



المَدِينَةُ مِنْ هَيْئَةِ الْعِلْمِيَّةِ

تأليف
وَحَدَّةِ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ
بِإِدَارَةِ الْإِفْتَاءِ

المجموعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَمَلْتُ قِيَامَ

مُرْتَسِلًا نَا الْعَجِيَّةَ



المُنْتَكَمَى

مِنْ مَسَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ

تأليف

وحدة البحث العلمي

بإدارة الإفتاء

المجموعة الثانية

حقوق الطب محفوظة الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ / ٢٠١٣م



موقع الإدارة

www.islam.gov.kw/eftaa

إدارة الإفتاء

@eftaa_kw

eftakw

أهدافنا

- ✿ بيان الحكم الشرعي لكل ما يعرض للمسلم من مسائل ونوازل وقضايا مستجدة.
- ✿ نشر الثقافة الفقهية المؤصلة بين أفراد المجتمع.
- ✿ نشر المنهج الوسطي بين أفراد المجتمع، وذلك بتناول مختلف القضايا الإسلامية بما يتفق مع روح الإسلام وسماحته.
- ✿ إحياء تراثنا الفقهي الغني القائم على أساس تنوع الاجتهاد، وتعدد الآراء في المسائل المختلفة.
- ✿ تنفيذ الأئمة والخطباء ثقافة فقهية متخصصة تؤهلهم للإجابة على أسئلة الجمهور واستفساراتهم.
- ✿ مشاركة المجتمع مشاركة فقهية في المناسبات والمواسم، وذلك من خلال إصدار المطويات وغيرها، والتي تتناول هذه المناسبات من الوجهة الشرعية.
- ✿ إصدار المطويات في القضايا التي تطرأ على الساحة، وتمهم المجتمع وتشغله، وتدعو الحاجة إلى معرفتها، وبيان الحكم الشرعي فيها.
- ✿ الاعتناء بالمهتدين الجدد من حيث إشهار إسلامهم، وإهداؤهم الكتب النافعة بلغاتهم.

إدارة الإفتاء

للمراسلة: دولة الكويت - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - ص.ب: ١٣ الصفاة ١٣٠١١ فاكس:

٢٢٤١٨٧٢٣ - البريد الإلكتروني: eftaa@islam.gov.kw - المراسلات باسم / مدير إدارة الإفتاء.

كلمة الإدارة

الحمد لله ربّ العالمين، والصَّلَاة والسَّلَام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد بن عبد الله، وعلى آله، وصحبه أجمعين، وبعد:

فبعد النجاح الملموس للمجموعة الأولى من كتاب **(المنتقى من المسائل العلميّة)**، والذي شعرنا به -بفضل الله تعالى- من خلال الإقبال على طلب نُسخه المطبوعة، وتحميل نُسخه الإلكترونيّة؛ يسرُّ إدارة الإفتاء أن تهديكم **(المجموعة الثانيّة)** من هذا الإصدار؛ الذي حرصنا فيه على التنوّع في الموضوعات، والجودة في أسلوب العرض، والتميّز في طريقة الطرح والمناقشة للمسائل العلميّة.

وقد قطفنا لكم في هذه المجموعة عشرة بحوث من الروض العلميّ النضر؛ لتشكّل باقة نفخر بتقديمها لكم، ونرجو أن تنال رضی الله سبحانه وتعالى، ثم رضی القارئ الكريم.

وقد شارك في هذا العمل كلٌّ من:

الشيخ / تركي عيسى المطيري رئيساً.

الدكتور / أيمن محمد العُمَر عضواً.

الشيخ / نور الدّين عبد السّلام مسّعي عضواً.

الشيخ / أحمد عبد الوهاب سالم عضواً.

وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين



حديثُ

(أنتَ وماك لأبيك)

روايةٌ ودرايةٌ

حديث (أنتَ وما لك لأبيك)

روايةٌ ودرايةٌ

توطئة:

حَقُّ الوالِدَيْنِ على ولدِهِما عَظِيمٌ، وفضلُهُما عليه لا يَجِدُهُ ذُو عَقْلٍ سَلِيمٍ؛ ذلكَ لِأَنَّهما سَبَبُ وجودِ الإنسانِ، ولهما عليه غايةُ الفضلِ والامتنانِ؛ الوالِدَةُ بالولادةِ والرَّعايةِ والإشفاقِ، والوالِدُ بالتأديبِ والتَّعليمِ والإنفاقِ؛ فكانَ لهما عليه مِنَّةُ التَّربيةِ والإيلاءِ، كما أَنَّ اللهُ عليه مِنَّةُ الخلقِ والإيجادِ؛ ولهذا قرَنَ اللهُ تعالى حَقَّهُما بحَقِّهِ؛ فقالَ سبحانَهُ في محكمِ كتابِهِ: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (١).

وكما أمرَ سبحانَهُ العبدُ بشكرِهِ على إنعامِهِ عليه؛ بخلقِهِ، ورزقِهِ، وتدبيرِ شؤنِهِ، وغيرِ ذلكَ ممَّا لا يحصىهِ = أمرُهُ بشكرِ والديهِ على إنعامِهِما عليه، وإحسانِهِما إليه منذَ أنَ كانَ حَمَلًا، إلى أنَ صارَ رجلًا؛ فقالَ جَلَّ وعلا: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ أَشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ (٢).

بل إنَّ اللهُ تعالى أمرَ الولدَ ببرِّ والديهِ، والإحسانَ إليهِما، وإنَ كانا

(١) النساء: ٣٦.

(٢) لقمان: ١٤.



كافرين، ويرغبان أن يكون ولدهما من الكافرين؛ فقال سبحانه في كتابه المبين: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (١).

ومن هنا تواترت النصوص النبوية، والأحاديث المصطفوية في الحث على برِّ الوالدين، والإحسان إليهما، وبذل المعروف إليهما، وبسط الكفِّ بالإنفاق عليهما؛ حتى قال ﷺ: «أَبْدَأُ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلِأَهْلِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ» (٢)، وعنه عليه الصلاة والسلام قال: «يَدُ الْمُعْطِي الْعُلْيَا، وَأَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ: أُمَّكَ وَأَبَاكَ، وَأُخْتِكَ وَأَخَاكَ، ثُمَّ أَدْنَاكَ أَدْنَاكَ» (٣).

فالإنفاق على الوالدين من أفضل الخصال، وأجل الأعمال، التي لا يُوفَّق إليها إلا موفق، ولا يُحرّمها إلا محروم، ولكن إذا قصر الولد في القيام بها حث عليه الشرع من الإنفاق على الوالد، والإحسان إليه ببذل المال، أو أنه لم يقصر معه في بذل المال، ولكن رغب في مزيد من العطاء والنوال؛ فهل يجوز للوالد أن يأخذ من مال ولده؟

(١) لقمان: ١٥.

(٢) أخرجه مسلم (٩٩٧).

(٣) أخرجه النسائي (٢٥٣٢)، وابن حبان (٣٣٤١)، وصححه الدارقطني. انظر: (بلوغ المرام) لابن حجر (١١٣٩).

المسألة:

ورد في هذه المسألة حديث شريف؛ اختلف العلماء في صحته وثبوته، كما اختلفوا في فقهه وفهمه، وبلغ من عنايتهم به، وبما يدل عليه: أن أفرده بعضهم بالتصنيف^(١)؛ وذلك هو حديث: «أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَبِيكَ»، ولأجل معرفة مواقف العلماء من هذا الحديث روايةً ودرايةً؛ جاءت هذه الدراسة، وبالله التوفيق.

أولاً: تخريج الحديث:

ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة، وأقوى تلك الأحاديث: حديث عبد الله بن عمرو، وجابر بن عبد الله، وعائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمُ^(٢).
أما حديث عبد الله بن عمرو: فأخرجه أحمد (٢/ ٢١٤)، وأبو داود (٣/ ٣١٢، ح ٣٥٣٢)، والبيهقي (٧/ ٤٨٠، ح ١٥٥٢٧، ١٥٥٢٨) من طريق حبيب المعلم، وابن أبي شيبة (٤/ ٥١٧، ٧/ ٢٩٥)، وأحمد

(١) صنف فيه الحافظ ابن عبد الهادي (٧٤٤ هـ) جزءاً مفرداً لم أقف عليه؛ سماه: «جزءٌ في تملك الأب من مال ولده ما شاء». انظر: (المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد) ل بكر أبو زيد (٢/ ٨٥٦).
(٢) وأما الطرق المروية عن بقية الصحابة فإنها شديدة الضعف؛ لانفراد المجهولين والمتروكين بروايتها، أو لأنها نسبت إلى أولئك الصحابة على سبيل الوهم والغلط، وراجع كلام المحدثين عليها في: (الضعفاء الكبير) للعقيلي (٢/ ٢٣٤)، و(البحر الزخار) للبرزاري (١٠/ ٤٣٨)، و(الكامل في الضعفاء) لابن عدي (٥/ ٧٢، ٦/ ٤٠١)، و(نصب الزاوية) للزيلعي (٣/ ٣٣٧)، و(البدر المنير) لابن الملقن (٧/ ٦٦٧)، و(مجمع الزوائد) للهيتمي (٤/ ١٨٣)، و(إرواء الغليل) للألباني (٣/ ٣٢٦).



(٢/ ٢٠٤)، وابن ماجه (٢/ ٧٦٩، ح ٢٢٩٢) من طريق حجاج بن أرطاة، وأحمد (٢/ ١٧٩)، وابن الجارود (ص ٢٤٩، ح ٩٩٥)، والبيهقي (٧/ ٤٨٠، ح ١٥٥٢٦) من طريق عبيد الله بن الأحنس، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٤/ ١٥٨، ح ٥٦٩٤) من طريق حسين المعلم؛ أربعتهم^(١) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه: «أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: إِنَّ لِي مَالًا وَوَالِدًا، وَإِنَّ وَالِدِي يُرِيدُ أَنْ يَجْتَاحَ مَالِي، قَالَ: أَنْتَ وَمَالُكَ

(١) تنبيه: روى الحديث الطبراني في (مسند الشاميين) (١/ ٢١٢، ح ٣٧٩) من طريق بُرد بن سنان، وأبو نُعيم في (أخبار أصبهان) (٢/ ٢٢) - وعنه الخطيب في (تاريخ بغداد) (١٢/ ٤٨) -، والسلفي في (الطيوريات) (ح ٥٣٢) من طريق قتادة؛ كلاهما عن عمرو بن شعيب به، ولكن السند إليهما لا يصح؛ ففي الطريق إلى الأول: محمد بن صالح النرسي؛ وهو لا يعرف؛ كما في (إتحاف القاضي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني) للمنصوري (ص ٥٦٢)، وفي الطريق إلى الثاني: حرمي بن عمار، وهو على صدقه كانت فيه غفلة، وقد أنكر عليه غير حديث تفرد به عن شعبة - كما في (ميزان الاعتدال) للذهبي (١/ ٤٧٤) -، وهذا مما تفرد به عن شعبة دون سائر أصحابه.

كما رواه البزار (١/ ٤١٩ - ٤٢٠، ح ٢٩٥)، والطبراني في (مسند الشاميين) (٤/ ٧٩، ح ٢٧٧٩)، من طريق سعيد بن بشير، عن مطر الوراق، عن سعيد بن المسيب، عن عمر بن الخطاب به. وقال البزار: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن عمر عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه، وقد رواه غير مطر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه». وقال أبو حاتم الرازي - كما في (العلل) لابنه (٤/ ٢٦٠) -: «هذا خطأ، إنما هو: عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، عن النبي ﷺ». وقال ابن عدي في (الكامل في الضعفاء) (٣/ ٣٧٥) (ترجمة: سعيد): «ولا أدري تشويش هذا الإسناد ممن هو؟! لأن هذا الحديث يرويه جماعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، ولا أعلم رواه عن سعيد بن المسيب عن عمر إلا من حديث سعيد بن بشير هذا ومطر عن عمرو». وسعيد «ضعيف»، ومطر «صدوق كثير الخطأ»؛ كما في (التقريب) (٢٢٧٦)، (٦٦٩٩).



لِوَالِدِكَ، إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ؛ فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ». واللفظ لأحمد، وأبي داود، والبيهقي في الموضع الثاني. وفي رواية أحمد في الموضع الثاني، وابن ماجه، والطحاوي، والبيهقي في الموضع الأول: «لأبيك»، بدل: «لوالدك». وعند أحمد في الموضع الثاني، وابن الجارود، والبيهقي في الموضع الثالث: «فكلوه هنيئاً»، بدل: «فكلوا من كسب أولادكم».

وإسناده حسن؛ لأن عمرو بن شعيب ممن يُعدُّ ما ينفرد به حسناً؛ كما في نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر (ص ١٠)؛ بل رواية «عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه» من أعلى مراتب الحسن؛ كما في (الموقظة) للذهبي (ص ٤) (١).

ولشطره الثاني شاهدٌ من حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أخرجه عبد الرزاق (٩/١٣٣، ح ١٦٦٤٣) - ومن طريقه أحمد (٦/١٢٧) -، وأحمد (٦/٣١)، (١٩٣)، وأبو داود (٣/٣١٢، ح ٣٥٣٠) - ومن طريقه البيهقي (٧/٤٧٩)، ح (١٥٥٢١) -، والنسائي (٧/٢٤٠، ح ٤٤٤٩)، وابن حبان (١٠/٧٢، ح ٤٢٥٩)، والحاكم (٢/٥٣، ح ٢٢٩٥) من طريق إبراهيم - وهو النَّخَعِيُّ -، وابن أبي شيبة (٧/٢٩٤، ح ٣٦٢١٣)، وأحمد (٦/١٦٢)، والترمذي (٣/٦٣٩، ح ١٣٥٨)، وابن ماجه (٢/٧٦٨، ح ٢٢٩٠) من طريق

(١) وانظر لتفصيل الكلام على هذه السلسلة: (شرح التبصرة والتذكرة) للعراقي (٢/١٨٧)، و(فتح المغيث) للسخاوي (٣/١٩٢).

الأعمش^(١)، وابن أبي شيبه (٣٢٢ / ٥)، وأبو داود (٣ / ٣١٢، ح ٣٥٣١)

(١) واختلف فيه على الأعمش؛ فرواه ابن أبي زائدة هكذا، وتابعه عليه: سفيان الثوري، وأخوه عمر بن سعيد، وحفص بن غياث، وشعبة بن الحجاج؛ كما في (علل الدارقطني) (١٤ / ٢٥١). وخالفهم جماعة؛ فقد أخرجه ابن أبي شيبه (٧ / ٢٩٤، ح ٣٦٢١٢)، وأحمد (٦ / ٤٢)، وابن ماجه (٢ / ٧٢٣، ح ٢١٣٧)، والبيهقي (٧ / ٤٨٠، ح ١٥٥٢٥) من طريق أبي معاوية - وقرن معه أحمد: يعلى -، والنسائي (٧ / ٢٤١، ح ٤٤٥١)، وابن حبان (١٠ / ٧٤، ح ٤٢٦١) من طريق الفضل بن موسى، والنسائي (٧ / ٢٤١، ح ٤٤٥٢)، والطبراني في (الأوسط) (٤ / ٤٨٠، ح ٤٤٨٦) من طريق عمر بن سعيد بن مسروق، وأحمد (٦ / ٢٢٠)، وابن حبان (١٠ / ٧٣، ح ٤٢٦٠) من طريق شريك؛ كلهم عن الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة به مرفوعاً. وتابعهم كذلك عمر بن عبد الغفار وحفص بن غياث وابن فضيل؛ كما في (العلل) للدارقطني (١٤ / ٢٥٠).

وصحح الدارقطني الحديث من رواية الأولين؛ فقال في (العلل) (١٤ / ٢٥١ - ٢٥٢) - بعد أن ذكر الاختلاف فيه على الأعمش والحكم -: «وروى الحديث منصور بن المعتمر، فحفظ إسناده؛ رواه عن إبراهيم، عن عمارة بن عمير، عن عمته، عن عائشة، عن النبي ﷺ... والصحيح حديث منصور، عن إبراهيم، عن عمارة، عن عمته، عن عائشة». وكذلك رجح هذا الوجه ابن المبارك والبيهقي - كما سيأتي -؛ وذلك لأن شعبة والثوري وابن أبي زائدة وحفص بن غياث هم أوثق وأجل من يروي عن الأعمش - كما يعلم بالتظنر في (شرح علل الترمذي) (٢ / ٦٥) -، ولأن رواية الأعمش التي وافق فيها إبراهيم النخعي والحكم بن عتيبة أولى من روايته التي انفرد بها.

ولكن تصحيح الحديث من الطريق الثاني له وجه؛ فقد جاء عند النسائي في (السنن الكبرى) (٤ / ٤) - بعد أن رواه من طريق عمر بن سعيد -: «قال سليمان - وهو الأعمش -: وأخبرني عمارة بن عمير عن عمته عن عائشة عن رسول الله ﷺ مثل ذلك»؛ فكأن للأعمش فيه طريقين، ولإبراهيم فيه إسنادين؛ ولهذا مال أبو حاتم وأبو زرعة إلى تصحيحه من الوجهين، وقال أبو حاتم - كما في (العلل) لابنه (٤ / ٢٥٤) -: «عن عمارة أشبهه، وأرجو أن يكونا جميعاً صحيحين».

وفائدة تصحيح الحديث من الوجهين: أن الأسود يكون متابعاً لعمارة التي لا تعرف؛ فيكون الحديث صحيحاً.

وأما الرواية التي أخرجه النسائي (٧ / ٢٤١، ح ٤٤٥٠) من طريق سفيان، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن عمارة بن عمير، عن عمته له، عن عائشة؛ فإنها تدل على أن الأعمش سمعه أولاً =



-ومن طريقه البيهقي (٧/ ٤٨٠، ح ١٥٥٢٢) - من طريق الحَكَم - وهو ابن عتيبة -^(١)؛ ثلاثهم (إبراهيم والأعمش والحكم) عن عُمارة بن عُمير عن عمته أنها سألت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: فِي حِجْرِي يَتِيمٌ أَفَأَكُلُ مِنْ مَالِهِ؟ فَقَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ مِنْ أَطْيَبِ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَوَلَدُهُ مِنْ كَسْبِهِ». وقال الحَكَم: «عن أمه»، بدل «عمته».

وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح، وقد روى بعضهم هذا عن عُمارة بن عُمير عن أمه عن عائشة، وأكثرهم قالوا: عن عمته عن عائشة».

وأعله ابن القطان في (بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام) (٤/ ٥٤٦) - بعد أن ذكر أنه اختلف فيه على عُمارة: تارة عن عمته، وتارة عن أمه -؛ فقال: «وكلتاهما لا تعرف».

ولكنّ الحديث في الشواهد؛ فهو لا بأس به، خاصة وأنّ عمّة عُمارة قد تابعها الأسود؛ كما في الطريق الثاني؛ ولهذا صحّحه الشيخ الألباني في (إرواء

= بواسطة، ثمّ سمعه مباشرة من عُمارة، والله أعلم.

(١) تنبيه: أخرجه الطبراني في (مسند الشاميين) (٤/ ٨٠، ح ٢٧٨٣) من طريق سعيد بن بشير، عن مطر الوراق، عن الحكم بن عتيبة، عن إبراهيم، عن شريح، عن عائشة به. وقال البيهقي: «وليس بمحفوظ». وسعيد «ضعيف»، ومطر «صدوق كثير الخطأ»؛ كما في (التقريب) (٢٢٧٦)، (٦٦٩٩). وقال البيهقي في (السنن الصغرى) (٣/ ١٩٢) - بعد أن ذكر هذه الطريق - : «ورواية شعبة عن الحكم أصح». وانظر: (العلل) للدارقطني (١٤/ ٢٥١).

الغيليل) (٣/ ٣٣٠)، و(٦/ ٦٥).

وورد في الحديث زيادةً منكرةً: فقد رواه الحاكم (٣١٢/ ٢، ح ٣١٢٣)، والبيهقي (٧/ ٤٨٠، ح ١٥٥٢٣) من طريق حمّاد بن أبي سليمان، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَوْلَادَكُمْ هِبَةٌ لِّلَّهِ لَكُمْ؛ هِبَةٌ لِّمَنْ يَشَاءُ وَإِنثَاءٌ وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ»^(١)؛ فَهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ لَكُمْ إِذَا احْتَجْتُمْ إِلَيْهَا». وقال الحاكم: «هذا صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرِّجاه»، وسكت عنه الذهبي، وتعقبه الشيخ الألباني في (سلسلة الأحاديث الصحيحة) (٦/ ٦٣) بأن بعض رواه لم يخرِّج لهم الشيخان شيئاً، وقال: «فهو صحيح فقط».

ولكن قال أبو داود في (السنن) (٣/ ٣١٢): «حمّاد بن أبي سليمان زاد فيه: (إِذَا احْتَجْتُمْ)، وهو منكر»^(٢).

وروى البيهقي في (السنن الكبرى) (٧/ ٤٨٠) من طريق سفيان بن عبد الملك قال: «سألت عبد الله بن المبارك عن حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: (فَهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ لَكُمْ إِذَا احْتَجْتُمْ إِلَيْهَا)؛ فقال: حدّثني به سفيان عن حمّاد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة. قال سفيان: وهذا وهم من حمّاد. قال

(١) الشورى: ٤٩.

(٢) وقد أفرّقه الشيخ الألباني سابقاً في (إرواء الغليل) (٦/ ٦٦)؛ فقال -بعد أن نقل كلامه-: «يعني بهذه الزيادة، وإلاً فالحديث صحيح بما يأتي»، ثم صحّحه بالزيادة في (الصحيحة)؛ فالله أعلم!



عبد الله: سألت أصحاب سفيان عن هذا الحديث فلم يحفظوا. قال عبد الله: وهذا من حديثه عن عُمارة بن عُمير ليس فيه الأسود، وليس فيه: (إذا احتجتم). قال الشيخ^(١): وقد رُوي عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا دون هذه اللفظة، وهو بهذا الإسناد غير محفوظ^(٢).

وأما حديث جابر بن عبد الله: فأخرجه ابن ماجه (٢/٧٦٩، ح ٢٢٩١)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٤/١٥٨، ح ٥٦٩٣)، وفي (شرح مشكل الآثار) (٤/١٢٨، ح ٢٧٧)، والطبراني في (الأوسط) (٤/٣١، ح ٣٥٣٤) (٧/١٩، ح ٦٧٢٨) من طريق عيسى بن يونس حدثنا يوسف بن إسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله أن رجلاً قال: يا رسول الله إن لي مالاً وولداً، وإن أبي يريد أن يجتاح مالي؛ فقال: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ». واللفظ لابن ماجه والطبراني في الموضع الثاني، وفي رواية الباقيين: «إن لي مالاً وعبداً، وإن لأبي مالاً وعبداً، وإن أبي يريد أن يأخذ مالي إلى ماله».

وقال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن يوسف إلا عيسى بن يونس». وقال الدارقطني - كما في (أطراف الغرائب والأفراد) لابن طاهر

(١) هو البيهقي.

(٢) وانظر: (العلل) للدارقطني (١٤/٢٥٢)، و(معرفة السنن والآثار) (١١/٢٩٩)، و(السنن الصغرى) (٣/١٩٢)؛ كلاهما للبيهقي.



(٢/ ٣٩٤) - «غريبٌ من حديث يوسف بن إسحاق^(١) عن ابن المنكدر،
تفرّد به عيسى بن يونس عنه».

قلت: عيسى بن يونس ويوسف بن إسحاق هما السَّبْعِيَّان؛ ثقتان؛ كما
يُعلم بالنظر في (تهذيب التهذيب) (٨/ ٢٣٧)، (١١/ ٤٠٩)، وغيره من
كتب الرجال .

ولهذا قال ابن عبد الهادي في (تنقيح التحقيق) (٤/ ٢٣١): «قال الحافظ
محمد بن عبد الواحد: قلت: وغرابة الحديث والتفرّد به لا يخرجُه عن
الصَّحَّة».

وصحّحه عبد الحقّ الإشبيليُّ في (الأحكام الكبرى)^(٢). وقال المنذريُّ:
«رجاله ثقات»^(٣). وقال البوصيريُّ في (مصباح الزجاجة إلى زوائد ابن

(١) تنبيه: أخرج هذا الحديث المزكّي في (الفوائد المنتخبة الغرائب العوالي) (ص ١٦٣، ح ٧٩)،
والإسماعيليُّ في (معجمه) (٣/ ٨٠٦، ح ٤٠٨) من طريق عمّار بن مطر العنبريِّ حدّثنا زهير عن
أبان بن تغلب عن محمد بن المنكدر عن جابر به.

وقال المزكّي: «غريب من حديث أبان بن تغلب، تفرّد به عمّار بن مطر عن زهير بن معاوية».
وعمّار بن مطر هو العنبريُّ الرُّهاويُّ؛ «متروك الحديث... الضعف على رواياته بيّن»؛ كما في
(الكامل) لابن عديّ (٥/ ٧٢)، وقد ذكر له هذا الحديث فيما أنكر عليه، وقال: «وهذا الحديث
رواه عن ابن المنكدر جماعة، ومن حديث أبان بن تغلب غريب لم يروه غير زهير، وعن زهير
عمّار بن مطر». فمتابعة أبان بن تغلب ليوسف بن إسحاق لا تثبت.

(٢) انظر: (إرواء الغليل) للألباني (٣/ ٣٢٣).

(٣) انظر: (خلاصة البدر المنير) لابن الملقن (٢/ ٢٠٣).



ماجه) (٢٢ / ٢): «هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات على شرط البخاري». ولكن الحديث فيه علة؛ فإن يوسف بن إسحاق خالفه من هو أوثق منه وأكثر عدداً؛ فرووه مرسلأ؛ فقد أخرجه الشافعي في (المسند) (ص ٢٠٢، ح ٩٧٩)، وسعيد بن منصور في (سننه) (٢ / ١١٤، ح ٢٢٩٠)، عن سفیان -وهو ابن عيينة-، وعبد الرزاق (٩ / ١٣٠، ح ١٦٦٢٨)، وابن أبي شيبة في (مصنّفه) (٧ / ٢٩٤، ح ٣٦٢١٥) حدثنا وكيع -عن الثوري، وابن أبي شيبة في (مصنّفه) (٧ / ٢٩٤) من طريق هشام بن عروة؛ ثلاثهم (ابن عيينة والثوري وهشام) عن محمد بن المنكدر أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ؛ فذكره مرسلأ.

ولا شك أن رواية الجماعة المرسلأ أرجح من رواية يوسف بن إسحاق الموصولة؛ فقد قال ابن أبي حاتم في (العلل) (٤ / ٢٥٠): «وسألت أبي عن حديث؛ رواه عمرو بن أبي قيس^(١)، ويوسف بن إسحاق بن

(١) أخرجه السهمي في (تاريخ جرجان) (ص ٣٨٥)، والخطيب في (تاريخ بغداد) (٢ / ١٤٠) من طريق أبي الهيثم السندي بن عبدويه القاضي: أخبرنا عمرو بن أبي قيس، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله به.

والسندي اسمه: سهل بن عبد الرحمن؛ قال عنه أبو حاتم: «شيخ»؛ كما في (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم (٤ / ٢٠١)، وذكره ابن حبان في (الثقات) (٨ / ٤٠٣)، وقال: «يُغرب»، وابن أبي قيس «صدوق له أوهام»؛ كما في (المغني في الضعفاء) للذهبي (٤٦٩٦)، و(التقريب) (٥١٠١)؛ فمثله لا يقبل منه ما خالف فيه الثقات الأثبات.

أبي إسحاق الهمداني، عن ابن المنكدر، عن جابر، عن النبي ﷺ: (أنتَ وَمَالِكَ لِأبيكَ).

قيل لأبي: وقد روى محمد بن يحيى بن عبد الكريم الأزدي، عن عبد الله بن داود، عن هشام بن عروة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله^(١).

قال أبي: هذا خطأ، وليس هذا محفوظاً عن جابر؛ رواه الثوري، وابن عيينة، عن ابن المنكدر: أنه بلغه عن النبي ﷺ، أنه قال ذلك. قال أبي: وهذا أشبهه.

وقال البيهقي في (معرفة السنن والآثار) (١/١٦٧): «وقد رواه بعض الناس موصولاً بذكر جابر فيه، وهو خطأ. وقوله: (إن لأبي مالاً) ليس في رواية من وصل هذا الحديث من طريق آخر عن عائشة، ولا في أكثر

(١) هذه الرواية أخرجها البزار - كما في (الأحكام) للإسبيلي (٣/٦٣، ح ٥٨١) -، وقال: «وهذا الحديث إنما يروى عن هشام بن عروة، عن محمد بن المنكدر مرسلًا، ولا نعلم أحداً أسنده من حديث هشام إلا عثمان بن عثمان الغطفاني وعبد الله بن داود؛ فإنها أسندها». قلت: رواية عثمان الغطفاني لم أقف على من أخرجها، وهو «صدوق ربما وهم» - كما في (التقريب) (٤٥٠٠-)، وعبد الله بن داود، هو الحرثي الكوفي، وإن كان ثقة من رجال البخاري؛ كما في (التقريب) (٣٢٩٧)؛ إلا أن روايته عن هشام بن عروة ليست أرجح من رواية أصحابه من أهل المدينة؛ لقول الإمام أحمد: «حديث أهل المدينة كمالك وغيره عنه أصح من حديث أهل العراق عنه» انظر: (شرح علل الترمذي) لابن رجب (٢/١٢٦).

فالمحفوظ عن هشام في هذا الحديث أنه يرويه عن محمد بن المنكدر مرسلًا، والله أعلم.



الروايات عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جدّه .

وقال في (السنن الكبرى) (٧ / ٤٨٠) - بعد أن رواه من طريق الشافعي - : « هذا منقطع ، وقد روي موصولاً من أوجه أخر ، ولا يثبت مثلها »^(١) .

ولحديث جابر طريقاً أخرى ، وفيها قصة : أخرجها الطبراني في (الأوسط) (٦ / ٣٣٩ ، ح ٦٥٧٠) و (الصغير) (٢ / ١٥٢ ، ح ٩٤٧) ، والبيهقي في (دلائل النبوة) (٦ / ٣٠٤) من طريق أبي سلمة عبيد بن خالص ، حدثنا عبد الله بن نافع المدني ، عن المنكدر بن محمد ، عن أبيه ، عن جابر بن عبد الله قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ ، فقال : يا رسول الله ، إن أبي أخذ مالي ، فقال النبي ﷺ : اذهب فأتني بأبيك ، فنزل جبريل عليه السلام على النبي ﷺ ، فقال : إن الله يُقرئك السلام ، ويقول : إذا جاءك الشيخ ، فسله عن شيء قاله في نفسه ما سمعته أذناه ، فلما جاء الشيخ ، قال له النبي ﷺ : ما بال ابنك يشكوك ؛ أتريد أن تأخذ ماله ؟

فقال : سله يا رسول الله ، هل أنفقته إلا على عباته ، أو خالاته ، أو على

(١) تعقب ابن الترمذي في (الجوهر النقي) (٧ / ٤٨١) الإمام البيهقي بقوله : « وقد روي موصولاً من وجه صحيح » ، ثم ذكر قول البزار : « ومن صحيح هذا الباب حديث ذكره بقي بن مخلد » ؛ فذكر الحديث من رواية عيسى بن يونس عن يوسف بن إسحاق ، وهذا استدلال بالرواية المعلّة ، ولو تعقبه بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه ؛ لكان أولى ، والله أعلم .



نَفْسِي؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِيَّهِ، دَعْنَا مِنْ هَذَا أَخْبِرْنَا عَنْ شَيْءٍ قُلْتَهُ فِي نَفْسِكَ
مَا سَمِعْتَهُ أُذْنَاكَ.

فَقَالَ الشَّيْخُ: وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا يَزَالُ اللَّهُ يَزِيدُنَا بِكَ يَقِينًا، لَقَدْ قُلْتُ
فِي نَفْسِي شَيْئًا مَا سَمِعْتَهُ أُذْنَايَ، فَقَالَ: قُلْ، وَأَنَا أَسْمَعُ، قَالَ: قُلْتُ:

غَدَوْتُكَ مَوْلُودًا وَمُتُّكَ يَافِعًا * تُعَلُّ بِمَا أَجْنِي عَلَيْكَ وَتَهْلُ
إِذَا لَيْلَةٌ صَافَتْكَ بِالسُّقْمِ لَمْ أَبْت * لِسُقْمِكَ إِلَّا سَاهِرًا أَتَمَّلُ
كَأَنِّي أَنَا الْمُطْرُوقُ دُونَكَ بِالَّذِي * طُرِفَتْ بِهِ دُونِي فَعَيْنَايَ تَهْمُلُ
تَخَافُ الرَّدَى نَفْسِي عَلَيْكَ وَإِنَّهَا * لَتَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْتَ وَقْتُ مُوجَلُ
فَلَمَّا بَلَغْتَ السَّنَّ وَالْغَايَةَ الَّتِي * إِلَيْهَا مَدَى مَا فِيكَ كُنْتُ أَوْمَلُ
جَعَلْتَ جَزَائِي غِلْظَةً وَفَظَاطَةً * كَأَنَّكَ أَنْتَ الْمُنْعِمُ الْمُتَفَضِّلُ
فَلَيْتَكَ إِذْ لَمْ تَرَ حَقَّ أَبَوَيَّ * فَعَلْتَ كَمَا الْجَارُ الْمُجَاوِرُ يَفْعَلُ
تَرَاهُ مُعَدًّا لِلْخِلَافِ كَأَنَّهُ * بَرْدٌ عَلَى أَهْلِ الصَّوَابِ مُوَكَّلُ

قَالَ: فَحِينَئِذٍ أَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ بِتَلَابِيحِ ابْنِهِ، وَقَالَ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ».

وقال الطبراني في (الأوسط) - ونحوه في (الصغير) -: «لم يرو هذا الحديث بهذا اللفظ والشعر عن المنكدر بن محمد بن المنكدر إلا عبد الله بن نافع، تفرد به عبيد بن خليفة».

وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) (٤ / ١٨٣): «رواه



الطبراني في الصغير والأوسط، وفيه من لم أعرفه، والمنكدر بن محمد ضعيف، وقد وثقه أحمد، والحديث بهذا التهام مُنكر».

وقال السخاوي في (المقاصد الحسنة) (ص ١٧٥): «والمنكدر ضعّفوه من قبل حفظه، وهو في الأصل صدوق^(١)، لكن في السند إليه من لا يُعرف^(٢)».

وأما حديث عائشة: فأخرجه ابن حبان (٢/١٤٢، ح ٤١٠) (١٠/٧٤، ح ٤٢٦٢) من طريق حصين بن المثني المروزي حدثنا الفضل بن موسى عن عبد الله بن كيسان عن عطاء عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: «أَنَّ رَجُلًا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُحَاصِمُ أَبَاهُ فِي دَيْنٍ عَلَيْهِ؛ فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَبِيكَ».

وإسناده ضعيف؛ لأن عبد الله بن كيسان هو أبو مجاهد المروزي؛ ضعّفه أبو حاتم، وقال البخاري: «مُنكر الحديث»؛ كما في (تهذيب التّهذيب) لابن حجر (٥/٣٧١).

(١) انظر كلام الأئمة في تضعيفه في: (الضعفاء الكبير) للعقيلي (٤/٢٥٤)، و(المجروحين) لابن حبان (٣/٢٣)، و(الكامل) (٨/٢١٣)، و(تهذيب التهذيب) (١٠/٢٨٢)، و(لسان الميزان) (٩/٤٣٠)؛ كلاهما لابن حجر.

(٢) كأنه يعني: عبّيد بن خَلْصَة؛ فإني لم أجد من ترجمه، وكذلك ذكر الألباني في (الإرواء) (٣/٣٢٥)، وأما عبد الله بن نافع؛ فهو الزُّبَيْرِيُّ «صدوق»؛ من رجال (تهذيب الكمال) للمزيّ (١٦/٢٠٣) وفروعه، والله أعلم.



وحُصين بن المثني ذكره ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (٣/ ١٩٧)،
ولم يذكر فيه شيئاً^(١).

وقد رُوي من طريق آخر: ذكره الدارقطني في (العلل) (١٤/ ١٩٤)؛
رواه الحارث بن عبيدة الحمصي - وهو ضعيف - ، عن هشام بن عروة،
عن أبيه، عن عائشة أن النبي ﷺ قال لرجل: «رُدَّ عَلَيَّ أَيْبِكَ مَا حَبَسْتَ عَنْهُ؛
فَإِنَّمَا أَنْتَ وَمَالُكَ سَهْمٌ مِنْ كِنَانَتِهِ». وقال الدارقطني: «وخالفه سفيان
ابن عيينة وغيره؛ رَوَاهُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ مُرْسَلًا، وَهُوَ الصَّحِيحُ»، وذكر
ابن الملقن في (البدر المنير) (٦/ ٦٧١) أن ابن أبي حاتم ذكره في (العلل)،
وقال: «سَأَلْتُ أَبِي عَنْهُ فَقَالَ: هُوَ مُرْسَلٌ مُنْكَرٌ».

والرواية المرسلة: أخرجها عبد الرزاق (٩/ ١٣٠، ح ١٦٦٢٧)،
وابن أبي شيبة (٤/ ٥١٧، ح ٢٢٧٠٥) عن وكيع عن هشام. وَوَهُم
بعض الضعفاء فرواه عن وكيع موصولاً؛ كما في (الكامل في الضعفاء)
(٢/ ٣٣٥).

وخلاصة الحكم على الحديث: أنه حديث حسن على أقل الأحوال،

(١) هذا الحديث قال عنه ابن الملقن في (تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج) (٢/ ٣٧٧): «رواه ابن حبان في صحيحه، وهو أصحُّ طرقه الثمانية»، وقال في (خلاصة البدر المنير) (٢/ ٢٠٣): «وصحَّحه عبد الحقُّ أيضاً». والصوابُ أنه ضعيفٌ؛ لما سبق بيانه؛ بل ذهب الشيخ الألبانيُّ إلى أبعد من هذا؛ حيث قال في (الإرواء) (٦/ ٦٧) - بعد أن نقل قول الحافظ في ابن كيسان: «صدوق يخطئ كثيراً» - «وأنا أظنُّ أنه أخطأ في هذا الحديث؛ فقال: (أنت ومالك لأبيك)، مكان: (إنَّ أطيَّب... إلخ)».



وقد قال الحافظ ابن حجر في (فتح الباري) (٥ / ٢١١) - بعد أن ذكر شيئاً من طرقه - : «فمجموع طرقه لا تحطُّه عن القوَّة، وجواز الاحتجاج به». وقال السَّخَاوِيُّ في (المقاصد الحسنة) (ص ١٧٦) - بعد أن سَرَدَ طُرُقَه - : «والحديثُ قوِيٌّ».

ثانياً: أقوال الفقهاء في حُكْم أخذ الوالد من مال ولده:

اختلف الفقهاء في حُكْم أخذ الوالد من مال ولده على ثلاثة أقوال:

القول الأول: جواز أخذ الوالد من مال ولده ما شاء مطلقاً.

وإليه ذهب مسروق بن الأجدع، وإبراهيم النَّخَعِيُّ، ومجاهد، وعامر الشَّعْبِيُّ، والحَكَم بن عُتَيْبَةَ، والحسن البصريُّ، وعطاء بن أبي رباح، وابن أبي ليلى، وغيرهم^(١).

وهو رواية عن الإمام أحمد.

فعن مسروق قال: «أنت من هبة الله لأبيك، أنت ومالك لأبيك»، ثمَّ

قال: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئْتَا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورُ﴾^(٢) «^(٣)».

وعن إبراهيم النَّخَعِيِّ ومجاهد والحَكَم قالوا: «الوالد في حلٍّ من مال

(١) انظر: (مصنّف ابن أبي شيبة) (٤/٥١٦-٥١٧)، و(المحلّي) لابن حزم (٨/١٠٤)، و(نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار) للعيّني (١٤/٥١١).

(٢) الشورى: ٤٩.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٤/٥١٧، ح ٢٢٧٠٧).



ولده إِلَّا الْفَرْجَ»^(١). وعن عامر الشَّعْبِيِّ قَالَ: «الرَّجُلُ فِي حُلٍّ مِنْ مَالٍ
وَلَدِهِ»^(٢). وعن الحسن قَالَ: «يَأْخُذُ الْوَالِدَانُ مِنْ مَالٍ وَلَدَهُمَا مَا شَاءَا»^(٣).
وعن ابن أبي لَيْلَى قَالَ: «لَا يَغْرَمُ الْأَبُ مَا اسْتَهْلَكَ مِنْ مَالٍ وَلَدِهِ»^(٤). وعن
ابن جَرِيْجٍ قَالَ: «كَانَ عَطَاءٌ لَا يَرَى بِأَسَافًا أَنْ يَأْخُذَ الرَّجُلُ مِنْ مَالٍ وَلَدِهِ مَا
شَاءَ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ»^(٥).

وقال المرداوي -بعد أن حكى مذهب الحنابلة-: «وعنه -يعني: الإمام
أحمد-: للأب تملكه -يعني: مال الابن- كله؛ بظاهر قوله عليه أفضل الصلاة
والسلام: (أنت ومالك لأبيك)»^(٥).

القول الثاني: جواز أخذ الوالد من مال ولده عند الحاجة والضرورة.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٤/٥٦٤، ح ٢٣١٥٥).

تنبيه: اختلف الثَّقَلانُ عن النَّخَعِيِّ ومجاهد في هذه المسألة؛ فقد روى ابن حزم من طريق عبد بن
مُحَمَّدٍ عن إبراهيم النَّخَعِيِّ أَنَّهُ قَالَ: «لَيْسَ لِلْأَبِ مِنْ مَالِ ابْنِهِ إِلَّا مَا احتاج إليه من طعام،
أو شراب، أو لباس». وروى ابن أبي شيبة (٤/٥١٧، ح ٢٢٧١١) عن مجاهد أَنَّهُ قَالَ: «خَذَ مِنْ
مَالٍ وَلَدِكَ مَا أَعْطَيْتَهُ، وَلَا تَأْخُذْ مِنْهُ مَا لَمْ تَعْطِهِ».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٤/٥١٧، ح ٢٢٧٠٤).

(٣) انظر: (المحلّى) (٨/١٠٥).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٤/٥١٦، ح ٢٢٧٠٦).

(٥) (الإنصاف في معرفة الرَّاجِحِ مِنَ الْخِلَافِ) للمرداويّ (١٠/١٧٤). وانظر: (الفروع) للشمس
ابن مفلح (٧/٤٢١)، و(القواعد) لابن رجب (ص ٩٣)، و(المبدع شرح المقنع) للبرهان ابن مفلح
(٥/٢٩٥).



وإليه ذهب جمهور العلماء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، الحنابلة في قول. وهو مذهب الظاهرية.

(١) مذهب الحنفية:

قال السرّحسي: «... لأنّ الشّرع أضاف مال الولد إلى الأب بقوله ﷺ: (أنت ومالك لأبيك)، وأثبت له حقّ تملك المال على ولده عند الحاجة؛ ولهذا كان له أن ينفق من ماله بالمعروف، وحاجته إلى النفقة؛ لإبقاء نفسه إلى الاستيلاء لإبقاء نسله؛ فإن بقاءه معنيّ ببقاء نسله؛ إلا أنّ الحاجة إلى إبقاء النفس أصليّ؛ فيثبت له ولاية صرف مال الولد إلى حاجته من غير عوّض...»^(١).

وقال ابن عابدين: «قال في (التاترخانية): "وإذا احتاج الأب إلى مال ولده: فإن كانا في مصر، واحتاج لفقره؛ أكل بغير شيء، وإن كانا في المفازة، واحتاج إليه لانعدام الطعام معه؛ فله الأكل بالقيمة" اهـ»^(٢).

(٢) مذهب المالكية:

قال الخطّاب: «وظاهر قول مالك: أنّه لا يجوز له القدوم عليه -يعني:

(١) (المبسوط) (١٧/٢٠٩).

(٢) (حاشية ابن عابدين) (٦/٢٦٥). وانظر: (بدائع الصنائع) للكاساني (٨/١٩٤)، و(نخب الأفكار) (١٤/٥٢١)، و(شرح مسند أبي حنيفة) لعلي القاريّ (ص٢١٦).



مال الابن - ابتداءً إلا من ضرورة...»^(١).

وقال ابن عبد البر: «وليس له من ماله إلا القوت عند الفقر والزمانة، وما استهلك من ماله غير ذلك ضمنه له»^(٢).

٣) مذهب الشافعية:

قال الخطابي: «...وقال له: (أنت ومالك لوالدك): على معنى أنه إذا احتاج إلى مالك أخذ منك قدر الحاجة؛ كما يأخذ من ماله نفسه»^(٣).
وقال الشبرايملي: «ومعنى كون المال له: أن ماله بمنزلة مال أبيه؛ فيصرف عليه منه ما يدفع حاجته»^(٤).

٤) مذهب الحنابلة:

قال المرادوي - بعد أن حكى مذهب الحنابلة-: «وقيل: لا يتملك من مال ولده إلا ما احتاج إليه»^(٥).

٥) مذهب الظاهرية:

قال ابن حزم: «فإن للأب والأم أن يأكلا من مال الولد حيث وجداه

(١) (مواهب الجليل) (٧/٣٠٩).

(٢) (الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار) (٢٤/١٤٢).

(٣) (معالم السنن) (٣/١٦٦).

(٤) (حاشية الشبرايملي على نهاية المحتاج) (٦/٣٢٦). وانظر: (مغني المحتاج) للشربيني (٣/٤٤٦).

(٥) (الإنصاف) (١٠/١٧٤). وانظر: (الفروع) (٧/٤٢١).



من بيت، أو غير بيت فقط، ثم لا شيء لهما، ولا حكم في شيء من ماله، لا بعثق، ولا بإصداق، ولا بارتهان إلا إن كانا فقيرين؛ فيأخذ الفقير منهما ما احتاج من مال ولده من كسوة، وأكل، وسكنى، وخدمة، وما احتاجا إليه فقط»^(١).

القول الثالث: جواز أخذ الوالد من مال الولد ما شاء مع الحاجة وعدمها، صغيراً كان الولد أو كبيراً بشروط. وهو مذهب الحنابلة.

قال الحجاوي: «ولأبٍ فقط إذا كان حُرّاً أن يتملك من مال ولده ما شاء؛ مع حاجة الأب وعدمها، في صغر الولد وكبره، وسخطه ورضاه، وبعلمه وبغيره، دون أمٍّ وجدٍّ^(٢) وغيرهما بشروط: أحدها: أن يكون فاضلاً عن حاجة الولد لئلا يضرّه؛ فليس له أن يتملك سُريته، وإن لم تكن أمٌّ ولد؛ لأنّها ملحقّة بالزوجات، ولا ما تعلّقت حاجته به. الثاني: أن لا يعطيه لولد آخر^(٣). الثالث: أن لا يكون في مرض موت أحدهما^(٤). الرابع: أن لا يكون الأب كافراً والابن مسلماً؛ لا سيّما إذا كان الابن كافراً ثمّ أسلم؛ قاله

(١) (المحلّي) (٨ / ١٠٦).

(٢) هذا المذهب، وفي قول أنّها كالأب. انظر: (المبدع) (٥ / ٢٩٥)، و(الإنصاف) (١٠ / ١٧٤).

(٣) لأنّه ممنوع من تخصيصه بالعطيّة من ماله؛ فلأنّ يُمنع من تخصيصه بما أخذ من مال ولده أوّلى. انظر: (كشاف القناع) للبهوتي (٤ / ٣١٧).

(٤) لأنّه قد انعقد السبب القاطع للتملك بينها. انظر: المصدر السابق.



الشيخ^(١). وقال: الأثبه أن الأب المسلم ليس له أن يأخذ من مال ولده الكافر شيئاً^(٢). الخامس: أن يكون عيناً موجودة^(٣). ويحصل تملكه بقبض مع قول أو نية؛ وهو السادس^(٤).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأوّل:

استدل أصحاب القول الأوّل القائلون بجواز أخذ الوالد من مال ولده ما شاء مطلقاً بما يلي:

(١) ظاهر حديث: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ»^(٥)؛ فإنه يدلُّ على أن مال الولد ملك لوالده مطلقاً من غير تقييد بشرط معين، أو حالة خاصّة، وإذا كان له؛ جاز له أخذه وتملكه.

(٢) أنه روي القول به عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم؛ كعمر، وعليّ،

(١) يعني: شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: (الفتاوى الكبرى) (٥/٤٣٤)، و(الإنصاف) (١٠/١٥٤).
(٢) وذلك لانقطاع الولاية والتوارث بينهما. انظر: (كشاف القناع) (٤/٣١٧).
(٣) فلا يتملك دين ابنه؛ لأنه لا يملك التصرف فيه إلا بالقبض. انظر: المصدر السابق.
(٤) (الإقناع) (٣/١١٣). وانظر: (المغني) لابن قدامة (٦/٣٢٠)، و(حاشية ابن القاسم على الروض المربع) (٦/٢٤).
(٥) انظر تخريجه في (ص ٥) فما بعدها.

وجابر، وابن عباس، وأنس، وعائشة^(١).

فروى ابن حزم من طريق ابن مسعود عن عمر بن الخطاب أنه أتاه أب وابن، والابن يطلب أباه بألف درهم أقرضه إياها، والأب يقول: إنه لا يقدر عليها، فأخذ عمر بيد الابن فوضعها في يد الأب؛ فقال: «هذا وماله من هبة الله لك». وعن علي بن أبي طالب نحو هذا، وأنه قضى بهال الولد للوالد.

وعن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يقول: «يأخذ الأب والأُم من مال ولدتهما بغير إذنه، ولا يأخذ الابن والابنة من مال أبيهما بغير إذنهما».

وعن الحباب بن فضالة بن هُرْمُز الحنفي قال: قلت لأنس بن مالك: جارية لي غلبنى عليها أبي، لم يخلطها مال لأبي، فقال لي أنس: «هي له، أنت ومالك من كسبه، أنت ومالك له حلال، وماله عليك حرام إلا ما طابت به نفسه»^(٢).

وعن مسعود^(٣) بن جبير عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «أولادكم هبة

(١) انظر: (مصنّف ابن أبي شيبة) (٤/٥١٦)، و(المحلّي) (٨/١٠٤، ٢٩١)، و(نخب الأفكار) (١٤/٥١١).

(٢) انظر: (المحلّي) (٨/١٠٤).

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: (سعيد).

الله لكم، وأموالكم^(١) لكم^(٢).

وعن سويد بن غفلة عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قالت: «يأكل الرجل من مال ولده ما شاء، ولا يأكل الولد من مال والده إلا بإذنه». وهذه الآثار صريحة في أن مال الولد ملكٌ للوالد، وأنه يأخذ منه ما شاء متى شاء؛ لأنَّ الابن -وما مَلَكَ- هبةٌ من الله للأب.

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدلَّ أصحاب القول الثاني القائلون بجواز أخذ الوالد من مال ولده عند الحاجة والضرورة بما يلي:

(١) حديث أبي بكرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: خطبنا النبي ﷺ يوم النَّحر، وفيه: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ؛ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا»^(٣).

وجه الدلالة: أنه ﷺ سَوَّى بين الأموال والأبدان في الحرمة؛ فلا يحلُّ مال الابن للأب، كما لا يحلُّ له بدنه إلا بالحقِّ الواجب؛ وهو احتياجه إلى مال ابنه لأجل النِّفقة، وما أشبه ذلك^(٤).

(١) كذا في الأصل، ولعلَّ الصواب: (وأموالهم).

(٢) انظر: (المحلَّى) (٨/١٠٤).

(٣) أخرجه البخاريُّ (١٠٥)، ومسلم (١٦٧٩).

(٤) انظر: (نخب الأفكار) (١٤/٥١٩).



(٢) حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فِي حِجَّةِ الْوُدَاعِ، وَفِيهِ: «وَلَا يَحِلُّ لِأَمْرِي مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ»^(١).

وجهه: أنه عامٌّ في تحريم أخذ مال المسلم إلا بحقّه، أو بطيب نفسه، ويشمل ذلك تحريم أخذ مال الابن من الأب.

(٣) حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ أَوْلَادَكُمْ هِبَةُ اللَّهِ لَكُمْ؛ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْتًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ*؛ فَهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ لَكُمْ إِذَا احْتَجْتُمْ إِلَيْهَا»^(٢).

وجهه: أن قوله في الحديث: (إذا احتجتم إليها) يدلُّ على أن قوله: (أنت ومالك لأبيك) ليس على إطلاقه؛ بل هو مقيدٌ بالحاجة، وقد تقرر في

(١) أخرجه الدارقطني (٢٨٨١)، والحاكم (٣١٨) من طريقين عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وقال ابن الملقن في (البدر المنير) (٦/٦٩٣) عن طريق الحاكم: «جيد»، وقال الألباني في (إرواء الغليل) (٥/٢٨١): «وهذا إسناد حسن، أو لا بأس به في الشواهد». ومن شواهد: ما أخرجه أحمد (٥/٥٢٤) -واللفظ له-، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٦٦٣٢)، وفي (شرح مشكل الآثار) (٢٨٢٢)، وابن حبان (٥٩٧٨) من حديث أبي حميد الساعدي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا يَحِلُّ لِأَمْرِي أَنْ يَأْخُذَ مَالَ أَخِيهِ بغيرِ حَقِّهِ؛ وَذَلِكَ لِمَا حَرَّمَ اللَّهُ مَالَ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ»، وسنده صحيح؛ كما ذكر الألباني في (الإرواء) (٥/٢٨٠). وله شواهد أخرى لا تخلو من مقال، وقد قال الحافظ ابن حجر في (التلخيص الحبير) (٣/١١٤): «وحديث أبي حميد أصحُّ ما في الباب»، والله أعلم.

(٢) سبق تخريجه في (ص ١٠).

أصول الفقه عند عامّة الأصوليين: حمل المطلق على المقيد إذا اتّفقا في السبب والحكم^(١).

(٤) حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وفيه: أن رسول الله ﷺ قال: «أُمِرْتُ بِيَوْمِ الْأَضْحَى، جَعَلَهُ اللهُ عِيدًا لِهَذِهِ الْأُمَّةِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أَجِدْ إِلَّا مَنِحَةً^(٢) ابْنِي، أَفَأَضْحِي بِهَا؟ قَالَ: لَا! وَلَكِنْ تَأْخُذُ مِنْ شَعْرِكَ، وَتُقَلِّمُ أَظْفَارَكَ، وَتَقْصُ شَارِبَكَ، وَتَحْلِقُ عَانَتَكَ؛ فَذَلِكَ تَمَامُ أُضْحِيَّتِكَ عِنْدَ اللهِ»^(٣).

وجهه: أنه لما قال هذا الرجل: «يا رسول الله أضحي بمنيحة ابني»، فقال رسول الله ﷺ: «لا!»، وقد أمره أن يضحي من ماله وحصه عليه؛ دل ذلك على أن حكم مال ابنه خلاف ماله، أو ليس كما له^(٤).

(٥) أنه روي القول به عن بعض الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ؛ كأبي بكر، وعمر،

(١) انظر: (روضة الناظر) لابن قدامة (ص ٢٦٠)، و(البحر المحيط) للزركشي (٦/٣)، و(إرشاد الفحول) للشوكاني (٦/٢).

(٢) المنيحة: هي الناقة التي يعطيها صاحبها لآخر ينتفع بلبنها، ويعيدها، وكذلك إذا أعطاه ليتنفع بوبرها وصوفها زماناً، ثم يردّها. انظر: (نخب الأفكار) (١٤/٥٢١).

(٣) أخرجه أحمد (١٦٩/٢)، وأبو داود (٢٧٩١)، والبيزار (٢٤٥٩)، والنسائي (٢٣٦٥)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٤/١٥٩)، وابن حبان (٥٩١٤)، والدارقطني (٤٧٤٩) - ومن طريقه البيهقي (١٨٨٠٧) -، والحاكم (٧٥٢٩)، واللفظ لأحمد والطحاوي.

(٤) انظر: (شرح المعاني) (٤/١٥٩).

وعليّ، وابن عمر.

فعن قيس بن أبي حازم، قال: «حضرتُ أبا بكر الصّدِّيق؛ أتاه رجل فقال: يا خليفةَ رسولِ الله، إنَّ هذا يريد أن يأخذ مالي كلَّه فيجتاحه. فقال له أبو بكر: ما تقول؟ قال: نعم. فقال أبو بكر: إنَّما لك من ماله ما يكفيك. فقال: يا خليفةَ رسولِ الله، أمّا قال رسول الله: (أنتَ ومالك لأبيك)؟ فقال أبو بكر: إرض بما رضي الله عز وجل»^(١).

وفي رواية أخرى أنه قال -بدل قوله: «إرض...»-: «نعم، وإنَّما عنى بذلك النّفقة»^(٢).

وعن محمّد بن قدامة الحنفيّ عن رجل منهم: أن رجلاً خاصم أباه إلى عمر بن الخطاب في مالٍ أخذه له أبوه؛ فقال عمر: «أمّا ما كان في يده؛ فإنّه يرده، وأمّا ما استهلك؛ فليس عليه شيء»^(٣).

وعن محمّد بن الحنفيّة عن عليّ قال: «الرّجل أحقُّ بهال ولده إذا كان صغيراً، فإذا كبر واحتاز ماله كان أحقَّ به»^(٤).

وعن سالم أن حمزة بن عبد الله بن عمر نحر جزوراً، فجاء سائل فسأل

(١) أخرجه الطبرانيّ في (الأوسط) (٨٠٦)، والبيهقيّ في (السنن الكبرى) (١٥٥٣٢).

(٢) رواها معلّقة: البيهقيّ في (السنن الكبرى) (١٥٥٣٢)، وفي (معرفة السنن والآثار) (١٥٥٩٨).

(٣) انظر: (المحلّى) (١٠٥/٨).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنّفه) (٥١٨/٤)، ح (٢٢٧١٤). وانظر: (المحلّى) (١٠٥/٨)، و(نخب

الأفكار) (٥١٢/١٤).



ابن عمر ، فقال عبد الله: ما هي لي؟ فقال له حمزة: «يا أبتاه! فأنت في حلٍّ، فأطعم منها ما شئت»^(١).

(٦) أن ملك الولد تأم على مال نفسه؛ فلم يجز انتزاعه منه؛ كالذي تعلقت به حاجته^(٢).

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث القائلون بجواز أخذ الوالد من مال ولده ما شاء مع الحاجة وعدمها، صغيراً كان الولد أو كبيراً بشروط بما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ الآية^(٣)؛ فذكر بيوت سائر القربان إلا الأولاد لم يذكرهم؛ لأنهم دخلوا في قوله: ﴿بُيُوتِكُمْ﴾؛ فلما كانت بيوت أولادهم كبيوتهم؛ جاز لهم أن يأخذوا منها ما شاؤوا من أموالهم، محتاجين وغير محتاجين^(٤).

(٢) حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ مِنْ أَطْيَبِ

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنّفه) (٤/٥١٨، ح ٢٢٧١٢)، وصحّحه ابن حزم في (المحلّي) (١٠٥/٨).

(٢) انظر: (المغني) (٦/٣٢٠)، و(المبدع) (٥/٢٩٤).

(٣) النور: ٦١.

(٤) انظر: (المغني) (٦/٣٢٠)، و(المبدع) (٥/٢٩٤).



مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَوَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ»^(١).

وجهه: أنه جعل الولد من كسب أبيه، وأباح للأب الأكل من كسبه مطلقاً مع الحاجة وعدمها.

(٣) حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: إِنَّ لِي مَالًا وَوَالِدًا، وَإِنَّ وَالِدِي يُرِيدُ أَنْ يَجْتَاحَ مَالِي، قَالَ: أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَبِيكَ»^(٢).

وجهه: أن اللام في قوله: (لأبيك) للإباحة^(٣)؛ فتدلُّ على جواز أخذ الوالد من مال ولده ما شاء مع الحاجة وعدمها.

(٤) أن الله تعالى جعل الولد موهوباً لأبيه؛ كما قال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾^(٤)، وغيرها من الآيات.

وما كان موهوباً له؛ كان له أخذ ماله؛ كعبده^(٥).

(٥) أن الرجل يلي مال ولده من غير تولية؛ فكان له التصرف فيه؛

(١) سبق تخريجه (ص ٧).

(٢) سبق تخريجه في (ص ٦).

(٣) انظر: (مجموع الفتاوى) لابن تيمية (٧٧ / ٢٥)، و(إعلام الموقعين) لابن القيم (١ / ١٢٩)، و(نيل الأوطار) للشوكاني (٦ / ١٥).

(٤) الأنعام: ٨٤.

(٥) انظر: (المغني) (٦ / ٣٢٠).

كَمَالِ نَفْسِهِ^(١).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

(١) يُنَاقَشُ اسْتِدْلَالَهُمْ بِظَاهِرِ حَدِيثِ: «أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَيِّكَ»، وَأَنَّهُ مُطْلَقٌ
غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِشَرَطٍ مِنْ وَجْهِهِ:

الأول: عدم التسليم بصحة الحديث؛ فقد ضعفه الإمام الشافعي
والسمعاني وغيرهما^(٢).

الثاني: على فرض التسليم بصحته أو بحسنه؛ لما له من الطرق؛ فقد ذكر
بعض العلماء - كالإمام البزار، وابن حزم الظاهري^(٣) - أنه منسوخ بآية
الميراث؛ لأن الله عز وجل حكم بميراث الأبوين، والزوج، والزوجة،

(١) انظر: (المبدع) (٥ / ٢٩٤).

(٢) انظر: (الرسالة) للشافعي (ص ٤٦٧-٤٦٨)، و(معرفة السنن والآثار) (١/١٦٦)، و(قواطع
الأدلة) للسمعاني (١/٣٩٨). وقد روى الحافظ السلفي في (الطيوريات) (٤/١٠) عن الفقيه
حُبَيْشِ بْنِ مَبْشَرِ الثَّقَفِيِّ (ت ٢٥٨هـ) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ؛ فَقَالَ: «لَا يَصِحُّ فِيهِ حَدِيثٌ». و
قال العقيلي في (الضعفاء) (٢/٢٣٤) - بعد أن ذكر ضعف الحديث من رواية سَمُرَةَ بْنِ
جُنْدُبٍ -: «وفي هذا الباب أحاديث من غير هذا الوجه، وفيها لين، وبعضها أحسن من بعض». و
قد سبق قول البيهقي عن هذا الحديث - عند الكلام على حديث جابر - في (ص ١٤): «هذا
منقطع، وقد روي موصولاً من أوجه أخر، ولا يثبت مثلها».

(٣) انظر: (المحلى) (٨/١٠٣-١٠٦)، و(البدر المنير) لابن الملقن (٧/٦٧٢).



والبنين، والبنات من مال الولد إذا مات؛ فصَحَّ أن مال الولد له يقيين لا لأبويه، ولو كان مال الولد للوالد؛ لما ورثت زوجة الولد، ولا زوج البنت، ولا أولادهما من ذلك شيئاً^(١).

الثالث: أنه على فرض عدم نسخه؛ لعدم توفر شروط النسخ؛ فقد تأوَّله جمعٌ من أهل العلم؛ حيث قالوا: معنى الحديث: ألا يخرج الابن عن قول أبيه في ماله؛ فمال الابن بمنزلة مال الأب في البرِّ والطاعة، لا في القضاء والذُّوم.

ومَن ذهب إلى هذا من الأئمة: الطَّحاويُّ، وابن حَبَّان، وابن عبد البرِّ، والباجيُّ، وغيرهم^(٢).

الرابع: أنه على فرض عدم صحَّة كلِّ هذه الاعتراضات؛ فإننا لا نسلم لكم أن اللأم في قوله: (لأبيك) للتمليك؛ بل هي للاختصاص، وهو الأصل فيها، ومعناها الذي لا يفارقها؛ كما تقرّر عند المحقِّقين من أهل

(١) انظر: (المحلّى) (١٠٦/٨).

(٢) انظر: (شرح معاني الآثار) (٤/١٥٨)، و(صحيح ابن حَبَّان-الإحسان) (٧/١٥٥، ١٥٦)، و(أحكام القرآن) للجصاص (٥/٩)، و(الاستذكار) (٢٤/١٤٢)، و(المنتقى شرح الموطأ) للباجي (٢/١١٥).

تنبيه: نسب الباجيُّ في (المنتقى) (٢/١١٥) القول بهذا التأويل إلى ابن القاسم في حوار دار بينه وبين أصبغ، وأمَّا ابن العربي وابن بطَّال فجعلاه من قول أصبغ نفسه، والله أعلم. انظر: (أحكام القرآن) لابن العربي (٢/٥٤٠)، و(شرح صحيح البخاري) لابن بطَّال (٣/٥٤٤).

العربية^(١).

وأما التَّمْلُكُ فهو معنى زائد على معناها الأصلي، يحتاج إلى دليل يدلُّ عليه، والدليل هنا بخلافه؛ فإنه أضاف الابن في الحديث إلى الأب مع المال، وهو لا يملك ابنه؛ فكذا لا يملك ماله، ويؤكد هذا: أنَّ المال مضاف إلى الابن بقوله: (أنت ومالك)، وهي إضافة مِلْكٍ؛ فكيف يكون ملكاً للأب مع ذلك؟!^(٢).

(٢) يُناقش استدلالهم بالآثار المروية عن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ من وجوه:
الأول: أنَّ بعض هذه الآثار لا يصحُّ؛ فإنَّ أثر جابر وابن عباس^(٣) رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا رواهما ابن حزم من طريق ابن الجهم حدَّثنا أبو قلابة الرَّقَاشِيُّ، وساق سنده إليهما.

وهذا سند ضعيف؛ فإنَّ أبا قلابة الرَّقَاشِيَّ هو: عبد الملك بن محمَّد، وهو وإن كان صدوقاً في نفسه؛ إلاَّ أنَّه ضعيف في حفظه؛ حتَّى قال عنه الدارقطنيُّ: «صدوق كثير الخطأ في الأسانيد والمتون، كان يحدث من حفظه فكثرت

(١) انظر: (الجنى الداني في حروف المعاني) للمراذبي (ص ١٠٩).

(٢) انظر: (شرح معاني الآثار) (٤ / ١٥٨)، و(الاستذكار) (٢٤ / ١٤٢)، و(تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق) للفخر الزيلعي (٢ / ١٧٠).

(٣) تنبيه: لم يسق ابن حزم ما رواه عن عمر وعلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ولم أقف عليه عند غيره؛ فالله أعلم.



الأوهام في روايته»^(١)، ثم إنه كان قد اختلط، والراوي عنه ابن الجهم -وهو السَّمْرِيُّ- لا يُدرى هل سمع منه قبل الاختلاط أو بعده؟^(٢).
وأما أثر أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ فقد رواه عنه الحباب بن فضالة بن هُرْمَز الحنفي، وقد قال عنه الدارقطني: «ليس بالقوي في الحديث»^(٣)، وقال الأزدِي: «ليس حديثه بشيء»^(٤).

الثاني: أن ما صحَّ منها -كأثر عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- يدلُّ على جواز أكل الوالد من مال الولد، وليس فيه دلالة على جواز الأخذ والتَّمْلِك لماله^(٥).

الثالث: أن ما صحَّ من هذه الآثار معارَض بمثله؛ فقد نُقل عن غيرهم من الصَّحابة -كابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- ما يدلُّ على أن مال الولد لا يملكه الوالد، وليس قول بعض الصَّحابة بأولى من قول الآخرين.

الرابع: أن بعض الصَّحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ -كعمر وعليٍّ- اختلف النَّقل عنهم في هذه المسألة، ويمكن الجمع بين تلك النُّقول بحمل ما دلَّ على أن مال الولد لوالده في حالة الحاجة -كما يشير إليه مطالبة الابن لأبيه بدين في

(١) انظر: (تهذيب التهذيب) (٦/٤٤٠).

(٢) انظر: (الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات) لابن الكيال (١/٣٠٤-٣١٣).

(٣) (المؤتلف والمختلف) (١/١١٩). وانظر: (الإكمال) لابن ماکولا (٢/١٤١).

(٤) انظر: (ميزان الاعتدال) (١/١٤٥)، و(لسان الميزان) (٢/٥٣٩).

