جامعة النَّجاح الوطنيَّة
كليَّة الدّراسات العليا

استدراكات الكيا الهرّاسيِّ الشَّافعي في تفسيره (أحكام القرآن) على أبي حنيفة: دراسة تحليلية نقدية

إعداد
طارق علي عايد أبو سرحان

إشراف
أ. د. عودة عبد الله

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في أصول الدين،
من كلية الدراسات العليا، في جامعة النجاح الوطنية، نابلس – فلسطين.

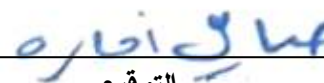
2024

استدراكات الكيا الهرّاسيِّ الشَّافعي في تفسيره (أحكام القرآن) على أبي حنيفة: دراسة تحليلية نقدية

إِعداد

طارق علي عايد أبو سرحان

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2024/12/18م، وأجيزت:

أ. د. عودة عبد الله	
المشرف الرئيسي	**التوقيع**
د. سهيل الأحمد	
الممتحن الخارجي	**التوقيع**
أ. د. محسن الخالدي	
الممتحن الداخلي	**التوقيع**
د. صايل أمارة	
الممتحن الداخلي	**التوقيع**

جامعة النَّجاح الوطنيَّة
كليَّة الدّراسات العليا

استدراكات الكيا الهرّاسيِّ الشَّافعي في تفسيره (أحكام القرآن) على أبي حنيفة: دراسة تحليلية نقدية

إعداد
طارق علي عايد أبو سرحان

إشراف
أ. د. عودة عبد الله

بناء على تعليمات منح درجة الدكتوراة الصادرة عن مجلس عمداء جامعة النجاح فقد تم نشر البحث المستل التالي من الأطروحة:

أبو سرحان، طارق؛ عبد الله، عودة (2025). منهج إلكيا الهراسي التفسيري الفقهي في تفسيره (أحكام القرآن) من خلال استدراكاته على أبي حنيفة. *مجلة جامعة فلسطين الأهلية*. مجلد (4)، عدد (1).

الإهداء

إلى من ربياني صغيراً وأعاناني كبيراً، ولم يدَّخرا جهداً مادياً ولا معنوياً

في تيسير سُبل طلب العلم لي، والديَّ العزيزين الغاليَيْن

رحمة الله عليهما وأسكنهما الفردوس الأعلى

إلى زوجتي وأبنائي الأعزاء

إلى كلِّ من علَّمني حرفاً في صباي وشبابي

إلى كلِّ من شجَّعني وأمدَّني بالإيجابيِّ من الطَّاقة

إلى العاملين لإعزازِ الدِّين، وإقامةِ دولةِ العزِّ والتَّمكين

إلى المجاهدين الثَّابتين في أرض الأقصى والمسرى فلسطين

إلى من اتخذ عسقلان وغزَّة العِزَّة رباطاً لردِّ المحتلِّين

إلى طلبة العلم عامةً والعلوم الشَّرعيَّة خاصَّةً

إلى ثلَّة الغُرباء زمن تسلُّط السُّفهاء

أهدي هذه الدِّرَاسَة

الشكر والتقدير

الشكر أولاً للواحد الدَّيَّان، الذي وفَّقني لإتمام هذه الدِّرَاسَة، فله الفضل كلُّه، وإليه منِّي عظيم الامتنـــان، ولا يفوتني ثانياً أنَّ أشكر كلَّ من ساهم بتوجيهٍ، وأحاط بنصحٍ، لإنجاز هذه الدِّرَاسَة.

وأخصُّ بالذكر منهم: أ. د. عودة عبدالله المشرف على هذه الرسالة، على ما قدَّمه من وقت وجهد فـــي مراجعة هذه الدِّرَاسَة، وما أحاطني به من إرشاد وتوجيه.

والشكر موصول إلى أعضاء لجنة المناقشة: د. سهيل الأحمد/ مناقشاً خارجياً. و أ. د. محسن الخالدي/ مناقشاً داخلياً. و د. صايل أمارة/ مناقشاً داخلياً لتفضلهم بمناقشة هذه الرسالة.

كما أشكر أساتذتي في كلِّية الشَّريعة، الَّذين أكرموني بعطفهم، وأحاطوني بنصحهم، وأفاضوا عليَّ مـــن علمهم، وكلَّ من أفادني ولو بحرف من كلمة.

اللهم علِّمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا

واهدنا واهدِ بنا واجعلنا سبباً لمن اهتدى

الإقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الأطروحة التي تحمل عنوان:

استدراكات الكيا الهرّاسيِّ الشَّافعي في تفسيره (أحكام القرآن) على أبي حنيفة: دراسة تحليلية نقدية

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الأطروحة هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الأطروحة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

اسم الطالب: طارق علي عايد ابو سرحان

التوقيع: طارق ابو سرحان

التاريخ: ٢٠٢٤/١٢/١٨م

فهرس المحتويات

الإهداء ..... د

الشكر والتقدير ..... ه

الإقرار ..... و

فهرس المحتويات ..... ز

فهرس الملاحق ..... ك

الملخّص ..... ل

المقدمة 1

أهَميَّة الدِّراسة 2

مُشْكِلة الدِّراسة 2

أهداف الدِّراسة 2

الدِّراسات السابقة 3

منهج الدِّرَاسَة 6

تمهيد: التعريف بالإمام أبي حنيفة، والهرَّاسي، وتفسيره "أحكام القرآن"، والاستدراكات 9

المبحث الأول: التعريف بالإمام أبي حنيفة 9

المطلب الأوَّل: اسمه ومولده ونشأته 9

المطلب الثَّاني: مكانته العلميَّة 11

المبحث الثاني: التعريف بالهرَّاسي وتفسيره "أحكام القرآن" 13

المطلب الأول: التعريف بالهرَّاسي 13

المطلب الثاني: التعريف بتفسير "أحكام القرآن" للهرَّاسي 15

المبحث الثالث: تعريف الاستدراكات 16

المطلب الأول: تعريف الاستدراكات في اللُّغة 16

المطلب الثاني: تعريف الاستدراكات في الاصطلاح 17

الفصل الأول: صيغ الهرَّاسي في استدراكاته على أبي حنيفة وتطبيقاتها 20

استخدم الهرَّاسي في استدراكاته على أبي حنيفة صيغاً صريحة وأخرى غير صريحة، وهو ما سأبيِّنه في هذا الفصل، كما سأقف على مسائلها التطبيقية بالتَّفصيل. 20
المبحث الأول: الصيغ الصريحة في استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة وتطبيقاتها 20
المطلب الأول: صيغ أسباب الاستدراك وتطبيقاتها 20
المطلب الثاني: صيغ النفي وتطبيقاتها 25
المطلب الثالث: صيغ "بعيد" وتطبيقاتها 29
المطلب الرابع: صيغ الترجيح وتطبيقاتها 31
المطلب الخامس: صيغ السؤال وتطبيقاتها 35
المطلب السادس: صيغ العنونة والتصدير وتطبيقاتها 36
المطلب السابع: صيغ الإتمام وتطبيقاتها **37**
المطلب الثامن: صيغ التذييل وتطبيقاتها 38
المطلب التاسع: صيغة الفنقلة وتطبيقاتها 42
المبحث الثاني: الصيغ غير الصريحة في استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة وتطبيقاتها 43
المطلب الأول: إيراد الهرَّاسي قول أبي حنيفة دون التصريح برده، ثمَّ إتباعه بما يدلُّ على اختياره لخلافه 43
المطلب الثاني: صيغ الترجيح غير الصريحة وتطبيقاتها 44
المطلب الثالث: صيغة النفي غير الصريحة وتطبيقاتها 47
الفصل الثاني: المسائل التطبيقية لاستدراكات الهرَّاسي الفقهية على أبي حنيفة 49
المبحث الأول: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه العبادات 49
المطلب الأول: استدراكاته في أحكام الطهارة 49
المطلب الثاني: استدراكاته في أحكام الصلاة 67
المطلب الثالث: استدراكاته في أحكام الصيام 85
المطلب الرابع: استدراكاته في أحكام الحج والعمرة 87
المبحث الثَّاني: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأحوال الشخصية 111
المطلب الأول: استدراكاته في مدة حضانة الغلام والجارية ومدة الرَّضاع المحرِّم 111

المطلب الثَّاني: استدراكاته في الزَّواج والطلاق واللِّعان والنفقة وهبة المحارم والميراث 117
المطلب الثَّالث: استدراكاته في الوصيَّة ودلالة الأولاد في آيتها وحق الوصيِّ في التَّصـــرُّف فـــي مـــال اليتيم وسِّن بلوغ الأشُدُّ 137
المبحث الثَّالث: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه العقوبات والجنايات 148
المطلب الأول: استدراكاته في الديات 148
المطلب الثاني: استدراكاته في الحدود..... 151
المبحث الرَّابع: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأطعمة والأشربة..... 170
المبحث الخامس: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأيمان والنُّذور والكفَّارات 180
المطلب الأول: استدراكاته في الأيمان والنذور 180
المطلب الثَّاني: استدراكاته في الكفَّارات 192
المبحث السَّادس: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الجهاد والسِّيَر والمعاملات الماليَّة... 199
المطلب الأول: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الجهاد والسِّيَر 199
المطلب الثَّاني: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه المعاملات الماليَّة..... 221
الفصل الثَّالث: منهج الهرَّاسي التَّفسيري في تفسيره "أحكام القرآن" من خلال استدراكاته علـــى أبـــي حنيفة وأثر مذهبه الفقهي فيه 226
المبحث الأول: أصول التفسير عند الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" من خلال استدراكاته على أبـــي حنيفة 226
المطلب الأول: تفسير القرآن بالقرآن عند الهرَّاسي..... 226
المطلب الثاني: تفسير القرآن بالسُّنَّة وأقوال السَّلف عند الهرَّاسيّ 230
المطلب الثالث: تفسير القرآن بالرأي والاجتهاد 235
المبحث الثاني: أثر علوم القرآن في تفسير الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة 237
المطلب الأول: النَّسخ في تفسير الهرَّاسي 237
المطلب الثاني: أسباب النزول في تفسير الهرّاسي..... 237
المطلب الثالث: القراءات في تفسير الهرّاسي..... 238
المبحث الثالث: أثر أصول الفقه في تفسير الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة 239
المطلب الأول: دلالات الألفاظ في تفسير الهرَّاسي 239

المطلب الثاني: الإجماع في تفسير الهرَّاسي..... 240
المطلب الثالث: القياس في تفسير الهرَّاسي..... 241
المطلب الرَّابع: الاستحسان في تفسير الهرَّاسي..... 241
المبحث الرابع: أثر المذهب في تفسير الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة 243
المطلب الأول: عناية الهرَّاسيّ بأقوال الشَّافعيّ وترجيحه لها 243
المطلب الثاني: مخالفة الهرَّاسيّ للشَّافعي..... 244
المطلب الثالث: مسائل الاتفاق بين أبي حنيفة والهرَّاسي..... 246
الخاتمة 249
المراجع العلمية 252
الملاحق 277
Abstract ..... b

فهرس الملاحق

ملحق (أ): شهادة قبول نشر البحث المستل من الاطروحة 277

استدراكات الكيا الهرّاسيِّ الشَّافعي في تفسيره (أحكام القرآن) على أبي حنيفة: دراسة تحليلية نقدية

إعداد
طارق علي عايد أبو سرحان
إشراف
أ. د. عودة عبد الله

الملخّص

تناولت هذه الدِّراسة استدراكات الهرّاسيِّ الشَّافعيِّ الفقهيَّة في تفسيره (أحكام القرآن) على أبـــي حنيفـــة. وتكمن أهمِّيَّتها في كونها تتناول كتاب (أحكام القرآن) للهرَّاسي، وكونها تتعرَّض لمسائل فقهيـــة عمليَّـــة ترتبط بسلوك المسلم اليومي كفرد، وبالعلاقات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبـــين غيـــرهم، كمجتمـــعٍ ودولة، وذلك ببيان معاني القرآن، واستنباط الأحكام، وتحديد معالم المنهج الواجب اتباعـــه فـــي ذلـــك، خاصَّةً في هذا الزمن الذي كثُرت فيه دعوات الحداثيِّين بالمطالبة بإعادة النَّظر في كتب التَّفسير، وتفسير القرآن وفق قواعد وأصول جديدة وحديثة تتناسب مع العصر بدعوى التَّجديد وعدم الجمود على ما جاء به المتقدِّمون، وذلك من خلال استدراكات الهرَّاسي في تفسيره على أبي حنيفة.

وافتتحت الدِّراسة بالتَّعريف بالإمامين الجليلين أبي حنيفة والهرَّاسيِّ، وتفسير (أحكام القـــرآن)، وبيـــان معنى الاستدراكات.

واشتملت الدِّراسة على الصِّيَغ التي عبَّر بها الهرَّاسيُّ عن استدراكاته الفقهيَّة على أبي حنيفة، فكان منها الصَّريح وغير الصَّريح، وقد اتَّسعت استدراكاته لتشـــمل مختلـــف أبـــواب الفقـــه، كفقـــه العبـــادات، والمعاملات، والأحوال الشَّخصيَّة، والعقوبات والجنايات، والأطعمـــة والأشـــربة، والأيمـــان والنُّـــذور والكفَّارات، والجهاد والسِّيَر.

وأظهرت الدِّراسة مخالفة الهرَّاسي لأبي حنيفة غالباً، وموافقته له أحياناً قليلة، وقد رجَّـــح الباحـــث رأي الهرَّاسيِّ غالباً، ورأي أبي حنيفة أحياناً، وخالفهما أحياناً أخرى، ورائده في ذلك قوةُ الدَّليل. كما أظهرت

القواعد والأصول التفسيريَّة التي اتبعها الهرَّاسيُّ في استدراكاته الفقهيَّة على أبي حنيفة، فتجلَّى بذلك منهجه التَّفسيريّ الفقهي، فكان واضح المعالم منضبط القواعد والأصول، إذ لم يخرج عن منهج جماهير المفسرين في ذلك، وقد اعتمد أولاً على القرآن، فكان يفسر القرآن بالقرآن، ثمَّ بالسُّنة، ثمَّ بأقوال السَّلف، مقدماً أقوال الصحابة على التَّابعين، ثمَّ بالرأي والاجتهاد، معتمداً في ذلك على المعارف اللُّغوية، والشَّرعية معاً.

وقد كان لمباحث اللَّغة وأصول الفقه وعلوم القرآن كالمجمل والمفسَّر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والنَّاسخ والمنسوخ، والإجماع، والقياس، والقراءات، وغيرها، أثرٌ كبيرٌ في تفسيره للآيات، من حيث فهمُ دلالة الألفاظ، واستنباط الأحكام، والتَّرجيح، وقد ظهر من خلال ذلك غزارة علمه، ودِقَّة أسلوبه، وسلامة مصادره المعتمدة في تفسيره.

الكلمات المفتاحيَّة: التَّفسير، الفقه، أبو حنيفة، الهرَّاسيّ، الاستدراكات الفقهية.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فلم ينل كتاب من العناية والاهتمام ما ناله القرآن الكريم، إذ عكف عليه المسلمون منذ نزل بالتلاوة والحفظ، والدِّراسة والتَّدريس، والشَّرح والبيان، والاجتهاد والاستنباط، حتى كثُر في علومه التأليف، وعلى وجه الخصوص علم التفسير، فكان منه التفسير النَّقلي، والبياني، والفقهي، والعلمي، وغيرها من ألوان وفنون التفسير، وكان من أهمِّها التَّفسير الفقهي، وقد بدأت عناية المفسِّرين به تأخذ طابع التَّخصص منذ بداية القرن الثَّالث الهجري، حيث كان أول كتاب فيه "أحكام القرآن" للشَّافعي (ت: 204هـ)، فهو أول من أفرده بالتأليف، ثم توالى فيه التأليف فكان "أحكام القرآن" للجصَّاص الحنفي (ت: 370هـ)، ثم أحكام القرآن لأبي يعلى الحنبلي (ت: 458هـ)، ثم "أحكام القرآن" للهرَّاسي الشافعي (ت: 504هـ)، ثم "أحكام القرآن" لابن العربي المالكي (ت: 543هـ)، وقد غلب عليها الطابع المذهبي، وهذه المؤلفات التي ذكرت هي أشهرها، ولا زالت عناية علماء الإسلام بالقرآن إلى يومنا هذا، لكنها أخذت منحى آخر في التأليف، حيث انصبت عنايتهم على دراسة هذه الكتب من حيث المناهج والأصول والقواعد التي اعتمدها مؤلفوها في تفاسيرهم لكتاب الله تعالى، ومن حيث استدراكات بعضهم على بعض فيما ذهبوا إليه، سواء في مجال العقيدة، أم مجال علوم القرآن، أم مجال الأصول، أم الفقه، أم غيرها.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث، حيث رغبتُ أن يكون لي سهم في خدمة كتاب الله، وذلك من خلال دراسة استدراكات أحد هؤلاء الأئمة في تفسيره لآيات الأحكام على غيره، ومنهجه في ذلك، وقد وقع الاختيار على "أحكام القرآن" للهرَّاسي الشَّافعي، فكان عنوان البحث: استدراكات الكيا الهرَّاسيِّ الشَّافعي في تفسيره "أحكام القرآن" على أبي حنيفة: دراسة تحليلية نقدية.

أهَميَّة الدِّراسة

تكمن أهمية الدِّراسة في الأمور الآتية:

1. تناولها كتاباً من أهم كتب التفسير الفقهي عموماً، وعلى المذهب الشَّافعي خصوصاً؛ وهو كتاب "أحكام القرآن" للهرَّاسي.
2. تعرضها لاستدراكات الهرَّاسي في تفسيره على أبي حنيفة، واستخراج منهجه من خلالها.
3. قيمة المستدرَك عليه، ومكانته العلمية؛ وهو أبو حنيفة، علم من أعلام الأمة، وإمام الأئمة.
4. أهمية الاستدراكات في بيان معاني القرآن، واستنباط الأحكام، واستخراج المناهج بشكل دقيق.
5. أهمية الاستدراكات في تمكين طلبة العلوم الشرعية من تكوين ملكة النظر في النصوص الشرعية، والترجيح بين الأدلة، وما اختلفوا فيه من آراء.

مُشْكِلة الدِّراسة

تكمن مشكلة هذه الدراسة في الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما استدراكات الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" على أبي حنيفة. ويتفرع عنه الأسئلة الثلاثة الآتية:

1. ما الراجح من الآراء فيما استدركه الهرَّاسي على أبي حنيفة؟
2. كيف استدرك الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" على أبي حنيفة؟
3. هل خالف الهرَّاسي أبا حنيفة في كل المسائل، أم وافقه في بعضها؟

أهداف الدِّراسة

تهدف الدراسة إلى أمور يمكن إجمالها في الآتي:

1. بيان الموضوعات التي انتظمت تحتها استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة.
2. تحديد الراجح من الآراء فيما استدركه الهرَّاسي على أبي حنيفة.

3. استخراج منهج الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" فيما استدركه على أبي حنيفة.

4. إحصاء المسائل التي خالف فيها الهرَّاسي أبا حنيفة، والمسائل التي وافقه فيها، وبيان النسبة بينهما.

الدِّراسات السابقة

في حدود اطلاعي على الجهود المبذولة في دراسة "أحكام القرآن" للهرَّاسي، وجدت دراسات عدَّة تناولته بالبحث والدراسة من جوانب مختلفة؛ منها ما كان من أجل استخراج منهجه التفسيري باستقرائه استقراءً كاملاً، ومنها ما كان استقراءً جزئياً للوقوف على تفسيره في جانب من جوانب الفقه، كفقه المعاملات، ومنهجه في ذلك، أو لاستخراج قواعده التفسيرية والأصوليَّة من خلال سورة من سوره، كسورة النُّور. ومنها دراسات تناولته من جانب ما فيه وما عليه من استدراكات، كاستدراكاته على الجصاص، واستدراكات ابن الفَرَسْ عليه، إلا أن أحداً لم يخُص استدراكاته على أبي حنيفة في تفسيره هذا، ومنهجه فيها بالدِّراسة، والتي هي موضوع هذه الدِّراسة. أما هذه الدِّراسات فهي:

1. منهج الإمام الكيا الهرّاسي الطبري في كتابه "أحكام القرآن"، للباحث منظور بخش، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير، من جامعة أم القرى: السعودية، (1986م).

وقد جعل الباحث دراسته في بابين؛ الأول منهما يتكون من فصلين، تناول في الأول عصر المؤلف، وفي الثاني حياته، وجهده في العلم طلباً وبذلاً وتأليفاً، والتعريف بالكتاب وقيمته العلمية. أما الثاني فقد جعله في خمسة فصول، وكان مما تناوله في الأول المصادر العامة والخاصة لتفسيره، وفي الثاني كشف عن منهجه في التفسير؛ باعتماد ا لقرآن أولاً، ثمَّ السُّنَّة، ثُمَّ أقوال السَّلف من صحابة وتابعين، وكان مما تناوله في باقي الفصول: أثر علوم القرآن، وأصول الفقه، واللغة، والقراءات، والشعر في تفسيره، وختمها بالموازنة بين الهرَّاسي وابن العربي في تفسيريهما. وتتميَّز دراستي عن هذه الدِّراسة

2. الكيا الهرَّاسي ومنهجه في التفسير من خلال كتابه "أحكام القرآن"، للباحث زهدي أبو نعمة، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير، من الجامعة الأردنية: الأردن (1993م).

وقد جعل الباحث دراسته في تمهيد وأربعة فصول، تناول في الأول عصر المؤلف، وحياته، وجهوده القَيِّمة، وفي الفصل الثاني تناول التعريف بالكتاب وقيمته العلمية، ومصادره الخاصة وكيف أفاد منها، أما الثالث فقد تناول فيه منهجه في التفسير، ومصادره العامة، حيث فسر القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، فأقوال الصحابة والتَّابعين، كما تناول جملة من علوم القرآن مبينا منهجه فيها، وأثرها في تفسيره، وقل مثل ذلك في القراءات، واللغة، والشعر، وأصول الفقه، أما الرابع فجعله في الموازنة بين الهرَّاسي، والجصاص، وابن العربي في تفاسيرهم.

3. منهج الإمام الكيا الهرّاسي الطبري في كتابه "أحكام القرآن": دراسة وتحليل، للباحثة حنان محمد عثمان، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، من جامعة أم درمان الإسلامية: السودان، (2009م). وقد جعلت الباحثة دراستها في قسمين، فجعلت الأول في ثلاثة فصول، تناولت فيها عصر المؤلف، وحياته، وجهده في طلب العلم وبذله، أما الثاني فتناولت فيه منهجه التفسيري، وقد جعلته في ثمانية فصول، تناولت في الأول مصادره العامة من كتب في شتى المجالات، وفي الثاني تناولت أسلوبه العلمي والتربوي في التفسير، أما الثالث فتناولت فيه منهجه في التفسير بالمأثور والرأي، وفي الرابع وما يليه أبانت عنايته بالجانب اللغوي والنحوي، وعلوم القرآن، والفقه وأصوله، والجانب العقدي، وقد ختمتها في الثامن ببيان موقفه من الإسرائيليات.

4. منهج مفسري آيات الأحكام في فقه المعاملات، للدكتور نزار عطا الله أحمد صالح، دار النور: عمان–الأردن، (2018م). وقد جعله الباحث في تمهيد وأربعة فصول، تناول في الأول معنى هذا اللون من التفسير، ونشأته، وعلاقته بغيره من ألوان التفسير الأخرى، وفي الثاني تناول المصادر النقلية لهذا

اللون من تفسير آيات الأحكام في فقه المعاملات، أما الثالث فمما تناول فيه المصادر العقلية لـــه، كمـــا تناول في الرابع موقف مفسري هذا اللون من التفسير بالرأي والاجتهاد.

5. استدراكات ابن الفَرَسْ على الكيا الهرّاسي في كتابه "أحكام القرآن" سورة البقــرة والإســراء وطــه والنور أنموذجا، للباحث عبد الرؤوف قادري، وهي مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير، مــن جامعــة الشهيد حمه لخضر– الوادي: الجزائر، (2020م). وقد جعلها الباحث في ثلاثة فصول، فصل تمهيــدي وقد جعله فصلا تعريفيا، حيث عرف بالمؤلفين وكتابيهما، وفصلان آخران، تنــاول فــي الأول منهمــا مفهوم الاستدراكات في التفسير، وتاريخها، ومنهج وصيغ ابن الفَرَسْ فيها، أما الثــاني فكــان نمــاذج تطبيقية من سورة البقرة، والإسراء، وطه، والنور.

6. استدراكات الكيا الهرّاسي على الجصاص "جمعا ودراسة"، للباحث د. سلطان العنزي، وهو (بحــث محكم منشور) في مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ع87، مــن جامعــة الحــدود الشــمالية: السعودية، (2021م). وقد جعلها الباحث في مبحثين، الأول منهما مبحثا تعريفيا، حيث عرف بالمؤلفين وكتابيهما، كما بيَّن فيه معنى الاستدراكات، ومنهج الهرَّاسي فيها، أما الثــاني فكــان نمــاذج تطبيقيــة لاستدراكات الهرَّاسي على الجصاص.

7. الأصول التفسيرية والفقهية عند الكيا الهرّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" من خلال تفســير "ســورة النور"، للباحثين أ. د. عودة عبدالله، وطارق أبو سرحان، من جامعة النجاح الوطنية: فلســطين، وهــو (بحث محكم منشور) في مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مــج10، ع2، (2023م). وقــد جعلاه في أربعة مباحث، أما التمهيدي فجعلاه مبحثا تعريفياً بالمؤلف، وكتابه، وسورة النَّور، وتناولا في الأول أصوله في تفسيره لسورة النَّور، وفي الثاني تناولا أثر المذهب الفقهي في تفسيره، أما الثَّالث فبيَّنا فيه أثر أصول الفقه في تفسير الهرَّاسي.

وتتميز هذه الدِّراسة عن الدِّراسات السابقة بالأمور الآتية:

1. كونها تُعنى بدراسة استدراكات الهرّاسيّ في تفسيره على أبي حنيفة، واستخراج منهجه التفسيري في الاستدراكات، وبيان الراجح من آراء كلٍّ من الهرَّاسي وأبي حنيفة التفسيرية في مختلف المجالات من خلالها.
2. الدَّراسات الأولى والثانية والثالثة تناولت منهجه التفسيري العام في كامل تفسيره، في حين تناولت الدراسة الرابعة منهجه مقترناً بمنهجي الجصاص وابن العربي في تفسيرهما في المعاملات على وجه الخصوص، أما الدراسة السابعة وإن كانت في منهجه التفسيري كذلك، لكنها كانت من خلال سورة معينه؛ هي سورة النور فقط، وأي منها لم تجعل استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة موضوعها.
3. الدرِّاسة الخامسة جعلت موضوعها استدراكات ابن الفرس على الهرَّاسي، وفي سور مخصوصة، في حين خصت الدِّراسة السَّادسة استدراكاته على الجصاص بالدِّراسة دون استدراكاته على أبي حنيفة إلا عرضاً.

منهج الدِّرَاسَة

سلكت في هذه الدِّرَاسَة مناهج عدَّة، وهي على النَّحو الآتي:

أولاً: المنهج الاستقرائي التَّام حيث تتبعت استدراكات الهرّاسيِّ في تفسيره على أبي حنيفة في المسائل الفقهية التي لأبي حنيفة رأي فيها، وجمعت مادتها العلمية، ووقفت على أقوالهما فيها.

ثانياً: المنهج التحليلي حيث قمت باستخراج رأي الهرَّاسي ورأي أبي حنيفة في كلَّ مسألة فقهية استدرك فيها الهرَّاسي على أبي حنيفة، مقترنةً بأدلتها، كما استخرجت من خلالها منهج الهرَّاسي التفسيري؛ فبينت الأصول والقواعد التي اعتمدها فيها.

ثالثاً: المنهج المقارن حيث قارنت بين آراء الهرَّاسي في تفسيره وآراء أبي حنيفة، فوجدته يخالفه غالباً، ويوافقه أحياناً، كما قارنت بين آرائه وآراء إمام مذهبه الشافعي، فوجدته يوافقه غالباً، ويخالفه أحياناً قليلةً، ثم رجَّحت ما غلب على ظني صوابه.

رابعا: المنهج النَّقدي حيث انتقدت على كلٍّ منهما بعض آرائهما الفقهية، وطرق استدلالهما، واعتمادهما أحياناً على ما لم يصح من الروايات، كما انتقدت على الهرَّاسي أحياناً ما في عباراته من شدة وغلظة في استدراكاته على أبي حنيفة، وبالمقابل فإنَّه يُحمد له دفاعه عن أبي حنيفة، ونفي تهمة الاعتزال عنه.

أمَّا الاجراءات العَمَلِيَّة المتَّبعة في الدِّرَاسَة فهي على النَّحْو الآتي:

1. اعتمدت في هذه الدِّرَاسَة على النَّسْخة المحققة، وهي: أحكام القرآن للهرَّاسي، تحقيق: موسى محمد علي، والدكتور عزة عبد عطية، وتقع في مجلدين من أربعة أجزاء، ومنشورة من قبل دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1422هـ/ 2001م).
2. ترجمت ترجمة مختصرة لكلٍّ من أبي حنيفة والهرَّاسي، وعرفت بتفسيره "أحكام القرآن" تعريفاً موجزاً.
3. وضعت عنواناً مناسباً لكلِّ موضوع تمَّ استخلاصه من استدراكات الهرَّاسيّ الفقهية في تفسيره "أحكام القرآن" على أبي حنيفة، وعرضت تحت كلِّ موضوع منها المسائل التطبيقية التي تنتمي إليه.
4. لم أكتف بما ساقه الهرَّاسي من أدلَّة سواء ما كان منها دليلاً له أم لأبي حنيفة، بل تتبعت كلَّ مسألة وأدلَّتها في مظانِّها من كتب الفقه المذهبي، خاصَّة ما كان منها على المذهب الشَّافعي، والحنفي، كما عضَّدت ذلك أحياناً بالعودة إلى كتب الفقه المالكي والحنبلي، وكتب التفسير في "أحكام القرآن" على مختلف المذاهب، وذلك للتَّثبُّت من صحة الآراء الفقهية التي ساقها الهَّراسي، وصحة نسبتها إلى قائليها. كما أفدتُ من كتب التَّفسير الأخرى بأنواعها، وكتب الحديث وشروحها، ومشكل

الحديث ومختلفه، خاصَّةً إذا بدا تعارضٌ بينها، وذلك لمعرفة طرق العلماء في دفع التَّعارض وإزالة الإشكال.

5. كنت أرغب في تتبُّع الأدلة وقرائن الترجيح لدى الفريقين في كلّ مسألة على سبيل الاستقراء التَّام ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، لكنَّ اشتراط وجوب الالتزام بعدد معين من الصَّفحات في الأطروحة حال دون ذلك، فاقتصرت على إحصاء أمَّات الأدلة، وأقوى قرائن التَّرجيح، وذلك بما غلب على ظنِّي.

6. تمَّ عرض صيغ الاستدراكات في الفصل الأول من خلال ذكر المسألة التي وردت فيها وفق ورودها عند الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن"، ودون الوقوف على تفاصيلها الفقهية؛ لأنَّ ذلك سيتمُّ في الفصل الثاني، حيث يتمُّ عرض الاستدراكات الفقهية للهرَّاسي على أبي حنيفة بشكل تفصيلي.

تمهيد: التعريف بالإمام أبي حنيفة، والهرَّاسي، وتفسيره "أحكام القرآن"، والاستدراكات

المبحث الأول: التعريف بالإمام أبي حنيفة

أبو حنيفة النعمان بن ثابت (80–150هـ): إمام أهل الرأي، وفقيه أهل العراق، أول الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وصاحب المذهب الحنفي في الفقه الإسلامي، اشتهر بغزارة علمه، وقوة حجته، وحسن أخلاقه.

المطلب الأوَّل: اسمه ومولده ونشأته

هو النعمان بن ثابت بن زُوطَي مولى بني تيم[1]، وقيل: النُّعمان بن ثابت بن المَرْزُبان[2]، وهو من أصول فارسيّة من مدينة كابل[3] على الرَّاجح، وقيل إِنَّه نبطيٌّ بابليٌّ من الأنبار في العراق[4]، وكنيته أبو حنيفة[5].

ولد في الكوفة سنة ثمانين للهجرة على الراجح[6]، ونشأ وترعرع، وعاش غالب حياته فيها تاجراً وطالباً للعلم ومعلماً. أمّا كونه تاجراً فقد نشأ في بيت يمتهن التجارة فأبوه وجده تاجران، وكانا يتاجران بالقماش[7].

التقى أبو حنيفة وهو صغير بعدد من الصحابة، منهم أنس بن مالك وعبد الله ابن أبي أوفى وسهل بن سعد رضوان الله عليهم، ولم يرو عنهم لصغره، كما قال الدارقطني والخطيب البغدادي، وقد ضعَّفا ما نسب إليه من مرويات قيل إِنّه رواها عنهم[8]. وخالفهم في ذلك السَّيوطي، إذ تتبَّع المرويات وأثبت صحة روايته لها عنهم، وأنَّ ما رواه عنهم من الحديث المقبول فمنه ما له أصل في صحيح مسلم، وسنن أبي داود والترمذي، ومنه ما له متابعات وشواهد تعضده وترفعه إلى درجة الحسن، ومنه ما له خمسون

---

[1] الصَّيْمَري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، (ص: 15).

[2] المرجع السابق، (ص: 16).

[3] كابُل: بلد في ناحية خُراسان، له ذكر كثير في الفتوح، ويُنْسَبُ إليها بعض الرواة. الحازمي، الأماكن، (ص: 792). وهي عاصمة أفغانستان حالياً.

[4] ابن خلكان، وفيات الأعيان، (405/5). والذَّهَبِيّ، سِيَر أعلام النُبَلاء، (394/6–395).

[5] السيوطي، تبييض الصحيفة، (ص: 64).

[6] ابن خلكان، وفيات الأعيان، (3/ 287). والذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، (ص: 13).

[7] ابن خلكان، وفيات الأعيان، (405/5).

[8] الخطيب، تاريخ بغداد، (5/ 338). والشيرازي، طبقات الفقهاء، (ص: 86).

طريقاً وهو بذلك يبلغ الصحة[1]. أمَّا لقاؤه بكبار التابعين ومجالستهم والتَّلقي والرِّواية عنهم فثابت بالإجماع، وقد قال في ذلك: "كنت في معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيهًا من فقهائهم يقال له حماد[2] فانتفعت به"[3].

كان رحمه الله كثير العبادة والورع والعقل: وفي ذلك يقول مسعر بن كدام[4]: "دخلت ذات ليلة المسجد، فرأيت رجلاً يصلي فاستحليت قراءته، فقرأ سُبعاً فقلت يركع، ثمَّ قرأ الثُّلث، ثمَّ النِّصف، فلم يزل يقرأ القرآن حتى ختمه كله... فنظرت فإذا هو أبو حنيفة"[5]. ويؤكد ذلك ما رواه "يَحْيَى الْحِمَّانِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ قَالَ: صَحِبْتُ أَبَا حَنِيفَةَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، فَمَا رَأَيْتُهُ صَلَّى الْغَدَاةَ إِلا بِوُضُوءِ الْعِشَاءِ الآخِرَةِ، وَكَانَ يَخْتِمُ الْقُرْآنَ كُلَّ لَيْلَةٍ عِنْدَ السَّحَرِ"[6]. وفي ورعه يقول ابن المبارك[7]: "قدمت الكوفة فسألت عن أورع أهلها فقالوا: أبو حنيفة"[8]. وفي ذلك قال يزيد بن هارون[9]: "أدركت الناس فما رأيت أحداً أعقل ولا أفضل ولا أورع من أبي حنيفة"[10]. "وَرُوِيَ عَنْ شَرِيكٍ[11]، قَالَ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ طَوِيلَ الصَّمْتِ دَائِمَ الْفِكْرِ، كَبِيرَ الْعَقْلِ، قَلِيلَ الْمُحَادَثَةِ لِلنَّاسِ"[12]. ولم ينفكّ قائماً بأمانة العلم والجدِّ في العبادة، والزهد في الدنيا، والاستقامة في المعاملة، والنصيحة لله ورسوله والمسلمين حتى اختاره الله إلى جواره راضياً مرضياً رحمة الله عليه،

---

[1] السيوطي، تبييض الصحيفة، (ص: 33- 38).

[2] حماد: هو حماد بن سلمة بن دينار البصري، (ت: 167)، الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، أبو سلمة البصري، النحوي، البزاز، الخرقي، البطائني، مولى آل ربيعة بن مالك، وابن أخت حميد الطويل. الذَّهبي، سير أعلام النبلاء، (7/ 144). والزركلي، الأعلام، (2/ 272).

[3] المكي، مناقب الإمام الأعظم، (1/ 56).

[4] مسعر بن كدام بن ظهير بن عبيدة الهلالي، (ت: 152ه)، الإمام، الثبت، شيخ العراق، أبو سلمة الهلالي، الكوفي، الأحول، الحافظ. الذَّهبي، سير أعلام النبلاء، (7/ 163). والزركلي، الأعلام، (7/ 216).

[5] السيوطي، تبييض الصحيفة، (ص: 29).

[5] المكي، مناقب الإمام الأعظم، (1/ 56).

[6] الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، (ص: 21).

[7] ابن المبارك: هو عبْد الله بن المبارك بن واضح،(ت: 181ه)، الإمامُ الحافظُ العلّامة، شيخ الإسلام، فخرُ المجاهدين، قدوةُ الزّاهدين، أبو عبد الرّحمن الحَنْظَليُّ مولاهم المروزيُّ، التركيُّ الأب، الخوارزميُّ الأم، التاجر السَّفَّار، صاحبُ التَّصانيف النافِعَة، والرّحلات الشّاسِعَة... أميرُ المؤمنين في الحديث. ابن عبد الهادي، طبقات علماء الحديث، (1/ 402- 405).

[8] السيوطي، تبييض الصحيفة، (ص: 29).

[9] يزيد بن هارون بن زاذي بن ثابت أبو خالد السلمي مولاهم من أهل واسط، الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، الحافظ، (ت: 206ه). الخطيب، تاريخ بغداد، (16/ 493). والذَّهبي، سير أعلام النبلاء، (9/ 358).

[10] الصَّيْمَري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، (ص: 42).

[11] شَريك: هو شَرِيك بن عبد الله بن الحارث النَّخَعي الكوفي، أبو عبد الله، (ت: 177هـ)، عالم بالحديث، فقيه، اشتهر بقوة ذكائه وسرعة بديهته. الزركلي، الأعلام، (3/ 163).

[12] الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، (ص: 17).

وقد كانت وفاته سنة 150هـ في السجن، وقيل مات بعد خروجه من السجن، ودفن بمقبرة الخيزران ببغداد[1].

المطلب الثَّاني: مكانته العلميَّة

حفظ أبو حنيفة القرآن في الصغر، وحاله في ذلك حال أقرانه من أهل النباهة، وقد كان يعمل حينها مع والده خزازاً (قمَّاشاً)، ولم يكن قد قُدِّر له أن التحق بدروس العلم ولا مجالسة العلماء وحضور حلقاتهم بعد، حتى مرَّ بالشَّعبي، فحثه على طلب العلم ومجالسة العلماء، وذلك لما وجد فيه من فطنة وذكاء، فوقع الأمر في نفسه، فأخذ بنصيحته، فكانت فاتحة خير عظيم له[2]، فحفظ القرآن على قراءة عاصم، وألمَّ بقدر وافر من النحو والأدب والشعر، ودرس الحديث[3]، وحصَّل علم الكلام وأصول الدين، وناقش وجادل كثيراً الفرق المختلفة التي كانت قد ظهرت في زمانه في مسائل علم الكلام وما يتصل بها، لكنَّه لم يعدل بعلم الفقه شيئاً، فطلبه وسعى في تحصيله حتى بلغ الإمامة فيه، وقد لازم في ذلك شيخه حمَّاد بن أبي سليمان، أحد أكبر فقهاء الكوفة، وتتلمذ على يديه ثمانية عشر عاماً[4]، وقد قال في فضله: "ثمَّ قلَّبت الفقه، فكلما قلبته وأدرته لم يزدد إلا جلالة ... ورأيت أنه لا يستقيم أداء الفرائض وإقامة الدين والتعبد إلا بمعرفته، وطلب الدنيا والآخرة إلا به"[5]، كما أكثر الرحلة إلى البيت الحرام والمسجد النَّبوي، فالتقى في مكة والمدينة بكثيرٍ من الفقهاء والمحدثين والعلماء، فأخذ عنهم الحديث، وذاكرهم الفقه، ودارسهم ما عندهم من علوم، كما تتبَّع التابعين، خاصَّة من اتصل منهم بمن امتاز بالفقه والاجتهاد من الصَّحابة، وقد قال في ذلك: "تلقيت فقه عمر وفقه عبد الله بن مسعود وفقه ابن عباس عن أصحابهم"[6].

وما مات أبو حنيفة إلا وقد انتهت إليه رئاسة مدرسة الكوفة مدرسة أهل الرأي، وأصبح إمام فقهاء العراق بلا منازع، فذاع صيته وعلا ذكره في مختلف الأمصار والبلدان، وما زالت شهرته تتسع حتى

---

[1] الخطيب، تاريخ بغداد، (13/ 325). وابن خلكان، وفيات الأعيان، (5/ 414).

[2] المكي، مناقب الإمام الأعظم، (1/ 54).

[3] ابن حجر الهيتمي، الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، (147-148).

[4] ابن حجر الهيتمي، الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، (71). وأبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، (ص: 29).

[5] أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، (ص: 24- 25).

[6] نجاح الحلبي، فقه العبادات على المذهب الحنفي، (ص: 6).

أصبح مجلسه مقصداً لمختلف العلماء، ومجمعاً علمياً يجتمع فيه كبار العلماء من مُحَدِّثِينَ كعبد الله بن المبارك وحفص بن غياث، وكبار الفقهاء كأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر، وكبار العُبَّادِ والزُهَّادِ كالفضيل بن عياض وداود الطائي[1].

بعد وفاة شيخه حمَّاد عام 120 هجرية جلس في مجلس شيخه بمسجد الكوفة، وقد بلغ الأربعين، فأخذ يدارس تلاميذه ما يعرض له من فتاوى وما يبلغه من أقضية، ويقيس الأمثال بأمثالها، والأشباه بأشباهها بعقل مستقيم ومنطق سليم، وكانت طريقته في الدرس أن يعرض ما عرض له من مسائل فقهية على تلاميذه في مجلسه العلمي وهم لا شك من أهل العلم، وقد بلغ عدد من يشاركونه هذه المناقشات والمناظرات الأربعين، وهم صفوة تلاميذه الذين بلغوا الآلاف، ليدلي كلٌّ برأيه وحجته، ثمَّ يُعقِّب عليها بما يردُّها، أو يصوِّب ما كان منها صواباً، ويؤيده بما عنده من أدلةٍ، وربما استغرقت المسألة أياماً وأسابيع قبل تقريرها وإثباتها في الأصول من قِبَلِ صاحبه القاضي أبي يوسف[2]، ولذلك كان مجلسه كخلية نحلٍ في النقاش والبحث والأخذ والردِّ، فلم يكن يكتفي بمجرد التَّلقين والتَّلقي، بل كان يصنع بين يديه وعلى عينه العلماء والفقهاء عملياً، فهذه الطريقة الفذة والمبتكرة فيها ما فيها من فوائد في صقل ملكات تلاميذه العلمية والفقهية.

لم ينصب جهد أبي حنيفة على التأليف والتصنيف، إنَّما بذل غالب جهده في التدريس وإعداد الفقهاء والعلماء؛ والذين قاموا بعده بدور عظيم في نشر فقهه وعلمه، ومع ذلك فقد صنَّف بعض المصنفات أذكر منها ما يأتي: الفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم، ورسالته إلى عثمان البتي، والوصية[3].

وقد أثنى عليه العلماء وبيَّنوا فضله ومناقبه، "قال الشافعي: قيل لمالك: هل رأيت أبا حنيفة؟ قال: نعم، رأيت رجلاً لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته"، "وروى حرملة أيضاً قال: سمعت

---

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان، (3/ 287).

[2] الزَيْلعيّ، نصب الرَّاية، (ص: 4).

[3] الخميس، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، (ص: 115).

الشَّافعيَّ يقول: من أراد أن يتبحر في الفقه فهو عيال علي أبي حنيفة"[1]. "وقالَ سُفْيَانُ بن عيينه: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ أَكْثَرَ النَّاسِ صَلاةً، وَأَعْظَمَهُمْ أَمَانَةً، وَأَحْسَنَهُمْ مُرُوءَةً"[2].

المبحث الثاني: التعريف بالهرَّاسي وتفسيره "أحكام القرآن"

المطلب الأول: التعريف بالهرَّاسي

هو علي بن محمد بن علي، عماد الدين أبو الحسن الطبري، ويعرف بالهرّاسي، أحد الفقهاء الكبار من رؤوس الشافعيَّة، ولد سنة (450هـ)، ويُنسب إلى طبرستان بلد مولده؛ حيث وُلِد في آمل طبرستان من أعمال خراسان. أما سبب تسميته بهذا الاسم فيقول ابن خلكان: "لم أعلم لأي معنى قيل له الكيا، وفي اللغة العجمية (الفارسية) تعني: الكبير القدر المقدم بين الناس[3]. والهراسي نسبة إلى هراس، وهو شجر شائك، ثمره كالنبق، وقيل: نسبة إلى هرَّاس، أي متخذ الهريسة[4].

لم تذكر كتب التراجم تفاصيل الحياة العلميَّة للهرَّاسي في مقتبل عمره في طبرستان، إنَّما اكتفت بالإشارة إلى حرصه منذ صِغَره على طلب العلم، إذ بدأ حياته العلمية بالتفقُّه على علماء بلده، حتى استوعَب ما عندهم، ولما اشتد عوده رحل في طلب العلم فتوجه إلى نيسابور، قاصدًا إمامَ عصره؛ إمام الحَرَمين، فلازَمه وأخذ عنه حتى برع في الفقه، والأصول، والخلاف، وقد عرف بتعصبه لمذهبه الشافعي على غرار شيخه، وبعد وفاة شيخه الجويني، انتقل إلى (بيهق) واشْتَغَل بالتدريس، ثم عَمِل بالوعظ والإرشاد في الدولة السلجوقية حتى تولَّى منصبَ القضاء، وبعد ذلك رحل إلى العراق وتولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، وقد توفي ببغداد سنة (504هـ)[5].

---

[1] الشيرازي، طبقات الفقهاء، (ص86).

[2] الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، (ص: 17).

[3] ابن خلِّكان، وفيَّات الأعيان، (286،289). السُّبْكيّ، طبقات الشَّافعيّة الكبرى، (231/7).

[4] القمي، الكنى والألقاب، (54/2).

[5] ابن خلِّكان، وفيَّات الأعيان، (286–289).

له العديد من المؤلفات، لكنَّها اندثرت، وقد أشار إليها العلماء في مؤلفاتهم، وخصوصاُ أصحاب التَّراجم، وقد أشار إلى بعضها الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن"؛ وهو الكتاب الوحيد الذي وصلنا منها[1].

ومن أقوال العلماء في الثناء عليه، ما قاله الإسنوي: "كان إماما نظارًا قوى البحث دقيق الفكر ذكيا فصيحًا جهوري الصوت، حسن الوجه جدًا"[2]. وما قاله الحافظ عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي: "كان من رؤوس معيدي إمام الحرمين في الدروس، وكان ثاني أبي حامدٍ الغزالي، بل هو آصل وأصلح وأطيب في الصوت والنظر"[3].

توفي الهرَّاسي سنة 504هـ، ودفن في تربة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي ببغداد، وقد حضر دفنه شيخان من منافسيه في حياته من شيوخ الحنفية[4]، وهما: الشيخ أبو طالب الزينبي[5]، وقاضي القضاة أبو الحسن ابن الدامغاني[6]، فوقف أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه، فقال ابن الدامغاني متمثلاً:

وما تغني النوادب والبواكي وقد أصبحت مثل حديث أمس[7]

وأنشد الزينبي متمثلاً أيضاً:

عقم النساء فما يلدن شبيهه إن النساء بمثله عقيم[8]

---

[1] وأهم هذه المؤلفات: شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين، لوامع الدلائل في زوايا المسائل، تعليق الفرائد على شرح العقائد. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (1941م/ 1360ه) – (1943م/ 1362ه)، (2/ 1056). المصنَّف في الروايات. الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 318). ونقد مفردات الإمام أحمد، والتعليق في أصول الفقه. كحالة، معجم المؤلفين، (7/ 217).

[2] الإسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي، (1/ 326).

[3] ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، (8/ 41).

[4] ابن خلِّكان، وفيَّات الأعيان، (3/ 289).

[5] أبو طالب الزينبي: هو الحسين بن محمد بن علي بن الحسن بن محمد بن عبد الوهاب، الملقب نور الهدى، (ت: 512ه)، أخو أبي نصر محمد، وأبي الفوارس طراد، وكان أصغر الإخوة، قرأ القرآن على علي بن عمر القزويني الزاهد، فعادت عليه بركته، وقرأ الفقه على قاضي القضاة محمد بن علي الدامغاني حتى برع، وأفتى، ودرس بالشرقية التي أنشأها شرف الملك بباب الطاق، وكان مدرسها وناظرها. الكُمِّلَّائي، البدور المضية، (6/ 377).

[6] ابن الدامغاني: هو عماد الدولة أبو الحسن علي بن أحمد بن علي البغدادي قاضي القضاة، وهو أوّل من قلده الناصر لدين الله قضاء القضاة، وكان رجلا جميلا متعففا، ولمّا مرض قاضي القضاة الزينبي مرضه الذي مات فيه دخل القاضي عماد الدين في جملة العوّاد فسلّم عليه ودعا له وانصرف، فلما قام جعل الزينبي يتبعه ببصره وقال: يوشك أن يكون هذا قاضي القضاة بعدي، فكان كما قال. ابن الفوطي، مجمع الآداب في معجم الألقاب، (2/ 106).

[7] الدميري، حياة الحيوان الكبرى، (2/ 307).

[8] الأصفهاني، شرح ديوان الحماسة، (ص: 1123).

المطلب الثاني: التعريف بتفسير "أحكام القرآن" للهرَّاسي

يُعدّ أحكام القرآن للهرَّاسي من أهم المؤلفات في التفسير الفقهي عند الشافعية، وأول ما وصل إلينا مطبوعا، ومن أهم ما يمتاز به عن أحكام القرآن للشافعي –على الرغم من سبقه– إحاطته الكاملة بآيات الأحكام، في حين لم يحط بها الشافعي في تفسيره.

لقد ظلَّ هذا التفسير النفيس حبيس أروقة المكتبات لا يُسمع به إلاَّ من القليل، حتى سخّر الله له من العلماء الأجلاء عالِمين جليلين، وهما: الشيخ موسى محمد علي، و د. عزت علي عطية، فاعتنيا به تحقيقا وإخراجا حتى خرج إلى عالَم النور[1]؛ فابتهجت به القلوب، وامتلأت بالفرح والسرور.

يقول الهرَّاسي في الدافع لتأليف هذا الكتاب: "فإني لما تأملت مذاهب القدماء المعتبرين، والعلماء المتقدمين والمتأخرين واختبرت مذاهبهم وآراءهم، ولحظت مطالبهم وأبحاثهم، رأيت مذهب الشافعي أسدَّها وأقومها، وأرشدها وأحكمها، حتى كان نظره في كبر آرائه، ومعظم أبحاثه، يترقى عن حد الظن والتخمين، إلى درجة الحق واليقين"[2].

ولم يخرج الهرَّاسي في تفسيره عن الأصول والقواعد المعتمدة عند سائر العلماء من المفسّرين والأصوليين، بل سار على خطاهم، فكان من أبرز سمات منهجه باختصار ما يأتي:

1. سار فيه على منوال الشافعي في تفسيره[3].
2. امتاز بالإيجاز والاختصار، دون نقص أو إخلال، فجاء تفسيراً غنياً وافياً في بابه؛ فهو مرجع أساس في استخراج الأحكام الفقهية؛ ولذلك اشتهر شهرة واسعة[4].
3. اعتمد في تفسيره أولاً تفسير القرآن بالقرآن، ثُمَّ بالسنة، ثُمَّ بأقوال الصَّحابة، ثمَّ بأقوال التَّابعين، ثُمَّ باللُّغة والاجتهاد.

---

[1] بخش، منهج الإمام الكيا الهرّاسي الطبري في كتابه أحكام القرآن، (ص: 117).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 2).
[3] مقدمة أحكام القرآن للكيا الهرّاسي، (ص: 9).
[4] مقدمة أحكام القرآن للكيا الهرّاسي، (ص: 11).

4. كان لعلوم القرآن، والدلالات اللغوية، والأصول وقواعده، أثرٌ ظاهر في تفسيره.

5. غالبا ما كان يرجح مذهب إمامه كما سيظهر لاحقا، لكنه كان في ذلك موضوعيا غير متبع للهوى والرغبة في نصرة المذهب، إنما التَّرجيح بالدليل، ولا شيء سوى الدليل بما يغلب على ظنـــه، ولا أدل على ذلك من مخالفته مذهبه في بعض المسائل.

وسوف آتي على منهجه تفصيلاً إن شاء الله تعالى في الفصل الثالث[1].

المبحث الثالث: تعريف الاستدراكات

المطلب الأول: تعريف الاستدراكات في اللُّغة

الاستدراكات: جمع استدراك، وهو مصدر من الفعل الثلاثي "دَرَكَ". قال ابن فـــارس: "الـــدال والـــراء والكاف ترجع إلى أصل واحد، وهو: لحوق الشَّيء بالشَّيء، ووصوله إليه، يقال: أدركت الشيء أدركـــه إدراكاً"[2]. واستدراك وزنه (استفعال) وهو يفيد معنى الطلب، ويقصد بالطلب هنا الطلب المجازي، يقال: استدركت المسألة، أو استدركت القول، وقد ســـميت الممارســـة والاجتهاد في الحصول عليه طلبـــاً، إذ لا يمكن فيها الطلب الحقيقي[3].

وقد ذكرت المعاجم لجذره المجرد عن المزيد (دَرَكَ) معان عدة، منها: ما لا مساس له بهـــذه الدِّراســـة، ومنها ما له مساس بها؛ وهي المقصودة هنا، وهي على النحو الآتي:

1. اللحوق بالشيء وبلوغه، ومنه: أدْرَكَ الشيءَ: لَحِقَهُ وبلَغه ونالَه. وأَدْرَكَ هَدَفَهُ: وَصَلَ إِلَيْـــهِ، قَـــالَ تَعَالَى: ﴿ لَّوْلَآ أَن تَدَارَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ ﴾[القلم:49]، وتدارك القـــوم: لحق آخرهم بأوّلهم[4].

---

[1] الفصل الثالث، (ص: 180).

[2] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (269/2)، مادة (درك).

[3] شذا العرف في فن الصرف، (ص:27).

[4] الزمخشري، أساس البلاغة، (1، 284).

2. التَّبــعة والتتــابع والاتبــاع، يقال: وما أدركه من درك فعليَّ خلاصــه. ودَرَّكَ المطرُ: تتابع، قَالَ تَعَالَى: ﴿ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلۡمُهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ ﴾ [النمل:66]، أي تتابع وتلاحق. ودارك فــلان الشيء: أتبــع بعضه على بعــض[1].

3. بلوغ الشيء حــده ومنتهــاه وغايتــه، ومنــه: أدرك الغــلام والجاريــة: أي بلغــا سِنَّ الرُّشْدِ. وأدرك الثمر: إذا نضج[2].

4. إصلاح الخطأ، وإكمال النقص، ومنه: استدرك عليه القولَ ونحوَه: أي أصلَحَ خطأَه، وأَكْمَل نقصَه، وأزال عنه لَبْسًا. وتَدَارُكُ الأَخْطَاءِ: إِصْلاَحُهَا[3].

5. الاتقاء والتلافي، ومنه: استدرك الأمرَ: تلافاه ومنع وقوعَه. وتَدَارَكَ الخَطَر: اِتَّقَاهُ وتَفَادَاهُ[4].

6. الاطلاع على الشيء، والإلمام به، وفهمه والعلم به، ومنه: أَدْرَكَ الشيءَ ببصَرَهِ: رآه، قَالَ تَعَــالَى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾ [الأنعــــام:103]. وأدْرَكَ المعنى بعَقْلِه: فَهِمَه.

المطلب الثاني: تعريف الاستدراكات في الاصطلاح

تعددت تعريفات الاستدراكات في الاصطلاح بتعدد العلوم والفنون التي تناولتها بالدَّراسة، وهــي علــى النحو الآتي:

1. عند النحاة والأصوليين: هو رفع التَّوهم الناشئ من الكــلام الــسابق بإحــدى أدوات الاســتدراك، وهي: بل، ولكنَّ، ولكن، وعلى، وأدوات الاستثناء. وقيل: مخالفــة حكــم مــا بعده لما قبله[5].

2. عند البلاغيين: ورد له تعريفان، وهما:

---

[1] الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، (ص: 340). وابن منظور، لسان العرب. (5/ 248). الفَيُّومي، المصباح المنير في غريــب الشــرح الكبيــر، (1/ 192)، مادة: (درك).

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، (2/ 269).

[3] ابن منظور، لسان العرب، (5/ 248). ومختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (1/ 740).

[4] مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (1/ 740).

[5] ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، (1985)، (383/1). والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (45/2).

أ. "رفع توهم يتولد من الكلام السابق[1] رفعاً شبيها بالاستثناء؛ وهو معنى (لكن)، على أن تكون هناك نكته طريفة لتُحسِّنَه وتدخِلَه في البديع؛ وإلا فلا يُعد منه"[2].

ب.وقيل: "هو العود على الكلام السابق بالنقض"[3].

3. عند الفقهاء: إصلاح ما حصل في القول أو العمل من خلل، أو قصور، أو فوات[4].

4. عند المحدثين: للاستدراك عند المحدثين صور عدَّة، منها[5]:

أ. استدراك إمام على إمام تخريج أحاديث غير موافقة لشرطه، أو العكس.

ب.استدراك إمام على آخر في الإسناد، كاستدراكه عليه روايته عمَّن لا ينبغي الرواية عنه من الرواة، أو الرواية عن راو عنعن ولم يصرح.

ت.الاستدراك على وقف مرفوع أو رفع موقوف.

5. تعريفه عند المفسرين: ورد له تعريفان، وهما:

أ. "تعقب مفسرٍ متأخرٍ مفسراً متقدماً في بعض آرائه المتعلقة بالتفسير، ويُتبع ذلك التعقيب -غالباً- بالتصحيح وترجيح ما يراه المتأخر، وقد يَرُدُّ المستدرِك على المستدرَك عليه، وقد لا يرد"[6].

ب.وعرفوه أيضاً بأنه: "اتْبَاع المفسر قولاً يذكره في بيان معنى في القرآن بقول آخر يصلح خطأه، أو يكمل نقصه، أو يبين لبسه[7]. والأول من هذين التعريفين هو المقصود هنا؛ ذلك أن المقصود في هذه الدِّراسة تناول الاستدراكات المتعلقة بالتفسير، وبما انتقده أحدهما على الآخر.

---

[1] الجرجاني، كتاب التعريفات، (ص: 21).

[2] مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، (124/1). وقبوس، الاستدراك الأصولي، (ص:44).

[3] أبو هلال العسكري، الصناعتين، (ص: 395). وابن الأثير، البديع في علم العربية، (533/1).

[4] الموسوعة الفقهية الكويتية، (1/ 23)، (269/3)، مادة: (استدراك).

[5] السيد، تعقبات الإمام بن كثير على من سبقه من المفسرين، (ص: 98).

[6] السيد، تعقبات الإمام بن كثير على من سبقه من المفسرين، (ص: 96). ومذكور، استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التنوير والتحرير، (ص:72).

[7] الزهراني، استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، (ص: 34).

وبناء على ما تقدم لا بد وأن يتوفر في الاستدراك الأمور الآتية[1]:

1. أن يكون فعل الاستدراك متعديا لا لازما.
2. أن يرتبط عمل المستدرِك بعمل سابق، فلا بد من وجود مستدرَك عليه، ومستدرك به.
3. ألَّا يكون الاستدراك على مطابق، بل لا بد أن يكون على مخالف.

[1] قبوس، الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية على المصنفات الأصولية، (ص: 49-50).

الفصل الأول

صيغ الهرَّاسي في استدراكاته على أبي حنيفة وتطبيقاتها

استخدم الهرَّاسي في استدراكاته على أبي حنيفة صيغاً صريحة وأخرى غير صريحة، وهو ما سأبيِّنه في هذا الفصل، كما سأقف على مسائلها التطبيقية بالتَّفصيل.

المبحث الأول: الصيغ الصريحة في استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة وتطبيقاتها

المراد بصيغ الاستدراك الصريحة: هي الصيغ التي تدل على الاستدراك بلفظها[1]. فالمستدرِك يستخدم ألفاظاً تدل على الاستدراك بذاتها؛ ولكثرة صيغها بذلت وسعي في سبرها وتقسيمها[2]، فكانت على النحو الآتي:

المطلب الأول: صيغ أسباب الاستدراك وتطبيقاتها

من صيغ أسباب الاستدراك عند الهرَّاسي التعبير بالبطلان، والغلط، والركاكة، والجهل، والإشكال، والفساد والاستنكار، وقد جاءت على النحو الآتي:

أولاً: التصريح بأن رأي أبي حنيفة باطل

وقد جاء على خمس صيغ، في خمسة مواضع، هي:

1. صيغة "وذلك يدل على بطلان مذهب مالك في الجراد، وأبي حنيفة في الطافي". ومثالها ما جاء في أكل الجراد والطافي من الأسماك، حيث قال: "وقد أباح أبو حنيفة الميتة من الجراد... وهذه الأخبار مستعملة بالإجماع في تخصيص بعض ما تناوله عموم الكتاب في السمك والجراد، وذلك يدل على بطلان مذهب مالك في الجراد، ومذهب أبي حنيفة في الطافي"[3].

---

[1] قبوس، الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية على المصنفات الأصولية من القرن الثالث إلى القرن الرابع عشر هجريا، (ص: 658).

[2] وقد أفدت من دراسات سابقة. مثل: الاستدراك الأصولي لإيمان بنت سالم قبوس. والاستدراك الفقهي تأصيلا وتطبيقا لمجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، وغيرها.

[3] الهراسي، أحكام القرآن، (1/ 37). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 131).

2. صيغة "وهذا واضح في بطلان قوله"، ومثالها ما جاء في حكم العبور للجنب في المساجد في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾ [النساء :43]، حيث يرى أبو حنيفة حمل قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ على الجنب المسافر إذا لم يجد الماء، فإنه يتيمم ويصلي، فيتعين إضمار عدم الماء فيه، وإذا عدم الماء في الحضر، كان كذلك، فرد الهرَّاسي بقوله: "وأبو حنيفة يخالف ذلك ويقول: بل المراد به أيضا... إن تيمم الجنب، قد ذكره الله تعالى بعد هذا، بل فصَّل فقال: ﴿ وَإِن كُنتُمْ مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [النساء:43]، وكيف يذكر المسافر والسفر، ثم يذكر بعده من غير فصل؟ وهذا واضح في بطلان قوله"[1].

3. صيغة "إلا أن هذا الكلام باطل"، ومثالها ما جاء في قصر الصلاة في السفر، من حيث كونه رخصة أم عزيمة، يقول الهرَّاسي: "قوله: قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [النساء:101] مطلق، وقوله: يمسح المسافر ثلاثة أيام مطلق، غير أن الإطلاق يقيد بالمعنى المفهوم من الرخص، ولعل أبا حنيفة يرى القصر عزيمة، فيقول: صلاة غير المقيم لم تشرع إلا كذلك، فإذا لم تشرع في غير حالة الإقامة إلا كذلك، لم تكن شرعت لإعانته على ما هو بصدده، إلا أن هذا الكلام باطل بالوجوه التي قدمناها"[2].

4. صيغة "وفيه دليل على بطلان قول أبي حنيفة"، ومثالها ما جاء في كون الأيمان تحرم أم لا، حيث قال: "وفيه دليل على بطلان قول أبي حنيفة في أن الأيمان تحرم، وإن الكفارة وجبت لكون المحلوف عليه محرما بحكم يمينه"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/458-459). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (1/ 38).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/489). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (1/ 92).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 310). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 430).

5. صيغة "في إبطال التصرف" ومثالها ما جاء في حكم التصرف بمال اليتيم، حيث قال: "وقد جوز أبو حنيفة للوصي أن يعمل في مال الصبي مضاربة... وأمَّا الأجرة: ففي مقابلة العمل، والعمل حقٌ للوصيِّ، وأنَّه من منفعة، فهو أولى ببذلها فلا وجه لمذهب أبي حنيفة، والعمومات التي ذكرناها من قبل محكمة في إبطال التصرف في مال اليتيم بطريق القراض وغيره"[1].

ثانياً: التصريح بأن رأي أبي حنيفة غلط

وقد جاء على صيغتين متقاربتين، في موضعين، وهما:

1. صيغة: "وهذا غلط"، ومثالها ما جاء في معنى حفظ اليمين، حيث قال: "وظنَّ أبو حنيفة، أنَّ قوله عقَّدتم يدل على ما يتصور عقد العزم عليه من الأفعال، حتى يخرج منه اليمين على الماضي... والذي حملهم على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ ﴾ [المائدة :89]، فذكروا أن حفظ اليمين إنما يتصور في المستقبل، وهذا غلط، فإنه ليس حفظ اليمين الامتناع من الحنث، مع أن الحنث مأمور به في كثير من المواضع"[2].

2. صيغة: "وهذا غلط منه"، ومثالها ما جاء في سبب الكفارة، هل هو اليمين أم الحنث؟ حيث قال: "وأبو حنيفة يقول: قوله: ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾ [المائدة:89] فيه إضمار الحنث، ومعناه: ذلك كفارة أيمانكم إذا حنثتم، وهذا غلط منه، فإذا حنث عندهم فليست الكفارة كفارة اليمين، وإنما الكفارة كفارة الحنث في تناول المحرم، فلا تضاف الكفارة إلى اليمين عندهم أصلاً، سواء حنث أو لم يحنث"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 330). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (3/ 103).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 92). وانظر رأي أبي حنيفة في فتح القدير للكمال بن الهمام، (5/ 64).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 95). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (2/ 276).

ثالثاً: التصريح بأن رأي أبي حنيفة ركيك

وقد جاء على صيغتين متقاربتين، في ذات الموضع، وهما:

1. صيغة "كان قوله هجرا ركيكا". 2. وصيغة "وهذا ركيك جدا". ومثالهما ما جاء في كون خوف العنت شرطا في إباحة الزواج من الأمة المسلمة، حال كونه غير قادر على الزواج من الحرة، حيث قال: "فأما إذا قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ﴾ [النساء:25] مع قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء:25]، فلا بد وأن يكون قاصدا إبانة شرط، ولم يقصد به نزولا عن كلام عام، وإبانة وجه خاص، كان قوله هجرا ركيكا... ومما يعارضون به ما قلناه، أنَّه تعالى قال: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة:221]... قالوا: وذلك يُجوِّز نكاح الأمة مع القدرة على مهر المشركة... وهذا ركيك جداً... وحكي عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم قالوا: لا بأس أن يتزوج الحر المسلم الأمة"[1].

رابعاً: التصريح بأن رأي أبي حنيفة صادر عن جهل

وقد جاء على صيغتين، في موضعين، وهما:

1. صيغة "وهو جهل عظيم"، ومثاله ما جاء في بيان حقيقة اسم اليتيم، حيث قال: "وقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء:2] يقتضي مثل ذلك، فإن اسم اليتيم إنما يطلق على قبل البلوغ حقيقة، وعلى قرب العهد بالبلوغ مجازا، فإما أن يقال: إنه يتناول ابن خمس وعشرين سنة فصاعدا إلى مئة، وهو جهل عظيم، والعجيب أنَّ أبا حنيفة إنما أطلق الحجر؛ لأنه قال قد بلغ أشده وصار يصلح أن يكون جداً..."[2].

[1] الهرّاسي، أحكام القرآن، (2/ 420). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (4/ 448)

[2] الهرّاسي، أحكام القرآن، (2/ 310). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (3/ 190-191).

2. صيغة "وهذا جهل عظيم"، ومثالها ما جاء في إيقاع الطلقة الثانية في القرء الثاني، حيث قال: "فإن قال من يذب عن أبي حنيفة:... فلا هو يقطع النفقة ولا أنه يقطع سببا من الأسباب، إلا أن يقول جاهل إنه يقطع الميراث، إن كان في حالة الصحة ومات فجأة، وهذا جهل عظيم في إباحة اعتقاد الطلاق لهذا القدر من الغرم"[1].

خامساً: التصريح بأن رأي أبي حنيفة فيه إشكال وتناقض

ومثاله ما جاء في كون حد القذف حقاً لله تعالى، حيث قال: "وهذا مشكل على أبي حنيفة، إذا جعله حقا لله تعالى، فإن حق الله تعالى كيف يتوقف على طلب الآدمي؟! وإذا لم يسقط بإسقاطه، كيف يتوقف على طلبه؟! فهو مناقضة منهم"[2].

