

لَا مَعَ الدَّارِ  
عَلَا

جَامِعِ النَّجَارِ

الجزء الخامس

المكتبة الإمدادية

باب العمرة ○ مكة المكرمة

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## کتاب الزکاة <sup>(١)</sup>

(١) ذکر فی الأوجز فی مبدأ کتاب الزکاة عدة أبحاث مفيدة لطيفة ينبغي المراجعة إليها .

الأول: أن الزکاة لغة النماء ، وترد بمعنى التطهير أيضاً ، وشرعا بالاعتبارين معا ، أما بالأول فلأن إخراجها سبب للنماء في المال ، أو بمعنى أن الأجر بسببها يكثر ، أو بمعنى أن متعلقها الأموال ذات النماء كالتجارة والزراعة ، وأما بالثاني ، فلأنها طهيرة للنفس من رذيلة البخل ، إلى آخر ما بسط فيه .

الثاني: اختلفت نصوص الفروع للأئمة الأربعة في تعريفها شرعا ، ونكتفي هنا على ما في فروع الحنفية اختصاراً ، ففي الدر المختار ، هي شرعا تمليك جز مال عينه الشارع ، وهو ربع عشر نصاب حولي لمسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه ، مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى .

الثالث: ما في الدر المختار : أنها لا تجب على الأنبياء إجماعاً ، وبذلك صرح غير واحد من العلماء ، كما حكى عنهم في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً سبب عام وجوبها عليهم .

والبحث الرابع: في حكم الزکاة ، وقد أجاد الكلام في ذلك الشيخ ابن القيم في الهدى ، وبسط الكلام على ذلك شيخ مشايخنا الدهلوي في حجة الله البالغة ، كما في الأوجز ، ولا يسعه هذا التعليق الوجيز .

الخامس: في بدء فرضيتها ، قال الحافظ : اختلف في أول وقت فرض الزكاة ، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة ، فقيل كان في الثانية قبل فرض رمضان ، وأشار إليه النووي في « الروضة » وجزم ابن الأثير في « التاريخ » ، بأن ذلك كان في السنة التاسعة ، وفيه نظر فقد ورد في حديث ضمام بن ثعلبة ، وفي حديث وفد عبد القيس ، وفي عدة أحاديث ذكر الزكاة ، لكن يمكن تأويل كل ذلك ، وادعى ابن خزيمة في صحيحه أن فرضها كان قبل الهجرة ، وبما يدل على أن فرضها وقع بعد الهجرة اتفاقهم على أن صيام رمضان إنما فرض بعد الهجرة وثبت عند أحمد وابن خزيمة والنسائي وغيرهم من حديث قيس بن سعد قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، ثم نزلت فريضة الزكاة ، وإسناده صحيح ، وهو دال على أن فرض صدقة الفطر كان قبل فرض الزكاة ، فيقتضي وقوعها بعده فرض رمضان ، وذلك بعد الهجرة ، وهو المطلوب . ووقع في « تاريخ الإسلام » في السنة الأولى فرضت الزكاة ، وقال القارى : قيل فرضت زكاة الفطر في السنة الثانية مع الصوم ، وفرض غيرها بعد ذلك في تلك السنة ، والمعتمد أن الزكاة فرضت بمكة إجمالا . وبينت بالمدينة تفصيلا ، جمعا بين الآيات التي تدل على فرضيتها بمكة وغيرها من الآيات والأدلة ، وفي « شرح الإقناع » فرضت في السنة الثانية بعد زكاة الفطر ، قال محشيه واختلفوا في أي شهر منها . والذي قال البالي : المشهور عن المحدثين أنها فرضت في شوال من السنة المذكورة ، وفي « الدر المختار » فرضت في السنة الثانية قبل فرض رمضان ، وفيه الخيس ، في أحوال السنة الثانية ، وفيها فرضت زكاة الفطر ، وكان ذلك قبل العيد بيومين فنخطب الناس قبل العيد يومين يعطهم زكاة الفطر . وكان ذلك قبل أن تفرض

قوله: ( فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ) ظاهره (١) مفيد لمن لم يجعل الكفار

زكاة الأموال ، ثم قال بعد ذلك: وفيها فرضت زكاة الأموال؛ وقيل في السنة الثالثة وقيل في الرابعة. وقيل قبل الهجرة ، وثبتت بعدها إله ملخصا من الأوجز .

(١) قال الحافظ : استدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع ، حيث دعوا أولا إلى الإيمان فقط ، ثم إلى العمل ، ورتب ذلك عليها بالفاء ، وأيضا فإن قوله فإن هم أطاعوا فأخبرهم ، يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لا يجب عليهم شيء ، وفيه نظر ، لأن مفهوم الشرط مختلف في الاحتجاج به ، وأجاب بعضهم عن الأول بأنه استدلال ضعيف ، لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب كما أن الصلاة والزكاة لا ترتب بينهما في الوجوب ، وقد قدمت إحداها على الأخرى في هذا الحديث ، ورتبت الأخرى عليها بالفاء . ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة ، وقيل : الحكمة في ترتيب الزكاة على الصلاة أن النى يهر بالتوحيد ويحجد الصلاة يكفر بذلك ، فيصير ماله فيئا فلا تنفعه الزكاة . وأما قول الخطابي : إن ذكر الصدقة آخر عن ذكر الصلاة لأنها إنما تجب على قوم دون قوم ، وأنها لا تتكرر تكرار الصلاة فهو حسن ، وتماهه أن يقال بدأ بالأهم فالأهم ؛ وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو ضالهم باجمع في أول مرة لم يأمن النفرة اه .

وعلى توجيه الخطابي اقتصر الكرماني إذ قال : فإن قلت توقيت الصلاة على الكلمة ظاهر لأن الصلاة لا تصح إلا بعد الإسلام ، فما وجه توقيت الزكاة على الصلاة والحال أنهما سواء في كونهما ركنتين من أركان الإسلام فزعين من فروع الدين ؟ قلت : قال الخطابي : آخر ذكر الصدقة لأنها إنما تجب على قوم دون آخرين ، وإنما تلزم بمضى الحول على المال اه .

مخاطباً بالشرائع في حق أحكام<sup>(١)</sup> الدنيا حيث رتب الإعلام بافتراض الصلاة على قبول الإيمان ، ولكن لا يفيد حقيقته لأن ترتب الصلاة على الإيمان يجوز أن يكون لتوقفها عليه صحة ، فلما لم تصح بدونه لم يكن في إعلامها قبل قبوله فائدة ، ويؤيد ذلك ما أورده بعد بقوله : فإن هم أطاعوا

(١) قال العيني : قال الخطابي : يستدل به لمن يذهب إلى أن الكفار غير مخاطبين بشريعة الدين ، وإنما خوطبوا بالشهادة . فإذا أقاموها توجهت عليهم بعد ذلك الشرائع والعبادات ، وقال النووي : هذا الاستدلال ضعيف ، فإن المراد عليهم بأنهم مطالبون بالصلاة وغيرها في الدنيا ، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ، وليس يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها يزداد في عذابهم بسببها في الآخرة ، ثم قال : اعلم أن المختار أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة : المأمور به والمنهى عنه ، هذا قول المحققين والأكثرين ، وقيل ليسوا بمخاطبين ، وقيل مخاطبون بالمنهى دون المأمور ، وقال شمس الأئمة في كتابه في فصل بيان موجب الأمر في حق الكفار : لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان ، قال تعالى : « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ، ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً ، ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذه في الآخرة ، فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فذهب العراقيين من أصحابنا أن الخطاب يتناولهم أيضاً ، والأداء واجب عليهم ومشايخ ديارنا يقولون : إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات اهـ .

وقال شيخ مشايخنا الدهلوي في « التراجم » قوله بعث معاذاً إلى اليمن الخ

لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة الخ فمن الظاهر أن توقيف الإخبار بوجوب الزكاة على إطاعة هؤلاء في حق وجوب الصلاة ليس لأنهم لم يخاطبوا بوجوب الزكاة إلا بعد الاعتراف بوجوب الصلاة ، فهذا الترتيب المسوق هنا ليس إلا بداية بالأهم فالأهم .

استدل الحنفية بحديث معاذ على أن الكفار غير مكلفين بالفروع ، لأنه عليه السلام أمره بأن الناس إن أطاعوه في الشهادتين فبعد ذلك يأمرهم بالصلاة وغيرها من الفروع ، وأجيب عنه بأن هذا الترتيب في مجرد البيان بالنظر إلى الأهم فالأهم . كيف ولو كان مفاد الترتيب ما فهموه لكان التكليف بالزكاة بعد قبولهم فرضية الصلاة ، وما لم يقبلوا فرضيتها كانوا غير مكلفين بالزكاة . وهذا مما لا يقول به أحداه هكذا أفاد قدس سره ، وقد علمت في كلام العيني أن المسئلة خلافية عند الحنفية ، وفي « نور الأنوار » (الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأن الأمر بالإيمان في الواقع لا يكون إلا للكفار ، وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا آمنوا ، فإنما يراد به الثبات على الإيمان أو نحو ذلك ، وكذا هم ألقوا بالعقوبات ، لأن العقوبات : وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجرى على المسلمين لأجل انتظام العالم والجزر عن المعاصي فالكفار أولى بها ، سيما عند أبي حنيفة لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة لا ساترة ومزيلة للمعاصي ، وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم ، فينبغي أن تتعامل معهم حسب ما تعاملنا يفتنا في البيع والشراء والإجارة وغيرها ، سوى الخمر والخنزير فإنهما مباحان لهم لا لنا ، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله : الخمر لهم كاللحم لنا والخنزير لهم كالشاة لنا ، ( وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف ) يعني أنهم مخاطبون بالشرائع ، وهم : الصيام والصلاة والزكاة

قوله : ( كيف تقاتل الناس ) أى الذين (١) منعوا الزكاة وهم المسلمون ،  
وأما المرتدون فلم يكن فى جواز مقاتلتهم خلاف .

والحج فى حق المؤاخذه فى الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعى ، فهم يعصون  
بترك اعتقاد الفرائض والواجبات ، كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان  
القوله تعالى : « ما سلككم فى سقر . قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم  
المسكين ) أى لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة ، هكذا  
قالوا . وقد فسره فى التفسير الأحمدي - ( وأما فى وجوب الأداء فى أحكام  
الدنيا فكذلك عند البعض ) من مشايخ العراق ، والمذهب الصحيح لنا أنهم  
لا يخاطبون بأداء العبادات التى تحتل السقوط مثل الصلاة والصوم ، وأما  
الإيمان فلما لم يحتل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به ، اهـ ملخصاً .

وفى الدر المختار : فإن قبلوا أى الجزية فلهم مالنا من الإنصاف وعليهم  
ما علينا من الاتصاف ، فخرج العبادات إذ الكفار لا يخاطبون بها عندنا .  
قال ابن عابدين : الذى تحرر فى « المنار وشرحه » لصاحب « البحر » أنهم  
مخاطبون بالإيمان وبالعبادات سوى حد الشرب والمعاملات ، وأما العبادات  
فقال السمرقنديون : إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقاداً ، وقال البخاريون :  
إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط ، وقال العراقيون إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون  
عليهما ، وهو المعتمد ٢٥١ ! .

(١) اعلم أن الإمام الخطابي أجاد الكلام ههنا فى « معالم السنن » فى بيان أهل  
الردة ، وحكى كلامه النووى فى « شرح مسلم » وأخذ عنه العيني فى « شرح  
البخارى » ولخص كلامه شيخنا فى « البذل » قال الخطابي : وما يجب تحديده  
فى هذا أن يعلم أن أهل الردة كانوا صنفين : صنف منهم ارتدوا عن الدين

نابذوا الملة وعادوا إلى الكفر ، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله « وكفر  
 من كفر من العرب ، وهذه الفرقة طائفتان : إحداهما أصحاب مسيلة من بني  
 حنيفة وغيرهم ، وأصحاب الأسود العنسي من أهل اليمن وغيرهم ، وهذه الفرقة  
 بأسرها منكرة لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، مدعية النبوة لغيره  
 صلى الله عليه وسلم ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه حتى قتل الله مسيلة  
 باليامة والعنسي بصنعاء ، وانفضت جموعهم ، وهلك أكثرهم ، والطائفة  
 الأخرى ارتدوا عن الدين ، فأنكروا الشرائع وتركوا الصلاة والزكاة إلى  
 غيرهما من جماع أمر الدين ، وعادوا إلى ما كانوا عليه في الجاهلية ، والصنف  
 الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة . فأقروا بالصلاة وأنكروا فرض  
 الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام ، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغى ، وإنما لم  
 يدعوا بهذا الاسم في ذلك الزمان ، خصوصاً لدخولهم في غمار أهل الردة ،  
 فأضيف الاسم إلى الردة إذ كانت أعظم الأمرين ، وأرخ مبدأ قتال أهل البغي  
 بأيام على رضى الله عنه إذ كانوا متفردين في زمانه لم يختلطوا بأهل الشرك  
 وقد كان في ضمن هؤلاء الممانعين للزكاة من كان يسمح بالزكاة ولا يمنعها ،  
 إلا أن رؤسائهم صدوهم عن ذلك وقبضوا على أيديهم ، كبنى يربوع ، فإنهم  
 قد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبعثوا بها إلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه ،  
 فمنعهم مالك بن نويرة عن ذلك ، وفرقها فيهم ، وفي أمر هؤلاء عرض الخلاف  
 ووقعت الشبهة لعمر رضى الله عنه فراجع أبابكر رضى الله عنه وناظره  
 واحتج عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى  
 يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم نفسه وماله وكان هذا ،  
 من عمر رضى الله تعالى عنه تعلقاً بظاهر الكلام قبل أن ينظر في آخره ويتأمل

شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال . يريد أن القضية التي قد تضمنت عصمة دم ومال معلقة بإبقاء شرائطها ، والحكم المعلق بشرطين لا يحصل بأحدهما والآخر معدوم ، ثم قايسه بالصلاة ورد الزكاة إليها ، فكان في ذلك من قوله دليل على أن قتال الممتنع من الصلاة كان لإجماعاً من رأى الصحابة ، ولذلك رد المختلف فيه إلى المتفق عليه ، فاجتمع في هذه القضية الاحتجاج من عمر رضى الله عنه بالعموم ، ومن أبي بكر رضى الله عنه بالقياس ، ودل ذلك على أن العموم يخص بالقياس وأن جميع ما يتضمنه الخطاب الوارد في الحكم الواحد من شرط واستثناء مراعى فيه ومعتبر صحته به ، فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبي بكر وبأن له صوابه تابعه على قتال القوم ، وزعم قوم من الروافضد أن أبا بكر أول من سمى المسلمين \* كفاراً ، وأن القوم كانوا متأولين في منع الصدقة ، وكانوا يزعمون أن الخطاب في قوله تعالى : «خذ من أموالهم صدقة» الآية خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم دون غيره وأنه مقيد بشرائط لا توجد فيمن سواه ، وذلك أنه ليس لأحد من التطهير والتزكية والصلاة على المتصدق ما للنبي صلى الله عليه وسلم ، ومثل هذه الشبهة إذا وجد كان مما يعذر فيه أمثالهم ويرفع به السيف عنهم ، فكان ما جرى من أبي بكر رضى الله عنه عليهم عسفاً وسوء سيرة ، وهؤلاء قوم لا خلاق لهم في الدين وإنما رأس ما لهم البهت والوقعة في السلف ، وقد بينا أن أهل الردة كانوا أصنافاً ، منهم من ارتد عن الملة ، ودعا إلى نبوة مسيئة وغيره ، ومنهم من ترك

(\* هـكذا في الأصل وفي النوى بدله : من سمى المسلمين ١٢ ز ؟

الصلاة والزكاة وأنكر الشرائع كلها ، وهؤلاء سماهم الصحابة كفاراً ، ولذلك رأى أبو بكر سبي ذراريهم ، وساعده على ذلك أكثر الصحابة واستولد على رضى الله تعالى عنه جارية من سبي بنى حنيفة ، فولدت له محمداً الذى يدعى ابن الحنفية ، فأما مانع الزكاة منهم المقيمون على أصل الدين ، فإنهم أهل بغي ، ولم يسموا على الانفراد عنهم كفساراً وإن كانت الردة قد أضيفت إليهم لمشاركتهم المرتدين فى منع بعض ما منعه من حقوق الدين . وأما قوله تعالى « خذ من أموالهم ، الآية وما ادعوه من وقوع الخطاب فيه خاصاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن خطاب كتاب الله تعالى على ثلاثة أوجه : خطاب عام كقوله : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ، وخطاب خاص له صلى الله عليه وسلم لا يشرك فى ذلك غيره ، كقوله « ومن الليل فتهجد به ، وخطاب مواجهة للنبي ، وهو وجميع أمته فى المراد به سواء كقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس ، وقوله تعالى : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ، ونحو ذلك من خطاب المواجهة ، فكل من دلكت له الشمس كان عليه إقامة الصلاة واجبة ، وكل من أراد قراءة القرآن كانت الاستعاذة معتصماً له ، ومن هذا النوع قوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة ، فعلى القائم بعده بأمر الأمة أن يحتذى حذوه فى أخذها منهم ، وربما كان الخطاب له مواجهة ، والمراد به غيره كقوله : « فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك ، الآية ، ولا يجوز أن يكون صلى الله عليه وسلم قد شك قط فى شيء مما أنزل عليه ، وكقوله : « أن اشكر لى ولو الديك ، وقال : « وبالوالدين إحساناً ، وهذا خطاب لم يتوجه عليه ولم يلزمه حكمه لأنه لم يدرك والديه ، فإن قيل كيف تأولت أمر هذه الطائفة التى منعت الزكاة على الوجه الذى ذهبت إليه وجعلتهم أهل بغي ؟ أرأيت إن أنكرت

طائفة من المسلمين في زماننا فرض الزكاة ، وامتنعوا من أدائها إلى الإمام ، هل يكون حكمهم حكم أهل البغى ؟ قيل : لا ، فإن من أنكر فرض الزكاة في هذا الزمان كان كافراً بإجماع المسلمين ، والفرق بين هؤلاء وهؤلاء أنهم إنما عذروا فيما كان منهم حتى صار قتال المسلمين لإيائهم على استخراج الحق منهم دون القصد إلى دمائهم لأسباب وأمور لا يحدث مثلها في هذا الزمان ، منها قرب العهد بزمان الشريعة الذي كان يقع فيه تبديل الأحكام ، ومنها وقوع الفترة بموت النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان القوم جهالاً بأمور الدين ، وكان عهدهم حديثاً بالإسلام فتداخلتهم الشبهة فعذروا ، وأما اليوم فقد شاع دين الإسلام ، واستفاض علم وجوب الزكاة حتى عرفه الخاص والعام ، فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله في إنكارها ، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين إذا كان علمه منتشرًا كالصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وغيرهما من الأحكام ، إلا أن يكون رجل حديث عهد بالإسلام لا يعرف حدوده ، فإذا أنكر شيئاً منه جهلاً به لم يكفر وكان سيئاً سبيل أولئك القوم في تبقية اسم الدين عليه . انتهى كلام الخطابي مختصراً بتصحيح بعض الألفاظ عن النووي .

وقال الحافظ في «الفتح» ، قال القاضي عياض وغيره : كان أهل الردة ثلاثة أصناف : صنف عادوا إلى عبادة الأوثان ، وصنف تبعوا مسيلة والأسود العنسي ، وكان كل منهما ادعى النبوة قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم فصدق مسيلة أهل الإمامة وجماعة غيرهم ، وصدق الأسود أهل صنعاء وجماعة غيرهم ، فقتل الأسود قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم بقريب ، وبقي بعض من آمن

به قتلهم عمال النبي صلى الله عليه وسلم في خلافة أبي بكر ، وصنف ثالث استمروا على الإسلام لكمم جحدوا الزكاة وتاولوا بانها خاصة بزمن النبي صلى الله عليه وسلم وهم الذين فاطر عمر أبا بكر رضى الله عنهما في قتالهم كما وقع في حديث الباب .

وقال أبو محمد بن حزم في الملل والنحل ، انقسمت العرب بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم على أربعة أقسام : طائفة بقيت على ما كانت عليه في حياته وهم الجمهور ، وطائفة بقيت على الإسلام لإلأنهم قالوا : نقيم الشرائع إلا الزكاة وهم كثير ، لكنهم قليل بالنسبة إلى الطائفة الأولى ، والثالثة أعلنت بالكفر والردة كأصحاب طليحة وسجاح ، وهم قليل بالنسبة لمن قبلهم إلا أنه كان في كل قبيلة من يقاوم من ارتد ، وطائفة توقفت فلم تطع أحداً من الطوائف الثلاثة ، وتربصوا لمن تكون الغلبة . فأخرج أبو بكر إليهم البعوث ، وكان فيروز ومن معه غلبوا على بلاد الأسود وقتلوه ، وقتل مسيلة باليمامة ، وعاد طليحة إلى الإسلام ، وكذا سجاح ، ورجع غالب من كان ارتد إلى الإسلام ، فلم يحل الحول إلا والجميع قد رجعوا إلى دين الإسلام والله الحمد اه .

ولا يذهب عليك أن المعروف عند الشراح قاطبة أن الشيخين رضى الله تعالى عنهما اختلفا في مانع الزكاة مطلقا ، ويدل على ذلك أنهم جعلوا المانعين كلهم صنفا واحداً ، ولم يفرقوا بين الجاحدين مطلقا والمانعين عن الأداء إلى أبي بكر ، كما تقدم عن الخطابي ومن تبعه ، والظاهر عندي أن في كلامهم إجمالاً وذلك أنهم ذكروا في بيان هذا الصنف أنهم أنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام ، وأنت خير بأنهما نوعان ، وإنما ذكر وهما صنفاً

واحداً لا اشتراكهم في منع الزكاة ، وجعلهم القطب الكنكوهي في الكوكب ،  
صنفين إذ قال: قوله وكفر من كفر الخ قد صار هؤلاء ثلاث فرق، منهم من ارتد  
عن الإسلام ، ومنهم من أنكروا فرضية الزكاة ، ومنهم من أنكروا أداءها إليه  
رضى الله عنه وإن أقر بأنها فريضة الله على عباده ، والأولان منهم كافرون دون  
الثالث ، فإطلاق كفر من كفر في الرواية تغليب ، أو المقصود بيان الكافرين  
لا الثالث ، وكان هؤلاء الذين أبوا أن يؤدوها إلى الإمام بغاة ، وكان اختلاف  
عمر رضى الله عنه في هذين ، اه هكذا أفاد ، وفي تقريره للنسائي كان اختلافه  
رضى الله عنه في الثالث ، وهو الأوجه ، ولفظه قدس سره في تقرير النسائي :  
وعما لا ينبغي أن يشك فيه أن هذا الاختلاف بينهما لم يكن فيمن ارتد  
أو أنكروا وجوب الزكاة رأساً ، وإنما الاختلاف فيمن تأول في النصوص  
بحملها عليه صلى الله عليه وسلم بالخصوص ، وفيمن أبى أن يدفعها إلى الإمام  
بعد تسليمه وجوبها على الإمام ، انتهى ولم يتعرض مولانا محمد حسن المسكي  
في تقريره على البخاري ، لأنه قد كتب سابقاً في تقرير أبي داود على هذا  
الحديث إذ قال قوله : فقاتل الناس ، وهم من أنكروا وجوب الزكاة أصلاً ومن  
أنكروا الإعطاء إلى الإمام بعد القول بالوجوب . فمن أنكروا الوجوب قالوا :  
كان الوجوب مختصاً بزمان النبي صلى الله عليه وسلم وصاروا بهذا القول  
كافرين ، ومن أنكروا الإعطاء إلى الإمام فقالوا : كان الإعطاء مختصاً بالنبي  
صلى الله عليه وسلم فصاروا باغين ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه بكفر الأول  
وبغى الثاني اه .

والدليل على أنهما صنفان أيضاً ما قال الشراح في شرح قول أبي بكر رضى الله

تعالى عنه : « لأقائلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، قال الحافظ : المراد بالفرق من أقر بالصلاة وأنكر الزكاة جاحداً أو مانعاً مع الاعتراف ، وإنما أطلق في أول القصة الكفر ليشمل الصنفين ، فهو في حق من جحد حقيقة وفي حق الآخرين مجاز تغليبا ، وإنما قائلهم الصديق ولم يعذرهم بالجمل لأنهم نصبوا القتال فجز إليهم من دعاهم إلى الرجوع ، فلما أصروا قائلهم ، انتهى كثرهم الحافظ .

فهذا نص من الحافظ بأنهم كانوا صنفين ، فالظاهر عندي أن اختلاف الشيخين كان في هذا الصنف الثاني دون الأول بوجوه :

الأول : أنه يبعد عن عمر رضى الله عنه كل البعد أن يتردد في قتال الجاحدين عن الزكاة مع ورود الزكاة والصلاة في الكتاب العزيز والأحاديث الصحيحة الكثيرة مورداً واحداً ، وقد قال عز اسمه « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » ، انتهى .

والثاني : لورود استثناء الزكاة في عدة روايات عن ابن عمر رضى الله عنهما وغيره ولما مالت الشراح إلى اختلاف الشيخين في المانعين عن الزكاة مطلقاً أولوا هذه الروايات بتأويلات بعيدة ، فإنه وقع استثناء الزكاة في حديث ابن عمر وأنس وأبي هريرة ، وقال النووي : وفي استدلال أبي بكر واعتراض عمر رضى الله عنهما دليل على أنهما لم يحفظا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه ابن عمر وأنس وأبو هريرة ، وكان هؤلاء الثلاثة سمعوا هذه الزيادة التي في رواياتهم في مجلس آخر . فإن عمر لو سمع ذلك لما خالف ، ولما كان احتج بالحديث ، فإنه بهذه الزيادة حجة عليه ، ولو سمع أبو بكر رضى الله عنه هذه الزيادة لاحتج بها ، ولما احتج بالقياس والعموم ، انتهى .

وليت شعري لو لم يسمع الشيخان هذه الزيادة لم لم يخبرهما هؤلاء الثلاثة بهذه الزيادة عند المناظرة؟ أفكانت المناظرة سراً وقد رواها أبو هريرة بنفسه وهو من رواة الزيادة وقد قال الحافظ في ذكر الكلام على روايات أبي هريرة في باب من أبي قبول الفرائض إلخ، وما نسبوا إلى الردة وهو محمول على أن أبا هريرة سمع أصل الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم، وحضر مناظرة أبي بكر وعمر، فقصها كما هي. انتهى، فإذا كان أبو هريرة حاضرًا عند المناظرة عند الحافظ، وكان عنده زيادة لم يسمعها الشيخان فلم لم يخبرهما عند المناظرة؟ والعجب عن الحافظ إذ أقر بحضور أبي هريرة في القصة ثم أجاب عن حديث ابن عمر باحتمال عدم الحضور، إذ قال: وقد استبعد قوم صحته بأن الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر في قتال مانعي الزكاة، ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وينتقل عن الاستدلال بهذا النص إلى القياس، إذ قال: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة لأنهما قرينتها في كتاب الله، والجواب أنه لا يلزم من كون الحديث المذكور عند ابن عمر أن يكون استحضره في تلك الحالة، ولو كان مستحضراً له فقد يحتمل أن لا يكون حضر المناظرة المذكورة، ولا يمتنع أن يكون ذكره لها بعد، انتهى. فإنهم اضطروا إلى هذه التوجيهات لحلمهم المناظرة بين الشيخين رضي الله عنهما في مانعي الزكاة ولو حملوها على المنع من أدائها إلى الإمام لما احتاجوا إلى توجيه أصلاً، كيف وقد وقع استثناء الزكاة في حديث أنس من لفظ أبي بكر أيضاً، كما أخرجه الفسائي والبيهقي، قال البيهقي: وأما قول عمر فوالله ما هو إلا أني رأيت الله قد شرح الخ يريد أنه انشرح صدره بالحجة التي

قوله: ( فعرفت أنه الحق ) وذلك (١) لأنهم كانوا مذكورين فيمن استثناه

أدلى بها ، وقال بعض أمتنا : قد وقع اختصار في رواية هذا الحديث وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من أوجه كثيرة أنه أمر بالقتال على الشهادتين ، وعلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، فأبو بكر إنما قاتل بالنص مع ما ذكر من الدلالة ، ثم أخرج البيهقي بسنده إلى الزهري عن أنس قال : لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب ، قال : فقال عمر رضى الله عنه : يا أبا بكر أريد أن تقاتل العرب ؟ قال : فقال أبو بكر : إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ويقوموا الصلاة ويؤتوا الزكاة والله لو منعوني ، الحديث ، ثم ذكر عدة روايات في استثناء الزكاة ، فالظاهر أن عمر رضى الله تعالى عنه لم يكن متأملا في قتال منكرى الزكاة لورود استثناءها في عدة روايات ، بل كان متأملا فيمن منع أداءها إلى أبي بكر رضى الله عنه ، ويدل عليه رواية الحاكم في المستدرک بسنده إلى محمد بن طلحة يحدث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : لأن أكون سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم : من الخليفة بعده ؟ وعن قوم قالوا نقر بالزكاة في أموالنا ولا تؤديها إليك أيحل قتالهم ؟ وعن الكلالة ، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، انتهى . ولا يشكل على هذا كله قول أبي بكر : لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن ظاهره يوم بأنهم كانوا مقرين بفرضية الصلاة دون الزكاة ، لأن المعنى أن الصلاة كما هي منوطة بجميع شرائطها ، كذلك الزكاة معتبرة بشرائطها ، ومنها أداءها إلى الإمام في ذلك الزمان ، كما يدل عليه قوله رضى الله عنه : لو منعوني .

بضمير المتكلم ، ١٢ .

(١) قال الكرماني : لما استقر عنده صحة رأى أبي بكر وبان له صوابه

النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «إلا بحقه» ، إلا أن عمر رضى الله عنه لم يفهمه ، وقد فهمه أبو بكر رضى الله عنه وكان أعلمهم .

تابعه على القتال، وقال عرفت أنه الحق حيث انشرح صدره أيضاً بالدليل الذى أقامه الصديق نصاً ودلالة وقياساً ، فلا يقال : إنه نلد أبا بكر رضى الله عنه ، لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد المجتهد، انتهى . وتقدم قريباً ما قال الخطابي بعد ذكر مناظرة الشيخين : وكان هذا من عمر تعلقاً بظاهر الكلام قبل أن ينظر فى آخره ويتأمل شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال ، يريد أن القضية التى قد تضمنت ، إلى أن قال الخطابي : فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبي بكر وبان له صوابه تابعه على قتال القوم ، وهو معنى قوله : فلما رأيت أن الله قد شرح صدر أبى بكر عرفت أنه الحق، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التى أدلى بها وانبرهان الذى أقامه نصاً ودلالة ، وقد زعم قوم من الروافض أن عمر رضى الله عنه إنما أراد بهذا القول تقليد أبى بكر وأنه كان يعتقد له العصمة والبرامة من الخطأ ، وليس ذلك كما زعموه ، وإنما وجهه ما أوضحته لك وبينته ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن لعمر رضى الله عنه اختلافاً آخر مع الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه وهو فيما يفعل فى هذه الأسارى ، طالما يلتبس هذا الاختلاف بما سبق من اختلافهما فى قتال مانعى الزكاة ، قال الحافظ : قد اختلفت الصحابة فيهم بعد الغلبة عليهم هل تغنم أموالهم وتسي ذراريهم كالكفار أولاً؟ كالبلغاة ، فرأى أبو بكر الأول وعمل به وناظره عمر فى ذلك كما سيأتى بيانه فى كتاب الأحكام إن شاء الله ، وذهب إلى الثانى ووافق غيرهم فى خلافته على ذلك ، واستقر الإجماع عليه فى حق من جحد شيئاً من الفرائض بشبهة فيطالب بالرجوع ، فإن نصب القتال قوتل وأقيمت عليه الحجة ، فإن

رجع وإلا عمل معاملة الكافر حينئذ ، ويقال إن أصبغ من المالكية استقر على القول الأول فعد من نذرة المخالف ، وقال القاضى عياض : ويستفاد من هذه القصة أن الحاكم إذا أداه اجتهاده فى أمر لائنص فيه إلى شىء تجب طاعته فيه ، ولو اعتقد بعض المجتهدين خلافه ، فإن صار ذلك المجتهد المعتقد خلافه حاكما وجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده ، وتسوغ له مخالفة الذى قبله فى ذلك ، لأن عمر أطاع أبا بكر فيما رأى فى حق مانعى الزكاة مع اعتقاده خلافه ثم عمل فى خلافته بما أداه إليه اجتهاده ، ووافقه أهل عصره من الصحابة وغيرهم له . قلت : ما حكى من اختلاف الشيخين ذكره الزيلعى فى نصب الراية من رواية الواقدى فى كتاب الردة فى قصة إسلام أهل ديار عمان وأنهم ارتدوا وأن عكرمة بن أبى جهل غزاهم فى خلافة أبى بكر فقاتلهم حتى هزمهم فذكر قصة طويلة فى قتالهم وسيهم ، فسجنهم أبو بكر فى دار رملة بنت الحارث واستشار فيهم ، فكان رأى المهاجرين قتلهم أو تقديتهم باغلاء الفداء ، وكان رأى عمر أن لاقتل عليهم ولا فداء ، فلم يزالوا محبوسين حتى توفى أبو بكر رضى الله عنه فلما ولى عمر رضى الله عنه نظر فى ذلك وأرسلهم بغير فداء ، وقد يقال : إن عمر لم يتحقق ردتهم ، يدل على ذلك فى القصة أن أبا بكر لما استشار فيهم قال له عمر : يا خليفة رسول الله إنهم قوم مؤمنون وإنما شحوا بأموالهم ، قال والقوم يقولون : والله ما رجعنا عن الإسلام وإنما شححنا بالمال . فأبى أبو بكر أن يدعهم بهذا القول اه . قال ابن رشد فى البداية : ومن أحكامه حكم مشهور وهو : ماذا حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها ؟ فذهب أبو بكر رضى الله تعالى عنه إلى أن حكمه حكم المرتد ، وبذلك حكم فى مانعى الزكاة من العرب ،

وذلك أنه قاتلهم وسبى ذريتهم ، وخالفه في ذلك عمر رضى الله عنه وأطلق من كان استرق منهم ، وبقول عمر قال الجمهور ، وذهبت طائفة إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض وإن لم يجحد وجوبها ، ثم ذكر سبب اختلافهم في ذلك ، وقال الموفق بعد بيان قتال أهل البغى : وليس عليهم ضمان ما أتلفوه حال الحرب من نفس ولا مال وبه قال أبو حنيفة والشافعى في أحد قوليهِ ، وفي الآخر يضمنون ذلك لقول أبي بكر لأهل الردة : تدون قتلتنا ولا ندى قتلكم ، ولنا ما روى الزهرى أنه قال : كانت الفتنة العظمى بين الناس وفيهم البديون فأجمعوا على أن لا يقام حد على رجل ارتكب فرجا حراما بتأويل القرآن ، ولا يغرم مالا أتلفه بتأويل القرآن ، وأما قول أبي بكر فقد رجع عنه ولم يمضه ، فإن عمر قال له : أما أن يدواقتلنا فلا فإن قتلتنا قتلنا في سبيل الله على ما أمر الله ، فوافقهُ أبو بكر ورجع إلى قوله فصار أيضا إجماعا حجة لنا ، والقصة التي ذكرها الموفق رواها البيهقي في باب قتال أهل الردة وما أصيب في أيديهم من متاع المسلمين ، فذكر القصة بطولها ، وفي آخرها : وقالوا فما السلم المخزية ؟ قال أبو بكر رضى الله عنه تؤدون الحلقة والكراع وتتركون أقواما ، تتبعون أذئاب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمرا يعذرونكم به ، وتدون قتلتنا ولا ندى قتلكم ، وقتلتنا في الجنة وقتلكم في النار ، وتردون ما أصبتم منا ونغتم ما أصبنا منكم ، قال فقال عمر رضى الله عنه قد رأيت رأيا وسنشير عليك : أما أن يؤدوا الحلقة والكراع فنعما رأيت ، وأما أن يتركوا قوما تتبعون أذئاب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمرا يعذرونهم به فنعما رأيت ، وأما أن نغتم ما أصبنا منهم ويردون ما أصابوا منا فنعما رأيت ، وأما أن قتلاهم في النار

وقتلانا فى الجنة فنعمارآيت ، وأما أن يدوا قتلانا فلا ، قتلانا قتلوا على أمر الله فلا ديات لهم ، فتابع الناس على ذلك ، قال الشيخ رحمه الله : وقول عمر رضى الله عنه فى الأموال لا يخالف قوله فى الدماء ، فإنه إنما أراد به والله أعلم ما أصيب فى أيديهم من أعيان أموال المسلمين ، لا تضمن ما أتلفوا ، اهـ وذكرها البخارى فى صحيحه مختصراً . فقد أخرج بسنده إلى طارق بن شهاب عن أبى بكر رضى الله عنه قال لو فد بزاخته : تتبعون أذنان الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه صلى الله عليه وسلم والمهاجرين أمرا يعذرونكم به ، قال الحافظ : كذا ذكر البخارى القطعة من الخبر مختصرة ، وقد أوردها أبو بكر البرقانى فى مستخرجه ، وساقها الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ، ولفظه : الحديث الحادى عشر من أفراد البخارى على طارق بن شهاب قال : جاء وقد بزاخته ، فذكر الحديث بطوله ، ثم قال : وأخرجه البرقانى بطوله اهـ وفى د التلخيص الجبير ، ذكره البرقانى فى مستخرجه بطوله اهـ .

ثم قال الموفق : فأما غنيمة أموالهم وسبى ذريتهم فلا نعلم فى تحريمه بين أهل العلم خلافاً ، وإنما أبيع من دمايمهم وأموالهم ما حصل من ضرورة دفعهم وقتالهم ، وما عداه يبقى على أصل التحريم ، وقد روى أن علياً رضى الله تعالى عنه يوم الجمل قال : من عرف شيئاً من ماله مع أحد فليأخذه ، وهذا من جملة ما نقم الخوارج من على رضى الله عنه فإنهم قالوا إنه قاتل ولم يسب ولم يغتم ، فإن حلت له دمايمهم فقد حلت له أموالهم ، وإن حرمت عليه أموالهم فقد حرمت عليه دماؤهم ، فقال لهم ابن عباس رضى الله عنهما ، أقتسبون أمكم يعنى عائشة أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها ، فإن قلتى ليست أمكم فقد كفرتم ، وإن قلتى إنها أمكم واستحلتم سببها فقد كفرتم ، ولأن قتال البغاة إنما هو لدفعهم

قوله ( تأتي الإبل على صاحبها ) إن أريد (١) بها الجنس ، فصدقها على قدر النصاب ظاهر ، وإن أريد غير ذلك فالزكاة في إبل التجارة واجبة ولو كان بعيراً واحداً مع أن الصدقة النافلة قد تصير واجبة ، كما إذا اضطر الفقير

وردم إلى الحق ، لا لكفرهم ، فلا يستباح منهم إلا ما حصل ضرورة الدفع ، كالصائل وقاطع الطريق ، وبقي حكم المال والذرية على أصل العصمة إياه مختصراً . قلت وما حكى الموفق من إيراد الخوارج وجواب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أخرجه الزيلعي في نصب الراية مفصلاً ، وقال : رواه النسائي في سننه الكبرى في خصائص علي ، فذكر القصة بطولها ، قال الحافظ في الدراية : وأخرجه عبد الرزاق والطبراني والحاكم وإسناده صحيح ، وذكر الزيلعي في الباب عدة روايات ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بهذا دفع ما يرد على ظاهر الحديث من إيرادين الأول وجوب الزكاة في إبل واحد وشاة واحدة كما هو ظاهر لفظ الأفراد فيهما في الحديث ، والثاني أن ظاهر الحديث يوم أن حلبها على الماء أيضاً من الحقوق الواجبة ، فأجاب عنهما الشيخ بأجوبة لطيفة كما ترى ، وأشار الشراح كلهم إلى الجواب عن الأول بحمل لفظ الإبل والغنم على اسم الجمع ، قال الحافظ : والحكمة في كونها تعدل كلها مع أن حق الله فيها إنما هو في بعضها . لأن الحق في جميع المال غير متميز ، ولأن المال لما لم يخرج زكاته غير مطهر ، وفيه أن في المال حقاً سوى الزكاة ، وأجاب العلماء عنه بجوابين : أحدهما أن هذا الوعيد كان قبل فرض الزكاة ، ويؤيده ما سيأتي من حديث ابن عمر رضي الله عنه في التكنز ، لكن يعكس عليه أن فرض الزكاة مقدم على إسلام أبي هريرة ، ثاني الأجوبة أن المراد بالحق القدر الزائد على الواجب ، ولا عقاب بتركه وإنما ذكره استطراداً لما ذكر حقها بين السكال فيه وإن كان له أصل يزول

وألقاه الفقر فى محضه ، فلا يشترط له النصاب ولا نية التجارة ، فلا يبعد أن يراد بالحق ما هو أعم من الزكاة المفروضة وغيرها بما هو واجب ، فلا يفتقر إلى ارتكاب تكلف ، ويؤيد هذا المعنى قوله ، ومن (١) حقها ، الخ فإنه ليس

الذم بفعله وهو الزكاة ، ويحتمل أن يراد ما إذا كان هناك مضطراً إلى شرب لبنها فيحمل الحديث على هذه الصورة ، وقال ابن بطال : فى المال حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، اه وقال العيني قوله ، من حقها الخ ، أى لتسقى ألبانها أبناء السليل والمساكين الذين ينزلون على الماء ، ولأن فيه الرفق على الماشية لأنه أهون لها وأوسع عليها ، وقال ابن بطال يريد حق السكرم والمواساة وشريف الأخلاق لا أن ذلك فرض ، وقال أيضا : كانت عادة العرب التصدق باللبن على الماء فكان الضعفاء يرصدون ذلك منهم ، قال : والحق حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، وقال إسماعيل القاضى الحق المفترض هو : الموصوف المحدود ، وقد تحدث أمور لا تحدث فيها المواساة للضرورة التى تنزل من ضيف مضطر أو جائع أو عار أو ميت ليس له من يواريه ، فيجب حينئذ على من يمكنه المواساة التى تزول بها هذه الضرورات ، قال ابن التين : وقيل كان هذا قبل فرض الزكاة ، وفى التلويح : وفى باب الشرب من كتاب البخارى من روى يجلب بالجيم أراد يجلب لموضع سقيها فيأتيها المصدق ، قال : ولو كان كما قال لقال أن يجلب إلى الماء ولم يقل على الماء ، قال العيني : رأى الكوفيون أن حروف الجر تنوب بعضها عن بعض ، فيجوز أن يكون «على» بمعنى «إلى» ، وفى المطالع ذكر الداودى أنه يروى يجلب بالجيم فسر به الجلب إلى المصدق اه

(١) قال القسطلانى قوله : «من حقها الخ» ، قال العلماء : هذا منسوخ

بآية الزكاة ، أو هو من الحق الزائد على الواجب الذى لا عقاب بتركه بل على

بواجب إلا إذا حمل على ما قلنا ، ويمكن أن يراد بالحق فيما تقدم من قوله لم يعط فيها حقها أعم من الواجب والنفل ، فكان المعنى أنه لم يؤد من حقوقها شيئاً ، لا فريضة ولا نافلة ، وإن كان التعذيب خاصاً على منعه الحقوق الواجبة وعلى هذا فتفسيره بعض الحقوق بقوله «ومن حقها» الخ لا يوجب شيئاً من التكلف ، لأنه فسر بعض أفرادها التي هي نافلة ، وكان المراد في النفي نفي سائر أنواعه .

طريق المواصلة كما قاله ابن بطلال فيما مر ، واستدل به من يرى أن في المال حقوقاً سوى الزكاة ، وهو مذهب غير واحد من التابعين ، وفي الترمذى عن فاطمة بنت قيس عنه صلى الله عليه وسلم : «إن في المال لحقاً سوى الزكاة» ، ورواه بعضهم تجلب بالجيم . وجزم ابن دحية أنه تصحيف ، وقد وقع عند أبي داود من طريق أبي عمرو الغداني ما يفهم أن هذه الجملة وهي «ومن حقها الخ» مدرجة من قول أبي هريرة . لكن في مسلم من حديث أبي الزبير عن جابر هذا الحديث وفيه : فقلنا يا رسول الله وما حقها ؟ قال : إطراق خلها وإعارة دلوها ، ومنحتها وحلبها على الماء ، وحمل عليها في سبيل الله فبين أنها مرفوعة ، كما نبه عليه في الفتح ، لكن قال الزين العراقي : الظاهر أنها أى هذه الزيادة ليست متصلة كما بينه أبو الزبير في بعض طرق مسلم ، فذكر الحديث دون الزيادة ثم قال أبو الزبير ، سمعت عبيد بن عمير يقول هذا القول ، ثم سألت جابراً فقال مثل قول عبيد بن عمير ، قال أبو الزبير ، وسمعت عبيد بن عمير يقول : قال رجل : يا رسول الله ما حق الإبل . قال حلبها على الماء ، قال الزين العراقي فقد تبين أن هذه الزيادة إنما سمعها أبو الزبير من عبيد بن عمير مرسلة لا ذكر لجابر فيها ، لكن قد وقعت هذه الجملة وحدها عند المؤلف أى الإمام البخارى ، مرفوعة من وجه آخر عن أبي هريرة في الشرب في باد

## ( باب ما أدى زكاته فليس بكنز )

لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ

يعنى بذلك (١) أن الرواية مصرحة بأن له إجازة في جمع ما دون خمس

حلب الإبل على الماء بسنده إلى عبد الرحمن بن أبي عمرة عن أبي هريرة  
رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من حق الإبل أن تحلب على  
الماء ، وهذا يقوى قول الحافظ ابن حجر إنها مرفوعة إه .

ولا يذهب عليك ما قال الحافظ في قوله ، ولا يأتى أحدكم يوم القيامة ،  
الحديث . هذا حديث آخر متعلق بالغلول من الغنائم ، وقد أخرجه المصنف  
مفرداً من طريق أبي زرعة عن أبي هريرة في أواخر الجهاد إه . ثم فسر الحافظ  
في الجهاد في باب الغلول بما يناسب معنى الغلول ، وظاهر القسطلاني أنه حمل  
هذا الكلام أيضاً على مانع الزكاة ، إذ قال : قوله لا يأتى خبر بمعنى النهى ، قال  
ابن المنير : ومن لطيف الكلام أن النهى الذى أولنا به النهى يحتاج إلى تأويل  
أيضاً ، فإن القيامة ليست دار تكليف ، وليس المراد نهيهم عن أن يأتوا بهذه  
الحالة . إنما المراد . لا تمنعوا الزكاة فتأتوا كذلك ، فالنهي في الحقيقة إنما باشر  
سب الإتيان لا نفس الإتيان ١٢٥١ .

(١) قال السندى قوله لقول النبي الخ . تعليل للسابق ، إما بالنظر إلى  
تضمنه دعوى أنه ليس كل مال كنزاً . أو باعتبار أن ما أدى منه الزكاة بعد  
وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكاة سواء ، فإذا علم بالحديث حال ما لا يجب  
فيه الزكاة وأنه لا صدقة فيه ، بل هو كله حلال لصاحبه ، فكذلك ما أدى منه  
الزكاة بعد وجوبها إه . وقال الحافظ ، قال ابن بطال وغيره ، وجه استدلال  
البخارى بهذا الحديث للترجمة أن الكنز المنفى هو المتوعد عليه الموجب لصاحبه

أواق من غير أن يؤدي زكاتها ، فعلم أن كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهي عنه .

النار لا مطلق الكنز الذي هو أعم من ذلك ، وإذا تقرر ذلك لحديث دلا صدقة فمادون خمسة أواق ، مفهومه أن ما زاد على الخمسة ففيه الصدقة ومقتضاه أن كل مال أخرجت منه الصدقة فلا وعيد على صاحبه ، فلا يسمى ما يفضل بعد إخراج الصدقة كنزاً : وقال ابن رشيد ، وجه التمسك به أن ما دون الخمس وهو الذي لا تجب فيه الزكاة قد عفي عن الحق فيه فليس بكنز قطعاً ، والله قد أثني على فاعل الزكاة ، ومن أثني عليه في واجب حق المال لم يلحقه ذم من جهة ما أثني عليه فيه وهو المال ، ويتلخص أن يقال ما لم تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزاً لأنه معفو عنه ، فليكن ما أخرجت منه الزكاة كذلك لأنه عفي عنه بإخراجها ووجب منه فلا يسمى كنزاً ، إهـ . قال الكرماني : فإن قلت ما هذه اللام في لقول النبي ، الخ ، قلت للتعليل ، وتوجيهه أن المدفون إذا كان أقل من خمس أواق لا يلزم الإنفاق منه ، فلا يترتب عليه العذاب ، وكذا إذا أنفق منه ما يلزمه وهو قدر الزكاة لا يترتب العذاب عليه . لأن شرط حصول العذاب الكنز وعدم الإنفاق اهـ . وقال العيني قوله ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ . علل البخاري هذا الحديث حيث ذكره بلام التعليل : صحة ترجمته ، باب ما أدى زكاته فليس بكنز ، لأن شرط كون الكنز شيئاً أحدهما أن يكون نصاباً ، والثاني أن لا يخرج منه الزكاة ، فإذا عدم النصاب لا يلزمه شيء فلا يكون كنزاً ولا يدخل تحت قوله تعالى ، والذين يكنزون الذهب ، الآية ، ، فلا يستحق العذاب ، وإذا وجد النصاب ولم يترك كنزاً فيدخل تحت الآية ، وإذا وجد النصاب وزكى لا يكون كنزاً فلا يستحق العذاب ، وهذه هي الترجمة ، فإن قلت : كيف يطابق هذا التعليل الترجمة ، والترجمة فيما أدى زكاته فليس بكنز

والحديث فيما إذا كان العين أقل من خمسة أواق ليست فيها صدقة؟ وبهذا الوجه اعترض الإسماعيلي على هذه الترجمة، قلت. تكلف فيه بأن قيل مراده أن ما دون خمسة أواق ليس بكنز لأنه لا صدقة فيه، فإذا كانت خمسة أواق أو أكثر، وأدى زكاتها فليست بكنز، فلا يدخل تحت الوعيد، وعن هذا قال ابن بطال، نزع البخارى بأن كل ما أدى زكاته فليس بكنز لإيجاب الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في كل خمس أواق ربع عشرها، فإذا كان ذلك فرض الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمعلوم أن الكنز وإن بلغ ألوفا إذا أدت زكاته فليس بكنز ولا يحرم على صاحبه اكتنازه لأنه لم يتوعد عليه، وإما الوعيد على ما لم تؤد زكاته هـ.

ثم قال الحافظ: ثم إن لفظ الترجمة لفظ حديث روى مرفوعا وموقوفا عن ابن عمر رضى الله عنهما، أخرجه مالك عن عبد الله بن دينار عنه موقوفا، ووصله البيهقي والطبراني من طريق الثوري عن عبد الله بن دينار وقال إنه ليس بمحفوظ، وأخرجه البيهقي أيضا من رواية عبد الله بن نمير عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ: كل مال أدت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز، وكل ما لا تؤدى زكاته فهو كنز وإن كان ظاهرا على وجه الأرض، أورده مرفوعا، ثم قال: ليس بمحفوظ والمشهور وقفه، وهذا يؤيد ما تقدم من أن المراد بالكنز معناه الشرعى. وفي الباب عن جابر أخرجه الحاكم بلفظ: إذا أدت زكاة مالك فقد أذهبته عنه شره، ورجح أبو زرعة والبيهقي وغيرهما وقفه كما عند البزار، وعن أبي هريرة أخرجه الترمذى بلفظ: إذا أدت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك، وقال حسن غريب وصححه الحاكم، وهو على شرط ابن حبان وعن أم سلمة عند الحاكم وصححه ابن القطان أيضا، وأخرجه أبو داود.

وقال ابن عبد البر : في سنده مقال ، وذكر شيخنا في شرح الترمذى أن سنده جيد ، وعن ابن عباس أخرجه ابن أبي شيبه موقوفاً بلفظ الترجمة ، وأخرجه أبو داود مرفوعاً بلفظ : « إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقى من أموالكم ، وفيه قصة ، قال ابن عبد البر : والجمهور على أن الكنز المذموم ما لم تؤد زكاته ، ويشهد له حديث أبي هريرة مرفوعاً إذا أدبت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك فذكر بعض ما تقدم من الطرق ثم قال : ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من أهل الزهد كأبي ذر ، ثم قال الحافظ : قوله « إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة هذا مشعر بأن الوعيد على الاكتناز ، وهو : حبس ما فضل عن الحاجة عن المرواساة به كان في أول الإسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة لما فتح الله الفتوح و قدرت نصب الزكاة ، فعلى هذا المراد بنزول الزكاة بيان نضوبها ومقاديرها لا إنزال أصلها ، وقول ابن عمر : لا أبالي لو كانت لي مثل أحد ذهباً ، كأنه يشير إلى قول أبي ذر الآتى آخر الباب ، والجمع بين كلام ابن عمر وحديث أبي ذر أن يحمل حديث أبي ذر على مال تحت يد الشخص لغيره ، فلا يجب أن يحبس عنه أو يكون له ، لكنه ممن يرجى فضله وتطلب عائدته كالإمام الأعظم ، فلا يجب أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئاً ، ويحمل حديث ابن عمر على مال يملكه قد أدى زكاته فهو يجب أن يكون عنده ليصل به قرابته ويستغنى به عن مسألة الناس ، وكان أبو ذر يحمل الحديث على إطلاقة فلا يرى بادخار شيء أصلاً ، قال ابن عبد البر : وردت عن أبي ذر آثار كثيرة تدل على أنه كان يذهب إلى أن كل مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز يذم فاعله ، وأن آية الوعيد نزلت في ذلك ، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم وحملوا الوعيد على مانع الزكاة وأصح ما تمسكوا به حديث طلحة وغيره في قصة الأعرابي حيث قال : هل على يرها ؟ قال لا إلا أن تطوع ، والظاهر أن ذلك كان في أول الأمر ، كما تقدم

قوله: ( نزلت في أهل الكتاب ) يعني بذلك (١) أنها لما نزلت فيهم ، وكانوا لا يؤتون شيئاً من الحقوق فلا يتناول من المسلمين إلا من كان على صفتهم ، وذلك لأن أحكام النصوص عامة وإن كانت الموارد خاصة ، فأما من ليس في معنهم من أدى حقوقه فلا تتناولها الآية .

قوله ( ولو أمروا على حبشياً ) الخ يعني بذلك (٢) أن أمر الخليفة مطاع ما كان ، فكيف بالنزول هنا .

عن ابن عمر ، وقد استدل له ابن بطال بقوله تعالى : « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو ، أى ما فضل عن الكفاية ، فكان ذلك واجبا في أول الأمر ، ثم نسخ والله أعلم . وفي المسند من طريق يعلى بن شداد بن أوس عن أبيه قال : كان أبو ذر يسمع الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه الشدة ثم يخرج إلى قومه ثم يرخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يسمع الرخصة ويتعلق بالأمر الأول اهـ ١٣

(١) قال الكرماني : قال ابن بطال : إن معاوية نظر إلى سياق الآية فإنها نزلت في الأحرار والرهبان الذين لا يرون الزكاة ، وأباذر رضى الله عنه نظر إلى عموم الآية ، وإن من يرى وجوب الزكاة ولا يرى أداءها يلحقه هذا الوعيد الشديد أيضا ، انتهى . وهكذا في العيني بدون العزو إلى الكرماني ، إلا أن فيه : الرهبان الذين لا يؤتون الزكاة ، انتهى . وقال الحافظ : الصحيح أن إنكار أبي ذر كان على السلاطين الذين يأخذون المال لأنفسهم ولا ينفقونه في وجهه ، وتعقبه النووى بالإبطال ، لأن السلاطين حينئذ كانوا مثل أبي بكر وعمر وعثمان ، وهؤلاء لم يخونوا ، قال الحافظ : لقوله بحمل ، وهو أنه أراد من يفعل ذلك ، وإن لم يوجد حينئذ من يفعله ، وفي هذا الحديث من الفوائد غير غير ما تقدم أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة لاتفاق أبي ذر ومعاوية على أن الآية نزلت في أهل الكتاب ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « حبشياً » وفي رواية « رقاء » عبد حبشياً ، ولاحد

وأبي يعلى من طريق أبي حرب عن عمه عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ أى من المسجد النبوى، قال: آتى الشام قال: كيف تصنع إذا أخرجت منها؟ قال: أعود إليه أى إلى المسجد، قال: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ قال: أضرب سيفى، قال: أدلك على ما هو خير لك من ذلك وأقرب رشداً؟، قال: تسمع وتطيع وتنساق لهم حيث ساقوك، وعند أحمد أيضاً من طريق شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد نحوه، انتهى. وقال أيضاً: الربذة بفتح الراء والموحدة والمعجمة مكان معروف بين مكة والمدينة، نزل به أبو ذر في عهد عثمان رضى الله عنه ومات به. وقد ذكر في هذا الحديث سبب نزوله، وإنما سألته زيد بن وهب عن ذلك لأن مبغضى عثمان رضى الله عنه كانوا مشنعون عليه أنه نفى أبا ذر، وقد بين أبو ذر رضى الله عنه أن نزوله في ذلك المكان كان باختياره، نعم أمره عثمان بالتحجى عن المدينة لدفع المفسدة التى خافها على غيره من مذهبه المذكور، فاختار الربذة، وقد كان يغدو إليها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه أصحاب السنن من وجه آخر عنه، وفيه قصة له في التيمم، وروينا في فوائد أبي الحسن ابن جندب بإسناده إلى عبد الله بن الصامت قال: دخلت مع أبي ذر على عثمان فحسر عن رأسه فقال: والله ما أنا منهم يعنى الخوارج، فقال: إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة، فقال: لا حاجة لى فى ذلك، اتذنى لى بالربذة، قال: نعم، وفى طبقات ابن سعد من وجه آخر أن ناساً من أهل الكوفة قالوا لأبي ذر وهو بالربذة إن هذا الرجل فعل بك وفعل، هل أنت ناصب لنا رأية يعنى فنقاتله؟ فقال لا، لو أن عثمان سيرنى من المشرق إلى المغرب لسمعت وأطعت، انتهى ١٢.

قوله : ( لا يعقلون شيئاً ) حيث ذهبوا (١) في النصوص إلى التأويلات وخصصوها بمن لم يركب مع أن ظاهرها العموم ، وكان ذلك اجتهاداً من أبي ذر ، حيث حمل النصوص على ظاهرها مع أنها كانت مؤولة مخصوصة بمن منع الزكاة ، أو كانت مسوقة لبيان ما هو الأفضل من الزهد في الدنيا والتقلل فيها .

قوله ( أتبصر أحداً ) (٢) إنما أمره به لينظر إلى كبر جنته وعظمه طولاً وعرضاً ،

(١) قال الحافظ قوله ( لا يعقلون شيئاً ) بين وجه ذلك في آخر الحديث حيث قال : إنما يجمعون الدنيا ، وقوله وإن هؤلاء لا يعقلون هو من كلام أبي ذر كرره تأكيذاً لكلامه ، ولربط ما بعده عليه . انتهى . قال الكرماني : ويمكن أن يكون أبو ذر ذهب إلى ما يقتضيه ظاهر لفظ « الذين يكتزون » الآية إذ الكنز في اللغة المال المدفون سواء أدبت زكاته أم لا ، وفي قول أبي ذر إنما يجمعون الدنيا دليل على أن الكنز عنده جمع المال . انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله ( أتبصر أحداً ) إنما أورده أبو ذر للأحرف لتقوية ما ذهب إليه من ذم اكتناز المال . وهو ظاهر في ذلك إلا أنه ليس على الوجوب ، ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التي تليه فقال : « باب انفاق المال في حقه ، وأورد فيه الحديث الدال على الترغيب في ذلك ، وهو من أدل دليل على أن أحاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدي الزكاة . وأما حديث « ما أحب لو أن لي أحداً ذهباً ، فمحمول على الأولوية لأن جمع المال وإن كان مباحاً لكن الجامع مسئول عنه ، وفي المحاسبة خطر ، وإن كان الترك أسوأ وما ورد من الترغيب في تحصيله وإنفاقه في حقه فمحمول على من وثق بأنه يجمعه من الحلال الذي يأمن خطر المحاسبة عليه ، فإنه إذا أنفق حصل له ثواب ذلك النفع المتعدى ، ولا يتأتى ذلك لمن لم يحصل شيئاً كما تقدم شاهده في حديث « ذهب أهل الدثور بالأجور » ، وقال الزين بن المنير : في هذا

وظن<sup>(١)</sup> أبو ذر أن المقصود أن ينظر ما بقى من النهار .  
قوله : ( ثم ليقتن أحدكم ) إلخ لما كان وقت غنائهم<sup>(٢)</sup> ، ووجدتم آتيا لا محالة

الحديث حجة على جواز إنفاق جميع المال وبذله في الصحة والخروج عنه بالكلية في وجوه البر ما لم يؤدي إلى حرمان الوارث ، ونحو ذلك ، ما منع منه الشرع ١٥ ، وقال العيني : وفي الحديث ما يشهد لما قال سحنون : ترك الدنيا زهداً أفضل من كسبها من الحلال وإنفاقها في سبيل الله ١٢

(١) كما يدل عليه قوله وأنا أرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسلني في حاجة ، قال القسطلاني قوله ما بقى من النهار قال البرماوى كالكرماني والزركشي والعيني أى أى شيء بقى منه ، وكانهم جعلوها استفهامية ، قال البدر الدماميني : وليس المعنى عليه ، إنما المعنى فنظرت إلى الشمس أتعرف القدر الذى بقى من النهار ، وانظر الذى بقى منه فهى موصولة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ في كتاب الزكاة الظاهر أن ذلك يعنى زمان غنائهم ووسعتهم يقع في زمن كثرة المال وفيضه قرب الساعة كما قال ابن بطال ، ومن ثم أورده المصنف أى حديث حارثة بن وهب في كتاب الفتن . وهو بين من سياق أبى هريرة ثانى حديثى الباب بلفظ « لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال » ، وقد ساقه في الفتن بالإسناد المذكور هنا مطولا ، وقال في حديث عدى بن حاتم قوله : « فإن الساعة لا تقوم حتى يطوف أحدكم ، الخ موافق لحديث أبى هريرة الذى قبله ، ومشعر بأن ذلك يكون في آخر الزمان . وحديث أبى موسى الآتى بعده مشعر بذلك أيضا ، وقد أشار عدى بن حاتم كما سيأتى في علامات النبوة إلى أن ذلك لم يقع في زمانه « وكانت وفاته في خلافة معاوية بعد استقرار أمر الفتوح ، فانتفى قول من زعم أن ذلك وقع في ذلك الزمان

حذرهم (١) فتنة الأموال لثلاثا يفتنوا .

قوله : ( ويرى الرجل الواحد ) الواو لاتدل (٢) على الجمع فالمعنى أن هذين الأمرين كائنان قبل القيامة متى كانا .

قال ابن التين : إنما يقع ذلك بعد نزول عيسى حين تخرج الأرض بركاتهما حتى تشبع الرمانه أهل البيت ، ولا يبقى في الأرض كافر ، انتهى مختصراً وزيادة ، ثم قال في علامات النبوة في حديث عدى بن حاتم قوله فلا يجد أحد يقبله أى لعدم الفقراء في ذلك الزمان ، وتقدم في الزكاة قول من قال إن ذلك عند نزول عيسى ابن مريم عليه السلام ، ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى ما وقع في زمن عمر بن عبد العزيز ، وبذلك جزم البيهقي ، وأخرج في الدلائل بسنده إلى عمر بن أسيد قال : إنما ولي عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهراً ، ألا والله ما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقول اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله يتذكر من يضعه فيه فلا يجده ، قد أغنى عمر الناس ، قال البيهقي : فيه تصديق ماروينا في حديث عدى بن حاتم انتهى ، قال الحافظ : ولا شك في رجحان هذا الاحتمال على الأول لقوله في الحديث ولئن طالت بك حياة ، انتهى ١٢ .

(١) أشار الشيخ رضى الله عنه بذلك إلى مناسبة ذكر الوقوف بين يدي الله يوم القيامة عقب ذكر كثرة المال فأجاد في ذلك ١٢ .

(٢) وهذا واضح لاسيما إذا حمل كثرة المال على زمن عمر بن عبد العزيز كما تقدم قريبا ، فإن الجملة الثانية هي كثرة النساء وقلة الرجال تكون قرب الساعة ، ويدل على ذلك أيضاً أن في أحاديث الفتن أمور كثيرة من الفتن تكون في أوقات مختلفة ، وسيأتى في البخارى في كتاب الفتن من حديث ابن مسعود وأبي موسى مرفوعا : إن بين يدي الساعة لأياماً ينزل فيها الجهل

ويرفع فيها العلم ، ويكثر فيها الهرج ، وتقدم في كتاب العلم من حديث أنس  
رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من أشراط  
الساعة أن يقل العلم ، ويظهر الجهل ، ويظهر الزنا ، وتكثر النساء ، ويقل  
الرجال حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد ، قال الحافظ : قوله تكثر  
النساء قيل سببه أن الفتن تكثر فيكثر القتل في الرجال ، لأنهم أهل الحرب  
دون النساء ، وقال أبو عبد الملك هو إشارة إلى كثرة الفتوح فتكثر السبايا ،  
فيتخذ الرجل الواحد عدة موطآت ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه صرح بالعلة  
في حديث أبي موسى فقال فيه من قلة الرجال وكثرة النساء ، والظاهر أنها  
علامة محضة لا لسبب آخر ، بل يقدر الله تبارك وتعالى في آخر الزمان أن  
يقل من يولد من الذكور ، ويكثر من يولد من الإناث . وقوله يعني في حديث  
أنس حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد : الخمسون يحتمل أن يراد به هذا  
العدد أو يكون مجازا عن الكثرة ، ويؤيده أن في حديث أبي موسى : وترى  
الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة ، والقيم من يقوم بأمرهن ، وكأن هذه  
الأمور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الأمور التي يحصل  
بحفظها صلاح المعاش والمعاد ، وهى الدين لأن رفع العلم يخل به والعقل لأن  
شرب الخمر يخل به ، والنسب لأن الزنا يخل به ، والنفس والمال لأن كثرة  
الفتن تخل بهما ، قال الكرماني : وإنما كان اختلال هذه الأمور مؤذنا  
بخراب العالم لأن الخلق لا يتركون هملا ، ولا نبى بعد نبينا صلوات الله تعالى  
وسلامه عليهم أجمعين ، فيتعين ذلك ، وقال القرطبي في المفهم : في هذا الحديث  
علم من أعلام النبوة إذ أخبر عن أمور ستقع فوقعت ، خصوصا في هذه  
الآزمان ، وقال القرطبي في التذكرة يحتمل أن يراد بالقيم من يقوم عليهن

قوله : ( وإن لبعضهم اليوم ) أى يوم (١) رواية أبى مسعود الحديث .

### ( باب فضل صدقة )

الصحيح الشحيح

سواء كن موطآت أم لا ، ويحتمل أن يكون ذلك يقع فى الزمان الذى لا يبقى فيه من يقول : الله ، الله ، فيتزوج الواحد بغير عدد جهلا بالحكم الشرعى قال الحافظ : وقد وجد ذلك من بعض أمراء التركان وغيرهم من أهل هذا الزمان مع دعواه الإسلام ، والله المستعان ١٢٥١ .

(١) وأبو مسعود البدرى رضى الله عنه الراوى لهذا الحديث صحابى جليل مات قبل الأربعين وقيل بعدها كما فى التقريب ، وقال الحافظ قوله وإن لبعضهم زاد فى التفسير كأنه يعرض بنفسه ، وأشار بذلك إلى ما كانوا عليه فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم من قلة الشيء ، وإلى ما صاروا إليه بعده من التوسع لكثرة الفتوح ، ومع ذلك فكانوا فى العهد الأول يتصدقون بما يجدون ولو جهدوا ، والذين أشار إليهم آخرأ بخلاف ذلك ، ووقع بخط مغلطى فى شرحه ، وإن لبعضهم اليوم ثمانية آلاف ، وهو تصحيف انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ كذا لأبى ذر وغيره ، أى الصدقة أفضل ، وصدقة الصحيح الشحيح لقوله تعالى : ، وأنفقوا الآية ، فعلى الأول المراد فضل من كان كذلك على غيره وهو واضح ، وعلى الثانى كأنه تردد فى إطلاق أفضلية من كان كذلك ، وأورد الترجمة بصيغة الاستفهام ، قال الزين بن المنير ما ملخصه مناسبة الآية للترجمة أن معنى الآية التحذير من التسويف بالإففاق استبعاداً لحلولى الأجل واشتغالاً بطول الأمل والترغيب فى المبادرة بالصدقة

يمكن أن يراد (١) بالشح كونه

قبل هجوم المنية وفوات الأمنية ، والمراد بالصحة في الحديث من لم يدخل في مرض مخوف ، فيتصدق عند انقطاع أمله من الحياة كما أشار إليه في آخره بقوله: ولا تمهل- حتى إذا بلغت الحلقوم - ولما كانت مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة في القرية كان ذلك أفضل من غيره ، وليس المراد أن نفس الشح هو السبب في هذه الأفضلية إه وتعقب العيني على قول الحافظ: د كأنه تردد فيه، إذ قال: ولم يتردد فيه لأن فضل صدقة الصحيح الشحيح على غيره ظاهر، لأن فيه مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح ، وليس هذا إلا من قوة الرغبة في القرية فكان أفضل من غيره ، وتردد في الأول بكلمة أى التي هي للاستفهام ، لأن إطلاق الأفضلية فيه موضع التردد اه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يتردد فيه أصلا ، بل قوله أى الصدقة أفضل إشارة إلى لفظ الحديث الوارد في الباب ، وقوله : وفضل صدقة الصحيح الشحيح بيان لجواب السؤال ، فالغرض بيان فضل صدقة من كان بهذا الحال ، فليس للترجمة جزآن ، ولذا لم يذكر في النسخ التي بأيدينا د الجزء الأول ، ١٢ .

( ١ ) قال الكرماني: الشح البخل مع الحرص، وقيل : هو أعم من البخل، وقيل : هو الذى كالوصف اللازم ، ومن قبيل الطبع اه قال العيني : وفي المنتهى لأبي المعاني . الشح بخل مع حرص وقال أبو إسحاق الحرابي في كتابه د غريب الحديث، للشح: ثلاثة وجوه : الأول أن تأخذ مال أخيك بغير حقه، قال رجل لابن مسعود ما أعطى ما أقدر على منعه ، قال : ذلك البخل ، والشح أن تأخذ مال أخيك بغير حق ، الثاني ما روى عن أبي سعيد الخدرى أنه قال : الشح منع الزكاة وادخار الحرام ، الثالث ما روى أن تصدق وأنت صحيح شحيح ، قال :

مظنة<sup>(١)</sup> الشح لعروض الحوائج له وإن أريد بالشحيع من كان الشح طبعاً له  
فيمكن أيضاً والفضيلة في هذا الأخير جزئية<sup>(٢)</sup> لما أنه يشتد عليه لشحه وإلا  
فالسخرى قريب<sup>(٣)</sup> من الله .

والذى يبرأ من الوجوه الثلاثة ما روى برىء من الشح من أدى الزكاة وقرى  
الضيف وأعطى في النائة ، وفي المغيث الشح: د أبلغ في المنع من البخل ، والبخل  
في أفراد الأمور وخواص الأشياء ، والشح عام وهو كالوصف اللازم من قبل  
الطبع والجملة ، وقيل: البخل بالمال ، والشح بالماء والمعروف ، وقيل : الشحيع  
البخيل مع التجرُّس وفي مجمع الغرائب الشح المطاع هو البخل الشديد ،  
الذى يملك صاحبه بحيث لا يمكنه أن يخالف نفسه فيه أه ، قلت : والظاهر  
عندى أن الشحيع هو الذى يعبر عنه في لساننا الهندية بلفظ « كنجوس » ،  
وقال شيخ مشايخنا الدهلوى في التراجم : المراد بالشحيع هنا المحتاج  
إلى المال ١٢ .

(١) فلا يكون على هذا بخيلاً ، بل يصح إطلاقه على هذا على السخرى أيضاً لكنه  
لكثرة الحوائج كأنه في منزلته ١٢

(٢) أراد الشيخ بذلك دفع ما يتوهم من ظاهر الحديث فضل صدقة البخيل  
على صدقة السخرى مع أن السخرى أفضل من البخيل بلا مرية ، وعلى توجيه الشيخ  
قدس سره يكون الحديث بمنزلة قوله صلى الله عليه وسلم : الماهر بالقرآن مع  
السفرة الكرام ، والذى يقرأه وهو يشتد عليه فله أجران ، قال الشيخ في البذل :  
وفي رواية الشيخين « يتتبع فيه فله أجران » أى أجر لقراءته وأجر لتحمل  
مشقته وهذا تحريض على تحصيل القراءة وليس معناه أن الذى يتتبع فيه  
أجره أكثر من الماهر أه مختصراً ١٢

(٣) إشارة إلى ما في المشكاة عن ابن هريرة رضى الله تعالى عنه قال :

قوله : ( فعلنا بعد ) فيه اختصار (١) أى كنا ظننا أن المراد به ظاهره فذرنا فكانت سودة أطولنا يداً ، فإذا ماتت زينب رضی الله عنها قبل الكل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : السخى قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس بعيد من النار ، والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من النار ، ولجاهل سخى أحب إلى الله من عابد بخيل ، رواه الترمذى ١٢٥١ .

(١) بسط الكلام ههنا الشيخان : ابن حجر والعيني أشد البسط ، ولخص القسطلاني كلام الحافظ فقال ( فكانت سودة ) بنت زمعة ( أطولهن يداً ) من طريق المساحة ، ( فعلنا بعد ) ، أى بعد أن تقرر كون سودة أطولهن يداً بالمساحة ( أنما ) بفتح الهمزة لكونه فى موضع المفعول لعلنا ( كانت طول يدها الصدقة ) اسم كان وطول يدها خبر مقدم أى علنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد باليد العضو وبالطول طولها بل أراد العطاء وكثرته ، فاليد ههنا استعارة للصدقة والطول ترشيح لها لأنه ملائم للمستعار منه ، واستشكل هذا بما ثبت من تقدم موت زينب وتأخر سودة بعثها ، وأجاب ابن رشيد بأن عائشة رضی الله عنها لا تعنى سودة بقولها فعلنا بعد أى بعد أن أخبرت عن سودة بالطول الحقيقي ولم تذكر سبباً للرجوع عن الحقيقة إلى المجاز إلا الموت فتعين الحمل على المجاز ، وحينئذ فالضمير فى «وكانت» فى الموضوعين عائدة على الزوجة التى عنها صلى الله عليه وسلم بقوله : أطول لكن يداً وإن كانت لم تذكر ، إذ هو متعين لقيام الدليل على أنها زينب بنت جحش ، كما فى مسلم من طريق عائشة بنت طلحة عن عائشة بلفظ : فكانت أطولنا يداً زينب بنت جحش لأنها كانت تعمل وتصدق مع اتفاقهم على أنها أولهن موتاً فتعين أن تكون هى المرادة ، وهذا من إضمار مالا يصلح غيره كقوله تعالى : « حتى توارت بالحجاب » ، وعلى هذا فلم تكن سودة مرادة قطعاً ، وليس الضمير عائداً عليها لكن يعكس على هذا

ما وقع من التصريح بسودة عند المؤلف في تاريخه الصغير عن موسى بن إسماعيل بهذا السند بلفظ : فكانت سودة أسرعنا ، وقول بعضهم أن يجمع بين روايتى البخارى ومسلم بأن زينب لم تكن حاضرة خطابه عليه الصلاة والسلام بذلك ، فالأولية لسودة باعتبار من حضر إذ ذلك معارض بما رواه ابن حبان من رواية يحيى بن حماد أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم اجتمعن عنده فلم يغادر منهن واحدة ، وأجاب الحافظ ابن حجر بأنه يمكن أن يكون تفسيره بسودة عن أبي عوانة لكون غيرها لم يتقدم له ذكر فلما لم يطلع على قصة زينب وكونها أول الأزواج لحوقا به جعل الصائم كلها بسودة ، فقد خالفه في ذلك ابن عيينة عن فراس ، وروى يونس بن بكير في زيادة المغازى والبيهقي في الدلائل بإسناده عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي التصريح بأن ذلك لزينب ، ويؤيده ما رواه الحاكم في المناقب من مستدرکه بلفظ : قالت عائشة : فكنا إذا اجتمعنا في بيت إحدانا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نمد أيدينا في الجدار نتناول فلم نزل نفعل ذلك حتى توفيت زينب بنت جحش ، وكانت امرأة قسيرة ولم تكن أطولنا ففرقنا حينئذ أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد بطول اليد الصدقة ، وكانت زينب صناعة باليد تدبغ وتخز وتصدق في سبيل الله ، قال الحاكم على شرط مسلم ، وهي رواية مفسرة مبنية مرجحة لرواية عائشة بنت طلحة في أمر زينب ، فهذه روايات يعضد بعضها بعضا ويحصل من مجموعها أن في رواية أبي عوانة ومما اه مختصراً وبزيادة من الفتح . وقال الكرماني : فإن قلت : أول من مات بعد النبي صلى الله عليه وسلم من أزواجه زينب لا سودة ، وأجمع أهل السير أن زينب أول نساء النبي صلى الله عليه وسلم موتاً بعده ، قلت : لا يخلو أن يقال : إما أن في رواية الباب اختصاراً وتلفيقاً يعنى اختصر البخارى القصة

علمنا أن المراد إنما كان الجود، فعلمنا أنها زينب ولا حاجة إلى تغليط الرواية (١)

ونقل القطعة الأخيرة من حديث فيه ذكر زينب فالضمان راجعة إليها، وإما أنه اكتفى بشهرة الحكاية وعلم أهل هذا الشأن بأن الأسرع لحوقا هي زينب فتعود الضمان إلى من هي مقررة في أذهانهم، وإما أن يؤول الكلام بأن الضمير راجع إلى المرأة التي هي علم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوقها به أولا، أى علمنا بعد ذلك أنها هي التي طولت الصدقة يدها، معناه فهمنا ابتداء ظاهره فلما علمنا أنه لم يرد باليد العضو؛ بل أراد العطاء وكثرته أجريته على الصدقة، أو يقال إن في ما رواه البخارى كانت الحاضرات من أزواجه بعضهم لأن سودة ماتت قبل عائشة وبعد غيرها سنة أربع وخمسين، وفي ما رواه مسلم كانت الحاضرات كلهن لأن زينب ماتت قبل النكاح سنة عشرين، وهذا جواب رابع، اه مختصرا. قال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم: المراد بالشحيح ههنا المحتاج إلى المال، وقوله عن عائشة أن بعض أزواج النبي الخ دلالة الحديث على فضيلة الصدقة فى الصحة والشح ظاهرة لأن زينب رضى الله تعالى عنها لما كانت صدقاتها كثيرة فى الصحة والشح أسرع فى اللحوق برسول الله صلى الله عليه وسلم. وأى نعمة أعظم من لقاء المحبوب للمحب المهجور فى الديجور، وقوله: إنما كانت طول يدها الصدقة، أى علم - بعد أن كانت زينب أسرع لحوقا به صلى الله عليه وسلم - أن مراده صلى الله عليه وسلم من طول اليد كثرة الصدقات، وقوله: كانت أسرع لحوقا الخ القصة فى الحديث مختصرة والمراد ما ذكرنا، والحديث يوهم ظاهره أن أول من ماتت من أمهات المؤمنين بعد وفاته صلى الله عليه وسلم سودة، وليس كذلك، فتأمل ولا تعجل فى هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام اه ١٢ .

(١) كما فعله غير واحد من علماء الحديث، قال الحافظ: قال ابن الجوزى:

ثم إن الرواية دالة على أن الحقيقة أولى ولو كان المجاز متعارفا وإلا لما حملت الكلام على الحقيقة ، لأن المجاز أى استعمال طول اليد فى الكرم كان متعارفا أيضاً .

قوله : ( اللهم لك الحمد )<sup>(١)</sup> إنما قال ذلك حيث ظن أن صدقته لم تقبل وصارت رداً وأيضاً فلا شك فى كون ثواب الصدقة على هؤلاء دون ثواب

هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا أصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطابى فإنه فسرهم وقال لحوق سودة به من أعلام النبوة وكل ذلك وهم ، وإنما هى زينب وتلقى مغلطى كلام ابن الجوزى فجزم به ولم ينسبه له ، اه . وقال العيني : قال ابن سعد : قال الواقدي : هذا الحديث وهم فى سودة وإنما هى زينب بنت جحش فى أول نسائه به لحوقاً وتوفيت فى خلافة عمر ، وبقيت سودة إلى أن توفيت فى خلافة معاوية فى شوال سنة أربع وخمسين ، وفى التلويح : هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا من بعده من أصحاب التعاليق حتى أن بعضهم فسره بأن لحوق سودة من أعلام النبوة وكل ذلك وهم . اه قلت : وتقديم فى مقدمة اللامع أن الحديث من منتقدات الشيخ السهارنفورى المهاجر المدينى نور الله مرقدہ ١٢ .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ما معنى الحمد عليه وهو لا يكون إلا على أمر جميل . وما فائدة تقديم لك ؟ قلت : التقديم يفيد الاختصاص أى لك الحمد لا لى على الزانية حيث كان التصديق عليها بإرادتك لا بإرادتى . وإرادة الله سبحانه وتعالى كلها جميلة حتى إرادة الإناعم على الكفار ، وقال الطيبي : لما جزم على أن يتصدق على مستحق ليس بعده بدلالة التنكير فى صدقة وأبرز كلامه فى معرض القسمية تأكيذاً فلما جوزى بوضعه على يد زانية حمد الله على

الصدقة على البراءة الأتقياء فتأسف على هذا النقصان لا على ضياع (١) الأجر والحرمان .

أنه لم يقدر أن يتصدق على من هو أسوأ من الزانية أو يجرى لك الحمد مجرى سبحان الله في استعماله عند مشاهدة ما يتعجب منه تعظيماً لله . فلما تعجبوا من فعله وقالوا : تصدق على الزانية تعجب هو أيضاً من فعله ، وقال : الحمد لله على زانية أى إذ تصدقت عليها فهو متعلق بمحذوف ، انتهى . وذكر الحافظ كلام الكرماني بدون النسبة إليه مختصراً ، ثم قال بعد ذلك : ولا يخفى بعد هذا الوجه ، أى الأخير ، وأما الذى قبله فأبعد منه ، والذى يظهر الأول وأنه سلم وفوض ورضى بقضاء الله فحمد الله على تلك الحال لأنه المحمود على جميع الحال ، لا يحمد على المكروه سواء ، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى مالا يعجبه قال : اللهم لك الحمد على كل حال ، وقال أيضاً بعد ذلك وفي الحديث فضل صدقة السر وفضل الإخلاص واستحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموقع وأن الحكم للظاهر حتى يتبين سواء ، وبركة التسليم والرضا ودم التضجر بالقضاء كما قال بعض السلف لا تقطع الخدمة ولو ظهر لك عدم القبول ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفي الحديث دلالة على أن الصدقة كانت عندهم مختصة بأهل الحاجة من أهل الخير ، ولهذا تعجبوا من الصدقة على الأصناف الثلاثة ، وفيه أن نية المتصدق إذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع ، واختلف الفقهاء في الإجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض ، ولادلالة في الحديث على الإجزاء ولا على المنع ، ومن ثم أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام ، ولم يجزم بالحكم ، فإن قيل إن الخبر إنما تضمن قصة خاصة ، وقد وقع الإطلاع فيها على قبول الصدقة برؤيا صادقة اتفاقية فمن أين يقع تعميم

الحكم؟ فالجواب أن التنصيص في هذا الخبر على رجاء الإستعفاف هو الدال على تعدية الحكم فيقضى ارتباط القبول بهذه الأسباب، انتهى. قال القسطلاني: في الحديث استحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموضع، وهذا في صدقة التطوع أما الواجبة فلا تجزىء على غنى وإن ظننه فقيراً خلافاً لأبي حنيفة ومحمد حيث قالوا: تسقط ولا يجب عليه الإعادة، انتهى، وقال العيني وحكى ذلك أي قول أبي حنيفة ومحمد عن الحسن البصرى وإبراهيم النخعي، وقال أبو يوسف والشافعي: لا يجزىء وعليه الإعادة وهو قول الثوري، انتهى مختصراً.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب بثلاثة تراجم: «باب صدقة العلانية»، ثم «باب صدقة السر»، ثم «باب إذا تصدق على غنى وهو لا يعلم ولم يذكر حديثاً في الأولين وذكر في الثالث هذا الحديث، وذكر الشراح في الترجمة الأولى لم يثبت فيها لمن أثبت حديثه وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شيء، والأوجه عندي أن التراجم الثلاثة كلها تثبت بهذا الحديث، وهذا الأصل وهو الأصل الثاني والخمسون من أصول التراجم مطرد عندي في الكتاب كما تقدم في أصول التراجم مبسوطاً.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في أفضلية إخفاء الصدقة وإعلانها، قال الحافظ: نقل الطبري وغيره الإجماع على أن الإعلان في صدقة الفرض أفضل من الإخفاء، وصدقة التطوع على العكس من ذلك، وخالف يزيد بن أبي حبيب فقال: إن الآية أى قوله تعالى: «إن تبدوا الصدقات، الآية» نزلت في الصدقة على اليهود والنصارى، قال: فالمعنى أن تؤتوها أهل الكتابين ظاهرة فلكم فضل وإن تؤتوها فقراءكم سرّاً فهو خير لكم. قال: وكان يأمر بإخفاء الصدقة مطلقاً، ونقل أبو إسحاق الزجاج أن إخفاء الزكاة في زمن النبي صلى الله

## (باب لاصدقة إلا عن "ظهر غنى")

عليه وسلم كان أفضل فأما بعده فإن الظن يساء بمن أخفاها ، فلهذا كان إظهار الزكاة المفروضة أفضل ، قال ابن عطية : ويشبه في زماننا أن يكون الإخفاء بصدقة الفرض أفضل فقد كثرت الممانع لها وصار إخراجها عرضة للرياء ، وأيضا فكان السلف يعطون زكاتهم للسعاة وكان من أخفاها اتهم بعدم الإخراج ، وأما اليوم فصار كل أحد يخرج زكاته بنفسه فصار إخفاؤها أفضل ، وقال الزين بن المنير : لو قيل إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال لما كان بعيداً فإذا كان الإمام مثلاً جائراً ومال من وجبت عليه مخفياً فالإسرار أولى ، وإن كان المتطوع ممن يقتدى به ويتبع وتنبعث الهمم على التطوع بالإففاق وسلم قصده فالإظهار أولى اه . وحكى العيني هذه الأقاويل المذكورة وزاد وعن ابن عباس جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها يقال بسبعين ضعفا ، وجعل صدقة الفريضة علانيتها تفضل من سرها يقال بخمسة وعشرين ضعفا ، وكذلك جميع الفرائض والنوافل في الأشياء كلها ، ثم قال : في الآية دليل على أن إسرار الصدقة أفضل من إظهارها ، لأنه أبعد عن الرياء إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة من اقتداء الناس به فيكون أفضل من هذه الحيثية والإسرار لمذه الآية ، ولما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سبعة يظلمهم الله الحديث ١٣ .

(١) قال القسطلاني ملخصا من كلام الحافظ : لفظ الترجمة حديث رواه أحمد من طريق عطاء عن أبي هريرة وذكره المصنف تعليقا في الوصايا اه . وقال الحافظ : أورد في الباب حديث أبي هريرة بلفظ : خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وهو مشعر بأن النفي في اللفظ للكمال لا للحقيقة أي لاصدقة كاملة ، وقد أخرجه أحمد من طريق أبي صالح بلفظ : إنما الصدقات ما كان

يعنى بذلك أن الأفضل من الصدقة ما لم يشرف إليها صاحبها واستغنى عنها سواء كان ذلك لغناه<sup>(١)</sup> مالا أو استغنائه قلبا فمن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج لم يقع تصدقة هذا موضعه وإن كان نافذا عنه في صحته ، وعلى هذا يحمل قوله فهو رد عليه لئلا يخالف قوله أقوال<sup>(٢)</sup> العلماء ، فأما إن أجرى الرد على ظاهره فهو من رأى المؤلف ولا يجب اتباعه .

عن ظهر غنى . وهو أقرب إلى لفظ الترجمة ، وأخرجه أيضا من طريق عطاء بلفظ الترجمة ، وكذا ذكره المصنف تعليقا في الوصايا ١٢ هـ .

(١) قال السندي: قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى أى إلا ما يخلفه الغنى بحيث كأنه يصير الغنى بمنزلة الظهر لها كظهر الإنسان وراء الإنسان ، بإضافة الظهر إلى غنى بيانية ، لبيان أن الصدقة إذا كانت بحيث يبقى لصاحبها الغنى بعدها إما لقوة قلبه أو لوجود شيء بعدها يستغنى به عن ما تصدق به فهو أحسن ، وإن كانت بحيث يحتاج صاحبها بعدها إلى ما أعطى ويضطر إليه فلا ينبغي لصاحبها التصدق به اهـ . قال الكرماني : وقد يقال تخلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه عن ماله كان عن ظهر غنى أيضا لأنه كان غنيا بقوة توكله اهـ . وهكذا فى العيني ، وزاد : وتصدق أبى بكر رضى الله عنه بجميع ماله مشهور فى السير ، وورد فى حديث مرفوع أخرجه أبو داود وصححه الترمذى والحاكم عن زيد بن أسلم سمعت عمر يقول . أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدق الحديث ، وفيه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : يا أبابكر ما أبقيت لأهلك ؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله ١٢

(٢) هذا توجيه لطيف ، قال الحافظ : قوله من تصدق وهو محتاج الخ كأنه أراد تفسير الحديث المذكور بأن شرط المتصدق أن لا يكون محتاجا لنفسه أو لمن تلزمه نفقته ، ويلتحق بالتصدق سائر التبرعات ، وأما قوله فهو رد عليه فمقتضاه أن ذا الدين المستغرق لا يصح منه التبرع ، لكن محل هذا عند الفقهاء

قوله: (ومن يستعفف) يظهر من (١) نفسه العفة ، ويتخلى بها تكون خلقه بالآخرة ويصير عفيفا وكذلك يستغن .

إذا حجر عليه الحاكم بالفلس ، وقد نقل فيه صاحب المغنى وغيره الإجماع ، فيحمل إطلاق المصنف عليه هـ . وكذا في العيني إذ قال : قوله وهو رد عليه أى غير مقبول ، لأن قضاء الدين واجب والصدقة تطوع ، ومن أخذ ديناً تصدق به ولا يجد ما يقضى به الدين فقد دخل تحت وعيد من أخذ أموال الناس ، ومقتضى قوله وهو رد عليه أن يكون الدين المستغرق مانعاً من صحة التبرع لكن هذا ليس على الإطلاق وإنما يكون مانعاً إذا حجر عليه الحاكم ، وأما قبل الحجر فلا يمنع كما تقرر ذلك في موضعه في الفقه ، فعلى هذا: إما أن يحمل إطلاق البخارى عليه أو يكون مذهبه أن الدين المستغرق يمنع مطلقاً ، ولكن هذا خلاف ما قاله العلماء ، حتى أن ابن قدامة وغيره نقلوا الإجماع على أن المنع إنما يكون بعد الحجر ، ١٢٥١

(١) اختلفوا في معنى الجملتين كما يظهر من الشروح وما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً ، وقال القسطلانى: في قوله من يستعفف : أى يطلب العفة وهى الكف عن الحرام وسؤال الناس يعفه الله : بضم الياء وفتح الفاء مشددة ، مجزوم ، كالسابق: شرط وجزاؤه أى يصيره عفيفاً ، ولأنى ذر يعفه الله بضم الفاء اتباعاً لضمة هاء الضمير ، ومن يستغن بغنه الله مجزومان شرطاً وجزاءً بحذف الياء منهما ، أى من يطلب من الله العفاف والغنى يعطه الله ذلك هـ . وهذا المعنى ظاهر فى بادىء الرأى ، وقال الكرماني: أى من يطلب الغنى من الله يعطه ومن يطلب العفاف - وهو ترك المسألة - يعطه الله العفاف ، وقال بعضهم: من طلب من نفسه العفة عن السؤال ولم يظهر الاستغناء يعفه الله أى يصيره عفيفاً ، ومن ترقى من هذه المرتبة إلى ما هو أعلى منها وهو إظهار الاستغناء عن

## (باب من أحب تعجيل الصدقة من يومها)

أى أحب (١) تعجيلها في يومه ذلك ولم يؤخرها عنه ، فكلمة من زائدة ، والمراد بيومها هو اليوم الحاضر كما يراد ذلك بقولهم عامنا ويومنا ، ويمكن أن يكون كلمة من بمعنى في ، ولا يبعد حملها على بيان ما في لفظ التعجيل من الإيهام .

الخلق يملاً الله قلبه غنى . لكن إن أعطى شيئاً لم يرد ، ا ه . وقال العيني : قيل : الاستعفاف الصبر والنزاهة عن الشيء ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيهات لفظ « من » ، ولم يتعرض لذلك الشراح كما لم يتعرضوا لغرض الترجمة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه الله أشار بها إلى مسألة خلافية شهيرة وهى : أن وجوب الزكاة على الفور أو على التراخي ، قال الموفق : وتجب الزكاة على الفور فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة عليه والتمكّن منه إذا لم يخش ضرراً ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : له التأخير ما لم يطالب ، ثم قال : فإن أخرها ليدفعها إلى من هو أحق بها من ذى قرابة أو ذى حاجة شديدة فإن كان شيئاً يسيراً فلا بأس وإن كان كثيراً لم يجز ا ه . ويقولها قال مالك : قال الدردير : وجب تفرقتها على الفور بموضع الوجوب أو قربه ، وهو ما دون مسافة القصر ، ا ه . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار إلى هذه المسألة ولم يذهب هو بنفسه إلى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من أحب على رأى الجمهور كما تقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجم ، وقال الحافظ بعد ذكر حديث الباب . قال ابن بطال : فيه ان الخير ينبغي أن يبادر به فإن الآفات تعرض والموانع تمنع والموت لا يؤمن والتسويق غير محمود ، زاد غيره وهو أخلص للذمة وأننى للحاجة وأبعد من المطل المذموم ، وقال الزين بن المنير : ترجم

قوله : ( عليهما جبتان الخ ) لا يعبر<sup>(١)</sup> أن يراد بهما المال فإنه يبارك فيه للجواد فيتسع ويتوفر ويمحق فيه للشحيح فيقل ويتضيق ، ولا يعد أن يراد بهما ما آناه الله الجواد من سعة الصدر وانسراح القلب للإنفاق والبخيل فيزداد الكرم سعة إلى سعته كلما هم بنفقة ، وينعكس الأمر في البخيل فيزداد ضيقا إلى ضيقه .

المصنف بالاستحباب، وكان يمكن أن يقول كراهة تبييت الصدقة لأن الكراهة صريحة في الخبر ، واستحباب التعجيل مستنبط من قرائن سياق الخبر حيث أسرع في الدخول في القسمة ، فجرى على عادته في إثارة الأختى على الأجل ١٢٥٠ .

(١) قال الكرماني : قال الخطابي : هذا مثل ضربه صلى الله عليه وسلم للجواد والبخيل وشبههما برجلين أراد كل واحد منهما أن يلبس درعا يستجن بها ، والدرع أول ما يلبس إنما يقع على موضع الصدر والتدين إلى أن يسلك لابسها يديه في كفيه ويرسل ذيلها على أسفل بدنه فيستمر سفلا ، فجعل صلى الله عليه وسلم مثل المنفق مثل من لبس درعا سابعة فاسترسلت عليه حتى سترت جميع بدنه وحصنته ، وجعل البخيل كرجل يده مغولتان ناتئتان دون صدره فإذا أراد لبس الدرع حالت يدها بينها وبين أن تمر سفلا على البدن واجتمعت في عنقه فلزمت ترقوته فكانت ثقلا ووبالا عليه من غير وقاية له وتحصين لبدنه ، وحاصله أن الجواد إذا هم بالنفقة اتسع لذلك صدره وطاوعت يده فامتدتا بالعطاء ، وأن البخيل يضيق صدره وتنقبض يده عن الانفاق ، قال النووي : هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والانفاق والبخل بضد ذلك ، وقيل : ضرب المثل بهما لأن المنفق يستره الله بنفقته ويستر عوراته في الدنيا والآخرة كستر هذه الجبة لابسها ، والبخيل كمن لبس جبة إلى ثديه فيبقى مكشوبا ظاهر العورة مفتضحا في الدارين ، وقال ابن بطال : يريد أن

## ( باب قدر كم يعطى من الزكاة؟ )

يعنى<sup>(١)</sup> بذلك أن ما قاله بعض العلماء من أن لا يزيد على قدر نصاب في إعطاء

المنفق إذا أنفق كفرت الصدقة ذنوبه ومحتها كما أن الجبة إذا سبغت عليه سترته ووقته ، والبخيل لا تطاوعه نفسه على البذل فيبقى غير مكفر عنه الآثام ، كما أن الجبة تبقى من بدنه ما لا يستره فيكون<sup>(\*)</sup> بعرض الآفات ، قال الطيبي : شبه السخي إذا قصد التصدق يسهل عليه بمن عليه الجبة ويده تحتها فإذا أراد أن يخرجها منها يسهل عليه ، والبخيل على عكسه ، والأسلوب من التشبيه الفرق<sup>(\*\*)</sup> ، قال : وقيد المشبه به بالحديد إعلاماً بأن القبض والشدة من جلة الإنسان وأوقع المتصدق موقع السخي ، مع أن مقابل البخيل هو السخي لا المتصدق إشعاراً بأن السخاوة هي ما أمر به الشارع ونذب إليه من الإنفاق لا ما يتعاناها المبذرون فلتوجيه هذا المثل وجوه خمسة ، ١ هـ . وزاد الحافظان ابن حجر والعيبي وقال المهلب : المراد أن الله يستر المنفق في الدنيا وفي الآخرة بخلاف البخيل فإنه يفضحه ، ومعنى تعفو أثره : تمحو خطاياها ، واعترض عليه القاضي عياض بأن الخبر جاء على التمثيل لا على الإخبار عن كائن ، قال : وقيل هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والبخل بضده ، وقيل تمثيل لكثرة الجود والبخل ، وأن المعطى إذا أعطى اندسبت يده بالمعطاء وتعود ذلك ، فإذا أمسك صار ذلك عادة ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قال الزين بن المنير : عطف الصدقة على الزكاة من عطف العام على الخاص ، وأشار بذلك إلى الرد على من كره أن يدفع إلى

(\*) وفي المعنى بدله معرض الآفات ١٢ ز (\*\*\*) وفي المعنى بدله الفرق ١٢ ز

شخص واحد قدر النصاب وهو محكى عن أبي حنيفة ، وقال محمد بن الحسن لا بأس به ، اه . وتعقبه العيني فقال : ليت شعري كم من ليلة سهر هذا القائل حتى سطر هذا الكلام الذي تمجه الأسماع ، وكيف يدل ذلك على الرد على أبي حنيفة ، انتهى . ولم أتحصل أنا أيضا بعد أنه كيف يكون هذا ردا على من يكره إعطاء قدر النصاب لو احد فإن العطية الواردة في الحديث هي شاة واحدة وهي ليست بنصاب ، وأيضا لو سلم الرد فهو على غير الحنفية أقرب ، فقد قال الخرقى إن أعطاهما كلها في صنف واحد أجزأه إذا لم يخرجه إلى الغنى ، قال الموفق : قول الخرقى إذا لم يخرج به إلى الغنى يعنى به الغنى المانع من أخذ الزكاة ، وظاهر قول الخرقى أنه لا يدفع إليه ما يحصل به الغنى والمذهب أنه يجوز أن يدفع إليه ما يغنيه من غير زيادة ، نص عليه أحمد في مواضع ، وذكره أصحابه فتعين حمل كلام الخرقى على أنه لا يدفع إليه زيادة على ما يحصل به الغنى ، وهذا قول الثورى ومالك والشافعى وأبى ثور ، وقال أصحاب الرأى يعطى ألفا وأكثر إذا كان محتاجا إليها ، ويكره أن يزداد على المائتين ، ولنا أن الغنى لو كان سابقا منع فيمنع إذا قارن كالجوع بين الأختين فى النكاح اه . وإذا عرفت ذلك فقد عرفت أن الإمام البخارى لو أشار إلى الرد فيكون ردا على غير الحنفية إذ لم يجوزوا دفع النصاب وجعلوه كالجوع بين الأختين فى النكاح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يشر إلى الرد أصلا لا على الحنفية ولا على غيرهم بل أشار بالسؤال بقوله قدركم يعطى ؟ إلى هذا الاختلاف الواقع بين الأئمة الذى ذكرناه سابقا ، ومذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار وكره إعطاء فقير نصابا أو أكثر إلا إذا كان المدفوع إليه مديونا أو كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم لا ينقص كلا ، أو لا يفضل بعد دينه

فقير واحد وإنما مرادهم بذلك ما هو الأولى ولا ينفون (١) الجواز .

### (باب العرض فى الزكاة)

يعنى بذلك (٢) أن من وجب عليه زكاة شىء من النصاب فله أن يودى قيمة ذلك المقدار الواجب من غير هذا الصنف الواجب ولا يتعين هذا الشىء عليه .

نصاب ، انتهى . وقال السندى قوله : باب قدركم يعطى الخ ، كثيرا ما يذكر المصنف فى الترجمة أشياء ، ويستخرج لها أحاديث وربما لا يتيسر له استخراج الأحاديث إلا لبعضها ، ولعل هذا الباب من هذا القبيل ، فإن الحديث الذى ذكره لا يوافق إلا الجزء الأخير من الترجمة وهو ومن أعطى شاة ، وربما يقال : إنه اكتفى فى الجزء الأول بأنه ما ردد فى الشرع للمقدر حد ، ونبه عليه بعدم ذكر حديث له ، والأصل عدم التحديد فى ذلك إلا بالشرع فإذا لم يرد فى الشرع فالوجه القول بالإطلاق ، فبغير رد على الحنفية القائلين بكراهة قدر النصاب ، انتهى . قلت : أو على غير الحنفية القائلين بعدم الجواز انتهى - ١٢ .

(١) أى الحنفية شكر الله مساعيهم ، وأما غيرهم فينفون الجواز أيضا كما عرفت فى كلام الموق - ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أى جواز أخذ العرض ، وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة ، والمراد به ما عدا التقدين ، قال ابن رشيد : وافق البخارى فى هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفتهم لكن قاده إلى ذلك الدليل ، وقد أجاب الجمهور عن قصة معاذ وعن الأحاديث كما سيأتى عقب كل منها ، انتهى . قلت : ما قاله من قوله مع كثرة مخالفتهم للحنفية لا يقبله من أمضى النظر فى مراحم البخارى فإن مخالفتهم لغير الحنفية فى تراجمه ليست بأقل من مخالفتهم

## الجزء الخامس

قوله : ( وأما خالد فقد احتبس أذراعه واعتده<sup>(١)</sup> إلخ ) دلالة على الترجمة ( يياض<sup>(٢)</sup> في الأصل ) .

إياهم ، ومسئلة الباب خلافة شهيرة بسطت في الأوجز بموضعين أشد البسط ، وفيها قال العيني : الأصل أن دفع القيم في الزكاة جائز عندنا وهو قول عمر وابنه عبد الله وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وطاوس ، وقال الثوري يجوز إخراج العروض في الزكاة إذا كانت بقيمتها وهو قول البخاري وإحدى الروايتين عن أحمد ، وأجاز ابن حبيب دفع القيمة إذا رآه أحسن للمساكين وقال مالك والشافعي : لا يجوز وهو قول داود ، اهـ ملخصا . وفي موضع آخر في قول مالك فيمن وجبت عليه بنت لبون أو غيرها ولم توجد كان على رب المال أن يتاعها ولا أحب له أن يعطيها قيمتها ، قال الباجي : هذا هو المشهور من مذهب مالك أنه لا يجوز إخراج القيم في الزكاة ، وقال القاضي أبو محمد : إنه يتخرج على المذهب أن إخراج القيم في الزكاة جائز ، وبه قال أبو حنيفة ، وحكاه ابن المواز عن ابن القاسم وأشهب ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظان ابن حجر والعيني : بضم المثناة جمع عند بفتحين ، ووقعت في رواية مسلم اعتاده وهو جمعه أيضا ، قيل هو ما يعده الرجل من الدواب والسلاح ، وقيل الخيل خاصة ، يقال فرس عتيد أى صلب أو معد للركوب أو سريع الوثوب ، أقوال ، وقيل إن لبعض رواة البخاري : وأعبده بالموحدة جمع عبد ، حكاه عياض ، والأول هو المشهور اهـ .

(٢) يياض في الأصل ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي قوله احتبس أى وقف في سبيل الله ولا زكاة في الوقف وكان العامل ظن أن أذراعه وأعتده للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفهما لأعطى زكاتها لا من أجزاءها بل من قيمتها فبقت التبديل اهـ . قال العيني : مطابقته للترجمة من حيث أن أذراع

قوله : ( إذا علم الخليلطان (١) أموالهما )

خالد وأعتده من العرض ولولا أنه وقفهما لأعطاهما في وجه الزكاة أو لما صح منه صرفهما في سبيل الله لدخلا في أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في قوله تعالى : ( إنما الصدقات ، الآية ، وهذا التعليق ذكره البخارى في باب قول الله عز وجل ، وفي الرقاب والغارمين ، وسيأتى بعد أربعة عشر بابا ثم قال : وهذا حجة أيضا للحنفية ، واستدل به البخارى أيضا على إخراج العروض في الزكاة ، ووجه ذلك أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها اه ثم قال في الباب المذكور : قال الخطائى : قصة خالد تؤول على وجوه ، أحدها أنه اعتذر لخالد ودافع عنه أنه احتبس في سبيل الله تقربا إليه وذلك غير واجب عليه فكيف يجوز عليه منع الواجب ، وثانيها أن خالد اطولب بالزكاة عن أثمان الدروع على معنى أنها كانت عنده للتجارة فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا زكاة عليه فيها إذ جعلها حبسا في سبيل الله ، وثالثها أنه قد أجاز له أن يتقرب بما حبسه في سبيل الله من الصدقة التي أمر بقبضها منه ، وذلك لأن أحد الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون فصرفها في الحال كصرفها في المال ١٢٥١ .

(١) اعلم أن مسألة الخلطة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز أشد البسط واختلفوا في فروعها في عدة مسائل ، منها في تعريف الخلطة ، قال المجد : الخليط الشريك أو المشارك في حقوق الملك كالشرب والطريق ، ومنه الحديث الشريك أولى من الخليط ، والخليط أولى من الجار ، وفي شرح الإحياء أن الخلطة على نوعين : خلطة اشتراك ، وخلطة جوار ، وقد يعبر عن الأول بخلطة الأعيان وخلطة الشيوع ، وعن الثاني بخلطة الأوصاف ، والمراد بالأول أن لا يتميز نصيب أحد الرجلين أو الرجال عن نصيب غيره كما شية ورثها قوم أو ابتاعوها معاً . وبالثاني أن يكون مال كل واحد معينا متميزا ، ثم اختلفوا في أن للخلطة

أثراً في الزكاة أم لا ، فقالت الأئمة الثلاثة لها تأثير في الزكاة مع اختلافهم فيما تؤثر ، فقالت الشافعية : تؤثر في كل شيء ، وقالت المالكية والحنابلة لا تأثير لها في غير الماشية ، وقالت الحنفية : لا تأثير لها مطلقاً ، وإليه يظهر ميل البخارى إذ بوب في صحيحه باب ما كان من خليطين إلخ ، وذكر فيه الأثرين عن طاوس وعطاء إذا علم الخليطان أموالهما فلا يجمع ، وهذا نص منهما في أن خلطة الجوار ليست بشيء ، قال الباجي : ذهب أبو حنيفة إلى أن الخليط الشريك ، وذكر مالك أن الخليط غير الشريك ، وأن الخليط هو الذي يعرف ماشيته ، وأن الذي لا يعرف ماشيته هو الشريك ، وحكم الخليطين عند مالك أن تصدق ماشيتهما كأنها على رجل واحد ، قال ابن راشد أكثر الفقهاء على أن للخلطة أثراً في الزكاة ، واختلفوا هل لها تأثير في قدر النصاب ؟ وأما أبو حنيفة وأصحابه فلم يروا للخلطة تأثيراً لافي قدر الواجب ولا في قدر النصاب ، وتفسير ذلك أن أكثر الفقهاء اتفقوا على أن الخطاء يزكون زكاة المالك الواحد ، واختلفوا من ذلك في موضعين : أحدهما في نصاب الخطاء ، هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهم نصاب أولاً ، أم إنما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب ، والثاني في صفة الخلطة التي لها تأثير ، فالأوصاف المعتمدة في الخلطة عند المالكية كما في فروعهم خمسة : الراعى ، والفحل ، والمراح ، والدلو ، والمبيت ، وزاد بعضهم النية والمعرفة ، وقالت الشافعية : لصحة الخلطة عشرة شروط ، وتسمى خلطة الأوصاف وخلطة الجوار ، اتحاد المراح ، والمسرح ، والمرعى ، والفحل ، والمشرب ، والراعى ، واتحاد موضع الحلب ، واشترآكهما في نصاب ، ومضى الحول من وقت الخلطة ، والعاشر أن يكون الخليطان من أهل الزكاة والأصح

يعني أن حصصهما (١) إذا اقتسمت وميز بينهما لم يجز الجمع بينهما حتى إن كان لكل منهما

أنه لا يشترط اتحاد الخالب ولا نية الخلطة ، وعند ثمانية خمسة : المسرح ، والمبيت ، والمحب ، والمشرب ، والفحل ، وذكر أحمد سادسا وهو الراعي مع اختلافهم في بعض الأوصاف المذكورة وغيرها ، انتهى ملخصا من الأوجز وفي العيني قال ابن المنذر اختلفوا في رجلين بينهما ماشية نصاب واحد قالت طائفة : لا زكاة عليهما وهو قول مالك والثوري وأهل العراق ، وقال الشافعي وابن حنبل وإسحاق : تجب عليهما الزكاة ، ولو كانوا أربعين رجلا لكل واحد شاة : تجب عليهم شاة ، وقال ابن المنذر الأول أصح يعني عدم وجوب الزكاة ، وقال ابن حزم في المحلى : الخلطة لا تحيل حكم الزكاة هو الصحيح ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني : يعني لا يكون المال بينهما مشاعا . وهذا يسمى بخلطة الجوار ، فذهبهما أن المعتبر هو خلطة الشيوخ ، وقال : أيضا في قول سفيان قال التيمي : كان سفيان لا يرى للخلطة تأثيرا كما لا يراه أبو حنيفة اه . وقال الحافظ : قوله قال طاوس الخ هذا التعليق وصله أبو عبيد في كتاب الأموال قال : حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار عن طاوس قال : إذا كان الخليطان بعلمان أموالهما لم يجمع مالهما في الصدقة ، قال يعني ابن جريج فذكرته لعطاء فقال ما أراه إلا حقا ، وهكذا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن شيخه ، وقال أيضا عن ابن جريج قلت لعطاء ناس خلطاء لهم أربعون شاة قال عليهم شاة ، قلت : فلو واحد تسعة وثلاثون شاة ولآخر شاة ، قال : عليهما شاة اه . وعزا العيني أثر طاوس وعطاء إلى ابن أبي شيبة رواه في مصنفه عن محمد بن بكر عن ابن جريج إلى آخر ما ذكره الحافظ لمن كتاب أبي عبيد ١٢ .

أربعون شاة ووجبت شاة أن وهو متفق عليه<sup>(١)</sup> بين العلماء رحمهم الله ، وأما إذا لم تقع القسمة وكان مشتركاً بينهما فالمذهب عندنا أن الوجوب متوقف على بلوغ نصيب كل منهما نصاباً ، وأما إذا كان أقل منه فلا زكاة على أحد منهما ، وقال طاووس وعطاء فيما ذكر من الصورة بوجوب<sup>(٢)</sup> الزكاة . إذا كان \* الكل بالغا حد النصاب ، وإن لم يكن نصيب كل من الشريكين نصاباً كاملاً والله تعالى أعلم .  
قوله : ( في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم الخ ) كلفة من<sup>(٣)</sup>

(١) أي هذه الصورة التي صورها الشيخ قدس سره وهي أن يقسم نصيب كل واحد منهما فلا بد لوجوب الزكاة مقدار النصاب إجماعاً ١٢ .  
(٢) لا ذكر لوجوب الزكاة فيما حكاه البخاري من أثرهما ، نعم يصح كلام الشيخ قدس سره فيما حكاه الحافظ من أثر عطاء عن عبد الرزاق فتأمل ١٢ .  
(٣) قال الكرماني : قوله من الغنم هو متعلق خبر مبتدأ محذوف ، هو زكاتها ونحوه ، قال ابن بطال : وفي نسخة البخاري بزيادة من في لفظ من الغنم ، وهو غلط من بعض الكتبة . ثم المشهور بدل من كل خمس في كل خمس ، وقال الفقهاء فيه تفسير من وجه وإجمال من وجه ، فالتفسير أنه لا يجب في أربع وعشرين إلا الغنم ، والإجمال أنه لا يدري قدر الواجب فيها . ثم قال بعد ذلك مفسراً لهذا الإجمال في كل خمس شاة ، فكان هذا بياناً لا إهداء النصاب وقدر الواجب فيه ، فأول نصاب الإبل خمس وإنما بدأ بزكاة الإبل لأنها غالب أمواهم ، وتعم الحاجة إليها ، ولأن أعداد نصيبها وأسنان الواجب فيها يصعب ضبطها . وقال الحافظ قوله : من الغنم كذا للأكثر . وفي رواية ابن السكن بإسقاط من ، وصوبها بعضهم ، قال عياض : كل صواب فمن أثبتنا فعناء زكاتها أي الإبل من الغنم ، ومن للبيان لا للتبويض ، ومن حذفها فالغنم مبتدأ والخبر

(\*) نصيب كل واحد منهما ١٢ ز

زائدة ، ويحتمل التبعض والبيان ، والحاصل أن قوله من الغنم واقع موقع الابتداء ، والمعنى أن الصدقة في الإبل إذا كانت أقل من خمس وعشرين وإنما هو من جنس الغنم .

قوله : ( إلا ماشاء المصدق ) تعلقه بالتيس ظاهر ، لكن يراد بالمصدق (١) حينئذ مالكها والمعطى للصدقة ، ويمكن أن يراد الآخذ أيضاً ، فإن أخذ التيس يضر الفقراء إلا إذا رأى العامل فيه خيراً ، كما إذا كان التيس يفتقر إليه لأجل شياه الصدقة .

مضمرة في قوله في كل أربع وعشرين وما بعده ، وإنما قدم الخبر لأن الغرض بيان المقادير التي يجب فيها الزكاة والزكاة إنما يجب بعد وجود النصاب لحسن التقديم اهـ ما في الفتح بزيادة من القسط لاني ١٣ .