(٥) انظر: (المحلّى) (٨/١٠٢).



أثر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، وما دلَّ على أن مال الولد ليس لوالده في حالة عدم الحاجة.

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثاني:

(١) يُناقش استدلالهم بحديث: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ»، وأنه ﷺ سَوَى بين الأموال والأبدان في الحرمة، وعموم حديث: «وَلَا يَحِلُّ لِأَمْرِيٍّ مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ»؛ بأنهما مخصوصان بحديث: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَيِّكَ»؛ فلا تنافي بينهما في الواقع، وإن وقع بينهما في الظاهر تعارض^(١)، وقد تقرّر في أصول الفقه عند الجمهور من الأصوليين: بناء العام على الخاص عند التعارض^(٢).

(٢) يُناقش استدلالهم بحديث: «إِنَّ أَوْلَادَكُمْ هِبَةٌ لَكُمْ... فَهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ لَكُمْ إِذَا احْتَجْتُمْ إِلَيْهَا»؛ بأن زيادة (إذا احتجتم إليها) زيادة مُنكَرَةٌ -كما قال الإمام أبو داود وغيره^(٣)-؛ فلا يصح الاحتجاج بها، ولا الاعتماد عليها.

(٣) يُناقش استدلالهم بحديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وأن الرجل

(١) انظر: (المبدع) (٥/٢٩٥).

(٢) انظر: (قواطع الأدلة) (١/٢٠٠)، و(البحر المحيط) (٢/٥٣٦)، و(إرشاد الفحول) (١/٣٩٩-٤٠٠).

(٣) انظر: ما سبق في (ص ١٠-١١).



قال: «أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أَجِدْ إِلَّا مَنِحَةَ ابْنِي، أَفَأُضْحِي بِهَا؟ قَالَ: لَا!»؛ من وجهين:

الأول: أن إسناده ضعيف؛ لأنّ راويه عن عبد الله بن عمرو وعيسى بن هلال الصّدقيّ ليس بالمشهور^(١)، وقد قال الذهبيّ عن بعض حديثه: «ليس إسناده بذلك»^(٢).

الثاني: أنّ راوي الحديث قد اضطرب في متنه^(٣)؛ ففي رواية أبي داود: (أضحية أنثى)، بدل (منيحة ابني)، وعند البزار: (منيحة)، وعند النسائي وابن حبان: (منيحة أنثى)، وعند الحاكم: (منيحة أنثى، أو شاة أهلي، أو مَنِحَتَهُمْ)، وعند الدارقطنيّ والبيهقيّ: (منيحة أبي، أو: شاة أبي وأهلي، ومَنِحَتَهُمْ). وحيث قد اضطرب راويه في محلّ الشاهد منه؛ فلا حجة فيه.

٤) يُناقش استدلالهم بما روي عن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ من ثلاثة وجوه:
الأول: أنّ بعض هذه الآثار لا يصحُّ؛ فإنّ ما روي عن أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال عنه الطبرانيّ عقب إخرجه: «لم يرو هذا الحديث عن إسماعيل

(١) ترجم له البخاريّ في (التاريخ الكبير) (٦/ ٣٨٥)، وابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (٦/ ٢٩٠)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وأمّا ابن حبان فذكره في (الثقات) (٥/ ٢١٣)، ولتساهله أشار الذهبي إلى ضعف توثيقه بقوله في (الكاشف) (٤٤٠٥): «وُثِّق»، ولعلّ هذا أقرب من قول ابن حجر عنه في (التقريب) (٥٣٣٧): «صدوق»، والله أعلم.

(٢) انظر: (ضعيف أبي داود) للألباني (٢/ ٣٧٠).

(٣) انظر: (ضعيف أبي داود) (٢/ ٣٧١).

ابن أبي خالد إلا المنذر بن زياد»^(١).

وقال البيهقي عقبه: «والمنذر بن زياد ضعيف»^(٢).

وقال الهيثمي: «وفيه المنذر بن زياد الطائي، وهو متروك»^(٣). فإسناده ضعيف جداً.

وما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من رواية رَجُلٍ مُبْهَمٍ، لا يُدْرَى من هو؟^(٤)؛ فإسناده ضعيف.

وما روي عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضاً لم يصح^(٥)؛ فإنه رواه عن محمد ابن الحنفية: عبد الأعلى بن عامر الثعلبي، وهو ضعيف؛ ضعفه الإمام أحمد وأبو زرعة وغيرهما^(٦)، وقال يحيى بن سعيد القطان: «سألت الثوري عن أحاديث عبد الأعلى عن ابن الحنفية فوهنها»^(٧)، وفي رواية:

(١) (المعجم الأوسط) (١/٢٤٦).

(٢) (السنن الكبرى) (٧/٤٨١).

(٣) (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) (٤/١٨٣). وضعف الحديث ابن الملقن في (البدر المنير) (٧/٦٧١)، وابن حجر في (التلخيص الحبير) (٣/٤٠٢).

وانظر ترجمة المنذر الطائي في: (ميزان الاعتدال) (٤/١٨١)، و(لسان الميزان) (٦/٨٩).

(٤) انظر: (المحلّى) (٨/١٠٦).

(٥) انظر: (المحلّى) (٨/١٠٥).

(٦) انظر: (تهذيب التهذيب) (٦/٩٤).

(٧) انظر: (الجرح والتعديل) (٦/٢٥).

«فضّعفها»^(١).

وقال عبد الله بن الإمام أحمد: «سمعت أبي قال: عبد الأعلى عن ابن الحنفية عن عليّ شبه الرّيح. كأنّه لم يصحّها»^(٢).

الثاني: أنّ ما صحّ من هذه الآثار - كأثر ابن عمر - معارضٌ بمثله؛ فقد نُقل عن غيره من الصّحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ ما يدلُّ على أنّ مال الولد للوالد، وليس قول بعض الصّحابة بأولى من قول بعض.

الثالث: أنّ بعض الصّحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - كعمر وعليّ - اختلف النقل عنهم في هذه لمسألة، وليس أحد الثّقيلين بأولى من الآخر.

٥) يُناقش قولهم بأنّ ملك الولد تامُّ على مال نفسه؛ فلم يجز انتزاعه منه كالذي تعلّقت به حاجته؛ بأنّه قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ ما تعلّقت به حاجة الولد يتضرّر بأخذه منه؛ بخلاف ما لم تتعلّق به حاجته.

ثالثاً: مناقشة أدلّة القول الثالث:

١) يُناقش استدلالهم بالآية: ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾، وأنّ بيوت الأولاد كبيوت الآباء؛ فيجوز لهم أخذ ما شاؤوا من أموالهم؛ من وجهين:

(١) انظر: (التاريخ الكبير) (٦/ ٧١).

(٢) (العلل ومعرفة الرجال) (٣/ ٤٣٥). وانظر: (الضعفاء الكبير) (٣/ ٥٧).



الأول: أننا لا نسلّم لكم دخول بيوت الأولاد في هذه الآية، وإنّما المراد بقوله: ﴿بُيُوتِكُمْ﴾: مساكنكم التي فيها أهاليكم وأولادكم، فيكون للأهل والولد هناك شيء قد أفادهم هذا الرجل الذي له المسكن؛ فليس عليه حرج أن يأكل معهم من ذلك القوت، أو يكون للزوجة والولد هناك شيء من ملكهم؛ فليس عليه في ذلك حرج^(١).

الثاني: أننا إن سلّمنا دخول بيوت الأولاد في الآية؛ فهي لا تدلُّ على أكثر من جواز الأكل من بيوتهم فحسب، وهذا لا خلاف فيه من حيث الأصل، وإنّما الخلاف في جواز الأخذ والتّمكك لأموالهم، والآية لا تدلُّ عليه.

(٢) يُناقش استدلالهم بحديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا مرفوعاً: «إِنَّ مِنْ أَطْيَبِ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَوَلَدُهُ مِنْ كَسْبِهِ»؛ من وجوه:
الأول: أنّ الحديث لا يصحُّ؛ فقد أعله ابن القطن^(٢).
الثاني: على فرض صحّته؛ فهو يدلُّ على جواز أكل الوالد من مال الولد، وليس فيه دلالة على جواز الأخذ والتّمكك من ماله^(٣).

الثالث: أنّه ليس على إطلاقه، بل هو مقيّد برواية: (إذا احتجتم

(١) انظر: (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي (١٢/٣١٤).

(٢) انظر: ما سبق في (ص ٩).

(٣) انظر: (المحلّى) (٨/١٠٢).



إليها^(١)، والقاعدة عند الأصوليين: حمل المطلق على المقيد إذا اتفقا في السبب والحكم.

٣) يُناقش استدلالهم بحديث: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ»، وقولهم: إن اللّام في قوله: (لأبيك) للإباحة؛ بأنّ في هذا نظراً؛ لأنّ علماء العربيّة لم يجعلوا الإباحة من المعاني التي تأتي بها اللّام^(٢)، على أنّ الحديث يردّ عليه من الاعتراضات والمناقشات ما سبق ذكره في مناقشة أدلّة القول الأوّل.

٤) يُناقش استدلالهم بأنّ الله تعالى جعل الولد موهوباً لأبيه، وما كان موهوباً له؛ كان له أخذ ماله كعبده؛ من وجهين:

الأوّل: أنّ هبة الولد للوالد لا تقتضي أنّه ملك له؛ إذ الولد حرٌّ لم يقع فيه تمليك، ولكنّ الله تعالى لما أكرم نبيّه ﷺ - كما في الآية -، وتفضّل عليه بالولد من غير مقابل؛ سمّى ذلك هبةً؛ لأنّ الوهب والهبة: إعطاء شيء بلا عوض، كما سمّى الله تعالى بذل النفس للجهاد في الله شراءً، وهو تعالى مالك الجميع من الأنفس والأموال قبل أن يجاهدوا وبعده، وإنّما سمّى ذلك شراءً؛ لما وعدهم عليه من الثواب الجزيل^(٣).

الثاني: أنّ إلحاق الولد بالعبد لا يصحُّ؛ للفرق بينهما؛ فإنّ ملك الرجل

(١) انظر: (شرح فتح القدير) لابن الهمام (٤/٤١٨).

(٢) انظر: انظر: (حروف المعاني) للزجاجي (ص ٤٠)، و(الجنى الداني) (ص ٩٦).

(٣) انظر: (أحكام القرآن) للجصاص (٢/٢٩٢)، و(التحرير والتنوير) لابن عاشور (٧/٣٣٧).



لعبده مَلِكٌ حَقِيقِيٌّ، ولهذا فهو يتصرّف فيه بالبيع والعتق ونحوهما، ويتصرّف في ماله بالأخذ والعطاء كيف شاء باتّفاق، وأمّا الولد؛ فليس للوالد التصرّف فيه ببيع ونحوه، وكذلك ليس له التصرّف في ماله بالأخذ وما شابهه.

٥) يُناقش استدلالهم بأنّ الرّجل يلي مال ولده من غير تولية؛ فكان له التصرّف فيه كما لِنفسه؛ من وجهين:

الأوّل: أنّ تصرّف الوالد في مال ولده حال صغره بولاية عليه، كان بسبب عجزه عن التصرّف والنظر، وقد زال هذا المعنى ببلوغه؛ فلهذا لا ينفذ تصرّفه فيه، ألا ترى أنّ تصرّفه في نفس ولده بالتزويج ينفذ قبل بلوغه؛ لحاجته إلى ذلك، ثمّ لا ينفذ بعد البلوغ لانعدام الحاجة؛ فكذلك في ماله^(١).

الثاني: أنّ الولاية على مال الولد الصغير نوع من الحجر عليه، وقد شرع لمصلحته^(٢)، وإطلاق يد الوالد في مال ولده يأخذ منه ما يشاء مع الحاجة وعدمها يتنافى مع رعاية مصلحته.

الخاتمة:

يرى الباحث: أنّ أقرب الأقوال إلى الصّواب في هذه المسألة هو قول

(١) انظر: (المبسوط) (٣٠/١٣٩).

(٢) انظر: (المغني) (٤/٥٥١).



جمهور العلماء القائلين بجواز أخذ الوالد من مال ولده عند الحاجة والضرورة فحسب، وذلك لما يلي:

أولاً: أن الاستدلال بحديث: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ» على جواز أخذ الوالد من مال ولده مطلقاً، أو جواز الأخذ مع الحاجة وعدمها بشروط = متوقّف على دلالة اللّام في قوله: (لأبيك) على الملك، أو الإباحة، وحيث لم يصحّ عند علماء العربيّة مجيء اللّام لهذين المعنيتين؛ لم يصحّ الاستدلال بالحديث على ذلك، ووجب حمله على جواز الأخذ عند الحاجة والضرورة؛ جمعاً بينه وبين الأدلّة الواردة في هذا الباب، وإعمالاً لها جميعاً، وقد تقرّر في أصول الفقه: (أنّ الجمع أولى من الترجيح) (١).

ثانياً: أنّ القاعدة عند الفقهاء والأصوليين: (الأصل في الأموال التّحريم) (٢)؛ فلا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد إلاّ بسبب مبيح، أو بدليل شرعيّ صحيح؛ سنداً ومنتناً، ودلالةً ومعنى، وحيث لم تسلّم أدلّة القائلين بجواز أخذ الوالد من مال ولده مع الحاجة وعدمها من الاعتراض والمناقشة - كما لم تسلّم أدلّة غيرهم كذلك -؛ وجب البقاء على الأصل.

ثالثاً: أنّه قد تقرّر في القواعد الفقهيّة: (أنّ الضرورات تُبيح

(١) انظر: (البحر المحيط) (٤/٤٢٧)، و(إرشاد الفحول) (٢/٢٦٤).

(٢) انظر: (الرسالة) (ص ٣٤٨)، و(قواعد الأحكام) للعلّامة ابن عبد السلام (٢/١١٢)، و(البحر

المحيط) (٤/٣٢٥).



المحظورات)^(١)، و(أنَّ الحاجة تُنزل منزلة الضرورة عامّة كانت أو خاصّة)^(٢)؛ ولهذا يجوز للوالد الأخذ من مال ولده في حال الحاجة والضرورة، وهو استثناء من أصل تحريم الأموال.

وإعمال هذه القاعدة هنا لا ينكر، وإن كان تحريم مال الغير ليس تحريم وسائل؛ لأنَّ له في الشريعة نظائر؛ مثل جواز أخذ المرأة من مال زوجها بقدر الحاجة؛ كما في قوله ﷺ لهند بنت عتبة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - لما قالت له: إنَّ أبا سفيان رجل شحيح؛ فأحتاج أن آخذ من ماله^(٣) -: «خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ»^(٤).

رابعاً: أنَّ العلماء قد أجمعوا على وجوب نفقة الولد على والده إذا لم يكن له كسبٌ، ولا مالٌ^(٥)؛ ولهذا إذا لم يُقَمِّ الولد بما أوجب الله عليه من النَّفقة؛ جاز للوالد أن يأخذ من مال ولده ما يسدُّ به حاجته.

خامساً: أنَّ هذا القول أقرب إلى تحقيق مقاصد الشريعة، ورعاية مصلحة الولد والوالد جميعاً، ودفع الخلاف والنزاع، والفرقة والشقاق؛

(١) انظر: (الأشباه والنظائر) للسبكي (١/ ٤٥)، و(التجوير شرح التحرير) للمرداوي (٨/ ٣٨٤٧)، و(الأشباه والنظائر) لابن نجيم (ص ٨٥).

(٢) انظر: (الأشباه والنظائر) للسيوطي (ص ١٧٩)، و(الأشباه والنظائر) لابن نجيم (ص ٩١).

(٣) وفي رواية للشيخين: «وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم».

(٤) أخرجه البخاري (٥٠٤٩)، ومسلم (١٧١٤)، والسِّيَاق للبخاري.

(٥) انظر: (الإجماع) لابن حزم (ص ٧٩)، و(المغني) (٩/ ٢٥٧).



التي كثيراً ما تقع بسبب بسط الوالد يده في مال ولده بالأخذ والتصرف مع الحاجة وعدمها، وخاصة أن شرط كون المال فاضلاً عن الحاجة -الذي جعله الحنابلة أحد شروط أخذ الوالد من مال الولد- أمرٌ يصعب ضبطه؛ لأن حاجات الناس لا تنتهي، على حد قول الشاعر الصلتان العبدَيَّ^(١):

تَمُوتُ مَعَ الْمَرْءِ حَاجَاتُهُ * وَتَبْقَى لَهُ حَاجَةٌ مَا بَقِيَ

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه، وسلّم.

(١) انظر: (ديوان الحماسة) لأبي تمام (٥٧/٢).

قراءة
الجمعة والمنافقين
في صلاة العشاء
والسجدة والإنسان
في صلاة الفجر
يوم الجمعة وليلتها

قراءة الجمعة والمنافقين في صلاة العشاء
والسجدة والإنسان في صلاة الفجر
يوم الجمعة وليلتها

توطئة:

لقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم نوراً وهدى للناس، يقتدون به، ويعملون بمحكمه، ويؤمنون بمتشابهه، ويتلونه حق تلاوته، وجعل لهم في كل حرف يتلونه حسنة، والحسنة بعشر أمثالها؛ كما أخبر بذلك الصادق المصدوق عليه السلام: «مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لَا أَقُولُ (الم) حَرْفٌ؛ وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ، وَلَا مٌ حَرْفٌ، وَمِيمٌ حَرْفٌ»^(١).

ومن الواجبات التي قررتها الشريعة أن يتلى القرآن في الصلاة فرضها ونفلها؛ فقال عليه السلام للرجل المسيء صلاته: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تيسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ»^(٢). وجعل قراءة الفاتحة ركناً في كل صلاة، لا تصح الصلاة إلا بها - عند جمهور العلماء -؛ فقال عليه السلام: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ

(١) أخرجه الترمذي (٢٩١٠)، وقال: «حسن صحيح غريب من هذا الوجه».

(٢) أخرجه البخاري (٧٢٤)، ومسلم (٣٩٧).



الكِتَابِ»^(١)، وندب المسلمين أن يقرؤوا بعدها ما تيسر من سور القرآن. ولقد كان النبي ﷺ يَخُصُّ سوراً من كتاب الله يحافظ على قراءتها ويداوم على تلاوتها في صلوات مخصوصة؛ كقراءته لسورتي السَّجدة والإنسان في صلاة الفجر من يوم الجمعة، وقراءة سورتي الأعلى والغاشية في صلاة الجمعة، وغيرها من السور التي وردت السُّنة باستحباب قراءتها في صلوات مخصوصة. إِلَّا أَنَّ الْوَارِدَ مِنْ صِفَةِ قِرَاءَتِهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَقْرُؤُهَا فِي الصَّلَاةِ كَامِلَةً مِنْ غَيْرِ اجْتِزَاءٍ.

ومع تقادم الزمان، وفتور الهمم، وقسوة القلوب؛ صار الناس يستثقلون الإطالة في قراءة الصلاة؛ فعمد بعض الأئمة فيما ورد تخصيصه من سور القرآن في بعض الصلوات إلى الاختصار على قراءة آيات منها دون أن يُتْمُوا قراءتها كاملة؛ دفعاً للملل والسَّامة عمَّن يصلي خلفهم، وظناً منهم أن هذا الفعل يُحَقِّق وصف الاقتداء بفعل النبي ﷺ. ويظهر هذا الفعل من الأئمة أكثر ما يظهر في صلاة الفجر يوم الجمعة عند قراءة سورتي السَّجدة والإنسان، وكذا في ليلة الجمعة؛ حيث يحرص بعض الأئمة على قراءة سورتي الجمعة والمنافقين في صلاة العشاء؛ مكتفين بقراءة بضع آيات من هذه السور.

(١) أخرجه البخاري (٧٢٣)، ومسلم (٣٩٤).



المسألة:

فما حكم قراءة جزءٍ يسيرٍ من سورتي الجمعة والمنافقين، والسَّجدة والإنسان، في صلاتي العشاء والفجر من يوم الجمعة وليلتها، والاستمرار عليها؟

ولبحث هذه المسألة يمكن تقسيمها إلى الفروع الآتية:

الفرع الأول

حكم قراءة سورتي الجمعة والمنافقين في صلاة العشاء ليلة الجمعة

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في حكم قراءة سورتي الجمعة والمنافقين في صلاة العشاء ليلة الجمعة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يُستحبُّ قراءة الجمعة والمنافقين في عشاء ليلة الجمعة. وهو مذهب الشافعية.

قال البُجَيْرِيُّ: «ويُستحبُّ أيضاً قراءة الجمعة والمنافقون في صلاة العشاء ليلة الجمعة»^(١).

القول الثاني: يجوز قراءة سورة الجمعة خصوصاً في عشاء ليلة الجمعة.

(١) (حاشية البجيرمي على الخطيب) (٦٤ / ٢). وانظر: (المجموع) للنووي (٣ / ٣٣٣).

وهو رواية عند الحنابلة.

قال ابن رجب الحنبلي: «وروى الخلال من طريق الحسن بن حسان قال: قلت لأحمد: فنقرأ في ليلة الجمعة بسورة الجمعة؟ قال: لا بأس، ما سمعت بهذا شيئاً أعلمه، ولكن لا يُدْمِن، ولا يجعله حَتْمًا»^(١).

وقال المرदाوي: «وعنه: لا يكره»^(٢).

القول الثالث: تكره قراءة الجمعة والمنافقين في عشاء ليلة الجمعة.

وهو الصحيح من مذهب الحنابلة.

قال ابن رجب: «قال حرب: قلت لأحمد: فنقرأ ليلة الجمعة في العَتَمَة بسورة الجمعة و(سبح اسم ربك الأعلى)؟ قال: لا؛ لم يبلغني في هذا شيء، وكأنه كره ذلك»^(٣).

وقال البهوتي: «وتكره القراءة بسورة الجمعة في عشاء ليلة الجمعة، زاد في الرعاية: والمنافقين»^(٤).

وقال في موضع آخر: «وتكره القراءة في عشاء ليلتها بسورة الجمعة،

(١) (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) (٤/٤٤٩).

(٢) (الإنصاف) (٢/٤٠٠).

(٣) المرجع السابق.

(٤) (شرح منتهى الإرادات) (١/٣١٨).



زاد في الرعاية: والمنافقين، ولعلَّ وجهه أنَّه بدعة»^(١).
ولم أقف على قول للحنفية^(٢) والمالكية في هذه المسألة بخصوصها.

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول والثاني:

استدلَّ أصحاب القول الأول والثاني القائلون باستحباب وجواز قراءة
سورتي الجمعة والمنافقين في عشاء ليلة الجمعة بما يلي:
(١) حديث جابر بن سمرّة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «... وَكَانَ يُقْرَأُ فِي صَلَاةِ
العِشَاءِ الْآخِرَةِ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ سُورَةُ الْجُمُعَةِ وَالْمُنَافِقِينَ»^(٣).

(١) (كشاف القناع) (٣٩ / ٢).

(٢) مذهب الحنفية كراهة تخصيص أي شيء من القرآن مؤقتاً في الصلوات مطلقاً، على ما سيأتي بيانه
في الفرع الثاني.

(٣) رواه ابن حبان (١٨٤١)، والبيهقي (٥٥٢١). وفيه سعيد بن سماك؛ قال أبو حاتم الرازي في
الجرح والتعديل (٣٢ / ٤): «متروك الحديث». وذكره ابن حبان في (الثقات) (٨١٣٤)، ولذا
اعتمد بعض أهل العلم على توثيق ابن حبان له فحكموا بصحة الحديث كما فعل ذلك أبو عثمان
الصابوني من أهل الحديث، نقل ذلك عنه ابن رجب الحنبلي في (فتح الباري) (٤٣٤ / ٤)،
وصحَّحه من المتأخرين البُجَيْرِمِي في (تحفة الحبيب على شرح الخطيب) (٦٤ / ٢)، والدمايطي في
(إعانة الطالبين) (١٧٧ / ١).

إلّا أنّ ابن حبان نفسه ضَعَفَ الحديث بالإرسال؛ حيث قال في (الثقات) (١٠٤ / ٢):
«والمحفوظ عن سماك أنّ النَّبِيَّ ﷺ؛ فذكره». وانظر: (الحاوي) للهاوردي (٥٤٧ / ٢)،
(المجموع) (٣٣٣ / ٣)، (تحفة الحبيب على شرح الخطيب) (٦٤ / ٢).



(٢) قول حبيب بن أبي ثابت من التابعين: «كَانُوا يَسْتَحِبُّونَ أَنْ يَقْرَأُوا لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ سُورَةَ الْجُمُعَةِ؛ كَمَا يَعْلَمُ النَّاسُ أَنَّ اللَّيْلَةَ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ»^(١).
ووجهه: أن قوله هذا يدلُّ على أنه قد جرى عمل السلف رحمهم الله تعالى على قراءة سورة الجمعة في عشاء ليلة الجمعة؛ لما فيه من تذكير الناس بليلة الجمعة.

ثانياً: أدلة القول الثالث:

استدلَّ أصحاب القول الثالث القائلون بکراهة تخصيص عشاء الجمعة بقراءة سورتی الجمعة والمنافقين بأن العبادات مبنها على التوقيف، وتخصيص القراءة في صلاة العشاء بهاتين السورتين يحتاج إلى دليل، وليس هناك دليل صحيح في المسألة يدلُّ على ذلك^(٢).

مناقشة الأدلة:

يجاب عن استدلال أصحاب القول الأول والثاني بحديث جابر بن سمره: بأن هذا الحديث لا يصحُّ سنداً؛ لأنه معلول بسعيد بن سمارك؛ فقد

(١) انظر: (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) لابن رجب (٤/٤٤٩). والأثر عزاه أحد الباحثين إلى (مسائل حرب الكرماني عن الإمام أحمد وإسحاق ابن راهويه) (ص ١٤٤)؛ قال: حدثنا إسحاق، قال: حدثنا يحيى بن زكريس، قال: حدثنا أبو سنان عن حبيب بن أبي ثابت به. وإسناده إلى حبيب حسن. ولم أجده في المطبوع من مسائل حرب.

(٢) انظر: (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) (٤/٤٤٩)، (كشاف القناع) (٢/٣٩).



ضعفه أهل العلم - كما سبق بيانه -، ولذا قال الحافظ العراقي: «لا يصح مسنداً ولا مراسلاً»^(١).

الخاتمة:

بعد استعراض أقوال الفريقين في هذه المسألة وأدلتهم يتبين أن الأصل الذي بنى عليه المستحبون لقراءة سورتي الجمعة والمنافقين لا تقوم به حجة؛ لضعفه الشديد؛ إلا أن جريان عمل السلف رحمهم الله تعالى على قراءة سورة الجمعة في عشاء ليلة الجمعة بقصد تذكير الناس بليلة الجمعة وإدراك فضائلها يدل على أنهم كانوا لا يرون بأساً أن يقرأ الإمام بها في هذا الزمن المخصوص اتفاقاً، أو بقصد التذكير، من غير مداومة على تلاوتها في كل مرة؛ خشية أن يظن عامة الناس أنها سنة مستحبة؛ لأن القول بالاستحباب والسنية في مثل هذه الأمور التعبديّة يتوقف على ثبوت الدليل الصحيح من القرآن أو السنة أو الإجماع لهذا الفعل، ولم يوجد هنا.

أما سورة المنافقين؛ فلم يرد دليل يدل على جواز تخصيصها بالقراءة في عشاء ليلة الجمعة؛ فكان غير مشروع بهذا الاعتبار. وإن كان يجوز للإمام قراءتها مطلقاً من غير تخصيص بزمن معين أو صفة معينة.

والقول بجواز قراءتها ليلة الجمعة اتفاقاً؛ من غير مداومة، أو قصد

(١) (المغني عن حمل الأسفار) (١/١٤٠).



التخصيص مبناه أمران:

الأول: أن القراءة بهما من غير تخصيص داخل في عموم مشروعية القراءة بما تيسر من القرآن في الصلاة.

الثاني: ما نقل عن السلف رحمهم الله تعالى أنهم كانوا يقرؤون الجمعة في صلاة عشاء ليلة الجمعة. وهذا ما يفهم من قول الإمام أحمد لما سُئل عن قراءة سورة الجمعة ليلة الجمعة؛ فقال: «لا بأس، ما سمعت بهذا شيئاً أعلمه، ولكن لا يُدْمِنُ، ولا يجعله حَتْمًا».

ويحمل قوله بالكراهة في الرواية الثانية على من فعل ذلك على سبيل المداومة والحتم. والله تعالى أعلم.



الفرع الثاني

حكم قراءة سورتي السجدة والإنسان في فجر الجمعة

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في حكم قراءة سورتي السجدة والإنسان في فجر الجمعة على أربعة أقوال:

القول الأوّل: يُستحبُّ قراءة سورتي السجدة والإنسان في فجر يوم الجمعة، والمداومة عليها مطلقاً.

وهو رواية عند المالكيّة، ومذهب الشافعيّة، واحتمال في مذهب الحنابلة. قال المنوفي: «وروى ابن وهب: لا تُكره قراءتها في الفريضة ابتداءً، وصوّبها اللخمي وابن يونس وابن بشير وغيرهم ... ابن بشير: وعلى ذلك كان يُواظب الأخيار من أشياخي وأشياخهم»^(١).

قال العدوي -معلّقاً على كلام المنوفي-: «(قوله: لا تُكره إلخ) نفي الكراهة يصدّق بالجواز، والطلب الصادق بالسنة والندب، لكنّ قصده أنها مطلوبة ندباً بدليل الحديث...»^(٢).

(١) (كفاية الطالب الرباني مع حاشية العدوي) (١/ ٣٦١-٣٦٢). وانظر: (الكافي في فقه أهل

المدينة) لابن عبد البر (١/ ٢٦٢)، (حاشية العدوي) (١/ ٣٦١-٣٦٢)

(٢) (حاشية العدوي) (١/ ٣٦١-٣٦٢)



وقال النووي: «فإن كان يوم الجمعة استُحبَّ أن يقرأ فيها (الم تنزيل) السَّجدة، و(هل أتى على الإنسان)»^(١).

وقال ابن أبي عمر المقدسي: «ويُستحبُّ أن يقرأ في صلاة الصُّبح يوم الجمعة (الم) السَّجدة، و(هل أتى على الإنسان)، نصَّ عليه...
قال أحمد: لا أحبُّ المداومة عليها؛ لئلا يظنَّ الناس أنَّها مُفضَّلة بسجدة. ويُحتمل أن يُستحبُّ...»^(٢).

القول الثاني: يُستحبُّ قراءة السَّجدة والإنسان في صلاة فجر يوم الجمعة، ويكره المداومة على قراءتها.

وقال به بعض الشافعية، وهو المشهور من مذهب الحنابلة.
قال الشرييني: «وعن أبي إسحاق وابن أبي هريرة: لا تُستحبُّ المداومة؛ ليُعرف أنَّ ذلك غير واجب.

وقيل للشيخ عماد الدين ابن يونس: إنَّ العامَّة صاروا يرون قراءة السَّجدة يوم الجمعة واجبة، وينكرون على من تركها، فقال: تُقرأ في وقت، وتُترك في وقت؛ فيعلمون أنَّها غير واجبة»^(٣).

(١) (المجموع) (٣/ ٣٨١). وانظر: (إعانة الطالبين) للدماطي (١/ ١٥١).

(٢) (الشرح الكبير على المنع) (٢/ ١٨٩). وانظر: (الإنصاف) (٢/ ٤٠٠).

(٣) (مغني المحتاج) (١/ ١٦٣).



وقال المرادوي: «وتُكره المداومة عليهما على الصحيح من المذهب. نصّ عليه»^(١).

القول الثالث: يكره تخصيص فجر الجمعة بقراءة السّجدة والإنسان مطلقاً، ويجوز قراءتهما اتّفاقاً من غير تخصيص، ويُستحبُّ أحياناً طلباً للتبرُّك بقراءة النبيِّ ﷺ لهما في صلاة فجر الجمعة. وهو مذهب الحنفيّة.

يقول الزّليعي: «ويُكره أيضاً أن يؤقَّتَ شيء من القرآن لشيء من الصّلوات؛ مثل أن يقرأ (الم السّجدة)، و(هل أتى على الإنسان) في صلاة الفجر يوم الجمعة»^(٢).

وقال ابن نجيم: «قوله (ولم يتعيّن شيء من القرآن لصلاة)؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^(٣)؛ أراد بعدم التّعيين عدم الفرضيّة، وإلّا فالفاتحة متعيّنة على وجه الوجوب لكلّ صلاة.

وأشار إلى كراهة تعيين سورة لصلاة؛ لما فيه من هجر الباقي، وإيهام التّفصيل؛ كتعيين سورة السّجدة، و(هل أتى على الإنسان) في فجر كلّ

(١) الإنصاف (٢/٣٩٩). وانظر: (الشرح الكبير على المنع) (٢/١٨٩)، (فتح الباري) لابن رجب (٥/٣٨٤)، (مطالب أولي النهي) للرحياني (١/٧٧٨).

(٢) (تبيين الحقائق) (١/٣١٣).

(٣) المزمّل: ٢٠.



جمعة، و(سبح اسم ربك)، و(قل يا أيها الكافرون)، و(قل هو الله أحد) في الوتر. كذا في (الهداية) وغيرها.

وظاهره أن المداومة مكروهة مطلقاً، سواء اعتقد أن الصلاة تجوز بغيره أو لا؛ لأن دليل الكراهة لم يفصل، وهو إيهام التفضيل، وهجر الباقي؛ فحينئذ لا حاجة إلى ما ذكره الطحاوي^(١) والاسيحاوي من أن الكراهة إذا رآه حتماً يكره غيره. أمّا لو قرأ للتيسير عليه، أو تبركاً بقراءته فلا كراهة، لكن بشرط أن يقرأ غيرها أحياناً؛ لئلا يظن الجاهل أن غيرها لا يجوز. اهـ^(٢).

ويقول الباري: «يكره أن يُعيّن المصلي شيئاً من القرآن مثل (الم) السجدة، و(هل أتى على الإنسان) لشيء من الصلوات؛ كالفجر يوم الجمعة، لا على أنه لا يجوز غيرها».

ثم قال بعد أن ساق أدلة الشافعي وردّ عليها: «نعم، لو فعل ذلك أحياناً كما فعله عليه الصلاة والسلام، قلنا باستحبابه»^(٣).

القول الرابع: يكره تعمّد قراءة آية سجدة في صلاة الفريضة مطلقاً، من

(١) ذكر الطحاوي في (شرح معاني الآثار) (١/٤١٤) أن مذهب الحنيفة كراهة تخصيص شيء من سور القرآن مؤقتاً لشيء من الصلوات مطلقاً. بمعنى أن يرى أنه حتم لازم لا يجزئ غيره، أو أن يرى أن القراءة في الصلاة بغير سور مخصوصة مكروهة؛ فهذا الذي كرهوه. أمّا لو قرأ سورة بعينها تبركاً أو تأسبياً بالنبي ﷺ، أو لأجل التيسير؛ فلا كراهة. وانظر: (عمدة القاري) لبدر الدين العيني (٦/١٨٥).

(٢) (البحر الرائق) (١/٣٦٣). وانظر أيضاً: (شرح فتح القدير) لابن الهمام (١/٣٣٧).

(٣) (العناية شرح الهداية) (٢/٥١-٥٢).



غير فرق بين فجر الجمعة أو غيرها من الصلوات المفروضة.

وهو المشهور من مذهب المالكيّة.

قال سُحنون: «وقال مالك: لا أحبُّ للإمام أن يقرأ في الفريضة بسورة

فيها سجدة؛ لأنّه يخلط على الناس صلاتهم.

قال: وسألنا مالكا عن الإمام يقرأ السُّورة في صلاة الصبح فيها

سجدة؟ فكره ذلك.

وقال: أكره للإمام أن يتعمّد سورة فيها سجدة فيقرأها؛ لأنّه يخلط على

الناس صلاتهم، فإذا قرأ سورة فيها سجدة سجدها»^(١).

وقال الدردير: «(و) كُرِهَ (تعمُّدها) أي السجدة؛ أي قراءة آيتها

(بفريضة)، ولو صبح جمعة (أو خطبة)؛ لإخلاله بنظامها، (لا) تعمُّدها في

(نَفْلِ)؛ فلا يُكره (مطلقاً) في سرٍّ أو جَهْرٍ، أَمِنَ التَّخْلِيَطَ على من خَلَفَهُ أم لا،

سَفَرًا أو حَضْرًا»^(٢).

وقال الدسوقي معلقاً على كلام الدردير: «قوله: وتعمُّدها بفريضة) أي

ولو لم يكن على وجه المداومة؛ كما لو اتَّفَق له ذلك مرّة...

(قوله: ولو صبح جمعة) أي: خلافاً لمن قال بندها فيه»^(٣).

(١) (المدونة) (١/ ٢٧٥).

(٢) (الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي) (١/ ٣١٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣١٠).

أدلة الأقوال :

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بالاستحباب مع المداومة بما يلي:

(١) حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْرَأُ فِي الْجُمُعَةِ فِي

صَلَاةِ الْفَجْرِ: ﴿الْم تَنْزِيلُ﴾ السَّجْدَةَ، وَ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾»^(١).

(٢) حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: «كَانَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ يَوْمَ

الْجُمُعَةِ ﴿الْم تَنْزِيلُ﴾ السَّجْدَةَ، وَ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ

الدَّهْرِ﴾...» الحديث^(٢). وفي لفظ: «فِي كُلِّ جُمُعَةٍ فِي صَلَاةِ الْغَدَاةِ»^(٣).

(٣) حديث ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ

الصُّبْحِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ ﴿الْم تَنْزِيلُ﴾، وَ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾»^(٤)، وزاد في

(١) رواه البخاري (٨٥١)، ومسلم (٨٧٩).

(٢) رواه مسلم (٢٠٦٨).

(٣) أخرجه الطبراني في (الكبير) (١٢٢٥٢). قال الهيثمي في (المجمع) (٢/٢٠٠): «وفيه حماد بن شعيب، وهو ضعيف جداً».

(٤) أخرجه ابن ماجه في (سننه) (٨٢٤)، والطبراني في (الكبير) (٩٩٤٠، ٩٩٧٠) من طريق أبي إسحاق عن أبي الأحوص به. قال البوصيري في (الزوائد): «إسناده صحيح ورجاله ثقات»، وصححه الهيثمي في (مجمع الزوائد) (٢/٢٠٠).

وأخرجه البيهقي في (الكبرى) (٥٩٣٩) من طريق عاصم بن بهدلة عن أبي وائل به. وإسناده حسن.

رواية: «يديم ذلك»^(١).

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث من وجهين:

الأول: أن تعدد نقل هذه السنة عن عدد من أصحاب النبي ﷺ يدل على أنها من السنن العملية الثابتة عنه عليه الصلاة والسلام.

الثاني: أن دلالة لفظ (كان) في الحديث تشير إلى أن قراءته كانت على سبيل الدوام، أو هو الغالب، بل قد نُصَّ على المداومة على فعله؛ كما بيّته بعض ألفاظ حديث ابن مسعود، وحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وقد جرت عادة النبي ﷺ في فعل العبادات أنه يداوم على فعلها ويثبتها؛ يقول ابن أبي عمر المقدسي: «ويحتمل أن يُستحبَّ؛ لأنَّ لفظ الخبر يدلُّ عليها، ولأنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان إذا عمل عملاً أثبته»^(٢).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

أمَّا القائلون باستحباب قراءة هاتين السورتين مع كراهة المداومة

(١) أخرجه الطبراني في (الصغير) (٩٧٦). قال ابن رجب في (الفتح) (٣٨٣/٥): «ورواته كلهم ثقات، إلا أنه روي عن أبي الأحوص مرسلاً، وإرساله أصحُّ عند البخاري وأبي حاتم والدارقطني»، وقال الحافظ في (الفتح) (٣١٤/٢): «ورجاله ثقات، لكن صوب أبو حاتم إرساله». والذي وقفت عليه من كلام ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (٥٥٦/٢) في هذا الحديث بدون ذكر الزيادة؛ فلعلها وقعت لهم في إحدى النسخ.

(٢) (الشرح الكبير على المنع) (١٨٩/٢).



عليهما، فاستدلوا بالنصوص التي استدلت بها أصحاب القول الأول، والتي تدل على استحباب قراءة هاتين السورتين في فجر الجمعة.

أمّا قولهم بکراهة المداومة فعَلَّوهُ بما يلي:

(١) إنَّ المداومة على قراءتهما في كلِّ جمعة فيه إيهام بأنَّ فجر الجمعة مخصوص بقراءة سجدة^(١).

يقول ابن القيم: «وأمّا ما يظنه كثير من الجهال أنَّ صباح يوم الجمعة فضِّل بسجدة فجعل عظيم؛ ولهذا كره بعض الأئمّة قراءة سورة السجدة؛ لأجل هذا الظنّ»^(٢).

(٢) إنَّ المداومة على قراءتهما فيه إيهام لعامة الناس وجهلتهم أنها واجبة ومتعيّنة في كلِّ جمعة^(٣)؛ كما يقول الإمام العدوي: «ولعلَّ وجه المشهور خوف اعتقاد الوجوب»^(٤).

ثالثاً: أدلّة القول الثالث:

أمّا القائلون بکراهة تخصيص فجر الجمعة بهاتين السورتين؛ فاستدلوا بما يلي:

(١) انظر: (شرح فتح القدير) (٣٣٧/١)، (الشرح الكبير على المقتع) (١٨٩/٢)، (الإنصاف) (٣٩٩/٢).

(٢) (زاد المعاد) (١٩٤/١).

(٣) انظر: (الإنصاف) (٣٩٩/٢)، (مغني المحتاج) (١٦٣/١)، (حاشية العدوي) (٣٦١/١).

(٤) (حاشية العدوي) (٣٦١/١).



(١) قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا يَتَسَّرَمِنَ الْقُرْآنِ﴾ (١).

ووجهه: أن ظاهر الإطلاق في الآية يدلُّ على أنه لا تتعين سورة بعينها في أيِّ من الصلوات (٢).

(٢) إنَّ المداومة على تلاوة هاتين السورتين فيه مخالفة لفعل النبي ﷺ؛ حيث لم يداوم عليهما بعينهما (٣)؛ بدليل ما روى جابر بن سمرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْفَجْرِ بِ(ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ)، وَكَانَ صَلَاتُهُ بَعْدُ مُخْفِيفًا» (٤).

وما روي أنه ﷺ «أَقَامَ بِتَبُوكَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، وَكَانَ يَقْرَأُ فِي الْفَجْرِ الْفَاتِحَةَ وَإِذَا زُلْزِلَتْ» (٥).

(١) المزمّل: ٢٠.

(٢) انظر: (البحر الرائق) (١/٣٦٣).

(٣) انظر: (العناية شرح الهداية) (٢/٥٢).

(٤) رواه مسلم (٤٥٨).

(٥) هذا الحديث لم أجده بهذا اللفظ وهذا السياق. وقد ورد حديث قريب من سياقه عند الطبراني

في (الأوسط) (٧٧٩٢) وغيره؛ من حديث ابن عمر بلفظ: «سمعت رسول الله ﷺ أكثر من أربعين صباحاً في غزوة تبوك يقرأ في الركعتين قبل الفجر (قل يا أيها الكافرون) و(قل هو الله أحد)». وانظر: أيضاً (حديث أبي الفضل الزهري) للجوهرى (٢/٥٩٥، رقم ٦٠٩)، و(الكنى والأسامي) لأبي أحمد الحاكم (٢/١٤٠).

إلا أن هذا الحديث ضعيف؛ وعلته: عبد العزيز بن عمران؛ قال أبو أحمد الحاكم: «لا يكتب حديثه، منكر الحديث»، وقال الدارقطني في (العلل) (١٣/١١٥): «وعبد العزيز بن عمران هذا ضعيف»، ثم قال: «وهذا حديث ضعيف».



٣) إِنَّ تَخْصِيصَ هَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ فِي صَلَاةِ فَجْرِ الْجُمُعَةِ أَوْ فِي صَلَاةِ بَعِينِهَا فِيهِ هَجْرٌ لِبَاقِي الْقُرْآنِ، وَإِيهَامٌ أَفْضَلِيَّةُ قِرَاءَتِهِمَا عَنْ بَاقِي سُورِ الْقُرْآنِ. وَاللَّهُ تَعَالَى حَرَّمَ هَجْرَ الْقُرْآنِ؛ فَقَالَ سَبْحَانَهُ: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَرْبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾^(١).

٤) إِنَّ التَّخْصِيصَ فِيهِ إِيهَامٌ بِتَعْيِينِ سُورَةِ بَعِينِهَا وَاعْتِقَادٌ وَجُوبِهَا^(٢).

رابعاً: أدلة القول الرابع:

أما المالكية القائلون بکراهة تخصيص فجر الجمعة بقراءة آية سجدة مطلقاً؛ فاستدلوا بما يلي:

١) إِنَّ الْقِرَاءَةَ بِآيَةِ سَجْدَةٍ فِي فِرْضِ الصَّلَاةِ فِيهِ تَخْلِيْطٌ عَلَى النَّاسِ صَلَاتِهِمْ^(٣)؛ حَيْثُ قَدْ يَتَوَهَّمُ بَعْضُهُمْ عِنْدَ تَكْبِيرِ الْإِمَامِ لِسُجُودِ التَّلَاوَةِ أَنَّهُ رُكْعٌ، فَيُرْكَعُ، وَالبعض الآخر يسجد؛ فيقع التخليط والارتباك في الصلاة.

٢) إِنَّ سَجْدَةَ التَّلَاوَةِ فِي الصَّلَاةِ إِنْ لَمْ يَأْتِ بِهَا الْمُصَلِّيُّ دَخَلَ فِي الْوَعِيدِ الْوَارِدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾^(٤)، وَإِنْ سَجَدَ كَانَ

(١) الفرقان: ٣٠. وانظر لتقرير هذا الدليل: (العناية شرح الهداية) (٢/٥١-٥٢)، (البحر الرائق) (٣٦٣/١).

(٢) انظر: (البحر الرائق) (٣٦٣/١).

(٣) انظر: (المدونة) (١/٢٧٥)، (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم) للقرطبي (٧/١٤٧).

(٤) الانشقاق: ٢١.



في فعله هذا زيادة سجدة في صلاة الفرض؛ لأنَّ سجّدت الصلاة محصورة بالشرع؛ فزيادة سجدة اختياراً ينافي التحديد في السجود^(١).
(٣) إنَّ العمل بالأحاديث الواردة في قراءة السجدة في الصلاة منسوخ؛ لأنَّ عمل أهل المدينة على خلافه^(٢).

مناقشة الأدلّة:

أولاً: مناقشة أدلّة القول الأوّل:

اعترض القائلون بالكرهه على ما استدلّ به القائلون بالاستحباب مطلقاً بما يلي:

(١) إنَّ النصوص الدّالة على استحباب هاتين السورتين فجر الجمعة معارضة بما ورد من أنّه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ بغيرهما؛ كقراءة النبي ﷺ سورة (ق) في الفجر، وقراءته في غزوة تبوك بسورة الزلزلة وغيرهما^(٣).

ويجاب عن هذا الاعتراض بما يلي:

أ - إنَّ قراءة النَّبِيِّ ﷺ في الفجر بسورة (ق) ليس فيها دلالة على أنّ

(١) انظر: (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم) للقاضي عياض (٣/ ٢٨٥)، (حاشية الدسوقي) (٣١٠/١).

(٢) انظر: (حاشية الدسوقي) (٣١٠/١) ..

(٣) انظر: (العناية شرح الهداية) (٢/ ٥٢).

هذه القراءة كانت في فجر يوم الجمعة؛ فلا تعارض بينها وبين ما دلّت عليه أحاديث الاستحباب.

ب- أمّا حديث قراءة النبي ﷺ في صلاة الفجر في تبوك، فهو حديث ضعيف؛ ضعفه الدارقطني؛ لأنّ فيه عبدالعزیز بن عمران؛ ضعيف منكر الحديث - كما سبق في تخريجه -.

(٢) إنّ لفظة (كان) لا تدلّ على الدوام والاستمرار؛ بل غاية ما تدلّ عليه هو مطلق الفعل، أو مجرد الفعل دون الدلالة على التكرار^(١).

وأجيب عنه: بأنّ الأصل في استعمالها للدلالة على تكرار الفعل، إلّا إذا احتضنت بها قرينة تدلّ على غير ذلك؛ كحصول الفعل في الزمن الماضي؛ وقد ورد استعمالها في لسان الشرع بالمعنى الأوّل كثيراً.

يقول ابن دقيق العيد: «يقال (كان يفعل كذا) بمعنى أنّه تكرّر من فعله، وكان عاداته؛ كما يقال: كان فلان يُقري الضيف، و(كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير)^(٢)، وقد تستعمل كان لإفادة مجرد الفعل ووقوع الفعل

(١) وهو اختيار الرازي في (المحصول) (٢/٦٥٠-٦٥١)، وابن السبكي في (جمع الجوامع) (٤٢٥/١). وقال النووي في (شرح صحيح مسلم) (٦/٢١): «المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون من الأصوليين: أن لفظة (كان) لا يلزم منها الدوام ولا التكرار، وإنما هي فعل ماض يدلّ على وقوعه مرّة؛ فإن دلّ دليل على التكرار عمل به، وإلّا فلا تقتضيه بوضعها».

(٢) أخرجه البخاري (٦، ١٩٠٢)، ومسلم (٢٣٠٨).



دون الدلالة على التكرار، والأوّل أكثر في الاستعمال»^(١).

ومّا يؤيّد دلالتها على الدوام ما جاء في الزيادة من حديث ابن مسعود وهي قوله: «يديم ذلك»، وفي رواية ابن عبّاس قوله: «في كلّ جمعة».

ويجاب عن هذا: بأنّ هذه الألفاظ لا تصحّ من حيث سندُها؛ فالأوّل مرسل، والثاني: شديد الضعف - كما مرّ -.

(٣) إنّ هذه النصوص الدّالة على الاستحباب منسوخة بعمل أهل المدينة؛ كما سبق في دليل المالكيّة.

والجواب عن هذا الاعتراض من وجوه:

الأوّل: إنّ القول بحجّية قول أهل المدينة مختلف فيه عند العلماء؛ فجمهور

(١) (إحكام الأحكام) (ص ١٣٢). يقول الإمام الصنعاني في (حاشيته على الإحكام) (١/ ٣٧٠):

«قال صاحب (جواهر التحقيق): هذا صريح في أنّ (كان) تقتضي الاستمرار، ولا يفهم الانقطاع إلّا من دليل خارجي. وقال القاضي ابن الباقلاني: إنّ قول الراوي: كان رسول الله ﷺ يفعل كذا، يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره، قال تعالى: ﴿وَكَانَ بِأَمْرٍ أَهْلَهُ، بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ أي: يداوم على ذلك. وخالف في ذلك آخرون، وقالوا: لا دلالة لها على ذلك. قال الرازي في (المحصل): إنّها لا تقتضيه عرفاً ولا لغة. وكلام الشارح كالجامع بين القولين، وأنّها تدلّ على ذلك كثيراً، وتجيء لمجرّد وقوع الفعل».

وانظر: (المسودة) لآل تيمية (ص ١١٥)، (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب) لتاج الدين السبكي (٣/ ١٦٩-١٧٠)، (البحر المحيط) للزركشي (٢/ ٣٢٨)، (إرشاد الفحول) للشوكاني (٣١٥/١).

الأصوليين على عدم حجّيته إلّا فيما كان يعضده سنة ثابتة^(١)؛ فقوّته لا من حيث ذاته، وإنّما لا اعتضاده بالسنة؛ فإن خالف السنة الثابتة ففيه الخلاف.

الثاني: إنّ عمل أهل المدينة الذي بُني عليه العمل بترك سنة قراءة السجدة في الصلاة المفروضة، الظاهر أنّه مبنيٌّ على اجتهاد لا على نصٍّ شرعيٍّ؛ بدليل عدم نقلهم من روي عنه ما يخالف السنة الثابتة، واقتصرهم على تعليل المنع بالتخليط، والزيادة التي ليست من أصل الصلاة. وإذا كان العمل مبناه الاجتهاد لا النصّ؛ فإنّه لا يُعدُّ حجةً عند جمهور الأصوليين.

الثالث: إنّ القول باستحباب قراءة السجدة في الصّلاة قد جرى عليه العمل من رسول الله ﷺ، ومن بعده الصحابة والتابعون، ويتبيّن ذلك ممّا يلي: إنّ قراءة النبيّ ﷺ في فجر الجمعة بالسجدة والإنسان ثابت عن عدد من

(١) يقول القاضي عياض في (ترتيب المدارك) (١/٤٧): «ولا يخلو عمل أهل المدينة مع أخبار الأحاد من ثلاثة وجوه؛ الأول: أن يكون مطابقاً لها، فهذا أكد في صحّتها إن كان من طريق النقل، أو ترجيحاً إن كان من طريق الاجتهاد، بلا خلاف في هذا، إذ لا يعارضه هنا إلّا اجتهاد الآخرين وقياسهم، عند من يقدّم القياس على خبر الواحد. الثاني: وإن كان مطابقاً لخبر يعارضه خبر آخر؛ كان عملهم مرجّحاً لخبرهم، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، ومن تابعه من المحقّقين، من الأصوليين والفقهاء من المالكية وغيرهم. الثالث: إن كان مخالفاً للأخبار جملة؛ فينظر: إن كان إجماعهم من طريق النقل؛ ترك له الخبر بغير خلاف عندنا في ذلك، وعند المحقّقين من غيرنا، وإن كان إجماعهم اجتهاداً؛ قدّم الخبر عليه عند الجمهور، وفيه خلاف كما تقدّم بين أصحابنا». وانظر مزيداً من التفصيل في هذه المسألة: (خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة) لحسان فليمان (ص ١١٢-١٢٦).



الصحابة؛ منهم: ابن عَبَّاس، وأبو هريرة، وابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ^(١). وهو مروى أيضاً عن عدد من التابعين؛ كإبراهيم النَّحَّعي، والشَّعبي، وسعيد بن جُبَيْر، وإبراهيم بن عبدالرحمن بن عَوْف^(٢). فجريان العمل من هؤلاء الصحابة والتابعين، يدلُّ على بقاء العمل بحكم هذه النُّصوص، وعدم نسخها. ولهذا قال ابن رجب: «وكان السلف يداومون، قال الأعرج: كان مروان وأبو هريرة يقرآن في صلاة الصبح بـ ﴿الم تنزيل﴾ سورة السجدة، و﴿هل أتى على الإنسان﴾. وقال الشعبي: ما شهدتُ ابن عَبَّاس قرأ يوم الجمعة إلاَّ ﴿تنزيل﴾، و﴿هل أتى﴾»^(٣).

الرابع: إنَّ دعوى أنَّ عمل أهل المدينة على خلافه يعارضه ما روى أبو إسحاق قال: «أَمَّا إِبرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَنَحْنُ بِالْمَدِينَةِ؛ فَصَلَّيْتُ وَرَاءَهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ صَلَاةَ الْغَدَاةِ، فَقَرَأَ: ﴿الم تنزيل﴾، و﴿هل أتى على الإنسان﴾»^(٤).

(١) وقد روي أيضاً عن عليِّ بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، إلا أنَّ الأحاديث المروية عنها متكلِّم فيها. انظر: (أحاديث القراءة في صلاة الفجر) لإبراهيم العبيد (٢/ ١٥-١٧؛ الشاملة).

(٢) انظر: (مصنف ابن أبي شيبة) (٥٤٤٩).

(٣) (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) (٥/ ٣٨٣). وأثر الشعبي رواه ابن أبي شيبة في (مصنفه) (٥٤٤٤).

(٤) رواه ابن أبي شيبة (٥٤٤٩). وصحَّح إسناده ابن حجر في (فتح الباري) (٢/ ٣٠٢).



فدَلَّ ذلك على أنَّ أهل المدينة قد عملوا بمقتضى هذه النصوص المثبتة لقراءة هاتين السورتين في فجر الجمعة.

الخامس: إنَّ القول بأنَّ ترك قراءة السجدة في الصلاة من عمل أهل المدينة، الظاهر أنَّه من العمل المتأخَّر الطارئ؛ يقول ابن العربي المالكي: «ولكنه أمرٌ لم يُعلم بالمدينة؛ فالله أعلم من قطعه كما قطع غيره؛ فينبغي أن يفعل ذلك في الأغلب للقدوة، ويُقطع أحياناً؛ لئلا تظنَّه العامَّة من السُّنَّة»^(١).

ويقول الحافظ ابن حجر: «وأما دعواه - أي الباجي - أنَّ النَّاس تركوا العمل به فباطلة؛ لأنَّ أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين قد قالوا به؛ كما نقله ابن المنذر وغيره، حتَّى إنَّه ثابت عن إبراهيم بن عبدالرحمن بن عوف والد سعد، وهو من كبار التابعين من أهل المدينة أنَّه أمَّ النَّاس بالمدينة بهما في الفجر يوم الجمعة. أخرج ابن أبي شيبة بإسناد صحيح»^(٢)، ثم ساق كلام ابن العربي المالكي السابق.

ثانياً: مناقشة أدلَّة القول الثاني:

أمَّا أدلَّة القول الثاني فهي أدلَّة نقلية، وأدلَّة عقلية، أمَّا النقلية فقد سبق مناقشتها ضمن أدلَّة القول الأوَّل، وأمَّا العقلية، فستأتي مناقشتها ضمن

(١) (عارضه الأحوذى) (٢/٣١٠).

(٢) (فتح الباري) (٢/٣٠٢)، وانظر: (عمدة القاري) لبدر الدين العيني (١٠/٢٦).

مناقشة القول الثالث.

ثالثاً: مناقشة أدلة القول الثالث:

اعترض القائلون باستحباب قراءة هاتين السورتين في صلاة فجر الجمعة على أدلة القائلين بالكرهية من الحنفية بما يلي:

(١) أما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾؛ فيجيب عنه: بأن النص ليس فيه دلالة على المنع من قراءة هاتين السورتين في صلاة فجر الجمعة، وذلك من وجوه:

الأول: أن سياق الآية في قيام الليل، وليس في الصلوات المفروضة^(١).

الثاني: أن الأمر الوارد في الآية ليس فيه ما يقتضي النهي عن قراءة سورتي السجدة والإنسان في فجر الجمعة؛ فإنها - ولا ريب - من القرآن الذي أمر الله بقراءته في الصلاة.

الثالث: أن النص لا يعارض ما ورد من استحباب قراءة هاتين السورتين يوم الجمعة؛ إذ هو عامٌّ أو مجمل، والسنة خصّصت أو بيّنت أن فجر الجمعة يُشرع فيه قراءة هاتين السورتين.

(٢) أمّا استدلالهم بحديث جابر بن سمرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره من قراءة

(١) انظر: (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي (١٩/٥٣)، (تفسير القرآن العظيم) لابن كثير

(٤/٥٢٨)، (فتح القدير) للشوكاني (٥/٤٥٠).

غير هاتين السورتين في الفجر؛ فسبق توجيهه في معرض الردّ على الاعتراضات الواردة على أدلة القائلين بالاستحباب.

(٣) أمّا قولهم: إنّ فيه هجراً لباقي القرآن، فيردّ عليه من وجهين:
الأوّل: أنّ الهجر المذموم لا يتحقّق إلّا إذا كان هاجراً لكامل القرآن، ومن التزم شيئاً من سور القرآن لم يكن هاجراً للقرآن على الوجه المذموم. وممّا يدلّ لذلك ما روت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ، وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِمْ فَيَحْتِمُ بِهِ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: سَأَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟ فَسَأَلُوهُ فَقَالَ: لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ؛ فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللهُ مُجِيبٌ» (١).

فالنبي ﷺ لم ينكر عليه التزامه بسورة بعينها في جميع صلواته المفروضة، ولم يعدّ فعله هذا هجراً لباقي القرآن.

الثاني: أنّ الهجر منتفٍ في هذه المسألة؛ لأنّ القارئ لهما لا يلتزم قراءتهما في كلّ الصلوات، وإنّما يقرأ في بقية الصلوات بغيرهما؛ فلا يكون هاجراً للقرآن.

يقول ابن الهمام الحنفي: «لكن الهجران إنّما يلزم لو لم يقرأ الباقي في

(١) رواه مسلم (٨١٣).

صلاة أخرى»^(١).

٤) أمّا قولهم: إنّ التخصيص فيه إيهامٌ بتعيين سورة بعينها، واعتقاد وجوبها؛ فيجاب عنه من ثلاثة وجوه:

الأول: أنّ النصوص الواردة في استحباب قراءتها صحيحة ثابتة، وجرى عليها العمل من الصحابة والتابعين، وهذا الإيهام مظنون الوقوع؛ فلا يُدفع ما كان ثابتاً بما هو مظنون أو متوهم^(٢).

الثاني: أنّ مراعاة ما قد يتوهمه العامة في السنن الماثورة المشهورة قد يؤول إلى اندراسها، وضياع العمل بها.

الثالث: أنّ هذا الإيهام يندفع بترك القراءة بهما أحياناً؛ فيعلم عامة الناس أنّها ليست واجبة^(٣). ولهذا أنكر ابن الهمام على بعض الحنفية في عصره عدم العمل بهذه السنّة الثابتة لهذا الاحتمال؛ حيث يقول: «ثم مقتضى الدليل عدم المداومة، لا المداومة على العدم؛ كما يفعله حنفيّة العصر»^(٤).

(١) (شرح فتح القدير) (١/٣٣٧).

(٢) انظر: (فتح الباري) (٥/٣٨٤).

(٣) انظر: (إحكام الأحكام) (ص٢٢٨).

(٤) (شرح فتح القدير) (١/٣٣٧).

ثالثاً: مناقشة أدلة القول الرابع:

كما اعترض القائلون بالاستحباب على أدلة المالكية بما يلي:

(١) أمّا قولهم: إنّ القراءة بالسّجدة فيه تخليط على الناس صلاتهم. فيُجاب عنه بأنّ السُّنَّة قد ثبتت عن النَّبِيِّ ﷺ وأصحابه بقراءة السّجدة في صلاة الفجر يوم الجمعة^(١)، بل وبغيرهما من آيات السجود في الصلوات المفروضة؛ كالنَّجم، والانشقاق^(٢)، وهذه الأدلَّة كلّها تنفي ما يُتوهم من احتمال التخليط على الناس في صلاتهم؛ إذ لو كان لهذا الاحتمال اعتبار في

(١) انظر: (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم) (٥١٨/٢).

(٢) أما السجود بسجدة النجم؛ فأخرجه البيهقي في (سننه) (٥٨٣٦) عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَرَأَ النَّجْمَ، فَسَجَدَ بِنَا فَأَطَالَ السُّجُودَ وَكَثُرَ النَّاسُ، فَصَلَّى بَعْضُهُمْ عَلَى ظَهْرِ بَعْضٍ». وإسناده ضعيف؛ فيه عبد العزيز بن محمد الدراوردي؛ «صدوق كان يحدث من كتب غيره فيخطئ، وقال النسائي: مُنْكَرٌ». ومصعب بن ثابت؛ «ليِّن الحديث». (تقريب التهذيب) (٤١١٩، ٦٦٨٦).

وقد ثبت عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سجوده في الصلاة بآية النجم. انظر: (الموطأ) (٢٦٨)، (مصنف عبد الرزاق) (٢٧٢٤)، (مصنف ابن أبي شيبة) (٣٥٦٤)، (مسند ابن الجعد) (١٨٢)، (شرح معاني الآثار) للطحاوي (٩٩٣، ١٩٣٠). وصحح نسبة ذلك إلى عمر: الزرقاني في (شرح الموطأ) (٢٩/٢).

وأما سجوده بسجدة الانشقاق؛ فأخرجه مسلم في (صحيحه) (٥٧٨) من حديث أبي رافع رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ صَلَاةَ الْعَتَمَةِ؛ فَقَرَأَ: (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ)؛ فَسَجَدَ فِيهَا، فَقُلْتُ لَهُ: مَا هَذِهِ السَّجْدَةُ؟ فَقَالَ: سَجَدْتُ بِهَا خَلْفَ أَبِي الْقَاسِمِ، فَلَا أَرَأَى أَنْ أُسْجِدُ بِهَا حَتَّى أَلْقَاهُ».



هذا المقام؛ لُهي عن قراءة آية السجدة في الصلاة؛ مراعاة لمصلحة الصلاة، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(٢) أمّا قولهم: إنَّ السجدة إذا لم يأت بها المصلِّي دخل في الوعيد الوارد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾، وإن سجد كان فعله هذا زيادة سجدة في صلاة الفرض.

فالجواب عنه من وجهين:

الأوّل: أنّ الوعيد الوارد بترك السجدة هو وعيد تلؤم^(١).

الثاني: أنّ المقصود بالآية هم الكفار؛ بدليل ما جاء بعدها من الوعيد الذي لا يستحقّه من ترك سجود التلاوة^(٢)؛ ولذا قال ابن كثير في تفسير الآية: «وما لهم إذا قرأت عليهم آيات الرحمن وكلامه - وهو هذا القرآن - لا يسجدون إعظاماً وإكراماً واحتراماً»^(٣).

وقال الطاهر بن عاشور في معنى الآية: «أي: لا يخضعون لله ولمعاني القرآن وحبّته، ولا يؤمنون بحقيقته، ودليل هذا المعنى مقابلته بقوله: ﴿بَلِ

(١) انظر: (حاشية الخرشبي) (٤/٢٨٦). أي: يقصد به اللوم والتوبيخ. انظر: (أضواء البيان) للشنقيطي (٦/٧٠).

(٢) انظر: (الحاوي) للهاوردي (٢/٢٠١).

(٣) (تفسير القرآن العظيم) (٨/٣٦١).

الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ ﴿١﴾ (٢).

وقيل: (لا يسجدون) أي: لا يُصَلُّون (٣).

وأما قولهم: إنَّها زيادة، فيجاء عنه بأنَّها زيادة من جنس الصلاة، وَرَدَّ الشرع باستحبابها، لا سِيَّما وأنَّ القائلين بالمنع منها في صلاة الفرض أباحوها في صلاة النفل (٤).

الخاتمة:

بعد هذا الاستعراض لأقوال الفقهاء، وأدلتهم، وما ورد عليها من اعتراضات؛ يتبيَّن أنَّ القول باستحباب قراءة سورتي السجدة والإنسان في صلاة الفجر يوم الجمعة هو القول الأصوب؛ وذلك لما يأتي:

(١) دلالة النصوص الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ أنَّه فعل ذلك كثيراً.

(٢) أنَّ فعل هذه السنَّة ثابت عن جمع من الصحابة والتابعين؛ ممَّا يدلُّ على ثبوت العمل بها عند السلف رحمهم الله تعالى، وأنَّهم فهموا من النصوص الواردة فيها استحبابها.

(١) الانشقاق: ٢٢.

(٢) (التحرير والتنوير) لابن عاشور (٢٠٦/٣٠). وانظر: (تفسير السعدي) (ص ٩١٧).

(٣) انظر: (تفسير البغوي) (٣٧٧/٨)، (الجامع لأحكام القرآن) (٢٨٠/١٩).

(٤) انظر: (شرح الخرشبي) (٢٨٦/٤)، (حاشية الدسوقي) (٣١٠/١).



٣) سلامة أدلتهم من الاعتراض في الجملة، في حين أن أدلة القائلين بالكرهه لم تسلم من الاعتراض، لا سيما وأن بعض هذه الأدلة مبناه الظن والاحتمال الذي لا يقوى على مناهضة الصحيح الثابت من فعل النبي ﷺ وأصحابه والتابعين.

بقي أن نقول: إن القول بكرهه المداومة عليها مبناه سدُّ الذريعة إلى اعتقاد عامة الناس وجوبها، أو أن فجر يوم الجمعة مخصوص بقراءة سجدة مطلقاً، ولدرء هذه المفسدة يحسن بالإمام أن يترك القراءة بها أحياناً؛ ليعلم من يجهل حكمها أنها تُقرأ على سبيل الاستحباب لا الوجوب.