سادساً: التصريح بفساد رأي أبي حنيفة

ومثاله ما جاء في حكم زواج المسلم الحر من الأمة، حيث قال: "وحكى القاضي إسماعيل بن إسحاق المالكي عن السلف مذاهبهم في هذه الآية وفق مذهبنا ثم قال: وحُكي عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم قالوا: لا بأس أن يتزوج الحر المسلم الأمة، مع وجود الطول إلى حرة، من غير خشية العنت، ثم قال: هذا قول تجاوز فساده فساد ما يحتمل التأويل، لأنه لا محظور في كتاب الله تعالى إلا على الجهة التي أبيحت"[3].

سابعاً: التصريح برد رأي أبي حنيفة ب (كلَّا)

ومثاله ما جاء في قبول شهادة القاذف قبل حده من ردها، حيث قال: "وقال أبو حنيفة: شهادته قبل الحد مقبولة، والذي ذكره الشافعي ظاهر جدا، فإن الحد لا يقام عليه إلا بعد الحكم بفسقه، فأما أن يتقدم إقامة

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 167). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (4/ 391).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 299). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (6/ 213).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 420-421). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (4/ 448).

الحد الحكم بفسقه فكلًّا، ولا يبتدأ بإقامة الحد عليه إلا بعد ظهور عجزه، لا أنَّ بإقامة الحد يظهر عجزه"[1].

المطلب الثاني: صيغ النفي وتطبيقاتها

تعددت صيغ النفي عند الهرَّاسي، وقد جاءت على سبع صيغ رئيسة؛ ويتفرع عن كل صيغة منها صيغ عدة، هي:

الفرع الأول: التَّصريح بعدم صحة رأي أبي حنيفة واستشهاده: وقد جاء بصيغة "ليس بصحيح". ومثالها ما جاء في وجوب قضاء الحج والعمرة على المحصر من عدمه، حيث قال: "والله عز وجل يقول: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة:196]، فجعل الهدي معلقا بفعل العمرة والحج، والدم الذي يلزمه هو بالإحصار، غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة، وهذه المتعة هي الإحلال إلى النساء، لا على الوجه الذي ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج في أشهر الحج، نعم إذا بان أنه ليس بعمرة فالذي قاله أبو حنيفة من وجوب قضاء الحج والعمرة على المحصر بعد التحلل ليس بصحيح"[2].

الفرع الثاني: التصريح بأن رأي أبي حنيفة من باب التحكم الذي لا مستند له، أو لا وجه له، أو لا دليل عليه: وقد جاء على أربع صيغ، في أربعة مواضع، هي:

1. صيغة "وكل ذلك تحكم، ولا مستند في مثل ذلك إلا التوقيف". ومثالها ما جاء في تحديد سن البلوغ، حيث قال: "وهو مثل تقدير أبي حنيفة في بلوغ الغلام بثمان عشرة سنة... وكل ذلك تحكم، ولا مستند في مثل ذلك إلا التوقيف"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 300). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (3/353-354).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/101-102). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 336).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 192). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (4/ 6).

2. صيغة "وهذا تحكم منه، لا وجه له، ولا دليل عليه". ومثالها ما جاء في حد بلوغ الأشدِّ الذي به يدفع الوصي مال اليتيم إليه، حيث قال: "وأبو حنيفة يقول: بلوغ الأشد: بلوغ خمس وعشرين سنة، وهذا تحكم منه لا وجه له، ولا دليل عليه لا لغة ولا شرعاً"[1].

3. صيغة "كان متحكماً". ومثالها ما جاء في حكم نكاح الأمة، حيث قال: "فإذا أراد أبو حنيفة حمله على معنى الاستحباب، كان متحكما، ونحن متعلقون بالأصل والظاهر"[2].

4. صيغة "تحكُّم". ومثالها ما جاء في بيان معنى إلى حين في قوله تعالى: ﴿ وَإِنۡ أَدۡرِي لَعَلَّهُۥ فِتۡنَةٞ لَّكُمۡ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ﴾ [الأنبياء:111]، حيث قال: "والذي ذكره أبو حنيفة من تقييد الحين في الحلف بستة أشهر اتباعاً لعكرمة تحكم"[3].

الفرع الثالث: التصريح بأن رأي أبي حنيفة لا مستند له، ولا مرجع له، وقد جاءت في صيغتين، في موضعين، وهما:

1. صيغة "وليس له في ذلك مستند ومرجع". ومثالها ما جاء في حكم المهر المفروض بعد العقد، حيث قال: "... ويجعل أبو حنيفة المفروض بعد العقد، كالذي لم يفرض، ويوجب المتعة، وليس له في ذلك مستند ومرجع"[4].

2. صيغة "من غير مستند". ومثالها ما جاء في الهبة وجواز الرجوع فيها من عدمه، حيث قال: "... وأبو حنيفة يعتبر الرحم المحرم في منع الرجوع في الهبة، ويجوز الرجوع في حق بني الأعمام، مع أن القطيعة موجودة والقرابة حاصلة؛ ولذلك تعلق بها الإرث والولاية وغيرهما من الأحكام، فاعتبار المحرم زيادة على نص الكتاب من غير مستند"[5].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 128). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 497).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 437). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (3/ 32).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 238). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (4/ 489).
[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/205–206). وانظر رأي أبي حنيفة في التجريد للقدوري، (9/ 4668).
[5] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/307–308). وانظر رأي أبي حنيفة في التجريد للقدوري، (8/ 3821).

الفرع الرابع: التصريح بأن مذهب أبي حنيفة لا وجه له. ومثالها ما جاء في حكم العمل في مال الصبي مضاربة، حيث قال: "وقد جوز أبو حنيفة للوصي أن يعمل في مال الصبي مضاربة... وأما الأجرة: ففي مقابلة العمل، والعمل حق للوصي، وأنه من منفعة، فهو أولى ببذلها، فلا وجه لمذهب أبي حنيفة"[1].

الفرع الخامس: التصريح بأن كلام أبي حنيفة واستدلاله لا يستقيم، وقد جاء على صيغتين، في موضعين، هي:

1. صيغة "واعلم أن هذا الكلام لا يستقيم". ومثالها ما جاء في شرط صحة التيمم، حيث قال: "واعلم أن هذا الكلام لا يستقيم لأبي حنيفة من وجهين: أحدهما: أنه يجوز التَّيمم لخوف فوات صلاة الجنازة مع عدم الشرط، وقد قال تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً ﴾ [النساء:43] وهو واجد، والثاني: أنَّه جوز التيمم قبل الوقت من غير ضرورة، وذلك يدل على أنه لا تعتبر الحاجة"[2].

2. صيغة "فلا يستقيم ما ذكروه". ومثالها ما جاء في بيان حقيقة الكفَّارة، حيث قال: "وأبو حنيفة يقول: قوله: ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ ﴾ [المائدة:89]، فيه إضمار الحنث: ذلك كفارة أيمانكم إذا حنثتم، وهذا غلط منه... فإنه قال: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة:184]، ومعناه فأفطروا فإنه إذا أفطر فعدة من أيام أخر، وهاهنا لو جرى الإضمار صح، فلا يستقيم ما ذكروه، فأما بعد الحنث، فلا تكون الكفَّارة كفَّارة اليمين على موجب أصلهم، وإنما يجوز أن يضاف الحكم إلى سببه، أو إلى سبب سببه"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 330). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (3/ 103).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 54). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (1/ 118).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 95- 96). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (2/ 276).

الفرع السادس: التصريح بأن رأي أبي حنيفة غير معتبر، وقد جاء على ثلاث صيغ، في ثلاثة مواضع، هي:

1. صيغة "وما كل نصرة تعتبر". ومثالها ما جاء في اعتبار الدِّية، حيث قال: "ثم قال تعالى: ﴿ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ ﴾[النساء:92]... واعتقد أبو حنيفة أنها باعتبار النصرة لازمة، وإنما هي إلى اختيار من في الديوان، وأما الناشئ من القرابة فيه لازم لا يزول، وما كل نصرة تعتبر، فإن الزوج ينصر زوجته ولا يتحمل عقلها، والمؤمنون ينصر بعضهم بعضاً، والأصل عدم التحمل إلا حيث أثبت التحمل، وقد أثبت التحمل في نصرة الأقارب، فلا يجوز طرح وصف القرابة وإلغاؤها"[1].
2. صيغة "لا تعتبر". ومثالها ما جاء في اللّعان من حيث اعتباره شهادة أم لا، حيث قال: "وأبو حنيفة يرى اللعان شهادة من وجه، حتى لا يصح من العبد، مع أن حقيقة الشَّهادة لا تعتبر، فإنَّ الشَّهادة في الأصل تصديق الغير، والملاعن يصدق نفسه"[2].
3. صيغة "لا مأخذ له فلا معنى لاعتباره". ومثالها ما جاء في معنى إلى حين حيث قال: "والذي ذكره أبو حنيفة من تقييد الحين في الحلف بستة أشهر اتباعاً لعكرمة تحكُّم، وتخصيصه بإدراك النخل لا مأخذ له، فلا معنى لاعتباره"[3].

الفرع السابع: التصريح بأن رأي أبي حنيفة لا فائدة فيه. ومثاله ما جاء في إيقاع الطلقة الثَّانية في القرء الثاني، حيث قال: "فإن قال من يذب عن أبي حنيفة: إنَّ ظاهر قوله مرتين، يبيح في القرءين، فيبيح في القرء الواحد، فاعتبار الأقراء من أي أصل تلقوه؟! وليس في إيقاع الثانية في القرء الثاني فائدة أصلاً"[4].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 480). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (5/ 348).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 303). وانظر رأي أبي حنيفة في التجريد للقدوري، (10/ 5177).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 238). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (4/ 489).
[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 167). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (4/ 390- 392).

المطلب الثالث: صيغ "بعيد" وتطبيقاتها

تنوعت صيغ بعيد عند الهرَّاسي على ثماني صيغ متقاربة، في إثني عشر موضعاً، هي:

1. صيغة "وهذا بعيد"، وقد جاءت في ستة مواضع[1]، وأمثل لها بالمثال الآتي: ما جاء في معنى الشرب في قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةَۢ بِيَدِهِۦ ﴾ [البقرة :249]، حيث قال: "وذكر أبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة: أنَّ ذلك يدلُّ على أن الشرب من النهر، إنما يكون بالكرع[2] فيه، ووضع الشفة عليه، لأنه كان حظر الشرب منه إلا لمن اغترف غرفة بيده، وهذا يدل على أنَّ الاغتراف منه ليس بشرب، وهو تصحيح لقول أبي حنيفة فيمن قال: إن شربت من ماء الفرات فعبدي حر، أنه محمول على أن يكرع فيه، فأما إذا اغترف منه أو شرب بإناء لم يحنث، وهذا بعيد، فإن الله تعالى أراد ابتلاءهم بالنهر، ليتبين المحقق بنيته في الجهاد من المعذر، فمن شرب منه- أي من مائة- فأكثر، فقد عصى الله تعالى، ومن اغترف غرفة بيده أقنعته"[3].

2. صيغة "وهو بعيد". ومثالها ما جاء في بيان حكم من حرَّم شيئا على نفسه في تفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[المائدة:87]، حيث قال: "وفيه دليل على أن ذلك منه لغو، وأبو حنيفة رأى أن ذلك صار محرَّما عليه، وأنه إذا تناوله لزمته الكفَّارة، وهو بعيد"[4].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 96)، (1/ 188)، (1/ 222)، (1/ 227)، (2/ 448)، (4/ 310).

[2] الكَرع: من كَرَع الماء يكرَعُ كَرْعاً: إذا تناوله بفيه، من غير أن يشرب بكفّه ولا بإناء، كما تشرب البهائم، لأنها تدخل فيه أكارِعَها. انظر: الفَيُّومي، المصباح المنير، (ص: 186). مادة (ك ر ع).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 222). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (7/ 487).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 87). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 430).

3. صيغة "وهذا بعيد جدا". ومثالها ما جاء في بيان معنى شهود الشهر في قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾ [البقرة:185]، حيث قال: "وأبو حنيفة يقول: قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾ لا يمكن أن يراد به شهود جميع الشَّهر؛ لأنَّه لا يكون شاهداً لجميع الشَّهر إلا بعد مُضيِّه كلِّه، ويستحيل أن يكون مُضيُّه شرطاً للزوم صومه كلِّه، لأنَّ الماضي من الوقت يستحيل فعل الصَّوم فيه، فعُلم أنَّه لم يرد شهود جميعه، فتقدير الكلام عنده: فمن شهد منكم بعض الشَّهر فليصم ما لم يشهده منه، وهذا بعيد جداً"[1].

4. صيغة "وهذا قول بعيد" ومثالها ما جاء في بيان معنى يطهرن في قوله تعالى: " (وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) حيث قال: "فأمَّا أبو حنيفة، فإن بعض الأصوليين من أصحابه يقول: إنَّا نعمل بالقراءتين، فنحمل القراءة المشددة في قوله: ﴿ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ [البقرة :222] على انقطاع الدم على ما دون الأكثر، فإنه عند ذلك لا يحل الوطء قبل الغسل، والقراءة المخففة في قوله: ﴿ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ على انقطاع الدم على الأكثر، وهذا قول بعيد"[2].

5. صيغة "وذلك بعيد جدا". ومثالها ما جاء في بيان معنى يطهرن، حيث قال الهرَّاسيُّ: "وأبو حنيفة أباحه قبل الغسل، إذا انقطع الدم على الأكثر... وأقل ما فيه إخراج قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ ﴾ [البقرة:222] عن كونه حقيقة في الاغتسال، إذا حمل على انقطاع الدم على الأكثر، وحمله على حقيقته في الاغتسال، إذا كان انقطاع الدم على ما دون الأكثر، وذلك بعيد جداً"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 65). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 226).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/137– 139). وانظر رأي الأصوليين من أصحاب أبي حنيفة في أصول الشاشي للشاشي، (ص: 177). وفي الفصول في الأصول للجصاص، (1/ 375).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 139). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (3/ 209).

6. صيغة "وهل ذلك إلا في غاية البعد". ومثالها ما جاء في بيان معنى اليتيم في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ ﴾ [النساء:2]، حيث قال: "والعجيب أن أبا حنيفة إنما أطلق الحجر؛ لأنه قال قد بلغ أشده وصار يصلح أن يكون جداً، فإذا صار يصلح أن يكون جدا، فكيف يصح إعطاؤه المال بعلة اليتم، وباسم اليتم، وهل ذلك إلا في غاية البعد"[1].

7. صيغة "والذي ذكره بعيد من أوجه". ومثالها ما جاء في أثر السَّبي في انقطاع النكاح من عدمه، حيث قال: "وأبو حنيفة لا يرى للسَّبي أثراً، ويقول: انقطاع النكاح باختلاف الدار، فإذا سُبِي الزوجان معاً، لم ينقطع النكاح، والذي ذكره بعيد من أوجه"[2].

8. صيغة "وذلك في غاية البعد" ومثالها ما جاء فيما يتعلق بإيقاع الطلاق بعد البينونة، حيث قال: "وأبو حنيفة إذا أوقع الطلاق بعد البينونة، لم يمكنه إخراج الطلاق عن كونه متعلقا بالنِّكاح، فإنَّه لا يقع الطَّلاق في النكاح الفاسد خلافاً لأحمد، ولا بعد البينونة وانقضاء العدة، وإن بقيت له طلقتان عليها... صار المحل ينقاد تصرفه فيه مبتذلا من غير ولاية له عليه، وذلك في غاية البعد"[3].

المطلب الرابع: صيغ الترجيح وتطبيقاتها

تنوعت صيغ الترجيح عند الهرَّاسي، فكانت على النحو الآتي:

الفرع الأول: التصريح بأن الصواب خلاف رأي أبي حنيفة، وقد جاء على ثماني صيغ، في ستة عشر موضعاً، هي:

1. صيغة "فيه رد على أبي حنيفة". ومثالها ما جاء في تحديد مدة الحيض، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَةٗۚ ﴾ [البقرة :80]: "فيه رد على

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 310). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (3/ 190-191).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 406). وانظر رأي أبي حنيفة في الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، (ص: 53).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 306). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (9/ 31).

أبي حنيفة في استدلاله بقوله ﷺ: "دعي الصلاة أيام حيضتك"[1] في أن مدة الحيض أقلها ثلاثة وأكثرها عشرة؛ لأنَّ ما دون الثلاثة يُسمَّى يوماً أو يومين، وما زاد على العشرة يقال فيه أحد عشر يوما"[2].

2. صيغة "خلافا لأبي حنيفة"، وقد جاءت في تسعة مواضع[3]، وأمثل لها بالمثال الآتي: ما جاء في صحة إسلام المكره من عدمه، حيث قال: "فلا يجوز إكراهه على الإسلام، وإذا أكره عليه لم يصح إسلامه، خلافاً لأبي حنيفة، فإنَّه حكم بإسلامه، مع أنَّ الرِّدة لا يثبت حكمها حالة الإكراه"[4].

3. صيغة "على خلاف ما رآه أبو حنيفة". ومثالها ما جاء في جواز جعل اليمين سببا في الكفَّارة من عدمه، حيث استدلَّ بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةً لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾ [البقرة:224] "على أنَّ اليمين يجوز أن يجعل سبباً للكفَّارة كما قاله الشَّافعي[5]؛ لأنَّ اسم الله المعظم صار متعرضاً للابتذال بوصف الحنث، ووصف الحنث راجع إلى اليمين، فكانت اليمين سببا، وليست اليمين عبادة لا يمكن جعلها سبباً للكفَّارة، فإنَّ الإكثار من العبادات مندوب إليه... فصحَّ على هذا المعنى جعل اليمين سبباً، على خلاف ما رآه أبو حنيفة"[6].

4. صيغة "على خلاف ما قاله أبو حنيفة"، ومثالها ما جاء في جواز تعطيل منافع الرهن من عدمه، حيث قال: "قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ ﴾ [المائدة:103] يدل على تحريم قطع منافع الملك من غير نقل إلى غيره؛ ومن أجله منع الشافعي تعطيل منافع الرهن على خلاف ما قاله أبو حنيفة"[7].

---

[1] أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ح: 24145. (40/ 173). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح رجاله ثقات.

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 11-12). وانظر رأي أبي حنيفة في البناية شرح الهداية للعيني، (1/ 624).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 100)، (1/ 188)، (1/ 219)، (1/ 225)، (3/ 73)، (3/ 77)، (4/ 423).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 224-225). وانظر رأي أبي حنيفة في البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، (3/ 265).

[5] الماوردي، الحاوي، (15/ 253).

[6] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 144-145). وانظر رأي أبي حنيفة في مختصر القدوري في الفقه الحنفي للقدوري، (ص: 210).

[7] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 117). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 644).

5. صيغة "وأبو حنيفة يخالف في ذلك". ومثالها ما جاء في رد الصائل[1] وقتله، وما يترتب على ذلك، حيث ذكر رأي الشَّافعي بأنَّه لا ضمان على القاتل؛ لأنَّه "يجوز للمصول عليه ولغيره قتله، ولا ضمان عليه، وهو من قبيل النهي عن المنكر، وليس معنى النَّهي تكليف الفعل، ولكنَّه دفع الفاعل عن الفعل القبيح والظلم والتَّشنيع، وأبو حنيفة يخالف في ذلك"[2].

6. صيغة "وكتاب الله تعالى يدل على خلاف ما قالوا". ومثالها ما جاء في جواز الاستنصار بالمشركين من عدمه، حيث قال: "وذلك نهي عن الاستنصار بالمشركين، هذا هو الصحيح من مذهب الشافعي[3]، وأبو حنيفة جوز الاستنصار بهم للمسلمين على المشركين، وكتاب الله تعالى يدل على خلاف ما قالوا"[4].

7. صيغة "لا كما قال أبو حنيفة". ومثالها ما جاء في وقت صوم الأيام الثلاثة، حيث قال: "وقوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾ [البقرة:196] يدل على أن صيام الثلاثة الأيام يجب أن يقع في الحج، لا كما قال أبو حنيفة إنه يجوز ذلك بعد الإحرام بالعمرة، قبل الإحرام بالحج"[5].

8. صيغة "على زعم أبي حنيفة". ومثالها ما جاء في الأذكار التي تُفتتح بها الصلاة، حيث قال: "قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ... ﴾ استدل به الشافعي على افتتاح الصَّلاة بهذا الذكر، فإن الله تعالى أمر نبيه به وأنزله في كتابه... والأول كان يقوله قبل أن ينزل: ﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴾ [الطور:48]، فلما نزل ذلك وأمر بالتسبيح عند القيام إلى الصلاة، ترك الأول على زعم أبي حنيفة، وأصحاب الشافعي يقولون: الأمر بالتسبيح لا ينافي الذكر عند افتتاح الصلَّاة"[6].

---

[1] صَالَ: سطا، والصؤول منَ الرِّجَالِ: الَّذِي يَضْرب الناسَ ويَتَطاول عَلَيْهِمْ. ابن منظور، لسان العرب، (11/ 387). فالصائل: من يسطو على غيره بغير حق.

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 303–304). وانظر رأي أبي حنيفة في مختصر اختلاف العلماء للجصاص، (5/ 210).

[3] انظر: الشَّافعيّ، الأمّ، (4/ 276).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 85). وانظر رأي أبي حنيفة في التجريد للقدوري، (11/ 5838).

[5] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 105). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 355).

[6] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 130). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (1/ 202).

الفرع الثاني: الترجيح بصيغة "أفعل" التفضيل، وقد جاءت على أربع صيغ، هي:

1. صيغة "أحسن". ومثالها ما جاء في إيقاع الطلقة الثانية في القرء الثاني، حيث قال: "فإن قال من يذب عن أبي حنيفة: إنَّ ظاهر قوله مرتين، يبيح في القرءين... وأحسن الأحوال للمخالف أن يقبل منهم هذه الزيادة، وهي موافقة لأصلنا، فإنا نقول على مذهب لنا صحيح: إنَّه إذا طلق امرأته في الحيض، وندبناه إلى الرجعة فراجعها، فإذا طهرت بعد ذلك، فيكره له طلاقها"[1].

2. صيغة "الأقرب". ومثالها لها بما جاء في معنى اليمين، حيث قال: "وظن أبو حنيفة، أن قوله عقدتم، يدل على ما يتصور عقد العزم عليه من الأفعال، حتى يخرج منه اليمين على الماضي، وذلك إن صح له، فيخرج منه الأيمان على فعل الغير، وحنث النسيان وغيرهما، فالأقرب في معانيه، ما قالته عائشة، وهو مذهب الشافعي"[2].

3. صيغة "أولى"، وقد جاءت في أربعة مواضع[3]، وأمثل لها بما جاء في حكم تصرف الوصي في مال اليتيم، حيث قال: "وقد جوز أبو حنيفة للوصي أن يعمل في مال الصبي مضاربة، فيأخذ منه مقدار ربحه، وإذا جاز ذلك، فلم لا يجوز أن يأكل من ماله إذا عمل فيه، فيأخذ أجر المثل، بل هو أولى، فإن أجر المثل معلوم في وضع الشرع، ومقدار أجرة عمله مأخوذ من العادة، والربح أبعد عن الاستحقاق، فإن الربح زيادة على عين مال اليتيم، والزيادة تبع المزيد عليه، وليس للوصي في مال اليتيم حق، وأما الأجرة: ففي مقابلة العمل، والعمل حق للوصي، وأنه من منفعة فهو أولى ببذلها"[4].

4. صيغة "والأصح". ومثالها ما جاء في حكم إدخال الأمة على الحرة الكتابية، حيث قال: "والأصح أنه لا فرق بينهما، وأن القدرة على مثل الشيء كالقدرة على الشيء.. وحكي عن أبي حنيفة

[1] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 167- 168). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (4/ 390- 392).
[2] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 147). وانظر رأي أبي حنيفة في فتح القدير للكمال بن الهمام، (5/ 64).
[3] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 38)، (3/ 107)، (3/ 159).
[4] الهرّاسي، أحكام القرآن، (2/ 330). وانظر رأي أبي حنيفة في حاشية ابن عابدين لابن عابدين، (5/ 647).

وأصحابه أنهم قالوا: لا بأس أن يتزوج الحر المسلم الأمة... ثم قال: هذا قول تجاوز فساده فساد ما يحتمل التأويل[1]".

المطلب الخامس: صيغ السؤال وتطبيقاتها

ومعناها إيراد السؤال على الكلام ومعارضته بما يناقضه ويبطله[2]. وقد جاءت في أربعة عشر موضعاً منها، على ثلاث صيغ، أكتفي بعرض ثلاثة نماذج منها على سبيل التمثيل، وذلك بقصد الاختصار وعدم الإطالة، هي:

1. السؤال بأداة الاستفهام "كيف"، وقد جاءت في تسعة مواضع[3]. ومثالها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [النساء:11] من حيث كونها مقيَّدة في موضوع الوراثة، أم مطلقة، حيث قال: "فإذا لم يكن وارث معين بقي عند أبي حنيفة على موجب العموم... "فكيف يمكن الاستدلال بعمومه؟ وهذا قاطع في منع الاستدلال بعموم الآية في الوصية"[4].

2. السؤال بأداة الاستفهام "لِمَ"، وقد جاءت في موضعين[5]. ومثالها ما جاء في حكم التصرف في مال اليتيم، حيث قال: "وقد جوز أبو حنيفة للوصي أن يعمل في مال الصبي مضاربة، فيأخذ منه مقدار ربحه، وإذا جاز ذلك، فلِمَ لا يجوز أن يأكل من ماله إذا عمل فيه؟ فيأخذ أجر المثل، بل هو أولى"[6].

3. السؤال بأداة الاستفهام "أي". ومثالها ما جاء في حكم إيقاع الطلقة الثانية في القرء الثاني، حيث قال: "وهذا لازم على أبي حنيفة، إذا سلك مسلك النظر في مراعاة الحاجة إلى قطع النكاح...

---

[1] الهرّاسي، أحكام القرآن، (2/ 419– 421). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (4/ 448).

[2] الطُّوفي، شرح مختصر الروضة، (155/1).

[3] الهرّاسي، أحكام القرآن، (2/ 330)، (2/ 372)، (2/ 406)، (2/ 459)، (3/ 107)، (3/ 108)، (4/ 300)، (4/ 303)، (4/ 304).

[4] الهرّاسي، أحكام القرآن، (2/ 372). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (8/ 320).

[5] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 167)، (2/ 330).

[6] الهرّاسي، أحكام القرآن، (2/ 330). وانظر رأي أبي حنيفة في حاشية ابن عابدين لابن عابدين، (5/ 647).

والنكاح الآخر يجوز قطعه بالطلاق الثالث في القرء الثالث من غير حاجة إليه، فأي مستند لهم في اعتبار صورة الأقراء[1]؟

المطلب السادس: صيغ العنونة والتصدير وتطبيقاتها

وقد جاءت على ثلاث صيغ، هي:

الفرع الأول: صيغة "التنبيه": وقد جاءت على صيغة واحدة، هي: "وفيه تنبيه". ومثالها ما جاء في سبب التفريق بين المشرك المحارب وبين زوجته المسبية، حيث قال: "وفيه تنبيه على أن المنع من الرد لمكان الإسلام، فإنه تعالى قال: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ﴾ [الممتحنة:10]، فلم يجعل الفرقة لاختلاف الدارين على ما قاله أبو حنيفة، وإنما جعل للإسلام"[2].

الفرع الثاني: صيغة "والعجيب": وقد جاءت على صيغة واحدة، هي: "والعجيب". ومثالها ما جاء في بيان معنى الأشُدّ، حيث قال: "والعجيب أن أبا حنيفة إنما أطلق الحجر، لأنَّه قال قد بلغ أشُدَّه وصار يصلح أن يكون جدا، فإذا صار يصلح أن يكون جدا، فكيف يصح إعطاؤه المال بعلة اليتم، وباسم اليتم"[3].

الفرع الثالث: صيغة "اعلم": وقد جاءت على صيغتين، في أربعة مواضع، وهما:

1. صيغة "ثم اعلم". ومثالها ما جاء في مقدار الدِّية، حيث قال: "واعتقد أبو حنيفة أنها باعتبار النصرة لازمة... ثم اعلم أن الله تبارك وتعالى، أطلق الدية ولم يبين مقدارها، فلا نعلم مقدارها إلا من حيث بيان آخر..."[4].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 167- 168). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (4/ 391).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 410). وانظر رأي أبي حنيفة في الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، (ص: 53).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 310). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (3/ 190-191).
[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 480). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (5/ 348).

2. صيغة "واعلم"، وقد جاءت في ثلاثة مواضع[1]. ومثالها ما جاء في حكم التيمم، حيث قال: "واعلم أن هذا الكلام لا يستقيم لأبي حنيفة من وجهين: أحدهما: أنَّه يجوز التيمم لخوف فوات صلاة الجنازة مع عدم الشرط، وقد قال تعالى:﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً ﴾ النساء [43] وهو واجد"[2].

المطلب السابع: صيغ الإتمام وتطبيقاتها

وقد جاءت على أربع صيغ، في أربعة مواضع، هي:

الفرع الأول: صيغة "وتمام البيان في ذلك". ومثالها ما جاء في حقيقة سبب انقطاع النِّكاح بين الكافر الحربي وزوجته المسبيَّة وعدَّتها، حيث قال: "وأبو حنيفة لا يرى للسَّبي أثراً، ويقول: انقطاع النِّكاح باختلاف الدار، فإذا سبي الزوجان معا، لم ينقطع النكاح... وتمام البيان في ذلك، أنَّ رسول الله ﷺ، قال في رواية أبي سعيد الخدري ﷺ في سبايا أوطاس[3]: (لا تَوطَأ حَامِلٌ حتى تَضَعَ، ولا غيرُ ذاتِ حَملٍ حتَّى تحيضَ حَيْضة)"[4][5].

الفرع الثَّاني: صيغة "فهذا تمام هذا النوع". 3. وصيغة "فهذا تمام الرد على هؤلاء في محاولة المعارضة". ومثالهما ما جاء في حكم نكاح الأمة، حيث قال: "... وإذا كانت القدرة على نكاح المسلمة مانعة نكاح الأمة... وأن هذا موجود في نكاح الحرة الكتابية، فهذا تمام هذا النوع... ومما يعارضون به ما قلناه، أنه تعالى قال: ﴿ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾ [البقرة:221]... والأمة يجوز نكاحها في بعض الأحوال، فهذا تمام الرد على هؤلاء في محاولة المعارضة... وحكي عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم قالوا: لا بأس أن يتزوج الحر المسلم الأمة، مع وجود الطول إلى حرة"[6].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 54)، (3/ 74)، (4/ 299).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 54). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (1/ 118).

[3] أوطاس: بفتح أوّله، وبالطاء والسين المهملتين: واد فى ديار هوازن. أبو عبيد البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، (1/ 212).

[4] أبو داود، سُنَن أبي داود، كتاب النكاح. باب في وطء السَّبايا. ح: 2157. (3/ 486). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: "صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لسوء حفظ شريك". أحمد، مسند أحمد بن حنبل. ح: 11596، (140/18). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح لغيره.

[5] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 406-408). وانظر رأي أبي حنيفة في الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، (ص: 53).

[6] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 419- 221). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (4/ 448).

الفرع الثَّالث: صيغة "هذا تمام ما أردنا بيانه من ذلك". ومثالها ما جاء في شهادة القاذف، حيث قال: "... فإن علة رد شهادته رميه وفسقه لا إقامة الحد عليه، لما بينا من أن إقامة الحد عليه من فعل غيره فيه، فلا يؤثر في شهادته، فهو أقرب إلى التكفير كما روى في الحدود، والتوبة إذا رفعت علة رد الشهادة وهو الفسق، دار القول، فإن المعلول لا يثبت دون العلة فاعلمه، هذا تمام ما أردنا بيانه من ذلك"[1].

المطلب الثامن: صيغ التذييل وتطبيقاتها

وقد جاءت على ثلاث عشرة صيغة، في ثلاثة عشر موضعا، هي:

الفرع الأول: صيغة "فيه نظر". ومثالها ما جاء في اعتبار الأقراء من عدمه، حيث قال: "وغاية ما ذكروه مستندا لاعتبار الأقراء ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر ﷺ، أنه طلق امرأته وهي حائض... إلى أن قال له رسول الله ﷺ: (مره فليرجعها، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ، ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ)[2]، وهذا الذي قالوه فيه نظر... ومستند أبي حنيفة في إيجاب الفصل بين تطليقتين، هو هذا الخبر الذي يروونه، وبينا وجه الكلام عليه"[3].

الفرع الثَّاني: صيغة "فليفهم الفاهم هذا، فإنه مقطوع به". ومثالها ما جاء في حكم نكاح الأمة، حيث قال: "فقصد التفرقة بين الحالتين ضروري في هذا الكلام، والتعرض للشرائط لا يظهر في العمومات التي ذكروها، فليفهم الفاهم هذا، فإنه مقطوع به... وحكي عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم قالوا: لا بأس أن يتزوج الحر المسلم الأمة، مع وجود الطول إلى حرة"[4].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 301). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (3/353-354).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الطلاق. ح. 4953. (5/ 2011). مسلم، صحيح مسلم. كتاب الطلاق. بَاب تَحْرِيمِ طَلَاقِ الْحَائِضِ بِغَيْرِ رِضَاهَا. ح: 1471. (2/1093).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 167- 168). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (4/ 390- 392).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 420- 421). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (4/ 448).

الفرع الثَّالـــث: صيغة "وهذا في غاية الظهور". ومثالها ما جاء في حقيقة سبب انقطاع النكاح بين الكافر الحربي وزوجته المسبية وعدتها، حيث قال: "وأبو حنيفة لا يرى للسَّبي أثراً، ويقول: انقطـــاع النكـــاح باختلاف الدار... ولو أن المرأة هاجرت إلى دار الإسلام، أو أسلمت وانفسخ النكاح، فإنما يوجب عـــدة النكاح، فدل أن جواز الوطء المجرد للاستبراء لمكان زوال النكاح لملك اليمين، لا باختلاف الدار، وهذا في غاية الظهور لأصحاب الشافعي رحمة الله عليهم وعليه"[1].

الفرع الرَّابع: صيغة "وهذا تأويل حسن تشهد له الأصول والمعقول". ومثالها ما جاء في تفســـير قولـــه تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء:43]، حيث قال: "وعلى الجملة، اضطراب هذه المحامل ينشأ منه قول الشافعي: وهو أن المراد من الصلاة موضع الصلاة، فتقديره: لا تقربوا المساجد التي هي مواضـــع الصلاة وأنتم سكارى، فإنه يتوقع منكم الفحش في المنطق، وتلويث المسجد... فنهاهم عن دخول المسجد والصلاة مع رسول اللهﷺ جماعة. وهذا تأويل حسن تشهد له الأصول والمعقول... وأبو حنيفة يخـــالف ذلك ويقول: بل المراد به الصَّلاة"[2].

الفرع الخامس: صيغة "وهذا لا جواب عنه فاعلمه". ومثالها ما جاء في بيان معنى عابري ســـبيل فـــي قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ [النساء:43]، حيث قال: "وأبو حنيفة يخالف ذلك ويقول: بل المراد به أيضا، إذا حمل ذلك على الصلاة حمل قوله: إلا عابري سبيل، على الجنب المسافر إذا لـــم يجد الماء، فإنه يتيمم ويصلي... وأما إذا أراد التَّيمم، ذكر الوجوه التي بها يجوز التَّيمم، فذكر المـــرض وذكر السَّفر، وذكر المجيء من الغائط، وعدم الماء مطلقا في أي موضع كان، فكيف عنى بعابر السَّبيل المسافر ها هنا، ولم يذكر عدم الماء، وهو الشرط لا السَّفر، وهذا لا جواب عنه فاعلمه"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 408). وانظر رأي أبي حنيفة في الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، (ص: 53).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 458). وانظر رأي أبي حنيفة في المحيط البرهاني لابن مازة، (1/ 89).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 459-460). وانظر رأي أبي حنيفة في المحيط البرهاني لابن مازة، (1/ 89).

الفرع السَّادس: صيغة "فهو متوجه هاهنا فاعلم". ومثالها ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾، حيث قال: "وأبو حنيفة يخالف ذلك ويقول: بل المراد به أيضا إذا حمل ذلك على الصَّلاة حمل قوله: إلا عابري سبيل، على الجنب المسافر إذا لم يجد الماء...؛ ولأنَّ الله تعالى قال: ﴿ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء:43]، فأحال المنع على عدم العلم بالقول... فدل أنَّ الامتناع إنَّما نشأ من القول فقط، وذلك على الوجه الذي قلناه في تنزيه المسجد عن هجر القول والخنا في المنطق، ومن أجل ذلك بطل تأويل من حمل السُّكر على النَّوم، لأنَّ النَّائم لا يصلِّي، ولا يُتصوَّر منه الصَّلاة مع النَّوم، ولا طهارة مع النَّوم، وبالجملة كلُّ ما اعترضنا به على الفصل الأول، فهو متوجه ها هنا فاعلم"[1].

الفرع السَّابع: صيغة "فهذا بين يعرف بمبادئ النظر". ومثالها ما جاء في اعتبار الدِّية، حيث قال: "واعتقد أبو حنيفة أنها باعتبار النصرة لازمة... ولا يفهم من إيجاب أصل الدية إبانة التفاوت بين العمد والخطأ وشبه العمد، ولا بين الكافر والمسلم، ولا أصل المساواة، وإنما المساواة والتفاوت صفات وكيفيات، تعلم من بيان آخر، ولا نعلم منه التسوية بين الحر وغيره في مقدار الدية ولا التفاوت، فهذا بين يعرف بمبادئ النظر"[2].

الفرع الثَّامن: صيغة "فعلم بطلان هذا القول". ومثالها ما جاء في بيان معنى حفظ اليمين، حيث قال: "وأبو حنيفة يرى تعليق الكفارة بالأيمان المستقبلة كلِّها... ويدلُّ عليه أنَّ اليمين قد يكون على فعل الغير، ولا يتأتى منه حفظ الغير، مثل قول القائل: لا تطلع الشَّمس غداً، ولا تُمطِر السَّماء غداً، أو لتمطِرنَّ السَّماء غداً، أو ليَدخُلَنَّ السَّلطان، إلى غير ذلك مما يعقد اليمين عليه، فعلم بطلان هذا القول، ولا شك أن الحق متميز في مسند الشافعي"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 459- 460). وانظر رأي أبي حنيفة في المحيط البرهاني لابن مازة، (1/ 89).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 480). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (5/ 348).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 89- 91). وانظر رأي أبي حنيفة في فتح القدير للكمال بن الهمام، (5/ 64).

الفرع التَّاسع: صيغة "فاعلم". ومثالها ما جاء فيما يترتب على القتل الخطأ من حيث كونه كفارة أم جزاء، حيث قال: " والجملة، وجوب الجزاء على الناس بقتل الصيد مسلك على أصل أبي حنيفة، فإنه لا يرى إثبات الكفارات بالقياس... وهذا جهل مفرط، فإن الله تعالى بين حكم العمد فيما يتعلق بالآخرة، وسكت عن ذكر الكفارة، فإن كان السكوت عن ذكر الكفارة دليل على نفي المسكوت عنه، فهلا كان ذكر العمد دليلا على نفي الحكم في المسكوت عنه وهو الخطأ، بل أولى، فإن قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ [النساء:93]، أبان اختصاص الجزاء بالعمد، وإن ذلك المذكور لا يتعلق بالخطأ، فإن قال ومن قتله منكم متعمدا، وجب أن يختص حكم الجزاء بالعمد ولا يشركه الخطأ، فاعلم"[1].

الفرع العاشر: صيغة "فاعلمه". ومثاله ما جاء في معنى المثل قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة:95]، حيث قال: "وأبو حنيفة وأبو يوسف يرون أن المثل هو القيمة... إلا أنَّ الفرق أنَّ المثل فيما نحن فيه، وإن روعي من حيث الخلقة فهو من غير جنس الصيد، مثل إيجابنا البدنة في النَّعامة، والكبش في الضبُع، وهذا لا يمنع كونه مثلاً من حيث الخلقة، والمقصود، بيان أنَّ المثل في المتعارف هو المثل من حيث الخلقة والصُّورة، فاعلمه"[2].

الفرع الحادي عشر: صيغة "وهذا لا غبار عليه". ومثالها ما جاء في كفارة قتل الصيد للمحرم، حيث قال: "أبو حنيفة يقول: يُقوَّم الصَّيد دراهم، ثم يشترى بالدراهم طعاما، فيطعم كل مسكين نصف صاع، فأما الشَّافعي فإنه يرى المثل من النَّعم، ثم يُقوَّم المثل كما في المتلَيَّات يقوم المثل، وتوجد قيمة المثل، فستكون قيمة المثل كقيمة الشيء، فإن المثل هو الأصل في الوجوب، وهذا لا غبار عليه"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 108). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (2/ 417).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 109). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (2/ 570).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 113). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (2/ 570).

الفرع الثَّاني عشر: صيغة "وهذا لا مخلص منه". ومثالها ما جاء في بيان حقيقة اللعان والشهادة، حيث قال:" وأبو حنيفة يرى اللعان شهادة من وجه... فحيث لا تعتبر حقيقة الشهادة ومعناها، كيف تعتبر صفتها الزائدة على معناها، فإن الشرائط تابعة للحقيقة، وهذا لا مخلص منه"[1].

الفرع الثالث عشر: صيغة "ولا محيص لهم عنه". ومثالها ما جاء في بيان حكم إيقاع الطلاق بعد البينونة، حيث قال:_وأبو حنيفة إذا أوقع الطلاق بعد البينونة، لم يمكنه إخراج الطلاق عن كونه متعلقا بالنكاح، فإنه لا يقع الطلاق في النكاح الفاسد... ولا بعد البينونة وانقضاء العدة... وعلى أن الذي ذكر من جواز الابتذال في مدة العدة، إنما يفعل إذا كان جنس العدة مقتضى ولا نية، فأما إذا كان حكما شرعيا يثبت حيث لا نكاح كالنكاح الفاسد، فلا ينبغي أن يقع به الطلاق أصلا، وهذا كلام معترض غير متعلق بمقصودنا، ولا محيص لهم عنه"[2].

المطلب التاسع: صيغة الفنقلة وتطبيقاتها

الفنقلة: أسلوب تعليمي يقوم على طريقة السؤال والجواب بأن يطرح استشكال بافتراض سؤال ثمَّ يجيب عنه، وهو مصدر منحوت من صيغ كثيرة منها: فإن (قيل، قلنا)، أو فإن (قلتَ، قلتُ)[3].

جاءت صيغة "الفنقلة" في موضع واحد. ومثالها ما جاء في حكم السبايا، حيث قال: "وأبو حنيفة لا يرى للسَّبي أثراً... وها هنا سؤال: وهو إنَّه يقال: قال: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء:24]، فإن كان النكاح قد ارتفع فليست محصنة، قيل: المقصود بذلك رفع الحرج؛ بسبب أنها ذات زوج، وإبانة أنا لا نمسك بعصم الكوافر، وعلق الحربيين حتى لا يتحرج بذلك السبب، فمعناه: واللواتي كن ذوات الأزواج إذا سبيتموهن، فحكمه كذا"[4].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 303). وانظر رأي أبي حنيفة في التجريد للقدوري، (10/ 5177).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 306). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (9/ 31).

[3] الصالح، مباحث في علوم القرآن، (ص: 294). وقبوس، الاستدراك الأصولي، (ص: 696).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 406– 407). وانظر رأي أبي حنيفة في الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، (ص: 53).

المبحث الثاني: الصيغ غير الصريحة في استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة وتطبيقاتها

المراد بصيغ الاستدراك غير الصريحة: "ما دلت على الاستدراك ضمنا"[1]. وهي دون الصريحة بكثير من حيث التنوع والعدد وقد جاءت على النَّحو الآتي:

المطلب الأول: إيراد الهرَّاسي قول أبي حنيفة دون التصريح برده، ثمَّ إتباعه بما يدلُّ على اختياره لخلافه

أحيانا يستدرك الهرَّاسي على أبي حنيفة بصيغة غير صريحة ولا مباشرة، إنما يورد قول أبي حنيفة دون أن يعلق عليه سلبا ولا إيجابيا، ثمَّ يتبعه بكلام يدلُّ على مخالفته له فيما ذهب إليه، وقد جاءت في أكثر من موضع، ومن الأمثلة عليها ما يأتي:

المثال الأول: ما جاء في حكم الأجنة، حيث قال: "ودل ظاهر تحريم الميتة والمنخنقة على تحريم الأجنة كما قاله أبو حنيفة... وقد وردت أخبار في أنَّ ذكاة الجنين ذكاة أمه، وبعد حملها على أن ذكاة الجنين مثل ذكاة الأم فإنَّه عند ذلك لا يكون جنينا... وقد روى مجالد عن أبي الوداك عن أبي سعيد ﷺ أنَّ النبي ﷺ سئل عن الجنين يخرج ميتاً فقال: (كلُوه إن شئتُم، فإن ذكاتَه ذكاة أمّه)"[2][3].

فالهرَّاسي هنا ذكر رأي أبي حنيفة في تحريم الأجنَّة أولاً، ثمَّ ساق أحاديث تدلُّ على إباحتها؛ ذلك أن ذكاتها ذكاة أُمِّها، وأتبعها بأقوال للعلماء تؤكد صحة هذا الفهم الذي ذهب إليه.

المثال الثاني: ما جاء فيما يجزئ في التَّيمم، حيث قال: "فقال الشافعي: لا يجوز إلا بالتراب الطاهر، أو الرمل الذي يخالطه التراب[4]... وأبو حنيفة يجوز بالنورة والزرنيخ[5]... واشترط الشَّافعي أن يعلق

---

[1] قبوس، الاستدراك الأصولي، (ص: 737).

[2] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الأضاحى. باب ما جاءَ في ذكاةِ الجنين. ح: 2827. (4/ 448). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: "حديث صحيح بطرقه وشواهده، وهذا إسناد ضعيف لضعف مجالد". الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي ذَكَاةِ الْجَنِينِ. ح: 1476. (143/3). وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وقال الألباني: صحيح. إرواء الغليل. ح: 2539. (172/8).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 37-38). وانظر رأي أبي حنيفة في النهاية في شرح الهداية للسغناقي، (22/ 177-178).

[4] الشافعي، الأم، (1/ 66-67).

[5] النُّورَةُ مِنَ الْحَجَرِ الَّذِي يُحْرَقُ ويُسَوَّى مِنْهُ الكِلْسُ وَيُحْلَقُ بِهِ شَعْرُ الْعَانَةِ. ابن منظور، لسان العرب، (5/ 244). الزِّرْنِيخُ، بالكسر: أَعْجَمِيٌّ مُعَرَّبٌ حَجَرٌ، أَبْيَضُ وأحمرُ وأصفرُ. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ص: 252، 890).

التراب باليد فيتيمم به نقلا إلى أعضاء التيمم[1]، كالماء ينقل إلى الأعضاء، أي أعضاء الوضوء، ولا شك أن لفظ الصعيد ليس نصا فيما قاله الشَّافعي، إلا أن قول رسول الله ﷺ: "جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَتربها طَهُورًا"[2]، يبين ذلك"[3].

ذكر الهرَّاسي هنا آراء بعض العلماء فيما يجزئ في الوضوء، ومن ضمنها رأي أبي حنيفة، ثمَّ ساق شرط الشَّافعي في ذلك، وهو علوق التراب باليد، وقد أكد على هذا المعنى بالحديث الشريف، مما يؤكد مذهبه في ذلك، ومخالفته لأبي حنيفة.

المطلب الثاني: صيغ الترجيح غير الصريحة وتطبيقاتها

الفرع الأول: الترجيح بنسبة الظهور إلى الرأي المخالف لرأي أبي حنيفة، وقد جاءت على خمس صيغ، في خمسة مواضع، هي:

1. صيغة "وظاهرٌ أن ذلك". ومثالها ما جاء في حكم صرف صدقة الفطر على غير المسلم، حيث قال: "ورأى أبو حنيفة، أن غير زكاة المال يجوز صرفها إليهم، مثل صدقة الفطر، نظرا إلى عموم الآية، في البر وإطعام الطعام وإطلاق الصدقات، ورأى الشَّافعي أن الصدقات الواجبة بجملتها مخصوصة منها، لقوله ﷺ في صدقة الفطر: (اغنوهم عن الطلب في هذا اليوم)[4]، وظاهرٌ أنَّ ذلك كان لتشاغلهم بالعيد وصلاة العيد، وهذا لا يتحقق في المشركين"[5].

2. صيغة "وظاهر القرآن يشهد للشافعي". ومثالها ما جاء في معنى المثل في قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة :95]، حيث قال: "اختُلف في المراد بالمثل، فروي عن ابن

---

[1] الشافعي، الأم، (1/ 67).

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة. باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا). ح: 427. (168/1). دون لفظ وترابها. الطيالسي، مسند أبي داود. ح: 418. (334/1). بلفظ: "وَجُعِلَتِ الْأَرْضُ لَنَا".

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 58-57). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (3/ 503).

[4] أخرجه البيهقي بلفظ "اغْنُوهُمْ عَنْ طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ". البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الزَّكَاةِ. بَابُ وَقْتِ إِخْرَاجِ زَكَاةِ الْفِطْرِ. ح: 7739. (4/ 292). قال الألباني: ضعيف. الألباني، إرواء الغليل، (3/ 332).

[5] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 229). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (3/ 111).

عباس ﷺ أن المثل نظيره في الخلقة، ففي الظبية شاة، وفي النعامة بدنة، وهو مذهب الشافعي فيما له نظير من النَّعم، وما لا نظير له كالعصافير وغيرها، ففيه القيمة، وأبو حنيفة وأبو يوسف يرون أن المثل هو القيمة، ويشتري بالقيمة هديا، وإن شاء طعاما، وأعطى كل مسكين نصف صاع، وإن شاء صام عن كل نصف صاع يوما وظاهر القرآن يشهد للشافعي"[1].

3. صيغة "والظاهر يقتضي التسوية". ومثالها ما جاء في درجة شدة الجلد للزاني، حيث قال: "وظن ظانون أن معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ﴾ [النور:2]، تشديد الضرب... وقال أبو حنيفة وأصحابه: التعزير أشد الضرب، وضرب الزنا أشد من ضرب الشارب، وضرب الشارب أشد من ضرب القاذف... والظاهر يقتضي التسوية، وهو مذهب مالك والشافعي"[2].

4. صيغة "والذي ذكره الشافعي ظاهر جدا". ومثالها ما جاء في قبول شهادة القاذف من عدمها قبل إقامة الحد، حيث قال: "واعلم أن قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ ﴾ [النور:4]، حكم من الله تعالى في القاذف بأربعة شهداء، فعلق الشرع على القذف عند إظهار العجز عن إقامة الشهادة ثلاثة أحكام... فقال قائلون: بطلت شهادته ولزمه سمة الفسق قبل إقامة الحد، وهو قول الشافعي والليث بن سعد، وقال أبو حنيفة: شهادته قبل الحد مقبولة، والذي ذكره الشافعي ظاهر جدا، فإن الحد لا يقام عليه إلا بعد الحكم بفسقه"[3].

5. صيغة "ويظهر الكلام فيه على أبي حنيفة". ومثالها ما جاء في قتل السَّبُع العادي حال الإحرام، حيث قال: "فأبو حنيفة يرى اتِّباع عموم تحريم الصَّيد، فأوجب الجزاء بقتل النمر والفهد والسِّباع المؤذية العادية لطباعها، إذا قتلها المحرم... وروى ابن عباس ﷺ عن النَّبي ﷺ قال: "خمس يقتلهن

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 109). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (2/ 570).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 294). وانظر رأي أبي حنيفة في الخراج لأبي يوسف، (ص: 182).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 300). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (3/353-354).

المحرم في الحل والحرم: الحيَّة، وَالْعَقْرَبُ، والْغُرَابُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ العقور"[1]... واستدل الشَّافعي به على أن لا ضمان في كل سَبُع عاديّ بطبعه... ويظهر الكلام فيه على أبي حنيفة"[2].

الفرع الثَّاني: الترجيح بنسبة القوة إلى الرأي المخالف لرأي أبي حنيفة، وقد جاءت في صيغتين، في ذات الموضع، وهما: صيغة "وهذا يقوي مذهب الشافعي"، وصيغة "ولا شك أن دلالة الآية قوية فيما قاله الشافعي". ومثالهما ما جاء في موجبات قتل المعاهد، حيث قال: "قوله تعالى: ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ ﴾ [التوبة :12] يدل على أنَّ المعاهد لا يقتل في عهده ما لم ينكث، وذكر الأمرين لا يقتضي توقف قتالهم على وجودهما، فان النكث يقتضي ذلك بانفراده عقلا وشرعا. فالمراد به على هذا الوجه التمييز في الجمع، وتقديره: فإن نكثوا حل قتالهم وإن لم ينكثوا وطعنوا في الدين مع الوفاء بالعهد حل قتالهم. وهذا يقوي مذهب الشافعي، فإن المعاهد إذا جاهر بسب الرسول وطعن في الدين فإنه يحل قتله وقتاله... وأبو حنيفة رأى أن مجرد الطعن في الدين لا ينقض به العهد، ولا شك أن دلالة الآية قوية فيما قاله الشافعي"[3].

الفرع الثَّالث: الترجيح بنسبة الحق إلى الرأي المخالف لرأي أبي حنيفة. ومثالها ما جاء في المقصود باليمين في قوله تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ ﴾ [البقرة :225]، حيث قال: "فكأنَّ الأيمان منقسمة إلى ما يتعلق به مؤاخذة، وإلى ما لا يتعلق به مؤاخذة في معنى الكفارة، وهذا مذهب الشافعي في الأيمان المستقبلة، وأبو حنيفة يرى تعليق الكفارة بالأيمان المستقبلة كلها، فمعنى قوله تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب المناسك. باب ما يقتل المحرم من الدواب. ح: 1847. (3/ 243). وبلفظ الحدأة دون الحية عند البخاري. البخاري، صحيح البخاري. كتاب الحج. بَاب: مَا يَقْتُلُ الْمُحْرِمُ منَ الدَّوَابِّ. ح: 1732. (2/ 650). الكلب العقور هو الذي أُمر المحرم بقتله ما قتل الناس وعدا عليهم بجبلته، مثل الأسد والنمر والذئب، والكلب العقور.

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 104-106). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (2/ 587).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 183). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (7/ 97).

قُلُوبُكُمْ ﴾ يعني المؤاخذة في الأيمان على ما مضى، وإثبات المؤاخذة في الأيمان المستقبلة... ولا شك أن الحق متميز في مسند الشافعي رحمه الله تعالى في هذه المسألة"[1].

الفرع الرَّابع: الترجيح بنسبة رأي أبي حنيفة إلى مخالفة عموم الآية. ومثالها ما جاء في تأخير الصلاة الواجبة عن وقتها، حيث قال: "قوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ [البقرة:148] يدلُّ على أنَّ تقديم الواجبات أفضل من تأخيرها، وذلك لا خلاف فيه في العبادات كلِّها، إلا في الصلاة في أول الوقت، فإن أبا حنيفة يرى الأفضل تأخيرها، وهو أفضل من تقديمها، وعموم الآية دليل عليه"[2].

المطلب الثالث: صيغة النفي غير الصريحة وتطبيقاتها

وقد جاءت بصيغتين، في موضعين، وهما:

الفرع الأول: صيغة "ولا مُتَعَلَّق في الآية من حيث العموم أصلا"؛ وهي صيغة تمَّ من خلالها نفي تعلُّق الآية بما ذهب إليه أبو حنيفة. ومثالها ما جاء في حق الوليِّ في مال طفله من حيث الشراء، حيث قال: "قال أبو حنيفة: لوليِّ الطفل أن يشتري ماله لنفسه بأكثر من ثمن مثله، لأنَّه إصلاح دلَّ عليه ظاهر القرآن، والذي لا يُجَوِّزُ يقول: لم يذكر فيه المصرف، بل قال: (إِصْلاحٌ لَهُمْ) من غير أن يذكر فيه الذي يجوز له النظر، وعندنا الجد يجوز له ذلك، والأب في حق ولده الذي ماتت والدته، يتصرف على هذا الوجه، ولا مُتَعَلَّق في الآية من حيث العموم أصلا، إذ ليس للمصرف ذكر يعم أو يحصر"[3].

الفرع الثَّاني: صيغة "وقالوا قولا ليس في كتاب الله تعالى، ولا نعلم أحدا قاله". ومثالها ما جاء فيمن تجب عليه النفقة، حيث قال: "وظن ظانون أن قوله: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ﴾ [البقرة:233] من النفقة، فإنها على الوارث، وليس ذلك مذهبا لأبي حنيفة، فإنه لا يعلقها على الإرث، وإنما يعلقها على الرحم

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 81-82). وانظر رأي أبي حنيفة في فتح القدير للكمال بن الهمام، (5/ 64).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 82). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 111).
[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 128). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (3/ 103، 281).

والمحرمية مع الإرث... مثل أن يكون رجل له ابن أخت صغير محتاج، وابن عم صغير محتاج وهو وارثه، أن النفقة تجب على الخال لابن أخته الذي لا يرثه، وتسقط عن ابن العم لابن عمه الوارث، ثم قال: وقالوا قولا ليس في كتاب الله تعالى، ولا نعلم أحدا قاله"[1].

[1] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 188-189). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (5/ 302).

الفصل الثاني

المسائل التطبيقية لاستدراكات الهرَّاسي الفقهية على أبي حنيفة

جاءت استدراكات الهرَّاسي الفقهية على أبي حنيفة في مختلف الأبواب الفقهية، هي: فقه العبادات، والمعاملات، والأحوال الشَّخصيَّة، والعقوبات والجنايات، والأطعمة والأشربة، والأيمان والنُّذور والكفَّارات، والجهاد والسيِّر.

المبحث الأول: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه العبادات

بلغ عدد المسائل التي استدرك فيها الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه العبادات عشرين مسألة بفروعها، وهي على النَّحو الآتي:

المطلب الأول: استدراكاته في أحكام الطهارة

المسألة الأولى: مدَّة الحيض عند النساء

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةٗۚ ﴾ [البقرة:80] فيه ردٌّ على أبي حنيفة في استدلاله بقوله ﷺ: (دعي الصلاة أيام حيضتك)[1] في أن مدة الحيض ما يسمى أيام الحيض، وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة؛ لأنَّ ما دون الثلاثة يسمى يوماً أو يومين، وما زاد على العشرة يقال فيه أحد عشر يوماً، فيقال لهم: فقد قال الله تعالى في الصوم: ﴿ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ ﴾ [البقرة:184] وعنى به جميع الشهر، وقال:﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةٗۚ ﴾ وعنى به أربعين يوماً، وإذا أضيفت الأيام إلى عارض لم يرد به تحديد العدد، بل يقال: أيام مشيك وسفرك

[1] أحمد، مسند أحمد، ح: 24145. (40/ 173). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه وآخرون: حديث صحيح رجاله ثقات.

وإقامتك وإن كان ثلاثين وعشرين وما شئت من العدد، ولعله أراد ما كان معتادا لها، والعادة ست أو سبع"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في استدلاله بقوله ﷺ: "دعي الصلاة أيام حيضتك" في أنَّ مدة الحيض أقلها ثلاثة وأكثرها عشرة؛ لأنَّ ما دون الثلاثة يسمى يوماً أو يومين، وما زاد على العشرة يقال فيه أحد عشر يوما.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أن أقلَّ أيام الحيض ثلاثة وأكثرها عشرة، استدرك الهرَّاسي عليه هذا الرأي وردَّه، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[2]، وهي على النحو الآتي:

استدلَّ أبو حنيفة على أنَّ أقلَّ أيام الحيض ثلاثة وأكثرها عشرة بقولهﷺ: "دعي الصَّلاة أيام حيضتك"؛ ووجه الاستدلال أنَّ لفظة "أيام" إنما تستخدم مع الأعداد من ثلاثة إلى عشرة، في حين ما قلَّ عن ذلك أو زاد فيستخدم معه لفظة "يوم"، فنقول فيما دون الثلاثة يوما أو يومين، وما زاد على العشرة أحد عشر يوماً، وهكذا، فلما قال ﷺ: "أيَّام حيضتك" فُهم منها أنَّ أقلَّها ثلاثة، وأكثرها عشرة.

أمَّا الهرَّاسي فقد استدرك عليه استدلاله، فخطَّأه فيه وردَّه، مستدلاً بالآتي:

1. قوله تعالى: ﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً ﴾ حيث إنَّ لفظة "أياماً" يقصد بها هنا أربعين يوماً.
2. قوله تعالى في الصوم: ﴿ أَيَّامًا مَّعۡدُودَٰتٖ ﴾ فالمقصود بها جميع الشَّهر.
3. أنَّ لفظة (أيام) إذا أضيفت إلى عارض كإضافتها إلى الحيض مثلاً (أيام حيضتك) لا يقصد بها تحديد العدد؛ فالقول: أيام سفرك، أو أيام إقامتك لا يقصد بها عدداً معيناً، فقد يراد به عشراً، أو

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 11- 12). وانظر رأي أبي حنيفة في البناية شرح الهداية للعيني، (1/ 624).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 11- 12).

أقل، أو أكثر، وفق عادتها، وعليه فليس أقل الحيض ثلاثة أيام، ولا أكثره عشرة، بل ربما كان أقلَّ أو أكثر.

الرأي المختار: يتبين مما سبق أنَّ أبا حنيفة يرى أن مقدار مدَّة الحيض مقدرٌ شرعاً، لا مجال فيه للاجتهاد والقياس، فهو أمر توقيفي، في حين يردُّ الهَّراسي ذلك، وينص على أنَّ الأمر في تقدير مدَّة الحيض عُرفيٌّ. والذي تميل إليه النَّفس، وتطمئن لرجحانه أنَّ الأمر في ذلك عرفيٌّ، والمعول فيه على الوجود وما اعتادت عليه النِّساء، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ [البقرة:222]. وجه الاستدلال: أنَّه لما أطلق ذكر الحيض ولم يحد قدره كَانَ الرُّجُوعُ فِيهِ عِنْدَ عَدَمِ حَدِّهِ فِي الشرع إلى العرف والعادة[1]، أي إلى الوجود المعتاد، وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُودُ فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ[2].

2. قَوْلُهُ ﷺ لِفَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ: "فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي"[3]. وَجه الاستدلال أنَّه ﷺ أَمَرَهَا بترك الصلاة عند وجود صفة الْحَيْضِ فِي دَمِهَا، عَلَى الْإِطْلَاقِ مِنْ غَيْرِ تقدير بثلاثة، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَحْمُولًا عَلَى إِطْلَاقِهِ إِلَّا مَا قَامَ دَلِيلٌ على تَخْصِيصِهِ[4].

3. قَوْلِهِ ﷺ لِفَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ ﷺ: "دَمُ الْحَيْضِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنْ الصَّلَاةِ، فإذا كانَ الآخَرُ فتَوَضَّئي وصلّي، فإنما هو عِرْقٌ"[5]، قال النَّووي: قَالَ أَصْحَابُنَا: "وَهَذِهِ الصِّفَةُ مَوْجُودَةٌ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ"[6].

---

[1] الماوردي، الحاوي، (1/ 434). والرَّافعيّ، فتح العزيز بشرح الوجيز، (2/ 411).

[2] النَّووي، المجموع، (2/ 382).

[3] البخاري، صحيح البخاري، كِتَاب الْحَيْضِ. باب: إِقْبَالِ الْمَحِيضِ وَإِدْبَارِهِ. ح: 320. (71/1). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض. بَاب الْمُسْتَحَاضَةِ وَغُسْلِهَا وَصَلَاتِهَا. ح:333. (447/2).

[4] الماوردي، الحاوي، (1/ 433).

[5] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة. باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة. ح: 286. (1/ 207). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: صحيح من حديث عائشة، وهذا إسناد رجاله ثقات.

[6] النَّووي، المجموع، (2/ 382).

4. قَوْلُهُ ﷺ لِحَمْنَةَ بنتِ جَحش حين أتته تستفتيه: "إنَّما هذه رَكْضةٌ من رَكَضاتِ الشَّيطانِ، فتَحَيَّضي ستَّةَ أيامٍ أو سبعةَ أيامٍ في عِلمِ الله، ثمَّ اغتَسِلي... فإنَّ ذلك يُجزئُكِ، وكذلك فافعَلي كلَّ شهرٍ كما يَحِضنَ النِّساءُ وكما يَطهُرنَ، ميقاتَ حَيضِهِنَّ وطُهرِهِنَّ"[1].

5. وما روي عن أم سلمة رضي الله عنها إذ سألت النبي ﷺ عن المرأة التي كانت تهراق الدم فقال: "لِتَنظُرْ عِدَّةَ اللَّيالي والأيَّامِ التي كانت تَحيضُهُنَّ مِنَ الشَهرِ"[2].

فجملة الأدلَّة السَّابقة من آيات وأحاديث تثبت أنَّ ألفاظ "المحيض" و"الحيضة" و"الحيض" وغيرها جاءت مطلقةً دون قيد بوقت محدد مقطوع به، وأنَّ النبيِّ ﷺ ربط تقدير غالب مدَّة الحيض بما اعتادت عليه النِّساء، وكذلك ينبغي أن يكون في أقله وأكثره.

6. أنَّ ما احتج به أبو حنيفة ومن ذهب مذهبه من نصوص لا حجة فيها؛ لأنَّ لفظ "أيام" الواردة في الأحاديث لا يراد بها تحديد العدد من ثلاثة إلى عشرة، بل ثبت أنَّها جاءت في آيات وأحاديث فيما هو دون الثلاثة وفوق العشرة.

7. أنَّ الأحاديث المرفوعة والموقوفة التي جاءت نصاً في تحديد أقل ِّمدَّة الحيض وأكثره –من ثلاثة أيام إلى عشرة– لا يصح منها حديث، بل كلَّها بين الضعيف ضعفاً شديداً والموضوع، ومثل هذه الأحاديث لا حجة فيها ولو تكاثرت، وعليه فالقول بناء عليها أنَّ مدَّة الحيض أمرٌ توقيفي قول لا دليل عليه، ومن هذه الأحاديث ما رُوي عن وَاثِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ ﷺ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّه قَالَ: "أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ"[3]. وما رُوي عن أَبِي أُمَامَةَ ﷺ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّه قَالَ: "أَقَلُّ الْحَيْضِ

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة. باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة. ح: 287. (1/ 209). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف لضعف عبد الله بن محمَّد بن عقيل. الترمذي، سنن الترمذي، بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ. ح: 128. (1/ 221). وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وقال: وَسَأَلْتُ مُحَمَّدًا "البخاري" عَنْ هَذَا الحَدِيثِ، فَقَالَ: هُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ. قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: هُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وصححه النَّووي، وقال: "قال الخطابي وقد ترك بعض العلماء الاحتجاج بهذا الحديث لان رواية عبد الله بن محمد بن عقيل ليس بذاك، قلت: هذا الذي قاله هذا القائل لا يقبل، فإن أئمة الحديث صححوه، كما سبق وهذا الراوي وإن كان مختلفا في توثيقه وجرحه فقد صحح الحفاظ حديثه هذا، وهم أهل هذا الفن، وقد علم من قاعدتهم في حد الحديث الصحيح والحسن أنه إذا كان في الراوي بعض الضعف أجيز حديثه بشواهد له أو متابعة وهذا من ذلك". النَّووي، المجموع، (2/ 377).

[2] أبو داود، سُنَن أبي داود. كتاب الطهارة. باب المرأة تستحاض. ح: 274. (1/ 196). قال: محققه الأرنؤوط: صحيح لغيره. قال النَّووي: "صَحِيح، رَوَاهُ مَالك، وَالشَّافِعِيّ، وَأحمد، وَأَبُو دَاوُد، وَالنَّسَائِيّ بأسانيد عَلَى شَرط البُخَارِيّ وَمُسلم". خلاصة الأحكام، (1/ 238).

[3] الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الْحَيْضِ. ح: 847. (406/1). قال الدَّارقُطني: حمَّادُ بن مِنْهَالٍ مَجْهُولٌ، ومحمَّدُ بن أحمد بن أنسٍ ضَعِيفٌ. وضعفه النَّووي. انظر: النَّووي، خلاصة الأحكام. ح: 617. (233/1).

ثَلاثٌ، وَأَكْثَرُهُ عَشْرٌ"، وفي رواية: "أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة، وأكثر ما يكون عشرة أيام، فإذا زاد فهي مستحاضة"[1]. وما رُوي عن معاذ بن جبل ﷺ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّه قَالَ: "لا حيض دون ثلاثة أيام، ولا حيض فوق عشرة أيام، فما زاد على ذلك فهي مستحاضة تتوضأ لكل صلاة إلا أيام أقرائها"[2]. وما رُوي عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "أكثر الْحيض عشر وأَقَله ثَلَاث"[3].