(١) اختلفوا في ضبطها ، والمراد بها من أنه الساعى أو المالك كما بسط في الأوجز ، وقال العيني : المصدق روى أبو عبيد بفتح المدال ، وجمهور المحدثين بكسرها ، فعلى الأول يراد به المعطى ، ويكون الاستثناء مختصاً بقوله : ولا تيس لأن رب المال ليس له أن يخرج في صدقته ذات عوار ، والتيس وإن كان غير مرغوب فيه لنتنه فإنه ربما زاد على خيار الغنم في القيمة لطلب الفحولة ، وعلى الثاني معناه إلا ماشاء المصدق منها ، ورأى ذلك أنفع للمستحقين فإنه وكيلهم ، فله أن يأخذ ما شاء ، وقال الطيبي هذا إذا كان الاستثناء متصلاً ، ويحتمل أن يكون منقطعاً ، والمعنى لا يخرج المزكى الناقص والمعيب لكن يخرج ما شاء المصدق من السلم أو الكامل اهـ . وقال الحافظ : اختلف في ضبطه ، فالأكثر على أنه بالتشديد ، والمراد المالك وهذا اختيار أبي عبيد ، وتقدير الحديث لا تأخذ هرمة ، ولا ذات غيب أصلاً ، ولا يؤخذ التيس ، وهو فضل الغنم إلا برضا المالك لكونه يحتاج إليه ، ففي أخذه بغير اختياره

## ( باب أخذ العناق في الصدقة )

ويمكن<sup>(١)</sup> تأويله بحيث لا يخالف مذاهب الفقهاء بأن تكون للرجل

أضرار به ، فعلى هذا فالاستثناء مختص بالثالث ، ومنهم من ضبطه بتخفيف الصاد ، وهو الساعى . وكأنه يشير بذلك إلى التفويض إليه فى اجتهاده لكونه مجرى مجرى الوكيل وهذا قول الشافعى فى البويطى ، ولفظه : ولا تؤخذ ذات عوار ولا تيس ولا هرمة إلا أن يرى المصدق أن ذلك أفضل للمساكين فى أخذه على النظر اه . ولو كانت الغنم كلها معيبة مثلا أو تيوساً أجزأه أن يخرج منها ، وغن المالكية يلزم المالك أن يشتري شاة مجزية تمسكا بظاهر هذا الحديث . وفى رواية أخرى عندهم كالأول اه : ما فى الفتح .

(١) اعلم أولاً أن هنا ثلاثة مسائل خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، الأولى عداد السخال تبعاً للأمهات ، قال الزرقانى تبعاً للباغى لاختلاف فيه بين الفقهاء إذا كانت الأمهات نصاباً إلا ما يروى عن لا يعتد بخلافه أنه لا يحسب السخال بحال ، قال الموفق : متى كان عنده نصاب كامل فنتجت منه سخال فى أثناء الحول وجبت الزكاة فى الجميع عند تمام حول الأمهات فى قول أكثر أهل العلم ، وحكى عن الحسن والنخعى لا زكاة فى السخال حتى يحول عليها الحول بقوله صلى الله عليه وسلم : لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ، ولنا ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قلل لساعيه اعتد عليهم بالسخلة ولا تأخذها منهم ، وهو مذهب على ، ولا نعرف لهما فى عصرهما مخالفاً فكان إجماعاً ، والخبر مخصوص بمال التجارة ، المسألة الثانية ما قال الباجى إذا قصرت الماشية عن النصاب وكملت نصاباً بالسخال عدت السخال ، وأخذت الزكاة ، وقال أبو حنيفة والشافعى يستأنف بها حولاً من يوم كمل النصاب . قال الموفق : إن لم يكمل

أربعون عناقا ، فإنه لا يجب عليه حينئذ إلا العناق ، ويشكل عليه أن وجوب الزكاة متوقف على حولان الحول ، وإذا حال عليه الحول لم تبق أعنقا ، والجواب أن صورة المسئلة (١) بمكنة الوقوع بأن كان رجل له مائة شاة حتى

النصاب إلا بالسئخال احتسب الحول من حين كمل النصاب في الصحيح من المذهب ، وهو قول الشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يعتبر حول الجميع من حين ملك الأمهات ، وهو قول مالك اه . وذكر في الأوجزها هنا اختلافا في مذهب الشافعى ، فارجع إليهم والمسألة الثالثة إذا كانت كلها فصلانا أو عجاجيل أو سئخلا ، فقال العيني تحقيق مذهب الحنفية في ذلك ما قاله صاحب الهداية : إنه ليس فيها صدقة ، وهذا آخر أقوال أبى حنيفة ، وبه قال محمد بن الحسن والثورى وداود ، وكان يقول أولا يجب فيها ما يجب في الكبار ، وبه قال زفر ومالك وأبو بكر ملى الحنابلة ، ثم رجع وقال يجب واحدة منها ، وبه قال الأوزاعى وإسحق ويعقوب والشافعى في الجديد اه . ملخصاً من الأوجز وإذا عرفت ذلك فقول الشيخ قدس سره لا يخالف مذاهب الفقهاء : أى جمهورهم ، وإلا فقول المالكية ومن وافقهم أنه يجب فيها ما يجب في الكبار ١٢ .

(١) ذكر في تقرير مولانا محمد حسن المسكى قوله عناقا فيه ترجمة البخارى ، وهو لا يشترط حولان الحول ، وقتنا على تقدير عدم حمله على المباشرة إن الحديث محمول على الصورة التى إذا كان أربعون شاة . فولدت في وسط الحول أربعين ولدا ، فلما تم عليها الحول وصار أولادها عناقا هكذا على رأس الحول ، وبقي أولادها أربعين عناقا تجب فيها الزكاة عناقا واحدا انتهى . وقال: الموفق السئخلة لا تؤخذ في الزكاة لما قدمنا من قول عمر ، ولا نعلم فيه خلافا إلا أن يكون النصاب كله صفارا فيجوز أخذ للصغيرة في الصحيح من المذهب .

إذا ولدت أولاد ، وقع بعد أشهر فيها جائحة استأصلها إلا العنوق ، فإذا تم الحول من أول ما وجد الرجل تلك الأشياء لا تجب الزكاة إلا من تلك العنوق الموجودة .

### ( باب ليس على المسلم في فرسه <sup>(١)</sup> صدقة )

وقد انفقوا على وجوب الزكاة في العبيد والأفراس إذا كانت للتجارة ،

يتصور ذلك بأن يبدل كبارا بصغار في أثناء الحول أو يكون عنده نصاب من الكبار ، فتولد نصاب من الصغار ثم تموت الأمهات ويحول الحول على الصغار ، وقال أبو بكر : لا يؤخذ أيضا إلا كبيرة تجزى في الأضحية ، وهو قول مالك انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الإجماعين معروف عند العلماء أما المعد للخدمة فلا خلاف فيه لأحد ، كما حكى عليه الإجماع غير واحد ، وأما المعد للتجارة فكذلك عند جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة ، وفيه خلاف للظاهرية إذ لم يوجبوا الزكاة فيه أيضا ، ومن حكى عليه الإجماع لم يلتفت إلى خلافهم لشذوذه ، ولذا حكى عليه الإجماع غير واحد من نقلة المذاهب ، وتبعهم الشيخ قدس سره ، ففي الأوجز عن الزرقاني : لا خلاف أنه ليس في رقاب العبيد صدقة إلا أن يشتروا للتجارة ، قال العيني : وفي البدائع الخيل إن كانت تعلق للركوب أو الحمل أو الجهاد في سبيل الله فلا زكاة فيها إجماعا . وإن كانت للتجارة تجب إجماعا ، قال الحافظ : استدلل بحديث الباب من قال من أهل الظاهر بدم وجوب الزكاة فيهما مطلقا ولو كانا للتجارة ، وأجيبوا بأن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع ، كما نقله ابن المنذر وغيره ، فيخص به عموم هذا الحديث اه . ما في الأوجز . قال القسطلاني إذا كانت الخيل للتجارة تجب فيها الزكاة بالإجماع فيخص عموم هذا الحديث بالإجماع انتهى وفي العيني قال الترمذي : العمل : عليه أي على حديث

وعدمه إذا كانت للخدمة، وإنما الاختلاف فيما هو زائد عن حاجته (١) منهما .

أبى هريرة المذكور فى الباب عند أهل العلم أنه ليس فى الخيل السائمة صدقة ولا فى الرقيق إذا كانوا للخدمة صدقة إلا أن يكونوا للتجارة، فإذا كانوا للتجارة فى أثمانهم الزكاة إذا حال عليها الحول إ ٥ ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره الاختلاف فى الرقيق والخيل كليهما ، والمعروف عند العلماء أنه لا خلاف فى العبيد إذا لم يكونوا للتجارة أنه لا زكاة فيها إلا ما يظهر من كلام الحافظ فى الفتح، إذ قال : قال ابن رشيد أراد بذلك الجنس فى الفرس والعبد، لا الفرد الواحد إذ لا خلاف فى ذلك فى العبد المتصرف، والفرس المعد للركوب، ولا خلاف أيضا أنها لا تؤخذ من الرقاب، وإنما قال بعض الكوفيين يؤخذ منها بالقيمة إ ٥ - وقد أخرج مالك فى موطأه عن سليمان بن يسار أن أهل الشام قالوا لأبى عبيدة: خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة فأبى ثم كتب إلى عمر فأبى عمر، ثم كلبوه أيضا فنكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر إن أحبوا فخذها منهم وارزق رقيقهم، قال الباجى: يَحْتَمَلُ أن يريد بذلك أن هذا مكافأة لهم على تطوعهم بالصدقة من رقيقهم، وفسره شيخنا الدهلوى أى ارزق عبيدهم الذين يتصدقون بهم ويدخلون فى ملك بيت المال إ ٥ . ما فى الأوجز . وفى كنز العمال عن عزرة أن أهل الشام قالوا لعمر: إن أفضل أموالنا الخيل والرقيق فأخذ عمر لكل فرس عشرة، ولكل رأس عشرة، ثم رزقهم فكان يعطيهم أكثر مما أخذ منهم، رواه مسدد ورواه ابن جرير من طريق عن عمر، وأما الخلاف فى صدقة الخيل فعروف وشهير مبسوط فى شروح الحديث وكتب الفقه، وبسط أيضا فى الأوجز فيه أما صدقة الخيل فذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى أن لا زكاة فيها إلا أن تكون للتجارة، وبه قال صاحب أبى حنيفة وهو مختار الطحاوى من الحنفية، وقال أبو حنيفة

قوله : ( أويأتى الخير بالشر ) وهذا (١) مبنى على كون المال خيراً ، وحاصل

بوجوب الزكاة في سائمة الخيل ، وهو قول زفر من الحنفية ، وبه قال حماد بن أبى سليمان وإبراهيم النخعي وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهم ورجحه ابن الهمام وبسط الكلام على الدلائل : وهذا إذا كانت مختلطة ذكوراً وإناثاً ، أما إذا كانت ذكوراً أو إناثاً أى منفردة ففيه روايتان عن الإمام بسط الكلام عليهما ، وعلى الدلائل في الأوجز ، ومنها أن عمر رضى الله تعالى عنه وضع عليها الزكاة بعد استشارة الصحابة ، وأن الخلفاء الراشدين الثلاثة استحسَنوه ، قال ابن رشد في القواعد: قد صح عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه كان يأخذ الصدقة عن الخيل ، والبسط في الأوجز . ١٢

(١) قال الكرماني قوله: أويأتى الخير الخ الهمزة للاستفهام والواو للعطف على مقدر بعد الهمزة ، قال التيمي : أى أتصير النعمة عقوبة أى أن زهرة الدنيا نعمة من الله على الخلق أتعود هذه الرحمة وبالأعليهم ؟ . وقوله لا يأتى الخير بالشر أى أن ما قضى الله أن يكون خيراً يكون خيراً ، وما قضاه أن يكون شراً يكون شراً : وأن الذى خفت عليكم تضيعكم نعمة الله وصر فكم إياها في غير ما أمر الله به ، ولا يتعلق ذلك بنفس النعمة ولا ينسب إليها ، ثم ضرب لذلك مثلاً فقال : وإن مما ينبت الخ ولفظاً خضرة حلوة التأنيث فيهما باعتبار ما يشتمل عليه المال من أنواع زهرات الدنيا ، والخضرة عبارة عن الحسن وهي من أحسن الألوان .

وقال الخطابي : يريد أن صورة الدنيا حسنة المنظر موثقة تعجب الناظر ولذلك أنت اللفظين ، وهو مثل ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمعنى أن مرعى الربيع ونباته ناعم تستحليه المشاة فتستكثر منه فتنتفخ بطونها وربما كان سبباً لهلاكها ، وذلك مثل المستكثر من الدنيا الحريص عليها وآكله

الخضر مثل المقتصد في طلب الدنيا القانع منها بقدر الكفاية ، وجعل ما يكون من نلها وبولها لإخراج ما يصرفه من المال في الحقوق ووضعه فيها ، والحاصل أن جمع المال غير محرم ، ولكن الاستكثار منه والخروج عن حد الاقتصاد ضار كما أن الإستكثار من المآكل مسقم من غير تحريم للأكل ، ولكن الاقتصاد فيه هو المحمود، ومن تمام التشبيه أن يقال إن المعطى للمسكين كأكلة الخضر لا مضرة له بل ينتفع به ، وإن الحريص الذي يأخذ بغير حقه كباكل ما يقتل ، قال ابن بطال : يعنى أن المال يعجب الناظرين إليه ، ويجلو في أعيانهم فيدعوم حسنه إلى الاستكثار منه ، فإذا فعلوا ذلك تضرروا به كالماشية إذا استكثرت من المرعى ثلثت ، أقول: فلا يبقى على هذا التقدير لاستثناء آكلة الخضر معنى لشمول الضرر ، وإمام الهلاك لهم أيضا اهـ ملخصا من الكرماني . وقال الحافظ قوله : لا يأتي الخير إلا بالخير زاد في رواية الدارقطنى تكرار ذلك ثلاث مرات ، وفي رواية هلال لا يأتي الخير بالشر ، ويؤخذ منه أن الرزق ولو كثر فهو من جملة الخير وإنما يعرض له الشر بعارض البخل به عن يستحقه والإسراف في إنفاقه فيما لم يشرع ، وأن كل شيء قضى الله أن يكون خيرا فلا يكون شرا وبالعكس ، ولكن يخشى على من رزق الخير أن يعرض له في تصرفه فيه ما يجلب له الشر ، ثم قال الحافظ : ويؤخذ من الحديث التمثيل لثلاثة أصناف لأن الماشية إذا رعت الخضر للتغذية إما أن تقتصر منه على الكفاية وإما أن تستكثر الأول الزهاد ، والثاني إما أن يحتال على إخراج ما لو بقي لضر فإذا أخرجه زال الضر واستمر النفع وأما إن يهمل ذلك الأزل العاملون في جمع الدنيا بما يجب من إنصاف وبذل ، والثاني العاملون في ذلك بخلاف ذلك ، قال الطيبي يؤخذ منه أربعة أصناف فمن أكل

الجواب أن المال لمالم يكن خيراً (١) محضاً ، بل فيه خير لمن ذهب به في وجهه ،  
وشر لمن يسلك به مسلكه ، كان إتيان المال بالشر إتيان ما هو شر من وجه  
بما هو شر لا إتيان الخير المطلق بالشر ، ثم نبه صلى الله عليه وسلم بما هو مشاهد  
وشبه المال بالخضراء في إعجاب الناظر بها وحلاوتها في المرعى لمن أكله  
فكما أن الخضراء لا تأتي بالخير . وهو التغذية على وجهها إلا إذا حمل منها قدر  
ما يحتمل . كذلك المال ، فافهم .

منه أكل مستلذ مفرط منهمك حتى تنتفخ أضلاعه ولا يقلع فيسرع إليه  
الهلاك ، ومن أكل كذلك لكنه أخذ في الاحتياط لدفع الداء بعد أن استحکم  
فقلبه فأهلكه ، ومن أكل كذلك لكنه بادر إلى إزاله ما يضره وتحيل في دفعه  
حتى انهضم فيسلم ، ومن أكل غير مفرط ولا منهمك وإنما اقتصر على ما يسد  
جوعته ويمسك ريقه ، فالأول مثال الكافر ، والثاني مثال العاصي الغافل عن  
الإقلاع والتوبة إلا عند فوتها ، والثالث مثال للمخلط المبادر للتوبة حيث  
تكون مقبولة ، والرابع مثال الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة ، وبعضهم  
لم يصرح به في الحديث وأخذه منه محتمل ١٢٥١

(١) وهذا التقرير يخالف ما تقدم من كلام الشراح فإنهم مالوا إلى أن المال  
خير محض . والافراط منه مضر كأكل الخضرا ، ومدار كلام الشيخ قدس سره  
أنه ليس بخير محض ، ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ ، ووقع في مرسل سعيد  
المقبري عند سعيد بن منصور أو خير هو ثلاث مرات ، وهو استفهام إنكاري  
أى إن المال ليس خيراً حقيقياً وإن سمي خيراً لأن الخير الحقيقي  
هو ما يعرض له من الإنفاق في الحق كما أن الشر الحقيقي فيه ما يعرض له من  
الإسماك عن الحق والإخراج في الباطل ، وما ذكر في الحديث بعد ذلك من  
قوله إن هذا المال خضرة حلوة كضرب المثل بهذه الجملة قال الفرزالي: مثل للمال

قال: (فذكرته لإبراهيم) أى قال<sup>(١)</sup> الأعمش ذكرت هذا الحديث الذى سمعته من شقيق لإبراهيم الذى هو شيخه أى شيخ الأعمش .  
قوله: (فرعلينا بلال فقلنا سل الخ) ولا ينافيه ما سبق<sup>(٢)</sup> أنها سألته

مثل الحية التى فيها ترياق نافع وسم نافع ، فإن أصابها العارف الذى يحترز عن شرها ويعرف استخراج ترياقها كان نعمة ، وإن أصابها الغبي فقد لقى البلاء المهلك ، ثم قال الحافظ : وفى الحديث تفضيل الغنى على الفقير ، ولا حجة فيه لأنه يمكن التمسك به لمن لم يرجح أحدهما على الآخر ، والعجب أن النوروى قال فيه حجة لمن رجح الغنى على الفقير ، وكان قيل ذلك شرح قوله لا يأتى الخير إلا بالخير ، على أن المراد أن الخير الحقيقى لا يأتى إلا بالخير ، لكن هذه الزهرة ليست خيرا حقيقيا لما فيها من الفتنة والمنافسة والاشتغال عن كمال الاقبال على الآخرة ، قال الحافظ : فعلى هذا يكون حجة لمن يفضل الفقر على الغنى ، والتحقيق أن لا حجة فيه لأحد القولين ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ قوله فذكرته القائل هو الأعمش ، وإبراهيم هو ابن يزيد النخعى ، وأبو عبيدة هو ابن عبد الله بن مسعود ، وفى هذه الطريق ثلاثة من التابعين اه قال الكرماني ومقصوده أنه رواه عن شيخين: شقيق وإبراهيم ١٢  
(٢) قال الحافظ هذا ظاهره أنها لم تشافهه بالسؤال ولا شافها بالجواب .  
وحديث أبى سعيد السابق يباين يدل على أنها شافته وشافها . لقولها فيه يا نبى الله إنك أمرت ، وقوله فيه صدق زوجك ، فيحتمل أن يكونا قصتين ، ويحتمل فى الجمع بينهما أن يقال تحمل هذه المراجعة على المجاز وإنما كانت على لسان بلال رضى الله عنه اه . وتعقب العيني على الاحتمال الثانى بقوله فيه نظر لا يخفى ، وقال القسطلانى : قيل يحمل الأول على المجاز ، وإنما هى على لسان بلال ، والظاهر أنهما قضيتان إحداهما فى سؤالها عن تصدقها بجليها على زوجها وولده ، والأخرى

بنفسها لأن الإسناد إلى أحدهما يكون مجازاً ، وإلى الآخر حقيقة مع أنه يحتمل أن تكون سأت أولاً بتوسط بلال من وراء الباب ، ثم طلبها النبي صلى الله عليه وسلم داخل البيت فأعاد القصة عليها ، أو أعادتها هي عليه ، والله أعلم .

سؤالها عن النقطة اه . وقال السندي ولعله صلى الله عليه وسلم أذن لها في الدخول بعد ذلك حتى سمعت ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم قصداً إلى زيادة تحقيق الأمر والتثبيت عندها ، وبه يحصل التوفيق بين هذه الرواية ورواية أبي سعيد السابقة اه . قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز دفع المرأة زكاتها على زوجها ، وهو قول الشافعي والثوري وصاحب أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن مالك ، وعن أحمد كذا أطلق بعضهم ، ورواية المنع عنه مقيدة بالوارث وعبارة الجوزقي ولا لمن تلزمه مؤنته فشرحه ابن قدامة بما قيده قال ، والأظهر الجواز مطلقاً إلا للأبوين والولد ، وحموا الصدقة في الحديث على الواجبة لقولها : أتجزى عنى ، وبه جزم المازرى ، وتعقبه عياض بأن قوله ولو من حليكن وكون صدقتها كانت من صناعتها يدلان على التطوع ، وبه جزم النووي ، وتأولوا قوله أتجزى عنى أى فى الوقاية من النار كأنها خافت أن صدقتها على زوجها لا تحصل لها المقصود ، وما أشار إليه من الصناعة احتج به الطحاوى لقول أبي حنيفة ، فأخرج من طريق رابطة امرأة ابن مسعود أنها كانت امرأة صناع اليدى فكانت تنفق عليه وعلى ولده قال فهذا يدل على أنها صدقة تطوع ، وأما الحلى فإنما يحتج به على من لا يوجب فيه الزكاة وأما من يوجب فلا ، واحتجوا أيضاً بأن ظاهر قوله فى حديث أبى سعيد زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم دال على أنها صدقة تطوع لأن الولد لا يعطى من الزكاة الواجبة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ، وفى هذا الاحتجاج نظر لأن الذى يتمتع إعطاؤه من الصدقة الواجبة من يلزم المعطى

قوله ( ويذكر عن ابن عباس يعق من زكاة ماله ) ، يباصر (١) في الأصل .

نفقته ، والام لا يلزمها نفقة ولدها مع وجود أبيه ، وقال ابن المنذر أجمعوا على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما إعطاؤها للزوج فاختلف فيه كما سبق اه . قال العيني : أحتج بهذا الحديث الشافعى وأحمد في رواية ، وأبو ثور وأشهب من المالكية وأبو يوسف ومحمد وأهل الظاهر على أنه يجوز للمرأة أن تعطى زكاتها إلى زوجها الفقير ، وقال القرافى كرهه الشافعى وأشهب ، وقال الحسن والثورى وأبو حنيفة ومالك وأحمد في رواية ، وأبو بكر من الحنابلة : لا يجوز للمرأة أن تعطى زوجها من زكاة مالها ، ويروى ذلك عن عمر وأجابوا عن حديث زينب بأن الصدقة فيه إنما هي من غير الزكاة اه مختصرا ، وقال الموفق أما الزوجة فلا يجوز دفع الزكاة إليها إجماعا ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما الزوج ففيه روايتان إحداهما لا يجوز وهو اختيار أبى بكر ومذهب أبى حنيفة ، والثانية يجوز دفع زكاتها إليه ، وهو مذهب الشافعى لحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود ، لأنه لا تجب عليها نفقته فلا يمنع دفع الزكاة إليه اه مختصرا ١٢

(١) يباصر في الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله يعق من زكاة ماله : تفسير للرقاب ، وقلنا التملك شرط في الزكاة وهو لا يوجد في الإعتاق بها ، بل تفسيره أن يصرفها إلى المكاتبين ، ويمكن تأويل قول ابن عباس بمذهبنا أيضا فافهم اه . وقال أيضا في تقريره الآخر قوله يعق هذا تفسير لقوله وفي الرقاب ، معناد يتناع الرقاب بالزكاة فيعتق ، وقوله يعطى في الحج تفسير لقوله في سبيل الله ، ولم يصر لقوله والغارمين لظهوره اه . وبسط الحافظ في الفتح في تخريجه من طريق عن ابن عباس ، وقال : قال الخلال أخبرنا أحمد بن هاشم : قال

قال أحمد كنت أرى أن يعتق من الزكاة ثم كفت عن ذلك ، لأنى لم أره يصح قال حرب فاحتج عليه بحديث ابن عباس ، فقال : هو مضطرب ، وإنما وصفه بالاضطراب للاختلاف فى إسناده على الأعمش ، ولهذا لم يجزم به البخارى ، وقد اختلف السلف فى تفسير قوله تعالى وفى الرقاب : فقيل المراد شراء الرقبة لتعتق ، وهو رواية ابن القاسم عن مالك واختيار أبى عبيد وأبى نور وقول إسحاق ، وإليه مال البخارى وابن المنذر ، وروى ابن وهب عن مالك أنها فى المكاتب ، وهو قول الشافعى والليث والسكوفيين وأكثر أهل العلم ، ورجحه الطبرى ، وفيه قول ثالث : إن سهم الرقاب يجعل نصفين ، نصف لكل مكاتب يدعى الإسلام ، ونصف يشتري بها رقاب من صلى وصام ، أخرجه أبو عبيد فى الأموال بإسناد صحيح عن الزهري أنه كتب ذلك لعمر بن عبد العزيز اه قال الموفق : لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى ثبوت سهم الرقاب ، ولا يختلف المذهب فى أن المكاتبين من الرقاب يجوز صرف الزكاة إليهم ، وهو قول الجمهور ، وخالفهم مالك فقال : إنما يصرف سهم الرقاب فى إعتاق العبيد ، ولا يعجنى أن يعان منها مكاتب ، وخالف أيضا ظاهر الآية لأن المكاتب من الرقاب لأنه عبد واللفظ عام فيدخل فى عمومه ، واختلف فى الرواية عن أحمد فى جواز الإعتاق من الزكاة ، فروى عنه جواز ذلك ، وهو قول ابن عباس والحسن والزهري ومالك وإسحاق لعموم قوله تعالى : وفى الرقاب وهو متناول للخن ، بل هو ظاهر فيه ، والرواية الأخرى لا يجوز ، وهو قول إبراهيم والشافعى لأن الآية تقتضى صرف الزكاة الى الرقاب كقوله فى سبيل الله يريد الدفع إلى المجاهدين كذلك هاهنا ، والعبد الخن لا يدفع إليه شيء ، قال أحمد فى رواية أبى طالب قد كنت أقول يعتق من

قوله : ( إن خالداً احتبس أدراعه الخ ) أراد بذلك إثبات أن المراد بسبيل الله هو الجهاد كما في هذه الرواية ، ويمكن أن<sup>(١)</sup> ( يياض في الأصل ) .

زكاته ولكن أهابه اليوم ولأنه يجر الولاء ، وقد روى نحو هذا عن النخعي وسعيد بن جبير فإنهما قالا : لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة لكن يعطى منها في رقبة ويعين مكاتباً ، وبه قال أبو حنيفة وصاحباؤه لأنه إذا أعتق من زكاته انتفع بولاء من أعتقه فكأنه صرف الزكاة إلى نفسه ، وأخذ ابن عقيل من هذه الرواية أن أحمد رجح عن القول بالإعتاق ، وهذا والله أعلم من أحمد إنما كان على سبيل الورع ، فلا يقتضى رجوعاً اه .

(١) يياض في الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المسكى في تقريره غرضه أن سبيل الله بمقتضى هذا الحديث هو سبيل الجهاد ، لأن خالداً كان وقف أدراعه في سبيل الجهاد ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم : إنّه في سبيل الله فعلم أنهما واحداً ، اه . وقال الحافظ : استدل بقصة خالد على جواز إخراج مال الزكاة في شراء السلاح وغيره من آلات الحرب والإعانة بها في سبيل الله بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أجاز لخالد أن يحاسب نفسه بما حبسه فيما يجب عليه . وهى طريقة البخارى ، وأجاب الجمهور بأجوبة ، أحدها : أن المعنى أنه صلى الله عليه وسلم لم يقبل لإخبار من أخبره بمنع خالد حملاً على أنه لم يصرح بالمنع وإنما نقلوه عنه بناء على ما فهموه ، ويكون قوله تظلمونه أى بنسبتكم إياه إلى المنع ، وهو لم يمنع وكيف يمنع الفرض وقد تطوع بتجسس سلاحه وخيله ، ثانيها : أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها فأعلمهم عليه الصلاة والسلام بأنه لا زكاة عليه فيما حبس ، وهذا يحتاج لنقل خاص فيكون فيه حجة لمن أسقط الزكاة عن الأموال المحبسة ولمن أوجبها في عروض التجارة ، ثالثها : أنه كان نوى بإخراجها عن ملكه الزكاة عن ماله ، لأن أحد

الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون ، وهذا يقوله من يميز لإخراج القيم في الزكاة كالخفية ، ومن يميز التعجيل كالشافعية ، وقد تقدم استدلال البخارى به على إخراج العروض في الزكاة ، واستدل بقصة خالد على مشروعيه تحبب الحيوان والسلاح ، وأن الوقف يجوز بقاؤه تحت يد محتبسه ، وعلى جواز إخراج العروض في الزكاة ، وعلى صرف الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية ، وتعقب ابن دقيق العيد جميع ذلك بأن القصة واقعة عين محتملة لما ذكر وغيره . فلا ينهض الاستدلال بها على شيء مما ذكر ، قال : ويحتمل أن يكون تحبب خالد لإرساداً وعدم تصرف ، ولا يبعد أن يطلق على ذلك التحبب فلا يتعين الاستدلال بذلك لما ذكر ، انتهى . وقال القسطلاني قوله : ( قد احتبس ) أى وقف قبل الحول ( أدراعه وأعتده ) التي كانت للتجارة على المجاهدين ( في سبيل الله ) فلا زكاة عليه فيها ، ويحتمل أنه عليه السلام لم يقبل قول من أخبره بمنع خالد ، لأنه كيف يمنع الفرض وقد تطوع بوقف خيله وسلاحه ، أو يكون عليه السلام احتسب له ما فعله من ذلك من الزكاة ، لأنه في سبيل الله وذلك من مصارف الزكاة ، لكن يلزم منه إعطاء الزكاة لصنف واحد ، وهو قول مالك وغيره ، خلافاً للشافعي في وجوب قسمتها على الأصناف الثمانية ، وقد سبق استدلال البخارى به على إخراج العروض في الزكاة ، واستشكله ابن دقيق العيد بأنه إذا حبس على جهة معينة تعين صرفه إليها واستحقه أهل تلك الصفة مضافاً إلى جهة الحبس ، فإن كان قد طلب من خالد زكاة ما حبسه فكيف يمكن ذلك مع تعين ما حبسه لصرفه ، وإن كان طلب منه زكاة المال الذي لم يحبسه من العين والحرث والأماشية ، فكيف بحاسب بما وجب عليه في ذلك ، وقد تعين صرف ذلك المحبس إلى جهته ثم انفصل عن ذلك باحتمال أن يكون المراد بالتحبب الإرساد لذلك ، لا الوقف فيزول الإشكال ، اه مختصراً .

قوله : ( فأغناه الله ورسوله ) إضافة الإغناء (١) إلى الرسول لكونه صلى الله عليه وسلم آتاه من إبل الصدقة وغيرها ما أمر الله به .  
قوله : ( فيكف الله به وجهه خير له النخ ) أى (٢) مالحمه من العار الدينوى

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الحافظ . إنما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه لأنه كان سببا لدخوله في الإسلام ، فأصبح غنيا بعد فقره بما أفاء الله على رسوله وأباح لأمته من الغنائم ، وهذا السياق من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم ، لأنه إذا لم يكن له عذر إلا ما ذكر من أن الله أغناه فلا عذره ، وفيه التعريض بكفران النعم وتقريع بسوء الصنيع في مقابلة الإحسان ، انتهى . وبسط القسطلاني في بيان الاستثناء في قوله إلا أنه كان فقيراً الخ ، ثم قال الحافظ : أما ابن جميل فقد قيل إنه كان منافقاً ثم تاب بعد ذلك ، كذا حكاه المهلب ، وجزم القاضى حسين في تعليقه أن فيه نزلت . ومنهم من عاهد الله ، الآية ، والمشهور أنها نزلت في ثعلبة ، وأما ابن جميل فلم أقف على اسمه في كتب الحديث ، لكن وقع في تعليق القاضى الحسين المروزي الشافعى وتبعه الرويانى أن اسمه عبد الله ، ووقع في شرح الشيخ سراج الدين ابن الملقن أن ابن بزيمة سماه حميدا ولم أر ذلك في كتاب ابن بزيمة ، ووقع في رواية ابن جريج : أبو جهم بن حذيفة بدل ابن جميل ، وهو خطأ يأتى في الجميع على ابن جميل ، وقول الأكثر : إنه كان أنصاريا ، وأما أبو جهم بن حذيفة فهو قرشى ، فافترا ، وذكر بعض المتأخرين أن أبا عبيد البكرى ذكر في شرح الأمثال له أنه أبو جهم بن جميل ، هـ . قال العيني : ابن جميل بفتح الجيم ذكره الذهبي فيمن عرف بابنه ولم يسم . هـ . زاد القسطلاني قال ابن مندة : لم يعرف اسمه ، هـ . ١٢ -

(٢) قال الحافظ : في الحديث الحض على التعفف عن المسئلة والتنزه

في الاحتطاب أخف مما يلحقه في السؤال في دينه ودنياه .  
قوله : ( ثم قال يا حكيم الخ ) وكان (١) من المؤلفات قلوبهم، حتى إذا رشح

عنها ولو امتن المرأ نفسه في طلب الرزق وارتكب المشقة في ذلك، ولولا قبح  
المسئلة في نظر الشرع لم يفضل ذلك عليها، وذلك لما يدخل على السائل من  
ذل السؤال، ومن ذل الرد إذا لم يعط ولما يدخل على المستول من الضيق في  
ماله إن أعطى كل سائل، وأما قوله : خير له : فليست بمعنى أفضل التفضيل  
إذ لاخير في السؤال مع القدرة على الاكتساب، والأصح عند الشافعية أن  
سؤال من هذا حاله حرام، ويحتمل أن يكون المراد بالخير فيه بحسب اعتقاد  
السائل وتسمية الذي يعطاه خيراً وهو في الحقيقة شر، ١٥٠. وقال العيني : اعلم  
أن مدار الأحاديث في هذا الباب على كراهية المسئلة وهي على ثلاثة أوجه .  
حرام، ومكروه، ومباح، فالحرام لمن سأل وهو غني من زكاة، أو أظهر من  
الفقر فوق ما هو به . والمكروه لمن سأل وعنده ما يمنعه عن ذلك، ولم يظهر  
من الفقر ما هو به، والمباح لمن سأل بالمعروف قريباً أو صديقاً، وأما السؤال  
عند الضرورة فواجب لإحياء النفس، وأدخله الداودي في المباح، وأما  
الأخذ من غير مسئلة ولا إشراف نفس فلا بأس به، ١٥١، ثم بسط العيني في  
روايات المنع عن المسئلة، قلت : واختلفوا في حد الغنى المانع عن السؤال  
كما بسط في الأوجز مع بسط الكلام على حديث الباب وسيأتي شيء من ذلك  
قريباً في باب كم الغنى، ١٥٢ .

(١) قال الحافظ في الإصابة : ولد قبل الفيل لثلاثة عشر سنة، وقال  
الواقدي : وذلك قبل مولد النبي صلى الله عليه وسلم بخمس سنين، وحكى  
الزبير بن بكار أن حكماً ولد في جوف الكعبة، قال : وكان من سادات  
قريش، وكان صديق النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث، وكان يوده ويحبه

الإيمان<sup>(١)</sup> وحب الله ورسوله في قلبه وعظه .

قوله ( وأنت غير مشرف ولا سائل ) فيه دلالة على أن الحاصل بعد الإشراف<sup>(٢)</sup> مكروه، أيضا وأن المعروف كالمشروط (\*) لما أن النفس تبقى مشرفة له فتحصل الكراهة .

بعد البعثة ولكنه تأخر إسلامه حتى أسلم عام الفتح، وكان من المؤلفه، وشهد حيننا وأعطى من غنائمها مائة بعير، ثم حسن إسلامه، وكان قد شهد بدرأ مع الكفار ونجا مع من نجا، وهو من عاش مائة وعشرين سنة، شطرها في الجاهلية وشطرها في الإسلام، اه مختصراً . وقال الكرماني : حكيم بفتح المهملة، ابن حزام بكسر المهملة وخفة الزاي، الأسدى المسكي، ولد في بطن الكعبة، عاش في الجاهلية ستين سنة وفي الإسلام أيضا ستين سنة، ومات بالمدينة سنة ستين أو أربع وخمسين اه ١٢ .

(١) كما يدل عليه قوله رضى الله عنه : ديار رسول الله والذي بعثك بالحق لا أرزه، الحديث، قال الحافظ : بفتح الهمزة وإسكان الراء وفتح الزاي بعدها همزة، أى لا أنقص ماله بالطلب منه، وفي رواية : قلت فوالله لا تكون يدى بعدك تحت يد من أيدى العرب، وإنما امتنع حكيم من أخذ العطاء مع أنه حقه لأنه خشى أن يقبل من أحد شيئاً فيعتاد الأخذ فيتجاوز به نفسه إلى ما لا يريد، ففطمها عن ذلك وترك ما يريه إلى ما لا يريه، وإنما أشهد عليه عمر لأنه أراد أن لا ينسبه أحد لم يعرف باطن الأمر إلى منع حكيم من حقه، اه .

(٢) قال الحافظ : الإشراف بالمعجمة التعرض للشيء والحرص عليه، من قولهم : أشرف على كذا إذا تناول له . وقيل للسكان المرتفع شرف لذلك، وتقدير جواب الشرط أى في الترجمة فليقبل أى من أعطاه الله مع انتفاء

(\*) كما هو معروف في الفقه ١٢ ز .

القيدن المذكورين فليقبل ، قال أبو داود : سألت أحمد عن إشراف النفس فقال : بالقلب ، وقال يعقوب بن محمد : سألت أحمد عنه فقال : هو أن يقول مع نفسه يعث إلى فلان بكذا ، اه . وقال العيني : اختلف العلماء في قوله : فخذة بعد إجماعهم على أنه أمر نذب وإرشاد . فقال بعضهم : هو نذب لكل من أعطى عطية أن يقبلها سواء كان المعنى سلطانا أو غيره ، صالحا كان أو فاسقا بعد أن كان ممن يجوز عطيته ، روى عن أبي هريرة أنه قال : ما أحد يهدى إلى هدية إلا قبلتها ، وأما أن أسأل فلا ، وعن أبي الدرداء مثله ، وقال حبيب بن أبي ثابت رأيت هدايا المختار تأتي ابن عمر وابن عباس فيقبلانها ، وقال عثمان بن عفان : جوائز السلطان لحم ظبي زكي ، وسئل أبو جعفر محمد بن علي عن هدايا السلطان فقال : إن علمت أنه من غضب وسحت فلا تقبله ، وإن لم تعرف ذلك فاقبله ، ثم ذكر قصة بريرة وقال الشارع : هو لنا هدية ، وقال : ما كان من مائهم فعليهم وما كان من مهنأ فهو لك ، وقبلها علقمة والأسود والنخعي والحسن والشعبي ، وقال آخرون : بل ذلك نذب منه أمته إلى قبول عطية غير السلطان ، فأما السلطان فإن بعضهم كان يقول حرام قبول عطيته ، وبعضهم كرهها ولم يقبل ابن سيرين ولا ابن محيريز من السلطان ، وقال ابن المنذر : كره جوائز السلطان الثوري وابن المبارك وأحمد ، وقال آخرون : بل ذلك نذب إلى قبول هدية السلطان دون غيره ، وروى عن حكيم أنه قال : إنما لا تقبل إلا من الأمراء ، إلى آخر ما بسط العيني من أقوال السلف في ذلك ، وقال الحافظ : قال الطحاوي : ليس معنى هذا الحديث في الصدقات ، وإنما هو في الأموال التي يقسمها الإمام وليست هي من جهة الفقر ولكن من الحقوق ، فلما قال عمر : أعطه من هو أفقر إليه مني لم يرض بذلك لأنه إنما أعطاه لمعنى

قوله : ( وقال إن الشمس تدنو الخ ) يحتمل (١) أن يكون الراوى ذكرهما معاً وإن كانا قضيتين منفردة كل منهما عن الأخرى .

غير الفقر ، قال : ويؤيده قوله فى رواية شعيب خذه فتموله . فدل ذلك على أنه ليس من الصدقات ، وقال الطبرى : اختلفوا فى قوله : خذه بعد إجماعهم على أنه أمر نذب ، فقيل هو نذب لكل من أعطي عطية كائنا من كان ، وهذا هو الراجح يعنى بالشرطين المتقدمين ، وقيل هو مخصوص بسطان ، وكان بعضهم يقول يحرم قبول العطية من السلطان ، وبعضهم يقول يكره ، وهو محمول على ما إذا كانت العطية من السلطان الجائر ، والكرامة محمولة على الورع ، وهو المشهور من تصرف السلف ، والتحقيق فى المسألة أن من علم كون ماله حلالاً فلا ترد عطيته ، ومن علم كون ماله حراماً فتحرم عطيته ، ومن شك فيه فالاحتياط رده وهو الورع ، ومن أباحه أخذ بالأصل ، قال ابن المنذر : واحتج من رخص فيه بأن الله تعالى قال فى اليهود : «أكلون للسحت» ، وقدرهن الشارع درعه عند يهودى مع علمه بذلك ، وكذلك أخذ الجزية منهم مع العلم بأن أكثر أموالهم من ثمن الخمر والخنزير والمعاملات الفاسدة ١٢٥١ .

(١) وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال : قوله مزعة لحم بنضم الميم وحكى كسرهما وسكون الزاى بعدها مهملة ، أى قطعة ، قال ابن التين : ضبطه بعضهم بفتح الميم والزاى ، والذي أحفظه عن المحدثين الضم ، قال الخطابى : يحتمل أن يكون المراد أنه يأتى ساقطاً لا قدر له ولا جاء أو يعذب فى وجهه حتى يسقط لحمه لمشاة العقوبة فى مواضع الجناية من الأعضاء لكونه أذل وجهه بالسؤال ، أو أنه يبعث وجهه عظم كاه فيكون ذلك شعاره الذى يعرف به أهـ . والأول صرف للحديث عن ظاهره ، وقد يؤيده ما روى مرفوعاً لا يزال العبد يسأل وهو غنى حتى يخلق وجهه ، فلا يكون له عند الله وجه ، ومال المهلب إلى حمله

قوله : ( حتى يبلغ العرق نصف الأذن ) أي (١) من بعضهم .  
 قوله : ( وليس له غنى ) أي ما يغنيه (٢) عن المسئلة ويثنى عنها ، وهو  
 ما يمكن له إنفاد حاجته الحاضرة به ، وهو قوت يوم ، فإن المرأ بعد حصوله

على ظاهره وإلى أن السرفيه أن الشمس تدنو يوم القيامة ، فإذا جاء لالحم بوجهه  
 كانت أذية الشمس له أكثر من غيره ، ا هـ . وبهذا تظهر مناسبة لإيراد هذا  
 الطرف من حديث الشفاعة عقب هذا الحديث ، انتهى كلام الحافظ . فظاهر  
 كلامه أنهما حديثان ، ويؤيده أيضا تعليق على الآتي قريبا إذ ذكر فيه حديث  
 المسألة فقط دون الزيادة ١٢ .

(١) ففي المشكاة برواية مسلم عن المقداد قال : سمعت رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يقول : تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار  
 ميل ، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق ، فمنهم من يكون إلى كميته ومنهم  
 من يكون إلى ركبته ومنهم من يكون إلى حقويه ومنهم من يلجمهم العرق إلجاما ،  
 وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى فيه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى أنه ترجم  
 بقوله : (وكم الغنى، ولم يذكر له حديثا، قال الكرماني : فإن قلت ليس في هذه  
 الأحاديث ما يدل على كمية الغنى، وهو من جملة الترجمة. قلت يحتمل أن البخارى  
 حيث ذكر ذلك في الترجمة ولم يذكر في الباب حديثا يدل عليه أراد الإشعار  
 بأنه لم يجد حديثا دالا بشرطه، وأن ما نقلوه فيه من الأحاديث ليس على  
 شرطه، وذلك كما روى محي السنة في حسان المصايب، أنه صلى الله عليه وسلم  
 قال : من سأل وعنده ما يغنيه فأبما يستكثر من النار قالوا : يا رسول الله  
 وما يغنيه ؟ قال : قدر ما يفسديه ويعشيه ، وفي رواية شيع يوم وليلة  
 وفي أخرى : خمسون درهما أو قيمتها ، وفي أخرى : أوقية أو عدلها .

ويحتمل أن يستفاد من لفظ غنى يغنيه ، فإن معناه شيء يقع موقعا من حاجته ، فن له ذلك فهو الغنى اه . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره في كلامه كما ترى ، وإليه مال السندی إذ قال قوله كم الغنى ، أى: أى قدر من الغنى يحرم به السؤال ، وكأنه استنبط من قول النبي صلى الله عليه وسلم من غنى يغنيه أن ما يغنى الإنسان أى يسد حاجته كقوت اليوم فهو غنى يحرم السؤال ، وكتب مولانا محمد حسن المسكى فى تقريره قوله باب قول الله تعالى : لا يسألون .. الخ غرضه إثبات أن السؤال حرام ، وإثبات أن الغنى الذى يحرم معه السؤال ما مقداره ؟ وقوله : (يغنيه) وهو قوت يوم وليلة ، فعلم أنه لو وجد ما يغنيه يحرم له السؤال ، قوله : ( ليس له غنى ) فعلم أنه لو كان له غنى ، أى يدفع حاجته بالفعل يحرم له السؤال لعدم كونه مسكينا قوله : ( ولا يسأل الناس ) فعلم أن السؤال حرام ، فلذلك مدح بالإمتناع منه ، قوله : ( لا يستطيعون ) فعلم أن من يستطيع ضرباً ، فله نوع من الغنى يغنيه عن السؤال ، فلا يحل له السؤال ، قوله : ( ولكن المسكين الخ ) فعلم أن الأول (\*) له نوع من الغنى فهو أحق من الأول بالعطاء وإن كان الأول أيضاً لا يحرم له السؤال ، فعلم أن درجات الغنى متفاوتة أعلاه ما يحرم السؤال وأخذ الزكاة ، ثم ما يحرم السؤال دون أخذ الزكاة ، ثم ما لا يحرم السؤال ولا أخذ الزكاة ، لكنته يقلل استحقاقه للإعطاء إليه ، ثم ليس بعده غنى أصلاً ، بل بعده الفقر الكامل ، كما أشار إليه بقوله : ولكن المسكين الخ اه . وقال الحافظ : اللام التى فى قوله لقول الله تبارك وتعالى لام التعليل ، لأنه أورد الآية تفسيراً لقوله فى الترجمة : وكم الغنى ؟ وكأنه يقول :

(\*) كذا فى الأصل وفيه سبقة قلم ظاهر ، وللمنى واضح ١٢ ز .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا يجد غنى يغنيه، مبین لقدر الغنى لأن الله تعالى جعل الصدقة للفقراء الموصوفين بهذه الصفة أى من كان كذلك فليس بغنى ومن كان بخلافها فهو غنى ، فحاصله أن شرط السؤال عدم وجدان الغنى لوصف الله الفقراء بقوله لا يستطيعون ضرباً فى الأرض إذ من استطاع ضرباً فيها فهو واجد لنوع من الغنى ، وأما قول المصنف فى الترجمة: «وكم الغنى؟ فلم يذكر فيه حديثاً صريحاً، فيحتمل أنه أشار إلى أنه لم يرد فيه شيء على شرطه ، ويحتمل أن يستفاد المراد من قوله فى حديث أبى هريرة «الذى لا يجد غنى يغنيه»، فإن معناه لا يجد شيئاً يقع موقفاً من حاجته ، فمن وجد ذلك كان غنياً ، وقد ورد فيه ما أخرجه الترمذى وغيره من حديث ابن مسعود مرفوعاً «من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسأله فى وجهه خموش، قيل: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب ، وتكلم الحافظ على إسناده ، وفى حديث أبى سعيد عند النسائى: «من سأل وله أوقية فقد أخلص الحلف ، وقد أخرجه ابن حبان فى صحيحه بلفظ فهو المخلص ، وعن سهل بن الحنظلية قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار فقالوا: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: قدر ما يغديه ويعشيه ، أخرجه أبو داود وصححه ابن حبان ، قال الترمذى : فى حديث ابن مسعود : والعمل على هذا عند بعض أصحابنا كالثورى وابن المبارك وأحمد وإسحاق ، قال : ووسع قوم فى ذلك ، فقالوا : إذا كان عنده خمسون درهماً أو أكثر وهو محتاج فله أن يأخذ من الزكاة ، وهو قول الشافعى وغيره من أهل العلم ، وقال الشافعى قد يكون الرجل غنياً بالدرهم مع الكسب ، ولا يغنيه الألف مع ضعفه فى نفسه وكثرة عياله ، وفى المسألة مذاهب أخرى ، أحدها قول أبى حنيفة إن الغنى من

ملك نصابا فيحرم عليه أخذ الزكاة ، واحتج بحديث ابن عباس في بعث معاذ إلى اليمن، وقول النبي صلى الله عليه وسلم له: «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»، فوصف من تؤخذ منه الزكاة بالغنى ، وقد قال لا تحل الصدقة لغنى ، ثانيا أن حده من وجد ما يغديه ويعشيه على ظاهر حديث سهل بن الحنظلية : حكاه الخطابي عن بعضهم ، ومنهم من قال وجهه من لا يجد غداء ولا عشاء على دائم الأوقات ، ثالثا أن حده أربعون درهما ، وهو قول أنى عبید بن سلام على ظاهر حديث أنى سعيد ، وهو ظاهر من تصرف البخارى لأنه أتبع ذلك قوله «لا يسألون الناس إلحافا» اه كلام الحافظ مختصرا. قلت: ومسألة الحنفية في ذلك واضحة جدا فإنهم جعلوا الغنى ثلاثة أنواع أحدها ما يوجب الزكاة ، والثاني ما يحرم أخذ الزكاة ، والثالث ما يحرم السؤال ، أما الأولان فهما ملك نصاب موجب للزكاة إلا أن الأول أى الإيجاب يكون بعد تمام الحول ، والثاني يكون بمجرد الملك بدون شرط حولان الحول ، وأما النوع الثالث وهو الذى يحرم السؤال أن يكون له قوت يومه وما يستر عورته كما بسط فى الأوجز فى كتاب الزكاة . وفى آخر الكتاب فى باب التعفف عن المسألة ، وأما غير الحنفية فقد يختلط كلامهم فى الغنى المانع عن أخذ الصدقة والمانع عن السؤال ، فقد قال المغنى: اختلف العلماء فى الغنى المانع عن أخذها ، ونقل عن أحمد فيه روايتان أظهرها أنه ملك خمسين درهما أو قيمتها من الذهب أو وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو نحو ذلك ، ومن ملك من الحبوب أو السائمة أو غيرها ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنيا وإن ملك نصابا ، هذا هو الظاهر من مذهبه ، وهو قول الثورى وابن المبارك وإسحاق ، والرواية الثانية أن الغنى ما تحصل به الكفاية ، فإذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة ،

في غنية عن المسئلة . وهو دال على مقدار (١) الغنى المأخوذ في أجزاء الترجمة .

قوله : ( خشية أن يكب في النار ) ، وهو أعم من يدخلها للخلود فيها بارتداده ، أو يدخلها لا للخلود لما ارتكبه من السؤال الحرام ، وبذلك تظهر (٢) الترجمة .

وإن لم يملك شيئاً وإن كان محتاجاً حلت له الصدقة وإن كان ملك نصاباً ، والأثمان وغيرها في هذا سواء ، وهو قول مالك والشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم لقبیصة لا تحل المسئلة إلا لأحد ثلاثة ، الحديث ، رواه مسلم وأبو داود فمد إاحه المسئلة إلى إصابة القوام أو السداد ثم يجوز أن تحرم المسئلة ولا يحرم أخذ الصدقة إذا جاءته من غير مسألة فإن المذكور في الحديث تحريم المسئلة فنقتصر عليه اه . مختصراً من الأوجز ، وفي الأوجز أيضاً في موضع آخر في حديث من سأل منكم وله أوقية الحديث ، قال الباجي : هذا إنما يكون في السؤال دون الأخذ ، قال الشيخ أبو بكر : تحل الصدقة يريد الزكاة لمن له خمسة أواق وإن كانت واجبة عليه زكاتها إذا كان ذا عيال ، وقال النووي في باب النهي عن المسئلة : اختلف أصحابنا في مسألة القادر على الكسب على وجهين : أحدهما أنه حرام لظاهر الأحاديث ، والثاني : حلال لثلاثة شروط أن لا يذل نفسه ، ولا يلح في السؤال ، ولا يؤذى المستول فإن فقد أحد هذه الشروط فهو حرام بالاتفاق اه مختصراً ١٢ .

(١) أى فيحصل به المطابقة بقوله في الترجمة وكم الغنى ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ في التوجيه فإن ظاهر ترجمة الباب أنها في المسلمين ، وقال

الحافظ في الفتح : وموضع الترجمة منه قوله في الرواية الثانية فجمع بين عنق وكتفى لإخ وسياقه يشعر بأنه صلى الله عليه وسلم كره منه إلحاحه عليه في المسئلة

## ( باب خرص (١) التمر )

ويحتمل أن يكون من جهة المشفوع أن له (\*) ترك السؤال فمدح اه . وقال العيني : مطابقتها بالترجمة من حيث أن الرجل الذي تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أيضا ترك السؤال أصلا مع مراجعة سعد رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسببه ثلاث مرات ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الأول جزم به الحافظ فيما تقدم في كتاب الإيمان فإن الإمام البخارى ذكر حديث الباب في باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة الخ قال الحافظ : ومحصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوسع العطاء لمن أظهر الإسلام تألفا فلما أعطى الرهط ، وهم من المؤلففة وترك جعيلا وهو من المهاجرين مع أن الجميع سألوه خاطبه سعد في أمره لأنه كان يرى أن جعيلا أحق منهم لما اختبره منه دونهم ، ولهذا راجع فيه أكثر من مرة فأرشده النبي صلى الله عليه وسلم إلى أمرين أحدهما إعلامه بالحكمة في إعطاء أولئك وحرمان جعيلا مع كونه أحب إليه من أعطى ، لأنه لو ترك إعطاء المؤلف لم يؤمن ارتداده فيسكون من أهل النار ، ثانيهما إرشاده إلى التوقف عن الثناء بالأمر الباطن دون الثناء بالأمم الظاهر فوضح بهذا فائدة رد الرسول صلى الله عليه وسلم على سعد ، وأنه لا يستلزم محض الإنكار عليه؛ بل كان أحد الجوابين على طريق المشورة بالأولى، والآخر على طريق الاعتذار اه ١٢٥ .

(١) بسط الكلام على هذا الباب في الأوجز ، وجملته أن الخرص - بفتح المعجمة وقد تكسر وسكون الراء بعدها صاد مهملة - من باني نصر وضرب هو حزر ما على النخلة وغيرها من الثمرة ، قال ابن رشد في البداية : أما تقدير النصاب بالخرص واعتباره به فجمهور العلماء على إجازته في النخيل والأعناب

(\*) كذا في الأصل ١٣ ز .

أراد بذلك إثبات جوازه باعتباره في نفسه حتى يجوز في العشر والعريه  
وغيرهما من الصدقات ، ولا ينافيه عروض حرمة البيع بالحرص بعارض شبهة  
الربى حيث تلزم والله أعلم .

حين يبدو صلاحها لضرورة أن يخلى بينها وبين أهلها يأكلونها رطباً ، وقال  
داود : لا حرص إلا في النخيل فقط ، وقال أبو حنيفة وصاحبه : الحرص  
باطل وعلى رب المال أن يؤدي عشر ما تحت يده زاد على الحرص أو نقص ،  
والسبب في اختلافهم معارضة الأصول الأثر الوارد في ذلك ، وهو ما روى أن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة إلى خيبر فيحرص  
عليهم النخل ، وأما الأصول التي تعارضه فلأنه من باب المزانية المنهى عنها  
وهو بيع الثمر في رهوس النخل بالتمر كيلاً ، ولأنه أيضاً من باب بيع الرطب  
بالتمر نسبته فيدخله المنع من التفاضل ومن النسبته ، وكلاهما من أصول الربا ،  
فلما رأى الكوفيون هذا مع أن الحرص الذى كان يحرص على أهل خيبر  
لم يكن للزكاة ، قالوا : يحتمل أن يكون تخميناً ليعلم ما بأيدي كل قوم من الثمار  
إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، مع بيان الاختلاف بينهم  
في فروع هذا الباب ، مثلاً يختص بالنخل أو يلحق به العنب أيضاً ، أو يعم  
كل ما ينتفع به رطباً وجافاً ، وبالأول قالت الظاهرية ، والثاني قال الجمهور ،  
وإلى الثالث نحا البخارى . وذكر ابن العربي في المعارضة أحاديث الحرص ،  
ثم قال : ليس في الحرص حديث صحيح إلا واحد ، وهو المتفق عليه : خرج  
النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فر على حديقة امرأة فقال : احرصوها  
الحديث ، ويليه حديث ابن رواحة في الحرص على اليهود ، واتفق أبو حنيفة  
وأصحابه على أن الحرص بدعة . وأعجبوا المساعدة الثورى لهم على ذلك مع معرفته  
بالسنن وتمكنه في مجبوحه الأخبار ، وتعلقوا في ذلك بالنهى عن المزانية ،

قوله : ( فقام رجل ) بيان (١) لواقعة وليس فيه تصريح أنه من رجاله صلى الله عليه وسلم أو غيرهم ، والظاهر أنه ليس من الصحابة بل كان من غيرهم ، والمقصود بيان شدة الريح ، وفائدة النهى عن قيامهم بأنفسهم وإقامة رواحهم .

وقال علماءنا : يخرص النخل والكرم ، زاد الشافعى فى أحد قوليهِ والزيتون ، وأما الجبوب فاتفقوا على أنها لا تخرص ، وهذه المسألة عسيرة جداً ، لأنه صلى الله عليه وسلم ثبت عنه خرص النخل ، ولم يثبت عنه خرص الزيتون وكان كثيراً فى حياته وفى بلاده ، ولم يثبت عنه خرص النخل لأخذ الحق إلا عن اليهود لأنهم كانوا غير أمناء فخرص عليهم أما المسلمون فلا يخرص عليهم ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى الموسى : قالت الحنفية : الخرص ليس بشيء ، وأولوا ما روى من ذلك أنه كان تخويها على الأكلة لئلا يخونوا ، هـ . هذا هو المعروف من مذهب الحنفية ، ومال شيخنا الكسكوهمى إلى جوازهِ فى العشر والعريه كما ترى ، ونهت على ذلك على هامش الكوكب الدرى أيضا ١٢

(١) قال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلى من طريق عفان عن وهيب : ولم يقم فيها أحد غير رجلين ألقتهما بجبل طىء ، وفيه نظر بيئته رواية ابن اسحق ولفظه : ففعل الناس ما أمرهم إلا رجلين من بنى ساعدة خرج أحدهما لحاجته ، وخرج آخر فى طلب بعير له فأما الذى ذهب لحاجته فإنه خنق على مذهبه ، وأما الذى ذهب فى طلب بعيره فاحتلمته الريح حتى طرحتهُ بجبل طىء ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ألم أنهكم أن يخرج رجل إلا ومعه صاحب له ، ثم دعا للذى أصيب على مذهبه فشق ، وأما الآخر فإنه وصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم من تبوك ، ولم أقف على اسم الرجلين المذكورين ، وأظن ترك ذكرهما وقع عمداً فقد وقع فى آخر حديث ابن إسحاق أن عبد الله بن أبى بكر حدثه أن العباس بن سهل سُمى الرجلين ، ولكنه استكتمنى إياهما ، قال : وأبى عبد الله أن يسميهما لنا ١٢ هـ .

قوله : ( قال ابن بكار كلمة معناه أشرف الخ ) يعني (١) أن حاصل عبارته كان ' فلما أشرف إلا أنى نسبت ما قاله مكان أشرف فكلمة لما ظرف لقوله أشرف لا لقوله قال فافهم .

قوله ( بخير دور الأنصار ) والخيرية باعتبار قدم الإسلام وسبقة النصره قوله : ( لم يوقت الخ وبين في هذا ) وأنت (٢) تعلم ما فيه فإن رواية ابن عمر ليس فيها إبهام حتى يكون حديث أبي سعيد تفسيراً له فإن معناها ظاهر

(١) قال الكرماني: كلمة ' فلما ، مقول ابن بكار ، ولفظ . قال ابن بكار ، مقول البخارى ، ا ه . قال الحافظ: ابن بكار هو سهل شيخ البخارى ، فيكان البخارى شك في هذه اللفظة فقال هذا . وقد رواه أبو نعيم في المستخرج عن أبي مسلم وغيره عن سهل فذكرها بهذا اللفظ سواء ، ا ه . وهو مراد الشيخ قدس سره بقوله : ظرف لقوله أشرف ، أى لفظ لما تعلقه بقوله أشرف لا بقوله قال ابن بكار ، ١٢ (٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جدا لا غبار عليه ، قال العيني : بظاهر الحديث المذكور أى حديث ابن عمر أخذ أبو حنيفة رضى الله عنه لأنه صلى الله عليه وسلم لم يقدر فيه مقداراً فدل على وجوب الزكاة فى كل ما يخرج من الأرض ، قل أو كثير ، فإن قلت هذا الحديث يحمل بفسره قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، قلت : لا نسلم أنه يحمل فإن الجميل ما لا يعرف المراد بصيغته ، لا بالتأمل ولا بغيره ، وهذا الحديث عام فإن كلمة ما من ألفاظ العموم ، فإن قلت سلطنا أنه عام ولكن الحديث المذكور خصصه ، قلت : إجراء العام على عمومه أولى من التخصيص . لأن فيه لإخراج بعض ' ما ، تناوله العام أن يكون مراداً ، ثم بسط العيني اختلاف العلماء فى تلك المسألة على تسعة أقوال ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً ، وفيه اختلفوا فى المراد بالصدقة ، أى فى حديث أبي سعيد ، فقال الجمهور : المراد بها العشر ، وحكى عن الإمام أبي حنيفة ومن معه : أن المراد بها أيضاً الزكاة كالأولين والمنق

زكاة التجارة، وتوضيح ذلك أن نصاب الجبوب والثمار خمسة أوسق لهذا الحديث عند الشافعى ومالك وأحمد وأبى يوسف ومحمد وداود الظاهرى إلا أنهم اختلفوا فى ذلك فيما لا يكال ولا يوسق، فقال داود: إن كل ما يدخل فيه الكيل يراعى فيه النصاب وما لا يدخل فيه الكيل فى قليله وكثيره الزكاة، قال الحافظ وهو نوع من الجمع بين الحديثين، واختلف غير داود فيما لا يوسق ولا يكال كما بسط فى الأوجز، وقال أبو حنيفة ومن معه: إن حديث أبى سعيد محمول على زكاة التجارة، وهم: عمر بن عبد العزيز ومجاهد وإبراهيم النخعى وغيرهم، واستدلوا بما روى من أحاديث العموم من العشر فيما سقت السماء، ونصف العشر فيما سقى بالانضح، بسطها العيني ثم قال: وهذه الأحاديث كلها مطلقة وليس فيها فصل، قال ابن رشد: سبب الخلاف فى ذلك معارضة العموم الخصوص والحديثان ثابتان فمن رأى أن الخصوص يبني على العموم قال: لا بد من النصاب، ومن قال هما متعارضان إذا جهل المتقدم، ومن رجح العموم قال: لا نصاب، هـ. قلت: واستدل للحنفية بالرواية الخاصة أيضا بمقابلة الخاص، وهى ما رواه الطحاوى عن جابر ابن عبد الله مرفوعاً وفى كل عشرة أقتاه قنوب يوضع فى المساجد للمساكين، وترجم البخارى فى صحيحه باب تعليق القنوب فى المسجد، قال الحافظ بعد ذكر حديث عوف: وفى الباب أيضاً حديث آخر أخرجه ثابت فى الدلائل بلفظ: أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر من كل حائط بقنوب يعلق فى المسجد يعنى للمساكين. وفى رواية له وكان عليها معاذ بن جبل، هـ. قال ابن العربي: أقوى المذاهب مذهب أبى حنيفة دليلاً وأحواضها للمساكين وأولاهما قياماً شكراً لنعمة الله، وعليه يدل عموم الآية والحديث، قلت: وأجابوا عن حديث أبى سعيد بعشرة أجوبة بسطت فى الأوجز، الأول أنه منسوخ. قال العيني ومن الأصحاب:

مفسر<sup>(١)</sup> لا يفتقر إلى بيان فالروايتان تثبتان أمرين كل منهما أمراً فلا حاجة إلى حمل إحداهما على الأخرى ، وأما قوله : والزيادة مقبولة فسلم لا ريب فيه فإن زيادة الثقة مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق منه ولكنه لا يفيد المؤلف لأن الزيادة في حديث ابن عمر لا في رواية أبي سعيد ، وذلك لأن ما دون خمسة أوسق لم يتناوله رواية أبي سعيد ففي العشر فيه بمفهوم المخالفة واللقب عند قائله وتناولته رواية ابن عمر وأثبت العشر فيه ، فالزيادة المعنوية وزيادة إثبات الحكم في حديث ابن عمر فيقبل لما مهده المؤلف من القاعدة ،

من جعله منسوخاً ، ولهم في تقريره قاعدة فقالوا : إذا ورد حديثان أحدهما عام والآخر خاص فإن علم تقديم العام على الخاص خص العام به . وإن علم تقديم الخاص ينسخ بالعام ، قال محمد بن شجاع : هذا إذا علم التاريخ أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخراً لما فيه من الاحتياط ، وههنا لم يعلم تاريخه فيجعل العام آخراً والثاني أنها أخبار آحاد لا تقبل في مقابلة الكتاب وهو العموم ، الثالث ما قاله الجصاص إذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران ، واتفق الفقهاء على استعمال أحدهما ، واختلفوا في استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض على المختلف فيه ، والرابع ما قال أيضاً إن فيما سقت السماء العشر عام في إيجابه في الموسوق وغيره وخبر خمسة أوسق خاص في الموسوق دون غيره فغير جائز أن يكون بياناً للأول لأن حكم البيان أن يكون شاملاً لجميع ما اقتضى البيان إلى آخر ما بسط في الأوجز من الأجوبة العشرة ، وأوجه الأجوبة عندي أن حديث أبي سعيد محمول على ما يأخذه العاشر يعني أن ما دون خمسة أوسق يؤدونه بأنفسهم ولا يجب رفعه إلى بيت المال ، ١٢

(١) وكتب مولانا حسين علي الفنجاني في تقريره : قوله هذا أي حديث ذي الأوسق : تفسير لقوله فيما سقت . ومدعا البخاري الرد على الحنفية فيقول

وكذلك تمثيله لذلك برواية بلال لا يصح فإنه ليس في شيء من المفسر والمبهم ولا من زيادة الثقة بل اختيار رواية بلال إنما هو مبنى على قاعدة أخرى وهو أن المثبت أولى من الثاني ، فإن أراد بقوله الزيادة مقبولة هذا المعنى فلا يفيد أيضا لأن المثبت إنما هو حديث ابن عمر رضي الله عنهما حيث أثبت العشر في ما دون خمسة أوسق لاحديث أبي سعيد فلزم العمل على مقتضى تلك القاعدة أيضا برواية ابن عمر رضي الله عنهما فيجب العشر فيما دون خمسة أوسق .

قوله : ( فإن العائد في هبته كالعائد في قبته ) والعود<sup>(١)</sup> هنا لازم أيضا ولو في بعض أجزائه وذلك لأن البائع يبيعه من الواهب المتصدق برخص ، فالقدر الذي أسقطه من القيمة يعد مرجوعا فيه حكما فالأولى التنزه .

إن الثاني مفسر فيؤخذ به ، قلنا ليس دما ، مجملا بل هو عام يتضمن جميع الأفراد وقوله : لأنه لم يوقت في الأول والثاني مقيد ، وفي الثاني زيادة القيد فيؤخذ به ، قلنا : لو سلم أن الأول مطلق والثاني مقيد فقاعدتنا إبقاؤهما على حالهما ، وأما قوله : والزيادة مقبولة ، فالمراد منه ذكر ما لم يذكر الراوي الأول ولا يخالفه كالفقرة الزائدة ، وهنا الأول العام يقتضى الحكم في كل الأفراد ، وأيضا أن الزيادة في الأول حيث يثبت الحكم فيما لا يثبت الثاني والبخاري نظر إلى اللفظ ، وأما تمثيله بقوله صلى أو لم يصل فأخذ بالأول المثبت فنقول هو بالنظر إلى اعتبار المثبت وهاهنا الأول مثبت في أقل من خمسة أوسق والثاني ناف فيؤخذ بالمثبت ، ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر . قال الحافظ في الفتح : وسمى شراؤه برخص عوداً في الصدقة من حيث أن الغرض منها ثواب الآخرة فإذا اشتراها برخص فكأنه اختار عرض الدنيا على الآخرة مع أن العادة تقتضى بيع مثل ذلك برخص لغير المتصدق فكيف بالمتصدق فيصير راجعاً في ذلك المقدار

الذى سوح فيه ، ثم أفاد ابن سعد في الطبقات أن اسم هذا الفرس الورد وأنه كان تميم الدارى فأهداه للنبي صلى الله عليه وسلم فأعطاه لعمر ، ولم أقف على اسم الرجل الذى حمله عليه اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على حديث الباب بترجمتين الأولى قوله : هل يشتري الرجل صدقته ، والثانية بقوله : لا بأس أن يشتري صدقة غيره ، قال الحافظ : قد يستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث : لا تعد ، وقوله : العائد في صدقته ، ولو كان المراد تعميم المنع لقال لا تشتروا الصدقة مثلاً . قلت : لا خلاف في جواز شراء الرجل صدقة غيره لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور : لا تحل الصدقة لغنى إلا الخسة ، وفيه أو لرجل اشتراها بماله ، وقال العيني : وفي قوله صلى الله عليه وسلم في حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية فإذا كان هذا جائزاً بغير عوض فبالعوض أجوز ، اه -  
وأما الجزء الأول من الترجمة وهو قوله : هل يشتري الرجل الخ قال الحافظ : قال الزين بن المنير : أورد الترجمة بالاستفهام لأن تنزيل حديث الباب على سببه يضعف معه تعميم المنع لاحتمال تخصيصه بالشراء بدون القيمة لقوله : وظننت أنه يبيعه برخص ، وكذا إطلاق الشارع العود عليه ، بمعنى أنه في معنى رجوع بعضها إليه بغير عوض ، قال : وقصد بهذه الترجمة التنبيه على أن الذى تضمنته الترجمة التى قبلها من جواز بيع الثرة قبل إخراج الزكاة ، ليس من جنس شراء الرجل صدقته ، والفرق بينهما دقيق ، وقال ابن المنذر : ليس لأحد أن يتصدق ثم يشتريها للنبي الثابت ويلزم من ذلك فساد البيع إلا إن ثبت الإجماع على جوازه ، اه .  
قلت : والأوجه عندي أن الإمام البخارى أشار بلفظ الاستفهام في الترجمة إلى اختلاف مشهور في هذه المسئلة كما بسط في الأوجز ، وفيه : قال ان

الملك : ذهب بعض العلماء إلى أن شراء المتصدق صدقته حرام لظاهر هذا الحديث ، والأكثر على أنها كراهة تنزيه ، لسكون القبح فيه لغيره وهو أن المتصدق عليه ربما يسامح للمتصدق في الثمن فيكون كالعائد في صدقته في ذلك المقدار الذى سومح فيه ، قال النووي : نهى تنزيهه لا تحريمه فيكره لمن تصدق بشيء أن يشتريه من دفعه إليه أما إذا ورثه أو انتقل إلى ثالث ثم اشتراه منه المتصدق فلا كراهة فيه ، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور ، وقال جماعة من العلماء : النهى عن شراء صدقته للتحريم ، قال الموفق : ليس لمخرج الزكاة شراؤها من صارت إليه وهو قول الحسن وقتادة ومالك ، وقال أصحاب مالك : إن اشتراها لم ينقض البيع ، وقال الشافعى وغيره : يجوز لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحمل الصدقة لغنى إلا خمسة ، الحديث ، ولنا ما روى عمر أنه قال حملت على فرس ، الحديث ، وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته وهو قول مالك والكوفيين والشافعى ، سواء كانت الصدقة فرضا أو تطوعا ، فإن اشترى أحد صدقته لم يفسخ بيعه ، وأولى به التنزه عنها ، قال ابن المنذر : رخص في شراء الصدقة الحسن وعكرمة وربيعه والأوزاعى ، وقال ابن القصار : قال قوم : لا يجوز لأحد أن يشتري صدقته ويفسخ البيع ، ولم يذكر قائل ذلك وكأنه يريد به أهل الظاهر ، وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال ، قال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر ، فكرهت أخذها بالميراث ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وهو سهو ، لأنها تدخل قهرا وإنما كره شراؤها لثلايحيايه المصدق بها عليه فيصير عائدا في بعض صدقته ، وقال الباجى : أجاز بعض العلماء شراء الرجل صدقته ، وكرهه بعض فإن نزل عندنا لم نفسخه ، وبهذا قال القاضى أبو محمد ، وهو قول أنى حنيفة والشافعى ، وقال الشيخ أبو اسحاق : يفسخ الشراء نهى النبي

قوله : ( كخ كخ ) كلمة يعبر<sup>(١)</sup> بها عند تقييح ما فعله الصبي كقولنا: جهى

جهى وجر وجر .

عليه الصلاة والسلام ، والقولان يتخرجان من المذهب ، إنتهى - مافى الأوجز  
ملخصاً ١٢ .

(١) قال الكرماني : بفتح الكاف وكسرها وتسكين الخاء ، ويجوز كسرها مع التنوين ، كلمة يزجر بها النسيان أى أتركه وارم به ، وأشار البخارى فى باب من تكلم بالفارسية إلى أنها أعجمية معربة ، إنتهى - وقال الحافظ : بفتح الكاف وكسرها وسكون المعجمة مثقلا ومخففا وبكسر الخاء منونة وغير منونة ، فيخرج من ذلك ست لغات ، والثانية تؤكد للأولى كلمة تقال لردع الصبي عند تناوله ما يستقدر ، قيل عربية ، وقيل أعجمية ، وزعم الداودى أنها معربة اه زاد القسطلاني قال ابن مالك فى التسهيل : إنها من أسماء الأفعال ، وفى التحفة إنها من أسماء الأصوات ، وبه قطع ابن هشام فى حواشيه على التسهيل ، اه ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب ما يذكر فى الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ، قال الحافظ : لم يعين الحكيم لشبهة الاختلاف فيه ، قلت : وفى الباب مسألتان : الأولى حكم الصدقة على النبي صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ كان يحرم على النبي صلى الله عليه وسلم صدقة الفرض والتطوع كما نقل فيه غير واحد ، منهم الخطابي الإجماع ، لكن حكوا غير واحد عن الشافعى رضى الله عنه فى التطوع قولاً ، وكذا فى رواية عز أحد ولفظه فى رواية الميمونى : لا يحل للنبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته صدقة الفطر وزكاة الأموال والصدقة بصرفها الرجل على محتاج يريد بها وجا الله ، فأما غير ذلك فلا ، أليس يقال كل معروف صدقة . قال ابن قدامة

ليس ما نقل عنه من ذلك بواضح الدلالة ، وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال كالقرض والهدية وفعل المعروف كان غير محرم ، قال المساوردى : يحرم عليه كل ما كان من الأموال متقوما ، وقال غيره : لا تحرم عليه الصدقة العامة كياه الآبار والمساجد ، واختلف هل كان تحريم الصدقة من خصائصه صلى الله عليه وسلم دون الأنبياء ، أو كلهم سواء في ذلك اه . قال الموفق : الظاهر أن الصدقة جميعها كانت محرمة عليه صلى الله عليه وسلم ، فرضها ونفلها ، لأن اجتنابها كان من دلائل نبوته وعلاماتها ، ففي حديث لإسلام سلمان الفارسي أن الذى أخبره عن النبي صلى الله عليه وسلم ووصفه قال : ديا كل الهدية ولا يأكل الصدقة ، وقال أبو هريرة : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أتى بطعام سأل عنه فإن قيل صدقة قال لأصحابه : كأوا ولم يأكل ، الحديث أخرجه البخارى وقال عليه الصلاة والسلام : إني لأنقلب إلى أهلى فأجد التمرة ساقطة فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون صدقة فألقها ، رواه مسلم ، وقال صلى الله عليه وسلم : إنا لا تحبل لنا الصدقة ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أشرف الخلق وكان له من المغنم خمس الخمس والصفى ، فحرم نوعى الصدقة فرضها ونفلها ، وآله دونه فى الشرف ، ولهم خمس الخمس وحده فحرموا أحد نوعها وهو القرض ، وقد روى عن أحمد أن صدقة التطوع لم تكن محرمة عليه ، ثم ذكر قول الميمونى المذكور ثم قال : الصحيح أن هذا لا يدل على إباحة الصدقة له وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال على الحقيقة كالقرض والهدية وفعل المعروف غير محرم عليه ، لكن فيه دلالة على التسوية بينه وبين آله فى تحريم صدقة التطوع عليهم ، لقوله بأن الصدقة على المحتاج يريد بها وجه الله محرماً عليهما وهذا هو صدقة التطوع فصارت الروايتان فى تحريم صدقة التطوع على آله ، اه .

والمسألة الثانية ما أشار إليه البخارى بقوله : وآله ، وفيها بحثان : الأول في حكم الصدقة على الآل ، والثاني في المراد بالآل ، أما الأول فقد قال الحافظ : هل يلتحق به صلى الله عليه وسلم آله أم لا ، قال ابن قدامة : لا نعلم خلافا في أن بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة كذا قال ، وقد نقل الطبري الجواز أيضا عن أبي حنيفة ، وقيل عنه يجوز لهم إذا حرموا سهم ذوى القربى حكاها الطحاوى ، ونقله بعض المالكية عن الأبهري منهم وهو وجه لبعض الشافعية ، وعن أبي يوسف يحل من بعضهم لبعض لأن غيرهم ، وعند المالكية في ذلك أربعة أقوال مشهورة ، الجواز ، المنع ، وجواز التطوع دون الفرض ، عكسه ، وأدلة المنع ظاهرة من حديث الباب وغيره ولقوله تعالى : **قل ما أسألكم عليه من أجر ، ولو أحلها لآله لأوشك أن يطغوا فيه ، وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة أوساخ الناس كما رواه مسلم .** ويؤخذ من هذا جواز التطوع دون الفرض وهو قول أكثر الحنفية ، والمصحيح عند الشافعية والحنابلة ، وأما عكسه فقالوا : إن الواجب حق لازم لا يلحق بأخذه ذلة بخلاف التطوع ، ووجه التفرقة بين بنى هاشم وغيرهم أن موجب المنع رفع يد الأدنى على الأعلى فأما الأعلى على مثله فلا ولم أر لمن أجاز مطلقا دليلا إلا ما تقدم عن أبي حنيفة . ١٥٠ . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز وحكى فيه عن الباجي قولين فقط : الأول ما قال ابن القاسم لاندري ذلك إلا في الصدقة المفروضة ولا بأس أن يعطرا من التطوع ومن أعطاهم شيئا من المفروضة لم يجزه ، والثاني ما حكى ابن نافع عن مالك أن ذلك في جميع الصدقات الفرض والتطوع . وجه قول ابن القاسم أن لفظ الصدقة مصروف إلى

المعودة وهي التي هي أوساخ الناس فأما التطوع فلا فرق بينها وبين الهبة ،  
 وجه قول ابن نافع أن لفظ الصدقة عام فيحمل على عمومه ، وفي المحلى :  
 ما التطوع فالصحيح عند الشافعية والحنابلة جوازه وهو قولنا ، قال الموفق :  
 يجوز لذوى القربى الأخذ من صدقة التطوع ، وعن أحمد رواية أخرى  
 أنهم يمنعونها أيضا لعموم قوله صلى الله عليه وسلم : لا تحل لنا الصدقة ،  
 والأول أظهر فإنه صلى الله عليه وسلم قال : المعروف كله صدقة ، متفق عليه ،  
 ولا خلاف في إباحة المعروف إلى الهاشمي ، قال النووي : أما صدقة التطوع  
 فللشافعي فيها ثلاثة أقوال أصحها أنها تحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وتحل لآله ، وفي الدر المختار جازت التطوعات من الصدقات لبني هاشم ، قال  
 ابن عابدين : نقل في البحر عن عدة كتب أن النفل جائز لهم إجماعا وذكر أنه  
 المذهب إلى آخر ما بسط في الأوجز .

البحث الثاني في المراد بالآل ، وبسط الكلام على ذلك أيضا في الأوجز  
 وفيه أما الآل فيدخل فيهم بنو هاشم إجماعا ، قال الموفق : لا نعلم خلافا في  
 أن بني هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة ، وأما بنو المطلب فهل لهم الأخذ  
 من الزكاة على روايتين : إحداهما ليس لهم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم :  
 أنا وبنو المطلب لم نفتق في جاهلية ولا إسلام ، ولأنهم يستحقون من خمس  
 الخمس ، والرواية الثانية لهم الأخذ ، وهو قول أبي حنيفة لأنهم دخلوا في  
 عموم قوله : إنما الصدقات ، الآية ، لكن خرج بنو هاشم لقوله صلى الله عليه  
 وسلم : لا تحل الصدقة لآل محمد ، فيجب أن يختص المنع بهم ، ولا يصح قياس  
 بنو المطلب على بني هاشم لأن بني هاشم أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأشرف  
 وهم آل النبي صلى الله عليه وسلم ومشاركة بنو المطلب لهم في خمس الخمس

## ( باب أخذ الصدقة من الأغنياء )

وترد في الفقراء حيث كانوا

يعنى<sup>(١)</sup> بذلك أنه لا يجب الإنفاق على أهل تلك البلدة فقط وإن كان الأولى عدم النقل إلا لضرورة ، ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة حيث عم ولم يخص فقال ترد على فقرائهم ، وظاهر أن أهل الكتاب هؤلاء الذين بعث

ليست بمجرد القرابة بدليل أن بنى عبد شمس وبنى نوفل يساؤونهم في القرابة ولم يعطوا شيئاً وإنما شاركوه بالنصرة . والنصرة لا تقتضى منع الزكاة . وقال النووى : مذهب الشافعى وموافقيه أن آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية . وقال أبو حنيفة ومالك : هم بنو هاشم خاصة ، قال القاضى : قال بعض العلماء : هم قريش كلها . وقال أصبغ المالكي : هم بنو قصي ، وقال الزرقانى : هم بنو هاشم فقط عند مالك وأكثر أصحابه وأبو حنيفة إلا أنه استثنى آل أبي لهب ، وعند الشافعى وبعض المالكية بنو هاشم وبنو المطلب ، وعند أحمد القولان ، اه ملخصاً من الأوجز . قلت : واقتصر الحرقي على استثناء بنى هاشم فقط فالظاهر أن هذا هو المرجح عندهم ، ١٢ . (١) . اعلم أولاً أنهم اختلفوا فى مسألة جواز نقل الزكاة من بلد المال إلى غيره ، وبناء على ذلك اختلفوا فى مراد الإمام البخارى بالترجمة . قال الحافظ : قد اختلف العلماء فى هذه المسألة فأجاز النقل الليث وأبو حنيفة وأصحابهما ، ونقله ابن المنذر عن الشافعى واختاره . والأصح عند الشافعية والمالكية والجمهور ترك النقل ، فلو خالف ونقل أجزاء عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى . لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه عن هو متصف بصفة الاستحقاق اه وقال الموفق : الذهب أنه لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى

عليهم بماذا لم يكن لهم بلد فقط ، بل كانوا فى بلاد وأمصار وقرى ، فأخبروا أن الصدقة مردودة عليهم أينما كانوا ، إلا أن صدقة بلدة ترد عليها فقط ، مع أن

مسافة القصر ، قال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن الزكاة يبعث بها من بلد إلى بلد قال: لا ، قيل: وإن كان قرابته بها ؟ قال: لا ، واستحب أكثر أهل العلم أن لا تنقل من بلدها ، وروى عن الحسن والنخعي أنهما كرها نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا الذى قرابة ، وكان أبو العالية يبعث بزكاته إلى المدينة . فإن خالف ونقلها أجزأته فى قول أكثر أهل العلم ، قال القاضى: ظاهر كلام أحمد يقتضى ذلك ولم أجد عنه نصا فى المسألة ، وذكر أبو الخطاب فيها روايتين إحداهما يجوزوه ، واختارها ، والأخرى لانجزؤه ، اختارها ابن حامد ، فإن استغنى عنها فقراء أهل بلدها جاز نقلها ، نص عليه أحمد ، وقال أيضا لا يخرج صدقة قوم عنهم من بلد إلى بلد إلا أن يكون فيها فضل عنهم ، لأن الذى كان يجبى إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأبيه بكر وعمر من الصدقة إنما كان عن فضل عنهم يعطون ما يكفيهم ويخرج الفضل عنهم اه مختصرا . وفى العيني قال الطيبي: اتفقوا على أنها إذ انقلت يسهط الفرض عنه إلا عمر بن عبد العزيز ، فإنه رد صدقة نقلت من خراسان إلى الشام إلى مكانها من خراسان اه . وفى البذل عن الدر المختار كره نقلها من بلد إلى آخر إلا إلى قرابة أو أحوج أو أصلح أو أروع أو أنفع للمسلمين أو إلى طالب علم أو إلى الزهاد أو كانت معجلة قبل تمام الحول ، فلا يكره اه . إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا فى مراد المصنف بالترجمة قال الكرماني: قوله فى الترجمة حيث كانوا اختلفوا فى نقل الزكاة من بلد إلى آخر مع وجود المستحقين ، فقال الشافعى: لا ، وقال أبو حنيفة: نعم ، فالظاهر أن غرض البخارى بيان الامتناع أى ترد على فقراء أولئك الأغنياء فى موضع وجد لهم الفقراء ، وإلا جاز النقل ، ويحتمل أن يكون غرضه عكسه اه . وتعقبه العيني إذ قال قوله حيث

الظاهر أن المراد بالضمير في المحلين هم المسلمون<sup>(١)</sup> ، أى تؤخذ من أغنياء المسلمين ، وترد في فقراتهم .

كانوا يشعرون بأنه اختار جواز نقل الزكاة، وما قال الكرمانى الظاهر أن غرض البخارى الخ ليس الظاهر ماقاله فإنه قال: ترد حيث كانوا أى الفقراء ، وهو أعم من أن يكونوا فى موضع كان فيه الأغنياء أو فى غيره ، فالعجب منه العكس حيث جعل الامتناع ظاهرا ، وهو محتمل ، وجعل الظاهر عكسا اه ، قلت : أصل الخلاف فى أن الشراح الشافعية مالوا إلى أن مرجع ضمير حيث، كانوا إلى الأغنياء ، والشراح الحنيفة مالوا إلى أن المرجع الفقراء ، ، وقال الحافظ قوله: باب أخذ الصدقة من الأغنياء الخ قال الإسماعيلى : ظاهر حديث الباب أن الصدقة ترد على فقراء من أخذت من أغنيائهم ، وقال ابن المنير : اختار البخارى جواز نقل الزكاة من بلد المال لعموم قوله : ترد فى فقراتهم . لأن الضمير يعود على المسلمين ، فأى فقير منهم ردت فيه الصدقة فى أى جهة كان ، فقد وافق عموم الحديث ، قال الحافظ : والذي يتبادر إلى الذهن من هذا الحديث عدم النقل ، وأن الضمير يعود على المخاطبين ، فيختص بذلك فقرائهم لكن رجح ابن دقيق العيد الأول ، وقال إنه وإن لم يكن الأظهر إلا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين فى قواعد الشرع الكلية لا تعتبر فى الزكاة ، كما لا تعتبر فى الصلاة ، فلا يختص بهم الحكم وإن اختص بهم خطاب المواجهة ، ثم قال الحافظ بعد ذكر اختلاف العلماء فى المسألة فلو خالف ونقل أجزاء عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه من هو متصف بصفة الاستحقاق اه ١٢ .

(١) وبذلك جزم ابن المنير ، واختاره ابن دقيق العيد ، وقال العيني :

قوله : ( فأخذها لأهله حطباً ) وفيه الترجمة (١) حيث أخذ الخشبة من البحر ، لم يذكر الخمس فيها ، ولا رد النبي صلى الله عليه وسلم فعله ذلك ، ولم يقل

استدل به بعضهم على عدم جواز نقل الزكاة لقوله ترد على فقرائهم ، وهذا الاستدلال غير صحيح ، لأن الضمير في فقرائهم يرجع إلى فقراء المسلمين . وهو أعم من أن يكون من فقراء أهل تلك البلدة أو غيرهم ١٢ هـ .

(١) قال الكرماني : قال ابن بطال : وفي أخذ الرجل الخشبة حطباً لأهله دليل على أن ما يؤخذ من البحر لا شيء فيه ، وهو لمن وجدته حتى يستحق ٥ هـ . قال الحافظ قال الإسماعيلي : ليس في هذا الحديث شيء يناسب الترجمة : رجل اقترض قرصاً فارتمع قرصه ، وكذا قال الداودي : حديث الخشبة ليس من هذا الباب في شيء ، وأجاب أبو عبد الملك بأنه أشار به إلى أن كل ما ألقاه البحر جاز أخذه ، ولا خمس فيه ، وقال ابن المنير : موضع الاستشهاد منه أخذ الرجل الخشبة على أنها حطب ، فإذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه إباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ في البحر أو عطب فانقطع ملك صاحبه كذلك ما لم يتقدم عليه ملك لأحد من باب الأولى ، وكذلك ما يحتاج إلى معاناة وتعبي استخراجه أيضاً ٥ هـ . وقال العيني : بعد ذكر قول الإسماعيلي والداودي : وأجاب عنه من ساعده ، ووجه كلامه منهم عبد الملك \* فقال : إنما أدخل البخاري هذا الحديث في هذا الباب ، لأنه يريد أن كل ما ألقاه البحر جاز التقاطه ، ولا خمس فيه إذا لم يعلم أنه من مال المسلمين . وأما إذا علم أنه منه فلا يجوز أخذه ، لأن الرجل إنما أخذ خشبة على الإباحة لملكها فوجد فيها المال ، ومنهم ابن المنير ، فقال موضع الاستشهاد إنما هو أخذ الخشبة على أنها حطب ، فدل على إباحة مثل ذلك مما يلفظه البحر ، أما مما ينشأ فيه كالعنبر ،

(\*) كذا في الأصل ، وتقدم في كلام الحافظ أبو عبد الملك ١٢ .

أيضاً<sup>(١)</sup> لأنه كان شريعة لهم ، وأما أتم معشر الصحابة فلا يجوز لكم الإلتفاع بما تأخذون من البحر إلا بعد إخراج الخمس ، فعلم أنه ليس فيما يصاب من البحر ، وللحسن أن يقول إن الرجل كان إذا أخذ الخشبة نوى أن يوفى منها الخمس إذ صدعها ، ثم إذا وجد فيها ماله ورقعة صاحبه ترك ما قصده حيث

أو مما سبق فيه ملك وعطب ، وانقطع ملك صاحبه منه على اختلاف بين العلماء في تملك هذا مطلقاً أو مفصلاً ، وإذا جاز تملك الخشبة وتقدم عليها ملك متملك ، فنحو العنبر الذي لم يتقدم عليه ملك أولى . قال العيني : الترجمة ما يستخرج من البحر ، والحديث يدل على ما يستخرج من البحر فالمطابقة في مجرد الاستخراج من البحر مع قطع النظر عن غيره وأدنى الملازمة في التطابق كاف اه مختصراً ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله فأخذها لأهله خطاباً ، ولم يعط منها أى من تلك الخشبة خمساً ، يعني لم يدع أحداً قبل العلم بسدها حين أراد أن يشقها ليعطى له خمسها ، ويجعل أربعة أخماسها لأهلها ، كما كان هو اللائق على تقدير وجوب الخمس فيما يصاب من البحر ، لا يقال جاز أن يكون هو قد أعطى خمسها يعني قد دعا أحداً لأن يعطى له خمسها قبل العلم بسدها ، ثم إذا علم بسدها أمسكه من الإعطاء لأنه لو كان الأمر كذلك لكان النبي صلى الله عليه وسلم بينه إلى أصحابه كما يقتضيه المقام ، فإن المقام مقام المدح لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما مدح الرجل المسلف بإخلاص النية وصدق العهد واستجابة الدعوة كان اللائق أن يبين لإخلاص المسلف ويمدحه به أيضاً ، فيقول إنه لما أراد أن يشق تلك الخشبة دعا رجلاً ليعطيه خمسها ، فلما لم يمدحه النبي صلى الله عليه وسلم به علم أنه لم يخمس منها لعدم وجوب الخمس فيها ، فإن قلت جاز أن يكون الخمس لم يكن واجباً في ذلك الزمان فيما يصاب من البحر ويستخرج منه ، فذلك لم يخمس ذلك الرجل من تلك الخشبة ، فلم يبينه

علم أنه من خالص ملكة هبة له من صاحبه المديون مع أن شرائع من (١) قبلنا شريعة لنا ، إذا لم يرد من الشريعة نسخه ، ومن ذهب إلى الخمس فيما يصاب من البحر يجعل الركاز أعم من الأرض والماء يجعله منسوخا بقوله صلى الله

النبي صلى الله عليه وسلم لذلك قلت: لو سلم ذلك لحيث كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يبين لأصحابه مسألة شريعته ، بأن مثل تلك الخشبة بما يستخرج من البحر يجب فيه الخمس في شريعتنا ، فلما لم يبين لهم مع أن السكوت في موضع الاحتياج إلى البيان بيان علم أنه لا خمس فيه ١٢٥١ .

(١) قال صاحب نور الأنوار: أما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة . قال صاحب قر الأقرار: يعنى أن هذه الشرائع إنما تلزمنا إذا تصرأ الله ورسوله من غير إنكار ، فالأولى ملحقة بالكتاب ، والثانية ملحقة بالسنة ، وقال صاحب نور الأنوار في موضع آخر: واختلف فيها ، فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا ، وقال بعضهم لا تلزمنا قط ، والمختار أن شرائع من قبلنا تلزمنا إذا تصرأ الله ورسوله من غير إنكار ، فإنه إذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط فلا تلزمنا ، لأنهم حر فوهما كثيرا ، وأدرجوا فيهما أحكاما بهواه أنفسهم ، فلم يتيقن أنها من عند الله ، وكذا إذا تصرأ الله علينا ثم أنكر بعد نقل القصة صريحا بأن قال: لا تفعلوا مثل ذلك ، أو دلالة بأن قال ذلك كان جزاء ظلمهم ، لحيث يجرم علينا العمل به ، وهذا أصل كبير لأبي حنيفة يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية ، فقال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى: « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية فهذا كله باق علينا ، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى: « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ، الآية » ثم قال: ذلك جزيناهم بينهم ، ، فلم أنه لم يكن حراما علينا . ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا

عليه وسلم في الركاز الخمس، فلا حجة فيما ذكره المؤلف على الحسن، وإن دنت  
المسألة صحيحة في نفسها إذ لا يجب الخمس في مصاب<sup>(١)</sup> البحر .  
قوله : ( في المعدن جبار<sup>(٢)</sup> وفي الركاز الخمس ) يعنى بذلك أن الوارد في  
الرواية مشير إلى أن الركاز غير المعدن حيث فرق بينهما ، ولو كانا واحدا

على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام ، لاعلى أنها شرائع للأنبياء السابقين ، لأنها  
إذا قصت في كتابنا بلا إنكار صارت جزءاً من ديننا ، وقد قال الله تعالى لنبينا  
عليه السلام : د أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ، اه مختصراً ، قال الرازي  
في تفسيره : في الآية دليل على أن شرع من قبلنا يلزمنا وأجاب عما يورد عليه ١٢

(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : فرق الأوزاعي بين ما يوجد في  
الساحل فيخمس . أو في البحر بالفوص أو نحوه فلا شيء فيه ، وذهب الجمهور  
إلى أنه لا يجب فيه شيء ، إلا ما روى عن عمر بن عبد العزيز كما أخرجه ابن  
أبي شيبة ، وكذا الزهري والحسن وقول أبي يوسف ورواية عن أحمد اه . وقال العمري :  
لا زكاة في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه ، في ظاهر قول  
الخرقي . وروى نحو ذلك عن ابن عباس ، وبه قال عمر بن عبد العزيز وعطاء  
ومالك والشافعي والثوري وأبو حنيفة ومحمد وأبو ثور ، وعن أحمد رواية أخرى  
أن فيه الزكاة لأنه خارج من معدن التبر وبه قال أبو يوسف وإسحق ، وقال  
الأوزاعي : إن وجد عنبرة في صفة البحر خمست ، وإن غاص عليها في مثل بحر  
الهند فلا شيء فيها ، لا خمس ولا نفل ولا غيره ، وروى ابن أبي شيبة بسنده  
إلى جابر ليس في العنبر زكاة ، وإنما هو غنيمة لمن أخذه اه . وبسط الكلام  
على المسألة في الأوجز مع ذكر دلائل الفريقين ١٢

(٢) اعلم أولاً أن في مسائل المعدن والركاز أبحاث وسبعة الأذيال . بسطت

في الأوجز مع اختلاف العلماء في فروعها ، ودلائل كل فريق في مختاره ، وثانيا  
 أن المذكور في كلام الإمام البخارى مسألتان: الأولى المعدن ، وقد اختلفت  
 الأئمة في الواجب فيه على ثلاثة أقوال ، قال الباجي: المعدن على ضربين ضرب  
 يتكلف به مؤنة عمل فهذا لا خلاف ، أى عندم ، أنه لا تجب فيه غير الزكاة ،  
 وضرب لا يتكلف فيه مؤنة عمل ، فهذا اختلف فيه قول مالك ، فقال مرة فيه  
 الزكاة وقال مرة أخرى فيه الخمس ، وقال أحمد وإسحق : لا تؤخذ من كل  
 معدن إلا الزكاة ، وقال أبو حنيفة : يؤخذ من كل معدن الخمس ، وللشافعي  
 مثل الثلاثة الأقوال ، وفي تحفة المحتاج ، من استخراج ذهاب أو فضة من معدن  
 لزمه ربع عشره . وفي قول: الخمس قياسا على الركاز بجامع الإخفاء في الأرض ،  
 وفي قول : إن حصل بتعب كطحن ومعالجة بنار فربع العشر ، وإلا فخمس اهـ .  
 وذكرت هذه الأقوال الثلاثة في الإحياء ، ورجع الثالث ، وقال : الإحتياط  
 أن يخرج الخمس من القليل والكثير ، ومن غير النقيدين أيضا خروجا من شبهة  
 الخلاف ، وقال الباجي : الندرة التي لا يتكلف فيها عمل ، روى ابن القاسم عن  
 مالك فيه الخمس ، وروى ابن نافع عن مالك فيه الزكاة ، وجه رواية ابن القاسم  
 قوله صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس ، والركاز: الموضوع في الأرض ، وهو  
 دفن الجاهلية ، والقطع الموجودة في الأرض من الذهب والفضة ، ووجه قول  
 ابن نافع أن هذا مستفاد من الأرض فوجبت الزكاة دون الخمس . قلت : والعمدة  
 في فروع المالكية رواية ابن القاسم كما في الشرح الكبير وغيره . وبسط في الأوجز  
 في دلائل من أوجب في المعدن الخمس ، والمسألة الثانية مسألة الركاز . وهو بكسر  
 الراء وتخفيف الكاف آخره زاي ، مأخوذ من الركر ، قال الباجي : اختلف

الناس في معنى الركا، فاختلف قول مالك في ذلك ، فعنى ماروى عنه ابن القاسم أن الركا ما وجد في الأرض من قطع الذهب والورق مخلصا لا يحتاج في تصفيته إلى عمل ، سواء كان بما دفن في الأرض أو بما أنبتته الأرض ، ومعنى ماروى ابن نافع أن الركا ما وضع في الأرض له . وفي العيني قال ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثورى إلى أن المعدن كالركا ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازا ، وهى قطع من الذهب ، تخرج من المعادن وهى قول صاحب العين وأبى عبيد ، وفي الجمع: الركا عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة في الأرض ، وعند أهل العراق المعادن ، لأن كلاهما مركز في الأرض ، أى ثابت ، قال ملك العلماء : هو اسم المعدن حقيقة ، وإنما يطلق على الكنز مجازاً لدلائل بسطت في الأوجز ، وفي الدر المختار هو: لغة من الركا ، أى الإثبات بمعنى المركز ، وشرعا مال مركز تحت أرض أعم من معدن خلقى ، ومن كنز مدفون دفنه الكفار ، قال ابن عابدين : خصه بالكافر لأن كنزه هو الذى يخمس له مخلصاً من الأوجز . إذا عرفت هذا فقد علمت أن الركا يعم المعدن والكنز عند الحنفية ، وهو مؤدى قول لمالك والشافعى كما تقدم ، وأما غير الحنفية فالمشهور عنهم أن الركا دفن الجاهلية . قال ابن قدامة في الشرح الكبير: الركا ما وجد من دفن الجاهلية عليه علامتهم ، فإن كان عليه علامة المسلمين ، أو لم تكن عليه علامة فهو لقطة والدفن بكسر الدال المدفون . والركا الذى يتعلق به وجوب الخمس ما كان من دفن الجاهلية هذا قول الحسن والشعبى ومالك والشافعى وأبى ثور ، ويعتبر ذلك بأن يرى عليه علامتهم كأسماء ملوكهم وصورهم وصلبهم وأصنامهم ، ونحو ذلك . لأن الظاهر أنه لهم فإن كان عليه علامة الإسلام أو اسم النبى صلى الله عليه وسلم أو أحد من خلفاء المسلمين ونحو ذلك فهو لقطة . لأنه ملك مسلم لم يعلم زواله عنه . انتهى مختصراً .

لقيل وفيه الخمس : وأنت تعلم أن المعدن ليس هو الركاز، وإنما هو المركز<sup>(١)</sup> فالمعدن ظرف ، والركاز مضاف ، فلو قيل : وفيه الخمس ، لفات المقصود

(١) وفي الأوجز المعادن جمع معدن بكسر الدال من عدن إذا أقام لإقامة الذهب والفضة به ، أو لإقامة الناس فيها شتاء و صيفاً ، قال ابن عابدين : معدن بفتح الميم وكسر الدال ، وفتحها لإسماعيل عن النووى ، وأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ، ثم اشتهر في نفس الأجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا قرينة إهـ . وقال الراغب : عدن بمكان كذا أى استقر ، ومنه : المعدن لمستقر الجواهر اهـ . وفي الأوجز استدل بالحديث من قال : إن الركاز غير المعدن . إذ قال صلى الله عليه وسلم : المعدن جبار وفي الركاز الخمس ، فغاير بينهما بالعطف ولو كانا واحدا لقال : وفيه الخمس ، ولا يرد ذلك إلا على من قال : إن الركاز هو المعدن ، ولم أجد القائل به ، بل قالت الحنفية الركاز يعم المعدن والكنز والمغايرة بين العام والخاص مما لا يخفى ، فلو قال : وفيه الخمس لعلم حكم المعدن دون الكنز ، على أن الروايات مختلفة ، ففي شرح الإحياء أن لفظ الصحيح البئر جبار\* ، وفي الركاز الخمس ، فلو قال : وفيه الخمس لحصل الالتباس باحتمال عود الضمير إلى البئر اهـ مختصراً . قلت : وفي وضع المظهر موضع المضمرة هنا دفع توهم آخر أيضا ، فقد حكى عن ابن عابدين في هامش رد المحتار قال الإمام أبو يوسف في كتابه الخراج : حدثني عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري قال : كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل في قلب جعلوا القلب عقلة ، وإذا قتله دابة جعلوها عقلة ، وإذا قتله معدن جعلوه عقلة ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : العجماء جبار ، والمعدن

(\*) وهكذا لفظ كتاب الخراج الآتي قريبا ١٢ ز

وفسد المعنى<sup>(١)</sup> إذ صار المعنى حينئذ: ويجب الخمس في حفرة الركاز (\*)، وليس بمراد إذ لا خمس فيه، بل الخمس إنما هو في الحاصل المستفاد من المعدن،

جبار، والبر جبار، وفي الركاز الخمس، فقيل: ما الركاز يارسول الله؟ فقال: الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت، اه. فلو قال رسول الله: فيه الخمس، كان يتوهم أن أهل الجاهلية كانوا يجعلون المعدن كله عقلاً فأبدله النبي صلى الله عليه وسلم إلى الخمس، فلأجل ذلك وضع المظهر موضع المضمهر وأبدل اللفظ لثلاثتهم أن خمس المعدن لمن قتله المعدن ١٣،

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله: وليس المعدن بركاز، لأنهم فسر الركاز بما يركزه العبد، والمعدن ليس بما يركزه العبد بل هو مما يخلق الله تعالى في الأرض. فلم يدخل تحت الركاز الذي وجب فيه الخمس بالنص المذكور، ثم استدل البخارى على قوله وليس المعدن بركاز بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار، وفي الركاز الخمس، حيث قابل المعدن بالركاز، ولو كان المعدن ركازاً لكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: المعدن جبار وفيه الخمس، بوضع المضمهر موضع المظهر كما تقتضى القاعدة العربية، وكذا استدل عليه بأن عمر بن عبد العزيز أخذ من المعادن الزكاة دون الخمس، فلو كان المعدن ركازاً لأخذ منه الخمس دون الزكاة، وكذلك استدل عليه بقول الحسن، وما كان من أرض السلم ففيه الزكاة حيث أوجب الزكاة في المعدن، لأن كلمة ما في هذه الفقرة عبارة عن المعدن فعلم أن المعدن ليس بركاز لانهى حاصل كلام البخارى. قلنا المعدن ركاز لأن الركاز على ما فسره صاحب القاموس ما يركز في الأرض سواء كان الركاز من الله تعالى كما في المعدن، أو كان من العبد، كما في الكسب، فتفسيركم للركاز بما يركزه العبد يخالف لما فسره صاحب القاموس، وأما قوله صلى الله عليه وسلم والمعدن جبار، الخ. فاعلم أن المعدن في اللغة اسم لمكان خلق فيه الخزانة، وفي

(\* أى كرها ١٣ منه

فلا حجة للبخارى فى الرواية ، وأما أخذ<sup>(١)</sup> عمر بن عبد العزيز فلا يدرى ما كان وجهه مع أنه ليس أخذ الخمس منقياً فيه ، فأما أخذ ربع العشر فإن كان

العرف يطلق على نفس الخزانة إطلاقاً لاسم الظرف على المظروف ، والمراد به فى الحديث المعنى الأول دون الثانى ، كما يدل عليه قوله جبار لأن الجبار لا يكون إلا مامن الهلاك وهو المسكان دون الخزانة ، وإذا كان المراد بالمعدن المسكان ، فينبغ لا يصح أن يرجع إليه الضمير ، فيقال وفيه الخمس إلا بارتكاب نوع من الاستخدام ، فلأجل هذه النسبة اللطيفة قال : وفى الركاز الخمس ، وأراد بالركاز الكبر والمعدن بمعنى الخزانة ، فله بلاغة النبى صلى الله عليه وسلم حيث بين فى الجملة الأولى حكم الظرف وفى الجملة الثانية حكم المظروف بكلام بليغ تنشط منه قلوب الناظرين ، وأما أخذ عمر بن عبد العزيز الزكاة من المعادن ، فذلك فعل التابعى ، لا يقوم حجة علينا . بل هم رجال ونحن رجال ، ولو سلم فجاز أن يكون عمر بن عبد العزيز أخذ خمس تلك المعادن فى ابتداء الإخراج ، ثم لما حال عليها الحول أخذ من كل مائتين خمسة زكاتها ، وأما قول الحسن وما كان من أرض السلم ، فالظاهر أن كلمة ما فيه عبارة عن الركاز بقريضة السياق فالاعتراض به كما هو وارد علينا كذلك هو وارد عليكم ، فإهو جوابكم فهو جوابنا ، ولو سلم أن المراد بها المعدن فقلنا هذا قول التابعى لا يقوم حجة علينا فى مقابلة النص ، وإن وجدته الخ . هذا أيضاً قول الحسن وسمعت الشيخ قدس سره مرة أخرى إن نقبل قول الحسن ليس للإعتراض فى شيء بل هو لبيان مذهبه ١٣٥ .

(١) وفعله هذا موافق للمعروف من قول الأئمة الثلاثة كما تقدم قريباً ، أنهم أوجبوا فى المعدن الزكاة ، قال الحافظ : قوله : أخذ عمر بن عبد العزيز وصله أبو عبيد فى كتاب الأموال من طريق الثورى عن عبد الله بن أبى بكر

بعد حولان الحول فلا يضرنا<sup>(١)</sup>، وإن كان بغير أخذ من المعدن فهو وارد على كل أصحاب المذاهب، إذ لا قائل<sup>(٢)</sup> بوجود الزكاة فيه قبل الحول. فما هو جوابكم فهو جوابنا؟

ابن عمرو بن حزم نحوه، وروى البيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن عمر بن عبد العزيز جعل المعدن بمنزلة الركا، يؤخذ منه الخمس، ثم عقب بكتاب آخر فجعل فيه الزكاة ١ هـ. وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لا يدري وجه لعله أشار إلى ما قالوا إن أخذ الزكاة من المعادن لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما بسط في الأوجز في حديث مالك في إقطاعه صلى الله عليه وسلم لبلال «المعادن»، وفي آخره: «فتلك المعادن لا تؤخذ منها إلى اليوم إلا الزكاة»، قال الحافظ في التلخيص: رواه أبو داود والطبراني والحاكم والبيهقي موصولا، وليست فيه الزيادة. قال الشافعي بعد أن روى حديث مالك: ليس هذا مما يثبت أهل الحديث، ولم يثبتوه ولم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه. أما الزكاة في المعادن دون الخمس، فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر ما بسط في الأوجز، وفي آخره: وتعقب العيني في البناية على رفعه ١ هـ، قلت: فارجع إليه لو شئت التفصيل وهذا الوجيز لا يسع الأبحاث الطويلة ١٢.

(١) وهذا ظاهر، فإن في الذهب والفضة تجب الزكاة في كل عام بعد حولان

الحول ١٢.

(٢) هذا مشكل جداً، فإن المسألة خلافية شهيرة، والمرجح عند الأئمة الثلاثة القائلين بوجود الزكاة في المعدن إحصائها على الفور، قال مالك في موطأه: لا يؤخذ من المعادن مما يخرج منها شيء حتى يبلغ عشرين ديناراً أو مائتي درهم، فإذا بلغ ذلك ففيه الزكاة مكانه. أي في ذلك الوقت، قال الباجي: يحتمل أن

(وقال الحسن<sup>(١)</sup> رحمه الله) ما كان من ركاز في أرض الحرب، ففيه الخمس، وذلك لأنه في حكم الغنيمة، ولا يكون له حكم الغنيمة عندنا إلا إذا لم يكن دخوله

يريد بذلك عند أخذه من المعدن، ويحتمل أن يريد بذلك عند تصفيته واقتسامه، قال الباجي: الأظهر عندي أن الزكاة إنما تجب فيه عند انفصاله من معدنه كالثمرة، والزرع تجب فيه الزكاة يبدو صلاحه. وفي تحفة المحتاج للشافعية: وقت وجوبه حصول النيل بيده، ووقت الإخراج بعد التنقية والتخليص، وقال الموفق: لا يجوز إخراج زكاته إلا بعد سبكه وتصفيته كعشر الحب اهـ. مختصراً من الأوجز، وفيه أيضاً بعد ذلك في الأبحاث المتعلقة بالمسألة الرابعة اشتراط الحول نفاه الإمام مالك في الموطأ. قال الزرقاني: وافقه الشافعي في القديم، وقال في الجديد لا زكاة حتى يحول عليه الحول، وفي تحفة المحتاج للشافعية: لا يشترط له الحول على المذهب: لأنه إنما اعتبر لأجل تكامل النماء، والمستخرج من المعدن نماء كله. فأشبه الثمر والزرع، وقال الموفق: تجب الزكاة فيه حين يتناوله. ويكمل نصابه، ولا يعتبر له حول، وهذا قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، وقال إسحاق وابن المنذر: لا شيء في المعدن حتى يحول عليه الحول، لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول، ولنا أنه مال مستفاد من الأرض، فلا يعتبر في وجوب حقه حول كالزرع والثمار والركاز. اهـ مختصراً من الأوجز. ولعل مبنى كلام الشيخ قدس سره أن نقله المذاهب بأسرهم يقولون في حديث لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول إنه إجماعي فتأمل ١٢.

(١) قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة بلفظ: إذا وجد الكنز في أرض العدو ففيه الخمس، وإذا وجد في أرض العرب ففيه الزكاة، قال ابن المنذر: لا أعلم أحداً فرق هذه التفرقة غير الحسن اهـ. وفي الأوجز قال الموفق:

في دار الحرب بأمان ، بل دخل فيها متصلصا أو متغلبا ، فأما إذا دخلها بأمان ، فإن أخذه شيئا من أموالهم يكون غدرا . وهذا التفصيل مرعى أيضا على مذهب (١) الحنفية في قوله : وإن وجدت لقطعة في أرض العدو .  
(وقال بعض (٢) الناس ) المعدن ركاز وأصاب هذا القائل فيما قاله ، لأن الركاز هو المركوز ، أعم من أن يكون بصنع أو بغيره ، فقد قال صاحب

الأصل في صدقة الركاز ماروى عن أنى هريرة مرفوعا في الركاز الخمس ، متفق عليه وهو أيضا مجمع عليه ، قال ابن المنذر : لا نعلم أحدا خالف هذا الحديث إلا الحسن ، فإنه فرق في أرض الحرب وأرض العرب ، قال الزرقاني : سواء كان في دار الإسلام أو الحرب عند الجمهور ، خلافا للحسن البصرى ، ١٥ مختصرا من الأوجز ، ١٢ .  
(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله قال الحسن النخ غرضه أنه بين خمس الركاز ، ولم يتعرض إلى خمس المعدن فعلم أنه ليس (\*) فيه قوله فعرفها لأنه مستأمن في أرض العدو ، فلو لم يعرفها يلزم الغدر ثم إذا عرفها فإن كانت للسليين ووجد مالها فهي للمالك ، وإن لم يجد مالها فهي لقطعة . وإن كانت من العدو ووجد مالها فهي للمالك ، وإن لم يجد مالها فهي في حكم الغنيمة ، ففيه الخمس ، هذا مراد الحسن ، وهو المذهب عندنا أيضا ١٢٥١ .

(٢) هذا أول المواضع التي أورد فيها الإمام البخارى على بعض العلماء بقوله : وقال بعض الناس ، وهي أربع وعشرون موضعا في سائر كتابه ، وهذه أولها ، ومن ههنا إلى كتاب الإكراه ذكر هذا اللفظ في سبعة مواضع ، وذكره في كتاب الإكراه في موضعين ، وفي كتاب الحيل في أربعة عشر موضعا ، وآخرها في كتاب الأحكام في باب ترجمة الأحكام في موضع واحد ، فصارت أربعة وعشرين ، والمعروف عند العلماء أن هذه كلها إيرادات على الحنفية لاسيما على الإمام الأعظم أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وهذا صحيح

باعتبار أكثر المواضع ، وإلا فسيأتى قريباً فى الموضوع الثانى فى كتاب الهبة فى باب إذا قال : أخدمتك هذه الجارية ؟ وقال بعض الناس : هذه عارية ، وإن قال كسوتك هذا الثوب فهذه هبة ، فقد أوردته أيضاً البخارى بقول : « قال بعض الناس ، وكلتا المسألتين إجماعيتان ، قال الحافظ : قال ابن بطلان : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة فإن الإخدام لا يقتضى تملك الرقبة ، ثم قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه ، وإن لم يذكر أجلاً فهو هبة ، وقد قال تعالى : « فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم ، ولم يختلف الأمة أن ذلك تملك الطعام والكسوة ، اه مختصراً ، ولم يذكر الإمام البخارى فى مسألة الكسوة المدة ، فهى هبة إجماعاً . وهكذا فى بعض من المواضع الأخر لم ينفرد الحنفية فيها ، بل شاركهم فيها غيرهم أيضاً ، كما قالوه فى هذا الموضوع الذى نحن بصده أيضاً ، قال العيني : جزم ابن التين بأن المراد به هو أبو حنيفة : من أين أخذه ؟ فلم لا يجوز أن يكون مراده هو سفيان الثورى من أهل الكوفة ، والأوزاعى من أهل الشام ، فإنهما قالوا مثل ما قال أبو حنيفة : إن المعدن كالركاز وفيه الخمس فى قليله وكثيره اه . وقد قالوا فى الموضوع الرابع والعشرين فى باب ترجمة الحكام ، قال الكرماني : قال مغلطان المصرى : كأنه يريد ببعض الناس الشافعى ، وهو رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس أراد به أبا حنيفة ، ووجهه فى الكرماني ، وتعقب على الكرماني العيني ليس هذا محله ، وقال الحافظ : فى هذا الموضوع أراد ببعض الناس : محمد بن الحسن ، فإنه الذى اشترط أن لا بد فى الترجمة من اثنين ، وخالف أصحابه الكوفيون ، ووافقهم الشافعى ، فتعلق بذلك مغلطانى . فقال فيه

القاموس<sup>(١)</sup> في بيان الركزة: إنها واحدة الركاز وهو ما ركزه الله تعالى في المعادن ، أى أحدثه كأركزه ودفن أهل الجاهلية الخ فعلم أن إطلاق الركزة

رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس يريد الحنفية ، وتعقبه الكرماني فقال : يحمل على الأغلب أو أراد ههنا بعض الحنفية ، لأن محمداً قائل بذلك ، ولا يمنع ذلك أن يوافق الشافعي ، كما لا يمنع أن يوافق الحنفية في غير هذه المسألة بعض الأئمة اهـ . قلت : والأمر كذلك كما لا يخفى على من يعرف مذاهب العلماء في هذه المواضع الأربع والعشرين ، وقولهم ههنا المراد به محمد ، وإن وافقه الشافعي في ذلك عجيب ، أفذلك لأن محمداً أجل من الشافعي أو أشهر منه ؟ فتأمل . وأغرب ، مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال قوله : قال بعض الناس إخ أراد به إمامنا أبا حنيفة رحمه الله تعالى ولم يصرح باسمه رعاية للأدب ، وأما التعبير بالناس فليس للتخفيف ، بل لأنه لو قال بعض الفقهاء أو بعض العلماء لوقع علة غضبه عليه مبدءاً للاشتقاق وهذا من أقبح القبائح ١٢٥١ .

