الأميين رسولا يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة .

إنما يعرف قدر العلم أهله وذووه ، ولذلك فإنهم هم عينهم الذين يعرفون أقدار العلماء كما يحق لهم وكما ينبغي .

ومن هؤلاء العلماء الأعلام - من علماء الشرع الشريف - فضيلة العالم العلامة الأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعي الذي ملأ عصره من أنوار علمه في كتب ومؤلفات ؛ وفتاوى وتنبيهات ؛ تحل كثيراً من المشكلات والمعضلات حتى قيل عنه : إنه أبو حنيفة عصره .

وها هو فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سالم أبو عاصي بما عُرف عنه من نشاط وتدقيق في طلب العلم وتحصيل فوائده وفرائده ، وهو يعرف ما يعانيه الباحثون والمجتهدون من العلماء في جمع ما يُحصَلُونَه من أوابده ، وتنسيق ما يعنُّ لهم من شوارده ، ومدى السعادة الفكرية والنفسية وهي تغمرهم حين يصلون إلى بعض أوابده فيُقيّدونها ، أو إلى شيء من شوارده فيقرّرونها ، ثم ينشرونها بين أقرانهم من العلماء يتجاذبون فيها النظر ويتبادلون عنها الرأي وفق قواعد النقد العلمي ، وأصول الاجتهاد والاستنباط .





فإذا قِيضَ الله لبعض هؤلاء العلماء ما يُسَعْفُهُمْ على بَثِّ علومهم من تلاميذ مهرة ؛ ومتابعين بررة ؛ يستفيدون ويفيدون ، وهم على علم أشياخهم يستندون ؛ وبفضلهم يعترفون ، فيفوح عطرهم ، ويضوع نشرهم .

ها هو فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سالم يُنْتَدَبُ لهذه المهمة الجليلة فيجمع في هذا الكتاب ما تفرَّق من مسائل الشيخ محمد بخيت المطيعي وفتاويه مقدمة لجمع أعماله الكاملة ونشرها ؛ وإتاحتها كي تكون في متناول المهتمين بهذه الجوانب من العلوم الشرعية ؛ ولكي تفيد منها الأجيال التالية قدرة على الدراسة والتحصيل ؛ وطاقة على البحث والتمحيص ، وإلحاق اللواحق بالسوابق فيما يظهر في المجتمعات الإسلامية المختلفة من ظروف وأحوال .

وهو بهذا يَبْثُ فيهم الثقة والرغبة ؛ والمرونة في القدرة على مزاولة البحث ، والاجتهاد فيما يجدُّ من أحداث ونازلات ؛ في وقت صارت فيه الأحداث المستجدة تتتابع وتتلاحق ، وتحتاج إلى نشاط علمي مواكب لهذه التغيرات الاجتماعية والعلمية المتسارعة .

ثم هو - مع ذلك - يؤدي واجب الوفاء لأشياخنا وأشياخنا حين نذكرهم ونذكر عنهم جميل ما قدَّموه لجيلهم ؛ ولأجيال أتت من بعدهم ؛ تأتسي بهم وتغترف من معينهم ، وتسج على منوالهم ، وتقنّدي بهم في البذل والعطاء ، وإخلاص العمل متوجهين به إلى الله جلّ وعلا .

سائلين الله لنا ولهم من كريم النعمة ، وعظيم الفضل ، وواسع الرحمة .

القاهرة في ٢١ من ربيع الأول سنة ١٤٣٤ هـ

الموافق ٢ من فبراير سنة ٢٠١٣ م

عبد الفتاح عبد الله بركة

من هيئة كبار العلماء





تقديم

العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي . .
خاتمة طبقة من العلماء المحققين

سوف يتسلسل حديثي عن الشيخ وفتاواه خلال نقاط خمس . .

النقطة الأولى : موجز لسيرة حياته

ولد الإمام العالم الثبت الحجة محمد بن بخيت بن حسين المطيعي في بلدة «المطبعة» بأسبوط سنة ١٢٧١هـ .

وبعد أن فرغ من حفظ القرآن وتجويده حضر إلى الأزهر الشريف سنة ١٢٨٢هـ ، واشتغل بعلومه ، وتفقه على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رحمته الله ومنح شهادة «العالمية» من الدرجة الأولى سنة ١٢٩٢هـ .

وهو - رحمه الله - من عهد أجز بالتدريس إلى قبيل وفاته رحمته الله لم ينقطع عن الدروس وإفادة الطلاب ، ولا عن الفتيا وإجابة سائليه من جميع أنحاء العالم عما يُشكّل عليهم من المسائل الشرعية والعلمية .

ظل الرجل يدرّس ، ويخدم العلم ، ويناضل عن الدين ، وينافح عن العقيدة الإسلامية ، ويقف المواقف المحمودّة في الدفاع عن أحكام الشريعة الغراء . .
نيّفاً وستين عاماً !

وفضلاً عن تدريسه العلوم الإسلامية - نقلياً وعقلياً - لطلبة العلم الشريف ، ومع كثرة مشاغله بمهام الأعمال والمناصب التي تولى القيام بأعبائها ، فإنه لم يهمل التأليف ، بل إنه صنّف ما يزيد على أربعين مصنفاً !

ومن فضل الله تعالى عليّ أن سخرني لأكون أول من يجمع شتيت تراث





هذا العالم ، من خلال « الأعمال الكاملة » التي أوْشك على الانتهاء منها ، وباكورتها هذه الفتاوى .

ولقد كان بودِّي أن أنفُذ أنا إخراج فتاواه التي حرص ، منذ فجر حياته إلى يوم وفاته ، على تدوينها في سجلات مودعة في مكتبته العامرة الحافلة . . غير أنا لم نقف عليها!

هذا . . ولا يبعد أن في القراء من يتساءل فيقول : ومن أين أتيت بهذه الفتاوى ؟

والجواب : إن هذا الذي وضعته بين يدي القارئ من فتاوى هذا الإمام إنما جمعته من فتاواه في دار الإفتاء المصرية ، ومن عدد من المجلات القديمة المدفونة لدى بعض المهتمين بالكتب والمجلات القديمة النادرة ، ومن بعض الرسائل العلمية التي كانت عبارة عن فتاوى وردت إلى الشيخ وأجاب عنها في رسائل طبعها هو نفسه منفردة . . على ما سوف ترى كل هذا في توثيق هذه الفتاوى في الهوامش ، كما أن تفاصيل هذه المصادر ستأتيك - بعون الله تعالى - في موضعها من هذا التقديم .

وقد كان الشيخ - رحمه الله - في آخر حياته يبحث عن الكفاء الذي تتوفر فيه الكفاية والمقدرة على الاضطلاع بهذه المهمة الشاقة الدقيقة . ولقد استقرَّ في ذهني ، بعد تأمل وتفكير ، أن أقوم بذلك . . عسى أن أحقق رغبة للإمام ورغبةً لكاتب هذه السطور أن يكون من تلاميذه المباشرين .

هذه إشارة وجيزة ، نجمل - بها أيسر ما يقال - عن ناحية النفع العلمي عند شيخنا العلامة رحمه الله .

وقد تقلَّب الشيخ في مناصب القضاء الشرعي ، من أصغرها إلى أكبرها ، حتى تولَّى قضاء مصر ، ثم عيِّن مفتيًا للديار المصرية ، وظل في هذا المنصب إلى سنة ١٩٢١م ، حيث أُحيل إلى التقاعد لبلوغه السن القانونية ، لكنه ظل





ملازمًا للدرس والإفادة ، إلى أن انتقل إلى جوار ربّه قبل عصر يوم الجمعة ٢٠ من رجب الفرد ١٣٥٤ هـ . وكان قبل أن يسلم روحه الشريف بلحظات يسيرة قد اغتسل ، وهمّ بالاستعداد لتأدية المكتوبة في أول وقتها ، إلا أنه أحسّ بقشعريرة على أثر مرور هواء لطيف وشعوره ببرد خفيف ، فخارت قواه ، وتداعى جسمه للراحة ، فاضطجع في فراشه مستغشيًا ، وهنا قال : « قد انتهى الأجل ! » ولم يلبث برهة حتى صعدت روحه إلى الملاء الأعلى^(١) .

وبعد . .

فهذا هو العلامة محمد بخيت المطيعي . . مرّ شفقًا وضاءً في تاريخ الأزهر والعالم الإسلامي ، امتدّ من ورائه ذيل من العلم والنور غمر سائر العصور التي خلت إلى عصرنا هذا الذي نعيش فيه .

ولقد تعالى إليه ضباب من الانتقادات التي نراها جائرة ، والتي أعرضنا عنها في مقامنا هذا ؛ لأنها سوف تعرض ، والجواب عنها ، في مكانها اللائق بها من هذه الأعمال الكاملة .

رحم الله الشيخ بخيت ، ورحم كلاً من محبيه ومنتقديه ، وذلك هو المأمول من رحمة الله وفضله .

النقطة الثانية : شهادة أبرز من تحدّثوا عنه وترجموا له

سترى فيما أخطه لك الآن ملخصاً من الكلمات النيرة التي قيلت في حق شيخ الإسلام محمد بخيت المطيعي . .

ولعل أجمع كلمة تقال في حقّه أنه « من كبار علماء عصره » ، وهو « العالم الثبت الحجّة » ، و« الفیصل فی الحکم » ، وصاحب القدح المعلی في حل

(١) انظر : مجلة الإسلام ، العدد ٣٠ ، السنة الرابعة . ومجلة الشبان المسلمين ، الجزء السابع ، السنة السابعة .





المشكلات ودفع الشبه وقطع المنازعات» ، وأنه «منقطع النظر في علوم الشريعة وأصول الدين» .

ومن العلماء من قال عنه : «شيخ العلماء ، ومفتي الأنام ، أبو حنيفة هذا العصر»^(١) .

وقال عنه معاصره السيد أحمد بن الصديق الغماري في «البحر العميق» : «صار شيخ العلوم بالديار المصرية ، بل وبالشرق أجمعه . وكان إماماً علامةً بحرًا في العلوم . . إذا تكلم ؛ تدفَّق السيل الجرار ، سواء في درسه أو مجلسه ، إذا سُئل عن مسألة في أي فنٍّ من الفنون - ما عدا الحديث - فإذا تكلم عن آية من كتاب الله تعالى ؛ يظن الظانُّ أنه كان مشغولاً بها في تلك الساعة . وإذا تكلم في الكلام ، فإنه إمام الحرمين والغزالي ، وكذلك الأصول والمنطق . أما الفقه الحنفي ، فكان يحفظه عن ظهر قلبه ؛ غريبه ومشهوره ، ومقبوله ومردوده . وإذا تكلم في الهيئة والعلوم العصرية ؛ يظن السامع أنه ما يحسن غيرها . وبالجمل : هو أعجوبة زمانه ، بل هو من الطراز الأول والأئمة القدماء أهل القرن الرابع والخامس . وكان حسن الأخلاق ، لئِن العريكة ، واسع الصدر جداً ، يتحمَّل من الطلبة كثرة السؤال مع خروج بعضهم عن الموضوع»^(٢) .

وقال عنه الأستاذ فريد وجدي : «وقد عرف - رحمه الله - بالزعامة في علم الأصول ، فكان يرجع إليه جلة العلماء فيما يشكل من مسائله ، ويصادفون لديه لكل مشكلة حلاً ، كأنها مرت به من قبل فعالجها وانتهى إلى ما يحسن السكوت عليه من أمرها»^(٣) .

(١) انظر : مجلة الإسلام ، عدد ٥ شعبان ١٣٥٤ هـ .

(٢) انظر : نثر الجواهر والدرر ، ١٠٨٠/٢ ، يوسف المرعشلي .

(٣) مجلة الأزهر ، ٥٨٣/٦ ، سنة ١٩٣٥ م .



وقال عنه الأستاذ أحمد حسن الزيات في عبارة موجزة : « إنه خاتمة طبقة من العلماء المحققين »^(١) .

وقال عنه سعد باشا زغلول حينما بلغه الحديث الذي دار بين الشيخ واللورد ملنر : « قد أيدت الحق بالحجج الناهضة ، ودحضت الباطل بالإشارات الواضحة ، وكانت أحسن وقعاً ، وأبلغ أثراً من المقاطعة . ولا غرو . . فهي أعجوبة أكبر مفت في الإسلام ! رضي الله عنكم وأرضاكم ، وسدد خطانا وخطاكم . . آمين »^(٢) .

وتحدث عنه الأمير عمر بن طوسون بن محمد بن سعيد بن محمد علي في حفل تأيينه بالمركز العام لجمعية الشبان المسلمين : « . . وكلمتي الصغيرة في تمجيد ذكراه العطرة هي أنه عاش طول عمره ، فتى وشاباً وشيخاً ، لم تفتقر له همة في تحصيل العلم وتعليمه ، ولم تضعف له قوة في تدوينه وتلقيه . . فقد أنفق كل سني حياته الطويلة المباركة (بكرم ليس بعده كرم ، وسخاء ليس بعده سخاء) في خدمة العلم والدين والقضاء والإفتاء والتأليف والتدريس ، وكان في كل هذه النواحي الكثيرة إماماً كبيراً ، وعلماً شهيراً ، وسراجاً منيراً . . فهو - بحق - بقية السلف الصالح ، وشيخ الشيوخ ، وحجة الإسلام ، ومفتي الأنعام . فلينعم بفضل الله ورضوانه في الملأ الأعلى مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين . . وحسن أولئك رفيقاً . رحمه الله ، وخلّد في العالمين ذكراه »^(٣) .

أما الطاعنون فيه ، فقلة ، وهم أنصار الشيخ محمد عبده ، أبرزهم الأستاذ محمد رشيد رضا في مجلة المنار . وسوف نناقش - كما ذكرنا سابقاً - خلاصة هذه الطعون في موضعها من هذه الأعمال بتوفيق الله عز وجل .

(١) انظر : مجلة الرسالة ، السنة الثالثة ، ١٣٥٧ هـ .

(٢،٣) انظر : مجلة الشبان المسلمين ، عدد صفر ١٣٥٥ هـ ، ص ٤٧٤ - ٤٧٨ .





النقطة الثالثة : الشيخ العلامة بخيت المطيعي علم الإفتاء في عصره

كلمة قبل الحديث عن علم الإفتاء في عصره الشيخ العلامة محمد بخيت المطيعي .. وتتجلى هذه الكلمة في أمرين اثنين ..

الأمر الأول : نشأة الفتوى ، ومكانتها ، وحكمها .

والثاني : المفتي ، وشروطه ، ومنهجه .

أما بيان الأمر الأول . . فإن القرآن الكريم بين لنا أن الباري - سبحانه وتعالى - قد تولّى إفتاء عباده في بعض المسائل التشريعية، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ (النساء: ١٧٦) ، ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (النساء: ١٢٧).

وجاء الاستفتاء بصيغة «يسألونك» في بضع عشرة آية ، وكان الجواب عليها من الله - سبحانه وتعالى - بكلمة «قل» .. كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْعَفَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٥٦﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ إِنْ أَلَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٩، ٢٢٠).

« ثم . . أول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين ، وإمام المتقين ، وخاتم النبيين ، عبد الله ورسوله ، وأمينه على وحيه ، وسفيره بينه وبين عباده . . فكان يفتي عن الله بوحيه المبين ، وكان كما قال له أحكم الحاكمين : ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ (ص: ٨٦). فكانت فتاواه عليه السلام جوامع الأحكام ، ومشملة على فصل الخطاب ، وهي في وجوب اتباعها وتحكيمها والتحاكم إليها ثانية الكتاب ، وليس لأحد من المسلمين العدول



عنها ما وجد إليها سبيلاً . وقد أمر الله عباده بالرد إليها حيث يقول : ﴿ فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝ ﴾ (النساء: ٥٩) ^(١) .

ثم قام بالفتوى بعده صحابة النبي ﷺ . . وكانوا بين مكثر منها ومقلّ ومتوسط .

والذين حُفِظَتْ عنهم الفتوى من أصحاب سيدنا رسول الله ﷺ نيف وثلاثون نفساً ، ما بين رجل وامرأة .

ثم صارت الفتوى بعد ذلك في أصحاب هؤلاء .

ثم بعد ذلك استقرت مذاهب الفقه المعتمدة في الأمة الإسلامية ، وصارت تلك المذاهب مدارس فقهية لها أصولها وقواعدها ، يدرسها الطلاب عبر القرون ، ويخرجون بعد ذلك للاجتهد الترجيحي أو الجزئي ، بناءً على ما هو الصحيح من أن الاجتهاد يتجزأ .

وكان أئمة هذه المذاهب وتلامذتهم ومن درسها هم الذين يتولون إفتاء الناس في أمور دينهم .

وفي بيان مكانة الإفتاء ، مما لا يسع الناظر التغاضي عنه ، ما ذكره العالم الجليل والفقيه العظيم الإمام النووي حيث يقول : « اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر ، كبير الموقع ، كثير الفضل ؛ لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وقائم بفرض الكفاية ، لكنه معرض للخطأ . . ولهذا قالوا : « المفتي موقّع عن الله تعالى » ، وروينا عن ابن المنكدر قال : « العالم بين الله تعالى وخلقه . . فليُنظر كيف يدخل بينهم ! » ^(٢) .

(١) إعلام الموقعين ، ص ١١ ، ١٢ ، ط . عبد الرحمن الوكيل .

(٢) المجموع ، ٧٢/١ ، ٧٣ .





وقال الشاطبي : «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»^(١) .. أي في بيان أحكام الشرع للناس .

وبهذا الذي ذكره الإمام النووي والشاطبي وغيرهما - نضر الله وجوههم وأعلى منزلتهم - يبين للمنصف لماذا توقف الأسلاف من أهل العلم والدين عن الفتيا في أشياء كثيرة .

والإفتاء فرض كفاية ؛ إذ لا بد للمسلمين ممن يبين لهم أحكام دينهم فيما يقع لهم ، ومن ثم . . لم يكن فرض عين ، لأنه يقتضي تحصيل علوم جمة ، فلو كُلفه كل أحد لأفضى ذلك إلى تعطيل أعمال الناس ومصلحتهم .

ودليل فرضيته قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ مِمَّا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴾ (آل عمران: ١٨٧) ، وقوله ﷺ : « من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة »^(٢) .

أما الأمر الثاني ، فيتعلق بالمفتي وشروطه ومنهجه .

أما المفتي ، فهو المجتهد العدل في قبول فتواه ، الموصول بالواقع الذي يعيش فيه ، القادر على استخراج الحكم الشرعي المناسب . قال النووي : « وشرط المفتي كونه فقيه النفس ، سليم الذهن ، رصين الفكر ، صحيح النظر والاستنباط »^(٣) . ولا نرتاب في أن هذه الكلمات من الإمام النووي هي كلمات منصفة ، جدير بها فضلاء المجتهدين ، من حيث كانت الخصيصة البارزة في أهل الفتيا هي إدراك النص ، ثم إدراك الواقع ، ثم تنزيل الحكم الشرعي على الواقع .

(١) الموافقات ، ٢٤٤/٤ .

(٢) رواه أبو داود عن أبي هريرة ، وهو صحيح .

(٣) المجموع ، ٧٥/١ .



وبناءً على ذلك . . فلا بد من حسن التصور للمسائل ، وبقدر ما يستطيع المفتي أن يدرك المسائل بقدر ما يعلو اجتهاده ويبدؤ أقرانه . ومن ثم . . فهو يشبه ما يعرف في دراسات علم النفس بـ «التصور المبدع» أو «الخيال الخلاق» . يقول ابن برهان : « . . . وقد ينفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ، ومزية في الفكر . ولهذا . . يكون في كل عصر متقدم في العلم ، يفرع المسائل ويولد الغرائب »^(١) .

ومما ينبغي إثباته في هذا المقام أنه ينبغي لمن يُعدُّ للفتيا أن يضاف إلى دراساته لعلوم الشريعة العلوم التي تدربه على الوصول إلى التصور المبدع والخيال الخلاق ، من أمثال علوم النفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة والفكر المعاصر والفلسفة والقانون .

وأما منهج الإفتاء ، فيتلخص في أن المفتي يجب أن يحدد لنفسه منهجاً في الإفتاء ، وأن يلاحظه عند التطبيق .

وخلاصة ما قيل في هذا الصدد هو الرجوع إلى الأدلة التشريعية المتفق عليها ، على الترتيب المعروف . أما الأدلة المختلف فيها (كالاستحسان وشرع من قبلنا . . وغيرهما) ، فإن أداه اجتهاده إلى صحة شيء منها ؛ أفتى بما ينبغي عليه . ثم إذا تعارضت عنده الأدلة ؛ أفتى بالراجح منها . ومن ثم . . ليس له أن يفتي بالمرجوح في نظره ، إلا لضرورة أو حاجة تنزل منزلة الضرورة .

ويجب أن تلاحظ أن ما ذكرناه يتناسب مع المجتهدين الأوائل ، حيث كانت كلمة «المفتي» تساوي «المجتهد» . أما بالنسبة للمفتائي الآن ، الذين يرجعون إلى المذاهب الفقهية المعتمدة ، فينبغي الإفتاء بالراجح في المذهب ، كما نص على ذلك الإمام النووي وابن عابدين . ومن قوي عنده مذهب غير إمامه لظهور الدليل معه ؛ أفتى به ، أي بما ترجَّح عنده من مذهب غير إمامه ، وأعلم السائل

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض ، للسيوطي ، ص ١٨١ .





بذلك ليكون على بصيرة في تقليده . قال الإمام أحمد : « إذا جاءت المسألة ليس فيها أثر (أي حديث مرفوع أو موقوف ؛ لأن قول الصحابي حجة إذا لم يخالفه غيره من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً) ؛ فأفتي فيها بقول الشافعي » ، ذكره النووي في « تهذيب الأسماء والصفات » في ترجمة الإمام الشافعي .

هذا . . . وقد لاحظت أن مشاهير « المفاتيح » الآن لا نهج لهم ، ولم يلتزموا بأصول معينة ، بل ربما لم يعرفوا الأصول أصلاً . . . ومع ذلك يتصدرون للفتيا!

• منهج الشيخ محمد بخيت المطيعي في الإفتاء :

ومن الإنصاف أن أذكر فضلاً لقلّة قليلة جداً من المعاصرين لهم وجهة نظر سديدة في ترجيح بعض الآراء ، وارتباطهم بمنهج كلي يكون على أساسه الترجيح في الإفتاء . من هؤلاء علم الإفتاء في عصره الشيخ محمد بخيت المطيعي . . . الذي كان من أبرز نهجه رحمه الله :

١- دراسة الواقع المعيش ، وإدراك النص الشرعي ، ثم تنزيل النص على الواقع . ومن ثم . . . لم تكن فتاواه مجرد افتراضات نظرية ، بل كانت مبنية على الواقع ، مرتبطة به ، مستمدة من نصوص الشرع الشريف .

٢- اتباع ما اتفق عليه الأئمة ، أو ما عليه الأكثر - حال الاختلاف - لأنه أقرب إلى الصواب .

٣- ومن خلال هذا الجمع تبين لي أن نهج الشيخ يمكن أن نقسّمه إلى قسمين :

قسم يتعلق بفتاواه في دار الإفتاء المصرية . . . وهذه يغلب عليها الإيجاز وسلاسة العبارة ، والاقتصار غالباً على المذهب الحنفي (المذهب المعتمد للإفتاء في أنحاء الدولة العثمانية) .





والقسم الثاني يتعلق بفتاواه فيما سوى دار الإفتاء (الفتاوى التي ضمتها بعض رسائل المطبوعة ، وبعض ما نشر في المجلات والدوريات ، وما وفقنا الله تعالى إليه من بعض المخطوطات التي لم تطبع من قبل) . . ويغلب عليها الإسهاب ، والنقل عن المذاهب الفقهية المعتمدة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية) ، دون تعصّب لمذهب على مذهب ، ثم يختار ما يرتاح إليه بالدليل ، لأنه يعرف أن الحق رائد الجميع . وهذا يدل على أن الشيخ من المجتهدين المرجحين بين الأقوال ، ومن المجتهدين في أحكام النوازل .

ومن نهجه في غالب هذا القسم الثاني التطويل في الجواب ، ذاكراً الحكم الشرعي بعلته وحكمته ومقصده ، بحيث أصبحت بعض هذه الفتاوى أشبه ما تكون بالبحث العلمي المفصل .

ويحسن بنا في هذا المقام أن نذكر قول الشيخ محمد بخيت المطيعي : « مذهب أبي حنيفة ومذهب غيره من الأئمة سواء ، ولا يمكن لأحد من المجتهدين أن يعتقد أن مذهب غيره خطأ لا يحتمل الصواب ، وأن مذهبه صواب لا يحتمل الخطأ ، وإلا . . لكان مذهب هذا المجتهد بمنزلة كلام المعصوم الذي لا يخطئ ، وليس هذا في وسع بشر سوى الرسل عليهم السلام . فلا وجه إذن لتخصيص مذهب وتفضيله على آخر »^(١).

• مميزات فتاوى الشيخ محمد بخيت المطيعي :

تمتاز هذه الفتاوى بمميزات كثيرة ، أذكر منها - على سبيل التمثيل - خمس مميزات . .

١ - الموضوعية : ومنها ما يعرف بـ « تحرير محل النزاع » ، حتى لا يكون ثمة اختلاط في فهم المقصد من الفتوى . ودونك . . فانظر - على سبيل التمثيل - رسائله « حسن البيان في دفع بعض ما ورد من الشبه على

(١) مجلة الإسلام ، السنة الرابعة ، ١٩٣٥ م .





القرآن» ، «الكلمات الحسان في الأحرف السبعة وجمع القرآن» ، «حجة الله على خلقته» ، «إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسو كورتاه» .

٢- **الدقة العلمية :** ولا شك أن الدقة العلمية من أظهر الأدلة على القوة العقلية والملكة الفكرية . وللشيخ - رضي الله عنه وأرضاه - الباع الطويل في هذا المضمار . . ففي رسالته «الأجوبة المصرية على الأسئلة التونسية» أسئلة تناولت قضايا فقهية وكلامية وأصولية ولغوية وتفسيرية . . وفي كل هذه القضايا نقولُ دقيقة ، وفهم عميق ، وجواب سديد .

٣- **الاستقصاء قدر الإمكان :** خصوصاً - كما أشرنا من قبل - في فتاواه فيما سوى دار الإفتاء المصرية .

٤- **المرونة :** وأعني بها البعد عن التعصب المذهبي ، فالرجل على الرغم من كونه حنفياً ، فإنه لا غضاضة عنده في ترجيح رأي على رأي الحنفية ، ففي رسالته «أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام» بيّن الأصل في الأحكام الشرعية ، وأنها تؤخذ من الأدلة الأربعة ، وأن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ، وكيفية أخذ الأحكام من النصوص ، وأن كل ما يتجدد من الحوادث يرجع في معرفة حكمه إلى قواعد الشرع . وفيما سبق نقلنا عنه نصاً محكمًا في أنه لا وجه لتخصيص مذهب وتفضيله على آخر .

٥- **الواقعية :** وأعني بها اهتمامه ببيان مقاصد الشريعة ، وربط الأحكام بعلمها ومقاصدها ومصالحها ، ومعالجة فقه الواقع على ضوء النصوص التشريعية ، غير غافل عما يجري في العالم من حوله . . فهي فتاوى تجمع بين الأصالة والمعاصرة ، لا كما يظنه شائئوه من أنه غارق في الكتب القديمة! ففي هذه الفتاوى تجد الشيخ يعالج القضايا المعاصرة من مثل :





التأمين ، وتشريح جثث الموتى ، والرق ، والفونوغراف ، والمذهب البلشفي . . . إلخ .

● إكثاره من الفتوى وانتشار آثاره في أنحاء العالم :

قال أستاذنا الأديب البارع الأستاذ الدكتور محمد رجب البيومي رحمة الله عليه : « انتهت إلى العلامة الكبير الأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعي رحمه الله أمانة الإفتاء في مدى ثلاثين عامًا من أوائل هذا القرن ، بعد رحيل الأستاذ الإمام محمد عبده سنة ١٩٠٥ م . وإذا كان لم يتولَّ منصب الإفتاء الرسمي إلا بعد تسعة أعوام من وفاة الإمام ، فقد كان صاحب إفتاء أهلي - إن جاز التعبير - بين الناس . . . فقد نال شهادة « العالمية » من الأزهر ، ونشر فتاواه الدينية في الجرائد تارةً ، وفي كتيبات صغيرة تارةً أخرى . (. . .) . وسيل الخطابات المنهالة من الشرق والغرب لم ينقطع عن بريده ، والرجل مجاهد دءوب يعلم أن النكوص عن الإفتاء لدى من يملك فقهه ، تقصير في دين الله . وقد أعدَّ نفرًا من شبان العلماء ليساعدوه في تسطير الفتوى ، حين تكل يده عن التسطير ، بل إنه وظَّف ثلاثة من هؤلاء لهذا الغرض بذاته ، لهم أجرهم المقتطع من معاشه » .

وقد أومأت في صدر هذه المقدمة أن بعض مترجمي الشيخ ذكروا أن له فتاوى انتقاها من سجل فتاواه ، تقع في أربعة مجلدات ، وأنها لم تطبع ، وهي مفقودة . ولعل هذه الفتاوى التي قمت بجمعها من بطون الكتب والمجلات تسدُّ مسدًّا إلى حين بإذن الله .

النقطة الرابعة : عملنا في هذه الفتاوى

١ - جمعنا كل ما تيسر لنا من هذه الفتاوى ، من مظانها المعتادة (سجلات فتاوى دار الإفتاء المصرية ، ورسائل الشيخ بخيت وكتبه القائمة على الاستفتاء والجواب) وغير المعتادة (ورسائل الشيخ بخيت وكتبه وشروحه





وحواشيه التي وجدنا بها استفتاءات وأجوبة) . بالإضافة إلى ما هدانا الله تعالى إليه من فتاوى مخطوطة ، تطبع في هذا المجموع لأول مرة .
وتفاصيل هذه المصادر جميعاً ستأتيك في النقطة التالية بإذن الله تعالى .

٢- وثقنا جميع الفتاوى بذكر مصادرها المطبوعة التي أخذناها منها ، توثيقاً علمياً مفصلاً . وأشرنا إلى المخطوطة منها بأنها مخطوطة لم تطبع .

٣- صنفنا الفتاوى وربّناها بحسب الأبواب ، ورقمناها تسلسلياً لتسهيل الاستفادة بها .

٤- قسمنا ما جاء مجتمعاً من الأسئلة في استفتاء واحد أو رسالة واحدة ، ووضع كل سؤال وجوابه في الباب اللائق به موضوعياً . وقد يقتضي هذا التصرف أحياناً تصرفاً يسيراً لا يخل بالمضمون ، حيث إن بعض الفتاوى المجتمعة التي استحسنّا فصلها عن بعضها - لاختلاف الموضوع - امتزج الجواب عنها في سياق واحد .

٥- نسّقنا الكتابة وفق اجتهادنا ، واستخدمنا علامات الترقيم (علامات التأثر) بما نفهمه من سياق الكلام : سؤالاً ، تعجباً ، استنكاراً ، اعتراضاً مقتضياً ، شرحاً ... إلخ .

٦- خرّجنا الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة .

٧- عدّلنا ترتيب بعض كلمات الجمل لزيادة تقريب المعنى ، دون أي إخلال بالمعنى المراد . وجلّ هذا التعديل في الأسئلة .

٨- حافظنا على بعض التعبيرات والاصطلاحات كما هي ، رغم أن كثيراً منها لم يعد مستخدماً من عقود ، أو أنّ في بعضها لحناً ما ، أو حكايةً لعامية ..
مثل : البطر كخانة ، البطر كخانات ، الحاخامخانة ، الفوائظ ، الرباية ، نمرة ، الأرنيك ، الداية ، الحكمدمارية ، الخرجة ، الروزنامجة ، جنتمكان ... إلخ .





وفي المتن قد نثبت الكلمة الملحونة وتبعتها بـ [هكذا] ، وغالبًا ما يكون اللحن في سياق الحكاية .

٩- زدنا كلمات يسيرة في المتن بين معكوفين ، زيادة في حسن القراءة وانتظامها .

١٠- تصرفنا يسيرًا في الأسئلة والإجابات ، بحسب ما تقتضيه الحال . وزدنا أحيانًا أسئلة مصوغة - غالبًا - من كلام الشيخ ، بسبب اختيارنا تقسيم كثير من الأسئلة المجتمعة (لا سيما ذات الموضوعات المختلفة) ، كما سبق بيانه في رقم ٤ .

وننبه هنا إلى أن كل ما وقع بين معكوفتين [] ؛ هو من كلامنا ، أو تصرفنا في كلام الشيخ بخيت تقديمًا أو تأخيرًا . . أو نحوهما .
ومما يتصل بتصرفنا حذفنا بعض الجمل ، في الأسئلة والإجابات ، التي لا نرى لزوم إثباتها . .

مثل : « فافتونا ولكم الثواب » ، « أفيدوا عن ذلك جعلكم الله مرشدًا للناس جميعًا » ، « أفيدوا الجواب » ، « ولكم منا الشكر الجزيل ، ومن الله أحسن الجزاء » ، « وتفضلوا بقبول فائق الاحترام » ، « فمن يرث من هؤلاء ومن لا يرث ؟ وما نصيب كل وارث من تركتها ؟ أفيدوا الجواب ولفضيلتكم الثواب » ..

ومثل : « نفيد أن » ، « اطلعنا على هذا السؤال الموضح أعلاه . ونفيد أنه » ، « وللإحاطة تحرر هذا والأوراق عائدة من طيه كما وردت » ..

إلا أن تكون لمثل هذه الجمل دلالات مفيدة فائدة يحسن إثباتها ، في مثل : « اطلعنا على هذا السؤال وعلى ورقة الترجمة المذكورة » ، « بعد الاطلاع على الأوراق تبين من صورة الحكم الشرعي المرفقة أن ... » .





١١- أضفنا تعليقات لجنة جمع فتاوى دار الإفتاء المصرية على بعض إجابات الشيخ بخيت ، لأهميتها في تبيان بعض ما يتعلق بالجوانب القانونية التي استقر عليها العمل في الزمن التالي زمن إفتاء الشيخ بخيت بما أفتى به . وقد جعلنا هذه التعليقات في الهوامش ، وكانت في الأصل المطبوع بمتن الكتاب ، وعلقنا على بعض هذه التعليقات بما تيسر لنا .

١٢- أضفنا تلخيصات لجنة جمع فتاوى دار الإفتاء المصرية ، والتي جعلناها بعنوان « المبادئ » ، وجعلناها في حاشية كل فتوى .

١٣- حذفنا الأسماء الواردة في الاستفتاءات والإجابات ، واستعضنا عنها بالأحرف الأولى ، صيانةً لذكرى أصحابها وخصوصياتهم .

واستثنينا من هذا الحذف معظم مسائل الميراث والوقف ، حيث يصعب فيها الرمز إلى الأسماء لكثرتها وتداخلها ، ولأهمية الأسماء المتعينة في حسن تبين الجواب .

كما استثنينا أيضاً الأعلام الذين لا يظهر أن لذكرهم في ثنايا الأسئلة أو الأجوبة خصوصية ، والأسماء التي لا يبدو من التصريح بها ضرر ما .

١٤- لم نثبت بعض الفتاوى التي تكررت الإجابة عنها بالنص أو بما يقاربه . وأثبتنا بعض الأجوبة التي تكررت مرتين ، بسبب اختصار أحد الجوابين ، وتفصيل الآخر ، ولكل وجهة .

النقطة الخامسة والأخيرة : تفصيل مصادر هذه الفتاوى

أولاً - الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية :

وهي مجموعة المجلدات التي أصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، المنشق عن وزارة الأوقاف المصرية . وقد بدأ المجلس إصدارها منجّمةً منذ عام ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م حيث صدر المجلد الأول . وفي المجلدات الأخيرة





بدأ يوضع عليها ناشراً « وزارة العدل . دار الإفتاء المصرية » . وفي عام ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م بلغت عدّة هذه المجلدات ثلاثة وعشرين مجلداً .

ومن بين هذه المجلدات الثلاثة والعشرين ثمة عشرة فقط حوت فتاوى (وبأحدها فتوى واحدة فقط) للشيخ العلامة محمد بخيت المطيعي . وهذه بيانات نشرها :

- المجلد الأول ، ط ١ ، القاهرة : ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .
- المجلد الثاني ، ط ١ ، القاهرة : ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- المجلد الثالث ، ط ١ ، القاهرة : ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- المجلد الرابع ، ط ١ ، القاهرة : ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- المجلد الحادي عشر ، ط ٢ ، القاهرة : ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .
- المجلد الثاني عشر ، ط ١ ، القاهرة : ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م .
- المجلد الثالث عشر ، ط ١ ، القاهرة : ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- المجلد الرابع عشر ، ط ٢ ، القاهرة : ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م .
- المجلد الخامس عشر ، ط ١ ، القاهرة : ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م .
- المجلد السادس عشر ، ط ١ ، القاهرة : ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م .

ثانياً - الرسائل والكتب المطبوعة :

- ١- الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، مطبعة النيل بمصر ، ١٣٢٤هـ / ١٩١٥م .
- ٢- أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام ، ط . جمعية الأزهر العلمية ، ط ٢ ، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م .
- ٣- أحسن القِرَاء في صلاة الجمعة في القرى ، ط . جمعية الأزهر العلمية ، ط ٢ ، ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م .





٤- المُرْهَفَات اليمانية في عُنُق من قال ببطلان الوقف على الذرية ، ط . المطبعة السلفية بمصر ، ١٣٤٤ هـ .

٥- ثلاث رسائل : الأولى في أحكام قراءة الفونوغراف ، والثانية في أحكام السوكورتاه ، والثالثة : إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكورتاه ، ط جمعية الأزهر العلمية ، ط ٢ ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .

٦- حاشية الشيخ المطيعي على شرح الشيخ أبي البركات أحمد الدردير لمتنه المسمى « الخريدة البهية في علم العقائد الدينية » ، ط مطبعة جريدة الإسلام ، ١٣١٥ هـ . (في آخرها « رسالة حسن البيان في إزالة بعض شبه وردت على القرآن » ، والتي أجاب فيها الشيخ بخيت عن أسئلة تتعلق بالاستشكال فيما حكى الله تعالى في القرآن من أقوال عن بعض مخلوقاته العاقلة وغير العاقلة) .

٧- إتحاف الكائنات ، للشيخ محمد بن محمد بن أحمد خطاب السبكي ، المكتبة المحمودية ، ط ٢ ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م . (فيه فتوى حول تأويل الأسماء والصفات الإلهية ، سئل عنها أصلاً الشيخ السبكي ، وأجاب عنها ، ثم عرض السؤال ذاته على الشيخ بخيت فأجاب عنه جواباً متوسطاً . لا طويلاً ، ولا مقتضباً) .

ثالثاً - المجلات والدوريات :

- ١- مجلة الإسلام : وكان يصدرها الأستاذ أمين عبد الرحمن ، أسبوعياً .
- ٢- مجلة المحاماة الشرعية : وكانت تصدرها « نقابة المحامين الشرعيين » ، شهرياً .
- ٣- مجلة الإرشاد (لسان حال أئمة المساجد والوعاظ) : وكان يصدرها الأستاذ محمد أبو سالم الشرييني ، أسبوعياً (فعلياً : صدرت نصف شهرية ، ثم شهرية) .



٤ - مجلة نور الإسلام : المجلة الرسمية لمشيخة الأزهر الشريف ، والتي صار اسمها بعد « مجلة الأزهر » .

رابعاً - المخطوطات التي لم تطبع من قبل :

يسر الله تعالى لنا الحصول على بعض المخطوطات والأوراق الشخصية الخاصة بالشيخ محمد بخيت المطيعي ، منها ما يحوي مقالات أو مسودات (بخط الشيخ) لم تكتمل ، ومنها ما يحوي استفتاءات (بخط جميل غير خط الشيخ) أرسلها إلى طالبيها . وإتماماً للفائدة . . سنلحق في ختام هذا التقديم صوراً لصفحات من هذه المخطوطات : بخط الشيخ ، وبخط ناسخه .

وسنورد هذه المقالات والمسودات في موضعها من قسم « المقالات والمنازلات الفكرية » من مشروعننا الكبير « الأعمال الكاملة للشيخ العلامة محمد بخيت المطيعي » ، والذي سيكون التالي هذه الفتاوى بعون الله وتوفيقه .

أما يتصل بهذا المجموع من هذه المخطوطات ، فهو الفتاوى . وقد وقعت لنا أربع مخطوطات كاملة ، محررة بخط جميل وواضح في مجمله (هو غالباً خط أحد كتبة الشيخ الذين سبقت الإشارة - فيما سبق - أنه كان يستعين بهم في تحرير فتاواه التي يرسلها إلى طالبيها في مصر وخارجها) .

وقد حوت هذه المخطوطات الأربع ثماني فتاوى .

وننبه هنا مجدداً إلى أننا - كعادتنا في سائر هذا المجموع - قد فصلنا الأسئلة المتعددة وأجوبتها الواردة في المخطوطتين الثالثة والرابعة ، موردين كل واحد منها في بابهِ اللائق بها موضوعياً .

وهذه أوصاف المخطوطات الأربع :

مخطوطة ١ : تقع في ١٧ ورقة من القطع الصغير ، وبها سؤال واحد وجوابه .





مخطوطة ٢ : تقع في ثمانى ورقات من القطع الصغير ، وبها سؤال واحد وجوابه .

مخطوطة ٣ : تقع في ثلاث ورقات من القطع الصغير ، وبها أسئلة ثلاثة وأجوبتها . وخطها جميل وواضح ، لكنه مكثز بالكتابة بمعدل أكثر من المخطوطات الأخرى .

مخطوطة ٤ : تقع في ١١ ورقة من القطع الصغير ، وبها أسئلة ثلاثة وأجوبتها .

وسوف نشير إلى هذه المخطوطات عند توثيق فتاواها بذكر أرقامها فقط .
وختاماً . . بقي أن أذكر أن وقفتي مع أعمال الشيخ محمد بخيت المطيعي الكاملة لم تكن يوماً - والله أعلم بالمقصود - لدنيا طمعت فيها ، ولا لشهرة سعت إليها . .

وإنما هي وقفة رجوت بها أن أنشر علم الرجل ، وأن أبره لما أرى له من حقّ عليّ ، إذ هو شيخ شيوخنا في الإسناد .

وأدعو الله تعالى بما دعا به شيخنا العلامة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - رحمه الله - في آخر كتابه « شخصيات استوقفني » :

أسألك اللهم ، وقد تطاول بي العمر وحلّ خريفه أن تبيض بالصفح ما اسودّ من صحائف أعمالي ، وأن تتجاوز بجميل من العفو زلات نفسي وهفوات أيامي ، وكل ما قد ساقني إليه ضعفي وعجزى ، وأن تجعل شفيعي في ذلك كله قولك في محكم تبيانك : ﴿ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨).

وأسألك اللهم ألا تقطع رفدك ورعايتك وتوفيقك عن أهلي و[بناتي] ، وأن تجعل من دنياهم سلماً لبلوغ مرضاتك ، وأن تلهمهم من الإحسان ما يكون سبباً لإحسانك إليهم .





واختتم اللهم حياتنا جميعاً بأحب الأعمال إليك ، حتى نلقاك وأنت راض
عنا . . . يا مولانا . . . يا أرحم الراحمين .

القاهرة في : ٢٠ من ربيع الأول ١٤٣٤ هـ

الموافق : ١ من فبراير ٢٠١٣ م

محمد سالم أبو عاصي

عفا الله عنه





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاستهانة والتعجل في عالم النشر العربي « الفتاوى للإمام العلامة محمد بن بخيت المطيعي » نموذجاً

« والاستهانة داء وييل . . يطمس الطرق المؤدية إلى العلم والفهم! »

[الأستاذ محمود شاكر (أبو فهر)]

١٣٢٧ - ١٤١٨ هـ / ١٩٠٩ - ١٩٩٧ م

(١)

الأستاذ الدكتور محمد سالم أبو عاصي (الأستاذ بجامعة الأزهر الشريف ، سابقاً بجامعة السلطان قابوس وقطر) أحد أبرز حُرَّاس التراث الأزهري العتيق في أيامنا هذه الممعن أهلها في الاستهانة بكل نفيس ، والتجروء على كل مهم خطير!

تعلم أبو عاصي - شاباً يافعاً - العلوم الأزهرية كافةً (منقولها ومعقولها) ، وهي علوم الإسلام والعربية ، على يد أمهر من لقي من «دهاقنتها» الكبار ، من أمثال الأشياخ الأجلاء : أحمد فهمي أبو سنة ، عبد الجليل القرنشاوي ، الحسيني الشيخ ، جاد الرب رمضان ، عبد العال عطوة ، إبراهيم أبو الخشب ، أحمد حسن كحيل ، يوسف الضبيع ، مصطفى عمران ، محمد عبد الفضيل القوصي ، محمد سيد ندا ، محمد زكي إبراهيم ، ضياء الكردي ، محمد عبد المنعم القيعي ، إبراهيم عبد الرحمن خليفة ... إلى آخر هذه الثلة الشريفة ،





والطبقة العالية من أهل العلم المحققين في العلوم المختلفة والمتكاملة . .
رحمهم الله جميعاً - أحياء وأمواتاً - وأحسن إليهم في دار كرامته .

(٢)

ومن بابة برّه بأشياخه وتراثهم (المغمور في معظمه ، والمجهول لدى أكثر متصّري هذه الأيام) ما أعلمه من اشتغاله - منذ سنوات - بجمع تراث العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي (١٢٧١ - ١٣٥٤ هـ / ١٨٥٦ - ١٩٣٥ م) . .
أحد أبرز من تولى منصب «مفتي الديار المصرية» منذ إنشائه ، وأحد الأعلام الكبار في تاريخ الأزهر الشريف ومعاهد العلم في أنحاء العالم ، والذي انتصب - طوال أكثر من ستة عقود - لأداء ما يسره الله تعالى له : تعلّمًا وتعليمًا ، إفتاءً وتوجيهًا ، كتابةً وتمحيصًا ، خطابةً ووعظًا . . فضلاً عن مشاركاته الفعالة في مهمات الأمور وجلال الأحداث التي مرت بها مصر والعالم الإسلامي خلال حياته ، ومنذ نهايات القرن التاسع عشر الميلادي . . كمشاركته الفعالة في «مؤتمر الخلافة» ، و«لجنة كتابة دستور مصر» الشهير عام ١٩٢٣ م ، ومحاولات الإصلاح السياسي والاجتماعي في مصر وخارجها . . .
ولا يمكن ، في مقال كهذا ، استعراض حياة الشيخ الجليل وآثاره المباركة . . مجرد استعراض ، بلّه تحليلها ونقدّها وتبيان موقعها ، في سياق العلم والفكر والسياسة ، في مصر والعالم الإسلامي طوال أكثر من ستين عاماً !
ما أداني إلى ذكر هذا الرجل الكبير هو الإشارة إلى اهتمام تلميذ الأكابر الدكتور محمد سالم أبو عاصي به وبتراثه . .

وقد سرنني إذ أخبرني - منذ فترة بعيدة - أنه أنهى جمع تراث الشيخ بخيت المطبوع كله ، وأنه وجد بعض مخطوطاته النادرة التي لم تطبع من قبل ، وأنه لا يزال بسبيل التنقيب الدؤوب والدقيق وراء المزيد من متاثر تراث الشيخ .
من هذا التراث الحافل . . فتاواه ، التي جمع منها (من مظانها المعهودة وغير المعهودة) مجلداً حافلاً ، بسيله إلى المطبعة .





ولدى عودته من بعض سفراته إلى بيروت الشقيقة ، هاتفني واجماً حزناً ..
فقد فوجئ بطبع مجلد فتاوى العلامة المطيعي دون أن يكمل عمله فيه ، ودون
أن يستأنني ناشروه (الذين اتفق معهم على طباعة هذا المشروع المهم)
ليحصلوا منه على النسخة الأخيرة ، المعتمدة للطبع ، من الكتاب !
فهمتُ منه هذا .

وأستكمل استعراضى الكتاب المطبوع بقية القصة الموجهة !

(٣)

لقد تعجل الناشرون كتاب « الفتاوى للإمام العلامة محمد بن بخيت
المطيعي » ، المكتوب على غلافه : جمع وإعداد الأستاذ الدكتور محمد سالم
أبو عاصي . .

تعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، واستهانوا بكتاب مهم كان عليهم فيه
- كما في غيره - واجب تدقيق وعناية !

والحاصل أنهم تسرعوا في الطباعة من نسخة مبدئية غير نهائية ، ودون
« إذن طبع » (ولا مشاورة حتى!) ممن اسمه على صدر الكتاب جامعاً ومُعِداً !
فالنسخة المطبوعة ليست هي النسخة النهائية المعتمدة من قِبَل أبو عاصي ،
بل هي نسخة كانت في طور التنقيح والإكمال .
وهذه هي الخطيئة الأم ، التي نسلت منها باقي المشكلات !

(٤)

أما أهم مشكلات هذه الطبعة المبتسرة من فتاوى الشيخ العلامة بخيت
المطيعي ؛ فإنني ، بعد طول نظر وتدقيق فيها ، أسردها الآن سرّداً ، وستكون
لي - بعون الله تعالى - مع هذه المشكلات وقفة أطول عند خروج النسخة
الشرعية المحررة المزينة ، لأقارن بينها وبين هذه المنحولة . . إحقاقاً للحق ،
وحفظاً للتاريخ ، واعتذاراً للعلم وأهله . . لا سيما صاحب المناسبة كلها :
العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي - رحمة الله عليه - !





- ١- النسخة المنحولة ناقصة أكثر من ضعف عدد الصفحات ، أي أنها تنقص أكثر من خمسمائة صفحة ، كان الدكتور لا يزال يعمل على إنجازها .
- ٢- النسخة بلا تقديم ممن وضع اسمه على صدرها جامعاً ومُعِدّاً ! فهل يليق بأستاذ جامعي أن يُصدر كتاباً دون أي تقديم منه يوضح عمله ومنهجه ؟!
- ٣- بها مشكلات كثيرة جداً في التصنيف والتبويب . بل يسعني القول إنها فاسدة من جهة الترتيب الموضوعي ، بتداخل الموضوعات ، وتكرارها ، وكون بعضها ليس في محله اللائق . . . إلخ .
- ٤- بها سقط ونقص في عدد من المواضع .
- ٥- الفتاوى غير موثقة من مصادرها ، وليست في « مقدمة » أحد الناشرين أية إشارة إلى أية مصادر استقيت منها مادة الكتاب!
- ٦- بها أخطاء طباعية ، وهي وإن لم تكن كثيرة (بالنسبة للحال المتدهورة لجلّ الطباعة العربية في هذا الزمان التعس باستهانة أهله!) إلا أنها مؤثرة سلباً في بعض المواطن .

(٥)

من أجل هذا كله . . . يترقب - بكل شغف - كلُّ عارف قدر المطيعي النسخة الشرعية المحرّرة المزيّدة من « الفتاوى للإمام العلامة محمد بن بخيت المطيعي » ، التي يعكف على إنجاز لمساتها الأخيرة دكتور محمد سالم أبو عاصي ، والذي أخبرني بأنها ستكون - بعون الله تعالى - مُبرّأة من سوءات تلك المنحولة المبتسرة ، فضلاً عما سيصنعه فيها ، وهو كما علمت منه :

- ١- كتابة المقدمة الوافية .
- ٢- استدراك النقص الكبير ، المتمثل في أكثر من قدر النصف من النسخة المنحولة ، ومنه بعض المخطوطات النادرة التي عثر عليها والتي تطبع لأول مرة .





٣- إعادة تصنيف الفتاوى تصنيفاً علمياً وموضوعياً سليماً ، مع عنونة الفتاوى عنونة دالة .

٤- إضافة توثيق الفتاوى توثيقاً دقيقاً .

٥- إضافة كثير من التعليقات والتوضيحات في الحواشي .

٦- إعادة تحرير المتن تحريراً شاملاً .

(٦)

وفي انتظار هذه النسخة المخدومة من فتاوى الشيخ بخيت ، ثم المشروع الكبير الطموح « الأعمال الكاملة للشيخ العلامة محمد بخيت المطيعي » . .
ليس أمامنا إلا أن ندعو لشيخ الأشياخ العلامة المتفطن مفتي الديار وخاتمة محققى زمانه : « اللهم تقبل عمله ، واغفر زلته .. غيرَ خالٍ من عفوك ، ولا محرومٍ من إكرامك . اللهم أسبغ عليه الواسعَ من فضلك ، والمأمولَ من إحسانك . اللهم أتمم عليه نعمتك بالرضا ، وآنسْ وحشته في قبره بالرحمة ، واجعل جودك بلالاً له من ظمأ البلى ، ورضوانك نوراً له في ظلام الثرى » .
ثم نشكر تلميذ تلامذته البار به وبأمثاله من أهل العلم والفضل . . شكر الله له وأحسن إليه في الدارين .

ثم نترحم على أنفسنا ، وزماننا ، الضنين بما يجب علينا (بوصفنا مسلمين أولاً ، ومهتمين بالعلم والمعرفة ثانياً) من إتقان وتجويد ، ومحاولة مقاربة الإحسان الأمر به الله - تبارك اسمه البديع - والكاتبه على كل شيء . . فكيف بالعلم الشريف وأهله ؟ !

أحمد عبد الرحيم





ملحق ثان

نماذج من صور المخطوطات
التي تطبع لأول مرة في هذا المجموع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف
المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد فنقول العبد الفقير محمد بخيت المطيعي
الحقفي الأزهري غفر الله له ولوالديه وللمسلمين أجمعين
آمين

قد وردنا السؤال الآتي من حضرة الشيخ إبراهيم
أعرجي من مطوس غربية
هل يجزئ في الذكر بدو آله الوالد مد الآمه آله ود على القول
باعتباط أو التماس على قوله تعالى وتطوبوا بالله الظننا وهل هي كلمة
قرآنية تبقى على قرآنه ولو قصصه اذكر واذا ما ذكرنا فما حكم
مدها آله وهل يجزئ عدم مدله الركن وقوله بحسب لعمرك
اصلا وهل يجزئ الذكر بآه ممدودة ايضا وهل يجزئ رفع الصوت
بأنذكر في المسجد مع وجود خطيبه يخشع عليهم للتشريف
بسم

الصفحة الأولى من المخطوط (١)





اهل الله ولو كانت فيه جميع الخيرات لم نزلهم على قاري الدوراد
 انه يقراها على انزل صارده منه ونسبته لا بدعية التي لا وهكذا
 قصه السارو الصغيرة التي جميعها فانهم انما قصدوا برب
 اعانة الدعوى على الخاتما فيله وما قصدوا انه يكونه حاد منهم
 ما لا وحاشاهم انه يقصدوا ومن فانهم عما الظاهر والظنه
 ساء ويصوره انه التقيد بالكلية خاص بكتاب الله جل شأنه
 ونسبته على انه قاري الدوراد فوبه منه انه يدور في انشا
 لغا صارده لومده فيج وعلمت انه كبر في الدعاء في الشعر
 والظن والذم والمسكنه لونه انما بعد من الملوك
 جبار السوت والرمه ماله الملك الكبير العالي المحسه
 الرؤف الصم علمت انه قرأ في مع تغير الصوت وتطهير
 الحروف مما ينافي في الشعر والخوف والخصم والذم
 والمسكنه لرب الوباب الملك العاهل في مجوز حال
 ولو يكونه فيه ثواب ولا اجر بل يكونه قاريها على هذا الوجه
 سمى بطريقه علمهم قولنا هذا انهم بالخصيه هما اللبنة
 صولسهم في الحياة الدنيا وهم بحسبه انهم يحسبه صفا
 هذا آخر ما ياله تاليه في الجواب على ذلك والحمد لله



الدكتوبه ١٤٩٩ زفر ١٩٠٩

حضرة المحترم الفضل

وردنا فطما بهم الرقيم،، كبر الرضى باب جناب السـمـل
انه لطيفكم انه نسألونا عمه اللذة اسـله الرثبه فاجاء
لونا الطله نقول

السؤال الاول

هل ينزل الشرح ويضع حد ما بينه القانده الحنفى والقانده
الحنابى

الجواب

انه الله سبحانه وتعالى انما خلقه آدم وذريته وهم النسل
ليعمر الارض فكانه من ضرورات دين بقا النسل والصلاح
ولذلك طاه الانسان مدينا بالطبع فله ضرورة بقا النسل
سرع الله سبحانه خلق الزواج ليفيد كل رجل زوجه لتخصر به
وتخصر به اولادها الرثبه رزقه لهم من الله وهى على عقد زواج
وليكون له شئ من اقايا مضمونه يملكونه دون سواه

الصفحة الاولى من المخطوط (٢)





والعيريات واقسام الخايم بامر هذير مصر بعد انتخاب منه بعينه بمقنة
 مواسر الاحكام الا انه صار ومن مصر فقط هو الذي يعينه سلطان
 العثمانه وصار قاضي السوس كغيره بعينه ايضا من قبل هذير مصر
 وهو على حال فتعيه القضاء انما يكونه دائما بامر ولي الامر سلطانا
 نظامه او نائبه ونحوه من هذا السلام الى الابد وانما تختلف
 الطرق التي يكونه التعيين حسب مقتضى ظروف الاموال
 في كل عصر

هذا امر اهدى سلامنا لجنا المسترسل اليك واننا مستعدون
 لوجابة بنباه في كل ما يسأل كما اني اهديهم عاظم سلامي





الدخعية ١٤٢٠ فبراير ١٩٠١

مضرة الفضال علمانه افندي فيقي رحمتوا في

اما بعد السلام فقد ورد لي خطابكم الرقم ١٦ بتاريخ الـ ١٢ من شهر ربيع الاول
وجوابا على السؤال الذي ورد فيقول

السؤال

ما حكم الشرع في الزيادة في القضايا المدنية وهل يجوز للقاضي في قبول الزيادة
في قضية معينة ام يراعى عدالة الجزاء التي تحكم فيها (او بالاختصار من غير حق ما يخص
بالزيادة)

الجواب

الاصل في بيانه كيفية المعاملة في المحقرة المدنية آية اللذين آخر سورة
البقرة فقال تعالى (يا ايها الذين امنوا اذا تدانتم بدينه الى اجل مسمى
فاقبضوه) يخاطب الله تعالى عباده الذين امنوا به وبشرعهم وقوانينه
التي انزل على رسوله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بانهم اذا دابروا
بعضهم بعضا وترتب لدهم على الضرر به بما هي سبب كانه من اسباب
المعاملة التي توجب الدين كبعضهم على البعض الاخر فاليوم والامارة
واستمرار المال المضروب او ان يترك المال مطلقا مثلما علمه المال

الصفحة الأولى من المخطوط (٣)





وسرور ذلك **كل ما ذكره يرجع إلى اشتراط علم الشاهد**
 بما يشهد به ومعه يشهد له ومعه يشهد عليه وانه يكون موثوقا به
 في سائر احواله لو فرغ حجة بالادلة منقضية او انه لا يجلب
 لنفسه مفعلا ونفعيا وانه لو يكون متعاضدا في سائر احواله لا يرفع
 لا يشهد له او عليه وهذا هو الخاتم الشرعي في السادة في جميع
 المحصورة لافقية بية الدين وفيها

واما مراعاة القاضي في قبول الشاهد في القضايا الدينية لمعايير
 التي يجزم فيها فان كانت مراعاة القاضي لذات ما ينفعه في
 وثوقه في سائر الشاهد ونقدية لها هو قدرها الزم انه يرفع
 ذلك حتى يحكم وهو من خارج الذم والضمير

واما ما طلبه جناب المستفتي من انه يوراه يعرف
 كل ما ينقصه بالادلة فقد بيناه جناب اجمال واما تفصيلا
 فتحتاج الى مجلدات ضخمة وهي نفعه في كتب الفقه على
 اصول بيانه وانتم تفصيل

هذا واجبت ببلغ الخ سادس جناب والسلام عليكم ورحمة الله



الكتاب ١ ديسبر ١٩٩

هذه المحرم الفل فلانة اخذت من فلانة اخذت
وبعد فقد وردنا فلانكم وبه تستعملونه على السنة الأولى الأتم بناء
على طلب جناب المستر مثلاً أنس فلياً على طه
السؤال الأول - كيف تحاشه تنفيذ الأحكام الشرعية في بلاد الرافد بالذمة الدائمة
في حال حاله المرد هو المنفذ للأحكام الشرعية أو هل تحاشه لكل محنة من طهره وظيفته في تنفيذ
لكل الأحكام

الجواب - أنه قضاء الإسلام من مبدأ ظهوره كما نراي كما نرى في جميع المرات
لذلك نرى به المرد المقيم بجميع الأركان وجميع الجانيات ومواد الخلق والمخالفات ويطبقونه
أفهامهم في جميع ذلك على قرآنية الشريعة الإسلامية وينفذونه ما يصدر منهم من
الأحكام بواسطة العدل منهم وموظفيهم الذين يعيد إليهم ذلك حتى أنه الفقيه الذي
قوله القضاء بالآخرة سببه سنة في زمنه خلافة عمر بن الخطاب وبعدها قاده أراحته في شخص
جمعه وأخضعه من أوائهم في المسجد إلى البيعة فاجتهد القضاء فأذا أصر على الرضا
أرسل إلى السجدة حتى يرد أو يعلم أحساره ولا فرق في ذلك كما بينه الوجود والحق ولا
بينه بمرور الحضر وبلد الرضا وقادته فعل جبهه قاضه خاص بل يقول في الأحكام وقادته
الخليفة الإسلامي وهو الرضا العام كبر ما يتولى الأحكام بنفسه في محل إقامة وجهته
عنه وعلى كل حال فوجهه بجمع قضاء وأمره وكانت خليفة الرضا مع القضاء أعان
القضاء على تنفيذ الأحكام ومساعدتهم في ذلك واستمر العمل على هذه اللفظ في جميع بلاد
الإسلام لوفقه به العظماء العرب وغيره إلا أنه سارت الفوضى وتفرقت كلمة المسلمين في سائر





الفصل في مصحح النسخات انما هذا من جريد احسن قريباً جداً
 السؤال الثالث - هل يجب الشاهد شعاعاً على الشرطه وانما منع من آثاره من حيث
 جزياء فانه الشاهد في الغرض اذا امتنع عنه أو الشرطه جويس وفي الدوله الفعاليه
 منبذ حتى يورث سلاطه فطر الشرع بل فقه على ذلك او يمنع
 الجواب عند ذلك - انه الشرع لا يورثه على ذلك بل حقيقة ومنع منها بانافه
 انه تم في حال في كتاب الغرض ولا يضر كاتب ولا شهود وقال نبيه سيد محمد عليه
 الصلوة والسلام (الجهل الشرعي) والفصل والعدل يقتضيه وينص ايضاً لوجه الشاهد
 انما لا يرد مقتضى ما يقتضيه حقاً يجب عليه أو آؤه وذلك بتدبيره بدانته وضمنه
 وعائنه ولا يملكه الزوراء والجبر على ذلك بحاله وغاية ما يملكه جبر الشاهد على
 المصداق المماثل القضا لولا الشرطه ولكنه لورث الشرطه الاصبها يقتضيه
 الشاهد حقاً والمدر في ذلك على وجه الشاهد وعائنه وحيث كان
 اقرى عليه المصداق هو عائنه الشاهد وديانته وضمنه فانه لا يورث مقتضيه الزوراء
 في ذلك حتى اذا اعتقد انه أو الشرطه معه لورثهم عليهم احياء وللمعه خطا بالانضام
 لولا ان الزوراء والوثوق قال تم في الغرض في كتاب الغرض (ولا يكتفوا الشرطه ومعه كمنزله
 فانه آثم قلم) وقال على الصلوة والسلام (على مثل السمس السمس) ومقتضى
 ذلك كانه الواجب على كل من علم مقامه الحقوقيه لشخصه على آخره يبادر لاداء
 الزوراء متى طلب ذلك حاصبه الله كما يجب على المتعاقب ان لا يجره الزوراء بل يكره
 مخالفة مقتضى الشرطه المأثوره مخطوط وهذا الايناج ما يستعمل القضي منه لثبوته
 والمأثوره في البحث عنه الزوراء ودرجه سلاطه سراً وعلناً متى يكره على بصيرة تام
 في تقديره في ذلك وفي حاله انما في ذلك وقت الحكم بشهادتهم
 واجبا هذا سلس وعامل فحان في باب الشرطه مثل انس وجول ذلك كمن منا



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بمثابة التقديم^(١)

بقلم حضرة صاحب الفضيلة العلامة
الجليل الشيخ محمد بخيت المطيعي

المقالة الأولى

الفتوى في الإسلام ، وخطورة منصب الإفتاء^(٢)

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين .

(١) هذا التقديم بقلم العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي عبارة عن مادتين نُشرتا مستقلةً
إحدهما عن الأخرى . .

الأولى : مذكّرة رسالة صغيرة بقلم الشيخ ، طبعها في حياته ، بالمطبعة السلفية سنة
١٣٤٦ هـ ، وعنوانها « مقدمة لمجلس الشيوخ ببيان أن وظيفة الإفتاء وظيفة شرعية
دينية يجب على ولي الأمر أن يوظف فيها من يليق لها » .
والثانية : فقرات مكثفة حول الفتوى والإفتاء ومنصبه الجليل ، في صورة مواد قانونية .
ونشرت هذه المادة في : مجلة المحاماة الشرعية ، السنة ٢ ، العدد ٤ ، شعبان
١٣٤٩ هـ - يناير ١٩٣١ م ، ص ٣١٤ - ٣١٦ .

وقد رأينا إدراجهما معاً في صدر هذا المجموع المبارك ليكونا بمثابة التقديم بين يدي
فتاوى الشيخ المطيعي عليه رحمة الله .

(٢) « مذكّرة مقدمة لمجلس الشيوخ ببيان أن وظيفة الإفتاء وظيفة شرعية دينية يجب على
ولي الأمر أن يوظف فيها من يليق لها » ، المطبعة السلفية / القاهرة ، سنة ١٣٤٦ هـ .





حضرة صاحب العزة وكيل مجلس الشيوخ . .

أرجو عرض ما يأتي على نظر مجلس الشيوخ الموقر أنه تقدّم اقتراح بطلب إلغاء وظيفة الإفتاء بالديار المصرية ، ولما لإقرار هذا الاقتراح من المضارّ الكثيرة أردت أن أعرض للمجلس أن وظيفة الفتيا كوظيفة القضاء من أهمّ مصالح المسلمين ، وتعدّ في شريعة الإسلام من الفرائض الدينية التي يجب على وليّ الأمر مراعاتها ، ونصب من يقوم بها ممن هو أهل لها من العلماء وإن لم يقم وليّ الأمر بذلك كان آثماً .

والأصل في ذلك أن جميع الخطط الدينية كانت للنبي ﷺ وحده ، فلما كثّر المسلمون أقام من ينوب عنه في تلك الخطط فجعل من قبله ولاية ، وأمراء ، وقضاة ، ومفتين ، وغير ذلك مما اقتضاه نظام الحكم في عصره ﷺ ، ثم تبعه في ذلك الخلفاء الراشدون واستمرّ العمل على ذلك إلى يومنا هذا .

وكلّ وال يملك في ملكه جباية الخراج وتعيين الحكام وغير ذلك تكون تلك الخطط في مملكته من وظائفه ، يُعيّن فيها من ينوب عنه في كلّ منها .

ولذلك لما ذكّر ابن خلدون الخطط الدينية المختصّة بالخلافة وترجع إلى الخطط الملوكية السلطانية ، عدّها منها الفتيا ، وجعلها من مصالح المسلمين ، وجعل مراعاتها من الواجبات على وليّ الأمر (انظر ص ١٨٢ من مقدمته).

وقال الجلال الدوّاني في شرحه على العقائد العضدية ص ٦٨ : يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة وإلزام المعاندين ، وإرشاد المسترشدين ، وقد ذكر الفقهاء أنه لا بدّ أن يكون في كلّ حدّ مسافة القصر شخص متّصف بهذه الصفة ، ويسمّى « المنصوب للذب والمنع » ويحرّم على الإمام إخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص ، كما يحرم عليه إخلاء مسافة العدو عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي تحتاج إليها العامة اهـ . وهذا هو المسمّى بالمفتي الآن . قال في الحواشي الجديدة : مسافة العدو التظلم إلى القاضي لأجل عدم حضور الخصم لبعده . وحكم الشرع في هذه



المسألة أن الخصم إذا كان في موضع لو ابتكر إليه يحضر مجلس القضاء ويجب خصمه ويبيت في منزلة فالقاضي يحضره بخط الإحضار ، فالمقصود ههنا أنه يجب على الإمام نصب من هو عالم بظواهر الشريعة والأحكام ؛ ليرجع إليه الناس في حوائجهم الشرعية في هذه المسافة بأن يذهب الناس إليه بكرة ويرجعون إلى منازلهم مساء . ١ هـ .

وقال صاحب النهر : والأصح أن الإفتاء غير مكروه لمن كان أهلاً . وعلى ولي الأمر أن يبحث عمن يصلح للفتوى ويمنع من لا يصلح . ونُقِلَ عن بعض الشافعية أنه إن لم يكن غيره تعيّن عليه ، وإلا فهو فرض كفاية . ١ هـ .

وليس من ضروريات إقامة ولي الأمر مفتياً وتوظيفه شرعاً أن يكون لهذا المفتي مرتب من بيت المال (المالية) بل المفتي عامل للمسلمين قد حبس نفسه لعملهم ، فيجب أجره من مالهم . فإن أخذه من بيت المال فليس له أن يأخذ من الناس شيئاً ، وإن لم يكن له مرتب أخذ أجره ممن يستفتيه .

وعلى ذلك لا يلزم من إلغاء مرتبه وحذفه من ميزانية الدولة إلغاء الوظيفة التي يجب على ولي الأمر أن يقيم فيها من يليق لها .

وأنا لا أظن أن المجلس يوافق على أن المفتي يأخذ أجره ممن يستفتيه ، ويرى المجلس الموقر أنني لا أدافع عن راتب الوظيفة ودرجته في الميزانية أو حذفه منها ، وإنما أنا أبين حكم الشريعة في وظيفة الفتيا ذاتها كإحدى الخطط الدينية التي يجب على ولي الأمر أن ينصب فيها من يقوم بها نيابة عنه .

• أهمية وظيفة الإفتاء

إن وظيفة الإفتاء من أهم الوظائف التي يلزم أن تكون قائمة دائمة بالديار المصرية لوجوه :

أولاً : أن جميع وزارات الحكومة وتوابعها كالمحافظة ونحوها يرجعون إليه فيما يتعلق بالمسائل الشرعية لأن فتواه باعتباره موظفاً يكون لها الصبغة





الرَّسْمِيَّةُ ، فيصحُّ للحكومة أن تعتمد عليها ، وترجع - فيما يتعلق بتلك المسائل - إليها .

ثانياً : أن كثيراً من القضايا المدنية التي تُنظرُ بالمحاكم الأهلية تحتاج المحكمة التي تنظرُ بها القضية إلى أن تتنوّر في حكمها بفتوى شرعية ، ولكنها لا تطلب ذلك بصفة رسمية ، فحينئذٍ يلجأ الخصوم إلى الحصول على فتوى شرعية بما ذُكرَ ويقدمونها لتلك المحكمة كمستند . فلو لم يكن بالديار المصرية مفتٍ موظفٍ يمكن أن يأتي كُلُّ واحد من الخصمين بفتوى شرعية تؤيد طلباته ، ولا يُعَدُّ وجودُ مفتٍ يكون بحراً في ذِمَّتِهِ يعطيه ما يطلبه . فوجود مفتٍ موظفٍ لفتواه الصبغة الرسمية ترفع الإشكال ، ويمكن للمحكمة المنظور بها القضية أن تعتمد عليها وتستشير بما فيها .

ثالثاً : أنَّ المفتي الذي يقيمه وليُّ الأمر في مصر ليس مرجعاً في الفتاوى للمسلمين فقط ، بل غيرهم من الملل الأخرى يرجعون إليه في فتاواه ، ويعملون بها فيما يتعلّق بالمواريث والأوقاف .

رابعاً : أن المواد التي يقع فيها الخلاف بين الأسر ذوات الشرف والعماد بالقطر المصري لا يريدون أن يلجأوا فيها إلى القضاء - شرعياً كان أو أهلياً - حفظاً لكيان تلك الأسر فيلجأون إلى فتوى المفتي الموظف بمصر . والخلاف الذي يُحسَمُ على هذا الوجه أكثر بكثير مما يُحسَمُ أمام الجهات القضائية خصوصاً في قضايا الأوقاف والمواريث ، فضلاً عن أن أكثر الخصومات أمام جهات القضاء يطول مداها وربما يموت الخصمان فتقوم ورثتهما مقامهما ولا تنتهي تلك الخصومة ، وإن انتهت بعد اللُتْيَا والتي فلا تنتهي إلا بعد أن يخسر كُلُّ من الخصمين كُلَّ شيء حتى الجلد والسقط . ويعلم ذلك لمن يرجع إلى فتاوى المفتين السابقين .

خامساً : أن مفتي الديار المصرية ليس مرجعاً للمصريين فقط في فتاواه ، بل هو مرجع لمختلف الأقطار ، لا فرق بين البعيد منها كالهند والقريب





الثاني : أن يأخذ ما يفتي به من كتاب صحيح معروف تداولته الأيدي نحو كتب محمد بن الحسن وغيرها من الكتب المشهورة التي دوت فيها أقوال المجتهدين ، فعلى هذا لو وجد بعض نسخ النواذر في زماننا لا يحل الفتوى منها وعزو ما فيها للإمام محمد ولا لأبي يوسف إلا إذا وجد النقل عنها المذكوراً في كتاب مشهور كالهداية والمبسوط .

المادة ٤ - المفتي الذي يفتي حكاية لقول المجتهد يشترط فيه ما يشترط في الراوي في باب الحديث فيلزم أن يكون مسلماً عدلاً ضابطاً يقظاً عالمًا فاهمًا .

المادة ٥ - من شرائط الفتوى أن يكون المفتي حافظاً لترتيب تقديم الأسئلة إليه فيجيب عنها على حسب ترتيب تقديمها إليه الأسبق فالأسبق وأن يعدل بين المستفتين فلا يقدم غنياً على فقير ولا كبيراً على صغير ولا عظيمًا على حقير ولا سلطاناً على رعية ولا أميراً على غيره ولا حاكماً على محكوم .

المادة ٦ - ينبغي للمفتي أن يكون نزيهاً عن كل ما يخل بالمروءة وأن يكون فقيه النفس سليم الذهن حسن التصرف عارفاً بأحوال أهل زمانه وعاداتهم واصطلاحاتهم في الألفاظ وغيرها .

المادة ٧ - لا يشترط في المفتي أن يكون حرّاً ولا ذكراً ولا ناطقاً ولا بصيراً فيصح إفتاء الأعمى والأخرس متى فهمت إشارته بل إن الناطق إذا قيل له في السؤال أيجوز كذا فحرك رأسه بالجواب يشير أي نعم جاز أن يعمل بإشارته .

المادة ٨ - من آداب المفتي أن يأخذ الكتاب بالاحترام ، وأن يقرأ السؤال ببصيرة تامة مرة بعد أخرى حتى يفهم السؤال ثم يجيب عنه .

المادة ٩ - لا يجوز للمفتي جواب السؤال ينبغي أن يكتب عقبيه الله أعلم ونحوه إلا إذا كان الجواب في المسائل الدينية وكان بما أجمع عليه أهل السنة والجماعة فيجيب على وجه القطع ولكن ينبغي أن يقول والله الموفق ونحوه .





المادة ١١- الأفضل للمفتي أن يأخذ بنفسه كل سؤال يقدم إليه ولا يوسط شخصاً غيره بينه وبين المستفتي وإن وسَّط أميناً جاز .

المادة ١٢- يجب أن يكون المفتي حليماً رزيناً لين القول منبسط الوجه .

المادة ١٣- إذا كان الشاب البالغ حافظاً للروايات واقفاً على الدرايات ووجوه الأدلة محافظاً على الطاعات مجانباً للشبهات والشهوات جاز أن يكون مفتياً بل هو أولى من كبير لم يكن مثله . فإن العالم كبير ولو كان صغير السن والجاه .

المادة ١٤- ليس على المفتي أن يبين الدليل على ما أفتى به ، إذا لم يسأل عنه ، وكذا إن سئل عنه ولكن إن بين ذلك جاز وكان أولى اطمئناناً للنفوس .

المادة ١٥- المفتي إذا أخطأ في الفتوى وجب عليه أن يرجع إلى الصواب ولا يستحي ولا يستكف من ذلك .

المادة ١٦- يشترط في المفتي إذا كان مقلداً أن يكون حافظاً لمذهب إمامه عارفاً بقواعده وأساليبه قادراً على مراجعة كتبه المدونة فيه . وفي اشتراط معرفته للحساب بقدر ما يحتاج إليه في تصحيح المسائل التي يحتاج تصحيحها إلى الحساب وجهان أرجحهما فيما أرى الاشتراط .

المادة ١٧- إذا كان الشخص عالماً بالأصول دون الفروع أو كان من أهل البحث في الخلاف بين الأئمة فقط ولم يكن عالماً بالفروع لا يجوز أن يكون مفتياً ولا أن يفتي فيما لا يعرفه من الفروع الشرعية .

المادة ١٨- لا يجب على المفتي أن يفتي فيما لم يقع من الحوادث فلو استفتى عن حكم حادثة قبل أن تقع على تقدير الوقوع لا يجب عليه الجواب عنها .

المادة ١٩- يحرم على المفتي أن يتساهل في الفتوى وأن يتبع الحيل في فتواه خصوصاً إذا فسدت أغراض السائلين . وكذلك يحرم على السائل أن



يستفتي ممن يكون معروفاً بالتساهل أو التحايل في الفتوى . وكذا يحرم على المفتي أن يعلم الناس الحيل وإلا كان ماجناً وجب على ولي الأمر منعه من الفتوى .

المادة ٢٠ - لا يفتي المفتي في حال تغير أخلاقه وخروجه عن حد الاعتدال ولو بفرح وسرور ولا في حال مدافعة الأخبثين ومع كل ذلك إذا أفتى معتقداً أن ذلك لا يمنعه عن إدراك الصواب جازت فتواه لكن يكون حينئذ مخاطراً في نفسه ودينه .

المادة ٢١ - الأولى للمفتي أن يتبرع بالفتوى ولا يأخذ أجرة من المستفتي فإن جعل له أهل البلد الذي يفتي فيه مرتباً على الفتوى جاز له أخذه وإن استأجروه على الفتوى بأجر معين جاز ذلك ، وله أخذ الأجرة والأولى أن تكون بقدر أجر كتابة مثله ، هذا إذا لم يكن له مرتب من الحكومة ، أما إذا كان له مرتب منها فلا يحل له أن يأخذ شيئاً على الفتوى .

المادة ٢٢ - على الإمام أن يعين مدرساً لتعليم الناس أحكام دينهم وأن يوظف مفتياً في كل مسافة غلوة يرجع إليه الناس في أحكام حوادثهم وأن يرتب لكل من المدرس والمفتي كفايته من بيت المال .

المادة ٢٣ - يجب أن يكون المفتي فيما يتعلق بالألفاظ عارفاً باصطلاح أهل البلد الذي يفتي فيه . فمتى كان لكل أهل بلد اصطلاح في ألفاظ مخصوصة ؛ فلا يجوز أن يفتي فيهم - فيما يتعلق بالألفاظ - إلا من يعرف اصطلاحهم .

المادة ٢٤ - يجب على المفتي أن يفتي بالقول الراجح في مذهبه متى كان مقلداً . وإن كان مجتهداً أفتى برأيه نفسه . إلا إذا طلب المستفتي الفتوى على رأي غيره . . فيفتيه بذلك إذا كان عالماً به .

* * *



كتاب التفسير

(١).

الكلام على قوله تعالى ﴿ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾

ذكر صاحب «الكشاف» في تفسير قوله تعالى : ﴿ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ (البقرة: ٢٣) ، أَنَّ ﴿ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ متعلق بـ ﴿ بِسُورَةٍ ﴾ صفة لها ، والضمير لـ ﴿ مِمَّا نَزَّلْنَا ﴾ ، أو لـ ﴿ عَلَى عَبْدِنَا ﴾ ، ويجوز أن يتعلق بقوله تعالى : ﴿ فَأَتُوا ﴾ ، والضمير للعبد ، فلم يجوز في الوجه الأول كون الضمير لـ ﴿ مِمَّا نَزَّلْنَا ﴾ تصريحاً ، ومنع ذلك في الوجه الثاني تلويحاً ؟ وهل ثمَّ حكمة خفية أو نكتة معنوية ؟ وهل كلام العلامة سعد الدين مقبول ؟ وهل توجيه الفاضل الجاربردي معقول ؟

«الجواب» : قال الشَّهاب الخفاجيُّ : المراد من الآية التَّحْدِي وتعجيز بلغاء العرب المرتابين في القرآن بالإتيان بما يضاويه ، فمقتضى المقام أن يقال لهم : معاشر الفصحاء المرتابين في أنَّ القرآن من ربِّ العالمين ، اتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاً بطراز الإعجاز . ١ هـ .

فيكون إعجاز القرآن إمَّا لكونه في أعلى مراتب البلاغة ، أو لكونه مأثياً به من العبد الأميِّ الذي لم يمارس شيئاً من العلوم ، فالمطلوب في مقام التَّحْدِي الذي سيق له الآية : إمَّا الإتيان بسورة مماثلة للقرآن المنزل ، أو تكون مأثياً بها من مثل هذا العبد الأميِّ ، وأمَّا كونها مأثياً بها من مثل القرآن فليس بمطلوب في هذا المقام ، لأنه لو فرض إتيانهم بمقدار سورة مماثل للقرآن في



البلاغة من خطبهم أو أشعارهم حصلت المعارضة ، وإن لم تكن تلك الخطبة التي منها ذلك المقدار المماثل ، أو ذلك الشعر الذي منه ما ذكر مثل القرآن في البلاغة .

وقوله تعالى : ﴿ فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ﴾ (البقرة: ٢٣) ، يحتمل - بحسب ذاته وبقطع النظر عما يلائم المعنى المسوق له - وجوهاً يتوقف معرفة ما أشار إليه صاحب «الكشاف» على بيانها ومعرفة الصحيح الملائم وغير الملائم ، فنقول : إما أن يكون قوله : ﴿ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ صفةً لـ «سورة» و ﴿ مِّن ﴾ على هذا إما للابتداء ، وإما للبيان ، وإما للتبويض ، وإما للبدل ، وإما للمجازة ، وإما أن يكون قوله : ﴿ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ متعلقاً بقوله : ﴿ فَاتُّوا ﴾ ، وفيه الاحتمالات المذكورة جميعها فعلى تقدير كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ صفةً لـ «سورة» و ﴿ مِّن ﴾ للابتداء إن كان الضمير لـ «ما نزلنا» كان المعنى : فاتوا بسورة مبتدأة من مثل القرآن المنزل ، و ﴿ مِّن ﴾ الابتدائية كما صرح به عبد الحكيم في «حواشي البيضاوي» تقتضي كون مجرورها موضعاً انفصل منه الشيء ، ومن المحال انفصال الشيء وخروجه من المعدوم ، فلا بد من وجود المثل . ا هـ .

فيكون المتحدى به هو إتيانهم بسورة من هذا المثل الموجود ، وليس هذا المعنى بمراد قطعاً ، فضلاً عن كونه غير صحيح في ذاته ، وإن كان الضمير للعبد كان المعنى فاتوا بسورة محلاة بطراز البلاغة صادرة من مثل هذا العبد الأمي ، وهو بهذا الاعتبار معجز للبشر عن الإتيان بمثله . ومثل هذا العبد في البشرية وكونه أمياً لم يمارس العلوم كثير موجود ، فلا ضرر في جعل ﴿ مِّن ﴾ ابتدائيةً على هذا ، وعلى تقدير كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ صفةً لـ «سورة» و ﴿ مِّن ﴾ للبيان إن كان الضمير لـ «ما نزلنا» كان المعنى : فاتوا بسورة هي مثل ما نزلنا في كونها محلاة بطراز البلاغة ، فكأنه يقول : يا أيها الفصحاء المرتابون في أن القرآن من عند رب العالمين ، اتوا بسورة تكون مماثلة له في ذلك الطراز ، وهذا المعنى أيضاً صحيح موافق لما سبقت له الآية .



وإن كان الضمير للعبد كان المعنى : فأتوا بسورة هي مثل العبد ، ولا يخفى عدم صحته وعدم ملاءمته لسوق الآية ، وعلى كون ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ صفةً ، و﴿ مِنْ ﴾ للتبويض إن كان الضمير لـ « ما نزلنا » كان المعنى : فأتوا بسورة تكون بعضاً من مثل المنزل . وقد علمت أنه ليس المقصود بالتحدي إتيانهم بسورة بعض مثل المنزل ، بل المقصود في مقام التحدي إما مماثلة السورة للمنزل ، أو كونها مأتياً بها من مثل هذا العبد ، حتى لو فرض إتيانهم بمقدار سورة مماثلة للمنزل ، ولم تكن بعضاً من كلام مثله حصلت المعارضة ، فعلى تقدير جعل ﴿ مِنْ ﴾ تبعيضية لا يكون المعنى ملائماً للمقصود ، وتكون الآية قد صرحت بما ليس بمقصود وهو مماثلة الكل ، وتركت التصريح بما هو المقصود ، وهو مماثلة السورة المطلوب الإتيان بها ، وإن كان الضمير للعبد كان المعنى : فأتوا بسورة تكون بعض مثل العبد . وليس بصحيح ولا ملائم ، وعلى كون ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ صفةً لـ «سورة» ، و﴿ مِنْ ﴾ للبدل أو للمجاوزة إن كان الضمير لـ « ما نزلنا » كان المعنى : فأتوا بسورة بدل مثله أو متجاوزة مثله ، وهو معنى لا يلائم المطلوب في مقام التحدي ، فضلاً عما يلزم عليه من إقحام لفظ « مثل » بلا فائدة تدعو إليه .

وإن كان الضمير للعبد كان المعنى : فأتوا بسورة بدل مثل العبد ، أو متجاوزة مثل العبد ، ولا يخفى عدم صحته وملاءمته .

وعلى تقدير كون ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ متعلقاً بقوله : ﴿ فَأْتُوا ﴾ إن كان الضمير لـ « ما نزلنا » و﴿ مِنْ ﴾ للابتداء كان المعنى : فأتوا بسورة إتياناً مبتدأً ومنفصلاً من مثل ما نزلنا ، وقد علمت مما تقدم أن « من » الابتدائية تقتضي كون مجرورها موضعاً انفصل منه الشيء ، ومن المحال انفصال الشيء وخروجه من المعدم ، فلا بد من كون المثل موجوداً . وإن كان الضمير للعبد و« من » للابتداء كان المعنى : فأتوا بسورة إتياناً من مثل العبد ، ومثله فيما ذكرنا موجود ، والتحدي بكونها مأتياً بها من مثله في البشرية ، وكونه أمياً ، وإن كان





الضمير على ذلك التقدير لـ «ما نَزَّلْنَا» و«من» للبيان ، كان خلاف المفروض ؛ لأنَّ البيانية لا تكون إلاَّ مستقرًّا ؛ وعلى تقدير تعلُّقها بقوله : ﴿ فَأَتُوا ﴾ تكون لغواً ، و﴿ مِّنْ مِّثْلِهِ ﴾ إن كان الضمير للعبد و ﴿ مِّنْ ﴾ للبيان .

وإن كان الضمير لـ «ما نَزَّلْنَا» و«من» للتَّبْعِيض فهو وإن كان لا يقتضي وجود المِثْل ؛ لأنَّ المِثْلِيَّة للبعض المفروض اللازمة لمماثلتها للقرآن كافية في سلوك طريق الكناية ، لكن ليس المعنى عليه في المقصود من أنَّ التَّحْدِيَّ إِنَّمَا هو بالإتيان بسورة مماثلة للمنزل لا بالإتيان بسورة بعض مثله ، كما مرَّ . وإن كان الضمير للعبد و«من» للتَّبْعِيض فلا يخفى بطلانه وعدم ملاءمته للمقصود . وإن كان الضمير لـ «ما نَزَّلْنَا» و«من» للبدل أو للمجاوزة كان المعنى : فأتوا بسورة بدلاً من مثله أو متجاوزين مثله ، ولا يخفى عدم ملاءمته للمقصود مع استلزامه إقحام «مثل» بلا فائدة ، ومن ذلك الذي فصلنا تعلم أنَّ قوله تعالى : ﴿ مِّنْ مِّثْلِهِ ﴾ إن جُعِلَ صفةً لـ «سورة» . فإن كان الضمير لـ «ما نزلنا» تعيَّن أن تكون «من» بيانيةً ، وإن كان الضمير للعبد تعيَّن أن تكون ابتدائيةً ، وكلاهما صحيح وملائم للمقصود ، فمقتضى المقام على الأول أن يقال لهم : يا معاشر الفصحاء المرتابين في أنَّ القرآن من عند الله ، اتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاةً بطراز الإعجاز مثل القرآن . ومقتضى المقام على الثاني أن يقال لهم : اتوا بمقدار أقصر سورة محلاةً بطراز الإعجاز تكون صادرةً من مثل هذا العبد في البشرية ، وعدم ممارسته العلوم ، ولا يجوز غير هذين لما سبق وباعتبارهما ، صحَّ - على كون ﴿ مِّنْ مِّثْلِهِ ﴾ صفةً - عود الضمير لـ «ما نزلنا» ، وتكون «من» بيانيةً لا غير ؛ أو الضمير للعبد ، وتكون «من» ابتدائيةً لا غير ، كما قال صاحب «الكشاف» .

وإن جعل قوله : ﴿ مِّنْ مِّثْلِهِ ﴾ متعلِّقاً بقوله : ﴿ فَأَتُوا ﴾ تعيَّن أن تكون ﴿ مِّنْ ﴾ ابتدائيةً ، وحينئذٍ يتعيَّن أن يكون الضمير للعبد كما قال صاحب «الكشاف» ؛ لأنَّ المعنى عليه يلانم مقتضى المقام كما مرَّ ، وهذا الذي قلناه





بيان وتفصيل لقول عبد الحكيم في « حواشيه على البيضاوي » بعد أن ردّ كلام السعد وغيره ، فالوجه أن يقال : إن « من » الابتدائية تقتضي كون مجرورها موضعاً انفصل منه الشيء ، ومن المحال انفصال الشيء وخروجه من المعدوم ، فلا بدّ من وجود المثل سواء جعلت ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ صفةً لسورة ، أو صلة ﴿ فَأَتُوا ﴾ ، ولذا لم يجوز المصنّف كونها ابتدائيةً على تقدير كونها صفةً لسورة ، والضمير له « ما نزلنا » .

وأما الحمل على التبويض فلا يقتضي وجود المثل ؛ لأنّ المِثْلِيَّةَ للبعض المفروض اللازمة لمماثلتها للقرآن كاف في سلوك طريق الكناية كما مرّ ، بخلاف كونها منفصلةً وخارجةً عن المثل . وبهذا تبين وجه آخر ؛ لعدم صحّة كونها ابتدائيةً على تقدير إرجاع الضمير له « ما نزلنا » ، وهو أن إعجاز القرآن : إمّا لكونه في أعلى مرتبة البلاغة ، أو لكونه مأتياً به من العبد الأميّ . فالمطلوب في مقام التحدّي : إما مماثلة السورة إياه ، أو كونها مأتياً بها من مثل العبد .

وأما كونها مأتياً بها من مثل القرآن فكلاً ، حتى لو فرض إتيانهم بمقدار ثلاث آيات مماثل للقرآن في البلاغة من خطبهم أو أشعارهم حصل المعارضة ، وإن لم تكن الخطبة أو ذلك الشعر مثل القرآن في البلاغة ، بل نقول على تقدير إرجاع الضمير إلى « ما نزلنا » : لا يصحّ الحمل على الابتداء سواء قلنا : إنها تقتضي وجود المثل أو لا .

أمّا الأوّل : فلاّنه يعدّ وجود مثل القرآن لا معنى للتحدّي بسورة من مثله لتحقيق المعارضة حينئذ كلاً أو بعضاً .

وأما على الثاني : فلاّنه يكون المأمور به الإتيان بسورة منفصلة وخارجة من معدوم وممتنع ، والمعجزة لا بدّ وأن تكون أمراً ممكناً في نفسه ، إلّا أنّه خارق للعادة ، فتدبر فإنّه من المداخض ، والله الموفق . اهـ .





وبذلك علم الحكمة الخفية والنكتة المعنوية التي حملت صاحب «الكشاف» على تجويزه عود الضمير له «ما نزلنا» صريحاً إن جعل ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ صفة له «سورة»، ومنعه ذلك إن جعل متعلقاً بقوله : ﴿فَأَتُوا﴾ .
وقد وَجَّه السعدُ التفتازاني كلامَ صاحب «الكشاف» بتوجيهات :

الأول : إنما تعيَّن حينئذٍ كون الضمير للعبد لا للمنزل ؛ لأنَّ هذا يعني ﴿فَأَتُوا﴾ أمر تعجيز باعتبار المأتي به ، والدُّوق شاهد بأنَّ تعلَّق ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ بالإتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز إلى أن يؤتى منه شيء ، ومثل النبي ﷺ في كونه بشراً أمياً موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة . وأما إذا كان صفةً لسورة فالمعجوز عنه هو الإتيان بالسورة الموصوفة فلا يقتضي وجود المثل ، بل ربَّما يقتضي انتفاءه حيث يتعلَّق به أمر التعجيز . وحاصله أنَّ قولنا : ائت بيت من الحماسة ، لا يقتضي وجود المثل ، وقولنا : ائت من الحماسة بيت يقتضي وجود المثل . ١ هـ .

وتعقَّبه عبد الحكيم بأنَّه لا فرق بين قولنا : ائت من الحماسة بيت ، وأنت بيت من الحماسة ، إذا زيد لفظ المثل . ١ هـ .

وتعقَّبه أيضاً مظفر الدين الشيرازيُّ بأنَّ مبنى كلامه أنَّه اعتبر مثل القرآن كلاً له أجزاء ، وأرجع الضمير إلى الإتيان بجزء منه ، ولهذا مثل بما مثل ، وحينئذٍ لا شك أنَّ الدُّوق يحكم بما ادَّعاه . وأما إذا جعلنا مثل القرآن كلياً يصدق على كُله وبعضه ، وعلى كلِّ كلام يكون في طبقة البلاغة القرآنية فلا نسلم شهادة الدُّوق ، بل هو يقتضي ألا يكون لهذا الكليِّ فرد غير القرآن ، ومثل هذا يقع كثيراً في محاورات الناس ، وضرب لذلك مثلاً ثم قال : فظهر أنَّه على هذا التقدير لا يلزم من تعلَّق ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ بـ ﴿فَأَتُوا﴾ أن يكون مثل القرآن موجوداً ، فلا محذور ، وأما المِثال المقيسُ عليه فلا يطابق الغرض ، لأنَّ الحماسة أنَّما تُطلق على مجموع الكتاب ، فلا بدَّ أن يكون مثله كتاباً آخر ، ويلزم المحذور . وأما القرآن فإنَّ له مفهوماً كلياً صادقاً على الكلِّ والأبعاض



إلى حدٍّ لا تزول عنه البلاغة القرآنية ، وحينئذ يكون الغرض منه المفهوم الكلّيّ ، وهو نوع من أنواع الكلام البليغ فردّه القرآن ، وقد أمروا بالإتيان بفرد آخر من هذا النوع ، فلا محذور كما لا يخفى . ١٠ هـ .

وتعقبه الألوسي بأنّ المتبادر من مثل القرآن الكلّ ، ويقوّيه التعبير عن القرآن بـ « ما نزلنا » ، على أنّ لقائل أن يقول : إن الذوق السليم شاهد بما ذكره كيف كان المثل ولا ينكر الشهادة إلّا من فقده . ١١ هـ .

وهو ليس بشيء ، لأنه لا شبهة في أنّ القرآن اسم للمفهوم الكلّيّ ، فلا وجه لدعوى التبادر المذكور . و « ما نزلنا » مفهوم كلّيّ أيضاً صادق بكلّ القرآن وبعضه ، فلا وجه للتقوية ، والذوق السليم كلّ إنسان يدعيه لنفسه فلا يقوم حجة بلا بيان . ونقول : إننا بتسليم كلّ ما قاله السعد فسواء جعل ﴿ مِنْ مِّثْلِهِ ﴾ صفةً ، أو تعلّق بقوله : ﴿ فَأَتُوا ﴾ فالآية من قبيل : انت بيت من الحماسة . إذ تعلّق به ﴿ فَأَتُوا ﴾ لا يغيّر تركيب الآية ، وإنّ ﴿ مِنْ مِّثْلِهِ ﴾ واقعة بعد سورة على كلّ حال ، وقد سلّم أنّ قولنا : انت بيت من مثل الحماسة . لا يقتضي وجود المثل ، ولم يفرّق بين ما إذا تعلّق من مثل الحماسة بقولنا : انت ، وما إذا جعل صفةً لبيت مع أنّ فيه الاحتمالين كما لا يخفى .

التوجيه الثاني : إنه إذا تعلّق بـ ﴿ فَأَتُوا ﴾ فـ ﴿ مِنْ ﴾ للابتداء ونحوه ، إذ لا مبهم ليبيّن ، ولا سبيل إلى التبعيضية لأنّه لا معنى لإتيان البعض ، ولا مجال لتقدير الباء مع « من » ، كيف وقد ذكر المأثي به صريحاً وهو السورة ، وإذا كانت « من » للابتداء تعيّن كون الضمير للبعد ، لأنّه المبدأ للإتيان لا مثل القرآن ، وفيه أنّ المبدأ ليس هنا هو الفاعل لينحصر في المتكلّم ، على أنّ المتكلّم ليس مبدأ للإتيان بكلام غيره بل لكلام نفسه ، بل معناه أنّه يتّصل به الأمر الذي اعتبر له ابتداءً حقيقةً أو توهماً كالبصرة للخروج ، والقرآن للإتيان .

التوجيه الثالث : إنه إذا كان الضمير لـ « ما نزلنا » و ﴿ مِنْ ﴾ صلة ﴿ فَأَتُوا ﴾ ، كان المعنى : فاتوا من منزل مثله بسورة ، فكان مماثلة ذلك المنزل بهذا المنزل





هو المطلوب ، لا مماثلة سورة واحدة منه بسورة من هذا . وظاهر أن المقصود خلافه ، كما نطق به الآي الآخر ، وفيه أن إضافة المثل إلى المنزل لا تقتضي اعتبار موصوفه منزلاً ، ألا ترى أنه إذا جعل صفة سورة لم يكن المعنى : بسورة من منزل مثل القرآن ، وكيف يتوهم والمقصود التعجيز عن أن يأتوا من عند أنفسهم بسورة من مثل القرآن ، ولو سلم فدعوى الظهور غير ظاهرة .

التوجيه الرابع : إن ﴿ مِنْ مِّثْلِهِ ﴾ إذا كان صلة ﴿ فَأَتُوا ﴾ كان المعنى : فأتوا من عند المثل كما في : اتوا من زيد بكتاب ، ولا يصح أن يقال : اتوا من عند مثل القرآن ، بخلاف : من عند مثل العبد . وفيه أن دعوى كون المعنى كما قال ممنوعة منعاً واضحاً ، وأما توجيه الجاربردي فقد قل السيوطي في كتاب « الأشباه والنظائر النحوية » : كتب العضد مستفتياً علماء عصره : يا أدلاء الهدى ومصابيح الدجى ، حيّاكم الله وبيّاكم ، وألهنا الحق بتحقيقه وإياكم ، ها أنا من نوركم مقتبس ، وبضوء ناركم للهدى ملتمس ، ممتحن بالقصور لا ممتحن ذو غرور ، ينشد بإطلاق لسان وأرقّ جنان :

ألا قُلْ لِسُكَّانِ وَادِي الْجَمَى هَيْبًا لَكُمْ فِي الْجَنَانِ الْخُلُودِ
أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ فَيْضًا فَنَحْنُ عُطَّاشَى وَأَنْتُمْ زُرُودُ

قد استبهم قول صاحب الكشاف - أفيضت عليه سجال الألفاظ - ﴿ مِنْ مِّثْلِهِ ﴾ متعلق ﴿ بِسُورَةٍ ﴾ صفة لها أي : بسورة كائنة من مثله ، والضمير لـ « ما نزلنا » ، أو لـ « عبدنا » ويجوز أن يتعلّق بقوله : ﴿ فَأَتُوا ﴾ والضمير للعبد ، حيث جوز في الوجه الأول كون الضمير لـ « ما نزلنا » تصريحاً ، وحظره في الوجه الثاني تلويحاً ، فليت شعري ما الفرق بين : فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا ، وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة ؟ وهل ثمّ حكمة خفية أو نكتة معنوية ، أو هو تحكم بحت ؟ بل هذا مستبعد من مثله ، فإن رأيت كشف الرّيبة ، وإماطة الشبهة ، والإنعام بالجواب أثبتتم أجزل الأجر والثواب .



فكتب العلامة فخر الدين الجاربردي مجيباً : وعقد تمنّي الشعور معلّقاً بالاستعلام ، لما وقع الذخيل مع الأصيل إلّا دخل في الإبهام أشعر بأنّ المتمنى تحقّق ثبوت شيء ما منها ، والانتفاء رأساً ، ولا يستراب أنّ انتفاء الفائدة اللفظيّة والفائدة المعنويّة يجعل التخصيص ساذجاً ، فإن رفع الإبهام بنصب البعض لكسر الباقي جزءاً فما معنى التخصيص على البيان ؟ فاضرب عن الكشف صفحاً ، فجانبا الاستدراك كما في الاستكشاف ، وإن ريم ما يعنى بالتحقيق فيه ، والأخصّ في الاستعمال : قريع الإله الإله لإزالة خبير ، كعشرة عثارها للأدخل بمنزلته في « أنزلنا » أولاً بشهادة الدغدغة لعثوره عليها ، فنزلنا ثانياً والتبيين جليس التّعيين ، فإنّها من بنات خلعت عليهنّ الثّياب ثمّ دفنتهنّ وحثوت عليهنّ الثّراب .

فَبُخِ بِاسْمِ مَنْ تَهْوَى وَذَغِيٍّ مِنَ الْكُنَى فَلَا خَيْرَ فِي اللَّذَاتِ مِنْ ذُوْنِهَا سِتْرُ

(غيره)

إِثْمِي امْرُؤُ أَسْمُ الْقَصَائِدِ لِلْعَدَى إِنَّ الْقَصَائِدَ شَرُّهَا أَغْفَالُهَا

انتهى جواب الجاربرديّ وهو كما ترى - كما قال فيه غير واحد من الأفاضل - كلام معقّد لا يفهم ، وليس جواباً عن السؤال ، بل هو كلام تمجّه أذواق الفحول من الرّجال ، وليس بتوجيه لكلام « الكشف » ، بل هو اعتراض على السؤال ، وكتب العضد ردّاً لكلام الجاربرديّ كلاماً طويلاً شتّع عليه فيه حتى أخرجه عن نوعه وفصيلته التي تؤويه ، وقد نقل الكلام بطوله السيوطي في كتابه المذكور ، وقد وقع ما كتبه العضد بعد حين في يد الشيخ إبراهيم ابن الجاربرديّ فخر الدين فألّف رسالة سمّاها : « السّيف الصّارم في قطع العضد الظّالم » . كال فيها للعضد الكيل كيلين ، والصّاع صاعين ، وحكى عن والده فيها توجّهين فقال : ممّا ذكره والذي في الفرق أنّ صاحب « الكشف » إنّما حكم بأنّ ﴿ مِنْ مَثَلِهِ ﴾ إذا كان صفة له « سورة » يجوز أن يعود الضمير إلى « ما » وإلى ﴿ عَبَدْنَا ﴾ ، وإن كان متعلّقاً بـ ﴿ قَاتُوا ﴾ تعيّن أن يكون





الضمير للعبد لأنه إذا كان صفةً ، فإن عاد الضمير إلى « ما » تكون « من » زائدة كما هو مذهب الأخفش في زيادة (من) ؛ إذ المعنى : فأتوا بسورة مثل القرآن في حسن النظم ، واستقامة المعنى ، وفخامة الألفاظ ، وجزالة التركيب ، وليس النظر إلى أن تكون بعض مثل القرآن أو كله ، بل لا وجه لهذا الاعتبار ويؤيده قوله تعالى في موضع آخر : ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (يونس: ٣٨) ، وقوله سبحانه في موضع آخر : ﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ ﴾ (هود: ١٣) ، فلا تكون « من » للتبعيض ، ولا ابتدائيةً ، لأنه ليس المقصود أن يكون مبدأ الإتيان هذا أو ذاك ، وإن عاد الضمير إلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ تكون « من » ابتدائيةً وهو ظاهر ، وأما إذا كان ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ متعلقاً بـ ﴿ فَأْتُوا ﴾ فلا يجوز أن تكون « من » زائدة ؛ لأن حرف الجر إذا كان زائداً لا يتعلق بشيء ، فتعين أن يكون المعنى : فأتوا من مثل عبدنا بسورة ، وتكون « من » ابتدائيةً ، ثم قال : أو نقول : إنما قال صاحب « الكشف » : إن ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ إذا كان صفة « سورة » يحتمل عود الضمير إلى « ما » أو إلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ لصحة أن يقال : سورة كائنة من مثل عبدنا ؛ بأن يكون قد قالها وتكون تركيبه وكلامه .

وأما إذا كان ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ متعلقاً بـ ﴿ فَأْتُوا ﴾ فتعين أن يكون عائداً إلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ لاستقامة أن يقال : فأتوا من مثل عبدنا ، أي من عند مثله بأن تكون كلامه ، ولا يستقيم أن يقال : فأتوا من عند مثل ما نزلنا أو من جهته ؛ إذ لا يستقيم أن يقال : أتى الكلام من فلان ، إلا إذا كان فلان ممن يمكن أن يكون هذا كلامه ويكون هذا الكلام منقولاً عنه . اهـ .

وضعه أظهر من أن ينبه عليه ، خصوصاً لمن أمعن النظر فيما قدمناه ، وقد ألف مظفر الدين الشيرازي رسالةً في هذا المقام جمع فيها عدة توجيهات : منها ما تقدم عن السعد ، وقد رده ببعض ما قدمنا . ومنها توجيه صاحب « الكشف » ، وقد رده أيضاً كما رده غيره قبله مما يظهر للمطلع عليها . وذكر



لنفسه توجيهاً تلخيصه كما قال : إن التَّحْدِيَّ بمثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب :

الأول : تعيين المأتيَّ به فقط .

الثاني : تعيين المأتيَّ منه .

الثالث : الجمع بينهما على أن يكون المأتيُّ منه مقدِّماً ، والمأتيُّ به مؤخراً .

الرابع : العكس .

ولا يخفى على ذي بصيرة أنَّ الأساليب الثلاثة الأولى مقبولة عند البلغاء ، والأخير مردود ، لأنه يبقى ذكر المأتيَّ منه بعد ذكر المأتيَّ به حشواً ، هذا إذا جعل المأتيَّ به مفهوم المِثْل . وأمَّا إذا كان المِثْل المأتيُّ منه مكاناً أو شخصاً أو شيئاً آخر ممَّا لا يدلُّ عليه التَّحْدِيَّ فنذكره مفيداً قدِّم أو آخِر ، ولذلك جوز العلامة صاحب «الكشاف» أن يكون ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ متعلِّقاً بـ ﴿ فَأَتُوا ﴾ حيث كان الضمير راجعاً إلى ﴿ عَبَدْنَا ﴾ . ١ هـ .

وهو كلام مبنيّ على مقدِّمات ممنوعة ، لأنَّ قوله : يبقى ذكر المأتيَّ منه . . . إلخ ، بناءً على أنَّ السُّورَةَ متى قدِّمت تعيَّن أن تكون من مثل القرآن ، فيكون قوله : ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ بعد ذلك حشواً ، وأمَّا لو قدِّم ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ وهو مبهم من جهة المقدار ؛ كان ذكر السُّورَةِ مبيناً لمقداره فكان مفيداً لا حشواً ، وكلُّ ذلك ممنوع ، فإنَّ السُّورَةَ وإن كانت معلومةً من جهة المقدار فهي مبهمة لا يعلم إن كانت من مثل القرآن أم لا ، فيكون ذكر ﴿ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ بعد ذلك مفيداً ، ولهذا صحَّ جعله متعلِّقاً بـ «سورة» صفةً لها ، وعود الضمير إلى «ما نزلنا» ولا حشو فيه . ولذلك قال الألوسيُّ بعد نقله بطوله : وللبحث فيه مجال كما لا يخفى على ذوي الكمال . ١ هـ .

وممَّا أوضحنا لك تعلم أنَّ كلام السَّعد التفتازاني غير مقبول ، وإنَّ ما كتبه الجاربرديُّ في جواب عضد الدِّين قد علمت ما قلناه عنه ، ويكفي ما قال فيه





مظفر الدين الشيرازي : كتب الجاربردي في جوابه كلاماً معقداً في غاية التعقيد لا يظهر معناه ، ولا يطلع أحد على مغزاه ، رأينا أن إيراده في أثناء البحث يشتت الكلام ، ويبعد المرام ، فأوردناه في ذيل المقصود مع ما كتبه في ردّه خاتمة المحققين . اهـ .

وقد نقلناه إليك لتحكم عليه بنفسك ، وأما ما حكاه عنه ولده إبراهيم فنقول فيه كما قال الألوسي : هو توجيه على ما أشرنا إليه سقيم ، والتعبير عنه بالمعقول غير مقبول إلاّ بتمحّل ما لا يخفى على السائل والمسئول ، وبمجموع ما ذكرنا من المقال يتضح جواب السؤال ، وتعلم أيضاً أن قول العلامة الألوسي : والحقّ عندي أن رجوع الضمير إلى كلّ من « العبد » و « ما » على تقدير اللغو والاستقرار أمر ممكن ؛ ودائرة التأويل واسعة ، والاستحسان مفوّض إلى الذوق السليم ، والذي يدركه ذوقي - على علاته - أنّه على تقدير التعلّق يكون رجوع الضمير للعبد أحلى . اهـ - غير حقيق بالقبول ، وإنّ ما استحلاه بذوقه هو المتعيّن كما أسمعناك من قبل . ودائرة التأويل وإن كانت واسعة ؛ ولكن ليس كلّ تأويل مقبولاً ، ومقتضى الحال يعيّن المقبول من المقال ، والمقبول ما قلناه توضيحاً وتفصيلاً لما أجمله عبد الحكيم ، وفوق كلّ ذي علم عليم ، وإن كان الأولى على الإطلاق جعل الظرف صفة لـ « سورة » والضمير للمنزل و ﴿ مِّن ﴾ بيانية ، لأنه الموافق لنظائره من آيات التحدّي ، وقد أشار لذلك البيضاوي وغيره من المحققين ، فعبد ربك حتى يأتيك اليقين^(١).

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، مطبعة النيل بمصر ، ١٣٢٤هـ ، ص ٥٢-٦٩.





(٢)

نظرة في معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾

[لماذا يعتبر الشرك بالله تعالى أصل الشر والمصائب كلها؟]

«الجواب» : لما كان الكلام في غفران الشرك وعدمه مما ينبغي التعرض له في هذا المقام^(١) نظراً إلى كثرة مباحثه ، وأن الكفر أصل لكل مفسدة ، رأينا أن ننقل للقراء في هذا البحث ما حررناه في كتابنا القول المفيد تكميلاً للفائدة فنقول :

قال المصنف :

ثم الخلود واقع في النار بالكفر لا سواه من أوزار
بل كل عبد مات وهو مؤمن ولو عصى له الجنان معدن
فإن عصى ومات غير تائب فالأمر فيه للكريم الوهاب

اعلم أن المسلمين كافة قد ذهبوا إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكافر لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (البقرة: ٦) . ولأمثالها من آيات القرآن والأحاديث : وقال البعض لا يحسن منه تعالى تعذيب أحد أصلاً لا كافراً ولا غيره . وذكروا لذلك دلائل عقلية ادَّعَوْا أنها مبنية على الحُسن والقُبْح العقليين ، فقالوا أولاً : إن التعذيب ضررٌ خالٍ عن المنفعة ، لأنه سبحانه منزّه عن أن ينتفع بشيء ولا شك أن

(١) هذه الفتوى جزء من استطراد الشيخ المطيعي بعد جواب له مفصل عن سؤال حول الرق (وهي آخر فتاواه رحمه الله ، وتجد تفصيل هذا في موضعه عند فتوى الرق) ، وكعادتنا في سائر هذا المجموع نقلنا هذا الاستطراد إلى موضعه اللائق به موضوعياً ، وجعلناه في صيغة سؤال وجواب . ونعيد التنبيه - كما مرّ بالتقديم - إلى أن كل ما وقع بين معكوفتين [] ؛ هو من كلامنا ، أو تصرفنا في كلام الشيخ بخيت بتقديم أو تأخير... أو نحوهما .





العبد يتضرر به ولو سلمنا انتفاعه وإن كان مُحالاً بديهية ، فالله قادر على أن يوصل النفع إليه من غير عذاب لأحد فكان العذاب ضرراً خالياً عن النفع ، والضرر الخالي عن النفع قبيح بدهة فيستحيل أن يقع منه تعالى ، وهو الحكيم المحسن .

وثانياً : إذا كلف الله الكافر ترتب على تكليفه العذاب لأنه مع كونه كافراً لا يظهر منه إلا العصيان طبعاً ، فكان تكليفه مستعقباً للضرر المحض ، وما كان كذلك فهو قبيح ، فإما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب .

وثالثاً : إن الخالق لداعية المعصية هو الله تعالى فيقبح منه بعد خلقها ، أن يعاقب عليها .

ورابعاً : سلمنا العقاب ، فمن أين القول بالدوام وأقصى الناس قلباً ، إذا أراد أن يعاقب من بالغ في الإساءة إليه فعذبه وبالغ في عذابه وواظب عليه لآمه كل أحد . وقيل له . إما أن تقتله وتريحه ، وإما أن تعفو عنه ، فإذا قبح هذا من إنسان يتلذذ بالانتقام ، فكيف يليق بالغني الكريم الرؤوف الرحيم أن يعذب عبده على الدوام .

وخامساً : من تاب من الكفار ولو بعد حين قبل الله توبته قطعاً ، وغفر له كل ما قد سلف ، أترى هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين ، فلا يتوبون ؛ أو يحسن أن يقول في الدنيا ﴿ أَدْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ (غافر: ٦٠) ، وفي الآخرة لا يجيب دعاء هؤلاء إلا بقوله : ﴿ أَحْسَبُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾ (المؤمنون: ١٠٨) . وأما التمسك بالدلائل النقلية فلا يفيد ؛ لأنها لكونها دلائل لفظية لا تفيد اليقين ، فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة لليقين .

على أنه يمكن أن يقال إن أخبار الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً صريحاً كما قال ذلك فيها من جوز العفو عن الفساق ، وكلما كان الذنب عظيماً في القبح كان العفو عنه أعظم في الحُسْن ، على أنه يمكن أن يقال إن جمل الوعيد كلها دعائية ، وعلى فرض أنها إخبارية



فهي أخبار عن استحقاق الوعيد ، لا عن وقوعه بالفعل - ونقول في رد ذلك - إن نفي العذاب مطلقاً عن كل أحد من العباد لم يقل به أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر من جميع الملل والنحل ، حتى أن المجوس يقولون به ، مع أنهم هم الذين بلغوا من الهذيان أقصاه فإن عقولهم على فرض أن فيهم عقلاً زعموا أن إبليس عليه اللعنة ، لم يزل في الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار في سلطان الله تعالى ، وأدخل معه الآفات والشُرور فخلق الله هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فبقي محبوساً يرمي بالآفات ، فمن أحياء الله تعالى أماته ، ومن أصحبه أسقمه ، ومن أسره أحزنه ، وكل يوم ينقص سلطانه ، فإذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى في الجو وحاسب أهل الأديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان ؛ وعصيانهم له تعالى وإن كان المشهور عن هؤلاء المجوس ، أن الآلام الدنيوية قبيحة لذلك ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي صادرة من الظلمة دون النور ، وبطلان مذهب هؤلاء ظاهر ، ولئن سلمنا أن أحداً من الناس يقول ذلك فهو مردود بأن غالب الأدلة التي ذكرت إن سلمنا أن مبناها على الحسن والقبح العقليين ، فقد قامت الأدلة على بطلانها فبطل ما أنبئنا عليهما .

ولو سلمنا عدم بطلانها فنقول : إن الله تعالى صفتين : صفة لطف ، وصفة قهر ، ولا بُدَّ أن يتوفر على كل منهما مقتضاها ، فمقتضى الأولى هي الرحمة ومقتضى الثانية هو العذاب ، فكان من الواجب في الحكمة العقلية . أن يكون الملك لا سيما ملك الملوك موصوفاً بهما لأن كلا منهما من صفات الكمال للملوك ، ولا يقوم أحدهما مقام الأخرى ولا ينتظم أمر الملك في ملكه إلا إذا جازى المحسن على إحسانه بالحسن والمسيء على إساءته بالعقاب المناسب لها . ومن منع ذلك فقد كابر - وعلى ذلك نقول - لما خلق الله تعالى الإنسان وعرز في طبعه أن تعيش أفراده مجتمعة على أن يكون لكل فرد عمل يعود





نفعه على نفسه وعلى المجموع في بقائه وللمجموع ما لا غنى عنه أيضاً في بقائه ونمائه ، وأودع في كل فرد شعوراً بحاجته إلى سائر الأفراد التي شملها اسم نوعه وأعجزه عن أن يقوم بجميع حاجاته المعاشية وحده دون معاونة من عده والحس والمشاهدة ، شاهداً عدل على ذلك . وقد أودع في كل فرد من أفراد قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عملية ، فكان له لذة في كل كائن يرمي فيه النفع له ونفرة من كل كائن يرى لنفسه الضرر منه وبقوته الإدراكية يميز بين الضار والنافع ، وبقوته العملية يطلب ما ينفعه ويغالب غيره في الوصول إليه ويحذر كل الحذر مما يضره ويغالب غيره في دفعه عنه ، ويتباعد كل التباعد عما يضره ، ويتبع ذلك أن يكون له في كل كائن ينفعه لذة ورغبة في حصوله ، ويجوار كل لذة ألم ومخافة من عدم حصوله ، فلا تنتهي رغائبه إلى غاية ولا تقف مخاوفه عند نهاية ، وبالجملية فقد بينا فيما سبق حاجة النوع الإنساني إلى قانون إلهي بوقف كل فرد من أفراد عند الحد الذي به ينتظم أمر معاشه في هذه الدار بحيث لا يقدر على غيره لا في نفس ولا في عرض ولا في مال ، فلو لم يجعل الله الثواب والنفع لمن عمل بذلك القانون ولم يتجاوز حدوده ، والعقاب لمن خالفه وتجاوز حدوده ، ويجعل كلاً من الثواب والعقاب على نسبة العمل لكان ذلك القانون كعدمه وعاد الخلل وسادت الفوضى في الاعتقاد ، والقول وإذا كنا مع وجود هذه الزواجر والوعيد الشديد في اليوم الآخر لمن عصى ، نشاهد الإنسان يتناول في الرغبة شهوة وطمعاً ويذهب إلى حب الاستئثار بكل ما ينفع ولا يقتصر على ما في يديه ، بل يستعمل كل حيلة للوصول إلى ما في يد غيره ، فأنت تراه كلما حثه الفكر والخيال إلى أن يدفع عن نفسه مضرة أو يجلب لها منفعة فتح له الفكر باباً من الحيلة أو هياً له وسيلة لاستعمال القوة فيقوم التناهب مقام التواهب فحينئذ لا ينكر وجوب ذلك الذي قلنا إلا مكابر فكان من ضروريات نظام العالم في هذه الدار - ومن المستحسن عقلاً ونقلاً - مجازاة المحسن بالإحسان على قدر إحسانه ، ومجازاة



المسيح بالعذاب والهوان على قدر إساءته ، فلذلك كلف الله الإنسان بما كلفه ورغبه بما رغبه إن أطاع ، ورهبه بما رهبه ، إن عصى . وعلى ذلك نقول إن قولهم إن الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهية ليس بشيء لأن ذلك الضرر هو من تمام العدل الذي يقتضيه نظام العالم في هذا الدار ، على أنه إن كان المراد خلوه من النفع العائد على الله تعالى . وعلى المعذب فمُسَلَّم ، ولكن لا يقتضي ذلك خلوه عن النفع بالمرة حتى يكون قبيحاً بديهية ، بل هو قد أتى بأكثر المنافع ، وهي حفظ نظام العالم : وإن كان المراد خلوه من النفع بالكلية ، فغير مُسَلَّم ، لما علمت أن عليه مدار النظام ، فكل من الثواب والعقاب مقتضى حكمة الحكيم ، ولا يلزم في حسن توقيع العقاب عقلاً على المجرم بقدر جريمته أن يعود نفع ذلك على من أوقع عليه العقاب ، بل يكفي أن يعود نفع ذلك على الهيئة الاجتماعية ، وأما قولهم إن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان ، فمتى حصل تكليفه ترتب عليه العذاب إلخ .

فيقال عليه إن كان المراد أن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان بمعنى أن الله خلقه كذلك بحيث يستحيل عقلاً أن يظهر منه الطاعة فغير مُسَلَّم ، لأن الله خلق كل إنسان ولم يكلفه إلا إذا كان قادراً مريداً عالماً متمكناً من الفعل والترك مميّزاً بين ما يضر وما ينفع فإن أطاع مختاراً كان له الثواب وإن عصى مختاراً كان عليه العقاب ، فهو الذي إن يشأ أسعد نفسه وإن يشأ أشقاها وليس له أن يحتج بما في علم الله تعالى من سعادته وشقاوته الأزليين لأنه تعالى كما يعلم أن العبد سعيد أو شقي يعلم أنه هو الذي يختار لنفسه السعادة أو الشقاوة ، فكل من السعادة والشقاوة - واختيار أيهما - معلومة له تعالى ، وهذا لا حجة للعبد فيه ، وإن كان المراد أن الكافر هو الذي اختار ألا يظهر منه إلا العصيان فمُسَلَّم ولكن لا يفيد ، بل كان حينئذ مقتضى الحكمة والعدالة مجازاته بما يستحق ، وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون - وقولهم إنه سبحانه هو الخالق لداعية المعصية يقال عليه أيضاً إن كان المراد أنه تعالى خلق الداعية





المذكورة على معنى أن العبد مجبور لا فعل له ولا اختيار فغير مُسَلَّم ، لأن العبد كما يشهد سليم عقله وحواسه من نفسه بأنه موجود ولا يشك في ذلك ولا يحتاج فيه إلى دليل كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بتمييزه ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدرته ، ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً عند بديهية العقل لإنكار وجوده ، وكما يشهد بذلك في نفسه يشهد به أيضاً في بني نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس وسلامة الآلات ، ولولا قيام البرهان العقلي القاطع على أن الممكن لا يكون مصدراً لأثر من الآثار ؛ لقضت بديهية عقله أنه الموجود لأفعاله الاختيارية استقلالاً . ولكن ذلك البرهان هو الذي جعله يقول إن الموجد لها هو الواجب جل شأنه ، ولكن لولا تعلق إرادة العبد وقدرته بعمله الاختياري ما أوجده الواجب ، فالله أوجد فعل العبد الاختياري مرتباً على تعلق إرادة العبد وقدرته به .

وإن كان المراد أن الله خلق العبد مريداً قادراً عالمياً سميعاً بصيراً ، ولولا ذلك ما أمكن الكافر أن يعصي فمُسَلَّم ، لكن ذلك لا يفيد لأن خلق العبد كذلك تكميل له ، وإيجاد له على الوجه الأتم والأكمل ، وكل من إرادته وقدرته صالحة لأن تتعلق بالطاعة بدل المعصية وبالعكس ويكون تعلقها تابعاً لتصوراته وتصديقاته فتتعلق إرادته وقدرته بما تصوره ملائماً له واعتقده كذلك فيفعله ولا يتعلقان بما يتصوره منافراً له ويعتقده كذلك فيتركه وقد أعطى الله عبده علماً يميز به بين ما يلائمه وما لا يلائمه ، وما وكله إلى عقله وعلمه لتصورهما ، بل مع ذلك أرسل إليه رسلاً مبشرين ومنذرين وبين على ألسنتهم ما يضر وما ينفع فحذروه مما يضر وأنذروه بعقابه ورغبوه فيما ينفع وبشروه بثوابه ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ (الإسراء: ١٥، ١٦) ، بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وترك الفحشاء والمنكر والبغي ففسقوا فيها وخرجوا عن أمرنا وخالفوه باختيارهم ﴿ فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَمَرْئِنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾ ، جزاء وفاً ، ألا ترى أن المعتزلة مع



أنهم قائلون بالحسن والقبح العقليين هم قائلون أيضاً بناء على ذلك أنه يجب عقلاً إثابة الطائع وتعذيب العاصي ، وقولهم هب أننا سلمنا العقاب فمن أين الدوام إلخ ، نقول في رده إن هؤلاء الكفار لما زاولوا الكفر أو المعاصي عناداً أو إهمالاً مرة بعد مرة مع الإصرار عليها حتى صارت ملكة راسخة فيهم خبثت ذواتهم خبثاً دائماً وأصرروا على كفرهم وعصيانهم أبد الآباد وعزموا على أنهم يدومون عليه ولا يتركونه بحال من الأحوال كما يرشد إلى ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا جُهِوا عَنْهُ ﴾ (الأنعام: ٢٨) ، وقوله تعالى زجرًا للقائل منهم : ﴿ رَبِّ آرِجِعُونِي ۖ ۝ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا ﴾ (المؤمنون: ٩٩، ١٠٠) ، فكان دوام العذاب جزاءً وفاقاً على قدر الجريمة والمعصية ، ولا شك أن الكفر بالله مع ظهور الآيات والبراهين في الأنفس والآفاق أمر قبيح لا يكاد أن يحيط نطاق العقل بقبحه والله سبحانه وإن لم يتضرر بكفره ، لكن كفره مفسدة في ذاته ومضرة على الخلق كافة ، ولذلك شرع الله الجهاد وقتل الكفار وقال عز من قائل : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ (البقرة: ١٩١) ، أي الكفر أشد قبحاً وفساداً من القتل ومن قتل يقتل ، فمن كفر كذلك يقتل بالأولى ، فهذا الكافر هو الذي سبب لنفسه عذاباً أبدياً ، وعقاباً سرمدياً ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ﴾ (غافر: ١٠) ، وإلى قوله تعالى حكاية عن إبليس في خطابه لأولئك : ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ (إبراهيم: ٢٢) ، ولا يقاس هذا بما ضرب من الأمثال فإن الله سبحانه قد أعذر الكفار وأنذرهم وبيّن لهم جزاء كفرهم في قانونه الذي أرسل به رسله وبيّن فيه عقاب كل جريمة على حسب ما قضت به حكمته ، ألا ترى لو أن ملكاً وضع قانوناً لرعيته بيّن فيه عقاب كل جريمة واقتضى نظام رعيته وأمن كل واحد منهم على نفسه وعرضه وماله أنه جعل عقوبة جريمة القتل مثلاً السجن الدائم





مع الأشغال الشاقة وأعلن ذلك على رعيته ، ثم ارتكب بعد ذلك واحد منهم تلك الجريمة فعاقبه عليها بمقتضى قانونه الذي علمه الجاني قبل إقدامه على الجنائية ، فالعقل لا يستقبح ذلك ، بل يعده العقلاء عدلاً وحسناً ، فكذلك صنع الله الحكيم في خليقته ، جعل عقاب الكفر عذاباً أليماً دائماً في دار الآخرة لأنه جحود بنعمة من لا يتناهى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته ، وقد بين كل ذلك على لسان رسله ونصب الأدلة في الأنفس والآفاق ووعد أولئك الكفار أنهم إن تابوا يغفر الله لهم ما قد سلف فضلاً وكرماً فقال سبحانه : ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ (الأنفال: ٣٨) ، وأما قولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه ، أفترى أن هذا الكريم العظيم إلى آخره . ففيه أن من تاب في هذه الدار ، دار العمل من الكفر ، وأسلم وجهه لله ، فقد أبدل الكفر القبيح بضده الحسن اختياراً منه وامثالاً لأمر الله تعالى ، فهناك كفر قبيح زائل وإيمان حسن ثابت ، وقد انضم إلى هذا الإيمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها العمل أو يضر ، ويمكن للعبد باختياره أن يتدارك ما فاته من الأعمال الحسنة وأن يندم على ما عمله من الأعمال القبيحة فيصير الكفر بهذا الإيمان كأن لم يكن ، قال تعالى : ﴿ إِنْ أَحْسَنْتَ يُذْهِبَنَّ أَسْفَاتِكَ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكْرَيْنِ ﴾ (هود: ١١٤) ، فلا بدع في مغفرة الله له جوداً وكرماً ورحمة وفضلاً ، وأما في الدار الآخرة التي هي دار الجزاء على الأعمال لا دار عمل فلا تنفعهم التوبة ، فقد اختلفت الداران وامتاز الفريقان ﴿ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴾ (الشورى: ٧) .

وانتهى الأمد بعد الذي ضربه الله على لسان رسله للعمل وقبول التوبة ، وقد رأينا في هذا العالم أن الدواء ينفع وقتاً محدوداً ، فإذا فات ذلك الوقت واستحكم الداء فلا ينفع الدواء ، فإن قلت : إن الكفار أكثر من المؤمنين كما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ وَلَئِنْ أَكْثَرَ النَّاسُ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (هود: ١٧) ، فيكون المعذبون الخالدون أكثر من المنعمين فكيف تكون دائرة رحمته أوسع من



دائرة غضبه ؟ قلنا : إن هذه الكثرة بالنسبة إلى بني آدم فقط ، وبني آدم قليلون بالنسبة إلى الملائكة والحدود والولدان ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾ (المدثر: ٣١) ، ﴿ وَخَلَقْ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: ٨) ، فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب ، على أن أهل النار مرحومون في عذابهم فإن ما عند الله من كل شيء لا يتناهى وبعض الشر أهون من بعض ، وهم مختلفون في العذاب وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والأرض ، وإن ظن كل واحد من أهلها أنه أشد الناس عذاباً لكن الكلام إنما هو في الواقع ، ونفس الأمر على أن الجميع ما داموا في دائرة الوجود والحياة فهم في دائرة الرحمة والفيض العميم ، فإن كلاً منهما في النعم التي يحافظ عليها الإنسان ويتجشم لأجلها أبشع الأدوية . وأما قولهم : إن التمسك بالأدلة العقلية لا يفيد إلخ ، ففيه أنهم إن أرادوا أن هذه الأدلة العقلية التي استدلو بها تفيد اليقين فقد علمت حالها وأنها كسراب بقية ولا تفيد ظناً فضلاً عن اليقين ، وإن أرادوا مطلق الأدلة العقلية فمُسَلَّمٌ ، لكن الأدلة التي أقاموها ليست منها على أن كون الأدلة العقلية لا تفيد اليقين إنما هو مذهب البعض ، ومذهب الجمهور ، وهو الحق ، أنها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة ومتواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ، وعلى الجزم بصدق القائل والعلم بعدم المعارض العقلي فإنه إذا تعين المعنى من لفظ القائل وكان مراداً له منه بقرينة مشاهدة أو متواترة ، وكان مما يوجب العقل صدق خبره أفاد الخبر اليقين لأنه لو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه والقرض أن الكذب عليه محال ، نعم قالوا : إن في إفادة الأدلة العقلية لليقين في العقلية نظراً إلى أن كونها مفيدة له مبني على أنه هل يحصل بمجرد النظر فيها وكون قائلها صادقاً الجزم بعد المعارض العقلي وأنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواتراً ، مدخل في ذلك الجزم ؟ ولا شك أن حصول ذلك الجزم بمجرد أو بمدخله القرينة فيه لا يمكن الجزم بأحد طرفيه الإثبات والنفي ، لا جَرَمَ كانت إفادتها لليقين في العقلية محل نظر وتأمل .