المسألة الثانية: وطء الزوجة بعد انقطاع دم الحيض

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "إلا أنَّ الذي ينصر مذهب الشَّافعي يقول: إنَّ الله تعالى قال: ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة:222]، فيقتضي ذلك حتى يطهرن من الأذى وهو العِيَافَة، وذلك لا يحصل بنفس انقطاع الدم قبل الاغتسال، ولذلك يُسَنُّ لها أن تتبع بفِرْصَةٍ[4] من مسك أثر الدم لإزالة بقية العِيَافَة، فالذي يَستحب هذا القدر، كيف يرى زوال الأذى بمجرد انقطاع الدَّم؟ ثم لمَّا قال تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:222]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة:2]، وذلك يدلُّ دلالة ظاهرة على تعلق قوله: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ بقوله: ﴿ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾، وإنَّما يحب الله تعالى المتطهرين باختيارهم لا غير،

---

[1] الطبراني، المعجم الكبير. ح: 7586، (8/ 129). الطبراني، المعجم الأوسط. ح: 599. (1/ 189). الحديث أخرجه الطبراني في "الكبير" عن العلاء بن الحارث، في حين أخرجه في "الأوسط" عن العلاء بن كثير، قال العراقي: "وقع في "المعجم الكبير" للطبراني: العلاء بن الحارث، لكنَّ هذا وهمٌ مِنْ الراوي، والراجح ما رواه الطبراني في "الأوسط" بجعله عن العلاء بن كثير؛ فأحمد بن خُلَيد شيخ الطبراني في "الأوسط" ثِقَةٌ، وقد رواه عن الفضل بن غانم، وجعله عن العلاء بن كثير، وخالفه أحمد بن بَشير شيخ الطبراني في "الكبير" وهو لَيِّنٌ فرواه عن الفضل بن غانم، وجعله عن العلاء بن الحارث". ذيل ميزان الاعتدال، (ص: 153). ويُؤيِّد ذلك أنَّ الفضل بن غانم تابعه مُحرز بن عون وهو ثِقَةٌ كما في رواية الباب، بجعل الحديث عن العلاء بن كثير؛ لذا قال ابن حبَّان: "ومنْ أصحابنا مَنْ زعم أنَّه العلاء بن الحارث، وليس كذلك. المجروحين، (2/ 182). والحديث أعلَّه الدارقُطني بالعلاء بن كثير، وتبعه البيهقي، وابن الجوزي، وابن عبد الهادي، والزيلعي، وهذا كله يُؤكد صحة ما ذهب إليه ابن حبَّان بتوهم مَنْ جعل الحديث عن العلاء بن الحارث؛ وأنَّ الصواب ما رواه مُحرز بن عون، والفضل بن غانم بجعل الحديث عن العلاء بن كثير، والله أعلم. السعدني، القسم الثاني من المعجم الأوسط: تحقيق ودراسة، رسالة علمية لنيل درجة الماجستير من جامعة الأزهر، قسم الحديث وعلومه/ كلية أصول الدين. وقال ابن الجوزي: "أَمَّا حَدِيثُ أَبِي أُمَامَةَ فَفِي طَرِيقِهِ الْأَوَّلِ عَبْدُ الْمَلِكِ قَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ: هُوَ رَجُلٌ مَجْهُولٌ، قَالَ: وَالْعَلَاء بن كثير ضَعِيف الحَدِيث، ومَكْحُول لَمْ يَسْمَعْ منْ أَبِي أُمَامَةَ شَيْئًا، قُلْتُ: قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: الْعَلَاءُ بْنُ كَثِيرٍ لَيْسَ بِشَيْءٍ، وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: وَاهِي الحَدِيث وقَالَ ابْنُ حِبَّانَ: يَرْوِي الْمَوْضُوعَاتِ عَنِ الْأَثْبَاتِ". ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، (1/ 261).

[2] ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، (7/ 322). وفِي سَنَده مُحَمَّد بن سعيد عَن البُخَارِيّ، قَالَ ابْن معين: "إنَّه يضع الحَدِيث". العيني، عمدة القاري، (3/ 307).

[3] ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، (1/ 262). وقال: "وَأَمَّا حَدِيثُ عَائِشَةَ فَيَرْوِيهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عُلْوَانَ، قَالَ ابْنِ حِبَّانَ: كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ، لَا يَحِلُّ كَتْبُ حَدِيثِهِ، كَذَّبَهُ أَحْمَدُ وَيَحْيَى".

[4] الفرْصَة: قطعة من صوف أو قطن. الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة، (8/ 131).

فليكن قوله: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ محمولاً على التَّطهُّر بالاختيار وهو فعل، ويكون قوله أخيراً، بياناً لما تقدم"[1].

وفي توجيه القراءتين عند أبي حنيفة والأصوليين من أصحابه[2] على نحو ما ذُكِر قال الهرَّاسي: "وهذا قول بعيد، وأقل ما فيه إخراج قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ عن كونه حقيقة في الاغتسال، إذا حُمِل على انقطاع الدم على الأكثر، وحمله على حقيقته في الاغتسال، إذا كان انقطاع الدم على ما دون الأكثر، وذلك بعيدٌ جداً؛ ولأنَّ الآية لو كانت متناولة للحالتين، كان تقدير الكلام: (حتى يغتسلن) في آية (ولا يغتسلن) في آية أخرى أو قراءة أخرى، ويكون ذكر المحيط متناولاً لهما جميعا، ولا يكون فيه بيان المقصود، فيكون مجملاً غير مفيد للبيان"[3].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في إباحته وطء الزوجة قبل الغسل، إذا انقطع الدم على الأكثر، وفي العمل بالقراءتين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾؛ وذلك بحملهما على حالين، وهما: حمل القراءة المشددة "يَطَّهَرْن" على انقطاع الدم على ما دون الأكثر، وأنَّه لا يحل الوطء قبل الغُسْل عند ذلك، والثاني حمل القراءة المخففة "يَطْهُرن" على انقطاع الدم على الأكثر، وأنَّه يحل الوطء قبل الغسل عند ذلك.

دراسة الاستدراك: بينما أباح أبو حنيفة وطء الزوجة قبل الغسل حال انقطاع الدَّم على أكثر مدة الحيض، استبعد الهرَّاسي قوله، وأكَّد على حرمة وطئها قبل الغُسْل سواء كان انقطاع دم الحيض على الأكثر أم على الأقل، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[4]، وهي على النحو الآتي:

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 138– 139). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 226).

[2] السرخسي، المبسوط، (3/ 209). والماوردي، الحاوي، (1/ 386). والقُرْطُبِيُّ، الجامع لأحكام القرآن، (3/ 89).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 139).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 138– 139).

استدلَّ أبو حنيفة على ما ذهب إليه بقراءة التخفيف في قوله تعـــالى: وَلَا ﴿ تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾، فقراءة التخفيف تدلُّ على أنَّ الطَّهارة ناتجة عن انقطاع الدم لأكثر مدة الحيض، فهي طاهرة من الأذى؛ ولهذا جاز وطء الزوجة في هذه الحال دون اغتسال، إذ قد أَمِنَتْ على نفسها عودة الدَّمِ، في حين حمـــل قراءة التَّشديد على انقطاع الدم لأقل من العشرة، وهنا لا تأمن على نفسها عودة الدَّمِ؛ فوجب الغُسل.

أمَّا الهرَّاسي فقد استدرك عليه استدلاله، فخطَّأه فيه واستبعده، مستدلاً بالآتي:

1. معنى ﴿حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾ أي من الأذى، وأنَّه لا يمكن أن يزول بمجرد انقطاع الدم دون اغتسال، بل السنَّة أن تتبع أثر الدم بقطعة من الصُّوف أو القطن المطيَّبة بالمسك لإزالته.
2. قوله تعالى:﴿ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ ﴾ متعلق بقوله: ﴿ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ ﴾، ووجه التعلق أنَّ المقطع الثاني من الآية جاء بيانا للأوَّل، حيث أَضَافَ سبحانه الطَّهَارَةَ إِلَى فِعْلِهِنَّ الاختياري، وانْقِطَاعُ الدَّمِ ذاتيـــاً ليس كذلك، كما ربط سبحانه حُبَّه للمتطهِّرات بذلك، لا بمجرد انقطاع الدَّم، وهذا يقتضي الاغتسال بعد انقطاع الدَّم، لتكون المرأة من المتطهِّرات اللواتي يُحِبُّهُنَّ الله تعالى.
3. حملهم قراءة التَّخفيف في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ على أنَّ الطهارة ناتجةٌ عن انقطاع الدَّم لأكثر مدَّة الحيض، فلا يلزمها غُسْل من أجل الوطء فيه إخراج للطُّهر عن كونه حقيقةً في الغُسْل.
4. حمل القراءتين في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ على الحالتين المذكورتين يقتضـــي أن يكـــون تقدير الكلام (حتى يغتسلن) في آية (ولا يغتسلن) في آيةٍ أو قراءةٍ أخرى، وليس الأمر كذلك؛ لأنَّـــه لا يكون فيه بيانٌ للمقصود.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس أنَّ وَطْءَ الحائِضِ قبلَ الغُسْلِ حَرَامٌ وإنِ انْقَطَعَ دَمُها، وهو ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ ومن على مذهبه، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ أي حتى ينقطع دمهنَّ؛ وهو الغاية، وقوله: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ ﴾ أي اغتسلن؛ وهو الشَّرط، فإذا اقترن الشَّرط بالغاية تَعَلَّقَ الْإِثْبَاتُ بهما والنَّفي بأحدهما، وعليه لا يستباح الوطء إلا بحصول الغاية، وتحقق الشَّرط، فإن عُدِما أو عُدِم أحدُهما انتفت الاستباحة[1].

2. قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ على معنى انقطاع الدَّم شرطٌ أول، وقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ﴾ شرطٌ ثانٍ، ويؤكد ذلك قراءة التَّخفيف، فلما أعاد الكلام، قال: (تطهَّرن) بالتَّشديد، ولم يقل: (طَهُرْنَ)، ممَّا يدلُّ على أنَّهما شرطان، وما تعلق بشرطين لا يباح بأحدهما[2]، والاقتصار على أحدهما إلغاءٌ للآخر، وبهذا يكون مُعارِضاً للآية.

3. قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ ﴾ يستفاد منه لزوم تمكين زوجها من وطئها، وهذا لا يجوز إلا بالغُسْل، عملاً بقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[3].

4. كلا القراءتين بالتَّخفيف والتَّشديد بمعنى (يغتسلن)، فقراءة التَّشديد صريحةٌ في دلالتها على وجوب الغُسْل، ودلالة قراءة التَّخفيف على الغُسْل شائعةٌ في اللغة[4]، وممن قال به ابن عباس ﷺ وآخرون[5]، وما لم تغتسل كانت في حكم الحيض، لكونها ممنوعةً من الصَّلاة والتِّلاوة[6]، وهذا وجه سائغ من وجوه الجمع بين القراءتين.

---

[1] الماوردي، الحاوي، (16/ 71).

[2] النَّووي، المجموع، (2/ 371). والخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (1/ 281).

[3] النَّووي، المجموع، (2/ 148).

[4] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 228). والنَّووي، المجموع، (2/ 370-371).

[5] الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، (1/ 103). وشمس الدين الرَّملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (1/ 333).

[6] أبو علي الفارسيّ، الحجة في علل القراءات السبع، (2/ 322).

5. أنَّ جَعْلَ انْقطاع دم الحيض غايةً، وأنَّ حُكْمَ الوطء بَعْدَها يخَالِف مَا قَبْلَهَا، إنما يصحُّ إذا كانت الغاية مطلقةً لا مشروطةً، أما إذا اقترنت بشرط فيرتبطُ الحكمُ بما وقع القول عليه من الشَّرْطِ، وهنا اقترنت غاية انقطاع الدَّم بشرط الغُسْل، فوجب لاستباحة الوطء كلا الأمرين[1].

6. القول بجَواز وَطْئِهَا إذا مضى عليها وقت صلاة كامل بعد انقطاع الدِّم لأقل من العشرة دون أن تغتسل قول منقوض بذات القاعدة التي استند إليها أبو حنيفة، ذلك أنَّه استند إلى أنَّ الدَّم إذا انقطع لأقل من العشرة لم يؤمن عودته، فأوجب الغُسل قبل الوطء، وكذلك لا تؤمن عودته إذا مضى وقت صلاة كامل، فانتقض استدلاله باستباحة الوطء بمرور وقت صلاة دون الغُسل[2].

7. أمَّا قياس الوطء بعد انقطاع الدِّم لأكثر مدَّة الحيض، وقبل أن تغتسل على الصوم والطلاق[3] فقياس مع الفارق؛ لأنَّ الشَّرع حرَّم الصَّوم على الحائض، وجوَّز الصوم بعد انقطاع الدَّم وقبل الغُسل؛ لأنَّها بهذه الحال ليست بحائض، وهنا حرَّم الوطء حتى تغتسل. وأمَّا الطَّلاق فإنَّ تحريم إيقاعه حال الحيض إنَّما لتطويل العدَّة، وذلك يزول بمجرد انقطاع الدَّم، وبزواله جاز إيقاعه ولو كان قبل الغُسْل[4].

8. أمَّا القياس على بقاء الغسل من الجنابة، حيث أبيح له وطؤها قبل أن تغتسل غُسل الجنابة[5] فمنتقض، ذلك أنَّ بقاء الغسل من الجنابة لا يمنع من الوطء ابتداءً، بخلاف الحيض فإنَّه يمنع من الوطء، وكذلك بقاء الغسل منه يعتبر مانعاً[6]، فحدث الحيض آكَد من حدث الجنابة[7]، فلا يصح الإلحاق.

---

[1] الماوردي، الحاوي، (1/ 386)، (16/ 71). وابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 230).

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 228). وابن قدامة، المغني، (1/ 420). والنَّووي، المجموع، (2/ 371).

[3] الماوردي، الحاوي، (1/ 386).

[4] النَّووي، المجموع، (2/ 371).

[5] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 422). وابن قدامة المقدسي، المغني، (1/ 419).

[6] الماوردي، الحاوي، (1/ 387). والنَّووي، المجموع، (2/ 371).

[7] ابن قدامة، المغني، (1/ 420).

9. أمَّا كون المنع من الوطء معللا بالحيض، وأنَّه بزواله يزول المنع، فيحرم الوطء بحُدوث الدَّمِ، ويباح بِانْقِطَاعه[1]، فهذا لو اقتصرت العلَّة على حكم الوطء، أما وقد تعدته إلى الصَّلاة وغيرها من الأحكام فلا، فالحيض مانعٌ للصَّلاة، ولو أنَّ الدَّم انقطع على أكثر الحيض منعت من الصَّلاة ما لم تغتسل، وكذلك الوطء[2].

المسألة الثالثة: قرب الصَّلاة حال السكر وعبور الجنب في المسجد

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء:43]... وعلى الجملة اضطراب هذه المحامل ينشأ منه قول الشافعي: وهو أنَّ المراد من الصَّلاة موضع الصَّلاة، فتقديره: لا تقربوا المساجد التي هي مواضع الصلاة وأنتم سكارى؛ فإنه يتوقع منكم الفحش في المنطق، وتلويث المسجد، ولذلك قال: ﴿ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء:43] يعني أنَّ السكران ربما نزق، فتكلم بما لا يجوز له، كما قال عليّ ﷺ: (إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى)[3]، فنهاهم عن دخول المسجد والصَّلاة مع رسول الله ﷺ جماعة"[4]. وفي ردِّه حَمْلَ أبي حنيفة الصَّلاة على الحقيقة بدلالة قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ قال: "والذي ذكرتم يعلم ذلك، فيقال: إنَّ هذا في ضرب المثل، كالذي يقول للغضبان: "انتَّئد وتثبَّت حتى يرجع إليك نفسك وتعلم ما تقول، إلا أنَّ المراد به عدم العلم حقيقة"[5]. كما أنَّ في حمل أبي حنيفة للآية على هذا الوجه تكراراً مخلاً، حيث قال: "إنَّ تيمم الجنب، قد ذكره الله تعالى بعد هذا، بل فصَّل فقال: ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا ﴾

[1] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 422). وبادشاه، تيسير التحرير، (3/ 141).

[2] الماوردي، الحاوي، (1/ 387).

[3] الدارقطني، سنن الدرارقطني، كِتَابُ الْحُدُودِ وَالدِّيَاتِ وَغَيْرُهُ. ح: 3321. (4/ 196). الحاكم، المستدرك، كِتَابُ الْحُدُودِ. ح:8131 (4/ 417). وصححه ووافقه الذهبي. وقال الألباني: ضعيف، لكن حسَّن إسناده من طريق أسامة بن زيد عن الزهرى. إرواء الغليل، ح: 2044. (7/ 111). ح: 2378. (8/ 46).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 458).

[5] المرجع السابق، (2/ 459).

[لنساء:43]، وكيف يذكر المسافر والسَّفر، ثم يُذكر بعده من غير فصل؟ وهذا واضح في بطلان قوله. وأما إذا أراد التَّيمم ذكر الوجوه التي بها يجوز التيمم، فذكر المرض وذكر السَّفر، وذكر المجيء من الغائط، وعدم الماء مطلقا في أي موضع كان، فكيف عنى بعابر السبيل المسافر هاهنا، ولم يذكر عدم الماء، وهو الشرط لا السَّفر؟ وهذا لا جواب عنه فاعلمه؛ ولأنَّ الله تعالى قال: ﴿ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾، فأحال المنع على عدم العلم بالقول، والسكران الطافح في سكره المغشى عليه تمتنع الصَّلاة عليه؛ لأنَّه لا يعلم ما يقول؛ بل لأنَّه محدِث غير طاهر ولا ساجد ولا راكع ولا ناو، فدلَّ أنَّ الامتناع إنما نشأ من القول فقط، وذلك على الوجه الذي قلناه في تنزيه المسجد عن هجر القول والخنا في المنطق"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في حمله "الصّلاة" في قوله تعالى: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ ﴾ [النساء:43] على الحقيقة، حيث قال الهرَّاسي: "وأبو حنيفة يخالف ذلك ويقول: بل المراد به الصلاة، ولذلك قال: ﴿حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ والذي ذكرتم يعلم ذلك"[2]. وكذلك في حمله ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ على المسافر الجنب، حيث قال: "وأبو حنيفة يخالف ذلك، ويقول: "بل المراد به أيضا، إذا حُمل ذلك على الصَّلاة حُمل قوله: ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ على الجنب المسافر إذا لم يجد الماء، فإنه يتيمم ويصلي، فيتعين إضمار عدم الماء فيه، وإذا عدم الماء في الحضر كان كذلك"[3].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 459-460).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 458-459).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 459).

دراسة الاستدراك: بينما حمل أبو حنيفة "الصَّلاة" في قوله تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ على الحقيقة، و﴿ عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾ على المسافر الجنب الذي يريد الصَّلاة، فحرَّم على المرء الصَّلاة حال السكر، وأجاز للمسافر الجنب، وكذلك للمقيم دخول المسجد بقصد أداء الصَّلاة فيه بشرط التيمم حال فقدان الماء[1]، خالفه الهرَّاسي فحمل الصلاة على المجاز، أي على مواضع الصَّلاة وهي المساجد، فحرَّم قرب المساجد حال السُّكر، وحمل ﴿ عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾ على العبور الحقيقي في المساجد بقصد المرور منها، فأجاز للجنب العبور في المساجد دون المكث فيها، وإن لم يتيمم، وقد استند كلٌّ منهما إلى أدلة[2]، وهي على النحو الآتي:

استدلَّ أبو حنيفة على ما ذهب إليه بالآتي:

1. بقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ أي حتَّى تعوا وتدركوا ما تقولون، فوعي المرء وإدراكه لما يقول شرط في صحة الصَّلاة.
2. أنَّ في الآية إضمار عدم الماء؛ وذلك أنَّ المراد بالآية الصَّلاة على الحقيقة، وذلك يقتضي أنَّ المقصود بقوله: "عابري سبيل" المسافر الجنب حال فقدان الماء.

أمَّا الهرَّاسي فقد استدرك عليه استدلاله، وخطَّأه فيه، مستدلاً بالآتي:

1. أنَّ اختلاف العلماء واضطرابهم في المراد بالسُّكر جعله يُرجِّح ما ذهب إليه الشَّافعي، حيث اعتبره تأويلا حسنا تشهد له الأصول والمعقول، فالمقصود بقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ أي حتى لا يتكلم السكران مستور العقل في المسجد بما لا يجوز من بذيء الكلام وباطله، وحتَّى لا يقع منه تلويث للمسجد، فهو على غير طهارة، ولا يصح منه قيام ولا ركوع ولا سجود.

---

[1] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 38).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 457-460).

2. أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾ معطوف على قوله: "لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى"، وهذا يقتضي جواز العبور للجنب في المساجد.

3. أنَّ في حمل الآية على ما ذهب إليه أبو حنيفة تكرارا غير محمود[1]، إذ ذكر السفر والمسافر والتيمم في قوله: ﴿ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾ – بحسب أبي حنيفة – ثمَّ كرر ذكرها بعد ذلك مباشرة من غير فصل بين الموضعين، بل أتى على ذكر حالات التَّيمم تفصيلا، والتي منها السفر والجنابة في قوله: ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [النساء:43].

4. أنَّه تعالى لما ذكر عابر السبيل حال الجنابة لم يذكر عدم الماء؛ والذي هو شرط صحة التيمم للصلاة حال فقدانه.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ الْمُرَادَ بِالصلاة هنا المعنى المجازي أي مَوْضِعُ الصَّلَاةِ، وَهُوَ الْمَسْجِدُ؛ وذلك لأنَّ الصلاة لا عُبورَ سَبيل فيها، إنَّما العبور في مَوضِعِها، وعليه فالتقدير: لا تقربوا موضع الصلاة وأنتم جنب إلا عابري سبيل[2]. وقد قال بذلك من الصحابة علي، وابن مسعود، وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وابن عباس، وجَابِرٌ[3]، وزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ[4] ﷺ، ومن التابعين ابْنُ الْمُسَيَّبِ، وَالْحَسَنُ[5]، وَعَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ، وَعَمْرُو

[1] انظر: الطبري، جامع البيان، (7/ 58). والشوكاني، نيل الأوطار، (1/ 287). والسايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 291).
[2] البيهقي، أحكام القرآن، (ص: 134). والنَّووي، المجموع، (2/ 155)، وابن الرفعة، كفاية النبيه، (1/ 487).
[3] البيهقي، الخلافيات، (3/ 276).
[4] الشوكاني، نيل الأوطار، (1/ 286).
[5] الطحاوي، معرفة السنن والآثار (3/ 403). والماوردي، الحاوي، (2/ 265).

بْنُ دِينَارٍ، وَعِكْرِمَةُ وَغَيْرُهُمْ[1]. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى:﴿ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ ﴾ [الحج:40] فالصَّلَاةُ لَا تُهْدَمُ، إِنَّمَا يُهْدَمُ مَوضعها[2].

2. أنه تعالى قال: "ولا تقربوا" واستخدام القرب والبعد في المحسَّات أولى منه في المعنويات[3]، فحمل الصلاة هنا على موضعها أولى.

3. أنَّ الاستثناء في قوله: ﴿ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾ استثناء متصل، فالمستثنى وهو عابر السبيل من جنس المستثنى منه وهو الجنب، فكلاهما من حيث الجنابة سواء، وكلاهما ممنوعان من الاقتراب من الصلاة –على المعنى الحقيقي– قبل الاغتسال، فإذا حملت الصلاة هنا عليه لا يصح الاستثناء؛ لأنَّ القاعدة أنَّ حكم المستثنى مغاير لحكم المستثنى منه[4]، وهذا يقتضي حملها على المعنى المجازي وتقدير مواضع قبل الصلاة[5]، وحمل عابر السبيل على المجتاز لمواضع الصَّلاة، وبهذا يستقيم المعنى.

4. حديث أبي هريرة ﷺ أنَّه قال: "أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف قياماً فخرج إلينا رسول الله ﷺ، فلما قام في مصلاه ذكر أنه جنب فقال لنا: مكانكم ثم رجع فاغتسل وخرج إلينا ورأسه يقطر فكبرنا وصلينا معه"[6] يؤكد أنَّ الرسول ﷺ لم يتيمم للخروج من المسجد، إنما اجتاز المسجد وعبره جنبا، وكذا للمضطر أنَّ يعبره مجتازا حال الجنابة دون الحاجة إلى التيمم[7].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 552).

[2] الماوردي، الحاوي، (2/ 266). وابن الرفعة، كفاية النبيه، (1/ 487).

[3] السايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 291).

[4] الكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 38).

[5] الماوردي، الحاوي، (2/ 266). وابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، (1/ 270)

[6] البخاري، صحيح البخاري، كِتَاب الْغُسْلِ. بَاب: إِذَا ذَكَرَ فِي الْمَسْجِدِ أَنَّهُ جُنُبٌ، يَخْرُجُ كَمَا هُوَ، وَلَا يَتَيَمَّمُ. ح: 17. (1/ 106).

[7] انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (1/ 389). والعيني، البناية شرح الهداية، (1/ 643).

5. عن يزيد بن أبي حبيب "أن رجالاً من الأنصار كانت أبوابهم في المسجد، فكانت تصيبهم جنابة ولا ماء عندهم، فيريدون الماء ولا يجدون ممراً إلا في المسجد فأنزل الله تبارك وتعالى ﴿ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾"[1]، قال الشوكاني: "وَهَذَا مِنْ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَطْلُوبِ بِمَحَلٍّ لَا يَبْقَى بَعْدَهُ رَيْبٌ"[2].

6. ضعف ما أخرجه ابن ماجه من حديث أم سلمة حيث قالت: "دخل رسول الله ﷺ صَرْحَةَ هذا المسجد، فنادى بأعلى صوته: "إنَّ المسجد لا يحلُّ لجُنُب ولا لحائض"[3]. وعلى فرض أنه صح من طريق أخرى كما في حديث عائشة حيث قالت: "جَاءَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ وَوُجُوهُ بُيُوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةٌ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: "وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ". ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ ولَمْ يَصْنَعِ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءَ أَنْ يَنْزِلَ لَهُمْ رُخْصَةٌ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ فَقَالَ: "وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ؛ فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ"[4] حمل على النهي عن المكث دون العبور[5]، وذلك من باب حمل العام على الخاص، فحديث عائشة عام خُصص بأحاديث جواز المرور[6] كما في حديث أبي هريرة السابق.

المسألة الرَّابعة: التَّيمم خوفاً من فوات صلاة الجنازة على الرغم من وجود الماء

الاستدراك: قال الهرَّاسي "واعلم أن هذا الكلام **لا** يستقيم لأبي حنيفة من وجهين: أحدهما: أنه يجوز التَّيمم لخوف فوات صلاة الجنازة مع عدم الشرط، وقد قال تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً ﴾ [النساء:43] وهو واجد، والثاني: أنَّه جوز التيمم قبل الوقت من غير ضرورة، وذلك يدل على أنَّه لا تعتبر الحاجة"[1].

---

[1] الطبري، جامع البيان، (384/8).

[2] الشوكاني، نيل الأوطار، (1/ 287).

[3] ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كِتَابُ الطَّهَارَةِ وَسُنَنِهَا. بَابٌ فِي مَا جَاءَ فِي اجْتِنَابِ الْحَائِضِ الْمَسْجِدَ. ح: 645. (1/ 411). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف لجهالة أبي الخطّاب الهَجَري ومَحدوج الذُّهْلي.

[4] أبو داود، السنن، كتاب الطهارة. باب الجنب يدخل المسجد. ح: (1/ 167). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده حسن.

[5] انظر: البيهقي، الخلافيات، (3/ 279). والطحاوي، معرفة السنن والآثار، (3/ 404). وابن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (1/ 321–322). والنَّووي، المجموع، (2/ 161).

[6] عويضة، الجامع لأحكام الصلاة، (1/ 273).

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 54). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (1/ 118).

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه أجاز التيمم لمن خاف فوات صلاة الجنازة مع وجود الماء.

دراسة الاستدراك: بينما أجاز أبو حنيفة التَّيمم لمن خاف فوات صلاة الجنازة مع وجود الماء، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّه لا يجوز التَّيمم لمن خاف فوات صلاة الجنازة مع وجود الماء، وقد استدلَّ بقوله تعالى: ﴿ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ ﴾، فشرط جواز التَّيمم عدم وجود الماء، وأنَّه لا ضرورة لذلك.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ الطَّهارة شرط للصَّلاة، وبدونها لا تصحُّ، قال ﷺ: "لَا تُقْبَلُ صَلَاةً بِغَيْرِ طَهُورٍ"[1]، فالطَّهارة مستحقة في جميع الصلوات، ومنها صلاة الجنازة، أمَّا وسيلتها فالماء[2]، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾، وقال: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾ [المائدة :6]، وقال ﷺ: "فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِثَلَاثٍ: جُعِلَتْ صُفُوفُنَا كَصُفُوفِ الْمَلَائِكَةِ. وَجُعِلَتْ لَنَا الأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا. وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا، إِذَا لَمْ نَجِدِ الْمَاءَ"[3]، فالكتاب والسُّنَّة تدلَّان على وجوب الوضوء عند وجود الماء، إلا إذ وُجِدَ عذرٌ فبالتَّيمم، وليس خوف فوات صلاة الجنازة كذلك[4].

2. أنَّ ما استُدلَّ به على كون ذلك عذراً يبيح التيمم[1]، لا حجة فيه؛ لأنَّه ضعيف، ومن ذلك ما رُوي عن ابن عمر ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ "مَرَّ بِهِ رجلٌ فِي سكةٍ مِنَ السِّكَكِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ، حَتَّى كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَارَى فِي السِّكَّةِ، فَتَيَمَّمَ ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ، وَقَالَ: إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَرُدَّ إِلَّا أَنِّي

[1] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الطهارة. بَاب وُجُوبِ الطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ. ح: 224. (1/ 204).
[2] الماوردي، الحاوي، (1/ 281).
[3] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ. ح: 522. (1/ 371).
[4] أبو يعلى، التعليقة، (1/ 450).
[1] انظر: الكمال بن الهمام، فتح القدير، (1/ 138).

لَمْ أَكُنْ عَلَى طُهْرٍ"[1]. وما رُوي عنه كذلك: "أنَّه أتي بِجَنَازَةٍ وَهُوَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ، فَتَيَمَّمَ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهَا"[2]. وما رُوي عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قال:"إذا فجئتك الْجَنَازَةُ وَأَنْتَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَتَيَمَّمْ"[3]، فكلّ هذه المرويات واهية لا حجة فيها. والصحيح عن ابن عمر ﷺ خلاف ذلك، فقد رُوي عنه أنّه كان لا يُصلِّي على جنازةٍ إلا مُتوضِّئًا[4]، فقد أخرج الشَّافعي عن مالك عن نافع "أنَّ ابن عمر كان لا يصلي على الجنازة إلا وهو متوضئ"[5].

3. أنَّ استدلالهم في غير محله، كما فيما أخرجه البخاري من طريق عُمَيْر، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أنَّ أَبَا الْجُهَيْمِ قال: "أَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ[6]، فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ، حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رد عليه السلام"[7]. ووجه الاستدلال أنَّه ﷺ تيمم خوف فوات ردِّ السَّلام، فأن يكون خوف فوات الجنازة عذراً مبيحاً للتَّيمم من باب أولى[8]، والحق أنَّه قياسٌ مع الفارق، فما ذكر في حديث ابن عمر ليس من شرطه الطَّهارة، أمَّا صلاة الجنازة فالطَّهارة شرط لها[9]، كما أنَّ ردَّ السلام كان متعيناً على الرسول ﷺ، في حين صلاة الجنازة فرض كفائي، إذا أقامه البعض سقط عن الباقين، كما يُحتَمل أنَّه ﷺ تيمم لعدم وجود الماء، أو بغرض التَّعليم فهو المعلم والقدوة[1].

---

[1] أبو داود، سنن ابي داود. كتاب الطهارة. باب التيمم. ح: 330. (1/ 245). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف.

[2] الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الطَّهَارَةِ. بَابُ الْوُضُوءِ وَالتَّيَمُّمِ مِنْ آنِيَةِ الْمُشْرِكِينَ. ح: 775. (1/ 374). قال البيهقي في رواية ابن عمر: "وَهَذَا لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، فَإِنْ كَانَ مَحْفُوظًا فَإِنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ وَرَدَ فِي سَفَرٍ، وَإِنْ كَانَ الظَّاهِرُ بِخِلَافِهِ". معرفة السنن والآثار. ح: 1672. (2/ 44). وقال: "قال الإمام أحمد: وقد وجدت لحديث ابن أبي مذعور عن عبد الله بن نمير علة، واستدللت بها على خطأ روايته"، وقال: " قَالَ أَحْمَدُ:... وَلَيْسَ لَهُ أَصْلٌ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ". الخلافيات، (1/ 460). وقال: "في إسناده ضعف". السنن الكبرى، (1/ 230، 231). وقال الحافظ ابن حجر: "موقوف". إتحاف المهرة، (9/ 209).

[3] ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة. ح: 11811. (7/ 50). قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: هَذَا محفوظ والحديث موقوف عن ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ. وقَالَ أَحْمَدُ: "مُغِيرَةُ بْنُ زِيَادٍ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ حَدَّثَ بِأَحَادِيثَ مَنَاكِيرَ، وَكُلُّ حَدِيثٍ رَفَعَهُ فَهُوَ مُنْكَرٌ". ابن الجوزي، العلل المتناهية، (1/ 381). قال البيهقي: "قَالَ أَبُو أَحْمَدَ: وَهَذَا مَرْفُوعًا غَيْرُ مَحْفُوظٍ". الخلافيات، (1/ 462).

[4] المزني، مختصر المزني، (1/ 50).

[5] البيهقي، الخلافيات. ح: 822. (1/ 461).

[6] بئر جَمَل بلفظ الجمل من الإبل: بئر معروفة بناحية الجُرُف في آخر العقيق وعليها مال من أموال أهل المدينة، يحتمل أنها سُميت بجمل مات فيها أو برجُل اسمه جَمَل حفرها. الفيروزابادي، المغانم المطابة، (2/ 628– 629).

[7] البخاري، صحيح البخاري، كتاب التيمم. باب: التيمم في الحضر. ح: 330. (1/ 129).

[8] العيني، شرح سنن أبي داود، (2/ 135).

[9] البيهقي، الخلافيات، (1/ 459).

[1] الماوردي، الحاوي، (1/ 282).

4. أنَّه من المتفق عليه أنَّه لا يتيمم لصلاة الجمعة مع وجود الماء مخافة فوتها، فمن باب أولى أن لا يتيمم لصلاة الجنازة إذا خيف فواتها[1]، فإن قيل إنَّ صلاة الجمعة إن فاتت فإلى بدل، وهي الظهر[2]، قيل، وكذلك صلاة الجنازة إن فاتت جاز له أن يصلي على القبر، علماً أنَّ صلاة الظهر ليست بدلاً عن صلاة الجمعة[3].

المطلب الثاني: استدراكاته في أحكام الصلاة

المسألة الأولى: صلاة الخوف حال المسايفة والالتحام واشتداد الخوف

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾ [البقرة:239] لما ذكر الله تعالى وجوب الصلاة بشروطها وحدودها، وأمر بالقنوت والصمت وملازمة الخشوع وترك العمل، قال تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾ أرخص في جواز ترك بعض الشروط، تعظيما لأمرها، وتأكيدا لوجوبها، وقد روي عن ابن عمر ﷺ في صلاة الخوف أنَّه قال: إن كان خوفاً أشد من ذلك صلوا رجالاً قياماً على أقدامهم، أو ركباناً مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها، قال نافع: لا أرى ابن عمر ﷺ قال ذلك إلا عن رسول الله ﷺ، وإذا ثبت جواز ترك الشروط، ففيه دليل على أن الصَّلاة لا تفسد، خلافاً لأبي حنيفة. وفي الآية أيضاً دليلٌ على أنَّ الماشي يصلِّي في القتال على حسب حاله، لأنه تعالى قال:﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾"[4]. وقال في موضع آخر: "وإذا كان الخوف أشدَّ من ذلك، وكان التحام القتال، فإن المسلمين يصلُّون على ما أمكنهم مستقبلي القبلة ومستدبريها، وأبو حنيفة وأصحابه الثلاثة متفقون على أنَّهم لا يصلون والحالة هذه، بل يؤخرون الصَّلاة، وإن قاتلوا في الصَّلاة قالوا فسدت الصلاة"[1]. وقال: "نعم، صحَّ أنَّ رسول الله ﷺ صلَّى صلاة الخوف في مواضع، على

---

[1] المزني، مختصر المزني، (1/ 50).
[2] الكمال بن الهمام، فتح القدير، (1/ 139).
[3] الماوردي، الحاوي، (1/ 282).
[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 219). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (1/ 244).
[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 492).

اختلاف في الصِّفات، ولم يصلّ يوم الخندق أربع صلوات حتى مضى هَوِيٌّ[1] من الليل ثم قال: ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً كما شغلونا عن الصَّلاة الوسطى[2]، فقضاهُنَّ على التَّرتيب، ولم يكن مشتغلا بالقتال حالة الحفر، ولا كان الكفار ثَمَّ، وإنما كانوا يستعدون لهم، والدليل على أنَّه لم يجر قتال إلا مناوشة في طرف مع بعضهم"[3].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في حكمه بفساد صلاة المقاتل حال الالتحام والخوف الشَّديد.

دراسة الاستدراك: بينما حكم أبو حنيفة بفساد الصَّلاة أثناء التحام القتال والخوف الشَّديد استدرك عليه الهرَّاسي رأيه مؤكداً صحتها، وقد استدل كلٌّ منهما بأدلَّة[4]، وهي على النَّحو الآتي:

استدلَّ أبو حنيفة على ما ذهب إليه بأنَّ الرسول ﷺ لم يصلّ يوم الخندق أربع صلوات حتى مضى هَوِيٌّ من الليل ثم قال: "ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً كما شغلونا عن الصَّلاة الوسطى".

أمَّا الهرَّاسي فقد استدل بالآتي:

1. قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾ وقد عدَّ ذلك رخصة من الله تعالى بسبب الخوف.
2. قول ابن عمر ﷺ: "إن كان خوفاً أشد من ذلك صلُّوا رجالاً قياماً على أقدامهم، أو ركباناً مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها"[1]، وقد أكد بقول نافع ﷺ أنَّ مثل هذا القول لا يصدر عن ابن عمر ﷺ إلا إذا كان رواية عن رسول الله ﷺ.

---

[1] قوله: "هَوِيٌّ" بفتح الهاء وضمها كسر الواو وتشديد الياء: الحين الطويل من الليل. الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 330).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب: الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة. ح: 2773. (3/ 1071).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 492).

[4] المرجع السابق، (1/ 218– 219)، (2/ 491).

[1] رواه الشافعي بسنده مرفوعا إلى رسول الله ﷺ. انظر: الشافعي، المسند. كِتَابُ الصَّلاةِ. بَابٌ: فِي صَلاةِ أَشَدِّ الْخَوْفِ. ح: 371، 373. (1/337– 338). وقال القاضي أبو الطيب: "إنَّ أبا بكر بن المنذر قال: إنَّ موسى بن عقبة رواه عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً". ابن الرفعة، كفاية النبيه، (4/ 228). وهو حديث متفق عليه كما سيأتي. قال الألباني: صحيح. إرواء الغليل، ح: 588. (3/ 45).

3. أنَّ الرسول ﷺ لم تفته الصَّلوات يوم الخندق لانشغاله بالقتال، إنما لانشغاله بالحفر، والاستعداد لمواجهة الكفار، إذ أنَّهم لم يكونوا ثمَّ، والدليل أنَّه لم يجر قتال إلا مناوشةً في أحد الأطراف مع البعض.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. قوله تعالى: ﴿ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ ﴾ [النساء:102] في هذه الآية أباح الله لهم أخذ السلاح، وعليه يباح لهم القتال، فأخذ السلاح إنما يكون للقتال به، فإذا سقط اعتبار المشي في الصَّلاة سقط اعتبار القتال.

2. القياس، حيث قاسوا حالة المسايفة والالتحام وما يتخللها من طعنات وضربات تستدعيها الحاجة للقتال وإن تعددت وتوالت على ما جاء من رخصة في جواز المشي والركوب وترك الاستقبال[1].

3. كون أداء الصَّلاة واجب في وقت محدد لا تجوز مجاوزته، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾ [النساء:103]، فإذا لم يتأتَّ أداؤها في وقتها حال المسايفة والالتحام واشتداد الخوف إلا على تلك الحالة عُدَّت رخصة حال الضرورة[2].

4. ما أخرجه مسلم من حديث ابن عمر ﷺ قال: "صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاةَ الْخَوْفِ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ، فَقَامَتْ طَائِفَةٌ مَعَهُ وَطَائِفَةٌ بِإِزَاءِ الْعَدُوِّ، فَصَلَّى بِالَّذِينَ مَعَهُ رَكْعَةً ثُمَّ ذَهَبُوا، وَجَاءَ الْآخَرُونَ فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَةً. ثُمَّ قَضَتِ الطَّائِفَتَانِ رَكْعَةً رَكْعَةً، قال وقال ابن عمر ﷺ: فإذا كان أخوف أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَصَلِّ رَاكِبًا، أَوْ قَائِمًا، تومئ إيماء"[1].

---

[1] ابن حجر الهيتمي، المنهاج القويم، (ص: 185). والخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (1/ 579).

[2] تقي الدين الحصني، كفاية الأخيار، (ص156). وابن حجر الهيتمي، المنهاج القويم، (ص185– 186). والخن، الفقه المنهجي، (1/ 195).

[1] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الجمعة. بَاب: صَلَاةِ الْخَوْفِ رِجَالًا وَرُكْبَانًا. ح: 902. (1/ 320). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة. بَاب صَلَاةِ الْخَوْفِ. ح: 893. (574/1).

5. ما احتج به أبو حنيفة على كون القتال والالتحام يفسد الصَّلاة، ويمنع منها إنما قاله بناء على ما كان من الرسول ﷺ يوم الخندق حيث ترك أربع صلوات حتى كان هَويٌّ من الليل، لانشغاله بالقتال، ثم صلَّاهنَّ على الترتيب بعد الفراغ منه، مع أنَّه ﷺ صلَّى صلاة الخوف قبل ذلك في غزوة ذات الرِّقاع[1]، إنما يدلُّ على أنَّ القتال والالتحام من مفسدات الصَّلاة، وإلا لصلاها في وقتها، وهذا احتجاج منقوض بالآتي:

أ. أنَّ غزوة ذات الرِّقاع وقعت بعد غزوة الخندق لا قبلها، ودليل ذلك ما أخرجه الشافعي في مسنده من حديث أبي سعيد الخدري حيث قال: "حُبِسْنَا يَوْمَ الْخَنْدَقِ عَنِ الصَّلاةِ... ثُمَّ أَقَامَ الْعِشَاءَ فَصَلاهَا كَذَلِكَ أَيْضًا، قَالَ: وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ فِي صَلاةِ الْخَوْفِ: ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾"[2]، وقد ذكر مثله القاضي عياض حيث قال: "... والصحيح أَنّ حكم صَلَاة الخوف كَان بَعْد هَذَا فَهُو ناسِخ لَه"[3].

ب. أنَّ السُّنَّة حال الخوف الشَّديد كان تأخير الصلاة للضَّرورة كما كان يوم الخندق، ثمَّ نسخ ذلك بصلاة الخوف، والتي شرعت بعد غزوة الخندق كما نص عليه البيهقي[4].

المسألة الثانية: القصر في السفر بين الرخصة والعزيمة

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "ولعل أبا حنيفة يرى القصر عزيمة فيقول: صلاة غير المقيم لم تشرع إلا كذلك، فإذا لم تشرع في غير حالة الإقامة إلا كذلك، لم تكن شرعت لإعانته على ما هو بصدده، إلا أن هذا الكلام باطل بالوجوه التي قدمناها"[1]. وقال: "وإذا قالوا لم يشرع الله في السفر إلا ركعتين، فليست الأربعة مشروعة، وإذا لم تكن الأربعة مشروعة ما دام السفر، فلم صح الاقتداء بالمقيم، وإذا اقتدي به، فلم لزمته الأربع؟ وقد قالوا: لو اقتدي به في التشهد لزمه الأربع... فإن قيل لنا: وعندكم، لم لزمته

---

[1] الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 330). والكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 244).

[2] الشافعي، مسند الشافعي. كِتَابُ الصَّلاةِ. بَابٌ فِي قَضَاءِ الصَّلاةِ. ح: 153. (1/ 231– 232). الحازمي، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، (ص: 117). أحمد، مسند أحمد، ح: 11466. (18/ 46). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه وآخرون: إسناده صحيح على شرط مسلم. وقال ابن سيد الناس: وَهَذَا إسْنَادٌ صَحِيحٌ جَلِيلٌ. النفح الشذي شرح جامع الترمذي، (3/ 444). وقال ابن حجر: وَصَحَّحَهُ ابْنُ السَّكَنِ، التلخيص، (ص: 73).

[3] القاضي عياض، الشفا، (ص: 2/ 153).

[4] انظر: البيهقي، معرفة السنن والآثار، (5/ 11).

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 489). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (1/ 92).

الأربع؟ قيل: إن نوى الأربع، فليلزمه الأربع، وإن لم ينو فلا، فهو صحيح على أصلنا، فأما عندهم فاختلاف الصلاتين يمنع القدوة، وهذا بيّن"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في كونه يرى القصر في الصلاة في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ [النساء:101] عزيمة لا رخصة.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ القصر في الصلاة عزيمة، استدرك عليه الهرَّاسي وحكم ببطلان رأيه، وأثبت أنَّه رخصة، وقد استدل كلٌّ منهما بأدلَّة[2]، وهي على النَّحو الآتي:

ذهب أبو حنيفة إلى أنَّ القصر في قوله: "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ" عزيمة؛ ذلك لأنَّ صلاة المسافر لم تُشرع إلا على هذا النحو الذي شُرعت عليه، فهي حالة مستقلة غير حالة المقيم، وبما أنَّها شرعت على هذا النحو حال السفر فقط فإنَّ ذلك يؤكد أنَّ تشريعها لم يكن من باب التَّيسير كرخصةٍ للمسافر.

أمَّا الهرَّاسي فقد استدل بالآتي:

1. ما أخرجه مسلم من حديث يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ؛ قَالَ: قُلْتُ لعمر بن الخطاب: (ليس عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) [الآية-101] فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ! فَقَالَ: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ "صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ"[1]، فقوله: ما لنا نقصر وَقَدْ أَمِنَّا؟ يؤكد أنَّ المقصود القصر في عدد الركعات لا في صفة

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 488). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (1/ 92).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 488- 489).

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 488). مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا. بَاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا. ح: 686. (1/ 478).

الصلاة، مما يؤكد أنَّ القصر رخصةٌ للتَّيسير على النَّاس بسبب مشقة السفر، فهو قطعة من العذاب.

2. أنَّ الركعات الأربع مشروعة للمقيم والمسافر، فإذا قلنا إنَّها غير مشروعة للمسافر، فكيف تصح صلاته أثناء اقتدائه بالمقيم؟! ولم يُلزم بها عند أبي حنيفة وأصحابه؟!

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. قوله تعالى: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ [النساء:101] فرفع الجناح إنما يستعمل في المباح لا في الواجب؛ فدلَّ ذلك على جواز تركه[1]، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة:198]، وقوله:﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [البقرة:236]، وغيرها من الآيات.

2. ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن مَسْعُود، حيث قَالَ: "صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ رَكْعَتَيْنِ، وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ ﷺ رَكْعَتَيْنِ، وَمَعَ عُمَرَ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ تَفَرَّقَتْ بِكُمُ الطُّرُقُ، فَيَا لَيْتَ حظي من أربع ركعتان متقبلتان"[2]. وفي ذات السياق ما أخرجاه من حديث ابن عمر، حيث قَالَ: "صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ بِمِنًى رَكْعَتَيْنِ، وَأَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَعُمَرُ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ، وَعُثْمَانُ صَدْرًا مِنْ خِلَافَتِهِ، ثُمَّ إِنَّ عُثْمَانَ صَلَّى، بَعْدُ، أَرْبَعًا، فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ ﷺ إِذَا صَلَّى مَعَ الإِمَامِ صَلَّى أَرْبَعًا، وَإِذَا صَلَّاهَا وَحْدَهُ صلى ركعتين"[3]. وقد ذكر الشَّافعي: "أنَّ ابن مسعود عَابَ عَلَى عُثْمَانَ الْإِتْمَامَ بمنى، ثُمَّ صَلَّى فَأَتَمَّ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّكَ تَعِيبُ عَلَى عُثْمَانَ الْإِتْمَامَ وَتُتِمُّ، فَقَالَ الْخِلَافُ شَرٌّ"[1]. مما يدلُّ على أَنَّ إِنْكَارَه على عثمان إنما كان لتركه

---

[1] الشافعي، الأم، (1/ 207). والنووي، المجموع، (4/ 339).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الحج. بَاب: الصَّلَاةِ بِمِنًى. ح: 1574. (597/2). مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا. بَاب قَصْرِ الصَّلَاةِ بِمِنًى. ح: 695. (1/ 483).

[3] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الحج. بَاب: الصَّلَاةِ بِمِنًى. ح: 1572. (596/2). مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا. بَاب قَصْرِ الصَّلَاةِ بِمِنًى. ح: 694. (1/ 482).

[1] الماوردي، الحاوي، (2/ 365).

الأفضل؛ وهو الرخصة[1]، لا لتركه الواجب. أمَّا ما روي عن عثمان أنَّه أتم الصلاة بمنى فأنكر عليه أصحاب رسول الله ﷺ، فقال: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، لَمَّا قَدِمْتُ مَكَّةَ تَأَهَّلْتُ[2] بِهَا، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِذَا تَأَهَّلَ رَجُلٌ بِبَلَدٍ فَلْيُصَلِّ بِهِ صَلَاةَ مُقِيمٍ"[3]، فإسْنَاده مُنْقَطع ضَعِيف[4]، وعليه فالاحتجاج به على أنَّ إنكار الصحابة على عثمان الإتمام، واعتذاره عن ذلك إنما يدلُّ على أنَّ القصر عزيمة[5] احتجاج مردود لا دليل صحيح عليه.

3. ما أخرجه النسائي والبيهقي من حديث عائشة: "أَنَّهَا اعْتَمَرَتْ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، حَتَّى إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي قَصَرْتَ وَأَتْمَمْتُ، وَأَفْطَرْتَ وَصُمْتُ، قَالَ: أَحْسَنْتِ يَا عَائِشَةُ وَمَا عَابَ عَلَيَّ"[6]. فهذا الحديث والذي قبله يؤكدان أنَّ المسافر على الخيار بين القصر والإتمام، فكلا الخيارين حسن، مما يؤكد أنَّ القصر رخصة لا عزيمة.

4. ما أخرجه البيهقي من حديث عائشة: "أَنَّهَا كَانَتْ تُصَلِّي فِي السَّفَرِ أَرْبَعًا، فَقُلْتُ لَهَا: لَوْ صَلَّيْتِ رَكْعَتَيْنِ؟ فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي، إِنَّهُ لَا يَشُقُّ عَلَيَّ"[7]، فلو كان القصر عزيمة لما خالفت وأتمت.

5. ما أخرجه أحمد من حديث أنس بن مالك أنه قال: "انطُلِقَ بنا إلى الشام إلى عبد الملك ونحن أربعون رجلاً من الأنصار لِيَفْرِضَ لنا، فلما رجع وكنا بفجِّ الناقة صلى بنا العصر ثم سلم ودخل فسطاطه، وقام الناس يضيفون إلى ركعتيه ركعتين أخريين قال، فقال: قبَّح الله الوجوه، فوالله ما أصابت السُّنَّة ولا قُبلت الرخصة"[1]. فسمى القصر رخصة في جمع من الأنصار بلغ الأربعين ولا نكير، كما أنَّهم قاموا وأتموا أربعا، وأتمها كما سبق عائشة وعثمان وابن مسعود وابن عمر ﷺ

---

[1] النووي، المجموع، (4/ 337).

[2] التأهُّل: التزوج. ابن منظور، لسان العرب، (1/ 186).

[3] البيهقي، الخلافيات، كتاب الصلاة. مَسْأَلَةٌ: وَالْقَصْرُ فِي السَّفَرِ مُبَاحٌ، وَلَيْسَ بِفَرْضٍ. ح: 2651. (3/ 408).

[4] انظر: البيهقي، الخلافيات، (3/ 409).

[5] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 92).

[6] النسائي، سنن النسائي، كِتَابُ تَقْصِيرِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ. بَابُ: الْمَقَامِ الَّذِي يُقْصَرُ بِمِثْلِهِ الصَّلَاةُ. ح:1456. (3/ 122). والبيهقي، السنن الكبرى، كِتَابُ الصَّلَاةِ. بَابُ مَنْ تَرَكَ الْقَصْرَ فِي السَّفَرِ غَيْرَ رَغْبَةٍ عَنِ السُّنَّةِ. ح: 5428. (3/ 204). وقال: إسناده حسن.

[7] البيهقي، السنن الكبرى، كِتَابُ الصَّلَاةِ. بَابُ مَنْ تَرَكَ الْقَصْرَ فِي السَّفَرِ غَيْرَ رَغْبَةٍ عَنِ السُّنَّةِ. ح: 5430. (3/ 204). وقال: إسناده حسن.

[1] أحمد، مسند أحمد، ح: 12615. (20/ 66). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده قوي.

وغيرهم فلو كانت غير جائزة للمسافر لمَا حصل ذلك من هؤلاء الصحابة، ولمَا أثنى ﷺ على عائشة رضي الله عنها حين فعلت ذلك، وعليه فالرَّاجح أنَّ القصر في السفر رخصة لا عزيمة.

المسألة الثالثة: وقت استحباب أداء الصَّلاة بين التعجيل والتأخير

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ ﴾ [البقرة:148] يدلُّ على أنَّ تقديم الواجبات أفضل من تأخيرها، وذلك لا خلاف فيه في العبادات كلِّها، إلا في الصَّلاة في أول الوقت، فإنَّ أبا حنيفة يرى الأفضل تأخيرها، وهو أفضل من تقديمها وعموم الآية دليل عليه"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في كونه يرى أنَّ الفضل في تأخير أداء الصَّلاة.

دراسة الاستدراك: بينما ذهب أبو حنيفة إلى أنَّ الفضل في تأخير الصَّلاة، استدرك عليه الهرَّاسي رأيه مبيناً أنَّ الفضل في تقديمها، وقد استدلَّ على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ ﴾.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس أنَّ الفضل في أداء الصَّلاة لأول وقتها أو في تأخير أدائها ليس على إطلاقه، إنَّما يختلف الأمر باختلاف الصَّلاة، واختلاف سعة وقتها، واختلاف الأحوال عند أدائها، ودليل ذلك ما يأتي:

قَوۡلُهُ تَعَالَى: ﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ ﴾ [البقرة:148]، وقَوۡلِهِ: ﴿ إِنَّهُمۡ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾ [الأنبياء:90]، وقَوۡله: ﴿**وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ** ﴾ [آل عمران:133]؛ هذه النصوص نصوص عامَّة في المبادرة والمسارعة إلى فعل الخيرات والطاعات، ومنها الصلوات، وفي كونها سبباً للمغفرة؛ إلا أنَّه جاءت نصوصٌ أخرى خصصت كون المبادرة والمسارعة هو الأفضل في

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 81-82). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 111).

بعض هذه الخيرات، والصلوات دون غيرها، وقد دلَّت على أنَّ الأفضل التأخير[1]. ويُقال مثله فيما جاء من أحاديث في تفضيل التعجيل، فقد جاء في الصحيحين من حديث ابن مسعود ﷺ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: "الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا"[2]، ومن حديث أُمِّ فَرْوَةَ رضي الله عنها، إذ قَالَتْ: "سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا"[3]، وعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ"[4]، وغيرها من النُّصوص التي تدلُّ على أنَّ الفضل في تعجيل الصَّلاة أول وقتها، إلا أنَّ هذا ليس على إطلاقة، فقد جاءت نصوصٌ أخرى قيَّدت هذا الإطلاق كما في الصحيحين من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ وَنَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَبْدِ الله بن عمر ﷺ أنهما حُدِّثا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ:"إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بالصَّلاة، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ"[5]. وعَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ بَكَّرَ بِالظُّهْرِ، وَإِذَا كَانَ الصَّيْفُ أَبْرَدَ بِهَا"[6] وعند البخاري بلفظ: "كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا اشْتَدَّ الْبَرْدُ بَكَّرَ بِالصَّلَاةِ، وَإِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ أَبْرَدَ بِالصَّلَاةِ"[7]. فهذان الحديثان يدلَّان على أنَّ الأفضل تأخير صلاة الظهر حال شدَّة الحر[8]، وقيل: حال الغيم[9]، أمَّا في غير الحر[10] والغيم[11] كالشتِّاء أو البرد فالتعجيل أفضل[12].

---

[1] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 111).

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة. بَاب: فَضْلِ الصَّلَاةِ لِوَقْتِهَا. ح: 504. (1/ 197). ومسلم، صحيح مسلم. كتاب الإيمان. بَاب بَيَانِ كَوْنِ الإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى أَفْضَلُ الأَعْمَالِ. ح: 139. (1/ 90).

[3] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي الوَقْتِ الأَوَّلِ مِنَ الفَضْلِ. ح: 170. (319/1). وأحمد، مسند أحمد، ح: 27103. (63/45). قال محققه الأرنؤوط: صحيح لغيره.

[4] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيلِ بِالظُّهْرِ. ح: 156. (1/ 203). وقال: حديث صحيح. قال محققه بشار معروف: وهذا حديث صحيح. وقال الداودي: الحديث على شرط البخارى ومسلم ولم يخرجاه. الداودي، الجامع الصحيح، كِتَابُ الصَّلاة. باب إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى المُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا. ح: 115. (1/ 208).

[5] البخاري، صحيح البخاري. كتاب مواقيت الصلاة. بَاب الْإِبْرَادُ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ. ح: 510. (1/ 198). ومسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ. بَاب اسْتِحْبَابِ الإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ. ح: 180. (1/ 430).

[6] البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الْجُمُعَةِ. بَابُ مَنْ قَالَ: يُبْرَدُ بِهَا إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ. ح: 5680. (3/ 272). والطَّحاويّ، شرح معاني الآثار. كِتَابُ الصَّلَاةِ. بَابُ الْوَقْتِ الَّذِي يُسْتَحَبُّ أَنْ يُصَلَّى صَلَاةُ الظُّهْرِ فِيهِ. ح: 1129. (1/ 188).

[7] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الجمعة. بَاب: إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ. ح: 864. (1/ 307).

[8] زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 119).

[9] ابن قدامة المقدسي، المغني، (2/ 35).

[10] زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 119).

[11] ابن قدامة المقدسي، المغني، (2/ 35).

[12] السرخسي، المبسوط، (1/ 146).

أمَّا في صلاة العشاء فقد أخرج الترمذي من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أنَّ النَّبِيُّ ﷺ قال: "لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوا العِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ أَوْ نِصْفِهِ"[1]، وفي ذلك دلالةٌ على فضل تأخير صلاة العشاء[2]، وعليه فالمستحب في أداء الصَّلاة ليس التعجيل مطلقا كما أشار إليه الهرَّاسي، ولا التأخير مطلقاً كما هو عند أبي حنيفة – بحسب الهرَّاسي، وباستثناء المغرب –، فأبو حنيفة يرى المستحب تعجيلها صيفاً وشتاءً، إلا حال الغيم فيرى تأخيرها حتى لا تقع قبل غروب الشمس[3]، ودليل ذلك ما أخرجه أبو داود من حديث أبي أيوب قال رسولَ الله ﷺ: "لا تزالُ أُمَّتي بخيرٍ أو قال: على الفِطرةِ ما لم يُؤَخِّروا المَغرِبَ إلى أن تَشتَبِكَ النُّجومُ"[4]، وعليه ففضل التعجيل والتأخير في الصَّلاة يتوقف على اختلاف الظروف والأحوال، فإذا كانت الظروف طبيعية فالأصل تقديم الصَّلاة وأداؤها في أول وقتها، أمَّا التَّأخير ففي ظروف خاصَّة كشدَّة الحرِّ، أو مخافة وقوعها قبل الغروب، ونحو ذلك.

المسألة الرابعة: دعاء الاستفتاح

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الأنعام:161-163]. استدل به الشافعي على افتتاح الصَّلاة بهذا الذكر، فإن الله تعالى أمر نبيه به وأنزله في كتابه. وروي عن علي ﷺ أنَّ النبي ﷺ كان إذا افتتح الصَّلاة قال: (وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أول الْمُسْلِمِينَ)[5]. وروي عن عائشة رضي الله عنها أنَّ النبي ﷺ كان إذا افتتح الصَّلاة رفع يديه ثم قال: (سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ،

---

[1] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ. ح: 167. (1/ 310). وقال: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. قال الألباني: صحيح. صحيح الجامع الصغير وزيادته، ح. 5307. (2/ 939). وقال الداودي: الحديث على شرط مسلم ولم يخرجه. الجامع الصحيح. ح: 122. (1/ 220).

[2] الجويني، نهاية المطلب، (2/ 66). وابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 66). والخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (1/ 305).

[3] السرخسي، المبسوط، (1/ 148). والكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 126).

[4] أبو الفضل الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (1/ 40). أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الصلاة. باب وقت عشاء الآخرة. ح: 418. (1/ 312). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده حسن.

[5] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا. بَاب الدُّعَاء فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ وَقِيَامِهِ. ح: 201. (1/ 534).

تَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ)[1]، والأوَّل كان يقوله قبل أن ينـــزل: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ فلما نزل ذلك وأمر بالتسبيح عند القيام إلى الصَّلاة ترك الأول على زعـــم أبـــي حنيفـــة، وأصحاب الشافعي يقولون: الأمر بالتسبيح لا ينافي الذكر عند افتتاح الصلَّاة، ويجـــوز أن يقـــول عنـــد القيام: سبحان الله وبحمده، وإذا قام من القراءتين، وكذلك قوله: ﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٤٨﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ﴾ [الطور:48-49]، وذلك يدلُّ على ما قلناه من أنَّ ذلك التَّسبيح ليس ذكراً في الصَّلاة"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في زعمه أنَّ الرسول ﷺ بعد أن نزل قوله تعـــالى: ﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴾ [الطور:48]، كان إذا افتتح الصلاة قال: "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، تَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَـــالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ"، وترك ما كان يستفتح به صلاته من قبل، وقد كان يستفتح بقوله: "وَجَّهْتُ وَجْهِـــيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أول الْمُسْلِمِينَ"، وذلك عملاً بقوله تعـــالى: ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[3].

دراسة الاستدراك: بينما ذهب أبو حنيفة إلى أنَّ افتتاح الصَّلاة إنَّما يكون بما جاء في حديث عائشة مـــن تسبيح، عملاً بما جاء في سورة الطور، وأنَّ ما جاء في حديث عليٍّ متروك[4]، استدرك عليه الهرَّاســـي

---

[1] أخرجه مسلم موقوفاً على عمر ﷺ. مسلم، صحيح مسلم. كتاب الصلاة. بَاب حُجَّةِ مَنْ قَالَ لَا يُجْهَرُ بِالْبَسْمَلَةِ. ح: 52. (1/ 299). وأبو داود، سنن أبي داود. كتـــاب الصلاة. باب من رأى الاستفتاح بسبحانك. ح: 775. (2/ 82). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: صحيح لغيره. وابن ماجه، سنن ابن ماجه. كِتَابُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ. بَابُ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ. ح: 804. (2/ 5-6). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه، وهذا إسناد حسن إن شاء الله.

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 129-130). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (1/ 202).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 129-130).

[4] المرجع السَّابق، (3/ 129-130). والجصاص، أحكام القرآن، (3/ 36). والكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 202).

مبيِّناً أنَّ هذا القول إنَّما هو زعم من أبي حنيفة، وأنَّ التَّسبيح الذي جاء في حديث عائشة ﷺ اليس من أذكار الصَّلاة.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس العمل بكلا الحديثين، والجمع بينهما بقرينة تعدد المندوبات والتخيير بينها، فإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، إذ لا حاجة هنا للقول بترك أحدهما، ونسخ الثناء بالتسبيح[1]؛ لأنَّه لا تعارض بينهما، بل هناك أذكارٌ أخرى غير هذين يُسنُّ للمصلِّي أن يَستفتح بها، وهو على الخيار بأيِّها يستفتح، كما أنَّ له أن يجمع بينها، أو يكتفي ببعضها، وأنَّ كلَّ ما صحَّ أو حسن من هذه الأذكار لذاته أو لغيره يُعدُّ من أذكار الصَّلاة، وقد قدَّم بعضهم بعضها على بعض، فجعل السُّنَّة تقديم التَّسبيح على الثَّناء، كما فعل أبو اسحق المروزي، وأبو حامد الغزالي من الشَّافعية[2]، وأبو يوسف -على اختلاف في الرواية عنه- من الحنفية[3]، ففي بعض الروايات جعل الأولى البداية بالتَّسبيح، وفي رواية: يتخيَّر إن شاء جعل التَّسبيح قبل الثناء، وإن شاء بعد[4]، ومن هذه الأذكار بالإضافة إلى ما سبق ما يأتي:

1. ما أخرجه مسلم من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ؛ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كَبَّرَ فِي الصَّلَاةِ سَكَتَ هُنَيَّةً قَبْلَ أَنْ يَقْرَأَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي! أَرَأَيْتَ سُكُوتَكَ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ، مَا تَقُولُ؟ قَالَ "أَقُولُ: اللَّهُمَّ! بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ! نَقِّنِي مِنْ خَطَايَايَ كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ! اغسلني من خطاياي بالثلج والماء والبرد"[5].

2. ما أخرجه مسلم من حديث ابْنِ عُمَرَ ﷺ؛ قَالَ: "بَيْنَمَا نَحْنُ نُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا، وَسُبْحَانَ اللَّهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنِ

---

[1] الثناء: قوله ﷺ: "وَجَّهْتُ وَجْهِي". والتسبيح: قوله ﷺ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ". الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، (1/ 582).

[2] النَّوويّ، روضة الطالبين، (1/ 240).

[3] السرخسي، المبسوط، (1/ 12). والكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 202).

[4] السغناقي، النهاية في شرح الهداية، (2/ 223).

[5] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ. بَاب مَا يُقَالُ بَيْنَ تَكْبِيرَةِ الإِحْرَامِ وَالقِرَاءَةِ. ح:147. (1/ 419).

الْقَائِلُ كَلِمَةَ كَذَا وكَذَا؟، قَالَ رَجُلٌ مِنِ الْقَوْمِ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: "عَجِبْتُ لَهَا، فُتِحَتْ لَهَا أَبْوَابُ السَّمَاءِ"، قَالَ ابْنُ عُمَرَ ﷺ: فَمَا تَرَكْتُهُنَّ مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ ذَلِكَ"[1].

وغيرها العديد، ويراعي الإمام فيها عدم التطويل في الصَّلاة، بحيث لا يفتن مريضاً، ولا كبيراً فانياً، ولا صغيراً، ولا امرأةً، فإن أمن ذلك فلا بأس، وإلا اقتصر على ما طال منها في صلاته منفرداً[2].

المسألة الخامسة: قراءة المأموم خلف الإمام في الصَّلاة

الاستدراك: قال الهرَّاسي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأعراف:204]: "قد اختلف الفقهاء في القراءة: فقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يقرأ فيما جهر ولا فيما أسر، وقال مالك: يقرأ فيما أسر ولا يقرأ فيما جهر، وهو قول للشَّافعي، رواه المُزني عنه، وروى البويطي عنه، أنَّه يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة فيما يسرّ فيه، ولا يقرأ فيما يجهر فيه إلا بفاتحة الكتاب. وإذا ثبت ذلك، كأنَّ هؤلاء الفقهاء اتفقوا على أنَّ الإنصات مأمور به، فإنَّا رأيناهم يأمرون بالإنصات فيما يجهر، ويتركون لأجله إما الفاتحة وإما السُّورة، أمَّا أبو حنيفة ليس يترك القراءة خلف الإمام لغرض الاستماع، فإنَّه يقول فيما أسرَّ فيه الإمام لا يقرأ المأموم، ولأنَّ عنده مقدار الواجب من القراءة آية حقيقة، وذلك يمكن قراءته بعد الإنصات وسماع قراءة الإمام، أو حال هوى الإمام إلى الركوع، ولم يقل أحدٌ إنَّه يترك دعاء الاستفتاح لقوله: (وَأَنْصِتُوا)، ولا يترك تكبيرات الصلاة لقوله: (أَنْصِتُوا)، ولا أنَّ أحداً يفهم من هذا، أنَّ الواحد منَّا إذا كان يقرأ القرآن، فلا يجوز لغيره أن يقعد معه ويقرأ، ولا يجوز في المجلس الواحد أن يقرأ جماعة، كلُّ واحد منهم يقرأ لنفسه، فإذا لم يكن للآية تعلقٌ يمنع النَّاس من قراءة القرآن، لغرض استماع القرآن في غير الصلاة، ولا للآية أيضاً دلالةٌ على منع قراءة الأذكار، لغرض استماع القرآن في الصَّلاة، فمن أين دلَّت الآية على منع القراءة، لا لغرض

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ. بَاب مَا يُقَالُ بَيْنَ تَكْبِيرَةِ الإِحْرَامِ وَالقِرَاءَةِ. ح:150. (1/ 420).