(١) كما بسط ذلك في الأوجز ، وتقدم شيء من ذلك من أن العيني حكى عن ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثوري إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازاً ، وهى قطع من الذهب تخرج من المعادن ، وهو قول صاحب العين وأبي عبيدة ، وفي مجمع الغرائب: الركاز المعادن ، وفي النهاية لابن الأثير : المعدن والركاز واحد ، قال ابن عابدين : وفي المنح عن المغرب هو المعدن أو الكنيز ، لأن كلا منهما مركوز في الأرض وإن اختلف الراكز ، قال ملك العلماء : هو اسم للمعدن حقيقة وإنما يطلق على الكنيز مجازاً لدلائل أحدها أنه مأخوذ من الركز وهو الإثبات ، وما في المعدن هو المثبت في الأرض لا الكنيز ، لأنه وضع مجاوراً للأرض اهـ مختصراً

يشمل كليهما . فإثبات الخمس فيه عمل بما تناوله النص (١) ، وأما ما علل به المؤلف

من الأوجز ، وقال العيني: قال الخطابي: الركاز وجهان المال الذى وجد مدفوناً لا يعلم له مالك ركاز ، وعروق الذهب والفضة ركاز ، وعن هذا قال صاحب الهداية : الركاز يطلق على المعدن وعلى المال المدفون ، وقال أبو عبيد الهروى : اختلف فى تفسير الركاز ، قال أهل العراق : هى المعادن ، وقال أهل الحجاز : هى كنوز أهل الجاهلية ، وكل محتمل فى اللغة اه .

(١) قلت : بل هو نص من النبي صلى الله عليه وسلم ، قال محمد فى موطاه : الحديث المعروف أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ه فى الركاز الخمس ، قيل : يا رسول الله وما الركاز ؟ قال : المال الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض فى هذه المعادن ، ففيها الخمس وهو قول أنى حنيفة والعمامة من فقهاءنا اه ، وقول الإمام محمد : إنه حديث معروف : حجة لا سيما للحنفية ، وفى التعليق الممجد قوله الحديث المعروف ، أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث أبى هريرة مطولاً ومختصراً ، ويؤيده ما أخرجه البيهقى فى المعرفة عن حسان بن على عن عبد الله بن سعيد بن أنى سعيد المقبرى عن أبيه ، عن أبى هريرة مرفوعاً ه الركاز الذى ينبت بالأرض ، وفى عبد الله كلام ، وروى أبو يوسف أيضاً عن عبد الله بسنده عن أبى هريرة مرفوعاً ه فى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذى خلقه الله فى الأرض يوم خلقت ، ذكره البيهقى ، اه مختصراً . وقال الموفق : احتج من أوجب الخمس بقول النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يكن فى طريق مائى ، ولا فى قرية عامرة ففيه وفى الركاز الخمس . رواه النسائى والجوزجاني وغيرهما ، وفى رواية : ما كان فى الخراب ففيها وفى الركاز الخمس . وروى سعيد والجوزجاني بإسنادهما عن عبد الله بن سعيد المقبرى عن أبيه عن

قول هذا البعض من أنه يقال: أركز المعدن فافتراء<sup>(١)</sup> عليهم، وأيا ما كان لمخاض هذا الاستدلال الذي نسبته إليهم أن العرب تقول: أركز المعدن بإدخال

أنى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الركاز هو الذهب الذي ينبت من الأرض»، وفي حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «في الركاز الخمس قيل: يا رسول الله وما الركاز؟ قال: هو الذهب والفضة المخلوقان في الأرض يوم خلق الله السموات والأرض، وهذا نص، وفي حديث عنه عليه السلام أنه قال: في السيوب الخمس، قال والسيوب عروق الذهب والفضة التي تحت الأرض اهـ. وفي الأوجز عن ملك العلماء هو اسم للمعدن حقيقة، ويطلق على الكنز مجازاً لدلائل منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عما يوجد من الكنز العمادي، فقال فيه وفي الركاز الخمس، عطف الركاز على الكنز والشيء لا يعطف على نفسه هو الأصل، ومنها ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال: «المعدن جبار وفي الركاز الخمس، قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال هو المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق السموات والأرض، اهـ. وقال العيني: في كتاب الدييات في باب المعدن جبار قد أورد أبو عمر في التمهيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال صلى الله عليه وسلم: في كنز وجدته رجل الحديث، وفي آخره ففيه وفي الركاز الخمس، قال القاضي عياض: عطف الركاز على الكنز دليل على أن الركاز غير الكنز وأنه المعدن كما يقوله أهل العراق، فهو حجة لمخالف الشافعي انتهى ١٢.

(١) قال القسطلاني: واعترضه بعضهم بأنه لم ينقل عن بعض الناس ولا عن العرب أنهم قالوا أركز المعدن، وإنما قالوا أركز الرجل، فإذا لم يكن هذا صحيحاً، فكيف يتوجه الإلزام بقول القائل قد يقال لمن وهب لمخ اهـ.

همزة السلب<sup>(١)</sup> عليه ، فعلم أن ما يكون في المعدن ، ويخرج منه ، يصح إطلاق الركاك عليه ، لأن المخرج المطلوب المدلول عليه بقوله : أركز يكون ركاكاً لا غير ، فهذا الإطلاق يصح دخوله في حكم المدفون فيخمس ، ثم اعترض المؤلف على هذا الاحتجاج بأنه لو كان هذا الإطلاق سبباً للإشتراك في الحكم ، وهو وجوب الخمس لسكان يلزم وجوب الخمس في الثمار وغيرها أيضاً مما ذكره<sup>(٢)</sup> هنا ، لأن الهمزة في قولهم أركزت للوجدان ، فبق الموجود الذي صار بسببه ذا ركاك ركاكاً ، وأنت تعلم أن استدلال المؤلف هذا اختراع

وهكذا قال العيني إذ قال : قوله لأنه يقال الخ الضمير في ، لأنه ، ضمير الشأن . وأشار به إلى تعليل من يقول إن المعدن هو الركاك ، وليس كذلك لأنه لم ينقل عنهم ، ولا عن العرب أنهم قالوا : أركز المعدن إلى آخر ما تقدم عن القسطلاني ١٢ .

(١) كما يدل عليه كلام الإمام البخاري إذ فسر قوله أركز المعدن بقوله إذا خرج منه شيء ، قال القسطلاني : بفتح الخاء المعجمة بغير همزة قبلها ولأبي ذر أخرج بهمزة مضمومة اه ، فإذا يقال أركز بخروج الركاك أو إخراجها فلا بد أن يكون الهمزة للسلب ١٢ .

(٢) قال العيني : أراد أنه يلزم أن يقال كل واحد من الموهوب والربح والثمر ركاك ، فيجب فيه الخمس ، وليس كذلك بل الواجب فيه المشر ومعنى أركز الرجل صار له ركاك من قطع الذهب ، ولا يلزم منه أنه إذا وهب له شيء أن يقال له أركزت بالخطاب وكذلك إذا ربح ربحاً كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعارض أن معنى أفعل ههنا ما هو لما اعترض ولا ألغش فيه ، ومعنى أفعل ههنا للضرورة يعني لضرورة الشيء منسوباً إلى ما اشتق منه الفعل ، كأغد البعير أي صار ذا غدة ، ومعنى أركز الرجل صار له ركاك من قطع الذهب ، ولا يقال

منه ، وقد ذهب في الاستدلال على مدعاهم مذهبه في الاحتجاج على دطويه ،  
فأثبت الحكم بمجرد إطلاق اللفظ ، ولم ينظر إلى عملة الحكم وسببه ، وأن  
الإطلاق هل هو حقيقة أو مجاز مع أن استدلالهم رحمهم الله لشمول لفظ  
الركاز المعدن بحسب الحقيقة اللغوية ، وقولهم : أركز الرجل مجاز ، والجامع  
الكثرة فسكانه يثبت معه هذه الأشياء ولا ينقطع كالا ينقطع ما في المعدن ،  
وأما ما قاله المؤلف من أنه رضى الله تعالى عنه ناقض<sup>(١)</sup> قوله ، فإنما هو أمر  
لا بد من رده ، وذلك لأنه رضى الله عنه لم يقل إلا أن الواجد لو خاف فتنة

إلا بهذا القيد أعنى من قطع الذهب ولا يقال أركز الرجل مطلقا هـ . وهكذا  
قال القسطلاني إذ قال : ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب ، ولا  
يلزم منه إذا وهب له شيء أن يقال له أركزت بالخطاب ، وكذا إذا ربح ربحا  
كثيرا أو كثر ثمره ، ولو علم المعترض إلى آخر ما تقدم في كلام العميني ،  
وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي قوله أركز المعدن الهمزة إما للسلب فعناه  
دفع الركاز عن نفسه أو للتصيير كما يقال أغد البعير إذا صار ذا غدة ، فعناه  
صار ذا ركاز ، والمراد بالمعدن ههنا الظرف فكان المظروف ركازا ، وقوله أركزت  
قلنا إطلاق الركاز ههنا على الموهوب أو الربح أو الثمار مجاز للبالغ في كثرته  
بمخلاف قوله أركز المعدن لأنه على حقيقته فلا اعتراض عليه أصلا بل هو شاهد  
صحيح لنا في إدخال المعدن في الركاز ١٢٥١ .

(١) قال العميني : هذا ليس بمناقضته لأنه فهم من كلام هذا القائل غير ما أراد  
فصدر عنه هذا بلا تأمل بيان ذلك أن الطحاوي حكى عن أبي حنيفة أنه قال  
من وجد ركاز أفلا بأس أن يهبط الخمس للمساكين ، وإن كان محتاجا جاز له  
أن يأخذه لنفسه . قال : وإنما أراد أبو حنيفة أنه تأول أن له حقا في بيت المال ،  
ونصيبا في الفء . فلذلك له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضا من ذلك إهـ . وحكى

في أداء الخمس إلى الإمام ، كما إذا خاف أن يسلبه المال كله أو يتهمة بكذب أو سرقة وخيانة ، فإنه لا يدفعه إليه حينئذ ، بل يتصدق على الفقراء بنفسه ، ولا مناقضة فيه ، وإنما كانت المناقضة لو أنكر هذا البعض رضى الله تعالى عنه وجوب الخمس رأساً ، وليس كذلك فإنه سلم وجوبه عليه ، وإنما أخرج

الكرمانى عن ابن بطال أن قول البخارى إنه ناقضه تعسف إذ مراده مما حكاه الطحاوى أن له أن يأخذ نفسه عوضاً مما له من الحقوق في بيت المال ، لأنه أسقط الخمس من المعدن بعد ما أوجبه فيه إ.ه. وهكذا قال القسطلانى قد اعترض ابن بطال المؤلف في هذه المناقضة بأن الذى أجاز أبو حنيفة كتابته إنما هو إذا كان محتاجاً إليه ، بمعنى أنه يتأول أن له حقا في بيت المال ونصيباً في النية ، فأجاز له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً عن ذلك ، لأنه أسقط الخمس عن المعدن بعد ما أوجبه فيه إ.ه. قلت ومع ذلك لم ينفرد الحنفية بذلك ، قال الموفق : يجوز أن يتولى الإنسان تفرقة الخمس بنفسه ، وبه قال أصحاب الرأى وابن المنذر لأن علياً رضى الله تعالى عنه أمر واجد الكنز بتفرقة على المساكين ، قاله الإمام أحمد ، ولأنه أدى الحق إلى مستحقه ، فبرى منه كما لو فرق الزكاة ويتخرج أن لا يجوز لأن الصحيح أنه فيء فلم يملك تفرقة بنفسه كخمس الغنيمة ، وهذا قال أبو ثور ، قال القاضى : وليس للإمام رد خمس الركاى لأنه حق مال ، فلم يجوز رده على من وجب عليه كالزكاة وخمس الغنيمة ، وقال ابن عقيل يجوز لأنه روى عن عمر أنه رد بعضه على واجده ، ولأنه فيء لجاز رده أو رد بعضه على واجده كخراج الأرض ، وهذا قول أبى حنيفة إ.ه. قلت : وما قال الحافظ قد نقل الطحاوى المسألة التى ذكرها ابن بطال ، ونقل أيضاً أنه لو وجد في داره معدناً ، فليس عليه شيء . وبهذا بنجه اعتراض البخارى إ.ه. بعيد من مثل الحافظ لأن العلماء كلهم اختصروا في الموضع الذى

توسط الإمام (١) لعارض ، وقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ،  
 وقوله عليه السلام : « ليس لمؤمن أن يعرض نفسه للهلاك ، أو كما قال ،  
 يؤيدان ما قاله .

يجب فيه الخمس ، وقد بسط الكلام على ذلك الموفق ، وجعل المواضع أربعة  
 أقسام . وبسط الاختلاف في الركاز الذي يوجد في هذه المواضع فأى إيراد في  
 أرض خاص أوجب فيها الخمس أحد دون أحد . وفي الدر المختار المعدن  
 لأشياء فيه إن وجدته في داره وحانوته وأرضه في رواية الأصل ، قال ابن عابدين :  
 قوله في رواية الأصل راجع لقوله وأرضه ، قال في غاية البيان في الأرض  
 المملوكة روايتان عن أبي حنيفة فعلى رواية الأصل لافرق بين الأرض والدار  
 حيث لا شيء فيهما ، لأن الأرض لما انتقلت إليه انتقلت بجميع أجزائها ،  
 والمعدن من تربة الأرض فلم يجب فيه الخمس لما ملكه كالغنيمة إذا باعها الإمام  
 من إنسان سقط عنها حق سائر الناس ، لأنه ملكها بيد كذا قال الجصاص ،  
 وعلى رواية الجامع الصغير بينهما فرق ، وهو أن الدار لا مؤنة فيها أصلا فلم  
 تخمس فصار الكل للواجد بخلاف الأرض فإن فيها مؤنة الخراج والعشر  
 فتخمس ، ثم قال بعد ذكر خلاف الصاحبين : والحاصل أن الإمام فرق في  
 وجوب الخمس بين المعدن والكنز ، وبين المفازة والدار ، وبين الأرض المباحة  
 والمملوكة وهما لم يفرقا بين ذلك في الوجوب اهـ ١٢٥ .

(١) وقد اختلفوا في توسط الإمام في أداء الزكاة مطلقا ، قال الموفق :  
 يستحب للإنسان أن يلى تصرفه الزكاة بنفسه ليكون على يقين من وصولها  
 إلى مستحقها ، سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة ، قال الإمام أحمد  
 أعجب إلى أن يخرجها ، وإن دفعها إلى السلطان فهو جائز ، وقال الحسن  
 ومكحول وسعيد بن جبيرة وغيرهم : يضعها رب المال في موضعها ، وقال الثوري

أحلف لهم واكذبهم ولا تعظم شيئاً إذا لم يضعوها مواضعها ، وقال الشعبي وأبو جعفر إذا رأيت الولاة لا يعدلون فضعها في أهل الحاجة ، وروى عن أحمد أما صدقة الأرض فيعجبني دفعها إلى السلطان ، وأما زكاة الأموال كالمواشى فلا بأس أن يضعها في الفقراء والمساكين ، فظاهر هذا أنه استحب دفع العشر خاصة إلى الأئمة ، وذلك لأن العشر قد ذهب قوم إلى أنه مؤنة الأرض فهو كالخراج يتولاه الأئمة بخلاف سائر الزكاة إلى آخر ما بسط من أقاويل العلماء في ذلك ، وبسط النووي في شرح المذهب الكلام في تفريق الزكاة بنفسه أو دفعه إلى الإمام ، وقال : ويجوز لرب المال أن يفرق زكاة الأموال الباطنة بنفسه وهي : الذهب والفضة وعروض التجارة والركاز ، لما روى عن عثمان أنه قال في المحرم : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عنده دين فليقض دينه ثم يرك بقية ماله ، أخرجه البيهقي في المسند الكبير بسند صحيح ، قلت : وأخرجه أيضاً مالك في الموطأ ، ثم قال النووي : ويجوز أن يوكل من يفرق ، ويجوز أن تدفع إلى الإمام ، وفي الأفضل ثلاثة أوجه : أحدها : أن يفرق بنفسه وهو ظاهر النص ، والثاني : أن الأفضل أن يدفع إلى الإمام : عادلاً كان أو جائراً ، ومن أصحابنا من قال : إن كان عادلاً فالدفع إليه أفضل ، وإن كان جائراً فتفرقته بنفسه أفضل ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « فمن سأها على وجهها فليعطها ومن سئل فوقعه فلا يعطه ، وأما الأموال الظاهرة وهي : الماشية والزروع والمعادن ففي زكاتها قولان . قال في القديم يجب دفعها إلى الإمام ، وقال في الجعيد يجوز أن يفرقها بنفسه ، ثم قال بعد الكلام الطويل : أما لأموال الظاهرة فظاهر كلام جماعة من العراقيين أنها على الخلاف ، ولكن المذهب أن دفعها إلى الإمام أفضل وجهاً واحداً ، فحصل في الأفضل أوجه ، أصحها أن دفعها إلى

قوله : ( صدقة<sup>(١)</sup> الفطر فريضة ) ولا يفرق هؤلاء بين الفرض والواجب ، فكان مذهبهم كذهبنا .

الإمام أفضل إن كانت ظاهرة مطلقا أو باطنة وهو عادل ، وإلا ففريقها بنفسه أفضل ، والثاني بنفسه أفضل مطلقا ، والثالث الدفع إليه مطلقا ، والرابع الدفع إلى العادل أفضل ، وب نفسه أفضل من الجائر ، الخامس في الظاهرة الدفع أفضل ، والباطنة بنفسه ، والسادس لا يجوز الدفع إلى الجائر ٥ - مختصرا فعمل من هذا كله أن الحنفية ليسوا بمنفردين في جواز التفرقة بنفسه ١٢٤ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره الفروع هذا الباب كإخراج البر والأقط وفيد المسلمين في الحديث ، وغير ذلك لتقدم الكلام عليها في تقرير الترمذى كما في الكوكب الدرى ، وتعرض لحكمها لأنه لم يذكر في الكوكب ، وقد ترجم الإمام البخارى بقوله «باب فرض صدقة الفطر» ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب معروف ، ولذا ترى أن الإمام البخارى ترجم «ما هنا باب فرض صدقة الفطر» ، وسيأتى قريبا باب وجوب الحج ، والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف ، قال الحافظ : قوله رأى أبو العالية الخ إنما اقتصر البخارى على ذكر هؤلاء الثلاثة لكونهم صرحوا بفرضيتها وإلا فقد نقل ابن المنذر وغيره الإجماع على ذلك ، لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم في التفرقة ، وفي نقل الإجماع مع ذلك نظر ، لأن إبراهيم بن عليه وأبا بكر ابن كيسان الأصم قالوا : إن وجوبها نسخ ، واستدل لهما بما روى النسائى وغيره عن قيس بن سعد بن عبادة ، قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ، ونحن فعله ، وتعقب بأن في إسناده راويا مجهولا ، وعلى تقدير الصحة فلا دليل فيه على النسخ لاحتمال الإكتفاء بالأمر الأول ، لأن نزول فرض لا يوجب سقوط فرض آخر ، ونقل

المالكية عن أشهب أنها سنة مؤكدة ، وهو قول بعض أهل الظاهر وابن اللبان  
 من الشافعية ، وأولوا قوله فرض في الحديث بمعنى قدر ، قال ابن دقيق العيد : هو  
 أصله في اللغة لكن نقل في عرف الشرع إلى الوجوب فالجمل عليه أولى ، قال الحافظ :  
 ويؤيده تسميتها زكاة وقوله في الحديث على كل حر وعبد ، والتصريح بالأمر بها  
 في حديث قيس بن سعد وغيره . ولدخولها في عموم قوله تعالى : وآتوا الزكاة ، فبين  
 صلى الله عليه وسلم تفاصيل ذلك ، ومن جملتها زكاة الفطر اه قلت : ترجم مالك في  
 الموطن من تجب عليه زكاة الفطر ، قال الزرقاني : عبر في الترجمة بالوجوب إشارة إلى  
 حمل الفرض في الحديث عليه ، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك وكذا ابن  
 عبد البر مضمعا قول من قال بالسنية يعني فلا يقدح في حكاية الإجماع ، وقال  
 العمري اختلفت العلماء هل هي فرض أو واجبة أو سنة أو فعل خير مندوب  
 إليه؟ فقالت طائفة هي فرض وهم الشافعي ومالك وأحمد ، وقال أصحابنا واجبة ،  
 وقالت طائفة هي سنة وهو قول مالك في رواية ، وقالت طائفة هي فعل خير ،  
 كانت واجبة ثم نسخت . وقال أيضا في البناية عند الشافعي فريضة على أصله  
 وهو أنه لا فرق بين الواجب والفرض . والنزاع لفظي لأن الفريضة عنده  
 نوعان مقطوع حتى يكفر جاحده ، وغير مقطوع حتى لا يكفر جاحده ، ومن  
 جحد صدقة الفطر لا يكفر بالإجماع ، ولذا لا يكفر من قال إنها مستحبة ، وفي  
 الدر المختار حديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر ، معناه قدر  
 للإجماع على أن منكرها لا يكفر ، قال ابن عابدين جواب عما استدلل به الشافعي  
 على فرضيتها ، وهذا الجواب ذكره في البدائع ، وأجاب في الفتح : بأن الثابت  
 بظني يفيد الوجوب ، وأنه لا خلاف في المعنى ، لأن الافتراض الذي يثبت الشافعية  
 ليس على وجه يكفر جاحده ، فهو معنى الوجوب عندنا ، وقد يجاب بأن قول

الصحابي فرض يراد به المعنى المصطلح عندنا للقطع به بالنسبة إلى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ، بخلاف غيره ما لم يصل إليه بطريق قطعي فيكون مثله ، انتهى ملخصاً من الأوجز ، وهذا أحد الأبحاث الثمانية التي ذكرت في الأوجز في مبدأ زكاة الفطر ، الثاني في معناها لغة . والثالث أن وجوبها لم ينسخ ، والرابع بيان من تجب عليه صدقة الفطر ، والخامس متى نزلت صدقة الفطر ، قال القاري فرضت هي وصوم شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة ، أما رمضان ففي شعبان ، وأما هي فقد قال بعض الحفاظ قبل العيد بيومين ، وقال البغداديون من أصحابنا إن زكاة الفطر وجبت بموجب زكاة الأموال من نصوص الكتاب والسنة بعمومها فيها ، وقال البصريون منهم إن وجوبها سابق على وجوب زكاة الأموال ، واعتد به بعض الحفاظ لخبر قيس بن سعد بن عبادة المذكور قبل ، وفي الخميس : في هذه السنة أي الثانية فرضت زكاة الفطر ، وكان ذلك قبل العيد بيومين كذا في أسد الغابة ، فخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكاة الفطر ، وفي الدر المختار أمر بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل الزكاة ، قال ابن عابدين هذا هو الصحيح ، والبحث السادس ما في حجة الله البالغة : إنما وقت بعيد الفطر لمعان ، السابع ما قال العيني إن هذا الباب يحتاج إلى خمسة عشر معرفة بسطت في الأوجز ، البحث الثامن اختلافهم في وقت وجوب صدقة الفطر ، هل هو غروب الشمس ليلة الفطر ، أو طلوع الفجر من يوم العيد ؟ الأول قول الثوري وأحمد وإسحاق والشافعي في الجديد . ولا حدى الروايتين عن مالك ، والثاني قول أبي حنيفة والليث والشافعي في القديم ، والرواية الثانية عن مالك ، وذكر الدسوقي ثلاثة أقوال آخر في مذهب مالك . منها أنها تجب بطلوع الشمس من يوم الفطر ، وبسط الكلام على المذهب والدلائل في الأوجز . ولا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضى الله

تعالى عنه ترجم على جميع الأنواع الواردة في الأحاديث بترجمة مستقلة، ولم يترجم للأقط. مع تخريجه حديث الأقط، وهو دليل على أن كون الحديث عند البخارى ليس بدليل على أنه معمول به عنده، قال الحافظ لم يذكر الأقط، وهو ثابت في حديث أبى سعيد، وكأنه لا يراه يجزئنا في حال وجدان غيره كقول أحمد، وحملوا الحديث على أن من كان يخرج منه كان قوته إذ ذلك أو لم يقدر على غيره، وظاهر الحديث يخالفه، وعند الشافعية فيه خلاف، وزعم الماوردى أنه يختص بأهل البادية، وأما الحاضرة فلا يجزئ عنهم بلا خلاف، وتعبه النووى في شرح المهذب وقال: قطع الجمهور بأن الخلاف في الجميع، أه. قلت والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز من كتب الفروع للأئمة الأربعة، جملتها أنه يجزئ عند المالكية صاع من أقط إذ يكون من أغلب القوت، صرح به الدردير وغيره، والمشهور عن الشافعى في ذلك قولان، أحدهما: مثل قول مالك، والثانى: لا يجزئ، وفي شرح الإقناع يجزئ الأقط لثبوته في الصحيحين لمن هو قوته، سواء كان من أهل البادية أو الحاضرة أه. والمشهور في شروح الحديث عن الإمام أحمد عدم جوازه لكن قال الموفق يجزئ أهل البادية إخراج الأقط إذا كان قوتهم، وكذلك من لم يجد من الأصناف المنصوص عليها سواء، أما من وجد سواء، فهل يجزئ؟ على روايتين: إحداهما يجزئ حديث أبى سعيد الخدرى والثانية لا يجزئ، لأنه بمنس لا تجب الزكاة فيه، فلا يجزئ إخراج منه لمن يقدر على غيره من الأجناس المنصوص عليها، ويحمل الحديث على من هو قوت له، أو لم يقدر على غيره، ويجزئ إخراج منه عندنا الحنفية باعتبار القيمة كما صرح به ابن عابدين عن البحر، وفي البدائع: أما الأقط فتعتبر فيه القيمة. لأنه غير منصوص عليه من وجه يوثق به، وجواز ما ليس بمنصوص عليه لا يكون

( كتاب المناسك<sup>(١)</sup> )

إلا بالقيمة اه مختصراً من الأوجز . وذكر بعض المذاهب المذكورة العيني ، وزاد: قال النووي اختلفوا في الأقطايل لا يجوز نه ، لأنه لا يجب فيه العشر ، وقال الماوردي : والخلاف فيه في أهل البادية أما أهل الحضر فلا يجوز لهم ، قولاً واحداً ، وقال الشيخ تقي الدين في شرح العمدة : قد صح الحديث به ، وهو يرد قول الشافعي اه .

(١) هكذا في النسخ الهندية الموجودة عندنا ، ووقع في الشروح الثلاثة الكرماني والفتح والعيني بدله : كتاب الحج ، وقال الحافظ ووقع في رواية الأصيلي كتاب المناسك ، قال العيني . قد وقع في رواية الأصيلي كتاب المناسك كما وقع هكذا في صحيح مسلم ، ووقع في كتاب الطحاوي كتاب مناسك الحج ، وهو جمع منسك بفتح السين وكسرها ، وهو المتعبد ، ويقع على المصدر والزمان والمكان ، ثم سميت أمور الحج كلها مناسك ، والمنسك المذبح وقد نسك ينسك نسكاً إذا ذبح ، والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك : أيضاً الطاعة والعبادة ، وكل ما تقرب به إلى الله عز وجل ، والنسك : ما أمرت به الشريعة ، والورع ما نهت عنه ، والناسك العابد اه . قال القسطلاني تبعاً للإمام الراغب في مفرداته النسك العبادة والناسك العابد ، واختص بأعمال الحج والمناسك مواقف النسك وأعمالها ، والنسيكة مختصة بالذبيحة اه ، وقال الحافظ في المقدمة اختلفت النسخ في الصوم والحج أيهما قبل الآخر ، وكذا اختلفت الرواية في الأحاديث ، وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة ، وما يتعلق بهما ، وكان في الغالب من يحج يجتاز بالمدينة الشريفة ، فذكر ما يتعلق بزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ، وما يتعلق بحرم المدينة ، وظهر لي أن يقال في تعقيمه الزكاة بالحج أن الأعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك ، فذكر الصلاة ثم الزكاة ثم الحج ، ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور في حديث

عمر رضى الله عنه : بنى الإسلام على خمس عقب بذكره، وإنما أخره لأنه من التروك، والتروك وإن كان عملاً أيضاً ولكنه عمل النفس، لا عمل الجسد، فلمذا أخره وإلا لو كان اعتمد على الترتيب الذى فى حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لأن ابن عمر أنكروا على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام، وهو وإن كان ورد عن ابن عمر من طريق أخرى كذلك، فذلك محمول على أن الراوى روى عنه بالمعنى، ولم يبلغه نيه عن ذلك والله أعلم اهـ، وقال العيني ذكر كتاب الحج عقيب كتاب الزكاة، وكان المناسب ذكر كتاب الصوم عقيب الزكاة، كما قدمه ابن بطال على كتاب الحج، كما وقع فى الخمس التى بنى الإسلام عليها، ولكن لما كان للحج اشتراك مع الزكاة فى كونهما عبادة مالية، ذكره عقيب الزكاة، فإن قلت فعلى هذا كان ينبغى أن يذكر الصوم عقيب الصلاة، لأن كلا منهما عبادة بدنية، قلت: نعم كان القياس يقتضى ذلك، ولكن ذكرت الزكاة عقيب الصلاة لأنها ثانية الصلاة، وثالثة الإيمان فى الكتاب والسنة، اهـ. ثم قال الحافظ: قدم المصنف الحج على الصيام لمناسبة لطيفة تقدم ذكرها فى المقدمة ورتبه على مقاصد متناسبة، فبدأ بما يتعلق بالمواقيت، ثم بدخول مكة ومأمعها، ثم بصفة الحج، ثم بأحكام العمرة، ثم بمحرمات الإحرام، ثم بفضل المدينة، ومناسبة هذا الترتيب غير خفية على الفطن اهـ. قلت وذكرت فى مبدأ كتاب الحج فى الأوجز كدأبنا فيه عشرة أبحاث لطيفة طويلة، الأول: فى معنى الحج لغة، والثانى: فى تعريفه شرعاً مقتفياً فيه فروع الأئمة الأربعة، والثالث: فى سبب الوجوب: وهو البيت، ولذا لا يجب فى العمر إلا مرة، والحديث الدال على وجوبه فى كل خمس سنين مرة محمول على الندب، والرابع: اختلافهم فى وجوبه على الفور كما قال به مالك وأحمد وأبو يوسف، وهو أصح الراوتين عن الإمام

## ( باب وجوب الحج وفضله )

ودلالة الآية على الوجوب ظاهرة ، ودلالاتها<sup>(١)</sup> على الفضل من حيث أنه عبر فيها من تركه بلفظ الكفر ، ودلالة الرواية على الوجوب في قول الخثعمية

الاعظم ، أو على التراخي كما قال به الشافعي ومحمد ، وفيه البحث أن زمان الحج معيار له أو ظرف ، والخامس اختلافهم في مبدأ فرضه ، ذكروا فيها أحد عشر قولاً ، منها أنه فرض قبل الهجرة وهو شاذ ، والمشهور منها قولان سنة ست ، وسنة تسع ، بسطت في الأوجز أسماء القائلين بهما ، السادس في سبب تأخيره صلى الله عليه وسلم الحج عند الجمهور القائلين بفرضيته قبل سنة عشر ، والسابع اختلافهم في أن الحج هل كان واجبا على الأمم السابقة أم لا ؟ الثامن في حكم الحج ومصلحه ، والتاسع في فضائل البيت ، والعاشر في تكفير الحج للخطايا ، وبيان الأحاديث الواردة في تكفير السيئات ، وهذه الأبحاث كلها ضويلة الأذيال لا يسعها هذا الوجيز ١٢ .

(١) قال الحافظ : وأما فضله فمشهور ولا سيما في الوعيد على تركه في الآية وسيأتي في باب مفرد ، ولكن لم يورد المصنف في الباب غير حديث الخثعمية ، وشاهد الترجمة منه خفي ، وكأنه أراد إثبات فضله من جهة تأكيد الأمر به بحيث أن العاجز عن الحركة إليه يلزمه أن يستنيب غيره ، ولا يعذر ترك ذلك اهـ . وقال القسطلاني : قد أكد أمر الحج في هذه الآية من وجوه الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر ، وإبرازه في الصورة الاسمية ، وإيراده على وجه يفيد أنه حق واجب لله في رقاب الناس ، وتعميم الحكم أولا ، وتخصيصه ثانيا ، فإنه كما يوضح بعد إبهام ، وتثنية وتكرير اهـ . قلت : والأوجه عندي أن إثبات الفضل بالآية يكون الحج لله عز وجل ولذا أقدم الخبر في قوله ؛ والله إشارة إلى مزية شرافة الحج حيث نسبته إلى نفسه الكريمة خاصة كما سيأتي في مناسبة الحديث ، وقال السندي هذه الآية وكذا الحديث لإفادة وجوب الحج إصالة ، والفضيلة تبعا إذ الوجوب

بين يديه صلى الله عليه وسلم إن فريضة الله على عباده ، ودلالاتها على الفضل من حيث أنه وجبت فيه الإستنابة مع أنه لا حاجة إلى إثبات كل جزء

مستلزم للفضيلة قطعاً ، ولذلك أخرج المصنف في الترجمة الفضيلة عن الوجوب هـ . قال العيني : وقع في بعض النسخ باب وجوب الحج وفضله ، وقوله تعالى « والله على الناس حج البيت ، وهذا أوجه ، وأشار بذكر هذه الآية الكريمة إلى أن وجوب الحج قد ثبت بهذه الآية ، هذا عند الجمهور ، وقيل ثبت وجوبه بقوله تعالى « وآتوا الحج والعمرة لله ، والأول أظهر ، ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة تدرك بدقة النظر ، وذلك أن الحديث يدل على تأكيد الأمر بالحج حتى أن المكلف لا يعذر تركه عند عجزه عن المباشرة بنفسه ، بل يلزمه أن يستناب غيره ، وهذا يدل على أن مباشرة فضلاً عظيماً ، فمن هذا تؤخذ المطابقة بين الترجمة والحديث ، وسيأتي باب مستقل في فضل الحج إن شاء الله هـ . قلت : الآتي قريباً باب فضل الحج المبرور وهو مقيد ، وهذا مطلق والفرق بينهما واضح ، فلا إشكال بتكرار الترجمة

ثم قال القسطلاني : اختلفت طرق الأحاديث في السائل عن ذلك هل هو رجل أو امرأة ؟ وفي المسئول عنه أيضاً أن يحج عنه هل هو أب أو أم أو أخ ؟ فأكثر طرق الأحاديث الصحيحة دالة على أن السائل امرأة سألت عن أبيها ، كما هو في أكثر طرق حديث الفضل وحديث عبدالله أخيه وحديث علي ، وفي النسائي من حديث الفضل أن السائل رجل سأل عن أمه ، وفي صحيح ابن حبان من حديث ابن عباس أن السائل رجل يسأل عن أبيه ، وعند النسائي أيضاً أن امرأة سألت عن أبيها ، وفي حديث بريدة عند الترمذي أن امرأة سألت عن أمها ، وفي حديث حصين بن عوف عند ابن ماجه أن السائل رجل سأل عن أبيه ، وفي حديث سنان بن عبدالله أن عمته قالت : يا رسول الله توفيت أمي . وهذا محمول على التعدد هـ . قلت وسقط فضل من الحديث أيضاً بما

من أجزاء الترجمة بكل ما ورد في الباب ، بل الذي لا بد منه لإثبات المجموع (١) بالمجموع قوله : ( فهمله (٢) من أهله ) أو ما في حكمه ، وذلك (٣) أن يكون خارج الحرم ، وإن كان أقرب إليه من بيته .

قلته في الآية ، فإن في نسبة الفريضة إلى الله تعالى مع أن الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزية شرافته ، وما أجاد الشاعر الفارسي :

في الجملة نسبتى بتوكا في بودمرا بلبل همين كه قافيه كل شود بس است  
(١) وهو أصل مطرد من أصول التراجم ، كما أفاده الشيخ قدس سره في مبدأ تقريره ، وتقدم في الأصل الحادى والثلاثين ١٢ .

(٢) قال الحافظ بضم الميم ، وفتح الهاء ، وتشديد اللام ، موضع الإهلال وأصله رفع الصوت ، لأنهم كانوا يرفعون أصواتهم بالتلبية عند الإحرام ، ثم أطلق على نفس الإحرام اتساعا ، قال ابن الجوزى : وإنما يقوله بفتح الميم من لا يعرفه . وقال العيني هو بضم الميم اسم مكان من الإهلال واسم زمان أيضا ، ويكون مصدرا أيضا كالدخل والمخرج بمعنى الإدخال والإخراج اه .

(٣) هذا مسلك الحنفية رحمهم الله تعالى صرح بذلك في فروعهم . قال صاحب الدر المختار في حكم من كان داخل المواقيت : ميقاته الحل الذى بين المواقيت والحرم ، قال ابن عابدين : فالحرم حد في حقه كالميقات للأفاق ، فلا يدخل الحرم إلا محرما اه وفي شرح اللباب الذين منازلهم في نفس الميقات أو داخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل أى فيقاتهم جميع المسافة من الميقات إلى انتهاء الحل ، وهم في سعة ما لم يدخلوا أرض الحرم ومن دويرة أهلهم أفضل اه وما يظهر من كتب الفروع أن المسألة خلافية ، وإن حكى الإجماع على هذه المسألة غير واحد من نقلة المذاهب ، قال الموفق من كان منزله دون الميقات فيقاته من موضعه ، يعنى إذا كان مسكنه أقرب إلى مكة من الميقات كان ميقاته مسكنه ،

هذا قول أكثر أهل العلم ، وبه يقول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن مجاهد قال : يهل من مكة ولا يصح ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى حديث ابن عباس : فمن كان دونهن مهله من أهله ، وهذا صريح والعمل به أولى ، ثم قال : ومن كان منزله دون الميقات خارجه من الحرم فى حكمه فى مجاوزة قريته إلى ما يلى الحرم حكم المجاوز للميقات لأن موضعه ميقاته فهو فى حقه كما واقيت الخمسة فى حق الأفاقي اه ، وقال الدسوقى على الدردير إن من كان منزله بين مكة والمواقيت كقديد وعسفان فيقاته منزله أو مسجده وتأخير الإحرام عن منزله كتأخيره عن المواقيت فى لزوم الدم اه ، وفى مناسك النووى : أما من مسكنه بين الميقات ومكة فيقاته القرية التى يسكنها أو الحلة التى ينزلها البدوى ، ويستحب أن يحرم من طرفها الأبعد من مكة ، ويجوز من الأقرب اه ، وقال الحافظ فى حديث ابن عباس قوله فمن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ أى فيقاته من حيث أنشأ الإحرام (\*) إذ السفر من مكانه إلى مكة ، فهذا متفق عليه إلا ما روى عن مجاهد أنه قال ميقات هؤلاء نفس مكة ، واستبدل به ابن حزم على أن من ليس له ميقات ، فيقاته من حيث شاء ، ولا دلالة فيه لأنه يختص بمن كان دون الميقات أى إلى جهة مكة اه ، وعلم من هذا كله أن ما أفاده الشيخ قدس سره مسلك الحنفية ، وفيه خلاف الأئمة الثلاثة إذ أوجبوا الإحرام من منزله ، ومن حكى المسألة إجماعية فقد ذهل ، ثم رأيت السندى أشار إلى الخلاف أيضا ، إذ قال : قوله فمن حيث أنشأ حتى أن أهل مكة من مكة ، مقتضاه أنه ليس لمن كان داخل المواقيت أن يؤخر الإحرام من أهله ، وكذا ليس لأهل مكة أن يؤخروه من مكة ، ويشكل عليه قول علمائنا الحنفية حيث جوزوا لمن كان داخل المواقيت

(\*) كذا فى الأصل ، والأوجه بدله من حيث أنشأ السفر ١٢ ز

قوله : ( فقلت لعطاء ) أراد الإنقاء : يعنى بذلك أن المقصود (١) إزالة الطيب أو الثلاثة قيد معتبر ، فقال : نعم المقصود هو الإزالة ، ويمكن أن

التأخير إلى آخر الحل ، ولأهل مكة إلى آخر الحرم من حيث أنه مخالف للحديث ، ومن حيث أن المواقيت ليست مما يثبت بالرأى اه ، قلت ويمكن التقصى عن إشكال السندى بأن الأئمة الأربعة أجمعوا على أن ميقات العمرة للمسكى الحل كله خلافا لمن أوجب التنعيم لتوقيته صلى الله عليه وسلم إياها ، وكذلك أجمعت الأئمة الثلاثة وهو أحد قولى الشافعى أن ميقات الحج للمسكى الحرم كله مع قوله صلى الله عليه وسلم (حتى أهل مكة من مكة ، فجعلوا الحرم كله في حكم مكة ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس الله سره أو ما فى حكمه ، وما يظهر من كلام السندى أن التأخير إلى آخر الحرم أيضا قول مختص بعلمائنا ليس بصحيح ، كما بسطت فى الأوجز من مسالك الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرماني أما أمره بالثلاث فهو للمبالغة فى إزالة أثر الطيب وإلا ، فالواجب الإزالة ، وإن حصلت بمرة لخفته لم تجب الزيادة ، ولعل الطيب الذى كان على هذا الرجل كان كثيرا ، ويحتمل أن يكون متعلقا بالقول كما أنه قال : ثلاث مرات اغسله اه . قال الحافظ : قوله فقلت لعطاء القائل هو ابن جريج ، وهو دال على أنه فهم من السياق ، أن قوله ثلاث مرات من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن يحتمل أن يكون من كلام الصحابي ، وأنه صلى الله عليه وسلم أعاد لفظه اغسله مرة ثم مرة على عادته أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا لتفهم عنه ، نبه عليه عياض اه . ويشكل على الحديث المطابقة بالترجمة ، قال الإسماعيلي : ليس فى حديث الباب أن الخلق كان على الثوب كما فى الترجمة ، وإنما فيه أن الرجل كان متضمنا ، وقوله له : اغسل الطيب الذى بك يوضح أن الطيب لم يكن فى ثوبه وإنما كان على بدنه ، ولو كان على الجبة لكان

يكون المعنى أنه لعله أراد بذكر الثلاث مزيد الإنقاء ، وإلا فالواجب هو الإزالة بما حصل ولو بمرة واحدة ، فقال : نعم أراد الإنقاء والمبالغة كما قلته وإلا فالمقصود هو الإزالة .

في نزعها كفاية من جهة الإحرام ، قال الحافظ : والجواب أن البخارى على عادته يشير إلى ما وقع في بعض طرق الحديث الذى يورده ، وسيأتى في محرمات الإحرام من وجه آخر بلفظ : عليه قميص فيه أثر صفرة ، والخارق في العادة إنما يكون في الثوب ، ورواه أبو داود والطيالسى في مسنده عن قتادة عن عطاء بلفظ : رأى رجلا عليه جبة عليها أثر خلوق ، ولمسلم من طريق رباح عن عطاء مثله ، وقال سعيد بن منصور ناهشيم نا عبد الملك ومنصور وغيرهما عن عطاء عن يعلى ابن أمية أن رجلا قال : يا رسول الله إني أحرمت وعلى جبتى هذه ، وعلى جبتى ردغ من خلوق ، الحديث اه . وذكر العيني إيراد الإسماعيلي ، ثم تعقبه بقوله قلت : قوله ليس في حديث الساب أن الخلق كان على الثوب كما في الترجمة غير مسلم ، لأن في الحديث وهو متضمن بطيب أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اغسل الطيب الذى بك أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه ، على أن الخلق في العادة يكون في الثوب ، والدليل على ما قلناه ما سيأتى في محرمات الإحرام بلفظ عليه قميص فيه أثر صفرة ، ثم ذكر العيني الروايات المتقدمة في كلام الحافظ ، ثم قال فهذه الأحاديث كلها ترد على الإسماعيلي أن الطيب لم يكن على ثوبه ، فإن قلت سلطنا هذا كله ، وكيف توجد المطابقة بين الحديث والترجمة ، وفيها لفظ الخلق ، وليس في حديث الباب إلا لفظ الطيب ، قلت جرت عادة البخارى أن يبوب بما يقع في بعض طرق الحديث الذى يورده وإن لم يخرج ، وهو في أبواب العمرة بلفظ : وعليه أثر الخلق على أن الخلق ضرب من الطيب اه . قلت أو أشار الإمام البخارى بذكر حديث

الطيب المطلق في الباب أن أمر الغسل لا يختص بالخلق كما ورد في بعض الروايات، ثم لا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضوا الله تعالى عنهم وشكر سعيهم اختلفوا في مسألة الطيب للمحرم كما بسطت في الأوجز ذكر مسالكهم مع دلائل كل فريق منهم، قال ابن رشد: أجمع العلماء على أن الطيب كله يحرم على المحرم بالحج والعمرة في حال إحرامه، واختلفوا في جوازه للمحرم قبل الإحرام بما يبقى من أثره عليه بعد الإحرام، فذكره مالك، ورواه عن عمر وهو قول عثمان وابن عمر وجماعة من التابعين، وعن أجازة أبو حنيفة والشافعي والثوري وأحمد وداود، والحجة للمالك حديث صفوان يعني حديث الباب وعمدة الفريق الثاني حديث عائشة، يعني حديث الوبيص الآتي في السباب الآتي، قلت: وهكذا ذكر مسالك الأئمة الثلاثة من غير فرق بينهم غير واحد من نقلة المذاهب، والحق أن فيها تفصيلا كما بسطت في الأوجز من كتب فروعهم، وهو أن التطيب بما يبقى جرمه بعد الإحرام ممنوع مطلقا عند الإمام مالك ومحمد، سواء كان على البدن أو على الثياب، ومباح مطلقا عند الإمام الشافعي وأحمد سواء كان على البدن أو على الثياب، إلا أنهما قالوا لو تطيب بذي جرم على الثوب ثم نزع بعد الإحرام فلا يجوز لبسه مرة أخرى حتى يزول عنه أثر الطيب، والتطيب بطيب ذي جرم مباح على البدن دون الثياب عند الإمامين أبي حنيفة وأبي يوسف، هذا هو الصحيح من مسالك الأئمة كما بسط في الأوجز من كتب فروعهم، وإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن ميل الإمام البخاري في هذه المسألة إلى مسلك الإمام الأعظم وأبي يوسف إذ ترجم أولا «باب غسل الخلق ثلاث مرات من الثياب»، وذكر فيه حديث صفوان ثم ذكر باب الطيب عند الإحرام وذكر فيه حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كأنني أنظر إلى وبيص الطيب في مفارق

قوله : ( ويشم المحرم الريحان ) ولا يجوز عندنا (١) شبه لكونه طيبا .

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، قال الحافظ : قوله «باب الطيب عند الإحرام» أراد بهذه الترجمة أن يبين أن الأمر بغسل الخلق الذى فى الحديث قبله إنما هو بالنسبة إلى الثياب ، لأن المحرم لا يلبس شيئا مسه الزعفران ، كما سياتى فى الباب الذى بعده ، وأما الطيب فلا يمنع استدامته على البدن اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : اختلف فى الريحان . فقال إسحاق يباح ، وتوقف أحمد ، وقال الشافعى يحرم ، وكرهه مالك والحنفية ، ومنشأ الخلاف أن كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف ، وأما غيره فلا اه . وقال العيني : أما شم الريحان فى شرح المهذب : الريحان الفارسى ، والمرزنجوش ، واللينوفر ، والزرجس ، فيها قولان : أحدهما يجوز شهما ، والثانى لا يجوز ، لأنه يراد للرائحة فهو كالورد والزعفران ، والأصح تحريم شهما ووجوب الفدية ، وبه قال ابن عمر وجابر والثورى ومالك وأبو حنيفة وأبو ثور ، إلا أن أبا حنيفة ومالك يقولان يحرم ، ولا فدية ، وقال ابن المنذر : واختلف فى الفدية عن عطاء وأحمد ، وعن جوزه وقال هو حلال ولا فدية فيه عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وإسحاق ، وقال الموفق : أجمع أهل العلم أن المحرم ممنوع من الطيب لقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته راحلته «لا تمسوه بطيب» فلما منع الميت من الطيب لإحرامه فالخى أولى ، ومتى تطيب فعليه الفدية لأنه استعمل ما حرمه الإحرام فوجب عليه الفدية كاللباس ، ومعنى الطيب ما تطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك والعنبر والكافور والزعفران وماء الورد والأدهان المطيبة والنبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب : أحدها ما لا ينبت للطيب ولا يتخدمه كنبات الصحراء والفواكه كلها وما ينبت الآدميون لغير قصد الطيب فباح شمه ولا فدية فيه ، ولا نعلم فيه خلافا إلا ماروى عن ابن عمر أنه كان يكره للمحرم أن يشم شيئا من نبات الأرض ،

قوله : (تعنى امير يرحلون هو دجها ) يعنى بذلك أن جواز التبان (١) معلل بالضرورة ، فيرخص فيه لمن افتقر إليه ، وذلك لأن هؤلاء ومن في حكمهم

النوع الثاني ما ينبت الأدميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسي والزرجس فيه وجهان : أحدهما يباح بغير فدية قاله إسحاق وغيره ، والآخر يحرم شمه فإن فعل فعله الفدية وهو قول الشافعي وأبي ثور لأنه يتخذ للطيب فأشبهه الورد ، وكرهه مالك وأصحاب الرأي ولم يوجبوا فيه شيئا ، وكلام أحمد فيه محتمل لهذا ، والثالث ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد والياسمين فهذا إذا استعمله وشمه فيه الفدية ، لأن الفدية تجب فيما يتخذ منه فكذلك في أصله ، اه مختصرا ١٢٠ .

( ١ ) قال الكرمانى : التبان بضم الفوقية وشد الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر سائر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين انتهى ، وقال الحافظ : سراويل قصير بغير أحكام ، ووصل أثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة أنها حجت ومعها غلمان لها وكانوا إذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء فأمرتهم أن يتخذوا التباين فيلبسونها وهم محرمون ، وفي هذا رد على ابن التين في قوله أرادت النساء لأنهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال ، وكان هذا رأى رأته عائشة وإلا فالأكثر على أنه لا فرق بين التبان والسراويل في منعه للمحرم اه . وهكذا في العيني وزاد : وفي التوضيح التبان لبسه حرام عندنا كالقميص والخف ونحوها فإن لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا أثم وافقدى اه مختصرا . فلم من هذا أن . مسألتين : إحداهما ما أفاده الشيخ قدس سره وهى مسألة كشف العورة ، والثانية ما ذكره الشراح من لبس المحرم المخيط ، وأجاب الشيخ قدس سره عن مسألته بالضرورة ، وأجاب الشراح عن مسألتهم بأنها كانت رأيا من عائشة ولا يبعد عند هذا المعترف بالسيئات أن يكون مسلك عائشة رضى الله تعالى عنها موافقا لمسلك من قال أن لا عورة من الرجل إلا القبل والدبر فقط كما تقدم في باب ما يستر

تتكشف<sup>(١)</sup> عورتهم في الصعود والزلزل ، حين يرحلون الهوادج على الجمال ولا يجوز التبان عندنا لأحد ولو احتاج إليه ، وذلك لأن التازر يمكن بحيث لا تتكشف العورة بعده .

قوله : ( كان ابن عمر يدهن بالزيت ) أى قبل إحرامه بحيث يبقى أثره<sup>(٢)</sup> بعد الإحرام فقال : لا ضير فيه إذ قد ثبت مثل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم

من العورة ، وأما مسألة المخيط فلا يبعد أنها رضى الله تعالى عنها أفتت بذلك عملا بقوله صلى الله عليه وسلم لم يجد إزاراً فليلبس سراويل فإنهم إذا كانت تتكشف عورتهم في الإزار فكان وجوده في حقهم كالعدم فصاروا كمن لا إزار لهم ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى القول بأنه رأى وأنه عائشة خلاف الجمهور ١٢ .

(١) كما هو نص رواية سميد بن منصور المتقدمة ١٢ .

(٢) المعروف من مذهب ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن التطيب بما يبقى جره بعد الإحرام ممنوع ولذا قال الكرماني : يدهن بالزيت أى لا يتطيب به . وقال الحافظ قوله : يدهن بالزيت أى بشرط أن لا يكون مطيباً كما أخرجه الترمذى من وجه آخر عنه مرفوعاً ، والموقوف عنه أخرجه ابن أبى شيبه وهو أصح ، ويؤيده ما تقدم في كتاب الفسل أن ابن عمر قال : لأن أظلى بقطران أحب إلى من أن أتطيب ثم أصبح محرماً ، وفيه إنكار عائشة عليه . وكان ابن عمر يتبع في ذلك أباه فإنه كان يكره استدامة الطيب بعد الإحرام ، وكانت عائشة تنسك عليه ذلك ١٥ . وقال الكرماني قوله : فذكرته أى قال منصور : ذكرت امتناع ابن عمر من التطيب لإبراهيم النخعي والضمير في بقوله عائد إلى ابن عمر أى ماذا تصنع بقوله حيث ثبت ما ينافيه من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن قلت : هذا فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وتقريره ذلك قوله . قلت : فعله في بيان الجواز كقوله ، ١٥ بزيادة من العيني ١٢ .

( قال أبو عبد الله <sup>(١)</sup> ) الح ، ولا يجوز عندنا إلحاقا. <sup>(٢)</sup> القمل من جسده

(١) هكذا في النسخ الهندية الموجودة عندنا وعليه علامة النسخة، ولا يوجد في النسخة المصرية التي عندنا التي على هامشها السندی، ولا يوجد أيضا في متن الشروح الأربعة: الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني ولم يتعرض له أحد منهم في شروحه ١٢٠٠. (٢) قال الموفق: اختلفت الرواية عن أحمد في إباحة قتل القمل فعنه إباحته لأنه من أكثر الهوام أذى فأبيح قتله كالبراغيث وسائر ما يؤذى وقول النبي صلى الله عليه وسلم: خمس فواسق يقتلن الحديث يدل بمعناه على إباحة قتل كل ما يؤذى بنى آدم، وعنه أن قتله محرم، وهو ظاهر كلام الخرق لأنه يترفع بإزالته عنه لحرم كقطع الشعر، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى كعب بن عجرة والقمل يتناثر على وجهه فقال له: احلق رأسك فلو كان قتل القمل أو إزالته مباحا لم يكن كعب ليتركه حتى يصير كذلك أو لسكان النبي صلى الله عليه وسلم أمره بإزالته خاصة ولا فرق بين قتل القمل أو إزالته بإلقائه على الأرض فإن قتله لم يحرم لحرمته لكن لما فيه من الترفه فعم المنع إزالته كيفما كانت، ولا يتفلى فإن التفلى عبارة عن إزالة القمل وهو ممنوع منه، ويجوز له حك رأسه ويرفق في الحك كيلا يقطع شعرا أو يقتل قلة. وقال بعض أصحابنا: إنما اختلفت الرواية في القمل الذي في شعره فأما ما ألقاه من ظاهر بدنه فلا فدية فيه فإن خالف وتفلى أو قتل قلا فلا فدية فيه فإن كعب بن عجرة حين حلق رأسه قد أذهب قلا كثيرا، ولم يجب عليه لذلك شيء، وإنما وجبت الفدية بحلق الشعر وهذا قول أن ثور وابن المنذر وغيرهما، وعن أحمد فيمن قتل قلة قال يطعم شيئا، فعلى هذا أي شيء تصدق به أجزاءه سواء قتل كثيرا أو قليلا. وهذا قول أصحاب الرأي. وقال إسحاق: تمره فأفوقها. وقال مالك: حفنة من طعام. وروى ذلك عن ابن عمر. وهذه الأقوال كلها ترجع إلى ما قلنا، فإنهم لم يريدوا بذلك التقدير. وإنما هو على التقريب لأقل

على الأرض، نعم لا ضير إذا تناثرت منه بنفسها، ويجوز غسل رأسه (١) وترجيل

ما يتصدق به اه مختصرا . قلت: وبسط الكلام على المسألة في الأوجز في موضعين في دباب ما يجوز للمحرم أن يفعله، وفي دباب فدية من حلق قبل أن ينحصر، وفيه أنه لا يجوز قتلها عند مالك والحنفية، واختلفت الرواية في ذلك عن أحمد وجزم الحرق بأنه لا يقتل القمل، وقال النووي في المناسك: له أن ينحى القمل من بدنه وثيابه ولا كراهة في ذلك بل يستحب للمحرم قتله كما يستحب لغيره، ويكره للمحرم أن يفلى رأسه ولحيته فإن فعل فأخرج منها قلة وقتلها تصدق ولو ببقعة نص عليه الشافعي، قال جمهور أصحابنا هذا التصديق مستحب، وقال بعضهم واجب لما فيه من إزالة الأذى عن الرأس، قال ابن حجر: ومقتضاه اختصاص الكراهية والتصدق بالرأس واللحية وهو حسن لأن البدن لا فدية فيه قطعا، وفي الهداية: من قتل قلة تصدق بما شاء لأنها متولدة من التفت الذي على البدن، قال ابن الهمام يفيد أن الجزاء باعتبار أنه قضاء التفت فيستفاد منه أنه لو لم يأخذها من بدنه بل وجد قلة على الأرض فقتلها فلا شيء والإلقاء على الأرض كالقتل يجب به الصدقة، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة في الأوجز في دباب غسل المحرم، وفيه قال ابن المنذر: أجمعوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة واختلفوا فيما عدا ذلك، وبوب البخاري بالاغتسال للمحرم كأنه أشار إلى ما روى عن مالك أنه كره للمحرم أن يغطى رأسه في الماء وروى في الموطأ أن ابن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وفي الشرح الكبير كره غمس رأسه في الماء خيفة قتل الدواب، وهكذا في المدونة، وفي التوضيح أجاز الكوفيون والثوري والشافعي وأحمد وإسحق للمحرم دخول الحمام، وقال مالك إن دخله فتدلك وأنتي الوسخ فعليه الفدية، وقال الأبي في الإكمال اختلف في غسل المحرم تبرداً أو غسل رأسه

شعره<sup>(١)</sup> ما لم ينقض شعراً، وكذلك لا كراهة في حك جسده ما لم ينقض شعراً.

فأجازه الجمهور كما قال عمر لا يزيد الماء إلا شعنا، وتقول عن مالك مثله وتقولت عنه الكراهة أيضا وكره غمس المحرم رأسه في الماء وعلت الكراهة بأنه من تحريك يده في غسله أو غمسه قد يقتل بعض الدواب أو يسقط بعض الشعر، وقيل لعله رأه من تغطية الرأس اه مختصرا. وفيه أيضا في موضع آخر قال ابن رشد: اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة، واختلفوا في كراهة غسله من غير الجنابة فقال الجمهور: لا بأس بغسل رأسه، وقال مالك يكره، وعمدته أن عبد الله بن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وعمدة الجمهور حديث أبي أيوب وحمله مالك على غسل الجنابة والحجة له لإجماعهم على أن المحرم ممنوع من قتل القمل وتنف الشعر وإلقاء النفض، والفاسل رأسه إما أن يفعل هذه كلها أو بعضها، اه مختصرا.

(١) كما قالوا بذلك في حديث حبيص عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم انقضى رأسك وامتشطى، وبسط الكلام على هذا الحديث في الأوجز، وفيه قال ابن القيم: أما قوله انقضى رأسك وامتشطى هذا بما أعضل على الناس، ولهم فيه أربعة مسالك: أحدها أنه دليل على رفض العمرة كما قالت الحنفية، الثاني أنه دليل على أنه يجوز للمحرم أن يمشط رأسه ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع على منعه من ذلك، ولا تحريمه، وهذا قول ابن حزم وغيره، الثالث تعليل هذه اللفظة وردها بأن عروة انقرد بها، الرابع أن قوله دعى العمرة أى دعيا بها، وقال الزرقاني تبعاً للمحافظ إن قوله انقضى رأسك وامتشطى ظاهر في إبطال العمرة لأن المحرم لا يفعل مثل ذلك لتأديته إلى تنف الشعر، وأجيب بجوازهما للمحرم حيث لا يؤدي إلى تنف الشعر مع الكراهة بغير عذر أو كان ذلك لأذى برأسها فأباح لها ذلك كما أباح لكعب بن عميرة الحلاق لأذى برأسه، ولعل المراد

(قال فكلاهما قال) يعني أن (١) هذا ثابت بمجموع كلاميهما ، لأن كلا منهما صرح بذلك . لأنه لم يكن معه إلا أحدهما على البدلية فكيف يحكى كل منهما فعله في تمام الطريق .

بالامتناساط تسريح شعرها بأصابعها برفق حتى لا يسقط منه شيء ثم تضره كما كان، اه مختصرا. قال العيني: في حديث عائشة المذكور قال الخطابي الحديث مشكل جدا إلا أن يؤول على الترخيص لها أن تدع العمرة وتدخل على الحج فتكون قارئة فإن قلت: يوهن هذا التأويل لفظ انقضى رأسك وامتشطي قلت لا، لأن نقض الرأس والامتناساط جائزان في الإحرام بحيث لا تنتف شعرا وقد يتأول بأنها كانت معذورة فذكر نحو ما تقدم في كلام الزرقاني، وفي الغنية في بيان مكروهات الإحرام ومشط رأسه ولحيته وحكها وحك سائر بدنه حكما شديدا إن خاف سقوط شعرة أو قلة وإلا فلا بأس به اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الكلام وعلى هذا يخلو الحديث عن إشكال ، والعجب من العلامة الكرماني إذ قال: والمراد والفضل أيضا بقرينة فكلاهما إذ معناه فكلاهما مردفان اه ، وهذا خلاف الرواية المصرحة بأن أحدهما كان إلى المزدلفة ، والآخر منها إلى منى، وقال الحافظ: قوله فكلاهما أى الفضل بن عباس وأسامة بن زيد وفي ذكر أسامة إشكال لما في رواية مسلم عن كريب أن أسامة قال وانطلقت أنا في سباق قریش على رجلى لأن مقتضاه أن يكون أسامة سبق إلى رمى الجرة فيكون إخباره بمثل ما أخبر به الفضل من التلبية مرسلا لكن لا مانع أنه يرجع مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى الجرة أو يقيم بها حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أخرج مسلم أيضا من حديث أم الحصين قالت فرأيت أسامة بن زيد وبلا لا في حجة الوداع وأحدهما أخذ بخطام ناقة النبي صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى

جمرة العقبة اه . قلت: ما ذكره الحافظ من الاحتمال الأول من قوله لا مانع أنه يرجع ذكره العيني أيضا احتمالا إذ قال لا مانع من رجوعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإتيانه معه إلى الجمرة اه ، فيأبى عنه أيضا رواية مسلم المذكورة الطويلة إذ فيها عن كريب أنه سأل أسامة بن زيد كيف صنعتم حين ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة، الحديث بطوله . وفيه قلت وكيف فعلتم حين أصبحتم قال أردفه الفضل . وانطلقت أنا في سياق قريش على رجلى الحديث فلو كان أسامة يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلم أنكر إخبار ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم، نعم! ما ذكره من الاحتمال الثاني أنه أقام بالجمرة فحتمل، وقد عرفت أن توجيه الشيخ خال عن هذه الإشكالات ثم رأيت السندي اختار هذا التوجيه الذي اختاره الشيخ إذ قال: قوله فكلاهما لعل هذا نقل بالمعنى لكلامهما جميعا أى كلامهما جميعا معناه ذلك لا أن كل واحد منهما قال هذا الكلام إذ الظاهر أن أسامة ذكر تلييته من عرفات إلى مزدلفة، والفضل ذكر تلييته من مزدلفة إلى الجمرة فقولهما جميعا يرجع إلى ما ذكر اه .

ثم لا يذهب عليك أن في الحديث مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وهي: متى يقطع الحرم بالجحج التلية وحديث البسب حجة للجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعي وأحمد أنه يلبي إلى رمي جمرة العقبة مع اختلافهم في أنه يقطع مع رمي أول حصاة أو عند تمام اللمى فذهب إلى الأول الجمهور وإلى الثاني أحمد وبعض أصحاب الشافعي، وقالت طائفة يقطع الحرم التلية إذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن كان يعاود التلية إذا خرج من مكة إلى عرفة، وقالت طائفة يقطعها إذا راح إلى الموقف رواه ابن المنذر وغيره بأسانيد صحيحة عن عائشة وعلى وغيرهما وبه قال مالك وقبيده بزوال الشمس يوم عرفة وهو قول الأوزاعي والليث إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

قوله ( ولبست عائشة رضى الله عنها الثياب المعصفرة ) وذلك لأنها لم تعد العصفر<sup>(١)</sup> طيبا ، ولعل وجه ذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرهه<sup>(٢)</sup> لما فيه من نوع حدة فظنت أنه ليس طيبا وإلا لما كرهه .

(١) واختلفت الأئمة في لبس المعصفر للمحرم فقال أبو حنيفة والثوري : هو طيب وفيه الفدية ، وقال الشافعي وأحمد : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون ليس بطيب ، واختلفت الرواية عن مالك في ذلك كما بسط في الأوجز ، وفيه قال ابن الهمام : فبني الخلاف على أنه طيب الرائحة أم لا ؟ فقلنا : نعم ، فلا يجوز اه . قال الموفق : العصفر ليس بطيب ولا بأس باستعماله وشمه ولا بما صبغ به وهو مذهب الشافعي ، وكرهه مالك إذا كان ينتقض ولم يوجب فيه فدية ومنع منه الثوري وأبو حنيفة لأنه صبغ طيب الرائحة ، اه مختصراً ١٢٠ .

(٢) هكذا أفاده الشيخ قدس سره وهكذا ذكر مولانا حسين على البنجابي إذ قال : اتفقوا على أن الطيب ممنوع لكن الكلام في أن العصفر طيب أم لا ؟ فإمامنا يقول : إنه طيب عند الناس فيعتبر طيبا ، وعائشة تقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب ويكره العصفر ، فعلم أنه ليس بطيب اه ، ولم أتذكر كراهته صلى الله عليه وسلم لريح العصفر ، نعم كراهته صلى الله عليه وسلم لريح الحناء واردة في رواية أخرجه أبو داود من حديث كريمة بنت همام أن امرأة سألت عائشة رضى الله تعالى عنها عن خضاب الحناء فقالت : لا بأس به ، ولكنى أكرهه كان حبيبي عليه الصلاة والسلام يكره ريحه ، وأجاد الشيخ قدس سره في وجه الكراهة وإلا فقد أخرج أبو داود أيضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : أومات امرأة من وراء ستر بيدها كتاب ، الحديث ، وفي آخره قال صلى الله عليه وسلم ، لو كنت امرأة لغيرت أظفارك ، يعنى بالحناء ، قال القارى : وفي الجامع الصغير بلفظ لغيرت أظفارك بالحناء ، رواه أحمد والنسائي وأخرج أيضا أيضاً عن أبي ذر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن

أحسن ما غير به هذا الشيب الحناء والكتم، وعن أبي رزمة قال انطلقت مع أبي نحو النبي صلى الله عليه وسلم فإذا هو ذو وفرة لها ردة حناء، وفي رواية أخرى في هذه القصة قد لطخ لحيته بالحناء، وعن ابن عباس قال مر على النبي صلى الله عليه وسلم رجل قد خضب بالحناء فقال ما أحسن هذا، الحديث، وقال القارى في حديث كريمة المذكورة أولاً استدلل الشافعى به على أن الحناء ليس بطيب لأنه صلى الله عليه وسلم كان يحب الطيب، وفيه أنه لا دلالة لاحتمال أن هذا النوع من الطيب لم يكن يلائم طبعه الطيب كما لا يلائم الزهاد مثلاً طبع البعض، والظاهر أن كرهه مختص بالشعر فإنه يبقى فيه زهومته وخماجته، وقد ورد في الحديث من الإنكار على المرأة التي لم تكن متحنية اه، بتغير فلا يبعد أن الشيخ قدس سره ذكر ذلك كالنظير في رائحة العصفر للاشتراك في الحدة، ويحتمل أيضاً أنه قدس سره أراد بالكراهة الإشارة إلى روايات المنع من لبس العصفر، فقد بسط الكلام على تلك المسألة في الأوجز في باب لبس الثياب المصبغة، وذكر فيه اختلاف الروايات عن الإمام مالك رحمه الله فمنها الإباحة في البيوت والأفنية، والكراهة في المحافل والأسواق ونحوها، وروى عنه ذلك نصاً وعنه الجواز مطلقاً والكراهة مطلقاً، وترجم في صحيح مسلم في باب النهى عن لبس الرجل الثوب المصفر، وأخرج فيه حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثوبين مصفرين فقال: إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسه، وفي أخرى رأى النبي صلى الله عليه وسلم على ثوبين مصفرين، فقال: أملك أمرتك بهذا؟ قلت: أغسلهما، قال احرقهما، إلى آخر ما بسط في الأوجز من اختلاف الروايات واختلاف العلماء في ذلك، ومذهب الإمام الشافعى لإباحته، وفي الدر المختار: كره لبس المصفر والمزعر للرجال، وعن

قوله (المورد) وذلك إما لجواز العصفر، أو يحتمل<sup>(١)</sup> المورد على ما ليس له طيب من الألوان المشبهة للمورد .  
قوله (إلا المزعفرة التي تردع) والنهى عنها للنساء الإحرام<sup>(٢)</sup> فى خاصة وللرجال فيه وفى غيره .

عمر أنه كان إذا رأى على الرجل ثوبا معصفرا جذبته وقال دعوا هذا للنساء، ٥١ مختصرا ١٢ .

(١) احتاجوا إلى تأويل ذلك لأن الورد طيب إجماعا ، وقد تقدم قريبا فى مسألة الطيب ما قال الموفق: إن النبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب للمثالث منها ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد، ولذا احتاج الشراح كلهم إلى توجيه ذلك، وأوله الكرماني وتبعه غيره بقوله أى المصبوغ على لون الورد اه وما قاله الشيخ قدس سره من قوله: إما لجواز العصفر مبناه أنهم جعلوا العصفر نوعين: المقدم والمورد، كما فى الأوجز ١٢ .

(٢) قلت: هاهنا مسألتان أشار إليهما الشيخ بكلام وجيز بسط الكلام عليهما فى الأوجز على إحداهما فى كتاب الحج وعلى الأخرى فى باب اللباس، أما الأولى فجمع عند العلماء أن المحرم لا يجوز له لبس المزعفر والرجل والمرأة فى ذلك سواء، قال الخرقى: لا يلبس- أى المحرم- ثوبا مسه ورس ولا زعفران ولا طيب، قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى هذا . وهو قول مالك والشافعى وأصحاب الرأى، قال ابن عبد البر: لاخلاف فى هذا بين العلماء وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم: لا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورد، متفق عليه فكل ما صبغ بزعفران أو ورس أو غمس فى ماء ورد أو بخر بعود فلبس للمحرم لبسه اه . قلت: إلا أنهم اختلفوا فى ذلك إذا كان غسلا فنعمه أيضا مالك فى رواية . وابن حزم . لإطلاق الحديث ،

## ( باب التحميد والتسبيح والتكبير )

قبل الإهلال عند الركوب على الدابة )

فيه إشارة (١) إلى إتيان أدعية كل الأوقات والأحوال حسب ما وردت

وخالفهم آخرون فأباحوه ، وهو رواية أخرى لمالك ومذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم ، كما بسط في الأوجز ، وأما المسألة الثانية وهي لبس الثوب المصبوغ بالزعفران لغير المحرم فختلف بين الأئمة كما بسطت في الأوجز ، وفيه قال الباجي ذهب ابن عمر إلى إباحة ذلك وبه قال مالك وأكثروا فقهاء المدينة ، قال الحافظ اختلف في النهي عن الزعفران هل هو لرائحته لكونه من طيب النساء أو لونه ، وقد نقل البيهقي عن الشافعي أنه قال : أنهى الرجل الحلال بكل حال أن يتزعفر وأمره إذا تزعفر أن يفسله ، قال ابن بطال أجاز مالك لبس الثوب المزعفر للحلال ، وقالوا : إنما وقع النهي عن المحرم خاصة . وحمله الشافعي والكوفيون على المحرم وغير المحرم ، وفي المحلى : روى الشيخان عن أنس رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يتزعفر الرجل . وبه قال أبو حنيفة والشافعي والجمهور وإنه يكره تحريماً لبس الثوب المزعفر ، ١٢ مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ في غرض الترجمة أوجه وأوضح وإليه ميل الحافظ إذ قال قوله عند الركوب أى بعد الاستواء على الدابة لا حال وضع الرجل مثلاً في الركاب ، وهذا الحكم وهو استحباب التسبيح وما ذكر معه قبل الإهلال قل من تعرض لذكره مع ثبوته اه ، قلت : ولعل وجه عدم تعرضهم لذلك ما أشار إليه أبو داود ، قال أبو داود الذى تفرد به - يعنى أنسا - من هذا الحديث أنه بدأ بالحمد والتسبيح والتكبير ثم أهل بالحج اه ، ثم قال الحافظ : وقيل أراد المصنف الرد على من زعم أنه يكفى بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك

انه صلى الله عليه وسلم أتى بالنسيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبي اه . وأوضح العيني هذا الإيراد إذ قال : قال صاحب التوضيح غرض البخارى بهذه الترجمة الرد على أبي حنيفة في قوله: من سبح أو كبر أو هملل أجزأه من إهلاله، قلت: هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء فإن مذهب أبي حنيفة الذى استقر عليه في هذا الباب أنه لا ينقص شيئاً من ألفاظ تلبية النبي صلى الله عليه وسلم وإن زاد عليها فهو مستحب، وهذا هو الذى ذكر في الكتب المعتمد عليها، وإن سلمنا أن يكون ما ذكره منقولا عن أبي حنيفة فلا نسلم أن الترجمة تدل على الرد عليه لأنه أطلقها ولم يقيد بها بحكم من الجواز وعدمه فبأى دلالة من أنواع الدلالات دل على ما ذكر اه، وقال القسطلانى: قول الزركشى وغيره إنه قصد به الرد على أبي حنيفة في قوله إن من سبح أو كبر أجزأه عن إهلاله فأثبت البخارى أن النسيح والتحميد منه صلى الله عليه وسلم إنما كان قبل الإهلال، تعقبه العيني بأن مذهب أبي حنيفة، فذكر قول العيني مختصراً، قلت: مذهب الحنفية في ذلك هو ما قال صاحب التوضيح وغيره، لكن العجب كل العجب أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه على زعمهم أراد الرد على أبي حنيفة القائل بوجوب التلبية مع قوله بإقامة ذكر آخر مقامها. ولم يرد الرد على من أنكر وجوب التلبية برأسها، مع قول البخارى في الترجمة قبل أن يلبي، وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا في حكم التلبية كما بسط في الأوجز، وفيه قال ابن رشد: اختلفوا على أن الإحرام لا يكون إلا بنية، واختلفوا هل تجزىء النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعى: تجزىء النية من غير التلبية، وقال أبو حنيفة: التلبية بالحج كالتكبير في الإحرام بالصلاة، إلا أنه يجزىء عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية كما في افتتاح الصلاة عنده، وقال ابن قدامة: يستحب

في الآثار، والحاصل أن الأخذ في التلبية فيأتي (١) بدعوة الركوب على الدابة أولاً ثم يلبي، وكذلك في أدعية الصباح والمساء .

للإنسان النطق بما أحرم به فإن لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه في قول إمامنا ومالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف إليه التلبية أو سوق الهدي، وقال الحافظ: في التلبية أربعة مذاهب يمكن توصيلها إلى عشرة: الأول أنها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعي وأحمد، والثاني واجبة يجب بتركها دم، حكاه الماوردي عن بعض الشافعية والخطابي عن مالك وأبي حنيفة، قلت: وهو مختار أصحاب الفروع من المالكية، الثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاش من المالكية كلامه، وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله لكن زاد القول الذي يقوم مقام التلبية من الذكر كما في مذهبهم، الرابع أنه ركن في الإحرام حكاه ابن عبد البر عن الثوري وأهل الظاهر وغيرهم اهـ مختصراً، إذا عرفت ذلك فما رأيك في أن الإمام البخاري أراد الرد على من يقول بقيام ذكر مقام التلبية أو على من ينسك التلبية برأسها، فالحق أن الإمام البخاري ما أراد الرد على هذا ولا ذلك، بل أراد كما أفاده الشيخ قدس سره أن ما ورد في الروايات من أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة لا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الأدعية الأخر من التسبيح والتحميد وغيرهما، أو أراد ما اختاره الحافظ من أنه يندب التحميد والتسبيح عند الإحرام قبل التلبية، وما أفاده الشيخ أوجه بما اختاره الحافظ لأن كلامه قدس سره يخلو عما أشار إليه أبو داود ١٢ .

(١) كذا في الأصل ١٢ .

(قال بعضهم هذا) أى روى بعضهم<sup>(١)</sup> هذا الحديث بإبهام رجل فيحتمل أن يكون أبا قلابة وأن يكون غيره .

قوله : ( حتى يبلغ الحرم ثم يمسك ) وكان ذلك مذهبه<sup>(٢)</sup> أى يقطع التلبية إذا دخل في الحرم .

قوله : ( فقال ابن عباس رضى الله عنه لم أسمعه ، ولكنه قال ) الخ يعنى قال ابن عباس<sup>(٣)</sup> لم أسمع النبي صلى الله عليه وسلم كشف حال صورة من لم يره

(١) قال الحافظ قوله : قال بعضهم : هذا الخ هكذا وقع عند الكشميين ، والبعض المبهم هننا ليس هو لإسماعيل بن عليّة كما زعم بعضهم ، فقد أخرجه المصنف عن مسدد عنه في باب نحر البدن قائمة بدون هذه الزيادة ، ويحتمل أن يكون حماد بن سلمة فقد أخرجه الإسماعيلي من طريقه عن أيوب لكن صرح بذكر أبي قلابة ووهيب أيضاً ثقة فحجة فقد جعله من رواية أيوب عن أبي قلابة عن أنس فعرف أنه المبهم اه . وقال القسطلاني : قوله عن أيوب عن رجل قيل هو أبو قلابة ، وقيل حماد بن سلمة اه ، وم رشح من كلام الحافظ ١٢ .

(٢) كما تقدم قريباً في بيان متى يقطع المحرم بالحج التلبية ١٢ .

(٣) يعنى قال ابن عباس : لم أسمع النبي صلى الله عليه وسلم في ذكر الدجال أنه قال ذلك ، ولفظ البخارى في كتاب اللباس وقال ابن عباس : لم أسمعه قال ذاك ولكنه قال : أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم ، وأما موسى فرجل آدم جمع على جبل أحر مخطوم بخلبة كأنى أنظر إليه إذا انحدر في الوادى يلبي ، وهذا يدل على أن ابن عباس لم ينكر كشف حال من لم يره غير صورة موسى بل أنكر سماع الحديث الذى ذكره مجاهد في الدجال خاصة ، وفي الحديث إشكال آخر بسطه الشراح . قال الحافظ : قوله ، وأما موسى كأنى أنظر إليه ، قال المهلب : هذا وهم من بعض رواته لأنه لم يأت أثر ولا خبر أن موسى حتى

إلا صورة موسى عليه السلام فإنه قال كأنى أنظر إليه، أما كشف حال الدجال فلم أسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم :  
 قوله : ( فقدم عمر ) يعنى بقدومه زمان خلافته<sup>(١)</sup> أو قدومه حاجاً

وأنه سيحج . وإنما أتى ذلك عن عيسى فاشتبه على الراوى ، ويدل عليه قوله في الحديث الآخرة ليهلن ابن مريم بفتح الروحاء ، اه . قال الحافظ : وهو تغليط للثقات بمجرد التوهم فسيأتى في اللباس بالإسناد المذكور بزيادة ذكر إبراهيم فيه أفيقال إن الراوى غلط فزاده ؟ وقد أخرج مسلم الحديث من طريق أبى العالية عن ابن عباس بلفظ كأنى أنظر إلى موسى هابطاً من الثنية واضماً أصبعيه في أذنيه ماراً بهذا الوادى وله جوار إلى الله بالتلبية ، قاله لما مر بوادى الأزرق ، وفي هذا الحديث أيضاً ذكر يونس ، أفيقال إن الراوى الآخر غلط فزاد يونس ، وقد اختلف أهل التحقيق في معنى قوله كأنى أنظر إليه على أوجه : الأول هو على الحقيقة والأنبياء أحياء عند ربهم يرزقون ، فلا مانع أن يحجوا في هذا الحال كما ثبت في صحيح مسلم من حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم رأى موسى قائماً في قبره يصلى ، إلى آخر ما بسط في معنى هذه الأحاديث ، ثم قال : قال ابن المنير في الحاشية : توهم المهلب للراوى وهم منه ، اه مختصراً . قال الكرماني بعد إيراد المهلب : وذلك على رواية إذا انحدر لأنه إخبار عما يكون في المستقبل ، وأما من روى إذا انحدر بلفظ إذ الذى للماضى فيصح موسى بأن يراه النبي صلى الله عليه وسلم في المنام أو يوحى إليه بذلك أقول المناسب لذكر الدجال عيسى صلوات الله وسلامه عليه اه ، وتعقب عليه العيني إذ قال : لو اطلع الكرماني على حقيقة الحديث لما قسم هذا التقسيم وما ادعى هذه المناسبة اه ١٢٥ .  
 (١) وإلى الأول يشير كلام الكرماني إذ قال قوله فقدم بكسر الدال ، أى جاء زمن خلافته اه . وقال الحافظ قوله : فقدم ظاهر سياقه أن قدوم عمر كان

وحاصل (١) قول عمر : إن الحججة إما الكتاب أو السنة

في تلك الحججة وليس كذلك بل البخارى اختصره . وقد أخرجه مسلم من طريق عبد الرحمن بن مهدي أيضاً بعد قوله : وغسلت رأسى فكنت أفتى الناس بذلك في إمارة أبى بكر وإمارة عمر ، فإنى لقاكم بالموسم إذ جاءنى رجل فقال : إنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين فى شأن النسك فذكر القصة ، وفيه : فلما قدم قلت : يا أمير المؤمنين ما هذا الذى أحدثت فى شأن النسك؟ فذكر جوابه ، وقد اختصره المصنف أيضاً من طريق شعبة لكلمته أبين من هذا ولفظه : فكنت أفتى به حتى كانت خلافة عمر فقال : إن أخذنا الحديث اه . وهكذا حكاه العيني وغيره ، وما ذكره الشيخ قدس سره من قوله أو قدومه حاجاً أقرب من سياق الروايات المفصلة فى ذلك كما رأيت فى رواية لشعبة وغيره من قوله فقال رجل : رويدك بعض فتياك ، فقال : يا أيها الناس من كنا أفتيناه فليتند فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فاتموا قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله الحديث . فهذا القدوم هو الذى أشار إليه الشيخ فى كلامه وليس هذا القدوم هو الذى نفاه الحافظ وهو قدومه فى حجة الوداع كما يدل عليه قوله فقدم عمر مرتباً على قوله : أتيت امرأة ، وإليه أشار الحافظ بقوله فى تلك الحججة ، وقال الزرقانى : قوله وفقدم ، بكسر الدال ، أى جاء عمر بن الخطاب ، أى زمان خلافته لا فى حجة الوداع كما بين فى مسلم ، واختصره المؤلف ، ولفظ مسلم : ثم أتيت امرأة من قيس فقلت رأسى ثم أهلت بالحج ، فكنت أفتى به الناس حتى كان فى خلافة عمر فقال له رجل : يا أبا موسى رويدك بعض فتياك فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين فى النسك بعدك ، فقال : يا أيها الناس من كنا أفتيناه فتيا فليتند فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فاتموا به ، قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله ، الحديث اه ١٢ .

( ١ ) اختلف عن عمر رضى الله تعالى عنه فى منعه ذلك هل كان من فسخ

الحج إلى العمرة ، كما هو ظاهر سياق هذه الروايات أو منع من التمتع مطلقاً ،  
والأول اختاره الشيخ ، وإليه أشار الحافظ بقوله محصل جواب عمر في منعه  
الناس من التحلل بالعمرة إن كتاب الله دال على منع التحلل لأمره بالإتمام ،  
فيقتضى استمرار الإحرام إلى فراغ الحج وإن سئد رسول الله صلى الله عليه  
وسلم دالة على ذلك لأنه لم يحل حتى يبلغ الهدى محله ، لكن الجواب عن ذلك  
ما أجاب به هو صلى الله عليه وسلم حيث قال : لولا أن معى الهدى لأخللت ،  
فدل على جواز الإحلال لمن لم يكن معه هدى ، وتبين من مجموع ما جاء عن  
عمر في ذلك أنه منع منه سداً للذريعة ، وقال المازرى : قيل إن المتعة التي نهى  
عنها عمر فسخ الحج إلى العمرة ، وقيل : العمرة في أشهر الحج ثم الحج من عامه ،  
وعلى الثاني إنما نهى عنها ترغيباً في الأفراد الذي هو أفضل لا أنه يعتقد بطلانها  
وتحريمها ، وقال عياض : الظاهر أنه نهى عن الفسخ ولهذا كان يضرب الناس  
عليها كما رواه مسلم بناء على معتقده أن الفسخ كان خاصاً بتلك السنة ، قال النووي :  
والخيار أنه نهى عن المتعة المعروفة التي هي الاعتمار في أشهر الحج ثم الحج من  
عامه ، وهو على التنزيه للترغيب في الأفراد كما يظهر من كلامه ، ثم انعقد الإجماع  
على جواز التمتع من غير كراهة وبقي الاختلاف في الأفضل هـ . زاد العيني  
وقيل : علة كراهة عمر المتعة أن يكون معرساً بالمرأة ثم يشرع في الحج ورأسه  
يقطر ، وذلك أنه كان من رأيه عدم الترفه للحاج بكل طريق فكره لهم قرب  
عهدهم بالنساء لئلا يستمر الميل إلى ذلك بخلاف من بعد عهده ممن ، ويدل على ذلك  
ما رواه مسلم عن أبي موسى أنه كان يفتى بالمتعة الحديث ، وفيه فسأله فقال عمر :  
قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا  
معمرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم هـ . قلت : وبسط

الكلام على ذلك فى الأوجز فى حديث ابن عمر أن عمر رضى الله تعالى عنه قال: افصلوا بين حجكم وعمرتكم فإن ذلك أتم لحج أحدكم وأتم لعمرته أن يعتمر فى غير أشهر الحج، قال ابن القيم: فهذا الذى اختاره عمر للناس فظن من غلط منهم أنه نهى عن المتعة ثم منهم من حمل نهييه على متعة الفسخ، ومنهم من حمل على ترك الأولى ترجيحاً للإفراد، ومنهم من عارض روايات النهى عنه بروايات الاستحباب عنه، ومنهم من جعل فى ذلك روايتين عن عمر. ومنهم من جعل النهى قولاً قديماً ورجع عنه أخيراً كما سلك ابن حزم، ومنهم من يعد النهى رأياً رآه لكرهية أن يظلوا معرسين فى الأراك اه، والأوجه عندى أن نهى عمر كان عن متعة الفسخ والتمتع المعروف كليهما والنهى عن الأول كان على التبريم وهو محل ماورد أنه كان يضرب على ذلك، قال عياض: وما كان عمر لينهى عن التمتع وإنما كان ينهى ويضرب على الفسخ لاعتقاده هو وغيره أن الفسخ خاص بالصحابة اه. والنهى عن الثانى كان بسبب الاختيار وهو محل رواية الموطأ وما فى معناها ولما حملوه أيضاً على التبريم فعل بنفسه التمتع لبيان الجواز اه ما فى الأوجز مختصراً. وسياق الكلام على نهى عثمان عن المتعة قريباً، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب باب من أهل زمن النبى صلى الله عليه وسلم لإخ، قال الحافظ: أى فأقره النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك فجاز الإحرام على الإبهام، لكن لا يلزم منه جواز تعليقه لإعلى فعل من يتحقق أنه يعرفه كإرتق فى حديثى الباب، وأما مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز ثم يصرفه المحرم لما شاء لكونه صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك، وهذا قول الجمهور، وعن المالكية لا يصح الإحرام على الإبهام وهو قول الكوفيين، قال ابن المنير: وكأنه مذهب البخارى لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن لأن علياً وأبا موسى لم يكن عندهما أصل

يرجعان إليه في كيفية الإحرام فأحلاه على النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما الآن فقد استقرت الأحكام وعرفت مراتب الإحرام فلا يصح ذلك وكأنه أخذ بالإشارة من تقييده بزمن النبي صلى الله عليه وسلم اهـ . قلت : ما حكى الحافظ من مذهب الكوفيين ليس هو مذهبنا واختلط كلام الشراح في بيان المذاهب : والعجب كل العجب من العلامة العيني إذ قال بعد ذكر حديث علي : وفي هذا دليل لمذهب الشافعي ومن وافقه في أنه يصح الإحرام معلقاً بأن ينوى إحراماً كإحرام زيد فيصير هذا المعلق كإحرام زيد ، قاله النووي ، ولا يجوز عند سائر العلماء والأئمة الإحرام بالنية المهمة ، وكان هذا المعنى خصوصاً وكذا لأبي موسى الأشعري اهـ . ثم قال بعد حديث أبي موسى فيه الدلالة على جواز الإحرام المعاق ، وبه أخذ الشافعي وقد ذكرناه مع الجواب عنه اهـ . والعجب في ذلك أن مذهب الجمهور منهم الحنفية جواز ذلك كما سيأتي قريباً ، وقال القسطلاني بعد ما نقل نحو كلام النووي المذكور : وهذا مذهب الشافعية وهو الصحيح عند أشهب وهو مذهب الحنابلة . وحكى عن مالك المنع وهو قول الكوفيين اهـ . وما حكى من مذهب الحنابلة فهو كذلك كما بسطه الموفق إذ قال : فإن أطلق الإحرام فنوى الإحرام ولم يعين حجاً ولا عمرة صح وصار محرماً ما إذا أحرم مطلقاً فله صرفه إلى أي الأنساك شاء لأن له أن يتبدى الإحرام بما شاء منها فكان له صرف المطلق إلى ذلك ، والأولى صرفه إلى العمرة لأنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا موسى أن يجعله عمرة ، ويصح إيهام الإحرام وهو أن يحرم بما أحرم به فلان لرواية أبي موسى وعلي رضي الله تعالى عنهما اهـ مختصراً بتغيير . ويجوز كلا النوعين قالت المالكية كما بسط في فروعهم ، قال الدردير : وينعقد أي الإحرام سواء بين ما أحرم به من حج أو عمرة أو إيهام أي لم يبين شيئاً لكن لا يفعل شيئاً إلا بعد التعيين ويندب صرفه إلى الأفراد ، ثم قال : وفي جواز إحرام

وهما ينفيان (١) الفسخ .

شخص كإحرام زيد قولان قال الدسوقي والمعتمد من القولين الجواز اه . وكذلك يجوز النوعان أى المبهم والمعلق عندنا الحنفية أيضا فى شرح اللباب فى فصل لإبهام النية: من نوى الإحرام من غير تعيين حجة أو عمرة صح إحرامه لإجماعا وله أن يجعله لأيهما شاء قبل أن يشرع فى أعمال أحدهما، ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره ولم يعلم بما أسرم به غيره فهو مبهم حكمه حكم المبهم اه . وهكذا فى الغنية حكى فى إبهام النية مثل ما تقدم عن القارى ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره صح شروعه ولزمه مثل ما أحرم به غيره من حج أو عمرة أو قران فإن لم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم اه . وبعد هذه النصوص من فروع الأئمة الثلاثة لم تحصل ما قالت الشراح لاسيما العلامة العيني أن الجواز مذهب الشافعية فقط خلافا لسائر العلماء ، وحملوا حديثي على وأبى موسى على الخصوصية فتأمل ١٢ .

(١) هذا على ما هو المعروف المرجح من أن نهي عمر كان على الفسخ ، وأما إذا حمل نهيه على التمتع المعروف فتقرير الجواب على ما أفاده العلامة السندي وأجاد إذ قال : قوله فقدم عمر ، فى الكلام طى يعرف من الروايات الأخرى : فسكنت أفتى بذلك إلى خلافة عمر ، ثم منع عمر عن التمتع فبلغنى ذلك فمنعت من أفتيته وقلت : إن عمر قادم فاقصدوا به ، فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ الخ ، والأخذ بالكتاب مبنى على زعمه أن معنى « وآتموا ، أفردوا كلا بالسفر له ، والأخذ بالسنة من حيث بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والتمتع يفضى إلى الحل عنه قبل فصار مخالفا للسنة من هذه الحيثية ، وبني عمر ذلك على أن التمتع كان مخصوصاً بمن كان معه صلى الله عليه وسلم تشريفا له وإلا فالأصل تركه كما هو مقتضى هذه الآية وهو الأشبه بالسنة من جهة بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والله تعالى أعلم ، اه . قلت : ويؤيد توجه السندي

وأما جواز الفسخ<sup>(١)</sup> ووقوعه للصحابة بقوله صلى الله عليه وسلم : فإنما كان معارض ومخصوصا بتلك السنة فلا يعمل به بعد ذلك ، وكان أبو موسى يفتي بجواز الفسخ ، فرد عليه عمر رضى الله عنه بذلك .

ما قال الحافظ : أخرج مسلم من حديث جابر أن عمر قال : افضلوا حجكم من عمر تكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمر تكم ، وفي رواية إن الله يحل لرسوله ما شاء فأتموا الحج والعمرة كما أمركم الله ، ا هـ . فى القسطلانى قوله ، وأتموا الحج والعمرة ، قيل لإتمامها الإحرام بهما من دويرة أهله ، وهو مذهب على وابن عباس رضى الله عنهم وغيرهما ، وعند عبد الرزاق عن عمر من تمامها أن يفرد كل واحد منهما من الآخر وأن يعتمر فى غير أشهر الحج ، إن الله تعالى يقول ، الحج أشهر معلومات ، ا هـ ١٢٠ .

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه قال النووى : اختلف العلماء فى هذا الفسخ هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم وغيرهم إلى يوم القيامة ؟ وبالتانى قال أحمد وطائفة من أهل الظاهر ، وبالأول قال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجمهير العلماء من السلف والخلف من أنه مختص بهم فى تلك السنة ، وإنما أمروا به لينخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة فى أشهر الحج ، وبما يستدل به للجمهير حديث أبى ذر عند مسلم كانت المتعة فى الحج لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة يعنى فسخ الحج إلى العمرة ، وفى كتاب النسائى عن الحارث بن بلال عن أبيه قال : قلت : يارسول الله أفسح الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ فقال : بل لنا خاصة ، وأما الذى فى حديث سراقه ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال : للأبد فعناه جواز العمرة فى أشهر الحج ، وقال ابن رشد : نوعان من التمتع اختلف العلماء فيهما : أحدهما فسخ الحج فى عمرة ، وجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول ، وفقهاء الأمصار ، وذهب ابن عباس إلى جوازه ، وبه قال أحمد وداود ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على

قوله : ( وهو مصعد من مكة ) أى راجعاً من طوافه للوداع وأنا منهبطة عليها لطواف عمرتي ، أو كان بعكسه كما هو مدلول قوله أو أنا مصعدة منها الخ . والظاهر (١) أنه شك من الراوى ، وقد تعين بما تقدم من الرواية التي قال فيه :

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ، وقال أبو ذر : ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه في عمرة أهـ مختصراً . وبسط القسطلاني في باب عمرة التعميم نصوص الحنابلة في تأكيد الفسخ حتى نقل عن الانتصار : لو ادعى مدع وجوب الفسخ لم يبعد ، وقال بعض الحنابلة : نحن نشهد الله أنا لو أحرمتنا بحج لرأينا فرضاً فسخه إلى عمرة إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) لا ريب أنه شك من الراوى كما جزم به غير واحد من الشراح ، وما أفاده الشيخ قدس سره من تعيين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان آتياً من مكة حين كانت عائشة رضى الله تعالى عنها ذاهبة إليها ، هو الظاهر من سياق الرواية التي استدلل بها الشيخ قدس سره من قوله : فإني أنظر كما ، الحديث ، وبه جزم الكرماني في الحديث المذكور إذ قال : فإن قلت ظاهره أنها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في منزله ، وتقدم أنها قالت فلقيته مصعداً وأنا منهبطة ، قلت : وجه الجمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بعد ذهابها ليطوف طواف الوداع فلقبها وهو صادر بعد الطواف وهي داخلة لطواف عمرتها ولحقتها وهو بعد في منزله بالمحصب ، أهـ . قلت : لم أجد في رواية الجزم بقولها : لقيته مصعداً بل هذه هي الرواية المشكوك فيها ، ويشكل عليه أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم لما خرج بعد ذهابها فكيف لقبها وهي داخلة لطوافها فإني بقيت هي حتى خرج النبي صلى الله عليه وسلم وفرغ من طوافه ورجع وكان في ذهن هذا العبد الضعيف عكس ذلك من زمان ، والروايات في هذه

ثم افرغاً ثم اتقيا هاهنا فإني أنظر كما حتى تأتياني، ثم قال بعد ذلك: ثم جئته بسحر فقال: هل فرغتم؟ ولو كانت عائشة رضى الله عنها هي الآتية من مكة حين ذهب النبي صلى الله عليه وسلم إليها لكانت هي المنتظرة له دونه .

القصة مختلفة جداً ، واختلف شراح الحديث سلفاً وخلفاً في الجمع بين هذه الروايات ، قال الخافظ في حديث عائشة في باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله : فارتحل الناس ومن طاف بالبيت : هو من عطف الخاص على العام ، لأن الناس أعم من الطائفين ، ولعلها أرادت بالناس من لم يطف طواف الوداع ويحتمل أن يكون الموصول صفة الناس من باب توسط العاطف بين الصفة والموصوف ، والذي يغلب عندي أنه وقع فيه تحريف ، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت إلى آخره ، وكذلك وقع عند أبي داود من طريق أبي بكر الخنفي عن أفلح بلفظ : فأذن في أصحابه بالرحيل فارتحل فر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجهاً إلى المدينة ، وفي رواية مسلم فأذن في أصحابه بالرحيل فخرج فر بالبيت فطاف به قبل صلاة الصبح ثم خرج إلى المدينة . وقد أخرجه البخارى من هذا الوجه بلفظ : فارتحل الناس فر متوجهاً إلى المدينة ، أخرجه في باب الحج أشهر معلومات ، قال عياض : قوله في رواية القاسم يعنى هذه فإتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في منزله فقال : هل فرغت؟ قلت : نعم ، فأذن بالرحيل ، وفي رواية الأسود عن عائشة يعنى التي مضت في باب إذا حاضت بعد ما أفاضت ، فلقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وأنا منهطة ، أو وأنا مصعدة وهو منهبط منها ، وفي رواية صفية عنها يعنى عند مسلم فأقبلنا حتى أتيناها هو بالخصبة ، وهذا موافق لرواية القاسم ، وهما موافقان لحديث أنس يعنى الذى مضى في باب طواف الوداع ، أنه صلى الله عليه وسلم رقد رقدة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به ، قال : وفي حديث الباب من الإشكال قوله : فر

بالبيت فطاف به بعد أن قال لعائشة: أفرغت؟ قالت: نعم، مع قولها في الرواية  
 الأخرى، إنه توجه لطواف الوداع وهي راجعة إلى المنزل الذي كان به، قال:  
 فيحتمل أنه أعاد طواف الوداع لأن منزله كان بالأبطح وهو بأعلى مكة، وخروجه  
 من مكة إنما كان من أسفلها، فكانه لما توجه طالباً للمدينة اجتاز بالمسجد ليخرج  
 من أسفل مكة فكرر الطواف ليسكون آخر عهده بالبيت، انتهى. والقاضى في هذا  
 معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن فظن أن الذى يقصد الخروج إلى المدينة من  
 أسفل مكة يتحتم عليه المرور بالمسجد، وليس كذلك كما شاهده من عاينه بل  
 الراحل من منزله بالأبطح يمر بجتازا من ظاهر مكة إلى حيث مقصده من جهة  
 المدينة، ولا يحتاج إلى المرور بالمسجد ولا يدخل إلى البلد أصلاً، قال عياض:  
 وقد وقع في رواية الأصيلي في البخارى: فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ومن طاف بالبيت قال: فلم يذكر أنه أعاد الطواف، فيتحتمل أن طوافه هو  
 طواف الوداع وأن لقائه لعائشة كان حين انتقال من المحصب. كما عند عبد الرزاق  
 أنه كره أن يقتدى الناس بإناخته بالبطحاء فرحل حتى أناخ على ظهر العقبة أو من  
 ورأها ينتظرها، قال: فيحتمل أن يكون لقاؤه لها كان في هذا الرحيل وأنه المكان  
 الذى عنته في رواية الأسود بقوله لها: موعدك بمكان كذا وكذا ثم طاف بعبد  
 ذلك طواف الوداع، انتهى. وهذا التأويل حسن وهو يقتضى أن الرواية التى  
 عزاها للأصيلي مسكوت عن ذكر طواف الوداع فيها، وقد بينا أن الصواب فيها  
 فر بالبيت فطاف به بدل قوله: ومن طاف بالبيت، انتهى كلام الحافظ. وهكذا  
 ذكره العيني مختصراً إلا أنه ذكره بلفظ دقيق، إذ قال: قيل الظاهر أن فيه تحريفاً  
 والصواب: فارتحل الناس ثم طاف بالبيت أى النبي صلى الله عليه وسلم قبل صلاة  
 الصبح، وكذا وقع في رواية أبى داود من طريق أبى بكر الحنفى، اهـ. ثم ذكر

العيني رواه ابى داود ومسلم المذكورين فى كلام الحافظ ولم يتعرض لكلام القاضى عياض ولا لإيراد الحافظ عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الراجح فى حديث الباب أنا مصعدة من مكة وهو صلى الله عليه وسلم منهبط إليها واخترت ذلك لوجوه كثيرة : الأول منها أنه بخلو عن كثير من الإيرادات التى أوردها القاضى عياض والحافظ وغيرهما على روايات هذه القصة كما تقدم بعضها فى كلام الحافظ ، وسيأتى بعضها قريباً ، الثانى أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم باب الإدلاج من المحصب ، وأجمعت الشراح قاطبة على ضبطها بسكون الدال وهو السير أول الليل ، وبتشديدها وهو السير آخر الليل ، وأثبتوا كليهما الأول بفعل عائشة إذ خرجت أول الليل ، والثانى بفعله صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ : الصواب تشديدها فإنه بالسكون سير أول الليل ، وبالتشديد سير آخره وهو المراد ههنا . والمقصود الرحيل من المحصب سحراً وهو الواقع فى قصة عائشة ، ويحتمل أن تكون الترجمة لأجل رحيل عائشة مع أخيها للاعتبار فإنها رحلت معه من أول الليل ، ثم قال : قوله ومدلجاء هو بتشديد الدال أى سائرهما من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفاً النبي صلى الله عليه وسلم متوجهاً إلى طواف الوداع هـ . قال العيني : قوله «فلقيناه» أى لقينا النبي صلى الله عليه وسلم ، فإلى هذا عائشة : أرادت أنها وأخاها لقيانا النبي صلى الله عليه وسلم مدلجاً أى سائرهما من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفاً النبي صلى الله عليه وسلم متوجهاً إلى طواف الوداع ، إهـ وهكذا قالت الشراح كلهم : فى هذا الباب إن طواف عائشة كان فى أول الليل وخروجه صلى الله عليه وسلم كان فى آخر الليل ، فكيف يمكن لقاؤهما النبي صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وهى منهبطة إليها ؟ الثالث أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صبيحة هذه

الليلة صلاة الفجر بمكة وقرأ فيها بالطور كما هو معروف عند العلماء، بسط الكلام على ذلك في الأوجز في حديث أم سلمة أنها قالت: شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث، وفي آخره: ورسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ يصلى إلى جانب البيت وهو يقرأ بالطور اهـ. ولفظ النسائي عن أم سلمة قالت: يارسول الله والله ما طفت طواف الخروج، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا أقيمت الصلاة فطوفي على بعيرك من وراء الناس، وفي أخرى له طوفي من وراء الناس وأنت راكبة فقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عند الكعبة يقرأ بالطور، وترجم البخارى في صحيحه الجهر بقراءة صلاة الصبح وذكر فيه تعليقا قالت أم سلمة رضى الله عنها طفت وراء الناس والنبي صلى الله عليه وسلم يصلى ويقرأ بالطور، وقال ابن القيم باحثا عن موضع صلاته صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح صبيحة ليلة الوداع وذكر حديث طواف أم سلمة، وقد روى البخارى في صحيحه في هذه القصة أنه صلى الله عليه وسلم لما أراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت فقال لها: إذا أقيمت صلاة الصبح الحديث، فهو طواف الوداع بل اريب فظهر أنه صلى الصبح يومئذ عند البيت وسمعت أم سلمة يقرأ فيها بالطور، ثم ارتحل صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اهـ. الرابع أنه جزم بما اخترته ابن حزم وابن القيم كلاهما مع اختلاف يسير بينهما فقد قال ابن القيم بعد ذكر حديث الأسود هذا: ففي هذا الحديث أنهما تلاقيا في الطريق، وفي الأول أنه انتظرها في منزله، قال ابن حزم: الصواب الذى لا شك فيه أنها كانت مصعدة من مكة وهو منهبط لأنها تقدمت إلى العمرة وانتظرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حوت ثم نهض إلى طواف الوداع فلحقها منصرفه إلى المحصب عن مكة وهذا لا يصح فثبتت وهو منهبط منها

وهذا يقتضى أن يكون بعد المحصب والخروج من مكة، فكيف يقول أبو محمد إنه نهض إلى طواف الوداع وهو منهبط من مكة؟ هذا محال وأبو محمد لم يحج وحديث القاسم عنها صريح في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظرها في منزله بعد النفر حتى جاءت فارتحل وأذن للناس بالرحيل. فإذا كان حديث الأسود هذا محفوظاً فصوابه لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مصعدة من مكة وهو منهبط إليها فإنها طافت وقضت عمرتها ثم أصعدت لميعاده فوافته وهو قد أخذ في الهبوط إلى مكة للوداع فارتحل وأذن في الناس بالرحيل ولا وجه لحديث الأسود غير هذا إله، وقد عرفت أنه لا خلاف بين ابن حزم وابن القيم في صحة قولها: أنا مصعدة وهو منهبط، وما أورد ابن القيم على ابن حزم هو في مرجع ضمير منها مع أنه ليس في كلام ابن حزم لفظ منها، بل هو وارد في الحديث، والظاهر عندي أن ضمير منها في الحديث راجع إلى المحصب بتأويل البقعة، وكتب مولانا حسين على البنجابي الانهباط من الشيء يستعمل بمعنى الذهاب منه إله، وعلى هذا فيصح إرجاع الضمير إلى مكة أيضاً، ثم قال ابن القيم: وقد جمع بينهما بجمعين آخرين. وهما وهم، أحدهما أنه طاف للوداع مرتين: مرة بعد أن بعثها قبل فراغها، ومرة بعد فراغها للوداع، وهذا مع أنه وهم بين فإنه لا يرفع الإشكال بل يزيده، الثاني أنه انتقل من المحصب إلى ظهر العقبة فلقيته وهي منهبطة إلى مكة وهو مصعد إلى العقبة، وهذا أقبح من الأول، الخامس أنهم أجمعوا على أن خروج النبي صلى الله عليه وسلم كان من كدى من أسفل مكة، قال ابن القيم: وإنما خرج من أسفل مكة من الثنية السفلى بالاتفاق إله، وهكذا ذكره غيره، فلو رجع صلى الله عليه وسلم بعد طواف الوداع إلى المحصب فإن خرج من المحصب إلى المدينة لم يبق خروجه من أسفل مكة. ولو رجع إلى مكة مرة أخرى لزم دخوله مكة مرة ثانية كما مال إليه القاضي عياض. ورد عليه

الحافظ ومال إلى أنه مر بجزازا من ظاهر مكة، وهو بعيد أيضا لأن من يمشى من المحصب إلى الثنية السفلى فالظاهر أنه يمشى في داخل البلد ولا حاجة له إلى المشى من ظاهر مكة، وقال الشيخ في البذل في شرح حديث أبي بكر الحنفى: (فارتحل) إلى المدينة (فر بالبيت) لطواف الوداع، ووقع البيت في طريقه لأنه خرج من كدى من أسفل مكة إه، ولا يقال: إن الشيخ قدس سره معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن أو لأنه لم يبحج، فإنه قدس سره حج سبع مرات، وتوفى بالمدينة المطهرة زادا الله شرفا، وقال ابن القيم: والذي كأنك تراه من فعله صلى الله عليه وسلم أنه نزل بالمحصب وصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء وردد رعدة ثم نهض إلى مكة وطاف بها طواف الوداع ليلا ثم خرج من أسفلها إلى المدينة ولم يرجع إلى المحصب إه. والسادس أنه لا يبقى على ما اخترته حاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات الصحيحة كما يظهر من كلام الشراح مثلا، قال الحافظ في حديث عائشة في باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله: فارتحل الناس ومن طاف بالبيت الذى يغلب عندى أنه وقع فيه تحريف، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت كما تقدم قريبا في كلام الحافظ ولا تحريف فيه عند هذا العبد الضعيف، بل قوله: ومن طاف بالبيت عطف تفسير للناس، والمعنى أنه صلى الله عليه وسلم لما فادى بالرحيل في أصحابه بعد فراغ عائشة من عمرتها ورجوعها إلى المحصب ارتحل الذين فرغوا من طواف الوداع إلى المدينة قبل صلاة الصبح، ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكة متوجها إلى المدينة أى مريدا لها قاضيا لطواف الوداع، ويدل على ذلك لفظ ثم خرج بعد قوله فارتحل الناس، وتعبيره بقوله موجها إلى المدينة إشارة إلى أنه لم يرجع إلى المحصب بعد ذلك، ويؤيده رواية أبي بكر الحنفى عن أفلح عن القاسم عن عائشة في هذه القصة بلفظ قالت: ثم جئته بالسحر

قوله : ( وعثمان ينهى عن المتعة ) الظاهر أن (١) نهيها إنما كان تنزيها وإرشادا إلى ما هو الأفضل عنده أى الأفراد، إلا أن العوام خيف عليهم أن يعدوه تحريما

فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة ، والعجب أن الحافظ قدس سره ذكر حديث أبى بكر الحنفى هذا فى تأييد التحريف فى حديث البخارى لاشتراك لفظ فارتحل وأنت ترى أن فى حديث البخارى بيان ارتحال الناس، وأما ارتحاله صلى الله عليه وسلم فعبره بلفظ : ثم خرج ، وأما فى حديث أبى داود فاقصر على الإذن بالرحيل فى أصحابه ولم يذكر ارتحالهم، وذكر ارتحاله صلى الله عليه وسلم بقوله : ارتحل وهكذا فى رواية مسلم التى ذكرها الحافظ، وأما ما أخرجه البخارى فى باب الحج أشهر معلومات، ولا إشكال فيه أيضا فإن قوله : فارتحل الناس بيان لمن فرغوا من طواف الوداع، وأما قوله : فر متوجها إلى المدينة بيان لمشيئه صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الذى ذكره الحافظ من رواية أبى بكر الحنفى بلفظ : فارتحل فر بالبيت فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة، ولا يبقى أيضا تعارض بين رواية القاسم جثنا وهو فى منزله وبين رواية المصعد والمنهبط الدالة على اللقاء فى الطريق لأنه صلى الله عليه وسلم شرع فى الخروج لكنه لم يخرج بعد من المحصب وهو المراد بمنزله، وقد تقدم فى كلام الحافظ أن لقاءه لعائشة كان عند المحصب كما عند عبد الرزاق، وإليه مال القاضى، وحسنه الحافظ كما تقدم فى كلامه. وإليه مال الكرماتى كما تقدم فى كلامه، إذ جمع بين روايتى آتته فى منزله ولقيته مصعدا، وعلى هذا تتحد الروايات كلها، ولا يبقى بينها تعارض ولا تحريف فتأمل، فإن كان صوابا فمن الله عز وجل وفضله وإن كان خطأ فمن هذا العبد الضعيف ١٢ .

(١) اختلاف فى سبب اختلاف عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما كما بسط فى الأوجز . قال الأبى : اختلف فى أى شىء اختلفا ، فقيل : فى الفسخ منعه

ذساح على كرم الله وجهه بهما لئلا يعلموا نهى عثمان تحريميا . ويمكن أن يكون

عثمان ورآه خاصاً بالصحابة، وأجازه على ورآه عاماً، وقيل: اختلفا في التمتع اه، قلت: هذا الثانى هو الظاهر من السياق فإن عليا رضى الله عنه أهل بهما ولم يفسخ، وقال الباجى: ولعل عثمان إنما نهى عنه على حسب ما نهى عمر بن الخطاب عن المتعة لا على وجه التحريم ولكن على وجه الحض على الأفراد الذى هو أفضل فحمل ذلك المقداد على المنع التام، أو خاف أن يحمل منه على المنع التام فيترك الناس العمل به. جملة حتى يظهر حكمه وينقطع عمله، فقال عثمان: ذلك رأى يريد تفضيل الأفراد عليه اه. ومختار المشايخ أن عثمان رضى الله تعالى عنه اقتدى فى ذلك بعمر، وكان غرض عمر بذلك أن يكثر المشى إلى البيت أما من الصحابة فليسكون مشيهم سبباً للتبليغ وتعليم الناس ونشر العلوم، وأما من غيرهم فالتعلم والاجتماع بالصحابة، فإن الحجاز كان مجتمع هؤلاء نجوم الهداية، وإلى هذا أشار الطحاوى إذ قال: فأراد عمر بالذى أمر به من ذلك أن يزار البيت فى كل عام مرتين، وكره أن يتمتع الناس بالعمرة إلى الحج فلا يأتون البيت إلا مرة واحدة فى السنة اه. قال الحافظ: إن عثمان لم يخف عليه أن التمتع والقران جائزان وإنما نهى عنهما ليعمل بالأفضل كما وقع لعمر لىكن خشى على رضى الله عنه أن يحمل غيره النهى على التحريم، فأشاع جواز ذلك، وكل منهما مجتهد مأجور اه. وبما البغوى إلى أن عثمان رجع عن النهى بسكوته على فعل على فصار إجماعاً، وقال الجصاص: قد روى عن عثمان أنه لم يكن ذلك منه على وجه النهى ولىكن على وجه الاختيار، وذلك لمعان: أحدها الفضيلة لىكون الحج فى أشهره المعلومة، وتكون العمرة فى غيرها من الشهور، والثانى أنه أحب عمارة البيت وأن يكثر زواره فى غيرها من الشهور، والثالث أنه رأى إدخال الرفق على أهل الحرم اه مختصراً من الأوجز. وتقدم الكلام على نهى عمر رضى الله تعالى عنه عن المتعة قريباً ووجوهه فارجع إليه، ١٢.