يقول ابن دقيق العيد: «فالذي ينبغي أن يقال: أمّا القول بالكرهه مطلقاً فيأباه الحديث، وإذا انتهى الحال إلى أن تقع هذه المفسدة فينبغي أن تُترك في بعض الأوقات؛ دفعاً لهذه المفسدة، وليس في هذا الحديث ما يقتضي فعل ذلك دائماً اقتضاءً قوياً، وعلى كلِّ حال فهو مستحبٌّ؛ فقد يُترك المستحبُّ لدفع المفسدة المتوقَّعة، وهذا المقصود يحصل بالترك في بعض الأوقات، لا سيما إذا كان بحضرة الجهَّال، ومن يخاف منه وقوع هذا الاعتقاد الفاسد»^(١).

ويقول ابن تيمية: «مسألتان نافعتان: إحداهما: أنه لا يُستحبُّ أن يقرأ

(١) (إحكام الأحكام) (ص ٣٤٢).



بسورة فيها سجدة أخرى باتِّفاق الأئمَّة؛ فليس الاستحباب لأجل
السجدة، بل للسورتين، والسجدة جاءت اتِّفاقاً، فإنَّ هاتين السورتين فيهما
ذُكر ما يكون في يوم الجمعة من الخَلْق والبَعْث .
الثانية: أنَّه لا ينبغي المداومة عليها بحيث يتوهَّم الجهَّال أنَّها واجبة،
وأنَّ تاركها مُسيءٌ، بل ينبغي تركها أحياناً لعدم وجوبها»^(١).

(١) (مجموع الفتاوى) (٢٤/٢٠٥)، وانظر أيضاً (٢٤/٢٠٦)، (زاد المعاد) (١/١٩٤، ٤٠٧).



الفرع الثالث

حكم الاقتصار على قراءة جزء من سورتي الجمعة والمنافقين في عشاء ليلة الجمعة، والسجدة والإنسان في فجر الجمعة

أولاً: قراءة جزء من سورتي الجمعة والمنافقين في عشاء ليلة
الجمعة:

من خلال العرض السابق لمسألة قراءة الجمعة والمنافقين في عشاء ليلة
الجمعة تبين أنه ليس في المسألة سنة ثابتة يُعمل بها، إلا ما ورد عن بعض
السلف بخصوص سورة الجمعة أنهم قرأوا بها من باب تذكير الناس بيوم
الجمعة، إلا أنهم لم يستحبوا المداومة على هذا العمل؛ لعدم ثبوت الدليل
الشرعي على مشروعيتها.

ومن هنا يقال: إنَّ قراءة جزء من هاتين السورتين ليلة الجمعة إذا لم يقصد
به التخصيص جائز الفعل؛ لعموم النصوص الدالة على قراءة شيء من القرآن
في الصلاة؛ إذ هي من القرآن ولا ريب.

أمَّا إن قصد التخصيص بعشاء ليلة الجمعة؛ فالذي يظهر أن هذا الفعل ممَّا
لا دليل عليه يؤيده، حتَّى عمل السلف رحمهم الله تعالى لا يعضده. والله تعالى
أعلم.



ثانياً: قراءة جزء من سورتي السَّجدة والإنسان في فجر يوم

الجمعة:

تبيّن لنا ممّا سبق أنّ السُّنّة في فجر الجمعة أن يقرأ الإمام بسورتي السَّجدة والإنسان كاملتين؛ لثبوت ذلك عن النبيّ ﷺ، ويجوز أيضاً ترك قراءتهما. واختلفوا في حكم القراءة بشيءٍ منها من غير إتمام، أو الاقتصار على إحداهما، على قولين:

القول الأوّل: أنّ الاقتصار على قراءة بعض هاتين السورتين، أو قراءة إحداهما دون الأخرى مكروه، ومخالف للسُّنّة.

وهو مذهب الشافعيّة والحنابلة، وقال به بعض الحنفيّة.

قال برهان الدين ابن مازه: «ولو قرأ بعض السُّورة في ركعة، والبعض في ركعة أخرى، بعض مشايخنا رحمهم الله قالوا: يكره؛ لأنّه خلاف ما جاء به الأثر»^(١).

وقال النووي: «واتَّفَقوا على أنّه يُسنُّ في صبح يوم الجمعة (الم تنزيل) في الركعة الأولى، و(هل أتى) في الثانية؛ للحديث الصحيح السابق، ويقرأ السورتين بكماهما»^(٢).

(١) (المحيط البرهاني) (٢/٤٧).

(٢) (المجموع) (٣/٣٨٥).



وقال الخطيب الشربيني: «فإن ترك (الم) في الأولى سُئِنَ أن يأتي بها في الثانية، فإن اقتصر على بعضهما، أو قرأ غيرهما خالف السُّنَّة»^(١).
وقال ابن تيمية في جوابه على سؤال: «عمَّن قرأ سورة السجدة يوم الجمعة: هل المطلوب السجدة؛ فيجزئ بعض السورة والسجدة في غيرها؟ أم المطلوب السورة؟»

فأجاب: الحمد لله، بل المقصود قراءة السورتين: (الم تنزيل)، و(هل أتى على الإنسان)؛ لما فيهما من ذكر خلق آدم، وقيام الساعة، وما يتبع ذلك؛ فإنه كان يوم الجمعة، وليس المقصود السجدة، فلو قصد الرجل قراءة سورة سجدة أخرى كره ذلك. والنبي ﷺ يقرأ السورتين كليهما؛ فالسُّنَّة قراءتهما بكاملهما»^(٢).

وقال ابن القيم: «وكذلك كان يقرأ في فجر يوم الجمعة سورة (الم تنزيل) السجدة، وسورة (هل أتى على الإنسان) كاملتين في الركعتين مع قراءته المترسلة على مهل وتأن، فعطّل كثير من الأئمة ذلك، واقتصروا على هذه وهذه، وعلى إحدى السورتين في الركعتين، ومن يقرأ بهما كاملتين فكثير منهم يقرأ بهما بسرعة، وهذا مكروه للإمام، وكلُّ هذا فرار من هديّه»^(٣).

(١) (مغني المحتاج) (١/١٦٣).

(٢) (مجموع الفتاوى) (٢٤/٢٠٦).

(٣) (الصلاة وحكم تاركها) (ص ٢٢٠).



وقال أيضاً: «وكان يصلّيها يوم الجمعة بـ (الم تنزيل) السجدة، وسورة (هل أتى على الإنسان) كاملتين، ولم يفعل ما يفعله كثير من الناس اليوم من قراءة بعض هذه وبعض هذه في الركعتين، وقراءة السجدة وحدها في الركعتين، وهو خلاف السُّنَّة»^(١).

وقال ابن مفلح: «ويكره تحريه قراءة سجدة غيرها، والسُّنَّة إكمالها»^(٢)؛ أي: يُكره تحري سورة فيها سجدة في فجر الجمعة غير سورة السجدة، ويُسنُّ له إكمالها بتمامها.

وقال البهوتي: «والسُّنَّة إكمالها» أي السورتين في الركعتين؛ لما تقدم»^(٣).

القول الثاني: أن الاقتصار على قراءة بعض هاتين السورتين جائز غير مكروه.

وهو قول عند الحنفية اختاره عيسى بن أبان، وقولٌ للشافعية اختاره الفارقي والرملي، إلا أنّهما قيّداً ذلك بضيق الوقت عن قراءتهما جميعاً. قال برهان الدين ابن مازة: «وذكر عيسى بن أبان رحمه الله في كتاب الحجّ أنّه لا يكره، ورُوي ذلك عن أصحابنا رحمهم الله، وروى حديثاً بإسناد له عن

(١) (زاد المعاد) (١/١٩٤).

(٢) (الفروع) (٢/١٠٠).

(٣) (كشف القناع) (٢/٣٩).



ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّهُ قرأ في صلاة الفجر سورة بني إسرائيل، فلَمَّا بلغ آية التلاوة ركع وسجد، ثم قام إلى الثانية وختم السورة»^(١).
وقال الرَّملي: «ولو ضاق الوقت عن قراءة جميعها قرأ ما أمكن منها، ولو آية السَّجدة، وكذا في الأخرى يقرأ ما أمكنه من (هل أتى)، فإن قرأ غير ذلك كان تاركاً للسُّنة، قاله الفارقي وغيره، وهو المعتمد وإن نوزع فيه»^(٢).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدلَّ الجمهور القائلون بالكراهة بأنَّ هذا الفعل مخالف للثابت عن النَّبِيِّ ﷺ؛ إذ كان عليه الصلاة والسلام يقرأ هاتين السورتين فجر الجمعة كاملتين، ولم يُنقل عنه أَنَّهُ اقتصر على إحداهما، أو أَنَّهُ قرأ ببعض هذه وبعض هذه؛ فدلَّ ذلك على أَنَّ من أراد أتباع الهدى النبوي فعليه أن يأتي بهما على الصفة الواردة، وأنَّ من خالف ذلك كان مخالفاً للسُّنة^(٣).

(١) (المحيط البرهاني) (٢/٤٧).

(٢) (نهاية المحتاج) (١/٤٩٥).

تنبيه: استظهر البجيرمي في (حاشيته على الخطيب) (٢/٢٢٥) أن ضيق الوقت ليس قيداً لجواز الاقتصار على بعض السجدة، وذهب إلى جواز الاقتصار على بعض كلٍّ منهما، ولو آية السجدة، ولو بقصد السجود.

(٣) (المحيط البرهاني) (٢/٤٧)، (زاد المعاد) (١/١٩٤)، (مغني المحتاج) (١/١٦٣).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

أما القائلون بالجواز فاستدلوا بما روي عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ «قَرَأَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ سُورَةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَلَمَّا بَلَغَ آيَةَ التَّلَاوَةِ رَكَعَ وَسَجَدَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى الثَّانِيَةِ وَخَتَمَ السُّورَةَ»^(١).

مناقشة الأدلة:

يناقش أثر ابن مسعود بأنه ليس في محلّ النزاع، وذلك من وجهين:

الأول: أن أثر ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي سُورَةِ الْإِسْرَاءِ، وَهَذِهِ السُّورَةُ لم يرد بخصوص قراءتها في الصلوة شيء، ومحلّ النزاع في المسألة هو قراءة سورتي السجدة والإنسان في فجر الجمعة.

الثاني: أن الأثر جاء مجملاً لم يبيّن إن كانت هذه الصلوة يوم الجمعة أو لا، ومحلّ النزاع في قراءة هاتين السورتين في صلاة الفجر يوم الجمعة.

الخاتمة:

يظهر ممّا سبق عرضه من هذه الأقوال وأدلتها أنّ تخصيص فجر الجمعة

(١) انظر: (المحيط البرهاني) (٤٧/٢).

والأثر لم أقف عليه بهذا اللفظ، والذي وقفت عليه ما رواه ابن أبي شيبة في (مصنّفه) (٣٦٨٦) عن أبي وائل قال: «صلّى بنا ابن مسعود الفجر في السفر، فقرأ بآخر بني إسرائيل (الحمد لله الذي لم يتخذ ولدًا)، ثم ركع». وإسناده صحيح.



بقراءة بعض هاتين السورتين، أو قراءة إحداهما دون الأخرى على سبيل الدوام مخالف للهدى النبوي؛ إذ لم يُنقل عنه عليه الصلاة والسلام، ولا عن أحد من الصحابة والتابعين أنّهم فعلوا ذلك، بل المنقول عنهم خلافه؛ وهو قراءتهما على وجه التمام في ركعتي الفجر يوم الجمعة.

لكن إن عَرَضَ عارضٌ للإمام أثناء الصلاة منعه من الإتمام، فلا حرج فيه؛ لأنّه لم يقصد المخالفة بذلك، ولا المداومة على هذا الفعل؛ إذ كان النبي ﷺ يعرض له الأمر في صلاته؛ فيقطع ما كان يعزم على فعله؛ كسعاله وهو يقرأ سورة المؤمنين في الفجر^(١)، فركع، وكعزمه على الإطالة في الصلاة، فيُقَصِّرُ، ويتجاوز في القراءة إذا سمع بكاء الصغير^(٢).

ومما يدلُّ لكراهة هذا الفعل من الأئمة أنَّ عامَّة الناس وجهَّاهم قد يتوهَّمون أنَّ السُّنَّة تتحقَّق بقراءة شيء من آياتها؛ فتضيعُ سُنَّة قراءتهما تامَّتين وتندثر. والله تعالى أعلم.

(١) رواه البخاري تعليقاً (٢٦٨/١)، ومسلم (٤٥٥).

(٢) رواه البخاري (٦٧٥، ٨٣٠)، ومسلم (٤٧٠).



زكاة

العقارات المحتكرة

زكاة العقارات المحتكرة

توطئة:

شرع الإسلام الزكاة لمقاصد عظيمة، وحكم جليلة؛ تعود بالخير والنفع والبركة على الفرد والأمة؛ يقول الله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١).

ففي الزكاة تطهير للنفوس من دَرَن الشُّحِّ، والبخل، وغيرهما من أخلاق الطَّغَام، وبها تحصل البركة والنعماء في المال، وفيها تثبيت لأواصر المحبة والتراحم، والمودة والتلاحم بين أفراد المجتمع المسلم.

كما أنَّ فيها تطهيراً للفقراء والمساكين بصيانة وجوههم عن ذلِّ السُّؤال، وإعفافهم، ومساعدتهم على قضاء حوائجهم، من غير حرج، ولا منقصة تلحق بهم، ونظير هذا ما يحصل بها من مواساة لأبناء السَّبيل؛ الذين انقطعوا عن ديارهم، وبعثت عنهم أموالهم.

والزكاة تساعد على فكِّ رقاب الأرقاء، وإطلاق الأسارى بالفداء من قيود الأعداء، وتساهم في وضع الأغلال عن الغارمين؛ وذلك بسداد ديون الدائنين، وبها تُثبَّت على الدِّين قلوبُ من لم تطمئنَّ قلوبهم بالإيمان؛ فتنشرح به صدورهم، ويحصل لهم اليقين والاطمئنان، وهي تعين على رفع

(١) التوبة: ١٠٣.



راية الجهاد في سبيل الله؛ بإمداد المجاهدين الذين بذلوا أنفسهم رخيصة
للذود عن حياض الإسلام، وحفظ بيضة الدين، وإعلاء كلمة الله.

وللزكاة دور كبير في دفع عجلة الاقتصاد وتنميته، ومنع أهل الثراء من
الاستثمار بالمال واحتباسه؛ كما أشار إلى ذلك الحق سبحانه بقوله:
﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(١)، ولها غير هذا من المصالح العظام؛
التي استحققت بها أن تكون أحد أركان الإسلام.

ولا يخفى أن أحق من ينبغي أن يُعنى بتحقيق هذه المقاصد الكبيرة،
ويحرص على إقامة تلك المصالح الكثيرة، المناطة بهذه الشعيرة: هم أرباب
الأموال والتجارات؛ الذين يملكون ثروات من أصناف السلع
والعقارات، وغيرها من أنواع المبيعات.

وقد تعلقت بزكاة التجارة جملة من المسائل الشرعية المهمة التي ينبغي
على التجار التفقه فيها، وسؤال العلماء عن أحكامها؛ حتى يعملوا على وفق
الشرع فيها، وإن من تلك المسائل التي اشتدت في هذا العصر الحاجة لمعرفة
حكمها، وكثر الحديث والخوض فيها: ما يُعرف عند العلماء بـ (زكاة
العقارات المحتكرة).

(١) الحشر: ٧. وانظر: (التحرير والتنوير) لابن عاشور (١/٤٠)، (٢/٥١٧).

المسألة:

إذا كان للرجل عقار - أرض أو غيرها - يعدُّه للتجارة، ولكنه يحتكره^(١) عنده، ويتربص به الأسعار، ويرصد الأسواق؛ رجاء ارتفاع سعره فيبيعه، ويمرُّ عليه الحول والحولان وهو على هذه الحال؛ فهل تجب عليه زكاته في كلِّ حوْل؟

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأوّل: وجوب الزكاة في عرُوض^(٢) التجارة - عقاراً^(٣) كانت أو غيره - التي يحتكرها صاحبها، ويتربص بها ارتفاع الأسعار في كلِّ حوْلٍ،

(١) المقصود بالاحتكار هنا احتكاراً خاصّاً؛ وهو التربُّص بالسَّلعة انتظاراً لبلوغها السُّعر الأنسب لها، وليس المراد به ما نهى عنه النبي ﷺ؛ وهو حبس السِّلعة عن البيع قصد غلاء سعرها، مع حاجة النَّاس إليها، والله أعلم.

(٢) العرُوض: جمع عَرَض: بفتح العين، وسكون الرَّاء؛ وهو: ما كان من مال غير النَّقد، وبفتح الرَّاء والعين: جميع متاع الدنيا وحطامها. وعلى هذا يكون كلُّ عَرَضٍ عَرَضاً، وليس كلُّ عَرَضٍ عَرَضاً. انظر: (مشارك الأنوار على صحاح الآثار) لعياض (٢/٧٣) (ع ر ض)، و(لسان العرب) لابن منظور (٧/١٦٥) (ع ر ض).

والتجارة: «تقليب المال بالتصرُّف فيه لغرض الربح». (التَّوْقِيفُ عَلَى مَهَمَّاتِ التَّعَارِيفِ) لِلْمُنَاوِي (ص ١٦٠).

(٣) العَقَّارُ: «كلُّ ملك ثابت له أصل؛ كالأرض والدار». (التَّوْقِيفُ عَلَى مَهَمَّاتِ التَّعَارِيفِ) (ص ٥١٩).



وإن لم يزرَّها؛ فعليه زكاتها لما مضى من السنين عند بيعها.
وإليه ذهب جمهور العلماء من الحنفيَّة، والشافعيَّة، والحنابليَّة.
(١) مذهب الحنفيَّة:

قال محمد بن الحسن: «قال أبو حنيفة في الرَّجل يكون له العُروض
للتَّجارة فمكثت عنده أعواماً لا يبيعهها، ثم يبيعهها؛ فعليه أن يزرَّكي أثمانها لما
مضى من السنين»^(١).

ثمَّ قال - بعد أن حكى مذهب المخالفين -: «ولكن عليه فيه الزكاة؛ فإنَّ
شاء أدَّى ربع عشر ذلك الشيء بعينه لكلِّ سنة تأتي عليه، وإنَّ شاء أدَّى
قيمة ذلك دراهم أو دنانير، وإنَّ شاء باع بعضه؛ فأدَّى زكاة ذلك»^(٢).
(٢) مذهب الشافعيَّة:

قال ابن حجر الهيتمي: «وإنَّ نوى التَّجارة فيه - يعني: العَرَض -
استمرَّت زكاة التَّجارة، وهكذا في كلِّ عام»^(٣).
(٣) مذهب الحنابليَّة:

قال ابن قدامة: «العُروض جمع عَرَض، وهو غير الأثمان من المال على

(١) (الحجَّة على أهل المدينة) (١/٤٧٣).

(٢) (الحجَّة على أهل المدينة) (١/٤٧٣-٤٧٤). وانظر: (بدائع الصنائع) للكاساني (٢/٢٠-٢١)،
و(شرح فتح القدير) لابن الهمام (٢/٢١٨).

(٣) (تحفة المحتاج في شرح المنهاج - مع حواشي الشرواني وابن قاسم) (٣/٢٩٧). وانظر: (الوسيط)
للغزالي (٢/٤٨٨)، و(روضة الطالبيين) للتوحي (٢/٢٨٠).



اختلاف أنواعه، من النبات، والحيوان، والعقار، وسائر المال؛ فمن ملك عَرَضاً للتجارة، فحال عليه الحَوْل، وهو نصاب؛ قومه في آخر الحَوْل، فما بلغ أخرج زكاته، وهو ربع عشر قيمته... إذا ثبت هذا؛ فإنَّ الزَّكاة تجب فيه في كلِّ حَوْل»^(١).

القول الثاني: عدم وجوب الزَّكاة في العُروض المحتكرة، وإنما تزكَّى بعد بيعها مرَّةً واحدة.

وهو مذهب المالكيَّة؛ حيث قسّموا تُجَّار العُروض - سواء كانت عقاراً أو غيره - إلى صنفين:

الأوَّل: التَّاجر المدير: وهو الذي يكتسب العُروض ليديرها في التَّجارة، ويكثر بيعه وشراؤه، ولا يقدر أن يضبط أحواله؛ كأصحاب الحوانيت ونحوهم.

فيرى المالكيَّة أنَّ هذا يزكِّي عُروضه وسلَّعه على رأس كلِّ حول.

الثَّاني: التَّاجر غير المدير (المحتكر): وهو الذي يشتري الأرض أو السلَّعة، ويتربَّص بها، ويرصد الأسواق؛ رجاء ارتفاع سعرها فيبيعها، وتنضبط أحواله في البيع والشُّراء.

فيرى المالكيَّة أنَّ الزَّكاة لا تجب على هذا، وإن بقيت عنده أعواماً؛ فإذا

(١) (المغني) (٢ / ٦٢٣). وانظر: (الفروع) للشمس ابن مفلح (٤ / ١٩٤)، (الإنصاف) للمرداوي (٣ / ١٦١).

باع السلعة زكّأها لسنة واحدة.

قال ابن رشد: «والتاجر ينقسم إلى قسمين: مدير، وغير مدير. فالمدير: هو الذي يكثر بيعه وشرأؤه، ولا يقدر أن يضبط أحواله؛ فهذا يجعل لنفسه شهراً من السنة يقوم فيه ما عنده من العروض، ويحصى ما له من الديون التي يرتجي قبضها؛ فيزكي ذلك مع ما عنده من النَّاص (١). وأمَّا غير المدير؛ وهو المحتكر الذي يشتري السلع، ويتربص بها التفاق: فهذا لا زكاة عليه فيما اشترى من السلع حتى يبيعها، وإن أقامت عنده أحوالاً» (٢).

وقال الخطّاب: «ولا يزكيها غير المدير حتى يبيعها؛ فيزكيها زكاة واحدة لما مضى من الأعوام» (٣).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأوّل:

استدل أصحاب القول الأوّل بالسنة، والأثر، والقياس، والمعقول.

(١) المراد بالنَّاص ما كان نقداً؛ ذهباً أو فضة، وقد نصّ المال ينصّ؛ إذا تحوّل نقداً، بعد أن كان متاعاً. انظر: (النهاية في غريب الحديث والأثر) لابن الأثير (٥/٧٢).

(٢) (المقدمات الممهّدة) لابن رشد الجدلّ (١/٢٨٥). وانظر: (النوادر والزيادات) لابن أبي زيد (٢/١٦٧)، و(بداية المجتهد) لابن رشد الحفيد (١/٢٦٩)، و(شرح الزرقاني على الموطأ) (٢/١٤٨).

(٣) (مواهب الجليل لشرح مختصر خليل) (٣/١٨٦). وانظر: (التفريع) لابن الجلاب (١/٢٨٠)، و(القوانين الفقهية) لابن جزيّ (ص ٢٠٦).

١) الأدلة من السنة: استدلووا بجملة من الأحاديث؛ منها:

أ - حديث سمرة بن جندب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نُعَدُّ لِلْبَيْعِ»^(١).

وجهه: أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَالَ الَّذِي يُعَدُّ لِلتَّجَارَةِ إِذَا بَلَغَتْ قِيَمَتَهُ نَصَابًا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ مِنْ أَيِّ صِنْفٍ كَانَ^(٢)؛ سِوَاءَ أَكَانَ عَقَارًا أَمْ غَيْرَهُ، وَسِوَاءَ كَانَ مُحْتَكِرًا أَمْ غَيْرَ مُحْتَكِرٍ، وَحَيْثُ قَدْ وَجِبَتْ فِيهِ الزَّكَاةُ فَقَاعِدَةُ الْحَوْلِ سَارِيَةٌ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ.

ب - حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: «بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عُمَرَ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَقِيلَ: مَنْعَ ابْنِ جَمِيلٍ، وَخَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ، وَالْعَبَّاسُ عَمَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ؛ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا يَنْقُمُ ابْنَ جَمِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فَقِيرًا فَأَغْنَاهُ اللَّهُ، وَأَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا؛ قَدْ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ، وَأَعْتَادَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَمَّا الْعَبَّاسُ فَهِيَ عَلَيَّ، وَمِثْلَهَا مَعَهَا»^(٣).

وجهه: أَنَّ عُمَرَ طَالَبَ خَالِدًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بِزَكَاةِ أَدْرَاعِهِ وَأَعْتَادِهِ، وَهَذِهِ

(١) أخرجه أبو داود (١٥٦٤) - ومن طريقه البيهقي (٧٣٨٨) -، والدارقطني (٢٠٢٧). وحسن إسناده ابن عبد البر في (الاستذكار) (١٥٣/٣)، وعبد الغني المقدسي - كما في (إرواء الغليل) للألباني (٣/٣١٠) -، وقال ابن الملقن في (البدر المنير) (٥/٥٩٢): «وإسناده هذا الحديث جيد».

(٢) انظر: (شرح أبي داود) للعينبي (٦/٢١٩)، و(مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح) للرحماني (٦/١٧٢، ١٧٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٩٨٣).



لا زكاة فيها ما لم تكن للتجارة^(١)؛ ففيه دليل على وجوب الزكاة في عروض التجارة، وأن عامل الزكاة يطلب دفعها من أصحابها - كل حول - في جملة ما يجمع من أموال الزكاة.

(٢) الأدلة من الأثر: استدلووا بجملة من الآثار؛ منها:

أ - ما رواه حماس قال: «مرَّ عليَّ عمرُ فقال: أدّ زكاة مالك. قال: فقلت: مالي مالٌ أزكّيه إلا في الخفاف والأدم^(٢). قال: فقوّمه، وأدّ زكاته»^(٣).

ب - عن السائب بن يزيد أن عثمان بن عفان كان يقول: «هذا شهر زكاتكم؛ فمن كان عليه دين فليؤدّ دينه؛ حتى تحصل أموالكم؛ فتؤدّون منه الزكاة»^(٤).

(١) انظر: (شرح الرسالة) للقاضي عبد الوهاب (١/ ٣٨٠)، و(الحاوي الكبير) للهاوردي (٣/ ٢٨٣)، و(إحكام الأحكام) لابن دقيق العيد (١/ ٢٦٢).

(٢) بفتحيتين، وبضمّتين، جمع أديم؛ وهو الجلد المدبوغ. انظر: (المصباح المنير) للفيومي (ص ٩) (أدم)، و(تاج العروس) للزبيدي (٣١/ ١٩٢) (أدم).

(٣) أخرجه عبد الرزاق (٤/ ٩٦)، وأبو عبيد في (الأموال) (ص ٤٢٥)، وابن أبي شيبة (٣/ ١٨٣).

(٤) أخرجه مالك (٥٩٣) - واللفظ له -، وعنه الشافعي في (الأمم) (٢/ ٥٠)، وفي (المسند) (٦٢٠) - ومن طريقه البيهقي (٧٣٩٥) -، وعبد الرزاق (٤/ ٩٢)، وابن أبي شيبة (١٠٦٨٥). ولفظ الأخير: «فمن كان عليه دين فليقبضه، وزكوا بقيّة أموالكم». ووقع عند الشافعي في (المسند)، والبيهقي (٧٣٩٦) من غير طريق مالك: «حتى تخلص»، بدل: «حتى تحصل». والأثر صحّح إسناده ابن الملقن في (البدر المنير) (٥/ ٥٠٦)، والبوصيري في (إتحاف الخيرة المهرة) (٣/ ٤)، وابن حجر في (المطالب العالية) (٥/ ٥٠٤).



ووجه الاستدلال بهما: أتمها لم يُخصَّصَ مديراً من غيره^(١).
ج- عن نافع عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ: «لَيْسَ فِي الْعُرُوضِ زَكَاةٌ،
إِلَّا عَرَضٌ فِي تِجَارَةٍ، فَإِنَّ فِيهِ زَكَاةٌ»^(٢). وعن نافع عنه أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ فِيهَا كَانَ
مِنْ مَالٍ فِي رَقِيقٍ أَوْ فِي دَوَابٍّ أَوْ بِزُّ يُدَارُ لِتِجَارَةٍ: الزَّكَاةُ كُلُّ عَامٍ»^(٣).
وجهه: أَنَّهُ أَوْجِبَ الزَّكَاةَ فِي عُرُوضِ التِّجَارَةِ، وَلَمْ يَفَرِّقْ بَيْنَ مَدِيرٍ وَغَيْرِ
الْمَدِيرِ، وَجَعَلَ الزَّكَاةَ فِيهَا فِي كُلِّ حَوْلٍ.

(٣) الأدلة من القياس: استدلووا بجملة من الأقيسة؛ منها:

- أ- القياس على الدين المرجو؛ الذي أقرَّ به لصاحبه^(٤)؛ فَإِنَّهُ تَجِبُ
زَكَاتُهُ فِي كُلِّ حَوْلٍ.
ب- أَنَّهُ مَالٌ مُرْصَدٌ لِلنَّهْءِ؛ فَوْجِبَ تَكَرُّرُ الزَّكَاةِ فِيهِ بِتَكَرُّرِ الْأَحْوَالِ؛
كَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ^(٥).
ج- أَنَّ الْعُرُوضِ غَيْرِ الْمَدَارَةِ أَمْوَالٌ لِلتِّجَارَةِ؛ فَوْجِبَ تَقْوِيمُهَا فِي كُلِّ

(١) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٧٩).

(٢) أخرجه الشافعي في (الأم) (٢/٤٦)، وابن أبي شيبة (١٠٥٦٠)، والبيهقي (٤/١٤٧)، وصحَّح
إسناده عبيد الله الرحاني في (مرعاة المفاتيح) (٦/١٧٤).

(٣) أخرجه عبد الرزاق (٤/٩٧)، وصحَّحه في (مرعاة المفاتيح) (٦/١٧٤).

(٤) انظر: (الحجة على أهل المدينة) (١/٤٧٣).

(٥) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨٠)، و(الحاوي الكبير) (٣/٢٨٤).

سنة؛ كالعروض المدارة^(١).

د- أنه إذا باع العروض تجب الزكاة في أثمانها للحول الماضي اتفاقاً، وكل عين تعلقت الزكاة بها إذا نُقلت إلى عين غيرها، واحتسب بما مضى من الحول؛ فإنه يُخرج من عينها الزكاة في كل حَوْل؛ كالذهب والورق^(٢).

٤) الأدلة من المعقول: استدلووا من حيث المعقول بما يلي:

أ- أن وجوب الزكاة في أموال التجارة تعلق بالمالية والقيمة^(٣)، وهذا المعنى موجود في العَرَض المحتكر، كما هو موجودٌ في غيره.
ب- أنه مال تجب الزكاة فيه في الحول الأول، ولم ينقص عن النصاب ولم تتبدل صفته؛ فوجبت زكاته في الحول الثاني؛ كما لو نُصَّ في أوله^(٤).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بالسنة، والأثر، والقياس، والمعقول.
١) الأدلة من السنة: استدلووا بجملة من الأحاديث النبوية؛ منها: قوله ﷺ: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ»^(٥)، وقوله: «قَدْ عَفَوْتُ

(١) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨٠).

(٢) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨٠).

(٣) انظر: (بدائع الصنائع) (٢/٢١).

(٤) انظر: (المغني) (٢/٦٢٣).

(٥) أخرجه البخاري (١٣٩٥)، ومسلم (٢٣٢٠).



لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ»^(١)، وقوله: «لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ زَكَاةٌ»^(٢).

وجه الدلالة: أن هذه النصوص عامة في سقوط الزكاة في العروض؛ إلا في موضع قام عليه الدليل^(٣).

(٢) الأدلة من الأثر: استدلوا بجملة من الآثار؛ منها:

أ - ما رواه مالك أنه بلغه: أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله على دمشق في الصدقة: «إنما الصدقة في الحرث، والعين، والماشية»^(٤).
فدل على أنه ليس في العروض شيء حتى تصير عيناً^(٥).

ب - ما رواه إبراهيم الصائغ قال: «سئل عطاء: تاجر له مال كثير في

(١) أخرجه أبو داود (١٥٦٧)، والترمذي (٦٢٠)، والنسائي (٢٤٧٧)، وابن ماجه (١٧٩٠)، ونقل الترمذي تصحيحه عن الإمام البخاري.

(٢) أخرجه أبو داود (١٥٩٦)، وصححه الألباني في (صحيح أبي داود) (٣١٠/٥).

(٣) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨٠-٣٨١)، والمنتقى شرح الموطأ للباقي (١٢٢/٢). ويلحظ أن المالكية تمسكوا بعموم هذه الأحاديث في القول بعدم وجوب الزكاة على التاجر المحتكر، وهي تلزمهم في التاجر المدير، ولكن خصوها بالآثار الواردة عن عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم؛ الدالة على وجوب الزكاة في عروض التجارة، وحملوها على المدير لا على غير المدير (المحتكر).
(٤) (الموطأ) (٦٥٤).

(٥) انظر: (المدونة الكبرى) لسحنون (٢/٢٥١).

تنبيه: استدلل سحنون بهذا الأثر على هذه المسألة، ولكنه جعله من قول النبي ﷺ، ولم أجده مرفوعاً إليه ﷺ في شيء من كتب الحديث، والله أعلم.



أصنافٍ شتى، حضر زكاته؛ أعليه أن يقوم متاعه على نحو ما يعلم أنه ثمنه؛ فيخرج زكاته؟ قال: لا!، ولكن ما كان من ذهبٍ أو فضةٍ أخرج منه زكاته، وما كان من بيعٍ أخرج منه إذا باعه»^(١).

وعن ابن جريجٍ قال: كان عطاءٌ يقول: «لا زكاة في عَرَضٍ لا يُدار إلاَّ الذهب والفضة»^(٢).

ج- ما رواه معمرٌ قال: «سألت الجُعْفِيَّ عن رجلٍ له طعامٌ من أرضه يريد بيعه قد زكَّى أصله، قال: قال الشعبيُّ: ليس فيه زكاةٌ حتى يُباع»^(٣).

٣) الأدلة من القياس: استدلووا بجملةٍ من الأقيسة؛ منها:

أ- القياس على الدَّين: أنه كالَّذين الذي يقتضيه صاحبه، وقد غاب عنه، ومكث أعواماً عند الذي كان عليه: أنه لا يزكِّيه إلاَّ لعامٍ واحدٍ^(٤).

ب- القياس على العُروض المُقتناة: أنه عَرَضٌ مملوكٌ غير مُدارٍ؛ فلا يلزم تقويمه كلِّ سنةٍ؛ كالعُروض المُقتناة^(٥).

(١) أخرجه بتامه: ابن زنجويه في (الأموال) (٣ / ٩٤٧)، وأخرجه مختصراً: عبد الرزاق (٩٦ / ٤)، وابن أبي شيبة (٣ / ١٨٤). وسند ابن زنجويه حسن؛ كما في (تمام المنة) للألباني (ص ٣٦٥).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٩٧ / ٤).

(٣) أخرجه عبد الرزاق (٩٥ / ٤).

(٤) انظر: (الاستذكار) لابن عبد البر (٣ / ١٦٧).

(٥) انظر: (شرح الرسالة) (١ / ٣٨٠-٣٨١)، و(المنتقى) (٢ / ١٢٢).



ج- القياس على المال الضَّمار^(١)؛ حيث لا يُزَكَّى بعد رجوعه إلى صاحبه إلا لعام واحد؛ لما رواه أيوب السَّخْتِيَانِيُّ: « أنَّ عمر بن عبد العزيز كتب في مالٍ قبضه بعض الولاية ظلمًا؛ يأمر برده إلى أهله، وتؤخذ منه زكاته لما مضى من السنين، ثمَّ عقب بعد ذلك بكتابٍ: أن لا يؤخذ منه إلا زكاةً واحدة؛ فإنَّه كان ضمارًا»^(٢).

(٤) الأدلة من المعقول: استدلوا من المعقول بجملة أمور؛ منها:

أ- أن الزكاة شرعت في الأموال النامية؛ فلو زكَّى السلعة كلَّ عام -وقد تكون كاسدة- نقصت عن شرائها؛ فيتضرَّر، فإذا زكَّيت عند البيع؛ فإن كانت ربحت فالربح كان كامنًا فيها؛ فيخرج زكاته^(٣).

ب- أن الأصل أن تُخرج زكاة كلِّ مالٍ منه لا من سواه، وحيث إنَّ العَرَض المعدَّ للتجارة لم يُبيع؛ فلا يلزم إخراج زكاته من غير قيمته^(٤).

(١) قال ابن الأثير: «المال الضَّمار: الغائب الذي لا يُرجى، وإذا رُجِيَ فليس بضمار؛ من أضمرتُ الشيء: إذا غيبتُه؛ فعال بمعنى فاعل، أو مُفَعَّل، ومثله من الصِّفات: ناقةٌ كِنَازٌ. وإنَّما أخذ منه زكاة عام واحد؛ لأنَّ أربابه ما كانوا يرجون رده عليهم؛ فلم يوجب عليهم زكاة السنين الماضية». (التهامة في غريب الحديث والأثر) (٣/١٠٠).

(٢) أخرجه مالك في (الموطأ) (٦٨٦). وانظر: (الاستذكار) (٣/١٦٢)، و(الحاوي الكبير) (٣/٢٨٣).

(٣) انظر: (مجموع الفتاوى) لابن تيمية (١٦/٢٥).

(٤) انظر: (الأموال) لأبي عبيد (ص ٤٢٧)، و(المدونة الكبرى) (٢/٢٥١)، و(شرح الرسالة) (١/٣٨١).



- ج- أن المقصود بالتجارة حصول النماء بالربح، والربح إنما يحصل إذا نَصَّ الثمن؛ فوجب أن تتعلق به زكاة عام واحد؛ كالثمار^(١).
- د- أن النية وحدها لا تجب بها زكاة؛ لأنه لو وجبت بالنية فقط قبل البيع؛ لوجب بحلول الحول على من كان عنده عرض للقبضية^(٢) فنوى به التجارة، أو ورث عرضاً فنوى به التجارة، وإن لم يبعه، وحيث قد تقرّر أن لا زكاة في شيء من ذلك؛ فكذلك لا تجب الزكاة على من كان متربصاً بعرضه حتى يبيعها^(٣).
- هـ- أن الحول الثاني لم يكن المال عيناً في أحد طرفيه؛ فلم تجب فيه الزكاة كالحول الأول إذا لم يكن في أوله عيناً^(٤).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

(١) مناقشة أدلتهم من السنة:

أ - يُناقش استدلالهم بحديث سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «... كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ

(١) انظر: (الحاوي الكبير) (٣/٢٨٣).

(٢) القنية بالكسر والضمّ: ما أخذه الإنسان لنفسه، لا للتجارة. انظر: (تهذيب اللغة) للأزهري (٩/٢٣٨) (ق ن ١)، و(تاج العروس) للزبيدي (٣٩/٣٤٧) (ق ن و).

(٣) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨١)، و(المتقى) (٢/١٢٢).

(٤) انظر: (المغني) (٢/٦٢٣).



نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نَعِدُّ لِلْبَيْعِ»؛ بآئه ضعيف لا يصح؛ لأنه من طريق جعفر بن سعد بن سمرة، عن حبيب بن سليمان بن سمرة، عن أبيه سليمان ابن سمرة، عن سمرة بن جندب به.

وهذا السند مسلسل بالمجاهيل، ورواته غير معروفين، ولم يوثقهم إلا ابن حبان^(١)، وهو معروف بتوثيق المجاهيل؛ ولهذا قال ابن القطان في الكلام على حديث ورد بهذا الإسناد: «وما من هؤلاء من تُعرف له حال، وقد جهد المحدثون فيهم جهدهم»^(٢)، وقال الذهبي: «وهذا إسناد مظلم، لا ينهض بحكم»^(٣). وقال ابن حجر: «في إسناده جهالة»^(٤).

ب- نُوقِشَ اسْتِدْلَالُهُمْ بِحَدِيثِ خَالِدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «وَأَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا؛ قَدْ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ، وَأَعْتَادَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ مِنْ وَجْهِ:

الأول: أننا لا نسلم أن الحديث وارد في زكاة عروض التجارة، وإنما هو في صدقة التطوع.

(١) انظر: (الثقات) له (٤/٣١٤)، (٦/١٣٧، ٢٧٤).

(٢) (بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام) (٥/١٣٨). وانظر: (الأحكام الكبرى) للإشبيلي (٢/٢٨٦).

(٣) (ميزان الاعتدال في نقد الرجال) (٢/١٣٦).

(٤) (التلخيص الحبير) (٢/٣٩١). وقال في (الدراية في تخريج أحاديث الهداية) (١/٢٦٠): «وفيه ضعف». وقال في (بلوغ المرام) (٦٢٣): «وإسناده لئ». «



الثاني: أنه على التسليم بكونه وارداً في زكاة العُروض؛ فإنه يحتمل أن خالداً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان مديراً^(١)، ولا خلاف في وجوب الزكاة على المدير.

الثالث: أنه واقعة حال، والاستدلال بها على العُروض محتمل غير متعين^(٢)، وقد تقرّر في أصول الفقه: أن وقائع الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال؛ لما يبقى فيها من الإجمال^(٣).

٢) مناقشة أدلتهم من الأثر:

تُناقش أدلتهم من الأثر من ناحيتين:

الأولى: الرواية: فإن أثر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي قال فيه لحِماس - لما قال له: « مالي مالٌ أزكّيه إلا في الخفاف والأدم -: «قومه، وأدّ زكاته» لا يصح؛ فحِماس مجهول، ولا تُعرف عدالته^(٤)، ولا يُحدّث في هذا توثيق ابن حبان له^(٥)؛ لأنه متساهل في التوثيق^(٦).

(١) انظر للوجهين الأوّل والثاني: (شرح الرّسالة) (١/٣٨١).

(٢) انظر: (إحكام الأحكام) (١/٢٦٢).

(٣) انظر لهذه القاعدة والتّفريع عليها: (الفروق) للقرافيّ (٢/١٥٣-١٥٩)، و(البحر المحيط)

للزركشيّ (٢/٣٠٨-٣١٠)، و(القواعد والفوائد الأصوليّة) لابن اللّحّام (ص ٢٣٤)، و(التجبير

شرح التّحرير) للمرداويّ (٥/٢٣٨٧).

(٤) انظر: (المحلّى) لابن حزم، و(الفروع) (٤/١٩٢).

(٥) انظر: (الثّقات) (٤/١٩٣).

(٦) انظر: (تمام المنة) (ص ٣٦٨).



الثانية: الدراية: أن أثر حماس يدلُّ على أنه كان مديراً، ونحن نقول: إنَّ المدير يقوم ماله، ويزكِّيه في كلِّ سنة. وعلى ذلك يُحمل أثر عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في قوله: «... من كان عليه دين فليؤدِّ دينه؛ حتى تحصل أموالكم؛ فتؤدُّون منه الزكاة» (١).

وعليه أيضاً يُحمل أثر ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «ليس في العروض زكاة، إلاَّ عرض في تجارة».

٣) مناقشة أدلتهم من القياس:

أ- يُناقش القياس على الدين المرجو؛ الذي أُقرَّ به لصاحبه، وأنَّه تجب زكاته في كلِّ حوْل؛ بأنَّه معارضٌ بقياسه على الدين غير المرجو؛ فلا تجب زكاته، وليس إلحاقه بأحدهما بأولى من إلحاقه بالآخر.

ب- نُوقش قولهم: إنَّه مالٌ مُرصدٌ للنماء؛ فوجب تكرار الزكاة فيه بتكرار الأحوال؛ كالذهب والفضة؛ بأنَّه قياس باطل؛ لأنَّ الزكاة إنَّما تتكرَّر في الذهب والفضة كلَّ حوْل؛ لأنَّ الزكاة تجب في أعيانها، وليس كذلك العروض (٢).

ج- نُوقش قولهم: إنَّ العروض غير المدارة أموالٌ للتجارة؛ فوجب

(١) انظر: (شرح الرسالة) (١/ ٣٨١).

(٢) انظر: (شرح الرسالة) (١/ ٣٨٢).



تقويمها في كل سنة؛ كالعروض المدارة؛ من وجهين:

الأول: أنه قياس غير صحيح؛ لأن الزكاة إنما تجب عندنا في العروض المدارة إذا نضى شيء من أثمانها، فأما إذا كان يبيع عروضاً بعروض، ولا يكون في ذلك عين؛ فلا زكاة فيها مديراً كان أو غير مدير^(١).

الثاني: أن التاجر المدير ينض له عادة من تجارته أثمان؛ -فلو لم نوجب عليه الزكاة في كل حوّل؛ انتظاراً لبيع جميع سلعته؛ لأدى ذلك إلى سقوط الزكاة في ماله جملةً-؛ بخلاف غير المدير؛ فافتراقاً^(٢).

د- نُوقش قولهم: إن كل عين تعلقت الزكاة بها إذا نُقلت إلى عين غيرها، واحتسب بما مضى من الحوّل؛ فإنه يخرج من عينها الزكاة في كل حوّل؛ كالذهب والورق؛ بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الذهب والفضة ينتقلان بالبيع إلى جنسهما (وهو الأثمان)؛ فكان طرُق الحوّل فيهما على وجه واحد؛ بخلاف العروض فإنها إذا بيعت تنتقل إلى غير جنسها^(٣).

(٤) مناقشة أدلتهم من المعقول:

أ- يُناقش قولهم: إن وجوب الزكاة في أموال التجارة تعلقت بالمالية والقيمة، وهذا المعنى موجود في العرض المحتكر، كما هو موجود في غيره؛

(١) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨٢).

(٢) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨٢).

(٣) انظر: (شرح الرسالة) (١/٣٨٢).



بأنَّ العُروضَ المحتكَرة، التي يتربَّص بها التَّاجر إلى أجل غير محدد؛ تصبح في فترة التربُّص مالا غير نام، أو متوقَّف النَّماء، كالُدَّيون غير المرجوَّة الوفاء؛ فلا تجب فيها الزَّكاة^(١).

ب- يُناقش قولهم: مال تجب الزَّكاة فيه في الحَوْل الأوَّل، ولم ينقص عن النَّصاب، ولم تبدل صفته؛ فوجبت زكاته في الحَوْل الثَّاني؛ كما لو نَصَّ في أوَّلِهِ؛ بأنَّ الحَوْل الثَّاني لم يكن المال عينا في أحد طرفيه؛ فلم تجب فيه الزَّكاة كالحَوْل الأوَّل إذا لم يكن في أوَّلِهِ عينا.

ثانياً: مناقشة أدلَّة القول الثَّاني:

(١) مناقشة أدلتهم من السُّنة:

نُوقِش استدلالهم من السُّنة بعموم حديث: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ»، وحديث: «قَدْ عَفَوْتُ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ»، وحديث: «لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ زَكَاةٌ»؛ من وجهين:

الأوَّل: أنَّ هذه الأحاديث ليست في عُروض التَّجارة، وإنَّها هي في العُروض المُقتناة لغير التَّجارة، وهذه لا خلاف في أنَّه ليس فيها زكاة^(٢).

الثَّاني: أنَّ عمومات الأحاديث التي ذكروها معارضة بالأحاديث

(١) انظر: (فتاوى مصطفى الزرقا) (ص ١٣٦).

(٢) انظر: (الاستدكار) (٣/ ١٦٩).

الخاصة الدالة على وجوب الزكاة فيما أُعدَّ للبيع؛ فيجب تقديم الخاص على العام^(١).

٢) مناقشة أدلتهم من الأثر:

يُنَاقِشُ استدلأهم بأثر عمر بن عبد العزيز: «إنما الصدقة في الحرث، والعين، والماشية»، وأثر عطاء: «لا زكاة في عرضٍ لا يُدار إلا الذهب والفضة». وقول الشعبي: «ليس فيه زكاة حتى يُباع»؛ من وجوه:

الأول: أن بعض هذه الآثار في صحته نظر؛ فإن أثر عمر بن عبد العزيز إنما أخرجه مالك بلاغاً، ولم أجده موصولاً عند غيره.

الثاني: أن الحصر في هذه الآثار ليس نفيًا للزكاة في عروض التجارة، وإنما هو نفي للزكاة في العروض المقتناة^(٢).

الثالث: أمّا معارضة بالآثار المروية عن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - كعمر وابنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - في وجوب الزكاة في عروض التجارة، وهي أولى منها بالاتباع والعمل.

٣) مناقشة أدلتهم من القياس:

أ - يُنَاقِشُ قياسهم للمال غير المُدار على الدين غير المرجو من وجهين:

(١) انظر: (المغني) (٢/٦٢٣).

(٢) انظر: (الاستذكار) (٣/١٦٩، ١٧١).

الأول: أنه قياس على فرع مختلف فيه على أقوال^(١)، والأصل أن يُقاس على أصل متَّفَق عليه، لا على فرع مختلف فيه^(٢).

الثاني: أنه قياس مع الفارق؛ لأنَّ العُروض المُحتَكِّرة في يد صاحبها، ويمكنه بيعها، وتحصيل قيمتها متى شاء؛ بخلاف الدَّين غير المرجوِّ؛ فإنَّه في ذمَّة غيره^(٣)؛ فليس هو في يده، ولا يمكنه التَّصرُّف فيه.

ب- نُوقِش قياسُهم للمال غير المدار على العُروض المُقتنَاة؛ بأنَّه قياس مع الفارق؛ لأنَّ العُروض المُقتنَاة يُقصد منها الاستمتاع، والانتفاع، ولا يُقصد منها النِّماء؛ بخلاف ما أرصد للتَّجارة من المال، وإن كان غير مُدار^(٤).

ج- يُناقِش قياسُهم للمال غير المدار على المال الضُّمار؛ بأنَّ المال الضُّمار كالدَّين غير المرجوِّ ليس في يد أصحابه، وأربابه ما كانوا يرجون ردَّه عليهم، فإذا رجع إليهم زكَّوه لسنة واحدة، وليس كذلك المال غير المُدار؛ فإنَّه في يد صاحبه، ويمكنه بيعه، وأخذ قيمته.

(١) انظر: (الأموال) (ص ٤٢٩-٤٣٠)، و(الإفصاح) لابن هُبيرة (١/١٤٤)، و(بداية المجتهد) (٢١٧-٢١٨). وقد ذكر ابن عبد البرِّ في (الكافي) (١/٢٩٣-٢٩٤) عن مالك في المال المجحود إذا قبضه صاحبه ثلاثة أقوال: يزكِّيه لكلِّ سنة، ولا زكاة عليه فيه لما مضى، وإن زكَّاه لعام واحد فحَسَن، وقال: «كُلُّ ذلك صحيح عن مالك»، والأخير هو المذهب، والله أعلم.

(٢) انظر: (البحر المحيط) (٤/٧٨)، و(شرح الكوكب المنير) للفتوحِي (٤/٢٧)، و(إرشاد الفحول) للشوكاتِي (٢/١٠٧).

(٣) انظر: (الاستذكار) (٣/١٦٢).

(٤) انظر: (الأموال) (ص ٤٢٩).

٤) مناقشة أدلتهم من المعقول:

أ- يُناقش قولهم: إِنَّ الزَّكَاةَ شُرِعَتْ فِي الْأَمْوَالِ النَّامِيَةِ؛ فَلَوْ زَكَّي السَّلْعَةَ كُلَّ عَامٍ نَقَصَتْ عَنْ شَرَائِهَا؛ فَيَتَضَرَّرُ؛ بَأَنَّ الزَّكَاةَ تَجِبُ فِي الْأَمْوَالِ النَّامِيَةِ، وَكَذَا الْأَمْوَالِ الَّتِي يَطْلُبُ فِيهَا النَّمَاءُ بِالتَّصَرُّفِ وَالتَّجَارَةِ، هَذَا هُوَ الْأَصْلُ^(١)، وَكَوْنُهُ قَدْ يَتَضَرَّرُ إِذَا كَسَدَتْ، كَذَلِكَ قَدْ يَرْبِحُ إِذَا نَفَقَتْ وَرَاجَتْ - لِأَنَّ شَأْنَ التَّجَارَةِ أَنْ تَدُورَ بَيْنَ الرَّبْحِ وَالْخَسَارَةِ -، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِمُوجِبٍ لِلخُرُوجِ عَنِ الْأَصْلِ؛ مَا دَامَ جَارِيًا عَلَى قَاعِدَةِ الشَّرْعِ: (الْغُنْمُ بِالْغُرْمِ)^(٢).

ب- نُوقِشُ قَوْلَهُمْ: إِنَّ الْأَصْلَ أَنْ تُخْرَجَ زَكَاةٌ كُلِّ مَالٍ مِنْهُ لَا مِنْ سِوَاهُ، وَحَيْثُ إِنَّ الْعَرَضَ الْمَعْدَّ لِلتَّجَارَةِ لَمْ يُبْعَ؛ فَلَا يَلْزَمُ إِخْرَاجَ زَكَاتِهِ مِنْ غَيْرِ قِيَمَتِهِ؛ بَأَنَّ هَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَنَّا وَجَدْنَا السُّنَّةَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: أَنَّهُ قَدْ يَجِبُ الْحَقُّ فِي الْمَالِ، ثُمَّ يَحْوَلُ إِلَى غَيْرِهِ؛ مِمَّا يَكُونُ إِعْطَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَى مَعْطِيهِ مِنَ الْأَصْلِ^(٣). وَدَلِيلُ ذَلِكَ جَمَلَةٌ مِنَ الْآثَارِ؛ مِنْهَا قَوْلُ مَعَاذِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَهْلِ الْيَمَنِ: «اتُّوْنِي بِعَرَضٍ ثِيَابٍ خَمِيصٍ أَوْ لَيْسٍ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانَ

(١) انظر: (الاستدكار) (٣/ ١٥١)، و(شرح الزرقاني على الموطأ) (٢/ ١٤١).

(٢) انظر لهذه القاعدة: (التقرير والتحجير) لابن أمير الحاج (٢/ ٢٦٩)، و(حجة الله البالغة) لولي الله الدهلوي (ص ٧٨١)، و(مجلة الأحكام العدلية) (المادة: ٨٧).

(٣) انظر: (الأموال) (ص ٤٢٧)، و(الحاوي الكبير) (٢/ ٢٨٥).



الشَّعِيرِ وَالذَّرَّةَ؛ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ، وَخَيْرٌ لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ»^(١).

ج- نوقش قولهم: إنَّ المقصود بالتَّجَارَة حصول النَّماء بالرِّيح، والرِّيح
إنَّما يحصل إذا نَضَّ الثَّمَنُ؛ فوجب أن تتعلَّق به زكاة عام واحد؛ كالشَّار؛ من
وجهين:

الأوَّل: أن هذا خلاف ما يدلُّ عليه أثر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في قصَّةِ حماس؛
حيث قال: «ما لي مالٌ أزكِّيه إلَّا في الخِفاف والأدَم. فقال له: فقوِّمه، وأدِّ
زكاته»؛ فدلَّ على وجوب إخراج زكاة العُروض قبل أن يِنضَّ ثمنها^(٢).
الثَّاني: أن هذا فاسد بما يِنضُّ من ثمنها قبل الحَوْل^(٣)؛ فإنَّه تجب فيه
الزَّكاة في كلِّ حَوْل.

د- يُناقش قولهم: إنَّ النِّيَّة وحدها لا تجب بها زكاة؛ لأنَّه لو وجبت
بالنِّيَّة فقط قبل البيع؛ لوجبت بحلول الحَوْل على من كان عنده عَرَض
للقنيَّة فنوى به التَّجَارَة؛ من وجوه:

الأوَّل: أن هذا ردُّ للمسألة إلى أصلٍ متنازع عليه، وقد ذهبت طائفة من

(١) أخرجه البخاريُّ (٥٢٥ / ٢) معلقاً عن طاوس عن معاذ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وفي إسناده ضعف؛ فقد قال
ابن حجر في (فتح الباري) (١٨ / ١): «...فإسناده إلى طاوس صحيح؛ إلَّا أن طاوساً لم يسمع من
معاذ». وبمعناه آثار أخرى ذكرها أبو عبيد في الموضوع السابق.

(٢) انظر: (الحاوي الكبير) (٢ / ٢٨٤).

(٣) انظر: (الحاوي الكبير) (٢ / ٢٨٦).

العلماء إلى أن النية وحدها تجب بها الزكاة^(١).

الثاني: أن هناك فرقاً بين النية الطارئة على عرض القنية ليكون للتجارة، وبين النية الأصلية في عرض التجارة؛ فالأول فيه انتقال عن أصل القنية؛ فلا يكفي فيه مجرد النية، بخلاف الثاني فإنه باقٍ على الأصل؛ وأنه للتجارة؛ فتكفي فيه النية.

الثالث: أن النية ليست مُسْقِطَةً، ولا مُوجِبَةً، وإنما إرصاده للنَّهَاءِ بِالتَّجَارَةِ موجب لزكاته، كما أن إرصاد الفضة والذهب للتَّحْلِيٍّ به مسقط لزكاته، فلمَّا لم يُجْزَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ النِّيَّةَ فِي الْحُلِيِّ مُسْقِطَةٌ لَزَكَاتِهِ؛ كَذَلِكَ لَا يُقَالَ: إِنَّ النِّيَّةَ فِي التَّجَارَةِ مُوجِبَةٌ لَزَكَاتِهِ^(٢).

هـ- نُوقِشَ قَوْلُهُمْ: إِنَّ الْحَوْلَ الثَّانِي لَمْ يَكُنْ الْمَالُ عَيْنًا فِي أَحَدِ طَرَفَيْهِ؛ فَلَمْ تَجِبْ فِيهِ الزَّكَاةُ كَالْحَوْلِ الْأَوَّلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي أَوَّلِهِ عَيْنًا؛ بَأَنَّهَا لَا نَسَلَّمَ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي أَوَّلِهِ عَيْنًا لَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِيهِ، وَإِذَا اشْتَرَى عَرْضًا لِلتَّجَارَةِ بَعَرَضٍ لِلقُنْيَةِ جَرَى فِي حَوْلِ الزَّكَاةِ مِنْ حِينَ اشْتَرَاهُ^(٣).

(١) وهو قول إسحاق ابن راهويه، والكرابيسي من الشافعية، ورواية عن أحمد. انظر: (الحاوي الكبير) (٢٩٦/٣)، و(المغني) (٦٢٨/٢)، و(الإنصاف) (١١٠/٣).

(٢) انظر: (الحاوي الكبير) (٢٨٥/٢).

(٣) انظر: (المغني) (٦٢٣/٢).

الختامة:

يرى الباحث: أن الأقرب في هذه المسألة مذهب الجمهور القائلين
بوجوب الزكاة في عروض التجارة في كل حَوْل، سواء كانت عقاراً أم غير
عقار، محتكرة أم مُدارة؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن أدلة وجوب الزكاة في عروض التجارة لم تفرّق بين المحتكرة
وغير المحتكرة، والأصل التمسك بظاهرها وعمومها حتى يوجد دليل
صالح لتخصيصها.

ثانياً: أن أقوى ما استدللّ به المفرّقون بين العروض المحتكرة وغير
المحتكرة هو القياس والمعقول، وهو لا يقوى على تخصيص عموم أدلة
إيجاب الزكاة في عروض التجارة؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن هذه الأقيسة قد عارضها من الأقيسة ما هو مثلها أو أقوى
منها؛ مما يدلّ على وجوب الزكاة في العروض المحتكرة، وغير المحتكرة؛ ولهذا
قال ابن عبد البر: -بعد أن حكى مجمل أدلتهم من القياس-: «وليس لهذا
المذهب في النظر كبير حظّ إلا ما يعارضه من النظر ما هو أقوى منه»^(١).

والثاني: أن التحقيق عند الأصوليين: أن القياس لا يخصّص العموم؛
إلا إذا كان قياساً جليّاً، أو كانت العلة منصوصة في قوّة النصّ، أو مجمعاً

(١) (الاستدكار) (٣/ ١٦٢). وذلك لأنّ كون المال نامياً أو مُرصداً للبناء هو من أبرز الحكم التي لأجلها
شُرعت الزكاة، وليس هناك كبير فرق بين العَرَض المُدار والعَرَض المُحتكر في هذا المعنى.



عليها، ونحو ذلك^(١)، وأقيسة القائلين بعدم وجوب الزكاة في العروض
المحتكرة في كل عام معارضة بمثلها، أو أقوى منها؛ فأتى لها أن تخصّص
عموم تلك الأدلة؟!

ثالثاً: أن أقوى ما استدللّ به القائلون بزكاة العروض المحتكرة هو أقوال
الصّحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، والذين لم يُعرَف لهم مخالِفٌ، وقد تقرّر في أصول الفقه
عند الجمهور: أن قول الصّحابي مقدّمٌ على القياس عند التّعارض^(٢)؛
فكيف إذا كان لم يعرف له مخالف؟!

رابعاً: أن القول بزكاة العروض المحتكرة أقرب إلى تحقيق مقاصد الشّرع
من الزكاة؛ فإنّ الزكاة تراعى فيها مصلحة الفقير، والأحظُّ له؛ وذلك لسدِّ
حاجة الفقراء، والقضاء على ظاهرة الفقر في المجتمع المسلم؛ ولهذا كان من
الضوابط المقرّرة في هذا الباب: (أنّ دفع المفسدة عن الفقراء أولى من دفع
المفسدة عن الأغنياء)، وإن شئت قلت: (مصالح الفقراء أولى من مصالح
الأغنياء)؛ لأنّ الفقراء يتضرّرون بعدم نصيبهم من الزكاة ما لا يتضرّر به
الأغنياء^(٣).

(١) انظر: (إرشاد الفحول) (١/٣٩٢)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله) لعياض السّلَميّ
(ص ٣٩٣-٣٩٤).

(٢) انظر: (إجمال الإصابة في أقوال الصّحابة) للعلائميّ (ص ٧٣)، و(إعلام الموقعين) لابن القيّم
(٤/١٢٧-١٦٦)، و(القواعد والفوائد الأصوليّة) (ص ٢٩٥)، و(شرح الكوكب) (٤/٤٢٢).

(٣) انظر: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) للعزّابن عبد السّلام (١/٩٤).



خامساً: أنّ القول بزكاة العُروض المُحتكَرة أقرب إلى تحقيق المصلحة الخاصّة والعامّة؛ فإنّ القول بزكاتها أدعى إلى بيعها وإدارتها، وعدم احتكارها واحتباسها، وفي ذلك مصلحةٌ للتّاجر أولاً؛ فإنّ إدارة المال في التّجارة، وتقليبه في وجوه البيع والشّراء؛ أبرك للمال، وأكثر له نَماءً، من التّربُّص به انتظاراً للرّبح المؤقّت؛ كما لا يخفى.

وفيه رعاية مصلحة عامّة النّاس ثانياً، وخاصّة من أصحاب الحاجة إلى شراء العقار؛ الذين تضرّروا كثيراً من ظاهرة الارتفاع المطرد لأسعار العقار في العالم، والتي من أهمّ أسبابها احتكار التّجار له لفترات طويلة، يساعدهم عليها القول بعدم وجوب الزّكاة فيه؛ فالقول بوجوب الزّكاة فيه يجعله أكثر إدارة، وأبعد عن الاحتكار، ويوجد في سوق العقار عُروضاً مختلفة، وأسعاراً تنافسيّة = تمكّن صاحب الحاجة إليه من الشّراء بسعر مقبول مناسب، وتحفظه من الوقوع في الاستغلال والغبن.

والله أعلم، وصلى الله على نبيّنا محمّد، وعلى آله، وصحبه، وسلّم

الجماع قبل التحلل^{١٣}

من العُمرة^{١٣}

وما يترتب عليه^{١٣}

الجماع قبل التحلُّل من العمرة وما يترتب عليه

توطئة:

إنَّ الحجَّ والعمرة نسكان جليان عظيمان، وقد رتب الله جلَّ جلاله عليهما من الأجر العظيم، والثواب الجزيل ما لا يخفى على الكثيرين. ولا شك ولا ريب أنَّ حصول هذا الأجر، وذاك الثواب موقوف على القبول إذ هو الغاية والمأمول، والقبول يشترط له: الإخلاص للواحد المتعالي، والإحسان في الأداء والإتقان؛ بأنَّ يؤدِّيَا على الوجه الصحيح الذي يرضى به الرحمن.

وقد أحسنت الشريعة غاية الإحسان؛ فبيَّنت أحكام الحج والعمرة أحسن البيان؛ حتى يكون الحاجُّ والمعتمر على بيِّنة وبرهان، وكان من جملة الأحكام التي بيَّنتها الشريعة ما يتعلَّق بالجماع بعد الإحرام وقبل التحلُّل والانتهاء. ومن صور ذلك ما يلي:

المسألة:

هل الجماع قبل التحلُّل من العمرة يفسدها؟ وما الذي يترتب على ذلك؟

أقوال الفقهاء:

تحرير محلّ النزاع:

اتفق الفقهاء على أنّ الجماع في العمرة قبل الطواف مفسد لها^(١).
واختلفوا فيما إذا حصل الجماع بعد طواف العمرة أو بعد أكثره؛ هل يفسد العمرة أو لا؟ وما الذي يترتب على ذلك؟ وذلك على النحو التالي:
القول الأول: أنّ العمرة تفسد بالجماع قبل الطواف كلّها، أو قبل مُضيّ أربعة أشواط منه. أمّا إذا كان الجماع بعد تمام الطواف، أو بعد مُضيّ أربعة أشواط منه وقبل السعي، أو كان بعد السعي وقبل الحلق؛ فالعمرة صحيحة لكن يلزمه شاة.

وهذا مذهب الحنفيّة^(٢).

يقول الكاساني: «وأما بيان ما يفسدها (أي العمرة)، وبيان حكمها إذا فسدت؛ فالذي يفسدها الجماع، لكن عند وجود شرط كونه مفسداً، وذلك شيئان؛ أحدهما: الجماع في الفرج؛ لما ذكرنا في الحجّ.

والثاني: أن يكون قبل الطّواف كلّها أو أكثره، وهو أربعة أشواطٍ... فإن جامع بعدما طاف أربعة أشواطٍ، أو بعدما طاف الطّواف كلّها قبل السّعي،

(١) انظر: (مراتب الإجماع) لابن حزم (ص ٤٢)، (بداية المجتهد) لابن رشد (١/ ٣٧٠)، (المجموع) للنووي (٤٢٢/٧).

(٢) انظر: (بدائع الصنائع) للكاساني (٢/ ٢٢٨)، (الهداية شرح البداية) للمرغيناني (١/ ١٦٥)، (مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر) لشيخنا زاده (١/ ٤٣٧-٤٣٨).



أو بعد الطّواف والسّعي قبل الحلق لا تفسد عمرته... وعليه دمٌ... وإن جامع بعد الحلق لا شيء عليه»^(١).

القول الثاني: أنّ العمرة تفسد بالجماع قبل تمام الطواف والسعي، ولو بشوط. ولا تفسد به بعد تمامهما (الطواف والسعي) وقبل الحلق، لكن يلزمه دم.

وهذا مذهب المالكيّة، والحنابلة في الصحيح عندهم، وقولٌ للشافعيّة، لكنّهم لم يذكروا أنّ عليه دمًا؛ فالظاهر أنّه لا يلزمه دم؛ سواء حصل الجماع قبل الحلق أو بعده^(٢).

يقول ابن عبد البرّ: «وإن جامع المعتمر قبل تمام الطواف والسعي فقد أفسد عمرته. وإن جامع بعد تمام السعي وقبل الحلاق فعليه دم، وعمرته تامّة»^(٣).

ويقول أبو الحسن العدوي: «وأما العمرة: فإن حصل المفسد قبل تمام سعيها ولو بشوطٍ فسدت... وأما لو وقع بعد تمام السعي وقبل حلقها فلا

(١) (بدائع الصنائع) (٢/٢٢٨).

(٢) انظر: (الكافي في فقه أهل المدينة) لابن عبد البر (١/٣٤٦)، (المنتقى) لأبي الوليد الباجي (٢/٢٣٦-٢٣٧)، (التاج والإكليل) للمؤاqq (٣/١٦٧)، (حاشية الدسوقي) (٢/٦١)، (الحاوي الكبير) للهاوردي (٤/٢٣٢)، (المجموع) للنووي (٧/٣٨٨)، (المغني) لابن قدامة (٣/٥١٦)، (الإنصاف) للمرداوي (٣/٤٩٧-٤٩٨)، (كشف القناع) للبهوتي (٢/٤٤٥).

(٣) (الكافي في فقه أهل المدينة) (١/٣٤٦).

شيء عليه إلا الهدي»^(١).