فإن قلت : إذا كان صدق القائل مجزوماً به لزم منه الجزم بعدم المعارض العقلي في العقلية كما لزم منه ذلك في الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما وهو محال فلا فرق بينهما ، قلت : أجاب بعض المحققين بأن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاءً ولا طريق للعقل بمجردة إلى الثبوت أو الانتفاء ، بل يعلم ذلك بالمعينة أو الخبر الصادق جزماً ، والمراد بالعقلية ما لم يجزم العقل بإمكانه ثبوتاً وانتفاءً ، وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقلية وإن حصل الجزم به في الشرعيات ، وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقلية فإنهما بمجردة تفيد الجزم بعدم المعارض العقلي لأنها مركبة ، إما من مقدمات علم صحتها بالبديهة أو علم بالبديهة ، لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البديهة لا تتعارض ، ولا شك أن ما نحن فيه من الشرعيات بالمعنى المذكور ، فالأدلة العقلية تفيد اليقين فيه ، على أنه لا معنى لعدم المعارض العقلي في الشرعيات إلا الجزم بصدق القائل واستحالة الكذب ، وهذا المعنى بعينه قائم في العقلية أيضاً وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً أو انتفاءً لا يلزم أن يكون من الممتنعات ، بل يجوز أن يكون ممتنعاً وأن يكون ممكناً وإمكانه قد خفي على العقل ، لكن لما جزم العقل بصدق القائل وتعين المعنى المراد بقرينة مشاهدة أو متواترة انتفى احتمال كونه ممتنعاً ولم يبق إلا احتمال كونه ممكناً ، فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه وذلك محال ، فالحق أن الدليل النقلي يفيد اليقين والقطع في العقلية أيضاً ، نعم يقال : إن النظر في الأدلة العقلية نفسها مع القرائن المشاهدة أو المنقولة تواتراً هو الذي يفيد اليقين في الشرعيات والجزم بعدم المعارض العقلي ومثلها في ذلك العقلية وذلك ليقين إرادة القائل الصادق جزماً . وأما إذا نظرنا إلى



الأدلة النقلية في نفسها بقطع النظر عن تلك القرائن فلا تفيد اليقين لا في الشرعيات ولا في العقلية بخلاف الأدلة العقلية فإنها بمجرد تفيد اليقين لتركبها مما سبق ، هذا هو الحق في الفرق بين الدليل النقلية والعقلي حتى إن الشيخ الأكبر - قدس سره - قدم الدليل النقلية على العقلي فقال رحمه الله تعالى في الباب الثاني والسبعين والأربعمئة من الفتوحات :

عَلَى السَّمْعِ عَوَّلْنَا فَكُنَّا أُولَى النَّهْيِ وَلَا عِلْمَ فِيمَا لَا يَكُونُ عَنِ السَّمْعِ

وقال في الباب الثامن والخمسين والثلاثمئة منها :

كَيْفَ لِلْعَقْلِ ذَلِيلٌ وَالَّذِي	قَدْ بَنَاهُ الْعَقْلُ بِالْكَشْفِ انْتَهَدَمَ
فَتَجَاءُ النَّفْسُ فِي الشَّرْعِ ، فَلَا	تَكُ إِنْسَانًا رَأَى ثُمَّ حُرِّمَ
واعتَصِمَ بِالشَّرْعِ بِالْكَشْفِ فَقَدْ	فَارَزَ بِالْخَيْرِ عَيْنُهُ قَدْ غُصِمَ
أَهْمِلِ الْفِكْرَ فَلَا تَخْفَلْ بِهِ	وَاتَرَكْتَهُ مِثْلَ لَحْمٍ فِي وَصَمَ
إِنَّ لِلْفِكْرِ مَقَامًا فَاعْتَصِمْ	بِهِ فِيهِ تَكُ شَخْصًا قَدْ رُحِمَ
كُلُّ عِلْمٍ يَشْهَدُ الشَّرْعُ لَهُ	هُوَ عِلْمٌ ، فِيهِ فَلْتَعَصِمَ
وَإِذَا خَالَفَهُ الْعَقْلُ فَقُلْ :	طَوْرَكَ أَلْزَمَ مَا لَكَ فِيهِ قَدْ مَ

ويؤيد هذا ما روي عن الشافعي رحمه الله أنه قال : « إن للعقل حداً ينتهي إليه كما أن للبصر حداً ينتهي إليه » ، وقال الإمام الغزالي : ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه ما لا يظهر في العقل ، إلى آخر ما قاله . ومع ذلك كله فالله قد أرسل الرسل وأظهر على أيديهم المعجزات التي دلت دلالة ضرورية قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم ، فكانت إفادة أقوالهم التي تعين مرادهم منها بالقرائن المشاهدة أو المنقولة تواتراً لليقين راجعة للعقل أيضاً ، ولا شك أن فيما نحن بصدد ما لا يحصى في القرآن والسنة المتواترة مما يدل على خلود الكفار في النار والعذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها ، فتأويلها بمجرد شبه أضعف من الهباء ، وأوهن من بيت العنكبوت ، والعدول عنها إلى القول بنفي العذاب أو الخلود





فيه مما لا ينبغي للعاقل الإقدام عليه . على أن هذه التأويلات في غاية السخافة ، وكيف يمكن أن يخطر على بال عاقل أن تكون جمل الوعيد دعائية ، وأن تكون معلقة على عدم العفو بعد النظر في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ ﴾ (النساء: ٤٨) ، وكيف يمكن أن يكون الإخبار عن الاستحقاق لا عن الوقوع في مثل قوله تعالى : ﴿ كُلَّمَا حَبَت زِدْنَهُمْ سَعِيرًا ﴾ (الإسراء: ٩٧) ، وقوله : ﴿ كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾ (النساء: ٥٦) ، سبحانه هذا بهتان عظيم ، ولا شك أن الملك إذا وضع قانوناً وجعل فيه لكل جريمة عقاباً ، فإذا لم يجزم الناس بأن ذلك المالك يوقع عقاب كل جريمة على فاعلها كان جعل تلك العقوبات في ذلك القانون عبثاً ولا يفيد فائدته المطلوبة ، ولولا قوله تعالى : ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ (النساء: ٤٨) ، ما كان العقل يجيز العفو عن غير المشترك ، ولكنه حيث قال وقوله الحق قلنا بجوازه . ألا ترى إلى مقالة الملك كسرى حين سأله وزيره بم سدت علينا وأنت بشر مثلنا حيث قال له : سدت عليكم بأربع خصال ، وعد منها قوله : لا نعاقب إلا بحسب الذنب ، وقوله : ولا نخلف وعداً ولا وعيداً ، فقال له وزيره في كل من القولين : زه ، أي أحسنت ، فأنت ترى أن العقلاء يستحسنون العقاب على حسب الذنب ، وأن لا يخلف الوعد والوعيد ، كذلك حقت حكمة ربك على الكفار أنهم أصحاب النار . وأما ما ينقل عن بعض السلف ، وما يذكر في كتب الصوفية من قولهم بعدم الخلود في النار ، فذلك محمول على عدم خلود عصاة للمؤمنين الموحدين ، قال الشيخ عبد الكريم الجبلي في كتابه المسمى « الإنسان الكبير » وفي شرح الأسرار من الفتوحات - أن مراد القوم بأن أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار ؛ وقال : إياك أن تحمل كلام الشيخ محيي الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة على الكفار ، فإن ذلك كذب وخطأ ، وإذا احتمل الكلام وجهاً صحيحاً وجب المصير إليه . ١ هـ .



وعلى ذلك يحمل ما ذكره هو أيضاً في كتابه المسمى بالإنسان الكامل من انتهاء العذاب وعدم الخلود ، وعلى ذلك كان كل كافر مات على كفره والعياذ بالله تعالى معذباً في النار خالداً فيها لا يخرج أبداً - نعم قال الجاحظ وعبد الله العنبر إن داوم العذاب إنما هو للكافر الذي لم يبالغ في الاجتهاد والسعي بقدر وسعه وإن لم يهتد إذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها - وفي المنقذ للإمام الغزالي كلام يقرب منه بعض القرب ، وكل عبد مات وهو مؤمن فلا بد أن يخرج من النار ويدخل الجنة فإن الإيمان الذي مات عليه خير قد عمله بلا شك وقد قال تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۖ ﴾ (الزلزلة: ٧، ٨) ، فلا بد أن يرى خير الإيمان ولا يجوز أن يكون ذلك قبل دخول النار ، لأنه يلزم على ذلك أن يدخل الجنة ، ثم يخرج منها إلى النار وذلك يخالف قوله تعالى : ﴿ وَمَا هُمْ بِمُخْرَجِينَ ﴾ (الحجر: ٤٨) ، فتعين أن يكون بعد دخوله النار وإخراجه منها إلى الجنة فكان مآله إليهما ، وذلك معنى قول الناظم - ولو عصى له الجنان معدن - كما أن كل عبد مؤمن مات وهو عاص ولم يتب فإنما نفوض أمره إلى ربه إن شاء عفا عنه ، وإن شاء عاقبه لقوله تعالى : ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ (النساء: ٤٨) ، وقوله تعالى : ﴿ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ﴾ (المائدة: ١٨) ، وقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَبْعَادِي الَّذِينَ اسْتَفْزَأُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ (الزمر: ٥٣) ، والقول بأن ذلك مشروط في الكبائر بالتوبة عدول عن الظاهر بغير مقتض ، وهذا هو المراد من قول الناظم : فإن عصى ومات . . . إلى آخر البيت .

فاحرص على هذا التحقيق وفقك الله^(١).

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ٤ العدد ٣٣ . شعبان ١٣٥٤هـ / نوفمبر ١٩٣٥ م . ص ١٨-٢٦ .





(٣)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾

ما الحكمة في الإتيان بالفاء في قوله تعالى : ﴿ وَتَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾ (طه: ١٠٥) ، وحذفها في نظائرها كقوله تعالى : ﴿ وَتَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (الإسراء: ٨٥) ، ﴿ وَتَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ أَعْتَفَوْا ﴾ (البقرة: ٢١٩) . . . إلى غير ذلك ؟

« الجواب » : قال شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصاري في كتابه المسمى بـ « فتح الرحمن بكشف ما يلبس من القرآن » : كل ما جاء من السؤال في القرآن أجيب عنه بـ « قل » بلا فاء إلا في قوله تعالى في طه : ﴿ وَتَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾ (طه: ١٠٥) ؛ لأنَّ الجواب كان بعد وقوع السؤال ، وفي [آية] « طه » قبله ، فتقديره : إن سُئِلْتُ عن الجبال فقل .

قال الألوسي : وحاصله أنَّ السؤال في الآيات ما عدا آية « طه » لما كان محققاً موجوداً عند نزول الآيات لم يؤت بالفاء فيها ، وفي « طه » لما لم يكن السؤال محققاً موجوداً وقت نزولها ؛ قرن الجواب فيها بالفاء المؤذنة بالشروط ، وفيه نظر ، فقد روى الضحاك أنَّ مشركي مكة قالوا على سبيل الاستهزاء : يا محمد ، كيف تكون حال الجبال يوم القيامة ؟ فنزلت . وفي « الدُّرَّ المنثور » : أخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال : قالت قریش : يا محمد ، كيف يفعل ربُّك بهذه الجبال يوم القيامة ؟ فنزلت ﴿ وَتَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ ﴾ الآية ، إلى غير ذلك مما يدلُّ على تقدُّم السؤال على النزول ، ولم أظفر برواية تدلُّ على تقدُّم النزول . ١ هـ .



وقال النيسابوري: «ويحتمل أن يكون هذا جواب سخفة تمسك بها منكرو البعث، ومنهم جالينوس زعم أن الأفلاك لا تفنى؛ لأنها لو فنىت لابتدأت بالتقصان حتى تنتهي إلى البطلان، وكذا الجبال وغيرها من الأجرام الكليّة فأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يبين لهم هذه المسألة الأصوليّة من غير تأخير، ولهذا دخل «فاء» التعقيب في الجواب. ثم قال: وحاصل الجواب أن كل بطلان لا يلزم أن يكون ذبولاً، بل قد يكون دفعياً. ١ هـ.

قال الألوسي: ولا أرى شيئاً من الآيات الخالية عن الفاء تشارك هذه الآية في هذا المعنى الذي قرره، ورأيت في بعض تعليقات الفاضل غياث الدّين عيسى الحيدري على هامش البيضاوي بخطه الثوراني ما نصّه: والفاء للمسارعة إلى الإلزام، وفيه رمز خفي إلى ما ذكره النيسابوري، والكل مأخوذ من كلام الإمام الرّازي في تفسيره، قال: إن مقصود السائلين الطعن في الحشر والنشر، فلا جرم أمر ﷺ بالجواب مقروناً بحرف التعقيب، لأن تأخير البيان في هذه المسألة الأصوليّة غير جائز، وأما تأخيره في المسائل الفروعيّة فجائز، ولذا لم يؤت بالفاء في الأمر بالجواب في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ (البقرة: ٢١٩)، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْاَعْفَؤُ﴾ (البقرة: ٢١٩)، وقوله سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١)، وقوله ﷺ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ اَلْيَتَمَى قُلْ اِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠)، إلى غير ذلك. وقال في موضع آخر: إن السؤال المذكور إمّا عن قدم الجبال أو عن وجوب بقائها، وهذه المسألة من أمّهات أصول الدّين، فلا جرم أمر ﷺ أن يجيب بالفاء المفيدة للتعقيب كأنه سبحانه قال: يا محمد أجب على هذا السؤال في الحال من غير تأخير؛ لأنّ القول بقدمها، أو وجوب بقائها كفر، ودلالة الجواب على نفي ذلك من جهة أن النسف ممكن، لأنه ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل،





والحسُّ يدلُّ عليه ، فوجب أن يكون ممكناً في حقِّ كلِّ الجبل ، فليس بقديم ولا واجب الوجود ؛ لأنَّ القديم لا يجوز عليه التَّغْيِيرُ والنسف . ١ هـ .

وفيه : إنَّ عدم جواز التَّغْيِيرِ والنسف إنَّما يُسَلَّمُ في حقِّ القديم بالذات ، ولم يذهب أحد من السائلين إلى كون الجبال قديمةً كذلك ، وأما القديم بالزمان فلا يمتنع عليه لذاته ذلك ، بل إذا امتنع فإنَّما يمتنع لأمر آخر على أنَّ في كون الجبال قديمة - بالزمان عند السائلين ، وكذا غيرهم من الفلاسفة - نظراً ، بل الظاهر أنَّ الفلاسفة قائلون بحدوثها الزماني ، لكن لم يعلموا مبدأً معيَّناً له ، كما لم يعلموا كيفيته وسببه على التحقيق ، فتأمل . ١ هـ .

وأقول : إنَّ المراد بالنسف إعدامها بالكلِّية ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۖ لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ۖ ﴾ (طه: ١٠٦، ١٠٧) . والفلاسفة على مشهور مذهبهم - وإن قالوا بحدوث الجبال بالزمان - قائلون بقدمها بالنوع ، فلا يُجَوِّزُونَ انعدامها بالكلِّية ، بل يقولون بوجوب بقاء النوع ، وهو لا يكون إلَّا ببقاء الأفراد دون بداية لها ولا نهاية ، وإن تجددت وتغيَّرت ، وهذا هو معنى القدم ووجوب البقاء اللَّذَيْن أشار إليهما الإمام الرَّازِيُّ .

والسَّائِلُونَ وإن كانوا من مشركي العرب يجوز أن يكونوا قائلين بذلك ، أو أنَّهم سألوا كذلك على سبيل الاستهزاء والتعنُّت كما سبق نقله .

والعلامة الألويسيُّ ليس من رجال الإمام الرَّازِيِّ في الفلسفة حتى يَرُدَّ عليه في مثل هذا ، ثم ذكر الرَّازِيُّ في موضع آخر أنَّ السُّؤال والجواب قد ذُكِرَا في عدَّة مواضع من كتاب الله تعالى : منها فروعية ومنها أصولية . والأصولية في أربعة مواضع : هذه الآية ، وقوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهِلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۖ ﴾ (البقرة: ١٨٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ وَتَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ۖ ﴾ (الإسراء: ٨٥) ، وقوله ﷺ : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلُهَا ۖ ﴾ (الأعراف: ١٨٧) . ١ هـ .



قال الألوسي: ولا يخفى أنَّ عدَّ جميع ما ذُكرَ من الأصولية غير ظاهر ، وعلى تقدير ظهور ذلك في الجميع يرد السؤال عن سرِّ اقتران الأمر بالجواب بالفاء في بعضها دون البعض ، وكون ما اقترن بالفاء هو الأهم في حيز المنع ، فإنَّ الأمر بالجواب عن السؤال عن لروح إن كان عن القدم ونحوه - مهم كالأمر بالجواب فيما نحن فيه ، بل لعلَّه أهمُّ منه لتحقيق القائل بالقدم الزمني للروح ؛ بناءً على أنَّها النفس الناطقة كأفلاطون . ١ هـ .

وأقول : أخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن حبان وابن مردويه والبيهقي وأبو نعيم معاً في « الدلائل » عن ابن مسعود قال : كنت أمشي مع النبي عليه الصلاة والسلام في حرّة المدينة وهو متوكئ على عسيب ، فمرّ بقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض : سلوه عن الروح ، وقال بعضهم : لا تسألوه ، فسألوه ، وقالوا : ما الروح ؟ فما زال متوكئاً على العسيب ، فظننت أنه يوحى إليه ، فقال : ﴿ وَتَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (الإسراء: ٨٥) ، فهذا الحديث يفيد أن اليهود هم الذين سألوا عن الروح ، وهم لا يسألون عن قدم الروح ، ولو كان السؤال عن ذلك كان الجواب بما ينفي القدم لا بمثل هذا الجواب الذي معناه لا أدري ، بل علمها عند ربّي .

وفي « الدر المنثور » أخرج ابن إسحاق وابن جرير وابن المنذر وأبو نعيم والبيهقي كلاهما في « الدلائل » عن ابن عباس قال : « بعثت قريش النضر ابن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة ، فقالوا لهم : سلّوهم عن محمد ، ووصّفوا لهم صفته ، وأخبروهم بقوله ، فإنهم أهل الكتاب الأوّل ، وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء . فخرجوا حتى أتيا المدينة ، فسألوا أحبار اليهود عن رسول الله ﷺ ، ووصفوا لهم أمره وبعض قوله ، وقالوا : إنكم أهل التّوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا . فقالوا لهم : سلوه عن ثلاث فإن أخبركم بهنَّ فهو نبي مرسل ، وإن لم يفعل فالرجل متقول فروا فيه





رأيكم . سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان من أمرهم فإنه قد كان لهم حديث عجيب ؟ وسلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان نبؤه ؟ وسلوه عن الروح ما هو ؟ فإن أخبركم بذلك فهو نبي فأتبعوه ، وإلا فهو متقول . فأقبل النضر وعقبة حتى قدما على قريش... الحديث^(١) ، وهو يدل على أنهم ما كانوا يسألون عن قدم الروح ، وإنما كان الغرض من السؤال الوقوف على ما يجيب به ليعلم إن كان منطبقاً على ما هو عندهم من علامات نبوته أم لا ، ولا يلزم من كون السؤال والجواب في المواضع الأربعة من المسائل الأصولية أن تكون جميعها سواء في الأهمية ؛ ولذا قال سابقاً : هو فيما ذكره النيسابوري واعترف بأنه مأخوذ من كلام الرازي ، ولا أرى أن شيئاً من الآيات الخالية عن الفاء يشارك هذه الآية .

وأما قوله : إن عدّ جميع ما ذكر من الأصولية غير ظاهر فهو مسلم ؛ لأنّ قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ ﴾ (البقرة: ١٨٩) ، ليس من الأصولية ، بل هي لبيان مواقيت الناس في معاملاتهم ومواقيت الحجّ وذلك من الفروع ، ولكنّ ذلك لا يضرّ فيما هو المقصود من بيان سرّ الإتيان بالفاء في خصوص الآية التي نحن فيها .

وقال الشَّهاب الخفاجي : « الظاهر أنّه إنّما قرن الأمر بالجواب بالفاء هنا ولم يقرن بها في تلك المواضع للإشارة إلى أنّ الجواب معلوم له عليه الصلاة والسلام قبل ذلك ، فأمر ﷺ بالمبادرة إليه بخلاف الجواب عن سؤال الروح وعن سؤال الحيض مثلاً ، فإنّه لم يكن معلوماً له عليه الصلاة والسلام من قبل . » اهـ .

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في « تفسيره » (١٩١/١٥) ، والبيهقي في « دلائل النبوة » (٢٧٠/٢) ، والأصبهاني في « دلائل النبوة » (٢١٦/١) ، وقد ذكره ابن إسحاق في « السيرة » (١٨٣/٤) ، والسيوطي في « الدر المنثور في التفسير بالمأثور » (٣٥٧/٥) .



قال الألوسي: «إنه لا يتجاسر عليه أحد من العوام فضلاً عن الخواص، فما ذكره رحمه الله تعالى ليس بشيء» . ١٠ هـ .

أقول: إن الذي قاله الشهاب مأخوذ أيضاً مما قاله الفخر الرازي، وهو المطابق للواقع ونفس الأمر، وبيان ذلك أنك قد علمت أن الفخر الرازي قال: إن السؤال والجواب قد ذكرا في عدة مواضع من كتاب الله تعالى: منها فروعية ومنها أصولية، والأصولية في أربعة مواضع: هذه الآية... إلى آخر ما سبق نقله عنه؛ وإن الألوسي نازعه في أنها جميعها أصولية. وقلنا لك: إن مراده السؤال والجواب في آية الأهلّة، فكانت المواضع الأصولية ثلاثة فقط على رأيه، وأربعة على رأي الفخر الرازي. ولا يخفى أن الفروعية لم يكن النبي ﷺ فيها عالماً بالجواب قبل نزول الوحي، وإنما علمه منه، فلم يكن عالماً بالجواب قبل السؤال: وهذا مما لا ستره فيه، ولا يعد ذلك نقصاً في حقه ﷺ، بل هو عين الكمال، وهو مقام العبد المرسل مع الربّ ذي الجلال. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٣)، وغيرها من الآيات الدالة على ذلك كثير، وأما الأصولية فإن كانت أربعة مواضع كما يقول الفخر، أو ثلاثة كما يقول الألوسي، فالجواب في آية الأهلّة لا يعرف إلا من طريق السمع والوحي، وهو كونها مواقيت للناس والحج، وكذلك الجواب في آية الروح لا يعرف إلا من هذا الطريق، لأنه إن كان جواباً بأنها من عالم الأمر - كما هو رأي الغزالي - ومن وافقه - فالأمر ظاهر من أنه لا يعرف إلا من طريق السمع والوحي، فلا يكون معلوماً قبل السؤال. وإن كان الجواب بمعنى لا أدري، وإن معنى الجواب أن الروح من علم ربّي لا علم لي بها، كما هو رأي الأكثر، ويؤيده ما في بعض الروايات أن اليهود قالوا لرسول قريش: سلوه عن ثلاث خصال فإنه يخبركم بخصلتين ولا يخبركم بالثالثة إن كان نبياً.





فالأمر أظهر من أنه لا يعرف إلا من ذلك الطريق فلا يكون معلوماً قبل السؤال ، خصوصاً وقد علمت أن الغرض من هذا السؤال معرفة ما إذا كان هو النبي الموصوف في الكتب السماوية أو لا ، وطبعاً لا يعلم الجواب الذي يكون دالاً على ذلك إلا من طريق السمع والوحي على كل حال .

وأما آية الساعة فالجواب بمعنى لا أدري كما هو صريح القرآن وصريح ما جاء في الصحيح من قوله ﷺ : « ما المستول عنها بأعلم من السائل »^(١) ، والجواب على هذا الوجه لم يكن معلوماً قبل السؤال ، ومثل هذا جميعه لا يعدُّ نقصاً في حقه ﷺ كما لا يخفى على مسلم .

وأما الآية التي نحن فيها فهم إنما يسألون عن الجبال التي قيل : إنها قديمة بالتّوَع ، ماذا يصنع الله فيها يوم القيامة ؟ فقل له في الجواب : ﴿ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ۖ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۖ لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ۗ ﴾ (طه: ١٠٥-١٠٧) ، أي : يفتتها كالرمل السائل ثم يطيرها بالريح ، ﴿ فَيَذَرُهَا قَاعًا ۖ ﴾ : منبسطاً ، ﴿ صَفْصَفًا ۖ ﴾ : مستوياً ، ﴿ لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا ۖ ﴾ : انخفاضاً ، ﴿ وَلَا أَمْتًا ۖ ﴾ : ارتفاعاً ، وهو جواب تضمّن إقامة البرهان العقلي على بطلان قدمها بالتّوَع ، ووجوب بقائها ، ودلالة الجواب على ذلك - كما قال الرّازي - من جهة أن النسف ممكن ، لأنّه ممكن في كلّ جزء من أجزاء الجبل ، والحسّ يدلّ عليه ، فوجب أن يكون ممكناً في حقّ كلّ الجبل ، فليس بتقديم ولا واجب البقاء ؛ لأنّ القديم لا يجوز عليه التّغيّر والنسف . ا هـ .

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « الإيمان » باب « سؤال جبريل النبي ﷺ » حديث (٥٠) ، ومسلم في كتاب « الإيمان » باب « بيان الإيمان والإسلام والإحسان » حديث (٩) من حديث أبي هريرة ؓ ، وأخرجه مسلم أيضاً في كتاب « الإيمان » باب « بيان الإيمان والإسلام والإحسان » حديث (٨) من حديث عمر بن الخطاب ؓ . .



أي لا يجوز عليه الإعدام والإزالة بالمرّة كما هو صريح الآية ، وقد قدّمناه . وهذا البرهان العقلي المبني على الحسّ معلوم له ﷺ قبل السؤال بلا شبهة ، بل هو معلوم لمن دونه ﷺ من العقلاء ، وبهذا كلّ يعلم أنّ ما قاله الشهاب كلام حقّ حقيق بالقبول ، وإنّه مبنيّ على كلام الفخر ، ولا يليق أن يقال فيه ما قاله الألوسي رحمه الله تعالى ، قال الألوسي : وأنا أقول : قد يقال لما كان الجواب هنا لدفع سؤال عسى أن يقال على الكلام السّابق ؛ أعني قوله ﷺ : ﴿ يَتَخَلَّفُونَ بَيْنَهُمْ ﴾ (طه: ١٠٣) ، وهو كيف يصحّ تخافت المجرمين المقتضي لاجتماعهم ، والجبال في البين مانعة عن ذلك ، فمتى قلت بصحّته فبيّنوا لنا كيف يفعل الله تعالى بها ؟ وحاصل الجواب أنّ الجبال تنسف في ذلك الوقت فلا يبقى مانع عن الاجتماع والتخافت ، قرّن الأمر بالفاء للمسارعة إلى الذّبّ عمّا عسى يعترض به على الدّعوى السّابقة ، والآيات التي لم يقرن الأمر فيها بالفاء لم تسق هذا المساق ، كما لا يخفى على أرباب الأذواق ، فتأمّل وافهم ، والله تعالى بأسرار كتابه أعلم . اهـ .

ولا يخفى أنّ غاية ما يقتضيه هذا الكلام أنّ هذه الآية التي نحن فيها تخالف سائر الآيات في السّوق ، ولا يلزم من ذلك أنّ الجواب عن السؤال فيها أهمّ من الجواب عن السؤال في غيرها ، حتى يعلم سرّ الإتيان بالفاء في الأمر بجوابها دون غيرها ، على أنّ الآية من مبدئها إلى منتهاها لا يوجد فيها ما يشمّ منه رائحة أنّهم يجتمعون ويحشرون زرعاً في مكان تكون الجبال فيه في البين مانعة حتى يوجد ما ينشأ عنه هذا السؤال ، فيحتاج إلى مثل هذا الجواب ، وعلى فرض صحّته يمكن أن يكون ما كتبه عيسى الحيدريّ - وسبق نقله عنه - رمزاً خفياً إليه ، كما يحتمل أن يكون رمزاً خفياً إلى ما ذكره النيسابوريّ . فالحقّ في بيان سرّ الإتيان بالفاء في الأمر بالجواب في هذه الآية هو ما قاله الفخر الرازيّ والنيسابوريّ والشهاب الخفاجي : وما قاله الشهاب أوجه ، وهذا القدر كاف في جواب السّائل ، والله الموفّق^(١) .

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ٦٩-٨١ .





(٤)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾ وفيه معنى العقل

بماذا يعرف العاقل أنه عاقل ، بعقله ذلك ، أم بعقل آخر ، والله يقول : ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾ (الأحزاب: ٤) ، أم بغيره ؟

« الجواب » : اعلم - وفقني الله وإياك - أَنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ الْعَقْلَ وَالنَّفْسَ وَالرُّوحَ وَالْقَلْبَ مَتَّحِدَةٌ بِالذَّاتِ ، متغايرة بالاعتبار ، كما أشار إليه حجة الإسلام في « الإحياء » ، وقد اختار الغزاليُّ والرَّازِيُّ والرَّاعِبُ وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء وأعاضم الصوفية : إن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيِّز ولا قابل للإشارة الحسية ، وعلى هذا يكون العقل جوهرًا مجردًا ، لأنه عَيْنُ النَّفْسِ ، وقد يطلق العقل على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتًا واعتبارًا ، كما هو مقتضى العرف واللُّغة ، وإنَّ العقل بمعنى القوة هو من صفات المكلف ، وسبب لحصول علمه ، لأنه يمكن وجود النفس مع عدم القوة المذكورة التي بها الإدراك كما في حال الجنون ، وهذا مما لا ينكره أحد . والعقل بمعنى القوة المذكورة هو مراد من قال : هو لطيفة ربَّانية أو سرَّ روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنَّظرية .

وقد يطلق العقل أيضًا على العلم ببعض الضروريات ، وعلى هذا هو من الكيفيات النفسية . وقد يطلق على قوَّة النفس معدة لاكتساب الاعتقادات ، والفرق بين هذا الأخير وبين القول الثاني أنَّ حال نفوسنا بالقياس إلى العقل على القول الثاني ، كحال أبصارنا بالقياس إلى الشمس ، فكما أنَّ بإفاضة نور



الشمس تدرك أبصارنا المبصرات ، كذلك بقيام تلك القوة بالنفس تدرك المعقولات . وإنَّ حال نفوسنا بالقياس إلى العقل - على هذا القول الأخير - كحال غيرنا بالقياس إلى القوة الباصرة فتلخص ممَّا قدَّمنا أنَّ العقل يطلق بإطلاقات أربعة .

فعلى الأول : يكون هو نفس المدرك ، ويدرك وجود ذاته بذاته ، ويدرك بذاته أيضًا أنَّه مدرك لوجود ذاته ولسائر معلوماته . بمعنى أنَّه يعلم بذاته أنَّه عالم وعاقِل لوجود ذاته وباقي معلوماته ، لكن مع ذلك لا يعلم كنه ذاته لا بذاته ولا بشيء آخر ، فإنَّ حقيقة العقول والنفس غير معقولة للبشر بمعنى أنَّ الله تعالى لم يخلق في عقولنا ونفوسنا إدراك كنهها وحقيقتها ، كما لم يخلق في أعيننا قوة إبصار نفسها ؛ وذلك لشدة القرب ، ولا يلزم من علم العقل والنفس بوجود ذاته أن يعلم كنه الذات والحقيقة ، ألا ترى أنَّنا نعلم وجود ذاته تعالى بالبرهان ، ولا نعلم كنه ذاته ﷻ .

وعلى المعنى الثاني والأخير : فالعقل بذاته لكونه صفةً للنفس - التي هي العقل بالمعنى الأوَّل - معقول ومعلوم للعقل بالمعنى الأوَّل بذاته لا بشيء آخر ، وواسطة في إدراك النفس لغيرها على المعنى الثاني ، ومعدَّة لذلك على المعنى الأخير .

وعلى المعنى الثالث : فعلى رأي الحكماء والمناطقية يكون العلم بمعنى حصول الصورة في النفس ، أو بمعنى الصورة الحاصلة فيها إن كان العلم حصوليًا ، وبمعنى حضور المجرّد وغيره عند العالم إن كان العلم حضوريًا ، وعلى رأي المتكلِّمين يكون العلم بمعنى الانكشاف فهي نسبة بين العالم والمعلوم ، أو بمعنى الصفة القائمة بالنفس التي بها الانكشاف .

وعلى جميع تلك التقادير فالنفس بذاتها تعلمها متى التفتت إليها لا بحصول صورة أخرى أو حضور آخر على رأي الحكماء ، ولا بانكشاف آخر أو صفة أخرى على رأي المتكلِّمين .





وأما قوله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾ (الأحزاب: ٤) ، فمعناه - والله أعلم بمراده - أنه لا يمكن لأحد أن يتوجه إلى أمرين معاً في آن واحد ، بحيث يكون كل منهما مقصوداً له بالذات ، فإن ذلك إنما يمكن إذا جعل الله له قلبين ونفسين يتوجه بأحدهما إلى أمر وبالأخر إلى أمر آخر ؛ ولكن الله لم يجعل لأحد قلبين في جوفه ، بل جعل سبحانه لكل رجل قلباً واحداً ونفساً واحدة ، ولا يمكن لرجل أن يتوجه بقلب واحد ونفس واحدة إلى أمرين معاً في آن واحد ، بحيث يكون كل منهما مقصوداً له بالذات ؛ وذلك لأن الآية نزلت رداً على المنافقين الذين كانوا يصلون مع النبي ﷺ حيث قالوا : إن له قلبين قلباً معكم ، وقلباً معهم . أو رداً على من كنوا يقول الواحد منهم : لي نفس تأمرني ونفس تنهاني . وقد قام البرهان العقلي على استحالة توجه شخص إلى أمرين معاً في آن واحد بحيث يكون كل منهما مقصوداً له بالذات ، فاستحال أن يكون لشخص قلبان ونفسان .

وقد ذكر الإمام في المباحث المشرقية استحالة تعلق أكثر من نفس ببدن واحد ، وكذا استحالة تعلق نفس واحدة بأكثر من بدن .

ومن ذلك تبين أن العاقل يعرف أنه عاقل بعقل نفسه الذي هو النفس الناطقة لا بعقل آخر هو نفس أخرى ، فلا ينافي ما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾ (الأحزاب: ٤) .

وقد يطلق العقل أيضاً في اصطلاح الحكماء على الجوهر المجرد الذي ليس جسماً ولا عرضاً ولا نفساً . والعقل بهذا المعنى عندهم يعلم بذاته كنه ذاته ومبدأه وسائر معلوماته علماً حضورياً لا حصولياً ، ويعلم بذاته أنه عاقل لذاته ومبدئه وسائر معلوماته ، وهو عندهم جوهر مجرد ليس مادياً ولا متعلقاً بمادّي ، وهو الصادر الأول عن المبدأ الأول عندهم ، فافهم ذلك^(١) .

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ٩٩-١٠٣ .



(٥)

الكلام على آيات من سورة ص
وفيه الكلام على وقف الشمس لبعض الأنبياء
وحبسها لآخرين عليهم الصلاة والسلام

فسرّوا لنا قوله تعالى : ﴿ وَهَبْنَا لِذَاوُدَ سُلَيْمَنَ نِعَمَ الْعَبْدِ
إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [١] إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِئَاتُ الْجِيَادُ [٢]
فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ
بِالْحِجَابِ [٣] رُدُّوهَا عَلَيَّ فطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ [٤]
(ص: ٣٠-٣٣) ، ويُنَوِّنا لما جاء في ذلك من رُدِّ الشمس
لسليمان على نبيِّنا وعليه أفضل الصلاة والسلام ، وما ورد
من أنها رُدَّتْ لنبيِّنا ﷺ ، وحُبست لعلِّي بن أبي طالب كرم
الله وجهه ورضي الله عنه ، وليوشع - عليه الصلاة والسلام -
وكيف التوفيق بين ما ذكر وبين ما قاله علماء الهيئة في
حركات الشمس ونظامها ، وإنَّها لا تسكن أصلاً في
طلوعها وغروبها إلى أن تصل لمستقرِّها وتكوّر وتتكدر
النجوم... إلخ ؟

« الجواب » : قبل الخوض في صحّة ما قيل في رُدِّ الشمس لسليمان ولنبيِّنا
- عليهما الصلاة والسلام - وما ورد في حبسها ليوشع وعلِّي ﷺ ، نقول : إن
علماء الهيئة قد قالوا : إن اليوم النجميّ مستوي الزّمن دائماً ، وليس كذلك اليوم
الشمسيّ ؛ لأنَّ الأرض في بعدها الأقرب تعوق الشمس بعض شيء عن الظُّهور





في خطِّ نصف النَّهار ، فيكون اليوم حينئذٍ أزيد من أربع وعشرين ساعة ، وإذا كانت الأرض في البعد الأبعد فلا يبلغ أربعاً وعشرين ساعة .

وهذا يدلُّ على أنَّ الله - تعالى - لم يجعل اليوم الشمسيَّ مستوي الزَّمن ، بل جعله تارةً أزيد من أربع وعشرين ساعة ، وتارةً أقلَّ من ذلك . والمراد باليوم هنا مجموع الدَّورة اليوميَّة الشَّاملة اللَّيل والنَّهار ، وأنَّاط زيادة اليوم عن أربع وعشرين ساعةً بعلةٍ وقفنا عليها ، وعلمناها من طريق الحساب ، وهي كون الأرض في بعدها الأقرب تعوق الشمس حينئذٍ على وجه ما ذكر ، وإذا جاز عوق الشمس لهذه العلة جاز عوقها لعلَّة أخرى يعلمها العليم الخبير ، كما يجوز أن يعوقها - سبحانه - بلا علة أصلاً .

وعلماء الهيئة إنَّما قالوا ما قالوه بناءً على النَّواميس الطَّبيعيَّة المعتادة ، وأمَّا المعجزات الَّتِي جاءت خارقةً لعادة الله - تعالى - ولتلك النَّواميس ، بل هي مبنية على نواميس خفية لا يطلع عليها البشر ، فلا معنى لأن يعترض عليها بمخالفتها لما قضت به النَّواميس الطَّبيعيَّة المعتادة ، مع أنَّها دائماً أبداً باعتبار كونها خارقةً لعادة الله - تعالى - في خلقه لا تكون إلَّا مخالفةً لتلك النَّواميس الطَّبيعيَّة العاديَّة .

وحينئذٍ لا إشكال أصلاً في كلِّ ما ورد ممَّا ذكر . وبحمل الرَّدِّ أو الحبس على وجود عائق عاق الشمس عن ظهورها في خطِّ نصف النَّهار حتَّى طال النَّهار وكان أزيد من أربع وعشرين ساعة . . فليس معنى ردِّ الشمس أنَّها تقهقرت واختلَّ سيرها ، ولا أنَّ حبسها أنَّها وقفت عن سيرها وحركتها حتَّى ينافي ما قاله علماء الهيئة ، ويخالف ما ثبت بالبراهين القطعيَّة وما هو ثابت بالمعانيَّة ، وحينئذٍ يحمل الرَّدِّ أو الحبس على ما ذكرناه ويزول الإشكال .

ومع ذلك نحن نذكر لك ملخص ما قاله جمع من المفسِّرين في ذلك ، وما له وما عليه ، فنقول :



قالوا : إن سليمان - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - عَرَضَ عليه الصافنات الجياد من الخيل ، والشافن : هو الذي يجمع يديه ويسويهما ، وأما الذي يقف على طرف فهو المتخيم كما قال أبو عبيدة . أو أنه الذي يرفع إحدى يديه أو رجله ويقف على مقدم حافرهما ، وعن التهذيب ومتن اللغة : هو المخيم . وقال القتيبي : الشافن : الواقف في الخيل وغيرها ، والجياد : جمع جواد للذكر والأنثى ، فاستعرضها فلم تزل تعرض عليه حتى غربت الشمس . قيل : وغفل عن صلاة العصر ، وحكى هذا الطبرسي عن علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - وقتادة ، ثم قال : وفي روايات أصحابنا فاته أول الوقت .

وقال الجبائي : لم يفته الفرض ، وإنما فاته نفل كان يفعله آخر النهار ، فقال : ﴿ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي ﴾ (ص: ٣٢) ، وإنه - عليه السلام - قال ذلك ؛ اعترافاً منه بالاشتغال وندماً عليه وتمهيداً لما يعقبه من الأمر بردها وعقرها على المشهور ، و«الخير» كثر استعماله في المال ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ﴾ (البقرة: ١٨٠) ، وقوله سبحانه : ﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٧٣) ، وقوله عز وجل : ﴿ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾ (العاديات: ٨) ، وقال أبو حيان : يراد بـ«الخير» : الخيل ، والعرب تسمي الخيل «الخير» . وحكى ذلك عن قتادة ، ولعل ذلك لتعلق «الخير» بها ، ففي الخبر : «الخيـل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة»^(١) .

و ﴿ أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ مضمّن معنى : آثرت ، وهو ملحق بالحقيقة ؛ لشهرته في ذلك ، وظاهر كلام بعضهم أنه حقيقة فيه ، فهو مما يتعدى بـ«على» ، ولكن عدّي هنا بـ ﴿ عَنْ ﴾ ؛ لتضمنه معنى الإنابة ، وجوز حمل

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب «الجهاد والسير» باب «الجهاد ماض مع البر والفاجر» حديث (٢٨٥٢) ، ومسلم في كتاب «الإمارة» باب «الخيـل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة» حديث (١٨٧٣) من حديث عروة البارقي رضي الله عنه .





﴿ أَحَبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ على ظاهرها من غير اعتبار تضمينه ما يتعدى به ﴿ عَنْ ﴾ ، وجعل ﴿ عَنْ ﴾ متعلّقة بمقدّر كـ «معرضاً وبعيداً» ، وهو حال من ضمير ﴿ أَحَبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ ، وجوّز في ﴿ عَنْ ﴾ أن تكون تعليلية ، وسيأتي إن شاء الله تعالى .

والذكر قيل : المراد به : المعنى المصدرى وإضافته لفاعله . وقيل : المراد به : الصلاة . وقوله : ﴿ حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾ (ص: ٣٢) متعلّق بقوله : ﴿ أَحَبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ باعتبار استمرار المحبة ودوامها حسب استمرار العرض ، أي : أنبت حبّ الخير عن ذكر ربّي ، واستمرّ ذلك حتى غربت الشمس تشيهاً لغروبها في مغربها بتواري المخبأة في حجابها . قالوا : وعود الضمير للشمس في قوله تعالى : ﴿ تَوَارَتْ ﴾ من غير سابقة ذكر لها ؛ لدلالة العشيّ عليها ، والضمير المنصوب في قوله تعالى : ﴿ رُدُّوَهَا عَلَيَّ ﴾ (ص: ٣٣) له ﴿ أَلْصَفِئْتُ ﴾ على ما قاله غير واحد ، وظاهر كلامهم أنّه له ﴿ أَلْصَفِئْتُ ﴾ المذكورة في الآية ، ولعلك تختار أنّه يعود للخيل الدالّ عليها الحال المشاهدة ، أو إلى ﴿ الْخَيْرِ ﴾ في قوله : ﴿ إِنِّي أَحَبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ ؛ لأنها بمعنى الخيل .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأنّ ﴿ رُدُّوَهَا عَلَيَّ ﴾ من تنمّة كلام سليمان - عليه السلام - الذي يستدئ من قوله ، عليه السلام : ﴿ إِنِّي أَحَبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ ، وليس ﴿ أَلْصَفِئْتُ ﴾ مذكورة فيه حتى يعود إليها الضمير في كلامه بل ﴿ أَلْصَفِئْتُ ﴾ مذكورة في كلام الله تعالى ، وكلام الله - تعالى - حكاية عن واقعة عرضها عليه ﷺ ، والكلام على إضمار القول - كما قال الزمخشري - أي قال : ﴿ رُدُّوَهَا عَلَيَّ ﴾ ، فالجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً ، كأنه قال : فماذا قال سليمان ؟ فقيل : قال : ﴿ رُدُّوَهَا عَلَيَّ ﴾ .

وقال أبو حيّان : لا حاجة لإضمار القول ؛ لأنّ الجملة مندرجة تحت حكاية القول في قوله تعالى : ﴿ فَقَالَ إِنِّي أَحَبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ ... إلى آخره ، وهو وجيه . انتهى .



وأقول : إنا نسلّم أن قوله تعالى : ﴿ رُدُّوْهَا عَلَيَّ ﴾ من تنمّة كلام سليمان - عليه السلام - وداخلة في قوله المحكيّ بقوله تعالى : ﴿ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ ... إلى آخره ، ولكن لا نسلّم أن ذلك كله يقتضي عدم عود الضمير في قوله : ﴿ رُدُّوْهَا عَلَيَّ ﴾ إلى ﴿ الصَّيْفِئْتُ ﴾ في كلام الله تعالى ؛ وذلك لأنّه بعد حكاية الله تعالى لما قاله سليمان ﷺ أصبح المحكيّ والحكاية من كلام الله تعالى ، فالكلّ كلام واحد ومن القرآن وتجوز الصلاة به حتى لو قرأ المصلّي قوله تعالى : ﴿ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ ... إلى آخره ، كان قارئاً للقرآن ولا تفسد صلاته ، ويكفي في سنّة القراءة أو واجبها أو فرضها ؛ على الخلاف المعروف في الفقه من تعيين الفاتحة وسنّة ضمّ سورة أو آية لها أو وجوب ذلك ، أو أن الفرض هو ثلاث آيات قصار أو آية طويلة ، وقراءة الفاتحة بعينها وضمّ سورة إليها واجب فقط لا تفسد الصلاة بتركه إذا أتى بالقدر المفروض .

ولا يلزم في المحكيّ أن يكون محكيّاً بلفظه بل يجوز أن يحكى بمعناه ، فيجوز أن يكون سليمان - عليه السلام - قال : « إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي ؛ رُدُّوا الْخَيْلَ عَلَيَّ » ، لكن لما حكى الله عنه ذلك وتقدّم ذكر : ﴿ الصَّيْفِئْتُ ﴾ في الحكاية فمراعاةً للإيجاز عبّر بالضمير اكتفاءً بذكر مرجعه في الحكاية ؛ لما ذكرنا من أنهما كلام واحد صادر من الله - تعالى - موحى به إلى رسول الله ﷺ ، وهذا ممّا لا يشتبه على أحد ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴾ (ص: ٣٣) فاء الفصيحة مفصّحة عن جملة حُذِفَتْ ثقةً بدلالة الحال عليها وإيذاناً بغاية سرعة الامتثال ، أي : رُدُّوها عليه فطفق مسحاً ... إلى آخره . أي : شرع يمسح مسحاً بالسُّوقِ والأَعْنَاقِ ، أي : بسوقها وأعناقها ، والباء متعلّقة بالمسح على معنى : شرع يمسح السِّيفِ بسوقها وأعناقها . وقال جمع : الباء زائدة ؛ أي : شرع يمسح سوقها وأعناقها بالسِّيفِ ، و(مسحه بالسِّيفِ) قال الرّاغب : كناية عن الضّرب . وفي «الكشاف» : يمسح السِّيفِ بسوقها وأعناقها يقطعها ؛ يقال : مسح علاوته إذا ضرب عنقه ،





ومسح المسفر الكتاب إذا قطع أطرافه بسيفه . وعن الحسن : كسف عراقيها وضرب أعناقها ؛ أراد بالكسف القطع ، ومنه الكسف في ألقاب الزحاف في العروض ، ومن قال بالشين المعجمة فمصحف .

وكون المراد القطع قد دلّ عليه بعض الأخبار ؛ أخرج الطبراني في «الأوسط» والإسماعيلي في «معجمه» وابن مردويه بسند حسن عن أبي ابن كعب عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى : ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴾ (ص: ٣٣) : « قطع سوقها وأعناقها بالسيف ، وقد جعلها - عليه السلام - بذلك قرباناً لله تعالى »^(١) ، وكان تقريب الخيل مشروعاً في دينه ، ولعلّ كسف العراقيب ؛ ليتأتى ذبحها بسهولة ، وقيل : حبسها في سبيل الله تعالى ، وكان ذلك المسح الصادر منه وسماً لها لتعرف أنّها خيل محبوسة في سبيل الله تعالى ، وهو نظير ما يفعل اليوم من الوسم بالنار ، ولا بأس به في شرعنا ما لم يكن في الوجه .

ولعله - عليه السلام - رأى الوسم بالسيف أهون من الوسم بالنار فاختره ، أو كان هو المعروف في تلك الأعصار بينهم ، على أن كون المسح بالسيف ليس مذكوراً في الآية ، فعلى فرض ثبوت أن المسح كان بالسيف وحملناه على الوسم يقال ما ذكر . ويروى أنه ﷺ (لما فعل ذلك سخر له الريح كرامة له ، وقيل : إنه - عليه السلام - أراد إتلافها ؛ حيث شغلته عن عبادة ربه عز وجل . وهذا قول باطل ، وحاشا رسول الله أن يتلف مالا محترماً بمجرد أنه شغل به عن عبادة ربه ، وله سبيل آخر بأن يخرجها عن ملكه مع نفع هو أجل القرب إليه عز وجل ، على أن تلك الخيل لم يكن - عليه الصلاة والسلام - اقتناها واستعرضها بطراً وافتخاراً - معاذ الله تعالى عن ذلك - وإنما اقتناها للانتفاع بها

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (١٠٨/٧) حديث (٦٩٩٧) ، والإسماعيلي في «معجمه» (٧٥٣/٣) ، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٩٩/٧) : « وفيه سعيد ابن بشير ، وثقه شعبة وغيره وضعفه ابن معين وغيره ، وبقيّة رجاله ثقات » .



في طاعة الله تعالى ؛ واستعرضها ليطلع على أحوالها ليصلح من شأنها ما يحتاج إلى الإصلاح ، وكلُّ ذلك عبادة ، فغاية ما يلزم أنَّهُ - عليه السلام - نسي عبادة ؛ لشغله بعبادة أخرى .

وهذا الذي ذكرناه في محمل هذه الآية هو المشهور بين الجمهور ، ومنه تعلم أن الجمهور لم يتعرضوا في معنى الآية إلى أن الشمس ردت لسليمان - عليه الصلاة والسلام - أصلاً ، بل جعلوا الضمير في ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾ إلى ﴿الْصَّفِيْنَتُ﴾ ، على أن بعض العلماء أيضاً قال : إن الضمير في قوله : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ (ص: ٣٢) يعود إلى ﴿الْصَّفِيْنَتُ﴾ أيضاً لا إلى الشمس ، قاله الجمهور كما سيأتي ، وقيل : الضمير في ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾ يعود إلى الشمس وإن الخطاب للملائكة - عليهم السلام - الموكلين بها ، قالوا : طلب رُدُّها لما فاتته صلاة العصر ؛ لشغله بالخيال فردت له حتى صلى العصر . وروي هذا القول عن عليٍّ كرم الله وجهه ، كما قاله الخفاجي .

وحاصله كما في «عمدة القاري على صحيح البخاري» : أن ابن عباس روى عنه أنه قال : سألت عليّ بن أبي طالب عليه السلام عن هذه الآية ، فقال : ما بلغك في هذا يا ابن عباس ؟ فقلت له : سمعت كعب الأحرار يقول : إن سليمان - عليه السلام - اشتغل ذات يوم بعرض الأفراس والنظر إليها حتى توارت الشمس بالحجاب ، فقال : ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾ يعني : الأفراس وكانت أربعة عشر ، فردوها فأمر بضرب سوقها وأعناقها بلسيف فقتلها ، وإن الله سلب ملكه أربعة عشر يوماً ، لأنه ظلم الخيل بقتلها . فقال عليّ عليه السلام : كذب كعب ؛ لكن سليمان اشتغل بعرض الأفراس ذات يوم لأنه أراد جهاد عدو حتى توارت الشمس بالحجاب ، فقال ، بأمر الله تعالى للملائكة الموكلين بالشمس : ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾ - يعني الشمس - فردوها عليه حتى صلى العصر في وقتها ، وإن أنبياء الله لا يظلمون ولا يرضون بالظلم ؛ لأنهم معصومون مطهرون . انتهى . ولعله لذلك قال فريق : وجعلها قرباناً... إلى آخره .





وقال فريق آخر : كان مسح السُّوق والأعناق باليد إكراماً لها . واعترض الإمام الرّازيُّ على القول بعود الضمير على الشمس ؛ لوجوه :

الأول : أن القادر على تحريك الأفلاك والكواكب هو الله تعالى ، فكان الواجب للاتق بالأدب أن يقول عليه السلام : ﴿ رُدُّوْهَا عَلَيَّ ﴾ ، فإن كنت تقول : إن الجمع للتعظيم ، كما في قوله تعالى : ﴿ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴾ (المؤمنون: ٩٩) . قلنا : لفظ : ﴿ رُدُّوْهَا عَلَيَّ ﴾ - هنا - مشعر بأعظم أنواع الإهانة ، فكيف يليق هذا اللفظ برواية التعظيم ؟

الثاني : إن الشمس لو رجعت بعد الغروب لكان مشاهداً لكل أهل الدنيا ، ولو كان كذلك لتوفرت الدّواعي على نقله ؛ وحيث لم ينقله أحد عُلِمَ فساده ، والذي يقول بردّ الشمس لسليمان يقول : هو كردّها ليوشع - عليه السلام - أو ردّها لنبيّنا ﷺ في حديث العير ويوم الخندق حين شغل عن صلاة العصر ، وردّها لعلّي - كرم الله وجهه ورضي الله عنه - بدعائه ﷺ ، فقد روي عن أسماء بنت عميس : أن النبيّ ﷺ كان يوحى إليه ورأسه في حجر عليّ - كرم الله وجهه - فلم يصلّ العصر حتى غربت الشمس ، فقال رسول الله ﷺ : « صليت يا عليّ ؟ » قال : لا ، فقال رسول الله ﷺ : « اللهمّ إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك ، فاردد عليه الشمس »^(١) . قالت أسماء : فرأيتها غربت ثم رأيتها طلعت بعدما غربت ، ووقعت على الأرض وذلك بالصهباء في خيبر .

وهذا الخبر في صحّته خلاف ، فقد ذكره ابن الجوزي في «الموضوعات» ، وقال : إنه موضوع بلا شك ، وفي سنده أحمد بن داود وهو متروك الحديث كذاب ، كما قاله الدارقطني ، وقال ابن حبان : كان يضع الحديث .

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٥١/٢٤) حديث (٣٩٠) ، والذهبي في «ميزان الاعتدال» (٢٠٥/٥) ، وقال القرطبي في «تفسيره» (١٩٧/١٥) : «خرج الطحاوي في مشكل الحديث عن أسماء بنت عميس من طريقين...» ثم ذكر الحديث ، وقال : «قال الطحاوي : وهذان الحديثان ثابتان ورواهما ثقات» .



وقال ابن الجوزي: قد روى هذا الحديث ابن شاهين، فذكره ثم قال: وهذا حديث باطل، ومن تغفل واضعه أنه نظر إلى صورة فضيلة ولم يلمح عدم الفائدة فيها، وإن صلاة العصر تصير قضاءً ورجوع الشمس لا يعيدها أداءً. انتهى.

وقد أفرد ابن تيمية مصنفًا في الردّ على الروافض، ذكر فيه الحديث بطرقه ورجاله وأنه موضوع، وقال الإمام أحمد: لا أصل له. وصححه الطحاوي والقاضي عياض، ورواه الطبراني في «معجمه الكبير» بإسناد حسن، كما حكاه شيخ الإسلام ابن العراقي في «شرح التّكريب» عن أسماء أيضًا، لكن بلفظ آخر، ورواه ابن مردويه عن أبي هريرة، وكان أحمد بن صالح يقول: لا ينبغي لمن سبيله العلم التّخلف عن حفظ حديث أسماء، لأنه من علامات الثّبوة. وبعد أن نقل في «عمدة القاري» ما نقل عن أحمد بن صالح قال: وهو حديث متصل ورواته ثقات، وإعلال ابن الجوزي لهذا الحديث لا يلتفت إليه. انتهى.

ولكن ماذا يصنع صاحب «عمدة القاري» فيما قاله الدارقطني وابن حبان والإمام أحمد، وهؤلاء من أكابر رجال التّعديل والتّجريح، وممن يعتمد في تصحيح الأحاديث وقبولها وردّها. وكذلك اختلف في حديث الردّ يوم الخندق، فقيل: ضعيف، وقيل: موضوع. وادّعى العلامة ابن حجر الهيتمي صحته، وما في حديث العير - وأظن أنهم اختلفوا في صحته أيضًا - ليس صريحًا في الردّ، فإن لفظ الخبر أنه: لما أسري بالنبي ﷺ وأخبر قومه بالرفقة والعلامة التي في العير، قالوا: متى تجيء؟ قال: «يوم الأربعاء». فلمّا كان ذلك اليوم أشرقت قريش ينتظرون، وقد ولّى النهار ولم يجيء، فدعا رسول الله ﷺ فزید له في النهار ساعةً وحبت الشمس، والحبس غير الردّ، ولو كان هناك ردّ لأدركه قريش، ولقالوا فيه ما قالوا في انشقاق القمر، ولم ينقل.





وقيل : كأن ذلك كان بركة في الزمان نحو ما بذكره الصوفية مما يعبرون عنه بنشر الزمان ، وإن لم يتعفله الكثير ، وكذا ما كان ليوشع ، فقد جاء في الحديث الصحيح : « لم تحبس الشمس على أحد إلا ليوشع بن نون »^(١) ، والقصة مشهورة . وهذا الحديث الصحيح عند الكل يعارض جميع ما تقدم ، وتأويله بأن المراد : لم تحبس على أحد من الأنبياء غيري إلا ليوشع ، وبالتزام أن المتكلم غير داخل في عموم كلامه بعد تسليم قبوله لا ينفي معارضة خبر الرد لسليمان - عليه السلام - فإنه بظاهره يستدعي نفي الرد الذي هو أعظم من الحبس له ، عليه السلام .

وبالجملة القول برد الشمس لسليمان - عليه السلام - غير مُسلم ؛ وعدم قولي بذلك ليس لامتناع الرد في نفسه - كما يزعمه الفلاسفة - بل لعدم ثبوته عندي ، والدوق السليم يأبى حمل الآية على ذلك لنحو ما قاله الرازي ولغيره من تعقيب طلب الرد بقوله تعالى : ﴿ فَطَفِقَ ﴾ ... إلى آخره . ثم ما قدمنا نقله من وقوع الصلاة بعد الرد قضاءً هو ما ذهب إليه البعض .

وفي « تحفة » العلامة ابن حجر الهيتمي : لو عادت الشمس بعد الغروب عاد الوقت . كما ذكره ابن العماد ، وقضية كلام الزركشي خلافه ، وإنه لو تأخر غروبها عن وقته المعتاد قلر غروبها عنده وخرج الوقت ، وإن كانت موجودة . انتهى .

وما ذكره آخرأ بعيد ، وكذا أولاً ، فالأوجه كلام ابن العماد ، ولا يضر كون عودها معجزة له ﷺ ؛ لأن المعجزة نفس العود ، وأما بقاء الوقت بعودها فحكم الشرع ومن ثم لما عادت صلى علي - كرم الله وجهه - العصر أداءً ، بل عودها لم يكن إلا لذلك . انتهى .

(١) أخرجه أحمد في « مسند » (٣٢٥/٢) حديث (٨٢٩٨) وذكره الديلمي في « الفردوس بمأثور الخطاب » (٤٥٣/٣) حدث (٥٣٩٩) من حديث أبي هريرة رَجَحَهُ .



قال الألوسيُّ بعد ذكره ما سبق : ولا يحضرني الآن ما لأصحابنا الحنفية في ذلك ، بيد أنني رأيت في « حواشي تفسير البيضاوي » لشهاب الدين الخفاجي من أجلّة الأصحاب أنه ادّعى أن الظاهر أن الصلاة بعد الردّ أداء ، ثم قال : وقد بحث الفقهاء فيه بحثاً طويلاً ليس هذا محله . انتهى .

وأقول : في « صحيح البخاري » عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « غزا نبي من الأنبياء ، فقال لقومه : لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة وهو يريد أن يبني بها ولماً بين بها ، ولا أحد بنى بيوتاً ولم يرفع سقوفها ، ولا أحد اشترى غنماً أو خلفات وهو ينتظر ولادتها ، فغزا فدنا من القرية صلاة العصر أو قريباً من ذلك ، فقال للشّمس : إنك مأمورة وأنا مأمور ، اللهم احبسها علينا ! فحبست حتى فتح الله عليه » ^(١) . انتهى المقصود من الحديث .

قال في « عمدة القاري » : والحديث أخرجه البخاري أيضاً في النّكاح وأخرجه مسلم في المغازي ، قال ابن إسحاق : هذا النبي هو يوشع بن نون ، ولم تحبس الشمس إلا له ولنبيينا ﷺ صبيحة الإسراء حين انتظر العير التي أخبر ﷺ بقدمها عند شروق الشمس في ذلك اليوم ، ثم ساق القصة ثم قال : وعن السّدي أن الشمس كادت تغرب قبل أن يقدم ذلك العير ، فدعا الله - عز وجل - فحبسها حتى قدموا كما وصف لهم ، قال : فلم تحبس الشمس على أحد إلا عليه ذلك اليوم وعلى يوشع بن نون . رواه البيهقي .

قلت : حبست أيضاً في الخندق حين شغل عن صلاة العصر حتى غابت الشمس فصلاًه . ذكره عياض في « إكماله » ، وقال الطّحاوي : رواه ثقات .

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « فرض الخمس » باب « قول النبي ﷺ : أحلت لكم الغنائم » حديث (٣١٢٤) ، ومسلم في كتاب « الجهاد والسير » باب « تحليل الغنائم لهذه الأمة خاصة » حديث (١٧٤٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .





ووقع لموسى - عليه الصلاة والسلام - تأخير طلوع الفجر ؛ روى ابن إسحاق في «المبتدأ» من حديث يحيى بن عروة عن أبيه : إن الله - عز وجل - أمر موسى - عليه الصلاة والسلام - بالمسير ببني إسرائيل ، وأمره بحمل تابوت يوسف ولم يدلّ عليه حتى كاذ الفجر يطلع ، وكان قد وعد بني إسرائيل أن يسير بهم إذا طلع الفجر فدعا ربّه أن يؤخّر طلوعه حتى يفرغ من أمر يوسف ففعل الله - عز وجل - ذلك . وبنحوه ذكر الضحّاك في «تفسيره الكبير» ، ثم ساق ما روته أسماء بنت عميس ، وما روي عن ابن عباس عن عليّ ابن أبي طالب فيما وقع لسليمان عليه السلام على وجه ما سبق .

هذا حاصل ما قاله العلماء في هذا الموضوع ، لكن مقتضى ما قاله ابن إسحاق : إن حبس الشمس لنبينا كان صبيحة الإسراء حين انتظروا العير التي أخبر عليه السلام بقدومها عند شروق الشمس في ذلك اليوم ، ومقتضى قول السديّ : إن الشمس كادت تغرب قبل أن يقدم ذلك العير ، فدعا الله فحبسها ؛ أن ذلك كان قبيل غروب الشمس ، والقصة واحدة .

وصرح الزيلعيّ في «شرحه» على «الكنز» عند الكلام على اختلاف المطالع هل إذا عادت بعد غروبها يرتفع ويزول الغروب عن الأفق الذي غربت فيه بعد تحقّقه ، ويرتفع ويزول الطلوع أيضاً عن الأفق الذي طلعت فيه وقت أن غربت ؟ لو قلنا بذلك لخالفنا مقتضى البراهين القاطعة ، وأنكرنا ما هو ثابت بالمعينة ، وقلنا بوقوع ما هو محال عند العقل بالبراهين ، فإنّ حركة الشمس من المشرق إلى المغرب كلّ يوم على وجه الدّوم والاستمرار سواء قلنا : إنها حركة قسريّة تابعة لحركة الفلك الأعظم ، أو ظاهرة تابعة لحركة الأرض مشاهدة كما أنّ مقتضى الآيات الناطقة بأنّ الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمر الله - تعالى - يخالف ظاهر هذه الأحاديث .

ومن هذا الذي قلناه ؛ تبين أنّ هذه الأخبار الواردة برّد الشمس أو حبسها لكونها مخالفة لما يقتضي خلافها من العيان ومن الآيات القرآنيّة يجب تأويلها



وردّها إلى ما هو ثابت باليقين ، على أنّك قد علمت أنّها كلّها ما عدا حديث حبس الشمس ليوشع - عليه السلام - مطعون فيها ومختلف في صحّتها بل وفي وضعها وعدمه .

وأما حديث يوشع فلا طعن فيه ، بل هو صحيح عند الكلّ فهو في الصحّة كحديث أبي ذرّ في السّجود ، وقد علمت أنّهم أولّوه لمخالفته لما يقتضي خلافه ممّا هو معاين ومشاهد ، فوجب تأويل حبس الشمس ليوشع ، عليه السلام ؛ إمّا بما قدّمناه قريباً ، أو بما قالوه من أنّ المراد بالحبس حصول البركة في الزمان ، بمعنى أنّ الله يوفّق العبد فيعمل العمل الكثير في الزّمن القليل ونحو ذلك .

ومع هذا كلّه فالأخبار التي وردت كلّها أخبار آحاد لا فرق بين الصحيح منها وغير الصحيح ، وقد قال الإمام الرّازي عملاً بقاعدة أصوليّة ، وهي أنّ الحوادث التي تتوفّر الدّواعي على نقلها لا يقبل فيها إلّا الخبر المتواتر ، وأمّا الآحاد فلا تقبل وإن كان الخبر صحيحاً ، وذلك لأنّ الحديث المرويّ آحاداً في تلك الحوادث التي تتوفّر الدّواعي على نقلها يكون منقطعاً في المعنى ، لأنّ الشمس لو رجعت بعد الغروب لكان مشاهداً لكلّ أهل الدّنيا ، ولو كان كذلك لتوفّرت الدّواعي على نقله ؛ وحيث لم ينقله أحد علم فساد . انتهى . قال ذلك في رواية ردّ الشمس لسليمان ، ومثل ذلك يقال فيما نقل آحاداً كبقية الأحاديث حتى حديث حبس الشمس ليوشع - عليه السلام - فيجب ردّه أو تأويله على وجه ما ذكر ، والأولى تأويله لما فيه من العمل بالدّليلين : العقليّ والنّقليّ ، ولا شك أنّ باب التّأويل في مثل ذلك أوسع من مدار الشمس .

وأما ما قاله العلامة ابن حجر من أنّه : إذا عادت الشمس عاد الوقت - كما ذكره ابن العماد - وإنّ قضية كلام الزّركشيّ خلافه فغير ظاهر ؛ لأنّ موضوع كلام ابن العماد فيما لو عادت الشمس بعد غروبها حقيقةً ، كما هو موضوع





مسألة ردّ الشمس بعد الغروب ، ومما لا شكّ فيه أنّ الشمس إذا غربت حقيقةً فقد دخل وقت المغرب حقيقةً وخرج وقت العصر ، ثمّ عاد وقت العصر بعود الشمس ؛ بدليل أنّه لو صلّى المغرب بعد عود الشمس لكانت الصلاة قبل وقتها ، فلا تصحّ على ما يقوله ابن العماد ، وموضوع كلام الزركشيّ فيما لو تأخّر غروب الشمس عن وقته المعتاد ، بأن كان المكلف في البلاد التي يطول فيها النهار ، بحيث يكون وقت المغرب في أقرب البلاد المعتدلة إلى البلد الذي فيه المكلف يوافق وقت طلوعها في ذلك البلد الذي هو فيه ، فيتأخّر فيه الغروب عن وقته في أقرب البلاد المعتدلة إليه ، ومتى قدر له في ذلك البلد حسب المعتاد في أقرب البلاد المعتدلة إليه ، فلا شكّ في خروج وقت العصر ودخول وقت المغرب عند دخول الوقت الذي قدره للمغرب ، وشتان بين ما نحن فيه من فرض عود الشمس بعد غروبها حقيقةً في وقتها المعتاد فيه غروبها في البلاد المعتدلة وبين طول مكث الشمس فوق سطح الأرض الذي يطول به النهار ويقصر به الليل عن المعتاد فيهما في البلاد المعتدلة ، فيتأخّر الغروب ، بل والزوال وبلوغ ظلّ كلّ شيء مثله أو مثليه عن المعتاد في البلاد المعتدلة ، فإنّ المكلف في هذه البلاد يقدر الأوقات لكلّ هذه الصلوات بما يوافق الأوقات في أقرب البلاد المعتدلة كما هو معلوم ومقرّر في كتب الفقه .

وقال قوم : إن الضمير في قوله تعالى ﴿ حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾ (ص: ٣٢) يعود إلى الخيل كضمير : ﴿ رُدُّوْهَا عَلَيَّ ﴾ ، واختاره جمع ؛ وعليه قيل : الحجاب هو : إصطبلاتها ، أي : حتى دخلت إصطبلاتها ، وقيل : ﴿ حَتَّى تَوَارَتْ ﴾ في المسابقة بما يحجبها عن النظر ، وبعض من قال بإرجاع الضمير للخيل جعل : ﴿ عَنْ ﴾ للتعليل ، ولم يجعل المسح بالسوق والأعناق بالمعنى السابق ، فقالت طائفة : عرض على سليمان الخيل وهو في الصلاة فأشار إليهم : إني في الصلاة ، فأزالوها عنه حتى أدخلت في الإصطبلات ، فقال لما خرج من صلاته : ﴿ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾ (ص: ٣٢) ، أي : الذي عنده في الآخرة



بسبب : ﴿ ذِكْرَنِي ﴾ ، كأنه يقول : شغلني ذلك عن رؤية الخيل حتى دخلت الإصطبلات ؛ رُدُّوها عليّ فطفق يمسح أعراقها وسوقها محبةً لها وتكريماً ، ويروى أنَّ المسح كان لذلك عن ابن عباس والزُّهريّ وابن كيسان ورجَّحه الطَّبْرِيُّ ، ثم ساق الألوسيّ كلاماً طويلاً يتعلّق بهذا الموضوع وغيره ممّا لا حاجة لنا به فيما نحن بصدده .

والذي يميل إليه ذو العقل السليم ، والطبع المستقيم أنَّ الضمير في قوله تعالى : ﴿ تَوَارَتْ ﴾ ، وفي قوله جلّ شأنه : ﴿ رُدُّوْهَا عَلَيَّ ﴾ إلى الخيل ؛ منعاً لتشتيت الضمير ، ولأنّه متى ذكر في الكلام ما يصحُّ أن يرجع إليه الضمير المذكور فيه كان الأولى إرجاعه إليه ؛ ولا حاجة إلى تكلف شيء آخر خصوصاً وأنّ هذا أليقّ بجزالة القرآن وأخذ كلماته بمعجزاتها ، وعلى كلّ حال فقد علمنا أنّ هذه الآية لا تعرّض فيها - على قول الجمهور الذي هو أرجح الأقوال - لردّ الشمس ، وإنّ ضمير : ﴿ رُدُّوْهَا عَلَيَّ ﴾ إنّما هو للخيل فنأخذ به في ذلك ، لكنّا نخالفهم في ضمير : ﴿ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾ فنجعلله عائداً للخيل أيضاً - كما قال به قوم واختاره جمع لما ذكرناه - وأمّا الأخبار التي وردت في ردّ الشمس أو حبسها فقد علمت حالها بما لها وعليها ، وما قيل وقلناه فيها فخذ هذا التحقيق الذي لا تراه في غير هذه العجالة ، والله الموفق وهو العليم الخبير^(١).

* * *

(١) هذه المسألة ملحقة بالطبعة الثانية من رسالة أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبسعة من الأحكام ، ط ٢٠ ، جمعية الأزهر العلمية ، سنة ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م . ص ٦٣ - ٧٨ . وسيشار إليها فيما سيلي به « أحسن الكلام » .





(٦)

المراد من أمر النبي بالاستغفار

ما المراد بقول الله تعالى لنبيه - عليه الصلاة والسلام - في سورة محمد ﴿وَأَسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ (محمد: ١٩) ، وفي سورة الفتح : ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢) ، مع أن النبي ﷺ لم يأت ذنباً قط ؟

«الجواب» : جاء في تفسير «روح البيان» للألوسي (ص ١١٢/ جزء ٨) عند قوله تعالى : ﴿وَأَسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد: ١٩) ما نصّه : « قيل على معنى الثبات أيضاً وجعل الاستغفار كناية عن التواضع وهضم النفس والاعتراف بالتقصير ، لأنه ﷺ معصوم أو مغفور لا مصرّ ذاهل عن الاستغفار إلى أن قال : والذنب بالنسبة إليه ﷺ ترك ما هو الأولى بما نصّه الجليل ، وربّ شيء حسنة من شخص سيئة من آخر - كما قيل : حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد ذكروا أن لنبيّنا ﷺ في كل لحظة عروجاً إلى مقام أعلى مما كان فيه ، فيكون ما عرج منه في نظره الشريف ذنباً بالنسبة إلى ما عرج إليه فيستغفر منه وحملوا على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «إنه ليغان على قلبي وإنني أستغفر الله كل يوم مائة مرة» . أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وابن حبان عن الأغر المزني رحمه الله . وفيه أقوال آخر ١٠ هـ .

وجاء في (صفحة ١٤٠ من هذا الجزء الثامن) للألوسي أيضاً عند قوله تعالى : ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢) الآية ما نصّه : « والمراد من الذنب ما فرط من خلاف الأولى بالنسبة إلى مقامه ﷺ فهو من قبيل حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد يقال : المراد ما هو ذنب



في نظره العالي ﷺ وإن لم يكن ذنباً ، ولا خلاف الأولى عنده تعالى كما يرمز إلى ذلك الإضافة « ذنبك » ، وقال الصدر : يمكن أن يكون قوله : ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ ﴾ إلخ كناية عن عدم المؤاخذه ، أو من باب الاستعارة التمثيلية من غير تحقق معاني المفردات .

وأخرج ابن المنذر عن عامر والي جعفر أنهما قالوا : ما تقدم في الجاهلية وما تأخر في الإسلام . وقيل : ما تقدم من حديث مارية ، وما تأخر من حديث زيد - يعني زيد بن حارثة - وليس بشيء مع أن العكس كان أولى ؛ لأن حديث امرأة زيد متقدم .

وفي الآية مع ما عهد من حاله ﷺ من كثرة العبادة ما يدل على شرف مقامه إلى حيث لا تحيط به عبارة . وقد صح أنه ﷺ لما نزلت ﴿ لِيَغْفِرَ ﴾ الآية صام وصلى حتى صار كالشئ البالي ، فقيل له : أتفعل هذا بنفسك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ ! فقال ﷺ : « أفلا أكون عبداً شكوراً » ^(١) انتهى .

وفي (الجزء السابع/ص ٥٤٢ من تفسير الرازي) « مفاتيح الغيب » عند قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ (حمد: ١٩) ما نصه : ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾ يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون الخطاب معه ، والمراد المؤمنون . وهو بعيد ، لإفراد المؤمنين والمؤمنات بالذكر . وقال بعض الناس : ﴿ لِذَنْبِكَ ﴾ أي : لذنب أهل بيتك . ﴿ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ أي : الذين ليسوا منك بأهل بيت . ثانيهما : المراد هو النبي ﷺ ، والذنب هو ترك الأفضل الذي هو بالنسبة إليه ذنب وحاشاه من ذلك .

(١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب « الجمعة » باب « قيام النبي ﷺ الليل » حديث (١١٣٠) ، ومسلم في كتاب « صفة القيامة والجنة والنار » باب « إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة » حديث (٢٨١٩) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه .





وثالثها : وجه حسن مستبطن ، وهو أن المراد توفيق العمل الحسن واجتناب العمل السيئ ، ووجهه أن الاستغفار طلب الغفران ، وهو الستر على القبيح ، ومن عصم فقد ستر عليه قبائح الهوى . ومعنى طلب الغفران أن لا تفضحنا ، وذلك قد يكون بالعصمة منه فلا يقع فيه كما كان للنبي ﷺ ، وقد يكون بالتستر عليه بعد الوجود كما عبر في حق المؤمنين والمؤمنات .

وفي هذه الآية لطيفة ، وهي أن النبي ﷺ له أحوال ثلاثة : حال مع الله ، وحال مع نفسه ، وحال مع غيره .

فأما مع الله : فوحدّه .

وأما مع نفسك : فاستغفر لذنبك واطلب العصمة من الله .

وأما مع المؤمنين : فاستغفر لهم واطلب الغفران لهم من الله . انتهى .

وجاء في (صفحة ٥٤٤ من هذا الجزء من تفسير الفخر الرازي) عند قوله تعالى : ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ﴾ (الفتح: ٢) ما نصه : «المسألة الثالثة ، لم يكن للنبي ﷺ ذنب فماذا يغفر له ؟ ! قلنا : الجواب عنه قد تقدم مراراً من وجوه :

أحدها : المراد ذنب المؤمنين .

ثانيها : المراد ترك الأفضل .

ثالثها : الصغائر ، فإنها جائزة على الأنبياء بالسّهو والعمد ، وهو يصونهم عن العجب .

رابعها : المراد العصمة ، وقد بينا وجهه في سورة القتال .

المسألة الرابعة : ما معنى قوله : ﴿وَمَا تَأْخُرُ﴾ (الفتح: ٢) ؟

نقول : فيه وجوه :

أحدها : أنه وعد النبي ﷺ بأنه لا ذنب بعد النبوة .

ثانيها : ما تقدم على الفتح وما تأخر عن الفتح .



ثالثها : العموم ، يقال : اضرب من لقيت ومن لا تلقاه . مع أن من لا يلقى لا يمكن ضربه ، إشارة إلى العموم .

رابعها : من قبل النبوة ومن بعدها ، وعلى هذا فما قبل النبوة بالعفو وما بعدها بالعصمة .

وفيه وجوه آخر ساقطة :

منها قول بعضهم : ما تقدّم من أمر مارية ، وما تأخّر من أمر زينب ، وهو أبعد الوجوه وأسقطها ؛ لعدم التثام الكلام . انتهى .

وجاء في « تفسير جامع البيان » للإمام الطبري (ص ٤٢ ، ٤٣ من الجزء السادس والعشرين) عند قوله تعالى : ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ﴾ (الفتح: ٢) ما نصه : « يعني بقوله تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ : ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ﴾ (الفتح: ١) يقول : إنا حكمنا لك يا محمد حكماً يبين لمن سمعه أو بلغه على من خالفك وناصبك من كفار قريش (قومك) ، وقضينا لك عليهم بالنصر والظفر ، لتشكر ربك وتحمده على نعمته بقضائه لك عليهم ، وفتح ما فتح لك ، ولتسبحه وتستغفر فيغفر لك بفعالك ذنبك ربك ما تقدّم من قبل فتحه لك ما فتح ، وما تأخّر بعد فتحه لك ذلك ما شكرته واستغفرته .

وإنما اخترنا هذا القول في تأويل هذه الآية ؛ للدلالة على قول الله ﷻ : ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۖ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۝ ﴾ (النصر: ١-٣) على صحته ؛ إذ أمره - تعالى ذكره - أن يسبح بحمد ربه إذ جاء نصر الله وفتح مكة ، وأن يستغفر ، وأعلمه أنه ثواب على من فعل ذلك ، ففي ذلك بيان واضح أن قوله - تعالى ذكره : ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح: ٢) إنما هو خبر من الله - جل ثناؤه - لنبيه ﷺ عن جزائه على شكره له على النعمة التي أنعم بها عليه من إظهاره له ما فتح ؛ لأن جزاء الله تعالى عباده على





أعمالهم دون غيرها ، وبعد ففي صحّة الخبر عنه ﷺ أنه كان يقوم حتى تتورّم قدماءه فقليل له : يا رسول الله تفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ ! فقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً »^(١) . للدلالة الواضحة على أن الذي قلنا من ذلك هو الصحيح من القول ، وأن الله - تبارك وتعالى - إنما وعد نبيه محمداً ﷺ غفران ذنوبه المتقدمة ، فتح ما فتح عليه ووعدته على شكره له على نعمه التي أنعمها عليه ، وكذلك كان يقول ﷺ : « إني لأستغفر الله وأتوب إليه في كل يوم مائة مرة »^(٢) ، ولو كان القول في ذلك أنه من خبر الله تعالى نبيه أنه قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر على غير الوجه الذي ذكرنا لم يكن لأمره إياه بالاستغفار بعد هذه الآية ولا لاستغفار نبي الله ﷺ ربه - جل وعلا - من ذنوبه بعدها معنى يعقل ؛ إذ الاستغفار معناه : طلب العبد من ربه ﷻ غفران ذنوبه ، فإذا لم يكن ذنوب تغفر لم يكن لمسألته إياه غفرانها معنى ، لأنه من المحال أن يقال : اللهم اغفر لي ذنباً لم أفعله . وقد تأول ذلك بعضهم بمعنى : ليغفر لك ما تقدّم من ذنبك قبل الرسالة وما تأخر إلى الوقت الذي قال : ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ۖ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ۖ ﴾ (الفتح: ٢٤) . انتهى .

وأقول : الذي يجب التعويل عليه هو ما قاله الطبري أولاً على الوجه المذكور ؛ لأن الفتح في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ ۖ ﴾ الآية بمعنى : الحكم ، كما في قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَقَوْمِنَا بِالْحَقِّ ۖ ﴾ (الأعراف: ٨٩) ، فالمعنى : إنا حكمنا لك يا محمد وقضينا بأن يكون النصر لك ، وهذه نعمة

-
- (١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب « الجمعة » باب « قيام النبي ﷺ الليل » حديث (١١٣٠) ، ومسلم في كتاب « صفة القيامة والجنة والنار » باب « إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة » حديث (٢٨١٩) من حديث المغيرة بن شعبة ؓ .
- (٢) أخرجه مسلم في كتاب « الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار » باب « استحباب الاستغفار والاستكثار منه » حديث (٢٧٠٢) من حديث الأغر المزني ؓ .



كبرى يجب عليك شكرها ، وليس في وسعك أن تشكرنا حق الشكر ، فالواجب إذن أن يخبرك أنه إنما قضى لك ليغفر لك ذنبك ، أي لا يكلفك فوق وسعك ؛ بل يكتفي منك بما في وسعك وهو أن تستغفر الله ، فالذنب هنا ليس ذنباً بمعنى المعصية ؛ بل معناه أن الله اكتفى منه بأن ينزّهه تنزيهاً مصحوباً بالثناء عليه - سبحانه وتعالى - كما يدل على ذلك ما جاء في سورة «النصر» على وجه ما قال الطبري ، فالمعنى : إنه تعالى قضى لك بالنصر على أعدائك ؛ ليبين لك أنه لا يكلفك إلا بما استطعته من التسبيح المقرون بالحمد والاستغفار ، فالاستغفار إنما هو أن يكون شكوراً ولا يكون شاكراً فقط ، وأما قوله في سورة «محمد» : ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾ (محمد: ١٩) ، فهو معطوف على قوله : ﴿ فَأَعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (محمد: ١٩) فهو مثله مفرع على ما قبله من قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ (محمد: ١٧) ، ولا شك أن قوله : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا ﴾ إلخ شامل للنبي ﷺ ولأمته ، فالكل قد زادهم هدى وآتاهم تقواهم ، ومن المعلوم أن النبي أخوف الناس من الله ، وهو على الدوام في مقام المراقبة بين يدي ربه يخشى عظمته ، فمثله بين يدي ربه كمثله عامل بين يدي الملك في حضرته فهو لا يأتي أمراً يخشى منه لوم ذلك الملك ، وشتان بين من هو بين يدي الملك ، وبين من غاب عن حضرته ، فإن الأول له آداب خاصة يخشى أن يقصر في شيء منها مهما صغر قدرها ، ولذلك قال تعالى : ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ (محمد: ١٩) ، فطلب الحق سبحانه منه ﷺ أن يستغفر هو لذنبه ولذنب المؤمنين والمؤمنات ، ولم يطلب منه الاستغفار لذنبه هو فقط وأن يأمر المؤمنين والمؤمنات بالاستغفار لذنوبهم أيضاً ، لأن المراد من الذنوب هنا بالنسبة للمؤمنين ما يشمل ترك ما لا يليق بالحضرة الإلهية ولو لم يكن معصية .



وبالجملة فالمراد من الذنب بالنظر إليه ﷺ هو ترك ما لا يليق بالحضرة القدسية وإن لم يكن معصية ؛ ولذلك قال : ﴿ وَأَسْتَغْفِرُ لِدُنْيَاكَ ﴾ . وأما بالنظر إلى المؤمنين والمؤمنات ، فالمراد به ما هو أعم من ذلك ، ومثل هذا لا يليق أن يطلب المغفرة من الله إلا هو ﷺ .

وبالجملة فمعنى المغفرة في ما لا معصية فيه أنه غير مكلف به ، لأنه ليس في الوسع كما قال ﷺ : « سبحانك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك »^(١) . كما أن الله حضرات لا يأمن فيها أحد مكر الله - سبحانه وتعالى - ألا ترى أنه جاء أن جبريل وميكائيل خافا مكر الله لما أن وقع لإبليس ما وقع بعد أن كان قدره على ما كان وبكيا ، فناداهما الله - سبحانه وتعالى - ما يبكيكما ؟ فقالا : خشينا مكرك يا الله ، فأقرهما الله على ذلك ، وكذلك كان ﷺ عندما تنكسف الشمس أو يخسف القمر يخاف خوفاً شديداً ويصفر لونه خوفاً من عقاب الله ومكر الله ، سبحانه وتعالى .

وعلى كل حال فأين المخلوقون من التراب من رب الأرباب ، فالكل في قبضته ، وتحت تصرف قدرته . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) أخرجه مسلم في كتاب « الصلاة » باب « ما يقال في الركوع والسجود » حديث (٤٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها .

(٢) مجلة الإرشاد ، السنة ١ ، العدد ١٦ . ص ٤١ - ٤٦ .



(٧)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ ﴾

وفيه جواب على إشكال حديثي

قول النبي ﷺ في حديث التوافل بالليل : « ... حتى خشيت أن تفرض عليكم »^(١) ، أو كما قال ﷺ ، استشكله بعض المعاصرين بما ورد في حديث الصلاة الواقعة في قصة الإسراء ، وهو قول الله تعالى بعد المراجعة : « هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي »^(٢) . .

فكيف يخاف ﷺ الزيادة مع قول الله تعالى : ﴿ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ ﴾ ؟ (ق:٢٩)

«الجواب» : الظاهر من سوق روايات حديث ليلة الإسراء أن المراد من قوله تعالى : ﴿ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ ﴾ (ق:٢٩) أنني لا أنقص الفريضة عن هذا العدد ، فلا ينافي أنه يزيدها بعد ذلك . ألا ترى إلى ما جاء في ذلك الحديث من قول موسى عليه السلام لنبينا ﷺ في آخر الأمر « بم أمرت ؟ » فقال له ﷺ : « أمرت بخمس صلوات كل يوم » فقال موسى عليه الصلاة والسلام : « إن أمتك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم ، وإني جرّيت الناس قبلك

(١) لم أجده بهذا اللفظ ، وقد أخرج نحوه البخاري في كتاب « الجمعة » باب « من قال في الخطبة بعد الثناء أما بعد » حديث (٨٧٢) ، ومسلم في كتاب « صلاة المسافرين وقصرها » باب « الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح » حديث (١٢٧٠) .

(٢) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب « الصلاة » باب « كيف فرضت الصلاة في الإسراء ؟ » حديث رقم (٣٣٦) ، ومسلم في كتاب « الإيمان » باب « الإسراء برسول الله ﷺ » حديث (٢٣٧)



وعالجت بني إسرائيل أشدَّ المعالجة ، فارجع إلى ربِّك فسله التَّخفيف . فقال نبيُّنا ﷺ : « سألت ربِّي حتى استحييت ، ولكُنِّي أرضى وأسلم » . ومن قوله ﷺ : « فلمَّا جاوزت ناداني مناد : أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي » ، فكان المقصود من المراجعة طلب التَّخفيف ونقص المقدار عن الخمس ، فيكون القصد من قوله تعالى : ﴿ لَا يبدِّلُ الْقَوْلَ لَدِيَّ ﴾ أن الفريضة لا تنقص عن خمس في الفعل وخمسين في الأجر ، ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله بفرضية صلاة الوتر ؛ عملاً لا اعتقاداً بقوله ﷺ : « إنَّ الله زادكم صلاةً ألا وهي صلاة الوتر »^(١) .

وأيضاً أن المحفوظ أنَّ قوله ، عليه الصلاة والسلام : « خشيت أن تفرض عليكم » كان في نوافل الليل في شهر رمضان ، وذلك في كلِّ سنة مرةً ، وحديث الإسراء في صلوات كلِّ يوم ، فعلى فرض أن المراد بقوله : ﴿ لَا يبدِّلُ الْقَوْلَ لَدِيَّ ﴾ أن الفريضة لا تزيد ولا تنقص لا يكون بين الحديثين منافاة ؛ لأنَّ زيادة صلوات في سنة مرةً ، لا تنافي عدمها في صلوات كلِّ يوم . وأيضاً ليس المراد من قوله : ﴿ لَا يبدِّلُ الْقَوْلَ لَدِيَّ ﴾ الإخبار بأنَّه لا يقع تبديل في هذا الحكم ، أو في غيره من الأحكام أصلاً ، بل القصد منه تأكيد الافتراض ، وإنَّ الصلاة لا بدَّ منها ولا تسقط بحال ، فلا ينافي الزيادة فيها أو النقص منها بعد ذلك ، خصوصاً أنَّ تأكيد الحكم وتأبيده لا يمنع نسخه ، كما هو مقرر في أصول الفقه ؛ ألا ترى إلى ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنَّ الصلاة فرضت أولاً ركعتين فزيدت في الحضر وأقرت في السفر . وإذا جازت الزيادة في عدد الركعات ولم يمنع منها ذلك القول جازت في عدد الصلوات ، ولا يمنع منها ذلك القول ، فسقط الإشكال على كلِّ حال^(٢) .

* * *

(١) لم أجده بهذا اللفظ ، وقد أخرج نحوه أحمد (١٨٠/٢) حديث (٦٦٩٣) ، وابن أبي شيبة (٩٢/٢) حديث (٦٨٥٨) ، وعبد الرزاق (٧/٣) حديث (٤٥٨٢) ، والحاكم في « المستدرک » (٦٨٤/٣) حديث (٦٥١٤) .
(٢) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .





(٨)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾

ما معنى قول النبي ﷺ : « الله سبعة عشر نوعاً من الخلق :
السَّمَوَاتُ السَّبْعُ والأَرْضُونَ السَّبْعُ وما بينهما عالم واحد من
ذلك »^(١) .

« الجواب » : ذكر المفسِّرون في قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾
(المدر: ٣١) ، أنَّ دائرة ملك الله ﷻ أعظم من أن يحيط بها نطاق الحصر أو يصل
إلى مركزها طائر الفكر ، فأنتى وهيئات ولو استفرغت القوى والأوقات .

وعلى ذلك . . إن صحَّ الحديث الذي أورده السَّائل كان فيه إشارة إلى معنى
هذه الآية ، ولم يكن القصد من ذكر العدد الحصر فيه ، لأنَّ العدد لا مفهوم له ،
كما صرَّحوا به وبنوا عليه أنَّ كلاً من السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ لا تنحصر في سبع ،
وإن ذكرت بهذا العدد في القرآن وبعض الأخبار ، وقد جاء في بعض الأخبار
أنَّ مخلوقات البرِّ عشر مخلوقات البحر ، والمجموع عشر مخلوقات الجوِّ ،
والمجموع عشر ملائكة السَّماء الدُّنيا ، والمجموع عشر ملائكة السَّماء الثَّانية ،
وهكذا إلى السَّماء السَّابعة ، والمجموع عشر ملائكة الكرسيِّ ، والمجموع
عشر الملائكة الحافِّين بالعرش ، والمجموع أقلُّ قليل بالنَّسبة لما لا يعلمه إلا
الله ، وقد قيل : المجموع أقلُّ قليل بالنَّسبة إلى الملائكة المهيمنين الذين
لا يعلم أحدهم أنَّ الله تعالى خلق أحداً سواه ، والمجموع أقلُّ قليل بالنَّسبة إلى
ما يعلمه الله من مخلوقاته ، وإن كان الأصحُّ - كما قال بعض المحقِّقين أنَّه
لا جزم بأكثرية صنف عن صنف ، وإنَّه لم يصحَّ نصٌّ في ذلك^(٢) .

* * *

(١) لم نجد هذا الحديث فيما توفر لدينا من كتب السنة ، ولا في غيرها من متون السُّنة .

(٢) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ .





(٩)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ... ﴾

ما النُّكْثَةُ في بناء الفعل أولاً للنائب وثانياً للفاعل في قوله تعالى : ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴾ ① وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ② ﴿ (الزلزلة: ٢٠١) ، مع أَنَّ المسند إليه متحد وهو الأرض ؟

« الجواب » : اعلم أَنَّ معنى هذه الآية - والله أعلم بممراده - إذا حُرِّكَتِ الأرض تحريكها العنيف الشديد الذي ليس بعده تحريك ، العجيب الذي لا يقادر قدره . وهذا الزلزال على ما ذهب إليه جمع يكون عند النَّفْخَةِ الثَّانِيَةِ ، ولَمَّا تَعَلَّقَ الغرض بإفادة إيقاع هذا الزلزال على الأرض ، لأنه هو الذي يشاهد عند حصول هوله وشِدَّتِهِ لا بإفادة إيقاعه من الفاعل .

بني الفعل الأول للنائب ، وأسند للأرض التي وقع عليها الفعل ؛ ألا ترى أَنَّهُ أَضَافَ الزَّلْزَالَ الذي هو مصدر « زلزل » المتعدي إلى المفعول وهو ضمير الأرض ولَمَّا كَانَ هذا الزَّلْزَالُ شَدِيدًا جَدًّا ، وليس بعده زلزال ولا تحريك ، قال : ﴿ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴾ (الزلزلة: ٢) ، أي : أمواتها أو كنوزها .

وبنى الفعل للفاعل ، وأسند للأرض أيضاً ؛ للإشارة إلى أَنَّ الأرض بمجرّد حصول هذا الزَّلْزَالِ الشَّدِيدِ العجيب الذي ليس بعده زلزال تخرج أثقالها بدون حاجة إلى شيء آخر سوى هذا الزَّلْزَالِ ، فأخرج الأرض أَثْقَالَهَا مَسْبَبٌ عن هذا الزَّلْزَالِ مترتب عليه كترتب الفعل على مطاوعه ، ولكن لَمَّا لَمْ يَكُنِ الغرض - والله أعلم - إفادة ترتيب الإخراج على الزَّلْزَالِ والسَّبَبِيَّةِ والمسَبَّبِيَّةِ ، بل كان الغرض - والله أعلم - ذكر كلِّ مِمَّا ذَكَرَ من الحوادث من غير تعرُّض لترتيب



شيء منها على آخر ، عطف الجمل بعضها على بعض بالواو دون الفاء مع أنه أشار ببناء الفعل الثاني للمعلوم ، وإسناده إلى الأرض إلى ترتبه على الأول وكونه مسبباً عنه .

هذا ما ظهر لنا في بيان النكتة في بناء الفعل الأول للمفعول ، وبناء الثاني للفاعل في هذه الآية مع أن المسند إليه متحد وهو الأرض أخذاً مما أشار إليه المفسرون وفوق كل ذي علم عليم^(١) .

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .





(١٠)

إشكال حول ما حكى الله تعالى في القرآن من أقوال عن بعض مخلوقاته العاقلة وغير العاقلة

حكى الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز أقوالاً كثيرة نسبها إلى بعض المخلوقات مثل قوله تعالى حكايةً عن يعقوب عليه السلام : ﴿ يَبْنِي لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيُكَذِّبُوا لَكَ كَذِبًا ﴾ (يوسف: ٥) ، وغير ذلك ..

فإن كانت تلك الأقوال كلام الله صادراً منه . . فكيف ذلك مع نسبتها في القرآن لغيره ، وأنها كلام ذلك الغير ؟ وإن كانت من كلام الغير كما هو صريح القرآن فكيف يكون القرآن كله كلام الله تعالى ومع ذلك فالقرآن كله بألفاظ عربية ، وكثير ممن حكى القرآن الأقوال عنهم لم تكن لغتهم العربية كييعقوب عليه السلام مثلاً ؟

« الجواب » : يجاب عن تلك الشبهة وأمثالها بأن من المسلم أن كثيراً ممن حكى عنهم القرآن لم تكن لغتهم عربية كما ذكر ، فإن يعقوب عليه السلام هو ابن إسحاق عليه السلام وهو ابن إبراهيم عليه السلام ، وكانت لغة إبراهيم عليه السلام ولغة أولاده غير اللغة العربية كما لا يخفى ما عدا إسماعيل عليه السلام فإنه تعلم اللغة العربية بأرض الحجاز ، وأولاده هم العرب المستعربة ، والذين تعلم منهم إسماعيل هم العرب العاربة ، لكن لا يلزم في الحكاية أن تكون بنفس الألفاظ واللغة التي تكلم بها المحكي عنه كما هو واضح ، فجاز أن تكون الحكاية عنهم باللغة العربية وإن لم ينطقوا بها ، وحينئذ تكون الجمل المحكية عن



يعقوب عليه السلام وغيره من المخلوقات في القرآن باعتبار الحكاية ، والعبارة التي وقعت بها تلك الحكاية كلام الله تعالى ، وهي باعتبار المحكي والعبارة التي وقعت من المحكي عنهم كلام من حكيت عنهم في القرآن ، وبأنه لا يخفى أن جميع الكلمات العربية مركبة من حروف المعجم ، أي حروف الهجاء أ ب ت ث إلخ ، وجميع الجمل العربية مركبة من تلك الكلمات ، وكل كتاب يؤلفه مؤلفه باللغة العربية مؤلف من الجمل العربية ، فكانت حروف الهجاء أجزاء للكلمات والكلمات أجزاء الجمل والجمل أجزاء ذلك الكتاب المؤلف منها ، فكما أن الذي تكلم بجميع حروف الهجاء مفرقة لا ينسب إليه أنه تكلم بالكلمات المركبة منها إلا إذا كان هو الذي ركب تلك الكلمات من الحروف ورتبها بملكته وترتيبه ، والذي تكلم بجميع الكلمات العربية مفردة لا ينسب إليه أنه تكلم بالجمل التي تركبت منها إلا إذا كان هو الذي ركب الجمل من تلك الكلمات ورتبها كما ذكر ، كذلك الذي تكلم بالجمل مفرقة من غير تأليف وترتيب لها على وجه خاص بذلك الكتاب المؤلف منها لا ينسب إليه ذلك الكتاب إلا إذا كان هو الذي ركب من الجمل ورتبه وألفه منها بترتيبه وملكته الخاصة به ، فجميع الكتاب المذكور إنما ينسب له لما ذكر ، وإن كان غيره نطق ببعض الجمل التي تتركب منها ذلك الكتاب مفرقة فلا يخل بنسبة الكتاب لمن ركه نطق غيره ببعض الجمل التي تألف منها ذلك الكتاب كما هو ظاهر .

ولا يخفى أنك تعلم بوجدانك علماً ضرورياً أن لك ملكة وقوة بها تتمكن من ترتيب كلام في نفسك وتأليفه وترتيبه على وجه خاص قبل أن تتلفظ به ، وهذا بديهي ، ثم بعد ذلك تنطق وتتلفظ بما رتبته في نفسك بألفاظ مرتبة بترتيبك الخاص بك أيضاً على وفق ما رتبته في نفسك بقوتك الخاصة بك ، مثلاً للشاعر قوة بها يتمكن من تأليف الشعر وترتيبه في نفسه بلا حرف ولا صوت قبل التلفظ به ثم يتلفظ به شعراً ملفوظاً موزوناً مرتباً على وفق





ما رتبته في نفسه قبل التلفُّظ ، وبهذا الاعتبار يكون الكلام اللفظي الذي رتبته ذلك الشاعر على وفق ما رتبته في نفسه بملكته الخاصة به كلام ذلك الشاعر ، ولا ينسب لغيره ولو تكلم به ألف متكلم بعده أو تكلم غيره بالكلمات التي تألف منها ذلك الشعر من غير ترتيب يوافق ترتيب ذلك الشاعر ، وعلى ذلك فالكلام إنما ينسب للذي رتبته بملكته فقط دون من تكلم به بعد ذلك ولم يرتبته بذلك الترتيب .

إذا وعيت هذا الذي ذكرناه لك على وجه التمثيل والتقريب للفهم لا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع التباين في الحقائق علمت أن للحق جل شأنه صفة أزلية تسمى : صفة الكلام ، قائمة بذاته تعالى يقال فيها ما قيل في غيرها من الصفات كالقدرة والعلم والإرادة من الزيادة على الذات وعدمها ، بها رتب كلامه النفسي أزلاً في علمه بغير حرف ولا صوت ، وهذه الصفة غير القدرة لأن القدرة إنما تتعلق بالحوادث التي توجد فيما لا يزال ، وهذه الصفة تعلقت بترتيب كلام الله النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت ، ثم لما بعث الله محمداً ﷺ أنزل الله عليه ألفاظ القرآن التي هي حروف وأصوات خلقها على لسان جبريل عليه السلام مرتبة بقدرته بهذا الترتيب الخاص على وفق الكلام النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت ، المرتب أزلاً في علمه سبحانه وتعالى بصفته الأزلية المسمّاة : صفة الكلام ، وتكلم الرسول عليه السلام بألفاظ القرآن كما سمعها من جبريل عليه السلام ، وتكلّمت بها أمته على وفق ما بلغها عنه عليه السلام تواتراً ، فكان جميع القرآن بهذه الألفاظ ، وهذا الترتيب الخاص هو كتاب الله وكلامه المنزل على محمد ﷺ باعتبار أن الله - جلّ شأنه - هو الذي رتب بهذا الترتيب الخاص بصفته الأزلية بدون مدخل لأحد من الخلق في ذلك ، ولا يخل بنسبة ذلك إليه سبحانه وتعالى تكلم غيره به بعد ذلك من الخلق كجبريل ومحمد عليهما السلام وغيرهما .



قال المحقق الدواني : إن كلام الله تعالى هو الكلمات التي ربَّها الله في علمه الأزلي بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها ، وهذه الصفة قديمة ، وتلك الكلمات المرتبة أيضاً بحسب وجودها العلمي أزلية ، بل الكلام والكلمات مطلقاً كسائر الممكنات أزلية بحسب وجودها العلفي ، وليس كلام الله تعالى إلا ما ربَّه الله تعالى بنفسه من غير واسطة ، والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها ، وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي ، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي . انتهى . وهو صريح فيما قلنا .

ثم قال المحقق المذكور : ولا يلزم على ذلك ما ربَّه المصنَّف - يعني العُضد - على متقدمي الأشاعرة فإن المتحدَّى به حينئذٍ كلام الله تعالى ، وإنكار كون ما بين الدفتين كلامه تعالى يكون كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كقرآن في حق القرآن ، إذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ، ولا يخفى أن المتأمل الصادق يشهد بحقيَّة هذا المقال بعون الملك المتعال . ١٠ هـ . ملخصاً .

قال في بعض حواشي العقائد النسفية : وهذا هو الذي يشهد به أهل الكشف ، وهو التحقيق الذي دلَّ عليه قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦) ١ هـ . فإن قيل : إن كان لفظ القرآن اسماً للمرتب في نفسه تعالى بخصوصه يلزم أن لا يكون ما قرأناه من الكلام المنزل على محمد ﷺ هو القرآن ، ضرورة أنه ليس ذلك المرتب ؛ لأن الأعراض تتشخص بتشخص المحال ، وهو باطل للقطع بأن ما نقرؤه هو القرآن المنزل على محمد ﷺ المتحدَّى بأقصر سورة منه حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى . وإن كان اسماً للنوع ، أعني الكلمات المخصوصة بقطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون إطلاقه على الفرد الذي ربَّه الله تعالى بنفسه بخصوصه مجازاً فيصح نفي كونه كلام الله تعالى عن ذلك الفرد ، وذلك باطل أيضاً ، وإن كان موضوعاً لكل واحد من الأفراد بالوضع العام بواسطة مفهوم كلي يلزم أن





يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحققه في بعض أفراده الحادثة أعني الجزئيات القائمة بذوات القراء ، وقد فرضنا كلامه تعالى أزلياً .

قلت : نختار الأول ، ونقول : إن تشخص الأعراض بتشخص المحال مذهب الفلاسفة ، والمتكلمون لا يقولون بذلك مع أن الفلاسفة اختلفوا في أن التشخص جزء من الماهية قال به المتأخرون ، أو لا قال به المتقدمون ، وقد حقق في محله أن النزاع بينهم لفظي ، وأن الحق أن التشخص إنما يكون جزءاً من الماهية الشخصية بالاعتبارية لا من الماهية الطبيعية الحقيقية ، وأن الكل متفقون في ذلك ، فحينئذ ما يقرؤه كل واحد منا ، فهو بالحقيقة عين ما رتبته سبحانه تعالى بنفسه قطعاً ، أو نختار الثاني بأن يقال : اسم للنوع أعني الكلمات المخصوصة فإن أراد المعترض بقوله : « يصح نفي القرآن عن الفرد الذي رتبته الله في نفسه » نفي صدق النوع عليه ، فهو ممنوع إذ لا يصح سلب النوع عن فرد ، وإن أراد نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بإزائه بخصوصه فهو مسلم ، ولا يضرنا لأن عدم وضع لفظ الإنسان لزيد لا ينفي إطلاقه عليه ، والذي يشهد به الذوق هو اختيار الأول ، وإن كان الثاني مخلصاً من الاعتراض . فإن قيل : القول بالترتيب بين الكلمات النفسية غير معقول ، لأن الكلام النفسي صفة قائمة بذاته تعالى ، وإنما يتصور الترتيب في الجسمانيات دون المجردات وإلا لزم انقسامها ؛ ألا يرى أن الصور القائمة بالنفس الناطقة لا ترتيب فيها ؟

قلت : لا نسلم أن الترتيب إنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات . وقوله : « وإلا لزم انقسامها » ممنوع ؛ لأن ذلك إنما يلزم لو كان الحلول سرياناً وليس كذلك ، بل هو حلول جوار كما حقق في محله ، على أنك قد علمت أن الكلمات الأزلية ليست صفته تعالى القائمة بذاته تعالى ، بل صفته تعالى هو المبدأ الذي رتب الله تعالى به تلك الكلمات أزلاً .



فإن قيل : يلزم على هذا أن لا يكون الكلام المنزّل على محمد ﷺ وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى ؛ لأنّ كلامه على هذا هو الكلمات المرتبة أزلاً بالترتيب الخاص به ، وهو غير متحقّق فينا إذ لا ترتيب فينا بسوى الزمان .

قلت : هذا مدفوع بما علمته من أن القرآن كلام الله اسم لهذا المربّب المخصوص بعينه ، وهو واحد في الكل ، والتغاير اعتباري حصل من التلفّظ والقراءة الحادثة ، والحق أن الترتيب الزماني إنما هو في التلفّظ الحادث دون الكلمات المرتبة أزلاً ، وكلامنا في الثاني ، وعدم تحقّق الترتيب بغير الزمان فينا لا يدل على عدم تحقّقه في حقّه تعالى ؛ ألا ترى أن الحركات الفلكية مع بداة تعاقبها وأنها غير قارّة ذهب المتكلّمون إلى أنها تجتمع مرتبة باعتبار الوجود في نفس الأمر والوجود العلمي حتى إنّ بعضهم على هذا الاعتبار أجرى فيها برهان التطبيق ، وهذا ظاهر لمن له شعور .

فإن قيل : كيف تكون كلمات القرآن وألفاظه التي نقرؤها مرتبة بترتيب يوافق ترتيب الكلمات النفسية الأزلية التي هي الكلام النفسي الأزلي مع أن المخلوقات الذين حكى القرآن أقوالهم وأفعالهم التي صدرت منهم لم يكونوا أزلاً ، ويستحيل أن يكون شيء منهم أو من أقوالهم وأفعالهم أزلياً ؟

قلنا : إن الكلمات النفسية التي هي الكلام النفسي صورة علمية موجودة في علمه سبحانه وتعالى أزلاً بترتيبها الخاص بها الموافق لترتيب ألفاظ القرآن المقروءة ، ولجميع المخلوقات أيضاً من ذوات وأعراض وأقوال وأفعال صورة علمية موجودة في علمه تعالى توافق ما هي عليه عند وجودها فيما لا يزال ، فكان الكل باعتبار الوجود العلمي متحقّقاً أزلاً في علمه تعالى ، فيكون لكل من المحكي عنهم من المخلوقات في القرآن ومن الحكاية والكلام المحكي باعتبار اللغة التي عبّر بها المحكي عنهم ، وباعتبار اللغة التي عبّر بها القرآن في الحكاية وقت حكايته عنهم صورة علمية ووجود في علمه تعالى أزلاً ، على أن



هذا الاعتراض لا يرد إلا بالنسبة للمخلوقات الذين يتقيّدون بالزمان الماضي والحال والاستقبال ، أما بالنسبة للواجب - جل شأنه - فلا توهم لوروده أصلاً لأن جميع الكائنات ما كان منها وما يكون وما هو كائن حاضرة في علمه تعالى معلومة له بكلياتها وجزئياتها علماً حضورياً لا تغيب عنه أصلاً لا يعزب عن علم ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، فلا يعرض لها بالنسبة له - جل شأنه - ماضٍ ولا حال ولا استقبال .

فبتحقق ما قلنا يندفع عنك ما يتوهم من التعبير في القرآن بلفظ « قال » و« يقول » و« قل » وأمثالها مما يدلُّ على الزمان الماضي والحال والاستقبال ، وإنما حكمة التعبير بما ذكر وأمثاله أن ألفاظ القرآن نزلت بلغة العرب لتعليم الشرائع والأحكام وتعلّمها والفهم والتفهيم ، ولا يتم ذلك بالنسبة للمخاطبين إلا بما ذكر ، وبما حرّرنا لك على وجه ما سبق ينزاح عنك الشبه المذكورة وغيرها مما يردّ على القرآن الكريم من أمثالها ، فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) رسالة حسن البيان في إزالة بعض شبه وردت على القرآن ، مطبوعة في آخر حاشية الشيخ المطيعي على شرح الشيخ أبي البركات أحمد الدردير لمتنه المسمّى « الخريدة البهية في علم العقائد الدينية » ، ط . مطبعة جريدة الإسلام ، ١٣١٥ هـ . ص ٢٠٥-٢١١ .



(١١)

سماع القرآن الكريم من «الراديو» ، وما يتعلق به من أحكام
(فتوى «الفونوغراف»)

ما حكم الألفاظ القرآنية التي تسمع من صندوق
الفونوغراف الذي حدث في هذا الزمان هل تعد قرآناً ؟
وهل إذا كانت قرآناً يجوز استعمال الصندوق لقراءتها ؟
ويجوز سماعها منه مع أن ذلك الصندوق كما يسمع منه
ما ذكر يسمع منه غيره مما يقبح سماعه كالغنائي
وغيرها؟

وهل يجب أو يسن سجود التلاوة إذا سمعت آية السجدة
منه ؟

« الجواب » : اعلم أن معرفة الحكم فيما ذكر تتوقف على أمور :

(الأول) : إنك تعلم بوجدانك علماً ضرورياً أن لك ملكة وقوة راسخة في
النفس بها تتمكّن من ترتيب كلام في نفسك وتأليفه على وجه خاص قبل أن
تتلفّظ به ، وهذا بديهي لا ينكره إلا من يكابر وجدانه ، وليس هذا من قبيل
تعقل الكلمات اللفظية وتخيلها كما فهمه البعض ؛ لأن التعقّل أو التخيل إنما
يكون للكلمات اللفظية بعد التلفّظ بها وسماعها ، والمفروض أن ما تولّفه
وترتّب في نفسك بتلك الكلمة على وجه خاص إنما هو قبل التلفّظ وليس من
قبيل الأصوات والحروف ، وشأن ما بين الحالين ، ثم بعد أن ترتّب الكلمات
النفسية في نفسك تنطق وتلفّظ بها ألفاظاً مرتّبة أيضاً بذلك الترتيب الذي
رتّبته في نفسك بتلك الملكة . مثلاً لا ينكر عاقل أن للشاعر مثلاً قوة وملكة





بها يتمكّن من تأليف الشعر وترتيبه أولاً في نفسه بلا صوت ولا حروف قبل التلفّظ به ثم يتلفّظ به شعراً موزوناً مرتباً على وفق ما رتّبهُ في نفسه قبل التلفّظ .

(الثاني) : أن الكلام يطلق على الملكة التي بها التمكن من ترتيب الكلمات ، ويطلق على الكلمات النفسية وعلى الكلمات اللفظية ، وإطلاقه على ما ذكر بالاشتراك أو بالحقيقة في واحد والمجاز في الباقي خلاف لا يهمنا الخوض فيه ؛ لأنّ ما نحن بصدده لا يتوقّف عليه ، بل على مجرد الإطلاق .

(الثالث) : إن الملكة المذكورة تغيّر بالحقيقة الكلمات النفسية واللفظية . وأما الكلمات النفسية واللفظية فيتحدان بالحقيقة والطبيعة والماهية ، ويختلفان بالوجود ، فالنفسية وجودها نفسي وعلمي ، واللفظية وجودها لفظي وخارجي ، فالذات واحدة ، والوجود متعدّد .

(الرابع) : إن الكلام اللفظي الذي رتّبهُ المتكلّم على وفق ما رتّبهُ في نفسه بملكته الخاصة به إنما ينسب لذلك المتكلم باعتبار ترتيبه في نفسه ، لأنّه الخاص به لا باعتبار التلفّظ به لأنّه قد يشاركه فيه غيره ، وقد لا يتلفّظ ذلك المتكلم بما رتّبهُ في نفسه بل يكتبه وتكون النقوش التي نقشها دليلاً على ما رتبه في نفسه كما تكون الكلمات اللفظية دليلاً لو تلفّظ باعتبار وجودها اللفظي على ما في نفسه وعلى ذلك كانت نسبة الكلام لمن تكلم به ، ولا ينسب لغيره ولو تلفّظ به ألف مرة .

(الخامس) : إن للحقّ - جلّ شأنه - صفة أزلية تسمّى صفة الكلام ، وهي صفة واحدة يقال فيها ما قيل في غيرها من صفات المعاني كالقدرة والعلم والإرادة من الزيادة على الذات وعدم الزيادة ، وإن كان الحق الذي نعتقده عدم الخوض في ذلك لأن كنه الصفات ككنه الذات لا تحيط به العقول ولا ينبغي أن يبحث عنه ولا يفكر فيه ، بل إنما يبحث في الآثار . وبهذه الصفة رتّب الله



سبحانه كلماته النفسية أزلاً في علمه بغير صوت ولا حرف ، وهذه الصفة غير القدرة لأن القدرة إنما تتعلّق بالحوادث فيما لا يزال ، وهذه الصفة تعلّقت بترتيب كلام الله النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت ، ثم لما بعث الله محمداً ﷺ أبرز بقدرته ألفاظ القرآن التي هني حروف وأصوات وربّتها بهذا الترتيب الخاص المعروف لنا الآن ، وأنزلها آيات وسوراً على وفق الكلام النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت المرتّب أزلاً في علمه بصفته الأزلية ، وبعث الله سبحانه جبريل - عليه السلام - ليبلغ تلك الألفاظ إلى محمد ﷺ فتكلّم بها جبريل على وفق ما علّمها من قبل الله عز وجل ، وتكلّم بها محمد ﷺ على وفق ما سمعها من جبريل عليه السلام ، وتكلّمت بها أمته على وفق ما بلغها عنه عليه الصلاة والسلام ونقل إليها تواتراً .

قال السيوطي في الإتقان : قال الجويني : كلام الله المنزّل قسمان : قسم قال لجبريل : قل للنبي الذي أنت مرسل إليه : إن الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ، ففهم جبريل ما قاله ربّه ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربه ، ولم تكن تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به : قل لفلان يقول لك اجتهد في الخدمة واجمع جندك للقتال ، فإن قال الرسول : يقول الملك لا تتهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرّق وحثّهم على المقاتلة لا ينسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة . وقسم آخر قال الله لجبريل : اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتاباً ويسلمه إلى أمين ويقول : اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفاً . انتهى .

قلت : القرآن هو القسم الثاني ، والقسم الأول هو السنة كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ، ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى لأن جبريل أدّاه باللفظ ولم يبح له إحياءه بالمعنى ، والسرّ في ذلك أن المقصود منه التعبد بلفظه والإعجاز به ، فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه ، وأن تحت





كل حرف منه معاني لا يحاط بها كثرة فلا يقدر أحد أن يأتي بدله بما يشتمل عليه ، والتخفيف على الأمة حيث جعل المنزل إليهم على قسمين : قسم يروونه بلفظه الموحى به ، وقسم يروونه بالمعنى ، ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق أو بالمعنى لم يؤمن التبديل والتحريف فتأمل . وقد رأيت عن السلف ما يعضد كلام الجويني . انتهى .

وقال الألوسي : إن الإنسان له كلام بمعنى التكلم الذي هو مصدر ، وكلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر . ولفظ الكلام موضوع لغة للثاني قليلاً كان أو كثيراً حقيقة كان أو حكماً ، وقد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضي . وكل من المعنيين إما لفظي أو نفسي ، فالأول من اللفظي فعل الإنسان باللسان ، وما يساعده من المخارج ، والثاني منه كيفية في الصوت المحسوس ، والأول من النفسي فعل قلب الإنسان ونفسه الذي لم يبرز إلى الجوارح ، والثاني كيفية في النفس إذ لا صوت محسوساً عادة فيها وإنما هو صوت معنوي مخيل . أما الكلام اللفظي بمعنييه فمحل وفاق ، وأما النفسي فمعناه الأول تكلم الإنسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتبها في الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية ، ومعناه الثاني هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتيب الخارجي ، ثم قال : فالمعنى الأول للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الإنساني اللفظي ليس من جنس الحروف والألفاظ أصلاً ، وهي واحدة بالذات تتعدد وتعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به ، ثم قال : والمعنى الثاني له - تعالى شأنه - كلمات غيبية ، وهي ألفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقاً نسبية كانت أو خيالية أو روحانية ، وتلك الكلمات أزلية مترتبة من غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمي لا في الزمان إذ لا زمان ، والتعاقب بين الأشياء من توابع كونها زمانية ، ويقرب من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة



في الوضع الكتابي دفعة ، فهي مع كونها مرتبة لا تعاقب في ظهورها لجميع معلومات الله الذي هو نور السموات والأرض مكشوفة له أزلاً كما هي مكشوفة له فيما لا يزال ، ثم تلك الكلمات الغيبية المرتبة ترتباً وضعياً أزلياً يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال ، والقرآن كلام الله تعالى المنزل بهذا المعنى ، فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد مترتبة في علمه أزلاً غير متعاقبة تحقيقاً ، بل تقديرًا عند تلاوة الألسنة الكونية الزمانية ، ومعنى تنزيلها إظهار صورها في المواد الروحانية والخيالية والحسية من الألفاظ المسموعة والذهنية والمكتوبة ، ومن هنا قال السنيون : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، وهو مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسن مسموع بالآذان غير حال في شيء منها ، وهو في جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية ، معلوم من الدين بالضرورة .

فقولهم : « غير حال » إشارة إلى مرتبته النفسية الأزلية فإنه من الشئون الذاتية ، ولم تفارق الذات ولا تفارقها أبداً ولكن الله تعالى أظهر صورها في الخيال والحس فصارت كلمات مخيلة وملفوظة ومسموعة ومكتوبة ومرئية ، فظهر في تلك المظاهر من غير حلول ، إذ هو فرع الانفصال ، فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق ، وإن تنزل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوباً إليه . انتهى ، فكانت جميع هذه الألفاظ بهذا الترتيب هي القرآن وهي كتاب الله وكلامه المنزل على محمد ﷺ ، ولا ينسب لغير الله جل شأنه لأنه سبحانه هو الذي رتب بهذا الترتيب الخاص في علمه بصفته الأزلية ثم أبرز كلماته اللفظية على وفق ما رتبته أزلاً بدون أن يكون لأحد من الخلق في شيء من ذلك مدخل فلا يخلُ نسبة ذلك الكلام إليه وحده سبحانه دون غيره تلفظ الخلق به بعد ذلك كجبريل ومحمد عليهما الصلاة والسلام وغيرهما . ولفظ القرآن وكلام الله وكتابه يطلق كل واحد منها على الكلمات النفسية التي رتبها الله في علمه أزلاً ، وعلى الكلمات اللفظية التي أبرزها على وفق ما رتبته في علمه ، وأنزلها على





محمد ﷺ منجّمة على حسب الوقائع ، وحقيقة الكلمات النفسية واللفظية واحدة وإنما يتعدّد الوجود ، فالقرآن ، باعتبار وجوده العلمي ، أزليّ وكلام نفسي ، وباعتبار وجوده الخارجي ، كلام لفظي ، والحقيقة واحدة واسم القرآن قد وضع بإزائها . والقول بأن تشخّص العرض إنما هو بتشخّص محلّه ، مذهب فلسفي لا يقول به المتكلّمون ، ومع ذلك فالفلاسفة مختلفون فيما بينهم في ذلك ، وإن كان الحق أن الخلف لفظي ، وأن التشخّص إنما هو جزء من الماهية الشخصية الاعتبارية ؛ لأن التشخّص أمر اعتباري ، والمركب منه ومن غيره أمر اعتباري وليس جزءاً من الماهية الحقيقية الطبيعية ، والقرآن - كما قلنا - اسم لتلك الحقيقة وهي واحدة لا تعدّد فيها أصلاً ، فالمقروء والمسموع والملفوظ والمكتوب واحد بالذات ، والتعدّد إنما هو في السمع والتلفظ والكتابة والقراءة . وقد أوضحنا ذلك بأبسط من هذا في رسالتنا « حسن البيان »^(١).

(السادس) : إن كلام الله اللفظي هو كلماته اللفظية التي أبرزها مرتبة على وفق ما ربّه أزلاً بقطع النظر عن المحل الذي يقوم به ذلك الكلام اللفظي ويسمع منه ، فهو كلامه حينئذ قبل أن يتلفّظ به أحد كجبريل عليه السلام وغيره ، وقبل أن يسمعه أحد ، ولو شاء الله تعالى لأسمع نبيّه تلك الألفاظ بلا واسطة ، وقد أسمع الله موسى كلامه اللفظي فقال جماعة من أهل السنة : إنّ ذلك كان بلا واسطة . وقال أهل الاعتزال وعلماء ما وراء النهر من أهل انسة : إن الكلام الذي سمعه موسى هو صوت خلقه الله تعالى في الشجرة حتى سمعه منها ، وعلى هذا لا يمنع من كون ما ذكر كلاماً لفظياً صدوره من غير الإنسان ، وغير معتمد على مخارجه بل المدار في كونه لفظاً على كونه أصواتاً وحروفاً على أي وجه وجدت ، ولم يتوقّف كونه كلام الله أيضاً على صدوره من مخارج الإنسان .

(١) وهي الفتوى السابقة .



(السابع) : إن من المقرر المعلوم أن الهواء هو الذي يحمل الكلام اللفظي ويتكيف به ويصل به إلى صماخ أذن السامع فيسمعه ، وأن الكلام إنما يحدث بواسطة الهواء الذي يقرع حنجرة الإنسان فيحدث الصوت فيتكيف به الهواء فيمرّ حاملاً له على مخارج الإنسان فيتقطع الصوت حروفاً تتركب منها الكلمات اللفظية ، وعلى ذلك إذا تكلم إنسان بكلمات لفظية حملها الهواء وتكيف بها ، وهناك إبرة لصندوق الفونوغراف يحركها ذلك الهواء الحامل لتلك الكلمات اللفظية فترسم تلك الإبرة - في أسطوانة معدة لذلك قابلية له - مخارج تماثل مخارج تلك الكلمات ، وقد وضع في ذلك الصندوق إبرة أخرى وشيء يشبه حنجرة الإنسان يحدث الصوت بقرع الهواء فيه فإذا وضعت تلك الأسطوانة داخل صندوق الفونوغراف وأدير ما يسمى بالزنبلك دخل في ذلك الصندوق هواء يقرع الشيء الذي يشبه الحنجرة فيه فيحدث الصوت فيحمله الهواء ويمرّ به بواسطة إبرة أخرى على الأسطوانة التي ارتسم فيها مخارج تماثل مخارج كلمات المتكلم فيتقطع ذلك الصوت حروفاً وكلمات تماثل في النغمة كلمات ذلك المتكلم أو تقرب منها ، فيها يختلف ذلك باختلاف إتقان صنع آلات الصندوق وعدم الإتقان فإذا قرع الهواء انقطع سماع الكلام من ذلك الصندوق ، وكلما أدير ما يسمى بالزنبلك وعاد الهواء عاد سماع تلك الكلمات بعينها من الصندوق ، وهكذا .

فإذا تقرّر ما ذكر فما يسمع من الصندوق ألفاظ وكلمات حقيقية وليست صدى كلمات المتكلم كالذي يسمع في الجبال وغيرها فإن الصدى انعكاس سماع المسموع فيسمع مرة ثانية كانعكاس أشعة البصر التي بها تبصر الصورة في المرأة .

وحينئذ إذا كانت الألفاظ المسموعة ألفاظاً قرآنية فهي قرآن حقيقة ، وكلام الله كالذي سمعه موسى بلا واسطة أو بواسطة الشجرة ، ولا شك أن أسطوانة ذلك الصندوق قابلة قبل أن يرسم فيها شيء لأن يرسم فيها مخارج أي كلام





أريد رسم مخارجه ، فذلك الصندوق باعتبار مجموع أسطواناته يشبه الإنسان في استعداده لأن يصدر منه ويسمع منه كل كلام إلا أن الفرق بينهما أن مخارج الإنسان مستعدة وقابلة لا يتوارد عليها بعد التكلم وقبله كل كلام لكونها مخارج لجميع حروف الهجاء التي يتركب منها الكلام ، ومخارج كل أسطوانة من أسطوانات الصندوق مستعدة وقابلة لأن يتوارد عليها خصوص الكلمات التي تكلم بها المتكلم ورسم فيها مخارجها فقط ؛ لأن كل أسطوانة ليس فيها مخارج كل حروف الهجاء ، بل إنما يرسم فيها مخارج حروف تلك الكلمات فقط .

والفرق أيضاً أن الإنسان يتكلم باختياره وله قصد وشعور ، وصندوق الفونوغراف ليس كذلك بل الاختيار والقصد والشعور لمن يستعمله .

ومتى علمت أن ما يسمع من الصندوق من ألفاظ القرآن قرآن حقيقة وهو كلام الله بلا شك ، وأن صدوره منه وسماعه كصدوره من الإنسان وسماعه ، فإذا صدرت الكلمات القرآنية من ذلك الصندوق مستوفية للشروط بدون أن يكون بها خلل ، وقصد من رسم مخارج تلك الكلمات في الأسطوانات سماعها للعة والتدبر فلا شك في الجواز ، وفي أن السماع عبادة . وأما إذا اختلت حروف تلك الكلمات ولم تصدر مستوفية أو قصد من رسم مخارجها أو سماعها اللهو واللعب أو كانت في محل لا يليق قراءة القرآن فيه ولا سماعه فلا شك في منع ذلك وعدم جوازه .

وكون الصندوق قابلاً لأن ترسم في أسطواناته مخارج الألفاظ القبيحة كألفاظ الغناء والشتائم لا يمنع من رسم مخارج كلمات القرآن وسماعها منه ، لأن الإنسان قابل أيضاً لأن يتكلم بأي كلام أراد ، ومخارجه مستعدة لكل كلام حسن وقبيح فإن نطق حسناً كان له الحسنى وزيادة ، وإن نطق سيئاً فجزاء سيئة سيئة مثلاً ، بل إن أسطوانة الصندوق متى رسمت بها مخارج كلمات القرآن لا تقبل بعد رسمها ووجودها فيها كلمات سواها بخلاف مخارج الإنسان فإنها كما يتوارد عليها القرآن يتوارد عليها كل كلام غيره .



ولا يجب ولا يُسنُّ على سماع آية السجدة من الصندوق سجود التلاوة لعدم القصد والشعور لا لأن المسموع ليس آية من القرآن ؛ ألا ترى أنه لو سمع الآية من شجرة لا يجب سجود التلاوة وإن كان المسموع قرآنًا ، وكذلك لو سمعها من المأموم عند الحنفية لا يجب السجود لأن المأموم محجور عليه في القراءة فعدم الوجوب للحجر على القارئ لا لكون المسموع ليس قرآنًا ، وبالجمله فوجوب سجود التلاوة عند سماع آية السجود أو شبهه ذلك يتوقف على شروط بعد كون المسموع قرآنًا .

هذا ما رأيناه في ذلك ، والله الموفق^(١) .

* * *

(١) ثلاث رسائل : الأولى في أحكام قراءة الفونوغراف ، والثانية في أحكام السوكورتاه ، والثالثة : إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكورتاه ، ط ٢ جمعية الأزهر العلمية ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م . ص ٢-١٠ . وسيشار إليها فيما يلي بـ « ثلاث رسائل » ، مهما تكن الرسالة المرجوع إليها في النقل .





(١٢)

تعقيب على فتوى «الفونوغراف»^(١)

(السؤال الأول) : هل لأسطوانة القرآن حكم المصحف ؟

(الجواب عن ذلك) أن أسطوانة القرآن لم يكتب عليها صور كلمات

(١) أثار فتوى الفونوغراف والسوكراته نقاشاً وسجالاً بين الشيخ بخيت وبين بعض معاصريه ، وقد أشار إلى هذا في صدر رسالته «إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكراته» ، والتي نورد هنا منها ما يتعلق بفتوى الفونوغراف ، وما يتعلق بالأخرى تجده ملحقاً بها في موضعها .
وهذا هو نص كلام الشيخ بخيت في صدر رسالته «إزاحة الوهم» :
«يقول العبد الغني بمولاه عمن سواه محمد بن بخيت بن حسين المطيعي الحنفي : لما وفقني الله تعالى لجمع رسالتي الفونوغراف والسوكراته وتداولتهما أيدي الفضلاء قد ورد علينا خطاب من أحد الأفاضل قال فيه بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على خير الأنام : إني أردت على لساني التحية لشيخنا محمد بخيت أجمل تحية ، وأرجوه أن يعتبرني جالساً بين يديه جلسة المستفيد من المفيد ؛ فإني أستنير ما هو حالك ، وذكر ما أشكل عليه في رسالة الفونوغراف مما سيرد عليك مع الجواب عنه مفصلاً .

وقد رأينا أيضاً بعض الناس قد اعترض على الرسالتين معاً ، ونشر اعتراضه بإحدى المجالات التي تطبع فوجدناه كلاماً عليه صبغة الحقد والحسد ، نستعذ منه برب الفلق كما نستعذ برب الفلق من شر ما خلق ، ولا نجاري هذا المعترض على مثل هذا القول ، بل نستعين عليه بذي القوة والحول ، ونفوض أمرنا إليه فإنه سبحانه وحده هو الذي يهب لمن يشاء من عباده من العلم والحلم ويمنعهما أو يسلبهما عمن يشاء ويبتليه ببغض العلم والعلماء ؛ فيخلق ما شاء أن يخلق عليهم وينسب كذباً ما شاء أن ينسب إليهم ، وإن لم يكن منهم في شيء ؛ فرأيت من الحكمة والصواب أن أجيب عما جاء بالخطاب وعما اعترض به ذلك السباب . وعبرت عن صاحب الخطاب إجابة لطلبه بالمستفيد ، وعن صاحب الاعتراض بالمعترض ، وبدأت بالكلام على ما أشكل على المستفيد ، وثبتت بالرد على ما اعترض به المعترض العنيد ، وسميت هذه الرسالة «إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكراته» . . فقلت وبالله الهداية في البداية والنهاية . . .





بصورة محسوسة كما يكتب على الورق مثلاً ، وإنما رسم بها صور مخارج الكلمات فقط حتى صارت الآلة بواسطة حركاتها الاهتزازية تقطع الحروف والكلمات كما تقطعها حركات مخارج الإنسان من الحلق واللسان والشفيتين فلا يكون لها حكم المصحف ، لأن المراد بالمصحف في كلام الفقهاء وغيرهم هو ما كتب فيه الكلمات القرآنية .

(السؤال الثاني) : هل لمديرها ثواب كاتب القرآن ؟

(الجواب) إن مديرها لم يكتب شيئاً حتى يكون له ثواب كاتب القرآن .

(السؤال الثالث) : هل حكم مديرها حكم القارئ ؟ .

(الجواب) ليس له حكم القارئ لأنه لم يتكلم بشيء من القرآن .

(السؤال الرابع) : إذا كان الهواء المحبوس احتمال لحن

القارئ أو نقص مدّه أو زيادته هل يتعدّد الإثم على القارئ

المأخوذ منه كلما أعيدت ؟ وهل يثاب إذا كان أتقن ؟

(الجواب) : إذا كانت الآلة لا تنطق بكلمات القرآن على الوجه الذي يلزم

مراعاته فيها شرعاً فالقارئ آثم ، ويتكرّر عليه الإثم كلما أعيدت ، لأنه هو السبب في ذلك الخلل الذي لحق بالكلمات القرآنية الشريفة ، وكذلك يكون آثماً إذا لم يكن منه ولا من الآلة خلل في أدائها ، ولكن يعلم أو يغلب على ظنه أنها إنما أخذت منه لأجل أن تستعمل على وجه لا يجوز شرعاً كاستعمالها على وجه اللهو واللعب أو في مكان لا يليق شرعاً أن يقرأ فيه القرآن ، وكذا يثاب إذا أتقن القراءة وتحقق أن الآلة تنطق بالكلمات القرآنية متقنة كما ألقاها وأنها لا تستعمل على وجه لا يجوز شرعاً ، وقصد بقراءته الإعانة على سماع القرآن للموعظة والتدبر ، ويتكرّر الثواب كلما أعيدت القراءة .