نبيه رضى الله تعالى عنه ظننا منه أن الجمع بينهما - وإن جمع النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه - إنما كان لعارض (١) ، فخاف على أن يعتقد الناس الحاضرون تحريم القرآن ليعلموا أن جوازه وتحريمه مذهبان فاتبه (٢) من شاء ويقتدى بي من شاء

(١) كما يدل عليه ما روى عنه من العذر في ذلك، قال الحافظ: روى النسائي عن سعيد بن المسيب بلفظ: نهى عثمان عن التمتع فلبى على وأصحابه بالعمرة فلم ينههم عثمان فقال له على ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتع قال: بلى، وله من وجه آخر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعاً، زاد مسلم من طريق عبد الله بن شقيق عن عثمان قال: أجل، ولكننا كنا خائفين، قال النووي: لعله أشار إلى عمرة القضية سنة سبع لكن لم يكن في تلك السنة حقيقة تمتع إنما كان عمرة وحدها، قال الحافظ: هي رواية شاذة، فقد روى الحديث مروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وهما أعلم من ابن شقيق فلم يقولوا ذلك، والتمتع إنما كان في حجة الوداع، وقد قال ابن مسعود كما في الصحيحين: كنا آمن ما يكون الناس، وقال القرطبي: قوله خائفين أى من أن يكون أجر من أفرد أعظم من أجر من تمتع كذا قال، وهو جمع حسن ولكن لا يخفى بعده، ويحتمل أن يكون عثمان أشار إلى أن الأصل في اختياره صلى الله عليه وسلم الفسخ إلى العمرة في حجة الوداع دفع اعتقاد قريش منع العمرة في أشهر الحج، وكان ابتداء ذلك بالحديبية لأن لإحرامهم بالعمرة كان في ذى القعدة وهو من أشهر الحج، وهناك يصح إطلاق كونهم خائفين أى من وقوع القتال بينهم وبين المشركين، وكانت أول عمرة وقعت في أشهر الحج، ثم جاءت عمرة القضية في ذى القعدة أيضاً، ثم أراد صلى الله عليه وسلم تأكيد ذلك بالمبالغة فيه حتى أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ١٢ هـ .

(٢) أى من شاء يتبع عثمان رضى الله عنه ويمتنع عن التمتع والقران، ومن

شاء يتبعني فيبيحهما ١٢

قوله : ( وانسلخ صفر ) وقصدوا بصفر هذا (١) المحرم لأنهم كانوا يجعلون

(١) قال الكرماني ، قوله كانوا يرون ، أى يعتقدون ويجعلون المحرم صفرأ  
 أى يجعلون صفر من الأشهر الحرم لا المحرم ، قال : فى الكشاف : النسيء هو  
 تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر وربما زادوا فى عدد الشهور فيجعلونها ثلاثة  
 عشر أو أربعة عشر ليتسع لهم الوقت ، قال الطيبي : إن العرب كانوا يؤخرون  
 المحرم إلى صفر وهو النسيء المذكور فى القرآن قال تعالى : د إنما النسيء زيادة  
 فى الكفر ، فإن قلت : ما وجه تعلق انسلخ صفر بالاعتبار فى أشهر الحج الذى  
 هو المقصود من الحديث والمحرم وصفر ليسا من أشهر الحج ، قلت : لما سموا  
 المحرم صفرأ وكان من جملة تصرفاتهم جعل السنة ثلاثة عشر شهراً صار صفر  
 على هذا التقدير آخر السنة وآخر أشهر الحج ، أو يقال برىء الدبر هو عبارة  
 عن مضى شهر ذى الحجة والمحرم إذ لا برأ بأقل من هذه المدة غالباً ، وأما ذكر  
 انسلخ صفر الذى هو من الأشهر المحرم بزعمهم فلأجل أنه لو وقع قتال  
 فى الطريق وفى مكة لقد روا على المقاتلة فكأنه قال : إذا انقضى شهر الحج وأثره  
 والشهر الحرام جاز الاعتبار أو يراد بالصفر المحرم ويكون إذا انسلخ صفر  
 كاليان والبدل لقوله إذا برىء الدبر فإن الغالب أن البرأ لا يحصل من أثر  
 سفر الحج إلا فى هذه المدة ، وهى ما بين أربعين يوماً إلى خمسين ونحوه ، وهذا  
 أظهر لكن بشرط أن يكون مرادهم من حرمة الاعتبار فى أشهر الحج أشهره  
 وزمانا آخر بعده فيه أثره هذا ، وفى لفظ يجعلون المحرم صفر لطف لصحة  
 إرادة المعنى اللغوى من المحرم فهو من باب الإبهام . اهـ . وقال الحافظ : قوله  
 يجعلون المحرم صفرأ قال النووى : قال العلماء : المراد الإخبار عن النسيء  
 الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية فكانوا يسمون المحرم صفرأ ويحلوته ويؤخرون  
 تحريم المحرم إلى نفس صفر لثلاث تنوالت عليهم ثلاثة أشهر محرمة فيضيق عليهم

المحرم صفر وإلا فالعمره في صفر لم تكن محرمة عندهم، لأنه ليس من أشهر الحرم ولا لحج، (بياض في الأصل<sup>(١)</sup>).

فيها ما اعتادوه من المقاتلة والغارة بعضهم على بعض، فضللهم الله في ذلك فقال: وإنما النسيء زيادة، الآية، ووجه تعلق جواز الاعتبار بانسلاخ صفر مع كونه ليس من أشهر الحج وكذلك المحرم إنهم لما جعلوا المحرم صفرأ ولا يستقرون بيلادهم في الغالب ويبرأ<sup>(\*)</sup> دبر إبلهم إلا عند انسلاخه الحقوه بأشهر الحج على طريق التبعية، وجعلوا أول أشهر الاعتبار شهر المحرم الذي هو في الأصل صفر والعمره عندهم في غير أشهر الحج، وأما تسمية الشهر صفرأ فقال رؤبه أصلها إنهم كانوا يغيرون فيه بعضهم على بعض فيتركون منازلهم صفرأ أي خالية من المتاع، وقيل لإصفار أماكنهم من أهلها أ هـ. ثم قال الكرماني: قال النووي: صفر هو مصروف بلا خلاف وحقه أن يكتب بالآلف لأنه منصوب لكنه كتب بدونها وسواء كتب بها أم بحذفها لا بد من قرائته منونا، أقول اللغة الربعية إنهم يكتبون المنصوب بدون الآلف قال: وهذه الألفاظ تقرأ كلها ساكنة الآخر موقوفا عليه لأن مرادهم السجع أ هـ. قلت: بسط الحافظان الكلام على صرف صفر ومنعه، قال الحافظ بعد ما حكى عن النووي: إنه كان ينبغي أن يكتب بالآلف وعلى تقدير حذفها لا بد من قرائته منصوبا لأنه مصروف بلا خلاف وسبقه عياض إلى نفي الخلاف فيه، لكن في المحكم كان أبو عبيدة لا يصرفه فليل له إنه لا يمتنع الصرف حتى يجتمع علتان فما هما قال: المعرفة والساعة، وفسره المطرزي بأن مراده أن الأزمته ساعات والساعات مؤنثة أ هـ مختصراً ١٢.

(١) بياض في الأصل، ولم يتعرض لذلك في تقرير الشيخين مولانا محمد

(\*) كذا في الأصل، والظاهر لا يبرأ ١٢ ز.

قوله : ( تمتعت فنهاني ناس ) لرؤيتهم (١) ما رأى عمر وعثمان .

حسن المكي ومولانا حسين على البنجاني، ولا يبعد عندي أن الشيخ أراد التنبيه على التعارض الواقع في حديثي البخاري وأبي داود، ففي حديث البخاري إذا انسلخ صفر كما ترى، وفي حديث أبي داود عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال والله ما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة، الحديث وفي آخره يقولون : إذا عفا الأثر وبرى الدبر ودخل صفر حلت العمرة لمن اعتمر، والعجب أن شراح البخاري لا سيما الكرماني والخافطين والقسطلاني والسفندي وشيخ الإسلام وصاحب التيسير لم يتعرضوا لذلك الاختلاف فإن نظر إلى الترجيح فظاهر أن رواية البخاري مرجحة لا سيما وقد وافقه مسلم إذ أخرجها بروايته عن وهيب بلفظ انسلخ صفر، ورواية أبي داود من طريق ابن جريج ومحمد بن إسحاق عن عبد الله بن طاوس، وقد أخرجها النسائي برواية أبي أسامة بالشك بلفظ انسلخ صفر أو قال دخل صفر، ويمكن الجمع بينهما بأن يقال: إن المراد بلفظ صفر في حديث دخل صفر الصفر المعروف الحقيقي، والمراد في حديث انسلخ صفر، المحرم الذي يجعلونه صفر كما يدل عليه لفظ هذا الحديث ويجعلون المحرم صفر، وقد تقدم في كلام الشراح في وجهه تعلق جواز العمرة بانسلاخ صفر أن المراد به المحرم كما تقدم في كلام الكرماني وغيره، قال القسطلاني: قوله وانسلخ صفر الذي هو المحرم في نفس الأمر وسموه صفر أي إذا انقضى وانفصل شهر صفر، ١٢٥١ .

(١) قال الخافط: لم أوقف على أسمائهم وكان ذلك في زمن ابن الزبير وكان ينهى عن المتعة كما رواه مسلم من حديث أبي الزبير عنه وعن جابر، ونقل ابن أبي حاتم عن ابن الزبير أنه كان لا يرى التمتع إلا للحصر، ووافقه عتمة وإبراهيم، وقال الجمهور: الاختصاص بذلك للحصر ٥١٥ . وما أفاده شيخ من قوله: لرؤيتهم

قوله : ( تصير الآن حجتك مكية ) الخ قصدوا (١) بذلك أن يرفض عمرته التي أتى بها ويحرم للحججة من مكة كما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حين أمرهم بفسخ الحج وجعله عمرة. فرد عليه عطاء برواية جابر هذه ( بياض (٢) في الأصل ) ويمكن أن يقال : إن أبا شهاب هذا كان متمتعا كما يدل عليه قوله : قدمت متمتعا مكة بعمرة فكان له أن يتحلل من عمرته حتى يحرم ثانيا للحججة وأن يبقى

ما رأى عمر وعثمان ظاهر لأن المنع كان معروفا عنهما في هذا الزمان كما تقدم الكلام على مسلكيهما مفصلا في حديثيهما ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله حجتك مكية يعني قليلة الثواب لقلة مشقتها، وقال ابن بطال : معناه أنك تنشيء حجتك من مكة كما ينشئ أهل مكة منها فيفوتك فضل الإحرام من الميقات اهـ . والظاهر أن أبا شهاب أراد التحلل من عمرته ثم إنشأ الحج بإحرام مفرد كما يدل عليه قول أناس : تصير الآن حجتك مكية فلما استفتى عطاء أجاب بأنه لا بأس بذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه أن يتحللوا من إحرامهم بعمرة ثم ينشئوا إحرام الحج من مكة، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : قصدوا بذلك أن يرفض عمرته لعل الباعث على ذلك أن لفظ المتعة قد يطلق على فسخ الإحرام كما تقدم في وجوه نهى عمر وعثمان عن المتعة .

(٢) بياض في الأصل قليل، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تمتعت أى تمتعا اصطلاحيا لافسخ الحج إلى العمرة واستاذة وقوله : مكية لا آوية وهى ما بينه بقوله : أحلوا من إحرامكم اهـ . ولم أتحصل بعد الإشكال الذى يستشعر من كلام الشيخ قدس سره في تقريرى الوالد قدس سره ومولانا محمد حسن المكي فإن معنى الحديث بظاهره واضح أن أبا شهاب أحرم بالعمرة وبفراغها يتحلل منها فيصير الآن إحرامه بالحج مكية لا آفانيا فأخبر عطاء أنه لا بأس بذلك فإن الصحابة كهم فعلموا هكذا بأمره صلى الله عليه وسلم بأن يتحللوا من إحرامهم بالحج

على إحرامه حتى يضيف الإحرام على إحرامه إلا أن ناساً من أهل مكة لما أكدوا عليه التحلل من إحرام العمرة أتى عطاء يستفتيه في ذلك فأمره عطاء بأنه لا يجب عليه التحلل ، وهو مختار في تحلله وعدم تحلله ، واحتج عليه ببقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً ما بعد عمرته ، غاية الأمر أنه كان ذا هدى فلم يجوز له التحلل ومن ليس له هدى جاز له الأمران (١) كلاهما والله أعلم .  
قوله : ( ليس له مسند (٢) إلا هذا ) أى في باب الحج .

بالعمرة ثم ينشؤوا إحرام الحج من مكة ، واستدل عطاء على ذلك واضح فالظاهر أن عطاء أيده لأنه رد عليه ١٢ .

(١) صرح بذلك في فروع الحنفية ، قال شارح الباب : المتمتع على نوعين متمتع بسوق الهدى ومتمتع لا يسوق ، أما الأول فإذا دخل مكة طاف وسعى لعمرته وأقام محرماً لأن سوقه مانع من إحلاله قبل يوم النحر ، وأما الثاني فإذا دخل مكة طاف لعمرته وسعى وحلق استحباباً وإن أقام محرماً جاز ، وقال شارح الهداية : ظاهر كلام صاحب الكتاب أن التحلل حتم لمن لم يسق الهدى وذكر الأسيبجاني والزيلعي وغيرهما أنه بالخيار إن شاء أحرم بالحج بعدما حل من عمرته وإن شاء أحرم قبل أن يحل من عمرته اه مختصراً . وهذا عند الحنفية ، واختلفت الأئمة في شروط التمتع كما بسط في الأوجز في باب ما جاء في التمتع وفيه أيضاً في موضع آخر لا يجوز التحلل لسائق الهدى عند الحنفية وأحمد خلافاً للشافعي ومالك إذ قالوا : يجوز التحلل له أيضاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله ليس له حديث مسند أى لم يرو حديثاً مرفوعاً إلا هذا الحديث ، قال مغلطاتي : كأنه يقول : من كان هكذا لا يجعل حديثه أصلاً من أصول العلم ، قال الحافظ : إذا كان موصوفاً بصفة من يصح حديثه لم يضره ذلك مع أنه قد توبع قد عليه ثم كلام مغلطاتي محمول على ظاهر الإطلاق ، وقد أجاب غيره

( فقال عثمان دعني عنك ) عنى (١) بذلك أنك تعمل ما أدى إليه اجتهادك وافعل ما علمته وعقلته فلا تتنازع .  
 قوله : ( وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم ) زاده تعميما للحكم لا بمعنى أن الصوم لا يجوز (٢) إلا عند رجوعه إلى الأمصار .

بأنه مقيد بالرواية عن عطاء فإن حديثه هذا طرف من حديث جابر الطويل الذى انفرد مسلم بسياقه من طريق جعفر بن محمد بن علي عن أبيه عن جابر وفى هذا الطرف زيادة بيان لصفة التحلل من العمرة ليس فى الحديث الطويل حيث قال: فيه أحلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا، ثم أقيموا حللا إلى يوم التروية، وأهلوا بالحج اه . وقال القسطلانى: قوله ليس له حديث مسند أى ليس له حديث مسند يرويه مرفوعا أو ليس له مسند عن عطاء إلا هذا الحديث اه . وهذا الثانى هو الذى أشار إليه الحافظ بقوله: قد أجاب غيره الخ، وقال الكرماني: قوله إلا هذا أى إلا هذا الحديث، وقيل: المراد ليس له مسند عن عطاء إلا هذا، لا مطلقا، وهو مختار الشيخ قدس سره كما ترى، ويؤيده أن أبا شهاب هذا المعروف بأبى شهاب الحنات هو أبو شهاب الأكبر موسى بن نافع الأسدى روى عن مجاهد وعطاء وسعيد بن جبير وأبى علي الوالبي ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما قال الحافظ، وقد رواه النسائي من طريق عبد الرحمن ابن حرملة عن سعيد بن المسيب بلفظ نهى عثمان عن التمتع وزاد فيه فلبى على وأصحابه بالعمرة فلم ينهم عثمان الحديث ١٢ هـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مذهب الجمهور منهم الحنفية وهو المشهور من قولى المالكية وهو أحمد قولى الشافعى والمشهور من مذهب الشافعى وهو القول الثانى لما لك إنه يشترط الرجوع إلى وطنه، وقال أحمد والأول أى قول

قوله : ( وخرج من كدى من أعلى مكة ) بدل أو تفسير (١) من قوله من كداء . لا لقوله من كدى غايته أنه وقع بينه وبين المفسر فصل ، ولا ضمير فيه .

الجمهور وقت الجواز ، والثاني أى قول الشافعى وقت الاستحباب كما بسط فى الأوجز عن نصوص الأئمة وفروعهم فى باب التمتع وفى آخر كتاب الحج ١٢ .

(١) أوله الشيخ قدس سره فراراً من نسبة الوهم إلى الراوى ، وإلا فالشرح حملوه على الوهم ، قال الحافظ قوله من أعلى مكة كذا رواه أبو أسامة فقلبه ، والصواب مارواه عمرو وحاتم عن هشام دخل من كداء من أعلى مكة ، ثم ظهر لى أن الوهم فيه بمن دون أن أسامة فقد رواه أحمد عن أبي أسامة على الصواب ١ هـ . وهكذا قال العيني إذ قال إن أبا أسامة قلب فى روايته ، والصواب مارواه غيره بالعكس ١ هـ مختصراً . وقال الكرماني قوله من أعلى مكة : فإن قلت يفهم منه أنه خرج من أعلاها والأحاديث التى بعده وقبله تدل على أنه دخلها من أعلاها والتى قبله على أنه خرج من أسفلها ، قلت : لعل الخروج والدخول فى عام الفتح كليهما كانا من أعلاها وأما فى الحج فكان الخروج من أسفلها هذا إذا كان كداء أولاً وثانياً بفتح الكاف ، وأما إن كان الثانى بضمها فوجهه أن يقال إن من أعلى مكة متعلق بدحل ، ولفظ وخرج من كدى حال مقدره بينهما فلا تحتاج إلى التخصيص بغير عام الفتح ١ هـ . قلت : وهذا الثانى هو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، وقال القسطلانى قوله من أعلى مكة استشكل هذا من جهة أن مفهومه أنه عليه السلام خرج من أعلى مكة ، والأحاديث السابقة أنه خرج من أسفلها ، وأجاب الكرماني فقال لعل الخروج والدخول الخ ، ثم تعقب على الكرماني فقال : : والذى فى الأصول المعتمدة ضبط الأول بالفتح والثانى بالضم ، ولأعلم أنهم راووا بالفتح ، والتوجيه الثانى الذى ذكره الكرماني لا يخفى ما فيه من التكلف ، والذى يظهر ما قاله الحافظ ابن حجر أنه روى مقلوباً فى رواية أبي أسامة ، وأن الصواب

قوله : ( ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس ) رضى الله عنه ، ويمكن منه استنباط فضل مكة (١) أيضا حيث حمل أحجاره النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف .

ماواه غيره، وأن الروم فيه من ذون أبي أسامة لأن أحمد رواه عن أبي أسامة على الصواب المشهور أنه دخل من كداء بالفتح والمد ، وخرج من كدى بالضم والقصر، اه مختصرا . قلت: ولم يذكر القسطلاني وجه التكلف في التوجيه الثاني ١٢

(١) ما قاله الشيخ في وجه المناسبة ألطف مما قاله العيني من قوله مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله: لما بنيت الكعبة ، فإن قلت: الترجمة بنیان مكة وفي الحديث بنیان الكعبة، قلت: إن بنیان الكعبة كان سببا لبنیان مكة وبين السبب والمسبب ملائمة فيستأنس بهذا وجه المطابقة اه . ولم يتعرض غيره من الشراح لوجه المطابقة إلا ما قال السندی : قوله باب فضل مكة ما ذكر في فضلها وفضل بنیانها إلا ما يتعلق ببناء الكعبة من الأحاديث، وفيه إشعار بأن بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبنائها وأهلها أي فضل وفخر أي فخر اه . وبسط ابن القيم في مبدأ الهدى الكلام على فضل مكة ، وذكرت الشراح ههنا بيان بعض أبنية الكعبة ، وبسط الكلام عليها في الأوجز بما لا مزيد عليه ، وبسط فيها أبنيتها العشرة المعروفة أولها بناء الملائكة ، ثم بناء آدم، ثم بناء أولاده، ثم بناء إبراهيم عليه السلام، فبناء العمايق، فبناء جرهم، فبناء قصي بن كلاب، فبناء قريش، فبناء ابن الزبير ، وبناء الحجاج ، ونظمها بعضهم فقال :

بنی بیت رب العرش عشر فخرهم	ملائكة الله الكرام وآدم
فشيخ فإبراهيم ثم عمالق	قصي قريش قبل هذين جرهم
وعبد الإله بن الزبير بنى كذا	بناء حجاج وهذا متمم

## ( باب توريث دور مكة )

اختلف العلماء<sup>(١)</sup> فيه ، ومذهب الإمام فيه أن دور مكة وبيوتها لا تورث

وهذا البناء الذي ذكر في حديث الباب هو البناء الثامن من بناء قريش ، حضره النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن خمس وثلاثين سنة ، كما جزم به ابن إسحاق وغيره من أهل المغازي ، وقيل ابن خمس وعشرين سنة كما جزم به موسى بن عقبة في مغازيه وغيره من العلماء بسط في الأوجز في تفصيل هذا البناء أيضا ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله باب توريث دور مكة الخ ، أشار بهذه الترجمة إلى تضعيف حديث علقمة بن نضلة قال توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وما تدع رباع مكة إلا السوائب من احتياج سكن أخرجه ابن ماجه ، وفي إسناده انقطاع وإرسال ، وقال بظاهره ابن عمر ومجاهد وعطاء ، قال عبد الرزاق عن ابن جريج كان عطاء ينهى عن الكراء في الحرم ، وأخبرني أن عمر نهي أن تبوب دور مكة لأنها ينزل الحاج في عرصاتهما ، فكان أول من بوب داره سهيل بن عمرو ، واعتذر عن ذلك لعمر ، وروى الطحاوي عن مجاهد أنه قال مكة مباح لا يحل بيع رباها ولا إجارة بيوتها ، وروى عبد الرزاق عن مجاهد عن ابن عمر ولا يحل بيع بيوت مكة ولا إجاتها ، وبه قال الثوري وأبو حنيفة ، وخالفه صاحبه أبو يوسف ، واختلف عن محمد ، وبالجملة قال الجمهور ، واختاره الطحاوي ، واختلف عن مالك في ذلك ، وقال الأبهري لم يختلف قول مالك وأصحابه في أن مكة فتحت عنوة ، واختلفوا هل من بها على أهلها لعظم حرمتها أو أقرت للمسلمين ، ومن ثم جاء الاختلاف في بيع دورها والكراء ، والراجح عند من قال إنها فتحت عنوة أن النبي صلى الله عليه وسلم من بها على أهلها فخالفت حكم غيرها من البلاد في ذلك ، ذكره السهيلي وغيره . وليس الاختلاف في ذلك ناشئا عن هذه المسئلة ، فقد اختلف أهل التأويل في المراد

بقوله هاهنا المسجد الحرام هل هو الحرم كله أو مكان الصلاة فقط، واختلفوا أيضاً هل المراد بقوله سواء في الأمن والاحترام أو فيما هو أعم من ذلك وبواسطة ذلك نشأ الاختلاف المذكور أيضاً، اه مختصراً . قلت : وتعقب العيني على قول الخافظ إن الإمام البخارى أشار إلى تضعيف حديث علقمة ، وقال روى الطحاوى هذا الحديث بطريقتين برجال ثقات ، ولكنه منقطع لأن علقمة ليس بصحابي ، ثم ذكر العيني لفظ الطحاوى بطريقتين ، وقال رواه البيهقي أيضاً ، وقال الموفق : وختلفت الرواية في بيع رباة مكة وإجارة دورها ، فروى أن ذلك غير جائز وهو قول أبي حنيفة ومالك والثورى وأبي عبيد ، وكرهه إسحق لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة : لا تبايع رباة ولا تتركى بيوتها ، رواه الأثرم بإسناده ، وعن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « مكة حرام ببيع رباةها ، حرام لإجارتها ، وهذا نص رواه سعيد بن منصور في سننه ، وروى أنها كانت تدعى السوايب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره مسدد في مسنده ، ولأنها فتحت عنوة ولم تقسم ، فكانت موقوفة فلم يجوز بيعها كسائر الأرض التي فتحها المسلمون عنوة ولم يقسموها ، والدليل على أنها فتحت عنوة قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، الحديث متفق عليه ، وروى أم هانئ أنها قالت أجرت حموز بنى فأراد على قتلها الحديث متفق عليه ولذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل أربعة فقتل منهم ابن خطل ومقيس بن صباة ، وهذا يدل على أنها فتحت عنوة ، والرواية الثانية أنه يجوز بيع رباةها وإجارة بيوتها وهو قول الشافعى وابن المنذر ، وهو أظهر في الحجية ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له أين تنزل غدا؟ قال : « وهل ترك لنا عقيل من رباة ، متفق عليه

ولا تملك إلا باعتبار (١) البناء ، وقصد المؤلف إثبات تملكها وتملكها ، وظاهر استدلاله بالآية أن المذكور في معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير ،

ولأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانت لهم دور بمكة فمنهم من باع ومنهم من ترك داره في يد أعقابهم ، واشترى عمر دار السجن من صفوان بن أمية ، ولم يزل أهل مكة يتصرفون في دورهم تصرف الملاك بالبيع وغيره ، ولم ينكره منكر فكان إجماعاً ، وقد قرره النبي صلى الله عليه وسلم بنسبة دوهم إليهم ، فقال : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وأقرم في دورهم ورباعهم ، ولم ينقل أحداً عن داره ولا وجد منه ما يدل على زوال أملاكهم ، وكذلك من بعده من الخلفاء حتى أن عمر رضى الله تعالى عنه مع شدته في الحق لما احتاج إلى دار السجن لم يأخذها إلا بالبيع . وما روى من الأحاديث في خلاف هذا فهو ضعيف ، وأما كونها فتحت عنوة فهو الصحيح الذي لا يمكن دفعه ، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر أهلها فيها على أملاكهم ورباعهم ، فبدل ذلك على أنه تركها لهم كما ترك لهوزان نساهم وأبناءهم ، وعلى القول الأول من كان ساكن دار أو منزل فهو أحق به يسكنه ويسكنه ، وليس له يبعه ، ولا أخذ أجرته ، ومن احتاج إلى مسكن فله بذل الأجرة فيه ، وإن احتاج إلى الشراء فله ذلك كما فعل عمر رضى الله تعالى عنه ، وكان أبو عبد الله إذا سكن أعطاهم أجرتها ، قال ابن عقيل : الخلاف في غير مواضع المناسك ، أما بقاع المناسك كموضع السعى والرعى فحكمه حكم المساجد بغير خلاف اه مختصراً . قلت : ما حكى من تصرف أهل مكة في بيوتهم تصرف الملاك من غير نكير ، وكذلك شراء عمر دار السجن وغير ذلك من الأمور لا يخالف الحنفية فإنهم لم ينكروا ملك الأبنية والدور بل أنكروا ملك الأرض فإنها موقوفة عندهم والأبنية عليها كالأبنية على الأرض الموقوفة ، فالأبنية ملك لأصحابها دون الأرض ١٢ .

(١) هذا هو المعروف من مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضى الله تعالى

فيكون غير المسجد من أراضي مكة أولى بالمالك وأحق بتصرفه ، وذلك بملك . ودلالة الرواية عليه من حيث إطلاق دارك بالإضافة وهو علامة الملك ، وكذلك قول الراوى : ورث أبا طالب يدل على جريان الإرث فيها ، والجواب أن تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لا ينفى الاستواء في غير

عنه ، كما تقدم بيان الاختلاف بينه وبين الإمام الشافعى فى كلام الحافظ والموفق ، وهكذا حكى الخلاف بينهما غير واحد من نقلة المذاهب ، وقال العيني بعد ما حكى عن الطحاوى : حديث علقمة بن فضلة قال : كانت بيوت مكة تدعى السوائب ، لم يبع رباها فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبى بكر ولا عمر ، من احتاج سكن ، ومن استغنى أسكن ، ثم قال الطحاوى : فذهب قوم إلى هذه الآثار فقالوا : لا يجوز بيع أرض مكة ولا إيجارها ، ومن قال بهذا القول أبو حنيفة ومحمد والثورى ، قلت : أراد بالقوم هؤلاء وعطاء بن أبى رباح ومجاهد وأمالكا وإسحق وأبا عبيد ، ثم قال : وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا : لا بأس ببيع أرضها وإيجارها وجعلوها فى ذلك كسائر البلدان ، ومن ذهب إلى هذا القول أبو يوسف ، قلت : أراد بالآخرين طاوسا وعمرو بن دينار والشافعى وأحمد وابن المنذر معهم اهـ . ورجح الشيخ ابن القيم القول الأول وبسط فى دلائل الفريقتين ثم قال : فالصواب القول بموجب الأدلة من الجانبين وأن الدور تملك وتوهب وتورث وتباع ويكون نقل الملك فى البناء لافى الأرض والعرصة ، فلوزال بناؤه لم يكن له أن يبيع الأرض ، وله أن يبنها ويبيدها كما كانت ، وهو أحق بها يسكنها ويسكن فيها من شاء ، وليس له أن يعارض على منفعة السكنى بعقد الإجارة ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع ونقل الملك فى رباها إنما يقع على البناء لا على الأرض ذكره أصحاب أبى حنيفة اهـ مختصرا . ثم اشكل عليه ابن القيم بأنه كيف يمكن أن يصح البيع ولا تصح الإجارة ، ثم أجاب عنه بأن له نظائر فارجع إليه لو شئت

المسجد مع أن علة (١) الحكم، وهو التصديق على الحاج مشتركة،

التفصيل، ويشكل على هذا كاه ما فى الدر المختار جاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة، وبه قال الشافعى إلى آخر ما ذكر من كلام أهل الفروع، قال ابن عابدين: قوله «بيوت مكة» أى اتفاقاً لأنه ملك لمن بناه كمن بنى فى أرض الوقف له بيعه، وقوله: وأرضها جازم به فى الكنز وهو قولها وإحدى الرواتين عن الإمام لأنها مملوكة لأهلها لظهور آثار الملك فيها، وهو الاختصاص بها شرعاً وتماهه فى المنع وغيرها هـ. وقال القارى فى شرح اللباب: لا يجوز بيع شيء من أرض الحرم عند أبى حنيفة فى رواية أبى يوسف ومحمد عنه، وهو ظاهر الرواية، لأنه ليس بمملوك لأحد عنده لأنها موقوفة لقوله تعالى والمسجد الحرام الذى جعلناه، الآية، وعندهما يجوز بيعها، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة، قال الصدر الشهيد فى الواقعات وعليه الفتوى، ولعله لاحظ عموم البلوى وجعل صاحب اللباب قول محمد مع أبى حنيفة فى عدم الجواز، وجعل غيره مع أبى يوسف فى الجواز، وأما بيع بناء مكة فلا بأس بالإجماع هـ مختصراً ١٢٠.

(١) قال الجصاص فى أحكام القرآن: قال الله تعالى: والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد، . روى إسماعيل بن مهاجر عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مكة مناخ لا تباع رباعها، ولا تواجر بيوتها»، وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كانوا يرون الحرم كله مسجداً سواء العاكف فيه والباد، . وروى عن عبد الرحمن بن ثابت «سواء العاكف فيه والباد»، قال: من يجرى من الحاج والمعتمرين سواء فى المناسزل ينزلون حيث شاءوا، غير أن لا يخرج من بيته ساكنه، وقال ابن عباس: العاكف فيه أهله، والباد من يأتيه من أرض أخرى، وأهله فى المنزل سواء، وليس ينبغى لهم أن يأخذوا من البادى إجارة المنزل،

وروى الأعمش عن إبراهيم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مكة حرمها الله لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها ، وروى الأعمش عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ، وروى عن علقمة بن فضالة قال : كانت رباع مكة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان أبي بكر وعمر وعثمان تسمى السوائب ، الحديث ، وروى عن مجاهد قال : قال عمر : يا أهل مكة لا تتخذوا لدوركم أبواباً لينزل البسادي حيث شاء ، ثم قال الجصاص بعد ذكر الآثار الأخر في ذلك : قال أبو بكر : قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما ذكرنا ، وروى عن الصحابة والتابعين ما وصفنا من كراهة بيع بيوت مكة ، وأن الناس كلهم فيها سواء ، وهذا يدل على أن تأويلهم لقوله تعالى : والمسجد الحرام ، للحرم كله ، ثم ذكر الجصاص الأقوال الأخر المختلفة في ذلك ، وقال : قال أبو حنيفة : لا بأس ببيع بناء بيوت مكة وأكره بيع أراضيها ، ثم قال : قال أبو بكر : لم يتناول هؤلاء السلف المسجد الحرام على الحرم كله إلا والاسم شامل له من طريق الشرع ، إذ غير جائز أن يتأول الآية على معنى لا يمتثل للفظ ، وفي ذلك دليل على أنهم قد علموا وقوع اسم المسجد على الحرم من طريق التوقيف ، ويدل عليه قوله تعالى : إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام ، والمراد فيما روى الحديبية وهي بعيدة من المسجد قريية من الحرم ، وروى أنها على شفير الحرم ، وروى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مضربه في الحل ومصلاه في الحرم ، وهذا يدل على أنه أراد بالمسجد الحرام مهنا الحرم كله ، ويدل عليه قوله تعالى : ويسألونك عن الشهر الحرام ، الآية ، وفيها : وإخراج أهله منه أكبر عند الله ، والمراد لإخراج المسلمين من مكة حين هاجروا إلى المدينة ، فجعل المسجد الحرام عبارة عن الحرم ،

وأما الإرث والإضافة<sup>(١)</sup> المذكورتان في الرواية فباعبار البناء أو سبق اليد. كمن جلس في مسجد فوضع ثمة ثوبه، أو ألقى خيمته في وادى منى وغيره، فإنه أحق.

ويدل على أن المراد جميع الحرم كله قوله تعالى «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم»، والمراد به من انتهك حرمة الحرم بالظلم فيه، وإذا ثبت ذلك اقتضى قوله «سواء العاكف فيه والباد»، تساوى الناس كلهم في سكنائه والمقام، وإنما أجاز أبو حنيفة لإجارة البيوت إذا كان البناء ملكاً للمؤاجر فيأخذ أجره ملكه، وأما أجره الأرض فلا تجوز له مختصراً. وبسط الشيخ ابن انقيم في الهدى في ذلك فقال: المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله كقوله تعالى: «إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا»، فهذا المراد به الحرم كله، وقوله: «سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام»، وفى الصحيح أنه أسرى به من بيت أم هانئ، وقال تعالى: «ذلك لمن يكمن أهله حاضري المسجد الحرام»، وليس المراد به حضور نفس موضع الصلاة اتفاقاً. وسياق آية الحج يدل على ذلك فإنه قال: «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم، وهذا لا يختص بمقام الصلاة قطعاً بل المراد به الحرم كله، فالذى جعله للناس سواء هو الذى توعد من أراد الإلحاد فيه، فالحرم ومشاعره كالصفا والمروة ومنى وعرفة ومزدلفة لا يختص بها أحد دون أحد، بل هى مشتركة بين الناس، ولهذا امتنع النبي صلى الله عليه وسلم أن يبنى له بمنى، وقال: «منى مناخ من سبق»، ولهذا ذهب جمهور الأئمة من السلف والخلف إلى أنه لا يجوز بيع أراضى مكة ولا إجارة بيوتها، وهذا مذهب مجاهد وعطاء فى أهل مكة، ومالك فى أهل المدينة، وأبى حنيفة رحمه الله فى أهل العراق، وسفيان الثورى والإمام أحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهويه. ثم بسط الكلام على دلالة وقد تقدم بعضها ١٢٠.

(١) وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع فى الإرث والإضافة باعتبار الأبنية

غيره ، لسبق يده<sup>(١)</sup> ولا تملك هنا .

على أن الإضافة قد تكون بأدنى ملابسة أو اختصاص ، قال الله عز وجل :  
 « وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت ، وقال عز اسمه : « قالت نملة يا أيها النمل  
 ادخلوا مساكنكم ، الآية ، وقال عز اسمه : « وقرن في بيوتكن ، الآية ، على  
 القول بأن البيوت كلها كانت ملك النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو قيل : إن البيوت  
 كانت للأزواج ، فقوله صلى الله عليه وسلم : « ما بين بيتي ومنبري روضة من  
 رياض الجنة ، وأما الاستدلال بحديث أسامة بن زيد فلا يصح أصلاً عند هذا  
 العبد الضعيف ، فإنه من باب استيلاء الكفار على أموال المسلمين ، والمسألة  
 خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، والحديث من مستدلات الجمهور في قولهم  
 إن المشركين يملكون بالاستيلاء ١٢ .

(١) قال الشيخ ابن القيم : فإن هذه المنفعة إنما يستحق أن يقدم فيها على  
 غيره ، ويختص بها لسبقه وحاجته ، فإذا استغنى عنها لم يكن له أن يعاوض  
 عليها كالجلوس في الرحاب والطرق الواسعة والإقامة على المعادن وغيرها من  
 المنافع والأعيان المشتركة التي من سبق لإيها فهو أحق بها ما دام ينتفع ، فإذا  
 استغنى لم يكن له أن يعاوض ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع نقل  
 الملك في رباها إنما يقع على البناء لا على الأرض ، ذكره أصحاب أبي حنيفة  
 رحمه الله تعالى ، ثم قال علي : إنه لا يمنع البيع وإن كانت منافع أرضها ورباعها  
 مشتركة بين المسلمين ، فإنها تكون عند المشتري كذلك مشتركة المنفعة ، إن احتاج  
 سكن ، وإن استغنى أسكن كما كانت عند البائع ، فليس في بيعها لإبطال اشتراك  
 المسلمين في هذه المنفعة ، ونظير هذا جواز بيع أرض الخراج التي وقفها عمر  
 رضي الله تعالى عنه على الصحيح الذي استقر الحال عليه من عمل الأمة قديماً  
 وحديثاً ، فإنها تنتقل إلى المشتري خراجية كما كانت عند البائع ١٢ هـ .

قوله : (نسبت الدور إلى عقيل) ، والإضافة أمانة الملك ، وقد عرفت ما فيه  
قوله : (بنى المطلب أشبه) وذلك لأن<sup>(١)</sup> عبد المطلب هو ابن هاشم فبنو هاشم هم

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . قال العيني : قوله قال أبو عبد الله  
هو البخارى نفسه ، وقوله بنى المطلب أشبه بالصواب يعنى بحذف العبد لأن  
عبد المطلب هو ابن هاشم ولفظ هاشم مغن عنه ، وأما المطلب فهو أخو هاشم  
وهما ابنا لعبد مناف ، فالمقصود أنهم تحالفوا على بنى عبد مناف اه . وما قال  
العيني من قوله المقصود أنهم تحالفوا على بنى عبد مناف ، تبع فى ذلك الكرماني ،  
وتبعهما القسطلاني فى هذا ، وفيه لإجمال محل ، فإن ظاهره أن التحالف كان على  
جميع بنى عبد مناف ، وليس الأمر كذلك بل التحالف إنما كان على ولدين من  
أولاد عبد مناف ، فإن لعبد مناف أربعة ولد : المطلب ، وهاشم ، وعبد شمس ،  
ونوفل ، وكان التحالف على الأولين منهم دون الآخرين ، ويدل على ذلك  
ما سياتى فى البخارى فى أبواب الخمس عن جبير بن مطعم قال : مشيت أنا وعثمان  
ابن عفان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله أعطيت  
بنى المطلب وتركنا ونحن وهم منك بمنزلة واحدة ، فقال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم : إنما بنو المطلب وبنو هاشم شىء واحد ، قال جبير : ولم يقسم  
النبي صلى الله عليه وسلم لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل ، قال ابن إسحاق :  
عبد شمس وهاشم والمطلب إخوة لأم ، وكان نوفل أخاهم لأبيهم ، ولفظ أبى داود  
فى هذه القصة عن جبير بن مطعم قال : لما كان يوم خيبر وضع رسول الله  
صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى فى بنى هاشم وبنى المطلب ، وترك بنى نوفل  
وبنى عبد شمس ، فانطلقت أنا وعثمان حتى أتينا النبي صلى الله عليه وسلم  
فقلنا : يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننسركم فضلهم للموضع الذى وضعك  
الله به منهم ، فما بال إخواننا بنى المطلب أعطيتهم وتركنا وقرابتنا واحدة ،

بنو عبد المطلب لا غير، فلا يكون عطف بنى عبد المطلب على بنى هاشم مفيداً للزيادة،  
وأما إذا كان اللفظ بنى المطلب، فإنه مفيد زيادة لأن المطلب أخو هاشم فبنو المطلب  
غير بنى هاشم .

قوله : (والأول أكثر) أى أقوى<sup>(١)</sup> إسناداً لكثرة روايته وأنت تعلم

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنا وبنو المطلب لا نفرق في جاهلية  
ولا إسلام ، الحديث ، قال الشيخ في البذل : وأما بنو عبد شمس وبنو  
فإنهما افترقا من بنى هاشم ، وذلك أن كفار قريش لما تحالفوا على بنى هاشم  
وكتبوا الكتاب أن لا يناكحهم ولا يبايعوهم ، دخل بنو المطلب مع بنى هاشم ،  
وخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل فدخلوا مع كفار قريش في حلفهم ، وفارقوا  
بنى هاشم اه . قال الكرماني : قال الخطابي : إن قريشاً تحالفوا على أن لا يكلموا  
بنى هاشم ولا يجالسوهم ولا يبايعوهم ولا يبايعوهم حتى يسلبوا رسول الله  
صلى الله عليه وسلم ، فيشبهه أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما اختار  
النزول في ذلك الموضع شكراً لله على النعمة في دخول مكة ظاهراً ، ونقضاً  
لما تعاقده بينهم وتقاسموا عليه من ذلك ، قال ابن الأثير : وقريش تضافروا على  
بنى هاشم والمطلب حتى حصروهم في الشعب بعد المبعث بست سنين ، فمكثوا في  
ذلك الحصار ثلاث سنين ، قال النووي : معنى تقاسمهم على الكفر تحالفهم على  
إخراج النبي صلى الله عليه وسلم وبنى هاشم والمطلب من مكة إلى هذا الشعب ،  
وهو خيف بنى كنانة . وكتبوا بينهم الصحيفة المشهورة ، فأرسل الله عليها الأرضة  
فأكلت ما فيها من الكفر وتركت ما فيها من ذكر الله ، فأخبر جبريل النبي صلى  
الله عليه وسلم بذلك . فأخبر به عمه أبا طالب فأخبرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم  
بذلك ، فوجدوه كما قاله ، والقصة مشهورة اه .

(١) قال الكرماني : قوله الأول أكثر أى حديث ليحجن يعنى روايته أكثر

أنه لا منافاة بين الروايتين ، فإن صدق الإثبات لا يتوقف إلا على الوجود ولو مرة  
فيمكن أن يحج البيت بعدياً جوج وما جوج ، ثم لا يحج إلى قيام الساعة ، والذي  
أشكل على المؤلف أنه فهم من الحج بعدهما امتداده إلى نفخ الصور ، فجعل بين  
الحديثين معارضة ، وليس كذلك .

عددا من رواة الثاني فهو المرجح ، فإن قلت : ما وجه المعارضة بينهما حتى يحتاج  
إلى الترجيح ؟ قلت : المفهوم من الأول أن البيت يحج بعد أشراف الساعة ، ومن  
الثاني أنه لا يحج بعدها ، مع أن العمل بمقتضاها صحيح ظاهر وهو أنه يحج بعد  
بأجوج مرة ، ثم يصير عند ظهور قرب الساعة متروكا ، قال التيمى : قال البخارى  
والأول أكثر يعنى أن البيت يحج إلى قيام القيامة اهـ ، وبذلك جمع غير واحد  
من شراح الحديث ، قال الحافظ : قال البخارى : والأول أكثر أى لانفاق  
من تقدم ذكره ، على هذا اللفظ وانفراد شعبة بما يخالفهم ، وإنما قال ذلك لأن  
ظاهرهما التعارض ، لكن يمكن الجمع بينهما فإنه لا يلزم من حج الناس بعد خروج  
بأجوج ما جوج أن يمتنع الحج في وقت ما عند قرب ظهور الساعة ، ويظهر والله  
أعلم أن المراد بقوله ليحجن البيت أى مكان البيت لما سياتى بعد باب أن الحبشة  
إذا خربوه لم يعمر بعد ذلك اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله :  
الأول أكثر دفع التعارض ، وهو أن قوله في الحديث الأول بعد بأجوج يدل  
على أن الحج يكون إلى قيام الساعة ، فإذا قامت الساعة ولم يبق أحد لا يبق الحج  
أيضا ، وذلك لأن كلمة بعد تمتد إلى قيام الساعة ، والحديث الثاني يدل على أن  
توقف الحج يكون قبل قيام الساعة ، يعنى يتوقف الحج ثم تقوم الساعة ، لأن  
الحج يتوقف بقيام الساعة ، يعنى تقوم الساعة فبسيبه يتوقف الحج كما هو ظاهر  
الحديث الأول ، فدفعه بأن الأول وهو بقاء الحج إلى قيام الساعة أكثر وأصح ،  
فلا يعارضه الثاني ، وقلنا لا معارضة لأن بعد بأجوج لا يجب أن يمتد إلى قيام

( قوله : ( لا أَدع فيها صفراء ولا بيضاء ) الخ فيه الترجمة (١) حيث ثبت أن البيت كان له مالا وليس إلا لينفق عليه عند الضرورة، ومن حوائجه الكسوة .

الساعة بل جاز أن ينتهى إلى هبوب الريح الطيبة التي لا تبقى من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان ، فيتوقف الحج حينئذ ، ثم بعد ذلك تقوم الساعة ، فوافق الحديث الأول بالثاني اهـ . قلت : بسط الكلام في زمان هدم الكعبة في الإشاعة لأشراط الساعة ، وقال اختلفوا في هدم الكعبة هل هو في زمن عيسى عليه السلام ، أو عند قيام الساعة حين لا يبقى أحد يقول الله الله ، وبسط الكلام على ذلك فأرجع إليه لو شئت التفصيل ١٣ .

(١) اختلفوا في مناسبة الحديث بالترجمة ، قال الكرماني : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهباً ولا فضة ، كانوا يطرحون ما يهدى إلى البيت في صندوق ثم يقسمه الحجة بينهم فأراد عمر أن يقسمه بين المسلمين ، قال شارح التراجم : وجه مناسبة الحديث للترجمة أن الكعبة لم تزل معظمة تقصد بالهدايا تعظيماً لها ، فالكسوة من باب التعظيم لها ، أقول لعلمها كانت مكسوة وقت جلوس عمر رضى الله عنه فحيث لم ينكر وقررها دل على جوازها ، أو الحديث مختصراً والمراد بالكسوة تمويهها بالذهب والفضة ، وقال الحافظ : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهباً ولا فضة ، قال القرطبي : غلط من ظن أن المراد بذلك حلية الكعبة ، وإنما أراد الكنز الذى بها وهو ما كان يهدى إليها فيدخر ما يزيد عن الحاجة ، وأما الحلى فحيسة عليها كالقناديل فلا يجوز صرفها في غيرها ، وقال ابن الجوزى : كانوا في الجاهلية يهدون إلى الكعبة المسال تعظيماً لها فيجتمع فيها ، قال الإسماعيلي : ليس في حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعنى فلا يطابق الترجمة ، وقال ابن بطال معنى الترجمة صحيح ، ووجهها أنه معلوم أن الملوك في كل زمان كانوا يتفاخرون بكسوة الكعبة برفع الثياب المنسوجة بالذهب وغيره ، كما يتفاخرون بتسييل الأموال . فأراد البخارى أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً . وكان حكم الكسوة حكم المال تجوز قسمتها بين

مافضل من كسوتها أولى بالقسمة ، وقال ابن المنير في الحاشية : يحتمل أن يكون مقصوده التنبيه على أن كسوة الكعبة مشروع ، والحجة فيه أنها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة لإعظامها لها فالكسوة من هذا القبيل . قال : ويحتمل أن يكون أراد ما في بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون هناك طريق موافقة للترجمة\* . إما لخلل شرطها ، وإما لتبخر الناظر في ذلك ، وإذا تقرر ذلك فيحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، فالمال يطلق على كل شيء فيدخل فيه الكسوة ، وقد ثبت في الحديث : ليس لك من مالك إلا ما لبست فأبليت ، قال : ويحتمل أيضاً فذكر نحو ما قال ابن بطلال ، وزاد : فأراد التنبيه على أنه موضع اجتهاد ، وإن رأى عمر جواز التصرف في المصالح ، وأما الترك الذي احتج به عليه شعبة فليس صريحاً في المنع ، والذي يظهر جواز قسمة الكسوة العتيقة ، إذ في بقائها تعريض لإتلافها ولا جمال في كسوة عتيقة مطوية ، قال : ويؤخذ من رأى عمر أن صرف المال في المصالح أكد من صرفه في كسوة الكعبة ، لكن الكسوة في هذه الأزمنة أهم ، قال : واستدلال ابن بطلال بالترك على إيجاب بقاء الأحباس لا يتم إلا إن كان القصد بمال الكعبة لإقامتها وحفظ أصولها إذا احتيج إلى ذلك ، ويحتمل أن يكون القصد منه منفعة أهل الكعبة وسدنتها وإرصاده لمصالح الحرم . أو لأعم من ذلك ، وعلى كل تقدير فهو تحييس لا نظير له . فلا يقاس عليه . قال الحافظ : ولم أر في شيء من طرق حديث شعبة هذا ما يتعلق بالكسوة . إلا أن الفاكهي روى في كتاب مكة عن عائشة قالت : دخل على شعبة الحجبي فقال : يا أم المؤمنين إن ثياب

(١) كذا في الأصل، وزاد في المعنى هنا وركه إياه إما لخلل الخ، وهذا أوضح ١٢ .

الكعبة تجتمع عندنا فتكثر فنزعا ونحفر يياراً فنعمقها وندفنها لكيلا تلبسها الحائض والجنب ، قالت : بمس ما صنعت ، ولكن بعها فاجعل ثمنها في سبيل الله وفي المساكين ، فإنها إذا نزعت عنها لم يضر من لبسها من حائض أو جنب ، فكان شيبة يبعث بها إلى اليمن فتباع له فيضعها حيث أمرته ، وأخرجه البيهقي من هذا الوجه لكن في إسناده راو ضعيف ، وإسناد الفاكهي سالم منه ، وأخرج الفاكهي أيضاً عن رجل من بني شيبة قال : رأيت شيبة يقسم ما سقط من كسوة الكعبة على المساكين ، وأخرج من طريق ابن أبي نجيح عن أبيه أن عمر رضی الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج ، فلعل البخاري أشار إلى شيء من ذلك ، اه مختصراً . ولخص العيني كلام الشراح المذكورين فأجمل وأجاد إذ قال : مطابقته للترجمة من وجود : الأول : أنه معلوم أن الملوك في كل زمان كانوا يتفاحرون بكسوة الكعبة برفيع الثياب المنسوجة بالذهب وبغيره ، كما يتفاحرون بتسبيل الأموال لها ، فأراد البخاري أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً كان حكم الكسوة حكم المال يجوز قسمتها . الثاني : يحتمل أن يكون مقصود البخاري التنبيه على أن الكسوة مشروع ، لأن الكعبة لم تنزل تقصد بالمال على معنى الزينة إعظاماً لها ، فالكسوة من هذا القبيل . الثالث : يحتمل أن يكون أراد ما في بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون طريق موافقة للترجمة وتركه لإياه ، إما لخلل شرطه وإما لتبخر الناظر فيه . الرابع : يحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، والمال يطلق على كل ما يتمول به ، فيدخل فيه الكسوة . الخامس : لعل الكعبة كانت مكسوة وقت جلوس عمر ، فحيث لم ينكره وقررها دل على جوازها . السادس : يحتمل أن يكون الحديث مختصراً طوى فيه ذكر الكسوة . فن هذه الوجوه يتوجه الرد

على الإسماعيلي في قوله : ليس في حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعنى فلا يطابق الترجمة ، اه مختصراً . قلت : ويختلف على هذه الوجوه غرض الترجمة أيضاً ، فباعتبار بعض الوجوه غرضها مشروعية الكسوة ، وبعض الوجوه الآخر حكم التصرف في كسوة الكعبة ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكى : به صفراء وبيضاء واسطى زينت اورسنكار كرنى كعبه كى تهى اوراسمين كسوة بهى هى - تو كسوة كعبه جائز هوا اور كرنا جاهتى . وفي هذا الزمان أيضاً يعطى الناس للشيبى المال للبيت ، فهو يضع عنده لوقت حاجتها اه . وقال السندي : موافقة الحديث بالترجمة إما باعتبار أن الحديث يدل على أن تعظيم الكعبة بوضع المال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان ، وقد قرره الشارع ، ورجع عمر رضى الله عنه عما قصد من تقسيمها إلى إبقائها على حالها ، فإذا كان ذلك التعظيم مشروعاً مع أنه أمر غير ظاهر ، فيكون التعظيم بالكسوة مع أنه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروع بالأولى ، وأما باعتبار أن عمر رأى قسمة اموال الكعبة لا وضعها في كسوتها ، فعلم أن كسوتها دون حاجة المسلمين ، وبه يعلم أنه ينبغي قسمة الكسوة بين المحتاجين إذا نزع اه . قلت : وعلى الاحتمال الثاني من كلام السندي يكون غرض الترجمة عدم استحسان الكسوة ، وهو مؤدى القول الرابع من أقوال العيني ، وهو مؤدى ما تقدم في كلام الحافظ عن ابن المنير . يؤخذ من رأى عمر أن صرف المال في المصالح أكد من صرفه في الكسوة ، ويعد هذا التوجيه أن الكسوة ثابت عن عمر رضى الله تعالى عنه كما بسط في بيان كسوة الكعبة من الأوجز ، وفيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كسا الكعبة ثياباً يمانية ، ثم كساها أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، وعثمان رضى الله عنه ، ومن بعدهم ، وأن عمر كان يكسوها من بيت المال فيكسوها

قوله : ( ومعه من يستره من الناس ) وذلك في عمرة (١) القضاء ، ولذلك لم يصل في البيت لعدم القدرة على نحو التصاوير وطمسها وعدم جواز الدخول

القباطى ، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن عمر رضى الله عنه كان يكسوها ، وبسط القسطلانى اختلاف العلماء في الكسوة : هل يجوز التصرف فيها بالبيع وغيره أم لا ؟ وفي شرح اللباب أمر كسوة الكعبة زادها الله شرفاً وكرماً إلى السلطان إذا صارت خالقاً ، إن شاء باع وصرف ثمنها في مصالح البيت ، وإن شاء ملكها لأحد من المسلمين إذا كان من المساكين ، وإن شاء فرقها على الفقراء سواء من أهل مكة وغيرهم ، ولا بأس بالشراء من الفقراء بعد أخذهم وقبضهم على ما في النخبة ، لكن في البحر الزاخر لا يجوز قطع شيء من كسوة الكعبة ولا نقله ولا بيعه ولا شراؤه ، ولا عبدة بما يتوهم الناس أنهم يشترونه من بنى شيبة فإنهم لا يملكونه اه . وهو محمول على غير الخلق أو على ما إذا كانوا أغنياء أو على ما إذا لم يملكهم السلطان ، أو على أن أصل الكسوة من الأوقاف فيعمل على وفق شرط الواقف ، وليس فيه التصرف للسلطان ولا لغيره إلى آخر ما بسط ، وفي الدر المختار : لا يجوز شراء الكسوة من بنى شيبة ، بل من الإمام أو نائبه ، وذكر ابن عابدين الاختلاف في ذلك ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله اعتمر ، أى في سنة سبع عام القضية ، قال النووي : قال العلماء سبب ترك دخوله صلى الله عليه وسلم ما كان في البيت من الأصنام والصور ، ولم يكن المشركون يتركونه ليغيرها ، فلما كان بالفتح أمر بإزالة الصور ثم دخلها . يعنى كما في حديث ابن عباس الذى بعده ، ويحتمل أن يكون دخول البيت لم يقع في الشرط . فلو أراد دخوله لمنعه كما منعه من الإقامة بمكة زيادة على الثلاث ، فلم يقصد دخوله لئلا يمنعه ، وفي السيرة عن علي : أنه دخلها قبل الهجرة فأزال شيئاً من الأصنام ، وفي الطبقات عن عثمان

حال وجودها فيها ، وفيه دلالة على ترك التشرف بالأمكنة المتبركة إذا كان فيها نوع من الكفر والشرك .

ابن طلحة نحو ذلك ، فإن ثبت ذلك لم يشكل على الوجه الأول ، لأن ذلك الدخول كان لإزالة شيء من المنكرات لا لقصد العبادة ، والإزالة في الهدنة كانت غير ممكنة بخلاف يوم الفتح اه . قلت : والوجه الأول هو المتعين لما في حديث ابن عباس الآتى قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم أبي أن يدخل البيت وفيه الآلهة ، فأمر بها فأخرجت ، الحديث . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب د باب من لم يدخل الكعبة ، قال الحافظ : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من زعم أن دخولها من مناسك الحج ، واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل عمر لأنه أشهر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة ، فلو كان دخولها عنده من المناسك لما أدخل به مع كثرة اتباعه اه . وقال في موضع آخر : حكى القرطبي عن بعض العلماء أن دخول البيت من مناسك الحج ، وردّه بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما دخله عام الفتح ولم يكن حينئذ محرماً ، وأما ما رواه أبو داود والترمذى وصححه هو وابن خزيمة والحاكم عن عائشة د أنه صلى الله عليه وسلم خرج من عندها وهو قوير العين ثم رجع وهو كئيب ، فقال: دخلت الكعبة فأخاف أن أكون شققت على أمتي ، فقد يتمسك به لصاحب هذا القول لكون عائشة لم تكن معه في الفتح ولا في عمرته ، فتعين أن القصة كانت في حجته ، وهو المطلوب ، وبذلك جزم البيهقي ، ويحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم قال ذلك لعائشة بالمدينة بعد رجوعه ، وليس في السياق ما يمنع ذلك ، ثم قال في الجمع بين الاختلاف: الواقع في صلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة ، قال ابن حبان : الأشبه عندى في الجمع أن يجعل الخبران في وقتين ، فيقال : لما دخل الكعبة في الفتح صلى فيها ، ويجعل نفي

الصلاة في الكعبة في حجته ، فإذا حمل على ذلك بطل التعارض ، وهذا جمع حسن ، لكن تعقبه النووي بأنه لا خلاف أنه صلى الله عليه وسلم دخل في يوم الفتح لافي حجة الوداع ، ويشهد له ما روى الأزرقى في كتاب مكة عن سفيان عن غير واحد من أهل العلم : أنه صلى الله عليه وسلم إنما دخل الكعبة مرة واحدة عام الفتح ثم حج فلم يدخلها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمتنع أن يكون دخلها عام الفتح مرتين ، ويكون المراد بالواحدة التي في خبر ابن عيينة وحده السفر لا وحدة الدخول ، اه مختصراً . قلت : بسط الكلام على هذه الأحاديث في الأوجز ورجح دخوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع أيضاً لرواية أبي داود وغيره عن عائشة خرج رسول الله صلى الله وسلم من عندها وهو قير العين ، الحديث ، وتعقب على ما قاله الحافظ احتمالاً ، والشيخ ابن القيم جزماً إذ قال : ليس فيه أنه كان في حجته بل إذا تأملته حق التأمل أطلعك التأمل على أنه كان في غزوة الفتح اه . وتعقب عليه في الأوجز بأن من تأمل في الحديث حق التأمل لا يتردد في أنه ليس من قصة الفتح ، لأن كآبة دخول البيت ليست بهذه المثابة التي تستمر وتمتد إلى وصوله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة بعد الفراغ من فتح مكة وغيرها ، حتى غلبت على هذه المسرات كلها ، حتى استفسرت عائشة بمجرد رؤيته صلى الله عليه وسلم وجه الحزن إلى آخر ما بسط في الأوجز من البحث في ذلك ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : لم يدخل صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء لما كان فيها من الآلهة ، ولم يقدر على إخراجها ، ثم دخلها في فتح مكة وصلى فيها على الأصح ، وكذلك دخلها في حجة الوداع . لكنه لم يرو أحد أنه صلى فيها أملاً ، وذكر أصحاب الفروع من الأئمة الأربعة دخول البيت في المندوبات ، كما صرح بذلك الموفق في المغنى ، والنووى في مناسكه ، وشارح

قوله : ( رأيت باليمن إلخ ) ، وإنما قال له (١) ذلك لأنه حل قول السائل على الاعتذار والتعلل عن مسه .

اللباب ، والدردير ، وفي الدر المختار يندب دخول البيت إذا لم يشتمل على إيذاه نفسه أو غيره ، قال ابن عابدين : ينبغي أن يقصد مصلاه صلى الله عليه وسلم ، وفي شرح اللباب : ويحرم أخذ الأجرة بمن يدخل بلا خلاف بين علماء الإسلام ، وقد صرحوا بأن ما حرم أخذه حرم دفعه إلا للضرورة ، ولا ضرورة هاهنا لأن دخول البيت ليس من مناسك الحج ، اه مختصراً .

(١) قال الكرماني : قوله اجعل إلخ أى قال ابن عمر للسائل ، وقد كان يميناً إذا جئت طالباً للسنة فاترك الرأى وقول ، رأيت ونحوه باليمن واتبع السنة ، ولا تتعرض لغير ذلك اه ، وقال الحافظ : قوله سأله رجل ، هو الزبير الراوى ، كذلك وقع عند أبى داود الطيالسى عن حماد حدثنا الزبير سألت ابن عمر ، وقوله باليمن يشعر بأن الرجل يمانى ، وقد وقع فى رواية أبى داود المذكورة : اجعل رأيت عند ذلك الكوكب ، وإنما قال له ذلك ، لأنه فهم منه معارضة الحديث بالرأى ، فأنكر عليه ذلك أمره إذا سمع الحديث أن يأخذ به ويتقى الرأى ، والظاهر أن ابن عمر لم ير الزحام عندرا فى ترك الاستلام ، وقد روى سعيد بن منصور عن القاسم بن محمد قال : رأيت ابن عمر يزاحم على الركن حتى يدمى ، ومن طريق أخرى أنه قيل له فى ذلك ، فقال هوت الأفتدة إليه فأريد أن يكون فؤادى معهم ، وروى الفاكهى من طرق ابن عباس كراهة المزاحمة فقال : لا يؤذى ولا يؤذى اه . وقال القسطلانى قوله اجعل إلخ . كأنه فهم عنه من كثرة السؤال التدريج إلى الترك المؤدى إلى عدم الاحترام والتعظيم المطلوب شرعاً ١٢٥١ .

( قال محمد بن يوسف ) الفربري (١) يعني بذلك أنه لم يسمعه من البخاري مشافهة (٢).

قوله : ( انطلقى عنك وأبت ) وذلك لما علمت (٣) أن المس لا يمكن دون

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الحافظ : قال أبو علي الجبائي : وقع عند الأصيلي الزبير بن عدى بدال مهملة بعدها ياء مشددة وهو وهم ، وصوابه عربي براء مهملة مفتوحة بعدها موحدة كذلك رواه سائر الرواة عن الفربري ، وكان البخاري استشعر هذا التصحيف فأشار إلى التحذير منه ، فحكي الفربري أنه وجد في كتاب أبي جعفر يعني محمد بن أبي حاتم وراق البخاري قال : قال أبو عبد الله يعني البخاري : الزبير بن عربي هذا بصرى ، والزبير بن عدى كوفي ، وهكذا وقع عند أبي ذر عن شيوخته عن الفربري ، وعند الترمذي عقب هذا الحديث : الزبير هذا هو ابن عربي ، وأما الزبير بن عدى فهو كوفي ، ويؤيده أن في رواية أبي داود المقدم ذكرها الزبير بن العربي بزيادة ألف ولام ، وذلك مما يرفع الإشكال هـ . قال الكرماني : هما تابعيان فاضبط ولا يلتبس عليك ، قال الغساني : وقع في نسخة الأصيلي بالدال المهملة وهو وهم ، ١٢٥١ .

(٢) بل وجدته مكتوبا في كتاب أبي جعفر وهو محمد بن أبي حاتم وراق البخاري كما تقدم في كلام الحافظ ، وظاهره أن له أيضا نسخة للبخاري لكن لم يتقدم ذكره في نسخ البخاري ، نعم تقدم ذكره مرارا في بيان أحوال البخاري ، وقال الحافظ في باب فضل قل هو الله أحد : وأبو جعفر كان يورق للبخاري أي ينسخ له ، وكان من الملازمين له والعارفين به والمكثرين عنه . وقد ذكر الفربري عنه في الحج والنظام والاعتصام وغيرها فوائد عن البخاري ١٢٥١ (٣) وهذا كله واضح . قال الحافظ لم أقف على اسم هذه المرأة أي القائلة انطلقى نستلم ، ويحتمل أن تكون دقرة - بكسر المهملة وسكون القاف - امرأة

روى عنها يحيى بن أبى كثير أنها كانت تطوف مع عائشة بالليل ، فذكر قصة  
أخرجها المالكى ٥١٠ . قال العيني : والحديث من أفرادهِ ، وهو من باب العُرُض  
والمذاكرة ، وقد سقط فى بعض النسخ ، وهو موجود فى الأصول وأطراف  
خلف ، وذكره البيهقى وصاحبها المستخرجين ، وقال أبو نعيم : هو حديث  
عريز ضيق المخرج ، وأخرجه أولا من طريق البخارى ثم أخرجه من طريق  
أبى قره موسى بن طارق عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن  
عمير ، وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن جريج بتامه ٥١٠ : قال الحافظ :  
هذا أحد الأحاديث التى أخرجها عن شيخه أبى عاصم النبيل بواسطة ، وقد  
ضاق على الإسماعيلي مخرجه فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه  
هكذا ، وكذا البيهقى ، وأما أبو نعيم فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه  
من طريق أبى قرة عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن عمير ،  
قال أبو نعيم : هذا حديث عريز ضيق المخرج ، قال الحافظ قد أخرجه عبد الرزاق  
فى مصنفه عن ابن جريج بتامه ، وكذا وجدته من وجه آخر أخرجه الفاكهى  
فى كتاب مكة عن ميمون بن الحكم عن محمد بن جعشم قال : أخبرنى ابن جريج  
فذكره بتامه أيضا ، وابن هشام هذا هو إبراهيم أو أخوه محمد بن هشام وكانا  
خالى هشام ابن عبد الملك ، فولى محمد إمرة مكة وولى أخاه إبراهيم إمرة المدينة  
وفوض هشام لإبراهيم إمرة الحج بالناس فى خلافته ، فلماذا قلت يحتمل أن يكون  
المراد (٥١٠) ، ثم عندهما يوسف بن عمر الثقفى حتى ماتا فى محنته فى أول ولاية  
الوليد بن يزيد بن عبد الملك بأمره سنة خمس وعشرين ومائة ٥١٠ . قال العيني :

(\*) كذا فى الأصل أى يحتمل كل منهما ١٢ ز

مخالطة من الرجال ، ثم قوله يخرج من متكررات ابتداء (١) كلام لاعلاقة له في تركيبة النحو بما قبله ، وهو من كلام عطاء يثبت به جواز طواف النساء مع الرجال في الليل متكررات الهيئات والأحوال ، نعم لا يدخلن البيت معهم ، ثم إن الواجب في زماننا هو المنع عن كل ذلك لما فيه من الفتنة .

قوله : ( ورأيت عليها درعا مورداً (٢) ) أولعل رؤيته درعها كانت في طوافها أو غيره من المقامات ، وليس المورد إن كان من العصفر فلما سلف من جوازه عندها لعدم الطيب ، وإن كان من غيره فلا بأس إذا لم يكن فيه طيب .

قوله : ( وسألت جابر بن عبد الله فقال لا يقرب امرأته الخ ) ، وهذا هو المراد (٣) بقول ابن عمر كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ، غير أنه اكتفى بذكر الأصل وهو الرواية ، ولم يصرح بالمسألة .

وفي سنة خمس وعشرين ومائة كتب الوليد بن يزيد إلى يوسف بن عمر الثقفي فقدم عليه فدفع إليه خالد بن عبد الله ومحمداً وإبراهيم ابني هشام وأمره بقتلهم فعدبهم حتى قتلهم انتهى ١٢ .

(١) وهذا كله واضح لا يحتاج إلى شيء من التوضيح ١٢ .

(٢) قال الحافظ: قوله درعا مورداً أي قيصاً لونه لون الورد، ولعبد الرزاق درعا معصفاً وأنا صبي ، فبين بذلك سبب رؤيته إياها ، ويحتمل أن يكون رأى ما عليهما اتفاقاً ١١٠ . قال الكرماني: فإن قلت كيف رأها؟ قلت: مارأها بل رأى ما عليها على سبيل الاتفاق، وثبت في بعض الروايات أنه قال: وأنا صبي ، وقال ابن جريج هو السائل عن عطاء عن هذه القصة وبينهما جرت هذه المخاطبة ، وعطاء هو القائل لقوله كنت آتى عائشة ١٢٠١ .

(٣) قال الكرماني: قوله طاف بين الصفا والمروة ، فإن قلت: ذلك يسمى سعياً لا طوافاً ، قلت: يطلق الطواف عليه مجازاً أو حقيقة لغوية ، وغرضه أنه

لا يجوز له أن يقع على امرأته قبل السعى، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، ولكم به اقتداء حسن اهـ . وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره ، نعم بقي ههنا شيء وهو مناسبة الحديث بالترجمة التي بوب بها البخارى ، قال الحافظ : ووجه الدلالة منه لمقصود الترجمة وهو أن القران بين الأسابيع خلاف الأولى من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله ، وقد قال «خذوا عني مناسككم» وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف ، وعن أبي حنيفة ومحمد يكره ، وأجازة الجمهور بغير كراهة ، وروى ابن أبي شيبة بإسناد جيد عن المسور بن مخرمة أنه كان يقرن بين الأسابيع إذا طاف بعد الصبح والعصر فإذا طلعت الشمس أو غربت صلى لكل أسبوع ركعتين اهـ . قلت : بسط الكلام على المسألة في الأوجز . وفيه قال الباجي : السنة أن يصلى عقب كل سبع ركعتين فإن فعل الأسبوعين ولم يركع بينهما فغير جائز ، وجوزة الشافعي ، والدليل على ما نقوله أن هذين نسكان فلم يجز أن يشرع في أفعال ثان منهما قبل تمام الأول ، وقال الزرقاني : كره ذلك مالك ، قلت : لكن لو فعل ذلك أحد يصلى لكل أسبوع ركعتين في المشهور عن مالك ، وعن قال بكر اهته أبو حنيفة ومحمد والثوري وأبو ثور ، ونقله عياض عن الجمهور ، وأجازة جماعة بلا كراهة ، لكنه خلاف الأولى ، وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف وأحمد وإسحاق ، وعن نافع أن ابن عمر كان يكره قرن الطواف ويقول : على كل سبع صلاة ركعتين ، وكان لا يقرن ، وقال الموفق : لا بأس أن يجمع بين الأسابيع فإذا فرغ منها ركع لكل أسبوع ركعتين ، وقال ابن عابدين يكره عندهما الجمع بين أسبوعين أو أكثر بلا صلاة بينهما وإن انصرف عن وتر ، وقال أبو يوسف : لا يكره إذا انصرف عن وتر كتلاته أسابيع أو خمسة أو سبعة ، والخلاف في غير وقت الكراهة ، أما فيه فلا يكره إجماعا ، ويؤخر الصلاة إلى وقت

## (باب من لم يقرب الكعبة الخ)

يعنى (١) بذلك أنه لا يجب له تكرار الطواف كما بدا له ، وإن كان حسنا  
موجباً لمزيد الأجر .

مباح اه مختصراً . قلت : وههنا اختلاف آخر وهو حكم هاتين الركعتين . قال  
القسطلاني : وهما سنة مؤكدة على أصح القولين عند الشافعية ، وهو مذهب الحنابلة ،  
وأوجبها الحنفية والمالكية ، ثم قال بعد قول عطاء : وهذا مذهب الشافعية  
والحنابلة تفريعا على أنهما سنة كإجزاء الفريضة عن تحية المسجد ، نص على ذلك  
الشافعي في القديم ، واستبعده إمام الحرمين والاحتياط أن يصلها بعد ذلك ،  
وعند المالكية أنها لا تجزى عنهما ، قلت : وكذا لا تجزى المكتوبة عنهما  
عند الحنفية كما في الأوجز عن شرح اللباب ، وبسط ابن حجر اختلاف الشافعية  
في الإجزاء وعدمه انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مؤدى كلام الشراح ، وإن كان الظاهر  
عندهذا العبد الضعيف بالنظر إلى ظاهر ألفاظ الترجمة أن الإمام البخاري أشار  
بالترجمة إلى رأى الإمام مالك ، قال الحافظ : أى لم يطف تطوعا ، ويقرب -  
بضم الراء ويجوز كسرها ، أو رد فيه حديث ابن عباس وهو ظاهر فيما ترجم له ،  
وهذا لا يدل على أن الحاج منع من الطواف قبل الوقوف ففعله صلى الله عليه وسلم ترك  
الطواف تطوعا خشية أن يظن أحدا أنه واجب ، وكان يجب التخفيف على أمته . واجتزأ  
عن ذلك بما أخبرهم من فضل الطواف بالبيت ، ونقل عن مالك أن الحاج لا يتنفل بطواف  
حتى يتم حجه ، وعنه : الطواف بالبيت ، أفضل من الصلاة النافلة لمز كن من أهل البلاد  
البعيدة ، وهو المعتد اه . وقال العيني : أى لم يطف طوفا آخر . طواف  
القدم ، لأن الحاج لا يطواف عليه غير طواف القدم حتى يخرج من عرفات

قوله : ( قعدوا حتى إذا كانت الساعة التي تكبره فيها الصلاة الخ ) ، ولعل هؤلاء<sup>(١)</sup> القوم ظنوا خروج هذا الوقت من حد الكراهة بارتفاع الشمس ، وظنفت عائشة رضى الله عنها بقاء الكراهة وكرهت تحريم الصلاة فيه .

وينصرف ويرمى جمره العقبة ، وظاهر الحديث أن لا طواف بعد طواف القدوم، ولكن لا يمنع منه لأنه صلى الله عليه وسلم لعله ترك خشية أن يظن أحد أنه واجب ، واعتمد الكرماني على ظاهر الحديث ، وقال : المقصود أن الحاج لا يطوف بعد طواف القدوم ، وليس كذلك لما قلنا ، ومالك اختار أن لا ينتقل بطواف بعد طواف القدوم حتى يتم حجه ، وقد جعل الله له في ذلك سعة ، فمن أراد أن يطوف بعد طواف القدوم فله ذلك ، ليلا كان أو نهارا ، لاسيما إن كان من أقاصي البلدان ونحوه عند له بالطواف ، وقد قال مالك : الطواف بالبيت أفضل من النافلة لمن كان من البلاد البعيدة لقلة وجود السبيل إلى البيت اهـ . ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله صحيح على تسليم كونه صلى الله عليه وسلم مفرداً بالحج ، لكن الراجح المعتمد أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا ، وعلى ذلك أيضاً يصح على قول الأئمة الثلاثة القائمين باندراج أفعال العمرة في الحج للقارن ، وأما عندنا الحنفية فلا بد للقارن من طوافين وسبعين كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز في عدة مواضع ، منها : ما في حديث ابن عمر إذ قال : إني أشهدكم أني قد أوجبت الحج مع العمرة ، ثم نفذ حتى جاء البيت فطاف طوافاً واحداً ورأى ذلك مجزئاً . ومنها ما في حديث عائشة الذين كانوا جمعوا الحج والعمرة طافوا طوافاً واحداً ، وغيرهما من المواضع التي أثبت فيها تعدد الطواف والسعي ، وأجاب عما يخالف ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدير بشأن المسلمين وبشأن أم المؤمنين وأجود مما قالته الشراح ، وقال الحافظ : قوله المذكور - بالمعجمة وتشديد الكاف -

قوله : ( فشرب وهو قائم ) فيه الترجمة (١) حيث يضر الماء لو شرب قائماً ،

أى الواعظ ، قلت : وهكذا ضبطه عامة الشراح وهو الظاهر ، قال : وضبطه ابن الأثير فى النهاية بالتخفيف - بفتح أوله وثالثه وسكون ثانيه - قال : وأرادت موضع الذكر إما الحجر ، وإما الحجر ، قال الحافظ : وكأن المذكورين كانوا يتحرون ذلك الوقت فأخروا الصلاة إليه قصداً ، فلذلك أنكرت عليهم عائشة هذا إن كانت ترى أن الطواف سبب لا تكراه مع وجوده الصلاة فى الأوقات المنبهة ، ويحتمل أنها كانت تحمل النهى على عمومه ، ويدل لذلك ما رواه ابن أبى شيبة عن عطاء عن عائشة أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع ، فصل لكل أسبوع ركعتين ، وهذا إسناد حسن ١٥٠ . قلت : وأخذ الحافظ توجيه التحرى من كلام الكرماني إذ قال : فإن قلت المكروه فيها صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب وهو الطواف ، قلت : هم كانوا يتحرون ذلك الوقت ويؤخرونها إليه قصداً ، فلذلك ذمته ، والتحرى له وإن كان لصلاة لها سبب مكروه ١٥١ . وتعقب العيني على الكرماني إذ قال : سأل الكرماني ها هنا سؤالاً على قاعدة مذهبه وهو أن المكروه صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب ، ثم أجاب عنه بما تقدم ، ثم قال العيني : هذا الذى ذكره إنما يمشى إذا كانت عائشة ترى أن الطواف سبب لا يكره مع وجوده الصلاة وليس كذلك ، لأن النهى عندها للعموم ، والدليل عليه ما رواه ابن أبى شيبة بإسناد حسن عن عطاء عن عائشة فذكر ما تقدم ١٥٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على شرب ماء زمزم قائماً ويشعر إليه ثانى حديثى الباب ، وقال الحافظ قال ابن بطال وغيره : أراد البخارى أن شرب ماء زمزم من سنن الحج ١٥٠ والظاهر عندى أن غرض

البخارى من الترجمة فضل ماء زمزم ، وأثبتته أيضا بالشرب قائما ، قال الحافظ : قوله ما جاء في زمزم كأنه لم يثبت عنده في فضلها حديث على شرطه صريحا ، وقد وقع في مسلم من حديث أبي ذر أنها طعام طعم ، زاد الطيالسى من الوجه الذى أخرجه منه مسلم ، وشفاء سقم ، وفي المستدرک من حديث ابن عباس مرفوعا ماء زمزم لما شرب له ، رجاله موثقون إلا أنه اختلف في إرساله ووصله ، وإرساله أصح ، وله شاهد من حديث جابر وهو أشهر منه أخرجه الشافعى وابن ماجه ، ورجالہ ثقات إلا عبد الله بن المؤمل المكي ، فذكر العقيلي أنه تفرد به ، لكن ورد من رواية غيره عند البيهقي من طريق إبراهيم ابن طهمان وحمزة الزيات كلاهما عن أبي الزبير بن سعيده عن جابر ، ووقع في فوائد ابن المقري من طريق سويد بن سعيد عن ابن المبارك عن ابن أبي الموالى عن ابن المنكدر عن جابر ، وزعم الدمياطى أنه على رسم الصحيح ، وهو كما قال من حيث الرجال إلا أن سويدا وإن أخرج له مسلم فإنه خلط وطعنوا فيه : وقد شد ياسناده ، والمحفوظ عن ابن المبارك عن ابن المؤمل ، وقد جمعت في ذلك جزءا ، ١٥٠ . وذكر العيني رواية مسلم بأوضح مما ذكره الحافظ إذ قال : ومن فضائلها ما رواه مسلم : شرب أبو ذر منها ثلاثين يوما وليس له طعام غيرها ، وأنه سمن فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال : إنها مباركة ، إنها طعام طعم ، وزاد الطيالسى وشفاء سقم ، وعن أم أيمن قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شكى جوعا قط ولا عطشا كان يغدو إذا أصبح فيشرب من ماء زمزم شربة فر بما عرضنا عليه الطعام فيقول لا أنا شعبان شعبان ، ذكره في المصنف الكبير ، وروى الدارقطنى من حديث ابن عباس مرفوعا هي هزمة جبريل وسقيا إسماعيل ، وذكر الزمخشري أن

جبريل عليه السلام أنبط بر زمزم مرتين : مرة لأدم عليه السلام حتى انقطعت  
 زمن الطوفان ، ومرة لإسماعيل عليه السلام ، وروى ابن ماجه بإسناد جيد عن  
 ابن عباس قال لرجل : إذا شربت من زمزم فاستقبل الكعبة واذكر اسم الله  
 فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « آية ما بيننا وبين المنافقين أنهم  
 لا يتصلعون من زمزم ، وروى الدارقطني أن عبد الله كان إذا شرب منها قال  
 اللهم إني أسألك علماً نافعاً ، ورزقاً واسعاً ، وشفاءً من كل داء ، وروى أحمد  
 بإسناد جيد من حديث جابر في ذكر حجته صلى الله عليه وسلم : « ثم ذهب إلى  
 زمزم فشرب منها وصب على رأسه ، الحديث اهـ . قلت : ما قاله الحافظ وتبعه  
 فيه غيره أن الإمام البخاري لم يثبت عنده في فضل زمزم حديث على شرطه  
 صريحاً عجيباً ، لاسيما من الحافظ قدس سره ، وأى حديث يكون أصرح من  
 حديث الباب في فضل ماء زمزم ، فإن هذا الحديث استدل به على كون ماء  
 زمزم أفضل من ماء الكوثر ، ففي مقدمة الهداية : وقد وردت لماء زمزم  
 فضائل في أحاديث كثيرة . وأجمع العلماء على أن ماءها أفضل من ماء الدنيا إلا ما نبع  
 من أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهل ماء زمزم أفضل من ماء الكوثر  
 أيضاً ، اختلفوا فيه : فمنهم من قال لا ، وذهب أهل التحقيق إلى كونه أفضل  
 منه أيضاً أخذاً بما روى في قصة المعراج من غسل الملائكة صدر رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم بمائها ، فلو كان ماء الكوثر أفضل منه لجيء به كما لا يخفى اهـ .  
 وفي شرح الأشباه : « إذا سئلت ما أفضل المياه؟ فقل ما نبع من أصابعه صلى الله  
 عليه وسلم ، وعلى هذا قال بعض الفضلاء نظماً وقد أجاد :

أفضل المياه ما قد نبع بين أصابع النبي المتبع  
 فاء زمزم فاء الكوثر فنيل مصر ثم باقي الأثر

وقال الزرقانى فى شرح المواهب : واستدل شيخ الإسلام السراج البلقىنى بغسل قلبه الشريف بماء زمزم على أنه أفضل من ماء الكوثر ، لأنه لم يغسل قلبه المكرم إلا بأفضل المياه ، وإليه يرمى قول العارف ابن أبى جمرة فى كتابه « بهجة النفوس » ، وتوقف السيوطى فيه بأن كونه لا يغسل إلا بأفضل المياه مسلم لكن بأفضل مياه الدنيا إذ الكوثر من متعلقات دار البقاء ، فلا يستعمل فى دار الفناء ، ولا يشكل بكون الطست من الجنة لأن فى استعماله ليس ذهاب عين بخلاف ذلك ، وأجاب فى الإيعاب : بأنه إذ سلم أنه لا يغسل إلا بأفضل المياه لزمه تسليم قول البلقىنى وتخصيصه بأفضل مياه الدنيا لا دليل عليه ، والفرق بينه وبين الطست بما ذكر لا تأثير له ، لأن ذلك الوقت وقت إظهار كرامته وخرق العادة له وإلا لحرم استعمال الذهب ، وهذا مقتضى لاستعمال ماء الكوثر لو كان أفضل فلما نزل إلى ماء زمزم اقتضى ذلك بقرينة المقام أنه أفضل منه ، وبهذا يرد على من نازع البلقىنى أيضا يعنى السيوطى ، بخبر « لقاب قوس أحدكم فى الجنة » الحديث إلى آخر ما بسط من الأسئلة والأجوبة إلى أن قال : وما ذكر فيه ، أى فى ماء الكوثر من الخصوصية : أن من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا ، ورد فى زمزم أعظم منه ، وهو أن من شرب منها للأمن من العطش يوم القيامة أعطيه ، كما يصرح به الحديث الصحيح ، وقول ابن الرفعة : الماء النابع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم أشرف المياه ، لا يرد على البلقىنى لأن النابع لم يكن موجوداً إذ ذاك ، ولا يرد على ابن الرفعة الحديث الصحيح « خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم ، لأن ما نبع من أصابعه صلى الله عليه وسلم لم يكن موجوداً عند قوله ذلك ، انتهى ملخصاً ١٢ .

ولذلك نهى عن (١) شربه قائماً ولم يضر زمزم .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز إذ قال : الأحاديث في النهى عن الشرب قائماً كثيرة معروفة ، منها ما في مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه ولا يشربن أحدكم قائماً فمن نسي فليستقمى ، وغير ذلك من الروايات التي بسطها الحافظ في الفتح في باب الشرب قائماً ، وقال بعد ما بسط في الروايات المبيحة والناهية قال القرطبي لم يصر أحد إلى أن النهى فيه للتحريم وإن كان جارياً على أصول الظاهرية لقول به ، وتعقب بأن ابن حزم جزم بالتحريم ثم قال : وسلك العلماء في ذلك مسالك : أحدها الترجيح ، وأن أحاديث الجواز أثبت من أحاديث النهى ، وهذه طريقة أبي بكر بن الأثرم فقال ويدل على وهى أحاديث النهى اتفاق العلماء على أنه ليس على أحد شرب قائماً أن يستقمى . الثاني : دعوى النسخ ، وإليها جنح الأثرم وغيره فقالوا : إن أحاديث النهى على تقدير ثبوتها منسوخة بأحاديث الجواز ، بقرينة عمل الخلفاء الراشدين ومعظم الصحابة والتابعين بالجواز ، وقد عكس ذلك ابن حزم فادعى نسخ أحاديث الجواز بأحاديث النهى متمسكاً بأن الجواز على وفق الأصل ، وأحاديث النهى مقررة لحكم الشرع ، فن ادعى الجواز بعد النهى فعليه البيان . الثالث : الجمع بين الخبرين بضرب من التأويل ، فقبل : المراد بالقيام هاهنا المشى ، يقال قام في الأمر إذا مشى فيه ، وجنح الطحاوى إلى حمل النهى على من لم يسم عند شربه ، وهذا إن سلم له في بعض ألفاظ الحديث لم يسلم في بقيتها ، ومال جماعة إلى حمل أحاديث النهى على كراهة التنزيه ، وأحاديث الجواز على بيانه ، وهى طريقة الخطابي وابن بطال في آخرين . وهذا أحسن المسالك وأبعدها عن الاعتراض ، وقيل إن النهى عن ذلك إنما هو من جهة الطب مخافة وقوع ضرر به : فإن الشرب قاعداً أمكن وأبعد عن الشرق ، وحصول الوجع في الكبد والحلق ، وقال الشيخ ابن القيم : كان من هديه صلى الله عليه وسلم الشرب قاعداً هذا كان

هدية المعتاد، وصح عنه أنه نهى عن الشرب قائماً، وصح عنه أنه أمر الذي شرب  
أن يستقي، وصح عنه أنه شرب قائماً، فقالت طائفة هذا ناسخ للنهى، وقالت طائفة  
بل مبين أن النهى ليس للتحريم بل لترك الأولى، وقالت طائفة لا تعارض أصاً  
فإنه إنما شرب قائماً للحاجة فإنه جاء على زمزم وهم يسقون منها فاستقى فناولوا  
الدلو فشرب وهو قائم وهذا كان موضع حاجة، وللشرب قائماً آفات عديدة: فمن  
أنه لا يحصل به الرى التام، ولا يستقر فى المعدة حتى يقسمه السكبد على الأعضاء  
وينزل بسرعة إلى المعدة فيخشى أن يبرد حرارتها ويشوشها، ويسرع النفود  
إلى أسافل البدن بغير تدريج، وكل هذا يضر بالشارب. أما إذا فعله نادراً أو  
لحاجة لم يضره، ولا يعترض بالعوائد على هذا فإن العوائد طبائع ثانية ولها أحكام  
أخرى، وهى بمنزلة الخارج عن القياس، وقال النووى: هذه الأحاديث أشكل  
معناها على بعض حتى قال فيها أفوالاً باطلة حتى تجاسروا أن يضعف بعضها،  
و ادعى فيها دعاوى باطلة لا غرض لنا فى ذكرها، ولا وجه لإشاعة الأباطيل  
والغلطات، وليس فى هذه الأحاديث بحمد الله إشكال ولا فيها ضعف، بل كلها  
صحيحة، والصواب فيها أن النهى فيها محمول على التنزيه، والشرب قائماً لبيان الجواز،  
فلا إشكال ولا تعارض، ومن زعم نسخاً أو غيره فقد غلط غلطاً فاحشاً. وكيف  
يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع، وقال الطحاوى فى شرح معانى الآثار: أولى  
الاشياء إذا روى الحديثان عن النبي صلى الله عليه وسلم فاحتملا الاتفاق واحتملا  
التضاد أن يحملا على الاتفاق، فنظرنا فإذا فهد أخبرنا بسنده إلى الشعبي قال  
إنما أكره الشرب قائماً لأنه داء فأخبر الشعبي المعنى الذى لأجله كان النهى وأنه  
لما يخاف منه الضرر وحدث الداء فأراد صلى الله عليه وسلم بذلك النهى  
الإشفاق على أمته كما قال صلى الله عليه وسلم، أما أنا فلا آكل متكناً فليس

إذ لا ضرر<sup>(١)</sup> فيه فساغ شربه قياها، وتوجيه عكرمة<sup>(٢)</sup> مبنى على أنه لم يفرق بين الماء والزمزم والفرق ثابت .

ذلك على طريق التحريم ، بل لمعنى روى عن الشعبي قال إنما أكره الأكل متكئة مخافة أن تعظم بطونهم : وعلم مما سبق أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال : أحدها أن النهى مخصوص بما سوى زمزم وفضل الوضوء وهو مختار بعض أصحابنا الحنفية كصاحب المنية وصاحب الدر المختار وغيرها ، الثاني : أن شرب ماء زمزم قائما محمول على الضرورة ، وعدم وجدان موضع القعود . الثالث : حديث الجواز منسوخ . والرابع : حديث النهى منسوخ ، وردهم النووي أشد الرد كما تقدم . الخامس : النهى للتزويه ، والفعل للجواز ، وهو مختار النووي والسيد في حواشي المشكاة والسيوطي وغيرهم كما تقدم ، وهو مختار أكثر أصحابنا الحنفية حتى أن الحلبي نقل عليه الإجماع ، والسادس : ما اختاره الطحاوي أن النهى للمضرة ، فهذا أمر إرشاد طبي لا شرعي ، انتهى مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) بل هو شفاء للسقم كما تقدم عن رواية الطيالسي ، وفي العيني وقال وهب بن منبه نجدها في كتاب الله شراب الأبرار وطعام طعم ، وشفاء سقم ، من شرب منها حتى يتصلع أحدثت له شفاء وأخرجت عنه داء ، ١٢ هـ .

(٢) قال الحافظ : قوله فحلف عكرمة ، وعند ابن ماجه من هذا الوجه قال عاصم : فذكرت ذلك لعكرمة فحلف بالله ما فعل أى ما شرب قائما لأنه كان حينئذ راكبا ، وعند أبي داود من رواية عكرمة عن ابن عباس أنه أناخ فصلى ركعتين ، فلمل شربه من زمزم كان بعد ذلك ، ولعل عكرمة إنما أنكر شربه قائما لنهيه عنه ، لكن ثبت عن علي عند البخاري أنه صلى الله عليه وسلم شرب قائما فيحمل على بيان الجواز . ١٥ هـ . قلت : وقد أخرج مسلم في حديث جابر الطويل

قوله : ( وقد أخبرني أمي أنها أهلت هي وأختها ) الخ ، يعني بذلك (١) أن

د فافاض إلى البيت فصلى بمسكة الظهر فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم ، فقال : انزعوا بنى عبد المطلب فلو لا أن يغلبكم الناس على سفائتكم لنزعت معكم ، فناولوه دلوا فشرب منه ، وظاهر هذا السياق أنه صلى الله عليه وسلم ذهب إلى زمزم بعد الصلاة ، وظاهر أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن راكبا إذ ذاك ، وقد أخرج البيهقي عن الشعبي عن ابن عباس قال : مر رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم فاستسقى فأبته بدلو من ماء زمزم فشرب وهو قائم رواه مسلم في الصحيح ، وأخرج من طريق آخر عن الشعبي سمع ابن عباس قال : سقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم من زمزم فشرب قائما ، واستسقى وهو عند بيت ، قال : ورواه هشيم عن عاصم ومغيرة عن الشعبي مختصرا شرب من زمزم وهو قائم ، وكذلك رواه الثوري وابن عيينة ومروان بن معاوية وأبو عروانة وغيرهم عن عاصم ، وأخرجه البخاري من حديث الثوري ومروان . وقال بعضهم في الحديث سقيت ، وليس في رواية واحد منهم ذكر الطواف اه ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره توجيه الحديث على وفق مذاهب الفقهاء ، واختلف في المراد بالحديث على وفق اختلاف العلماء في ذلك كما يظهر من كلام الشراح ، وقد تقدم الحديث في د باب من طاف بالبيت الخ ، قال الحافظ : قال ابن بطال غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم أن المعتمر إذا طاف حل قبل أن يسعى بين الصفا والمروة فأراد أن يبين أن قول عروة : فلما مسحوا الركن حلوا بحمول على أن المراد لما استلموا الحجر الأسود وطافوا وسعوا حلوا ، بدليل حديث ابن عمر الذي أردفه به في هذا الباب وزعم ابن التين أن معنى قول عروة : فلما مسحوا الركن ، أي ركن المروة ، أي عند ختم السعي وهو متعقب برواية ابن الأسود عن عبد الله مولى أسماء عن أسماء قالت :

اعتمرت أنا وعائشة والزبير وفلان وفلان فلما مسحنا البيت أحللتنا ، أخرجه المصنف في باب العمرة ، وقال النووي : لا بد من تأويل قوله مسحوا الركن لأن المراد به الحجر الأسود ، ومسحه يكون في أول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالإجماع ، فتقديره فلما مسحوا الركن وأتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا ، وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها ، وقد أجمعوا على أنه لا يتحلل قبل تمام الطواف ، ثم ذهب الجمهور أنه لا بد من السعي بعده ، ثم الحلق ، وتعقب بأن المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف . فالمعنى : فلما فرغوا من الطواف حلوا ، وأما السعي والحلق فمختلف فيهما ، كما قال . ويحتمل أن يكون المعنى فلما فرغوا من الطواف وما يتبعه حلوا ، قال الحافظ : وأراد بمسح الركن ههنا استلامه بعد فراغ الطواف والركعتين ، كما وقع في حديث جابر ، فحينئذ لا يبق إلا تقدير وسعوا لأن السعي شرط عند عروة بخلاف ما نقل عن ابن عباس ، وأما تقدير حلقوا فينظر في رأى عروة فإن كان الحلق عنده نسكا فيقدر في كلامه وإلا فلا . قال الكرماني : قال القاضي قال ابن عباس وابن راهويه : المعتمر يتحلل بعد الطواف وإن لم يسع . ثم قال الحافظ : قوله ذكرت لعروة حذف البخاري صورة السؤال وجوابه ، واقتصر على المرفوع منه ، وقد ذكره مسلم من هذا الوجه . ولفظه : أن رجلا من أهل العراق قال له : سل لي عروة عن رجل يهل بالحج فإذا طاف أيحل أم لا ؟ فإن قال لك لا يحل فقل له : إن رجلا يقول ذلك ، قال : فسألته قال لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج ، قال فتصدى إلى الرجل فحدثته ، فقال فقل له فإن رجلا كان يخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فعل ذلك ، وما شأن أسماء والزبير فعلا ذلك قال : فحشته أى عروة فذكرت له ذلك ، فقال :

من أهل بحجة فإنه لا يجوز له أن يفسخها (١) بعمره ، وأما من أهل بالعمرة فإنه يحل بقضائها وتمامها ، فقد أخبرتني أمي أنها أهلت هي ومن ذكر معها بعمره

من هذا ؟ قلت : لا أدري ، أى لا أعرف اسمه ، قال : فما باله لا يأتيه بنفسه يسألني ؟ أظنه عراقيا ، يعنى وهم يتعنتون فى المسائل ، قد حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرتني عائشة أن أول شيء بدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ، والرجل الذى سأل لم أقف على اسمه ، وقوله فإن رجلا كان يخبر عنى به ابن عباس فإنه كان يذهب إلى أن من لم يسق الهدى وأهل بالحج إذا طاف يحل من حجه ، وأن من أراد أن يستمر على حجه لا يقرب البيت حتى يرجع من عرفة إلى آخر ما بسط الحافظ فى الروايات عن ابن عباس فى ذلك ، ولمسلم من طريق قتادة سمعت أبا حسان الأعرج قال قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا ، إن من طاف بالبيت فقد حل ، فقال سنة نبيكم وإن رغنتم ، ثم قال الحافظ : وعرف أن هذا مذهب لابن عباس خالفه فيه الجمهور ، ووافقه من ناس قليل منهم إسحق بن راهويه ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني : قال القاضى عياض كأن السائل لعروة وإنما سأله عن فسح الحج إلى العمرة على مذهب من رأى ذلك فأعلمه عروة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك بنفسه ولا من جاء بعده ١٥٠ . وبنحو ذلك شرح العيني ترجمة البخارى ، بقوله باب من طاف بالبيت الخ ، مراده بهذه الترجمة أن من قدم مكة حاجا أو معتمرا أن يطوف بالبيت ثم يصلى ركعتين ، ثم يخرج إلى الصفا ويسعى بينه وبين المروة فإن كان معتمرا حل وحلق ، وإن كان حاجا ثبت على إحرامه حتى يخرج إلى منى يوم التروية لعمل الحج ١٥٠ . وما وقع فى الحديث من قوله ، أخبرتني أمي الخ ، قال الحافظ هي أسماء بنت أبي بكر وأختها هي عائشة ، واستشكل من حيث أن عائشة فى تلك الحججة لم تطف

فلما مسحوا الركن أى فرغوا<sup>(١)</sup> من الطواف والسعى حلوا .  
قوله : ( لو كانت كما أولتها عليه لكان الخ ) تعنى<sup>(٢)</sup> بذلك أن مثل قولهم  
لا جناح فى الطواف ، ولا جناح فى عدم الطواف ، يستعملان فى نفي التأكد

لأجل حيزها ، وأجيب بالحل على أنه أراد حجة أخرى غير حجة الوداع ،  
فقد كانت عائشة بعد النبى صلى الله عليه وسلم تحج كثيراً . وفى تقرير مولانا  
حسين على بنجانبى : هذه قصة غير حجة الوداع أو يقال إن المراد شركة عائشة  
والزبير فى نفس الإهلال لاسمح الركن والحل إذ عائشة لم تطف والزبير كان معه  
هدى ١٥ . سيأتى شىء من ذلك فى أواخر العمرة .

(١) وتقدم عن النووى قريباً أنه قال لا بد من هذا التأويل ، وبهذا جزم  
غير واحد من العلماء كما تقدم ١٢ .

(٢) ما فصل الشيخ قدس سره فى توضيح كلام عائشة رضى الله تعالى عنها  
جيد وواضح وألطف بما قاله الحافظ إذ قال : محصله أن عروة احتج للإباحة باقتصار  
الآية على رفع الجناح ، فلو كان واجبا لما اكتفى بذلك لأن رفع الإثم  
علامة المباح ، ويزداد المستحب بإثبات الأجر ، ويزداد الوجوب عليهما  
بعقاب التارك ومحصل جواب عائشة أن الآية ساكتة عن الوجوب وعدمه  
مصرحة برفع الإثم عن الفاعل ، وأما المباح فيحتاج إلى رفع الإثم عن التارك  
والحكمة فى التعبير بذلك مطابقة جواب السائلين لأنهم توهموا من كونهم  
كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية أنه لا يستمر فى الإسلام فخرج الجواب مطابقاً  
لسؤالهم ، وأما الوجوب فيستفاد من دليل آخر ، ولا مانع أن يكون الفعل  
واجباً ، ويعتقد لإنسان امتناع إيقاعه على صفة مخصوصة فيقال له لا جناح  
عليك فى ذلك ، ولا يستلزم ذلك نفي الوجوب ولا يلزم من نفي الإثم عن الفاعل  
نفي الإثم عن التارك فلو كان المراد مطلق الإباحة لنفي الإثم عن التارك

وإثبات الإباحة إلا بقريئة تدل على خلاف ذلك فإذا تقدم (١) قوله تعالى :  
 « إن الصفا والمروة من شعائر الله ، ثبت وجوب السعى بذلك ، فلو قيل بعد  
 ذلك « فلا جناح عليه أن لا يطوف بينهما ، كان رفعاً لذلك الوجوب الثابت فإذا  
 لم يرد بل ورد « لا جناح عليه أن يطوف بهما ، لا يمكن إرادة الإباحة به بعد  
 ملاحظة ثبوت الوجوب بالآية المتقدمة ، وذلك لأزمت هذا لا يستعمل في إثبات

وقد وقع في بعض الشواذ باللفظ الذي قالت عائشة أنها لو كانت للإباحة  
 لكنت كذلك ، حكاه الطبري وغيره عن أبي بن كعب وغيره ، وأجاب  
 الطبري بأنها محمولة على القراءة المشهورة ودلا، زائدة ، وكذا قال الطحاوي وقال  
 غيره لاحجة في الشواذ إذا خالفت المشهور ، وقال الطحاوي أيضاً لاحجة  
 لمن قال إن السعى مستحب بقوله « فمن تطوع خيراً ، لأنه راجع إلى أصل الحج  
 والعمرة لا إلى خصوص السعى لإجماع المسلمين على أن التطوع بالسعى لغير  
 الحاج والمعتزم غير مشروع اه . وهكذا قال العيني ، وزاد بعد قوله وقد يكون  
 الفعل واجبا ، ويعتقد المعتقد أنه منع من إيقاعه على صفة ، وهذا كمن عليه  
 صلاة ظهر فظن أن لا يسوغ له إيقاعها بعد المغرب فسأل فقيل : لا حرج  
 عليك إن صليت فيكون الجواب صحيحاً ، ولا يقتضى نفى وجوب الظهر عليه اه .  
 وقال السندي : قال الفاضل الأبي في شرح مسلم احتج عروة عدم الوجوب  
 بالآية لأنهادلت على رفع الحرج عن الفعل ، ورأى أن رفع الحرج عنه  
 يحمل على عدم الوجوب ، فعارضته عائشة بأن رفع الحرج أعم من الوجوب  
 والندب والإباحة والكراهة ، والأعم لا يدل على الأخص على التعمين وإنما  
 يتم الاستدلال بالآية لو كانت التلاوة أن لا يتطوف بهما لأنه يكون معنى  
 الآية حينئذ رفع الحرج عن الترك وهي خاصة بعدم الوجوب اه ١٢ .  
 (١) وبهذا استدلت عائشة رضي الله تعالى عنها كما ذكره السيوطي في البر

الإباحة ورفع الوجوب الثابت وإنما يستعمل في مثله ما ذكرت من قولها لاجتاحت عليه أن لا يطوف بينهما ، فأيراد الآية كذلك ورفع الإثم من المطوف ليس إلا لرفع ما فهموا فيه من الإثم ، والحاصل أن رفع الحرج عن مرتكب بشيء إن كان ابتداء يستوى فيه إرادته مثبتا ومنفيا في إثبات الإباحة وتسوية طرفي الوجود والعدم كما تقول لصاحبك لا حرج في أن تذهب أو لا حرج في أن لا تذهب ، وإن كان نفي الحرج عن التارك بعد ما دل أول الكلام على الوجوب كان هذا النفي رفعا للوجوب الثابت من قبل كقولك للغلام وقد أمرته بالروح قبل ذلك : ولا عليك أن لا تروح فإنك رفعت بقولك هذا ما كنت أوجبته عليه وأما إذا قلت له ها هنا لا عليك أن<sup>(١)</sup> تروح فإنه لا يفيد الإباحة وتسوية الروح وعدمه ولا رفع الوجوب الثابت قبلا بل المنظور حينئذ ما خالج في قلب الغلام من كراهية الروح لعارض ثمة ، وهذا هو المراد بالآية فإن الانصار وغيرهم ممن كان يهل لمناة كانوا لا يطوفون بالصفاء والمروة وغيرهم ممن ليس كذلك كانوا يطوفون بهما فلما جاء الإسلام تخرج كلا الفريقين أن يأتي ما هو من رسم الجاهلية وعادة المشركين فرفع الله تعالى ذلك الحرج الخالج في قلوب أولئك بقوله : لاجتاحت عليه أن يطوف بهما ، فلا يضر ذلك بالواجب الثابت قبله ، نعم لو قيل ها هنا لاجتاحت عليه أن لا يطوف بينهما لافاد رفع ذلك الوجوب كما قالت عائشة لو كانت كما أولتها عليه كانت لاجتاحت عليه أن لا يطوف بهما ، ثم إن المذكور في كلام عائشة تخرج لإحدى الفرقتين ، وذكر أبو بكر أخراهما ولاضير فيه فإن في كلام عائشة

من رواية مسلم والترمذي وغيرهما في حديث الباب بلفظ قال عروة : فقلت لعائشة ما أبالي أن لا أطوف بين الصفاء والمروة قال الله : فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، فقالت يا ابن اختي ألا ترى أنه يقول : إن الصفاء والمروة من شعائر الله ، ١٢ .

(١) وهذا مثل ما تقدم في كلام العيني بمثال صلاة الظهر ١٢ .

اختصاراً ولعلمها لم<sup>(١)</sup> تذكرهما لحصول المقصود، وهو تفهيم الآية بذكر إحداها أيضاً فلا حاجة إلى الاستقصاء .

(١) ويستنبط ذلك بما قال السندي : قوله نزلت في الفريقين كليهما ولعل مثل هذا يكون وجهاً للتوفيق بين هذه الرواية عن عائشة وبين رواية أخرى عنها ذكر فيها السبب بوجه آخر ، وكذا بين هذه الرواية وبين ما سيجيء من حديث أنس والحاصل تخرج طوائف من السعي بين الصفا والمروة لأسباب متعددة فنزلت الآية في الكل ، وما أشار إليه السندي من حديث أنس أخرجه البخاري في باب ما جاء في السعي بين الصفا والمروة ، وقال السيوطي في الدر : أخرجه البخاري والترمذي والبيهقي وغيرهم عن أنس أنه سئل عن الصفا والمروة قال : كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأنزل الله إن الصفا والمروة من شعائر الله ، وأخرج الحاكم وصححه عن ابن مردويه عن عائشة قالت نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا في الجاهلية إذا أحرموا لا يحمل لهم أن يطوفوا بين الصفا والمروة ، فلما قدمنا ذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله إن الصفا والمروة من شعائر الله ، وغير ذلك من الروايات والآثار الواردة في تفسير الآية بسطها السيوطي في الدر ، وما قال الشيخ قدس سره من قوله : لعلمها لم تذكرهما ، وأشار إليه السندي بقوله : ورواية أخرى عنها لعلمها أشار إلى ما في الأوجز برواية مسلم من طريق أبي معاوية عن هشام عن أبيه عنهما بلفظ : إنما كان ذلك لأن الأنصار كانوا يهلون في الجاهلية لصنمين على شط البحر يقال لها أساف وثالثة فيطوفون بين الصفا والمروة ثم يحلون فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بينهما الذي كانوا يصنعون في الجاهلية الحديث ، فهذه الرواية تدل على الفريق الآخر لكنها وإن كانت رواية مسلم إلا أنهم تكلموا عليها كما بسط في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً الكلام على حديث الباب فارجع إليه لو شئت ، ثم ترجم الإمام البخاري على

قوله : ( تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج ) فيه تصريح بأنها كانت (١)

حديث الباب باب وجوب الصفا والمروة وهذا هو مذهب الجمهور، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز من أنه اختلف فيه أهل العلم على ثلاثة أقوال: أحدها أنه ركن لا يصلح الحج إلا به وهو قول ابن عمر وعائشة وجابر، وبه قال الشافعي ومالك في المشهور وأحمد في أصح الروايتين عنه، والقول الثاني أنه واجب يجبر بدم، وبه قال الثوري وأبو حنيفة ومالك في العتية، والثالث أنه سنة ومستحب وهو قول ابن عباس وابن سيرين وعطاء وأحمد في رواية، وقال الحافظ في الفتح بعد ما حكى الأقوال الثلاثة المذكورة: واختلف عن أحمد كذه الأقوال الثلاثة، وأغرب ابن العربي لحكى الإجماع على أن السعي ركن في العمرة وإنما الاختلاف في الحج، واختار القاضي من الحنابلة وجوبه وانجباره بالدم، قال ابن قدامة هو أقرب إلى الحق، إلى آخر ما يسط في الأوجز من أقوال العلماء ودلائل كل قول والأجوبة عنها ١٢٠.

(١) اعلم أولاً أن الروايات قد اختلفت في إحرام عائشة رضي الله تعالى عنها وكيفية حجها ولذلك اختلفت الأئمة في ذلك كما بسط ذلك في الأوجز، وفيه قال الشيخ ابن القيم في الهدى تنازع العلماء في قصة عائشة هل كانت متمتعة أو مفردة فإذا كانت متمتعة فهل رفضت عمرتها وانتقلت إلى الأفراد أو أدخلت عليها الحج وصارت قارنة، وهل العمرة التي أتت بها من التمتع كانت واجبة أم لا؟، واختلف الفقهاء في مسألة مبنية على قصة عائشة وهي أن المرأة إذا أحرمت بالعمرة فخاضت ولم يمكنها الطواف قبل التعريف فهل ترفض الإحرام بالعمرة وتهل بالحج مفرداً أو تدخل الحج على العمرة وتصير قارنة فقال بالقول الأول فقهاء الكوفية منهم أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله، والثاني فقهاء الحجاز منهم الشافعي ومالك رحمهما الله، وهو مذهب أهل الحديث كالإمام أحمد وأتباعه اهـ.

مفردة في حجها<sup>(١)</sup> وأن عمرتها التي قد أتت بإحرامها كانت قضاء<sup>(٢)</sup> عليها لرفضها

وبسط في الأوجز الكلام على روايات إحرام عائشة رضى الله عنها وفيه قال الشيخ ابن القيم : فالصواب الذى لا معدل عنه أنها كانت معتمرة ابتداء كما قال به الجمهور مع الاختلاف بينهم أنها فسخت العمرة أو قرنتها مع الحج اهـ ، قلت : وبالأول قالت الحنفية ، وبالقول الثانى قالت الأئمة الثلاثة ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف آخر وهز أن القارن يأتى بأفعال العمرة مستقلا وبأفعال الحج مستقلا عند الحنفية فلما لم يتمكن لعائشة رضى الله تعالى عنها أداء أفعال العمرة قبل وقت الحج لا بد لها أن تدع العمرة وتستأنف الإحرام بالحج ، وأما الأئمة الثلاثة فقالوا : تدخل أفعال العمرة في أفعال الحج ، فلما لم يمكن لها أداء أفعال العمرة قبل الحج فكان لها أن تحزم بالحج مع بقاء إحرام العمرة لتدخل أفعال العمرة في أفعال الحج ، واستدل الحنفية على قولهم إن عائشة رضى الله تعالى عنها تركت العمرة بوجوه كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم : دعى عمرتك ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم امتشطى وانقضى رأسك ولا يجوز للمحرم أن يمتشط رأسه خشية نقض الشعر ، قال السندى : قوله انقضى رأسك ، لعل المراد بذلك الاغتسال لإحرام الحج كما وقع التصريح بذلك في رواية جابر اهـ . ومنها قوله صلى الله عليه وسلم هذه عمرتك مكان عمرتك ، ومنها قولها رضى الله تعالى عنها اعتمرتم ولم أعتمر ، ومنها قولها رضى الله عنها أتتلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج ، ولفظ أحمد كما في الفتح وأرجع بحجة ليس معها عمرة الحديث ، فهلا أجابها النبي صلى الله عليه وسلم أنا أيضاً مثلك يا عائشة ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي تدل على أنها رفضت عمرتها وبسطت الروايات في الأوجز ١٢ .

(١) أى في الإحرام الذى أحرمت بعد رفض عمرتها ١٢ .

(٢) وهذا نص رواية البخارى المتقدمة في باب طواف القارن عن عروة عن

ليأها فلو كانت قارئة في حجتها لكانت أحرزت عمرة مع حجتها كما أحرزها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن لقولها هذا معنى ، والحاصل أنها أحرمت من الميقات لعمرتها ثم أحرمت لحجتها ثانيا حين رفضت العمرة ، وقد صرح في الروايات بأنها مشطت ، ولا امتشاط في الإحرام ، وأيضا فإنه صلى الله عليه وسلم قال لها حين ذلك كوني في حجك (١) فعسى الله أن يرزقكها ، ولو كانت هي في إحرامها وفي حجتها قارئة لم يكن أقوله عسى معنى ، لأن كلمة عسى لا تستعمل إلا فيما هو متوقع الوجود وعلى شرف الوقوع ، مع أن حجتها موجودة على رأيكم

عائشة بلفظ : فلما قضينا حجنا أرسلني مع عبد الرحمن إلى التنعيم فاعتمرت فقال هذه مكان عمرتك الحديث ، وفي المشكاة برواية الشيخين عن عائشة في قصة حجة الوداع : فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة ولم أهلك إلا بعمرة فأمرني النبي صلى الله عليه وسلم أن أنقض رأسي وأمتشط وأهل بالحج وأترك العمرة ففعلت حتى قضيت حجتي بعث معي عبد الرحمن بن أبي بكر وأمرني أن أعتمر مكان عمرتي من التنعيم الحديث ، وفي جمع الفوائد : فلما كانت ليلة الحصة قلت : يا رسول الله أيرجع الناس بحجة وعمرة وأرجع بحجة؟ فأمر عبد الرحمن فأردفني على جملة حتى جئنا التنعيم فأهللنا منها بعمرة جزاء لعمرة الناس ، ونحج ذلك من الروايات الكثيرة في الباب تدل على أن عمرتها رضى الله عنها من التنعيم كانت مكان عمرتها التي رفضتها ١٢ .

(١) كما تقدم في باب قول الله عز وجل الحج أشهر معلومات ، بلفظ قلت : لا أصلي؟ قال : فلا يضرك إنما أنت امرأة من بنات آدم كتب الله عليك ما كتب عليهن فكوني في حجك فعسى الله أن يرزقكها ، قال السندي قوله : فكوني في حجك ظاهره أنها كانت حاجة على خلاف الرواية السابقة أنها كانت معتمرة ، ويمكن التوفيق بأن يقال : المراد كوني فيما هو المقصود بالخروج من الحج

ومعنى قوله كوني في حجك، أى في انتظاره ورجائه ولا تياس منه، ولا يبعد أن يكون الأمر بتجديد الإحرام ولو بعد زمان، فإن الأمر لا يقتضى الفور، فإنها لما خرجت من إحرامها السابق للعمرة أمرها أن تحرم بعد قريب، ولو أياماً لحجتها، وهذا الاحتجاج مبنى على أن يكون الضمير<sup>(١)</sup> راجعاً إلى الحجّة، فأما إن كانت راجعة إلى العمرة لا الحجّة كما هو الظاهر من سوق العبارة فلا حجة لهم فيه، فلا استدلال للشافعية في روايات عائشة رضى الله عنها التي ذكرت فيها حجتها على ما ادعوه من أنها كانت قارئة ومع ذلك<sup>(٢)</sup> فقد طافت لحجتها وعمرتها طوافاً واحداً. وذلك لأنها لم تكن قارئة لانتهاء إحرامها الأول بحجتها، وأن العمرة التي أتمها عبد الرحمن من التمتع كانت قضاء من المرفوضة، وأن الدم

بنقض إحرام العمرة وتجديد للحج والله أعلم اهـ، وقال الحافظ: قوله صلى الله عليه وسلم: كوني في حجك ظاهره أنه صلى الله عليه وسلم أمرها أن تجعل عمرتها حجاً، ولهذا قالت يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحج فأعمرها لأجل ذلك من التمتع. وقال مالك: ليس العمل على حديث عروة قديماً ولا حديثنا، قال ابن عبد البر: يريد ليس عليه العمل في رفض العمرة وجعلها حجاً بخلاف جعل الحج عمرة فإنه وقع للصحابة واختلف في جوازه من بعدهم ١٢٥١.