ويقول الماوردي: «فأما العمرة: فإن وطئ فيها بعد الإحرام بها وقبل الطَّواف والسَّعي، أو بعد الطَّواف وقبل السَّعي، أو قبل كمال جميع السَّعي؛ فقد أفسد عمرته. وإن وطئ بعد السَّعي وقبل الحلاق؛ فعلى قولين مبنيين على اختلاف قوليه في الحلق... وإن قيل: إنه إباحةٌ بعد حظرٍ لم يفسد»^(٢).
ويقول المرداوي: «العمرة كالحجِّ فيما تقدّم، وتفسد قبل فراغ الطَّواف، وكذا قبل سعيها إن قلنا هو ركنٌ أو واجبٌ»^(٣)... ولا تفسد قبل الحلق إن لم يجب، وكذا إن وجب على الصَّحيح من المذهب ويلزمه دمٌ»^(٤).
ويقول البهوتي: «و(العمرة في ذلك كالحجِّ)؛ لأنَّها أحد النِّسكين ف(يفسدها الوطء قبل الفراغ من السَّعي)... و(لا) يفسدها الوطء (بعده) أي: بعد الفراغ من السَّعي (وقبل حلق)»^(٥).

القول الثالث: تفسد العمرة بالجماع قبل تمام الطواف والسعي، وكذا تفسد بالجماع بعدهما وقبل الحلق.

(١) (حاشية العدوي) (٤٨٦/١).

(٢) (الحاوي) (٢٣٢/٤).

(٣) السعي فيه ثلاث روايات عند الحنابلة؛ الأولى: أنه ركن، وهو الصحيح من المذهب. والرواية الثانية: أنه واجب. والثالثة: أنه سنة. انظر: (الإنصاف) (٥٨/٤)، (٦٢/٤).

(٤) (الإنصاف) (٥٠١/٣).

(٥) (كشاف القناع) (٤٤٥/٢).



وهذا هو الأصح عند الشافعية، ورواية عند المالكية حكاها ابن الموّاز،
وقول عند الحنابلة^(١).

وقول الشافعية بالفساد قبل الحلق مبنيٌّ على القول بأن الحلق نسك
يتحلل به، وهو أصحُّ القولين عندهم^(٢).

يقول الماوردي: «فأما العمرة: فإن وطئ فيها بعد الإحرام بها وقبل
الطّواف والسّعي، أو بعد الطّواف وقبل السّعي، أو قبل كمال جميع السّعي؛
فقد أفسد عمرته. وإن وطئ بعد السّعي وقبل الحلاق فعلى قولين مبنيين على
اختلاف قوليه في الحلق؛ فإن قيل: إنّه نسكٌ يتحلل به أفسد عمرته...»^(٣).

ويقول النووي: «وتفسد العمرة أيضاً بالجماع قبل التحلل منها، وليس
لها إلا تحلل واحد، بخلاف الحجّ؛ فإن له تحللين كما هو مقرر في باب صفة
الحجّ، فإن قلنا: الحلق نسك فهو ممّا يقف التحلل عليه، وإلا فلا»^(٤).

ويقول أبو الوليد الباجي: «(مسألة) فإن وطئ قبل أن يخلق فقد
اختلف قول مالك فيه في رواية ابن الموّاز عنه؛ قال مرّة: عليه عمرة أخرى.

(١) انظر: (الحاوي) (٤/٢٣٢-٢٣٣)، (المجموع) (٧/٣٨٨-٣٨٩)، (المنتقى) (٣/٣٠)،
(الإنصاف) (٣/٥٠١).

(٢) قاله النووي. وقال الخطيب الشربيني: «وهو المشهور». (المجموع) (٧/٤٢٢)، (مغني المحتاج)
(١/٥٠٥).

(٣) (الحاوي الكبير) (٤/٢٣٢).

(٤) (المجموع) (٧/٣٨٨).

وقال مرّة: ليس عليه إلا الهدى»^(١).

ويقول المرادوي: «ولا تفسد قبل الحلق إن لم يجب، وكذا إن وجب على الصّحيح من المذهب، ويلزمه دمٌ. وقدّم في التّرجيب: أنّها تفسد»^(٢).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدلّ أصحاب القول الأوّل على ما ذهبوا إليه من عدم فساد العمرة بالجماع بعد الطواف كلّّه، أو بعد أربعة أشواط منه، لكن يلزمه دم إن كان قبل الحلق بما يلي:

أنّ ركن العمرة الطواف فقط^(٣)، والجماع قد حصل بعد أداء الركن أو أكثره، وهو أربعة أشواط، وإذا مضى أكثره على الصّحّة؛ صحّ الباقي بإحرام فاسد؛ تبعاً له، وما دام الركن قد تمّ صحيحاً، فلا تأثير للجماع بعده في الفساد؛ لأنّه أتى بالركن؛ فصار كالجماع بعد الوقوف بعرفة في الحج، لكن

(١) (المنتقى) (٣٠ / ٣).

(٢) (الإينصاف) (٥٠١ / ٣).

(٣) هذا هو المذهب عند الحنفيّة؛ أنّ العمرة ليس لها إلا ركن واحد هو الطواف، وأمّا السعي فواجب. وخالفهم في ذلك الإمام علاء الدين السمرقندي الحنفي؛ فذهب إلى أنّ السعي أيضاً ركن.

انظر: (تحفة الفقهاء) للسمرقندي (١ / ٣٩٢)، (البحر الرائق) لابن نجيم (٣ / ٦٢).

يلزمه دم؛ لوقوعه حال الإحرام^(١).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدلّ أصحاب القول الثاني على ما ذهبوا إليه من فساد العمرة بالجماع قبل تمام الطواف والسعي، وعدم فسادها بعدهما وقبل الحلق، لكن يلزمه دم بما يلي:

(١) أنّ الطواف والسعي ركنا العمرة؛ فإذا وقع الجماع قبل انقضائها فسدت العمرة؛ لعدم تمام أركانها. أمّا إذا وقع بعد الفراغ من السعي وقبل الحلق؛ فلا تفسد حينئذٍ؛ لأنّه بالسعي تمت أركانها^(٢).

(٢) أنّ العمرة كالحجّ؛ لأنّها أحد النسكين؛ فكما أنّ الحجّ يفسده الجماع قبل التحلّل الأوّل؛ فكذلك العمرة يفسدها الجماع قبل الفراغ من السعي. وكما أنّ الحجّ لا يفسد بالجماع بعد التحلّل الأوّل؛ فكذلك العمرة لا تفسد بالجماع بعد الفراغ من السعي^(٣).

(٣) أنّه بعد الفراغ من السعي وقبل الحلق لو مسّ طيباً لم تجب عليه

(١) (المناسك من الأسرار) لأبي زيد الدبوسي (ص ١٩٨)، (بدائع الصنائع) (٢/٢٢٨)، (البحر الرائق) (٣/١٩).

(٢) انظر: (شرح مختصر خليل) للخرشي (٢/٢٦٣)، (الحج والعمرة في الفقه الإسلامي) لنور الدين عتر (ص ١٥٧).

(٣) انظر: (الإنصاف) (٣/٥٠١)، (كشاف القناع) (٢/٤٤٥).



فدية؛ فكَذَلِكَ إِذَا وَطِئَ لَمْ تَفْسُدْ عَمْرَتَهُ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُهُ دَمٌ؛ لَوْ قَوَّعَهُ^(١) قَبْلَ أَنْ يَتَحَلَّلَ^(٢).

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث على ما ذهبوا إليه من فساد العمرة بالجماع بعد الطواف والسعي وقبل الحلق بما يلي:

(١) قياس العمرة على الحج؛ وتقرير ذلك: أن العمرة كالحج فيما يحل فيه ويحرم، فوجب أن تكون كالحج في فساده بالوطء قبل التحلل الأول؛ إذ الحلق نسك يتحلل به، وقد وقع المحذور قبل التحلل، فيكون حكمه كوقوع المحذور في الحج قبل التحلل الأول؛ إذ ليس للعمرة إلا تحلل واحد^(٣).

(٢) أنه إجماع تامٌ صادفه الوطء فأفسده؛ كإجماع الحج^(٤).

(٣) أن الحلق يحل به من العبادة، فإذا ورد الجماع قبله أفسدها؛ كما لو أحدث المصلي قبل السلام^(٥).

(١) أي الجماع.

(٢) انظر: (المتقى) (٣/٣٠).

(٣) انظر: (الحاوي الكبير) (٤/٢٣٢-٢٣٣)، (المجموع) (٧/٣٨٨)، (شرح العمدة) لابن تيمية (٣/٢٤٦).

(٤) انظر: (شرح العمدة) (٣/٢٤٦).

(٥) انظر: المصدر السابق.

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

نوقش الحنفية في قولهم بعدم فساد العمرة بالجماع بعد الطواف أو بعد أكثره، وهو أربعة أشواط؛ إذ الطواف هو ركنها وقد تم بما يلي:
(١) أن الجماع من محظورات الإحرام؛ فيستوي فيه ما قبل الطواف وبعده؛ كسائر المحظورات.

(٢) أنه وطء صادم إحراماً تاماً فأفسده؛ كما قبل الطواف^(١).

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثالث^(٢):

(١) يناقش الشافعية في قولهم بقياس الوطء في العمرة بعد الطواف والسعي وقبل الحلق على الوطء في الحج قبل التحلل الأول: بأنه قياس مع الفارق؛ إذ الوطء في العمرة قد حصل بعد تمام أركانها، ولم يبق من أعمالها إلا التحلل بالحلق، بخلاف الوطء في الحج قبل التحلل الأول؛ حيث بقي بعض الأركان والواجبات.

(٢) ويناقش قولهم: أنه إحرام تام صادفه الوطء فأفسده كإحرام الحج: بأن الإحرام قد خفّ، ولم يعد إحراماً تاماً بعد الفراغ من السعي؛ بدليل أنه

(١) انظر: (المغني) (٣/٥١٦).

(٢) لم أجد - فيما وقفت عليه من مصادر - اعتراضات أو استشكالات وردت على أدلة القول الثاني، والله تعالى أعلم.



يتحلل منه بالحلقة، والحلقة ليس هو مما يفعل في الإحرام، بل هو برزخ بين كمال الحُرْم وكمال الحِلِّ، فإذا وطئ فإنما أساء؛ لكونه قد تحلل بغير الحلقة، ومثل هذا لا يفسد الإحرام^(١).

٣) ويناقش قولهم: إنَّ الحلقة يحلُّ به من العبادة، فإذا وَرَدَ الجماع قبله أفسدها؛ كما لو أحدث المصلي قبل السلام: بأن هذا أيضاً قياس مع الفارق؛ إذ المحذور في الصلاة وقع قبل انتهاء أركانها فأفسدها، بخلافه في العمرة فقد وقع بعد تمام الأركان.

الخاتمة:

بعد هذا العرض لمذاهب الفقهاء ونصوصهم، وما ورد من أدلة ومناقشات عليها؛ يظهر - والله أعلم - قوّة ما ذهب إليه المالكيّة والحنابلة من فساد العمرة بالجماع قبل تمام الطواف والسعي، وعدم فساده بعد تمام الطواف والسعي وقبل الحلقة، لكن يلزمه دم؛ وذلك لما يلي:

أولاً: قوّة أدلتهم وسلامتها من المعارض.

ثانياً: أن النبي ﷺ اعتمر مع أصحابه - كما في حديث عبد الله بن أبي أوفى عند البخاري وغيره^(٢) -، ولم يجلُّوا حتّى طافوا وسعوا بين الصفا

(١) انظر: (شرح العمدة) (٣/٢٤٨).

(٢) حديث عبد الله بن أبي أوفى رواه البخاري في صحيحه (١٧٩١) عن ابن أبي أوفى قال: « اعْتَمَرَ ﷺ وَاعْتَمَرْنَا مَعَهُ، فَلَمَّا دَخَلَ مَكَّةَ طَافَ وَطُفْنَا مَعَهُ، وَأَتَى الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ وَأَتَيْنَاهَا مَعَهُ، وَكُنَّا =



والمروة. وقال النبي ﷺ لأبي موسى الأشعري: «طُفَّ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا
وَالْمَرْوَةِ، وَأَجَلَ»^(١). وهذا يدلُّ على أنَّه ﷺ لم يُدخِل بين الطواف والسعي
عملاً ممَّا هو محظور على المُحَرَّم، ولا أباحه للمعتمرين الذين أمرهم
بالإِحلال حتَّى وصلوا سعيهم بطوافهم^(٢).

ثالثاً: أنَّ العمرة قد تمَّت أركانها بالفراغ من السعي، بل قال ابن رشد:
«وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْمُعْتَمِرَ يَجَلُّ مِنْ عَمْرَتِهِ إِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ وَسَعَى بَيْنَ الصَّفَا
وَالْمَرْوَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حَلَقًا، وَلَا قَصْرًا؛ لِثُبُوتِ الْآثَارِ فِي ذَلِكَ إِلَّا خِلَافًا
شَاذًا»^(٣).

وهذا قد يُخَالَفُ فِيهِ ابْنُ رَشْدٍ؛ إِلَّا أَنَّ الْمَقْصُودَ هُنَا هُوَ بَيَانُ أَنَّ الْعَمْرَةَ
قَدْ تَمَّتْ بِالسَّعْيِ فَخَفَّ الْإِحْرَامُ، وَلَمْ يَبْقَ إِحْرَامًا تَامًّا؛ بِدَلِيلِ أَنَّ لَهُ التَّحَلُّلَ
مِنْهُ بِالْحَلْقِ، وَمَنْ ثُمَّ لَا يُسَاوِي بَيْنَ الْجَنَايَةِ فِيهِ حَيْثُ دُ، وَبَيْنَ الْجَنَايَةِ فِيهِ قَبْلَ
ذَلِكَ؛ كَمَا لَا يُسَاوِي بَيْنَ الْجَنَايَةِ فِي الْحَجِّ قَبْلَ الْوُقُوفِ وَالرَّمْيِ، وَبَيْنَ الْجَنَايَةِ
بَعْدَهُمَا. فَمَنْ وَطِئَ بَعْدَ السَّعْيِ فَلَا رَيْبَ أَنَّهَ أَسَاءَ فَيُلْزَمُ بِدَمٍ؛ لِإِسَاءَتِهِ، لَكِنْ
لَا يَفْسُدُ إِحْرَامُهُ بِذَلِكَ؛ لِمَا سَبَقَ^(٤).

= سَسْرُهُ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ أَنْ يَرْمِيَهُ أَحَدًا، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُ بِي: أَكَانَ دَخَلَ الْكَعْبَةَ؟ قَالَ: لَا.

(١) رواه مسلم (٣٠١٦).

(٢) انظر: (شرح صحيح البخاري) لابن بطال (٤/٤٤٩).

(٣) (بداية المجتهد) (١/٢٩٧).

(٤) انظر: (شرح العمدة) (٣/٢٤٨).

الآثار المترتبة على فساد العمرة بالجماع

يترتب على فساد العمرة بالجماع ما يلي:

أولاً: وجوب المضيّ فيها - مع فسادها - لإتمامها؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا

الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^(١). وعلى هذا اتفقت كلمة المذاهب الأربعة:

يقول الكاساني: «وإذا فسدت يمضي فيها...»^(٢).

ويقول ابن عبد البر: «ومن أفسد عمرته مضى فيها حتى يُتَمَّها»^(٣).

ويقول النووي: «قال الشافعي والأصحاب: ويلزم من أفسد حجاً

أو عمرة أن يمضي في فاسدهما؛ وهو أن يتم ما كان يعمل له لولا الإفساد»^(٤).

ويقول البهوتي: «ويجب المضيّ في فاسدها (أي: العمرة)»^(٥).

ثانياً: وجوب القضاء على الفور:

وهذا مذهب الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة - في أصحّ الوجهين - والحنابلة؛

وذلك لما روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في رجلٍ وقع على امرأته وهو مُحْرَمٌ؛

فقال: «أَقْضِيَا نُسُكَكُمْ، وَارْجِعَا إِلَى بَلَدِكُمَا، فَإِذَا كَانَ عَامٌ قَابِلٍ فَأَخْرُجَا

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) بدائع الصنائع (٢/٢٢٨).

(٣) الكافي في فقه أهل المدينة (١/٣٤٦).

(٤) المجموع (٧/٣٨٨).

(٥) كشف القناع (٢/٤٤٥).



حَاجِّينَ...»^(١). ورُوي أيضاً عن عليّ الأزدِيّ قال: سألت ابن عمر عن رجل وامرأة من عَمَّانَ أقبلَا حاجِّينَ، ففَضِيَا المَنَاسِكَ حَتَّى لَمْ يَبْقَ عَلَيَّهِمَا إِلَّا الإِفَاضَةُ وَقَعَ عَلَيَّهَا. فَقَالَ: «لِحَجِّبَا عَامًا قَابِلًا»^(٢). والعمرة في ذلك كالحج.

يقول ابن نجيم: «ويمضي في فاسدها؛ كما يمضي في صحيحها، ويلزمه قضاؤها»^(٣).

ويقول عبد الغني الميداني الحنفي: «ومضى فيها؛ كما يمضي في صحيحها (وقضاها) فوراً»^(٤).

ويقول أبو الحسن العدوي المالكي: «ويجب قضاؤها بعد إتمامها»^(٥).
ويقول النووي: «يجب على مفسد الحج أو العمرة القضاء بلا خلاف سواء كان الحج أو العمرة فرضاً أو نفلاً... (وأما) وقت وجوب القضاء: ففيه وجهان مشهوران ذكرهما المصنّف بدليلهما؛ (أصحهما) عند المصنّف والأصحاب: يجب على الفور، وهو ظاهر النصّ»^(٦).

(١) رواه البيهقي في (السنن الكبرى) (١٦٧/٥) بإسناد صحيح. وانظر: (التحجيل في تخريج ما لم يخرج في إرواء الغليل) لعبد العزيز الطريفي (ص ١١٩).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور وغيره بإسناد صحيح. انظر: (الدراية في تخريج أحاديث الهداية) لابن حجر (٤١/٢).

(٣) (البحر الرائق) (١٩/٣).

(٤) (اللباب في شرح الكتاب) (١٠٢/١).

(٥) (حاشية العدوي) (٤٨٦/١).

(٦) (المجموع) (٣٨٩/٧).



ويقول البهوتي: «(ويجب القضاء) فوراً كالحج»^(١).
والوجه الثاني عند الشافعية: أن القضاء يجب على التراخي.
قال الشيرازي: «والثاني: أنه على التراخي؛ لأن الأداء على التراخي؛
فكذلك القضاء»^(٢).

لكنه تعقبه بالتضعيف؛ فقال: «وهذا لا يصح؛ لأن القضاء بدل عمّا
أفسده من الأداء، وذلك واجب على الفور؛ فوجب أن يكون القضاء
مثله»^(٣).

من أين يحرم بالعمرة المقضية؟

اختلف العلماء في المكان الذي ينبغي أن يُحرم منه بالعمرة المقضية على
مذاهب:

(١) عند الحنفية:

يحرم بها من أدنى الحل؛ لأن النبي ﷺ أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن
يخرج بعائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا إلى التنعيم؛ لتُحرم بعمرة مكان التي فاتتها^(٤).
لكن أجيب عن ذلك: بأن الاستدلال بهذا خارج محل النزاع؛ لأن

(١) (كشف القناع) (٢/٤٤٥).

(٢) (المهذب) (١/٢١٥).

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: (المبسوط) (٤/٢٩-٣٦). وانظر في تقرير ذلك: (الحاوي) (٤/٢٣٣). وحديث إحرام

عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا من التنعيم أخرجه البخاري (١٤٨٦)، ومسلم (١٢١١).



عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا لم ترفض عمرتها، ولم تخرج منها، وإنما كانت قارئة.
فإن قيل: قد جاء في بعض روايات الحديث أن النبي ﷺ قال لها:
(ارْضِي عُمْرَتِكَ وَأَهْلِي بِالْحَجِّ)^(١). ورفض العمرة كالإفساد لها. فالجواب:
أن المراد بقوله: (ارْضِي عُمْرَتِكَ وَأَهْلِي بِالْحَجِّ): أي ادْخِلي الحَجَّ على العمرة
حتى تصيرَ قارئةً^(٢).

٢) عند المالكية:

يُحْرَمُ بها من حيث أحرم بالعمرة الفاسدة؛ لأنَّ عليه أن يقضي مثل ما
كان أفسد، إلا إذا كان قد أحرم بها من مكان أبعد من الميقات؛ فليس عليه
حينئذٍ إلا أن يحرّم من الميقات؛ لأنَّ إحرامه قبل الميقات لم يكن واجباً عليه
في النسك الأوّل الذي أفسده؛ فلا يجب عليه في القضاء، وذلك كترك
الاستظلال حال النزول، وكالمشي إذا مشى في عمرة من غير عذر^(٣).

واختار أبو الوليد الباجي كذلك: أنّه إذا كان قد أحرم للعمرة الفاسدة
بعد الميقات متجاوزاً له عاصياً؛ ففي القضاء يجب عليه أن يُحرّم من الميقات
الذي كان يلزمه أن يحرّم بالنسك الأوّل منه؛ لأنّه بتجاوزّه الميقات بالنسك
الأوّل كان عاصياً؛ فلا يجوز له أن يُكرّر العصيان في القضاء؛ كما لو أفسد

(١) رواها البخاري (١٧٨٣) عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا بلفظ: «ارْضِي عُمْرَتِكَ، وَأَنْقُضِي رَأْسَكَ،
وَأَمْتَشِطِي، وَأَهْلِي بِالْحَجِّ».

(٢) انظر: (الحاوي) (٤/٢٣٣).

(٣) انظر: (تهذيب مسائل المدونة) للبرادعي (١/٥٩٢)، (المنتقى) (٢/٢٣٦-٢٣٧).

حجّاً ترك فيه المبيت بالمزدلفة؛ فإنّه لا يترك المبيت بها في القضاء^(١).

(٣) عند الشافعيّة والحنابلة:

يُحرم بها من حيث أحرم بالعمرة الفاسدة؛ فإن كان أحرم بها من بلده لزمه في القضاء أن يحرم بها من بلده، وإن كان أحرم بها من الميقات، أو من أدنى الحلّ كما لو كان مكياً ففي القضاء كذلك؛ لأنّ القضاء يحكي الأداء، والعمرة عبادة كالصلاة؛ فكان قضاؤها على حسب أدائها^(٢).

أمّا إذا كان قد أحرم بها بعد مجاوزة الميقات: لزمه الإحرام من الميقات؛ لأنّه لا يحلّ له ابتداءً تجاوزه دون إحرام؛ ففي القضاء لا يجوز له أن يعصي ثانياً بتجاوزه. حتّى وإن لم يكن عاصياً بتجاوزه في أصحّ الوجهين عند الشافعيّة؛ كمن لا يريد النسك ثم بدا له ذلك بعد مجاوزته فأحرم ثم أفسده؛ لزمه الإحرام أيضاً من الميقات^(٣).

ويظهر - والله أعلم - أن أعدل الأقوال في ذلك هو قول المالكيّة بأنّ الإحرام بالعمرة المقضيّة يكون من حيث أحرم بالعمرة الفاسدة؛ لأنّها عبادة فوجب أن يكون قضاؤها على نحو أدائها؛ إذ القضاء يحكي الأداء كما هو معلوم، إلّا إذا كان قد أحرم بها من أبعد من الميقات؛ فليس عليه إلّا أن

(١) انظر: (المنتقى) (٢/٢٣٧).

(٢) انظر: (الحاوي الكبير) (٤/٢٣٣)، (المغني) (٣/٣٨٣)، (كشاف القناع) (٢/٤٤٤ - ٤٤٥).

(٣) انظر: (المجموع) (٧/٣٩٠)، (كشاف القناع) (٢/٤٤٥).



يُجرّم بالمقضيّة من الميقات؛ لأنّ الشرع لم يوجب عليه ذلك ابتداءً؛ فلا ينبغي أن نوجب عليه في القضاء ما تبرّع به دون أن يلزمه الشرع به.

ثالثاً: وجوب الكفّارة: وهي شاةٌ عند الجمهور من الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة ووجهه عند الشافعيّة. والوجه الآخر عندهم - وهو أصحّ الوجهين - : أنّها بدنةٌ.

يقول الكاساني: «وعليه شاةٌ لأجل الفساد عندنا»^(١).

ويقول ابن عبد البرّ: «ومن أفسد عمرته مضى فيها حتى يتمّها، ثمّ يبدها، وأهدى هدياً»^(٢).

(١) (بدائع الصنائع) (٢/٢٢٨).

(٢) (الكافي في فقه أهل المدينة) (١/٣٤٦).

والذي يظهر من نصوص المالكيّة - والله أعلم - أنّ الهدى هنا على التخيير، وأنّ مرادهم به: ما يجزئ من بهيمة الأنعام (الغنم أو البقر أو الإبل، وأفضلها الإبل ثمّ البقر ثمّ الغنم)؛ يقول شهاب الدين البغدادي المالكي: «دماء الحجّ كلّها هديّ إلّا نُسك الأذى. وأعلاه بدنة، وأدناه شاة». (إرشاد السّالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك) (ص ٨٨). ويقول الآبي الأزهري: «والهدى: يكون من الغنم والبقر والإبل، لكنّ الأفضل الإبل». (الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني) (١/٣٨٤). ويقول أبو الوليد الباجي: «وقولهم: (والهدى يحتاج إلى صفة) قال مالك: هو بدنة... قال القاضي أبو الحسن: هذا عندي يجب مع القدرة على البدنة، فإن لم يجد فبقرة، فإن لم يجد فشاة؛ لأنه لا يخرج هذا عن أصله. قال: وهذا لنا منصوص عليه، حتى إنّ لو أخرج شاة مع القدرة على البدنة؛ أجرأه على تكرّره منه. فهذا من قول القاضي أبي الحسن يدلُّ على أنّ الكلام في الاستحباب». (المنتقى) (٣/٣). ويقول ابن رشد: «واختلفوا في الهدى الواجب في الجماع ما هو؟ قال مالك وأبو حنيفة: هو شاة. وقال الشافعيّ: لا تجزئه إلّا بدنة». (بداية المجتهد) (١/٢٩٧ - ٢٩٨).



ويقول النووي: «يجب على مفسد الحجّ بدنة بلا خلاف، وفي مفسد العمرة طريقان: أصحّهما - وبه قطع المصنّف والجمهور - : يجب عليه بدنة كمفسد الحجّ، والثاني: فيه وجهان: أصحّهما بدنة، والثاني: شاة، ممّن حكاه الرافعي»^(١).

ويقول البهوتي: «(ويجب القضاء) فوراً كالحجّ، (والدم) وهو شاة»^(٢). ودليل الجمهور في ذلك: أنّ العمرة أقلُّ رتبة من الحجّ؛ فوجب أن يكون حكمها دون حكمه؛ فتجب الشاة فيها، والبدنة في الحجّ؛ إظهاراً للتفاوت بينهما^(٣).

أمّا الشافعية فاستدلّوا بقياس العمرة على الحجّ، وتقرير ذلك: أنّ العمرة عبادة تفتقر إلى الطّواف؛ فوجب أن يكون الوطء فيها موجبا للقضاء والبدنة؛ كالحجّ^(٤).

وأجيب عن ذلك: بأنّ العمرة عبادة لا وقوف فيها؛ فلم يجب فيها بدنة؛ كما لو قرنها بالحجّ^(٥).

(١) (المجموع) (٧/ ٣٨٩).

(٢) (كشاف القناع) (٢/ ٤٤٥).

(٣) انظر: (الهداية شرح البداية) (١/ ١٦٥)، (المغني) (٣/ ٥١٦)، (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق) للزيلعي (٢/ ٥٨)، (كشاف القناع) (٢/ ٤٤٥).

(٤) انظر: (الحاوي الكبير) (٤/ ٢٣٣).

(٥) انظر: (المغني) (٣/ ٥١٦).



من خلال ما سبق: يتّضح أنّ المسألة ليس فيها نصٌّ يفصل فيها، وإنّما هو القياس على الحجّ؛ فمن رأى أنّها تشتمل على الطواف كالحجّ؛ أو جب البدنة؛ قياساً عليه، ومن رأى أنّها أقلّ رتبة، وأنقص درجة عن الحجّ؛ قال بالتفريق.

غير أنّه عند التأمّل فيما جاءت به الشريعة فيما يتعلّق بالعقوبات والكفّارات، وكيف أنّها تأتي متناسبة ومتناسقة مع مقدار الجناية وحجمها؛ تظهر حينئذٍ وجهة قول الجمهور؛ إذ لا يخفى أنّ الحجّ أعلى رتبة من العمرة؛ فكان من المناسب أن تتفاوت الكفّارة هنا تبعاً للتفاوت بينهما، والله تعالى أعلم.

وصلّى الله وسلّم وبارك على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.



الْقُرْعَةُ

بَيْنَ الزَّوْجَاتِ

عِنْدَ إِرَادَةِ السَّفَرِ

القُرعة بين الزوجات عند إرادة السفر

توطئة:

إن الناظر في هذه الشريعة الغراء، المتأمل لأحكامها، ومقاصدها، وما جاءت به، يلمح ما حوته من حكم، ومصالح، وعدل، ورحمة؛ فلا يكاد الناظر ينظر إلى جانب من جوانبها إلا ويتبدى له ما يبيهر العقول، ويدهش النفوس، لكن لا عجب حين يعلم أنها تنزيل من حكيم خبير.

يقول ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلُّها، ورحمة كلُّها، ومصالح كلُّها، وحكمة كلُّها، فكلُّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»^(١).

ومما جاءت به الشريعة الغراء مشروعية تعدد الزوجات؛ ذلك التشريع الذي فيه من الحكمة والمصلحة والرحمة ما فيه، لكن بشرط أن يكون

(١) (إعلام الموقعين) (٢/٣).

منضبطاً بضوابط الشرع، متحققاً بشروطه وأحكامه. ولعلّ من أهمّ هذه الشروط التي ضبّطت بها الشريعة ذلك التشريع هو وجوب العدل بين الزوجات، وحُرمة الجُور والميل.

وقد بيّنت الشريعة الغرّاء معايير تحقيق العدل وضوابطه، وفصّلت ذلك تفصيلاً، لكن هناك بعض الصور التي هي مثار خلاف بين الفقهاء؛ هل يشملها العدل المأمور به، أم هي خارجة عنه؟

المسألة:

من الصُّور التي كانت مثار خلاف بين الفقهاء هذه المسألة: هل القُرعة بين الزوجات واجبة إذا أراد الزوج السَّفَر بإحداهنّ؟

أقوال الفقهاء:

اختلفت أقوال فقهاءنا، وتعدّدت مذاهبهم حيال هذه المسألة، وجاء ذلك على النحو التالي:

القول الأول: أنّ القُرعة بين الزوجات عند السَّفَر مستحبة، وليست واجبة؛ فللزوج أن يسافر بمن شاء منهنّ دون قُرعة، ولا تحتسب عليه تلك المدّة في قسّمه بين زوجاته؛ فإذا قدم من سفره ابتداءً القسّم بينهما، ولا يلزمه القضاء للمقيمات.

وهذا مذهب الحنفية^(١).

يقول السرخسي: «له -أي الزوج- أن يسافر بأيتهما شاء من غير إقراع بينهما عندنا...»^(٢).

ويقول المرغيناني: «ولا حقّ لهنّ في القسم حالة السّفَر؛ فيسافر الزوج بمن شاء منهنّ. والأولى أن يُقرع بينهما؛ فيسافر بمن خرجت قرعتها... إلاّ أنا نقول: إنّ القرعة لتطيب قلوبهنّ؛ فيكون من باب الاستحباب... ولا يحتسب عليه بتلك المدّة»^(٣).

القول الثاني: أنّ القرعة بين الزوجات عند السّفَر ليست واجبةً على الزوج إلاّ في سفر الحجّ والغزو. لكن يشترط للقرعة بينهما صلاحية كلّ للسّفَر. ولا تُحتسب عليه مدّة سفره في قسمه بين زوجاته؛ فإذا قدم من سفره ابتداءً القسم بينهما، ولا يلزمه القضاء للمقيمات. وهذا هو مشهور مذهب المالكية^(٤).

(١) انظر: (المبسوط) للسرخسي - (١٠٣/٤)، (الهداية شرح البداية) للمرغيناني (١/٢٢٢)، (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق) للزيلعي (٢/١٨٠).

(٢) (المبسوط) (١٠٣/٤).

(٣) (الهداية شرح البداية) (١/٢٢٢).

(٤) انظر: (الذخيرة) للقرافي (٤/٤٦٥)، (شرح مختصر خليل) للخرشي (٣/١٤٧)، (منح الجليل) لعليش (٢/١٧٦). وللإكبية ثلاثة أقوال أخرى هي: الأول: وجوب القرعة مطلقاً - أي سواء كان السّفَر في حجّ وغزو أم لا - الثاني: عدم الوجوب مطلقاً. الثالث: وجوب القرعة في الغزو فقط. انظر: (حاشية الصاوي) (١/٤٣٨ - ٤٣٩).



يقول الحرشي: «وإن سافر اختار إلا في الحجّ والغزو فيقرع، وتووّلت بالاختيار مطلقاً. (ش)^(١) يعني: أنّ الرجل إذا كان له زوجتان فأكثر، وأراد أن يسافر لتجارة أو غيرها؛ فإنه يختار من نسائه من يأخذها معه في سفره من غير قرعة... وكلّ ذلك من غير ميل ولا ضرر... وأما لو أراد أن يسافر لحجّ أو غزو؛ فإنه يُقرع بين نسائه عند مالك، فمن خرج سهمها أخذها. وفي كلام (الذخيرة) ما يدلُّ على أنّه المشهور»^(٢).

ويقول الصاوي المالكي: «(وإن سافر) زوج ضرائر، أي: أراد سفرًا (اختار) منهنّ للسفر معه من شاء، (إلا) إذا أراد السفر (في قرعة) أي: لعبادة كحجّ وغزو (فيقرع) بينهما أو بينهما، فمن خرج سهمها أخذها معه»^(٣).

ويقول البراذعي: «وإذا قدم ابتداء القسم، ولا يقاصّ التي كانت معه»^(٤).

القول الثالث: أنّ القرعة بين الزوجات عند السفر واجبة؛ فلا يحلُّ للزوج السفر بإحدهنّ دون قرعة، إلا إذا رضيت الزوجات بذلك.

(١) إشارة إلى شرح الحرشي، وما قبلها كلام صاحب المتن (خليل بن إسحاق).

(٢) (شرح مختصر خليل) (٣/١٤٧).

(٣) (حاشية الصاوي) (١/٤٣٨ - ٤٣٩).

(٤) (تهذيب مسائل المدونة) (٢/٢٢٤).



وإذا سافر بواحدة منهنّ عن قُرعةٍ أو تراضٍ؛ لم يلزمه أن يقضي للمقيّبات مدّة سفره، سواء طال سفره أم قصر، ويستأنف القسّم بينها وبينهنّ بعد عودته. أمّا إذا سافر بواحدة منهنّ بغير قُرعةٍ أو تراضٍ فهو آثم، ويلزمه القضاء للمقيّبات.

وهذا مذهب الشافعيّة، والحنابلة، وقول عند المالكيّة^(١).

قال الشافعي: «إذا حضر سفر المرء وله نسوة فأراد إخراج واحدة؛ للتخفيف من مؤنة الجميع، والاستغناء بها؛ فحقهنّ في الخروج معه سواء، فيقرع بينهما؛ فأيتهنّ خرج سهمها للخروج خرج بها. فإذا حضر قسّم بينها وبينهنّ، ولم يحسب عليها الأيام التي غاب بها»^(٢).

وقال أيضاً: «فإن خرج بواحدة منهنّ بغير قُرعة كان عليه أن يقسم لمن بقي بقدر مغيبه مع التي خرج بها. فإذا خرج بامرأة بالقُرعة كان لها السّفَر خالصاً دون نساءه؛ لا يحتسب عليها ولا لهنّ من مغيبها معه في السّفَر منفردة شيء، وسواء قصر سفره أو طال»^(٣).

وقال الشيرازي: «وإن أراد السّفَر بامرأة أو امرأتين أو ثلاث أقرع

(١) انظر: (الذخيرة) (٤/٤٦٥)، (حاشية الصاوي) (١/٤٣٩)، (الأم) للشافعي (٥/١١٩-٢٠٧)، (الحاوي) للهاوردي (٩/٥٩١-٥٩٣)، (المهدّب) للشيرازي (٢/٦٨)، (المغني) لابن قدامة (٨/١٥٦)، (شرح الزركشي) (٢/٤٤٧)، (كشاف القناع) للبهوتي (٥/١٩٩).

(٢) (الأم) (٥/١١٩).

(٣) (الأم) (٥/٢٠٧).



بينهنّ، فمن خرجت عليها القرعة سافر بها... ولا يجوز أن يسافر بواحدة من غير قرعة... وإن سافر ببعضهنّ بغير قرعة لزمه القضاء للمقيات»^(١).
ويقول ابن قدامة: «إذا أراد -أي الزوج- سفراً فأحبّ حمل نسائه معه كلهنّ أو تركهنّ كلهنّ لم يحتج إلى قرعه؛ لأنّ القرعة لتعيين المخصوص منهنّ بالسفر، وهاهنا قد سوى. وإذا أراد السفر ببعضهنّ لم يجز له أن يسافر بها إلا بقرعة... ولا يلزمه القضاء للحاضرات بعد قدومه، وهذا معنى قول الحرقبي: (فإذا قدم ابتداء القسم بينهنّ)... لكن إن سافر بإحداهنّ بغير قرعة أئتم، وقضى للبواقي بعد سفره»^(٢).

ويقول البهوتي: «وليس للزوج (السفر بها) أي: بإحداهنّ (أو بأكثر من واحدة) منهنّ (إلا بقرعة أو رضاهنّ ورضاه)... (ويقسّم) الزوج (لمن سافر بها) من زوجاته (بقرعة إذا قدم) من سفره، (ولا يحتسب عليها بمدّة السفر)... (وإن كان) السفر بها (بغير قرعة لزمه القضاء مدّة غيبته)»^(٣).
ويقول القرافي: «قال ابن يونس: ورؤي القرعة في السفر كله»^(٤).

(١) (المهذب) (٦٨/٢).

(٢) (المغني) (١٥٦/٨).

(٣) (كشف القناع) (١٩٩/٥ - ٢٠١).

(٤) (الذخيرة) (٤٦٥/٤). وانظر أيضاً: (حاشية الصاوي) (٤٣٩/١).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه من استحباب القرعة بين الزوجات في السفر، وأنها ليست بواجبة بما يلي:

(١) أن المرأة لا حق لها في القسم عند سفر الزوج؛ بدليل أن له أن يسافر وحده دون أن يستصحب واحدة من نسائه، وإذا كان الأمر كذلك؛ فله أن يخرج بإحداهن دون قرعة، لكن إن أقرع فحسن؛ تطيباً لقلوبهن^(١).

(٢) أنه قد يتعسر عليه السفر ببعضهن؛ لمرض بها، أو سمن، أو كثرة أولاد^(٢).

ولأنه قد يثق بإحدهما في السفر، وبالأخرى في الحضر. والقرار في المنزل؛ لحفظ الأمتعة، أو لخوف الفتنة، فتعين من يخاف صحبتها في السفر للسفر بخروج قرعتها إلزام للضرر الشديد، وهو مندفع بنصوص نفي الحرج^(٣).

قالوا: ولا تحتسب عليه مدة السفر؛ فلا يلزمه القضاء للمقيمات؛ لما يلي:

(١) أنه لا حق لهن حال السفر، ووجوب القضاء يترتب على وجوب

(١) انظر: (المبسوط) (٤/١٠٣)، (شرح فتح القدير) لابن المهام (٣/٤٣٦).

(٢) انظر: (تبيين الحقائق) (٢/١٨٠).

(٣) انظر: (تبيين الحقائق) (٢/١٨٠)، (البحر الرائق) (٣/٢٣٦).

الأداء^(١).

(٢) أن القضاء للمقيمات لو كان واجباً عليه في حال السفر؛ لما سقط حق الباقيين بالقرعة؛ كما لا يسقط به في الحضر^(٢).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني على ما ذهبوا إليه من عدم وجوب القرعة بين الزوجات عند السفر، إلا في سفر الحج والغزو بما يلي:

أن المصلحة قد تكون في إقامة إحداهن؛ إما لثقل جسمها، أو لكثرة عائلتها أو غير ذلك، فليس كل النساء يصلحن للسفر، كما أن بعضهن فيه من الغناء في السفر، والمنفعة، والصلاحيّة ما لا يكون لغيرها؛ فتعيّن الصالحة لذلك. هذا إن كان السفر في غير حج أو غزو. أمّا إن كان السفر لحج أو غزو فتجب القرعة حينئذ؛ لأن الرغبات إنما تعظم في العبادات، وتشحُّ بها النفوس^(٣).

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث على ما ذهبوا إليه من وجوب القرعة بما يلي:

(١) انظر: (تبيين الحقائق) (٢/١٨٠)، (العناية شرح الهداية) للبارتي (٢/٣٥٩).

(٢) انظر: (تبيين الحقائق) (٢/١٨٠).

(٣) انظر: (مواهب الجليل) للحطّاب (٥/٢٦١)، (شرح مختصر خليل) (٣/١٤٧)، (حاشية الصاوي) (١/٤٣٨-٤٣٩).

١) فعله ﷺ؛ وهو ما روي عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قالت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَرَادَ سَفْرًا أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ؛ فَأَيُّتُهُنَّ خَرَجَ سَهْمُهَا خَرَجَ بِهَا مَعَهُ...»^(١). والواجب أتباعه والتأسي به.

٢) أن في المسافرة ببعضهن من غير قرعة ميلاً وتركاً للعدل المأمور به، وهذا لا يحل.

٣) أنهن قد تساوين في استحقاق القسم؛ فلم يجز أن يميزهن فيه من غير قرعة؛ كابتداء القسم^(٢).

قالوا: وإذا أقرع لم يلزمه القضاء للمقييات؛ لما يلي:

١) أن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا لما حكّت قرعة النبي ﷺ لمن يسافر بها لم تذكر أنه قضى لبقية نساءه مثل مدتها، ولو فعله لذكرته^(٣).

٢) أن المسافرة معه وإن حظيت به، فقد عانت من لأواء السفر ومشاقه ما صار في مقابله، كما أن المقييات وإن أوحشهن فراقه، فقد حصل لهن من رفاهة المقام ما في مقابله؛ فلا يجمع لهن بين القسم والرفاهة التي حُرمتها

(١) أخرجه البخاري (٢٥٩٣)، ومسلم (٢٧٧٢)، واللفظ للبخاري.

(٢) انظر هذه الأدلة في: (الحاوي) (٩/٥٩١-٥٩٣)، (المغني) (٨/١٥٦)، (تكملة المجموع) (١٦/٤٣٩)، (أسنى المطالب) لذكريا الأنصاري (٣/٢٣٧)، (شرح الزركشي) (٢/٤٤٧).

(٣) انظر: (الحاوي) (٩/٥٩١)، (المغني) (٨/١٥٦)، (تكملة المجموع) (١٦/٤٣٩)، (كشاف القناع) (٥/١٩٩).

المسافرة، وإلا كان ميلاً كبيراً على المسافرة (١).

أما إذا سافر بواحدة منهم من غير قُرعة فيأثم، وعليه أن يقضي للمقيمات مدّة غيبته معها؛ لما يلي:

(١) أنه قَسَمَ بغير قُرعة؛ فلو سقط القضاء في الحالين (٢)؛ لم يكن للقُرعة معنى (٣).

(٢) أنه لما افترق وجود القُرعة وعدمها في الإباحة، افترقا في القضاء (٤).

(٣) أنه حصَّ إحدى نسائه بمدّة يلحقه فيها التُّهمة؛ فلزمه القضاء؛ كما لو كان حاضراً (٥).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأوّل والثاني:

(١) نوقش الحنفية في قولهم بسقوط القَسَم عن المسافر؛ لأن له تركهنّ جميعاً من عدّة أوجه:

أ - أن هذا غير مُسلّم؛ لأنّ المقيم لو اعتزلهنّ جاز، ولا يدلّ على سقوط

(١) (الحاوي) (٥٩١/٩). وانظر أيضاً: (المغني) (١٥٦/٨)، (تكملة المجموع) (٤٣٩/١٦).

(٢) أي حال وجود القُرعة وعدمها.

(٣) انظر: (الحاوي) (٥٩٣/٩)، (المهذب) (٦٨/٢).

(٤) انظر: المصدر السابق.

(٥) انظر: (الحاوي) (٥٩٣/٩)، (تكملة المجموع) (٤٤١/١٦)، (كشاف القناع) (١٩٩/٥).

القَسْم عنه؛ فكذلك المسافر.

ب- أنه لو سافر باثنتين لزمه القَسْم لهما، ولو سقط عنه بالسَّفَر لم يلزمه^(١).

ج- أن قولهم: إنَّ له ألا يستصحب واحدة منهنَّ؛ فكذالجه أن يسافر بواحدة منهنَّ دون قرعة. جوابه: منع الملازمة؛ إذ لا يلزم من أن له أن لا يسافر بواحدة أن يكون له أن يختصَّ واحدة بالسَّفَر بها؛ لأنَّ في ترك السَّفَر بالكلِّ عدلاً بينهنَّ في المنع بخلاف تخصيص إحداهنَّ^(٢).

٢) وأما قولهم، وكذا قول المالكيَّة: إنَّ بعض النسوة قد يصلح للسَّفَر وبعضهنَّ قد لا يصلح؛ لسِمَن، أو مرض، أو كثرة أولاد، ونحو ذلك، وإلزامه بالقرعة بينهنَّ - والحالة هذه - فيه حرج ومشقَّة، وهذا منفيٌّ بنصوص نفي الحرج.

فجوابه: أن هذا وإن كان صحيحاً، لكن لا يجوز أن يكون وسيلة لترك العدل المأمور به؛ إذ التعدُّد له تبعاته من وجوب العدل وعدم الميل؛ ولذلك قال الله عز وجل: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَجِدْهُ...﴾^(٣). وقد كان النبي ﷺ مع كثرة زوجاته، واختلاف أحوالهنَّ - فبعضهنَّ بلا شكَّ أصلح للسَّفَر من

(١) انظر في هذا الوجه والذي قبله: (الحاوي) (٥٩٣/٩).

(٢) انظر: (المحلَّى) لابن حزم (٦٧/١٠)، (شرح فتح القدير) (٤٣٦/٣).

(٣) النساء: ٣.

الأخرى - من حيث الحفّة والحركة وغير ذلك، ومع ذلك كان يُجري القرعة عند السفر بين نسائه جميعاً؛ كما يدل عليه ظاهر الحديث.

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثالث:

(١) نوقش الشافعية والحنابلة في استدلالهم بفعله ﷺ؛ حيث كان يقرع بين نسائه إذا أراد سفراً:

بأنّ هذا كان على سبيل الاستحباب؛ تطيباً لقلوبهنّ، ونفياً لتهمة الميل عن نفسه. وليس بواجب؛ لأنّ مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب، بل إنّ الوجوب هنا منتفٍ بما يدلُّ على الاستحباب؛ وذلك أنّ القسّم بين نسائه لم يكن واجباً عليه ﷺ في الحضر؛ لقول الله تعالى: ﴿تُرْجَىٰ مِنْ نَشَأٍ مِّنْهُنَّ وَتُعْوَىٰ إِلَيْكَ مِنْ نَشَأٍ﴾^(١). فإذا لم يجب عليه في الحضر؛ فكيف يُستدلّ بفعله على الوجوب؟!^(٢).

لكن يجب عن ذلك: بأنّ مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب إن لم تقترن به القرائن والأمارات الدالة على الوجوب، أمّا مع وجود القرائن والدلالات والأمارات الدالة على الوجوب؛ فلا مناص حينئذٍ من حمل الفعل على الوجوب^(٣). وقد وُجدت هذه القرائن وتلك الأمارات التي

(١) الأحزاب: ٥١.

(٢) انظر: (المبسوط) (١٠٣/٤)، (تبيين الحقائق) (١٨٠/٢)، (شرح فتح القدير) (٤٣٦/٣).

(٣) انظر: (البحر المحيط) للزرکشي (٢٥٧/٣).



تدلّ على أنّ هذا الفعل يُراد به الوجوب، ومن ذلك: عموم تحذيره ﷺ من الميل وعدم العدل بين النساء، وذكّره للوعيد الشديد في ذلك، وإلزامه نفسه بالعدل بين نسائه حتّى في أخرج الظروف؛ كما في مرض موته، وقد كان له مندوحة في تركه والحالة هذه، إضافة إلى مداومته على القرعة بين نسائه عند كلّ سفر.

والقول بأنّ القسّم لم يكن واجباً عليه، فكيف يُستدلّ به على وجوب القرعة؟! جوابه: أنّ مسألة وجوب القسّم عليه ﷺ، وعدم وجوبه ليست متفقاً عليها، بل هي محلّ خلاف بين العلماء، وجمهورهم على وجوبه؛ كما نقله البجيرمي عن ابن حجر الهيتمي - وسيأتي قريباً -.

قال الماوردي: «اختلفوا في وجوب القسّم عليه بين أزواجه ﷺ على وجهين: أحدهما: كان واجباً عليه؛ لأنّه كان يقسم بينهنّ، ويقول: «اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ؛ فَلَا تُؤَاخِذْنِي فِيمَا لَا أَمْلِكُ»^(١) يعني: قلبه، وطيفه على نسائه

(١) الحديث رواه أحمد (٤٦/٢٤)، وأبو داود (٢١٣٦)، والترمذي (١١٤٠)، والنسائي (٣٩٤٣)، وابن ماجه (١٩٧١) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

قال ابن الملقن: «هذا الحديث ذكره الشافعي في (المختصر) بلاغاً، وهو حديث صحيح، رواه أحمد والدارمي في (مسنديهما)، وأصحاب (السنن) الأربعة، والحاكم وابن حبان في «صحيحهما» من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. (البدر المنير) (٧/٤٨١).

وقال ابن حجر: «رواه أحمد والدارمي وأصحاب السنن وابن حبان والحاكم عن عائشة. وأعله النسائي والترمذي والدارقطني بالإرسال. وقال أبو زرعة: لا أعلم أحداً تابع حماد بن سلمة على وصّله». (التلخيص الحبير) (٣/٢٩٥).

محمولاً في مرضه حتى حللته في المقام عند عائشة، وهمّ بطلاق سودة، فقالت: قد أحببت أن أحشر في جملة نسائك، وقد وهبت يومي منك لعائشة؛ فكف عن طلاقها»^(١).

وقال ابن تيمية: «فالعدل الذي يطيقه عامة الناس ينتهي إلى الأربعة. وأما رسول الله ﷺ فإن الله قواه على العدل فيما هو أكثر من ذلك على القول المشهور؛ وهو وجوب القسم عليه، وسقوط القسم عنه على القول الآخر»^(٢).

وقال البجيرمي: «قال ابن حجر: وفيه^(٣) أن القسم لم يكن واجباً عليه، وهو قول جمع شافعية. والمشهور عندهم كالجمهور: الوجوب، وهو الذي قال به العراقيون والشيخ أبو حامد والبغوي. وهو الأصح؛ لقوله: «اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ؛ فَلَا تُؤَاخِذْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ»^(٤).

(٢) ويناقش قولهم: إن في المسافرة ببعضهن من غير قرعة ميلاً وتركاً للعدل المأمور به، وهذا لا يحل: بأن هذا إنما يصح إذا قلنا بوجوب القرعة عليه، وقد علمنا أنها مستحبة؛ تطيباً للقلوب؛ لأن مطلق فعله ﷺ

(١) (الحاوي) (٢٥ / ٩).

(٢) (مجموع الفتاوى) (٧١ / ٣٢).

(٣) يشير إلى حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ يَغْسِلُ وَاحِدًا». أخرجه البخاري (٢٨٠)، ومسلم (٧٣٤).

(٤) (حاشية البجيرمي على الخطيب) (٢٣٢ / ٤).



لا يقتضي الوجوب، فلا يعدُّ تركها تركاً للعدل المأمور به.

ويجاب عن ذلك بما سبق من القول بوجوب القرعة؛ لوجود القرائن الدالة على الوجوب مع الفعل المطلق.

(٣) ويناقش قولهم: بأنهم قد تساوين في استحقاق القسَم؛ فلم يجز أن يُميِّزهنَّ فيه من غير قرعة؛ كابتداء القسَم: بأنَّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنَّ القسَم هنا في حال السَّفَر، وهو غير واجب عليه، بخلاف ابتداء القسَم في الحضر.

وجوابه: أنَّ القسَم لا يسقط عنه حال السَّفَر إلاَّ بالقرعة؛ لاعتبارها فاصلاً في ذلك ينفي تهمة الميل، وأمَّا بدونها فتخصيص لبعض نسائه بغير مخصَّص، ومن ثمَّ لا يسقط القسَم.

وأما قول الشافعية والحنابلة بأنه إذا سافر بإحداهنَّ من غير قرعة وجب عليه أن يقضي للمقيمات؛ فقد أجيب عنه من وجهين:

(١) أنَّ وجوب القضاء يترتب على وجوب الأداء، والأداء - وهو القسَم في السَّفَر - ليس واجباً؛ فلا يجب عليه القضاء.

(٢) أنَّ القضاء لو كان واجباً عليه في السَّفَر؛ لما سقط حقُّ الباقيين بالقرعة؛ كما لا يسقط به في الحضر^(١).

(١) انظر هذا الوجه والذي قبله في: (تبيين الحقائق) (٢/ ١٨٠).

وأجيب عن ذلك: بأنه خصَّ بعض نساءه بمدَّة يلحقه فيها التهمة^(١)،
فلزمه القضاء؛ كما لو كان حاضراً^(٢). وأمَّا القول: بأنَّ القَسَمَ في السَّفَرِ ليس
واجباً. فقد سبق الجواب عنه.

الخاتمة:

بعد هذا العرض لأقوال الفقهاء وأدلتهم، وما ورد من اعتراضات
ومناقشات لأدلة كلِّ فريق: تميل النفس إلى ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة
من وجوب القُرعة عند إرادة السَّفَر؛ وذلك لما يلي:

١) قوَّة أدلتهم وسلامتها من معارض قويِّ يصلح لتوهينها.

٢) أنَّ القول بوجوب القُرعة ينسجم مع ما جاءت به هذه الشريعة
الغراء من وجوب إقامة العدل بين النساء الضرائر، وحرمة الميل والجور
الذي يفضي إلى تكدير الخواطر، وإثارة الضغائن والأحقاد في النفوس،
وهذا ما تنأى به هذه الشريعة الحميدة عن أتباعها. ولا شكَّ أنَّ سفر الرجل
يأحدي نساءه، أو ببعضهنَّ دون قُرعة أو إذنٍ منهنَّ فيه نوع من الميل.

يقول ابن بطَّال: «العدل بين النساء فريضة، فلو خرج بواحدة من
أزواجه دون قُرعة لم يكن ذلك عدلاً بينهنَّ، وكان ميلاً، فكانت القُرعة

(١) وهي تهمة الميل وترك العدل؛ إذ سافر بها دون غيرها بغير قُرعة.

(٢) انظر: (الحاوي) (٥٩٣/٩)، (المغني) (١٥٦/٨)، (تكملة المجموع) (٤٤١/١٦).

فصلاً في ذلك يُرجع إليه؛ كما يُحكم بالقرعة في كثير مما يُشكل أمره من أمور الشريعة»^(١).

(٣) أن الذي يتأمل حال النبي ﷺ في عدله بين نسائه، يلحظ أنه كان شديد الحرص على إقامته وتحقيقه بين نسائه، والبعد عن كل ما قد يكون فيه نوع من الميل أو التمييز، ومعلوم همّه بطلاق سودة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ حتى لا يقع في محذور الميل، وعدم العدل؛ حتى تنازلت برضاها لعائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، وفي مرض موته عليه السلام كان يطوف على نسائه بالسوية - مع شدة مرضه -، ويقول: «أَيْنَ أَنَا غَدًا؟ أَيْنَ أَنَا غَدًا؟»^(٢)؛ حتى أذن له أن يُمرّض في بيت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا. فكلُّ هذا يجعل القول بالوجوب ظاهراً قوياً، والله تعالى أعلم.

وصلّى الله وسلّم على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) (شرح صحيح البخاري) (٧٦/٥).

(٢) رواه البخاري (٣٥٦٣)، ومسلم (٦٤٤٥).



**الإكراهُ
وأثره في الطلاق**

الإكراه وأثره في الطلاق

توطئة:

لقد قامت الشريعة الإسلامية على مبادئ سامية، وأسس راقية، من أهمها رفع الحرج عن المكلفين، ونصرة المظلومين؛ لا سيما في الظروف الطارئة، والأحوال القاهرة التي تسلب الإنسان رضاه واختياره.

ولما كان الإنسان في حياته عرضةً لكثير من المواقف التي تقهره وتجبره على التصرف على خلاف رضاه وإرادته؛ قعدت الشريعة لمسألة الإكراه، وبيّنت أن المكروه وإن كان كامل الأهلية، إلا أنه معذور عند الله سبحانه وتعالى، من حيث رفع الإثم والحرج عنه، وعدم مؤاخذته بما أكره عليه من تصرفات تحت تأثير ذلك؛ فعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي ﷺ قال: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ) (١).

ونظراً لخطورة الإكراه على تصرفات المكلف من جهة جبره وقهره على ما لا يرضاه ويختاره؛ فقد عالج الفقهاء أثر الإكراه وطرحوه للبحث والنظر وفق ما ورد من نصوص الشرع، ومقاصد الشريعة الإسلامية.

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٤٥)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٣/٩٥)، وابن حبان (٧٢١٩)، والدارقطني (٤/١٧٠)، والحاكم (٢٨٠١)، والبيهقي (١٤٨٧١). وصححه ابن حبان، والحاكم، ووافقه الذهبي. وحسنه النووي في (المجموع) (٢/٢٦٧).

المسألة:

ومن المسائل المهمّة التي تناوّلها الفقهاء بالبحث والنّظر مسألة: الإكراه وأثره في الطلاق.

وعند النّظر في المصادر الفقهيّة للمذاهب الأربعة ترى اتّفاقهم على أنّ للإكراه أثراً في التّصرفات من حيث الجملة، إلّا أنّ جانباً من الخلاف قد وقع بينهم من جهة أثره في وقوع الطّلاق، ومن جهة تحديد بعض ضوابط وشروط اعتباره .

وقبل الشروع في بيان أقوال الفقهاء في مسألة الإكراه في الطلاق، لا بدّ من الإشارة إلى تعريف الإكراه، وبيان أركانه.

أولاً: تعريف الإكراه:

(١) الإكراه لغة: مأخوذ من كَرِهَ الشيء كَرِهًا وكُرِهًا وكَرَاهَةً وكَرَاهِيَةً، خلاف أَحَبَّهُ؛ يقول ابن فارس: «الكاف والرّاء والهاء أصلٌ صحيحٌ واحدٌ، يدلُّ على خلاف الرّضا والمحبّة»^(١).

ومعناه: حَمَلُ الغير على شيء لا يَجِبُّه ولا يرضاه قَهْرًا؛ بالوعيد والتهديد والإلزام .

(١) (معجم مقاييس اللغة) (١٤٠/٥).



يقول الراغب: «الإكراه يقال في حمل الإنسان على ما يكرهه»^(١).
ويقول الفيومي: «أَكْرَهُتُهُ عَلَى الْأَمْرِ إِكْرَاهًا: حَمَلْتُهُ عَلَيْهِ قَهْرًا»^(٢).
وقال الجرجاني: «الإكراه: حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد والإلزام
والإجبار على ما يكره الإنسان طبعاً، أو شرعاً»^(٣).

(٢) الإكراه اصطلاحاً: عرّف الفقهاء الإكراه بتعريفات لا تخرج عن
معناه اللغوي الدالّ على كلّ ما ينافي الرضا والمحبة والاختيار.
فعرّفه السرخسي بقوله: «الإكراه: اسم لفعل يفعل المرء بغيره؛ فينتفي
به رضاه، أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حقّ المكره،
أو يسقط عنه الخطاب»^(٤).

وقال ابن نجيم: «وذكر في (الإيضاح) أنّ الإكراه فعلٌ يوجد من المكره
يُحدثُ في المحلّ معنىً يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذي طُلب منه»^(٥).
وقال ابن العربي: «المُكْرَهُ: هو الذي لم يُجَلَّ وتصرّف إرادته في متعلقاتها
المحتملة لها، فهو مختار؛ بمعنى أنّه بقي له في مجال إرادته ما يتعلّق به على
البدل، وهو مُكْرَهُ بمعنى أنّه حُذِفَ له من متعلّقات الإرادة ما كان تصرّفها

(١) (المفردات في غريب القرآن) (ص ٥٥٤).

(٢) (المصباح المنير) (٢/٥٣٢).

(٣) (التعريفات) (ص ٥٠).

(٤) (المبسوط) (٣٨/٢٤).

(٥) (البحر الرائق) (٨/٨٠). وانظر أيضاً: (العناية شرح الهداية) للبارقي (١٣/١٤٩).



يجري عليه قبل الإكراه، وسبب حذفها قولٌ أو فعلٌ؛ فالقول هو التهديد،
والفعل هو أخذ المال، أو الضرب، أو السَّجن»^(١).

وعرّفه الشافعي بقوله: «الإكراه: أن يصير الرَّجل في يَدَي من لا يقدر
على الامتناع منه من سلطان، أو لَصٍّ، أو متعلّب على واحد من هؤلاء،
ويكون المكره يخاف خوفاً عليه دلالة أنّه إن امتنع من قول ما أمر به يبلغ به
الضرب المؤلم، أو أكثر منه، أو إتلاف نفسه»^(٢).

وقال ابن أمير الحاج: «الإكراه: حمل الغير على ما لا يرضاه من قول
أو فعل، ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه»^(٣).

ثانياً: أركان الإكراه:

يتّضح من التعاريف السابقة أنّ الإكراه لا يتحقّق إلّا إذا توفّرت فيه أركان
أربعة، وهي: المكره، والمكره، والمكره عليه، والمكره به.
يقول السرخسي: «ثم الإكراه يُعتبر معنًى في المكره، ومعنًى في المكره،
ومعنًى فيما أكره عليه، ومعنًى فيما أكره به»^(٤).

(١) المكره: وهو الشخص الذي يحمل غيره على عمل شيءٍ قهراً، بما

(١) (أحكام القرآن) (٥/٢٢٧).

(٢) (الأم) (٣/٢٤٠).

(٣) (التقرير والتحجير) (٤/٦١).

(٤) (المبسوط) (٢٤/٣٩).



له من قوّة وسطوة، أو سلطة تجعله قادراً على إيقاع ما هدد به، أو توعدّ به المكره.

(٢) المُكْرَه: وهو الشخص الذي يقع عليه فعل الإكراه، ويُجبر على القيام بالشيء المكره عليه قهراً؛ بحيث يُسلب الرضا في اختياره.

(٣) المُكْرَه عليه: ويطلق عليه (محل الإكراه)، وهو ما يطلب من المكره القيام به من قول أو فعل، على سبيل القهر والإجبار وعدم الرضا. وهذا الركن هو غاية المكره وهدفه الذي بسببه كانت بقيّة الأركان الأخرى، ولولاه لما كان إكراه^(١).

(٤) المُكْرَه به: وهو الوسيلة التي يتخذها المكره لتهديد المكره، وإجباره على القيام بما يريد؛ كالقتل، أو قطع عضو، أو إتلاف مال، أو ضرب، أو سجن، أو نحو ذلك مما يلحق الأذى بالمكره.

(١) انظر: (أحكام الإكراه في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي) لـ د. عيسى البجاجي (ص ١٠٣).



ثالثاً: ضوابط وشروط الإكراه المعتبر في الطلاق^(١):

اتَّفَقَ الجمهور القائلون بأثر الإكراه في الطلاق، على أن الإكراه لا يُعتبر إلا إذا توفرت فيه شروط وضوابط، وهي:

(١) أن يكون الإكراه من ذي قوَّة أو قدرة على إيقاع ما هدَّده، من غير فرق بين إكراه السُّلطان وغيره.

وهذا هو المذهب عند المالكيَّة، والشافعيَّة، والصحيح المشهور عند الحنابلة.

يقول البراذعي: «ولا يجوز على المكره عتق، ولا بيع، ولا شراء، ولا وصية، ولا نكاح، ولا طلاق، ولا شيء من الأشياء، وإكراه السلطان وغيره سواء»^(٢).

وقال النووي: «يشترط فيه كون المكره غالباً قادراً على تحقيق ما هدَّده به؛ بولاية، أو تغلب، وفرط هجوم»^(٣).

وقال المرادوي: «يشترط للإكراه شروط: أحدها: أن يكون المكره قادراً

(١) يتفق الحنفية مع الجمهور في غالب الشروط المعتبرة في الإكراه المؤثر، إلا أنهم -كما سيأتي- لا يجعلونه مؤثراً في التصرفات التي لا تحمل الفسخ؛ كالنكاح، والطلاق، والعتاق، والرجعة، والإيلاء، والظهار، واليمين، والنذر.

انظر: (بدائع الصنائع) للكاساني (١٨٢/٧)، (الفتاوى الهندية) لنظام الدين البلخي (٣٥/٥)، (الاختيار لتعليل المختار) للموصلي (١١٣/٢).

(٢) (تهذيب المدونة) (٤٧٨/١). وانظر: (فتح العلي المالك) لابن عليش (٣٠١/٣).

(٣) (روضة الطالبين) (٥٦/٦). وانظر: (إعانة الطالبين) للدِّمياطي (٢٢٦/٢) (٦/٤).

بسلطان أو تغلب؛ كاللص ونحوه»^(١).

وذهب الحنابلة في الرواية الأخرى من المذهب إلى أن الإكراه المعبر
لا يكون إلا من ذي سلطان.

قال المرادوي: «ومن أكره على الطلاق بغير حق، لم يقع طلاقه، هذا
المذهب مطلقاً، نص عليه في رواية جماعة، وعليه الأصحاب. وعنه: يشترط
في الوقوع أن يكون المكره ذا سلطان»^(٢).

(٢) أن يغلب على ظن المكره أنه لو لم يجب إلى ما دُعي إليه؛ تحقق ما أُوعد
به المكره، ويكفي في اعتبار الإكراه التوعد عليه، ولا يشترط إيقاعه فعلاً
أو تحققه.

وهذا مذهب المالكية، والصحيح المشهور عند الشافعية والحنابلة.
وذهب أبو إسحاق المرّوزي من الشافعية، والحنابلة في رواية إلى أنه
لا يكفي التوعد، بل لا بدّ أن يُنال بشيء من المكره به.
يقول الدردير: «والإكراه الذي لا حث معه يكون (بخوف مؤلم)
ويكفي غلبة الظن، ولا يشترط تيقنه»^(٣).

(١) (الإنصاف) (٤٤٠ / ٨). وانظر: (شرح منتهى الإرادات) للبهوتي (٧٥ / ٣).

(٢) (الإنصاف) (٤٣٩ / ٨).

(٣) (الشرح الكبير) (٣٦٨ / ٢). وانظر: (منح الجليل شرح مختصر خليل) لابن عليش (٢ / ٢١٢).



وقال النووي: «ويشترط أن يغلب على ظنه أنه إن امتنع مما أكرهه عليه، أوقع به المكروه. وقال أبو إسحاق المروزي: لا إكراه إلا بأن يُنال بالضرب. والصحيح الذي قطع به الجمهور عدم اشتراط تنجيز الضرب وغيره، بل يكفي التوعّد...»^(١).

وقال المرادوي: «وإن هُدِّدَ بالقتل أو أخذ المال ونحوه قادرٌ يغلب على ظنه وقوع ما هُدِّدَ به؛ فهو إكراه. هذا المذهب... وعنه: لا يكون مكرهاً حتى يُنال بشيء من العذاب؛ كالضرب، والخنق، وعصر الساق، نصَّ عليه في رواية الجماعة... وهو من المفردات»^(٢).

(٣) أن يكون ما أكره به من أنواع العقاب الذي يُؤثر العاقل لأجله الإقدام على ما أكره عليه. وعبر الإمام النووي عن ذلك بقوله: «الإكراه لا يحصل إلا إذا خوّفه بما يسلب الاختيار، ويجعله كالهارب من الأسد الذي يتخطى النار والشوك، ولا يبالي»^(٣).