(السؤال الخامس) : لم تكون محض قراءة لا شبه قراءة مع
أن الأسطوانة تحبس ريحاً حامل صوت فإذا قرعت بسرعة
منظومة صوّتت تلك الريح الحامل ما يشبه صوت المأخوذ
منه ؟

(الجواب) : أن الأسطوانة لا تحبس ريحاً حامل صوت كما فهم السائل ،
ولكن آلة الفونوغراف تنطق بالكلمات نطقاً حقيقياً كما ينطق الإنسان ، ولكي
تعلم صحة ذلك وتقف على حقيقته نذكر لك صفة تلك الآلة كما جاء
بالمقتطف بالجزء التاسع من السنة الثانية بصحيفة مائتين وعشر حيث قال
تحت عنوان « الفونوغراف الناطق » ما نصه : الفونوغراف بالنون الموحدة لفظة
مشتقة من اليونانية معناها : كاتب الصوت ، والفونوغراف الناطق آلة سهلة
المبدأ بسيطة التركيب كثيرة الفائدة اخترعت منذ زمن وجيز ، والتحسين فيها
جار أحسن مجرى ، وهي عبارة عن أنبوبة داخلها حاجز من المعدن وفي وسط
الحاجز نتوء من معدن أيضاً كراس مسمار أو رأس دبوس توضع أمام
أسطوانة ، تدور على محور ذي خيوط كاللؤلؤ (البرغي) وذات سطح محفور
فيه خيوط توافق خيوط محورها ، وملفوف عليه قطعة من التوتيا ، فمتى يشرع
المتكلم في الكلام يقرب فمه من الأنبوبة ، وتدار الأسطوانة على محورها
اللوبي ، وعند وصول صوته إلى الحاجز الذي في الأنبوبة يهزه فيهتز النتوء
الناتئ من الحاجز ، ويضغط على قطعة التوتيا فيفرضها لأنه لا يضغط عليها
إلا حيث كان ما تحتها من سطح الأسطوانة محفوراً ، وبعدما ينتهي المتكلم من
التكلم تنزع قطعة التوتيا عن الأسطوانة فتظهر كلمات المتكلم وأصواته مكتوبة
عليها بصورة منظورة ملموسة ، وهي الفروض ، ولهذا سميت هذه الآلة
« الفونوغراف » أي كاتب الصوت ، وإنما زيد عليها وصف الناطق لأنهم لم
يكتفوا بجعلها كاتباً لأصوات البشر ، بل أنطقوها كلامهم أيضاً ، وذلك بأن
يعكس الترتيب المتقدم أي بأن تؤخذ قطعة التوتيا المفروضة وتلف حول



أسطوانة كالأسطوانة المذكورة آنفاً وتوضع قبالتها أنبوبة ذات حاجز معدني وتتوء متصل بها بلولب دقيق ، وتدار الأسطوانة كما كانت تدار عند تكلم المتكلم تماماً فتدق فروض قطعة التوتيا بالتتوء فيهتز ويهز الحاجز الذي في الأنبوبة فيحدث من ذلك صوت مماثل لصوت المتكلم إن عالياً فعالياً أو منخفضاً فمنخفضاً أو غير ذلك فغير ذلك ، أي أن الآلة تصوت بصوت المتكلم وتلفظ ألفاظه . وأما إذا اختلف دوران الأسطوانة عن دورانها وقت تكلم المتكلم فيختلف صوت الآلة عن صوته ، وعلى ذلك فقد يمكن أن يجعل صوت الشيخ صوت طفل وبالعكس ، والصوت المرتفع منخفضاً وبالعكس ، ولا بد أنهم بإتقان هذه الآلة يتلافون هذا المحذور .

قالت جريدة السينتفك أمريكان : أصبحنا ذات يوم فإذا برجل يقال له : توماس أديسون قد أتى بآلة ووضعها أمامنا ثم أدارها فنطقت الآلة قائلة : أصبحتم بخير يا سادتي ، كيف حالكم ، وما قولكم في الفونوغراف (قالت : وكان لفظها بكلمة الفونوغراف في غاية الوضوح) إنني حسنة الأحوال ثم صمتت ، وكان حولنا جماعة فسمعوها جميعاً تنطق هذا ، وإننا قد سمعنا آلات تنطق ذات لسان ومزمار إلا أنه ليس فيها شيء من البساطة مما في هذه ، ولا ألفاظها كألفاظ هذه ، وإن يكن بعضها غير واضح ولا يرجى تحسينها كما يرجى تحسين هذه فإنها لا ريب ستكون أعجوبة لأبناء الزمان إن بقي مع الاختراع أعجوبة . ١ هـ .

ومهما جرى على تلك الآلة من التحسين فهي لا تخرج عن كونها آلة تكتب كلمات البشر وتنطق بها وهو ما اخترعت لأجله ، ومن ذلك يعلم جلياً أن ما تنطق به آلة الفونوغراف كلمات حقيقية كالكلمات التي ينطق بها الإنسان بلا فرق إلا من جهة شعور الإنسان بما ينطق وعدم شعورها ، ويكون نطق هذه الآلة بكلمات من تكلم بها بمنزلة إعادته نفسه لتلك الكلمات وتكراره لها ، ومتى كانت الكلمات التي تنطق بها الآلة لكلمات قرآنية كان نطقها بها قراءة



محضة لا شبه قراءة ؛ إذ لا معنى للقراءة إلا النطق والتلفُّظ بالكلمات القرآنية ، وذلك حاصل من هذه الآلة ، واستبعاد من يستبعد ذلك أو إنكار من ينكره مبناه الإلف والعادة فقط ، ولا شبهة في أن النطق بمعنى التلفُّظ ليس من خواص الإنسان وإنما الذي جعلوه من ذاتياته ويختص به هو النطق بمعنى التفكير بالقوة كما صرح بذلك أهل المنطق في كتبهم .

(السؤال السادس) : بيان جواز اتخاذ القرآن نغمة في هذه الألوبة وعدمه .

(الجواب) إن هذه الآلة ليست ألوبة كما فهم السائل ، فإن الألوبة شرعاً هي ما صنع للهو واللعب بحيث لا تصلح بحسب وضعها إلا لذلك كالعود والمزمار والقانون ، وغير ذلك مما كان المقصود منه اللهو واللعب . وليست الألوبة شرعاً ما استعمله الناس في اللهو واللعب وإن لم يصنع لذلك بل صنع لفوائد جليلة كهذه الآلة ، ولو كان الأمر كذلك لكان كل شيء يصلح لأن يستعمل في اللهو واللعب واستعمله الناس فيهما ألوبة ، ولا قائل بذلك ، وكيف يمكن أن يقال ذلك والإنسان الذي هو المقصود من خلق هذا العالم يصلح للهو واللعب ، وكثيراً ما يستعمل فيهما ، بل إن كل ما يمكن أن تستعمل فيه هذه الآلة من أنواع اللهو واللعب يمكن أن يستعمل فيه الإنسان ولا عكس ، فإن الإنسان قد يستعمل فيما لا يمكن فيه استعمال هذه الآلة من اللهو واللعب ، فهل لعقل أن يقول : إن الإنسان بهذا المقدار ألوبة مع أنه لم يخلق لذلك ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦) . وليعلم المستفيد أن الحكماء قد قرروا أنه يمكن جعل الجماد ناطقاً بمعنى متلفِّظ ، وممن أشار إلى ذلك منهم أفلاطون في خفائاه ، وهو يرمز إلى مثل هذه الآلة من الآلات الجمادية التي تنطق وتلفِّظ كما ينطق الإنسان وتلفِّظ حتى قيل : إنه اخترع آلة ناطقة كاتبة لأصوات البشر في زمانه ، وكان الملوك في زمانه



يستعملونها في نقل ما يريدون نقله إليهم من الكلمات المهمة في المواضع المهمة ككتابة ونقل ما يلقي على ذوي الجرائم الكبرى من الأسئلة وما يؤخذ منهم فيها من الأجوبة ، فتكتب الآلة وتنطق بما نطق به السائل وبما أجاب به ذلك المتهم ، وكانوا يضعونها كذلك في المواد المهمة في مجالس انقضاء والمتقاضين من كل ما يهم ملوك ذلك الزمان الاطلاع عليه مأموناً عليه من التغيير والتبديل والمحو والإثبات والإنكار ، فلا يستطيع أحد أخذت أقواله بتلك الآلة أن ينكرها إذا نطقت بها كما نطق بها من كل وجه بحيث لا يشك كل سامع أنه هو صاحب هذا الكلام ، وكان الملوك في ذلك الزمان بواسطة هذه الآلة كأنهم حاضرون مع العمال مراقبون لأعمالهم .

وقيل أيضاً : إن أفلاطون كان يستعملها لكتابة ونقل ألفاظ المرضى الذين يبعدون عنه ، فتكتب تلك الآلة ما ينطق به المريض وصفاً لمرضه ثم تنطق به فيسمع أفلاطون منها ألفاظ المريض التي وصف بها مرضه كأنه يسمعه من المريض نفسه ، ويمكنه حينئذ أن يشخص الداء ويأمر بالدواء بحيث لا يحتاج إلى نقل المريض إليه ولا إلى انتقاله إلى المريض .

ويا ليت أهل زماننا يستعملون هذه الآلة التي اخترعت فيه في فوائدها الجليلة النافعة . وعلى كل حال فهذه الآلة لم تصنع للهو واللعب وإنما صنعت واخترعت لكتابة أصوات البشر والنطق بها ؛ ولذا سميت بالفونوغراف الناطق - كما سبق ، فالذي يحرم حينئذ هو استعمالها في اللهو واللعب لا استعمالها في غير ذلك مما يجوز شرعاً ، فإذا كانت نغمة تلك الآلة لا تخل بشيء مما يلزم مراعاته في الكلمات القرآنية فلا شبهة في الجواز ولا وجه للمنع ، وإن كانت النغمة مخلة بشيء مما ذكر فلا شبهة في عدم الجواز ، وبالجمله فحكم نغمة هذه الآلة حكم نغمة الإنسان جوازاً ومنعاً .



(السؤال السابع) : على صحة إحياء الله إلى الشجرة
ما الفرق بين جماد أراد الله تعالى منه ما علم وبين أقرب
المقربين سيدنا جبريل عليه السلام ، هل يرتاب في أداء
أحد الاثنين دون الآخر ؟

(الجواب) : إن بينهما فرقاً واضحاً ، وهو أن الشجرة ونحوها من
الجمادات لا تصلح للإحياء الذي يختص به الملائكة والرسل عليهم السلام ،
لأن الشجرة ونحوها ليست من ذوات العقول وليس معنى أن الله خلق الألفاظ
في الشجرة ونحوها أنه أوحى بها إلى من خلقت فيه ، لأن الإحياء هو الإلقاء
في القلب وفهمه بالعقل ، وإن كان كل من الشجرة وجبريل محلاً فقط لما خلق
فيه من الكلمات القرآنية ، وإن كان بين كل منهما فرق لكن لا يلزم من الفرق
بينهما من حيث الذات أن يكون هناك فرق بين ما ينطق به كل منهما متى كان
ما ينطق به كل منهما واحداً بالذات ، ولا دخل لواحد منهما فيه كالكلمات
القرآنية فإن الكلمات القرآنية التي نطق بها كل منهما وسمعت منه منسوبة لله
تعالى ولا مدخل للخلق فيها .

(السؤال الثامن) هل ﴿ أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ (فصلت: ١١) ، بشعور

تام ؟

(الجواب) : إن الخطاب الذي في الآية لم يكن خطاب تكليف ، بل هو
خطاب تكوين ، على أن الفرق بين ذوي الشعور وغيرهم في الخطاب على
وجه العموم إنما هو بالنسبة للعباد ، أما بالنسبة للخالق المعبود فلا فرق بل
هو سبحانه يخاطب الكل بما يشاء ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ
لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (الإسراء: ٤٤) .



(السؤال التاسع) : بيان الجامعة بين الفونوغراف بصفته
وصفة مديره وبين الشجرة الموحى إليها من قبل القادر مع
ترك ما يشبه قولك في الرسالة أمور : الأول إلى السابع
فإني مُسَلِّم صحة القول دون صحة التطبيق إذ لا موضوع
هناك لذكر الملكة والتأليف والتلفُّظ ، فإنَّ هذا معلوم حتى
في المحسوسات كالماء والعلة والمضغة والعظام والجنين
فينسب الماء إلى ذي الاستعداد إلى آخر طور فلا دخل هنا
لمغايرة الماهية والمغايرة الطورية .

(الجواب) نقول : أما الجامعة بين الفونوغراف وبين الشجرة فهي أن كلا
منهما جماد ناطق سمع منه كلام الله ، ومتى كانت الكلمات المسموعة من
الشجرة - وهي جماد - كلام الله اللفظي الذي سمعه موسى عليه السلام كانت
الكلمات القرآنية المسموعة من الفونوغراف كلام الله اللفظي وقرأنا بلا شبهة
في ذلك . وقد قلنا فيما سبق : إن الشجرة محلٌ خلقت فيه الكلمات ونطقت بها
ولم تكن موحى إليها فلا وجه لقول السائل : الشجرة الموحى إليها .

وأما صحة التطبيق فظاهرة لمن تأمل ، وذلك أن وجه تطبيق ما نحن بصدد
بيانه على الأمور السبعة التي ذكرناها بالرسالة وتوقفه على بيانها أنه يعلم منها
أن القرآن باعتبار وجوده في العلم ووجوده في ذاته ووجوده في الكتابة
ووجوده في اللفظ منسوب لله تعالى بدون مدخل لغيره من جميع الخلق في
شيء من ذلك ، وهو واحد لا يتعدَّد بتعدُّد اللفظين والناطقين والكاتبين ،
ومتحقَّق وموجود بجميع وجوداته الأربعة المذكورة قبل أن ينزل ويصل إلى
الخلق وقبل أن ينطقوا به وقبل أن يكتبوه ، فهو قرآن في ذاته وفي العلم
وملفوظ ومكتوب قبل أن يصل إليهم ، فيعلم من ذلك مقصودنا الذي نرمي إليه
وهو أن القرآن لا يختصُّ بما ينطق به الإنسان ويسمع منه ، بل هو قرآن وإن
نطق به جماد وسمع منه كالشجرة والفونوغراف .





وأما قول السائل : « إذ لا موضوع . . إلخ » فنقول : إنما ذكرنا الملكة ونحوها مما ذكرناه لتكون مثلاً لصفة الكلام القائمة بذات مولانا والكلمات المرتبة بها ، وغير ذلك مما هو مبين في محله .

(السؤال العاشر) : ثم وإن كان سيدنا موسى عليه السلام تلقى القول من قبالتها لا من قبلها ، فالمسمع الله تعالى الذي تنزهت كلماته عن الحرف والصوت وكل ما يشبه الحوادث .

(الجواب) : إن الصحيح الذي عليه المحققون من أهل السنة أن الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام من الشجرة هو كلام الله اللفظي كما هو ظاهر القرآن ، ولا داعي للتأويل مع إمكان الحمل على الكلام المعهود ، وتمام ذلك في الرسالة .

(السؤال الحادي عشر) : ثم ألتمس من سيدي القول فيما جاء إقراؤه بحزن ، وما ورد من هذا القبيل كثير .

(الجواب) أنه يجب أن يراعى فيما تنطق به هذه الآلة من كلمات القرآن ما يجب أن يراعى فيما ينطق به الإنسان من الأحكام إلا فيما ينبني منها على الشعور وعدمه ، والآلة لا شعور لها ولا يتأتى منها الحزن والخشوع وإنما ذلك على السامع إن كان مكلفاً .

(السؤال الثاني عشر) : هل علم الشيخ أن أحد المبتدعين دبر أسطوانة إنجيل أم تحاشاه من ذلك ؟

(الجواب) : إن غرضنا مما كتبناه في رسالة الفونوغراف بيان الحكم الشرعي فيما تنطق به تلك الآلة من كلمات القرآن وأنها قرآن حسبما يقضي به



العقل والنقل أخذًا من القواعد الشرعية التي دونها أئمة الدين في كتبهم واستنبطوها من الأدلة العقلية والنقلية . وكون أحد المبتدعين دبر أسطوانة إنجيل أو لم يدبر وتحاشاه كما يقول السائل لا دخل له في بيان حكم هذه الحادثة على ما فصلناه في الرسالة . إلى هنا انتهى كلام المستفيد وجوابنا عليه باختصار^(١) .

* * *

(١) ثلاث رسائل ، ص ١٩-٢٧ .

وعند هذا الموضع استطرد الشيخ بكلام طويل يتعلّق بالإمامة الكبرى (الخلافة) وبإمامة الصلاة ، وبعض ما يتصل بهما من أحكام وتفصيلات ، وبعد هذا الاستطراد تكلم الشيخ عن مسألة الاجتهاد وغلّق بابَه .
وقد رأينا أن نجعل كلاً من هذا الاستطراد وما تلاه في موضعه اللائق به موضوعاً من هذا المجموع .





كتاب الحديث

(١٣)

حديث « من عطس بعد العصر فلا يموتن في عامه »

ما قولكم - أدام الله فضلكم - في حديث ورد عن النبي ﷺ
ما معناه : « من عطس بعد العصر فلا يموتن في عامه »
انتهى . فهل هذا الحديث أو ما في معناه ورد حقيقةً عن
النبي ﷺ أو لا ؟

« الجواب » : هذا الحديث المزعوم لم نعر عليه في كتب الحديث ولا في
غيرها من الكتب الشرعية بعد طول البحث وكثرة التَّنْقِيب ، والظاهر أنه من
الأحاديث الدائرة على الألسنة التي لا أصل لها ولا مستند . وقد سألنا بعض
الحفاظ عنه فقال : إنه لا يعرفه حديثاً .

وحيث لم يوجد في كتب الحديث على كثرتها فلا يكون حديثاً ، ولو كان
وارداً عن رسول الله ﷺ لذكر فيها ، أو في واحد منها على الأقل . فعليه البيان
بذكر الكتاب الوارد فيه من كتب الحديث . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) مجلة الإرشاد ، السنة ١ ، العدد ١٣ . ص ٤٥ .





(١٤)

حديث إحياء النبي ﷺ جماعة من الموتى

ذكر المحدثون أن النبي ﷺ أحيا جماعة من الموتى كابن جابر وشاته وابنة الرجل الذي قال : لا أؤمن بك حتى تحيي لي ابنتي ، إلخ .

وقد اطلعت على الحديث الوارد في إحياء الشاة ، وكذا الحديث الوارد في إحياء ابنة الرجل .

أما حديث إحياء ابن جابر ، فلم أقف عليه .
فهل لسيدي الأستاذ - أطال الله بقاءه - أن يوافيني بنص
حديث إحياء ابن جابر والكتاب المذكور فيه ؟

« الجواب » : أما إحياء شاة جابر فقد ذكر حديثه القسطلاني في المواهب اللدنية ، والسيوطي في الخصائص الكبرى ، كلاهما عن أبي نعيم في دلائل النبوة . قال في المواهب : « فالله أعلم بصحته » .

وأما حديث إحياء ابنة الرجل الذي قال لا أؤمن بك حتى تحيي لي ابنتي . . إلخ ، فقد أورده في المواهب عن البيهقي في الدلائل . قال الزرقاني : « وهذه القصة أوردها في الشفاء بلفظ : وعن الحسن البصري أتى رجل النبي ، ﷺ . . . وذكر القصة ، ولم يذكر منخرجه السيوطي عن رواه » اهـ .
وأما حديث إحياء ابن جابر . . فبعد مراجعة ما بين أيدينا من كتب السنة لم نقف عليه بعد التقصي التام . والله أعلم ^(١) .

* * *

(١) مجلة المحاماة الشرعية ، السنة ٢ ، العدد ١٠ . صفر ١٣٥٠ هـ / يولييه ١٩٣١ م .
ص ٨٩٤ ، ٨٩٥ .



كتاب علم التوحيد والكلام

(١٥)

كلام الله تعالى النفسي

الكلام بمعنييه ؛ من أي مقولة من المقالات ؟

« الجواب » : الكلام يطلق تارة بالمعنى المصدري ، أعني التَّكَلُّم ، وتارة بالمعنى الحاصل بالمصدر ، أعني ما يتكلَّم به .

ومن الأوَّل : كلامك زيدا حسن .

ومن الثَّاني : كلامك صادق .

وكلُّ من المعنى المصدري والحاصل بالمصدر تارة يكون لفظياً ، وتارة يكون نفسياً .

وكلُّ من اللفظي والنفسي تارة يكون لله تعالى ، وتارة يكون لغيره من الخلق ، فالكلام اللفظي للخلق بالمعنى المصدري إحداث الألفاظ المسموعة في الهواء بواسطة اللسان مثلاً ، وهو من مقولة الفعل . والكلام اللفظي للحلق بالمعنى الحاصل بالمصدر هو : الكلمات الملفوظة المسموعة ، وهي كيفية محسوسة ، فهو من مقولة كيف . والكلام النفسي للخلق بالمعنى المصدري هو : ترتيب المعاني وحدها في الباطن أو مع الألفاظ المخيلة المرتبة أيضاً على حسب ما يقتضيه ترتيب المعاني ، وهو من أفعال النفس فهو من مقولة الفعل أيضاً . والكلام النفسي لهم بالمعنى الحاصل بالمصدر هو : المعاني





وحدها المرتبة في الباطن ، أو هي مع الألفاظ المخيلة المرتبة في الباطن أيضاً .
واختار هذا أهل التحقيق وهو بهذا المعنى من الكيفيات النفسية .

والكلام اللفظي لله تعالى بالمعنى المصدري هو : إحداث الكلمات المسموعة ، وهو من مقولة الفعل . والكلام اللفظي له تعالى بالمعنى الحاصل بالمصدر هو نفس الكلمات المسموعة ، وهو من الكيفيات المحسوسة فهو من مقولة كيف .

وكلام الله تعالى النفسي بالمعنى المصدري هو : ترتيب الله أولاً بصفته القائمة بذاته كلمات أزلية مرتبة أولاً ليست من جنس الحروف والأصوات ، وبالمعنى الحاصل بالمصدر هو : تلك الكلمات النفسية الأزلية التي ليست من جنس الحروف والأصوات .

وكلام الله النفسي بمعنييه أزلي ، وليس من الممكنات فضلاً عن أن يكون من الأعراض ، فلا يطلق عليه شيء من المقولات التسع . وعدم إطلاق الجوهر عليه من أبده البديهيّات . وبالجمله متى خرج معنى من معاني الكلام عن دائرة الممكنات لم نطلق عليه شيئاً من المقولات ، لأنّ المعبر في تقسيمها الممكن الموجود خارجاً فاعرف ذلك ، وهذا الكلام كاف في جواب السؤال إن كان عن كلام البشر وأضرابهم ، أو عن كلام الله ﷻ ، أو عن الجميع .

وأما ما يتعلّق بتحقيق كلام الله تعالى وبيان المذهب الحقّ فيه فقد فصلناه في « حواشينا على شرح خريدة التوحيد » للدردير ، وفي رسالتنا « حسن البيان » ، فارجع إليهما إن أردت الوقوف على ما يتوقّف عليه هذا الجواب من ذلك فيما يتعلّق بكلامه سبحانه^(١) .

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ٥٠-٥٢ .



(١٦)

عقيدة السلف في آيات الصفات وأحاديثها

ما قول السادة العلماء حفظهم الله تعالى فيمن يعتقد أن الله ﷻ له جهة وأنه جالس على العرش في مكان مخصوص ، ويقول ذلك هو عقيدة السلف ويحمل الناس على أن يعتقدوا هذا الاعتقاد ويقول لهم من لم يعتقد ذلك يكون كافراً مستدلاً بقوله تعالى : ﴿ ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ (الملك: ١٦) ، أهذا الاعتقاد صحيح أم باطل؟ وعلى كونه باطلاً أيكفر ذلك القائل باعتقاده المذكور ، ويبطل كل عمله من صلاة وصيام ، وغير ذلك من الأعمال الدينية وتبين منه زوجه وإن مات على هذه الحالة قبل أن يتوب لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين وهل من صدقه في ذلك الاعتقاد يكون كافراً مثله . وما قولكم فيما يقوله بعض الناس من أن القول بنفي الجهات الست عن الله تعالى باطل لأنه يلزم عليه نفي وجود الله تعالى . أفيدونا مأجورين مع بيان مذهب السلف والخلف في هاتين الآيتين ونحوهما من الآيات المتشابهة ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ (فاطر: ١٠) ،





وأحاديث الصفات كحديث : « ينزل ربنا إلى سماء الدنيا^(١) »
 وحديث الجارية^(٢) بياناً شافياً مع ذكر أقوال علماء التفسير
 والحديث والفقه والتوحيد مع الإيضاح الكامل لتقطع السنة
 المجازفين الذين يشبهون الله تعالى بخلقه ، ويعتقدون أن
 ما ذهب إليه علماء الخلف من التأويل كفرٌ ، زاعمين أنه
 مذهب الجهمية الكفرة وأشاعوا ذلك بين العوام .

«الجواب» : نفيد أن الأمة الإسلامية في آيات الصفات وأحاديثها على
 طريقين فمذهب السلف بقاؤها على ظاهرها وعدم التأويل مع التنزيه عما
 يشبه الحوادث أو يومهم النقص . ففي النوازل لأبي الليث السمرقندي روى عن
 شداد بن حكيم أنه قال : كتبت إلى محمد بن الحسن أسأله عن هذه الأخبار
 التي رويت في نزول الرب سبحانه وتعالى ونحو ذلك من الأحاديث فكتب أن
 كل ما روته الثقات فإننا نؤمن به ولا نفسره . وقال أبو مطيع : قلت لأبي حنيفة
 قد قال جهم في صفات الله تعالى ما قد بلغك . وقال مقاتل بن سليمان ما قال
 يعني بالتشبيه وجهم يقول بنفي الصفات ولا بد من أن نصفه بصفة توافق

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الجمعة - باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل]
 رقم (١١٤٥) ، ومسلم في صحيحه [كتاب صلاة المسافرين وقصرها - باب الترغيب
 في الدعاء والذكر في آخر الليل] رقم (٧٥٨) من حديث أبي هريرة .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب تحريم الكلام في
 الصلاة ونسخ ما كان من إباحته] رقم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السلمي ،
 وفيه : قال : وكانت لى جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوآنية فاطلمت ذات يوم
 فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها ، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون ، لكنني
 صككتها صكةً فأتيه رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي قلت : يا رسول الله أفلا أعتقها ؟
 قال : « اتنتني بها » . فأتيته بها فقال لها : « أين الله ؟ » . قالت : في السماء . قال « من
 أنا ؟ » . قالت : أنت رسول الله . قال : « أعتقها فإنها مؤمنة » .



الكتاب والخبر والعقل ، قال أبو حنيفة : عليك بما في كتاب الله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١) ، فكما لا تشبه قدرته بقدرة غيره فكذلك صفته لا تشبه صفة غيره . ١ هـ .

وفي تهذيب التهذيب : وقال محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أفرط جهم في النفي حتى قال إنه ليس بشيء وأفرط مقاتل في الإثبات حتى جعل الله تعالى مثل خلقه . ١ هـ . وذهب جمهور الخلف إلى تأويل آيات الصفات وأحاديثها . قال في شرح مسلم الثبوت : واعلم أن مذهب السلف في أمثال هذه الآيات والأحاديث أن يؤمن بها ولا يسأل عن كيفيةها ، ولذا قال الإمام مالك : الإيمان بها واجب والسؤال عنها حرام والمتأخرون أولوا تلك النصوص . ١ هـ . وقال إمام الحرمين في الرسالة النظامية : يختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردھا وتفويض معانيها إلى الله ﷻ ، ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه وأن كونه استوى على العرش بمعنى استقر وجلس عليه ، وأن هذا مذهب السلف فهو كاذب إن ادعى أنه نقله عن غيره وضال إن اعتقده في ربه لأن هذا المعنى تكييف وتمثيل وإنما مذهب السلف الإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله من غير تمثيل ولا تحريف ولا تكييف ولا تعطيل ، بل يؤمنون بأن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، فالقائلون بالجهة التي يلزم منها التجسيم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١) ، وعملوا بالنصوص المحتملة .

وإياك أن تظن من أن بعض الذين لا يؤولون صرّح بأن الله فوق عرشه حقيقة كابن أبي زيد القيرواني حيث صرح في عقيدته وفي الرسالة بأن الله فوق عرشه بذاته ، أن هذا التصريح ينافي التنزيه أو يوجب التشبيه . ألا ترى أن ذات





الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات ، كما أنه سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة والإرادة والمحبة والرضا ونحوها حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات وذلك لأن كنه ذاته وصفاته غير معلومة لنا ولا يمكن أن تدركها العقول البشرية بخلاف ذوات المخلوقين وصفاتهم فإن كنهها معلوم غير مجهول ، ومن المسلّم به أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته ، فمن فهم أن تلك كهذه فقد ضلّ في عقله ودينه . وبالجملّة فجميع الأمة الإسلامية على أن الله تعالى منزّه عن الحلول في الأمكنة ومنزّه عن الجهة على معنى أنه فوق الجرم أو تحته أو يمينه أو شماله أو خلفه أو أمامه ، ولا يقال إنه متصل بذاته في غيره أو منفصل عن غيره ، فلا يقال إنه منفصل عن العالم أو متصل به على معنى أن يكون بينه وبين العالم نسبة الاتصال والانفصال من كل ما كان من صفات الحوادث . وأما القائلون بأن الله في جهة فوق فإن كان مرادهم أنه يصح أن يوصف بكونه في جهة فوق لأن الشرع ورد بتخصيصها ولذا يتوجه إليها في الدعاء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى وينزهون الله عن صفات الحوادث ويفوضون معرفة كنهه الفوقية وحقيقتها إلى الله تعالى فهذا هو مذهب السلف بعينه الذي قدمناه ، وأما إن كان مرادهم أن الله جهة فوق على معنى أنه في مكان في جهة العلو فذلك كفر صريح إن أرادوا مكاناً كأمكنة الحوادث ، وبدعة وضلال إن أرادوا مكاناً ليس كأمكنة الحوادث ، وهؤلاء هم المجسّمون الذين قالوا إنه تعالى جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياء ونسبته إلى حيزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيائها وهكذا ينفون خواص الأجسام عنه حتى لا يبقى إلا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف القائلين بأنه جسم حقيقة وأنه جالس فوق العرش كجلوس الحوادث فوق الأمكنة ، فمن اعتقد ذلك فهو كافر بلا شك فإن كان مسلماً واعتقد ذلك كفر بهذا الاعتقاد وخرج عن دين الإسلام وصار مرتدّاً وحبط عمله والعياذ بالله تعالى . واعلم أن أهل السنّة اختلفوا في تفسير



المخالف في بعض العقائد بعد أن اتفقوا على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته يكفر المخالف فيه كاستحلال المحرمات المقطوع بحرمتها كالزنا وقتل النفس مثلاً والقول بقدوم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي علمه تعالى بالجزئيات أو إنكار النبوة . والمذهب المنصور أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة إلا من اعتقد ما تقدم وأما ما عداه فيما ليس من أصول الدين وضرورياته كنفى زيادة مبادئ صفات المعاني والقول بخلق القرآن أو أن الله فوق عرشه حقيقة ، فالقائل به مبتدع غير كافر لأنه متأول فإن من نفى صفات المعاني يقول إنه عالم بذاته مريد بذاته وهكذا ، ولا ينفي مبادئ تلك الصفات وإنما ينفي زيادتها في الوجود على الذات والقائل بخلق القرآن يقول هو اللفظ فقط وينفي الكلام النفسي والقائل بالفوقية الحقيقية يقول إن الفوقية وإن كانت حقيقة فإنها لا تقتضي المماثلة للحوادث ، بل يقولون بها مع التنزيه عن المماثلة ، ولذلك قال في المنتقى عن أبي حنيفة إنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة وهو ظاهر قول الشافعي والمنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فإن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين اختلف المسلمون بعد نبئهم في أشياء ضلل بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم . ١ هـ . وكون الفوقية حقيقة لا يقتضي كونها فوقية معلومة الكنه كفوقية الحوادث ألا ترى أن قدرة الله تعالى قدرة حقيقة وإن كانت تغاير قدرة الحوادث والله أعلم^(١) .



(١) إتحاف الكائنات ، للشيخ محمد بن محمد بن أحمد خطاب السبكي ، المكتبة المحمودية ، ط ٢ ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م . ص ٣ ، ٤ .





(١٧)

نسبة أفعال العباد

ما يجب علينا أن نعتقده في نسبة أفعال العبيد ؟
[وماذا] يترتب عليه من الثواب والعقاب والكسب
والاكتساب ؟

«الجواب» : قلنا في كتابنا القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة
العبيد في علم التوحيد عند قول الناظم :

فَهُوَ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ عَمَلٍ خَيْرًا وَشَرًّا فَاجْتَنِبْ أَهْلَ الزَّلَلِ
وَأَتِمَّ الْجَزَاءَ لِلْعَبِيدِ لِكَسْبِهِمْ فِي الْمَذْهَبِ السَّيِّدِ
فَلَا تَكُنْ مُفَرِّطًا أَوْ مُفَرِّطًا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَا سَبِيلًا وَسَطًا

أراد أن الله تعالى كما هو خالق الخير ، هو أيضاً خالق الشر ، فكل ما في
الوجود من خير وشر وذوات وأعراض فعُله تعالى ، ولا فعل ولا تأثير في
شيء من الآثار لأحد سواه ، لما علمت أن الممكن بطبيعته لا يمكن أن يكون
مؤثراً في شيء أصلاً ، ولا مفيداً لأثر من الآثار ولنحو من أنحاء الوجود ،
فاجتنب قول أهل الزلل وهم المعتزلة القائلون بأن الحيوان بجميع أنواعه يخلق
أفعال نفسه الاختيارية بقدرة أوجدها الله فيه ، لأنه لا معنى لوصف القدرة إلا
لوصف المؤثر فكان التأثير بها من لوازمها .

قلنا لا ، لأن لازم القدرة أعم من التأثير والكسب ، وهذا الذي أشار إلى رده
الناظم هو ما اشتهر نقله من كتب القوم عن المعتزلة ، والحق أن مذهبهم على
خلاف ذلك ، وأن جميع من يعتقد به من العقلاء من الحكماء والمعتزلة ،
وأهل السنة والجماعة متفقون على أنه لا يجوز عقلاً أن تصدر الآثار إلا ممن



يكون جميع كمالاته حاصلة له بالفعل لذاته ، وليس ذلك إلا واجب الوجود .
وأما ما يكون له كمال منتظر فهو كامل بالقوة ناقص بالفعل ، وكل ما سوى
واجب الوجود كذلك فلا يصلح شيء منه لأن يكون مصدراً لأثر من الآثار
أصلاً . وقد صرح أبو بكر البغدادي بأن الحكماء نسبوا المعلومات التي هي
المراتب الخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية ، والواجب أن ينسب الكل
إلى المبدأ الأول وتجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته .

قال المحقق الطوسي : « وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذه اللفظية ، فإن الكلَّ
متفقون على صدور الكلِّ منه جلَّ جلاله ، وأن الوجود معلول له على الإطلاق ،
فإن تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافياً لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه » ، وقال
مهمنيار في التحصيل : « وإن سألت الحقَّ فلا يصحُّ أن يكون علّة لوجود إلا
ما هو برئ من كل وجه من معنى بالقوة » ، وهذا هو المبدأ الأول لا غير .

وعلى هذا لا يمكن للمعتزلة ولا لغيرهم من العقلاء أن يقولوا إن الحيوان
يخلق أفعاله الاختيارية بقدره خلقها الله فيه ، على معنى أن يوجد تلك الأفعال
بقدرته ، ويكون هو مصدراً لها ، فإن ذلك لا يقول به عاقل بعد إقامة البرهان
على وجود واجب الوجود ، وبرهان الوجدانية على الوجه الذي تقدم وموافقته
على ذلك وأن شيئاً مما سوى الله لا يمكن أن يكون مؤثراً في شيء من الآثار ،
فكيف يُتصوّر أن المعتزلة - ومنهم الكثير من فحول العقلاء بعد موافقتهم على
كلِّ ما ذُكر بعد العلم ضرورة بأن الحيوان وقدرته وأفعاله الاختيارية من
الممكنات - يقولون إن الحيوان - كالحمار والإنسان - يخلق أفعاله الاختيارية ،
على معنى أنه يوجد لها ويؤثر فيها بقدرته التي أوجدها الله فيه ، وهل هذا إلا
تناقض لا يليق إلا بالبله والمعتوهين لا بهؤلاء العقلاء المحققين .

والذي يتعيّن المصير إليه في هذا المقام أن الخلاف بين أهل السنة وبين
المعتزلة ، إنما هو في أنه هل يجوز شرعاً أن يُقال إنَّ الحيوان خالق لأفعاله
الاختيارية ، فقال المعتزلة : « نعم يجوز ذلك » مستدلّين على ذلك بأن الله تعالى





في كتابه قد نسب الخلق لغيره تعالى فقال مخاطباً لعيسى ابن مريم : ﴿ وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ ﴾ (المائدة: ١١٠) . وقال حاكياً عنه : ﴿ أَتَىٰ خَلْقٌ لَّكُمْ مِنَ الطِّينِ ﴾ (آل عمران: ٤٩) ، وقال : ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (المؤمنون: ١٤) .

وقال أهل السنة والجماعة : لا يجوز إطلاق هذا القول على غيره تعالى لقوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (الأعراف: ٥٤) ، والجملة تفيد الحصر . وقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الرعد: ١٦) . فجعل كل شيء مخلوقاً له تعالى ، فلم يبق لغيره شيء وقوله : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ (النحل: ١٧) ، فجعل الخلق من أدلة الألوهية ، ولو ثبت لغيره لم يكن دليلاً عليها . وغير ذلك كثير من الآيات الدالة على أنه لا خالق إلا الله تعالى مع اتفاق الفريقين على أن كل الآثار صادرة منه تعالى إيجاباً دون سواه ، وهذا الخلاف عند التأمل يرجع إلى أمر لفظي ، لأن من نظر إلى أن العرب في محاورتهم ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان إلى الحيوان على سبيل الحقيقة اللغوية ويجعلون إسناد تلك الأفعال إلى الحيوانات إسناداً حقيقياً لا مجازياً ، كان الحيوان في نظره فاعلاً لفعله حقيقة ، فأطلق القول بأن الحيوان خالق لأفعاله الاختيارية ، أو تسنده إليه حقيقة . وأيد ذلك مما يوافقه من آيات القرآنية كما سبق ، وهذا الفريق هم المعتزلة .

ومن نظر إلى أن العرب وإن كانوا حقيقة ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان إليه ، ويسندونها إليه على سبيل الحقيقة اللغوية ، لكن الأدلة العقلية التي نصبت في الأنفس والآفاق دلّت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الإيجاد إلا منه تعالى ، فلا يجوز شرعاً أن ينسب شيء من ذلك إلى غيره تعالى . وأولويات الآيات التي استدلت بها المعتزلة بأن المراد بالخلق فيهما معنى التقدير لا الإيجاد والتأثير ، فالخلاف في الحقيقة يرجع إلى مسألة فرعية فقهية ، وأراد الناظم أيضاً أن الحق أن مجازاة المكلفين بالثواب والعقاب ، إنما هي على كسب الأعمال الاختيارية لا على خلقها وإيجادها ، وأشار بذلك



إلى ردِّ ما اشتهر أيضاً عن المعتزلة من المقالة السابقة واستدلالهم عليها بأنَّه لو لم يكن العبد خالقاً لأفعاله الاختيارية وفاعلاً لها على الحقيقة لكانت مجازاته عليها بالثواب والعقاب مجازاة على غير أفعاله الصادرة منه ، بل على فعل الله الذي يجازيه عليه ، ولم يكن فرق حينئذ بين أفعال العبد الاختيارية ، وبين أفعاله الاضطرارية ، وإلى ردِّ ما ذهبت إليه الجبرية من أن العبد مجبور في جميع أفعاله الاختيارية لا كسب له أصلاً في شيء منها ، بل هو كالريشة المعلقة في الهواء .

وأصل ما نسب للمعتزلة أنهم يقولون : إن قدرة العبد مؤثرة في أفعاله الاختيارية على طبق إرادته لأنها لو لم تكن مؤثرة لكان خلقها فيه عبثاً وكان وجودها وعدمها سواء . وقال أهل السنة والجماعة : إن قدرة العبد ليست مؤثرة في شيء من أفعاله الاختيارية ولا في غيرها ، لأنَّ تلك القدرة ممكنة وحادثة ، ولا يمكن أن يصدر الإيجاد والتأثير من الممكن ، فوظيفة قدرة العبد الكسب لا غير ، ويكفي ذلك في أنَّ خلقها لا يكون عبثاً ، ولعدم استواء وجودها وعدمها ، وحاصل ما نسب إلى أهل الجبر أنَّهم قالوا قدرة العبد غير مؤثرة في شيء ، وليس لها كسب ولا مدخل لها في أفعاله مطلقاً ، بل أفعاله الاختيارية والاضطرارية سواء في صدورهما عن الواجب وحده ، وهؤلاء إن كانوا ينكرون التكاليف الشرعية ؛ ويعترضون على الله تعالى فيها وينسبونه إلى الظلم فهم كفار قطعاً ، وإن كانوا يعترفون بالتكاليف ولا ينكرون شيئاً منها ممَّا علم من الدين بالضرورة ولا يوجَّهون في ذلك اعتراضاً عليه سبحانه ، بل يقولون كما قال غيرهم يفعل ما يشاء ويختار لا يسأل عما يفعل فليسوا بكفار قطعاً ، ولكنهم بحسب ظاهر مذهبهم منخطئون في هذه العقيدة قطعاً لمخالفتهم ما قضت به بدهاة العقل من الفرق البين بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية ، وأنه في الأولى متمكَّن من الفعل والترك دون الثانية ؛ وكلُّ إنسان يشهد وجدانه في نفسه وفي كل بني نوعه بذلك ، والحق أن مذهب



أهل الجبر لا يخالف مذهب الاعتزال والسنة والحكماء ، ولكن أهل الجبر لما رأوا أن العبد وجميع أوصافه من قدرة وإرادة وغير ذلك ممكن وصادر عن الواجب تعالى بشأنه فهو سبحانه إن شاء أوجد العبد موصوفاً بالقدرة والإرادة فيفعل أفعاله الاختيارية ، وإن شاء أعدمه أو سلبه القدرة والإرادة فلا يقدر على شيء ولا يفعل شيئاً أصلاً وكان العبد بهذا الاعتبار مقهوراً له جل شأنه وهو القاهر فوق عباده ، وعلى هذا الاعتبار جاء في آيات كثيرة في القرآن ، مثل قوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴾ ﴿٣٦﴾ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿ (الواقعة: ٦٣، ٦٤)، وقوله : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٣٦)، وأحاديث عن رسول الله ﷺ مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « كل ميسر لما خلق له »^(١)، وقوله : « لو اجتمع أهل السموات والأرض على أن ينفعوك بشيء ما نفَعوك بشيء لم يقدره الله ، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك بشيء لم يقدره الله »^(٢) ، فالحاصل أن أهل الجبر نظروا إلى أن جميع الخلق في قبضته وأن ما سواه ممكن يجوز إيجاده وإعدامه ، ومن جملة العبد وقدرته وإرادته فقالوا : إن العبد مجبور لكنهم مع ذلك لا ينكرون أن العبد ما دام موصوفاً بالقدرة والإرادة لم يلبسه الله واحدة منهما ، فهو مختار فاعل لأفعاله الاختيارية وتمتكن من الفعل والترك ، وغيرهم من سائر الطوائف لما نظروا إلى العبد باعتبار اتصافه بالقدرة والإرادة قالوا : إنه مختار متمكن من الفعل والترك ، ومع ذلك لا ينكرون أن العبد في قدرته وإرادته كغيره من الممكنات تحت قهر القاهر وفي قبضته وتصرفه إن شاء أوجده ، وإن شاء أعدمه .

- (١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب « تفسير القرآن » باب ﴿ فَسَيَسِّرُهُ لِّلْعَبْدِ ﴾ حديث (٤٩٤٩) ، ومسلم في كتاب « القدر » باب « كيفية خلق آدمي في بطن أمه » حديث (٢٦٤٧) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه .
- (٢) أخرجه بنحوه الترمذي في كتاب « صفة القيامة والرقائق والورع » حديث (٢٥١٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » .





وبهذا تعلم أن الحق أن الخلف لفظي ، وأن كل فرقة بنت قولها على ما لا تنكره الأخرى ، وقد اشتهر أيضاً أن أهل السنة بعد أن قالوا : « إن وظيفة القدرة هو الكسب » ، اختلفوا في معنى الكسب ، فقال : فريق هو مقارنة قدرة العبد لفعله الاختياري في محل واحد هو العبد ، بمعنى أنه متى خلق الله القدرة التي هي العرض مقارنة لذلك الفعل ، كان ذلك الفعل اختياريًا ومكسوبًا للعبد بدون أن يكون لقدرة العبد فيه مدخل أصلاً ، وإن لم يخلق الله تلك القدرة المقارنة للفعل ، بل خلق الفعل في العبد فقط كان ذلك الفعل اضطراريًا ، ولم يكن مكسوبًا للعبد ، وهذا الفريق صرح بأن العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر ، فهو عنده مجبور في صورة مختار ، ولا يخفي أن هذا المذهب ومذهب الجبرية واحد معني فيلزم على كل من المذهبين ما يلزم على الآخر ولا ينفع التسرُّ بقالب الاختيار وصورته الظاهرية المخالفة للواقع لكن قد علمت حقيقة الحال في مذهب الجبرية ، فلتكن هي الحقيقة أيضاً في مذهب هؤلاء ، وإن ما صرحوا به من أنه مجبور في الباطن معناه أنه مجبور بالنظر إلى كون العبد وقدرته وإرادته من الممكنات المقهورة له تعالى وأنه يمكن أن يسلبه الله كليهما . ومعنى أنه مختار في الظاهر أنه مختار بالنظر إلى اتصافه بالقدرة والإرادة ، لا في الواقع ونفس الأمر . وقال فريق آخر : إن الكسب هو تعلُّق قدرة العبد بفعله الاختياري على وفق تعلُّق إرادته ، وأن كلاً من تعلُّق إرادة العبد وتعلُّق قدرته بفعله الاختياري سبب عادي لتعلُّق إرادة الله تعالى وتعلُّق قدرته بذلك الفعل وإيجاده ، وبيان ذلك : إن العبد حين ما يخطر على باله أمر من الأمور يتردد أولاً فيما إذا كان فعله هو الملائم له ، أو تركه هو الملائم ، ويستمرُّ على تردده حتى يعتقد أن الفعل هو الملائم أو الترك ، فإن اعتقد أن الفعل هو الملائم له اشتاقت نفسه إليه حتى إذا تأكد الشوق إلى الفعل ومال إليه ميلاً مؤكداً تعلَّقت به قدرته البتة فتعلُّق به أيضاً إرادة الله تعالى وقدرته إيجاباً فإن العبد إذا اشتاق إلى فعل اعتقد أنه يلائمه وطلب حصوله



أخذ في أسباب حصوله وباشرها ، فإذا تَمَّت ولم يعقه عائق قهري عن ذلك تعلَّقت إرادته وقدرته به وتَمَّت جميع الأسباب التي يتوقَّف عليها إيجاد ذلك الفعل فتعلَّقَ إرادة الله وقدرته بذلك الفعل فيوجد مرتباً على تعلُّق إرادة العبد وقدرته ، بحيث لو لم تتعلَّقَ إرادة العبد وقدرته بذلك الفعل لا تتعلَّقَ به إرادة الله وقدرته ولا يوجد منه منسوباً لذلك العبد اختياراً ، بل إن تعلَّقت به إرادته تعالى وقدرته وأوجده كان غير منسوب للعبد اختياراً ، ولا يعدُّ من أفعاله الاختيارية التي فيها الكلام ، ومعنى قولنا : « إنَّ تعلُّق كل من إرادة العبد وقدرته سبب عادي لتعلُّق إرادة الله وقدرته » ، أن سَنَةَ الله أي عادته التي جرى عليها في خلقه أنه جعل ذلك باختياره سبباً فيما ذكر ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، فكان فعل العبد الاختياري منسوباً للعبد حقيقة وفي الواقع ونفس الأمر لكنه على أنه هو السبب في صدوره وإيجاده وهذا هو الكسب ، وهو أيضاً منسوب إلى الله تعالى حقيقة في الواقع ، ونفس الأمر لكن على سبيل الإيجاد والتأثير فيه ، وباعتبار النسبة الأولى جعلت العرب العبد فاعلاً لأفعاله حقيقة لغوية ؛ لأن مبنى اللغة على الاستعمال اللفظي وعدم التدقيق العقلي ، ألا ترى أنهم يقولون : أمسكت بزيد إذا أمسكت على شيء يحبسه كثوبه ، ويجعلون ذلك إمساكاً لزيد في الحقيقة اللغوية ؛ وإن كان العقل يوجب أنه لا يعدُّ ماسكاً لزيد حقيقة إلا إذا أطبق يده على كل جسمه ، وذلك لأن مدار الحقيقة اللغوية والمجاز اللغوي على وضع اللفظ للمعنى في اصطلاح تخاطب الواضع وعدم وضع اللفظ ، كذلك فيما يرجعان إلى جعل الواضع لا إلى الارتباط العقلي ، وعلى هذا يكون العبد مختاراً إن شاء فعل أو كان سبباً في إيجاد الفعل وصدوره وإن لم يشأ لم يفعل ، ولم يكن سبباً في إيجاد الفعل وصدوره ، لأن العبد في زمن تردُّده بين الفعل والترك وعدم جزمه بما يلائمه منهما وما لا يلائمه كان ممكناً بلا شبهة من كل منهما ناظراً إليهما معاً فيكون مختاراً بلا شبهة يمكنه أن يكون سبباً في إيجاده فإن تسبَّب في إيجاد الفعل ؛ جُوزِيَّ عليه بما يستحقُّه ، طاعة



كان الفعل أو معصية وإن لم يتسبب في إيجاد الفعل ، فإن كان الفعل مأموراً بتحصيله بأن كان مأموراً بأن يكون سبباً في إيجاده أمر إيجاب جوزى على تركه ذلك وإلا لا ، فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به إنما هو على سببية تعلق إرادة العبد وقدرته في إيجاد الفعل وعدم إيجاده لا على إيجاد الفعل أو عدم إيجاده ، لأن ذلك ليس فعل العبد ولا في وسعه فعله وهذا هو الحق الذي اتفقت عليه كلمة الجميع ، وهو الذي يشهد به وجدان كل إنسان في نفسه وفي جميع بني نوعه ، ومن ينكره يكون مكابراً لما يجده في نفسه بوجدانه الصادق، ويريد أن يخلق بنفسه أعذاراً كاذبة ما أنزل الله بها من سلطان ، ولا تشهد بها شبهة فضلاً عن برهان ، وكيف يكون لمثل هذا المكابر عذر يقبل ، والله سبحانه مع أنه خلق لكل مكلف عقلاً يميز به بين ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه ، قد أرسل إلينا رسلاً مبشرين ومنذرين فضلاً وكرماً ولطفاً بعباده ويين على السنة أولئك الرسل ما يضر وما ينفع ، فأمر بما ينفع ونهى عما يضر ، ولذلك لم يتعلق التكليف إلا بالبالغ العاقل الذي بلغته دعوة الرسول وكان التكليف خاصاً بنوع الإنسان ، وأما غيره من الحيوان فهو وإن كان أيضاً مختاراً في أفعاله الاختيارية إلا أنه لا يتوجه عليه التكليف لأنه تعالى لم يخلق فيه عقلاً يميز به بين الضار والنافع ، ويقدر به على فهم خطاب الأمر والنهي .

فإن خطر على بالك أن كل ما ذكر لا يخرج العبد عن كونه مجبوراً في الواقع ونفس الأمر ، وذلك لأن ما علم الله أن يكون من العبد لا بد أن يكون منه طاعة ، كان ذلك أو معصية ، شاء ذلك العبد أو أبى ، وما علم الله أنه لا يكون من العبد لا يمكن أن يكون منه البتة طاعة كان ذلك أم معصية ، فالعبد في صدور الأعمال منه وعدم صدورها تابع لما تعلق به علم الله تعالى : لا يمكنه عقلاً وشرعاً أن يفعل أمراً أو يتركه على خلاف ما تعلق به علمه تعالى ، وما تعلق به علمه تعالى لا يتغير ولا يتبدل ، قلنا لك إن جميع



ما قلته مُسَلَّمٌ ويجب الإيمان به شرعاً لكن ذلك لا يقتضي كون العبد مجبوراً أصلاً ، فإن معنى الجبر هو سلبه الاختيار فلا يكون العبد مجبوراً إلا إذا سلب اختياره ومنع من تمكّنه من الفعل والترك ، وعلم الله بالفعل أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى يكون مجبوراً ، فإن الله سبحانه إذا علم أنه يكون من المكلف فعل كذا أو تركه فهو سبحانه بعلمه هذا لم يسلب المكلف شيئاً من اختياره وتمكّنه من الفعل والترك ، بل غاية ما في هذا أنه سبحانه علم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك وأنه يفعل مختاراً أو يترك مختاراً ، فاختيارك الفعل أو الترك وافق ما في علم الله تعالى فقط ، فكما أنه تعالى علم صدور الفعل أو الترك من المكلف ، علم أن المكلف يفعل أو يترك باختياره الفعل أو الترك ، فكيف يعقل أن تعلّق علم الله بالفعل أو الترك يجعل المكلف مجبوراً . ألا ترى أنه لو كشف الله الحجاب لأحد من خلقه حتى علم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك ففعل المكلف باختياره ، أو ترك باختياره على وفق ما علم ذلك الشخص المكشوف له الحجاب لم يكن علمه بأن المكلف يفعل اختياراً أو يترك اختياراً مقتضياً لأن يكون لمكلف مجبوراً في الفعل أو الترك مسلوب الاختيار .

والحاصل أن تعلّق العلم بالأشياء ، إنما هو تعلّق انكشاف فإن كان العلم المتعلّق علم الله تعالى وجب أن يكون تعلّقه مطابقاً للواقع لا لذات العلم من حيث هو علم ، بل من جهة أنه تعالى يستحيل عليه الجهل ، وعلى ذلك يجب أن يكون كل ما وقع من الكائنات . أولاً يقع من الممكنات مطابقاً للعلم بطريق الموافقة في الواقع ونفس الأمر بدون أن يكون لتعلّق العلم أدنى مدخل في اختيار الفاعل وعدم اختياره ، فكما يعلم الله صدور الأفعال الاضطرارية من العبد مضطراً بدون اختيار شاء أو أبى ولا يتخلّف علمه ، لعلم صدور الأفعال الاختيارية من العبد مختاراً فيها متمكّناً من فعلها وتركها ولا يتخلّف علمه ، فإن خطر على بالك أيضاً أن الله تعالى هو الذي خلق في العبد إرادته وقدرته



فهو غير مختار فيهما ، فكيف يكون مختاراً في أفعاله التي تصدر منه بهما .
قلنا : نعم إن العبد ليس مختاراً في اتصافه بإرادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرت ولكن العبد مختار في تعلق إرادته وقدرته بالفعل الاختياري ، وقد علمت مما سبق أن تعلقهما لا يحتاج إلى خلق وإيجاد لأنهما بمقتضى حقيقتهما خلقتا صالحتين لأن تتعلقا بالفعل بدلاً عن الترك وبالترك بدلاً عن الفعل ، فإذا خلق الله إرادة وقدره في العبد صالحتين لأن تتعلقا على وجه ما ذكر ، فإذا تعلقنا بأحد الأمرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب أو بهذا الجانب بخلق جديد ، بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه بمقتضى ذاتيهما على حسب ما يعتقد العبد ملائماً له أو غير ملائم من جانبي الفعل والترك ، ألا ترى أنه تعالى متصف بإرادته وقدرته بطريق الإيجاد لا بطريق الاختيار فليس مختاراً في اتصافه بإرادته ولا بقدرته ، ولم يمنع ذلك من أنه مختار في تعلقهما بأفعاله ؛ وأن أفعاله بواسطة هذا التعلق تنسب إليه اختياراً على سبيل الإيجاد ، فكذلك العبد مختار في تعلق إرادته وقدرته بأفعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب إليه أفعاله اختياراً ، لكن على طريق التسبب في الإيجاد وهو الكسب لا على طريق الإيجاد ، وإن لم يكن مختاراً في اتصافه بإرادته وقدرته ، ونسبة الفعل إلى الله إيجاباً حق مطابق للواقع ، ونسبة الفعل إلى العبد تسبباً وكسباً حق أيضاً مطابق للواقع لكن مدار التكليف والأمر والنهي كما سبق على نسبة الأفعال الاختيارية إلى العبد لأنها هي التي بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسناً تارة وقيحاً تارة أخرى ، وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ لَا يُسْقَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْقَلُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٣) ، على وجه ما سبق وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبوراً في أفعاله الاختيارية وهو إنسان ، وكل إنسان حيوان ، والحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة والاختيار فكان من ذاتيات كل حيوان أن يكون متحركاً بالإرادة والاختيار ، فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو إنسان قول





بأن الإنسان ليس بحيوان ، وهو كذب ببداهة العقل ، أو قول . بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر البطلان ؛ ألا ترى أن جميع من يعتدُّ بهم من العقلاء كالحكماء والمعتزلة ، وأهل السنة لم يختلفوا في أن الحيوان بجميع أنواعه مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الأخص بمعنى أنه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلاً عن الترك وبالعكس . وقد اختلفوا في الواجب سبحانه ، فقالت الحكماء : إنه فاعل بطريق الإيجاد وأنه مختار بالمعنى الأعم ، أي في ذاته وذات الممكن بقطع النظر عن تعلُّق مشيئته وعلمه ؛ وقال المتكلِّمون جميعاً : إنه تعالى مختار بالمعنى الأخص وإن كان الخلاف لفظياً كما قدمناه من قبل ، فإن اختلج في نفسك أننا حينئذٍ ماذا نصنع في قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (الإنسان: ٣٠) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ (الأنعام: ١١٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ (الأنعام: ١٨) ، وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي تفيد بظاهرها أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى ؛ وتكاد أن تكون صريحة في أن العبد مجبور . أرحنا ذلك عنك لأنه لا يوجد في كتاب الله ولا في أحاديث رسول الله ﷺ ما يدلُّ على أن العبد مجبور أصلاً ، بل كلها ناطقة بنسبة أفعال الاختيارية إليه ومجازاته بها خيراً وشرّاً . ومعنى قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ ، أنكم لا تشاءون شيئاً إلا بمشيئة الله التي خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى مشيئتكم التي بها تشاءون وأعدها لكم ، شتمت بها ما تشاءون وأردتم ما تريدون ، ولولا ذلك لكنتم كالجمادات لا يمكن أن تشاءوا شيئاً ، ولا تريدوه ، ألا ترى كيف أسند إلينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ ﴾ ولا معنى للمشيئة إلا الإرادة والاختيار ، وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والأحاديث . ومعنى قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ ، أنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه ، وحينئذٍ نكون



مقهورين تحت إرادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم إرادة الفعل والقدرة عليه ، بل تركهم يفعلون ما يختارون ، فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب إليهم الفعل فقال : ما فعلوه جواباً للو ، وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ (الأنعام: ١٨) ، وحاصل المقام : أن إرادة الله تعالى وقدرته صفتان له تعالى يجب اتصافه بهما ويستحيل انتفاؤهما عنه ويتعلقان بكلّ ممكن كما سبق بخلاف إرادة العبد وقدرته فإنهما حادثتان لإرادة الله تعالى وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض ، فإذا أراد الله تعالى أن يصف عبده بهما وصفه بهما ، فيفعل بهما ما يريد خيراً كان أو شراً ، وإن أراد أن يسلبهما منه سلبهما وهذا هو معنى كون الله تعالى قاهراً فوق عباده ، وإرادته وقدرته فوق إرادتهم وقدرتهم ، وليس معنى ذلك أنه تعالى مع قيام الإرادة والقدرة والعبد وصلاحيتهما لأن يتعلّقا بفعله الاختياري يمكن أن يخلق الله ذلك الفعل الاختياري منسوباً للعبد بدون أن تتعلّق به إرادته وقدرته . بل إن ذلك مستحيل والمستحيل لا تتعلّق به إرادة الله تعالى وقدرته ، وإنما كان ذلك مستحيلاً لأن تتعلّق إرادة العبد وقدرته بفعله الاختياري قد جعله الله سبباً لتعلّق إرادته تعالى وقدرته بذلك الفعل الاختياري وجعل هذا سبباً وهذا مسبباً ولا شك أن بين السبب والمسبّب نسبة إضافية يستحيل أن تتحقّق بدونهما فمتى تحقّق هذا التعلّق من جانب العبد يوصف كونه سبباً استحالة ألا يتحقّق المسبّب ، وإذا لم يتحقّق هذا التعلّق من جانب العبد لم يحصل المسبّب بوصف كونه مسبباً لهذا السبب الذي لم يتحقّق ، فإذا حصل يحصل بسبب آخر كما أنه إذا أراد الله عدم تركيب هذا المسبّب على هذا السبب سلب من السبب وصف السببية كما قال في نار إبراهيم : ﴿ يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ (الأنبياء: ٦٩) ، ولولا هذا الأمر التكويني . الذي جعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم ما امتنع الإحراق عند المماسّة . ومتى سلب الله من تعلق إرادة العبد وقدرته سببية إيجاد





الفعل كان العبد حينئذ مضطراً لا مختاراً فلا يكلفه الله بهذا الفعل ، ولذلك قال تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: ٢٨٦).

وكان الصواب عند العلماء تكليف الملجأ ، ومتى تحققت مما أوضحنا أن تعلّق إرادته تعالى وقدرته بفعل العبد الاختياري على سبيل الإيجاد مترتب على تعلّق إرادة العبد وقدرته بذلك الفعل على طريق الكسب ، وأن ذلك الترتيب عقلي لا يتخلّف كما هو الحق في ارتباط المسببات بالأسباب من أنه ارتباط عقلي وأن معنى قولهم إن ارتباط الأسباب بالمسببات عادي أن عادة الله في خلقه جرت عليه لا أنه يتخلّف ، وبذلك ارتبطت الممكنات بعضها ببعض ، وتوقّف بعضها على بعض لنقص فيها لا لعجز في الواجب تعالى علمت أن لتعلّق إرادة العبد وقدرته بفعله الاختياري مدخلاً في إيجاد الفعل والتأثير فيه ، وأنه لولا هذا التعلّق ما أوجده الله تعالى منسوباً للعبد اختياراً ، بل إن أوجده تعالى بغير مدخلية قدرة العبد وإرادته أوجده غير منسوب للعبد اختياراً ، وعلمت أنه يصح أن يقال : إن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى بمعنى أنه تعالى هو الذي جعل باختياريه تأثيره مرتبطاً على تعلّقها بفعل العبد الاختياري وموقوفاً على ذلك ، وهذا هو الذي صرح به الأشعري في كتابه الإبانة الذي هو آخر مؤلف له في حياته ، وهذا هو أيضاً مراد المعتزلة كما صرح به بعض المحقّقين في حواشي عبد السلام على جوهره اللقاني في التوحيد وهو أيضاً مراد أهل الجبر ومن هذا الذي حقّقناه لك تعلم أنه لا خلاف لأحد ممن يعتد به من العقلاء في أن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى في أفعاله الاختيارية على معنى أن التأثير والإيجاد يتوقّفان على تعلّقها بأفعال العباد الاختيارية ولم يقل أحد منهم بأنها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن أهل الاعتزال .

ولعلّ هذا الذي قرّرناه هو مراد من قال : إن فعل العبد الاختياري يوجد بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد على معنى أن مجموعهما هو العلة التامة لوجوده وإن كان تعلّق قدرة العبد به كسباً وسبباً ، وتعلّق قدرة الله به



إيجاباً وتأثيراً فلا تكن في جانب الإفراط فتجعل العبد مجبوراً مع اتصافه بالقدرة والإرادة وأن قدرته لا دخل لها أصلاً في إيجاد فعله الاختياري ولا تكن في جانب التفريط فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في فعله الاختياري ولكن كن متوسطاً بين جانبي الإفراط والتفريط على الوجه الذي قلنا ، فاغتنم هذا التحرير ولا تسأم من التطويل فإن المقام في حاجة شديدة إليه^(١) .

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ٤ العدد ٤ . ٢٢ محرم ١٣٥٤هـ - ٢٦ إبريل ١٩٣٥ م . ص ٤١-٣٣ . وقد نشرت مجلة الإرشاد جزءاً أول من هذا الجواب المستفيض : السنة ٣ ، العدد ١ ، محرم ١٣٥٣ هـ ، ص ٣١-٢٧ . انتهى هذا الجزء عند قول الشيخ المطيعي : « ... لأنه تعالى لم يخلق فيه عقلاً يميز به بين الضار والنافع ، ويقدر به على فهم خطاب الأمر والنهي » ، وبعده ذكرت المجلة أن للفتوى بقية « في العدد القادم » . . ويبدو أن المجلة توقف صدورها بعد هذا العدد الأول من السنة الثالثة . والله أعلم .





(١٨)

كيف يعرف النبي أنه نبي ؟

بم عَرَفَ النبيُّ أنه نبي ؟ أبعلم أو بحسُّ أو وجدان ؟
وقد جزمنا أنه يتيقَّن ذلك بما يبيِّنُه القاضي عياض في
« الشُّفا » .. إلا أنَّ العقل أراد أن يعرف سبيل ذلك ،
ولا شكَّ أنَّ علمه واجب ، وهو أصل لما اتبنى عليه .

« الجواب » : إن النبيَّ يعلم أنه نبيَّ بعلم ضروريَّ يخلقه الله فيه ، كما
يخلق فيه علماً ضرورياً بأنَّ الذي جاءه بالوحي من قبل ربِّه هو الملك ، وإن
كان مصوراً بصورة رجل كصورة دحية الكلبيِّ ، ويكفي المكلف أن يجزم بأنَّ
النبيَّ متيقَّن من ذلك كله ، ولا يجب عليه أن يعرف الطريق الذي به علم النبيَّ
أنَّه نبيَّ ، ولا يلزمه البحث عن طريقه ، وإن كان في الواقع ونفس الأمر أنَّ
النبيَّ يعلم ما ذكر بعلم ضروريَّ كما قلنا أولاً^(١) .

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١١٨-١١٩ .





(١٩)

أحكام أهل الفترة

نعوذ بالله من معضلة ليس لها إلا العلماء الراسخون في العلم ، بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله القائل : ﴿ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: ٤٣) والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين المأمون وعلى آله وأصحابه ما دامت السموات والأرضون .

أما بعد . .

فهذا سؤال إلى حضرات العلماء الأعلام جعلهم الله نوراً للأنام كاشفين عن غوامض العلم اللثام :

ما قولكم - دام فضلكم - في رجلين تنازعا في مسألة غريبة بالنسبة إلى عوام المسلمين ، فادّعى أحدهما أن أهل الفترة ناجون ؛ لعدم وجود الرسول ، وادّعى الثاني بأنهم غير ناجين لمجيء الرسل عامة بالتوحيد من لدن آدم إلى عيسى عليهم السلام ، وتمادى بينهما النزاع إلى أن تكلمما في أبيي المصطفى ﷺ ، فقال الأول : هما ناجيان حيث إنهما من أهل الفترة ؛ ولقوله ﷺ : « فأنا خيار من خيار من خيار »^(١) ، ولقوله : « خرجت من نكاح ولم أخرج من

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرک» (٨٣/٤) حديث (٦٩٥٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما .





سفاح»^(١) ، وقال الثاني : إنهما ماتا مشركين ، واستدل بالحديث المروي عن ابن عباس ولفظه : « أنه لما فتح الله مكة على يد رسول الله ﷺ سأل : أي والديه أحدث به عهداً قفيل : أملك ، فذهب إلى قبرها ، ووقف معتبراً يبكي ، فقال عمر رضي الله عنه : يا رسول الله نهيتنا عن الزيارة والبكاء ، وزرت وبكيت ، فقال : « قد أذن لي فيه ، ولما رأيت ما هي فيه من عذاب الله وإنني لا أغني عنها من الله شيئاً فبكيت رحمة لها » ، وهذا الحديث موجود في « تفسير الفخر الرازي » و « أبي السعود » على هامشه ، وفي « البيضاوي » ، وفي « مصابيح السنة » للإمام البغوي ، وكثير من الكتب^(٢) ، وعدوه سبباً لنزول قوله تعالى : ﴿ مَا كَانِ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ ﴾ (التوبة: ١١٣) ، إلخ . واستدل أيضاً بالحديث المروي عن الإمام علي ، وهو أنه سمع رجلاً يستغفر لأبيه فقال : أتستغفر لهما وهما مشركان ، فقال الرجل : قد استغفر إبراهيم لأبيه وهو مشرك ، فحكى ذلك لرسول الله ﷺ فنزل قوله تعالى : ﴿ مَا كَانِ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ . . . ﴾ الآية ، واستدل أيضاً بالحديث

(١) أخرجه الطبراني في « الأوسط » (٨٠/٥) حديث (٤٧٢٨) من حديث علي رضي الله عنه ، قال الهيثمي في « مجمع الزوائد » (٢١٤/٨) : « فيه محمد بن جعفر بن محمد بن علي ؛ صحح له الحاكم في « المستدرک » وقد تكلم فيه ، وبقي رجاله ثقات » .

(٢) لم أقف عليه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، وأخرجه بنحوه الحاكم في « المستدرک » (٥٣٢/١) حديث (١٣٩١) ، وقال : « هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه » ، وابن حبان في « صحيحه » (٢١٢/١٢) حديث (٥٣٩٠) من حديث بريدة رضي الله عنه .





المروي عنه ، وهو أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال : كان أبي في الجاهلية يصل الرحم ويقرى الضيف ويمنح من ماله وأين أبي؟ فقال : «أما مشركاً؟» فقال : نعم ، قال : «في ضحضاح من نار» ، فولّى الرجل يبكي ، فدعاه ﷺ فقال : «إن أبي وأباك وأبا إبراهيم في النار»^(١) ، واستدل أيضاً بقوله ﷺ : «استأذنت ربي في زيارة قبر أمي فأذن لي ، واستأذنته في الاستغفار لها فلم يأذن لي» ، وهذا الحديث موجود في «مصاييح السنة» للإمام البغوي ، و«كشف الغمّة» للشعراني^(٢) ، وأيضاً حمل قوله تعالى : ﴿ وَتَقَابَلَكُ فِي السَّجْدَيْنِ ﴾ (الشعراء: ٢١٩) ، على أنه ﷺ يتفقد المصلين ويقلب بصره فيهم وينظرهم من خلفه كما ينظرهم من أمامه ، وعلى تسليم أنه يتقلب في أصلاب الساجدين ويطون الساجدات فهذا محمول على ما قبل انتقال النور المحمدي من أحد أصوله إلى من بعده ، فإذا انتقل منه جاز أن يعبد غير الله كما في «فتح البيان» نقلاً عن الحفناوي مع أن الجمهور على خلاف ما ادّعاه الرجل الأول في تفسير هذه الآية ، وأيضاً اتفق الجمهور على أن أزر مات مشركاً ، كما صرح به القرآن ، وما جاز على أحد والديه يجوز على الباقي ، بعد اتفاقهم أيضاً على أن نسبه ﷺ ينتهي إلى إسماعيل عليه السلام .

(١) أخرجه مسلم بنحوه في كتاب «الإيمان» باب «بيان أن من مات على الكفر فهو في النار» حديث (٢٠٣) من حديث أنس رضي الله عنه .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب «الجنائز» باب «استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه» حديث (٩٧٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .





فأي الرجلين على الصواب ؟

وهل أهل الفترة ناجون مطلقاً ؟ أو هالكون مطلقاً ؟ (مع أن العلماء قسّموهم ثلاثة أقسام كما في «شرح مسلم» .
وهل والدنا المصطفى ﷺ داخلان في أهل الفترة مع ورود هذه النصوص أو لا ؟

ولو اعتقد معتقد أنهما ماتا على الشرك .. هل يكفر أو لا مع هذا الخلاف ؟

وما حكم من يحكم عليه بالكفر ؟

وهل هذه المسألة من ضروريات الدين يجب على المكلف تحصيلها أو لا ؟

أفتونا مأجورين ، ولا زلتم ملجأً للحائرين ، ودليلاً للمسترشدين .

«الجواب»^(١) : قال في «شرح مُسَلِّمِ الثبوت» (بصحيفة ٩٨ جزء ثان) ما نصه : «وأما الواقع فالمتوارث من لدن آدم أبي البشر إلى نبينا ومولانا أفضل الرسل وأشرف الخلق محمد رسول الله ﷺ أنه لم يبعث نبي قط أشرك

(١) المبادئ :

١- أهل الفترة مكلفون بالإيمان والتوحيد بمجرد بعثة آدم . فمن كان منهم مؤمناً بالله وحده ؛ كان كافياً .

٢- آباء سيد العالم ، صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ، من لدن أبيه إلى آدم ، كلهم مؤمنون .

٣- يخطئ من يقول بموت أبي النبي ﷺ على الكفر خطأً بيناً ، ويأثم ، ويدخل به فيمن آذى رسول الله ﷺ . ولكن لا يحكم عليه بالكفر ؛ لأن المسألة ليست من ضروريات الدين التي يجب على المكلف تفصيلها .

٤- أخبار الآحاد لا تعويل عليها في الاعتقادات .





بالله طرفة عين» وعليه نص الإمام أبي حنيفة في «الفقه الأكبر»، وفي بعض المعترات أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه بتبعية آبائهم.

وعلى هذا فلا بد من أن يكون تولد الأنبياء بين أبوين مسلمين، أو يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني قلما يوجد في الآباء ولا يمكن في الأمهات. ومن ههنا بطل ما نسب به بعضهم من الكفر في أم سيد العالم مفخر بني آدم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم؛ وذلك لأنه حينئذ يلزم نسبة الكفر بالتبع، وهو خلاف الإجماع، بل الحق الراجح هو الأول، وأما الأحاديث الواردة في أبيي سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه فمتعارضة مروية آحاداً، فلا تعويل عليها في الاعتقادات، وأما آزر، فالصحيح أنه لم يكن أبا إبراهيم عليه السلام، بل أبوه تارح كذا صحح في بعض التواريخ، وإنما كان آزر عم إبراهيم ورباه الله تعالى في حجره، والعرب تسمي العم الذي ولي تربية ابن أخيه أبا له، وعلى هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ (الأنعام: ٧٤)، وهو المراد بما روي في بعض الصحاح أنه نزل في أب سيد العالم صلى الله عليه وآله وأصحابه: ﴿مَا كَانِ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (التوبة: ١١٣)، فإن المراد بالأب العم. كيف لا وقد وقع صريحاً في صحيح البخاري أنه نزل في أبي طالب.

هذا وينبغي أن يعتقد أن آباء سيد العالم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من لدن أبيه إلى آدم كلهم مؤمنون وقد بينه السيوطي بوجه أتم، وفي «الفتاوى الحامدية» (بصحيفة ٣٣ جزء ثان طبعة أميرية سنة ١٣٠٠) أنه قد وردت أحاديث دالة على طهارة نسبه الشريف عليه الصلاة والسلام من دنس الشرك وشين الكفر.





ومن ذلك يعلم أنه لا شك ولا شبهة في موت أبي النبي ﷺ على الإيمان ، وأنه لا حاجة إلى التمسك بالحديث الضعيف من أن الله سبحانه وتعالى أحيا أبويه وأمنا به ، وأن محل كون أن الإيمان لا ينفع بعد الموت في غير الخصوصية ؛ لأن ذلك يرجع إلى تخصيص القواعد العقنية القاضية بانتهااء التكليف بالموت ، وأنه لا تكليف بعده ، ولا إلى ما تكلفه بعض العلماء في ذلك .

ومن هذا يعلم أيضاً أن أحد الرجلين المتنازعين القائل بأن أبي النبي ﷺ ناجيان هو الذي على الصواب لا لما قاله من أن أهل الفترة ناجون ، ولا لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء: ١٥) ، بل نجاتهما ؛ لأنهما كانا على الإيمان وماتا عليه ، وأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن حقيقة الكفر ، وعن حكم تبعية آبائهم إلى آخر ما تقدم .

وأما أهل الفترة فالحق أنهم مكلفون بالإيمان ، وجميع ما اتفقت عليه الشرائع ، وكان معلوماً مشهوراً ؛ لما قرره المحققون من الأصوليين من أن لا حكم قبل الشرع ، أي قبل البعثة لأحد من الرسل ، فالأحكام موجودة ، فكل من بلغته الأحكام فيما يتعلق بالإيمان أو غيره كان مكلفاً به ، ولم تختلف الشرائع في وجوب الإيمان والتوحيد ، فالخطاب به معلوم لكل من بلغته دعوة أي رسول كان ، فإن جميع المكلفين من لدن بعثة آدم الذي هو أول الرسل بعثاً إلى أن تنتهي دار التكليف مخاطبين شرعاً بوجوب الإيمان والتوحيد ، وأما بعد البعثة - ولو لواحد من الرسل - فلا خلاف في وجود الأحكام ووجوب العمل بها على من بلغته .

وأما أهل الفترة الذين هم قوم كانوا بين رسولين فلم يدركوا الأول ولا أدركوا الثاني ، فاختلف العلماء فيهم إنما هو فيما اندرس من الشرائع وخفيت فيه الأحكام على هؤلاء القوم ، فذهب فريق إلى أن الأصل فيما اندرست أحكامه هو الإباحة ، وقال فريق : هو الحظر ، وقال فريق بالوقف .



وهذا الخلاف بين أئمتنا أهل السنة في حكم هؤلاء بعد البعثة ، وكل فريق من هذه الفرق يستند في قوله إلى الدليل الشرعي ، وهذا الخلاف غير الخلاف الذي وقع بين المعتزلة أنفسهم في الأفعال التي خفيت فيها المصلحة والمفسدة ، أو انتفاؤهما ، ولم تكن ضرورية للعباد واختلفوا فيها على ثلاثة أقوال أيضاً : الإباحة والحظر والوقف ، فإن هذا الخلاف الذي هو بين المعتزلة موضوعه فيما قبل البعثة لأحد من الرسل ، وفيمن لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلاً . وأهل السنة ينفون الحكم أصلاً قبل البعثة لأحد من الرسل ، فليس عند أهل السنة قبل البعثة لأحد من الرسل شيء من الأحكام لا حظر ولا إباحة ولا غيرها . وأما خلافهم في أهل الفترة على الأقوال الثلاثة المتقدمة فإنما هو بعد ورود الشرع ، وخاص بمن اندرس فيه الشرائع ، وأما ما اتفقت عليه الشرائع كالإيمان والتوحيد والزنا والقتل فلا خلاف في التكليف به لكل من اجتمعت فيه صفات التكليف بلا فرق بين أهل الفترة وغيرهم ، كما فصلنا ذلك على الوجه الحق في كتاب « البدر الساطع على جمع الجوامع » .

ومن ذلك يعلم أن أهل الفترة الذين ولدوا بعد عيسى - عليه الصلاة والسلام - وقبل بعثة سيد الحق جميعاً ومنهم أبو المصطفى عليه الصلاة والسلام مكلفون بالإيمان والتوحيد بمجرد بعثة آدم ، خصوصاً وأن رسالة سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام كانت عامة ولم تنسخ إلا فيما خالفها مما يتعلق ببني إسرائيل في شريعتهم ، فمن كان منهم مؤمناً بالله وحده كان ناجياً ، ومن لم يكن مؤمناً أو ارتكب قتل النفس بغير حق كان عاصياً مخلداً في النار إن كان كافراً وإلا فلا ، وأما ما يتعلق بالاعتقاد فقد قال في « الفتاوى الحامدية » (بصحيفة ٣٣١ من الجزء المذكور) : سئل القاضي أبو بكر ابن العربي أحد أئمة المالكية رحمه الله تعالى عن رجل قال : إن آباء النبي ﷺ في النار ، فأجاب بأنه ملعون ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا ﴾ (الأحزاب: ٥٧) ،





قال : ولا أذى أعظم من أن يقال عن أبيه أنه في النار . وقال الإمام السهيلي رحمه الله تعالى في «الروض الأنف» : « وليس لنا نحن أن نقول ذلك في أبويه عليه الصلاة والسلام ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تؤذوا الأحياء بسبب الأموات »^(١) ، والله تعالى يقول : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا ۝ ﴾ (الأحزاب: ٥٧) ، وقد أمرنا أن نمسك اللسان إذا ذكر أصحابه عليهم السلام بشيء يرجع إلى العيب والنقص فيهم ، فلا نؤذيهم ونكف عن أبويه أحق وأحرى ، إذا تكرر ذلك فحق المسلم أن يمسك لسانه عما يخل بشرف نسب نبيه - عليه الصلاة والسلام - بوجه من الوجوه ، ولا خفاء في أن إثبات الشرك في أبويه إخلال ظاهر بشرف نسب نبيه الطاهر ، وجملة هذه المسائل ليست من الاعتقادات ، فلا حظ للقلب فيها ، وأما اللسان فحقه الإمساك عما يتبادر منه النقصان خصوصاً عند العامة ؛ لأنهم لا يقدرُونَ على دفعه وتداركه » .

ومن ذلك يعلم أن الرجل الثاني الذي قال بموت أبوي النبي ﷺ على الكفر قد أخطأ خطأً بيناً يَأْتُم ويدخل به فيمن أذى رسول الله ﷺ ، ولكن لا يحكم عليه بالكفر ؛ لأن المسألة ليست من ضروريات الدين التي يجب على المكلف تفصيلها . هذا هو الحق الذي تقتضيه النصوص وعليه المحققون من العلماء . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) أخرجه هناد في «الزهد» (٥٦١/٢) حديث (١١٧٠) من حديث عكرمة ابن أبي جهل رضي الله عنه .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، من دار الإفتاء المصرية ، وزارة الأوقاف/المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، المجلد الرابع ، القاهرة : ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م ، ص ١٤٤٥ - ١٤٥٠ .
وسيشار إليها لاحقاً باسم : الفتاوى الإسلامية ، مهما كان الجزء المرجوع إليه .



(٢٠)

معتقد أهل السنة في أثر التوبة وكفارات الكبائر

ما نقله الشيخ في صفراء عندما تكلم على الهيلة حيث قال ما نصه : وعن بعض الصحابة رضي الله عنه : من قال : لا إله إلا الله ؛ خالصاً من قلبه - ومدّها بالتعظيم - غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر . . . إلخ . هل هو إلا عين نفي معتقد أهل السنة من أن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة ، أو يعني غفرانها على سبيل الفضل من الله إن شاء ، وذلك وارد في كل مرتكب الكبيرة ، وإنه في المشيئة إن شاء ، وإن شاء فلا خصوصية إذا . وكون الشيخ سلم الأثر ، ولم يتعقبه دليل صحة روايته كيف وهو المشمر ساعده للتنقيح عن مثل هذا ؟

«الجواب» : قال الله تعالى : ﴿ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ﴾ (آل عمران: ١٩٥) ، وقال تعالى : ﴿ إِنْ تَجَتَبَئُوا كِبَايَرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ (النساء: ٣١) ، وقال تعالى : ﴿ إِنْ أَحْسَنْتَ يُذْهِبَنَّ أَسْفَاتِ ﴾ (هود: ١١٤) ، وقال الله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ (التحریم: ٨) ، وقال ﷺ : « أَتَمَّ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةُ تَمْحُهَا » ^(١) وقد

(١) أخرجه أحمد (١٥٣/٥) حديث (٢١٣٩٢) ، والترمذي في كتاب « البر والصلة » باب « ما جاء في معاشره الناس » حديث (١٩١٠) ، والحاكم في « المستدرک » (١٢١/١) حديث (١٧٨) .





جاء أيضًا في بعض الأحاديث الصحيحة : غفران الذنوب بقيام رمضان احتساباً^(١) ، وفي بعضها : بقيام ليلة القدر احتساباً^(٢) ، وفي بعضها : غفران الخطايا بالوضوء^(٣) ، وفي بعضها : إن صوم يوم عرفة كفارة سنتين ، وصوم عاشوراء كفارة سنة^(٤) ، ونحو ذلك من الأخبار كثير . وقد اتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي صغيرة كانت أو كبيرة واجبة على الفور ، وقد اتفقوا أيضًا على قبول التوبة متى وقعت مستوفية لشروطها ، وإنها تكفر السيئات كبيرة كانت أو صغيرة ، وإنما الخلاف في أنه تصح التوبة عن المعاصي إجمالاً من غير تعيين الذنب المتوب عنه ، ولو لم يشق عليه تعيينه أم لا ؟ فالجمهور على أنها تصح .

(١) أخرج البخاري في كتاب « الإيمان » باب « تطوع قيام رمضان من الإيمان » حديث (٣٦) ، ومسلم في كتاب « صلاة المسافرين وقصرها » باب « الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح » حديث (١٢٦٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه » .

(٢) أخرج البخاري في كتاب « الصوم » باب « من صام رمضان إيماناً واحتساباً » حديث (١٧٦٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه ، ومن صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه » .

(٣) أخرج مسلم في كتاب « الطهارة » باب « خروج الخطايا مع ماء الوضوء » حديث (٣٦٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطر الماء ، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء أو مع آخر قطر الماء ، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجليه مع الماء أو مع آخر قطر الماء ، حتى يخرج نقياً من الذنوب » .

(٤) أخرج مسلم في كتاب « الصيام » باب « استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة وعاشوراء والإثنين والخميس » حديث (١٩٧٧) من حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ سئل عن صوم يوم عرفة فقال : « يكفر السنة الماضية والباقية » . قال : وسئل عن صوم يوم عاشوراء فقال : « يكفر السنة الماضية » .



وخالف بعض المالكية فقال : إنما تصحُّ إجمالاً فيما علم إجمالاً ، وأما ما علم تفصيلاً فلا بدُّ من التَّوبة منه تفصيلاً ، وكذلك الخلاف في وجوب التَّوبة على العاصي .

فقال أهل السُّنة بالسَّمع .

وقال المعتزلة بالعقل . وفي وجوب قبولها على الله تعالى عن ذلك بعد استجماع شروطها ، وعدم وجوبه . فقال أهل السُّنة لا يجب قبولها على الله تعالى .

وقالت المعتزلة : يجب عليه سبحانه قبولها عقلاً .

وقال إمام الحرمين : يجب قبولها سمعاً ووعداً ؛ لكن بدليل ظنيّ ؛ إذ لم يثبت في ذلك نصّ قاطع لا يقبل التأويل .

وقال أبو الحسن الأشعريّ : بل بدليل قطعيّ .

ومحلُّ النزاع بين الأشعريّ وغيره فيما عدا توبة الكافر ، أمّا هي فالإجماع على أنّها مقبولة قطعاً بالسَّمع لوجود النصّ المتواتر بذلك كقوله تعالى : ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ (الأنفال: ٣٨) ، بخلاف ما جاء في توبة غيره فإنّه ظاهر فقط وليس بنصّ قاطع في غفران ذنوب المسلم بالتَّوبة ، كقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَنْعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾ (الزمر: ٥٣) . وأمّا حديث : « التَّوبَةُ تَجِبُ مَا قَبْلَهَا » ، فليس بمتواتر ، ولأنّه إذا قطع بقبول توبة كافر كان ذلك فتحاً لباب الإيمان وسوقاً إليه ، وإذا لم يقطع بتوبة المؤمن كان ذلك سداً لباب العصيان ومنعاً منه ، وهذا وما قبله ذكرهما القاضي لما قيل له : إن الدلائل مع الشَّيخ أبي الحسن . وقال ابن عطية : إن جمهور أهل السُّنة على قول القاضي ، والدليل على ذلك دعاء كلّ أحد من التائبين بقبول توبته ، ولو كان مقطوعاً به لما كان للدعاء معنى ، ولا يخفى أنّ كلّ ذلك لا يعادل الدلائل القرآنية والحديثية التي تدلُّ دلالة





قاطعة على وعد الله تعالى عباده التائبين بقبول التوبة منهم ، وإنه لا يخلف وعده ، فالحق ما قال الأشعري ، ودعاء كل أحد من التائبين بقبول توبته لعدم الجزم باستجماعها شروطها ، أو لعدم وجوب قبولها عقلاً ، وسيأتي لهذا بقية فانظر .

وقد اختلف العلماء في تكفير السيئات بالقربات ، فنقل ابن عبد البر عن العلماء أن الصغائر هي التي تكفرها القربات دون الكبائر ، لكن بشرط اجتناب الكبائر ، كما حكاه ابن عطية عن جمهور أهل السنة ، واستدلوا على ذلك بما في « الصحيحين » من قوله ﷺ : « الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفّرات لما بينهما ما اجتبت الكبائر »^(١) ، وحملوا السيئات في الآيات - ما عدا آية التوبة - والخطايا والذنوب في الأحاديث على الصغائر فقط ، وقالوا : إنما لم نحملها على ما يعم الكبائر لوجوه :

الأول : إن الكبائر لا تكفرها إلا التوبة ، ولا تكفرها القربات أصلاً ؛ للإجماع على أن التوبة فرض على الخاص والعام لقوله تعالى : ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ (النور: ٣١) ، ويلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها ، وهو خلاف النص .

الوجه الثاني : إن الكبائر تشمل حقوق العباد . والإجماع على أن القربات لا تكفرها ، وإنما تكفرها التوبة بشروطها المعلومة المعتمدة .

الوجه الثالث : إنما لو قلنا : إن القربات تكفر السيئات سواء كانت من الكبائر أو الصغائر ؛ يلزم عليه الفساد ، وهو عدم خوف المعاد .

(١) أخرجه مسلم كتاب (الطهارة) باب (الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفّرات لما بينهما ما اجتبت الكبائر) حديث رقم (٣٤٢) .





الوجه الرابع : إن سبب نزول قوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَحْسَنَتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ (هود: ١٤)، يرشد إلى تخصيص الحسنة بالتوبة، والسيئة بالصغيرة، فقد روى الشيخان عن ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، ثم أتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فسكت النبي ﷺ حتى نزلت الآية فدعاه فقرأها عليه، فقال رجل: هذه له خاصة يا رسول الله؟ فقال: «بل للناس عامة»^(١).

ووجه الإرشاد إلى تخصيص الحسنة فيها بالتوبة هو أنه جاء تائباً، وليس في الحديث ما يدل على أنه صدر منه حسنة أخرى. ووجه الإرشاد إلى تخصيص السيئة بالصغيرة أن ما وقع منه كان كذلك؛ لأن تقبيل الأجنبية من الصغائر كما صرحوا به.

وقد اعترضوا على هذه الوجوه :

أما على الوجه الأول: فبأن لا نسلم أنه يلزم من تكفير الكبائر بغير لتوبة بطلان فرضيتها؛ لأن ترك التوبة حينئذ يكون من الذنوب المتجددة بعد التكفير السابق بالقربة، ألا ترى أن التوبة من الصغائر واجبة؛ على ما نقل عن الأشعري. وحكى إمام الحرمين وتلميذه الأنصاري الإجماع عليه، ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص الشارع وإن لم يتب.

فالتحقيق أن التوبة واجبة في نفسها على الفور، ومن آخرها تكرار عصيانه بتكرار الأزمنة، كما صرح به الشيخ عز الدين ابن عبد السلام. ولا يلزم من تكفير الله ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمراً؛ وقد يجاب عن هذا بأن حكاية الإجماع على وجوب خصوص التوبة من الصغائر غير مسلم، فقد قيل: إن الواجب إما الإتيان بالتوبة أو بمكفر المعصية من الحسنة،

(١) أخرجه البخاري كتاب (مواقيت الصلاة) باب (الصلاة كفارة) حديث رقم (٤٩٥)، ومسلم كتاب (التوبة) باب (قوله تعالى ﴿ إِنَّ أَحْسَنَتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾) حديث رقم (٤٩٦٣).





نعم الأصحُّ وجوبها مطلقاً ، وبأنَّ المصرَّح به في « شرح الجوهرة » أنَّ التَّماذي على الذَّنْب بتأخير التَّوبة منه معصية واحدة ، ما لم يعتقد معاودته .

وصرَّحت المعتزلة بأنَّها واجبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة إثم آخر تجب التَّوبة عنه ، وساعتين إثمًا وهلمَّ جرَّاً . فالقول بتكرير العصيان على من أخرها بتكرير الأزمنة قول المعتزلة ، لا قول أهل السُّنة على هذا .

وقال المازريُّ : اتَّفَقوا على أنَّ التَّوبة من جميع المعاصي واجبة ، وإنَّها واجبة على الفور ، ولا يجوز تأخيرها سواء كنت المعصية صغيرة أو كبيرة . اهـ .

فأنت ترى أنَّ مقتضى عبارة المازريِّ الوجوب على الفور مطلقاً ؛ لكنَّ حكاية الاتِّفاق على وجوب الفور بالنَّظر إلى الصغيرة غير مُسلَّمة ، فإنَّ قول اللَّقائي في « جوهرة التَّوحيد » :

ثُمَّ الذُّنُوبُ عِنْدَنَا قِسْمَانِ صَغِيرَةٌ كَبِيرَةٌ فَالْثَّانِي
مِنْهُ الْمَقَاتِلُ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ وَلَا انْتِقَاضَ إِنْ يُعْذَلُ لِلْخَالِ

يقتضي أنَّ وجوب الفور خاصٌّ بالكبيرة دون الصغيرة ، وبعد هذا كلام المازريِّ يحتمل تكرار العصيان بالتأخير كما يقول المعتزلة ، كما يحتمل أنَّ التَّماذي على الذَّنْب معصية واحدة ما لم يعتقد معاودته ، كما نسبه شارح « الجوهرة » لأهل السُّنة ، فدعوى أنَّ التَّوبة واجبة بنفسها على الفور مطلقاً ، وإنَّ من أخرها تكرَّر عصيانه بتكرير الأزمنة ، غير مُتَّفَق عليها ، فللفريق الآخر ألاَّ يسَلِّمها ، على أنَّه يمكن أن يحمل وجوب التَّوبة من الصغيرة على ما إذا لم تكفَّر بالقربة ، فيكون الواجب أحدهما في الصغيرة دون الكبيرة ، فإنَّها يتعيَّن فيها التَّوبة لعدم حكاية خلاف في وجوبها منها عيناً ، وما ذاك إلاَّ لأنَّها لا يكفُّرها إلاَّ التَّوبة منها ، وسيأتي لهذا زيادة إيضاح .



وأما على الوجه الثاني فبأن حقوق العباد مستثناة من الكبائر التي تكفرها القربات بالإجماع الذي ذكرتموه ، وذلك لا ينافي أن غيرها من الكبائر تكفره القربات أيضاً ، فلا يتم ما ادعيتموه من أن شيئاً من الكبائر لا تكفره القربات .

وأما على الوجه الثالث فبالأول يلزم من عموم التكفير عدم خوف المعاد حتى يلزم الفساد كما زعمتم ، إلا لو قلنا : إن التكفير واجب على الله تعالى ، ولو لزم ذلك على القول بعموم التكفير بالقربات للزم مثله بالنسبة إلى التكفير بالتوبة ، فإنها باتفاق تكفر الصغائر والكبائر ، ولا يلزم من عموم تكفيرها عدم الخوف من المعاد ولزوم الفساد ، وقد تقدّم الخلاف في القطع بقبول توبة العاصي ، وإن مختار إمام الحرمين أن القبول ظني ، وادّعى النووي أنه الأصح ، وإن قال الإمام في « شرح البرهان » : الصحيح عندي القطع بالتكفير . وقد وفق الحليمي بأن عدم القطع عقلي ، بمعنى أنه لا يجب على الله عقلاً قبولها ، والقطع نقلي ، بمعنى أن الله لما أخبر عن نفسه سبحانه أنه يقبل التوبة من عباده ، ولم يجز أن يخلف وعده ؛ علمنا أنه سبحانه من فضله لا يرد التوبة الصحيحة ، وهذا بالحقيقة ميل من الحليمي إلى مذهب الأشعري ، وتأويل لمختار إمام الحرمين ، وعلى كل حال قوله تعالى : ﴿ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ﴾ (آل عمران: ١٢٩) ، وغيرها من الآيات والأحاديث فيها دلالة على أن العقاب على الكبيرة بعد التوبة ، وعلى الصغائر بعد التكفير جائز الوقوع عقلاً ، كما صرح به النسفي وصدر الشريعة وغيرهما ، فهذا هو الذي يجعل العباد يخافون المعاد ، ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون .

وأما على الوجه الرابع فبأن المصرح به في الأصول أن العبرة في النصوص الشرعية ؛ لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود ؛ لأن سبب الورود قد يكون جزئياً من جزئيات النص الوارد كما هنا ؛ على أنه جاء في بعض طرق الخبر الوارد في سبب النزول أن أبا اليسر من الأنصار قبل امرأة ، ثم ندم فأتى





رسول الله ﷺ ، فأخبره بما فعل ، فقال عليه الصلاة والسلام : « أنتظر أمر ربِّي » ، فلمَّا صَلَّى صلاةً ، قال ﷺ : « اذهب بها فإنَّها كفارة لما عملت » ، فهذا يدلُّ على أنَّ المكفِّر هي الصلاة التي صلاها أبو اليسر ، وأنَّها داخلة في الحسنات التي تذهب السيئات .

هذا وقد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات ؛ هل هو مشروط باجتنب الكبائر ؟ فقال الجمهور : هو مشروط كما سبق ، وقال غيرهم : ليس بمشروط ، استدللَّ الجمهور بأنَّ ظاهر قوله ﷺ : « ما اجتنب الكبائر » يفيد الاشتراط كما يقتضيه « إذا اجتنب الكبائر » الآتي في بعض الروايات ، ولا يخفى أنَّه استدلال بمفهوم المخالفة للشرط ، وفيه خلاف يأتي الكلام فيه ، وقال الآخرون : الشرط في الحديث بمعنى الاستثناء ، والتقدير مكفَّرات لما بينها إلَّا الكبائر ، قال المحبُّ الطبريُّ في « أحكامه » : وهو الأظهر . ١ هـ .

ولا يخطر على بالك أنَّه على هذا الأخير يكون الحديث دليلاً على عدم تكفير الكبائر بالقربات ؛ لأنَّ الحديث : أولاً : ورد في خاص ، ولا يلزم من أنَّ هذه القربات الخاصة لا تكفِّر الكبائر أنَّ ما عداها كذلك ، والقياس لا مدخل له هنا .

ثانياً : أنَّه استدلال بمفهوم الاستثناء ، وهو غير متفق على حجَّيته .

ثالثاً : أنَّ كون الشرط بمعنى الاستثناء ليس بقطعي ، وقد صرح النوويُّ بأنَّ القربات لا تكفِّر الكبائر ؛ ولكن تخفَّفها إن لم تكن صغائر .

وقال ابن الصلاح في « فتاواه » : قد يكفِّر بعض القربات - كالصلاة مثلاً - بعض الكبائر إذا لم يكن صغيرةً ، وقال بعضهم : إن القربة تمحو الخطيئة مطلقاً سواء كانت كبيرةً أو صغيرةً ، وإليه ذهب صاحب « الذخائر » ، واستدلُّوا على ذلك بظاهر قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الْأَسَنَاتِ ﴾ (هود: ١١٤) ،



وقوله عليه الصلاة والسلام : «أتبع السيئة الحسنة تمحها»^(١) ، وبما صحَّ في عدة أخبار : من فعل كذا غفر له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخَّر وفي بعضها : خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه^(٢) ، ومتى حملت الحسنات في الآية والحسنة في الحديث على الاستغراق فالمناسب حمل السيئات عليه ، وبالجمله فكلُّ من الآية والحديث عامٌ ، والتخصيص خلاف الظاهر ، ولا دليل عليه ، وفضل الله واسع ، وإلى هذا القول مال ابن المنذر ، وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصريه ، قال الألوسي : وعن به - فيما قيل - أبا محمد المحدث ؛ لكن ردَّ عليه فقال بعضهم : يقول إنَّ الكبائر والصغائر يكفرها الطهارة والصلاة لظاهر الأحاديث . وهو جهل بين ، وموافقة للمرجئة في قولهم ، ولو كان كما زعم لم يكن للأمر بالتوبة معنى ، وقد أجمع المسلمون على أنَّها فرض ، وقد صحَّ أيضاً من حديث أبي هريرة رضي الله عنه : «الصلوات مكفّرات لما بينهنَّ ما اجتبت الكبائر» . ١٠ هـ .

وفيه أنَّ دعوى أنَّ ذلك جهل لا تخلو عن إفراط ؛ إذ الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة في غاية الوضوح ، ولو صحَّ أنَّ ذلك ذهب إلى

(١) أخرجه أحمد (١٥٣/٥) حديث (٢١٣٩٢) ، والترمذي كتاب «البر والصلة» باب «ما جاء في معاشره الناس» حديث (١٩١٠) ، والحاكم في «المستدرک» (١٢١/١) حديث (١٧٨) .

(٢) إشارة إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : قال رسول الله ﷺ : «من طاف بالبيت خمسين مرة خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» أخرجه الترمذي في كتاب «الحج» باب «ما جاء في فضل الطواف» حديث (٧٩٤) . والحديث الذي أخرجه النسائي عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله ﷺ أنه ذكر شهر رمضان ففضله على الشهور وقال : «من قام رمضان إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» أخرجه النسائي في كتاب «الصيام» باب «ذكر اختلاف يحيى ابن أبي كثير والنضر بن شيبان فيه» حديث (٢١٧٩) .





قولهم للزم مثله بالنسبة إلى التوبة ، فإنه يسلم أنها تكفر الصغائر والكبائر ، وهي من جملة أعمال العبد ، فكما جاز أن يجعل الله سبحانه هذا العمل سبباً لتكفير الجميع يجوز أن يجعل غيره من الأعمال كذلك ، وقوله : لو كان كما زعم . . . إلخ ، مردود ، لأنه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الأمر بالتوبة ، وكونها فرضاً ، إذ تركها من الذنوب المتجددة التي لا يشملها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلاً ؛ ألا ترى أن التوبة من الصغائر واجبة على ما نقل عن الأشعري . وحكى إمام الحرمين وتلميذه الأنصاري الإجماع عليه ، ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص الشارع وإن لم يتب على ما سمعت من الخلاف ، وتحقيق ذلك أن التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن أخرها تكرر عصيانه بتكرار الأزمنة ، كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، ولا يلزم من تكفير الله تعالى ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها تكليفاً مستمراً ، وقريب من هذا ارتفاع الإثم عن النائم إذا أخرج الصلاة عن وقتها مع الأمر بقضائها ، وما ورد من حديث أبي هريرة إنما ورد في أمر خاص فلا يتعداه ؛ إذ الأصل بقاء ما عداه على العموم ، وهذا مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس ، على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل إلى الجهل ، والرجاء في الله تعالى شأنه قوي ، كذا قيل . ١ هـ .

وأقول : إن المسألة سمعية محضة ، لا مدخل للعقل فيها بالكلية ، والنصوص الواردة في ذلك متعارضة متكافئة ، ومنها ما يقتضي عموم التكفير ، ومنها ما يقتضي تخصيصه بالصغائر ؛ ولكن الإجماع على فرضية التوبة من الكبائر يدل على التخصيص ، والقول بأن التوبة من جملة أعمال العبد ، فكما جاز أن يجعل الله سبحانه هذا العمل سبباً لتكفير الجميع ؛ يجوز أن يجعل غيره من الأعمال كذلك ، مردود على قائله ، لأنه إن أراد الجواز العقلي فمسلم ، وليس الكلام فيه ، وإن أراد الوقوع السمعي فهو يتوقف على قيام الدليل على أنه سبحانه كما جعل التوبة سبباً لتكفير الجميع جعل غيرها من الأعمال سبباً



لذلك ولم يَقم دليل على ذلك ، ومجرد دعوى أنَّ غير التَّوبة مثل التَّوبة في عموم التَّكفير هو موضع النزاع .

والقول بأن لا يلزم من تكفير الذُّنوب الحاصلة عدم الأمر بالتَّوبة . . . إلخ ، قد علمت ممَّا قدَّمنا أنَّه غير متَّفَق عليه ، وإنَّ منهم من قال : إن التَّمادي على الذَّنْب بتأخير التَّوبة منه معصية واحدة ما لم يعتقد معاودته ، ولا يقال : إنه تمادى على الذَّنْب مع القول بتكفيره وسقوطه بالقربة ، فإنَّ التَّمادي عليه يقتضي بقاءه ، وذلك يقتضي أنَّه إذا لم يتب فالذَّنْب باق ، ويعدُّ متمادياً عليه .

وما استظهر به من قوله : ألا ترى أنَّ التَّوبة من الصغائر واجبة . . . إلخ ، قد علمت ما فيه ، وإنَّ المسألة خلافية ، وإنَّ منهم من قال في الصغائر : إن الواجب إمَّا التَّوبة ، وإمَّا ما يكفِّرُها من القربات ، ولم ينقل أنَّ أحداً قال مثل ذلك في الكبائر ، بل الذي نقل هو الإجماع على وجوب التَّوبة منها ، فما ذاك إلَّا لأنَّها لا يكفِّرُها إلَّا التَّوبة ، على أنَّ قوله : على أنَّ الصغائر مكفَّرة بالنَّصِّ ، وإن لم يتب ، وإن كان مسلماً ؛ لكن لا يدلُّ على أنَّ أحداً قال بوجوب التَّوبة بعد تكفير الصغيرة بغيرها ، وكذا القول بأنَّه لا يلزم من تكفير ذنوب عبد سقوط التَّكليف بالتَّوبة ... إلخ ، قول ساقط لأنَّ المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هي التي أوجبت التَّوبة ، وهي السبب في ذلك ، وليس لإيجابها ، والأمر بها سبب سواها ، ولفظ التَّوبة يشعر بذلك ، فالمأمور بها في الآية إنَّما هم المذنبون ؛ ألا ترى أنَّه لو تاب العاصي من المعصية وسقطت معصيته بالتَّوبة لا تجب عليه التَّوبة منها مرَّةً أخرى ، فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التَّوبة لم يكن للأمر بها بعد ذلك معنًى كما قال ابن عبد البرِّ ؛ لأنَّها إنَّما أمر بها وفرضت لمحو الذَّنْب وتكفيره ، ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل القربة حتى يؤمر بالتَّوبة وتفترض لمحوه وتكفيره ، ومن تأمل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن





يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴿ (التحریم: ۸) ، وكيف رَتَّب رجاء التَّكْفِيرِ عَلَى الأمر بالتَّوْبَةِ ؛ لَا يَأْبَى قبول ما قلناه .

هذا ولو قلنا : إن كانت الحسنه توبهً صحيحةً من جميع الذُّنُوبِ مستجمعةً للشُّرُوطِ أو قرْبَةً أُخْرَى ؛ لَكُنْهَا اشتملت على توبه صحيحة كذلك ، كانت الحسنه مكفِّرةً لجميع المعاصي كَبِيرَةً كانت أو صَغِيرَةً ؛ لِأَنَّهَا إمَّا توبه صريحة ، وإمَّا توبه معنًى ، وعلى ذلك يحمل قول من قال بعموم التَّكْفِيرِ بالقربات ، وإنَّ مراده القربات الَّتِي هِيَ توبه من الذُّنُوبِ ، أو متضمنةٌ للتَّوْبَةِ منها ، وإن لم تكن الحسنه والقربة توبهً وَلَا مشتملةً على توبه كانت مكفِّرةً للصَّغَائِرِ فقط ، وعلى ذلك يحمل قول من قال بعدم عموم التَّكْفِيرِ ، وإنَّ الكبائر لَا تكفِّرُهَا إِلَّا التَّوْبَةُ ، وإنَّ مراده بالقربات الَّتِي لَا تكفِّرُ الكبائر القربات الَّتِي لَا تكون توبهً من المعاصي وَلَا مشتملةً على توبه منها ؛ لكان ذلك توفيقاً حسناً بين القولين ، وبه يرتفع الخلاف ويحلُّ الوفاق محلَّ الشَّقَاقِ ، فليكن التَّوْفِيقُ بتوفيق الله تعالى .

وقالت المعتزلة : إن الصَّغَائِرَ تقع مكفِّرةً بمجرد اجتناب الكبائر ، ولا دخل للقربات في تكفير الصَّغَائِرِ أيضاً واستدلُّوا عليه بقوله تعالى : ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ (النساء: ۳۱) .

وأقول : لا دليل في الآية على ما زعموا لأنَّنا إمَّا أن نقول بحجَّةٍ مفهوم المخالفة للشُّرْطِ أو لا نقول بحجَّتِهِ ، إمَّا على القول بحجَّتِهِ فالمعنى : إن اجتنبت الكبائر نكفِّر سيئاتكم ، وإن لم تجتنبوا لا نكفِّرُها ، يدلُّ المفهوم على ما زعموا ؛ لكن قد عارض ذلك المفهوم منطوق العامِّ في قوله تعالى : ﴿ إِن الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتِ ﴾ (هود: ۱۱۴) ، وفي قوله عليه الصلاة والسلام : « أَتَبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا » ، وقد علمت أنَّ العبرة لعموم اللَّفْظِ لا لخصوص السبب ، واجتناب الكبائر إمَّا يكفِّرُ السَّيِّئَاتِ باعتبار كونه حسنةً وقرْبَةً ؛ لما



صرّحوا به أنّه إنّما يكفّرها إذا كان مع القدرة والإرادة وكفّ النّفس ، ومرادهم بالإرادة الميل لا التّصميم والعزم الذي يستعقب الفعل ، وقد عارضه أيضاً الأحاديث الكثيرة التي دلّت على تكفير الصّغائر بالقربات ، والمنطوق حجة اتّفاقاً ، والمفهوم في حجّيته خلاف ، فيقدّم عليه المنطوق ، وأمّا على القول بعدم حجّية مفهوم المخالفة فالأمر ظاهر ، وتكون الآية ساكنة عمّا عدا اجتناب الكبائر من القربات ، وقد نطق غيرها من النّصوص بأنّ غير الاجتناب من القربات يكفّر كالاجتنب ، فيخلص المنطوق عن المعارض بالكليّة .

بقي هنا إشكال ، وهو أنّه إذا كان كلّ واحد من المكفّرات مكفّراً للصّغائر فقط أو لها وللكبائر ، وحصل التّكفير بأحدها ، فما فائدة الباقي ؟ وأجيب عن ذلك بأنّ المراد أنّ كلّ واحدة من هذه المكفّرات صالحة للتّكفير ، فإن صادفها شيء من الذّنوب كفّرت ، وإن لم يصادفها شيء منها كانت حسنة لفاعلهما يرفع بها درجة .

ومتى علمت ممّا أوضحنا أنّ من أهل السّنة من قال بعموم تكفير القربات للصّغائر والكبائر ؛ علمت أنّ ما نقله الشّيخ في صغراه عن بعض الصّحابة رضي الله عنهم هو مذهب ذلك البعض ، وقوله : أربعة آلاف ذنب من الكبائر ، قصد به المبالغة في الكثرة لا خصوص ذلك العدد ، ونقل الشّيخ لهذا عن بعض الأصحاب ، وسكوته عليه ربّما يكون ميلاً منه إلى مذهب من يقول من أهل السّنة بعموم التّكفير .

ومتى علمت أيضاً ممّا أوضحنا أنّ قبول التّوبة عند أهل السّنة ليس واجباً على الله تعالى عقلاً ، كما أنّه لا يجب عليه عندهم إثابة الطّائع ولا تعذيب العاصي ، بل الثّواب بفضلله والعقاب بعدله ، يفعل ما يشاء ويحكم سبحانه لا معقّب لحكمه ولا رادّ لقضائه ؛ علمت أنّ كلاً من المطيع والعاصي بعد التّوبة والتّكفير - وقبل ذلك جميعاً - تحت مشيئة الله سبحانه ، وكونهم جميعاً





تحت مشيئته يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، لا ينافي النص والإخبار منه تعالى في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ بأن القربات تكفر الذنوب ، وإن التوبة تمحو السيئات فضلاً منه وكرماً ، والتتصيص على بعض القربات في بعض الأحاديث والآثار كالذي نقله الشيخ في صغراه ، لا يقتضي الخصوصية ، بل ذلك لبيان أن ما نص عليه من جملة المكفرات ، والنص على شيء لا ينفي الحكم عما عداه ، وبذلك سقط السؤال وزال الإشكال^(١).



(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٢٥-١٤٤ .





(٢١)

حول رفع سيدنا عيسى عليه السلام ونزوله^(١)

كيف رُفِعَ سيدنا عيسى عليه السلام ؟ وهل هو حي أم ميت ؟

وإذا قلت : إنه حي ..

(١) أصل هذه الفتوى المطوّلة عبارة عن محاضرة للعلامة المطيعي ، ألقاها في دار جمعية الهداية الإسلامية ، ثم نشرت في مجلة الهداية الإسلامية على ثلاثة أجزاء . وقد جاء في صدر محاضرته ، قوله :

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي بعث رسله مبشرين ومنذرين . وختمهم برسالة سيد الأولين والآخرين . وعصمهم جميعاً من الكذب وجميع المعاصي ، وكانوا من الدنس متطهرين . والصلاة والسلام عليهم وعلى آلهم وأصحابهم أجمعين . أما بعد .. فأني أريد أن أتحدث معكم هذه الليلة فيما وقع لنا في الأراضي الحجازية حتى توجهنّا لحج بيت الله الحرام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام ، وذلك أن أحد علماء ناصرية المنتفق المسمى داود الراوي قد اجتمع معنا في الحرم المكي الشريف ، وكان معنا جماعة من علماء مكة المكرمة وعلماء مصر فأورد ذلك العالم الناصري أسئلة فيما يتعلق بعيسى عليه الصلاة والسلام من حياته ورفعته للسماء ونزوله ، وغير ذلك . فبعد البحث معنا شفوياً [هكذا] طلب مني أن يرفع إلينا سؤالاً مكتوباً على الوجه المذكور في سؤاله فأجبناه عن كل ما سأل على الوجه الذي سيلقى عليكم هذه الليلة .

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده . اطلعنا على هذا السؤال فيما يتعلق بحياة عيسى وعدم موته وفي رفعه ونزوله وقتله الدجال ونقول : . . . » ثم بداية الجواب المطوّل ، بدءاً من قوله : « أما قول السائل هل هو حي أم ميت ؟ . . . » . وننبه إلى أننا صغنا أجزاء سؤال الفتوى من مضمون ما ذكره الشيخ في ثنايا محاضرته ، وبحسب ترتيبه وصوغه هو للسؤال الطويل .





فأين مقره ؟ وبماذا تستدل فضيلتكم ؟

وما معنى قوله تعالى : ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ ﴾ (آل عمران: ٥٥) ،
وقد قال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ
تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴾ (الزمر: ٤٢) ولم يقل بنوم عيسى إلى يومنا
هذا أحد ، مع أن صيغة متوفيك وأخواتها تخصصت
للاستقبال بقوله ﴿ إِلَى يَوْمِ الْفَيْصَةِ ﴾ ؟

فإن قلنا إن عيسى مات ، ثم أحيى ، ثم رُفِعَ . . فتلك
مسألة تُلزِمنا ثلاث موتات وثلاث إحياءات ، وقد قال
تعالى على لسان أهل النار : ﴿ أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ ﴾
(غافر: ١١) ، وقال تعالى بحصر الموت في الموتين
والإحياءين ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ
يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ ﴾
(الروم: ٤٠) .

وإن قلنا بخلوده . . فقد ترون الآية وهي قوله
تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا
أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ﴿ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا
لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴾ (الأنبياء: ٨٠٧) ، فقد
نصَّ الله على عدم خلودهم وأنهم أجساد يأكلون الطعام ،
وعيسى ابن مريم منهم ، كان هو وأمه أجسادًا يأكلون
الطعام ، ويمشون في الأسواق ، وكذلك قوله تعالى :
﴿ أَفَلَا يَنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ ﴾ . .

ولا يخفى على فضيلتكم ما رواه البخاري عن ابن عمر
حين خطبهم النبي بعد العشاء الأخيرة بخصوص عدم بقاء
أحد من أهل الأرض على رأس المائة . .





ولعل امرأً يُجِيبُ : إن عيسى ليس من أهل الأرض ، فهذا أمر ثانٍ يَسْتَدَلُّ عليه من تَمَسُّكٍ بحديث المعراج الذي رواه البخاري أيضاً . . فهذا حديث مضطرب فيه ، أولاً اختلفت طرقه وصيغته . ولو سَلَّمْنَا صحته فما أظنه إلا رداً على المستدل لأن حديث المعراج يروي أن النبي ﷺ حين عُرِجَ به رأى آدمَ في الأولى ، ويحيى وعيسى في الثانية ، ويوسف في الثالثة ، وإدريس في الرابعة إلى آخره . . . فإذا أخذ [هذا الحديث] دليلاً . .

فهل هم فيما وراء البرزخ أم كلهم أحياء في السماء . وما الذي امتاز به عيسى بالنزول دونهم ؟ وإذا كانوا فيما وراء البرزخ ومن جملتهم عيسى . .

فهل يجوز لعيسى أن يرجع إلى الدنيا وقد قال تعالى : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ ؟

وأما من استدل بحديث البخاري ، وغايته إن صحَّ ؛ فهو لا ينصُّ على أنه عيسى ابن مريم النبي ؛ لأن لفظه « ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً ، يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويفيض المال » والرواية الأخرى كيف أنتم إذا نزل فيكم ابن مريم وإمامكم منكم . . فغاية ما فيه أنه سيتولى الأمر ابن مريم ولعله من أفراد الأمة يقوم بالأمر ويعمل بالشرع ، فيجري هذه الأعمال لا ينصُّ على أنه النبي الذي أرسله الله إلى بني إسرائيل .

ولنا شيء آخر أدهى وأمر في المسألة ، وهو أن أهل التفسير بينوا أن عيسى تُوفِّيَ ساعات ، وقالت النصاري





كذلك ، واختلفوا في مقدار الساعات عمداً لا غير لترويج
الدسيسة ، كيف يحيا عيسى ويصعد إلى السماء وسينزل
أيكون الحشر حشرين أم تكون الإمانات ثلاثاً ؟ !
سبحانك هذا بهتان عظيم دسه النصارى في الإسلام !

وقد التمسَ على بعض الناس في لفظ النزول أنه سينزل . .
وما المراد من النزول أنه في السماء وسينزل ؛ فقد قال
تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ ﴾ المراد من
النزول الحصول ، وقالت العرب : نزل علينا أو بنا ضيف .

أفتونا مأجورين .

«الجواب» : أما قول السائل هل هو حيٌّ أم ميت ؟ وإنا قلت أنه حيٌّ
فأين هو ؟ وبماذا تستدلُّ فضيلتكم ؟

فنقول : إنه حيٌّ لم يمت ، أخرج ابن جرير الطبري في تفسيره قال : حدثنا
ابن عُلَيَّة عن أبي رجاء عن الحسن في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا
لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾ (النساء ١٥٩) ، قال قبل موت عيسى ، والله إنه الآن
لحي عند الله ، لكن إذا نزل آمنوا به أجمعون . وعن ابن وكيع قال حدثنا
أبو أسامة عن عوف عن الحسن : ﴿ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾ قال عيسى ،
ولم يمت بعد ، وقال الحسن : قال رسول الله ﷺ لليهود : إن عيسى لم يمت ،
وإنه راجع إليكم قبل يوم القيامة . فأنت ترى أن الحسن رفعه للنبي ﷺ فهو
وإن كان مُرسلاً لكنه في حكم الموصول والمسند ، وقد صرح الأصوليون بأن
مُرْسَل الحسن مُقَدَّم على المسانيد ، قال في فواتح الرحموت : ولا بعد فيه ،
ويحتمل أن يكون قولهم «مقدم على المسانيد» مبالغة في تصحيح مرسله .

انتهى



ويؤيد هذا أن الحسن نفسه جزم بحياة عيسى مؤكّداً هذا الجزم بالقسم حيث قال : والله إنه الآن لحيٌّ عند الله . وهذا الحديث وإن كان خبر آحاد لكنّه وقع بياناً للإجمال الواقع في الآية لوجود الاحتمالات في « أهل الكتاب » وضمير « به » و« موته » في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾ فعين هذا الحديث أن المراد بـ« أهل الكتاب » اليهود ، وعين أن المراد بالضمير « به » عيسى عليه السلام ، والآحاد يصلح تفسيراً للمجمل ، ومتى وقع تفسيراً للمجمل القطعي هنا كان الدليل هو المجمل القطعي المبين بذلك الخبر ، لا الخبر الذي وقع بياناً له كما حققه في « فواتح الرحموت شرح مُسلم الثبوت » بعد مناقشة طويلة ، حيث قال ردّاً على ما استدل به المخالف : ولا يظهر لهذا وجه ، فإن إفادة الخبر الظن مما أُجمِعَ عليه ، ومنع المقدمة الإجماعية لا يجوز . فبعد ملاحظة هذا الإجماع لا يمكن منع إفادة الخبر الظن ، وبعد التنزّل للمستدل أن يقول : الخبر مفيدٌ للظن ما دام الخبر باقياً قطعاً ، وهو مُرجَحُّ قطعاً ، فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعاً ، فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعاً ، وهو المطلوب ، فإنهم لا يدعون بعد ظهور عدم وجود البيان وكذب الخبر ، فتدبر فإذا الحق في الجواب ما أفاده هو قدس سره من منع ارتفاع المانع ، فإن المانع من القطع الإجمال ، وجواز الطرف المقابل مرجوحاً ، وههنا وإن ارتفع المانع الأول لكن قام الثاني مقامه ، فإن الظن بالشيء يُوجبُ تجويزَ الطرف المقابل مرجوحاً ، هذا ، ثم لهم أن يُقرّروا بأن الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعاً ، وهذا الظن يوجب التبادر قطعاً ، وتبادر المراد من القطعي رافع للمانع قطعاً ؛ لوجود المقتضى ، وبالجمله أن هذا الظن موجبٌ للتبادر وهو يوجب القطع ، وكيف لا يوجب التبادر وإنه متى عَلِمَ أن الصلاة في الشرع ما هو ولو بخبر الواحد ، والربا ما هو ، يتسارع الذهن عند سماع اللفظين إلى معناهما الشرعي ، وإنكاره مكابرة ، وليس هذا إلا كما إذا أخبر الخليل والأصمعي أن لفظاً وضع في لغة العرب بهذا المعنى





يتسارع الذهن عند السماع إليه البتة ، وهذا أولى منه ، فإن هذا الظن قويٌّ معاضد بالإجماع ، وهذا هو الذي ريم في الاستدلال المشهور بأن الحكم بعد تَبَيُّنِ الخبر مضاف إلى القطعي ، فيكون مقطوعاً ، يعني أن الحكم بعد تَبَيُّنِ الخبر يُستفادُ منه لأجل التبادر فيفيد القطع ؛ لأن المراد به المعنى الأعم ، وهو الذي لا يحتمل المقابل احتمالاً ناشئاً عن دليل ، وبعد التبادر فاحتمال عدم الإرادة كاحتمال التأويل في النص ، فلا اعتداد به ، وهذا بخلاف ترجيح أحد معنيي المشترك بالرأي ، فإنه لا يوجب التبادر ، فتأمل فيه فإنه موضع تأمل . انتهى

وأقول : تأملنا ، فوجدنا أن الأصوليين استدّلوا على وجوب التعبد بخبر الواحد باحتجاج الصحابة على وجوب العمل بخبر العدل ، وأنه تواتر عنهم الاحتجاج والعمل بخبر الواحد . وكما أجمعوا على ذلك فقد أجمعوا على إفادة خبر الواحد العدل الظن ؛ فكان خبر الآحاد مفيداً للظن بالإجماع ، والعمل به واجباً بالإجماع ، ولا اعتداد بالاحتمال المرجوح الذي هو في مقابلة الظن ، بدليل تواتر العمل به عن رسول الله ﷺ وأصحابه ، وقد أطال الأصوليون في الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد وعلى تواتر بما يطول شرحه ، فإن أردته فعليك بمُسَلِّمِ الثبوت ، والتحرير وشرحه من كتب الأصول . وعلى كل حال فالحق أن الخلاف لفظي ، فمن نظر إلى أن خبر الآحاد الصحيح ظنيٌّ نظر إلى الاحتمال في ذاته ، ومن نظر إلى أن هذا الاحتمال اعتداد به ، قال إنه قطعي ، فإذا فُسِّرَ المَجْمَلُ كان العمل بهذا التفسير واجباً بالإجماع سواء قلنا أن خبر الآحاد يفيد بالقطع أو الظن .

وأما مقرّره وأين هو فنقول : إنه عند الله وفي علم الله مكانه ، ولا نعلم في أي مكان مستقره ، ألا إن الجنة والنار في اعتقاد أهل السنة موجودتان يقيناً ، ولكننا لا نعلم أين هما ، وأما ما وَرَدَ في قصة المعراج أن النبي ﷺ لقيه في



السماء الثانية فهذا لا يدل على أن السماء الثانية مكان له ؛ لأن النبي ﷺ كما لقيه ، كذلك لقي إبراهيم وموسى وغيرهما من الأنبياء في السموات ، ومعلوم أنهم ماتوا ، ومن مات لا تعود له الحياة إلى يوم القيامة . ولكن الذي وقع ليلة المعراج من لقاء الأنبياء هو من باب التمثيل ، فإن الله تعالى شكّل أرواحهم على هيئة أجسامهم كما ذكره ابن عقيل ، وكذا ذكره ابن التين ، وقال وإنما تعود الأرواح إلى الأجسام يوم البعث كما قدمنا ، إلا عيسى عليه السلام فإنه حيٌّ لم يمت ، وينزل إلى الأرض فيقتل الدجال ، ألا ترى أنه ﷺ رأى الجنة والنار ليلة الإسراء في السماء ، ومن المعلوم أنه لم يعلم بطريق قطعي مكانهما . وقولهم أن الأنبياء أحياء في قبورهم ، فهذا لا ينافي ما قاله ابن التين من أن الأرواح إنما تعود إلى الأجساد يوم البعث ؛ لأن عودة الأرواح إلى الأجساد يوم البعث هو الذي يقتضي أن تعود الأجساد إلى الحياة المشاهدة التي يترتب عليها جميع الأفعال الاختيارية بأقوى مما كانت عليه في الدنيا . وأمّا حياة الأنبياء في قبورهم فهي حياة ملكوتية بها يقدرّون على أفعال ملكوتية لا يشاهدها ولا يراها إلا من يشاهد عالم الملكوت مثل نبيّنا ﷺ الذي رأى موسى في قبره فصلّى ، إلا عيسى عليه السلام ، فإنه وإن أخذه الله إلى عالم الملكوت فإنه موجود فيه كما كان موجوداً في الأرض عالم الملك ، لأنه لم يمت بعد ، فهو حيٌّ بحياته الدنيوية التي ولّدَ عليها لم تفارق روحه جسده ، وإن كان في عالم الملكوت فهو في حراسة الله إلى أن يرجعه الله إلى عالم الملك (أي الأرض) ويقتل الدجال ، ثم يموت كما مات إخوانه الأنبياء ، ويدفن في الأرض ، وهذا هو معنى نزول عيسى الذي جاءت به الأخبار الصحيحة ، وليس معناه الانتقال من مكان عال إلى مكان سافل كما فهم السائل .

وأما قوله فما معنى قوله تعالى : ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ ﴾ (آل عمران: ٥٥) ، وقد قال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴾ (الزمر: ٤٢) ولم يقل بنوم عيسى إلى يومنا هذا أحد . . . إلخ .





فنقول : إن السائل باستشهاده بالآية كأنه قصر تفسير التوفي على شيئين فقط : التوفي بمعنى الموت والتوفي بمعنى النوم ، وإنما فعل ذلك ليتسنى له إيراد إشكال على التوفي بمعنى النوم ، وهو قوله : لم يقل أحد بنوم عيسى إلى يومنا هذا ، فنفيده أن معنى التوفي ليس قاصراً على هذين المعنيين ، فإن المفسرين ذكروا أوجهاً كثيرة في معنى التوفي ، والصحيح قول القرطبي أن الله رفعه من غير وفاة ، أي موت ولا نوم ، وهو اختيار الطبري والرواية الصحيحة عن ابن عباس ، ومعنى الوفاة يحتمل على اختيار الطبري أربعة أوجه :

الأول : بمعنى الإمامة في المستقبل وهو قول الفراء أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا ، تقديره رافعك ومطهرك ومتوفيك بعد إنزالك من السماء .

الثاني : بمعنى القبض وهو قول أبي زيد متوفيك قابضك من الأرض .

الثالث : أنه بمعنى إبقائه للأجل المقدر له والإماتة بعده ، وهو قول الزمخشري في الكشف أي إني متوفيك أجلك ، ومعناه إني عاصمك من أن يقتلك الكفار ، ومؤخر أجلك إلى أجل كتبته لك ، ومميتك حتف أنفك لا قتلاً بأيديهم .

الرابع : أنه بمعنى الإمامة في المستقبل وإن الواو في قوله ﴿ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ لا تفيد الترتيب لأنها لمطلق الجمع ، فلا فرق بين التقديم والتأخير ، وهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول أي إلى قول الفراء . بقي الوجهان اللذان اقتصر عليهما السائل :

أحدهما : الوفاة على ظاهرها ، وإنها وقعت قبل رفعه توفاه الله ثلاث ساعات ، وقيل سبع ساعات ثم أحياه الله ، ورفعهُ إليه وقد ورد ذلك في رواية ضعيفة عن ابن عباس ، وذكر ابن إسحاق أنها من زعم النصارى .

الثاني : أن المراد بالوفاة هنا النوم مثل ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّكُم بِاللَّيْلِ ﴾ (الأنعام: ٦٠) أي يُنِيْمُكُمْ . قال في «فتح البيان» وبه قال كثيرون ، قال الألوسي :





رُويَ عن الربيع أن الله تعالى رفع عيسى إلى السماء وهو نائم رفقا به ، ولم يذكروا لأصحاب هذا القول أن عيسى عليه السلام هل استيقظ من النوم بعد رفعه أم يستمر نائماً إلى أن ينزل ، وعلى فرض أنه يستمر نائماً فإن الله يحفظه في المحل الذي رفعه إليه ، ويصونه عن الموت في هذه المدة الطويلة ، كما صان أهل الكهف فيه لمدة ثلثمائة سنة وتسع عن الموت والهلاك ، فلفظه وكرمه بأن حفظ أجسادهم من أن تأكلها الأرض ، والله على كل شيء قدير . فأصحاب هذا الوجه على تقدير الفرض كأنهم قائلون بنوم عيسى إلى الآن والله أعلم . فبطل قول السائل : لم يقل بنوم عيسى إلى يومنا هذا أحد .

وأما قوله مع أن صيغة « متوفيك » وأخواتها تخصصت للاستقبال بقوله « إلى يوم القيامة » . ويريد السائل أن يجعل « إلى يوم القيامة » مُتَعَلِّقاً بجميع ما قبله الذي منه « متوفيك » بمعنى منيّمك إلى يوم القيامة ، فنقول أن الجار والمجرور كما قال المفسرون مُتَعَلِّقٌ بِالْجَعْلِ يعني جاعل المتبعين لك إلى يوم القيامة فوق الذين كفروا ، أو مُتَعَلِّقٌ بِالْإِسْتِقْرَارِ الْمُقَدَّرِ فِي الظَّرْفِ ، يعني استقر وثبت علو متبعيك إلى يوم القيامة ، وعلى كل حال فالجار وقع في جملة ، فهو المرتبط بها ، وأخذ له متعلقاً منها وقُضِيَ الأمر ، فلا يمكن بعد ذلك أن يبحث له عن مُتَعَلِّقٍ مِنَ الْجَمَلِ التي قبل الجملة التي هو جزء منها ، لأنه لا ارتباط بينه وبينها ، نعم إن المراد من متوفيك أنه متوفيه في المستقبل ، وهذا لا يقتضي إلا أنه تقع الوفاة في دار الدنيا في المستقبل ، ولا يقتضي وقوعه في الحال ، ولا في الماضي ، ولا شك أن عيسى عليه السلام وإن كان حياً لكنه سيموت في المستقبل كما تقدم ، ألا ترى إلى قوله تعالى في خطابه لسيد الخلق : ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَلَهُمْ مَیْمُتُونَ ﴾ فإن المراد من هذه الآية الموت في المستقبل ، وهذا لا يقتضي أنه بمعنى ميت الآن ، بل يفيد أنه سيموت وهذا ممّا لا شك فيه .





وأما قوله وأما الرفع بقوله ﴿ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ فرفعٌ تعظيم وتكريم لعيسى ، لا رفع جهة ، فإنه ممنوع عند عام المسلمين فهو مُسَلَّمٌ بالنظر إلى الله تعالى ، وأما بالنظر إلى عيسى فغير مُسَلَّم ، ألا ترى إلى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي ﴾ (الصفات: ٩٩) ، وإنما ذهب إبراهيم من العراق إلى الشام ، أو يكون قوله : ﴿ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ معناه أنه يُرْفَعُ إلى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله ، والله أعلم بذلك المكان كما قدمنا^(١).