(١) أى الضمير المنصوب في قوله يرزقها إلى العمرة أرجعها عملة الشراح وهو الظاهر، وهو أيضاً كالتص على رفض العمرة فإنها رضى الله عنها لو كانت قارئة فلا معنى لقوله عسى الخ فلا استدلال فيه للشافعية بل هو من الحج لأحنفية على رفض العمرة ١٢.

(٢) كذا في الأصل ولعله رضى الله عنه أشار بذلك إلى ما روى عنها في باب طواف القارن أما الذين جمعوا بين الحج والعمرة طافوا طوافاً واحداً اهـ. وعائشة رضى الله عنها كانت عندما جمعة بين الحج والعمرة. ورد عليه الشيخ

الذى أراه النبي صلى الله عليه وسلم كان (١) دم رفض لادم قران ، فافهم فإن فيه مجال مقال والنظر في الروايات قاطعة للجدال .

قدس سره بقوله : وذلك لأنها لم تكن قارئة ، وأما ما ورد في الرواية من قوله صلى الله عليه وسلم : «طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة يكتفيك لحجتك وعمرتك» ، فقد أجاب عنه شيخى ومرشدى قدس سره فى البذل وما قالت الحنفية فى توجيه ذلك من سهوه صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم : «أوما طفت لىالى قدمنا مكة؟ قالت : لا ، الحديث أخرجه الشيخان ، وتقدم فى البخارى فى باب التمتع والإقران الخ ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن نساءه بقرة بينهن كما أخرجه أبو داود فى باب هدى البقر عن أبى هريرة وذبح أيضا عن عائشة بقرة كما أخرجه مسلم عن جابر ، وبهاتين الروايتين يندفع الإشكال المعروف أن الأزواج كن تسعا فكيف ذبح عنهن النبي صلى الله عليه وسلم بقرة واحدة؟ فالأوجه عندى أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشة رضى الله تعالى عنها بقرة واحدة ، كما هو مؤدى رواية مسلم وعن سائر أزواجه بقرة كما هو مؤدى رواية أبى داود ولم تدخل فيهن عائشة رضى الله عنها لأن لفظ أبى داود عن اعتمر من نساءه يأتى دخول عائشة فيهن لأنها كانت مفردة ، نعم بقى شيء وهو أن بعد خروج عائشة أيضا بقيت ثمانية ، فلا يبعد عندى أنه صلى الله عليه وسلم أشرك سودة فى بقرة عائشة لإعطائها نوبتها إياها ، وعلى هذا لا تبقى حاجة إلى حكم الشنوذ على حديث عائشة كما فعله الحافظ إذ قال : روى النسائي عن أبى هريرة قال : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اعتمر من نساءه بقرة بينهن صححه الحاكم ، وأما ما رواه عمار الدهنى بسنده عن عائشة قالت : ذبح عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حجنا بقرة بقرة

أخرجه النسائي أيضاً فهو شاذ ، ا هـ . فلو حمل ذلك الحديث على البقرتين بقرة  
عن اعتمر وبقرة عن عائشة فلا شذوذ ولا تعارض ، وقد مال أبو محمد بن  
حزم إلى أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فقد قال ابن القيم : في قصة نحر البقرة  
عنهن وهن تسع لإشكال وهو إجزاء البقرة عن أكثر من سبعة ، وأجاب أبو محمد  
ابن حزم عنه بجواب على أصله وهو أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فإنها  
كانت قارئة وهن متمتعات ، وعنده لا هدى على القارن ، ثم تعقب عليه ابن  
القيم بقوله : هذا مسلك فاسد انفرد به عن الناس والذي عليه الصحابة  
والتابعون ومن بعدهم أن القارن يلزمه الهدى كما يلزم المتمتع ، ا هـ . قلت :  
أما كون عائشة رضى الله تعالى عنها قارئة فهو مبنى على مسلكهم كما تقدم ذلك  
مفصلاً ثم أجاب ابن القيم عن أصل الإشكال ، وهو كونهن أكثر من سبعة  
بكلام طويل حاصله أن أحاديث اشترك السبعة أكثر وأصح ، وبسط الزرقاني  
في شرح المواهب الكلام على هذه الروايات ورجح رواية النسائي عن عائشة  
فالت : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عنا يوم حجنا بقرة بقرة ، وتعقب  
على حكم الحافظ عليها بالشذوذ بقوله : ولا شذوذ فيه فإن عماراً الدهنى - بضم  
المهمل وإسكان الهاء - ثقة من رجال مسلم والأربعة ، فزيادته مقبولة فإنه حفظ  
مالم يحفظه غيره وزيادته ليست مخالفة لغيره ، فإن رواية معمر ما ذبح إلا بقرة  
أريد به الجنس أى لا بعير ولا غنم حتى لا تخالف الرواية الصريحة أن عن  
كل واحدة بقرة ، ومن شرط الشذوذ أن يتعذر الجمع وقد أمكن . فلا تأييد فيها  
لرواية يونس التي حكم القاضي إسماعيل بشذوذها لأنه انفرد بقوله : واحدة  
إلى آخر ما ذكر من الكلام ، وحاصله أنه مال إلى أنه صلى الله عليه وسلم ذبح  
عن كل واحدة من نسائه بقرة ١٢ .

قوله : ( انظر حيث<sup>(١)</sup> يصلى أمرأوك فصل ) ولعله اكتفى ببيان ذلك ولم يذكر له موضع صلاته صلى الله عليه وسلم كما فعله في الآخر \* حيث<sup>(٢)</sup> بين له أولاً موضع صلاته ليتمكن له تحرى الأولى والأفضل ، ثم ذكر له أن المخالفة غير مأمورة بها . اعلم من حال السائل أنه لو علم . موضع الصلاة لا يمنع عن الصلاة

(١) هذا القول بتمامه مكتوب في الأصل بخط والذى المرحوم نور الله مرقدہ لكن ضيب عليه بالخطوط على سائر القول ولا أدري هل محاه الشيخ من أصله أو كانت الخطوط مخطوطة من قبل لعارض فكتب عليها الشيخ كلامه هذا؟ ولا وجه عندي لمحوه ، فالتقرير لطيف وما أفاده وجهه وواضح فأبقته في الأصل حملاً للخطوط على العارض ١٢ .

(٢) وحمله الحافظ في الفتح على الاختصار إذ قال : هذا فيه اختصار يوضحه رواية سفيان ، وذلك أنه في رواية سفيان بين له المكان الذى صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية وهو منى كما تقدم ، ثم خشى عليه أن يحرص على ذلك فينسب إلى المخالفة أو تفوته الصلاة مع الجماعة فقال له : صل مع الأمراء حيث يصلون ، وفيه إشعار بأن الأمراء إذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلاة الظهر ذلك اليوم بمكان معين فأشار أنس إلى أن الذى يفعلونه جائز ، وإن كان الاتباع أفضل ، ولما خلت رواية أنى بكر بن عياش عن القدر المرفوع وقع فى بعض الطرق عنه وهم ، فرواه الإسماعيلي بلفظ أنى صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر هذا اليوم ؟ قال صلى حيث يصلى أمرأوك . قال الإسماعيلي : قوله صلى غلط ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون صل بصيغة الأمر ، كغيرها من الروايات فأشبع الناسخ اللام فكتب بعدها ياء فقراً الراوى

فيه نهى ناه ولو لزم فيه حلاف للأمر أو لغيره أو لانه إذا علم فإنه يرشد إليه غيره فيؤول الأمر إلى مامنه الفرار ، وذلك لأن العوام يجعلون السنن والآداب كالفرائض والواجبات في التأكيد ولزوم العمل بها ، ولا يبالون بما يلزم فيه من مفاسد هي أكثر جرما من الأجر الذي كان فيه ، وفيه دلالة على أن كثيرا من

بفتح اللام ، وأغرب الحميدى فى جمعه فحذف لفظ فصل من آخر رواية أبى بكر ابن عياش فصار ظاهره أن أنسا أخبر أنه صلى حيث يصلى الأمراء وليس كذلك ، فهذا بعينه الذى أطلق الإسماعيلى أنه غلط اه . قال الكرماني : فى الحديث إشارة إلى متابعة الأمراء والاحتراز عن مخالفة الجماعة ، وأن ذلك ليس بنسك واجب عليه اه . وقال الحافظ : فى الحديث أن السنة أن يصلى الحاج الظهر يوم التروية بمعى وهو قول الجمهور . وروى الثورى فى جامعه عن عمرو بن دينار قال : رأيت ابن الزبير صلى الظهر يوم التروية بمكة ، وقد تقدمت رواية القاسم عنه أن السنة أن يصليها بمعى ، فلمسه فعل ما نقله عمرو عنه لضرورة أو لبيان الجواز ، قال ابن المنذر : فى حديث ابن الزبير إن من السنة أن يصلى الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمعى ، قال به علماء الأمصار ، قال : ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا . ثم روى عن عائشة أنها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه ، قال ابن المنذر : والخروج إلى منى فى كل وقت مباح إلا أن الحسن وعطاء قالا : لا بأس أن يتقدم الحاج إلى منى قبل يوم التروية بيوم أو يومين وكرهه مالك وكره الإقامة يوم التروية بمكة حتى يمسى إلا إن أدركه وقت الجمعة فعليه أن يصليها قبل أن يخرج اه . وقال العيني : ذكر أبو سعيد النيسابورى فى كتاب شرف المصطفى أن خروجه صلى الله عليه وسلم يوم التروية كان ضحى ، وفى سيرة ملا أنه صلى الله عليه وسلم

الأمور المسنونة أو المستحبة لا بأس<sup>(١)</sup> بتركها إذا خيفت في الإتيان بها فتنه

خرج إلى منى بعد ما زاغت الشمس ، وفي شرح الموطأ للقرطبي خرج صلى الله عليه وسلم إلى منى عشية يوم التروية ، وقال النووي : يكون خروجهم بعد صلاة الصبح بمكة حيث يصلون الظهر في أول وقتها ، هذا هو الصحيح المشهور من نصوص الشافعي ، وفيه قول ضعيف أنهم يصلون الظهر بمكة ثم يخرجون ، وفي حديث جابر الطويل عند مسلم : فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، الحديث ، وروى أبو داود والترمذي وأحمد والحاكم من حديث ابن عباس قال : صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية ، والفجر يوم عرفة بمنى ، ولأحمد من حديثه صلى النبي صلى الله عليه وسلم بمنى خمس صلوات ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها العيني ثم قال : قال المهلب الناس في سعة من هذا يخرجون متى أحبوا ويصلون حيث أمكنهم ، ولذلك قال أنس : صل حين يصل أمرؤك ، والمستحب في ذلك ما فعله الشارع ، وهو قول مالك والثوري وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وإسحق ، وكذلك المبيت عن منى ليلة عرفة ليس فيه حرج إذا وافى عرفة ذلك الوقت الذي يخير وليس فيه جبر كما يجبر ترك المبيت بها بعد الوقوف أيام رمى الجمار وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعي . هـ . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وحكى فيه عن الموفق بعد قول الأئمة الأربعة ، ولا نعلم فيه مخالفا ، وليس ذلك واجبا في قولهم جميعا ، قال ابن المنذر : لا أحفظ عن غيرم خلافهم وذكر فيه الاختلاف فيما إذا صادف يوم التروية يوم الجمعة ١٢ .

(١) وقد تقدم في كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس فيقوموا في أشد منه ، وذكر فيه الإمام البخاري حديث عائشة

في دين أودنيا ، وذلك لأن (١) الفتن الدنيوية تكون منجرة إلى نقص في الأمور الدينية بالآخرة حتى الفرائض والواجبات .

### ( باب الصلاة بمنى (٢) )

ترك النبي صلى الله عليه وسلم بناء الكعبة لكونهم حديثوا عهد بكفر، وذكر فيه الشيخ قدس سره أنه أن يترك بعض المستحبات والسنة إذا خاف فتنة ١٢ .  
 (١) وهو مشاهد كثير حتى ينجر إلى الكفر أيضا والعياذ بالله ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم دبا دروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا ، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا ، يبيع دينه بعرض من الدنيا كذا في المشكاة برواية مسلم عن أبي هريرة ، وغير ذلك من روايات الفتن وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : إن السعيد إن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن ، الحديث رواه أبو داود ١٩ .

(٢) اعلم أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم بهذه الترجمة لمنظما في موضعين : الأول في كتاب الصلاة في أبواب التقصير ، والثاني ههنا في كتاب الحج ، وذلك عندي للإشارة إلى اختلاف العلماء في أن القصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور أو كان للنسك كما قال به بعض السلف ؟ وحكى ذلك عن الإمام مالك أيضا ، قال الحافظ في أبواب التقصير : قوله : باب الصلاة بمنى في أيام الرمي ولم يذكر المصنف حكم المسنة بقوة الخلاف فيها . وخص من بالذكر ، لأنها المحل الذي وقع فيها ذلك قديما . وحبس أسف في مقم بمنى بقصر أو بغير بناء على أن التقصير بمنى . والمسك والختار التام مالك . وقال البيهقي في حال : اتفقوا على أن حج تقديم مكة بقصر الصلاة بمنى . وذكر الشاهد لأنه عدم في سفر . وحبس الصلاة في مكة من سفر .

أشار بذلك إلى أنه لا يتم المسافر إذا لم يعزم الإقامة خمس عشرة يوماً ،

مالك يتم بمكة ويقصر بمنى. وكذلك أهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة و عرفات ،  
 ومن روى عنه أن المكى يقصر بمنى : ابن عمر وسالم وقاسم وطاوس ، وبه قال  
 الأوزاعي وإسحاق وقالوا : إن القصر سنة الموضع ، وإنما يتم بمنى و عرفات من  
 كان مقياً فيهما ، وقال أكثر أهل العلم منهم الثوري والكوفيون وأبو حنيفة وأصحابه  
 والشافعي وأحمد : لا يقصر الصلاة أهل مكة بمنى و عرفات لانتفاء مسافة القصر ،  
 وقال الطحاوي : ليس الحج موجباً للقصر ، لأن أهل منى و عرفات إذا كانوا  
 حجاجاً أتموا ، وليس هو متعلقاً بالموضع ، وإنما هو متعلق بالسفر ، اه مختصراً ،  
 قلت : ما حكوا من مذهب الإمام مالك رضى الله تعالى عنه أن القصر عنده  
 بمنى للنسك ، هكذا حكى عنه غير واحد من نقلة المذاهب ، ولا يصح هذا النقل عند  
 هذا العبد الضعيف كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، والأوجه عندى أن  
 القصر عند الإمام مالك أيضاً للسفر كما صرح بذلك فى الموطأ إذ قال : الصلاة  
 يوم عرفة وإنما هى ظهر ، ولكنها قصرت لأجل السفر ، فهذا نص عنه رضى الله تعالى  
 عنه إلا أنه رضى الله تعالى عنه عد الذهاب من مكة إلى منى ومنها إلى عرفة ومنها  
 راجعاً إلى المزدلفة ثم إلى منى ثم إلى مكة سفراً واحداً للزومه بالإحرام ، ولذلك  
 لا يقصر أهل مكة بمكة وأهل منى بمنى عنده ، لأنهم مقيمون فى أوطانهم ، ولو كان  
 القصر للنسك لقصرن حججاج مكة ومنى فى أوطانهم . قال مالك فى الموطأ  
 فى أهل مكة : إنهم يصلون بمنى إذا حجوا ركعتين ركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة ،  
 قال الباقى : يريد أنهم إذا حجوا انتضى ذلك بلوغاً إلى عرفة ورجوعاً إلى مكة ،  
 واحتسب فى هذا السفر بالذهاب والرجوع ، لأن من خرج من مكة إلى عرفة محرماً  
 بالحج فلا بد له من الرجوع إلى مكة بحكم الإحرام الذى دخل فيه ، لأنه لا يصح  
 أن يتم عمله الذى دخل فيه إلا بالرجوع إلى مكة ، وأما سائر الأسفار فإن نوى

وأما إتمام<sup>(١)</sup> عثمان فكان لأنه كان يرى ما رآه عائشة من جواز القصر والإتمام للسافر وبهذا يرد ما أورد عليه عبد الله ، وأما ما أجاب به الحنفيون من<sup>(٢)</sup> أن إتمامه كان لتأهله ثمة أو غير ذلك من الأجوبة فلا يناسبه رد عبد الله عليه لأنه لم يتم إلا لوجوب الإتمام إذأ ، نعم بشكل عليه إتمام عبد الله اقتداء<sup>(٣)</sup> بعثمان مع أن

فيه السير والمجيء فإنه لا يلزمه الرجوع ، فأخبر مالك أن الواجب على أهل مكة إذا خرجوا للحج أن يصلوا الركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة اه مختصراً . وهذا كله نص على أن القصر عند مالك أيضا للسفر ، إلا أنه عد الخروج من مكة والرجوع إليها كله مسافة واحدة للإحرام ، ويدل على ذلك أيضا نصوص فروع المسالكية الأخر كما بسطت في الأوجز من الدردير والدسوقي وغيرهما ١٢ .

(١) اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمبنى ركعتين وأبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ، وهكذا صلى عثمان رضى الله تعالى عنه بمبنى ركعتين شطر إمارته ثم أتت بعد ذلك ، واختلف العلماء في سبب إتمامه على أقوال كثيرة بسطت في الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنه كان يرى جواز القصر والإتمام أحد الأقاويل التي ذكرت في ذلك حكاه غير واحد من شراح الحديث ، ولا بعد في ذلك فإن المسألة خلافية ، ورأى جواز القصر والإتمام جماعة فلا بعد أن يكون مذهب عثمان كذلك ، لكنه يشكك عليه أن الأمر لو كان كذلك لما أنكروا عليه ، وما احتاج إلى التأويل كما ورد في الصحيحين عن الزهري قلت لعروة : ما بال عائشة تتم قال : تأولت كما تأول عثمان ، فإن الأمرين لو كانا جائزين لما احتاج إلى التأويل اللهم إلا أن يقال : إنهما كانا جائزين عند عثمان ، وكان القصر واجبا عند المنسكبين عليه كما بسط في الأوجز ١٢ .

(٢) وقد بسطت الأجوبة مثها هذا الذي ذكره الشيخ في الأوجز ١٢ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر مع أنهم عدوا في الواجبات متابعة

الحق عنده القصر ، والجواب أنه كان يتم خلافه على أن تكون الركعتان نافلة وبناء النفل على الفريضة جائز لاسيما وفي ترك الإتمام (١) به مفسدة .

### ( باب التهجير بالرواح (٢) يوم عرفة )

أى عدم التأخير فيه بعد الزوال

الإمام في المجتهد فيه ، وعرفه ابن عابدين بما كان مبني على دليل معتبر شرعا بحيث يسوغ للمجتهد بسببه مخالفة غيره اه ، على أن العمل بمذهب الغير جائز عند الضرورة كما في مسائل المفقود وغيرها ، والقصة عن الإمام أبي يوسف رحمه الله تعالى مروفة إذ اغتسل ليوم الجمعة وصلى بالناس إماما ببغداد ، فوجدوا في البئر الذي اغتسل من مائه فارة ميتة فأخبر بذلك ، فقال تأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة ، كما حكاها صاحب السعاية عن التناارخانية وغيرها ، وأنت خير بأنه لا ضرورة أشد من موافقة أمير المؤمنين لما في مخالفته من المضرات الكثيرة ١٢ .

(١) كما أشار إليه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بنفسه ، وقد ذكر الحافظ برواية أبي داود أن ابن مسعود صلى أربعا فقبل له : عبت على عثمان ثم صليت أربعا فقال الخلاف شر . وفي رواية البيهقي : إنى لأكره الخلاف . ولأحمد من حديث أبي ذر مثل الأول اه ، وفي المشكاة عن عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنها ستكون بعدى أمراء يشغلهم أشياء عن الصلاة لوقتها حتى يذهب وقتها ، قال رجل : يا رسول الله أصلى معهم ، قال : نعم رواه أبو داود ، وعن قبيصة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويكون عليكم أمراء من بعدى يؤخرون الصلاة ، فهى لكم وهى عليهم ، فصلوا معهم ما صلوا القبلة ، رواه أبو داود ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أن متابعة الإمام لاسيما الإمام الأعظم ، لا بد منها لما في المخالفة من المفاسد التى لا تحصى ٢ .

(٢) سكتت الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه

قوله : ( وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما ) وكان ذلك اجتهادا منه ، ولا يجوز الجمع عندنا (١) إلا بشرائطه المذكورة في محله ، ومنها الجماعة والإمام ، وذلك لأنه ثابت على خلاف القياس الثابت بالنص ، وهو

بالترجمة ، والأوجه عند هذا المبتلى بالسبب المعتبر بالتقصيرات أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة مهمة شهيرة خلافية وهى وقت الوقوف بعرفة ، وأشار بالترجمة إلى مذهب الجمهور ، وهو أن مبدأه من وقت الزوال ، خلافا للإمام أحمد كما سيأتى ، واختلفوا في آخر وقته اختلافا كثيرا كما بسط في الأوجز من كلام شرح الحديث ونصوص فروع الأئمة ، وذكر فيه بعد ذلك كله قد عرفت من ذلك أنهم اختلفوا في فرض الوقت للوقوف على ثلاثة أقوال : الأول قول الإمام أحمد إنه من الفجر إلى الفجر كما في المعنى وغيره من فروع الحنابلة ، الثانى قول الإمام مالك إنه ليلة النحر من الغروب إلى الفجر كما فى الدسوقي وغيره ، قال الدردير : الركن الرابع للحج حضور عرفة ساعة ليلة النحر وتدخل بالغروب وأما الوقوف نهارا فواجب ينجر بالدم ويدخل وقته بالزوال ، والثالث قول الإمامين أبى حنيفة والشافعى إنه من زوال عرفة إلى فجر النحر ، حتى حكى الإجماع على ذلك كما حكاه ابن حجر فى شرح مناسك النووى عن ابن المنذر وابن عبد البر ، قال الزرقانى : إنه مختار جمع من أصحابهم ، وفى نيل المآرب اختار الشيخ وغيره وحكى إجماعا من زوال يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر ، وهو مختار ابن العربى وابن عبد البر المالكيين اه . ملخصا من الأوجز . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى وقت الوقوف ١٢ .

(١) اختلفوا فى كيفية الجمع بين الظهرين بعرفة قال الموفق : يصلى الظهر والعصر يجمع بينهما ويقم لسك صلاة إقامة ، وقال أبو نور يؤذن المؤذن إذا صعد الإمام المنبر فجلس ، فإذا فرغ المؤذن قام الإمام فخطب ، وقيل : يؤذن فى

قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ، فيقتصر على مورد النص ، ولا يجوز تعديته إلى غيره حتى يجوز الجمع بينهما للسفر وغيره من ليس في حكم من ورد به النص .

آخر خطبة الإمام ، وحديث جابر يدل على أنه أذن بعد فراغ النبي صلى الله عليه وسلم من خطبته ، وكيفها فعل فحسن ، وقول الحرقي إن أذن فلا بأس كأنه ذهب إلى أنه مخير بين أن يؤذن للأولى أو لا يؤذن ، وكذا قال أحمد : لأن كلا مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأذان أولى ، وهو قول الشافعي وأصحاب الرأي ، وقال مالك : يؤذن لسكل صلاة وانساع ما جاء في السنة أولى وهو مع ذلك موافق للقياس كما في سائر المجموعات والفوائت فإن فاتته مع الإمام صلى في رحله يعني أن المفرد يجمع كما يجمع مع الإمام ، وبه قال مالك والشافعي وإسحاق وصاحبنا أبي حنيفة ، وقال النخعي والثوري وأبو حنيفة لا يجمع إلا مع الإمام فإذا لم يكن إمام رجعنا إلى الأصل . ولنا أن ابن عمر كان إذا فاتته الجمع مع الإمام بمعرفة جمع بينهما منفردا ، ولأن كل جمع جاز مع الإمام جاز منفردا كالجمع بين العشائين بجمع ، وقولهم إنما جاز الجمع في الجماعة لا يصح لأنهم قد سلموا أن الإمام يجمع وإن كان منفردا ، اه مختصرا . وفي الهداية إذ زالت الشمس يصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبدأ بالخطبة فيخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما في الجمعة ، هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال مالك : يخطب بعد الصلاة لأنها خطبة وعظ وتذكير ، فأشبهه خطبة العيد ، ولنا ما روينا في ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما في الجمعة ، وعن أبي يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام ، وعنه يؤذن بعد الخطبة ، والصحيح ما ذكرنا . ويقوم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع في الصلاة ، ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر بأذان وإقامتين كما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم

صلاهما بأذان وإقامتين ولأن العصر يؤدي قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاما للناس فإن صلى بغير خطبة أجزأه لأن هذه الخطبة ليست بفريضة، ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند أبي حنيفة، وقالوا: يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف، والمنفرد محتاج إليه، ولأبي حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام، ثم عند أبي حنيفة الإمام شرط في الصلاتين جميعاً، وقال زفر: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته، وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج شرط في الصلاتين، فالحلال إذا صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر لا يجوز عند الإمام ويجوز عند زفر، والحاصل أن جواز الجمع معلق بالإحرام في الصلاتين عند أبي يوسف ومحمد، وعند أبي حنيفة معلق بالإحرام والجماعة والإمام الأكبر، وهو قول زفر غير أنه يشترط هذه الشروط في العصر خاصة، ولأبي حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإحرام فيقتصر عليه اهـ، مختصراً وبزيادة من المحشى، وذكر شارح اللباب لجواز الجمع ست شرائط منها مختلف فيها ومنها متفق عليها: الأول تقديم الإحرام بالحج عليهما، فلو كان محرماً بالعمرة عند الظهر محرماً بالحج عند العصر لا يجوز الجمع عند أبي حنيفة خلافاً لهما. ولو كان محرماً بالعمرة عند الصلاتين لم يجز عند الكل، الثاني تقديم الظهر على العصر وهو من المتفق عليه فلو ظهر فساد الظهر لوجه يلزمه إعادتهما. الثالث الزمان وهو يوم عرفة بعد الزوال قبل دخول العصر وهو متفق عليه، وكذا الرابع: المسكان وهو عرفة، الخامس الجماعة فيهما عند أبي حنيفة خلافاً لهما إذ قال يجمع بينهما المنفرد أيضاً، السادس الإمام الأعظم

قوله : ( وهل تتبعون في ذلك إلاسنته ) يعني بذلك أن ما قلته من لفظ السنة فإنما أريد بها سنة (١) النبي صلى الله عليه وسلم لأنها التي تتبع ، وأما سنة الخلفاء الراشدين فإنهما وإن كانت يطلق عليهما لفظ السنة أيضا إلا أن المتبادر منه عند الإطلاق وعدم التقييد بالإضافة إلى غيره ، هي الأولى منهما .

أو نائبه فلو صلى بهم رجل بغير إذن الإمام وجمع بينهما لم يجوز العصر عند أبي حنيفة . وجاز عندهما ، ولو صلى الظهر بجماعة . لكن لا مع الإمام لم يجوز تقديم العصر عنده خلافا لهما ، انتهى مختصراً وبغير ١٢ .

(١) قال الحفاظ في شرح النخبة في بيان الرفع حكما : ومن الصيغ المحتملة قول الصحابي من السنة كذا فالأكثر على أن ذلك مرفوع ، ونقل ابن عبد البر فيه الإتفاق ، وفي نقل الإتفاق نظر فمن الشافعي في المسألة قولان ، وذهب إلى أنه غير مرفوع أبو بكر الصيرفي من الشافعية وأبو بكر الرازي من الحنفية وابن حزم من أهل الظاهر ، واحتجوا بأن السنة تتردد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره ، وأجيبوا بأن احتمال إرادة غير النبي صلى الله عليه وسلم بعيد ، وقد روى البخاري في صحيحه في حديث ابن شهاب فذكر حديث الباب وفي آخره : وهل يعنون بذلك إلا سنته قال : فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة ، أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي صلى الله عليه وسلم اه مختصراً . وقال النووي في التقریب : قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ومن السنة كذا وما أشبهه ، كله مرفوع على الصحيح الذي قاله الجمهور ، قال السيوطي في التدريب قال ابن الصلاح : لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ومن يجب إتباع سنته وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم اه . وقال العيني : الصحابي إذا قال سنة فإنما يريد سنة النبي صلى الله عليه وسلم إما بقوله أو بفعل شاهده

قوله : ( من التخلل بينكم ) كلمة بينكم (١) ، بيان لمعنى خلالكم على طريق الإجمال ، وحاصل المعنى وليس متملقا بقوله من التخلل ، بل يتعلق بقوله أوضعوا

كذا قاله ابن التين ا ه . وقال أيضاً فى حديث الباب : قال أبو عمر فى التخصى : هذا الحديث يدخل عندهم فى المسند لقوله : إن كنت تريد السنة فالمراد سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم يضاف إلى صاحبها كقولهم سنة العمرين وما أشبه ذلك ا ه ، قال العيني : وفى هذه المسألة خلاف عند أهل الحديث والأصول والجمهور على ما قال ابن عبد البر ، وهى طريقة البخارى ومسلم ويقويه قول سالم ، وهل تتبعون فى ذلك إلا سنته ا ه ، وهكذا قال الحافظ فى الفتح ١٢ .

(١) من عادة الإمام البخارى المعروفة المطردة أنه إذا جاء فى الحديث لفظ غريب ويقع مثله فى القرآن ينتقل ذهنه الثاقب إلى الآية كما تقدم دأبه هنا فى المقدمة فى خصائص البخارى ، وهذا من جملتها فإنه لما ورد فى الحديث لفظ الإيضاع انتقل ذهنه إلى قوله تعالى فى سورة براءة ولو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خيبالا ولا وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة ، وفسر قوله خلالكم بقوله بينكم ، وقوله من التخلل جملة معترضة بين المفسر والتفسير ، ولأجل مناسبة الخلال أشار إلى الآية الأخرى التى فى سورة الكهف وهى قوله تعالى وجرنا خلالها نهرا ، الآية وفسر قوله خلالها بقوله بينهما ، قال الحافظ : قوله أوضعوا أسرعوا ، من كلام المصنف ، وهو قول أبى عبيدة فى المجاز ، وقوله خلالكم الخ أيضا من قول أبى عبيدة ولفظه : لا وضعوا أى لا أسرعوا خلالكم أى بينكم وأصله من التخلل ، وقال غيره : وليسعوا بينكم بالخميمة ، وقوله فجرنا الخ هو قول أبى عبيدة أيضا ، ولفظه فجرنا خلالها أى وسطهما وبينهما وإنما ذكر البخارى هذا التفسير لمناسبة أوضعوا لفظ الإيضاع . ولما كان متملقا أوضعوا الخلال ذكر تفسيره تكثيرا للفائدة ١٢٥١ .

قوله : ( فيقفون عند المشعر الحرام ) [ بياض في الأصل (١) ]

(١) بياض في الأصل قريب من سطين، وكتب في تقرير مولانا محمد حسن المسكي: قوله فيقفون أى للتبرك لا للوقوف الواجب الذى يكون بعد الفجر فإنه ساقط من الضعفة، أعلم أن الواجب فى المزدلفة المبيت بها، ثم الوقوف عليها بعد الفجر، والمزدلفة كلها موقف، إلا أن الوقوف عند المشعر الحرام الذى هو موقف الإمام مستحب، فالضعفة قد سقط عنهم المبيت وكذا الوقوف الواجب أما وقوفهم فى جوف الليل عند المشعر الحرام كما فى هذا الحديث فهو مجرد التبرك، انتهى، أعلم أن ههنا مسألتين: إحداهما المبيت بمزدلفة ليلة النحر، والثانية الوقوف بها عند صلاة الفجر وطالما تشبه إحداهما بالأخرى على نقلة المذاهب كما نقلت أقوالهم المختلفة فى الأوجز، وحاصل ما فيه أن الظاهرية قالوا بركنية الوقوف، فقد أثبت ابن حزم بطلان حج من لم يدرك مع الإمام صلاة الصبح بمزدلفة من الرجال، وأما الأئمة الأربعة ومن تبعهم فالصحيح من مسالكهم أن المبيت إلى ما بعد النصف الأول واجب عند الشافعى على المعتمد وأحمد، وهذا لمن أدركه قبل النصف، وإلا فالحضور ساعة فى النصف الآخر كاف، وعند مالك النزول بقدر حط الرحال واجب فى أى وقت من الليل كان، وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة وهو قول للشافعى، وهو ركن عند السبكي وابن المنذر وابن خزيمة وأبى عبد الرحمن من الشافعية، وأما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية، وسنة عند الأئمة الثلاثة. وفرض عند ابن الماجشون وابن العربى من المالكية انتهى ما خصا من الأوجز. وإذا عرفت ذلك فتقديم الضعفة والنساء جائز إجماعا، كما بسط فى الأوجز، قال الموفق: لا بأس بتقديم الضعفة والنساء. وبه قال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا، ولأن فيه رفقا بهم ورفعا لمشقة الزحام عنهم واقتداء بفعل نبيهم صلى الله عليه وسلم

قوله : ( يا بنى هل غاب القمر ؟ ) إنما كانت تسأله عن أفول القمر لأن أفول القمر فى تلك الليالى على قرب (١) من السحر ، وهذا يدل على أنها تجرت طلوع الفجر ولم ترم قبله وهو (٢) المذهب عندنا

قال النووى فى مناسكه : إن ترك المبيت ليلة المزدلفة جبرها بدم ، ومن تركه لعذر فلا شىء عليه ، والعذر أقسام ، ثم بسطها ، وقال الدردير : رخص ندبا تقديم الضعفة من النساء والصبيان إلى منى فيذهبون ليلا للبيات بمنى ، قال الدسوقى : أى بعد نزولهم بالمزدلفة بقدر حط الرحال وإن لم ينزل فالدم . ولا فرق فى ذلك بين الضعفاء وغيرهم ، وفى شرح اللباب : البيوتة بها سنة مؤكدة إلى الفجر والوقوف بعد الفجر واجب ، ولو ترك الوقوف فعليه دم لتركه الواجب إلا إذا كان لعلة من كبر أو صغر أو يكون امرأة تخاف الزحام فلا شىء عليه اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ (١) قال الحافظان ابن حجر والعينى : ومغيب القمر تلك الليلة يقع عند أوائل الثلث الأخير ١٢

(٢) اختلف فى وقت الرمي فى هذا اليوم أى يوم النحر بداية ونهاية كما بسط فى الأوجز وغلط بعض نقلة المذاهب فى بيان المذاهب ههنا أيضاً قال الموفق : ولرمى هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت إجزاء ، أما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس قال ابن عبد البر : أجمع علماء المسلمين على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما رماها ضحى ذلك اليوم ، وقال ابن عباس رضى الله عنه : قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأغيلة بنى عبد المطلب الحديث وفيه ولا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس ، رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، والرمى بعد طلوع الشمس يجزىء بالإجماع وكان أولى ، وأما وقت الجواز فأوله نصف الليل من ليلة النحر وبذلك قال الشافعى ، وعن أحمد يجزىء بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك وأصحاب الرأى وإسحق ، وقال الثورى

ولعلمها رمت في أول<sup>(١)</sup> ما انشق الفجر ، ولذلك قال عبد الله : قد غلشنا<sup>(٢)</sup> ثم إن رميها هذا<sup>(\*)</sup> إنما كان لرخسته صلى الله عليه وسلم وإلا فالأفضل هو الرمي<sup>(٣)</sup> بعد الفجر .

والنخعي لا يرميها إلا بعد طلوع الشمس إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .  
(١) هذا هو الظاهر والغلس يطلق بمقابل الإسفار ١٢

(٢) وفي الأوجز عن مولاة لأسماء قالت قلت لها لقد جئنا منى بغلس الحديث، قال الباجي: يحتمل أن تريد به قبل طلوع الفجر ويحتمل أن تريد به بعد طلوع الفجر وهو الأظهر، ولذلك روى عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح بغلس، قلت يؤيد الأول ما في البخاري أنها ترحل حين غاب القمر، ويؤيد الثاني ما في الموطأ أنها تصلي بالمزدلفة الفجر ثم تركب فتسير إلى منى، وقال الزيلعي: الغلس يكون بعد الفجر كما في حديث ابن مسعود: صلاها يومئذ بغلس وما ورد أن دفعها كان بعد ما غاب القمر وهو يغيب في الليلة العاشرة آخر الليل ويغلب على الظن أنهم إلى أن يتأهبوا للدفع ويصلوا إلى منى يطلع الفجر ويحتمل أنها قعدت بعد ما غاب القمر زمانا طويلا لأنه لم يبين الراوى أنها دفعت كما غاب القمر اه مختصرا من الأوجز ١٢ .

(٣) أى بعد طلوع الشمس في الأوجز عن شرح اللباب أول وقت جواز الرمي يدخل بطلوع الفجر الثاني من يوم النحر، فلا يجوز قبله وهذا وقت الجواز مع الإساءة، والوقت المسمون من طلوع الشمس يمتد إلى الزوال ووقت الجواز بلا كراهة من الزوال إلى الغروب، وقيل: مع الكراهة ووقت الكراهة مع الجواز من الغروب إلى طلوع الفجر الثاني فلو أخره إلى الليل كرهه إلا في

قوله : ( فلأن أكون استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ) إلخ لعل المراد بذلك (١) أنها لم تجوز الدفع قبل الناس ، وحملت رخصة سودة على اختصاصها بها . والأولى أن يقال : إنها مع علمها بجواز الدفع قبل الناس أحبت أن لا تغير شيئاً من نسكها عما كانت تفعله في زمنه صلى الله عليه وسلم ، فتمنت لأجل ذلك أن تكون استأذنت كما استأذنت سودة ، فتكون عادة الدفع قبل الناس مفيدة لها في سنتها اللتين حجت فبهما بعد النبي صلى الله عليه وسلم مع ما أنه لم يلزم فيه تغير شيء مما كانت تفعله في حياته ، ولا كذلك لو شرعت في الدفع قبل الناس الآن ، فإنه يكون تغييراً للعادة الجارية من قبل ولا تجبه . ذلك لأن ما ثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل مما لم يثبت بتقريره وإن كان جائزاً مشروعاً في نفسه .

حق النساء والضعفاء ولا يلزمه شيء من الكفارة ٥١ ، وتقدم قريباً أن الرمي بعد طلوع الشمس أفضل إجماعاً ١٢ .

(١) قال السندي : معنى «من مفروح به» أي من شيء يفرح الإنسان عادة ، قال أبو عبد الله الأبى في شرح مسلم : المفروح به كل شيء معجب له بال بحيث يفرح به كما جاء في غير هذا . أحب إلى من حمر النعم ٥١ ، ومرادها أنها كانت بعده صلى الله عليه وسلم على ما فعلت معه وقد ثقل عليها الدفع مع الإمام ، لكنها ما تركت لسكونها ففعلت ذلك معه صلى الله عليه وسلم ، فتمنت لذلك أنها لو استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الدفع قبله لفعلت كذلك بعده أيضاً فصار ذلك سبباً للراحة أيضاً في حقها . قال الأبى : قال الأصوليون : ذكر الحكم عقيب وصف مناسب يشعر بكونه علة ، وقول عائشة هذا يدل على أنه لا يشعر بكونه علة لأنه لو أشعر به ما أرادت ذلك لاختصاص سودة (٥) ، بذلك الوصف إلا أن يقال

(٥) وإليه أشار الشيخ في الاحتمال الأول ١٢ ز

قوله: (صلى صلاة بغير ميقاتها) فيه دلالة على أن (١) الجمع بين صلاتي الظهر والعصر، أو المغرب والعشاء في غير الحج حيث ورد في الروايات، فإنما المعنى به الجمع الصوري لا الحقيقي وإلا لما صح قول ابن مسعود رضي الله عنه هذا، وإنما لم يذكر ابن مسعود صلاتي العشي (٢) في استثناءه مع أنهما محولتان عن وقتيهما أيضا، لأن تحويلهما لا يخفى على أحد لكون الواقعة في النهار واجتماع الناس من قبل، ولا كذلك في صلاتي العشاء لأن الوقت وقت ظلام وسواد

أن عائشة فقحت المناء ورأت أن العلة إنما هي الضعف، لا خصوص ثقل الجسم، ويحتمل أنها قالت ذلك لأنها شركتها في الوصف لما روى أنها قالت: سأبقت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبقته فلما ربيت اللحم سبقتي، وذكر شيخنا نقلا عما جرى في درس شيخه ابن عبد السلام أنه صلى الله عليه وسلم كان يحبها فطمعت في الإذن لذلك، فلا يتأفي ذلك تلك القاعدة، ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب هـ. وهذا غير ظاهر فإن الثقل كان علة لاستئذان سودة، وأما إذن النبي صلى الله عليه وسلم لإياها فكان لسبب استئذانها فلو استأذنت عائشة لأذن لها أيضا، وهذا هو المتبادر إلى الذهن من روايات هذا الحديث، ثم ما ذكره أهل الأصول هو أن ذكر الحكم كذلك يشعر بالعلية لا بمحصر العلية في ذلك الوصف، فيجوز أن تكون علة أخرى تقتضي الإذن لعائشة كما ذكر في درس ابن عبد السلام، وهذا ظاهر، فظهر أن ما رده أحسن مما اختاره، والله أعلم هـ ما في السندی ١٢ .

(١) وهذا واضح والحديث من مستدلات الحنفية في أن الجمع في أحاديث السفر صوري ١٢ .

(٢) أي الجمع بين الظهر والعصر بعرفة، وما أفاده الشيخ من التوجيه أوجه عما قاله الشراح من أن الحديث متروك الظاهر ١٢ .

والناس مع ذلك متفرقون في الطريق ، والواصل إلى عرفة (١) إذا قليل منهم .  
 قوله: (سألت ابن عباس عن المتعة) أى عن إتيان (٢) النسكين في سفرة واحدة .  
 قوله : ( وسألته عن الهدى فيه ) وكان المذكور دم (٣) متعة أو قران .

(١) كذا في الأصل وهو سبقة قلم والصواب إلى المزدلفة ١٢ .  
 (٢) أراد الشيخ بذلك التنبيه على أن المراد بالمتعة متعة الحج لامتعة النكاح ،  
 ويحتمل أنه أراد التنبيه على أن المراد بالمتعة أعم من التمتع والقران ، فإن في  
 كليهما إتيان النسكين في سفر واحد وهذا أوجه وتقدم الحديث في باب التمتع  
 والقران برواية آدم عن شعبة أنا أبو جهمرة قال : تمتعت فنهاني ناس فسألت ابن  
 عباس فأمرني فرأيت في المنام كان رجلا يقول لى : حج مبرور وعمرة متقبلة  
 الحديث ، قال الحافظ : والغرض منه هنا بيان الهدى اه . يعنى غرض الإمام  
 البخارى بذكر هذا الحديث في هذا الباب بيان الهدى يعنى يجب على من تمتع  
 دم هدى ١٢ .

(٣) يعنى أن ظاهر الآية وإن كان يدل على هدى التمتع فقط ، لكنها تناول  
 هدى التمتع والقران كليهما ، قال صاحب الهداية في هدى القارن : إنه في معنى  
 المتعة أى الجمع بين النسكين والهدى منصوص عليه فيها بقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة -  
 الآية فالنصر وإن ورد في التمتع فالقران مثله ، لأنه مرتفق بأداء النسكين اه . زيادة .  
 وقال الجصاص في أحكام القرآن : قوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة ، الآية : هذا الضرب  
 من التمتع ينتظم معنيين أحدهما الإحلال والتمتع إلى النساء ، والآخر جمع العمرة  
 إلى الحج في أشهر الحج ، ومعناه الارتفاق بهما وترك إنشاء سفرين لهما ، فتحة الحج  
 تنتظم هذين المعنيين : إما استباحة التمتع بالنساء بالإحلال ، وإما الارتفاق بالجمع بين  
 العمرة والحج في أشهر الحج ، والاقصا بهما على سفر واحد ، إلى آخر ما بسط  
 من الكلام في تفسير الآية ، وأقوال السلف في ذلك ، وقال الموفق : ولا نعلم في

قوله: (يعتر بالبدن): أى يعترضها<sup>(١)</sup> دون أن يسأل منها شيئاً .

وجوب الدم على القارن خلافاً لإباحته عن داود أنه لادم عليه، وروى ذلك عن طاوس، ولنا قوله تعالى دفن تمتع بالعمرة إلى الحج، الآية والقارن متمتع بالعمرة إلى الحج بدليل أن علياً رضى الله تعالى عنه لما سمع عثمان ينهى عن المتمتع أهل بالحج والعمرة، وقال ابن عمر رضى الله عنه: إنما القارن لأهل الآفاق وتلاقوه تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، ولأنه ترفه بسقوط أحد السفرين فلزمه دم كالتمتع، وقال الحافظ: ويطلق التمتع في عرف السلف على القارن أيضاً، قال ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى فن تمتع بالعمرة إلى الحج أنه الاعتمار في أشهر الحج قبل الحج. قال: ومن التمتع أيضاً القارن لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع نسخ الحج أيضاً إلى العمرة انتهى ١٢ .

(١) اختلفوا في تفسير القانع والمعتز على أقوال بسطها الشراح لاسيما الحافظان ابن حجر والعيني، إلا إنهما اختلفا في قوله القانع السائل الخ، إذ جعله الحافظ تعليقا وجعله العيني كلام البخارى قال الحافظ: قوله القانع السائل الخ، هذا التعليق أخرجه عبد بن حميد من طريق عثمان بن الأسود قلت لمجاهد ما القانع قال: جارك الذى ينتظر ما دخل بيتك، والمعتز الذى يعتر بيا بك ويريك نفسه ولا يسألك شيئاً، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن أبى نعيم عن مجاهد قال القانع الطامع، وقال مرة هو السائل، وأخرج عن سعيد بن جبير: المعتز الذى يعتريك يزورك ولا يستلك وعن ابن جريج عن مجاهد المعتز الذى يعتر بالبدن من غنى أو فقير وقرأ الحسن المعتزى وهو بمعنى المعتز، اه مختصراً. وقال العيني: قوله القانع السائل الخ هذا من كلام البخارى، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى: القانع السائل والمعتز الذى يعتر ولا يسأل وقال مالك أحسن ما سمعت فيه

قوله: (وشعائر الله استعظامها)<sup>(١)</sup> يعني بذلك أن مقصود الرب تبارك وتعالى بإضافتها إلى نفسه هو أن تعظم وتحسن . ويلزمه أن تنحربها وهي عظام الجثث حسنها

أن القانع الفقير والمعتز الدائر ، وقيل : القانع السائل الذي لا يقنع (\*) بالقليل وفي الموعب قال أبو زيد : القانع هو المتعرض لما في أيدي الناس وهو ذم له وهو الطمع ، وقال صاحب العين : انقنوع الذلة للمسألة ، وقال إبراهيم : قنع إليه مال وخضع وهو السائل ، وقال الطوسي قنع يقنع قنوعا إذا سأل وتكفف ، وقنع يقنع قناعة إذا رضي . قلت : الأول من باب فتح ، والثاني من باب علم إلى آخر ما بسطه العيني ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاستنباط عن هذه الآية ، وجعله الحافظ تعليقا إذ قال قوله : شعائر الله . الخ ، أخرج عبد بن حميد أيضاً عن مجاهد في قوله ومن يعظم شعائر الله قال : استعظام البدن استحسانها واستشمامها ، ورواه ابن أبي شيبة من وجه آخر عن مجاهد عن ابن عباس نحوه لكن فيه ابن أبي ليلى وهو سيء الحفظ اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ذكر بعد ذلك قوله : العتيق ، عتقه من الجبارة ، وقال القسطلاني تبعاً للعلامة العيني : إنها إشارة إلى ما في قوله تعالى د وليطوفوا بالبيت العتيق ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها إشارة إلى ما في قوله تعالى د ثم محلها إلى البيت العتيق ، لوجهين : الأول : أنها أقرب إلى قوله تعالى د ومن يعظم شعائر الله ، والثاني : أنها متعلقة بمسألة الهدى بخلاف قوله تعالى : د وليطوفوا بالبيت العتيق ، والإشارة إلى آية الهدى أولى من الإشارة إلى آية الطواف فتأمل ، ثم ترجم الإمام البخاري ههنا بقوله باب ركوب البدن ولم يصرح بالحكم لمكان الاختلاف في ذلك ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وفيها خمس مذاهب للعلماء : الأول وجوب

قوله : ( لا يشق من الجلال إلا موضع السنام ) وذلك (١) ليكون أعون  
لاستمسكها على ظهورها .

الركوب لظاهر الأوامر كما نقل عن بعض الظاهرية ، الثاني الجواز مطلقاً ونسبه  
ابن المنذر إلى أحمد وإسحاق ، الثالث تقييده بالحاجة قال النووي في شرح مسلم :  
مذهب الشافعي أنه يركبها إذا احتاج ، الرابع أنها لا تتركب إلا عند الاضطرار ،  
وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، ولذا قيده صاحب الهداية بالاضطرار ، وهو  
إحدى الروايتين عن أحمد ، وحكاها الخطابي عن الشافعي ، وبه جزم الدردير  
والدسوقي إذ قيده بالاضطرار لجواز ابتداء الركوب لا الدوام ، الخامس المنع  
مطلقاً حكاها ابن العربي عن أبي حنيفة ، والصواب أن مذهبه الإباحة عند  
الاضطرار ثم من قيده بالحاجة أو الاضطرار اختلفت على قولين : أحدهما :  
أن الإباحة تنتهي إلى وقت الحاجة فإذا انتفت الحاجة يلزمه النزول ، والثاني :  
أنها شرط لابتداء الجواز ، فإذا أبيع له الركوب لا يلزمه النزول بل يجوز له  
الاستصحاب ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) وقال شراح البخاري من الحفاظين وغيرهما : إن فائدة شق الجمل من  
موضع السنام ليظهر الإشعار ولا يستريح تحتها اهـ ، وجمع الباجي بين الفائدتين  
ما أفاده الشراح وما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : إن جلال البدن تشق على  
أسنمتها لمعنيين : أحدهما أن يبدو الإشعار ، والثاني أن ذلك أثبت لها على  
ظهور البدن ، كذا في الأوجز ، وأثر الباب يخالف ما أخرجه مالك في الموطأ  
عن نافع أن ابن عمر كان لا يشق جلال بدنه ، الحديث بدون الاستثناء وجمع  
بينهما في الأوجز بوجوه ، منها أن أثر الموطأ مختصر لم يذكر فيه الاستثناء ،  
ومنها أن يكون ذلك باختلاف الأحوال كما نقل الزرقاني عن عياض أن شق  
الجلال إن قلت قيمتها ، فإن كالت نفيسة لم تشق ، وقال مالك : إن ذلك أي الشق

قوله : ( مختصر ) أى أوردته (١) ههنا مختصراً ويمكن فيه غير ذلك أيضاً .

### ( باب نحر البدن قائمة )

أفاد هذا الباب (٢) بانضمامه بما قبله أن الواجب أى الأدب أن ينحرها  
وهى قائمة مقيدة الرجل .

من عمل الناس وما علمت أن أحداً ترك ذلك إلا ابن عمر ، لأنه كان يجمل الحلل  
والأنماط المرتفعة فكان يترك ذلك استبقاءً للثياب ، قال مالك : وأحب إلى إن  
كانت الجلال مرتفعة أن يترك شقها وإن كانت بالثمن اليسير على الدرهمين ونحوه  
فأحب إلى أن تشق ، اه مختصراً من الأوجز ١٣ .

(١) وهذا ظاهر أشار إلى ذلك الإمام البخارى بنفسه إذ قال فى الحديث  
عن أنس بلفظ وذكر الحديث ، وسيأتى الحديث مفصلاً قريباً فى باب نحر البدن قائمة ،  
وما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله : ويمكن فيه غير ذلك لم يتعرض له أحد من  
الشراح ولا الشيخان مولانا محمد حسن المسكى ولا مولانا حسين على البنجافى فى  
تقريرهما ولا يبعد أن الشيخ أشار بذلك إلى أن الاختصار بمعنى الاختصاص كما قال  
الزركشى فى حديث أبى هريرة قلت : يا رسول الله إنى رجل شاب وأخاف على  
نفسى العنت ، الحديث وفى آخره فاختصر على ذلك أوزر ، قال الزركشى :  
الاختصار نحو الاختصاص ، فيكون الحديث بمعنى حديث جابر قال : ذبح النبى  
صلى الله عليه وسلم يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجونين ، الحديث  
ذكره فى المشكاة برواية أحمد وأبى داود وغيرهما فيكون المعنى أن كل واحد  
من الكبشين كان موجواً ١٣ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : فى الحديث استحباب نحر  
الإبل على الصفة المذكورة وعن الحنفية يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة ،  
وقال العيني فى الحديث : نحره قائمة ، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو ثور ، وقال

قوله : ( ونحر بيده سبعة بدن ) وكان (١) قد نحر أزيد من ذلك بكثير غير أن السبعة منها لما كانت طائفة تقدمت على غيرها خصها بالذكر .

أبو حنيفة والثوري : تنحر باركة وقائمة ، واستحب عطاء أن ينحرها باركة معقولة ، وروى ابن أبي شيبة عن عطاء إن شاء قائمة وإن شاء باركة ، وعن الحسن باركة أهون عليها هـ . قلت : وعندنا الحنفية أيضاً النحر قياماً أفضل ففي الهداية الأفضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح ، ثم إن شاء نحر الإبل في الهدايا قياماً أو أضجعها ، وأى ذلك فعل فهو حسن ، والأفضل أن ينحرها قياماً لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدايا قياماً وأصحابه كانوا ينحرونها قياماً معقولة اليد اليسرى هـ ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه عن فتح القدير عن أبي حنيفة نحرث بدنة قائمة فكادت أهلك فتأماً من الناس لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر الإبل بعد ذلك إلا باركة معقولة وأستعين عليه بمن هو أقوى مني هـ ، وهذا منشأ من حكى عنه النحر باركة ، وأنت خير بأنه مبنى على خشية النفور وذكر أفضلية النحر قياماً في عامة فروع الحنفية ، هـ ما في الأوجز ١٢ .

(١) اختلفت الروايات في عدد ما نحر النبي صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة فظاهر حديث الباب أنه صلى الله عليه وسلم نحر سبع بدنات ، والمرجح المعروف عند العلماء أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده الشريفة ثلاثاً وستين بدنة عدد سنى عمره الشريف ، قال الشيخ ابن القيم في الهدى : ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بدنة بيده وكان عدد هذا الذي نحره عدد ستين (٥) عمره ثم أمسك وأمر علياً أن ينحر ما بقى من المائة فإن قيل كيف تصنعون بالحديث

الذى فى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه قال : نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده سبع بدن قال أبو محمد بن حزم : مخرج حديث أنس على أحد وجوه ثلاثة أحدها أنه صلى الله عليه وسلم لم ينحر بيده أكثر من سبع بين كما قال أنس وأنه أمر من ينحر ما بعد ذلك إلى تمام ثلاث وستين ثم زال عن ذلك المسكان وأمر عليا رضى الله تعالى عنه فنحر ما بقى ، الثانى أن أنس لم يشاهد إلا نحره صلى الله عليه وسلم سبعا فقط بيده ، وشاهد جابر تمام نحره صلى الله عليه وسلم بالباقي ، فأخبر كل واحد بما رأى وشاهد الثالث أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده منفردا سبع بدن كما قال أنس : ثم أخذ هو وعلى الحربة معا فنحرا كذلك تمام ثلاث وستين ، كما قال عروة بن حارث السكندى : أنه شاهد النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ قد أخذ بأعلى الحربة وأمر عليا فأخذ بأسفلها ونحرا بها البدن ثم انفرد على بن نحر الباقي من المائة كما قال جابر ، فإن قيل كيف تصنعون بالحديث الذى رواه الإمام أحمد وأبو داود عن علي قال : لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه فنحر ثلاثين بيده فأمرني فنحرت سائرهما ، قلت هذا غلط انقلب على الراوى ، فإن الذى نحر ثلاثين هو على رضى الله عنه فإن النبي صلى الله عليه وسلم نحر سبعا بيده ، لم يشاهده على ولا جابر ، ثم نحر ثلاثا وستين أخرى فبقي من المائة ثلاثون فنحرها على رضى الله عنه فانقلب على الراوى عدد ما نحره على رضى الله عنه بما نحره النبي صلى الله عليه وسلم فإن قيل فما تصنعون بحديث عبد الله بن قريط قال : قرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدنا خمس فظفقتن يزدلفن إليه بأيمن ييدا الحديث قيل قبله ونصده فإن المائة لم تقرب إليه جملة وإنما كانت تقرب إليه أرسالا فقرب منهن إليه خمس بدنا رسلا وكان ذلك الرسل يادرن ويتقربن إليه ليبدأ بكل واحدة منهن ، اه مختصرا . قلت : وجمع شيخنا

قوله: ( ولا أعطى عليها شيئاً في جزارتها ) يعني منها (١) حذف لفظه منها لظهور المراد .

قدس سره في بذل المجهود بين حديثي علي وجابر بعمدة وجوه منها أنه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثين بدنة من غير استعانة الغير ونحر ثلاثاً وثلاثين باستعانة علي رضي الله عنه ونحر علي رضي الله تعالى عنه بعدها ما بقي منها وهذا أوجه الأجوبة عندي ، ولا يحتاج في ذلك إلى تغليب رواية علي بإثبات الانقلاب على الراوي ، والأوجه في تخصيص السبعة في حديث الباب أن المراد بهن هي المذكورة في حديث عبد الله بن قرط عند أحمد وأبي داود: إنهن طفقن يزدلفن بأيتن يبدأ فلهم الخبيصة أفردها بالذكر ، وحديث عبد الله بن قرط ذكرها أحمد وأبو داود بلفظ بدنات خمس أو ست ، بشك الراوي ، فلا بعد في أنهن كن سبع بدنات ، وظاهر كلام الموفق في المعنى أنه جعل حديث عبد الله بن قرط غير حديث جابر إذ قال في بحث استحباب الأكل من الأضحية : قال أصحاب الرأي : ما أكثر من الصدقة فهو أفضل لأن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة وأمر من كل بدنة ببضعة فجعل في قدر فأكل هو وعلي من لحمها وحسبها من مرقها ونحر خمس بدنات أو ست بدنات وقال : من شاء فليقتطع ، ثم قال وقال بعض أهل العلم يجب الأكل منها ولا تجوز الصدقة بجميعها للأمر بالأكل منها ، ولنا أنه صلى الله عليه وسلم نحر خمس بدنات ولم يأكل منهن شيئاً وقال من شاء فليقتطع هـ ، مختصراً فظاهر هذين الكلامين أنه حمل حديث خمس بدنات على غير قصة حجة الوداع ١٢ .

(١) ونه على ذلك الإمام البخاري إذ ترجم على حديث الباب لا يعطى الجزار من الهدى شيئاً قال الحافظ قوله : لا أعطى عليها شيئاً الخ ، وكذا قوله في الرواية التي في الباب بعده ولا يعطى في جزارتها ، ظاهرهما أن لا يعطى الجزار

شيئا ألبتة ، وليس ذلك المراد ، بل المراد أن لا يعطى الجزار منها شيئا كما وقع عند مسلم ، وظاهره مع ذلك غير مراد بل بين النسائي في روايته من طريق شعيب عن ابن جريج أن المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضا عن أجرته ولفظه ولا يعطى في جزارتها منها شيئا ، واختلف في الجزارة ، فقال ابن التين : الجزارة بالكسر اسم للفعل وبالضم اسم للسواقط فعلى هذا فينبغى أن يقرأ بالكسر وبه صحت الرواية فإن صحت بالضم جاز أن يكون المراد لا يعطى من بعض الجزور أجرة الجزار ، وقال ابن الجوزى وتبعه المحب الطبرى : الجزارة بالضم اسم لما يعطى كالعمالة وزنا ومعنى وقيل : بالكسر كالجمامة والخياطة وجوز غيره الفتح ، وقال ابن الأثير : الجزارة بالضم كالعمالة ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته وأصلها أطراف البعير الرأس واليدان والرجلان سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته هـ ، ثم قال الحافظ قال ابن خزيمة : والنهى عن إعطاء الجزار المراد أن لا يعطى منها عن أجرته ، وكذا قال البغوى في شرح السنة قال : وأما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيرا فلا بأس بذلك ، وقال غيره إعطاء الجزار على سبيل الأجرة ممنوع لكونه معاوضة . وأما إعطائه صدقة أو هدية أو زيادة على حقه فالقياس الجواز ، لكن إطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة لثلاث مسامحة في الأجرة لأجل ما يأخذه ، فيرجع إلى المعاوضة ، قال القرطبي : ولم يخصص في إعطاء الجزار منها في أجرته إلا الحسن البصرى وعبدالله بن عبيد بن عمير هـ ، وفي الأوجز بعد أثر عبد الله بن دينار أن عبد الله بن عمر كان يتصدق بجلال بدنه قال محمد : وبهذا نأخذ ينبغى أن يتصدق بجلال البدن وبخطهما ولا يعطى الجزار من ذلك شيئا ولا من لحومها هـ ١٢٠

قوله : ( وقال عطاء يأكل ويطعم من المتعة ) إنما نقل عنهما (١) من لفظيهما وليس المقصود أن بينهما فرقا .

قوله : ( فكسنت أفتى به الناس ) يعنى بجواز فسخ الحج إلى العمرة .

قوله : ( فلا أحل حتى أنحر ) لعل المؤلف قصد بإيراده هذه الرواية في هذا الباب (٢) أنه لما ذكر الحل بلفظ عام يشمل القصر والحلق كان كل منهما جائزا

(١) يعنى لا فرق بين ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وعطاء باعتبار المعنى والمراد وهو كما أفاده الشيخ قدس سره ، فقد قال الحافظ قوله قال عطاء : هذا التعليق وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه وروى سعيد بن منصور من وجه آخر عن عطاء لا يؤكل من جزاء الصيد ولا بما يجعل للمساكين من النذور وغير ذلك ولا من الفدية ، ويؤكل ما سوى ذلك ، وروى عبد بن حميد من وجه آخر عنه إن شاء أكل من الهدى والأضحية وإن شاء لم يأكل ولا تخالف بين هذه الآثار عن عطاء ، فإن حاصلها ما دل عليه الأثر الثاني ، وزعم ابن القصار المالكي أن الشافعي نفرد بمنع الأكل من دم التمتع هـ ، قلت : واختلفت نقلة المذاهب في بيان ما يؤكل من الهدايا كما بسط في الأوجز ، وذكر فيه بعد نقل الأقاويل المختلفة وتحصل مما سلف أن المذهب عند الحنابلة أن لا يؤكل من الهدايا إلا دم التمتع والقران والتطوع ، وبه قالت الحنفية ، ومشهور مذهب مالك أنه يؤكل من كل هدى بلغ محله إلا ثلاثة: جزاء الصيد وفدية الأذى ، وما نذر للمساكين ، وأما عند الشافعية فلا يجوز أكل شيء من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ، ويجوز الأكل من التطوع مع وجوب التصديق ببعض لحمه ، هـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) ترجم الإمام البخارى باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق ، واختلفوا في تطابق الحديث بالترجمة قال الحافظ قيل : أشار بهذه الترجمة إلى

وإن كان الحلق أفضل فما قال بعضهم : إن الملبد رأسه لا بدله من الحلق لاحجة له على دعواه ، وعلى هذا فعنى قوله : باب من لبد رأسه عند الإحرام ، أن فيه ذكر الملبد ولمن حلق أنه كان جائزاً له التقصير. أيضاً ، فأما إذا حلق فهو أفضل ، وأنت تعلم ما فيه من البعد ، والله أعلم .

الخلاف فيمن لبد ، هل يتعين عليه الحلق أو لا ؟ فنقل ابن بطال عن الجمهور تعين ذلك حتى عن الشافعى ، وقال أهل الرأى : لا يتعين بل إن شاء قصر ، وهذا قول الشافعى فى الجديد ، وليس للأول دليل صريح ، وأعلى ما فيه ما سياتى فى اللباس عن عمر : من ضفر رأسه فليحلق ، وأورد المصنف فى هذا الباب حديث حفصة وليس فيه تعرض للحلق إلا أنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه حلق رأسه فى حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما كما فى أول الباب الذى بعده ، وأردفه ابن بطال بحديث حفصة ، فجعله من هذا الباب لمناسبته للترجمة ، وقد قلت غير مرة إنه لا يلزمه أن يأتى بجميع ما اشتمل عليه الحديث فى الترجمة ، بل إذا وجدت واحدة كفت اه . وقال العيني : مطابقتة للترجمة فى قوله إنى لبدت رأسى ، فإن قلت : الترجمة مشتملة على التلييد وعلى الحلق ، وليس فى الحديث تعرض إلى الحلق ، قلت : قيل إنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه حلق رأسه فى حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً فى حديث ابن عمر الذى سياتى فى أول الباب الذى يأتى بعد هذا ، والأوجه أن يقال : إن وجه المطابقة بين الحديث والترجمة إذا وجد فى جزء من الحديث بكفى ويكتفى به ولا يشترط المطابقة بين أجزائهما جميعاً ، ألا يرى أن فى الحديث ذكر تقليد الهدى وليس فى الترجمة ذلك اه . قلت : ما قاله العلامة العيني من قوله : والأوجه ، وذكره الحافظ أيضاً بقوله : قد قلت غير مرة لإخ ليس بوجيه أصلاً فضلاً عن كونه أوجه لأن قولهما : إنه لا يلزم أن يأتى بجميع ما اشتمل

قوله : ( كونا تتحين فإذا زالت الشمس رمينا ) أى فى الأيام (١) التى بعد يوم النحر ، لافيه ، كما هو مصرح فى الروايات المتقدمة .

عليه الحديث فى الترجمة مسلم وصحيح ، لكن لا بد من إثبات جميع ما فى الترجمة بالحديث وبينهما كما بين السماء والأرض فالأوجه ما ذكره أولاً من أن لفظ الحلق وارد فى حديث ابن عمر الآتى قريباً ، وهذا الأصل مطرد معروف ، وهو الأصل الحادى عشر من الأصول المذكورة فى المقدمة بسطت الكلام على هذا الأصل فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله من أن الإمام البخارى استدل بلفظ الحل أيضاً وجيه بل أوجه على مسلك الحنفية ، فيكون إثبات الترجمة بأنه صلى الله عليه وسلم لما علق الحل بلفظ عام ، فعلم أن الحلق ليس بمتعين ، وبسط الكلام على المذاهب فى ذلك فى الأوجز . واختلفت نقلة المذاهب فيه ، ومذهب مالك رحمه الله أن الحلق واجب على من لبد رأسه وهو قول قديم للشافعى رحمه الله . وحكاه بعضهم عن الإمام أحمد ، وليس بصحيح ، والصحيح من مذهبه أنه مخير كما بسطه الموفق ، وبه جزم فى الروض إذ قال من لبد رأسه أو ضفره فكغيره وهو المرجح من مذهب الشافعى ، قال النووى فى مناسكه : لو لبد رأسه عند الإحرام لم يكن ملتزماً للحلق على المذهب الصحيح وهو المعروف من مذهب الحنفية أنه مخير بينهما إلا أن يتعذر القصر لعارض كالتلييد مثلاً فيتعين الحلق ، ٥١ . ملخصاً من الأوجز ، فما حكى ابن بطلال من مذهب الجمهور ليس بصحيح ، بل مذهب الجمهور خلافه ١٢ .

(١) تقدم قريباً الكلام على وقت الرمى يوم النحر بداية ونهاية ، وأما وقت الرمى فى الأيام التى بعد يوم النحر فبسط أيضاً فى الأوجز ، وفيه قال العيني : رمى أيام التشريق محله بعد زوال الشمس قد اتفق عليه الأئمة ، وخالف أبو حنيفة فى اليوم الثالث منها ، وقال : يجوز فيه الرمى قبل الزوال استحساناً . وبه قال إسحاق

قوله: ( أنزلت عليه سورة البقرة ) فأضاف السورة (١) إلى البقرة وكفى  
بابن مسعود رضى الله عنه قدوة وإماما .

وقال عطاء وطاوس: يجوز في الثلاثة قبل الزوال، وقال المرفق: لا يرمى في أيام  
التشريق إلا بعد الزوال فإن رمى قبله أعاد وبه قال مالك والثوري والشافعي وإسحاق  
وأصحاب الرأي، إلا أن إسحاق وأصحاب الرأي حصوا في الرمي يوم النفر قبل  
الزوال، ولا ينفرد إلا بعد الزوال، وعن أحمد رحمه الله مثله، وفي الهداية: إن قدم  
الرمي يوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبي حنيفة، وقالوا:  
لا يجوز اعتبار ألسائر الأيام، وإنما التفاوت في رخصة النفر فإذا لم يترخص التحق  
بها، اه مختصرا من الأوجز. وبسط فيه الاختلاف في آخر وقت الرمي ١٢ .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الاختلاف المشهور وهو هل يجوز أن  
يقال سورة البقرة وسورة آل عمران وغيرهما بإضافة السورة إلى البقرة  
وآل عمران وغيرهما أم لا يجوز؟ وظاهر صنيع الحجاج الثاني إذ قال السورة التي  
تذكر فيها البقرة الخ فرد عليه إبراهيم بقول ابن مسعود رضى الله عنه إذ قال أنزلت  
عليه سورة البقرة، وهو مراد الشيخ بقوله كفى بابن مسعود قدوة، وإلى ذلك أشار  
الإمام البخارى في كتاب فضائل القرآن إذ ترجم بقوله باب من لم يربأساً أن  
يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا، وأورد فيه عدة أحاديث تدل على جواز  
القول بسورة كذا، قال الحافظ: أشار بذلك إلى الباب المذكور، إلى الرد على  
من كره ذلك، وقال: لا يقال إلا السورة التي يذكر فيها كذا، وقد اختلف في  
هذا فأجازه بعضهم وكرهه بعضهم، وقال الثوري في الأذكار: يجوز أن يقول  
سررة البقرة ولا كراهة في ذلك، وقال بعض السلف يكره ذلك والصواب الأول  
وهو قول الجماهير، والأحاديث فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من  
أن تحصر وكذلك عن الصحابة فمن بعدهم، قال الحافظ: وقد جاء فيما ذهب إليه

البعض المشار إليه حديث مرفوع عن أنس رفعه لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة  
 آل عمران وكذلك القرآن كله، أخرجه الطبراني في الأوسط وفي سننه عيسى  
 العطار وهو ضعيف، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات، ونقل عن أحمد أنه  
 قال هو حديث منكر، وقد تقدم في باب تأليف القرآن حديث ابن عباس أن  
 النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا، قال ابن  
 كثير في تفسيره: ولا شك أن ذلك أحوط ولكن استهجر الإجماع على الجواز  
 في المصاحف والتفاسير، وقد تمسك بالاحتياط المذكور جماعة من المفسرين  
 منهم محمد بن أبي حاتم ومن المتقدمين الكلبي وعبد الرزاق ونقله القرطبي في تفسيره  
 عن الحكميم الترمذي: أن من حرمة القرآن أن لا يقال سورة كذا وإنما يقال  
 السورة التي يذكر فيها كذا، وتعقبه القرطبي بأن حديث ابن مسعود يعارضه  
 ويمكن أن يقال لامعارضة مع إمكان الجمع فيكون حديث ابن مسعود ومن وافقه  
 دالا على الجواز وحديث أنس إن ثبت محمول على أنه خلاف الأولى اه مختصرا.  
 قلت والمراد بحديث ابن مسعود وهو الذي أخرجه الإمام البخاري في الباب  
 المذكور من قوله صلى الله عليه وسلم، الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما  
 في ليلة كفتاه، وما قال العيني: روى النسائي بلفظ لا تقولوا سورة البقرة قولوا  
 السورة التي يذكر فيها البقرة اه. أراد بذلك حديث الباب لاحتياضا آخر  
 فقد رواه النسائي عن الأعمش: سمعت الحجاج يقول: لا تقولوا سورة البقرة  
 قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة، فذكرت ذلك لإبراهيم، فقال: فذكر  
 حديث الباب ١٢.

## ( باب إذارمى الجمرتين )

يقوم مستقبل القبلة ويسهل )

يعنى بذلك أنه (١) يستقبل القبلة للدعاء بعد رمى الجمرتين فلا يخالف ذلك ما تقدم من أنه يجعل الكعبة على يساره وقت الرمى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وقال الخافظ: فى باب من رمى جمره العقبة، ولم يقف الخ لا نعرف فيه خلافاً، وهكذا حكى الإجماع عليه فى الأوجز عن المحلى وبسط الروايات الدالة على عدم الوقوف عندها ثم قال: ويشكل على حكاية الإجماع ما فى الحصن عن الحسن البصرى يدعو عند الجمرات كلها، وأجاب عنه فى الأوجز بوجوه وبسط أيضاً فى وجوه القيام عند الجمرتين دون العقبة، فأرجع إليه لو شئت التفصيل، ثم قال فى باب إذارمى الجمرتين يقوم مستقبل القبلة ويسهل، المراد بالجمرتين ما سوى جمره العقبة، وقوله: يسهل بضم أوله وسكون المهملة، أى يقصد السهل من الأرض، وهو المكان المصطحب الذى لا ارتفاع فيه، وقال ابن قدامة: لانعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار اه، قلت: وسيأتى الكلام عليه قريباً. وقال العيني: قوله باب إذارمى الجمرتين، أى الأولى والثانية غير جمره العقبة يقوم أى يقف عندهما طويلاً، واختلفوا فى مقدار ما يقف عند الجمره الأولى فكان ابن مسعود يقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتين، وعن ابن عمر كان يقف قدر قراءة البقرة عند الجمرتين، وعن أبى مجلز كان ابن عمر رضى الله عنهما يشير له ثلاث أشبار ثم يرمى وقام عند الجمرتين قدر قراءة سورة يوسف، وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقف بقدر قراءة سورة من المثين، ولا توقيف فى ذلك عند العلماء، وإنما هو ذكر ودعاء، فإن لم يقف ولم يدع فلا حرج عليه عند أكثر العلماء إلا الثورى فإنه

## (باب رفع اليدين عند الجمره الدنيا)

استحب أن يطعم شيئاً أو يهريق دماً أه ، وبسط في الأوجز عن فروع الأئمة الأربعة في المغني قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل: أيقوم الرجل عند الجمرتين إذا رمى؟ قال: أي لعمرى شديداً ويطيل القيام أيضاً أه . وقال النووي في مناسكه: يمكنك قدر سورة البقرة ، قال ابن حجر: أي بالنسبة للقراءة المعتدلة ، وقال الدردير: ندب وقوفه أي مكثه ولو جالساً إثر رمى كل من الأولين للذكر والدعاء قدر لإسراع سورة البقرة ، وقال القارى في شرح اللباب: يمكنك قدر قراءة سورة البقرة كما اختاره بعض المشايخ أو ثلاث أرباع من الجزء أو عشرين آية وهو أقل المراتب، ثم قال الموفق: إن ترك الوقوف والدعاء ترك السنة ولا شيء عليه ، وبذلك قال الشافعي وأبو حنيفة وغيرهما ، ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الثوري قال: يطعم شيئاً، وإن أراق دماً أحب إلى، لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله فيكون نسكاً ، أه مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) في الأوجز قال الحافظ قال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنته حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار فقال ابن المنذر: لا أعلم أحداً أنكر رفع اليدين عند الجمره إلا ما حكاه ابن القاسم عن مالك، ورده ابن المنير بأن الرفع لو كان ههنا سنة ثابتة ما خفي عن أهل المدينة، وغفل عن أن الذي رواه من أعلم أهل المدينة من الصحابة في زمانه وابنه سالم أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة والراوى عنه ابن شهاب عالم المدينة ثم الشام في زمانه، فمن علماء المدينة إن لم يكونوا هؤلاء؟ أه . وفي المحلى: لا أعلم أحداً أنكر ذلك غير مالك رحمه الله فإن ابن القاسم حكى عنه أنه لم يكن يعرف رفع اليدين هناك، واتباع السنة أفضل، وقيل: يرفع، حكاه ابن التين وابن الحاجب، وقال القسطلاني: أما ما روى عن مالك من ترك رفع اليدين فقال ابن قدامة

أى أقرب الجمرات (١) الثلاثة إلى المسجد

### (باب طواف الوداع)

أى ثبوت (٢) وجوبه ودلالة الرواية عليه من حيث كون الأمر للوجوب

وابن المنذر إنه شيء تفرد به، وتعقبه ابن المنير بأن الرفع ههنا لو كان سنة ثابتة لما خفى عن أهل المدينة، وأجيب بأن الراوى لذلك ابن عمر وهو أعلم أهل المدينة من الصحابة فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ، ثم قال: وقال ابن فرحون من المالكية فى مناسكه وفى رفع اليدين فى الدعاء قولان، اه ما فى الأوجز بزيادة من القسطلانى ١٢ -

(١) قال الحافظ: قوله الجمرة الدنيا بضم الدال وبكسرهما أى القرية إلى جهة مسجد الخيف وهى أول الجمرات التى ترمى من ثانى يوم النحر اه زاد العين وهى أقرب الجمرات من منى وأبعدها من مكة ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مذهب الجمهور وإلا ففى المسألة خلاف مشهور ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يحزم بالحكم فى الترجمة إشارة إلى اختلاف العلماء فى ذلك، وهذا أصل مطرد من أصول التراجم، وهو الأصل الخامس والثلاثون. قال النووى: طواف الوداع واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا وهو قول أكثر العلماء، وقال مالك وداود وابن المنذر: هو سنة لا شيء فى تركه قال الحافظ: والذى رأيت فى الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به إلا أنه لا يجب بتركه شيء، وفى الأوجز وداع البيت بفتح الواو، وقال ابن نجيم فى البحر وله خمسة أسام \* طواف الصدر لأنه يصدر عنه، والصدر الرجزع، وطواف الوداع لأنه يودع البيت به، وطواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض إلى البيت من منى، وطواف آخر عهد بالبيت لأنه لا طواف بعده، والطواف الواجب، واختلف فى المراد بالصدر

وقوله: (وندع قول زيد) أكبر منك (١) سنا.

الذي هو الرجوع فعمدنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع إلى أهله، وينبئ عليه أنه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الإعادة عندنا خلافاً له، وقال الموفق: طواف الوداع واجب ينوب عنه الدم إذا تركه وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي: ومن أتى مكة لا يخلو إما أن يريد الإقامة بها أو الخروج منها؛ فإن أقام بها فلا وداع عليه، لأن الوداع من المفارق لا الملازم سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: إن نوى الإقامة بعد أن حل له النفر لم يسقط عنه الطواف، فأما الخارج عن مكة فليس له أن يخرج حتى يودع البيت بطواف، وهو واجب، من تركه لزمه دم، وقال الشافعي في قوله له: لا يجب بتركه شيء، لأنه يسقط عن الحائض، فلم يكن واجبا، ولنا ما روى عن ابن عباس قال: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض، متفق عليه، وتقدم ما قال النووي هو واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا. إلى آخر ما بسط في الأوجز من فروع هذا الباب ١٢.

(١) فإن ابن عباس رضي الله تعالى عنه مع كونه بحراً أو حبراً وأحد المسكئين من الصحابة وأحد العبادلة من فقهاء الصحابة، كان أصغر سناً من زيد بن ثابت فإنه رضي الله تعالى عنه قد ناهز الاحتلام في حجة الوداع كما هو مشهور في الروايات، وأما زيد بن ثابت فيقال: إنه شهد أحداً ويقال: بأول مشاهدته الخندق وكانت معه راية بني النجار يوم تبوك وهو كاتب الوحي وجامع القرآن بأمر الصديق رضي الله عنه، وروى يعقوب بن سفيان بإسناد صحيح عن الشعبي قال ذهب زيد بن ثابت ليركب فأمسك ابن عباس بالركاب فقال تنح يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال لا، هكذا نفعل بالعلماء والكبراء، وقال أبو هريرة: حين مات، اليوم مات خير هذه الأمة وعسى الله أن يجعل في ابن عباس منه خلفاً

قواه ( قلت بلى ) وقد تستعمل كلمة بلى بمعنى (١) لا ، وهو المراد ههنا .

كذا في الإصابة ، وقال الحافظ قوله : إن أهل المدينة أى بعض أهلها وقد رواه الإسماعيلي عن أيوب بلفظ إن ناساً من أهل المدينة زاد الثقفي فقالوا : لا نبألى أفتيتنا أو لم تفتنا ، زيد بن ثابت يقول : لا تنفر ، وقد بسط الحافظ في تخريج روايات هذه القصة ورجوع زيد رضى الله عنه إلى قول ابن عباس رضى الله عنه ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الكرماني : فإن قلت في بعض النسخ دلى ، مكان دلا ، فما توجيهه ؟ قلت يستعمل بلى بحسب العرف مكان استعمال نعم مقررأ لما سبق فمعناه كعنى كلمة النفي اه . قلت : ووقع في نسخة الفتح ههنا قلت لا ، قال الحافظ كذا للأكثر ، وفي رواية أبي ذر عن المستملى قلت بلى ، وهى محمولة على أن المراد ما كنت أطوف اه . وهكذا قال غيره من الشراح . قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الصواب في رواية أبي النعمان لفظ بلى ، وأشار الامام البخارى في آخر الحديث بقوله قال مسدد : قلت لا على اختلاف الروايات ، ثم رجمه بقوله تابعه جرير عن منصور في قوله لا ، فلو كان لفظ لا في حديث أبي النعمان أيضا لم يبق حاجة إلى قوله قال مسدد لا ، ولا لذكر متابعة جرير فالظاهر أن لفظ بلى وقع وهما عن أبي النعمان إذ رواه مسدد عن أبي عوانة بلفظ لا ونابه جرير عن منصور في لفظ لا ، فلو صح لفظ بلى فيما أن يحمل على ما حمله الشيخ والشراح من كونه بمعنى لا ، أو يحمل على وهم أبي النعمان ، أو على نسيان عائشة رضى الله تعالى عنها كما قيل ، وترجم الإمام البخارى رحمه الله على هذا الحديث باب إذا حاضت المرأة بمد ما أفاضت ، وقد عرفت فيما سبق أن المسألة كانت خلافية في زمن الصحابة ، وجهور العلماء على أنه يجوز للحائض الخروج من مكة بدون طواف الوداع ففى الأوجز الحائض يجوز لها الخروج من مكة إن

(باب المحصب<sup>(١)</sup>)

فرغت عن طواف الإفاضة ولا يجب عليها التوقف لطواف الوداع عند الأئمة الأربعة سواء قيل بوجوبه أو سنيته، على الاختلاف بينهم في ذلك كما تقدم، قال الموفق: المرأة إذا حاضت قبل أن تودع خرجت ولا وداع عليها ولا فدية، وهذا قول عامة فقهاء الأمصار، وقد روى عن عمر رضى الله عنه وابنه أنهما أمرا الحائض بالمقام لطواف الوداع وكان زيد بن ثابت يقول به ثم رجع عنه، وروى عن ابن عمر أنه رجع إلى قول الجماعة أيضا، وقد ثبت التخصيف عن الحائض بحديث صفية، وقال ابن المنذر قال عامة الفقهاء بالأمصار: ليس على الحائض طواف وداع وروينا عن عمر وابنه وزيد بن ثابت أنهم أمروا بالمقام لطواف الوداع وثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك وبقى عمر رضى الله عنه فخالفناه لثبوت حديث عائشة، وقد روى ابن أبي شيبه عن القاسم بن محمد كان الصحابة يقولون: إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض فقد فرغت، إلا عمر رضى الله عنه فإنه كان يقول يكون آخر عهدها بالبيت، وقد وافق عمر على رواية ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم غيره، فروى أحمد وأبو داود والنسائي والطحاوى واللفظ لأبي داود عن الحارث الثقفي قال: أتيت عمر فسألته عن المرأة تطوف يوم النحر ثم تحيض قال ليسكن آخر عهدها بالبيت، فقال الحارث: كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستدل الطحاوى بحديث عائشة وأم سليم على نسخ حديث الحارث هـ. مختصرا من الأوجز ١٢.

(١) قال الحافظ: بمهملتين ثم موحدة بوزن محمد- أى ما حكم النزول به، نقل ابن المنذر الاختلاف في استحبابه مع الاتفاق على أنه ليس من المناسك وبسط الكلام على الاختلاف في ذلك في الأوجز مع ذكر الروايات المختلفة في هذا الباب وفيه قال النووى في شرح مسلم: مذهب الشافعى ومالك والجمهور

استجاباه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وغيرهم وأجمعوا على أن من تركه لا شيء عليه ، وقال ابن القيم : قد اختلف السلف في التحصيب هل هو سنة أو منزل اتفائي ؟ على القولين ، وقال الأبى اختلف السلف في ذلك فرأى ذلك مالك والشافعى اقتداء بفعله صلى الله عليه وسلم ولم يره بعضهم ، وقال إنما نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه أسمع لخروجه ، وفي المدونة : استحب مالك لمن يقتدى به أن لا يدع النزول بالأبطح ووسع لمن لا يقتدى به تركه يعنى بذلك سرا ، وفي العلانية يفتى بنزوله لجميع الناس ، قال الدردير : هذا إذا كان غير متعجل ولم يكن رجوعه يوم الجمعة ، وإلا فلا يندب ، وفي الهداية كان نزوله صلى الله عليه وسلم قصدا . وهو الأصح حتى يكون النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه : إنا نازلون غدا خيف بنى كنانة ، الحديث ، فعرفنا أنه زل إراءة للمشركين اظيف صنع الله به فصار سنة كالرمل ، وفي البناية قوله الأصح احترازا عما قاله بعض أصحابنا إنه ليس بسنة لحديث ابن عباس ، وعن هذا قال الشافعى : التحصيب مستحب وليس بسنة وبه قال مالك اه مختصرا من الأوجز . قال الحافظ : قوله ليس التحصيب بشيء أى من أمر المناسك الذى يلزم فعله ، قاله ابن المنذر ، وروى أحمد من طريق ابن أبى مليكة عن عائشة والله ما نزلها إلا من أجلى وروى مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى رافع قال لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يكن جئت ففضربت قبتة فجاء فنزل اه . لكن لما نزله النبي صلى الله عليه وسلم كان النزول به مستحبا وقد فعله الخلفاء بعده كما رواه مسلم عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر ينزلون بالأبطح ، وسيأتى للمصنف فى الباب الذى يليه بدون ذكر أبى بكر ، ومن طريق أخرى

والمراد<sup>(١)</sup> بالمحصب والأبطح والبطحاء وذى طوى وخيف بنى كنانة :  
هاهنا واحد .

عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرى التحصيب سنة قال نافع وقد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده . فالحاصل أن من نفى أنه سنة كعائشة وابن عباس أراد أنه ليس من المناسك فلا يلزم بتركه شيء . ومن أثبتته كابن عمر أراد دخوله في عموم التأمي بأفعاله صلى الله عليه وسلم لا الإلزام بذلك اه . وبذلك جزم الشيخ قدس سره في الكوكب الدرى إذ قال : النزول فيه ليس مما يتعلق بالحج وإنما هو سنة على حدة فاقبل التحصيب ليس بشيء أريد به في الحج وحيثما قيل التحصيب سنة فالمراد على إفرازه من الحج وعلى حدة ١٢ .

(١) قال العيني : باب المحصب وقال النووى : والأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة اسم لشيء واحد اه . وقال القسطلانى : المحصب اسم لمكان متسع بين مكة وبنى وهو أقرب إلى منى ، ويقال له : الأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة وحده ما بين الجبلين إلى المقبرة ، اه . ثم قال العيني : فى باب النزول بنى طوى الخ بدون الألف واللام فى رواية الأكثرين وفى رواية المستملى والسرخسى بنى الطوى بالألف واللام ويجوز فى الطاء الحركات الثلاث ، والأفصح فتحها . ويجوز صرف طوى ومنعه وهو موضع أسفل مكة فى صوب طريق العمرة المعتادة ، وقيل : هو بين مكة والتنعيم اه . قلت : واختلفوا فى ذى طوى ، هل هو الأبطح أو غيره ؟ قال صاحب المعجم : طوى واد بمكة ، وقال الداودى : هو الأبطح وليس كما قال . وقال الحافظ قوله : باب من نزل بنى طوى إذ ارجع من مكة تقدم (١) الكلام على النزول

(١) لم يذكر فيه شيء من الكلام وإنما أورد فى باب دخول مكة ليلا ونهاراً حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم بات بنى طوى حتى أصبح ثم دخل مكة ١٢ ز

## ( باب النزول بذي طوى )

قبل أن يدخل مكة ، ونزول (١) البطحاء التي بذي الحليفة الخ لما كان المتبادر من البطحاء هو المحصب وكان المقصود إثبات أن نزول البطحاء التي بذي الحليفة على قرب المدينة سنة أيضا بين زيادة الموصول ما هو مراده بالبطحاء .  
قوله : ( ويجمع هجعة ) وذلك (٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في حجته قد نزل بها فصلى الصلوات بها ورقد هناك لأنه منزله ، وكان ابن عمر ينزل مكة إلا أنه كان يروح بالمحصب ويصلى الصلوات ثم ، ثم يرقد رقدة أو يضطجع ضجعة طلبا للسنة ويأتي بعد ذلك منزله بمكة .

بذي طوى والمبيت بها إلى الصبح لمن أراد أن يدخل مكة في أوائل الحج ، والمقصود بهذه الترجمة مشروعية المبيت بها أيضا للراجع من مكة ، وغفل الداودي فظن أن هذا المبيت متحد بالمبيت بالمحصب فجعل ذا طوى هو المحصب وهو غلط منه ، وإنما يقع المبيت بالمحصب في الليلة التي تلي يوم النفر من منى فيصبح سائرا إلى أن يصل إلى ذي طوى فينزل بها وببيت ، فهذا الذي يدل عليه سياق حديث الباب ا هـ . قلت : وظاهر ميل البخارى إلى كلام الداودي ولعله هو مبنى كلام الشيخ إذ جعل المحصب وذا طوى واحداً فإن الإمام البخارى ذكر في باب النزول بذي طوى أحاديث نزول المحصب ، وسكت الحافظ وتبعه القسطلاني عن بيان المطابقة بين الترجمة والحديث ، وأتى العيني بتوجيهات بعيدة ١٢ .

(١) قال العيني : قوله التي بذي الحليفة صفة البطحاء واحترز به عن البطحاء التي بين مكة ومنى ، والبطحاء التي بذي الحليفة معروفة عند أهل المدينة وغيرهم بالمعرس ا هـ . قال الحافظ : المقصود بهذه الترجمة الإشارة إلى أن اتباعه صلى الله عليه وسلم في النزول بمنزله لا يختص بالمحصب ا هـ .

(٢) قال الحافظ : يستحب أن يصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء وببيت بها بعض الليل كما دل عليه حديث أنس رضى الله عنه ، ويأتى نحوه من

قوله : ( كأنهم كرهوا ذلك ) إما لأنه<sup>(١)</sup> شيء كانوا يفعلونه في الجاهلية فتحرجوا عنه في الإسلام لكونه من رسوم الجاهلية، أو لأنهم ظنوا أن إخلاص العمل لا يحصل إلا إذا أخلص القصد عن شوائب الغير فرخصوا، مع أن المخلص

حديث ابن عمر في الباب الذي يليه ١٥ . قلت : وبذلك صرحت أصحاب فروع الأئمة الأربعة كما بسطت أقوالهم في الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الوجهين واضح والأول منهما أوفق بالجزء الثاني من الترجمة، وثانيتها أجدر بالجزء الأول، واقتصر الحافظ على الوجه الأول فقط إذ قال باب التجارة الح أي جواز ذلك ورواية ابن عينية وغيره تؤيد الثاني كما قال الحافظ: قوله كأنهم كرهوا ذلك، وفي رواية ابن عيينة فكأنهم تأثموا أي خشوا من الوقوع في الإثم للاشتغال في أيام النسك بغير العبادة، وأخرج الحاكم عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أن الناس في أول الحج كانوا يتبايعون بمئى وعرفة وسوق ذى المجاز وهو اسم الحج فخافوا البيع وهم حرم فأنزل الله تعالى لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم، في مواسم الحج قال محمد بن عبيد بن عمير أنه كان يقرأها في انصحف، وأخرجه إسحاق في مسنده بلفظ كانوا يمنعون البيع والتجارة في أيام الموسم يقولون إنها أيام ذكر، فنزلت، وله من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يكرهون أن يدخلوا في حجهم التجارة حتى نزلت، اه مختصرا. وهذه الروايات تدل على الوجه الثاني مما أفاده الشيخ، ثم قال الحافظ: ( قوله أيام الموسم) - بفتح الميم وسكون الواو وكسر المهملة - سمي بذلك لأنه معلم يجتمع عليه الناس مشتق من السمة وهي العلامة وذكر في حديث الباب من أسواق الجاهلية اثنين وترك اثنين سنذكرهما إن شاء الله، ( وذو المجاز) - بفتح الميم

نيتة وعمله<sup>(١)</sup> وجاعلها لله خالصا أفضل من ليس كذلك .

وتخفيف الجيم- بلفظ ضد الحقيقة ، (وعكاظ) بضم المهملة وتخفيف الكاف في آخره طاء مشالة، زاد ابن عيينة عن عمرو كما سيأتي في البيوع وتفسير البقرة (ومجنة) وهى بفتح الميم وكسر الجيم وتشديد النون، وذكر من أسواق العرب في الجاهلية أيضا حباشة بضم المهملة وتخفيف الموحدة وبعد الألف معجمة ولم تذكر هذه السوق في الحديث لأنها لم تكن في مواسم الحج ، ولأنها كانت تقام في شهر رجب قال الفاكهي : ولم تزل هذه الأسواق قائمة في الإسلام إلى أن كان أول ما ترك منها سوق عكاظ في زمن الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة وآخر ما ترك منها سوق حباشة في زمن داود العباسي سنة سبع وتسعين ومائة ، وكانت سوق عكاظ أعظم الأسواق ، كانوا يتوافون بها من كل جهة وقد وقع ذكرها في أحاديث أخر منها حديث ابن عباس انطلق النبي صلى الله عليه وسلم في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ الحديث في قصة الجن تقدم في الصلاة ويأتى في التفسير ، وروى الزبير بن بكار من طريق حكيم بن حزام أنها تقام صبح هلال ذى القعدة إلى أن يمضى عشرون يوما ثم يقام سوق مجنة عشرة أيام إلى هلال ذى الحجة ثم يقوم سوق ذى المجاز ثمانية أيام ثم يتوجهون إلى منى للحج ، وروى عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم لبث عشر سنين يتبع الناس في منازلهم في الموسم بمجنة وعكاظ يبلغ رسالات ربه ، الحديث أخرجه أحمد وغيره ، ٥١ مختصراً ١٢ .

(١) وقد روى عن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قال حين بعث إلى اليمن : يا رسول الله أوصني ، قال : «أخلص دينك يكفك العمل القليل» ، رواه الحاكم ، وعن الضحاك بن قيس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله تعالى يقول أنا خير شريك فمن أشرك معى شريكاً فهو لشريكى ، يا أيها الناس أخلصوا

قوله: (إني لم أكن حلت) يعني بذلك<sup>(١)</sup> أنها لم تكن تعتمر حين قدمت مكة فوضعت اللازم موضع الملزوم، فافهم.

أعمالكم فإن الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما خلص له، ولا تقولوا هذه لله وللرحم. فإنها للرحم وليس لله منها شيء، الحديث رواه البزار والبيهقي، وعن أبي أمامة قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أرأيت رجلاً غزاً يلتمس الذكر والأجر، ماله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا شيء له، الحديث، وفيه إن الله عز وجل لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغى به وجهه، رواه أبو داود والنسائي، وعن أبي بن كعب رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بشر هذه الأمة بالسنة والدين والرفعة والتحكين في الأرض، فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة من نصيب»، رواه أحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها المنذرى في الترغيب، وقال العيني في قوله تعالى: «وأنموا الحج والعمرة لله» - عن سفیان الثوري أنه قال: «تمامهما أن تحرم من أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة وتهل من الميقات ليس أن تخرج لتجارة ولا الحاجة حتى إذا كنت قريباً من مكة قلت لو احتنجت أو اعتمدت وذلك يجرى. ولكن التمام أن تخرج له ولا تخرج لغيره ١٢٥١».

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح كما قاله الكرمانى وتبعه غيره إذ قال: قوله لم أكن حلت أى حين قدمت مكة بأنى لم أتمتع بل كنت قارئة له، قلت: وهذا ليس بوجه لأن قوله صلى الله عليه وسلم فاعتمرى كيف يترتب على كونها قارئة، وأما قولهم: إنها كانت لتطيب قلبها يتأني قولها كل أصحابك يرجع بحج وعمرة غيرى، وفي رواية أخرى: البخارى في باب تقضى الحائض المناسك كلها قالت: يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة

## ( أبواب (١) العمرة )

( باب وجوب العمرة (٢) ) وفضلها

والاستدلال بالآية لا يتم لأنها لم تدل

وأطلق بحج، فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر الحديث، فهلا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم تنطلقين أنت أيضاً بحج وعمرة مثلى، على أن قولها فأمر عبد الرحمن مرتب على قولها: وأطلق بحج ١٢ .

(١) هي لغة الزيارة، وقيل: القصد، وقال الراغب: العمارة نقيض الخراب والاعتبار والعمرة الزيارة التي فيها عمارة الود وجعل في الشريعة للقصد المخصوص وقوله إنما يعمر مساجد الله، إما من العمارة التي هي حفظ البناء. أو من العمرة التي هي الزيارة أو من فوطهم عمرت بمكان كذا، أى أقمت فيه اهـ. وفي الفتح. قيل: إنها أى العمرة مشتقة من عمارة المسجد الحرام اهـ. وفي الشرع: زيارة البيت الحرام بكيفية خاصة وشروط مخصوصة اهـ، ما في الأوجز بزيادة من الراغب. وفي الدر المختار: هي إحرام وطواف وسعى وحلق أو تقصير فالإحرام شرط ومعظم الطواف ركن، وغيرهما واجب اهـ ١٢٥١ .

(٢) اختلف أهل العلم في حكمها واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم، قال ابن رشد: إن قوما قالوا إنه واجب، وبه قال الشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي، وهو قول ابن عباس رضى الله عنه من الصحابة وجماعة من التابعين، وقال مالك وجماعة: هي سنة. وقال أبو حنيفة: هي تطوع وبه قال أبو ثور وداود، وقال ابن قدامة: تجب العمرة على من يجب عليه الحج في إحدى الروايتين أى عن أحمد، والثانية ليست واجبة اهـ. ومختار فروعه من نيل المآرب والروض المربع وغيرهما الأولى، وقال الزركشي: جزم به جمهور الأصحاب، وعنه أنها سنة، وأما عند

إلا على وجوب (١) الإتمام بعد ما شرع ولا يثبت بها الوجوب ابتداء، فكانت كنافلة الصلاة تلزم بالشروع وليست بواجبة ابتداء، ولا يؤخذ بقول ابن عمر (٢)

الشافعية في عامة فروعهم أنها فرض في الأظهر، وحكى الترمذى عنه أنها سنة وأولت الشافعية هذا القول إلى الوجوب، وأما عند المالكية فقال الدردير: سنت العمرة عينا مرة، قال الزرقاني: سنة مؤكدة هذا هو المشهور في المذهب، وأما عندنا الحنفية ففي شرح اللباب: العمرة سنة مؤكدة على المختار، وقيل: واجبة، صححه قاضيخان وبه جزم صاحب البدائع وعن بعض أصحابنا أنها فرض كفاية، اه مختصراً من الأوجز. وبسط فيه في مسالك الأئمة ودلائلهم ١٢.

(١) وبذلك أجاب صاحب الدر المختار إذ قال: المأمور به في الآية الإتمام وذلك بعد الشروع وبه نقول، قال ابن عابدين جواب عن سؤال مقدر أورده في غاية البيان دليلاً على الوجوب ثم أجاب عنه بما ذكره الشارح، ثم هذا مبنى على أن المراد بالإتمام تتميم ذاتهما أى تتميم أفعالهما، أما إذا أريد به إكمال الوصف وعليه ما نقله في البحر من أن الصحابة فسروا الإتمام بأن يحرم بهما من دويرة أهله ومن الأماكن القاصية، فلا حاجة إلى الجواب للاتفاق على أن الإتمام بهذا المعنى غير واجب، فالأمر فيه للندب إجماعاً، فلا يدل على وجوب العمرة اه. وبنحو ما قاله صاحب الدر المختار أجاب عنه العيني إذ قال: قال المانعون للوجوب: ظاهر السياق إتمام أفعالهما بعد الشروع فيهما ولهذا قال بعده: «فإن أحصرتم، أى منعم من إتمامهما، ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع في الحج والعمرة ملزم سواء قيل بوجوب العمرة أو باستحبابها، وروى عن علي أنه قال في هذه الآية «وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» قال أن تحرم من دويرة أهلك، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وقرأ الشعبي «وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» برفع العمرة، قال: وليست بواجبة، اه مختصراً ١٢.

(٢) وقد خالفهما ابن مسعود رضي الله عنه إذ قال: هي تطوع كما في الأوجز عن ابن أبي شيبه، وذكر ابن أبي شيبه عدة آثار عن التابعين في ذلك ١٢.

وابن عباس على خلاف النص<sup>(١)</sup> ، وقد علمت أن القرآن في النظم لا يدل<sup>(٢)</sup> على القرآن في الحكم ، ولعله رضى الله عنه لم يرد بذلك احتجاجه على مشاركتها في الوجوب لاقتراهما في النظم ، بل الذى قصده أنهما متحدان حكماً كما أنهما مقترنان نظماً ، لا لنفس هذا الاقتران فقط ، بل لما استنبطه من نص أو اجتهاد أو غير ذلك ، والجواب قد عرفت ، والمراد بقول ابن عمر<sup>(٣)</sup> ليس أحد إلا وعليه حجة ، ليس هو العموم بحيث يشمل كل غنى وفقير ، بل المراد به هو الذى يجب عليه الحجة ليساره واستطاعته السبيل .

(١) وقد ورد النص بذلك في عدة روايات بسطت في الأوجز ، منها ما روى الترمذى عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة : أواجبة هي ؟ قال : لا ، وأن تعتمروا هو أفضل . قال الترمذى : حسن صحيح ، ومنها ما رواه ابن ماجه من حديث طلحة بن عبيد الله قال : الحج جهاد والعمرة تطوع ، وقال ابن الهمام : روى عن أبي هريرة رفعه الحج جهاد والعمرة تطوع ، وعن أبي أمامة رفعه من مشى إلى صلاة مكتوبة فأجره بحجة ومن مشى إلى صلاة تطوع فأجره بعمرة ، أخرجه الطبرانى وبمعناه أخرجه أبو داود وسكت عليه ، وما أورد على هذه الروايات أجيب عنه في الأوجز مفصلاً ١٢٠ .

(٢) وهذا معروف قال صاحب نور الأنوار قيل : إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم ، ذهب إليه مالك رحمه الله ، وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة ، اه مختصراً . وعدته الحنفية من الوجوه الفاسدة ، قلت وما قال : إنه مذهب مالك يشكل عليه ما في الأوجز عن الزرقانى إذ قال : وبالوجوب قال ابن حبيب وهو المشهور عن الشافعى وأحمد ، واحتجوا بقوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله ، لعطفها على الحج الواجب . وتعقب بأنه لا يلزم من الاقتران الوجوب ، فهو استدلال ضعيف لضعف دلالة الاقتران اه مختصراً ١٢٠ .

(٣) وهذا واضح أراد به توضيح قوله رضى الله عنه لا تعلق له بالخلافة ١٢٠ .

## ( باب من اعتمر قبل الحج )

يعنى بذلك أن ما ورد<sup>(١)</sup> من النهى عن تقديم العمرة على الحج ، فإنما هو أدب وإرشاد لما هو الأفضل ، لأن فى تقديم العمرة على الحج مظنة فوات الحج بعد المسافة فى العادة وكثرة المشاغل العائقة عن المعاودة فلعله لا يوفق للمعاودة ثانياً فيحج مع أن الحج وهى فريضة أولى بالتقديم ، والمبادرة إليها من العمرة وهى سنة ، وأما الجواز لو قدمها عليها فغير<sup>(٢)</sup> منكر ، ولا مبرهن على عدمه ، كيف وقد قدم النبي صلى الله عليه وسلم

(١) كما أخرجه أبو داود عن سعيد بن المسيب أن رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أتى عمر بن الخطاب فشهد عنده أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المرض الذى قبض فيه ينهى عن العمرة قبل الحج قال الخطابي: فى إسناد هذا الحديث مقال ، وقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل حجه ، والأمر الثابت المعلوم لا يترك بالأمر المظنون ، وجواز ذلك إجماع من أهل العلم لم يذكر فيه خلاف ، وقد يحتمل أن يكون النهى عنه اختياراً واستحباباً وأنه إنما أمر بتقديم الحج لأنه أعظم الأمرين وأهمهما ، ووقته محصور ، والعمرة ليس لها وقت موقوف وأيام السنة كلها تتسع لها ، وقد قدم الله اسم الحج عليها هـ . وحكى شيخنا فى البذل كلام الخطابي عن الدرجات بتغير يسير فى السياق ١٢ .

(٢) وتقدم عن الخطابي أنه إجماع وهكذا فى الأوجز عن ابن عبد البر إذ قال : هو أمر مجمع عليه لا خلاف بين العلماء فى جواز العمرة قبل الحج لمن شاء هـ . وقال الحافظ قوله : لا بأس ، زاد أحمد : وابن خزيمة فقال : لا بأس

عمرته على حجته ، وهذا الاحتجاج بفعله صلى الله عليه وسلم إنما يتم لو كان (١) فرض الحج قبل عمرته ، فأما عند من قال : إنه فرض في السنة التاسعة فلا يمكن أن (٢) يستدل بفعله لأن الحججة لما لم تفرض كانت الحججة والعمرة متساويتين في عدم الوجوب ، فلا يضر تقديم إحداهما على الأخرى .

على أحد أن يعتمر قبل أن يحج ، قوله وقال إبراهيم بن سعد ، وصله أحمد بالإسناد المذكور بلفظ حدثنا عكرمة بن خالد المخزومي قال : قدمت المدينة في نفر من أهل مكة فاقبعت عبد الله بن عمر فقلت : إنا لم نحج قط ، أفنعتم من المدينة؟ قال : نعم . وما يمنعكم من ذلك؟ فقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمره كلها قبل حجه ، قال : فاعتمرنا ١٢٥١ .

(١) وهذا كما أفاده الشيخ قدس سره ولذا استدل بالحديث على تقديم فريضة الحج كما في الأوجز عن العيني إذ قال : وفي التوضيح هذا من ابن عمر قد يدل على أن فرض الحج نزل قبل اعتماره ، إذ لو اعتمر قبله ماصح استدلاله على ما ذكره ٥١٠ . والمسألة خلافية شهيرة بسطت في أول كتاب الحج من الأوجز إذ قال : اختلفوا فيه على أحد عشر قولاً ، والمشهور منها قولان : سنة ست ، وسنة تسع ، وقال السندي : لا يقال كان ذلك قبل افتراض الحج فلا يدل على أن الأمر بعد الافتراض كذلك ، لأننا نقول : لو سلم ذلك فلا استدلال به يتم بالنظر إلى أن الافتراض لا يظهر له تأثير في منع تقديم العمرة ، أما إذا كان على التراخي فواضح ، وإن كان على الفور فلأن تقديم العمرة لا يراحم الحج من عامها وعند عدم ظهور المنع فالأصل بقاء الحكم الثابت ، ١٢٥١ .

(٢) لأن آخر عمره صلى الله عليه وسلم غير التي كانت مع الحج ، كانت

عمرة الجمراته وهي سنة ثمان ١٢ .

قوله : ( وسمعنا استننان عائشة ) وذلك بسماع<sup>(١)</sup> تهوعها أو غيره ، وقد يسمع صرير الأسنان أيضاً .

(١) قال العيني قوله وسمعنا استننان عائشة، قيل : استننانها سواكها ، وقيل : استعمالها الماء ، قال ابن فارس : سنت الماء على وجهي إذا أرسلته لإرسالاً إلا أن استن لم تستعمله العرب إلا في السواك ، وقيل : معناه سمعنا حس مرور السواك على أسنانها، قلت فيه ما فيه ، وفي رواية عطاء عن عروة عند مسلم قال : ولما لنسمع ضربها بالسواك تستن ! هـ ، ثم قال القسطلاني قوله : يا أماء بالآلاف بين الميم والهاء المضمومة ، وقال الحياض كالكرمانى بسكونها ، ولأبي ذر وأبي الوقت والأصيلي ياتمه بحذف الألف وسكون الهاء ، وفي نسخة يأم المؤمنين وهذا بالمعنى الأعم والسابق بالمعنى الأخص ، لأنها خالته ، وقوله في رجب قط قال ذلك مبالغة في نسبتة إلى النسيان ولم تنكر عليه إلا قوله لإحدهن في رجب ، وزاد مسلم عن عطاء عن عروة قال وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم ، سكت ، قال النووي : سكوت ابن عمر رضى الله عنه على إنكار عائشة يدل على أنه كان اشتبه عليه أو نسي أو شك اهـ ما قال القسطلاني ، قلت : وقوله لم تنكر عليه إلا قوله لإحدهن في رجب ، هذا في حديث الباب ، وإلا فقد قال الحياض قوله : لإحدهن في رجب ، كذا وقع في رواية منصور عن مجاهد وخالفه أبو إسحاق فرواه عن مجاهد عن ابن عمر قال اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم مرتين فبلغ ذلك عائشة فقالت : اعتمر أربع عمر ، أخرجه أحمد وأبو داود ، فاختلفا جعل منصور الاختلاف في شهر العمرة وأبو إسحاق في عدد الاعتمار ويمكن تعدد السؤال بأن يكون ابن عمر سئل أولاً عن العدد فأجاب فردت عليه عائشة فرجع إليها فسئل مرة ثانية فأجاب بموافقتها ثم سئل عن الشهر فأجاب بما في ظنه ، وقد أخرج أحمد من طريق الأعمش عن

قوله : ( إلا التي اعتمر مع حجته ) فإن ابتداءها (١) وإن كان في ذى القعدة أيضاً إلا أنها اختتمت في ذى الحجة .

( باب عمرة في رمضان (٢) )

مجاهد قال : سأل عروة ابن عمر في أى شهر اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قال : في رجب ١٢٥١ .

(١) فإن خر وجهه صلى الله عليه وسلم من المدينة كان في آخر ذى القعدة لست بقين منها يوم الخميس كما قاله ابن حزم وغيره أو لخمس بقين منها يوم السبت كما رجحه ابن القيم ، وهو المرجح عندهذا المتبلى بالسيات المعترف بالتقصيرات كما حققته في رسالتي حجة الوداع فصلي الظهر بالمدينة أربعا وصلى العصر بنى الحليفة ركعتين وبات بها ، وأتاه آت بوادى العقيق وقال : عمرة في حجة فابتدأوها كان في آخر ذى القعدة ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة رابع ذى الحجة بلا خلاف بين العلماء ، ولذا أفاد الشيخ قدس سره أنها اختتمت في ذى الحجة لا اقترانها بالحج ١٢ .

(٢) قال العيني بعد ذكر الحديث قال الكرماني فإن قلت : ظاهره يقتضى أن عمرة في رمضان تقوم مقام حجة الإسلام فهل هو كذلك؟ قلت معناه كحجة الإسلام في الثواب ، والقرينة الإجماع على عدم قيامها مقامها ، وقال ابن خزيمة : إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العمرة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر ، ونقل الترمذى عن إسحق بن راهويه أن معنى هذا الحديث نظير ما جاء : أن دقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ، وقال ابن العربي حديث العمرة هذا صحيح ، وهو فضل من الله ونعمة فقد أدركت العمرة منزلة الحج بانضمام رمضان إليها ، وقال ابن الجوزى فيه : أن ثواب العمل يزيد بزيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب وبخلوص القصد ، وقال ابن التين : قوله

كحجة يحتمل أن يكون على بابه، ويحتمل أن يكون لبركة رمضان، ويحتمل أن يكون مخصوصاً بهذه المرأة، وقد قال بعض المتقدمين: بأنه مخصوص بهذه المرأة، فروى أحمد بن منيع في مسنده بإسناد صحيح عن سعيد بن جبير عن امرأة من الأنصار يقال لها أم سنان أنها أرادت الحج، فذكر الحديث، وفيه فقال سعيد بن جبير لا نعلم هذا إلا لهذه المرأة وحدها، ووقع عند أبي داود عن أم معقل في آخر حديثها، فكانت تقول: الحج حجة والعمرة عمرة فما أدري إلى خاصة أم للناس عامة؟ والظاهر حمله على العموم، وقال الترمذي: بعد أن روى حديث أم معقل: وفي الباب عن ابن عباس وجابر وأبي هريرة وأنس ووهب بن خنيس ويقال هرم بن خنيس، وزاد العيني في الباب يوسف بن عبد الله وأبا طليق وأم طليق، وبسط العيني تخريجها، وفي كثير من هذه الروايات قوله صلى الله عليه وسلم «عمرة في رمضان تعدل حجة»، بدون ذكر امرأة مخصوصة، وفي الأوجز قال الحافظ: لم يعتمر النبي صلى الله عليه وسلم إلا في أشهر الحج. وقد ثبت فضل العمرة في رمضان بحديث الباب فأيهما أفضل؟ الذي يظهر أن العمرة في رمضان لغير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل، وأما في حقه فما صنعه هو أفضل، لأن فعله لبيان جواز ما كان أهل الجاهلية يمنعونه، فأراد الرد عليهم بالقول والفعل، وهو لو كان مكروها لغيره لكان في حقه أفضل، وقال صاحب الهدى: يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم كان يشتغل في رمضان من العبادة بما هو أهم من العمرة وخشى من المشقة على أمته إذ لو اعتمر في رمضان لبادروا إلى ذلك مع ما هم عليه من المشقة في الجمع بين العمرة والصوم، وقد كان يترك العمل وهو يجب أن يعمل خشية أن يفرض على أمته، وخوفاً من المشقة عليهم، اهـ. قلت: ما حكى الحافظ عن الهدى فيه اختصار، وتردد صاحب الهدى في ترجيح

هذه الرواية التي أوردتها المؤلف في هذا الباب أصح<sup>(١)</sup> ما يروى في ذلك

الاعتبار في أشهر الحج وفي رمضان إذ قال : وأما التفضيل بينه وبين الاعتبار في رمضان فوضع نظر ، فقد صح عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر أم معقل أن تعتمر في رمضان وأخبرها أنها تعدل حجة ، وأيضاً فقد اجتمع في عمرة رمضان أفضل الزمان وأفضل البقاع ، ولكن لم يكن الله ليختار لنيبه صلى الله عليه وسلم في عمره إلا أولى الأوقات وأحقها فكانت العمرة في أشهر الحج نظير الحج في أشهره ، وهذه الأشهر قد خصها الله تعالى بهذه العبادة وجعلها وقتاً لها والعمرة حج أصغر ، فأولى الأزمنة بها أشهر الحج ، وذو القعدة أوسطها ، وهذا مما يختار<sup>(٢)</sup> الله فيه فن كان عنده فضل علم فليرشد إليه ، وقد يقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشتغل في رمضان من العبادات ، إلى آخر ما لخصه الحافظ من كلام الهدى ، وذكره صاحب الهدى مبسوطاً ١٢ .