أمّا ما يحصل به الإكراه والتخويف مما يُؤثر في رضا المكره فتختلف صورته بين المذاهب، مع وجود قدر مشترك من الصور المتفق عليها؛ كالقتل، والخنق، والضرب الشديد، وإتلاف عضو، وإتلاف مال له كثير.

(١) (روضة الطالبين) (٥٦/٦). وانظر: (أسنى المطالب) لزكريّا الأنصاري (٢٨٢/٣).

(٢) (الإنصاف) (٤٣٩/٨). وانظر: (المغني) لابن قدامة (٢٦٠/٨).

(٣) (روضة الطالبين) (٥٦/٦).



قال العدوي: «الإكراه يكون بخوف مؤلم من قتل أو ضرب، ولو قتل، أو سجن أو قيد، ظاهره فيها وإن قتل، أو صفع في القفا لذي مروءة بملاٍ أو بجمع، ولو غير أشرف، فإن فعل به في الخلاء فليس إكراهاً لا في ذي المروءة، ولا في غيره، أي إذا كان يسيراً، وأمّا كثيره فإكراه، ولو في الخلاء، والمراد التخويف بذلك لا حصوله، والمراد بالكثير ما يحصل من التهديد به الخوف لذي المروءة وغيره في الملاٍ والخلاء، واليسير ما يحصل بالتهديد به الخوف لذي المروءة في الملاٍ»^(١).

وقال ابن عليش: «قال مطرف: وسمعنا مالكا يقول: السجن إكراه، والقيد إكراه، والوعيد المخلوف إكراه، والرّهق^(٢) لا يجوز على صاحبه معه يمين ولا بيع. وقاله أصحاب مالك كلهم...»

قال ابن الحاجب: ويتحقق الإكراه بالتخويف الواضح بما يؤلم من قتل، أو ضرب، أو صفع لذي مروءة من سلطان أو غيره...
وقال ابن رشد: اتفق مالك وأصحابه أن المكراه على اليمين لا تلزمه اليمين إذا كان إكراهه بشيء يلحقه في بدنه بقتل، أو ضرب، أو سجن، أو تعذيب»^(٣).

(١) حاشية العدوي على كفاية الطالب (٧٢ / ٢).

(٢) الرّهق بالتحريك: اسم من الإرهاق، وهو أن تحمل الإنسان على ما لا يطيقه. انظر: (القاموس المحيط) للفيروز أبادي (١١٤٨).

(٣) (فتح العلي المالك) (٤٨٤ / ١).



وقال الشريبي: «ويحصل الإكراه بتخويف بضرب شديد، أو حبس طويل، أو إتلاف مال، أو نحو ذلك؛ ممَّا يُؤثر العاقل لأجله الإقدام على ما أُكْره عليه»^(١).

وقال الشيخ زكريَّا الأنصاري: «ويختلف الإكراه باختلاف الأشخاص والأسباب) المكره عليها؛ فقد يكون الشيء إكراهاً في شخص دون آخر، وفي سبب دون آخر؛ (فالتخويف بالحبس الطويل، والصنع ظاهراً) أي: في الملاء، وتسويد الوجه، (والطواف في السوق) أي: التخويف بكلِّ منهما (الذي مروءة، وإتلاف الولد والوالد) أي: أحدهما، (لا) إتلاف المال -بقيد زاده بقوله-: (الذي لا يُضيق عليه) أي: على المكره؛ كخمسة دراهم في حق الموسر (إكراه على الطلاق) ونحوه، (لا على القتل) ونحوه. وإنَّما لم يكن إتلاف المال المذكور إكراهاً؛ لأنَّ الإنسان يتحمَّله ولا يطلِّق، بخلاف المال الذي يُضيق على المكره. والإكراه بإتلاف المال إكراه في إتلاف المال. وحصول الإكراه بما ذُكر هو ما صحَّحه في (الرَّوضة)، وقال: لكن في بعض تفصيله نظر، والذي حكي عن النصِّ^(٢)، وصحَّحه (المنهاج)^(٣) كأصله. وقال في الشرحين^(٤): إنَّه

(١) (الإقناع) (٢/٤٤٧).

(٢) أي: نصُّ الإمام الشافعي في كتبه، والمراد به الرأي الراجح عنده. انظر: مقدِّمة (منهاج الطالبين) للنووي (ص ٢)، (المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي) للقواسمي (ص ٥١٠).

(٣) أي: منهاج الطالبين للإمام النووي.

(٤) هما (الشرح الكبير) و(الشرح الصغير) على (الوجيز) للرافعي. انظر: تحفة الحبيب على شرح الخطيب) للبُجيري (٣/٢٦٢).



الأرجح عند الأئمة، وصوبه الزركشي أنه يحصل بمحذور من نحو قتل، أو قطع، أو أخذ مال، أو إتلافه، أو ضرب، أو حبس، أو استخفاف، وتختلف الثلاثة الأخيرة باختلاف طبقات الناس وأحوالهم، ولا يختلف به ما قبلها، وقيل: يختلف به أخذ المال أيضاً، واختاره الروياني، وجزم به جماعة من شراح (المنهاج)، وهو ظاهر. والحاصل: أن الإكراه يحصل بما ذكر ونحوه^(١).

وقال المرادوي في معرض بيانه لشروط الإكراه: «الثالث: أن يكون مما يستضرُّ به ضرراً كثيراً؛ كالقتل، والضرب الشديد، والحبس والقيد الطويلين، وأخذ المال الكثير»^(٢).

وقال ابن مفلح: «وإنما يباح الفعل المكروه [عليه]^(٣)؛ دفعاً لما يُتوَعَدُّ به من العقوبة فيما بعد؛ فعلى هذا يشترط له أمور:

أحدها: أن يكون ما هدَّده [به]^(٦) فيه ضرر كثير؛ كالقتل، والضرب الشديد، فأما السبُّ والشتم، فليس بإكراه رواية واحدة، وكذا أخذ المال اليسير، والضرب في حق من لا يبالي به»^(٤).

وذهب الحنابلة أيضاً إلى أن ما فيه إهانة لذوي المروءات، وشهرة، وإخراق في حقهم إكراه.

(١) (أسنى المطالب) (٣/٢٨٣).

(٢) (الإنصاف) (٨/٤٤٠).

(٣) ما بين المعقوفتين ليس في المطبوع من (المبدع)، والسياق يقتضي إثباته، كما في كتب المذهب.

(٤) (المبدع) (٧/٢٥٥).



قال الرَّحْيَانِي: «(وَضْرَبُ يَسِيرٍ) فِي حَقِّ مَنْ لَا يَبَالِي بِهِ (لَيْسَ بِإِكْرَاهٍ، إِلَّا لَذي مَرُوَّةٍ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ إِخْرَاقًا) أَي: إِهَانَةٌ لِصَاحِبِهِ وَغَضَابَةٌ، (وَشَهْرَةٌ) فِي حَقِّهِ؛ فَهُوَ كَالضَّرْبِ الْكَثِيرِ فِي حَقِّ غَيْرِهِ. (قَالَ الْمَوْفَّقُ وَالشَّارِحُ: وَلَا يَكُونُ) السَّبُّ، وَلَا (الشَّتْمُ، وَلَا الإِخْرَاقُ، وَأَخَذَ الْمَالُ الْيَسِيرَ إِكْرَاهًا)؛ لِأَنَّ ضَرْرَهُ يَسِيرٌ. قَالَ الْقَاضِي: الإِكْرَاهُ يَخْتَلِفُ. قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ: وَهُوَ قَوْلٌ حَسَنٌ»^(١).

(٤) أَنْ يَكُونَ الإِكْرَاهُ عَلَى أَمْرٍ بَاطِلٍ غَيْرٍ شَرْعِيٍّ، يَمْتَنَعُ مِنْهُ الْمَكْرَهُ قَبْلَ الإِكْرَاهِ.

يقول النفاوي: «لَوْ أُكْرِهَ الشَّخْصُ عَلَى طَلْقِ فَأَوْقَعَ أَكْثَرَ، أَوْ عَلَى الْعَتَقِ فَطَلَّقَ، أَوْ عَكْسَهُ، وَعَلَى أَنْ يَهَبَ أَوْ يَبِيعَ الْبَعْضُ، فَوَهَبَ أَوْ بَاعَ الْكُلَّ، لَا يَلْزِمُهُ لَشَبْهُهُ بِالْمَجْنُونِ»^(٢)، لَكِنْ يُشْتَرَطُ فِي ذَلِكَ الإِكْرَاهُ كَوْنُهُ غَيْرٍ شَرْعِيٍّ...»^(٣).
وقال الشيرازي: «وَأَمَّا الْمَكْرَهُ؛ فَإِنَّهُ يُنْظَرُ؛ فَإِنْ كَانَ إِكْرَاهَهُ بِحَقٍّ؛ كَالْمَوْلِيِّ إِذَا أَكْرَهَهُ الْحَاكِمُ عَلَى الطَّلَاقِ وَقَعَ طَلَاقُهُ؛ لِأَنَّهُ جُمِلَ عَلَيْهِ بِحَقٍّ؛ فَصَحَّ؛ كَالْحَرْبِيِّ إِذَا أَكْرَهَهُ عَلَى الإِسْلَامِ. وَإِنْ كَانَ بِغَيْرِ حَقٍّ لَمْ يَصَحَّ؛ لِقَوْلِهِ

(١) (مطالب أولي النهي) (٥/٣٢٥-٣٢٦). وانظر: (شرح الزركشي على الخرقني) (٢/٤٦٦)، (المبدع) (٧/٢٥٦).

(٢) هذا على مذهب المالكية، خلافاً لمذهب الجمهور؛ كما سيأتي.

(٣) (الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني) (٥/٢٤٢-٢٤٣). وانظر: (منح الجليل) (٢/٢١٢).



صَلَّى عَلَيْهِ: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ)، وَلِأَنَّهُ قَوْلٌ مُجْمَلٌ

عَلَيْهِ بغيرِ حَقٍّ؛ فَلَمْ يَصَحَّ؛ كَالْمُسْلِمِ إِذَا أُكْرِهَ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ»^(١).

وقال ابن قدامة: «وإن كان الإكراه بحق؛ نحو: إكراه الحاكم المولي على الطلاق بعد الترتبص إذا لم يفى، وإكراهه الرجلين اللذين زوجهما وليان، ولا يُعلم السابق منهما على الطلاق؛ وقع الطلاق؛ لِأَنَّهُ قَوْلٌ مُجْمَلٌ عَلَيْهِ بِحَقٍّ؛ فَصَحَّ؛ كإسلام المرتد إذا أُكْرِهَ عَلَيْهِ»^(٢).

٥) أن لا يُظهر المكره ما يدلُّ على اختياره فيما أُكْرِهَ عليه؛ ولا يكون قاصداً بطلانه حلَّ العِصمة باطناً.

مع اتفاق جمهور الفقهاء على اعتبار هذا الشرط من حيث الأصل^(٣)، إلا أنَّهم يختلفون في بعض صورته وتطبيقاته؛ كما سيظهر من نصوصهم. يقول الصاوي: «قوله (فلا يلزمه في فتوى) إلخ. محلُّ ذلك ما لم يكن قاصداً بالطلاق حلَّ العِصمة باطناً، وإلا وقع عليه»^(٤).

(١) (المهذب) (٧٨/٢). وانظر: (المجموع) (١٥٩/٩).

(٢) (المغني) (٢٦٠/٨). وانظر: (كشاف القناع) للبهوتي (٢٣٥/٥).

(٣) يظهر من نصوص المالكية أنَّهم لا يشترطون الجزء الأول من الشرط؛ وهو: أن لا يظهر ما يدلُّ على اختياره فيما أُكْرِهَ عليه؛ فإذا أُكْرِهَ مثلاً على تطلقه واحدة، فطلق ثلاثاً، أو أُكْرِهَ على تطلق زوجته، فطلق جميع زوجاته؛ فلا شيء عليه؛ لِأَنَّ المكره والحالة هذه كالمجنون الذي لا يؤخذ بقوله. انظر: (الشرح الكبير) (٣٦٧/٢)، (منح الجليل) (٢١٢/٢).

(٤) (حاشية الصاوي) (٥٤٤/٢).



وقال النووي: «إنما يندفع الطلاق بالإكراه، إذا لم يظهر ما يدلُّ على اختياره؛ فإن ظهر بأن خالف المكره وأتى بغير ما حمله عليه؛ حُكِمَ بوقوع الطلاق، ولذلك صور منها: أن يكرهه على طلقة فيطلق ثلاثاً، أو على ثلاث فيطلق واحدة، أو على طلاق زوجتين فيطلق إحداهما، أو على أن يطلق بصريح فطلق بكناية، أو بصريح آخر، أو بالعكس، أو على تنجيز الطلاق فعلقه، أو بالعكس؛ فلا عبرة بالإكراه في كلِّ هذه الصور، ويقع ما أتى به...»^(١).

وقال الشيخ زكرياً الأنصاري: «ومن أكره على الطلاق بصيغة من صريح أو كناية، أو صفة من تنجيز أو تعليق، أو توحيد للطلاق أو للزوجة أو ضده، فأتى بغيرها، أو على الطلاق بتخيير فيه أو في الزوجات؛ كطلق طلقة أو طلقتين، أو حفصة أو عمرة، أو على طلاق مبهم محلُّه؛ كطلق إحدى زوجتيك؛ فعين في التخيير أو الإبهام، أو على طلاق حفصة، فقال: هي وعمرة طالقان، وقع الطلاق؛ لظهور قصد الاختيار بعدوله عمَّا أكره عليه»^(٢).

وقال المرادوي: «لو قصد إيقاع الطلاق دون دفع الإكراه، وقع الطلاق على الصحيح من المذهب، صحَّحه القاضي وجماعة من المتأخرين، ويحتمل أن لا يقع، وهما احتمالان في (الجامع الكبير). قال الزركشي: لو أكره فطلق

(١) (روضة الطالين) (٥٤ / ٦).

(٢) (أسنى المطالب) (٢٨٢ / ٣).



ونوى به الطلاق؛ فقيل: لا يقع، وهو ظاهر كلام الخرقى، وقيل: إن نوى وقع، وإلا فلا؛ كالكناية، حكاهما في (الانتصار).

وحكى شيخه^(١) عن الإمام أحمد رحمه الله ما يدل على روايتين، وجعل الأشبه الوقوع، أورده أبو محمد مذهباً^(٢).

وقال البهوتي: «ومن قصد (إيقاعه) أي الطلاق وقد أكره عليه (دون دفع الإكراه) فلم يقصده، وقع طلاقه، وكذا إن لم يظنَّ إيقاع ما هُدِّد به، أو أمكنه التخلص من الإكراه بنحو هرب، أو اختفاء، أو دفع إكراه، (أو أكره على طلاق معيَّنة) من نسائه كفاطمة؛ (فطلق غيرها) كخديجة؛ وقع عليها؛ لأنَّه غير مكره عليه، (أو) أكره على (طلقة) واحدة (فطلق أكثر) من طلقة (وقع طلاقه؛ لأنَّه غير مكره عليه، ولا) يقع طلاقه (إن أكره على طلاق مُبَهَمَة) من نسائه (فطلق معيَّنة) منهنَّ؛ بأن أكره على طلاق واحدة منهنَّ أيًّا كانت، طلق عائشة مثلاً؛ لصِدْق الواحدة المبهمة بها»^(٣).

٦) أن يكون التهديد للمكره عاجلاً وحالاً.

نصَّ على هذا الشرط المالكيَّة والشافعيَّة، إلا أنَّهم اختلفوا في التهديد بمؤجَّل؛ كأن يقول: طلق امرأتك وإلا قتلتك غداً؛ فذهب المالكيَّة، إلى عدم

(١) أي: القاضي أبو يعلى، وهو شيخ أبي الخطاب الكلوذاني صاحب (الانتصار).

(٢) (الإنصاف) (٨/٤٤٢).

(٣) (شرح منتهى الإرادات) (٣/٧٦).



التفريق بين التهديد حالاً أو مآلاً.

قال الدسوقي: «قوله (بخوف مؤلم) أي بخوف شيء مؤلم يحصل له حالاً، أو في المستقبل إن لم يطلّق»^(١).

أمّا الشافعية فلم يعتبروا أثر الإكراه في الطلاق إلا إذا كان التخويف بعقوبة، أو عذاب منجزاً حالاً غير آجل.

قال النووي: «لا يحصل الإكراه بالتخويف بعقوبة آجلة؛ كقوله: لأقتلنك غداً»^(٢).

(٧) أن يعجز المكره عن دفع التهديد بهرب، أو استغاثة، أو مقاومة.

ونصّ على هذا الشرط الشافعية والحنابلة.

قال الدميّاطي: «قوله: (وعجز المكره) بفتح الراء، وهو معطوف على قدرة. وقوله: (عن دفعه)؛ أي المكره بكسر الراء، وقوله: (بفرار) إلخ، متعلّق بدفع؛ أي عجزه عن أن يدفع المكره بكسر الراء الفرار أو الاستغاثة؛ أي طلب الغوث ممن يُخلصه منه؛ أي ونحو ذلك؛ كالتحصّن بحصن يمنعه منه»^(٣).

وقال المرادوي: «الثاني: أن يغلب على ظنّه نزول الوعيد به إن لم يُجِبْه إلى

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/٣٦٨). وانظر: حاشية العدوي على شرح الخرشي

(٢/٣٤)، (فتح العليّ المالك) (ص ٤٨٤).

(٢) روضة الطالبين (٦/٥٧). وانظر: (أسنى المطالب) (٣/٢٨٢-٢٨٣).

(٣) (إعانة الطالبين) (٤/١٠).

ما طلبه مع عجزه عن دفعه، وهربه واختفائه»^(١).

ولا يشترط المالكية والشافعية والحنابلة إمكان التورية أو عدم إمكانها، ولو مع القدرة عليها.

قال الدردير: «(إلا أن يترك) المكروه على التلفظ بالطلاق (التورية مع معرفتها)، وعدم دهشته بالإكراه، والمراد بها الإتيان بلفظ فيه إيهام على السامع؛ كأن يقول: هي طالق، ويريد من وثاق، أو وجعة بالطلق، فإن تركها مع معرفتها حنث، والمذهب عدم الحنث، ولو عرفها وترك»^(٢).

وقال النووي: «إن ورى المكروه بأن قال: أردت بقولي: طلقت فاطمة غير زوجتي، أو نوى الطلاق من وثاق، أو قال في نفسه: إن شاء الله تعالى، لم يقع الطلاق. وإذا ادعى التورية، صدق ظاهراً في كل ما كان يُدَّين فيه عند الطواعية. وإن ترك التورية؛ نظر: إن كان غيباً لا يحسن التورية، لم يقع طلاقه أيضاً، وإن كان عالماً وأصابته دهشة بالإكراه وسَلَّ السيف؛ فكذلك. وإن لم تصبه دهشة فوجهان: أحدهما: يقع طلاقه، وهو اختيار القفال والغزالي؛ لإشعاره بالاختيار، وأصحهما: لا؛ لأنه مجبر على اللفظ، ولا نية تشعر بالاختيار»^(٣).

(١) (الإنصاف) (٨/٤٤٠).

(٢) (الشرح الكبير) (٢/٣٦٨)، وانظر: (حاشية الصاوي) (٢/٥٤٥)، (حاشية العدوي) (٢/٧٢).

(٣) (روضة الطالبين) (٦/٥٥). وانظر: (إعانة الطالبين) (٤/١٠).



وقال المرادوي: «ينبغي للمكره -بفتح الراء- إذا أكرهه على الطلاق وطلق، أن يتأول؛ فإن ترك التأويل بلا عذر؛ لم يقع الطلاق على الصحيح من المذهب، جزم به في (المغني) و(الشرح) ونصراه. قلت: وهو ظاهر كلام كثير من الأصحاب»^(١).

٨) أن يكون التهديد واقعاً على شيء في ذات المكره لا على غيره. وهذا باتفاق المذاهب. واختلفوا فيما إذا وقع الإكراه عليه في غير ذاته؛ كقتل أو تعذيب ولده، أو والده. فذهب المالكية إلى أن التهديد بقتل الولد وإن سفل، أو عقوبته، إكراه في حق المكره؛ فلا يقع به طلاق. وذهب بعض المالكية إلى أن الإكراه يحصل أيضاً إذا كان التهديد واقعاً

(١) (الإينصاف) (٨/ ٤٤١). وانظر: (الشرح الكبير على المنقح) (٨/ ٢٤٦).

قال ابن القيم: «واختلف في ما لو أمكنه التورية فلم يورّ، والصحيح أنه لا يقع به الطلاق، وإن تركها؛ فإن الله تعالى لم يوجب التورية على من أكرهه على كلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان، مع أن التورية هناك أولى، ولكن المكره إنما لم يعتبر لفظه؛ لأنه غير قاصد لمعناه، ولا مرید لموجبه، وإنما تكلم به فداءً لنفسه من ضرر الإكراه؛ فصار تكلمه باللفظ لغواً بمنزلة كلام المجنون والنائم ومن لا قصد له، سواء ورى أو لم يورّ، وأيضاً فاشترط التورية إبطالاً لرخصة التكلم مع الإكراه، ورجوع إلى القول بنفوذ طلاق المكره؛ فإنه لو ورى بغير إكراه لم يقع طلاقه، والتأثير إذاً إنما هو للتورية لا للإكراه، وهذا باطل، وأيضاً المورّي إنما لم يقع طلاقه مع قصده للتكلم باللفظ؛ لأنه لم يقصد مدلوله، وهذا المعنى بعينه ثابت في الإكراه؛ فالمعنى الذي منع من النفوذ في التورية هو الذي منع النفوذ في الإكراه». (إعلام الموقعين) (٤/ ٥٤-٥٥).



على الأب، أو الأم، أو الولد، أو الأخ في بعض الأحوال.

قال الدسوقي: «والإكراه الذي لا حنث معه يكون (بخوف مؤلم) ويكفي غلبة الظن، ولا يشترط تيقُّنه، وبين المؤلم بقوله: (من قَتَلَ أو صَرَب) وإن قَلَّ، (أو سَجَن) ظلماً، (أو قيْد) ولو لم يَطُل، (أو صَفَع) بكفٍّ في قفا (لذي مروءة) بفتح الميم في الأفصح وضمها، (بملا) أي جماعة من الناس، لا في خلوة، ولا غير ذي مروءة، أي إن قَلَّ؛ فإن كثر فإكراه مطلقاً، (أو قَتَلَ وِلْدَه) وإن سفَلَ، وكذا بعقوبته إن كان باراً»^(١).

وقال الخَرشي: «الظالم إذا خَوَّف شخصاً بقتل ولده، أو بإتلاف ماله؛ بأن قال له: إن لم تطلق زوجتك وإلا قتلت ولدك، أو أخذت مالك؛ فإن ذلك يكون إكراهاً، ولا يلزمه شيء. وفي تخويفه بعقوبة ولده خلاف. والظاهر أن المراد بالولد هنا: وإن سفَلَ. والظاهر أنه يشمل ولد البنت؛ لأنَّه أشدُّ من خَوْف الضرب»^(٢).

وقال العدوي: «قوله: (أو قتل ولده) ولو عاقاً، (قوله: أو إتلافه) أي: أو بأخذه، (قوله: وفي تخويفه بعقوبة ولده خلاف) ظاهره سواء كان باراً أو عاقاً، وفي عب^(٣): مشبهاً في كونه إكراهاً، وكذا بعقوبة البار إن تألم بها؛ كما

(١) (حاشية الدسوقي) (٢/٣٦٨).

(٢) (شرح الخَرشي على مختصر خليل) (٢/٣٥).

(٣) يرمز به للشيخ عبد الباقي الزرقاني في شرحه على مختصر خليل. انظر: (حاشية الصاوي على الشرح الصغير) (١/٢).



بنفسه، أو قريباً منه، لا إن لم يتألم به، كذا استظهره ابن عرفة، ولا بعقوبة عاقٍ؛ مثاله: أن يقول له: احلف لي على كذا، وإلا عاقبت ولدك، فحلف له كاذباً، قوله (لأنه أشد من خوف الضرب) أي: لأن القتل أشد من خوف الضرب، ويستفاد من ذلك أنه في خوف الضرب لا يكون إكراهاً في ولد البنت دون غيره، وانظره»^(١).

وقال الخطّاب: «(أو) بخوف (قتل ولده) ولو عاقاً، وكذا بعقوبة البارّ إن تألم بها كما يتألم بنفسه أو قريباً منه.

ابن عرفة الشيخ عن أصبغ: من حلف دَرَأَةً عن ولده لزمته يمينه، إنما يعذر في الدَرَأة عن نفسه، وعن أبي القاسم اللبيدي إنكار قول أصبغ قائلاً: أي إكراه أشد من رؤية الإنسان ولده تُعرض عليه أنواع العذاب؟ وقال ابن شاس: التخويف بقتل الولد إكراه؛ فحمله ابن عبد السلام على خلاف المنقول في المذهب، فذكر قول أصبغ، والأظهر: أنه ليس بخلاف؛ لأن الأمر النازل بالولد قد يكون ألمه مقصوراً عليه، وقد يتعدى للأب؛ فهو في غير قتله معروض للأمرين؛ فقول أصبغ في القاصر على الولد، وهو ظاهر قوله: (دَرَأة عن ولده، لا في المتعدّي للأب؛ لقوله: إنما يُعذر في الدَرَأة عن نفسه، وقول اللبيدي إنما هو في المتعدّي للأب.

أمّا في قتله؛ فلا يُشكُّ في حقوقه للأب، والأم، والولد، والأخ في بعض

(١) (حاشية العدوي على شرح الخرشي) (٢/٣٥).

الأحوال؛ فلا ينبغي حمل ذلك على الخلاف، بل على التفصيل بحسب الأحوال»^(١).

أمّا الشافعية فلهم وجهان في الإكراه بالولد. وصحّ النووي أنّه إكراه. وظاهر كلامهم أنّه لا يعدُّ إكراهاً مطلقاً إلا إذا كان مؤثراً، وهو يختلف باختلاف الأشياء والأشخاص؛ فما يتحقّق به الضرر للمكروه، فهو إكراه، وإلا فليس بإكراه.

قال الشيخ زكريّا الأنصاري: «ويختلف الإكراه باختلاف الأشخاص والأسباب) المكروه عليها؛ فقد يكون الشيء إكراهاً في شخص دون آخر، وفي سبب دون آخر؛ (فالتخويف بالحبس الطويل، والصفح ظاهراً) أي: في الملا، وتسويد الوجه، (والطواف) في السوق؛ أي: التخويف بكلّ منها (لذي مروءة، وإتلاف الولد والوالد) أي: أحدهما ... (إكراه على الطلاق)»^(٢).

وقال النووي في بيان الوجه الخامس من أوجه التخويف التي يكون بها الإكراه: «لا يشترط سقوط الاختيار، بل إذا أكرهه على فعل يُؤثّر العاقل الإقدام عليه حذراً ممّا تهدّده به، حصل الإكراه؛ فعلى هذا، ينظر فيما طلبه منه، وما هدّده به؛ فقد يكون الشيء إكراهاً في مطلوب دون مطلوب، وفي شخص دون شخص؛ فإن كان الإكراه على الطلاق، حصل بالقطع،

(١) (منح الجليل شرح مختصر خليل) (٢/٢١٢).

(٢) (أسنى المطالب) (٣/٢٨٣).



وبالتخويف بالحبس الطويل، وبتخويف ذوي المروءة بالصفع في الملا،
وتسويد الوجه والطوف به في السوق. وقيل: لا يكون التخويف بالحبس
وما بعده إكراهاً، وطَرَدَ هذا الخلاف في التخويف بقتل الولد والوالد،
والصحيح في الجميع، أنه إكراه»^(١).

وقال الشرييني: «والتهديد بقتل أصله وإن علا، أو فرعه وإن سفل
إكراه، بخلاف ابن العمِّ ونحوه، بل يختلف ذلك باختلاف الناس؛ كما مرَّ.
(وقيل: يشترط) فيه (قتل) لنفسه، (أو قطع) لطرفه، (أو ضرب
مُخَوِّف) لإفضائه إلى القتل، ولا يحصل الإكراه بطلاق زوجته وإلا قتلت
نفسى أو كفرت، أو أبطلت صومي أو صلاتي.
قال الأذرعى في (وإلا قتلت نفسى): كذا أطلقوه، ويظهر عدم الوقوع
إذا قاله من لو هُدِّدَ بقتله كان مكرهاً كالولد. اهـ. وهو حسن»^(٢).

وقال الرملى: «وكالتهديد بقتل بعض معصوم - كما بحثه الأذرعى - وإن
علا أو سفل، وكذا رَحِمٌ في أوجه الوجهين، ويتَّجه أيضاً الإلحاق بالقتل هنا
نحو جرح وفجور به، بل لو قال له: طلق زوجته وإلا فَجَرْتُ بها حالاً، كان
إكراهاً فيما يظهر، بخلاف قول آخر له: طلق وإلا قتلت نفسى، أو كفرت،
أو أبطلت صومي، ما لم يكن نحو فرع أو أصل؛ فإنه يكون إكراهاً؛ كما بحثه

(١) (روضة الطالين) (٦/٥٦).

(٢) (مغنى المحتاج) (٣/٢٩٠).



الأذرعى، أى فى صورة القتل، وهو ظاهر، وقيل: يشترط قتل، وقيل: قتل، أو قطع، أو ضرب مخوف؛ لإفضائهما إلى القتل»^(١).

وقال الشروانى: «قوله: (وكذا رحم) وينبغى أن مثله الصديق والخادم المحتاج إليه»^(٢).

ويرى الحنابلة فى الصحيح من المذهب أن التهديد والتخويف إذا كان يقتل الولد أو تعذيبه بما يتضرر به الوالد؛ فهو إكراه.

وفى المذهب وجه آخر: يقع الإكراه بكل قريب يتضرر به المكروه من والد، أو زوجة، أو أخ، أو صديق.

قال الموفق ابن قدامة: «وإن تُوعِد بتعذيب ولده؛ فقد قيل: ليس بإكراه؛ لأن الضرر لاحقٌ بغيره، والأولى أن يكون إكراهاً؛ لأن ذلك عنده أعظم من أخذ ماله، والوعيد بذلك إكراه، فكذلك هذا»^(٣).

وقال المرادوى: «ضرب ولده وحبسه ونحوهما إكراه على الصحيح من المذهب، صحَّحه فى (الفروع)، و(القواعد الأصولية)، وغيرهما، واختاره المصنّف والشارح وغيرهما، فلا يقع طلاق الوالد. وقيل: ليس بإكراه له. قال فى (الفروع): ويتوجّه أن ضرب والده ونحوه وحبسه كضرب ولده.

(١) (نهاية المحتاج) (٦/٤٤٧).

(٢) (حواشى الشروانى) (٨/٣٧).

(٣) (المغنى) (٨/٢٦٠).



قال في (القواعد الأصولية): ويتوجّه تعدّيته إلى كلّ من يشقُّ عليه
تعذيبه مشقّة عظيمة من والد، وزوجة، وصديق»^(١).
وقال البهوتي: «(وفعل ذلك) أي الضرب والخنق ونحوه ممّا تقدّم
(بولده) أي المطلق (إكراه لوالده)؛ فلا يقع طلاقه على ما تقدّم، بخلاف
باقي أقاربه»^(٢).

(١) (الإنصاف) (٨/٤٤١).

(٢) (كشف القناع) (٥/٢٣٦).

رابعاً: أثر الإكراه في الطلاق:

الإكراه على الطلاق قد يكون إكراهاً على الفعل، وقد يكون إكراهاً على القول.

الصورة الأولى

الإكراه على الطلاق بالفعل

وصورة الإكراه بالفعل: أن يجلف شخصٌ بالطلاق أن لا يدخل داراً، أو لا يفعل فعلاً، فأكرهه على فعله إمّا بحملي، أو تهديد بقتل، أو إتلاف عضو، ونحو ذلك.

أقوال الفقهاء:

اختلف العلماء في هذه الصورة؛ هل يقع بها طلاق أو لا؟ على قولين: القول الأول: أن الإكراه على الطلاق بالفعل يوقع الطلاق، إلا أن ضمان ما يترتب عليه يكون على المكروه؛ لأنّ المكروه في هذه الصورة كالألة في يد مكرهه.

وهذا مذهب الحنفيّة، وهو اختيار ابن حبيب من المالكيّة، ورواية عند الحنابلة المذهب خلافها.

قال الموصلي: «(وإن أكرهه على طلاق أو عتاق ففعل وقع)...» (ويرجع على المكروه بقيمة العبد، والولاء للمعتق)؛ لما بيننا أنه آله له، فانضاف إليه؛ فله



تضمينه، (وفي الطلاق بنصف المهر إن كان قبل الدخول، وبما يلزمه من المتعة عند عدم التسمية)»^(١).

فقوله: (لما بينا أنه آلة له) إشارة إلى الإكراه بالفعل؛ كما بين ذلك السرخسي بقوله: «ولهذا اقتصر على ما يصلح أن يكون آلة له فيه دون ما لا يصلح كالتصرّفات قولاً؛ فإنه لا يتصور تكلم المرء بلسان غيره»^(٢).

وقال ابن نجيم: «...إذا قال: إن لم أخرج من هذا المنزل اليوم فامرأته طالق؛ فقيّد ومنع عن الخروج، أو قال لامرأته: إن لم تجيئي الليلة إلى البيت فأنت طالق، فمنعها والدها، حيث تطلق فيهما في الصحيح»^(٣).

وقال الدردير في معرض حديثه عن الإكراه بالفعل: «(أو في فعل) داخل في حيز المبالغة؛ أي فلا يحنث؛ كحلفه بطلاق لا أدخل داراً؛ فأكره على دخولها، أو حمله وأدخلها مكرهاً، خلافاً لابن حبيب القائل بالحنث في الإكراه الفعلي»^(٤).

ويقول الزركشي الحنبلي بعد أن حكى الرواية المشهورة عند الحنابلة فيمن قال لامرأته: أنت طالق إذا قدم فلان، فقدم به ميتاً أو مكرهاً؛ قال: «(والرواية الثانية)، وهي اختيار أبي بكر في (التنبيه): يحنث؛ لأنّ الفعل

(١) (الاختيار لتعليل المختار) (٢/ ١١٤).

(٢) (المبسوط) (٢٤/ ٣٩).

(٣) (البحر الرائق) (٤/ ٣٣٢).

(٤) (الشرح الكبير) (٢/ ٣٦٧).

يصحُّ نسبته إليه...»^(١).

القول الثاني: أنَّ الإكراه على الطلاق بالفعل لا يقع.

وهو مذهب المالكيَّة، والشافعيَّة^(٢)، والحنابلية.

وقيد المالكيَّة عدم وقوع الطلاق بالإكراه - والحالة هذه - إذا توفَّرت

الشروط التالية:

أ - أن يكون اللفظ بصيغة البرِّ؛ أي بصيغة الإثبات؛ كأن يحلف بالطلاق لا يدخل داراً، فأكرهه على دخولها. أمَّا إذا كان بصيغة الحنث؛ أي: صيغة النفي؛ كأن يقول: إن لم أدخل الدار فهي طالق، فأكرهه على عدم الدخول؛ فإنَّه يحنث، ويقع طلاقه.

ب - أن لا يأمر الحالف غيره أن يكرهه على الفعل.

ج - أن لا يعلم أنَّه سيكرهه على ما سيحلف عليه.

د - أن لا يقول في يمينه: لا أدخلها طَوْعاً ولا كَرْهاً.

هـ - أن لا يفعله بعد زوال الإكراه .

(١) (شرح الزركشي على مختصر الخرقى) (٢/٤٧٧).

(٢) ذهب الشافعيَّة إلى أنَّ الإكراه على الطلاق بالفعل لا يقع إذا كانت صيغة الطلاق مُنجزَّة، ولم يكن له قصد ولا اختيار؛ كأن يقول: (أنت طالق إذا قدم فلان)؛ فجبي به ميتاً أو محمولاً، أمَّا إن كانت الصيغة مُنجزَّة، وقدم مكرهاً خائفاً غير مختار، وكذا إذا كانت صيغة الطلاق معلَّقة؛ كأن يقول: (إن دخلت الدار فأنت طالق)، فأكرهت على دخولها؛ ففي هاتين الصورتين عندهم قولان؛ أظهرهما عدم الوقوع. انظر: (الحاوي) للماوردي (١٠/٢١٢)، (الفتاوى الفقهية الكبرى) للهيتمي (٤/١٧٢-١٧٣).



قال الدردير: «(أو في فعل) داخل في حيِّز المبالغة؛ أي فلا يحنث؛ كحلفه بطلاقٍ لا أدخل داراً؛ فأكره على دخولها، أو حَمَلَ وأدخلها مكرهاً،... وهو مقيدٌ بها إذا كانت صيغةً برّ؛ كما مثلنا، فإن كانت صيغة حنث نحو: إن لم أدخل الدار فهي طالق، فأكره على عدم الدخول؛ فإنه يحنث، كما قدّمه في اليمين؛ حيث قال: ووجبت به إن لم يُكره برّ، ومقيدٌ بها إذا لم يأمر الحالف غيره أن يُكرهه، وبها إذا لم يعلم أنّه سيُكرهه، وبها إذا لم يقل في يمينه: لا أدخلها طوعاً ولا كرهاً، وأن لا يفعله بعد زوال الإكراه، حيث كانت يمينه غير مقيدة بأجل»^(١).

وقال الإمام الشافعي: «ولو قال لها: أنت طالق إذا قدم فلان؛ فقدم فلان مُكرهاً، لم تطلق؛ لأنّ حكم ما فعل به مكرهاً كما لم يكن، ولو قال: أنت طالق متى رأيت فلاناً بهذا البلد، فرأته وقد قدم به مكرهاً، طلقت؛ لأنّه أوقع الطلاق برؤيتها نفس فلان، وليس في رؤيتها فلاناً إكراهاً لها يُبطل به عنها الطلاق»^(٢).

وقال الهيثمي: «قطع الأصحاب بأنّه لا يصحّ من المكره بباطل عقدٌ ولا حلٌّ؛ كبيع وطلاق وغيره، ومع ذلك يقع في كلامهم كثيراً في الأيمان والطلاق وغيرهما فيه قولان المكره»^(٣)، وهذا غير ما جزموا به.

(١) (الشرح الكبير) (٢/٣٦٧).

(٢) (الأم) (٥/١٨٦).

(٣) كذا العبارة في المطبوع من (الفتاوى الفقهية)، ولعلّ فيها تقدماً وتأخيراً؛ فتكون العبارة: (المكره فيه قولان، أو أنّ فيها سقطاً؛ فيكون التقدير: (قولان في المكره). والله أعلم.



وجواب ذلك أن الجزم إنما هو فيما يوقعه المكره منجزاً حالة الإكراه، وأمّا القولان فمحلّهما في الإكراه على فعل سبقه تعليق بالطلاق مثلاً في حالة الاختيار؛ نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم تُكره على دخولها؛ فمن نظر إلى اختياره أولاً أوقع عليه الحنث، ومن نظر إلى إكراهه على الدخول لم يُحنّثه، وهذا هو الأظهر...»^(١).

وقال ابن أبي عمر المقدسي: «وإن قُدم به ميّناً أو مكرهاً لم تطلق إذا كان محمولاً لم تطلق؛ لأنّه لم يُقدّم، وإنما قُدم به»^(٢).

وقال الزركشي الحنبلي: «(وإذا قال لها: أنت طالق إذا قدم فلان، فقُدم به ميّناً أو مكرهاً لم تطلق) هذا هو المذهب المشهور، والمختار للأصحاب من الروايتين؛ لأنّه لم يُقدّم، وإنما قُدم به، إذ الميّت لم يوجد منه فعل أصلاً، والمكره وإن وجد منه فعل، لكنّه منسوب إلى من أكرهه»^(٣).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأوّل:

استدل أصحاب القول الأوّل القائلون بوقوع طلاق المكره بالفعل بما

يلي:

(١) (الفتاوى الفقهيّة الكبرى) (٤/ ١٧٢-١٧٣).

(٢) (الشرح الكبير على المقنع) (٨/ ٣٧٥، ٣٧٦).

(٣) (شرح الزركشي على مختصر الخرقي) (٢/ ٤٧٧).



(١) أَنَّ الْمَكْرَهَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ كَانَ مَسْلُوبَ الْإِرَادَةِ إِلَّا أَنَّهُ يَصِحُّ نِسْبَةُ الْفِعْلِ إِلَيْهِ؛ وَهَذَا نِظَائِرٌ فِي اللَّغَةِ؛ كَقَوْلِهِمْ: دَخَلَ الطَّعَامُ الْبَلَدَ؛ وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا﴾^(١)؛ وَحَيْثُ إِنَّهُ يَصِحُّ نِسْبَةُ الْفِعْلِ إِلَيْهِ فَهُوَ كَالْفَاعِلِ بِلَا إِكْرَاهٍ.

(٢) أَنَّ الْمَكْرَهَ ثَابِتَ الْأَهْلِيَّةِ، وَأَهْلِيَّةَ الْخِطَابِ سَبَبٌ لِلتَّكْلِيفِ؛ فَإِذَا ثَبَتَتْ أَهْلِيَّةُ الْمَكْرَهِ كَانَ الْمَكْرَهَ مَخَاطَبًا بِالتَّكْلِيفِ؛ يَقُولُ الْبَابِرِيُّ: «الْمَكْرَهَ لَمْ يَسْقُطْ عَنْهُ الْخِطَابُ؛ لِأَنَّ الْخِطَابَ بِالْأَهْلِيَّةِ؛ وَإِذَا كَانَتْ الْأَهْلِيَّةُ ثَابِتَةً كَانَ الْمَكْرَهَ مَخَاطَبًا»^(٢).

ثَانِيًا: أَدَلَّةُ الْقَوْلِ الثَّانِي:

أَمَّا الْجُمْهُورُ الْقَائِلُونَ بِعَدَمِ وَقُوعِ الطَّلَاقِ بِالْإِكْرَاهِ الْفِعْلِيِّ، فَاسْتَدَلُّوا بِهَا بِمَا يَلِي:

(١) حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ)^(٣).

وَوَجْهُ الدَّلَالَةِ مِنَ الْحَدِيثِ: أَنَّ أَلْفَاظَ الْوَضْعِ وَالرَّفْعِ وَالتَّجَاوُزِ الَّتِي وَرَدَتْ بِهَا صِيغَةُ الْحَدِيثِ أَلْفَاظٌ عَامَّةٌ تَشْمَلُ الْأَحْكَامَ الْأَخْرُوعِيَّةَ وَالدُّنْيَوِيَّةَ؛ فَهُوَ

(١) الزمر: ٧١. وانظر: تقرير هذا الدليل في (شرح الزركشي على مختصر الخرقي) (٢/ ٤٧٧).

(٢) (العناية شرح الهداية) (٩/ ٢٣٣).

(٣) سبق تخريجه (ص ١٦٣).



مرفوع عنه الحكم الأخرويُّ من حيث ترتُّب الإثم والعقوبة الأخرويَّة،
ومرفوع عنه الحكم الدنيويُّ من حيث ترتُّب آثاره عليه^(١).

(٢) أنَّ المكره على الطلاق بالفعل في يد مُكْرِهه كالألة؛ فهو مسلوب
الإرادة والاختيار؛ فوجود الفعل منه غير معتدِّ به، وإنَّما هو في حقيقة الأمر
منسوب إلى من أكرهه^(٢).

أمَّا وجه التفريق بين الحلف بالبرِّ والحلف بالحنث عند المالكيَّة؛ فهو أنَّ
الحالف بصيغة البرِّ يكون على برٍّ حتَّى يفعل المحلوف عليه؛ فهو على البراءة
الأصليَّة، أمَّا الحالف بصيغة الحنث فقصد الامتناع من البرِّ^(٣).

وعليه فإنَّ صيغة البرِّ يكون الحنث فيها بالفعل، بخلاف صيغة الحنث؛
فإنَّ البرِّ فيها يكون بترك الفعل، وأسباب التَّرك كثيرة فضيقت فيها، وأمَّا أسباب
الفعل فهي قليلة فوسَّع فيها^(٤).

مناقشة الأدلَّة:

أولاً: مناقشة أدلَّة القول الأوَّل:

(١) أجاب الجمهور على تعليل القائلين بأنَّ المكره وإنَّ كان مسلوب

(١) انظر: (أحكام القرآن) للكنيا الهراسي (١/٢٧٢)، (السييل الجرار) للشوكاني (٤/١١).

(٢) (الأم) (٥/١٨٦)، (شرح الزركشي) (٢/٤٧٧).

(٣) (الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني) (٤/٤٧٧).

(٤) انظر: (الفقه على المذاهب الأربعة) للجزيري (٢/٦١).



الإرادة إلا أن الفعل ينسب إليه بأن نسبة الفعل إليه نسبة مجازية^(١).

(٢) أمّا قولهم: إنَّ المكره ثابت الأهلية فيكون مخاطباً بالتكليف؛ فأجيب عنه بأنَّ الأهلية الثابتة في حقِّ المكره هي أهلية الخطاب والأداء، أمّا أثره فهو في إنقاص أهلية الأداء؛ لأنَّ المكره بحقِّ ليس له قصد، ولا اختيار حقيقي يدلّان على رضاه عن الآثار المترتبة على الفعل المكره عليه؛ فيكون قصده واختياره فاسدين؛ لأنَّهما مبنيان على اختيار وقصد مُكرهه؛ أمّا قصد المكره فهو دفع الضرر عن نفسه؛ ولهذا كان الإكراه صورة من صور الرخصة^(٢).

ثانياً: مناقشة أدلّة القول الثاني:

وأجاب القائلون بوقوع الطلاق بالإكراه على الفعل على حديث: (إنَّ اللهَ وَضَعَ عَن أُمَّتِي الخَطَأَ...); الذي استدلَّ به القائلون بعدم وقوع الطلاق بالإكراه على الفعل: بأنَّ المرفوع حكمه عن المكلف هنا هو الحكم الأخروي؛ حيث لا يترتب عليه إثمٌ، ولا يستحقُّ عقوبةً؛ أمّا الحكم الدنيوي فلا يدخل في عموم الحديث؛ لأنَّ الشارع رتب بعض الآثار على الخطأ في الأحكام الدنيوية؛ كلزوم الدية على القاتل خطأً، وضمان المال المملوك المحترم الذي

(١) انظر: (شرح الزركشي على الخرقي) (٢/ ٤٧٧).

(٢) انظر: (الإكراه وأثره في التصرفات) د. عيسى زكي (ص ٦٩)، (أحكام الإكراه في الفقه الإسلامي) (ص ٣٦٠).



أَتْلَفَهُ خَطَأً، وَكَلْزُومَ أَدَاءِ مَا أَخْطَأَ فِيهِ مِنْ أَرْكَانِ الصَّلَاةِ، أَوْ أَرْكَانِ الْحَجِّ (١).

وَيَجَابُ عَنْ هَذَا الِاعْتِرَاضِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ الْقَاعِدَةَ فِي الْمُواخِذَةِ بِالْأَحْكَامِ الدِّيُونِيَّةِ هُوَ التَّفْرِيقُ بَيْنَ فِعْلِ الْمَأْمُورَاتِ، وَفِعْلِ الْمَنْهِيَّاتِ؛ فَإِذَا كَانَ الْمَكْلَّفُ قَدْ خَالَفَ حَكْمًا شَرْعِيًّا مَأْمُورًا بِهِ نَاسِيًّا أَوْ جَاهِلًا أَوْ مَكْرَهًا؛ فَإِنَّ ذِمَّتَهُ لَا تَبْرَأُ إِلَّا بِالِاتِّبَانِ بِهِ، أَمَّا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ مِنَ الْمَنْهِيَّاتِ، وَفَعَلَهُ الْمَكْلَّفُ نَاسِيًّا أَوْ جَاهِلًا أَوْ مَكْرَهًا؛ فَإِنَّهُ لَا يُوَازِئُ بِهِ مِنْ حَيْثُ الْحُكْمُ الدِّيُونِيُّ مِنْ حَيْثُ الْكُفَّارَةُ أَوْ الْعَوُضُ، مَا لَمْ يَتَعَلَّقَ بِهِ حَقٌّ آدَمِي.

يَقُولُ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ: «الْمَأْمُورَاتُ إِذَا وَقَعَتْ عَلَى خِلَافِ مَقْتَضَى الْأَمْرِ لَمْ يَعْذَرُ فِيهَا بِالْجَهْلِ. وَقَدْ فَرَّقُوا فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْمَأْمُورَاتِ وَالْمَنْهِيَّاتِ؛ فَعْذَرُوا فِي الْمَنْهِيَّاتِ بِالنِّسْيَانِ وَالْجَهْلِ، كَمَا جَاءَ فِي حَدِيثِ مَعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ حِينَ تَكَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ، وَفُرِّقَ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْمَأْمُورَاتِ إِقَامَةُ مَصَالِحِهَا، وَذَلِكَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِفِعْلِهَا، وَالْمَنْهِيَّاتُ مَزْجُورٌ عَنْهَا بِسَبَبِ مَفَاسِدِهَا امْتِحَانًا لِلْمَكْلَّفِ بِالْانْكَفَافِ عَنْهَا، وَذَلِكَ إِنَّهَا يَكُونُ بِالتَّعَمُّدِ لَارْتِكَابِهَا (٢)، وَمَعَ

(١) انظر: (الإكراه وأثره في التصرفات) (ص ٨٧، ٨٨).

(٢) أي أن ذلك الابتلاء إنما يكون عدم الانكفاف عنها المدلول عليه بالسياق بالتعمد لارتكابها؛ فالمحذور هو قصد ارتكاب المنهي عنه، والجاهل والناسي لا قصد لهما. انظر: (العدة حاشية على إحصاء الأحكام) للصنعاني (٣/ ١٦١).



النسيان والجهل لم يقصد المكلف ارتكاب المنهي؛ فعذر بالجهل فيه»^(١).
الثاني: أن الأمثلة التي ذكروها في اعتبار الخطأ ووجوب الدية، وضمان
المتلفات هي مما تعلقت به حق الغير، وحقوق العباد مبنية على المشاحة؛ فوجبت
الدية حقاً لأولياء المقتول، ووجب الضمان في المتلفات حقاً للمالكها. وأمّا
الأركان التي وجب عليه إعادتها فهي من باب المأمورات، والطلاق من جنس
المنهيات التي يُطلب من المكلف الانكفاف عنها، ما لم تكن إليه حاجة.

الخاتمة:

بعد استعراض أقوال الفريقين في المسألة، وبيان أدلتها، والاعتراضات
الواردة عليها، يظهر - والله أعلم - أن الإكراه على الطلاق بالفعل لا يترتب
عليه حكم الطلاق، إذا توفرت شروط الإكراه المعتبر، وذلك لأن المكره على
الطلاق بالفعل مسلوب الإرادة والقصد والاختيار؛ إذ هو كآلة في يد
مُكرِّهه، وهذا الوصف مما يتفق الأئمة على اعتباره في الإكراه، وأن الفعل فيه
ينسب إلى المكره لا إلى المكره؛ ولهذا فإن الحنفية يُضمّنون المكره ما يترتب على
إكراهه من فعل، ويحملونه تبعات إكراهه؛ فيلزمونه بما تغرّمه الزوج حال
طلاقه زوجته.

وعليه؛ فإنّ هذا يؤكّد أنّ المكره ليس له قصد ولا اختيار، ولهذا إذا قال

(١) (إحكام الأحكام) (ص ٣٤٥). وانظر أيضاً: (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي (٣/ ٤٣٢).



رجل: «إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فزوجتي طالق»؛ فَحُمِلَ بالإكراه حَتَّى أُدْخِلَ الدار
ولم يتمكن من الخلاص، أو دفع بالإكراه؛ فلا يقال: «دخل الدار» بصيغة
المبني للفاعل إِلَّا على سبيل المجاز، وَأَمَّا في الحقيقة فهو أُدْخِلَ الدار بصيغة
المبني للمفعول.

الصورة الثانية الإكراه على الطلاق بالقول

أمَّا الإكراه على الطلاق بالقول فصورته: أن يُهدَّد أو يخوَّف الزوجُ بقتلٍ أو إتلافٍ، أو عذابٍ، ونحو ذلك ممَّا لا يحتمله إن لم يتلفَّظ بطلاق امرأته، فيُوقَع لفظ الطَّلَاق عليها درءًا لذلك؛ فهل يقع طلاقه أو لا يقع؟

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في إيقاع الطلاق القولي بالإكراه على قولين:

القول الأوَّل: ذهب الحنفيَّة إلى أنَّ المكره على التلفُّظ بطلاق زوجته يقع طلاقه.

يقول السرخسي: «إنَّ تصرُّفات المكره قولاً منعقدة عندنا، إلَّا أنَّ ما يحتمل الفسخ منه كالبيع والإجارة يفسخ، وما لا يحتمل الفسخ منه كالطلاق والنكاح والعتاق فهو لازم»^(١).

القول الثاني: أنَّ المكره على التلفُّظ بالطلاق لا يقع؛ فإذا أكره شخص على تطليق امرأته؛ لم يُعتدَّ بتلك الطلقة. وهذا مذهب المالكيَّة، والشافعيَّة، والحنابلة. وهذه أقوالهم:

(١) (المبسوط) (٥٦/٢٤).

(١) مذهب المالكية:

قال القاضي عبد الوهاب: «وإذا أكره على الطلاق، لم يقع طلاقه، ولم يلزمه، والزوجيّة باقية على ما كانت...»^(١).

وقال الدردير: «إذا أكره على الطلاق لا يلزمه^(٢) في فتوى، ولا قضاء»^(٣).
وقال ابن عليش: «والمكره لا تلزمه يمين، قال ابن سلمون: وطلاق المكره لا يلزم عند مالك؛ كان الإكراه على إيقاعه، أو على الإقرار به، أو على اليمين به، سواء، لا يلزمه شيء من ذلك»^(٤).

(٢) مذهب الشافعية:

وقال زكريّا الأنصاري: «لا يصحُّ طلاقٌ وإسلامٌ وغيرهما من سائر التصرفات القوليّة من مكّره باطل»^(٥).

(١) (عيون المجالس) (٣/١١٢٧). وانظر أيضاً: (المدونة) لسحنون (٦/٢٩)، (تهذيب المسالك في نصره مذهب مالك) للفندلاوي (٢/٤٨٢)، (التوضيح في شرح جامع الأمتهات) لخليل بن إسحاق (٤/٣٥٨).

(٢) ذهب سحنون في آخر قوله: إلى أنّ المكّره على الطلاق لو أبان بعد أمّنه ما طلقه في الإكراه، فإنّ الطلاق لازم؛ مراعاة لخلاف من يقول بلزوم طلاق المكّره، وكان قبل ذلك يقول بعدم اللزوم؛ لأنّه إلزام بما لم يلزمه. انظر: (المدونة) (٦/٢٩)، (التوضيح في شرح جامع الأمتهات) (٤/٣٥٨)، (جواهر الإكليل) للآبي الأزهري (١/٣٤١).

(٣) (الشرح الصغير على أقرب المسالك) (٢/٥٤٤-٥٤٥).

(٤) (فتاوى ابن عليش) (١/٤٥٤)، وانظر أيضاً (١/٤٨٤).

(٥) (أسنى المطالب) (٣/٢٨٢).

قال الشربيني: «ولا يقع طلاق المكره بغير حق»^(١).

(٣) مذهب الحنابلة:

قال ابن قدامة المقدسي: «لا تختلف الرواية عن أحمد أن طلاق المكره لا يقع»^(٢).

وقال المرادوي: «قوله: (ومن أكره على الطلاق بغير حق لم يقع طلاقه)؛ هذا المذهب مطلقاً، نصّ عليه في رواية الجماعة، وعليه الأصحاب»^(٣).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدلّ الحنفيّة القائلون بوقوع طلاق المكره على التلفظ بالطلاق بما يلي:

(١) عموم قول الله تعالى: ﴿فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(٤)؛ حيث لم يفرّق الله تعالى بين طلاق المكره وطلاق المختار؛ فيدلّ على وقوعه في الحالتين من غير فرق^(٥).

(٢) حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «كُلُّ طَلَاقٍ جَائِزٌ»

(١) (مغني المحتاج) (٤/٢٨٩).

(٢) (المغني) (٨/٢٦٠).

(٣) (الإنصاف) (٨/٤٣٩).

(٤) الطلاق: ١.

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٥/١٨٧).

إِلَّا طَلَّاقَ الصَّبِيِّ، وَالْمَعْتُوهِ»^(١).

يقول السرخسي - بعد أن ذكر الأثر موقوفاً على عليّ وابن عباس - :
«وإنما استُدلَّ بقولهما على وقوع طلاق المكره؛ لأنَّهما حكما بلزوم كلِّ طلاق
إِلَّا طلاق الصبيِّ والمعتوه، والمكره ليس بصبيٍّ ولا معتوه، ولا هو في
معناها؛ لبقاء الأهلية والخطاب مع الإكراه»^(٢).

(٣) ما روى صفوان بن عمرو الطائي «أَنَّ رَجُلًا كَانَ مَعَ امْرَأْتِهِ نَائِمًا،
فَأَخَذَتْ سِكِّينًا وَجَلَسَتْ عَلَى صَدْرِهِ، فَوَضَعَتِ السِّكِّينَ عَلَى حَلْقِهِ، وَقَالَتْ:
لَتُطَلِّقَنِي ثَلَاثًا أَلْبَتَّةَ أَوْ لَا ذُبْحَنَكَ، فَنَاشَدَهَا اللَّهُ، فَأَبَتْ عَلَيْهِ، فَطَلَّقَهَا
ثَلَاثًا، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا قَيْلَوْلَةَ فِي
الطَّلَاقِ»^(٣).

(١) أخرجه الترمذي (١١٩١) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً: «كُلُّ طَلَّاقٍ جَائِزٌ إِلَّا طَلَّاقَ
المعتوه، والمغلوب على عقله». قال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء
ابن عجلان، وعطاء بن عجلان ضعيف ذاهب الحديث...». وقال الزيلعي في (نصب الراية)
(٤/ ١٦١): «غريب بهذا اللفظ»؛ أي لا أصل له بهذا اللفظ، ولذا قال ابن حجر في (الفتح)
(٩/ ٣٤٥): «وهو ضعيف جداً».
وأخرجه البخاري (٥/ ٢٠٧١)، معلقاً مجزوماً به عن علي قوله: «كُلُّ طَلَّاقٍ جَائِزٌ إِلَّا طَلَّاقَ المعتوه».
ووصله عبد الرزاق في (مصنّفه) (١١٤١٥)، وسعيد بن منصور في (سننه) (١١١٣)،
وابن أبي شيبة في (مصنّفه) (١٧٩١٢)، والبخاري في (الجعديّات) (٧٤٢، ٢٤٥٦). قال البيهقي في
(السنن الصغرى) (٢/ ٣٠٣): «هذا هو الصحيح موقوف، ولم يصحّ مرفوعاً».

(٢) (المبسوط) (٤٣/ ٢٤).

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في (سننه) (١١٣٠)، وضعّفه ابن الملقن في (البدر المنير) (٨/ ١١٨)، =



ووجه الدلالة ظاهر في أن الطلاق من الألفاظ التي لا تحمل الإقالة والفسخ بعد وقوعه، ولو كان في حال الإكراه^(١).

(٤) عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النَّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ»^(٢).

وجه الدلالة من الحديث: لما لم يمتنع وقوع الطلاق مع وجود الهزل الذي هو ضدُّ الجِدِّ، فلأن لا يمتنع وقوع الطلاق بسبب الإكراه أولى؛ لأنَّ الإكراه لا يضادُّ الجِدَّ؛ فإذا كان الإكراه ضدَّ الرِّضا، كان تصرفه حال الإكراه من الجِدِّ، وهو قد أجاب إلى ذلك، فكانت تصرفاته لازمة^(٣).

(٥) عن عمر بن شراحيل المعافري قال: كَانَتْ امْرَأَةٌ مُبْغِضَةً لِرِزْوَجِهَا، فَأَرَادَتْهُ عَلَى الطَّلَاقِ، فَأَبَى، فَجَاءَتْ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَلَمَّا رَأَتْهُ نَائِمًا، قَامَتْ إِلَى سَيْفِهِ، فَوَضَعَتْهُ عَلَى بَطْنِهِ ثُمَّ حَرَّكَتْهُ بِرِجْلِهَا، فَقَالَ: وَيْلَكَ مَا لِكَ؟ قَالَتْ:

= وقال: «ذكره ابن أبي حاتم في (علله) عن أبي زُرعة: أنه رُوي من حديث صفوان هذا، ثم قال أبو زُرعة: هذا حديث وإِهْ جِدًّا. وقال العقيلي: لا يتابع عليه صفوان، ومداره عليه».

(١) انظر: (المبسوط) (٤١/٢٤).

(٢) رواه أبو داود (٢١٩٤)، والترمذي (١١٨٤)، وابن ماجه (٢٠٣٩)، وقال الترمذي: «حديث حسن غريب، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم». وصحَّحه الحاكم في (المستدرک) (٢٨٠٠)، وفي إسناده عبدالرحمن بن حبيب، فيه لين - كما قال الذهبي في (التلخيص)، وابن حجر في (التقريب) (٣٨٣٦)-، وللحديث شواهد حسنه بها بعض أهل العلم، وقد ضعَّفه غيرهم. انظر: (الإمام بأحاديث الأحكام) لابن دقيق (١/٢٩٣)، (البدر المنير) لابن الملقن (٨/٨٢)، (التلخيص الحبير) لابن حجر (٣/٤٤٩).

(٣) انظر: (المبسوط) (٤٢/٢٤).



وَاللَّهُ لَتَطْلُقَنِي وَإِلَّا أَنْفَذْتُكَ بِهِ، فَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا، فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ بْنِ
الْحَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَشَتَمَهَا^(١)، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا
صَنَعْتَ؟ قَالَتْ: بُغِضِي إِيَّاهُ. فَأَمْضَى طَلَاقَهَا^(٢).

فعمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمضى طلاقها بالرغم من وقوع الإكراه منها على
زوجها مع قدرتها على إنفاذ تهديدها.

٦) عن أبي الطفيل عن حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «مَا مَنَعَنِي أَنْ
أَشْهَدَ بَدْرًا إِلَّا أَنِّي خَرَجْتُ أَنَا وَآبِي -حُسَيْل-، قَالَ: فَأَخَذْنَا كُفَّارُ فَرِيشٍ،
فَقَالُوا: إِنَّكُمْ تَرِيدُونَ مُحَمَّدًا، فَقُلْنَا: مَا نُرِيدُهُ، مَا نُرِيدُ إِلَّا الْمَدِينَةَ. فَأَخَذُوا مِنَّا
عَهْدَ اللَّهِ وَمِيثَاقَهُ لِنَنْصُرَ فَنَّا إِلَى الْمَدِينَةِ، وَلَا نُقَاتِلَ مَعَهُ، فَأَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ،
فَأَخْبَرْنَاهُ الْخَبَرَ، فَقَالَ: أَنْصُرِ فَا؛ نَفِي لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَنَسْتَعِينُ اللَّهَ عَلَيْهِمْ»^(٣).

يقول علي بن زكريا المنبجي: «فلما منعهم رسول الله ﷺ من حضور
بدر لاستحلاف المشركين القاهرين لهما على ما استحلفوهما عليه، ثبت بذلك

(١) أي نسبها إلى سوء العشرة والصحبة وإلى الظلم كما يليق بفعلها . انظر: (المبسوط) (٤٢/٢٤).
(٢) انظر: (المبسوط) (٤١/٢٤). والأثر أخرجه سعيد بن منصور في (سننه) (١١٢٩- الأعمى).
قال ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (١١٦/٦): «عمر بن شراحيل روى عنه الفرغ بن
فضالة، وروى هو عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تجويز طلاق المكره مرسلًا؛ ففيه انقطاع. والفرغ بن
فضالة، ضعفه النسائي والدارقطني، وقال عنه البخاري: «منكر الحديث».
انظر: (التاريخ الصغير) للبخاري (٢/٢٠٥)، (الضعفاء والمتروكين) لابن أبي حاتم (ص ٨٧)،
(سنن الدارقطني) (٤٩/١).
(٣) رواه مسلم في (صحيحه) (١٧٨٧).



أَنَّ الحلف على الطواعية والإكراه سواء، وكذا على العتاق والطلاق»^(١).

(٧) إنَّ القول بوقوع الطلاق مع الإكراه مروى عن عمر بن عبدالعزيز،
وسعيد بن المسيّب^(٢).

فعن أبي سنان قال: سمعت عمر بن عبد العزيز يقول: «طلاق المكره
والسكران واقع»^(٣).

وعن سعيد بن المسيّب: «أَنَّ رَجُلًا زَوَّجَ عَبْدَهُ أُمَّتَهُ، ثُمَّ جَعَلَ بِيَدِهِ
لِيُطَلِّقَهَا، فَقَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: بئس ما صنع»^(٤)، وعنه أيضاً: «أَنَّهُ كَانَ يُجِيزُ
طَلَاقَ الْمَكْرَهَةِ»^(٥).

يقول السرخسي تعليقاً على أثر سعيد: «وإنما فهموا منه بهذا: الفتوى
بوقوع الطلاق، حتى قال يحيى بن سعيد راوي الحديث: أي هو جائز عليه،
في معنى قوله: بئس ما صنع، أي حين فرّق بينه وبين امرأته بغير رضاه،
وإنما يكون ذلك إذا وقعت الفرقة»^(٦).

(٨) قياس المكره على الناسي؛ حيث قالوا: «أجمعوا على أن من نسي أن

(١) (اللباب في الجمع بين السنة والكتاب) (٢/٢٨٧).

(٢) انظر: (المبسوط) (٤٢/٢٤).

(٣) أخرجه الطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٣/٩٩).

(٤) رواه عبد الرزاق في (المصنف) (١٢٩٧٢).

(٥) رواه ابن أبي شيبة في (المصنف) (١٨٠٤٢).

(٦) (المبسوط) (٤٠/٢٤).



تكون له زوجة فقصد إليها فطلَّقها أن طلاقها واقعٌ، ولم يُطلوا طلاقه بسهوه، ولم يدخل هذا السَّهْوُ في السَّهْوِ المَعْفُوِّ عنه؛ فكذلك الإكراه»^(١).

٩) واستدلُّوا من حيث النَّظَرُ: بأنَّ الفأنت بالإكراه ليس إلا الرِّضَا، وهو ليس بشرط في وقوع الطلاق، كما في طلاق المازل؛ فهو وإن كان غير راض بطلاق امرأته طبعاً، إلاَّ أنَّ طلاقه واقع عليها^(٢).

ثانياً: أدلَّةُ القول الثاني:

استدلُّ القائلون بعدم وقوع طلاق المكره على التلْفُظِّ بالطلاق، بما يلي:

١) قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٣).

ووجه الدلالة من الآية: أنَّ الله تعالى لما وضع عن المكره ما تَلَفَّظَ به من الكفر، دلَّ ذلك على أنَّ الإكراه على القول كلِّه مرفوع؛ لأنَّه إذا سقط الأَعْظَمُ شأنًا سقط ما هو أصغر منه^(٤).

٢) عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عن النَّبِيِّ ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^(٥).

فالله تعالى لا يؤاخذ المكلفين بما صدر منهم من أعمال تحت واحد من

(١) (اللباب في الجمع بين السنة والكتاب) (٢/٦٨٨).

(٢) (المبسوط) (٤٠/٢٤)، (بدائع الصنائع) (٥/١٨٧).

(٣) النحل: ١٠٦.

(٤) انظر: (الأم) (٣/٢٣٦)، (المغني) (٨/٢٦٠).

(٥) سبق تخريجه (ص ١٦٣).

هذه الظروف، وعدم المؤاخذه تشمل الحُكْم الأُخرويَّ والحُكْم الدُّنيويَّ، ما لم يتعلَّق به حقٌّ للعباد.

(٣) عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا عن النَّبِيِّ ﷺ قال: «لَا طَلَّاقَ فِي إِغْلَاقٍ»^(١).
والإغلاق معناه الإكراه^(٢)؛ يقول ابن قدامة: «قال أبو بكر: سألت ابن دُرَيْدٍ وأبا طاهر النحويَّين، فقالا: يريد الإكراه؛ لَأَنَّهُ إِذَا أُكْرِهَ انْغَلَقَ عَلَيْهِ رَأْيُهُ»^(٣).