[2] عويضة، الجامع لأحكام الصلاة، (2/ 186-188).

الاستماع مع إسرار الإمام في الصَّلاة؟!"[1]. وقال: "ويدلُّ على ذلك أنَّ الله تعالى أمر بالاستماع، وأمر بالإنصات بعده، فلا يخفى على عاقلٍ أنَّ الإنصات للاستماع، وإنَّما يجب الاستماع متى وجب الإسماع والتَّبليغ"[2]. وقال: "واعلم أنَّ الذي يوجب تأخير القراءة، ليس يوجب بدليل الآية على وجوب استماع قراءة القرآن مطلقاً، فإنَّ دلالة الآية في الصَّلاة وغيرها واحدة، وإنَّما يقول ذلك ليجمع بين سماع المتدبرين وإنصات المعتبرين وقراءة المصلِّين، وإذا لم تكن القراءة في حالة سكتة الإمام، فالقراءة أولى، كما يُكبِّر ويقرأ دعاء الاستفتاح، ولا يترك المفروض من القراءة لمكان فضيلة الجماعة، فهذا هو التأويل الظاهر"[3].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في قوله في قراءة المأموم خلف الإمام: لا يقرأ فيما جهر ولا فيما أسر، وفي كونه لا يترك القراءة خلف الإمام من أجل الاستماع، فهو يمنع منها حال إسرار الإمام كذلك، وكون مقدار الواجب من القراءة عنده آية حقيقة.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة منع قراءة المأموم خلف الإمام حال الجهر والإسرار، وأنَّ المنع حال الإسرار ليس بغرض الإنصات، استدرك عليه الهرَّاسي رأيه مبيناً أنَّ المأموم يقرأ خلف الإمام حال الجهر بفاتحة الكتاب، وحال الإسرار بفاتحة الكتاب وسورة، ويتحرَّى حال الجهر القراءة وقت سكتة الإمام، فإن تعذَّر قرأ، فالقراءة أولى، وأنَّ الغرض من الأمر بالإنصات الاستماع، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[4]، وهي على النحو الآتي:

أدلَّة أبي حنيفة على ما ذهب إليه:

1. قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾.

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 142– 143). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (1/ 191). وفي النهاية في شرح الهداية للسغناقي، (2/ 316).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 144).
[3] المرجع السابق، (3/ 145– 146).
[4] المرجع السابق، (3/ 143– 144).

2. أنَّ مقدار الواجب من القراءة آية[1]، وقراءتها ممكنة بعد الإنصات وسماع قراءة الإمام، أو عندما يهوي الإمام راكعاً.

أدلَّة الهرَّاسي على ما ذهب إليه:

1. أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ لا دلالة فيه على منع المأموم من القراءة حال إسرار الإمام في الصَّلاة وعدم الحاجة للاستماع، ذلك أنَّ الآية لا تدلُّ على منع الناس من قراءة القرآن، لغرض استماع القرآن في غير الصَّلاة، ولا على منع قراءة الأذكار، لغرض استماع القرآن في الصلاة، فالمأموم لا يترك دعاء الاستفتاح، ولا تكبيرات الصلاة لقوله: (وأَنْصِتُوا).

2. أنَّ الأمر بالاستماع، والإنصات، إنَّما كان لترك ما يجهرون به من باطل كلهوٍ أو هزءٍ أو لغط وشغب أثناء قراءته ﷺ لمنع الأحداث من سماعها، لا لترك أمرٍ مفروض في الصَّلاة كقراءة الفاتحة، ويؤكد ذلك ما يأتي:

أ. قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت:26].

ب. أنَّ الله تعالى أثنى على الجنِّ لاستماعهم وإنصاتهم، إذ قال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف:29].

ج. ما روي في سبب نزول الآية فعن محمد بن كعب القرظي قال: كان رسول ﷺ إذا قرأ في الصلاة أجابه من ورائه، فإذا قال بسم الله الرحمن الرحيم، قالوا مثل ما يقول، حتى يقضي فاتحة الكتاب

[1] هذا مستفاد من قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: 20].

والسورة، فلبث ما شاء الله أن يلبث، فنزلت[1]، وقيل: أنَّ الرجل كان يأتي وهم في الصلاة فيقول: كم صليتم؟ كم بقي؟ فأنزل الله تعالى الآية[2]، وقيل: كانوا يتكلمون في الصلاة بحاجاتهم فنزلت[3].

أنَّ للإمام سكتتين كما كان للرسول ﷺ، وعلى المأموم أن يتحرَّى وقت سكتة الإمام.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عُبادة بن الصامت ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ"[4]. وأخرجه الدارقطني بلفظ أكثر صراحة: "لَا تُجْزِئُ صَلَاةٌ لَا يَقْرَأُ الرَّجُلُ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ"[5]. وفي ذلك دلالة صريحة على أنَّ النقص المقصود في الحديث ليس نقص كمال، إنَّما نقص صِحَّة، ف (لا صلاة) لا تعني لا صلاة كاملة بمعنى أنَّ الصَّلاة ناقصة، إنَّما تعني لا صلاة صحيحة، فمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب بطلت صلاته[6]، ويؤيد ذلك قوله ﷺ: "مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ، فَهِيَ خِدَاجٌ، فَهِيَ خِدَاجٌ، غَيْرُ تَمَامٍ"[7].

2. ما أخرجه ابن حِبَّان من حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "لَا تجزيء صَلَاةٌ لَا يُقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ"، قُلْتُ: وَإِنْ كُنْتُ خَلْفَ الْإِمَامِ؟ قَالَ: فَأَخَذَ بِيَدِي وَقَالَ: (اقْرَأْ فِي نَفْسِكَ)"[8]. وفي هذا اللفظ زيادة بيان في أنَّ القراءة بفاتحة الكتاب واجبة على المأموم خلف الإمام كذلك. ويؤكد ذلك ما رُوي عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ: قَالَ: "كُنَّا خَلْفَ النبي ﷺ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَقَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَثَقُلَتْ

---

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (7/ 354). والسيوطي، الدر المنثور، (3/ 634).

[2] الطبري، جامع البيان، (10/ 662).

[3] المرجع السابق، (10/ 661).

[4] البخاري، صحيح البخاري. كتاب صفة الصلاة. بَاب وُجُوبِ الْقِرَاءَةِ لِلْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ فِي الصَّلَوَاتِ كلها. ح: 723. (1/ 263). ومسلم، صحيح مسلم. كتاب الصلاة. بَاب وُجُوبِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ. ح: 394. (1/ 295).

[5] الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الصَّلَاةِ. بَابُ وُجُوبِ قِرَاءَةِ أُمِّ الْكِتَابِ فِي الصَّلَاةِ وَخَلْفَ الْإِمَامِ. ح: 1225. (2/ 104). وقال: هَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ.

[6] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (1/ 123). وعويضة، الجامع لأحكام الصلاة، (2/ 207).

[7] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الصلاة. باب من ترك القراءة في صلاته. ح: 821. (2/ 113). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح. الخداج النُّقْصَان مثل خداج النَّاقة إِذا ولدت ولدا نَاقص الْخلق أَو لغير تَمام. أبو عُبيد، غريب الحديث، (1/ 65).

[8] ابن بلبان، تقريب صحيح ابن حبان. كتاب الصلاة. بَابُ صِفَةِ الصَّلَاةِ. ح: 1789. (5/ 91). وابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة. كِتَابُ الصَّلَاةِ. بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْخِدَاجَ الَّذِي أَعْلَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي هَذَا الْخَبَرِ هُوَ النَّقْصُ الَّذِي لَا تُجْزِئُ الصَّلَاةُ مَعَهُ. ح: 490. (1/ 248). قال محققه الأعظمي: إسناده صحيح.

عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: "لَعَلَّكُمْ تقرؤون خَلْفَ إِمَامِكُمْ قُلْنَا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: لَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا"[1]، وهو ما ذهب إليه معظم الصحابة[2].

3. أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأعراف:204]، وقوله ﷺ: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا"[3] نصوص عامة في الأمر بالإنصات، تستوجب عدم قراءة المأموم خلف الإمام، إلَّا أنَّ الأحاديث السابقة خصصتها فيما دون فاتحة الكتاب، فيجمع بينها بحمل العام على الخاص[4]، وعليه فالمأموم يمتنع عن قراءة شيءٍ من القرآن خلف الإمام باستثناء فاتحة الكتاب، فقراءتها واجبة حال الجهر والإسرار، وإلا فالصَّلاة باطلة[5]، إلَّا أنَّه يتحرَّى مواطن سكوت الإمام حال الجهر، فجمهور الصحابة ﷺ فسَّروها بالامتناع عن القراءة خلف الإمام في أثناء قراءته حال الجهر، والْعَمَلُ عليه عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنهم وَمن التَّابِعِينَ[6]، وعلة ذلك التخليط على الرسول ﷺ كما سيأتي في النقطة الرابعة.

4. أنَّ حكم المنع من القراءة خلف الإمام معلل بالتخليط على الرسول ﷺ، ودليل ذلك ما روي عن عبادة بن الصامت ﷺ أنه قال: "صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعْضَ الصَّلَوَاتِ الَّتِي يُجْهَرُ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ فَالْتَبَسَتْ عَلَيْهِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ: هَلْ تَقْرَءُونَ إِذَا جَهَرْتُ بِالْقِرَاءَةِ؟ فَقَالَ بَعْضُنَا: إِنَّا نَصْنَعُ ذَلِكَ، قَالَ: فَلَا، وَأَنَا أَقُولُ مَا لِي يُنَازَعُنِي الْقُرْآنُ، فَلَا تَقْرَءُوا بِشَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ إِذَا جَهَرْتُ

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الصلاة. باب من ترك القراءة في صلاته. ح: 823. (2/ 116). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن. البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الصَّلَاةِ. بَابُ مَنْ قَالَ يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا يَجْهَرُ فيه بِالْقِرَاءَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. ح: 2922. (2/ 236). وقال: هَذَا إِسْنَادٌ جَيِّدٌ. وَقَالَ الْخَطَّابِيُّ إِسْنَادُهُ جَيِّدٌ لَا مَطْعَنَ فِيهِ. الخَطَّابِيّ، معالِم السُّنَن، (1/ 205).

[2] أبو يعلى، التعليقة، (2/ 778).

[3] النسائي، سنن النسائي. كِتَابٌ: الِافْتِتَاحُ. بَابُ الْبَدَاءَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَبْلَ السُّورَةِ. ح: 921. (2/ 141). أخرجه مسلم في صحيحه بدون زيادة: "وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا" وصححها، وحين سُئل عن عدم تخريجها في صحيحه؟ قَالَ: لَيْسَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدِي، صَحِيحٍ وَضَعْتُهُ هاهنا، إنما وضعت هاهنا ما أجمعوا عليه. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة. بَاب التَّشَهُّدِ فِي الصَّلَاةِ. (1/ 304).

[4] السبكي، الفتاوى، (1/ 138). وعويضة، الجامع لأحكام الصلاة، ح: 404. (2/ 212).

[5] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (1/ 119– 123).

[6] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (1/ 119– 120). وعويضة، الجامع لأحكام الصلاة، (2/ 209).

إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ"[1]. وما روي عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ ﷺ قَالَ: صَلَّى بنا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاةَ الظُّهْرِ أَوْ الْعَصْرِ، فَقَالَ: وَأَيُّكُمْ قَرَأَ خَلْفِي بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّك الْأَعْلَى؟ فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَدْ عَلِمْت أَنَّ بَعْضَكُمْ خَالَجَنِيهَا"[2]. فمنازعتهم ومخالجتهم؛ أي اقتران قراءتهم بقراءة الرسول ﷺ كان سبباً في التشويش عليه؛ ولذلك كان النَّهي عن القراءة والأمر بالإنصات، فإن عُدم ذلك، وهو ميسور في الإسرار، ومتحقق في الجهر حال تحرِّي سكوت الإمام زال النَّهي والمنع، فالعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً[3]، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنَّ حديث عمران ابن حصين وما شاكله عامٌّ في النَّهي عن القراءة، سواء الفاتحة أم ما تيسَّر من القرآن، إلا أنَّ هذا العموم خُصص بحديث عبادة بن الصامت وما شاكله من الأحاديث التي جاء فيها استثناء فاتحة الكتاب من النَّهي. ومن جهة ثالثة فإنَّ الأمر بالفاتحة في الصَّلاة على سبيل الوجوب، ولا صلاة إلا بها، والأمر بالاستماع والإنصات ليس في رتبة الأمر بالفاتحة، فلو فرضنا أنَّ التعارض متحقق، لكان تقديم ما اتفق على وجوبه أولى[4]. فكيف والأمر لا تعارض فيه، والعمل بهما ممكن على الوجه الذي سبق ذكره؟!

5. أنَّ الأحاديث التي استُدلَّ بها على أنَّ قراءة الإمام قراءةٌ للمأموم، فليس على المأموم قراءة الفاتحة[5]، أحاديث ضعيفة، ومن الأمثلة عليها: حديث جابر بن عبدالله ﷺ عن النَّبي ﷺ قال: "مَن كان له إمامٌ فقراءةُ الإمام له قراءة"[6] وحديث ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ أنَّه قال: "تكفيك قراءةُ الإمام خافَتَ أو جهرَ"[7]. قال النَّووي: "والجواب عن الأحاديث التي احتج بها القائلون بإسقاط القراءة بها أنَّها كلَّها ضعيفة، وليس فيها شيءٌ صحيح عن النبي ﷺ وبعضها موقوف، وبعضها

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الصلاة. باب من ترك القراءة في صلاته. ح: 825. (2/ 117). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح.

[2] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الصلاة. باب نهي المأموم عن جهده بِالْقِرَاءَةِ خَلْفَ إِمَامِهِ. ح: 398. (1/ 298).

[3] عويضة، الجامع لأحكام الصلاة، (2/ 208– 209).

[4] السبكي، الفتاوى، (1/ 138). وعويضة، الجامع لأحكام الصلاة، (2/ 208– 209).

[5] الشَّيباني، الحجة على أهل المدينة، (1/ 121). والسرخسي، المبسوط، (1/ 191).

[6] ابن ماجه، سنن ابن ماجه. كِتَابُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ. بَابُ إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَأَنْصِتُوا. ح: 850. (2/ 33). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف.

[7] البيهقي، الخلافيات. كتاب الصَّلاة. مَسْأَلَةٌ (85): وَالْقِرَاءَةُ خَلْفَ الْإِمَامِ فَرْضٌ. ح: 1970. (2/ 483). وقال: قَالَ أَبُو مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ: قُلْتُ لِأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رحمه الله فِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ هَذَا فِي الْقِرَاءَةِ، فَقَالَ: هَذَا مُنْكَرٌ.

مرسل، وبعضها في رواته ضعيف أو ضعفاء، وقد بين البيهقي رحمه الله علل جميعها وأوضح تضعيفها"[1].

المطلب الثالث: استدراكاته في أحكام الصيام

مسألة قضاء الصَّيام للمجنون

الاستدراك: قال الهرَّاسي قوله: "﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ﴾ يحتمل معاني، منها: من كان شاهداً؛ المعنى: مقيماً غير مسافر، كما يقال الشاهد والغائب، فمقتضاه ألا يجب على المسافر، لكنَّه لما قال: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ يُرِيدُ﴾ [البقرة: 185] بيَّن حكم المرضى والمسافرين في الإيجاب، ويحتمل أن يكون قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ منكم ٱلشَّهۡرَ﴾ أي علمه، وذلك يدلُّ على أنَّ من أفاق من الجنون بعد مضيِّ شهر رمضان فلا قضاء عليه... وأبو حنيفة يقول: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة:185] لا يمكن أن يُراد به شهود جميع الشهر؛ لأنَّه لا يكون شاهداً لجميع الشهر إلا بعد مضيِّه كلِّه، ويستحيل أن يكون مضيُّه شرطاً للزوم صومه كلِّه؛ لأنَّ الماضي من الوقت يستحيل فعل الصَّوم فيه، فعلم أنَّه لم يُرد شهود جميعه، فتقدير الكلام عنده: فمن شهد منكم بعض الشَّهر فليصم ما لم يشهده منه، وهذا بعيد جداً"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ﴾ أي فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم ما لم يشهده منه، فجعل في الكلام مقدر وهو (بعض).

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ من شهد بعض شهر رمضان عليه أن يقضي ما لم يشهده منه؛ ومن ثمَّ فمن جُنَّ في رمضان أياماً طالت أم قصرت عليه قضاؤها إن شهد بعضه، استدرك عليه

[1] النَّووي، المجموع، (3/ 367). البيهقي، الخلافيات، (3/ 429- 488).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 64-65). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 226).

الهرَّاسي رأيه مبيناً أنَّ من شهد رمضان مجنوناً، أو أياماً منه لا قضاء عليه إذا أفاق بعد ذلك، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[1]، وهي على النَّحو الآتي:

أمَّا أبو حنيفة فيرى أنَّ (شهد) في قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ ﴾ لا يتصور أنَّ يكون المراد منها شهود الشَّهر جميعه، فشهود الشَّهر جميعه لا يكون إلا بعد مضيِّه، فأنَّى له أن يصومه؟! وعليه فمن شهد بعضه (عاقلاً)، قضى ما فاته حال جنونه. وأمَّا الهرَّاسي فقد حمل معنى (شهد) على الإقامة أو العلم به؛ والعلم به يقتضي العقل والإدراك، فمن حضر رمضان أو جزءاً منه مجنوناً فلا قضاء عليه لما مضى منه حال جنونه إذا أفاق بعد ذلك.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ المجنون لا صوم عليه، وذلك لقوله عليه ﷺ: "رُفِعَ القلم عن ثلاثةٍ: عن النَّائم حتى يستيقظَ، وعن الصَّبيِّ حتى يَحتَلِمَ، وعن المجنونِ حتى يَعقِلَ"[2]؛ لأنَّ الجنون نقص في الأهلية يُرفع به التكليف، والتكليف محله العقل[3]، والمجنون لا عقل له، فلا تكليف عليه، والقول بوجوب قضاء المجنون ما فاته من صوم حال جنونه إذا أفاق وشهد بعض الشَّهر قول بتكليف من رُفع التكليف عنه.
2. أنَّ المراد بقوله تعالى:﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾ أي من شهد منكم الشَّهر فليصم ما شهد منه[4]، ولا يصحُّ أن يقال من شهد منكم الشَّهر فليصم ما لم يشهده[5].
3. أنَّ العبادات توقيفية، ولا تعلل، فإن جاءت معللة فنادراً، وعلتها قاصرة لا يقاس عليها، فالعبادات لا يقاس بعضها على بعض، فقضاء الصيام لا يقاس على قضاء الصَّلاة، وقضاء الصِّيام في حق

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 64-65).

[2] أبو داود سنن أبي داود. كتاب الحدود. باب في المجنون يَسرقُ أو يُصيبُ حدًّا. ح: 4403. (6/ 455). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح.

[3] الماوردي، الحاوي، (3/ 463). وابن حزم، المحلى، (4/ 363).

[4] الماوردي، الحاوي، (3/ 464). وابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 119).

[5] المرجع السَّابق.

المجنون إذا أفاق بعد ذلك لا يقاس بوجوب قضائه على النائم إذا استيقظ، بل لكلٍّ منها دليلها الخاص، ولا دليل في وجوب قضاء الصِّيام في حق المجنون إذا ما شهد بعض رمضان، بل قام الدليل على رفع القلم وسقوط وجوب الأداء عنه، فإذا أسقط الله تعالى عنه وجوب الأداء ابتداءً، فكيف نوجب القضاء عليه؟![1]

المطلب الرابع: استدراكاته في أحكام الحج والعمرة

المسألة الأولى وفرعها: سبب الإحصار في الحج والعمرة

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قال تعالى بعد قوله: ﴿ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴾ [البقرة:196]، ﴿ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا ﴾ [البقرة:196]، فلو كان المرض مذكورا في أول الآية، لم يذكر المرض بعده"[2]، وقال: "ويحتمل على موجب مذهب أبي حنيفة أن قوله: فمن كان منكم مريضا، عائدٌ إلى أول الخطاب، كما عاد إليه حكم الإحصار وهو قوله: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة:196]، ثم عطف عليه قوله:﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ﴾ أي صددتم عن الإتمام، ثم عقَّب بقوله: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ ﴾، يعني أيُّها المحرمون بالحج والعمرة، ليكون على هذا الرأي مثبتا حكم المريض، إذا صُدَّ عن الإتمام أنَّ الذي يجب عليه ما استيسر من الهدي، وأنَّه إن لم يكن المريض ممنوعاً من الإتمام، فحكمه كذلك، ليكون قد بين حكم المرض دون الإحصار، والمرض عند الإحصار[3].. فقيل لهم: فقد قال: ﴿ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة:196]،

[1] عويضة، الجامع لأحكام الصيام، (ص: 68- 70).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 91).

[3] الإحصار: المنع من دخول مكة بعد الإحرام. السايس، تفسير آيات الأحكام، (ص109).

وذلك إنما يطلق على العدو؛ لأنَّ الأمن نقيض الخوف، ويقال في نقيض المرض الشفاء، نعم قد يقال: أمن المرض وزال الخوف منه، ولكن لا يطلق اسم الأمن عليه غالبا"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه رأى أنَّ (كانَ) في قوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا ﴾ [البقرة:184] عائدٌ إلى أول الخطاب، وهو قوله: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ ﴾، ومن ثمَّ فسبب الإحصار في قوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ ﴾ المرض.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ يعود إلى قوله: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾، وأنّ سبب الإحصار المرض، وأنَّ على من حصر بسببه هدياً، استدرك عليه الهرَّاسي رأيه مبيناً أنَّ قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾لا يعود إلى أول الآية، إذ لو كان المرض مذكوراً فيها، لما ذُكر بعد ذلك، وأنَّ سبب الإحصار إنَّما هو الخوف من العدو، وأنَّ الهدي على من حصر بسببه، لا بسبب المرض، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[2]، وهي على النحو الآتي:

استدلَّ أبو حنيفة على ما ذهب إليه بأنَّ قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ عائدٌ إلى أول الخطاب، وهو قوله: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾.

واستدلَّ الهرَّاسي بالآتي:

1. أنَّ قوله تعالى: ﴿ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ ﴾ [البقرة:196] قد جاء بعده قوله: ﴿ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا ﴾ ممَّا يؤكد أنَّ المرض غير حالة الإحصار المذكورة أوَّل الآية، وإلا لكان في ذلك تكرار.

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 91- 92). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 327).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 91- 92).

2. أنَّ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ ﴾ يدلُّ على أنَّ المراد بالإحصار المنع من دخول مكة بعد الإحرام خوفاً من العدوّ؛ لأنَّ الأمن يطلق على عدم الخوف من العدو، لا على عدم الخوف من المرض غالباً.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. على الرغم من أنَّ الإحصار لغةً يعني مطلق المنع والحبس[1] سواءً كان من عدوٍّ أو مرضٍ أو غير ذلك، إلا أنَّ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ ﴾ قصرها هنا على حالة الإحصار من العدوّ؛ وذلك لأنَّ الأمن يقابل الخوف، والخوف المقصود هنا الخوف من العدوّ[2]، ويؤكد ذلك سبب نزول الآية، قال الشافعي: "ولا خلاف بين أهل التفسير أنَّها نزلت بالحديبية حين أحصر رسول الله ﷺ، وحال المشركون بينه وبين البيت"[3]، وهو قول الجمهور[4].

2. ما رُوي عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ أنَّه قَال: "لَا حَصْرَ إِلَّا حَصْرُ عَدُوٍّ"[5]، فَأَمَّا مَنْ حَبَسَهُ اللَّهُ بِكَسْرٍ أَوْ مَرَضٍ فَلَيْسَ بِحَصْرٍ[6]، وهو ما ذهب إليه ابن عمر ﷺ كذلك، وكلاهما من أهل اللغة، والفصاحة والبلاغة، والدراية بتفسير القرآن الكريم[7]، وهذا لا يعني أنَّ المرض وغيره ليس من الموانع التي تحبس الحاج أو المعتمر عن إتمام حجه أو عمرته، إنَّما المراد أنَّها لا تدخل في معنى الإحصار في الآية هنا، وإن ثبت كونها من الموانع بنصوص أخرى.

3. أنَّ إدخال المرض والكسر وغيره من أسباب المنع من إتمام الحج أو العمرة أو كليهما في معنى الإحصار عملاً بقاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، كما فعل الجصَّاص[8]، وغيره

---

[1] البركتي، التعريفات الفقهية، (ص: 18).

[2] ابن قاضي شهبة، بداية المحتاج، (1/ 725).

[3] الشَّافعي، الأم، (2/ 240). الذهبي، المهذب في اختصار السنن الكبير، (4/ 1973).

[4] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 171). وابن الرفعة، كفاية النبيه، (8/ 31).

[5] البيهقي، السنن الكبرى. كتابُ الحَجِّ. بَابُ مَنْ رَأَى الْإِحْلَالَ بِالْإِحْصَارِ بِالْمَرَضِ. ح: 10100. (5/ 360). قال النووي: رواه الشافعي والبيهقي بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم. النَّووي، المجموع، (8/ 309).

[6] الرافعي، فتح العزيز بشرح الوجيز، (8/ 8).

[7] السَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص109).

[8] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 326).

من أئمة[1] الحنفية أمر مرجوح؛ لأنَّ عموم اللفظ إنَّما يكون في الموضوع ذاته لا بإدخال موضوع آخر فيه، وموضوع الآية بناءً على معرفة سبب النزول الإحصار بالعدو؛ أي بسبب الخوف من العدو، فالعموم إن وجد هنا يكون عموم الإحصار بسبب عموم الخوف من عموم الأعداء، وفي أي وقت، أما المنع بسبب المرض أو الكسر أو غيره فوقائع ومواضيع أخرى لها أدلةٌ أخرى غير دليل الإحصار[2].

المسألة الثَّانية: ميقات ذبح هدي الإحصار

الاستدراك: قال الهرَّاسي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا ﴾ [البقرة:196]: "زعموا أنَّ مطلق المحل هو الحرم، لقوله عز وجل: ﴿ ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ ﴾[الحج:33]،وقوله:﴿ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ ﴾[المائدة:95]،فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدي، كما جعل التتابع من صفات الصوم... فقيل لهم: فقد قال الله تعالى:﴿ وَٱلۡهَدۡيَ مَعۡكُوفًا أَن يَبۡلُغَ مَحِلَّهُۥۚ ﴾ [الفتح :25]، فأجابوا بأنَّ ذلك هو الدَّليل على أنَّ المحل هو الحرم، فقيل لهم: هو كذلك في غير المُحصر، وهو الأصل، فالإحصار عذرٌ نادرٌ، ودلَّ قوله تعالى: ﴿ مَعۡكُوفًا أَن يَبۡلُغَ مَحِلَّهُۥۚ ﴾ أنَّ رسول الله ﷺ تحلل بذبح وقع في الحل، فأجابوا بأنَّ النَّبيَّ ﷺ ذبح في الحرم، ولكن لمَّا حصل أدنى منع، جاز أن يقال: إنَّهم منعوا لمنعهم الهدي بدياً قبل الصلح، كما وصف المشركين بصد المسلمين عن المسجد الحرام، وإن كانوا أطلقوا بعد ذلك، وقال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَبَانَا مُنِعَ مِنَّا ٱلۡكَيۡلُ ﴾ [يوسف:63]، وإنما منعوه في وقت وأطلقوه في وقت آخر، وقد جوز مالك[3] والشافعي[4] وأبو حنيفة[1] ذبح

---

[1] الكاسانيّ، بدائع الصنائع، (2/ 175).
[2] أبو الرّشتة، التيسير في أصول التفسير، (ص: 247).
[3] ابن الفَرَس، أحكام القرآن، (1/ 239).
[4] السَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص112).
[1] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 330).

هدي الإحصار في الحج متى شاء... ولا شك أنَّ الله تعالى ذكر العمرة أيضا، ووردت الآية في صلح الحديبية، وهدي العمرة لا يتأقت بزمان بالاتفاق، ولهم أن يقولوا: في الآية ذكر الحج والعمرة، وذكر محل الهدي فهو عموم إلا ما خصَّه دليل الإجماع، ونقول من طريق النظر: إنَّ الاختصاص بمكان التَّحلل، يدلُّ على الاختصاص بزمان التَّحلل، وزمان التَّحلل هو يوم النَّحر، وهذا على أصل أبي حنيفة لازمٌ، أمَّا الشَّافعي فإنَّه يعتبر معنى الحاجة في جواز ترك الزمان والمكان جميعاً، نظراً إلى معنى الرخصة"[1]، وقال: "وأبو حنيفة يجوز الصَّدقة حيث شاء، لمطلق قوله: ﴿ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ [البقرة:196]، غير أنَّ الدم اختص بالحرم"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في كونه يرى أنَّ محل هدي الإحصار الحرم لا غير.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ الميقات المكاني لذبح هدي الإحصار الحرم، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً أنَّ ميقاته حيث حُصر، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[3]، وهي على النحو الآتي:

أدلَّة أبي حنيفة على ما ذهب إليه:

1. قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾ [الحج:33]، وقوله:﴿ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ ﴾ [المائدة:96]، فبلوغ الهدي محله؛ أي الكعبة هو الأصل (العزيمة)، كما أنَّه صفة من صفاته قياساً على التتابع في الصوم (صوم كفَّارة الظهار).
2. قوله: ﴿ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ﴾، فقد ذبح الرسول ﷺ الهدي بعد الصلح في الحرم، وكانوا قد منعوه من قبل، وذلك قياساً على قوله: ﴿ يَٰٓأَبَانَا مُنِعَ مِنَّا ٱلْكَيْلُ ﴾، وقد منعوه في وقت وأطلقوه في آخر.

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 92- 94).
[2] المرجع السَّابق، (1/ 99).
[3] المرجع السَّابق، (1/ 92- 94).

وقد استدلَّ الهرَّاسي على ما ذهب إليه بأنَّ ذبح الهدي في الحرم عزيمة لغير المحصر، أمَّا المحصر فترك الميقات الزماني والمكاني لذبح هدي الإحصار في حقه رخصة، وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ﴾، ولفعل الرسول ﷺ حال إحصاره يوم الحديبية، حيث تحلل بذبح هديه والحلق، وكان ذلك في الحلِّ لا في الحرم.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. قوله تَعَالَى:﴿ هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ﴾ [الفتح:25] والمقصود بالمسجد الحرام الحرم، وقد صُدُّوا عنه من قبل المشركين يوم الحديبية، ومُنعوا من إيصال الهدي إليه، فكان ذبح الهدي في الحل، فعن جابر قال: "نَحَرْنَا فِي حِلٍّ مِنَ الْحُدَيْبِيَةِ"[1].

2. أنَّه قد يترتب على إلزام المحصر البقاء محرماً حتى يتمكن من إيصال الهدي إلى الحرم انتظارٌ طويلٌ يوقع المحصر في حرج شديد ومشقة عظيمة[2]، نهى الله تعالى عنها بقوله: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:78]، وأمر بخلافها في قوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة:185].

3. أنَّ ما روي عن نَاجِيَةُ بْنُ جُنْدُبٍ، أَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ حِينَ صُدَّ الْهَدْيُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، ابْعَثْ بِهِ مَعِي فَأَنَا أَنْحَرُهُ، قَالَ: وَكَيْفَ؟ قَالَ: آخُذُ بِهِ فِي أَوْدِيَةٍ لَا يُقْدَرُ عَلَيْهِ، قَالَ: فَدَفَعَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِلَيْهِ

[1] الماوردي، الحاوي، (4/ 351). والنَّووي، المجموع، (8/ 298-299).

[2] النَّووي، المجموع، (8/ 298-299). وابن الرفعة، كفاية النبيه، (8/ 31-32).

فَانْطَلَقَ بِهِ حَتَّى نَحَرَهُ فِي الْحَرَمِ"[1] كان فِي غَيْرِ السَّنَةِ الَّتِي أُحْصِرَ فِيهَا ﷺ[2]، إضافةً إلى أنَّ الحديث لا يصح[3]، وعلى تقدير صحته، واعتباره حصل في السَّنة التي أحصر فيها فإنَّ ذبح الهدي كان في الحل[4].

المسألة الثالثة: الواجب في حق المحصر الذي تحلل وفاته الحج من عامه بسبب الإحصار

الاستدراك: قال الهرَّاسي في تفسير قوله تعالى:﴿ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ ﴾ [البقرة:196]: "ذكر ذلك بعد ما ذكر شأن المحصر، فقال ابن عباس وابن مسعود ﷺ: على المحصر بعد زوال الإحصار حجة وعمرة... وهو قول علقمة والحسن... ومذهب أبي حنيفة وأصحابه. وإنما يوجب عليه أبو حنيفة حجة وعمرة إذا حل بالدَّم ولم يحج من عامه ذلك، ولو أنَّه حلَّ من إحرامه قبل يوم النَّحر، ثمَّ زال الإحصار فأحرم بالحجِّ، ثمَّ حجَّ من عامه لم يكن عليه عمرة؛ لأنَّه رأى أنَّ هذه العمرة إنما هي العمرة التي تلزم بالفوات[5]؛ لأنَّ من فاته الحج فعليه التَّحلُّل لعمل العمرة، فلمَّا حصل حَجُّه فائتاً كان عليه عمرةٌ للفوات[6]. والدَّم الذي عليه في الإحصار، إنَّما هو لتعجل إحلاله، لا لقيام الدَّم مقام الأعمال التي تلزم بالفوات[7]، إذ الدَّم لا يقوم مقام تلك الأعمال، ويدل على ذلك: أنَّ الدَّم لو قام مقام الأعمال، ما جاز الدَّم قبل الفوات، كما لا يجوز فعل العمرة التي تلزم بالفوات قبل الفوات، لعدم وقتها وسببها...، فدلَّ أنَّ الدَّم يتعلق بتعجيل الإحلال، وهذا من أبي حنيفة دليل دالٌّ على أنَّه يجعل أعمال من فاته الحج أعمال العمرة[1] وهذا بعيد، فإنَّه لم ينو إلا الحجَّ وما لزمه غيره، غير أنَّه إذا فاته من أعمال الحج ما يتأقت؛ وهو الوقوف، وجب أن يأتي منها بما لا يتأقت، فالمؤدى أعمال الحج لا غير، إلا أنَّه

---

[1] النسائي، السنن الكبرى. كِتَابُ المناسك. باب هَدْيُ الْمُحْصَرِ. ح: 4121. (4/ 207). قال البيهقي: "وَإِسْنَاد حَدِيث جُنْدُب لَيْسَ بِالْقَوِيّ، وَلَعَلَّه كَانَ فِي وَقْت آخَر إِن صَحَّ". مختصر الخلافيات، (3/ 254).

[2] الماوردي، الحاوي، (4/ 351). وانظر: الزَّيْلعيّ، نصب الراية، (3/ 163).

[3] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 175). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2/ 379).

[4] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (4/ 11).

[5] انظر: الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 336). والكاسانيّ، بدائع الصنائع، (2/ 182).

[6] انظر: الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 336). والعيني، البناية شرح الهداية، (4/ 438).

[7] انظر: الكاسانيّ، بدائع الصنائع، (2/ 182).

[1] انظر: الجصاص، مختصر اختلاف العلماء، (2/ 190). والسرخسي، المبسوط، (4/ 107).

رخص في المحصر أن يتحلَّل، ولا يأتي بأفعال الحج، لا أنَّ عليه مع الحج عمرة حتى يقضي الحج ويتداركه مع العمرة، ولو أمكن تدارك الوقوف دون غيره لفعل، ولكنه غير ممكن، فلا بيان لقوله في إيجاب العمرة مع الحج"[1]. وقال: "ولا يوجب الشافعي ومالك على المحصر في حجة التطوع قضاء من قابل، وأبو حنيفة يحتج بأن آية الإحصار، نزلت في عام الحديبية، ورسول الله ﷺ، معتمر، وكان قد اعتمر من قبل الهجرة مراراً، وقضى العمرة في القابل، وسميت عمرة القضاء.. وعندنا يجوز أن يقضي وإنما الكلام في الوجوب"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في جعله أعمال من فاته الحجّ من عامه، وحل بالدم بسبب الإحصار أعمال العمرة، ومن ثَمَّ إيجابه قضاء الحجِّ عليه وعمرة فوات في العام القابل.

دراسة الاستدراك: بينما جعل أبو حنيفة أعمال من فاته الحجّ من عامه، وحل بالدم بسبب الإحصار أعمال العمرة، وأوجب عليه حجَّاً وعمرة للفوات في العام القابل سواء كان ما فاته حجة الإسلام أم حجة تطوع، استدرك عليه الهرَّاسي، فاستبعد رأيه؛ وعلل ذلك بأن الحاجَّ لم ينو إلا الحجَّ، فلا عمرة للفوات عليه، ولا قضاء، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[3]، وهي على النحو الآتي:

أدلَّة أبي حنيفة على ما ذهب إليه:

1. أنَّ من فاته الحج عليه التَّحلُّل لعمل عمرة، فإذا حصل حَجُّه فائتاً وجبت عليه عمرةٌ للفوات.
2. أنَّ دم الإحصار وجب لتعجل الإحلال، لا ليقوم مقام الأعمال التي تلزم بالفوات، فلو قام مقامها، ما جاز قبل الفوات، قياساً على عدم جواز أداء العمرة التي تلزم بالفوات قبل الفوات، وذلك لعدم حلول وقتها وسببها.

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 95-96).
[2] المرجع السابق، (1/ 97).
[3] المرجع السابق، (1/ 95- 97).

3. أنَّ آية الإحصار نزلت في عام الحديبية، حيث كان الرسول ﷺ قد خرج محرماً لأداء العمرة، فأحصر ومنع من الوصول إلى الحرم، فنحر وتحلل، ثمَّ عاد لأدائها في العام القابل.

وأدلَّة الهرَّاسي ما يأتي:

1. أنَّ الأعمال بالنيَّات، وقد نوى الحجَّ، فلا يلزمه غيره.
2. أنَّه إذا فاته من أعمال الحجِّ ما يتأقت؛ كالوقوف بعرفة وجب عليه أن يأتي منها بما لا يتأقت.
3. أنَّ الله تعالى رخَّص للحاجِّ المحصر أن يتحلل، وإن لم يأتِ بأفعال الحجِّ، لا أنَّه أوجب عليه عمرةً للفوات مع الحج في العام القابل.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ الله تعالى أوجب على المحصر ما استيسر من الهدي خاصَّة، إذ قال: ﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴾ [البقرة:196]، ولم يذكر قضاءً[1].
2. أنَّ العمرة التي أداها النبيُّ ﷺ بعد عامٍ من صلح الحديبية، والتي عُرفت بعمرة القضاء لم تكن قضاءً، بل كانت أداءً، فهي في الحقيقة ابتداء عمرة جديدة[2]، خلافاً للحنفية[3]، ذلك أنَّ من أطلق عليها هذا الاسم لم يكن النبيَّ ﷺ، بل أهل السير والمغازي، فقالوا: عُمرة الْقَضِيَّةِ وَالْقَضَاءِ؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ قاضى عليها سهيل بن عمرو على أن يعود في العام القابل، كما عُرفت بعمرة القِصاص؛ لأنَّه اقتص منهم حين منعوه؛ ولأنَّ النبيَّ ﷺ لم يأمر أحداً من الذين أحصروا معه يومها بقضائها، فلما عاد من العام القابل لم يحضر معه لأدائها جميع من حضر صلح الحديبية، ممَّا يؤكد عدم وجوب قضائها في حقهم، إذ لو كانت واجبةً لما أقرهم ﷺ على ذلك، ولأمرهم بها[1].

---

[1] الذّهبيّ، المهذب في اختصار السنن الكبير، (4/ 1976). وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 528).

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 174).

[3] السرخسي، المبسوط، (4/ 106-107). والكاسانيّ، بدائع الصنائع، (2/ 177).

[1] البيهقي، معرفة السنن والآثار، (7/ 489). والماوردي، الحاوي، (4/ 352-353).

3. ما أخرجه أبو داود من حديث الحجَّاجَ بن عمرو الأنصاريَّ ﷺ قال: قال رسولُ الله ﷺ: "من كُسِر أو عَرَجَ، فقد حلَّ، وعليه الحجُّ مِن قابل"[1] لا دليل فيه على وجوب القضاء على من فاته الحج أو العمرة بسبب الإحصار، ذلك أنَّ الإحصار إنَّما يكون بسبب الخوف من العدو على الراجح من الأقوال، خلافاً للحنفية الذين جعلوا الإحصار عاماً في كلِّ مانع سواء كان من عدوٍ، أم مرضٍ، أم حبسٍ، أم غيرها[2]، وعليه فمن كُسِر أو عرج فليس له أن يتحلل، إلا إذا كان قد شَرَطَ ذلك عند إحرامه، بل يصبر حتى يشفى، فإن كان محرماً بعمرة أتمَّها، وإن كان بحج فريضةً وفاته، تحلل بعمرة وعليه القضاء[3].

4. ما أخرجه البيهقي من حديث ابن عباس ﷺ أَنَّه قال: "لَا قَضَاءَ عَلَى الْمُحْصَرِ"[4]، ومثله عن ابن عمر ﷺ، ولا مخالف لهما، فكان إِجماعًا[5].

5. أنَّ الإحصار خارج عن إرادة المحصر، فلا يد له في فوات نسكه، ولذلك لا يقاس على من فاته نتيجة تفريطٍ منه، ولا على من أفسده بيده، فلا قضاء عليه[6]، خلافاً للحنفية، إذ قاسوا غير المفرِّط في أداء نسكه بالمفرط، قياساً على الصلاة والصوم إذا أفسدهما، فأوجبوا عليه القضاء[7]، ولا شكَّ أنَّ من فاته النُّسك دون تفريط منه لا حرج عليه، خلافاً للمفرِّط الذي وجب في حقِّه القضاء باتفاق.

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب المناسك. بابُ الإحصار. ح: 1862. (3، 253). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح. والترمذي، سنن الترمذي، بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُهِلُّ بِالحَجِّ فَيُكْسَرُ أَوْ يَعْرَجُ. ح: 940. (3/ 268). وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

[2] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 326). وأبو مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (1/ 168).

[3] السرخسي، المبسوط، (4/ 107-108). والنَّووي، المجموع، (8/ 310).

[4] البيهقي، السنن الصغير للبيهقي. كِتَابُ الْمَنَاسِكِ. بَابُ الْإِحْصَارِ. ح: 1761. (2/ 208).

[5] الماوردي، الحاوي، (4/ 352). وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 528).

[6] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 174). وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 528).

[7] السرخسي، المبسوط، (4/ 107). والعيني، البناية شرح الهداية، (4/ 89-90).

المسألة الرابعة وفرعها: حكم المتعة والقِران في حق حاضري المسجد الحرام

الاستدراك: قال الهرَّاسي في تفسير قولـــه تعـــالى: ﴿ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ ﴾ [البقرة:196]: "وأبو حنيفة يقول: لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحـــرام، فـــإن قرن منهم قارن أو تمتع، فهو مخطئٌ، وعليه دم لا يأكل منه، لأنَّه ليس هو بدم متعـــة، إنمـــا هـــو دم جناية[1]، والشَّافعي يقول: لهم أن يتمتعوا بلا هدي... واحتج أبو حنيفة بقولـــه تعـــالى:﴿ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ ﴾ [البقرة:196]، فانصرف ظاهره إلـــى القـــران والمتعـــة، أي: لـــيس للحاضرين ذلك، ولو كان المراد به الدم لقال: ذلك على من لم يكن[2]، والشَّافعي يقـــول: لهـــم، بمعنـــى عليهم، وإلا فالنُّسك لا يختلف في متعة أهل مكة من القران... ثمَّ اعتقد أبو حنيفة أنَّ استثناء أهل مكـــة إنَّما كان لإلمامهم بالأهل[3]، فالإلمام بالأهل بين العمرة والحج في حق الآفاقيِّ يمنع كونه متَّمتِّعاً[4]، ولـــم ينظر إلى صورة السفر"[5].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في كونه يكره للحجَّاج من حاضري المسجد الحرام التَّمتُّع والقِران، وأنَّ من فعل ذلك منهم مسيءٌ، وعليه دم جناية، لا يحلُّ له أن يأكل منه.

دراسة الاستدراك: بينما كره أبو حنيفة لمن أحرم بالحجِّ من حاضري المسجد الحرام المتعة والقِـــران، واعتبر من فعل ذلك مسيئاً، وأنَّ عليه دم جناية لا يأكل منه، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً جواز التَّمتُّـــع

---

[1] انظر: الشَّيباني، الأصل، (2/ 531). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 169).

[2] انظر: العيني، البناية شرح الهداية، (4/ 313- 314).

[3] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 169).

[4] انظر: السرخسي، المبسوط، (4/ 169).

[5] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 99-100)

والقِران في حق حاضري المسجد الحرام، وأنَّه لا دم عليهم؛ وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلة[1]، وهي على النحو الآتي:

أدلَّة أبي حنيفة على ما ذهب إليه:

1. قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ ﴾، فأبو حنيفة يرى أنَّ اسم الإشارة (ذلك) يعود إلى المتعة والقران؛ فهما جائزان للآفاقيِّ، لا لمن أهله حاضري المسجد الحرام.
2. أنَّ اسم الإشارة (ذلك) لو كان يعود إلى الدم "الهدي" لكان الأولى أن يقول: "ذلك على من لم يكن"، لا "لمن لم يكن".
3. أنَّ من أرادوا الحجَ من أهل مكة مستثنون من جواز المتعة والقرآن، وذلك بسبب إلمامهم بالأهل بين الحج والعمرة، فالإلمام بالأهل يعتبر مانعاً للمتعة والقران.

وقد استدلَّ الهرَّاسي بما ذهب إليه الشَّافعي، وهو قوله تعالى:﴿ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ ﴾، فهو يرى أنَّ اسم الإشارة (ذلك) يعود إلى الدَّم (الهدي)؛ لأنَّ (اللام) في قوله: (لمن) جاءت بمعنى (على) أي (على من)، وعليه فمن حجَّ متمتعاً أو قارناً من حاضري المسجد الحرام، جاز لهم ذلك، ولا دم عليهم، إنَّما الدَّمُ على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وهو قول الجمهور[2]، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ سياق الآية فيه شرط، فجزاء، ثم استثناء، فقوله تعالى: ﴿ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ ﴾ شَرۡطٌ (خبر)، وقوله: ﴿ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ ﴾ جَزَاءٌ الشرط (حكم)، ثُمَّ قوله: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 99-100)

[2] ابن عطية، المحرر الوجيز، (1/ 269). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2/ 392).

حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾، استِثْنَاءٌ؛ وهو راجع إِلَى الدَّمِ الَّذِي هو الجزاء لَا إِلَى الشَّرْطِ، والاستثناء لا يجوز أن يعود إلى مجرد الخبر، إنَّما يصح أن يعود إلى الحكم، فالمستثنى الجزاء (الحكم) أي الدَّم، لا الشرط (الخبر) أي التَّمتع، فلا يقال: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وعليه فتقدير الآية: فمن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَلَا دَمَ عَلَيْهِ[1]، وذلك كما لو قال: من دخل الدار فله درهم إلا بني تميم، فالتقدير: إلا من كان من بني تميم فلا درهم له، فالاستثناء عائدٌ إلى الجزاء دون الشرط الذي هو دخول الدار[2].

2. أنَّ الأصل في الآفاقيِّ والمكيِّ ومن في حكمهم، أنَّهم أمام التكاليف التعبدية على السَّواء، فما يجوز لأهل الآفاق من إفرادٍ في الحجِّ، أو تمتُّعٍ، أو قرانٍ يجوز لأهل مكة ومن في حكمهم، وما لا يكره لهؤلاء لا يكره لأولئك[3]، وأنَّ التَّفريق تحكُّم. أمَّا كون الآفاقيِّ عليه دمٌ حال التَّمتع أو القران، في حين لا دم على المكيِّ ومن في حكمه، فذلك أمرٌ آخر، فالآفاقيُّ لمَّا ترفَّه بالتَّمتُّع أو القران فربح ميقاتاً، وسقط عنه أحد السفرين لزمه الدَّم[4]، أمَّا المكيُّ ومن في حكمه فلم يترفَّه ترفُّهاً مؤثِّراً في إحرامه، إذ أحرم بحجَّة وعمرة من ميقاته، فلم يلزمه الدَّم[5].

3. أنَّ اشتراط عدم الإلمام بالأهل بين العمرة والحج في أشهر الحج لصحة التَّمتُّع فيه نظر؛ لأنَّه لا تأثير له في التَّمتُّع، فلو تمتَّع الآفاقي ملماً بأهله لصحَّت متعته، على الراجح، وبالمقابل لو تمتَّع المَّكي ومن في حكمه غير ملمٍّ بأهله لكرهوها، فضابط الإلمام بالأهل من عدمه في تحديد صحة المتَّعة من كراهتها كما يظهر غير منضبط عندهم[6]، فأبو حنيفة ومحمد بن الحسن يريان أنَّ رجوع

[1] الماوردي، الحاوي، (4/ 50).
[2] النَّووي، المجموع، (7/ 170).
[3] الماوردي الحاوي، (4/ 50). والنَّووي، المجموع، (7/ 169).
[4] ابن قدامة، المغني، (5/ 350).
[5] النَّووي، المجموع، (7/ 170). وابن الرفعة، كفاية النبيه، (7/ 95).
[6] النَّووي، المجموع، (7/ 170).

الآفاقي بين عمرته وحجته إلى الأفق الذي فيه أهله يخرجه من المتعة، ويسقط عنه موجبها، في حين خروجه إلى أفق آخر ليس فيه أهله لا يخرجه منها، أمَّا أبو يوسف فيرى رجوعه إلى أي أفق مخرجاً له من المتعة، ومن ثمَّ مسقطاً عنه موجبها، سواء كان فيه أهله أم لا[1].

4. أنَّ حمل الشَّافعي والهرَّاسي معنى (اللام) في قوله: (لمن) على معنى (على) مؤيد بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء:7]، أي فعليها، وقوله: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد:25]، أي عليهم اللعنة، وعليهم سوء الدار[2]، ويعضد ذلك أمور، منها: أنَّه يعود إلى أقرب مذكور وهو هنا هدي التَّمتُّع، أو الصوم حال عدمه، كما أنَّ في هذا التوجيه زيادة علم، في حين حمله على أنَّه يشير إلى التَّمتُّع تكرار[3]، وعيله فالأولى عودة اسم الإشارة (ذلك) إلى الدَّم دون التَّمتع، أو الصوم حال عدمه، ومن ثَمَّ فمن كان أهله حاضري المسجد الحرام ممن حج متمتِّعاً أو قارناً فلا هدي عليه[4]، وذلك على سبيل الإدماج، كما علم من قوله: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً) مسألة لزوم الكفارة على المريض، والمتأذي من الرأس على سبيل الاستطراد، ليجتمع في الآية عدة مسائل في كفارة الحج[5]. وذلك خلافاً لما ذكره العيني إذ قال: إنَّ هذا التوجيه على خلاف ما استعمله العرب ف(ذلك) اسم إشارة للبعيد، فاقتضى عودتها إلى التَّمتع دون الدَّم؛ لأنَّه الأبعد ذكراً، ومِن ثمَّ كراهة المتعة والقران لمن كان أهله حاضري المسجد الحرام[6]، وخلافاً للجصَّاص، إذ قال: إنَّ الأصل عدم صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المجاز إلا بدلالة، ف(اللام) لها معناها الحقيقي، وحملها على معنى (على) مجاز يحتاج إلى دلالة، وهي غير موجودة بحسب الجصاص، فاقتضى عودة (ذلك) إلى التَّمتع دون الدَّم[1]، وعليه ف (ذلك) تحتمل العودة إلى أقرب مذكور كما

---

[1] الطحاوي، أحكام القرآن، (2/ 230).

[2] النَّووي، المجموع، (7/ 170). وابن الرفعة، كفاية النبيه، (7/ 95).

[3] الطيبي، فتوح الغيب، (3/ 283).

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2/ 230).

[5] الطيبي، فتوح الغيب، (3/ 283).

[6] العيني، البناية شرح الهداية، (4/ 313-314).

[1] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 348). والعيني، البناية شرح الهداية، (4/ 314).

تحتمل العودة إلى أبعده، كما أنَّ (اللام) تحتمل المعنى الحقيقي وكذلك المجازي، وهذا يقتضي وجود قرائن للترجيح لئلَّا يسقط الاستدلال، وهي موجودة، فسائر ما ذُكر سابقاً من أدلة تمثل تلك المرجحات لما ذهب إليه الهرَّاسي والجمهور.

المسألة الخامسة: ميقات صيام التَّمتُّع

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى:﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾[البقرة:196] يدلُّ على أنَّ صيام الثلاثة الأيام يجب أن يقع في الحج، لا كما قال أبو حنيفة، إنَّه يجوز ذلك بعد الإحرام بالعمرة، قبل الإحرام بالحج[1]، وقوله تعالى: (فِي الْحَجِّ): إمَّا أن يكون المراد به: في الإحرام بالحجَّ، أو في أشهر الحجِّ، وأحد المعنيين خلاف الإجماع فتعين الثَّاني، وكيف يجوز أن يُعلِّق البدل على عدم الأصل، ثم يُجوِّز البدل في غير وقت جواز الأصل؟! وإن زعموا أنَّ رسول الله ﷺ قال: (إنِّي سقت الهدي فلا أَحلُّ قبل يوم النحر)[2]، فهذا هو التَّحلل من الحجِّ لا غيره، وقال أبو حنيفة: لا يصوم بعد أيام الحجِّ، ويصوم قبل الإحرام بالحجِّ وأيامه[3]، وهذا تناقضٌ بَيِّنٌ، وقصارى قوله تعالى: (فِي الْحَجِّ) بيان وقت الجواز، وأنَّه يتهيأ له في تلك الحالة؛ لأنَّه يكون على صورة المقيمين، وإلا فصيام الثَّلاثة والسَّبعة والهدى ميقاتها واحد، ويجوز تأخيرها عندنا بعذر السَّفر، وهو كأداء الكفارات بعد وجوبها من غير فرق، وسوَّى أصحاب الشَّافعي بين الأصل والبدل، وصيام السَّبعة والثَّلاثة في أنَّ جميعها شيءٌ واحدٌ، وفرَّق أبو حنيفة وأصحابه بينهما، وقالوا: إذا وَجَدَ الهدي بعد دخوله في الصوم قبل أن يحل، فعليه الهدي ويبطل حكم الصوم[4]، وعند الشَّافعي: كما لا يبطل صوم السَّبعة بوجود الهدي بعد الثَّلاثة، فكذلك بعد الصَّوم في

[1] انظر: الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 355). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 173).
[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج. بَاب: التَّمَتُّعِ وَالْإِقْرَانِ وَالْإِفْرَادِ بِالْحَجِّ، وَفَسْخِ الْحَجِّ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ. ح: 1493. (2/ 568).
[3] انظر: الطحاوي، أحكام القرآن، (2/ 237-238).
[4] انظر: أبو الفضل الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (1/ 158).

أوّل اليوم أو في ثانيه؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة:196]، فجعل الجميع بدلاً"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة، وذلك في ثلاث مسائل فرعية، هي: أنَّ المتمتِّع الذي لا يجد الهدي يجوز له صيام الثَّلاثة أيام بعد الإحرام بالعمرة مباشرة، وقبل الإحرام بالحجِّ، وأنَّه حال فواتها أيام الحجِّ ليس له أن يصومها بعدها، بل يجب في حقه الهديُ، كما أنَّه إذا دخل بالصوم ثمَّ وجد الهدي قبل أن يحل وجب عليه الهدي وإبطال الصوم.

دراسة الاستدراك

بينما أجاز أبو حنيفة صوم التَّمتع بعد الإحرام بالعمرة مباشرة، وقبل الإحرام بالحجِّ، استدرك عليه الهرَّاسي، فمنع صوم التَّمتع بعد الإحرام بالعمرة مباشرة، وقبل الإحرام بالحجِّ، واشترط ابتداء الإحرام بالحج لجوازه.

وبينما منع أبو حنيفة من صيامها حال فواتها أيام الحجِّ، فعاد إلى الأصل وأوجب الهدي، استدرك عليه الهرَّاسي، فأجاز صومها بعد مضيِّ أيام الحجِّ إذا تعذَّر صومها أثناءها لسفرٍ فتأخيرها جائز، قياساً على الكفَّارات بعد وجوبها.

وبينما أوجب أبو حنيفة عليه الهدي وأبطل الصَّوم إذا دخل بالصَّوم حال عدمه، ثمَّ وجده قبل أن يحلَّ، استدرك عليه الهَّراسي قوله، ولم يبطل صومه إذا ما شرع فيه، ولا هدي عليه، وقد ساق بعض الأدلة على ذلك، هي[2]:

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 105-106).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 105-106).

1. أنَّ قوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾ يدلُّ على أنَّ ميقات صوم التَّمتُّع يحتمل أمرين، أولاً: أن يكون بعد الإحرام بالحجِّ، وثانياً: أن يكون في أشهر الحجِّ، وقد ردَّ الثَّاني بدعوى مخالفة الإجماع على حدِّ قوله، فبقي الأول. وهنا لا بد من التفاتةٍ لعبارته (في أشهر الحجِّ)، فهي على عمومها دون تخصيصٍ بزمن عبارةٌ موهمةٌ، تحتمل جواز الصوم سواء كان قبل الإحرام بالعمرة، أم بعده وقبل الإحرام بالحجِّ، وهذا الاحتمال مجمع على ردِّه، فإن صح فهمي، فكلامه يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنَّ الاحتمال المجمع على ردِّه القول بجواز الصوم قبل الإحرام بالعمرة، أمَّا الصوم بعد الإحرام بالعمرة وقبل الإحرام بالحجِّ فمختلف فيه.

2. أنَّه لا يجوز أن يُعلِّق البدل على عدم الأصل، ثمَّ يُجوِّز البدل في غير وقت جواز الأصل، بمعنى أنَّه لا يجوز صوم التَّمتُّع حال عدم الهدي، في غير وقت الهدي، فميقاتها واحد، إلا حال العذر كالسفر فتأخيرها جائز، قياساً على الكفَّارات بعد وجوبها.

3. أنَّ الله تعالى جعل الأيام العشرة جميعهاً بدلاً من هدي المتعة عند عدمه، فإذا شرع بها قبل وجوده ثمَّ وُجد أتمَّ صومه، وسقط عنه الهدي.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، ودليل ذلك ما سبق وما يأتي:

أولاً: أنَّه يشترط لصوم التَّمتُّع عند عدم الهدي الإحرام بالحج، ولا يجوز قبله، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ العبادات البدنية لا تجب إلا بتحقق سببها، وذلك بدخول وقتها، فما لم يتحقق سببها لا يجوز أداؤها، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾ [النساء:103]، وقال: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" فالصَّلاة والصَّوم وغيرها من العبادات البدنية إنَّما تجب بدخول

وقتها، ولا تؤدى قبله، فإذا قُدِّمت لا تصح، وصوم التَّمتُّع من هذا القبيل، فهو عبادة بدنية تجب بالإحرام بالحج لا قبله[1].

2. الاحتجاج بأنَّ الحقوق المالية كالزكاة، والكفارة، ودم التَّمتُّع، التي تجب لسببين يجوز التعجيل بأدائها بتحقق أحد أسبابها صحيح[2]، لكنَّ القول بجواز صوم التَّمتُّع بعد الإحرام بالعمرة وقبل الإحرام بالحجِّ من باب التَّعجيل الجائز، كما ذهب إليه الحنفية باستثناء زفر[3]، إنزالٌ للعبادات البدنية منزلة العبادات المالية، وهو إنزالٌ فاسدٌ ناتجٌ عن خطأ في تحرير المسائل من حيث وصفُ واقعِها، وتحقيقُ مناطها، فصوم التَّمتُّع عبادةٌ بدنيةٌ لا مالية، فمُنع التَّعجيل بها عن وقتها، في حين هدي التَّمتُّع عبادة مالية صحَّ التَّعجيل به لتحقق أحد أسبابها، فما وقع منهم قلب عجيب للمسائل، قال الماوردي: "وَالْعَجَبُ مِنْ أبي حنيفة يَمْنَعُ مِنَ الْهَدْيِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ مَعَ تَعَلُّقِهِ بِالْمَالِ، وَيُجِيزُ الصِّيَامَ مَعَ كَوْنِهِ مِنْ أَعْمَالِ الْأَبْدَانِ، وَهَذَا خُرُوجٌ عَنْ أُصُولِ الشَّرْعِ فِي الْعِبَادَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأَبْدَانِ وَالْأَمْوَالِ"[4].

3. الاحتجاج بأنَّ السنة في حق المتمتِّع الإحرامُ بالحجِّ عشيَّة التَّروية، وأنَّ النبي ﷺ نهى عن صيام أيام التَّشريق صحيح، وقد استفاضت الآثار في ذلك، بل تواترت[5]، إلا أنَّ ما بُني على ذلك من عدم إمكان صوم التَّمتُّع فيها، ومن ثَمَّ الحكم بجوازه بعد إحرام العمرة قبل الشُّروع في الحجِّ[6] لا يصح؛ وذلك لأنَّ النَّهى ليس على عمومه كما ذكر الحنفية[7]، بل مخصوصٌ في غير المتمتِّع عادم الهدي، أمَّا المتمتِّعُ عادمُ الهدي فمستثنى من النَّهي، إذ رخَّص النبيُّ ﷺ له صومها حال فواتها أيَّام الحجِّ، فقد أخرج البخاري عَنْ عَائِشَةَ وَعن ابن عمر ﷺ أنَّهما قَالَا: "لَمْ يُرَخَّصْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ أَنْ يصمن،

[1] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (2/ 290). وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 466).
[2] ابن حجر الهيتمي، المنهاج القويم، (ص295). وابن الرفعة، كفاية النبيه، (7/ 104).
[3] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 357). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 173).
[4] الماوردي، الحاوي، (4/ 54).
[5] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 357). وابن بطال، شرح صحيح البخاري، (4/ 138).
[6] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 357). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 173).
[7] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 357). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 173).

إلا لمن لم يجد الهدي"[1]، وَهو ما صَححهُ ابْن الصّلاح، وذهب إليه النَّووي[2]. ونصُّه مرفوعاً عند الطبري في تفسيره أنَّ ابن عمر ﷺ قَالَ: "رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْمُتَمَتِّعِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْهَدْيَ، ولَمْ يَصُمْ حَتَّى فَاتَتْهُ أَيَّامُ الْعَشْرِ أَنْ يَصُومَ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ مَكَانَهَا"[3]. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنَّ قوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ نزل يوم التَّروية، ولا خلاف بين العلماء في ذلك، وهو الثَّامن من ذي الحجة، ولم يبق منها إلا يوم عرفة، فعُلم أنَّه أذن لهم بصومها، وأنَّهم صاموا فيها؛ لأنَّه لم يبق من العشر إلا الثَّامن والتَّاسع، وقد نزلت الآية في الثَّامن فلا يصح صومه؛ لعدم تبييت النِّيَّة من الليل، والعاشر يوم النَّحر، لا يُصام إجماعاً، فثبت أنَّهم صاموا فيها[4].

ثانياً: جواز صوم التَّمتُّع بعد مضيِّ أيام الحجِّ، وأيام التَّشريق إذا تعذَّر أثناءها، قياساً على الكفَّارات بعد وجوبها، ويُعدُّ قضاءً[5]، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. حديثا عائشة وابن عمر في التَّرخيص بصلاتها حال الفوات أيام التَّشريق، فإذا جاز صومها أيام التَّشريق، وهي ليست من أيَّام الحجِّ، جاز صومها بعد ذلك، خلافاً للحنفيَّة، إذ عدُّوه قضاءً، والقضاء لا يثبت إلا بدليل، ولا دليل بحسبهم، فوجب العود إلى الأصل، وهو الهدي[6]، والحق أنَّ ما جاء من رخصة في صومها – أيَّام التَّشريق – سواء باعتبارها أداءً أم قضاءً –على اختلاف في المذهب–[7] دليلٌ على مشروعية قضائها بعدها.

2. أنَّ صوم التَّمتُّع صوم واجب مخصوص بزمن لا يفوت بفواته، إنَّما يؤتى به بعد وقته قضاءً، كغيره من الفروض المخصوصة بأوقاتها، التي لا تسقط بفوات وقتها، كالصلوات المكتوبة، وصوم

---

[1] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الصوم. باب: صيام أيام التشريق. ح: 1894. (2/ 703).
[2] الماوردي، الحاوي، (4/ 54). وتقي الدين الحصني، كفاية الأخيار، (ص: 202).
[3] الطبري، جامع البيان، (3/ 427).
[4] الماوردي، الحاوي، (4/ 54). وابن بطال، شرح صحيح البخاري، (4/ 138).
[5] زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 466). وابن حجر الهيتمي، المنهاج القويم، (ص: 295).
[6] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 358). والماوردي، الحاوي، (4/ 54).
[7] النَّووي، المجموع، (7/ 187).

رمضان، وغيرها[1]، فقياسها على صلاة الجمعة بسقوطها حال فواتها[2] قياس مع الفارق، فصلاة الجمعة لا بدل لها، في حين صوم التَّمتُّع بدلٌ عن هدي التَّمتُّع، فإذا كان من قياس فالأولى قياسها بالفراض المخصوصة بأوقاتها، والتي لا تسقط بفوات وقتها.

ثالثاً: أنَّ المتمتِّع إذا وجد الهدي بعد الشروع في الصوم لا يبطل صومه، ولا هدي عليه، وذلك لأنَّ القدرة على الأصل بعد الشُّروع بالبدل لا تُبطل حكمه[3]، كما لو وجد الماء بعد الشُّروع في الصَّلاة بالتَّيمُّم، وقياساً على ما لو وجد الهدي وقد شرع في السَّبعة[4]، إذ لا يبطل صومه، ويسقط هديه[5].

المسألة السادسة والسَّابعة: أفضل الحجِّ، ودم التَّمتُّع

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "والتَّمتُّع دليلٌ على أنَّ القِران رخصة، لكنَّه رآها لأرباب المسافة البعيدة، وذلك يقتضي كون الإفراد أفضل؛ لأنَّ الرخصة لا تكون أفضل، بل هي لمكان الحاجة، وكونه رخصة، يقتضي كون الدَّم دم جبر، حتى لا يُؤكل منه، خلافاً لأبي حنيفة"[6].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في كونه يرى أنَّ القِران أفضل، وأنَّ دم التَّمتُّع دم نسك.

دراسة الاستدراك

بينما رأى أبو حنيفة أنَّ القِران أفضل، استدرك عليه الهرَّاسي مؤكداً أنَّ الإفراد أفضل.

وبينما رأى أبو حنيفة أنَّ دم التَّمتُّع دم نُسك، وجب شكراً لنعمة الجمع بين النُّسكين بسفرٍ واحدٍ، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً أنَّ الدَّم دم جبر، وجب جبراً للنَّقص الناتج عن ترك الإحرام به من الميقات، ودليله أنَّ القِران رخصة، والرُّخصة لا تكون أفضل، إنَّما للضَّرورة، فاقتضى أن يكون الدَّمُ دم جبر.

---

[1] الماوردي، الحاوي، (4/ 54).

[2] الكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 173).

[3] ابن حجر الهيتمي، المنهاج القويم، (ص: 295).

[4] ابن الرفعة، كفاية النبيه، (7/ 107).

[5] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 359). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 174).

[6] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 100). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (2/ 173).

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما يأتي:

1. أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ ﴾ [البقرة:196] ليس بالضرورة دليلاً على الأمر بالقِران، إنَّما أمر بالإتمام، كقوله: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة:43] إذ لا يشترط في أدائهما الاقتران.

2. أنَّ أكثر الأحاديث وأصحَّها تثبت أنَّ النبيَّ ﷺ حج مفرداً، وقد روي ذلك عن جمع من الصحابة، وبه قال عمر بن الخطاب وعثمان وعليّ وابن مسعود وابن عمر وجابر وعائشة ﷺ وغيرهم[1]. ومثالها ما أخرجه مسلم من حديث عائشة –رضى الله عنها– أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَفْرَدَ الْحَجَّ"[2].

3. أنَّ الإفراد لا يجب فيه دم إجماعاً، ممَّا يدلُّ على كماله، في حين يجب في التَّمتُّع والقران، ممَّا يدلُّ على نقصان فيهما، وذلك كسقوط الإحرام به من الميقات، وأعمالٍ أخرى، فلزم الدَّم جبراً للنَّقص، ولذلك كان الإفراد أفضل، فما اتصف بالكمال أفضل ممَّا اتصف بالنقص، واحتاج الإتمام[3].