(١) فإن الروايات في هذه القصة كثيرة كما تقدم قريباً عن كلام العيني وبسطها الحافظان ابن حجر والعيني ، وقال القسطلاني : وفي النسائي والطبراني في قصة تشبه هذه اسمها أم معقل زينب وزوجها أبو معقل الهيثم ، ووقع مثله لأبي طليق وأم طليق عند ابن أبي شيبه وابن السكن ، وعند ابن حبان في صحيحه قالت أم سليم : حج أبو طلحة وابنه وتركاني ونحوه عند ابن أبي شيبه من وجه آخر عن عطاء ، والابن المذكور الظاهر أنه أنس لأن أبا طلحة لم يكن له ابن كبير يحج فيكون المراد بالابن أنسا مجازاً ، ويؤيد ذلك أن في حديث البخاري أنها من الأنصار وليست أم معقل أنصارية بل وفي سند أبي داود أن أبا معقل لم يحج معهم ، بل تأخر لمرضه فمات ، وأما أم سنان فهي أنصارية أيضاً ، وبالجملة فيجتمعت فيها وقائع متعددة لمن ذكر ههنا ، وقال الحافظ في حديث السباب قوله : سماها ابن عباس فنسيت ، قائل نسيت ابن جريج بخلاف ما يتبادر إلى الذهن من أن القائل عطاء

(١) كذا في الأصل ١٢ .

الباب ، فارواه أبو داود<sup>(١)</sup> من قصة هذه المرأة

لأن المصنف أخرج الحديث في باب حج النساء من طريق حبيب المعلم عن عطاء فساها، ولفظه: لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم من حجته قال لام سنان الأنصارية ما منعك من الحج؟ الحديث، ويحتمل أن عطاء كان ناسياً لاسمها لما حدث به ابن جريج وذاكر أنه لما حدث به حبيبا، وقد خالف يعقوب بن عطاء فرواه عن أبيه عن ابن عباس قال: جاءت أم سليم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: حج أبو طلحة وابنه وتركاني، الحديث أخرجه ابن حبان، وقد وقع شبيه هذه القصة لأم معقل، خرج الحافظ رواياتهم قال: والذي يظهر لي أنهما قصتان وقعتا لامرأتين ووقعت لأم طليق قصة مثل هذه أخرجهما أبو علي بن السكن وابن منده والدولابي، ذكر لفظها الحافظ ثم قال: وزعم ابن عبد البر أن أم معقل هي أم طليق لها كنيستان وفيه نظر لأن أبا معقل مات في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبا طليق عاش حتى سمع منه طلق بن حبيب، وهو من صغار التابعين، فدل على تغير المرأتين ويدل عليه تغير السياقين أيضا، ولا معدل عن تفسير المهمة في حديث ابن عباس بأنها أم سنان أو أم سليم لقوله إنها أنصارية، وأما أم معقل فإنها أسدية ووقعت لأم الهيثم أيضا، اه مختصرا. وقال العيني: قيل إن أم طليق هي أم معقل لها كنيستان، حكاه ابن عبد البر، وقال شيخنا: قد رأيت في كلام بعضهم أن أم سنان المذكورة في حديث ابن عباس هي أم معقل، قال: وفيه نظر قلت: يمكن أن يكون وجه النظر ما قاله بعضهم أن أم سنان أنصارية وأم معقل أسدية، ولكن قد قيل إنها أنصارية فعلى هذا القول تكون المرأة المذكورة في حديث ابن عباس هي أم معقل ١٢٥١ .

(١) فقد أخرج الإمام أبو داود هذه القصة من حديث أم معقل من قصتها ومن حديث ابن عباس في قصة امرأة مبهمة وقال شيخنا في البذل في حديث

إما يرجع<sup>(١)</sup> إلى ما رواه المؤلف أو ينسب إلى الخطأ .

### ( باب العمرة ليلة الحصبه<sup>(٢)</sup> وغيرها )

أم معقل في هذا الحديث اضطراب كثير واختلاف شديد ، فإن الحديث الأول يدل على أن أبا معقل حج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجع وذهب مع زوجته أم معقل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتكلمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والحديث الثاني يدل على أن أبا معقل هلك قبل أن يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وانطلقت منفردة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكلمت معه في أمر الحج ، ولم أر من تعرض لجمع هاتين الروايتين ولرفع الإشكال إلا ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله تعالى عنه فقال: ثم حكى شيخنا عن تقرير والدى المرحوم كلاما طويلا ، فارجع إليه لو شئت ١٢ .

(١) وهذا مبنى على ما قيل: إن أم سنان وأم معقل واحد كما تقدم في كلام العيني ، وأما نسبة الخطأ فلعله للاضطراب في روايتها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها وقائع عديدة ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : بفتح الحاء وسكون الصاد المهملتين وفتح الموحدة ، وقال الحافظ : المراد بها ليلة المبيت بالمحصب قال ابن بطال : فقه هذا الباب أن الحاج يجوز له أن يعتمر إذا تم حجه بعد انقضاء أيام التشريق ، واختلف السلف في العمرة أيام الحج فروى عبد الرزاق عن مجاهد قال : سئل عمر وعلى وعائشة عن العمرة ليلة الحصبه؟ فقال عمر رضى الله عنه: هي خير من لاشيء ، وقال على نحوه ، وقالت عائشة : العمرة على قدر النفقة وأشارت بذلك إلى أن الخروج لقصد العمرة من البلد إلى مكة أفضل من الخروج من مكة إلى أدنى الحل ، وهكذا في العيني وزاد بعد قول عمر هي خير من لاشيء وقال على من مثقال ذرة ونحوه ، وعن عائشة أيضا لأن أصوم ثلاثة أيام أو أتصدق على عشرة مساكين أحب إلى

من أن اعتمر بالعمرة التي اعتمرت من التمتع ، وقال طاوس فيمن اعتمر بعد الحج لأدرى أيعذبون عليها أم يؤجرون ، وقال عطاء بن السائب اعتمرنا بعد الحج فعاب ذلك علينا سعيد بن جبير وأجازه آخرون ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : العمرة جائزة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق ، فذهب أصحابنا إلى أن العمرة تجوز في جميع السنة ، إلا أنها تكره في الأيام المذكورة ، وقال الشافعي وأحمد لا تكره في وقت ما ، وعند مالك تكره في أشهر الحج اه مختصراً . وقال الحافظ : اتفقوا على جوازها في جميع الأيام لمن لم يكن متلبساً بأعمال الحج إلا ما نقل عن الحنفية أنه يكره يوم النحر وأيام التشريق ، ونقل أسلم عن أحمد إذا اعتمر فلا بد أن يخلق أو يقصر فلا يعتمر بعد ذلك إلى عشرة أيام لئلا يكتنح الرأس ، قال ابن قدامة هذا يدل على كراهة الاعتمار عنده في دون عشرة أيام اه . وقال مالك في الموطأ : لا أرى لأحد أن يعتمر في سنة مراراً ، وفي الأوجز : لأنه صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً ، كل واحدة في سنة مع تمكنه من التكرير ، نعم إن شرع في المسكروه لزمه إتمامها لأنه من قسم الجائز ، وأجاز الجمهور وكثير من المالكية التكرار بلا كراهة لحديث العمرة إلى العمرة كفارة : لما بينهما ، حتى قال ابن عبد البر : لأعلم لأحد كره ذلك حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها ، وبسط في الأوجز الآثار المختلفة في ذلك ثم قال : وفي الهداية هي جائزة في جميع السنة إلا خمسة أيام لما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تكره العمرة في هذه الأيام الخمسة ، وقال ابن الهمام قال الشيخ تقي الدين في الإمام روى إسماعيل بن عياش عن إبراهيم ونافع عن طاوس قال قال البحر - يعني ابن عباس - خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة أيام التشريق اعتمر قبلها وبعدها ما شئت ، اه مختصراً ١٢ .

إنما أورد هذا الباب لبيان أن المنهى عنه<sup>(١)</sup> إنما هي العمرة في خمسة أيام : يوم عرفة ، ويوم النحر ، وثلاثة التشريق ، وأما ما سوى ذلك فلا كراهة للاعتبار ، ثم إن اعتبار<sup>(٢)</sup> الليالي في الحج لما كان من المتخلفة دون المتقدمة ، حيث كانت ليلة عرفة هي<sup>(٣)</sup> التي أتى بعد يوم عرفة لا التي قبله ، وكذلك ليلة يوم النحر هي<sup>(٤)</sup> الآتية بعده لا الماضية قبله ، توهم أن الليلة الآتية بعد ثالث أيام التشريق لعلمها داخله في النهى لسكونها بحسب تلك القاعدة ليلة ثالث عشرة وإن كانت في الحقيقة ليلة رابع عشرة ، دفع هذا التوهم بتصريح ليلة الخصبه ،

(١) وهذا عند الحنفية كما تقدم الخلاف في ذلك مفصلاً ١٢٠.

(٢) وفي الدر المختار : اعلم أن الليالي تابعة للأيام إلا ليلة عرفة وليالي النحر فتبعب للنهر الماضية رفقا بالناس ، قال ابن عابدين : أى كل ليلة تتبع اليوم الذى بعده. ألا ترى أنه يصلى التراويح في أول ليلة من رمضان دون أول ليلة من شوال، وقوله إلا ليلة عرفة عبارة البحر عن المحيط إلا في الحج فإنها في حكم الأيام الماضية فإيلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة هـ . وفي شرح اللباب وقت الرمي في اليوم الرابع من أيام الرمي من الفجر إلى الغروب وليس يتبعه ما بعده من الليل، بخلاف ما قبله من الأيام وبغروب الشمس من هذا اليوم يفوت وقت الأداء والقضاء اتفاقاً بخلاف ما قبله ولو رمى ليلة الحادى عشر أو غيرها عن غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبلية ١٢٥ .

(٣) هذا إجماع لا خلاف في ذلك بين السلف والخلف ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه ، أخرجه أبو داود وأجمعوا على أن المراد بها ليلة النحر لا ليلة عرفة ١٢٠ .

(٤) وهذا أيضاً إجماع من السلف والخلف لا يجوز التصحى ليلة النحر لإجماعاً ١٢٠ .

والحاصل أن مخالفة القاعدة المتعارفة<sup>(١)</sup> لما كانت لأجل أفعال الحج ، وقد انقضت وتمت - كان الاعتبار بعد ذلك على حسب ما تقرر وتعرف ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : ( ألكم خاصة هذه؟ ) يعني به العمرة<sup>(٢)</sup> في أشهر الحج ، وأما الفسخ فكان لهم خاصة .

(١) وهى أن الليالى تابعة للنهار الآتى كما تقدم قريبا عن الدر المختار .

(٢) قال العيني : قوله ألكم هذه . أى هذه الفعلة ، وهى جعل الحج عمرة أو العمرة فى أشهر الحج وفى رواية يزيد بن زريع : ألنا هذه خاصة؟ وفى رواية جعفر عند مسلم . فقام سراقه فقال يا رسول الله : ألعامنا هذا أم للأبد؟ فشبك أصابعه واحدة فى الأخرى وقال : دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لا يبد الأبد ، قال النووى : اختلف العلماء فى معناه على أقوال ، أصحها وبه قال جمهورهم إن العمرة يجوز فعلها فى أشهر الحج ، والثانى معناه جواز القران وتقدير الكلام دخلت أفعال العمرة فى أفعال الحج إلى يوم القيامة ، والثالث تأويل بعض القائلين بأن العمرة ليست واجبة ، وقالوا : معنى دخولها فى الحج سقوط وجوبها وهذا ضعيف أو باطل ، وسياق الحديث يقتضى بطلانه . والرابع تأويل بعض أهل الظاهر أن معناه جواز فسخ الحج إلى العمرة وهذا أيضا ضعيف ، ورد هذا بأن سياق السؤال يقوى هذا التأويل بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ وفيه نظر ، وقال النووى أيضا : اختلف العلماء فى هذا الفسخ : هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة؟ فيجوز لكل من أحرم بحج ونيس معه هدى أن يقلب إحرامه عمرة ويتحلل بأعمالها ، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف : هو مختص بهم فى تلك السنة ، وما يستدل للجماهير حديث أبى ذر الذى رواه مسلم : كانت المتعة فى الحج

لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، يعنى فسخ الحج إلى العمرة ، وروى  
 النسائي عن الحارث بن بلال عن أبيه قلت : يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصة  
 أم للناس عامة؟ فقال : بل لنا خاصة ، وأما حديث سراقه فعناه جواز الاعتناء  
 فى أشهر الحج أو القران كما ذكرنا ، اه مختصرا . وفى الأوجز أما فسخ الحج  
 إلى العمرة فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأمصار ، وذهب  
 ابن عباس رضى الله عنه إلى جواز ذلك ، وبه قال أحمد وداود ، وكلهم متفقون  
 على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه عام حج بفسخ الحج إلى  
 العمرة ، وبهذا تمسك أهل الظاهر ، والجمهور رأوا ذلك من باب الخصوص واحتجوا  
 برواية الحارث بن بلال عن أبيه المذكورة ، وهذا لم يصح عند أهل الظاهر  
 صحة يعارض بها العمل المتقدم ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على عهد  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما . متعة النساء و متعة  
 الحج وروى عن عثمان أنه قال : متعة الحج كانت لنا وليست لكم ، وقال أبو ذر  
 ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه فى عمرة ، هذا كله مع ظاهر قوله  
 تعالى دوأموا الحج والعمرة لله ، اه مختصرا . وتقدم شىء من الكلام على ذلك  
 فى باب من أهل فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم إلخ ، ثم قال الحافظ : قوله إن  
 سراقه لقي النبى صلى الله عليه وسلم بالعقبة إلخ ، وفى رواية يزيد بن زريع عن  
 حبيب المعلم عند المصنف فى كتاب التمنى : وهو يرمى بجمرة العقبة ، هذا فيه بيان  
 المكان الذى سأل فيه سراقه عن ذلك ، ورواية مسلم عن عطاء عن جابر كذلك  
 وسياق مسلم من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر يقتضى أنه قال له ذلك  
 لما أمر أصحابه أن يجعلوا حجهم عمرة ، وبذلك تمسك من قال : إن سؤاله كان  
 عن فسخ الحج إلى العمرة ، ويحتمل أن يكون السؤال وقع عن الأمر . لتعدد

## (باب الاعتمار بعد الحج بغير هدى)

يعنى بذلك (١) أن الحج والعمرة لو اجتمعا في السفر . وكانت العمرة متأخرة عن الحج لم يكن ذلك تمتعا كما وقع لعائشة رضى الله عنها ، ولذلك لم يكن في حجها ولا عمرتها هدى لعدم المتعة والقران ، ولم تكن فيهما جنباية أيضا ، وأما

المكانين اهـ . قلت: وأنت خير بأنه لما وقع التعارض في حديثي جابر رضى الله عنه فالذى اتفق عليه الشيخان أرجح ، وتأويل حديث جعفر بن محمد إلى حديث عطاء غير مستبعد ، كما لا يخفى ، والحمل على تعدد السؤال بعيد .

(١) قال الحافظ: قوله باب الاعتمار إلخ كأنه يشير بذلك إلى أن اللازم من قول من قال: إن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة بكالهما كما هو منقول في رواية عن مالك وعن الشافعي أيضا . ومن أطلق أن التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج كما نقل ابن عبد البر فيه الاتفاق فقال: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقول الله تعالى: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، هو الاعتمار في أشهر الحج قبل الحج (\*) أن من أحرم بالعمرة في ذى الحجة بعد الحج فعليه الهدى ، وحديث الباب دال على خلافه لكن القائل بأن ذى الحجة كله من أشهر الحج يقول: إن التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج فلا يلزمه ذلك اهـ . وقال العيني: وكانت عمرتها بعد انقضاء الحج، ولا خلاف بين العلماء أن من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج أيام التشريق أنه لا هدى عليه في عمرته ، لأنه ليس بتمتع اهـ ١٢٠ .

(\*) خبر إن اللازم ١٢ ز

رفض عمرتها الأولى التي كانت قدمت بها وجوب الدم برفضها ، فغير متعرض بها (١) نفيًا ولا إثباتًا .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قالته الشراح في ذلك ، قال الحافظ بعد ما بسط الكلام على أن قوله ولم يكن في ذلك هدى ولا صيام ولا صدقة من قول عائشة كما هو ظاهر حديث الباب ، وكذا أخرجه مسلم وابن ماجه أو من قول هشام كما تقدم في البخارى في كتاب الحيض من طريق أبى أسامة عن هشام ، وفي آخره : قال هشام ولم يكن في شيء من ذلك الخ ، وكذا أخرجه أبو داود من طريق وهيب والحدادين عن هشام قال ابن بطال : قوله فقضى الله حجها وعمرتها الخ ليس من قول عائشة إنما هو من كلام هشام حدث به هكذا في العراق فوهم فيه ، فظهر بذلك أن لا دليل فيه لمن قال إن عائشة لم تكن قارئة حيث قال لو كانت قارئة لوجب عليها الهدى للقران ، وقد ثبت عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم صحى عن نسائه بالبقر كما تقدم ، وروى مسلم من حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى عنها فيحمل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى عنها من غير أن يأمرها بذلك ولا أعلمها به ، قال القرطبي : أشكل ظاهر هذا الحديث ولم يكن في ذلك هدى على جماعة حتى قال عياض لم تكن عائشة قارئة ولا متمعة وإنما أحرمت بالحج ثم نوت فسخره إلى عمرة فمنعها من ذلك حيضها ، فرجعت إلى الحج فأكلمته ثم أحرمت عمرة مبتدأة فلم يجب عليها هدى ، قال وكان عياض لم يسمع قولها : كنت بمن أهل بعمرة ، والجواب أن هذا الكلام مدرج من قول هشام كأنه نفي ذلك بحسب علمه ولا يلزم من ذلك نفيه في نفس الأمر ، ويحتمل أن يكون قوله لم يكن في ذلك هدى أى لم تتكلف له بل قام به عنها ، وقال ابن خزيمة قوله لم يكن في ذلك هدى أى في تركها لعمل العمرة الأولى وإدراجها لها في الحج ولا في عمرتها التي اعتمرتها من التمتع أيضاً ، وهذا تأويل حسن اهـ . وأنت ترى

## ( باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج )

يعنى به الأمور (١) المشتركة بينهما التي ليست خواص الحج ، لا أن كل ما يفعل في الحج يفعل بالعمرة أيضا .

أن هذه كلها تأويلات بعيدة لاسيما قوله إن هذا مدرج من هشام نفاه بحسب علمه ولا يلزم منه النفي في نفس الأمر، فإنه يلزم عليه أن تبويب الإمام البخارى غير صحيح، وما أفاده الشيخ قدس سره خال عن التكاليف والتأويلات ١٢ .

(١) وهذا واضح، قال الخافظ باب يفعل بالعمرة الخ، أى من التروك لا من الأفعال، أو المراد بعض الأفعال لا كلها والأول أرجح لما يدل عليه سياق حديث يعلى، وقال في موضع آخر: قوله «واصنع في عمرتك ما تصنع في حجك»، دال على أنه كان يعرف أعمال الحج قبل ذلك، قال ابن العربي: كانوا في الجاهلية يخلعون الثياب ويحبتون الطيب في الإحرام إذا حجوا وكانوا يتساهلون في ذلك في العمرة فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم أن مجراهما واحد، وقال ابن المنير في الحاشية: معناه اترك لأن المراد بيان ما يجتنبه المحرم فيؤخذ منه فائدة حسنة وهي أن الترك فعل. قال: وأما قول ابن بطال أراد الأدعية وغيرها مما يشترك فيه الحج والعمرة ففيه نظر لأن التروك مشتركة بخلاف الأفعال، فإن في الحج أشياء زائدة على العمرة كالوقوف وما بعده، وقال النذوى كما قال ابن بطال وزاد: ويستثنى من الأعمال ما يختص به الحج، وقال الباجي: المسامور به غير نزع الثوب وغسل الخلق لأنه صرح له بهما فلم يبق إلا الفدية كذا قال، ولا وجه لهذا الحصر بل الذى تبين من طريق أخرى أن المسامور به العمل والنزع وذلك أن عند مسلم والنسائي في هذا الحديث فقال: ما كنت صانعا في حجة قال أنزع عني هذه الثياب وأغسل عني هذا الخلق فقال: ما كنت صانعا في حجك فاصنعه في عمرتك. هـ ١٢ .

(وكننا نستره) أى نحفظه من (١) أهل مكة ، وذلك فى عمرة القضاء .  
 قوله : ( فاعتمرت أنا وأختى عائشة والزبير ) الخ وقد ثبت (٢) أن الزبير  
 كان معه فى حجة الوداع هدى ، وأن عائشة قضت عمرتها للحيض ، ولم تحل  
 بالطواف فلا يصح قول أسماء بإدخالها فى الجماعة ، إنا لما مسحنا البيت حللنا  
 فلا بد من تأويل فأما أن يقال إن المراد بضمير المتكلم فى قولها فلما مسحنا  
 البيت أحللنا هى غير الزبير وعائشة ، وذلك غير مستبعد لأن المتكلم كثيراً  
 ما يذكر قوماً ، ثم يأخذ فى قصة هى غير شاملة لجميع من ذكره قبل ذلك ،

(١) ولفظ البخارى فى المغازى وكننا نستره من أهل مكة لا يصيبه أحد بشئ ،  
 قال الحافظ : وهذا كان فى عمرة القضاء وكان عبد الله بن أبى أوفى عن بايع تحت  
 الشجرة وهو فى عمرة الحديبية وكل من شهد الحديبية وعاش إلى السنة المقبلة خرج  
 مع النبى صلى الله عليه وسلم معتمراً فى عمرة القضاء ١٢هـ .

(٢) تقدم الحديث فى باب الطواف على وضوء ، وتقدم فى هامشه الكلام  
 على إشكال ذكر عائشة فى الحديث ، قال الحافظ فى رواية صفية بنت شيبة عن  
 أسماء : قدمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلين بالحج ، الحديث وفيه وكان مع  
 الزبير هدى فلم يحل وهذا مغاير لذكرها الزبير مع من أحل فى رواية عبد الله  
 مولى أسماء فإن قضية رواية صفية عن أسماء أنه لم يحل للهدى فإن جمع بينهما بأن  
 القصة المذكورة وقعت لها مع الزبير فى غير حجة الوداع كما أشار إليه النووي على بعده  
 وإلا فقد رجح عند البخارى رواية عبد الله مولى أسماء فاقصر على روايتهم دون رواية  
 صفية بنت شيبة . وأخرجهما مسلم مع ما فهمنا من الاختلاف ، ويقوى صنيع البخارى  
 ما تقدم فى باب الطواف على وضوء من طريق محمد بن عبد الرحمن وهو أبو الأسود  
 المذكور فى هذا الإسناد قال : سألت عروة بن الزبير ، الحديث ، وفى آخره وقد  
 أخبرتنى أمى أنها أهلت هى وأختها والزبير وفلان وفلان فلما مسحوا الركن

ولإنما المراد بها بعضهم، ويمكن أن يقال: قوله فاعتمرت أنا وأختي عائشة، ليس بيا نالحجة الوداع، وإنما هو ابتداء قصة وقعت في زمان بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

حلوا، وقائل أخبرني عروة المذكور، وأمه هي أسماء، وهذا موافق لرواية عبد الله مولى أسماء، وفيه إشكال آخر، وهو ذكرها لعائشة فيمن طاف، والواقع أنها كانت حائضا حينئذ، وكنت أولته هناك على أن المراد أن تلك العمرة كانت في وقت آخر بعد النبي صلى الله عليه وسلم لكن سياق رواية هذا الباب ياباه، فإنه ظاهر في أن المقصود العمرة التي وقعت لهم في حجة الوداع، والقول فيما وقع من ذلك في حق الزبير كالقول في حق عائشة سواء، وقد قال عياض في الكلام عليه ليس هو على عمومته فإن المراد من عدا عائشة لأن الطرق الصحيحة فيها أنها حاضت فلم تطف بالبيت ولا تحللت من عمرتها، قال: وقيل لعلها أشارت إلى عمرتها التي فعلتها من التمتع، ثم حكى التأويل السابق أنها أرادت عمرة أخرى غير التي في حجة الوداع وخطأه ولم يعرج على ما يتعلق بالزبير من ذلك، اهـ. وقال العيني: فإن قلت روى مسلم من حديث صفية عن أسماء وفيه: كان مع الزبير هوى فلم يحل، فهذا يخالف رواية عبد الله مولى أسماء لأنه ذكر الزبير مع من أحل، قلت: أجب عنه النووي بأن إحرام الزبير وتحلله كان في غير حجة الوداع واستبعده بعضهم، وقال: المرجح عند البخاري رواية عبد الله مولى أسماء فلذلك اقتصر على إخراجها دون رواية صفية، قلت: هذا مسلم قد أخرج كليهما مع ما فيهما من الاختلاف ولا وجه في الجمع بينهما إلا بما قاله النووي، فإن قلت فيه إشكال آخر وهو ذكر عائشة فيمن طاف والحال أنها كانت حائضا، قيل: يحتمل أنها أشارت إلى عمرتها التي فعلتها من التمتع، قال القاضي: هذا خطأ لأن في الحديث التصريح بأن ذلك كان في حجة الوداع، قيل: لا وجه في ذلك إلا أن يقال إنما لم تستثن أسماء عائشة لشهرة قصتها وفيه

## ( باب استقبال الحاج (١) القادمين والثلاثة )

والأظهر أن الحاج مفعول مقدم والقادمين مع ما عطف عليه من الثلاثة فاعل له ، ودلالة الرواية على استقبال الثلاثة من حيث أن المذكور فيها لفظ

بعد أيضاً ، نعم إنما هذا يتأتى إذا قلنا كانت عائشة طاهرة حين ذكرت أسماء لياها وعظفتها على نفسها في قولها اعتمرت أنا وأختي عائشة ثم طرأ عليها الحيض ثم إنها لم تستثنها في قولها فلما مسحنا البيت لشهرتها أنها كانت حائضاً في ذلك الوقت أو نسيت أن تستثنها . فافهم هـ . واقصر القسطلاني على جواب النووي بأن إحرام الزبير وتحلله كان في غير حجة الوداع ١٢٥١ .

(١) اختلفوا في ضبط هذه الترجمة والمراد بها ، قال الكرماني: القادمين بالجمع صفة للحاج لأن الحاج في معنى الجمع ولفظ الثلاثة عطف على الاستقبال وفي بعضها مضافاً إلى الغلامين وفي بعضها القادمين وتوجيهه مع إشكاله أن يقرأ الحاج بالنصب ويكون استقبال مضافاً إلى الغلامين ، نحو قوله تعالى « قتل أولادهم شركائهم » بنصب أولادهم وجر الشركاء ، أو يكون الاستقبال مضافاً إلى الحاج والغلامين مفعول ، فإن قلت لفظ استقبله يفيد عكس ذلك الاستقبال ، قلت: الاستقبال إنما هو من الطرفين هـ . وتبع العيني كلام الكرماني وقال قوله وفي بعضها الغلامين أي وفي بعض النسخ: باب استقبال الحاج الغلامين ، وقال القسطلاني قوله القادمين أي إلى مكة بكسر الميم وفتح النون بصيغة الجمع صفة للحاج لإطلاقه على المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف إلى مفعوله ، ولأبي ذر القادمين بفتح الميم بصيغة التثنية والثلاثة بالجر كما في بعض الأصول - عطف على (\*) استقبال أي واستقبال الثلاثة وفي اليونانية والثلاثة بالنصب أي واستقبال الحاج الثلاثة حال كونهم على الدابة والاستقبال

الأغيلة ، وهو يصدق على الثلاثة من غير تكلف ، ويمكن أن يقال : المعنى باب في بيان استقبال الرجلين حاجاً ، وفي بيان (١) ركوب الثلاثة على دابة .

يكون من الطرفين لأز من استقبلك فقد استقبلته ، ولابن عساكر باب استقبال الحاج الغلامين بإضافة الاستقبال إلى الحاج والغلامين مفعوله أو استقباله . صاف إلى الغلامين والحاج نصب على المفعولية كقراءة ابن عامر بالفصل بين المضافين بالمفعول في قوله تعالى في سورة الأنعام « قتل ، برفع الام على ما لم يسم فاعله أولادهم ، بالنصب على المفعول بالمصدر ، شركائهم ، بالخفض على إضافة المصدر إليه المذكور توجيهاً في كتاب القراءات الأربع عشرة مما جمعتهم الثلاثة بالنصب عطف على الغلامين . لكن لا أعرف نصب الحاج في رواية ١٥٠ هـ . وقال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على حكيمين وأورد فيها حديث ابن عباس ، ودلالة حديث الباب على الثاني ظاهرة وقد أفردا بالذكر قبيل كتاب الأدب ، وأورد فيها هذا الحديث بعينه ، وأما الحكم الأول فأخرجه من حديث الباب من طريق العموم ، لأن قدومه صلى الله عليه وسلم مكة أعم من أن يكون في حج أو عمرة أو غزو ، وقوله القادمين صفة للحاج ، وكون الترجمة لتلقى القادم من الحج ، والحديث دال على تلقي القادم للحج ليس بينهما تخالف لاتفاقهما من حيث المعنى ، قلت : وهذا هو الأوجه عندي ، فإن غرض المصنف من الترجمة كما هو ظاهر من سياق التراجم هو استقبال الناس للحاج القادمين من مكة ، واستنبطه الإمام البخاري من استقبال الناس للقادم إلى مكة ١٢ (١) هذا هو الظاهر ، وذكره الإمام البخاري ههنا استطراداً وأفرده بترجمة مستقلة قبيل كتاب الأدب بقوله « باب الثلاثة على الدابة ، قال الحافظ : كأنه يشير إلى الزيادة التي في الباب الذي بعده ، يعني قوله حدثنا أيوب ، ذكر شر الثلاثة عند عكرمة الحديث ، والأصل في ذلك ما أخرجه الطبراني في الأوسط عن جابر : نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يركب ثلاثة على دابة ، وسنده ضعيف

## ( باب من أسرع فاقته إذا بلغ المدينة )

وكذلك الحكيم<sup>(١)</sup> في غير المدينة من الديار المرغوبة فيها والأوطان المحببة فيها .

قوله : ( درجات المدينة ) أى منازلها<sup>(٢)</sup> المرتفعة ودرجاتها المشيدة ، فإن البيت إذا كان ذا درجة لم يبد للناظر من بعد ، فأما إذا كان ذا درجات فإنه يتراعى للناظر من بعد .

وأخرج الطبرى عن أبى سعيد رفعه : لا يركب الدابة فوق اثنين ، وفى سنده لين ، وأخرج ابن أبى شيبه من مرسل زاذان : «أنه رأى ثلاثة على بغل فقال لينزل أحدكم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الثالث» ، وغير ذلك من الروايات والآثار فى هذا المعنى ، ثم قال وعكسه ما أخرج الطبرى بسند جيد عن ابن مسعود وقال : كان يوم بدر ثلاثة على بعير ، وأخرج الطبرانى وابن أبى شيبه من طريق الشعبى عن ابن عمر قال : «دما أبالى أن أكون عاشر عشرة على دابة إذا أطاقت حمل ذلك» ، وبهذا يجمع بين مختلف الحديث فى ذلك ، فيحمل ماورد فى الزجر عن ذلك على ما إذا كانت الدابة غير مطيقة كالخمار مثلا ، وعكسه على عكسه ، كالناقة والبغلة ، قال النووى : مذهبنا ومذاهب العلماء كافة جواز ركوب ثلاثة على الدابة إذا كانت مطيقة ، وحكى القاضى عياض منعه عن بعضهم مطلقا ، وهو فاسد ، قال الحافظ : لم يصرح أحد بالجواز مع العجز ، ولا بالمنع مع الطاقة ، بل المنقول من المطلق فى المنع ، والجواز محمول على المقيد ١٢٥١ .

(١) وإليه مال الحافظ إذ قال : وفى الحديث دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه ١٥١ هـ . والظاهر من سياق الروايات حب البلدة الطاهرة الطيبة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله درجات - بفتح المهملة والراء بعدها جيم - جمع درجة ،

## ( باب المسافر إذا جد به السير إلخ )

يعنى<sup>(١)</sup> بذلك أن ما ورد من النهى أن يطاول في السير ، فإنما هو إذا لم يضطر إليه ولم تطقه الدابة ، فأما إذا فلا كراهة .

كذا للأكثر والمراد طرفها المرتفعة، وللمستملى دوحات- بفتح المهملة وسكون الواو بعدها مهملة - جمع دوحه ، وهى الشجرة العظيمة ، وفي رواية لإسماعيل بن جعفر عن حميد : جذرات - بضم الجيم والذال - وهو جمع جذر بضمين جمع جدار ، وقد رواه الإسماعيلي من هذا الوجه بلفظ جذران- بسكون الذال آخره فون : جمع جدار، وله من رواية أبى ضمرة عن حميد بلفظ جذر، قال صاحب المطالع : جذرات أرجح من دوحات ومن درجات ا هـ . وقال العينى : درجات جمع درجة والمراد طرفها المرتفعة ، وقال صاحب المطالع : يعنى المنازل ، والأشبه الجدرات والدرجات هى رواية الأكثرين ، ا هـ . وتفسير الشيخ يوافق قول صاحب المطالع ١٢٠ .

(١) اختلفت النسخ فى لفظ هذه الترجمة ، فى النسخة الهندية التى عندنا وباب المسافر إذا جد به السير وتعجل إلى أهله ، فعلى هذا يكرن جواب إذا محذوفاً ، وفى نسخة الحاشية فليعجل ، وفى نسخة العينى يعجل بدون الواو ، قال العينى : يعجل إلى أهله جواب إذا ، وفى رواية الكشميهنى والنسفى : ويعجل إلى أهله بالواو ، والجواب حينئذ محذوف تقديره : ماذا يصنع ؟ ويعجل بضم الياء من باب التعجيل ، ويروى تعجل بفتح التاء المثناة من فوق من باب التعجيل ا هـ . وفى نسخة الحافظ : ويعجل إلى أهله بالواو ، وقال : أى ماذا يصنع ؟ واختار القسطلانى فى نسخة حذف الواو ، وقال جواب إذا قوله يعجل إلى أهله ا هـ . وتعقبه السندى إذ قال : جملة يعجل حال ، وجواب إذا مقدر ، أى فإذا يفعل ؟ أى يجمع بين الصلاتين ، ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب إذا كما لا يخفى ا هـ . قلت : ويأباه نسخة فليعجل إلى أهله ، وعلى هذه النسخة بى الشيخ تقريره ، وهو أوجه مما قالته الشراح ، من أن الغرض : بيان

## ( باب من قال ليس على المحصر )

بدل (١) ومن أثبت عليه البدل كالحنفية

الجمع بين الصلاتين ، بل الظاهر ما أفاده الشيخ أن ماورد من النهى عن الإسراع في السير كما تقدم في باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالسكينة عند الإفاضة ، وإشارته صلى الله عليه وسلم إليهم بالسوط ، قوله صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس . عليكم بالسكينة فإن البر ليس بالإيضاع ، محمول على الوقت الذي لا يحتاج فيه إلى الإسراع أما إذا احتيج إلى الإسراع كما في قصة ابن عمر رضى الله عنهما ، فإنه رضى الله عنه لما استصرخ بزوجته ، وقيل له : لأنها في آخر يوم من أيام الدنيا ، وأول يوم من أيام الآخرة ، وفي رواية : « أتاه آت فقال : إن صفية بنت أبي عبيد لما بها فانظر أن تدركها ، فخرج مسرعاً ، الحديث أخرجه النسائي فتعجل ابن عمر في السير فسار في ذلك اليوم والليل مسيرة ثلاث كما في رواية أبي داود ، فلا بأس في الإسراع في السير ، فدبر وتشكر ، فله در الشيخ ما أدق نظره ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة في الأوجز في موضعين : في باب الإحصار ، وفي عمرة القضاء ، وفيه قال العيني في البناية : المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة . وإن كان محصراً بعمرة يجب عليه قضاء عمرة لا غير ، وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم ، ذكر أسماؤم في الأوجز ، وقال الموفق : أما من لم يجد طريقاً أخرى فتحلل فلا قضاء عليه إلا أن يكون واجبا يفعله بالوجوب السابق في الصحيح من المذهب ، وبه قال مالك والشافعي ، وعن أحمد أن عليه القضاء ، وبه قال أبو حنيفة إلى آخر ما بسط في الأوجز من البسط في تفصيل المسألة ، ووجه وجوب الحج والعمرة معاً على المحصر بالحج عند الحنفية ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

احتج بفعله<sup>(١)</sup> صلى الله عليه وسلم حيث قضى عمرته من قابل وسميت قضاء ولولا أن القضاء واجب لما كان شيء من الأمرين<sup>(٢)</sup>.

(١) وفي الأوجز: واستدل لوجوب القضاء بقوله تعالى: «وأتوا الحج والعمرة لله، فإنه يقتضى إيجاب الإتمام بدون التفريق بين حج الفرض والنفل، وبحديث حجاج بن عمرو الأنصاري من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل، بدون التفريق بينهما، وبحديث عائشة إذ أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم برفض العمرة ثم أمرها من التعميم، وقال الموفق: وعن أحمد أن عليه القضاء. وبه قال أبو حنيفة لأنه صلى الله عليه وسلم لما تحلل زمن الحديبية قضى من قابل، ولأنه حل من إحرامه قبل إتمامه. فلزمه القضاء كما لو فاتته الحج، وفي الأوجز أيضا في موضع آخر: وفي الخمس في سنة سبع، وفي ذى القعدة من هذه السنة وقعت عمرة القضاء، ويقال لها عمرة القضية، وغزوة الأهن، أما تسميتها عمرة القضاء فلأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية، وذكر ابن هشام يقال لها عمرة القضاء لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة سنة ست فاقص منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخل مكة في ذى القعدة في الشهر الحرام الذي صدوا فيه من سنة سبع، وأنزل الله تبارك وتعالى في تلك العمرة الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص، وأما تسميتها عمرة القضية فلأنه صلى الله عليه وسلم قاضى قرىشا فيها، لالأنه قضاء، وهذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في وجوب القضاء فعند أبي حنيفة يجب القضاء، وعند الشافعية يجب عليه الهدى لا القضاء، وكانت عمرة القضاء بعد خيبر بستة أشهر، فخرج في ذى القعدة في الشهر الذي صدته المشركون معترا عمرة القضاء مكان العمرة التي صدوه عنها، وخرج معه المسلمون ممن كان صد معه في عمرته تلك، فلما سمع به أهل مكة خرجوا عنها، كذا في الاكتفاء، وقال غيره: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر

قوله (بفرق) وهو (١) ثلاثة أصع أما عندنا فبصاع (٢) هشام ، وأما عندهم

أصحابه حين رأوا هلال ذى القعدة أن يعتمروا قضاء لعمرتهم التي صددهم المشركون عنها وأن لا يتخلف أحد من شهد الحديبية فلم يتخلف أحد منهم إلا من استشهد منهم بجيبر ومن مات ، كذا في الخيس ، وقال الحافظ في الفتح : قال الحاكم في الإكليل : تواترت الأخبار أنه صلى الله عليه وسلم لما أهل ذو القعدة أمر أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم ، وأن لا يتخلف منهم أحد شهد الحديبية فخرجوا لإلامن استشهد ، وفي سيرة ابن هشام : ثم خرج في ذى القعدة معتمرا عمرة القضاء مكان العمرة التي صدوه عنها ، ويقال لها عمرة القصاص لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذى القعدة في الشهر الحرام من سنة ست فاقص رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فدخل مكة في ذى القعدة في الشهر الحرام الذي صدوه فيه من ستة سبع ، وبلغنا عن ابن عباس أنه قال : أنزل الله تعالى في ذلك ، والحرمات قصاص ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ملخصا منه .

(١) قال الحافظ : قوله بفرق بفتح الفاء والراء ، وقد تسكن ، قاله ابن فارس ، وقال الأزهري : كلام العرب بالفتح والمحدثون قد يسكنونه وآخره قاف ، مكيال معروف بالمدينة ، ووقع في رواية ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عند أحمد وغيره ، والفرق ثلاثة أصع ، ولمسلم من طريق أبي قلابة عن ابن أبي ليلى : أو أطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين ، وإذا ثبت أن الفرق ثلاثة أصع اقتضى أن الصاع خمسة أرطال وثلث ، خلافا لمن قال : إن الصاع ثمانية أرطال . ١٥٠ . وقال العينى : وأصع - بمد الهمزة وضم الصاد - جمع صاع على القلب لأن القياس في جمعه أصوع بقصر الهمزة وسكون الصاد بعدها واو مضومة ١٢٥١ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وهى : أن الصاع أربعة أمداد بلاخلاف بين الأئمة ، حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء إلا أن

فبصاع المدينة، فهو على الأول أربعة وعشرون رطلاً، وعلى الثاني ستة عشر رطلاً

ابن رشد ذكر في مقدماته شيئاً من الاختلاف في المقادير كلها لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا في مقدار المد، فالمد رطل وثلاث عند مالك والشافعي وأحمد، وهو قول أبي يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور، وقيل لا يصح الرجوع، والمد رطلان عند أبي حنيفة ومحمد، وهو قول جماعة من أهل العراق، هكذا في الأوجز؛ وبسط فيه في دلائل الحنفية، وقال مالك رحمه الله في المرطأ: الكفارات كلها وزكاة الفطر وزكاة العشور كل ذلك بالمد الأصغر إلا الظهار فإن الكفارة فيه بالمد الأعظم: مدهشام، وهشام هذا هو إسماعيل بن الوليد ابن المغيرة عامل المدينة لعبد الملك بن مروان، وهو خال هشام بن عبد الملك، كان والي المدينة في خلافة عبد الملك، ثم عزله الوليد وولى عمر بن عبد العزيز، كذا في الأوجز، وقال العيني في فوائد الحديث: ومنها أن الإطعام لستة مساكين ولا يجزى أقل من ستة، وهو قول الجمهور، وحكى عن أبي حنيفة أنه يجوز أن يدفع إلى مسكين واحد، والواجب في الإطعام لكل مسكين نصف صاع من أى شيء كان المخرج قمحاً أو شعيراً أو تمرأ، وهو قول مالك والشافعي وإسحاق وأبي ثور وداود، وحكى عن الثوري وأبي حنيفة تخصيص ذلك بالقمح، وأما الواجب من الشعير والتمر صاع لكل مسكين، وعند أحمد في رواية: إن الواجب في الإطعام لكل مسكين مد من قمح، أو مدان من تمر أو شعير، اهـ. وقال أيضاً في باب الإطعام في الفدية: نصف صاع، قال بعضهم: يشير بذلك إلى الرد على من فرق في ذلك بين القمح وغيره، قلت: ليس فيه إشارة إلى ذلك، لأن قوله نصف صاع يراد به نصف صاع من قمح، ويؤيده ما في رواية مسلم من

قوله : ( ولم يتبين لهم ) أنهم يحلون بها يعني (١) بذلك أنه صلى الله عليه وسلم إن رخص له في الحلق لما كان يتربقه من دخول مكة وانجرار الإحرام إلى مدة. ولم يكن له علم بأن المشركين لا يتركونه يدخل مكة، فلو علم ذلك لما رخص له في الحلق لمداناة وقت التحلل بعارض الإحصار .

حديث كعب أيضا أو إطعام ستة مساكين نصف صاع نصف صاع طعاما لكل مسكين ، فقوله : طعاما يبين أن المراد من نصف صاع القمح ، وبه يفرق بين القمح وغيره ، اه . قلت : بسط الكلام على حديث كعب بن عجرة والأبحاث المتعلقة بآية الفدية في الأوجز ، وذكر فيه في مسألة الإطعام أربعة أبحاث ، الأول في اختلاف الروايات في هذا اللفظ ، والثاني أن الإطعام لستة مساكين ، وهو قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة ، وروى عن الحسن أنه قال : الصدقة على عشرة مساكين ، الثالث ما تقدم في كلام العيني أن الواجب نصف صاع من أى شيء . كان ، وتخصيص ذلك بالقمح عند الحنفية ، والرابع في موضع الإطعام ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : قوله لم يتبين لهم الخ هذه الزيادة ذكرها الراوى لبيان أن الحلق كان استباحة محظور بسبب الأذى لا لقصد التحلل بالحصر وهو واضح ، قال ابن المنير : يؤخذ أنه من كان على رجاء من الوصول إلى البيت أن عليه أن يقيم حتى يئأس من الوصول فيحل ، واتفقوا على أن من يئس من الوصول وجازله أن يحل فتهادى على إحرامه ، ثم أمكنه أن يصل أن عليه أن يمضى إلى البيت ليتم نسكه ، وقال المهلب وغيره ما معناه : يستفاد من قوله ولم يتبين لهم الخ أن المرأة التي تعرف أو ان حيضها والمريض الذي يعرف أو ان حماه بالعادة فيهما إذا أفطر في رمضان مثلاً في أول الشهر ثم ينكشف الأمر بالحيض والحمل في ذلك النهار أن عليهما قضاء ذلك اليوم ، لأن الذى كان في علم الله أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عكس الكفارة التي وجت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر لهم ، وذلك لأنه يجوز

قوله : (فأنزل الله) تعالى (١) وإنما أنزل الله تبارك وتعالى حكم الحلق لعذر مع عليه بما يصير إليه أمر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من التحلل تيسيراً على من بعدهم من المؤمنين .

قوله : (رجع كما ولدته أمه) الظاهر إرادة الصغار (٢) وإن أريد به ما يعم الصغار والكبار كان ثمكنا نظراً إلى ما في مواقف الحج من الأدعية المتضمنة

أن يتخلف ما عرفاه بالعادة فيجب القضاء عليهما لذلك ٥١٠ . وقال العيني : احتج مالك بقوله ولم يتبين الخ على وجوب الكفارة على المرأة تقول في رمضان غداً حيضتى ، وعلى الرجل يقول غداً يوم حمى فيفطران ، ثم ينكشف الأمر بالحج والحيض كما قالوا أن عليهما الكفارة لأن الذى كان في علم الله تعالى أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عن كعب الكفارة التى وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر ٥١١ . قلت : واختلفت الحنفية في فروع هذه المسألة كما بسط في الدر المختار وشروحه ١٢٠ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ثم قال الحافظ : قوله فأنزل الله ، قال عياض : ظاهره أن النزول بعد الحكم ، وفي رواية عبد الله بن معقل أن النزول قبل الحكم ، قال : فيحتمل أن يكون حكم عليه بالكفارة بوحي لا يتلى ، ثم نزل القرآن ببيان ذلك ، ٥١٠ . وقد بسط الحافظ في روايات هذه القصة والاختلاف في وقت قوله صلى الله عليه وسلم ١٢٠ .

(٢) مسأله تكفير الحج للخطايا شهيرة ، والبحث فيها طويل ، وأجاد وأجل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فيما قرره على جامع الترمذى المطبوع باسم الكوكب الدرى فى باب ماجاء فى مثل الصلوات الخمس ، وبسط شىء من الكلام فى تلك المسألة فى هامش الكوكب ، وأيضاً فى مبدأ كتاب الحج من الأوجز ، وبسط فيه الروايات الواردة فى تكفير الذنوب وذكر بعدها : حتى جمع

للحضور والاستغفار ، فأما حقوق العباد فلا يقدم على القول بسقوطها وانحائها إلا بجهة من أصحاب الحقوق ، نعم يغتفر بالتوبة الصادقة ما يلزم في تفويت حقوق العباد من إثم سبحانه .

من المحققين كالقاضي عياض وابن عبد البر وغيرهما : الإجماع عن أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة ، فمن ذهب إلى أن الروايات بأسرها مؤولة بالصغائر ، ومن ذهب إلى أن بعض الأعمال يحو الكبائر أيضا لاسيما الحج لكثرة ما ورد فيه من الروايات ، وفي الدر المختار : هل الحج يكفر الكبائر؟ قيل : نعم ، كحربي أسلم ، وقيل غير متعلقة بالأدنى كذمي أسلم ، وقال عياض : أجمع أهل السنة أن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة ، ولا قائل بسقوط الدين ولو حقا لله كدين صلاة وزكاة ، نعم لإثم المطل وتأخير الصلاة ونحوها يسقط ، وهذا معنى التكفير على القول به ، وقال الشيخ ابن تيمية : من اعتقد أن الحج يسقط ما وجب عليه من الحقوق يستتاب وإلا قتل ولا يسقط حق الأدمى بجمع إجماعا ، وقال ابن العربي : هذه الطاعات لا تكفر الكبائر وإنما يكفرها الموازنة أو التوبة ، والصلاة لا تكفرها فكيف تكفرها العمرة والحج ، ولكن هذه الطاعات ربما أثرت في القلب لحملة على التوبة اه ، ملخصا من الأوجز . وقال الشيخ في السكوك بعد ما بسط الكلام على دلائل الفريقين : ولعل الحق الذي لا ينبغي أن يعدل عنه أن الطاعات والعبادات بأسرها تتفاوت بتفاوت القائم بها إلى مراتب لا تحصى ، فكم من نائم له عند الله أعلى منزلة ومقام ، ورب قائم في جوف الليل ليس له من قيامه غير ترك الهجوع والنيام ، وإذا كان كذلك كانت العبادات ليس حكمها بأسرها واحداً ، بل البعض منها : ترك العبد كيوم ولدته أمه إذا ندم فيها على ما فرط في جنب الله وتحسر على ما اكتسبته في سالف زمانه يدها ، والبعض منها لا توجب إلا مغفرة صغائر لا كبائر ، ولا يحجب في أن البعض تورث له وبالا ، ويحق على العبد معتبة ونكالا فقد ورد أن الصلاة إذا

قوله: (أحل لكم صيد البحر وطعامه) فالصيد<sup>(١)</sup> ما يؤخذ من البحر بعلاج كإلقاء الشص وغيره، وطعامه ما وقع منه في اليد من غير معالجة كما قذفه البحر

لم يحافظ عليها المصلي وإن أدى أركانها وشرائطها فإنها تدعو على المصلي وتقول ضيمك الله كما ضيمتني، إلى غير ذلك من الروايات ٥١. وإلى ذلك أشار ههنا بقوله وإن أريد به ما يعم الصغائر والكبائر كان ممكنا الخ ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مشرب الحنفية وهو واضح، واختلف السلف في تفسير الصيد والطعام كما بسطه العيني إذ قال عن ابن عباس في رواية وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير صيد البحر ما يصاد منه طريا وطعامه ما يتزود منه مليحا يابساً، وعن ابن عباس في المشهور عنه: صيده ما أخدمته حيا وطعامه ما لفظه ميتا، وهكذا روى عن أبي بكر الصديق وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأبي أيوب الأنصاري رضي الله تعالى عنهم وجماعة من التابعين ذكر أسماءهم العيني، وروى عن عكرمة عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه قال: طعامه كل ما فيه، رواه ابن جرير وابن أبي حاتم. وقال سعيد بن المسيب: طعامه ما لفظه حيا وحسر عنه فمات، رواه ابن أبي حاتم، وقال جرير: وقد ورد في ذلك خبر، وبعضهم يرويه موقوفاً فذكر بسنده إلى أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحل لكم صيد البحر وطعامه»، قال: طعامه ما لفظه ميتا، ثم قال وقد وقفه بعضهم على أبي هريرة، اه مختصراً. قلت: وبسط الكلام على تفسير الآية والأحكام المتعلقة بها في الأوجز وفي أحكام القرآن للجصاص، وسيأتي في البخاري في الذبائح قال عمر رضي الله تعالى عنه صيده ما اصطيد، وطعامه ما رمى به وهذا يوافق تفسير الشيخ قدس سره ١٢.

قوله ( وهو غير الصيد ) أى والحاله أن<sup>(١)</sup> المذبوح لا يكون صيداً ، فأما إذا كان صيداً فإنه لا يجلب بذبح المحرم إياه .  
قوله : ( فهو زنة ذلك ) يعنى أن العدل<sup>(٢)</sup> بالكسر معناه المساوى لشيء .

(١) قال الحافظ : المراد بالذبح ما يذبحه المحرم والأمر ظاهره العموم لكن المصنف خصه بما ذكر تفقها فإن الصحيح أن حكم ما ذبحه المحرم من الصيد حكم الميتة ، وقيل : يصح مع الحرمة حتى يجوز لغير المحرم أكله ، وبه قال الحسن البصرى ، وأثر ابن عباس وصله عبد الرزاق من طريق عكرمة أن ابن عباس أمره أن يذبح جزورا وهو محرام ، وأما أثر أنس رضى الله عنه فوصله ابن أبى شيبة عن الصباح البجلي سألت أنس بن مالك عن المحرم يذبح قال : نعم . وقوله وهو الخ من كلام المصنف رحمه الله تعالى قاله تفقها وهو متفق عليه فيما عدا الخيل فإنه مخصوص بمن يبيع أكلها هـ . قال العيني : قوله وهو فى غير الصيد الخ ، هذا من كلام البخارى أشار به إلى تخصيص العموم الذى يفهم من قوله بالذبح أى المراد من الذبح المذكور فى أثر ابن عباس وأنس هو الذبح فى الحيوان الأهل وهو الذى ذكره بقوله نحو الإبل الخ ، وهذا كله متفق عليه غير ذبح الخيل فإن فيه خلافا معروفا ، وذكر أبو إسحاق الحربى فى كتاب المناسك : يذبح المحرم الدجاج الأهل ، ولا يذبح الدجاج السندى ويذبح الحمام المستأنس ولا يذبح الطيارة ، ويذبح الأوز ولا يذبح البط البرى ويذبح الغنم والبقر الأهلية ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : أما تفسير العدل بالفتح بالمثل ، والكسر بالزنة فهو قول أبى عبيدة فى المجازوغ يره ، وقال الطبري : والعدل فى كلام العرب بالفتح هو قدر الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر قدره من جنسه قال : وذهب بعض أهل العلم بكلام العرب إلى أن العدل مصدر من قول القائل عدلت هذا بهذا ، وقال بعضهم : العدل هو القسط فى الحق ، والعدل بالكسر المثل ١٢٥١ .

آخر بحسب الوزن فقوله: ذلك إشارة (١) إلى ما هو غير مذكور هنا من أحد شئى الحمل المعبر عنهما بعدلين .

قوله: ( فأحرم أصحابه وهو غير محرم ) والظاهر (٢) أنه صلى الله عليه وسلم بعثه داخل الميقات لحاجة فدخل الميقات لأنه لم يكن حينئذ على قصد دخول

(١) قال العيني: الفرق بينهما أن عدل الشيء بالفتح ما عدله من غير جنسه كالصوم والإطعام، وعدله بالكسر ما عدل به في المقدار ومنه عدل الحمل، لأن كل واحد منهما عدل بالآخر حتى اعتدلا كان المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه ١٢٥١ .

(٢) كما يدل عليه النظر على جميع الروايات الواردة في هذه القصة، قال الحافظ قوله: ولم يحرم، الضمير لأبي قتادة بيته مسلم أحرم أصحابي ولم أحرم، وفي هذا السياق حذف بيته رواية عثمان بن موهب الآتية بعدها بين بلفظ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نخرج حاجا فخرجوا معه فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة فقال: خذوا ساحل البحر حتى نلتقى فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا أحرموا كلهم إلا أبا قتادة، وحاصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج في عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهي من ذى الحليفة على أربعة وثلاثين ميلا أخبروه بأن عدوا من المشركين بوادي غيبة يحشى منهم أن يقصدوا غرته فجهز طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جنتهم ليأمن شرم، فلما أمنوا ذلك لحق أبو قتادة وأصحابه بالنبي صلى الله عليه وسلم فأحرموا إلا هو فاستمر حلالا، لأنه إما لم يجاوز الميقات وإما لم يقصد العمرة، وبهذا يرتفع الإشكال الذي ذكره أبو بكر الأثرم قال: كنت أسمع أصحابنا يتمعجون من هذا الحديث ويقولون كيف جاز لأبي قتادة أن يتجاوز الميقات وهو غير محرم ولا يدرون ما وجهه قال: حتى وجدت في رواية من حديث أبي سعيد فيها

مكة ، بل كان على قصد المعاودة إلى المدينة بعد انصرام ما نيط به من المهم فلما قضى الحاجة بداله دخول مكة وكان حكمه إذا حكم من هو داخل المواقيت من أنهم يحرمون من الحل أين شاؤا .

خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحرمنا، فلما كنا بمكان كذا إذا نحن بأبي قتادة ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه في وجهه ، الحديث ، قال : فإذا أبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة . وهذه الرواية التي أشار إليها تقتضى أن أبا قتادة لم يخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وليس كذلك لما بيناه ثم وجدت في صحيح ابن حبان من طريق عياض بن عبد الله عن سعيد قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان ، فهذا سبب آخر . ويحتمل جمعها والذي يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة فساغ له التأخير ، وقيل : كانت هذه القصة قبل أن يوقت النبي صلى الله عليه وسلم المواقيت ، وأما قول عياض ومن تبعه أن أبا قتادة لم يكن خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وإنما بعثه أهل المدينة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب قصدوا الإغارة على المدينة فهو ضعيف مخالف لما ثبت في هذه الطريقة الصحيحة طريقة عثمان ابن موهب الآتية بعد ما بيناه مختصرا . وقال العيني قال الأثرم : كنت أسمع أصحاب الحديث يتعجبون من حديث أبي قتادة ويقولون كيف جاز له أن يجاوز الميقات غير محرم حتى رأيت مفسرا في رواية عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدرى قلت رواه الطحاوى بسنده عنه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصارى على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان فإذا هم بحجار وحش ، قال وجاء أبو قتادة وهو

حل، الحديث، وقال القشيري في الجواب عن عدم إجماع أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مريداً للحج أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، وزعم المنذري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوي غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمرو: يقال إن أبا قتادة، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه إلى البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحداً، قال العيني: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد هـ. وقال القسطلاني قوله: لم يحرم أبو قتادة لاحتمال أنه لم يقصد نسكاً إذ يجوز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجاً ولا عمرة، كما هو مذهب الشافعية، وأما على مذهب الأئمة الثلاثة القائلين بوجوب الإحرام، فاحتجوا له بأن أبا قتادة لم يحرم لأنه صلى الله عليه وسلم كان أرسله إلى جهة أخرى ليكشف أمر عدو في طائفة من الصحابة كما قال هـ. وأجمل الكلام على حديث أبي قتادة في الأوجز وفيه: والأوجه عندي أن أبا قتادة لم يخرج معه صلى الله عليه وسلم بل بعثه أهل المدينة إليه صلى الله عليه وسلم ليعلمه أن بعض العرب يقصدون الإغارة فلحقه صلى الله عليه وسلم قبل الروحاء فبعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ساحل البحر ليكشف العدو فالتقوا معه صلى الله عليه وسلم بالقاحه، ثم بعثه صلى الله عليه وسلم لآخذ الصدقة لأنه لم يكن محرماً، فرجع بعضان جمعاً بين الروايات هـ. ثم لا يذهب عليك أن الوارد في أكثر الروايات أن القصة وقعت في عمرة الحديبية. قال الحافظ: قوله الحديبية، أصح من رواية الواقدي من وجه آخر أن ذلك كان في عمرة القضية،

قوله : ( وخشينا أن نقتطع ) أى يصيبنا (١) العدو لقلتنا وتحلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفي العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية ، قلت وعامة الروايات أنها في الحديبية ، وفي طريق لبخارى عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجاً فخر جوا معه ، الحديث . قال الإسماعيلي : هذا غلط فإن القصة كانت في عمرة ، ولعل الراوى أراد : خرج محرماً ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطاً . قال الحافظ : لا غلط في ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضاً فإن الحج في الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز وما إلى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبري إذ ذكر في حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حماراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم في الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا في عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبي كثير بأن ذلك كان في عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أى نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا : وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية علي بن المبارك عن يحيى عند أبي عوانة بالفظ : وخشينا أن يقتطعنا العدو ، وفيها عند المصنف : وإهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب إسراع أبي قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن يتألمهم بعض أعدائهم ، وفي رواية أبي النضر الآتية في الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدر كتمه فحدثته

قوله: ( وأسير شأوا ) أى بسير (١) معتاد .

قوله: ( يعنى وقع سوطه ) لفظة يعنى (٢) زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

( قال لنا عمرو إلخ ) يعنى أن (٣) أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اه . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اه ١٢ ٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكفه السير وشأوا - بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة - أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجريه ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اه . وقال المجد : الشأو السبق والزيل والغاية والآمد اه .

(٢) قال الكرماني : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اه . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن علي بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرمح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناولونى ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشيء إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يجرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد اه ١٢ ٥١ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذهم فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

في روايته : والقائل سفيان ، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعني مكة ، والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه في قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولما معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيدا في تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح في حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أي إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وما سمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعل إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العيني ولا غيره من الكرماني والقسطلاني لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم أخ فلعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلاني : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع في حديث سفيان اه ، وبما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ في مبدأ السند قوله حدثنا علي بن عبد الله هو ابن المديني ، هكذا حول المصنف الإسناد إلى رواية علي للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

## (باب إذا أهدى للحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد (١) بذلك أنه كان حيا فإورد في بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بمد ذبحه يجب تأويله وإرجاعه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغى أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة هنا مفتقرة إلى تأويل .

قوله: (لأننا أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعني بذلك (٢) أن الحصر في الخمس المذكورة غير مقصود .

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظه على خاصة، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثاني ١٢ ٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ووضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده في الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التي تدل على أنه كان مذبوحا موهمة، ثم قال في شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهري وخالفهم ابن عيينة عن الزهري فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفیان أنه كان يقول في هذا الحديث حمار وحش، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد تويع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العيني، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح في حديث الباب في الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا في الترجيح بين روايتي الحى واللحم، وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت في الأوجز ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى هاهنا شيء وهو مطابقتها بالترجمة، قال

قوله : ( هل تدرى ما لا ينفرد صيدها ) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تعميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى (١) أن يصدق على ما فوقها .  
قوله : ( في وسط (٢) رأسه ) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام ، قلت : كان ذلك في ليلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث أ. ه . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمضى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة ، وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظه عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصراً ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرماً بقتل حية في الحرم بمضى أ. ه . ١٢ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قيل نبه عكرمة بذلك على المنع من الإتيان وسائر أنواع الأذى تنبيهاً بالأذى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله ، أخرجه ابن أبي شبة ، وروى ابن أبي شبة أيضاً من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حمأما كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته ، لحكم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه أ. ه . ١٢ .  
(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان في حجة الوداع أ. ه . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتج صلى الله عليه وسلم وهو محرم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بجمينة ، وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل<sup>(١)</sup> الفدية لحلق الشعر ،

في الشئائل، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثي ابن عباس وأنس واضح بالحمل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الضبى اه . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعى الاحتجام ، لما فى الشئائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بملل ، والاحتجام فى حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمى وغيره أن الحجامة التى كانت فى وسط الرأس كانت فى حجة الوداع فىمكن أن تكون التى فى ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون فى إحدى عمراته اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فباحة من غير فدية فى قول الجمهور ، فإن احتاج فى الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بجمينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل فى طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك هنا وعليه الفدية . وهذا قال مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وقال صاحباً أبو حنيفة تصدق بشئ ، ولنا قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، الآية ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قله اه . وفى الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وقالوا عليه صدقة لأنه إنما يخلق لأجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شئ من التفت فتجب الصدقة ، ولأبى حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفت عن عضو كامل فيجب الدم اه . كذا فى الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية<sup>(١)</sup> في مثل ذلك تكمل وإن لم يملق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمّل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملاً في نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه على أنه لم يكن<sup>(٢)</sup> تعرى بعد وإلا لما تكلم .

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا من كلام الموفق والهداية ، وقال شارح الباب ولو حلق مواضع الحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقاً إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف ، ويدل عليه ما في شرح الكنتز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كإذا حلقه لغير الحجامة ، ولأبي حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اه . وفي الغنية ولو حلق مواضع الحاجم واحتجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، ومواضع الحاجم في حق الحجامة عضو كامل كما في الفتح اه . وهذا الذي أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية في مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما في الأوجز ، قوله فسلمت عليه قال الباجي سلم عليه وهو في تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التي أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه ، قال عياض والنووي وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر في حال طهارته بخلاف من هو على الحدث ، وتعقبه الولي العراقي بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا ، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل ، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اه ما في الأوجز قلت : والأوجه عندي أنه رضى الله تعالى عنه كان مستترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصيب ، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله: (ثم حرك رأسه بيديه) (١) بحيث لا ينكسر الشعر.

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوباً غير الإزار، وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أنى داود إذ قال: قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عرباناً كما يوضحه قوله فطأطأ، اهـ ١٢ .

(١) وفى الأوجز: قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ: استدل به القرطبي على وجوب الدلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لسكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه، واستدل به على أن تخليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافاً لمن قال يكره كالمثولى من الشافعية خشية انتكاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اهـ . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور، وحجتهم حديث الباب، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام، وقال ابن رشد: اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة، فقال الجمهور: لا بأس بغسله رأسه، وقال مالك: يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب، وحمله مالك على غسل الجنابة، والحجة له لإجماعهم على أن المحرم ممنوع، وقال السندى: هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لافى كفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل مباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعلمه علم ذلك بقرائن وأمارات اهـ ١٢ .

قوله : ( وخشيننا أن نقتطع ) أى يصيبنا (١) العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفى العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية، قلت وعامة الروايات أنها فى الحديبية ، وفى طريق للبخارى عن عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجاً فخر جوا معه، الحديث. قال الإسماعيلى : هذا غلط فإن القصة كانت فى عمرة ، ولعل الراوى أراد : خرج محرماً ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطا . قال الحافظ : لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضاً فإن الحج فى الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز وما لى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبرى إذ ذكر فى حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حمراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم فى الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا فى عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبى كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أى نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا : وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية على بن المبارك عن يحيى عند أبى عوانة بالفظ : وخشيننا أن يقتطعنا العدو ، وفيها عند المصنف : وإهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب لإسراع أبى قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن ينالهم بعض أعدائهم ، وفى رواية أبى النضر الآتية فى الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدركنه فحدثته

قوله : ( وأسير شأوا ) أى بسير (١) معتاد .

قوله : ( يعنى وقع سوطه ) لفظة يعنى (٢) زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

( قال لنا عمرو إلخ ) يعنى أن (٣) أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اه . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يجوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأوا - بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة - أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجره ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اه . وقال المجد : الشأو السبق والزبيل والغاية والأمد اه .

(٢) قال السكرماني : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اه . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن علي بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناولوني ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشئ إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يجرم على المحرم الإحانة على قتل الصيد اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذه فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

في روايته : والقائل سفيان ، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعنى مكة ، والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه في قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولما معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيداً في تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح في حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكدوه بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أى إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وما سمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعلى إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العيني ولا غيره من الكرماني والقسطلاني لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم أخ فعمله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلاني : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع في حديث سفيان اه ، وبما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ في مبدأ السند قوله حدثنا على بن عبد الله هو ابن المديني ، هكذا حول المصنف الإسناد إلى رواية على للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

## (باب إذا أهدى للبحرم حمارا وحشيا حيا)

فصد (١) بذلك أنه كان حيا فإورد في بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاعه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغى أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة ههنا مفتقرة إلى تأويل.

قوله: (إنما أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعني بذلك (٢) أن الحصر في الخمس المذكورة غير مقصود.

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظه على خاصة، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثاني ١٢ ٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده في الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التي تدل على أنه كان مذبوحا موهمة، ثم قال في شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهري وخالفهم ابن عيينة عن الزهري فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفيان أنه كان يقول في هذا الحديث حمار وحش: ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد توابع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العيني، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح في حديث الباب في الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا في الترجيح بين روايتي الحى واللحم، وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت في الأوجز ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى هاهنا شيء وهو مطابقتها بالترجمة، قال

قوله : ( هل تدرى ما لا ينفر صيدها ) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى (١) أن يصدق على ما فوقها .  
قوله : ( في وسط (٢) رأسه ) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام ، قلت : كان ذلك في ليلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث ا هـ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال :  
وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمبنى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة ، وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظ له عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصراً ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرماً بقتل حية في الحرم بمبنى ا هـ ١٢ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قيل نبه عكرمة بذلك على المنع من الإلتلاف وسائر أنواع الأذى تنبيها بالأذى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله ، أخرجه ابن أبي شيبه ، وروى ابن أبي شيبه أيضاً من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حمّاما كان على البيت فنذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقه على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته ، فحكّم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه ا هـ ١٢ .  
(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان في حجة الوداع ا هـ . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجّ صلى الله عليه وسلم وهو محرّم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بجينة . وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذى

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل<sup>(١)</sup> الفدية لحلق الشعر ،

في الشئام، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثي ابن عباس وأنس واضح بالحمل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الطبري اه . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعي الاحتجام ، لما في الشئام من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بمل ، والاحتجام في حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمي وغيره أن الحجامة التي كانت في وسط الرأس كانت في حجة الوداع فيمكن أن تكون التي في ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون في إحدى عمراته اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فبإحاطة من غير فدية في قول الجمهور ، فإن احتاج في الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بجمينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل في طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك ههنا وعليه الفدية ، وبهذا قال مالك والشافعي وأبو حنيفة ، وقال صاحباً أبو حنيفة تصدق بشيء ، ولنا قوله تعالى : *ومن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، الآية* ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قله اه . وفي الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وقالوا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شيء من التفت فتجب الصدقة ، ولأبي حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفت عن عضو كامل فيجب الدم اه . كذا في الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية<sup>(١)</sup> في مثل ذلك تكمل وإن لم يخلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملاً في نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه على أنه لم يكن<sup>(٢)</sup> تعرى بعد وإلا لما تكلم .

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريباً من كلام الموفق والهداية ، وقال شارح الباب ولو حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، والختلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقاً إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف ، ويدل عليه ما في شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة ، ولأبي حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اه . وفي الغنية ولو حلق موضع المحاجم واحتجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وموضع المحاجم في حق الحجامة عضو كامل كما في الفتح اه . وهذا الذي أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية في مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما في الأوجز ، قوله فسلمت عليه قال الباجي سلم عليه وهو في تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التي أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه ، قال عياض والنووي وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر في حال طهارته بخلاف من هو على الحدث ، وتعقبه الولي العراقي بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا ، بناءً التعقيب الدالة على عدم الفصل ، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اه ما في الأوجز قلت : والأوجه عندي أنه رضى الله تعالى عنه كان مستتراً بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصيب ، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه) (١) بحيث لا ينكسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوبا غير الإزار ، وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أبى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عريانا كما يوضحه قوله فطأطأ ، هـ ١٢ .

(١) وفى الأوجز : قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ : استدل به القرطبي على وجوب ذلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لسكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه ، واستدل به على أن تحليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافا لمن قال يكره كالتولى من الشافعية خشية انتفاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض هـ . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك ، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة ، فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك : يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة ، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع ، وقال السندى : هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لافى كلفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعلمه علم ذلك بقرآن وأمارات هـ ١٢ .

أو كان مسافرا فأفطر رمضان ثم لم يجد من الوقت<sup>(١)</sup> ما يصوم فيه فإنه يسقط عنه الصوم ولا يجب عليه الإيصال بقضائهما عنه .

### ( باب الحج والنذر عن الميت ، والرجل يحج عن المرأة )

تضمنت الترجمة ثلاثة أجزاء<sup>(٢)</sup> جواز الحج عن الغير، وثبوته عن الرواية ظاهر

بإثابة غيره يجب عليه أن يوصى به فإن لم يوص به أثم لكن يسقط عنه في حق أحكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركته عندنا ، وعند الشافعي لا تسقط ويؤخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال اه مختصراً . وقال النووي في شرح المذهب: وإذا مات الحاج عن نفسه في أثناءه هل تجوز البناءة على حججه ، فيه قولان مشهوران الأصح الجديد لا يجوز كالصلاة والصوم ، والقديم يجوز لدخول البناءة فيه ، فعلى الجديد يبطل المأني به لإلافي الثواب ، ويجب الإحجاج عنه من تركته إن كان قد استقر الحج في ذمته وإن كان تطوعاً أو لم يستطع إلا في هذه السنة لم يجب ١٢٥١ .

(١) قال صاحب الدار المختار بعد ذكر الأعذار المبيحة لإفطار الصوم وقضوا لزوماً ما قدروا فإن ماتوا في ذلك العذر فلا تجب عليهم الوصية بالغدية لعدم إدراكهم عدة من أيام آخر ولو ماتوا بعد زوال العذر وجبت الوصية بقدر إدراكهم عدة من أيام آخر ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح والأول من الأجزاء الثلاثة جواز الحج عن الغير . وهى مسألة شهيرة طويلة الأذيال ، ففي الأوجز فروع هذا الباب كثيرة جداً تقتصر منها على ما لا بد من معرفتها من عشرة أبحاث مفيدة مهمة ، الأول : أنه لا يجوز أن يستناب في الحج الواجب من يقدر على الحج بنفسه إجماعاً ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن من عليه حجة الإسلام وهو قادر على أن يحج

لا يجزىء عنه أن يحج غيره، والحج المنذور كحجة الإسلام في إباحة الاستنابة عند العجز والمنع منها مع القدرة لأنها حجة واجبة، أما حجة التطوع فينقسم أقساماً ثلاثة إلى آخر ما بسط في الأوجز، الثاني وجوب الحج على من يجد الاستطاعة بالغير يعني من وجد فيه شرائط وجوب الحج وكان عاجزاً عنه لما منع ميثوس من زواله كالشيخ الفاني وغيره متى وجد من ينوب عنه في الحج ووجد ما لا يستنبيه به لزمه الحج عند أحمد والشافعي، وقال مالك رحمه الله: لا حج عليه إلا أن يستطيع بنفسه، واختلفت الروايات عن الحنفية في ذلك ففي المشهور عن الإمام أبي حنيفة أنه لا يلزمه الحج، قال في البحر هذا ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وهو رواية عنهما وقال في ظاهر روايتهما وهو رواية عن الإمام أنه يجب عليه إذا ملك الزاد والراحلة ومؤنه من يرفعه ويضعه، والخلاف المذكور فيمن وجد الاستطاعة وهو معذور أما إن وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فالإتفاق على الوجوب، الثالث ما قال العيني تحت حديث الخثعمية فيه جواز الحج عن الغير إذا كان معضوباً وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأحمد، وقال مالك وغيره: لا يحج أحد عن أحد إلا عن ميت لم يحج، وحاصل ما في مذهب مالك ثلاثة أقوال مشهورها لا يجوز، الثاني يجوز من الولد، الثالث يجوز إن أوصى به، وعن النخعي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهي رواية عن مالك وإن أوصى به، وقالوا حديث أبي الخثعمية مخصوص به لا يجوز أن يتعدى به إلى غيره بقوله تعالى «من استطاع إليه سبيلاً»، الرابع من يرجى زوال مرضه ليس له أن يستنبد فإن فعل لم يجزئه وإن لم يبرأ، وبهذا قال الشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة: له ذلك ويكون ذلك مراعى فإن قدر على الحج بنفسه لزمه وإلا أجزأه، وهذا الخلاف لا يتأتى على المشهور من مذهب مالك من منع

النيابة عن الحي سواء كان صحيحا أو مريضا ، الخامس من وجدت فيه شرائط الوجوب وكان عاجزا عنه لما منع ميتوس عن زواله متى وجد من ينوب عنه لزمه ذلك ومتى أحج هذا عن نفسه ثم عوفى لم يجب عليه حج آخر وهو قول أحمد وإسحاق ، وقال الشافعي والحنفية: يلزمه لأن هذا بدل إياس ، فإذا أبرأ تبينا أنه لم يكن ميتوسا فلزمه الأصل ، السادس المعضوب لا يصح عنه الحج بغير إذنه يعنى فى الفرض عند الشافعية ، وأما عند الحنابلة فقال الموفق : لا يجوز الحج والعمرة عن حى إلا بإذنه فرضا كان أو تطوعا ، أما الميت فيجوز عنه بغير إذن واجبا كان أو تطوعا ، وعند الحنفية فى ذلك تفصيل فى شرح اللباب : الرابع من شرائط حج الغير الأمر بالحج فلا يجوز حج غيره عنه بغير أمره إن أوصى به ، فإن أوصى فتطوع عنه أجنبى أو وارث لم يحز ، وإن لم يوص فتبرع عنه الوارث أو غيره لحج بنفسه أو أحج غيره جاز ولا يشترط ذلك فى الحج النفل

٥١ . السابع متى توفى من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج من جميع ماله ما يحج به عنه ويعتمر سواء فاته بتفريط أو بغير تفريط . وهو قول الشافعي وأحمد ، وقال مالك والحنفية يسقط بالموت فإن أوصى بها فهى من الثلث ، الثامن هل يجوز لمن لم يحج عن نفسه أن يحج عن غيره فقال أحمد فى الرواية المشهورة عند أصحابه لا يجوز فإن فعل وقع لإحرامه عن حجة الإسلام وبه قال الشافعي وإسحاق ، وقال أبو حنيفة ومالك وهى رواية عن أحمد: يجوز ذلك لإطلاق حديث الخثعمية ، وقال بعضهم يقع الحج باطلا لا يصح ذلك عنه ولا عن غيره ويروى ذلك عن ابن عباس أيضا ، التاسع يجوز أن ينوب الرجل عن المرأة وكذا عكسه فى قول عامة أهل العلم ولا نعلم فيه مخالفا إلا الحسن بن صالح ، والعاشر ما فى العيني ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه ، وعند محمد الحج يقع عن

ويقاس عليه (١) سائر النذور ، لأنه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور ، وأما حج (٢) الرجل عن المرأة فما (٣) هو مثبت الجواز بالطريق الأولى (٤) لأن حجة الرجل أفضل من حجة المرأة ، لأن

الحاج وللآخر ثواب النفقة. انتهى ملخصا من الأوجز؛ وبسط فيه الكلام على تفاصيل هذه الفروع ودلائلها ١٢ .

(١) هذا هو الجزء الثاني من أجزاء الترجمة وهو قضاء النذر عن الميت بسط الكلام على ذلك أيضا في الأوجز تحت حديث ابن عباس أن سعد بن عباد استفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال إن أمي قد ماتت وعليها نذر ، الحديث ، قال الحافظ : في الحديث قضاء الحقوق الواجبة عن الميت ، وقد ذهب الجمهور إلى أن من مات وعليه نذر مالى يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لم يوص ، أما إن وقع النذر في مرض الموت فيكون من الثلث ، وشرط المالكية والحنفية أن يوصى بذلك مطلقا ، وقال محمد في الموطأ بعد الحديث المذكور ما كان من نذر أو صدقة أو حج قضاها عنها أجر أذلك إن شاء الله وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا ، وفي صوم الدر المختار فدى لزوماً عن الميت وليه الذى يتصرف فى ماله بوصيته من الثلث وإن لم يوص وتبرع وليه به جاز إن شاء الله إلى آخر ما بسط فى الأوجز فى فروع هذه المسألة واختلاف العلماء فى الطاعات البدنية والمالية ١٢ .

(٢) هذا هو الجزء الثالث من أجزاء الترجمة وقد تقدم قريبا أن حج الرجل عن المرأة وكذا عكسه ، جمع على جوازه ، ولم يخالف فى ذلك إلا الحسن بن صالح كما تقدم فى البحث التاسع من الأبحاث العشرة المذكورة ، وسيأتى التصريح بذلك فى كلام الحافظ عن ابن بطال ١٢ .

(٣) كذا فى الأصل والظاهر فإنما هو ١٢ .

(٤) ما أفاده الشيخ قدس سره عن التوجيه مال إليه الكرمانى كما سيأتى فى

كلامه، وقد وجهه الحافظ بوجه آخر إذ قال في إثباته نظر لأن لفظ الحديث أن امرأة سألت عن نذر كان على أبيها، فكان حق الترجمة أن يقول: والمرأة تحج عن الرجل، وأجاب ابن بطال: بأن النبي صلى الله عليه وسلم خاطب المرأة بخطاب دخل فيه الرجال والنساء وهو قوله اقضوا الله، قال: ولا خلاف في جواز ذلك ولم يخالف في جواز حج الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل إلا الحسن بن صالح اه. قال الحافظ: والذي يظهر لي أن البخارى أشار بالترجمة إلى رواية شعبة عن أبى بشر في هذا الحديث فإنه قال فيها أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أختى نذرت أن تحج الحديث، وفيه دفاقض الله فهو أحق بالقضاء، أخرجه المصنف في كتاب النذور، وكذا أخرجه أحمد والنسائي من طريق شعبة، وقال العميني: مطابقته للترجمة في قولها إن أمى نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الأول من الترجمة، ثم تعقب على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر كلامه وقال الكرماني: الترجمة في حج الرجل عن المرأة وهذا هو حج المرأة عن المرأة، قلت يلزم منه الترجمة بالطريق الأولى، وفي بعض التراجم المرأة تحج عن المرأة، قال العميني: في كل هذا نظر، أما جواب ابن بطال فكأن يكون باطلاً لأن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا ليس للمرأة خاصة، وإنما هو خطاب لمن كان حاضراً هناك ودخول المرأة في الخطاب لا يقتضى المطابقة بين الحديث والترجمة، وأما جواب هذا القائل فأبعد من الأول لأن الترجمة في باب لا يقال بينها وبين حديث مذكور في باب آخر أنه مطابق لهذه الترجمة فالأصل أن تكون المطابقة بين ترجمة وحديث مذكورين في باب واحد، وأما جواب الكرماني ففيه دعوى الأولوية بطريق الملازمة فيحتاج إلى بيان بدليل صحيح مطابق، والوجه ما ذكرنا فإن قالوا يلزم من ذلك تعطيل الجزء الأول عن ذكر الحديث، قلت فعلى ما ذكروا

في الأولى زيادة<sup>(١)</sup> المناسك بنسبة الثانية فلما أجزت حجة المرأة عنه كما ذكر في الرواية<sup>(٢)</sup> يكون حججه عنها أولى بالجواز .

يلزم تعطيل الجزء الثاني اه كلام العيني . قال القسطلاني قوله : الرجل يمحج عن المرأة وكان ينبغي أن يقول المرأة تمحج عن المرأة لي مطابق حديث الباب وأجاب الزركشي بأنه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فإنه خاطبها بخاطب دخول فيه الرجال والنساء فللرجل أن يمحج عنها ولها أن تمحج عنه ، وأما قول الحافظ في قوله : والرجل يمحج عن المرأة ففيه نظر . والذي يظهر لي أن البخاري أشار بالترجمة إلى رواية شعبة الخ فلا يخفى ما فيه ، فإن حديث الباب إنما هو أن امرأة من جبيته قالت ، وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور في باب آخر ، والأصل أن المطابقة إنما تكون بين الترجمة وحديث الباب اه مختصراً . قلت ما وجهه الحافظ المطابقة بالترجمة هو أصل مطرد من أصول التراجم والعلامة العيني تارة يأخذ بهذا الأصل ومرة يردده أشد الرد كما بسط ذلك في الأصل الحادي عشر من أصول التراجم ١٢ .

(١) وهذا معروف . قال القاري في شرح الباب : المرأة كالرجل إلا في اثني عشر شيئاً منها : أن لها أن تلبس المخيط ، أي المحرم على الرجل ، والخفين والقفازين ، وتغطي رأسها ، ولا ترفع صوتها بالتلبية ، ولا ترمل في الطواف . ولا تطبع ، ولا تسمى بين الميئين ، ولا تحلق رأسها ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع من الرجال ، ولا تصعد الصفا كذلك ، ولا تصلى عند المقام كذلك ، ولا يلزمها دم لترك الصدر وتأخير طواف الزيارة عن وقته لعذر الحبض والنفس ، اه مختصراً ١٣ .

(٢) أي الآتية في الباب الآتي . ولا يذهب عليك أن الشيخ كتب أولاً في تقريره باب الحج والنذر عن الميت والمرأة تمحج عن الرجل وأثبت المطابقة بتوجيه لطيف ثم ضيب على كلامه وصحح الترجمة بما في الكتاب بقوله باب

قوله: (يقول للسائب) الخ ومقول القول لم يذكر هنا<sup>(١)</sup> لأن المدعى وهو ثبوت حجة الصبيان لا يتوقف على تمام الكلام .

الرجل يحج عن المرأة، ووجهه بقوله أما الرجل عن المرأة إلى آخره كما تقدم في الأصل، وأعجبنى أن أذكر المضروب أيضا لدقته فقال: وأما حج المرأة عن الرجل فقيس على القصة وعلى حج الرجل، أو يقال: إن الرواية الموردة في الباب الآتى إنما هي من الباب المتقدم إلا أنه زاد بينهما بابا للتنبيه على أن الحكم المتقدم كما ثبت بهذه الرواية فكذا يثبت بها مسألة أخرى وهى أن إناة الغير في الحج لا تتوقف على موت المنيب بل المناط فى ذلك هو العجز والإياس أنى تحقق فإذا كان الشيخ بلغ من السن ما لا يرجى عوده إلى القوة جاز له الإناة، وكذلك غيره ممن وجب عليه الحج وأيس من أن يستطيعه بنفسه أبدا هـ . وهذا هو الكلام الذى ضرب عليه الشيخ لكونه خلاف الترجمة لأنها كانت حج الرجل عن المرأة وقد ذكر ما يتعلق بها الشيخ بقوله وأما حج الرجل عن المرأة ١٢ .

(١) هذا هو الصحيح خلافا لما قاله الكرماني إذ قال فإن قلت ما القول قلت اللام بمعنى الأجل يعنى يقول لأجله وفى حقه والمقول وكان السائب الخ هـ . وقال الحافظ: لم يذكر مقول عمر . ولا جواب السائب وكأنه كان قد سأله عن قدر المدفسياتى فى الكفارات عن عثمان بن أبى شيبة عن القاسم بن مالك بهذا الإسناد كان الصاع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدا وثلثا فزيد فيه فى زمن عمر بن عبد العزيز زاد الإسماعلى من هذا الوجه قال السائب وقد حج بى فى ثقل النبي صلى الله عليه وسلم وأنا غلام ، وقال الكرماني اللام فى قوله للسائب للتعليل الخ كذا قال ولا يخفى بعده وتبع القسطلانى الحافظ إذ قال: قوله وقد حج بضم الحاء مبنيًا للمفعول ، ولم يذكر المؤلف مقول عمر ولا جواب السائب

لأن غرضه الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكأنه كان سأله عن قدر المداه. وبذلك جزم العيني إذ قال لم يذكر مقول عمر ولا جواب السائب وذلك لأن مقصوده الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكان أصل سؤاله عن قدر المد كما سيأتي في الكفارات الخ، ومع ذلك تعقب العيني على كلام الحافظ إذ قال: وقال الكرماني اللام في قوله للسائب بمعنى الأجل واستبعده بعضهم، قلت ليس ما قاله ببعيد فإن ظاهر الكلام يقتضى ما ذكره، لاسيما إذا كان الأصل ما ذكره من غير إحالته على شيء آخر، انتهى كلام العيني. وفيه ما فيه، وفي الباب مسألة حج الصبي والسكامة في ذلك في عدة فصول بسطت في الأوجز، الأول في مشروعية الحج بالصغار وبه قالت الأئمة الأربعة والجمهور، قال عياض لا خلاف بين العلماء في جوازه إن مانعه طائفة من أهل البدع لا يلتفت إليهم بل هو مردود بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وإجماع الأمة إلى آخر ما بسط في الأوجز من الأقاويل الكثيرة في ذلك، والثاني هل ينعقد حجه أم لا؟ ويجرى عليه أحكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر أحكام البالغ كما قاله الجمهور أم لا؟ وخالف في ذلك أبو حنيفة إذ قال لا يلزمه شيء من محظورات الإحرام كما بسط في الأوجز، وبذلك توهم قال إن حج الصبي لا ينعقد عند الحنفية والصحيح أن حجه ينعقد عندهم تطوعا، والثالث هل يجب عليه الجزاء والكفارات أم لا؟ قال الزرقاتي: إن حج الصبي منعقد ومثاب عليه ويلزمه من الفدية والهدي ما يلزم الكبير، وبه قالت الأئمة الثلاثة والجمهور، خلافا للحنفية، قلت في مذهب الحنابلة في ذلك تفصيل بسط في الأوجز والصحيح أن الحنفية ليست بمتفردة في إسقاط الكفارات بل وافهم الأئمة الثلاثة في بعض الأحوال، وابن حزم أيضا مع ظاهره كما بسطت أقاويلهم في الأوجز، الرابع يثاب الصبي على حجه وحسناته

قوله : ( وأمره أن يركب ويهدى شاة<sup>(١)</sup> )

عند الجمهور منهم الأئمة الأربعة، ولا يخالف لهم، من يجب إتباع قوله مع الاختلاف بينهم هل تكون حسناته له دون أبويه أو يكون الأجر لوالديه من غير أن ينقص من أجر الولد شيء، والخامس هل يجزى حجه عن حجة الإسلام؟ قال القاضي عياض: أجمعوا على أنه لا يجزؤه إذا بلغ عن فريضة الإسلام. إلا فرقة شذت فقالت: يجزؤه، ولم تلتفت العلماء إلى قولهم، وفي العيني قال داود وغيره: يجزؤه، وقال الطحاوى في معاني الآثار: ذهب قوم إلى أن الصبي إذا حج قبل بلوغه أجزأه عن حجة الإسلام، وما حكاه العيني عن داود خالفه ابن عبد البر إذ حكى عنه أن حجة المملوك تجزؤه دون الصبي، والسادس اختلفوا فيمن يجرم من الأولياء عن الصبي وفيه اختلاف وسيح، والسابع إذا بلغ الصبي في أثناء حجه ماذا يفعل؟ وهل يجزؤه عن حجة الإسلام، فيه أيضا كلام طويل بسط في الأوجز، فارجع إليه لو شئت تفاصيل هذه الأبحاث السبعة ١٢٠.

(١) هكذا مذهب الحنفية وذكر مولانا حسين على في تقريره من نذر بعبادة مثل المشى ينعد النذر فيمشى غير راكب وإن كان معذورا فيكفر بدم وأما النذر حافيا فلا يجب وليس فيه دم لأنه ليس من جنسه عبادة يعنى أن المشى من جنسه عبادة مفروضة حيث يفرض الحج على أهل مكة وإن لم تكن لهم راحلة بخلاف المشى حافيا فإنه ليس بعبادة مفروضة اهـ. وفي هذه المسألة أيضا أبحاث كثيرة بسطت في الأوجز في كتاب النذور من اختلافهم فيمن نذر مشيا إلى بيت الله ماذا يلزم عليه؟ وكذا اختلافهم في الهدى بدنه أو بقرة أو شاة، أما مسألة الباب في الأوجز عن المغنى: إن عجز عن المشى ركب وعليه كفارة يمينه، وعن أحد رواية أخرى يلزمه دم وهو قول للشافعى إلى آخر ما بسط في الأوجز من أقوال العلماء في ذلك لا يسعها هذا التعليق، والجملة ما قال العيني

## ( فضائل المدينة (١) )

احتج أهل الظاهر بهذا الحديث وبحديث عقبه الآتي فقالوا من عجز عن المشى فلا هدى عليه، وسائر الفقهاء لهم في هذه المسألة أقوال غير هذا، الأول روى عن علي وابن عمر رضي الله عنهم من نذر المشى إلى بيت الله تعالى فمعجز عنه أنه يمشي ما استطاع فإذا عجز ركب وأهدى شاة، وبه قال أبو حنيفة والشافعي، وقال أبو حنيفة: وكذا إن ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه لحنثه حكاه الطحاوي، وقال الشافعي الهدى في هذه احتياط من قبل أنه من لم يطق شيئاً سقط عنه، القول الثاني يعود ثم يحج مرة أخرى ولا هدى عليه، وهو قول ابن عمر، ذكره مالك في الموطأ، وروى عن ابن عباس والنخعي وغيرهما، الثالث يعود فيمشي ما ركب وعليه الهدى، وروى عن ابن عباس والنخعي أيضاً وهو قول مالك، جمع عليه الأمرين المشى والهدى احتياطاً، اه مختصراً. وقال القسطلاني: قال الشافعي: لو ترك المشى لعذر أو لغيره أجزأه مع لزوم الدم فيهما والإثم في الثاني، اه وفي الأوجز عن شرح اللباب: لو ركب في كل الطريق أو أكثره بعذر أو بلا عذر فعليه دم، وإن ركب في الأقل وكذا في المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اه.

(١) وستأتي روايات كثيرة من هذا الباب في كتاب الاعتصام في باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق أهل العلم وما أجمع عليه الحرمان: مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار ومصلى النبي صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر، قال الحافظ: المدينة علم على البلدة المعروفة التي هاجر إليها النبي صلى الله عليه وسلم ودفن بها قال الله تعالى: ويقولون لنن رجعتنا إلى المدينة، الآية فإذا أطلقت تبادر إلى الفهم أنها المراد، فإذا أريد غيرها من لفظ المدينة فلا بد من قيد، وكان اسمها قبل ذلك يثرب،

## ( باب حرم المدينة )

أى إثبات أنها<sup>(١)</sup> محترمة ،

قيل : سميت بيثرب ابن قانية من ولد إرم بن سام بن نوح لأنه أول من نزلها ، وقيل غير ذلك ، ثم سماها النبي صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتى فى باب مفرد ، وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى إسرائيل قيل أرسلهم موسى عليه السلام ، ثم نزلها الأوس والخزرج لماتفرق أهل سبأ بسبب سيل العرم ،  
 ١٢٢ هـ مختصراً .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح قال العيني : باب فى بيان فضل حرم المدينة  
 ١٥٠ هـ . وتبعه القسطلانى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة اختلافية شهيرة ، وهى : اختلافهم فى أن حرم المدينة كحرم مكة أو حكمهما مختلف ، ولم يجزم الإمام بالحكم فى الترجمة كعادته فى المسائل المختلفة فيها عند الأئمة ، وكذا فى المسائل التى اختلفت فيها الروايات ولم يترجح عنده إحداها وهما أصلان معروفان مطردان من الأصول المتقدمة فى المقدمة وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز مع بسط الدلائل ، وقال العيني بعد حديث أنس : احتج به الشافعى ومالك وأحمد وإسحق فقالوا : المدينة لها حرم ، فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها ولكنه لا يجب الجزاء فيه عندهم خلافا لابن أبى ذئب ، فإنه قال يجب الجزاء وكذلك لا يحل سلب من فعل ذلك عندهم إلا عند الشافعى فى القديم إذ قال : من اصطاد فى المدينة صيدا أخذ سلبه ويروى فيه أثر عن سعيد ، وقال فى الجديد بخلافه ، وقال ابن نافع : سأل مالك عن قطع سدر المدينة وما جاء فيه من النهى فقال : إنما نهى عن قطع سدر المدينة لثلاث توحش وليبقى فيها شجرها ويستأنس بذلك ويستظل به من هاجر إليها . وقال ابن حزم : من احتطب فى حرم المدينة فخلال سلبه كل ما معه فى حاله تلك

وتجريدته إلا ما يستر عورته فقط لرواية مسلم في قصة سعد إذ أخذ سلب عبد يقطع شجرا، وقال الثوري، وابن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يمنع أحد من أخذ صيدها وقطع شجرها، وأجابوا عن الحديث المذكور بأنه صلى الله عليه وسلم أراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيعها ويألفوها كما ذكرناه قريبا عن مالك في قطع سدر المدينة وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم أطام المدينة وقال: لأنها زينة المدينة على ما رواه الطحاوي بإسناد صحيح، ثم ذكر الطحاوي دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم يا أبا عمير ما فعل النغير، إلى آخر ما بسطه العيني من دلائل الحنفية، وفي الأوجز قال الموفق يحرم صيد المدينة وشجرها وحشيشها وبهذا قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يحرم لأنه لو كان محرما لبينه النبي صلى الله عليه وسلم بيانا عاما ولو لم يكن فيه الجزاء كصيد الحرم، ولنا الروايات المروية في تحريم المدينة عن علي وأبي هريرة وغيرهما فن فعل بما حرم عليه ففيه روايتان: لأحدهما الإجزاء فيه. وهذا قول أكثر أهل العلم: وهو قول مالك والشافعي، لأنه موضع يجوز دخوله بغير إحرام فلم يجب فيه جزاء كصيدوج، والثانية يجب فيه الجزاء وهو قول الشافعي في القديم، وجزاؤه إباحة السلب لمن أخذه، فإن لم يسلبه أحد فلا شيء عليه سوى الاستغفار والتوبة، ويفارق حرم المدينة حرم مكة في شيئين: أحدهما أنه يجوز أن يؤخذ من شجر حرم المدينة ما تدعو الحاجة إليه للساند والوسائد والرحل ومن حشيشها ما تدعو الحاجة إليه للعلف، والثاني من صاد صيدا خارج المدينة ثم أدخله إليها لم يلزمه إرساله. وحرم مكة أعظم من حرم المدينة بدليل أنه لا يدخلها إلا محرم أو مخصص من الأوجز. وهذه التفاصيل كلها تؤيد الحنفية من الفرق بين الحرمين، ١٢.

الرواية (١) الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة ، إلا أن يقال إقامة النبي صلى الله عليه وسلم هناك ، وبناء المسجد فيها ، إلى غير ذلك ، مما يدل على حرمتها .

(١) وهذا على ما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة واضح ، وأما على ما اخترته من غرض الترجمة فالحديث من مستدللات الحنفية ، قال الحافظ : واحتج بعضهم بحديث أنس في قصة قطع النخل لبناء المسجد ، ولو كان قطع شجرها حراماً ما فعله صلى الله عليه وسلم ، وتعقب بأن ذلك كان في أول الهجرة وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر اه . وقال العيني بعد حديث أنس : قيل لا مناسبة في إيراد هذا الحديث في هذا الباب ، قلت له مناسبة جيدة ومطابقة واضحة بينه وبين الترجمة بيانه : أن في الحديث السابق لا يقطع شجرها ، وفي هذا الحديث وبالنخل فقطع فدل على أن شجر المدينة ، لم يكن مثل شجر مكة إذ لو كان مثلها لمنع من قطعها فدل على أن المدينة ليس لها حرم كما لمكة ، فإن قلت : شجر المدينة كان ملكاً لأربابها ولهذا طلبها صلى الله عليه وسلم بالشراء بثمنها ، فلا دلالة فيه على عدم كون الحرم للمدينة ، قلت : يحتمل أن لا يعرف غارسها لقدمها ، وبنو النجار كانوا قد وضعوا أيديهم عليها لعدم العلم بأربابها ، فإذا كان كذلك فقطعها يدل على المدعى ، فإن قلت : وإن سلنا ذلك فنقول : إن القطع في المدينة كان للبناء ، وفيه مصلحة للمسلمين ، قلت : يلزمك أن تقول به في مكة أيضاً ، ولا قائل به اه . قلت : ولم يتعرض العلامة العيني لما أورد الحافظ على الاحتجاج بحديث أنس بأن ذلك كان في أول الهجرة ، وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر كما في حديث عمرو بن أبي عمرو عن أنس في الجهاد ، وفي غزوة أحد من المغازي اه . والحديث الذي أشار إليه الحافظ هو ما أخرجه البخارى في . . . من غزوة أحد من المغازي ، أن النبي صلى الله عليه وسلم

قوله : ( أراكم يا بني حارثة قد خرجتم من الحرم ) ولعله (١) صلى الله عليه وسلم قال أولاً ما قال ، ثم إذا تفكر في بيوتهم ومحاذاتها بما تكون من الحد الذي حده ، فوجدهم غير خارجين عنه ، قال إنكم فيه .

قوله : ( وإنما تنهى الناس ) ولا يستلزم (٢) نفيها الناس أن لا يبقى فيها أحد

وسلم قال لأبي طلحة : د التمس لي غلاماً من غلمانكم يخدمني حتى أخرج إلى خيبر ، الحديث بطوله ، وفيه اصطفاؤه بصفية والبناء بها ، وفي آخره فسرنا حتى إذا أشرنا على المدينة قال : د اللهم إني أحرم ما بين لا بتيها بمثل ما حرم إبراهيم مكة ، كذا في الأوجز ١٢ .

(١) وبذلك جزم الشراح ، قال القسطلاني تبعاً للعيني : جزم بما غلب على ظنه ، ثم التفت صلى الله عليه وسلم فرآهم داخلين في الحرم ، فرجع عن الظن إلى اليقين ، واستنبط منه المهلب أن للعالم أن يعول على غلبة الظن ، ثم ينظر فيصح النظر اه . قال الحافظ : وفي رواية الإسماعيلي : ثم جاء بني حارثة وهم في سند الحرة ، أى في الجانب المرتفع منها ، وبنو حارثة بطن مشهور من الأوس ، وكان بنو حارثة وبنو عبد الأشهل في دار واحدة ، ثم وقعت بينهما الحرب فانهزمت بنو حارثة إلى خيبر فسكنوها ، ثم اصطالحوا فرجع بنو حارثة ، فلم ينزلوا في دار عبد الأشهل ، وسكنوا في دارهم هذه ، وهي غربي مشهد حمزة ١٢ .

(٢) ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ما سياتى من حديث مسلم : د لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها ، وكذا حديث الدجال الآتي قريباً ، قال الحافظ : قوله تنفي الناس ، قال عياض : وكأن هذا مختص بزمنه صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه بها إلا من ثبت لإيمانه ، وقال النووي : ليس هذا بظاهر ، لأن عند مسلم : د لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة

من هو خليق بالنفى ، بل لاندوم (\*) المدينة تنفيهم عنها ، وتبقى مع ذلك بقية منهم فيها ، نعم يتحقق كمال هذا النفي في وقت المهدي وعيسى عليهما السلام .

شرارها كما ينفي الكبير خبث الحديد ، وهذا والله أعلم زمن الدجال اه . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون المراد كلا من الزمنيين ، وكان الأمر في حياته صلى الله عليه وسلم كذلك للسبب المذكور ، ويؤيده قصة الأعرابي الآتية بعد أبواب ، فإنه صلى الله عليه وسلم ذكر هذا الحديث معللاً به خروج الأعرابي وسؤاله الإقالة للبيعة ، ثم يكون ذلك أيضاً في آخر الزمان عندما ينزل بها الدجال ، فترجف بأهلها فلا يبقى منافق ولا كافر إلا خرج إليه ، كما سيأتي بعد أبواب أيضاً ، وأما ما بين ذلك فلا ، واستدل بهذا الحديث على أن المدينة أفضل البلاد لأنها تنفي الخبث ، وأجيب بأن ذلك إنما هو في خاص من الناس ومن الزمان ، بدليل قوله تعالى : « ومن أهل المدينة مردوا على النفاق ، والمنافق خبيث بلا شك ، وقد خرج من المدينة بعد النبي صلى الله عليه وسلم معاذ ، وأبو عبيدة ، وابن مسعود ، وطائفة . ثم على ، وطلحة ، والزبير ، وعمار ، وآخرون ، وهم من أطيب الخلق ، فدل على أن المراد بالحديث تخصيص ناس دون ناس ، ووقت دون وقت اه . وقال الحافظ أيضاً في موضع آخر : قال ابن بطال عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله بأنها تنفي الخبث ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، لكن ليس الوصف المذكور عاماً لها في جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياص نحوه ، وأيده بحديث أبي هريرة عند مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكبير خبث الفضة ، وقد خرج من المدينة

(\*) كذا في الأصل ، وللتوجيه مساع ١٢ ز

قوله : ( إن الإيمان ليأرز إلى المدينة ) وظاهر (١) التشبيه أنه لا يبقى في المدينة شيء منه حين حروجه إلى البلاد ، وهو غير مراد ، بل المعنى أنه ينتشر منها

بعد النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من خيار الصحابة ، وقطنوا غيرها ، وماتوا خارجاً عنها كابن مسعود ، وأبي موسى ، وأبي ذر ، وحذيفة ، وأبي الدرداء ، وغيرهم ، فدل على أن ذلك خاص بزمنه صلى الله عليه وسلم بالقيد المذكور ، ثم يقع تمام لإخراج الردىء منها في زمن محاصرة الدجال اهـ . ثم لا يذهب عليك أن عامة الشراح ضبطوا الترجمة بلفظ تنفى الناس ، بالفاء . قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، أى الشرار منهم ، وراعى في الترجمة لفظ الحديث وقرينة لإرادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع في الحديث ، والمراد بالنفى الإخراج ، ولو كانت الرواية تنقى ، بالقاف ، لخل لفظ الناس على عمومهم ، وقد ترجم المصنف بعد أبواب المدينة تنفى الخبيث اهـ . وقال العيني : أى هذا باب في بيان فضل المدينة ، وفي بيان أنها تنفى الناس ، قالوا : يعنى شرارهم . قلت : جعلوا لفظ تنفى من النفى ، فلذلك قدروا هذا التقدير ، والأحسن عندى أن يكون هذا اللفظ من التنقية ، بالقاف ، والمعنى : أن المدينة تنقى الناس ، تبقى خيارهم وتطرد شرارهم ، ويناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم : ( إن المدينة كالسكير تنفى خبيثها وتنصح طيبها ، وإنما قلنا : يناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم من حيث أن حاصل المعنى يؤول إلى ما ذكرنا ، وإن كان لفظ الحديث من النفى بالفاء اهـ . قلت : والأوجه عندى ما قال العيني ، لئلا يوهم تكرار الترجمة بما يأتى من باب المدينة تنفى الخبيث ، لكن كلام الحافظ يشير إلى أن الرواية في الترجمة أيضاً بلفظ الفاء ، وعلى هذا فلتأويل للترجمة الآتية مساعاً بأن يقال : إن الخبيث غير الخبيث ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإشكال والجواب ، وهو ظاهر ، وقال الحافظ : قوله كما تآرز الحية ، بفتح أوله وسكون الهمزة وكسر الراء ، وقد تضم . بعدها

إلى البلاد ، ثم يأتى زمان لا يبقى مؤمن إلا وهو فى المدينة ، وذلك لما علم أن المدينة آخر البلاد (١) خرابا ، وليس ذلك إلا لبقاء الإيمان فيهما .

زأى ومعناه ينضم ويجتمع ، أى أنها كما تنتشر من جحرها فى طلب ما تعيش به ، فإذا راعها شيء رجعت إلى جحرها ، كذلك الإيمان انتشر فى المدينة ، وكل مؤمن له من نفسه سائق إلى المدينة لمحبهته فى النبي صلى الله عليه وسلم ، فيشمل ذلك جميع الأزمنة ، لأنه فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم لتعلم منه ، وفى زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم للاقتداء بهديهم ، ومن بعد ذلك لزيارة قبره صلى الله عليه وسلم والصلاة فى مسجده ، والتبرك فى مشاهدة آثاره وآثار أصحابه وقال الداودى : كان هذا فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والقرن الذى كان منهم ، والذين يلونهم والذين يلونهم خاصة ، وقال القرطبي : فيه تنبيه على صحة مذهب أهل المدينة وسلامتهم من البدع ، وأن عملهم حجة كما رواه مالك ، قال الحافظ : وهذا إن سلم اختص بعصر النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وأما بعد ظهور الفتن وانتشار الصحابة فى البلاد ولاسيما فى أواخر المائة الثانية ، وهلم جرا ، فهو بالمشاهدة بخلاف ذلك اه . وهكذا فى العيني ، وزاد قال المهلب : فيه إن المدينة لا يأتها إلا مؤمن ، وإنما يسوقه إليها إيمانه ومحبهته فى النبي صلى الله عليه وسلم فكان الإيمان يرجع إليها كما خرج منها أولا ، ومنها ينتشر كأن انتشار الحية من جحرها ، ثم قال بعد قول القرطبي : إنما كان فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين إلى انقضاء القرون الثلاثة ، وأما بعد ذلك فقد تغيرت الأحوال وكثرت البدع خصوصا فى زماننا هذا على ما لا يخفى اه ١٢ .

(١) قال صاحب الإشاعة : ومن الأشراف القرية خراب المدينة قبل يوم القيامة بأربعين سنة ، ثم قال روى المرجاني فى أخبار المدينة عن جابر مرفوعا ، ليعودن

قوله : ( رعب المسيح الدجال ) فكيف (١) بالدجال نفسه .

هذا الأمر أى الدين إلى المدينة كما بدأ منها حتى لا يكون إيمان إلا بها ، الحديث ، وروى النسائي عن أبي هريرة آخر قرية من قرى الإسلام خرابا المدينة ، ورواه الترمذى بنحوه وقال : حسن غريب ، ورواه ابن حبان بلفظ : « آخر قرية في الإسلام خرابا المدينة ، وصح أن الدين ليتأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها ، وهذه الروايات بحسب الظاهر تنافي الروايات السابقة ، وطريق الجمع بينها أن الفتن تعم الدنيا كلها كما مر في بيان خروج المهدي ، ويبقى أهل المدينة مع المهدي فيأرز الدين حينئذ إلى المدينة لأنهم المزمونون الكاملون التابعون للخليفة الحق ، فهذا محطه ان الدين إليأرز إلى المدينة ، ثم إنها تنفي خبثها زمن الدجال وتخرج منافقها ويبقى فيها الإيمان الخالص بخلاف بيت المقدس وغيرها من البلدان فإنه يبقى فيهم أهل الذمة والمنافقون ، لأنهم إنما يؤمنون بعد نزول عيسى ، وهذا محط حديث جابر حتى لا يكون إيمان إلا بها أى إيمان خالص لا يشوبه نفاق ، ثم إنه تجيء الريح الباردة فتقبض كل مؤمن ومؤمنة ، وإنما تأتي من الشام أو من اليمن أو من كليهما كما جمع به بين الروايتين ، ولا شك أن التي تأتي من الشام تبدأ بأهل الشام والتي تأتي من اليمن تبدأ بأهل اليمن فلا تنتهيان إلى المدينة إلا بعد هلاك أهل الإقليمين من المؤمنين فيكون آخر من يقبض من المؤمنين أهل المدينة ، وهذا محط حديث أبي هريرة الذي عند النسائي والترمذى وابن حبان المار ، ثم لأنها حينئذ لا يكون بها غير المؤمنين ، لأنها تخلصت في زمن الدجال فبمجرد موتهم تخرب وتبقى بقية الدنيا عامرة بشرار الناس اه مختصرا ١٢١ .

(١) أشار الشيخ بهذا إلى مطابقة الحديث للترجمة . قال العيني : مطابقتة من حيث أن رعب الدجال إذا لم يدخل ، فعدم دخوله بنفسه بالطريق الأولى ، وقال الكرماني : الرعب الخوف وفيه مبالغة ، لأن خوفه إذا لم يدخل فهو بالطريق الأولى ١٢٥١ .

قوله : ( اللهم حبب إلينا المدينة الخ ) وإنما دعا بذلك لما رآهم (١) يتذكرون ديارهم وأوطانهم وأيسوا من الحياة لطول مادهمهم المرض ، كما هو ظاهر من قول أبى بكر رضى الله عنه ، والموت أدنى ، ويقول بلال : هل أبيتن ليلة ، فإن التنوين فيها للإفراد ، فدل على كمال اليأس .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ووضح وجيد ، وقال العيني : مطابقته للترجمة من حيث أنه صلى الله عليه وسلم لما فهم من الذين قدموا المدينة القلق بسبب نزولهم فيها وهي وبيثة دعا الله تعالى أن يحبهم المدينة كحبهم مكة وأن يبارك في صاعهم ومدهم وأن ينقل الحمى إلى الجحفة لئلا تعرى المدينة ، اه . وقال الحافظ : قوله تعنى ماء آجنا هو من تفسير الراوى عنها ، وغرضها بذلك بيان سبب كثرة الوباء فى المدينة ، لأن الماء الذى هذه صفته يحدث عنده المرض ، وقيل : النجل النز ، بنون وزاى ، يقال استنجل الوادى إذا ظهر نزوزه ، وقوله تعنى ماء آجناً - بفتح الهمزة وكسر الجيم بعدها نون - أى متغيراً ، قال عياض : هو خطأ ممن فسره فليس المراد ههنا الماء المتغير : قال الحافظ : وليس كما قال فإن عائشة قالت ذلك فى مقام التعليل لكون المدينة كانت وبيثة ، ولا شك أن النجل إذا فسر بكونه الماء الحاصل من النز ، وهو بصد أن يتغير ، وإذا تغير كان استعماله مما يحدث الوباء فى العادة ١٢ .

(١)

## كتاب الصوم

(١) تقدم في الفائدة الثالثة عشر من مقدمة الاعم كلام الحافظ في مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب ، وقال العيني : الكلام ههنا من وجوه : الأول ما وجه تأخير كتاب الصوم ؟ وذكره آخر كتب العبادات وهو أن العبادات التي هي أركان الإيمان أربعة : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم . قدمت الصلاة لكونها تالية الإيمان وثانيتها في الكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : **الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ، ، الآية ، وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم** دبنى الإسلام على خمس ، الحديث ، ثم ذكرت الزكاة عقبها لأنها ثالثة الصلاة وثالثة الإيمان في الكتاب والسنة كما ذكرنا ، ثم ذكر الحج لأن العبادات الأربعة بدنية محضة وهي الصلاة والصوم ، وماليه محضة وهي الزكاة ، ومركبة منهما وهو الحج وكان مقتضى الحال أن يذكر الصوم عقب الصلاة لكونهما من واد واحد لكن ذكرت الزكاة عقبها لما ذكرنا ، ثم إن غالب المصنفين ذكروا الصوم عقب الزكاة فلا مناسبة بينهما ، والذي ذكره البخارى من تأخير الصوم وذكره في الأخير هو الأوجه والأنسب لأن ذكر الحج عقب الزكاة هو المناسب من حيث اشتغال كل منهما على بذل المال ولم يبق للصوم موضع إلا في الأخير ، اه . قلت : وما أورد العيني على عامة المصنفين أجاب عنه ابن عابدين في مبدأ كتاب الصوم إذ قال : اعلم أن الصوم من أعظم أركان الدين به قهر النفس الأماراة بالسوء وأنه مركب من أعمال القلب ومن المتع عن المآكل والمشارب والمناكح عامة يومه ، وهو أجل الخصال غير أنه أشق التكاليف على النفوس فاقضت الحكمة الإلهية أن يبدأ في التكاليف بها لأخف وهو الصلاة تمرينا للكلف ، ثم يثنى بالوسط وهو الزكاة ، ويثقل بالأشق وهو الصوم ،

. . . . .  
 وإليه وقعت الإشارة في مقام المدح والترتيب، والخاصين والخاصات والمتصدقين  
 والمتصدقات والصائمين والصائمات، وفي ذكر مباني الإسلام وإقام الصلاة وإيتاء  
 الزكاة وصوم شهر رمضان فاقتدت أئمة الشريعة في مصنفاتهم بذلك اهـ . وذكر  
 في مبدأ كتاب الصوم من الأوجز عشرة أبحاث مفيدة : الأول في اختلاف  
 نسخ الموطأ في محل ذكره ، والثاني في ذكر التسمية على الكتاب ، والثالث أن  
 الصوم لغة الإمساك عن أى شيء كان سواء كان قولاً أو فعلاً كما بسط في الأوجز ،  
 والرابع أن الصوم في الشرع الإمساك بالنية من الخيط الأبيض إلى الخيط الأسود  
 عن تناول الأطيين والاستمناء والاستقاء، قاله الراغب، وفي الدر المختار من فروع  
 الحنفية هو إمساك عن المفطرات حقيقة أو حكماً - كمن أكل ناسياً فإنه أمسك حكماً -  
 في وقت مخصوص وهو اليوم ، من شخص مخصوص ، ( كسلم طاهر عن حيض  
 ونفاس - مع النية ، اهـ . وذكر في الأوجز تعريف الصوم من فروع الأئمة  
 الآخرين ، والخامس في أحكام الصوم وهي كثيرة كما أتر الأحكام الشرعية من أعظمها  
 كسر النفس وقهر الشيطان إلى آخر ما بسط في الأوجز ، والسادس ما قالوا إن  
 بدء الصوم من زمن آدم عليه السلام قال تعالى وكتب عليكم الصيام كما كتب  
 على الذين من قبلكم ، قال علي : رضى الله عنه أولهم آدم يعنى أن الصوم عبادة قديمة  
 ما أخلى الله تعالى أمة من افتراضه عليهم . والسابع هل كان صوم رمضان شرع  
 من قبلنا . فقال جماعة : إن الله تعالى فرض رمضان على اليهود والنصارى قبله ،  
 وقيل صوم رمضان من خصوصيات هذه الأمة ، والتشبيه في الآية في مطلق  
 الصوم ، والثامن أن فرضية رمضان نزلت في السنة الثانية من الهجرة في  
 شعبان ، والتاسع اختلفوا : هل فرض علينا شيء من الصيام قبل نزول رمضان  
 أم لا ؟ فاشهور عند الشافعية أنه لم يجب شيء من الصيام قبل رمضان ، وفي وجه

قوله : ( فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الإسلام ) الظاهر (١) أنه فذلكمة التقرير ، وحاصل جملة الكلام بحيث يتناول المذكور من الصوم والصلاة ، وغير المذكور أيضا إلا أن الاختصار جعل الراوى مكتفيا بلفظ ، هو حاصل الجملة ، ويمكن أن يكون كما قال المحشى (٢) .