وأما قوله فإن قلنا إنَّ عيسى مات ثم أُحْيِيَ ثم رُفِعَ ؛ فذلك مسألة تلزمن ثلاث موتات وثلاث إحياءات ، وقد قال تعالى على لسان أهل النار : ﴿ أَمَتْنَا أُنْتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا أُنْتَيْنِ ﴾ (غافر: ١١) ، وقال تعالى بحصر الموت في الموتين والإحياءين ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ مِثْلَ شَيْءٍ ﴾ (الروم: ٤٠) إلخ .

فنقول إن ذكر الإمامة والإحياء تكرر مجيئه في آيات من القرآن :

الآية الأولى قوله تعالى حكاية عن الكافرين ﴿ أَمَتْنَا أُنْتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا أُنْتَيْنِ ﴾ (غافر: ١١) ، وقد اختلف في المراد منها ، فقليل أرادوا بالإماتة الأولى خلقهم أمواتاً ، وبالثانية إمامتهم المعهودة عند انقضاء آجالهم ، وبالإحياء الأولى نفخ الروح فيهم وهم في الأرحام ، وبالثانية البعث ، وهذا مروى عن ابن عباس وابن مسعود وقتادة ، وجعلوا هذا نظير آية البقرة ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ . . . ﴾ (البقرة: ٢٨) الآية .

الإماتة إن كانت حقيقة في تصيير الحياة معدومةً بعد أن كانت موجودة - كما هو ظاهر كلامهم - ففي إطلاقها على ما عُدَّ إماتةً أولى خفاءً ، ووجهُ بأن ذلك من باب المجاز ، وفي تشخيص هذا المجاز كلام للمفسرين ولعلماء

(١) هنا انتهى الجزء الأول : مجلة الهداية الإسلامية ، المجلد ٣ ، الجزء ٩ ، صفر ١٣٥٠ هـ . ص ٤٥١-٤٥٧ .



البلاغة أعرضنا عنه لطوله، ولكونه ليس مقصوداً من هذا السؤال، وقال السدي : المراد بالإماتة الأولى إمامتهم عند انقضاء آجالهم ، وبالإحياء الأولى إحياءتهم في القبر للسؤال ، وبالإماتة الثانية إمامتهم بعد هذه الإحياء ، وبالإحياء الثانية إحياءتهم للبعث . أقول : وسيأتي أنه أبعد الأقوال . وقال ابن زيد : أُريدَ إحياءهم تَسْمًا عند أخذ العهد عليهم من صُلْبِ آدم ثم إمامتهم بعدُ ، ثم إحياءهم في الدنيا ، ثم إمامتهم ثم إحياءهم .

وهذا صريح في أن الإحياءات ثلاثٌ ، الآية الثانية قوله تعالى : ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٨) ، وهذه الآية مسوقة للامتنان ، وفي المراد منها أقوال : فالمروي عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد هو : أن المراد بالموت الأول العدم السابق ، والإحياء الأول الخلق ، والموت الثاني المعهود في الدنيا ، والحياة الثانية البعث ، واختار آخرون أن الموتة الأولى هي وقت استقرارهم نطفًا في الأرحام ، والحياة الأولى نفخ الروح فيهم وهم في الأرحام ، والإماتة هي المعهودة ، والإحياء هو البعث ، قال الألوسي : ولعل الثاني أقرب من الأول ، وإطلاقُ الأموات على تلك الأجسام مجازٌ إن فُسِّرَ الموتُ بعدم الحياة عمَّن اتصف به ، وحقيقة إن فُسِّرَ بعدم الحياة عمًا من شأنه ، قاله السالكيوتي .

القول الثالث - وهو أبعدُها - حَمَلُ الموت الأول على المعهود بعد انقضاء الأجل ، والإحياء الأول على ما يكون للمسألة في القبر .

الآية الثانية أنه تعالى بعد وصف أهل الجنة بما فيه من الخيرات والراحات بَيَّنَ أن حياتهم دائمة فقال : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ (الدخان: ٥٦) ، جملة مستأنفة أو حالية كأنه يريد أن يقال لا يذوقون فيها الموت البتة . فوضع الموتة الأولى موضع ذلك ؛ لأن الموتة الماضية محال ذوقها ، فهو باب التعليق بالمحال ، كأنه قيل : إن كانت الموتة الأولى يستقيم





ذوقها في المستقبل فإنهم يذوقونها ، ونظيره قول القائل لمن يستسقيه : لا أسقيك إلا الجمر ، وقد عَلِمَ أَنَّ الجمرَ لا يُسقى فالاستثناء مُتَّصِلٌ ، وقيل الاستثناء منقطعٌ ، أي : لكن الموتة الأولى قد ذاقوها في الدنيا ، والأصل اتصال المستثني . أقول وكون المراد أنهم لا يذوقون فيها الموت البتة يتفرَّعُ على كلِّ من الاتصال والانقطاع . وقال الطبري : إلا بمعنى بعد ، والجمهور لم يثبتوا هذا المعنى لها . وقال ابن عطية : ذهب قوم إلى أن إلا تعني سوى وضعفه الطبري .

الآية الرابعة أنه تعالى بعد ما تمَّ كلام بعض أهل الجنة مع قرينه من أهل النار أخبر أنه عاد إلى مخاطبة جلسائه من أهل الجنة فقال : ﴿ أَفَمَا نَحْنُ بِمَعِيَّتَيْنِ ﴾ (الصفات: ٥٨) ، الهمزة للتقرير وفيها معنى التعجب ، والفاء للعطف على مُقَدَّرٍ يقتضيه نظم الكلام ، أي : أنحن مخلصون ؟ فما نحن بمعيَّتين ، أي ممَّنْ شأنه الموت ، ﴿ إِلَّا مَوْتَتَنَا الْأُولَى ﴾ (الصفات: ٥٩) ، التي كانت في الدنيا قاله تصديقاً لقوله تعالى : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ (الدخان: ٥٦) ، يعني أن حياتهم دائمة ، والاستثناء مفرغ من مصدر مُقَدَّرٌ كأنه قيل : أفما نحن بمعيَّتين موة إلا موتتنا الأولى . وجوز أن يكون منقطعاً أي لكن الموتة الأولى كانت لنا في الدنيا . أقول : وعلى القولين المراد نفى موتهم في الجنة البتة .

الآية الخامسة يُخبر تعالى عن كفار مكة المنكرين للبعث فقال : ﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ ﴾ أي كفار قريش ليقولون ﴿ إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَى ﴾ (الدخان: ٣٥) أي ما العاقبة ، ونهاية الأمر إلا الموتة الأولى المزيَّلة للحياة الدنيوية ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ ﴾ (الدخان: ٣٥) ، أي بمبعوثين بعدها وتوصيفها بالأولى ليس لقصد مقابلة الثانية ، قال أبو علي : ليس من شرط كونه أولاً أن يكون بعده آخر ، وإنما الشرط أن لا يتقدَّم عليه غيره ، وقيل إنه قيل لهم إنكم تموتون موة تتبعها حياة كما تقدمتكم موة قد تعقبها حياة ، وذلك قوله عز وجل :





﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاكًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٨) ، فقالوا إن هي إلا موتتنا الأولى يرويدون : ما الموتة - التي من شأنها أن تتعقبها حياة - إلا الموتة الأولى ، دون الثانية وما هذه الصفة التي تصفون بها الموتة من تعقيب الحياة لها إلا الموتة الأولى خاصة ، وهذا ما ارتضاه جبار الله . قال الآلوسي والإنصاف أن حمل الموتة الأولى هنا على التي بعد الحياة الدنيا أظهر من حملها على ما قبل الحياة من العدم ، بل هي المتبادرة إلى الفهم عند الإطلاق ، المعروفة بينهم ، وأمر الوصف بالأولى على ما سمعت أولاً .

فالآيات التي جاء فيها ذكر الإماتة والإحياء لا تدل واحدة منها على ما ذكره السائل من حصر الموت في موتتين ؛ لعدم وجود ما يدل على الحصر فيها فضلاً عن اختلاف المفسرين كما سمعت . فالحق أن الموت لم ينحصر في موتتين .

ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ﴾ (البقرة: ٢٤٣) ، الاستفهام هنا للتقرير ، والرؤية المذكورة هنا هي رؤية القلب لا رؤية البصر ، والمعنى عند سيوييه تنبه إلى أمر الذين خرجوا ولا تحتاج هذه الرؤية إلى مفعولين ، ويجوز أن تكون بمعنى الرؤية البصرية ، أي : ألم تنظر إلى الذين خرجوا ﴿ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾ (البقرة: ٢٤٣) ، أي : مخافة الطاعون ، ﴿ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ﴾ أمر تكوين وتحويل ، وهو عبارة عن تعلّق إرادته بموتهم دفعة ، أو تمثيل لإماتته سبحانه إياهم ميتة نفس واحدة ، كأنهم أمروا فأتاعوا فماتوا ﴿ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ﴾ ، عطف على مُقَدَّر يستدعيه المقام ، أي : فماتوا ، ثم أحياهم . ولا يشكّل موت هؤلاء في الدنيا مرتين مع قوله تعالى : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ (الدخان: ٥٦) ، لأن ذلك لم يكن عن استيفاء آجالهم - كما قال مجاهد - وإنما هو موت عقوبة فكأنه ليس بموت ، وأيضاً هو من خوارق العادات ، فلا يردّ نقضاً ، ومن الناس من قال : إن هذا لم يكن موتاً كالموت الذي يكون وراء الحياة للنشور ، وإنما هو





انقطاع تعلق الروح عن الجسد ، قال الآلوسي : هذا القول في القلب منه شيء بل أشياء . اهـ .

أقول : على أنك قد علمت أن المراد من قوله تعالى ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ . . . ﴾ (الدخان: ٥٦) ، الآية ، وقوله تعالى : ﴿ أَفَمَا نَحْنُ بِمَمَيِّتِينَ . . . ﴾ الآية . نفى الموت فيها البتة ، فلا دلالة في واحدة منهما على حصر الموت في موتتين حتى يحتاج إلى جواب عن ذلك .

وَألا ترى أيضاً إلى قوله تعالى : ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ ﴾ عطف على سابقه ، أي : ألم تر إليه كيف هداه الله وأخرجه من ظلمة الاشتباه إلى نور العيان والشهود ، قيل : هو عزيز أو إرمياء من سبط هارون أو هو الخضر بعينه أو حزقيل ، ومقصود القصة تعريف منكري البعث قدرة الله على إحياء خلقه بعد إماتتهم ، لا تعريف ذلك المارّ ﴿ وَهِيَ حَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾ أي : ساقطة على سقفها يعني سقط السقف أولاً ، ثم سقط الحيطان عليه ﴿ قَالَ ﴾ أي ذلك المارّ في نفسه أو بلسانه ﴿ أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ أي متى يحيي أو كيف يحيي ؟ وهو استبعاد لإحيائها وهي على تلك الحالة ، فالمشار إليه هو نفس القرية ، فالإحياء والإماتة مجازان ، وقيل : المشار إليه أصحاب القرية ، فالإحياء والإماتة على حقيقتهما ، وقيل : عظام أهل القرية البالية وجثثهم المتفرقة ، فالإحياء والإماتة على حقيقتهما أيضاً ، والراجع القول الأول ؛ لأنه لم تتعلق إرادة الله بإحيائهم كما تعلق إرادته بعمارته ، ولما قال المارّ هذه المقالة مستبعداً لإحياء القرية المذكورة ، بالعمارة لها والسكون فيها ، ضرب الله له المثل في نفسه بما هو أعظم مما سأل عنه ، فقال : ﴿ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ﴾ أي : فألبثه مئة مائة سنة ﴿ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ أي : أحيه ليريه كيف ذلك ، وإيثار البعث على الإحياء للدلالة على سرعته وسهولة تأتية على الباري سبحانه وتعالى ؛ للإيذان بأنه قام كهيئته يوم مات عاقلاً فاهماً مستعداً للنظر والاستدلال ، وكان ذلك بعد عمارة القرية .





وهاتان الآيتان صريحتان في أنَّ الموت لا ينحصر في موتتين .

وأما قول السائل هو الذي خلقكم ثم رزقكم . . . إلخ ، فالآية هكذا : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ . . . ﴾ إلخ لا كما قال من أنها هو الذي خلقكم ثم رزقكم . . . إلخ . فليس هذا السياق من القرآن ، ونقول بعد تصحيح مطلعها ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ مِثْقَلُ ﴾ (الروم: ٤٠) ، أنها ليست مما نحن فيه ، بل المراد منها كما قال الألوسي أنها وقعت خبراً معنى ، فكأنه قيل : الله الخالق الرازق المميت المحيي لا يشاركه شيء ممن لا يفعل أفعاله هذه ، وبعضهم جعلها خبراً بتقدير القول ، فكأنه قيل : الله الموصوف بكونه خالقاً ورازقاً ومُمِيتاً ومُحْيِياً مقول في حقه هل من شركائكم من هو موصوف ، بما هو موصوف به ؟ اهـ . وعلى كل فالمقصود الاحتجاج على المشركين وبيان بطلان ما زعموه من وجود شريك له ، تعالى عما يقول المشركون علواً كبيراً .

وأما قوله وإن قلنا بخلوده فقد ترون الآية وهي قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ﴿ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴾ (الأنبياء: ٧، ٨) ، فقد نصَّ الله على عدم خلودهم ، وإنهم أجساد يأكلون الطعام وعيسى ابن مريم منهم كان هو وأمه أجساداً يأكلون الطعام ، ويمشون في الأسواق ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ ﴾ فنقول : الخلود هو دوام البقاء في دار لا يخرج منها ، ودار الخلد الآخرة ؛ لبقاء أهلها فيها ، وعلى هذا بقاء عيسى عليه السلام حياً إلى قرب الساعة لا يُقال له خلود ؛ لأن عاقبته أن ينزل ويُقتل الدجال ، ثم يموت ويدفن في الأرض ، فحينئذ يكون خرج من دار الدنيا ، وأما قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَلَا يَنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ ﴾ (الأنبياء: ٣٤) ، فمعناه أن الله قضى أن لا يُخلَّد في الدنيا بشراً ، فلا أنت ولا هم





إلا عُرْضَةً للموت ، فعيسى عليه السلام لا يقال فيه إنه خالِدٌ ؛ لأنه أيضاً مع كونه حياً الآن عُرْضَةً للموت ، وسيموتُ بعد نزوله .

وأما قوله ولا يخفى على فضيلتكم ما رواه البخاري عن ابن عمر حين خطبهم النبي بعد العشاء الأخيرة بخصوص عدم بقاء أحد من أهل الأرض على رأس المائة ، ولعلَّ امرءاً يُجِيبُ أنَّ عيسى ليس من أهل الأرض ، فهذا أمرٌ ثانٍ يُستدلُّ عليه من تَمَسُّكِ بحديث المعراج الذي رواه البخاري أيضاً ، فهذا حديثٌ مضطربٌ فيه ، أولاً اختلفت طرقه وصيغته ، ولو سلَّمنا صِحَّتَهُ فما أظنه إلا ردًّا على المستدلِّ ؛ لأن حديث المعراج يروي أنَّ النبي ﷺ حين عُرِجَ بِهِ رَأَى آدَمَ فِي الْأُولَى ، وَيَحْيَى وَعِيسَى فِي الثَّانِيَةِ ، وَيُوسُفَ فِي الثَّلَاثَةِ ، وَإِدْرِيسَ فِي الرَّابِعَةِ إِلَى آخِرِهِ . فنقول : أمَّا الحديث الذي رواه البخاري في انصرام القرن فقد أخرجه في كتاب العلم ، وفي كتاب الصلاة عن ابن عمر قال صلى لنا رسول الله ﷺ العشاء في آخر حياته فلمَّا سَلَّمَ قَامَ فَقَالَ : « أَرَأَيْتُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ فَإِنْ رَأَسَ مِائَةَ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ » ، قال العيني في كتاب الصلاة : وَلَا يُعْتَرَضُ عَلَى الْحَدِيثِ بِعِيسَى ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ ، وَلَا بِالْخَضِرِ لِأَنَّهُ فِي الْبَحْرِ ، وَلَا بِهَارُوتَ وَمَارُوتَ لِأَنَّهُمَا لَيْسَا بِبَشَرٍ ، وَكَذَا الْجَوَابُ فِي إِبْلِيسَ ، وَيُقَالُ : مَعْنَى الْحَدِيثِ لَا يَبْقَى مِمَّنْ تَرُونَهُ وَتَعْرِفُونَهُ ، فَالْحَدِيثُ عَامٌّ أُرِيدَ بِهِ الْخُصُوصُ ، وَالْجَوَابُ الْأَوْجَهُ فِي هَذَا أَنْ نَقُولَ إِنَّ الْمُرَادَ مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أُمَّتُهُ ، وَكُلُّ مَنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أُمَّتُهُ ، الْمُسْلِمُونَ أُمَّةٌ إِبْجَابَةٌ ، وَالْكَفَّارُ أُمَّةٌ دَعْوَةٌ ، وَعِيسَى وَالْخَضِرُ لَيْسَا دَاخِلِينَ فِي الْأُمَّةِ ، وَالشَّيْطَانُ لَيْسَ مِنْ بَنِي آدَمَ هـ . أقول على أنك قد علمت أن عيسى لم يكن على وجه الأرض بل كان في مكان يعلمه الله تعالى .

وأما عدم تسليمه لمن استدلَّ بحديث المعراج بأنَّ عيسى في السماء للاضطراب في تعيين مكانه ، ففي رواية أنَّه في الثانية وفي رواية أنَّه في الثالثة ،





وكان السائل يريد أن الاضطراب على الوجه الذي قاله في الحديث يسقط الاحتجاج به ، فنقول : إن المعراج مما أجمع عليه المسلمون وأعرض عنه الملحدون ، ودعوى أنه وقع اضطراب في حديثه يمنع الاحتجاج به غير مُسَلَّم ، غاية الأمر أنه وَرَدَ بِطُرُقٍ متعدّدة منها الرواية التي في سندها شريك ، انفرد فيها عن الجماعة بأشياء عدّوها شاذّة منكراً ، وَبَيَّهوا عليها وأجابوا عنها ، بأن شريكاً سواهم فيها ، وبعد هذا لا يُسَوِّغُ لأحد أن يستشكّل أو يتشكك ، فإنّ رفع عيسى ثابت بالنصّ القاطع ، على إننا قد بيّنا أن كلّ ما رآه النبي ﷺ ليلة المعراج فهو من قبيل التمثيل ، فليس في الحديث دليل على مكان عيسى ، خصوصاً وأنه خبر آحاد إلى آخر ما ذكرنا ، بل الذي يَدُلُّ على رفع عيسى هو النصّ القاطع وهو قوله تعالى : ﴿ وَرَافِعَكَ إِلَيْنَا ﴾ ، وقوله : ﴿ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْنَا ﴾ فلا يُؤَكِّدُ في ذلك عدم تعيين مكانه . والأحاديث الواردة في نزوله كثيرة ومتواترة وسنذكر ما عثرنا عليه منها قريباً ، وقد بيّنا فيما سبق أن رفعه كناية عن أخذه من عالم الملك - أي الأرض - إلى عالم الملكوت ، وأنّه موجود فيه كما كان موجوداً في عالم الملك . فهو حيٌّ بحياته الدنيوية التي ولد عليها لم تفارق روحه جسده وإن كان في عالم الملكوت .

وأما قوله : فإذا أخذه دليلاً ، فهل هم فيما وراء البرزخ أم كلهم أحياء في السماء ؟ وما الذي امتاز به عيسى بالنزول دونهم ؟ وإذا كانوا فيما وراء البرزخ ومن جملتهم عيسى ، فهل يجوز لعيسى أن يرجع إلى الدنيا وقد قال تعالى : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ ؟ ! فنقول يريد السائل بهذا الترديد أن النبي ﷺ لما أخبرَ عن ليلة المعراج أنّه رأى جماعة من الأنبياء في السموات - ومن جملتهم عيسى - فهل رؤيته لهم كما يرى الشخص منّا إنساناً سبق موتهم ، أم رؤيته لهم كما يرى الشخص منّا إنساناً هم على قيد الحياة ؟

فنجيب : إن كلاً الترديدين باطلٌ لأنه ينبني على كون الرؤية برزخية ، إن المعراج كان في المنام وإن عيسى مات قبل الرفع واستمرّ ميتاً ، وإن النبي ﷺ





رأه ليلة المعراج مع من رأى من الأنبياء وينبني على كون الرؤية كما يرى الشخص منّا إنساناً على قيد الحياة إن المعراج حصل يقظةً ، وإن عيسى لم يمت قبل الرفع ، وإن الأنبياء الذين ثبت موتهم عادت أرواحهم إلى أجسادهم ، وعود أرواح الأنبياء إلى أجسادهم قبل يوم البعث باطل . ثم إنَّ السائل رتب على الشقِّ الأول من التردد قوله : وما الذي امتاز به عيسى بالنزول دونهم وقوله تعالى : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ إذا تبين لك مقاله وما يرمي إليه فنقول إمّا بطلانه بالنظر إلى عيسى ؛ فقد كان المعراج يقظة وعيسى لم يمت ، وإمّا بالنظر إلى الأنبياء ، فلا نُسلّمُ عود الأرواح إلى أجسادهم على الوجه الذي كان في الدنيا قبل يوم البعث ، وقد علمت بطلانه والحق الذي يقتضيه الدليل أن رؤية النبي ﷺ حقيقة ، وإن المعراج كان يقظة ، وإن ما عدا عيسى من الأنبياء أموات إلا أن الله تعالى شكّل أرواحهم على هيئة أجسامهم ، وإنما تعود الأرواح إلى الأجسام يوم البعث إلا عيسى فإنه حيٌّ لم يمت ، وسينزل إلى الأرض ، ثم بعد قتله الدجال يموت كإخوانه الأنبياء ، بهذا وردت الأخبار الصحيحة . وأمّا امتياز عيسى بالنزول دونهم فقد نقل الحافظ ابن حجر عن بعض العلماء أنه قال والحكمة في نزوله دون غيره من الأنبياء الردُّ على اليهود في زعمهم بأنهم قتلوه فبيّن الله تعالى كذبهم ، وأنه الذي يقتلهم ، أو نزوله لدنوِّ أجله ليُدْفَنَ في الأرض ؛ إذ ليس لمخلوق من التراب أن يموت في غيرها . اهـ . وعلى ذلك لا يُقال إنَّ عيسى كان في البرزخ ثم رجع إلى الدنيا ولا أنَّ الأنبياء الذين ماتوا عادت أرواحهم إلى أجسادهم قبل يوم البعث .

وأمّا قوله وأمّا من استدل بحديث البخاري وغايته إن صحَّ فهو لا ينصُّ على أنه عيسى ابن مريم النبي لأن لفظه «لِيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلُ الْخَنزِيرَ وَيُفِيضُ الْمَالَ» والرواية الأخرى «كيف أنتم إذا نزل فيكم ابن مريم وإمامكم منكم؟» . فغاية ما فيه أنه سيتولى الأمر ابن مريم ولعلّه من أفراد الأمة يقوم بالأمر ويعمل بالشرع فيجري هذه



الأعمال ، لا ينصُّ على أنَّه النبي الذي أرسله الله إلى بني إسرائيل . فنقول انذي عهدَ وعُرفَ من الشارع أنَّه في تخاطبه إذا ذُكرَ ابنُ مريمَ يَقصُدُ به عيسى عليه السلام ففي الكتاب العزيز قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً ﴾ وستأتي أحاديث كثيرة مُصرِّحٌ فيها بلفظ عيسى عليه السلام ، وفي هاتين الروایتين اكتفى بقوله ابن مريم اعتماداً على سأصرح باسمه في روايات أخرى ، على أنه سيأتي في أكثر الأحاديث والآثار المروية عن الصحابة والتابعين التصريحُ باسم عيسى عليه السلام .

وأما قوله : ولنا شيء آخر أدهى وأمرُّ في المسألة وهو أن أهل التفسير يَبْنُوا أن عيسى توفيَّ ساعات ، وقالت النصارى كذلك ، واختلفوا في مقدار الساعات عمداً لا غير لترويج الدسيسة ، كيف يحيا عيسى ويصعد إلى السماء وسينزل ؟ أيكون الحشر حشرين أم تكون الإمامات ثلاثاً ؟ سبحانك هذا بهتان عظيم دسه النصارى في الإسلام!

أقول : ذكرنا فيما سبق أنَّ القول بأن عيسى مات رواية ضعيفة عن ابن عباس مُخالِفةً للقول الصحيح الذي عليه الأكثر . وإن ابن إسحاق قال إنها من زعم النصارى فلا تتكلف الردَّ على هذا القول لظهور بطلانه .

وأما قوله وقد التبس على بعض الناس في لفظ النزول أنه سينزل ، وما المراد من النزول أنه في السماء وسينزل ؛ فقد قال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ ﴾ المراد من النزول الحصول ، وقالت العرب : نزل علينا أو بنا ضيف . أفوتونا مأجورين .

ونقول : النزول - كالهبوط - لا يقتضي الانحدار من علوٍّ إلى سفلى . وقد جاء بمعنى الجعل والإنشاء .. قال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَنِيَّةَ أَزْوَاجٍ ﴾ ، قال الحسن : وأنزلنا الحديد أي : خلقناه ، كقوله تعالى ﴿ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَنِيَّةَ أَزْوَاجٍ ﴾ ،





وهو تفسير بلازم الشيء ، فإن كل مخلوق مُنزَلُ باعتبار ثبوته في اللوح وتقديره موجوداً حيث ثبت فيه ، وقال قطرب : هَيَّأناه لكم وأنعمنا به عليكم من نزل الضيف ، ولم يقل أحد إن نزول عيسى بمعنى الانحدار ، بل المراد بنزول عيسى هو إتيانه من المكان الذي رفعه الله إليه ، وهذا المكان هو كما قلنا سابقاً من عالم الملكوت ولا يعلم تعيينه إلا الله تعالى لأنه هو الذي حفظه فيه ، وهو الذي ينزل منه عند قُرب الساعة أي ينتقل^(١).

وبالجملة فكل ما قاله السائل ليس إلا تشكيكاً في القطعيات الثابتة بالتواتر ، فإن نزول عيسى عليه السلام كما قال بعض المحققين ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة .

أما الكتاب فقد قال تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾ ، وذلك عند نزوله من السماء ، آخر الزمان وهذا يرجع إلى أن الضمير في « به » وفي « موته » يعود إلى عيسى عليه اسلام ، ويشهد له الحديث الذي أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء عن أبي هريرة قال ، قال رسول الله ﷺ : « والذي نفسي بيده ، لِيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا ، فَيَكْسِرُ الصَّلِيبَ ، وَيَقْتُلَ الْخَنزِيرَ ، وَيَضَعُ الْجُزْيَةَ ، وَيَقْضِيَ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةَ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا » ، ثم يقول أبو هريرة : وَاقْرَأُوا إِنْ شِئْتُمْ : ﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾ ، قال الحافظ : « وهذا مصير من أبي هريرة إلى أن الضمير في قوله إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ ، وكذلك في قوله قبل موته ، يعود على عيسى ، أي : إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِعِيسَى قَبْلَ مَوْتِ عِيسَى ، وبهذا جزم ابن عباس فيما رواه ابن جرير من طريق سعيد بن جبير عنه بإسناد صحيح ومن طريق أبي رجاء عن الحسن ، قال قبل موت عيسى والله إنه الآن لحي

(١) هنا انتهى الجزء الثاني : مجلة الهداية الإسلامية ، المجلد ٣ ، الجزء ١٠ ، ربيع الأول





ولكن إذا نزل آمنوا به أجمعون ، ونقله عن أكثر أهل العلم ، ورجّحه ابن جرير وغيره ، ونقل أهل التفسير في ذلك أقوالاً أخر^(١).

وقال الآلوسي في تفسيره : « (وإنه) أي عيسى عليه السلام (لَعَلِمَ للساعة) أي أنه بنزوله شرط من أشراتها ، أو بحدوثه بغير أب أو بإحيائه الموتى دليل على صحّة البعث الذي هو معظم ما ينكره الكفرة من الأمور الواقعة في الساعة وأياً ما كان ، فعِلِمُ الساعة مجازٌ عما تُعَلِّمُ به ، والتعبير به للمبالغة ، وقرأ أُبَيُّ لَذِكْرٌ ، وهو مجازٌ كذلك ، وقرأ ابن عباس وأبو هريرة وأبو مالك الغفاري وزيد بن علي وقتادة ومجاهد والضحاك ومالك بن دينار والأعمش والكلبي قال ابن عطية وأبو نصره لَعَلِمَ بفتح العين واللام ، أي : علامة ، وقرأ عكرمة قال ابن خالويه وأبو نصره لِلْعَلَمِ معرّفاً بفتححتين ، والحصر إضافي ، وقيل باعتبار أنه أعظم العلامات ، وقد نطقت الأخبار بنزوله عليه السلام ؛ فقد أخرج البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة قال ، قال رسول الله ﷺ : « لينزلن ابن مريم حكماً عادلاً^(٢) » ، فليكسرن الصليب ، وليقتلن الخنزير ، وليضعن الجزية ، ولتُشْرِكْنَ القِلاص فلا يُسْعَى عليها ، ولتذهبن الشحنة والتباغض والتحاسد ، وليدعون إلى المال فلا يقبله أحد^(٣) وفيه رواية : « وأنه نازل فإذا رأيتموه فاعرفوه فإنه رجل مربوع إلى الحمرة والبياض ، ينزل بين ممصرتين^(٤) كأن رأسه يقطر وإن لم يصبه بلل ، فليقاتل الناس على الإسلام^(٥) » وفيه : « ويهلك المسيح الدجال » ، وفي أخرى قال :

(١) في رواية البخاري عدلاً .

(٢) الممصرتان حلتان مصفرتان غير مشبعتن اهـ ، قال في التعليق المحمود : الممصرة من الثياب التي فيها صفرة خفيفة اهـ .

(٣) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « ليس بيني وبينه نبي - يعني عيسى - وإنه نازل ، فإذا رأيتموه فاعرفوه رجل مربوع إلى الحمرة والبياض بين ممصرتين كأن رأسه يقطر وإن لم يصبه بلل ، فيقاتل الناس على الإسلام فيدق الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويهلك الله في زمانه الملل كلها إلا الإسلام ويهلك المسيح الدجال فيمكث في الأرض أربعين سنة ثم يتوفى فيصلى عليه المسلمون » .





قال رسول الله ﷺ : « كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم » ، وفي رواية : « فأممكم منكم » فقلت لابن أبي ذئب (القائل الوليد بن مسلم) : إن الأوزاعي حدثنا عن الزهري عن نافع عن أبي هريرة « وإمامكم منكم » ، قال ابن أبي ذئب : هل تدري ما أممكم منكم ؟ قلت : تخبرني ، قال : فأممكم بكتاب ربكم تبارك وتعالى ، وسنة نبيكم ﷺ اهـ . لفظ مسلم قال ابن أبي ذئب : تدري ما أممكم منكم ؟ قال : تخبرني ، قال : فأممكم بكتاب ربكم عز وجل ، وسنة نبيكم ﷺ . والمشهور نزوله عليه السلام بدمشق والناس في صلاة الصبح فيتأخرون الإمام وهو المهدي ، فيقدمه عيسى عليه السلام ويصلي خلفه ويقول إنما أقيمت لك ، وقيل بل يتقدم هو ويؤم الناس . والأكثر على اقتدائه بالمهدي في تلك الصلاة دفعا لتوهم نزوله ناسخا ، وأما في غيرها فيؤم هو الناس لأنه الأفضل ، والشيعية تأبى ذلك وفي بعض الروايات أنه عليه السلام ينزل على ثنية يقال لها أفيق بقاء وقاف بوزن أمير ، وهي هنا مكان بالقدس الشريف نفسه ، ويمكن في الأرض على ما جاء في رواية عن ابن عباس أربعين سنة ، وفي رواية سبع سنين ، قيل والأربعون إنما هي مدة مكثه قبل الرفع وبعده ، ثم يموت ، ويدفن في الحجرة الشريفة النبوية ، وتتمام الكلام في البحور الزاخرة للسفاريني ، وأما السنة فالحديث المذكور آنف عن أبي هريرة أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما ممن ذكرنا .

٢- وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « كيف أنتم إذا نزل عيسى ابن مريم فيكم وإمامكم منكم » أخرجه مسلم .

٣- وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق إلى أن قال فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف إذ أقيمت الصلاة ، فينزل عيسى ابن مريم . . . إلخ » . أخرجه مسلم .

٤- وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « إن روح الله عيسى ابن مريم نازل فيكم ، فإذا رأيتموه فاعرفوه . . . إلخ » أخرجه الحاكم وقال صحيح .



- ٥- وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « ليهبطن عيسى ابن مريم حكماً وإماماً مقسطاً ... إلخ » . أخرجه الحاكم .
- ٦- وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « لا تقوم الساعة حتى ينزل عيسى ابن مريم » . أخرجه بن أبي شبة .
- ٧- وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « ينزل عيسى ابن مريم قبل يوم القيامة » . أخرجه ابن سعد .
- ٨- وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « لا تزال عصابة من أمتي على الحق ظاهرين حتى ينزل عيسى ابن مريم » أخرجه ابن عساكر .
- ٩- وعن جابر قال سمعت النبي ﷺ يقول : « لا تزال طائفة من أمتي يقاثلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة ، قال فينزل عيسى ابن مريم فيقول أميرهم صلّ لنا ... إلخ » أخرجه مسلم .
- ١٠- وعن جابر عن النبي ﷺ : « يخرج الدجال في خيفة من الدين ، وإدبار من العلم إلى أن قال ثم ينزل عيسى ... إلخ » أخرجه ابن خزيمة .
- ١١- وعن حذيفة عن النبي ﷺ : « فلما قاموا يصلون نزل عيسى ابن مريم إمامهم ... إلخ » أخرجه ابن عساكر .
- ١٢- وعن حذيفة بن أسيد الغفاري قال اطلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر فقال : « ما تذكرون ؟ قالوا : نذكر الساعة ، قال : إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات ، فذكر الدخان ، والدجال ، والدابة ، وطلوع الشمس من مغربها ، ونزول عيسى ابن مريم ... إلخ » أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود وابن ماجه .
- ١٣- وعن واثلة بن الأسقع قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا تقوم الساعة حتى تكون عشر آيات خسف بالمشرق ، وخسف بالمغرب ، وخسف في جزيرة العرب ، والدجال ، والدخان ، ونزول عيسى ابن مريم ... إلخ » أخرجه الحاكم في المستدرک وقال صحيح الإسناد .





١٤- وعن النّوأس بن سمعان قال : ذكر رسول الله ﷺ الدجال ذات غداة إلى أن قال : « فينما هو كذلك إذ بعث الله المسيح ابن مريم فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق . . . إلخ » أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود وابن ماجه .

١٥- وعن أوس بن أوس عن النبي ﷺ : « ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق » أخرجه الطبراني .

١٦- وعن عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله ﷺ : « يخرج الدجال في أمتي فيمكث أربعين لأدري أربعين يوماً أو أربعين شهراً أو أربعين عاماً ، فبعث الله تعالى عيسى ابن مريم . . . إلخ » أخرجه مسلم .

١٧- وعن عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله ﷺ : « ينزل عيسى ابن مريم إلى الأرض فيتزوج ويولد له . . . إلخ » قال في المشكاة رواه ابن الجوزي في كتاب الوفا .

١٨- وعن مُجمّع بن جارية الأنصاري قال : سمعت رسول الله ﷺ : « يقتل ابن مريم الدجال بباب لُد » أخرجه الترمذي .

١٩- وعن أبي أمامة الباهلي قال : خطبنا رسول الله ﷺ فكان أكثر خطبته حديثاً حدثناه عن الدجال وحذرنا إلى أن قال : « فينما إمامهم قد تقدم يصلي بهم الصبح إذ نزل عيسى ابن مريم . . . إلخ » ، أخرجه ابن ماجه .

٢٠- وعن عثمان بن أبي العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول إلى قال « فيخرج الدجال فينزل عيسى ابن مريم . . . إلخ » أخرجه الحاكم وقال صحيح .

٢١- وعن عبد الله بن مغفل عن النبي ﷺ وذكر الدجال ثم قال : « ينزل عيسى ابن مريم مُصدّقاً بمحمد على ملته ، إماماً مهدياً وحكماً عدلاً فيقتل الدجال » أخرجه الطبراني .





٢٢- وعن سمرة عن النبي ﷺ وذكر الدجال ثم قال : « فيصبح فيهم عيسى ابن مريم . . . إلخ » أخرجه الطحاوي وابن جرير .

٢٣- وعن نافع بن كيسان عن أبيه سمعت النبي ﷺ يقول : « ينزل عيسى » أخرجه البخاري في تاريخه .

٢٤- وعن ابن عباس عن النبي ﷺ : « لا تقوم الساعة حتى ينزل عيسى ابن مريم على ذروة أنيق بيده حربة يقتل الدجال » أخرجه ابن عساكر .

٢٥- وعن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ : « ينزل عيسى ابن مريم ، فإذا رآه الدجال ذاب كما تذوب الشحمة ، فيقتل الدجال » أخرجه ابن أبي شيبة .

فهاك خمسة وعشرين حديثاً عثرنا عليها في بطون كتب السنة . وقال صاحب الإذاعة : والأحاديث في نزوله كثيرة ذكر الشوكاني منها تسعة وعشرين حديثاً ما بين صحيح وحسن وضعيف مُنْجَبَر . ثم قال منها ما هو مذكور في أحاديث الدجال ومنها ما هو مذكور في أحاديث المنتظر وينضم إلى ذلك الآثار الواردة عن الصحابة ، فلها حُكْم الرُّفْع ؛ إذ لا مجال للاجتهاد في ذلك . ثم ساقها ثم قال : وجميع ما سُنَّاه بالْعُ حُدُ التواتر كما لا يخفى على من له فضل اطلاع .

فتقرر أن الأحاديث الواردة في المهدي المنتظر متواترة والأحاديث الواردة في نزول عيسى ابن مريم متواترة اهـ .

قال العلامة المحقق أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر الحسني الإدريسي - الشهير بالكتاني - في كتابه « نظم المتناثر » ما نصه : وللقاضي العلامة محمد بن علي الشوكاني اليميني رسالة سَمَّاهَا « التوضيح في تواتر ما جاء في المنتظر والدجال والمسيح » ، وتكلم أولاً على المهدي ثم ماق ما قدمناه آنفاً عن الإذاعة في نزول عيسى ابن مريم عليه السلام .





ولنورد لك شيئاً من تفاسير التابعين ممن صرّحوا بنزول عيسى ابن مريم على طريق الاستثناس والتقوية لما مرّ من الأحاديث ، ولأن أقوال التابعين في مثل ذلك تسمى أثراً على الصحيح .

فمن قتادة في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ (آل عمران: ١٩٩) إلخ . قال : قبل موت عيسى إذا نزل آمنت الأديان كلها .

وعنه في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْسَّاعَةِ ﴾ (الزخرف: ٦١) قال : نزول عيسى ابن مريم عِلْمٌ للسَّاعة .

وعن مجاهد في قوله : ﴿ وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْسَّاعَةِ ﴾ قال : الساعة خروج عيسى ابن مريم قبل يوم القيامة .

وعن السُّدِّي في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْسَّاعَةِ ﴾ قال : خروج عيسى ابن مريم قبل يوم القيامة .

وعن الضحاك في قوله : ﴿ وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْسَّاعَةِ ﴾ قال : خروج عيسى ابن مريم ونزوله من السماء قبل يوم القيامة .

وعن ابن زيد في قوله : ﴿ وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْسَّاعَةِ ﴾ قال : نزول عيسى ابن مريم علم للسَّاعة حين ينزل .

وعنه في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ إلخ ، قال : إذا نزل عيسى ابن مريم فقتل الدجال ، لم يبقَ يهودي في الأرض إلا آمن .

وعن أبي مالك في قوله تعالى : ﴿ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾ (النساء: ١٥٩) ، قال : ذلك عند نزول عيسى ابن مريم .

وعن الحسن في قوله : ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ قال : قبل موت عيسى ، والله إنه الآن لحيٌّ عند الله ، ولكن إذا نزل آمنوا به أجمعون .

وعنه في قوله : ﴿ وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْسَّاعَةِ ﴾ نزول عيسى ابن مريم .



وعن ابن عباس في قوله : ﴿ وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ ﴾ نزول عيسى ابن مريم .
وهذا القدر كفاية . وبه عُلِمَ أن نزول عيسى ابن مريم ثابت كما أسلفنا ،
وبالسُّنَّة المتواترة كما مرَّ آنفاً ، خصوصاً وإن من جملتها الحديث التاسع :
« لا تزال طائفة من أمتي » فقد عدَّ العلامة الشيخ محمد بن جعفر الكتاني في
كتابه « نظم المتناثر » من الحديث المتواتر . وقال : نصُّ على تواتره بعينه شيخ
الإسلام ابن تيمية في كتابه « اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب
الجبهم » في أوائله أثناء كلام ونصه : بل قد تواتر عنه ﷺ أنه قال : « لا تزال
من أمتي طائفة ظاهرة على الحق حتى تقوم الساعة » اهـ . والله أعلم
وأما الإجماع فقال السفاريني في اللوامع : قد اجتمعت الأمة على نزوله ولم
يخالف فيه أحد من أهل الشريعة ، وإنما أنكر ذلك الفلاسفة والملاحدة ممن
لا يُعتدُّ بخلافه ، وقد انعقد إجماع الأمة على أنه ينزل ويحكم بهذه الشريعة
المحمدية . وليس ينزل بشريعة مستقلة عند نزوله من السماء ، وإن كانت النبوة
قائمة به ، وهو مُتَّصِف بها . اهـ . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) هنا نهاية الجزء الثالث والأخير : مجلة الهداية الإسلامية ، المجلد ٣ ، الجزء ١١ ، ١٢ ،
ربيع الثاني / جمادى الأولى ١٣٥٠ هـ . ص ٥٧٥ - ٥٨٢ .



القسم الثاني



العبادات





كتاب الطهارة

(٢٢)

التيمم خوفاً من الضرر

شخص يديه ورجليه حرارة مزمنة تمكث ستة شهور في السنة في أيام الصيف ، وإن الماء يضرها ثلثي ضرر ، فإذا وصل إليها الماء حصل فيها كشف وخشونة وتصلب في الجلد ، وإذا لم يصل إليها الماء طري الجلد وذبل .

فهل يسوغ لهذا الشخص التيمم ؛ أو لا بدّ من الماء ؟

«الجواب»^(١) : في «الفتاوى الهندية» : «ولو كان يجد الماء إلا أنه مريض يخاف إن استعمل الماء اشتدّ مرضه أو أبطأ برؤه يتيمّم ، لا فرق بين أن يشتدّ بالتحرك كالمشتكي من العرق المدنيّ أو المبطنون أو بالاستعمال كالجدرى ونحوه» .

ويعرف ذلك الخوف إما بغلبة الظن عن أمانة أو تجربة أو إخبار صيب حاذق مسلم غير ظاهر الفسق .

وإن كان به جدريّ أو جراحات يعتبر الأكثر - محدثاً كان أو جنباً - ففي الجنابة يعتبر أكثر البدن ، وفي الحدث يعتبر أكثر أعضاء الوضوء ، فإن كان الأكثر صحيحاً والأقل جريحاً يغسل الصحيح ويمسح على الجريح إن أمكنه ، وإن لم يمكنه المسح يمسح على الجبائر أو فوق الخرقاة ولا يجمع بين الغسل

(١) المبدأ : يجوز التيمم عند خوف الضرر من استعمال الماء .





والتيمُّم ، وإن كان نصف البدن صحيحاً والنصف جريحاً اختلف المشايخ فيه ، والأصح أنه يتيمَّم ولا يستعمل الماء .

وفي « الفتاوى المهدية » : إن مثل الجراحة كل داء يضره الغسل - كما تفيد عباراتهم - إذ المدار على الضرر . انتهى .

وعلى هذا . . ففي حادثة السؤال : إن كان السائل يخاف الضرر من غسل يديه ورجليه كما ذكر في السؤال ؛ جاز له التيمُّم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٥١ .





(٢٣)

جواز التيمم بالثلج عند السادة المالكية

ما مستند السادة المالكية في تجويز التيمم بالثلج غير المذاب ، وليس هو من جنس الأرض ؟

في حاشية أبي عبد الله سيدي محمد كنون على عبد الباقي ما نصه : « (وثلج) أطلق الزرقاني فيه تبعاً للحطاب وهو قول سحنون وصوبه ابن يونس وعزاه للحمي المدونة ، لكن لم يذكره ابن رشد في «المقدمات» أصلاً ، وعزا للمدونة أنه لا يتيمم عليه مع وجود نحو التراب ، وإلا أعاد أبدأ ، وعليه اختصرها المختصرون . انظر الأصل . قلت : قال للحمي : وجامد الماء والجلد مثل الثلج » . ١ هـ . انظر الحطاب . وهذا كله حيث لم يمكن تذويبه كما هو ظاهر ، فإن قيل : كيف صح التيمم على ما ذكر مع أنه ليس من أجزاء الأرض ؟ فالجواب : إنه لما جمد عليها الحق بأجزائها ، وبه يظهر صحة عطفه على تراب ، فتأمل ، والله أعلم » . ١ هـ .

وأقول : قال في «مدونة سحنون» : « قلت لابن القاسم : فإن تيمم إذا كان الثلج ، وقد كره له أن يتيمم على لبد وما أشبه ذلك من النبات . قال : بلغني عن مالك أنه وسع له في أن يتيمم على الثلج . وقال علي بن زياد : عن مالك أنه يتيمم على الثلج . انتهى . وقال ابن شاش المالكي : وفي جواز التيمم على الثلج ومنعه روايتان لابن القاسم وأشهب . انتهى .

ونقل النووي في «شرح مسلم» عن سفيان الثوري والأوزاعي ذلك قولاً واحداً ، وكأن مستند من قال بذلك حمل الصعيد في آية التيمم على وجه الأرض ، وإنه لا بعد في عد الثلج الغير المذاب من وجه الأرض . قال في «المدونة» : قال يحيى : ما حال بينك وبين الأرض فهو منها . ١ هـ .





يعني : وكان ممّا يصحُّ لغةً أن يعدَّ من وجه الأرض والصعيد ؛ وكون الصعيد بمعنى وجه الأرض تراباً كان أو غيره ممّا ذهب إليه كثير من أهل اللغة ، بل قال الزَّجَّاج : لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة فيه . وشجّعهم على اعتبار هذا القول دون القول بأنَّه التُّراب ؛ كما روي عن ابن عبَّاس أنَّ التَّيْمُّ شرع لدفع الحرج ، كما يفيد سياق الآية ، وما اعتبروه أدفع للحرج ، لا يقال : ذكر « من » في سورة المائدة - وهي للتَّبْعِيض - ينافي جواز التَّيْمُّ بالثلج وأمثاله ممّا ليس له غبار . لأنَّنا نقول - بعد تسليم المنافاة - لا نسلم أنَّ « من » للتَّبْعِيض لجواز أن تكون لابتداء الغاية . وقول صاحب « الكشاف » : « أنَّه قول ضعيف ، ولا يفهم أحد من العرب من قول القائل : « مسحت برأسي من الدُّهن ، ومن الماء ، ومن التُّراب » إلّا معنى التَّبْعِيض » مردود بأنَّ عدم الفهم إنَّما نشأ من اقتران « من » بالدُّهن ونحوه ، ممّا سهَّل كون « من » للتَّبْعِيض ، ولو اقترنت بما ليس كذلك لانعكس الحكم فيقال : لا يفهم أحد من العرب من قول القائل : « مسحت يديَّ من الحجر » مثلاً ، معنى التَّبْعِيض أصلاً ، وإنَّما يفهم معنى الابتداء ، ومدخولها هنا هو الصعيد ، وهو يشتمل على ما يتبعُ بسهولة وعلى غيره ، ومعناها الحقيقيُّ المجمع عليه - وهو الابتداء - صالح لهما ، ومعنى التَّبْعِيض - مع أنَّه أنكره جماعة من أفاضل أهل العربية كالمبرِّد ، والأخفش الصغير ، وابن السَّراج ، والسَّهيلي وغيرهم - لا يشمل جميع أجزاء الصعيد ، بل يخرج غالبها ويضيق دائرة الامتنان بالتوسعة ونفي الحرج .

وكلُّ من قال من الأئمة بجواز التَّيْمُّ على الحجر الأملس ونحوه يلزمه حمل « من » على ابتداء الغاية ، ولا يبعد أنَّ الثلج المتحرِّج الذي بتحجره خالف الماء في طبيعته حتى قيل : إنه بذلك صار بارداً يابساً كالتراب ، ومعلوم أنَّ الماء بارد رطب يكون كالحجر ، ويلحق به في حكمه وجواز التَّيْمُّ عليه^(١).

* * *

(١) رسالة الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ٤٣-٤٥ .





(٢٤)

حكم الإسبيرتو (الكحول) من حيث الطهارة

قد اختلف علماء المنصورة في نجاسة الإسبيرتو من عدمه ،
فبعضهم يحكم بنجاسته ، والبعض الآخر يحكم بطهارته .
وقد اشتدَّ بينهم الخلاف في ذلك ، ولا ندري أيهما أصوب
في الحكم . .

فلجأنا إلى فضيلتكم راجين التفضل بفتوى فضيلتكم في
هذه المسألة شرحاً على هذا ؛ للوقف على الحقيقة في هذا
الموضوع .

« الجواب » : نفيده أولاً : إن الكؤل - الإسبيرتو - ليس بخمر حتى يكون
نجساً نجاسة العين ، ولا هو شيئاً من الأشربة المسكرة ، غير الخمر التي
اختلفوا في نجاستها وطهارتها ، بل هو سمٌّ زعافٌ مثل سائر السموم ، ولم يقل
أحد من العلماء بنجاسة السمِّ ؛ وإنما حرم تناول السم ، لأنه مهلك . هذا إذا
جهلنا مصدر الإسبيرتو ومن أي شيء استحضروه .

ونفيد ثانياً : إن العنصر الفعَّال الموجب للإسكار في جميع المسكرات
على اختلاف أنواعها هو الكؤل ، وأن التخمر لا يمكن حصوله إلا إذا كان في
العين المتخمرة خميرة تحدث التخمر مع مادة سكرية ، وأن الخالي من المادة
السكرية لا يمكن تخمره مهما طال زمن مكثه كالحنظل . أما ما كان فيه مادة
سكرية فيتخمر وإن تخمر فهو عبارة عن استحالة المادة السكرية إلى ما يسمى
بالكؤل وإلى حمض كربونيك ، فيصير مسكراً بسبب هذا الكؤل ، لأنه هو
المحدث للإسكار . وقد أثبتوا أن الطبخ بالنار يعدم الكؤل ، فإذا علمت أن





سبب الإسكار هو العنصر المسمى كؤلاً - اسبيرتو - فنقول : إنهم إذا استخرجوه من الأشربة المسكرة ، أو من بعض الحبوب أو الأخشاب فهو بانفراده لا يسكر ، لكنه يؤدي فإذا شربه صرفاً إما أن يقع في سبات ، وإما أن يذهب عقله ، فإذا أريد تحويله للإسكار مزجوه بثلاثة أمثاله ماء ثم استقطروه وهو العرق المعروف الشائع بيعه في أكثر الحانات .

ونفيد ثالثاً : إنهم كانوا يستخرجون الاسبيرتو من الخمر ، ومن كل الأشربة المسكرة ، ولما كثر استعماله في الطب والصنائع واتسعت تجارته صاروا يستحضرونه من الفواكه والخضراوات والبقول والحبوب ؛ بل ويستحضرونه أيضاً من الأخشاب .

وعلى ذلك نقول : ما كان مستحضراً من الخمر أو من الأشربة المسكرة غير الخمر يعطى حكمها نجاسة وطهارة .

وما كان مستحضراً من الثمار والحبوب والأخشاب فهو طاهر ، وهذا الصنف هو الرائج والغالب استعماله في المتجر على ما بلغنا ممن بحثوا عنه .

بقي ما لو أضافوا الاسبيرتو على الأدوية ، وعلى الروائح العطرية كالكلونيا ، لإصلاحها فهل يعفى عنه ؟ فنقول : أما الاسبيرتو المأخوذ من الأشياء الطاهرة كالحبوب والأخشاب ، فالأدوية والروائح العطرية المخلوطة به طاهرة . وأما الإسبيرتو المستخرج من الأشياء المتخمرة - وهي الخمور - فإن تلاشى فيها أو تحول من طبعه ، فالظاهر أنه لا بأس به ، يدل على ذلك ما نقله في « التتارخانية » عن « المحيط » قال ما نصه : « أبو يوسف عن أبي حنيفة رجل اتخذ مربى من سمك وملح وخمر ؟ قال : إذا صار مربى لا بأس به بالأثر الذي جاء عن أبي الدرداء . وأبو يوسف يقول ، رحمه الله : كذلك إلا في خصلة واحدة : إن السمك إذا كان هو الغالب والخمر قليل ، فأراد أن يتناول منه شيئاً فلا بأس بذلك ، وهو كالخبز إذا عجن بالخمر ، وإذا كان الخمر غالباً ، ولكن تحول الخمر عن طبعها إلى المربى فلا بأس بذلك » . وفيه أيضاً



عن أبي يوسف : « لو أن رجلاً اتخذ من الخمر طيباً وألقى فيه أفاوية لا يحل له أن يتطيب به أو أن يمتشط به ولا يحل له بيعها ، وكذا ما خالط الخمر من الإدام ، فإن الخمر يحرمه ما خلا خصلة واحدة هي أن تكون الخمر غالبية فتحول عن طبعها إلى الخل أو المربي . ا هـ » .

ومن هذا الذي ذكرناه يعلم أن الإسيبرتو في الغالب إنما يؤخذ من غير الأشربة المحرمة عند الحنفية ، أو من الأشربة مما هو طاهر كالأخشاب - كما مر تفصيله - وأن ما وضع في مثل الكلونيا ونحوها صار مستهلكاً فيها ، وتحول إلى شيء آخر ؛ وحينئذ لا يشك أحد في طهارتها ، فالروائح العطرية التي يوضع فيها الإسيبرتو ، وهي نظير ما يستهلك من النجاسات في المصبنة التي يتخذ فيها الصابون ، كما أنه ليس كل متخمر عند الحنفية نجساً ؛ بل الذي ينجس بالتخمر عندهم - وعند من وافقهم من الأئمة - هو ما أخذ من عصير العنب أو الزبيب أو البلح تمرأً أو بسرأً إذا لم يطبخ بالقدر المزيل لنجاسته ، وأما الأشربة المسكرة المأخوذة من غير عصير العنب أو الزبيب أو البلح تمرأً أو بسرأً فهي - وإن كانت محرمة ؛ لإسكارها - لكنها طاهرة عندهم وعند من وافقهم ، فالكؤل المأخوذ منها طاهر ، وهذا الحكم بالطهارة وإن كان مذهب الحنفية وموافقهم من الأئمة ؛ لكن العامي الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد فلا مذهب له ، بل له أن يقلد أي مذهب شاء ويعمل به من مذاهب المجتهدين .

وبناء على ذلك فمن يقول بنجاسة الإسيبرتو المأخوذ من الأشياء المختلف فيها فهو وإن كان قائلأً بنجاسته مذهباً ، لكنه يقول بطهارته تقليدأً لمذهب المجتهدين الذين يقولون بذلك تقليدأً ؛ لأن التقليد جائز إجماعاً ، فمتى وافق عمل العامي مذهباً من مذاهب المجتهدين ممن يقول بالحل أو بالطهارة كفاه ذلك ولا إثم عليه اتفاقاً ، ولا يجوز النهي إلا إذا أجمعوا على الحرمة ، وفي غير موضع الإجماع لا أمر ولا نهى . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) مجلة الإرشاد ، السنة ١ ، العدد ١ . ص ٤٣-٤٦ .





كتاب الصلاة

(٢٥)

ضرب الناقوس للإعلام بالأذان

ما قولكم - دام فضلکم - في حکم ضرب الناقوس في مساجد المسلمين إعلاماً بدخول الوقت ، ثم يتلو ذلك الأذان الشرعي ، وهذه العادة موجودة ببلادنا جاوه ، وسومطرا ، وبورنيو ، وجزيرة ملقا .

والناقوس المعلق بمساجدنا عبارة عن خشبتين : إحداهما طويلة منشورة ، والأخرى معدة للضرب .

وقد تنازع أهل البلاد من طلبة العلم في جواز ضربه وعدم الجواز .

« الجواب » : جاء في « عمدة القاري » على البخاري في باب الأذان (ص ٦١٨ من الجزء الثاني) ما نصه : « عن أنس رضي الله عنه قال : ذكروا النار والناقوس فذكروا اليهود والنصارى فأمر بلال رضي الله عنه أن يشفع الأذان والإقامة »^(١) . قال العيني : مطابقته للترجمة من حيث إن بدء الأذان كان بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالاً ؛ لأنهم كانوا يصلون قبل ذلك في أوقات الصلوات بالمناداة في الطرق : الصلاة ، الصلاة . والدليل عليه حديث أنس أيضاً رواه أبو الشيخ ابن حبان في كتب

(١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب « الأذان » باب « بدء الأذان » حديث (٦٠٣) ، ومسلم في كتاب « الصلاة » باب « الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة » حديث (٣٧٨) بلفظ : « أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة » .





«الأذان» تأليفه من حديث عطاء بن أبي ميمونة عن خالد عن أبي قلابة عن أنس رضي الله عنه : كانت الصلاة إذا حضرت على عهد رسول الله ﷺ سعى رجل في الطريق فينادي : الصلاة ، الصلاة . فاشتد ذلك على الناس فقالوا : لو اتخذنا ناقوساً ؟ فقال رسول الله ﷺ : « ذلك للنصارى » . فقالوا : لو اتخذنا بوقاً ؟ فقال : « ذلك لليهود » . فقالوا : لو رفعنا ناراً ؟ فقال رسول الله ﷺ : « ذلك للمجوس » . فأمر بلال الحديث ^(١) . ١ هـ .

ومما جاء في «شرح العيني» للحديث الأول قوله : « ولناقوس : هو الذي يضربه النصارى لأوقات الصلاة » . وقال ابن سيده : « النقس : ضرب من النواقيس ، وهو الخشبة الطويلة ، والويلة القصيرة . ١ هـ »
وفي «شرح الفتح» لابن حجر على البخاري (ص ٦٨ من باب الأذان) ما نصه : « والناقوس : خشبة تضرب بخشبة أصغر منها فيخرج منها صوت وهو شعار النصارى . ١ هـ » .

وفي الجزء الثامن من «لسان العرب» (ص ١٢٦ في باب نقس) ما نصه :
« والناقوس : مضرب النصارى الذي يضربونه لأوقات الصلاة . قال جرير :
لما تذكرت بالدبرين أرقسي صوت الدجاج وضرب بالنواقيس

ثم قال في «اللسان» : « وفي حديث بدء الأذان حتى نقسوا أو كادوا ينقسون حتى رأى عبد الله بن يزيد الأذان . والنقس : ضرب من النواقيس وهي الخشبة الطويلة ، والويلة والويل : الخشبة القصيرة . ١ هـ » .

وفي ص ٢٥٦ من الجزء الأول من «حاشية ابن عابدين على الدر» ما نصه :
«الأذان لغة : الإعلام . وشرعاً : إعلام مخصوص على وجه مخصوص بألفاظ مخصوصة» .

(١) أخرجه بهذا الإسناد : ابن خزيمة في «صحيحه» (١٩١/١) حديث (٣٦٩) ،
والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣٩٠/١) حديث (١٧٠٣) ، وفي «السنن الصغرى»
(٢٠٢/١) حديث (٢٨١) ، والطبراني في «الأوسط» (١٢١/٦) حديث (٥٩٨٤) .



وقال العيني في «عمدة القاري على البخاري» (ص ٦١٧ من الجزء الثاني) مبيناً حكمة التشريع في الأذان بالقول ما نصه : «ويحصل من الأذان الإعلام بدخول الوقت والدعاء إلى الجماعة وإظهار شعائر الإسلام . والحكمة في اختيار القول : سهولة القول وتيسره لكل أحد في كل زمان ومكان . اهـ» .

وأقول : ما ذكره كل من الإمام العيني والإمام ابن حجر وصاحب «لسان العرب» ينطبق كل الانطباق على الناقوس الموجود بمساجد جاوه ، وسومطره ، وبورنيو ، وجزيرة ملقا ، على حسب الوصف الذي ذكر بالسؤال ، وهو الذي جاء النص في الحديث بمنعه معللاً بأنه من شعار النصارى كما منع الإعلام بالنار ؛ لكونها من شعار المجوس ، وكما منع أيضاً الإعلام بالبوق ؛ لكونه من شعار اليهود ، واختير أن يكون الإعلام بالأذان المعروف الآن وبخصوص ألفاظه المعهودة ، كما تقدم نقله عن الإمام العيني ؛ لتكون من شعائر الإسلام ؛ ولكونها قولاً وهو ميسور لكل إنسان في كل زمان ومكان .

وأما الناقوس الموجود الآن بالكنائس فهو نوع من النواقيس ، وهو شعار النصارى أيضاً ، فيدخل في منع الإعلام به للعلة المذكورة ؛ ولأن الناقوس ، كما قدمناه عن العيني و«لسان العرب» هو الذي يضربه النصارى لأوقات الصلاة - كما في العيني - أو مضراب النصارى الذي يضربونه لأوقات الصلاة - كما في اللسان - وكلا التعريفين عام يشمل كل ما يضربه النصارى لأوقات صلاتهم .

وأما قول من أجاز استعمال الناقوس معللاً بأن مدى صوته أبلغ في الإسماع فهو تعليل في مقابلة النص فلا يقام له وزن ، على أن النار أبلغ منه في الإعلام ؛ لأن الضوء أسرع من الصوت ، ومع ذلك فهي ممنوعة شرعاً ؛ لكونها من شعار المجوس . فمنع النواقيس يجب أن يكون من باب أولى ، وكذلك كل أنواع الأجراس فهي غير مشروعة .





فالحق المنع عملاً بما جاء في الأحاديث ، وما عدا ذلك فهو بدعة مذمومة منهياً عنها داخلة في قوله عليه السلام : « من أحدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد »^(١). وداخلة أيضاً في قوله ﷺ : « أما بعد : فإن خير الحديث كتاب الله تعالى ، وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة » . رواه مسلم والبيهقي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه^(٢).

فالواجب إذن على جميع المسلمين أن يزيلوا تلك النواقيس الموجودة بجأوة وسومطره وغيرهما من المساجد ويقتصروا على الأذان المشروع ، فالخير في اتباع من سلف ، والشر كل الشر في اتباع من خلف وابتدع^(٣).



(١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب « الصلح » باب « إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود » حديث (٢٦٩٧) ، ومسلم في كتاب « الأفضية » باب « نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور » حديث (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها .

(٢) مسلم في كتاب « الجمعة » باب « تخفيف الصلاة والخطبة » حديث (٨٦٧) ، والبيهقي في « السنن الكبرى » (٢١٤/٣) حديث (٥٥٩١) .

(٣) مجلة الإرشاد ، السنة ٢ ، العدد ٢ . ص ٣٠ ، ٣١ .





(٢٦)

الأذان الأول يوم الجمعة قبل دخول الوقت ، والأذان قبل دخول وقت الفجر

ما حكم النداء المسمّى بالأولى والثانية يوم الجمعة ؟
[ذكر] أن بعض العلماء أفتى بأن هذه الأشياء بدعة محدثة ،
فتبعه بعض الناس ونهى عن فعلها ، وبعض آخر أمر
الناس بفعلها .

« الجواب » : حكم النداء المسمّى بالأولى والثانية يوم الجمعة قبل دخول
وقتها [أنه] من قبيل التنبية على قرب دخول الوقت ، وكثيراً ما يتوقف التذكير
المطلوب والاستعداد للجمعة عليه ؛ وقد أحدث لكثرة شواغل الناس وغفلتهم
عن صلاة الجمعة واشتدت حاجة الناس إلى ذلك ؛ لأنها لا تكرر في مسجد
واحد آنفاً ، والجماعة شرط صحتها ، بل قال بعض الأئمة بعدم جواز فعلها
في مسجدين في بلد واحد ، فإن فعلت فيهما كانت الجمعة الصحيحة لمن
سبق ؛ ولأنها إذا فاتت مع الجماعة أو بخروج وقتها لا تقضي إجماعاً
لا بالانفراد ولا بجماعة بل يصلي الظهر .

فكانت حاجة الناس إلى التذكير بقرب دخول وقتها أشد من حاجتهم إلى
ذلك في وقت الفجر ؛ لأن صلاة الفجر تكون بالجماعة وبالانفراد في مسجد
واحد وفي مساجد في بلد واحد ، وتقضي لو خرج وقتها بالجماعة والانفراد ،
ومع ذلك فلكون وقتها وقت غفلة - وقد حضّ الشارع على صلاتها بجماعة ،





فقال : « لو يعلم الناس ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبواً »^(١) - شرع النداء قبل دخول وقتها اتِّفاقاً .

وإنما اختلف العلماء في أن ذلك النداء كان للصلاة وبألفاظ الأذان ، أو هو بألفاظ الأذان ولكن لم يكن للصلاة بل كان لإيقاظ السائم ورجع القائم والغائب ، أو أنه لم يكن للصلاة بل كان لما ذكر ولم يكن بألفاظ الأذان المعروف بل تذكيراً بألفاظ أخرى كالمترار اليوم ، مع اتفاق الجميع على وروده وفعله في زمنه ﷺ ، فذهب مالك والشافعي وأحمد وأبو يوسف ومن وافقهم إلى الأول ؛ محتجين بما في صحيح البخاري وغيره من حديث ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما أنه ﷺ قال : « إن بلالاً يؤذن أو ينادي بليل ، فكلوا واشربوا » . وجاء في حديث ابن عمر : « حتى ينادي ابن أم مكتوم »^(٢) . وفي حديث عائشة : « حتى يؤذن ابن أم مكتوم »^(٣) .

وقال أبو حنيفة ومحمد وزفر والثوري : لا يجوز أن يؤذن للفجر إلا بعد دخول وقته كما لا يجوز لسائر الصلوات إلا بعد دخول وقتها ؛ لأن الأذان إنما شرع للإعلام بدخول الوقت ، ففعله قبل دخوله تلبيس على الناس وتجهيل وليس بإعلام فلا يجوز ، وأذان بلال الذي كان بليل قبل دخول الوقت لم يكن لأجل الصلاة ، وإنما كان ليتنبه السائم ، ويتسحر الصائم ، ويرجع الغائب والقائم .

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب «الأذان» باب «الاستهام في الأذان» حديث (٦١٥) ، ومسلم في كتاب «الصلاة» باب «تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول» حديث (٤٣٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الأذان» باب «الأذان بعد الفجر» حديث (٦٢٠) ، وفي كتاب «أخبار الأحاد» باب «ما جاء في إجازة خبر الواحد» حديث (٧٢٤٨) .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الأذان» باب «الأذان قبل الفجر» حديث (٦٢٣) ، وفي كتاب «الصوم» باب «قول النبي ﷺ : لا يمنعنكم من سحوركم أذان بلال» حديث (١٩١٩) .





وقد نصَّ على أنَّ العلةَ هي ما ذكر فيما رواه البخاريُّ في صحيحه عن ابن مسعود أنَّ رسول الله ﷺ قال : « لا يمنعنَّ أحدكم أذان بلال من سحوره ، فإنه ينادي أو يؤذِّن ليرجع غائبكم ، وليتنبَّه نائمكم »^(١) ، وفي رواية - وهي المشهورة : « ليرجع قائمكم » ، ومعنى رجع القائم : رجعه عن قيامه ليلاً بأن يستعجل بقيَّة ورده وتهجُّده ، ويأتي بوتره قبل طلوع الفجر ، ومتى كانت العلة منصوصةً وجب أن تكون هي العلة .

قال عياض : إن التعليل بما ذكر بعيد ؛ لأنَّ هذا الحكم لا يختصُّ بشهر رمضان ، لأنَّ العمل منقول فيه وفي سائر الحول بالمدينة ، ولذلك رجع أبو يوسف حين تحقُّقه ، ولأنَّه لو كان لتلك العلة لم يختصَّ بصورة الأذان وألفاظه المخصوصة ، فلم يكن القصد من ذكر تلك العلة تعليل الحكم بها ، وإنَّما قصد الإخبار عن عادة بلال في أذانه ، فقد خرجت العلة المذكورة مخرج العادة فلا تصلح أن تكون علة الحكم .

قال الحنفية ومن وافقهم : إننا قائلون أيضاً بأنَّ هذا الأذان لا يختصُّ بشهر رمضان ، كما أنَّ الصوم والسُّحور وقيام الليل لا تختصُّ بشهر رمضان ، فالحاجة لإيقاظ النَّائم وسحور الصائم ورجع الغائب أو القائم كما هي متحقِّقة في رمضان متحقِّقة في سائر الحول ، بل الحاجة إلى ما ذكر في غير رمضان أشدُّ منها في رمضان ؛ لأنَّ من يحيي ليالي رمضان من المؤمنين أكثر ممَّن يحيي ليالي غيره ، ولو كان أذان بلال قبل دخول الوقت لأجل الصلاة لاكتفى به في سنَّة الأذان .

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « الأذان » باب « الأذان قبل الفجر » حديث (٦٢١) ، ومسلم في كتاب « الصيام » باب « بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر » حديث (١٠٩٣) ، لكن رواية البخاري : « ليرجع قائمكم ، ولينبَّه نائمكم » .





والكل متفقون على عدم الاكتفاء به ، وعلى أنه لا بد من أذان آخر للصلاة عند دخول الوقت ، ولم يشرع لغير صلاة الفجر أذانان ، أحدهما قبل دخول الوقت ، والثاني عند دخوله ، فكانت صلاة الفجر كذلك .

فتبين أن تلك العلة لم تكن خارجةً منخرج العادة ، وإنها العلة في أذان بلال ، ويؤيد ذلك ما رواه الطحاوي من حديث حماد بن سلمة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر : إن بلالاً أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي ﷺ أن يرجع فينادي : « **ألا أن العبد قد نام** »^(١) ، فرجع فنادى : ألا أن العبد قد نام ، ولا يرتفع التناهي بين حديثي ابن عمر وعائشة السابقين وبين حديث حماد هذا إلا بحمل حديثي ابن عمر وعائشة على أن أذان بلال لم يكن للفجر بل كان لليلة المذكورة في حديث ابن مسعود المتقدم ، وحمل حديث حماد على أن أذان بلال في هذه المرة كان قبل الوقت للفجر ، فلذلك أمره أن ينادي : « **ألا أن العبد قد نام** » ؛ مخافة أن يقع الناس في التلبس والتجهيل .

وأما قول الترمذي : إن حديث حماد غير محفوظ . فقال فيه العيني : إنه غير صحيح ، وإنه تأيد بما رواه سعيد بن [أبي] عروبة عن قتادة عن أنس : إن بلالاً قد أذن قبل الفجر فأمره النبي ﷺ أن ينادي : « **ألا أن العبد قد نام** » رواه الدارقطني^(٢) ، ثم قال : تفرّد به أبو يوسف عن سعيد ، وغيره أرسله ، والمرسل أصح ، وقول الدارقطني هذا لا يضر بصحة الحديث ، فإن أبا يوسف ثقة ، وثقه أهل الشأن في ذلك ، والرفع من الثقة زيادة مقبولة ؛ ولذلك قال الدارقطني : والمرسل أصح ، فأفاد أن المرفوع صحيح أيضاً ، والمرسل أصح ، لأنه لم يتفرّد به واحد عن سعيد كما تفرّد أبو يوسف ، على أن المرسل حجة أيضاً

(١) أخرجه أبو داود في كتاب « الصلاة » باب « في الأذان قبل دخول الوقت » حديث (٥٣٢) ، والطحاوي في « شرح معاني الآثار » (١/١٣٩) ، وقال أبو داود : « وهذا الحديث لم يروه عن أيوب إلا حماد بن سلمة » .

(٢) أخرجه الدارقطني في « سننه » (١/٢٤٥) حديث (٥٣) ، لكن بدون لفظ : « قد » .





عند الحنفية ، وتأيد حديث حماد أيضا بحديث حفصة بنت عمر - رضي الله عنها : إن رسول الله ﷺ كان إذا أذن المؤذن للفجر قام فصلّى ركعتي الفجر ، ثم خرج إلى المسجد وحرّم الطّعام ، وكان لا يؤذّن حتى يصبح . رواه الطّحاويّ والبيهقيّ . فهذه حفصة تخبر بأنهم كانوا لا يؤذّنون للصّلاة إلّا بعد طلوع الفجر ، فتبيّن أنّ أذان الصلاة كان بعد دخول الوقت ، وأنّ ما كان قبل دخونه لم يكن لها .

فإن قلت : قال البيهقيّ : إن هذا الحديث - إن صحّ - محمول على الأذان الثّاني . وقال الأثرم : رواه النّاس عن نافع عن ابن عمر عن حفصة ، ولم يذكروا فيه ما ذكره عبد الكريم ، يعني من الزّيادة التي تدلّ على أنّهم ما كانوا يؤذّنون للصّلاة إلّا بعد دخول الوقت . قلت : قال العينيّ : الحديث في ذاته صحيح وما قاله البيهقيّ تأويل لا داعي له إلّا ردّ الحديث للمذهب ، وما قاله الأثرم لا يقدح في صحّة الحديث ، فإنّ عبد الكريم الجزري ثقة ، أخرج له الجماعة وغيرهم ، فمن كان بهذه المتانة لا ينكر عليه ما لم يذكره غيره . اهـ .

وأما ما قيل من أنّ أذان بلال قبل الوقت لو كان للعلّة المذكورة في حديث ابن مسعود لم يختصّ بصورة الأذان وألفاظه المخصوصة ، فقد أجاب عنه الحنفية ومن وافقهم ، ففريق منهم ذهب في جوابه إلى أنّ أذان بلال لم يكن بصورة الأذان وبألفاظه المخصوصة ، وقالوا : إن ذلك النّداء كان تذكيراً أو تسحيراً بألفاظ أخرى كما هو الواقع من النّاس اليوم ، واستدلّوا على ذلك بأنّه جاء في بعض ألفاظ الحديث : « أنّ بلالاً كان ينادي بليل » . واعترض عليه ابن الأثير في « شرح المسند » بأنّ جميع الطّرق قد تضافرت على التعبير بلفظ الأذان ، فحملة على معناه الشرعيّ مقدّم على حملة على معناه اللّغويّ ، فما يفعله النّاس اليوم محدث قطعاً ، واعترضه الكرمانيّ أيضاً بأنّ للشّافعية أن يقولوا : إن رواية : « أنّه كان ينادي » معارضة برواية : « أنّه كان يؤذّن » ،





والترجيح معنا ؛ لأنَّ كلَّ أذان شرعاً نداء ولا عكس ، فالعمل برواية : « يُوذَّن » عمل بالروایتين ، وجمع بين الدليلين والعكس ليس كذلك .

وقد أجاب العيني عن الاعتراضين : بأنَّ لفظ الأذان يتناول معناه اللُّغويَّ والشرعيَّ ، أي : يحتملهما ، وقد قام الدليل من قبل الشارع على أنَّ المراد من أذان بلال معناه اللُّغويُّ لا الشرعيُّ ، وهو أذان ابن أمِّ مكتوم عند دخول الوقت ؛ إذ لو لم يكن كذلك وكان كلُّ منهما بألفاظ الأذان المخصوصة وبصورته لم يكن بينهما فرق ، ولكن رأينا الشارع نفسه فرَّق بينهما ، وقال : إنَّ أذان بلال لإيقاظ النَّائم ورجع الغائب أو القائم ، وقال لهم : « لا يمنعن أحدكم أذان بلال... » ، وجعل أذان ابن أمِّ مكتوم هو الأصل وأنه للصلاة ، ولم يكتف بأذان بلال ، وأيضاً حديث حماد المتقدم يفيد الفرق ، وأنَّ بلالاً حينما أذن بألفاظ الأذان الشرعيِّ وبصورته قبل الوقت ، وخاف النبي ﷺ التلبيس والتجهيل على النَّاس ، أمر ﷺ بلالاً أن يرجع وينادي : « ألا إنَّ العبد قد نام » ، وحينما كان يُوذَّن أو ينادي قبل الوقت بغير ألفاظ الأذان الشرعيِّ وبغير صورته لم يأمره بما ذكر ، فدلَّ ذلك على الفرق ، وإنَّ ما كان يصدر من بلال قبل الوقت وأقره ﷺ لم يكن بألفاظ الأذان الشرعيِّ ولا بصورته إلَّا في المرة التي أمره فيها ﷺ أن يرجع وينادي : « ألا إنَّ العبد قد نام » . وإلَّا لما اقتصر على أمره بما ذكر في هذه المرة ، وما قاله ابن الأثير : من أنَّ الطُّرق تضافرت على التعبير بلفظ : « كان يُوذَّن » لا ينافي ولا يصادم ما قلنا ؛ لما علمت من قيام الدليل على أنَّ المراد من الأذان معناه اللُّغويُّ ، ومحلُّ قولهم : إنَّ حمل اللفظ في كلام الشارع على معناه الشرعيِّ مقدَّم على حمله على معناه اللُّغويِّ عند عدم قيام الدليل على حمله على المعنى اللُّغويِّ .

وأما ما قاله الكرمانی : من أنَّ رواية : « أنه كان ينادي » معارضة برواية : « أنه كان يُوذَّن » ... إلى آخره ، فغير مُسلَّم ؛ لأنَّ كلاً من : لفظ النداء ، ولفظ





الأذان يرجعان في الحقيقة إلى معنى واحد وهو الإعلام ، ويحتمل كل منهما أن يكون المراد معناه اللغوي والشرعي ، ويقدم الحمل في كلام الشارع على المعنى الشرعي ، إلا عند قيام الدليل على حمله على المعنى اللغوي ، وقد علمت قيام الدليل على أن المعنى الشرعي غير مراد سواء كانت الرواية بلفظ : « أنه كان ينادي » ، أو بلفظ : « أنه كان يؤذن » ، على أن لفظ الأذان معناه شرعاً هو : الإعلام بدخول وقت الصلاة بالألفاظ المخصوصة والصورة المخصوصة ، وأذان بلال لا يصدق على هذا المعنى ، لأنه لم يكن إعلاماً بدخول الوقت اتفاقاً .

وأما ما قاله الكرمانى : من أن معنى الأذان شرعاً هو : الإعلام الأعم من أن يكون إعلاماً بدخول الوقت ، أو إعلاماً بقرب دخوله فهو مردود ، لأنه لو كان كما قال لاكتفى به ولم يعد الأذان عند دخول الوقت ، ولجاز الأذان قريب الوقت لكل صلاة قبل دخول وقتها ولا قائل بذلك ، على أن فيه اعترافاً بأنه كان للإعلام بقرب دخول وقت الصلاة ، وأنه لم يكن للصلاة ، لأنه لو كان لها لجازت الصلاة قريب الوقت قبل دخوله . ١ هـ . بإيضاح .

وفريق آخر من الحنفية ذهب في جوابه إلى أن أذان بلال قبل الوقت كان بألفاظ الأذان الشرعي وبصورته ، لكنه لم يكن للصلاة ، وإنما كان للعلّة المذكورة في حديث ابن مسعود ، مستدلين على أنه كان بألفاظ الأذان الشرعي ، وبصورته - بما استدلّ به الشافعية على ذلك كما سبق - وعلى أنه كان العلّة المذكورة في حديث ابن مسعود بما تقدم أيضاً من أنه لو كان للصلاة لاكتفى به ، ولم يعد الأذان عند دخول الوقت .

واعترض الكرمانى على هذا أيضاً بأنّ للشافعية أن يقولوا : إن المقصود بيان وقوع الأذان بالألفاظ المخصوصة والصورة المخصوصة قبل دخول وقت الفجر وتقرير رسول الله ﷺ ، وأما أنه للصلاة أو لغرض آخر فذلك بحث آخر ، وأجاب عنه العيني بما حاصله : إن كون نداء بلال كان للعلّة المذكورة





هو المصرح به في كلام الشارع كما دلَّ على ذلك حديث ابن مسعود الصحيح ، وقول الكرمانى : إن المقصود بيان وقوع الأذان قبل طلوع الفجر غير مفيد ؛ لأنَّ هذا ممَّا لا نزاع فيه لأحد من العلماء ، بل الكلُّ متفقون على وقوعه قبل الفجر ، وعلى عدم الاكتفاء به لصلاة الصبح ، وعلى أنَّه لا بدُّ في أداء سنة الأذان للصلاة من أذان آخر عند دخول الوقت .

وإنما الخلاف بين العلماء في أنَّ أذان بلال الذي وقع قبل الفجر كان بألفاظ الأذان الشرعيِّ وبصورته ، وأنَّه كان للصلاة وهو سنة لها كالأذان الثاني عند دخول الوقت ، بذلك قال فريق منهم : مالك والشافعيُّ وأحمد وأبو يوسف ، أو كان بألفاظ الأذان الشرعيِّ وبصورته ، ولكنه لم يكن لصلاة الصبح ، ولا هو سنة لها بل هو للعلَّة المذكورة في حديث ابن مسعود ، فهو لغرض آخر غير الصلاة ، بذلك قال الطحاويُّ ومن وافقه من الحنفية . أو أنَّ أذان بلال المذكور لم يكن بألفاظ الأذان الشرعيِّ ولا بصورته ، ولم يكن للصلاة أيضًا ، بل كان تذكيرًا بألفاظ أخرى غير ما ذكر للعلَّة المذكورة في حديث ابن مسعود ، بذلك قال بعض آخر كما حكاه السروجيُّ ، فالذين قالوا : إنه كان بألفاظ الأذان الشرعيِّ وصورته ، وإنَّه للصلاة لا يسلّمون أنَّه لغرض آخر غيرها ، والذين يقولون : إنه كان بألفاظ الأذان وصورته ، ولكن لم يكن للصلاة ، وإنَّه أَقرَّه عليه ﷺ ، وإنما أَقرَّه على أنَّه للعلَّة التي رواها ابن مسعود في حديث عنه ﷺ والذين قالوا : إنه لم يكن بألفاظ الأذان الشرعيِّ ولا بصورته ولا هو للصلاة ، لا يسلّمون أنَّه كان بألفاظ الأذان الشرعيِّ وبصورته وأنَّه كان للصلاة ، ولا أنَّه أَقرَّه ﷺ وقوعه على الوجه الذي ادَّعاء الكرمانى ، فقول الكرمانى حينئذٍ وتقرير النبي ﷺ له لا يسلّمه الفريق المخالف على الوجه الذي رواه الكرمانى ، ويقولون : إن تقريره ﷺ لمجرد وقوع ذلك قبل الوقت لا يفيد ؛ لأنَّ هذا القدر متفق عليه ، وليس موضع النزاع لأحد .



من هذا الذي وضّحناه لك ؛ تعلم أنّه لا خلاف لأحد من الأئمة في وقوع ذلك النّداء من بلال قبل الوقت ، وإنّه إمّا بالألفاظ المخصوصة وهو للصلاة ، أو بتلك الألفاظ وهو لغير الصلاة ، أو أنّه لم يكن بتلك الألفاظ ولا للصلاة ، ولا شك أنّ الحامل على وقوعه على كلّ حال قبل الوقت إنّما هو ما قلنا : إن وقت الفجر وقت غفلة ، ووقت ميل شديد إلى النّوم والكسل ، وقد حضّ الشارع على صلاة الفجر بجماعة ، وكان تقديم ذلك الأذان على دخول الوقت - سواء كان للصلاة أو لم يكن ، كان بألفاظ الأذان الشرعيّ وصورته أو لم يكن - لحاجة الناس إليه وتبكيرهم للصلاة .

ولا شك أنّ وقت صلاة الجمعة في هذا الزمان قد صار وقت غفلة واشتغال الناس بمتاجرهم وأعمالهم ، فكانت حاجة الناس اليوم إلى مثل هذا النّداء وتقديمها على وقتها أشدّ من حاجتهم إلى ذلك قبل وقت الفجر كما أوضحناه من قبل .

وإنّما لم يقع مثل هذا النّداء في زمنه ﷺ ، ولا زمن أصحابه ، ولا زمن السّلف الصالح ؛ لعدم الحاجة إليه ، فإنّهم كانوا في تلك القرون يبكّرون إلى صلاة الجمعة ، ويتركون كلّ عمل لأجلها ، بل كانوا يسارعون في كلّ خير ، فلم تكن حاجة في تلك القرون إلى هذا النّداء قبل وقتها .

ألا ترى إلى ما كان في القرون الأولى من أنّ الخلفاء والملوك والولاة هم الذين كانوا في صلاة الجمعة يؤمّون الناس ، وإلى ما كان في هذا الزمان والأزمة الوسطى من تقاعد الناس عن الجماعات والجماعات كما هو مشاهد ، وكما حضّ الشارع على صلاة الفجر بجماعة حضّاً أيضاً على صلاة الجمعة ، بل إنّ التّحريض على ذلك فيها أشدّ كما يعلم من الأحاديث الواردة في ذلك .

ومن هذا كلّهُ ؛ تعلم أنّ النّداء المسمّى بالأولى والثّانية يوم الجمعة قبل دخول وقتها له أصل في السنّة يرجع إليه ، ويقاس عليه ويؤخذ منه حكمه ،





فهو مأخوذ من القياس الصحيح ، ولو كان كل ما يؤخذ بطريق القياس الصحيح من الأحكام بدعةً مذمومةً شرعاً ، لكان ثلاثة أرباع الأحكام الشرعية فيما حدث بعد زمنه ﷺ من الحوادث من البدع المذمومة .

وربما يخطر على بالك أن ذلك النداء بألفاظه المتعارفة بدعة ؛ قلنا : إن ألفاظه المتعارفة هي دعاء مشروع وصلاة وتسليم على النبي ﷺ ، وكل ذلك داخل تحت الأوامر العامة من الكتاب والسنة الطالبة لذلك .

وهذا كاف في النداء على الوجه المتعارف في هذا الزمان قبل دخول وقت الجمعة - لم يكن بدعةً مذمومةً بل هو بدعة حسنة^(١).

* * *

(١) أحسن الكلام ، ص ٣٤-٤٤ .





(٢٧)

الأذان بين يدي الخطيب يوم الجمعة ، وعند دخول الوقت خارج المسجد ، وأذان الاثنين

ما حكم « الترقية » بين يدي الخطيب ؟

« الجواب » : أما الأذان داخل المسجد يوم الجمعة فهو المسنون المتوارث عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم ، فقد أخرج الجماعة إلا مسلماً ، قالوا : كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر - رضي الله عنهم - فلمَّا كان زمن عثمان وكثر النَّاس زاد النداء الثالث على الزوراء^(١) ، وفي رواية البخاري^(٢) : زاد النداء الثاني^(٣) ، وفي رواية النسائي^(٤) عن سليمان التيمي^(٥) : كان بلال يؤذِّن إذا جلس النبي ﷺ فإذا نزل أقام ، ثمَّ كان كذلك في زمن أبي بكر وعمر ، وفي رواية أبي داود^(٦) : كان يؤذِّن بين يدي رسول الله ﷺ على باب المسجد وأبي بكر وعمر ، وفي رواية عبد ابن حميد : في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعامة خلافة عثمان ، فلمَّا

(١) موضع بالسوق بالمدينة .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب « الجمعة » باب « الأذان يوم الجمعة » حديث (٩١٢) من حديث السائب بن يزيد رضي الله عنه .

(٣) في رواية البخاري : « زاد النداء الثالث » وكلاهما متوجَّه ؛ فتسميته نداءً ثانياً بالنظر إلى الأذان الحقيقي لا الإقامة ، وتسميته أذاناً ثالثاً باعتبار الأذان والإقامة .

(٤) أخرجه النسائي في كتاب « الجمعة » باب « الأذان للجمعة » حديث (١٣٩٤) من حديث السائب بن يزيد رضي الله عنه .

(٥) كذا ذكره المصنف ، وهو عند النسائي من حديث السائب بن يزيد رضي الله عنه .

(٦) أخرجه أبو داود في كتاب « الصلاة » باب « النداء يوم الجمعة » حديث (١٠٨٧) من حديث السائب بن يزيد رضي الله عنه .





تباعدت المنازل وكثرت الناس أمر بالنداء الثالث ، فلم يعب ذلك عليه وعيب إتمام الصلاة بمنى .

وقال الشافعي : حدثنا بعض أصحابنا عن ابن أبي ذئب ، وفيه : ثم أحدث عثمان الأذان الأول ، ووقع في تفسير جوير عن الضحَّاك عن برد بن سنان عن مكحول عن معاذ : إن عمر هو الذي زاده ، فلما كانت خلافة عمر رضي الله عنه وكثر المسلمون أمر مؤذنين أن يؤذنا للناس بالجمعة خارجاً عن المسجد حتى يسمع الناس الأذان ، وأمر أن يؤذن بين يديه كما كان يفعل المؤذن بين يدي النبي ﷺ وبين يدي أبي بكر ، ثم قال عمر : أما الأذان الأول فنحن ابتدعناه ؛ لكثرة المسلمين ، فهو سنة من رسول الله ﷺ ماضية .

وعلى كل فتسمية الأذان الذي زاده عثمان أو عمر أذاناً أولاً باعتبار وجوده أولاً ، وتسميته أذاناً ثالثاً باعتبار كونه مزيداً مشروعاً بعدما كان يفعل بين يدي الإمام وبعد الإقامة التي تسمى أذاناً أيضاً ، وتسميته أذاناً ثانياً باعتبار الأذان الذي كان يفعل بين يدي الإمام فقط - فالأذان المزاد في جميع الروايات واحد ، وهو الذي يفعل أولاً عند دخول الوقت فوق المنارة إعلالاً بدخوله ، فهو مشروع باجتهاد عثمان أو عمر وموافقة الصحابة له بالسكوت عليه وعدم إنكاره ، فصار إجماعاً على مشروعيته وهو حجة يجب العمل بها .

وقد سمَّاه عمر : سنة ماضية من رسول الله ﷺ ولعل وجه الجمع بين رواية : إن الذي زاد هذا الأذان عثمان ، ورواية : إن الذي زاده عمر - هو أن عمر زاده ولكن لم يكن بالزوراء ، بل أمر بفعله خارج المسجد ، وإن عثمان أمر أن يكون ذلك الأذان على الزوراء ، وهذا الوجه في الجمع أولى من غيره كما لا يخفى على المطلع .

وبهذا تعلم أن الأذان الذي يفعل الآن بين يدي الخطيب داخل المسجد هو المأثور المتوارث الثابت بالسنة الصحيحة وبالإجماع ، وإن الأذان الأول الذي يفعل عند دخول الوقت فوق المنارة خارج المسجد قبل الأذان بين يدي



الخطيب ، هو الذي زاده عثمان أو عمر وعليه انعقد الإجماع أيضاً ، وإن لم يعرف مستنده من الكتاب والسنة ، وإن جزمنا بأن له مستنداً من أحدهما في الواقع لم نقف عليه ، على أنه يجوز أن يكون مستنده هو القياس على صلاة الظهر ، فإن صلاة الجمعة إما خلف عنه - كما يقول الحنفية - أو هي فرض الوقت ، كما تقول الشافعية .

والعلة على كل حال التي من أجلها شرع الأذان ، وهي قصد الإعلام بدخول الوقت موجودة في صلاة الجمعة ، بل الحاجة إلى الإعلام بدخول وقتها أشد ؛ لأنها لا يكرر فعلها في مسجد واحد ، بل قال كثير من العلماء : إنها لا تتعدّد في بلد واحد ، ولو خرج وقتها لا تقضى بل الذي يصلى هو الظهر . فكانت المحافظة على فعلها في وقتها والحاجة إلى العلم بدخولها أشد ؛ مخافة أن تفوت فلا يمكن فعلها بعد ذلك ، ولا يمكن أن يحصل من الأذان بين يدي الخطيب تشويش على مصل ؛ لأن الصلاة تكره على مذهب أبي حنيفة ومن وافقه وقت الأذان المذكور ، وكذا على مذهب صاحبيه ومن وافقهما .

وفرقوا بينها وبين الكلام بأنها تمتدّ غالباً إلى وقت الشروع في الخطبة فتكون الصلاة إذا خرج الإمام من حجرته أو قام من مكانه لأداء خطبته حوماً حول حمى الإخلال بسماع الخطبة فتكره لذلك ، وإن لم يكره الكلام المتعلّق بالآخرة إلا وقت الشروع بالفعل فيها ، لأنه لا يمتدّ ويمكن تركه بمجرد الشروع في الخطبة ، قال رحمته الله : « إن لكلّ ملك حمى ، وحمى الله محارمه ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » ^(١) .

فتلخص أن الصلاة تكره بمجرد خروج الإمام للخطبة باتّفاق الإمام وصاحبيه ومن وافقهم ، وإن اختلفوا في الكلام المتعلّق بالآخرة بعد خروج

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « الإيمان » باب « فضل من استبرأ لدينه » حديث (٥٢) ، ومسلم في كتاب « المساقاة » باب « أخذ الحلال وترك الشبهات » حديث (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه .





الإمام وقبل الشروع في الخطبة ، فلا وجه لما يشعر به كلام السائل من أن الأذان بين يدي الخطيب بدعة وإنه يشوش على نحو المصلي .

وربما يخطر على بالك أن السائل إنما يريد أن يسأل عن الأذان بين يدي الخطيب على الوجه الذي يفعله الناس اليوم من أن رجلاً يؤذن بين يدي الإمام أمام المنبر ، ورجلاً آخر يؤذن فوق مكان آخر مرتفع يتعاقبان ألفاظ الأذان . قلت : قد علمت مما روي عن عمر أنه أمر مؤذنين يؤذنان للناس بالجمعة خارجاً عن المسجد ، وقد جاءت أحاديث كثيرة في صحيح البخاري وغيره دالة على أن بلالاً وابن أم مكتوم كانا يتعاقبان الأذان فيؤذن أحدهما أولاً والآخر ثانياً ؛ ولذلك اتفق العلماء على جواز أذان الاثنين ، وقالوا : المستحب أن يؤذنا واحداً بعد واحد ، وأما أذانهما معاً فقد اختلفوا فيه فمنعه فريق ، وقالوا : إن أول من أحدثه بنو أمية . وقالت الشافعية : هو جائز ولا يكره إلا أن يحصل منه تشويش .

وقال ابن دقيق العيد : وأما الزيادة على الاثنين فليس في الأحاديث تعرض إليه . وقد نص الشافعي على جوازه ، ولفظه : ولا يضيق إذا أذن أكثر من اثنين . اهـ . فعلم جواز الأذان بين يدي الخطيب من اثنين على الوجه الذي يفعل الآن ، غاية الأمر أنهما يتعاقبان ألفاظه فيأتي المؤذن بين يدي الخطيب بالتكبيرتين فيأتي بهما المؤذن الآخر ثم يأتي المؤذن بين يدي الخطيب بالتكبيرتين الآخرين فيأتي بهما المؤذن الآخر وهكذا...

وإن كان الأفضل إذا أذن اثنان أن يؤذن الثاني عقب فراغ الأول ، وعلى كل حال ليس هذا الأذان هو الذي اختلف فيه العلماء ؛ لأن من منع أذان الاثنين معاً إنما منعه لما يحصل من التشويش فيه ، وهذه العلة غير موجودة في أذان الاثنين إذا تعاقبا في ألفاظه وليس أذانهما هذا من قبيل أذان الاثنين معاً ، وليس أحدهما أذاناً والآخر إجابة له كما قيل ؛ لأن كلا منهما لا يقصد إجابة الآخر أصلاً ، بل كل منهما يقصد الأذان في المكان الذي يؤذن فيه .





ولأننا إن جعلنا الأذان هو الذي يكون على المكان المرتفع ، وما وقع أمام المنبر إجابةً له منع من ذلك أن الذي يؤذن أمام المنبر يأتي بكلمات الأذان أولاً والآخر يتبعه ويأتي بها بعده ، والإجابة ليست كذلك وإن عكسنا منع منه أيضاً كون المؤذن الآخر أرفع صوتاً وأعلى مكاناً ، والإجابة ليست كذلك ، ونيس الأذان عند المنبر تلقيناً للمؤذن الآخر ، لأنه لا معنى لذلك ، فتعيّن أن يكون من قبيل أذان الاثنين وليس ذلك بدعة مذمومة شرعاً ؛ لما علمت أن له أصلاً في السنة^(١).

* * *

(١) أحسن الكلام ، ص ٢٢-٢٧ .





(٢٨)

زيادة الصلاة والسلام عليه ﷺ بعد الأذان ، ومبدؤها

ما حكم زيادة الصلاة والسلام على النبي ﷺ عقب الأذان
المشروع ؟

«الجواب» : اعلم أن زيادة السلام أحدثت عقب أذان العشاء الأخيرة في ربيع الآخر سنة إحدى وثمانين وسبعمائة هجرية ليلة الإثنين وليلة الجمعة ثم في سنة إحدى وتسعين وسبعمائة أحدث الطنبدي المحتسب زيادة الصلاة عقب كل أذان عليه ﷺ إلا في المغرب ؛ لضيق وقتها ، ثم استمر العمل على زيادتهما بعد كل أذان في جميع الأوقات إلا في المغرب لما ذكر وفي الصباح للمحافظة على فضل التغليس بها على قول عملاً بالأحاديث الواردة في ذلك^(١). ولا يلزم من ذلك أن فعلهما بدعة مذمومة شرعاً ، بل فعلهما كذلك سنة حينئذ ؛ لدخوله تحت الأمر في قوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦) ، فإن الأمر في هذه الآية مطلق وهو قطعي الدلالة ، قطعي الثبوت ، فيفيد الفرضية لكن لإطلاقه يتحقق امتثاله بمرة ولا يقتضي التكرار .

(١) من الأحاديث الواردة في ذلك ما أخرجه مسلم في كتاب «الحج» باب «استحباب زيادة التغليس بصلاة الصبح» حديث (١٢٨٨) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : «ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين ؛ صلاة المغرب والعشاء بجمع ، وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها» .



وأما ما زاد عليها فهو سنة ، لأنه داخل تحت الأمر أيضاً ، ومن جزئيات الأمور به ، ولا فرق في ذلك بين السرّ والجهر وبين مكان ومكان وزمان وزمان وبين أن يكون عقب الأذان أو لا ، فإنّ كلّ ذلك داخل تحت الأمر المطلق في الآية ومن جزئيات الأمور به ، فإنّه لم يقيّد الأمر فيها بحال دون حال أو مكان دون مكان أو زمان دون زمان ، والموصول والمنادى فيها عام يعمّ جميع المكلفين ، فالضمير العائد عليه في الأمر كذلك ، ولدخول فعلهما أيضاً تحت الأمر في قوله ﷺ : « إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ، ثم صلّوا وسلّموا »^(١) ... إلى آخر الحديث وهو حديث صحيح ، والأمر فيه أيضاً مطلق على وجه ما تقدّم .

وكما يدخل فيه غير المؤذن يدخل المؤذن ، وكان مأموراً - كغيره ممّن يسمعه - بفعلهما عقب الأذان بلا فرق بين أن يكون مع رفع الصوت وأن يكون بدونه وعلى المنارة وغيرها ، ولا يلزم من عدم فعلهما في زمنه ﷺ أن يكون فعلهما بدعة مذمومة شرعاً ؛ لأنّ السنّة كما تثبت بفعله تثبت بقوله ، وفعلهما داخل تحت الأمر القوليّ من الكتاب والسنّة كما علمت ؛ ولذا قال ابن الأثير : البدعة بدعتان : بدعة هدى ، وبدعة ضلالة . ثمّ عرّف بدعة الضلالة المذمومة بأنّها : المخالفة للشرع المنافية له ، وعرّف بدعة الهدى بأنّها : التي وقعت في عموم ما طلبه الله ورسوله ، أو التي لم تكن مخالفة له وليس لها مثال سابق كنوع من الجود والثناء لم يكن في الصدر الأوّل . ثمّ قال : لا يجوز أن نعتقد بدعة الهدى ضلالة مخالفة للشرع ؛ لأنّ الشارع سمّاها سنّة ووعد فاعلها أجراً

(١) أخرجه مسلم في كتاب « الصلاة » باب « استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه » حديث (٣٨٤) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه .



فقال ﷺ : « من سنَّ في الإسلام سنةً حسنةً فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء »^(١) . اهـ^(٢) .

* * *

(١) أخرجه مسلم في كتاب « الزكاة » باب « الحث على الصدقة ولو بشق تمره أو كلمة » حديث (١٠١٧) من حديث جرير بن عبد الله البجلي رحمه الله .

(٢) أحسن الكلام ، ص ٣٢-٣٤ . وفي مجلة الإسلام (السنة ٣ العدد ١٥ . ٨ ربيع الثاني ١٣٥٣ هـ - ٢٠ يوليو ١٩٣٤ م . ص ٣٧ ، ٣٨) سؤال حول الموضوع ذاته ، نصه : « لما أن ظهرت طائفة بهذا الزمن تحرم الصلاة والسلام على سيدنا وشفيعنا محمد ﷺ جهرًا عقب الأذان وفعالًا قد منعوا مؤذن زاوية الحاجة جبران الكائنة أمام وكالة الليمون ، وقد عارضوني مرارًا ، لذلك التجأت وحررت خطابًا بهذا الخصوص لفضيلة أستاذنا الأعظم وشيخنا الأكبر العالم العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي مفتي الديار المصرية سابقًا ، وقد أتحفنا بفتوى شرعية قيمة في هذا الموضوع نيرة ، ولظلمة الجهل مزيلة قاطعة ، وها هي . . » ، وأجاب الشيخ : « اطلعنا على هذا السؤال الخاص بزيادة الصلاة والسلام على النبي ﷺ ، عقب الأذان ونقول قد كتبنا عن هذه المسألة في كتابنا الموسوم بأحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام ، وإليك ما جاء بكتابنا المذكور صحيفة ٤٣ . . » ، ثم نقل الشيخ كلامه السابق أعلى بحروفه .



(٢٩)

أوائل أوقات الصلوات المفروضة وأواخرها

عند الحنفية وقتان للظهر : بلوغ ظل الشيء مثله ومثليه ،
فما هي المدة بين المثل والمثلين بالساعة الفلكية ؟ وهل
يجوز للإنسان أن يصلي الظهر حاضراً بعد بلوغ الظل
مثله ، وعقبه يصلي العصر قبل بلوغ الظل مثليه معتمداً في
الأول عدم خروج الوقت عند الحنفية ، وفي صلاة العصر
دخول وقته عند الشافعية ؟

«الجواب» : نفيد أن الشارع قد جعل للصلوات الخمس أوقاتاً معينة
معلومة الابتداء والانتهاء ، فأول وقت الظهر زوال الشمس ، وآخره إذا صار ظل
كل شيء مثله غير الظل الذي يكون للشخص عند الزوال . وعند أبي حنيفة
يمتد إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه .

وأول وقت صلاة العصر إذا صار ظل كل شيء مثله وآخره غروب الشمس
عند الأئمة الثلاثة ، وأما عند أبي حنيفة فأوله إذا صار ظل كل شيء مثليه
وآخره إلى غروب الشمس .

وأول وقت المغرب إذا غابت الشمس وآخره مغيب الشفق عند غير
أبي حنيفة ، وأما عند أبي حنيفة فالشفق الأبيض ، وكذا عند المزني من
الشافعية .

وأول وقت العشاء إذا غاب الشفق وآخره طلوع الفجر الثاني (الصادق) .

وأول وقت الصبح إذا طلع الفجر الصادق وآخره إلى طلوع الشمس .

أما الزوال فهو ميل الشمس عند كبد السماء بعد انتصاف النهار ، وعلامته
زيادة الظل بعد تناهي نقصانه ؛ وذلك أن ظل الشخص يكون أول النهار طويلاً





ممتداً إلى جهة المغرب ، فكلما ارتفعت الشمس نقص الظل ، فإذا انتصف وقف الظل ، فإذا زالت الشمس عاد إلى الزيادة من جهة المشرق ، فإذا أردت أن تعلم هل زالت الشمس عن كبد السماء أو لا فانصب عصاً ، أو أي شاخص في الشمس على أرض مستوية ، ثم علم على طرف ظلها ثم راقبه ، فإن نقص الظل علمت أن الشمس لم تزل ، فإذا وقف علمت أنه وقت الاستواء ، والظل حينئذ يسمى ظل الفياء ولا اعتداد به ، فإذا بدأ بالزيادة إلى جهة المشرق فهو وقت الزوال ودخول وقت الظهر ، فإذا صار ظل الشاخص مثله خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عند غير أبي حنيفة ، وحينئذ تضع خطاً على آخر ما وصل إليه الظل ثم تنظر إلى الساعة فتضبطها على هذا الوقت حتى تعرف مقدار الساعة في ذلك الوقت حسب الوقت العربي والإفرنجي ، فإذا استمرت زيادة الظل إلى أن صار مثلي الشاخص تضع أيضاً خطاً وحينئذ يخرج وقت الظهر ويدخل وقت العصر عند غير أبي حنيفة ، وانظر الساعة حينئذ ؛ لتعلم مقدار ما مضى بين الوقتين على المذهبيين ، ويمكنك أن تعرف ذلك بظل نفسك ؛ لأن طول ظل كل إنسان ستة أقدام ونصف بقدمه هذا إذا وضع عقبه على رأس إبهام رجله بأن تقف في الشمس على أرض مستوية وتعتبر زيادة الظل بعد إسقاط ظل الفياء ، فإذا رأيت الظل بلغ ستة أقدام ونصفاً فقد بلغ طول ظلك مثل طولك فيدخل وقت العصر ويخرج وقت الظهر على مذهب غير أبي حنيفة وحينئذ تضبط الساعة على هذا الوقت ، ثم تعتبر الظل إلى أن يبلغ مثلي ظلك بقدمك على وجه ما سبق ، وحينئذ يدخل وقت العصر عند أبي حنيفة ، وانظر الساعة حينئذ تعرف المقدار ما بين بلوغ ظل كل شيء مثله ومثليه ، وهذا هو التقدير المنطبق على الحساب الفلكي والشرعي بلا خلاف .

ومن ذلك يعلم أن صلاة الظهر بعد بلوغ ظل الشيء مثله تكون حاضرة عند أبي حنيفة مذهباً وعند غيره تقليداً ؛ لأن غير أبي حنيفة - وإن كان مذهبه أن صلاة الظهر في هذا الوقت قضاء - لكنه قائل بجواز التقليد ، فهي إذن وإن لم



تكن حاضرة عند هؤلاء لكنها تكون حاضرة عندهم تقليداً لأبي حنيفة ؛ لأن التقليد جائز بالإجماع .

وأما صلاة العصر عقب بلوغ الظل مثله وقبل بلوغ ظل الشيء مثليه فهي حاضرة عند الشافعية وغيرهم من المالكية والحنابلة ، وعند محمد وأبي يوسف من الحنفية ، لكنها تعتبر حاضرة عند أولئك الأئمة كالشافعي وغيره تقليداً لمذهب أبي حنيفة .

وهذا يكفي للعامي الذي لا مذهب له ، ومتى علمت أن المقلد - وهو العامي الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد - لا مذهب له ، فقد اتَّفَق الأئمة جميعاً على أن فعله متى وافق مذهب مجتهد وقع صحيحاً مقبولاً عند الله تعالى عند جميعهم . والله أعلم^(١) .

* * *





(٣٠)

صلاة الأسير

ما الحكم الشرعي في صلاة أسير الحرب . . أيصليها
تماماً ، أم قصراً ؟

«الجواب»^(١) : نفيد أن أسير الحرب متى كان مسافراً وقت وقوعه في الأسر ثم أقام في مكان صالح للإقامة ، فإن غلب على ظنه أنه يقيم في المكان الذي هو فيه خمسة عشر يوماً فأكثر بإخبار من أسره - أو غير ذلك - كان مقيماً وأتمَّ صلاته وإلا فلا . والله تعالى أعلم^(٢).

* * *

(١) المبدأ : إذا أقام أسير الحرب في مكان صالح للإقامة ، فإنه يصلي صلاة المقيم إذا غلب على ظنه أنه يقيم خمسة عشر يوماً فأكثر .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٥٤ .





(٣١)

مسائل في إمامة الصلاة ، وإمامة المرأة ،

وإمامة غير المسلم ، والإمامة الكبرى^(١)

قال المعترض : « ومن غريب العلم بالحديث والفقه في

(١) هذا الجزء مستل من : « ثلاث رسائل » . وقد أثارت فتويا الفونوغراف والسوكرتاه نقاشاً وسجالاً بين الشيخ بخيت وبين بعض معاصريه ، وقد أشار إلى هذا في صدر رسالته « إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكرتاه » .

وهذا هو نص كلام الشيخ بخيت في صدر رسالته « إزاحة الوهم » :

« يقول العبد الغني بمولاه عمن سواه محمد بن بخيت بن حسين المطيعي الحنفي : لما وفقني الله تعالى لجمع رسالتي الفونوغراف والسوكرتاه وتداولتهما أيدي الفضلاء قد ورد علينا خطاب من أحد الأفاضل قال فيه بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على خير الأنام : إني أردد على لساني التحية لشيخنا الشيخ محمد بخيت أجمل تحية ، وأرجوه أن يعتبرني جالساً بين يديه جلسة المستفيد من المفيد ؛ فإنني أستتير ما هو حالك ، وذكر ما أشكل عليه في رسالة الفونوغراف مما سيرد عليك مع الجواب عنه مفصلاً .

وقد رأينا أيضاً بعض الناس قد اعترض على الرسالتين معاً ، ونشر اعتراضه بإحدى المجلات التي تطبع فوجدناه كلاماً عليه صبغة الحقد والحسد ، نستعذ منه برب الفلق كما نستعذ برب الفلق من شر ما خلق ، ولا نجاري هذا المعترض على مثل هذا القول بل نستعين عليه بذئ القوة والحول ، ونفوض أمرنا إليه فإنه سبحانه وحده هو الذي يهب لمن يشاء من عباده من العلم والحلم ويمنعهما أو يسلبهما عمن يشاء ويبتليه ببغض العلم والعلماء ؛ فيخلق ما شاء أن يخلق عليهم وينسب كذباً ما شاء أن ينسب إليهم ، وإن لم يكن منهم في شيء ؛ فرأيت من الحكمة والصواب أن أجيب عما جاء بالخطاب وعما اعترض به ذلك السباب .

وعبرت عن صاحب الخطاب إجابة لطلبه بالمستفيد ، وعن صاحب الاعتراض بالمعترض ، وبدأت بالكلام على ما أشكل على المستفيد ، وثبتت بالرد على ما اعترض به المعترض العنيد ، وسميت هذه الرسالة « إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكرتاه » .. فقلت وبالله الهداية في البداية والنهاية ... » .





**الرسالة الثانية^(١) قول المستتبظ : إن الإمامة الكبرى
يجوز أن يكون الإمام فيها كافراً أي يجوز أن يكون
خليفة المسلمين الذي يقلد القضاء ويأذن بصلاة
الجمعة.**

« الجواب » : إن هذا من تحريف الكلم عن مواضعه قصداً ، وهو من
الكبائر التي يجب على كل مسلم اجتنابها ، فإن لفظنا في الرسالة هكذا :
والمراد بالإمامة في الحديث المار ذكره الإمامة الكبرى ، وهي الخلافة بدليل
قوله : « ولا يؤم فاجر مؤمناً إلا أن يقهره سلطان يخاف سيفه أو سوطه » ، فإن
الإمامة الكبرى هي التي يجوز أن يكون فيها الإمام غير مسلم بالقهر والغلبة ،
وأما الإمامة في الصلاة فلا يجوز أن يكون الإمام فيها غير مسلم مطلقاً كما
لا يخفى على من تدبر ، انتهى .

ولا شك أن الاستثناء في الحديث لا يصح إلا إذا جعل شاملاً للإمامة
الكبرى والإمامة في الصلاة ، وجعل الاستثناء راجعاً إلى الإمامة الكبرى فقط
لأنها هي التي يمكن أن يكون فيها الإمام بمعنى السلطان غير مسلم ويطاع
خوف عقوبته ، وأما إمامة غير المسلم في الصلاة فلا تجوز مطلقاً كما قلنا ،
ولا يصح أن يرجع الاستثناء لإمامة المؤمن الفاسق في الصلاة لأن من أجازها
مع الكرامة أجازها مطلقاً قهره سلطان أم لا ، ومن منعها منعها مطلقاً كذلك ،
فلا يصح الاستثناء إلا على الوجه الذي قلنا .

والمراد بالإمامة الكبرى الإمامة العامة التي يكون من يتقلدها خليفة تارة
وسلطاناً فقط تارة أخرى ، وموضوع كلامنا في السلطان الذي يتقلد السلطنة
بالقهر والغلبة ، ولا شك في أنه إذا تقلدها غير مسلم أو امرأة بالقهر والغلبة
يطاع كل منهما خشية عقوبته ويصح منه تقليد القضاء والإذن بالجمعة كما هو

(١) أي رسالة « أحكام السوكورتاه » .



مصرح به في كتب مذهب أبي حنيفة ، ومن صرَّح به البرق الوميض ونقله عن النهاية شارح الهداية ، وليس كلامنا فيمن يكون إماماً وخليفة للمسلمين بالمبايعة وإعطاء عهد الطاعة فإن هذا له شروط مبيّنة في محلها يجب على المسلمين مراعاتها فيمن يبايعونه لا فيمن يتغلب عليهم قهراً ، ولكل مقام مقال .

قال عبد السلام في شرح الجوهرة بعد أن بين ما هو صريح في أن الشروط في الإمامة هي الإسلام والذكورة والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق بجارحة أو اعتقاد : وهذه شروط في الابتداء وحالة الاختيار . ١ هـ . وسيأتي لهذا زيادة إيضاح ، فانتظر نعوذ بالله من قصور الباع وعدم الاطلاع .

قال المعترض بعد أن ذكر ما روينا من حديث جابر رضي الله عنه ما نصّه : نقول : الرواية هكذا « ألا لا تؤمن امرأة رجلاً ولا أعرابي مهاجراً ، ولا يؤمن فاجر مؤمناً إلا أن يقهره سلطان يخاف سوطه أو سيفه » . ١ هـ .

ونقول في الرد عليه : قد ذكر في « البرق الوميض » حديث جابر باللفظ الذي ذكرنا وعزوانه في الرسالة إليه ، وقد ذكره في كنز العمال مطولاً ونسبه للبيهقي ، وفيه ألفاظ لا توجد في البرق ، وجاء في آخره « ألا لا تؤمن امرأة رجلاً ولا يؤمن أعرابي مهاجراً ، ولا يؤمن فاجر مؤمناً إلا أن يقهره سلطان يخاف سيفه أو سوطه » . ١ هـ . وقد ذكره في منتقى الأخبار باللفظ الذي ذكره المعترض ، ولعله لقصوره قصر الرواية عليه . وقد ذكره في المذهب بلفظ : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « لا تؤمن المرأة رجلاً » ، وقد ذكر في حاشية المقنع بلفظ « لا تؤمن امرأة رجلاً ولا أعرابي مهاجراً ولا فاجر مؤمناً » ، وقد ذكره بهذا اللفظ أولاً شارح الإقناع ثم ذكره ثانياً بلفظ « لا يؤمن فاجر مؤمناً » ، وقد ذكره ابن ماجه في سننه مطولاً ، وجاء في آخره ما لفظه : « ألا لا تؤمن امرأة رجلاً ولا يؤمن أعرابي مهاجراً ، ولا يؤمن فاجر مؤمناً إلا أن يقهره سلطان يخاف سوطه وسيفه » . ١ هـ . وقد ذكره الإمام الماوردي الكبير في الحاوي





حاذقاً آخره ، وكذا ذكر أكثره في كنز العمال أولاً مقتصرأً على أوله ونسبه للطبراني في الأوسط ، ومثله في المبسوط والكفاية والبنية .

وبالجملة فهذا الحديث قد روي مطولاً ومختصراً ، وكل من احتجَّ به في موضع اقتصر منه على موضع حاجته في الاحتجاج ، وذلك كله جائز لم يقل بمنعه أحد ، ولا ضرر في اختلاف الألفاظ مع اتحاد المعنى ؛ ألا ترى أن ابن ماجه في سننه قد ذكره بلفظ ، والبيهقي قد ذكره بلفظ ، ومنتقى الأخبار قد ذكره بلفظ ، ولكن حب الاعتراض يعمي ويصم ؛ نعوذ بالله من ذلك .

قال المعترض : والحديث منكر أو موضوع فإن في إسناده عبد الله ابن محمد التميمي . قال البخاري : منكر الحديث . وقال ابن حبان : لا يجوز الاحتجاج به . وقال وكيع : يضع الحديث . وقد تابعه عبد الملك بن حبيب في الواضحة ، وهو متهم بسرقة الحديث وتخليط الأسانيد ، وقد قال الحافظ ابن عبد البر : إنه أفسد إسناده هذا الحديث ، وفيه أيضاً علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف . اهـ .

ونقول في الرد عليه : إنه نقل عبارة الشوكاني في « نيل الأوطار » ، وحذف بعضها ، ونصها : حديث جابر فيه عبد الله بن محمد التميمي ، وهو تالف ، قال البخاري : منكر الحديث . وقال ابن حبان : لا يجوز الاحتجاج به . وقال وكيع : يضع الحديث . وقد تابعه عبد الملك بن حبيب في الواضحة ، ولكنه متهم بسرقة الحديث وتخليط الأسانيد ، وقد صرح ابن عبد البر بأن عبد الملك المذكور أفسد إسناده هذا الحديث . وقد ثبت في كتب جماعة من أئمة أهل البيت كأحمد بن عيسى والمؤيد بالله وأبي طالب وأحمد بن سليمان والأمير الحسيني وغيرهم عن علي - عليه السلام - مرفوعاً : « لا يَؤْمَنُكُمْ ذُو جِرَاءَةٍ فِي دِينِهِ » . وفي إسناده حديث جابر أيضاً علي بن زيد بن جدعان ، وهو ضعيف انتهى .



ولم يقل الشوكاني : إن الحديث منكر أو موضوع كما اجتراً عليه المعترض من نفسه ، ولا يلزم من الطعن في رجال الحديث الطعن في نفس متن الحديث على ما سيأتي بيانه .

ونذكر لك ما قيل في رجاله لتقف على حقيقة الحال ثم تتبعه بما يتعلق بحال المتن فنقول : حديث جابر رواه ابن ماجه في سننه قال : حدثنا محمد ابن عبد الله بن نمير حدثنا الوليد بن بكير أبو حباب (وفي رواية أبو حباب) حدثنا عبد الله بن محمد العدوي عن علي بن زيد بن جدعان عن سعيد بن المسيب عن جابر بن عبد الله قال : خطبنا . . . الحديث بطوله . فأما محمد بن عبد الله بن نمير فقال فيه الخزرجي في الخلاصة : الحافظ أحد الأعلام عن خالد الأحمر وابن عيينة وأبي معاوية وخلق ، وعنه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه ، عظمه أحمد وأجله . وقال النسائي : ثقة مأمون انتهى . وأما الوليد ابن بكير فقال الخزرجي فيه : عن الأعمش ، وعنه محمد بن نمير ، وثقه ابن حبان انتهى . وقال في التهذيب : قال أبو حاتم : شيخ انتهى .

وأما عبد الله بن محمد العدوي فقال الخزرجي : عن عمر بن عبد العزيز ، وعنه الوليد بن بكير . قال البخاري : منكر الحديث انتهى . وقال البيهقي : لا يتابع في حديثه . وقال ابن حجر : وفيه عبد الله البلوي ، وهذا واهي الحديث . وأخرجه البزار من وجه آخر ، وفيه علي بن زيد بن جدعان . قال الدارقطني : إن الطريقين كلاهما غير ثابت . وقال ابن عبد البر : هذا الحديث واهي الإسناد انتهى . وقد علمت ما قاله فيه ابن حبان ووكيع ، وأما علي بن زيد بن جدعان فقال فيه الخزرجي : الضرير الحافظ عن أبيه وابن المسيب ، وعنه قتادة والسفيانان والحمدان وخلق . قال أحمد وأبو زرعة : ليس بالقوي . وقال ابن خزيمة : سيئ الحفاظ . وقال شعبة : حدثنا علي بن زيد قبل أن يختلط . وقد خرج له البخاري في الأدب المفرد ، وخرج له الأربعة ومسلم وقرنه بآخر انتهى . وقال في التهذيب : وقال يعقوب بن شيبه : ثقة . وقال الترمذي : صدوق إلا أنه





ربما رفع الشيء الذي يوقفه غيره انتهى . وأما عبد الملك الذي تابع عبد الله ابن محمد العدوي في هذا الحديث فقد سمعت ما نقله الشوكاني فيه ، ولكن قال العلامة أحمد المقرئ المغربي فيه : عالم الأندلس عبد الملك بن حبيب السلمي . وقد عرف به القاضي عياض في المدارك وغير واحد ، وهو مشهور عند علماء المشرق ، وقد نقل عنه الحافظ ابن حجر وصاحب المواهب وغيرهما ، وقال الفتح في المطمع : الفقيه العالم أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي ، أي شرف لأهل الأندلس وأي مفخرة وأي بحر بالعلوم يذخر ، خلدت منه الأندلس فقيهاً عالماً ، أعاد مجاهل أهلها معالم ، وأقام فيها للعلوم أسواقاً نافقة ، ونشر منها ألوية خافقة ، وجلا من الألباب هذا الكسل ، وشحذها شحذ الصوارم والأسل ، وتصرف في فنون العلوم ، وعرف كل معلوم ، وسمع بالأندلس وتفقه ، حتى صار أعلم من بها وأفقه ، ولقي أنجاب مالك ، وسلك في مناظرهم أوعر المسالك ، حتى أجمع عليه الاتفاق ، ووقع في تفضيله الأصفاق . ويقال : إنه لقي مالكاً آخر عمره ، وروى عنه عن سعيد بن المسيب أن سليمان بن داود صلى الله عليهما وسلم كان يركب إلى بيت المقدس فيتغدى به ثم يعود فيتعشى في إصطخر ، وله في الفقه كتاب « الواضحة » ، ومن أحاديثه غرائب قد تحلت بها للزمان نحور ترائب .

وقال محمد بن لباب : فقيه الأندلس عيسى بن دينار ، وعالمها عبد الملك ابن حبيب ، وراويها يحيى بن يحيى . وكان عبد الملك قد جمع إلى علم الفقه والحديث علم اللغة والإعراب ، وتصرف في فنون الآداب إلى أن قال ابن لباب : ولم يكن له علم بالحديث يعرف صحيحه من معتله ، ويعرف سقيمه من مختله ، وكان غرضه الإجازة ، وأكثر رواياته غير مستجازه . قال ابن وضاح : قال إبراهيم بن المنذر : أتى صاحبكم الأندلس - يعني عبد الملك هذا - بغرارة مملوءة فقال لي : هذا علمك ؟ قلت له : نعم ، ما قرأ عليّ منه حرفاً ولا قرأته عليه . انتهى ما نقله العلامة أحمد المقرئ عن المطمع الصغير بعد حذفنا ما لا حاجة لذكره .





ثم قال العلامة أحمد المذكور بعد نقل ما ذكر قلت : أما ما ذكره من عدم معرفته بالحديث فغير مسلم ، وقد نقل عنه غير واحد من جهابذة المحدثين ، نعم لأهل الأندلس غرائب لم يعرفها كثير من المحدثين حتى إن في شفاء القاضي عياض أحاديث لم يعرف أهل المشرق النقاد مخرجها مع اعترافهم بجلالة حفاظ الأندلس الذين نقلوها كبقي بن مخلد وابن حبيب وغيرهما على ما هو معلوم . وأما ما ذكره عنه بالإجازة بما في الغرارة فذلك على مذهب من يرى الإجازة ، وهو مذهب مستفيض ، واعتراض من اعترض عليه إنما هو بناء على القول بمنع الإجازة فاعلم ذلك . ١ هـ .

ومما أوضحنا لك في الرجال تعلم أن كلاً من محمد بن عبد الله بن نمير والوليد بن بكير ثقة عدل لا طعن فيه ، وقد روى الوليد وهو ثقة هذا الحديث عن عبد الله بن محمد العدوي ، ورواه محمد بن عبد الله بن نمير وهو ثقة عن الوليد ، وقد تابع عبد الله بن محمد العدوي في هذا الحديث عبد الملك ابن حبيب ، وأن الطعن فيه غير مُسَلَّم ، ولم يتفقوا عليه ، وأن علي بن زيد قد روى عنه قتادة والسفيانان والحمدان وخلق ، وكفى بذلك توثيقاً وتعديلاً ، وقد خرج له الأربعة والبخاري في الأدب ومسلم في صحيحه وإن قرن معه غيره ، وبالجمله فلم يطعن على أحد من رجال هذا الحديث بالفسق وعدم العدالة ، فعلى فرض تسليم الطعن فغاية ما يقتضيه ضعف هذا الراوي المطعون فيه ، وضعف الرواة لا يسقط الاحتجاج بالحديث إلا إذا عارضه ما هو أقوى فيقدم عليه ، ولم يوجد ما يعارض هذا الحديث بل وجد من الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع ما يشهد بصحة معناه ويؤيده كما يأتي ، وكون الراوي منكر الحديث لا يقتضي أن متن الحديث الذي رواه منكر ، فإن المنكر قد اختلفوا فيه ، فقال في التنقيح : هو ما لم يروه أصحاب السنن والمسانيد والصحيح ، ولا يوجد له أثر في كتاب من كتب الأُمّهات كمسند أحمد ومعجم الطبراني ومصنف ابن أبي شيبة وغيرها مع شدة حاجتهم إليه ١ هـ .



وقال في التقريب : المنكر : الفرد الذي لا يعرف متنه عن غير راويه . كذا أطلقه كثيرون ، والصواب فيه التفصيل الذي تقدم في الشاذ فإنه بمعناه . ١ هـ .
والتفصيل الذي قدمه هو قوله : « فإن كان بتفرده مخالفاً أحفظ منه وأضبط كان شاذاً مردوداً ، وإن لم يخالف فإن كان عدلاً حافظاً موثقاً بضبطه كان تفرده صحيحاً ، وإن لم يوثق بحفظه ولم يبعد عن درجة الضابط كان حسناً ، وإن بعد كان شاذاً منكراً مردوداً . ١ هـ .

وهذا الحديث لا ينطبق عليه ما قاله في التنقيح في تعريف المنكر ولا ما أطلقه الأكثرون فيه ، ولا القسم الأول والثالث في التفصيل حتى يكون منكراً مردوداً ، وعلمنا من قول التقريب : والصواب فيه التفصيل الذي تقدم في الشاذ ، وقد علمت أن من الشاذ ما يكون صحيحاً وما يكون حسناً ، فيكون المنكر كذلك فليس كل منكر من الحديث مردوداً ، وهذا الحديث قد رواه ابن ماجه والبيهقي والبزار والطبراني في الأوسط ، وذكره في كنز العمال وسكت عليه ، وروي عن اثنين من أصحاب رسول الله ﷺ جابر وأبي سعيد رضي الله عنهما ، فلم يكن منكراً قطعاً . وقول ابن حبان : « لا يجوز الاحتجاج به » شهادة نفى . قال في الرحمة المرسله للحافظ عبد الحي الكتاني الفاسي : وقد قال الحافظ ابن حجر في « القول المسدد في الذب عن مسند أحمد » في حديث قال ابن حبان فيه : إن رسول الله ﷺ لم يقله ولا عمر ولا سعيد ولا الزهري ما نصه : قول ابن حبان شهادة نفى صدرت من غير استقراء تام على ما سنيينه فهي مردودة . ١ هـ .

وقد قال الذهبي : الكلام في الرجال لا يجوز إلا لتام المعرفة تام الورع . اهـ .
فقول الشوكاني : تأليف لا يقبل ، وقول وكيع : يضع الحديث ، لا يقتضي أن



هذا المتن موضوع ، ولو كان موضوعاً ما رواه أولئك الأعلام أرباب السنن ويسكتون عليه ولا يبينون ذلك ، وقد علمت متابعة عبد الملك بن حبيب وعدم تسليم الطعن فيه . وقول ابن حجر : واهي الحديث ، وقول ابن عبد البر : هذا الحديث واهي الإسناد ، وقول البيهقي : لا يتابع في حديثه ، كل ذلك لا يقتضي كون هذا المتن واهياً ؛ قال الحافظ عبد الحي الفاسي في الرحمة المرسلة : لأن تعدد الطرق مانع من كون الحديث واهياً شديداً الضعف ؛ لأن الضعف إذا حصل له أدنى انتعاش واستثناس أحدث فيه ذلك قوة ، ومن المعلوم أن ضعيفين يغلبن قوياً . إلى أن قال الحافظ عبد الرؤوف المناوي على حديث الأبدال : لا ينكر تقوي الحديث الضعيف بكثرة طرقه وتعدد مخرجه إلا جاهل بالصناعة الحديثية أو معاند متعصب . ١ هـ .

قلت : لأنه عرف وتكاثر بحيث لا يخفى على أحد . ونصوص المتقدمين والمتأخرين بذلك شاهدة ؛ قال الحافظ أبو عبد الله الحاكم في المستدرک : إذا كثرت الروايات في حديث ظهر أن للحديث أصلاً نقله في كتاب المبتدأ من اللآلئ الكبرى ثم قال : وقال الحافظ ابن حجر في القول المسدد في الذب عن مسند أحمد على حديث « من بلغ الثمانين من هذه الأمة لم يعرض ولم يحاسب . . . إلخ^(١) » : له طرق عن أنس وغيره يتعذر الحكم مع مجموعها على المتن بأنه موضوع . وقال أيضاً على قصة هاروت وماروت : وله طرق كثيرة يكاد الواقف عليها يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الواردة فيها .

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ٢١٥/٨ ، والحديث بتمامه عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : من بلغ الثمانين من هذه الأمة لم يعرض ولم يحاسب وقيل : ادخل الجنة . قال السيوطي في « اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » ١٣٩/١ ط دار المعرفة - بيروت : لا يصح .



وقال الحافظ الأسيوطي على حديث « النظر إلى وجه علي عبادة »^(١) ما نصّه : قلت : المنكر والمتروك إذا تعدّدت طرقه ارتقى إلى درجة الضعيف القريب بل ربما يرتقي إلى الحسن اهـ .

وقد نقل الشمس العلقمي في حواشي الجامع الصغير على حديث « ضع القلم على أذنك فإنه أذكر للمملي »^(٢) عن الحافظ ابن حجر أن مما يرفع الوضع عن الحديث وجوده بسندين مختلفين فليراجع الكل . ثم قال : وقد منع ابن الصلاح وتبعه النووي وغيره الجزم بضعف الحديث اعتماداً على ضعف سنده لاحتمال أن يكون له إسناد صحيح سواه ، ولمثله منعوا أيضاً القطع بما أدت له الصناعة الحديثية لأنها ليست من باب القطع في شيء حيث كانت أموراً اصطلاحية مستندة لقواعد وضوابط تروج بين أهلها لا توصلهم إلى القطع بشيء أوصلتهم إليه بعينه ؛ لأن القطع دلالة ومستنداته موجبة للعلم ، وليس في الصناعة الحديثية من ذلك شيء في الجملة .

ثم قال ابن السبكي وغيره : وإذا ضعف الرجل في السند ضعف الحديث من أجله ، ولم يكن فيه دلالة على بطلانه من أصله ثم قد يصح من طرق أخرى ، وقد يكون هذا الضعيف حاذقاً ثبتاً في تلك الرواية فلا يدل مجرد تضعيفه والحمل عليه على بطلان ما جاء به في نفس الأمر .

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ١٥٢/٣ رقم (٤٦٨٢) ، والطبراني في معجمه الكبير ٧٦/١٠ رقم (١٠٠٠٦) من حديث ابن مسعود . قال في الموضوعات ص ٣٦١ : قال أبو حاتم ابن حبان : لا يشك عوام المحدثين أن هذا موضوع .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه [كتاب الاستئذان والآداب - باب ما جاء في ترتيب الكتاب] رقم (٢٧١٤) من حديث زيد بن ثابت . قال في تحفة الأحوزي ٤١٢/٧ : قال السيوطي في تعقباته على موضوعات ابن الجوزي : حديث زيد بن ثابت : ضع القلم على أذنك الحديث . فيه عنبة متروك عن محمد بن زاذان لا يكتب حديثه . قال : الحديث أخرجه الترمذي من هذا الوجه ، وله شاهد من حديث أنس أخرجه الديلمي انتهى .





قلت : وكذلك بحسب الاصطلاح قال الحافظ جلال الدين السيوطي في اللآلئ الكبرى لما تكلم على حديث « ثلاث يزدن في قوة البصر النظر إلى الخضرة ... إلخ^(١) » ما نصه : واعلم أنه جرت عادة الحفاظ كالحاكم وابن حبان والعقيلي وغيرهم أنهم يحكمون على حديث بالبطلان من حيثة مسند مخصوص لكون راويه اختلق ذلك السند لذلك المتن ، ويكون ذلك المتن معروفاً من وجه آخر ، ويذكرون ذلك في ترجمة ذلك الراوي يجرحونه به فيغتر ابن الجوزي بذلك ويحكم على المتن بالوضع مطلقاً ويورده في كتاب الموضوعات ، وليس هذا بلائق ، وقد عاب عليه الناس ذلك آخرهم الحافظ ابن حجر ، وهذا الموضع من ذلك ، وكثيراً تجدهم يقولون هذا الحديث بهذا الإسناد ، وإنما يذكر في كتب الجرح والتعديل في ترجمة الراوي الذي يراد جرحه . انتهى باختصار . راجع كتاب المبتدأ منها . انتهى باختصار .