4. أنَّ ما صحَّ من الأحاديث التي احتج بها الحنفية على أنَّ الرسول حجَّ قارناً[4]، كحديث أَنَسٍ أَنَّهُمْ سَمِعُوهُ يَقُولُ: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُلَبِّى بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ جَمِيعًا يَقُولُ: "لَبَّيْكَ عُمْرَةً وَحَجًّا لَبَّيْكَ عُمْرَةً وَحَجًّا"[5]، والأحاديث التي تنسب إلى الرسول ﷺ أنَّه حجَّ متمتِّعاً، كحديث ابن عباس الذي قال فيه: "تمتَّع رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان ﷺ وأول من نهى عنها معاوية"[6]. تورث إشكالاً ظاهراً بينها؛ وذلك لأنَّ الرسول ﷺ لم يحجّ إلا حجة واحدة، فعلى أي صورة منها كانت حجته؟![1] فإن حملنا الأحاديث على ظاهرها فنسبنا كلَّ الصور لفعل رسول الله مباشرة ضربنا الأحاديث

---

[1] النَّووي، المجموع، (7/ 152، 167). والزُّرقَاني، شرح الزُّرقَاني على موطأ الإمام مالك، (2/ 375).

[2] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الحجّ. باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، ح1211، (869/2).

[3] النَّووي، المجموع، (7/ 163).

[4] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 346). والكمال بن الهمام، فتح القدير، (3/ 3).

[5] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الحجّ. باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، ح1211، (870/2).

[6] التِّرمذي، سنن التِّرمذي. باب التَمتُّع، ح822، (185/3–184). قال الترمذي: حديث ابن عباس حديث حسن وقد اختار قوم من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم التمتع بالعمرة.

[1] الخَطَّابِيّ، معالِم السُّنَن، (140/2).

بعضها ببعض، وبدت في الظاهر متعارضة، وهي في الحقيقة ليست كذلك، ولذلك كان لا بد من التأويل، وحملها على أوجه تدفع مثل هذا التعارض، وتجمع بينها جمعاً سائغاً[1]. وممن أنعم الكلام فيها وأولَّها فأجاد الشَّافعي، وقد كان تأَويله لها على وجوه، وهي:

أ. أنَّه من الجائز في لغة العرب إضافة الفعل إلى الآمر به، كما يجوز إضافته إلى الفاعل له، فيقال: ضرب الأمير فلاناً إذا أمر بضربه، ولا يشترط أن يكون قد ضربه بيده حقيقةً، وقد وقع مثل ذلك في حق رسول الله ﷺ فقد روي أنَّه رجم ماعزاً، وقطع سارق رداء صفوان، وهو صحيح، لكنَّه لم يفعل ذلك بيده، بل لم يشهده، إنَّما أمر به، وكذلك في الحجِّ فقد تلبَّس الصحابة ﷺ بالحجِّ على مختلف صوره، فمنهم المفرد، ومنهم القارن، ومنهم المتمتِّع، وكلٌّ مستنٌ برسول الله ﷺ، وذلك بذات المعنى أي أنَّه أمر بها وأذن فيها[2].

ب. أنَّ الأمر متوقف على اختلاف الصَّحابة في سماعهم من رسول الله فمنهم من سمعه يقول: لبيك اللهم بحج، فحكى ما سمع، كما وقع لعائشة رضي الله عنها، ومنهم سمعه يقول بزيادة وعمرة فحكى ذلك، كما وقع لأنس، ولا تعارض بينها، فزيادة الثقة مقبولة في الأخبار كما في الشهادات، ما دام الجمع بينها ممكناً وسائغاً، ولا تناقض ولا تنافي بينها، كما أنَّه يحتمل أنَّ من سمعه إنَّما سمعه يقول ذلك معلِّماً لغيره، وإن كان حجُّه على غير تلك الصُّورة، فظنه يأمره به خطأً منه في السماع والفهم فحكى وفق ما سمع وفهم[3]، وقد وقع مثل ذلك بين الصَّحابة أنفسهم ﷺ، فهذه أمُّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها تستدرك على ابن عمر وأبي هرير ﷺ عن غير تهمة لهم، إنَّما لوهم، أو لخطئٍ في السماع وقع، فتقول: "يَغْفِرُ اللَّهُ لِأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَكْذِبْ، وَلَكِنَّهُ نَسِيَ أَوْ أَخْطَأَ"[1]، وفي حق أبي هريرة تقول: "رَحِمَ اللهُ أَبَا هُرَيْرَةَ أَسَاءَ سَمْعًا، فَأَسَاءَ إِجَابَةً"[2].

---

[1] أبو سرحان، منهج الخطابي في مشكل الحديث، (ص: 66-68).

[2] الشافعي، اختلاف الحديث، (ص: 229). والخطابي، معالم السُّنن، (2/ 140).

[3] الشافعي، اختلاف الحديث، (ص: 229).

[1] مسلم. صحيح مسلم. كتاب الجنائز. بَاب الْمَيِّتِ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. ح:932. (2/ 643).

[2] البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الْأَيْمَانِ. بَابُ مَا جَاءَ فِي وَلَدِ الزِّنَا. ح: 19991. (10/ 99).

وبهذا التأويل نكون قد دفعنا عن الأحاديث النَّبويَّة التعارض والإشكال، وجمعنا بينها على وجـــوه تستقيم مع صدقها، وكونها وحياً من رب السماء، أمَّا أسباب الإشكال فكان منها اللغة، واخـــتلاف سماع الصَّحابة، واختلاف الأفهام، وأمَّا أوجه الجمع بينها فبالحمل على المجـــاز تـــارة، وقبـــول زيادة الثِّقة أخرى، واختلاف المحلِّ ثالثة[1].

[1] أبو سرحان، منهج الخطابي في مشكل الحديث، (ص: 68). اختلاف المحل: محل الحكم كالأشخاص أو الأنواع أو المعاني. انظر: السوسوة، منهج التَّوْفِيق والتَّـــرْجِيْح بين مختلف الحديث، (ص:72).

المبحث الثَّاني: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأحوال الشخصية

بلغ عدد المسائل التي استدرك فيه الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأحوال الشخصية أربع عشرة مسألة بفروعها، وهي على النَّحو الآتي:

المطلب الأول: استدراكاته في مدة حضانة الغلام والجارية ومدة الرَّضاع المحرِّم

المسألة الأولى: مدة حضانة الغلام والجارية

الاستدراك: قال الهرَّاسي: في تفسير قوله تعالى:﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ ﴾ [البقرة:233]: "جُعلن أحق بحضانة الولد، وذلك يدلُّ على أنَّ الأصل في الحضانة الأمُّ... فإذا بلغ سن التَّمييز، وهو السنُّ الذي يُؤمر بالصَّلاة فيه، وذلك يدل على التمييز والعقل، فيخيَّر بين أبويه، فإنَّ في تلك الحالة تتحرك همَّته لِتعلُّم القرآن والأدب ووظائف العبادات، وذلك يستوي فيه الغلام والجارية، خلافاً لأبي حنيفة، فإنَّه جعل الأمَّ أولى بالجارية إلى الحيض والبلوغ؛ لحاجتها- بخلاف الغلام- إلى آداب النِّساء، وهذا بعيد، فإنَّ الحاجة إلى الوظائف والفرائض الدينية أصليَّة، وآداب النِّساء قريبة، وليست الحاجة إليها ضرورية، وهي قليلة يمكن تحصيلها في مدة يسيرة"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في تفريقه بين الغلام والجارية في السِّن الذي تنتهي فيه حضانة الأم للغلام والجارية، وفي كونه لا يرى التخيير عند بلوغهما هذا السِّن، إنَّما تنتقل الحضانة إلى الأب.

دراسة الاستدراك: بينما فرَّق أبو حنيفة بين الغلام والجارية في سنِّ انتهاء حق الحضانة للأم، فجعل سنَّ التَّمييز السنَّ الذي تنتهي فيه حضانتها للغلام، والحيض والبلوغ السِّن التي تنتهي فيه حضانتها للجارية، وأنَّهما حال بلوغهما السِّن المعتبر في كلٍّ منهما لا يخيَّران، بل تنتقل الحضانة للأب، استدرك

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 187- 188). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 490). وفي الاختيار لتعليل المختار لأبي الفضل الموصلي، (4/ 15).

عليه الهرَّاسيُّ فساوى بين الغلام والجارية، فجعل حضانة الأم تنتهي حال بلوغهما سنَّ التَّمييز، ثمَّ يخيَّر كلٌّ منهما بين الأبوين، وقد علَّ كلٌّ منهما رأيه بالآتي[1]:

أمَّا أبو حنيفة فيرى أنَّ الجارية ينبغي أن تكون في حضانة أُمِّها إلى البلوغ والحيض؛ وذلك لحاجتها إلى آداب النِّساء في مثل هذا السِّن، في حين يرى الهرَّاسيُّ أنَّ التَّمييز هو السِّن الذي تتحرك همة كليهما لتعلُّم القرآن والآداب والعبادات، كما أنَّ آداب النِّساء، والحاجة إليها ليست ضرورية، بل هي قليلة وتحصيلها ممكن وميسور في مدة قصيرة.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس ما يأتي:

1. أنَّ السنَّ الذي تنتهي فيه حضانة الأمِّ للغلام سنُّ التَّمييز؛ وهو سنُّ السَّابعة وقيل الثَّامنة، ثمَّ يُخيَّر بين أُمِّه وأبيه[2]، وذلك لورود السُّنَّة والآثار في ذلك، فقد روى أصحاب السُّنن من حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ امْرَأَةً خَاصَمَتْ زَوْجَهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَتْ: إِنَّهُ طَلَّقَنِي، وَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْزِعَ مِنِّي ابْنِي وَقَدْ نَفَعَنِي وَسَقَانِي مِنْ بِئْرِ أَبِي عِنَبَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اسْتَهِمَا عَلَيْهِ" فَقَالَ: مَنْ يُحَاجُّنِي فِي ابْنِي؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يَا غُلَامُ هَذِهِ أُمُّك وَهَذَا أَبُوك فَاخْتَرْ أَيَّهمَا شِئْت، فَأَخَذَ الْغُلَامُ بِيَدِ أُمِّهِ فانطلقت به"[3]. وروي أنَّ أبا بكر ﷺ قضى بعاصم بن عمر لأُمِّه ما لم يكبر أو تتزوج، وقال: "رِيقُهَا خَيْرٌ لَهُ مِنْ شَهْدٍ وَعَسَلٍ عِنْدَكَ يَا عُمَرُ"[4]، وعند عبد الرزاق بلفظ: "رِيحُهَا وَحِجْرُهَا وَفِرَاشُهَا خَيْرٌ لَهُ مِنْكَ، حَتَّى يَشِبَّ، وَيَخْتَارَ لِنَفْسِهِ"[5]، وقد كان ذلك بمحضر من الصَّحابة ﷺ، ولم ينكر عليه أحد[6]، وروي عن عمر ﷺ أنَّه خير غلاماً بين أبيه وأُمِّه[7].

---

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 187- 188).

[2] الشيرازي، التنبيه في الفقه الشافعي، (ص211). والخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (5/ 198).

[3] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الطلاق. باب من أحقُّ بالولد. ح: 2277. (3/ 588- 589). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده حسن.

[4] الزيلعي، نصب الراية. (266/3).

[5] عبد الرزاق، المصنف. كِتَابُ الطَّلَاقِ. بَابُ أَيُّ الْأَبَوَيْنِ أَحَقُّ بِالْوَلَدِ. ح: 1348. (114/7- 115). قال الألباني: وقد قال ابن عبد البر: "هذا حديث مشهور من وجوه منقطعة ومتصلة، تلقاه أهل العلم بالقبول والعمل". الألباني، إرواء الغليل، (245/7).

[6] الكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 42).

[7] البيهقي، السنن الصغير. كِتَابُ النَّفَقَاتِ. بَابُ أَيِّ الْوَالِدَيْنِ أَحَقُّ بِالْوَلَدِ. ح: 2905. (3/ 194).

2. أنَّ السنَّ الذي تنتهي فيه حضانة الأمِّ للجارية ليس كما هو الحال مع الغلام؛ وذلك لأنَّ الحضانة نوع ولاية وهي لا تزول عن الصغير غالباً إلا بعد سن البلوغ، والأصل في الغلام أن يكون كذلك لولا ورود النص فيه، أمَّا الجارية فلا نص في إخراجها عن الأصل، فيكون حق الأمِّ في حضانتها حتى الحيض والبلوغ، ولذلك لا تُخيَّر عند بلوغها سنَّ التمييز، إنَّما تبقى في حضانة أمِّها إلى الحيض والبلوغ[1]، وهو رأي أبي حنيفة[2]، ويؤكد ذلك قول ابن المنذر: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ثبت عنه أَنَّه قَضَى فِي ابنة حمزة لخالتها دون تخيير[3].

المسألة الثَّانية: مدة الرَّضاع المحرِّم

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "فأما الشافعي فإنه يرى: كأنَّ التَّقدير بستَّة أشهر، كالتَّقدير بسنة، والتَّقدير بشهر، وذلك تحكم لا مستند له، وهو مثل تقدير أبي حنيفة في بلوغ الغلام بثمان عشرة سنة، وقوله: لا يدفع المال إلى الذي لم يؤنس رشده، إلا بعد خمس وعشرين سنة، وكل ذلك تحكُّم، ولا مستند في مثل ذلك إلا التوقيف، والتوقيف قوله: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ ﴾ [البقرة:233]، ونص على أن الحولين إتمام الرضاعة، ولفظ الإتمام، يمنع إمكان الزيادة عليه في الحكم المتعلق بما قبل التَّمام، نعم، قد قال ﷺ: (من أدرك عرفة فقد تم حجه)[4]، ومعناه تمام الإدراك الذي لا يلحقه إمكان فوت، وهذا المعنى متعلق بالوقوف، فإذا ظهر لنا هذا المستند، فالتَّقدير لستَّة أشهر بعده، لا وجه له، وقد روى جابر أن النبي ﷺ قال: (لا رضاع بعد الحولين)[5]، وفي رواية: (لا رضاع بعد فصال)[6]، والأصل كتاب الله تعالى الدَّال على تمام الرَّضاع في الحولين"[7].

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 42).

[2] ابن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء، (2/ 214).

[3] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الطلاق. باب من أحقُّ بالولد. ح: 2278. (3/ 590). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح.

[4] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب المناسك. باب من لم يدرك عرفة. ح: 1950. (321/3).

[5] البيهقي، السنن الكبرى. كِتابُ الرَّضاعِ. بابُ ما جاءَ في تَحديدِ ذَلِكَ بالحَولَينِ. ح: 15764. (16/ 37). من طريق ابن عباس ﷺ، بلفظ: "لا رَضاعَ إلَّا ما كان في الحَولَينِ"، وقال محققه التركي: هذا هو الصحيحُ مَوقوفٌ.

[6] البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ. بَابُ الطَّلَاقِ قَبْلَ النِّكَاحِ. ح: 14990، 14991 (15/ 201). قال الألباني: "وخلاصة القول إن الحديث بهذه الطرق والشواهد صحيح عندي، وقد حسن إسناده النووي". إرواء الغليل، ح: 1245. (5/ 83).

[7] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 192). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (4/ 6).

المستدرك عليه: أبو حنيفة في استدلاله على تقديراته في سن البلوغ، وسن الرشد، وحد السِّن الذي يحرِّم به الرَّضاع بالاستحسان، إذ جعل مدَّة الرَّضاع المحرِّم تبلغ ثلاثين شهراً، أي ستة أشهر زيادةً على ما قدَّره الله تعالى في كتابه، وما قدَّره رسوله ﷺ في سنته.

دراسة الاستدراك: بينما عدَّ أبو حنيفة أنَّ إرضاع الطفل خلال ستَّة أشهر بعد تمام الحولين إرضاعاً محرِّماً، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً أنَّ الإرضاع المحرم إنما يكون لتمام لحولين، وأنَّ الإرضاع بعد الحولين لا يحرِّم، وأنَّ ما ذهب إليه أبو حنيفة تحكُّم دون دليل، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلة، هي[1]:

أمَّا أبو حنيفة فقد استدلَّ بالاستحسان، في حين استدلَّ الهرَّاسيُّ بقوله تعالى: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ ﴾ [البقرة:233]، وقوله ﷺ قال: "لا رضاع بعد الحولين"، وفي رواية: "بعد فصال".

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ يتفق مع ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ ﴾، إذ جعل إتمام الرَّضاع في حولين، ويفهم من هذا أنَّ ما فوق الحولين ليس من تمام الرَّضاع الواجب، بل هو فوق الإتمام، أي زيادة عليه، وعليه فحكم الرَّضاع من حيث التَّحريم قبل تمام الحولين خلاف حكمه بعد تمامهما[2]، إذ ما حدَّه الشَّرع إلى غاية كان حكم ما بعده بخلافه[3]، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: "لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِصَالٍ"[4]، والأصل في الفصال أن يكون عن حولين كاملين، قال تعالى:

[1] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 192).
[2] ابن الرِّفعة، كفاية النبيه، (15/ 130).
[3] الماوردي، الحاوي، (11/ 368).
[4] سبق تخريجه، (ص: 88).

﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف:15]، وبهذا يكون تمام الرَّضاع، ويفهم من ذلك أنَّ أقل الحمل ستة أشهر[1].

2. أنَّ قوله تعالى: ﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ ﴾ [لقمان:14]، وقوله: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ يدلُّ على أنَّ مدَّة كلا الأمرين، أي: الحمل والفصال ثلاثون شهراً، وهذا يقتضي أنَّ تكون مدَّة كلٍّ منهما أقلَّ من ثلاثين[2]، خلافاً لأبي حنيفة، إذ جعل مدَّة الرَّضاع المحرِّم وحدها تبلغ الثلاثين[3]! وعليه فما أقلُّ مدَّة الحمل في هذه الحال؟!

3. أنَّ العبرة بالزمن دون غيره، أي بعدد الأشهر والسَّنوات، لا بالاستغناء عن الطعام والشراب، والفطام[4]، ولا بإنبات اللحم وإنشاز العظم، وهو ما عولَّ عليه أبو حنيفة في تقديره لمدَّة الرَّضاع المحرِّم، من حيث زيادة الأشهر السِّتَّة على الحولين[5]، وهو اجتهاد، واستحسان[6]، ودليل أنَّ العبرة بالزمن بالإضافة إلى ما سبق قوله ﷺ: "لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الأَمْعَاءَ فِي الثَّدْيِ، وَكَانَ قَبْلَ الفِطَامِ"[7]، أي زمن الثَّدي، بمعنى زمن الرَّضاع قبل الفطام، وكذلك قوله ﷺ: "إنما الرَّضاعة من المجاعة"[8] أي زمن المجاعة، وصحَّ عن ابن عباس ﷺ قوله: "لا رضاع إلا ما كان في الحولين"[9]، فتعلق المدَّة بالزمن نصٌّ، في حين الاستغناء بالطعام اجتهاد واستحسان، وتعليق الحكم على النَّص

---

[1] الماوردي، الحاوي، (11/ 369).

[2] المرجع السَّابق، (11/ 369).

[3] العيني، البناية شرح الهداية، (5/ 260).

[4] العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (11/ 144).

[5] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 498).

[6] المرجع السَّابق، (1/ 499). والكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 6).

[7] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الرَّضَاعَةَ لَا تُحَرِّمُ إِلَّا فِي الصِّغَرِ دُونَ الحَوْلَيْنِ. ح: 1152. (3/ 450). قال الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وقال الأرنؤوط: "وله شاهد من حديث عبد الله بن الزبير أخرجه ابن ماجة (1946) من طريق عبد الله بن وهب، أخبرني ابنُ لهيعة، عن أبي الأسود عن عُروة، عن عبد الله بن الزبير أن رسول الله ﷺ قال: "لا رضاع إلا ما فَتَقَ الأمعاءَ" وهذا سند قوي"، وقال في شأن الشاهد: إسناده صحيح على شرط مسلم. ابن بلبان، الإحسان، ح: 4225. (10/ 38).

[8] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الرضاع. بَاب إِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ. ح: 1455. (2/ 1078).

[9] البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الرَّضَاعِ. بابُ ما جاءَ في تَحديدِ ذَلِكَ بالحَولَينِ. ح: 15764. (16/ 37). من طريق ابن عباس ﷺ، بلفظ: "لا رَضاعَ إلَّا ما كان في الحَولَينِ"، وقال محققه التركي: هَذا هو الصحيحُ مَوقوفٌ.

أولى من تعليقه على الاجتهاد[1]. كما أنَّ القرآن والسَّنة مقدمة في الاحتجاج على الاستحسان عند من يستدلُّ به فضلاً عمن لا يحتج به ابتداءً، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنَّ بناء الحكم على أمر منضبط كالزمن أولى من بنائه على أمر يصعب ضبطه وقياسه كالاستغناء عن الطعام والشراب، أو إنبات اللحم وإنشاز العظم، فهذه الأمور الأطفال فيها مختلفون ومتفاوتون.

4. القول إنَّ قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ ﴾ [البقرة:233]، وقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء:23] نصوص مطلقة في إثبات الحرمة بالرَّضاع[2]، غير مقيدة بزمن، هذا القول يتعارض مع النُّصوص السَّابقة التي قيدت إثبات الحرمة بالرَّضاع بحولين وعامين كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ ﴾، نعم ما احتج به أبو حنيفة من آيات نصوص مطلقة في ذاتها، لكنَّها مقيَّدة بنصوص أخرى، والقاعدة أنَّ المطلق يحمل على المقيد حال ظهور التعارض بينها.

5. أنَّه قول جمهور الفقهاء؛ كالشَّافِعِيُّ[3]، وأحمد[4]، وأبي يوسف ومحمد من الحنفية[5]، وَرُوِيَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، وَالشَّعْبِيِّ، وَابْنِ شُبْرُمَةَ، وَهُوَ قَوْلُ سفيان، وإسحاق، وأبي عبيد، وابن المنذر، وَابْنِ حَزْمٍ، وداود، وَجُمْهُورِ أَصْحَابِهِ[6].

---

[1] الماوردي، الحاوي، (11/ 368).
[2] الكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 6).
[3] الماوردي، الحاوي، (11/ 367).
[4] ابن قيِّم الجوزيَّة، زاد المعاد، (5/ 513).
[5] الكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 6).
[6] ابن المنذر، الإشراف، (5/ 119). وابن حزم، المحلَّى، (10/ 205). وابن قيِّم الجوزيَّة، زاد المعاد، (5/ 513).

المطلب الثَّاني: استدراكاته في الزَّواج والطلاق واللِّعان والنفقة وهبة المحارم والميراث

المسألة الأولى: حكم الزواج من الأمة حال وجود الطول إلى حرة

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "فأما إذا قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ﴾ [النساء:25] مع قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء:25]، فلا بد وأن يكون قاصداً إبانة شرط، ولم يقصد به نزولاً عن كلامٍ عامٍ، وإبانة وجه خاص، كان قوله هجراً ركيكاً، فقصد التفرقة بين الحالتين ضروري في هذا الكلام... وحكى القاضي إسماعيل بن إسحاق المالكي عن السلف مذاهبهم في هذه الآية وفق مذهبنا ثم قال: وحُكي عن أبي حنيفة وأصحابه أنَّهم قالوا: لا بأس أن يتزوج الحرُّ المسلم الأمة، مع وجود الطول إلى حرة، من غير خشية العنت، ثمَّ قال: هذا قول تجاوز فساده فساد ما يحتمل التأويل؛ لأنَّه لا محظور في كتاب الله تعالى إلا على الجهة التي أبيحت"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يبيح زواج المسلم الحر من الأمة المسلمة حال وجود الطول إلى المسلمة الحرَّة.

دراسة الاستدراك: بينما أباح أبو حنيفة زواج المسلم الحر من الأمة المسلمة حال وجود الطول إلى المسلمة الحرَّة، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّه لا يجوز للمسلم الحر الزواج من الأمة المسلمة إلا حال عدم وجود الطول إلى المسلمة الحرَّة، وخشية الزنى. وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلة، هي[2]:

أمَّا أبو حنيفة فقد استدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة:221] على جواز زواج المسلم الحر من الأمة المسلمة مع القدرة على مهر المشركة الحرَّة، إذ القادر على مهر المشركة الحرَّة قادرٌ على مثله في حق المسلمة الحرَّة، وعليه جاز له الزواج من الأمة المسلمة مع القدرة على مهر المسلمة الحرَّة.

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 420- 421). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (5/ 108). وفي التجريد للقدوري، (9/ 4466).
[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 420- 421).

واستدلَّ الهرَّاسيُّ بالآتي:

1. قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا ﴾ [النساء:25] مع قوله: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ ﴾ [النساء:25] يدلَّان على اشتراط عدم القدرة على مهر المسلمة الحرة وخشية الزنى لإباحة الزواج من الأمة، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۗ ﴾ [النساء:25]، حيث جعل له الخيار بين الزواج من الأمة وفق الشروط السابقة، أو الصبر حتى يرزقه الله، فيملك مهر الحرَّة فيتزوجها.

2. أنَّ العرب كانوا لا يأنفون من نكاح المشركات، ويأنفون من نكاح الإماء خيفة إرقاق الولد، فأراد الله تعالى بقوله: ﴿ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ ﴾ أنَّ يبيِّن أنَّ الزواج من أمة مسلمة على الرغم من إفضاء الزواج بها إلى رق الولد خير من الزواج من مشركة حرَّة لا يحلُّ الزواج بها قط، في حين يجوز الزواج من الأمة المسلمة في بعض الحالات.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة كما يطلق عليه البعض[1] معمولٌ به عند جمهور أهل الفقه والأصول[2] باستثناء أبي حنيفة ومن على رأيه، فهم يحصرون دليل الخطاب بمفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة[3]، وعليه فقوله تعالى: ﴿ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ ﴾، وقوله: ﴿ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ ﴾ [النساء:25] لكلٍّ منهما مفهوم، ويقصد بالمفهوم هنا مفهوم المخالفة، فقد أحل الله للمسلم الحرِّ الزواج من الأمة المؤمنة لا مطلق أمة، بل أمة مقيدة

[1] الشوكاني، إرشاد الفحول، (ص: 179).

[2] ابن القصار، المقدمة في الأصول، (ص: 29). والباقلاني، التقريب والإرشاد، (3/ 331). وأبو يعلى، العدة في أصول الفقه، (1/ 155). وابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (7/ 2).

[3] الجصَّاص، الفصول في الأصول، (1/ 291).

بصفة معينة وهي الإيمان، وهذا الحكم مستفاد من منطوق النَّص؛ أي ما دلَّ عليه النَّص في محل النطق، أمَّا مفهوم المخالفة منه؛ وهو هنا مفهوم صفة، وهو ما دلَّ النَّص على عكسه في محل السكوت، فهو حرمة الزواج من الأمة الكافرة[1]، ويقال مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ﴾ [النساء:25]، مع قوله: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ ﴾ فمنطوق النَّصين يدلَّان على إباحة الزواج من الأمة المؤمنة حال عدم وجود الطول أي القدرة المالية على الزواج من المسلمة الحرَّة، وحال الخوف من الزنا، ومفهوم المخالفة منهما؛ وهو هنا مفهوم شرط، دلَّ على حرمة نكاح الأمة المسلمة حال وجود القدرة المالية على نكاح الحرَّة المسلمة، وعدم خوف الزنا، فعدم وجود القدرة المالية، والخوف من الزنا شرطان لإباحة الزواج من الأمة المسلمة، ف (من) شرطية؛ ويلزم من عدم الشرط عدم الحكم[2]؛ ففي حال توفر الشرطين يباح للمسلم الحرِّ نكاح الأمة المسلمة، وحال عدم توفر الشرطين ينتفي حكم الإباحة[3]، خلافاً لأبي حنيفة ومن على رأيه في إبطال عمل مفهوم المخالفة لكلا النَّصين، وإباحة الزواج منها مطلقاً[4].

2. أنَّ أبا حنيفة ومن على رأيه استدلوا بعموم الآيات، كقوله تعالى:﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النساء:3]، وقوله: ﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَـٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ ﴾ [النور:32]، وغيرها من الآيات، من غير تفريق بين حال القدرة على مهر الحرة وعدمها[5]، والحق أنَّ ما جاء منها عاماً جاء في الحرائر كما في آية [النساء:3]، وما جاء عاماً أو مطلقاً في الإماء

[1] الجويني، نهاية المطلب، (12/ 257).
[2] الروياني، بحر المذهب، (9/ 229).
[3] المرجع السابق، (9/ 230).
[4] السرخسي، المبسوط، (5/ 108– 110). وابن الفَرَسْ، أحكام القرآن، (2/ 151).
[5] الجصَّاص، أحكام القرآن، (2/ 199). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 267).

جاء تخصيصه وتقييده بآيات أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ ﴾، وقوله: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [النساء:25]، وقوله: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ﴾، فإباحة نكاح الإماء ليس على إطلاقه، إنَّما مقيدٌ تارةً بصفة، وتارةً بشرط، وقد أوضحت ذلك فيما سبق.

3. أنَّ أبا حنيفة قاس المسلم الحرَّ من حيث قدرته المالية على نكاح المسلمة الحرَّة على الكتابية الحرة، فقال: أن القادر على نكاح الكتابية الحرَّة قادر على نكاح المسلمة الحرَّة، فإذا جاز نكاح الأمة المسلمة مع وجود القدرة على نكاح الكتابية الحرَّة جاز كذلك نكاحها مع وجود القدرة على نكاح المسلمة الحرَّة[1]، وهذا مُعارَض بدلالة مفهوم المخالفة لما سبق من نصوص كما ظهر.

4. وممَّا يُستأنس به في ترجيح رأي الهرَّاسيِّ ما ثبت عن بعض الصحابة والتابعين ﷺ، وهو رأي جمهور الفقهاء[2] فعن جَابِرِ بن عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "مَنْ وَجَدَ صَدَاقَ امْرَأَةٍ فَلَا يَتَزَوَّجْ أَمَةً"[3]، ورواه البيهقي في الخلافيات بلفظ: "لَا يَنْكِحُ الْأَمَةَ عَلَى الْحُرَّةِ، وَيَنْكِحُ الْحُرَّةَ عَلَى الْأَمَةِ، وَمَنْ وَجَدَ صَدَاقَ حُرَّةٍ فَلَا يَنْكِحْ أَمَةً"[4]، وعن طَاووسٍ قال: "لَا يَحِلُّ نِكَاحَ الحُرِّ الأَمَةَ وَهُوَ يَجِدُ صَدَاقَ الحُرَّةِ"[5]. وهو قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، والحسن، ومجاهد، وعطاء، وجابر بن زيد، والشعبي، والحكم، وحماد، ومكحول، وابن شهاب، وابن قسيط، وقتادة، ومالك بن أنس، وزيد بن أسلم ﷺ[6].

---

[1] الجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (4/ 449). والهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 134).
[2] الجصَّاص، أحكام القرآن، (2/ 199).
[3] المزني، مختصر المزني، (2/ 39).
[4] البيهقي، الخلافيات. ح: 4106. (6/ 95).
[5] المزني، مختصر المزني، (2/ 39).
[6] بكر ابن العلاء، أحكام القرآن، (1/ 360).

المسألة الثَّانية: مقدار نفقة الزوجة

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "وقوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ [الطلاق:7] يدلُّ على أنَّ النَّفقة تختلف باختلاف أحوال الزوج في يساره وإعساره، وأنَّ نفقة المعسر أقلُّ من نفقة الموسر، خلافاً لأبي حنيفة، فإنَّه اعتبر كفايتها"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه قدَّر نفقة المعسر على زوجته بكفايتها.

دراسة الاستدراك: بينما قدَّر أبو حنيفة نفقة المعسر على زوجته بكفايتها، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ نفقة المعسر أقلُّ من نفقة الموسر، وقد ربط ذلك بحال الزوج من حيث اليسار والإعسار، وقد استدلَّ بظاهر قوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس ما يأتي:

1. أنَّ المعتبر في نفقة الزوجة حال كلا الزوجين، فإن كانا موسرين فلها نفقة الموسرين، وإن كانا معسرين فلها نفقة المعسرين، وإن كانا متوسطين فلها نفقة المتوسطين، وإن كان أحدهما موسرًا والآخر معسرًا فلها نفقة المتوسطين[2]، خلافاً لأبي حنيفة والهرَّاسيِّ، قال تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾ [الطلاق:7] فالنفقة نفقتان نفقة موسر ونفقة معسر، ويراعى فيها حال الزوج من حيث اليسار والإعسار بنص الآية[3]، لكن نفقة الزوجة لم يأت حكمها في هذه الآية فقط، بل هناك نصوص أخرى لا بد من النَّظر فيها حتى نخرج بفهم دقيق وسليم للمسألة ولو بغلبة الظن، كقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 423). وانظر رأي أبي حنيفة في حلية العلماء للشاشي، (7/ 398).
[2] ابن قدامة، المُغني، (8/ 195). والبهوتي، شح منتهى الإرادات، (10/ 161).
[3] الشافعي، الأم، (5/ 95). والروياني، بحر المذهب، (11/ 448).

بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ ﴾ [البقرة:233]، وما أخرجه مسلم من حديث جابر بن عبدالله ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: "وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ، وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[1]، وما أخرجاه في الصحيحين من حديث عَائِشَةَ: "أَنَّ هِنْدًا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي إِلَّا مَا أَخَذْت مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَقَالَ: خُذِي مَا يَكْفِيك وَوَلَدَك بِالْمَعْرُوفِ"[2]، ويستفاد من هذه النُّصوص أنَّ نفقة الزوجة لا يراعى فيها حال الزوج فقط، بل يراعى كذلك كفاية الزوجة بالمعروف، لا مطلق الكفاية[3]، إذ القول بكفايتها مطلقاً يتعارض مع ما دلَّت عليه آية الطلاق، من حيث مراعاة حال الزوج فنفقة الزوجة ذات الزوج المعسر أقلُّ من نفقة الزوجة ذات الزوج الموسر قطعاً[4]، ولذلك فالكفاية مقيدة بالعرف، كما أنَّ القول بمطلق الكفاية تكليف للزوج المعسر فوق سعته وطاقته، والله تعالى يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾ [البقرة:286]، ويقول: ﴿ أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ ﴾ [الطلاق:6]؛ أي من سَعَتِكُمْ وَطَاقَتِكُمْ[5]، وعليه وإعمالاً للأدلَّة دون إهمال أيٍّ منها فالنفقة تعتبر بحال الزوجين جميعًا، وهو ما ذهب إليه الخصَّاف من الحنفية[6] – عليه الفتوى عندهم كما قال العيني –[7]، والحنابلة[8].

2. القول باعتبار كفاية الزوجة في النفقة يفضي إلى التنازع في قدرها[9]، والقول بعدم اعتبار الكفاية كنفقة القريب؛ لأنّها تجب للمريضة والشَّبعانة، واعتبارها بالكفاية يفضي إلى سقوطها[10] فاقتضى تقديرها حال إطلاقها، لكن القول بها مقيدة بالعرف لا يقتضي ذلك، وقد جاء الشَّرع مقدراً لها

---

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَابُ الْمَنَاسِكِ. بَابُ حَجَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ح: 3037. (2/ 1022).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب النفقات. بَاب إِذَا لَمْ يُنْفِقْ الرَّجُلُ، فَلِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها من معروف. ح: 5049. (5/ 2052).

[3] الكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 23). الشوكاني، نيل الأوطار، (6/ 383).

[4] الجصَّاص، أحكام القرآن، (3/ 619). وابن الفرس، أحكام القرآن، (3/ 585).

[5] الشوكاني، فتح القدير، (5، 292).

[6] السرخسي، المبسوط، (5/ 182). والقدوري، التجريد، (10/ 5379).

[7] العيني، البناية شرح الهداية، (5/ 660).

[8] ابن قدامة، المُغني، (8/ 195). والبهوتي، شح منتهى الإرادات، (10/ 161).

[9] الماوردي، الحاوي، (11/ 424).

[10] ابن الرفعة، كفاية النبيه، (15/ 164). والسايس، تفسير آيات الأحكام، (ص796).

بالعرف فلا محل للتنازع[1]، وقال بذلك جمع من الشَّافعية كذلك، قال الأذرعي: "ولولا الأدب لقلت: الصواب أنَّها بالمعروف تأسياً واتباعاً"[2]، ورجحه السَّايس من الشَّافعية لقوة دليله[3].

المسألة الثالثة: حق المطلَّقة قبل الوطء حال فرض المهر لها بعد العقد

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ [البقرة:237] المراد بالفرض ها هنا تقدير المهر وتسميته في العقد، وإنما فهم منه الفرض في العقد، لأنَّه ذكر المطلَّقة التي لم يُسَمّ لها فرضاً بقوله تعالى: ﴿ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ [البقرة:236]، ويجعل أبو حنيفة المفروض بعد العقد، كالذي لم يفرض، ويوجب المتعة، وليس له في ذلك مستند ومرجع، فإن المفروض بعد العقد، إذا ألحق بالعقد، فلم لا يلحقه في حكم التَّشطير؟ واختلاف زمان الفرض لا يغير حقيقة المفروض"[4].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في نفيه أثر المهر المفروض بعد العقد للمرأة التي طُلِّقت قبل الدخول بها، والتي لم يسمَّ لها مهراً في العقد، وأنَّ الحق الواجب لها في هذه الحال المتعة فقط.

دراسة الاستدراك: بينما نفى أبو حنيفة أثر المهر المفروض بعد العقد للمرأة التي طُلِّقت قبل الدخول بها، ولم يسمَّ لها مهر في العقد، وقصر حقها على المتعة فقط، استدرك عليه الهرَّاسي قوله وأثبت لها نصف المهر المفروض بعد العقد؛ وذلك لأنَّه ملحق بالعقد، ويقوم مقام المهر المُسمَّى، فيلحقه التَّشطير كما لوكان مُسمَّىً، ولأنَّ اختلاف الزمن الذي فرض فيه المهر لا يغير حقيقة المهر المفروض، وقد

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 23). والسايس، تفسير آيات الأحكام، (ص796).
[2] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (5/ 152).
[3] السايس، تفسير آيات الأحكام، (ص797).
[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (205/1– 206). وانظر رأي أبي حنيفة في التجريد للقدوري، (9/ 4668).

استدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾، وبقوله: ﴿ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وهو ما عليه الجمهور، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. إنَّ آيتي سورة البقرة [236، 237] تدلَّان على أنَّ المطلَّقة لها حالان، وهما: مطلقة سُميَ لها مهر، ومطلقة لم يُسمَّ لها مهر، والعقد صحيح في كلا الحالتين، وفي ذلك دليل على جواز نكاح التَّفويض، فإن ذُكر الفرض فيه بعد العقد جاز وألحق في الحكم بما سُمِّي في العقد، ودليله قوله تعالى:﴿ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ [البقرة:237] أي في العقد أم بعده، فالآية مطلقة لم تقيد تسمية المهر بوقت محدد، فدلَّ على جواز الأمرين، فإذا حصل الطلاق قبل الدخول وقد سُمِّي أو فرض فلها نصف ما فرض، إذ المفروض يلحق بالمُسمَّى في الحكم؛ لأنَّه من توابعه، والتَّابع يلحق المتبوع في الحكم، فإن إن لم يُسمَّ ولم يفرض فلها المتعة فقط[1]. أمَّا قول أبي حنيفة في إبطال المفروض بعد الطلاق، واعتباره كأنَّه لم يفرض فهو خلاف ظاهر القرآن[2].

2. أنَّ إخلاء العقد عن المهر مطلقاً خالص للرسول ﷺ وخاصٌ به، قال تعالى: ﴿ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأحزاب:50]، وليس ذلك لغيره، وعليه فعلى النَّاكح صداق، فإن وطئ وسمَّى، ثمَّ طلَّق فصداق كامل، قال تعالى: ﴿ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ [النساء:24]، وإن لم يطأ فنصفه، فإن لم يُسمَّ في العقد فالأولى أن لا يعرى النَّكاح عن تسمية الصَّداق[3]، وأن يفرض

[1] الماوردي، الحاوي، (9/ 478). وابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 292- 293).
[2] الماوردي، الحاوي، (9/ 478). وابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 292- 293).
[3] ابن قدامة المقدسي، المغني، (7/ 210).

بالاتفاق بينهما بعد العقد، أو يفرضه القاضي حتى لا يتمثَّل حال الرسول التي خُصَّ بها من خلو العقد من المهر، وله حكم المُسمَّى في الاستقرار بالدخول والموت والتَّنصف بالطلاق[1]، كما أنَّ الرسول ﷺ كان يزوج بناته وغيرهن، دون أن يخلي ذلك من صداق[2].

3. أنَّ قول أبي حنيفة بإبطال المفروض أي بعد العقد خلاف القياس[3]، فهو يثبته إذا وقع الطلاق بعد الوطء، ويوجبه حقاً للمطلَّقة، قياساً على المهر المُسمَّى[4]، لكنَّه حال الطلاق قبل الوطء يخالف قياسه، ويبطله ولا يثبت لها نصف المفروض[5]، والقياس الصحيح يقتضي أن يثبته لها.

4. قول الرسول: "أَدُّوا الْعَلَائِقَ، قِيلَ: وَمَا الْعَلَائِقُ[6]؟ قَالَ: مَا تَرَاضَى بِهِ الْأَهْلُونَ"[7]، فالرسول عليه الصلاة والسلام يأمر الأزواج بأداء ما عليهم من مهور[8]، ولفظ (العلائق) من ألفاظ العام الجمع المعرف باللام، فهو اسم جنس مقترن ب(أل)، وهذا ممَّا يفيد العموم[9]، والمهر المفروض أحد أفراد هذا العموم الواجب على الأزواج أداؤه.

5. أنَّه قول ابن عمر من الصَّحابة ﷺ، وعطاء، والشعبي، والنخعي من التَّابعين أجمعين، وقول الجمهور: الشَّافعي، ومالك، ورواية عن أحمد، والقول الأول لأبي يوسف[10]. قال ابن عمر ﷺ: "لِكُلِّ مُطَلَّقَةٍ مُتْعَةٌ، إِلَّا الَّتِي فُرِضَ لَهَا وَلَمْ يُدْخَلْ بِهَا، فَحَسْبُهَا نِصْفُ الْمَهْرِ"، وَرُوِيَ عَنْ عبد الرحمن بن عوف مثله[11].

---

[1] الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (2/ 470). وتقي الدين الحصني، كفاية الأخيار، (ص368).

[2] ابن قدامة، المغني، (7/ 210).

[3] الماوردي، الحاوي، (9/ 478). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (3/ 197).

[4] العيني، البناية شرح الهداية، (5/ 145).

[5] انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (3/ 197).

[6] العلائق: المهور الواحدة: عَلَاقَة، وعَلَاقَة المَهر: مَا يَتَعَلَّقُون بِهِ عَلَى المُتَزَوِّج. ابن الأثير، النِّهاية، (3/ 289).

[7] الشافعي، الأم، (5/ 64).

[8] الماوردي، الحاوي، (9/ 108، 478).

[9] التفتازاني، التلويح على التوضيح، (1/ 95).

[10] العيني، البناية شرح الهداية، (5/ 145).

[11] ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطلاق. ح: 19768. (10/ 337). قال محققه الشثري: صحيح. البيهقي، الخلافيات. كتاب الصداق. ح: 4280. (6/ 193). قال ابن الملقن: رواه البيهقي بسند كالشمس. خلاصة البدر المُنير، (2/ 207). وقال: وَهَذَا الْأَثر صَحِيح، رَوَاهُ الشَّافِعِي بإسنادٍ ثَابت. البدر المنير، (8/ 5).

المسألة الرابعة: اللِّعان

ويتفرع عنها ثلاث مسائل، سأعرضها معاً للارتباط الوثيق بينها.

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ ﴾ [النور:6] وترتب على ذلك اللِّعان متى كان حجة دامغة، فمتى لم يدفع الزوج بلعانه، كان بمثابة الأجنبي الذي لا يدفع الحد بالشهادة، وإذا لم يجعل الشرع اللعان حجةً، فلا فرق بين أن يقذف حرةً أو أمةً، أو يكون القاذف حراً أو عبداً، فإنَّه حجة خاصة لمكان حاجة الزوجية، وأبو حنيفة يرى اللِّعان شهادةً من وجه، حتى لا يصح من العبد[1]، مع أن حقيقة الشهادة لا تعتبر... وإذا ثبت فساد نظر من يخالف، فنذكر ما رآه الشافعي، قال رحمه الله: إنَّ الله تعالى شرع اللِّعان، وعلمنا يقينا أنَّ شرع اللعان رخصةً لمكان الحاجة، فلمَّا تأملنا الحاجة، قلنا يجوز أن يكون الأصل في تلك الحاجة هي النَّسب الذي يتعرض للثبوت، ولا طريق إلى نفيه إلا باللِّعان، فكان اللِّعان موضوعاً أصلياً لهذا المعنى، وإنمَّا جوز اللِّعان في النِّكاح، مع إمكان قطع النكاح بطريق آخر، لأنَّ الزوج لما أراد أن يعيرها ويفضحها بما صدر منها، فجعل الشَّرع اللعان مشروعاً في النِّكاح دون النَّسب، وهذا المقصود قريبٌ، بالإضافة إلى مقصود رفع النَّسب، وإذا ثبت ذلك وجب شرع اللعان دون النِّكاح لأجل الولد، حتى إذا طلق امرأته ثلاثاً وادعت حملاً، فللزوج أن يلاعن، وعلى هذا اللعان في النِّكاح والوطء بالشُّبهة... وأبو حنيفة رأى أنَّ اللِّعان حجة خاصة شرعت في النِّكاح، فلا يثبت إلا في النِّكاح"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه رأى اللعان شهادة، وأنَّه لا يصحُّ من العبد، وأنَّه شرع في النِّكاح خاصة، فلا يثبت إلا فيه.

---

[1] انظر: السرخسي، المبسوط (7/ 54). والكاساني، بدائع الصنائع، (3/ 244).

[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 303– 305). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (3/ 243).

دراسة الاستدراك

بينما اعتبر أبو حنيفة اللِّعان شهادة، استدرك عليه الهرَّاسيُّ ففرق بينهما.

وبينما رأى أبو حنيفة أنَّ اللعان لا يصحُّ إلَّا من الحر دون العبد، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً صحة وقوعه من كليهما.

وبينما رأى أبو حنيفة أنَّ اللعان شرع في النِّكاح خاصةً، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً صحة مشروعيته في النِّكاح الصحيح، والنِّكاح الفاسد، وبعد الطَّلاق.

وقد استدلَّ بأدلَّة عديدة من المعقول، أذكر بعضاً منها لكثرتها، وهي[1]:

1. أنَّ تشريع اللعان رخصة لمكان حاجة الزوجيَّة، والزوجيَّة كما تكون بين الأحرار تكون بين العبيد، وبين الأحرار والعبيد، وكما تكون بين المسلمين، تكون بين غير المسلمين، وبين المسلمين وغير المسلمين كأن يكون عند مسلم ذميَّة.
2. أنَّ اللعان يفترق عن الشَّهادة، فاللعان تصديق للنَّفس، والشَّهادة تصديق للغير، كما أنَّ شهادة المسلم الحر على الأمة والكافرة مقبولة، لكنَّه لا يلاعنهما.
3. أنَّ الملاعن لا يجوز أن يشهد لنفسه، ولذلك فحقيقة الشهادة ومعناها غير معتبرة فيه.
4. أنَّ الشَّهادة تمتنع من الرقيق تعظيما لرتبة الشهادة، في حين يصحَّ منهم اللعان.
5. القول إنَّ اللعان شهادة يقتضي أن شهادتها أربع مرات يقوم مقام أربعة شهود، وهذا ممَّ يوجب عليه الحد، فلم يطلب منه أن يشهد الخامسة؟! وهذا من التناقض الذي وقع فيه أبو حنيفة، وقد ساق جملةً من المتناقضات في استدلالاته لا يتسع المقام لعرضها هنا.
6. القول إنَّ اللعان شرع حجةً في النَّكاح فقط إعراضٌ عن المعنى الخاص المفهوم من وضع اللعان، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [الطلاق:1]، وقال: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 303- 306).

أَجَلَهُنَّ ﴾ [البقرة:231] فحكم بطلاق النِّساء، ثمَّ صار إلى طلاق البائنة المختلعة من غير نكاح، على الرغم من أنَّ الطلاق خاصٌّ بالنِّكاح، وذلك أنَّه ليس في إيقاع الطلاق عليها حاجة معقولة شرع الطلاق من أجلها في الأصل، بل الحاجة التي شرع الطلاق من أجلها معدومة في حقها، فأما هاهنا، فالحاجة التي شرع اللعان من أجلها، والتي لا تُدفع إلا باللعان متحققةٌ في النِّكاح الفاسد، والوطء بالشبهة، وبعد الطلاق، خاصةً إذا كانت حاملاً، وتكمن هذه الحاجة في درء الحد، ونفي الولد، ودفع العار، وعليه فصحة اللعان أولى.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ اللعان يمين[1] أو بعبارة الشَّافعي شهادة يمين، قال تعالى: ﴿ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ [النور:6] فالشهادة بالله حلف، أي يمين، ويؤيد ذلك أنَّه ﷺ سمَّاهُ يَمِيناً فقَالَ: "لَوْلَا الْأَيْمَانُ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ"[2]، وقال تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةٗ ﴾ [المجادلة:16] بعد قوله: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۘ ﴾ [المنافقون:1] وفي هذا دليل على أنّ الشهادة تأتي بمعنى اليمين[3]، وقد فرَّق الشَّافعيُّ بينهما، فقال: "هي شهادة يمين يدفع بها كل واحد من الزوجين عن نفسه، ويجب بها أحكام لا في معاني الشَّهادات التي لا يجوز فيها إلا العدول، ولا يجوز في الحدود منها النِّساء، ولا يجوز أن يكون فيها المرء شاهداً لنفسه"[4]. وقد كان من عادة العرب أن يقولوا: أشهد بالله، وأحلف بالله في معرض الأيمان دون الشهادة، قال ابن العربي: والذي يفصل كونها يَمِين حلفان الزوج لنفسه، لإثبات دعواه، ودرء الحد عنه، وتخليصه من العذاب[1].

---

[1] الجويني، نهاية المطلب، (15/ 7). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (12/ 187).

[2] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الطلاق. باب في اللعان. ح: 2256. (3/ 570). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح.

[3] السايس، نفسير آيات الأحكام، (ص: 559).

[4] الشَّافعي، الأم، (5/ 144).

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، (3/ 353).

2. الاحتجاج بأنَّ الله أوجب تكرارها أربعاً لتقوم مقام شهادة الشهود الأربعة في إثبات الزنا لا دليل عليه، بل المعقول يخالف ذلك كما ذكرت سابقاً، فلو كان الأمر كما يقول أبو حنيفة لاقتضى بشهاداته الأربع إثبات جنايتها، ومن ثَمَّ وجوب جلدها، لكنَّه سبحانه وتعالى طالبه أن يشهد الخامسة، وهي كذلك بالمقابل، كما أنَّ الشهادة تكررت بيمين القسامة[1]، وليست بشهادة باتفاق، أمَّا الغرض من تكرارها فالتغليظ في الفروج والدماء، لعلَّ فاعلها يقلع عنها، ويتوب[2].

3. القول إنَّ العبد والذميَّ لا يلاعن[3]، والاحتجاج على ذلك بقوله ﷺ: "أَرْبَعَةٌ لَيْسَ بَيْنَهُمْ لِعَانٌ: لَيْسَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْأَمَةِ لِعَانٌ، وَلَيْسَ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْعَبْدِ لِعَانٌ، وَلَيْسَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْيَهُودِيَّةِ لِعَانٌ، وَلَيْسَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ لِعَانٌ"[4]، قولٌ بلا دليل صحيح يحتج به، بل ويخالف عموم قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ ﴾ [النور:6] فذكر اللعان بين الأزواج دون أن يخص أحداً منهم دون غيره[5]، والعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل صحيح يخصصه.

المسألة الخامسة: المحارم الذين يجوز الرجوع في الهبة لهم

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ ﴾ [النساء:1] يدلُّ على تأكيد الأمر في صلة الرحم، والمنع من قطيعتها، وهي اسم لكافَّة الأقارب من غير فرق بين المحرَّم وغيره، وأبو حنيفة يعتبر الرحم المحرَّم في منع الرجوع في الهبة، ويجوز الرجوع في حق بني الأعمام، مع أنَّ القطيعة موجودة والقرابة حاصلة، ولذلك تعلق بها الإرث والولاية وغيرهما من

---

[1] لقَسَامَة بالفتح: اليمين كالقسم، وحقيقتها أن يقسم من أولياء الدم خمسون نفراً على استحقاقهم دم صاحبهم إذا وجدوه قتيلاً بين قوم، ولم يعرف قاتله، فإن لم يكونوا خمسين أقسم الموجودون خمسين يميناً، ولا يكون فيهم صبي ولا امرأة ولا مجنون ولا عبد، أو يقسم بها المتهمون على نفي القتل عنهم، فإن حلف المدعون استحقوا الدية، وإن حلف المتهمون لم تلزمهم الدية". الخطابي، غريب الحديث، (3/ 89).

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، (3/ 353).

[3] الشَّيباني، الأصل، (5/ 42).

[4] الدارقطني، سنن الدار قطني. كِتَابُ الْحُدُودِ وَالدِّيَاتِ وَغَيْرُهُ. ح: 3338. (4/ 207). والبيهقي، الخلافيات، كِتَابِ اللِّعَانِ. ح: 4538 (6/ 367). وقد ذكرا أنَّ في سند الحديث متروك الحديث، وهو الوقَّاصيُّ؛ عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وباقي سلسلة الرواة ضعفاء كلُّهم لا يحتج بهم. وقال أبو عروبة في الوقَّاصي: "متعبد، لا بأس به، يأتي عن قوم مجهولين بالمناكير". الذَّهبي، ميزان الاعتدال، (3/ 45).

[5] الشَّافعي، الأم، (5/ 142). والجويني، نهاية المطلب، (15/ 7).

الأحكام، فاعتبار المحرَّم زيادةٌ على نص الكتاب من غير مستند، وهم يرون ذلك نسخا[1]، سيما وفيه إشارة إلى التعليل بالقطيعة، وقد جوزها في حق بني الأعمام وبني الأخوال والخالات"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في منعه العودة في الهبة للمحرَّمين من الأقارب، وقصر جواز العودة فيها في غير المحرَّمين من الأقارب، ومن باب أولى الأجانب.

دراسة الاستدراك: بينما منع أبو حنيفة العودة في الهبة للمحرَّمين من الأقارب، وأجازها في غير المحرَّمين، استدرك عليه الهرَّاسي فمنع العودة في الهبة للمحرَّمين من الأقارب كما غير المحرَّمين، وقد استدلَّ على ذلك بأدلَّة، هي[3]:

1. أنَّ قوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾ على عمومه فهو يشمل الأقارب المحرَّمين وغير المحرَّمين، وأنَّ الرجوع في الهبة مع كلا الطرفين يعدُّ من القطيعة؛ لأنَّ القرابة متحققة في الطرفين، فإن منعنا العودة فيها في حق المحرَّمين من الأقارب، وجب منعها في حق الأقارب غير المحرمَّين، كما أنَّ جملةً من الأحكام متعلقةٌ بها كالميراث، والولاية، والوصاية، وغيرها.

2. أنَّ منع العودة في الهبة للمحرَّمين من الأقارب، وقصر جواز العودة فيها في غير المحرَّمين من الأقارب كما قال أبو حنيفة يخالف ظاهر النَّص، بل فيه زيادة عليه، وهذا يتعارض مع قاعدتهم؛ وهي أنَّ الزَّيادة على النَّص تُعدُّ نسخاً لما جاء في النَّص، إذ النَّص لا يأمر بالحفاظ على صلة الرَّحم مع الأقارب المحرَّمين فقط لنقصر المنع من العودة في الهبة عليهم، بل يأمر بالحفاظ على صلة القرابة عموماً في حق كلا الطرفين المحرَّمين وغير المحرَّمين، فإن جازت العودة في الهبة في حق غير المُحرَّمين جاز كذلك في حق المحرَّمين على السَّواء، وإن منع ففي كلا الطرفين، لا في أحدهما دون الآخر.

---

[1] انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (3/ 196).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 307– 308). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (4/ 30).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 307– 308).

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس ما يأتي:

1. جواز الرجوع في الهبة من الأب أو الجد (الأصول) للولد، سواء تمَّ القبض أم لا، وذلك لما أخرجه مسلم من حديث النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ؛ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ أَبَاهُ أَتَى بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: "إِنِّي نَحَلْتُ[1] ابْنِي هَذَا غُلَامًا كَانَ لِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مِثْلَ هَذَا؟، فَقَالَ: لَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فأرجعه"، وروي: "فارده"[2]. وقوله: (فأرجعه) و(فارده) يدلُّ على إرجاع أو ردِّ العطاء أي الهبة، لا العقد[3]، أمَّا العقد فيُبطل أو يُفسخ. وما أخرجه أبو داود عن ابن عُمَرَ وابنِ عباس ﷺ عن النبي ﷺ قال: "لا يَحل لِرَجُلٍ أن يُعطِيَ عَطِيَّةً أو يَهَبَ هِبَةً فيَرْجِعَ فيها، إلا الوالِدَ فيما يُعْطِي وَلَدَه، ومَثَلُ الذي يُعطي العطيةَ، ثم يَرْجِعُ فيها كمَثَلِ الكلبِ يأكلُ، فإذا شبعَ قاء ثم عاد في قيئِهِ"[4].

2. ما احتج به أبو حنيفة وأصحابه من نصوص[5] على منع العودة في الهبة، كقوله ﷺ: "لَا يَحِلُّ مَالُ امرئٍ مسلمٍ إِلَّا بِطِيبِ نفسٍ مِنْهُ"[6]، وعند أحمد بلفظ: "لَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَأْخُذَ عَصَا أَخِيهِ بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسِهِ"[7]، وقوله: "الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَقِيءُ ثُمَّ يَعُودُ فِيهِ"[8]. وما رواه الشَّافعي بسنده أنَّ عمر بن الخطاب ﷺ قال: "ومن وهب هبة لصلة رحم، أو على وجه صدقة فإنَّه لا يرجع فيها"[9]، فنصوصٌ عامةٌ، والقاعدة (أنَّ العامَّ إذا جاء ما يخصِّصه حُمل العامُّ على الخاص)[1]، وقد كان، فالنُّصوص التي أجازت للأب والجدِّ العودة في الهبة للولد خَصَّصت النُّصوص التي عممَّت النَّهي عن العودة عنها في الجميع[2]، فالأب والجدُّ أي الأصول مستثنون من النَّهي عن العودة في الهبة للفروع، أي أنَّ النَّهي عن العودة في الهبة مخصوص في حق غير الأصول. وقيل: إنَّه يسوغ حمل النَّهي عن

---

[1] النُّحْلُ: العَطِيَّة وَالْهِبَةُ ابتداءً منْ غَيْرِ عِوَض ولَا استِحْقاق، يُقَالُ: نَحَلَهُ يَنْحَلُهُ نُحْلًا بالضَّمِّ، والنُّحْلَةُ بِالْكَسْرِ: العطِّية. ابن الأثير، النِّهاية، (29/5).

[2] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْهِبَاتِ. بَاب كَرَاهَةِ تَفْضِيلِ بَعْضِ الْأَوْلَادِ فِي الْهِبَةِ. ح: 1623. (3/ 1241– 1242).

[3] النَّووي، شرح مسلم، (11/ 66– 67).

[4] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب البيوع. باب الرجوع في الهبة.ح: 3326. (5/ 215). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح.

[5] الجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (4/ 30). والماوردي، الحاوي، (7/ 545).

[6] البيهقي، السُّنن الكبرى. كتابُ الغَصْبِ. بابُ مَن غَصَبَ جاريَةً فباعَها ثُمَّ جاءَ رَبُّ الجاريَةِ. تحقيق التركي. ح: 11654. (12/ 62).

[7] أحمد، مسند أحمد. ح: 23605. (39/ 18). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح.

[8] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الحيل. بَاب فِي الْهِبَةِ وَالشُّفْعَةِ. ح: 6547. (6/ 2558).

[9] الشافعي، الأم، (4/ 63).

[1] ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (267/3).

[2] زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (2/ 484).

العودة في الهبة على الكراهة لا التَّحريم؛ لأنَّ العود في القيء من المستقبحات عادةً[1]، ولكن يـــردُّ هذا حديث ابن عمر وابن عباس السَّابق، وهو قوله ﷺ: "لا يحلُّ". فهذا نص صريح في الحرمـــة لا الكراهة. وعليه فالعودة في الهبة ممنوعة في حق الجميع باستثناء عودة الأصول، ويؤكد ذلك مـــا أخرجه الترمذي من حديث عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْـبِكُمْ، وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ"[2] فإذا كان الولد من كسب أبيه ومِلكه فمن باب أولى مال الولد وكسبه، ولـــذلك جاز له أن يعود في عطيته أو هبته له، قبضه أم لم يقبضه فحكمه كما لو بقي في يده[3].

والذي يبدو لي أنَّ الهرَّاسيَّ يوافق الشَّافعيَّ فيما ذهب إليه، ويخالف ما عليه المذهب، وذلك فـــي جـــواز عودة الأصل في الهبة للفرع، علماً أنَّ الشَّافعي قال: لَوِ اتَّصَلَ حَدِيثُ طَاووُسٍ، أي حديث ابـــن عمـــر وابن عباس: "لَا يَحِلُّ لِوَاهِبٍ أن يرجع فيها"، لقلت به، وقد ثبت، فخالفه أئمة المذهب[4].

المسألة السَّادسة: الميراث بالمعاقدة والحلف[5]

الاستدراك: قال الهرَّاســـي فـــي تفســـير قولـــه تعـــالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ ﴾ [النساء:33]، عن ابن عباسﷺ قال: "فكان الرجل يعاقد الرجل أيُّهما مات ورثـــه الآخـــر، فـــأنزل الله تعـــالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفۡعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم مَّعۡرُوفٗاۚ ﴾ [الأحزاب:6] يقول: (إلا أن توصوا)، وعن سعيد بن جبير ﷺ في قوله تعالى: عَقَدَتۡ ﴿ وَٱلَّذِينَ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ ﴾ قال: (كان الرجل يعاقد الرجل في الجاهلية فيموت فيرثه)، وعاقد الصِّديق أبو بكر ﷺ رجلاً، فورثه لمَّا مات، وقال سعيد بن المسيب:

---

[1] الجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (4/30– 32).

[2] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الوَالِدَ يَأْخُذُ مِنْ مَالِ وَلَدِهِ. ح: 1358. (3/ 32). قال محققه بشار معروف: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. أحمد، مسند أحمد. ح: 6678. (11/ 262). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه وآخرون: صحيح لغيره... وله شاهد صحيح من حديث عائشة.

[3] الماوردي، الحاوي، (7/ 546).

[4] المزني، مختصر المزني، (1/ 697). والماوردي، الحاوي، (7/ 545).

[5] يقصد بالمعاقدة (التَّحالف): أن يقول الرجل للآخر: "هدمي هدمك ودمي دمك، وترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك". الطبري، تفسير الطبري، (8/ 276).

(هذا في الذين كانوا يتبنون رجالاً ويورثوهم، فأنزل الله تعالى فيهم أن يجعل لهم من الوصيَّة، وردّ الميراث إلى المولى من ذوي الرحم والعصبة)، إذا ثبت هذا فأبو حنيفة، وأبو يوسف، وزفر، ومحمد، صاروا إلى أنَّ الميراث بالمعاقدة لم ينفسخ عند فقد الأقربين والمولى، بل يتعلق بها الميراث عند عدم الرحم والولاء، فإن الله تعالى جعل ذوي الأرحام أولى، فإذا لم يكونوا بقي على حكم الآية، وهذا بعيد، فإنَّ الذي في الآية: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ۚ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ [النساء:33]، فأثبت الميراث بالمعاقدة عند وجودها، وعلى أنَّ قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾، ليس نصاً في الميراث، بل معناه: من النُّصرة والمعونة والرفادة"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة إذ يرى أنَّ التَّعاقد (التَّحالف) من أسباب الميراث، وأنَّه لم ينسخ، إنَّما يعمل به حال عدم وجود الوارث نسباً أو موالاةً، فإن لم يوجد كان الميراث للمتعاقد.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ التَّعاقد كسبب من أسباب الميراث غير منسوخ، إنَّما يأتي في درجة متأخرة عن الوارث نسباً أو مولاةً، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ التَّعاقد كسبب من أسباب الميراث منسوخ، وأنَّ المتعاقد لا حق له في الميراث مطلقاً، إنَّما يجوز أن يوصى له، وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلة[1] وهي على النحو الآتي:

أولاً: أدلَّة أبي حنيفة:

1. أنَّ التَّعاقد كسبب من أسباب الميراث ثابت في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ ﴾ [النساء:33]، أي حظهم من الميراث، وقد كان حظ الحليف من الميراث في صدر الإسلام السُّدس، إذ جُعل بمنزلة الأخ للأم.

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 447- 448). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (2/ 97).
[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 447- 448).

2. أنَّ الله تعالى لم ينسخ في قوله: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۗ ﴾ [الأنفال:75] حق المتعاقد من الميراث، إنَّما جعل ذوي الأرحام والموالين أولى به ومقدمين عليه حال وجودهم، فإن لم يوجدوا كان له الحق في الميراث.

ثانياً: أدلَّة الهرَّاسيِّ:

1. أنَّ التَّعاقد كونه من أسباب الميراث منسوخ بقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۗ ﴾، وأنَّ الواجب ردُّ الميراث إلى ذوي الأرحام والعصبات، ويؤكد ذلك ما روي في إحدى الروايات عن ابن عباس ﷺ.
2. ساق جملة من الآثار عن الصحابةٍ والتَّابعين كابن عباس وسعيد بن جبير وابن المسيّب ﷺ في إثبات النَّسخ، سواء كان حقَّ المتعاقد (الحليف)، أم الأخ في الهجرة، أم المتبنَّى، وأنَّه أصبح مقتصراً على الوصيَّة.
3. أنَّ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْۚ﴾ [النساء:33] لا تثبت الميراث بالمعاقدة حال انتفاء الورثة من العصبات وذوي الأرحام والموالي، بل ثابت مع وجودهم. وأنَّ نصيبهم لا يقصد به حظهم من الميراث، بل حقهم من النُّصرة والمعونة والرِّفادة.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ أولَّ ما يُفهم القرآن في ضوئه القرآن، وفي ذلك أخرج ابن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس ﷺ أنَّ حكم التَّوارث بالمعاقدة الثابت فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْۚ ﴾ [النساء:33] نُسخ بقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ [الأحزاب:6]، ومن طرق أخرى عن الحسن البصري وقتادة بقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ

ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال:75]، ورجحه[1]، وهو قول قتادة[2] والحسن البصري ﷺ[3]، وهو ما عليه الجمهور[4]، وعليه فالقول إنَّ آية [النساء: 33] محكمة معارض بما سبق، إذ كيف تكون محكمة غير منسوخة والجمهور على نسخها؟! بل كيف تكون محكمة ومن الحنفية من يصرِّح بنسخها جزئياً، وذلك بنسخ تقديم ميراث المتعاقد وتأخيره عن العصبات وذوي الأرحام والموالي؟! كابن مودود الموصلي[5]، وذكر ذات المعنى الجصَّاص وإن لم يعتبره نسخاً[6]، علماً أنَّه في حقيقته نسخ.

2. أنَّ ثاني ما يفهم القرآن في ضوئه السُّنَّة، وقد صحَّ في نسخ الميراث بالتَّعاقد الذي كان في الجاهلية وصدر الإسلام[1] حديث أخرجه مسلم من حديث جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً"[2]. أمَّا حديث تميم الدَّاري الذي احتجوا به على إثبات الميراث بالتَّعاقد[3]، حيث قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يُسْلِمُ عَلَى يَدَيْ الرَّجُلِ، فَقَالَ: "هُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِمَحْيَاهُ وَمَمَاتِهِ"[4]، فهو من حيث المعنى لا يدلُّ بالضرورة على أنَّه أولاهم بعقله في محياه وبميراثه بعد مماته[5]، بل ربَّما قصد أنَّه أولى بإعانته وحفظه في محياه ومماته، وإعانته وحفظه بعد موته بحفظ أولاده ورعاية مصالحهم ومعونتهم. هذا من جهة ومن

---

[1] الطبري، تفسير الطبري، (8/ 274- 275).

[2] قتادة، النَّاسخ والمنسوخ، (ص: 40).

[3] الطبري، تفسير الطبري، (8/ 274- 275).

[4] ابن الجوزي، ناسخ القرآن ومنسوخه، (2/ 369). (ابن قدامة، المغني، (9/ 254). ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (12/ 54).

[5] أبو الفضل الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (5/ 111).

[6] الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 97).

[1] الروياني، بحر المذهب، (7/ 387). والسَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص281).

[2] مسلم، صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب مؤاخاة النبي بين أصحابه. ح: 2530. (4/ 1961).

[3] الجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (8/ 412). والكاساني، بدائع الصنائع (4/ 170).الترمذي،

[4] الترمذي، سنن الترمذي، بَابُ مَا جَاءَ فِي مِيرَاثِ الَّذِي يُسْلِمُ عَلَى يَدَيِ الرَّجُلِ. ح: 2112. (4/ 427). وقال: ليس بمتصل. أحمد، مسند أحمد. ح:16944. (28/ 144). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف لانقطاعه. وقال الشافعي: ليس بثابت. الأم، (4/ 83). ونقل ابن حجر عن البخاري أنه جزم في التاريخ بأنه لا يصح لمعارضته حديث: "الولاء لمن أعتق". فتح الباري، (12/ 53). وبالمقابل صححه أبو زرعة في الفتح، (12/ 53). والحاكم في المستدرك، (2/ 238). وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود، (ص: 444): حسن صحيح.