(٤) عن عبد الملك بن قُدَّامة الجُمَحي عن أبيه «أَنَّ رَجُلًا تَدَلَّى بِحَبْلِ لَيْسْتَارٍ^(٤) عَسَلًا، فَحَلَفَتْ لَهُ امْرَأَتُهُ لَتَقَطَّعَنَّ الْحَبْلَ، أَوْ لَيُطَلِّقَنَّهَا ثَلَاثًا، فَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا، فَلَمَّا خَرَجَ أَمَى عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: ارْجِعْ إِلَى امْرَأَتِكَ؛

(١) أخرجه أحمد (٢٧٦/٦)، وأبو داود (٢١٩٣)، وابن ماجه (٢٠٤٦). قال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه». وتعقبه الذهبي فقال: «محمد بن عبيد لم يحتج به مسلم، وقال أبو حاتم: ضعيف». والحديث حسن بمجموع طرقه. انظر: (إرواء الغليل) للألباني (٧/١١٣-١١٤).

(٢) قال ابن أبي حاتم: «قيل لأبي: ما معنى قول النَّبِيِّ ﷺ: (لا طلاق ولا عتاق في غلاق) قال: يعني استكراه» (العلل) (٤٣٠/١). وقال ابن الأثير في (النهاية) (٧١٦/٣): «أي في إكراه؛ لأنَّ المكره مغلق عليه أمره ومضيق عليه في تصرُّفه كما يُغلق الباب على الإنسان». وانظر: (تهذيب اللغة) للأزهري (٣٦/٨)، (لسان العرب) لابن منظور (٢٩١/١٠). وانظر في تقرير هذا الدليل والذي قبله: (الشرح الصغير على أقرب المسالك) (٥٤٤/٢)، (المهذب) (٧٨/٢)، (مغني المحتاج) (٢٨٩/٤)، (المغني) (٢٦٠/٨)، (كشاف القناع) (١٤١/٣).

(٣) (المغني) (٢٦٠/٨).

(٤) قال ابن الأثير في (النهاية) (١٢٤١/٢): «يقال: شار العسل يشوره وأشتاره يشتره، إذا اجتناه من خيلاه ومواضعه».

فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ طَلَاقًا»^(١).

(٥) عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «لَيْسَ لِمُسْتَكْرِهِ طَلَاقٌ»^(٢).

(٦) عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ: «لَيْسَ لِمَكْرِهِ طَلَاقٌ»^(٣).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

(١) أمّا استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ على وقوع طلاق المكره؛ حيث إنّ عموم الآية يدلُّ على أنه لا فرق بين طلاق وطلاق. فيجاء عنه من وجهين:

الأول: أنّ سياق الآية في بيان زمن الطلاق لا يبيّن ألفاظه وأحواله؛

(١) أخرجه سعيد بن منصور في (سننه) (١١٢٨)، وابن حزم في (المحلّى) (٣٣١/٨)، والبيهقي في (الكبرى) (٣٥٧/٧). والأثر ضعيف لانقطاعه؛ فإنّ قدامة لم يدرك عمر. وعبد الملك بن قدامة ضعيف، وأبوه مقبول. انظر: (تنقيح التحقيق) لابن عبد الهادي (٤/٤١٠)، (البدر المنير) لابن الملقن (٨/١١٨)، (التلخيص الحبير) لابن حجر (٣/٤٨٦)، (إرواء الغليل) (٧/١١٥). قال البيهقي: «وروى أبو عبيد عن يزيد بن عبد الملك عن أبيه قال: فرغ إلى عمر رحمه الله فأبانها منه، ثم قال أبو عبيد: وقد روي عن عمر خلافه. فالمحفوظ عن عمر ما ذكرنا، وهذا يشبه أن يكون غلطاً من أبي عبيد، أو من يزيد، والله أعلم». (السنن الصغرى) (٦/٣٥٣).

(٢) رواه ابن حزم في (المحلّى) (٨/٣٣٢).

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في (سننه) (١١٤٣)، وابن حزم في (المحلّى) (٨/٣٣٢)، والبيهقي في (الكبرى) (٧/٣٥٨).

ورواه البخاري في (صحيحه) (٥/٢٠١٧) معلقاً مجزوماً به بلفظ: «طلاق السكران والمستكره ليس بجائز».



فلاستدلال بها على عموم الألفاظ استدلال بظاهر لم يُسَق له اللفظ، وإنَّها سيق لغيره. ويقوي ذلك أنه يستلزم إدخال طلاق الهازل في عموم الآية، وهم لم يقولوا بذلك.

الثاني: أن عموم الآية يخصَّصه ما ورد من نصوص تبين أن المكره غير مؤاخذ بما يصدر عنه من أقوال وأفعال حال الإكراه؛ ومنها حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ).

(٢) أمَّا استدلالهم بحديث (كُلُّ طَلَاقٍ جَائِزٌ إِلَّا طَلَاقَ الصَّبِيِّ وَالْمَعْتُورِ)؛ حيث إنَّ المكره لا ينطبق عليه أحد الأوصاف التي ورد النصُّ بذكرها، ولا هو في معناها؛ فدَلَّ ذلك على أن أهلية الخطاب باقية في حقِّه. فيجواب عنه من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف، والصحيح أنه موقوف على عليٍّ، ولم يصحَّ مرفوعاً.

الثاني: أن المكره وإن كان غير فاقد للأهليَّة، إلاَّ أنَّه فاسد الاختيار، معدوم الرِّضا.

(٣) أمَّا استدلالهم بحديث: (لَا قَبُولَ فِي الطَّلَاقِ)؛ فالحديث ضعيف لا يحتجُّ به.

(٤) أمَّا استدلالهم بأثر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي قِصَّةِ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَكْرَهَتْ زَوْجَهَا

على طلاقها بوضع السيف على بطنه، وأنه أمضى طلاقها؛ فيجاب عنه من وجهين:

الأول: أن الأثر ضعيف؛ فإن فيه الفرج بن فضالة، ضعّفه غير واحد من أهل العلم، وروايته عن عمر مرسلّة.

الثاني: أنه معارض بما روي عن عمر من أنه لم يُوقِع طلاق المكره^(١)، والآثار إذا تعارضت ولم يمكن الجمع والتوفيق بينها سقط الاستدلال بها. (٥) أمّا استدلالهم بحديث (ثَلَاثُ جِدْهُنَّ جِدُّ...); فيجاب عنه: بأنّ المكره لا يوصف بأنه جادٌّ ولا هازل^(٢)؛ لأنّ الجادّ هو من قصد الشيء باختياره ورضاه، والهازل يفعل الشيء برضاه، أمّا المكره، فهو مسلوب الاختيار والرضا، ففارق الجادّ والهازل.

(٦) أمّا استدلالهم بقصّة حذيفة وأبيه في قصّة خروجهما، وأخذ المشركين عليهما العهد أن لا يُقاتلا مع النبيّ ﷺ في بدر؛ فيجاب عنه من وجهين:

الأول: أنّه لا يجوز للمسلم أن يلتزم بعهد وميثاق في مقابل ترك واجب أو ارتكاب محرّم، ولولا أنّ القتال في بدر لم يكن واجبا يومئذ، وأنّهما كانا يأمنان على نفسيهما من الفتنة إذا رجعا إلى ديارهما، لما أذن لهما النبيّ ﷺ.

(١) انظر: (مصنّف عبد الرزاق) (٦ / ٤٠٩)، (السنن الكبرى) للبيهقي (٧ / ٣٥٨).

(٢) انظر: (معرفة السنن والآثار) للبيهقي (١٢ / ٢٣١).

(٣) انظر: (السنن الكبرى) للبيهقي (٩ / ١٤٥)، (شرح صحيح مسلم) للنووي (١٢ / ١٤٤)، (الفتح الرباني) للساعاتي (١ / ٢٣١).



الثاني: أن الحنفيّة لا يقولون بوجوب الوفاء بالعهد إذا عاهد الأسير الكفّار ألا يهرب منهم، وأنّه متى أمكنه الهرب هرب^(١).

(٧) أمّا قولهم: إنّ الطلاق مروى عن عمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيّب؛ فالجواب أنّه معارض بما روي من آثار عن كثير من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ قَضَوْا بَعْدَ وَقْعِ طَلَاقِ الْمَكْرَهَةِ؛ كَعَمْرٍ، وَعَلِيٍّ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَابْنَ عَمْرٍ، وَابْنَ الزَّيْبِرِ، وَرَوَى عَنْ طَاوُوسٍ، وَأَبِيهِ كَيْسَانَ، وَأَبِي الشَّعْثَاءِ، وَالْحَسَنِ، وَعَطَاءَ، بَلْ قَدْ جَاءَ عَنْ عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَا يُوَافِقُ قَوْلَ الْجُمْهُورِ مِنْ عَدَمِ وَقْعِ طَلَاقِ الْمَكْرَهَةِ^(٢).

(٨) أمّا استدلالهم بوقوع طلاق المكره قياساً على الهازل؛ فقياس مع الفارق؛ لأنّ الهازل يقصد إيقاع الطلاق راضياً به، أمّا المكره فغير راضٍ به؛ ولم يقصده أو ينوّه؛ فحكمه حكم المضطرّ الذي لا يؤاخذ بما يقول أو يفعل^(٣).

(٩) أمّا قياسهم طلاق المكره على طلاق الناسي؛ فيجاب عنه من وجهين:

(١) انظر: (عمدة القاري) لبدر الدين العيني (٢٦٦/١٤).

(٢) انظر: (الإكراه في الشريعة الإسلامية) د. فخري أبو صفية (ص ١٦٩). وانظر هذه الآثار في: (مصنف عبد الرزاق) (٦/٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠)، و(السنن الكبرى) للبيهقي (٧/٣٥٧، ٣٥٨).

(٣) انظر: (الجامع لأحكام القرآن) (١٠/١٨٤)، (زاد المعاد) لابن القيم (٥/١٨٢).



الأول: أن نقل الإجماع فيه غير مسلم؛ فإن مذهب الشافعية في طلاق الناسي أنه لا يقع، وعليه جمهورهم، وهو اختيار الطوفي من الحنابلة^(١). بل إن من الحنفية من نقل فيه الخلاف^(٢).

الثاني: أننا لا نسلم أن طلاق الناسي يقع؛ فإن الحديث لم يفرق في الحكم بين المكره والناسي؛ والجامع بينهما أن كليهما لا قصد له في طلاق امرأته، ولا اختيار له، ولا رضي بذلك.

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثاني:

(١) أمّا استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لَا مَنَ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾؛ فاعترض عليه بأن الإكراه في الطلاق إكراه على القول، والإكراه على الكفر إكراه على الاعتقاد، وفرق بين القول والاعتقاد. ويجب عن هذا الاعتراض بأن الإكراه على الكفر إكراه على القول؛ فإن المكره يأمر المكره أن يتلفظ بكلمة الكفر، أمّا الاعتقاد والنية وعمل القلوب فلا يتصور وقوع الإكراه فيه. وكذلك الحال في الإكراه على الطلاق؛ فإنه إكراه على القول، أمّا قصده ونيته فهي بخلاف ما تلفظ به، فكما لم يُعتبر قوله في الكفر لا يُعتبر قوله في الطلاق، وكما أنه لم يؤخذ بالإكراه

(١) انظر: (روضة الطالين) (٨/ ١٩٢-١٩٣)، (نهاية المحتاج) (٧/ ٣٤)، (شرح مختصر الروضة) للطوفي (١/ ١٩٠).

(٢) انظر: (التف في الفتاوى) للسغدري (١/ ٣٤٨).



على التلُّفُظ بالكفر من حيث الحكم الديني لا استقرار الإيمان في قلبه، فكذلك لا يُؤاخذ بالإكراه على التلُّفُظ بالطلاق، لعدم استقرار القصد في قلبه^(١).

(٢) أمَّا استدلالهم بحديث: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ)، فيجاب عنه: بأنَّ الحديث ورد في أوَّل أمر الإسلام حينما كان الناس حديثي عهد بالإسلام، والإكراه على الكفر ظاهر يومئذ، وكان يجري على ألسنتهم كلمات الكفر خطأً وسهواً؛ فعفي عن ذلك^(٢).
وأجيب عنه بأنَّ هذا تخصيص بغير مخصِّص؛ إذ لم يرد نصُّ يدلُّ على أنَّ هذا الحديث مخصوص بقوم كانوا حديثي عهد بإسلام؛ فيبقى عاماً في دلالته^(٣).

(٣) أمَّا أثر عبد الملك بن قدامة في الرَّجُل الذي تدلَّى بحبل لِيَسْتَارَ عسلاً؛ فالأثر ضعيف؛ لانقطاعه، ولضعف عبد الملك بن قدامة.
وأجيب بأنَّ الآثار المشهورة عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تدلُّ على أنَّه كان يرى عدم إيقاع طلاق المكره، بل إنَّ هذا القول مأثور عن جمع من الصحابة والتابعين - كما سبق بيانه -، وهي آثار صحيحة في مجملها.

(١) انظر: (الإكراه وأثره في التصرفات) (ص ١٦٩).

(٢) (بدائع الصنائع) (١٨٢/٧).

(٣) انظر: (الإكراه في الشريعة الإسلامية) (ص ٩٥-٩٦).

الخاتمة:

بعد استعراض ما سبق من أقوال أئمة المذاهب وأدلتهم وما أُورد على هذه الأدلة من اعتراضات يتبيّن قوّة ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلين بعدم وقوع طلاق المكره؛ وذلك لما يلي:

(١) قوة أدلتهم التي استدّلوا بها على المسألة من حيث ثبوتها - في الجملة -، ومن حيث قوّة دلالتها؛ إذ هي في الغالب سالمة من الاعتراضات التي أُوردت عليها.

(٢) أنّ كثرة الآثار عن الصحابة والتابعين في عدم وقوع طلاق المكره تدلُّ على أنّ العمل جارٍ على هذا الحكم.

والله أعلم، وصلى الله وسلّم وبارك على نبينا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

هل للنسيان أثرٌ
في وقوع الطلاق؟

هل للنسيان أثر في وقوع الطلاق؟

توطئة:

جاء الإسلام بشريعة سمحة سهلة، ملؤها الهدى والرحمة، ورفع الحرج والمشقة؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)، وقال سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢)؛ فهي شريعة تهيئ المكلفين بيسرها، وتكتنفهم بسهولتها وسلاستها، وترفع عنهم الأغلال والآصار التي كانت على من قبلهم، وتعتبر اختلاف أوضاعهم، وما يتناهم من ظروف خارجة عن إرادتهم. ولما كانت أحوال المكلفين لا تجري على طريقة واحدة عند تلبسهم بالأفعال الشرعية، والأحكام العملية؛ بل هي مختلفة بين علم وجهل، ونسيان وذكر، وخطأ وعمد، وغير ذلك من الأحوال = جاءت أحكام الشريعة الحكيمة مختلفة باختلاف أحوال المكلفين، وإلى هذا الأصل يشير قول الله - عز وجل - : ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى

(١) الحج: ٧٨.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الأحزاب: ٥.



عن المؤمنين: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(١)، وما ثبت في الصحيح من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ: «قَدْ فَعَلْتُ»^(٢).

لذا كان من أولى الأحكام التي ينبغي أن يراعى فيها اختلاف أحوال المكلفين، ويُفَرَّقَ فيها بين العالم والجاهل، والعامد والمخطئ، والنَّاسِي والذَّكْر: الأحكامُ المتعلِّقة بالأُسرة المسلمة؛ التي حثَّ الإسلام على المحافظة على استقرارها وثباتها، ودوامها واستمرارها.

المسألة:

إذا علّق الرَّجُلُ طلاقَ زوجته على دخوله أو دخولها إلى مكان معيّن؛ فدخل هو، أو دخلت هي؛ ناسياً، أو ناسيةً تعليقَ الطّلاق على الدخول إليه، وكانت ممن يراعي ذلك؛ بحيث إنّها لو ذكرت لما دخلت؛ فهل يقع الطّلاق؟

أقوال الفقهاء:

هذه الصورة من الطّلاق المعلق بما يدخل تحت ما يعرف عند

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) أخرجه مسلم (١٢٦).

الفقهاء ب: (طلاق النَّاسِي) ^(١)، وهل النَّسيان له أثرٌ في وقوع الطلاق
أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأوّل: أنّ العامد والنَّاسِي في الطَّلَاق سواء؛ فمن علّق طلاقه
على فعله أو فعل غيره؛ ففعله هو، أو ذلك الغير عامداً أو ناسياً: فإنّه
يقع طلاقه، ويحنت في يمينه.

وإليه ذهب الحنفيّة، والمالكيّة، والشّافعيّة في قول، والحنابله في
المشهور.

(١) مذهب الحنفيّة:

قال ابنُ نُجَيْم: «والنَّاسِي والعامد في اليمين سواءً، وكذا في
الطَّلَاق» ^(٢).

(٢) مذهب المالكيّة:

قال ابنُ رُشد: «قال -يعني: العتبي-: وسئل مالك عمّن حلف
بطلاق امرأته البتّة إن كَلِمَ فلاناً إلّا ألا يعرفه، فكَلّمه وهو يعرفه

(١) انظر: (التتّف في الفتاوى) للسنّدي (٣٤٨/١)، و(فتاوى النّووي) (ص ١٠٤)، و(حاشية
ابن عابدين) (٢٦٦/٣).

(٢) (الأشباه والنّظائر) (ص ٣٦١). وانظر: (حاشية ابن عابدين) (٢٦٦/٣).

ناسياً ليمينه، قال: قد حنث...».

ثم قال ابنُ رُشدٍ معلّقاً على فتوى مالك: «وهذا كما قال؛ لأنَّ يمينه تحمل على عمومها في المعرفة والجهل، والنسيان والعهد^(١)، والإسراع وغير الإسراع؛ إلا أن يُحصَّ من ذلك شيئاً بنيّة أو استثناء؛ فيكون ذلك له»^(٢).

وقال ابنُ عبد البرِّ: «من حلف بالطلاق أو غيره ألا يفعل شيئاً ثم فعله عامداً أو ناسياً حنث^(٣)»^(٤).

٣) مذهب الشافعية:

قال النوويُّ: «إذا علّق الطلاق بفعل شيء ففعله وهو مكره

(١) كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: (العمد).

(٢) (البيان والتحصيل) (٦/١٨٥). وانظر: (المدونة) لسحنون (٢/٨٠).

تنبيه: هذا هو مذهب المالكية، وقد اختار بعض محقّقي مذهبهم -كابن العربي-، والمتأخرون من أشياخهم القول الثاني. انظر: (الذخيرة) للقرافي (٤/٥٥)، و(مواهب الجليل) للحطّاب (٣/٢٩١)، و(حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير) (٢/١٤٢).

(٣) يعني: لزمه الطلاق؛ وذلك لأنَّ الطلاق المعلّق في معنى اليمين وإن لم يحلف به؛ ولهذا يعبر عن وقوعه بالحنث؛ الذي هو لزوم الكفارة في اليمين؛ قال ابن رشد في (المقدمات الممهّدة) (١/٥٧٩): «فأما إذا قيده بلفظ الشرط؛ مثل أن يقول: امرأتي طالق إن فعلت كذا وكذا، أو إن لم أفعله؛ فإنّ الفقهاء يسمّون ذلك يميناً بالطلاق على المجاز؛ لما فيه من معنى اليمين بالله تعالى؛ وهو أن الطلاق يجب عليه بالشرط؛ كما تجب الكفارة على الحالف بالله تعالى بالحنث». وانظر: (التمهيد) لابن عبد البر (١٤/٣٦٨).

(٤) (الكافي) (ص ٢٦٨).

أو ناسٍ للتعلیق جاهل به؛ ففي وقوع الطلاق قولان...»^(١).

٤) مذهب الحنابلة:

قال الحَجَّاءُ: «وإن فعل المحلوف عليه ناسياً أو جاهلاً؛ حث في طلاق وعَتاق فقط»^(٢)»^(٣).

القول الثاني: أن طلاق النّاسي لا يقع، ولا يحث المطلق في يمينه. وإليه ذهب الشافعية في الصحيح، وهو رواية عن الإمام أحمد؛ اختارها ابن تيمية، واستظهرها ابن مفلح، وصوّبها المرادويُّ. قال النوويُّ: «إذا علّق الطّلاق بفعل شيء ففعله وهو مكرهٌ أو ناسٍ للتعلیق جاهلٌ به؛ ففي وقوع الطّلاق قولان، وذكر صاحب (المهذب) والرُّويانيُّ وغيرهما: أن الأظهر في الأيمان أنه لا يحث النّاسي والمكره، ويشبه أن يكون الطّلاق مثله. وقطع القفال بأنه يقع الطّلاق، ولا يُخرَج على القولين في الأيمان؛ لأنّ التّعويل في الأيمان على تعظيم اسم الله

(١) (روضة الطّالبيين) (٨/ ١٩٢-١٩٣). وستأتي بقيّة كلامه في القول الثاني.

(٢) قوله: (فقط) احترازٌ عن اليمين؛ فإنّه لا يحث فيها بفعل المحلوف عليه ناسياً عند الحنابلة في المذهب؛ وذلك لأنّ اليمين محض حقّ لله تعالى، بخلاف الطّلاق والعتق فإنّهما حقٌّ لأدميٍّ؛ فيستوي فيها العمد والنّسيان كإتلاف المال. انظر: (مطالب أولي النهى) للرّحبياني (٥/ ٤٤٧)، و(حاشية الروض المربع) لابن قاسم (٦/ ٥٨٨).

(٣) (زاد المستنقع) (ص ١٨٦). وانظر: (المغني) لابن قدامة (١١/ ٢٣٥)، و(الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف) للمرادوي (٩/ ١١٤).

تعالى، والحنث هتكٌ حرمةٍ، والنَّاسِي والمكروه^(١) غير متتهك، والطلاق تعليق بصفة وقد وجدت. والمذهب الأول وعليه الجمهور.

قلت: قد رجَّح الرَّافِعِيُّ في كتابه (المحرَّر) أيضاً عدم الحنث في الطلاق واليمين جميعاً، وهو المختار^(٢).

وقال ابنُ قدامة: «وعنه -يعني: الإمام أحمد-: لا يحنث في الطلاق والعَتاق أيضاً»^(٣).

وقال الشَّمْس ابنُ مُفْلِح عن هذا القول: «وهو أظهر»^(٤). وقال المَرْدَاوِيُّ: «وهو الصَّواب»^(٥).

وقال ابن تَيْمِيَّة: «وإذا حلف لا يفعل شيئاً ففعله ناسياً ليمينه، أو جاهلاً بأنَّه المحلوف عليه؛ فلا حنث عليه، ولو في الطَّلاق والعَتاق وغيرهما، ويمينه باقيةٌ، وهو رواية عن أحمد، ورواتها بقدر رواة التفرقة»^(٦).

(١) كذا في الأصل، والصواب: (المكروه).

(٢) (روضة الطَّالِبِينَ) (٨/ ١٩٢-١٩٣). وانظر: (المهذَّب) للشيرازي (٢/ ١٣٩)، و(الأشباه والنظائر) للسيوطي (ص ١٩٤)، و(مغني المحتاج) للخطيب الشربيني (٣/ ٣٢٦).

(٣) (الشرح الكبير) (١١ / ١٨٤). وانظر: (الإنصاف) (٩/ ١١٤).

(٤) (الفروع) (٦/ ٣٤٧).

(٥) (الإنصاف) (٩/ ١١٤).

(٦) (الفتاوى الكبرى) (٥/ ٥٠٢)، وانظر: (مجموع الفتاوى) (٣٣/ ٢٠٨). وقد نصر هذا القول ابن القِيِّم في (إعلام الموقعين) (٤/ ٨٦-٨٧).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾^(١)؛ فإنه عامٌ في لزوم الحنث في جميع الأحوال؛ من خطأ وعمد، وعلم وجهل، ونسيان وذُكر^(٢).

(٢) حديث: «ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالْيَمِينُ»^(٣). فجعلوا النَّاسِي كالهازل في هذا الحكم^(٤).

(٣) أن الفعل شَرَطَ الحنث، والفعل الحقيقي لا يندم بالنسيان^(٥).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾.

(١) المائة: ٨٩.

(٢) انظر: (الحاوي الكبير) للماوردي (١٥ / ٣٦٧)، و(بداية المجتهد) لابن رشد (١ / ٣٣٣).

(٣) سيأتي تخريج الحديث باللفظ المحفوظ؛ فيأتي لم أجده مسنداً بهذا اللفظ.

(٤) انظر: (الهداية) للمرغيناني (٢ / ٧٢)، و(البحر الرائق) لابن نجيم (٤ / ٣٠٤).

(٥) انظر: (البحر الرائق) (٤ / ٣٠٥)، و(حاشية ابن عابدين) (٣ / ٧٠٩).

٢) قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^(١).

ووجه الاستدلال من الآية والحديث: أن الله عز وجل رفع المؤاخذة عن النَّاسِي في حال نسيانه؛ فالقول بوقوع طلاقه مخالفٌ لظاهر هذه النُّصوص^(٢).

٣) أن النَّاسِي غير قاصد للمخالفة؛ فلم يحنث؛ كالنائم والمجنون^(٣).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

١) يُناقش استدلالهم بعموم قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ من وجهين:

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) - واللفظ له -، والدارقطني (٤/١٧٠)، وابن حبان (٧٢١٩)، والحاكم (٢/١٩٩)، وقال: (صحيح على شرط الشيخين)، وحسنه النووي في (الأربعين) (ح٣٩)، وأعله الإمام أحمد، وأبو حاتم، وغيرهما - كما في (التلخيص الحبير) لابن حجر (١/٢٨٢) -، ولكن يشهد لمعناه نصوص كثيرة من الكتاب والسنة - سبقت الإشارة إلى بعضها في التوطئة -؛ ولهذا قال القرافي في (الفروق) (١/٣٠٢): «فإنه وإن لم يصح؛ إلا أن معناه متفق عليه». ونحوه قال ابن العربي - كما في (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي (١٨٢/١٠) -، والشَّاطِبِيُّ في (الموافقات) (١/٢٣٦).

(٢) انظر: (الشرح الكبير) لابن قدامة (٨/٤٤٥)، و(مجموع الفتاوى) (٣٣/٢٠٩)، و(إعلام الموقعين) (٤/٨٤).

(٣) انظر: (المغني) (١١/١٩٣).



الأول: أن عقد اليمين لفظ باللسان، وقصد بالقلب؛ والناسي غير قاصد إيقاع يمينه؛ فيمينه لغو لا يؤاخذ به، ولا يترتب عليه أثره^(١).
الثاني: أن عمومه يمكن تخصيصه بحديث: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^(٢).
٢) نوقش حديث: «ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْهُنَّ جِدٌّ: النَّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالْيَمِينُ» من وجهين:

الأول: أنه غريب بهذا اللفظ، وغير محفوظ عند المحدثين^(٣).
قال ابن الهمام الحنفي: «والمحفوظ حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْهُنَّ جِدٌّ: النَّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ». أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه»^(٤).

الثاني: أنه لو ثبت بلفظ (اليمين) لم يكن فيه دليل؛ لأنه جعل

(١) انظر: (الحاوي الكبير) (١٥/٣٦٧).

(٢) انظر: (بداية المجتهد) (١/٣٣٣).

(٣) انظر: (نصب الراية لأحاديث الهداية) للزيلي (٣/٣٩٢)، (شرح مسند أبي حنيفة) للفقاري (ص ١٤٤).

فائدة: قول الزيلعي عن الحديث: «غريب»؛ يعني: أنه لا أصل له؛ إما مطلقاً، أو بلفظ معين؛ قال الشيخ الألباني في (سلسلة الأحاديث الضعيفة) (٢/٤٤): «وهذه عادته في الأحاديث التي تقع في (الهداية)، ولا أصل لها... فاحفظ هذا فإنه اصطلاح خاص به». وانظر: (السلسلة الضعيفة) (١٤/٨٢-٨٣).

(٤) (شرح فتح القدير) (٥/٦٤). قلت: والحديث أخرجه الترمذي (١١٨٤) أيضاً، وحسنه.



الهزل باليمين جداً، والهازل قاصد لليمين فلا يعتبر عدم رضاه به شرعاً بعد مباشرته السبب مختاراً، والناسي لم يقصد شيئاً أصلاً، ولم يدرِ ما صنع؛ فلا يكون الوارد في الهازل وارداً في الناسي، ولا يثبت في حقه نصّاً، ولا قياساً^(١).

٣) نوقش قولهم: «أنّ الفعل شَرَطَ الحنث، والفعل الحقيقي لا ينعدم بالنسيان»؛ بأنّ الفعل وإن لم ينعدم بالنسيان؛ إلا أنّ الفاعل غير قاصد له، ولا نيّة له في الطّلاق، وقد قال النّبِيّ ﷺ: «وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»^(٢).

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثاني:

١) يُناقش استدلالهم بالآية والحديث، وأنّ الله ﷻ رفع المؤاخذة عن النَّاسِي في حال نسيانه؛ من وجهين:

الأوّل: أنّ معنى رفع المؤاخذة هنا نفي الإثم والجناح عن النَّاسِي فحسب، ولا ينفي ترتّب الأثر على أفعاله، ولا يلزم منه عدم وقوع طلاقه، والطلاق يتعلّق به حقُّ الأدمي؛ فهو كإتلاف المال؛ كما سبق.

الثاني: أنّ عموم هذا الحديث يمكن تخصيصه بقوله تعالى:

(١) انظر: (شرح فتح القدير) (٥/٦٤).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧). وانظر: (التاج والإكليل لمختصر خليل) للعبدي (٤/٤٥).

﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾^(١).

(٢) يُناقش استدلالهم بأنَّ النَّاسِي غير قاصد للمخالفة فلم يحنث؛ كالتَّائِم والمجنون؛ بأنَّه قياس مع الفارق؛ لأنَّ التَّائِم والمجنون رفع عنهما قلم التَّكْلِيف، وهما فاقدوا الأهلِيَّة، بخلاف النَّاسِي؛ فلا يلحق بهما في الحكم.

الخاتمة:

يرى الباحث: أنَّ القول بعدم وقوع طلاق النَّاسِي هو أقرب القولين إلى الصواب؛ وذلك لأمر:

الأوَّل: أنَّه قد تقرَّر في أصول الفقه عند كثير من المحقِّقين: أنَّ المقتضى^(٢) يُحمَل على العموم؛ لأنَّ تعيين أحد المقدَّرات دون غيره فيه تحكُّم؛ فإذا كان بعض المقدَّرات أعمَّ من بعض تعيَّن إضمار الأعمِّ؛ لما فيه من زيادة الفائدة وتكثيرها، مع اندفاع المحذور الذي هو تكثير الإضمار المخالف للأصل^(٣)؛ ولهذا فحديث: «وُضِعَ عن أمِّتي» يقدر

(١) انظر: (بداية المجتهد) لابن رشد (١/٣٣٣).

(٢) المقتضى بالفتح: هو المقدَّر المحذوف الذي يتوقَّف عليه صدق الكلام أو صحَّته. انظر: (أصول السرخسي) (١/٢٥١)، و(مسوِّدة أصول الفقه) لآل تيميَّة (ص ٩١)، و(شرح مختصر الروضة) للطوفي (٢/٧٠٢، ٧٠٩)، و(البحر المحيط) للزركشي (٢/٣١٠-٣١٣).

(٣) انظر: (البحر المحيط) (٢/٣١٣)، و(إجابة السائل) للصنعاني (ص ٣٥٦).



فيه إضمار لفظ (حُكْم)؛ فيعمُّ الحكم الأخرى؛ وهو الإثم، والحكم
الديني؛ وهو هنا وقوع الطلاق^(١).

الثاني: أن عموم حديث: «وضع عن أمّتي» وإن ادّعي معارضته
بعموم قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ﴾، وأن
ذلك سبب الخلاف بين الفريقين^(٢)؛ إلا أن عموم الآية أمكن تأويله
بما يجعله موافقاً للحديث ولا يخالفه، وقد تقرّر في أصول الفقه: أنّه
إذا تعارض عمومان، وأمكن حمل أحدهما على تأويل صحيح،
والآخر لا يمكن تأويله؛ وجب تأويل المؤول، وبقي الآخر دليلاً على
المراد منه؛ جمعاً بين الحديثين؛ إذ هو أولى من إلغائها^(٣).

الثالث: أن هذا القول هو الأنسب لما جاءت به الشريعة من

(١) تنبيه: الأصل التمسك بهذه القاعدة، ولا يستثنى منها إلا ما دلّ النصّ أو الإجماع على
المواخذه فيه بالنسيان؛ وذلك كإيجاب إعادة الصلاة على من نسي أن يتوضأ، وضمان المال
بالإتلاف، ونحو ذلك. انظر: (الإحكام في أصول الأحكام) لابن حزم (٣٦٢/٧)،
و(فتاوى النووي) (ص ١٠٤)، و(الأشباه والنظائر) للسيوطي (ص ٣٣٧).

(٢) انظر: (بداية المجتهد) (١/٣٣٣).

(٣) انظر: (روضة الناظر) (ص ٢٥١)، و(شرح مختصر الروضة) (٢/٥٧٦).

تنبيه: لا يصار هنا إلى قاعدة: تقديم العام المحفوظ على العام المخصوص؛ لأن ذلك
ضرب من الترجيح بينهما، والجمع مقدّم على الترجيح؛ فيكون العمل بهذه القاعدة فيما
لم يمكن تأويله تأويلاً صحيحاً من النصين العامين، وعلى هذا يدلُّ صنيع العلماء. انظر:
(المسودة) (ص ١٤٢)، و(البحر المحيط) (٤/٤٢٧-٤٣٠)، و(مذكرة أصول الفقه)
للسنيطي (ص ٢٢٣)، والله أعلم.



التيسير ورفع الحرج؛ فضلاً عما فيه من المحافظة على عُقْدة النكاح؛
التي يَتَشَوَّفُ الشَّرْعُ إلى بقائها، وعدم حَلِّها بسبب ضعيف.
ولعلَّ ممَّا يستأنس به لقوَّة هذا المذهب، وصحَّة مأخذه: أَنَّهُ قد
مال إليه واختاره غيرُ واحد من المحقِّقين في مذاهب أصحاب القول
الأوَّل؛ كابن الهمام من الحنفيَّة، وابن العربي من المالكيَّة، وابن تيمية
وابن مفلح من الحنابلية.

والله أعلم، وصلى الله على نبيِّنا محمَّد وآله وصحبه وسلِّم.



حُكْمٌ

إِعْلَامِ الرَّجُلِ

زَوْجَتِهِ بِالرَّجْعَةِ

حُكْمُ إِعْلَامِ الرَّجُلِ زَوْجَتَهُ بِالرَّجْعَةِ

توطئة:

الأسرة هي النواة الأولى في المجتمع، واللبنة الكبرى في كيان الأمة؛ فبصلاحها تصلح الأمة بأسرها، وبفسادها يتصدع كيان الأمة، وينهدم بنائها؛ ولذا جاء الإسلام بتشريعاته الحكيمة، وتعاليمه السامية مراعيًا لدوام العلاقة بين الزوجين، وحريصاً على استقرارها وثباتها، ورَتَّبَ لأجل ذلك على الزوجين من الحقوق والواجبات، وألزمهما من الأخلاق الفاضلات والآداب الرفيعة ما يساعد على استمرار الرابطة بينهما، ويجول دون انفصالهما وتفريقهما.

ولكن لما كانت الحياة الزوجية بتموجاتها المتتابة، ومعتراكها المتلاحقة لا تخلو من وقوع خلاف بين الزوجين، ونزاع بين الطرفين، وربما كان ذلك الخلاف أو النزاع سبباً في تلفُّظ الزوج بالطلاق في لحظة توتر وانفعال، أو لحظة عناد وصدام = كان من رحمة الله تعالى وحِكمته أن شرع للزوج -بعد صحوته من سُورته، ورجوعه إلى هدوئه وطبيعته، وندمه على ما قاله- طريقاً يستطيع به مراجعة نفسه، وإصلاح خطئه، وسدَّ شَعَثِ الزَّوْجِيَّةِ الَّذِي وَقَعَ بِسَبَبِ طَلَاقِهِ؛ وذلك بمراجعة زوجته؛ كما قال تعالى في محكم كتابه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْجِعْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ



اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴿١﴾ .

ولأهمية الرجعة في استئناف الحياة الزوجية اشترط لها الفقهاء من خلال نظرهم في نصوص الكتاب والسنة جملة من الشروط؛ منها ما هو متفق عليه، ولا حاجة لبحثه، ومنها ما هو مختلف فيه، وتدعو الحاجة لبحثه وتحريره.

المسألة:

إذا طلق الرجل امرأته طلاقاً رجعيّاً غير بائن، ثم أراد أن يراجعها؛ فهل يجب عليه إعلام زوجته بالرجعة، أو لا يجب؟

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في حكم إعلام الرجل زوجته بإرجاعه لها بعد أن طلقها على قولين:

القول الأول: أن إعلام الرجل زوجته بالرجعة ليس شرطاً في إرجاعها، ولا واجباً، وإنما هو مستحب.

وإليه ذهب جمهور العلماء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة،

(١) البقرة: ٢٢٨.

وَحكى ابنُ قدامة الإجماعَ عليه.

(١) مذهب الحنفيّة:

قال الكاسانيُّ: «وكذا إعلامها بالرجعة ليس بشرط حتى لو لم يعلمها بالرجعة جازت، ... لكنّه مندوب إليه ومستحبُّ»^(١).

(٢) مذهب المالكيّة:

قال الحرّشيُّ: «وكما يُندب للمطلق الإشهادُ على الرجعة؛ كذلك يُندب له إعلامها»^(٢).

(٣) مذهب الشافعيّة:

قال الماورديُّ: «الرجعة تصحُّ بغير علم الزوجة؛ لأنّ رضاها غير معتبر؛ بخلاف النكاح... وإنّ لم يكن رضاها معتبراً بما ذكرنا؛ فعلمها غير معتبر كالطلاق؛ لأنّ إعلامها مقصودٌ به الرضا؛ فثبت بذلك أنّ الرجعة بعلمها وغير علمها، ومعه^(٣) حضورها وغيبتها جائزة»^(٤).

وقال زكريّا الأنصاريُّ: «(ولا يُشترط) لصحّة رجعتها (رضاها)،

(١) (بدائع الصنائع) (٣/ ١٨١). وانظر: (الهداية شرح البداية) للمرغينانيّ (٢/ ٧)، و(حاشية ابن عابدين) (٣/ ٤٣٩).

(٢) (شرح مختصر خليل) (٤/ ٨٧). وانظر: (منح الجليل) لابن عيّش (٤/ ١٩٤).

(٣) كذا في الأصل، والصواب: (مع).

(٤) (الحاوي الكبير) (١٣/ ١٩٩). وانظر: (غاية البيان شرح زُبد ابن رسلان) للرمليّ (ص ٢٦٥).

ولا حضورُ الوليِّ، ولا علمُه بها، (ولا رضا سيِّدها) ... (ويُسنُّ إعلامُه)
أي: سيِّدها، ومثله الوليُّ^(١)»^(٢).

٤) مذهب الحنابلة:

قال ابن قدامة: «الرَّجْعَةُ لا تفتقر إلى وليٍّ، ولا صداق، ولا رضی المرأة،
ولا علمها بإجماع أهل العلم»^(٣).
وقال البُهوتيُّ: «ولا تفتقر الرَّجْعَةُ إلى وليٍّ، ولا إلى صداق، ولا رضی
المرأة، ولا علمها»^(٤).

القول الثاني: أنه يجب على الزوج إعلام زوجته بالرَّجْعَةِ؛ فإن لم يُعلمها
لم تصحَّ الرَّجْعَةُ.

(١) أي: يُسنُّ إعلامُ وليِّ المرأة، ولا يخفى أنَّ إعلامَ وليِّ المرأة إعلامٌ لها؛ فيكون إعلامُها مستحبًّا
كذلك، والله أعلم.

(٢) (أسنى المطالب في شرح روض الطالب) لزكريّا الأنصاري (٣/ ٣٤٢).

(٣) (المغني) (٨/ ٤٨٢). وانظر: (الإقناع في مسائل الإجماع) لابن القطن (١/ ٤٠). ولا يخفى أنَّ نقل
الإجماع في هذه المسألة لا يُسلم؛ لوجود الخلاف المحكي في القول الثاني، والله أعلم.

(٤) (كشاف القناع عن متن الإقناع) (٥/ ٣٤٣). وانظر: (مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى)
للرُّحبياني (٥/ ٤٧٨-٤٧٩).

تنبيه: لم أجد نصًّا صريحاً للحنابلة على استحباب الإعلام بالرَّجْعَةِ، ولكن ذكرهم له مقروناً
بالإشهاد المتفق على استحبابه، مع الاستدلال للإشهاد بأدلة الإعلام نفسها - كما في (المغني)
(٨/ ٤٨٢)، و(حاشية الروض المربع) لابن قاسم (٦/ ٦٠٥)، وغيرهما - يُشعر أنَّ حكمهما عندهم
واحدٌ؛ ولهذا جزم بنبذ الإعلام عندهم الرُّحيليُّ في (الفرق الحنبلي الميسر) (٣/ ٢٢٧)، والله أعلم.



وإليه ذهب ابن حزم الظاهري، ورواه عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ،
والقاضي شريح، والحسن البصري.

قال ابن حزم: «فإن وطئها لم يكن بذلك مراجعاً لها حتى يَلْفَظَ
بالرَّجعة، ويُشْهَدَ، ويُعْلَمَها بذلك قبل تمام عدتها»^(١).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ
بِمَعْرُوفٍ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾^(٣)؛
وذلك من وجهين:

الأول: أنه خاطب الأزواج بالأمر، ولم يجعل للزوجات اختياراً، وإذا
لم يكن هنَّ اختيار؛ لم يكن إعلامهنَّ بالرَّجعة واجباً.

الثاني: أنَّها يدلان على أنَّ الرجعية باقية في حُكْم الزَّوجية، وإنَّما الرَّجعة

(١) (المحلّى) (١٠/٢٥١). ونصر هذا القول الشُّوكاني في (السييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار)

(ص ٤٣٩).

(٢) الطلاق: ٢.

(٣) البقرة: ٢٢٩.



إمساك لها، واستبقاء لنكاحها؛ فيكون إرجاع الزوج امرأته تصرفاً في خالص حقه، وتصرف الإنسان في خالص حقه لا يتوقف على علم غيره^(١).

(٢) قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(٢).

وجهه: أنه أطلق جواز إرجاع الرجل امرأته، دون تقييده بشرط الإعلام، وجعله حقاً خالصاً للأزواج دون الزوجات.

(٣) ما رواه الحكم بن عتيبة قال: قال علي رضي الله عنه: «إذا طلقها، ثم أشهد على رجعتها؛ فهي امرأته أعلمها، أو لم يعلمها»^(٣).

ووجهه ظاهر في عدم اشتراط العلم لصحة الرجعة.

(٤) أن الزوج إذا رجع امرأته ولم يعلمها؛ ربما تزوجت عند انقضاء عدتها فتقع في المعصية؛ فيكون ترك الإعلام مفضياً إلى عقد محرّم^(٤).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

(١) أن الله تعالى سمى الرجعة إمساكاً بمعروف؛ قال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَنَّ

(١) انظر: (المغني) (٨/٤٨٢، ٤٧٧)، و(بدائع الصنائع) (٣/١٨١)، و(المحيط البرهاني) لابن مازة (٤/١٣).

(٢) انظر: (أسنى المطالب) (٣/٣٤٢).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٤/١٣٦). وأخرج نحوه البيهقي في (السنن الكبرى) (٧/٣٧٣). وانظر: (المحلى) (١٠/٢٥٥).

(٤) انظر: (بدائع الصنائع) (٣/١٨١)، و(المحيط البرهاني) لابن مازة (٤/١٣). وسيأتي في الخاتمة بيان سبب الاستدلال بهذا الوجه على استحباب الإعلام لا على وجوبه؛ وذلك لأنه لا يتوقف عليه منع وقوع هذه المخالفة أو المعصية.



أَجْلَهُنَّ فَمَا مَسْكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴿١﴾، وَالرَّجْعَةُ هِيَ الْإِمْسَاكُ، وَلَا تَكُونُ إِلَّا بِمَعْرُوفٍ، وَالْمَعْرُوفُ هُوَ إِعْلَامُهَا، وَإِعْلَامُ أَهْلِهَا إِنْ كَانَتْ صَغِيرَةً أَوْ مَجْنُونَةً؛ فَإِنْ لَمْ يُعْلَمْهَا لَمْ يُمْسِكْ بِمَعْرُوفٍ، وَلَكِنْ بِمُنْكَرٍ (١).

(٢) قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَبِعُولُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ (٢)؛ فَإِنَّمَا يَكُونُ الْبَعْلُ أَحَقَّ بِرَدِّ امْرَأَتِهِ إِنْ أَرَادَ إِصْلَاحًا، وَمَنْ كَتَمَهَا الرَّدَّ، أَوْ رَدَّ بِحَيْثُ لَا يَبْلُغُهَا؛ لَمْ يُرَدِّ إِصْلَاحًا بَلَا شَكٍّ، بَلْ أَرَادَ الْفَسَادَ؛ فَلَيْسَ رَدًّا، وَلَا رَجْعَةً أَصْلًا (٣).

(٣) مَا رَوَاهُ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِذَا طَلَّقَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَأَعْلَمَهَا طَلَاقَهَا، ثُمَّ رَاجَعَهَا، وَكَتَمَهَا الرَّجْعَةَ حَتَّى انْقَضَتِ الْعِدَّةُ؛ فَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَيْهَا» (٤).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

(١) يُنَاقَشُ اسْتِدْلَالُهُمْ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَاطَبُ الْأَزْوَاجِ فِي الْآيَةِ بِالْأَمْرِ، وَلَمْ يَجْعَلْ لِلزَّوْجَاتِ اخْتِيَارًا...، وَأَنَّ الرَّجْعِيَّةَ بَاقِيَةٌ فِي حُكْمِ الزَّوْجِيَّةِ،

(١) انظر: (المحلّى) (٢٥٣/١٠).

(٢) البقرة: ٢٢٩. وانظر: (أسنى المطالب) (٣/٣٤٢).

(٣) انظر: (المحلّى) (٢٥٣/١٠).

(٤) أخرجه سعيد بن منصور في (سننه) (١٣١٧). وانظر: المصدر السابق.



وإرجاع الزوج امرأته تصرّف في خالص حقّه، لا يتوقّف على علم غيره؛ بأنّ الإمساك قيّد في الآيتين بالمعروف، وذلك لا يكون إلاّ بالإعلام.

(٢) يُناقش استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، وأنّه مطلق في جواز إرجاع الرّجل امرأته، دون تقييد ذلك بشرط الإعلام؛ بأنّه مقيّد بشرط الإصلاح، ومن ردّ بغير إعلام؛ فليس مريداً للإصلاح.

(٣) يُناقش استدلالهم بأثر عليّ رضي الله عنه: «إذا طلقها ثمّ أشهد على رجعتها؛ فهي امرأته أعلمها أو لم يُعلمها»؛ بأنّه لا يصحّ الاستدلال به؛ لأنّ إسناده منقطع؛ فإنّ راويه الحكّم بن عتيبة لم يدرك عليّاً، ولم يسمع منه؛ كما ذكر البيهقي وغيره^(١).

(٤) يُناقش استدلالهم بأنّ الزوج إذا رجع امرأته ولم يُعلمها؛ ربما تزوّجت عند انقضاء عدّتها فتقع في المعصية...؛ بأنّ هذا يدلّ على وجوب الإعلام لا على استحبابه؛ لأنّ القاعدة: أنّ ما لا يتمّ الواجب - وهو هنا

(١) انظر: (السنن الكبرى) (٤٦/٣)، و(الجواهر النقيّة على سنن البيهقي) لابن التّركمانيّ (٣٤/٨)، و(مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) للهيثميّ (٣٢٣/١). وأمّا الرواية الأخرى عند البيهقيّ؛ فهي من طريق سعيد بن جبير عن عليّ، وهذا سند منقطع أيضاً - كما في (المراسيل) لابن أبي حاتم (ص ٧٤)، و(شرح سنن ابن ماجه) لمُعْطاي (٥٧/١)، و(مصباح الزجاجة) للبوصريّ (١/٥٠)؛ وذلك لأنّ سعيداً لم يسمع من عليّ رضي الله عنه - كما في (تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف) للمزّيّ (٩/٢٩٨) -، وانقطاع الروايتين في طبقة واحدة من رواية بلدَيْن يمنع تقوية أحدهما بالأخر - لاحتتمال أن يكون مصدرهما واحداً؛ كما ترى نظيره عند المحدّثين في تحريجاتهم. انظر مثلاً: (سلسلة الأحاديث الضعيفة) للألبانيّ (٩/٢٨٢). والله أعلم.

ترك المعصية - إلا به؛ فهو واجب^(١).

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثاني:

(١) يُناقش قولهم بأن الله تعالى سمى الرجعة إمساكاً بمعروف...، والمعروف هو إعلامها؛ بأن المراد بالمعروف هنا: النهي عما كان يفعله أهل الجاهلية؛ حيث كانوا يطلّقون المرأة حتّى إذا أشرفت على انقضاء العدة أشهد برجعته حتّى إذا مرّ لذلك مدّة طلقها؛ هكذا كلّما ردها طلقها، فإذا أشرفت على انقضاء العدة راجعها؛ لا رغبة، لكن إضراراً وإذاية؛ فنهوا أن يمسكوا أو يفارقوا إلا بالمعروف^(٢).

(٢) يُناقش استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَيُعُولُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾، وأن من كتّمها الرّدّ أو رَدَّ بحيث لا يبلغها لم يردّ إصلاحاً؛ بعدم التسليم بأن من لم يعلم زوجته بردها ليس مريداً للإصلاح؛ فإن المقصود بالإصلاح هنا: إصلاح حاله معها وحالها معه، ودوام الزوجية بينهما، وفيه احترازٌ عما إذا ارتجعها لا بنية الإصلاح، بل بقصد الإضرار بها؛ لتخالعه أو نحو ذلك^(٣). فمن قصد الإصلاح صحّت رجعته أعلم أو لم يعلم.

(١) انظر لهذه القاعدة والتفريع عليها: (المسوّدة) لآل تيمية (ص ٥٤)، و(البحر المحيط) للزرکشي (١٧٩/١)، و(القواعد والفوائد الأصولية) لابن اللّحّام (ص ١٣٠).

(٢) انظر: (أحكام القرآن) لابن العربي (٤/١٨٢١).

(٣) انظر: (فتح القدير) للشوكاني (١/٣٥٧)، و(أضواء البيان) للشنقيطي (١/١٠٣).



٣) يُناقش استدلالهم بأثر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ بأنه لا حجة فيه؛ لأنه منقطع؛ إذ هو من رواية إبراهيم النخعي عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو لم يسمع منه؛ كما قال أبو زرعة وأبو حاتم الرازيان وغيرهما^(١)، وبانقطاع روايته عن عمر حَكَمَ ابن حزم في غير هذا الأثر!^(٢).

الخاتمة:

يرى الباحث: أن القول بأن إعلام الرجل زوجته بالرجعة ليس واجباً ولا شرطاً في إرجاعها، ولكنه مستحب؛ هو أقرب القولين إلى الصواب؛ وذلك لأمر:

الأول: أن الأدلة الدالة على مشروعية الرجعة وردت مطلقة عن قيد الإعلام للزوجة، واشتراطه، والأصل: أن المطلق يبقى على إطلاقه حتى يأتي ما يقيده^(٣).

الثاني: افتقار القول باشتراط إعلام الزوجة لصحة الرجعة إلى دليل صحيح ظاهر، سالم من القادح والمعارض.

الثالث: أن إعلام الزوجة بالرجعة لا يتوقف عليه منع وقوع معصية

(١) انظر: (المراسيل) لابن أبي حاتم (ص ١٠)، و(جامع التحصيل في أحكام المراسيل) للعلائي (ص ٢٨)، و(تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل) لأبي زرعة العراقي (ص ٢٠).

(٢) انظر: (المحلى) (١٠/٢٥٤).

(٣) انظر لهذه القاعدة: (البحر المحيط) (٣/٥)، و(إرشاد الفحول) للشوكاني (٦/٢).



زواجها من غيره، في حالة زواجها عند انقضاء عدتها دون إعلامها؛ بل يمكن أن تُمنع باستفسار الزوجة نفسها، وسؤالها لزوجها، وحيث لم يتوقف واجب ترك معصية زواجها على إعلامه؛ لم يكن الإعلام واجباً.

رابعاً: أن الإعلام بالرجعة يدخل من حيث الأصل في مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، وكريم الآداب؛ التي دعت الشريعة المسلم إلى التحلي بها في التعامل مع إخوانه عموماً؛ فكيف بشريكة حياته، وأقرب الناس إليه؟!!

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه، وسلّم.

إِخْبَارُ الْمَرْأَةِ الَّتِي أُسْلِمَتْ
زَوْجَهَا غَيْرَ الْمُسْلِمِ
بِإِسْلَامِهَا
وَحُكْمُ عَرْضِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ

إخبار المرأة التي أسلمت زوجها غير المسلم بإسلامها وحكم عرض الإسلام عليه

توطئة:

اهتمت الشريعة الإسلامية بتنظيم العلاقات الأسرية في المجتمع الإسلامي، لا سيما العلاقة بين الزوجين؛ فضبطتها بقواعد وأحكام دقيقة؛ بدءاً من تأسيسها، وانتهاءً بحل عقدها؛ وما ذلك إلا لخطورتها وتعلقها بواحدة من أهم مقاصد الشريعة وكلياتها الخمس؛ ألا وهي حفظ النسل والعرض، وصيانتها من التداخل أو الضياع؛ فجاءت النصوص الشرعية من القرآن، والسنة النبوية لتبين للرجال والنساء ما يحل لهم وما يحرم عليهم ابتداءً من الأزواج والزوجات، ومن ذلك حكم النكاح من غير المسلمين؛ سواء كانوا كتابيين أو غير كتابيين.

ومن الأحكام التي حددت الشريعة الإسلامية معالمها: العلاقة بين الزوجين غير المسلمين إذا اعتنق أحدهما أو كلاهما دين الإسلام، ومصير عقد الزوجية القائم بينهما قبل الإسلام من حيث دوائمه، أو انقطاعه.

المسألة:

ويتفرع على هذه المسألة: حكم إخبار المرأة التي أسلمت زوجها غير



المسلم بإسلامها؛ وهل يجب عليها أن تعرض عليه الإسلام؟
ولبحث هذه المسألة يمكن تقسيمها إلى المسائل التالية:
أولاً: حُكْم بقاء المرأة التي أسلمت مع زوجها غير المسلم بعد
إسلامها.

ثانياً: حُكْم إخبار المرأة التي أسلمت زوجها غير المسلم بإسلامها.
ثالثاً: حُكْم عَرَض الإسلام على الزوج غير المسلم.
رابعاً: من الذي يعرض الإسلام على الزوج؟



المسألة الأولى

حُكْمُ بَقَاءِ الْمَرْأَةِ الَّتِي أُسْلِمَتْ مَعَ زَوْجِهَا غَيْرِ الْمُسْلِمِ بَعْدَ إِسْلَامِهَا

إنَّ بَقَاءَ الزَّوْجَةِ الَّتِي أُسْلِمَتْ مَعَ زَوْجِهَا غَيْرِ الْمُسْلِمِ يَتَضَمَّنُ مَعْنَيْنِ:
الأوَّل: التَّمَكُّينُ؛ بِمَعْنَى الْبَقَاءِ عِنْدَهُ فِي بَيْتِهِ، وَاسْتِمْرَارِيَّةَ الْمَعَاشِرَةِ
وَالخُلُوةَ بَيْنَهُمَا.

والثَّانِي: الْعَصْمَةُ، وَهُوَ بَقَاءُ عَقْدِ النِّكَاحِ بَيْنَهُمَا بَعْدَ اخْتِلَافِ الدِّينِ.

أقوال الفقهاء:

أما المعنى الأوَّل: وهو بقاء المرأة المسلمة عند زوجها غير المسلم في بيته،
وما يترتَّب على ذلك من خُلُوةٍ ومعاشرةٍ؛ فلا يختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى
في أنَّه يجرِّم على المرأة المسلمة أن تتكَّن زوجها غير المسلم منها، أو أن يختلي
بها، أو أن تظهر زيتها أمامه؛ لأنَّ الله تعالى حرَّم ذلك؛ فقال عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِنْ
عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ جِلَّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾^(١)؛ فوجب على
المرأة المسلمة أن تفارق زوجها غير المسلم، وعليها أن تمتنع منه؛ فلا يقربها،
ولا يختلي بها، ولا ينظر إلى شيء مما يباح للأزواج.

(١) الممتحنة: ١٠.

يقول الشافعي: «ولو كانت المرأة المسلمة كانت المسألة كالمسألة في

الوثنيّين تُسَلِّمُ المرأة، فيُحال بين زوج هذه وبينها»^(١).

ويقول ابن عطية: «أجمعت الأمة على أنّ المشرك لا يطاق المؤمنة بوجه؛ لما

في ذلك من الغضاضة على دين الإسلام»^(٢).

ويقول الطاهر ابن عاشور: «إنّ رجوع المرأة المؤمنة إلى الزوج الكافر

يقع على صورتين:

إحدهما: أن ترجع المرأة المؤمنة إلى زوجها في بلاد الكفر، وذلك هو ما

ألحَّ الكفَّار في طلبه؛ لما جاءت بعض المؤمنات مهاجرات.

والثانية: أن ترجع إلى زوجها في بلاد الإسلام؛ بأن يخلى بينها وبين

زوجها الكافر يقيم معها في بلاد الإسلام إذا جاء يطلبها، ومُنِع من تسلّمها.

وكلتا الصورتين غير حلال للمرأة المسلمة؛ فلا يجيزها ولادة الأمور»^(٣).

أما المعنى الثاني: وهو العصمة وبقاء عقد النكاح؛ فلا يخلو إسلام المرأة

دون زوجها من أن يكون قبل الدخول، أو بعد الدخول.

(١) (الأم) (٤٣/٥).

(٢) (المحرر الوجيز) (٢٨٣/١). وانظر أيضاً: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٧٢/٣)، الشرح

الكبير على متن المقنع لابن أبي عمر المقدسي (٥٩٨/٧)، (البحر المحيط) لأبي حيان

(١١٥/٢).

(٣) (التحرير والتنوير) (١٤٠/٢٨).

أولاً: إسلام المرأة غير المدخول بها قبل زوجها:

إذا أسلمت المرأة قبل زوجها، وكان ذلك قبل أن يدخل بها؛ فإنَّ الفقهاء اختلفوا في زمن انحلال العصمة والتفريق بينهما على قولين:

القول الأول: إذا كان الزوجان في دار الإسلام؛ فلا يُفَرَّق بينهما إلاَّ بحُكْم القاضي بعد عَرَض الإسلام على الزوج وإبائه.

أمَّا إن كانا جميعاً أو أحدهما في دار الحرب؛ فإنَّه لا يُحْكَم بالتفريق بينهما إلاَّ بعد انقضاء زمن عِدَّتِها وهو ثلاث حيض، أو ثلاثة أشهر إن كانت لا تحيض؛ وهذا مذهب الحنفية؛ إلاَّ أن أبا حنيفة قال بأنَّه لا عِدَّة عليها مرَّةً أخرى بعد انقضاء المدَّة، وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أنه يجب عليها أن تعتدَّ.

قال المرغيناني: «وإذا أسلمت المرأة، وزوجها كافر؛ عَرَض القاضي عليه الإسلام؛ فإنَّ أسلم فهي امرأته، وإن أبي فرَّق بينهما»^(١).

وقال أبو بكر الزبيدي: «قوله: (وإذا أسلمت المرأة في دار الحرب لم تقع الفُرقة عليها حتَّى تحيض ثلاث حيضٍ، فإذا حاضت بانت من زوجها)، وإن لم تكن من ذوات الحيض فتلاثة أشهرٍ، ولا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها في ذلك؛ أي في توقُّف وقوع الفُرقة على ثلاث حيضٍ...، ثمَّ ننظر إن كانت الفُرقة قبل الدُّخول فلا عِدَّة عليها، وإن كانت بعده فكذا

(١) (الهداية شرح بداية المبتدي) (١/٢٢٠).

لا عِدَّةَ عليها عند أبي حنيفة، وعندهما يجب عليها ثلاث حِيضٍ»^(١).

القول الثاني: إذا أسلمت المرأة قبل زوجها، وتأخر إسلامه بعدها؛ فإنَّ عقد النكاح ينفسخ، ويُفَرَّقَ بينهما فوراً، من غير اعتبار لاختلاف الدَّارَيْنِ. وهذا مذهب المالكيَّة، والشافعيَّة، والحنابليَّة^(٢). وإليك أقوالهم في المسألة:

(١) مذهب المالكيَّة:

قال سُحْنُونُ: «قلت: رأيت الزوجين في دار الحرب إذا خرجت المرأة إلينا فأسلمت، أو أسلمت في دار الحرب، وذلك كلُّه قبل البناء بها؛ أيكون لزوجها عليها سبيل إن أسلم من يومه ذلك أو من الغد في قول مالك؟ قال: لا سبيل له عليها في رأيي؛ لأنَّ مالكا قال في الذمَّيْنِ النصرانيِّين إذا أسلمت المرأة قبل أن يدخل بها زوجها، ثمَّ أسلم الزوج بعدها؛ فلا سبيل له إليها، فالَّذي سألت عنه من أمر الزوجين في دار الحرب بهذه المنزلة»^(٣).

(٢) مذهب الشافعيَّة:

قال الشافعي: «وإن لم يكن دخل بها انقطعت العصمة بسبقها إيَّاه إلى

(١) (الجوهرية النيرة) (٤/٦٩). وانظر: (الهداية شرح بداية المبتدي) (١/٢٢٠).

(٢) وهو مذهب الظاهرية؛ إذ قالوا بأنَّ العقد ينفسخ مطلقاً من غير تفريق بين المدخول بها وغير المدخول بها؛ بمجرد إسلامها قبل زوجها، ولو أسلم بعدها بطرفة عين. انظر: (المحلّي) لابن حزم (٧/٣١٢).

(٣) (المدونة الكبرى) (٢/٢١٦). وانظر: (الفواكه الدواني) للنفرأوي (٢/٥١).

الإسلام؛ لأَنَّها لا عِدَّة عليها»^(١).

(٣) مذهب الحنابلة:

قال ابن قدامة: «وإن أسلمت المرأة قبله، أو أسلم أحد الزوجين الوثنيين أو المجوسيين قبل الدخول بانته منه امرأته»^(٢).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدلَّ الحنفيَّة لما ذهبوا إليه بأنَّ الفرقة لا بدَّ لها من سبب، والإسلام لا يصلح أن يكون سبباً للتفريق^(٣)؛ فيكون السبب إمَّا تفريق القاضي، وإمَّا انقضاء مثل زمن عدتها. ولما لم يكن للقاضي سلطان على بلاد الحرب ليفرق بينهما، فهنا لا يمكن إثبات الفرقة قبل الدخول بدون انقضاء ثلاث حيض؛ لأنَّ الزوج لم يباشر سبب الفرقة، بل هو مستديمٌ لما كان عليه، ولهذا يتوقَّف انقطاع النكاح على انقضاء مدَّة زمن الحيض من غير فرق بين المدخول بها، وغير المدخول بها^(٤).

(١) (الأم) (٤٣/٥).

(٢) (الكافي) (٦٩٨/٢).

(٣) لأنَّ الإسلام سبب يستباح به النكاح، فلا يكون سبباً لإبطاله، كما سيأتي بيانه فيما بعد.

(٤) انظر: (المبسوط) للسرخسي (١٠٢/٥)، (الجوهرة النيرة) (٦٩/٤).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

أما الجمهور فاستدلوا لما ذهبوا إليه بما يلي:

(١) قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾^(١).

ووجه الدلالة من الآيتين: أن الله تعالى بيّن أن اختلاف الدّين سبب للتفريق بين الزوجين، وتحريم بعضهما على بعض، وانفساخ عقد النكاح بينهما^(٢)؛ فوجب التفريق بينهما على الفور إن كان إسلام أحدهما قبل الدخول من غير عِدَّة؛ لأنَّ العِدَّة إنَّما شرعت لما يكون بعد الدخول^(٣).

(٢) القياس على الطلاق الرجعي؛ من حيث كونه إذا وُجد بعد الدخول لم تقع الفُرقة إلا بانقضاء العِدَّة، فإذا وُجد قبل الدخول تعجّلت الفُرقة، ومثله اختلاف الدّين الذي يُعدُّ سبباً للتفريق بين الزوجين بالاتِّفاق، فيلحقه في

(١) الممتحنة: ١٠.

(٢) يستثنى من عموم هذا الحكم: ما لو أسلم الزوج وكانت الزوجة كتابيّة؛ فإنَّ الإسلام يُقرُّهما على نكاحهما، ما لم يكن هناك مانع شرعي؛ لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْحَمَّصَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

وانظر: (الحاوي الكبير) للماوردي (٢٥٨/٩)، (المبسوط) (٥٨/٤)، (الشرح الكبير على متن المنقح) (٥٩٢/٧)، (الثمر الداني) للآبي الأزهري (٤٥٩/١).

(٣) انظر: (الكافي) لابن قدامة (٧٤/٣)، (العِدَّة شرح العمدة) لبهاء الدين المقدسي (٢٥/٢)، (تكملة المجموع) للمطيعي (٣٠١/١٦، ٣١٦).

حُكْم التفريق قبل الدخول وبعده (١).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

يمكن مناقشة قول الحنفية من وجهين:

الأول: إنَّ القول بأنَّ الإسلام لا يصلح سبباً للتفريق بين الزوجين لا يُسلَّم؛ لأنَّ النصوص الشرعية دلَّت على أنَّ إسلام أحد الزوجين دون الآخر سبب للتفريق بينهما، وانفساخ عقد النكاح. ولهذا قال ابن عبد البر: «لا فرق بين الدارين في الكتاب، ولا في السُّنة، ولا في القياس، وإنما المراعاة في ذلك كلُّه في الديانات؛ فباختلافهما يقع الحكم» (٢).

وقال القرطبي في قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾: «أي لم يحلَّ الله مؤمنة لكافر، ولا نكاح مؤمن لمشركة. وهذا أدلُّ دليل على أنَّ الذي أوجب فرقة المسلمة من زوجها إسلامها لا هجرتها... فبيِّن أنَّ العلة عدم الحلِّ بالإسلام، وليس باختلاف الدار» (٣).

وقال الكيا الهراسي: «وفيه تنبيه على أنَّ المنع من الردِّ لمكان الإسلام، فإنَّه تعالى قال: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾؛ فلم يجعل الفرقة

(١) انظر: (الحاوي الكبير) للماوردي (٢٦١ / ٩).

(٢) (الاستذكار) (٥٢١ / ٥).

(٣) (الجامع لأحكام القرآن) (٦٣ / ١٨). وانظر: (أحكام القرآن) لابن العربي (٣٠٧ / ٧).



لاختلاف الدارين؛ على ما قاله أبو حنيفة، وإنَّما جعل للإسلام»^(١).
الثاني: إنَّ قولهم: ما كان سبباً للإباحة لا يكون سبباً للحظر، متفٍ
بالطلاق؛ فإنه سبب محرِّم المطلقة ويبيح أختها، وسبب لإباحة المطلقة لغير
مطلقها^(٢).

الخاتمة:

بعد هذا العرض يتبيَّن قوَّة القول بأنَّ التفريق يقع على الفور إذا أسلمت
المرأة قبل زوجها، ولم يكن قد دخل بها، من غير اعتبار لزمن الحيض ولا
غيره، ومن غير اعتبار لاختلاف الدارين؛ وذلك لما يلي:

(١) أنَّ النصوص الشرعيَّة دلَّت بعمومها على وجوب التفريق بين
الزوجين فوراً حال اختلاف الدين؛ فما كان بعد الدخول ينتظر فيه زمن العدة
بدلالة السنَّة، ويبقى ما قبل الدخول على الأصل.