(١) رواه الديلمي في مسند الفردوس ٩١/٢ من حديث علي بن أبي طالب مرفوعاً ، والحديث بتمامه : ثلاث يزدن في قوة البصر : النظر إلى الخضرة وإلى الماء الجاري وإلى الوجه الحسن . قال ابن عرق في « تنزيه الشريعة المرفوعة » ٢٠٠/١ ، ٢٠١ ط دار الكتب العلمية - بيروت : حديث ثلاث يزدن في قوة البصر النظر إلى الخضرة وإلى الماء الجاري وإلى الوجه الحسن (حا) من حديث علي ، وفيه وهب بن وهب وأبو بكر محمد بن أحمد الشافعي الربوندي (تعقب) بأن له طرقاً أخرى فعند الحاكم في تاريخه من حديث ابن عمر ، وعند ابن السني في الطب النبوي من حديث بريدة ، وعن ابن عباس موقوفاً ، وعند أبي الحسن الفراء في فوائده تخريج السلفي من حديث بريدة أيضاً بلفظ : ثلاثة يزدن في قوة البصر الكحل بالإثم والنظر إلى الخضرة والنظر إلى الوجه الحسن . وعند الخرائطي في اعتلال القلوب من حديث أبي سعيد الخدري (قلت) : وسنده جيد كما قال بعض شيوخنا . والله أعلم . وعند أبي نعيم في الطب النبوي من حديث عائشة لكن في سنده سليمان بن عمرو النخعي ، وعنده أيضاً وعند القضاعي في مسند الشهاب من حديث جابر : النظر في وجه المرأة الحسنة والخضرة يزيدان في البصر . وعند الديلمي من حديث عائشة أيضاً : النظر إلى الوجه الحسن وإلى الخضرة ولما هو مما يحيي القلب ويجلو عن البصر الغشاوة . ومجموع هذه الطرق يرقى الحديث عن درجة الوضع .





وقال الكمال بن الهمام في الفتح : ليس معنى الضعيف الباطل في نفس الأمر ، بل ما لم يثبت بالشروط المعتبرة عند أهل الحديث مع تجويز أن يكون صحيحاً في نفس الأمر فيجوز أن تقترن به قرينة تحقق ذلك ، وأن الراوي الضعيف أجاد في هذا المتن المعين فيحكم به .

وقال فيه أيضاً : بتقدير أن لا يحتج بالضعيف بانفراده فتعدّد طرق الضعيف يفيد حجتيه ؛ إذ يغلب على الظن إجابة كثير الغلط في خصوص هذا المتن .
وقال فيه أيضاً : ليس يلزم من ضعف الراوي سوى الضعف ظاهراً لا الانتفاء في نفس الأمر ، وليس كل ما يروي الضعيف خطأ فقد تتأيد روايته بالحكم الاجتهادي .

وقال فيه أيضاً : الحديث الضعيف يجب أن يرقى إلى درجة الحسن بتعدّد طرقه . ١ هـ . وقال الحافظ عبد الحي الفاسي في الرحمة المرسلة : قلت : وفي شرح الإحياء للشريف الزبيدي : والحديث إذا تداوله عصران أو رواة القرون الثلاثة أو دار في العصر الواحد ولم ينكره علماؤه ، أو كان مشهوراً لا ينكره الطبقة الأولى من المسلمين احتمال ، أي قبل ووقعت به الحجة ، وإن كان في سنده قول إلا ما خالف الكتاب والسنة الصحيحة أو إجماع الأمة أو ظهر كذب ناقله بشهادة الصادقين من الأئمة . ١ هـ .

وقال المناوي في شرح الأربعين : صرح العلماء بجواز العمل به والاحتجاج بالحديث الذي تلقاه العلماء بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح ؛ ألا ترى إلى قول ابن عبد البر في الاستذكار كما حكى عن بعضهم تصحيح حديث « البحر الطهور ماؤه^(١) » قال : أهل الحديث لا يصححون مثل إسناده لكن

(١) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب الطهارة - باب الوضوء بماء البحر] رقم (٨٣) والترمذي في سننه [كتاب الطهارة - باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور] رقم (٦٩) والنسائي في سننه [كتاب الطهارة - باب ماء البحر] رقم (٥٩) ، وابن ماجه في سننه [كتاب الطهارة وسننها - باب الوضوء بماء البحر] رقم (٣٨٦) من حديث أبي هريرة .



الحديث عندي صحيح لأن العلماء تلقوه بالقبول وإن لم يحكم له بالصحة وإن لم يكن له إسناد صحيح . ١ هـ . منه .

وقال أيضاً في شرح نظام الدرر المسمى بـ « البحر الذي زخر » : « المقبول ما تلقاه العلماء بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح فيما ذكره طائفة منهم ابن عبد البر ، ومثله بحديث جابر رضي الله عنه : « الدينار أربعة وعشرون قيراطاً ^(١) » ، أو اشتهر عند أئمة الحديث من غير نكير منهم فيما ذكره الأستاذ أبو الحسن الإسفراييني وابن فورك كحديث « في الرقة ربع العشر ^(٢) » ، وحديث « لا وصية لوارث ^(٣) » ، أو وافق آية من القرآن أو بعض أصول الشريعة حيث لم يكن في سنده كذاب على ما ذكره الحصار . ١ هـ . كلام الأسيوطي رحمه الله تعالى .

قلت : وهذا وجه قول الترمذي في جامعه غير مرة إذا ذكر حديثاً ضعيفاً : والعمل عليه عند أهل العلم . ١ هـ .

(١) قال في كنز العمال ١٩/٢ : « القنطار مائة رطل ، والرطل اثنتا عشرة أوقية ، والأوقية سبعة دنانير ، والدينار أربعة وعشرون قيراطاً » الديلمي عن جابر . وفيه الخليل ابن مرة ، قال البخاري : منكر الحديث .

(٢) جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الزكاة - باب زكاة الغنم] رقم (١٤٥٤) من حديث أنس . قال في فتح الباري ٣/٣٢١ : (الرقة) بكسر الراء وتخفيف القاف الفضة الخالصة سواء كانت مضروبة أو غير مضروبة ، قيل : أصلها الورق فحذفت الواو وعوضت الهاء ، وقيل : يطلق على الذهب والفضة بخلاف الورق فعلى هذا فقليل : إن الأصل في زكاة النقيدين نصاب الفضة ، فإذا بلغ الذهب ما قيمته مائتا درهم فضة خالصة وجبت فيه الزكاة وهو ربع العشر ، وهذا قول الزهري وخالفه الجمهور .

(٣) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب الوصايا - باب ما جاء في الوصية للوارث] رقم (٢٨٧٠) ، والترمذي في سننه [كتاب الوصايا - باب ما جاء لا وصية لوارث] رقم (٢١٢٠) من حديث أبي أمامة ، والنسائي في سننه [كتاب الوصايا - باب إبطال الوصية للوارث] رقم (٣٦٤١) من حديث عمرو بن خارجة ، وابن ماجه في سننه [كتاب الوصايا - باب لا وصية لوارث] رقم (٢٧١٤) من حديث أنس بن مالك .



وقال الحافظ عبد الحي الفاسي في موضع آخر منها : وقد قال الشيخ أبو الحسن بن الحصار في تقريب المدارك على موطأ مالك : قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب لموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة فيحمله على قبوله والعمل به اهـ .

وقد علمت أن حديث جابر الذي نحن بصدده قد تعددت طرقه وروي عن اثنين من أصحاب رسول الله ﷺ أبي سعيد وجابر رضي الله عنهما ، وذكر في كثير من السنن وكتب الحديث كما مر ، وله شواهد تصحح معناه من الكتاب والسنة الصحيحة وإجماع الأمة وأصول الشريعة فإنه قد اشتمل على أمور :

(أولها) : الأمر بالتوبة قبل الموت وبالمبادرة بالأعمال الصالحة قبل الاشتغال ، وبوصل الذي بين العبد وربّه بكثرة ذكر الله وعدم الغفلة وبكثرة الصدقة ، وهذا كله مأمور به في الكتاب والسنة الصحيحة وإجماع الأمة وموافق لما تقتضيه قواعد الشريعة من الحضّ على مكارم الأخلاق ، ولا ينكر ذلك أحد من المسلمين .

(ثانيها) : الدلالة على اشتراط إذن الإمام في إقامة الجمعة على ما استدل به الحنفية أخذًا من الجملة الحالية ، وهي قوله : « وله إمام عادل أو جائر » ، وهو مؤيد في ذلك بالكتاب والآثار الصحيحة على ما قاله الحنفية أيضًا . أما الكتاب فحيث قالوا : إن هذا الشرط مأخوذ من قوله تعالى : ﴿ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (الجمعة: ٩) .

قالوا : إذ لا بد من ذاكر ، وهو من له ولاية الإقامة . وأما الآثار فما روى الحسن البصري موقوفًا : « أربع إلى السلطان » ، وذكر منها الجمعة والعيدين . والموقوف في هذا له حكم المرفوع لكونه مما لا دخل للرأي فيه ، وما قاله ابن المنذر : مضت السنة أن الذي يقيم الجمعة هو السلطان أو من أمره ، قال في التلويح : إذا قال الراوي : « من السنة كذا » يحمل عند الشافعي وكثير من



أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي - عليه السلام - اهـ .
ومؤيد أيضاً من هذا الوجه بالمعنى المعقول ، وهو أن الجمعة تؤدى بجمع
عظيم عادة شرعاً ، والتقدم على الجمع العظيم يعد شرفاً ورفعاً فيسارع إليه
كل من مالت همته إلى الرئاسة والتقدم فيقع التجاذب والتنازع ويؤدي ذلك
إلى الفتنة وترك صلاة الجمعة ، فشرط أن يكون التقدم لذي سلطان يعتقدون
وجوب طاعته أو يخشى الناس من عقوبته قطعاً للفتنة وتتميماً لأمر الجمعة ،
ولذلك قال الحنفية كما هو مصرح به في معتبرات المذهب : لا يشترط في
السلطان الذي يأذن بإقامة الجمعة ويقلد القضاء أن يكون ذكراً مسلماً بل لو
تغلب كافر أو امرأة حتى صار أحدهما سلطاناً بالقهر جاز أن يأذن أحدهما
بإقامة الجمعة وإن كان كل منهما لا يصح منه إقامتها بنفسه ، وجاز أن يقلد
أحدهما القضاء ويولي الولاية من المسلمين ، وإن لم يجز للكافر ذكراً كان
أو أنثى أن يقضي بين المسلمين ، ولم يجز للمرأة المسلمة أن تقضي فيما
لا تقبل شهادتها فيه ، وذلك كله لحصول المقصود بإذنه وتقليده من قطع الفتنة
ومنع التجاذب والتنازع فيما يدعو إليه وإتمام أمر الجمعة وفصل الخصومات
التي لا يخلو عنها مجتمع إنساني .

وبذلك تعلم أن القول بما ذكر لم يكن استنباطاً لنا كما فهمه المعترض
وأخذ بيدي ويعيد ، بل هو قول الحنفية قاطبة ، وكان عليه أن يراجع كتب
المذهب إن كان من أهل المراجعة أو يسكت ويداري جهله ، ومن جهل قدر
نفسه هدم عالي قدره من أسه .

(الثالث) : وجوب الجمعة والحضُّ على فعلها والمواظبة عليها وعدم تركها
وارتداد من تركها استخفافاً بها وتهاوناً أو جحوداً لها ، وهذا يشهد له فيه
الكتاب والسنة الصحيحة وإجماع الأمة وأصول الشريعة كما هو مفصّل في
كتب الفقه لجميع المذاهب .





(الرابع) : دلالة على النهي عن إمامة المرأة في كل من الإمامة الكبرى والإمامة في الصلاة ، فأما في الإمامة الكبرى فيشهد له الأدلة التي استدلووا بها على اشتراط الذكورة فيها وإجماعهم على ذلك كما هو مبين في كتب الكلام والفقه . وأما في الإمامة في الصلاة فيشهد له احتجاج العلماء به في ذلك سلفاً وخلفاً ، ولم يخالف في ذلك إلا أبو ثور والمزني وابن جرير الطبري حكاه عنهم القاضي أبو الطيب والعبدري . وقال الشيخ أبو حامد : مذهب الفقهاء كافة أنه لا تصح صلاة الرجال وراءها إلا أبا ثور . كذا في شرح النووي للمذهب . واستدل من منع بهذا الحديث ولا دليل في الباب سواه . واستدل من أجاز إمامتها للرجال بحديث أم ورقة حيث أمرها ﷺ أن تؤم أهل دارها^(١) كما رواه أبو داود وصححه ابن خزيمة وأخرجه الدارقطني والحاكم ، وقال الدارقطني : إنما أذن لها أن تؤم نساء أهل دارها .

(الخامس) : الدلالة على النهي عن إمامة الأعرابي للمهاجر في كل من الإمامتين أيضاً ، والمراد بالأعرابي الجاهل بدليل مقابلته بالمهاجر ، والجاهل فاسق بجهله . وحينئذ إما أن يراد به الكافر وبالمهاجر المؤمن مطلقاً . أو يدل له ما أخرجه الحاكم من حديث محمد بن المنهال يزيد بن زريع حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس حدثنا ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : «أيما صبي حج ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى ، وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه حجة أخرى»^(٢) وقال : صحيح على شرط الشيخين . قال الكمال :

(١) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب الصلاة - باب إمامة النساء] رقم (٥٩١) ، والحاكم في المستدرک ٣٢٠/١ رقم (٧٣٠) ، والدارقطني في سننه ٤٠٣/١ من حديث أم ورقة بنت عبد الله بن نوفل الأنصارية .

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک ٦٥٥/١ رقم (١٧٦٩) ولفظه : «إذا حج الصبي فهي له حجة حتى يعقل وإذا عقل فعليه حجة أخرى ، وإذا حج الأعرابي فهي له حجة فإذا هاجر فعليه حجة أخرى» وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى بالإسناد نفسه ٣٢٥/٤ رقم (٨٣٩٦) بلفظ «أيما صبي حج ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى ، وأيما أعرابي حج ثم هاجر فعليه حجة أخرى ، وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه حجة أخرى» .



والمراد بالأعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فإن مشركي العرب كانوا يحجون فنفي إجزاء ذلك الحج عن الحج الذي وجب بعد الإسلام . وتفرد محمد بن المنهال برفعه بخلاف الأكثر لا يضر ؛ إذ الرفع زيادة ، وزيادة الثقة مقبولة . اهـ . ويحتمل أن يراد به ما هو أعم ، ويكون المراد بالمهاجر المؤمن الكامل ، ويشهد له فيهما عموم ما ثبت في كتب جماعة من أهل البيت من قوله ﷺ : « لَا يُؤْمِنُكُمْ ذُو جِرَاءٍ فِي دِينِهِ »^(١) ، وقد تقدم نقله ، وما روي عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « اجعلوا أئمتكم خياركم فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم »^(٢) ، وإن كان في إسناده سلام بين سليمان المدائني فإنه بانضمامه مع ما ذكر تحصل القوة وغلبة ظن الصحة . ويشهد له في الإمامة في الصلاة أيضاً ما أخرجه الحاكم في ترجمة مرثد الغنوي عنه ﷺ : « إن سرركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم »^(٣) ، وهو مؤيد لحديث ابن عباس المار ذكره أيضاً ، وسيأتي أن الإمامة شاملة للإمامتين الكبرى والصغرى .

وليس المراد بالأعرابي من يسكن البوادي وإن كان عالماً ورعاً زاهداً عدلاً فقيهاً فإن هذا لا يدخل بالضرورة تحت النهي في الحديث ، بل ربما يكون أقرأ القوم أو أعلمهم فيكون هو أولى في الإمامة في الصلاة بالتقدم عملاً بعموم الأحاديث الصحيحة الواردة بتقديم الأقرأ ثم الأعلم مطلقاً ؛ ألا ترى أن الله تعالى قسم الأعراب قسمين فقال عز من قائل : ﴿ الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾^(٤) وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦﴾ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ

(١) لم أفق عليه .

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٩٠/٣ رقم (٤٩١٢) وقال : إسناده هذا الحديث ضعيف ، والدارقطني في سننه ٨٧/٢ رقم (١٠) .

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک ٢٤٦/٣ رقم (٤٩٨٠) .





مَا يُنْفِقُ قُرْبَتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ۚ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ هُمْ سَيَدْخُلُهَا اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩٧-٩٩﴾ . فالقسم الأول : الكافر المنافق ، وهذا لا يجوز أن يكون إماماً لا في الكبرى ولا في الصغرى ، ولا تجوز مبايعته . والقسم الثاني : هو المؤمن ، فمنهم من يكون عالماً فاضلاً عدلاً فتجوز إمامته الصغرى ، بل قد يكون هو الأولي بها إن كان موصوفاً بما يقتضي ذلك على ما هو مبين في كتب الفقه ، وإن كان جاهلاً فاسقاً بجهله فقط ، أو به وبشيء آخر أيضاً ففيه الخلاف في إمامة الفاسق ، ولذلك من أجاز إمامة الإعرابي في الصلاة أجازها مع الكراهة كإمامة المؤمن الفاسق غير الأعرابي ، ولكن المعترض قد أبى إلا أن يكون جميع الأعراب قسماً واحداً ، وهم المقيمون بالبادية وراء أنعامهم مخالفاً في ذلك كتاب ربه سبحانه فهي مسألة خلافية بين الله تعالى وبين هذا المعترض ، ونحن ممن يقول بقول الله تعالى ولا نقول بقول هذا المعترض المخالف لكتاب الله .

(السادس) : النهي عن إمامة الفاجر للمؤمن في الإمامتين الكبرى والصغرى ، وسيأتي أن المراد بالفاجر ما يشمل المؤمن العاصي والكافر ، وأن الإمامة في الحديث عامة تشمل الإمامتين ، وعلى كلِّ فالحديث يشهد له فيما ذكر ما تقدم مما ثبت في كتب جماعة من أهل البيت ، وما عن ابن عباس ، وما أخرجه الحاكم ، وإجماع العلماء على عدم جواز إمامة الكافر فيهما ، واتفاق العلماء على اشتراط العدالة فيمن يتقلد الإمامة الكبرى ؛ قال في الجوهرة :

وواجب نضوب إمام عَدْلٍ بالشَّرعِ فاعْلَمْ لا بِحُكْمِ الْعَقْلِ

وشروط العدالة على ما صرح به عبد السلام في شرحه عليها هي الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق بجارحة أو اعتقاد . هـ .

ويشهد له أيضاً ويقويه إجماع العلماء قاطبة على أنه مما يحتجُّ به على النهي عن إمامة المؤمن الفاسق في الصلاة ، ومن أجازها فيها حمل النهي فيه





على الكراهة حيث عارضه ما ثبت من إجماع أهل العصر الأول من بقية الصحابة ومن معهم من التابعين إجماعاً فعلياً ، ولا يبعد أن يكون قولياً على الصلاة خلف الجائرين لأن الأمراء في تلك الأعصار كانوا أئمة الصلوات الخمس فكان الناس لا يؤمهم إلا أمراؤهم في كل بلدة فيها أمير ، وكنت الدولة إذ ذاك لبني أمية ، وحال أمرائهم لا يخفى . أفاده الشوكاني . ولولا ذلك لكانت أحاديث النهي مقتضية لعدم صحة إمامة الفاجر مطلقاً في الصلاة وغيرها ، كيف وقد تأيد النهي عن إمامته بما أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذر عن السائب بن خلاد أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً أمّ قوماً فبصق في القبلة ورسول الله ﷺ ينظر إليه فقال رسول الله ﷺ حين فرغ : « لا يصلي لكم » فأراد بعد ذلك أن يصلي بهم فمنعوه وأخروه بقول رسول الله ﷺ فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال : نعم . قال الراوي : حسبت أنه قال له : إنك آذيت الله ورسوله ^(١) ، فأنت ترى أن الكل قد احتجوا بأحاديث النهي ، ولكن من أجاز إمامة المؤمن الفاسق في الصلاة حمل النهي على الكراهة لوجود المعارض لها فيها ، ولا معارض لها في الإمامة الكبرى فبقي النهي فيها على ظاهره ، وقد تبين مما ذكرنا أن حديث جابر في كل ما اشتمل عليه له شواهد من الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع في أكثرها ، وأيضاً قد تلقاه العلماء بالقبول واحتجوا به فممن احتج به من الحنفية وسكت عليه صاحب المبسوط وصاحب الكفاية وصاحب البناء إلا أنه زاد أنه روي عن أبي سعيد أيضاً ، وقال : رواه البيهقي ، وقال : فيه عبد الله بن محمد العدوي لا يتابع في حديثه ، وقال البخاري : منكر الحديث ، ولكن قال بعد ذلك : ذكر في المبسوط أكثر هذا الحديث بمعناه ، وبعضه ذكره صاحب المذهب . اهـ . وقد ذكره كل منهما محتجاً به فكان قول صاحب البناء كقول الترمذي ، وعليه عمل أهل العلم ،

(١) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب الصلاة - باب في كراهية البزاق في المسجد] رقم





فدل على أن ما قاله البيهقي والبخاري لا يمنع الاحتجاج به لأن صاحب المبسوط هو الإمام محمد صاحب أبي حنيفة ، وصاحب المذهب هو أبو إسحاق بن إبراهيم من أكابر أئمة الشافعية . وممن احتجَّ به من الحنفية أيضاً الكمال بن الهمام في فتح القدير على اشتراط إذن الإمام في إقامة الجمعة ، وقال : رواه ابن ماجه وغيره ، وسكت الكمال عليه وقدمه على ما روي مرفوعاً أن علياً عليه السلام أقام بالناس وعثمان عليه السلام محصوراً ، ولو كان فيه ما يمنع الاحتجاج لبينه كما هي عادته في فتحه ، والبدر العيني في عمدة القارئ وسكت عليه أيضاً .

وممن احتجَّ به من أئمة الشافعية وسكت عليه الإمام الماوردي الكبير في الحاوي وصاحب المذهب في موضعين منه ، وبعد أن احتجَّ صاحب المذهب بحديث جابر المذكور على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة قال شارحه النووي : حديث جابر رواه ابن ماجه والبيهقي بإسناد ضعيف ، واتفق أصحابنا على أنه لا يجوز صلاة رجل بالغ ولا صبي ولا خنثى خلف امرأة لما ذكره المصنف . ١ هـ . فاحتجَّ به النووي كما احتجَّ به صاحب المذهب .

وممن احتجَّ به من الحنابلة صاحب حواشي المقنع وشارح الإقناع ، واحتجَّ بما روي أنه عليه السلام قال : « اجعلوا أئمتكم خياركم فإنهم وفدكم بينكم وبين ربكم » ، وقال : لكن قال البيهقي عن هذا : إسناد ضعيف ، وسكت عن حديث جابر الذي رواه ابن ماجه وغيره كما سكت عليه صاحب حواشي المقنع .

ولو علم أولئك الأئمة شيئاً يمنع الاحتجاج به لما احتجُّوا به ولما سكتوا عن بيانهم ، ويبعد كل البعد أنهم لم يعلموا ما قيل في رجاله وسنده فدلَّ ذلك على أن الطعن في سنده إما غير صحيح وإما غير مؤثر في الاحتجاج به .

ومن ذلك كله تعلم أن قول المعترض : « إن الحديث منكر أو موضوع » قول لم يقله أحد قبله ولن يقوله أحد بعده ولا يجروء عليه سواه ، فإنه جرأة



عظيمة على أحاديث رسول الله ﷺ لا فرق بينهما وبين القول عليه ﷺ بم لم يقله فإن الكل كذب عليه ﷺ .

وقد علمت مما سبق أن أئمة الحديث لم يجوزوا القطع بضعف الحديث بناء على ضعف سنده فكيف يمكن القول بوضعه أو نكارتة النكارة التي تقتضي برء الاحتجاج به كما هو صريح قول المعترض خصوصاً بعدما علمت أنه حجة قطعاً ؟ ! اللهم إنا نسألك الأدب مع الله ورسوله والتمسك بقول الله وقول رسوله .

قال المعترض : وكما لا يصح الاحتجاج به والاستنباط منه لفساد سنده لا يصح من جهة معناه فإنه وارد في إمامة الصلاة لا في الإمامة الكبرى وهي الخلافة كما زعم المستنبط الجديد ، فإن المرأة والأعرابي المقيم في البادية وراء أنعامه ليسا مظنة لتقلد الإمامة الكبرى فينهى عن تقليدهما ، والمراد بالفجر العاصي لا الكافر ، ولذلك تكلم السلف في الصلاة وراء الظالمين كالحجاج وغيره ، ولا محل لبسط ذلك الآن . اهـ .

ونقول في رد ذلك : أما قوله : « وكما لا يصح الاحتجاج به والاستنباط منه لفساد سنده » فقد علمت أنه قول فاسد اجتراً فيه على أحاديث رسول الله ﷺ ، وأن حديث جابر دائر بين الحسن والصحيح وأنه حجة يجب العمل بها على كل أحد فالله يعامله بما يستحق .

وأما قوله : « لا يصح من جهة معناه فإنه وارد في إمامة الصلاة لا في الإمامة الكبرى وهي الخلافة » فهو قول مختلق مفترى لا يقصد به قائله إلا تشويه الوجوه الحسان والتمويه على الناس أنه من فرسان هذا الميدان ، وهو أعلم بنفسه منّا والله أعلم به ، فإن سياق قوله في الحديث : « وله إمام عادل أو جائر » يقتضي العموم فيما بعده وإرادة الإمامة الكبرى العامة أيضاً ، وأن الحديث عام لا يختص بواحدة من الإمامتين دون الأخرى كما أن قوله في



الحديث : «ألا لا يؤمن . . . إلى آخره» عام في ذاته لا يختصُّ بواحدة من الإمامتين دون الأخرى فإن الأفعال التي دخل عليها النهي أو النفي في الحديث مشتقة من الإمامة ، وهي مصدر قولك : أم فلان الناس صار لهم إماماً يتبعونه . والإمام بحسب مفهومه لغة يشمل كل من يقتدى به في شيء ولو باطلاً ؛ قال تعالى لإبراهيم : ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ (البقرة: ١٢٤) ، وقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام : ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ (الأنبياء: ٧٣) ، وقال تعالى في الكفار : ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى الْفَارِ ﴾ (القصص: ٤١) ، وقال تعالى : ﴿ فَكَيْفَ يُؤْمِنُ أَكْثَرُ الْكَافِرِينَ ﴾ (التوبة: ١٢).

وقال ابن عابدين : الإمامة مصدر قولك : أم فلان الناس صار لهم إماماً يتبعونه في صلاته فقط وفيها وفي أوامره ونواهيه ، فالأول الإمامة الصغرى ، والثاني الإمامة الكبرى . اهـ .

وقد احتج شارح الإقناع على تقديم من كان قرشياً في إمامة الصلاة عند التساوي بقوله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من قریش »^(١) ، وقال إلحاقاً للإمامة الصغرى بالإمامة الكبرى : وقد استدل بهذا الحديث أيضاً الجلال الدواني وغيره على اشتراط كون الإمام قرشياً في الإمامة الكبرى ، فدل مجموع الاستدلاليين على العموم ، وأن ما يستدل به في إحدى الإمامتين يستدل به في الأخرى ، فإنه لولا عموم اللفظ في ذاته ما صح الاستدلال به في كل من الموضعين ، ومع ذلك فالسبب الذي ورد لأجله حديث جابر لم يعلم إن كان هو الإمامة في الصلاة أو هو الإمامة الكبرى أو هما معاً أو غيرهما ، والمعارض لم يبينه كما أنه لم يبينه أحد فيما نعلم ممن تكلم على هذا الحديث ، فمن أين جاء لهذا المعارض أن الحديث وارد في إمامة الصلاة ؟

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٢٩/٣ رقم (١٢٣٢٩) ، والبيهقي في السنن الكبرى ١٢١/٣ رقم (٥٠٨١) من حديث أنس بن مالك .



وعلى فرض أن سبب ورود الحديث هو الإمامة في الصلاة كما زعمه هذا المعترض ، فالذي قرره علماء الأصول قاطبة أن العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، والإمامة في الحديث عامة لوقوع الفعل الذي هو في معنى النكرة في سياق النهي أو النفي على حسب اختلاف ألفاظ الحديث ، ولا دليل على التخصيص ، ومن ادعى التخصيص فعليه بيان دليله .

وأما قول المعترض : « إن المرأة والأعرابي المقيم في البادية وراء أنعامه ليسا مظنة إلخ » ، فهو قول من لم يؤته الله فهماً ولم يذق للكلام طعماً ، فإنك قد علمت أن الإمامة مصدر من قولك : أم فلان الناس صار لهم إماماً يتبعونه ، وكل إنسان خصوصاً إذا كان ذا شوكة وعصية سواء كان رجلاً أو امرأة حراً أو عبداً أعرابياً أو مهاجراً مسلماً أو كافراً فهو مظنة أن يكون إماماً وسلطاناً يؤم الناس ويتبعونه في أوامره ونواهيه ؛ قال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ (آل عمران: ١٤٠) . وقد قيل حين نزولها : أبشروا يا رعاة الغنم . وإنما الشارع هو الذي بين لنا الشروط التي يجب على المسلمين مراعاتها فيمن يبايعونه اختياراً ويعطونه عهد الطاعة في أوامره ونواهيه في غير معصية ليكون لهم إماماً وخليفة لله ورسوله في إجراء أحكامهما بين الخلق .

وقد قدمنا أنه ليس المراد بالأعرابي في الحديث من كان مقيماً بالبادية وراء أنعامه كما زعمه المعترض ، وعلى فرض أن المراد به من ذكر فهو مظنة لذلك فإنه قد يكون من أهل الإبل ، وقد قال العيني في العمدة : وأما أهل الإبل فهم أهل الفخر والخيلاء . ١ هـ . ولعل الكل يصيرون مظنة « إذا تطاول رعاء البهيم - بفتح الباء - في البنيان » كما هو رواية مسلم^(١) لحديث أشراط الساعة على أن المعترض لم يبين لنا ما هو الأمر الذي يكون به الإنسان مظنة لتقلد الإمامة

(١) صحيح مسلم [كتاب الإيمان - باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان] رقم (٩) من حديث أبي هريرة .





الكبرى ، ولماذا إذا كانت المرأة ذات سلطان وشوكة وملك واسع ممتد إلى أكثر المعمورة لا تكون مظنة لذلك ، ولماذا إذا كان الأعرابي الذي يسكن البادية وراء أنعامه الكثيرة ذا عصبية وشوكة لا يكون مظنة لذلك خصوصاً إذا التفَّ حول هذا الأعرابي الألوف من أمثاله وأغاروا على الأنصار والقرى وسائر البلاد حتى ملكوها بالقهر والغلبة ، وكأن المعترض لم يطسح على شيء من تواريخ أمم الأعراب الماضية ولا علم بشيء من أحوال أمم الأعراب الحاضرة . قال في العمدة في حديث « إذا تطاول رعاة الإبل البهم في النيان » قال القرطبي : المقصود الإخبار عن تبدل الحال بأن يستولي أهل البادية على الأمر ويتملكوا البلاد بالقهر فتكثر أموالهم وتنصرف همهم إلى تشييد النيان والتفاخر به وقد شاهدنا ذلك في هذا الزمان . انتهى .

وماذا يصنع هذا المعترض فيما أجازاه بعض العلماء من تقليد الإمامة الكبرى عبداً رقيقاً عملاً بما ورد « اسمع وأطع ولو عبداً حبشياً^(١) » ، وخالف الأكثرون ومنعوا ذلك وحملوا ما ورد على الإمارة التي يسندوها له السلطان دفعاً لتعارض الأدلة بشهادة حديث الحاكم « الأئمة من قريش ، أبرارها أمراء أبرارها ، وفجارها أمراء فجارها ، ولكل حق فأتوا كل ذي حق حقاً ، وإن أمرت عليكم قريش عبداً حبشياً مجدعاً^(٢) » . ١ هـ . جلدي ، وذلك لأن العبد لا يملك الولاية على نفسه فلا يملكها على غيره ، ولأنه مشغول بخدمة مولاه فلا يمكنه أن يتفرغ لخدمة العامة ، فإذا كان العبد الرقيق المملوك لغيره ولا يملك شيئاً حتى نفسه مظنة لتقلد الإمامة الكبرى حتى وقع فيه اختلاف العلماء أفلا يكون الأعرابي والمرأة مظنة لذلك مع أنهما قد يملكان العبيد والإماء ، فيجيء النهي بناءً على ذلك ، على أن مدار صحة ورود النهي على إمكان وقوع المنهي عنه

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الأذان - باب إمامة المفتون والمبتدع] رقم (٦٩٦) من حديث أنس بلفظ « اسمع وأطع ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة » .

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک ٨٥/٤ رقم (٦٩٦٢) من حديث علي بن أبي طالب .



عقلاً ، بل على مطلق الإمكان الذاتي العقلي وإن استحال وقوعه لأمر آخر . فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ، ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع أذاهم ، وتوكل على الله وكفى بالله وكيلًا .

وأما قول المعترض : « والمراد بالفاجر العاصي لا الكافر » فلا ندري من أين أخذ هذا المعترض هذا المراد ؟ ولعله من تفسير ابن عبد الهادي في حواشيه على سنن ابن ماجه للفاجر بالفاسق ، وتقييد المؤمن بغير الفاسق ظناً منه أن الفاسق لا يشمل الكافر ، وهو ظنٌ فاسد ؛ لأن لفظ الفاجر بمعنى الفاسق يشمل كل فاسق مؤمناً كان أو كافراً ، ولا دليل على التخصيص . وقد احتج به شارح الإقناع أولاً على عدم صحة إمامة المؤمن الفاسق ، وثانياً على عدم صحة إمامة الكافر ، وقال : لعموم قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يَؤُمِّنُ فاجر مؤمناً » . وقد صرح غير واحد من العلماء بأن الفسق شرعاً هو خروج العقلاء عن الطاعة ، وأنه يشمل الكفر وما دونه من الكبيرة والصغيرة ، وأنه اختص بعد ذلك في العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة فقط . وقال العيني في شرحه العمدة : وفي العباب : الفسوق الفجور . يقال : فسق يفسق ويفسق أيضاً عن الأخفش فسقاً وفسوقاً فجر . . . إلى أن قال : وقال ابن الهيثم : الفسوق يكون الشرك ويكون الإثم . ١ هـ .

وقد صرّحوا أيضاً بأن حمل اللفظ في كلام الشارع على مفهومه الشرعي حيث أمكن واجب ، وذلك لأن كل متكلم إنما يريد من كلامه المعنى الذي وضع له الكلام في اصطلاح تخاطبه الذي هو المعنى الحقيقي عنده ، وغيره معنى مجازي لا يصار إليه إلا عند تعذر المعنى الحقيقي . ومفهوم الفاسق شرعاً عام ولا دليل على التخصيص كما علمت ، ولولا أنهم حملوا المؤمن في الحديث على المؤمن الكامل وقيدوه بغير الفاسق ، وكان المتبادر من مقابلته بالفاجر أن يراد بالفاجر غير المؤمن مطلقاً وهو الكافر فقط ؛ ألا ترى أن



بعض العلماء قد استدللَّ بهذا الحديث وأمثاله على أن الفاسق ليس بمؤمن أخذًا من تلك المقابلة .

وربما يقال : قد حملوا الفاجر في قوله عليه الصلاة والسلام : « صلُّوا خلف كل برٍّ وفاجر^(١) » على المؤمن الفاسق لا الكافر ، فيحمل على ذلك أيضًا في حديث جابر . قلت : في حديث « صلُّوا خلف كلِّ برٍّ وفاجر » قد قابل الفاجر بالبرِّ وأمر بالصلاة خلفه ، فكان ذلك قرينة على حمل الفاجر فيه على المؤمن الفاسق فقط لا ما يشمل الكافر ، وذلك لانعقاد الإجماع على عدم صحة الصلاة خلف الكافر ، ومتى أجمعوا على ذلك كان ذلك إجماعًا منهم على حملهم الفاجر فيه على ما ذكرنا ، ولكن حملهم الفاجر في هذا الحديث على ما ذكر لقرينة قضت بذلك ، وبتعذر حمله على مفهومه الشرعي العام لا يستلزم حمل الفاجر في حديث آخر لا قرينة فيه تقتضي بما ذكر على ذلك ، وحديث جابر لم يكن فيه قرينة ولا دليل على التخصيص فيه فيجب أن يبقى على عمومه كما لا يخفى على متعقل^(٢) .

* * *

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١٩/٤ رقم (٦٦٢٣) من حديث أبي هريرة ، وقال :

قال علي : مكحول لم يسمع من أبي هريرة ، ومن دونه ثقات .

(٢) ثلاث رسائل ، ص ٢٧-٥٠ .



(٣٢)

إمامة الأئمة وخطابته

رجل يصلي بالناس إماماً مع كونه أئمة يبذل الرأى ياءً ،
وأهل البلدة يكرهون الصلاة وراءه ، وهناك من يحسن
القراءة . . فهل تصح صلاة من لم يكن أئمة وراءه أم تفسد
أم تكره تحريماً أو تنزيهاً ؟

وإذا خطب هذا الأئمة يوم الجمعة ونوى الصلاة ، ثم
أخرجه آخر وأدخل غيره وصلى بالناس ذلك الغير . .
فهل صحّت الصلاة أم بطلت (مع العلم بأن الفصل لم
يطل) ؟

«الجواب»^(١) : قال في «شرح الدرر» من باب الإمامة ما نصّه :
«ولا يصح اقتداء رجل بامرأة وصبي ... إلى أن قال : ولا غير الأئمة به . أي
بالأئمة على الأصح كما في «البحر» عن المجتبى . انتهى» .
وقال في «رد المحتار على الدر المختار» ما نصّه : «قوله : ولا غير الأئمة
به» هو بالثناء المثلثة بعد اللام من الأئمة بالتحريك .

(١) المبادئ :

- ١- إمامة الأئمة لغيره ممن ليس بأئمة غير صحيحة على الصحيح .
- ٢- صلاة غير خطيب الجمعة بالناس بغير إذنه لا تجوز ، إلا إذا اقتدى به من له ولاية الجمعة .





قال في «المغرب» : «هو الذي يتحول لسانه من السين إلى الشاء . وقيل : من الراء إلى الغين أو اللام أو الياء . زاد في «القاموس» : أو من حرف إلى حرف . انتهى» .

وهذا الخلاف في معنى لفظ «الألثغ» لغةً ، وأما من جهة الحكم الشرعي : فكلُّ من أبدل حرفاً بحرف فهو ألثغ كما عليه صاحب «القاموس» وكما يؤخذ من «الدرِّ المختار» وحاشيته «ردَّ المختار» .

وفي «ردَّ المختار» أيضاً ما نصَّه : «قوله : على الأصح» أي خلافاً لما في «الخلاصة» عن الفضليِّ من أنها جائزة ؛ لأن ما يقوله صار لغة له ومثله في التَّارخانيَّة» .

وفي «الظَّهيريَّة» : «وإمامة الألثغ لغيره تجوز ، وقيل : لا» . ونحوه في «الخانيَّة» عن الفضليِّ .

وظاهره اعتمادهم الصَّحَّة ، وكذا اعتمدها صاحب «الحلية» قال لما أطلقه غير واحد من المشايخ من أنه ينبغي له ألاَّ يؤمَّ غيره ؛ ولما في «خزانة الأكمل» : «وتكره إمامة الفأفاء . انتهى» .

ولكن الأحوط عدم الصَّحَّة كما مشى عليه المصنف ونظمه في منظومته «تحفة الأقران» وأفتى به الخير الرملي وقال في «فتاواه» : «الراجح المفتى به عدم صحَّة إمامة الألثغ لغيره ممن ليس به لثغة . انتهى» .

وقال في «شرح الدرِّ» أيضاً من باب «الجمعة» ما نصَّه : «وفي «السراجية» لو صَلَّى أحد بغير إذن الخطيب لا يجوز إلا إذا اقتدى به من له ولاية الجمعة ، ويؤيد ذلك أن يلزم أداء النفل بجماعة ، وأقره شيخ الإسلام» .

وفي «ردَّ المختار» ما نصه : قوله : «إلا إذا اقتدى به من له ولاية الجمعة شمل الخطيب المأذون . انتهى» .



ومن ذلك يعلم أن إمامة الأئمة لغيره ممن ليس بأئمة غير صحيحة على
الراجح المفتى به ، وأنه إذا صلى الجمعة بالناس غير الخطيب بغير إذنه
لا تجوز الصلاة إلا إذا اقتدى به من له ولاية الجمعة ولو الخطيب المأذون ،
فإن لم يقتد به من له ولاية الجمعة ولو الخطيب المأذون لا تجوز الصلاة .
والله تعالى أعلم^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٥٥ ، ٥٦ .





(٣٣)

التبليغ خلف الإمام

ما حكم التبليغ خلف الإمام إذا كان الإمام يسمع
المأمومين ؟

وأما حكم التبليغ خلف الإمام إذا كان الإمام يسمع المأمومين فهو المنع وعدم الجواز عن الأئمة الأربعة ، فإنهم منعوا ذلك إلا عند الحاجة إليه ، والأصل فيه ما جاء في صحيح البخاري^(١) وغيره في صلاة النبي ﷺ ، وهو مريض مرضه الذي مات فيه : إن أبا بكر تقدم للصلاة للناس فلما أحس به ﷺ تأخر فجلس ﷺ إلى يساره ، وكان أبو بكر يسمع الناس تكبير النبي ﷺ^(٢) .

* * *

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الأذان» باب «حد المريض أن يشهد الجماعة» حديث (٦٦٤) من حديث عائشة .

(٢) أحسن الكلام ، ص ٣٢ .



(٣٤)

شروط إقامة الجمعة في القرى

ما قولكم - دام فضلکم - في إقامة الجمعة في القرى ، سواء كانت كبيرة أو صغيرة ، وقد فقد بعض الشروط ، ووجد البعض كصاحب الحرفة والأسواق وعلماء الإسلام واجتماع الناس ؟

وهل يقال لهذا البلد : مصر أم لا ؟
وإذا لم تتحقق مصريته . . فما الدليل الذي يدل على عدم إقامة الجمعة في غير المصر ؟
وإذا كان هناك دليل . . فقطعي هو أم ظني ؟
وما الدليل الذي يدل على إذن السلطان أو نائبه ؟
وإذا كان فيه دليل فهو قطعي أم ظني ؟ وهل فيه خلاف أو باتفاق الأئمة ؟

وإذا لم يوجد دليل على شيء مما ذكر . . فما المانع من إقامة الجمعة في أي بلد كان ؛ لأنها من شعائر الإسلام ؟

« الجواب » : صلاة الجمعة فريضة محكمة ، ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة والإجماع ، يجب على القطع إقامتها ، ويحرم تركها ، ويكفر منكر فرضيتها .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَكَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ (الجمعة: ٩) وقد أجمعت الأمة على





أنَّ المراد بالصلاة في هذه الآية صلاة الجمعة ، وقد رتب الأمر بالسعي إلى الذكر على النداء لها ، فيفيد افتراضها ، سواء قلنا : إن المراد بالذكر نفس الصلاة ، كما هو الأظهر وعليه الأكثر ، أو الخطبة ؛ لأنَّ الأمر بالسعي المقصود للغير فرع الأمر بذلك الغير المقصود بالذات ، والمقصود بالذات من السعي على كلا الأمرين هو الصلاة ، ولا شك أنَّ الأمر في قوله تعالى : ﴿ فَاسْعَوْا ﴾ قطعيُّ الدلالة على طلب السعي طلباً جازماً ، وهو قطعيُّ اثبوت أيضاً ، فيفيد افتراض السعي قطعاً ، فيفيد افتراض الصلاة التي هي المقصود منه بالذات قطعاً بالطريق الأولى ؛ ولذلك أجمعوا على أنَّ السعي لا يجب إلاً على من تجب الصلاة عليه .

ثبوت الجمعة بالسنة :

وأما السنة فأحاديث كثيرة جداً وردت في الحضّ على إقامتها والتّوعّد على تركها ؛ منها ما أخرجه أبو داود عن طارق بن شهاب : « الجمعة حقٌّ واجب على كلِّ مسلم في جماعة إلاً أربعة : مملوك ، أو امرأة ، أو صبيّ ، أو مريض »^(١) . وفي لفظ : « الجمعة واجبة إلاً على صبيّ أو مملوك أو مسافر » أخرجه البيهقيُّ عن تميم الدّاريّ^(٢) ، والطبرانيُّ عن الحكم

(١) أخرجه أبو داود مرسلًا في كتاب « الصلاة » باب « الجمعة للمملوك والمرأة » حديث (١٠٦٧) ، وقال عقبه : « طارق بن شهاب قد رأى النبي ﷺ ولم يسمع منه شيئاً » ، وقال البيهقي في « السنن الكبرى » (١٨٣/٣) حديث (٥٤٢٢) : « هذا الحديث وإن كان فيه إرسال فهو مرسل جيد ، فطارق بن شهاب من خيار التابعين ، وممن رأى النبي ﷺ وإن لم يسمع منه » ، ووصله الحاكم في « المستدرک » (٤٢٥/١) حديث (١٠٦٢) من حديث طارق بن شهاب عن أبي موسى الأشعريّ ﷺ وقال : « هذا حديث صحيح على شرط الشيخين » .

(٢) أخرجه البيهقي في « السنن الكبرى » (١٨٣/٣) حديث (٥٤٢٣) .



ابن عمرو ، وزاد : « المرأة والمريض »^(١) . وفي لفظ : وقال على أعواد منبره :
 « لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ، ثم
 ليكونن من الغافلين » . أخرجه مسلم عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عن
 الجميع^(٢) .

ثبوت الجمعة بالإجماع :

وأما الإجماع فقد انعقد على إقامتها وفرضيتها من لدن النبي ﷺ إلى يومنا
 هذا ، وقد اتفق الأئمة على هذا المقدار ، كما اتفقوا على اشتراط الجماعة فيها
 والخطبة قبلها .

أول جمعة صلاها النبي ﷺ بعد الهجرة :

وأول جمعة صلاها النبي ﷺ كانت بالمدينة بعد الهجرة ، وذلك أنه لما قدم
 المدينة مهاجراً نزل بقاء على بني عمرو بن عوف ، يوم الإثنين لاثنتي عشرة
 ليلة من شهر ربيع الأول ، حين اشتد الضحى بها ، فأقام بها إلى الخميس ،
 وأسس مسجدهم ثم خرج يوم الجمعة إلى المدينة ، فأدركته الجمعة في بني
 سالم بن عوف ، في بطن واد لهم ، قد اتخذ القوم في ذلك الموضع مسجداً ،
 فجمع بهم وخطب ، وهذه أول خطبة له ﷺ خطبها في المدينة^(٣) .

(١) أخرجه الطبراني في « الكبير » (٥١/٢) حديث (١٢٥٦) من حديث الحكم بن عمرو
 عن ضرار عن أبي عبد الله الشامي عن تميم الداري رحمه الله ، وانظر : « نصب الراية »
 (١٩٩/٢) ، وقال الهيثمي في « مجمع الزوائد » (١٧٠/٢) : « وعن أبي الدرداء رواه
 الطبراني في الكبير ، وفيه ضرار ؛ روى عن التابعين ، وأظنه ابن عمرو الملطي وهو
 ضعيف » فجعله من حديث أبي الدرداء رحمه الله .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب « الجمعة » باب « التغليظ في ترك الجمعة » حديث (٨٦٥) .

(٣) أخرجه الطبراني في « المعجم الكبير » (٣٠/٦) حديث (٥٤١٤) من رواية ابن
 إسحاق ، وذكره الهيثمي في « مجمع الزوائد » (٦٢/٦) وقال : « رواه الطبراني ورجاله
 ثقات » .





إقامة الجمعة قبل الهجرة :

وأما قبل الهجرة إلى المدينة ، فكان مصعب بن عمير يقيمها . أخرجه البيهقي وغيره عن ابن شهاب الزهري^(١).

وعنه أيضاً بسنده إلى مصعب بن عمير أنه رضي الله عنه بعثه إلى المدينة ، وإنه نزل بدار سعد بن معاذ رضي الله عنه فجمع بهم وهم اثنا عشر رجلاً^(٢).

وعن عبد الرحمن بن كعب بن مالك رضي الله عنه قال : كنت نائد أبي حين ذهب بصره ، فإذا خرجت به إلى الجمعة وسمع الأذان صلى على أبي أمامة رضي الله عنه فاستغفر له ، قال : فمكثت كذلك حيناً ، لا يسمع الأذان للجمعة إلاً فعل ، فقلت له : يا أبي استغفارك لأبي أمامة كلما سمعت أذان الجمعة ما هو ؟ قال : أي بني ، إنه هو أول من جمع بالمدينة في هزم^(٣) من حرّة بني بياضة ، يقال له : نقيع الخضعات ، قال : فقلت : كم كنتم يومئذ ؟ قال : أربعون رجلاً . أخرجه ابن ماجه والدارقطني والبيهقي^(٤).

(١) أخرجه البيهقي في « السنن الكبرى » (١٩٦/٣) حديث (٥٤٩٣) ، والطبراني في « الكبير » (٢٦٧/١٧) ، وفي « الأوسط » (٢٤١/٦) حديث (٦٢٤٤) ، وأبو نعيم في « حلية الأولياء » (١٠٧/١) ، وذكره الهيثمي في « مجمع الزوائد » (١٧٦/٢) ، وقال : « وفيه صالح بن أبي الأخضر ، وفيه كلام » .

(٢) أخرجه البيهقي في « السنن الكبرى » (١٧٩/٣) حديث (٥٤٠٧) .

(٣) بفتح الهاء وسكون الزاي : المطمئن من الأرض .

(٤) أخرجه ابن ماجه في كتاب « إقامة الصلاة والسنة فيها » باب « في فرض الجمعة » حديث (١٠٨٢) ، والدارقطني في « سننه » (٥/٢) ، والبيهقي في « السنن الكبرى » (١٧٦/٣) حديث (٥٣٩٥) ، وفي « السنن الصغرى » ص ٣٧٤ حديث (٦٣٨) ، وكذا أخرجه الحاكم في « مستدركه » (٤١٧/١) حديث (١٠٣٩) ، وابن حبان في « صحيحه » (٤٧٧/١٥) حديث (٧٠١٣) . وذكره الزيلعي في « نصب الراية » (٥٦/٢) وقال : « وإسناده حسن » .



وذكر ابن سيرين أن أبا أمامة هذا هو أسعد بن زرارة بن عدس بن عبيد الخزرجي الأنصاري ، وإن أهل المدينة اجتمعوا إليه ، فصلّى بهم يومئذ ركعتين ، وذكرهم ، وذبح لهم شاة ، فتعشّوا بها وتغدّوا ؛ لقلّتهم ، وإن هذه أوّل جمعة في الإسلام . وورد أنّهم كانوا اثني عشر رجلاً ، ولعلّ أسعد بن زرارة هذا أعان مصعباً في إقامة الجمعة ، فأضافها كعب إليه ، كما يشعر بذلك دعاؤه له ، وذبح الشاة لهم .

اختلاف الأئمة في مواضع :

وقد اختلف الأئمة في مواضع :

الموضع الأوّل : في اشتراط المصر أو فئائه .

فقالت الحنفية : يشترط ما ذكر في وجوبها وفي صحّتها ، فلا تجب ولا تصحّ إلا في مصر أو فئائه .

استدلوا على ذلك بما رواه ابن أبي شيبة موقوفاً على عليّ كرم الله وجهه : « لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع ، أو مدينة عظيمة »^(١) . وبما ورد بسند صحيح عن جرير عن منصور عن طلحة عن سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن أنّه قال : قال عليّ عليه السلام : « لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع »^(٢) .

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٤٣٩/١) حديث (٥٠٥٩) ، وعبد الرزاق في «مصنفه» (١٦٧/٣) حديث (٥١٧٥) بلفظ : « لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع » . وقد قال ابن حزم في «المحلى» (٥٢/٥) : « فقد صحّ عن عليّ عليه السلام . . . » فذكره ، لكن الحافظ ابن حجر في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» (٢١٤/١) ضعف إسناده ابن أبي شيبة وصحّ إسناده عبد الرزاق .

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه» (١٦٨/٣) حديث (٥١٧٧) ، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٧٩/٣) حديث (٥٤٠٥) ، وقد صحّح إسناده عبد الرزاق الحافظ ابن حجر في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» (٢١٤/١) .





أما قول النووي رحمه الله : حديث عليّ ضعيف متفق على ضعفه ، وهو موقوف عليه بسند ضعيف منقطع ، فقال البدر العيني في « عمدة القاري » : كأنه - يعني : النووي - لم يطلع إلا على الأثر الذي فيه الحجّاج بن أرطاة ، ولم يطلع على طريق جرير عن منصور فإنه سند صحيح ، ولو اطلع لم يقل ما قاله .

وأما قوله : « متفق على ضعفه » فزيادة من عنده ، ولا يدرى من سلفه في ذلك ، على أن أبا زيد الدبوسي قال في كتاب « الأسرار » : إن محمد بن الحسن قال : رواه مرفوعاً معاذ وسراقة بن مالك رضي الله عنهما . اهـ . على أن الحاكم صحّ ما أخرجه ابن أبي شيبة .

وأخرجه عبد الرزاق : « لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع »^(١) . وذكر شيخ الإسلام « خواهر زاده » أن أبا يوسف رفعه في « الأمالي » إلى النبي ﷺ .

وقال الشافعي رحمته الله : لا يشترط المصر ولا فناءه لوجوب الجمعة ولا لصحتها ، بل تجب وتصح في كل قرية لا يظعن أهلها صيفاً وشتاءً إلا ظعن حاجة ، متى بلغ من وجبت عليه الجمعة منهم أربعين رجلاً . وإليه مال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، وبذلك قال مالك أيضاً رحمه الله إلا أنه قال : تجب وتصح في كل قرية فيها بيوت ومسجد من غير اعتبار عدد معين . استدلوأ على عدم اشتراط المصر أو فناءه بقول ابن عباس رضي الله عنهما : « أن أول جمعة جمعت [يوم الجمعة] في مسجد رسول الله ﷺ بقرية يقال لها : جوثا »^(٢) .

(١) أخرجه عبد الرزاق في « مصنفه » (١٦٧/٣ ، ١٦٨ ، ٣٠١) حديث (٥١٧٥) و(٥١٧٧) و(٥٧١٩) ، وابن أبي شيبة في « مصنفه » (٤٣٩/١) حديث (٥٠٥٩) .
(٢) أخرجه البخاري في كتاب « الجمعة » باب « الجمعة في القرى والمدن » حديث (٨٩٢) ، وكتاب « المغازي » باب « وفد عبد القيس » حديث (٤٣٧١) .



وبهما روي عن الزهري عن أم عبد الله الدوسية رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « الجمعة واجبة في كل قرية وإن لم يكن فيها إلا أربعة » ^(١) . وفي رواية : « الجمعة واجبة على أهل كل قرية وإن لم يكونوا إلا ثلاثة رابعهم إمامهم » ^(٢) .

وقال ابن المنذر : وكتب عمر بن عبد العزيز : « أي قرية اجتمع فيها خمسون رجلاً فليصلوا الجمعة » ^(٣) . وفي رواية : « ثلاثون » ^(٤) . وعن أبي أمامة : قال رسول الله ﷺ : « تجب الجمعة على خمسين رجلاً ولا تجب على من دون ذلك » ^(٥) .

اختلاف الأئمة فيمن كان خارجاً عن البلد :

الموضع الثاني : اختلفوا فيمن كان خارجاً عن البلد الذي تجب فيه الجمعة وعن فوائه .

فقال أبو حنيفة : متى كان خارجاً عن المصر وفوائه لا تجب عليه الجمعة ، سمع الأذان أو لم يسمع ، حتى سئل رحمه الله تعالى عن أهل زيادة ، التي بينها وبين الكوفة مجرى النهر ، هل تجب عليهم الجمعة ؟ فقال : لا .

(١) أخرجه البيهقي في « السنن الكبرى » (١٧٩/٣) حديث (٥٤٠٦) ، والدارقطني في « السنن » (٧/٢) .

(٢) أخرجه الدارقطني في « السنن » (٩/٢) حديث (٣) ، وذكره الديلمي في « الفردوس بمأثور الخطاب » (١١٧/٢) حديث (٢٦١٧) ، وقال الحافظ ابن حجر في « الدراية في تخريج أحاديث الهداية » (٢١٦/١) : « أخرجه الدارقطني وإسناده واه جداً » ، وضعفه أيضاً في « تلخيص الحبير » (٥٧/٢) .

(٣) أخرجه البيهقي في « السنن الكبرى » (١٧٨/٣) حديث (٥٤٠١) .

(٤) ذكر هذه الرواية ابن حزم في « المحلى » (٤٧/٥) وأخبر أنه خبر مرسل من طريق أبي محمد الأزدي .

(٥) ذكره الديلمي في « مسند الفردوس » (٦٥/٢) حديث (٢٣٦٦) ، وقال الذهبي في « ميزان الاعتدال » (١٣٤/٢) : « ومن مناكير جعفر عن القاسم عن أبي أمامة مرفوعاً . . . فذكره .





وقال الشافعي : تجب على من كان خارج البلد متى كان ؛ بحيث يسمع الأذان إذا كان المؤذن صيِّتاً ، والأصوات هادئة ، والريِّح ساكنة ، وموقف المؤذن عند سور البلد .

وقال الليث بن سعد ومالك : تجب على من كان على بعد ثلاثة أميال من البلد . وقال أصحابه : المؤذن في محلٍّ رفيع ، والنَّاس في هدوء وسكون ، فأقصى سماع الصوت ثلاثة أميال .

وقال ربيعة الرَّاى : على من كان على بعد أربعة أميال ، وعنه : إنها تجب على من إذا سمع الأذان وخرج من بيته ماشياً أدرك الصلاة .

وقال ابن عمر وأبو هريرة وأنس رضي الله عنهم : تجب على من كان على بعد ستَّة أميال .

وعن الزُّهري : تجب على من سمع الأذان .

وقال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه : تجب على من سمع النداء لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « **إنما الجمعة على من سمع النداء** » . أخرجه الدارقطني ^(١) .

وقد روي عن أصحاب أبي حنيفة مثل جميع هذه الأقوال .

الموضع الثالث : عدد الجماعة التي تنعقد بها الجمعة .

(١) أخرجه الدارقطني في « السنن » (٦/٢) ، وكذا أخرجه أبو داود في كتاب « الصلاة » باب « من تجب عليه الجمعة » حديث (١٠٥٦) ، والبيهقي في « السنن الصغرى » (٣٧٥/١) و« السنن الكبرى » (١٧٣/٣) حديث (٥٣٧١) من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص رضي الله عنه . وقد أخرجه الدارقطني في « السنن » (٦/٢) ، والبيهقي في « السنن الكبرى » حديث (٥٣٧٢) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . وذكره ابن الملقن في « خلاصة البدر المنير » (٢١٧/١) حديث (٧٦٠) وقال : « رواه أبو داود من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص بإسناد ضعيف » .





فقال الشافعي: أقل ذلك أربعون رجلاً. وحجته في ذلك حديث عبد الرحمن بن كعب السابق، وحديث جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قال: «مضت السنة أنه في كل أربعين فما فوق ذلك جمعة وأضحى وفطر؛ وذلك أنهم جماعة». أخرجه الدارقطني^(١).

وقال الحسن البصري: أقل ذلك اثنان.

وقال أبو يوسف بن سعد: أقل ذلك ثلاثة.

وقال أبو حنيفة وسفيان الثوري ومحمد بن الحسن: أقل ذلك أربعة.

وقال مالك وربيعة: أقل ذلك اثنا عشر رجلاً، وحجتهما في ذلك ما تقدم

من حديث مصعب بن عمير.

وفي رواية عن مالك أنه لا يشترط عددًا معينًا، وحجته في ذلك ما تقدم

عن ابن عباس وما ورد عن الزهري.

وحجة أبي حنيفة والحسن البصري وسفيان الثوري وأبي يوسف ومحمد

ابن الحسن، أن الجماعة شرط في الجمعة إجماعًا، فيشترط أقل ما يسمّى

جماعة؛ وهو عند الحسن اثنان، وعند أبي يوسف ثلاثة، وعند أبي حنيفة

أربعة.

الموضع الرابع: إذن السلطان أو نائبه.

فقالت الحنفية: يشترط ذلك في صحتها.

واستدلوا عليه بقوله ﷺ: «من تركها وله إمام جائر أو عادل ألا فلا

جمع الله شمله، ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له» أخرجه ابن ماجه

وغيره^(٢). قالوا: إن التقييد بالجملة الحالية في قوله: «وله إمام» يفيد اشتراط

(١) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٣/٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٧٧/٣) حديث (٥٣٩٧) وقال: «هذا الحديث لا يحتج بمثله».

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب «إقامة الصلاة والسنة فيها» باب «في فرض الجمعة» حديث (١٠٨١)، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٦٤/٢) حديث (١٢٦١)، وذكره ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٥٣/٢) وقال: «وقال ابن عبد البر: هذا الحديث واهي الإسناد».





الإمام فيها . ويقول الحسن البصري : « أربع إلى السلطان » وذكر منها الجمعة والعيدين^(١) . وقال حبيب بن حبيب : لا تكون الجمعة إلا بأمر . وقال ابن المنذر : مضت السنة أن الذي يقيم الجمعة هو السلطان أو من أمره .

وقالوا أيضاً في قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَعِزَّ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (الجمعة: ٩) : يدلُّ على اشتراط السلطان ؛ لأنَّ قوله تعالى : ﴿ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ يقتضي أنه لا بدَّ من ذاكر ، وهو من له ولاية الإقامة . وقالوا أيضاً : إنَّ التقدُّم يوم الجمعة على الجمع العظيم يعدُّ شرفاً ورفعةً ، فكان مظنة أن يتسارع إليه كلُّ من مالت همته إلى الرياسة والتقدُّم ، وكان مظنة أن يقع التنازع والتَّجاذب ، فيؤدِّي إلى القتال وترك الصلاة وتعطيلها ، فيشترط لذلك أن يكون التقدُّم على هذا الجمع بأمر ذي سلطان تجب طاعته أو تخشى عقوبته ؛ قطعاً للفتنة وتتميماً لأمر الجمعة .

وقال فريق منهم المالكية والشافعية رحمهم الله : لا يشترط إذن السلطان ولا نائبه . واستدلَّ هذا الفريق بأنَّ علياً عليه السلام صلى الجمعة وعثمان محصور ولم ينكر عليه أحد^(٢) . وبأنَّ الوليد بن عقبة والي الكوفة أبطأ يوماً في الخروج إلى الجمعة فصلاًها ابن مسعود بالنَّاس ، ولم ينكر عليه أحد . ولما خرج سعيد ابن العاص والي المدينة منها صلى أبو موسى الأشعريُّ الجمعة بالنَّاس من غير استئذان .

ثمَّ الذين قالوا باشتراط المصر أو فئانه اختلفوا في حدِّ المصر الذي يشترط لوجوب الجمعة وصحَّتها .

(١) لم أجده بهذا اللفظ عن الحسن ، وأخرج نحوه ابن أبي شيبة في « مصنفه » (٥٠٦/٥) حديث (٢٨٤٣٨) عن الحسن بلفظ : « أربعة إلى السلطان : الزكاة والصلاة والحدود والقضاء » ، وكذا ذكره الزيلعي في « نصب الراية » (٣٢٦/٣) وعزاه لابن أبي شيبة في « مصنفه » .

(٢) أخرجه الطبري في « تاريخه » (٦٩٤/٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما .





ففي رواية : هو كل موضع له أمير وقاض ، ينفذ الأحكام ويقيم الحدود . واختارها الكرخي ، وشمس الأئمة السرخسي ، وصاحب الهداية والكافي . والمراد التمكن من تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود ، لا التنفيذ والإقامة بالفعل ، كما صرح به في « تحفة الفقهاء » وغيرها .

وفي رواية : إنه بلد له سكك ، وأسواق ، ورساتيق ، ووال يقدر على إنصاف المظلوم ، وعالم يرجع إليه في الحوادث . واختارها في « التُّحفة » وغيرها .

وفي رواية : ما لا يسع أكبر مساجده أهله . وهو قول أبي يوسف رحمه الله واختاره محمد بن شجاع الثلجي . قال صاحب « المحيط » : وهو أحسن الأقوال ، وفي « القنية » : أصحُّها ؛ وعليه أكثر الفقهاء .

وأقول : قوله : « ما لا يسع أكبر مساجده . . . إلخ » يقتضي اشتراط تعدد المساجد ، مع أن ذلك لا يصدق على مكة والمدينة لعدم تعدد المساجد فيهما ، ولا شك في مصريتهما .

وقال البعض : هو ما يمكن فيه كل صانع أن يعيش بصنعتة ، ولا يحتاج إلى صنعة أخرى .

وقال بعض آخر : هو ما يوجد فيه كل حرفة من حرف الدنيا .

وقال بعض : هو كل بلد يكون فيه عشرة آلاف مقاتل ، وقيل : ألف مقاتل ، وقيل : أن لا يعد أهله بغير مشقة ، وقيل : أن يكون فيه كل يوم ولادة إنسان وموته . وغير ذلك من الأقوال في تحديد المصر كثيرة .

وأنت تعلم أن كثيراً من هذه الأقوال بظاهره غير صحيح ؛ لعدم صدق التعريف فيه على مكة والمدينة ؛ إذ ليس في واحدة منهما مساجد ، ولا يمكن أن يعيش في كل واحدة منهما كل محترف بحرفة فقط ، ولا يوجد فيهما حرف كثيرة ، بل ما من بلد إلا ولا يوجد فيه كثير من الحرف التي توجد في غيره من البلدان .





وبالجملة كل تعريف لا يصدق على مكة والمدينة فهو غير صحيح ؛ لأنهما مصران لا محالة ، وتقام فيهما الجمع والأعياد من لدن النبي ﷺ إلى يومنا هذا من غير تكير ، فكذا كل بلد يكون مثل أحدهما ؛ لأنهما عياران شرعيان في الباب عند من يشترط المصر .

والذي يميل إليه القلب أن هذه التعاريف لفظية ، يقصد منها التبيين فقط ، ولا يشترط في واحد منها أن يكون مطرداً منعكساً ، وإن المراد منها ما هو منقول عن سفيان الثوري : إن المصر هو ما يعدّه الناس مصرّاً عند ذكر الأمصار المطلقة ؛ كالبصرة والكوفة ، ودمشق وغيرها .

وقال الإمام أبو القاسم : إذا أذن الوالي أو القاضي بالجمعة أو ببناء الجامع في قرية فيها سوق - جازت الجمعة لمحلّ الاجتهاد ؛ أي : لوجود الخلاف بين الأئمة ، وإذا صادف أمر الحاكم فصلاً مجتهداً فيه ينفذ ويصير مجمعاً عليه .

ولا يخفى أن الخلاف لا يختص بالقرية التي فيها سوق ؛ لما علمت مما سبق من وجود الخلاف في غيرها أيضاً ، ولهذا قال في « فتاوى الحجّة » : والاحتياط في القرى الصغيرة أن يصلّي الجمعة ثم أربعاً سنّها ، ثم ركعتين سنّة الوقت ، ثم الأربع . وأمّا البلاد والقرى الكبيرة فالأصل فيها الصلّة وقيام الشروط ، فلا شك في الجواز ، ولا تعاد الفريضة . ١ هـ .

الموضع الخامس : في إقامتها في موضعين فأكثر .

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجوز تعدّدها في موضع واحد مطلقاً . وللسادة الشافعية في تعدّدها أربعة أوجه :

الأول - وصححه الأكثرون - : إنه لا يجوز تعدّد الجمعة في البلد الواحد ما لم يشق الاجتماع بمحل واحد - ولو غير مسجد - مشقة لا تحتمل عادةً يقيناً . كما قيده الشهاب ابن حجر ، وتبعه الشيخ الرّملي . وهل العبرة بمن يغلب حضوره ، أو بمن يصلّيها بالفعل ، أو بمن تصحّ منه ، أو بمن تلزمه ؟



فيه خلاف ، ولكل ذهب بعض منهم ، لكن المعتمد الذي مشى عليه الشَّهاب ابن حجر والشمس الرَّمْلِيُّ كآبيه - الأوَّل .

الوجه الثاني : لا يجوز التَّعَدُّ مطلقاً ، ولا يلتفت إلى المشقَّة ؛ لأنَّ النبي ﷺ والخلفاء الرَّاشِدِينَ بعده لم يفعلوها إلَّا كذلك ؛ ولأنَّ المقصود منها إظهار شعائر الإسلام ، واجتماع كلمة المسلمين ، واتِّحادهم . قيل : وهو أقوى دليلاً . وأطال النَّاج السُّبْكِيُّ في الانتصار له .

الوجه الثالث : إن حال نهر عظيم بين شقِّي البلد كان كبِلْدَيْنِ يجوز في كلِّ شقَّة جمعة .

الوجه الرَّابِع : إن كانت قرى واتصلت تعدَّدت بعددها .

استدلَّ القائلون بعدم جواز التَّعَدُّ بأنَّ الجمعة وشرائطها مرتبطة بفعل النبي ﷺ ومحدودة فيه ، فلا يتجاوز حكمها وشرطها عن فعله ، فكان ممَّا وصف به الجمعة وجعله شرطاً لها أن عطَّلَ لها الجماعات ، وأقامها في مسجد واحد في أوَّل الأمر ، وعند انتشار المسلمين وكثرتهم بما جرى عليه الخلفاء الرَّاشِدُونَ بعده ، ولو جازت في موضعين لأبان ذلك ولو مرةً واحدةً ؛ إمَّا بقوله وإمَّا بفعله .

وقال محمَّد بن الحسن : يجوز تعدُّدها مطلقاً ، وهو الذي رواه عن أبي حنيفة ؛ لإطلاق الأدلَّة وللحرج البين ، خصوصاً في الأمصار الكبيرة كإسلامبول (الآستانة) ومصر (القاهرة) وغيرها .

قال شمس الدِّين السَّرْحَسِيُّ : الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدَيْنِ فأكثر ، وبه نأخذ .

الموضع السَّادس : في فرض الوقت .

فقال الحنفيَّة : هو الظُّهْر والجمعة بدل عنه ؛ لكثرة الأدلَّة الدَّالة على فريضة صلاة الظُّهْر في جميع الأيام ؛ ولهذا يصليُّ الظُّهْر من فاتته الجمعة ، ولكنَّا أمرنا بإسقاط الظُّهْر بصلاة الجمعة بدلاً عنه .





وقال مالك والشافعي : فرض الوقت هو الجمعة ؛ للأمر بأدائها والوعيد على تركها ، والنهي عن أداء الظهر ما لم يقع اليأس من صلاتها .

الموضع السابع : صلاة الظهر بعدها .

فقلت الشافعية : يصلي الظهر بعدها ؛ احتياطاً على تفصيل ذكره في كتبهم ، وقد قال به أيضاً متأخرو الحنفية وأمروا به ؛ احتياطاً لاختلاف الأئمة في اشتراط المصر وعدمه ، وفي تعريف المصر ، وجواز التعدد وعدمه ، وفي العدد الذي تنعقد به ، وفي اشتراط إذن السلطان أو نائبه بإقامتها وعدمه .

ومن هذا كله تعلم جواب السؤال ، وإن المقطوع به المتفق عليه هو : كون الجمعة فرضاً لا يجوز تركها ، ويكفر جاحد فرضيتها ، وإنها من شعائر الإسلام ، وإن كل موضع اختلفوا فيه - سواء كان من شروطها أو من غيرها - فأدلته ظنية ، فكان دليل الفرض قطعياً ، ودليل الاشتراط ظنياً .

ولا يخفى أن اشتراط المصر وإذن الحاكم ليس لأمر لا توجد الجمعة بدونه ، إذ لا ملازمة بين ذلك وبين صلاة الجمعة ، وإنما اشتراط إذن الحاكم لمنع التنازع على ما قالوا ، واشتراط المصر لبيان الموضع الذي أمرنا بإقامة الجمعة فيه .

ولا يخفى أيضاً أن الله تعالى قدر - من رحمته وفضله - أن كل ما أدى إليه رأي المجتهد في محله على وجه فهو شريعة له تعالى في حق المجتهد ، وكل من عمل به يكون العمل به طاعة وعبادة صحيحة ، وإن أخطأ ذلك المجتهد فإنما يكون خطؤه بالنظر إلى ما هو عند الله من الحكم ، لا بالنظر إلى علمنا وما أدى إليه اجتهاده ، بل هو بالنظر إلى ذلك صواب بالإجماع .

وتعلم أيضاً أن الأحوط للمكلف إذا أراد أن يخرج من عهدة ما كلف به ييقن ويكون آتياً بالفرض على جميع المذاهب ، أن يصلي الجمعة في كل موضع بقول إمام مجتهد ؛ لوجوبها فيه ، ولو كان قرية صغيرة جداً ، وأن



يصلِّي الظهر بعدها ، ينوي به فرض اليوم في كلِّ موضع قال فيه إمام مجتهد بعدم وجوبها فيه ، أو عدم صحَّتها ؛ لفقد شرط أو غير ذلك ؛ وذلك لما قلنا : إن الجمعة فريضة قطعية لا يجوز تركها ولا جحدها ولا التَّهاون فيها ، والدليل على ذلك قطعي ، وما عداه ممَّا جرى فيه الخلاف ظني .

وقد قدَّمت لك ما قاله في « فتاوى الحجَّة » : إن الاحتياط في القرى الصغيرة أن يصلِّي الجمعة ثمَّ أربعاً سنَّتها ، ثمَّ ركعتين سنَّة الوقت ، ثمَّ الأربع... إلخ ، ما سبق نقله . ومراده الأربع التي ينوي بها ظهر اليوم كما سبق .

إلاً أنَّا نقول : إن صلاة الظهر بعدها احتياطاً لا يختصُّ بالقرى الصغيرة ؛ لما علمت أنَّ المقصود من صلاة الظهر بعدها هو الاحتياط ، والخروج من عهدة الخلاف بين الأئمة ، وهذا المعنى لا يختصُّ بالقرى الصغيرة ، بل هو متحقِّق في كلِّ موضع وجد فيه الخلاف في صحَّة الجمعة أو في وجوبها فيه ، والخلاف لا يختصُّ بالقرى الصغيرة كما علمت ممَّا سبق .

بيان وإيضاح لقول القائل :

فإن قال قائل : إن ما قلته ليس من الاحتياط في شيء ؛ لأنَّ الاحتياط هو الأخذ بأقوى الدليلين .

قلنا : إن الاحتياط يطلق على معنيين :

أحدهما ما ذكر ، وذا يختصُّ بمن ينظر في الأدلة ليأخذ منها الحكم الشرعي ، ويرجِّح بعضها على بعض بالمرجِّحات المفصلة في كتب الأصول . والنظر في الأدلة على وجه ما ذكر مختصُّ بالمجتهد المطلق ، أو في المذهب ، أو أهل التَّرجيح في المذاهب .

والثاني : الاحتياط في العمل والخروج عن عهدة التَّكليف بيقين . ومن ذلك ما أجمع عليه الأئمة أنَّه لو تذكَّر أنَّه ترك صلاةً من الصلوات الخمس ، ولكن نسي عنها ، فإنَّه يجب عليه صلاة جميع الصلوات الخمس حتى يخرج عن العهدة بيقين .





ومن ذلك مراعاة الخلاف أيضاً ، والعمل بالاحتياط بالمعنى الأول واجب على من ينظر في الأدلة ، فلا يجوز له أن يأخذ بغير الأقوى من الدليلين كما صرح به علماء الأصول . وأمّا العمل بالاحتياط بالمعنى الثاني فقد يكون واجباً ، كما إذا ترك صلاة من الخمس ونسي غيرها في المثال السابق ، وتارة لا يكون واجباً كمراعاة الخلاف . وما نحن بصدهد يجوز أن يكون بالمعنى الأول بالنظر لمن ينظر في أدلة الأئمة منصفاً ، ويحتاط في الحكم الشرعي ، فإن الأدلة الدالة على فرضية الجمعة من الكتاب والسنة قطعية لا شبهة فيها ، وعلى ذلك انعقد الإجماع واستفاض سلفاً وخلفاً إلى يومنا هذا .

وهذه الأدلة عامة لم تفرّق بين جماعة قليلة وجماعة كثيرة ، ولا بين مصر وقرية صغيرة أو كبيرة ، ولا بين تعددها في مواضع في البلد وعدم تعددها ، ولا بين ما إذا أذن السلطان أو نائبه بإقامتها أو لم يأذن بذلك ، ولا بين الجمعة السابقة والجمعة المتأخرة إذا تعددت في مواضع من البلد وغير ذلك .

نعم قد خصت تلك الأدلة وأخرج منها الصبي والمجنون والمرأة والمريض والمسافر ، ولكن ما عدا ذلك من الفروق المتقدمة أدلتها ظنية متعارضة ، رجح كل مجتهد منها ما أخذ به من الشروط التي دونها في مذهبه بمرجحات ظهرت له ، وعند التأمل فيها تجدها لم تزل متعارضة لا يمكن أن يطمئن القلب لواحد منها دون الآخر .

فيجب على من أراد أن ينظر فيها إسقاطها ، والأخذ بالعمومات القطعية ؛ عملاً بالقواعد الأصولية التي أسسها أولئك العلماء المجتهدون أنفسهم ، فكان الأحوط - بمعنى الأخذ بأقوى الدليلين - هو ما قلنا من صلاتها في كل موضع قال إمام بوجوبها وصحتها فيه . كما أن الأمر بصلاة الظهر عام ، فكان الأحوط - بالمعنى المذكور - صلاة الظهر بعدها في كل موضع قال إمام بعدم وجوبها أو بعدم صحتها فيه . ويجوز أن يكون الاحتياط فيما نحن بصدهد بالمعنى



الثاني ؛ حتى يكون خارجاً عن عهدة ما كُلف به ييقين ، وهو واضح ؛ خصوصاً مع اضطراب الحنفية في تحديد المصير ، كما يعلم مما سبق نقله .

وكون الرّاجح من مذهبهم في ذلك قولاً أو قولين - لا ينافي الاحتياط بالمعنى الذي قلنا ، والعمل بالاحتياط هنا بالمعنى الثاني ليس بواجب بالنظر إلى المقلّد الذي لا مذهب له ، بل له أن يقلّد أيّ إمام شاء من الأئمة الأربعة في ذلك ، سواء وجدت ضرورة للتقليد أو لم توجد ، وكذا بالنظر إلى المجتهد على الصحيح من أنّ له أن يقلّد مجتهداً آخر في العمل لا في الرّأي .

فإن قلت : إن مذهب كلّ مجتهد في مواضع الخلاف صواب في ظنّه خطأ في ظنّ غيره ، فكيف يسوغ للحنفي أن يصلي الجمعة في القرى الصغيرة وهي باطلة في مذهبه ، ولا يجوز الشروع في عمل باطل ؟ !

قلنا : إن كون مذهب غيره خطأ إنّما هو في ظنّه فقط لا في الواقع . وقولك : لا يجوز الشروع في باطل ، محله : في الباطل الذي تبين بطلانه ، والخطأ الذي تبين خطؤه ، وذلك فيما أجمع على أنّه باطل وخطأ ، لأنه يكون كذلك في الواقع ونفس الأمر ، فلا يجوز الشروع فيه ولا العمل به بحال . وما نحن بصدهه ليس كذلك ، وإلاّ لم يجز للحنفي أن يقلّد الشافعي في جمع التّقديم في السّفر ، بل هو الأولى إذا خاف فوت الصلاة كما صرح به سيدي عبد العظيم المكيّ في « رسالة التّقليد » ، وغيره في غيرها .

مع أنّ الحنفي يعتقد بمقتضى مذهبه أنّ صلاة العصر أو العشاء قبل وقتها باطلة ، ونظائر ذلك كثيرة جداً . على أنّ ما نحن بصدهه ليس شروعيّاً في باطل أصلاً ووصفاً ، بل إذا بطلت فإنّما تبطل وصفاً لا أصلاً ، كما لا يخفى . فلم يكن الشروع في صلاة الجمعة في القرى - مثلاً - شروعيّاً في باطل لا يجوز الشروع فيه ، بل إنّ صلاتها في كلّ موضع قال إمام مجتهد بوجوبها وصحتها فيه ، مع صلاة الظّهر بعدها في كلّ موضع قال إمام مجتهد بعدم وجوبها





أو عدم صحتها فيه ، بمنزلة إعادة صلاة واحدة للاحتياط الذي يقتضي إعادتها ،
 كأن ترك واجباً من واجباتها مثلاً ، فكل من صلاة الجمعة أو صلاة الظهر
 بعدها إن لم تصح فرضاً صحت نفلًا .

ومن ذلك كله يتضح للمنصف أن الحق هو ما ذكرناه ، فاستفت نفسك ولو
 أفتاك المفتون ، واحتط لدينك فإن أمر الدين ليس بالهين ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا
 وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ (النور: ١٥) (١) .

* * *

(١) هذه الفتوى عبارة عن رسالة « أحسن القرا في صلاة الجمعة في القرى » ، جمعية
 الأزهر العلمية ، ط ١٣٥٥/٢ هـ - ١٩٣٦ م .





(٣٥)

حكم صلاة الجمعة بمكان أقام فيه الناس لغرض التعيش والارتزاق

ما حكم صلاة الجمعة بموضع على شاطئ البحر الأحمر يسمى «الغردقة» به ينابيع زيت البترول يقطن بهذا المكان ألفا نسمة مصريون وأجانب لغرض التعيش والارتزاق لا لسكنى على التأييد بحيث لو انقطع الزيت منه لذهب هؤلاء القاطنون إلى بلادهم وأصبح خراباً يباباً ، وعلى بعد ٣ كيلومترات منه تقريباً تقيم مصلحة خفر السواحل لحفظ النظام واستتباب الأمن به ، وله مأمور ومفتش ينفذ الأحكام وقتياً ، وبه مسجد واحد تابع للأوقاف لا يسع أهله المكلفين بالصلاة ، وله مدرس وإمام ، ولهذا الموضع طرق جبلية متشعبة تسير فيها السيارات والجمال لنقل المسافرين والتجارة منه وإليه ، ويتبعه مواضع بها قليل من السكان يقيمون فيها للغرض الأول وهو التعيش ما دام الزيت باقياً . .

فهل يجوز للمسلمين فيه إقامة الجمعة أم لا ؟

أفيدوني بالجواب على جناح السرعة لأن الآراء قد تضاربت والأقوال قد اختلفت وذهب كل فريق إلى نقيض ما ذهب إليه الآخر . . وأنا منتظر من فضيلتكم فصل الخطاب والبيان الشافي .





«الجواب» : جاء في التتوير وشرحه الدر (ص ٥٣٦ في باب الجمعة) ما نصه : «ويشترط لصحتها سبعة أشياء : الأول المصّر ، وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها . وعليه فتوى أكثر الفقهاء (مجتبى)» .

وكتب ابن عابدين في حاشيته على قول الشارح «المكلفين بها» ما نصه : «احترز به عن أصحاب الأعذار مثل النساء والصبيان والمسافرين طحطاوى عن القهستاني» اهـ .

وجاء في ص ٥٤٣ من التتوير وشرحه ما نصه : «والخامس (يعني من شروط صحة الجمعة) كونها (أي الخطبة) قبلها (أي الجمعة) ؛ لأن شرط الشيء سابق عليه ، بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة ولو صمًا أو نيامًا» اهـ .

وكتب ابن عابدين في حاشيته على ذلك ما نصه : «قوله تنعقد بهم الجمعة بأن يكونوا ذكورًا بانغين عاقلين ولو كانوا معذورين بسفر أو مرض» اهـ . المقصود منه .

ومن ذلك يعلم أن صلاة الجمعة بالمكان المسمى «غردقة» على شاطئ البحر الأحمر ، أي في المسجد التابع لوزارة الأوقاف ، صحيحة ؛ لأن القاطنين بهذا المكان ولو لغرض التعيش والارتزاق مما يستخرج من ينابيع زيت البترول ، لا لسكنى على التأييد كنص السؤال (وعلى فرض كونهم مسافرين أو في حكم المسافرين) ، تنعقد بهم الجمعة وتصح متى استوفت شروطها . على أن إقامتهم ما دام الزيت موجودًا بها (والمقطوع به عندهم أن الزيت يبقى على الأقل سنين ولو قلائل ، ولا يتوقع انقطاعه في تلك المدة عندهم) إقامة تقطع حكم السفر .

وأما الحاجة التي لا تقطع حكم السفر ، فهي الحاجة التي يترقب حصولها يومًا فيومًا ولا يكون دوامها مقطوعًا به في مدة الإقامة التي ترفع السفر .





على أن بناء هذا المسجد التابع لوزارة الأوقاف (وهي المرخص لها بالإذن من قبل ولي الأمر بإقامة الجمعة) إذن بإقامتها في هذا المكان . . فيرفع الخلاف ، فتصح إقامة الجمعة في هذا المكان باتفاق المذاهب .
وفي القهستاني : « إذن الحاكم ببناء الجامع في الرستاق (القُرى) إذن بالجمعة اتفاقاً . . على ما قاله السرخسي » .

فالإذن ببناء مسجد « غردقة » حكم فيرفع الخلاف بين الأئمة^(١).

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ٣ العدد ٣٨ . ٢ رمضان ١٣٥٣ / ٢٨ ديسمبر ١٩٣٤م. ص ٢٤ ،





(٣٦)

صححة إقامة الجمعة في مسجد الغردقة

إلحاقاً بالفتوى الشرعية المعنونة بحكم صلاة الجمعة بموضع على شاطئ البحر الأحمر يسمى « الغردقة » المنشورة بالعدد ٣٨ من السنة الثالثة^(١) ، كتب فضيلة مولانا الأستاذ الأكبر الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقاً إجابة ثانية في الموضوع على سؤال « عبيد حسن مصطفى » الذي نفى فيه أن يكون مسجد الغردقة تابعاً لوزارة الأوقاف ، بل قال : إنه مسجد بني من التبرعات التي جمعت من العمال ، وبعد اطلاع فضيلة مولانا الأستاذ الأكبر الشيخ محمد بخيت المطيعي على نص هذا السؤال أفتى بما يلي . .

« الجواب » : نفيد بأن ما أجبنا به السائل الأول عن صححة إقامة الجمعة في مسجد الغردقة هو الصحيح المعول عليه ، فقد قلنا في نهاية الإجابة : إن بناء المسجد التابع لوزارة الأوقاف في هذه الجهة - وهي المرخص لها بالإذن من قبل ولي الأمر بإقامة الجمعة - إذن بإقامتها في هذا المكان باتفاق المذاهب . وفي القهستاني (إذن الحاكم ببناء الجامع في الرستاق « القرى » إذن بإقامة الجمعة اتفاقاً على ما قاله السرخسي) ، فالإذن ببناء مسجد الغردقة حكم يرفع الخلاف ، ولا عبرة بما أطال به هذا السائل الثاني في كلامه من أن المسجد بناه العمال وقاموا بتكاليفه ، لأن قوله : إن العمال احتاجوا إلى من يعلمهم دينهم

(١) وهي الفتوى السابقة في هذا المجموع .



في أوقات الفراغ من الشغل ، فطلبوا المساعدة من حكام الجهة ليساعدوهم لدى وزارة الأوقاف في تعيين عالم يعلمهم دينهم ، فرفعوا أمرهم للوزارة فأجابتهم وتبرعت بحضور مدرس لهم وربطت للإمام الأصلي مبلغ مائة قرش لمساعدته على العيش ، كافٍ في إذن الوزارة وإقرارها بإقامة الجمعة والشعائر في مسجد الغردقة ، كما لا عبرة بما أطال به من حكم المعيشة والإقامة في هذه الجهة لما قلنا في الإجابة عن السؤال الأول . وعلى فرض كونهم مسافرين أو في حكم المسافرين تنعقد بهم الجمعة وتصح متى استوفت شروطها - على أن إقامتهم ما دام الزيت موجوداً بها - والمقطوع به عندهم أن الزيت يبقى على الأقل سنين ولو قلائل ولا يتوقع انقطاعه في تلك المدة عندهم - إقامة تقطع حكم السفر ، وأما الحاجة التي لا تقطع حكم السفر هي الحاجة التي يترقب حصولها يوماً فيوماً ولا يكون دوامها مقطوعاً به مدة الإقامة التي ترفع السفر . نقول : لا عبرة بكل ما أورده السائل ؛ لأن الإجابة كافية ، وما ذكره لا يغير الجواب^(١) .



(١) مجلة الإسلام ، السنة ٤ ، العدد ١٠ . ٦ ربيع الأول ١٣٥٤هـ / ٦ يونيو ١٩٣٥م . ص ١٥ .





(٣٧)

تعددُ الجمع في البلدة الواحدة

في بعض البلدان جامع تقام فيه صلاة الجمعة ، ولكنه لا يتسع لصلاة المكلفين بها ، ويوجد بهذه البلدة سوق ، وبها صنائع - لا تحتاج لغيرها - وبها مساجد أخرى . .
فهل يجوز إقامتها في أحد هذه المساجد ؟

« الجواب »^(١) : قال في « متن التنوير » وشرحه : « وتؤدَّى في مصر واحد بمواضع كثيرة ، مطلقاً على المذهب وعليه الفتوى ، « شرح المجمع » للعيني وإمامة « فتح القدير » دفْعاً للخرج . انتهى .»

قال في « حاشية رد المحتار عليه » : « فقد ذكر الإمام السرخسي أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر ، وبه نأخذ لإطلاق : « لا جمعة إلا في مصر »^(٢) شرط المصر فقط .»

وبما ذكرنا اندفع ما في « البدائع » من أن ظاهر الرواية جوازها في موضعين لا في أكثر وعليه الاعتماد . انتهى .
فإن المذهب الجواز مطلقاً . « بحر » . انتهى .

(١) المبدأ : يجوز تعدد الجمعة في البلد الواحدة ، متى كانت مصرأ ، إذا استوفيت باقى الشروط اللازمة شرعاً .

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٦٩/٣) وهو من كلام عطاء حين كتب عمر ابن عبد العزيز إلى أهل المياه بين مكة والمدينة : « أن تجمعوا » ، فقال عطاء عند ذلك : « فقد بلغنا أن لا جمعة إلا في مصر جامع » .





ولأن في إلزام اتحاد الموضع حرجاً بيننا ؛ لاستدعائه تطويل المسافة على أكثر الحاضرين ، ولم يؤخذ دليل عدم جواز التعدد ، بل قضية الضرورة عدم اشتراط ، لا سيما إذا كان مصرّاً كبيراً كمصرنا كما قاله الكمال . انتهى طحطاوي . كذا في « رد المحتار » أيضاً .

ومن ذلك يعلم جواز تعدد الجمعة في البلد المذكور متى كانت مصرّاً ، وأذن بإقامتها في المسجد الذي تقام فيه من قبل وليّ الأمر ، واستوفيت باقي الشروط اللازمة شرعاً لذلك^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٥٩ .





(٣٨)

تعبد الجمعة في المصر الواحد

جماعة يقيمون صلاة الجمعة بمنندرة كبيرة كاملة البناء والأخشاب ، كانت معدة للجلوس ، وقد أذن صاحبها - أو وكيله الشرعي - بإقامة الجمعة فيها وتعليم العامة بها كائنة بعزبة تبعد عن البلد الموجود بها المساجد بنحو اثنين كيلو ونصف . .

فهل تنعقد الصلاة فيها صحيحة إذا كانت مستوفاة للشروط والأركان ؟ أو لا ؟

«الجواب» : ذكر في التنوير وشرحه أن صلاة الجمعة تؤدي في مصر في مواضع كثيرة مطلقاً على المذهب وعليه الفتوى «شرح المجمع» للعيني . وإمامة «فتح القدير» .

قال المُحسِّي : قوله مطلقاً - أي سواء كان المصر كبيراً أو لا - وسواء أفصل بين جانبيه نهر كبير كبغداد أم لا ، وسواء أقطع الجسر أم بقي متصلاً ، وسواء كان التعدد في مسجدين أو أكثر هكذا يفاد من الفتح ، ومقتضاه أنه لا يلزم أن يكون التعدد بقدر الحاجة ، كما يدل عليه كلام السرخسي الآتي (قوله على المذهب) فقد ذكر الإمام السرخسي أن الصحيح من مذهب الحنفية جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر - وبه نأخذ - لإطلاق لا جمعة إلا في مصر شرط المصر فقط ، فاندفع ما في البدائع من أن ظاهر الرواية جوازها في موضعين ، لا في أكثر وعليه الاعتماد . اهـ . فإن المذهب الجواز مطلقاً نهر انتهى . ثم قال في الدر - وعلى المرجوح - الجمعة لمن سبق





تحريمه : وتفسد بالمعية والاشتباه : فيصلني بعدها آخر ظهر - وكل ذلك خلاف المذهب - فلا يعول عليه : كما حرره في البحر انتهى . إذا تقرّر هذا بعد ما أسمعناك عبارة التنوير وشرحه وحاشيته - وعلى فرض صحة اشتراط المشقة والخرج لجواز التعدد في المصّر فإنما خرج منخرج الغالب - فإن الغالب في المصّر أن يكون متسعاً كبيراً ، وقد علمت أن الشرط المعتبر في الجمعة هو المصّر فقط ، وأما القول بأن الجمعة لا تجزئ إلا في موضع واحد فهو قول لا يعضده قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ، وهو أيضاً اعتراض على الآية لأن الله عمم الذين آمنوا بافتراض السعي إلى الجمعة فصار تخصيصه اعتراضاً على القرآن . قال الله تعالى : ﴿ يَتَأَيَّأُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ (الجمعة: ٩) ، فلم يقل عز وجل في موضع ولا في موضعين ولا أقل ولا أكثر ، وأما تخصيص الحنفية بالمصّر فبحديث (لا جمعة إلا في مصر جامع) رفعه صاحب الهداية ، والصحيح أنه موقوف على علي - رضي الله تعالى عنه - قال الكمال وكفى بعلي قدوة ، ولكن ذلك مما لا مدخل للرأي فيه كان مما لا يعرف إلا سماعاً ، فالموقوف فيه كالمرفوع ، كما هو مقرر في أصول الحنفية ، وأما ما ورد كان أهل العوالي يشهدون مع النبي ﷺ الجمعة قلما نعم ، وقد كانوا يشهدون معه سائر الصلوات ، ولم يكن ذلك دليلاً على أن سائر قومهم لا يصلون الجماعات في مساجدهم ، وكذلك لم يأت قط نص بأنهم كانوا لا يقيمون الجمعة سائر قومهم في مساجدهم ، ولا يجدون هذا أبداً . روى البخاري في صحيحه عن عائشة قالت : « كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم والعوالي » أي يحضرونها نوباً ، أي على كل واحد منهم نوبة : فدعوى الاتفاق أو الإجماع أنه لم تكن الجمعة تصلّى إلا في مسجده ﷺ لا مستند له ، وأما ما ذكره ابن عساكر في مقدمة تاريخه أن عمر كتب إلى أبي موسى وإلى عمرو بن العاص وإلى سعد بن أبي وقاص . إذا كان يوم الجمعة انضموا إلى





المسجد الجامع يعارضه ما رواه سعيد بن منصور عن أبي هريرة أن عمر كتب إليهم أن جمعوا حيثما كنتم ، إباحة للتجميع في جميع المساجد . وأما ما رواه ابن المنذر عن ابن عمر أنه كان يقول : لا جمعة إلا في المسجد الكبير الذي يصلي فيه الإمام ، فهو معارض أيضاً بما نقله ابن المنذر في الأوسط ، روي عن ابن عمر أنه كان يرى أهل المياه من مكة والمدينة يجمعون فلا يُعَبُّ ذلك عليهم ، وروى عبد الرزاق عن ابن جريح قلت لعطاء بن أبي رباح رأيت أهل البصرة لا يسعهم المسجد كيف يصنعون ؟ قال لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزئ ذلك عنهم ، على أن العوام لا مذهب لهم ، ومعنى كون العامي شافعيًا أو حنفيًا له التزام أن تكون عبادته على مذهب الشافعي أو أبي حنيفة مثلاً ، وهذا من قبيل التزام ما لا يلزم ، فلهم أن يؤدوا العبادات على مذهب الشافعي أو أبي حنيفة تقليدًا مثلاً .

ومن هذا يعلم أن تعدد المساجد في المصر الواحد لا يتوقف على ضيق المسجد ، بل يجوز التعدد مطلقاً ولو بلا حاجة عند الحنفية ، وأن الشرط المعتبر في الجمعة هو المصر فقط : وأن القول بأنها لا تجزئ إلا في موضع واحد لا يعضده قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس كما سبق ، وأما اتخاذ أهل بلد مكاناً على أن يكون مسجداً تقام فيه الشعائر الدينية بإقامة الجمعة والجماعات ، ويجتمع فيه عدد كافٍ لصلاة الجمعة فصلاة الجمعة صحيحة فيه . قال في فتاوى الحجة (والاحتياط في القرى الصغيرة أن يصلى الجمعة ثم أربعاً سنتها ثم ركعتين سنة الوقت ثم الأربع ، وأما البلاد والقرى الكبيرة فالأصل فيها الصحة وقيام الشروط فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة انتهى).

ومن ذلك يعلم أن صلاة الجمعة في المنذرة «أي المنظرة» الكائنة في العزبة صحيحة إذا أذن بإقامتها فيها «أي في تلك المنظرة» السلطان أو نائبه (وبشرط الإذن العام على مذهب الحنفية) . وقال فريق (منهم المالكية



والشافعية عليه السلام لا يشترط إذن السلطان ولا نائبه : وعند الشافعية لا يشترط
المصر ولا فناؤه لوجوب الجمعة ولا لصحتها ، بل تجب وتصح في كل قرية
لا يظعن أهلها صيفاً ولا شتاءً إلا ظعن حاجة متى بلغ من وجبت عليه
الجمعة منهم أربعين رجلاً ، وإليه مال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه
وبذلك قال مالك أيضاً رحمه الله إلا أنه قال تجب وتصح في كل قرية فيها
بيوت ومسجد من غير اعتبار عدد معين : وقال الحسن البصري أقل ذلك
(العدد الذي تنفذ به الجمعة) اثنان ، وقال أبو يوسف والليث بن سعد : أقل
ذلك ثلاثة ، وقال أبو حنيفة وسفيان الثوري ومحمد بن الحسن أقل ذلك
أربعة ، وقال مالك وربيعة أقل ذلك اثنا عشر رجلاً ، وفي رواية عن مالك أنه
لا يشترط عدداً معيناً كما تقدم^(١).

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ٣ العدد ٢٤ . ١٢ جمادى الآخرة ١٣٥٣هـ - ٢٠ سبتمبر

١٩٣٤م . ص ٩ ، ١٠ .





(٣٩)

تأخير صلاة الجمعة عن أول وقتها لاجتماع المصلين

هل يجوز تأخير صلاة الجمعة عن أول وقتها لاجتماع

المصلين (والقرية لم يكن بها إلا جامع واحد) ؟ أم لا ؟

« الجواب »^(١) : تأخير الجمعة عن أول الوقت جائز كتأخير الظهر مطلقاً ، سواء كان في زمن الصيف أو في زمن الشتاء ، متى وقعت الصلاة بأكملها في وقتها ، ولكن الأفضل في زمن الشتاء هو التبكير أو التعجيل وفي زمن الصيف هو التأخير .

وحد التأخير في زمن الصيف أن تصلى قبل بلوغ ظل كل شيء مثله .

قال في « البحر » بصحيفة (٢٦٠ جزء أول) عند قول الكنز : « وندب تأخير الفجر وظهر الصيف » ما نصه : « أي ندب تأخيره لرواية البخاري : « كان إذا اشتد البرد بكر بالصلاة وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة »^(٢) .

والمراد الظاهر ؛ لأن جواب السؤال عنها ، وحده أن يصلى قبل المثل . أطلقه فأفاد أنه لا فرق بين أن يصلى بجماعة أو لا ، وبين أن يكون في بلاد حارة

(١) المبادئ :

١- تأخير صلاة الجمعة عن أول وقتها جائز كتأخير صلاة الظهر مطلقاً ، صيفاً أو شتاءً ، متى وقعت الصلاة بأكملها في وقتها . والأفضل التبكير بها شتاءً ، وتأخيرها صيفاً .

٢- حد التأخير صيفاً أن تصلى قبل بلوغ ظل كل شيء مثله .

(٢) أخرجه البخاري من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في كتاب « الجمعة » باب « إذا اشتد الحر يوم الجمعة » حديث (٨٥٥) .





أو لا ، وبين أن يكون في شدة الحر أو لا ؛ ولهذا قال في «المجمع» :
« ونفضل الإبراد بالظهر مطلقاً ، فما في «السراج الوهاج» من أنه إنما يستحبُّ
الإبراد بثلاثة شروط ففيه نظر ، بل هو مذهب الشافعي على ما قيل ، والجمعة
كالظهر أصلاً واشتجاباً في الزمانين ، كذا ذكره الإسييجابي . انتهى » .
ومن ذلك يعلم صحة ما قلناه في جواب هذا السؤال . والله أعلم ^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٥٧ ، ٥٨ .





(٤٠)

ما يتعلق بالإنصات واللغو يوم الجمعة و«الترقية» بين يدي الإمام

[ما دلالة] حديث : « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام
يخطب : أنصت ، فقد لغوت » ؟
[أفيدونا عما] يتعلّق بذلك من خلاف عند العلماء في مبدأ
تحريم الصلاة والكلام يوم الجمعة .
وما حكم « الترقية » بين يدي الإمام ؟

« الجواب » : أخرج السنّة عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : « إذا
قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب : أنصت ، فقد لغوت » ^(١) . فهذا
الحديث يفيد بعبارته التّهي عن الأمر بالإنصات وقت الخطبة وسماعها ، وعدّ
ذلك لغواً من القول مع أنّه من قبيل الأمر بالمعروف ، وهو فرض من فروض
الكفاية ، فيفيد بمفهوم الموافقة على طريق المساواة التّهي عن كلّ أمر
بمعروف وقت الخطبة ، فالنّهي وقتها عمّا لم يكن أمراً بمعروف ولا فرضاً
يعلم بالطّريق الأولى ، فالنّهي عن هذا مستفاد بمفهوم الموافقة على وجه
الأولويّة بالحكم ، فتبيّن أنّ هذا الحديث يفيد بطريق المفهوم ودلالة النصّ منع

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « الجمعة » باب « الإنصات يوم الجمعة والإمام
يخطب وإذا قال لصاحبه : أنصت ؛ فقد لغا » حديث (٩٣٤) ، ومسلم في كتاب
« الجمعة » باب « في الإنصات يوم الجمعة في الخطبة » حديث (٨٥١) من حديث
أبي هريرة رضي الله عنه .



الصلاة والذكر وغير ذلك مما هو طاعة أو ليس بطاعة بأن كان مباحاً لو لم يكن وقت الخطبة .

وقد روي عنه عليه السلام من حديث ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « إذا خرج الإمام من حجرته فلا صلاة ولا كلام » . ولكن رفع هذا الحديث غريب ، والمعروف أنه من كلام الزهري رواه مالك ، قال ، أي مالك : خروجه يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام ^(١) . وأخرج ابن أبي شيبة في « مصنفه » عن عليّ وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم : إنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام ^(٢) . وأخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن عروة قال : إذا قعد الإمام على المنبر فلا صلاة ^(٣) . وعن الزهري قال في الرجل يجيء يوم الجمعة والإمام يخطب : يجلس ولا يصلي ^(٤) .

فالحديث الأول الذي رواه السنّة عن أبي هريرة ، يقتضي النهي عن الصلاة والكلام وقت الخطبة فقط وهو ساكت عن غير ذلك .

وحديث : « إذا خرج الإمام من حجرته . . . » إلى آخره ، وما رواه ابن أبي شيبة عن عليّ وابن عباس وابن عمر يفيد أن النهي عن الصلاة والكلام بمجرد خروج الإمام من حجرته للخطبة وإن لم يشرع فيها . فعن ذلك قال أبو حنيفة رضي الله عنه : إذا خرج الإمام من حجرته يوم الجمعة للخطبة ، ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته وصلاته . ولم يستثن رضي الله عنه من ذلك إلا

(١) أخرجه مالك في « موطئه » (١٠٣/١) حديث (٢٣٣) من قول ابن شهاب الزهري .

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في « مصنفه » (٤٥٨/١) حديث (٥٢٩٧) ، وذكره الزيلعي في « نصب الراية » (٢٠٢/٢) وسكت عنه .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في « مصنفه » (٤٤٧/١) حديث (٥١٧٠) من قول عروة ابن الزبير رضي الله عنه .

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في « مصنفه » (٤٤٧/١) حديث (٥١٧١) من قول الزهري رضي الله عنه ، وذكره ابن حجر في « الدرر في تخريج أحاديث الهداية » (٢١٧/١) حديث (٢٧٨) .





الأذان بين يدي الخطيب وهو على المنبر ، وإجابة الخطيب للمؤذن بين يديه ؛ لورود السنّة الصحيحة في ذلك بخصوصه على ما يأتي . وذلك مبنيٌّ من أبي حنيفة على أنّ حديث : « إذا خرج . . . » إلى آخره وإن كان رفعه غريباً - لكنّه تأيّد بما رواه ابن أبي شيبة عن عليّ وابن عبّاس وابن عمر ، وقول الصحابيِّ حجةً عنده يجب العمل بها في مثل ذلك ، والحديث الأول الذي رواه السنّة لا ينافي ذلك ، فكان الأحوط الأخذ بحديث : « إذا خرج الإمام . . . » وما روي عن عليّ وابن عبّاس وابن عمر ، فوجب المصير إلى ذلك ، ووافقه على ذلك بعض المجتهدين .

وقال أبو يوسف ومحمد ومن وافقهما رحمهما الله : إن حديث : « إذا خرج الإمام... »^(١) إلى آخره رفعه غريب ، والمعروف أنّه من كلام الزُّهريّ كما تقدّم ، فهو قول تابعي لا حجة فيه ، فلا يعارض الحديث المتفق عليه الذي رواه السنّة .

وأما ما روي عن عليّ وابن عبّاس وابن عمر من أنّهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام^(٢) فهو رأيهم ، وهو ممّا للرأي فيه مدخل ، وليس رأي مجتهد حجةً على مجتهد آخر ، ولا يجب تقليدهم فيما رأوه اجتهاداً . أو يقال : إن الخروج فيما ذكر محمول على الشروع في الخطبة على طريق المجاز ، فوجب العمل بالحديث المتفق عليه الذي رواه السنّة عن أبي هريرة ، وهو يقتضي النّهي عن الصلاة والكلام وغير ذلك من الطّاعات والمباحات وقت الخطبة فقط ، ولا يقتضي النّهي عن شيء من ذلك قبل الشروع فيها .

فمن هذا قال أبو يوسف ومحمد ومن وافقهما : يجوز الكلام قبل شروع الإمام في الخطبة ، وكذا بعد أن يفرغ منها قبل أن يكبر للصلاة لأنّ الكراهة

(١) سبق تخريجه ص ٣١٥ .

(٢) سبق تخريجه ص ٣١٥ .



إنما هي للإخلال بفرض استماع الخطبة ، ولا استماع قبل الشروع فيها وبعد الفراغ منها . والخلاف المذكور بين الأئمة إنما هو في كلام يتعلق بالآخرة كقراءة القرآن والذكر ونحو ذلك ، أما ما لا يتعلق بالآخرة فيكره إجماعاً .

وعلى هذا فالترقية المتعارفة في زماننا وهي عبارة عن قراءة آية : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ (الأحزاب: ٥٦) ، وذكر بعض خصائص وأوصاف النبي ﷺ ، وكقراءة حديث : « إذا قلت لصاحبك . . . » ^(١) إلى آخره ، وإجابة غير الخطيب للمؤذن ، كل ذلك ونحوه ممّا يكون قبل الشروع في الخطبة على الخلاف المتقدم . فهو مكروه بمجرد خروج الإمام من حجرته إن كان له حجرة ، أو بمجرد قيامه للخطبة عند أبي حنيفة ومن وافقه وإن لم يشرع في الخطبة .

وقال أبو يوسف ومحمد ومن وافقهما بجواز ما ذكر ، وكلّ كلام يتعلق بالآخرة قبل الشروع في الخطبة وبعد الفراغ منها قبل تكبير الإمام للصلاة كما تقدّم . وممن وافق على الجواز سادتنا الشافعية كما نصّ عليه ابن حجر ، فعلى قوله أيضاً تجوز الترقية المتعارفة الآن ، وقراءة الآية والحديث المذكورين ، وإجابة غير الخطيب للمؤذن ، ما لم يشتمل شيء من ذلك على تغنّ وتلحين مخليّن ، فيكره اتفاقاً لهذا العارض .

ومع اختلاف الأئمة المجتهدين على وجه ما ذكر ، لا وجه للإنكار على من عمل بأحد المذهبين المذكورين ، لأنه متى اختلفوا في حكم - وكلّ واحد منهم أخذ بما رآه دليلاً شرعياً من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الصحيح - فلا وجه للإنكار على من يعمل بقول واحد من المقلّدين ، وإنما يجب الإنكار فيما أجمع الكلّ على إنكاره وعدم جوازه ، كالزّنا والرّبا وشرب الخمر ونحو

(١) سبق تخريجه ص ٣١٤ .





ذلك مما علم تحريمه إجماعاً ، وليس لأحد أيّاً كان أن يحمل أحداً على اتباع مذهبه في المواضع التي اختلف فيها المجتهدون ، ولا أن ينكر عليه إذا خالفه ، فإنّ الواجب على كلّ مجتهد أن يعمل بما أدّاه إليه اجتهاده من الدليل ، وللمقلّد أن يقلّد أيّ مجتهد من الأئمة المجتهدين ولو بعد العمل ، متى وصل إليه مذهبه بطريق صحيح ؛ لأنّ رأي كلّ مجتهد حيث كان مأخذه من أحد الأدلة الأربعة المذكورة شرع الله في حقّه وحقّ من قلّده . والتقليد من العاجز عن أخذ الحكم من الدليل - لأيّ مجتهد كان - جائز اتفاقاً ولو بعد الوقوع ، خلافاً للمتعضّبين^(١).

* * *

(١) أحسن الكلام ، ص ١٣-١٧ .



(٤١)

صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة عند الشافعية وغيرهم

ما وجه إيجاب الشافعية صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة ،
ولم يوجب الله تعالى غير خمس صلوات ؟

«الجواب» : قال الشافعي رحمته الله في «الأم» : ولا يجمع في مصر وإن عظم أهله وكثر عامله ومساجده إلا في موضع المسجد الأعظم ، وإن كانت له مساجد عظام لم يجمع فيها إلا في مسجد واحد ، وأيتها جمع فيه أولاً بعد الزوال فهي الجمعة ، وإن جمع في آخر سواه بعده لم يعتد الذين جمعوا بعده بالجمعة ، وكان عليهم أن يعيدوا ظهراً أربعاً ، وهكذا إن جمع من المصر في مواضع فالجمعة الأولى ، وما سواها لا تجزي إلا ظهراً ، وإن أشكل على الذين جمعوا أنهم جمعوا أولاً ، أعادوا كلهم ظهراً أربعاً . ١ هـ .

فأنت ترى أن الشافعي رحمته الله لم يوجب صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة مطلقاً ، بل عند تعدد الجمعة ، وعند الإشكال ؛ ولم يوجب صلاة الظهر بحيث تكون فرضاً سادساً كما يظنه السائل ، وللسادة الشافعية في تعدد الجمعة أربعة أوجه :

الأول - وصححه الأكثرون : إنه لا يجوز تعدد الجمعة في البلد الواحد ما لم يشق الاجتماع بمحل واحد - ولو غير مسجد - مشقة لا تحتل عادة يقيناً ، كما قيده الشهاب ابن حجر ، وتبعه الشيخ الرملی ، وهل العبرة بمن يغلب حضوره ، أو بمن يصلّيها بالفعل ، أو بمن تصح منه ، أو بمن تلزمه ؟ فيه خلاف ، ولكل ذهب بعض ؛ لكن المعتمد الذي مشى عليه الشهاب ابن حجر ، والشمس الرملی - كآيه - الأول .





الثاني : لا يجوز التعدّد مطلقاً ، وتحمل المشقة ، لأنه ﷺ والخلفاء الرّاشدين لم يفعلوها إلّا كذلك ، ولأنّ المقصود إظهار الشّعار واجتماع الكلمة . قيل : وهو أقوى دليلاً . ومن ثمّ اقتصر عليه حجة الإسلام العزاليّ ومتابعوه ، وأطال التّاج السّبكيّ في الانتصار له نقلاً ودليلاً ، وصنّف فيه أربع مصنّفات ، وقال : إنه قول الأكثر ولا أحفظ عن صحابيٍّ ولا تابعيٍّ تجرّيز تعدّدها ، ولم يزل النّاس على ذلك إلى أن أحدث المهديّ ببغداد جامعاً آخر . وتبعه العراقيّ ، والزركشيّ .

قال : وهو الذي عليه تظاهرت نصوص الشّافعيّ . وأنتى به الحافظ ابن حجر العسقلانيّ ، قال في « الإيعاب » : لكن انتصر الأذرعّيّ للأصحاب ، ونظر فيما ادّعاه السّبكيّ بما فيه تكلف .

لا يقال : يدلّ للأوّل قاعدة : المشقة توجب التّيسير ؛ لأنّنا نقول : يمكن دفعها بالمواضع الواسعة ، وإن سلّمنا فزمنها يسير ، يحتمل في الشّرع أكثر منه كالحجّ والجهاد .

الثالث : إن حال نهر عظيم بين شقيّ البلد كان كبلدين ، فيجوز في كلّ شقّ جمعة .

الرابع : إن كانت قرى واتّصلت تعدّدت بعددها ، واستدلّوا على عدم جواز التعدّد بأنّ الجمعة وشرائطها مرتبطة بفعل النبي ﷺ ومحدودة فيه ، فلا يتجاوز حكمها عن شرطه وفعله ، فكان ممّا وصف به الجمعة ، وجعله شرطاً لها ، أن عطّل لها الجماعات ، وأقامها في مسجد واحد في أوّل الأمر ؛ وعند انتشار المسلمين وكثرتهم بما جرى عليه الخلفاء الرّاشدون ﷺ بعده ، ولو جازت في موضعين لأبان ذلك ولو مرّة واحدة ، إمّا بقوله أو بفعله ، ولأنّها لا تخلو عن أحد أمرين : إمّا أن يصحّ انعقادها في كلّ مسجد إلحاقاً لها بصلاة الجماعات ، أو لا يصحّ انعقادها إلّا في مسجد واحد اختصاصاً لها بتعطيل الجماعات ؛ إذ



ليس لها أصل ثابت ترد إليه ، فلمَّا لم يصحَّ انعقادها في كلِّ مسجد ثبت أنَّه لا يصحُّ انعقادها إلَّا في مسجد واحد ، لأنَّه مصر انعقد فيه الجمعة ، فوجب إلَّاَّ انعقد فيه غيرها كالجمعة الثَّانية ، ولأنَّ الله تعالى أمرنا بالسَّعي عند إقامتها ، فلو جاز إقامتها في موضعين لوجب السَّعي إليهما ؛ إذ ليس أحدهما أولى بالسَّعي إليه من الآخر ، والسَّعي إليهما مستحيل ، وإلى أحدهما غير جائز ، فدلَّ على فساده ؛ ولأنَّ الجمعة من الأمور العامَّة الَّتِي شرط فيها العدد والجماعة ، فوجب إلَّاَّ انعقد في موضعين ، كما لا تنعقد البيعة لإمامين ، وهذا الدَّلِيل يقوِّي القول الثَّاني وهو الَّذي تقتضيه عبارة الشَّافعي السَّابقة في «الأمِّ» ، وحيث كان فرض الوقت في يوم الجمعة هو صلاة الجمعة عندهم ، وصلاة الظُّهر تجب خلْفًا عنها إذا فاتت ، والمكلف لا يخرج عن عهده ما وجب عليه إلَّاَّ إذا أدَّاه بيقين ، فإذا تعدَّدت الجمعة في بلد واحد فالمشهور أنَّه تطلب صلاة الظُّهر وجوبًا إن لم يجز التَّعدُّد ، وندبًا إن جاز خروجًا من خلاف من منعه مطلقًا ؛ سواء كان بقدر الحاجة أو زائدًا عليها ؛ ولا يقال على الوجوب : إنهم أوجبوا الجمعة والظُّهر معًا في يوم واحد ، بل الواجب عندهم واحدة فقط إلَّاَّ أنَّهم لما لم يتحقَّقوا ما تبرَّأ به الدِّمَّة أوجبوا كليهما ؛ ليتوصَّلوا بذلك إلى براءة الدِّمَّة بيقين ، وهذا كما لو نسي المكلف إحدى الصلوات الخمس ولم يعلم عيناها ، فالواجب عليه واحدة ، ولكن تلزمه الصلوات الخمس ، وإنَّما لزمته الخمس لتبرَّأ دَمَتُه بيقين . وقال الشَّيخ عبد البرُّ الأجهوريُّ في « حواشيه على المنهج » : سئل الرَّمْلِيُّ عَمَّن قال : أنتم - معاشر الشَّافعيَّة - خالفتُم الله ورسوله ﷺ ؛ لأنَّ الله تعالى فرض خمس صلوات ، وأنتم تصلُّون بإعادتكم الجمعة ظهرًا ستَّ صلوات ، فما يترتَّب عليه في ذلك ؟ فأجاب بأنَّ هذا الرَّجل كاذب فاجر فإنَّ اعتقد في الشَّافعيَّة أنَّهم يوجبون ستَّ صلوات بأصل الشَّرْع كفر - والعياذ بالله تعالى - وأجري عليه أحكام المرتدِّين ، وإلَّاَّ استحقَّ التَّعْزِير اللَّائِق بحاله ، الرَّداع له ولأمثاله عن ارتكاب مثل قبيح أقواله ، ونحن لا نقول





بوجوب ستّ صلوات بأصل الشَّرْع ، وإنَّما تجب إعادة الظُّهر إذا لم نعلم تقدُّم جمعة صحيحة ؛ إذ الشَّرْط عندنا ألاَّ تتعدَّد في البلد إلاَّ بحسب الحاجة ؛ ومعلوم لكلِّ أحد أنَّ هناك ما فوق الحاجة ، وحينئذ من لم يعلم وقوع جمعة من العدد المعتبر وجب عليه الظُّهر ، وصار كأن لم يصل جمعة ؛ وما انتقد أحد على أحد من الأئمة الأربعة - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - إلاَّ مقتته الله تعالى .

قال الشَّهاب بن حجر : فإن قلت : فكيف مع هذا الشُّكَّ يحرم أولاً ، وهو متردّد في البطلان ؟ قلت : لا نظر لهذا التردُّد لاحتمال أن تظهر من السَّابقات المحتاج إليها ، فصَحَّت كذلك لأنَّ الأصل عدم مقارنة المبطل ، فإن لم يظهر شيء تلزمه الإعادة . ١ هـ .

وقد قال قبل هذا السُّؤال وهذا الجواب ما نصُّه : ومن شكَّ أنَّه من الأوَّلِين أو الآخرين ، أو في أنَّ التَّعدُّد لحاجة أو لا ؟ لزمه الإعادة فيما يظهر . ١ هـ .

لكن قال عقب ذلك ما نصُّه : ولا أثر للتردُّد مع إخبار العدل ؛ لأنَّ الشَّارع أقام خبره في نحو ذلك مقام اليقين... ولا لاحتمال تقدُّم إحداهما في مسألة الشُّكَّ ، فلا تصحُّ الأخرى لأنَّ المدار على ظنِّ المكلف دون نفس الأمر ، لكن يسنُّ مراعاته بأن يصلُّوا بعدها الظُّهر . ١ هـ .

فاستشكل بعض النَّاس كلامه بأنَّ ما تقدَّم يفهم منه وجوب صلاة الظُّهر إذا لم يعلم السَّبق ، والثَّاني صريح في سنيَّتِها . وأجيب بأنَّه بنى الأول على الشُّكَّ في السَّبق وعدمه ، والثَّاني على ظنِّ السَّبق مع احتمال عدمه ، فتأمَّل وتدبَّر .

وقد روي عن أبي حنيفة عدم جواز تعدُّدها في مصر واحد ، وعن أبي يوسف جوازها في موضعين إذا كان المصر عظيمًا لا في ثلاثة مواضع . وعنه إذا كان بينهما نهر كبير ، ولذلك كان يأمر بقطع الجسر ببغداد حتى يكون كمصريين .



وإن لم يكن بين المسجدين نهر كبير تجري فيه السفن فالجمعة لمن سبق وإلا فسدتا .

وفي اعتبار السبق بالشروع أو الإتمام أو بهما أقوال . وعند محمد ابن الحسن يجوز تعددها مطلقاً ، وهو الذي رواه عن أبي حنيفة رحمته الله ، لإطلاق ما رواه ابن أبي شيبة موقوفاً على عليّ كرم الله وجهه : « لا جمعة ، ولا تشريق ، ولا صلاة فطر ، ولا أضحية إلا في مصر جامع ، أو مدينة عظيمة » ^(١) ، وروي بسند صحيح حدثنا جرير ، عن منصور ، عن طلحة ، عن سعد بن عبيدة ، عن أبي عبد الرحمن أنه قال : قال عليّ رحمته الله : « لا جمعة ، ولا تشريق إلا في مصر جامع » ^(٢) وقال أبو زيد في « الأسرار » : إن محمد بن الحسن قال رواه مرفوعاً معاذ وسراقة بن مالك رحمتهما الله .

وأما قول النووي : حديث عليّ ضعيف متفق على ضعفه ، وهو موقوف عليه بسند ضعيف منقطع . فقال البدر العيني : كأنه لم يطلع إلا على الأثر الذي فيه الحجّاج بن أرطاة ، ولم يطلع على طريق جرير عن منصور ، فإنه سند صحيح ، ولو اطلع لم يقل ما قاله .

وأما قوله : متفق على ضعفه ، فزيادة من عنده ، ولا يدري من سلفه في ذلك ، على أن أبا زيد قد زعم في « الأسرار » أن محمد بن الحسن ، قال : رواه مرفوعاً معاذ وسراقة بن مالك رحمتهما الله . ١ هـ . وللحرج البين في اتحاد الأمكنة . ولا سيما في الأمصار الكبيرة ، وهو مدفوع بالنص ، ولهذا قال شمس الأنمة السرخسي : الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمته الله جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر ، وبه نأخذ . ١ هـ .

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في « مصنفه » (٤٣٩/١) حديث (٥٠٥٩) .

(٢) ذكره أبو عبيد في « الغريب » (٤٥٢/٣) ، والمتقي الهندي في « كنز العمال » (١٧٤/٨) حديث (٢٣٣١٠) ، وذكره ابن حزم في « محله » (٢٥٦/٣) بدون سند ، وصححه .





خصوصاً إذا كان المصر كبيراً كمصر القاهرة ، فإنَّ في إلزام النَّاس بها أن يصلُّوا في موضع واحد حرجاً بيننا ، لاستدعائه مسافةً طويلةً ، ربَّما أدَّت إلى فوات الجمعة في الأكثر الأغلب ؛ ولهذا الخلاف واختلاف الأقوال في حدِّ المصر الذي جعله الحنفية شرطاً في صحَّة الجمعة ، قال قوم من متأخري الحنفية : يصلِّي أربع ركعات بعد صلاة الجمعة ، أو قبلها . وأمروا بأدائها ، وليس لذلك أثر في عصر أبي حنيفة ، وأبي يوسف ، ومحمَّد ، وزفر رضي الله عنهم ، ولا في عصر أصحابهم ، وأصحاب أصحابهم الأجلة المتقدِّمين ، ولم يرو عنهم ، ولم يوجد في كتبهم ، وإنَّما وقع الخلاف بين المتأخِّرين من مؤلِّفي الفتاوى والوقاعات ، فذكر بعضهم أنَّه لا بد منها ، وصرَّح بعضهم بوجوبها ، وقال جماعة منهم : إنها بدعة لم تكن قطُّ في القرون الفاضلة ، ولا ظهرت في مدارك الأحكام ومأخذ الشريعة ؛ حتى قال بعضهم : إن في ذلك رائحة الرِّفْض ، وذكر في « القنية » مرموزاً بعلامة « محس » قال : ولما ابتلي أهل مرو بإقامة الجمعة في موضعين بها ، مع اختلاف العلماء في جوازها ، أمر أئمَّتهم بأداء الأربع بعد الجمعة حتماً احتياطاً ، ثم اضطربت آراؤهم في محلِّ إقامتها ، وصورة نيتها ، ومشروع القراءة فيها **أما الأوَّل** : فقال بعضهم : يصلِّي الأربع بعد صلاة الجمعة وقبل صلاة سنَّتها .

وقال بعض آخر : بعد صلاة الأربع من السنن وقبل الركعتين ، واعترض بأنَّه يؤدِّي إلى تفويت أداء السنَّة على الوجه المشروع ، لأنَّ القيام إلى السنَّة متصلاً بالفرض بحيث لا يفصلها إلَّا بنحو : اللهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والإكرام ، سنَّة الرسول ﷺ .

قال في « شرح الشهيد » : القيام إلى السنَّة متصلاً بالفرض مسنون .

وفي « الشافي » : كان ﷺ إذا سلَّم يمكث قدر : اللهم أنت السلام .

وليس هذا الاعتراض بشيء ؛ لأنَّ أداء الفرض على الوجه الذي يخرج به عن العهدة يبيِّن أنَّه يكون بعد صلاة الأربع ، وكانت السنَّة متصلةً بالفرض .



وفي « فتاوى الحجّة » أنّ الصحيح المختار أن يصلي هذه الأربع بعد السنن كلّها في القرى التي يتحقّق فيها الشكّ دون البلاد والقرى الكبيرة ، فإنّ الأصل فيها الصحة وقيام الشروط . ١ هـ .

ولا يخفى أنّ صلاة الأربع احتياطاً كما يكون لتحقّق الشكّ في القرى الصغيرة ، يكون لتحقّقه في الأمصار إذا تعدّدت فيها الجمعة ، فلا وجه للتخصيص بتلك القرى .

وقال بعضهم : يصليها قبل صلاة فرض الجمعة حذراً عن الشكّ في الصلاة وإساءة الظنّ في عمل المسلمين . وحكي ذلك عن الفضليّ رحمه الله تعالى ، ويرد عليه أنّه إذا صلاها قبل الجمعة لا يحصل الاحتياط المقصود ؛ لأنّ صلاة الظهر قبل الجمعة تبطل بمجرد السعي إلى الجمعة عند أبي حنيفة ، وبإدراك الإمام والشروع في الصلاة عند صاحبه ؛ ويجب إعادتها لو لم تسقط بالجمعة فيكون أداؤها قبل الجمعة عبثاً وفضولاً . وأيضاً لا مخلص من الشكّ وإساءة الظنّ بعمل المسلمين ، سواء قدّم أو أخر . وتكرار الفريضة الواحدة بناءً على الشكّ منهي عنه ، والإتيان بها ليس إلّا للشكّ في الصحة وسوء الظنّ بها ، وهذا الأخير ليس بشيء ؛ لما علمت أنّ مبنى صلاة الظهر بعد الجمعة هو الاحتياط والخروج عن العهدة بيقين دون الشكّ وإساءة الظنّ بعمل المسلمين ، وقد سبق أنّه مثلما لو نسي إحدى الصلوات الخمس ولم يدر عينها ، فالواجب عليه واحدة ، ولكن تلزمه الخمس احتياطاً .

وأما الثاني : وهو صورة نيتها فقليل : ينوي السنّة . وهو قول ساقط لا وجه له أصلاً ، وفي « المحيط » و « الكافي » وغيرهما ينوي بها الظهر حتى لو لم تقع الجمعة موقعها يخرج عن عهدة فرض الوقت بيقين ، وهذا هو الذي عليه السادة الشافعيّة حيث قالوا : إذا لزمته الإعادة فلا بد من نية متميّزة ، كما بينوه في صفة الصلاة . وقيل : ينوي آخر ظهر عليه ، وفي « القنية » : هو الأحسن ، لأنّه إن لم تصحّ الجمعة فعليه الظهر ، وإلّا فعن ظهر فائت عنه ، وأنت خبير



بأنَّ ظهر يومه إنَّما يجب أدائها بالشُّروع فيها ، أو في آخر الوقت في ظاهر المذهب ، فلا تصحُّ هذه النِّيَّة على أنَّه لا فائدة فيها . قال بعض الشَّافعيَّة : وأمَّا ما قيل إنَّه يقول : أصليَّ آخر ظهر وجبت عليَّ ، فمما لا فائدة فيه كما في «الإيعاب» : يعني وينوي ظهر اليوم على التَّعيين لأنَّه إذا قال : أصليَّ الظُّهر ، فإنَّ لزمته باطنًا انصرفت نيَّته إليها وإلَّا وقعت له نفلًا . ١ هـ .

على أنَّ فرض الوقت هو الجمعة عند زفر ومالك والشَّافعيَّ رحمهم الله ، فلا يخرج عن الخلاف .

وقال الكمال ابن الهمام وغيره : ينبغي أن يصليَّ أربعًا بعد الجمعة ينوي آخر فرض ، أدركت وقته ولم أوذَّه بعد ، وهو أحوط وأشمل ، لأنَّه إذا صحَّت الجمعة يقع الأربع عن آخر ظهر أدرك وقته ولم يؤذَّه ، بل آخر فرض ظهر أو غيره إن كان ، وإلَّا فيكون نفلًا .

وإنَّما قال : « آخر فرض » لأنَّ المقصود منه بالذَّات ظهر اليوم إن لم تصحَّ الجمعة وما سواه بالفرض ، وأنت تعلم أنَّ التَّعيين فرض في الفرائض ولا تصحُّ بدونه حتى قالوا : إذا كثرت الفوائت يحتاج إلى نيَّة ظهر كذا وغيره فيما إذا علمت ، وأوَّل ظهر عليه أو آخره ، وكذا في غيره إذا لم تعلم الفوائت تحصيلًا للتَّعيين على قدر الإمكان ؛ وقد صرَّح ابن الهمام نفسه فيمن نوى إن كان الإمام في الفريضة أو في التَّراويح ، أو في سنَّة كذا : اقتديت به ، صحَّ اقتداؤه في التَّراويح ، لأنَّه لا تردُّد في نيَّة أصل الصلاة ، وهو كاف في السنَّة ، فكيف يصحُّ نيَّة الظُّهر الذي يصلِّيهِ احتياطًا على الوجه الذي اختاره ؛ مع أنَّه لم ينوهِ عينًا وهو قادر على ذلك ؟ فتلخَّص من هذا الذي قلنا أنَّ الاحتياط أن يصليَّ أربعًا بعد صلاة الجمعة قبل السنن أو بعدها ، ينوي بها ظهر هذا اليوم على التَّعيين ، ولكن في بيته أو منفردًا في ناحية من المسجد .

قال الآلوسي : وكنت إذ أنا شافعيًّا مقلدًا هذا القول — يعني القول بالتَّعدُّد للحاجة — فلم أكن أصليَّ الظُّهر بعد الجمعة ، نعم كنت أحيانًا أصليَّه في بيتي ،



وأنكر في قلبي على من يصلي في الجامع بجماعة ، لما كنت أسمع من كثير من العوام ما يدل على اعتقادهم أن الله تعالى فرض على العباد يوم الجمعة وليلتها ست صلوات ، وما كنت أرى منشأً لذلك أظهر من التزام كثير من الشافعية لإقامة الظهر في المسجد الجامع بجماعة . وأنا اليوم أرى صلاة الظهر بعدها في البيت للاشتباه في تحقق بعض شروط الصحة ، وإني ليضيق صدري ولا ينطلق لساني ، وقد سمعت تحقيق مذهبهم ولهم فيه مستندات شرعية ، ومأخذ قوية ، وعليه الجمُّ الكثير من متأخري الحنفية ، عملاً في ذلك بالاحتياط ، لأنه إذا تعددت الجمعة في مواضع من المصر - ولو لحاجة - فعلى القول بعدم جواز التعدد مطلقاً ، وهو ما نص عليه الشافعي ، ورواية عن أبي حنيفة تكون الجمعة لمن سبق ، وما سواه لا تجزيه الجمعة وقد فاتته ، فوجب عليه قضاؤها ظهراً أربع ركعات ، سواء قلنا : إن فرض الوقت هو الجمعة ، والظهر يجب خلفاً عنها إذا فاتت ، كما هو مذهب زفر ومالك والشافعي . أو هو الظهر ، والجمعة بدل عنه في ذلك اليوم ، كما هو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، فيجب عليه أصل فرض الوقت - وهو الظهر - إذا فاتت الجمعة . فإن علم المتقدم والمتأخر فقد خرج المتقدم عن عهدة فرض الوقت بصلاة الجمعة سواء كانت هي فرض الوقت أو بدلاً عنه ، ولا يجب عليه الظهر عند الكل قولاً واحداً .