[5] الكاساني، بدائع الصنائع (4/ 170). والعيني، البناية شرح الهداية، (11/ 34).

جهة أخرى فالحديث ليس في درجة حديث جبير بن مطعم من حيث الصِّحة، بل دونه، كما أنَّه معارض به[1]، وبالحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري: "إنما الولاء لمن أعتق"[2].

3. أنَّ أبا حنيفة ومن على رأيه احتجوا بما روي عن ابن عباس وسعيد بن جبير وابن المسيّب ﷺ في نسخ الميراث بالمؤاخاة والهجرة، والتَّبني، واستثنوا من ذلك الميراث بالتَّعاقد، علماً انَّها ثابته في ذات الروايات![3] وبناءً على ما سبق يتبين أنَّ الآية محتملة غير محكمة، وأنَّ الحديثين متعارضان، ومن ثمَّ فالأرجح النزول على رأي حبر الأمة وترجمان القرآن ابن عباس ﷺ ومن معه من أهل التفسير من التَّابعين كمجاهد وقتادة ﷺ فهم أعلم النَّاس بالتفسير والنَّاسخ والمنسوخ، فالآية منسوخة بآية الأنفال[1]، ولا ميراث بالمعاقدة، وليس له إلا ما يوصى به من النُّصرة والمعونة والمشورة[2].

المطلب الثَّالث: استدراكاته في الوصيَّة ودلالة الأولاد في آيتها وحق الوصيَّ في التَّصرُّف في مال اليتيم وسِّن بلوغ الأشُدُّ

المسألة الأولى: آية الوصيَّة بين العموم والخصوص

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "ومطلق قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ ﴾ [النساء:11]، يقتضي التَّسوية بين مقدار الثُّلث وما فوقه، إلا أنَّه إذا كان هناك وارث معين استثناه رسول الله ﷺ بقوله: (إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ) الحديث[3]، فإذا لم يكن وارث مُعيَّن بقي عند أبي حنيفة على موجب العموم، إلا أنَّ الشَّافعي يقول: قوله: ﴿ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [النساء:11]، ما ورد إلا في موضع الوراثة، ولم يرد مطلقاً، فكيف يمكن الاستدلال بعمومه، وهذا قاطع في منع الاستدلال بعموم الآية في الوصية"[4].

---

[1] السَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص281).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الفرائض. بَاب الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَمِيرَاثُ اللَّقِيطِ. ح:6371. (2481/6).

[3] الجصَّاص، أحكام، القرآن، (2/ 97- 99).

[1] ابن حزم، الناسخ والمنسوخ، (ص: 34).

[2] السَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص281).

[3] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الوصايا. بَاب: أَنْ يَتْرُكَ وَرَثَتَهُ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَكَفَّفُوا النَّاسَ. ح: 2591. (3/ 1006).

[4] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 372). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (29/ 18).

المستدرك عليه: أبو حنيفة لكونه يرى أنَّ قوله تعالى: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ ﴾ حال عدم وجود الوارث يبقى على عمومه في الوصيَّة، فللموصي أن يوصي بالقليل والكثير.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة بقاء الآية على عمومها في الوصيَّة حال عدم وجود الوارث، بحيث يستطيع الموصي أن يوصي بالقليل والكثير، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً أنَّ الآية ليست على عمومها، إنَّما جاءت خاصة في موضوع الميراث، وأنَّه ليس للموصي أن يوصي بأكثر ممَّا قدره الشَّرع، وهو الثلث.

وقد استدلَّ كلٌّ منهما بدليل[1]، أمَّا أبو حنيفة فاستدلَّ بما رُوي عن ابن مَسْعود ﷺ أنَّه ﷺ قال: "إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ"، في حين استدلَّ الهرَّاسيُّ بأنَّ الآية: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ ﴾ وردت في موضوع الميراث.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ وجه الاستدلال بحديث ابن مسعود الذي استدلَّ به أبو حنيفة هو: أنَّ المنع من الزِّيادة على الثُّلث معللٌّ بعدم سؤال الورثة النَّاسَ حاجتَهم بسبب العوز والفقر، فلما انعدم الورثة زال المنع، فجازت الوصية في أكثر من الثُّلث[2]، فالعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً. وهذا الوجه من الاستدلال معارض بأنَّ الورثة لو وُجدوا وكانوا أغنياء، لما جاز للموصي أن يوصي بأكثر من الثُّلث، ودليل ذلك قوله ﷺ لسعد ﷺ: "فالثلث، والثلث كَثِيرٌ"[3]. وهذا يؤكد أنَّ المنع من الزِّيادة على الثُّلث ليس معللاً بفقر الورثة وعوزهم، حتى يقال العلة تدور مع المعلول وجوداُ وعدماً، إنَّما قاله تعبداً، وللتنبيه على الحظ[4].

---

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 372).

[2] السرخسي، المبسوط، (8/ 82).

[3] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الوصايا. بَاب: أَنْ يَتْرُكَ وَرَثَتَهُ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَكَفَّفُوا النَّاسَ. ح: 2591. (3/ 1006).

[4] الماوردي، الحاوي، (8/ 196). وابن الرفعة، كفاية النبيه، (12/ 165).

2. ويؤكد المنع من الزِّيادة على الثُّلث ما أخرجه مسلم من طريق عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ؛ أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، لَمْ يَكُنْ له مال غيرهم، فدعا بهم إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَجَزَّأَهُمْ أَثْلَاثًا، ثُمَّ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وأرقَّ أربعة، وقال له قولا شديداً"[1]، ولَمْ يكن له وارث؛ إذ لو كان له وارث لوقف عَلَى إِجَازَتِهِ[2]، فالحديث صريح في أنَّه أعتق اثنين وأبقى أربعة على ما هم فيه من الرِّق، وهذا يتعارض مع ما ذهب إليه الحنفيَّة من احتمال أنَّه ﷺ جعل هذا العتق الجزئي الذي يبلغ ثلث السِّتَّة شائعاً فيهم[3].

3. أنَّ قوله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ تبارك وتعالى قَدْ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"[1]، خصص عموم آية الوصيَّة، سواءٌ وُجد وريث أم لم يوجد، خلافاً لأبي حنيفة، فالوصيَّة مخصوصة بالأقارب والأجانب دون الورثة، فكيف تكون على عمومها، والخبر الصريح الصَّحيح يُخصِّصُها؟![2]

وأكتفي بهذا القدر من الأدلَّة المرجحة للرأي الهرَّاسيّ، وإلا فهناك العديد من الأدلَّة غيرها.

المسألة الثَّانية: دلالة لفظ الأولاد في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾، وحقهم في الوصيَّة

الاستدراك: قال الهرَّاسيُّ: "قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء:11] حقيقة في أولاد الصُّلب فأمَّا ولد الابن فإنَّما يدخل فيه بطريق المجاز... فإذا أوصى لولد فلان لم يدخل فيه ولد ولده، وأبو حنيفة يقول: إنَّه يدخل فيه إن لم يكن له ولد صلب، ومعلوم أنَّ حقائق الألفاظ لم تتغيَّر بما قالوه"[3].

---

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْأَيْمَانِ. باب من أعتق شركا له في عبد. ح: 1668. (3/ 1288).

[2] الروياني، بحر المذهب، (8/ 12).

[3] الجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (8/ 330).

[1] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ. ح: 2120. (4/ 433). قال الترمذي: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وقال الألباني: صحيح. الألباني، إرواء الغليل، (6/ 70).

[2] الشَّافعي، الأم، (4/ 118- 119). وابن الفرس، أحكام القرآن، (2/ 85- 86).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 340). وانظر رأي أبي حنيفة في مختصر اختلاف العلماء للجصاص، (5/ 43-44).

المستدرك عليه: أبو حنيفة في كونه يرى أنَّ دلالة لفظ الولد على ولد الابن حقيقة في اللُّغة كدلالتها على الولد الصُّلبي، وأنَّه في حال الوصيَّة لولد فلان يدخل فيها ولد ابنه حال غياب ولده الصُّلبي.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ دلالة لفظ الولد على ولد الابن حقيقة في اللُّغة كدلالتها على الولد الصُّلبي، وأنَّه حين الوصيَّة لولد فلان يدخل فيها ولد ابنه حال غياب ولده الصُّلبي، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّه وإن كانت دلالة لفظ الولد على الولد الصُّلبي حقيقة في اللُّغة، إلا أنَّ دلالتها على ولد الابن دلالة مجازيَّة، وأنَّه حين الوصيَّة لولد فلان لا يدخل فيها ولد ابنه حال غياب ولده الصُّلبي.

الرأي المختار: ما ذهب إليه أبو حنيفة في دلالة لفظ (الولد) على الولد الصُّلبي، وولد الابن على سبيل الحقيقية، وذلك لما يأتي:

1. أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة ولا يصرف إلى المجاز إلا بقرينة، وقد استخدم الله تعالى لفظ الولد للدَّلالة على الابن وعلى ابن الابن في ذات الوقت في مواضع عدَّة في كتابه، قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف:26]، وقال: ﴿ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ ﴾ [النساء:23]، وغيرها. فنسبة الابن إلى الجد بمنزلة نسبته إلى الأب في الحقيقة[1]، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: "ارموا بني إسماعيل، فإن أباكم كان رامياً"[2]، ولو قلنا في حق النبي ﷺ محمد بن عبد الله أو محمد بن عبد المطلب لما امتنع[3]، كما أنَّه يقال لمن ينتسب لطيء وتميم بنو طيء وبنو تميم[4].

2. أنَّ العديد من أئمة الشَّافعية ممن يعول على رأيهم في المذهب غلَّب هذا المعنى أو كاد، فابن الرفعة يرى أنَّ المقصود بالأولاد في قوله: ﴿فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ أولاد الصلب نصاً، أمَّا أولاد الابن فحقيقةً أو قياساً، لأنَّ حكمهم مع الأب حكم أولاد الصلب في سائر الأحكام[5]. ومثله زكريا

---

[1] السرخسي، المبسوط، (27/ 158).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب التحريض على الرمي. ح: 2743. (3/ 1062).

[3] الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 106).

[4] الشيرازي، المهذب، (2/ 416).

[5] الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (3/ 1121- 1122)، وابن الرفعة، كفاية النبيه، (12/ 509).

الأنصاري، والبجيرمي إذ قالا: "لِإِطْلَاقِ الْوَلَدِ عَلَى وَلَدِ الِابْنِ مَجَازًا شَائِعًا، بَلْ حَقِيقَةً"[1]، وعليه فإذا أوصى لولد فلان دخل فيه ولد ولده فأخذ حقه من الوصيَّة عند عدم وجود ولد الصُّلب، وإذا أوصى لولد زيد على سبيل المثال ولولد عمرو، وكان لزيد ولد صلبي وابن ابن أخذ الصلبي نصيبه من الوصية دون ابن الابن، وإذا كان لعمرو ابن ابن لا ولد صلبي شارك الابن الصلبي لزيد في الوصية[1].

وهذا التفريق من عدمه بين أولاد الصُّلب وأولاد الابن من حيث الحقيقة والمجاز إنَّما يلمس أثره في الوصيَّة، أمَّا في الميراث فسواء حملناهما على الحقيقة، أم حملنا أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز فلا أثر لذلك؛ لأنَّ ابن الصُّلب حال وجوده يحجب ابن الابن باتفاق[2].

المسألة الثَّالثة: ما يجوز للوصيِّ من تصرفات في مال اليتيم

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ﴾ [البقرة:220] فيه الدَّلالة على جواز خلط ماله بماله، وجواز التَّصرف فيه بالبيع والشراء إذا وافق الصَّلاح، وجواز دفعه إلى غيره مضاربة... قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء:6] توهَّم متوهِّمون من السَّلف بحكم هذه الآية، أنَّ للوصيِّ أنَّ يأكل من مال الصبي قدراً لا ينتهي إلى حد السرف... وقد جوز أبو حنيفة للوصي أن يعمل في مال الصبي مضاربة، فيأخذ منه مقدار ربحه، وإذا جاز ذلك، فلم لا يجوز أن يأكل من ماله إذا عمل فيه، فيأخذ أجر المثل، بل هو أولى، فإن أجر المثل معلوم في وضع الشَّرع، ومقدار أجرة عمله مأخوذ من العادة... وأمَّا الأجرة: ففي مقابلة العمل، والعمل حقٌ للوصيِّ، وأنَّه من منفعة، فهو أولى ببذلها فلا وجه لمذهب أبي حنيفة، والعمومات التي ذكرناها من قبل محكمة في إبطال التَّصرف في مال اليتيم بطريق القراض وغيره... وقال أبو حنيفة: لولي الطِّفل

[1] البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، (3/ 328). وانظر: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (3/ 7).

[1] الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 107).

[2] الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 107). والروياني، بحر المذهب، (7/ 422).

أن يشتري ماله لنفسه بأكثر من ثمن مثله، لأنَّه إصلاح دلَّ عليه ظاهر القرآن، والذي لا يُجوِّز يقول: لم يذكر فيه المصرف"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يجيز عمل الوصيِّ في مال اليتيم مضاربة، بحيث يأخذ ما يستحق من الربح، وشراء الوصيِّ مال اليتيم لنفسه بأكثر من ثمن مثله.

دراسة الاستدراك: بينما أجاز أبو حنيفة عمل الوصيِّ في مال اليتيم مضاربة، بحيث يأخذ ما يستحق من الربح، وأجاز شراءه مال اليتيم لنفسه بأكثر من ثمن مثله، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّه ليس له العمل في ماله على سبيل القراض، ولا على سبيل المضاربة، ولا شراء ماله لنفسه، إذ لا حق للوصيِّ في مال اليتيم، إنَّما له أن يعمل فيه أجيراً، بحيث يحصل مقابل جهده على أجره المستحق بالمثل. وقد استدل كلٌّ منهما بأدلة[1]، وهي على النَّحو الآتي:

أولاً: أدلَّة أبي حنيفة: استدلَّ أبو حنيفة بآيات عدَّة، منها: قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [الأنعام:152].

ثانياً: أدلَّة الهرَّاسيِّ: استدلَّ الهرَّاسيُّ بالآتي:

1. قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ [النساء:2]، وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ ﴾ [النساء:29]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 330– 331). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (5/ 154).
[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 329– 331).

فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾، والمعنى منع الوصيَّ من أكل مال اليتيم مع ماله، والاقتصار على الأكل من ماله، أو الأكل من مال اليتيم والاقتصار على البُلْغَة[1]، والآيات في ذلك محكمة، في حين الآيات التي احتج بها أبو حنيفة محتملة، والقاعدة أنَّ المتشابه يحمل على المحكم.

2. أنَّ الأرباح إنَّما تكون بحسب الشروط المتفق عليها بين المتعاقدين، والطرفان هنا هما الوصيُّ واليتيم، واليتيم لا يصح منه التَّصرف في المال، بل الأمر موكول إلى الوصي، وحال عمله في مال اليتيم مضاربة لا بد من شرط يُتفق عليه، والذي يقدر الشرط هنا الوصيُّ نفسه، وعليه فالذي يقدِّر الرِّبح هو الوصي، وفي ذلك تحكم وفساد.

3. أنَّ الله تعالى قال: ﴿ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ﴾ [البقرة:220] ولم يذكر فيه المصرف، ودون أن يحدد من له حق النَّظر.

الرأي المختار: ما ذهب إليه أبو حنيفة، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ المنع من قرب مال اليتيم والأكل منه ليس على إطلاقه، إنَّما حال إساءة التَّصرُّف فيه وتضييعه، والأكل منه بغير وجه حق، وأنَّ الأمر بالتَّصرف فيه كذلك ليس على إطلاقه، إنَّما وفق ضوابط وشروط[2]، ويدلُّ على ذلك ما سبق من أدلَّة عند كلا الفريقين.

2. أنَّ الله تعالى أمر بإدارة مال اليتيم وتنميته، وذلك من خلال التِّجارة، والبيع والشراء، والمضاربة، وغيرها من التَّصرفات المشروعة، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء:29]، وقال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [الأنعام:152]، قال مجاهد: "التي هي أحسن

[1] البُلْغَة: ما يُتَبَلَّغ به من العيش؛ أي على قدر الحاجة بالتمام. انظر: الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (1/ 610).
[2] ابن نور الدين، تيسير البيان لأحكام القرآن، (1/ 386).

التجارة"[1]. وقال تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾ [البقرة:282]. فعلى الولي أن يكتب الدين، ولا يكون ذلك غالباً إلا عن بيع، وهو ممَّا لا يصح من اليتيم، فدلَّ على أنَّ الذي يتولاه الولي[2].

3. أنَّ قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا ﴾ [النساء:2] لا يتعارض مع قوله: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ﴾ [البقرة:220]، فالمقصود كما رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَالسُّدِّيِّ: "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ مَعَ أَمْوَالِكُمْ مُضِيفِينَ لَهَا إِلَى أَمْوَالِكُمْ"، فَالنَّهي عن خلطها على سبيل الاستقراض بحيث تصبح ديناً في ذمته[3]، أو على سبيل الأكل والانتفاع[4]، وهذا حال تصرُّفه في مال اليتيم على سبيل الاستغلال لصالحه، وهذا من سوء التَّصرف في مال اليتيم. وهذا المنع ليس على إطلاقه فهناك حالات قد تستلزم على الوصيِّ أخذ مال اليتيم على سبيل القراض حفاظاً عليه من الهلاك[5]، ولذلك فالحرمة في حال دون حال، فإن كان لتنمية المال لغير صالح اليتيم فحرام، وإن كان لصالحه وحفظه من الهلاك فجائز، ويؤكد ذلك ما روي عن ابن مسعود ﷺ كما سيأتي في النقطة التالية.

4. أنَّ مستند الهرَّاسي والشافعية في منع الوصيِّ من شراء مال اليتيم بيعاً لنفسه قوله ﷺ: "لا يشتري الوصي من مال اليتيم"، وقد قال فيه ابن حجر: لم أجده[6]، وقال ابن الملقن: هذا الحَدِيث غَرِيب[7]، فالحديث بهذا اللفظ مرفوعاً إلى النَّبيِّ ﷺ غير ثابت، ومن ثَمَّ لا يعول عليه، وقد جاء عند مالك من رواية محمد بن الحسن الشيباني من طريق صِلَةَ بْنِ زُفَرَ، أَنَّ رَجُلاً أَتَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ ﷺ،

---

[1] ابن الفرس، أحكام القرآن، (3/ 261).
[2] الماوردي، الحاوي، (5/ 361).
[3] الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 63).
[4] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 403).
[5] ابن الرفعة، كفاية النبيه، (10/ 16). اللكنوي، التعليق الممجد على موطأ محمد، (3/ 467).
[6] ابن حجر العسقلاني، التلخيص، (43/3).
[7] ابن الملقن، البدر المنير، (6/ 677). وقال: هَذَا الحَدِيث غَرِيب لَا أعلم من خرجه بعد الْبَحْث الشَّدِيد عَنهُ.

فَقَالَ: أَوْصِنِي إِلَى يَتِيمٍ، فَقَالَ: لا تَشْتَرِيَنَّ مِنْ مَالِهِ شَيْئًا، وَلا تَسْتَقْرِضْ مِنْ مَالِهِ شَيْئًا"[1]. وقال: "وَالاسْتِعْفَافُ عَنْ مَالِهِ عِنْدَنَا أَفْضَلُ"[2]. ويفهم من قوله أنَّ النَّهي على الكراهة لا على التَّحريم، وأنَّ التَّحريم في حال دون حال كما ظهر سابقاً.

5. أنَّ الله تعالى أمر بمخالطتهم في قوله: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ﴾، فخلط مال اليتيم بمال الوصيِّ على سبيل الإصلاح لمال اليتيم أمرٌ مشروع، وذلك يكون بالتَّصرُّف فيه تجارةً، وبيعاً وشراءً، ومضاربةً، وإجارةً، أمَّا إن كان على سبيل تحقيق مصلحة الوصيِّ دون مصلحة اليتيم فلا، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ﴾ [البقرة:220] فعلى الوصيِّ أن يُبيِّت النيَّة بإصلاح مال اليتيم وحفظه، وأن يجعل ذلك المقصد من خلط مال اليتيم بماله[3].

6. ما روي عن عمر مرفوعاً وموقوفاً، والموقوف أصح، أنَّه ﷺ قال: "ابْتَغُوا بِأَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَأْكُلُهَا الصَّدَقَةُ"[4]، وذلك يكون بدَفْعُ مَالِ الْيَتِيمِ مُضَارَبَةً، وَالتِّجَارَةِ بِهِ، كما روي عن عُمَرَ وَعَائِشَةَ وَابْنِ عُمَرَ ﷺ وَشُرَيْحٍ وَجَمَاعَةٍ مِنْ التَّابِعِينَ[5].

المسألة الرَّابعة: سِن بلوغ الأشُدّ الذي يدفع الوصيُّ به المال إلى اليتيم

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "وقوله تعالى: ﴿ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [الأنعام:152] يدلُّ على أنَّ للوصيِّ أن يدفع مال اليتيم مضاربة، وجعل المردَّ بلوغ الأشد، وذلك هو البلوغ؛ لأنَّ الأشدَّ والكمال لا يعرف إلا بوجود الحد الشرعي وهو البلوغ، وأبو حنيفة يقول: بلوغ الأشد بلوغ خمس وعشرين سنة، وهذا تحكم منه لا وجه له، ولا دليل عليه لا لغةً ولا شرعاً"[6].

---

[1] مالك، الموطأ، (ص331). ورواه الطبراني، المعجم الكبير، مُسْنَدِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ. ح: 9725. (9/ 347). وقال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد: (4/ 214).

[2] مالك، الموطأ، (ص331).

[3] الطريفي، التفسير والبيان لأحكام القرآن، (1/ 373).

[4] البيهقي، السنن الكبرى. كتاب الزكاة. بابُ مَن تَجِبُ عَلَيه الصَّدَقَةُ. ح: 7415. (8/ 88). ت: التركي. هذا إسناد صحيح، وله شواهد عن عمر ﷺ.

[5] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 400).

[6] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (3/ 128). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (3/ 32).

المستدرك عليه: أبو حنيفة في تحديده سن بلوغ الأشد بخمس وعشرين سنة.

دراسة الاستدراك: بينما حدَّد أبو حنيفة سن بلوغ الأشد بخمس وعشرين سنة، استدرك عليه الهرَّاسيُّ قوله مبيناً أنَّه لا دليل عليه من شرعٍ ولا لغةٍ.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما يأتي:

1. أنَّ مستند الهرَّاسي في تقدير سنِّ الأشُدِّ ما صحَّ من السُّنَّة كما سيظهر في النقطة الثَّانية، في حين استدلَّ أبو حنيفة بالاستحسان[1]، والسُّنَّة مقدمة في الاحتجاج على الاستحسان، فالاستحسان من الأدلة غير المتفق عليها، بل هناك من ينكر على أبي حنيفة الاستدلال به، قال الشَّافعي: "ولا يَجُوزُ أن يَسْتَحْسِنَ بغَيْرِ قِياسٍ، ولو جازَ ذلك لجازَ أن يَشْرَعَ في الدِّينِ"[2]، ومع هذا لا يقال: إنَّ أبا حنيفة يقول في الدين بغير دليل، بل ممَّا أُثر عنه قوله: "إياكم والقول في دين الله بالرأي، وعليكم باتباع السنّة، فمن خرج منها ضلّ"[3]، إنَّما دليل الاستحسان غير معتبر عند جمهور الشَّافعية، لكنَّه في حق أبي حنيفة يُعدُّ دليلاً، وهو في رأيي دليل مرجوح.

2. أنَّ الأشُدَّ يقصد به بلوغ الحلم ومعه تكون قوة العقل، وحسن النظر، وكمال التجربة[4]، وللبلوغ علامات، منها ما يتعلق بالذكر، ومنها ما يتعلق بالأنثى، أما علامات بلوغ الذكر فالإنزال والإنبات، وما يتلق بالأنثى فالحيض والحبل[5]. قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ ﴾ [النساء:6]، قوله: ﴿ بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ ﴾ فيه حذفٌ وإضمارٌ، تقديره: حالَ النكاح، وذلك مُجْمَلٌ يؤخذُ بيانُه من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلۡأَطۡفَٰلُ مِنكُمُ ٱلۡحُلُمَ

[1] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 497). والكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 6).
[2] الشَّافعي، الأم، (6/ 219).
[3] الكُمِلَّائي، البدور المضية، (1/ 429).
[4] ابن الفرس، أحكام القرآن، (3/ 261).
[5] الروياني، بحر المذهب، (5/ 388– 389).

فَلْيَسْتَـْٔذِنُواْ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ ﴾ [النور:59]، فوقت دفع المال لليتيم بلوغ النكاح؛ أي بلوغ الحلم مع إيناس الرشد، ويقدر ذلك بخمسة عشر عاماً[1]، وذلك لما روي في الصحيحين عن ابن عمر ﷺ قال واللفظ هنا لمسلم: "عَرَضَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ أُحُدٍ فِي الْقِتَالِ، وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً، فَلَمْ يُجِزْنِي، وَعَرَضَنِي يَوْمَ الْخَنْدَقِ، وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً. فَأَجَازَنِي، قَالَ نَافِعٌ: فَقَدِمْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَهُوَ يَوْمَئِذٍ خَلِيفَةٌ، فَحَدَّثْتُهُ هَذَا الْحَدِيثَ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا لَحَدٌّ بَيْنَ الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ، فَكَتَبَ إِلَى عُمَّالِهِ أَنْ يَفْرِضُوا لِمَنْ كَانَ ابْنَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً، وَمَنْ كَانَ دُونَ ذلك فاجعلوه في العيال"[2].

[1] ابن نور الدين، تيسير البيان لأحكام القرآن، (2/ 235).

[2] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْإِمَارَةِ. بَاب بَيَانِ سِنِّ الْبُلُوغِ. ح: 1868. (3/ 1490).

المبحث الثَّالث: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه العقوبات والجنايات

بلغ عدد المسائل التي استدرك فيها الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه العقوبات والجنايات سبع مسائل بفروعها، وهي على النَّحو الآتي:

المطلب الأول: استدراكاته في الديات

المسألة: تَحَمُّل دية القتل الخطأ

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "ثم قال تعالى: ﴿ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ ﴾ [النساء:92]، فإنها في الآية إيجاب الدِيَة مطلقاً، وليس فيه إيجابها على العاقلة أو على القاتل، وإنَّما أخذ ذلك من السُّنَّة، ولا شك أنَّ إيجاب المساواة على العاقلة خلاف قياس الأصول من الغرامات وضمان المتلفات، والذي أوجب على العاقلة، لم يجب تغليظاً، ولا أنَّ وزر القاتل عليهم، ولكنَّه مواساة محضة، واعتقد أبو حنيفة أنَّها باعتبار النُّصرة لازمة، وإنَّما هي إلى اختيار من في الديوان[1]، وأما الناشئ من القرابة فيه لازم لا يزول، وما كل نصرة تعتبر، فإن الزوج ينصر زوجته ولا يتحمَّل عقلها، والمؤمنون ينصر بعضهم بعضاً، والأصل عدم التَّحمُّل إلا حيث أثبت التَّحمُّل، وقد أثبت التَّحمُّل في نصرة الأقارب، فلا يجوز طرح وصف القرابة وإلغاؤها"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه أوجب الدِيَة في القتل الخطأ على أهل الديوان، وأنَّ المعتبر في ذلك النُّصرة مطلقاً.

دراسة الاستدراك: بينما أوجب أبو حنيفة الدِية في القتل الخطأ على أهل الديوان، وجعل المعتبر في ذلك النُّصرة مطلقاً، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ الدية واجبةٌ على العاقلة، وأنَّها وجبت محض مواساة، وأنَّ المعتبر في ذلك نصرة الأقارب، والعصبة من الأقارب على وجه الخصوص، لا مطلق

[1] الديوان يطلق على سجل الجندية والعطية وكل مجلس مجتمع فيه لإقامة المصالح والنظر فيها: قال الجصاص: "ويجعل ذلك في أعطياتهم إذا كانوا من أهل الديوان". الجصاص، أحكام القرآن، (2/ 225). وقال معابدة: "أهل ديوانه، هم الذين يشتركون معه في سجل واحد للجهاد إن كان مجاهداً، أو أهل حرفته إن كان صاحب حرفة، أو أهل صنعته إن كان صانعاً، أو أهل قريته إن كان مقيماً بها". العاقلة في ضوء المستجدات الاجتماعية دراسة فقهية، مج1، ع2 (ص: 275).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 480). وانظر رأي أبي حنيفة في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، (5/ 348).

نُصرة، وقد استدلَّ على ذلك بأنَّ المؤمنين ينصر بعضهم بعضاً، وأنَّ الزَّوج ينصر زوجته، لكنَّهم مع هذا ليسوا ممن يتحَمَّلون الديَة عن القاتل.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ العاقلة محددة بالنصوص الشَّرعيَّة، التي تصرِّح بأنَّها العصبة من الأقارب، وهم عصبة المرء الوارثون الذكور من جهة أبيه، ثمَّ الولاء، ثمَّ بيت المال[1]، خلافاً لأبي حنيفة، فهو يرى أنَّ الذين يجمع بينهم ديوان يتعاقلون فيما بينهم، ولو لم يجتمعوا في نسب ولا ولاء[2]، ودليل ذلك ما يأتي:

أ. ما أخرجه الإمام البخاري عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لَحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتًا بغرَّة، عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ، ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى لَهَا بالغرَّة تُوُفِّيَتْ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا، وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عصبتها"[3].

ب. ما أخرجه الإمام مسلم عن أَبي الزُّبَيْرِ؛ أَنَّهُ سمع جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: "كَتَبَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى كُلِّ بَطْنٍ عُقُولَهُ، ثُمَّ كَتَبَ أَنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أن يتوالى مولى رجل مسلم بغير إِذْنِهِ، ثُمَّ أُخْبِرْتُ؛ أَنَّهُ لَعَنَ فِي صَحِيفَتِهِ من فعل ذلك"[4].

2. أنَّ الديوان لم يُعرف في عهد رسول الله ﷺ، ولا أبي بكر ﷺ، ولا صدرٍ من ولاية عمر، إنمَّا استحدثه في آخر عهده[5]، وأنَّ الاحتجاج بفعله ﷺ من تدوين الدواوين، وجعل العاقلة على من يشاركون القاتل ديوانه من أعطياتهم[6] يُعدُّ نسخاً لما كان في عهد النَّبيِّ ﷺ، والنَّسخ بعد موته ﷺ مرتفع[7].

---

[1] الجويني، نهاية المطلب، (16/ 505- 507).

[2] السرخسي، المبسوط، (27/ 129). والجويني، نهاية المطلب، (16/ 508).

[3] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الفرائض. بَاب: مِيرَاثِ الْمَرْأَةِ وَالزَّوْجِ مَعَ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ. ح: 66359. (6/ 2478).

[4] مسلم، صحيح مسلم. كتاب العتق. بَاب تَحْرِيمِ تَوَلِّي الْعَتِيقِ غَيْرَ مَوَالِيهِ. ح: 1507. (2/ 1146). قال محققه عبد الباقي: "كَتَبَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَلَى بطن عقوله: معنى كتب أثبت وأوجب، والبطن دون القبيلة، والفخذ دون البطن، والعقول: الديات... وإنَّما المعنى أنَّه ضم البطون بعضها إلى بعض فيما بينهم من الحقوق والغرامات".

[5] الماوردي، الحاوي، (12/ 346). والجويني، نهاية المطلب، (16/ 508).

[6] الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، (5/ 313).

[7] الماوردي، الحاوي، (12/ 347).

3. أنَّ جعل مطلق النُّصرة علة لتشريع العاقلة، تحقيقاً لمصلحة القاتل بتخفيف العبء عنه حال خطئه[1]، ما اقتضى ضرورة وجود الديوان الذي ينتمي إليه الإنسان بحيث يتعاقلون فيما بينهم، معارضٌ بجعل الشَّرع النُّصرة مقيدة بالقرابة العصبية دون سواها. والفرق بين كون علة تشريع العاقلة النصرة المطلقة، والنصرة المقيدة، أنَّ النصرة المطلقة كعلة لا دليل عليها من الشَّرع، فهي علة عقلية، أمَّا النُّصرة المقيدة فعلة شرعيَّة مكتسبة من النَّص، والعبرة بالعلَّة الشَّرعيَّة، والمصلحة الحقيقية تكون حيث يكون الشَّرع، إذ الحسن ما حسَّنه الشَّرع، والقبيح ما قبحه الشَّرع، ولذلك فالنُّصرة المطلقة كعلة لتشريع العاقلة علةٌ عقلية، فلا يقاس عليها، في حين النُّصرة المقيدة علة شرعية قاصرة على القرابة العصبية، ولا يقاس عليها كذلك، وهذه العلَّة تُسمَّى عند الأصوليين بالعلَّة القاصرة[2]، ونظيراتها في القرآن كثيرة. مثالها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة:183-184]، حيث فرض الله الصيام على المسلم مطلقاً، ثمَّ استثنى على سبيل الرخصة المسلم المسافر والمريض، فأذن له بترك الصِّيام لعلة السفر والمرض، إلا أنَّها علة قاصرة لا يقاس عليها، فلا تؤجل الصَّلاة إلى أيام أخر في حق المسافر والمريض، قياساً على الصائم المسافر أو المريض[3]، ولذلك لا يقاس الديوان على القرابة العصبية في تَحَمُّل الدية وإن كانت العلَّة مشتركة[4].

---

[1] الشَّيباني، الأصل، (4/ 476، 658). والسرخسي، المبسوط، (26/ 66).

[2] أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، (4/ 1380). والجويني، البرهان في أصول الفقه، (2/ 38).

[3] معابدة، العاقلة في ضوء المستجدات الاجتماعية دراسة فقهية، مج1، ع2، (ص: 275).

[4] انظر: الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (4/ 95).

المطلب الثاني: استدراكاته في الحدود

المسألة الأولى: إقامة حد الزِّنا على الكافر

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "وعن الحسن وعن مجاهد والزهري أنَّ الآية وهي قوله: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المائدة:49]، نزلت في شأن الرَّجم حين تحاكموا إليه وهم أيضا لم يكونوا أهل ذمَّة، وإنَّما تحاكموا إليه طلباً للرُّخصة وزوال الرَّجم، فصار النَّبيُّ عليه الصلاة والسلام إلى بيت مدارسهم، ووقفهم على آية الرَّجم، وعلى كذبهم وتحريفهم كتاب الله تعالى، ورجم اليهوديين وقال: (أنا أولى من أحيا سنةً أماتوها)، وهذا يدلُّ دلالةً تامَّةً على جواز رجم اليهود، خلافاً لأبي حنيفة، ويدلُّ على أنَّ أهل الذِّمة محمولون في عقودهم وقضاياهم على موجب أحكام المسلمين كالمسلمين"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه لا يوجب حدَّ الزِّنا على الكافر سواء كان ذمياً أم مستأمَناً أم موادعاً.

دراسة الاستدراك: بينما منع أبو حنيفة من إقامة الحدِّ على الكافر، ذمياً كان أم مستأمَناً أم موادعاً، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً وجوب إقامة الحدِّ عليهم كالمسلمين، وقد استدلَّ على ذلك بالآية، وبرجم النَّبيِّ ﷺ لليهوديين.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ من قبل من الكفَّار أن يخضع لحكم الإسلام في دار الإسلام، فكان بينه وبين المسلمين عهد ذمة، أو عهد أمان، تطبق عليه أحكام الإسلام، كما تطبق على المسلمين سواء بسواء، باستثناء بعض الأحكام الخاصة بعباداتهم، وطعامهم، وما يتعلق بحياتهم الخاصة كالزواج والطلاق وغيره، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المائدة:49]، أو كان

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 77). وانظر رأي أبي حنيفة في المبسوط للسرخسي، (9/ 55).

بينه وبين المسلمين عهد موادعة، وجاء من خارج الدولة الإسلامية ليتحاكم إلى المسلمين في خلاف مع كافر آخر أو أكثر فللمسلمين أن يحكموا بينهم، بدليل قوله تعالى: (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ)، وقد أخرج مسلم عن البراء بن عازب ﷺ قال: "مُرَّ على النَّبيِّ ﷺ بيهودي محَمّماً[1] مجلوداً، فدعاهم ﷺ فقال: "هكذا تجدون حدَّ الزَّاني في كتابكم؟ قالوا: نعم، فدعا رجلاً من علمائهم، فقال: (أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى، أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟) قال: لا، ولولا أنَّك نشدتني بهذا لم أخبرك، نجده الرجم، ولكنَّه كثر في أشرافنا، فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم، فقال رسول الله ﷺ: (اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه)، فأمر به فرجم... يقول: ائتوا محمداً ﷺ فإن أمركم بالتحميم والجلد فخذوه، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا، فأنزل الله:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة:44]، وقوله: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة:45]، وقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة:47]، في الكفَّار كلها"[2]، وقد كان ذلك عند دخوله المدينة[3]. وروي عن ابن عباس ﷺ قال: "أُتي رسول الله ﷺ بيهودي ويهودية قد زنيا، وقد أحصنا، فسألوه أن يحكم فيهما، فحكم فيهما بالرجم، فرجمهما في قبل المسجد في بني غنم"[4]، وهذا يردُّ القول إنَّ رجم النَّبيِّ ﷺ لليهوديَّين كان قبل اشتراط الإحصان في الرجم، بل إنَّه لم يعرف شرعاً وجوب الرَّجم قبل الإحصان[5]. وعليه

---

[1] محمم: مسود الوجه. ابن الأثير، النهاية، (1/ 444).

[2] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الحدود. باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنى. ح: 1700. (6/ 267).

[3] سبط بن الجوزي، إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، (ص: 204).

[4] البيهقي، السنن الصغير، كِتَابُ الْحُدُودِ. بَابُ مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى شَرَائِطِ الْإِحْصَانِ. ح: 2554. (3/ 294). الحاكم، المستدرك، كِتَابُ الْحُدُود. ح: 8088. (4/ 406). وقال: "صحيح على شرط مسلم... ولعل متوهماً من غير أهل الصنعة يتوهم أن إسماعيل الشيباني هذا مجهول، وليس كذلك، فقد روى عنه عمرو بن دينار الأثرم"، وقال الذهبي: "إسماعيل معروف". التلخيص، (4/ 155). قال الألباني: صحيح. إرواء الغليل، ح: 1253. (5/ 93، 95).

[5] الملطي، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، (2/ 144).

فمن زنا من غير المسلمين من أهل الذِّمة أو المستأمنين أو الموادعين رُجم إذا كان محصـــناً، وأنَّ الإسلام ليس شرطاً للإحصان[1]، خلافاً لأبي حنيفة[2].

2. أنَّ الآيات والأحاديث السَّابقة ومنها حديث البراء تظهر أَنَّ الرسول ﷺ كان مأموراً بتطبيق حكم الله المنزَّل عليه فيهم، لا بشريعة التَّوراة، وإن توافقتا في الحكم[3]، خلافاً للحنفية، إذ قالوا: "كَـــانَ ذَلِـــكَ بِحُكْمِ التَّوْرَاةِ ثُمَّ نُسِخَ"[4]، قـــال تعـــالى: ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ ﴾ [المائدة:48]، فما رُجِمَ اليهوديَّان إلا بشـــريعة محمد ﷺ، أمَّا قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ ﴾ [الأنعـــام:90]، ففـــي العقيدة، إذ عقائد الأنبياء واحدة من لدن آدم ﷺ إلى خاتم الأنبياء والمرسلين، وهو مأمورٌ باتباعهـــا، أمَّا الشرائع فمتباينة، وهو غير مأمورٍ باتباعها، وليس متعبداً بها[5]، فقد جـــاءت شـــريعته ناســـخةً لشرائع من قبله من الأنبياء، وحاكمةً ومهيمنةً عليها[6]، قـــال تعـــالى: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ ﴾ [المائدة:48]، ثمَّ كيف يُقال إنَّـــه ﷺ حكم فيهم بشريعة التَّوراة؟ وهو من تمعَّر وجهه غضباً عندما جاءه عمر بن الخطاب ﷺ بكتاب من التَّوراة ليقرأه ﷺ، أخرج أحمد عن جابر بن عبد الله ﷺ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ﷺ أَتَى النَّبِـــيَّ ﷺ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكُتُبِ، فَقَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَغَضِبَ وَقَالَ: "أَمُتَهَوِّكُونَ[7] فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتُكَذِّبُوا بِـــهِ، أَوْ

[1] الشَّافعي، الأم، (6/ 139). والنَّووي، المنهاج، (ص: 132).
[2] القدوري، التجريد، (ص: 94). الزمخشري، رؤوس المسائل، (ص: 489).
[3] الماوردي، الحاوي، (9/ 386). والروياني، بحر المذهب، (9/ 373– 374).
[4] الكمال بن الهمام، فتح القدير، (5/ 238).
[5] الغزالي، المستصفى، (ص: 166).
[6] البعلي، المنهج القويم في اختصار اقتضاء الصراط المستقيم، (ص: 5).
[7] متهوكون: متحيرون. أبو عبيد، غريب الحديث، (3/ 29).

بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ مُوسَى كَانَ حَيًّا، مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتْبَعَنِي"[1]، فإذا كانت عقائد الأنبياء واحدة، فبماذا يكون اتباعه لرسول الله غير شريعته؟! وصحَّ عن ابن عباس ﷺ أنَّه قال: "تسألون أهل الكتاب عن كتبهم، وعندكم كتاب اللَّه أقرب الكتب عهدًا باللَّه وتقرؤونه محضًا لم يُشَبْ؟"[2]، فإذا كان سؤالهم منهي عنه، فالعمل بشريعتهم من باب أولى، أمَّا أنَّه ﷺ سألهم عن حدَّ ذلك في شريعتهم، وطلب إحضار التَّوراة، فإنَّما كان القصد من ذلك إكذابهم؛ لأنَّهم نفوا وجود الحدِّ في توراتهم[3].

3. القول إنَّ الرسول رَجَمَ اليهوديين بحكم التَّوراة قبل نزول الحدود، ثمَّ نُسخ[4]، لا يصحُّ فيه دليل، وما قيل احتمال[5]، ومعارض بوجود أدلَّة تثبت أنَّ حادثة رجم اليهود تكررت، فمنها ما كان في بداية الهجرة[6]، ومنها ما تأخَّر بعد نزول الحدود، بل وبعد فتح مكة[7]، ويترتب على القول بالنَّسخ أن يكون الرجم شُرِع في أول العهد المدني، ثم نُسخ بالجلد، ثمَّ نُسخ الجلد بالرجم، وهذا ممَّا لم يقل به أحد[8].

4. أنَّ الأدلَّة التي استُدِلَّ بها على أنَّ المشرك، أو من تزوج بمشرك أو مشركة لا يُعدُّ محصناً[9]، لا تصحّ، ولا تقوم بها حجه، ومثالها. ما أخرجه الدَّارقطني في سننه من طريق كعب بن مالك أَراد

---

[1] أحمد. مسند أحمد. ح: 15156. (23/ 349). أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى، (3/ 548). قال محققه السناري: "ومدار الحديث على مجالد بن سعيد وهو ضعيف الحفظ"، وقد أعله الحافظ به، فتح الباري، (13/ 284)، وقد توبع عليه... وللحديث شواهد. وقال: الألباني: "هذا سند فيه ضعف، من أجل مجالد... لكن الحديث قوي، فإنَّ له شواهد كثيرة... مما يدل على أنَّ مجالد بن سعيد قد حفظ الحديث فهو على أقل تقدير حديث حسن". إرواء الغليل، (34– 37). وقال ابن كثير: "إسناد صحيح". البداية والنهاية، (1/ 458). وقال الحافظ الن حجر: "وهذه جميع طرق هذا الحديث وهي وإن لم يكن فيها ما يحتج به لكن مجموعها يقتضي أنَّ لها أصلًا". فتح الباري، (13/ 525).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب التوحيد. بَاب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ}. ح: 7084. (6/ 2735). محضا لم يُشب: صرفاً خالصاً، ليس فيه تغيير ولا تبديل ولا تحريف.

[3] الماوردي، الحاوي، (9/ 386).

[4] الملطي، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، (2/ 144).

[5] سبط بن الجوزي، إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، (ص: 205).

[6] المرجع السابق، (ص: 204).

[7] سركند، محمد إبراهيم، الأحكام الفقهية التي قيل فيها بالنسخ وأثر ذلك في اختلاف الفقهاء، (4/ 2464).

[8] المرجع السابق، (4/ 2458).

[9] الكمال بن الهمام، فتح القدير، (5/ 239).

أَنْ يتزوج يهودية، فَقَالَ لَهُ ﷺ: "لَا تَتَزَوَّجْهَا فَإِنَّهَا لَا تُحْصِنُك"[1]، وما أخرجه من طريق إسحاق بن رَاهُويه عن ابن عمر ﷺ أَنَّ رسول الله ﷺ قال: "مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ فَلَيْسَ بِمُحْصَنٍ"[1]، كما أنَّها معارضة بما صحَّ في إحصان المشرك المتزوج، وكذلك من تزوج بمشرك أو مشركة، كما في حديث البراء، وابن عباس ﷺ، وقد سبق ذكرهما، ولو سَلَّمنا بصحتها لاقتضى حملها على إحصان القذف، دفعاً للتَّعارض بين الأحاديث، وجمعاً بينها[2].

5. عموم قوله ﷺ: "خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ، جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ، جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ"[3]، والعام يبقى على عمومة ما لم يرد دليل صحيح يخصِّصه[4]، وقد فرَّق النَّبيُّ بين الحالتين بالثُّيوبة، لا بالإسلام، فمن فعل، زاد على النَّص[5].

6. لا يصح قياس حدِّ الزِّنا من الذِّمي أو المستأمن أو الموادع حال زواجه على حدِّ القذف؛ لأنَّه قياسٌ مع الفارق، إذ يُشترط في إقامة حدِّ القذف عفاف المقذوف، وليس كذلك في حدِّ الزِّنا[6]، فالمقصود من إثباته رفع العار كرامةً للمقذوف، وصيانةً لعرضة، والكافر ليس محلاً لذلك[7].

المسألة الثَّانية: حد القذف

ويتفرع عنها ثلاث مسائل، سأعرضها معاً للارتباط الوثيق بينها.

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "واختلف في حد القاذف دون مطالبة المقذوف... وقال مالك: لا يحده الإمام قبل طلبه، إلا أن يكون الإمام قد سمعه فيحده، إذا كان مع الإمام شهودٌ عدول، وهذا مشكل على أبي

---

[1] الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الْحُدُودِ وَالدِّيَاتِ وَغَيْرُهُ. ح: 3297. (4/ 180). وقال: "وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ ضَعِيفٌ، وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ لَمْ يُدْرِكْ كَعْبًا". وقال الزيلعي: "وقال ابن عدي: أبو بكر بن أبي مريم بكير الغساني، الغالب على حديثه الغرائب، قلما يوافقه عليها الثقات، وهو ممن لا يحتج بحديثه، وتكتب أحاديثه فإنها صالحة". نصب الراية، (3/ 328).

[1] الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الْحُدُودِ وَالدِّيَاتِ وَغَيْرُهُ. ح: 3294، 3295. (4/ 178). وقال: "وَلَمْ يَرْفَعْهُ غَيْرُ إِسْحَاقَ وَيُقَالُ إِنَّهُ رَجَعَ عَنْهُ وَالصَّوَابُ مَوْقُوفٌ". قال سبط بن الجوزي: "الْحَدِيثَانِ لَا يصحَّان". إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، (ص: 206).

[2] ابن قدامة المقدسي، الشَّرح الكبير على المقنع، (26/ 249).

[3] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْحُدُودِ. باب حد الزنى. ح: 1690. (3/ 1316).

[4] العلاء الأسمندي، طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، (ص: 200).

[5] سبط بن الجوزي، إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، (ص: 200).

[6] ابن قدامة المقدسي، الشَّرح الكبير على المقنع، (26/ 250).

[7] السايس، تفسير آيات الأحكام، (ص538).

حنيفة، إذا جعله حقاً لله تعالى[1]، فإنَّ حق الله تعالى كيف يتوقف على طلب الآدمي، وإذا لم يسقط بإسقاطه، كيف يتوقف على طلبه؟ فهو مناقضة منهم... واعلم أنَّ قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾ [النور:4] حكمٌ من الله تعالى في القاذف بأربعة شهداء، فعلق الشَّرع على القذف عند إظهار العجز عن إقامة الشَّهادة ثلاثة أحكام: أحدها: جلد ثمانين، والثاني: بطلان الشهادة، والثالث: الحكم بتفسيقه إلى أن يتوب، فقال قائلون: بطلت شهادته ولزمه سمة الفسق قبل إقامة الحد، وهو قول الشافعي والليث بن سعد، وقال أبو حنيفة: شهادته قبل الحد مقبولة[1]، والذي ذكره الشَّافعي ظاهر جداً، فإنَّ الحدَّ لا يقام عليه إلا بعد الحكم بفسقه، فأمَّا أن يتقدم إقامة الحد الحكم بفسقه فكلَّا، ولا يبتدأ بإقامة الحد عليه إلا بعد ظهور عجزه، لا أنَّ بإقامة الحد يظهر عجزه، وبالجملة: الامتناع من إقامة الحدِّ مع تردد الخبر بين الصدق والكذب أمثل من الحكم بفسقه والتردد في شهادته، فإنَّ الشهادة تُردُّ بالتُّهمة والشُّبهة، فكيف يتأتى لعاقل أن يقول ذلك؟... وظن ظانون أنَّ هذه المسألة مبنية على أنَّ الاستثناء إذا تعقب جملاً، هل ترجع إلى الجميع أم إلى الجملة الأخيرة؟"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه رأى أنَّ حدَّ القذف حقٌ لله تعالى، فلا يمكن اسقاطه، وأنَّ شهادة القاذف لا تُقْبَل وإن تاب، وأنَّ الحكم عليه بالفسق لا يكون إلا بعد إقامة الحدِّ عليه بالجلد، وأنَّ شهادته تُقبل إلى أن يُحد.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة حدَّ القذف حقاً لله تعالى، لا يمكن اسقاطه، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ حدَّ القذف حقٌ للآدمي، ويمكن إسقاطه.

وبينما رأى أبو حنيفة أنَّ شهادة القاذف لا تقبل وإن تاب، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ شهادته تُقبل بشرط توبته.

---

[1] انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، (6/ 213).

[1] انظر: الجصَّاص، أحكام القرآن، (3/353-354).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 299- 300).

وبينما رأى أبو حنيفة أنَّ الحكم على القاذف بالفسق لا يكون إلا بعد إقامة الحدِّ عليه، وأنَّ شهادته تُقبل إلى أن يُحد، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ الحكم عليه بالفسق وبطلان شهادته تقدَّما إقامة الحد.

وقد ذكر جملةً من الأدلَّة لكلٍّ منهما[1]، وهي على النَّحو الآتي:

أولاً: أدلَّة أبي حنيفة:

1. استدلَّ أبو حنيفة بأنَّ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ ﴾ [النور:4] إنما وقع على أقرب مذكور، ولم يقع على جميع ما ذكر قبله، أي على وصفه بالفسق دون عدم قبول شهادته، وحجته في ذلك قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍۖ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ ﴾ [الحجر:59-60]، فالمرأة كانت مستثناة من الْمُنَجَّيْنَ؛ لأنَّها تليهم.

2. أنَّ القاذف لو تاب لم يسقط عنه الحدُّ، وذلك أنَّه إنَّما أوجب اللَّه تعالى ألا تُقبل شهادته، وأنَّه من الفاسقين بعد إيقاع الحد عليه، فأمَّا قبله، وبعد ما قذف فهو على أمره الذي كان، فتقبل شهادته إلى أن يُحَد.

ثانياً: أدلَّة الهرَّاسيِّ:

1. أنَّ رأي أبي حنيفة في كون حدِّ القذف حقاً لله تعالى أمر مشكل، إذ كيف يكون حقاً لله تعالى، ثمَّ يتوقف على طلب الآدميِّ، كما أنَّه يسقطه إن شاء، في حين أنَّ حقَّ الله تعالى لا يسقط بإسقاط أحد له.

2. أنَّ الاستثناء في الآية لا يعود على أقرب مذكور فقط، إنما على جميع ما سبق، ونظيره ما جاء في حق المحاربين في قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (4/ 299- 300).

ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة:33]، وكذلك في قوله: ﴿ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا ﴾ [النساء:43]، والتَّيمم راجع كذلك إلى الجميع، وعليه فالتوبة تعود على الجميع؛ أي على عدم قبول شهادته، ووصفه بالفسق، بمعنى أنَّه بالتوبة تقبل شهادته ويرفع عنه وصف الفسق.

3. أنَّ علة ردِّ شهادة القاذف ليس إقامة الحدِّ عليه إنَّما قذفه وفسقه، فإذا تاب قبلت شهادته؛ لأنَّ إقامة الحدِّ عليه من فعل غيره فيه، فلا يؤثر في شهادته.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ أهل الأصول واللغة مختلفون في الاستثناء إذا تعقب جملاً، فكثير منهم خاصَّة أهل الأصول يرى أنَّه يعود إلى الجملة الأخيرة، والأكثر إلى جميع ما ذكر، ولكل فريق ما يستدلَّ به من القرآن واللغة كما سبق، والحق كما يظهر أنَّه محتملٌ للأمرين فهناك من الآيات ما لا يستقيم معناها إلا بعودة الاستثناء فيها إلى الجملة الأخيرة، ومنها إلى جميع ما ذكر، وقد سبق ذكر أمثلة على ذلك، فإذا كان الاستثناء على هذا النَّحو محتملاً لكلا الأمرين، فلا بد من دليل يخرج أحد الاحتمالين، أي لا بد من مرجح لأحدهما. أمَّا أبو حنيفة فيرى عودة الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، أي إلى قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾، ومن ثَمَّ رفع وصف الفسق عنه بالتوبة دون رفع ردِّ شهادته[1]، وقد أيَّدَ قوله بما روي عن عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلَا

[1] السرخسي، المبسوط، (16/ 127).

خَائِنَةٍ وَلَا مَجْلُودِ حَدٍّ، وَلَا ذِي غِمْرٍ[1] لِأَخِيهِ[2]"، ويرى الشَّافعي عودة الاستثناء إلى جميع ما ذكر إلا ما أخرجه الدليل[3]، أي بعودته إلى عدم قبول شهادتهم والحكم بفسقهم دون إقامة الحد والأمر بجلدهم، وذلك بقرينة قوله: "من بعد ذلك"[4]، وبالإجماع[5]، وبما رواه عن سُفيانُ بن عيينة قال: "سمعتُ الزُّهْرِيَّ يقولُ: زعمَ أهلُ العراق أَنَّ شهادَةَ القاذِفِ لا تجوزُ، أشهدُ لأَخْبَرَني سعيدُ بنُ المسيِّبِ أَنَّ عمرَ رضيَ اللهُ عنه قال لأبي بَكْرَةَ: تُبْ تُقْبَلْ شَهادَتُكَ، أو قال: إنْ تُبْتَ قبلْت شَهادَتُكَ"[6]. وبما رواه عنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه، "لَمَّا جَلَدَ الثَّلَاثَةَ اسْتَتَابَهُمْ، فَرَجَعَ اثْنَانِ، فَقَبِلَ شَهَادَتَهُمَا، وَأَبَى أَبُو بَكْرَةَ أَنْ يَرْجِعَ فَرَدَّ شَهَادَتَهُ". وأخرجه البخاري بلفظ: "جَلَدَ عُمَرُ أَبَا بَكْرَةَ وَشِبْلَ بْنَ مَعْبَدٍ وَنَافِعًا بِقَذْفِ الْمُغِيرَةِ، ثُمَّ اسْتَتَابَهُمْ، وَقَالَ: مَنْ تَابَ قَبِلْتُ شَهَادَتَهُ"[7]. وبالنظر في هذه الأدلة نجد أنَّ دليل أبي حنيفة لا يصح، في حين دليل الشَّافعي فيما يتعلق بقبول شهادة القاذف صحيح، وعليه فالاستثناء في مسألتنا يعود إلى جميع ما ذكر إلا ما أخرجه الدليل، فإذا تاب القاذف رفع عنه وصف الفسق، وقبلت شهادته، أمَّا الجلد فالاستثناء لا يعود إليه إجماعاً[8].

2. وممَّا يؤكد ما سبق أنَّ الواو في قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ سواء قلنا للعطف، ومن ثَمَّ عودة الاستثناء إلى الجميع، إلا ما أخرجه الدليل[1]، أم للابتداء والاستئناف، ومن ثَمَّ عودة الاستثناء إلى

---

[1] قوله: "ذي غمر" الغمر: بكسر الغين وسكون الميم، وبفتحهما: الحِقد والضِّغن، وقد غَمِرَ صدرُه عليَّ بالكسر يَغمَرُ غَمَرًا وغُمرًا. ابن منظور، لسان العرب، (5/ 32).

[2] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُ. ح: 2298. (4/ 545). وقال: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ يَزِيدَ بْنِ زِيَادٍ الدِّمَشْقِيِّ وَيَزِيدُ يُضَعَّفُ فِي الحَدِيثِ وَلَا يُعْرَفُ هَذَا الحَدِيثُ مِنْ حَدِيثِ الزُّهْرِيِّ إِلَّا مِنْ حَدِيثِهِ وَفِي البَاب عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَلَا نَعْرِفُ مَعْنَى هَذَا الحَدِيثِ وَلَا يَصِحُّ عِنْدِي مِنْ قِبَلِ إِسْنَادِهِ". وقال البيهقي: "ضعيف... وهذا إنما أراد به قبل أن يتوب". السنن الكبرى، (10/ 261، 262). وقال الألباني: "ضعيف". إرواء الغليل، (8/ 292). وأخرجه أحمد في المسند، (11/ 299). وأبو داود في السنن، (5/ 453)، وغيرهم بإسناد حسن. وليس فيه: "وَلَا مَجْلُودِ حَدٍّ". وقال ابن نور الدين: "هذا حديثٌ لم يَرْوِهِ عَنْ عَمْرٍو ثقةٌ، والَّذي رواهُ عن عَمْرٍو، وهو ثقةٌ، لم يذكرْ فيهِ المَحْدود، وإن صحَّ، فالمرادُ بهِ قبلَ أن يتوب". تيسير البيان لأحكام القرآن، (4/ 54).

[3] السايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 557).

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (18/ 160).

[5] ابن العربي، أحكام القرآن، (3/ 348). والألوسي، روح المعاني، (9/ 298).

[6] البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب شَهَادَةِ الْقَاذِفِ. ح: 20545. (10/ 256). قال الهيثمي: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد، (6/ 280). وقال الحافظ: إسناده صحيح. فتح الباري، (5/ 256).

[7] البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، بَابُ شَهَادَةِ الْقَاذِفِ. ح: 20547. (10/ 256). البخاري، صحيح البخاري. كتاب الشهادات. بَاب شَهَادَةِ الْقَاذِفِ وَالسَّارِقِ وَالزَّانِي. (2/ 936).

[8] ابن العربي، أحكام القرآن، (3/ 348). والروياني، بحر المذهب، (14/ 127).

[1] ابن نور الدين، تيسير البيان لأحكام القرآن، (4/ 52).

الجملة الأخير التي تليها[1]، فإن ذلك لا أثر له عملياً على دلالة الآية، وذلك أننا لو حملناها على العطف كانت التوبة رافعة لردِّ شهادة القاذف، وكذلك لو حملناها على الابتداء والاستئناف؛ لأنَّ ذلك يعني عودتها إلى وصف القاذف بالفسق، فكانت التوبة رافعة لهذا الوصف، ومن ثمَّ لردِّ شهادة القاذف؛ لأنَّ وصفه بالفسق كان علة عدم قبول شهادته، فلما رفع بالتوبة قبلت شهادته[2]، فكيف يقال إنَّ حملها على الاستئناف يقتضي عدم قبول شهادة القاذف وإن تاب؟! علماً أنَّ تخصيص التقييد بأقرب مذكور دون ما قبله، بالرغم من أنَّ الكلام واحدٌ، وفي واقعة شرعية واحدة، ومن متكلم واحد خلاف لغة العرب[3].

3. أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ﴾ [النور:4] لا تقتضي بالضرورة ردَّ شهادة القاذف أبد الدَّهر ولو تاب، كما يرى أبو حنيفة[4]، بل حال عدم التَّوبة[5]، أي ما دام قاذفاً، غير تائب، كما يقال: لا تقبل شهادة الكافر أبداً، أي ما دام كافراً غير مسلمٍ[6]، كما أنَّ جمهور الأصوليين يرون أنَّ النَّسخ يرفع الحكم السَّابق وإن اقترن بلفظ التأبيد.

4. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة:222]، وقَال ﷺ: "التَّائِبُ مِنْ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ"[7]، فحقه إن تاب وأصلح أن تقبل شهادته، ثمَّ كيف تقبل شهادته قبل الحدِّ، ولا تقبل بعده؟! علماً أنَّ حاله قبل الحدِّ شرٌ منه بعده، وكيف يَقْبَل الله توبته، ولا يقبل العبد شهادته، أليس هذا عجيباً؟![1]، وقد سئل الشَّعبي عن القاذف فقال: "قبل الله توبته ولا تقبلون شهادته؟!"[2].

---

[1] الجصاص، أحكام القرآن، (3/ 358، 359). والسرخسي، المبسوط، (16/ 127).

[2] الشوكاني، فتح القدير، (4/ 11). والسايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 558، 559).

[3] الشوكاني، فتح القدير، (4/ 11).

[4] السرخسي، المبسوط، (16/ 126- 127).

[5] الشوكاني، فتح القدير، (4/ 11).

[6] المرجع السابق.

[7] ابن ماجه، سنن ابن ماجه. كِتَابُ الزُّهْدِ. بَابُ ذِكْرِ التَّوْبَة. ح: 4250. (5/ 320). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث محتمل للتحسين بشواهده. وقال الألباني: حسن. صحيح الجامع الصغير وزياداته، (1/ 578).

[1] الروياني، بحر المذهب، (14/ 127). والشوكاني، فتح القدير، (4/ 12).

[2] الشَّافعي، الأم، (8/ 112). وعبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق. كِتَابُ الشَّهَادَات. بَابٌ شَهَادَةُ الْقَاذِف. ح: 15552. (8/ 363). قال محمد أجمل الإصلاحي: "وفي سنده شريك النخعي وليس بالقوي، لكن يقوّيه طريقٌ آخر صحيح عند عبد الرزاق في "المصنف"، أعلام الموقعين، (1/ 267).

5. أنَّ أكثر التَّابعين ﷺ، وجمهور الفقهاء غير الحنفية على قبول شهادة القاذف إذا تاب وأصلح[1]، قال الشَّافعي: وبلغني عن ابن عباس ﷺ مثل معنى هذا، وقال ابن أبي نجيح كلَّنا نقوله، قلت: من قال عطاء وطاووس ومجاهد والشعبي وربيعة ومالك وسليمان بن يسار وأبي عبيد وعثمان البتي وأحمد، قال البخاري: وأجازه عبد الله بن عيينة وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبير وعكرمة والزهري ومحارب بن دثار وشريح ومعاوية بن قرة، وقال أبو الزناد: والأمر بالمدينة على ما ذكر الشافعي[2].

6. أمَّا متى لا تقبل شهادته؟ فليست بمجرد القذف، ولا بعد إقامة الحدِّ، إنَّما بعجزه عن إقامة البيِّنة على صحة قذفه، فمتى تحقق عجزه ثبت شرعاً فسقه سواء كان صادقاً أم كاذباً، فإن كان كاذباً فسبب وصفه بالفسق ظاهر، وإن كان صادقاً، لكن عجز عن إقامة البيِّنة، استحق الحكم عليه بالفسق؛ لأنَّه هتك عرض أخيه المؤمن وأوقع السامع في الشَّك من غير مصلحة دينية[3]، وثبوت فسقه يستوجب ردَّ شهادته، وإن لم يُحدّ بعد، فإقامة الحدِّ مترتب على قذفه وعجزه عن إثبات صدقه، أمَّا قبول شهادته بعد إثبات عجزه وثبوت فسقه وسقوط عدالته، وقبل حدِّه، فهو استشهاد بمجروح العدالة مردود الشّهادة.

المسألة الثَّالثة: حكم من يسرق من ذوي رحمه

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "ويتعلق بعموم كتاب الله تعالى والإيماء إلى التَّعليل في إيجاب القطع على ذوي الأرحام، بسرقة أموال أقاربهم خلافاً لأبي حنيفة، وإذا سرق فقطعت يده، ثمَّ عاد وسرق ذلك الشيء نفسه قطعت رجله عندنا، خلافاً لأبي حنيفة، ولا يتعلق به من جهة العموم، فإن الذي دلَّ عليه العموم قطع اليد، والواجب في الكرة الثانية قطع الرجل"[1].

---

[1] ابن الفرس، أحكام القرآن، (3/ 342). الطريفي، التفسير والبيان لأحكام القرآن، (4/ 1818).

[2] الروياني، بحر المذهب، (14/ 126، 127).

[3] الألوسي، روح المعاني، (9/ 294). والسايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 556، 558).

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (3/ 73– 74). وانظر رأي أبي حنيفة في الحجة على أهل المدينة للشيباني، (4/ 236).

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه لا يوجب القطع على السَّارق من ذوي رحمه، سواء كان للمرة الأولى أم الثَّانية.

دراسة الاستدراك: بينما لم يوجب أبو حنيفة القطع على السَّارق من ذوي رحمه، سواء سرق للمرَّة الأولى أم الثَّانية، استدرك عليه الهراسيُّ مبيِّناً وجوب القطع عليه في كلا المرَّتين، بحيث تُقطع يده في المرة الأولى، ورجله في الثَّانية.

الرأي المختار: يتوقف الترجيح على كون ذوي الأرحام من الورثة أم لا، فإن عددناهم من الورثة كما فعل أبو حنيفة وأصحابه والمتأخرون من الشَّافعية[1]، فالرَّاجح عدم القطع؛ لما لهم من حقٍ في مال مورِّثهم، ومثل هذا الحق يُعدُّ شبهةً يُدرأ بها الحدُّ، فالرسول ﷺ يقول: "ادرؤوا الحدود بالشبهات"[2]. أمَّا إن لم نعدَّهم من الورثة كما فعل الشَّافعي والمتقدمون من أتباعه[3]، فلا حق لهم في مال مورِّثهم، ولذلك وجب على سارقه القطع، أمَّا الراجح فما ذهب إليه أبو حنيفة، وذلك لما يأتي:

1. قال تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال:75]، قال الطبري: "أي بالميراث"[4]، وأخرج عن ابن شهاب أنَّ سعيد بن المسيَّب قال: "أُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي الَّذِينَ كَانُوا يَتَنَوَّنْ رِجَالًا غَيْرَ أَبْنَائِهِمْ، يُورِّثُونَهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِمْ، فَجَعَلَ لَهُمْ نَصِيبًا فِي الْوَصِيَّةِ، وَرَدَّ الْمِيرَاثَ إِلَى الْمَوَالِي فِي ذِي الرَّحِمِ والعَصبة، وَأَبَى اللَّهُ لِلْمُدَّعِينَ مِيرَاثًا مِمَّنِ ادَّعَاهُمْ وَتَبَنَّاهُمْ، وَلَكِنْ جَعَلَ لَهُمْ نَصِيبًا مِنَ الْوَصِيَّةِ"[1]. وقد أخذ كثيرٌ من الفقهاء من هاتين الآيتين توريث ذوي الأرحام[2].

---

[1] زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (3/ 21).

[2] البيهقي، السنن الكبرى. كتاب الجراح. بَابُ بَيَانِ ضَعْفِ الْخَبَرِ الَّذِي رُوِيَ فِي قَتْلِ الْمُؤْمِنِ بِالْكَافِرِ. ح: 15922. (8/ 57). قال الحافظ ابن حجر: "وقد وجدت خبر ابن عباس في موضع... وهذا الإسناد إن كان من بين ابن عدي وابن لهيعة مقبولين فهو حسن". تخريج أحاديث المختصر، (1/ 447).

[3] الماوردي، الحاوي، (8/ 73).

[4] الطبري، جامع البيان، (14/ 89).

[1] المرجع السابق، (2/ 281). وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (2/ 291).

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (4/ 267).

2. أخرج أبو داود في سننه عن المقدام، قال: قال رسول الله ﷺ: "مَنْ تَرَكَ كَلاًّ فإليَّ -وربما قال: إلى الله وإلى رسوله- ومن ترك مالاً فلورثتِه، وأنا وارثُ مَنْ لا وارثَ له: أعقِلُ له، وأرِثُه، والخالُ وارثُ مَنْ لا وارِث له: يَعْقِلُ عنه، ويرِثُه"[1]، فذوو الأرحام يرثون عند انعدام أصحاب الفروض والعصبات.