(٢) أنَّ الشارع الحكيم إنَّما شرع العدة للمرأة بقصد استبراء الرحم، وهذا
لا يكون إلا في حق المدخول بها، ولهذا لم يُشرع لغير المدخول بها عدة، وإنَّما
تبيَّن على الفور؛ لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ
طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾^(٣).

(١) (أحكام القرآن) (٤/٤١٠).

(٢) انظر: (الحاوي الكبير) (٩/٢٦١).

(٣) الأحزاب: ٤٩.

٣) لما كان الشارع لم يوجب العِدَّة للمطلقة قبل الدخول؛ فلأن لا تجب في حقِّ المفسوخ نكاحها أُولَى؛ لأنَّ معنى التفريق بالفسخ أقوى منه بالطلاق.

ثانياً: إسلام المرأة المدخول بها قبل زوجها:

أمَّا إذا أسلمت المرأة قبل زوجها، وكان إسلامها بعد الدخول؛ فقد اختلف الفقهاء^(١) هل يحكم بالتفريق بينها بمجرد الإسلام، أو أن العقد يبقى موقوفاً إلى زمن يمكن للزوج أن يرجع فيه إليها بالعقد الأوَّل؟ على أربعة أقوال:

القول الأوَّل: أنه يحكم بالتفريق بينها بمجرد إسلامها. وهو مروى عن عمر، وجابر بن عبد الله، وابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، وروي عن عمر بن عبد العزيز، وسعيد بن جبَّير، والحسن البصريِّ، وعطاء بن أبي رباح، والحكم بن عتيبة وغيرهم، وهو رواية عند الحنابلة، وإليه ذهب الظاهرية^(٢).
يقول ابن حزم: «وأما امرأة أسلمت ولها زوج كافر ذمِّي، أو حربي؛

(١) يقول ابن عبد البر في (الاستذكار) (٥/٥٢٠): «ولا خلاف بين العلماء في الكافرة تُسلم ويأبى زوجها من الإسلام حتَّى تنقض عِدَّتْها أنَّه لا سبيل له عليها إلا بنكاح جديد». فكلام ابن عبد البر هنا يفيد أنَّه لم يعتبر خلاف الظاهرية في المسألة، وحكى الإجماع فيها. إلا أنَّ الخلاف في المسألة ثابت قديماً قبل خلاف الظاهرية؛ كما نبه إليه ابن حجر في (فتح الباري) (٩/٤٢٣).
(٢) انظر: (مصنف ابن أبي شيبة) (٤/١٠٦)، (المحلَّى) (٧/٣١٢)، (العدة شرح العمدة) (٢/٢٥)، (فتح الباري) (٩/٤٢٣).



فحين إسلامها انفسخ نكاحها منه؛ سواء أسلم بعدها بطرفة عين، أو أكثر، أو لم يسلم، لا سبيل له عليها إلاّ بابتداء نكاح برضاها، وإلاّ فلا، فلو أسلمها معاً بقيا على نكاحهما»^(١).

ويقول ابن قدامة: «فإن كان إسلام أحدهما بعد الدخول؛ ففيه روايتان: أحدهما: تتعجل الفرقة...»^(٢).

القول الثاني: التفريق بين كونها في دار الإسلام أو في دار الحرب؛ فإذا كان الزوجان في دار الإسلام فلا ينحلُّ عقد النكاح بينهما إلاّ بتفريق القاضي بينهما بعد عَرَض الإسلام على الزوج وإبائه، أمّا إن كانا في دار الحرب، فلا ينحلُّ عقد النكاح بينهما إلاّ بانقضاء مدّة عدّتها، أمّا إن كان أحدهما في دار الحرب والآخر في دار الإسلام، فتقع البينونة بينهما مطلقاً. وهذا مذهب الحنفيّة^(٣).

قال الكاساني: «وإن أسلمت المرأة لا تقع الفرقة بنفس سبب الإسلام عندنا، ولكن يُعَرَض الإسلام على زوجها؛ فإن أسلم بقيا على النكاح، وإن أبى الإسلام فرّق القاضي بينهما»^(٤).

(١) (المحلّي) (٣١٢/٧).

(٢) (الكافي) (٧٤/٣).

(٣) انظر: (المبسوط) (٥/٨١، ٩١) (المحيط البرهاني) لابن مازة (٣/٣٠٠، ٣٠١)، (العناية) للبايرتي (٥/١٠٢، ١٠٥، ١٠٩)، (شرح فتح القدير) لابن الهمام (٣/٤١٩، ٤٢١).

(٤) (بدائع الصنائع) (٢/٦٥٤).



وقال ابن نُجَيْم: «وأطلق في إسلام أحدهما في دار الحرب؛ فشمّل ما إذا كان الآخر في دار الإسلام، أو في دار الحرب، أقام الآخر فيها، أو خرج إلى دار الإسلام؛ فحاصله أنّه ما لم يجتمعا في دار الإسلام؛ فإنّه لا يُعرَض الإسلام على المُصِرِّ، سواء خرج المسلم أو الآخر»^(١).

وقال أبو بكر الزبيدي: «قوله: (وإذا أسلمت المرأة في دار الحرب لم تقع الفُرقة عليها حتى تحيض ثلاث حِيضٍ، فإذا حاضت بانت من زوجها)، وإن لم تكن من ذوات الحيض فثلاثة أشهر...»^(٢).

القول الثالث: أن عقد النكاح لا ينحلُّ إلا بعد انقضاء عِدَّة المرأة بحسب حالها: آيسة، أو غير آيسة، أو صغيرة، أو حاملاً. وهذا مذهب المالكيّة والشافعيّة والحنابليّة^(٣). وإليك أقوالهم في المسألة.

١) مذهب المالكيّة:

قال الإمام مالك: «والأمر عندنا أن المرأة إذا أسلمت وزوجها كافر ثمَّ أسلم، فهو أحقُّ بها ما دامت في عدَّتِها، فإن انقضت عدَّتِها فلا سبيل له

(١) (البحر الرائق) (٣/٢٢٨).

(٢) (الجوهرة النيرة) (٤/٦٩).

(٣) انظر: (التلفين) للقاضي عبد الوهاب (١/٣٠٦)، (الثمر الداني) (١/٤٥٩)، (الحاوي الكبير) (٩/٢٥٨، ٢٥٩)، (دليل المحتاج) لرجب مشوح (٣/٩٥)، (المغني) لابن قدامة (٧/٥٣٢)، (الإنصاف) للمرداوي (٨/٢١٣).

عليها»^(١).

وقال العدوي: «(فإن أسلمت هي) أي الزوجة؛ كتابيةً أو غيرها قبل زوجها الذي بنى بها (كان أحقَّ بها إن) كان حاضراً (وأسلم) وهي (في العِدَّة)، ولو طَلَّقها في العِدَّة؛ إذ لا عبرة بطلاق الكافر، ولا نفقة لها فيما بين الإسلامين، إلا أن تكون حاملاً؛ فلها النفقة والسكنى»^(٢).

٢) مذهب الشافعية:

قال الشافعي: «الفسخ بين الزوجين بالكفر، ولا يكون إلا بعد انقضاء العِدَّة، ... ولو كانت المرأة المسلمة كانت المسألة كالمسألة في الوثنيين تُسَلِّمُ المرأة، فيُحال بين زوج هذه وبينها، فإن أسلم وهي في العِدَّة فهما على النكاح، وإن لم يسلم حتى تنقضي العِدَّة انقطعت العصمة بينهما...»^(٣).

وقال الماوردي: «وإن كانت زوجته وثنية، أو أسلمت الزوجة وكان زوجها كتابياً أو وثنيةً، فكلُّ ذلك سواء؛ لأنَّ الجمع بينهما بعد إسلام أحدهما محرَّم، وإذا كان كذلك نُظِرَ في إسلام أحدهما، فإن كان قبل الدخول بطل النكاح، وإن كان بعده كان موقوفاً على انقضاء العِدَّة، فإن أسلم المتأخِّر في

(١) (الموطأ) (ص ٤٣٧). وانظر: (المدونة) (٢/ ٢١٢).

(٢) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني (٢/ ٧١). وانظر أيضاً: (الفواكه الدواني)

(٢/ ٥١)، (الثمر الداني) (١/ ٤٥٨).

(٣) (الأم) (٥/ ٤٣).



الشُّرك منها قبل انقضائها، كانا على النكاح، وإن لم يُسلم حتَّى انقضت بطل النكاح، وسواء تقدّم بالإسلام الزَّوج أو الزَّوجة ، وسواء كان الإسلام في دار الحرب أو دار الإسلام»^(١).

(٣) مذهب الحنابلة:

قال ابن قدامة: «... فإن كان إسلام أحدهما بعد الدخول؛ ففيه روايتان: أحدهما: تتعجَّل الفرقة؛ لما ذكرنا، والثانية: تقف على انقضاء العِدَّة؛ فإن أسلم الآخر فيها فهما على نكاحهما، وإن لم يسلم حتَّى انقضت تبيِّن أنَّ الفرقة وقعت حين أسلم الأوَّل...»^(٢).

وقال البُهوتي: «وإن أسلم أحد الزوجين بعد الدخول وقف الأمر على فراغ العِدَّة، فإن أسلم الآخر منها بقي النكاح...، وإن لم يسلم الآخر في العِدَّة تبيِّنًا فسخه منذ أسلم الأوَّل»^(٣).

القول الرابع: أن عقد النكاح يبقى موقوفاً مطلقاً من غير تحديد، ما لم تتزوَّج المرأة من آخر؛ فمتى أسلم الزوج ولم تكن امرأته التي أسلمت قبله قد تزوّجت، رجع إليها بالعقد الأوَّل إن رغباً في ذلك، ولو بعد سنين.

(١) (الحاوي الكبير) (٢٥٨/٩).

(٢) (الكافي) (٧٥-٧٤/٣).

(٣) (كشَّاف القناع) (١٣١-١٣٢/٥).



وهو مروى عن عليٍّ، وإبراهيم النخعي^(١)، ورواية عن الإمام أحمد^(٢)،
اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم^(٣).

قال الزركشي - بعد أن ذكر الروايات عن الإمام أحمد في المسألة -:
«وقيل عنه ما يدلُّ على خامسة: وهو الأخذ بظاهر حديث زينب، وأنها
تُرَدُّ، ولو بعد العدة»^(٤).

وقال ابن تيمية: «الكافر إذا أسلمت امرأته هل تتعجَّل الفرقة مطلقاً؟
أو يفرَّق بين المدخول بها وغيرها؟ أو الأمر موقوف ما لم تتزوَّج؛ فإذا أسلم
فهي امرأته؟ والأحاديث إنَّها تدلُّ على هذا القول»^(٥).

وقال ابن القيم: «الذي دلَّ عليه حكمه ﷺ أَنَّ النكاح موقوف؛ فإن
أسلم قبل انقضاء عدتها فهي زوجته، وإن انقضت عدتها فلها أن تنكح من
شاءت، وإن أحبَّت انتظرته، فإن أسلمت كانت زوجته من غير حاجة إلى

(١) انظر: (مصنف ابن أبي شيبة) (١٨٦١٧) (١٨٦٢١).

(٢) حكى الزركشي عن الإمام أحمد في المسألة خمس روايات؛ الثلاث المذكورة هنا، والرابعة: الوقف
بإسلام الكتابية، والفسخ بغيرها، والخامسة: الوقف مطلقاً. انظر: (شرح الزركشي على الخرقى)
(٣٩١ / ٢)، (الإنصاف) (١٥٧ / ٨).

(٣) انظر: (مجموع الفتاوى) لابن تيمية (٣٣٧ / ٣٢)، (أحكام أهل الذمة) (٦٤٦ / ٢)، (زاد المعاد)
كلاهما لابن القيم (١٣٦ / ٥)، (شرح الزركشي على الخرقى) (٣٩١ / ٢).

(٤) (شرح الزركشي على الخرقى) (٣٩١ / ٢).

(٥) (مجموع الفتاوى) (٣٣٧ / ٣٢).

تجديد النكاح»^(١).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بانفساخ عقد النكاح بمجرد إسلام الزوجة، وتأخر إسلام الزوج بالمنقول والمعقول.

أما المنقول، فاستدلوا بما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهْجُرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ^ط اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ جُلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ^ط وَءَاتُوهُنَّ مَّا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ^ط﴾^(٢).

ووجه الدلالة من الآية من وجوه:

الأول: عموم قوله تعالى: ﴿لَأَهِنَّ جُلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ^ط﴾^(٣)؛ حيث بين الله

تعالى أن اختلاف الدين سبب مانع لحل الزوجين لبعضهما البعض^(٤).

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُنَّ مَّا أَنْفَقُوا^ط﴾؛ حيث أمر الله بردّ المهر؛ فدل ذلك

(١) (زاد المعاد) (٥/١٣٦).

(٢) الممتحنة: ١٠.

(٣) انظر: (شرح الزركشي على الخرقى) (٢/٣٩١).

(٤) انظر: (المحلى) (٧/٣١٦).



على وقوع الفُرقة باختلاف الدِّين، وإلَّا لما أمر برُدِّ المهر^(١).

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾؛ حيث أباح الله تعالى نكاحهن مطلقاً من غير تقييد بَعْدَةَ أو غيرها^(٢).

(٢) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عن النَّبِيِّ ﷺ قال: «... وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللهُ عَنْهُ»^(٣).

ووجه الدلالة: أن من هاجر مسلماً سُمِّي مهاجراً لما نهى الله عنه من الكفر، وقد أباح الله تعالى في آية الممتحنة نكاح المهاجرات؛ فدَلَّ ذلك على أن العصمة قد انقطعت بينها وبين زوجها الكافر^(٤).

(٣) عن يزيد بن علقمة «أَنَّ جَدَّهُ وَجَدْتُهُ كَانَا نَضْرَانِيَيْنِ؛ فَأَسْلَمْتُ جَدَّتُهُ؛ فَفَرَّقَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بَيْنَهُمَا»^(٥).

(٤) عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في اليهودية والنصرانية تكون تحت النصراني

(١) انظر: (شرح الزركشي على الخرقي) (٢/٣٩١).

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) أخرجه البخاري في (صحيحه) (١٠، ٦١١٩).

(٤) انظر: (المحلَّى) (٧/٣١٦).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنَّف) (١٨٦١٣)، وعلِّفه ابن حزم في (المحلَّى) (٧/٣١٤) من طريق شعبة أخبرني أبو إسحاق الشيباني قال: سمعت يزيد بن علقمة، به. ويزيد بن علقمة مجهول لم يوثقه إلا ابن حبان في (الثقات) (٥/٥٤٧)؛ وانظر: (المحلَّى) (٧/٣١٤)؛ فإسناده ضعيف.



أَوِ الْيَهُودِيِّ، فَتُسَلِّمُ هِيَ؛ قَالَ: «يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا، الْإِسْلَامُ يَعْلَمُو وَلَا يُعَلَى عَلَيْهِ» (١).

٥) عن أبي الزبير قال: سمعت جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يقول: «نِسَاءُ أَهْلِ الْكِتَابِ لَنَا حِلٌّ، وَنِسَاؤُنَا عَلَيْهِمْ حَرَامٌ» (٢).

٦) عن الحَكَمِ بْنِ عَتِيْبَةَ فِي الْمَجُوسِيِّنَ يُسَلِّمُ أَحَدَهُمَا قَالَ: «قَدْ انْقَطَعَ مَا بَيْنَهُمَا» (٣).

- (١) أخرجه الطحاوي في (شرح مشكل الآثار) (٥٢٦٧)، وعلّقه ابن حزم في (المحلّى) (٣١٤ / ٧) من طريق حمّاد بن زيد عن أيّوب السّخْتِيَانِي عن عكرمة عن ابن عبّاس به. وسنده صحيح؛ كما قال ابن حجر في (الفتح) (٤٢٠ / ٩).
- ورواه عبد الرزاق في (المصنّف) (١٠٠٨٠، ١٢٦٥٤) من طريق عبد الكريم بن أبي أمية البصريّ عن عكرمة عن ابن عبّاس به. وعبد الكريم بن أبي أمية البصري، ضعّفه غير واحد؛ كابن عيينة وأحمد وابن معين وغيرهم. انظر: (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم (٣١١ / ٦)، (الكامل في ضعفاء الرجال) لابن عدي (٣٣٨ / ٥)، (تقريب التهذيب) لابن حجر (٤١٥٦).
- (٢) أخرجه عبد الرزاق في (المصنّف) (١٠٠٨٢)، ومن طريقه ابن حزم في (المحلّى) (٣١٤ / ٧) عن ابن جُرَيْجٍ عن أبي الزبير قال: سمعت جابراً؛ به. وفي إسناده ابن جُرَيْجٍ كثير التّدليس والإرسال، وقد عنعنه. انظر: (تقريب التهذيب) (٤١٩٣)، (أسماء المدلسين) للسيوطي (ص ٧٣).
- ورواه الطبري في (جامع البيان) (٣٧٦ / ٢) مرفوعاً؛ عن الحسن عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «تَتَزَوَّجُ نِسَاءَ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَلَا يَتَزَوَّجُونَ نِسَاءَنَا»، ثم قال الطبري بعده: «في إسناده ما فيه». وله ثلاث علل:
- الأولى: شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ النَّخَعِيِّ؛ صدوق يخطئ كثيراً. (تقريب التهذيب) (٢٧٨٧).
- الثانية: أشعث بن سوار؛ ضعيف. (تقريب التهذيب) (٥٢٤)
- الثالثة: الحسن البصري؛ مدلس، وقد عنعنه. (تقريب التهذيب) (١٢٢٧).
- (٣) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنّف) (١٨٧١٣)، وعلّقه ابن حزم في (المحلّى) (٣١٤ / ٧). ورجال ابن أبي شيبة ثقات.



٧) عن سعيد بن جبير في نصرايَّة أسلمت تحت نصراني قال: «قَدْ فَرَّقَ
الإِسْلَامُ بَيْنَهُمَا»^(١).

ووجه الدلالة من هذه الآثار: أَنَّ حُكْمَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ظَاهِرٌ فِي
التَّفْرِيقِ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ إِذَا أُسْلِمَتِ الْمَرْأَةُ، وَلَمْ يَسْلَمْ زَوْجُهَا مَعَهَا، مِنْ غَيْرِ
أَمْرٍهَا بِانْتِظَارِ زَمَنِ الْعِدَّةِ؛ فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْفُرْقَةَ تَقَعُ عَلَى الْفُورِ بِمَجْرَدِ
اِخْتِلَافِ الدِّينِ.

٨) أَمَّا دَلِيلُهُمْ مِنَ الْعَقْلِ فَهُوَ: أَنَّ مَوْجِبَاتِ فَسْخِ النِّكَاحِ يَسْتَوِي فِيهَا مَا
قَبْلَ الدُّخُولِ وَبَعْدَهُ مِنْ حَيْثُ وَقُوعِ الْبَيْنُونَةِ عَلَى الْفُورِ؛ فَيَسْتَوِي مَا لَا يَجُوزُ
مَعَهُ النِّكَاحُ ابْتِدَاءً، وَمَا لَا يَجُوزُ إِذَا طَرَأَ عَلَيْهِ؛ كَالرُّضَاعِ^(٢)؛ فَالرَّجُلُ إِذَا تَزَوَّجَ

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف) (١٧٨٤١)، وعلَّقه ابن حزم في (المحلَّى) (٣١٤ / ٧). وإسناد ابن
أبي شيبة ثقات. إلا أَنَّ يحيى بن سعيد القطَّان قال: «سألت عنه ابن شبرمة، وكان يرويه، وعمرو بن
مُرَّة عن سعيد، فلم يعرفه». (أهل الملل والرِّدَّة والزنادقة) من (الجامع) للخلال (٢٧٣ / ١).
ورواه أحمد بإسناده عن جرير بن عبد الحميد عن المغيرة عن عمرو بن مرة عن سعيد به. ذكره
الخلال في (أهل الملل والرِّدَّة والزنادقة) (٢٧٣ / ١).
والمغيرة وإن كان ثقة؛ إلا أَنَّهُ كان يدلس - كما في (التقريب) (٦٨٥١) -، ولم يصرِّح بالسماع من
عمرو بن مُرَّة؛ فإسناده ضعيف.

* تنبيه: وقع في المطبوع من كتاب (أهل الملل والرِّدَّة والزنادقة) في إسناد أحمد (جُبَيْر بن عبد الحميد
عن المغيرة)، ولم أقف لجُبَيْر هذا على ترجمة - فيما اطَّلعت عليه من كتب الرجال -، والمشهور
بالرواية عن المغيرة بن مِقْسَمِ الصَّبِيِّ هو جرير بن عبد الحميد بن قُرْطِ الصَّبِيِّ. انظر: (تهذيب
الكامل) (٥٤٢ / ٤).

(٢) انظر: (العدَّة شرح العمدة) (٢٥ / ٢)، (شرح معاني الآثار) للطحاوي (٢٥٧ / ٣).



صغيرة، ثم أَرْضَعْتَهَا أُمَّهُ، انْفَسَخَ نِكَاحُهَا، وَلَا يُقَالُ إِنَّهَا تَنْتَظِرُ زَمَانَ الْعِدَّةِ إِلَّا
مِنْ بَابِ اسْتِبْرَاءِ الرَّحِمِ؛ لِتَحِلَّ لِغَيْرِهِ مِنَ الْأَزْوَاجِ، لَا لِتَرْجِعَ إِلَى الْأَوَّلِ فِي زَمَنِ
الْعِدَّةِ.

ثَانِيًا: أَدَلَّةُ الْقَوْلِ الثَّانِي:

أَمَّا قَوْلُهُمْ: إِنْ أَسْلَمْتَ وَهَمَّا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يُفْرَقُ بَيْنَهُمَا إِلَّا
بِحُكْمِ الْقَاضِي، فَاسْتَدَلُّوا لَهُ بِمَا يَلِي:

(١) عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَرْدُوسٍ قَالَ: «كَانَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَغْلِبٍ نَصْرَانِيٌّ تَحْتَهُ
امْرَأَةٌ نَصْرَانِيَّةٌ، فَاسْلَمَتْ، فَرَفِعَتْ إِلَى عُمَرَ، فَقَالَ لَهُ: أَسْلِمَ وَإِلَّا فَرَفْتُ
بَيْنَكُمَا، فَقَالَ لَهُ: لَمْ أَدْعُ هَذَا إِلَّا اسْتِحْيَاءً مِنَ الْعَرَبِ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّهُ أَسْلَمَ عَلَى
بُضْعِ امْرَأَةٍ، قَالَ: فَفَرَّقَ عُمَرُ بَيْنَهُمَا» (١).

(١) أَخْرَجَهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي (الْحِجَّةِ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ) (٤/٦-٧)، وَسَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ فِي (سُنَنِهِ) (١٩٧٥)، وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي (مُصَنَّفِهِ) (١٨٦١١)، وَالبخاري في (التاريخ الكبير) (٤/٢١٢)،
وَالطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٣/٢٥٩). ومداره على أبي إسحاق الشيباني، وقد روي من
طرق:

الأول: عن السفاح بن مطر عن داود بن كردوس به. أمّا داود بن كردوس؛ فمجهول، وأمّا
السفاح فذكره ابن حبان في (الثقات) (٨٤٥٧)، وقال ابن حجر في (التقريب) (٢٤٣٣):
«مقبول». وجهه ابن حزم في (المحلى) (٧/٣١٤). فالإسناد ضعيف.
الثاني: عن يزيد بن علقمة، به. ويزيد مجهول؛ كما قال ابن حزم في (المحلى) (٧/٣١٤)؛
فالإسناد ضعيف.

ورواه عبد الرزاق في (مصنّفه) (١٠٠٨١) عن أبي إسحاق الشيباني قال: أنبأني ابن المرأة التي فرّق =



ووجه الدلالة منه: أنَّ الفرقة لو كانت واقعة بنفس الإسلام لما كانت هناك حاجة إلى التفريق، وهذا الحكم كان بمحضر. من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولم يعلم مخالف؛ فيكون إجماعاً منهم على ذلك^(١).

(٢) أَنَّ دِهْقَانَ^(٢) نَهْرِ الْمَلِكِ^(٣) أَسْلَمَتْ، فَأَمَرَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يُعْرَضَ الْإِسْلَامَ عَلَى زَوْجِهَا، فَإِنْ أَسْلَمَ، وَإِلَّا فُرِّقَ بَيْنَهُمَا^(٤).

ووجه الدلالة: أنَّ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يفرِّق بين الزوجين إلا بعد عرض الإسلام على الزوج الذي تأخر إسلامه عن إسلام امرأته.

= بينهما عمر حين عرض عليه الإسلام فأبى، ففرَّق بينهما. وفيه شيخ الشيباني مجهول، إن لم يكن هو يزيد بن علقمة نفسه؛ فالإسناد ضعيف.

(١) انظر: (بدائع الصنائع) (١٨٥/٦).

(٢) دِهْقَان: بكسر الدال وضمُّها؛ معرَّب؛ وهو: القويُّ على التصرُّف مع حِدَّة، والتاجر، وزعيم فلاحِي العجم، ورئيس الإقليم. انظر: (القاموس المحيط) للفيروزآبادي (ص ١٥٤٦).

(٣) نهر المَلِك: بفتح الميم وكسر اللام، كورة واسعة ببغداد بعد نهر عيسى. انظر: (معجم البلدان) لياقوت الحموي (٣٢٤/٥).

(٤) أوردته السرخسي في (المبسوط) (٨٢/٥). ولم أقف على لفظه بهذا السياق، ولكن روى عبد الرزاق في (مصنَّفه) (١٠١٣٢، ١٩٤٠١)، وابن أبي شيبة في (مصنَّفه) (٢١٩٥٠، ٣٣٦١٤)، بإسنادهما عن طارق بن شهاب قال: «كتب عمر بن الخطاب إلى دهقانة من أهل نهر المَلِك، أسلمت ولها أرض كثيرة، فكتب فيها إلى عمر، فكتب أن ادفع إليها أرضها تؤدِّي عنها الخراج».

وعند ابن أبي شيبة في (مصنَّفه) (٢١٩٥١، ٣٣٦١٥) عن طارق بن شهاب «أَنَّ دِهْقَانَ أَسْلَمَتْ مِنْ نَهْرِ الْمَلِكِ، فَكَتَبَ عُمَرُ أَنْ خَيْرُهَا». وهاتان الروايتان ليستا في محلِّ الشاهد، وإنَّما وردتا في باب الرجل من أهل الكتاب يُسلم وله أرض، وفي الرجل من أهل الذمَّة يُسلم فترفع عنه الجزية.



٣) أنَّ اختلاف الدِّين بين الزوجين يُفَوِّت مقاصد النكاح، وسببٌ لتعذُّر استدامته بينهما؛ فلا بُدَّ من سببٍ تُبنى عليه الفُرقة بينهما، فالنظر يقتضي أن يكون السبب إمَّا الإسلام، أو الكفر، أو اختلاف الدِّين، أو الإباء.

أمَّا الإسلام فلا يصلح أن يكون سبباً للتفريق؛ لأنَّه طاعة، وسبب لإثبات العصمة، وتأكيد الملك له؛ فكيف يكون مبطلاً لها؟!

وأمَّا الكفر فلا يصلح أيضاً أن يكون سبباً للتفريق؛ لأنَّه كان موجوداً بينهما، ولم يمنع ابتداء النكاح؛ فلأنَّ لا يمنع البقاء أولى.

وأمَّا اختلاف الدِّين فلا يصلح أيضاً أن يكون سبباً للتفريق، وإلاَّ لزم أن يُفَرَّق بين الزوج المسلم وزوجته الكتابية.

فلم يبق إلاَّ إباء الزوج الإسلام؛ وذلك بعرض الإسلام عليه، فإنَّ أبى كانت الفُرقة بسببه؛ لأنَّ الإباء سالبٌ للنَّعم.

وأمَّا كون التفريق من القاضي؛ فلأنَّ من لوازم النكاح الإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان؛ والإمساك بالمعروف في أن يساعدها على الإسلام، فإذا أبى تعيَّن التسريح بالإحسان، فإذا امتنع من ذلك ناب القاضي منابه في التفريق بينهما^(١).

٤) أمَّا دليلهم على أنَّ التفريق يكون بانقضاء زمن الحيض حال إسلام

(١) انظر: (المبسوط) (٥/ ٨٢)، (بدائع الصنائع) (٦/ ١٨٥)، (العناية) (٥/ ١٠٢، ١٠٣).

المرأة وبقاء زوجها على الكفر، وهما في دار الحرب: فلأن دار الحرب لا ولاية للحاكم أو القاضي عليها، والفرقة لا بد منها دفعاً للفساد، فأقيم شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب؛ وهو تفريق القاضي^(١).

وأما قولهم بالتفريق على الفور عند اختلاف الدارين؛ فاستدلوا له بما يلي:
(١) قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ حُلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۗ﴾.

والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

الأول: أن سبب نزول الآية في المسلمات اللاتي هاجرن وتركن أزواجهن في مكة دار الكفر آنذاك، فدلّت على أن إسلام الزوجة سبب لتحريمها على زوجها غير المسلم، سواء أسلم بعدها أو لم يسلم، فأوجب الله قطع العصمة بينهما بخروجها إلينا^(٢).

الثاني: أنها دلّت على أن المسلمة التي خرجت إلينا مسلمة من دار الكفر ليس لها أن تمتنع عن الأزواج لأجل الزوج الذي كان لها في دار الحرب؛ فدلّ على انقطاع العصمة بينهما بلحوقها في دار الإسلام^(٣).

(١) انظر: (بدائع الصنائع) (١٩٠/٦)، (تبيين الحقائق) (١٧٥/٢)، (العناية) (١٠٥/٥).

(٢) انظر: (تبيين الحقائق) (٩٥/٦).

(٣) انظر: (شرح فتح القدير) (٤٢٧/٣).



(٢) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ بِمَهْرٍ جَدِيدٍ وَنِكَاحٍ جَدِيدٍ»^(١). فدلَّ على وقوع الفُرقة باختلاف الدَّارين بين الزوجين^(٢)؛ لأنَّ زينب لحقت بالنبي ﷺ في المدينة، وهي دار إسلام، وبقي زوجها في مكَّة، وهي دار كفر آنذاك.

(٣) أَنَّ اختلاف الدَّارِ بهما حكماً وفعلاً يوجب الفُرقة بينهما؛ قياساً على سببي أحدهما واسترقاقه^(٣).

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدلَّ أصحاب القول الثالث القائلون بأنَّ عقد النكاح لا ينحلُّ إلا بعد انقضاء عِدَّة المرأة؛ بما يلي:

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٢٦٤٨)، وأحمد (٢٠٧/٢)، وأبو داود (٢٠١٠)، والترمذي (١١٤٢) -واللفظ له-، وابن ماجه (٢٠١٠).

والحديث ضعَّفه جمع من أهل العلم؛ وعلته حجَّاج بن أُرطاة؛ مدلس، ولم يسمعه من عمرو بن شعيب. قال عبدالله بن أحمد: «قال أبي: هذا حديث ضعيف، أو قال: وإي، ولم يسمعه حجَّاج من عمرو بن شعيب، إنَّما سمعه من محمد بن عبيد العرزمي، والعرزمي لا يساوي حديثه شيئاً، والحديث الصحيح الذي رواه أنَّ النَّبيَّ ﷺ أقرَّهما على النكاح الأوَّل»، وقال الترمذي: «هذا حديث في إسناده مقال». وقال الدارقطني في (السنن) (٢٥٣/٢): «هذا لا يثبت، وحجَّاج لا يُحتجُّ به، والصواب حديث ابن عباس أنَّ النَّبيَّ ﷺ رَدَّها بالنكاح الأوَّل». وقال الذهبي في (التلخيص - مع المستدرک) (٦٦٩٥) عن الحديث: «هذا باطل».

(٢) انظر: (بدائع الصنائع) (١٩١-١٩٢).

(٣) انظر: (تبيين الحقائق) (٨٦/٦)، (شرح فتح القدير) (٤٢٦/٣).



(١) عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: «أَسْلَمَ نِسَاءً مِنْ قُرَيْشٍ، وَهَرَبَ أَزْوَاجُهُنَّ يَوْمَ الْفَتْحِ مِنَ الْإِسْلَامِ، فَأَسْلَمُوا قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِي عِدْدَهُنَّ، فَأَقْرَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنِكَاحِهِنَّ، مِنْهُنَّ: امْرَأَةٌ صَفْوَانَ، وَامْرَأَةٌ عُثْمَانَ بْنِ شَيْبَةَ، وَامْرَأَةٌ عِكْرِمَةَ بِنِ أَبِي جَهْلٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ»^(١). وهو ظاهر الدلالة على أنه ما لم تنقض عِدَّةَ المرأة، فإن لها أن ترجع إلى زوجها بالنكاح الأول.

(٢) عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: «أَسْلَمَتِ امْرَأَةٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَتَزَوَّجَتْ، فَجَاءَ زَوْجُهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَسْلَمْتُ، وَعَلِمْتُ بِإِسْلَامِي، فَانْتَزَعَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ زَوْجِهَا الْآخِرِ، وَرَدَّهَا إِلَى زَوْجِهَا الْأَوَّلِ»^(٢).

قال ابن عبد البر: «وفيه دليل على أن الإسلام منها لا يجرمها على زوجها الكافر إذا أسلم بعدها ما لم تنقض عِدَّتِهَا»^(٣).

(١) أخرجه الشيباني في (الأحاديث والمثاني) (٧٠٥). وفي إسناده: عبد الغفار بن عبيد الله؛ قال البخاري: «حديثه ليس بالقائم». (ميزان الاعتدال) للذهبي (٢/٦٤٠)، وفيه صالح بن أبي الأخضر - «ضعيف». (التقريب) (٢٨٤٤).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٢٦٤٥)، وأحمد (١/٣٢٣)، وأبو داود (٢٢٣٩)، وابن ماجه (٢٠٠٨)، وابن الجارود (٧٥٧)، وابن حبان (٤١٥٩)، والحاكم (٢٨١٠) وصححه، ووافقه الذهبي. إلا أن فيه علة؛ وهي أنه من رواية سماك بن حرب عن عكرمة؛ وروايته عن عكرمة مضطربة. انظر: (التقريب) (٢٦٢٤).

(٣) (الاستذكار) (٥/٥٢٢).



(٣) عن ابن شهاب الزهري: «أَنَّ أُمَّ حَكِيمِ بِنْتَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، وَكَانَتْ تَحْتَ عِكْرِمَةَ بْنِ أَبِي جَهْلٍ، فَأَسْلَمَتْ يَوْمَ الْفَتْحِ، وَهَرَبَ زَوْجُهَا عِكْرِمَةُ بْنُ أَبِي جَهْلٍ مِنَ الْإِسْلَامِ، حَتَّى قَدِمَ الْيَمَنَ، فَأَزْتَحَلَّتْ أُمَّ حَكِيمٍ حَتَّى قَدِمَتْ عَلَيْهِ بِالْيَمَنِ، فَدَعَتْهُ إِلَى الْإِسْلَامِ فَأَسْلَمَ، وَقَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ، فَلَمَّا رَأَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَتَبَّ إِلَيْهِ فَرِحًا، وَمَا عَلَيْهِ رِدَاءٌ، حَتَّى بَايَعَهُ، فَتَبْنَا عَلَى نِكَاحِهَا ذَلِكَ»^(١).

ووجهه: أَنَّ إِسْلَامَ أُمَّ حَكِيمٍ كَانَ فِي فَتْحِ مَكَّةَ، وَإِسْلَامَ عِكْرِمَةَ كَانَ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ^(٢)، حَيْثُ كَانَتْ قَدْ أَخَذَتْ لَهُ أَمَانًا مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَحِقَتْ بِهِ وَهُوَ يَرِيدُ رُكُوبَ الْبَحْرِ، فَانصَرَفَ مَعَهَا إِلَى مَكَّةَ، فَبَايَعَ النَّبِيُّ ﷺ. فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ قَدْ خَرَجَتْ مِنْ عَدَّتِهَا؛ وَلِذَلِكَ أَقْرَهُمَا عَلَى نِكَاحِهَا.

(٤) وعن ابن شهاب أَنَّهُ بَلَغَهُ: «أَنَّ نِسَاءً كُنَّ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُسَلِمْنَ بَارِضِيَّ، وَهُنَّ عَيْرٌ مُهَاجِرَاتٍ، وَأَزْوَاجُهُنَّ حِينَ أَسْلَمْنَ كُفَّارٌ، مِنْهُنَّ بِنْتُ الْوَلِيدِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، وَكَانَتْ تَحْتَ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ، فَأَسْلَمَتْ يَوْمَ الْفَتْحِ، وَهَرَبَ زَوْجُهَا صَفْوَانُ بْنُ أُمَيَّةَ مِنَ الْإِسْلَامِ...»، ثُمَّ ذَكَرَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَيْهِ بُوَيْبِ بْنِ عَمِيرٍ يَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ، إِلَى أَنْ قَالَ: «ثُمَّ حَرَجَ صَفْوَانُ مَعَ

(١) رواه مالك في (الموطأ) (١٥٧٣) عن ابن شهاب مرسلًا.

(٢) انظر: (معرفة الصحابة) لأبي نعيم (٤/٢١٧١)، (الاستيعاب في معرفة الأصحاب) لابن عبد البر

(١٩٠/٣).



رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ كَافِرٌ، فَشَهِدَ حُبَيْنًا وَالطَّائِفَ، وَهُوَ كَافِرٌ وَأَمْرَاتُهُ مُسْلِمَةٌ،
وَلَمْ يُفَرِّقْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ، حَتَّى أَسْلَمَ صَفْوَانٌ،
وَاسْتَقَرَّتْ عِنْدَهُ امْرَأَتُهُ بِذَلِكَ النِّكَاحِ»^(١).

ووجه الدلالة منه: أنه لم يكن بين إسلام صفوان وامراته إلا زمن يسير
لم تكن انقضت عدتها فيه. يقول الزهري: «كان بين إسلام صفوان وبين
إسلام امرأته نحو من شهر»^(٢).

(٥) عن ابن شهاب الزهري قال: «وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّ امْرَأَةً هَاجَرَتْ إِلَى اللَّهِ
وَرَسُولِهِ، وَزَوْجُهَا كَافِرٌ مُقِيمٌ بِدَارِ الْكُفْرِ، إِلَّا فَرَّقَتْ هِجْرَتُهَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ
زَوْجِهَا، إِلَّا أَنْ يَقْدَمَ زَوْجُهَا مُهَاجِرًا، قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا»^(٣).

(٦) عن عبد الله بن شبرمة قال: «كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
يُسَلِّمُ الرَّجُلُ قَبْلَ الْمَرْأَةِ، وَالْمَرْأَةُ قَبْلَ الرَّجُلِ، فَأَيُّهُمَا أَسْلَمَ قَبْلَ انْقِضَاءِ عِدَّةِ
الْمَرْأَةِ فَهِيَ امْرَأَتُهُ، فَإِنْ أَسْلَمَ بَعْدَ الْعِدَّةِ فَلَا نِكَاحَ بَيْنَهُمَا»^(٤).

(٧) أجمع أهل العلم على أن الكافرة إذا أسلمت ولم يسلم زوجها حتى

(١) رواه مالك في (الموطأ) (١٥٧٠) عن ابن شهاب مرسلًا.

(٢) رواه مالك في (الموطأ) (١٥٧١) عن ابن شهاب مرسلًا.

(٣) رواه مالك في (الموطأ) (١٥٧٢) عن ابن شهاب مرسلًا.

(٤) ذكره الزركشي في (شرحه على الخرقسي) (٣٩٠/٢)، والمطيعي في (تكملة المجموع)

(١٦/٢٩٥)، ولم أقف على من خرّج إسناده، إلا أنه معضّل؛ فإن عبد الله بن شبرمة يروي عن

التابعين، وقال الألباني في (إرواء الغليل) (١٩٢٠): «مُعْضَلٌ مُنْكَرٌ».



انقَضَت العِدَّة، أَنَّ النِّكَاحَ يَنْفَسَخُ^(١).

(٨) أَنَّ الكُفْرَ لَفِظٌ تَقَعُ بِهِ الفُرْقَةُ؛ فَإِذَا وُجِدَ بَعْدَ الدُّخُولِ، جَازَ أَنْ يَاقِفَ عَلى انقِضَاءِ العِدَّةِ؛ كَالطَّلَاقِ الرَّجْعِيِّ^(٢)؛ فَكَانَ إِسْلَامُهُ كَالرَّجْعَةِ، وَلَا رَجْعَةَ بَعْدَ انقِضَاءِ العِدَّةِ^(٣).

(٩) أَنَّ وَقُوعَ إِسْلَامِهَا بَعْدَ الدُّخُولِ يَوجِبُ عَدَمَ وَقُوعِ الفُرْقَةِ إِذَا اجْتَمَعَا عَلَيْهِ فِي العِدَّةِ؛ قِيَاساً عَلَى اجْتِمَاعِ إِسْلَامِهَا فِي دَارِ الحَرْبِ^(٤).

رَابِعاً: أَدَلَّةُ القَوْلِ الرَّابِعِ:

اسْتَدَلَّ أَصْحَابُ القَوْلِ الرَّابِعِ القَائِلُونَ بِأَنَّ عَقْدَ النِّكَاحِ يَبْقَى مَوْقُوفاً مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ غَيْرَ زَوْجِهَا الأَوَّلِ، بِمَا يَلِي:

(١) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: «... وَكَانَ إِذَا هَاجَرَتِ امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِ الحَرْبِ لَمْ تُنْخَطَبْ حَتَّى تَحِيضَ وَتَطْهَرَ، فَإِذَا طَهَّرَتْ حَلَّ لَهَا النِّكَاحُ، فَإِنْ هَاجَرَ زَوْجُهَا قَبْلَ أَنْ تَنْكِحَ رُدَّتْ إِلَيْهِ...»^(٥).

(١) انظر: (الأم) (٧١ / ٥)، (التمهيد) (٢٣ / ١٢).

(٢) انظر: (شرح الزركشي على الخرقي) (٣٩٠ / ٢).

(٣) انظر: (الفواكه الدواني) (١٥٠ / ٥)، (حاشية العدوي) (٧١ / ٢)، (الثمر الداني) (٤٥٩ / ١).

(٤) انظر: (الحاوي الكبير) (٢٦٠ / ٩).

(٥) أخرجه البخاري (٤٩٨٢).

ووجه الدلالة منه من وجهين^(١):

الأول: أن قوله: «حتَّى تحيض وتطهر» يدلُّ على أن الاستبراء يكون بحيضة واحدة، والحيضة الواحدة تُسمَّى استبراءً لا عِدَّةً؛ فدَلَّ على أن الفرقة التي تحصل بسبب اختلاف الدِّين بين الزوجين لا توجب عِدَّةً؛ لأنَّ العِدَّة تكون بثلاثة قروء.

الثاني: أن الحديث بيَّن أنَّ حقَّ الزوج في الرجوع إلى زوجته التي سبقته بالإسلام مرهون بكونها لم تنكح غيره، من غير تقييد بمُضيِّ زمن العِدَّة.

(٢) عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: «رَدَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَيَّ أَبِي الْعَاصِ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ، لَمْ يُحْدِثْ شَيْئاً»^(٢).

(١) انظر: (مجموع الفتاوى) (١٧٦/٣٢)، ٣٣٦، ٣٣٧.

(٢) أخرجه عبدالرزاق (١٢٦٤٤)، وابن أبي شيبة (٣٧٢٩٣)، وأحمد (١/٢١٧، ٢٦١، ٣٥١)، وأبو داود (٢٢٤٠)، والترمذي (١١٤٣)، وابن ماجه (٢٠٠٩).

وفي إسناده محمد بن إسحاق، مدلس، إلا أنه صرح بسماعه من داود بن الحصين؛ عند أحمد (١/٢٦١)، وفيه داود بن الحصين؛ تكلم علي بن المديني في روايته عن عكرمة؛ قال ابن حجر في (التقريب) (١٧٧٩): «ثقة إلا في عكرمة». وانظر: (ميزان الاعتدال) للذهبي (٥/٢)، ولهذا قال الترمذي: «هذا حديث ليس بإسناده بأس، ولكن لا نعرف وجه هذا الحديث، ولعله جاء هذا من قبل داود بن حصين من قبل حفظه».

كما أعل بالاضطراب في منته؛ فتارة يقول: «بعد ست سنين»، وتارة يقول: «بعد سنتين»، وكلاهما لا يصح؛ كما ذكر ذلك ابن القيم في (أحكام أهل الذمّة) (١/٣٧٣) فما بعدها. إلا أن جمعاً من أهل العلم صحّحه؛ منهم: أحمد في (المسند) (٢/٢٠٧)، والحاكم في (المستدرک) (٢٨١١)، ووافقه الذهبي، وابن القيم في (تهذيب السنن) (٦/٢٣٣).



وفي رواية: «بَعْدَ سِتِّ سِنِينَ»^(١)، وفي أخرى: «بَعْدَ سَنَتَيْنِ»^(٢).
ووجه الدلالة: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ إِلَى أَبِي الْعَاصِ بَعْدَ مَدَّةٍ تَزِيدُ عَلَى مَدَّةِ الْعِدَّةِ بِكَثِيرٍ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْعَقْدَ مَوْقُوفٌ؛ فَإِنْ أَسْلَمَ قَبْلَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا فَهِيَ زَوْجَتُهُ، وَإِنْ انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَلَهَا أَنْ تَنْكَحَ مِنْ شَاءَتْ، وَإِنْ أَحْبَبَتْ انْتِظَرْتَهُ، فَإِنْ أَسْلَمَ كَانَتْ زَوْجَتَهُ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى تَجْدِيدِ نِكَاحِ^(٣).

٣) عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «أَسْلَمَتِ امْرَأَةٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَتَزَوَّجَتْ، فَجَاءَ زَوْجُهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَسْلَمْتُ، وَعَلِمْتُ بِإِسْلَامِي، فَانْتَزَعَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ زَوْجِهَا الْآخِرِ، وَرَدَّهَا إِلَى زَوْجِهَا الْأَوَّلِ»^(٤).

ووجه الدلالة: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَدَّ الْمَرْأَةَ إِلَى زَوْجِهَا الْأَوَّلِ لَمَّا أَخْبَرَهُ أَنَّهُ أَسْلَمَ وَعَلِمَتْ بِإِسْلَامِهِ، وَلَمْ يَسْتَفْصِلْهُ النَّبِيُّ ﷺ: هَلْ أَسْلَمَ مَعًا؟ أَوْ قَبْلَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ؟ وَتَرَكَ الْاسْتِفْصَالَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجَوَابَ عَامٌّ مُطْلَقٌ فِي كُلِّ مَا تَتَنَاوَلُهُ صُورَةُ السُّؤَالِ^(٥).

(١) كما عند أحمد (١/ ٢٦١)، وأبي داود (٢٢٤٠)، والترمذي (١١٤٣).

(٢) كما عند ابن أبي شيبة (٣٦١٤٠)، وأحمد (١/ ٣٥١)، وأبي داود (٢٢٤٠)، وابن ماجه (٢٠٠٩).

(٣) انظر: (زاد المعاد) (٥/ ١٣٦، ١٣٧)، (أحكام أهل الذمة) (٢/ ٦٦٢).

(٤) سبق تخريجه (ص ٢٧٣).

(٥) انظر: (مجموع الفتاوى) (٢٣/ ٣٣٨).



٤) أَنَّ الدَّوَامَ أَقْوَى مِنَ الْإِبْتِدَاءِ؛ فَمَنْ أَسْلَمَتْ امْرَأَتُهُ حَيْلَ بَيْنِهِ وَبَيْنِهَا، فَإِنْ أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهَا حَقٌّ غَيْرُهُ كَانَتْ لَهُ، كَمَا لَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ قَبْلَ أَنْ يُبَاعَ رَقِيقُهُ، فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ (١).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

نوقشت أدلة أصحاب القول الأول القائلين بوقوع الفُرقة بين الزوجين بمجرد إسلام أحدهما دون الآخر، ولو للحظة، بما يلي:

١) أمّا استدلالهم بعموم آية الممتحنة، وأنها بيّنت أن سبب التفريق بين الزوجين هو اختلاف الدين، فيردُّ عليه من وجوه:

الأول: أن الآية يُخصّصها ما ورد من أحاديث تدلُّ على اعتبار العدة؛ كحديث ردِّ زينب إلى أبي العاص بن الربيع، وكانت أسلمت قبله، وردَّ أمّ حكيم إلى عكرمة بن أبي جهل بعد أن أسلمت قبله يوم الفتح، وارتحل هو إلى اليمن، وردَّ ابنة الوليد بن المغيرة إلى صفوان بن أمية بعد أن أسلمت قبله؛ فلم يفرِّق النبي ﷺ بين هؤلاء ونسائهم، بمجرد اختلاف الدين (٢).

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ يدلُّ على النهي عن ردِّ

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: (أحكام أهل الذمة) (٢/٦٥١-٦٥٩).



المؤمنات المهاجرات إلى الكفار، وليس فيها ما يقتضي أنها لا تنتظر زوجها حتى يصير مسلماً مهاجراً، ثم تُردُّ إليه^(١).

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ مُطْلَقَةٌ؛ تُثَبِّتُ التحريم بين المسلمين والكافرين، وليس فيها ما يدلُّ على أن أحدهما لا يتربَّص بصاحبه حتى يُسلم فيحِلَّ له^(٢).

الرابع: أن قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا﴾ قيل: إنَّ حكمها منسوخ^(٣)؛ قال الآلوسي: «أخرج أبو داود في (ناسخه)، وابن جرير وغيرهما، عن قتادة أنه نسخ هذا العهد، وهذا الحُكْم -يعني إيتاء الأزواج ما أنفقوا- براءة، أمَّا نسخ العهد فلما أمر فيها من النَّبذ، وأمَّا نسخ الحُكْم؛ فلأنَّ الحُكْم فرع العهد؛ فإذا نُسخ نُسخ^(٤)».

وقيل: إنَّ ذلك مقيَّد برغبة المرأة عن التربُّص بإسلام زوجها الكافر،

(١) انظر: (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٦٨٧).

(٢) انظر: (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٢٨٧).

(٣) انظر: (أحكام القرآن) للجصاص (٥/٣٣٢)، (أحكام أهل الذمَّة) (١/٤٢١)، (تفسير اللباب) لابن عادل (١/٢٦)، (روح المعاني) للآلوسي (١٤/٢٧١).

والقول بالنسخ مروِّي عن عطاء بن أبي رباح ومجاهد؛ فروى البخاري في صحيحه (٩/٤١٩) تعليقاً عن ابن جريج قال: «قلت لعطاء: امرأة من المشركين جاءت إلى المسلمين؛ أيعأوض زوجها منها لقوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا﴾؟ قال: لا، إنَّما كان ذلك بين النبي ﷺ وبين أهل العهد». وقال مجاهد: «هذا كلُّه في صلح بين النبي ﷺ وبين قريش».

(٤) (روح المعاني) (١٤/٢٧١).



فإنَّهَا تَعْتَدُّ، فَإِذَا انْقَضَتْ عَدَّتْهَا مَلَكَتْ نَفْسَهَا وَتَزَوَّجَتْ إِنْ شَاءَتْ، وَحِينَئِذٍ يُرَدُّ الْمَهْرُ عَلَيْهِ^(١).

الخامس: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ نَكَحُوهُنَّ إِذَا أُنْبِئُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ﴾، فيه بيان للمسلمين، ورفع للحرَج عنهم أن ينكحوا المؤمنات المهاجرات إذا بَنَّ من أزواجهنَّ، وليس فيه ما يدلُّ على أنَّهنَّ بَنَّ من أزواجهنَّ بمجرد اختلاف الدين^(٢).

(٢) أمَّا استدلالهم بحديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «وَأَلْمَهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا مَهَى اللهُ عَنْهُ»؛ فيجيب عنه بأنَّه استدلال بالمفهوم، والأحاديث والآثار يدلُّ منطوقها على اعتبار العِدَّة؛ والمنطوق مقدَّم على المفهوم.

(٣) وأمَّا استدلالهم بأثر يزيد بن علقمة أن عمرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَرَّقَ بين جدِّه وجدَّته، فيجيب عنه من ثلاثة وجوه^(٣):

الأوَّل: أن الأثر ضعيف لا يُحتجُّ به؛ لأنَّ يزيد بن علقمة مجهول.
الثاني: أن هذا الأثر يحتمل أنه فَرَّقَ بينهما بعد انقضاء العِدَّة، أو لعلَّها اختارت هي الفسخ دون انتظار إسلامه.

(١) انظر: (أحكام القرآن) للشافعي (٢/٦٨ - ٦٩)، (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٧٣١).

(٢) انظر: (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٧٣١).

(٣) انظر: (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٦٤٩).



الثالث: أنه قد رُوي عن عمر آثار تعارض في ظاهرها هذا الأثر؛ فقد رُوي عنه أنه خير المرأة إن شاءت انتظرت، وإن شاءت فارقت، ورُوي عنه أنه قضى بالتفريق بينهما حال عرض الإسلام على الزوج فأبى.

(٤) أمّا استدلالهم بالآثار عن ابن عباس وجابر وغيرهما من التابعين؛ فيجيب عنها بأنّها آثار مُطلّقة، لم تبيّن ما إذا كان التفريق على الفور، أو بعد العِدّة، وقد وردت أحاديث تدلّ على أنّ التفريق بينهما لا يكون على الفور بمجرد اختلاف الدّين؛ كحديث ردّ زينب إلى أبي العاص، وكما وقع في قصّة صفوان بن أميّة، وعكرمة بن أبي جهل. ولذا قال ابن القيم: «فأمّا أصحاب القول الأوّل وهم الذين يوقعون الفرقة بمجرد الإسلام؛ فلا نعلم أحداً من الصحابة قال به البتّة، وما حكاه أبو محمّد ابن حزم عن عمر وجابر وابن عباس، فيحسب ما فهمه من آثار رُويت عنهم مُطلّقة»^(١).

(٥) أمّا الدليل العقلي؛ فيجيب عنه من وجهين:

الأوّل: أنه لا يقوى على معارضة النصوص التي دلّت على اعتبار العِدّة حال اختلاف الدّين بين الزوجين.

الثاني: بناء على ما سبق يمكن القول بأنّ موجبات الفسخ ليست على درجة واحدة من حيث وقوع البينونة على الفور؛ فمنها ما يكون كذلك؛

(١) (أحكام أهل الذمّة) (٢/٦٤٨).

كمسألة الرضاع، ومنها ما لا يكون كذلك؛ كمسألة اختلاف الدّين بين الزوجين.

ثانياً: مناقشة أدلّة القول الثاني:

أما أصحاب القول الثاني فنوقشت أدلتهم بما يلي:

(١) أمّا أثر داود بن كَرْدوس في تفريق عمر بين التغلبيّ وامرأته بعد أن عَرَض عليه الإسلام فأبى، فيُجاب عنه من وجهين:
الأوّل: أنّ هذا الأثر ضعّفه أهل العلم؛ لجهالة راويين من رواته، وقد نصّ ابن حزم على ضعفه، ويبيّن علته^(١).

الثاني: أنّه روي عن عمر من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي «أنّ نصرانياً أسلمت امرأتها، فخيرها عمر بن الخطاب رضي الله عنه إن شاءت فارقته، وإن شاءت قرّت عنده»^(٢). ومعلوم أنّه إنّما خيرها بين مفارقتها، أو انتظاره إلى أن يُسلم فتكون زوجته كما هي؛ فالروايات عن عمر متعدّدة الصور، فتارة يحكم بالتفريق بعد عَرَض الإسلام على المتأخر، وتارة يخير المرأة، وتارة يفرّق^(٣).

(١) انظر: (المحلّى) (٧/٣١٤). وانظر ما سبق عند تحريجه (ص ٢٦٩).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٠٠٨٣)، وابن أبي شيبة (١٨٦١٨)، وصحّح إسناده ابن حجر في (الفتح) (٤٢١/٩).

(٣) انظر: (زاد المعاد) (٥/١٣٩)، (أحكام أهل الذمّة) (٢/٦٥١).



٢) أمّا استدلالهم بأثر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في قصّة الدهقانة، فهي ممّا يذكره الفقهاء في كتبهم من غير عزو إلى المصادر الحديثيّة، ولم أقف على من أخرجه، بل المرويُّ عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خلافه؛ كما سبق.

٣) أمّا قولهم: إنّ الإسلام والكفر واختلاف الدّين لا تصلح أن تكون أسباباً للتفريق؛ فيجاب عليه بما يلي^(١):

الأوّل: لو لم يكن الإسلام سبباً للفرقة، لما فاتت مصالح النكاح، فلمّا فاتت عُلم أنّه سبب الفرقة.

الثاني: أنّ النصوص الشرعيّة قد دلّت على إقرار الزوجين الكافرين على نكاحهما قبل الإسلام، وبعده إذا أسلما معاً ما لم يكن أصل النكاح محرّماً في الإسلام.

الثالث: أنّ نكاح المسلم الكتابيّة قد جاءت النصوص الشرعيّة باستثنائه من الأصل العامّ الذي يُحرّم النكاح بين المسلمين والكافرين.

٤) أمّا استدلالهم بآية الممتحنة على التفريق باختلاف الدّارين، فالجواب عنه من وجهين:

الأوّل: أنّنا نقول بموجب هذه الآية، وأنّ المسلمة لا تُردُّ إلى كافر، ولا ترجع إليه، إلاّ أنّها حين رُدّت إلى زوجها الأوّل، إنّها رُدّت إلى مسلم،

(١) انظر: (الأحكام المترتبة على إسلام الكافر الأصلي) لمحمد حاج (٢/١٠٥٦).

وليس إلى كافر^(١).

الثاني: أن عكرمة بن أبي جهل، وصفوان بن أمية كانا مشركين، فلما أسلمت زوجتهما بعد فتح مكة، هربا إلى دار الكفر، بعد أن صارت مكة بفتحها دار إسلام؛ فهرب صفوان إلى الطائف، وهرب عكرمة إلى ساحل البحر، فلما أسلما ولحقا بالنبي ﷺ بعد مدة، أقرهما النبي ﷺ على نكاحهما الأول^(٢)؛ فدل ذلك على أنه لا أثر لاختلاف الدارين في الحكم.

(٥) أمّا استدلالهم بحديث زينب، فيردُّ عليه من ثلاثة وجوه^(٣):

الأول: أن أئمة الحديث ضعّفوا حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنه ردّها بمهر جديد، ونكاح جديد.

الثاني: أنه معارضٌ بما روى ابن عباس أنه ردّها بالنكاح الأول، ولم يحدث شيئاً. وهو أصحُّ رواية من حديث عمرو بن شعيب.

الثالث: أنه محمول على أن أبا العاص أسلم بعد انقضاء العدة؛ لأنه أسلم بعد أن أسره أبو بصير بسيف البحر؛ ولذا عقد له النبي ﷺ نكاحاً جديداً.

(٦) أمّا قياسهم على السبي والاسترقاق؛ فقياس مع الفارق، وذلك من

(١) انظر: (الحاوي الكبير) (٩/ ٢٦١).

(٢) انظر: المصدر السابق (٩/ ٢٦٠).

(٣) انظر: (سنن البيهقي) (٧/ ١٨٨)، (الحاوي الكبير) (٩/ ٢٦١)، (أحكام أهل الذمة) (١/ ٣٧٢) وما بعدها، (٣/ ٣٥١).

وجهين^(١):

الأول: أن المعنى الذي لأجله فُرِّقَ بينهما ليس هو اختلاف الدارين، وإنما حدوث الاسترقاق؛ بدليل أنه لو استُرِقَّ أحدهما وهما في دار الحرب بطل النكاح، ولو استُرِقَّ معاً بطل النكاح.

الثاني: أن الفُرقة بالاسترقاق غير منتظرة بحال، والفُرقة بالإسلام منتظرة في حال، فافترقا.

ثالثاً: مناقشة أدلة القول الثالث:

أمّا أصحاب القول الثالث القائلون بعدم التفريق إلا بعد العِدَّة، فنوقشت أدلتهم بما يلي:

(١) أمّا استدلالهم بحديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، فيجاب عنه بأنه ضعيف؛ فإنَّ في إسناده راويين ضعيفين، كما سبق بيانه عند تخريجه.

(٢) أمّا حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في المرأة التي أسلمت وتزوَّجت، ثمَّ رَدَّهَا النَّبِيُّ ﷺ إلى زوجها الأوَّل بعد أن أخبر بعلمها بإسلامه؛ فأجيب بأنَّه من رواية سِماك عن عكرمة، وهي رواية مضطربة؛ فقد روى أحمد^(٢) عن ابن عبَّاس أنَّ الرجل جاء مسلماً، ثمَّ جاءت امرأته مسلمة بعده.

(١) انظر: (الحاوي الكبير) (٩/٢٦١).

(٢) (المسند) (١/٢٣٢).



(٣) أمّا الآثار عن ابن شهاب الزهري، فهي آثار مرسلّة، ومراسيل الزهري بمنزلة الريح؛ كما قال يحيى بن سعيد القطّان، ومن أوهَى المراسيل وأضعفها؛ كما قال ابن رجب^(١).

وأجيب: بأنَّ شهرتها عند أهل السّير أغنت عن قوّة أسانيدها، لا سيّما وأنَّ ابن شهاب إمام أهل السّير^(٢).
ويُرَدُّ بأنَّ شهرة الحديث أو الأثر ليست دليلاً على تصحيحه أو قبوله، وإنّما قد يكون من تساهل أهل السّير في ذلك؛ اكتفاءً بروايتهم لها بأسانيدها التي تبيّن حالها.

(٤) أمّا أثر عبد الله بن شبرمة؛ فهو مُرْسَلٌ مُعْضَلٌ أيضاً.

(٥) أمّا استدلالهم بالإجماع على أنّ أحد الزوجين إذا أسلم ولم يُسَلِّم الآخر حتى انقضت العِدَّة؛ فإنَّ النكاح يفسخ، فمنقوض بثبوت الخلاف في المسألة قديماً؛ كما ذكر ذلك ابن حجر^(٣).

(٦) أمّا قياسهم الفرقة بالكفر على الطلاق الرجعي؛ فقياس مع الفارق؛ لأنَّ الفرقة باختلاف الدّين فسخ، وهو يوجب البينونة، وأمّا العِدَّة

(١) انظر: (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم (٢٤٦/١)، (فتح الباري في شرح صحيح البخاري)

(٤٠٨/٢) (٤٩٣/٦).

(٢) انظر: (التمهيد) (١٩/١٢).

(٣) انظر: (فتح الباري) (٤٢٣/٩).

فلاستبراء الرَّحِمِ لا للرجعة^(١).

رابعاً: مناقشة أدلة القول الرابع:

(١) أمّا استدلالهم بحديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «وَكَانَ إِذَا هَاجَرَتْ الْمَرْأَةُ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ لَمْ تُحْتَبَبْ حَتَّى تَحِيضَ وَتَطْهَرَ» على أن المراد الاستبراء بحيضة واحدة دون اعتبار للعِدَّة التي أمر الله بها؛ فيُجاب عنه بأن قوله: (حَتَّى تَحِيضَ وَتَطْهَرَ) لفظ مُطلق لا يدلُّ على عدد ولا غيره؛ وقد دلت الآثار على اعتبار العِدَّة، فينبغي حمل المعنى عليه.

وأمّا استدلالهم بقوله: (فَإِنْ هَاجَرَ زَوْجُهَا قَبْلَ أَنْ تَنْكِحَ رُدَّتْ عَلَيْهِ) على أن رجوعها إليه مقيّد بكونها لم يتعلّق بها حقُّ الغير من غير تقييد بعِدَّة؛ فيُجاب عنه بأن الآثار تدلُّ على تقييده بالعِدَّة.

ورُدَّ بأن هذه الآثار لا تصحُّ سنداً؛ فلا تقوى على معارضة الصحيح في ذلك.

(٢) أمّا استدلالهم بحديث ابن عباس أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أَبِي الْعَاصِ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ، فنوقش من وجوه:
الأوّل: أَنَّ الحديث من رواية داود بن الحصين عن عكرمة، وقد تُكلم

(١) انظر: (زاد المعاد) (٥/١٣٧).



في روايته عنه، وأنَّ اختلاف الروايات في تحديد السنين بسبب اضطراب داود؛ فتارة يقول: (بعد ستَّ سنين)، وتارة يقول: (بعد سنتين)؛ ولهذا قال الترمذي: «لا نعرف وجه هذا الحديث، ولعلَّه جاء من قبَلِ داود بن حصين من قبَلِ حفظه»^(١).

وأجيب: بأنَّ الأئمَّة؛ كالبخاري، وأحمد، والدارقطني، والحاكم، والذهبي؛ على تصحيح هذه الرواية^(٢).

وأما الاضطراب؛ فأجيب بأنَّه لا اضطراب في ذكر السنين؛ لأنَّ رواية (الستِّ) يُقصد بها ما بين إسلامه وهجرتها إلى المدينة، ورواية (السنتين) يقصد بها ما بين إسلامه ونزول آية الممتحنة التي تحرَّم المسلمات على الكافرين^(٣).

الثاني: أنَّ حديث ابن عباس منسوخ^(٤)؛ قيل: بقوله تعالى: ﴿وَبَعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾^(٥)؛ أي في عدَّتِهِنَّ^(٦)، وقيل: بنزول سورة براءة^(٧).

وأجيب: بأنَّ شروط النَّسخ منتفية؛ وهي: المعارض، ومقاومته، وتأخُّره،

(١) (سنن الترمذي) (٣/٤٨٨).

(٢) انظر: (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٦٧٤، ٦٨١).

(٣) انظر: (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٦٦٨-٦٦٩)، (فتح الباري) (٩/٤٢٣).

(٤) انظر: (شرح معاني الآثار) للطحاوي (٣/٢٦٠)، (الاستذكار) (٥/٤٥٩).

(٥) البقرة، آية: ٢٢٨.

(٦) انظر: (الاستذكار) (٥/٤٥٩).

(٧) انظر: (شرح معاني الآثار) (٣/٢٦٠)، (الاستذكار) (٥/٤٥٩).

ولم يتحقق واحد من هذه الثلاثة، أمّا الآية فهي في المطلقات الرجعيّات بالاتّفاق، ولم يقل أحدٌ إنّ إسلام المرأة يكون طليقة رجعيّة^(١).

الثالث: أنّ حديث ابن عبّاس يعارضه حديث عمرو بن شعيب أنّه ردّها عليه بنكاح جديد، والعمل برواية عمرو بن شعيب أوّلَى من العمل برواية ابن عبّاس؛ لأنّ الرواية الأولى مُثَبِّتة، والرواية الثانية نافية، والإثبات مقدّم على النفي^(٢).

وأجيب: بأنّ رواية عمرو بن شعيب لا تقوى على معارضة رواية ابن عباس؛ وقد رجّح الأئمّة رواية ابن عبّاس من حيث الثبوت، وضعّفوا رواية عمرو بن شعيب.

الرابع: أنّ معنى قوله: «بالنكاح الأوّل»، ولم يُحدِث شيئاً» أي على مثل ما كان عليه النكاح الأوّل؛ لم يُحدِث زيادة في الصّدق^(٣).

وأجيب: بأنّ معنى قوله: «بالنكاح الأوّل» أي: لأجل النكاح الأوّل^(٤). ويؤيّد ما جاء في بعض ألفاظ الحديث أنّه قال: «عَلَى النِّكَاحِ

(١) انظر: (أحكام أهل الذمّة) (٢/٦٧٨).

(٢) انظر: (معالم السنن) للخطّابي (٣/٢٥٩)، (بدائع الصنائع) (٦/١٩٢)، (شرح فتح القدير) (٣/٤٢٥).

(٣) انظر: (التمهيد) (١٢/٢٤)، (شرح فتح القدير) (٣/٤٢٥).

(٤) انظر: (الحاوي) (١٤/٢٩).

الأوّل، ولم يُحدِثْ شَهَادَةً وَلَا صَدَاقًا»^(١).