وأما المتأخر فلا تجزيه الجمعة - على هذا القول - وقد فاتته ، فيجب عليه صلاة الظهر قولاً واحداً ، سواء قلنا : هو فرض الوقت أو هو خلف عنها . وأما إن أشكل الأمر على الذين جمعوا في مواضع من المصر ولم يعلم أيهم جمع أولاً ، فالذي صحَّت جمعته هو الذي جمع أولاً وهو غير معلوم بعينه ، والذي لم تصحَّ جمعته هو الذي جمع بعد ذلك ، وهو غير معلوم بعينه أيضاً ، والجمعة فريضة على الجميع بالإجماع والنصوص القاطعة المتواترة . وكل واحد منهم يحتمل أن يكون قد صلاها وخرج عن العهدة فلا يجب عليه الظهر ، وأن يكون قد فاتته ولم يخرج بصلاتها عن العهدة ووجب عليه الظهر ،





وما فرض أدائه يقيناً لا يكفي أدائه احتمالاً ، فوجب على الكل أن يعيدوا ظهراً أربعاً عند الإشكال احتياطاً وخروجاً عن العهدة بيقين .

والعمل بالاحتياط في باب العبادة واجب ، فكيف يقول عاقل : إن صلاة الظهر بعدها عند التعدد وعدم العلم بالسابق احتياطاً - قول بأن الفرائض في هذا اليوم ستة ؟ سبحانك هذا بهتان عظيم . نعم في النفس شيء من تعدد الجماعات في مسجد واحد في آن واحد عند صلاتها بعد الجمعة ، فإن مثل هذا الصنيع لا أراه سائغاً حيث لم يعهد له سلف في السلف .

وأما الثالث وهو القراءة فيها ، فقليل : يقرأ الفاتحة والسورة في جميع الركعات الأربع ، وكذا من يقضي الصلوات احتياطاً لاحتمال النفلية ؛ واختاره في « القنية » وغيرها ، وهو غير سديد لأن أداء هذه الأربع لما كان المقصود منه إسقاط فرض الوقت عن ذمته بيقين ، أو مفروض آخر ؛ إن صحّ كان النفل أبعد المقاصد في نيته ، فكيف يصح مراعاة حاله ، وترك ما يجب رعاية حاله من ظهر يومه المقصود إسقاطه أولاً وبالذات ؛ مع مشاركة ظهر يتوقع فيه كونه عليه ، ويقصد إسقاطه في الرتبة الثانية ؟ فلئن توهم ترك الواجب في الاقتصار على الفاتحة في الشفع الثاني نظراً إلى مراعاة جانب النفل ، ففيه ترك الواجب وتأخير الركن بالنظر إلى مقصوده أولاً وبالذات من ظهر يومه أو ظهر آخر عليه ، وقد روي عن النبي ﷺ : « لا يصلي صلاة بعد صلاة مثلها » ^(١) .

(١) لم أقف على هذا اللفظ ، وكذا قال الحافظ ابن حجر في « الدراية في تخريج أحاديث الهداية » (٢٠٢/١) ، ولكن ورد في نفس المعنى ما أخرج أبو داود في كتاب « الصلاة » باب « إذا صلى في جماعة ثم أدرك جماعة أيعيد » حديث (٥٧٩) ، وابن خزيمة في « صحيحه » (٦٩/٣) حديث (١٦٤١) ، وابن حبان في « صحيحه » (١٥٦، ١٥٥/٦) حديث (٢٣٩٦) من طريق سليمان بن يسار قال : أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون فقلت : ألا تصلي معهم ؟ قال : قد صليت ؛ إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا تصلوا صلاة في يوم مرتين » . وأخرجه النسائي بنحوه في كتاب « الإمامة » باب « سقوط الصلاة عمن صلى مع الإمام في المسجد جماعة » حديث (٨٦٠) ، ولفظه : « لا تعاد الصلاة في يوم مرتين » .



نقال في «الكافي» وغيره: أني يصلي التطوع ويقرأ في الركعات كلها، ويصلي المكتوبة، ويقرأ في الركعتين الفاتحة وسورة معها، وفي الأخيرين الفاتحة فقط. الهـ

ولا يخفى أن قوله: «غير سديد» هو غير سديد، وما ملقه يلائم إلا فيقدر خصوصاً، ومناه أنه ينوي آخر ظهر عليه أو آخر غير من عليه، ولا يخفى على أبي أني ينوي ظهر يومه على التبعين.

وقوله: «احتياطاً لا احتمالاً التعلية» يعني في الواقع إلا في نيته بدليل التنظير بفضاء الصلوات احتياطاً، وما قاله «الكافي» وغيره في بيان الحديث مخترعاً ولا دليل عليه، كما هو حسن في محله، وكيف يمكن أن يكون ما قاله هذا القائل صحيحاً، وقد صرحوا بجواز إطالة القراءة ما شاء أن يطيل في الفرائض والثواب، ومن ذا الذي يعقل أن في قراءة الفاتحة وسورة في الأخيرين من الظهر الذي يصلي احتياطاً، تأخيراً لركن الركوع عن وقته؟

يقي أن المرجاني في «البرق الوميض» قال: لا وجه لإيجاب هذه الأربع أصلاً مع أداء الجمعة ولو في القرى الصغيرة، وبعد الإتيان بها من اجتهاد في محله واعتقاد لصحته من حيثها إلى حجة شرعية واعتدال دليل زينة يستلزم به عليه، وقد صرح عن النبي ﷺ أنه قال: «يومكم يوم تصومون» و«فطرتم يوم تفطرون» وعرفتكم يوم تعرفون، وأصحتكم يوم تصحون»^(١)، صريح الخطاب، يعني أوقات هذه العبادات عند الله تعالى يوم تأتون بها فيه بعد تأدي اجتهادكم، وتعلق ظنكم بها، واعتقادكم عن دليل شرعي تمام على وجوبها.

(١) أخرجه الترمذي نحوه في كتاب «الصوم» باب «ما جاء الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون» حديث (٦٩٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تصحون»، وقال: «هذا حديث حسن غريب». وأخرجه السنني في «السنن الكبرى» (٢/٤٦٢) والدارقطني في «سننه» (١٦٤/٢) بلفظ: «يومكم يوم تصومون، وفطرتم يوم تفطرون».



وصحَّتها ، واستدلَّ به ريثما يستدلُّ به عليه ؛ وذلك لأنَّ الله تعالى قرَّرَ - من رحمته وفضله - كلَّ ما أدَّى إليه رأي المجتهد في محلِّه على رجهه شريعةً له ، ولمن عمل به ، فيكون طاعةً وعبادةً صحيحةً ، ولئن أخطأ فإنَّما يكون خطؤه بالنظر إلى ما هو عند الله من الحكم الموضوع السَّابق على استدلاله واجتهاده . ولا يمكن ترك صلاة الجمعة أصلاً ، فإنَّها من شعائر الإسلام بل أعظمها ، وقد اندرس في دارنا - يعني بلاد قازان وما جاورها - في هذه الأزمنة أكثرها ، فلا بدَّ من الاهتمام وعدم التَّواني في أدائها ؛ لأنَّ دليل الافتراض قطعي ، ودليل الاشتراط ظنيُّ ، والتَّعريفات المذكورة للمصر غير منضبطة ، وأكثرها غير صحيح مع التَّرديد في الدَّليل بين المصر والمدينة العظيمة ، ومقتضاه أنَّ المصر دون المدينة العظيمة ، ثمَّ العظم والصغر من الأسماء الإضافية لا يثبتان في حدٍّ وغاية ، ثمَّ اشتراط المصر والحاكم ليس لحقَّ للجمعة لا توجد بدونه ؛ إذ لا ملائمة لذلك فيه ، بل إنَّما هو حدٌّ ومعيَّار للموضع الذي أمرنا بإقامة الجمعة فيه .

وقد قالوا : إنَّ المراد من التَّعريف الأول هو القدرة على التَّنفيذ ، والتَّمكن من الإقامة ، فلا يضُرُّ عدم الوقوع بحسب التَّواني ؛ إذ لا شكَّ في صحَّة أداء الجمعة في بلدة فيها قاضي ووال على هذه الصِّفة ، لكنَّه لم يتفق له هذه الأحكام لعدم وقوع الحادثة ، وكذلك قيل : المراد من عدم سعة أكبر المساجد لأهله عدم سعة مساجد تقلُّر فيها ، لا المساجد الموجودة فيه بالفعل وعدم سعتها ؛ إذ من المعلوم قطعاً أنَّه لا دخل في فرائض الله لأخشاب المسجد وأحجاره ، ولا لتركيبتها في صورة مخصوصة وهيئة معيَّنة ؛ إذ لا ملائمة بينهما ، ولا متناسبة لها ، فإنَّ النيل لا يدير طواحين قازان ، ولا يسقي مزارع كرمان . اهـ .

ولا يخفى أنَّ كلَّ ما أطال به رحمه الله يرجع إلى أنَّ الأحوط صلاة الجمعة في كلِّ موضع يرى إمام مجتهد وجوبها فيه ، وترجيح القول بوجوب الجمعة



وصحَّتها في القرى الصغيرة والكبيرة وسائر البلاد ، وجواز تعدُّدها في مواضع من كلِّ بلد ، ولكنَّ هذا شيء ، وما قاله علماء الشافعية ومتأخرو الحنفية - من وجوب صلاة الظهر احتياطاً بعد صلاة الجمعة في مواضع الاشتباه ، وخروجاً من خلاف الأئمة - شيء آخر ، على أنَّه قد يقال : إن فرض هذا الكلام في المقلِّدين .

وأما من أدَّاه اجتهاده إلى القول بالوجوب والصحة في كلِّ مكان - ولو تعدَّدت في مواضع ، ولم ير وجهاً لوجوب صلاة الظهر بعدها - فلا كلام لنا فيه .

ثمَّ قال ذلك الفاضل : على أنَّ هذه الأربع لا تصحُّ نيَّتها ، ولا يستقيم شرعيَّتها ومحلُّ الإتيان بها ؛ لما عرفت أنَّ الواجب عليه في هذا اليوم عند زفر رحمه الله ومن تابعه هو الجمعة ، فلا يصحُّ نيَّة الظهر ، ولا يصحُّ الخروج عن الخلاف المقصود ، ولا نيَّة آخر ظهر عليه ؛ لعدم وجوبه قبل الشُّروع ، أو خروج الوقت ، ولا آخر ظهر أدرك وقته ولم يؤدِّه بعد ؛ للتردُّد في النيَّة بين ظهر اليوم وظهر آخر هو آخر ظهر لم يؤدِّه بعد ، أو النافلة ؛ لأنَّ التَّعيين فرض في الفرائض ، ولهذا قالوا : لو لم يعرف المرء افتراض الخمس أو غيره ، أو لم يميِّز بين الفرض والنفل ، ولكنَّه يصلِّيها بواجباتها وسننها ؛ لم يجز ، كما لو صلَّى قضاءً عمَّا عليه وقد جهله لا تجوز عنه حتى يعيَّنه .

وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن فاتته صلاة من يوم واشتبهت تلك الصلاة عليه : يصلِّي الخمس تحصيلاً للتَّعيين يقيناً .

فإن قيل : لو جمع بين فرض ونفل في نيَّته يصير شارعاً في الفرض عند أبي يوسف رحمه الله وإن ذهب محمد إلى بطلانه . قلنا : إنما جَوِّز ذلك لحصول التَّعيين لقطعها على الصلاتين جميعاً . فإن قيل : التَّعيين حاصل في مسألتنا أيضاً لأنَّه ينوي آخر ظهر ويقطع نيَّته عليه ، كما في قضاء الفوائت الكثيرة المجهولة أعيانها .





وغاية ما في الباب أن هذا الآخر يكون ظهر اليوم إن لم تصح الجمعة ، وظهر آخر فات عنه قبله إن صحّت . قلت : هو لا يقطع نيّته على ظهر اليوم لتردّده بينه وبين ظهر آخر قبله ، وعدم تخصيصه على ظهر اليوم فقط ، فلمّا تردّد في نيّته لم يوجد شرط صحّة المنوي . نعم لو قطع نيّته على ظهر اليوم - وآخر ظهر عليه غيره - والنفل جميعاً ، أمكن القول بصحة واحدة من الثلاثة على قياس قول أبي يوسف رحمه الله ، وإنما صحّت نيّة الفوائت لضرورة الاشتباه ، وعدم إمكان التّعيين بغير ذلك الوجه . والتّدارك بقدر الإمكان واجب عليه شرعاً ، وصحّ النفل بتلك النيّة لعدم اشتراط التّعيين في النّوافل ، فإذا بطل وصف النيّة للتردّد بقي أصلها ، وهو الصلاة لله على جميع التقادير ، وهو كاف للنفل عند المحقّقين رحمهم الله . ١ هـ .

ولا يخفى أن كل ما أطال به رحمه الله إنّما يمنع صحة النيّة إذا لم يقطع النيّة على ظهر يومه ، أمّا إذا قطع نيّته على ذلك كما هو مذهب السّادة الشّافعيّة ، واختاره في « المحيط » و « الكافي » كما سبق فلا يرد شيء ممّا أطال به ، ثمّ قال رحمه الله تعالى : وأمّا عدم استقامة شرعيّتها فلما عرفت أنّه لا محيص عن الشكّ وإساءة الظنّ في فريضة أقامها جموع عظيمة من المسلمين بعد تأدّي اجتهادهم ، وتعلّق ظنّهم به ، واعتقادهم بوجوبه ، وصحة أدائه باستدلال عليه على وجهه في محلّه ، ورأي صدر عن أهله ، ولا عن نقيصة تكرار الفريضة الواحدة المنكر من جهة الشريعة ؛ ولا فرق في ذلك سواء قدّمت على الفرض أو أخّرت ، مع مزيد العبث والفضول في صورة التّقديم . ١ هـ .

ولا يخفى أن كلّ ما قاله لا يوجب القطع بصحة أداء الجمعة في الواقع ، ونفس الأمر عند التّعذّد في مواضع وحصول الاشتباه في السّابق .

ولا يمنع الوجوب للاحتياط والخروج عن العهدة بيقين على قياس ما قاله أبو حنيفة فيمن فاتته صلاة من يوم واشتبهت عليه كما سبق له ذكره . فإنّ غاية



ما يقتضيه ما أطال به أن الاحتياط أن يصلي الجمعة في كل موضع قال إمام بوجوبها فيه خروجاً عن العهدة ، وهذا لا يمنع أن الاحتياط أيضاً أن يصلي الظهر بعدها في كل موضع قال إمام بعدم صحتها فيه خروجاً عن العهدة أيضاً .

وأما تكرار الفريضة الواحدة فإنما يكون منكراً شرعاً إذا لم يكن له مقتض شرعاً ، أما إذا كان لمقتض كصلاتها بجماعة بعد صلاتها منفرداً ، أو إعادتها لأدائها مع كراهة التحريم أو للاحتياط أو لخروج عن الخلاف كما هنا ، فلا وجه للقول بأنه تكرار منكر شرعاً . ثم قال رحمه الله : وأما من جهة محلها فإن إقامتها بين فرض الجمعة وسننها ، أو بين سنتيها بعد الفريضة يوجب إزعاج السنة عن محلها والإخلال بها ؛ لأنها إنما تكون سنة إذا أقيمت على وجهها ، وروعت الكيفية المشروعة فيها ، وأديت كما كان النبي ﷺ يؤديها ، وإلا فتفتت بفوات صورتها المشروعة ، لأنه إنما يصلي السنة لأجل أن النبي ﷺ كان يصليها في هذا الموضع على هذه الكيفية ، أو يأمر بها ، فإذا لم تكن في موضعها ، أو على هيئتها المشروعة لم يكن العمل إتياناً بالسنة ، وما كان رسول الله ﷺ ولا أصحابه ومن بعدهم من التابعين وعلماء السلف الصالحين يفصلون بين الفريضة وسنتها التي بعدها ، أو بين الأربع منها والركعتين بصلاة ، فشغلك باحتياط الظهر تفويت للسنة ، وإخلال بالمقصود من الصلاة ، وقد صرح ابن الهمام وغيره بأن القيام في السنة متصلاً بالفرض أمر مسنون . اهـ .

ونقول : كل ذلك غاية ما يقتضي أن الأولى أن تؤدى الأربع بعد السنن لا قبلها ، ولا في وسطها بين الأربع والركعتين . على أنك قد علمت بما قدمناه أنه لا فصل بين السنة والفريضة لاحتمال أن الفريضة هي الظهر ، والسنة حينئذ تكون هي البعدية لها . فالأحوط تقديم ظهر الاحتياط على السنن البعدية ، حتى إذا صحت الجمعة يكون آتياً بها ، وقد فاتة فضيلة



اتصالها بالجمعة ، وإن لم تصح الجمعة يكون آتياً بالسنة بعد فرض الظهر ، وبفضيلة اتصالها به ، بخلاف ما إذا أخر ظهر الاحتياط عن السنن كلها ، أو أوقعه بين الأربع والركعتين ، فإنه على تقدير صحة الجمعة يكون آتياً بالسنة ؛ وباتصالها كلها أو بعضها وعلى تقدير عدم صحتها لا يكون آتياً بسنة الفرض البعدية أصلاً فيكون الأول أحوط ؛ على أن ما استدل به من قوله : ما كان رسول الله ﷺ . . . إلخ في محل المنع ؛ لأن النبي ﷺ وأصحابه وعلماء السلف كانوا يصلون السنن في البيوت إلا لضرورة ، لا فرق بين السنن القبليّة والبعدية ، كما يتضح لمن يراجع كتب الأحاديث والفقه . ففي « صحيح البخاري » : حدثنا عبد الله بن يوسف قال : أخبرنا مالك ، عن نافع ، عن عبد الله ابن عمر : أن رسول الله ﷺ كان يصلي قبل الظهر ركعتين ، وبعدها ركعتين ، وبعد المغرب ركعتين في بيته ، وبعد العشاء ركعتين ، وكان لا يصلي بعد الجمعة حتى ينصرف فيصلّي ركعتين .

قال العيني : ومما يستفاد منه أن صلاة التوافل في البيت أولى .

ثم قال : وقال ابن بطال : اختلف العلماء في الصلاة بعد الجمعة :

فقال طائفة : يصلي بعدها ركعتين في بيته كما يتطوّع بعد الظهر . روي ذلك عن عمر وعمران بن حصين والنخعي ، وقال مالك : إذا صلى الإمام الجمعة فينبغي ألا يركع في المسجد ؛ لما روي عن رسول الله ﷺ أنه كان ينصرف بعد الجمعة ولم يركع في المسجد . قال : ومن خلفه أيضاً إذا سلموا فأحب لي أن ينصرفوا ولا يركعوا ، وإن ركعوا فذلك واسع .

وقالت طائفة : يصلي بعدها ركعتين ثم أربعاً ، روي ذلك عن عليّ وابن عمر وأبي موسى ، وهو قول عطاء والثوري وأبي يوسف ، إلا أن أبا يوسف استحَبَّ أن يقدم الأربع على الركعتين .

وقال الشافعي : ما أكثر المصلي بعد الجمعة من التطوّع فهو أحب إليّ .



وقالت طائفة : يصلي بعدها أربعاً لا يفصل بينهما بسلام . روي ذلك عن ابن مسعود وعلقمة والنخعي ، وهو قول أبي حنيفة وإسحاق .

وبعد أن ساق حجة كل واحد على مذهبه قال : ثم المستحب في ركعتي المغرب أن تكون في بيته لظاهر الحديث ، وكذا سائر النوافل التابعة للفرائض أن تكون في البيت عند جمهور العلماء ؛ للحديث المتفق عليه : « **أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة** »^(١) وعند الثوري ومالك : نوافل النهار كلها في المسجد أفضل . وذهب ابن أبي يعلى إلى أن سنة المغرب لا يجزي فعلها في المسجد . اهـ .

قال الكمال : وقد اشتهر عنه عليه السلام أن أفضل صلاة الرجل في منزله إلا المكتوبة ، وهذا قاله وهو في المدينة يشافه به الحاضرين عنده في المسجد والغائبين ، ثم هو عليه السلام لم يؤثر عنه التفل في المسجد ، بل في بيته من التهجد وركعتي الفجر وغيرها . اهـ .

ومع ذلك لو صليت في المسجد وقت السنة ، فالغرض أن يصلي تطوعاً قبل الفرض ؛ قطعاً لطمع الشيطان ، وتطوعاً بعده جبراً للنقصان ، بدون فصل يخرج المؤدى عن كونه هو سنة الفريضة^(٢) .

* * *

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « الأذان » باب « صلاة الليل » حديث (٧٣١) ، ومسلم في كتاب « صلاة المسافرين وقصرها » باب « استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد » حديث (٧٨١) .

(٢) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٨-٤٣ .





(٤٢)

صلاة الخوف ، وترك النبي ﷺ الجمع في الخندق

• ما علّة ترك النبي ﷺ الظهر والعصر والمغرب في الخندق ، والصحابة يقولون له ﷺ ما صلينا فيقول : «وأنا» ، حتى إذا فرغ من شأنه أذن للأولى ، وأقام لكل .. مع أن له مندوحة عن هذا الترك بصلاة الخوف ؛ وهي مشروعة قبل الخندق ؟

«الجواب» : إن منشأ هذا السؤال هو القول بأن صلاة الخوف كانت مشروعة قبل الخندق ، وقد اختلف العلماء في ذلك مع اتفاق الجميع على أنه ﷺ صلاها بذات الرقاع ولم يصلها يوم الخندق ؛ ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلاف الروايات في أن غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق ، أو بعدها .

قال البدر العيني في «عمدة القاري» : قال ابن إسحاق : أقام رسول الله ﷺ بالمدينة بعد غزوة بني النضير شهري ربيع وبعض جمادى ، ثم غزا نجدا يريد بني محارب وبني ثعلبة من غطفان ، واستعمل على المدينة أبا ذر ؓ .

قال ابن هشام : ويقال : عثمان بن عفان ؓ . قال ابن إسحاق : فسار حتى نزل نجدا ، وهي غزوة ذات الرقاع ، قلت : ذكرها في السنة الرابعة من الهجرة ، وكانت فيها غزوة بني النضير أيضا ، وهي التي أنزل الله تعالى فيها سورة الحشر .

وحكى البخاري عن الزهري عن عروة أنه قال : كانت غزوة بني النضير بعد بدر بستة أشهر قبل أحد ، وكانت غزوة أحد في شوال سنة ثلاث ،



واختلفوا في أي سنة نزل بيان صلاة الخوف ، فقال الجمهور : إن أول ما صلّيت في غزوة ذات الرّقاع ، قاله محمّد بن سعد وغيره .

واختلف أهل السّير في أي سنة كانت ، فقليل : سنة أربع ، وقيل : سنة خمس ، وقيل : سنة ست ، وقيل : سنة سبع . فقال ابن إسحاق : كانت أول ما صلّيت قبل بدر الموعد ، وذكر ابن إسحاق ، وابن عبد البرّ أنّ بدر الموعد كانت في شعبان في سنة أربع ، وقال ابن إسحاق : وكانت ذات الرّقاع في جمادى الأولى ، وكذا قال أبو عمر بن عبد البرّ : إنها في جمادى الأولى سنة أربع . ١ هـ .

وقد حكي عن طائفة من الفقهاء منهم المزنيّ من الشّافعيّة أنّهم قالوا : إن غزوة ذات الرّقاع كانت في جمادى الآخرة من السنّة الرّابعة ، وغزوة الخندق في شوال من السنّة الخامسة ، وإنّ صلاة الخوف شرعت في غزوة ذات الرّقاع ، وأجاب أكثرهم عن التّرك يوم الخندق أنّه نسخ بصلاة الخوف المشروعة قبله ، وسيأتي ما فيه ، وقال ابن حجر في « فتح الباري » : إن أصحاب المغازي مع جزمهم بأنّها - يعني ذات الرّقاع - كانت قبل خيبر ، فهم مختلفون في زمانها ، فعند ابن إسحاق أنّها بعد بني النّضير ، وقبل الخندق سنة أربع . قال ابن إسحاق : أقام رسول الله ﷺ بعد غزوة بني النّضير شهري ربيع وبعض جمادى - يعني : من سنته - وغزا نجداً يريد بني محارب وبني ثعلبة من غطفان حتّى نزل نخلًا ، وهي غزوة ذات الرّقاع ، وعند ابن سعد وابن جرّان أنّها كانت في المحرم سنة خمس ، وأمّا موسى بن عقبة فجزم بتقديم وقوع غزوة ذات الرّقاع لكن تردّد في وقتها ، فقال : لا ندري كانت قبل بدر أو بعدها أو قبل أحد أو بعدها . ١ هـ .

وغزوة الخندق وهي الأحزاب قال البخاريّ في « صحيحه » : قال موسى بن عقبة : كانت في شوال سنة أربع . ١ هـ .





قال ابن حجر : وتابع موسى على ذلك مالك ، وأخرجه أحمد عن موسى ابن داود عنه ، وقال ابن إسحاق : كانت في شوال سنة خمس . وبذلك جزم غيره من أهل المغازي ، ومال المصنّف - يعني البخاري - إلى قول ابن عقبة وقوّاه بما أخرجه أوّل أحاديث الباب من قول ابن عمر أنّه عرض يوم أحد وهو ابن أربع عشرة ، ويوم الخندق وهو ابن خمس عشرة ، فيكون بينهما سنة واحدة ، وأحد كانت سنة ثلاث ، فيكون الخندق سنة أربع ، ولا حجة فيه إذا ثبت أنّها كانت سنة خمس لاحتمال أن يكون ابن عمر في أحد كان في أوّل ما طعن في الرّابعة عشرة ، وكان في الأحزاب قد استكمل الخمس عشرة ، وبهذا أجاب البيهقي ؛ ويؤيد قول ابن إسحاق أنّ أبا سفيان قال للمسلمين لمّا رجع عن أحد : موعدكم العام المقبل ببدر ، فخرج النبي ﷺ من السنة المقبلة إلى بدر فتأخّر مجيء أبي سفيان تلك السنة للجذب الذي كان حينئذ ، وقال لقومه : إنّما يصلح الغزو في سنة الخصب ، فرجعوا بعد أن وصلوا إلى عسفان أو دونها ، ذكر ذلك ابن إسحاق وغيره من أهل المغازي ، وقد بينّ البيهقي سبب هذا الاختلاف وهو أن جماعة من السلف كانوا يعدّون التاريخ من المحرم الذي وقع بعد الهجرة ، ويلغون الأشهر التي قبل ذلك إلى ربيع الأوّل ، وعلى ذلك جرى يعقوب بن سفيان في « تاريخه » ، فذكر أنّ غزوة بدر الكبرى كانت في السنة الأولى ، وإنّ غزوة أحد كانت في السنة الثانية ، وإنّ الخندق كانت في الرّابعة ، وهذا عمل صحيح على ذلك البناء ؛ لكنّه بناء واه مخالف لما عليه الجمهور من جعل التاريخ من المحرم سنة الهجرة ؛ وعلى ذلك تكون بدر في الثانية ، وأحد في الثالثة ، والخندق في الخامسة ، وهو المعتمد . اهـ .

وقال البخاري : إنّ غزوة ذات الرّقاع بعد خيبر . ويوافقه ما جزم به أبو معشر من أنّها كانت بعد بني قريظة والخندق .

واستدلّ البخاري على قوله بأنّ أبا موسى جاء بعد خيبر .



قال ابن حجر : هكذا استدلَّ به ، وقد ساق حديث أبي موسى بعد قليل ، وهو استدلال صحيح . وسيأتي الدليل على أنَّ أبا موسى قدم من الحبشة بعد فتح خيبر في باب غزوة خيبر ، ففيه في حديث طويل : قال أبو موسى : فوافقنا النبي ﷺ حين افتتح خيبر .

وإذا كان كذلك ثبت أنَّ أبا موسى شهد غزوة ذات الرِّقاع ولزم أنَّها كانت بعد خيبر .

وعجبت من ابن سيّد النَّاس كيف قال : جعل البخاريُّ حديث أبي موسى حجةً في أنَّ غزوة ذات الرِّقاع متأخرة عن خيبر ، وقال : وليس في خبر أبي موسى ما يدلُّ على شيء من ذلك . اهـ .

وهذا النَّفي مردود ، والدَّلالة من ذلك واضحة كما قرَّره .

وأما شيخه الدِّمياطي فادَّعى غلط الحديث الصحيح ، وإنَّ جميع أهل السَّير على خلافه ، وقد قدِّمت أنَّهم مختلفون في زمانها ، فالأولى الاعتماد على ما ثبت في الحديث الصحيح وقد ازداد قوةً بحديث أبي هريرة ، وبحديث ابن عمر كما سيأتي بيانه . اهـ .

قال البخاريُّ في « صحيحه » : « قال لي عبد الله بن رجاء : أخبرنا عمران القطان ، عن يحيى بن أبي كثير ، عن أبي سلمة ، عن جابر بن عبد الله ﷺ : أن النبي ﷺ صَلَّى بأصحابه في الخوف في غزوة السَّابعة غزوة ذات الرِّقاع »^(١) . اهـ .

وقوله : « في غزوة السَّابعة » يحتمل أنَّه من إضافة الشيء إلى نفسه أي : الغزوة السَّابعة ، ويحتمل أن يكون فيه حذف تقديره : غزوة السَّفرة السَّابعة ، وهي بمعنى الغزوة السَّابعة أو غزوة السَّنة السَّابعة من الهجرة ، وعلى كلِّ

(١) أخرجه البخاري في كتاب « المغازي » باب « غزوة ذات الرقاع » حديث (٤١٢٧).



تقدير يكون الخبر دليلاً على أن غزوة ذات الرِّقَاع كانت بعد خيبر ، فإنه على تقدير أن يكون المراد الغزوة الواقعة في السَّنة السَّابعة يكون الخبر نصّاً في ذلك ، وعلى تقدير أن المراد الغزوة السَّابعة أو الواقعة في السَّفرة السَّابعة يكون المعنى المراد سابع الغزوات التي خرج ﷺ فيها بنفسه ، فإن كان المراد خروجه مطلقاً وإن لم يقاتل كانت هذه الغزوة قبل أحد .

ولم يذهب أحد إلى أن غزوة ذات الرِّقَاع قبل أحد إلا ما تقدّم من تردّد موسى بن عقبة ، وفيه نظر .

قال ابن حجر في «الفتح» : لأنهم متفقون على أن صلاة الخوف متأخرة عن غزوة الخندق . ١ هـ .

والصواب عن غزوة أحد - لما علمت سابقاً - أنهم مختلفون في تقدّم صلاة الخوف عن غزوة الخندق وتأخرها عنها ، فتعيّن أن تكون ذات الرِّقَاع بعد بني قريظة ، فتعيّن أن يكون المراد الغزوات التي وقع فيها القتال ، والأولى منها بدر ، وقد علمت أنها في السَّنة الثَّانية ، والغزوة الثَّانية أحد ، وقد علمت أنها في السنة الثَّالثة ، والغزوة الثَّالثة الخندق وقد علمت أن المعتمد أنها في الخامسة ، والغزوة الرَّابعة غزوة بني قريظة ، والخامسة غزوة المريسيع ، والسَّادسة خيبر ، فيلزم من هذا أن تكون ذات الرِّقَاع بعد خيبر للتخصيص على أنها السَّابعة ، فالمراد على كلّ تقدير بيان تاريخ الغزوة الذي وقعت فيه ، لا بيان عدد المغازي ، وهذه العبارة أقرب إلى إرادة السَّنة السَّابعة من العبارة التي وقعت عند أحمد بلفظ : وكانت صلاة الخوف في السَّابعة^(١) ، وما قاله العيني من أن الجمهور على أن صلاة الخوف أوّل ما صلّيت بذات الرِّقَاع ، يرده ما قاله ابن حجر في «فتح» ردّاً على البخاريّ حيث ساق في «صحيحه» رواية هشام

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (٣/٣٤٨) حديث (١٤٧٩٣) من حديث جابر رضي الله عنه .



عن أبي الزبير ، للإشارة إلى أن روايات جابر متفقة على أن الغزوة التي وقعت فيها صلاة الخوف هي غزوة ذات الرقاع ، حيث قال : لكن فيه - يعني فيما قاله البخاري - نظر ؛ لأن سياق رواية هشام عن أبي الزبير هذه تدل على أنه حديث آخر في غزوة أخرى ، وبيان ذلك أن في هذا الحديث عند الطيالسي وغيره أن المشركين قالوا : دعوهم فإن لهم صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم . قال : فنزل جبريل فأخبره ، فصلى بأصحابه العصر وصفهم صفين ، فذكر صلاة الخوف ، وهذه القصة إنما هي في غزوة عسفان ، وقد أخرج مسلم هذا الحديث من طريق زهير بن معاوية عن أبي الزبير بلفظ يدل على مغايرة هذه القصة لغزوة محارب في ذات الرقاع ، ولفظه عن جابر قال : غزونا مع النبي ﷺ قوماً من جهينة ، فقاتلونا قتالاً شديداً ، فلما أن صلينا الظهر قال المشركون : لو ملنا عليهم ميلاً واحدة لأقطعناهم . فأخبر جبريل النبي ﷺ بذلك . قال : وقالوا : ستأتيهم صلاة هي أحب إليهم من الأولاد... فذكر الحديث^(١) ، وروى أحمد والترمذي وصححه والنسائي من طريق عبد الله ابن شقيق عن أبي هريرة : أن رسول الله ﷺ نزل بين ضجنان وعسفان فقال المشركون : إن لهؤلاء صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم . . . فذكر الحديث في نزول جبريل لصلاة الخوف^(٢) . وروى أحمد وأصحاب السنن وصححه ابن حبان من حديث أبي عيَّاش الزُّرْقِيُّ قال : كنّا مع النبي ﷺ بعسفان فصلى

(١) أخرجه مسلم في كتاب « صلاة المسافرين وقصرها » باب « صلاة الخوف » حديث (٨٤٠) .

(٢) أخرجه أحمد في « مسنده » (٥٢٢/٢) حديث (١٠٧٧٥) ، والترمذي في كتاب « تفسير القرآن » باب « ومن سورة النساء » حديث (٣٠٣٥) ، والنسائي في كتاب « صلاة الخوف » حديث رقم (١٥٢٦) ، وقال الترمذي : « هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة » .





بنا الظهر ، وعلى المشركين يومئذ خالد بن الوليد ، فقالوا : لقد أصبنا منهم غفلةً ، ثم قالوا : إن لهم صلاةً بعد هذه هي أحبُّ إليهم من أموالهم وأبنائهم . فنزلت صلاة الخوف بين الظهر والعصر فصلَّى بنا العصر ففرقنا فرقتين ... » الحديث^(١) ، وسياقه نحو رواية زهير عن أبي الزبير عن جابر ، وهو ظاهر في اتِّحاد القصة ، وقد روى الواقديُّ من حديث خالد بن الوليد قال : « لما خرج النبي ﷺ إلى الحديبية لقيته بعسفان ، فوقفت بإزائه وتعرَّضت له ، وصلَّى بأصحابه الظهر ، فهمنا أن نغير عليهم ، فلم يعزم لنا ، فأطلع الله نبيه على ذلك ، فصلَّى العصر صلاة الخوف... »^(٢) الحديث ، وهو ظاهر فيما قرَّره أنَّ صلاة الخوف في عسفان غير صلاة الخوف بذات الرِّقاع ، وإنَّ جابرًا روى القصَّتين معًا ؛ أمَّا رواية أبي الزبير عنه ففي قصة عسفان ؛ وأمَّا رواية أبي سلمة ، ووهب بن كيسان ، وأبي موسى المصريَّ عنه ، ففي غزوة ذات الرِّقاع وهي غزوة محارب وثعلبة ، وإذا تقرَّر أنَّ أوَّل ما صلَّيت صلاة الخوف في عسفان ، وكانت في عمرة الحديبية ، وهي بعد الخندق وقريظة ، وقد صلَّيت صلاة الخوف في ذات الرِّقاع وهي بعد عسفان ، فتعيَّن تأخرها عن الخندق وعن قريظة وعن الحديبية أيضًا ، فيقوى القول بأنَّها بعد خيبر ؛ لأنَّ غزوة خيبر كانت عقب الرجوع من الحديبية . وأمَّا قول الغزالي : إن غزوة ذات الرِّقاع آخر الغزوات فهو غلط واضح ؛ وقد بالغ ابن الصلاح في إنكاره ، وقال بعض من انتصر للغزالي : لعلَّه أراد آخر غزوة صلَّيت فيها صلاة الخوف . وهذا انتصار مردود ؛ لما أخرجه أبو داود والنسائي وصحَّحه ابن حبان من حديث

(١) أخرجه أحمد في « مسنده » (٥٩/٤) حديث (١٥٩٨٥) ، (١٥٩٨٦) ، والنسائي كتاب « صلاة الخوف » حديث (١٥٤٩) ، وابن حبان في « صحيحه » (١٢٨/٧) حديث (٢٨٧٦) .

(٢) « المغازي » للواقدي (٧٤٦/١) باب « سرية ابن أبي العوجاء السلمي » .





أبي بكرة أنه صلى مع النبي ﷺ صلاة الخوف^(١). وإنما أسلم أبو بكرة في غزوة الطائف بالاتفاق، وذلك بعد غزوة ذات الرقاع وقطيل. اهـ
رواهما تردّد موسى بن عقبة كما سبق فقال ابن حجر: لا حاصل له بل الذي ينبغي الجزم به أنها - يعني ذات الرقاع - بعد بني قريظة لأنه تقدم أن صلاة الخوف في صلاة الخندق لم تكن شرعت، وقد ثبت وقوع صلاة الخوف في غزوة ذات الرقاع، فدلّ على تأخيرها بعد الخندق. اهـ
وقال الكمال ابن الهمام في «فتح القدير»: «إن صلاة الخوف إنما شرعت في الصحيح بعد الخندق، فلذلك لم يصلها إذ ذاك» وأقول: في «الكافي»: «إن صلاة الخوف بدأت الرقاع» وهي قبل الخندق، هو قول ابن إسحاق وجماعة من أهل السير في تاريخ هذه الصلاة وهذه الغزوة، واستشكل بأنه قد تقدم في حديث الخندق للنسائي التصريح بأن تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف. ورواه ابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، والبيهقي، والشافعي، والدارمي، وأبو يعلى الموصلي، كلهم عن أبي ذئب، عن سعيد المقبري، عن عبيد الرحمن بن أبي سعيد الخدري، عن أبيه: «حسبنا يوم الخندق... فذكره إلى أن قال: وذلك قبل أن تنزل ﴿فَرَجَلًا أَوْ تَكِينًا﴾ (البقرة: ٢٣٩)، ثم قال الكمال: فالحق أن صلاة الخوف بالصفة المعروفة من اللهاب والإياب إنما شرعت بعد الخندق، وإن غزوة ذات الرقاع بعد الخندق. اهـ

ونقل الألويسي عن بعض الأجلة أن لصلاة الخوف كفيات^(٢) أفهني باعتبار إحدى الكفيات، أعني ما تضمنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «الصلاة» باب «من قال يصلي بكل طائفة ركعتين» حديث (١٢٤٨)، والنسائي في كتاب «الإمامة» باب «اختلاف ثمة الإقام والمأموم» حديث (٨٣٦)، وفي كتاب «صلاة الخوف» حديث (٩٥٥) وابن حبان (١٣٥/٧) حديث (٢٨٨٨) مستدرك. لئلا نلج: فقله تارة، ثم





الجميع ، على أن سياق الروايات يأباه . وأما ما رواه أحمد من حديث أبي جمعة أن رسول الله ﷺ صلى المغرب يوم الأحزاب فلما سلم قال : « هل علم رجل منكم أنني صليت العصر ؟ » قالوا : لا ، يا رسول الله ، ثم صنى المغرب^(١) ، فقال ابن حجر : في صحة هذا الحديث نظر ، لأنه مخالف لما في الصحيحين من قوله ﷺ لعمر : « والله ما صليتها »^(٢) ويمكن الجمع بتكلف . اهـ .

وأقول : إن الطعن في الحديث بأنه مخالف لما في الصحيحين لا يكفي ، بل لا بد أن يصرح الأئمة بغلطه ولا يمكن الجمع ، ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال بعدم صحة هذا الحديث ، والجمع ممكن هنا بلا تكلف ، فقد ذكر موسى بن عقبة في واقعة الخندق أن مدة الحصار كانت عشرين يوماً ، ولم يكن بينهم قتال إلا مراماة بالنبل والحجارة ، وأصيب منها سعد بن معاذ بسهم ، وكان سبب موته كما نقله ابن حجر نفسه ، فيحمل ما رواه من حديث أبي جمعة على أنه كان في بعض أيام الخندق ، وما في الصحيحين على أنه كان في بعض آخر ، وقد جمع هو وغيره بذلك بين ما رواه الشافعي وغيره من أنه ﷺ أخر الظهر والعصر والمغرب يوم الخندق ، وما في « صحيح البخاري » من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أنه ﷺ أخر يوم الخندق صلاة العصر ، وأنه صلاها بعد المغرب ، فطريق الجمع - كما قال النووي - أن هذا كان في بعض أيام الخندق ، وذلك كان في بعض آخر ، فلا تكلف في الجمع على هذا الوجه . وقالت طائفة : كان التأخير عمداً وهو ما تصرح به الروايات ، وقد

(١) أخرجه أحمد في « مسنده » (١٠٦/٤) حديث (١٧٠١٦) .

(٢) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « مواقيت الصلاة » باب « من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت » حديث (٥٩٦) ، ومسلم في كتاب « المساجد ومواضع الصلاة » باب « الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر » حديث (٦٣١) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه .





اختلفت هذه الطائفة فقال فريق منها : كان التأخير للشغل بالقتال عن الصلاة فلم يقدروا بوجه من الوجوه ، وهو مذهب الحنفية ، وإليه جنح البخاري في « صحيحه » ، ونزل عليه الآثار التي ترجم لها فيه ، قال العيني : قال في « الذخيرة » : إذا اشتد الخوف صلوا رجالاً قِياماً على أقدامهم ، أو ركباً مستقبليين القبلة ، أو غير مستقبلها ، ولا يجوز بجماعة عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وابن أبي ليلى ، وعن محمد : يجوز . وبه قال الشافعي . وإذا لم يقدروا على الصلاة على ما وصفنا ؛ أخروها ولا يصلون صلاة غير مشروعة . ١ هـ .

وقال فريق آخر : إن التأخير كان لتعذر الطهارة ، فلم يجدوا للوضوء سبيلاً من شدة القتال ، وهو مذهب المالكية والحنابلة ؛ لأن الصلاة لا تبطل عندهم بالشغل الكثير في الحرب إذا احتيج إليه ، وعلى ما ذهب إليه هذان الفريقان لا يكون حكم تأخير الصلاة منسوخاً ، بل يجوز التأخير للعجز عن الصلاة ولو بالإيماء ، أو للعجز عن الطهارة ، ويندفع السؤال ، ويضمحل الإشكال ، ويستوي إن كانت صلاة الخوف شرعت قبل يوم الخندق أو بعده .

وقال فريق ثالث : إنهم كانوا قبل مشروعية صلاة الخوف يؤخرون الصلاة في الحروب ، ثم يقضونها إلى أن شرعت صلاة الخوف ونزل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ ﴾ (النساء: ١٠٢) ، فنسخ جواز التأخير في الحروب ، وإليه جنح الشافعية . وعكس بعضهم فادعى أن تأخيرهم ﷺ للصلاة يوم الخندق دال على نسخ صلاة الخوف .

قال ابن القصار : هو قول من لا يعرف السنن ؛ لأن صلاة الخوف نزلت بعد الخندق ، فكيف ينسخ الأول الآخر ؟ ١ هـ .

ويردّه أيضاً أن النبي ﷺ صلى بأصحابه صلاة الخوف بعد يوم الخندق باتفاق الروايات في غزوة الطائف ، وعلى ما ذهب إليه الفريق الثالث ، إنما يرد السؤال إذا جرينا على قول ابن إسحاق وجمع من أهل السير من أن صلاة



الخوف كانت مشروعة قبل الخندق ، وقد علمت أن الحق خلافه ، وأن صلاة
الخوف لم تكن شرعت يوم الخندق فزال السؤال واضمحل الإشكال على كل
حال^(١).

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ٣-١٨ .





(٤٣)

صلاة الركعات الثماني بتسليمة واحدة

رجل يصلي قبل الظهر أربع ركعات سنة ، وبعد صلاة
الظهر أربعاً مثل الأولى فجاء وقت الصلاة لقي الإمام
والمأمومين يصلون الظهر ، فصلى معهم ..
فبعد صلاته : هل يجمع الركعات الثماني ويكفي تشهد
واحد ؟

أم يصلي أربعاً أربعاً على مرتين ؟

«الجواب» : قال في متن تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار « وتكره
الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلاً ، لأنه لم يرد بتسليمة . وقالوا
في الليل المثني أفضل ، قيل وبه يفتى ، ولأ يصلى على النبي ﷺ في القعدة
الأولى في الأربع قبل الظهر والجمعة وبعدها ولو صلى ناسياً فعليه السهو ،
وقيل لا ، سُمنى . ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة منها ؛ لأنها لتأكيدا أشبهت
الفريضة ، وفي الباقي من ذوات الأربع يصلي على النبي ﷺ ويستفتح ويتعوذ ،
ولو نذراً ، لأن لكل شفيع صلاة ، وقيل لا يأتي في الكل ، وصححه في القنية »
قال في حاشية ابن عابدين : « قوله » لأنه لم يرد أي لم يرد عنه ﷺ أنه زاد على
ذلك والأصل فيه التوقيف كما في فتح القدير أي فما لم يوقف على دليل
المشروعية لا يحل فعله ، بل يكره ، أي اتفاقاً كما في منية المصلي أي من
أئمتنا الثلاثة وقع الاختلاف بين المشايخ المتأخرين في الزيادة على الثمانية
ليلاً ، فقال بعضهم لا يكره وإليه ذهب شمس الأئمة السرخسي وصححه في
الخلاصة وصحح في البدائع الكراهة . قال : وعليه عامة المشايخ ، وتماه في



الحلية والبحر ثم قال قوله : والأفضل فيهما أي في صلاتي الليل والنهار الرباع وعبرة الكنز رباع أي كل أربع بتسليمة ، قوله قيل وبه يُفتَى ، عزاه في المعراج إلى العيون ، قال في النهر ورده الشيخ قاسم بما استدلَّ به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها : « كان رسول الله ﷺ لا يزيد في رمضان ولا في غيره عن إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً » ، وكانت التراويح اثنتين تخفيفاً . وحديث : صلاة الليل مثني مثني ، يحتمل أن يراد به شفع لا وتر ، وترجّحت الأربع بزيادة منفصلة لما أنه أكثر مشقة على النفس وقد قال ﷺ : « إنما أجرك على قدر نصبك » ، ثم قال قوله : ولا يصلي على النبي ﷺ ، إلخ . أقول قال : في البحر في باب صفة الصلاة إن ما ذكر مسلم فيما قبل الظهر لما صرحوا به من أنه لا تبطل شفعة الشفع بالانتقال إلى الشفع الثاني منها ولو أفسدها قضى أربعاً ، والأربع قبل الجمعة بمنزلتها ، وأما الأربع بعد الجمعة فغير مُسَلَّم فإنها غيرها من السنن فإنهم لم يثبتوا لها تلك الأحكام المذكورة » اهـ . ومثله في الحلية وهذا مؤيد لما بحثه الشرنبلالي من جوازها بتسليمتين لعذر ، من ذلك يعلم أن صلاة الثماني بتسليمة واحدة مع الجلوس بقدر التشهُد على رأس كل ركعتين جائزة ولا كراهة فيها خصوصاً على قول أبي حنيفة والله أعلم ^(١) .

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ٤ العدد ٢٤ . ١٥ جمادى الآخرة ١٣٥٤ هـ - ١٣ سبتمبر ١٩٣٥ م . ص ٢٤ ، ٢٥ .

وننبه إلى أن ثمة سؤالاً آخر موصولاً بسؤال هذه الفتوى ، وأنتا - كعادتنا في سائر هذا المجموع - قد فصلنا هذين السؤالين ، موردين كل واحد منهما في موضعه اللائق به موضوعياً .



(٤٤)

الذكر جهراً بعد الصلاة

رأيت في صحيح البخاري في باب الذكر بعد الصلاة ما نصه : حدثنا إسحاق بن نصر قال : حدثنا عبد الرزاق قال : أخبرنا ابن جريج قال : أخبرنا عمرو أن أبا معبد مولى ابن عباس أخبره أن ابن عباس رضي الله عنه أخبره أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله ﷺ . وقال ابن عباس : كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك إذا سمعته ، حدثنا علي بن عبد الله قال : حدثنا سفيان قال : حدثنا عمرو قال : أخبرني أبو معبد عن ابن عباس رضي الله عنه قال : كنت أعرف انقضاء صلاة النبي ﷺ بالتكبير . ١ هـ .

بعد ذلك أردت أن أذكر الله وأستغفره ثلاثاً جهراً عقب كل صلاة مكتوبة أنا والمصلون كما كان يفعل النبي ﷺ وأصحابه . فمنعنا بعض العلماء من أئمة المساجد وقالوا : هذا تشويش على المصلين ، ولم يمنعنا بعض حضرات الأئمة ، لهذا ألتمس من فضيلتكم شرح هذا الموضوع والحديثين .

«الجواب» : راجعنا البخاري ومسلم وأبا داود فوجدنا أنهم جميعاً رَوَوْا الحديث على وفق ما قاله السائل ، غير أن الشراح اتفقوا على أن المراد منه ما قاله الشافعي ، وهو أنه جهر بالذكر الخاص وهو التكبير مدة للتعليم وإليك



ما قالوا ، واللفظ لابن حجر « قوله » : كان على عهد رسول الله ﷺ فيه دليل على جواز الجهر بالذكر عقب الصلاة ، قال الطبري : فيه الإبانة عن صحة ما كان يفعله بعض الأمراء من التكبير عقب الصلاة ، وتعقبه ابن بطل بأنه لم يقف على ذلك عن أحد من السلف إلا ما حكاه ابن حبيب في الواضحة أنهم كانوا يستحبون التكبير في العساكر عقب الصبح والعشاء تكبيراً عالياً ثلاثاً ، قال : وهو قديم من شأن الناس ، قال ابن بطل : وفي العتبية عن مالك أن ذلك محدث ، قال : وفي السياق إشعار بأن الصحابة لم يكونوا يرفعون أصواتهم بالذكر في الوقت الذي قال فيه ابن عباس ما قال . قلت : في التقييد بالصحابة نظر ، بل لم يكن حينئذ من الصحابة إلا القليل ، وأقول : إن ابن عباس قال ما قال ، ولم يعين وقتاً لذلك ، وابن عباس كان في مدته خلق كثير من الصحابة نحو خمسمائة كما ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب في صحيفة ٣٨٤ من الجزء الأول حيث قال : قال طاووس : أدركت نحو خمسمائة من أصحاب رسول الله ﷺ ، إذا ذكروا ابن عباس فخالقوه لم يزل يقررهم حتى ينتهوا إلى قوله ، وكما ذكره في الإصابة في صحيفة ٩١ من الجزء الرابع حيث قال : وقال الدارمي والحارث في مسنديهما جميعاً : حدثنا يزيد بن هارون ، أنبأنا جرير بن حازم عن يعلي بن حكيم عن عكرمة عن ابن عباس قال : لما قبض رسول الله ﷺ قلت لرجل من الأنصار : هلم فلنسأل أصحاب رسول الله ﷺ فإنهم اليوم كثير ، قال : واعجباً لك ، أترى الناس يفتقرون إليك ؟ قال : فترك ذلك وأقبلت أسأل ، فإن كان ليبلغني الحديث عن رجل فآتي بابه وهو قائل فأتوسد ردائي على بابه يسفي الريح عليّ من التراب فيخرج فيراني فيقول يا ابن عم رسول الله ما جاء بك ؟ هلا أرسلت إليّ فآتيك فأقول : لا أنا أحق أن آتيك ، فأسأله عن الحديث ، فعاش الرجل الأنصاري حتى رأيته ، وقد اجتمع الناس حولي يسألوني فقال : هذا الفتى كان أعقل مني ، وقال في الإصابة أيضاً في صفحة ٩٣ من الجزء الرابع ، وعند ابن سعد من طريق ليث





ابن أبي سليم عن طاووس . رأيت سبعين من أصحاب رسول الله ﷺ إذا تدرءوا في أمر صاروا إلى قول ابن عباس وعن البغوي من وجه آخر عن طاووس : أدركت خمسين أو سبعين من الصحابة إذا سألوا عن شيء فخالفوا ابن عباس لا يقومون حتى يقولوا : هو كما قلت أو صدقت اهـ . وفي هذا القدر الذي ذكره ابن عبد البر وصاحب الإصابة الكفاية : وقال النووي : حمل الشافعي هذا الحديث على أنهم جهروا به وقتاً يسيراً لأجل تعليم صفة الذكر ، لا أنهم داوموا على الجهر به ، والمختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر ، إلا إن احتيج إلى التعليم « قوله » وقال ابن عباس : كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك ، أي انصرفهم برفع الصوت إذا سمعته ، أي الذكر ، والمعنى كنت أعلم بسماع الذكر انصرفهم « قوله » : كنت أعرف انقضاء صلاة النبي ﷺ بالتكبير ، اختلف في كون ابن عباس قال ذلك ، فقال عياض الظاهر أنه لم يكن يحضر الجماعة ، لأنه كان صغيراً ممن لا يواظب على ذلك ولا يلزم به ، فكان يعرف انقضاء الصلاة بما ذكر ، وقال غيره : يحتمل أن يكون حاضراً في أواخر الصفوف فكان لا يعرف انقضاء الصلاة بما ذكر ، وقال غيره : يحتمل أن يكون حاضراً في أواخر الصفوف فكان لا يعرف انقضاءها بالتسليم ، وإنما كان يعرفه بالتكبير ، وقال ابن دقيق العيد : يؤخذ منه أنه لم يكن هناك مُبَلِّغٌ جهير الصوت يسمع من بعد ، ومراد ابن دقيق العيد أنه إذا كان هناك مُبَلِّغٌ جهير الصوت لسمع منه ابن عباس وعلم فراغ النبي من الصلاة ، وأقول : وذلك إنما يكون إذا لم يسمع المأمومون صوت الإمام فإن سمعوا فلا يجوز للمُبَلِّغ أن يبلغ باتفاق الأئمة الأربعة ، فإذا ابن عباس إما أن يعلم ويسمع الفراغ من صوت المُبَلِّغ ، أو من صوت الإمام ، فحينئذ يكون عدم سماع ابن عباس خاصاً به ، وبمن كان مثله بعيداً بحيث لا يسمع صوت الإمام أو صوت المُبَلِّغ ، وإنما كان يعرف ذلك بالتكبير فقط ، وروى البخاري في الباب نفسه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « جاء الفقراء إلى النبي ﷺ فقالوا : ذهب أهل الدثور من الأموال



بالدرجات العلى والنعيم المقيم يصلون كما نصلي ، ويصومون كما نصوم ، ولهم فضل أموال يحجون بها ويعتصرون ويجاهدون ويتصدقون . فقال : ألا أحدثكم بما إن أخذتم به أدركتم من سبقكم ولم يدرككم أحد بعدكم وكنتم خير من أنتم بين ظهرائهم ، إلا من عمل مثله تسبّحون وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثاً وثلاثين ، فاختلفنا بيننا ، فقال بعضنا نسيح ثلاثاً وثلاثين ، ونحمد ثلاثاً وثلاثين ، ونكبر أربعاً وثلاثين ، فرجعت إليه فقال : تقول : سبحان الله والحمد لله والله أكبر ، حتى يكون منهن كلهن ثلاث وثلاثون . وورد من طرق صحيحة أخرى أن عددها خمس وعشرون خمس وعشرون ، وقيل عشرة عشرة ، وقيل سبعون ، وقيل مائة ، فهذا الحديث وأمثاله صريح الدلالة في أن النبي ﷺ أمر بالتسبيح والتحميد والتكبير عقب الصلوات المكتوبة ولم يخالف أحد من أهل العلم في أن الدعاء والذكر عقب الصلوات المكتوبات مشروع ورد عن النبي ﷺ طلبه والترغيب فيه ، وإنما الخلاف في : هل الأولى أن يقرأ الذكر والأوراد بين الفريضة والسنة ، أو الأولى وصل السنة بالفرض ثم يأتي بالأوراد . إلى الأول ذهب الحلواني وقال : لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الأوراد . وإلى الثاني ذهب البقالي ، وعلى كلا الحالين فقد ورد عن النبي ﷺ أذكر كثيرة أمر أن تقال عقب الصلوات أو قالها هو عقب الصلوات ، منها الأذكار التي يقرأها الناس في غالب المساجد ، وسنن تخريج أحاديثها . وإن كان في بعض المساجد يقدم الذكر على صلاة السنة ، وفي بعض آخر تقدم السنة على الذكر والكل مشروع ، فقد ورد أن الإمام والقوم يستغفرون الله ثلاثاً لقول ثوبان ، كان رسول الله ﷺ إذا انصرف من صلاته استغفر الله ثلاثاً وقال : اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام ، رواه مسلم قال الوئيد : قلت : كيف الاستغفار؟ قال : تقول : أستغفر الله أستغفر الله ، وورد أنه ﷺ كان يقول دبر كل صلاة مكتوبة : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، اللهم لا مانع لما أعطيت



ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد . أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي . وروى مسلم عن أبي الزبير قال : كان ابن الزبير يقول في دبر كل صلاة حين يسلم : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، لا حول ولا قوة إلا بالله ، لا إله إلا الله ولا نعبد إلا إياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن ، لا إله إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ، قال : وكان رسول الله ﷺ يهلل بهن دبر كل صلاة . ومن الوارد أيضاً قراءة آية الكرسي لقوله ﷺ : من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت . رواه البيهقي ، وقراءة المعوذات في دبر كل صلاة رواه أبو داود والنسائي ، والمراد بالمعوذات السور الثلاث . قل هو الله أحد والمعوذتان ، وأطلق عليه المعوذات تغليياً ، والتسبيح والتحميد والتكبير والتهليل للحديث المتقدم ولقوله ﷺ : من سبح الله في دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين وحمد ثلاثاً وثلاثين وكبر ثلاثاً وثلاثين ، فتلك تسعة وتسعون ، وقال : تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، غفرت خطاياهم وإن كانت مثل زبد البحر . رواه مسلم ، ومن المأثور أيضاً عقب الصلاة ترغيب المسلمين بالدعاء لأنفسهم ولإخوانهم في الدين ، ويحسن أن يكون دعاؤهم بالأدعية المأثورة الجامعة لقول أبي أمامة ، قيل : يا رسول الله أي الدعاء أسمع؟ قال : جوف الليل الأخير ودبر الصلوات المكتوبات . رواه الترمذي والنسائي ، وكان ﷺ يدعو دبر كل صلاة . رواه البخاري في تاريخه الأوسط ويختم بسبحان ربك رب العزة ، إلخ . روى أبو سعيد أنه ﷺ كان يقول بعد أن يسلم : سبحان ربك رب العزة ، إلخ . أخرجه أبو يعلى . قال السند ورجاله ثقات . فيؤخذ من هذا كله أن الدعاء عمل صالح وهو من أفضل القربات والعبادات في جميع الأوقات وخصوصاً بعد الصلاة وما سنَّ من ذلك عمله على وجه الإجماع كالمكتوبات فعل كذلك ، وما سنَّ المداومة عليه على وجه الانفراد من الأوراد عمل كذلك ،



والاختيار أن يذكر الله بعد الفراغ من الصلاة سرّاً من غير رفع صوت إلا أن يقصد التعليم . هذا الاختيار مستفاد من قول ابن عباس كنت أعرف انقضاء صلاة النبي ﷺ بالتكبير ، وهو أحد الحديثين اللذين أوردهما السائل . وما أورده من الأحاديث السابقة كاف في مشروعية الأذكار والأدعية التي تقرأ في المساجد الآن ، ولنزيدك بياناً نذكر لك ما جاء في تفسير الألوسي في سورة الأعراف صفحة ٥٠ من الجزء الثالث عند قوله : ﴿ آذَعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (الأعراف: ٥٥) ، وأنه سبحانه ذكر عبداً صالحاً فرضي فعله فقال تعالى : ﴿ إِذْ تَأَذَىٰ رَبُّهُ نِدَاءً خَفِيًّا ﴾ (مريم: ٣) .

وفي رواية عنه أنه قال : بين دعوة السر ودعوة العلانية سبعون ضعفاً . وجاء من حديث أبي موسى الأشعري أنه ﷺ قال لقوم يجهرون : « أيها الناس : أربِعُوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائباً ، إنكم تدعون سميعاً بصيراً ، وهو معكم وهو أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته » . والمعنى : ارفعوا بأنفسكم وأقصروا من الصياح في الدعاء . ومن هنا قال جمع بكرة رفع الصوت به . وفي الانتصاف حسبك في تعيين الإسرار فيه اقترانه في الآية بالتضرُّع ، فالإخلال به كالإخلال بالضراعة إلى الله تعالى ، وإن دعاء لا تضرع فيه ولا خشوع لقليل الجدوى ، فكذلك دعاء لا خفية فيه ولا وقار يصحبه ، وترى كثيراً من أهل زمانك يتعمدون الصراخ في الدعاء خصوصاً في الجوامع حتى يعظم اللغط ويشتد وتستك المسامع وتستد ولا يدرون أنهم جمعوا بين بدعتين رفع الصوت في الدعاء وكون ذلك في المسجد .

وروى ابن جرير عن ابن جريج أن رفع الصوت بالدعاء من الاعتداء المشار إليه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (الأعراف: ٥٥) . وأخرج ابن حاتم مثله عن زيد بن أسلم . وذهب بعضهم إلى أنه مما لا بأس به ، ومن جميع ما تقدم يعلم أن الكلام في ذكر ودعاء وقراءة قرآن في الصلاة أو غيرها ، وأن العلماء منهم من كره رفع الصوت وأطلق في ذلك ، ومنهم من قال





بالجواز وأطلق في ذلك ، وتحريم القول أن رفع الصوت بالذكر والدعاء وقراءة القرآن بدون إجهاد النفس جائز وهو مراد من أجاز رفع الصوت ، ومع الإجهاد ممنوع وهو مراد من منع .

وختم الصلوات بالذكر والأدعية المأثورة عن رسول الله ﷺ مندوب مرغّب فيه شرعاً ما دام الذكر والدعاء منها وسطاً . لا إلى الإفراط بحيث يجهد نفسه ويزعج غيره ، ولا إلى التفريط بحيث لا يسمع نفسه ، بل يكون كما قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴾ فإن هذه الآية على اختلاف المراد من الصلاة فيها تدل على ابتغاء الوسط في الذكر أو الدعاء أو القراءة ، فإن كان السائل يجهر بالاستغفار والتكبير جهراً يجهد نفسه فيه ويبالغ في رفع صوته بحيث يشوش على غيره من المصلين فهو ممنوع ، وإن كان يلتزم ما قلناه من التوسط فهو مندوب مشروع ، كل هذا في الدعاء والذكر وقراءة القرآن خارج الصلاة . وأما قراءة القرآن في الصلاة فيتبع فيها ما قاله الفقهاء في الإسرار والجهر ، وكذلك التكبير في الصلاة ، ولكن المشهور والمتوارث فيما يقرأ بعد الصلوات المكتوبات ما عليه عمل الناس الآن في مساجد مصر ، وهو أن يقرأ آية الكرسي ويسبح ثلاثاً وثلاثين ويحمد ثلاثاً وثلاثين ويكبر ثلاثاً وثلاثين ، ثم يقول تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شيء قدير ، لما أسلفنا من رواية البيهقي في قراءة آية الكرسي ، ومما رواه مسلم من التسبيح ثلاثاً وثلاثين والتحميد ثلاثاً وثلاثين والتكبير ثلاثاً وثلاثين ، وكون تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير^(١) .



(١) مجلة الإسلام ، السنة ٤ العدد ٧ . ١٤ صفر ١٣٥٤ هـ - ٧ مايو ١٩٣٥ م .
ص ٣٦ - ٤٠ .





كتاب الزكاة

(٤٥)

زكاة المال الموقوف

ألتمس إرشادي إلى ما يجب عمله في المسألتين الآتيتين على مذهب الإمام الشافعي رحمته الله :

المسألة الأولى : أوقف رجل ثلث أملاكه على الأعمال الخيرية ، واشترط أن يحجز في آخر كل عام عند توزيع ريعها جزءاً صغيراً لما يحدث من الطوارئ ، وقد يكون عند ناظر الوقف مبلغ يزيد عن النصاب وحال عليه الحال . .

فهل تجب فيه الزكاة أو لا ؟

المسألة الثانية : نظراً إلى الحالة اضطرراً ناظر الوقف أن يضع ما عنده من الاحتياطي ، وما تحصل من إيراد هذا العام في أحد المصارف بدون شرط خوف الضياع ، وفي آخر العام الميلادي أضاف المصرف ربحاً على المبالغ المودعة عنده . .

فهل يجوز للناظر استلام هذا الربح أو لا ؟

وإن كان يجوز له ذلك . . فهل يوزعه على المستحقين باعتبار أنه إيراد جديد ؟ أو يضيفه إلى الاحتياطي ؟





«الجواب»^(١) : مرسل لحضرتكم طي هذه الإجابة عن المسألتين المذكورتين به على مذهب الإمام الشافعي رحمته الله المسطرة من حضرة صاحب الفضيلة الشيخ سليمان العبد شيخ السادة الشافعية بالجامع الأزهر الشريف ، ومن حضرة الأستاذ الشيخ محمد الحلبي من كبار علماء الشافعية بالجامع المذكور .

وملخص الجواب عن المسألة الأولى : إن ريع الوقف إن كان الوقف على جهة عامة كالمساجد والفقراء ونحو ذلك من سبل الخير فلا زكاة في الريع ، وإن كان الوقف على إنسان معين أو جماعة معينين وجبت الزكاة في الريع ؛ لأنهم يملكونه ملكاً تاماً يتصرفون فيه جميع أنواع التصرف ، فإن بلغ نصيب كل منهم نصيباً وجبت الزكاة فيه إن حصلت شروط الوجوب ، وإن نقص

(١) المبادئ :

- ١- لا تجب الزكاة في ريع الوقف الخيري عند الشافعية والحنفية .
- ٢- تجب الزكاة في الريع إن كان الوقف على معين أو جماعة معينين ؛ لأنهم يملكون الريع ملكاً تاماً ، متى بلغ نصيباً لكل منهم وتحققت شروط الوجوب شرعاً .
- ٣- إذا كان الوقف على معينين ونقص نصيب كل منهم عن النصاب ، ولكن بلغ مجموع نصيبهم نصيباً وتحققت شروط الوجوب ؛ وجبت الزكاة في الريع كله . . متى وجدت شروط الخلطة له .
- ٤- الأعيان الموقوفة ذاتها لا زكاة فيها . . ولو كانت زكوية .
- ٥- ليس لناظر الوقف أخذ شيء من مال الوقف على وجه الضمان . ولو فعل ذلك ؛ كان ضامناً .
- ٦- لا يجوز لناظر إبداع مال الوقف في المصارف ؛ لأنه من باب القرض ، ولا يجوز لغير القاضي إقراض مال الوقف ، إلا لضرورة . وله أخذ رهن لذلك إن رأى المصلحة في ذلك .
- ٧- الربح الناتج من الإبداع بالمصرف يكون باقياً على ملك صاحبه . ولا يجوز لناظر قبضه منه ، متى كان ذلك في دار الإسلام . فإن قبضه ؛ كان ملكاً خبيثاً ، ويجب عليه رده لمن قبضه منه . فإن لم يرد ؛ كان عليه أن يتصدق به على الفقراء .



نصيب كل منهم وبلغ نصيب جميعهم نصاباً ووجدت شروط الخلطة مع وجود شروط الوجوب وجبت الزكاة في الربيع ، وأما الأعيان الموقوفة إن كانت زكوية فلا زكاة فيها .

وملخص الجواب عن المسألة الثانية : إنه ليس للناظر أخذ شيء من مال الوقف على وجه الضمان ، فإن فعله ضمنه ، ولا يجوز له إدخال ما ضمنه في مال الوقف . وإقراض الناظر مال الوقف كإقراض مال الصبي ، فلا يجوز لغير القاضي إقراض مال الوقف إلا لضرورة كسفر أو نهب ، فيقرضه ملياً أميناً خالياً ماله عن الشبهة ، ويأخذ رهناً إن رأى في أخذه مصلحة . وحينئذ فما فعله الناظر من الوضع فهو إما قرض بالقول فلا بد من الشروط المعتبرة فيه ، ولم يوجد جميعها في هذا القرض فهو فاسد وغير جائز له . وإما قرض وضعي بالمعاطاة مع الاتفاق المعلوم بين المصارف والمقرض فلا يجوز أيضاً ، وحينئذ فلا يجوز للناظر استلام هذا الربح ، بل هو لصاحبه الأصلي من المصارف .

وإذا كان لا يجوز استلامه له ؛ لبقائه على ملك صاحبه ، فلا يجوز للناظر رده على مال المستحقين ، ولا على الاحتياطي ، ولا يجوز للناظر الانتفاع به بل يجب رده ، وهو ضامن للمال الموضوع في أحد المصارف ، فإذا استلمه منه فلا يبرأ من ضمانه بالاستلام ، بل لا بد من تسليمه للقاضي ، ثم يدفعه له القاضي فيبرأ . وليس وضع الناظر مال الوقف المذكور بأحد المصارف من قبيل الإيداع الشرعي ؛ لأن من شرط الوديعة أن لا تستهلك وأن ترد بعينها ، وعادة المصارف جرت على استهلاك كل ما يودع فيها إلا إذا كان مودعاً بخزينة خاصة لصاحب المال توضع هي في المصرف ، على أن الناظر ليس له إيداع مال الوقف أيضاً إلا عند القاضي الشرعي بشروطه .

هذا ما تفيده نصوص مذهب الإمام الشافعي رحمته الله التي يفتى بها .

وأما الجواب على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رحمته الله :





فأما عن المسألة الأولى : فهو أن ريع الأوقاف الموقوفة على الأعمال الخيرية لا زكاة فيه ، ولا فيما تكون عند الناظر وزاد عن النصاب كما هو مذهب الإمام الشافعي رحمته الله .

وأما عن المسألة الثانية : فوضع الناظر ما عنده من الاحتياطي وما تحصل من إيراد هذا العام كما ذكر في أحد المصارف ليس من الإيداع في شيء ؛ لأن المصارف جرت عادتها على استهلاك ما يودع فيها ، وشرط الوديعة ألا تستهلك ، وأن ترد بعينها كما هو مذهب الإمام الشافعي رحمته الله ، بل هو من باب القرض ، وليس للناظر أن يقرض مال الوقف ، وإنما ذلك للقاضي الشرعي .
وحينئذ يكون الناظر المذكور ضامناً لما وضعه بأحد المصارف .

وأما الربح الذي تتج عن ذلك فهو باقٍ على ملك صاحبه ، ولا يجوز للناظر قبضه من المصرف متى كان ذلك في دار الإسلام ، فإن قبضه - وكان ذلك في دار الإسلام كما ذكرنا - ملكه الناظر ملكاً خبيثاً ، فيجب عليه ردُّه لمن قبضه منه ، فإن لم يرده كان الواجب عليه أن يتصدَّق به على الفقراء . والله أعلم ^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الرابع ، ص ١٥٥٦-١٥٥٨ . وقد تكرر السؤال نفسه والجواب ذاته في المجلد الثالث عشر ، ص ٤٥٧٢-٤٥٧٤ . وهي الفتوى الوحيدة للشيخ بخيت - رحمه الله عليه - في هذا المجلد الثالث عشر .



(٤٦)

الزكاة في ورق البنكنوت والجنيه الذهب

أولاً : ما حكم الزكاة في ورق البنكنوت . . هل تجب فيه زكاة المال ؟

وإذا كانت تجب ، فعلى سعر الذهب أو الفضة ؟ وما وجه ذلك على المذاهب الأربعة ؟

ثانياً : حكم زكاة الجنيه الذهب الذي كان مقداره مائة قرش ، والآن مقداره مائة وثلاثون تقريباً مع أن النصاب اثنا عشر جنيهاً تقريباً ، وعلى سعره الحالي يبلغ أقل من عشرة جنيهاً .

« الجواب » : أما عن الأول : فنفيد أن هذه الأوراق التي نستعملها وتسمى بالبنكنوت هي في الحقيقة سندات ديون لحاملها ، والحكومة ضامنة لقيمتها كما هو مقتضى ما هو مكتوب على الورقة الواحدة : « أتعهد بأن أدفع عند الطلب مبلغ كذا لحامل هذا السند » . وليست هذه الأوراق بمثابة نقود ؛ بل المعاملة بهذه الأوراق تتخرّج على الحوالة بالمعاطاة من غير اشتراط صيغة الحوالة كالبيع ، والذي تقرّر في المذهب أن الدّين تجب زكاته إذا بلغ نصاباً وحال عليه الحول وكان قوياً ، ولا شك أن قيمة هذه الأوراق تعتبر من الدّين القوي الذي هو في حكم العين المقبوضة ؛ لتمكنه من استبدالها في أي وقت شاء ، كما أن المعاملة بالحوالة على وجه التعاطي جائزة باتفاق أئمة المذاهب الثلاثة : الحنفية والمالكية والحنابلة ، وعند الشافعي على قول صحيح ، والأصح عندهم لا تجوز .





وبناء على ذلك تجب الزكاة في هذه الأوراق متى بلغ مقدارها نصاباً من الفضة أو الذهب باعتبار ربع العشر ، ويجوز أن يدفع ربع العشر من عينها على طريق الحوالة للفقير بما يأخذه ، كما يجوز أن يخرج ربع العشر ذهباً أو فضة . والله أعلم .

أما عن الثاني : فنفيد أن نصاب الذهب في الزكاة هو عشرون مثقالاً ، والمثقال هو الدينار ، والواجب في الإخراج متى حال عليه الحول هو ربع العشر ، والعبرة إنما هي باعتبار الوزن لا القيمة . وكل جنيه إنجليزي وزنه يساوي الجنيه الآخر ، فهي كلها متساوية في الوزن ، حينئذ متى كان المال المزكى جنيهات إنجليزية (مائة جنيه مثلاً) يخرج منها ربع العشر ، وهو جنيهان ونصف ، وإن كان المال المزكى أوراقاً فكذلك يخرج ربع عشر ما تشهد به ، فإن كان عنده مائة ورقة ، تشهد كل واحدة منها بمائة قرش صاغ فالواجب عليه أن يخرج مائتين وخمسين قرشاً ، وهو ربع العشر . والله أعلم^(١).





(٤٧)

الزكاة في ورق البنكنوت على المذاهب الأربعة

رجل عنده ورق بنكنوت قيمته ألف جنيه وهذه القيمة له خاصة ..

فهل يلزم بدفع زكاة عنها ؟ وما قيمة هذه الزكاة عند المذاهب الأربعة ؟

« الجواب »^(١) : نفيد أنه مما لا ريب فيه أن أوراق البنكنوت المتعامل بها الآن بين الناس هي مستندات ديون ، وأن المعاملة بها من قبيل الحوالة ،

(١) المبادئ :

١- أوراق البنكنوت المتعامل بها الآن هي مستندات ديون ، والمعاملة بها من قبيل الحوالة ، وهي في الحكم كالبيع .

٢- البيع بالمعاطاة ، عند من يقول به بلا اشتراط صيغتي الإيجاب والقبول ، صحيح . ومن يقول به يقول بصحة التعامل بهذه الأوراق بين الناس . وهذا هو مذهب الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك وأحمد ، وهو رأي وجيه أيضاً في مذهب الإمام الشافعي .

٣- ما دامت هذه الأوراق مستندات ديون ؛ تجب فيها الزكاة عند الشافعية . أما أبو حنيفة ؛ فيرى وجوب الزكاة في الدين القوي ، وهو بدل القرض ومال التجارة ، إذا حال عليه الحول . ويتراخى الأداء عند قبضه أربعين درهماً ، حيث يكون فيها درهم .

أما الدين المتوسط (وهو ما ليس بقوي) ، فلا زكاة فيه ، إلا إذا قبض نصاباً . وتعتبر لما مضى من الحول .

أما الدين الضعيف (وهو بدل ما ليس بمال ، كالمهر) ، فلا زكاة فيه ، ما لم يقبض نصاباً ويحول [كذا . والظاهر : يحل] عليه الحول .





والحوالة في الحكم كالبيع ، فمن يقول بصحة البيع بالمعاطاة من غير اشتراط صيغة الإيجاب والقبول يقول بصحة الحوالة بالمعاطاة فيقول بصحة المعاملة بهذه الأوراق كما هو الجاري الآن بين الناس ، وذلك هو مذهب السادة الحنفية والسادة المالكية والسادة الحنابلة ، فإنهم يجيزون المعاملة بالمعاطاة من غير اشتراط صيغة الإيجاب والقبول ، وهناك قول وجيه في مذهب السادة الشافعية يجيز المعاملة بالمعاطاة ، ومتى علمت أن تلك الأوراق هي سندات ديون فمذهب السادة الشافعية وجوب الزكاة فيها قولاً واحداً ؛ لأن ما بها من الدين يقدر على أخذه بغاية السهولة .

قال في « مختصر المزني » : « قال الشافعي : وإن كان له دين يقدر على أخذه فعليه تعجيل زكاته كالوديعة » .

ومذهب أبي حنيفة قد [هكذا] قَسَمَ الدين إلى ثلاثة أقسام :

قوي : وهو بدل القرض ومال التجارة .

ومتوسط : وهو بدل ما ليس بقرض ولا هو من مال التجارة كثمر ثياب البذلة ونحوه .

وضعيف : وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية ، ونحو ذلك .

ففي القوي تجب الزكاة إذا حال الحول ويتراخى الأداء إلى أن يقبض أربعين درهماً ففيها درهم . وكذا فيما زاد فبحسابه .

== ٤ - مذهب المالكية : إذا لم يكن الدين ثمن عرض ، وكان حالاً ؛ فتجب زكاته عن كل سنة ولو قبل قبضه . ودين البنكوت ليس ثمن عرض ، وهو مال يستطيع صاحبه قبضه بسهولة ، ولذا يجب فيه الزكاة عندهم .

٥ - مذهب الحنابلة : إن من له دين على مليء ، وحال عليه الحول ، فكلما قبض شيئاً أخرج زكاته لما مضى . وأوراق البنكوت دين على مليء باذل ؛ فتجب فيه الزكاة وهو قادر على قبضه بسهولة في كل وقت . ولو كان الدين على غير مليء ، فحكمه حكم المليء على الصحيح .

٦ - تجب الزكاة في أوراق البنكوت متى بلغت نصاباً خالياً عن الحوائج الأصلية . ومقدارها ربع عشر القيمة .



وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصاباً وتعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية .

وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصاباً ويحول عليه الحول بعد القبض . ولا شك أن دين الأوراق من أقوى الديون وهو بمنزلة الوديعة ، بل قبضه أقوى من قبض الوديعة ، فيجب فيه تعجيل الزكاة ، لأنه قادر على قبضه في كل وقت على مذهب الحنفية .

وأما مذهب المالكية فقالوا : إذا لم يكن الدين ثمن عرض وكان حالاً فيزكيه عن كل سنة ولو قبل قبضه ، ولا شك أن دين الأوراق ليس ثمن عرض وهو دين حال يقدر صاحبه على قبضه بسهولة ، فتجب فيه الزكاة عن كل سنة ولو قبل قبضه على مذهب المالكية .

وأما مذهب السادة الحنابلة فقد قالوا : من له دين على مليء باذل من قرض أو دين عروض تجارة أو ثمن بيع وحال عليه الحول فكلما قبض شيئاً أخرج زكاته لما مضى .

وفي الدين على غير المليء روايتان ، الصحيح من المذهب أنه كالدين على المليء فيزكيه إذا قبضه لما مضى .

ولا شك أن دين أوراق البنكنوت دين على مليء باذل ، فتجب فيه الزكاة أيضاً وهو قادر على قبضه بسهولة في كل وقت .

ومن ذلك يعلم وجوب الزكاة في أوراق البنكنوت متى بلغ قيمتها نصاباً خالياً عن الحوائج الأصلية ، ومقدار الزكاة ربع العشر ، فيكون الواجب في الأوراق التي قيمتها ألف جنيه ربع عشر قيمتها وهو خمسة وعشرون جنيهاً ؛ لأن الجنيهات المصرية والإفرنكية لا يختلف مقدارها في الوزن قطعاً . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١١٠ ، ١١١ .





(٤٨)

زكاة الأرض الخراجية والعشورية

هل ما تنبته الأرض الخراجية والعشورية تجب فيه الزكاة
إذا بلغت قيمته نصاباً ؟

« الجواب »^(١) : قال في « الفتاوى المهدية » بصحيفة (١١ جزء أول) ما نصه : سئل في أراضي الزراعة هل فيما يخرج منها زكاة أم لا ؟ « أجاب » : لا تجب الزكاة فيما يخرج من زراعة الأرض ، لا فرق بين كون الأرض خراجية أو عشورية ؛ ولو زرعها بقصد بيع الخارج منها والتجارة فيه ولو بقي حولاً ، إذ يشترط في نية التجارة الموجبة للزكاة بعد الحول عدم المانع وهو تكرار الواجب من العشر ، والزكاة ، أو الخراج والزكاة ومقارنة نية التجارة لعقد التجارة وهو كسب المال بالمال بعقد شراء أو إجارة أو استقراض ، فلو نوى التجارة بعد العقد أو اشترى شيئاً للقنية ناوياً أنه إن وجد ربحاً باعه ، لا زكاة عليه ، كما لو نوى التجارة فيما خرج من أرضه ، إلا أن ثمن ما يبيعه من الخارج من أرضه إذا كان من النقدين وهو يبلغ نصاباً فاضلاً عن حاجته الأصلية إذا بقي حولاً عند مالكة تجب فيه زكاة النقدين ، وترك خراج الأرض للمزارع لا يخرجها عن كونها خراجية كالإقطاعات ، كما أن ترك العشر لا يخرجها عن كونها عشورية . والله تعالى أعلم .

(١) المبدأ : ما تنبته الأرض الخراجية والعشورية لا تجب فيه الزكاة . إلا إذا : باعه بالنقد ، وبلغت نصاباً فائضاً عن حوائجه الأصلية ، وحال عليه الحول ؛ فتجب في النقود زكاة النقدين .



ومن ذلك يعلم أن ما تنبته الأرض الخراجية والعشورية لا تجب فيه الزكاة ولو بلغت قيمة نصاباً ، إلا إذا باعه بالدرهم والدنانير ، أي بالنقود المتعامل بها وبلغت نصاباً فارغاً عن حوائجه الأصلية وحال عليه الحول ، فحينئذ تجب في النقود زكاة النقدين^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١١٢ ، ١١٤ .





(٤٩)

دفع الزكاة للمدين المعسر

شخص له على آخر دين ، والمدين عاجز ومعسر عن دفع ما هو مستحق عليه ، ورب الدين يريد أن يبرئ المدين ويعتبر ذلك من الزكاة المفروضة عليه شرعاً . .

فهل تبرأ ذمة الدائن ويخرج عن عهدة الطلب بمجرد هذا الإبراء ، أو لا بد من أن يسلم المبلغ للمدين المعسر ثم يرده إليه عملاً بالحيلة التي نصت عليها كتب الحنفية ، مع أنه لا يعزب عن واسع علمكم أن الكتاب العزيز يقول : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ (التوبة: ٦٠) ، على أن المراد بالصدقات خصوص الزكاة على ما صرح به بعض المفسرين ، فلم تنص الآية الكريمة على اشتراط التسليم ، فاشتراط التسليم - والحالة هذه - أمر زائد على نص الكتاب وهو نسخ له ، لأن الزيادة بخبر الواحد قد قالوا : إنها نسخ ، ولنا قرروا عدم جواز الزيادة به . .

فكيف إذا لم يوجد خبر أصلاً بمثل هذه الزيادة التي قالوها ؟

« الجواب » : قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ ﴾ (التوبة: ٦٠) إنما نزلت لبيان مصارف الزكاة فهي مسوقة لذلك فقط ؛ لإيجاب الزكاة ، وأما الآية التي وجبت بها الزكاة فهي قوله تعالى : ﴿ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ﴾ في عدة مواضع من كتابه العزيز ، والإيتاء يقتضي معناه : تملك المؤدى للفقير ، وهذا من لوازمه التسليم ممن





وجبت عليه الزكاة ، والاستلام من الفقير على وجه التملك والتملك ، فاشتراط التسليم ليس أمراً زائداً على نص الكتاب ؛ بل هو مأخوذ من نص الكتاب حيث جاء فيه بلفظ الإيتاء ؛ ولذلك فرقوا بين لفظ الإيتاء والأداء وبين لفظ الإعطاء قالوا : اللفظان الأولان يفيدان التملك من الفقراء ولا تجوز فهي الإباحة بخلاف الإطعام فإنه لا يقتضي التملك ، فيجوز فيه الإباحة كما أن مقتضى النص أن يكون المؤدى كاملاً ، فلذلك كان الواجب على من وجبت عليه الزكاة أن يؤديها كما وجبت كأداء العين عن العين أو عن الدين الذي يصير عيناً في العاقبة ، وهذا هو الأداء الكامل ، وهو الذي انصرف إليه النص المطلق ، بخلاف ما إذا أدى ما على الفقير من الدين زكاة عن المال العين الذي عنده فإنه لا يجوز ، قال شمس الأئمة السرخسي : «الدين ليس بمال على الحقيقة . اهـ» .

فحينئذ يكون أداء الناقص عن الكامل فلا يخرج عن عهدة الطلب ، قال شمس الأئمة السرخسي في «مبسوطه» : «أداء الدين بزكاة العين لا يجوز ؛ لأن العين أكمل من الدين في المالية» . وقال في موضع آخر : «قال : رجل له على آخر دين فتصدق به عليه ينوي أن يكون من زكاة ماله لا يجزيه ؛ لأن الواجب في المال العين جزء منه ، والدين أنقص في المالية من العين ، ولا يجوز أداء الناقص عن الكامل ، فإن أراد الحيلة فالوجه أن يتصدق عليه بقدر الزكاة من العين ثم يسترده من يده بحساب دينه . اهـ» .

وقال صاحب «البدائع» : «أداء العين عن العين جائز بأن كان له مائتا درهم عين فحال عليها الحول فأدى خمسة منها ، لأنه أداء الكامل عن الكامل فقد أدى ما وجب عليه فيخرج عن الواجب ، وكذا إذا أدى العين عن الدين بأن كان له مائتا درهم دين فحال عليها الحول ووجبت فيها الزكاة فأدى خمسة عيناً عن الدين ، لأنه أداء الكامل عن الناقص ؛ لأن العين مال بنفسه ، ومالية الدين لا اعتبار تعيينه في العاقبة وكذا العين قابل للتمليك من جميع الناس ،





والدين لا يقبل التملك لغير من عليه الدين ، وأداء الدين من العين لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم وله مائتا درهم عين حال عليها الحول فتصدق بالخمسة على الفقير ناوياً عن زكاة المائتين ، لأنه أداء الناقص عن الكامل ، فلا يخرج عما عليه ، والحيلة في الجواز أن يتصدق عليه بخمسة دراهم عين ينوي عن زكاة المائتين ثم يأخذها منه قضاء عن دينه فيجوز ويحل له ذلك . انتهى » . ومثل هذه الحيلة لا شيء فيها ؛ لأنها ليست من الحيل المحرمة ولا المكروهة ، لأنه لا يترتب عليها ضياع حق الله تعالى ولا العبد ولا ضرر لأحد ، بل هي عمل بنصين في موضعين ، فإن التصديق على الفقير عبارة عن تملك المال له ، فإذا أدى ما أخذه صدقة عن دينه فقد قضى دينه بمال هو له ، وبذلك قد حصل الغرض المقصود للدائن الغني وللفقير المدين وأثيب الغني من جهتين : من جهة التصديق على هذا الفقير ، ومن جهة أنه أعانه على قضاء دينه . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) مجلة الإرشاد ، السنة ٢ ، العدد ٨ . ص ٢٧ ، ٢٨ .



(٥٠)

بناء المساجد من صدقات الفقراء

هل يجوز بناء المساجد أو غيرها بالأموال التي جمعت لتوزع صدقة على الفقراء لسد حاجاتهم (وكان قد جمعها جماعة ولم تنزل بأيديهم) ؟
 وهل يجوز بناء معبد بهذه الأموال ، ليصير إيراده على الفقراء ؟

«الجواب»^(١) : أما عن السؤال الأول ، فالأموال التي جمعت من أصحابها بقصد التصدق بها على الفقراء لسد حاجاتهم تبقى على ملك أربابها تحت يد من قبضها أمانة إلى أن يصرفها في الوجه الذي جمعت له ، وهو التصدق بها على الفقراء ، فإذا تصدق بها على الوجه المشروح أصبح كل فقير أخذ منها شيئاً مالكاً لما أخذه ، وحينئذ لا يجوز أن تصرف لغير الفقراء في هذه الحال .
 وأما عن السؤال الثاني ، فهذه الأموال التي جمعت بقصد التصدق بها على الفقراء كما ذكر لا يجوز شرعاً بناء معبد بها فضلاً عن أن استغلال المعبد مطلقاً غير جائز شرعاً ، ويجب منعه بتاتاً ؛ لأن المعابد إنما بنيت للعبادة^(٢) .

* * *

(١) المبادئ :

- ١- الأموال التي تجمع بقصد التصدق بها على الفقراء تكون أمانة في يد من قبضها ، وتبقى على ملك أربابها إلى أن تصرف في ذات الغرض الذي جمعت من أجله . ولا يجوز صرفها لغير الفقراء .
- ٢- لا يجوز بناء معبد بها . كما لا يجوز استغلال المساجد شرعاً لأنها بنيت للعبادة فقط .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٤٦ ، ٦٤٧ .





(٥١)

صَرَفُ الزَّكَاةِ فِي وَجْهِ الْبِرِّ وَالنَّفْعِ الْعَامِ^(١)

(١) نُشِرَتْ هَذِهِ الْفَتْوَى فِي رِسَالَةٍ «مَتَنَاوِلُ سَبِيلِ اللَّهِ فِي مَصَارِفِ الزَّكَاةِ» ، وَالتِّي عُيِّنَ بِنَشْرِهَا بِدَمَشْقٍ كَاتِبٌ سُورِيٌّ اسْمُهُ مُحَمَّدٌ خَالِدٌ بَدِيرٌ ، مَطْبَعَةُ التَّرْقِي/دَمَشْقُ ، سَنَةِ ١٣٤٨ هـ (كُتِبَتْ عَلَى الْغِلَافِ - خَطًّا - : ١٤٣٨) .

وَجَاءَ فِي صَدْرِهَا :

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الْحَمْدُ لِلَّهِ مُسْتَحَقٌّ الْحَمْدِ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ أَشْرَفِ رُسُلٍ وَأَكْمَلِ عِبْدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ ذَوِي الْعُلَى وَالْمَجْدِ . أَمَّا بَعْدُ ؛ فَقَدْ كُنْتُ أُرْسَلْتُ مِنْذُ ثَمَانِيَةِ أَشْهُرٍ بِالْمَقَالِ الْآتِي إِلَى الْأَسَاطِذِ السَّيِّدِ مُحِبِّ الدِّينِ الْخَطِيبِ صَاحِبِ صَحِيفَةِ الْفَتْحِ الْغُرَّاءِ الَّتِي تُصَدَّرُ فِي الْقَاهِرَةِ لِيَتَفَضَّلَ بِنَشْرِهَا فِيهَا . . ثُمَّ وَجَّهْتُ إِلَيْهِ مِنْذُ شَهْرَيْنِ بِالْفَتْوَى الْآتِيَةِ الصَّادِرَةِ عَنْ صَاحِبِ الْفَضِيلَةِ إِمَامِ الْعَصْرِ الْفَقِيهِ الْمُعَوَّلِ عَلَيْهِ فِي كُلِّ قَطْرٍ الْعَلَامَةُ الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ بَخِيْتُ ، وَرَجَوْتُ مِنْهُ ثَانِيَةً أَنْ يَنْشُرَ الْمَقَالَ مَعَ الْفَتْوَى الْمَوْجَّهَةِ إِلَيْهِ فَلَمْ يَنْشُرْهُمَا ، وَلَمَّا يَنْسَبُ مِنْ نَشْرِهِمَا اضْطَرَّرْتُ لَطَلَبِ إِعَادَتِهِمَا إِلَيَّ فَأَعَادَهُمَا مُعْتَذِرًا عَنْ نَشْرِهِمَا قَائِلًا «أَمَّا مَسْأَلَةُ مَصَارِفِ الزَّكَاةِ فَسَرَرْتُ كَثِيرًا بِمَا كُنْتُ كُتِبْتُ بِهِ إِلَيْكَ ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ أَمَامِي مَقَالَاتٌ كَثِيرَةٌ فِي الْمَوْضُوعِ لِلْفَاضِلِ الرَّفَاعِيِّ وَلِغَيْرِهِ ، فَكَفَفْتُ عَنْ نَشْرِهَا وَاكْتَفَيْتُ بِذَلِكَ ، فَلَمْ يَبْقَ لَزُومٌ لِنَشْرِ الْفَتْوَى وَكُنَّا نَعْمَلُ فِي خِلَالِ ذَلِكَ لِنَأْسِسَ جَمْعِيَّةً لِلزَّكَاةِ وَالصَّدَقَاتِ وَتَنْظِيمِهَا ، لَمْ يَحْنِ بَعْدَ حِينَ الْإِعْلَانِ عَنْهَا وَالدَّعْوَةِ الْعَلْنِيَّةِ إِلَيْهَا ، فَكَانَ مَا كُتِبْتُمُوهُ لِي سَبَبًا لِإِيقَاطِي إِلَى هَذَا الْأَمْرِ الْمَهْمِ فَجَعَلْنَا فِي قَانُونِ الْجَمْعِيَّةِ نَصًّا عَلَى أَنَّ لَهَا صَنْدُوقَيْنِ وَحَسَابَيْنِ فَمَا كَانَ خَاصًّا بِالزَّكَاةِ لَا يَجُوزُ خَلْطُهُ بِغَيْرِهِ ، وَلَا صَرْفُ شَيْءٍ مِنْهُ إِلَّا فِي مَصَارِفِهِ الشَّرْعِيَّةِ ، فَيَكُونُ لَهُ حِسَابٌ وَاضِحٌ ، نَعَمْ ، إِنَّ أَمْرَ الْجَمْعِيَّةِ لَمْ يَحْنِ بَعْدَ إِدْخَالِهِ فِي طُورِ الْعَمَلِ ، وَلَكِنْ اسْتَفَدْنَا أَمْرَ فَصْلِ الْعَمَلَيْنِ أَحَدَهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَجَزَاكُمُ اللَّهُ خَيْرًا» أ هـ .

ثُمَّ طُلِعَ عَلَيْنَا الْبَارِحَةُ الْعِدَّةُ ١٧٤ مِنْ الْفَتْحِ فَإِذَا فِيهِ مَقَالٌ لِلْسَّيِّدِ الرَّفَاعِيِّ بِعَنْوَانِ «مَحَاسِنُ الْإِسْلَامِ» يَدْعُو فِيهِ إِلَى فِكْرَتِهِ السَّابِقَةِ فَرَأَيْتُ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَيَّ أَنْ أُذِيعَ هَذَا الْمَقَالَ مَعَ الْفَتْوَى وَفَقْنَا اللَّهَ وَإِيَّاهُ وَالْمُسْلِمِينَ أَجْمَعِينَ لِلصَّوَابِ .

محمد خالد البدير

حول مصارف الزكاة في هذا العصر

أُطْلِعْتُ فِي صَحِيفَةِ الْفَتْحِ الْغُرَّاءِ عَلَى مَقَالَاتٍ مُتَسَلِّسَةٍ فِي الْأَعْدَادِ (١٣٠ و ١٣١ و ١٣٢ و ١٣٦ و ١٣٨) بِعَنْوَانِ «مَصَارِفُ الزَّكَاةِ فِي هَذَا الْعَصْرِ» بِقَلَمِ حَضْرَةِ ==



==المفضل السيد مصطفى أحمد الرفاعي اقترح فيها أن يصرف شيء من الزكاة في هذا العصر لبناء المساجد ، والمستشفيات ، والمدارس ، والمصانع الإسلامية ، ولإرسال مبشرين بالدين الحنيف ، وإنشاء مكاتب استعلامات في أقطار العالم مستنداً بذلك إلى تفسير قوله تعالى ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ . مع أنه يستدل من أقوال المفسرين والفقهاء أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى هذه الوجوه المنوّه عنها بمقالات السيد الرفاعي ، فقد فسّر المفسرون قوله تعالى ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ وهو المصروف السابع من مصارف الزكاة المحددة في القرآن العظيم بالغزاة والحجيج المنقطع بهم ، وقيل المراد طلبية العلم واقتصر عليه في « الفتاوى الظهيرية » وفسره في « البدائع » بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبل الخيرات ، والإمام أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة يقول : الطاعات كلها في سبيل الله وإن عم كل طاعة ، إلا أنه خص بالغزو إذا أطلق ، وقال الرازي في تفسيره : واعلم أن ظاهر اللفظ في قوله ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ لا يوجب القصر على كل الغزاة فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن (بعض) الفقهاء أنهم أجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى ، وبناء الحصون ، وعمارة المساجد ؛ لأن قوله ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ عام في الكل ١ هـ . ولا نعلم هل كان « بعض » الفقهاء الذين نقل عنهم القفال في موضع القدوة أم لا ؟ على أن مفسر المغرب ابن عطية صاحب « المرشد الوجيز في تفسير الكتاب العزيز » يقول : ولا يعطى منها في بناء مسجد ولا قنطرة ولا شراء مصحف ، كما في البحر المحيط لأبي حيان .

ألا نخشى انتشار الشيوعية الفوضوية في بلادنا وهي تهدد العالم بجملته منذ القرن الثامن عشر للميلاد ، وعلاجها الوحيد معجزة القرآن المدنية في الزكاة وهي الاشتراكية المعتدلة ، وألا تبطل الحكمة من تشريع الزكاة إذا صرفت في الوجوه التي بينها حضرة السيد الرفاعي - مع إجلالي لفكرته واعتقادي وجوب القيام بهذه الأمور - لكن لا عن سبيل الزكاة بل من طريق إنفاق الأغنياء - وكثير ما هم - من أموالهم التي جعل الله فيها نصيباً للفقراء ، وحقوقاً لمصالح المسلمين العامة . وقد أشار كاتب الشرق الأكبر « الأمير شكيب أرسلان » في مقاله المنشور في صدر العدد ١٣٠ من صحيفة الفتح إلى وجوب صرف الزكاة أو قسم منها في سبيل الدعاية للدين الإسلامي الحنيف ، وقد حمل الأمير حملة مشكورة على أغنيائنا في نفس المقال نعدم إقبالهم على دفع التبرعات اللازمة للقيام بأمثال هذه المشاريع العائدة على الإسلام بالسعادة .

قال الجصاص في أحكامه وقد روى شريك عن أبي حمزة عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : في المال حق سوى الزكاة وتلا ==





ما قولكم - دام فضلکم - فیمن یقول بجواز دفع الزكاة من غیر تملیکها للفقیر إلی وجوه البرّ وإلی ما یظنّ نفعه للمجتمع الإسلامی من المصالح العصرية کتکفین الموتی ،

== قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَئِنْ الْبِرُّ مِنْ أَمَنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمَوْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّائِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ وقال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ ، وفي الصحيحين : « ما من يوم يصبح العباد فيه إلا وملكان ينزلان فيقول أحدهما : اللهم أعط منفقاً خلفاً ، ويقول الآخر : اللهم أعط ممسكاً تلفاً » .

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ، أي الصدقة أعظم أجراً ؟ قال : « أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت : لفلان كذا ، ولفلان كذا ، وقد كان لفلان » .

فمما تقدّم من أقوال المفسرين والإمام أبي يوسف ومفسر المغرب يُتَبَيَّنُ أن صرف الزكاة في سبيل الله لا يشمل المصارف التي اقترح السيد الرفاعي أن يصرف قسم من الزكاة إليها ، ولكن قلت لعلّ للسيد الرفاعي حجة لم نطلع عليها فتجرت على الاستفتاء من فقيه العصر العلامة صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية سابقاً الشيخ محمد بخيت المطيعي واستشرّ الفتوى الصادرة عن العلامة المشرّ إليه على صفحات الفتح ليطلع عليها القراء اهـ . المقال .

وإليك صورة الاستفتاء مع الفتوى التي تفضّل بها العلامة المذكور :

سؤال من دمشق الشام من حضرة محمد خالد بدير
إلى علم الأعلام فقيه العصر على الإطلاق ، شيخ مشايخ مصر ومرجع فقهاء الآفاق ، صاحب القول السديد والرأي الرشيد الأستاذ العلامة الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية سابقاً أطال الله بقاءه .

ما قولكم - دام فضلکم - فیمن یقول بجواز دفع الزكاة . . . ثم باقي السؤال والجواب أعلى .



وبناء الحصون ، وعمارة المساجد والمدارس والمستشفيات والمنتديات والاستخبارات الإسلامية ، ونحوها ، فهل في جواز ذلك قول لأحد الأئمة الفقهاء ممن يؤخذ بقولهم وتظهر حجتهم ؟ وهل ما يذكره الرازي في تفسيره عن القفال نقلاً عن بعض الفقهاء أنهم أجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى ، وبناء الحصون ، وعمارة المساجد ؛ لأن قوله ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ عام في الكل مما يُعوَّل عليه السادة الفقهاء ؟ وهل هذا البعض في موضع الإمامة والقدوة والأخذ بقوله ؟ وهل يُفضي ذلك إلى إبطال الحكمة في تشريع الزكاة ؟

أفيدونا . . أدامكم الله مرجعاً لحلّ المعضلات ، والكشف عن وجوه ما ذكره من المشكلات ، ولكم الأجر والثواب من ربّ الأرباب .

«الجواب» : نُفيد أن علماءنا صرّحوا بأنه لا بُدَّ في إعطاء الزكاة من التملك ، كما أنهم صرّحوا بأنها لا تُصرفُ إلى بناءِ المساجد والقناطر والسقايات ، وإصلاح الطرقات ، وكَرْيِ الأنهار ، والحج والجهاد ، وكل ما لا تملك فيه ، ولا إلى كفن ميت لعدم التملك . وفسّروا قوله ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ بمنقطع الغزاة أو منقطع الحاج ، وعمّم صاحب البدائع حيث فسّره بكلٍّ من انقطع لقربة من القُربِ فيدخل فيه كلٌّ من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجاً .

وأصل مذهبنا ما قاله شمس الأئمة في المبسوط وعبارته : « وأما قوله تعالى ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ فهم فقراء الغزاة ، هكذا قال أبو يوسف . وقال محمد هم فقراء الحاج المنقطع بهم ؛ لما رُوِيَ أن رجلاً جعل بعيراً له في سبيل الله فأمر رسول الله ﷺ أن يحملَ عليه الحاج . وأبو يوسف رحمه الله يقول الطاعات





كلُّها في سبيل الله ، ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود منه الغزاة عند الناس ، ولا يصرف إلى الأغنياء من الغزاة عندنا خلافاً للشافعيّ ١ هـ . والأصح قول أبي يوسف . وقال البدر العيني : « قوله ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ وهو منقطع الغزاة عند أبي يوسف ، ومنقطع الحاج عند محمد . وفي المبسوط ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ فقراء الغزاة عند أبي يوسف ، وعند محمد فقراء الحاج ، وقال ابن المنذر في الأشراف قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد سبيل الله هو الغازي غير الغني ، وحكى أبو ثور عن أبي حنيفة أنه الغازي دون الحاج ، وذكر ابن بطال أنه قول أبي حنيفة ومالك والشافعي ، ومثله النووي في شرح المذهب ١ هـ .

وأما مذهب الإمام الشافعي فلا بُدَّ من التملك أيضاً ، وهو ما نصَّ عليه في الأم حيث قال : « يعطى سهم سبيل الله - جلَّ وعزَّ - من غزا من جيران الصدقة فقيراً كان أو غنياً ، ولا يعطى منه غيرهم إلا أن يحتاج إلى الدفع عنهم ، فيُعطاه من دفع عنهم المشركين » ١ هـ .

وأما مذهب الإمام مالك فلا بُدَّ من التملك أيضاً ففي المدونة قال : « وقال مالك : يعطى من الزكاة ابن السبيل وإن كان غنياً في بلده إذا احتاج ، وإنما مثل ذلك مثل الغازي في سبيل الله يعطى منها وإن كان غنياً ، قلت : فالحاج المنقطع به ، فقال : قال مالك : هو ابن السبيل يعطى من الزكاة ، قلت : والحاج عند مالك ابن السبيل وإن كان غنياً ، قال : نعم ، قال : وقال مالك ابن أنس : لا يجزيه أن يعطي من زكاته في كفن ميت ؛ لأن الصدقة إنما هي للفقراء والمساكين ومن سمي الله ، وليس للأموات ولا لبنيان المساجد شيء » ١ هـ . وقال أبو بكر بن العربي في كتابه الأحكام : « قوله ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ قال مالك : سُبُلُ الله كثيرة ولكني لا أعلم خلافاً في أن المراد بسبيل الله ههنا الغزو . ومن جملة سبيل الله ما يؤثّر عن أحمد وإسحق فإنهما قالوا إنه الحج . والذي يصح عندي من قولهما أن الحج من جملة السُّبُل مع الغزو ؛ لأنه طريق برّ ، فأعطي منه باسم السبيل ، وهذا يحلُّ عقد الباب ، ويخرم قانون



الشرعية ، وينشر سلك النظر ، وما جاء قط بإعطاء الزكاة في الحج أثر » اهـ .
وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : « وأما سبيل الله فالأكثر على أنه يختص بالغازي غنياً كان أو فقيراً إلا أن أبا حنيفة قال : يختص بالغازي المحتاج . وعن أحمد وإسحق : الحج من سبيل الله . وقال ابن عمر : « أما إن الحج من سبيل الله » أخرجه أبو عبيد بإسناد صحيح عنه . وقال ابن المنذر : إن ثبت حديث ابن لاس « حملنا النبي ﷺ على إيل الصدقة للحج » ؛ قلت بذلك وتُعقَّب بأنه يُحتمل أنهم كانوا فقراء وحملوا عليها خاصة ولم يملكوها » اهـ .

وأما مذهب الحنابلة ؛ فلا بُد من التملك أيضاً . . ففي كشف القناع : « (وهم) أي أهل الزكاة الذين جعلهم الشرع محلاً لدفعها إليهم (ثمانية أصناف لا يجوز صرفها إلى غيرهم) كبناء المساجد والقناطر ، وسد البثوق ، وتكفين الموتى ، ووقف المصاحف ، وغير ذلك من جهات الخير » ، ثم عدَّد الأصناف الثمانية ، وقال عن السابع : « سبيل الله هم الغزاة الذين لا حقَّ لهم في الديوان ، فيدفع إليهم كفاية غزوهم وعودهم ولو مع غناهم . والحج من السبيل نصاً (قال عليه الصلاة والسلام : فإنَّ الحجَّ من سبيل الله) فيأخذ إن كان فقيراً ما يؤدِّي به فرض حجٍّ أو عمرة أو يستعين به فيه » اهـ .

وأما ما نقله الفخر الرازي عن القفال نقلاً عن بعض الفقهاء أنه أجاز صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى ، وبناء الحصون ، وعمارة المساجد ؛ لأن قوله ﴿ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ عامٌّ في الكلِّ ، وجارى الفخر الرازي على ذلك الخازن في تفسيره ، وصديق حسن خان في فتح البيان ، وما نقله أبو بكر بن العربي عن محمد بن عبد الحكم من أنه يعطى من الصدقة في الكراع والسلاح وما تحتاج إليه من آلات الحرب وكف العدو عن الحوزة ؛ لأنه كله من سبيل الغزو ومنفعته . . فذلك مردود بما تقدَّم نقله عن الشافعي ، وما قاله أبو يوسف من أن الطاعات كلها في سبيل الله ، ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عند الناس . ومراده بالناس العلماء فادَّ أن « سبيل





الله « عامٌ بحسب معنى اللفظ ، ولكن عُرِفَ في لسان الشارع بأنَّ المراد منه خاصٌّ ، وهو ما تقدَّم ، فصار المعنى الخاصُّ هو الحقيقة الشرعية ، وهي مقدَّمةٌ على الحقيقة اللغوية ؛ لأن الحقيقة الشرعية هي المعنى المراد في اصطلاح تخاطب الشارع ، فلا يُعدَّلُ عنه ، وهذا كله إذا حُمِلَ قولُ بعض الفقهاء ومحمد بن عبد الحكم على ظاهره . وأما إن جعلَ المراد منه ما قدَّمناه عن « البدائع » ؛ فلا بُدَّ من التملك ، ولا خلاف في عدم جواز صرفها لنفس تلك الخيرات . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) نُشرت هذه الفتوى في رسالة «متناول سبيل الله في مصارف الزكاة» ، والتي عنيَ بنشرها بدمشق كاتب سوري اسمه محمد خالد البدير ، مطبعة الترقى/ دمشق ، سنة ١٣٤٨هـ (كُتبت على الغلاف خطأ : ١٤٣٨).



كتاب الصوم

(٥٢)

حكم الحقنة أثناء الصوم (فتوى مختصرة)

هل الاحتقان بالحقنة المعروفة الآن في العضدين
أو الفخذين أو رأس الأليتين مفطر للصائم أم لا ؟

«الجواب»^(١) : صرح في «متن التنوير» وشرحه «الدر المختار» : إنه لو أدهن أو اكتحل لا يفطر ؛ ولو وجد طعمه في حلقه . قال في «رد المحتار» عليه : أي : طعم الكحل أو الدهن كما في «السراج» ، وكذا لو بزق فوجد لونه في الأصح . «بحر» . قال في «النهر» : لأن الموجود في حلقه أنه داخل من المسام الذي هو خلل البدن ، والمفطر إنما هو الداخل من المنافذ ؛ للاتفاق على أن من اغتسل في ماء لو وجد برده في باطنه ألا يفطر ، وإنما كره الإمام الدخول في الماء والتلفف بالثوب المبلول ؛ لما فيه من إظهار الضجر في إقامة العبادة .

وبالجملة فالشرط في المفطر أن يصل إلى الجوف وأن يستقر فيه ، والمراد بذلك أن يدخل إلى الجوف ولا يكون طرفه خارج الجوف ولا متصلاً

(١) المبادئ :

- ١- الاحتقان ، سواء كان في العضدين أو في أي موضع من ظاهر الجسم ، غير مفسد للصوم .
- ٢- الشرط في المفطر وصوله إلى الجوف واستقراره فيه ، وأن يكون دخوله من المنافذ المؤدية إلى الجوف .





بشيء خارج عن الجوف ، وأن يكون الوصول إلى الجوف من المنافذ المعتادة ، لأن المسام ونحوها من المنافذ التي لم تجر العادة بأن يصل منها شيء إلى الجوف .

ومن ذلك يعلم أن الاحتقان بالحقن المعروف الآن عملها تحت الجلد ، سواء كان ذلك في العضدين أو الفخذين أو رأس الأليتين أو في أي موضع من ظاهر البدن غير مفسد للصوم ، لأن مثل هذه الحقنة لا يصل منها شيء إلى الجوف من المنافذ المعتادة أصلاً ، وعلى فرض الوصول فإنما تصل من المسام فقط ، وما تصل إليه ليس جوفاً ولا في حكم الجوف . والله تعالى أعلم^(١).



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٨٩ ، ٩٠ . وهذه الفتوى ستتكرر في الفتوى التالية ، وإنما أثبتتهما معاً ؛ لاختصار هذه ، واستفاضة التالية . . ولكل من الاختصار والاستفاضة وجهة ومفضل !



(٥٣)

حكم الحقنة أثناء الصوم (فتوى مفصلة)

ما حكم الحقنة تحت الجلد ، أو في العضلات ، أو في سائر الجسم ، وسواء أكانت للتداوي أو للتغذية أو للتخدير ، كالمورفين المخدر وغيره ، بحيث تكون الفتوى شاملة الحكم على المذاهب الأربعة ؟

«الجواب» : صرح في «التنوير» وشرحه «الدر المختار» أنه لو أدهن أو اكتحل لا يفطر ولو وجد طعمه في حلقه . قال في «رد المحتار» : أي طعم الدهن أو الكحل كما في «السراج» ، وكذا لو بزق فوجد لونه في الأصح . بحر . قال في «النهر» : لأن الموجود في حلقه أثر داخل من المسام التي هي خلل البدن ، والمفطر إنما هو الداخل من المنافذ ؛ للاتفاق على أن من اغتسل في ماء فوجد برده في باطنه أنه لا يفطر ، وإنما كره الإمام الدخول في الماء والتلفف بالثوب المبلول ؛ لما فيه من إظهار الضجر في إقامة العبادة .

وبالجملة فالشرط في المفطر أن يصل إلى الجوف وأن يستقر فيه ، والمراد بذلك أن يدخل إلى الجوف ولا يكون طرفه خارج الجوف ولا متصلاً بشيء خارج عن الجوف ، وأن يكون الوصول إلى الجوف من المنافذ المعتادة لا من المسام ونحوها من المنافذ التي لم تجر العادة بأن يصل شيء منها إلى الجوف . ومن ذلك يعلم أن الاحتقان تحت الجلد سواء كان ذلك في العضدين أو الفخذين أو رأس الأليتين ، أو في أي موضع من ظاهر البدن ، وسواء كان الحقن للتداوي أو للتغذية أو للتخدير ، غير مفسد للصوم ؛ لأن مثل هذه





الحقنة لا يصل منها شيء إلى الجوف من المنافذ المعتادة أصلاً ، وعلى فرض الوصول فإنما تصل من المسام فقط ، وما تصل إليه ليس جوفاً ولا في حكم الجوف ، نعم إن كان لغرض التخدير كان غير جائز مع عدم الإفطار ، وذلك لما رواه مسلم عن أم سلمة : « نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتّر »^(١) .

هذا كله إذا لم يحصل قيء عقب الحقن ، أما إذا حصل للمحتقن قيء عقب الحقن ، فالحكم هو كما في « الدر المختار » وغيره أن من ذرعه وغلبه القيء وخرج لا يفطر مطلقاً ملاً الفم أو لا ، وأن من استقاء عامداً إن كان ملاً الفم فسد صومه ، وإن أقل فلا عند أبي يوسف وهو الصحيح ؛ لكن ظاهر الرواية أنه يفسد في الحالين .

فعلى ذلك نقول : إن من احتقن تحت الجلد إن غلبه القيء لسبب غير الحقنة بأن حدث عنده سبب هيّج معدته فقاء لا يفسد صومه ، وإن كان حصل له القيء بسبب الحقنة فيكون داخلاً تحت قوله : « من استقاء عامداً »^(٢) ، ويكون القيء بصنع منه ، فحينئذ إن كان القيء بلغماً لا يفسد صومه ، وإن كان القيء طعاماً أو ماءً أو مرة فإن ملاً الفم فسد صومه ، وإن لم يملأ الفم فلا يفسد صومه على الصحيح .

(١) لم أقف عليه عند مسلم ، وأخرجه أبو داود في كتاب « الأشربة » باب « النهي عن المسكر » حديث (٣٦٨٦) ، وقال الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (٤٤/١٠) : « وحديث أم سلمة أخرجه أبو داود بلفظ حسن » .

(٢) أخرجه أحمد في « المسند » (٤٩٨/٢) حديث (١٠٤٦٨) ، وأبو داود في كتاب « الصوم » باب « الصائم يستقيء عامداً » حديث (٢٣٨٠) ، والترمذي في كتاب « الصوم » باب « ما جاء فيمن استقاء عمداً » حديث (٧٢٠) ، وقال : « حديث حسن غريب » ، وابن ماجه في كتاب « الصيام » باب « ما جاء في الصائم يقيء » حديث (١٦٧٦) ، والدارمي في كتاب « الصوم » باب « الرخصة فيه » حديث (١٧٢٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .



وبالجملة فالمحتقن المذكور ، إن حصل تقيؤه بسبب الحقنة وكان ما قاءه طعاماً أو ماء أو مرة وقد ملأ الفم فسد صومه ، وإن لم يملأ الفم ، أو كان ما قاءه بلغمًا فلا يفسد صومه .

ومن ذلك يعلم أن ما يصل إلى الجوف لا يفسد الصوم إلا إذا وصل إليه من منفذ منفتح عرفاً أو فتحاً يدرك بالبصر .

ومثل ما ذكرنا عن الحنفية مذهب الشافعية إلا فيما لو وجد عين الكحل في حلقة ، كأن ظهرت في نحو نخامة ، فإنه إن ابتلعها فسد صومه وإلا فلا ، قال ابن قاسم العبادي في « حاشية التحفة » : « مفتوح - أي عرفاً - أو فتحاً يدرك . ١ هـ . » . فأخرج بقوله : « عرفاً أو فتحاً يدرك » العين فإنها لا تسمى منفذاً منفتحاً في العرف ، وليس انفتاحها مدرّكاً ، كما أنه أخرج بهما مسام الجلد - أي ثقبه - فإن انفتاحها لا يدرك إلا بالاستعانة . ١ هـ .

وقال المغفور له الشيخ الباجوري في « حاشيته على ابن قاسم » : « قوله : إلى الجوف المنفتح - أي أصالة - انفتاحاً ظاهراً محسوساً ، فلا يضر وصول الكحل من العين أو الدهن ، أو من ماء الاغتسال وإن وجد له أثر في تشرب المسام ؛ لأن ذلك ليس من منفذ منفتح . ١ هـ . » .

قال الشرقاوي على « التحرير » : « قوله : وإن وجد طعم الكحل خرج به ما لو وجد عينه كأن ظهرت في نحو نخامة ، فإن ابتلعها ضرراً وإلا فلا » .

وأما المالكية فقالوا : لا يفسد الصوم إلا وصول شيء مانع إلى الحلق ، أو وصول شيء إلى معدة سواء وصل من الأعلى أو من الأسفل بشرط أن يكون من طريق متسع كالذبر وفرج المرأة .

وأما الحقنة في الإحليل - الذكر - فلا تفسد الصوم .

وأما الحنابلة فقالوا كما في كتاب « المغني » (ص ٣٧ من الجزء الثالث) ما نصّه : « الفصل الثالث أنه يفطر بكل ما أدخله إلى جوفه أو مجوف إلى



جسده كدماغه وحلقه ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته ، إذا وصل باختياره ، وكان مما يمكن التحرز عنه ، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة ، كالوجور واللدود ، أو من الأنف كالسعوط ، أو ما يدخل من الأذن إلى الدماغ ، أو ما يدخل من العين إلى الحلق كالكلحل ، أو ما يدخل إلى الجوف من الدبر بالحقنة ، أو ما يصل إلى مداواة الجائفة إلى جوفه ، أو من دواء المأمومة إلى دماغه فهذا كله يفطره ، لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبه الأكل ، وكذا لو جرح نفسه أو جرحه غيره باختياره فوصل إلى جوفه سواء استقر فيه أو عاد فخرج منه ، وبهذا كله قال الشافعي .

وقال مالك : « لا يفطر بالسعوط إلا أن ينزل إلى حلقه ، ولا يفطر إذا داوى المأمومة والجائفة واختلف عنه في الحنفية . اهـ » ، أي الحقنة في الدبر .

وفي « الشرح الكبير » على « المغني » (ص ٤٢) ما نصه : « وإن طار إلى حلقه ذباب أو غبار ، أو قطر في إحليله ، أو فكر فأنزل ، أو احتلم ، أو ذرعه القيء ، أو أصبح وفي فيه طعام فلفظه ، أو اغتسل أو تمضمض أو استنشق فدخل الماء حلقه لم يفسد صومه » .

وفي « المغني » أيضاً (ص ٤٧) ما نصه : « ولا بأس أن يغتسل الصائم ، فإن عائشة وأم سلمة قالتا : نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنباً من غير احتلام ثم يغتسل ثم يصوم » متفق عليه^(١) .

وروى أبو بكر بإسناده أن ابن عباس دخل الحمام وهو صائم هو وأصحاب له في شهر رمضان .

فأما الغوص في الماء فقال أحمد في الصائم يغتمس في الماء إذا لم يخف أن يدخل إلى مسامعه : « وكره الحسن والشعبي أن ينغمس في الماء خوفاً أن

(١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب « الصوم » باب « اغتسال الصائم » حديث (١٩٣٢) ، ومسلم في كتاب « الصيام » باب « صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب » حديث (١١٠٩) .





يدخل في مسامعه ، فإن دخل في مسامعه فوصل إلى دماغه من الغسل المشروع من غير إسراف ولا قصد فلا شيء عليه ، كما لو دخل إلى حلقه من المضمضة في الوضوء».

وفي متن «الإقناع» و«شرحه» (ص ٥١٣ من الجزء الأول) ما نصه : «من أكل ولو ترابًا ، أو ما لا يغذي ولا يماع في الجوف كالحصى ، أو شرب فسد صومه ، أو استعط في أنفه بدهن أو غيره فوصل إلى حلقه أو دماغه فسد صومه ، أو احتقن في دبره فسد صومه ، أو داوى الجائفة أو جرحًا بما يصل إلى جوفه ، أو اكتحل بكحل أو صبر أو قطور أو زرور أو إثمء ولو غير مطيب يتحقق معه وصوله إلى حلقه وإلا فلا فطر».

وفي «شرح المنتهى» على هامشه (ص ٥٧٠) ما نصه : «لو قطر في إحليله ، أو غيب فيه شيئًا فوصل إلى المثانة لم يبطل صومه».

ومن هذا كله يعلم أن الحقنة تحت الجلد المسماة بالإبرة في العرف الآن لا تفسد الصوم باتفاق المذاهب الأربعة ، سواء كانت للتداوي أو للتغذية أو للتخدير ، وفي أي موضع من ظاهر البدن ؛ لأن مثل هذه الحقنة لا يصل منها شيء إلى الجوف من المنافذ المعتادة أصلاً . وعلى فرض الوصول فإنما تصل من المسام فقط ، وما تصل إليه ليس جوفًا ولا في حكم الجوف ، وليست تلك المسام منفذًا منفتحًا لا عرفًا ولا عادة .

ومثل الحقنة تحت الجلد - فيما ذكر - الحقنة في العروق التي ليست من الشرايين ، والحقنة التي تكون في الشرايين وكلاهما أيضًا لا يصل منه شيء إلى الجوف ، لكن الفرق أن الحقنة التي في الشرايين تكون في الدورة الدموية ، ولذلك لا يعطيها إلا الطبيب ، وعلى فرض وجود مذهب يقول بالإفطار من الواصل إلى الجوف عن طريق المسام - وإن لم نقف عليه - فإن هذا المذهب إنما يقول بالإفطار مذهبًا وبعدمه تقليدًا لأصحاب المذاهب التي تقول بعدم الإفساد ؛ لأن التقليد جائز إجماعًا .





فالحق أن الحقنة بجميع أنواعها المتقدمة لا تفطر ، نعم الحقنة التي يتسبب عنها القيء ، فالحكم فيها على مذهب الحنفية قد تقدّم ، وأمّا في مذهب الحنابلة فقد قال في « الإقناع » و « شرحه » (ص ٥١٣) ما نصه : « أو استقاء - أي استدعى القيء - فقاء طعاماً أو مراراً أو بلغماً أو دمّاً أو غيره ولو قلّ ؛ لحديث أبي هريرة المرفوع : « من ذرعه القيء فليس عليه قضاء ، ومن استقاء عمداً فليقض » رواه الخمسة ، وقال الترمذي : حسن غريب ^(١) ، ورواه الدارقطني وقال : « إسناده كلهم ثقات » ^(٢) ، أو أدخل إلى جوفه أو مجوف في جسده كدماغه وحلقه وباطن فرجها ، وتقدم في باب « الاستطابة » إذا أدخلت أصبعها ونحو ذلك ، أي نحو الدماغ والحلق وباطن فرجها كالدبر مما ينفذ إلى معدته شيئاً من أي موضع كان ولو خيطاً ابتلعه كله أو بعضه ، أو رأس سكين من فعله أو فعل غيره بإذنه فغاب في جوفه فسد صومه ، ويعتبر العلم بالواصل . وجزم في « منتهى الغاية » أن الظنّ يكفي .

واختار الشيخ تقي الدين لا يفطر بمداواة جائفة أو مأومة ولا بحقنة .
وأما مذهب المالكية فقالوا : إخراج القيء وتعمّده مفسد للصوم سواء ملأ الفم أو لا . أما إذا غلبه لا يفسد الصوم إلا إذا رجع شيء منه ولو بالغلبة .
وأما مذهب الشافعية فقالوا : إذا قاء الصائم عامداً عالماً مختاراً فإنه يفطر وعليه القضاء ولو لم يملأ الفم . والله أعلم ^(٣) .

* * *

(١) أخرجه أحمد في « المسند » (٤٩٨/٢) حديث (١٠٤٦٨) ، وأبو داود في كتاب « الصوم » باب « الصائم يستقيء عامداً » حديث (٢٣٨٠) ، والترمذي في كتاب « الصوم » باب « ما جاء فيمن استقاء عمداً » حديث (٧٢٠) ، وابن ماجه في كتاب « الصيام » باب « ما جاء في الصائم يقيء » حديث (١٦٧٦) ، والدارمي في كتاب « الصوم » باب « الرخصة فيه » حديث (١٧٢٩) .

(٢) انظر « سنن الدارقطني » (١٨٤/٢) .

(٣) مجلة الإرشاد ، السنة الأولى ، العدد الثاني ، ص ٤٢-٤٧ .





(٥٤)

الاعتماد على «الإذاعة» في تحديد وقت الإفطار

في أول يوم من شهر رمضان الكريم أفطرنا على أذان
إذاعة راديو مصر اللاسلكية غير مراعين الفرق الزمني
ما بين مدينتي الإسكندرية والقاهرة ، وبعد أربع دقائق من
أذان الراديو (أي بعد ما أفطرنا) ضرب مدفع الفطور . .
فهل صيام يومنا هذا يعد صحيحاً أو باطلاً ؟

«الجواب» : الحكم الشرعي في الإفطار وعدمه يدور على غروب الشمس
وعدم الغروب وإقبال الليل من جهة الشرق وإدبار النهار من ناحية الغرب ،
كما في حديث البخاري عن عاصم بن عمر رضي الله عنه عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه
قال : « إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد أفطر
الصائم » ^(١) . قال الإمام العيني في شرح حديث ابن أبي أوفى من البخاري ،
وفيه : « إذا رأيتم الليل أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم » ما نصه : « وفيه بيان
انتهاء وقت الصوم ، وهو أمر مجمع عليه » ، وقال أبو عمر في « الاستذكار » :
أجمع العلماء على أنه إذا حلت صلاة المغرب فقد حلَّ الفطر للصائم فرضاً
وتطوعاً ، وأجمعوا على أن صلاة المغرب من صلاة الليل ، والله ﷻ قال :
﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ (البقرة: ١٨٧) ، واختلفوا في أنه هل يجب تيقن
الغروب أو يجوز الفطر بالاجتهاد ؟ وقال الرافعي : الأحوط أنه لا يأكل إلا

(١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب « الصوم » باب « متى يحل فطر الصائم »
حديث (١٩٥٤) ، ومسلم في كتاب « الصيام » باب « بيان وقت انقضاء الصوم
وخروج النهار » حديث (١١٠٠) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه .





يقيّن غروب الشمس ، لأن الأصل بقاء النهار فيستصحبه إلى أن يستيقن خلافه .
قال : ولو اجتهد وغلب على ظنه دخول الليل بورده وغيره ، ففي جواز الأكل
وجهان :

أحدهما ، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : إنه لا يجوز .
وأصحهما : الجواز .

وإذا كانت البلدة فيها أماكن مرتفعة وأماكن منخفضة ، فهل يتوقف فطر
سكان الأماكن المنخفضة على تحقق غيبة الشمس عند سكان الأماكن
المرتفعة؟

الظاهر اشتراط ذلك ، وفيه جواز الاستفسار عن الظواهر ، لاحتمال أن
يكون المراد إمرارها على ظواهرها ، وفيه أنه لا يجب إمساك جزء من الليل
مطلقاً ، بل متى تحقق غروب الشمس حلّ الفطر ، وفيه تذكير العالم بما
يخشى أن يكون نسيه ، وفيه أن الأمر الشرعي أبلغ من الحسّي ، وأن العقل
لا يقضي على الشرع ، وفيه أن الفطر على التمر ليس بواجب وإنما هو
مستحب لو تركه جاز ، وفيه إسراع الناس إلى إنكار ما يجهلون لما جهل من
الدليل الذي عليه الشرع ، وأن الجاهل بالشيء ينبغي أن يسمح له فيه المرة بعد
المرة ، والثالثة تكون فاصلة بينه وبين معلمه كما فعل الخضر بموسى - عليهما
السلام - وقال هذا فراق بيني وبينك . انتهى .

ونقول : يعلم مما سبق أنه متى تحقق الغروب أو غلب على الظن - على
القول الصحيح - تحققه بإقبال الليل من ناحية الشرق ، وإدبار النهار من ناحية
الغرب وغروب الشمس فقد جاء وقت إفطار الصائم .

وبناء على ذلك فأهالي الإسكندرية إذا غلب على ظنهم حينما أفطروا
بسماع الأذان من آلة الراديو والإذاعة بمصر أن وقت الغروب قد حان في
بلدهم ودخل بالنظر إلى الأفق ، وقد أقبل الليل وأدبر النهار ، فلا شك أن



إفطارهم صحيح وصومهم كذلك فلا إعادة عليهم في هذا اليوم الأول من شهر رمضان ، وأما إذا لم يغلب على ظنهم حين إفطارهم بسماع الأذان من تلك الآلة بمصر أن وقت الغروب قد حان في بلدهم ودخل بالنظر إلى الأفق على الوجه السابق ، فلا شك في أنهم قد أفطروا وأن صومهم في هذا اليوم غير معتبر شرعاً ، فيجب عليهم إعادة ذلك اليوم بعد انتهاء رمضان .

ونقول ثانياً : إن أذان المغرب بواسطة آلة الإذاعة بمصر مبني على الساعات بحساب النتائج الفلكية ، وهي عرضة للخطأ والصواب ، والتقديم والتأخير ، كما أن ضرب المدفع كذلك . على أن اختلاف المطالع للبلدان معتبر شرعاً على الرأجح ، وهو أمر مشاهد ، وهو مبني على اختلاف أعراض البلدان ، وعرض كل بلد هو بعده عن خط الاستواء . قال الشيخ الخضري الكبير في « شرح اللمعة » آخر الفصل العاشر في الكلام على رؤية الهلال ما نصه : « واعلم أن اختلاف الرؤية في البلاد لا يكون إلا باختلاف المطالع البلدية ، واختلاف المطالع البلدية لا يكون إلا باختلاف العرض » ، ثم قال : « وأما اختلاف الطول فلا يظهر به فرق كبير . اهـ » . وأنت خبير بأن عرض كل بلد هو بعدها عن خط الاستواء ، كما نصوا عليه في علم الميقات ، وغير خاف أن مطلع مصر مختلف عن مطلع الإسكندرية ، ضرورة اختلاف عرض كل منهما واختلاف بعدهما عن خط الاستواء ، فعرض الإسكندرية أبعد من عرض مصر بالنظر لخط الاستواء ، وعلى ذلك يكون مطلع مصر سابقاً في الزمن على مطلع الإسكندرية ، وقد شوهد هذا الفرق الزمني ، وقدّر - كما جاء بالسؤال - بأربع دقائق حينما سمعوا مدفع الإفطار عندهم ، فيكون وقت المغرب في مصر متقدماً عن وقت المغرب في الإسكندرية بهذا المقدار ، وهو يؤثر ولو بدقيقة أو ثانية وحينئذ يكون من أفطر من أهالي الإسكندرية بناء على سماع أذان المغرب من آلة الإذاعة بمصر قد أفطروا قبل الغروب عندهم بهذا المقدار الزمني (أربع دقائق) ففسد صومهم في هذا اليوم ، ووجب عليهم قضاؤه ، ولا كفارة عليهم ، لأن إفطارهم حينئذ من قبيل الخطأ .





وهذا إذا قطعنا النظر عن غلبة ظنهم بدخول وقت المغرب ، وإلا فالعبرة بغلبة ظن الصائم المبتلى ، وقد جاء في كتاب « بدائع الصنائع » من كتب الحنفية عن عبد الله الضرير أنه استفتى رجل إسكندري أن الشمس تغرب بها ومن كان على منارتها يراها طالعة . فقال : يحل لأهل ابلد الفطر ولا يحل لمن على منارتها .

فالحاصل : لكل قوم مطلع ومغربه زواله . انتهى . نقله قاضي القضاة شمس الدين السرخسي .