3. أخرج البيهقي عَنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ أَصْحَابِهِ، كَانَ عَلِيٌّ وَعَبْدُ اللهِ "إِذَا لَمْ يَجِدُوا ذَا سَهْمٍ أَعْطَوَا الْقَرَابَةَ أَعْطَوْا بِنْتَ الْبِنْتِ الْمَالَ كُلَّهُ، وَالْخَالَ الْمَالَ كُلَّهُ، وَكَذَلِكَ ابْنَةُ الْأَخِ، وَابْنَةَ الْأُخْتِ لِلْأُمِّ، أَوْ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، أَوْ لِلْأَبِ، وَالْعَمَّةَ، وَابْنَةَ الْعَمِّ، وَابْنَةَ بِنْتِ الِابْنِ، وَالْجَدَّ مِنْ قِبَلِ الْأُمِّ، وَمَا قَرُبَ أَوْ بَعُدَ إِذَا كَانَ رَحِمًا فَلَهُ الْمَالُ إِذَا لَمْ يُوجَدْ غَيْرُهُ، فَإِنْ وُجِدَ ابْنَةُ بِنْتٍ وَابْنَةُ أُخْتٍ فَالنِّصْفُ وَالنِّصْفُ، وإِنْ كَانَتْ عَمَّةٌ وَخَالَةٌ فَالثُّلُثُ وَالثُّلُثَانِ، وَابْنَةُ الْخَالِ وَابْنَةُ الْخَالَةِ الثُّلُثُ وَالثُّلُثَانِ"[2].

4. الاستدلال بقوله عليه الصَّلاة السَّلام: "إن الله قَدْ أعطى كل ذي حقٍّ حقهُ، فلا وصيةَ لِوَارثٍ"[3]، أي في كتاب الله، ولا يُرى فيه للخال وغيره من ذوي الأرحام من حق مذكور[4]، معارضٌ بالاتفاق على توريث الجدة، ولا ذكر لحقها في الكتاب[5]، فعدم ذكرهم في الكتاب لا يستلزم حرمانهم من الميراث عند انعدام أصحاب الفروض والعصبات، وقد ثبت بالسنة الصحيحة أنَّ الخال وارث من لا وارث له كما سبق.

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الفرائض. باب في ميراث ذوي الأرحام. ح: 2899. (4/ 526). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح.

[2] البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الْفَرَائِضِ. بَابُ مَنْ قَالَ بِتَوْرِيثِ ذَوِي الْأَرْحَامِ. ح: 12222. (6/ 357). وقال الألباني: "وهذا إسناد جيد رجاله ثقات رجال مسلم غير أصحاب المغيرة". إواء الغليل، (6/ 142).

[3] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الوصايا. باب في الوصيةِ للوارث. ح: 2870. (/ 492). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح. وقال الألباني، وإسناده حسن. وروي بسند صحيح عن الوليد بن مسلم. إرواء الغليل، (6/ 88).

[4] البيهقي، الخلافيات، (5/ 144).

[5] القدوري، التجريد، (8/ 3912).

المسألة الرَّابعة: حدُّ الحِرابة

الاستدراك: قال الهرَّاسي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[المائدة:33]:

"والذين اعترفوا باختصاص الآية بقطَّاع الطريق من المسلمين، اختلفوا في أشياء أخر وراء ما ذكرناه، فقال قائلون من العلماء بما رووه عن ابن عباس ﷺ: يُقتلوا إن قتلوا، أو يُصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تُقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال فقط، أو ينفوا من الأرض إن أخافوا السبيل، ولم يفعلوا أكثر من ذلك، فلم يثبتوا تخييراً، وهو مذهب الشافعي، واختلفت الروايات عن أبي حنيفة، ففي روايةٍ أنَّه إذا حارب فقتل وأخذ المال، قطعت يده ورجله من خلاف وقتل وصلب، فإن هو قتل ولم يأخذ المال نفي، وهذا يقارب الأول، إلا في زيادة قطع اليد والرجل مضموما إلى الصلب والقتل، وروى أبو حنيفة عن حمَّاد عن إبراهيم في الرجل يقطع الطريق ويأخذ المال، قيل إن الإمام فيه بالخيار إن شاء قطع يده ورجله من خلاف وصلبه، وإن شاء صلبه ولم يقطع يده ولا رجله، وإن شاء قتله ولم يقطع رجله ولم يصلبه[1]، فإن أخذ مالا ولم يقتل، قطعت يده ورجله من خلاف، وإن لم يأخذ مالاً ولم يقتل، عُزِّرَ ونُفي من الأرض، ونفيه حبسه، وفي رواية أخرى: أُوجع عقوبةً، وحُبس حتى يحدث خيراً... وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: إن اقتصروا على القتل قتلوا، وإن اقتصروا على أخذ المال، قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإن أخذوا المال وقتلوا، فأبو حنيفة يقول: الإمام يتخيَّر في أربع جهات: إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وقتلهم، وإن شاء قطع وصلب، وإن شاء صلب، وإن شاء قتل وترك القطع[2]... ولو كان الأمر على ما قالوه في التَّخيير، لكان التخيير ثابتاً إذا أخذوا المال وقتلوا، أو

[1] الجصَّاص، أحكام القرآن، (2/ 511).

[2] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (7/ 93).

أخذوا المال ولم يقتلوا، فكأنه يرى التَّخيير في إجراء حكم القاتل على غير القاتل، وإجراء حكم القطع على غير آخذ المال، أما إسقاط حكم القطع عن آخذ المال أو القتل عن القاتل، فلا سبيل إليه أصلا"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه رأى بحسب بعض الروايات أنَّ الإمام مُخيَّرٌ في نوع العقوبة التي يُراد إنزالها بالمحارب (قاطع الطريق)، وذلك بحسب الجريمة التي ارتكبها، وبحسب روايات أخرى كونه أسقط القتل عمن قتل، والقطع عمن أخذ المال، واكتفى بالصَّلب، أو القتل، أو النفي.

دراسة الاستدراك

ممَّا سبق يتبين أنَّ الروايات عن أبي حنيفة فيما يتعلق بحدَّ الحِرابة ثلاث، وهي على النَّحو الآتي:

الرِّواية الأولى تشمل حالتين، وهما:

1. القتل وأخذ المال، وعقوبتها القطع من خلاف والقتل والصلب، والاستدراك أنَّه لا قطع مع القتل والصَّلب.
2. القتل دون أخذ المال، وعقوبتها النفي، والاستدراك أنَّ أبا حنيفة أسقط القتل عن القاتل، علماً أنَّها العقوبة الواجبة في حقَّه.

الرِّواية الثَّانية: وهي عن شيخه حمَّاد، وتشمل ثلاث حالات، وهي:

1. قطع الطريق وأخذ المال، والإمام في هذه الحالة بالخيار بين ثلاث عقوبات، والاستدراك أنَّ الإمام ليس بالخيار، بل العقوبة الواجبة في هذه الحالة الصَّلب، أمَّا الخيارات عند أبي حنيفة فهي:
   أ. القطع من خلاف والصَّلب، والاستدراك أنَّ لا قطع من خلاف، ويُكتفى بالصَّلب.
   ب. الصَّلب دون قطع، وهما هنا متفقان.
   ت. القتل دون قطع ولا صلب، والاستدراك عدم الاكتفاء بالقتل دون الصَّلب.

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 65- 67).

2. أخذ المال دون قتل، وعقوبتها القطع من خلاف، وهما هنا متفقان.
3. إخافة النَّاس وترويعهم دون أخذٍ للمال ودون قتل، وعقوبتها التعزير والنَّفي من الأرض (الحبس)، أو عقوبةٌ موجعةٌ والحبس، وهما هنا متفقان بالجملة.

الرِّواية الثالثة: وهي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وتشمل ثلاث حالات، هي:

1. القتل، وعقوبتها القتل، وهما هنا متفقان.
2. أخذ المال، وعقوبتها القطع من خلاف، وهما هنا متفقان.
3. القتل وأخذ المال، والإمام بحسب أبي حنيفة بالخيار بين أربع عقوبات، والاستدراك أنَّ الإمام ليس بالخيار، بل العقوبة الواجبة في هذه الحالة الصَّلب، أمَّا الخيارات عند أبي حنيفة فهي: أ. القطع من خلاف والقتل. ب. القتل والصَّلب. ت. الصَّلب. ث. القتل.

الرأي المختار: الذي يظهر من خلال الرواية الثَّانية والثَّالثة التوافق بينهما في ثلاث حالات؛ ففي حالة القتل يُقتلوا، وفي حالة أخذ المال يُقطعوا من خلاف، وفي حالة إخافة السبيل وترويع النَّاس يُنفوا من الأرض تعزيراً، فهما في هذه الحالات إجمالاً متفقان، وقد اختلفا في الحالة الرَّابعة، وهي القتل وأخذ المال، فأبو حنيفة يرى أنَّ الإمام مخيَّرٌ، فله أن يقطعهم ويقتلهم ويصلبهم، أو يصلبهم ويقطعهم، أو يقتلهم ويصلبهم[1]، في حين لا يرى الهرَّاسيُّ التَّخيير، بل التَّرتيب والتنويع، فلكلِّ جريمة عقوبتها، وهي كما روى حبر الأمة وترجمان القرآن ابن عبَّاس ﷺ، القتل والصَّلب إذا قتلوا وأخذوا المال، والقتل إذا قتلوا ولم يأخذوا المال، والقطع من خلاف إذا أخذوا المال ولم يقتلوا، وإذا أخافوا السبيل نفوا من الأرض[2]، وهو الذي تميل له النَّفس، وترجِّحه، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. موافقته لظاهر القرآن، قال تعالى:﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا ﴾.

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، (7/ 93). والعمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (12/ 500).
[2] الشافعي، الأم، (6/ 164).

2. أنَّ حرف العطف (أو) يفيد الترتيب والتَّنويع (التقسيم)[1] لا التَّخيير، فكلُّ جريمة من الجرائم المذكورة في الآية لها نوعها الخاصُّ ولها عقوبتها الخاصَّة، ونظيره في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ تَهۡتَدُواْۗ ﴾ [البقرة:135] إذ لَمْ يُخَيِّر الله أَحَداً مِنْهُمْ بَيْنَ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّة[2]، والحنفية يقولون بذلك، ويقرون به في الحالات الثلاث، باستثناء الحالة الرَّابعة، ف (أو) هنا تفيد التَّخيير، وذلك لاجتماع جريمتين؛ القتل وأخذ المال[3]، وممَّ يُرجِّح أنَّ (أو) للتَّرتيب والتنويع الآتي[4]:

أ. القول إنَّ (أو) يفيد التَّخيير قد يفضي إلى عدم تحقيق العدالة في العقوبات، بحيث يعاقب من قلَّ جرمه بأشدِّ العقوبات، ومن عظم جرمه بأخفِّها.

ب. أنَّ الله تعالى بدأ بالعقوبة الأشد فالأخف مما يدلُّ على أنَّ (أو) للترتيب، كما في كفَّارة القتل، والظِّهار، ولو أراد التَّخيير لبدأ بالأخفِّ فالأشدِّ كما في كفَّارة اليمين.

ت. أنَّ كلًّا من القتل والقطع عقوبةٌ حدِّيةٌ لا يجتمعان في آن، ولا يقع بينهما التَّخيير، فإذ وقع خرجت عن كونها حدوداً، ولذلك لا يجوز أن يجتمع القطع مع القتل والصَّلب، ويؤكد ذلك أنَّه إذا سرق عندهم الزاني المحصن فالإمام على الخيار بين أن يقطعه ثمَّ يرجمه، أو يرجمه ثمَّ يقطعه[5]، وأيّ معنى للقطع بعد الرجم يتحقق بعد إتلاف النَّفس غير المثلة التي نهى عنها الشَّرع[6]، كما أنَّ من مقتضيات القول بالتَّخيير تقديم القتل على الصَّلب أو الصَّلب على القتل، وهذه الصُّورة تستلزم أن يصلب حياً[7]، ثمَّ يبعج بطنه حتى الموت، وقد اعتبر الكرخي أنَّ هذه الصُّورة أبلغ في تحقيق

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (6/ 185).
[2] الماوردي، الحاوي، (13/ 353). والخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (5/ 500).
[3] الكاساني، بدائع الصنائع، (7/ 94).
[4] الماوردي، الحاوي، (13/ 353– 354).
[5] الكمال بن الهمام، فتح القدير، (5/ 426).
[6] الماوردي، الحاوي، (13/ 353).
[7] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (5/ 501).

المقصود من الزجر والرَّدع[1]، علماً أنَّ مثل هذا القول معارض بما أخرجه مسلم عن شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: "ثِنْتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَ"[2]، وهذا في الحيوان، فكيف بالإنسان؟ كما يُعدُّ من المُثلة[3]، وقد نهى ﷺ عن المُثلة[4]، وفيه زيادة تعذيب ليست من مقصود الشَّارع[5]، فالأصل في المحارب أن يُضرب عنقه بالسيف دون أن يُعبث به في القتل"[6].

[1] الكمال بن الهمام، فتح القدير، (5/ 426).

[2] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ. بَاب الْأَمْرِ بِإِحْسَانِ الذَّبْحِ وَالْقَتْلِ. ح: 1955. (3/ 1548).

[3] السرخسي، المبسوط، (9/ 196). والشوكاني، نيل الأوطار، (7/ 185).

[4] البخاري، صحيح البخاري. كتاب المغازي. باب قصة عكل وعرينة. ح: 3956. (4/ 1535).

[5] الرافعي، العزيز شرح الوجيز، (11/ 254).

[6] ابن الفَرَسْ، أحكام القرآن، (2/ 397).

المبحث الرَّابع: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأطعمة والأشربة

بلغت المسائل التي استدرك فيه الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأطعمة والأشربة ثلاث مسائل، وهي على النَّحو الآتي:

المسألة الأولى: حكم السَّمك الطَّافي[1]

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ ﴾ [البقرة:173] عموم في السَّمك والجراد وغيرهما... وهذه الأخبار مستعملةٌ بالإجماع في تخصيص بعض ما تناوله عموم الكتاب في السمك والجراد، وذلك يدل على بطلان مذهب مالك في الجراد، ومذهب أبي حنيفة في الطَّافي"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يُحرِّم أكل ما طفا من السَّمك.

دراسة الاستدراك: بينما حرَّم أبو حنيفة أكل ما طفا من السَّمك، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً إباحة أكله، وقد ساق جملةً من الأدلةً لكلٍّ من الفريقين، منها ما هو مشترك بينهما، ومنها ما يخصُّ كلَّ فريق على حدا، وأذكر بعضها على النَّحو الآتي[3]:

أولاً: الأدلَّة المشتركة بين الفريقين:

1. قوله ﷺ: "أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فالسَّمك وَالْجَرَادِ، وأَما الدَّمَانِ فالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ"[4].
2. رُوي عن جابر في قصة جيش الخَبَط[5]: فإنَّ البحر ألقى إليهم حوتاً أكلوا منه نصف شهر، فلمَّا رجعوا إلى النبي عليه الصَّلاة السلام فأخبروه، فقال: "هل عندكم منه شيء تطعموني؟"[6].

---

[1] السَّمك الطَّافي: وهو السَّمك الذي يموت حتف أنفه. انظر: النَّووي، المجموع، (9/ 33).

[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 32- 37). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 131).

[3] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 32- 37).

[4] ابن ماجه، سنن ابن ماجه. بَابُ الْمِلْحِ. ح: 3314. (4/ 431). أحمد، مسند أحمد. ح: 5723. (10/ 15). قال محققهما الأرنؤوط: حديث حسن.

[5] الخَبَط: الورق السَّاقط من الشجر، وَهُوَ مِنْ عَلَفِ الْإِبِلِ. انظر: ابن الأثير، النهاية، (2/ 7).

[6] الْبُخَارِيُّ، صَحِيح البخاري. كِتَاب الذَّبَائِحِ وَالصَّيْدِ. بَاب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ}. ح: 5174. (5/ 2093).

3. رُوي عن أبي هريرة عن النَّبيِّ عليه الصَّلاة السلام أنَّه قال في البحر: "هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ"[1].

ثانياً: أدلة تخُصُّ أبا حنيفة:

1. قوله ﷺ: "مَا أَلْقَى الْبَحْرُ أَوْ جَزَرَ[2] عَنْهُ، فَكُلُوهُ، وَمَا مَاتَ فِيهِ فَطَفَا، فَلَا تَأْكُلُوهُ"[3].
2. وروي بإسناد آخر عن أبي الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "ما اصطدتموه وهو حيٌّ فَكُلُوهُ، وما وجدتموهُ مَيْتًا طافيًا فلا تأكلوهُ"[4].
3. وروى الرازي عن عليٍّ أنَّه قال: "ما طفا من صيد البحر فلا تأكله"[5].

ثالثاً: أدلة تخُصُّ الهرَّاسيِّ:

قال الهرَّاسيُّ: "رُوي عن أبي بكر الصديق وأبي أيوب إباحة الطَّافي من السَّمك". وهو يشير إلى ما أخرجه الدارقطني في سننه عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: أَشْهَدُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ أَنَّهُ قَالَ: "السَّمَكَةُ الطَّافِيَةُ حَلَالٌ لِمَنْ أَرَادَ أَكْلَهَا"[6]. ومن طريق ثُمَامَةَ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ أَنَّهُ رَكِبَ فِي الْبَحْرِ فِي رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَوَجَدُوا سَمَكَةً طَافِيَةً عَلَى الْمَاءِ فَسَأَلُوهُ عَنْهَا، فَقَالَ: «أَطَيِّبَةٌ هِيَ لَمْ تُغَيَّرْ؟، قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: "فَكُلُوهَا وَارْفَعُوا نَصِيبِي مِنْهَا وَكَانَ صَائِمًا"[7].

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الطهارة. باب الوضوء بالنَّبيذ. ح: 83. (1/ 62). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح. وقال الألباني: صحيح. إرواء الغليل، (8/ 149).

[2] جزر الماء: نضب وبابه ضرب ونصر، وَ(الْجَزْرُ) ضِدُّ الْمَدِّ وَهُوَ رُجُوعُ الْمَاءِ إِلَى خَلْفٍ. زين الدين الرازي، مختار الصحاح، (ص: 57).

[3] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الأطعمة. باب في أكل الطافي من السمك. ح: 3815. (5/ 631). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف. وقال النَّووي: ضعيف باتفاق الحفاظ لا يجوز الاحتجاج به. المجموع، (9/ 34).

[4] البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ. بَابُ مَنْ كَرِهَ أَكْلَ الطَّافِي. ح: 18990. (9/ 429). قَالَ أَبُو عِيسَى: سَأَلْتُ مُحَمَّدًا يَعْنِي الْبُخَارِيَّ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ: لَيْسَ هَذَا بِمَحْفُوظٍ، وَيُرْوَى عَنْ جَابِرٍ خِلَافُ هَذَا. النَّووي، المجموع، (9/ 35).

[5] الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 131). بلفظ: "ما طفا من ميتة البحر". الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (6/ 665).

[6] الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَالْأَطْعِمَةِ. ح: 4721. (5/ 487). قال: ابن أبي المجد المقدسي: "صحيح موقوف: ذكره البخاري تعليقًا في "الصحيح"". المقرر على أبواب المحرر، (2/ 362). وقال الحافظ" "وله طرق كثيرة، وسنده صحيح موقوف، رجاله ثقات رجال الشيخين غير عبد الملك بن أبي بشير فهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي". تغليق التعليق، (4/ 507).

[7] الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَالْأَطْعِمَةِ. ح: 4729. (5/ 489). قال حكيمي: إسناده حسن.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ قوله تعالى:﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾ [المائدة:96] خصَّص قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ ﴾ [البقرة:173] فعن عمر ﷺ قال: "صيده ما أصيد، وطعامه ما رمى به"[1]، ومثله عن ابن عباس ﷺ قال: "صيده: ما صدناه بأيدينا، وطعامه: ما مات فيه"[2]، وفي المجموع: "صيده ما صدتموه وطعامه ما قذف"[3]. ويعضد هذا التخصيص ما صحَّ من السُّنَّة في حِلِّ ميتة البحر[4].

2. أنَّ قوله تعالى:﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾ عامٌ في حلِّ ميتة البحر، ولا مخصص له، وما أحتج به على تخصيصه من أحاديث تحرِّم الطَّافي من السَّمك لا يصح، وقد سبق بيانه، ومن ثَمَّ فلا تصلح لمعارضة القرآن وما صح من السُّنَّة[5]، ولا لتخصيص ما جاء فيهما عاماً في حلِّ ميتة البحر، ولا تقييد ما جاء مطلقاً. فمثلاً قوله ﷺ: "هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ" عامٌ، ولا مخصص له، فيبقى على عمومه، وقوله ﷺ: "أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ" مطلق، ولا مقيِّد له، فيبقى على إطلاقه[6].

3. أنَّ جمهور الصَّحابة والتَّابعين ﷺ[7] والفقهاء على حِلِّ السَّمك الطَّافي[8]، قال النَّووي: "وبه قال مالك وأحمد وأبو داود، وحكاه الخطَّابي عن أبي بكر الصديق وأبي أيوب الانصاري وعطاء بن أبي رياح ومكحول والنخعي وأبي ثور ﷺ "[9]. أمَّا ما رُوي عن عليٍّ ﷺ أنَّه قال: "ما طفا من صيد

---

[1] الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (6/ 665). والسَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص53).
[2] العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (4/ 523).
[3] النَّووي، المجموع، (9/ 34).
[4] الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (6/ 665).
[5] النَّووي، المجموع، (9/ 34).
[6] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (5/ 197).
[7] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (6/ 318).
[8] الماوردي، الحاوي، (15/ 64).
[9] النَّووي، المجموع، (9/ 33).

البحر فلا تأكله" فلا يُعرف له أصل[1]. وما رُوي عنه من طريق أَبِي مَطَرٍ قَالَ خَرَجْتُ مِنَ الْمَسْجِدِ فَإِذَا رَجُلٌ يُنَادِي خَلْفِي فَقُلْتُ: "مَنْ هَذَا؟ قَالُوا عَلِيٌّ ﷺفَمَشَيْتُ خَلْفَهُ حَتَّى أَتَى عَلَى أَصْحَابِ السَّمَكِ فَقَالَ لَا يُبَاعُ فِي سُوقِنَا طَافٍ"[2] فلا يصح.

4. أنَّ محاججة الجصَّاص في كون الأحاديث الواردة في حرمة الطَّافي توجب تخصيص عموم ما جاء في حلِّ ميتة البحر، وأنَّ العامَّ يبنى على الخاص، وأنَّ إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وألَّا يسقط العام الخاص، وأنَّ الخاصَّ والعامَّ حال اتفاق الفقهاء على صحة أحد الخبرين، واستعماله، والاختلاف في الآخر ومن ثَمَّ الخلاف في استعماله، يستوجب أن يكون ما اتفقوا عليه قاضياً على ما اختلفوا فيه[3]، أقول: كلُّ هذا يصح لو صحت الأحاديث التي تحرِّم الطَّافي من السَّمك، أما وأنَّها لم تصح فلا، فما بني على خطأ فحكمه خطأ ضرورةً.

المسألة الثَّانية: حكم الجنين إذا خرج ميتاً بعد ذكاة أُمِّه

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "ودلَّ ظاهر تحريم الميتة والمنخنقة على تحريم الأجنَّة كما قاله أبو حنيفة، وخالفه فيه صاحباه مع الشافعي... وقد وردت أخبار في أنَّ ذكاة الجنين ذكاة أُمِّه، وبعد حملها على أن ذكاة الجنين مثل ذكاة الأم فإنَّه عند ذلك لا يكون جنيناً"[4].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يحرِّم أكل الجنين إذا خرج ميتاً؛ لأنَّ ذكاة أُمِّه ليست ذكاةً له.

دراسة الاستدراك: بينما حرَّم أبو حنيفة أكل الجنين إذا خرج ميتاً؛ لأنَّ ذكاة أُمِّه ليست ذكاةً له، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ ذكاة الأُمِّ ذكاةٌ للجنين الذي يخرج ميتاً، ومن ثَمَّ حلُّ أكله، وقد استدلَّ بما روى

[1] الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (6/ 665).

[2] ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية. كِتَابُ الْأُضْحِيَّةِ. بَابُ مَا يُكْرَهُ أَكْلُهُ. ح: 2339. (10/ 576). قال حكيمي: ضعيفٌ جداً. العتيق مصنف جامع لفتاوى أصحاب النبي، (26/ 333).

[3] الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 131).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 37- 38). وانظر رأي أبي حنيفة في النهاية في شرح الهداية للسغناقي، (22/ 177-178).

مجالد عن أبي الوداك عن أبي سعيد أنَّ النَّبيَّ ﷺ سُئل عن الجنين يخرج ميتاً، فقال: "إن شئتم فكلوه، فإنَّ ذكاته ذكاة أُمِّه"[1].

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيَّ، وهو ما عليه الجمهور[2]، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّه صحَّ عن رسول الله ﷺ عليه حديث ذكاة الجنين، خلافاً لما زعمه الجصَّاص بأنَّ كلَّ الأخبار التي جاءت في ذكاة الجنين مدارها على مجالد، وهو متكلمٌ فيه، وأنَّها أخبارٌ واهيةُ السَّند عند أهل الحديث[3]، نعم جاء من طرق واهية، لكنَّه بالمقابل جاء من طرق ليس فيها مجالد، قال الشَّوكاني: "وَلَكِنَّ أَقَلَّ أَحْوَالِ الْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ حَسَنًا لِغَيْرِهِ لِكَثْرَةِ طُرُقِهِ، مُجَالِدٌ لَيْسَ إلَّا فِي الطَّرِيقِ الَّتِي أَخْرَجَهَا التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُد مِنْهَا"[4]، وقال: "وأما تضعيف عبد الحق له بأنَّ في إسناده مجالدا فمدفوع بأنَّه لم يكن في الطريق التي أخرجه منها أبو داود والترمذي، وأيضا قد أخرجه أحمد من طريق غيره وليس فيها ضعف، وقد صححه مع ابن حبان ابن دقيق العيد وحسَّنه الترمذي"[5]، وصححه الأرنؤوط والألباني كما سبق في التَّخريج، وقد ورد من حديث عددٍ من الصحابة غير أبي سعيد كعليٍّ وابن مسعود وأبي أيوب والبراء وابن عمر وابن عباس وكعب ابن مالك وجابر وأبي أُمامه وأبي الدرداء وأبي هريرة ﷺ، فالحديث صحيح في نفسه[6]، والعمل عليه عند الصَّحابة وغيرهم[7].

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الأضاحى. باب ما جاءَ في ذكاةِ الجنين. ح: 2827. (4/ 448). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح بطرقه وشواهده. الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي ذَكَاةِ الْجَنِينِ. ح: 1476. (143/3). وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وقال الألباني: صحيح، رواه أبو داود بإسناد جيد. إرواء الغليل، (8/ 172).

[2] قال الأرنؤوط وأصحابه: "نصَّ الشيباني في روايته لـ"موطأ مالك" أنَّه يذهب إلى ما ذهب إليه الجمهور. أبو داود، سنن ابي داود، ح: 2828. (4/ 449).

[3] الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 135). والجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (7/ 269).

[4] الشوكاني، نيل الأوطار، (8/ 164).

[5] الشوكاني، السيل الجرار، (ص: 714).

[6] النَّووي، المجموع، (9/ 127). والشوكاني، السيل الجرار، (ص: 714).

[7] النَّووي، المجموع، (9/ 127). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (6/ 51).

2. القول إنَّ المراد من قوله ﷺ: "ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ"[1] بيان أنَّ ذكاة الجنين كذكاة أُمِّه، فيجب تذكيته كما تُذكَّى أُمُّه[2]، بناءً على قراءة النَّصب في ذكاة الثَّانية[3]، وهي خلاف الرواية الصحيحة، فهي بالرَّفع كما هو محفوظ، فيكون المراد بيان أنَّ ذكاة أُمِّه ذكاةٌ للجنين، أي ذكاته حاصلة بذكاة أُمِّه[4]، ويؤيد ذلك سبب ورود الحديث، فالرسول ﷺ يجيب عن سؤال وجه إليه بشأن الجنين من حيث جواز أكله وعدمه إذا خرج ميتاً، ولم يكن استفساراً عن كيفية ذكاته، فإنَّه أمر بين[5]، فنصُّ الحديث عن أبي سعيد ﷺ قال: "قلنا: يا رسول الله، إنَّا ننحر الإبل، ونذبح البقرة والشاة، فنجد في بطنها الجنين، أنلقيه أم نأكله؟ ثمَّ ساق الحديث. ويؤيد هذا ما جاء في بعض الروايات بلفظ: "ذكاة الجنين بذكاة أمه" أي تكفي لذكاة الجنين ذكاة أُمِّه، ولفظ: "ذكاة الجنين في ذكاة أمه" أي في ضمنها، ومن ثمَّ فلا يحتاج لتذكية مستقلة[6].

3. أنَّ الاستدلال بعموم قوله تعالى:﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة:3] على حرمة الجنين حال خروجه ميتاً بعد ذكاة أُمِّه[7] يستقيم لو لم يصح في حِلِّه حديث، أما وقد صحَّ فلا يستقيم، بل يعتبر الحديث مخصِّصاً لعموم الآية، فيستثنى الجنين من عموم الميتة المُحرَّمَة، وكذلك يقال في اشتراط التَّذكية في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة:3][8] يصحُّ في غير هذا الجنين بهذه الحالة؛ لاستثنائه من ذلك بنص الحديث الصحيح. قال ابن المنذر: "ولم يرو عن أحد من الصَّحابة والتَّابعين وسائر العلماء أنَّ الجنين لا يؤكل إلا بإنشاء الذَّكاة فيه، إلا ما روي عن أبي حنيفة"[9]، وقد

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الأضاحى. باب ما جاءَ في ذكاةِ الجنين. ح: 2828. (4/ 448). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حديث صحيح لغيره.

[2] الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 136).

[3] العيني، البناية شرح الهداية، (11/ 575). قال ابن الأثير: "(ذكا) أن هذا الحديث يروى بالرفع والنصب فَمَنْ رَفَعَه جَعَلَه خَبَرَ الْمُبْتَدَأ الَّذِي هُوَ ذَكَاةُ الجَنِين، فتكونُ ذَكَاةُ الأُمّ هِيَ ذَكَاةُ الجَنِين فَلَا يحتاجُ إِلَى ذبْحٍ مُسْتَأْنَفٍ، وَمَنْ نَصَبَ كَانَ التقديرُ ذكاةُ الْجَنِينِ كذكاةِ أُمِّه، فَلَمَّا حُذِفَ الجارُّ نُصِبَ، أَوْ عَلَى تَقْدِيرِ يُذَكَّى تَذْكِيَةً مِثْلَ ذكاةِ أُمِّهِ، فحذَفَ الْمَصْدَرَ وصفَتَه وأقامَ المضاف إليه مُقامه، فلا بُدَّ عِنْدَهُ منْ ذبْحِ الجَنين إِذَا خَرج حَيًّا". النهاية، (2/ 164).

[4] النَّووي، المجموع، (9/ 127). وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 568).

[5] الشوكاني، السيل الجرار، (ص: 714).

[6] الشوكاني، نيل الأوطار، (8/ 165). والخضير، شرح بلوغ المرام، (100/ 27).

[7] السغناقي، النهاية في شرح الهداية، (22/ 178). والعيني، البناية شرح الهداية، (11/ 575).

[8] السغناقي، النهاية في شرح الهداية، (22/ 178).

[9] الشوكاني، نيل الأوطار، (8/ 165). والعيني، البناية شرح الهداية، (11/ 575).

خالفه صاحباه؛ أبو يوسف ومحمد[1]، كما قاسه على الأمة الحامل لو أُعتقت كان عتقاً لجنينها، وكذلك ذكاة الأُم ذكاة لجنينها، فإذا جاز عتق واحد لاثنين، جازت ذكاة واحدة لاثنين[2].

المسألة الثَّالثة: حكم لبن الميتة وإنْفَحَتها

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قال الشافعي: ينبغي من قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة:3] تحريم لبنها، وأبو حنيفة حكم بطهارة إنفَحتها[3] وألبانها، ولم يجعل لموضع الْخِلْقَة أثراً في تنجيس ما جاوره بما حدث فيه خِلْقَةً، قال: ولذلك يؤكل اللحم بما فيه من العروق، مع القطع بمجاورة الدَّم لدواخلها من غير غسل ولا تطهير لها، فدلَّ ذلك على أنَّ موضع الْخِلْقَة لا ينجس بالمجاورة لما خُلق فيه، ويلزمه على مساق هذا الحكم بطهارة وَدَك[4] الميتة، فإن الموت لا يُحِلُّه أصلاً، ونجاسة الخِلقة لا تؤثر فيما جاورها... وله أن يقول: إنَّ الودك في حكم الجزء الباقي معه، واللبن خُلِق خَلْقاً ينفصل عن الأصل فيُحتلب ويُستخرج منه، ولو انفصل الودك من الجملة في حياة الجملة كان نجساً بخلاف اللبن، فإذا لم ينجس اللبن في حالة الحياة إذا انفصل فإنما ينجس بالمجاورة، ونجاسة الْخِلْقَة لا تُؤثِّر فيما جاورها"[5].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يرى إباحة لبن الميتة وإنفَحتها؛ لأنَّه لا ينجس على الرغم من مجاورته لموضع خلقته وهو ضرعها وإنفَحتها الذي صار بالموت نجساً.

دراسة الاستدراك: بينما أباح أبو حنيفة لبن الميتة وإنفَحتها؛ لأنَّه لا ينجس على الرغم من مجاورته لموضع خلقته وهو ضرعها وإنفَحتها الذي تنجس بالموت، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً حرمة لبن الميتة وإنفَحتها، وذلك بسبب مجاورتها لموضع خلقته وهو نجس. وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة[6]، وهي على النَّحو الآتي:

---

[1] الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 135). وابن نجيم، البحر الرائق، (8/ 195).

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (6/ 51).

[3] الْإِنْفَحَةُ: وَهِيَ بِكَسْرِ الْهَمْزَةِ وَفَتْحِ الْفَاءِ وَتَخْفِيفِ الْحَاءِ عَلَى الْأَفْصَحِ لَبَنٌ فِي جَوْفِ نَحْوِ سَخْلَةٍ فِي جِلْدَةٍ تُسَمَّى إنْفَحَةً. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (1/ 235).

[4] الْوَدَك: جمع ودك وهو دسم اللحم ودهنه الذي يستخرج منه. ابن منظور، لسان العرب، (10/ 509).

[5] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 39- 40). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 146).

[6] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 39- 40)

أمّا أبو حنيفة فقد قاس اللبن في الضرع والإنفَحة على اللحم وما يحتويه من العروق التي يجاور دواخلها الدَّم، في إباحة أكله دون الحاجة لتطهيره ولا غسله؛ لأنَّ نجاسة الخِلقة لا تؤثر فيما جاورها.

واستدلَّ الهرَّاسيُّ أولاً بعموم الآية في تحريم الميتة، ثمَّ بالمعقول وهو أنَّه لو صحَّ استلال أبي حنيفة بقياسه اللبن على اللحم للزمه الحكم بطهارة ودك الميتة على الرغم من مجاورتها للنَّجاسة، وهو لا يقول بذلك.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وهو ما عليه الجمهور[1]، ومنهم أبو يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية[2]، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ الأنعام مأكولة اللحم تنجُس بموتها، وقد نهى الرسول ﷺ عن الانتفاع بشيء منها إذ قال: "لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِشَيْءٍ"[3]، فالمنع على عمومه ما لم يأت ما يخصصه، وقد خصص في غير اللبن والإنْفَحَة، كما في قوله ﷺ يقول: "إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ[4] فَقَدْ طَهُرَ"[5]، سواء كان الإهاب من ميتةٍ أم ذبيحةٍ[6].

2. القول إنَّ اللَّبن لم ينجس على الرغم من مجاورته للفرث والدَّم، وهما نجسان، وأنَّ نجاسة الْخِلْقَة لا تُؤثِّر فيما جاورها، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴾ [النحل:66][7] استدلالٌ فيه نظر، ذلك أنَّ اللَّبن

---

[1] ابن قدامة، المغني، (1/ 100). والنَّووي، المجموع، (1/ 244). والزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (1/ 309).

[2] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 146). والكاساني، بدائع الصنائع (1/ 63).

[3] البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الطَّهارة. بابُ المَنعِ مِن الادِّهانِ في عِظامِ الفِيلَةِ وغَيرِها ممّا لا يُؤكَلُ لَحمُه. ح: 93. (1/ 73). قال الألباني: وهذا إسناد صحيح. ارواء الغليل، (1/ 78).

[4] الإهاب: الجلد، وقيل إنما يقال للجلد إهاب قبل الدَّبغ. ابن الأثير، النِّهاية، (198/1).

[5] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الحيض. باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، ح366، (277/1).

[6] أبو سرحان، منهج الخطابي في مشكل الحديث، (ص: 107– 108).

[7] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 146). والكاساني، بدائع الصنائع، (1/ 63).

المستخلص من بينهما بقدرة الله تعالى محفوظ في وعاء خاصٍ به، وليس على تماس معهما، بل بينهما حجاب رقيق، فاللَّبن في الضِّرع، والرفث في الكرش، والدَّم في العروق[1].

3. أنَّ قياس اللَّبن في الضرع والإنفحة على المنيِّ الطَّاهر من حيث مجاورته للنَّجاسة حال مروره من مجرى البول، دون الحكم عليه بالنَّجاسة، والاستدلال بذلك على أنَّ نجاسة الباطن لا حكم لها[2]، وأنَّ نجاسة الْخِلْقَة لا تُؤثِّر فيما جاورها، وكذلك قياسهما على اللَّحم وما يحتويه من العروق التي يجاور دواخلها الدَّم[3]، قياسٌ مع الفارق؛ لأنَّهما ممَّا عمت به البلوى، ولا يتأتَّى التَّحرز منهما، فهما عفو، وليس كذلك لبن الميتة وإنفحتها[4]، إضافةً إلى ذلك فإنَّ مجرى البول عند المرأة غير مجرى المني، فلا وجه للقياس[5].

4. أنَّ الإنفحة تكون حلالاً على الرَّاجح إذا كانت السَّخلة التي أُخذت منها لم تتغذ إلا على اللَّبن، ففي هذه الحال يحكم بطهارتها، وجواز استعمالها في اللَّبن لإعداد الجُبن، ومن ثَمَّ حلّ أكله، أمَّا إذا تناولت غير اللَّبن فهي نجسة[6].

5. أنَّ الاستدلال بفعل الصَّحابة ﷺ إذ أكلوا الجبن لمَّا دخلوا المدائن، علماً أنَّه يُعمل بالإِنْفَحة، وهي مستخلصة من ذبائح المجوس، ومن المعلوم أنَّ حكم ذبائحهم حكم الميتة، فلا يجوز للمسلم أكلُها، فدلَّ على طهارتها، إذ لم تأخذ حكم ذبيحتهم من حيث الحرمة والنَّجاسة[7]. أقول هذا الاستدلال لا يُسلَّم، وفيه نظر، وذلك من أوجه:

أولاً: أنَّه لا يمكن الجزم أنَّ الذَّبح كان موكولاً إلى المجوس، بل الأرجح أنَّه كان موكولاً إلى جزَّارين من أهل الكتاب من اليهود والنَّصارى المقيمين بين ظهرانيهم، وممَّا يرجح ذلك أنَّ الصَّحابة الذين

---

[1] النَّووي، المجموع، (1/ 244). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (10/ 125).

[2] الكوسج، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، (8/ 3994).

[3] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 146).

[4] النَّووي، المجموع، (1/ 245). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2/ 221).

[5] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (10/ 125).

[6] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (1/ 235). وزكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 13).

[7] الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 147). وابن قدامة، المغني، (1/ 100).

كسروا جيش الفرس، ودخلوا المدائن، وقد كان ذلك بعد أن أعدَّ الفرس موائد الطعام، فلما فرغ المسلمون من هزيمتهم جلسوا فأكلوا من ذاك الطعام، وقد كان على الراجح لحماً، فلو كان من ذبائح الفرس لما أكلوا، وإذا ثبت أكلهم من تلك اللحوم، ثبت أنَّها من ذبح أهل الكتاب، وثبت حلُّها، ومن باب أولى حلُّ الجبن[1].

ثانياً: أنَّ أكل الصَّحابة من جبن الفرس (المجوس) يدلُّ على أنَّ يسير الإنفحة مستهلك في الجبن فلا يؤثر على طهارته، فاليسير من النَّجاسة معفوٌ عنه إذا خالط الكثير من المائع، وذلك قياساً على الماء إذا بلغ قلتين لا ينجس، قال تعالى:: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾ [الحج:78]، وقد كان والي عمر على المدائن سلمان الفارسي ﷺ، وكان يدعو النَّاس إلى الإسلام[2]، وثبت أَنَّه قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ السَّمْنِ وَالْجُبْنِ وَالْفِرَا فَقَالَ: "الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عُفِيَ عَنْهُ"[3].

[1] ابن قدامة، المغني، (1/ 100).

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2/ 221). وشمس الدين الرملي، نهاية المحتاج، (1/ 245).

[3] ابن ماجه، سنن ابن ماجه. كِتَابُ الْأَطْعِمَةِ. بَابُ أَكْلِ الْجُبْنِ وَالسَّمْنِ. ح:3367. (459/4). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حسن بمجموع طرقه وشواهده.

المبحث الخامس: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأيمان والنُّذور والكفَّارات

بلغت المسائل التي استدرك فيه الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الأيمان والنذور والكفَّارات أربع مسائل رئيسة، تحت الأولى ثماني مسائل فرعية، وتحت الثَّانية مسألتان فرعيتان، وبذلك يكون مجموعها اثنتا عشرة مسألة، وهي على النَّحو الآتي:

المطلب الأول: استدراكاته في الأيمان والنذور

المسألة الأولى: أقسام اليمين

وفيها مسائل عدَّة مرتبطة فيما بينها، ما اقتضى عرضها معاً على هذا النحو، وهي: دلالة يمين اللَّغو، واليمين المنعقدة، والغموس، وما يترتَّب عليها من أحكام.

الاستدراك: قال الهرَّاسي في تفسير (اللَّغو في الأيمان) في قوله تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ ﴾ [البقرة:225]، وفي قوله:﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ﴾ [المائدة:89]، "وقالت عائشة رضي الله عنها: هو قول الرجل: لا والله، وبلى والله[1]، وكثرت أقاويل السَّلف فيه، وأقربها قول سعيد بن جبير: هو الرجل يحلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه... فالأقرب في معانيه، ما قالته عائشة رضي الله عنها، وهو مذهب الشَّافعي"[2]. وقال: "قال ابن عباس ﷺ: لما حرَّموا الطيبات من المأكل، حلفوا على ذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وأبان أنَّ الحلف لا يُحرِّم شيئاً، وهو دليل الشَّافعي على أنَّ التَّحريم لا يتعلق به تحريم الحلال، وأنَّ تحريم الحلال لغوٌ، كما أنَّ تحليل الحرام لغوٌ، كما لو قال استحللت شرب الخمر، فمقتضى الآية على هذا القول إنَّ الله تعالى جعل تحريم الحلال لغواً في أنَّه لا يحرم فقال: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ

[1] البخاري، صحيح البخاري. كتاب التفسير. بَاب: {لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ}. ح: 4337. (4/ 1686). وأبو داود، سنن أبي داود. كتاب الأيمان والنّذور. باب لَغْوِ اليمين. ح: 3254. (5/ 156). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: صحيح موقوفاً. وَصَحَّحَ ابْنُ حِبَّانَ رَفْعَهُ. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (6/ 187).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 146- 147).

بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾، أي تحريم الحلال فيما اشتملت عليه أيمانكم"[1]. وقال: "قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأۡتَلِ أُوْلُواْ ٱلۡفَضۡلِ مِنكُمۡ وَٱلسَّعَةِ ﴾... وفيه دليل على بطلان قول أبي حنيفة في أنَّ الأيمان تُحرِّم، وأنَّ الكفَّارة وجبت لكون المحلوف عليه مُحرَّماً بحكم يمينه، وهذا أمرٌ ليس في هذا المعنى، وقد قال قوم: إذا حنث فلا كفَّارة، وكفَّارته أن يفعل ما هو خير، وهذا بعيد، فإن صحيح الخبر يخالفه، فإنه ﷺ قال: (فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه)"[2][3]. وقال: "فعلى هذا يقولون: اللغو المذكور في هذه الصورة، أن يحلف على الماضي وهو غير المعقود عليه، ونقيضه المعقود عليه... واللَّغو المذكور في سورة البقرة أن يحلف على الماضي ظاناً أنَّه كذلك، ثمَّ يتبيَّن غلطه، فهذا لا إثم عليه فيه"[4]. وقال: "وظنَّ أبو حنيفة، أنَّ قوله عقَّدتم، يدلُّ على ما يُتصور عقد العزم عليه من الأفعال، حتى يخرج منه اليمين على الماضي، وذلك إن صحَّ له، فيخرج منه الأيمان على فعل الغير، وحِنث النِّسيان وغيرهما"[5]. وقال: "والعقد ربط القلب بشيءٍ وتجديد القصد إليه"[6]. وقال: "وجاز لأجله فهم إيجاب الكفَّارة في اليمين، على فعل الغير، وعلى فعل نفسه، وعلى ما يجب فعله، وعلى ما لا يجب، وهو أصل الشَّافعيِّ في الأيمان"[7]. وقال: "والذي حملهم على ذلك قوله: ﴿ وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ ﴾ [المائدة:89]، فذكروا أنَّ حفظ اليمين إنَّما يتصور في المستقبل، وهذا غلط، فإنَّه ليس حفظ اليمين الامتناع من الحِنث، مع أنَّ الحنث مأمورٌ به في كثير من المواضع، وقد قال تعالى: ﴿ قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ ﴾ [التحريم:2]، وإنَّما المراد به الامتناع من اليمين، فلا يحلف ما استطاع، ويحفظ لسانه عن اليمين مطلقا، فهذا معنى حفظ اليمين"[1]. وقال في اليمين الغموس: "فعلى هذا يقولون: وضده أن يحلف عامداً، فهو غموس تتعلق المؤاخذة به في

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 88- 89).

[2] مسلم، صحيح مسلم، كِتَابُ الْأَيْمَانِ، بَابُ نَدْبِ مَنْ حَلَفَ يَمِينًا فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ، ح 1650.

[3] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (310/4). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 430).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 90). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 430). وفي البناية شرح الهداية للعيني، (6/ 114).

[5] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 146- 147). وانظر رأي أبي حنيفة في فتح القدير للكمال بن الهمام، (5/ 64).

[6] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 90).

[7] المرجع السابق، (1/ 145).

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 90-91).

الآخرة فهذا معنى هذه الآية عندهم... وفي الغموس لا عذر لصاحبه، وإن سقطت الكفَّارة، فليس لأنَّ الغموس تقتضي التخفيف وترك المؤاخذة، بل تقتضي ضد ذلك"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يرى أنَّ الأيمان إذا انعقدت، أثرت وغيرت، فأحلَّت وحرَّمت، وأنَّ يمين اللَّغو يتمثَّل في الحلف على الماضي خطأً، ظناً من الحالف أنَّه صواب، وفي تفسيره (عقَّدتُّم) بعقد العزم على الفعل، وما رتَّب عليه من إخراج اليمين على فعل الغير عن اليمين المنعقدة، وكذلك حنث النِّسيان، وفي معنى حفظ اليمين، إذ حمله على الامتناع من الحِنث؛ وذلك لأنَّه لا يُتصوَّر إلا في المستقبل، وفي عدم انعقاد اليمين الغموس، وعدم الكفَّارة عليها، وكون عقوبتها أخروية.

دراسة الاستدراك

بينما رأى أبو حنيفة أنَّ يمين اللَّغو يتمثَّل في الحلف على الماضي خطأً، ظناً من الحالف أنَّه صواب، استدرك عليه الهرَّاسي رأيه مبيناً أنَّ اللَّغو في اليمين هو قول الرجل "لا والله، بلى والله".

وبينما رأى أبو حنيفة أنَّ الأيمان إذا انعقدت، أثرت وغيرت، فأحلَّت وحرَّمت، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً أنَّ التَّحريم لا يتعلق به تحريم الحلال، وأنَّ تحريم الحلال لغوٌ، كما أنَّ تحليل الحرام لغوٌ.

وبينما فسَّر أبو حنيفة (عقَّدتُّم) بعقد العزم على الفعل، ورتب عليه إخراج اليمين على فعل الغير عن اليمين المنعقدة، ومثلُها حِنث النِّسيان، استدرك عليه الهرَّاسي وفسَّر (عقَّدتُّم) بربط القلب بشيء وتجديد القصد إليه، ورتَّب عليه أنَّ اليمين على فعل الغير يمين منعقدة.

وبينما رأى أبو حنيفة حفظ اليمين إنَّما يكون بالامتناع عن الحِنث، وأنَّه لا يُتصوَّر إلا في المستقبل، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً أنَّ حفظ اليمين إنَّما يكون بالامتناع عن اليمين ابتداءً وحفظ اللسان عنها.

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 90-91). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 430).

وبينما رأى أبو حنيفة اليمين الغموس غير منعقدة، ولا كفَّارة عليها، وأنَّ عقوبتها أخروية، استدرك عليه الهرَّاسي مبيناً أنَّها منعقدة وعليها كفَّارة.

وقد استدلَّ كلٌّ منهما بأدلَّة، وهي على النَّحو الآتي:

أولاً: استدلَّ أبو حنيفة بالآتي[1]:

1. بما جاء في سورة البقرة والمائدة في شأن يمين اللَّغو بأنَّها غير منعقدة، وذلك بدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾، فلا بد من تجريد القصد لليمين حتى تنعقد[2]، وتجريد القصد لها في الماضي غير متصور، فلا تنعقد.
2. وبدلالة قوله تعالى: "عقَّدتم"، إذ يدلُّ على ما يتصور عقد العزم عليه من الأفعال، والحلِف على الماضي لا يتصور عقد العزم عليه فيخرج منه، ولا ينعقد يميناً، فضلاً أن يكون حلِفاً خاطئاً، أو ناسياً، فمن باب أولى ألَّا ينعقد.
3. وبدلالة قوله تعالى: ﴿ وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ ﴾، فاليمين المنعقدة هي ما عقد العزم عليها، وأُمر بحفظها، ولا تُتصوَّر إلا في المستقبل.

ثانياً: واستدلَّ الهرَّاسي بالآتي[3]:

1. ما سبق ذكره من آيات في سورة البقرة والمائدة.
2. ما روي عن عائشة رضي الله عنها موقوفاً تارةً، ومرفوعاً أخرى، إذ قال ﷺ في بيان لغو اليمين: "هو كلام الرجل في بيته كلا والله، وبلى والله".

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 147).
[2] المرجع السابق، (3/ 90).
[3] المرجع السابق، (3/ 88- 91)، (310/4).

3. قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ ﴾ [النور:22]، حيث قال: "نزلت هذه الآية في شأن أبي بكر، فإنه حلف ألَّا ينفق على مسطح الذي تكلم في إفك عائشة[1]، وذلك يدل على أنَّ الأولى بالإنسان إذا حلف على أمر فرأى غيره خيراً منه، أن يحنث ولا يستمر على اليمين. وأكد ذلك بقوله ﷺ: "فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"[2].

4. أنَّ الأيمان يُتصوَّر وقوعها في الماضي والمستقبل.

5. أنَّ حفظ اليمين لا يقصد به عدم الحنث به، فهناك أيمانٌ الحِنث بها واجب، كالأيمان على ترك فرض أو فعل معصية، قال تعالى: ﴿ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ﴾ [التحريم:2]، إنَّما حفظ اليمين يكون بالامتناع منه، وكفِّ اللِّسان عنه، ويؤكد ذلك أنَّ الحلِف على فعل الغير قد لا يتأتى للحالِف حفظه بالامتناع عن الحِنث به، إذ وقوع الحِنث به من الغير، مُتصوَّر، ومعقول، فحفظه ليس في يده، ممَّا يؤكِّد أنَّ حفظ اليمين لا يكون بالامتناع عن الحنث، إنَّما بعدم الحلِف ابتداءً.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس ما يأتي:

1. أنَّ كلا الصُّورتين اللَّتين ذكراها تُعدَّان من لغو اليمين، سواء ما لم يقصد به عقد اليمين، أم كان يميناً على شيء فتبين أنَّه خلاف ذلك[3]، فكلا الصورتين قال بهما جمعٌ من الصحابة ﷺ، وكلاهما يجمعهما انتفاء القصد من الحالف[4]، ودليل ذلك ما روي عن عائشة، وابن عباس ﷺ[5]، واستدلوا بما روي عن أبي هريرة وابن عباس ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: "أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا إثم"[1]، فلغو اليمين عندهما: حلف الإنسان على الشيء يظنُّ أنَّه الذي حلف عليه، فإذا هو غير

---

[1] الواحدي، أسباب نزول القرآن، (ص: 232).

[2] مسلم، صحيح مسلم، كِتَابُ الْأَيْمَانِ، بَابُ نَدْبِ مَنْ حَلَفَ يَمِينًا فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ، ح 1650.

[3] ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. (10/ 177).

[4] الطريفي، التفسير والبيان لأحكام القرآن، (1/ 405).

[5] الطَّحاوي، اختلاف العلماء، (3/ 236).

[1] الطبري، جامع البيان، ح: 4458. (4/ 444). قال الحافظ في حديث الرُّماة: أنه لا يثبت؛ لأنه من مراسيل الحسن، وهو ممن لا تعتبر مراسيله؛ لأنَّه كان لا يتحرى الثقة. ابن حجر، فتح الباري، (11/ 547). في سنده يوسف بن يعقوب الثقفي؛ مجهول. وقال: لا أعرف حاله، أتى بخبر باطل بإسناد لا بأس به. ابن حجر، لسان الميزان. ح: 8709، (8/ 568).

ذلك[1]، وقد عدَّ الشَّافعي من صور يمين اللَّغو اليمين الذي يُحِلُّ حراماً، ويُحرِّمُ حلالاً، وهو بهذا الرأي يوافق قول سعيد بن جبير[2]، وقول مسروق، إذ قال: "كُلُّ يَمِينٍ لَيْسَ لَهُ الْوَفَاءُ بِهَا فَهِيَ لَغْوٌ لَا تَجِبُ فِيهَا كَفَّارَةٌ"[3]، نعم هناك عبارات للهرَّاسي تؤكد ترجيحه لرأي الشَّافعي الذي يُرجِّحُ فيه ما ذهبت إليه عائشة رضي الله عنها، مثل قوله: "فالأقرب في معانيه، ما قالته عائشة رضي الله عنها وهو مذهب الشافعي"[4]، وقوله: "ولا شك أن الحق متميز في مسند الشافعي رحمه الله تعالى في هذه المسألة عند من تأمَّل فحوى الكلام الدَّال على نصب اللَّغو سبباً للتَّخفيف ونفي المؤاخذة"[5]، إلا أنَّه في ذات الوقت ينسب للشَّافعي صورة من صور اللَّغو غير تلك التي جاءت في رواية عائشة رضي الله عنها[6]، وتتفق مع مرويات أخرى لغيرها من الصحابة والتَّابعين ﷺ، ممَّا جعلني أميل إلى القول إنَّ ليمين اللَّغو صورٌ متعدِّدة ومتنوِّعة. أمَّا ما رواه يحيى بن سعيد الْقطَّان من رواية عَائِشَة أنَّ قَوْله: (لَا يُؤَاخِذكُم الله بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانكُم) نزلت فِي قَول الرجل لَا وَالله، وبلى وَالله[7]، فإنَّه لا يقتضي قصر صورة يمين اللَّغو على ما ذكرته، بل يمكن الجمع بين مختلف الروايات المقبولة بتعدُّد وتنوُّع صور يمين اللَّغو، فالعبرة بعدم العزم، وعدم تجريد القصد إليها، وهذا ممكن الوقوع على أكثر من صورة.

2. يبدو للوهلة الأولى أنَّ الفريقين متفقان في معنى اليمين المنعقدة المستفادة من قوله: (عقَّدتُّم الأيمان) فسواء قلنا هي ما انعقد العزم عليها، أم تمَّ تجريد القصد إليها، فهي بالمعنى ذاته، وقد استخدم الماوردي العبارتين ذاتهما في التعبير عنها[1]، لكن عند التطبيق والتدقيق نجد فرقاً بينهما، إذ العزم

---

[1] ابن الجوزي، زاد المسير، (1/ 194). وابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. (10/ 177).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 146). وابن الجوزي، زاد المسير، (1/ 194).
[3] الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 430).
[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 147).
[5] المرجع السابق، (3/ 91).
[6] المرجع السابق، (1/ 146- 147).
[7] الطَّحاوي، اختلاف العلماء، (3/ 236).
[1] الماوردي، الحاوي، (15/ 289).

والقصد عند أبي حنيفة لا يُتصوَّر إلا في المستقبل، أما في الماضي فــلا[1]، أمَّــا عنــد الهرَّاســي فيُتصوَّر في الماضي والمستقبل[2]، وأمَّا ما تميل إليه النَّفس، فهو ما ذهب إليه الهرَّاسي فــي كــون اليمين المنعقدة، والتي يصحُّ العزم عليها، والقصد إليها تُتصوَّر فــي الماضــي والمســتقبل، أمَّــا الماضي فكقول الرجل: والله ما فعلت كذا، أو والله قد فعلت كذا، سواءٌ كانت مباحــةً أم كاذبــةً[3]، ودليله قوله: (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ)، وَهُوَ عام في الْمَاضِيَ وَالْمُسْتَقْبَلَ[4]، وقوله تعــالى: ﴿ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ ﴾ [التوبــــــة:74]، وقولــــــه: ﴿ وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [المجادلة:14]، وأمَّا المستقبل فكقول الرجل: والله لأدخُلَنَّ الدَّار، وقوله: والله لا أدخلُ الدار.

3. أنَّ الأيمان لا تُحل ولا تحرم، والقاعدة: (أنَّ الأيمان لا أثر لها في تغيير الأحكــام). فالأشــياء لا تتغير عن موضوعها وحقائقها، فالمحظور على الحظر، والواجب على الوجوب، والمندوب علــى الندب، وهكذا. وذلك لما سبق من أدلة، ولما جاء في الصَّحِيحَيْنِ عَن أبي مُوسَى ﷺ قَــالَ: "أَتَيْــتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنْ الْأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ، فَقَالَ: "وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ، مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُــمْ، ثُــمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ، فَأُتِيَ بِإِبِلٍ، فَأَمَرَ لنا بثلاث ذَوْدٍ، فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ: لَا يُبَارِكُ اللَّهُ لَنَا، أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا فَحَمَلَنَا، فَقَالَ أَبُو مُوسَى: فَأَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ، بَلِ اللَّهُ حَمَلَكُمْ، إِنِّي وَاللَّهِ – إِنْ شَاءَ اللَّهُ – لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِــينٍ، فَــأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، إِلَّا كفَّرت عَنْ يَمِينِي، وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وكفَّرت"[5]. ولما جاء عند مُسلم عَــن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ عَن رَسُول الله ﷺ أَنه قَالَ: "من حلف على يَمِين، فَرَأى خيراً مِنْهَا فليكفر عَن يَمِينه، وليفعل الَّذِي هُوَ خير"[1].

---

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 90).

[2] المرجع السابق، (3/ 90–91).

[3] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (6/ 188). والعيني، البناية شرح الهداية، (6/ 112).

[4] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (6/ 188). والدَّميري، النجم الوهاج، (10/ 23).

[5] البخاري، صحيح البخاري. كتاب كفارات الأيمان. بَاب: الِاسْتِثْنَاء فِي الْأَيْمَانِ. ح: 6340. (6/ 2470). مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْأَيْمَانِ. باب نذر مَنْ حَلَفَ يَمِينًــا، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ. ح: 1646. (3/ 1266).

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْأَيْمَانِ. باب نذر مَنْ حَلَفَ يَمِينًا، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ. ح: 1649. (3/ 1268).

4. أنَّ القلم مرفوع عنه حال نسيانه على الرَّاجح، ودليله قوله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عليه"[1]، وهو على عمومه، ولا دليل يستثنيه من هذا العموم[2]، أمَّا قياسه على الهازل، والاستدلال بقوله: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد اليمين والطلاق والعتاق"[3]، وفي رواية: "النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالْيَمِينُ"[4]، فالاستدلال في غير موضعه، فالهازل قاصدٌ لليمين، خلافاً للنَّاسي، فكيف يُنزل النَّاسي منزلة الهازل؟![5]، كما أنَّ القلم غير مرفوع عن الهازل، بل التكليف في حقِّه أوكد، في حين النَّاسي غير حانث، فالإثم مرفوع عنه، وهذا يقتضي سقوط الكفَّارة[6] خلافاً للهازل[7]. هذا فضلاً عن أنَّ الحديث غير معروف باليمين، كما قال مُنْلَا عَلِيٍّ الْقَارِي: "لَفْظُ الْيَمِينِ غَيْرُ مَعْرُوفٍ، إِنَّمَا الْمَعْرُوفُ مَا رَوَاهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ الْأَرْبَعَةُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ"[8]، وقال الزيلعي: "وَبَعْضُ الْفُقَهَاءِ يَجْعَلُ عِوَضَ الْيَمِينِ، الْعِتَاقَ... وَكِلَاهُمَا غَرِيبٌ، وَإِنَّمَا الْحَدِيثُ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ"[9]، ولفظه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: "ثلاث جدُّهنَّ جَدٌّ وهَزْلُهُنَّ جدٌّ: النكَاحُ، والطَلاقُ، والرَّجْعَة"[10]. وفي رواية أخرى: "ثلاث جدُّهنَّ جدٌّ وهَزْلُهُنَّ جدٌّ: النكَاحُ، والطَلاقُ، والعتاق"[11] وعلى فرض صحة الحديث، فليس المراد باليمين مطلق يمين، فضلاً عن يمين مخصوصة الحالف فيها حنِث ناسياً، إنَّما المراد اليمين بالرجعة أو اليمين بالعتق، فهي يمين مقيدة، والقاعدة في ذلك وجوب حمل المطلق على المقيد[1].

---

[1] ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. باب فضل الأمة. ذِكْرُ الْإِخْبَارِ عَمَّا وَضَعَ اللَّهُ بِفَضْلِهِ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ. ح:7219. (16/ 202). قال محققه الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاري.

[2] النَّووي، روضة الطالبين، (8/ 193).

[3] هذا اللفظ غير موجود في كتب الحديث، وقد ذكره الكردري في شرح مشكلات القدُّوري، (2/ 394). وهو موجود بألفاظ أخرى، تمَّ ذكرها وتخريجها في مواضعها.

[4] هذا اللفظ غير موجود كذلك في كتب الحديث، وقد ذكره منلا خسرو في درر الحكام شرح غرر الأحكام، (2/ 39).

[5] الكمال بن الهمام، فتح القدير، (5/ 64). وابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (3/ 709).

[6] ابن النَّجار، شرح المنتهى، (11/ 95).

[7] ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (3/ 709).

[8] ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (3/ 709).

[9] الزيلعي، نصب الرَّاية، (3/ 293).

[10] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطلاق. باب في الطلاق على الهزل. ح: 2194. (3/ 516). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حسن لغيره. والترمذي، سنن الترمذي، بَابُ مَا جَاءَ فِي الجِدِّ وَالهَزْلِ فِي الطَّلَاق. ح: 1184. (3/ 482). وقال: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، وَالعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِمْ".

[11] سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور. ح.1603. (1/ 415).

[1] الرَّافعي، العزيز شرح الوجيز، (12/ 276).

5. أنَّ ما ذهب إليه الهرَّاسي، من أنَّ اليمين الغموس منعقدة، وتتعلق بها الكفَّارة، على الرغم من أنَّها كبيرة، وهو ما عليه مذهب الشَّافعية؛ كما هو الأمر في الظهار، فهو يمينٌ منكرٌ، وقولُ زورٍ، ومع ذلك تتعلق به الكفَّارة[1] سواء كانت منعقدة كما ذهب إليه القاضي حسين وغيره، أم غير منعقدة كما ذهب إليه الماوردي وابن الصَّلاح[2]، لا يُسلَّم لهم، والذي تميل إليه النَّفس أنَّ اليمين الغموس غير منعقدة ولا تتعلق بها كفَّارة، فهي كبيرة محضة، وخلاف ما شرع الله[3]، ويؤكد ذلك ما يأتي:

أ. أنَّه ﷺ صرَّح أنَّه لا كفَّارة فيها، إذ قال: "خَمْسٌ مِنَ الْكَبائِرِ لا كَفَّارَةَ لَهُنَّ؛ الإشْرَاكُ بِاللَّهِ، والْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ، وبَهْتُ المُؤْمِنِ، وقَتْلُ المُسْلِمِ بِغَيْرِ حَقٍّ، والحَلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَاجِرَةٍ يَقْتَطِعُ بِها مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ"[4].

ب. وأنَّه ﷺ قال: "لَيْسَ شَيْء أطيع الله فِيهِ أعجل ثَوابًا من صلَة الرَّحِم، ولَيْسَ شَيْء أعجل عقَابًا من الْبَغي وَقَطِيعَة الرَّحِم، وَالْيَمِين الْفَاجِرَة تدع الديار بَلَاقِع"[5]. لم يذكر ﷺ الكفَّارة مع اليمين الفاجرة، علماً أنَّها شرعت ستراً للذنب، وذلك للدِّلالة على عظم جرمها، وأنَّها لو كان ذنبها يرفع بكفَّارة، لما قال: تدغ الديار بلاقع[6]، فهي أعظم مِنْ أن تَكون فيها كفَّارة[7].

ت. أنَّ جمهوراً من كبار الصحابة وصغارهم، والتَّابعين، والأئمة المتبوعين على ذلك؛ كعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس ﷺ، وسعيد بن المسيب والحسن البصري، والأوزاعي، والثوري والليث، وأبو عبيد وأبو ثور، ومالك وأحمد، وأصحاب الحديث، وداود الظاهري، وغيرهم[1].

---

[1] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (6/ 188). والدَّميري، النجم الوهاج، (10/ 24).

[2] الدَّميري، النجم الوهاج، (10/ 24).

[3] الرَّافعي، العزيز شرح الوجيز، (12/ 256). والعيني، البناية شرح الهداية، (6/ 112). والخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (6/ 188).

[4] أحمد، مسند أحمد، ح: 8737. (14/ 351– 352). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف. وقال الحافظ: "وظاهر سنده الصحة. فتح الباري، (11/ 557). وقال الألباني: حسن. صحيح الجامع. ح: 3247. (1/ 617). وقال: صحيح: ح: 6207. (2/ 1067).

[5] البيهقي، السُّنن الكبرى، كِتَابُ الْأَيْمَانِ. بَابُ مَا جَاءَ فِي الْيَمِينِ الْغَمُوسِ. ح: 19870. (10/ 62). قال الأرنؤوط: وله شاهد آخر من حديث أبي هريرة عند الطبراني... فالحديث صحيح. ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، (2/ 183). وقال الألباني: صحيح. صحيح الجامع الصغير وزياداته. ح: 5391. (2/ 950).

[6] أبو الفضل الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (4/ 47). بلاقع: أي قفار، جمع بلقع؛ وهي الأرض القفر التي لا شيء فيها. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، (3/ 1188).

[7] ابن قدامة المقدسي، المغني، (13/ 448)، (13/ 451).

[1] العيني، البناية شرح الهداية، (6/ 113).

المسألة الثَّانية: اليمين بين كونه سبباً للكفَّارة وكونه عبادةً

الاستدراك: بيَّن الهرَّاسيُّ في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾ [البقرة:224] "أنَّ اليمين يجوز أن يُجعل سبباً للكفَّارة كما قاله الشَّافعي؛ لأنَّ اسم الله المعظَّم، صار متعرِّضاً للابتذال بوصف الحنث، ووصف الحنث راجعٌ إلى اليمين، فكانت اليمين سبباً، وليست اليمين عبادةً لا يمكن جعلها سبباً للكفَّارة، فإنَّ الإكثار من العبادات مندوب إليه، والإكثار من اليمين منهى عنه، والإكثار من العبادات تعظيم الله تعالى، والإكثار من اليمين تعريض الاسم للابتذال، فصحَّ على هذا المعنى جعل اليمين سبباً، على خلاف ما رآه أبو حنيفة[1]، وجاز لأجله تقديم الكفَّارة على الحنث"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة، في اعتباره اليمين عبادةً، ومنعه من جعلها سبباً للكفَّارة، ومن تقديمها على الحنث.

دراسة الاستدراك: بينما اعتبر أبو حنيفة اليمين عبادةً، ومنع من جعلها سبباً للكفَّارة، ومن تقديمها على الحنث، عدَّها الهرَّاسي سبباً في كفَّارة اليمين، على فعل الغير وعلى فعل نفسه، وعلى ما يجب فعله، وعلى ما لا يجب، ولم يعتبرها عبادةً؛ لا يمكن جعلها سبباً للكفَّارة، كما أجاز تقديمها على الحنث، وقد استدلَّ بما يأتي[3]:

1. أنَّ اسم الله أصبح عرضةً للابتذال بوصف الحِنث؛ وهو وصفٌ راجعٌ إلى اليمين، فكانت اليمين سبباً.
2. أنَّ الإكثار من العبادات مأمور به، ومندوب إليه، في حين الإكثار من الأيمان منهي عنه.
3. أنَّ الإكثار من العبادات تعظيم لله، في حين الإكثار من اليمين يُعرِّض اسم الله للابتذال.