( باب هل يقال رمضان أو شهر (٣) رمضان )

وهو قول الحنفية أول ما فرض صيام عاشوراء ، فلما نزل رمضان نسخ ، وقيل الأيام البيض ، وقيل ثلاثة أيام من كل شهر ، والعاشر أنهم اتفقوا أن آخره غيبوبة الشمس ، واختلفوا في أوله فقال الجمهور : هو طلوع الفجر الثاني المستطيل الأبيض ، وشذت فرقة فقالوا : هو الفجر الأحمر الذى يكون بعد الأبيض ، اه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) وقال الحافظ : قوله ، وأخبره إلخ تضمنت هذه الرواية أن فى القصة أشياء أجملت ، منها بيان نصب الزكاة فإنها لم تفسر فى الروايتين ، وكذا أسماء الصلوات وكان السبب فيه شهرة ذلك عندهم ، أو القصد من القصة بيان أن المتمسك بالفرائض ناج وإن لم يفعل النوافل ، وقال القسطلانى تبعا للكرمانى والعينى : قوله بشرائع الإسلام الشاملة لنصب الزكاة ومقاديرها والحج وأحكامه ، أو كان الحج لم يفرض على الأعرابى السائل ، وبهذا يزول الإشكال عن الإخبار بفلاحه لتناوله جميع الشرائع اه ١٢ هـ .

(٢) وهو الذى تقدم من كلام القسطلانى عن العينى والكرمانى إلى قوله

على السائل ، ١٢ .

(٣) أشار البخارى بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، قال الكرماني : اختلفوا فيه فقال المالكية : لا يقال رمضان على انفراد له لأنه اسم من أسماء الله تعالى ،

وظاهر كلام المصنف هو الجواز ، حيث أورد قوله صلى الله عليه وسلم  
 « من صام رمضان ، وقوله « لا تقدموا رمضان ، وإنما لم يورد حجة على جواز  
 التكلم بشهر رمضان ، لأن جوازه كان مجتمعا عليه ، وأما على الرواية التي فيها

وإنما يقال شهر رمضان ، وقال أكثر الشافعية : إن كان هناك قرينة تصرفه إلى  
 الشهر ، كما يقال : صمت رمضان فلا كراهة وإلا فيكره ، كما يقال : أحب  
 رمضان ، ومذهب البخارى أنه لا كراهة في إطلاقه بقرينة وبدونها ، اه .  
 وقال الحافظ : قوله « ومن رأى كله واسمأ ، أى جائزاً بالإضافة وبغير الإضافة ،  
 وأشار البخارى بهذه الترجمة إلى حديث ضعيف رواه أبو معشر عن سعيد المقبرى  
 عن أبي هريرة مرفوعاً « لا تهولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى  
 ولكن قولوا : شهر رمضان ، أخرجه ابن عدى فى الكامل ، وضعفه بأبي معشر ،  
 قال البيهقى : قد روى عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه ، وروى عن  
 مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين ، وقد احتج البخارى لجواز ذلك بعدة  
 أحاديث ، وقد ترجم النسائى لذلك أيضاً فقال : « باب الرخصة فى أن يقال  
 لشهر رمضان : رمضان ، ثم أورد فيه حديثين ، وقد يتمسك للتقييد بالشهر  
 بورد القرآن به حيث قال « شهر رمضان ، مع احتمال أن يكون حذف  
 لفظ الشهر من الأحاديث من تصرف الرواة . وكان هذا هو السر فى عدم  
 جزم المصنف بالحكم ، ونقل عن أصحاب مالك الكراهية ، وعن ابن الباقلانى  
 منهم ، وكثير من الشافعية إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا  
 يكره ، والجمهور على الجواز ، واختلف فى تسمية هذا الشهر رمضان فقيل  
 لأنه ترمض فيه الذنوب أى تحرق لأن الرمضاء شدة الحر ، وقيل وافق  
 ابتداء الصوم فيه زمناً حاراً اه مختصراً . وبسط العيني الكلام فى ذلك وقال :  
 لم يفسح بالحكم للاختلاف فيه على عادته فالذى اختاره المحققون والبخارى

شهر رمضان ووضع قوله إذا دخل رمضان، فالروايتان الموردتان في الترجمة حجة للتكلم به بدون الإضافة، والموردة بسرد الإسناد<sup>(١)</sup> حجة لجواز التكلم به مضافا إليه الشهر.

قوله: (وقال عنبرة عن الليث) أو رده ليثبت به تصريح<sup>(٢)</sup> تحديث عقيل ليثا، فإن الأول كان معننا، وفي هذه الرواية زيادة لفظ وهو أنه قال:

منهم: لا يكره، وكان عطاء ومجاهد يكرهان أن يقال رمضان، وحكاة البيهقي عن الحسن أيضا قال: والطريق إليه وإلى مجاهد ضعيفة وهو قول أصحاب مالك، وفي التوضيح هنا قول ثالث وهو قول أكثر أصحابنا: إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا كراهة، وإلا فيكره فيقال قننا رمضان، ويكره أن يقال جاء رمضان ودخل وحضر، اه مختصرا. ثم ذكر حديث ابن عدى وضعفه، ثم تعقب على قول الحافظ إن الإمام البخارى أشار إلى رد حديث ابن عدى بأنه لا إشارة في الترجمة إلى الرد ومن أين علم أن البخارى اطلع عليه ١٢ (١) أى الرواية التي ذكرها بقوله «حدثني يحيى بن بكير، فإن فيها نسخة على الحاشية بلفظ: «إذا دخل شهر رمضان، وأما رواية قديبة الموردة بسرد الإسناد فهي حجة لجواز التكلم بدون الإضافة ١٢

(٢) وهذا واضح، وقال الحافظ: قوله وقال غيره، المراد بالغير المذكور أبو صالح عبد الله بن صالح كاتب الليث، كذلك أخرجه الإسماعيلي من طريقه قال: حدثني الليث حدثني عقيل فذكره بلفظ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: للال رمضان إذا رأيتموه فصوموا، الحديث، ووقع مثله في غير رواية الزهري قال: عبد الرزاق أنا معاوية بن أبيه عن أبيه عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للال رمضان: «إذا رأيتموه فصوموا»، الحديث اه. وقال القسطلاني: قوله «عقيل»، هو ابن

يقول لهلال رمضان. ويمكن أن تكون<sup>(١)</sup> هذه اللفظة من كلام غير ابن عمر ومعناه على هذا أنى سمعته يقول ذلك فذكر من بعده أن قوله صلى الله عليه وسلم هذا إنما كان لأجل هلال رمضان ، وفي شأنه .  
قوله : ( وكان جبرئيل عليه السلام يلقاه كل ليلة ) وكان لقاؤه هذا<sup>(٢)</sup> سوى ما كان ينزل بالوحي .

خالد بن رواه الإسماعيلي ويونس بن يزيد نما أورده الذهلي في الزهرات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهلال رمضان: إذا رأيتموه ، الحديث، ومراده أن عقيلاً ويونس أظهرهما ما كان مضمراً ، ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل باعتبار ظاهر اللفظ لكن ما تقدم من كلام الحافظ والقسطلاني وبه أخذ الشراح قاطبة يؤيد التوجيه الأول ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو نص لفظ الحديث إذ قال : وكان جبريل يلقاه كل ليلة يعرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ، وقال الحافظ : إن ابتداء نزول القرآن كان في شهر رمضان لأن نزوله إلى سماء الدنيا جملة واحدة كان في رمضان ، كما ثبت من حديث ابن عباس رضى الله عنه فكان جبريل يتعاهده في كل سنة فيعارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان . ٥١ .

وقال العيني في فوائد الحديث : إن الحكمة في مدرسة القرآن في رمضان أنها كانت لتجديد العهد واليقين ، وقال الكرماني : فائدة درس جبريل عليه السلام تعليم الرسول عليه الصلاة والسلام بتجويد لفظه وتصحيح إخراج الحروف من مخارجها . وليكون سنته في هذه الأمة لتجويد التلامذة على الشيوخ قرائتهم ، وقيل : الحكمة في المدارس أن الله تعالى ضمن لنبيه أن لا ينساه فأقره بها ، وخص بذلك رمضان لأن الله تعالى أنزل القرآن فيه إلى السماء الدنيا جملة ، ثم نزل بعد على حسب الأسباب في عشرين سنة ، وقيل نزلت صحف إبراهيم

## (باب هل يقول إني صائم إذا شتم)

أراد بذلك (١) دفع ما يتوهم من كراهة إظهار العبادة والمأمور به إخفاؤها وحاصل الدفع أن الطاعة لا ضير في إظهارها إذا تضمن فائدة ، ما لم يكن

عليه السلام أول ليلة منه ، والتوراة لست ، والإنجيل لثلاث عشرة ، والقرآن لأربع وعشرين ، اه مختصراً ١٣ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . وبقي هنا شيء وهو أن الوارد في الحديث لفظ فليقل : إني صائم ، بصيغة الأمر ناصاً ، وترجم عليه البخاري بلفظ هل يقول إني صائم بالتردد ، ووجه ذلك ما قال الحافظ : إنه اختلف في المراد بقوله عليه السلام فليقل إني صائم هل يخاطبه بها الذي يكلمه بذلك ، أو يقولها في نفسه ، وبالثاني جزم المتولى ، ونقله الرافعي عن الأئمة ، ورجح النووي الأول في الأذكار ، وقال في شرح المهدب : كل منهما حسن ، والقول باللسان أقوى ولو جمعهما لكان حسناً ، ولهذا التردد أتى البخاري في الترجمة بالاستفهام ، وقال الروياني : إن كان رمضان فليقل بلسانه وإن كان غيره فليقله في نفسه ، وادعى ابن العربي أن موضع الخلاف في التطوع ، وأما في الفرض فيقول بلسانه قطعاً ، وقال العيني : قال شيخنا زين الدين . اختلف العلماء في هذا على ثلاثة أقوال : أحدها أن يقوله بلسانه حتى يعلم من يجهل أنه معتم بصيام عن اللغو والرفث والجهل ، والثاني أن يقوله لنفسه أي إذا كنت صائماً فلا ينبغي أن أخذش صومي بالجهل ونحوه فتزجر نفسه بذلك ، والقول الثالث التفرقة بين صيام الفرض والنفل فيقول ذلك بلسانه في الفرض ، ويقوله لنفسه في التطوع ، وقال السكرماني : قوله فليقل أي كلاماً لسانياً أو نفسانياً ، وعند الشافعي يجب الحمل على كلا

من قصده الرياء والسمعة ، وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاهر فإن المتجاهل المذكور لعله ينتهى عما ركب عليه من الجهل والسب والشتم ، أو يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ في الصوم .

المعنيين اه . وأما تكرير قوله لى صائم كما تقدم فى باب فضل الصوم فليتأكد الانزجار منه أو بمن يخاطبه بذلك ، ونقل الزركشى أن المراد بقوله فليقل لى صائم مرتين يقوله مرة بقلبه ومرة بلسانه فيستفيد بقلبه كف لسانه عن خصمه وبقوله بلسانه كف خصمه عنه ، وتعقب بأن القول حقيقة باللسان وأجيب بأنه لا يمنع المجاز ، وقوله قاتله يمكن حمله على ظاهره ، ويمكن أن يراد بالقتل لعن يرجع إلى معنى الشتم ، ولا يمكن حمل قاتله وشاتمته على المفاعلة لأن الصائم مأمور بأن يكف نفسه عن ذلك فكيف يقع ذلك منه ، وإنما المعنى إذا جاءه متعرضا لمقاتلته أو مشاتمته كأن يبدأه بقتل أو شتم اقتضت العادة أن يكافئه عليه فالمراد بالمفاعلة إرادة غير الصائم ذلك من الصائم ، وقد تطلق المفاعلة على التهيء لها ولو وقع الفعل من واحد ، وقد تقع المفاعلة بفعل الواحد كما يقال لواحد عالج الأمر وعافاه الله ، وأبعد من حمله على ظاهره فقال: المراد إذا بدرت من الصائم مقابلة الشتم بشتم على مقتضى الطبع فلينزجر عن ذلك ويقول : لى صائم ، وما يبعده قوله فى الرواية الماضية فإن شتمه والله أعلم ، وفائدة قوله لى صائم أنه يمكن أن يكف عنه بذلك فإن أصر دفعه بالأخف فالأخف كالصائم هذا فيمن يروم مقاتلته حقيقة ، فإن كان المراد بقوله قاتله شاتمته فالمراد من الحديث أنه لا يعامله بمثل عمله بل يقتصر على قوله لى صائم ، اه ١٢ .

( باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة <sup>(١)</sup> )

العزوبة <sup>(١)</sup> دفع لما يتوهم أن الصوم لا بد وأن يكون خاليا عن منفعة أخرى دينية أو دنيوية، فإن المقصود إرضاءه تعالى ولا يكون مخلصا فيه إذا ترتب فيه حظا آخر . وحاصل الدفع أن الغرض المترتب عنه إذا كان دينيا فلا يضر قصده إياه لما أن العصمة من الزنا وغيرها مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منها بأسرها إرضاءه سبحانه وتعالى ، لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الأصلي .

وله : ( من صام يوم الشك ) ولا يمكن الشك إلا عند عدم الرؤية فناسب الترجمة <sup>(٢)</sup> .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذه اللفظة ، فى نسخة الحافظ العزبة فقال : بضم المهملة وسكون الزاى بعدها موحدة كذا لأبى ذر ، ولغيره العزوبة بزيادة واو ، والمراد بالخوف منها ما ينشأ عنها من إرادة الوقوع فى العنت اه . وفى نسخة العينى العزوبة فقال : تضم العين والزاى ، قال الجوهري : العزوبة والعزبة الاسم ، وقال الكسائى : العزب : الذى لا أهل له ، والعزبة التى لازوج لها ، وقال ابن الأثير : العزب البعيد من النكاح ، اه مختصر ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، قال العينى : مطابقة هذا الأثر للترجمة من حيث أن مقتضى معناها أن لا يصام يوم الشك لأنه صلى الله عليه وسلم علق الصوم بروية الهلال فلا يصام الذى هو آخر شعبان إذا شك فيه هل هو من شعبان أو من رمضان ، وصلة بكسر الصاد المهملة وفتح اللام المخففة على وزن عدة ، وقال بعضهم : على وزن حمز وليس بصحيح وهو ابن زفر بضم الزاى وفتح الفاء المخففة وفى آخره راء العينى الكوفى يكتب أبابكر ، ويقال أبابكر توفى فى زمن مصعب .

ابن الزبير، وزعم ابن حزم أنه صلة بن أشيم وهو وهم ، وقد صرح بأنه صلة ابن زفر جميع من روى هذا مختصرا ، قلت: إن أراد العلامة العيني بقوله بعضهم الحافظ فالإيراد ليس بصحيح لأن الحافظ لم يقل لصلة لأنه على وزن عمر بل قال لزفر ولفظه: أماصلة فهو بكسر المهملة وتخفيف اللام المفتوحة ابن زفر بزاي وناه على وزن عمر كوفي عسى بموحدة ومهملة ، وهم ابن حزم فزعم أنه صلة ابن أشيم ، والمعروف أنه ابن زفر ، وكذا وقع مصرحا عند جمع من وصل هذا الحديث ، وقد وصله أبو داود والنسائي والترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن أبي إسحاق عنه . ولفظه عندهم: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال : كلوا فتنحى بعض القوم فقال : إني صائم ، فقال عمار : من صام يوم الشك إلى آخر ما بسط من الكلام على تخريج هذا الأثر وشواهدة ، وقال أيضاً باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الخ هذه الترجمة لفظ حديث مسلم ، وذكر البخاري في الباب أحاديث تدل على نفي صوم يوم الشك رتبها ترتيبا حسنا فصدرها بحديث عمار المصرح بعصيان من صامه . ثم بحديث ابن عمر من وجهين : أحدهما بلفظ فاقدروا له ، والآخر بلفظ فأكلوا العدة ثلاثين . وقصد بذلك بيان المراد من قوله فاقدروا له ثم استظهر بحديث ابن عمر أيضا الشهر هكذا وهكذا ، ثم ذكر شاهدا من حديث أبي هريرة لحديث ابن عمر مصرحا بأن عدة ثلاثين المأمور بها تكون من شعبان ثم ذكر شاهدا لحديث ابن عمر في كون الشهر تسعاً وعشرين من حديث أم سلمة مصرحا فيه بأن الشهر تسع وعشرون ومن حديث أنس كذلك اه مختصرا . قلت وعلى ما أفاده الحافظان تكون الترجمة من الأصل الحادى والعشرين إذ أراد بالترجمة نفي صوم يوم الشك ، فيكون الأثر مطابقا بلا مريبة . ثم لا يذهب عليك أن المراد بصوم

قوله: ( ولم يكن بين أذانها إلا أن يرقى ذا ) إلخ فإن كان الأمر كما قال المحشى (١) فذاك إن سلم أنهما لم يكن بين أذانها إلا هذا الفصل فقط فتوجيه

يوم الشك هو يوم الثلاثين من شعبان إذا لم ير الهلال في ليلته سواء كانت السماء مصحية أو مغيمة عند الجمهور ، ومنهم الأئمة الثلاثة ، وللحنابلة في ذلك ثلاث روايات بسطت في الأوجز ، والمشهور عندهم أن ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق: النهى عن صوم يوم الشك محمول على حال الصحو ، وفي الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية هلاله فإن لم ير الهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان أصبحوا مفطرين وكره الصوم لأنه يوم الشك المنهى عنه ، وإن حال دونه أى دون هلال رمضان بأن كان في المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم أو قتر: أى غبرة ، وكذا دخان ، فظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطا بنية رمضان ، قال فى الإنصاف : هو المذهب عند الأصحاب ونصروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجج المخالف ، قالوا ونصوص أحمد تدل عليه اذ مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) إذ قال سياق الحديث يقتضى أن بين أذان بلال وطلوع الفجر زمانا طويلا فكيف يقول لم يكن بين أذانها إلخ ، أوجب بأن معنى بين أذانها أى بين نزول بلال وصعود ابن أم مكتوم ، كذا فى التنقيح ، وقال القارى فى المرقاة: قال العلماء معناه أن بلال كان يتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه ، ثم يرقب الفجر فإذا قارب طلوعه نزل اه . قال الحافظ قوله : قال القاسم إلخ ، وفى هذا تقييد لما أطلق فى الروايات الأخرى من قوله: وإن بلالا يؤذن بليل ، ولا يقال إنه مرسل لأن القاسم تابعى فلم يدرك القصة لأنه ثبت عند النسائى والطحاوى عن عبد الله ابن عمر عن القاسم عن عائشة فذكر الحديث ، قالت ولم يكن بينهما إلخ ، وعلى هذا فعنى قوله فى رواية البخارى: قال القاسم . أى فى روايته عن عائشة ، وفيه حجة لمن

الرواية يمكن أيضا بأن أذان بلال كان فيه ترسل وتمهل فأمرهم النبي صلى الله

ذهب إلى أن الوقت الذى يقع فيه الأذان قبل الوقت هو وقت السحور، وهو أحد الأوجه في المذهب واختاره السبكي وكلام ابن دقيق العيد يشعر به، فإنه قال بعد أن حكاه يرجح هذا بأن قوله «إن بلالا ينادى بليل، خبر يتعلق به فائدة للسامعين قطعاً، وذلك إذا كان وقت الأذان مشتبهاً محتملاً لأن يكون عند طلوع الفجر، فبين صلى الله عليه وسلم أن ذلك لا يمنع الأكل والشرب، بل الذى يمنعه طلوع الفجر الصادق، قال: وهذا يدل على تقارب وقت أذان بلال من الفجر، ويقويه أيضاً ما تقدم - أى فى الفتح - من أن الحكمة فى مشروعيته التأهب لإدراك الصبح فى أول وقتها، وصحح النووي فى أكثر كتبه أن مبدأه من نصف الليل الثانى، وأجاب عن الحديث فى شرح مسلم فقال: قال العناء معناه أن بلالا كان يؤذن ويتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، فإذا قارب طلوع الفجر نزل فأخبر ابن أم مكتوم فيتأهب بالطهارة وغيرها، ثم يرقى ويشرع فى الأذان مع أول طلوع الفجر، وهذا مع وضوح مخالفته لسياق الحديث يحتاج إلى دليل خاص كما صححه حتى يسوغ له التأويل ووراء ذلك أقوال أخرى معروفة فى الفقهيات، واحتج الطحاوى لعدم مشروعية الأذان قبل الفجر بقوله: لما كان بين أذانهما من القرب ما ذكر فى حديث عائشة ثبت أنهما كانا يقصدان وقتاً واحداً وهو طلوع الفجر فيخطئه بلال ويصيه ابن أم مكتوم، وتعقب بأنه لو كان كذلك لما أقره النبي صلى الله عليه وسلم مؤذناً واعتمد عليه ولو كان كما ادعى لكان وقوع ذلك منه نادراً، وظاهر حديث ابن عمر يدل على أن ذلك عادته اه مختصراً. وأجاب العيني عما أورد الحافظ على الطحاوى بقوله قلت: ولو اعتمد عليه فى أذان الفجر لكان لم يقل: لا يفرنكم أذان بلال. وتقريره صلى الله عليه وسلم لإياه على ذلك لم يكن إلا معنى بينه فى الحديث. وهو تنبيه التأم، ورجع القائم لمعان مقصودة فى ذلك اه ١٢.

عليه وسلم بالأكل والشرب حين يستمعون أذانهم<sup>(١)</sup> إلى أن يحتتمه فيؤذن  
بمده ابن أم مكتوم ونهاهم أن ينتهوا عن الأكل والشرب على فور ما سمعوا منه  
كلمة الله أكبر والفراغ من الأكل في مقدار وقت الأذان غير متعسر لاسيما  
لهؤلاء الكرام المقلين من الطعام .

### ( باب تعجيل السجود )

وفي بعض النسخ باب تأخير السجود والحجة على الأولى<sup>(٢)</sup> تعجيل سهل

(١) كذا في الأصل، والظاهر أنه سبقة قلم والصواب أذانه، وما أفاده الشيخ  
قدس سره من هذا التوجيه لطيف خال عن الإشكالات المتقدمة ١٢ .  
(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وأجود مما قالت الشراح، قال الحافظ  
قوله: باب تعجيل السجود، أي الإسراع بالأكل إشارة إلى أن السجود كان  
يقع قرب طلوع الفجر، وروى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه كذا  
تنصرف أي من الصلاة فتستعجل بالطعام مخافة الفجر، قال ابن بطال: ولو ترجم  
له بباب تأخير السجود لكان حسنا، وتعقبه مغايطي بأنه وجد في نسخة  
أخرى من البخاري د باب تأخير السجود، ولم أر ذلك في شيء من نسخ البخاري  
التي وقعت لنا، وقال الزين بن المنير: التعجيل من الأمور النسبية فإن نسب إلى  
أول الوقت كان معناه التقديم، وإن نسب إلى آخره كان معناه التأخير،  
وإنما سماه البخاري تعجيلا إشارة منه إلى أن الصحابي كان يسابق  
بسجوره الفجر عند خوف طلوعه وخوف فوات الصلاة بمقدار ذهابه  
إلى المسجد اهـ . قلت: لم أتحصل ما أفاده لأن الصحابي رضي الله تعالى عنه  
لم يكن يسابق بسجوره الفجر، بل كان سرعته لإدراك السجود مع رسول الله  
صلى الله عليه وسلم كما هو نص الحديث على النسخة التي بأيدينا، نعم يصح ذلك على  
النسخة التي فيها أدرك السجود قال العيني: قوله أدرك السجود، كذا هو في رواية  
الكشميهني والنسفي، وفي رواية الجمهور: إن أدرك السجود ويؤيده أن في الرواية

في سحوره<sup>(١)</sup> حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينهه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوى على

التي مضت في المواقيت إن أدرك صلاة الفجر وفي رواية الإسماعيلي صلاة الصبح، وفي رواية صلاة الغداة اه. وترجم العيني في شرحه باب تأخير السحور ثم قال: أى هذا باب في بيان حكم تأخير السحور إلى قرب طلوع الفجر، وفي كثير من النسخ: باب تعجيل السحور، أى الإسراع خوفاً من طلوع الفجر في أول الشروع، وقال ابن بطال: ولو ترجم له باب تأخير السحور لكان حسناً، وقال صاحب التلويح: وكأنه لم ير ما في نسخة أخرى صحيحة من كتاب الصحيح باب تأخير السحور، وقال بعضهم لم أر ذلك في شيء من النسخ، قلت ليت شعري هل أحاط هو بجميع نسخ البخاري في أيدي الناس وفي البلاد وعدم رؤية ذلك لا يستلزم العدم اه. وقد عرفت من ذلك كله أن توجيه الشيخ قدس سره مبنى على سياق الرواية التي في نسختنا بلفظ: أن أدرك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا السياق فتوجيه الشيخ قدس سره واضح وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف لأن من دأب البخاري المعروف الاستدلال بكل المحتمل كما تقدم في الأصل السادس عشر، فكيف الاستدلال بالألفاظ المختلفة في الروايات، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الآتية باب قدركم بين السحور إلخ، بيان منتهى التأخير، ولا يبعد أن يكون الغرض من باب تعجيل السحور جواز التعجيل بفعل الصحابي وتقريره صلى الله عليه وسلم، والغرض من باب قدركم بين السحور إلخ أفضلية التأخير بفعله صلى الله عليه وسلم ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في هذا التقرير هو الظاهر، وهو الأوجه عندي كما تقدم، وما حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره يقارب كلام الشراح إذ قال قوله: تعجيل السحور بأن يؤخر السحور ثم يعجل إليه

العبادات في النهار حتى لا يضمفه الصوم ، وأما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان متراخيا .

قوله : ( إني أظل أظعم وأسقي ) ولكنه لا ينافي الوصال لأن المفطر إنما هو الأكل من فمنا هذا والأكل ثمة إن كان على حقيقته (١) الظاهرة فهي الروح لأن ثمار الجنة لا تؤكل من تلك الأجساد .

لضيق ، وكان سهل رضى الله عنه يؤخر السحور ، ثم يجعل إليه ليدرك السحور مع النبي صلى الله عليه وسلم أيضا ، وكان بين سحور النبي صلى الله عليه وسلم وبين الفجر قدر خمسين آية ، وهذا هو المعنى للتعجيل اه . وهذا المعنى اختار السندى إذ قال : باب تعجيل السحور وفي بعض الأصول الصحيحة تأخير السحور وهو ظاهر ، وعلى الأول المعنى للتعجيل في أكله خوفا من طلوع الفجر بسبب كثرة التأخير ، ١٢ .

(١) اختلف العلماء في معنى هذا الحديث على أقوال بسطت في الشروح لا سيما في الفتح والعيني . وتلخيص البحث في ذلك ما في الأوجز ولفظه : اختلفت المشايخ في تأويله على أقوال مرجعها قولان : أحدهما أنه على ظاهره وأنه يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب يتناولها فيكون ذلك تخصيص كرامة لا شركة فيها لأحد من أصحابه ، واختلف أصحاب هذه المقالة في أن يؤتى في ليالي رمضان كما يدل عليه روايات : إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني ، وقيل في نهار رمضان لما ورد في بعض ألفاظه : إني أظل عند ربي ، وظل إنما يقال فيمن فعل الشيء نهارا ، قال الحافظ : أكثر الروايات بلفظ أبيت وكأن بعض الرواة عبر بأظل نظرا إلى اشتراكهما في مطلق الكون ، ورد صاحب المفهم على هذا القول بأنه لو كان كذلك لما صدق عليه قولهم إنك تواصل ، وبنحو ذلك رد عليه الموفق إذ قال قوله : أظعم وأسقي : يحتمل أنه يريد أنه يعان على الصيام

ويغنيه الله تعالى عن الطعام والشراب بمنزلة من طعم وشرب ، ويحتمل أنه أراد: إني أطعم وأسقى حقيقة حملا للفظ على حقيقته ، والأول أظهر بوجهين أحدهما أنه لو طعم وشرب حقيقة لم يكن هو أصلا ، وقد أقرهم على قولهم إنك تواصل ، والثاني أنه قد روى بلفظ أطل ، وهذا يقتضى أنه في النهار ، ولا يجوز الأكل في النهار له ولا لغيره اه . وأجاب عنه ابن المنير بأن الذي يفطر شرعا إنما هو الطعام المعتاد ، وأما الخارق للعادة كالمحضر من الجنة فعلى غير هذا المعنى وليس تعاطيه من جنس الأعمال ، وقيل : كان يؤتى في المنام فيستيقظ وهو يجد الرى والشبع ، حكاه الزرقاني . وثانیهما وهو قول الجمهور لأنه مجاز ، واختلفوا فيه أيضا على أقوال الأول أنه مجاز عن لازم الطعام والشراب ، وهو القوة فكأنه قال : يعطيني قوة الأكل والشارب بلا شبع ولا رى بل مع الجوع والظما ، واقتصر على هذا القول ابن العربي ، وحكى الرافعي عن المسعودي أنه أصح ما قيل فيه ، والثاني أنه تعالى يخلق فيه من الشبع والرى ما يغنيه عن الطعام والشراب فلا يحس بجوع ولا عطش والفرق بين هذين القولين ظاهر بأن في القول الثاني تحصل القوة مع الشبع والرى وتعقب عليهما القرطبي بأنه يعدهما النظر إلى حاله صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان يجوع أكثر مما يشبع ، ويربط على بطنه الحجارة ، وتمسك ابن حبان بهذه الأحاديث على تضعيف أحاديث شد الحجر على بطنه صلى الله عليه وسلم كما سيأتى قريبا ، والقول الثالث ما قاله النووي في شرح المهذب وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف معناه حبة الله تعالى تشغلني عن الطعام والشراب ، والحب البالغ يشغل عنهما ، وإليه جنح ابن القيم فقال : الثاني أن المراد به ما يغذيه الله تعالى من المعارف وما يفيض على قلبه من لذة مناجاته وقررة عينه بقربه وتنعمه بحبه والشوق إليه وتوابع

ذلك من الأحوال التي هي غذاء القلوب ، وقد يقوى هذا الغذاء حتى يغني عن غذاء الأجسام مدة من الزمان كما قيل :

لها أحاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلهيها عن الزاد  
ومن له أدنى تجربة بالعشق يعلم استغناء الجسم بغذاء القلب والروح عن كثير  
من الغذاء الحيواني ولا سيما السرور الظافر بمطلوبه ، الذي قرت عينه بمحبوبه ،  
وتنعم بقربه وألطف محبوبة وهداياها تصل إليه كل وقت ، ومحبوبه حتى به  
مكرم له غاية الإكرام مع المحبة التامة له ، أفليس في هذا أعظم غذاء لهذا المحب  
فكيف بالحبيب الذي لا شيء جل منه ولا أعظم ولا أجل ولا أكمل ولا أعظم  
إحساناً إذا امتلأ قلب المحب بحبه وملك حبه بجميع أجزاء قلبه وجوارحه اه  
مختصراً . قلت وهذا المعنى لا ينكره أحده ذوق بالمحبة كما قال ابن القيم وهو شائع  
عند أهل الفن كما قيل : —

وذكرك للشفتاق خيراً شراب وكل شراب دونه كسراب  
انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد أجاد شيخ مشايخنا الشاه إمداد الله المهاجر  
المسكي قدس سره :

أجى جسكى هو دل بين درد ألفت اسى كب هوئى خواب خوركى فرصت  
اتها جهاتى مين دله درد عشق جسكى اسى پهر نيندكس كى بهوك كسكى  
ثم يشكل على أحاديث الوصال بما أخرجه الترمذى فى الشمائل وغيره  
عن أبى طلحة شكرونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجوع ورفعتنا عن  
بطوننا عن حجر حجر فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بطنه الحجرين ،  
قال المناوى رفع صلى الله عليه وسلم الحجرين ليعلم صحبه أن ليس عنده  
ما يستأثر به عليهم ، لا أنه فعل ذلك من شدة الجوع ، فإنه كان يبيت عند ربه  
يطعمه ويسقيه ، ويدل لذلك ما جاء عن جمع أنه صلى الله عليه وسلم كان مع ذلك

لا يتبين عليه أثر الجوع أصلاً، بل كان متين القوة جداً وبهذا التقرير يعلم أنه،  
لا ضرورة بل ولا ملجأ إلى ما سلكه ابن حبان من إنكار أحاديث وضع الحجر  
رأساً في قوله: إنها باطلة لخبر الوصال، قال الحافظ: وقد أكثر الناس من الرد عليه اهـ.  
وجمع بينهما القازى بأن عدم الجوع خاص بالموصلة فإذا واصل يعطى قوة الأكل  
والشرب، قلت: ووجه الجمع بينهما بوجوه أخرى، والأوجه عندي ما تقدم أن  
كثرة الالتذاذ في حالة الوصال يفنى عن الالتفات إلى الجوع وغيره، ولا يدرك  
ذلك إلا من ظفوا بالحجة أدقني الله شراب حبه، اهـ مختصراً من الأوجز. وبسط  
الحافظ في إيراد ابن حبان والجواب عنه، وقال: قد أكثر الناس من الرد عليه  
وأبلغ ما يرد عليه به أنه أخرج في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال:  
خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة فرأى أبا بكر وعمر فقال ما أخرجكما  
قالا ما أخرجنا إلا الجوع، فقال: وأفلو الذي نفسى بيده ما أخرجني إلا الجوع،  
الحديث إلى آخر ما بسط في الفتح، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رجم  
على هذا الحديث باب بركة السحور من غير إيجاب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم  
وأصحابه واصلوا ولم يذكر السحور، وقال الزين بن المنير: الاستدلال على  
الحكم إنما يفقر إليه إذا ثبت الاختلاف أو كان متوقفاً، والسحور إنما هو أكل  
للشهوة وحفظ القوة، لكن لما جاء الأمر به احتاج أن يبين أنه ليس على ظاهره  
من الإيجاب، وكذا النهى عن الوصال يستلزم الأمر بالأكل قبل طلوع الفجر اهـ.  
وتعقب بأن النهى عن الوصال إنما هو أمر بالفصل بين الصوم والفطر فهو أعم  
من الأكل آخر الليل فلا يتعين السحور، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على ندية  
السحور. وقال ابن بطال: في هذه الترجمة غفلة من البخارى، لأنه قد أخرج بعد  
هذا حديث أبي سعيد: وأيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السحر، فجعل غاية الوصال  
السحر وهو وقت السحور قال: والمفسر يقضى على الجملة اهـ. وقد تلقاه جماعة

بعده بالتسليم، وتعقبه ابن المنير في الحاشية بأن البخارى لم يترجم على عدم مشروعية السحور وإنما ترجم على عدم إيجابه وأخذ من الوصال أن السحور ليس بواجب وحيث نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وإنما هو نهى إرشاد لتعليله إياه بالإشفاق عليهم، وليس في ذلك إيجاب للسحور، ولما ثبت أن النهى عن الوصال لا كراهة فصد نهى الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال، والذي يظهر لي أن البخارى أراد بقوله: لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأصلوا الخ، الإشارة إلى حديث أبي هريرة الآتي بعد خمسة وعشرين بابا ففيه بعد النهى عن الوصال أنه وأصل بهم يوما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقال: ولو تأخر لزددتكم، فدل ذلك على أن السحور ليس بحتم إذ لو كان حتما ما وأصل بهم فإن الوصال يستلزم ترك السحور سواء قلنا الوصال حرام أولا، اه ملخصا من الأوجز. وقال العيني: مطابقتة للجزء الثاني للترجمة وهو قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأصلوا الخ اه: ثم اختلف العلماء في حكم الوصال كما بسطت في الأوجز فذهب أحمد وإسحق وجماعة من المالكية إلى جوازه إلى السحر، وفي الروض المربع يكره الوصال ولا يكره إلى السحر، وتركه أولى، وقال الحافظ: وهذا الوصال لا يترتب عليه شيء مما يترتب على غيره لأنه في الحقيقة بمنزلة عشاء يؤخره، وقال الموفق: الوصال وهو أن لا يفطر بين اليومين بأكل ولا شرب مكروه في قول أكثر أهل العلم، وروى عن ابن الزبير أنه كان يواصل اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، ولنا ما روى عن ابن عمر من النهى عن ذلك وهو يقتضى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك، وإذا ثبت هذا فالواصل غير محرم، وظاهر قول الشافعى إنه محرم تقريراً لظاهر النهى، ولنا أن النهى إنما أتى به رحمة لهم ورفقا بهم لما روى ذلك عن عائشة، ولذا لم يفهم أصحاب رسول الله

## (باب إذا نوى بالنهار)

ظاهره الرد على من اشترط (١) التبييت في صوم الفرض ووجه الرد إطلاق اللفظ وعدم التقييد بصوم دون صوم ، وهذا إذا سلم أن صوم عاشوراء

صلى الله عليه وسلم التحريم بدليل أنهم واصلوه بعده ، وذهب الجمهور إلى منعه واختلفوا في المنع فقليل على التحريم وقيل على الكراهة التحريمية أو التنزيهية وهما وجهان للشافعية أحسهما عندهم أن الكراهة للتحريم ، وذهب أهل الظاهر إلى التحريم صرح به ابن حزم ، وصححه ابن العربي من المسالكية ، قال الزرقانى : والنهى للكراهة عند مالك لمن قوى عليه وغيره ولو إلى السحر لعموم النهى ، وقيل للتحريم ، وهو الأصح عند الشافعية ، قال الحافظ : الراجح عند الشافعية التحريم ، وفي شرح الإقناع الفطر بين اللومين واجب إذ الوصال حرام ، وفي المراقى : كره صوم الوصال وهو أن لا يفطر بعد الغروب أصلاً حتى يتصل صوم الغد بالأمس ، وفي الدر المختار المكروه تنزيهاً كما عاشوراء وصوم وصال أهـ . والجملة أن الوصال إلى السحر أخف عند الحنابلة وأشد عند المالكية وبين مسلكيهما مسلك الحنفية والشافعية كما أن الوصال بعدم الإفطار مطلقاً أشد عند الشافعية حتى رجحوا التحريم ، ومكروه عند غيرهم ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) اختلف العلماء في مسألة النية للصوم كما بسطت في الأوجز ، قال الباجى : لا يصح صوم رمضان وغيره إلا بنية أتى من الليل ، هذا هو المشهور من المذهب ، قال الزرقانى : هذا على مشهور المذهب لخبر الأعمال بالنيات ، وقياساً على الصلاة إذ فرضها ونقلها في النية سواء ، وقيل يجوز في النفل قبل الزوال ، وقال القارى : لا يصح الصوم بلا نية قبل الفجر فرضاً كان أو نفلاً عند ابن عمر ومالك ودأود وغيرهم ، وذهب الباقر إلى جواز النفل بنية من النهار ، قال الموفق : لا يصح الصوم إلا بنية ، إجماعاً ، فرضاً كان أو تطوعاً لأنه عبادة محضنة

فافتقر إلى النية كالصلاة ثم إن كان فرضاً كصيام رمضان في أدائه وقضائه .....  
والنذر والكفارة اشترط أن ينويه من الليل عند إمامنا ومالك والشافعي ،  
وقال أبو حنيفة : يجزىء صيام رمضان وكل صوم متعين بنية من النهار لحديث  
عاشوراء المتفق عليه ، ثم في أى جزء من الليل نوى أجزاءه ، ثم فعل بعد النية  
ما ينافى الصوم من الأكل والشرب أم لا ، واشترط بعض أصحاب الشافعي أن  
لا يأتي بعد النية بمناف للصوم ، واشترط بعضهم وجود النية في النصف الأخير  
من الليل ، كما اختلف به أذان الصبح والدفع من مزدلفة ، ولنا عموم قوله  
صلى الله عليه وسلم : « من لم يبيت الصيام من الليل ، وصوم التطوع يجوز بنية  
من النهار عند إمامنا وأبي حنيفة والشافعي ، وقال مالك وداود : لا يجوز إلا  
بنية من الليل ، ثم في أى وقت من النهار نوى أجزاءه سواء في ذلك ما قبل الزوال  
وبعد ، وهذا ظاهر كلام أحمد والخرقي ، واختار القاضي في المحرر أنه لا تجزؤه  
النية بعد الزوال ، وهذا مذهب أبي حنيفة والمشهور من قول الشافعي ،  
وإذا ثبت هذا فإنه يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النية في المنصوص  
عن أحمد فإنه قال : من نوى في التطوع من النهار كتب له بقية يومه وإذا أجمع  
من الليل كان له يومه : وهذا قول بعض أصحاب الشافعي ، وقال أبو الخطاب :  
يحكم له بذلك من أول النهار ، وهو قول بعض أصحاب الشافعي ، لأن الصوم  
لا يتبعض أه . والمجلة ما قال ابن رشد : إن مالكا رأى أنه لا يجزىء  
الصيام إلا بنية قبل الفجر وذلك في جميع أنواع الصوم ، وقال الشافعي :  
تجزىء النية بعد الفجر في النافلة ولا تجزىء في الفروض ، وقال أبو حنيفة :  
تجزىء بعد الفجر في الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل رمضان ونذر أيام  
محدودة وكذلك في النافلة ولا يجوز في غيرها ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

كان سنة كما تزعمه<sup>(١)</sup> الشافعية . وقد ثبت<sup>(٢)</sup> أنه كان فرضاً ثم نسخ ، وعلى هذا فاشتراط التيميت في صوم الفرض مخالف لصريح النص .

(١) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز إذ ذكر فيه عدة أبحاث نفيسة في صوم عاشوراء ، وفيه الرابع : هل وجب صومه في أول الإسلام أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : كان واجباً ، وهو المروى عن الإمام أحمد ، واختلف أصحاب الشافعى على وجهين ، أشهرهما أنه لم يزل سنة من حين شرع ولم يكن واجباً قط في هذه الأمة ، والثاني كان واجباً كقول أبي حنيفة ، وهو مختار الحافظ في الفتح وابن القيم في الهدى كما سيأتى من كلامهما وبه جزم الباجى من المالكية ، وقال الموفق : واختلف في صوم عاشوراء هل كان واجباً فذهب القاضى إلى أنه لم يكن واجباً ، وقال : هذا قياس المذهب ، وروى عن أحمد أنه كان مفروضاً لرواية عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم صامه وأمر بصيامه الله مخلصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) وبسط في الأوجز في دلائل الحنفية في إثبات ذلك ، وفيه بعد ذكر الروايات الواردة في ذلك . قال الحافظ : ويؤخذ من مجموع الأحاديث أنه كان واجباً لثبوت الأمر بصومه ، ثم تأكد الأمر بذلك ثم زيادة التأكيد بالنداء العام ، ثم زيادته بأمر من أكل بالإمسك ثم زيادته بأمر الإمهات أن لا يرضعن فيه الأطفال ، ويقول ابن مسعود الثابت في مسلم لما فرض رمضان ترك عاشوراء مع العلم بأنه ما ترك استحبابه بل هو باق فدل على أن المتروك وجوبه ، وأما قول بعضهم المتروك تأكد استحبابه والباقي مطلق استحبابه مطلقاً يخفى ضعفه ، بل تأكد استحبابه باق ولا سيما مع استمرار الاهتمام به حتى في عام وفاته صلى الله عليه وسلم حيث يقول : «لئن عشت لأصومن التاسع ، ولترغيب في صومه وأنه يكفر سنته وأى تأكيد أبلغ من هذا ؟» ٥١ .

وبسط الكلام على هذا الشيخ ابن القيم في الهدى ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم عاشوراء قبل أن ينزل فرض رمضان فلما نزل فرض رمضان تركه فهذا لا يمكن التخلص عنه إلا بأن صيامه كان فرضاً قبل رمضان فحينئذ يكون المتروك وجوب صومه لاستحبابه ، ويتمين هنا ولا بد لأنه صلى الله عليه وسلم قال قبل وفاته بعام « لئن عشت لى قابل لأصومن التاسع » ، وقال : « خالفوا اليهود وصوموا يوماً قبله ، الحديث ولا ريب في هذا أن هذا كان في آخر الأمر وفي أول الأمر كان يجب موافقة أهل الكتاب ويلزم من قال : إن صومه لا يمكن واجبا أحد الأمرين : إما أن يقول بترك استحبابه ولم يبق مستحبا أو يقول قاله عبد الله بن مسعود برأيه ، وهذا بعيد فإنه صلى الله عليه وسلم حثهم على صومه واستمر عليه الصحابة إلى حين وفاته ، ولم يرد عنه حرف واحد بالنهي عنه فلم أن الذي ترك وجوبه لا استحبابه إلى آخر ما بسطه ابن القيم ، اه مختصراً من الأوجز . وقد عرفت فيما سبق أنه ذكر في الأوجز عدة أبحاث وفيها : الخامس في حكم صومه الآن ، واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال : الأول فرضيته باقية ، قال عياض : كان بعض السلف يقول : كان فرضاً وهو باق على فرضيته ولم ينسخ ، قال : وانقرض القائلون بهذا وحصل الإجماع على أنه ليس بفرض . الثاني مقابله وهو ما في الفتح كان ابن عمر يكره قصده بالصوم ثم انقرض القول بذلك . والثالث ما وقع عليه الإجماع بعد هذين القولين وهو أنه سنة ، حكى عليه الإجماع ابن عبد البر والنووي والعيني والقاضي عياض وغيرهم من شراح الحديث مع اختلاف العلماء في كراهية الانفراد بصومه وغير ذلك ، كما سطر في الأوجز .

قوله : ( وهو أعلم ) يعنى بذلك أن الفضل هو الذى حدثني بما أقوله من (١) أن الجنب يفطر فهو أعلم بالقصة ، وبمعنى ما روى والعهدة فى ذلك عليه لإعلى وفى ذلك دلالة على أن الصحابة كثيراً ما كانوا يروون عن الصحابة (٢) ولا يصرحون بذلك فإن أبا هريرة لم يصرح أنه لم يسمعه منه صلى الله عليه وسلم إلا إذا أورد عليه فكذلك فى كثير من الروايات يسمعون بعضهم من بعض ثم لا ينسبونها إلا إليه صلى الله عليه وسلم فلا يبعد أن يكون ما رواه أبو هريرة

(١) كانت المسألة خلافية شهيرة فى السلف كما بسط فى الأوجز مفصلاً لكن انقرض الخلاف وأجمع العلماء على جواز الصوم لمن أصبح جنباً فى الأوجز اختلف السلف فى هذه المسألة على أقوال كثيرة لكن الجمهور وفقهاء الأمصار على الجواز فصارت المسألة كالإجماعية بعد ما كانت كثيرة الاختلاف ، وذكر العلامة العيني فيها سبعة أقوال: الأول لا يصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً. الثانى لتفرقة بين أن يؤخر الغسل عما يجنبنا به عمداً فلا يصح وإلا يصح. الثالث التفرقة بين الفرض والنفل فلا يجزىه فى الفرض ويجزىه فى النفل. الرابع أن يتم صومه ذلك ويقضيه. الخامس أنه يستحب القضاء فى الفرض دون النفل. السادس أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلى فيبطل صومه. قاله ابن حزم ، بناء على مذهبه أن المحصية عمداً تبطل الصوم وتركنا أسماء قائلها اختصاراً. ذكر بعضها فى الأوجز. السابع أن الصوم صحيح مطلقاً فرضاً كان أو تطوعاً آخر الغسل عن طلوع الفجر عمداً أو لنوم أو لنسيان لعنوم الحديث ، وبه قال جمهور الفقهاء منهم الأئمة الأربعة حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء كما بسط فى الأوجز ١٢ .

(٢) وهذا معروف فإن مرسلات الصحابة شهيرة ١٢ .

في باب الكلام<sup>(١)</sup> في الصلاة كذلك ثم الذي يجتمع<sup>(٢)</sup> به الروايات أن يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم كان قصد أن من أصبح وهو مشتغل فيما يتحصل

(١) أي في روايات قصة ذي اليمين في السهو في الصلاة ١٢  
 (٢) اختلفوا في وجوه الجمع بين الروايتين، قال الحافظ: في الفتح حمل القائلون بفساد صيام الجنب حديث عائشة على أنه من الخصائص النبوية أشار إلى ذلك الطحاوي بقوله: وقال آخرون يكون حكم النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكرت عائشة وحكم الناس على ما حكى أبو هريرة، وأجاب بأن الخصائص لا تثبت إلا بالدليل، وبأنه قد ورد صريحا ما يدل على عدمها، وترجم بذلك ابن حبان في صحيحه حيث قال: ذكر البيان بأن هذا الفعل لم يكن المصطفى مخصوصا به ثم أورد ما أخرجه مسلم والنسائي وغيرهما عن عائشة أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله تدركني الصلاة وأنا جنب أفصوم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب أفصوم، فقال لست مثلنا يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال والله إنى لأرجو أن أكون أحشاكم لله وأعلمكم بما أتقى، وذكر ابن خزيمة أن بعض العلماء توهم أن أبا هريرة غلط في هذا الحديث ثم رد عليه بأنه لم يغلط بل أحال على رواية صادق إلا أن الخبر منسوخ لأن الله تعالى عند ابتداء فرض الصيام كان منع في ليل الصوم من الأكل والشرب والجماع بعيد النوم قال: فيتحمل أن يكون خبر الفضل كان حينئذ ثم أباح الله ذلك كله إلى طلوع الفجر، فكان للمجماع أن يستمر إلى طلوعه فيلزم أن يقع اغتساله بعد طلوع الفجر فدل على أن حديث عائشة ناسخ لحديث الفضل ولم يبلغ الفضل ولا أبا هريرة الناسخ، فاستمر أبو هريرة على الفتيا به ثم رجع عنه بعد ذلك لما بلغه، قال الحافظ: ويقويه أن في حديث عائشة هذا ما يشعر بأن ذلك كان بعد الحديبية، لقوله فيها

به الجنابة ويقضى شهوته من امرأته، فإنه لا يكون له صوم، ولكن الفضل فهم أن المقصود بقاء الجنابة واتصافه بها ولو من قبل، فروى حسب ما فهم ولم

قد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر، وأشار إلى آية الفتح وهي نزلت عام الحديبية سنة ست وابتداء فرض الصيام كان في السنة الثانية وإلى دعوى النسخ فيه ذهب ابن المنذر والخطابي وغير واحد وقرره ابن دقيق العيد بأن قوله تعالى: «أحل لكم لية الصيام الرفث» الآية يقتضى إباحة الوطء في ليلة الصوم، ومن جملتها الوقت المقارن لطلوع الفجر، فيلزم إباحة الجماع فيه، ومن ضرورته أن يصبح فاعل ذلك جنبا ولا يفسد صومه فإن إباحة التسبب للشيء إباحة لذلك الشيء، قال الحافظ: وهذا أولى من سلوك الترجيح بين الخبرين كما تقدم من قول البخارى والأول أسند، وكذا قال بعضهم: إن حديث عائشة أرجح لموافقة أم سلمة لها على ذلك ورواية اثنين تقدم على رواية واحد، ولا سيما وهما زوجتان، وهما أعلم بذلك من الرجال ولأن روايتهما توافق المنقول وهو ما تقدم من مدلول الآية، والمعقول وهو أن الغسل شيء وجب بالإزالة وليس في فعله شيء يحرم على صائم فقد يحتمل بالنهار فيجب عليه الغسل ولا يحرم عليه بل يتم صومه إجماعا فكذلك إذا احتلم ليلا، بل هو من باب الأولى وإنما يمنع الصائم من تعمد الجماع نهارا وهو شبه بمن يمنع من التطيب وهو محرم، لكن لو تطيب وهو حلال ثم أحرم فبقى عليه لونه أو ريحه لم يحرم ذلك عليه، وجمع بعضهم بين الحديثين بأن الأمر في حديث أبي هريرة أمر إرشاد إلى الأفضل فإن الأفضل أن يغتسل قبل الفجر فلو خالف جاز، ويحمل حديث عائشة على بيان الجواز، ونقل النووي هذا من أصحاب الشافعى، وفيه نظر، فإن الذى نقله البيهقى وغيره عن نص الشافعى سنوك الترجيح، وعن ابن المنذر وغيره سلوك النسخ، ويعكز على حمله على الإرشاد التصريح فى كثير من طرق حديث أبي هريرة بالأمر بالفطر وبالنهى عن الصيام

يكن ذلك مراداً له، ولعله صلى الله عليه وسلم كنى بذلك (١) فلم يعرض به ولم يصرح بالمقصود، فصار ذلك أعون للفضل على ما فهمه منه، والله أعلم.  
 قوله: (الأحقق لا حاجة له) أراد بالحق جهله (٢) وعدم وقوفه على ما يكون بين الرجال ونسائهم خاصة، لا أنه أحق بالمعنى المتعارف العام لكل شيء.

فكيف يصح الحمل المذكور إذا وقع ذلك في رمضان؟ أو قيل هو محمول على من أدركه الفجر مجامعا فاستدام بعد طلوعه عالماً بذلك، ويعكر عليه ما رواه للنسائي من طريق أبي حازم عن عبد الملك بن أبي بكر عن أبيه أن أبا هريرة كان يقول من احتلم وعلم باحتلامه ولم يغتسل حتى أصبح فلا يصوم، وحنكى ابن التين عن بعضهم أنه سقط دلاء من حديث الفضل وكان في الأضل من أصبح جنباً في رمضان فلا يفطر، فلما سقط دلاء صار فليفطر، وهذا بعيد بل باطل لأنه يستلزم عدم الوثوق بكثير من الأحاديث وأنها يطرقت مثل هذا الاحتمال، وكان قائله ما وقف على شيء من طرق هذا الحديث إلا على اللفظ المذكور اه مختصراً من الفتح.

(١) وبذلك جزم السندی إذ قال: قد يقال حديث عائشة فعل فلا يعارض القول لاحتمال الخصوص في الفعل، فالوجه أن يقال ذلك إذا لم يمكن التوفيق وقد أمكن ههنا بأن يجعل حديث أبي هريرة كناية عن الجماع على ما هو دأب القرآن والسنة في الكناية عن أمثال هذه الأشياء اه ١٢.

(٢) وهذا ظاهر ويدل عليه قوله: لا حاجة له في النساء، وقال الحافظ: قوله وقال طاوس لمخ وصله عبد الرزاق في تفسيره عن طاوس في قوله تعالى: «غير أولى الإربة»، قال: هو الأحمق الذي ليس له في النساء حاجة اه. واختلفت الروايات في مسألة القبلة للصائم، ولذا اختلف العلماء في ذلك سلفاً وخلفاً كما بسط في الأوجز، وفيه قال أبو عمر: ممن كره القبلة للصائم: ابن مسعود، وابن عمر وغيرهما. وروى عن ابن مسعود أنه يقضى يوماً: وروى عن ابن عباس أن

عروق الخصيتين معلقة بالأفئ نأذا وجد الريح تحرك وإذا تحرك دعى إلى ما هو أكثر من ذلك ، وقال عياض : منهم من أباحها على الإطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وإليه ذهب أحمد وإسحاق وداود من الفقهاء ، ومنهم من كرهها على الإطلاق وهو قول مالك ، ومنهم من كرهها للشباب وأباحها للشيخ وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وحكاها الخطابي عن مالك . . ومنهم من أباحها في النفل ومنها في الفرض ، وهي رواية ابن وهب عن مالك ، وقال النووي : إن حركت قبلة الشهوة فهي حرام على الأصح عند أصحابنا ، وقيل مكروه كراهة تنزيه ، وقال أصحابنا الحنفية في فروعهم لا بأس بالقبلة والمعانقة إذا أمن على نفسه أو كان شيخا كبيرا ، أو يكره له مس فرجها ، وعن أبي حنيفة يكره المعانقة والمصافحة والمباشرة بلا ثوب ، والتقبيل الفاحش مكروه وهو أن يمضغ شفتيها ، وعن ابن قتيبة أنه مال إلى أن القبلة تفسد الصوم ، ومن أفتى بإفطاره ابن شبرمة أحد فقهاء الكوفة ونقله الطحاوي عن قوم لم يسمهم : وأباحها قوم مطلقا بل بالغ أهل الظاهر فاستحبوها ، وفي الروض المربع للحنابلة تكراه القبلة ودواعي الوطء ، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عنها شابا ورخصها للشيخ . رواه أبو داود ، ثم قال الزرقاني : أجمعوا على أن من قبل وسلم لأشياء عليه ، فإن أمذى فكذلك عند الحنفية والشافعية وعليه القضاء عند مالك . وعن أحمد يفطر وإن أمذى فسد صومه اتفاقا ، وقال الموفق : إن أمذى أفطر بلا خوف وإن أمذى أفطر عندنا وعند مالك ، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يفطر ، واللس بالشهوة كالقبلة ، وقال الحافظ : اختلفوا فيما إذا باشر أو قبل أو نظر فأنزل أو أمذى . فقال الكوفيون والشافعي يقضى إذا أنزل في غير النظر ولا قضاء في الإمضاء ، وقال مالك وإسحاق : يقضى في كل ذلك ويكفر إلا في الإمضاء فيقضى فقط ، وما قال الموفق : إن

(باب اغتسال الصائم<sup>(١)</sup>)

قبل فأنزل أفطر بلا خوف فيه نظر، فقد حكى ابن حزم أنه لا يفطر ولو أنزل، وقوى ذلك، وذهب إليه، اه ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال المحافظ : قوله « باب اغتسال الصائم » ، أى بيان جوازه ، قال الزين بن المنير : أطلق الاغتسال ليشمل الأغسال السنونة والواجبة والمباحة وكأنه يشير إلى ضعف ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه من النهي عن دخول الصائم الحمام، أخرجه عبدالرزاق وفي إسناده ضعف واعتمده الحنفية فمكرهوا الاغتسال للصائم اه . وتعبه العيني إذ قال هذا غير صحيح على إطلاقه، لأنه رواية عن أبي حنيفة غير معتمد عليها، والمذهب المختار أنه لا يكره، ذكره الحسن عن أبي حنيفة، نبه عليها صاحب الواقعات وذكر في الروضة وجوامع الفقه لا يكره الاغتسال وببل الثوب وصب الماء على الرأس للحر ، وروى أبو داود بإسناد صحيح عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالعرج يصب على رأسه الماء وهو صائم من الحر أو العطش ، اه . وذكر شيخنا قدس سره في البذل على حديث أبي داود المذكور قال في البدائع : أما الاستنشاق والاعتسال وصب الماء على الرأس والتلف بالثوب المبلول فقد قال أبو حنيفة : إنه يكره ، وقال أبو يوسف : لا يكره ، واحتج بحديث الباب ، ولأبي حنيفة أن فيه إظهار الضجر من العبادة والامتناع على تحمل مشقتها، وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة، أى حال خوف فوت الإفطار من شدة الحر اه . قلت : أو هو محمول على بيان الجواز كما أفاده والذي المرحوم في تقرير أبي داود إذ قال : بياناً للجواز أو ضرورة العطش والذين كرهوه كرهوا لعله أخرى اه . ثم قال الشيخ في البذل وقول أبي يوسف هو المفتى به، قال في الدر المختار : وكذا لا يكره حمامة وتلف ثوب مبتل ومضمضة

إنه لا يضر بصومه ؛ ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، ولما لم ينتقض الصوم بغسل الجنابة لم ينتقض بغسله سوى ذلك ، ثم إن الآثار<sup>(١)</sup> التي ذكرها ههنا تدل على الترجمة بنوع من القياس ، ودلالة النص فإن إلقاء الثوب المبلول<sup>(٢)</sup> على الجسم

واستنشاق للتبرد عند الثاني وبه يفتى اه . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) قال الحافظ في الفتح : قال ابن المنير الكبير : أراد البخارى الرد على من كره الاغتسال للصائم لأنه إن كرهه خشية وصول الماء حلقه فالعله باطلة بالمضمضة والسواك وبذوق القدر ونحو ذلك . وإن كرهه للرفاهية فقد استحب السلف للصائم التزفة والتجمل بالترجل والادهان والكحل ونحو ذلك ، فلذلك ساق هذه الآثار في الترجمة اه . وذكره العيني بلفظ قيل ، بدون النسبة إلى ابن المنير ثم قال : قلت هذا أقرب إلى القبول ولكن تحقيقه أن يقال إن بالاغتسال يحصل التطهر والتنظيف للصائم وهو في ضيافة الله تعالى ينتظر المائدة ، ومن حاله هذه يحسن له التطهر والتنظيف والتطيب وهذه تحصل بالاغتسال والادهان والترجل اه . قلت : والأوجه عندهذا العبد الضعيف أنه لما كان في الاغتسال وصول أثر الماء إلى الباطن بالمسامات أراد البخارى بهذه الآثار أن وصول أثر شيء بالمسامات لا يضر الصائم ، وعلى هذا تطابق الآثار كلها بالترجمة ظاهر ، وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله مظنة نفوذ الشيء إلخ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى أثر ابن عمر قال الحافظ : وصله المصنف في التاريخ وابن أنى شبية ، ومناسبتة للترجمة من جهة أن بلل الثوب إذا طالت إقامته على الجسد حتى جف ينزل ذلك منزلة الدلك بالماء ، وأراد البخارى بأثر ابن عمر هذا معارضة ما جاء عن إبراهيم النخعي بأقوى منه فإن وكيعا روى عن الحسن بن صالح عن المغيرة عنه أنه كان يكره للصائم بل الثياب اه . وقال العيني : مطابقتة للترجمة

ودخول الحمام (١) وتطعم القدر (٢) والشيء.

ظاهرة لأن الثوب المبلول إذا أتى على البدن بل البدن فيشبه البدن الذي سكب عليه الماء، ثم تعقب على الحافظ بقوله وقال بعضهم: أراد البخاري بأثر ابن عمر هذا الخ هذا كلام صادر من غير تأمل، فإنه اعترف أن الذي رواه إبراهيم أقوى من الذي ذكره البخاري معلقا فكيف تصح المعارضة حيثئذ، بل الذي يقال إنه أراد به الإشارة إلى ما روى عن ابن عمر من فعله ذلك، فافهم اهـ ١٢٠.

(١) إشارة إلى أثر الشعبي قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة عن أبي إسحق قال: رأيت الشعبي يدخل الحمام وهو صائم، ومناسبه للترجمة ظاهرة اهـ. وهكذا قال العيني، وما أفاده الشيخ قدس سره كما سنألف قريبا أن المراد بالحمام البارد لم أره في كلام أحد من الشراح، ولعله ذكره من احتياج الصائم إلى التبريد غالبا كما يشير إليه أثر ابن عمر والحسن والنس ١٢٠.

(٢) هو إشارة إلى أثر ابن عباس، قال الحافظ: قوله القدر بكسر القاف أي طعام القدر أو الشيء. وصله ابن أبي شيبة بلفظ: لا بأس أن يتطاعم القدر ورويناه في الجمعيات بلفظ لا بأس أن يتطاعم الطائم بالشيء، يعني المرقه ونحوها، ومناسبه للترجمة من طريق الفحوى لأنه إذا لم يتأف الصوم بإدخال الطعام في الفم وتطعمه وتقريبه من الازدراد لم يتأف إيصاله الماء إلى بشرة الجسد من باب الأولى اهـ. وما عزاه الحافظ إلى الجمعيات عزاه العيني إلى البيهقي ثم قال: وفي التوضيح وعندنا يستحب له أن يجترز عن ذوق الطعام خوف الوصول إلى حلقه، وقال الكوفيون: إذا لم يدخل حلقه لا يفطر وصومه تام، وهو قول الأوزاعي، وقال مالك: أكرهه ولا يفطر إن لم يدخل حلقه وهو مثل قولنا، وقال ابن عباس: لا بأس أن تمضغ الصائمة لصبها الطعام، وهو قول الحسن والنخعي، وكرهه مالك والثوري والكوفيون إلا أن لم يجد بدا من ذلك، وبه صرح أصحابنا،

والمضمضة (١) والتبؤد والتدهن (٢)

وفى المحيط: يكره الذوق للصائم ولا بأس أن يذوق إصائم العسل والطعام ليشتريه  
ليعرف جيده وورديته كيلا يغبن فيه متى لم يذقه وهو المروى عن الحسن البصرى ،  
ولا بأس للمرأة أن تمضغ الطعام لصبيها إذا لم تجد منه بدا، اه مختصرا . وفى الدر  
المختار: وكره ذوق شئ ومضغه بلا عذر ككون زوجها أو سيدها سيء الخلق ،  
وفى كراهته الذوق عند الشراء قولان ، ووفق فى النهى بأنه إن وجد بدا ولم يخف  
غينا كرهه وإلا لا ، وهذا فى الفرض لا النفل ، كذا قالوا : وفيه كلام لحرمة الفطر  
فيه بلا عذر على المذهب فتبقى الكراهة ، اه مختصرا ، وبسطه ابن عابدين ١٢ .

(١) اشارة إلى أثر الحسن قال الحافظ : وصله عبد الرزاق بمعناه ووقع  
لبعضه فى حديثه فروع أخرجه مالك وأبو داود عن بعض أصحاب النبي صلى الله  
عليه وسلم قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالمرج يصب الماء على رأسه  
وهو صائم من العطش أو من الحر ، ومناسبته للترجمة ظاهرة اه . وقال العيني :  
مناسبته للترجمة من حيث أن المضمضة جزء من الغسل اه : وقال الموفق : لا يفطر  
بالمضمضة بغير خلاف . سواء كان فى الطهارة أو غيرها ، وقد روى عن ابن عمر  
أنه سأله عن القبلة للصائم فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ه رأيت لو تمضضت ،  
الحديث رواه أبو داود ، ولأن الفم فى حكم الظاهر لا يبطل الصوم ثم قال : أما المضمضة  
لغير الطهارة إن كان عابثا أو تمضض من أجل العطش كره اه مختصرا ١٢ .

(٢) هذا إشارة إلى أثر ابن مسعود . وقال الزين بن المنير : مناسبته للترجمة  
من جهة أن الادهان من الليل يقتضى استحباب أثره فى النهار وهو مما يربط  
الدهان ويقوى النفس ، فهو أبلغ من الاستمانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار  
ثم يذهب أثره ، قال الحافظ وله مناسبة أخرى ، وذلك أن المانع من الاغتسال  
لعله سلك به مسلك استحباب التقشف فى الصيام ، كما ورد مثله فى الحج ، والادهان

تقحم الإناء (١) المملوء ماء ، والاستيائك\* والكحل (٢) لما جاز للصائم وهي

والترجل في مخالفة التقشف كالاغتسال اه . وقال العيني : ذكر في وجه مطابقته للترجمة وجوه : الأول أن الادهان من الليل يقتضى استحباب أثره في النهار وهو مما يرطب الدماغ فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار ، قلت : وهذا بعيد جداً لأن الأدهان في نفسها متفاوتة وما كل دهن يرطب الدماغ ، بل فيها ما يضره ، يعرفه من ينظر في علم الطب ، وقوله أبلغ من الاغتسال إلخ غير مسلم لأن الاغتسال بالماء لتحصيل البرودة . والدهن يقوى الحرارة وهو ضد ذلك ، فكيف يقول وهو - أبلغ إلخ ؟ اه الوجه الثاني : قال بعضهم : إن المانع من الاغتسال لعله سلك ، مسلك استحباب التقشف في الصيام إلخ ، قلت : هذا أبعد من الأول لأن الترجمة في جواز الاغتسال لافي منعه ، فكيف يجعل الجواز قناسياً لل منع ؟ الوجه الثالث : ما قيل أراد البخاري الرد على من كره الاغتسال للصائم إلى آخر ما تقدم قريباً من كلام الحافظ عن ابن المنير الكبير ، وقول العيني : إنه قريب إلى القبول ، ذكرته قريباً على قول الشيخ قدس سره ، ثم إن الآثار التي ذكرها إلخ ذكرته

على رقم (١) ص ٣٥٧ - ١٢

(١) إشارة إلى أثر أنس ، قال الحافظ : أزن - بفتح الهمزة وسكون الواو وحده وفتح الزاي بعدها نون - حجر منقور شبه الحوض ، وهي كلمة فارسية ، فذلك لم يصرفه ، وأنقحم فيه ، أي أدخل . وهذا الأثر وصله قاسم بن ثابت في غريب الحديث له بلفظ : إن لي أزن إذا وجدت الحر تقحمت فيه وأنا صائم . وكان الأزن كأنه ملآن ماء فكان أنس إذا وجد الحر دخل فيه يتبرد بذلك اه . وبسط العيني في معنى أزن وضبطه ، وحكى فيه كسر الهمزة وضمها أيضاً ١٢ . (٢) قال الحافظ أما أنس فروى أبو داود في السنن من طريق عبيد الله بن أبي بكر عن أنس أنه كان يكتحل وهو صائم ، ورواه الترمذي من طريق

مظنة لنفوذ الشيء إلى الباطن ، فأولى أن يجوز له الغسل ، فإن أمر الماء أخف ، لا سيما إذا كان لا يستقر على البدن ، كما هو ظاهر في الغسل ، ثم الظاهر أن

أبي عاتكة وضعفه . وأما الحسن فوصله عبدالرزاق بإسناد صحيح عنه قال : لا بأس بالكحل للصائم . وأما إبراهيم فاختلف عنه فروى سعيد بن منصور عن القعقاع ابن يزيد سألت إبراهيم أن يكتحل الصائم ؟ قال : نعم ، قلت أجد طعم الصبر في حلقى ، قال ليس بشيء . وروى أبو داود كان إبراهيم يرخص أن يكتحل الصائم بالصبر ، وروى ابن أبي شيبة عن إبراهيم قال : لا بأس بالكحل للصائم ما لم يجد طعمه ، اه مختصرا . وبسط العلامة العيني في الروايات المرفوعة المختلفة في مسألة الكحل من الإباحة والمنع وبسط الكلام عليها ، ثم قال وأما حكم المسألة فقد اختلفوا فيه ولم ير الشافعى به بأسا سواء وجد طعم الكحل في الحلق أم لا ، واختلف قول مالك فيه في الجواز والكراهية ؛ وذهب الثوري وأحمد وإسحاق إلى كراهة الكحل للصائم وهو حكى عن أحمد أنه إذا وجد طعمه في الحلق أفطر ، وعن عطاء والحسن والأوزاعي وأبي حنيفة وغيرهم يجوز بلا كراهة ، وأنه لا يفطر به سواء وجد طعمه أم لا ، وحكى عن سليمان التيمي وابن شبرمة وابن أبي ليلى وغيرهم أنهم قالوا : يبطل صومه ، وقال قتادة يجوز بالإثم ويكره بالصبر ، وفي سنن أبي داود : عن الأعمش قال ما رأيت أحدا من أصحابنا يكره الكحل للصائم اه . وفي الدر المختار لا يكره دهن شارب ولا كحل ، قال ابن عابدين : ذكر في الإمداد أنه يؤخذ من هذا أنه لا يكره للصائم شم رائحة المسك والورد ونحوه مما لا يكون جوهر أمتصلا كالدهان فإنهم قالوا لا يكره الاكتحال بحال وهو شامل للطيب وغيره ولم يخصوه بنوع منه اه ١٢٠ .

الحمام المذكور في أثر الشعبي أريد به البارد ، وقوله : فليصبح دهينا وجهه (١) أنه لو تمسحاً متقحلاً، ظهر عليه صومه والأولى فيه الإخفاء .  
 وقوله : ( يستاك أول النهار وآخره ) (٢) رد على الشافعي في كراهيته السواك بعد الزوال .

(١) ويؤيده ما في العيني ، وروى عن قتادة أنه قال يستحب للصائم أن يدهن حتى يذهب عنه غبرة الصوم ١٢٥١ .

(٢) قال مالك في الموطأ : إنه سمع أهل العلم لا يكرهون السواك للصائم في رمضان في ساعة من ساعات النهار ، لافي أوله ولا في آخره ، قال ولم أسمع أحداً من أهل العلم يكره ذلك ولا ينهى عنه ، وفي الأوجز : المسألة خلافية شهيرة ، واستحب أحمد وإسحاق ترك السواك لحديث الخولف ، وقال العيني : اختلف العلماء فيه على ستة أقوال : الأول : لا بأس به للصائم مطلقاً قبل الزوال وبعده ، يروى ذلك عن جماعة من الصحابة والتابعين ، بسط أسماءهم في الأوجز والعيني ، وبه قال إبراهيم النخعي وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي ، الثاني كراهته للصائم بعد الزوال واستحبابه قبله برطب أو يابس ، وهو قول الشافعي في أصح قوليّه . الثالث : كراهته بعد العصر فقط ، ويروى عن أبي هريرة . الرابع : التفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل ، فيكره في الفرض بعد الزوال ولا يكره في النفل ، لأنه أبعد من الرياء ، وحكى عن أحمد بن حنبل والقاضي حسين من الشافعية ، الخامس : يكره بالرطب دون غيره سواء أول النهار وآخره وهو قول مالك وأصحابه ، وحكى عن بعض التابعين . السادس : كراهته للصائم بعد الزوال مطلقاً ، وكراهته الرطب للصائم مطلقاً ، وهو قول أحمد وإسحاق ٥١٠ . وذكر في شرح الإحياء بعض المذاهب الأخر ، ذكر في الأوجز ، وذكر فيه الكلام الطويل على هذه المسألة والجواب عن حديث الخولف ١٢٠ .

قوله : ( قال أبو جعفر (١) ) وهو من تلامذة البخارى أدخل الفربرى قول البخارى الذى أخبر به أبو جعفر فربريا ، ولم يكن البخارى أخبره بنفسه ، وحاصل كلامه هذا أن ثبوت الكفارة لما كان على خلاف القياس يقتصر

(١) هكذا فى نسخ البخارى الهندية التى بأيدينا ولم يذكر هذا القول فى نسخة من شروح البخارى والفتح والعينى والبكرمانى والقسطلانى وغيرها ، لافى المتون ولا فى الشروح ، ولم يتعرض لها أحد من الشراح ، ولا هذا الباب جدير لهذا القول ، فإن حقه أن يذكر بعد يابيين فى بلب إذا جماع فى رمضان الخ ، ويشكل على هذا أيضا أنه نص فى عدم إيجاب الكفارة على المفطر بغير جماع ، وقد قالت الشراح فى باب إذا جماع فى رمضان الخ إن ميل البخارى إلى إيجاب الكفارة ، قال ابن بطلال : أشار بهذا الحديث إلى إيجاب الكفارة على من أفطر بأكل أو شرب قياسا على الجماع ، والجامع بينهما انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا ، وقرر ذلك الزين بن المنير بأنه ترجم بالجماع ، لأنه الذى ورد فيه الحديث المسند ، وإنما ذكر آثار الإفطار ليفهم أن الإفطار بالأكل والجماع بمعنى واحد ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالآثار التى ذكرها إلى أن إيجاب القضاء مختلف فيه بين السلف إلى آخر ما ذكره ، فهذا الكلام الذى حكى عن أبى جعفر هنا يتنافى ما حكوا عن البخارى من رأيه فى الباب المذكور فتأمل ، ويشكل عليه أيضا بأنه قال هنا : ألا ترى الأحاديث لم يقضه وإن صام الدهر ، بصيغة الجزم ، وبلفظ الأحاديث بالجمع وقال فى باب إذا جماع فى رمضان ويذكر عن أبى هريرة رفعه الخ ، بصيغة التمرىض ، وقال الحافظ فى الفتح : قال الترمذى : سألت محمدا - يعنى البخارى - عن هذا الحديث فقال أبو المطوس : اسمه يزيد بن المطوس لا أعرف غير هذا الحديث ، وقال البخارى فى التاريخ تفرد أبو المطوس بهذا الحديث ولا أدرى سمع أبوه من أبى هريرة أم لا ، قال الحافظ : واختلف فيه

على مورد النص ، ولا يتجاوز إلى غيره مع أن القضاء (١) بمثل معقول ، فيمكن بصوم حسب ، وأما إدراك تلك (٢) الفضيلة التي فاتته ، فإنه لا يمكن له أن

على حبيب بن أبي ثابت اختلافا كثيرا فصلت فيه ثلاث علل الاضطراب والجهل بحال أبي المطوس ، والشك في سماع أبيه من أبي هريرة ، وهذه الثالثة تختص بطريقة البخاري في اشتراط اللقاء اه . وتقدم الكلام على أبي جعفر هذا في باب تقبيل الحجر ١٢ .

(١) اختلفوا في إيجاب القضاء مع الكفارة ، فأوجه الأئمة الأربعة والجمهور ، وأسقطه بعضهم لأنه لم يرد في خبر أبي هريرة ولا في خبر عائشة ، وأجيب بأنه جاء من طرق يعرف بمجموعها أن لهذه الزيادة ، أي زيادة قوله صلى الله عليه وسلم يوم ما كان ما أصبت ، أصلا يصلح الاحتجاج به عن الأوزاعي إن كفر بعق أو إطعام قضى اليوم ، وإن صام شهرين دخل فيهما قضاء ذلك اليوم ، إلى آخر ما بسط في الأوجز من أقوال العلماء في ذلك ١٣ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن المنير في الحاشية ما محصله أن معنى قوله في الحديث لم يقض عنه صيام الدهر ، أي لا سبيل إلى استدراك كمال فضيلة الأداء بالقضاء أي في وصفه الخاص ، وإن كان يقضى عنه في وصفه العام فلا يلزم من ذلك إهدار القضاء بالكلية اه . قال الحافظ : ولا يخفى تكلفه ، وسياق أثر ابن مسعود الآتي يرد هذا التأويل ، وقد سوى بينهما البخاري اه . وذكر القسطلاني قول ابن المنير بأوضح منه إذ قال : قال ابن المنير يعني أن القضاء لا يقوم مقام الأداء ولو صام عوض اليوم دهرًا ، ويقال بموجه فإن الإثم لا يسقط بالقضاء ، ولا سبيل إلى اشتراك القضاء والأداء في كمال الفضيلة ، فقوله لم يقض عنه صيام الدهر ، أي في وصفه الخاص به ، وهو الكمال وإن كان يقضى عنه في وصفه العام المنحط عن كمال الأداء ، هنا هو اللاتق بمعنى الحديث ولا يحمل على نحو القضاء بالكلية ،

يدركها وإن صام الدهر كما هو مصرح فى الرواية ، والجواب (١) أما أولا فبان وجوب الكفارة بالجماع ليس لخصوصية فى نفس الوقاع ، بل الكفارة (٢) إنما وجبت لتكون فعلة جثائية على الصوم ، وهى تشمل الكل من غير فصل

ولا تعد عبادة واجبة مؤقتة لا تقبل القضاء إلا الجمعة لأنها لا تجتمع بشروطها إلا فى يومها وقد فات أو فى مثله ، وقد اشغلت الذمة بالحاضرة فلا تسع الماضية اه قلت : وقد سبق إلى ذلك الإمام الطحاوى فى مشكله إذا ذكر حديث الجماع عن أبى هريرة بزيادة واقض يوما مكانه ، ثم ذكر حديث أبى الخوس لم يقض عنه ولو صام الدهر ، ثم قال : إن هذا الحديث غير مخالف للحديث الأول لأن الحديث الأول فيه ذكر القضاء ، وفى هذا الحديث أنه لا يدرك صوم الدهر عن ذلك اليوم صومه ، لو كان صيامه فى غير ذلك اليوم ، كما يكون من ترك صلاة من صلوات فى غير عذر حتى فات وقتها واجبا عليه قضاؤها غير مصيب بقضائها ما يصيبه لو كان صلاها فى وقتها ، فمثل ذلك المفطر فى رمضان مأمور بالقضاء غير مدرك بذلك القضاء ما كان يصيبه لو صامه فى عينه ، فبان بحمد الله ونعمته أن لاتضاد فى هذين الحديثين ، وأن كل واحد منهما فى معنى غير المعنى الذى فى صاحبه ، والله نسأله التوفيق اه ١٢ .

(١) أى عن الحنفية فإن المسألة خلافية شهيرة ، فإن الكفارة تجب بالجماع فقط عند الشافعية والحنابلة ، وتجب بالجماع والأكل والشرب أيضا عند الحنفية والمالكية ، واختلفوا فى أنواع الجماع الموجبة للكفارة كالجماع دون الفرج ، والجماع مع البهيمة وغيرها ، كما بسط فى الأوجز فى موجب الكفارة ١٢ .

(٢) بسط ذلك الوجه فى الأوجز إذ ذكر فيه استدلال الحنفية والمالكية بحديث الموطأ عن أبى هريرة أن رجلا أفطر فى رمضان الحديث ، ثم ذكر عن ابن الهمام وجه الاستدلال تعليقا بالإفطار فى عبارة الراوى إذ أفاد أنه فهم من

بينهما ، وأما ثانياً فلما رواه (١) الدارقطني عن أبي هريرة بسنده : أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر الذي أفطر يوماً في رمضان أن يكفر مثل كفارة الظهار ،

خصوص الأحوال التي شاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك به ، وهذا كما قالوه في أصولهم في مسألة ما إذا نقل الراوي بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره اه . وينجو ذلك جزم ابن العربي إذ قال : قال علماؤنا ثبت في الخبر أنه كان جماعاً والأكل محمول عليه لعله أنه هتك حرمة الإفطار ، والمسألة عظيمة الموقع عسرة المآخذ ، وهي أصولية لأن السائل قال له : وقعت على امرأتى في رمضان ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : كفر ، ومعنى سؤاله أنه أفطر بجماع ، فكان الحكم معلقاً بالفطر المهانك لا بنفس الجماع لأنه في الزوجة حلال ، ألا ترى إلى قول صاحب الذى فهم منه أن الحكم معلق على الفطر ، فقال إن رجلاً أفطر في رمضان ، اه مختصراً من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) والحديث استدل به صاحب الهداية في مواضع من كتابه ، وسبقه إلى ذلك السرخسى في مبسوطه ، وقال الزيلعى في نصب الراية حديث غريب بهذا اللفظ ، ثم قال : والحديث لم أجده ، ولكن استدل ابن الجوزى في التحقيق لمذهبنا ومذهبه بما أخرجاه في الصحيحين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة ، الحديث ، قال : ووجهه أنه علق التكفير بالإفطار ، وهو معنى صحيح حسن ، وأخرج الدارقطني في سننه عن يحيى الحمانى ناهشيم عن إسماعيل عن مجاهد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان بكفارة الظهار ، قال . والمحفوظ عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً ، وروى أيضاً عن الليث عن مجاهد عن أبي هريرة وأيس بالقوى ، قال ثم استدل به المصنف فيما بعد على وجوب

فإنه مطلق عن الوقاع والأكل ، فلا يصح تقييده بشيء من تلك المفطرات  
الثلاث دون آخر ، مع أن الالتذاذ<sup>(١)</sup> والإصلاح لعله في الجماع ليس بأكثر  
منه في الأكل والشرب .  
قوله : ( لم يملك رده ) وهذا مبنى<sup>(٢)</sup> على أنه لم يفرق بين الخطأ والنسيان ،

الكفارة بالفطر العمد أكلا أو شربا أو جماعا ، واستدل للناسي ابن الجوزى في  
التحقيق بحديث أخرجه الدارقطنى عن أبي معشر عن محمد بن كعب القرظى  
عن أبي هريرة أن رجلا أكل في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعق  
رقبة أو يصوم شهرين ، أو يطعم ستين مسكينا ، وأعله بأبي معشر ، وقال  
ابن معين ليس بشيء اه . قلت : وأنت خير بأن المرسل حجة عند الحنفية  
وأبو معشر المدني وإن ضعفه كثير منهم ، ولكنه من رواية الأربعة ، وحكى أبو زرعة  
عن نعيم كان كيسا حافظا وقال ابن عدى حدث عنه الثقات ، ومع ضعفه يكتب  
حديثه ، إلى آخر ما بسط في التهذيب من أحواله ١٢ .

(١) وفي الأوجز عن البدائع أن الحاجة إلى الزجر لوجود الداعى الطبيعى  
إلى الأكل والشرب والجماع ، وهو شهوة الأكل والشرب والجماع ، وهذا في  
الأكل والشرب أكثر ، لأن الجوع والعطش يقلل الشهوة ، فكانت الحاجة  
إلى الزجر عن الأكل والشرب ، فكان شرع الزاجر هناك شرعا هنا  
من طريق الأولى اه .

(٢) يعنى أن استدلال الإمام البخارى بهذه الآثار على الترجمة مبنى على عدم  
الفرق بين الخطأ والنسيان ، قال العيني : قوله لم يملك رده مطابقتها للترجمة  
من حيث أن حكم دخول الماء في حلق الصائم بعد الاستنثار ولم يملك دفعه  
كحكم شرب الماء ناسيا في عدم وجوب القضاء اه . وقال الحافظ . قال ابن المنير  
في الحاشية أدخل المغلوب في ترجمة الناسي لاجتماعهما في ترك العمد وسلب

والفرق بينهما ثابت ، ولو أريد بقول الحسن (١) لا شيء عليه نفى القضاء

الاختياز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله: الفرق بينهما ثابت واضح. قال  
الطحاوى على المراقى : بين السهو والنسيان أن الصورة الحاصلة عند العقل  
إن كان يمكنه الملاحظة أى وقت شاء تسمى ذهولا وسهواً ، أو لا يمكنه الملاحظة  
لأبعد كسب جديد تسمى نسياناً. وبينه وبين الخطأ أن السهو ما يتنبه له صاحبه  
والخطأ ما لم يتنبه له بالتنبه أو يتنبه بعد إعتاب أه. وأما حكم المسألة فقد قال الموفق:  
لا يفطر بالمضمضة بغير خلاف ، وإن تضرض أو استنشق فسبق الماء إلى حلقة  
من غير قصد ولا إسراف فلا شيء عليه ، وبه قال الأوزاعى وإسحاق والشافعى  
فى أحد قوليه. وقال مالك وأبو حنيفة يفطر لأنه أوصل الماء إلى جوفه ذاكرًا  
لصومه فيظن كما لو تعمد شربه ، وإنما أنه وصل إلى حلقة من غير إسراف ولا قصد  
فأشبهه ما لو طارت ذبابة إلى حلقة ، وبهذا فلا فرق المتعمد فأما إن أسرف فزاد  
على الثلاث ، أو بالغ فى الاستنشاق فقد فعل مكروها بقول النبي صلى الله عليه وسلم  
للقيظ بن صبرة : وبالغ فى الاستنشاق إلا أن تكون صائماً ، حديث صحيح ،  
ولأنه يتعرض بذلك لإيصال الماء إلى حلقة فإن وصل إلى حلقة فقال أحمد يعجبني  
أن يعيد الصوم وهل يفطر بذلك على وجهين : أحدهما يفطر ، لأن النبي صلى الله عليه  
وسلم نهى عن المبالغة حفظاً للصوم فدل ذلك على أنه يفطره ، والثانى لا يفطر لأنه  
وصل من غير قصد فأشبهه غبار الدقيق إذا نخله ، فأما المضمضة لغير الطهارة فإن  
كانت الحاجة كغسل فمعه عند الحاجة إليه فحكمه حكم المضمضة للطهارة ، وإن كان  
عابثاً أو تضرض من أجل العطش كره فإن فعل فوصل الماء إلى حلقة ،  
أو ترك الماء فى فيه عابثاً أو للتبرد فالحكم فيه كالحكم فى الزائد على الثلاث لأنه  
مكروه ، أه مختصر ١٢١ .

(١) قال العيني مطابقته للترجمة من حيث أن حكم دخول الذباب فى حلق

والكفارة وافق المذهب ، وقول مجاهد<sup>(١)</sup> : لا شيء عليه كذلك فينبى القضاء والكفارة كما هو المذهب .

### ( باب السواك الرطب<sup>(٢)</sup> واليابس للصائم )

الصائم كحكم الأكل ناسيا في عدم وجوب القضاء ، وهذا التعليق وصله ابن أبي شيبة وبه قالت الأئمة الأربعة ، وقال ابن المنذر : لم يحفظ عن غيرهم خلافه . وفي المحيط : لو دخل حلقة الذباب أو الدخان أو الغبار لم يفطر اه مختصراً . وقال الحافظ : نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من دخل في حلقة الذباب وهو صائم أن لا شيء عليه ، لكن نقل غيره عن أشهب أنه قال أحب إلى أن يقضى ، حكاه ابن التين اه ١٢٥ .

(١) والاختلاف في مسألة الجماع ناسيا شهر بسط في الأوجز ، وجملة ما فيه عن ابن رشد إذا جامع ناسيا لصومه فإن الشافعي وأبا حنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة ، وقال مالك : عليه القضاء دون الكفارة وقال أحمد وأهل الظاهر عليه القضاء والكفارة اه . وقال الحافظ في الفتح : سئل عطاء عن رجل أصاب امرأته ناسيا في رمضان ، قال لا ينسى هذا كله عليه القضاء ، وتابع عطاء على ذلك الأوزاعي ومالك وأحمد ، وهو أحد الوجهين للشافعية ، وفرق هؤلاء كلهم بين الأكل والجماع ، وعن أحمد في المشهور عنه تجب عليه الكفارة أيضا ، وحجتهم قصور حالة المجامع ناسيا عن حالة الأكل ، وألحق به بعض الشافعية من أشكل كثيرا لندور نسيان ذلك اه ١٢٥ .

(٢) هكذا في النسخ الهندية بتعريف السواك ، ووقع في نسخة الفتح باب سواك الرطب بتفكيره ، قال الحافظ كذا أكثر وهو كقولهم مسجد الجامع ، ووقع في رواية الكشميهني باب سواك الرطب واليابس ، وأشار بهذه الترجمة إلى الرد على من كره للصائم الإستيماء بالسواك الرطب كالمالكية والشافعية ، وقد تقدم قبل بياب قياس ابن سيرين السواك الرطب على الماء الذي

وحاصل استدلاله بالآثار والروايات أنها مطلقة فلا تنقيد بغير الصائم .  
قوله : ( باب إذا توجأ فليستنشق بمنخره الماء ) وهذا العموم مخصص  
بغير الصائم بملاحظة الروايات (١) الأخر . وروى (٢) أبو يعلى الموصلي في مسنده  
الفطر مما دخل ، مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لا يسلم قول  
الحسن (٣) : لا بأس بالسعوط للصائم ، وذلك لأنه وإن كان صحيحاً في نفسه

بتمضمض به ، ومنه تظهر النكتة في إيراد حديث عثمان في صفة الوضوء  
في هذا الباب ، فإن فيه أنه تمضمض واستنشق . وقال من توجأ وضوءاً هذا ، ولم  
يفرق بين صائمٍ ومفطر اه . قلت : وقد تقدم قريباً أن العلماء اختلفوا في مسألة  
السواك على ستة أقوال ١٢ .

(١) فقد تقدم قريباً في كلام الموفق حديث لقيط بن صبرة ، وقول الموفق  
لأنه حديث صحيح ، وقال الحافظ قول المصنف : ولم يميز الصائم من غيره ، قاله  
تفهماً ، وهو كذلك في أصل الاستنشاق ، لكن ورد تمييز الصائم من غيره في المبالغة في  
ذلك ، كما رواه أصحاب السنن . وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لقيط بن صبرة  
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً ١٢٥١ .  
(٢) قال الحافظ في الدراية : حديث الفطر مما دخل رواه أبو يعلى من  
حديث عائشة مرفوعاً ، وإنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج ، وفيه قصة ،  
ولعبد الرزاق عن ابن مسعود من قوله : إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر  
في الصوم مما دخل وليس مما خرج ، وأخرجه الطبراني ، ولا بن أبي شيبة عن  
ابن عباس من قوله : الفطر مما دخل وليس مما خرج ، وذكره البخاري عنه تعليقا  
اه . قلت أخرجه البخاري في باب الحجامة والقوى ، والقصة التي أشار إليها  
الحافظ ذكرها الزيلعي في نصب الراية مفصلاً ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله وقال الحسن الخ ، وصحبه ابن أبي شيبة نحوه ، وقال  
الكوفيون والأوزاعي وإسحاق يجب القضاء على من استعط ، وقال مالك والشافعي

إلا أنه لما تعذر التمييز بين وصوله إلى الحلق وعدمه أقيم إدخال السعوط في المنتحرين مقام الوصول إلى الجوف ، لكونه سبباً له ومفضياً إليه لا سيما ولا يتقرر مثل ذلك في الدماغ ، بل يتقطر إلى الجوف ، فكان ذلك نظير إقامة الإيلاج مقام الإنزال لكونه مفضياً ، وعدم الإطلاع على حقيقة الإنزال ونفسه يتغيب عن البصر . فكذلك ههنا ، وكما أقيمت الرقدة مقام الخروج في باب الوضوء ، وعلى هذا فلو كان أحد يدرك بنوع من نوع الإدراك بوصول السعوط إلى الجوف وعدمه لا يحكم له ببقاء الصوم ، كما لا يحكم ببقاء الطهارة ، وعدم وجوب الغسل في المسألين المتقدمين ، وإن حصل العلم اليقيني

لا يجب إلا إن وصل الماء إلى حلقه اه . وقال الترمذى بعد ما أخرج حديث لقيط بن صبرة المذكور : وقد كره أهل العلم السعوط للصائم ، ورأوا أن ذلك يفطره ، وفي الحديث ما يقوى قولهم اه . وقال الموفق : إنه يفطر بكل ما أدخله إلى جوفه أو مجوف في جسده كدماغه وحلقه ، ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره ، وكان مما يمكنه التحرز منه ، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة كالوجور واللذود أو من الأنف كالسعوط أو غير ذلك من الفروع التي ذكرها الموفق ، ثم قال : فهذا كله يفطره لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبه الأكل ، ثم قال : وبهذا كله قال الشافعى ، وقال مالك لا يفطر بالسعوط إلا أن ينزل إلى حلقه ، واحتج له بأنه لم يصل إلى الحلق منه شيء أشبه ما لم يصل إلى الدماغ ولا الجوف ، ولنا أنه واصل إلى جوف الصائم باختياره فيفطره كالواصل إلى الحلق ، اه مختصراً . وفي الدر المختار احتقن أو استعط في أنفه شيئاً أو كذا وكذا قضى في الصور كلها فقط ، قال ابن عابدين : قوله استعط ، وعدم وجوب الكفارة في ذلك هو الأصح لأنها موجب الإفطار صورة ومعنى ، والصورة الابتلاع ، وهى منعدمة والنفع المجرد عنها يوجب القضاء فقط اه ١٢٥١ .

لعدم خروج شيء من المقعدة والذب<sup>(١)</sup> ، وذلك لأن أحكام الشرع عامة ، ومثل ذلك جار في قول المؤلف لعدم انتقاض الصوم باستنشاق الماء في منخره ، إلا أن يحمل على ما إذا لم يصل إلى ما فوق المنخر ، وبقي خارج الدماغ ، فإنه حينئذ يوافق المذهب ، والله أعلم .

قوله ( فإن ازدرد ريق العلك ) لعل المراد بريقه ما نشأ منه بعد إدخاله في الفم وليس<sup>(٢)</sup> فيه شيء من أجزاء العلك ، ولا يفسد به الصوم ، فأما إن قصد به ما اختلطت به أجزاء العلك فغير مسلم أن الصوم لا يفسد ، وذلك لما نقلنا قبل من الهداية من قوله عليه الصلاة والسلام : الفطر بما دخل ، رواه أبو يعلى

(٢) بضم الزاي وتشديد الموحدة . قال المجدد: الرب بالضم: الذكر، أو خاص الإنسان ١٢٥١ .

(٢) وهو كذلك ، فقد حكى الحافظ عن ابن المنذر: رخص في مضغ العلك كثير العلماء إن كان لا يتجلب منه شيء ، فإن تجلب منه شيء فازدرده فالجمور على أنه يفطر . قال الحافظ : العلك - بكسر المهملة وسكون اللام بعدها كاف - كل ما يمضغ ويبقى في الفم كالمصطكي واللبان ، فإن كان يتجلب منه شيء في الفم فيدخل الجوف فهو مفطر ، وإلا فهو مجفف ومعطش فيكره من هذه الحبيثة اه . وفي العيني : وقال الشافعي يكره لأنه يجفف الفم ويعطش ، وإن وصل منه شيء إلى الجوف بطل الصوم اه . قال الموفق : قال إسحاق بن منصور: قلت لأحمد: الصائم يمضغ العلك؟ : قال لا ، وقال أصحابنا العلك ضربان : أحدهما ما يتجلب منه أجزاء وهو الرديء الذي إذا مضغه يتجلب ، فلا يجوز مضغه إلا أن لا ييلع ريقه ، فإن فعل فنزل إلى حلقه منه شيء أضر به ، والثاني العلك لقوى الذي كلما مضغه صلب وقوى ، فهذا يكره مضغه ولا يحرم ، ومن كرهه نخعى والشافعي وأصحاب الرأي ، وذلك لأنه يجلب الفم ويجمع الريق ويورث

الموصلى فى مسنده ، ولا شك أنه داخل ، وليس مما هو معفو كالريق والمخاط  
يفسد به الصوم .

قوله : ( وبه قال ابن مسعود ) انظاهر (١) أن ابن مسعود وأبا هريرة  
لا يوجبان القضاء أيضاً كما يدل عليه تقابل القولين ، ولكنه به بعيد منهما فيقال  
لأنه ليس بينهما تقابل ، وإنما نقل المؤلف ما نقل عن كل منهم بلفظه وإن كان  
المآل (١) واحداً .

قوله : ( إذا قام فلا يفطر ) وإنما فرق بين (٢) من ذرعه القيء ومن استقاء

العطاش ، ورخصت عائشة فى مضغه ، وبه قال عطاء إلى آخر ما ذكره ١٢٠ .  
(١) كتب الشيخ قدس سره بين السطور على قوله الظاهر الخ وهذا مما يجب الفحص  
عنه اه . وقد قال الحافظ : قوله وبه قال ابن مسعود ، أى بما دل عليه حديث  
أبى هريرة وأثر ابن مسعود وصله البيهقى ورويناه عالياً فى جزء هلال الحفار عن  
المغيرة الشكرى قال : حدثت أن عبد الله بن مسعود قال من أفطر يوماً من رمضان  
لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله ، فإن شاء غفر له وإن شاء عذبه ، ووصله عبد الرزاق  
وابن أبى شيبة من وجه آخر عن المغيرة عن فلان بن الحارث عن ابن مسعود ،  
ووصله الطبرانى والبيهقى أيضاً من وجه آخر عن عرفة قال : قال عبد الله بن  
مسعود من أفطر يوماً فى رمضان متعمداً من غير علة ثم قضى طول الدهر لم  
يقبل منه ، وبهذا الإسناد عن على مثله ، وذكر ابن حزم من طريق ابن المبارك  
بإسناد له فيه انقطاع أن أبى بكر الصديق قال لعمر بن الخطاب فيما أوصاه به :  
من صام شهر رمضان فى غيره لم يقبل منه ولو صام الدهر أجمع اه ١٢٠ .

(٢) وعلى هذا فيسكون معنى قول ابن مسعود وأبى هريرة إن فضيلة الأداء  
لا تحصل بالقضاء ولو صام الدهر كما تقدم قريباً من كلام ابن المنير والطحاوى  
وغيرهما فى الحديث المرفوع ، وأنت خير بلأنه لا ينافى لإيجاب القضاء ١٢٠ .  
(٣) قال الحافظ : أما القى فذهب الجمهور إلى التفرقة بين من سبقه فلا يفطر ،

عمداً لأن في الأول أمنا<sup>(١)</sup> من أن يرجع إلى الجوف ثانياً ليكون الطبيعة نفسها دافعة ، فلا يحتمل العود ، بخلاف من استقاء عمداً فإن الطبيعة تضن بالمدفوع فيحتمل العود ، وفيه تفصيل<sup>(٢)</sup> محله كتب الفقه .

وبين من تعمده فيفطر ، ونقل ابن المنذر الإجماع على بطلان الصوم بتعمد اتقىء ، لكن نقل ابن بطال عن ابن عباس وابن مسعود لا يفطر مطلقاً ، وهي لإحدى روايتين عن مالك ، وارتكب عطاء والأوزاعي وأبو ثور ، فقوالوا : يقضى ويكفر ، ونقل ابن المنذر أيضاً الإجماع على ترك القضاء على من ذرعه اتقىء ولم يتعمده إلا في إحدى الروايات عن الحسن ، انتهى مختصراً . قلت : وأخرج مالك في موطأه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول : من استقاء وهو صائم فعليه القضاء ومن ذرعه اتقىء فليس عليه القضاء ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه عن المعنى : من استقاء فعليه القضاء ، ومن ذرعه فلا شيء عليه ، وهذا قول عامة أهل العلم ، قال الخطابي : لا أعلم بين أهل العلم فيه اختلافاً . وقد روى البخارى في التاريخ الكبير وأصحاب السنن عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذرعه اتقىء وهو صائم فليس عليه القضاء ، ومن استقاء فليقض ، وبسط في الأوجز الكلام على تصحيح الحديث وتضعيفه والروايات في ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(١) وبذلك جزم العلماء ، وفي الأوجز عن الباجي : الدليل على وجوب ذلك أن المتعمد للقىء والمكروه لنفسه عليه لا يسلم في الغالب من رجوع شيء إلى حلقه فيقع به فطره ، فلما كان ذلك الغالب من حاله حمل سائرته على ذلك انتهى ١٢ .

(٢) ففي الأوجز وفي صورة إعادة فروع وأقوال كثيرة محلها كتب الفروع ،

قوله : ( ثم قال الله أعلم ) إنما قال ذلك<sup>(١)</sup> لما خفي عليه وجه الإفطار بالحجامة ، وقد أبى عنه الأصل وهو أنه من الدخول لا الخروج ، أو لأنه لما لاحت له حجة أخرى دالة على عدم الفساد ، تردد في ترجيح إحداهما ، وأن أيتهما ناسخة وأيتهما منسوخة .

قال ابن عابدين : تتفرع على أربع وعشرين صورة لأنه إما أن يقى أو يستقى ، وفي كل إما أن يملأ الفم أو دونه . وكل من الأربعة إما إن خرج أو عاد أو أعاده وكل إما ذاكر لصومه أولاً ، إلى آخر ما في الأوجز ١٢ .

(١) بسط الحافظ الكلام على تخريج رواية الحسن ثم قال : الظاهر من السياق أن الحسن كان يشك في رفعه وكأنه حصل له بعد الجزم تردد ، وحمل الكرماني جزمه على وثوقه بخبر من أخبره به وتردده لسكونه خبر واحد فلا يفيد اليقين ، وهو حمل في غاية البعد اهـ . قلت : ونص الكرماني قوله الله أعلم فإن قلت : هذا يستعمل في مقام التردد ، ولفظ نعم حيث قال أولاً يدل على الجزم ، قلت : جزم به حيث سمعه مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحيث كان خبر الواحد غير مفيد لليقين أظهر التردد فيه أو حصل له بعد الجزم تردد ، أو لا يلزم أن يكون استعماله للتردد اهـ . وتعقب العيني على كلام الحافظ إذ قال بعد قول الحافظ وهو حمل في غاية البعد : استبعاده في غاية البعد لأن من سمع خبراً مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم من رواية ثقات يجزم بصحته ثم إذا نظر إلى كونه خبراً واحداً وأنه لا يفيد اليقين يحصل له التردد بلا شك ، وقد أجاب الكرماني بثلاثة أجوبة ، فجاء هذا القائل واستبعد أحد الأجوبة من غير بيان وجه البعد ، وسكت عن الآخرين اهـ . وأنت خير بأن استبعاد الحافظ واضح ، فإنه يؤدي إلى التردد في جميع أخبار الآحاد ، ولا شك في أن ما أفاد الشيخ قدس سره في وجه التردد أوجه بما قاله الكرماني كما هو ظاهر ، وتقدم حكم القمى ، ومسألة الحجامة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، والحجامة يقطر بها الحاجم والمجزم عند أحمد

قوله: (يا رسول الله: الشمس (١)) أراد بها بقاء أثرها دون ذاتها، وظن أنه صلى الله عليه وسلم لم يسمع إلى ما قاله الرجل ولم يفكر إلى الشمس والضياء، ثم لما كرر النبي صلى الله عليه وسلم عليه المقالة علم أنه إنما يقوله علماً وبأمره قصداً وحثماً.

وإسحاق وداود الظاهري وغيرهم بسطت أسماؤهم في الأوجز، ولم يوجب بها الكفارة لإعطاء وحده، وفي رواية لأحمد إن كان عالماً بالنهي فعليه الكفارة، وقال الأئمة الثلاثة الباقية وغيرهم من العلماء الذين بسطت أسماؤهم في الأوجز: إنها لا تفطر، وحملوا الحديث على احتمال الضعف، ولذا قالوا بكراهة الحجامة لسبب من يخاف الضعف على نفسه، ويؤيدهم ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يحتجم وهو صائم في رمضان وغيره، اهـ ملخصاً من الأوجز ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ: قال الزين بن المنير: جمع - أى البخارى - بين التيم والحجامة مع تغايرهما. وعادته تفريق التراجم إذا نظمها خبر واحد فضلاً عن خبرين، وإنما صنع ذلك لاتحاد مأخذهما لأنهما لإخراج والإخراج لا يقتضى الإفطار، وقد أوماً ابن عباس إلى ذلك كما سيأتى، ولم يذكر المصنف حكم ذلك، ولكن إيراده الآثار المذكورة يشعر بأنه يرى عدم الإفطار بهما، اهـ. قلت: هو كذلك فإن عادة البخارى المعروفة كما يظهر من النظر إلى كتابه تفريق التراجم على حديث واحد كما تقدم في الأصل السبعين، وههنا جمع بين المسألتين المختلفتين في باب واحد، ونبه بذلك إلى اتحاد دليلهما، وهذا أيضاً من جدته وجودة طبعه رضى الله تعالى عنه وأرضاه ١٢.

(١) قال الحافظ قوله: الشمس بالرفع ويجوز النصب، وتوجيههما ظاهر، اهـ. قال القسطلاني: قوله الشمس باقية أى نورها، أو الشمس وقع خبر مبتدأ محذوف، أى هذا الشمس، ولغير أبي ذر: والشمس بالنصب، أى انظر الشمس، ظن

قوله : ( فأفطر حتى قدم مكة ) ثم قد تبين للصحابة رضی الله تعالى عنهم أن فطره هذا ليس نسخا لما كان قبل من (١) جواز الصوم ، سواء كان عليهم هذا

أن بقاء النور وإن غاب القرص مانع من الإفطار ، اه . قال العيني : قوله الشمس ، أى هذه الشمس ما غربت الآن ، وهذا ظن منه أن الفطر لا يحل إلا بعد ذلك لما رأى من ضوء الشمس ساطعا . وإن كان جرمها غائبا ، يؤيده قوله : « إن عليك نهارا ، وهو معنى لو أمسيت فى رواية أحمد ، أى تأخرت حتى يدخل المساء وتكريره المراجعة لغلبة اعتقاده أن ذلك نهاري يجرم فيه الأكل مع تجويزه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينظر إلى ذلك الضوء نظرا تاما ، فقصد زيادة الإعلام فأعرض صلى الله عليه وسلم عن الضوء ، واعتبر غيوبة الشمس ، ثم بين ما يعتبره من لم يتمكن من رؤية جرم وهو إقبال الظلّة من المشرق فإنها لا تقبل منه إلا وقد سقط القرص ، اه . قلت : وحديث ابن أبي أوفى هذا سيأتى فى باب يفطر بما تيسر بلفظ آخر ، قال : سرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فلما غربت قال : « انزل فاجدح لنا » ، قال : يا رسول الله لو أمسيت ، قال : « انزل فاجدح لنا » ، قال : يا رسول الله إن عليك نهارا ، قال : « انزل فاجدح لنا » ، فنزل فجدح ، الحديث ، قال الحافظ : قوله إن عليك نهارا يحتمل أن يكون المذكور كان يرى كثرة الضوء من شدة الصحو فيظن أن الشمس لم تغرب ، ويقول : لعلها غطاها شيء من جبل ونحوه ، أو كان هناك غيم فلم يتحقق غروب الشمس ، وأما قول الراوى : وغربت الشمس ، فأخبار منه بما فى نفس الأمر ، اه . ولا يبعد عندى أن الشمس لم تغرب بعد لكنه قد قاربت الغروب ، ورأى النبي صلى الله عليه وسلم أنها تغرب إلى أن يجدح ، ورأى الصحابي أنها لم تغرب بعد ١٢ .

(١) فإن مقتضى كون الإفطار آخر الفعلين من رسول الله صلى الله عليه

مستنداً إلى قرآن مستنبطة من المقام أو لما صامه وصاموه بعد ذلك في أسفارهم، فكان العمل على جواز الأمرين<sup>(١)</sup> معاً عند العلماء رحمهم الله تعالى أجمعين .

وسلم في حديث الباب أن يكون الإفطار ناسخاً للصوم ، كما أخرجه مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن عبيد الله عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر فأفطر الناس معه ، وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي الأوجز: هذا قول الزهري كما وقع في الصحيحين ، قال الحافظ: ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان : لا أدري من قول من هو ، وقد بينا أنه من قول الزهري ، وبذلك جزم البخاري في الجهاد ، وقد استدل بالحديث على ثلاث مسائل اختلافية : الأولى ما يقال: إن الزهري أشار بهذا القول إلى أن الصوم في السفر منسوخ . وفي مسلم عن يونس قال ابن شهاب: وكانوا يتبعون الأحديث من أمره ويروونه الناسخ المحكم ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً اختلاف العلماء في مسألة الصوم في السفر ، وذكر فيه سبعة مسالك العلماء الأول : التخيير ، والثاني : أن الإفطار أفضل ، وهو مختار أحمد كما في المغنى ، الثالث : أن الصوم في السفر لا يجزى فإن صام وجب قضاؤه في الحضر لقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ، وهذا قول بعض أهل الظاهر ، وحكى عن بعض السلف ، الرابع : أن الصوم في السفر أفضل ، وبه قال أبو حنيفة والشافعي ومالك ، الخامس : أفضلهما أيسرهما ، السادس : أن من يكرن مقبلاً في أول الشهر لا يجوز له الإفطار وإنما يجوز لمن يكون مسافراً عند الاستهلال ، السابع : إذا أراد السفر يفطر في الحضر ، اه ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه أسماء القائمين بهذه المسالك ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار ابن عباس في حديث الباب إذ قال : قد صام رسول الله

( قال سليمان فقال الحكم وسلمة الخ ) يعنى بذلك (١) أن سليمان كما سمعه من مسلم فكذلك سمعه من الحكم وسلمة أيضا فى هذا المجلس بعينه ، غير أن مسلما حدثه عن سعيد وهما حدثاه عن مجاهد ، ثم أورد البخارى تعليقا رواية أبى خالد (٢) وهى دالة على أن كلا منهم سمعه من كل منهم .

صلى الله عليه وسلم وأفطر ، فن شاء صام ، ومن شاء أفطر ، وإلى ذلك أشار البخارى فى باب : لم يجب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضا فى الصوم والإفطار ، وأخرج حديث أنس ، كنا نساغر مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يجب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال سليمان هو الأعمش يعنى بالإسناد المذكور أولا ، والحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل ، والحاصل أن الأعمش سمع هذا الحديث من ثلاثة أنفس فى مجلس واحد من مسلم البطين أولا عن سعيد بن جبير ، ثم من الحكم وسلمة عن مجاهد ، وقد خالف زائدة فى ذلك أبو خالد الأحمر كما سيأتى اه .

(٢) قال الحافظ : قوله ويذكر عن أبى خالد ، محصله أن أبى خالد جمع بين شيوخ الأعمش الثلاثة ، فحدث به عنه عنهم عن شيوخ ثلاثة ، وظاهره أنه عند كل منهم ، ويحتمل أن يكون أراد به اللف والنشر بغير ترتيب ، فيكون شيخ الحكم عطاء وشيخ البطين سعيد بن جبير وشيخ سلمة مجاهداً ، ويؤيده أن النسائى أخرجه من طريق عبد الرحمن بن مغراء عن الأعمش مفصلاً هكذا ، وهو يقوى رواية أبى خالد إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وحكى العيني قول الحافظ : يحتمل أن يكون اللف والنشر بغير ترتيب ، ثم قال : قال النكرمانى فإن قلت هؤلاء الثلاثة رزوا عن الثلاثة ، أو هو على سبيل التوزيع بأن يروى بعضهم عن بعض ، قلت : المتبادر إلى الذهن رواية الكل عن الكل اه . قال العيني : حق

قوله : ( وعليها صوم خمسة عشر يوماً ) فإما أن يجاب (١) بتعدد القصة

الكلام الذي تقتضيه العبارة ما قاله الكرماني ووصله الترمذي : نا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر عن الأعمش عن سلمة بن كهيل ومسلم البطين عن سعيد ابن جبير وعطاء ومجاهد عن ابن عباس قال : وجاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، قال الترمذي حديث حسن صحيح ، ورواه النسائي وابن ماجه وابن خزيمة والدارقطني كذلك ، ورواه مسلم : حدثنا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر نا الأعمش عن سلمة بن كهيل والحكم بن عنبية ومسلم البطين عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث ، اه مختصراً من العيني ١٢٠

(١) قال الحافظ : قوله عليها صوم شهر ، هكذا في أكثر الروايات ، وفي رواية أبي حريز خمسة عشر يوماً ، وفي رواية أبي خالد شهرين متتابعين ، وروايتها تقتضى أن لا يكون الذي عليها صوم شهر رمضان ، بخلاف رواية غيره فإنها محتملة ، إلا رواية زيد بن أبي أنيسة فقال : إن عليها صوم نذر ، وقد ادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فمنهم من قال إن السائل امرأة ، ومنهم من قال رجل ، ومنهم من قال إن السؤال وقع عن نذر ، فمنهم من فسره بالصوم ، ومنهم من فسره بالحج ، لما تقدم في آخر الحج ، والذي يظهر أنهما قصتان ، ويؤيده أن السائلة في نذر الصوم خشعية كما في رواية أبي حريز المعلقة والسائلة عن نذر الحج جهنية كما تقدم في موضعه ، وقد قدمنا في أواخر الحج أن مسلماً روى من حديث بريدة أن امرأة سألت عن الحج وعن الصوم معاً ، وأما الاختلاف في كون السائل رجلاً أو امرأة ، والمسئول عنه اختاً أو أما فلا يقدح في موضع الاستدلال من الحديث ، لأن الغرض منه مشروعية الصوم أو الحج عن الميت ، ولا اضطراب في ذلك اه .

أو يقال ذكر العدد لا ينفي ما فوقه ، فلا منافاة بين<sup>(١)</sup> الروايتين .  
 قوله : ( إذا أقبل الليل من ههنا الخ ) والعبرة إنما هو لارتفاع الظلام من  
 المشرق إلى حيث يوازي رأس الراي<sup>(٢)</sup> والله أعلم . وإنما قال النبي صلى الله  
 عليه وسلم دفعا لما ظهر من حال الرجل أنه لا بد عنده من اشتداد الظلمة . .