(٣) أمّا استدلالهم بحديث ابن عبّاس في المرأة التي أسلمت وتزوَّجت، ثمّ جاء زوجها الأوّل إلى النبي ﷺ يخبره أنّها قد علمت بإسلامه، فردّها النبي ﷺ إليه من غير أن يستفصل عن زمن العِدَّة؛ فيجيب عنه بأنّه على فرض التسليم بصحّته؛ فإنّه قد جاء في بعض ألفاظه قول الرجل للنبي ﷺ: «إِنِّي أَسَلَمْتُ مَعَهَا، وَعَلِمْتُ بِإِسْلَامِي مَعَهَا»^(٢)، وهذا يدلُّ على أنّ إسلامها كان في زمن واحد، أو كان إسلامه قريباً من زمن إسلامها، ولهذا لم يستفصل منه النبي ﷺ عن الزمن؛ لكون الرجل أخبر به.

(٤) وأمّا قولهم: (الدوام أقوى من الابتداء)؛ فيجيب عنه بأنّ الأَبْضَاع يُحْتَاطُ فِيهَا مَا لَا يُحْتَاطُ فِي غَيْرِهَا، وَالشَّرْعُ لَمْ يَجْعَلْ رَجْعَةَ الْمَرْأَةِ إِلَى زَوْجِهَا مُطْلَقَةً، وَإِنَّمَا قَيَّدَهَا بِزَمَنِ الْعِدَّةِ، فَإِذَا انْقَضَتْ حَرُمَتْ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ جَدِيدٍ.

(١) أخرجه أحمد (١/ ٢٦١)، وهو حسنٌ؛ كما قال محقّق (المسند).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ: عبدالرزاق في (المصنف) (١٢٦٤٥)، وابن ماجه (٢٠٠٨)، وابن الجارود في (المتقى) (٧٥٧)، والطبراني في (الكبير) (١١٥٥٦)، والحاكم في (المستدرک) (٢٨١٠)، والبيهقي في (سننه) (١٣٨٤٩).

وصحّحه الحاكم والذهبي في (التلخيص). إلاّ أنّه من رواية سهاك عن عكرمة، وهي مضطربة؛ كما سبق.

الخاتمة:

بعد هذا العرض لأقوال المذاهب في المسألة، وبيان أدلتهم، وما ورد عليها من مناقشات واعتراضات، يتضح قدر الخلاف الكبير في هذه المسألة؛ نظراً لكثرة المختلفين فيها من الأئمة والعلماء، وتعارض أدلتهم؛ ولهذا لا يُستغرب ما نُقل عن الإمام أحمد من روايات تدلُّ على توقُّفه فيها؛ فتراه عند السؤال عنها يقول تارة: «اختلف الناس في ذلك... هذه مسألة مشتبهة...»، وتارة يقول: «لا أدري!»، وتارة يقول: «أتهيب الجواب فيها»^(١).

إلا أن أهمية هذه المسألة من الناحية الواقعية العملية، تحتم على الباحثين ترجيح أحد الأقوال فيها؛ حتى لا تبقى المرأة المسلمة في حيرة من أمرها في أمر يتعلّق بأهم جوانب حياتها الاجتماعية.

وعليه يرى الباحث أن أقرب هذه الأقوال إلى الصواب هو القول الرابع القائل بأنَّ عقد النكاح يكون موقوفاً ما لم تنزَّج المرأة بعد انقضاء عدتها؛ وذلك لما يلي:

(١) أن المعوّل عليه في هذه المسألة حديث ردِّ النَّبِيِّ ﷺ ابنته زينب إلى زوجها أبي العاص بن الربيع بالنكاح الأوّل الذي رواه ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ إذ إنَّ هذا الحديث:

(١) انظر: (أهل الملل والرذّة والزنادقة) للخلال (المسألة: ٥١٥، ٥١٧، ٥٢١، ٥٢٣).



أ - صحَّحه عدد من أئمة الحديث؛ كالإمام أحمد، والإمام البخاري،
والإمام الدارقطني، وقال الترمذي: «ليس بإسناده بأس».

ب- أن هناك آثاراً تعضده وتشهد له، وهي وإن كانت مرسلة، إلا أنها
صحيحة إلى من أرسلها، ومن ذلك: ما روى عامر الشَّعْبِي قال: قَدِمَ
أبو العاص بن الربيع من الشام، وقد أسلمت امرأته زينب مع أبيها
وهاجرت، ثم أسلم بعد ذلك، وما فرَّق بينهما^(١).

ومن ذلك: ما روى عكرمة بن خالد أن عكرمة بن أبي جهل فرَّ يوم
الفتح، فكتبت إليه امرأته، فردَّته، فأسلم، وكانت قد أسلمت قبل ذلك،
فأقرَّهما النبي ﷺ على نكاحهما^(٢).

(٢) ومَّا يُؤيِّد القول بأنَّ العَقْدَ موقوف مطلقاً، ما لم تنكح المرأة رجلاً آخر
بعد انقضاء عدَّتِها: ما ثبت عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أيضاً أَنَّهُ قَالَ: «... وَكَانَ
إِذَا هَاجَرَتِ امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ لَمْ تُخْطَبْ حَتَّى تَحِيضَ وَتَطْهَرَ، فَإِذَا طَهَّرَتْ
حَلَّ لَهَا النِّكَاحُ، فَإِنْ هَاجَرَ زَوْجُهَا قَبْلَ أَنْ تَنْكِحَ رُدَّتْ إِلَيْهِ...»؛ حيث علَّق
رجعتها إلى زوجها الأوَّل على عدم نكاحها غيره بعد انقضاء العِدَّة، لا على
انقضاء العِدَّة نفسها.

(١) أخرجه ابن سعد في (الطبقات) (٣٢/٨)، وهو مرسل صحيح. انظر: (إرواء الغليل) (٣٤٠/٦).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في (المصنَّف) (١٢٦٤٧). وهو مرسل صحيح. انظر: (إرواء الغليل)
(٣٤٠/٦).



(٣) أن الآثار التي رواها الزهري في أن الرجعة تكون في زمن العدة؛ ليست صريحة الدلالة على تقييد ذلك بزمن العدة؛ وإنما غاية ما فيها أن الرجعة حصلت في زمن العدة اتفاقاً؛ إذ ليس فيها من الوقائع ما يدل على أن امرأة أسلم زوجها بعد انقضاء العدة، فأمر النبي ﷺ بإنشاء عقد جديد لهما؛ إلا ما ورد في حديث عمرو بن شعيب في قصة رد زينب إلى أبي العاص ابن الربيع، وهو لم يثبت، بل هو معارض بما يخالفه من رواية ابن عباس.

(٤) أن الجمهور القائلين بتقييد الرجعة إذا كان إسلام الزوج المتأخر في زمن العدة، يقولون بأن الفرقة فسخ لا طلاق، والفسخ بينونة لا رجعة، وعليه فإن مقتضى ذلك أن يقال: إن العدة هنا لاستبراء الرحم؛ فكيف يكون فسخاً ورجعياً في الوقت نفسه؟!

إلا أن القول بتوقيف عقد النكاح في هذه الصورة يرد عليه إشكال،

وهو:

إذا قلنا: إن عقد النكاح الأول موقوف حتى بعد انقضاء زمن العدة واستبراء الرحم، وأنه متى أسلم الزوج الأول رجع إلى امرأته بذلك العقد ما لم تنكح زوجاً آخر، وفي الوقت نفسه أجزنا للمرأة بعد انقضاء عدتها أن تنكح زوجاً غيره إن رغبت في ذلك؛ فأين في الشرع أن للمرأة أن تنكح آخر بعقد جديد، وهي مرتبطة بعقد معلوم؛ أي أمها زوجة حكماً؟! ومن كان

هذا حالها يحرم نكاحها؛ كالمطلقة الرجعية.

وقد أجاب ابن القيم على هذا الإشكال عند جوابه عن تعارض الآثار عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في المسألة؛ فقال: «وهذه الآثار عن أمير المؤمنين لا تعارض بينها؛ فإنَّ النكاح بالإسلام يصير جائزاً بعد أن كان لازماً؛ فيجوز للإمام أن يعجل الفُرقة، ويجوز له أن يعرض الإسلام على الثاني، ويجوز إبقاؤه إلى انقضاء العدة، ويجوز للمرأة التربُّص به إلى أن يُسلم، ولو مكثت سنين. كلُّ هذا جائز لا محذور فيه. والنكاح له ثلاثة أحوال: حال لزوم، وحال تحريم وفسخ ليس إلَّا؛ كمن أسلم وتحتته من لا يجوز ابتداء العقد عليها، وحال جواز ووقف؛ وهي مرتبة بين المرتبتين لا يُحكم فيها بلزوم النكاح ولا بانقطاعه بالكلية، وفي هذه الحال تكون الزوجة بائنة من وجه دون وجه.

ولمَّا قَدِمَ أبو العاص بن الربيع المدينة في زمن الهدنة وهو مشرك سألت امرأته زينب بنتُ رسول الله ﷺ: هل ينزل في دارها؟ فقال: إنَّه زوجك ولكن لا يصل إليك^(١). فالنكاح في هذه المدَّة لا يُحكَّم ببطلانه ولا بلزومه

(١) أخرجه ابن سعد في (الطبقات) (٣٣/٨)، من طريق الواقدي قال: حدثني موسى بن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن أبيه، وذكر قصَّة خروج أبي العاص إلى الشام في غير قریش جمادى الأولى سنة ست، واستيلاء سريَّة زيد بن حارثة عليها، وأسر أبي العاص، وإجارة زينب لزوجها، وفيه قوله: «وأمرها أن لا يقربها؛ فإنَّها لا تحلُّ له ما دام مشركاً»، ثمَّ إسلام أبي العاص في محرَّم سنة سبع.



وبقائه من كل وجه، ولهذا خير أمير المؤمنين المرأة تارة، وفرق تارة، وعرض الإسلام على الثاني تارة، فلما أبا فرق بينهما، ولم يفرق رسول الله ﷺ بين رجل وامرأته أسلم أحدهما قبل الآخر أصلاً، ولا في موضع واحد»^(١). والله تعالى أعلم.

= وإسناده مرسل ضعيف جداً؛ فإن الواقدي «متروك»، وموسى بن محمد بن إبراهيم التيمي، قال عنه البخاري: «حديثه مناكير»، وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، منكر الحديث». انظر: (التاريخ الكبير) للبخاري (٧/٢٩٤)، (الجرح والتعديل) (٨/١٥٩). ورواه الحاكم في (المستدرک) (٥٠٣٨) من طريق ابن إسحاق قال: حدثني يزيد بن رومان عن عروة عن عائشة به، وفيه قول النبي ﷺ: «أي بُنيّة؛ أكرمي مثواه، ولا تجلّص إليك؛ فإنك لا تحلين له». وإسناده حسن.

(١) (أحكام أهل الذمّة) (٢/٦٥٠-٦٥١).

المسألة الثانية

حُكْمُ إِبْخَارِ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَسْلَمَتْ

زَوْجَهَا غَيْرِ الْمُسْلِمِ بِإِسْلَامِهَا

لم أقف - فيما اطلّعت عليه - على قول لأحد من أهل العلم يُبيّن فيه حكم إخبار المرأة - التي أسلمت - زوجها غير المسلم بإسلامها. والذي تقتضيه النصوص الشرعية وأقوال أهل العلم في المسألة السابقة، أنه يجب عليها أن تخبر زوجها بإسلامها؛ وذلك لما يأتي:

(١) أنّ القول بحُرْمَةِ المرأة التي أسلمت على زوجها غير المسلم يترتب عليه أحكام شرعية يجب مراعاتها وأخذها بعين الاعتبار؛ كحُرْمَةِ المعاشرة بينهما، وحُرْمَةِ النظر إليها والنظر إليه، وحُرْمَةِ إبداء شيء من العورة أمام بعضهما؛ لقوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حُلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا﴾ [المتحنة: ١٠]، ومراعاة هذه الأحكام لا يتحقّق إلا بمعرفة سببها؛ وهو إسلام الزوجة؛ فوجب إخباره بذلك؛ لأنّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(٢) أنّ القول بحُرْمَةِ المرأة التي أسلمت على زوجها غير المسلم يترتب عليه وجوب العِدَّة على المرأة إن كان مدخولاً بها، وانفساخ عقد الزوجية مباشرة إن كان غير مدخول بها، وتطبيق هذا الحُكْم لا يتحقّق إلا بمعرفة الزوج بإسلام زوجته؛ حتّى يتسنى له إدراكها قبل انتهاء العِدَّة إن رغب في

إبقائها، أو لزوم مفارقتها إن أصرَّ على كفره.

(٣) أن إسلام الزوجة وبقاء زوجها على الكفر يقطع التوارث بينهما؛ لقول النبي ﷺ: (لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ)^(١)؛ فيجبُ على الزوجة أن تخبر زوجها بإسلامها؛ حتَّى لا يدَّعيَ الحقَّ بميراثها إذا ماتت قبله.

(٤) أن المرأة المسلمة تخضع في كثير من الأحيان لأحكام القانون المدني، وخصوصاً إذا كانت في ديار الكفر^(٢)؛ فهي في نظر القانون المدني متزوَّجة؛ فإذا اعتبرت عقدها الأوَّل مفسوخاً بمجرد إسلامها، أو انقضاء زمن عدتها، فإنَّ القانون لا يعتدُّ بذلك؛ فوجب عليها إخبار زوجها لتحقيق التسوية بينهما في هذا الأمر، والتَّراضي على فسخ العقد وإنهائه؛ حتَّى لا تتعرَّض لإشكالات قانونية؛ كعدم الاعتراف بالزواج الثاني من قِبَلِ السُّلطات المدنيَّة، وضرورة إثبات عدم ارتباطها بزواج آخر في السجَّلات المدنيَّة، وتسجيل أولادها من زوجها الثاني على اسم الزوج الأوَّل، أو تسجيلهم كأولاد غير شرعيِّين، واستحقاق زوجها الأوَّل الميراث بدل الزوج الثاني، إلى غير ذلك^(٣).

(١) رواه البخاري (٦٣٨٣)، ومسلم (١٦١٤).

(٢) وهذا الأمر موجود في بعض الدول العربيَّة والإسلاميَّة، حيث لا اعتداد بالأحكام الشرعيَّة في مسائل النكاح والطلاق والميراث، وإنما المعتبر في ذلك هو القانون المدني.

(٣) انظر: بحث الشيخ فيصل مولوي: «إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه» - موقع الفقه

الإسلامي: (www.islamfeqh.com/Forums.aspx?g=posts&t=230).



المسألة الثالثة

حكم عَرَضَ الإسلام على الزوج غير المسلم

إذا قلنا بوجوب إخبار الزوجة التي أسلمت زوجها غير المسلم بإسلامها، فهل يجب عَرَضَ الإسلام عليه، ودعوته إليه؟

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية إلى أنه يجب عَرَضَ الإسلام على الزوج غير المسلم إذا كانا في دار الإسلام، أمّا إذا كان أحدهما أو كانا جميعاً في دار الحرب، فلا يجب عَرَضَ الإسلام عليه^(١).

قال البائري: «وإذا أسلمت المرأة وزوجها كافر عَرَضَ عليه الإسلام؛ فإن أسلم فهي امرأته، وإن أبى فرّق القاضي بينهما»^(٢).

ويقول ابن الهمام: «وحاصل المسألة: أنه إذا أسلم أحد الزوجين اللذين هما مجوسيان، أو الزوجة منها مجوسية والزوج كتابي، أو الزوجة من الكتابيين، أو الزوجة الكتابية والزوج مجوسي، عَرَضَ على المُصِرِّ الإسلام

(١) انظر: (العناية) (١٠٥ / ٥)، (البحر الرائق) (٣ / ٢٢٨).

(٢) (العناية) (١٠٢ / ٥).



إذا كان بالغاً أو صبياً يعقل الأديان... فإن أبي فُرق بينهما»^(١).

ويقول ابن نجيم: «ومعنى قوله (وإلا فُرق بينهما) أنه إن لم يُسلم الآخر بأن أبي عنه، فُرق بينهما، وأما إذا لم يُسلم ولم يمتنع بأن سكت، فإنه يُكرّر العَرَض عليه؛ لما في (الذخيرة): إذا صرّح بالإبء فالقاضي لا يعرض الإسلام عليه مرّة أخرى، ويُفَرَّق بينهما، فإن سكت ولم يقل شيئاً؛ فالقاضي يعرض عليه الإسلام مرّة بعد أخرى، حتّى تتمّ الثلاث احتياطاً. اهـ»^(٢).

وقال أيضاً: «وأطلق في إسلام أحدهما في دار الحرب؛ فشمّل ما إذا كان الآخر في دار الإسلام أو في دار الحرب، أقام الآخر فيها أو خرج إلى دار الإسلام؛ فحاصله: أنه ما لم يجتمعا في دار الإسلام؛ فإنه لا يعرض الإسلام على المصرّ؛ سواء خرج المسلم أو الآخر؛ لأنّه لا يُقضى لغائبٍ ولا على غائبٍ. كذا في (المحيط)»^(٣).

والقول بوجوب عَرَض الإسلام على الزوج إذا تأخّر إسلامه عن إسلام زوجته، وكانا جميعاً في دار الإسلام؛ مبني على قولهم أنّه لا بُدّ من سبب يوجب التفريق بينهما عند اختلاف الدين؛ فلما كان الإسلام، والكفر، واختلاف الدين لا يصلح أيّ منها سبباً للتفريق؛ بقي الإبء والإعراض

(١) (شرح فتح القدير) (٤١٩/٣).

(٢) (البحر الرائق) (٢٢٧/٣).

(٣) (البحر الرائق) (٢٢٨/٣). وانظر أيضاً: (المحيط البرهاني) (٣/٣٠٠، ٣٠١).



عن الإسلام - كما مرَّ سابقاً - هو السبب الموجب للتفريق، ولا يمكن معرفة هذا الإباء إلا بعرض الإسلام على المتأخر؛ فيكون واجباً لهذا السبب.

القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه يجوز عَرَضُ الإسلام على الزوج غير المسلم إذا أسلمت زوجته، ولا يجب ذلك^(١).

قال سُحْنُونُ لابن القاسم: «أرأيت إن أسلمت المرأة وزوجها كافر؛ يُعَرَّضُ على زوجها الإسلام في قول مالك أم لا؟
قال: لا يُعَرَّضُ الإسلام في رأيي، ولكنه إن أسلم وهي في عِدَّتِها فهو أحقُّ بها، وإن انقضت عِدَّتِها فلا سبيل له عليها»^(٢).

وقال الماوردي: «اختلاف الدين إذا منع ابتداء النكاح أوجب وقوع الفرقة من غير حكم؛ قياساً على إسلام أحدهما في دار الحرب، ولأن دار الإسلام أغلظ في أحكام النكاح من دار الشرك، ثم كانت دار الشرك

(١) انظر: (المدونة) (٦/١٠١)، (الحاوي الكبير) (٩/٢٦١)، (تكملة المجموع) (١٦/٢٩٩).
ويرى المالكية أنه إذا أسلم الزوج قبل امرأته غير الكتابية؛ فإنه يعرض عليها الإسلام؛ قال القاضي عبدالوهاب في (التلقين - رسالة دكتوراه) (١/٣٠٤): «وإذا أسلم الكتابي وتحت كتابية ثبت عليها، وإن كانت مجوسية عرض عليها الإسلام، فإذا أسلمت ثبتت معه، وإن أبت انفسخ النكاح في الحال كان قبل الدخول أو بعده، وكذا إن كانا مجوسيين، أو صابئين، أو غير ذلك من أنواع الشرك».

(٢) (المدونة) (٦/١٠١).



لا تُراعي في وقوع الفُرقة بإسلام أحدهما حُكْم الحاكم؛ فدار الإسلام بذلك أولى»^(١).

فقوله: «أوجب وقوع الفُرقة من غير حُكْم»، وقياس دار الإسلام على دار الشرك من حيث عدم افتقار التفريق إلى حُكْم الحاكم؛ يدلُّ على أنَّ الشافعية لا يرون أنَّ التفريق لا يكون إلَّا بحُكْم الحاكم الذي يَعْرِض الإسلام على المتأخِّر منها؛ فإنَّ أبا حَكَم بالتفريق.

وعبارة كتب المذهب متَّفقة على أنَّ الموجب للفُرقة هو اختلاف الدِّين؛ فدَلَّ على أنَّ الأمر لا يتوقَّف على عَرَض الإسلام، فلم يكن واجباً عندهم.

وقال ابن مُفْلِح بعد أن ذكر حُكْم التفريق بين الزوجين إذا أسلم أحدهما قبل الآخر بعد الدخول: «ولا يحتاج إلى حاكم، ولا إلى عَرَض الزوج على الإسلام، ولا فَرَق بين دار الإسلام وغيرها، نصَّ عليه»^(٢).

وقال ابن القيم بعد أن ذكر أثر عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في التفريق بين عبادة بن النعمان التغلبي وامرأته التي أسلمت من بني تميم: «فالنكاح في هذه المدَّة لا يُحَكِّم ببطلانه ولا بلزومه وبقائه من كلِّ وجه، ولهذا خير أمير المؤمنين المرأة تارة، وفَرَّق تارة، وعَرَض الإسلام على الثاني تارة، فلمَّا أبا فَرَّق بينهما»^(٣).

(١) (الحاوي الكبير) (٢٦٢/٩)، وانظر: (تكملة المجموع) (٢٩٩/١٦).

(٢) (المبدع) (١٢١/٧). وانظر: (شرح الزركشي على الخرقي) (٣٩٢-٣٩١/٢).

(٣) (أحكام أهل الذمَّة) (٦٥١/٢).



وقال أيضاً: «وهذه الآثار عن أمير المؤمنين لا تعارض بينها؛ فإنَّ النكاح بالإسلام يصير جائزاً بعد أن كان لازماً؛ فيجوز للإمام أن يُعجِّل الفرقة، ويجوز له أن يعرض الإسلام على الثاني، ويجوز إبقاؤه إلى انقضاء العِدَّة، ويجوز للمرأة التَّربُّص به إلى أن يُسلم ولو مكثت سنين. كلُّ هذا جائز لا محذور فيه»^(١).

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأوَّل:

استدلَّ الحنفيَّة على القول بوجوب عَرَض الإسلام على الزوج غير المسلم بالمنقول والمعقول:

(١) أمَّا المنقول: فما رُوي عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ فَرَّقَ بَيْنَ نَصْرَانِيٍّ وَامْرَأَتِهِ الَّتِي أَسْلَمَتْ بَعْدَ أَنْ عَرَّضَ عَلَيْهِ الْإِسْلَامَ فَأَبَى؛ فَعَنَ دَاوُدُ بْنُ كَرْدُوسٍ قَالَ: كَانَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَغْلِبٍ نَصْرَانِيٌّ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ نَصْرَانِيَّةٌ، فَاسْلَمَتْ، فَرَفِعَتْ إِلَيَّ عُمَرَ، فَقَالَ لَهُ: أَسْلِمَ وَإِلَّا فَرَّقْتُ بَيْنَكُمَا، فَقَالَ لَهُ: لَمْ أَدْعُ هَذَا إِلَّا اسْتِحْيَاءً مِنَ الْعَرَبِ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّهُ أَسْلَمَ عَلَى بُضْعِ امْرَأَةٍ، قَالَ: فَفَرَّقَ عُمَرُ بَيْنَهُمَا^(٢).

(٢) وأمَّا المعقول: فلأنَّ الإسلام لما كان طاعة وقربة لله تعالى، فإنَّه

(١) (أحكام أهل الذمَّة) (٢/٦٥٠).

(٢) سبق تخريجه (ص ٢٦٧-٢٦٨).



لا يصلح أن يكون سبباً للفرقة، وكذا الكفر نفسه؛ لقيام الزوجية بين الكافرَيْن ابتداءً، فكان لا بدَّ من سبب تُبنى عليه الفرقة، فعُرِضَ على المتأخر منها الإسلام لتحصل مقاصد النكاح بإسلامه، أو تثبت الفرقة بإبائه؛ لأنَّها معصية يصحُّ بناء التفريق عليها^(١).

وأما عدم وجوب العَرَض عند اختلاف الدارين، وانتظار الثلاث حيض؛ فلأنَّ السلطان أو وَلِيَّ الأمر لا ولاية له على غير بلاد المسلمين؛ فيتعذَّر معه عَرَض الإسلام على من أقام فيها من الزوجين؛ فحَكِمَ بانتظار ثلاث حيض؛ دفعاً لمفسدة بقاء المسلمة مع الكافر، أو المسلم مع الكافرة، حيث أقام الشَّرْط - وهو مضي الحيض - مقام السبب^(٢).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدلَّ الجمهور على قولهم بالجواز، وعدم الوجوب بما يأتي:

(١) أنَّ الآثار الواردة عن عمر^(٣) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تبيَّن أنه تارةً كان يُخَيِّرُ المرأة، وتارةً كان يُفَرِّق بينها وبين زوجها من غير تحخير، وتارة يدعو الزوج إلى الإسلام فلا يُفَرِّق بينهما إلا بعد الإباء - كما سبق في كلام ابن القيم -؛ فدلَّ

(١) انظر: (تبيين الحقائق) (٢/ ١٧٤)، (البحر الرائق) (٣/ ٢٢٦).

(٢) انظر: (تبيين الحقائق) (٢/ ١٧٥).

(٣) انظر الآثار المروية عن عمر في هذا البحث: (ص ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٨٣).



ذلك على أن دعوة أحد الزوجين الآخر إلى الإسلام ليست واجبة^(١)؛ إذ لو كان كذلك للزم أن لا يفرّق بينهما في جميع الأحوال إلا بعد عرض الإسلام. (٢) أن دعوة الزوج غير المسلم للإسلام فيها شبهة إكراه، وتعرض لأهل الذمة إن كان الزوج منهم، وموجب عقد الذمة أن لا يتعرض لهم. وهذا فيما إذا كانا في دار الإسلام^(٢).

مناقشة الأدلة:

اعترض الجمهور على تعليل الحنفية بأن الإسلام لا يصح أن يكون سبباً للفرقة: بقوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لِهِنَّ﴾^(٣)؛ فبين أن علّة التحريم هو الإسلام.

يقول الشافعي: «هذه الآية في معنى تلك - يعني ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ -؛ لا تعدّو هاتان الآيتان أن تكونا تدلان على أنه إذا اختلف ديننا الزوجين فكان لا يحلّ للزوج جماع زوجته لا اختلاف الدينين، فقد انقطعت

(١) انظر: (أحكام أهل الذمة) (٣/٣٤٤).

(٢) قال الهيتمي في (الفتاوى الفقهية) (٤/١٧٣): «والمعتبر إننا هو الإكراه بحق لا عليه؛ ألا ترى أن إكراه الذمّي على الإسلام إكراه على حق، لا به؛ حرمة إكراهه عليه؛ لقبولنا عقد الجزية منه؛ المستلزم لعدم التعرض له؛ فلو أسلم لداعية الإكراه، لم يصح إسلامه؛ لأنّه إكراه باطل». وانظر: بحث الشيخ فيصل مولوي: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه - موقع الفقه الإسلامي: (www.islamfeqh.com/Forums.aspx?g=posts&t=230).

(٣) الممتحنة: ١٠.



العِصمة بينهما، أو يكون لا يحلُّ له في تلك الحال ويتمُّ انقطاع العِصمة إن جاءت عليها مدَّة، ولم يُسلم المتخلف عن الإسلام منها»^(١).
ويقول القرطبي: «وهذا أدلُّ دليل على أنَّ الذي أوجب فُرقة المسلمة من زوجها إسلامها لا هجرتها...»^(٢).

ويقول ابن عبد البر: «لا فرق بين الدَّارين في الكتاب، ولا في السُّنَّة، ولا في القياس، وإنَّما المراعاة في ذلك كلُّه الدِّيانات؛ فباختلافها يقع الحكم»^(٣).

وأما تعليل الجمهور بأنَّ دعوة الزوج غير المسلم للإسلام فيها شبهة إكراه وتعرُّض لأهل الذمَّة، فيجاب عنه: بأنَّه لا تنافي بين دعوة غير المسلمين إلى الإسلام وبين عدم التعرُّض لهم؛ لأنَّ التعرُّض المنهيَّ عنه بموجب عقد الذمَّة يُقصد به ما فيه تضيق عليهم، أو أذى في أنفسهم، أو أموالهم، أو عباداتهم، وهذا المعنى غير موجود في دعوتهم إلى الإسلام، بل إنَّ لهم فيه مصلحة دينية ودنيوية، إلَّا أنَّ المسلم مأمور بدعوتهم بالحسنى والموعظة الحسنة، من غير إكراه أو إجبار؛ لأنَّ الله تعالى لا يقبل من عبدٍ إيماناً إلا بصدق ويقين.

(١) (الأم) (٧/٢٣٠).

(٢) (الجامع لأحكام القرآن) (١٨/٦٣).

(٣) (الاستذكار) (٥/٥٢٢).

الخاتمة:

في ضوء ما سبق من أقوال الفقهاء في المسألة يتبيّن قوّة ما ذهب إليه الجمهور القائلون بعدم وجوب عرض الإسلام على أحد الزوجين إذا أسلم أحدهما قبل الآخر، وذلك لما يلي:

(١) أنه لم يثبت دليل نقليّ صحيح يدلُّ على وجوب أن يُعرض الإسلام على الزوج إذا تأخّر إسلامه؛ ليكون سبباً للحكم بفسخ النكاح بين الزوجين حال اختلاف دينهما، وهما في دار الإسلام.

(٢) أن تعدّد الآثار عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في المسألة -على فرض التسليم بثبوتها- يدلُّ على أن حُكْم عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في هذه الصورة لم يأخذ شكلاً واحداً، وإنما تنوّع في الحكم؛ فتارة يُعجّل الفسخ، وتارة يُمضي العقد إلى انتهاء عدّة المرأة، وتارة يعرض الإسلام على المتأخّر من الزوجين في الإسلام؛ فدلّ ذلك على أن دعوة الزوج الذي تأخّر إسلامه عن إسلام زوجته إلى الإسلام ليست أمراً واجباً، ولا شرطاً للحكم بفسخ عقد الزوجيّة، وإلا لالتزمه عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في جميع الصور. والله تعالى أعلم.

المسألة الرابعة

من الذي يعرض الإسلام على الزوج؟

ظاهر كلام أئمة الحنفية القائلين باشتراط عرض الإسلام على الزوج غير المسلم: أن عَرَضَ الإسلام على الزوج يكون من جهة القضاء؛ ومع كونهم استعملوا صيغة المبني للمفعول التي تدلُّ على الإطلاق (عُرِضَ، يُعَرِّضُ)؛ إلا أن سياق كلامهم يدلُّ على أن من له ولاية التفريق هو الذي يَعْرِضُ عليه الإسلام قبل التفريق.

يقول البائرتي: «وإذا أسلمت المرأة وزوجها كافر عَرِضَ عليه الإسلام، فإن أسلم فهي امرأته، وإن أبى فرَّق القاضي بينهما»^(١).

فالحنفية يرون أن الذي له سلطة التفريق بين الزوجين - إذا كانا في دار الإسلام - هو القاضي، وهو الذي يَعْرِضُ عليه الإسلام قبل التفريق. ويؤكد هذا ما قاله البائرتي أيضاً - عند الحديث عن إسلام المرأة في دار الحرب -؛ حيث يقول: «والعَرَضُ على الإسلام متعذر؛ لقصور الولاية»^(٢)؛ والتعبير هنا بـ (قصور الولاية) إشارة إلى أن الذي يَعْرِضُ عليه الإسلام هو القاضي.

(١) (العناية) (١٠٢/٥).

(٢) (العناية) (١٠٥/٥).



وأصرح من هذا ما قاله ابن نُجَيْم: «إن لم يُسلم الآخر بأن أبي عنه فَرَّقَ بينهما، وأمّا إذا لم يُسلم ولم يمتنع بأن سكت؛ فإنه يُكرّر العَرَض عليه؛ لما في (الدَّخِيرَة): إذا صرَّح بالإبَاء فالقاضي لا يَعْرِض الإسلام عليه مرّةً أُخرى، ويُفَرِّق بينهما، فإن سكت ولم يقل شيئاً؛ فالقاضي يَعْرِض عليه الإسلام مرّةً بعد أُخرى؛ حتّى تَمَّ الثلاث احتياطاً. اهـ»^(١).

ولا يتعارض قول الجمهور القائلين بعدم وجوب عَرَض الإسلام على الزوج غير المسلم مع قول الحنفيّة؛ إذ هم مع قولهم بالجواز فإنهم يُبينون أنه في حالة عَرَض الإسلام عليه يكون العَرَض من صاحب الولاية؛ وهو القاضي، أو وليّ الأمر؛ مستدلّين على ذلك بأثر عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي عَرَض الإسلام على عبّاد بن النُّعْمَان التَّغْلِبِي، ثم فَرَّقَ بينه وبين امرأته لما أبى الإسلام.

يقول ابن القَيْم: «فيجوز للإمام أن يُعَجِّل الفُرْقَة، ويجوز له أن يعرض الإسلام على الثاني، ويجوز إبقاؤه إلى انقضاء العِدَّة، ويجوز للمرأة التربُّص به إلى أن يُسلم، ولو مكثت سنين. كلُّ هذا جائز لا محذور فيه»^(٢).
وعليه فإنَّ عَرَض الزوجة الإسلام على زوجها لا يترتّب عليه الحُكْم

(١) (البحر الرائق) (٣/٢٢٧).

(٢) (أحكام أهل الذمّة) (٢/٦٥٠).



بالفرقة قضاءً، بل لا بُدَّ من أن يَعْرِضَ عليه القاضي أو من ينوب منابه، ثم
يُحْكَمُ بالتفريق إنْ أْبَى. والله تعالى أعلم.
وصلَّى اللهُ وسلَّم وبارك على نبيِّنا مُحَمَّدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.



وَلَايَةُ الْمَرْأَةِ
مَنْصِبُ الْقَضَاءِ

ولاية المرأة منصب القضاء

توطئة:

إنَّ منصب القضاء في شريعتنا الغراء منصب عظيم وجليل، لا تخفى عظمته، ولا جلالته، ولا خطورته؛ إذ إنَّ القاضي موكول إليه الحُكم بين الناس بالشرع، وإقامة العدل وتحقيقه بينهم؛ فلا يطمع قويٌّ في جورٍ، ولا يبأس ضعيفٌ من حقٍّ.

من أجل ذلك، ولتحقيقه، اشترطت الشريعة الغراء فيمن يتبوأ هذا المنصب شروطاً ومواصفات لا بُدَّ من توفرها؛ حتى ينهض القضاء بتلك المهمة، ويحقق تلك الغاية.

ولقد اتفق الفقهاء على بعض هذه الشروط؛ فكانت محلَّ إجماع، واختلفوا في بعضها؛ فكانت محلَّ ردود ومناقشات، فكان ممَّا وقع فيه الخلاف شرط الذكورة؛ بمعنى: أيشترط أن يكون القاضي ذكراً؛ فلا يصحُّ للمرأة تولُّيه، أم يجوز للمرأة أن تتبوأه؟.

المسألة:

هل يجوز تولية المرأة القضاء؟

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: لا يجوز للمرأة ولاية القضاء مطلقاً. وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكيّة والشافعيّة والحنابليّة^(١).

يقول الدسوقي: «قوله: (لا أنثى، ولا خنثى) أي: فلا يصحُّ توليتهاما للقضاء، ولا ينفذ حكمهما»^(٢).

ويقول ابن عليّش المالكي: «فلا تصحُّ تولية امرأة - أي القضاء -»^(٣).

ويقول الشيرازي: «ولا يجوز أن يكون - أي القاضي - امرأة»^(٤).

ويقول الرملي: «فلا تُولى امرأة - أي القضاء -»^(٥).

ويقول ابن أبي عمر ابن قدامة: «قال الشيخ^(٦) رحمه الله: ويُشترط في

القاضي عشرُ صفات... (الرابع): الذكوريّة؛ فلا تصحُّ تولية المرأة»^(٧).

ويقول البهوتي: «ويُشترط في القاضي عشرُ صفات؛ أن يكون...

ذكراً»^(٨).

(١) انظر: (حاشية الدسوقي) (٤/١٢٩)، (منح الجليل شرح مختصر خليل) لابن عليّش (٤/١٣٨)،

(نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج) للرملي (٨/٢٣٨)، (تكملة المجموع) للمطيعي (٢٠/١٢٧)،

(المغني) لابن قدامة (١١/٣٨١)، (كشاف القناع) للبهوتي (٦/٢٩٤).

(٢) (حاشية الدسوقي) (٤/١٢٩).

(٣) (منح الجليل شرح مختصر خليل) (٤/١٣٨).

(٤) (المهذب) (٣/٣٧٨).

(٥) (نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج) (٨/٢٣٨).

(٦) يقصد: الموقّف ابن قدامة صاحب متن المقنع.

(٧) (الشرح الكبير على متن المقنع) (١١/٣٨٦).

(٨) (كشاف القناع) (٦/٢٩٤).



القول الثاني: يجوز تولية المرأة القضاء، إلا فيما يتعلق بمسائل الحدود والقصاص فلا يجوز. وهذا مذهب الحنفية^(١)، وابن القاسم من المالكية^(٢). يقول الكاساني: «وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد -أي تقليد القضاء- في الجملة... إلا أنّها لا تقضي بالحدود والقصاص»^(٣). ويقول المرغيناني: «ويجوز قضاء المرأة في كلّ شيء إلا في الحدود والقصاص»^(٤).

قلت: هذا الذي يفهم من نصوص وعبارات أئمة الحنفية في هذه المسألة، لاسيّما المتقدمين منهم، لكن عند البحث والتحقيق ظهر أنّ هذه النصوص ليست على إطلاقها، وأنّ المراد بقولهم: يجوز قضاء المرأة إلا في الحدود والقصاص؛ أي: إذا ما وُليت -بالمخالفة للشرع- وقضت، فإنّ قضاءها ينفذ إلا في الحدود والقصاص، مع إثم المويّ لها. ومما يؤكّد ما ذكرتُ ويقوّيه: نصوص بعض أئمّتهم التي تشير إلى ذلك، ومنها:

(١) انظر: (بدائع الصنائع) للكاساني (٣/٧)، (الهداية شرح البداية) للمرغيناني (٣/١٠٦)، (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق) للزيلعي (٤/١٨٧).

(٢) انظر: (مواهب الجليل) للحطّاب (٦/٨٧). وروي عن ابن القاسم القول بجواز ولايتها القضاء مطلقاً، لكن ما أثبتناه أعلاه هو ما استظهره ابن عرفة. انظر: (شرح حدود ابن عرفة) للرّصاع (ص ٤٤٠).

(٣) (بدائع الصنائع) (٣/٧).

(٤) (الهداية شرح البداية) (٣/١٠٦).





قول الكمال ابن المهام في سياق ردّه على الجمهور؛ حيث يقول: «والجواب: أن ما ذكر غاية ما يفيد منع أن تُستتضى وعدم حله، والكلام فيما لو وُلِّيت وأتم المقلد بذلك، أو حَكَمها خصمان فقضت قضاءً موافقاً لدين الله أكان ينفذ أم لا؟ لم ينتهض الدليل على نفيه بعد موافقته ما أنزل الله إلا أن يثبت شرعاً سلب أهليتها، وليس في الشرع سوى نقصان عقلها، ومعلوم أنّه لم يصل إلى حدّ سلب ولايتها بالكلية؛ ألا ترى أنّها تصلح شاهدة، وناظرة في الأوقاف، ووصية على اليتامى، وذلك النقصان بالنسبة والإضافة، ثمّ هو منسوب إلى الجنس، فجاز في الفرد خلافه؛ ألا ترى إلى تصريحهم بصدق قولنا: الرَّجُلُ خير من المرأة. مع جواز كون بعض أفراد النساء خير من بعض أفراد الرجال، ولذلك النقص الغريزي نَسَبَ ﷺ لمن يُوليهنَّ عدم الفلاح؛ فكان الحديث متعرّضاً للمولّين، وهُنَّ بنقص الحال، وهذا حقٌّ، لكن الكلام فيما لو وُلِّيت فقضت بالحقِّ؛ لماذا يبطل ذلك الحقُّ؟»^(١).

ويقول شيخي زاده: «ويجوز قضاء المرأة في جميع الحقوق؛ لكونها من أهل الشهادة، لكن أثم المولّي لها؛ للحديث: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ». (في غير حدٍّ وقود)؛ إذ لا يجري فيها شهادتها»^(٢).

وجاء في حاشية ابن عابدين: «(والمرأة تقضي في غير حدٍّ وقود وإن أتمَّ

(١) (شرح فتح القدير) (٧/٢٩٨).

(٢) (مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر) (٣/٢٣٤).

المُوَلِّي لها)؛ لخبر البخاري: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»^(١).

قلت: وإذا صحَّ هذا فيكون مذهبهم في هذه المسألة كمدَّه الجمهـور في عدم جواز توليتها ابتداءً، لكن يبقى الخلاف بينهم فيما لو وُلِّيت أئنفذ قضاؤها أم لا؟^(٢).

القول الثالث: يجوز تولية المرأة القضاء مُطلقاً كالرَّجل.

وهذا القول عزاه بعض المالكيَّة إلى الحسن البصري^(٣)، وحكاه غير واحد من الفقهاء عن ابن جرير الطبري^(٤)، وقال به ابن حزم

(١) (حاشية ابن عابدين) (٥/٤٤٠).

(٢) وقد أفاض في تحقيق مذهب الحنفية في هذه المسألة الدكتور محمد رأفت عثمان في كتابه (النظام القضائي في الفقه الإسلامي) (ص ٩٨) وما بعدها. وانتهى إلى ما ذكرنا أعلاه، وذكر له من الأدلَّة والوجوه ما يقوِّيه ويعضده، والله تعالى أعلم.

(٣) انظر: (مواهب الجليل) (٦/٨٨).

(٤) انظر: (الحاوي) (١٦/١٥٦)، (المغني) (١١/٣٨١).

قلت: في صحَّة نسبة هذا القول لابن جرير كلام بين العلماء؛ فقد جزم ابن العربي بعدم صحَّة نسبه إليه، وتابعه على ذلك أبو عبد الله القرطبي؛ حيث قال ابن العربي في ذلك: «ونقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية؛ ولم يصحَّ ذلك عنه؛ ولعله كما نُقل عن أبي حنيفة أنها إنما تقضي فيما تشهد فيه، وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يُكتب لها منشور بأن فلانة مُقدِّمة على الحكم، إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستبانة في القضية الواحدة؛ بدليل قوله ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»، وهذا هو الظنُّ بأبي حنيفة وابن جرير». (أحكام القرآن) (٣/٤٨٢). وانظر: (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي (١٣/١٨٣).

لكن في الوقت ذاته يُشكّل على هذا النفي من ابن العربي أن ابن طرّار الجريري الشافعي (ت ٣٩٠هـ) - والذي وُصف بأنه أحد عصره في مذهب ابن جرير وأقواله-، كما ذكر ابن النديم في =

الظاهري^(١).

قال الخطّاب المالكي: «قال ابن عبد السلام: ... كقول الحسن والطبري بإجازة ولايتها القضاء مُطلقاً»^(٢).

وقال الماوردي: «فأمّا المرأة هل تُقلد القضاء؟ ... وجوّزه ابن جرير الطبري كالرجل»^(٣).

ويقول ابن رشد: «قال الطبري: يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء»^(٤).

ويقول ابن حزم الظاهري: «وجائز أن تلي المرأة الحكم»^(٥).

= ترجمته - لم ينفِ صحّة ذلك عن إمامه، بل على عكس ذلك انتصر له، ودافع عنه؛ كما أشار إلى ذلك ابن العربي عند ذكره للمناظرة التي جرت بين ابن طرّار والباقلاني في هذه المسألة. انظر: (أحكام القرآن) (٣/٤٨٣)، (الفهرست) (٣٢٨). قلت: ولعلّ ممّا يفصل في صحّة نسبة هذا القول لابن جرير وعدم صحّته؛ الوقوف على مصنّفه المسمّى (آداب القضاة)؛ فإنّ غالب الظنّ أنّه أفصح عن رأيه هنالك بوضوح لا يجتمل لبساً، وقد اجتهدت في البحث عن هذا المصنّف لكنّي لم أعثر عليه، فربّما كان مفقوداً - والله تعالى أعلم - وإلا لكان فصلاً في محلّ النزاع.

(١) انظر: (المحلّي) (٨/٥٢٧).

(٢) انظر: (مواهب الجليل) (٦/٨٨). وانظر أيضاً: (شرح حدود ابن عرفة) (ص ٤٤٠).

(٣) (الحاوي) (١٦/١٥٦).

(٤) (بداية المجتهد) (٢/٣٧٧).

(٥) (المحلّي) (٨/٥٢٧). ويعني بالحكم هنا: القضاء؛ بدليل ما ذكره بعد ذلك في مقام الاستدلال والردّ.

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدلَّ جمهور الفقهاء على ما ذهبوا إليه من عدم جواز تولية المرأة القضاء مطلقاً بما يلي:

(١) قول الله عز وجل: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(١). وجه الدلالة منها: أن الله عزَّ وجلَّ فضَّل الرجال على النساء في العقل، والرأي، والحزم، والعزم، والقوَّة، وغير ذلك^(٢). وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا يجوز أن يُقْمَنَ عَلَى الرِّجَالِ^(٣).

(٢) حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»^(٤). فهذا يدلُّ على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامَّة بين المسلمين، ومنها القضاء؛ إذ في الحديث إخبار عن عدم فلاح من وليَّ أمرهم امرأة، وقد أمرت الأمة بالسعي لتحصيل الفلاح، ومُهيئت عن ضده من جلب عدم الفلاح^(٥).

(١) النساء: ٣٤.

(٢) انظر: (الكشاف) للزمخشري (١/٥٣٧).

(٣) انظر: (الحاوي) (١٦/١٥٦).

(٤) رواه البخاري (٤١٦٣).

(٥) انظر: (سبل السلام) للصنعاني (٢/٥٧٥). وانظر أيضاً: (كشاف القناع) (٦/٢٩٤)، (منح

الجليل شرح مختصر خليل) (٤/١٣٨)، (تكملة المجموع) (٢٠/١٢٧).



قال الخطّابي: «في الحديث أنّ المرأة لا تلي الإمامة، ولا القضاء»^(١).

(٣) القياس على المنع من الإمامة في الصلاة مع جوازها للفاسق، وتقرير ذلك: أنّه لما منعها نقص الأنوثة من إمامة الصلوات مع جواز إمامة الفاسق، كان المنع من القضاء الذي لا يصحّ من الفاسق أولى^(٢).

(٤) أنّ القاضي لا بدّ له من مجالسة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم، والمرأة ممنوعة من مجالسة الرجال؛ لما يخاف عليهم من الافتتان بها.

(٥) أنّ القاضي يحتاج للفصل في الخصومات إلى كمال الرأي، وتمام العقل والفتنة، والمرأة ناقصة العقل، ضعيفة الرأي، وقد نبّه الله عزّ وجلّ على ضعفها ونسيانها بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضَلَّ إِحْدَهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى﴾^(٣). ومن ثمّ فهي ليست أهلاً للقيام بأمر القضاء^(٤).

ثانياً: أدلّة القول الثاني:

استدلّ الحنفيّة على ما ذهبوا إليه من جواز تويّي المرأة القضاء إلّا في الحدود والقصاص بالقياس على جواز شهادة المرأة، وتقرير ذلك:

أنّ المرأة من أهل الشهادات، فكما يجوز لها الشهادة إلّا في الحدود

(١) انظر: (فتح الباري) لابن حجر (١٢٨/٨).

(٢) انظر: (الحاوي) (١٥٦/١٦)، (المنتقى) للباقي (١٨٢/٥).

(٣) البقرة: ٢٨٢.

(٤) انظر: (المغني) (٣٨١/١١)، (تكملة المجموع) (١٢٧/٢٠).



والقصاص، فكذاك يجوز لها ولاية القضاء إلا في الحدود والقصاص؛ إذ أهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة^(١).

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب هذا القول على ما ذهبوا إليه من جواز تولية المرأة القضاء مطلقاً كالرجل بما يلي:

(١) قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٢).

وجه الدلالة: أن هذا الخطاب متوجهٌ بعمومه إلى الرجل والمرأة، والحرّ والعبد، والدين كلُّهُ واحد، إلا إذا جاء النصُّ بالفرق بين الرجل والمرأة، وبين الحرّ والعبد، فيستثنى حيثنَّ من عموم إجمال الدين^(٣).

(٢) ما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ وُلِّيَ امْرَأَةً مِنْ قَوْمِهِ يَقَالُ لَهَا (الشَّفَاء) حِسْبَةَ السُّوقِ^(٤).

(١) انظر: (بدائع الصنائع) (٣/٧)، (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق) (٤/١٨٧).

(٢) النساء: ٥٨.

(٣) انظر: (المحلّى) (٥/٥٢٨).

(٤) انظر: (المحلّى) (٨/٥٢٧). وهذا الأثر عن عمر: رواه ابن أبي عاصم في (الآحاد والمثاني) (٤/٦) (٣١٧٩)، ولفظه: حَدَّثَنَا دُحَيْمٌ عَنْ رَجُلٍ سَمَّاهُ عَنْ ابْنِ لُهَيْعَةَ عَنْ يَزِيدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ «أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اسْتَعْمَلَ الشَّفَاءَ عَلَى السُّوقِ». قال: ولا نعلم امرأة استعملها غير هذه. وستأتي الإشارة إلى ضعفه عند المناقشة.



وصاحب السوق لا بدّ له من القضاء بين الناس^(١)؛ فهذا يدلُّ بعمومه على تولية المرأة القضاء مطلقاً كالرجل .

(٣) أنّ المرأة يجوز أن تكون مُفتية؛ فكذاك يجوز أن تكون قاضية؛ إذ الأصل أن كلّ مَنْ يتأتّى منه الفصل بين الناس؛ فحكمه جائز إلا ما خصّصه الإجماع من الإمامة الكبرى^(٢).

مناقشة الأدلّة:

أولاً: مناقشة أدلّة القول الأوّل:

(١) يناقش الجمهور في استدلالهم بقول الله عزّ وجلّ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، وأنّ هذا دالٌّ على تفضيل الرجال على النساء في العقل والرأي، ومن ثمّ لا يجوز توليتهنّ على الرجال: بأنّ ذلك لا ينافي جواز تولية بعض النساء ممّن توفّرت فيهنّ شروط القضاء؛ إذ التفضيل في الآية الكريمة لجنس الرجال على جنس النساء؛ فيجوز في الفرد خلافة، وقد وُجد في أفراد من النساء من العقل والرأي ما يفضّلن به كثيراً من الرجال، ولذلك كانت المرأة من أهل الولايات في الجملة؛ فيصحّ أن تكون شاهدة، وناظرة في الأوقاف، ووصية

(١) انظر: (مختصر اختلاف العلماء) للطحاوي (٤/٢٠٥).

(٢) انظر: (الحاوي) (١٦/١٥٦)، (بداية المجتهد) (٢/٣٧٧)، (المغني) (١١/٣٨١).



على اليتامى^(١).

ويجاب عن ذلك: بأنّه وإن وُجد في أفرادٍ من النساء من العقل والرأي ما يفضّلن به كثيراً من الرجال، إلّا أنّ ذلك نادر، والنادر لا حكم له كما هو معلوم؛ إذ الحُكْم للغالب الأعمّ.

(٢) وأمّا استدلالهم بحديث: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» على أنّه عامٌّ في عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامّة بين المسلمين، فيجاب عنه بما يلي:

أ - عدم التسليم بأنّ الحديث على عمومته في عدم جواز تولية المرأة، وإنّما هو محمول على تولّي الخلافة؛ بدليل أنّ النبي ﷺ أثبت للمرأة نوعاً من الولاية بقوله: «وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا، وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا»^(٢).
وردّ ذلك من وجهين:

الأوّل: أنّ الحديث عامٌّ في كلّ أنواع الولايات العامّة؛ لأنّه نكرة جاءت في سياق التّفيد العموم كما هو مقرّر عند الأصوليين، فكأنّه قال: لن يفلح كلّ قوم ولو أمرهم امرأة، ويدخل في ذلك الحُكْم والقضاء.

وما ذكر من ثبوت نوع من الولاية للمرأة بالحديث: «وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ...»؛ فهذه ولاية خاصّة داخل بيت زوجها، وكلامنا

(١) انظر: (شرح فتح القدير) (٧/٢٩٨).

(٢) رواه البخاري (٨٥٣)، ومسلم (٤٨٢٨)، واللفظ للبخاري. وانظر: (المحلّى) لابن حزم (٤٣٠/٩).

في الولايات العامّة.

الثاني: أنّ هذا الحديث قيل في ملك الفرس المجوس، ولم يكن عندهم وقتئذٍ إمامة أصلاً؛ لا كبرى، ولا صغرى^(١).

ب- أنّ هذا الحديث ورد على سبيل الإخبار بما سيؤول إليه أمر فارس من الهزيمة وعدم الفلاح، ولم يكن حكماً تشريعياً للأمة، فلا يستدلُّ به على عدم جواز تولية المرأة^(٢).

ورد ذلك: بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ كما هو مقرّر عند جمهور الأصوليين^(٣).

٣) وأمّا استدلالهم بالقياس على منع المرأة من الإمامة في الصلاة مع جوازها للفاسق، ففي القضاء مع منع الفاسق منه أولى؛ فيُجاب عنه: بأنّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّ المنع في الإمامة ليس لنقص الأنوثة؛ بدليل أنّه يجوز لها أن تؤمّ بني جنسها من النساء، وإنّما المنع لأجل ما يترتب على ذلك من الفتنة والفساد؛ إذ المرأة عورة.

ويردُّ على ذلك: بأنّه إن سلّمنا بذلك، وأنّ المنع لأجل ما يترتب على

(١) انظر في هذا الوجه والذي قبله: بحث الدكتور أبو بكر خليل (دراسة فقهية في مسألة ولاية النساء القضاء)، منشور على موقع مكتبة مشكاة الإسلامية.

(٢) انظر: (المصدر السابق).

(٣) انظر: (المصدر السابق). وانظر في قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب): (الإبهاج في شرح المنهاج) للسبكي (٢/ ١٨٥)، (القواعد والفوائد الأصولية) لابن اللحام (١/ ٣١٨).



ذلك من الفتنة والفساد، فإنَّ هذا المحذور حاصل في القضاء أيضاً؛ إذ القضاء لا بدَّ فيه من مخالطة الرجال للفصل في الخصومات، ونحو ذلك، وهذا أيضاً يترتب عليه الفتنة والفساد.

(٤) وأما قولهم: إنَّ القاضي لا بدَّ له من مجالسة الرِّجال من الفقهاء والشهود والخصوم، والمرأة ممنوعة من مجالسة الرجال؛ لما يخاف عليهم من الافتتان بها؛ فجوابه:

أنَّ هذا لا يرقى لمنع المرأة من تقلد هذا المنصب؛ إذ إنَّ المرأة في عهد النبوة، والخلافة الراشدة، وما تلاهما من عهود كانت تشارك الرِّجال في ساحات الجهاد، وتقوم بتضميد الجرحى، ونحو ذلك، كما إنَّها تحضر مجالس العلم، وتذهب إلى المساجد، والأسواق؛ فما الفرق بين هذا وبين القضاء الذي له هيبة وجلال تمنع من الافتتان بها؟^(١).

ويردُّ على ذلك: بأنَّ هذه الأمور لا يقاس عليها؛ إذ إنَّها في الغالب لا احتكاك فيها بالرِّجال ومخاصمتهم، ومناقشة الحجج والبيِّنات؛ بخلاف منصب القضاء الذي يستلزم كلَّ ذلك، ناهيك عن الحزم والقوَّة والفتنة اللازمة للقاضي للقيام بمهمَّته، ولا توجد في المرأة .

(١) انظر: (بحث تولية المرأة القضاء شرعاً وقانوناً) للدكتور كامل شطيبي الراوي. (منشور على الإنترنت).

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثاني:

نوقش الحنفية في استدلالهم على جواز تولية المرأة القضاء بقياس ذلك على جواز شهادتها من وجهين:

الوجه الأول: أنه قياس مع الفارق؛ لأن الشهادة لا ولاية فيها، فلم يمنع منها نقص الأنوثة بخلاف القضاء^(١).

الوجه الثاني: أن من لم ينفذ حكمه في الحدود لم ينفذ حكمه في غير الحدود كالأعمى^(٢).

ثالثاً: مناقشة أدلة القول الثالث:

(١) نوقش أصحاب هذا القول في استدلالهم على جواز تولية المرأة القضاء بقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾؛ حيث إنها عامّة للرجال والنساء إلاّ بدليل خاص؛ بأنه قد ثبت الدليل الخاص الذي يخص القضاء بالرجال دون النساء؛ وهو قول النبي ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ».

(٢) وأمّا استدلالهم بتولية عمر (الشفاء) على السوق، وأن هذا يستلزم القضاء. فجوابه من وجهين:

(١) انظر: (الحاوي الكبير) (١٦/١٥٦).

(٢) انظر: (المصدر السابق).

الأول: أن هذا الأثر ضعيف؛ لاشتماله على ثلاث علل:

أ - جهالة الرجل الذي روى عنه دُحيم.

ب - في إسناده ابن لهيعة، وهو ضعيف لا يُتَّجُّ به^(١).

ج - الإرسال؛ لأنَّ يزيد بن أبي حبيب لم يسمع من عمر، بل ولا من أحد من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ إِلَّا من عبد الله بن جزء؛ كما قال الدارقطني في (العلل)^(٢).

ولذا قال ابن العربي مُعلِّقاً عليه: «وقد روي أنَّ عمر قدَّم امرأة على حِسْبَةِ السوق، ولم يصحَّ؛ فلا تلتفتوا إليه؛ فإنَّها هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث»^(٣). وساقه كثير من العلماء في كتب التراجم دون سند، ولا عزو^(٤)، وأورده بعضهم بصيغة التَّمريض مشيراً إلى ضعفه؛ فقد قال ابن عساكر: «ويقال: إنَّ عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ استعملها على السوق، وولدها ينكرون ذلك، ويغضبون منه»^(٥).

الثاني: أنَّه على فرض صحَّته عن عمر: فالمراد بذلك توليتها سوق النساء؛

(١) انظر: (ذخيرة الحفاظ) لابن القيسراني (٢/١٠٩٤)، (ميزان الاعتدال) للذهبي (٢/٤٧٥).

(٢) انظر: (العلل) (١٢/٤٢٠).

(٣) (أحكام القرآن) (٣/٤٨٢).

(٤) انظر: (الاستيعاب) لابن عبد البر (٤/١٨٦٩)، (تاريخ دمشق) لابن عساكر (٢٢/٢١٦)،

(تهذيب الكمال) للمزي (٣٥/٢٠٧)، (الإصابة) لابن حجر (٨/٢٠٢).

(٥) (تاريخ دمشق) (٢٢/٢١٦).



فلا يستدلُّ به على جواز توليتها للقضاء الذي يستلزم الفصل في الخصومات؛ سواء كانت بين الرجال أو النساء.

يقول محمد المختار الشنقيطي: «قصة الشفاء فيها ضعف، وقد تكلم عليها العلماء، لكن على فرض ثبوتها يكون ولأها أمر سوق النساء^(١)، وهذا يفيد أنَّ النساء لا يلي أمرهن إلا النساء. أمّا من ظنَّ أنَّه ولأها على الرجال؛ فهذا ياباه الله، وياباه صالح المؤمنين»^(٢).

(٣) وأمّا استدلالهم بالقياس على جواز كونها مفتية؛ فجوابه: أن هذا غير مُسلّم؛ لأنّه إنَّما جاز أن تكون مفتية؛ لأنّه لا ولاية في الفتوى؛ فلم يمنع منها نقص الأنوثة بخلاف القضاء^(٣).

الخاتمة:

بعد هذا العرض لأقوال الفقهاء ومذاهبهم، وما استدلَّ به كلُّ فريق على ما ذهب إليه، يظهر -والله أعلم- قوّة وسداد مذهب الجمهور؛ وذلك لما يلي:

(١) قوّة أدلّتهم وسلامتها من معارض قويّ يصلح لتوهينها، وذلك في

(١) وإلى هذا أشار ابن عبد البرّ في (الاستيعاب) (٤/١٨٦٩) بقوله: «وربما ولأها شيئاً من أمر السوق».

(٢) (شرح زاد المستقنع) (٢٢/١٦) (شاملة).

(٣) انظر: (الحاوي الكبير) (١٦/١٥٦).

مقابل ضعف أدلة المخالفين ووهنها.

(٢) أنه إذا كانت شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل بنص القرآن؛ فكيف تستقل بالحكم الذي هو نتيجة الشهادة؟! (١).

(٣) أنه لم يثبت في عهد النبوة، ولا الخلافة الراشدة، بل ولا القرون الفاضلة ممن جاء بعد ذلك تولية امرأة قضاءً، وتلك الأزمان المباركة شاهدة على كثرة الصالحات الفقيهات اللاتي لو جاز توليتهن، لكن جديرات به، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً، ولنقل إلينا، لكن ذلك لم يثبت، فدل على أنه غير معمول به؛ لعدم جوازه (٢).

(٤) أن الطبيعة التي خلق الله المرأة عليها لا تتناسب مع ما يتطلبه هذا المنصب الجليل من حزم، وقوة في العقل والرأي، ودقة في النظر، وما إلى ذلك مما يمكن القاضي من الفصل بين الخصوم وإقامة العدل، والنساء لسن كذلك؛ إذ وصفهن الله عز وجل بقوله: ﴿أَوَمَنْ يُنَشِّئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (٣). فوصف الله عز وجل المرأة بأنها في الخصام والمجادلة والإدلاء بالحجة غير مبينة؛ لعجزها وضعفها (٤).

يقول البغوي: «﴿أَوَمَنْ يُنَشِّئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾»؛

(١) انظر: (فتاوى الأزهر) (١٥/١٠) (شاملة).

(٢) انظر: (المنتقى) (٥/١٨٢)، (المغني) (١١/٣٨١).

(٣) الزخرف: ١٨.

(٤) انظر: (تفسير الطبري) (١٢/٥٧٩)، (تفسير القرطبي) (١٦/٧٢).



في المخاصمة غير مُبين للحجة؛ من ضعفهنّ وسفههنّ، قال قتادة في هذه الآية: قلما تتكلم امرأة فتريد أن تتكلم بحجتها إلا تكلمت بالحجة عليها^(١). ويقول ابن حيّان: ﴿أَوْ مَنْ يُنَشِّئُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ أي: لا يُظهر حُجَّة، ولا يُقيم دليلاً، ولا يكشف عمّا في نفسه كشفًا واضحًا^(٢).

فإذا كان هذا حال المرأة من الضعف والعجز وخلط المعاني عند الخصام، فكيف يكون شأنها في الفصل في الخصام؟^(٣). والله تعالى أعلم. ووصلّى الله وسلّم على نبيّنا محمّد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) (تفسير البغوي) (٧/٢٠٨ - ٢٠٩).

(٢) (البحر المحيط في التفسير) (٩/٣٦٣).

(٣) انظر: بحث (دراسة فقهية في مسألة ولاية النساء القضاء).

فهرست القواعد والفوائد الفقهية والأصولية

الصفحة	القاعدة
٤١، ٢٨	حَمَلُ الْمُطَلَّقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذَا اتَّفَقَا فِي السَّبَبِ وَالْحَكْمِ
٤٣	الْجَمْعُ أَوْلَى مِنَ التَّرْجِيحِ
٤٣	الأصل في الأموال التحريم
٤٤-٤٣	الضرورات تبيح المحظورات
٤٤	الحاجة تُنَزِّلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً
٦٨	لفظة (كان) تدلُّ على مجرَّد الفعل، دون تكرار أو استمرار
	جمهور الأصوليين على عدم حُجِّيَّةِ عمل أهل المدينة؛ إلَّا فيما تعضده
٧٠	سُنَّةٌ ثَابِتَةٌ
٧٧	لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
	وقائع الأحوال إذا تطرَّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال؛ لما يبقى
١٠٦	فيها من الإجمال
١١١	الأصل أن يقاس على أصلٍ متفق عليه، لا على فرعٍ مختلفٍ فيه
١١٢	الغَنَمُ بِالْغُرْمِ
	القياس لا يخصَّصُ العموم إلَّا إذا كان القياس جليًّا أو كانت العِلَّةُ
١١٥	منصوصة في قوة النصِّ، أو مجمعاً عليها
١١٦	قول الصحابيِّ مقدَّم على القياس عند التعارض



الصفحة	القاعدة
١٥٦، ١٥٤	مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب
١٩٥	التفريق بين المأمورات والمنهيات في العذر بالجهل والنسيان
٢٢٧	المقتضى يُحمل على العموم
	إذا تعارض عُمومان، وأمكن حمل أحدهما على تأويل صحيح والآخر
٢٢٨	لا يمكن تأويله، ووجب تأويل المؤول، وبقي الآخر دليلاً على المراد منه
٢٢٨	تقديم العام المحفوظ على العام المخصوص
٢٩٧، ٢٤٠	ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
٢٤٢	المُطلق يبقى على إطلاقه حتى يأتي ما يُقيده
	ترك الاستفصال يدل على أن الجواب عام مُطلق في كل ما تناوله صورة
٢٧٨	السؤال
٢٧٨	الدوام أقوى من الابتداء
٢٨١	المنطوق مقدّم على المفهوم
٢٩٠	الإثبات مقدّم على النفي
٣٢٣	الحُكم للغالب الأعمّ، والنادر لا حُكم له
٣٢٣	النكرة في سياق النفي تفيد العموم
٣٢٤	العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب



قائمة المحتويات

الموضوع	الصفحة
كلمة الإدارة	ج
حديث (أنت ومالك لأبيك) رواية ودراية	١
قراءة الجمعة والمنافقين في صلاة العشاء، والسجدة والإنسان في صلاة	
صلاة الفجر يوم الجمعة	٤٧
زكاة العقارات المحتكرة	٨٩
الجماع قبل التحلل من العمرة، وما يترتب عليه	١١٩
القرعة بين الزوجات عند إرادة السفر	١٤١
الإكراه وأثره في الطلاق	١٦١
هل للنسيان أثر في وقوع الطلاق؟	٢١٥
حكم إعلام الرجل زوجته بالرجعة	٢٣١
إخبار المرأة التي أسلمت زوجها غير المسلم بإسلامها، وحكم عرض	
الإسلام عليه	٢٤٥
ولاية المرأة منصب القضاء	٣١١
فهرست القواعد والفوائد الفقهية والأصولية	٣٣١
قائمة المحتويات	٣٣٣

إصدارات إدارة الإفتاء

- ١) مجموعة الفتاوى الشرعية (١-٢٦).
- ٢) هيئة الفتوى الشرعية في الكويت (نشأتها - لجانها - عملها).
- ٣) فتاوى الحج والعمرة .
- ٤) فتاوى المغتربين والمسافرين .
- ٥) فتاوى الزكاة والصدقات .
- ٦) فتاوى المساجد والصلاة فيها.
- ٧) الفهرس الشامل لمجموعة الفتاوى الشرعية.
- ٨) التسهيل في فقه العبادات .
- ٩) الملخص المفيد في أحكام المسلم الجديد (باللغة العربية، واللغة البوسنية).
- ١٠) المنتقى من المسائل العلمية (المجموعة الأولى).
- ١١) خلاصة الكلام في حقوق آل البيت الكرام.
- ١٢) مقالات في الفتوى والإفتاء.
- ١٣) نصائح للزوجين (مطوية).
- ١٤) طاعة ولي الأمر - فريضة دينية وضرورة وطنية (مطوية).
- ١٥) وسطيّة الإسلام ونبذ التطرف (مطوية).
- ١٦) القروض الاستهلاكية ونظرة شرعية متعمقة (مطوية).
- ١٧) العمالة المنزلية ضوابط شرعية وآداب اجتماعية (مطوية).
- ١٨) الحجاب وأحكامه (مطوية).
- ١٩) أحكام المريض في الطهارة والصلاة (مطوية).
- ٢٠) السفر أحكام وآداب (مطوية).
- ٢١) خاتم الأنبياء ﷺ (مطوية).
- ٢٢) الجنائز أحكام وآداب (مطوية).
- ٢٣) رسالة إلى طبيب (مطوية).
- ٢٤) مجلة منبر الإفتاء (١٤، ٢).