ووجه ما قاله الشيخ عبد الله الضرير أن الشمس لا تغيب أبداً وإنما تغرب عند قوم بدخول الليل الذي هو ستار الشمس بظل الأرض ، فكل جهة ستر ظل الأرض في أفقها ضوء الشمس يدخل الليل فيها فاختلف الأفق بالنسبة لمن هو فوق المنارة وبالنسبة لمن هو تحتها فيدخل الليل بالنظر لمن هو تحت المنارة ولا يدخل الليل بالنظر لمن هو فوق المنارة ، فاختلف الحكم لذلك ، وكذلك يقال مثله في كل البلدان التي اختلفت مطالعها بالنظر إلى الإفطار .

وما أفتى به الشيخ الضرير يخالف ما قدمه الإمام العيني في شرح حديث ابن أبي أوفى من أن الظاهر اشتراط تحقق غروب الشمس في الأماكن المرتفعة بالنظر إلى من في الأماكن المنخفضة ، ووجه هذا القول أن المعول عليه هو أفق البلد ومن على المنارة أفقه جزء من أفق البلد ، فكان الأظهر أنه يشترط تحقق غروب الشمس في الأماكن المرتفعة بالنظر إلى من في الأماكن المنخفضة ، لأنه الأحوط . كما أنه وإن كان الأصح الاكتفاء بغلبة الظن في غروب الشمس وإقبال الليل وإدبار النهار لكن هذا لا ينافي أن الأحوط هو التيقن ، وهو سهل لا عسر فيه ، لتمكن كل بصير من النظر إلى جهة المشرق فيرى إقبال الليل برؤية سواده وإدبار النهار باختفاء جرم الشمس^(١) .

* * *

(١) مجلة الإرشاد ، السنة ٢ ، العدد ٩ . ص ٢٠-٢٢ .



(٥٥)

هل تثبت رؤية الهلال بالخبر التلغرافي ؟ ^(١)

وقعت في رمضان من شهور سنة ١٣٢٨ هـ حادثة . . هي أنه قد وَرَدَ على صاحب العطوفة قائم مقام خديوي مصر عباس باشا حلمي الثاني تلغراف من مدير أسوان يخبر به أنه قد ثبت لدى قاضي محكمة مركز الدر الشرعية رؤية هلال شوال ليلة الثلاثاء الذي هو يوم الثلاثين من يوم الصوم ، وعلى هذا يكون شهر رمضان في هذه السنة تسعة وعشرين يوماً . .

[فهل يلزم العمل بهذا الخبر وبما يترتب عليه ؟] . .

«الجواب» : اللازم هو العمل بهذا الخبر التلغرافي وإعلان الفطر وإطلاق المدافع كالمعتاد في ذلك ؛ لأنَّ مثل هذا الخبر وإن كان من قبيل خبر الآحاد لكنه خبر رسمي صادر من طريق الحكومة ومثله لا يمكن أن يتطرق إليه الكذب ، فإن ذلك القاضي لا يمكن عادة أن يخبر بثبوت الهلال إلا إذا كان كذلك في الواقع . وذلك المدير لا يمكن أن يخبر عطوفة الباشا المشار إليه إلا

(١) هذه الفتوى عبارة عن تلخيص من الشيخ جمال الدين القاسمي فتوى مستطردة جعلها الشيخ بخيت موضوع كتابه الكبير «إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة» . وقد رأينا الاختصار هنا على تلخيص القاسمي - مع قليل من التصرف فيه - لطول كتاب الشيخ (٣٨٤ صفحة . الطبعة الأولى ، مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة ، ١٣٢٩ هـ) ، مرجئين نصَّ الكتاب الماتع النافع إلى موضعه من «الأعمال الكاملة للشيخ محمد بخيت المطيعي» بعون الله وتوفيقه .





إذا كان الخبر وصل إليه يقيناً من ذلك القاضي وتحقق صدقه ، ولكن من باب الاحتياط والأدب طلبنا من عطوفة الباشا أن يأخذ رأي صاحب الفضيلة قاضي مصر المحروسة لأنه أكبر قاضي بالديار المصرية وبعد أخذ رأي فضيلة القاضي المشار إليه تم الأمر على ما رأيناه وأُعلنَ الفطر في يوم الثلاثاء .

والخبر الذي يقع به النقل إما أن يكون بطريق المشافهة أو بطريق المكاتبة ولا يلزم أن يكون بمجلس القضاء لأنه خبر ديني لا شهادة .

فأما خبر المشافهة فكان يُشافِه عدلٌ غيرَه بأنه رأى الهلال ، أو بأن فلاناً العدل أخبره بأنه رأى الهلال ، أو أن العدل رأى الهلال أو أن جمعاً عظيماً رأوه .

ومن قبيل الإخبار بالمشافهة الإخبارُ بواسطة الفونوغراف (الآلة المعروفة الآن) فإنَّ ما يُسمَعُ منها هو بعينه كلام المتكلِّم أعادته تلك الآلة حاكية صوت المتكلِّم بدون أدنى اختلاف متى كان المتكلِّم عدلاً معروفاً لدى المنقول إليه السامع عنها وسمع عنها ذلك الخبر وجب عليه الصوم ديانةً ، وكذا الإخبار بواسطة التلفون متى عُرِفَ المتكلِّمُ وسمِعَ صوته ووُثِّقَ بخبره وجب الصوم .

وأما خبر المُكَاتَبَةِ فكان يُكَاتِبُ عدلٌ غيرَه بأنه رأى الهلال أو أن فلاناً العدل أخبره أنه رأى الهلال ويُرسِلُ إليه ذلك الكتاب مع مخصوص أو بواسطة البوستة المعروفة ، فمتى عُرِفَ المُرسَلُ إليه خطُّ المرسل أو ختمه وعُرِفَ عدالته وجب الصوم .

ومن قبيل الخبر بالكتابة الرسائل التلغرافية سواءً في ذلك التلغراف السلكي أو بلا سلك ، وكما أن المخبر في خبر المُشَافِهَةِ بجميع أنواعه المُتقدِّمة هو المتكلِّم وصاحب الصوت لا آلة الفونوغراف ولا التلفون ، كذلك المُخْبِرُ في الأخبار الكتابية هو المُرسِلُ ، فهو الذي يُشترَطُ فيه العدالة ، ومتى عِلِمَ المُرسَلُ إليه أنَّ تلك الرسالة - خطاباً كانت أو تلغرافاً - صادرة من مُرسِلِها فلان العدل وجب عليه العمل بها ، فإن المُكَاتَبَةَ يجب العملُ بها كالمُشَافِهَةِ في الديانات ،



وأما الوسطة في وصل تلك الرسائل فليس هو المخبر فلا يُلْتَفَتُ إليه ويستوي فيه أن يكون عدلاً أو غير عدل مُسْلِماً أو غير مُسْلِماً . وحامل البريد وعامل التلغراف كلُّ منهما واسطة في إيصال الرسالة من مُرْسِلِها وليس واحد منهما هو المُرْسِلُ والمُخْبِرُ .

ولو كان عامل التلغراف هو المُخْبِرُ لُنُسِبَ إليه ذلك الخبر وهو خلاف المعقول والمعمول به ، فإن كافة الناس من ملوك وأمراء وأعيان وتجار وغيرهم يُرَاسِلُ بعضهم بعضاً بالتلغراف ولا يَفْهَمُ واحدٌ منهم أن مُرْسِلَ التلغراف هو من تلقاه من مُرْسِلِهِ ولا أنه هو المُخْبِرُ بل يُنْسَبُ الخبر لمن أرسله ووضع خطه عليه وختمه ، فالمَلِكُ يُوَلِّي الأمراء والقضاة ويعزلهم بالتلغراف ولا يوجد أحد يفهم أن الذي وَلَّى الأمير أو القاضي أو عزله هو من تلقى التلغراف وهو ذلك العامل ، وهكذا سائر المعاملات ، فكافة العقلاء يعتقدون كما هو الواقع أن عامل التلغراف واسطة وقد عَلِمَتْ بالنصوص الصريحة أن الوسطة لا يَشْتَرَطُ فيها الإسلام .

ووجوب الصوم لا يتوقف على الثبوت عند القاضي أو الحكم به .

نعم . . . إننا لا نحتاج في وجوب الصوم أو الفطر بالخبر التلغرافي إلى حكم الحاكم بمقتضاه .

وبمجرد علم أهل البلدة ولو بغلبة الظن بأي طريق من الطرق التي تفيد ثبوت هلال الصوم أو الفطر وجب على كلِّ مَنْ علم ذلك منهم الصوم أو الفطر ، لا فرق في ذلك بين القاضي وغيره فإن كلَّ مُكَلَّفٍ - قاضياً أو غيره - مُلْزَمٌ بالزام الشارع له بأن يعمل بالدليل الذي يُفِيدُ غَلْبَةَ الظنِّ في العمليات التي لا يمكن الوصول فيها إلى اليقين .

ومن هذا كله يَتَبَيَّنُ لك أن ما وقع من قاضي محكمة مركز الدر الشرعية صحيحٌ شرعاً في هلال الفطر ، ويجب العمل به على كلِّ مَنْ بَلَغَهُ ولو بالخبر





التلغرافي الرسمي ، ويجب على كُلِّ مَنْ بلغه الخبر بطريق شرعي أن يُبلِّغه ويُخبرَ به غيره ، ويعلِّنه قياماً بالواجب الديني ، كما يجب ذلك في رواية الأحاديث ؛ لأنَّ كُلَّ مَنْ الأمرين يتوقَّف عليه حكمٌ دينيٌّ محض ، فإن الحديث مرويٌّ عن رسول الله ﷺ كما يجب تبليغه لكونه دليلاً على حكم شرعي هو الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك من الأحكام ، كذلك الخبر برؤية هلال رمضان يجبُ به الفطرُ ويحرمُ به الصوم وكلُّ منهما يوجب حكماً دينياً فوجب تبليغه أيضاً والله أعلم^(١).



(١) إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق ، ويليهِ عدة من فتاوى الإشراف في العمل بالتلغراف ، محمد جمال الدين القاسمي ، مطبعة المقتبس / دمشق ، ط ١٣٢٩ هـ ، ص ٩٣-٩٥ .





كتاب الحج

(٥٦)

تأخير الحج لخوف الطريق

وفقاً لخطاب وزارة الداخلية بتاريخ ١٧ يوليو سنة ١٩٦٦م :

قامت الحرب ، وصار السفر إلى الحجاز لتأدية فريضة
الحج صعباً ، وطريقه غير مأمون ..

فما حكم الشرع الشريف في ذلك ؟

«الجواب»^(١) : عند غلبة الخوف في الطريق وعدم غلبة السلامة يكون
الطريق غير مأمون ، ويجوز تأخير الحج إلى أن يصير الطريق مأموناً وتغلب
السلامة وتزول غلبة الخوف .

وبناء على ذلك قد وضعت النصائح الكافية في المنشور الذي أصدرته
الحكومة في العام الماضي لإرشاد الحجاج المصريين عن ذلك ، وحيث إنه
لا يزال يتعذر القطع بأن دعائم الأمن في بلاد الحجاز قد استتبَّت تمام
الاستتباب فضلاً عن أن طرق النقل بحراً بين القطر المصري والحجاز معدومة
فعلاً .

(١) المبدأ : يجوز تأخير الحج عند غلبة الخوف من الطريق ، وعدم غلبة السلامة منه ..
إلى أن يصير الطريق مأموناً ، وتغلب السلامة .





وتريدون دولتكم الإفادة عما نراه موافقاً للشرع الشريف في مثل هذه الحالة . .

ونفيد أنه حيث كان الحال ما ذكر فيجوز للمصريين تأخير الحج إلى أن يصير الطريق مأموناً وتغلب السلامة وتزول غلبة الخوف^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١٢٨ .



القسم الثالث

المعاملات



كتاب النكاح والنسب والزنا

(٥٧)

الجهاز في الشرع وفي العرف

ما معنى كلمة «جهاز» ؟

هل هذه الكلمة تشمل كل ما دخلت به المرأة على زوجها.. بما فيه المصوغات والملابس والمويليات؟

«الجواب»^(١) : جهاز الزوجة معناه عرفاً جميع ما أعد لها للدخول به على زوجها ، ولا يلزم من ذلك أن يكون ملكاً لها ، إلا إذا كان قد اشترى لها من مهرها أو جهّزها أبوها من ماله أو أمها من مالها ، على أن يكون ما جهّزه به أحدهما من ماله ملكاً لها ، حتى إذا جهّز الأب بنته وسلمها إلى الزوج بجهازها ثم ادّعى هو أو ورثته أنّ ما سلّمه إليها أو بعضه عارية وادّعت هي أو زوجها بعد موتها أنه تمليك لها ، فإن غلب عرف البلد أنّ الأب يدفع مثل هذا جهازاً لا عاريةً فالقول لها ولزوجها ما لم يقيم الأب أو ورثته البيّنة على

(١) المبادئ :

- ١- جهاز الزوجة معناه عرفاً : جميع ما أعد لها للدخول به على زوجها .
- ٢- ما يكون على الزوجة ليلة الزفاف من الحلي والثياب . . فإن الكثير - أو الأكثر - عارية . فلو ماتت ليلة الزفاف ، لم يكن للزوج أن يدّعي أنه لها فيرث منه ، بل القول فيه للأب يمينه إنه إعارة ، أو استعارة لها . فإن هذا لا يعد من الجهاز عرفاً .





ما ادَّعوه ، وإن كان العرف مشتركاً بين ذلك ، أو كان الجهاز أكثر مما يجهز به مثلها فالقول قول الأب وورثته والأم في جميع الأحكام المتقدمة كالأب .

وهذا كله في غير ما يكون على الزوجة ليلة الزفاف من الحلي والثياب ، فإن الكثير أو الأكثر عارية ، فلو ماتت ليلة الزفاف لم يكن للزوج أن يدَّعي أنه لها فيرث منه ، بل القول فيه للأب يمينه إنه إعارة أو استعارة لها ، فإن هذا لا يعد من الجهاز عرفاً^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١٧٢ ، ١٧٣ .



(٥٨)

رد المهر قبل حصول العقد

رجل أراد الزواج بفتاة رشيدة وقرأ فاتحتها ودفع لها مقدّم صداقها ولم يحصل العقد عليها ، وأراد ردّ ما دفع من المهر حيث لم تصرّح له بالحكمارية بالزواج لكونه متزوجاً ، فامتعت عن ردّ ما دفع لها منه . .

فهل يجوز ردّ ما دفع منه لها ؟ أم لها نصيب منه ؟

« الجواب »^(١) : نص بالمادة ٤ من كتاب الأحوال الشخصية على أن الوعد بالنكاح في المستقبل ومجرّد قراءة الفاتحة بدون إجراء عقد شرعي بإيجاب وقبول لا يكون كلّ منهما نكاحاً ، وللخاطب العدول عمّن خطبها ، وللمخطوبة أيضاً ردّ الخاطب الموعود بتزويجها منه ولو بعد قبولها أو قبول وليّها إن كانت قاصرة هديّة الخاطب ودفعه المهر كله أو بعضه .

ونص بالمادة ١١٠ من الكتاب المذكور على أنّه إذا خطب أحد امرأة وبعث إليها بهدية أو دفع إليها المهر كله أو بعضه ولم تتزوّجه أو لم يزوّجه

(١) المبادئ :

١- الوعد بالزواج مستقبلاً ، أو قراءة الفاتحة على ذلك ، بدون عقد شرعي ، لا يكون كلّ منهما زواجاً .

٢- لكل من الطرفين رد الآخر في هذه الفترة ، ولو بعد تقديم الهدايا ودفع كل المهر أو بعضه .

٣- للخاطب استرداد ما دفع على أنه مهر : عيّن إن كان قائماً ، ولو تغيّر أو نقصت قيمته بالاستعمال . أو أخذ عوضه إن كان هالكاً أو مستهلكاً . أما الهدايا فله استرداد أعيانها إن كانت قائمة ، وليس له استرداد قيمتها هالكة أو مستهلكة .





وليُّها منها أو ماتت أو عدل هو عنها قبل عقد النكاح ، فله استرداد ما دفعه من المهر عيَّنًا إن كان قائمًا ، ولو تغيَّر أو نقصت قيمته بالاستعمال ، أو عوضه إن كان قد هلك أو استهلك . وأما الهدايا فله استردادها إن كانت قائمة أعيانها ، فإن كانت قد هلكت أو استهلكت فليس له استرداد قيمتها .

ومن ذلك يعلم أن للرجل المذكور والحال ما ذكر استرداد ما دفعه من المهر لهذه المرأة متى عدل عن زواجه بها عيَّنًا إن كان قائمًا ، أو عوضه إن كان قد هلك أو استهلك^(١) .



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الرابع ، ص ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ .





(٥٩)

التعويض للموعدة بالخطبة عند عدم تنفيذها

هل يدفع الخاطب تعويضاً لمخطوبته إذا أخلّ بوعده
الخطبة ؟

لقد حكم بالتعويض بعض المحاكم الأهلية . . فهل هذا
جائز شرعاً ؟

«الجواب» : الذي صرح به في الفتاوى المهدية أنه بمجرد الخطبة من غير وجود لفظ يفيد عقد النكاح لا ينعقد النكاح وإن سُمّي المهر ورضيت البنت بذلك ، وأنه بمجرد ذلك التوافق والتواعد على إيقاع العقد بعد ذلك لا يكون ما تقدم عقداً ، حيث لم يجز به عقد شرعي ، بل حصل التواعد على إيقاعه . انتهى ملخصاً . ومثلها بالمعنى في متن التنوير والحاوي الزاهدي والفتاوى الخيرية وتنقيح الفتاوى الحامدية وغيرها من معتبرات كتب المذهب ، مع زيادة أن الخاطب إذا بعث لمخطوبته هدايا أو سُمّي المهر مقدماً ومؤخراً ودفع بعض المهر ثم عدل الخاطب عن التزوّج بها وطلب ردّ ما أقبضه من المهر فامتعت المخطوبة أو وليها ؛ لا يجبر الخاطب على التزوّج بها وله الرجوع بما دفعه من المهر واسترداد ما بعثه من الهدايا إن كان قائماً بعينه غير هالك ولا مستهلك ، وذلك لأن مجرد الخطبة ليست إلا وعداً لا يجب شرعاً الوفاء به إذ لا يقيد واحد من الخاطب والمخطوبة بشيء للآخر ولا يمنع كل واحد منهما من أن يعدل عن أن يتزوَّج بالآخر .

وهذا هو حكم الله الذي يجب اتباعه على كل مسلم ولا يعذر بالجهل به مسلم مكلف ، بل يعتبر كل مسلم عالماً به ، ولا عذر له بدعوى أنه يجهله لأن





كل مسلم مكلف يعتبر عالمًا بأحكام الشريعة خصوصًا هذا الحكم الذي يتكرر وقوعه ويعلمه الخاص والعام . ألا ترى أن القوانين الوضعية بعد نشرها يعتبر كل من دخل تحت أحكامها عالمًا بها ولا يعذر بجهلها ؟ ! فبالأولى والأجدر القوانين الإلهية التي هي القوانين الشرعية ، يكون كل مسلم عالمًا بها فالله سبحانه أوجب على كل مسلم عاقل بالغ العمل بها .

ومن ذلك يعلم أنه لا وجه أن يلزم من يمتنع عن العقد بعد الخطبة من الخاطب أو المخطوبة بتعويض لأن كل واحد منهما لم يفوت على الآخر حقًا حتى يلزم بالتعويض ، بل بعد الخطبة لكل واحد منهما الحرية التامة شرعًا في أن يتزوج بمن شاء . والله أعلم^(١).



(١) مجلة المحاماة الشرعية ، السنة ٢ ، العدد ١ . جمادى الأولى ١٣٤٩ هـ / أكتوبر ١٩٣٠ م . ص ٤٤ ، ٤٥ .





(٦٠)

تزويج البنت البالغة نفسها

بنت بكر ، بالغة ، رشيدة ، مسلمة ، حرة ، عاقلة ، عمرها
أزيد من عشرين سنة . . تريد تزويج نفسها بكفء مسلم ،
حر ، بالغ ، رشيد ، عاقل ، بعد دفعه لها مهر مثلها . .
والدتها تعارضها في زواجها ، وليس لها سوى والدتها
هذه وشقيقة أكبر منها سنًا متزوجة خارج القطر
المصري ..

فهل لها حق زواج نفسها ؟

«الجواب»^(١) : المنصوص عليه في المادة ٥١ من الأحوال الشخصية كما
هو في غيرها أيضاً من كتب المذهب : إن للحرّة المكلفة أن تزوّج نفسها بلا
وليٍّ بكرًا كانت أو ثيبًا ، وينفذ نكاحها ويلزم إذا كان الزوج الذي تزوّجت به
كفئًا لها وكان المهر مهر مثلها ، وقد نصّ بالمادة ٥٢ أنه إذا لم يكن لها ولي
عاصب وزوّجت نفسها من غير كفء أو كان لها ولي ورضي بزواجها بغير
الكفء فالنكاح صحيح . ومثله في غيرها من كتب المذهب أيضاً .

(١) المبادئ :

- ١- يجوز أن تزوّج الحرة البالغة نفسها للغير بلا ولي ، بكرًا كانت أو ثيبًا . ويكون
عقد زواجها نافذًا ولازمًا ، بشرط : أن يكون من تزوّجته كفئًا لها ، وبمهر المثل .
- ٢- إذا زوّجت نفسها من غير كفء ، ولها عاصب رضي به ؛ نفذ العقد ولزم . وإلا ..
كان له حق الاعتراض .
- ٣- إذا لم يكن لها عاصب وزوّجت نفسها من غير كفء ؛ يكون العقد صحيحًا .





ومن ذلك يعلم أن للبت المذكورة متى كانت بالغة عاقلة أن تزوج نفسها بلا رضا أمها وينفذ نكاحها ، ويلزم إذا كان الزوج الذي تزوجته كفتاً لها وكان المهر مهر مثلها متى كان لها ولي عاصب ، فإن لم يكن لها أقارب سوى أمها وأختها المذكورتين صح نكاحها ولو زوجت نفسها من غير كفء^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .



(٦١)

العقد على الطفلة الصغيرة

وهل تثبت المصاهرة بالعقد الفاسد ؟

شخص زوج ابنته لرجل آخر بدون مهر ، وقد شهد عليه رجل واحد ، وعمر البنت لا يزيد عن ثلاث سنوات ، ثم ماتت البنت وأبوها والرجل الشاهد . .

فهل العقد صحيح ؟ أم فاسد ؟

وإذا كان فاسداً . . فهل لهذا الرجل أن يتزوج بأُم البنت المذكورة ؟ أم لا ؟

«الجواب»^(١) : قال في « متن التنوير » وشرح « الدر المختار » من كتاب النكاح : وشرط حضور شاهدين حرين أو حر وحرّتين مكلفين سامعين قولهما معاً على الأصح فاهمين أنه نكاح على المذهب . . . إلى آخر ما به . ومن ذلك يعلم أنه متى كان عقد الزواج المذكور بحضور شاهد واحد فقط فهو فاسد شرعاً .

وقد نصوا على أن النكاح الفاسد بمجرد لا يوجب حرمة المصاهرة ، بل بالوطء أو ما يقوم مقامه من المس بشهوة أو النظر بشهوة ، لأن الإضافة في قوله تعالى : ﴿ وَأُمّهتُ نِسَائِكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) لا تثبت إلا بالعقد الصحيح كما نص على ذلك في « رد المحتار على الدر المختار » بصحيفة ٤٣٠ ، جزء ثان طبعة أميرية سنة ١٢٨٦ .

(١) المبدأ : النكاح الفاسد لا تثبت به حرمة المصاهرة . وللزوج أن يتزوج بأُم المعقود عليها ، ما لم يحصل من وطء لها أو ما يقوم مقامه .





بناء على ذلك : يجوز للرجل المذكور الذي عقد على البنت المذكورة نكاحاً فاسداً - كما ذكر - أن يتزوج بأمها ما لم يوجد من الرجل المذكور وطء للبنت المذكورة أو ما يقوم مقامه من المس بشهوة أو النظر بشهوة . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١٧٩ .



(٦٢)

منع الرجل زوجته من زيارة والديها

شخص تزوج بامرأة وكلما أرادت أن تزور أبويها يمنعها زوجها ، ويدّعي أن ذلك لا يجوز شرعاً . . فما الحكم ؟

«الجواب»^(١) : صرحوا بأنه لا يمنعها من الخروج إلى الوالدين في كل جمعة إن لم يقدر على إتيانها على ما اختاره في «الاختيار» ، ولا يمنعها من الدخول عليها في كل جمعة . كذا في «التنوير» وشرحه ، وهو ما اختاره في «فتح القدير» حيث قال : وعن أبي يوسف في «النوادر» تقييد خروجها بأن لا يقدر على إتيانها فإن قدر لا تذهب وهو حسن .

وصرح بأن الأخذ بقول أبي يوسف هو الحق إذا كان الأبوان بالصفة التي ذكرت ، وإلا ينبغي أن يأذن لها في زيارتهما في الحين بعد الحين على قدر متعارف .

أما في كل جمعة ، فبعيد ، فإن في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصاً إذا كانت شابة والزوج من ذوي الهيئات ، بخلاف خروج الأبوين فإنه أيسر .

(١) المبادئ :

- ١- يجوز للزوجة أن تخرج إلى أبويها في كل جمعة ، أذن الزوج أو لم يأذن .
- ٢- لها أن تخرج إلى المحارم كذلك كل سنة مرة بإذنه وبغير إذنه ، كما أن لها أن تخرج إلى الأهل كذلك كل سنة مرة بالإذن وبدونه ، أما خروجها زائداً عن ذلك للأهل فيسوغ لها بإذنه .





وهذا ترجيح منه لخلاف ما ذكر في « البحر » أنه الصحيح المفتى به من أنها تخرج للوالدين في كل جمعة بإذنه وبدون إذنه ، وللمحارم في كل سنة مرة بإذنه وبغير إذنه . كذا في « رد المحتار » .

وصرح في « البحر » بأن الخروج للأهل زائداً على ذلك يكون لها بإذنه . وعلى ذلك يجوز لهذه المرأة أن تخرج إلى أبويها في كل جمعة أذنهما الزوج أو لم يأذن ، ولها أن تخرج إلى المحارم كذلك كل سنة مرة بإذنه وبغير إذنه ، كما أن لها أن تخرج إلى الأهل كذلك كل سنة مرة بالإذن وبدونه . أما خروجها زائداً على ذلك للأهل فيسوغ لها بإذنه . والله أعلم^(١) .



(١) الفتاوى الإسلامية ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٧ .



(٦٣)

هل الصداق دين في ذمة المتوفى ؟

شخص توفي عن زوجته وابنة من زوجة أخرى متوفاة وعليه ديون نشأت في صحته ، من بينها دين عن فوائض (ربا)، وقد صدرت منه وصية قبل وفاته اعترف فيها بأن كل صداق زوجته التي في عصمته وقت وفاته لم يدفع لها .. فهل هذا الصداق يعتبر ديناً ممتازاً يدفع من تركته ؟ أم يكون مثل باقي الديون ؟

وهل للزوجة الحق في الاستيلاء عليه من التركة ؟

«الجواب»^(١) : المنصوص عليه شرعاً أن صداق المرأة يعتبر ديناً ، وأن القول قولها إلى مقدار مهر مثلها من غير بينة ، فتحاص الغرماء به في الديون التي على المتوفى ففي «الفتاوى الأنقروية» من دعوى الدين في التركة ما نصه : « مات وعليه ديون لا تفي التركة بها ، وأدعت امرأته مهرها فالقول قولها إلى مقدار مهر مثلها من غير بينة فتحاص الغرماء به كما إذا وقع الاختلاف بينها وبين الورثة » . انتهى .

وهذا متى كانت الديون المذكورة ديوناً صحيحة شرعية ، وأما ما كان منها فوائض - أي : ربا - فلا يعتبر ديناً شرعياً . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبادئ :

- ١- صداق المرأة يعتبر ديناً كبقية الديون الصحيحة .
 - ٢- الفوائد لا تعتبر ديناً شرعياً ، ولا تسدّد من التركة .
- (٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٤٥ .





(٦٤)

زواج الرجل بامرأة كتائية دون رضا والدته

«س ح» قد بلغ الآن واحداً وعشرين سنة ، وقد بلغ رشيداً ولم يحجر عليه بأي سبب من أسباب الحجر ، وهو بالغ عاقل راشد يحسن التصرف في الأموال ، ويريد الآن أن يتزوج بامرأة كتائية ويتعذر الحصول على رضا والدته بالزواج المذكور . .

فهل إذا تزوج بتلك الكتائية يكون زواجه صحيحاً طبقاً للشرعية الإسلامية الغراء ؟

«الجواب»^(١) : المنصوص عليه شرعاً أنه يجوز للمسلم أن يتزوج بكتائية مطلقاً ، سواء كانت ذمّية أو حربية ، وسواء كانت حرة أو أمة . وإن كان ذلك مكروهاً كراهة تنزيهية إذا كانت الكتائية بدار الإسلام ، وكراهة تحريمية فيما لو كانت الكتائية تابعة لدار غير دار الإسلام ، كما استظهر ذلك العلامة ابن عابدين في «رد المحتار» أخذاً من تعليل صاحب «الفتح» في كراهة نكاح

(١) المبادئ :

- ١- يجوز للمسلم التزوج بكتائية مطلقاً .
- ٢- يكره تنزيهياً زواج الكتائية التابعة لدار الإسلام .
- ٣- يكره تحريماً زواج الكتائية التابعة لغير دار الإسلام وهي الحربية ، دفعاً لباب الفتنة ، وخشية قيامه معها بدار الحرب وتعريض الولد بالتخلق بأخلاق أهل الكفر ، وخشية على الولد من الرقّ بأن تسبى وهي حبلية فيكون رقيقاً وإن كان مسلماً .



الكتايب التابعة لغير دار الإسلام بقوله : « وتكره الكتايب الحربية إجماعاً ؛ لافتتاح باب الفتنة من إمكان التعلُّق المستدعي للمقام معها في دار الحرب ، وتعريض الولد على التخلُّق بأخلاق أهل الكفر ، وعلى الرِّقَّ بأن تسبى وهي حبلى فيثول رقيقاً وإن كان مسلماً » . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .





(٦٥)

زواج الكاثوليكي بالآرثوذكسية

لا ريب أن فضيلتكم تعلمون اختصاص البطريركخانات فيما يتعلق بعقود الزواج والأحوال الشخصية ، وأن كل بطريركخانة تحكم بين أفراد الطائفة التابعة لها بقوة الفرمانات والتحريرات السامية . إنما يوجد بعض الاختلاف بين الطوائف المسيحية فيما يختص بعقود الزواج : فالطوائف الكاثوليكية بالإجمال لا تسوغ الطلاق بوجه من الوجوه . وأما الطوائف الأرثوذكسية ، فإنها تسوغ لبعض أسباب .

ويوجد شاب كاثوليكي تزوج بامرأة أرثوذكسية مطلقة من زوجها بموجب حكم من بطريركخانتها ورزق منها أولاداً وتم عقد إكليله عليها في بطريركخانة الأرثوذكس . .

فما قولكم - دام فضلكم - بهذا الزواج وشرعيته والأولاد المرزوقين لهذا الرجل من هذا الزواج المشار إليه ؟

وهل لو مات الأب المذكور قبل أولاده يرث هؤلاء الأولاد من والدهم ، الذي رغماً عن اقترانه بهذه المرأة المشار إليها بقي كاثوليكيّاً وتابعاً بأحواله الشخصية لبطريركخانة الكاثوليك ، وزواجه غير معتبر قانوناً عندها وإن يكن معتبراً عند الأرثوذكس ؟





«الجواب»^(١): الزواج المذكور صحيح شرعاً والأولاد المذكورون يرثون من والدهم لو مات قبلهم ، كما أنه يرثهم لو ماتوا قبله ولا عبرة شرعاً باختلاف المذاهب المليّة في ذلك ؛ لما صرّحوا به من أن غير المسلمين يتوارثون فيما بينهم وإن اختلفت مللهم ، وأن الزواج الذي يعتقدون صحته صحيح أيضاً شرعاً عندنا يتوارثون به شرعاً ويكون الأولاد الذين يحدثون بين الزوجين أولاداً شرعيين أيضاً . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبادئ :

- ١- زواج الكاثوليكي بأرثوذكسية صحيح شرعاً . والأولاد يرثون من والدهم لو مات قبلهم ، كما يرث هو منهم لو ماتوا - أو واحد منهم - قبله .
- ٢- لا عبرة باختلاف المذاهب المليّة في ذلك .
- ٣- غير المسلمين يتوارثون فيما بينهم وإن اختلفت مللهم .
- ٤- الزواج المعتقد بصحته عندهم صحيح عندنا شرعاً ، ويتوارثون به شرعاً ، ويثبت به نسب الأولاد شرعاً .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١٨٠ ، ١٨١ .





(٦٦)

ثبوت النسب لمن لا يعلم اجتماعه بزوجه المعقود عليها

لو أن رجلاً بالمشرق وكل وكيلاً أن يزوجه امرأة بالمغرب
ففعل ولم يعلم أحد باجتماعهما ، ثم بعد انقضاء مدة
الحمل أتت الزوجة المذكورة بولد ..

فهل يثبت نسب هذا الولد من أبيه ؟ أم لا ؟

« الجواب » : الذي يؤخذ من كتب الأصول كـ «مُسَلَّم الثبوت» وغيره هو
أن المقصود من شرع الحكم إما أن يحصل بحصوله يقيناً ، فالبيع شرع
للملك وهو يحصل عقبيه يقيناً ، وأما أن يحصل عقبيه ظناً كالقصاص شرع
للالنزجار عن ارتكاب القتل وهو يحصل به غالباً ، وإما أن يحصل شكاً ولم
يعلم مثاله في الشرع ، أو يحصل وهما كنيكاح الآيسة فإن عدم النسل منها
أرجح ، وشرع النكاح كان للنسل ، وقد أنكر الثالث والرابع إذ لا فائدة في
شرع حكم لا يفضي إلى ما هو مقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ،
واعترض على ذلك بأن البيع مع ظن ظهور عدم الحاجة إليه لا يبطل إجماعاً
مع أن شرع البيع كان للحاجة لأنه من المناسب الحاجي ، ورد أيضاً بسفر
الملك المرفه فإنه مرخص للإفطار قطعاً مع أن الظاهر عدم المشقة ، أما لو
كان المقصود معدوماً قطعاً كما في إلحاق ولد مغربية زوجها مشرقى وفي
وجوب الاستبراء على البائع لأمة اشتراها في مجلس البيع مع القطع بأن
رحمها غير مشغول بنطفة المشتري الذي اشتراها في المجلس الذي باعها فيه ،
والاستبراء إنما كان لاحتمال الشغل فلا يعتبر عند الجمهور ، خلافاً لأبي حنيفة
على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسألتين لأنه إنما اعتبر الفراش سبب



النسب وحدث الملك سبب الاستبراء لكونهما مظنتين لكون الولد ولكون الرحم مشغولاً بمائه ، ولكن لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المثنة قطعاً - هذا ما قاله الجمهور ، ومنهم الشافعية - فولد المغربية لا يثبت من زوجها الشرقي بناء على ما ذكر عندهم وعند أبي حنيفة يثبت بناء على وجود المظنة وهي الفراش والملك ، ورد ما قاله الجمهور بأنه منقوض بسفر الملك المرفه إذا قطعنا بعدم المشقة فإنه مرخص للملك المسافر بجميع رخص السفر ، وقد اعتبرنا المظنة مع انتفاء المثنة قطعاً في هذا وكذا منقوض بالمطلقة غير الموطوءة بعد الوضع ستة أشهر ، فإن العدة تجب عليها مع القطع بعدم الشغل - والطلاق إنما أوجب العدة لكونه مظنة الشغل - ويان ما قاله أبو حنيفة أن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم على وجه كلي على معنى أنه لا بد من ترتب المقاصد على نوعه ، فإذا كان نوع الحكم مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة ويثبت الحكم ، ولو لم تترتب المقاصد على بعض أشخاصه فلا نسلم ما قاله الشافعية أنه لا عبرة بالمظنة نظراً إلى الماهية مع انتفاء المثنة نظراً إلى جزئين من جزئيات الماهية ، نعم لا عبرة عند الحنفية للمظنة مع انتفاء المثنة نظراً إلى النوع ولكن هذا غير لازم في مسألة ثبوت نسب ولد المغربية التي زوجها شرقي فإن النسب فيها يترتب على الفراش وحدث الملك يترتب عليه احتمال الشخص في نوعه وإن كانا مقطوعين في بعض أفرادهما ومن ههنا ظهر لك أن استخراج الشافعية وقوع تشريع حكم لا يترتب عليه المقصود على نوعه من هاتين المسألتين ونسبته إلى هذا الإمام الهمام ليس في محله ، فتلخص من هذا كله أن أبا حنيفة يقول إن المقصود من شرع الحكم يجب أن يكون مترتباً على نوعه ولا يضر أن يتخلف في بعض الجزئيات وأن دعوى أن أبا حنيفة يقول بجواز بناء الحكم على المظنة مع انتفاء المثنة قطعاً في نوع الحكم كما استخرجه الشافعية في مسألة ثبوت نسب ولد مغربية زوجها شرقي مع القطع بعدم التلاقي ، ومن مسألة وجوب الاستبراء على بائع





الأمة إذا اشتراها في مجلس بيعها مع القطع بأن رحمها غير مشغول بنطفة المشتري غير صحيح وأن هاتين المسألتين لم تنتف في هاتين الجزئيتين فقط لا في كل النوع لأن ثبوت النسب إنما انبنى على نوع الفراش ، ووجوب الاستبراء إنما انبنى على حدوث نوع الملك ، وإن كانا مفقودين في بعض الأفراد ، وعلى كل حال فالمسألة خلافية وكل يؤيد مذهبه ولكن الإنصاف أن مذهب أبي حنيفة هو الأقرب إلى الصواب لأن كون العبرة للنوع وإن تخلفت المثنة في بعض الأفراد متفق عليه ، وإنما الخلاف في أن ثبوت نسب ولد المغربية التي زوجها مشرقى وفي وجوب الاستبراء على بائع أمة اشتراها في مجلس البيع قد انتفى فيها المثنة قطعاً في نوعهما أو في خصوصهما ، ومن الظاهر الجلي أن انتفاء المثنة إنما هو في هاتين الجزئيتين فقط ، وحكم ثبوت النسب إنما ينبنى على نوع الفراش وعلى نوع حدوث الملك وهو متحقق في غالب أفرادهما . والله أعلم^(١) .



(١) مجلة الإسلام ، السنة ١ العدد ٤٩ . السبت ١٦ شوال ١٣٥١ هـ - ١١ فبراير ١٩٣٣ م .
ص ١٤ ، ١٥ .





(٦٧)

ادعاء النسب لمجرد ثبوت قيد الأولاد في دفتر المواليد

توفي رجل ، وبعد وفاته قام ثلاث نسوة كن يدخلن منزله بصفة خادومات له ولعائلته ، ولم تعترف واحدة منهن بتزوجها بالرجل المذكور إلى أن مات ، ولم يكن بين هؤلاء النسوة والرجل المذكور عقد نكاح شرعي لا رسمي ولا غيره ، إلا أنهم يدَّعون برزقهن بأولاد منه ويطلبن الميراث لأولادهن من تركة ذلك الرجل ، معتمدات في ذلك على ثبوت قيد هؤلاء الأولاد ونسبتهم إلى هذا الرجل في دفتری المواليد والأرنيك المحرر بمعرفة الداية وحلاق الصحة . .

فهل بمجرد ثبوت أسماء هؤلاء الأولاد في دفتری المواليد والأرنيك يثبت النسب ويستحق هؤلاء الأولاد الميراث أم لا ؟ مع العلم بأنه ليس بأيدي هؤلاء النسوة الثلاث ما يثبت ذلك .

« الجواب »^(١) : مجرد قيد هؤلاء الأولاد ونسبتهم إلى هذا الرجل في دفتری المواليد والأرنيك المحرر بمعرفة الداية وحلاق الصحة لا يكفي شرعاً في إثبات نسب هؤلاء الأولاد للرجل المذكور وأنهم أولاده يرثونه بعد موته ، بل لا بد من إثبات ما ذكر بالطريق الشرعي . والله تعالى أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : قيد الأولاد في دفتر المواليد لا يثبت به نسب الولد ، وإنما يثبت النسب بالطريق الشرعي .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٠٠ .





(٦٨)

ولدت بعد أن تزوجت ثانية بستة أشهر ونصف الشهر

امرأة ادعت على آخرين بأنها وابنها القاصر يرثان في زوجها المتوفى والد القاصر المذكور الذي تزوجها بدون وثيقة زواج ، واعترفت بأنها قبل أن تتزوج به كانت متزوجة برجل آخر ودخل بها بوثيقة زواج ثم طلقها على الإبراء ، وأنها مكثت بعد الطلاق وقبل أن تتزوج بالمتوفى عشرة أشهر . وباحتساب المدة بين الطلاق وتاريخ محضر ميلاد القاصر الذي تدّعي بنوّته للزوج الثاني المتوفى تبين أنها تسعة أشهر عربية وعشرة أيام . .

فهل لإقرارها هذا قيمة بالنظر لبنوة القاصر ، الذي تؤيد بنوته من أبيه المتوفى المذكور شهادة الميلاد ، فلا تسمع دعواه بعد أن بلغ رشيداً بأنه ابن المتوفى ، بحجة أن أمه اعترفت الاعتراف السالف الذكر ؟

أو : لا قيمة لهذا الاعتراف وتسمع دعواه ؟

«الجواب»^(١) : حيث كانت المدة بين تاريخ طلاقها من الزوج الأول وبين تاريخ ميلاد ابنها القاصر محمد الذي تدّعي بنوّته للزوج الثاني المتوفى هي

(١) المبادئ :

١- الإقرار حجة قاصرة على المقر ، ولا يتعدى المقر إلى غيره .

٢- يحمل حال المسلم على الصلاح .

٣- أقل مدة الحمل ستة أشهر .





تسعة أشهر عربية وعشرة أيام ، وحيث علم من السؤال أنها كانت من ذوات الحيض وأنها تحيض في أول الثلث الثاني من كل شهر خمسة أيام ثم يتبدئ الطهر إلى آخر الثلث الأول من الشهر الثاني وهكذا ، ولا تزال كذلك إلى الآن ، وأنها قد ولدت هذا القاصر وهي متزوجة بالزوج الثاني المتوفى ، بناءً على ذلك تنقضي عدتها ويكون الباقي من المدة بين الطلاق وميلاد القاصر هو ستة أشهر ونصف شهر ، وهذه المدة تحتمل التزوج بالزوج الثاني المتوفى وأن تحمل منه وتلد ؛ لأنها أكثر من أقل مدة للحمل .

كما علم أن زواجها بالزوج الثاني المتوفى كان بعد أن خرجت من العدة بالحيض ثلاث مرات كوامل في شهرين ونصف شهر تقريباً فور انقضاء عدتها ، وأن الزوج المتوفى قد أقر بنسبه ، فيصدق الوالد في ذلك حيث كانت المدة التي بين انقضاء العدة وولادته أكثر من ستة أشهر التي هي أقل مدة للحمل .

وحينئذ تسمع دعوى الولد المذكور البنوة للزوج الثاني ، ومتى أثبت دعواه بالطريق الشرعي كان ابناً له .

وأما إقرار أمه بأنها مكثت بعد طلاقها من الزوج الأول قبل أن تتزوج الزوج الثاني المتوفى عشرة أشهر وهي عزباء ، فلكون المنصوص عليه شرعاً أن الإقرار حجة قاصرة على المقر يكون هذا الإقرار حجة قاصرة عليها لا يتعداها إلى ولدها المذكور ، فلا يمنع دعواه البنوة من أييه زوجها الثاني المتوفى ، وفضلاً عما ذكر فإن الولد المذكور إذا أثبت بنوته وحكم بها صارت هي مكذبة شرعاً في هذا الإقرار ؛ لأن الشارع يحمل الولادة على أنها من نكاح صحيح لا من سفاح حملاً لحال المسلم على الصلاح . فتسمع دعواها الزوجية





بالمتموئى المذكور أفضًا ؛ لأن التناقض على فرض وجوده شرعًا هنا يرتفع بتكذيب الشارع كما هو منصوص عليه شرعًا^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٠٦ ، ٦٠٧ .

وبذيل ص ٦٠٧ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

« صدر القانون رقم ٧٨ سنة ١٩٣١ ونص في المادة ٩٩ منه على أنه لا تسمع دعوى الزوجية عن الإنكار إلا بوثيقة رسمية » .



(٦٩)

ادعاء الحمل بعد أكثر من سنتين من وفاة الزوج

رجل توفي عن زوجته وبنته وأخويه لأبيه ، وهما ذكر وأنثى ، فقط . وعند تقسيم التركة على الورثة المذكورين ادعت الزوجة أنها حامل ، وحصلت على قرار وصاية على الحمل المدعى من المجلس الحسبي . والحقيقة أنها لم تكن حاملاً ، ولكنها تقصد عدم قسمة التركة والإضرار بالورثة . ومضى على ذلك سنتان وثلاثة أشهر و١٨ يوماً .. فهل إذا ادّعت الزوجة المذكورة أنها حامل إلى الآن تسمع دعواها وتوقف قسمة التركة ؟ أو لا تسمع وتعتبر كاذبة في دعواها ؟

« الجواب »^(١) : أكثر مدة الحمل باتفاق الحنفية سنتان ، ولا تزيد عن ذلك لحظة واحدة .

ومن ذلك يعلم أن زوجة المتوفى إذا ادّعت الحمل بعد وفاته ومضت سنتان ولم تضع حملاً ؛ كانت دعواها باطلة ، ولا تصدّق شرعاً^(٢) .

* * *

(١) أكثر مدة الحمل سنتان فقط .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثالث ، ص ٨٦٦ .

وبذيل الصفحة هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

« صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ونص في المادة رقم ١٥ منه على عدم سماع الدعوى عند الإنكار لمن تدعي نسب ولدها الذي جاءت به بعد سنة من تاريخ الطلاق والوفاء » .





(٧٠)

زنا المسلمة بالمسيحي وولادتها ثم زواجه منها بعد تنصرها

رجل مسيحي عاشر امرأة مسلمة فحملت منه سفاحاً
ووضعت ولدًا ، وبعد مضي اثني عشر عامًا تنصرت المرأة
المذكورة واعتنقت الدين المسيحي ، فعقد عليها الرجل
المذكور وتزوجها بواسطة أحد رجال الكنيسة . ثم توفيت
الزوجة ، وتوفي زوجها بعدها . .

فهل يرث الابن الذي أنجبته سفاحاً من الرجل المذكور ،
على فرض أنه اعترف بينوته يوم أن عقد عليها وهي
مسيحية ، أم لا ؟

«الجواب»^(١) : حيث كانت هذه المرأة مسلمة والرجل المذكور غير مسلم
فلا يحل له معاشرتها بحال سواء كان بعقد أو بغيره . وحينئذ يكون الولد
المذكور ابن سفاح لم يثبت نسبه من ذلك الرجل ولو ادَّعاه وإن ثبت نسبه من
هذه المرأة ؛ لما قاله في «الهندية» (بصحيفة ١٣٨ جزء رابع) ونصه : «إذا
زنى رجل بامرأة فجاءت بولد فادعاه الزاني لم يثبت نسبه منه ، وأما المرأة
فيثبت نسبه منها» .

(١) المبادئ :

- ١- لا يحل للرجل غير المسلم معاشرة المرأة المسلمة بحال سواء أكانت بعقد
أو بغيره .
- ٢- ولد الزنا لا يثبت نسبه من الرجل ، ولو ادَّعاه . أما المرأة فيثبت نسبه منها .
- ٣- المرتد لا يرث من أحد . . لا من المسلم ولا من غير المسلم .





ومع ما ذكر . . فإن هناك مانعاً آخر من الإرث غير عدم ثبوت النسب وهو أن ذلك الولد ثابت النسب من أمه المذكورة ، وهي حين ولادته كانت مسلمة كما يعلم من السؤال فيتبعها في الإسلام إلى أن يبلغ ، فإن بلغ وبقي مسلماً فهو لا يرث من ذلك الرجل ؛ لاختلاف الدّين ، واختلاف الدين مانع شرعاً من الإرث كما نص على ذلك في جميع كتب المذهب وفي مادة ٥٨٧ من كتاب الأحوال الشخصية . وإن اعتنق ديناً غير دين الإسلام كان مرتدّاً والمرتد لا يرث من أحد لا من المسلم ولا من غير المسلم ، كما هو المنصوص عليه شرعاً في جميع كتب المذهب .

ومن ذلك يعلم أن الولد المذكور لا يرث من ذلك الرجل ، أولاً : لعدم ثبوت النسب منه ولو ادعاه ، وثانياً : لاختلاف الدين إن كان مسلماً وقت وفاة الرجل المذكور ، أو لكونه مرتدّاً إن لم يكن مسلماً وقت وفاة ذلك الرجل^(١) .



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٠١ ، ٦٠٢ .





(٧١)

عادة الاستمنا

إن عادة الاستمنا باليد قد فشت في القطر المصري بين الشبان ، فقام بعض الأطباء ينهونهم عنها ويبينون أخطارها العظيمة ؛ لكي يرتدع كل عنها .

وقد قال بعض الناس : إنها من ضروب الزنا ، أي أنها محرمة .

وقام فريق آخر يناقشهم في ذلك بدعوى أن الله سبحانه وتعالى إنما حرم الزنا منعاً لاختلاط النسل ، ومن ذلك ينشأ ضرر المجموع .

ولما كانت عادة الاستمنا تضر بصاحبها جسمائياً إلا أنها لا تحدث نسلًا فلا تكون إذن من الزنا . . فترجو حل هذه المشكلة .

«الجواب»^(١) : قال في «شرح الدر» ما نصه : «فى «الجوهرة» : الاستمنا حرام وفيه التعزير» . كما أنه صرح في «رد المحتار على الدر المختار» بأنه لو أدخل ذكره في حائط ونحوه حتى أمنى أو استمنى بكفه بحائل يمنع الحرارة يأثم أيضاً . وقد استدلل الزيلعي على عدم حل الاستمنا بالكف بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُوجِهِمْ حَفِظُونَ ﴾ ۞ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ

(١) المبادئ :

١- الاستمنا بالكف حرام . ويعزر فاعله شرعاً .

٢- لا يحل الاستمتاع بغير الزوجة والأمة .





أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٥٠﴾ فَمَنْ آتَنَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿٥١﴾ (المؤمنون: ٥-٧) .

وقال : فلم يباح الاستمتاع إلا بهما أي : الزوجة والأمة . فأفاد عدم حل الاستمتاع - أي قضاء الشهوة - بغيرهما . وقد استدل صاحب « الدر » على ذلك بحديث : « ناكح اليد ملعون »^(١) . ومن ذلك يعلم أن الاستمناء بالكف على وجه ما جاء بالسؤال حرام يعزر فاعله شرعاً^(٢) .

* * *

(١) قال العجلوني في « كشف الخفاء » (٤٣١/٢) : « قال الرهاوي في « حاشية المنار » : « لا أصل له » ، وقال القاري في « المصنوع » (١٩٩/١) : « لا أصل له ، صرح به الرهاوي » .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الرابع ، ص ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ .





(٧٢)

الزنا بأخت الزوجة

شخص متزوج بامرأة ، وزنى بأختها . . فهل تحرم عليه امرأته ؟

«الجواب»^(١) : لا تحرم امرأة الرجل المذكور عليه بزناه بأختها .

بل الواجب على ذلك الرجل أن يستغفر الله تعالى ويتوب ، بأن يندم على ما وقع منه ويعزم على ألا يعود إليه^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : الزنا بامرأة لا يحرم أختها .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٩٦ .





(٧٣)

إنكار الزوجية مع الاستمرار في المعاشرة

شخص تزوج بفتاة بدون رضا أهله وذويه وكان يتقاضى مرتباً لا بأس به ، ولما علمت والدته بهذا الزواج فاتحته فيه فأنكر ولعدم غضبها عليه حلف يميناً بأنه لم يتزوج فلانة مع العلم أنه كان قد عقد عليها فقط ، ولم يدخل بها ، ونص اليمين حرفياً « والله العظيم . . والله العظيم . . والله العظيم . . ثلاثة بالله العظيم : إني لم أتزوج فلانة وتكون محرمة عليّ كأختي وأمي » . .

وبعد خمسة عشر يوماً تقريباً رفت من عمله ، وكان يقوم بالصرف عليها مدة البطالة إلى أن سهل الله له بعمل بأجر بسيط ، ولعدم غضب والدته وأخواته البنات جعل مسكنين ، لكل منهم مسكناً ، وللآن يعاشر زوجته وهي حامل في السابع الآن ، وللأسباب الآتية لا يمكنه طلاقها (مع العلم بأنه بعد اليمين دخل عليها) :

- (١) عدم قبول أهلها لها لفقرهم المدقع .
- (٢) عدم قبول أهل الزوج معاشرتها البتة .
- (٣) المرتب الموجود الآن لا يكفي إلا القوت الضروري جداً جداً لها ولأهل الزوج .
- (٤) إذا طلقت لا تجد من يعولها بالمرة .





مع ملاحظة فضيلتكم أنه يعاشرها الآن ليلة عندها وثلاثاً
أو أربعاً عند أهله .

«الجواب» : علم من السؤال بأن الحالف بعد أن عقد على زوجته قال
« والله العظيم . . والله العظيم . . والله العظيم . . ثلاثة بالله العظيم : إني لم
أتزوج فلانة ، وتكون محرمة عليّ كأمي وأختي » قد تعورف في الحال وفي
الطلاق ، بحيث لا يعرف العوام غير ذلك ، فتقع طلاقه بائنة لا إلى عدة لأنها
قبل الدخول .

وحينئذ يكون دخوله بها ومعاشرته غير جائزة شرعاً ، بل هي في ذلك
الوقت أجنبية منه .

وحيث إن هذه الطلقة طلاق أولى بائنة بينونة صغرى ، فله أن يعقد عليها
عقداً جديداً بإذنها ورضاها حتى تكون معاشرته لها معاشرة الأزواج جائزة
شرعاً . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ٤ ، العدد ١٩ . ١٠ جمادى الأولى ١٣٥٤ هـ / ٩ أغسطس
١٩٣٥ م . ص ٣٧ .





(٧٤)

«البغاء الرسمي» ووجوب إلغائه (مذكرة مفصلة)

- ١- هل ترون إلغاء البغاء الرسمي أو إبقائه ؟ وما الأسباب التي تبنون عليها رأيكم ؟
- ٢- في حالة الإلغاء : ما الطرق التي تشيرون بها لمعاملة البغايا المرخص لهن الآن ؟
- ٣- ما الوسائل التي تقترحونها لمكافحة البغاء السري ؟
- ٤- ما الوسائل التي تقترحونها لتلافي أضرار الأمراض السرية ؟
- ٥- إذا كنتم ترون إلغاء البغاء الرسمي ، فهل يكون ذلك تدريجياً ، أم دفعة واحدة ؟ أي : هل يكتفى مبدئياً بعدم الترخيص لبغايا جديداً فيندثر البغاء الرسمي تدريجياً ؟ أم يحرم على البغايا الموجودات في الوقت الحاضر ممارسة مهنتهن فيقضى على البغاء دفعة واحدة ؟^(١)

(١) وردت هذه الأسئلة الخمسة إلى الشيخ بخيت من « حضرة صاحب السعادة شاهين باشا » رئيس « لجنة بحث البغاء الرسمي ». وأجاب الشيخ عنها باختصار ، ثم استفاض بتفاصيل الجواب والزيادة عليه في « مذكرة في موضوع البغاء الرسمي وغيره » . ولذا . . أثبتنا هذه المذكرة كاملة ؛ لارتباطها الوثيق بجواب هذه الأسئلة .





«الجواب» : حضرة صاحب السعادة محمد شاهين باشا ، رئيس لجنة بحث موضوع البغاء الرسمي . .

أيد الله به الحق وأجرى على يديه الخير للعباد والبلاد آمين .
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . وبعد . .

فقد وصلني خطابكم الكريم ، تستطلعون فيه رأيي في موضوع البغاء الرسمي وتوجهون فيه إلينا تلك الأسئلة الخمسة المتعلقة بذلك الموضوع ، فقدرنا هذه الفكرة السامية حق قدرها ، وأكبر في سعادتك تلك الهمة العالية ، وهذه الروح الكبيرة ، وذلك الميل الطيب نحو نصرة الدين وخدمة الإنسانية وإجابة لسعادتك أقول :

١- الجواب عن السؤال الأول :

نرى وجوب إلغاء البغاء الرسمي دفعة واحدة وفوراً بلا إمهال دون الانتحار البطيء وتنظيم «عامل من عوامل الفناء» ، والأسباب التي اعتمدنا عليها في ذلك مفصلة في المذكرة المرفقة مع هذا .

٢- الجواب عن السؤال الثاني :

وأما الطرق التي نشير فيها في معاملة البغايا المرخص لهن الآن في حالة الإلغاء فهي مفصلة بالمذكرة المذكورة تحت نمرة ٢ .

٣- الجواب عن السؤال الثالث :

وأما الوسائل التي نقترحها لمكافحة البغاء السري ، فقد بيناها بإسهاب وتفصيل في تلك المذكرة تحت رقم ٣ .

٤- الجواب عن السؤال الرابع .

وأما الوسائل التي نقترحها لتلافي أضرار الأمراض السرية . فقد أوضحناها بالمذكرة المنوه عنها تحت نمرة ٤ .



٥- الجواب عن السؤال الخامس :

ولقد بينا أن الواجب شرعاً ، وعقلاً ، وطباً إلغاء البغاء الرسمي دفعة واحدة وفوراً بلا إمهال ، مع سحب الرخص من جميع البغايا كما هو موضح بتلك المذكرة تحت نمرة ٥ .

هذا ، وكلنا أمل في أنكم سترضون ربكم ، وتنصرون الدين ، والفضيلة ، والإنسانية ، وتنقذون الأمة من شر هذه الآفة الاجتماعية الخطيرة ، وتقرون إلغاء البغاء الرسمي دفعة واحدة ، وتخلدون هذه المأثرة الحميدة في صفحة مجيدة من تاريخ مصر الناهضة مقرونة باسمكم الكريم ومتوجة باسم حضرة صاحب الجلالة ملك مصر المفدى وولي عهده المحبوب الأمير فاروق . . أعز الله بهما الدين .

هذا ، ولنا كبير الرجاء في أن تتلو هذه الخطوة المباركة الخطوة الثانية في القضاء على سائر المنكرات الظاهرة التي أوردناها بالمذكرة ، والتي هي سبب البلايا ، والمصائب المنصبة على رؤوس الأمم الإسلامية .
وتفضلوا بقبول عظيم الاحترام .

نص « مذكرة في موضوع البغاء الرسمي وغيره »

(١) مقدمة في أثر البغاء الرسمي وغيره دينياً وصحياً واجتماعياً :

البغاء الرسمي هو عبارة عن الزنى العلني المرخص به من الهيئة التنفيذية ، وهو محرم في جميع الأديان ومستقبح عند كافة العقلاء ، وهو منكر من أكبر المنكرات إثماً وأخطرها أثراً وأعظمها مفسدة وأشدّها ضرراً بالصحة ، والآداب ، والأخلاق ، والأموال ، والأديان ، والمجتمعات ، ولذلك كان الدين الإسلامي أشد الأديان إنكاراً له ، وتحذيراً من نتائجه ومقدماته . قال الله تعالى في كتابه الكريم : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء: ٣٢) ، فسماء فاحشة ، وهي أقبح الذنوب ، وأبشع المنكرات لما يترتب





عليه من المفسدات الدينية ، والصحية ، والأخلاقية ، والاجتماعية . التي أصبحت من الظهور بحيث لا يختلف فيها اثنان ، حتى تنبّهت لها الحكومات الأجنبية المسيحية . فأبطل أغلبها البغاء الرسمي وذلك النظام الفاسد الذي هو معرة في جبين الإنسانية وسبة في حياة الأمم الراقية المتمدينة ، بل لقد أجمعت الأمم على اختلاف أجناسها وتباين نحلها وأقطارها . على أن البغاء أيّا كان نوعه عامل من عوامل الفناء ، ومعول من معاول الهدم والتخريب في كيان الأمم وبناء المجتمع الإنساني . ولقد تفتن الإسلام لأدواء هذه الفاحشة الكبرى ، فوضع لها علاجاً ناجعاً وسن لها بتشريع الحكيم عقوبة رادعة للناس زاجرة لهم عن التفكير فيها ، والإقدام عليها بجرأة وعدم مبالاة ، وتلك العقوبة التي تتناسب مع خطورة هذه الجريمة الكبرى إنما هي حد الزنى وهو إما مائة جلدة لكل زان غير محصن أو زانية كذلك ، وإما بالرجم بالطوب والحجارة لكل محصن من الزناة أو محصنة من الزانيات ، وذلك بحضور طائفة من المؤمنين تعاین عذابهما حتى الموت ، زيادة في التنكيل بهم وإرهاباً لمن تحدّثه نفسه الخبيثة باقتراف هذه الفعلة الشنعاء ، ولقد نهانا الله تعالى وهو أرحم الراحمين الغفور الكريم عن الشفقة والرافة بكل من الزاني والزانية في حال إقامة الحد فقال تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (النور: ٢) ذلك تشريع الحكيم بمصالح البشر الخبير بطبائع النفوس وميل الفطر ، ولا غرابة في ذلك لأن كلاً من الزاني والزانية عضو في المجتمع الإنساني مصاب بذلك المرض العضال المعدي فيخشى من بقاءه يتنقل منه هذا الداء إلى غيره ، فيجب بتره إن كان محصناً ، فيرجم حتى يموت ، ويجب أن يجلد مائة جلدة حتى يرتدع إن كان غير محصن كما يفعل مثل ذلك في أعضاء جسم الإنسان ، فإنه إذا ابتلي في عضو من أعضائه بداءٍ معدٍ لم يفد فيه العلاج يجب طباً وشرعاً بتره ، وإن



أمكن علاجه عولج بما يستأصل هذا الداء . هكذا وضع الله سبحانه وتعالى الحد الذي فصله في كتابه الكريم دواء لمرض الزنى وهو العليم بخلقه كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الملك: ١٤) ، فلا يسوغ لعاقل أن يعترض على الطبيب فيما يضعه للمريض من الدواء بنظريات عقلية . بل يجب على المريض أن يسلم ويستسلم للطبيب يعالج الداء بما يعلمه من الدواء وإن خالف نظرياته العقلية ، ومن يوم أن ترك المسلمون هذا التشريع العادل المبني على الحكمة الشاملة ، والعلم المحيط الكامل اعتماداً على نظريات عقلية ما أنزل الله بها من سلطان ، وتقليداً للتشريع الأجنبي ، واستبدالاً للذي هو أدنى بالذي هو خير ، ساء حالهم واضطرب نظام حياتهم واختل ميزان تصرفهم ، وتدهورت أخلاقهم وضعفت قواهم وانحلت روابطهم وتعرضوا لغضب الله وحلول بلائه وشمول نقمته . فقد روى البيهقي عن ابن عمر قال : كنا جلوساً عند رسول الله ﷺ فقال : « كيف أنتم إذا وقعت فيكم خمس - وأعوذ بالله أن تكون فيكم أو تدركوهن - ما ظهرت الفاحشة في قوم يعمل بها فيهم علانية إلا ظهر فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم . وما منع قوم الزكاة إلا منعوا القطر من السماء ، ولولا البهائم لم يمطروا . وما بخس قوم المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤونة وجور السلطان . ولا حكم أمراؤهم بغير ما أنزل الله إلا سلط عليهم عدوهم فاستفدوا بعض ما في أيديهم ، وما عطلوا كتاب الله وسنة نبيه إلا جعل الله بأسهم بينهم » وروى ابن ماجه والبراز واللفظ له « السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباده فإن عدل كان له الأجر وكان على الرعية الشكر ، وإن جار أو حاف أو ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر . وإن جارت الولاة قحطت السماء . وإن منعت الزكاة هلكت المواشي . وإذا ظهر الزنى ظهر الفقر والمسكنة . وإذا أخفرت الذمم أديل الكفار » ، أي كانت لهم الدولة والغلبة على المسلمين . وروى الطبراني والحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ :





قال : « إذا ظهر الزنى والربا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله » ، ذلك بأن سنة الله في خلقه أن يعجل العقوبة في الدنيا للأمم التي حادت عن صراطه المستقيم وتعدت حدوده وظهرت فيها المعاصي وفشت فيها الفاحشة علانية دون مبالاة من مرتكبيها أو تغيير وإنكار من عقلائها ، إذ شأن المعصية التي تقع في خفاء أن يقتصر ضررها على فاعلها وحده . أما إذا ظهرت ووقعت علانية دون أن تغير ، فقد عم ضررها جميع من وقعت في بيتهم ووسطهم مصداقاً لقوله ﷺ : « إذا خفيت الخطيئة فلا تضر إلا صاحبها وإذا ظهرت فلم تغير ضرت العامة » ، وقال ﷺ : « لتأمرن بالمعروف ولتتهونن عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه فيدعو خياركم فلا يستجاب لكم » ، وها نحن نكاد نلمس بأيدينا ونشهد بأعيننا أثر غضب الله ومقته في الأمة المصرية بشؤم تلك المنكرات الشائعة ، وفي مقدمتها « البغاء الرسمي » ، فقد انتشرت فيها الأمراض السرية المهلكة كالسيلان والزهري والسل الرئوي والقرحة الدامية ، تلك التي قضت على حياة الكثيرين من الشبان وغيرهم ، والتي سوف تأتي على قوة الأمة الحيوية من القواعد ، إن لم يتداركنا الله بلطفه ويلهم المصلحين وذوي الغيرة الدينية وأولي النظر الثاقب والعزم الصادق أن يقضوا على البغاء الرسمي وغيره من سائر المنكرات الظاهرة ، كالربا وشرب الخمر ، والقمار واتخاذ التماثيل وغير ذلك من الموبقات المهلكات ، وها هو الفقر قد حلّ بأفراد الأمة من كل جانب وأتاهم من كل فج ، وصدق فينا قول رسول الله ﷺ فيما رواه البيهقي « الزنى يورث الفقر » . وحيث يقول : « يا معشر المسلمين اتقوا الزنى فإن فيه ست خصال : ثلاث في الدنيا ، وثلاث في الآخرة . أما التي في الدنيا فيذهب البهاء ويورث الفقر وينقص العمر ، وأما التي في الآخرة فسخط الله ، وسوء الحساب ، وعذاب النار » ، أليس عجيباً بعد ذلك أن يباح الزنى بصورة علنية في مصر الإسلامية ، وزعيمة الشرق في النهضة العلمية والفكرية ، وفيها الأزهر المعمور قبلة العلوم الدينية ومصدر



الثقافة العامة للمسلمين ؟ أليس مدهشاً ومحيراً للعقول السليمة أن تصرح حكومات مصر ودين الدولة الرسمي فيها هو الإسلام ، برخص للبغايا وفتح بيوت للدعارة ، ونشر الرذيلة ؟ وتلك الرخص وهذه البيوت أعظم حماية للبغايا وأكبر مشجع للشبان على غشيان تلك الأماكن المندسة ، التي هي مباءة لتوزيع المخدرات والمكيفات والمواد السامة ، ولترويج الاتجار بالرفيق الأبيض من الفتيات القاصرات المسلمات وغيرهن من الأجنيات وهي مكامن للصوص والمجرمين يختبئون فيها بعد ارتكابهم جرائم السرقات والاختلاسات وخيانة الأمانات حيث يبددون ما سرقوه من الأموال وما جمعه من نهب وسحت ، وفي هذه الأماكن الموبوءة تستباح كرامات الناس وأعراضهم وتستلب منهم بالتهديد والغصب أموالهم ، وما خفي كان أعظم .

الحكومات والكشف الطبي على البغايا الرسميات :

ناهيك بإحدى الكبر وأعجب العجب وهي إباحة الحكومة الكشف الطبي على البغايا . أقول ناهيك تغريراً بضعاف العقول وقصار النظر حتى من المتعلمين وهو فوق كونه يحلل ما حرم الله من كشف العورة والنظر إلى ما لا يحل من البدن . نظام طبي سطحي لا فائدة فيه . والقول بأن فيه حماية من عدوى الأمراض التناسلية أو ضمناً من شر الأدوية السرية ، ما هو إلا وهم ، ظاهره فيه الرحمة المزيفة وباطنه فيه العذاب المحقق وهنا نترك لرجال الفن التحدث بهذه الحقيقة . وندع لحضرة الدكتور فخري طبيب الجلد والأمراض التناسلية يملي على الناس ذلك المقال القيم الذي نشره بالعدد التاسع من مجلة الفصول بتاريخ مارس سنة ١٩٣٢ تحت عنوان « البغاء الرسمي . وهل الأفضل بقاء نظامه أو إلغاؤه ؟ » فقد جاء فيه ما نصه : « ويمكنني كطبيب يشتغل ليل نهار بالأمراض التناسلية أن أؤكد لكم أن لا فائدة قط من هذا الكشف . ولقد بينت ذلك بوضوح في تقريرى سابق الذكر ، أي الذي رفعه لجلالة الملك



والبرلمان ، ويمكن لأقل الناس ملاحظة أن يفهم أنه من المستحيل أن يكشف طبيًا على مائة أو مائة وخمسين عاهراً في ساعتين أو ساعتين ونصف كما هي الحال في مكان الكشف على العاهرات . ولقد أثبت جميع الباحثين الطبيين في جميع الممالك المتمدنة أن الكشف الطبي على العاهرات عمل طبي سطحي لا فائدة فيه . ويرى خصوم البغاء الرسمي أن هذا الكشف فضلاً عن ذلك مشجع لانتشار فكرة مخطئة في عقلية الجماهير . ذلك أن أكثرية الشبان تعتقد أن المرأة التي يوقع عليها مثل هذا الكشف ويسمح لها بعده بتعاطي مهنتها تكون سليمة من الزهري أو السيلان أو باقي الأمراض التناسلية . وهذه الفكرة فكرة خطيرة جداً لأنها مشجعة للشبان على زيارة أمكنة البغاء الرسمي باطمئنان لا حد له . ولقد ثبت بالإحصاءات الرقمية أن أكثر من تسعين في المائة من البغايا الرسميات مصابات بواحد أو اثنين أو ثلاثة من الأمراض التناسلية . ولقد عرفت في عملي الفني أشخاصاً من أرقى الطبقات المتعلمة كانوا متشبعين بفكرة الاطمئنان للعاهر الرسمية . ولقد كانت نتيجة اطمئنانهم لها وقوعهم في شر الأمراض التناسلية الخطيرة . وهذا كافٍ في دحض استشهاد أنصار البغاء الرسمي بفائدة الكشف الطبي من الوجهة الصحية) انتهى . ذلك ما يقرره حضرة الدكتور فخري الاختصاصي في الأمراض التناسلية فهو حجة في فنه . فيجب تقدير كلامه حق قدره . هذا وإني ألاحظ (كما قرر ذلك بعض الحذّاق من الأطباء) أن هذا الكشف على البغايا إنما هو أسبوعي فقط . ومعلوم بالبداهة أن مرض الزهري والسيلان لا يظهر في المصابة به بين يوم وليلة . بل هو يكمن فيها مدة ثم يأخذ في الظهور تدريجياً . وقد لا تظهر أعراضه إلا بعد أسبوع أو أقل أو أكثر . وهي المدة التي يسميها علماء الطب (زمن الحضانة) فإذا فرضنا أن عاهراً أخذت ميكروب السيلان مثلاً قبل الكشف الطبي بيوم واحد ثم كشف عليها في اليوم التالي كشفًا لا يستغرق أكثر من دقيقة ونصف تقريباً . فلا شك أن نتيجة هذا الكشف هي الحكم بخلوها



من الأمراض السرية وهنا مصدر الخطر ومهزلة الكشف الطبي على أمثال تلك البغايا . ثم إذا علمت أن متوسط من يزور تلك البغي في اليوم الواحد هو ١٦ رجلاً (راجع خطبة سعادة رئيس اللجنة المؤلفة لبحث البغاء الرسمي) ، فكم رجلاً يصاب بعدوى هذه البغي مدة أسبوع (اللهم حوالينا ولا علينا) ؟

البغاء السري قديم فلا علاقة بينه وبين البغاء الرسمي :

أما البغاء السري فهو موجود منذ القدم حتى في عهد رسول الله ﷺ بدليل إقامة الحد منه على كل من اعترف بالزنى أمامه أو ثبت عليه بالبينة وهي شهادة أربعة من الرجال العدول كرجم ماعز والغامدية مثلاً ، وحيث كان العمل والاختلاط الجنسي دون مانع فالبغاء السري موجود . ولا يمكن منعه وإنما يمكن تقليله وتضييق دائرته بإقامة الحدود والتعازير ومحاربة دواعيه . فإن الدنيا دار ابتلاء فلا يمكن أن تخلو عن الشر . فكل خير فيها لا يخلو عن شر قليل وبالعكس قال تعالى : ﴿ وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَلَئِنَّا تُرْجَعُونَ ﴾ (الأنبياء: ٣٥) ، فلست أدري أي علاقة بين إلغاء البغاء الرسمي وانتشار البغاء السري كما يتوهم فريق من الناس الذين لا ينظرون أبعد من أنوفهم . إن ضرر البغاء الرسمي أمر محقق بشكل مريع ، أما السري فالدوى فيه مظنون . وعلى فرض التحقق فخطره أقل . بدليل أنه ثبت رسمياً أن متوسط من يزور العاهر السري في اليوم الواحد اثنان فقط . وفرق بين من يزورها في اليوم الواحد ١٦ رجلاً وبين من يزورها اثنان فقط كذلك (راجع خطبة سعادة رئيس اللجنة) ، إذن فليس من العقل في شيء أن نبقي شيئاً محقق الضرر بكثرة لتوهم انتشار شيء مظنون الضرر بقله . وهل من العقل والمنطق أن يقال إن المؤاخذه على جريمة الغصب وهي علنية تستدعي انتشار جريمة السرقة وهي سرية . وهل فكرت الأمم التي أبطلت البغاء الرسمي مثل هذا التفكير السخيف ؟ تلك أعاليل بأباطيل لتبرير إبقاء البغاء الرسمي لا أقل ولا أكثر على أن من





شأن إلغاء البغاء الرسمي أن يجعل السري موضع خوف ورهبة من الزناة ، لا سيما وقد زال الضمان الذي كانوا يتوهمونه في الكشف الطبي على البغايا الرسميات وبذلك ينحصر البغاء السري في أضيق دوائره ويقل الزنى خصوصاً إذا سنت الحكومة قانوناً يشدد العقوبة على من يضبط في تلك البيوت السرية مع مضاعفة الرقابة من الشرطة ورجال البوليس . وإنما العلاج الناجح لمحاربة البغاء السري وغيره هو إقامة الحد بالطريق الشرعي والتعزير في المواضع التي لم يجعل الشارع فيها حداً . ومن ذلك يعلم أن الواجب شرعاً وطبعاً وعقلاً هو إلغاء البغاء الرسمي فوراً ودفعة واحدة ولا يجوز بقاءه بحال للأسباب التي أوضحناها في المقدمة وهي المضار الصحية والأخلاقية والدينية والمالية والاجتماعية التي بسطناها بإسهاب وتفصيل .

(٢) بيان طرق معاملة البغايا الرسميات المرخص لهن الآن في حالة الإلغاء :

وأما طريق معاملة البغايا المرخص لهن الآن فهي أن من لها منهن أهل أو عائل يمكنه الإنفاق عليها وتحصينها تسلم إليه بالطريق الشرعي والإداري بعد إقناعه بأنها ثابتت ومن تاب تاب الله عليه . وإن العار إنما هو في الإصرار على العار . فإن أبى وامتنع عن تسلمها وكانت فقيرة بالملاجئ والتكاي والحمد لله في مصر كثيرة . على أن الحكومة لا تعجز عن مساعدة الفقيرات منهن . ومن تحسن منهن مهنة شريفة لا تخل بالآداب تساعد في مهنتها وتسهيل الطريق إليها . وفي استطاعة الحكومة أن تستغل تلك الفقيرات بتشغيلهن بالأعمال اليدوية . أما من كانت غنية منهن فتؤمر بالكف عن البغاء وتعيش عيشة الحرائر البعيدات عن هذه المهنة الدنيئة الحقيرة ، وبالجمله فالحق سبحانه وتعالى يقول : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (هود:٦) . والشاعر الحكيم يقول :



دوام حالٍ مِنْ قَضَايا المَحَالِ وَالرُّزْقُ مَضْمُونٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ

(٣) وسائل مكافحة البغاء السري :

قدمنا أن البغاء السري قديم ولا يمكن محوه . وإنما الممكن تقليله وتضييق دائرته . وذلك بإقامة الحد بالطريق الشرعي ، والتعزير في المواضع التي لم يجعل الشارع فيها حداً ، وتسُنُّ الحكومة قوانين رادعة لمن يضبط في تلك البيوت السرية ، وتشديد الرقابة من رجال البوليس والشرطة ، وإعطائهم سلطة أوسع من سلطتهم الآن إزاء من يغازل النساء علانية ويخل بالآداب العامة . وإزاء من تتبرَّج من النساء وتتهك وتخرج عن حدود الحشمة والوقار ، وتلبس الرقيق من الثياب الذي يصف ما تحته . أو يحدد الأعضاء تحديداً يغري بالشهوة . مع فرض عقوبة جديدة على كل من يرتكب شيئاً مما ذكر . ثم تمنع الحكومة اختلاط الذكور بالإناث في جميع مراحل التعليم في مدارسها ، والمدارس التي تشرف عليها ، وفي أماكن اللهو ومسارح التمثيل وفي الأندية والمجتمعات العامة . ومنع تمثيل الروايات الغرامية ، والرقص بأنواعه ، وتشديد الرقابة على الأشرطة ودور السينما وأسطوانات الأغاني ، ومصادرة كل مؤلف يحرض على الفسق والفجور ، ويسم العواطف الشريفة . ومن أهم وسائل المكافحة للبغاء السري رفع المستوى الأخلاقي وبث الروح الدينية في أفئدة النشء الحديث ، وذلك لا يكون إلا بتقرير الحكومة . التعليم الديني وإدخاله في جميع مدارسها ، وفي جميع مراحل التعليم . لا فرق بين ابتدائي ، وثانوي ، وعال ، وجامعي . بحيث يكون التعليم الديني كمادة أساسية يترتب عليها نجاح أو رسوب . مع انتقاء المدرسين . من أولي الكفاءة ، والاستقامة ، والأخلاق الكريمة ، والسيرة الحميدة ، والقُدوة الحسنة ، والغيرة الإسلامية ، والعقيدة الصحيحة السليمة من الزيغ والإلحاد .

وعلى الحكومة أن تأمر المعلمات ، والتلميذات (بعد منع اختلاط الذكور بالإناث) أن يَلْبَسْنَ لباس الحشمة ، والوقار ، والعفة ، والصون ، فلا تكشف





واحدة منهن رأسها ، ولا عنقها ، ولا صدرها ، ولا ذراعها ، ولا ساقها ؛ لأن المرأة عورة من رأسها إلى قدمها . ولا تغترَّ الحكومة بالظواهر التي يدعيها أولو الأرية من الرجال والنساء ، ولا تلتفت لما يتشددُّ به الفساق ، والملاحدة ، والمضللون من دعوى الحرية الكاذبة ، وطلب مساواة المرأة بالرجل في كل شيء ، إذ لا يقصدون من ذلك إلا الوصول إلى أغراضهم الخبيثة . وقضاء لباناتهم ، وسهولة الوصول إلى اجتماعهم بالنساء ، والخلوة بهن . وقد دلتنا التجارب والحوادث ، والوقائع المشاهدة ، والطبائع البشرية . على أن أسباب المفساد الدينية والاجتماعية ، التي نثن منها اليوم ، ونتألم لأجلها : إنما هي النظر إلى المرأة الأجنبية واختلاط النساء بالرجال ، والإسراف في تبرُّج المرأة ، وتهتكها لباساً ، وزينة ، ومشية ، وتقليداً للمرأة الأوروبية مع فقد الغيرة ، والرجولة ، والشهامة من الرجال ، ومع تقصير الحكومة في سنِّ القوانين الزاجرة الرادعة لأرباب الاستهتار والمجون . أمّا النظر فهو مبدأ البلايا ، ويريد الزنى بشهادة أهل الفن كما قال الشاعر :

نَظْرَةٌ فَاثْبَتَسَامَةً فَسَلَامٌ فِكَلَامٌ فَمَوْعِدٌ فَلَقَاءٌ

وقال العلاء بن زياد : لا تتبع بصرك رداء المرأة فإن النظر يزرع في القلب شهوة ، ولهذا حرَّمها الشرع الشريف . وقال عليه السلام لعلي بن أبي طالب : « لا تُتبع النظرة النظرة ، فإنما لك الأولى ، وليست لك الآخرة » ، أما الخلوة والاختلاط ، فهما الداء العضال لكل مجتمع . والسبب المباشر للزنى وكثرة اللُّقطاء من أولاد الزنى . ولهذا حظر الإسلام على المرء أن يخلوَ بامرأة أجنبية ، حيث لا مَحْرَمَ لها . قال عليه السلام : « لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذي مَحْرَمٍ » . وقال عليه السلام : « لأن يُطعن أحدكم بمخيطٍ من حديد خير له أن يمس امرأة لا تحل له » .

ثم انظر إلى العريية التي كانت من ذوات الخدر الرفيع والحجاب المنيع حين وقعت في حبال الزنى وقد سُئِلَتْ عن السبب في ذلك . فقالت قُرْب





الوساد وكثرة السَّوادِ . تريد أن مخالطتها بخادمتها وكثرة الكلام معه هما السبب المباشر في وقوعها في حماة الزنى - ذلك حكم الطبيعة البشرية - وهل يُعقل أن نجتمع بين جسمين متجاذبين دون أن يلتقيا . أو أن نُلقِي بهما في نار الشهوة دون أن يحترقا . إن ذلك غير معقول . وأما الإسراف في تبرج المرأة وتهتكها مع فقد الغيرة من الرجال فحدث عنه ولا حرج ، حتى أصبحنا من هذه الناحية عبرة للناس وأن أفضل حديث يمثل لنا هذه الحالة السيئة وتناجها ما رواه الحافظ المنذري في الترغيب والترهيب في باب الترهيب من لبس النساء الرقيق من الثياب ص ١٠١ عن عبد الله بن عمر قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : يكون في آخر أمتي رجال يركبون على سرج كأشباه الرجال ينزلون على أبواب المساجد . نساؤهم كاسيات عاريات . على رءوسهن كأسنمة البخت العجاف ، العنوهن فإنهن ملعونات . لو كان وراءكم أمة من الأمم خدمتهن نساؤكم كما خدمكم نساء الأمم قبلكم » ، يريد أن رجال هؤلاء النساء المتبرجات الكاسيات العاريات ليسوا برجال حقيقة بل هم نساء في المعنى ، رجال في الصورة فقط بالنسبة إلى ضعفهم وجبنهم وقعودهم عن الجهاد فلم يكونوا قوامين على النساء ، بل إن نساءهم صرن قوامات عليهم فعكسوا القضية الشرعية فصار للنساء عليهم درجة بدل أن يكون لهم على نساؤهم درجة . ويريد بقوله : « ينزلون على أبواب المساجد راكبين على السرج » أنهم كذلك قد عكسوا القضية واستعملوا ما حقه للجماة وهو الرجولة والشهامة والشجاعة في غيره موضعه ، فوقفوا على أبواب المساجد مع الكبر والخيلاء والمرأة دون أن يدخلوها ويأتوا إليها مع ما تقضي به السنة من التواضع والخشوع والخضوع والسكينة والوقار ، فأضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا .

ومثل هذا الحديث ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « صنفان من أهل النار لم أرهما : قوم معهم سياط كأذناب





البقر يضربون بها الناس ، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات ورءوسهن كأسنمة البخت المائلة » ، إلخ .

قال النووي : هذا الحديث من معجزات النبوة . فقد وقع ما أخبر به النبي ﷺ . فأما أصحاب السياط فهم غلمان والي الشرطة . وأما الكاسيات العاريات ففيه أوجه . أحدهما كاسيات من نعمة الله عاريات من شكرها والثاني كاسيات من الثياب عاريات من فعل الخير والاهتمام لآخرتهن والاعتناء بالطاعات . والثالث تكشف شيئاً من بدنهن إظهاراً لجمالها فهن كاسيات عاريات ، والرابع يَلْبَسْنَ ثِيَاباً رِقَاقاً تَصِفُ ما تحتها فهن كاسيات عاريات في المعنى : « ولا مانع من إرادة هذه الأوجه كلها لأن لفظ الحديث يشملها » ، وأما مائلات مميلات فليلزمن زائغات عن طاعة الله وما يلزم لحفظ الفروج وغيرها ، ومميلات يعلمن غيرهن مثل فعلهن ، وقيل مائلات متبخرات في مشيهن . مميلات أكتافهن وأعطافهن ، وقيل مائلات يتمشطن المشطة الميلاء وهي مشطة البغايا معروفة لهن . ومميلات يمشطن غيرهن تلك المشطة وقيل مائلات إلى الرجال مميلات لهم بما يبدين من زينتهن وغيرها « ولا مانع من إرادة هذه الأوجه لأن لفظ الحديث يَعْمُهَا » ، أما قوله : « رءوسهن كأسنمة البخت » ، فمعناه يغطين رءوسهن بالخمر والعمائم وغيرها مما يلف على الرءوس حتى تشبه أسنمة البخت وقيل معناه يطمحن إلى الرجال ولا يغضضن عنهم ولا ينكسن رءوسهن . واختار القاضي أن المائلات يتمشطن المشطة الميلاء وهي ضفر الغدائر وشدها إلى فوق وجمعها في وسط الرأس فتصير كأسنمة البخت . وهذا يدل على أن المراد بالتشبيه إنما هو لارتفاع الغدائر فوق رءوسهن وجمع عقائصها هناك وتكررها بما يضرفرنه حتى تميل إلى ناحية من جوانب الرأس كما يميل السنام .

وأما قوله : « لو كان وراءكم أمة من الأمم » إلخ ، فهو كناية عن غاية الضعف يلحق الأمة حتى يستولي عليها عدوها . وهذا واقع أيضاً . ومصدق



هذا ما جاء في الحديث الذي رواه أبو داود بسنده عن ثوبان قال : قال رسول الله ﷺ : « يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها » . قال قائل : ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال : « بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل . ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن » ، فقال قائل : يا رسول الله وما الوهن ؟ قال : « حب الدنيا وكراهة الموت » ، وكذا روى أحمد في مسنده عن ثوبان أيضاً مثله . قال في المجمع أي يقرب أن فرق الكفر وأمم الضلالة أن تداعى عليكم أي يدعو بعضهم بعضاً إلى قصعتهم التي يتناولونها من غير مانع فيأكلونها صفواً من غير تعب . اهـ . وقوله : « ولكنكم غثاء كغثاء السيل » ، وهو ما يحمله من زيد ووسخ . شبههم به لقلة شجاعتهم ودناءة قدرهم ، ولأنهم بتسيير غيرهم لهم من غير اختيار منهم كالغثاء يسير بتسيير السيل له بدون اختيار . وهذا هو الواقع الآن في جل الممالك الإسلامية إن لم يكن في كلها . وقوله : « الوهن » أي الضعف . وكأنه أراد بالوهن ما يوجبه ولذا فسره بحب الدنيا وكراهة الموت . وقوله : « وما الوهن » ، أي ما موجه وما سببه . قال الطيبي سؤال : عن نوع الوهن ، وحب الدنيا وكراهية الموت متلازمان . كأنهما شيء واحد يدعوهم إلى إعطاء الدنية في الدين من العدو المبين . ونسأل الله العافية (أما الغيرة على النساء في الصدر الأول ، بل وفي حضرة رسول الله ﷺ ، فقد بلغت منتهاها فقد روى البخاري في صحيحه قال : قال سعد بن عباد : لو رأيت رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح (ماثل) فقال النبي ﷺ : « أتعجبون من غيرة سعد ؟ لأننا أغير منه . والله أغير مني » وكان الحسن رضي الله عنه يقول : « أتدعون نساءكم يزاحمن العلوج في الأسواق ؟ قَبَحَ اللهُ من لا يغار » ، وقال الشاعر العربي في قصة زيد بن حارثة مولى النبي ﷺ ومتبناه مع زوجته زينب بنت جحش حينما تكلم بعض الناس فيها :

إِنَّ زَيْنَبَ لَغَيْرُ زَيْنَبٍ وَالنَّبِيُّ أَغْيَرُ مِنْهُ





وَالسَّامِ الْفَرْشِ أَغْيَرُ هَكَذَا خَبَرٌ عَنْهُ
وَحِمَارُ السَّوْخِ يَغْمِي ابْنُهُ كَيْ لَا يَخْنُسَهُ
جُرْدُ السَّيْفِ لِرَأْسِ طَارَتْ التَّخْوَةُ مِنْهُ

نقول لو أن الحكومة أخذت نصيبها من الواجب عليها في هذا الشأن ، وسنت القوانين الرادعة للمتهتكات والمتبرجات وللشبان الذين يضايقون النساء في الطرقات بألفاظ المجون وبالمغازلة العلنية؟ ثم أدخلت التعليم الديني كمادة أساسية في جميع مدارسها ومنعت الاختلاط وعهدت إلى حضرات المدرسين المختارين للتعليم الديني وتدرسه أن يعنوا عناية خاصة بتحفيظ التلاميذ سورتي النور والأحزاب مع شرحهما شرحاً يتناسب وعقلية التلاميذ ويتلاءم ومدارك التلميذات . ففي هاتين السورتين من الآداب الاجتماعية والأخلاق المرضية وتهذيب النفوس وكبح جماح الشهوات ما يسمو بالروح إلى أفق الكمال ويوجه التلاميذ وجهة الأدب ويطبع النشء بطابع العفة والمروءة ، ويعلمهم آداب الاستئذان قبل الدخول ، ويعودهم منذ الصغر على غض البصر عن العورات وما لا يحل النظر إليه . ولها تيك الحكم والاعتبارات أوصت السيدة عائشة زوج النبي ﷺ بتعليم هاتين السورتين لأولادنا مع بيان ما فيهما من أحكام وآداب وأخلاق نقول : لو أن الحكومة فعلت ذلك وسنت قوانين مستنبطة من هاتين السورتين لقلَّ البغاء السري وانحصر في أضيق دوائره وإليك بعضاً من تلك الآيات التي تشير إليها السيدة عائشة من سورتي النور والأحزاب . قال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (٢٤) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ آرْجِعُوا فَآرْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ (٢٥) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴾ (٢٦) قُلْ



لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَرَادَ لَكُمْ إِنْ أَلَّهَ
 خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣١﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ
 فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ
 وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ
 أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَىٰ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَىٰ أَخَوَاتِهِنَّ
 أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولَىٰ الْأَرْزَاقِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ
 الْوَلَدِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا
 يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴿٣٢﴾ (النور: ٢٧-٣١) ، وقوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا
 لِيَسْتَفْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ
 مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَصُومُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ
 الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ
 طَوَافُوتٍ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ
 عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٣٣﴾ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَفْذِنُوا كَمَا اسْتَفْذَنَ
 الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٣٤﴾
 وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ
 يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ
 سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ (النور: ٥٨-٦٠) ، وقوله تعالى : ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ
 تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾
 (الأحزاب: ٣٣) ، وقوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيَا النَّبِيَّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَنِسَائِكَ
 الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾
 (الأحزاب: ٥٩) ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ
 حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ (الأحزاب: ٥٣) .





اللواط بعد البغاء الرسمي وأثره في إفساد نفوس الأمة :

ومن أقبح ما سمعناه (ونرجو أن يكذب الخبر والمسموع) أن الحكومة تعطي للشبان المبتلين بدء الابنة رخصاً لاستعمالهم كنساء فالحكومة (إن صح هذا) تبيح بإعطاء تلك الرخص لهؤلاء المخنثين اللواط علناً كالبغاء الرسمي للعاهرات ، مع أن هذا الداء لم يكن معروفاً في مصر حينما كان يحكمها العرب الخُلص . وإنما دخلها عندما حكمها الدخيل الأجنبي عن العرب ، وإن كان قد أصبح الآن عاماً في العرب والعجم ، والمشرق والمغرب ، والشمال والجنوب . فلا تجد بقعة من البسيطة . إلا ويوجد فيها هذا الداء ، ولكن لم نسمع أن حكومة من الحكومات . قد أعطت المخنثين رخصاً لاستعمالهم كنساء في هذه الناحية التي هي أقبح من الزنى ألا ترى أن خلافاً ، وقع بين بعض العلماء في أمر اللواط . فذهب فريق إلى أن اللواط قبيح عقلاً بحيث لو لم يرد النهي عنه من الشرع لكان العقل السليم يحكم بقبحه . وأنه لا يشتهي هذا العمل إلا كل ذي طبع فاسد وعقل كاسد . ومرض في طبيعته ، وخلل في سليقته ، وذهب الفريق الآخر إلى أن قبحه لم يعرف إلا من الشرع وإلا فالنفس تشتهيه كما تشتهي جماع المرأة . فذهب الفريقان إلى البادية ، وقابلا أعرابياً لم يخالط أهل الحضرة فسألاه هل تشتهي أن تأتي الذكران ، فقال أعوذ بالله . أنا إذا رأيت العذرة على وجه الأرض أفر منها استكاثاً ، وترفعاً عنها . فكيف ألج عليها ، وهي في وكرها ؟ فامتنع الفريق الذي كان يقول بعدم قبحه عقلاً وطبعاً ، واعترف بقبحه فعلاً لو لم يجىء الشرع به لكان قبيحاً عقلاً وشرعاً ، ولذلك صرح العلماء قاطبة على أنه لا يوجد في الجنة . والحكمة في تحريمه ، وفي أنه أقبح من الزنى ظاهرة لقنارة محله فضلاً عن إفساده لنفوس الأمة ، فيتلهى به الأعزب عن الزواج ، وحينئذ تتعطل طائفة من النساء عن أن تجد لها زوجاً يعفهما وإن كان متزوجاً تلهى به عن زوجته فيعرضها للتهاون في عرضها . ولا تنسى ما يستتبع ذلك من نقص المواليد والذهاب بالشهامة ،



والرجولة من نفوس المفعول به... ناهيك بإبطال حكمة الله ومعارضة تدبيره حيث جعل الفاعلية للذكر . والمفعولية للأنثى . وحينئذ يتعرض مجموع الأمة لإعراض الله عنه . ومنعه أطفاه فلا يبالي إهلاكه في أي واد . فقد روى الطبراني عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا ظلم المعاهد كانت الدولة دولة العدو ، وإذا كثرت الزنى كثرت السبا ، وإذا كثرت اللوطية رفع الله يده عن الخلق . ولا يبالي في أي وادٍ هلكوا » ، ألا إن ما فعل الله بقوم لوط من التدمير . والإمطار السيئ جزاءً وفاقاً على إيتانهم الذكران ، وتركهم ما خلق لهم ربهم من أزواجهم لأكبر درس لقوم يتفكرون . وأبلغ عظة . وأروع ذكرى لمن كان له قلب يفقه ، أو عقل يتأمل ويتدبر . ولا يبعد أن يحل بالأمة المصرية (إن لم تتب . وتظهر من دنس تلك الفاحشة) ، ما حل بقوم لوط (وما قوم لوط منكم ببعيد) .

(٤) وسائل تلافي أضرار الأمراض السرية :

أولاً : إقناع الشعب بأن الأمراض السرية هي السوس الذي ينخر في عظام الأمة ، بل هي مقراض الأمم ، ومقبرة الشعوب .

ثانياً : تصوير تلك الأمراض تصويراً يُنفّر الناس منها ، وذلك بواسطة شرحها للجماهير بالسينما ، والأشرطة ، والفانوس السحري .

ثالثاً : العناية بالشئون الصحية بواسطة النشرات الدورية ، وتعميمها في القرى ، والمدن .

رابعاً : إلقاء المحاضرات الصحية من رجال الفن ، وحضرات موظفي مصلحة الصحة ، ولا بأس من الاستعانة بأئمة المساجد ، يصوغون التعاليم الصحية وأضرار تلك الأمراض السرية في قالب من الخطب المنبرية الدينية فيستفيد جمهور كبير ممن يحضرون المساجد يوم الجمعة لاستماع الخطب ، والعظات الدينية .





خامساً : عزل المصابين في مصحات خصوصية .

(٥) الخاتمة وصفوة القول :

فالواجب شرعاً ، وعقلاً ، وطباً أن يقضى على البغاء الرسمي دفعة واحدة ، وفوراً بلا إمهال ... أما إلغاؤه تدريجياً فهو بمثابة الانتحار البطيء لاسيما ، وقد جاء في خطاب سعادة رئيس اللجنة ما نصه : (إن كل الأمم مجمعة على أن البغاء أيّا كان نوعه عامل من عوامل الفناء ، والتاريخ أعظم شاهد فكم من أمم أتى عليها الترف ، والانغماس في الملذات ، والاستهتار بالفضيلة ، فصارت أثراً بعد عين) ، ونحن نقول إذا كانت الأمم مجمعة على أن البغاء مطلقاً عامل من عوامل الفناء ، إذن . فالقول بتنظيم البغاء الرسمي ، وإبقائه معناه « تنظيم عامل من عوامل الفناء » ! فهل يعقل ، أو يتصور ، أن تأخذ اللجنة أو الأمة المصرية بهذا الرأي السخيف الآفن ؟ ! وإن أمة ترضى بتنظيم عامل من عوامل الفناء فيها لجدير بها . أن تكون في مستشفى المجاذيب ، ولا تبقى بين العقلاء وفي عالم الأحياء . وكيف يمكن لرجل يؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، ويعتقد أن القضاء والقدر ، خيريه وشره من الله . . أن يقول بحل ذلك علناً ، ويعطي رخصاً بفعل ذلك ؟ ! مع أن كلاً من الزنى ، واللواط محرم في جميع الأديان من عهد آدم إلى يومنا هذا . فالقول بإباحة أحدهما كفر ، صراح ، وخروج على الأديان كلها ، وخروج عنها جمعاء . فالقائل بذلك ، والمستحل ما حرم الله هو رجل لا دين ، ولا ملة له . فأى إنسان يرضى أن يكون مبيعاً لهذه الفاحشة إلا إذا انسلخ عن الإنسانية فضلاً عن الدين ؟ ؟ . وما دامت القوانين تبيح الزنى سراً . أو علانية . فمحال أن يقضى على الأمراض السرية ، وما دامت القوانين تقرّر أن الزانية ، والزاني هما حران في سيرتهما إلا إذا استغاثا بالبوليس فقط ، فمحال أن يقل البغاء السري . أو تضيق دائرته . أما إذا أبطلت هذه المواد من القوانين ، ووضع بدلها مواد طبق الشريعة الإسلامية ،



وقد حرم الزنى سرّاً وعلناً . فهناك الأمل ، وهناك يستأصل الداء من جذوره ، وغير ذلك مجهود ضائع وجهاد في غير عدو...

ثم ليعلم أن مثل فاحشتي الزنى واللواط سائر المنكرات الظاهرة التي اتفق العلماء على حرمتها وعلمت من الدين بالضرورة كشرب الخمر وبيعها في الأسواق واستعمال الربا وفتح بيوت له . وكذلك القمار وفتح أماكن له . واتخاذ التماثيل في كثير من أماكن مصر . وكل هذه الموبقات هي أسباب البلى المنصبة على رأس الأمة المصرية ، ولذلك كثر الفقر وساد الذل وقلت محاصيل الزراعة في الأرض فعم الخبث والبلاء والله تعالى يقول : ﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ وَالْبَلَدُ السَّيِّئُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ ﴾ . هذا وقد سئل المرحوم الشيخ المهدي زمن الثورة العراقية . واستفتي من المرحوم الشيخ محمد الإنبائي شيخ الجامع الأزهر يومئذ بإفادة وردت إليه من وكيل الجهادية بناء على تلغراف وصله من ناظر الجهادية يتضمن النظر في مسألة هدم وحرق الصنم الموضوع بالأزبكية بمكان مأذنة مسجد الأزبكية مع كسر رءوس الصور الموجودة في فتحتي كبرى قصر النيل لأجل أن يطمئن على تأدية الفرائض الحافظة لنظام الأمة وقلوبها . ثم نوه ذلك التلغراف بأن المصائب ما نزلت على بلادنا إلا من عهد نصب صنمي مصر والإسكندرية ، ثم طلب الإفادة بما يقتضيه نص الشرع في جميع المذاهب عامة وفي مذهب الإمام أبي حنيفة خاصة . فأجاب المرحوم العلامة الشيخ محمد المهدي المفتي يومئذ بما نصه : « الحمد لله . صرح علمائنا بأن اقتناء صورة ذي الروح الكبيرة التي تبدو للناظر بدون تأمل وهي كاملة الأعضاء التي لا تعيش بدونها مكروه تحريماً ، فيجب إزالتها شرعاً . ونقل في « رد المختار على الدر » في حاشية العلامة أبي السعود عن الخلاصة أنه جوز لمن رأى صورة في بيت غيره أن يزيلها ، وينبغي أن يجب عليه . ولو استأجر مصوراً فلا أجرة له . لأن عمله معصية كذا عن محمد ، ولو هدم بيتاً فيه تصاوير ضمن





قيمته خاليًا عنها . انتهى . ومنه يعلم حكم إزالة الصنم المذكور وكسر رؤوس الصور الموجودة في فتحتي كبري قصر النيل والله تعالى أعلم ، ثم قال : تميمًا للجواب المذكور ، ويجب على حكام المسلمين إزالة كل منكر كالتعامل بالربا وفتح الأماكن المعروفة بالكرخانات والخمارات وسائر الموبقات . ومنع المظالم عن عباد الله تعالى المخالفة للشرع الشريف . ومنع الظلم والحكم بغير ما أنزل الله تعالى ، بل هذا أكد . والله تعالى أعلم . انتهى . (فتاوى نمرة ١٢٩٩ ص ٢٩٩ و ٣٠٠ من الجزء الخامس من الفتاوى المهدية ، في الوقائع المصرية) .

ونحن نرجو الله تعالى أن يوفق الحكومة المصرية إلى الصواب ويلهمها إلى ما فيه الرشاد والسداد حتى ينصلح حال الأمة وتزول أسباب الفساد في عهد جلالة مولانا المعظم الملك فؤاد الأول وولي عهده المحبوب الأمير فاروق أيد الله بهما الدين وأعزه آمين . والله الهادي إلى سواء السبيل .

محمد بخيت

تحريراً بحلمية الزيتون

في يوم الأحد ٢٧ ربيع أول سنة ١٣٥١هـ

الموافق آخر يولييه سنة ١٩٣٢م^(١) .

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ١ العدد ٣٤ . ٢٢ جمادى الثانية ١٣٥١هـ - ٢٢ أكتوبر ١٩٣٢م . ص ١١-٢٣ . وقد نشرت مجلة «نور الإسلام» (المجلة الرسمية لمشيخة الأزهر الشريف ، والتي صار اسمها بعد «مجلة الأزهر») ثلاث صفحات فقط من هذه المذكرة المستفيضة : المجلد ٣ ، الجزء ٦ . جمادى الآخرة ١٣٥١هـ .





كتاب الرضاع

(٧٥)

شرط الرضاع المحرم

امرأة أراد رجل أن يتزوجها فوالدها قال : إن بنتي بنت خالة الزوج ، وأخشى أن تكون بنتي رضعت من والدته . وبسؤال والدته قالت : إنني مدة رضاعتها كنت حاملاً ، وكانت إذا وجدت معي أناولها ثديي ناشفاً إذا بكيت ، وذلك دفعة أو اثنتين فقط في العمر كله ، وذلك من بعد أن أقسمت على المصحف بعدم وجود لبن بها مدة رضاعة ابنتي ولا أخواتها . .

«الجواب»^(١) : إن المنصوص عليه في كتب المذهب أن الرضاع المحرم لا بد فيه من وصول لبن المرأة إلى جوف الرضيع في وقت الرضاع ، وحيث إن والددة الرجل المذكور قالت إنها كانت حاملاً وقت رضاعة البنت المذكورة وكانت تناولها ثديها ناشفاً إذا بكيت وأقسمت بعدم وجود لبن بها مدة رضاعة

(١) المبادئ :

١- الرضاع المحرم لا بد فيه من وصول لبن المرأة إلى جوف الرضيع في وقت الرضاع .

٢- قول المرأة إنها كانت حاملاً وقت رضاعة البنت ولا لبن لها ، وإنه ما وصل جوفها شيء من ذلك ، وإنها كانت تعطيها ثديها ناشفاً إذا بكيت . . يكون خبراً لاغياً ، فضلاً عن أنه لا يعمل بخبر الواحد في الرضاع مطلقاً .





البت المذكورة فلا يعول على هذا الخبر ؛ حيث أخبرت بأنه لا لبن لها وأنه ما وصل إلى جوف البنت شيء من ذلك ، فيكون خبراً لاغياً فضلاً عن أن صاحب « البحر » قال : « إن ظاهر المتون أنه لا يعمل بخبر الواحد في الرضاع مطلقاً فليكن هو المعتمد في المذهب » .

قال ابن عابدين : « قلت : وهو أيضاً ظاهر كلام كافي الحاكم الذي جمع كتب ظاهر الرواية وفرق بينه وبين خبر الواحد بنجاسة الماء أو اللحم » .
وعلى ذلك جاز للرجل المذكور أن يتزوج بالبت المذكورة ما لم يثبت أنها أخته رضاعاً بشهادة عدلين أو عدل وعدلتين . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٥٧ ، ٦٥٨ .



(٧٦)

الإرضاع بعد مدته لا يحرم

رجل عقد على ابنة عمته البالغة الرشيدة ، وكان شقيقها هو الوكيل لها في العقد ، إذ لم يكن لها عاصب سواه . وقبل الدخول بها أشاع بعض الناس أن الزوج كان رضع من جدته ، التي هي أيضاً جدة لمن تزوج بها . ولما سئلت الجدة وقتلت قالت : إن الولد - الزوج الآن - كان مريض بالجدري وسنه كان يتجاوز اثنين وثلاثين شهراً ، وكنت أنا وقت إرضاعه أتجاوز السبعين عاماً ومضى على آخر ولادة لي أزيد من ثمانين عشرة سنة ، فكنت أضع حليب البقر في فمه وأعطيه ثديي فكان يمتصه من اللبن ، ولم يكن هناك رضاع حقيقي . وقد استحلقت على ذلك ، فحلقت ، ثم صار عقد الزواج ، ودخل الزوجان وعاشرا بعضهما مدة تزيد عن عشر سنوات .

ونظراً إلى حصول شقاق بين الأخ وأخته الآن . . ادعى أنها محرمة على زوجها بسبب هذا الرضاع ، مع أن الزوج لا يصدق الأخ في دعواه التحريم . .

فهل إذا كان الأمر كما ذكر تحرم الزوجة على زوجها أم لا ؟





«الجواب»^(١) : أولاً : إن الجدة المذكورة على فرض أنها أرضعته من لبنها فقد أرضعته بعد انتهاء مدة الرضاعة ؛ لأنها إما حولان على قول الصاحبين الذي هو الأصح المفتى به أو حولان ونصف على قول الإمام أبي حنيفة ، وإذن تكون مدة الرضاع قد انتهت باتفاق ، والرضاع بعد انتهائها لا يحرم .

وثانياً : خبرها على حسب المذكور بالسؤال لا يفيد أنها أرضعته من لبنها بل يفيد أنها كانت ترضعه من لبن حليب البقر .

وثالثاً : الزوج لم يصدق الأخ في دعوى التحريم . وحينئذ لا تحرم الزوجة المذكورة على زوجها المذكور بإخبار الجدة المذكورة ولا بمجرد دعوى أخي الزوجة المذكورة ؛ لأن الزوج نفسه لو قال لزوجته : هذه رضيعتي ثم رجع عن قوله ، صدق شرعاً ولا تحرم عليه .

وكذا لو أقر الزوج والزوجة بذلك ثم أكذبا أنفسهما وقالوا جميعاً : أخطأنا ، ثم تزوجها جاز زواجه بها ، كما يؤخذ كل ذلك من « متن التنوير » وشرحه في باب « الرضاع »^(٢) .



(١) المبادئ :

- ١- إذا كان الإرضاع بعد مدته (وهي حولان ، على المفتى به ، وهو قول الصاحبين . وحولان ونصف على رأي الإمام) ؛ فلا يحرم .
- ٢- إذا أقرت المرضعة بأنها كانت ترضع الصغير من لبن حليب البقر ؛ صدقت في ذلك .
- ٣- إذا قال الزوج لزوجته : هذه رضيعتي ، ثم رجع عنه ذلك ؛ صدق ، ولا تحرم عليه شرعاً .
- ٤- لو أقر الزوجان بالرضاع ، ثم أكذبا أنفسهما وقالوا أخطأنا ، ثم تزوجها ؛ جاز العقد .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٦٢ ، ٦٦٣ .





(٧٧)

المرضعة تحرم على جميع أولاد زوج مرضعتها

رضعت بنت من امرأة غير أمها مراراً كثيرة . .

فهل تحرم على جميع أولاد الرجل المتزوج بهذه المرأة ،
سواء كانوا منها أو من غيرها ؟

أو تحرم على من رضعت معه فقط ؟

« الجواب »^(١) : قال في المادة ٣٧٦ من الأحوال الشخصية ما نصه : كل من أرضعت طفلاً ذكراً كان أو أنثى في مدة الحولين ، ثبتت أمومتها له وبنوته للرجل الذي نزل اللبن بوطئه ، سواء وطئها بنكاح صحيح أو فاسد أو بشبهة ، وثبتت أخوته لأولاد المرضعة الذين ولدتهم من هذا الرجل أو من غيره وأرضعتهم قبل إرضاعه أو بعده ، ولأولاد الرجل المولودين من صلبه من غير هذه المرضعة ولأولاده من الرضاعة .

ومن ذلك يعلم أن البنت المذكورة متى ثبت أنها رضعت من المرأة ، فهي تحرم على جميع أولاد الرجل المتزوج بهذه المرأة ، سواء كانوا منها أو من غيرها . . متى كان ذلك الرجل هو الذي نزل اللبن بوطئه . والله تعالى أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : كل من رضع من امرأة في الحولين ؛ حرم عليه جميع أولاد الرجل المتزوج بها (سواء كانوا منها أو من غيرها) . . متى نزل اللبن بوطئه .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٦١ .





(٧٨)

الرضاع يحرم بنت المرضع حتى ولو لم يشتركا في ثدي واحد

ولد رضع من امرأة في الأولى والثانية من عمره ، وتكرر رضاعه . وبعد مضي سنتين تقريباً توفي ابن المرأة الذي كان يرضع معه الولد المذكور ، ثم ولدت المرأة بنتاً ، وبعد أن كبرت البنت وكبر الولد أراد الولد الذي رضع من المرأة الزواج بالبنت . .

فهل تحل له ، حيث إنه لم يشترك معها في ثدي واحد ، وحيث إن زميله في الرضاعة توفي ؟ أم لا تحل ؟

«الجواب»^(١) : نص المادة ٣٧٦ من كتاب الأحوال الشخصية على أن كل من أرضعت طفلاً ذكراً كان أو أنثى في مدة الحولين ثبتت أمومتها له وبنوته للرجل الذي نزل اللبن بوطئه ، سواء وطئها بنكاح صحيح أو فاسد أو بشبهة ، وثبتت أخوته لأولاد المرضعة الذين ولدتهم من هذا الرجل أو من غيره وأرضعتهم قبل إرضاعه أو بعده ، ولأولاد الرجل المذكورين من صلبه من غير هذه المرضعة ولأولاده من الرضاعة .

(١) المبادئ :

- ١- كل من أرضعت طفلاً ، ذكراً كان أو أنثى ، في مدة الحولين ، ثبتت أمومتها له وبنوته للرجل الذي نزل منه اللبن بوطئه .. سواء كان ذلك بنكاح صحيح أو فاسد ، أو بشبهة .
- ٢- يكون الطفل المذكور أخاً لأولاد المرضعة المولودين لها من هذا الرجل أو من غيره ، وأرضعتهم قبل أو بعد إرضاعه . كما يكون أخاً لأولاد الرجل المذكور منها ومن غيرها .





ومن ذلك يعلم أنه لا يجوز شرعاً تزوج الولد المذكور بهذه البنت ، لأنه أخوها لأمها رضاعاً . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٦٤ .





(٧٩)

الرضاع من الجدة (أم الأم) يحرم بنات جميع الأخوال والخالات

رضع رجل من جدته أم والدته مع شقيق والدته ، وله خال
من جدته المذكورة شقيق خاله الذي رضع معه من جدته ..
فهل يجوز شرعاً لذلك الرجل أن يتزوج بنت خاله الذي
لم يرضع معه من جدته ؟

«الجواب»^(١) : الرجل المذكور حيث رضع من جدته أم والدته صارت
تلك الجدة أمه رضاعاً ، وحينئذ يكون جميع أولادها ذكوراً وإناثاً أخوة له من
الرضاع لا فرق في ذلك بين من رضع منهم معه في مدة الرضاع وبين من لم
يرضع معه ، لأن الجميع وإن كانوا أخواله أو خالاته نسباً لكنهم جميعاً إخوته
رضاعاً .

وحينئذ لا يجوز أن يتزوج بنت خاله ولا بنت غيره من أخواله أو خالاته
الذين هم أولاد جدته المذكورة وإخوته رضاعاً ؛ لأنها بنت أخيه أو أخته
رضاعاً ، والله تعالى أعلم^(٢).

* * *

(١) المبدأ : رضاع الرجل من جدته أم أمه مع خاله يحرم عليه الزواج من بنت خاله الذي
لم يرضع معه من جدته ، وكذا بنت غيره من أخواله أو خالاته منها ؛ لأنها بنت أخيه
أو أخته رضاعاً .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٥٩ .



(٨٠)

المولودان بعد وفاة الراضعين معاً يحلّان لبعضهما

امرأتان . . إحداهما معها ولد صغير ابن لها ، والأخرى
معها بنت صغيرة بنت لها . . فأرضعت أم الولد البنت
المذكورة ، ثم مات الولد والبنت المذكوران ، ثم خلّفت
إحدى المرأتين ولداً والأخرى بنتاً ، ولم يرضع هذا الولد
وهذه البنت على أم الأخرى . .

فهل يجوز لهذا الولد أن يتزوَّج بهذه البنت ؟

«الجواب»^(١) : يجوز شرعاً لهذا الابن أن يتزوَّج بالبنت المذكورة ما دام
الحال ما ذكر . والله تعالى أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : إذا أرضعت امرأة بنتاً صغيرة لأخرى على ابنها ، ثم مات الولدان ، وأنجبت
واحدة منهما ذكراً والأخرى أنثى ؛ جاز لكل من الولدين الأخيرين الزواج من
بعضهما .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦٦٠ .





كتاب الطلاق والخلع والعدة

(٨١)

الطلاق الرجعي

طلّق رجل زوجته طليقة رجعية غير بائنة بوثيقة رسمية ،
وراجعها في اليوم الثاني مراجعة شرعية بحضور شهود ،
ولكنه لم يثبت المراجعة بوثيقة ، ولبت يعاشرها معاشرة
الأزواج ثلاثة أشهر ونصف . وبعد ذلك أراد الانفصال ،
فاتفقا على الافتراق بدون طلاق ثان ، وأن يعتبر الطلاق
المثبوت بالوثيقة كأنه لا زال واقعاً ، وكان المراجعة
والمعاشرة الزوجية لم يحدثا بعد ذلك . . فراراً من طلاق
جديد . ودفع الزوج مؤخر صداقها ونفقة عدتها ، وأخذ
منها اعترافاً كتابياً بالحيض ، وافترقا على ذلك .

ويتمسك الزوج الآن بأنها لا زالت زوجته شرعاً ، وأن
زواجها بغيره زنى وفحش ؛ إذ إن الطلاق المثبوت بالوثيقة
روجع شرعاً في اليوم الثاني لوقوعه ، وقامت بينهما
الزوجية مدة من الزمن ، وأن دفعه لمؤخر الصداق ونفقة
عدتها وأخذه اعترافاً منها بالحيض . . كل ذلك [كان]
حسماً للنزاع القائم بينهما يومئذ ، ولا يصح أن يعتبر ذلك
بمثابة طلاق جديد أو اعترافاً منه بخروج الزوجة عن
عصمته ، وأن الحيض الذي اعترفت به حدث وهي مراجعة
ومعاشرة له .





وتقول الزوجة : إن المراجعة التي حدثت في اليوم التالي للطلاق لم تثبت رسمياً ، وقد وافقني الزوج على اعتبار هذه المراجعة كأن لم تكن وكان لم يحدث بعدها معاشرة زوجية ، ودفع لي مؤخر صداقي ونفقة عدتي ، وأخذ مني اعترافاً بالحيض ، وكل ذلك يعتبر اعترافاً منه بخروجه عن ذمته وعصمته ، ويحل لي التزوج بمن أشاء والتمسك بوثيقة الطلاق الأول وإن كان روجع .

فهل يحل شرعاً لهذه الزوجة التزوج بمن تشاء على نحو ما ذكر ؟ أم تعتبر زوجة شرعية لزوجها ما دام أنه راجع الطلاق وعاشرها معاشرة الأزواج ؟

وهل يحل لها التمسك بالقول إنها مطلقة استناداً على الاتفاق باعتبار المراجعة كأنها لم تكن ودفع الزوج حقوقها ؟

«الجواب»^(١) : حيث تبين من السؤال والأوراق المذكورة أن الزوجين متفقان على أن الزوج المذكور طلق زوجته المذكورة طليقة واحدة رجعية وراجعها وهي في العدة ، ولبت يعاشرها معاشرة الأزواج ثلاثة أشهر ونصفاً ، وأنه لم يحدث طلاق من الزوج المذكور لزوجته المذكورة بعد ذلك فهي

(١) المبادئ :

١- الطلاق الرجعي إذا أعقبه رجعة ، قولاً أو فعلاً ، فإنها ترفع الطلاق ، وتعتبر بها المطلقة زوجة له .

٢- إذا اتفقا على الفرقة اعتداداً بالطلاق المذكور بعد الرجعة منه ، دون طلاق جديد بعدها ، فلا عبرة بهذا الاتفاق . . ولو دفع لها مؤخر الصداق ونفقة العدة وتسلم منها إقراراً كتابياً برويتها الحيض ثلاثاً كوامل ، وتكون زوجة له ، وليس لها التزوج بالغير .





لا تزال زوجًا له شرعًا ويحلُّ له معاشرتها معاشرة الأزواج ، ولا عبرة باتفاقهما على الافتراق بدون طلاق آخر ، ولا باعتبارهما أن الطلاق الأول كأنه لا يزال واقعًا بعد أن ثبتت مراجعته لها بعد ذلك الطلاق الأول .

كما أن دفع الزوج مؤخر الصداق ونفقة العدة وأخذه منها اعترافًا بالحیض كل ذلك لا يعتبر طلاقًا ، ولا يرفع الرجعة التي حدثت بعد الطلاق الأول .

ومتى كانت لا تزال زوجًا لزوجها شرعًا ، فلا يحل لغير الزوج المذكور أن يتزوج بها بناء على هذه الاعتبارات التي لا اعتداد بها شرعًا ، والله تعالى أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ .



(٨٢)

الطلاق عند عدم حصول الشرط

رجل كلفه أحد التجار أن يشتري له مقداراً معيناً من السكر ، فلما اشتراه وسلّمه إلى التاجر وزنه فوجده ناقصاً عن المقدار المعين . وبعد يومين بلغ التاجر أن رجلاً آخر عنده شيء من سكره ، فأحضر التاجر هذا الرجل قال له : من أين لك هذا السكر ؟ فقال : اشتريته من التاجر الذي أرسلت فلاناً إليه واشترى لك السكر منه ، ثم بعث إلى ذلك الرجل الذي كلفه لشراء المقدار المعين وقال : هذا السكر من سكري ، فقال : عليّ الطلاق بالثلاث إنسي ما بعث لأحد شيئاً من سكرك ولم يؤخذ منه شيء بعلمي ، وإنني ما رأيت ذلك الرجل وقت شراء سكرك . ولم يثبت أن ذلك السكر من سكر ذلك التاجر المذكور . .

فهل والحالة هذه يقع الطلاق المذكور أو لا ؟

« الجواب » ^(١) : قال في « متن التنوير » وشرحه « الدر المختار » (بصحيفة ٧٧٦ جزء ثان) ما نصّه : فإن اختلفا في وجود الشرط - أي ثبوته ليعمّ العدميّة - فالقول له مع اليمين لإنكاره الطلاق . انتهى .

ومن ذلك يعلم - على فرض أن مثل هذه الصيغة من الصيغ التي يقع بها الطلاق عند وجود الشرط - أنه حيث أنكر الحالف المذكور في هذا السؤال

(١) المبدأ : لا يقع الطلاق عند عدم حصول الشرط . والقول للحالف في ذلك .





حصول الشرط هنا - وهو بيع شيء من السكر المملوك لذلك التاجر الذي كلفه بشراء السكر - يكون القول قوله في ذلك ، ولا يقع الطلاق المذكور^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٥٠٩ .





(٨٣)

الطلاق بسبب عدم إنجاب الزوجة

زوجة [مسيحية] مريضة بمرض الرحم وانقطاع عادة النساء ، وهذا المرض معها قبل الزواج ، وزوجها جاري معالجتها ولم ينفع فيها علاج ، ولهذا السبب لم تأت بنسل ما . .

فهل مثل هذه يجوز لزوجها أن يطلقها شرعاً أم لا ؟ لأن الغرض من الزواج هو التناسل ؟

«الجواب»^(١) : يجوز شرعاً لزوج المرأة [المسيحية] المذكورة أن يطلقها ، ولكن لا يحكم بالتفريق بينهما شرعاً إلا إذا ترافعا إلينا ، إلا إذا طلقها ثلاثاً وطلبت التفريق ، فإنه يفرق بينهما إجماعاً من غير مرافعة . . كما نقله في «البحر عن المحيط» كذا في «متن التنوير» وشرحه «الدر» وذلك في «الغاية» أيضاً ، ومثله في «البحر» عن الإسيبيجي وفي «كافي الحاكم الشهيد» فكان هو الذي عليه المعول كما يؤخذ من «رد المحتار» (بصحيفتي : ٥٩٩ و ٦٠٠ جزء ثان طبعة أميرية سنة ١٢٨٦) . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبادئ :

١- يجوز طلاق الذمي لزوجته ولا يحكم بالتفريق بينهما إلا إذا ترافعا إلينا .

٢- إذا طلقها ثلاثاً وطلبت التفريق يفرق بينهما إجماعاً من غير مرافعة .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٨ .

ويلاحظ عدم انطباق الجواب على السؤال تماماً ، لا سيما وقد أضفنا نحن في السؤال صفة الزوجة (المسيحية) ، استنباطاً من الجواب . فهل ثمة خلل في وضع هذا الجواب إثر ذلك الاستفتاء ؟ قد يكون هذا . وقد يكون الخلل في اجتزاء ما وقع من محرري «الفتاوى الإسلامية» . والله أعلم .





(٨٤)

عدم علم المرأة بطلاقها

رجل طلق زوجته ثلاثاً على يد مأذون شرعي حال غيابها ،
ثم حفظ قسيمته ولم يرسل الثانية للزوجة المطلقة ، وبعد
عدة أشهر علمت الزوجة بالطلاق . .

فمتى يقع عليها ؟ هل عند علمها بالطلاق ؟ أم ابتداء من
تاريخ حصوله وإثباته بدفتر المأذون الشرعي ؟

«الجواب»^(١) : قال بالمادة ٣٢١ من كتاب الأحوال الشخصية ما نصه :
« مبدأ العدة بعد الطلاق في النكاح الصحيح ، وبعد تفريق الحاكم أو المتاركة
في النكاح الفاسد ، وبعد الموت فوراً . وتنقضي العدة ولو لم تعلم المرأة
بالطلاق أو الموت . حتى لو بلغها الطلاق أو موت زوجها بعد مضي مدة
العدتين ، فقد حلت للأزواج ، ولو أقر الزوج بطلاقها منذ زمان ماضٍ ، ولم تقم
عليه بينة ، فالعدة تعتبر من وقت الإقرار ، لا من الوقت المسند إليه . وللمرأة

(١) المبادئ :

١- تبدأ العدة بعد الطلاق في النكاح الصحيح . وبعد تفريق الحاكم أو المتاركة في
النكاح الفاسد ، وبعد الموت فوراً .

٢- تنقضي العدة ولو لم تعلم المرأة بالطلاق أو الموت . حتى لو بلغها الطلاق
أو موت زوجها بعد مضي مدة العدتين ، فقد حلت للأزواج .

٣- لو أقر الزوج بطلاقها منذ زمان ماضٍ ، ولم تقم عليه بينة ، فالعدة تعتبر من وقت
الإقرار ، لا من الوقت المسند إليه .





النفقة إن كذَّبته ، ولا نفقة لها إن صدقته ، وكان الزمن المسند إليه الطلاق قد استغرق مدة العدة . فإن لم يستغرق ، تجب لما بقي » .
ومن ذلك يعلم الحكم في حادثة السؤال^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٧٠٨ ، ٧٠٩ . وبذيل هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

« صدر القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ ونص في المادة ٥ (مكرراً) على ما يأتي :
وتترتب آثار الطلاق بالنسبة للزوجة من تاريخ علمها به » .



(٨٥)

قول الرجل لزوجته «عليّ الطلاق بالثلاثة إذا خرجت»

رجل طلبت منه زوجته أن تخرج لمقابلة أخيها بمنزلهم فمنعها من الخروج إليه ، فصمّمت بأن تخرج غصباً فحلف وقال : «حلفت بالعظيم ثلاثاً إذا خرجت متخشيش البيت» ، فصمّمت على الخروج ، فحلف ثانياً وقال : «عليّ الطلاق بالثلاثة إذا خرجت تكوني طالقة» ، ثم تركها وخرج لحال سبيله في أشغاله وعاد ولم يجدها بالمنزل ، وتحقق بأنها توجهت لمناظرة أخيها ، وعلى ذلك فإن الزوجة حامل حملاً مستكناً قريب الوضع ، وعلى ما توضح فإن الطالب عند حلفه اليمين العظيم كانت الزوجة على استعداد للخروج ، ولما سمعت ما حلفت به خلعت الملاية والبرقع بعدما سمعت أيضاً يمين الطلاق ، وأنا خرجت لأشغالي لعلمي أنها لم تخرج . .

«الجواب»^(١) : قول الرجل المذكور لزوجته : «عليّ الطلاق الثلاث إذا خرجت تكوني [هكذا] طالقاً» يمين بالطلاق الثلاث أنها طالت إذا وجد المعلق

(١) المبادئ :

- ١- قول الرجل لزوجته «عليّ الطلاق بالثلاثة إذا خرجت» يكون هذا يميناً بالطلاق ، ووجد المعلق عليه وهو الخروج الفوري ، وقع الطلاق واحدة رجعية .
- ٢- إذا كانت الزوجة وقته مهياً للخروج وقت الحلف ، فخلعت ملابسها التي تهيأت للخروج بها ، ثم خرجت بعد ذلك ؛ فلا يقع شيء ؛ لأن المعلق عليه إنما هو الخروج الفوري . . ولم يتحقق .





عليه وهو الخروج ، فلو فرض وأنها خرجت فوراً من المنزل لا يقع إلا الطلاق المعلق وهو طلاق واحدة رجعية ، فله مراجعتها ما دامت في العدة (كما أفتى في نظير ذلك صاحب « الفتاوى المهدية » ، بصحيفة نمرة ٢٠٠ ، جزء أول).

ومع ذلك . . إذا كان الأمر كما هو في السؤال ، من أنها لم تخرج فوراً بل غيّرت هيئتها التي كانت عليها ثم خرجت ، فلا يقع طلاق أصلاً ؛ لأن المعلق عليه في مثل هذه الحالة هو الخروج فوراً ، وهو لم يتحقق (كما صرح بذلك في « متن التنوير »)^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .





(٨٦)

قول الرجل : « عليّ الطلاق » ، أو : « الطلاق يلزمني »

:

رجل تشاجر مع أهل زوجته لاتهامهم إياه بشرب الخمر ، فأحضروا له عالمًا لأجل أن يحلفه طلاقًا ثلاثًا على أنه لا يشرب الخمر ، فصار العالم يلقنه كلمة بعد كلمة وهو يحكي ألفاظه التي يلقنها له فقال له العالم : قل : عليّ الطلاق ، فقالها ، ثم قال له : قل : بالثلاثة ، فقالها ، ثم قال له : شافعي وحنفي ومالكي ، فقالها ، ثم قال له : لا أشرب الخمر ، فقالها ، ثم قال له : ولا سطل ، فقالها ، ثم قال له : ولا جميع المغيبات ، فقالها .. وذلك كله بدون أن يرد اسم الزوجة بالمجلس ، لا من الزوج ولا من أهل الزوجة ..

وقد شرب الخمر بعد ذلك .. فهل يقع اليمين ، أو لا ؟

«الجواب»^(١) : أفتى العلامة أبو السعود مفتي الروم^(٢) بأن «عليّ الطلاق»

و«يلزمني الطلاق» ليس بصريح ولا كناية (كما نقله عنه ابن عابدين ، بصحيفة ٦٦٨ ، جزء ثان ، طبعة أميرية ، سنة ١٢٨٦ هجرية) ، وعلى ذلك لا يكون

(١) المبدأ : قوله : «عليّ الطلاق» ، أو : «الطلاق يلزمني» ، لا يقع به الطلاق في مثل ذلك .. إلا بشرطين :

الأول : أن يذكر المحلوف عليه .

الثاني : أن يضاف الطلاق إلى ما يعبر به عن المرأة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز .. كأن يقول مخاطبًا لزوجته : « طلاقك يلزمني .. لا أفعل كذا » ، أو : « عليّ طلاقك .. لا أفعل كذا » ، ونحو ذلك مما فيه إضافة الطلاق إلى ما يعبر به عن المرأة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز .

(٢) هو الإمام الحنفي المفسر الجليل ، والمقصود بالروم هنا الدولة العثمانية .





هذا اللفظ من الصيغ التي يقع بها الطلاق أصلاً ، وذلك لأن الشرط إضافة الطلاق إلى المرأة أو إلى ما يعبر به عنها ، والمراد بالإضافة إليها الإضافة إلى ما يعبر به عن جملتها وضعاً ، والمراد بالإضافة إلى ما يعبر به عنها الإضافة إلى ما يعبر به عن الجملة بطريق التجوُّز ، وإلا فالكل معبر به عن الجملة (كما صرَّح بذلك ابن عابدين نفسه ، بصحيفة ٦٧٢ من الجزء المذكور) .

ومن ذلك يعلم أنه لا بد من وقوع الطلاق من إضافته إلى ما يعبر به عن جملة المرأة بطريق الوضع أي الحقيقة ، كـ «أنت طالق» أو «هي طالق» أو «هذه طالق» أو «فلانة طالق» ونحو ذلك ، أو بطريق المجاز كـ «رقتك طالق» أو «عنقك طالق» ونحوهما .

ومن ذلك يعلم أنه لا بد من اشتغال صيغة الطلاق على لفظ يعبر به عن المرأة بطريق الحقيقة أو المجاز ؛ ولذلك قال العلامة أبو السعود : إن «عليّ الطلاق» أو «يلزمني الطلاق» ليس بصريح ولا كناية ، أي أنه ليس من صيغ الطلاق أصلاً ؛ لعدم الإضافة . وأما ما قاله ابن عابدين (بصحيفة ٦٦٨) تعليلاً لما أفتى به العلامة أبو السعود من أن «عليّ الطلاق» أو «يلزمني الطلاق» ليس بصريح ولا كناية بقوله : «أي لأنه لم يتعارف في زمنه... إلخ» ، فقد رده الشيخ الرفاعي في «تقريره» (بصحيفة ٢١٤ جزء أول) بقوله : «عدم التعارف في زمنه إنما ينفي كونه صريحاً ولا ينفي كونه كناية ، فلا يظهر نفي كونه كناية في زمنه» . انتهى .

أي أن العلامة أبا السعود كما نفى كون اللفظ المذكور صريحاً نفى كونه كناية ، فلا يصح تعليله بعدم العرف في زمنه ؛ لأن التعارف إنما يصير ما كان كناية قبل العرف صريحاً بعد العرف ، ولا يمكن أن التعارف يجعل ما ليس من صيغ الطلاق صريحاً ولا كناية من صيغه حتى لو تعارفوا إيقاع الطلاق بلفظ «اسقني الماء» لا يقع عندنا ، لأنه لا يحتمل الطلاق .





وصيغ الطلاق محصورة عندنا فيما يكون من مادة التظليق ، وفيما يحتمل التظليق وغيره ، وهي ألفاظ الكنايات ، وأما ما ليس صريحاً ولا كناية فلا يقع به الطلاق أصلاً ولو تعارفوا الإيقاع به عندنا .