وقال القسطلاني : وهذا الاختلاف من قوله امرأة ورجل وشهر وشهران  
 وخمسة عشر يوما يحمل على اختلاف وقائع ، وفيه جواز الصوم عن الميت اهـ .  
 قلت : والاختلاف في مسألة الصوم عن الميت شهر بسط في الأوجز ، وحكى  
 فيه عن العيني ستة مذاهب للعلماء ، وجملة ما فيه عن الزرقاني قوله : لا يصوم  
 أحد عن أحد ، هو إجماع في الصلاة ولو تطوعا عن حي أو ميت ، أما الصيام  
 عن الميت ، فكذلك عند الجمهور منهم مالك وأبو حنيفة والشافعي في الجديد وأحمد ،  
 وذهب طائفة من السلف وأحمد في رواية الشافعي إلى أنه يستحب لو ارثه أن  
 يصوم عنه ويبرأ به الميت ، ورجحه النووي ، قلت : لم يقل به الشافعي في القديم  
 أيضا بل علق القول به على صحة الحديث ، وقال أحمد وإسحاق لا يصام عنه إلا  
 النذر ، وذهب داود الظاهري إلى إباحة الصيام عن الميت مطلقا سواء كان  
 عن رمضان أو كفارة أو نذر ، اهـ ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أقوال  
 العلماء والكلام على الدلائل ١٢ .

(١) وكتبه ولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله وجاء رجل وكان  
 معه امرأة أيضا ، وكان الميت أختها أطلقا عليها الأم فجازا الكبرى عنهما ،  
 وكان عليها خمسة عشر يوما نذرا وخمسة عشر يوما قضاء ، فكان مجموعهما  
 شهرا . فاندفع التعارض اهـ .

(٢) أي من جهة المشرق على الظاهر ، كما يدل عليه قوله ارتفاع الظلمة ،  
 وقال العيني : قوله : إذا رأيت الليل أقبل من ههنا ، أي من جهة المشرق ، فإن

قوله : ( بد من قضاء ) ولعله علم بذلك (١) بعد مقالته التي قالها لمعمر .

قلت : ما الحكمة في قوله ، إذا أقبل الليل من ههنا ، وفي لفظ مسلم ، إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا ، وفي لفظ الترمذى عن عمر بن الخطاب ، إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغربت الشمس فقد أفطر . والإقبال والإدبار والغروب متلازمة ، أجاب القاضى عياض بأنه قد لا يتفق مشاهدة عين الغروب وبشاهد هجوم الظلمة حتى يتيقن الغروب بذلك فيحل الإفطار ، وقال شيخنا : الظاهر إن أريد أحد هذه الأمور الثلاثة فإنه يعرف انقضاء النهار برؤية بعضها ، ويؤيده اقتضاره في حديث ابن أبي أوفى على إقبال الليل فقط وقد يكون الغيم في المشرق دون المغرب أو عكسه ، وقد يشاهد مغيب الشمس فلا يحتاج معه إلى أمر آخر اه . وقال الحافظ قوله أقبل الليل ، المراد به وجود الظلمة حسا ، وذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل ولكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة ، فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة ، بل لوجود أمر يغطى ضوء الشمس ، وكذلك إدبار النهار ، فمن ثم قيد بقوله « غربت الشمس » ، إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ، ولم يذكر ذلك في الحديث الثانى ، فيجتمل أن ينزل على حاليين ، أما حيث ذكرها ففى حال الغيم مثلا ، وأما حيث لم يذكرها ففى حال الصحو ، ويجتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحد الراويين ما لم يحفظ الآخر ، وإنما ذكر الإقبال والإدبار معا لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب قاله القاضى عياض . وقال شيخنا في شرح الترمذى : الظاهر الاكتفاء . أحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدها ويؤيد الاقتضار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل اه ١٢٢ .

(١) ما أخرجه الشيخ طاهر . وقال الحافظ : قوله قيل لهشم ، وفي رواية

أبي داود قال أبو أسامة قلت لهشام ، وكذا أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه  
وأحمد في مسنده عن أبي أسامة ، وقوله قال معمر الخ ، هذا التعليق وصله  
عبد بن حميد : أنا عبد الرزاق أنا معمر سمعت هشام بن عروة فذكر الحديث  
وفي آخره : فقال إنسان لهشام : أقضوا أم لا ؟ ، قال : لا أدري ، وظاهر هذه  
الرواية تعارض التي قبلها لكن يجمع بأن جزمه بالقضاء محمول على أنه استند  
فيه إلى دليل آخر ، وأما حديث أسماء فلا يحفظ فيه إثبات القضاء ولا نفيه ،  
وقد اختلف في هذه المسألة فذهب الجمهور إلى إيجاب القضاء ، واختلف عن  
عمر فروى ابن أبي شيبة وغيره من طريق زيد بن وهب عنه ترك القضاء ،  
ولفظه : فقال عمر لم نقض ، والله ما يجانفنا الإثم ، وروى مالك من وجه آخر  
عن عمر أنه قال لما أفطر ثم طلعت الشمس : الخطب يسير وقد اجتمعنا ،  
وزاد عبد الرزاق في روايته من هذا الوجه نقضى يوما ، وله من طريق علي  
ابن حمزة عن أبيه نحو ، ورواه سعيد بن منصور وفيه . . . فقال من أفطر منكم  
فليصم مكانه ، وجاء ترك القضاء عن مجاهد والحسن ، وبه قال أحمد وإسحق  
في رواية ، واختار ابن خزيمة . فقال قول هشام لا بد من القضاء لم يسنده ،  
ولم يتبين عندي أن عليهم قضاء ، ويرجح الأول أنه لو غم هلال رمضان  
فأصبحوا مفطرين ، ثم تبين أن ذلك اليوم من رمضان فالقضاء واجب بالاتفاق ،  
فكذلك هذا . اه مختصرا . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز وفيه عن  
المعنى إن أكل يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع ، أو أفطر يظن أن الشمس  
قد غابت ولم تغب ، فعليه القضاء ، وهو قول أكثر الفقهاء وغيرهم منهم الأئمة  
الأربعة ، قال العيني : وأوجب أحمد الكفارة في الجماع ، وذهب جماعة إلى عدم  
القضاء آخذا بما ورد في بعض طرق قصة عمر أنه قال لا نقضى ، لكن قال

قوله : ( إذا كان أوفق له ) متعلق بقوله ليقطر (١) .  
 قوله : ( يا ليتني قبلت رخصة ) يعنى بذلك أنى لو تركت ما كنت عليه  
 فى زمنه (٢) صلى الله عليه وسلم

ابن عبد البر وغيره هى رواية ضعيفة والصواب رواية الإثبات ، وغلطوا زيد  
 ابن وهب الراوى فى هذه الرواية المخالفة لقيمة الروايات ، قلت : أما وجوب  
 الكفارة فعند الحنفية فيه تفصيل بسطه أهل الفروع ، فى الدر المختار تسحر  
 أو أفطر يظن اليوم ليلا والحال أن الفجر طالع أو الشمس لم تغب ، ويكفى الشك  
 فى الأول دون الثانى عملا بالأصل فهما والمسألة تتفرع على ستة وثلاثين ،  
 ٥١ ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) قال القسطلانى قوله إذا كلن أى الإفطار أوفق له بالواو ، وقال الحافظ :  
 ويروى أرفق بالراء بدل الواو ، والضمير فى له للمقسم عليه ، أى إذا كان المقسم  
 عليه معذورا ومفهومه عدم الجواز ووجوب القضاء على من تعمد بغير سبب ،  
 وقال البرماوى كالسكرمانى : المعنى يفطر إذا كان الإفطار للمقسم الذى هو صاحب  
 الطعام ، فإذا متعلقة بما استلزمه قوله لم ير عليه قضاء من جواز إفطاره ٥١ .  
 قلت : ومسألة قضاء التطوع خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وحاصل ما فيه  
 أنه لا قضاء عليه عند الشافعى ، وهو مشهور مذهب أحمد ، وعن أحمد رواية  
 أخرى أنه يجب القضاء مطلقا ، وهو مذهب الحنفية . ومذهب مالك الجواز ،  
 وعدم القضاء بعذر ، والمنع وإثبات القضاء من غير عذر ، انتهى ملخصا من  
 الأوجز ١٢ .

(٢) فإن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان يشق عليهم ترك الفعل الذى  
 فارقوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما هو معروف من دأبهم فى روايات  
 كثيرة ، منها قول عائشة رضى الله تعالى عنها فى الدفع عن المزدلفة ، لأن أكون

كان ذلك حورا بعد<sup>(١)</sup> كور. وإن أردت الدوام عليه شق على لكبر سن وسقوط قوتي  
قوله: (قلت يا رسول الله) وجواب النداء محذوف<sup>(٢)</sup> يكتفى عنه بقريتنا  
المقام وبلهجة المتكلم، ومثل هذا كثير في المخاطبات  
(باب صيام البيض)

استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما استأذنت سودة أحب إلى من  
مفروح به، وغير ذلك من الروايات ١٣ .

(١) وقد تعود النبي صلى الله عليه وسلم من الحور بعد الكور، قال صاحب  
المجمع أى من النقصان بعد الزيادة، وقيل: من فساد أمورنا بعد صلاحها،  
وقيل: من الرجوع عن الجماعة بعد أن كنا منهم، وأصله من نقض العمامة بعد  
لفها اه. وفي هامش الحصن: الحور - بفتح الحاء المهملة وسكون الواو -  
النقصان بعد الكور - بالوزن السابق - أى الزيادة، وقيل: من الشذوذ بعد  
الجماعة، أو من الفساد بعد الصلاح، أو من القلة بعد الكثرة، أو من الإيمان  
إلى الكفر، أو من الطاعة إلى المعصية، أو من الحضور إلى الغيبة، من كار  
عمامته إذا لفها على رأسه فاجتمعت، وإذا نقضها فانفرقت، اه ملخصاً ١٣ .  
(٢) قال العيني: فإن قلت: أين الجواب، وكيف يقع لفظ يا رسول الله  
جواباً؟ قلت: الجواب محذوف تقديره لا يكفينى الثلاثة يا رسول الله،  
وكذلك يقدر في البواقي اه. وهكذا قدر المحذوف غير واحد من الشراح،  
والأوجه عندي في تقدير المحذوف: هذا قليل جداً يا رسول الله، واللاهجة  
أنسب لهذا المحذوف ١٣ .

(٣) قال الحافظ: قيل المراد بالبيض الليلاني، وهى التى يكون فيها القمر  
من أول الليل إلى آخره، حتى قال الجواليقي: من قال الأيام البيض فجعل البيض  
صفة الأيام فقد أخطأ، وفيه نظر لأن اليوم الكامل هو النهار بليته، وليس

في الشهر يوم أبيض كله إلا هذه الأيام لأن ليها أبيض ، فصح قول الأيام  
 البيض على الوصف ، وحكى ابن بززة في تسميتها بيضا أقوالا آخر مستندة  
 إلى أقوال وإهية اه . قلت : وتعقب العيني على قول الحافظ فيه نظر ، فقال :  
 هذا كلام واه لأن اليوم الكامل في اللغة عبارة عن طلوع الشمس إلى غروبها ،  
 وفي الشرع عن طلوع الفجر ، وليس لليلة دخل في حد النهار ، ثم قال بعد  
 بسط شيء من الكلام : إن القول ما قاله الجواليقي اه . وذكر القسطلاني  
 في كلام الحافظ وتعقب العيني عليه ، ثم قال : وهذا الذي قاله في أنفتح سبقه  
 إليه ابن المنير فقال : وأنكر بعض اللغويين أن يقبال الأيام البيض ، وقال :  
 إنما هي الليالي البيض ، وإلا فالأيام كلها بيض ، وهذا وهم منه والحديث يرد  
 عليه ، أى ما ذكره ابن بطال عن عبد الملك بن المنهال عن أبيه قال : أمرني  
 النبي صلى الله عليه وسلم بالأيام البيض . وقال : هو صوم الدهر ، إلى آخر ما بسطه  
 القسطلاني ، قلت : لو سلم تخصيص اليوم بالنهار فالتوجيه واضح ، أى أيام  
 الليالي البيض ، ولا ضير فيه ، ثم قال الحافظ : وقال شيخنا في شرح الترمذى :  
 حاصل الخلاف في تعيين البيض تسعة أقوال : أحدها : لا تتعين بل يكره تعيينها  
 فيستحب صوم ثلاثة أيام من الشهر غير معينة ، وهو المعروف من مذهب مالك  
 حكاها القرطبي ، الثاني : أول ثلاثة من الشهر ، قاله الحسن البصرى ، الثالث :  
 أولها الثاني عشر ، وحكى ذلك عن قوم ، الرابع : أولها الثالث عشر ، وهو قول  
 الجمهور كما سيأتى ، الخامس : أولها أول سبت من أول الشهر ، ثم من أول  
 الثلاثاء من الشهر الذى يليه وهكذا ، وهو اختيار عائشة رضى الله تعالى عنها في  
 آخرين ، السادس : أول خميس ثم اثنين ثم خميس ، السابع : أول اثنين ثم خميس  
 ثم اثنين ، الثامن : أول يوم والعاشر والعشرون ، وروى ذلك عن أبي الدرداء .

التاسع : أول كل عشر عن ابن شبعان المالكي ، قال الحافظ : بقي قول آخر وهو آخر ثلاثة من الشهر ، وهو قول إبراهيم النخعي فتمت عشرة ، انتهى كلام الحافظ مع زيادة من العيني . وذكر القسطلاني الروايات المؤيدة لهذه الأقوال . ثم ما قال الإمام البخاري في الترجمة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة لإشارة منه إلى ترجيح هذا القول من الأقوال العشرة المذكورة ، وهو قول الجمهور ، وقال العيني : حكى النووي في شرح مبهم الاتفاق على استحباب صيام الأيام البيض ، وهي الثلاثة من الثالث عشر وقليل من الثاني عشر ، وقال شيخنا فيما حكاه من الاتفاق نظر ، فقد روى ابن القاسم عن مالك في المجموعة أنه سئل عن صيام أيام الغر فقال : ما هذا بيلدنا ، وكره تعمد صومها ، وقال : الأيام كلها لله تعالى ، واستحب ابن حبيب صومها ، وقال : أراه صيام الدهر . اه مختصرا . وقال القسطلاني : وروى عن مالك أنه كان يصومها وأنه كتب إلى الرشيد يحضه على صومها ، قال ابن رشد : وإنما كرهها لمرعة أخذ الناس بمذهبه ، فيظن الجاهل وجوبها ، والمشهور من مذهبه استحباب ثلاثة أيام من كل شهر وكرهه كونها البيض ، لأنه كان يفر من التحديد ، اه . قلت : والأئمة الثلاثة الآخر على استحبابها . وقال العيني : وهو قول أكثر أهل العلم ، وبه قال عمر بن الخطاب وابن مسعود وأبو ذر وآخرون من التابعين والشافعي وأصحابه وابن حبيب من المالكية وأبو حنيفة وصاحبه وأحمد وإسحاق ، اه . وقال الخرق : وأيام البيض التي حض رسول الله صلى الله عليه وسلم على صيامها هي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ، قال النووي : جملة ذلك أن صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب لا نعلم فيه خلافا . ويستحب أن يجعل هذه الثلاثة أيام بيضا لما روى أبو ذر قال : قال رسول الله صلى الله عليه ، إذا صمت من شهر فمضت ثلاث عشرة وأربع عشرة

ثم إن إيراد المؤلف ما أورد<sup>(١)</sup> فيه من الرواية دال على أنه حمل المطلق على المقيد فكانت الترجمة تفسيرا المراد الرواية .

وخمس عشرة ، أخرجه الترمذى وقال : حديث حسن ، وروى النسائى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأعرابي قال إني صائم ، قال : صوم ماذا ؟ قال صوم ثلاثة أيام من الشهر قال : « إن كنت صائماً فعليك بالفر البيض : ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وعن ملحان القديسى قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وقال هو كهيئة الدهر ، أخرجه أبو داود أ هـ : قلت : وسيأتى شيء من الروايات في ذلك قريبا . ١٢٠ .

(١) قال الحافظ قال الإسماعيلي وابن بطال وغيرهما ليس في الحديث الذي أورده البخارى في هذا الباب ما يطابق الترجمة ، لأن الحديث مطلق في ثلاثة أيام من كل شهر ، والبيض مقيدة بما ذكر ، وأجيب بأن البخارى جرى على عادته في الإيحاء إلى ما ورد في بعض طرق الحديث ، وهو ما رواه أحمد والنسائى وصححه ابن حبان من طريق موسى بن طلحة عن أبي هريرة قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأرنب قد شواها ، فأمرهم أن يأكلوا وأمسك الأعرابي ، فقال : « ما منعك أن تأكل ، فقال إني أصوم ثلاثة أيام من كل شهر . قال : « إن كنت صائماً فصم الفرم ، أبى البيض ، وهذا الحديث اختلف فيه موسى بن طلحة اختلافا كبيرا بينه الدارقطنى ، وفي بعض طرقه عند النسائى : « إن كنت صائماً فصم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وجاء تقييدها أيضا في حديث قتادة بن ملحان ، ويقال ابن منال ، عند صحاب السنن لفظ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم بيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة . وقال : « هي كهيئة الدهر ،

وللنساء من حديث جرير مرفوعاً صيام ثلاثة أيام صيام الدهر أيام البيض صبيحة ثلاث عشرة ، الحديث ، وإسناده حسن ، وكان البخارى أشار بالترجمة إلى أن وصية أبى هريرة لا تختص به ، وأما ما رواه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة من حديث ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من غرة كل شهر ، وما روى أبو داود والنسائي من حديث حفصة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام الإثنين والخميس والإثنين من الجمعة الأخرى ، فقد جمع بينهما وما قبلهما البيهقى بما أخرجه مسلم من حديث عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام ما يبالي من أى الشهر صام ، قال فكل من رآه فعل نوعاً ذكره ، وعائشة رضى الله عنها رأت جميع ذلك وغيره فأطلقت ، والذي يظهر أن الذى أمر به وحث عليه ووصى به أولى من غيره ، وأما هو فلعلة كان يعرض له ما يشغله عن مراعاة ذلك ، أو كان يفعل ذلك لبيان الجواز ، وكل ذلك فى حقه أفضل ، وتترجح البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشئ أعدله ، ولأن الكسوف غالباً يقع فيها ، وقد ورد الأمر بزيادة العبادة إذا وقع ، فإذا اتفق الكسوف صادف الذى يعتاد صيام البيض صائماً فيتهاً له أن يجمع بين أنواع العبادات من الصيام والصلاة والصدقة ، بخلاف من لم يصمها فإنه لا يتأتى له استدراك صيامها ، وقال الرويانى : صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب فإن اتفقت أيام البيض كان أحب ، وفى كلام غير واحد من العلماء أيضاً أن استحباب صيام البيض غير استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر اه مختصراً . وقال القسطلانى قال السبكي : والحاصل أنه ليس صوم ثلاثة أيام من كل شهر وأن تكون أيام البيض فإن صامها أتى بالسنتين اه .

قوله : ( إن لي خويصة<sup>(١)</sup> ) إنما أرادت بذلك أن أولادها من طلحة مشتركة بينها وبينه ، فما تفضل النبي صلى الله عليه وسلم عليهم فهو لأجل أبيهم كليهما ، وأما أنس فلم يكن أبوه حيا فكان مختصا بأمه<sup>(٢)</sup> دون طلحة رضى الله تعالى عنه ، فأرادت أن يدعوله .

### ( باب صوم يوم الجمعة ) ( بياض<sup>(٣)</sup> )

(١) قال الحافظ : خويصة بتشديد الصاد وبتخفيفها تصغير خاصة وهو بما اغتفر فيه التقاء الساكنين ، وقوله خادمك أنس هو عطف بيان أو بدل والخبر محذوف تقديره أطلب منك الدعاء له ، ووقع في رواية ثابت عند أحمد إن لي خويصة خويدمك أنس ادع الله له ، ١٢٥١ .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره اللفظ وأجود بما قالت الشراح ، قال السكرماني وتبعه العيني وغيره فإن قلت : خادمك أنس مبتدأ وخبر فما وجه تعلقه بكونه خويصة لها ؟ قلت : مقصودها لازمه أى إن ولدى أنسأله خصوصية بك ، لأنه يخدمك فادع له دعوة خاصة ، أو أنس هو بيان أو بدل للخادم والخبر محذوف ، أى خادمك الذى هو ولدى يرجو منك الدعاء له اهـ . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجاني : قوله خويصة أى خاصة لي وليس لأبي طلحة ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي أى لم يشاركني فيه أبو طلحة ١٢٥١ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين ، لأن أدري ما أراد الشيخ تحريره فى ذلك ولم يتعرض لهذا الباب فى تقريرى . . . الشيخين مولانا محمد حسن المكي ومولانا حسين على الفنجاني قدس سرهما ، نعم تعرض له فى الكوكب الدرهم كما سياتى قريبا ، والخلاف فى صوم يوم الجمعة شهير بسط فى الأوجز ، وذكر فيه عن العيني خمسة مذاهب للعلماء : أحدها كراهته مطلقا ، وهو قول النخعي

والشعبي، وحكاه أبو عمر عن أحمد وإسحاق، ونقل ابن المنذر وابن حزم منع صومه عن علي وأبي هريرة وسلمان وأبي ذر وشبهوه بيوم العيد الثاني: الإباحة مطلقا من غير كراهة، وروى ذلك عن ابن عباس، وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، الثالث: يكره إفراده فإن صام قبله يوما أو بعده لم يكره، وهو قول أبي هريرة وابن سيرين وأبي يوسف، وحكاه الترمذي عن أحمد وإسحاق، قلت: هو المنصوص عن الإمام أحمد في المغني يكره إفراد يوم الجمعة بالصوم إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه، مثل من يصوم يوما ويفطر يوما، فيوافق صومه يوم الجمعة، نص عليه أحمد، واختلف عن الشافعي تحكى المزني عنه جوازه، وحكى أبو حامد عنه كراهته، وهذا هو الصحيح وبه جزم الرافعي والنووي في الرضة، وقال في شرح مسلم به قال جمهور أصحاب الشافعي، ومن صححه من المالكية ابن العربي، الرابع: ما حكاه القاضي عن الداودي أن النهي إنما هو عن اختصاصه دون غيره، فإنه متى صام مع صومه يوما غيره فقد خرج عن النهي، لأن ذلك اليوم قبله أو بعده، إذ لم يقل اليوم الذي يليه، الخامس: يحرم صومه إلا لمن صام يوما قبله أو بعده أو وافق عادته، وهو قول ابن حزم، ويظهر من كلام الحافظ قولان آخران: أحدهما التحريم مطلقا، والثاني الكراهة لمن أضعفه صومه عن العبادة التي تقع فيه من الصلاة والدعاء والذكر، قلت: والثامن التدب ولو منفردا، وهو مختار الغزالي في الإحياء، وهو مختار فروع المالكية، اختلفت فروع الحنفية في ذلك في نور الإيضاح وشرحه كراهة إفراده الصوم، وعده في الدر المختار في المندوب، وبسط في الأوجز الأقوال الأخرى بن فروع الحنفية وذيرها، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدرارى

(باب صيام أيام<sup>(١)</sup> التشريق)

جمع العلماء بين النهى الوارد عن الصوم فيه وما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم فيه بحمل النهى على ما إذا لم يصم قبله ولا بعده ، وحمل صومه على أنه صام قبله أو بعده ، والوجه في النهى عن تخصيصه بالصوم ردع العوام عن أن يعظموه ويظنوا في صومه ما ليس في غير هذا اليوم من الأجر وهذا مع إثباته ما لم يثبت يؤدي في آخر الأمر إلى نقصان في أداء الجمعة موجب لحرمانه عن الخير الكثير ، ولما فيه من المشابهة باليهود فإنهم يصومون يوم عبادتهم ومنع ذلك فلو صامه أحد ولم يصم قبله ولا بعده لم يفعل بأسا ، وإن ارتكب ما ليس به أولى اهـ . قلت : واختلف العلماء في وجه النهى أيضا على ثمانية أقوال بسطت في الأوجز ، وروايات صومه صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة بسطت في العيني ١٢ .

(١) اختلف العلماء في صيام أيام التشريق على تسعة مذاهب بسطت في الأوجز عن العيني ، والمشهور منها قولان ، وهما روايتان عن أحمد الأول الإباحة للمتمتع والقارن فقط ، قال الموفق : أيام التشريق منهي عن صيامها ، ولا يحل صومها تطوعا في قول أكثر أهل العلم ، وأما في الفرض ففيه روايتان لإحداهما لا يجوز ، لأنه منهي عنها فأشبهت يوم العيد ، والثانية يصح صومها للفرض ، وفي نيل المآرب : يحرم ولا يصح نفلا ولا فرضا صوم أيام التشريق إلا عن دم متعة وقران ، اهـ . وهو قول قديم للشافعي ، وهو العمدة عند مالك . والقول الثاني : أنه لا يجوز صيامها مطلقا لا للمتمتع الذي لم يجد الهدى ولا غيره ، وبه قال علي والحسن وعطاء . وهو قول الشافعي في الجديد ، وعليه العمل والفتوى عند أصحابه ، وهو قول الليث وابن علية وأبي حنيفة وأصحابه ، وقال الزركشي الحنبلي : إليه رجع أحمد ، اهـ مختصرا من الأوجز . قال القسطلاني : الصحيح من مذهب الشافعي وهو القول الجديد ، ومذهب الحنفية أنه يحرم

وما ذكره المؤلف من جواز الصوم مستدلا بالأثار لا ينهض حجة على من منعه لعدم استنادها إلى حجة (١) شرعية .

صومها لعموم النهى وهو الرواية الأولى عن أحمد ، وقال الزركشى هي التي ذهب إليها أحمد أخيراً قال فى المبهم وهى الصحيحة ، ١٢٥١ .

(١) فقد حكى الحافظ عن الطحاوى أن قول ابن عمر وعائشة لم يرخص ، أخذاه من عموم قوله تعالى ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج ، لأن قوله فى الحج يعنى ما قبل يوم النحر وما بعده ، فتدخل أيام التشريق فعلى هذا فليس بمرفوع ، بل هو بطريق الاستنباط منهما عما فهماه من عموم الآية . وقد ثبت نفيه صلى الله عليه وسلم عن صوم أيام التشريق وهو عام فى حق المتمتع وغيره اهـ .

ثم ذكر الحافظ بعد ذلك تعارض عموم الآية وعموم الحديث ، وتعقب عليه القسطلانى فارجع إليهما لو شئت . وبسط العيني فى روايات النهى عن صيام هذه الأيام . وقال القسطلانى : قال الطحاوى بعد أن أخرج أحاديث النهى عن ستة عشر صحابياً ، فلما ثبت بهذه الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهى عن صيام أيام التشريق ، وكان نفيه ذلك بمنى والحاج مقيمون بها ، وفيهم المتمتعون والقارنون ، ولم يستثن منهم متمتعاً ولا قارناً دخل المتمتعون والقارنون فى ذلك . قال القسطلانى : وفى النهى عن صيام هذه الأيام ، والأمر بالأكل والشرب سر حسن ، وهو أن الله تعالى لما علم ما يلاقى الوافدون إلى بيته من مشاق السفر وتعيب الإحرام وجهاد النفوس على قضاء المناسك شرع لهم الاستراحة عقب ذلك بالإقامة بمنى يوم النحر وثلاثة أيام بعده ، وأمرهم بالأكل فيها من لحوم الأضاحى فهم فى ضيافة الله تعالى ، فيها لطفاً من الله تعالى بهم ورحمة وشاركهم أيضاً أهل الأمصار فى ذلك ، لأن أهل الأمصار شاركهم فى النصب لله تعالى والاجتهاد فى عشر ذى الحجة بالصوم والذكر والاجتهاد

قوله: (إلا هذا اليوم يوم عاشوراء) وكان ذلك القول قيل العلم بفضيلة العرفة فلا يعترض بأنه أفضل<sup>(١)</sup> منه أجرا .

في العبادات ، وفي التقرب إلى الله تعالى بإزاحة دماء الأضاحي ، وفي حصول المغفرة فشاركوهم في أعيادهم ، واشترك الجميع في الراحة بالأكل والشرب فصار المسلمون كلهم في ضيافة الله تعالى في هذه الأيام يأكلون من رزقه ويشكرونه على فضله ، ولما كان الكريم لا يلقى به أن يجمع أضيافه نوا عن صياهاها ١٢٥ .  
(١) في شرح السنة: قال العلماء: لو نذر أحد صيام أفضل أيام السنة انصرف إلى هذه الأيام ، وإن نذر صوم يوم أفضل من سائر الأيام فإلى يوم عرفة ، ١٥٠ . وقد ورد في فضل صوم عرفة روايات عديدة منها ما رواه مسلم واللفظ له وأبو داود من حديث أبي قتادة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة قال يكفر السنة الماضية والباقية ، وفي رواية الترمذي صيام يوم عرفة إني أحسب على الله أن يكفر السنة التي بعده والسنة التي قبله ، وروى ابن ماجه عن قتادة بن النعمان مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له سنة أمامه وسنة بعده » وروى أبو يعلى عن سهل بن سعد مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له ذنب سنتين متتابعتين » قال المنذرى: رجاله رجال الصحيح ، وفي الباب عن أبي سعيد الخدري وابن عمر وزيد بن أرقم وغيرهم ذكرها في التعليق الممجد ، ١٥١ ما في الأوجز . وفي التعليق الممجد : وفي رواية البيهقي عن عائشة مرفوعا صيام عرفة كصيام ألف يوم ، وأخرج أبو سعيد النقاش في أماليه عن ابن عمر مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر » قال الحافظ ابن حجر في رسالته الخصال المكفرة في الذنوب المقدمة المؤخرة ، قد ثبت في صحيح مسلم أنه يكفر ذنوب السنة الماضية والمستقبلية وذلك المراد بقوله « وما تأخر » وذكر السيوطي في رسالته فيمن يؤتى أجره مرتين

وأما سائر الأيام التي ورد<sup>(١)</sup> فيها الفضل فلا يعترض بها لأن المراد تفضيل في قوله فضله على غيره هو التفضيل الحقيقي لا مطلق الفضل .

مسبب كون صوم يوم عاشوراء كفارة سنة وكون صوم عرفة كفارة نئين أن ذلك من شرع موسى ، وهذا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم فضعف جره ، اه ما في التعليق الممجد .

(عجبية) حكاهما البجيرى في شرح الإقناع عن الماوردى : قال بعضهم : أخذ من تكفير السنة المستقبلية أنه لا يموت فيها ، لأن التكفير لا يكون بعد الموت فراجعه ق ل على الجلال ، وقد راجعته فوجدته كما ذكر ، فقد قال لمداغى على التحرير ما نصه : فائدة قال ابن عباس رضى الله عنه وهذه بشرى حياة سنة مستقبلية لمن صامه إذ هو صلى الله عليه وسلم بشر بكفارتها فدل لصاحبه على الحياة فيها إذ هو صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي بوحي ، اه . وبسط الكلام على حديث عاشوراء فى الأوجز ، وذكر فيه عدة أبحاث لطيفة : الأول فى لغته هل هو بالمد أو القصر ، واختلفوا فى مصداقه يضاهل هو اليوم العاشر كما قال به الجمهور ، أو اليوم التاسع أو الحادى عشر ، والثانى نوجه التسمية بذلك والمشهور أنه سمي به لأنه عاشر المحرم ، وقيل سمي به لأنه تعالى كرم فيه عشرة من الأنبياء بعشر كرامات بسطت فى الأوجز ، الثالث فى أعمال ذلك اليوم غير الصوم ، الرابع هل كان صومه واجبا فى أول الإسلام أم لا ، الخامس فى حكم صومه الآن ، وبسط الكلام على هذه الأبحاث فى الأوجز ١٢ .

(١) كالجمعة مثلا ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة ، والحديث ، وفى الأوجز استدلل به على أنه أفضل من يوم عرفة ، قال الزرقانى الأصح أن يوم عرفة أفضل أيام السنة ، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع ، وقال ابن القيم فى الهدى : اختلف العلماء : هل هو أفضل

قوله : ( ما كان يزيد في رمضان ولا غيره ) ثم إن إيراد المؤلف هذه الرواية ههنا وإن كان دالاً على أنه نحل صلاته المذكورة (١) أولاً في رمضان على كونها تهجداً إلا أن فيه إشارة إلى أن ذلك كان خصوصاً بـرمضان، ولم يكن

أم عرفة؟ على قولين هما وجهان لأصحاب الشافعي، وقال القاري نقلاً عن الطبري أفضل الأيام قيل عرفة وقيل الجمعة، هذا إذا أطلق، وأما إذا قيل أفضل أيام السنة فهو عرفة، وأفضل أيام الأسبوع فهو الجمعة، وقال العيني في شرح البخاري وتظهر الفائدة فيمن نذر الصيام أو علق عملاً من الأعمال بأفضل الأيام أفرد يوماً منها تعين يوم عرفة لأنه على الصحيح أفضل أيام العشر المذكور فإن أراد أفضل أيام الأسبوع تعين يوم الجمعة، وقال الداودي لم يرد أن هـ الأيام خير من يوم الجمعة لأنه قد يكون فيها يوم الجمعة فيلزم تفضيل الشيء نفسه، ورد بأن المراد أن كل يوم من أيام العشر أفضل من غيره من أيام السنة سواء كان يوم الجمعة أم لا، وفي المحلى: ظاهر الحديث أن الجمعة أفضل من يوم عرفة وبه قال أحمد، وهو وجه للشافعية، والأصح عندهم أن عرفة أفضل ويأول الحديث بأنها أفضل أيام الأسبوع، أما في الأوجز. وهكذا ليلة العيد في الدر المختار أنها أشرف من ليلة القدر كما أفتى به صاحب النهر وغيره، وجزم شراح البخاري سيما القسطلاني بأن عشر ذي الحجة أفضل من العشر الأخير من رمضان، وبسط الكلام على ذلك ابن عابدين وذكر اختلاف العلماء في ذلك، وهكذا الأيام الأخر التي ورد فضلها ١٢ .

(١) وهي التي تقدمت عن عروة عن عائمة، وما أفاده الشيخ من قوله إن فيه إشارة واضح لتخصيص هذه الصلاة بالليالي المذكورة، لاسمائه قوله: فأصبح الناس فمتحدثوا، يدل على ذلك صريحاً فإنه لو كانت تلك الصلاة معتادة لما تحدثوا ولما اجتمعوا أكثر من الليلة السابقة، ويدل عليه أيضاً عدم خروجه في الليلة الرابعة ١٢ .

يفعل ذلك في سائر الأيام ، فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن تهجداً ، وقول عائشة ما كان يزيد في رمضان ولا غيره بيان لما كانت العادة جارئة<sup>(١)</sup> من غير عبرة لما شذ وندر .

(١) وهذا واضح وقد أخرج مالك في الموطأ عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل ثلاث عشر ركعة الحديث ، قال الباجي : ذكرت في هذا الحديث ثلاث عشر ركعة ، وفي المقدمة كان لا يزيد على إحدى عشر ركعة ، وقد ذكر بعض من لم يتأمل أن رواية عائشة رضى الله تعالى عنها اضطربت في الحج والرضاع وصلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل وقصر الصلاة في السفر ، وهذا غلط منه وسهو عن وجه التأويل ، ولو اضطربت روايتها في صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل مع مشاهدتها له مدة عمرها في حياته لوجب أن يكون اضطراب روايتها فيما لم تشاهده إلا مرة أو مرتين أشد ، ولا تصح لها رواية ، وقد أجمع من تعلق بشيء من العلم على أنها من أحفظ الصحابة ، وإنما حمله على ذلك معرفة بمعانى الكلام ووجوه التأويل ، ورواية عائشة في ذلك تحتمل وجهين أحدهما أنه كان صلى الله عليه وسلم تختلف صلواته بالليل لأنه لا حد لصلاة الليل فرة كانت تخبر بما شاهدت منه في وقت ما ، ومرة كانت تخبر منه بما شاهدت منه صلى الله عليه وسلم في غيره ، وإنما قالت « لا يزيد في رمضان ولا في غيره إلخ » تريد صلواته المعتادة الغالبة ، وإن كان ربما يزيد في بعض الأوقات على ذلك فقصده في تلك الرواية الإخبار عن غالب صلواته صلى الله عليه وسلم ، وذكرت في هذه الرواية أكثر ما كانت تنتهي إليه صلواته صلى الله عليه وسلم في الأغلب ، والوجه الثاني أن تكون رضى الله تعالى عنها تقصد في بعض الأوقات الإخبار عن جميع صلواته في ليلة وتقصد

في رقت ثان إلى ذكر نوع من صلاته في الليل ، وجميع صلاة النبي صلى  
 عليه وسلم في الليل في رواية عائشة خمس عشرة ركعة مع ركعتي الفجر ، فعاش  
 تخبر بالأمر على وجوه شتى ، ولعله أن يكون ذلك على قدر أسباب السؤال .  
 وقال القرطبي : أشكلت روايات عائشة على كثير من العلماء حتى نسب بعضهم حديث  
 إلى الاضطراب ، وهذا يتم لو كان الراوي عنها واحدا وأخبرت عن وقت واحد  
 والصواب أن كل شيء ذكرته من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة  
 بحسب النشاط وبيان الجواز اه . وفي الصحيح عن مسروق : سئلت عائشة عن  
 صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقالت سبعا وتسعا وإحدى عشرة  
 سرى ركعتي الفجر ، ومعناه أنه وقع ذلك في أوقات مختلفة فتارة سبعا وتارة  
 غير ذلك ، اه مافي الأوجز . وفيه أيضا في موضع آخر في حديث الباب ظاهرة  
 السؤال عن صفة صلاته صلى الله عليه وسلم . وهو الظاهر بل المتيقن من اللفظ ،  
 وأجابته عائشة بقولها يصلى أربعا الحديث ، لكنها قدمت ذكر العدد الأكثرى  
 استطرادا وإجمالا لما بينها من الكيفية ، وهو يخرج لفظ كيف كان ، ولم يكن  
 السؤال عن الكمية وإلا فكان حقه أن يسأل : كم كان صلاته صلى الله عليه وسلم ؟  
 ولذا بينت عائشة الكيفية بعد ذكر العدد الأكثرى ، والظاهر أن السائل لما  
 سأل عن صلاة الليل وزاد لفظ رمضان ، فظننت أن عنده صلاته صلى الله عليه  
 وسلم في التهجد في رمضان تزيد على غيره ، فدفعته بقولها ما يزيد في رمضان الخ  
 فعلى هذا لا يخالف شيئا من الروايات ولا ينافي حديثها « كان رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم إذا دخل العشر يتجدد ما لا يتجدد في غيره » ، ولا ينافي أيضا الروايات  
 الأخر الواردة في صلاة الليل التي بسطت في الأوجز ، قال القاري : سألها عن  
 لياليه وقت التهجد فلا ينافيه زيادة ما صلاه بعد العشاء من صلاة التراويح ،  
 اه مختصرا من الأوجز .

ولا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر مساعهم  
مع كثرة اختلافهم فى الفروع متفقون على أنها عشرون ركعة ، واتفقهم على  
ذلك مع شدة اختلافهم فى الفروع أقوى دليل على ثبوت ذلك ، قال الموفق :  
قيام شهر رمضان عشرون ركعة يعنى صلاة التراويح والمختار فيها عند أن عبد الله  
فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك :  
سنة وثلاثون ركعة اه . قلت : هذا هو المعروف من مسلك مالك لكن متون  
المالكية على الأول ، قال الدسوقي على الشرح الكبير هى ثلاث وعشرون ركعة  
بالشفع والوتر كما كان عليه عمل الصحابة والتابعين ، ثم جعلت فى زمن عمر  
ابن عبد العزيز ستا وثلاثين بغير الشفع والوتر ، لكن الذى جرى عليه العمل  
سلفا وخلفا الأول اه . قال العيني : احتج أصحاب الشافعى وأحمد بما رواه  
اليهقى بإسناد صحيح عن السائب بن يزيد قال كانوا يقومون على عهد عمر  
بعشرين ركعة ، وعلى عهد عثمان ، وعلى مثله ، وفى المغنى عن على أنه أمر رجلا  
أن يصلى رمضان بعشرين ركعة ، قال وهذا كالإجماع اه . وفيما ثبت بالسنة الذى  
استقر عليه الأمر واشتهر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم هو العشرون ، وقال  
الطحاوى على المراقى : إنما ثبت العشرون بمواظبة الخلفاء الراشدين المهديين  
ماعد الصديق ، وقد قال عليه الصلاة والسلام ، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء  
الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ، وروى أبو نعيم من حديث  
عروة الكندى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستحدث بعدى أشياء  
فأحبها إلى أن تلزموا ما أحدث عمر ، اه ملخصا من الأوجز . وبسط فيه دلائل  
الجمهور على عشرين ركعة فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

قوله : (أروا ليلة القدر في السبع الخ) وكانت عام (١) هذا في تلك السبع دون ليلتي إحدى وعشرين وثلاث وعشرين .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في ليلة القدر، وبذلك وجهه غير واحد من الشراح، قال ابن عبد البر: المراد في ذلك العام فلا يخالف قوله في العشر الأواخر أو يكون قاله وقد مضى من الشهر ما يوجب ذلك أو أعلم أو لا أنها في العشر ثم أعلم أنها في السبع، أو حض على العشر من به بعض القوة، وعلى السبع من لا يقدر على العشر اهـ . قلت : ويؤيد هذا الأخير ما روى أحمد من حديث علي مرفوعاً إن غلبتم فلا تغلبوا في السبع البواقى ، ولمسلم عن ابن عمر ، التمسوها في العشر الأواخر ، فإن ضففت أحدكم أو عجز فلا يغلبن على السبع البواقى ، اهـ ملخصاً من الأوجز . واختلف العلماء في مصداق قوله صلى الله عليه وسلم في السبع الأواخر ، على خمسة أقوال بسطت في الأوجز ، الأول : مبدأه من ليلة أربع وعشرون على كون الشهر ثلاثين وهو الأصل ، وقيل من ليلة ثلاث وعشرين على كون المحقق في الشهر تسعاً وعشرين ، وقيل المراد السبع ، الرابع فبدأه من ليلة الثانية والعشرين ، وقيل أراد السبع بعد العشرين ، فبدأه من ليلة الحادية والعشرين ، وقيل إن السبع إنما يذكر في ليالي الشهر ثلاث مرات في أول العدد ثم في سبع عشرة ثم في سبع وعشرين ، فالمراد هذا الثالث ، وجمع الأواخر باعتبار الجنس ، اهـ ملخصاً من الأوجز .

ولا يذهب عليك أنه ذكر في مبدأ ليلة القدر من الأوجز سبعة أبحاث لطيفة في هذا الباب ، منها اختلافهم في وجه التسمية بليلة القدر ، ومنها اختصاص هذه الليلة بهذه الأمة عند الجمهور ، ومنها اختلافهم في سبب هذه العطية الجليلة ، ومنها اختلافهم في تعيين هذه الليلة على أقوال كثيرة تبلغ إلى قريب من خمسين قولاً ، اهـ . أئمة الفقه والسلوك في تعيين هذه الليلة ، ومنها اختلافهم هل يحصل الثواب

قوله : ( فليرجع ) عما قصد<sup>(١)</sup> أو ليرجع أثاث تيبته ، والأول من الرجوع اللازم ، والثانى من الرجوع المتعدى<sup>(٢)</sup> .  
قوله : ( التمسوا فى أربع وعشرين ) يعنى به بعد<sup>(٣)</sup> انقضائه وإظلال مسائه فيكون ليلة خمس وعشرين .

المرتب عليها لمن قامها ولم يظهر له شيء وغيرها لايسعها هذه الحاشية المختصرة .

(١) تقدم الحديث فى باب السجود على الأنف والطين ، وتقدم هناك من تقرير الشيخ قدس سره إما متعد والمفعول الأثاث أو لازم والمعنى ليعد عما قصده ، وتقدم فى هامشه شيء من الكلام على الحديث فأرجع إليه ١٢ .

(٢) فى مختار الصحاح رجع الشيء بنفسه من باب جلس ، ورجعه غيره من باب قطع اه . وقال الراغب : الرجوع العود إلى ما كان منه البداية ، والرجع الإعادة ، فمن الأول قوله تعالى : لن رجعنا إلى المدينة ، الآية ، ومن الثانى قوله تعالى : فإن رجعتك الله إلى طائفة منهم ، اه مختصرا . وقال المجد : رجع رجوعا ورجعا كمنزل ، انصرف ، والشيء عن الشيء وإليه رجعا ورجعا كقعد ومنزل صرفه ورده اه .

(٣) وعلى هذا التوجيه لا يخالف الروايات الواردة بالتماسها فى الأوتار ، وسيأتى هذا التوجيه فى كلام القسطلانى تبعا للسكرمانى أيضا ، وقال الحافظ : وقد استشكل هذا مع قوله فى الطريق الأخرى إنها فى وتر ، وأجيب بأن الجمع ممكن بين الروايتين بأن يحمل ماورد بما ظاهره الشفع أن يكون باعتبار الابتداء بالعدد من آخر الشهر ، فتكون ليلة الرابع والعشرين هى السابعة ، ويحتمل أن يكون راد ابن عباس بقوله فى أربع وعشرين أى أول ما يرجى من السبع البواقى فيوافق ما تقدم من التماسها فى السبع البواقى ، وزعم بعض الشراح أن قوله تاسعا

بقى يلزم منه أن يكون ليلة اثنين وعشرين إن كان الشهر ثلاثين ، ولا تكون ليلة إحدى وعشرين إلا إن كان ذلك الشهر تسعا وعشرين . وما ادعاه من الحصر ردود لأنه يبتنى على المراد بقوله تبقى هل هو تبقى باللغة المذكورة أو خارجا عنها فبناء على الأول ، ويجوز بناؤه على الثاني ، فيكون على عكس ما ذكرناه . قال القسطلاني قوله أربع وعشرين ، استشكل لإيراده ههنا لأن الترجمة للأوتار ، أجيب بأن أنسا روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتحرى ليلة ثلاث وعشرين ، ليلة أربع وعشرين ، أى ينحراها في ليلة من السبع البواقي فإن كان الشهر تاما هى ليلة أربع وعشرين وإن كان ناقصا فثلاث ، ولعل ابن عباس إنما قصد الأربع الاحتياط وقيل المراد التمسوها في تمام أربعة وعشرين ، وهى ليلة الخامس والعشرين ، على أن البخارى كثيرا ما يذكر ترجمة ويسوق فيها ما يكون بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اه . وقد سبق إلى ذلك الإشكال الكرماني إذ قال : فإن قلت عقد الترجمة فى الأوتار وهذا من الشفع فهو تقيض المقصود ، قلت : تقديره التمسوها فى تمام أربعة وعشرين يوما وهو ليلة الخامس والعشرين ، مع أن البخارى كثيرا ما يعقد ترجمة ويذكر فيها أحاديث أخر بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة لأغراض تتعلق به ، كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اه .

ولا يذهب عليك أن كونها فى ليلة أربع وعشرين أحد الأقوال الحسنة الواردة فى ذلك ، قال الحافظ : القول الثامن عشر : لأنها ليلة أربع وعشرين كما تقدم من حديث ابن عباس فى هذا الباب ، وروى الطيالسى عن أبى سعيد مرفوعا : ليلة القدر ليلة أربع وعشرين ، وروى ذلك عن ابن مسعود والشعبي والحسن وقتادة ، وحجتهم حديث رائلة : إن القآن نزل لأربع وعشرين من رمضان ، وروى

قوله : ( فى تسع يمضين أو سبع ييقين ) يعنى ليلة القدر ( بياض ) (١) .

أحمد من طريق ابن لهيعة عن بلال بن فوعا والتمسوا ليلة القدر ليلة أربع وعشرين وقد أخطأ ابن لهيعة فى رفعه فقد رواء غيره موقوفاً بغير لفظه كما سيأتى أو آخر المغازى بلفظه ليلة القدر أول السبع من السبع الأواخر ، اه .

(١) بياض فى الأصل قدر نصف سطر ولم يتعرض له فى تقريرى مولا الشيخ محمد حسن المسكى وتعرض له فى تقرير مولا نا حسين على الفنجانى لكان وقع فيه التحريف من ألكاتب ويظهر المراد بأدنى تأمل ولفظه قوله تسع يمض بعد مضى رمضان ، والمراد اطلبوا فى العشر الأخير سبع ييقين فى السبع الأواخر وقال فى موضع يمضين فى الآخر تفنن (٥) . اه . وتحريفه ظاهر ، وقال الحافى قوله فى تسع يمضين أو سبع ييقين كذا للأكثر بتقديم السين فى الثانى وتأخير ما فى الأول وبلفظ المضى فى الأول والبقاء فى الثانى ، وللكشميهنى بلفظ المضى فهما ، وفى رواية الإسماعيلى بتقديم السين فى الموضوعين ، وقال الكرماني : قوله فى سبع يمضين ، أى ليلة السابع والعشرين ، وفى بعضها فى تسع ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كلهن هكذا فى نسخة الكرماني التى بين يدي بخلاف ما حكاه عنه العينى كما سيأتى قال العينى : قوله هى أى ليلة القدر فى العشر ، وقوله هى فى تسع آخره إلى (٥) بيان للعشر ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، وقوله أو سبع ييقين أى ليلة السابع والعشرين ، وقال الكرماني : أما رواية فى سبع ييقين فيحتمل ليلة الثالث والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كلهن اه . وقال القسطلانى : قوله هى فى تسع يمضين من المضى وهو بيان للعشر أى فى

(\*) صوابه ييقين ١٢ ز .

(\*\*) كذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف صوابه إلى آخره بيان الخ ١٢ ز .

ليلة التاسع والعشرين ، وقوله في سبع ييقين من البقاء ، أى في ليلة الثالث والعشرين ، أو مهمة في ليالى السبع اه .

ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا في معنى التاسعة والسابعة وغيرها أيضاً على خمسة أقوال بسطت في الأوجز ، أحدها : أن المراد بالتاسعة ليلة تسع وعشرين ، وبالسابعة سبع وعشرين ، فيكون المعنى التمسوها في ناسعة تمضى من بعد العشرين ، قال القارى : هذا هو الظاهر ، ورجحه الحافظ أيضاً ، والثانى : أن تاسعة تبقى هي الليلة الثانية والعشرون تاسعة من الأعداد الباقية ، والرابعة والعشر ومن سابعة منها ، وعلى هذا يكون معنى الحديث تاسعة من الليالى الباقية ، والعداد يكون من الآخر على كون الشهر من الثلاثين ، وتكون الليالى كلها أشفاعاً ، ويؤيده ظاهر ما في أبى داود عن أبى نضرة أنه قال لأبى سعيد الخدرى : إنكم أعلم بالعدد منا ، قال : أجل ، قلت : ما التاسعة والسابعة والخامسة ؟ قال : إذا مضت إحدى وعشرون فالتى تليها التاسعة الحديث .

ثالثها : هو المعنى الثانى إلا أن العداد من تسع وعشرين لكونه المتيقن فتكون ناسعة تبقى ليلة إحدى وعشرين ، وكذلك الليالى كلها أوتار . ورابعها : ما اختاره ابن عبد البر أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين وكذلك البواقي كالقول الثالث ، إلا أن المعنى عنده تاسعة تبقى بعد الليلة التى تلتس فيها ، فعلى هذا يكون العداد من ثلاثين ، وتكون الليالى كلها أوتاراً ، وباعتبار المصداق هذا والذى قبله سواء ، والاختلاف بينهما باعتبار معنى الحديث .

خامسها : ما يظهر من كلام العيني أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين على فصل شهر ، والثانية والعشرين على تمامه . بمعنى عمومهما يتناول صورتين معاً ، وهذا دال على الانتقال من وتر إلى شفع . اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

قوله : ( فرفعت ) أى عرفتها<sup>(١)</sup> وعلامتها من هذا العام<sup>(٢)</sup> فقط فلا ينافيه ذكر العلامة في عام آخر ، أو رفعت علامتها المتقدمة على وجودها<sup>(٣)</sup> لا التأخرة .

(١) وإلى ذلك أشار الإمام البخارى بالترجمة ، قال الحافظ : وقيد الرفع بمعرفة إشارة إلى أنها لم ترفع أصلاً ورأساً قال الزين بن المنير : يستفاد هذا التقييد من قوله التمسوها بعد إخبارهم بأنها رفعت ، ومن كون أن وقوع التلاحي في تلك الليلة لا يستلزم وقوعه فيما بعد ذلك ومن قوله دفعسى أن يكون خيراً ، فإن وجه الخيرية من جهة أن خفتها يستدعى قيام كل الشهر أو العشر بخلاف ما لو بقيت معرفة تعيينها هـ . وقال القسطلاني : ولو كان المراد رفع وجودها كما زعم الروافض لم يأمرهم بالتماسها ، وقد أجمع من يعتد به على وجودها ودوامها إلى آخر الدهر ١٣٥١ .

(٢) ويؤيد ذلك ما قال العيني ، فإن قلت : لما تقرر أن الذى ارتفع علم تعيينها في تلك السنة فهل أعلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بتعيينها؟ قلت : روى عن ابن عيينة أنه أعلم بعد ذلك بتعيينها ، فإن قلت : روى محمد بن نصر من طريق واهب المعافرى أنه سأل زينب بنت أم سلمة : هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم ليلة القدر؟ فقالت : لا ، لو علمها لما قام الناس في غيرها ، قلت الذى قاله زينب إنما قاله احتمالاً ، وهذا لا ينافى عليه بذلك ١٣٥١ .

(٣) كما سيأتى قريباً وعن أبى سعيد الخدرى قوله صلى الله عليه وسلم وأريت هذه الليلة ثم أنسيتها ، وقد رأيتنى أسجد في ماء وطين من صبيحتها ، الحديث ، وقد أخرج أبو داود من حديث زر عن أبى بن كعب أنها في رمضان ليلة سبع وعشرين ، قلت : يا أبا المنذر أنى علمت ذلك؟ قال : بالآية التى أخبرنا رسول الله عليه وسلم : قلت لزر : ما الآية؟ قال : تصبح الشمس صبيحة تلك الليلة مثل الطست ليس لها شعاع حتى ترضع . وقال الحافظ : اختلفوا : هل لها علامة

( أبواب الإعتكاف<sup>(١)</sup> )

تظهر لمن وفقت له أم لا؟ فليل يرى كل شيء ساجدا ، وقيل الأنوار في كل مكان ساطعة حتى في المواضع المظلمة ، وقيل يسمع سلاما وخطابا من الملائكة ، وقيل علامتها استجابة دعاء من وفقت له ، واختار الطبري أن جميع ذلك غير لازم ، وأنه لا يشترط لحصولها رؤية شيء ولا سماعه اهـ . وقال العيني : وقد ورد لليلة القدر علامات منها ما في صحيح مسلم عن أبي بن كعب أن الشمس تطلع في صبيحتها لا شعاع لها . ومنها ما رواه البزار في مسنده من حديث جابر ابن سمرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : التمسوها في العشر الأواخر فإني قد رأيتها فنسيتها وهي ليلة مطر وريح أو قال قطر وريح ، قال أبو عمر في الاستذكار هذا يدل على أنه أراد في ذلك العام . ومنها ما رواه ابن حبان في صحيحه عن جابر بن عبد الله مرفوعا ، وهي طلقة بلجة لا حارة ولا باردة كأن فيها قرا يفصح كواكبها لا يخرج شيطانها حتى يضيء فجرها . ومنها ما رواه أحمد من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا : إنها صافية بنجة كأن فيها قرا ساطعا ، ساكنة ضاحية لا حر فيها ولا برد ولا يحل لسكوك يرمى به فيها ، وإن من أمارتها أن الشمس في صبيحتها تخرج مستوية ليس لها شعاع مثل القمر ليلة البدر ، لا يحل للشيطان أن يخرج معها يومئذ . ومنها ما رواه ابن خزيمة من حديث أبي هريرة مرفوعا : إن الملائكة تلك الليلة أكثر في الأرض من عدد الحصى ، ، وذكر الطبري عن قوم أن الأشجار في تلك الليلة تسقط إلى الأرض ثم تعود إلى منابتها وأن كل شيء يسجد فيها ، وروى البيهقي في فضائل الأوقات عن عبد بن أبي لباتة أن المياه المسالحة تعذب تلك الليلة ، اهـ مختصرا ١٢٠ .

(١) هو لغة اللبس والحبس على الشيء خيرا كان أو شرا ، ومنه قوله تعالى : وما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ، وفي الاصطلاح عمل مخصوص

في موضع مخصوص في زمن مخصوص بشروط مخصوصة وتروك مخصوصة قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أنه سنة لا يجب على الناس فرضا إلا أن يوجه المرء على نفسه نذرا فيجب ، قال الحافظ هو ليس بواجب إجماعا إلا على من نذره ، وكذا من شرع فيه فقطعه عامدا عند قوم ، قال ابن عابدين : الصحيح أنه سنة مؤكدة لأن النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه ولم ينكر على من تركه ، والمواظبة إنما تفيد الوجوب إذا افترت بالإنكار على التارك ، وقال ابن رشد الاعتكاف مندوب إليه بالشرع ، واجب بالنذر ، ولا خلاف في ذلك إلا ما روى عن مالك رحمه الله أنه كره الدخول فيه مخافة أن لا يوفى شرطه ، اه ملخصا من الأوجز .

ثم ذكر الإمام البخارى في الترجمة الاعتكاف في المساجد كلها إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، قال الموفق : لا يجوز الاعتكاف إلا في مسجد تقام الجماعة فيه ، لأن الجماعة واجبة والاعتكاف في غيره يفضى إلى أحد الأمرين ، إما ترك الجماعة الواجبة وإما خروجه إليها ، فيتكرر الخروج كثيرا مع إمكان التحرز منه ، وذلك مناف للاعتكاف ، ولا يصح الاعتكاف في غير مسجد إذا كان المعتكف رجلا ، لا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافا إلى آخر ما بسط في الأوجز . وقال الحافظ : اتفق العلماء على شرطية المسجد للاعتكاف إلا محمد بن لبابة المكي فأجازه في كل مكان ، وأجاز الحنفية للمرأة أن تعتكف في بيتها ، وفيه قول للشافعى قديم ، وفي وجه لأصحابه ، وللبالكية يجوز للرجال والنساء لأن التطوع في البيوت أفضل ، وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى اختصاصه بالمساجد التي تقام فيها الصلوات ، وخصه أبو يوسف بالواجب منه وأما النفل ففي كل مسجد ، وقال الجمهور بعمومه في كل مسجد إلا لمن تلزمه الجمعة فاستحب له

قوله ( وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها ) لعله أراد بذلك أنه كان يكون (١) خارجا فى تلك الصبيحة لأنه ينشئ الخروج فيها ، لأن الخروج إنما هو ليلة لإحدى وعشرين لا بعد إنقضاءها والدخول فى يوم أحد وعشرين ، وكذلك يجب التأويل فى قوله حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين ، بأنه أراد بها قريبا ودنوها لادخولها

الشافعى فى الجامع ، وشرطه مالك لأن الاعتكاف ينقطع عندهما بانخمة ويجب بالشروع عند مالك ، وخصه طائفة من السلف كالزهري بالجامع مطلقا ، وأوما إليه الشافعى فى القديم ، وخصه حذيفة بالمساجد الثلاثة ، وعطاء بمسجدهم والمدينة وابن المسيب بمسجد المدينة ١٢٥١ .

(١) وهذا توجيه لطيف أوجه من توجيهات الشراح ، وقد تقدم فى باب الخامس ليلة القدر فى السبع الأواخر من حديث يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة بلفظ: فخرج صبيحة عشرين فخطبنا ، قال الحافظ: وفى رواية مالك حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين وهى التى يخرج من صبيحتها ، ظاهره يخالف رواية الباب ومقتضاه أن خطبته وقعت فى أول اليوم الحادى والعشرين ، وعلى هذا يكون أول ليالى اعتكافه الأخير ليلة اثنتين وعشرين ، وهو مغاير لقوله فى آخر الحديث فأبصرت عيناى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى جبهته أثر الماء والطين من صبح إحدى وعشرين ، وهو الموافق لبقية الطرق وعلى هذا فكما قوله فى رواية مالك المذكورة وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها ، أى من الصبح الذى قبلها ، ويكون فى إضافة الصبح إليها تجوزاً ، وقد أطال ابن دحية فى تقريره أن الليلة تضاف لليوم الذى قبلها ، ورد على من منع ذلك ، ولكن لم يوافق على ذلك ، وقال ابن حزم رواية ابن أبى حاتم والدروردي مستقيمة ، ورواية مالك مشكلة ، وأشار إلى تأويلها بنحو ما ذكرته ، ويؤيده أن فى رواية الباب الذى يله : فإذا كان حين بمسى من عشرين ليلة تمضى ويستقبل إحدى وعشرين رجعا

إذ لو كانت الليل قد دخلت قبل الخطبة وكانت الخطبة والأمر بالرجوع في الليلة لزم أن لا يتم اعتكاف العشر الأواخر لا بدائه من ليلة لإحدى وعشرين فيدخل المعتكف معتكفه قبل دخول الليلة<sup>(١)</sup> لا بعده .

إلى مسكنه ، وهذا في غاية الإيضاح ، وأفاد ابن عبد البر في الاستذكار : إن الرواة عن مالك اختلفوا عليه في لفظ الحديث فقال بعد ذكر الحديث ، هكذا رواه يحيى بن يحيى ويحيى بن بكير والشافعي عن مالك : يخرج في صبيحتها من اعتكافه ، ورواه ابن القاسم وابن وهب والقعنبي وجماعة عن مالك ، فقالوا وهي الليلة التي يخرج فيها من اعتكافه ، قال وتروى ابن وهب وابن عبد الحكم عن مالك من اعتكف أول الشهر أو وسطه ، فإنه يخرج إذا غابت الشمس من آخر يوم من اعتكافه ، ومن اعتكف في آخر الشهر فلا ينصرف إلى بيته حتى يشهد العيد ، قال ابن عبد البر : ولا خلاف في الأول وإنما الخلاف فيمن اعتكف العشر الأخير : هل يخرج إذا غابت الشمس أو لا يخرج حتى يصبح ؟ وقد وجه شيخنا الإمام البلقيني رواية الساب بأن معنى قوله حتى إذا كانت ليلة لإحدى وعشرين أى حتى إذا كان المستقبل من الليالي ليلة لإحدى وعشرين ، وقوانه : وهي الليلة التي يخرج ، الضمير يعود إلى الليلة الماضية ويؤيد هذا قوله من كان اعتكف معي فليعتكف العشر الأواخر ، لأنه لا يتم ذلك إلا بإدخال الليلة الأولى ، اه مختصراً ١٢ .

(١) ويشكل عليه ما سياتى في باب اعتكاف النساء عن عائشة قالت : كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى الصبح ثم يدخله . قال السدي : وفي رواية هذا الحديث صحاح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف بعد صلى الفجر ثم دخل في معتكفه ، وظاهره أن المعتكف يشرع في الاعتكاف بعد صلاة الصبح ، ومذهب الجمهور أنه يشرع فيه من الليل الحادى والعشرين ،

وقد أجد بظاهر الحديث قوم إلا أنهم حملوه على أنه يشرع من صبح الحادى والعشرين، فلذا رد عليهم الجمهور بأن المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر وكان نحت أصحابه على اعتكاف العشر وعدد العشر عدد الليالي فيدخل فيها الليلة الأولى وإلا لا يتم هذا العدد أصلاً، وأيضاً من أعظم ما يطلب بالاعتكاف في العشر الأواخر إدراك ليلة انقدر كما يدل عليه تتبع الأحاديث، وهى قد تكون ليلة الحادى والعشرين كما يفيد حديث أبى سعيد فينبغى له أن يكون معتكفاً فيها لا أن يعتكف بعدها، قال الإمام النووى فى الجواب عن الحديث: تأويله أنه دخل المعتكف وانقطع فيه وتخلى بنفسه بعد صلاة الصبح، لا أن ذلك وقت ابتداء الاعتكاف، بل كان قبل المغرب معتكفاً لاثناً فى جملة المسجد فلما صلى الصبح انقرد اه. ورده الحافظ ابن حجر بأنه مشكل على منع الخروج عنه(\*) عن العبادة بعد الدخول فيها اه. قلت والأقرب أنه ما ترك إلا قبل الشروع إذ يستبعد الترك بعد الشروع لأدنى مصلحة، سيما على قول من لا يجوز الخروج بعد الشروع فهذا التأويل مشكل على قولهم. وفى هذا التأويل إشكال آخر وهو أن قولها دكان إذا أراد أن يعتكف، يعطى أنه كان يدخل المعتكف حين يريد الاعتكاف لا أنه يدخل فيه بعد ما شرع فى الاعتكاف من الليل، وأيضاً المتبادر من لفظ الحديث أنه بيان لكيفية الشروع فى الاعتكاف فلو فرض أنه شرع فى الاعتكاف من الليل إلا أنه دخل المعتكف وقت الصبح لم يكن الحديث بياناً لكيفية الشروع، ثم لازم هذا التأويل أن يكون السنة للمعتكف أن يلبث أول ليلة فى المسجد ولا يدخل فى المعتكف وإنما يدخل فيه من الصبح بعد صلاة الفجر وهو غير متعارف عند الجمهور، وهذا لازم عليهم

(\*) كما يدل عليه آخر الحديث من ترك الاعتكاف بعد الصبح ١٢ ز.

وإلا يلزم عليهم ترك العمل بالحديث رأسا وعند ذلك لا حاجة إلى التأويل فافهم . وأجاب بعض الحنابلة عن الحديث بحمله على الجواز ، بمعنى أن المسنون للمعتكف أن يدخل من الليلة وجزءه من الليل لا يدخل من صبح تلك الليلة ، فبين صلى الله تعالى عليه وسلم بفعله ذلك الجواز ، وهذا لا يناسب قول الجمهور لأنهم يقولون إن الليلة الأولى جزء من زمان الاعتكاف المسنون وهو اعتكاف العشر الأواخر ، وأيضا ترك هذه الليلة مع احتمال أنها ليلة القدر ، والاعتكاف وضع لالتماسها بعيد وأيضا ظاهر الحديث يفيد أن الدخول من الصبح كان دأبه صلى الله عليه وسلم ، والحمل على الجواز يناقض ذلك ، وأجاب القاضى أبو يعلى من الحنابلة بحمل الحديث على أنه كان يفعل ذلك في يوم العشرين ليستظهر بيباض يوم زيادة قبل يوم العشرين ، قلت : وهذا كما جرد للإحرام من المدينة وإن أحرم من ذى الحليفة ، وعلى هذا الجواز التعويل عندى ، وحاصله منع أن المراد بالصبح في الحديث صبح إحدى وعشرين كما فهم من يقول بظاهر الحديث ، بل المراد صبح عشرين ، فدخل ليلة إحدى وعشرين في الاعتكاف كما هو مذهب الجمهور ، قلت : وهذا الجواب هو الذى يفيد النظر في حديث أبى سعيد ، وبه يظهر التوفيق بين أحاديث الباب لمن ينظر فيها من غير ارتكاب تأويل لشيء منها فهو أولى وبالاعتماد أحرى ، ببق أنه يلزم منه أن يكون السنة الشروع في الاعتكاف من صبح العشرين استظهارا باليوم الأول وإن كان المقصود ما بعده وهذا شيء لا يقول به الجمهور ، فكيف يجب عنهم بذلك؟ والجواب أن هذا أمر لا ينافيه كلام الجمهور ، فإنهم ما تعرضوا له لإثباته ولا نفيًا وإنما تعرضوا للدخول ليلة إحدى وعشرين وهو حاصل ، غاية الأمر أن قواعدهم تقتضى أن يكون هذا الأمر سنة عندهم وعدم التعرض ليس دليلا في على عدمه ، فالقول بأنه سنة غير

مستبعد، ومثل هذا الإيراد وارد على تأويل الإمام النووي مع ظهور مخالفته لظاهر الحديث، وغير ذلك مما سبق، وتأويل القاضى أبى يعلى خال عن ذلك كله فهو أولى بالقبول، ويمكن الاعتذار عن تعرض الجمهور لهذه السنة لإثباتها ولا نفيها بأن الحديث محتمل لتأويلات متعددة فلم يتعرضوا لشيء من الكيفيات بطريق الاستئنان لإثباتها ولا نفيها بل أحالوا ذلك إلى فهم العاملين ونظر الناظرين فكل من يقرب عنده شيء من التأويلات فليعمل على وفق ذلك، والله تعالى اعلم

اه ما قاله السندي . وقال الحافظ : في حديث عائشة إن أول الوقت الذي يدخل فيه المعتكف بعد صلاه الصبح وهو الأوزاعي والليث وثوري وقال الأئمة الأربعة وطائفة يدخل قبل غروب الشمس ، وأولوا الحديث على أنه دخل من أول الليل، ولكن إنما تحلى بنفسه في المكان الذي أعده لنفسه بعد صلاة الصبح، وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها. وأجاب عن هذا الحديث بأنه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع في الاعتكاف وإنما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه . فعلى هذا فاللازم أحد الأمرين إما أن يكون شرع في الاعتكاف، فيدل على جواز الخروج منه، وإما أن لا يكون شرع فيدل على أن أول وقته بعد صلاة الصبح اه . قلت: الاحتمال الأول هو الظاهر بل هو المتعين ، وأما خروجه صلى الله عليه وسلم من الاعتكاف فكان لعارض وهو ظاهر . به عليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله له آير تردون، ولذا قضى النبي صلى الله عليه وسلم اعتكافه، وقد ترجم الترمذي في جامعه باب ما جاء في الاعتكاف إذا خرج منه، وأخرج فيه حديث أنس قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف عاما فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين قال أبو عيسى : اختلف أهل العلم في المعتكف إذا نصح

اعتكافه قبل أن يتمه على ما نوى، فقال بعض أهل العلم: إذا نقض اعتكافه وجب عليه القضاء، واحتجوا بالحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشراً من شوال وهو قول مالك. وقال بعضهم إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أو وجهه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه أن يقضى إلا أن يجب ذلك اختياراً منه، ولا يجب ذلك عليه اهـ. وأما عند الحنفية في الدر المختار لو شرع في نفل ثم قطعه لا يلزمه قضاؤه على الظاهر من المذهب. ومضى في بعض المعبرات أنه يلزم بالشروع مفرع على الضعيف، وحرّم على المعتكف اعتكافاً واجباً الخروج إلا للحاجة الإنسان، أما النفل فله الخروج، لأنه منه له لا يبطل، قال ابن عابدين: قوله أما النفل أى الشامل للسنة المؤكدة بجم، قلت: قد قدمنا ما يفيد اشتراط الصوم فيها بناء على أنها مقدرة بالعشر الأخير ومفاد التقدير أيضاً للزوم بالشروع، ثم رأيت المحقق ابن الهمام قال: ومقتضى النظر لو شرع في المسنون أعنى العشر الأواخر بنيه ثم أفسده أن يجب قضاؤه مخرباً على قول أبي يوسف في الشروع في نفل الصلاة ناوياً أربعاً لا على قولهما، أى يلزمه قضاء العشر كله لو أفسد بعضه كما يلزمه قضاء أربع لو شرع في نفل ثم أفسد الشفع الأول عند أبي يوسف، لكن صحح في الخلاصة أنه لا يقضى إلا ركعتين كقولهما، نعم اختار في شرح المنية قضاء أربع اتفاقاً في الرتبة كالأربع قبل الظهر والجمعة، وهو اختيار الفضلي، وحصه في النصاب وظاهر الرواية خلافه وعلى كل فيظهر من بحث ابن الهمام لزوم الاعتكاف المسنون بالشروع، وإن لزم قضاء جميعه أو باقيه مخرج على قول أبي يوسف، أما على قول غيره فيقضى اليوم الذى أفسده لاستقلال كل يوم بنفسه اهـ. قلت: وما قال ابن عابدين قدمنا ما يفيد الخ أشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك تحت قول الدر المختار:

الاعتكاف واجب بالنذر ، سنة مؤكدة في العشر الأخير من رمضان ، مستحب في غيره من الأزمنة ، وشرط الصوم لصحة الأول فقط على المذهب ، قال ابن عابدين : قوله على المذهب راجع لقوله فقط وهو رواية الأصل ، ومقابلة رواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ومقتضى ذلك أن الصوم شرط أيضا في الاعتكاف المسنون ، لأنه مقدر بالعشر الأخير حتى لو اعتكفه بلا صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح عنه ، بل يكون نفلا فلا تحصل به إقامة سنة الكفاية ، ويؤيده قول الكنز سن لبث في مسجد لصوم ونية فإنه لا يمكن حمله على النذر لنصريحه بالسنية ولا على التصوع لقوله بعده : وأقله نفلا ساعة فتعين حمله على المسنون سنة مؤكدة ، فيدل على اشتراط الصوم فيه إلى آخر ما في الشامي ، قلت وعلم من هذا كله أن المعروف في المذهب عدم وجوب القضاء في الاعتكاف المسنون بخلاف ما يظهر من بحث ابن الهمام ، ورجحه ابن عابدين من وجوب القضاء ، ويؤيده ما في الدر المختار : وقضى ركعتين لو نوى أربعا غير مؤكدة على اختيار الحلبي وغيره ، قال ابن عابدين : قوله على اختيار الحلبي حيث قال في شرح المنية : أما إذا شرع في الأربيع التي قبل الظهر وقبل الجمعة أو بعدها ثم قطع في الشفع الأول أو الثاني يلزمه قضاء الأربيع باتفاق ، لأنها لم تشرع إلا بتسليمة واحدة فإنها لم تنقل عنه عليه الصلاة والسلام إلا كذلك فهي بمنزلة صلاة واحدة ولذا لا يصلى في القعدة الأولى ولا يستفتح في الثالثة إلى آخر ما بسط ابن عابدين في فروع ذلك ، ثم قال وذكر في البحر أنه اختيار الفضلي ، وقال في النصاب إنه الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض لكن ذكر في البحر قبل ذلك أنه لا يجب بالشروع فيها إلا ركعتان في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نقل وظاهر الهداية وغيرها ترجيحه اهـ . قلت : ويؤيده أيضا ما في الدر المختار من نظم الشيخ صدر الدين :

قوله : ( وكان المسجد على عريش ) أى منه <sup>(١)</sup> كقوله تعالى و إذا اکتالوا على الناس ، أى منهم ويمكن فيه غير هذا من التوجيه بنوع مجاز ، والله أعلم .  
قوله : ( إن اعتكف ليلة ) ولا حجة فيه لمن نفى الصوم <sup>(٢)</sup> فى الاعتكاف

من النوافل سبع تلزم الشارع أخذاً لذلك لما قاله الشارع  
صوم صلاة طواف حجة رابع عكوفه عمرة لإحرامه السابع  
فقوله عكوفه إن حمل على اعتكاف العشر كما أشار إليه ابن عابدين عن  
الفتح لا يحتاج إلى القول بأنه مبنى على الضعيف ، فقد قال ابن عابدين : فى  
شرح ذلك النظم أنه مفرع على الضعيف ، نعم سنذكر فى الاعتكاف عن الفتح  
أن اعتكاف العشر فى رمضان ينبغى لزومه بالشروع ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ من عريش بدل على عريش كما هو فى نسخة العين  
قال : قوله من عريش اه وقال الحافظ : قوله على عريش وإلا فالعريش  
هو نفس سقفه ، والمراد أنه كان مظلاً بالجريد والحوص ، ولم يكن محكم البناء  
بحيث يكن من المطر الكثير اه ، وفى مقدمة الفتح قوله من عريش أى مظلل  
بجريد ونحوه ، يقال عروش وعريش ، وقال ابن عباس : معروشات ما يعرش من  
الكرم ، وعرش البيت سقفه وكذا عريشه اه . قال القارى : قوله على عريش  
هو بيت سقفه من أغصان الشجر أى يبنى على صوغ عريش وهو ما يستظل به ،  
قال ابن حجر : أى على مثل العريش لأن عمده كانت جذوع النخل فلا يحمل  
ثقلاً على السقف الموضوع عليها ، فالعرش هو نفس سقفه ، لأنه كان مظلاً بالجريد  
والحوص من غير زيادة شئ آخر يكن من المطر الكثير اه . وقوله فالعرش  
هو نفس سقفه مخالف لما فى النهاية : عيدان تنصب ويظلل عليها اه ١٢ .

(٢) مسألة اشتراط الصوم للاعتكاف خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز  
عن شروح الحديث وكتب الفروع واختلط كلام شراح الحديث فى نقل المذاهب ،  
والصواب ما فى الأوجز عن كتب فروع الأئمة ، وفيه إن الصوم شرط للاعتكاف

لأن العرب تطلق الليلة<sup>(١)</sup> وتريد النهار، واختلفت الروايات في قصة عمر هذه

عند مالك مطلقا النفل والواجب في ذلك سواء، وفي الشرح الكبير للمالكية لا يصح من مفطر ولو لعذر، فمن لا يستطيع الصوم لا يصح اعتكافه، والمعروف في فروع الحنابلة عدم شرطه مطلقا لافى المندوب ولا فى المنذور، نعم لو نذر الاعتكاف صائما يجب، وبه جزم الحرقى إذ قال: يجوز بلا صوم إلا أن يقول فى نذره يصوم، قال الموفق: هو المشهور فى المذهب، وعند أحمد رواية أخرى أن الصوم شرط فى الاعتكاف اهـ. ولا يجب الصوم عند الشافعية مطلقا، كما صرح فى فروعهم إذ قالوا يسن للمعتكف الصوم للإتباع، وللخروج من خلاف من أوجبه، وعند الحنفية فيه تفصيل، وهو أن الاعتكاف على ثلاثة: إنحاء المنذور الواجب، والصوم شرط له رواية واحدة، والمندوب وليس بشرط له على ظاهر الرواية، ورواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا، والمرجح الأول والثالث سنة مؤكدة، والمتون ساكتة عن اشتراط الصوم فيه، وبمبحث فيه ابن عابدين ورجح الاشتراط وقال: لو اعتكفنه أحد بلا صوم لمرض أو سفر ينبغى أن يكون نفلا ولا تحصل به إقامة سنة الكفاية. ورجح ابن نجيم فى البحر عدم اشتراط الصوم فى ذلك النوع لتقيدهم بالصوم بالواجب، انتهى ملخصا من الأوجز وعلم من ذلك أن من حكى من نقلة المذاهب عن الأئمة الأربعة وأتباعهم أن الصوم من شرط الاعتكاف الواجب ليس بصحيح ١٢.

(١) فإنهم قالوا إزامه الليالى بنذر اعتكاف أيام قال ابن نجيم: لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما يازانها من الليالى، يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بليالها، وأشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالى، لأن ذكر أحد العديدين على طريق الجمع ينتظم ما يازانه من العدد الآخر لقصة زكريا عليه السلام فإنه قال الله تعالى: وآيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا، وفى آية أخرى: أن لا تكلم الناس ثلاث ليالى سويا، والقصة واحدة اهـ.

فوجب (١) الحمل على ما قلنا من أن المراد الليل والنهار كلاهما ثلثا تتعارض الروايات مع أن النذر (٢) حالة الكفر لم يكن لازما فلاضير في خلوه عن الصوم لأنه لم يبق واجبا واشترط الصوم في الاعتكاف (\*) الواجب لا مطلقاً .

هذا في المجموع ، وأما في المفرد ففي الدر المختار لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لعدم محليتها للصوم أما لو نوى به اليوم صح ، والفرق لا يخفى ، قال ابن عابدين والفرق أنه في الأولى لما جهل اليوم تبعاً لليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم ، وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازاً مرسلًا بمرتبين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ، ثم استعمل هذا المطلق في المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً ، ١٢٥١ .

(١) ففي الأوجز قال العيني : فإن قلت روى البخارى أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال : كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ، الحديث يدل على جواز الاعتكاف بغير صوم لأن الليل لا يصلح ظرفاً للصوم ، قلت عند مسلم يوماً بدله ليلة ، وأيضاً روى النسائي بلفظ فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتكف ويصوم فهو محمول على أنه كان نذر يوماً وليلة بدليل لفظ مسلم ، وقال ابن بطال : أصل الحديث قال عمر : إنى نذرت أن أعتكف يوماً وليلة في الجاهلية فاختصر الرواة . . . وفي الذخيرة إن الصوم كان في أول الإسلام بالليل ، ولعل ذلك كان قبل نسخه ، وقال الحافظ : جمع ابن حبان وغيره بين الروايتين بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة . وقد ورد الأمر بالصوم في رواية عمرو بن دينار عن ابن عمر صريحاً لكن إسناده ضعيف أخرجه أبو داود والنسائي من طريق عبد الله بن بديل وهو ضعيف اهـ ما في الأوجز . وبسط فيه الكلام على عبد الله بن بديل وفي دلائل اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور ١٢ .

(٢) ففي الأوجز قال النووي : قد تقرر أن النذر الجارى في الكفر

(٥) كما تقدم مبسوطاً ١٢ ز .

قوله ( فاستأذنت حفصة عائشة ) وإنما استأذنتها (١) لكونها أعظم منزلة عنده صلى الله عليه وسلم فظنت حفصة أن فعلى إن كان برأى منها لم يضر ولا كذلك إذا كان بخلافها فلعلها تفعل في ذلك فعلا .

لا يتعقد على الصحيح فلم يكن ذلك شيئا واجبا عليه . وقال المهلب : كل ما كان في الجاهلية يهدمه الإسلام ، فيكون الأمر بذلك أمر استحباب كيلا يكون خلفا في الوعد ، وقال ابن بطال : محمول عند الفقهاء على الندب والحض لأن الإسلام يجب ما قبله ١٢٥١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر على لفظ البخارى ، وقال الحافظ : في رواية الأوزاعى فاستأذنته عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت ، وفي رواية ابن فضيل فاستأذنت عائشة أن تعتكف فأذن لها فضربت قبة فسمعت بها حفصة فضربت قبة وهذا يشعر بأنها فعلت ذلك بغير إذن لكن رواية ابن عيينة عند النسائى ثم استأذنته حفصة فأذن لها ، وقد ظهر من رواية حماد والأوزاعى أن ذلك كان على لسان عائشة ولم أقف في شيء من الطرق أن زينب استأذنت . وقوله فلما أصبح النبي صلى الله عليه وسلم ورأى الأختية ، وفي رواية ابن فضيل فلما انصرف من الغداة أبصر أربع قباب يعنى قبة له وثلاثة للثلاثة ، ووقع في رواية أنى معاوية عند مسلم وأبي داود فأمرت زينب بخبائها فضرب وأمر غيرها من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بخبائها فضرب ، وهذا يقتضى تعميم الأزواج بذلك وليس كذلك ، وقد فسرت الأزواج في الروايات الأخرى بعائشة وحفصة وزينب فقط ، وبين ذلك قوله في هذه الرواية أربع قباب ، وفي رواية ابن عيينة عند النسائى فلما صلى الصبح إذا هو بأربعة أبيية قال لمن هذه ؟ قالوا العائشة وحفصة وزينب اه مختصراً ١٢ .

قوله: (ألبتردن<sup>(١)</sup>) أى الكامل<sup>(٢)</sup> منه وإلا فطلق البر غير منفي وإنما المنفي كاملة لما كان في اعتسكافهن من نوع مباهاة وأن لا تنتقص من صاحبها.

(١) وهذا معروف صرحوا بذلك في روايات كثيرة منها ما أخرجه مالك وأبو داود والنسائي عن معاذ بن جبل مرفوعا: الغزو غزوان، الحديث، وفيه من غزى فخرأ ورياء وسمعة وعصى الإمام وأفسد في الأرض فإنه لم يرجع بالكفاف، قال الشيخ في البذل أى لم يرجع بالثواب أى مأخوذ من كفاف الشيء وهو خياره، أو من الرزق أى لم يرجع بخير أو بثواب يغنيه يوم القيامة، وقال المظهر: أى لم يعد من الغزو رأسا برأس بحيث لا يكون له أجر ولا عليه وزر بل وزره أكثر، قال الطيبي: الوجه ما قاله القاضى لأن الكفاف على هذا المعنى يقتضى أن يكون له ثواب أيضا وإثم ويزيد إثمه على ثوابه، والمرأى المفسد ليس له ثواب ألبتة، ورد القارى على الطيبي بأنه ليس في الحديث دلالة على أن المرأى المذكور في الحديث هو الذى ليس له نية العبادة بل من هو جامع بين النيتين: نية العبادة ونية الرياء، فعلى هذا لا تبطل نية عبادته بالكيفية اه. وأخرج أبو داود أيضا عن أبي هريرة أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال رجل يريد الجهاد فى سبيل الله وهو يريد عرض الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام لا أجر له، فقد حكى ابن عابدين عن الإمام السرخسى فى شرح السير الكبير أنه قال تأويله من وجهين: أحدهما أن يرى أنه يريد الجهاد ومراده فى الحقيقة المال فهذا كان حال المنافقين ولا أجر له أو يكون معظم مقصوده المال، وفى مثله قال عليه الصلاة والسلام للذى استؤجر على الجهاد بدينارين: «إنما لك ديناراك فى الدنيا والآخرة، وأما إذا كان معظم مقصوده الجهاد ويرغب معه فى الغنيمة فهو داخل فى قوله تعالى: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم»، يعنى التجارة فى الحج فكما أنه لا يحرم ثواب الحج فكذا الجهاد، ١٢٥١.

## (باب اعتكاف المستحاضة)

إنما احتيج إلى ضبط هذا الباب (١) لما أن ظاهره عدم الجواز ، لما في اعتكاف المستحاضة من احتمال تلويث المسجد ، ولذلك نهى عن اللحم (٢) يدخل به في المسجد ، وقيل جنبوا (٣) مساجدكم الصبيان والمجانين ، وحاصل الدفع أنه لا بأس في اعتكافها فيه إذا لم يخف عليها فتنة وحصل الأمن من التلويث بنوع معالجة .

## (باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه)

دفع بذلك ما يظن من عدم جواز زيارتها إياه كعكسه لما أن المعتكف قد منع عن الجماع ودواعيه (٤) وهذا بما يفضى إليه في الجملة ، وحاصل الدفع

(١) تقدم هذا الباب في كتاب الحيض وتقدم فيه شيء من كلام الشيخ قدس سره وعلى هامشه شيء من كلام هذا المبطل بالسيئات والمعترف بالتقصيرات ١٢ .

(٢) فقد أخرج ابن ماجه عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خصال لا تنبغي في المسجد: لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا يقبض فيه بقوس ولا ينشر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نبتى الحديث ١٢ .

(٣) ذكرها صاحب كنز العمال من روايات عديدة من واثقة وأبي الدرداء وأبي أمامة ومعاذ بن جبل وأبي هريرة ١٢ .

(٤) ففي الدر المختار بطل يأنزال بقبلة أو أس أو تفخيد ولو لم يمد لم يبطل وإن حرم السكل ، قال ابن عابدين : قوله وإن حرم السكل أى كل ما ذكر من دواعى الوطء إذ لا يلزم من عدم البطلان بها حلها لعدم الخرج ، قال في شرح المجمع فإن قلت لم لم تحرم الدواعى في الصوم وحالة الحيض كما حرم الوطء -

أن الحرمة متعلقة بالجماع وما يفضى إليه ، وليس من لوازم الزيادة الإفضاء إلى الجماع ، نعم إذا غلب<sup>(١)</sup> على الظن أنها تفضى إليه تحرم .

### ( باب من خرج من اعتكافه عند الصبح )

ظاهره<sup>(٢)</sup> أنه لم يشترط تمام اليوم إلى ليلة الخروج كما هو عند الجمهور ،

قلت لأن الصوم والحيض يكثر وجودهما فلو حرم الدواعى فيهما لوقعوا في الحرج ، اهـ ، ١٢ .

(١) ففي الدر المختار في مكروهات الصوم كره: قبلته ومس ومعاينة ومباشرة فاحشة إن لم يأمن المفسد وإن أمن لا بأس به ، ١٢ .

(٢) ما أشار إليه الشيخ قدس سره في غرض الترجمة واضح وقال الحافظ: وباب من خرج من اعتكافه عند الصبح ذكر فيه حديث أبي سعيد وتقدم الكلام عليه مستوفى ، وهو محمول على أنه أراد اعتكاف الليالي دون الأيام وسبيل من أراد ذلك أن يدخل قبيل غروب الشمس ويخرج بعد طلوع الفجر فإن أراد اعتكاف الأيام خاصة فيدخل مع طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ، فإن أراد اعتكاف الأيام والليالي معا فيدخل قبل غروب الشمس ويخرج بعد غروب الشمس أيضاً ، وقد وقع في حديث الساب فلما كان صديحة عشرين نقلنا متاعنا ، وهو مشعر بأنهم اعتكفوا الليالي دون الأيام ، وحمله الملب على نقل أنقالهم وما يحتاجون إليه من آلة الأكل والشرب والنوم إذ لا حاجة لهم بها في ذلك اليوم ، فإذا كان المساء خرجوا اخفافاً ، ولذلك قال نقلنا متاعنا ولم يقل خرجنا ، وتقدم في باب تحرى ليلة القدر من وجه آخر فإذا كان حين يمسي من عشرين ليلة ويستقبل إحدى وعشرين رجع ، وبذلك يجمع بين الطريقتين ، فإن القصة واحدة والحديث

بل جوز الخروج في الصبح نظرا إلى ظاهر ما ورد في الحديث وقد عرفت المراد به (١) فيما تقدم .

قوله : ( حتى اعتكف في آخر العشر ) الظاهر أن العشر (٢) بدل من آخر على تأويل أن يراد بالآخر اليوم على كونه جنسا حتى يمكن جعل الآخر صفة له ولا يفترق إلى تكلف جعله آخر على زنة صرد مع أنه مخالف للرواية أيضا فإن الرواية هنا هو الآخر بمد الهمزة فصاذا المعنى أنه لم يعتكف رمضان بل اعتكف بدله يوما آخر أو اعتكفا آخر أو عشر آخر على أن لا يبقى العشر من الصفات بل يجعل اسما برأسه لغلبة استعماله من دون أن يذكر معه موصوف ثم بين ذلك الآخر بقوله العشر من شوال ، وقيل هو آخر بكر الحاء ( بياض في الأصل (٣) )

واحد وهو حديث أبي سعيد اه . قلت : ما أفاد الحافظ قدس سره من أنه أراد اعتكاف الليالي دون الأيام ليس بوجيه عندي لأن هذا المعنى تقدم قريبا في ترجمة مستقلة وهي باب الاعتكاف ليلا ، اللهم إلا أن يقال إن الغرض مما سبق صحة اعتكاف الليل فقط دون النهار ، وهو جائز عند انشأفي وأحمد دون مالك والحنفية ، والمقصود هنا بيان وقت الخروج لمن اعتكف ليلا ، ١٢ .

(١) كما تقدم في أول الاعتكاف ، والجمهور حملوا الحديث على نقل المتاع لما تقدم قريبا عن المهلب : ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ تهر سره في تحقيق اللفظ ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة المعروفين : الكرمانى والحافظ والعيني والقسطلانى ١٢ .

(٣) بياض في الأصل بقدر سطرين . وكتب مولانا حسين على البنجانى في تقريره قوله آخر العشر أى تمامية آخر عشر من رمضان ، ومن شوال متعلق

باعتكف، أو المعنى تم اعتكافه في آخر العشر الأول من شوال اه . وكتب مولانا محمد حسن المكي قوله في آخر العشر أى اعتكف في العشر الأول حتى اعتكف في آخرها أيضا اه . وقال الحافظ في حديث حماد عن يحيى عن عمرة قوله: اعتكف عشرا من شوال، وفي رواية ابن فضيل فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال ، وفي رواية أبي معاوية فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في العشر الأول من شوال، ويجمع بينه وبين رواية ابن فضيل بأن المراد بقوله آخر العشر من شوال إنتهاء اعتكافه، اه . وما جمع به الحافظ بعيد جدا عند هذا العبد الضعيف كما فصلته في الأوجز فإن الروايات في ذلك غير ما ذكر الحافظ ما ذكره أبو داود في السنن بقوله ورواه مالك عن يحيى بن سعيد قال: اعتكف عشرين من شوال اه . وفي بعض طرق الحديث كما حكاه في المنتقى وأقره عليه الشوكاني في الثيل حتى اعتكف في العشر الأواخر من شوال فلا يمكن الجمع بين هذه الروايات إلا بأنه صلى الله عليه وسلم بدأ الاعتكاف قبيل الغروب من اليوم العاشر وختم بعد الغروب من الليلة الحادية والعشرين، فمن قال العشر الأول قال باعتبارها لا ابتداء فإن بدأه كان في آخر العشر الأول، ومن قال في العشر الأواخر قال باعتبار الانتهاء وهو المراد بقوله اعتكف عشرين من شوال لأن انتهاءه كان في العشرين من شوال، وعلى هذا الجمع تتفق الروايات كلها ويبطل ما قاله الإسماعيلي إن في الحديث دليلا على جواز الاعتكاف بغير صوم، لأن أول شوال هو يوم الفطر وصومه حرام فإن الحديث ليس بنصر في الاعتكاف يوم العيد، واعتكاف العشر الأول ليس بنصر في ذلك مع مخالفة للروايات الأخر، فتأمل وتدبر وتشكر ١٢ .

## (باب المعتكف يدخل رأسه في البيت)

يعنى بذلك أن المنهى عنه إنما هو الدخول وليس إدخال<sup>(١)</sup> الرأس وغيره من الأجزاء دخولا .

(١) وهذا واضح وله فروعات كثيرة منها ما قاله العيني وفي الحديث أن إخراج البعض لا يجزى مجرى السكك ، ولهذا لو حلف لا يدخل بيتا فأدخل رأسه لم يحنث اهـ . ومنها ما روى عن عائشة قالت : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ناولينى الخمر من المسجد قلت لى حائض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حيضتك ليست فى يدك ، وغير ذلك من الفروع ، ثم الظاهر عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه لم يذكر هذا الباب إلا للتنبيه على براعة الاختتام ، وتقديم الكلام عليه مفصلا فى المقدمة فى الخصيصة الرابعة عشر من خصائص البخارى ، والبراعة عند الحافظ فى قوله ما أنا معتكف فرجع ، وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم فى المقدمة ، فإن البيت يطلق على القبر كما فى حديث أبى ذر ، كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف ، وترجم عليه أبو داود باب فى قطع النباش وإدخال المعتكف رأسه بالبيت أشبه بإدخال الميت فى القبر مع أن المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور فى بيت الله كالميت لا يستطيع الخروج عن القبر ، ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه الجزء السادس وأوله كتاب البيوع ، إن شاء الله .

# فهرست

فهرس الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع
٤٩	باب العرض في الزكاة
٤٩	أداء القيمة في الزكاة
٥٠	وأما خالد فقد احتبس أدراعه
٥٠	إذا علم الخليفة إن
٥١	اختلافهم في أحكام الخلطة والأبحاث
	فيها في أربع وعشرين من الإبل إلخ
٥٥	قوله إلا ماشاء المصدق واختلافهم
	في المراد بالمصدق
٥٦	باب أخذ العناق في الصدقة وفيه
	ثلاثة مسائل خلافية
٥٨	باب ليس على المسلم في فرسه صدقة
٥٨	واختلاف العلماء في ذلك
٦٠	قوله : أو يأتي الخير بالشر ؟
٦٠	الاستكثار من الدنيا
٦٢	المال خير محض أم لا
٦٣	سؤال زينب بنفسها أو بواسطة بلال
٦٣	اختلافهم في جواز الزكاة للزوج
٦٥	العتق بمال الزكاة وتفسير قوله تعالى
	وفي الرقاب
٦٧	إن خالد أحتبس أدراعه واختلافهم
	في مناه
٦٩	قوله : أغناه الله ورسوله ونسبه
	الإغناء إلى الرسول

الصفحة	الموضوع
	كتاب الزكاة
١	فيه عدة أبحاث
٢	قوله فإن هم أطاعوا لذلك إلخ
٣	هل الكفار مخاطبون بالفروع أم لا ؟
٦	كيف تقاوم الناس إلخ
١٠	أحوال أهل الردة
١١	اختلاف الشيخين في أمرهم
١٦	اختلافهم في الدرارى
٢٠	تأني الإبل على صاحبها
٢١	ومن حقها أن تحلب على الماء
٢٣	ما أدى زكاته فليس بكفر
٢٧	ولو أمروا على حبشيا وحديث
	أبي ذر رضى الله عنه
٣٣	باب فضل صدقة الصبيح الشحيح
٣٦	فعلنا بعد إلخ
٣٦	موت سودة وزينب
٣٩	اللهم لك الحمد إلخ
٤١	إخفاء الصدقة وإعلانها
٤٢	باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى
٤٢	من يستغفب إلخ
٤٥	باب من أحب تمجيل الصدقة
٤٥	عليها جتان
٤٧	باب قدر كرم يطفى من الزكاة ؟

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء إلخ	٩٢	٦٩ السؤال حرام ومكروه ومباح وواجب	
اختلافهم في جواز نقل الصدقة فأخذها لأهله حطبا دليل لمن قال لازكاة فيما يؤخذ من البحر	٩٢	٧١ سؤال حكيم بن حزام وقوله: لا أرزأ الحديث	
حكم شرائع من قبلنا	٩٧	٧١ قوله: غير مشرف ومضى إشراف النفس	
اختلافهم فيما يؤخذ من البحر	٩٨	٧٢ اختلافهم في جوائز السلطان	
المدن جبار وفي الركاز الخمس	٩٨	٧٣ قوله عليه الصلاة والسلام: إن الشمس تدنو إلخ	
في الحديث أبحاث عديدة	٩٨	٧٤ قوله: يبلغ للعرق نصف الأذن واختلاف الناس في ذلك	
اختلافهم في الواجب في المدن	٩٩	٧٤ قوله: وليس له غنى إلخ	
اختلافهم في معنى الركاز	٩٩	٧٤ اختلافهم في مقدار النفي المانع عن السؤال وأنواع النفي	
أخذ عمر بن عبد العزيز من المدن الزكاة	١٠٢	٧٨ خشية أن يكب في النار وهل هو وارد في المسلم أو الكافر	
لم يثبت من النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الزكاة من المدن	١٠٢	٧٩ باب خرص التمر	
قال الحسن: ما كان من ركاز في أرض الحرب إلخ	١٠٥	٧٩ اختلافهم في الحرص في الزكاة وغيرها	
وقال بعض الناس إلخ	١٠٦	٨١ فقام رجل فألقته الريح إلخ	
المواضع التي قال فيها البخاري هذا الكلام أربع وعشرون موضعا	١٠٦	٨٢ قوله ببحر دور الأنصار إلخ	
لم ينفرد الحنفية فيها بل شارك في أكثرها غيرهم	١٠٧	٨٢ كلام البخاري في رواية ابن عمر وأبي سعيد الخدري في مقدار العشر واختلاف الأئمة في ذلك والأجوبة عن مستدلات البخاري وحديث خمسة أوسق.	
الركاز هو المدن عند أهل اللغة وهو ثابت بالنص أيضا	١٠٩	٨٥ قوله: المائد في هبته إلخ	
الأجوبة عن إرادات البخاري	١١١	٨٦ شراء المتصدق صدقة	
قوله: ثم ناقضه قال: لا بأس أن يكتبه إلخ	١١٢	٨٨ كبح كبح واختلافهم في الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله	
		٩١ اختلافهم في الرادبالأل في حرمة الصدقة	

الصفحة	الموضوع
١٣٦	اختلافهم متى يقطع الحرم بالحج التلبية؟
١٣٧	لبست عائشة الثياب المصفرة واختلافهم في ذلك
١٣٧	كان صلى الله عليه وسلم يكره الخناء
١٣٧	لبس الحرم المورد
١٣٧	اختلافهم في لبس الزعفران للمحرم وغيره
١٤٠	باب التحميد والتسبيح قبل الإهلال
١٤١	هل يقوم ذكر مقام التلبية؟
١٤٢	اختلافهم في حكم التلبية
١٤٣	قال ابن عباس: لم أسمعه أى في الدجال ولكنه قال أما موسى الحج
١٤٣	ما قيل إن ذكر موسى غلط وهم
١٤٤	معنى قوله: فقدم عمر
١٤٥	قال عمر إن تأخذ بكتاب الله الحج
١٤٩	التمتع التي نهى عنها عمر ووجوه المنع
١٤٩	اختلافهم في الإحرام المبهم والمطلق
١٥٠	اختلافهم في فسوخ الحج إلى العمرة هل كان مخصوصا بالصحابة أو حكمه باق؟
١٥١	قولها وهو مصد من مسكة وأنا منبهة الحج
١٥١	الراجح عندي أنها راجعة من مسكة وهو صلى الله عليه وسلم نازل إليها ووجوه الترجيح لذلك
١٥٨	وعنان ينهى عن التمتع ووجوه نهي واختلاف على رضى الله عنه
١٦١	قوله وانسلخ صفر

الصفحة	الموضوع
١١٤	اختلافهم في توسط الإمام في أداء الزكاة الحج
<b>صدقة الفطر</b>	
١١٤	اختلافهم في حكمه
١١٦	لم يترجم البخارى للإقظ مع وجود الحديث عنده
<b>كتاب المناسك</b>	
١٢٠	اختلاف النسخ في ترتيب الهكاتب ووجه تقديمه على الصوم
١٢٠	هنا عشرة أبحاث
١٢٢	باب وجوب الحج وفضله
١٢٢	دلالة الرواية والآية على الفضل
١٢٤	مبقات من كان داخل المواقيت واختلافهم في ذلك
١٢٦	أمره صلى الله عليه وسلم بنفسه الخلق ثلاثا
١٢٨	اختلافهم في الطيب قبل الإحرام بما يبقى أثره
١٢٩	يشم الحرم الريحان
١٣٠	التبان للمحرم ولغيره
١٣١	كان ابن عمر رضى الله عنهما يدهن بالزيت
١٣٢	اختلافهم في قتل الحرم القملة
١٣٣	غسل الحرم رأسه
١٣٤	اختلافهم في قوله صلى الله عليه وسلم لئلا تمشطوا رؤسكم وامتشطوا
١٣٥	كلاما قال: لم يزل يلبي الحج

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٩٣٠	قعدوا حتى إذا كانت الساعة التي تسكره فيها الصلاة	١٦٣	التمارض بينه وبين لفظ أبي داود دخل صفر
١٩٤	قد شرب وهو قائم	١٦٣	تمت فنهاني ناس
١٩٨	شرب ماء زمزم قائماً وفضله وكونه أفضل من الكبوتر	١٦٤	تصير الآن حجتك مكية
١٩٩	الجمع بين أحاديث الشرب قائماً والنهي عنه	١٦٥	التمتع على نوعين سائق الهدى وغيره
٢٠٠	حلف عكرمة أنه صلى الله عليه وسلم كان راكباً	١٦٦	قول عثمان دعني عنك وسبعة إذا رجعت
٢٠١	قوله أخبرني أمي أنها أهلت الخ	١٦٧	وخرج من كدي من أعلى مكة
٢٠٣	المتمتر إذا طاف هل يحل	١٦٩	باب توريث دور مكة واختلاف العلماء في ذلك
٢٠٥	الإشكال في ذكر عائشة في هذا الحديث	١٧٧	بل المطلب أشبه
٢٠٥	إشكال عروة على قوله تعالى «لا جناح عليه أن يطوف بهما» وجواب عائشة	١٧٨	قوله: والأول أكثر أي الحج
٢٠٥	اختلاف العلماء في حكم السمي	١٧٩	بمد خروج بأجوج ومأجوج
٢٠٨	اختلاف العلماء في إحرام عائشة رضي الله عنها	١٨٠	قوله: لأدع فيها صفراء ولا يضاء ومناسبتها بيباب كسوة الكعبة.
٢١٠	معنى قوله عليه الصلاة والسلام كوني في حجك	١٨٤	لم يدخل الكعبة في عمرة القضاء ودخلها عام الفتح واختلف في دخولها في الحج.
٢١٢	الدم عن عائشة كانت دم رفض	١٨٧	اجعل رأيك باليمن
٢١٢	الإشكال في زرع بقره عن النساء وهن أكثر من سبعة	١٨٨	قولها انطلق أنت وأبت ومنع ابن هشام النساء الطواف الخ
٢١٤	انظر حيث يصلي أمراؤك	١٩٠	رأيت عليها درعا موردا
٢١٥	كم يصلي بمنى من الصلوات ؟	١٩٠	قال جابر لا يقرب امرأته الخ
٢١٥	وقت خروجه صلى الله عليه وسلم إلى منى	١٩١	القران بين الأسابيع والصلاة بمد كل أسبوع
		١٩٢	باب من لم يقرب الكعبة الخ
		١٩٢	اختلافهم في طواف التطوع بمد طواف القدوم

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
٢٣٨ ولا أعطى شيئا في جزارتها		٢١٦ ترك الاستحباب إذا خيفت في الإتيان	
٢٤٠ ما يؤكل كل من الهدايا		بها فتنة	
٢٤٠ قوله لأحل حتى أنحر ومطابقته للترجمة		٢١٧ باب الصلاة بمنى	
٢٤١ اختلافهم في وجوب الحلق على من لبس		٢١٧ الرد على ما قيل إن القصر عندما لك	
٢٤٢ وقت الرمي في أيام التشريق		٢١٧ للنسك	
٢٤٣ هل يجوز أن يقال سورة البقرة		وجوه إتمام عثمان	
٢٤٥ باب إذا رمى الجمرتين يقوم الخ		٢٢٠ إتمام ابن مسعود بمئمان مع الإيراد عليه	
ولا قيام بعد رمي المقبة		٢٢٠ باب التهجير بالروح يوم عرفة	
٢٤٦ باب رفع اليدين عند الجمر		٢٢١ اختلافهم في وقت الوقوف بعرفة	
الدنيا وأنكر مالك رفع اليدين		٢٢٣ اختلافهم في شروط الجمع بعرفة	
عند دعاء الرمي		وفي كيفية الصلاة بها	
٢٤٧ باب طواف الوداع واختلافهم في حكمه		٢٢٤ اختلافهم في المراد بالسنة إذا أطلقت	
٢٤٨ وتدع قول زيد وكونه أكبر		٢٢٥ قوله من التخلل بينكم	
من ابن عباس		٢٢٦ اختلافهم في الميت والوقوف بمزدلفة	
٢٤٩ قول عائشة رضی الله عنها بلى في		٢٢٧ اختلافهم في وقت الرمي يوم النحر	
حديث حياها		٢٢٩ قول عائشة لو استأذنت رسول الله صلى	
٢٥٠ باب المحصب واختلافهم في استحباب		الله عليه وسلم كان أحب إلى من	
التحصيب		مفروح به .	
٢٥٢ المحصب والأبطح وخيف بنى كنانة		٢٣٠ قول ابن مسعود صلى صلاة لميرميقاتها	
وذى طوى		٢٣١ هدى المتعة يشمل هدى القران	
٢٥٤ قوله كأنهم كرهوا ذلك والتجارة		٢٣٢ اختلافهم في وجوب الدم على القارن	
في الحج		٢٣٢ اختلافهم في تفسير القارن والمتمتع	
٢٥٦ قولها إني لم أكن حطت		٢٣٣ ومن يعظم شمائر الله الخ	
<b>أبواب العمرة</b>		٢٣٤ اختلافهم في الركوب على الهدى	
٢٥٧ باب وجوب العمرة		٢٣٥ باب نحر البدن قائمة	
٢٥٩ القران في النظم لا يدل على القران		٢٣٦ ومحر يده سبمة	
في الحكم		٢٣٦ عدد ما نحر النبي صلى الله عليه وسلم	
٢٦٠ باب من اعتمر قبل الحج			

الصفحة	الموضوع
٢٨٥	قوله ولم يتبين لي أنهم يحلون والإفطار لمن يقن بمذر الفد
٢٨٦	مسألة تكفير الحج للخطايا
٢٨٨	قوله أحل لكم صيد البحر وطعامه
٢٩٠	وجه ترك إحرام أبي قتادة في العمرة
٢٩٣	وخشينا أن نقتطع
٢٩٦	باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا
٢٩٧	قوله هل تدري ما لا ينفر صيدها
٢٩٧	احتجامة صلى الله عليه وسلم في وسط رأسه .
٢٩٨	القدية في الحجامة
٢٩٨	السلام على المنقلب
٣٠٠	اختلاف العلماء في غسل المحرم رأسه
٣٠١	باب إذا لم يجد الإزار فلبس سراويل
٣٠٢	الأبحاث العديدة في الحديث
٣٠٣	إذا خشي العدو لبس السلاح
٣٠٤	باب دخول الحرم ومكة بنير إحرام
٣٠٤	التفاصيل في أنواع الدخول
٣٠٨	باب المحرم يموت بعرفة
٣٠٨	هل يؤمر بالقضاء عنه
٣٠٩	باب الحج والنذر عن الميت والرجل عن المرأة
٣٠٩	في الباب ثلاث مسائل الحج عن الغير
	والنذر عن الميت ورجل الرجل عن المرأة
٣١٤	المرأة كالرجل إلا في اثني عشر شيئا
٣١٦	الكلام على حج الصبي في عدة فصول

الصفحة	الموضوع
٢٦٠	حديث النبي عن ذلك
٢٦٢	وسمنا استئنان عائشة
٢٦٣	باب عمرة في رمضان
٢٦٣	الروايات في ذلك
٢٦٥	حديث أم معقل عند أبي داود
٢٦٧	باب العمرة ليلة الحصبه
٢٦٧	واختلافهم في ذلك
٢٦٩	الليالي تابعة للأيام الآتية إلا في الحج
٢٧٠	قوله ألكم خاصة هذه يعني العمرة واختلافهم في معناها
٢٧١	اختلافهم في فسح الحج إلى العمرة
٢٧٢	باب الاعتناء بعد الحج بنير هدى
٢٧٣	قوله ولم يكن في ذلك هدى ولا صيام
٢٧٤	باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج
٢٧٥	قوله وكنا نستره من أهل مكة
٢٧٥	فاعتمرت أنا وأختي وعائشه والزبير والإشكال في ذكر عائشة والزبير في الحديث .
٢٧٧	باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة
٢٧٨	الكلام على ركوب الثلاثة
٢٧٩	باب من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة
٢٧٩	قوله درجات المدينة
٢٨٠	باب المسافرين إذا جده السير
٢٨١	باب من قال ليس على المحصر بدل
٢٨٢	مستدل الحفية في وجوب القضاء والكلام على عمرة القضاء .
٢٨٣	قوله بفرق وهو ثلاثة أصح واختلافهم في مقدار الصاع

الصفحة	الموضوع
٣٤٧	اختلافهم في مسألة النية للصوم
٣٤٩	اختلافهم في فريضة صوم عاشوراء
٣٥١	الصائم يصبح جنباً
٣٥٢	الجمع بين الروايات المختلفة في ذلك
٣٥٤	اختلافهم في القبلة والمباشرة للصائم
٣٥٦	باب اغتسال الصائم
٣٥٧	إلقاء الثوب المبلول على الجسم في الصوم ودخول الحمام وتطعم القدر والمضضة والتدهن وتفحم الإناء والكحل
٣٦٢	فليصبح دهناً
٣٦٢	يستاك أول النهار وآخره وفيه ستة أقوال للعلماء
٣٦٤	يجاب القضاء مع الكفارة
٢٦٤	لم يقض عنه صيام الدهر
٣٦٥	موجب الكفارة الجماع فقط أو غيره أيضاً ؟
٢٦٧	الفرق بين الخطأ والنسيان
٣٦٨	إن سبق الماء في المضضة إلى الحلق
٣٦٨	دخول الذباب في الحلق
٣٦٩	الجماع نسياناً في الصوم
٣٦٩	باب السواك الرطب واليابس للصائم
٢٧٠	إذا توضع فأيستنشق بمنخره الماء
٢٧٠	الفطر مما دخل
٢٧٠	السعوط في الصوم
٣٧٢	إن ازدرد ريق الملك
٣٧٣	من أفطر رمضان هل يقضى ؟
٣٧٣	إذا قام فليفطر

الصفحة	الموضوع
٣١٧	اختلافهم فيمن نذر مشياً إلى بيت الله وماذا يجب عليه ؟
٣١٨	فضائل المدينة
٣١٩	باب حرم المدينة
٣١٩	اختلافهم في ذلك
٣٢٢	باب حارثة خرجت من الحرم الح
٣٢٢	إنها تنفي الناس الح
٣٢٣	ولا إشكال في خروج الصحابة أو بقاء الشرار .
٢٢٤	الإيمان ليأرز إلى المدينة الح
٢٢٥	المدينة آخر البلاد خراباً
٣٢٧	قوله اللهم حبب إلينا المدينة
<b>كتاب الصوم</b>	
٣٢٨	أخبره بشرائع الإسلام
٢٣٠	باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ؟
٣٣٣	قوله وكان جبريل يلقاه كل ليلة
٣٣٤	باب هل يقول إني صائم إذا شتم ؟
٣٣٦	باب الصوم لمن خاف على نفسه المزوبة
٣٣٧	قوله من صام يوم الشك
٣٣٨	اختلافهم في مصداق يوم الشك
٣٣٨	ولم يكن بين أذنيهما الح
٣٤٠	باب تعجيل السحور
٣٤٢	قوله إني أظل أطمع وأسقى
٣٤٤	ولا يخالف روايات شد الحجر على بطنه صلى الله عليه وسلم
٣٤٦	اختلاف العلماء في حكم الوصال
٣٤٧	باب إذا نوى بالنهار

الصفحة	الموضوع
٤٠١	الجمع بين حديث أربع وعشرين وأحاديث الأوتار
٤٠٣	اختلفوا في معنى قوله تاسمة تبقى على خمسة أقوال
٤٠٥	قوله فرففت أى معرفتها
٤٠٥	علامات ليلة القدر

## أبواب الاعتكاف

٤٠٧	الأنواع الثلاثة للاعتكاف
٤٠٧	قوله الاعتكاف في المساجد كلها
٤٠٨	قوله هي الليلة التي يخرج من صبيحتها
٤٠٩	متى يشرع المعتكف في الاعتكاف ومعنى قوله كان يصلى الصبح ثم يدخله .
٤١٢	قضاء الاعتكاف
٤١٥	قوله كان المسجد على عريش
٤١٦	اختلافهم في اشتراط الصوم للاعتكاف
٤١٧	النذر في حالة الكفر
٤١٨	استأذنت حفصة عائشة الخ
٤١٩	«آلبر تردن» المراد به البرالكامل
٤٢٠	باب اعتكاف المستحاضة
٤٢٠	صيانة المساجد عن اللحم والمجانين والصيدان
٤٢٠	باب زيارة المرأة زوجها في الاعتكاف
٤٢٠	صيانة الاعتكاف عن ذواهي الجماع
٤٢١	باب من خرج من اعتكافه عند الصبح
٤٢٢	قوله حتى اعتكف في آخر العشر من شوال
٤٢٤	باب المعتكف يدخل رأسه في البيت

الصفحة	الموضوع
٣٧٤	الفطر في الاستقاء
٣٧٥	الحجامة في الصوم
٣٧٦	قوله يارسول الله شمس في جواب قوله صلى الله عليه وسلم انزل فأجدح لنا
٣٧٨	اختلاف العلماء في الصوم في السفر
٣٨٠	قوله عليها صوم خمسة عشر يوما والجمع بين الروايات المختلفة في ذلك
٣٨١	اختلافهم في الصوم عن الميت
٣٨٢	إذا أقبل الشمس من هنا الخ
٣٨٣	من أفطر والشمس طالمة والقضاء فيه
٣٨٤	الاختلاف في قضاء صوم النفل
٣٨٤	قوله ليتنى قبلى رخصته صلى الله عليه وسلم
٣٨٥	باب صيام البيض
٣٨٦	في مصداقه عشرة أقوال
٣٨٧	اختلافهم في حكمة صيام البيض
٣٩٠	قوله إن لى خويصة
٣٩٠	باب صوم يوم الجمعة
٣٩٠	فيه ثمانية مذاهب
٣٩٢	باب صيام أيام التشريق
٣٩٤	قوله إلا هذا اليوم يوم عاشوراء
٣٩٤	فضل صوم عرفة
٣٩٥	خسة أبحاث في صوم عاشوراء
٣٩٦	قوله ما كان يزيد في رمضان ولا غيره الخ
٣٩٩	أجمعت الأئمة الأربعة على أن التراويح عشرون ركعة
٤٠٠	اختلافهم في مصداق السبع الأواخر
٤٠٠	سبعة أبحاث في ليلة القدر