وأما ما نقله ابن عابدين عن صاحب « التنوير » في « منحه » وعن العلامة قاسم وعن ابن الهمام وغيرهم ممن نقل عنهم (بصحيفة ٦٦٨) من الوقوع ، فكل ذلك محمول على ما إذا وجدت الإضافة إلى المرأة على وجه ما تقدم ؛ لأن غرض هؤلاء الأئمة أن هذه الألفاظ عند ذكر المحلوف عليه قد تعرف استعمالها في التعليق ، وإن كان بحسب أصل وضعها ليست من صيغ التعليق ، لعدم وجود حرف من حروف الشرط اللغوية ، فتحمل على التعليق عملاً بالعرف ، وهذا لا ينافي أنها حينئذ تكون كغيرها من صيغ التعليق لا بد فيها من الإضافة إلى ما يعبر به عن المرأة حقيقة أو مجازاً .

فيتعين أن الجمع بين ما أفتى به أبو السعود من عدم الوقوع في مثل تلك الألفاظ وما أفتى به غيره من الوقوع هو أن ما أفتى به أبو السعود بعدم الوقوع محمول على ما إذا لم توجد الإضافة إلى المرأة لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ، وما قاله غيره من الوقوع في مثل ذلك محمول على ما إذا ذكر المحلوف عليه ووجدت في الإضافة إلى ما يعبر به عن المرأة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز ، لاتفاقهم على أنه لا بد من إضافة صيغة الطلاق إلى ما يعبر به عن المرأة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز ، كما أنه لا بد في مثل هذه الصيغ مثل « عليّ الطلاق » أو « الطلاق يلزمني » من ذكر المحلوف عليه ، كأن يقول : الطلاق يلزمني ما أفعل كذا ، أو : عليّ الطلاق لا أفعل كذا .

ويدل لذلك ما نقله ابن عابدين نفسه (بصحيفة ٦٦٩ من الجزء المذكور) عن « الحاوي » عن أبي الحسن الكرخي ، فإنه مع ذكر المحلوف عليه قد أضاف صيغة العتق إلى عبده وبيّن أنه بعد ذلك قد تعارفوه شرطاً في لسانهم ، وقال : جرى أمرهم على الشرط على تعارفهم .





والحاصل أن قوله : « عليّ الطلاق » أو « الطلاق يلزمي » لا يقع به الطلاق في مثل ذلك إلا بشرطين :

الأول : أن يذكر المحلوف عليه .

الثاني : أن يضاف الطلاق إلى ما يعبر به عن المرأة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز كأن يقول مخاطباً لزوجته : طلاقك يلزمي لا أفعل كذا ، أو علي طلاقك لا أفعل كذا ، ونحو ذلك مما فيه إضافة الطلاق إلى ما يعبر به عن المرأة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز .

ومن ذلك كله يعلم أن ما وقع من الحالف المذكور لم يكن صيغة من صيغ الطلاق ، فلا يقع بها شيء ولو وجد المحلوف عليه ، على ما جرى عليه العلامة أبو السعود وهو الموافق لقواعد المذهب لعدم الإضافة كما ذكرنا ، وكذلك لا يقع شيء أصلاً لا واحدة ولا ثلاثاً على ما جرى عليه العلامة ابن عابدين من أن نحو « عليّ الطلاق » صيغة من صيغ الطلاق ، أما عدم وقوع الثلاث فلوجود الفصل بما ذكر بين قوله : « عليّ الطلاق » وقوله : « بالثلاثة » ، وأما عدم وقوع طلبة واحدة فلوجود الفاصل أيضاً بما ذكر بين قوله : « عليّ الطلاق » الذي هو شرط وبين قوله : « لا أشرب الخمر » الذي هو الجزء المحلوف عليه ، وقد صرح فقهاؤنا بأن شرط الوقوع بالعدد أن يتصل بصيغة الطلاق بلا فاصل اختياري ، وبأن شرط تعلق الجزء بالشرط اتصال الجزء بالشرط بدون فاصل أجنبي ، فهذا تبين أن الحالف المذكور لو شرب الخمر ، والعياذ بالله تعالى ، لا يقع عليه طلاق أصلاً بهذا الحلف اتفاقاً . والله أعلم^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٥٠٥ ، ٥٠٨ .

وبذيل ص ٥٠٨ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى : « تقابل بالمادة الثانية من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ببعض مسائل الأحوال الشخصية » .





(٨٧)

طلاق الذي لا يعي ما يقول

رجل مريض بنوبة عصبية ، وتحصل عادة عندما يستفزه أحد بكلام يمسُّ بإحساسه ، ثم حصل بينه وبين زوجته مشاحنة شديدة في أثناء تهيجه بالأعصاب وهو صائم ، فطلبت منه الزوجة المذكورة الطلاق أثناء التهيج ، فقال لها : لا أطلق . فزاد الجدل بينهما فطلبت منه الطلاق ثانياً فقال لها : روعي بستمائة . مع العلم بأنه كان ذاهل العقل وقت تلفظه بهذه العبارة ولا يعي ما يقول من شدة تهيجه . .

«الجواب»^(١) : قال في «رد المحتار» عند قول الشارع : «وفي القاموس» دَهِشَ الرجل : تَحَيَّرَ ما نصه : «أي بالكسر كفرح ، ثم إن اقتصاره على ذكر التحير غير صحيح فإنه في «القاموس» قال بعده : أو ذهب عقله من ذهل أو له انتهى ، بل اقتصر على هذا في «المصباح» فقال : دهش دهشاً من باب تعب : ذهب عقله حياءً أو خوفاً .

وهذا هو المراد هنا ، ولذا جعله في البحر داخلاً في الجنون . وقال في «الخيرية» : غلط من فسره هنا بالتحير ، إذ إنه يلزم من التحير - وهو التردد في الأمر - ذهاب العقل .

وسئل نظماً فيمن طلق زوجته ثلاثاً في مجلس القاضي وهو مغتاظ مدهوش فأجاب نظماً أيضاً بأن الدهش من أقسام الجنون فلا يقع ، وإذا كان يعتاده بأن عرف منه الدهش مرة يصدق بلا برهان . انتهى .

(١) المبدأ : طلاق المدهوش ، الذي لا يعي ما يقول ، غير واقع .





قلت : وللحافظ ابن القيم الحنبلي رسالة في طلاق الغضبان قال فيها :
« إنه على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يحصل له مبادئ الغضب بحيث لا يتغير عقله ويعلم ما يقول
ويقصده ، وهذا لا إشكال فيه .

الثاني : أن يبلغ النهاية فلا يعلم ما يقول ولا يريده ، فهذا لا ريب أنه
لا يتفد شيء من أقواله .

الثالث : من توسَّط بين المرتبتين بحيث لم يصير كالمجنون ، فهذا محل
النظر والأدلة تدل على عدم نفوذ أقواله » . انتهى .

ثم قال : « فالذي ينبغي التعويل عليه في المدهوش ونحوه إناطة الحكم
بغلبة الخلل في أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته ، وكذا يقال فيمن اختلَّ عقله
لكبر أو لمرض أو عصبية فاجأته ، فما دام في حال غلبة الخلل في الأقوال
والأفعال لا تعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها ، لأن هذه المعرفة والإرادة
غير معتبرة ؛ لعدم حصولها عن إدراك صحيح » .

وبعد أن قال : إن المراد بكونه لا يدري ما يقول أنه لقوة غضبه قد ينسى
ما يقول ولا يتذكر ، بعد أن أيد ذلك بما نقله عن « الولوالجية » حيث قال :
« إنه كان بحال لو غضب يجري على لسانه ما لا يحفظه بعده جاز له الاعتماد
على قول الشاهدين . انتهى » .

ومنه يعلم أنه متى كان الواقع كما ذكر في السؤال وكان الدهش على وجه
ما ذكر يعتاده يصدق ولا يقع عليه الطلاق . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٥١٣ ، ٥١٤ .





(٨٨)

الجنون سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين ؟

أصيب الزوج بالجنون فالتحق بمستشفى المجاذيب من
مدة اثنتي عشرة سنة تقريباً وترك لزوجته ولدين ولم يترك
لها ما يكفيها من النفقة ..

فهل لها طريق للزوجية [هكذا] بغيره والحال ما ذكر ؟

«الجواب»^(١) : الجنون ليس سبباً من أسباب الفرقة بين الزوجين .
وبناء على ذلك فليس للزوجة المذكورة أن تتزوج بغير زوجها المذكور
ما دام الحال ما ذكر^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : الجنون ليس سبباً من أسباب التطلاق .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٤ .

وبذيل الصفحة هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

« نصت المادة رقم ٩ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠م على أن للزوجة أن تطلب
التفريق بينها وبين زوجها إذا وجدت به عيباً مستحكماً لا يمكن البرء منه أو يمكن
بعد زمن طويل ، ولا يمكنها المقام معه إلا بضرر .. كالجنون » .





(٨٩)

الخلع أو الطلاق على مال

رجل سألته زوجته أن يطلقها من عصمته على ثمانية عشر سهماً في منزل لها وعلى مؤخر صداقها بموجب قسيمة طلاق تضمن : « سألت الزوجة زوجها المذكور بقولها له : طلقني من عصمتك على ثمانية عشر سهماً الكائنة في المنزل ، شركتي مع الشيخ « أ ب » بقيمة ستة جنيهاً المحررة شرطية منها له استلمها منها بالمجلس وعلى براءة ذمتك من مؤخر صداقي خمسة عشر قرشاً صاغاً ، وعلى نفقة عدتي منك حتى تنتهي شرعاً ، فأجابها زوجها فوراً بقوله لها : طلقتك على جميع ذلك ، وقبلت منه الطلاق على البراءة برضاها » . .

هذا ما تضمنته القسيمة ، مع العلم بأن الشرطية المنوّه عنها لم تحرر واكتفى بقسيمة الطلاق . .

فهل أصبحت الثمانية عشر سهماً سالفة الذكر بموجب القسيمة المذكورة ملكاً للمطلقة يتصرف فيها تصرف الملاك في أملاكهم أم لا ؟

« الجواب »^(١) : علماء الحنفية صرحوا في كتبهم المعتمدة أن بدل الخلع

(١) المبادئ :

١- لا يشترط في بدل الخلع أن يكون ذهباً ولا فضةً ، ولكن يشترط فيه أن يكون مما يصلح مهرًا .

٢- الخلع أو الطلاق على مال يعتبر عقد معاوضة من قبل الزوجة .





لا يشترط فيه أن يكون من الذهب أو الفضة ، بل الشرط أن يكون مما يصلح تسميته مهرًا ، وهو أن يكون مالا مقومًا ، سواء كان من العقار كبيت مثلاً أو من المنقول كعشرين أردباً أو قنطاراً من القطن أو خاتماً من الماس مثلاً ، فإذا قالت المرأة لزوجها : خالعي في مقابلة هذا البيت أو في نظير هذه الأرادب من القمح أو القناطر من القطن ففعل صحّ الخلع ، ووقع الطلاق البائن ، ولزمها أن تسلم للزوج ما عين في العقد ؛ إذ هو مال متقوم يصلح تسميته مهرًا ، فصحت تسميته عوضاً للخلع ، ولا يشترط أيضاً في بدل الخلع أن يكون عيناً ، بل يصحّ أن يكون ديناً وأن يكون منفعة ، فإذا خالعتها في نظير مهرها الذي تستحقه عنده صحّ الخلع وسقط المهر . ومثله ما إذا كان الدين غير المهر ، وإذا خالعتها في نظير أن تعطيه أرضها لينتفع بها في مدة معلومة فقبلت صحّ الخلع أيضاً ، ولزمها تسليم الأرض لينتفع بها الزمن المعين .

كما أنهم صرحوا بأنه لو خالعتها على نفقة العدة ومؤنة السكن صحّ ، وصرحوا أيضاً بأن الخلع أو الطلاق على مال يعتبر عقد معاوضة من قبل الزوجة .

ومن ذلك يعلم أن الثمانية عشر سهماً التي جعلت بدلاً من الطلاق المذكور تصير ملكاً للمطلق وتصرف فيها تصرف الملاك في أملاكهم ، ولا حاجة إلى تحرير عقد آخر اكفاء بما جاء بقسمة الطلاق ، لأن الطلاق في نظير العوض المذكور بالقسمة هو عقد معاوضة من قبل الزوجة ، خصوصاً وأن القسمة المذكورة من الأوراق الرسمية التي هي حجة بذاتها فيما اشتملت عليه ، والله تعالى أعلم^(١) .



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٩ ، ٥٠٠ .





(٩٠)

إنكار الطلاق مقابل مبلغ مالي ، ثم الرجوع عن الإنكار

طلق رجل امرأته نظير إبرائها له من باقي معجل صداقتها
وجميع مؤخره ، وأن تدفع له علاوة على ذلك مائة جنية .
وفعلاً أبرأتها من باقي المعجل وجميع المؤخر وأعطته
المائة جنية ، وطلقها نظير ذلك ، ثم قبل تدوين ذلك في
دفتر المأذون بمحضر الشهود فرأى وأنكر الطلاق ، فاسترد
الحاضرون منه المائة جنية وسلموها للمطلقة ، ثم رفعت
المطلقة دعوى شرعية فحكم لها بثبوت الطلاق نظير الإبراء
المذكور والمائة جنية ، فاستأنف المطلق هذا الحكم فتأيد ،
ثم عمل التماساً فيه ، فرفض التماسه . كل هذا وهو مصرٌّ
على إنكار الطلاق . .

فهل له حق بعد هذا الإنكار في طلب المائة جنية أم لا ؟

« الجواب »^(١) : نفيد أنه متى لم يثبت أن الزوج أخذ المائة جنية المذكورة
كان له المطالبة بها ، ولا يمنع من ذلك إنكاره المذكور ، وذلك أولاً لأنه
بالحكم من القاضي على الزوج بوقوع الطلاق في نظير العوض المذكور صار
الزوج مكذباً شرعاً في إنكاره المذكور ، وثانياً لأن التناقض يرتفع بتصديق

(١) المبادئ :

١- الطلاق نظير العوض يستحق معه الزوج العوض ولو أنكر بعد الإثبات .

٢- يرتفع التناقض بتصديق الخصم .





الخصم ، والزوجة هنا بدعواها الطلاق في نظير العوض المذكور مصدقة على أن الزوج المذكور يستحق ذلك العوض الذي منه المائة جنية المذكورة ، وحينئذ يجب على المطلقة دفع المائة جنية لذلك الزوج المطلق ، والله تعالى أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٥ .



(٩١)

المطلقة عموماً تعتدُّ في بيت الزوجية

رجل طلق زوجته طليقة بائنة على البراءة ..

فهل يجوز له أن يحجزها في بيته حتى تفي عدتها أم لا ؟

«الجواب»^(١) : المنصوص عليه شرعاً أن المطلقة تعتدُّ في البيت المضاف إلى الزوجين بالسكنى قبل التفرقة ، وإن طلقت وهي في غير مسكنها عادت إليه فوراً ولا تخرج منه إلا أن يصير إخراجها أو ينهدم^(٢) أو يخشى انهدامه أو تلف مال المرأة أو لا تجد كراء المسكن فتنتقل معتدة الطلاق إلى حيث يشاء الزوج .

ولا تخرج معتدة الطلاق رجعيّاً كان أو بائناً من بيتها إلا لضرورة ، بحيث لو خرجت إلى مسكن آخر بغير إذن الزوج وبلا ضرورة تكون ناشزة ولا تستحق النفقة ، فهي والزوجة في حكم الطاعة والنشوز سواء ما دامت في العدة^(٣) .

* * *

(١) المبدأ : لا تخرج معتدة الطلاق - رجعيّاً كان ، أو بائناً - من بيتها إلا لضرورة ، بحيث لو خرجت إلى مسكن آخر بغير إذن الزوج وبلا ضرورة ، تكون ناشزة ولا تستحق النفقة .

(٢) هكذا بالأصل المطبوع . والظاهر أن هنا سقطاً ، تقديره : « إلا أن يصير إخراجها من البيت لازماً ؛ لضرر سيلحقها ، لاحتمال أن يسرق ، أو ينهدم ... » ، أو نحو هذا .

(٣) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٧٠٧ .



(٩٢)

عدم إقرار المطلقة بانقضاء عدتها

رجل طلق امرأته ثلاثاً ، وقيد ذلك في دفتر المأذون . وبعد مضي خمسة شهور انقضت فيها عدتها أراد المطلق أن يتزوج بنت أختها لأمها ، وعلمت بذلك مطلقتها ، فأرادت الانتقام من مطلقها مما أدى إلى عدم إقرارها بانقضاء عدتها . .

فهل يجوز لمطلقها أن يتزوج بنت أختها المذكورة . . سواء أقرت مطلقتها بانقضاء عدتها أم لا ، رغم مضي مدة التبرؤ بالعدة ؟

« الجواب »^(١) : قال في « رد المحتار » (بصحيفة ٩٥٢ جزء ثان طبعة أميرية سنة ١٢٨٦) وفي « فتح القدير » : « إذا قال الزوج : أخبرني بأن عدتها قد انقضت ، فإن كانت في مدة لا تنقضي في مثلها لا يقبل قوله ولا قولها إلا أن تبين ما هو محتمل من إسقاط سقط مستبين الخلق فحينئذ يقبل قولها ، ولو كانت في مدة تحتمله فكذبته لم تسقط نفقتها وله أن يتزوج بأختها ، لأنه أمر ديني يقبل قوله فيه . انتهى » .

فالحاصل أنه يعمل بخبريهما بقدر الإمكان ، بخبره فيما هو حقه وحق الشرع ، وبخبرها في حقها من وجوب النفقة والسكنى .

(١) المبادئ :

- ١- القول قول المطلق فيما هو حقه وحق الشرع .
- ٢- القول قول المطلقة في العدة ما دامت المدة محتملة .





والمسألة مفروضة في الاختلاف مع زوجها الذي طلقها ، ومن ذلك يعلم أنه يجوز شرعاً لهذا الرجل - والحال ما ذكر - أن يتزوج بنت أخت مطلقته متى كانت المطلقة أخبرت بانقضاء عدتها والمدة تحتمله ، ولا يمنع من ذلك عدم إقرارها بانقضاء عدتها بعد ذلك .

وبالجملة : القول قول المطلق فيما هو حقه وحق الشرع ، والقول قولها فيما هو حقها . . على وجه ما ذكر^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٧٠٢ ، ٧٠٣ .



(٩٣)

يعمل بخبر المطلقين .. كلاً فيما هو حقّه

رجل كان متزوجاً بامرأة وطلقها ثلاثاً ، ولهذه المرأة أخت من الرضاع ، ويريد المطلق أن يتزوج بأختها المذكورة . وقد اختلفت المطلقة مع مطلقها في انقضاء عدتها منه ، ومضى على ذلك مدة تحتمل مضيتها وهي ثلاثة أشهر تقريباً ، وهي تكذبه في المضي ، وهو يدّعي أن عدتها انقضت ، مع العلم بأن المطلقة المذكورة من ذوات الحيض ..

فهل يكون القول قوله بالنسبة لحلّ الإقدام على تزوج أختها ، والقول لها في حق نفسها بالنسبة لبقاء العدة من وجوب النفقة والسكنى ، عملاً بخبريهما بقدر الإمكان ؟

« الجواب »^(١) : قال في « شرح الدر » قبل فصل في الحداد ما نصه : « كذبه في مدة تحتمله لم تسقط نفقتها وله نكاح أختها ؛ عملاً بخبريهما بقدر الإمكان . انتهى ».

(١) المبادئ :

- ١- إذا اختلف الرجل والمرأة في انقضاء عدتها .. فادعى هو ذلك ، ونفته هي ، تحكم المدة بالنسبة لحل أختها : فإن كانت تحتمل انقضاءها بالحيض ، وكانت من ذوات الحيض ؛ يقبل قولهما معاً ، ويكون لها النفقة وله التزوج بأختها ، عملاً بالقولين في حق كل منهما .
- ٢- إذا كانت المدة لا تحتمل ذلك ، وهي من أهل الحيض ؛ يقبل قولها هي ، ولا يقبل قوله ، وليس له نكاح أختها .





وفي « رد المحتار » ما نصه : « وفي « فتح القدير » إذا قال الزوج : أخبرني بأن عدتها قد انقضت فإن كانت في مدة لا تنقضي في مثلها لا يقبل قوله ولا قولها إلا أن تبين ما هو محتمل من إسقاط سقط مستبين الخلق فحينئذ يقبل قولها ، ولو كان في مدة تحتمله فكذبته لم تسقط نفقتها وله أن يتزوج بأختها ، لأنه أمر ديني يقبل قوله فيه . انتهى » .

فالحاصل أن يعمل بخبريهما بقدر الإمكان ؛ بخبره فيما هو حقه وحق الشرع ، وخبرها في حقها من وجوب النفقة والسكنى^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٧٠٥ ، ٧٠٦ .



(٩٤)

الطلاق بغير اللغة العربية ، ومن غير المسلم

رجل إسرائيلي طلق زوجته وحرر لها ورقة الطلاق باللغة العبرانية ووقع عليها بخطه وأمضاه ، وأرسل لولي أمرها بعدم بلوغها سن الرشد ، وامتنع ذلك الولي عن استلام تلك الورقة ، وعرضها عليه عرضاً رسمياً على يد أحد محضري المحاكم ، ولم يقبلها ، وصرح بتسليمها للحاخامخانة وسلمت فعلاً للحاخامخانة . وقد تحصل ذلك الزوج على ترجمة ورقة الطلاق باللغة العربية بواسطة الحاخامخانة وحصول التأشير من الحاخامخانة بأن الترجمة العربية هي طبق ما تحرر باللغة العبرانية ، وبأن صيغة ورقة الطلاق التي حررت هي وثيقة الطلاق المعمول بها عند الإسرائيليين القرائين . .

فهل هذا يعتبر طلاقاً صحيحاً شرعاً ؟

« الجواب »^(١) : اطلعنا على هذا السؤال وعلى ورقة الترجمة المذكورة ، ونفيد أن المنصوص عليه شرعاً أن الطلاق يقع ولو بغير اللغة العربية ولو كان الزوج غير مسلم ، متى كانت المطلقة زوجته والمطلق عاقلاً بالغاً مستيقظاً . وبناء على ذلك . . يعتبر الطلاق المذكور بالورقة المذكورة على حسب الترجمة المذكورة طلاقاً صحيحاً شرعاً^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : يقع الطلاق ولو بغير اللغة العربية ، ولو كان الزوج غير مسلم ، متى كانت المطلقة زوجة له وقت الطلاق وكان هو بالغاً عاقلاً مستيقظاً .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٧ .





(٩٥)

طاعة المسيحية الراغبة في الإسلام لزوجها الباقي على مسيحيته

شخص مسيحي الديانة حصل على حكم طاعة ضد زوجته المسيحية التي رغبت في اعتناق الدين الإسلامي .
فهل تجبر على الدخول في طاعة زوجها المذكور ؟

«الجواب» : اطلعنا على مكاتبة عزتكم الواردة لنا بتاريخ ١٩ يونيه سنة ١٩١٥م وعلى كتاب وزارة الداخلية والأوراق المرفقة معه المختصة بالحكم الطالب تنفيذه «م ج» بإجبار زوجته «ر» بنت «ع» التي ترغب اعتناق الدين الإسلامي على الدخول في الطاعة .

ونفيد أن «ر» المذكورة متى اعتنقت الدين الإسلامي ؛ كان الحكم الشرعي أن الإسلام يعرض على زوجها . .

فإن أسلم ، فهي زوجته ، وحينئذ يجب عليها طاعته ، ويكون لهما معاً ما للمسلمين وعليهما ما على المسلمين من الأحكام الشرعية .

وإن لم يسلم الزوج المذكور بعد العرض عليه ، فرق القاضي الشرعي بينهما .

وعلى كل حال . . فلا وجه لتنفيذ الحكم المذكور إذا اعتنقت «ر» المذكورة الإسلام . أما إذا لم تعتق الدين الإسلامي ، فيتبع في تنفيذه ما تقضي به اللوائح المختصة بتنفيذ الأحكام الصادرة من المجالس المليية للبتر كخانات^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤١٦ .





(٩٦)

عدة المطلقة غير المسلمة

رجل مسيحي طلق زوجته المسيحية طلاقاً ثلاثاً على
يد قاض شرعي . .
فهل تعتد زوجته المسيحية أو لا ؟

«الجواب»^(١) : لا تجب العدة على مطلقة غير المسلم على الأصح كما
يؤخذ ذلك مما ذكره في «رد المحتار» (بصحيفة ٥٩٧ جزء ثان طبعة أميرية
سنة ١٢٨٦)^(٢).

* * *

(١) المبدأ : لا عدة على مطلقة غير المسلم على الأصح .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٧٠١ .





كتاب النفقات

(٩٧)

تكفل المرأة بحملها ونفقته مقابل الخلع ، ثم تعسرُها

رجل خالغ زوجته على مؤخر صداقها ونفقة عدتها إلى انقضائها شرعاً ، وعلى تكفلها بحملها بعد انفصاله منها بالإرضاع والنفقة والحضانة حتى تنتهي شرعاً ، وتعهدت في قسيمة الطلاق أنها لا ترجع على المخالغ بشيء ما في المستقبل ، ثم بعد وضعها بنحو عام طالبت أمام القضاء الشرعي بنفقة وكسوة وحضانة ولدها منه ، فقرر المطلق على نفسه طلباتها وقدر مبلغاً يدفعه لها شهرياً نظير ذلك ، وغرضه ونيتُه أن يرجع عليها وقت اليسار . ولا يزال يواليتها بالدفع عامّاً بعد عام ويأخذ عليها سنداً بما تسلمته . حتى بلغ الولد السابعة من عمره ، قطع أبوه ما كان يدفعه شهرياً ، وتسلم الولد منها . إلا أن الولد شبَّ على الرذيلة ؛ لفساد البيئة التي نشأ فيها . . فطوراً يمكث عند أبيه ، وطوراً يهرب إلى أمه . . وهكذا ، حتى بلغ الحادية عشرة من عمره ، ولم يطلب الوالد من المحكمة الحكم بتسليمه ؛ لوجوده عنده في أغلب الأيام .

فهل يجوز له شرعاً الرجوع على المطلقة بجميع ما دفعه لها طول هذه المدة أو بعضه ، حيث ثبت يسارها بامتلاكها منزلاً ؟





وإذا لم يجز الرجوع عليها بما دفع ، فهل يكلف الوالد
بدفع ما قدر على نفسه ما دام لم يحكم الحاكم بتسليم
الولد إليه ولو مضى على ذلك سنون ؟

«الجواب»^(١) : متى خالع الزوج زوجته على تكفلها بحملها بعد انفصاله
منها بالإرضاع والنفقة والحضانة حتى تنتهي شرعاً تجبر على إرضاعه مدة
الرضاع ، وتلتزم بنفقته وحضانه بلا أجر حتى تنتهي الحضانة كما يؤخذ من
المادة ٢٨٦ من الأحوال الشخصية .

وإذا كانت معسرة وقدر القاضي على الأب نفقة وكسوة وأجرة حضانة
لولدها المذكور وقدر لها مبلغاً يدفعه لها شهرياً نظير ذلك كان ما دفعه مما
ذكر ديناً للأب في ذمة الأم المذكورة يرجع به عليها إذا أيسرت (كما يؤخذ من
المادة ٢٨٩ من الأحوال الشخصية) . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبادئ :

- ١- إذا تكفلت المرأة بحملها بعد انفصاله من إرضاع ونفقة وحضانة مقابل الطلاق
حتى انتهاء الحضانة شرعاً ؛ أجبرت على ما تكفلت به حتى انتهاء الحضانة .
- ٢- إذا أعسرت بعد ذلك ، واستصدرت حكماً بنفقة وأجور للولد ؛ كان ما يدفع لها
دينياً عليها ، يرجع به عليها إذا أيسرت .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ .





(٩٨)

النفقة المفروضة قضاء لا تسقط بالطلاق

حصلت امرأة على حكم شرعي أوجب لها النفقة على زوجها وأجر مسكن وخادم ، وقد حجزت على استحقاق زوجها في الوقف الذي أوقفه ، وبعد ذلك طلق الرجل المذكور زوجته ثلاثاً وهي في عدته .

فهل نفقتها وكسوتها وأجر الخادم المذكور بالحكم الشرعي يبقى مستمراً في العدة أو يحدُّ بحدٍّ معين ، حيث إن الزوجة تقول إنها لا زالت في العدة ؟
فهل للعدة مدةٌ محدّدة ؟ أو يسقط حقُّها في النفقة بالطلاق؟

«الجواب»^(١) : نقل صاحب «الفتاوى الأنقروية» (بصحيفة ١١٠ ، جزء أول) وكذا صاحب «الفتاوى المهدية» (بصحيفة ٣٨٨ ، جزء أول) اختلافاً بين علماء المذهب في كون النفقة المفروضة تسقط بالطلاق كالموت أو لا تسقط .
وأما فرض القاضي الذي هو حكم بالنفقة فلا يسقط بالطلاق ، بل يبقى الفرض مستمراً في مدة العدة ؛ لأن المطلقة ما دامت في عدة مطلقها فهي محبوسة على ذمته لبقاء أثر النكاح ما دامت في العدة ولو كان الطلاق بائناً ، فلا يحتاج إلى فرض جديد .

وأما ما يتعلّق بانقضاء العدة وعدمه فالقول قولها في ذلك ، لأنه لا يعلم إلا من جهتها^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : حكم النفقة لا يسقط بالطلاق ، ويبقى مستمراً في العدة ، ولا يحتاج إلى فرض جديد .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٧٠٤ .

وبذيل الصفحة هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

«المادة رقم ١٨ من القانون رقم ٢٥ سنة ١٩٢٩ أوجبت عدم تنفيذ حكم بنفقة المطلقة لمدة تزيد على سنة من تاريخ الطلاق» .





(٩٩)

نفقة الزوجة مقدّمة على غيرها من نفقات الأقارب

رجل فرض عليه القاضي برضاه نفقة طعام لزوجته ونفقة لأولاده ، ثم حجّزت الزوجة المذكورة على ربع ماهية الزوج ، ثم فرض لابنته الأخرى نفقة وتريد البنت مشاركة الزوجة وإخوتها لأبيها فيما فرض لهم . .

فما الحكم إذا كان ربع ماهية الزوج لا تفي ذلك ؟

«الجواب»^(١) : نفقة الزوجة أقوى من نفقة الأولاد والأقارب ، لأنها وجبت بالعقد جزاء الاحتباس ، وتجب على الزوج ولو كان فقيراً ، بخلاف غيرها فإنها تجب للحاجة بشرط اليسار ، وحيث ضاق المال عن نفقة الزوجة والأولاد فتقدّم الزوجة على غيرها ، فتعطى أولاً ما فرض لها القاضي ، فإذا بقي شيء أعطي للأولاد المذكورين . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : نفقة الزوجة مقدمة في التنفيذ على غيرها من نفقات الأقارب .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٩١ .





(١٠٠)

لا يلزم الزوج بمداواة زوجته

أصيبت امرأة بمرض عضال ألزمها الفراش زمناً مديداً في منزل زوجها ، وقد أذنته بالصرف من مالها على علاجها ، وكذا بالصرف على من يقومون بخدمتها مدة مرضها ، وذلك شفهياً عن يد شهود كانوا حاضرين ، ثم توفيت بعد ذلك ولها تركة ..

فهل يكون للزوج الرجوع باحتساب ما صرفه على علاجها وغيره من تركتها ؟ أم لا ؟

«الجواب»^(١) : الزوج لا يلزمه مداواة زوجته إذا مرضت فلا يلزمه أن يأتي لها بدواء المرض ولا أجره الطبيب ولا أجره من يمرضها ونحو ذلك كما يؤخذ مما نقله ابن عابدين عن «الهندية» عن سراج .

إذا علمت ذلك ، فما صرفه الزوج على علاج زوجته المذكورة وعلى من يقومون بخدمتها .. متى ثبت بالطريق الشرعي أنه كان بإذنها ، وكان ثمن ما اشتراه من الأدوية ثمن المثل ، وأجره الطبيب ومن يقومون كذلك أجره المثل ..

(١) المبادئ :

- ١- لا يلزم الزوج بمداواة زوجته ، ولا دفع أجور تطييبها وتمريضها ومن يقومون بخدمتها .
- ٢- إذا أذنته بالإفناق ، وثبت ذلك .. فإن كان ما أنفقه في حدود المثل ، ومن ماله ؛ فله الرجوع بما أنفق . وإن كان ما أنفقه من مالها ؛ فليس للورثة الرجوع عليه بما أنفق .





فإن كان دفع الثمن والأجرة المذكورين من مالها في حال حياتها ، كان ذلك نافذاً عليها ، وليس لغيره من الورثة مطالبة بشيء مما صرفه فيما ذكر .
وإن كان قد دفعهما من ماله بإذنها ، كان له الرجوع بما صرفه مما ذكر في تركتها بعد وفاتها . والله تعالى أعلم^(١).



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

وبذيل ص ٢٩٥ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى : « صدر القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ وقد نص في المادة الثانية على وجوب مصاريف علاج الزوجة على زوجها مطلقاً » .

ويحسن التنبيه إلى أن فتوى الشيخ بخيت كانت سنة ١٣٣٣هـ ، الموافقة : ١٩١٥ م . وقانون سنة ١٩٧٩ ذاك هو القانون المشهور باسم « قانون جيهان » ، وهي زوج الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات ، وكانت تطمح إلى تعديل مدونة الأحوال الشخصية بما يتوافق وما تراه (ومستشاروها) من تغليب لمصلحة المرأة!



(١٠١)

تجهيز الزوجة المتوفاة على زوجها ولو كانت
غنية ، دون نفقات تمريرها

خرجت الزوجة إلى منزل والدها بدون إذن زوجها
فمرضت عند أبيها فصرف عليها والدها عند الأطباء
واشتري لها الأدوية ، وبعد موتها عمل لها والدها مأتماً
صرف عليه مبالغ طائلة . .

فهل له حق الرجوع على زوجها بما أنفقه عليها في أجرة
الأطباء والأدوية ، والنفقات الطائلة التي صرفها في التكفين
والتجهيز والمأتم ؟

أم لا . . ويعتبر متبرعاً ، علماً بأنه لم يشهد على الزوج بما
أنفق ؟

وإذا كان له حق الرجوع على الزوج ، فما هو الشيء
المطالب به الزوج شرعاً ؟

«الجواب»^(١) : قال في «رد المحتار» نقلاً عن «الجوهر» (بصحيفة
١٠٠٣ ، جزء ثان ، طبعه أميرية ، سنة ١٢٨٦) ما نصه : «ويجب عليه

(١) المبدأ : يجب على الزوج شرعاً تجهيز زوجته المتوفاة من ماله ، ولو كانت غنية ،
وذلك بفعل ما تحتاجه من حين موتها إلى دفنها من الكفن الوسط عدداً وقيمةً ، وكذا
أجرة مثل الحمل والمصاريف اللازمة حتى القبر . وما عدا ذلك من الإنفاق في ليالي
المأتم و«الأخمس» لا يلزم الزوج .





ما تنظف به وتزيل الوسخ كالمشط والدهن والسدر والخطمي والأشنان والصابون على عادة أهل البلد . أما الخضاب والكحل فلا تلزمه ، بل هو على اختياره . وأما الطيب فيجب عليه ما يقطع به السُّهوكه^(١) لا غير ، وعليه ما تقطع به الصنان لا الدواء للمرض ولا أجره الطيب .

وفي « الفتاوى المهدية » (بصحيفة ٥ ، جزء ٧) ما نصه : « سئل في امرأة ماتت في حياة والدها وزوجها فجهزها والدها زيادة عن الكفن الشرعيّ عدداً بغير إذن . فهل لا يجاب لذلك ؟ أجاب : كفن المرأة على زوجها للأب الرجوع بما أنفقه في الكفن ، ولا بد من كون ذلك من غير إسراف بحسب ما ذكره الأئمة في كفن السُّنة ، ومراعاة حال المرأة بما تلبسه للزيارة ، وليس له الرجوع بما زاد على ذلك . والله أعلم » . انتهى .

ونصوا على أنه يجب على الزوج شرعاً تجهيز زوجته المتوفاة من ماله ولو كانت غنية على قول أبي يوسف المفتي به ، وذلك يفعل ما تحتاجه من حين موتها إلى حين دفنها من الكفن الوسط عدداً وهو كفن السُّنة بأن يكون خمسة أثواب . وهي إزار وقميص ولفافة وخمار وخرقة يربط بها ثدياها ، وقيمتها بأن يكون من نوع ما تلبسه في حياتها لزيارة أبويها ، وكذلك أجره مثل الحمل والمصاريف اللازمة حتى القبر ، وما عدا ذلك من الإنفاق في ليالي المأتم و« الأخمسة » لا يلزم الزوج .

ومن ذلك يعلم أنه ليس لأب المتوفاة المذكورة حق الرجوع على زوجها بما أنفقه في أجره الأطباء وثمان الأدوية ، كما أنه ليس له حق الرجوع عليه بما زاد عن تجهيزها وتكفينها الشرعيين على الوجه المذكور ؛ لأن الواجب على الزوج هو فعل ما تحتاجه من حين موتها إلى دفنها من الكفن الوسط عدداً

(١) السُّهوكه : الرائحة الكريهة (من هامش المصدر) .



على الوجه الذي بيناه ، وقيمته بأن يكون من نوع ما تلبسه في حياتها لزيارة
أبويها ، وما زاد على ذلك لا يلزمه ، والله أعلم^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الرابع ، ص ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ .

وبذيل ص ١٣٨٥ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

« صدر القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ ونص في المادة رقم ٤/٢ على ما يأتي : وتشمل
النفقة الغذاء والكساء والمسكن ومصاريف العلاج وغير ذلك مما يقضي به العرف ».





(١٠٢)

لا نفقة للمتوفى عنها زوجها في تركته ، بل لها نصيبها فقط

في رجل توفي وترك زوجة حاملاً منه حملاً ظاهراً وخلف
تركة ..

هل تفرض لها النفقة في تركته أم من نصيبها الشرعي
حتى تضع حملها ؟

« الجواب »^(١) : نص بالمادة ٣٣١ من كتاب الأحوال الشخصية على أنه
لا تجب النفقة بأنواعها للحرّة المتوفى عنها زوجها ، سواء كانت حائلاً
أو حاملاً .

ومن ذلك يعلم أنه لا نفقة للزوجة المذكورة في تركة المتوفى المذكور^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : لا تجب النفقة بأنواعها لمن توفي عنها زوجها . . حاملاً كانت أو حائلاً في
تركته .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٣٠٠ .



(١٠٣)

نفقة الأم مقدمة على نفقة الأب

إذا لم يقدر الولد إلا على نفقة أحد والديه

أيتهما مقدمة على الأخرى : نفقة الوالدة ؟ أم نفقة الوالد ؟

« الجواب »^(١) : نفقة الأم تقدم على نفقة الأب إذا لم يقدر الولد إلا على نفقة أحد والديه على ما هو الصحيح ، كما يؤخذ من « شرح الدر المختار » و« رد المحتار » عليه من باب النفقة . والله تعالى أعلم^(٢).

* * *

(١) المبدأ : نفقة الأم مقدمة على نفقة الأب إذا لم يقدر الولد إلا على نفقة أحد والديه .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٩٠ .





(١٠٤)

لا تسقط النفقة عن الأب لمجرد إعساره ،
ما دام قادراً على الكسب

هل العم ملزوم [هكذا] بنفقة ابن أخيه البالغ من العمر
عشر سنوات مع وجود أبي الولد القادر على الكسب ،
ومع وجود أم الولد الموسرة ذات الملك ، أم لا ؟

«الجواب»^(١) : المنصوص عليه شرعاً أن الولد متى كان صغيراً حراً لم يبلغ حد الكسب وكان فقيراً لا مال له وله أب وجبت نفقته على أبيه متى كان أبوه المذكور - لمجرد إعساره - متى كان قادراً على الكسب ، بل يجب على الأب أن يكتسب ويتفق على ولده المذكور بقدر الكفاية ، فإن أبى الأب مع قدرة الاكتساب يجبر على ذلك ويحبس في نفقة ذلك الولد ، فإن كان كسبه لا يفي بحاجة الولد أو كان الأب لا يكتسب ، لعدم تيسير الكسب يؤمر

(١) المبادئ :

- ١- نفقة الصغير الفقير على والده شرعاً ، متى كان قادراً على الكسب ، ولو معسراً .
- ٢- لا تسقط النفقة عن الأب لمجرد إعساره ، ما دام قادراً على الكسب ، فإن أبى العمل والتكسب ؛ يجبر على ذلك ويحبس في نفقة ابنه .
- ٣- إذا كان كسبه قليلاً لا يفي بحاجة الولد ، أو كان تكسبه غير ميسر ؛ يؤمر القريب للولد بالإنفاق عليه نيابةً عن والده ليرجع عليه بما أنفق عند اليسار .
- ٤- إذا كانت الأم موسرة والأب معسراً ولا قدرة له على العمل أمرت هي بالإنفاق ثم ترجع على الأب عند اليسار .
- ٥- لا يلزم العم بالإنفاق على ابن أخيه مع وجود الأب القادر على الكسب والأم الموسرة .





القريب بالإتفاق على ذلك الولد نيابة عن أبيه وليرجع على الأب بما أنفق عند الميسرة .

كما أن مقتضى المنصوص أن الأم إذا كانت موسرة حال عسرة الأب هي أولى من سائر الأقارب بالإتفاق على ولدها الصغير الحر الذي لم يبلغ حد الكسب الفقير الذي لا مال له ، ويكون ما تنفقه ديناً على الأب المعسر ترجع به إذا أيسر .

وبناء على ذلك متى كان الابن المذكور فقيراً لا مال له ولم يبلغ حد الكسب كان الأب ملزماً بنفقة ذلك الابن إن كان موسراً ، فإن كان الأب معسراً وقادراً على الكسب يجبر على الإتفاق على الابن المذكور ، فإن أبى يحبس ، فإن كان كسب الأب لا يفي بحاجة الولد أو كان الأب لم يكتسب لعدم تيسر الكسب تكون الأم متى كانت موسرة ملزمة بالإتفاق على الابن المذكور ، ولترجع بما تنفقه على أبيه إذا أيسر ، وعلى كل حال فالعم لا يلزم بنفقة ابن أخيه في هذه الحادثة ، لوجود الأب القادر على الكسب والأم الموسرة^(١).



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .





(١٠٥)

لا يشارك الولد أحد في نفقة والديه

:

امراة فقيرة لها ابن يعمل بمرتب ٨ جنيهات وله زوجة وابن صغير ، وللمرأة المذكورة أخت من أبيها موسرة ، فطلبت من أختها النفقة . .

فهل - والحالة هذه - لا تجب النفقة على أختها ، بل على ابنها المذكور ؟

« الجواب »^(١) : علماء الحنفية نصُّوا على أن الولد لا يشاركه أحد في نفقة أبيه وزوجته .

وعلى ذلك . . فنفقة المرأة المذكورة - والحال ما ذكر - إنما تجب شرعاً على ابنها لا على أختها ، والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : لا يشارك الولد أحد في نفقة والديه .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٩٨ .





(١٠٦)

تجب نفقة الأصل على فرعه الموسر ما دام الأصل فقيراً

:

رجل له ابن وابن ابن ، وله أيضاً ابن بنت ، وهذا الرجل يطلب من أولاد أخيه ترتيب نفقة شرعية له ، لأن زوجته طالبت بالانفصال منه ، لفقره وشيخوخته ..

فهل الشريعة الغراء تجيز ترتيب نفقة للعم على أولاد أخيه مع وجود ابن له ، وابن ابن ، وابن بنت راشدين مقتدرين ؟

«الجواب»^(١) : مقتضى المادة ٤٠٨ من قانون الأحوال الشخصية أنه يجب على الولد الموسر ، كبيراً كان أو صغيراً ، ذكراً كان أو أنثى ، نفقة والده وأجداده وجداته الفقراء - مسلمين كانوا أو ذميين ، قادرين على الكسب أو عاجزين - ولا يشارك الولد الموسر أحد في نفقة أصوله المحتاجين .

ومن ذلك يعلم أن نفقة الرجل المذكور تجب على ابنه المذكور متى كان موسراً ولا يشاركه أحد في نفقة والده المذكور ، وحينئذ لا يجب شيء من هذه النفقة على أولاد أخيه المذكورين والحال ما ذكر^(٢).

* * *

(١) المبادئ :

١- تجب نفقة الأصل على فرعه الموسر مادام الأصل فقيراً ، مسلماً كان الأصل أو ذمياً ، قادراً على الكسب أو عاجزاً عنه .

٢- لا يشارك الولد الموسر أحد في نفقة أصوله المحتاجين .

٣- لا تجب على العم نفقة أولاد أخيه ولو كانوا موسرين ما دام له أولاد موسرون .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٩٩ .





(١٠٧)

لا تجب نفقة القريب على قريبه إلا إذا كان رحماً محرماً منه

بنت فقيرة صغيرة سنها ١٢ سنة وليس لها أب ولا أم ولها
من الأقارب : عم شقيق فقير ، وجدة (أم أم) فقيرة ، وخالان
موسران ، وأولاد عم لأب ذكور وإناث موسرون ، وأولاد
عمات لأب ذكور وإناث موسرون ، وأخت شقيقة فقيرة ..

فهل يلزم شرعاً أولاد العمات الشقيقات بنفقتها ؟

أو على من تجب نفقتها شرعاً من هؤلاء ؟

«الجواب»^(١) : مذهب الحنفية أن نفقة القريب الفقير لا تجب على قريبه
إلا إذا كان رحماً محرماً منه ، وكان من تجب عليه النفقة موسراً ، فإذا وجد
لشخص فقير مستحق للنفقة عدة أشخاص من أقاربه وكان بعضهم رحماً
محرماً والبعض رحماً غير محرم فلا تجب نفقة ذلك الفقير على قريبه غير
المحرم ولو لم يوجد غيره ، كما لو كان للشخص المستحق للنفقة خال شقيق
أو لأب أو لأم وابن عم شقيق أو لأب وجبت نفقة ذلك الشخص على خاله

(١) المبادئ :

- ١- لا تجب نفقة القريب على قريبه إلا إذا كان رحماً محرماً منه ، وكان من تجب
عليه نفقته موسراً .
- ٢- إذا كان لمستحق النفقة أقارب محارم وغير محارم ؛ وجبت النفقة على المحارم
فقط .
- فإذا كان له خال شقيق أو لأب أو لأم ، وابن عم شقيق أو لأب ؛ وجبت النفقة
على الخال فقط ؛ لأنه ذو رحم محرم . ولا شيء على ابن اعم ؛ لأنه وإن كان
رحماً إلا أنه غير محرم .
- ٣- إذا كان له أقارب كلهم محارم ؛ تجب النفقة على من يستحق في تركته - إن
كانت - حسب الميراث .





لا على ابن عمه ، وإن كان للشخص المستحق للنفقة أقارب محارم جميعاً وبعضهم هو المستحق للتركة ويحجب البعض الآخر وجبت النفقة على المستحق للتركة وحده ، كما إذا كان للشخص المستحق للنفقة خال شقيق أو لأب أو لأم وعم شقيق أو لأب وجبت النفقة على العم لا الخال ؛ لاستوائهما في المحرمية ، ولكون العم يحجب الخال عن الإرث ، فتجب النفقة على العم وحده لذلك ، وإن كانوا جميعاً يستحقون التركة على فرض وجودها وجبت النفقة على الجميع بقدر استحقاقهم في الإرث ، كما لو كان للشخص المستحق للنفقة خال شقيق وخالة شقيقة مثلاً وجبت النفقة عليهما أثلاً ، فالخال يلزمه الثلثان والخالة الثلث ؛ لأن إرثهما على هذه النسبة .

ومن ذلك كله يعلم أن نفقة البنت المذكورة ؛ حيث كانت فقيرة تجب على العم الشقيق والجددة أم الأم والأخت الشقيقة حيث كان الكل رحماً محرماً من البنت المذكورة ، ولم يوجد من المحارم من هو أقرب منهم لها ، ويستحقون التركة على فرض وجودها ، وتكون النفقة على قدر ميراثهم فيجب على الجددة سدس النفقة وعلى الأخت نصفها وعلى العم باقيها ، وهذا إذا كانوا موسرين . فإذا كانوا فقراء معسرين كما في السؤال وجبت النفقة على من يليهم في القرابة والمحرمية وهما الخالان ، وإذا كانا موسرين كما في السؤال فتجب عليهما بالسوية بينهما . وأما أولاد العم لأب ذكوراً كانوا أو إناثاً ، وأولاد العمات مطلقاً لأب كن أو شقيقات ، وأولاد الخالات لأب ذكوراً كانوا أو إناثاً ، فلا تجب النفقة على واحد منهم ولو كان موسراً ولم يوجد غيره ، لأن الكل وإن كانوا أقارب لكنهم ليسوا بمحارم للبنت المذكورة ، ولا تجب النفقة إلا على من كان رحماً محرماً في مذهب الحنفية كما ذكرنا^(١).



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .





(١٠٨)

نفقة كل ذي رحم محرم فقير على وارثه

بنت فقيرة لا مال لها وغير متزوجة تبلغ من العمر ١٧ سنة ، ولها من الأقارب أخ شقيق وأولاد عم من الأب وخال وأولاد عمّة والجميع موسرون . .

فعلى من من هؤلاء تجب نفقتها شرعاً ؟

«الجواب»^(١) : المنصوص عليه شرعاً أنه تجب النفقة لكل ذي رحم محرم فقير تحل له الصدقة على من يرثه من أقاربه ولو صغيراً بقدر إرثه منه ، ويجبر القريب عليها إن أبى وهو موسر ، وأنه لا تجب نفقته على رحم غير محرم مع وجود الرحم المحرم أو عدمه .

وبناء على ذلك فنفقة البنت المذكورة - والحال ما ذكر - واجبة شرعاً على أخيها الموسر دون الخال أو أولاد العم من الأب وأولاد العمّة المذكورين ، لكونه ذا رحم محرم ومقدماً في الميراث على الخال الذي هو ذو رحم محرم أيضاً ، أما أولاد العم لأب وأولاد العمّة فإنهم ذوو رحم غير محرم فلا تجب النفقة عليهم كما يؤخذ ذلك من مادتي ٤١٥ و ٤١٧ من كتاب الأحوال الشخصية^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : نفقة الأقارب تجب لكل ذي رحم محرم فقير على من يرثه من أقاربه ، بقدر إرثه منه ، بشرط اليسار .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٣٠٣ .



(١٠٩)

على الحكومة نفقة الفقير الذي ليس له عائل

[سؤال في نفقة الفقير الذي لا عائل له ، وحقه لدى الحكومة] .

« الجواب »^(١) : المنصوص عليه شرعاً أن ما يشغله بيت المال - الحكومة - أربعة أقسام :

فالقسم الثاني منها : ما تأخذه الحكومة من عشر الأراضي العشورية وعشر أموال التجار المسلمين الذين يمرون بتجارتهم على عاملها - المسمى الآن بالجمرك - هذا مصرفه كمصرف زكاة السوائم ، وهو ما نص عليه في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ (التوبة: ٦٠) .

والقسم الثالث : ما تأخذه الحكومة من خراج الأراضي الخراجية وما يماثل ذلك مما تأخذه كأعشار أموال تجار غير المسلمين الذي يمرون على عاملها - الجمرك أيضاً - وهذا النوع يصرف في مصالح المسلمين على ما عليه صاحب « الهداية » وعامة كتب المذاهب ، كبناء القناطر والجسور وكفاية العلماء والقضاة والعمال والمقاتلة وذراعي الجميع .

ورابعها : مثل التركات التي لا وارث لها أصلاً والباقي منها بعد نصيب الوارث الذي لا يرد عليه ، ومصرف هذا النوع على ما هو المشهور في المذهب اللقطة الفقراء والفقراء الذين لا أولياء لهم .

(١) المبدأ : الفقير الذي ليس له من تجب نفقته عليه يجب على الحكومة أن تعطيه الكفاية .





وبالجملة فمصرف هذا كل عاجز عن الكسب من الفقراء كما يؤخذ ذلك كله من « شرح الدر المختار » و« رد المحتار عليه » من باب العشر .

ومن ذلك يعلم أنه متى كانت زيد بنت رجب مناع وولدها فقيرين وليس لهما من تجب عليه نفقتهما من الموسرين كانا من مصارف القسم الثاني والرابع من بيت المال - الحكومة - فيجب على الحكومة أن تعطيها الكفاية إما من عشور الأراضي العشورية أو من الجمرک الذي تأخذه من أموال تجار المسلمين أو من التركات التي لا وارث لها^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .



كتاب الحضانة والولاية والحجر

(١١٠)

الولد في حضانة أبيه تُمكن أمه من رؤيته
في المكان الذي يضعه فيه والده

رجل رزق بولد من زوجة له ثم طلقها وتزوجت بآخر ،
وابنه في يده وعمره ١٢ سنة وكسور ، ورفعت المطلقة
دعوى بتمكينها من رؤية ابنها ، والمحكمة حكمت لها
غيباً بتمكينها من رؤية ابنها كلما أرادت ، فاستعملت هذا
الحكم سلاحاً تحارب به مطلقها في كل لحظة ؛ إذ ربما
يستدعيه البوليس في الأسبوع عشرات المرات ، حتى لقد
حصل أن البوليس هجم المنزل في غيبته وكسر الأبواب
وأخذ الولد بالقوة وسلمه لوالدته في منزل زوجها الآخر ..
فهل الشرع يلزمه بذلك في اليوم مرات عديدة ؟ أو هناك
مدة حددها الشرع لذلك ؟

هل يلزمه الشرع بأن ينهب بالولد إليها في منزلها لتراه ؟
أو هي الملزمة بأن تحضر إلى منزل والده لترى ابنها في
المدة التي عينها الشرع ؟

« الجواب »^(١) : اطلعنا على هذا السؤال وعلى الحكم الصادر من محكمة

مصر الشرعية بتاريخ ٨ ربيع أول سنة ١٣٣٨هـ / أول ديسمبر سنة ١٩١٩ م .

(١) المبدأ : إذا كان الولد في يد أبيه ؛ فلا يؤخذ بالقوة ، ولا يسلم لوالدته بالمنزل الذي
تقيم فيه مع زوجها الأجنبي ، بل تُمكن من رؤيته فقط في منزل والده ، أو في المكان
الذي يضعه فيه والده .





ونفيد أنه قال في « شرح الدر المختار » (بصحيفة ٩٩٤ جزء ثان طبعة أميرية سنة ١٢٨٦) ما نصه : « وفي « الحاوي » : له إخراجه إلى مكان يمكنها أن تبصر ولدها كل يوم كما في جانبها . « فليحفظ » . قلت : وفي « السراجية » : « إذا سقطت حضانة الأم وأخذ الأب لا يجبر على أن يرسله لها بل هي إذا أرادت أن تراه لا تمنع من ذلك » .

وفي « رد المحتار عليه » بالصحيفة المذكورة نقلاً عن « التتارخانية » ما نصه : « الولد متى كان عند أحد الأبوين لا يمنع الآخر عن النظر إليه وعن تعهده » .

كما أن المحكمة المذكورة إنما حكمت بتمكين أبيه لأمه من رؤية ولدها المذكور كلما أرادت ، وأمرته بعدم تعرضه لها في ذلك ، وكل ذلك لا يقتضي أن يؤخذ الولد بالقوة ولا أن يسلم لوالدته بالمنزل الذي تقيم فيه مع زوجها الأجنبي ، بل اللازم عملاً بالنص والحكم المذكورين أن تمكن من رؤيته فقط في منزل والده أو في المكان الذي يضعه فيه والده^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤٤١ ، ٤٤٢ .

وبذيل ص ٤٤٢ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى : « ملاحظة : تنص المادة ٢٠ من القانون ٤٤ سنة ١٩٧٩ على أنه لا ينفذ حكم الرؤية قهراً... إلخ » .





(١١١)

ليس للحاضنة غير الأم نقل المحضون إلا بإذن من أبيه

توفيت امرأة عن ولدين . . عمر أحدهما تسع سنوات ،
والآخر عمره سنة واحدة وثلاثة شهور ، ولها بنت أخرى
تبلغ من العمر أربع سنوات ونصف . .
فهل من حق أم أمهم أن تنقلهم إلى محل إقامتها بعيداً عن
بلدتهم لحضانتهم مع وجود جدتهم لأبيهم وهي قادرة على
حضانتهم ؟

« الجواب »^(١) : أما الولد الذي بلغ سنه تسع سنين ، فقد انتهت مدة حضنته ،
فيضمه أبوه إليه ، وليس لجدته أن تسافر به .

وأما الولد الذي عمره سنة وثلاثة أشهر ، والبنت التي عمرها أربع سنوات ،
فهما في سن الحضانة ، وتنقل حضانتهم بعد موت أمهما إلى أمها إن كانت
أهلاً للحضانة ، لكن ليس لها الحق بأي حال أن تنقلهما من محل حضانتهم
إلا بإذن أبيهما . والله أعلم^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : ليس للحاضنة غير الأم نقل المحضون إلا بإذن من أبيه .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٣ .

ويذيل ص ٣٧٣ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

« نصّت المادة رقم ٢٠ من القانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩ على جعل مدّة الحضانة للصغير
عشر سنوات وللصغيرة اثنتي عشرة سنة . وبعد هذا السن للقاضي إبقاء الصغير في
يد الحاضنة إلى خمس عشرة سنة ، وللصغيرة إلى الزواج ، متى كانت المصلحة في
ذلك » .





(١١٢)

زواج أم الصغير بأجنبي عنه يسقط حقها في الحضانة

صغير لم يتجاوز سن الحضانة توفي والده وله أم وعمته الشقيقة فقط . وأم الولد تزوجت بأجنبي عنه ، وعمته متزوجة بقريب له ولم ترزق بأولاد . .

فهل أمه هي الأحق بحضائته ؟ أم عمته المتزوجة بابن ابن عم الصغير ؟

« الجواب »^(١) : في « شرح الدر » ما نصه : وفي « الحاوي » : تزوجت بأجنبي وطلبت تربيته بنفقة والتزمه ابن عمه مجاناً ولا حاضنة له ، فله ذلك . انتهى .

وقال في « رد المحتار » : وجهه أن ابن العم له حق حضانة الغلام ؛ حيث لا حاضنة غيره والأم ساقطة الحضانة هنا . والظاهر أن له ذلك وإن طلب النفقة أيضاً ، لأنه هو الحاضن حقيقة .

وقال أيضاً : ودخل تحت غير المحرم الرحم الذي ليس بمحرم كابن العم فهو كالأجنبي هنا . انتهى .

(١) المبادئ :

١- زواج أم الصغير بأجنبي عنه يسقط حقها في الحضانة .

٢- العمة المتزوجة بابن ابن عم الصغير أحق بالحضانة من الأم المتزوجة بأجنبي عنه .





أي : فإذا تزوجته سقط حقها ، وأنت خير بأن هذا مفروض فيما إذا كان مستحق الحضانة أقرب منه ، فلو لم يكن غيره وكان الولد ذكراً يبقى عند أمه ، وكذا لو كان أنثى لا تشتهى أو كان مأموناً . انتهى .

فقله : يبقى عند أمه ، أي المتزوجة بابن العم ، ولا شك أن عمّة الصغير كأمه .

ومن ذلك كله يعلم أن الولد في هذه الحادثة يبقى عند عمته المذكورة وإن كان زوجها ابن ابن عم الصغير . والله أعلم^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٤ .





(١١٣)

التغيب المؤقت عن محل الحضانة

أم أم حاضنة شرعية لابنة بنتها المتوفاة ، وقد ثبتت هذه الحضانة بحكم نهائي من المجلس الملي القبطي الأرثوذكسي ، وطراً عليها أخيراً عذر قهري اضطرها للتغيب بضعة أيام عن محل إقامتها ثم عادت . .

هل هذا التغيب الوقتي يسقط حقها في الحضانة ؟

«الجواب»^(١) : متى عادت الجدة ، أم الأم ، من السفر إلى المحل الذي كانت تحضن فيه بنت بنتها المذكورة ، وكانت أهلاً للحضانة ، ولم تكن مضية للبنات المذكورة ؛ كان لها الحق في حضانتها^(٢).

* * *

(١) المبدأ : التغيب المؤقت عن محل الحضانة غير مسقط لها ، متى كانت الحاضنة أهلاً لها ، ولم تكن مضية للمحضون .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٩ .





(١١٤)

رجوع الأم عن إسقاطها حقها في الحضانة

رفعت امرأة دعوى شرعية تطلب بها تقدير نفقة من مطلقها لولديه منها ، ثم اصطلحا أمام المحكمة على تنازل المدعية عن نفقة أحد الولدين مقابل تسليمه لوالده ، وفرض المدعى عليه على نفسه نفقةً للآخر الذي بقي عند المدعية . والمحكمة قرّرت اعتبار هذا الصلح ، بعد ذلك حصل الوالد على صورة تنفيذية من محضر الصلح وطلب بها تسليمه الولد ، لأنه موجود مع والدته . والمحافظة رأت أن الحكم لم تؤمر فيه المدعية بتسليم الولد ، والمحافظة استعلمت من الوزارة عن جواز إجابة طلب التنفيذ من علمه .

«الجواب»^(١) : بعد الاطلاع على الأوراق تبين من صورة الحكم الشرعي المرفقة أن المدعية رفعت دعوى تطلب نفقة لولديها وأجرة حضانة من المدعى عليه ، وبعد المرافعة اصطلح الخصمان على أن سلمت المدعية للمدعى عليه ابنه واكتفت بأن يكون معها ابنها الآخر بناء على طلب الخصمين ، والمحكمة قرّرت اعتبار هذا الصلح . .

(١) المبدأ : إسقاط الزوجة حقها في حضانة الابن لا يمنع من رجوعها في الحضانة وأخذ الولد ؛ لأن حق الحضانة يثبت شيئاً فشيئاً ، مراعاةً لأقوى الحقين في الحضانة . . وهو حق الولد .





ونفيد أنه في « تنقيح الحامدية » (بصحيفة ٥٨ ، جزء أول ، طبعة أميرية ، سنة ١٣٠٠) أن الحاضنة لو أسقطت حقها في الحضانة وتريد الآن أخذ الصغار لتربيتهم وهي أهل لذلك كان لها ذلك ، لأنها لا تقدر على إبطال حق الصغير في الحضانة .

وقال في « شرح الدر » و « متن التنوير » : « وإذا أسقطت الأم حقها صارت كميته أو متزوجة فتنتقل للجدة ولا تقدر الحاضنة على إبطال حق الخلع وبطل الشرط » .

وقال في « رد المحتار » (بصحيفة ٩٨٣ ، جزء ثان ، طبعة أميرية ، سنة ١٢٨٦ ، عند قوله : « وإذا أسقطت الأم حقها صارت كميته أو متزوجة فتنتقل للجدة... إلخ ») ما نصه : « أي تنتقل الحضانة لمن يلي الأم في الاستحقاق كالجدة إن كانت ، وإلا فللمن يليها فيما يظهر واستظهر الرحمتي أن هذا الإسقاط لا يلزم فلها الرجوع ؛ لأن حقها يثبت شيئاً فشيئاً ، فسقط الكائن لا المستقبل ، أي فهو كإسقاط القسم لضررتها ، فلا يرد أن الساقط لا يعود ؛ لأن العائد غير الساقط بخلاف إسقاط حق الشفعة ، ثم رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود : « في رجل طلق زوجته ولها ولد صغير منه وأسقطت حقها في الحضانة وحكم بذلك حاكم . فهل لها الرجوع بأخذ الولد ؟ الجواب : نعم لها ذلك ، فإن أقوى الحقيين في الحضانة للصغير ، ولئن أسقطت الزوجة حقها فلا تقدر على إسقاط حقه أبداً » .

ثم نقل في « رد المحتار » بالصحيفة المذكورة الخلاف في أن الحضانة حق الحاضنة أو حق الولد ، فقليل بالأول فلا تجبر إذا امتنعت ، ورجحه غير واحد وعليه الفتوى ، وقيل بالثاني فتجبر واختاره الفقهاء الثلاثة أبو الميث والهندواني وجواهر زاده . وأيده في « الفتح » بما في « كافي » الحاكم الشهيد (الذي هو جمع كلام محمد من مسألة الخلع المذكورة . . قال : فأفاد - أي كلام الحاكم - أن قول الفقهاء جواب ظاهر الرواية .





قال في « البحر » : فالترجيح قد اختلف ، والأولى الإفتاء بقول الفقهاء الثلاثة .
ثم استدرك بما في « الظهيرية » ، لأن محل جبر الأم بالأب يكون للصغير ذو
رحم محرم ، أما لو كانت له جدة رضيت بإمساكه دفع إليها .

وبعد نقل ما ذكر قال : قلت : ويؤخذ من هذا توفيق بين القولين ، وذلك أن
ما في « المحيط » يدل على أن لكل من الحاضنة والمحضون حقاً في الحضانة ،
فقول من قال : إنها حق الحاضنة فلا تجبر ، محمول على ما إذا لم تتعين لها
واقصر على أنها حقها ؛ لأن المحضون حينئذ لا يضيع حقه . ومن قال : إنها
حق المحضون فتجبر ، محمول على ما إذا تعينت واقصر على أنها حقه بعدم
من يحضنه غيرها . ملخصاً .

ومن ذلك يعلم أن إسقاط الزوجة المذكورة حقها في حضانة الابن المذكور
وتسليمها له في ذلك الوقت - أي وقت الصلح - لا يمنع من رجوعها في
الحضانة وأخذ الولد ، لأنها بمطالبتها باستلام الولد لم تكن متمتعة عن
حضانتها ، والخلاف المذكور إنما هو فيما إذا امتنعت ولم تطلب ، وأما إذا
طلبت فلا كلام في أن لها ذلك ، لأن الحضانة تثبت شيئاً فشيئاً ، فيصح الإسقاط
في الكائن لا في المستقبل ، لأنها لا تقدر على إسقاطها على الدوام ، مراعاة
لأقوى الحقين في الحضانة وهو حق الولد .

وبذلك يعلم أن الحكم الصادر من المحكمة فيما أسقطه من حق الحضانة
إنما هو في الحق الكائن عند صدور الحكم ، ولها حق الحضانة المتجدد بعد
ذلك ، فلا يسقط إلا بإسقاط جديد ولها حق المطالبة به ، ولا يسري الحكم
المذكور على ذلك الحق المتجدد ، فلا وجه لتنفيذه عليها في الحق المتجدد
والذي لم يدخل تحت الحكم ، وهذا إذا كان الولد لا يزال في سن الحضانة^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٨٤-٣٨٦ .





(١١٥)

كفالة اللقيط بعد وفاة كافله الأول

تسلمت سيدة طفلين من اللقطاء من مستشفى القصر
العيني لتربيتهما والإنفاق عليهما بعد أخذ التعهد عليها ، ثم
توفيت هذه السيدة وأصبح الوارث لها شرعاً زوجها وأختها
ووالدتها ، ويرغب كل منهم رباية [هكذا] الطفلين والإنفاق
عليهما . .

فمن يستحق شرعاً في ربايتهما [هكذا] ؟

« الجواب »^(١) : لما كانت السيدة المذكورة ماتت ولها زوج وأخت وأم ،
وكل واحد منهم يريد تربية هذين الطفلين والإنفاق عليهما . نفيد أنه حيث إن
كل واحد منهم لم يكن ملتقطاً ولم يستلم واحد منهم الولدين من المستشفى . .
فمقتضى الحكم الشرعي في ذلك حينئذ أنهما يسلمان لمن هو أنفع لهما ،
فيقدم العدل على الفاسق والغني على الفقير^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : يسلم المتبنى بعد وفاة من تبناه إلى من كان في ضمه إليه نفع له . . فيقدم
العدل على الفاسق ، والغني على الفقير ، والقادر على حضائته على العاجز عن ذلك .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٨٣ .





(١١٦)

حضانة الأولاد المولودين من أبوين مسيحيين ، ثم اعتنقت أمهاتهم الإسلام (مذكرة مفصلة)

نزاع واقع في حضانة الأولاد المولودين من أبوين مسيحيين ، اعتنقت أمهاتهم الدين الإسلامي وحصل أهلهم المسيحيون - الأب أو الجد أو العم - على أحكام من المجالس المليّة التابعون هم لها بالكيفية المينة في المذكرات . .

«الجواب»^(١) : بخصوص مسائل النزاع الواقع في حضانة الأولاد المولودين من أبوين مسيحيين اعتنقت أمهاتهم الدين الإسلامي وحصل أهلهم

(١) المبادئ :

- ١- إذا أسلم أحد الزوجين وكان بينهما ولد صغير ، أو ولد لهما ولد قبل عرض الإسلام على الآخر أو بعده ؛ فإنه يتبع من أسلم منهما إن كان الولد مقيماً في دار الإسلام ، سواء كان من أسلم من أبويه مقيماً بها أو في غيرها .
فإن لم يكن الولد مقيماً في دار الإسلام ؛ فلا يتبع من أسلم من أبويه في دار الإسلام أو في غيرها .
- ٢- تبعية الولد لمن أسلم من أبويه إنما تستمر مدة صغره ، سواء كان عاقلاً أو غير عاقل .
فإن بلغ عاقلاً ؛ انقطعت التبعية ، وكان الشأن عند ذلك للولد : إن شاء بقي مسلماً ، وإلا ... فلا .
وإن بلغ غير عاقل ؛ فلا تنقطع التبعية ، بل تستمر إلى أن يعقل .

==





المسيحيون على أحكام من المجالس المليية التابعون هم لها ، وعلى صورة ترجمة مذكّرة قسم القضايا المرفق به أيضاً المشتملة على رأيه في هذا الموضوع ، ويراد إبداء رأينا في هذه المسائل . .

== ٣- تنتهي الحضانة بالنسبة للغلام باستغنائه عن خدمة النساء ، وذلك ببلوغه سبع سنين . وللصبية ببلوغها تسع سنين .

فإذا انتهت الحضانة ؛ أخذهما الأب من الحضانة . فإن لم يأخذهما ؛ أجبر على ذلك .

فإن لم يكن ؛ فللجد ، ثم للأقرب من العصة على الترتيب في العصابات .

٤- الأحق بحضانة الولد ، ذكراً كان أو أنثى ، ما دام في مدة الحضانة : أمه من النسب ، ثم أم الأم ، ثم أم الأب . . وهكذا على الترتيب في الحاضنات .

٥- يشترط في الحضانة - مطلقاً - أن تكون : حرة ، بالغة ، عاقلة ، أمينة ، قادرة على خدمة المحضون ، غير مرتدة ، غير متزوجة بغير رحم محرم للمحضون ، ألا تمسكه في بيت من يبعضه ويكرهه .

ولا فرق بين الأم وغيرها من الحاضنات في هذه الشروط ، إلا في شرط البلوغ .. فإنه بالنسبة لغير الأم والجدة .

٦- اختلاف الدين لا يؤثر على حق الحضانة .

فإن كان المحضون مسلماً والحاضنة غير مسلمة (معتنقة ديناً سماوياً ، أو غير سماوي) ، أمّا كانت أو غيرها من بقية الحاضنات ؛ فلها أن تحضن الولد وتربيته متى كانت أهلاً للحضانة ومستوفية شرائطها . . إلا إذا خيف على الولد أن يألف ديناً غير دين الإسلام .

٧- يشترط في العصابات اتحاد الدين لأن حق حضانة الولد وضمه بالنسبة للعصابات مبني على استحقاق الإرث ولا إرث مع الاختلاف ديناً .

٨- كلّ من : الأمر العالي الصادر بترتيب واختصاص مجلس الأقباط الأرثوذكس العمومي ، والأمر العالي الصادر بتشكيل مجلس عمومي لطائفة الإنجيليين الوطنيين . . يقضي بأنه لا يسوغ لكل من مجلس الأقباط الأرثوذكس والإنجيليين أن ينظر إلا في الدعاوى التي تكون بين أبناء طائفته فقط .

ولا يسوغ لواحد منهما أن ينظر أية دعوى ترفع من أبناء طائفته على أحد من أبناء الطوائف الأخرى . . مسلمين وغير مسلمين .





فتبين أن القضية الأولى يتلخص موضوعها في امرأة تدعى م. سعدة للطائفة الإنجيلية وهي أرملة « غ ع » المسيحي البروتستانتية اعتنقت الدين الإسلامي في سنة ١٩١٦ بعد وفاة زوجها ، وتزوجت في نفس الوقت « ر ش » زوج أختها الذي أسلم هو أيضاً ولها من زوجها الأول بنت اسمها « ر » عمرها الآن ست سنوات ، وهي باقية بطرفها بعد زواجها الثاني ، وقد حصل « ي ع » والد الزوج الأول والجد الصحيح للبنت القاصر على حكم من مجلس الطائفة البروتستانتية بمصر بتاريخ ١٣ أبريل سنة ١٩١٧ قضى له بحضانة الطفلة المذكورة ، وقد بني الحكم على المادة ٣٤ من قانون الأحوال الشخصية البروتستانتية الذي ينص على أن الأرملة إذا تزوجت تكون الولاية للجد . والسيدة « م » المذكورة ترفض التخلي عن ابنتها بدون حكم من المحكمة الشرعية التابعة لها الآن ؛ استناداً على أن ابنتها تبعها في الإسلام كما هو منصوص عليه .

وأن القضية الثانية يتلخص موضوعها في سيدة قبطية أرثوذكسية في الأصل ، تدعى « ف » تزوجت بالمدعو « ب إ » القبطي الأرثوذكسي وله منها ولدان أحدهما « م » وعمره خمس عشرة سنة والآخر « ن » وعمره سبع سنوات ، وقد تركت السيدة المذكورة زوجها وأسلمت واستبقت ولديها لديها ، والزوج « ب إ » المذكور رفع الأمر إلى المجلس الملي للطائفة القبطية وحصل على حكم بتاريخ ٢١ ديسمبر سنة ١٩١٦ قضى له باستلام الولدين ، وظاهر من الحكم أن المجلس كلفها بالحضور وامتنعت بدعوى كونها مسلمة ، ولما طلب المحكوم له من محافظة مصر تنفيذ الحكم المذكور أرسلت المحافظة الأوراق إلى الوزارة ولفقت نظرها إلى أحكام المادتين ١٢٩ و ١٣٠ من قانون الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية .

وفي القضية الثالثة يتلخص موضوعها في سيدة قبطية أرثوذكسية في الأصل وتدعى « ر إ ع » كانت تزوجت « ص » القبطي الأرثوذكسي ورزقت منه بولد





يدعى « ز » يبلغ الآن من العمر ١٣ سنة ، وبعد وفاة زوجها اعتنقت الديانة الإسلامية وبقي الولد في حضانتها ، من أربع سنين تقريباً توفيت وهي مسلمة والولد من ذلك التاريخ موجود عند خاله المسلم الذي كان قبطياً وأسلم هو كذلك ، فعمُّ الولد المسمى « م ع » قد حصل من المجلس القبطي في شبين الكوم على حكم بتاريخ ١٤ نوفمبر سنة ١٩١٦ يقضي له باستلام الولد ، ولكن الخال والولد نفسه على ما يظهر يرفضان الحكم المذكور ، محتجين بأن الولد يريد اتباع الديانة الإسلامية والبقاء تحت وصاية خاله المسلم ، وأن الولد المذكور قدم طلباً بإثبات إسلامه شرعاً ، ثم تحول الطالب للمحكمة الشرعية فأثبت إسلامه .

وأن القضية الرابعة يتلخص موضوعها في سيدة تسمى « د ح ب » تابعة للأقباط الأرثوذكس ومقيمة بمصر ومتزوجة « ب د » القبطي الأرثوذكسي الموظف بمصلحة أقسام الحدود ، وله منها بنتان صغيرتان وكان رفع عليها دعوى بالمجلس الملي مدعياً شنوذهما وسلوكها سلوكاً معيباً أثناء غيبته بالسودان ، وطلب فصل الزوجة وتسليمه بنتيه لتكونا في حضانة والدته ، وفي أثناء سير الدعوى اعتنقت الزوجة الدين الإسلامي وثبت إسلامها ، وبعد ذلك حكم المجلس الملي بالفصل بين الزوجين ويضم بنتيهما إلى حضانة جدتهما لوالدهما ، ثم قدمت عريضة للوزارة من الزوج يقول فيها بأن زوجته المذكورة دخلت في فرقة الممثلات في جوق بإسكندرية وطردت منه لسوء سلوكها ثم عادت لمصر ودخلت في جوق آخر ، وأنه رآها بعينه تمثل على المسارح الأمر المنافي لأداب العائلات المصرية ، ويطلب تنفيذ حكم المجلس الملي المذكور لإنقاذ بنتيه من التريبة الفاسدة .

وأن القضية الخامسة يتلخص موضوعها في امرأة قبطية أرثوذكسية تدعى « ج إ » تزوجت « م إ » ولها منه ولد عمره الآن يزيد على سبع سنوات ، اعتنقت الدين الإسلامي في ١١ ديسمبر سنة ١٩١٦ واستبقت ابنها لديها ، فرفع الزوج دعوى ضدها أمام المجلس الملي واستصدر حكماً نهائياً بتاريخ



١٩ مايو سنة ١٩١٣ بفصلها عنه وتسليمه ولده المذكور... إلى آخر ما جاء بالذاكرة .

ونفيد أن الحكم الشرعي في المواد الخمس المذكورة وما يماثلها على وجوه :

أولاً : إذا أسلم أحد الزوجين وكان بينهما ولد صغير أو ولد لهما ولد قبل عرض الإسلام على الآخر أو بعده فإنه يتبع من أسلم منهما إن كان الولد مقيماً في دار الإسلام ، سواء كان من أسلم من أبويه مقيماً بها أو في غيرها ، فإن لم يكن الولد مقيماً في دار الإسلام فلا يتبع من أسلم من أبويه ، سواء كان من أسلم من أبويه في دار الإسلام أو في غيرها ؛ وذلك لأنَّ المعوّل عليه في الحكم على الولد بالإسلام تبعاً لمن أسلم من أبويه هو شريعة البلاد التي يكون فيها الولد ، فمتى كان الولد في بلاد الإسلام وأسلم أحد أبويه حكم عليه عملاً بشريعة البلاد التي هو فيها بإسلامه تبعاً لمن أسلم من أبويه ، وأما إن كان الولد مقيماً في غير دار الإسلام وأسلم أحد أبويه لم يحكم بإسلامه تبعاً لمن أسلم من أبويه ، لأن دار غير الإسلام لا تدخل تحت حكم الإسلام ، فلا يحكم على من هو مقيم فيها بحكم شريعة المسلمين . انظر المادة ١٢٩ من الأحوال الشخصية .

الوجه الثاني : إن تبعية الولد لمن أسلم من أبويه إنما تستمر مدة صغره ، سواء كان عاقلاً أو غير عاقل ، فإذا بلغ فإما أن يبلغ عاقلاً أو غير عاقل ، فإن كان الأول انقطعت التبعية وكان الشأن عند ذلك للولد إن شاء بقي مسلماً وإلا فلا ، وإن كان الثاني بأن بلغ غير عاقل فلا تنقطع التبعية ، بل تستمر إلى أن يعقل . انظر المادة ١٣٠ من الأحوال الشخصية .

الوجه الثالث : في حكم الصغير والصغيرة مدة الحضانة وبعد انتهائها ، وهي بالنسبة للغلام تنتهي باستغنائه عن خدمة النساء وذلك إذا بلغ سبع سنين ، وبالنسبة للصبيّة تنتهي مدة الحضانة ببلوغها تسع سنين ، فإذا انتهت الحضانة





أخذهما الأب من الحضانة ، فإن لم يأخذهما يجبر على أخذهما منها ، فإن لم يكن للولد - ذكراً كان أو أنثى - أب ، وكان له جد صحيح أخذه الجد ، فإن لم يكن له أب ولا جد يدفع للأقرب من العصة أو للوصي لو غلاماً ، ولا تسلم الصبية لغير محرم ، فإن لم يكن عصباً ولا وصياً بالنسبة للغلام يترك المحضون عند الحضانة ، إلا أن يرى القاضي غيرها أولى له منها . انظر المادة ٣٩١ .

وذلك لأن الولد مدة احتياجه لخدمة النساء يسلم لمن هو أقدر على القيام بلوازمه ، وهن أقاربه من النساء على الترتيب الآتي ، فإذا انتهت مدة الحضانة دخل في دور جديد يحتاج فيه إلى الإعداد بما هو مطالب به في المستقبل ، فيسلم حينئذ إلى من هو أقدر على القيام به ، ولذلك كان الحكم الشرعي أن يبقى الولد عند الحضانة حتى يستغني عن خدمة النساء وقدّر ذلك ببلوغه سبع سنين ، فإن كان مذكراً انتهت مدة حضائته ببلوغه السن المذكور ، وإن كان مؤنثاً يزداد على السبع سنتان فتبقى الأنثى عند حاضنتها سنتين لتدريبها على الأمور المنزلية التي هي مطالبة بها في المستقبل ، ومتى انتهت حضانة الولد مذكراً كان أو مؤنثاً على وجه ما ذكر يسلم إلى الأب حتى إذا لم يطلبه يجبر على ذلك مراعاة لحق الصغير ، فإن الولد المذكور بعد بلوغه السن المذكور - وهو سبع سنين - يحتاج إلى تعلّم ما ينفعه ، والأنثى بعد بلوغها تسع سنين تبلغ حد الشهوة ، وبعد بلوغها حد الشهوة تحتاج إلى الحفظ والصيانة . ولا شك أن الأب أقدر على ذلك إن كان موجوداً ، فإن لم يكن موجوداً كان الجد هو الأقدر ، وإن لم يكن الجد موجوداً أيضاً يعطى للأقرب فالأقرب من العصبات على الترتيب الذي ذكر بالمادة ٣٨٥ من الأحوال الشخصية .

الوجه الرابع : فيمن هو أحق بحضانة الولد ذكراً كان أو أنثى قبل انتهاء مدة الحضانة . الأحق بحضانة الولد ما دام في مدة الحضانة - ذكراً كان أو أنثى - أمه من النسب لا من الرضاع ؛ لأنها أكثر الناس حناناً عليه وأشفقهم به ، فتصبر على



خدمته صبراً لا يتأتى من غيرها ؛ ولذلك تراها تسهر لسهره وتجزع لمرضه وتسرُّ بصحته ، وذلك بمقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها ؛ ولذلك قضى رسول الله ﷺ بالحضانة للأمِّ حينما جاءت امرأة إليه وقالت له : يا رسول الله إنَّ ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي له سقاء وإنَّ أباه طلقني وأراد أن ينزعه منِّي ، فقال لها رسول الله ﷺ : « أنت أحقُّ به ما لم تتزوَّجِي »^(١). ولا فرق بين أن يكون زوجية الأم قائمة أو غير قائمة ، بل المدار على كونها أهلاً للحضانة (انظر المادة ٣٨٠).

فإن لم توجد أمُّ أو وجدت ولكنها فقدت شرطاً من شرائط الحضانة ، انتقل حق الحضانة إلى أمها ثم أم أمها وإن علت ، وقد أجمع على ذلك أصحاب رسول الله ﷺ لما روي أنَّ عمر رضي الله عنه طلق زوجته جميلة بنت عاصم فتزوَّجت فأخذ سيِّدنا عمر ابنه عاصماً فأدركته أمُّ جميلة وأخذته ، فترافعا إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه فقال لعمر : خلَّ بينه وبينها فإنَّ ريقها خير له من غسل وشهد عندك يا عمر . فسلمه لها^(٢) . وكان ذلك بحضور أصحاب رسول الله ﷺ .

فإن لم توجد جدة لأم أو وجدت غير أهل انتقل الحقُّ للجدة من جهة الأب وإن علت ما دامت مستوفيةً شرائط الحضانة ، فإن لم توجد جدة الأب أو وجدت غير أهل انتقل حقُّ الحضانة إلى الأخوات وهن أولى من الخالات والعمات ، لأنهن بنات الأبوين وأولئك بنات الجد والجندات ، وتقدِّم الأخت الشقيقة على الأخت لأم ؛ لأنهما قد اشتركا في الأخوة لأم وترجَّحت الشقيقة بقرابتها من جهة الأب ، فإن لم توجد شقيقة أهل للحضانة انتقل حقُّ الحضانة

-
- (١) أخرجه أبو داود في كتاب « الطلاق » باب « من أحق بالولد » حديث (٢٢٧٦) ، والحاكم في « المستدرک » (٢٢٥/٢) حديث (٢٨٣٠) ، وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه » من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما .
- (٢) ذكره الحافظ ابن حجر في « نصب الراية » (٢٢٦/٣) ، وقال عقبه : « غريب بهذا اللفظ » .





للأخت لأم ، لأنها تشترك مع المحضون في الأم فكانت أقرب للشفقة بالمحضون ، فإن لم توجد أخت لأم أهل للحضانة انتقل الحق للأخت لأب وهكذا على الترتيب المنصوص عليه بالمادة ٣٨٤ من الأحوال الشخصية .

الوجه الخامس : في الشروط التي تشترط في الحاضنة مطلقاً :

الأول : أن تكون حرة ؛ لأن الرقيقة مشغولة بخدمة سيدها فلا يمكنها القيام بتربية الولد .

الثاني : أن تكون بالغة ؛ لأن القاصرة محتاجة إلى من يكفلها فلا يمكن أن تكفل غيرها .

الثالث : أن تكون عاقلة ؛ لأن المجنونة لا تحفظ الولد بل يخشى عليه منها الهلاك .

الرابع : أن تكون أمينة على المحضون وتربيته ؛ بحيث لا يضيع الولد عندها بسبب اشتغالها عنه بالخروج إلى ملاهي الفسوق ، بأن تكون مغنية أو نائحة أو متهتكة تهتكاً يترتب عليه ضياع الولد .

الخامس : أن تكون قادرة على خدمة المحضون ، فلو كان بها ما يعجزها عن القيام بمصالحه كمرض لم تكن أهلاً للحضانة .

السادس : ألا تكون مرتدة ، أي خارجة عن دين الإسلام بعد أن اعتنقته .

السابع : ألا تكون متزوجة بغير رحم محرم للمحضون ، لأن الأجنبي ينظر إليه شرراً ويبطن الكراهية ويضمّر السوء ، لأنه يظن أنها تطعمه من ماله ، وربما اشتد بين أمه وزوجها الخلاف فيترتب على ذلك ما لا تحمد عقباه .

الثامن : أن لا تمسكه الحاضنة في بيت من يبغضه ويكرهه ، لأن إمساكها إياه عنده يترتب عليه ضرر الولد وضياعه ، والمقصود من الحضانة حفظ الولد والقيام بخدمته .



ولا فرق بين الأم وغيرها من الحاضنات في هذه الشروط ، إلا أن الشرط الثاني وهو شرط البلوغ إنما هو بالنسبة لغير الأم والجدّة ، لأن الأم أو الجدّة لا يعقل أن تكون غير بالغة . انظر المادة ٣٨٢ من الأحوال الشخصية .

الوجه السادس : اختلاف الدّين وأنه لا يمنع من ثبوت حق الحضانة .

الحكم الشرعي أن اختلاف الدّين لا يؤثر على حقّ الحضانة ، فإذا كان المحضون مسلماً والحاضنة غير مسلمة أمّاً كانت أو غيرها من بقية الحاضنات فلها أن تحضن الولد وتربيّه متى كانت أهلاً للحضانة ومستوفية شرائطها المار ذكرها ، إلا إذا خيف على الولد بأن يألف ديناً غير الدين الإسلامي بسبب معاشرته لتلك الحاضنة ، ولا فرق بين أن تكون الحاضنة معتنقة ديناً سماوياً بأن تكون يهودية أو نصرانية أو غير سماوي بأن تكون وثنية أو مجوسية .

وإنما لم يراع اتحاد الدين في الحضانة ؛ لأن مبنائها على الشفقة الطبيعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدّين . انظر المادة ٣٨١ من الأحوال الشخصية .

الوجه السابع : فيما يشترط في العصابات الذين يكفلون الولد ويحضنونه إذا لم توجد حاضنات أو وجدت ولكن لسن أهلاً ، أو انتهت مدة الحضانة : أن يكون دين العصابة الذي يكفل الولد ودين الولد واحداً ، فإذا كان الولد الصغير غير مسلم وله عصابة مسلم وغير مسلم فحق الحضانة لعصابة الغير المسلم دون المسلم ، وكذا إذا كان الصغير مسلماً وله عصابة مسلم وغير مسلم فالمسلم هو الذي له حق الحضانة .

وإنما اشترط في العصابات اتحاد الدّين ؛ لأن حقّ حضانة الولد وضّمّه بالنسبة إلى العصابات مبنيٌّ على استحقاق الإرث ولا إرث مع الاختلاف ديناً ، فكما لا يرث غير المسلم من المسلم فكذلك لا يحضن غير المسلم المسلم ، وكما لا يرث المسلم من غير المسلم فكذلك لا يحضن المسلم غير المسلم . انظر المادة ٣٨٥ من الأحوال الشخصية .



الوجه الثامن : في بيان المحكمة المختصة بنظر الدعاوى التي ترفع بشأن المواد الخمس المذكورة وأمثالها ، ونقول : قد علم مما تقدم أنه إذا أسلم أحد الزوجين وكان بينهما ولد صغير أو ولد لهما ولد قبل عرض الإسلام على الآخر أو بعده فإنه يتبع من أسلم منهما... إلى آخر ما نصَّ بالمادة ١٢٩ .

ومن ذلك يعلم أن الذي أسلم من الزوجين والولد الذي تبعه في الإسلام لا يعدَّان من طائفة الأقباط الأرثوذكس ، وقد نصَّت المادة الأولى من الأمر العالي الصادر في ١٤ مايو سنة ١٨٨٣ = ٧ رجب سنة ١٣٠٠ المبيِّن به ترتيب واختصاص مجلس الأقباط الأرثوذكس العمومي ، أن يشكِّل مجلس عمومي لجميع الأقباط بالقطر المصري للنظر في كافة مصالحهم الداخلية في إدارة اختصاصه التي ستبين في المواد الآتية دون غيرها . ونصت المادة ١٦ من الأمر العالي المذكور أن من وظائف المجلس المذكور أيضاً النظر فيما يحصل بين أبناء الملة من الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية... إلى آخر ما بهذه المادة .

ومما لا شك فيه أن من أسلم من الزوجين والولد الذي يتبعه في الإسلام لم يكن واحداً منهما من أبناء الملة حتى يسوغ للمجلس المذكور النظر فيما يحصل بين كل منهما وبين غيرهما من الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية . وقد جاء بالفقرة الثالثة من المادة الثالثة من الأمر العالي المختص بتشكيل مجلس عمومي لطائفة الإنجيليين الوطنيين الصادر في أول مارس سنة ١٩٠٢م = ٢١ ذي القعدة سنة ١٣١٩ أن الذي يعتبر بصفته إنجيلياً وطنياً يشترط فيه أن يكون إنجيلي الأصل من جهة الأب على الأقل ، وألاً يكون فقد صفته هذه بدخوله عضواً في هيئة دينية أو طائفة غير مسيحية أو غير إنجيلية .

ومما لا شك فيه أن أحد الزوجين الذي أسلم والولد الذي تبعه في الإسلام قد دخل كل منهما في هيئة دينية وطائفة غير مسيحية ، وقد نصت المادة ٢١ من الأمر العالي المذكور أن المجلس العمومي يختصُّ بسماع وفصل جميع



المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية التي تقع بين كنائس إنجيلية أو بين إنجيليين وطنيين ، وأن هذا الاختصاص لا يتناول أية مادة من المواد التي لا يمكن الفصل فيها إلا بإحضار أشخاص من غير إنجيليين وطنيين أمام المجلس بصفة خصوم في الدعوى ، ولا شك أن من لوازم الدعوى التي ترفع من المسيحي الإنجيلي على من أسلم وتبعه الولد في الإسلام ، أنه لا يمكن الحكم فيها إلا بإحضار ذلك المسلم الذي ليس بإنجيلي أمام المجلس بصفته خصماً في الدعوى ، وبذلك لا يسوغ لمجلس الطائفة الإنجيلية أن ينظر أي دعوى من الدعاوى التي ترفع من الإنجيلي على من أسلم .

نتيجة :

تلخص مما قدمناه أن الشريعة الإسلامية الغراء التي هي شريعة البلاد تقتضي أن الولد يتبع من أسلم من أبويه في الإسلام ما دام صغيراً ، والمعول عليه إنما هو شريعة البلد الذي يقيم فيه الولد ، ولذلك قلنا فيما سبق : إن الصغير إنما يتبع من أسلم من أبويه إذا كان الصغير مقيماً في دار الإسلام عملاً بشريعة البلاد التي هي محل إقامة الولد ، وأن شريعة البلاد التي فيها الولد تقتضي أن يشترط في العصابة الذي يحضنه اتحاد الدين على وجه ما سبق ، وأن كلاً من الأمر العالي الصادر بترتيب واختصاص مجلس الأقباط الأرثوذكس العمومي المار ذكره والأمر العالي الصادر بتشكيل مجلس عمومي لطائفة الإنجيليين الوطنيين المار ذكره يقتضي بأنه لا يسوغ لكل من مجلسي الأقباط الأرثوذكس والإنجيليين أن ينظر إلا في الدعاوى التي تكون بين أبناء طائفته فقط ، ولا يسوغ لواحد منهما أن ينظر أية دعوى ترفع من أبناء طائفته على أحد من أبناء الطوائف الأخرى مسلمين أو غير مسلمين ، ومتى كانت شريعة البلاد على وجه ما ذكر وقوانين الحكومة الخاصة بالمواد الخمس المذكورة المسئول عنها وأمثالها تقتضي بما ذكر ، فلا محل حينئذ إلى الرجوع إلى المبادئ المقررة في القانون الدولي في مواد الزوجية في حالة تغيير الأحوال الشخصية ، لأنه مع وجود الأمرين العالين المشار إليهما المتعلقين





بالموضوع نفسه لا معنى للرجوع إلى المبادئ المذكورة التي لا علاقة لها بالمواد المذكورة ، على أن المبادئ المقررة للقانون الدولي في مواد الزوجية إنما هي في الأشخاص الذين لا يكونون تابعين لحكومة واحدة ، والأمـر هنا ليس كذلك ، لأن الخصوم هنا كلهم تابعون للحكومة المصرية السلطانية وخضعون لقوانينها الصادرة منها ، كما أنه لا محل للرجوع إلى ما قرره الاتفاقات الولية في مؤتمر «لاهاي» في مسائل الزواج أو مسائل الطلاق ، لما ذكرنا من أن لمعول عليه هو شريعة البلاد وقوانين الحكومة المصرية ، على أن ما قرره الاتفاقات الدولية المذكورة إنما يتعلق بالأشخاص التابعين لحكومات متعددة وما يترتب على الزواج من تغيير جنسية أحد الزوجين ، ولا علاقة له بموضوعنا .

وبناءً على ما توضَّح . .

نرى أن الواجب أن يتبع الولد الصغير من أسلم من أبويه في الإسلام متى كان الولد مقيماً في دار الإسلام . . عملاً بالنصوص التي قدمناها .

وأن الواجب ، فيما يتعلق بالولد وهو في سن الحضانة ، هو العمل بما أوضحناه^(١) من النصوص المتعلقة بذلك .

وفما يتعلق بحضانة العصباء هو ما أوضحناه أيضاً من النصوص المتعلقة بذلك .

وأن الواجب في الاختصاص هو العمل بما قضى به الأمران العاليان المشار إليهما ، خصوصاً وأن العمل كان جارياً على أن نظر جميع الدعاوى كان مختصاً بالمحاكم الشرعية بلا فرق بين طائفة وطائفة ، إلى أن صدر الأمران العاليان المشار إليهما . . فجعل الأمر الأول منهما (نظر المواد المتعلقة بأبناء طائفة الأقباط الأرثوذكس على حسب المبين بالمادة ١٦) مختصاً بمجلسهم

(١) في الأصل : «وأن الواجب هو العمل فيما يتعلق بالولد وهو في سن الحضانة بما أوضحناه» . وعدلناه يسيراً لزيادة تقريب المعنى .



العمومي ، وجعل الأمر الثاني (نظر المواد المتعلقة بالإنجيليين على حسب المبين بالمادة ٢١) مختصاً بمجلسهم العمومي أيضاً .

وعلى ذلك . . يبقى ما لم ينصّ عليه بالمادة ١٦ من لائحة الأقباط الأرثوذكس والمادة ٢١ من لائحة الإنجيليين على ما كان عليه من اختصاص بالمحاكم الشرعية .

هذا ما رأيناه^(١).



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ٣٦١-٣٧١ .

وبذيل ص ٣٧١ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى :

« صدر القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ ونص في المادة رقم ٢٠ منه على ما يأتي :
ينتهي حق حضانة النساء ببلوغ الصغير سن العاشرة وبلوغ الصغيرة سن اثنتي عشرة سنة ، ويجوز للقاضي بعد هذه السن إبقاء الصغير حتى سن الخامسة عشرة والصغيرة حتى تتزوج في يد الحاضنة بدون أجر حضانة ، إذا تبين أن مصلحتهما تقتضي ذلك .
وهذا الحكم الأخير مأخوذ من مذهب الإمام مالك » .





(١١٧)

القاصر يتبع دين من أسلم من أبويه وهو أحق بحضانته

غلام قبطي توفي والده واعتنقت والدته الديانة الإسلامية وتزوجت بآخر ، ولكون هذا الغلام يبلغ من العمر عشر سنوات فقد طلب عمه القبطي تسليمه إليه ، غير أن الولد أظهر عدم رغبته في الإقامة مع عمه وأوعد بإيذاء نفسه لو سلّم إليه . .

فما الذي يمكن أن يتبع نحو ذلك ؟

«الجواب»^(١) : المنصوص عليه شرعاً أنه إذا أسلم أحد الزوجين وكان بينهما ولد قاصر ، فإن الولد يتبع من أسلم منهما ، فيكون مسلماً تبعاً له متى كان الولد مقيماً في دار الإسلام ، سواء كان من أسلم من أبويه مقيماً بها أو بغيرها .

ومتى انتهت مدة حضانة الغلام بأن بلغ سبع سنين يسلم إلى العصابة على ترتيب الإرث . . فيقدم الأب ، ثم الجد ، ثم الأخ الشقيق ، ثم الأخ لأب ، ثم بنو الأخ الشقيق ، ثم بنو الأخ لأب ، ثم العم الشقيق ، ثم العم لأب . ولكن يشترط في العصابة اتحاد الدين . فلا يسلم الولد الغير المسلم للعصابة المسلم ، ولا يسلم الولد المسلم للعصابة غير المسلم .

وحيث إن الولد المذكور يبلغ من العمر عشر سنوات . . فلا يجوز تسليمه لعمه القبطي ولا لغيره من العصابات الذين ليسوا مسلمين^(٢) .

* * *

(١) المبادئ :

١- إذا أسلم أحد الأبوين وبينهما صغير ، تبعه ذلك الصغير .

٢- يشترط في العصابة اتحاد الدين .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٥ .





(١١٨)

العاصب ذو الرحم المحرم هو الأولى بحضانة القاصرة يتيمة الأبوين

بنت قاصرة عمرها عشر سنوات وليس لها أب ولا أم
ولا أقارب سوى أولاد عمها لأبيها الذكور ، وأولاد أولاد
عمها لأبيها الذكور ، وأعمامها إخوة أبيها من الأم الذكور ..
فمن الأحق بضمها إليه بالطريق الشرعي ؟

«الجواب»^(١) : متى كان لا يوجد للبنات المذكورة أعلاه أب ولا أم ولا أقارب
سوى أولاد عمها لأبيها الذكور ، وأولاد أولاد عمها لأبيها الذكور أيضاً ، وأعمامها
إخوة أبيها من الأم الذكور أيضاً فالحق في ضمها لأعمامها أخوة أبيها من الأم ،
لأنهم رحم محرم منها . ويقدم أصلحهم ، ثم أورعهم ، ثم أكبرهم سناً .
ولا حق لأحد من أولاد عمها لأبيها ولا لأولاد أولاد عمها لأبيها المذكورين ،
لأنهم وإن كانوا رحماً لها لكنهم ليس واحد منهم محرماً منها ، كما يؤخذ كل ذلك
من نصوص المذهب كالأحوال الشخصية وشرحها و« الدر » وحواشيه^(٢) .

* * *

(١) المبدأ : يشترط في ضم الصغيرة إلى العصبية أن يكون العاصب رحماً محرماً منها .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٨٠ .





(١١٩)

لمن حضانة البنت بعد بلوغها وقبل زواجها ؟

توفي رجل وترك ثلاث بنات وولدين مع والدتهم ، وعمر البنات على التوالي : ١١ ، ٢٠ ، ٢٣ ولم يتزوجن ، والولدين : ١٨ سنة ومستخدم بمحل تجاري ، و١٤ سنة تلميذ بالمدارس . وترك لهم والدهم ٤ قراريط في منزل تساوي ١٢٠ جنيهاً ..

فهل للأم الحق في إمساكهم مع خروجهم جميعاً من سن الحضانة ؟ أم لا ؟

وإذا طلب جدهم والد أبيهم ضمهم لنفسه ؛ لتحصيل البنات وتتميم تربية الذكور .. يجاب لذلك وتجبر الأم على تسليمهم ؟ أم لا ؟

وهل نص في كتب الفقه على أن الولي إذا امتنع عن استلامهم منها يجبر على ذلك ؟ أم لا ؟

وهل للبنات الأبكار اللاتي لا يزيد عمرهن عن ٢٣ سنة حق الخيار في السكنى حيث أحبين ؟ أو يلزم الإقامة مع جدّهن وجدّتهن والذي أيهن ؟

وإذا كان لهن حق الاختيار في السكنى ، واخترن والدتهن .. فهل يجبر جدهن على الإنفاق عليهن ؟





«الجواب»^(١) : جاء في المادة ٣٩١ من الأحوال الشخصية أن مدة حضانة الغلام تنتهي إذا بلغ سبع سنين ومدة حضانة الصبيّة ببلوغها تسع سنين ، وللأب حينئذ أخذهما من الحاضنة ، فإن لم يطلبهما أجبر على أخذهما ، وإن لم يكن للولد أب ولا جد يدفع للأقرب من العصبة أو للوصي لو غلاماً ، ولا تسلم الصبيّة لغير محرم . انتهى .

وقال في «الدر» : وإذا بلغت الجارية مبلغ النساء إن بكرًا ضمّها الأب إلى نفسه ، إلا إذا دخلت في السن واجتمع لها رأي فتسكن حيث أحبّت حيث لا خوف عليها . ومعنى دخولها في السن كما بيّنه ابن عابدين في «رد المحتار» عن «الوجيز» أن تكون مسنةً ولها رأي . والغلام إذا عقل واستغنى برأيه ليس للأب ضمه إلا إذا لم يكن مأموناً على نفسه فله ضمه ، لدفع فتنة أو عار أو تأديبه إذا وقع منه شيء ، ولا نفقة عليه إلا أن يتبرع ، والجد بمنزلة الأب فيما ذكر . انتهى .

وقال في المادة ٤٤٠ من الأحوال الشخصية : فلو كان له أمٌ وجد لأب ، فنفقته عليهما أثلاثاً : على الأم الثلث ، وعلى الجد الثلثان .

(١) المبادئ :

- ١- الجد لأب كالأب عند موته .
- ٢- ليس للأم حق حضانة الأولاد بعد خروجهم من سن الحضانة .
- ٣- للجد لأب ضم البنات إذا كن أبكاراً ، ويجبر على ذلك ، إلا إذا دخلن في السن ولهن رأي . فإن كن كذلك ؛ كان لهن الإقامة حيث شئن .
- ٤- إذا بلغ الولد ، وكان ذا عقل ، واستغنى برأيه ، فليس للجد ضمه إليه . إلا إذا لم يكن مأموناً على نفسه .
- ٥- لا نفقة على الجد للذكور إذا بلغوا موسرين . وتجب عليه نفقة الإناث وحده إن لم تكن أمهن موسرة .
- ٦- إذا كانت الأم موسرة ، كانت النفقة عليهما أثلاثاً : عليها الثلث ، وعليه الثلثان . بشرط أن يكن فقيرات .





ومن ذلك يعلم أن الجد لأب عند موت الأب كالأب في جميع ما ذكر ، وأنه ليس للأُم حق في إمساك أي واحد من الأولاد المذكورين بعد الخروج من سن الحضانة ، وأن للجد المذكور ضم الإناث من الأولاد المذكورين حيث كنَّ أبكاراً ويجبر على ذلك ، إلا إذا دخلن في السن بأن كن مسنات ولهن رأي ، فإن كن كذلك كان لهن أن يقمن حيث شئن . وأما الذكور من الأولاد المذكورين فمن كان منهم ذا عقل واستغنى برأيه فليس للجدّ ضمه إليه إلا إذا لم يكن مأموناً على نفسه . ولا نفقة على الجد للذكور من الأولاد المذكورين متى بلغ أحدهم السن المذكور ، وإنما تجب نفقة الإناث المذكورات على الجد المذكور وحده إن لم تكن معه أم موسرة ، وإن كان معه أم موسرة وجبت عليهما أثلاثاً ؛ على الأم الثلث ، وعلى الجد الثلثان . وعلى كل حال فلا بد من كون البنات المذكورات فقيرات لا مال لهن . والله أعلم^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٦-٣٧٨ .

وبذيل ص ٣٧٨ هذا التعليق من لجنة جمع الفتاوى : « صدر القانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩ ونصّ فيه على أن حضانة النساء للصغير تستمر إلى عشر سنوات للولد ، وإلى اثنتي عشرة سنة للبنات . ويجوز للقاضي بعد هذه السن إبقاء الصغير حتى سن الخامسة عشرة ، والصغيرة حتى تتزوَّج من يد الحاضنة ، بدون أجر . . إذا تبين أن مصلحتهما تقتضي ذلك » .





(١٢٠)

خيارات إقامة الأنثى البالغة بحسب أحوالها

ابنة ووالدها مسيحيان تابعان لطائفة الكاثوليك من رعايا الحكومة المحلية . .

طلبت الابنة وهي بالغة سن الرشد أن تذهب إلى أحد الأديرة كي تترهب فلم يقبل والدها ، حاولت أن تقنعه فلم تفلح ، وحاول أن يقنعه فلم يفلح . كانت هذه الابنة تتردد على الدير حيث إنها سبق لها أن تعلّمت بالمدرسة التابعة له ، وأخيراً قالت لوالدها إنها لا يمكنها العدول عن عزمها ، فلم يصرح لها .

ذهبت إلى الدير بدعوى الزيارة ومكثت فيه ، ولم تكن رئيسة الدير تضغط على أفكارها من أن [هكذا] تجعلها تعصي أوامر والديها ، بل تركت لها حرية العمل . وكان والدها يأتي من وقت لآخر لزيارتها هو ووالدتها وأحد أشقائها ، وكانت الرئيسة في كل مرة تجعلهم يتحادثون سوياً [هكذا] بكل حرية ، ولا تريد أن تتدخل [هكذا] لهذا الأمر ، والابنة لا تريد الخروج من الدير والرجوع إلى بيت أبيها . .

هل في الشرع الشريف قانون يخول الوالد حق الالتجاء إلى القوة لإخراج ابنته من الدير وهي راشدة ؟





«الجواب»^(١) : المنصوص عليه شرعاً : إن بلغت الأنثى . . فإما أن تكون ثيباً ، وإما أن تكون بكرًا .

فإن كانت ثيباً ، فحكمها حكم الغلام . . وهو أنه إما أن يكون غير مأمون على نفسه ، وإما أن يكون مأموناً على نفسه . فإن كان الأول ، فلا خيار له ، بل يبقى عند الأب . وإن كان الثاني ؛ خير في الإقامة . فكذلك الثيب البالغة . وإن كانت بكرًا . . فإما أن تكون مأمونة على نفسها ، أو لا .

فإن لم تكن مأمونة على نفسها ، فلا خيار لها ، بل تلزم بالإقامة عند الأب إن كان موجوداً . فإن لم يكن ، فعند الجد . فإن لم يكن ، فعند العصبات بالترتيب : الأقرب فالأقرب ، إذا كانوا مأمونين عليها .

وإن كانت مأمونة على نفسها . . فما دامت شابة صالحة للرجال ، فلا تخيير أيضاً ، بل تلزم بالمقام عند الأب . فإن لم يكن ، فعند الجد . فإن لم يكن ، فعند العصبات بالترتيب : الأقرب فالأقرب .

وأما إذا صارت مسنةً ، بأن صارت عجوزاً شوهاء (كما يظهر من كلامهم ، ومن تعريف المسن في كتب اللغة) ، وكانت عفيفة ، فلا تجبر على الإقامة عند أحد ، بل يتبع رأيها .

ومن ذلك يعلم الجواب في هذه الحادثة^(٢) .



(١) المبادئ :

١- بلوغ الأنثى ، ثيباً مأمونةً على نفسها ، يعطى لها الخيار في الإقامة عند من تريد . فإن كانت غير مأمونة ؛ فلا خيار لها . بل تبقى عند الأب ، أو من يليه في ترتيب العصبات ، بشرط الأمانة عليها .

٢- بلوغها بكرًا مأمونةً على نفسها . . فإن كانت صالحة للرجال ؛ فلا تخيير ، بل تلزم بالإقامة عند الأب أو الجد أو العصبات بالترتيب . وإن لم تكن مأمونة ؛ فلا خيار لها من باب أولى .

٣- إن كانت مسنةً ، بأن صارت عجوزاً شوهاء ، وكانت عفيفة ؛ فلا تجبر على الإقامة عند أحد . بل يتبع رأيها في ذلك .

(٢) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .





(١٢١)

الحجر بسبب السفه والتبذير لا تأثير له على الإقرار بالنسب

رجل حجر عليه ، لسفهه وتبذيره الفائق الحدود وسوء تصرفه وسوء سيرته ، وما هو عليه من الخلل في قواه العقلية ، وقد أقر بينوة ولد له معروف الأم فقط . .

هل يؤخذ بإقراره هذا أو^(١) يثبت نسب الولد منه ؟ أو لا ؟

«الجواب»^(٢) : اطلعنا على هذا السؤال وعلى الإعلام الصادر من ديوان البطررخانة المارونية في ١٥ يوليو سنة ١٩١٢ ، وتبين أن البطررخانة المذكورة حجرت على الخواجة (ن خ) عن جميع التصرفات الشرعية بأمواله وممتلكاته ، وحيث إنها قالت في أسباب الحجر : « وحيث لدى المذكرة السرية قد أجمع رأي أعضاء ديواننا المشار إليه بوجوب الحكم بالحجر على (ن خ) المدعى عليه ، بسبب ما ثبت وما هو مشهور عنه عند العموم من السفه والتبذير وسوء التصرف الغير المنطبق على المعقول ، واستمراره الظاهر حتى الآن على ذلك ، محافظة عليه وعلى ثروته إلخ» .

(١) هكذا . والظاهر أنها : و .

(٢) المبادئ :

- ١- الحجر بسبب السفه والتبذير لا تأثير له على الإقرار بالنسب ، ما دام المقر له بالنسب طفلاً يولد مثله لمثل المقر وكان مجهول النسب معروف الأم .
- ٢- تجب عليه النفقة شرعاً لذوى قرياه . فإذا طلب مالا من القاضي لذلك ؛ أجابه القاضي إليه . ولكن لا يعطيه المال ، بل يدفع إلى ذوى قرياه . بشرط قيام الدليل على القرابة والإعسار .

- ٣- لا يصدق المحجور عليه للسفه في إقراره بالنسب إذا كان رجلاً إلا في أربعة أشياء : في الولد ، والوالد ، والزوجة ، ومولى العتاقة . ولا يصدق فيما عدا ذلك .





وحينئذ يكون محجوراً عليه بسبب السفه ، وحيث كان كذلك ، فيكون إقراره ببنوة الولد المذكور صحيحاً شرعاً متى كان يولد مثله لمثله ، كما نصّ على ذلك في « الفتاوى الهندية » (بصحيفة ٥٩ جزء خامس) حيث قال ما نصه : « وإن طلب - أي المحجور عليه للسفه - من القاضي مالاً يصل به قرابته الذين يجبر على نفقتهم أجابه إلى ذلك ، ولكن القاضي لا يدفع المال إليه ، بل يدفعه بنفسه إلى ذوي الرحم المحرم منه ، ولا ينبغي للقاضي أن يأخذ بقوله في ذلك حتى تقوم البينة على القرابة وعسرة القريب » . كذا في « المبسوط » قال : ولا يصدق السفه في إقراره بالنسب إذا كان رجلاً إلا في أربعة أشياء : في الولد والزوجة ومولى العتاقة . فأما فيما عدا ذلك لا يصدق . ومثل ذلك في تقرير المرحوم العلامة الشيخ الرافعي نقلاً عن « العناية شرح الهداية » (بصحيفة ٢٨١ جزء ثان) ^(١).



(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثالث ، ص ٨٧٢ ، ٨٧٣ .



(١٢٢)

المحجور عليه للغفلة يصح النكاح الصادر منه

توفي رجل في ١١ نوفمبر سنة ١٩١٩ وكان هذا المتوفى مشمولاً بوصاية آخر إلى أن مات . وأدعت عليه امرأة بالزوجية وبأن لها في ذمته مبلغ ٢٩ جنيهاً من معجل ومؤجل صداقتها ، وقدمت وثيقة زواجها منه بتاريخ ٣ أبريل سنة ١٩١٩ التي ذكر فيها بأنه رشيد ، وقد طالبت الحكومة بهذا المبلغ رغم أنه ثابت من قراري الوصاية أن المتوفى المذكور كان قاصراً وأنه طلب من المجلس الحسبي ضرورة إثبات رشده فرفض طلبه ، وقرر استمرار الوصاية عليه .

ووزارة المالية ترغب في معرفة ما إذا كان في هذه الحالة عقد الزواج صحيحاً شرعاً ، وعما إذا كان للمدعية الحق في المطالبة بالمبلغ المذكور .

«الجواب»^(١) : بعد الاطلاع على خطاب المحافظة وعلى قراري الوصاية وعلى وثيقة الزواج ..

تبين من قرار الوصاية الأول أنه رغم بلوغ هذا المتوفى الثامنة عشرة من عمره غير أنه ظهر من مناقشته أنه لا يصلح لإدارة شؤونه فيما لو أطلقت له

(١) المبدأ : المحجور عليه للغفلة يكون النكاح الصادر منه صحيحاً نافذاً شرعاً ، لكونه من حوائجه الأصلية .





حرية التصرف ، بسبب ما لاحظته المجلس عليه من الجهل وعدم الدراية مما يخشى عليه من اغتيال ماله بواسطة الجماعة الملتفتين حوله ، ولذلك رفض طلب إثبات الرشد واستمرار الوصاية عليه ، وهذا يفيد أنه لا يصلح لإدارة شئونه ، للجهل وعدم الدراية . وحينئذ يكون هذا الشخص بمنزلة المحجور عليه للغفلة .

وجاء في « متن التنوير » وشرحه « الدر المختار » ما صُهِ : « وعندهما يحجر على الحرِّ بالسفه والغفلة » وبه - أي بقولهما - يُفتى ؛ صيانة لماله ، فيكون في أحكامه كصغير إلا في نكاح وطلاق وعتاق وتدير ووجوب زكاة فطره وعبادات وزوال ولاية أبيه أو جده ، وفي صحة إقراره بالعقوبات ، وفي الإنفاق وفي صحة وصاياه بالقرب من الثلث فهو في هذه كبالغ ، انتهى .

وبناء على ذلك يكون النكاح الصادر من هذا الشخص البالغ من العمر ثماني عشرة سنة صحيحاً نافذاً شرعاً ، لكونه من حوائجه الأصلية .

ومتى تبين من قسيمة الزواج أن لها في ذمته مبلغ ٢٩ حنيهاً من معجل ومؤجل صداقها كان لها الحق في المطالبة به وأخذه من تركته^(١) .

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الأول ، ص ١٨٤ ، ١٨٥ .





(١٢٣)

أموال الابن البالغ المجنون المحجور عليه

أب قيم على ابنه البالغ المجنون المحجور عليه صرف مبلغاً في زواج ابني المحجور عليه البالغ من مال المحجور عليه ، ثم مات القيم المذكور وأقيم قيم آخر غير الأب ، وتصرف هذا القيم أيضاً بأن صرف في جهاز ابنة محجوره القاصرة مبلغاً من مال المحجور عليه بدون استئذان المجلس الحسبي ، فهل ما صرفه القيم الأول والقيم الثاني من مال المحجور عليه في زواج وجهاز أبنائه يحتسب من مال المحجور عليه ، أو على القيم مع الإحاطة بأن المحجور عليه كان بالغاً عاقلاً رشيداً وجن بعد أن رزق بالأولاد .

«الجواب»^(١) : مقتضى المادة ٤٢١ من قانون الأحوال الشخصية أنه إذا بلغ الولد معتوهاً أو مجنوناً تستمر ولاية أبيه عليه في النفس وفي المال . وإذا بلغ عاقلاً ثم عته أو جنّ عادت عليه ولاية أبيه .

(١) المبادئ :

- ١- إذا بلغ الولد مجنوناً ، تستمر ولاية والده عليه نفساً ومالاً ، فإن كان قد بلغ عاقلاً ثم جن ، عادت ولاية والده عليه .
- ٢- لا يملك الوالد إقراض مال ولده المحجور عليه ، ولا اقتراضه ، ولا هبته ، ولا شيئاً منه . . ولو بعوض .
- ٣- ما أنفقه الوالد في زواج ولدي المحجور عليه أو في جهاز بنته يكون من ماله هو ، ولا يحتسب منه شيء من مال المحجور . فإن كان ما أنفقه من مال المحجور ، فإنه يضمّنه إذا كان حياً ، ويؤخذ من تركته إذا مات . إلا إذا كان ذلك بإذن المحكمة الحسبية المختصة .





ومقتضى المادة ٤٢٨ من القانون المذكور أنه لا يملك الأب إقراض مال ولده الصغير ولا اقتراضه ولا هبة شيء منه ولو بعوض .

ومن ذلك يعلم أن ما صرفه القيم الأول في زواج ابنه المحجور عليه لا يحتسب من مال محجوره ، لأنه لا يملك التبرع بمال محجوره بل يحسب من ماله خاصة ويكون ضامناً له إذا دفعه من مال محجوره ، فيؤخذ منه إذا كان حياً ، ومن تركته إذا مات ، وكذلك ما صرفه القيم الثاني في جهاز بنت محجوره يحتسب عليه لا من مال محجوره ، لأنه أيضاً تبرع وهو لا يملك التبرع كما قلنا^(١).

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية ، المجلد الثالث ، ص ٧٤٥ .



(١٢٤)

اعتناق المحجور عليه الإسلام يزيل صفة القيمة المسيحية عليه

اعتنق شخص الدين الإسلامي بمقتضى إعلام شرعي في ١٩١٠/٨/٩ ومات مسلماً تاركاً مبلغاً من المال بأحد البنوك، وكان قد حجر عليه في أيام حياته بمعرفة البطركخانة وتعيّنت زوجته المسيحية قيّمة عليه، وقد استصدر المتوفى قبل وفاته قراراً من المجلس الحسبي برفع الحجر عنه بتاريخ ١٩١١/٦/٢٨. وباستعلام وزارة المالية عن رصيد المتوفى أفاد البنك بأن زوجته استلمت الرصيد بصفتها قيّمة عليه بعد اعتناق المتوفى الدين الإسلامي بيومين أي في ١٩١٠/٨/١١. وقد طلبت وزارة المالية الإفادة فيما إذا كان اعتناق المتوفى الدين الإسلامي أزال صفة القيمة من يوم إسلامه، أو أنها لا تزول إلا من تاريخ صدور قرار المجلس الحسبي برفع الحجر عنه علماً بأن المتوفى قد نبه على البنك بعدم صرف أي مبلغ لزوجته في ١٩١٠/٨/١٠.

«الجواب»^(١): باعتناق المتوفى المذكور الدين الإسلامي زالت صفة القيمة المذكورة من يوم إسلامه، ولا يكون لها التصرف في ماله بعد ذلك، والله تعالى أعلم^(٢).

* * *

(١) المبدأ: اعتناق المحجور عليه الإسلام يزيل صفة القيمة المسيحية عليه، ويمنعها من التصرف في ماله.

(٢) الفتاوى الإسلامية، المجلد الثالث، ص ٧٤٤.





الفهرس

الموضوع	الصفحة
تصدير بقلم صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة	٣
مقدمة التحقيق العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي . . خاتمة طبقة	
من العلماء المحققين.....	٥
ملحق أول مقال الكاتب الأستاذ أحمد عبد الرحيم حول الطبعة غير	
الشرعية من هذه الفتاوى وعنوانه : الاستهانة والتعجل في عالم النشر	
العربي : « فتاوى الشيخ العلامة بخيت المطيعي » نموذجاً	٢٧
ملحق ثانٍ نماذج من صور المخطوطات التي تُطبع لأول مرة في هذا	
المجموع	٣٣
بمثابة التقديم : بقلم حضرة صاحب الفضيلة العلامة الجليل الشيخ	
محمد بخيت المطيعي	٤١
(١) الفتوى في الإسلام ، وخطورة منصب الإفتاء	٤١
(٢) مواد قانونية حول الفتوى والإفتاء	٤٦

القسم الأول

التفسير والحديث وعلم التوحيد والكلام

(٢١٥-٥١)

كتاب التفسير

(١٤١-٥٣)

سورة البقرة : الكلام على قوله تعالى : ﴿ فَاتَّوَأ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ ﴾ ٥٣





- سورة النساء : نظرة في معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾ ٦٥
- سورة طه : الكلام على قوله تعالى : ﴿ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾ ٧٨
- سورة الأحزاب : الكلام على قوله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾ ، وفيه معنى العقل ٨٦
- سورة ص : الكلام على قوله تعالى : ﴿ ... حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾ ، وفيه الكلام على وقف الشمس لبعض الأنبياء وحبسها لآخرين ٨٩
- سورة محمد : الكلام على قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾ ١٠٤
- سورة ق : الكلام على قوله تعالى : ﴿ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ ، وفيه جواب على إشكال حديثي ١١١
- سورة المدثر : الكلام على قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾ ١١٣
- سورة الزلزلة : الكلام على قوله تعالى : ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴾ . إشكال حول ما حكى الله تعالى في القرآن من أقوال عن بعض مخلوقاته العاقلة وغير العاقلة ١١٦
- سماع القرآن الكريم من « الراديو » ، وما يتعلق به من أحكام (فتوى « الفونوغراف ») ١٢٣
- تعقيب على فتوى « الفونوغراف » ١٣٢

كتاب الحديث

(١٤٤-١٤٤)

- حديث « من عطس بعد العصر فلا يموتن في عامه » ١٤٣





١٤٤ حديث إحياء النبي ﷺ جماعة من الموتى

كتاب علم التوحيد والكلام

(٢١٥-١٤٥)

١٤٥ كلام الله تعالى النفسي

١٤٧ عقيدة السلف في آيات الصفات وأحاديثها

١٥٢ نسبة أفعال العباد

١٦٦ كيف يعرف النبي أنه نبي؟

١٦٧ أحكام أهل الفترة

١٧٥ معتقد أهل السنة في أثر التوبة وكفارات الكبائر

١٨٩ حول رفع سيدنا عيسى عليه السلام ونزوله

القسم الثاني

العبادات

(٣٩٦-٢١٧)

كتاب الطهارة

(٢٢٥-٢١٩)

٢١٩ التيمم خوفاً من الضرر

٢٢١ جواز التيمم بالثلج عند السادة المالكية

٢٢٣ حكم الإسبيرتو (الكحول) من حيث الطهارة

كتاب الأذان والصلاة

(٣٥٦-٢٢٧)

٢٢٧ ضرب الناقوس للإعلام بالأذان





الأذان الأول يوم الجمعة قبل دخول الوقت ، والأذان قبل دخول وقت	
الفجر.....	٢٣١
الأذان بين يدي الخطيب يوم الجمعة ، وعند دخول الوقت خارج	
المسجد ، وأذان الاثنين.....	٢٤١
زيادة الصلاة والسلام عليه ﷺ بعد الأذان ، ومبدؤها.....	٢٤٦
أوائل أوقات الصلوات المفروضة وأواخرها.....	٢٤٩
صلاة الأسير.....	٢٥٢
مسائل في إمامة الصلاة ، وإمامة المرأة ، وإمامة غير المسلم ،	
والإمامة الكبرى.....	٢٥٣
إمامة الأئمة وخطابته.....	٢٧٩
التبليغ خلف الإمام.....	٢٨٢
شروط إقامة الجمعة في القرى.....	٢٨٣
حكم صلاة الجمعة بمكان أقام فيه الناس لغرض التعيش والارتزاق...	٣٠١
صحة إقامة الجمعة في مسجد الغردقة.....	٣٠٤
تعدد الجُمع في البلدة الواحدة.....	٣٠٦
تعدد الجمعة في المصر الواحد.....	٣٠٨
تأخير صلاة الجمعة عن أول وقتها لاجتماع المصلين.....	٣١٢
ما يتعلق بالإنصات واللغو يوم الجمعة و«الترقية» بين يدي الإمام.....	٣١٤
صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة عند الشافعية وغيرهم.....	٣١٩
صلاة الخوف ، وترك النبي ﷺ الجمع في الخندق.....	٣٣٦





- ٣٤٨ صلاة الركعات الثمانية بتسليمة واحدة.
- ٣٥٠ الذكر جهراً بعد الصلاة.

كتاب الزكاة

(٣٧٨-٣٥٧)

- ٣٥٧ زكاة المال الموقوف.
- ٣٦١ الزكاة في ورق البنكنوت والجنيه الذهب.
- ٣٦٣ الزكاة في ورق البنكنوت على المذاهب الأربعة.
- ٣٦٦ زكاة الأرض الخراجية والعشورية.
- ٣٦٨ دفع الزكاة للمدين المعسر.
- ٣٧١ بناء المساجد من صدقات الفقراء.
- ٣٧٢ صرف الزكاة في وجوه البرّ والنفع العام.

كتاب الصوم

(٣٩٤-٣٧٩)

- ٣٧٩ حكم الحقنة أثناء الصوم (فتوى مختصرة).
- ٣٨١ حكم الحقنة أثناء الصوم (فتوى مفصلة).
- ٣٨٧ الاعتماد على «الإذاعة» في تحديد وقت الإفطار.
- ٣٩١ هل تثبت رؤية الهلال بالخبر التلغرافي؟

كتاب الحج

(٣٩٦-٣٩٥)

- ٣٩٥ تأخير الحج لخوف الطريق.





القسم الثالث

المعاملات

(٣٩٧-٥٤٩)

كتاب النكاح والنسب والزنا

(٣٩٩-٤٥٢)

٣٩٩	 «الجهاز» في الشرع وفي العرف
٤٠١	 رد المهر قبل حصول العقد
٤٠٣	 التعويض للموعدة بالخطبة عند عدم تنفيذها
٤٠٥	 تزويج البنت البالغة نفسها
٤٠٧	 العقد على الطفلة الصغيرة ، وهل تثبت المصاهرة بالعقد الفاسد ؟.....
٤٠٩	 منع الرجل زوجته من زيارة والديها
٤١١	 هل الصداق دينٌ في ذمة المتوفى ؟.....
٤١٢	 زواج الرجل بامرأة كتابية دون رضا والدته
٤١٤	 زواج الكاثوليكي بالأرثوذكسية
٤١٦	 ثبوت النسب لمن لا يُعلم اجتماعه بزوجه المعقود عليها
٤١٩	 ادعاء النسب لمجرد ثبوت قيد الأولاد في دفتر المواليد
٤٢٠	 ولدت بعد أن تزوجت ثانيةً بستة أشهر ونصف الشهر
٤٢٣	 ادعاء الحمل بعد أكثر من سنتين من وفاة الزوج
٤٢٤	 زنا المسلمة بالمسيحي وولادتها ثم زواجه منها بعد تنصرها
٤٢٦	 عادة الاستمنااء





- ٤٢٨ الزنا بأخت الزوجة.....
 ٤٢٩ إنكار الزوجية مع الاستمرار في المعاشرة.....
 ٤٣١ «البغاء الرسمي» ووجوب إلغائه (مُذَكَّرَةٌ مَفْصَلَةٌ).....

كتاب الرضاع

(٤٥٣-٤٦١)

- ٤٥٣ شرط الرضاع المُحَرَّم.....
 ٤٥٥ الإرضاع بعد مدته لا يُحَرَّم.....
 ٤٥٧ المرضعة تحرم على جميع أولاد زوج مرضعتها.....
 ٤٥٨ الرضاع يحرم بنتَ المرضع حتى ولو لم يشتركا في ثدي واحد.....
 ٤٦٠ الرضاع من الجدة (أم الأم) يحرم بنات جميع الأخوال والخالات.....
 ٤٦١ المولودان بعد وفاة الراضعين معاً يحلّان لبعضهما.....

كتاب الطلاق والخلع

(٤٦٣-٤٩١)

- ٤٦٣ الطلاق الرجعي.....
 ٤٦٦ الطلاق عند عدم حصول الشرط.....
 ٤٦٨ الطلاق بسبب عدم إنجاب الزوجة.....
 ٤٦٩ عدم علم المرأة بطلاقها.....
 ٤٧١ قول الرجل لزوجته «عليّ الطلاق بالثلاثة إذا خرجت».....
 ٤٧٣ قول الرجل : «عليّ الطلاق» ، أو : «الطلاق يلزمني».....
 ٤٧٧ طلاق الذي لا يعي ما يقول.....





- ٤٧٩ الجنون سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين ؟
- ٤٨٠ الخلع أو الطلاق على مال
- ٤٨٢ إنكار الطلاق مقابل مبلغ مالي ، ثم الرجوع عن الإنكار
- ٤٨٤ المطلقة عموماً تعتدُّ في بيت الزوجية
- ٤٨٥ عدم إقرار المطلقة بانقضاء عدَّتْها
- ٤٨٧ يُعملُ بخبر المطلقين . . . كلاً فيما هو حقُّه
- ٤٨٩ الطلاق بغير اللغة العربية ، ومن غير المسلم
- ٤٩٠ طاعة المسيحية الراغبة في الإسلام لزوجها الباقي على مسيحيتها
- ٤٩١ عدة المطلقة غير المسلمة

كتاب النفقات

(٤٩٣-٥١٢)

- ٤٩٣ تكفل المرأة بحملها ونفقتها مقابل الخلع ، ثم تعسُّرها
- ٤٩٥ النفقة المفروضة قضاءً لا تسقط بالطلاق
- ٤٩٦ نفقة الزوجة مقدمة على غيرها من نفقات الأقارب
- ٤٩٧ لا يلزم الزوج بمداواة زوجته
- تجهيز الزوجة المتوفاة على زوجها ولو كانت غنية ، دون نفقات
- ٤٩٩ تمريضها
- ٥٠٢ لا نفقة للمتوفى عنها زوجها في تركته ، بل لها نصيبها فقط
- نفقة الأم مقدمة على نفقة الأب إذا لم يقدر الولد إلا على نفقة أحد
- ٥٠٣ والديه





- ٥٠٤ لا تسقط النفقة عن الأب لمجرد إعساره ، ما دام قادراً على الكسب....
- ٥٠٦ لا يشارك الولد أحد في نفقة والديه.....
- ٥٠٧ تجب نفقة الأصل على فرعه الموسر ما دام الأصل فقيراً.....
- ٥٠٨ لا تجب نفقة القريب على قريبه إلا إذا كان رحيماً محرماً منه.....
- ٥١٠ نفقة كل ذي رحم محرم فقير على وارثيه.....
- ٥١١ على الحكومة نفقة الفقير الذي ليس له عائل.....

كتاب الحضانة والولاية والحجر

(٥١٣-٥٤٩)

- الولد في حضانة أبيه تُمكن أمه من رؤيته في المكان الذي يضعه فيه والده.....
- ٥١٣ ليس للحاضنة غير الأم نقل المحضون إلا بإذن من أبيه.....
- ٥١٥ زواج أم الصغير بأجنبي عنه يسقط حقها في الحضانة.....
- ٥١٦ التغيب المؤقت عن محل الحضانة.....
- ٥١٨ رجوع الأم عن إسقاطها حقها في الحضانة.....
- ٥١٩ كفالة اللقيط بعد وفاة كافله الأول.....
- ٥٢٢ حضانة الأولاد المولودين من أبوين مسيحيين ، ثم اعتنقت أمهاتهم الإسلام (مذكرة مفصلة).....
- ٥٢٣ القاصر يتبع دين من أسلم من أبويه وهو أحق بحضانته.....
- ٥٣٦ العاصب ذو الرحم المحرم هو الأولى بحضانة القاصرة يتيمة الأبوين
- ٥٣٧ لمن حضانة البنت بعد بلوغها وقبل زواجها؟.....
- ٥٣٨





٥٤١		خيارات إقامة الأنثى البالغة بحسب أحوالها
٥٤٣		الحجر بسبب السّفه والتبذير لا تأثير له على الإقرار بالنسب
٥٤٥		المحجور عليه للغفلة يصحّ النكاح الصادر منه
٥٤٧		أموال الابن البالغ المجنون المحجور عليه
٥٤٩		اعتناق المحجور عليه الإسلام يُزيل صفة القيّمة المسيحية عليه
٥٥١		الفهرس