---

[1] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (3/ 11). والمرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ((2/ 217).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 144– 145). وانظر رأي أبي حنيفة في مختصر القدوري في الفقه الحنفي للقدوري، (ص: 210).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 144– 145).

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس ما يأتي:

1. أنَّه ليست كلُّ يمين تُعَدُّ عبادةً، فهناك أيمان تُعدُّ عبادات، كاليمين على فعل واجب، وأخرى تُعَدُّ من المعاصي، كاليمين على ترك واجب أو فعل حرام[1]، ومثل هذه الأيمان ليست من العبادات، إنَّما هي من أسباب الكفَّارات، وكذلك الكفَّارات منها ما تُعدُّ عبادات، ومنها ما تُعدُّ عقوبات، ومنها مترددٌة بين العبادة والعقوبة[2].

2. أنَّ الكفَّارة إن أُديت إطعاماً أو كسوةً أو إعتاقاً فهي عبادة مالية، ولها سببان، وهما: اليمين، والحِنث، والرَّاجح فيها جواز أدائها بعد تحقق أحد أسبابها، فجاز تقديمها على الحِنث، كجواز أدائها بعده[3]، أمَّا إن أديت صوماً فهي عبادة بدنية، ولا يصحُّ تقديمها على الرَّاجح في المذهب[4]، ودليل ذلك ما جاء في الصَّحِيحَيْنِ عَن أبي مُوسَى ﷺ قَالَ: "أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنْ الْأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ، فَقَالَ: "وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ، مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ"، ثُمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ، فَأُتِيَ بِإِبِلٍ، فَأَمَرَ لنا بثلاث ذَوْدٍ، فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ: لَا يُبَارِكُ اللَّهُ لَنَا، أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا فَحَمَلَنَا، فَقَالَ أَبُو مُوسَى: فَأَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: "مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ، بَلِ اللَّهُ حَمَلَكُمْ، إِنِّي وَاللَّهِ – إِنْ شَاءَ اللَّهُ – لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ، فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، إِلَّا كفَّرت عَنْ يَمِينِي، وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وكفَّرت"[5]. وجاء عند مُسلم عَن أبي هُرَيْرَة ﷺ عَن رَسُول الله ﷺ أَنه قَالَ: "من حلف على يَمِين، فَرَأى خيراً مِنْهَا فليكفر عَن يَمِينه، وليفعل الَّذِي هُوَ خير"[6]، وغيرها الكثير من النصوص الصحيحة في ذات المعنى، وعليه فسواء قدَّم الكفَّارة على الحنث أم العكس فكلاهما جائز، وبعد الحِنث أولى خروجاً من الخلاف[7]، ومن حديث أبي هريرة ﷺ، قال: قال

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 241).

[2] العيني، البناية شرح الهداية، (6/ 113).

[3] ابن حجر الهيتمي، المنهاج القويم، (ص295). والخطيب الشربيني، بداية المحتاج، (4/ 393).

[4] الجويني، نهاية المطلب، (18/ 310– 311).

[5] البخاري، صحيح البخاري. كتاب كفارات الأيمان. بَاب: الِاسْتِثْنَاءِ فِي الْأَيْمَانِ. ح: 6340. (6/ 2470). مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْأَيْمَانِ. باب نذر مَنْ حَلَفَ يَمِينًا، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ. ح: 1646. (3/ 1266).

[6] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْأَيْمَانِ. باب نذر مَنْ حَلَفَ يَمِينًا، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ. ح: 1649. (3/ 1268).

[7] البيهقي، مختصر الخلافيات، (5/ 105).

رسول الله ﷺ: "مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، ولْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ"[1].

3. ما احتج به الحنفية على وجوب الحِنث قبل أداء الكفَّارة، كحديث عبد الرّحمن بن سمرة ﷺ، إذ قال له رسول الله ﷺ: "وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَأْتِ الَّذِي هُوَ خير، وكفِّر عن يمينك"[2]. وقَوله ﷺ: "مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا". لا ينبغي حمله على الإطلاق، ومنع غيره من الوجوه، خاصَّة إذا ثبتت تلك الوجوه في الصحيح؛ لأنَّ في ذلك ضرب للأحاديث بعضها ببعض، وإظهار أنَّها متعارضة، وهي في الحقيقة ليست كذلك، أو إعمال بعضها دون الأخرى، والقاعدة: أنَّ إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وبما أنَّ الأحاديث في كلا الأمرين صحيحة وجب الجمع بينها، وهو سائغ وميسور، وذلك بالجمع بينها بتعدد المباح، إذ دلَّ القسم الأول منها على جواز أداء الكفَّارة قبل الحِنث، في حين دلَّ القسم الثَّاني منها على جواز الحنِث، ثُمَّ الكفَّارة، وكلا الأمرين سائغ، وبهذا نكون قد دفعنا التَّعارض وأزلنا الاشكال بالجمع بينها باعتبار تعدد المباح.

المطلب الثَّاني: استدراكاته في الكفَّارات

المسألة الأولى: كفَّارة صيد المُحْرِم

الاستدراك: قال الهرَّاسيُّ: "قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة:95] اختُلِفَ في المراد بالمثل، فرُوي عن ابن عباس ﷺ أنَّ المثل نظيره في الخلقة، ففي الظبية شاة، وفي النَّعامة بَدَنة، وهو مذهب الشَّافعي فيما له نظير من النَّعم، وما لا نظير له كالعصافير وغيرها ففيه القيمة[3]، وأبو حنيفة وأبو يوسف يرون أنَّ المثل هو القيمة، ويشتري بالقيمة هدياً، وإن شاء طعاماً، وأعطى كلَّ

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْأَيْمَانِ. باب نذر مَنْ حلَفَ يَمِينًا، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ. ح: 1650. (3/ 1272).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الأحكام. بَاب: مَنْ سَأَلَ الْإِمَارَةَ وُكِل إِلَيْهَا. ح: 6728. (6/ 2613).

[3] زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (1/ 518).

مسكين نصف صاع، وإن شاء صام عن كلِّ نصف صاع يوماً، وظاهر القرآن يشهد للشَّافعي، فإنَّ الذي يتعارفه النَّاس من المثل، المثل من حيث الخلقة، يقال فيمن أتلف طعاماً عليه المثل، وفيمن أتلف عبداً فعليه القيمة، فإنَّ الطعام من حيث الخلقة، ولا مثل للصَّيد من جنسه، إلا أنَّ الفرق أنَّ المثل فيما نحن فيه، وإن روعي من حيث الخلقة فهو من غير جنس الصَّيد، مثل إيجابنا البدنة في النَّعامة، والكبش في الضَبُع، وهذا لا يمنع كونه مثلاً من حيث الخلقة، والمقصود بيان أنَّ المثل في المتعارف هو المثل من حيث الخلقةُ والصورةُ، فاعلمه"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في حمله المثل في قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ على القيمة، وأنَّ القيمة قيمة الصَّيد، فالذي يُقوَّم بالدراهم الصَّيد، ثمَّ يشترى بهذه الدراهم هدياً أو طعاماً يُطعم لمستحقيه.

دراسة الاستدراك: بينما حمل أبو حنيفة المثل على القيمة، وأنَّ القيمة قيمة الصَّيد، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ المقصود بالمثل نظير الصَّيد في الخلقة والصُّورة، وأنَّ الذي يُقوَّم بالدراهم المثل لا الصَّيد. وقد استدلَّ كلٌّ منهم بأدلة[2]، وهي على النحو الآتي:

أولاً: أدلَّة أبي حنيفة:

1. أنَّ المثل يكون من حيث المعنى كالقيمة، وكالنَّعم من حيث الصورة والمعنى، أمَّا البدنة مقابل قتل النَّعامة فليست مثلاً لها لا صورة ولا معنى، علماً أنَّ القيمة في المالية مثلٌ ثابتٌ في الشَّرع، أمَّا كون النَّعم مثلاً للصَّيد من الأجناس الأخرى فلم يثبت في الشَّرع، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة:194]، فقد سمَّى القيمة مثلاً[3].

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 109). وانظر رأي أبي حنيفة في الحجة على أهل المدينة للشيباني، (2/ 179).
[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 109- 113).
[3] انظر: السرخسي، المبسوط، (4/ 83).

2. قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ موصولٌ بقولـه: ﴿ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾ [المائدة:95]، ف (من النَّعم) ليست مفسِّرة ل (فجزاء مثل ما قتل)، إذ الكلام هنا تام بنفسه، و(من النَّعم) كلام مستأنف، ومرتبط بما بعده؛ أي بقوله: ﴿ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾، ففي الآية تقديم وتأخير، وتقديم (النَّعم) تلاوةً لا يستوجب تقديمه في المعنى، بل جميع ما ذكر كأنَّها ذكرت معاً، وكأنَّه قال: فجزاءٌ مثل ما قتل طعاماً أو صياماً أو هدياً من النَّعم[1]، ونظيره، فكفارته إطعام عشره مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم أو تحرير رقبة.

3. قوله تعالى: ﴿ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ ﴾ يدلُّ على أنَّ الواجب المراد بدل الصَّيد يحتاج إلى إمعان نظر، فلزم الأمر حكمين عدلين، ولا يكون ذلك إلا فيما يخفى ويتفاوت فيه النظر كالقيمة؛ لأنَّها متغيرة بحسب الزمان والمكان والظروف، في حين اعتبار النَّعم هو المثل كالبدنة في النَّعامة، أو الكبش في الضَبُع، فلا يحتاج إلى إمعان نظر؛ لأنَّها في غاية الظهور والوضوح[2].

ثانياً: أدلَّة الهرَّاسي:

1. استدلَّ الهرَّاسي بظاهر القرآن ﴿ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة:95] فهذا نصٌّ صريح في كون المثل من النَّعم، وأنَّ المماثلة تعتبر من جهة الخلقة والصُّورة من النَّعم، لا في الطعام والصِّيام.

[1] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 199).
[2] انظر: القدوري، التجريد، (4/ 2046).

2. قوله تعالى: ﴿ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾ يستوجب مراعاة حال الصَّيد من حيث الصحة والضعف، والكمال والنَّقص، والصِّغر والكِبَر، فلا بد أن يكون المثل بقدر الصَّيد، وهذا يحتاج حتماً إلى حكمين عدلين يضبطان ذلك.

3. أنَّ قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ ﴾ مجمل يحتاج إلى بيان، وقد جاء بيانه في قوله: ﴿ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾، فمعنى الآية لا يتضح ولا يتم بالفصل بينهما.

4. العرف، والمثل في العرف: هو المثل من حيث الخلقة والصُّورة، لا القيمة، فمن أتلف طعاماً فعليه المثل، ومن أتلف عبداً فعليه القيمة، إذ العبد ربَّما ساوى العبد في القيمة، لكن لا يكون مثلاً له في الإطلاق، ويؤكد ذلك فعل الصحابة، ومنهم ابن عباس ﷺ، إذ قال: "المثل النَّظير في الخلقة".

5. إجماع الصَّحابة، فقد أجمعوا على وجوب البدنة في النَّعامة، على الرغم من اختلاف القيمة الكبير بينهما.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسي، وذلك لما سبق من أدلة، ولما يأتي:

1. أنَّ الصحابة ﷺ أجمعوا على أنَّ المثل فيما له نظير من الصَّيد إنَّما يكون من النَّعم، وقد روي ذلك عن جمعٍ كبيرٍ منهم دون مخالف، فهو نهاية في الحجة، وقد روي عَنْ عُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَابْنِ الزُّبَيْرِ ﷺ وغيرهم أَنَّهُمْ حَكَمُوا فِي قَضَايَا متفاوتة فِي بلاد مختلفة، وأزمنة متباينةٍ فِي النَّعَامَةِ ببدنةٍ، وفي الضَّبُعِ بكبشٍ، وفي حمار الوحش ببقرة، وفي الظبي شاة، فَلَمَّا اتَفَقَتْ أَحْكَامُهُمْ على الرغم من هذا الاختلاف والتباين دَلَّ عَلَى أَنَّ المثل الْوَاجِبَ فيما له نظير هو مِثْلُهُ مِنَ النَّعَمِ دُونَ القيمة[1]، خلافاً لما ذهب إليه أبو حنيفة، علماً

[1] الماوردي، الحاوي، (4/ 288). والروياني، بحر المذهب، (4/ 37).

أنَّ دلالة الإجماع قطعية[1]، فكيف بإجماع الصَّحابة، فهو يدلُّ على نَّص، ويكشف عن دليل لم يبلغنا[2].

2. أنَّ الأمر في الأدلَّة لا يتوقف على الإجماع، بل روي في ذلك نصوص مرفوعة إلى الرسول ﷺ، فهذا جابر بن عبدالله ﷺ يُسأل عن الضَبُع، أصيدٌ هُوَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قِيلَ: أَيُؤْكَلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قِيلَ: فِيهِ كبشٌ إِذَا أَصَابَهُ الْمُحْرِمُ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَقِيلَ: وَسَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: نَعَمْ[3]. فإذا كان رسول الله ﷺ قد جعل بدل الضَبُع حال صيده وقتله من قبل المُحرم مثله من النَّعم وهو كبش، فهل يبقى لغيره قول.

3. الذي يلاحظ في استدلالات أبي حنيفة أنَّ مردَّها إلى القياس، فقد قايس بين المثل من حيث المعنى، والمثل من حيث الخلقة والصُّورة، ورتب على ذلك أحكام، كما في استدلاله الأول، وقاس كفَّارة صيد المُحرم من حيث اختيار أحد الجزاءات، كأن يكون مثل ما قتل طعاماً أو صياماً أو هدياً من النَّعم، على كفَّارة اليمين من حيث اختيار أحد الجزاءات، كما في قوله تعالى: ﴿ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ ﴾ [المائدة:89] كما في استدلاله الثَّاني، فهو بالخيار بين إطعام عشره مساكين من أوسط ما يطعم أهله، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة. علماً أنَّ القياس من حيث الاستدلال لا يجوز أن يُقدَّم على النَّص من القرآن والسُّنَّة، فالقياس نوع اجتهاد، ولا اجتهاد مع النَّص[4].

---

[1] القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 337).

[2] الطُّوفي، شرح مختصر الروضة، (2/ 5، 7).

[3] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي أَكْلِ الضَّبُعِ. ح: 1791. (4/ 252). وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. ابن ماجه، سنن ابن ماجه. كِتَابُ الصَّيْدِ. بَابُ الضَّبُعِ. ح: 3236. (4/ 385). قال محققه الرنؤوط: إسناده صحيح. وقال الألباني: صحيح الإسناد. إرواء الغليل، (4/ 243).

[4] ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، (1/ 506).

المسألة الثَّانية: صيد المُحرِم للسِّباع

الاســـتدراك: قال الهرَّاسيُّ: "فأبو حنيفة يرى اتِّباع عموم تحريم الصَّيد، فأوجب الجزاء بقتل النمر والفهد والسِّباع المؤذية العادية لطباعها، إذا قتلها المحرم من غير صيال منها... ودلَّ لهم ذكر العقور[1] على أنَّ العقر بصورته وقصده غير معتبر، ولكنَّه إذا كان موصوفاً به كفى... واستدل الشَّافعي به علـــى أن لا ضمان في كل سَبُع عاديّ بطبعه، فإن ذكر العقور يدل على أنَّ ما في طبعه من الضراوة قائمٌ مقام مـــا يظهر منه لكلِّ سبُع عادي، يجب أن يكون ما في طبعه من الضراوة قائماً مقام ما يظهر منه... ويظهر الكلام فيه على أبي حنيفة"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يوجب الجزاء على المحرم إذا قتل سبُعاً ضارياً دون صيال.

دراسة الاستدراك: بينما أوجب أبو حنيفة الجزاء على المحرم إذا قتل سَبُعاً ضارياً دون صيال، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ قتل المحرم للسَّبُع الضاري لا جزاء عليه صال أم لا، فوجود صـــفة الضَّـــراوة تكفي لجواز قتله، ولا يشترط لذلك أن يبدأ هو بالعدوان. وقد استدلَّ على ذلك بما أخرجه أبو داود فـــي سننه من طريق ابن عباس وابن عمر وأبي سعيد الخدري وعائشة ﷺ عن النَّبي ﷺ قال: "خمس يقـــتلهن المحرم في الحل والحرم: الحيَّةُ، وَالْعَقْرَبُ، والْغُرَابُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ العقور"[3].

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرَّاسيُّ، وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. أنَّ المقصود بالكلب العقور الأسد، فقد رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم دَعَا عَلَى عُتْبَةَ بْنِ أَبِـــي لَهَبٍ فَقَالَ: "اللَّهُمَّ سَلِّطْ عَلَيْهِ كَلْبًا مِنْ كِلَابِكَ، فَأَكَلَهُ السَّبُعُ فِي طَرِيقِ الشَّامِ"[4]، خلافاً لأبي حنيفة الـــذي حمله على الكلب المعروف[5]، فهو في الشَّرع بمعنى الأسد وما في معناه من سباع؛ كالنَّمر والفهـــد

---

[1] الكلب العقور: "كل سبع يعقر، مثل: الأسد والنمر والفهد والذئب". الأزهري، الزاهر، (ص: 284).

[2] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (3/ 104–106). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (2/ 587).

[3] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب المناسك. باب ما يقتل المحرم من الدواب. ح: 1847. (3/ 243). وبلفظ الحدأة دون الحية عند البخاري، صحيح البخـــاري. كتـــاب الحج. بَاب: مَا يَقْتُلُ الْمُحْرِمُ مِنَ الدَّوَابِّ. ح: 1732. (2/ 650).

[4] البيهقي، السنن الكبرى، كتابُ الحَجِّ. بابُ ما لِلمُحرِمِ قَتْلُه مِن دَوابِّ البَرِّ في الحِلِّ والحَرَمِ. ح: 10146 (10/ 391). قال محققه التركي: "قوله في هذا عتبة بن أبـــي لهب غلط، وهو مما يغلط فيه، وإنما هو عتيبة بالتصغير أخو عتبة، وهذه القضية له لا لعتبة، ذكر ذلك أهل المعرفة بالنسب والمغازي، أما عتبة بن أبى لهب فإنه بقـــي حتى يوم فتح مكة وهو مذكور في الصحابة، والله أعلم". قال ابن حجر: حديث حسن. فتح الباري، (4/ 39).

[5] القدوري، التجريد، (4/ 2117).

والذئب[1]. أمَّا في اللُّغة: فالكلب مشتق من التَّكَلُّبِ، وَهُوَ الْعَدْوَى وَالضَّرَاوةُ وَهَذَا مَوْجُودٌ فِي السَّبُعِ،[2] قال تَعَالَى: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ [المائدة:4]، فهذا يدلُّ على أنَّ اسم الكلب يستخدم في غير الكلب المعروف. ولو سلمنا جدلاً أنَّ المقصود به الكلب المعروف، فإذا جاز قتله لكونه عقوراً فمن باب أولى قتل الأسد والنَّمر والفهد؛ لأنَّها أشدُ ضراوة[3]، وهذا يفهم بدلالة النَّص كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء:23]. أمَّا قول القدوري إنَّ الحديث لا يثبت[4] فمردود، فقد صححه الحاكم ووافقه الذَّهبي، وحسَّنه ابن حجر كما سبق.

2. أنَّ المقصود بالصَّيد في قوله تعالى: ﴿ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ [المائدة:95]، وقوله: ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴾ [المائدة:96] ما حلَّ من صيد البرِّ قبل الإحرام، وليست السِّباع كذلك، فهي غير مأكولة، بل محرمٌ أكلها قبل وأثناء وبعد الإحرام، فليست هي المقصودة، إنَّما ما كان مباحاً قبل الإحرام، وما لا يؤكل لحمه فلا يؤكل صيداً بحال[5]، أمَّا القول إنَّ العرب كانوا يأكلونها وكانت لهم صيداً باستثناء أم حبين[6] فمردود بما أخرجه أحمد والترمذي وغيرهم من طريق ابْن أَبِي عَمَّارٍ قَالَ: "قُلْتُ لِجَابِرٍ: الضَّبُعُ أَصَيْدٌ هِيَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: قُلْتُ: آكُلُهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: قُلْتُ: أَقَالَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؟ قَالَ: نَعَمْ". وفي رواية أخرى قَالَ: "فِيهَا جَزَاءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَبْشٌ"[7]، ممَّا يدلُّ على أنَّ الفداء إنَّما يكون فيما يؤكل من الصَّيد دون ما لا يؤكل[8].

---

[1] المزني، مختصر المزني، (1/ 390). والساعاتي، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد، (11/ 275).

[2] الماوردي، الحاوي، (4/ 342).

[3] المرجع السابق. وأبو يعلى، التعليقة، (2/ 404).

[4] القدوري، التجريد، (4/ 2120).

[5] المزني، مختصر المزني، (1/ 390). وأبو المظفر السمعاني، الاصطلام، (4/ 39).

[6] أُمِّ حُبَيْن: دويبة لَهَا بطن بارز. ابن الجوزي، غريب الحديث، (1/ 190). وقال الحربي: دُوَيْبَةٌ كَالْحِرْبَاء، وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ: الْحِرْبَاءُ: ذَكَرُهَا، وَأُمُّ الْحُبَيْنِ: الْأُنْثَى تُطَأْطِئُ رَأْسَهَا كَثِيرًا وتُسْرِعُ رَفْعَهُ. الحربي، غريب الحديث، (2/ 401).

[7] أحمد، مسند أحمد. ح: 14425. (22/ 316). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح على شرط مسلم. الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي الضَّبُعِ يُصِيبُهَا المُحْرِمُ. ح: 851. (3/198). وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. قال الألباني: قال البخاري: حديث صحيح. إرواء الغليل، (4/ 243).

[8] الشَّافعي، الأم، (2/ 211).

المبحث السَّادس: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الجهاد والسِّيَر والمعاملات الماليَّة

بلغت المسائل التي استدرك فيه الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الجهاد والسِّيَر ستَّ مسائل، وفي فقه المعاملات الماليَّة مسألة واحدة، وهي على النَّحو الآتي:

المطلب الأول: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه الجهاد والسِّيَر

المسألة الأولى: انقطاع نكاح الحربيين بالسَّبي

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ [النساءة:24]... وظنَّ هؤلاء أنَّ الآية عامة، ولا نظر إلى خصوص النَّسب، والصحيح أنَّ ذلك مختص بالسَّبي الوارد على نكاح غير محترم... وإنَّما رفع الله نكاح الأزواج الحربيّين، ليخلص المِلك للمسلمين، وإنما يخلص المِلك بانقطاع حقِّ الزَّوج في المحل، وإنَّما ينقطع حقُّ الزَّوج بسقوط حرمته، فهذا هو السَّبب وهو ظاهر، وفيه سرٌّ آخر، وهو أنَّ انقطاع نكاح الحربي لم يكن لإثبات الحِل في حقِّ السَّابي، ولكنَّه لتصفية المِلك له، ولذلك لو كانت المسبية أخته من الرضاعة، أو كانت مجوسية، انقطع النِّكاح، فإنَّه لو لم ينقطع، لم يصف له الملك... وأبو حنيفة لا يرى للسَّبي أثراً، ويقول: انقطاع النِّكاح باختلاف الدَّار، فإذا سُبي الزَّوجان معاً، لم ينقطع النِّكاح، والذي ذكره بعيد من أوجه"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة في اعتباره اختلاف الدَّار سبباً لانقطاع النِّكاح بين الحربيِّين.

دراسة الاستدراك: بينما اعتبر أبو حنيفة اختلاف الدَّار سبب انقطاع النِّكاح بين الحربيِّين، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ سبب انقطاع النِّكاح بين الحربيِّين هو السَّبي، وقد استدلَّ على ذلك بالآتي[2]:

1. أنَّ سبايا أوطاس بلغ عددهنَّ مع الرجال ستَّة آلاف رجل وامرأة، ولا يُعقل بحال أن يكنَّ جميعاً من غير أزواج، أو أنَّ يكون الأمر امتد حتى اختلفت الدَّار، فانقطع النِّكاح، فجاز ملك اليمين. ويؤكد

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 406). وانظر رأي أبي حنيفة في البناية شرح الهداية للعيني، (5/ 243).
[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 407- 408).

ذلك ما أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أنَّه صلى الله عليه وسلمه قال في سَبايا أوطاس: "لا تَوطَأ حَامِلٌ حتى تَضَعَ، ولا غيرُ ذاتِ حَملٍ حتَّى تحيضَ حَيْضَةً"[1]، ممَّا يؤكد أنَّ منهن من كنَّ زوجات، وأنَّ نكاحهن انقطع بالسَّبي، فأصبحن ملك يمين.

2. أنَّ الله تعالى أحال في الآية: ﴿ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ ﴾ على مِلك اليمين، وجعله هو المؤثِّر، لا اختلاف الدار.

3. أنَّ المرأة إذا هاجرت إلى دار الإسلام، أو أسلمت وانفسخت عقدة نكاحها، وجبت العدَّة عليها، ممَّا يؤكد أنَّ جواز الوطء المجرد للاستبراء إنَّما لزوال النِّكاح بمِلك اليمين، لا باختلاف الدار.

الرأي المختار: يتوقف الترجيح بين الرأيين على مسألة أساس؛ وهي أثر اختلاف الدارين في عقد النِّكاح، ومن خلال عرض الأدلَّة بالإضافة إلى ما سبق يمكن التَّرجيح بغلبة الظَّنِّ إن شاء الله، وهي على النَّحو الآتي:

1. استدل أبو حنيفة وأصحابه على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ ﴾ [الممتحنة:10]، ووجه الاستدلال أنَّ اختلاف الدَّار يوجب الفرقة بين الزوجين، وذلك من وجوه[2]:

أ. أنَّ الأمر بعدم إرجاع الزوجة التي أسلمت بدار الكفر، ثمَّ هاجرت إلى دار الإسلام إلى زوجها كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ ﴾ دليلٌ على انقطاع النِّكاح بسبب اختلاف الدَّار.

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب النكاح. باب في وطء السَّبايا. ح: 2157. (3/ 486). قال محققه الرنؤوط: صحيح لغيره. وقال الألباني: حديث صحيح. وهذا إسناد على شرط مسلم؛ إلا أنَّه لم يخرج لشريك، إلا متابعة، لكن يشهد له حديث رويفع الذي بعده. صحيح سنن أبي داود، ح: 1873. (7/ 371).

[2] الجصَّاص، أحكام القرآن، (438/3).

ب. أنَّ رفع الحلِّ بينهما كما في قوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ ﴾ كان بسبب اختلاف الدَّار.

ت. أنَّ الأمر برد مهر الزوجة التي أسلمت بدار الكفر، ثمَّ هاجرت إلى دار الإسلام إلى زوجها المقيم في دار الكفر كما في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ ﴾ [الممتحنة:10] دليلٌ على انقطاع النِّكاح بسبب اختلاف الدَّار.

ث. أنَّ أمر من أسلم من الأزواج وهاجر إلى دار الإسلام بعدم الإمساك بعصم من بقين على الكفر من الزوجات كما في قوله تعالى:﴿ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ ﴾ [الممتحنة:10] دليلٌ على انقطاع النِّكاح بسبب اختلاف الدَّار.

والذي تميل النَّفس إلى رجحانه أنَّ منطوق الآية ودلالة العبارة فيها إنَّما تدلُّ على أنَّ سبب انقطاع النِّكاح بينهما إسلامها لا هجرتها بدليل قوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ ﴾، فعلَّةُ الحرمة اختلافُ الدين لا اختلافَ الدَّار[1].

2. واستدلوا بما أخرجه الترمذي من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ بِمَهْرٍ جَدِيدٍ وَنِكَاحٍ جَدِيدٍ"[2]. قال الكاساني: "أنَّ العمل بهذه الرواية أولى"[3]، ووجه الاستدلال بها أنَّ النِّكاح انقطع بسبب اختلاف الدَّار، ممَّا اقتضى مهر وعقد جديدين، ثمَّ ساق أدلَّة من المعقول لا تقوى على معارضة ما صح عن الرسول

[1] الشَّافعي، الأم، (44/5). وابن العربي، أحكام القرآن، (1787/4).

[2] الترمذي، سنن الترمذي. باب ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما. حديث رقم 1142. (3/ 439). (ت: شاكر). وقال: هذا حديث في إسناده مقال. البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ النِّكَاحِ. بَابُ مَنْ قَالَ: لَا يَنْفَسِخُ النِّكَاحُ بَيْنَهُمَا بِإِسْلَامِ أَحَدِهِمَا. ح: 14070. (7/ 304). وقال: وَبَلَغَنِي عَنْ أَبِي عِيسَى التِّرْمِذِيِّ أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ عَنْهُ الْبُخَارِيَّ رحمه الله، فَقَالَ: حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَصَحُّ فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ حَدِيثِ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ. الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ النِّكَاحِ. بَابُ الْمَهْرِ. ح:3625. (4/ 373). وقال: هذا لا يثبت وحجاج لا يحتج به والصواب حديث ابن عباس أَنَّ النَّبِي ﷺ ردها بالنكاح الأول. وقال الألباني: منكر. إرواء الغليل، ح: 1922، (6/ 341). وقال: ضعيف. ضعيف سنن الترمذي، (ص: 131).

[3] الكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 339).

صلى الله عليه وسلم كما سيأتي[1]. والرَّاجح أنَّ هذه الرِّواية من الضعف ما يُسقط الاستدلالَ بها، أمَّا الرِّواية الصحيحة فهي ما أخرجه أحمد وأبو داود والتِّرمذي وابن ماجه، عن ابن عباس ﷺ قال: "ردَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ابنته زينبَ على أبي العاصِ بالنِّكاحِ الأول، لم يُحدثْ شيئاً" وعند ابن ماجه: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم رَدَّ ابْنَتَهُ عَلَى أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ بَعْدَ سَنَتَيْنِ بِنِكَاحِهَا الْأَوَّلِ"[2]. قال الترمذي: "والعمل عند أهل العلم: أَنَّ المَرْأَةَ إِذَا أَسْلَمَتْ قَبْلَ زَوْجِهَا ثُمَّ أَسْلَمَ زَوْجُهَا وَهِيَ فِي العِدَّةِ أَنَّ زَوْجَهَا أَحَقُّ بِهَا مَا كَانَتْ فِي العِدَّةِ"، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَالأَوْزَاعِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ، وَأَحْمَدَ، وَإِسْحَاقَ[3]. وعليه فاختلاف الدَّار ليس سبباً لانقطاع النِّكاح، ولا تأثير له في إيقاع الفرقة، فأبو العاص كان بمكة بعد أن أطلقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفكَّ أسره، وكان قد أخذ عهداً منه أن يُجهِّز زينب ويعيدها إليه، فكان ذلك، وقدمت زينب المدينة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقامت بها، ومع ذلك لمَّا جاء مسلماً أعادها إليه بالعقد الأول[4]، وقد حصل مثل ذلك مع نساء أخريات ردهنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم على أزواجهن بالنِّكاح الأول، مثل امرأة عكرمة بن أبي جهل وكان خرج إلى اليمن[5]، ولم ينحل عقد النِّكاح على الرغم من اختلاف الدَّار.

4. ومن المرجحات أيضاً لرأي الهرَّاسي أنَّ أبا سفيان أسلم خارج الحرم وفي معسكر المسلمين، وهو موضع مغلوب عليه، فصار دار إسلام، في حين كانت زوجه هند بنت عتبة مقيمة بمكة وهي دار حرب لم يستول عليها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد، ومع ذلك لم ينحل عقد نكاحهما على الرغم من اختلاف الدَّار، وهو ما كان يجب أن يقع عملاً بأصل اختلاف الدَّار عند أبي حنيفة، لا

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 339).

[2] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الطلاق. باب إلى متى تُردُّ عليه امرأته إذا أسلم بعدها. ح: 2240. (3/ 554). ابن ماجه، سنن ابن ماجه. كِتَابُ النِّكَاحِ. بَابُ الزَّوْجَيْنِ يُسْلِمُ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الْآخَرِ. ح: 2009. (3/ 172). قال محققهما الأرنؤوط: إسناده حسن. وقال الألباني: صحيح: دون ذكر السنتين. المنذري، مختصر سنن أبي داود، (2/ 62).

[3] الترمذي، سنن الترمذي. بَابُ مَا جَاءَ فِي الزَّوْجَيْنِ الْمُشْرِكَيْنِ يُسْلِمُ أَحَدُهُمَا، ح: 1142. (3/ 439).

[4] الخطَّابي، معالم السُّنن، (3/ 259– 260).

[5] المرجع السابق، (3/ 260).

بل لمَّا عاد إليها أسلمت هند وكانا على نكاحهما[1]، وفي ذلك ردٌّ على القول إنَّ الأمر امتدَّ في سبايا أوطاس حتى اختلفت الدَّار، بحيث أنَّهن بلغن معسكر المسلمين، وهو موضع مغلوب عليه، فصار دار إسلام، في حين كان الرجال لا زالوا في دار الحرب، وبهذا انقطع نكاحهنَّ باختلاف الدَّار[2]، وعليه فالسَّبب الحقيقي لانقطاع النِّكاح بين سبايا أوطاس ورجالهن لم يكن اختلاف الدَّار، إنَّما ما حصل لهنَّ من السَّبي، وإلا للزم انقطاع النِّكاح بين أبي سفيان وزوجه هند بنت عتبه، وهو ما لم يحصل.

5. ومن المرجحات أيضاً لرأي الهرَّاسي ما رواه الطبري عن عليٍّ بن أبي طلحَة، عن ابن عبَّاسٍ ﷺ في قولِه: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ [النساء:24]؛ يقول: "كلُّ امرأةٍ لها زوجٌ، فهي عليك حرامٌ، إلَّا أمةً ملَكْتها ولها زوجٌ بأرضِ الحربِ، فهي لك حلالٌ إذا استبرأتها"[3]، وهو ما عليه الجمهور[4].

المسألة الثَّانية: الاستنصار بالمشركين على المشركين

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ﴾ [المائدة:57]، وذلك نهيٌ عن الاستنصار بالمشركين، هذا هو الصَّحيح من مذهب الشَّافعي، وأبو حنيفة جوَّز الاستنصار بهم للمسلمين على المشركين، وكتاب الله تعالى يدلُّ على خلاف ما قالوا، وقد روى عروة عن عائشة رضي الله عنها: أنَّ

[1] الخطَّابي، معالم السُّنن، (3/ 260).
[2] القدوري، التجريد، (12/ 6181- 6182).
[3] الطبري، جامع البيان، (6/ 562).
[4] الطريفي، التفسير والبيان لأحكام القرآن، (2/ 795).

رجلاً من المشركين لحق بالنَّبي صلى الله عليه وسلم يقاتل معه، فقال لـه: (ارجـع، أنـا لا أسـتعين بمشرك)[1]؛ فعلل منع الاستعانة بالشِّرك"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يجيز استعانة المسلمين بالمشركين على المشركين.

دراسة الاستدراك: بينما أجاز أبو حنيفة استعانة المسلمين بالمشركين على المشركين، اسـتدرك عليـه الهرَّاسيَّ مبيناً أنَّ الاستعانة بالمشركين على المشركين لا تجوز. وقد استدلَّ بقوله تعـالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا ﴾ [المائدة:57]، وبقوله صلَّى الله عليه وسلم لمـن جاءه يقاتل معه من المشركين: "ارجع، أنا لا أستعين بمشرك".

الرأي المختار: ما ذهب إليه أبو حنيفة، وهو رأي الشَّافعية خلافاً لما صححه الهرَّاسيُّ، وذلك لما يأتي:

1. استدلَّ الشافعي بجواز الاستعانة بالمشركين بعمـوم قولـه تعـالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ ﴾ [الأنفال:60][3].

2. أنَّ ردَّه صلى الله عليه وسلم لمن جاءه يريد قتالاً معه وهو على شركه، ثمَّ الإذن له بعـد إسـلامه إنَّما كان رغبةً في إسلامهم، ويدلُّ على ذلك ما جاء فيما أخرجه أحمد عن خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الـرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: "أَتَيْت النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم وَهُوَ يُرِيدُ غَزْوًا أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ قَوْمِي وَلَـمْ نُسْلِمْ، فَقُلْنَا: إنَّا نَسْتَحِي أَنْ يَشْهَدَ قَوْمُنَا مَشْهَدًا لَا نَشْهَدُهُ مَعَهُمْ، فَقَالَ: أَسْلَمْتُمَا؟ فَقُلْنَا: لَا، فَقَالَ: إنَّا لَـا

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْجِهَاد وَالسِّيَرِ. بَاب كَرَاهَةِ الِاسْتِعَانَةِ فِي الْغَزْوِ بِكَافِرٍ. ح:1817. (3/ 1449).

[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (3/ 85). وانظر رأي أبي حنيفة في الأصل للشيباني، (7/ 433).

[3] الماوردي، الحاوي، (14/ 131).

نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، فَأَسْلَمْنَا وَشَهِدْنَا مَعَهُ"[1]، وما رواه محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن الكلبي أنَّ رجلين من المشركين خرجا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال: "لا يغزو معنا إلا من كان على ديننا، فأسلما"[2]، وما أخرجه مسلم عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قِبَلَ بَدْرٍ، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَبَرَةِ أَدْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُذْكَرُ مِنْهُ جُرْأَةٌ وَنَجْدَةٌ، فَفَرِحَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حِينَ رَأَوْهُ، فَلَمَّا أَدْرَكَهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "جِئْتُ لِأَتَّبِعَكَ وَأُصِيبَ مَعَكَ، قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: تومن بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ، قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى، حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ: فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ، قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فانطلق"[3]، قَالَ الشَّافِعِيُّ: "لَعَلَّهُ رَدَّهُ رَجَاءَ إِسْلَامِهِ"[4]، نعم كان ردُّه لهم لغلبة ظنِّه بإسلامهم حال ردَّهم، فكان ذلك حثاً منه لهم على الإسلام، وهذا من فِراسته صلى الله عليه وسلم، فلم يكن ردُّه لهم لشركهم، وقد استعان بغيرهم من المشركين بعد ذلك، وقد استدلَّ بهذه الأحاديث كلٌّ من الحنفيَّة والشَّافعيَّة[5].

3. أنَّ ما أخرج البيهقي في الكبرى عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ ﷺ إذ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم حَتَّى إِذَا خَلَفَ ثَنِيَّةَ الْوَدَاعِ إِذَا كَتِيبَةٌ، قَالَ: "مَنْ هَؤُلَاءِ؟، قَالُوا: بَنُو قَيْنُقَاعَ وَهُمْ رَهْطُ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَلَامٍ، قَالَ: "وَأَسْلَمُوا؟، قَالُوا: لَا، قال: بَلْ هُمْ عَلَى دِينِهِمْ، قَالَ: قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا؛ فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ"[6]، وردَّه لكتيبة عبدالله بن سلام وعدم الاستعانة بها ليس لحرمة الاستعانة

[1] أحمد، مسند أحمد. ح: 15763. (25/ 42). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف دون قوله: "فلا نستعين بالمشركين على المشركين" فهو صحيح لغيره.

[2] أحمد، مسند أحمد، ح: 15763. (25/ 42– 43). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده ضعيف دون قوله: "فلا نستعين بالمشركين على المشركين" فهو صحيح لغيره.

[3] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْجِهَاد وَالسِّيَر. بَاب كَرَاهَةِ الِاسْتِعَانَةِ فِي الْغَزْوِ بِكَافِرٍ. ح:1817. (3/ 1449).

[4] البيهقي، السنن الكبرى، (9/ 63).

[5] السرخسي، المبسوط، (10/ 23). والماوردي، الحاوي، (14/ 131). والجويني، نهاية المطلب، (17/ 428).

[6] البيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ السِّيَرِ. بَابُ مَا جَاءَ فِي الِاسْتِعَانَةِ بِالْمُشْرِكِينَ. ح: 17878. (9/ 64). وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، (2580). وابن المنذر في الأوسط، (11/ 176). والطبراني في الأوسط، (5142). وحسنه الألباني في الصحيحة، (1101).

بالمشركين، إنَّما لكونهم أرادوا القتال تحت رايةٍ مستقلة، أي الانفراد برايتهم، وهو الوجه المنهيُّ عنه في الاستعانة بهم، أمَّا أن يقاتلوا تحت راية المسلمين كأجراء فجائز[1].

4. أنَّ الآيات التي استدلَّ بها المانعون كقولِهِ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ ﴾ [المائدة:51]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ ﴾ [المائدة:57]، وقوله: ﴿ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا ﴾ [الكهف:51] نصوصٌ عامة خصَّصتها الأحاديث النبوية التي أجازت الاستعانة بالمشركين[2]، سواء كانوا أفراداً أم جماعات، لكن وفق الشروط التي اشترطها الفقهاء في ذلك، كأن يكونوا مأموني الجانب، وأن يكون رأيهم في الإسلام حسناً، وأن يكون المسلمون بحاجة إلى العون، وأن تكون عقيدتهم مخالفةً لعقيدة المشركين المحاربين، فإذا كانوا يهوداً، جاز أن يكون نصرانياً، وهكذا على خلافٍ بين الفقهاء[3].

المسألة الثالثة: قَسْمُ خُمُس الغنيمة بعد وفاة النَّبيِّ ﷺ

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ ﴾ [الأنفال:41]، وقال في آية أخرى: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمۡتُمۡ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ ﴾ [الأنفال:69]، قال ابن عباس ﷺ ومجاهد: إن هذه الآية ناسخة لقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ ﴾ [الأنفال:1]... فعلى هذا قال الشَّافعي: يُقسَّم الخُمُس بعد وفاة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على أربعة، وهذا مذهب الشَّافعي، فإنَّه قال: إن لبني

[1] السرخسي، المبسوط، (10/ 23). والجويني، نهاية المطلب، (17/ 428).
[2] الرافعي، العزيز شرح الوجيز، (11/ 384).
[3] ابن الرفعة، كفاية النبيه، (16/ 379). والدميري، النجم الوهاج، (9/ 318).

هاشم وبني عبد المطلب سهماً من الخُمُس، وقال أبو حنيفة: يُقسَّم الخُمُس على ثلاثة أسهم: على اليتامى والمساكين وابن السبيل، وخالفه أبو يوسف"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يرى أنَّ خُمُس الخُمُس المستحق لرسول الله صلى الله عليه وسلم يقسَّم بعد وفاته على ثلاثة أسهم: وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل.

دراسة الاستدراك: بينما قسَّم أبو حنيفة خُمُس الخُمُس المستحق لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على ثلاثة أسهم، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ خُمُس الخُمُس المستحق لرسول الله صلى الله عليه وسلم يقسَّم بعد وفاته على أربعة أسهم: وهم ذوو القربى من بني هاشم وبني عبد المطلب، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس أنَّ تقسيم الخُمُس كجزء من الغنيمة موكولٌ إلى أمر الإمام وفق ما يراه من مصلحةً للمسلمين، وشأنه في ذلك شأن تقسيم الغنائم، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يسر في ذلك على نسقٍ واحدٍ، إنَّما تعدَّدت أحواله صلى الله عليه وسلم في تقسيمه للخُمس والغنيمة[2]، وذلك على النَّحو الآتي:

1. أنَّ قوله: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِۖ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ ﴾ [الأنفال:1]، وقوله: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الأنفال:41] جعلت قسمة الأنفال والغنائم إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، أي لولي الأمر من بعده، أخرج أحمد في مسنده عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ قَالَ: "سَأَلْتُ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ عَنِ الْأَنْفَالِ، فَقَالَ: فِينَا مَعْشَرَ أَصْحَابِ بَدْرٍ نَزَلَتْ حِينَ اخْتَلَفْنَا فِي النَّفَلِ، وَسَاءَتْ فِيهِ

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (3/ 159). وانظر رأي أبي حنيفة في بدائع الصنائع للكاساني، (7/ 125).
[2] السَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 434). والصَّابوني، روائع البيان، (1/ 607).

أَخْلَاقُنَا، فَانْتَزَعَهُ اللهُ مِنْ أَيْدِينَا، وَجَعَلَهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَسَمَهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ عَنْ بَوَاءٍ؛ يَقُولُ: عَلَى السَّوَاءِ"[1].

2. أنَّ الأصناف المذكورة في قوله تعالى:: ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الأنفال:41] إنَّما ذكرت على سبيل التَّنبيه والمثال؛ لأنَّهم من أهم من يُدفع إليهم، وهو من باب الخاص الذي يراد به العام، في حين عدَّها الهرَّاسيُّ وأبو حنيفة ومن على رأيهم من باب الخاص الذي يراد به الخاص[2]، قال تعالى:﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ ﴾ [البقرة:215]، ووجه الدِّلالة في الآية جواز الانفاق على غير هذه الأصناف، إذا رأى المرؤ المصلحة في ذلك، وعليه فاللَّام لا تُفيد الاستحقاق والمِلكية، إنَّما جاءت لبيان المصرف والمحل[3]، ودليل ذلك ما أخرجه مسلم أَنَّ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ وربيعة ابن عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَتَيَا النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، فَتَكَلَّمَ أَحَدُهُمَا فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَنْتَ أَبَرُّ النَّاسِ وَأَوْصَلُ النَّاسِ وَقَدْ بَلَغْنَا النِّكَاحَ، فَجِئْنَا لِتُؤَمِّرَنَا عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الصَّدَقَاتِ، فَنُؤَدِّيَ إِلَيْكَ كَمَا يُؤَدِّي النَّاسُ وَنُصِيبَ كَمَا يُصِيبُونَ، قَالَ: فَسَكَتَ طَوِيلًا حَتَّى أَرَدْنَا أَنْ نُكَلِّمَهُ، قال: وجعلت زينب تُلْمِع[4] علينا من وراء الحجاب أن لا تكلماه، قال: ثم قال: إن الصدقة لا تنبغي لِآلِ مُحَمَّدٍ، إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ، ادْعُوَا لِي مَحْمِيَةَ (وَكَانَ عَلَى الْخُمُسِ) وَنَوْفَلَ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ"، قَالَ: فَجَاءَاهُ، فَقَالَ لِمَحْمِيَةَ: "أَنْكِحْ هَذَا الْغُلَامَ ابْنَتَكَ" (لِلْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ) فَأَنْكَحَهُ، وَقَالَ لِنَوْفَلِ بْنِ الْحَارِثِ: "أَنْكِحْ هَذَا الْغُلَامَ ابْنَتَكَ"

[1] أحمد، مسند أحمد. ح: 22746. (37/ 410- 411). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حسن لغيره.

[2] القدوري، التجريد، (8/ 4169). والسَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 435).

[3] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (8/ 11).

[4] تُلْمِعُ عَلَيْنَا وفي نسخة: "إلينا"، وهو بضم التاء، وإسكان اللام، وكسر الميم، من ألمع الرباعي ويجوز فتح التاء والميم، من لمع الثلاثي، يقال: ألمع، ولمَع: إذا أشار بثوبه، أو بيده. النووي، شرح صحيح مسلم، (7/ 197). وفتح المنعم، شرح صحيح مسلم، (4/ 470).

(لِي) فَأَنْكَحَنِي وَقَالَ لِمَحْمِيَةَ: "أَصْدِقْ عَنْهُمَا مِنَ الْخُمُسِ كَذَا وَكَذَا"[1]. ويؤكد هذا المعنى أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم نفل الخُمُس بهوازن ولم يدفع منه إلى هاشمي شيئاً، كما أنَّه ردَّ سبيهم وفيه الخُمُس، ولو كان حقًا لهم لم يجز أن يسقط حقهم[2]. أخرج البخاري عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: وزعم عروة: أنَّ مروان بن الحكم ومسور بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَاهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ، حِينَ جَاءَهُ وَفْدُ هَوَازِنَ مُسْلِمِينَ، فَسَأَلُوهُ أَنْ يَرُدَّ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَسَبْيَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: أَحَبُّ الْحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، فَاخْتَارُوا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ: إِمَّا السَّبْيَ، وَإِمَّا الْمَالَ، وَقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ بِهِمْ، وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم انتظر آخرهم بِضْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حِينَ قَفَلَ مِنْ الطَّائِفِ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم غَيْرُ رَادٍّ إِلَيْهِمْ إِلَّا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، قَالُوا: فَإِنَّا نَخْتَارُ سَبْيَنَا، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم في الْمُسْلِمِينَ، فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ قد جاؤونا تائبين، وإني قد رأيت أن أرد لهم سبيهم، من أحب أن يطيب فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ، حَتَّى نُعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ اللَّهُ عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ، فَقَالَ النَّاسُ: قَدْ طيبنا ذلك يا رسول الله لهم، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: إِنَّا لَا نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعَ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ، فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا فأذنوا"[3].

3. ذكر أبو عبيد في كتاب الأموال أنَّ النَّبيَّ قسَّم غنائم بدر بين المقاتلين دون أن يُخمِّسها، في حين خمَّسها في غزوات ومعارك أخرى، وأنَّه صلى الله عليه وسلم كان يُنفِّل أحياناً قبل قسمة الغنائم وأحياناً بعدها، وأحياناً من صلب الغنيمة قبل تخميسها، وأحياناً بعد تخميسها، وأحياناً من خُمُس الخُمُس، وأحياناً من الخُمُس نفسه[4]. قال إبراهيمُ النَّخَعِيُّ في الإمام يَبْعَثُ السَّرِيَّةَ، فيُصيبوا المَغْنَمَ:

---

[1] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الزكاة. بَاب تَرْكِ اسْتِعْمَالِ آلِ النَّبِيِّ عَلَى الصَّدَقَةِ. ح: 1072. (2/ 752).

[2] السَّايس، تفسير آيات الأحكام، (ص: 435). والصَّابوني، روائع البيان، (1/ 606).

[3] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الخمس. باب من الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين. ح: 2936. (3/ 1140).

[4] أبو عبيد، الأموال، (ص: 315- 335). وابن نور الدين، تيسير البيان لأحكام القرآن، (3/ 268).

"إِنْ شاءَ الإمامُ خَمَّسَهُ، وإن شاءَ نَفلَهُم كُلَّهُ"، ورُوِيَ مثله عن مَكْحولٍ وعَطاءٍ[1]، وقال به جماعة من المالكية[2]. وأخرج مسلمٌ عنِ ابنِ عُمَر ﷺ قال: "نَفَّلَنا رسولُ الله ﷺ سِوى نصيبِنا منَ الخُمُسِ، فأصابني شارِفٌ"[3]. وروي عن مالكِ بنِ أوسِ بنِ الحَدثانِ: أنه قال: "ما أدركتُ الناسَ يُنَفِّلُونَ إِلَّا منَ الخُمُسِ"[4]. وأخرج الشَّافعي عن مالكٌ عن أبي الزِّنادِ: أنه سمعَ سعيدَ بنَ المُسَيِّبِ يقول: "كانَ الناسُ يُعْطَوْنَ النَّفَلَ منَ الخُمُسِ"[5]؛ أي خُمُس النَّبي صلى الله عليه وسلم، فالنَّفل هنا من خُمُس الخُمُس[6]. وروى حبيبُ بنُ مسلمةَ: "أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كان يُنَفِّلُ الرُّبُعَ للسرايا بعدَ الخُمُسِ في البَدْأَةِ، وينفِّلُهم الثلثَ بعدَ الخُمُسِ في الرِّجْعَةِ"[7].

4. أخرج البخاري عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قال: "لما كان يوم حنين، آثر النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم أُناساً في القِسْمَة، فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل، وأعطى عيينة مثل ذلك، وأعطى أُناساً من أشراف العرب، فآثرهم يومئذ في القسمة، قال رجل: "والله إنَّ هذه القسمة ما عُدِلَ فيها، وما أُرِيد بها وجه الله، فقلت: والله لأخبرنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم، فأتيته فأخبرته، فقال: فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله، رحم الله موسى، قد أوذي بأكثر من هذا فصبر"[8]. وقال عطاء: "خُمُسُ اللَّهِ وَخُمُسُ رَسُولِهِ وَاحِدٌ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يحمل منه ويعطي مِنْهُ وَيَضَعُهُ حَيْثُ شَاءَ وَيَصْنَعُ بِهِ مَا شاء"[9]. قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: "فَهَذَا مَا بَلَغَنَا مِمَّا كَانَ اللَّهُ تبارك وتعالى خَصَّ بِهِ رَسُولَهُ صلى الله عليه وسلم مِنَ الْمَالِ دُونَ النَّاسِ"[10].

---

[1] عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق. كِتَابُ الجِهَادِ. بَابٌ لَا نَفَلَ إِلَّا منَ الْخُمُسِ، ولَا نَفَلَ في الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ. ح: 10171. (5/ 453).

[2] ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، (2/ 156). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (8/ 10– 11).

[3] مسلم، صحيح مسلم. كتاب الجهاد والسير، باب الأنفال. ح: 1750. (3/ 1369). شارف: الشَّارفُ، من الإبلِ: المُسنُّ والمُسِنَّةُ، والجمعُ شوارف، وشُرَّف، وشُرُفٌ وشُرُوف، وقد شَرُفَتْ وشَرِفَتْ تَشْرُفُ شُرُوفاً. ابن منظور، لسان العرب، (9/ 173)، (مادة: شرف).

[4] البيهقي، معرفة السنن والاثار. كِتَابُ قَسْمِ الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ. بَابُ الْأَنْفَالِ. ح: 12979. (9/ 234).

[5] البيهقي. السنن الكبرى. كِتَابُ قَسْمِ الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ. بَابُ النَّفْلِ مِنْ خُمُسِ الْخُمُسِ سَهْمُ الْمَصَالِحِ. ح: 12812. (6/ 512).

[6] ابن عبد البر، التَّمهيد، (8/ 482).

[7] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الجهاد. باب في السَّرية تردُّ على أهل العسكر. ح: 2750. (4/ 378– 379). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح.

[8] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الخمس. باب ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه. ح: 2981. (3/ 1148).

[9] النسائي، سنن النسائي. كِتَابُ قَسْمِ الْفَيْءِ. ح: 4142. (7/ 132). أبو عبيد، الأموال. ح: 40. (ص: 21).

[10] أبو عبيد، الأموال. ح: 40. (ص: 21).

5. أخرج أبو داود وغيره عن ضُباعةَ بنت الزبير قالت: "أصابَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم سَبْياً، فذهبت أنا وأُختي فاطمةُ بنتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم إلى النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، فشكونا إليه ما نحنُ فيه، وسألناهُ أن يأمرَ لنا بشيءٍ من السَّبْيِ، فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: سَبَقكُنَّ يتَامى بَدْرٍ"[1].

6. أنَّ قول أبي حنيفة في القسمة الثُلاثيَّة على خلاف ظاهر القرآن والسُنَّة، كما أنَّه لم يقل به أحدٌ قبله، وليس له على ذلك دليلٌ صحيحٌ[2].

وبناءً على ما سبق يتبيَّن أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتصرَّف في النَّفل والغنائم ومنها الخمس وفق ما يراه مصلحةً للإسلام والمسلمين، ممَّا يؤكد أنَّ الأمر موكول للإمام، وبهذا نكون قد أزلنا التَّعارض الظاهر بين الآيات والروايات، وبين الروايات فيما بينها، ودفعنا عنها الإشكال، وأعملنا ما صح منها، والقاعدة: (إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما). قَالَ مَالِكٌ: "هُوَ مَوْكُولٌ إِلَى نَظَرِ الْإِمَامِ وَاجْتِهَادِهِ، فَيَأْخُذُ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرٍ، وَيُعْطِي مِنْهُ الْقَرَابَةَ بِاجْتِهَادٍ، وَيَصْرِفُ الْبَاقِيَ فِي مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ"[3]، وَبِهِ قَالَ الْخُلَفَاءُ الراشدون، وعليه كان عملهم[4]، وقال أبو عُبيد: "الخمس مُفوَّض إلى الإمام، ينفل منه إن شاء"[5]، ومن ذلك قول النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم: "مَا لِيَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ إِلَّا الْخُمُسُ وَالْخُمُسُ مَرْدُودٌ عَلَيْكُمْ"[6].

المسألة الرَّابعة: الطعن في الدِّين من موجبات قتال المعاهدين

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله: ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ ﴾ [التوبة:12]، يدلُّ على أنَّ المعاهد لا يُقتل في عهده ما لم ينكث، وذكر الأمرين لا يقتضي توقُّف قتالهم

[1] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الأدب. باب التسبيح عند النوم. ح: 5066. (7/ 402– 403). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: صحيح لغيره.
[2] المطيعي، تكملة المجموع، (19/ 374).
[3] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (8/ 11).
[4] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (8/ 11).
[5] أبو عبيد، الأموال، (ص: 331).
[6] أحمد، مسند أحمد. ح: 22718. (37/ 391). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده حسن في المتابعات والشواهد. أبو عبيد، الأموال. ح: 821. (ص: 331).

على وجودهما، فإنَّ النَّكث يقتضي ذلك بانفراده عقلاً وشرعاً، فالمراد به على هذا الوجه التَّمييز في الجمع، وتقديره: فإن نكثوا حلَّ قتالهم وإن لم ينكثوا وطعنوا في الدِّين مع الوفاء بالعهد حلَّ قتالهم، وهذا يقوي مذهب الشافعي، فإنَّ المعاهد إذا جاهر بسب الرسول، وطعن في الدِّين فإنَّه يحل قتله وقتاله... وأبو حنيفة رأى أن مجرد الطَّعن في الدين لا ينقض به العهد، ولا شك أنَّ دلالة الآية قوية فيما قاله الشافعي"[1].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه لا يرى الطَّعن في الدين موجباً لنقض العهد مع المشركين وقتالهم.

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ الطَّعن في الدِّين ليس موجباً لنقض العهد مع المشركين وقتالهم، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ الطَّعن في الدين كما نقض العهد من قبل المشركين موجبٌ لنقض العهد معهم وقتالهم. وقد استدلَّ بقوله: ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ ﴾ [التوبة:12]، وأنَّه لا يُشترط تحقق كلا الأمرين؛ أي النَّكث والطَّعن في الدِّين حتى يستوجب نقض العهد والقتال، إنَّما حصول أيٍّ منهما يستوجب نقض العهد والقتال.

الرأي المختار: ما ذهب إليه الهرّاسيُّ وذلك لما سبق ولما يأتي:

1. القول إنَّ الآية ذكرت وصفين، وهما نقض العهد والطَّعن في الدين، ولا بد من تحققهما من أجل نقض العهد والقتال، ومِن ثَمَّ فالطَّعن في الدين وحده لا يكفي لنقض العهد[2] قولٌ مرجوحٌ؛ لأنَّ الله علق الحكم هنا على وصفين متلازمين لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر، ومتى تحقق أحدهما تحقق الآخر، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة:42]، وقوله:﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 183). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (3/ 110).
[2] الجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (6/ 142).

خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [النساء:14]، ونظائره كثيرة في القرآن[1]، ومن جهة أخرى فإنَّ الطَّعن في الدِّين معطوفٌ على نكث العهد، وهو من باب عطف الخاص على العام، إذ الطَّعن في الدِّين أحد افراد موجبات نقض العهد، وتخصيصه بالذكر يدلُّ على أهميته وعظيم شأنه، ولذلك يُعدُّ من أقوى الأسباب الموجبة للقتال، ولهذا تُشدَّدُ على صاحبه العقوبة[2]، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران:104]، فالأمر بالمعروف فرد من أفراد الخير، وقد عطف عليه، وخص بالذكر لأهميته، وعليه فلا يستقيم لأبي حنيفة ومن على رأيه أن ينتقض العهد بمخالفة الأقل أهمية، في حين لا ينتقض بمخالفة الأكثر أهمية، كأن ينتقض بمنع الجزية، أو التمرُّد على الأحكام، أو الاعتداء على مسلمة، أو التطلُّع على عورات المسلمين، ولا ينتقض بسبِّ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، وهو من أعظم المخالفات، وقَدْ رُوِيَ أَنَّ عُمَرَ ﷺ رُفِعَ إِلَيْهِ: "أَنَّ ذِمِّيًّا نَخَسَ[3] دَابَّةً عَلَيْهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ، فَرَمَحَتْ[4]، فَأَسْقَطَتْهَا، فَانْكَشَفَ بَعْضُ عَوْرَتِهَا، فَأَمَرَ بِصَلْبِهِ فِي الْمَوْضِعِ"[5]، فكيف بسبِّ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم؟!

2. قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة:7]، فالاستقامة من موجبات الوفاء بالعهود، والطَّعن في الدِّين، وسب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم مخالفٌ للاستقامة، وموجبٌ لنقض العهود والقتال.

---

[1] ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، (2/ 460).

[2] المرجع السابق، (2/ 459- 460).

[3] نخس: هيَّج. الحربي، غريب الحديث، (3/ 1042).

[4] رمحت: أي ركضت برجلها إلى خلف. ابن منظور، لسان العرب، (2/ 454، 622)

[5] ابن العربي، أحكام القرآن، (2/ 460). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (8/ 83).

3. أنَّ ذكر الطَّعن في الدِّين فيه بيانٌ لِعظيم شأنه كما أسلفت، وأنَّه في حكم المنصوص عليه في العهود المكتوبة بين المسلمين وأعدائهم، وإن لم يُنَص عليه صراحة، فهو أعظم من كلِّ مكتوبٍ، وفوق كلِّ ملفوظٍ مِن الشروطِ، ومقدمٌ على كلِّ بند من بنود الصُّلح التي تتحقق بها المصالح الدنيويَّة، والتي مخالفتها تستوجب نقض العهود والقتال، فالطَّعن في الدِّين وإهداره أعظم من نقض مصالحهم وإهدار دنياهم[1]، فقد أخرج البخاري ومسلمٌ في صحيحيهما أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ لِكَعْبِ بْنِ الأَشْرَفِ؛ فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللهَ وَرَسُولَهُ"[2]، وقد أرسَلَ إليه مِن أصحابِه من قتله، وكان معاهداً، فمن طعن في الدِّين وسبَّ الرسول صلى الله عليه وسلم لا عهد ولا أمان له، ودمه هدرٌ[3]. وأخرج أبو داود في سننه عن علي رضى الله عنه: "أنَّ يهوديةً كانت تشتُمُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم وتقعُ فيه، فخنقَها رجلٌ حتى ماتت، فأبطل رسولُ الله صلى الله عليه وسلم دَمَها"[4].

4. أنَّ عدم أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتل من قالوا له السَّام عليه[5] يؤكد أنَّ الطعن في الدين ليس من موجبات نقض العهد، وهو الدَّليل الذي احتج به أبو حنيفة ومن على رأيه، وهو معارض بالآية، وبما رواه البخاري ومسلم في حق كعب بن الأشرف، ولذلك كان لا بد من حمله على وجه يُدفع به التَّعارض، فقيل إنَّهم لم يُظهروا قولهم صراحةً، بل لوَّوه بألسنتهم، وقيل إنَّه لم تقم عليهم البيِّنة، ولم يقرُّوا بفعلهم، وقيل إنَّه صلى الله عليه وسلم لم يحمل قولهم على الطَّعن والسَّب، بل حمله على الدعاء عليه بالموت، فلم يأمر بقتلهم، قال تعالى:﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ [الزمر:30]، فموته حقيقة واقعة لا بد منها[6]، وقيل إنَّ هذا حقٌ له صلى الله عليه وسلم، وقد تنازل

---

[1] ابن نور الدين، التفسير والبيان لأحكام القرآن، (3/ 1476).

[2] البخاري، صحيح البخاري. كتاب المغازي. باب قتل كعب بن الأشرف. ح: 3811. (4/ 1481).

[3] ابن نور الدين، التفسير والبيان لأحكام القرآن، (3/ 1479).

[4] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الحدود. باب الحكم فيمن سبَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم. ح: 4362. (6/ 417). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: حسن لغيره. وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين. إرواء الغليل، (5/ 91).

[5] الجصَّاص، أحكام القرآن، (3/ 111). والقدوري، التجريد، (12/ 6265).

[6] المطيعي، تكملة المجموع، (19/ 427).

عنه حال حياته فعفا عنهم، وليس هذا لأحدٍ من بعده إذا لم يعلم عفوه عنهم، بل لا بد من الثأر لـــه كما قال ابن تيمية[1]، ويقال مثل ذلك في شأن اليهودية التي أتته صلى الله عليه وسلم بشاة مســـمومة فأكل منها، فجيء بها ليقتلها، فعفا عنها[2].

المسألة الخامسة: حقيقة أداء الجزية من قبل الذِّمي بين الطَّاعة والعقوبة

الاستدراك: قال الهرَّاسي في تفســير قولــه: ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة:29]: "والشَّافعيُّ لا يأخذ بعد الإسلام على الوجه الذي قاله الله تعالى، وإنَّما يقول: الجزية ديــن، وجب عليه بسبب سابق، وهو السُّكنى أو لدفع شرِّ القتل، فصار كالديون كلِّها، فإذا ثبت للشَّـــافعيِّ أنَّهـــا دين، فإنَّها لا تسقط، وإذا كان وجوب الدِيَة على نحو وجوب الديون، وفيها غرض، وهو دفـــع القتـــل، فهي طاعةٌ مأمورٌ بها، والذِّمي قد أطاع الله تعالى بدفعها، إلا أنَّ ثواب طاعته مُحْبَطٌ، كثواب الطاعـــات كلِّها، فهذا تمام ما أردنا بيانه، وأبو حنيفة لا يرى الجزية واجبةً على الذِّمي طاعةً، بل يقول يقام عليـــه إضجاراً له واتعاباً[3]، وذلك لا يكون طاعةً في حقِّه، وإنَّما هي طاعةٌ في حقِّنا، فأمَّا في حق الدَّافع فـــلا، فهم إذا امتنعوا من الجزية وجب قتالهم، وإذا بذلوا الجزية امتنع قتالهم، إلا أنَّ الجزية عنـــدهم عقوبـــةٌ زاجرةٌ عن الكفر[4]، بالإضافة إلى الذِّمي والذي يخالط المسلمين، فتَوَقُّع الإسلام منه يزيد على توقُّعه ممن لا يخالطونا، فهذا تمام هذا المعنى على المذاهب كلها"[5].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يرى أنَّ أداء الجزية من قبل الذِّمي من باب الإضـــجار والاتعـــاب، لا من باب الطَّاعة مُحْبَطة الثَّواب.

---

[1] العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (8/ 88).

[2] القدوري، التجريد، (12/ 6265).

[3] انظر: أبو الفضل الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (4/ 139). والقدوري، التجريد، (12/ 6249).

[4] انظر: الميداني، اللباب في شرح الكتاب، (4/ 146).

[5] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/195– 196).

دراسة الاستدراك: بينما رأى أبو حنيفة أنَّ أداء الجزية من قبل الذِّمي من باب الإضجار والاتعاب، لا من باب الطَّاعة مُحْبَطة الثَّواب، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً أنَّ أداءه لها من باب الطَّاعة مُحْبَطة الثَّواب، مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان:23]، وقد قاسها على الدَّين والدِيَة من حيث وجوب الأداء وعدم سقوطها بإسلام الذِّمي.

الرأي المختار: ما ذهب إليه أبو حنيفة، وهو رأي الجمهور[1]، وذلك لما يأتي:

1. أنَّ الكفر جناية ترتب عليها عقوبة، وهي الجزية، وقد وجبت على من يستحقها، وهو كلُّ بالغ عاقل مقاتل[2]. فإذا قيل فما بال الشيوخ والنِّساء والفقراء من البالغين العقلاء لم يعاقبوا بها على الرغم من كفرهم، وهم في ذلك سواء علماً أنَّ العقوبات لا تختلف بذلك؟! قيل: القول إنَّ العقوبات لا تختلف باختلاف الحال والفقر واليسار غير مُسلَّم، بل تختلف فالعقوبات البدنية مثلاً تختلف بالثُّيوية، والبكارة، بناءً على اختلاف الموجب لها، وكذلك العقوبات المالية تختلف باختلاف صفة المال قلةً وكثرةً[3]، وقد ذكر زكريا الأنصاري من الشَّافعية أنَّ الجزية ليست قربةً[4]، ومفهوم كلامه أنَّها عقوبةٌ خلافاً للشَّافعيّ.

2. وممَّا يؤكد أنَّها عقوبة أنَّ من يُبتدأ بها الكفَّار فقط؛ ولأنَّها مقابل رفضهم الإسلام، فقد أخرج أبو داود عن سليمانَ بن بُريدةَ عن أبيه، قال: كانَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إذا بعثَ أميراً على سَرِيّةٍ أو جيشٍ أوصاهُ بِتَقْوَى الله في خاصَّةِ نفسِه وبمن معه من المسلمين خيراً، وقال: "إذا لقيتَ عَدوَّك من المشركين فادْعُهُم إلى إحدى ثلاثِ خِصالٍ... فإن هم أبَوا فادعُهمْ إلى إعطاء الجِزْيَةِ، فإن أجابُوا فاقبَلْ منهم وكُفَّ عنهم، فإن أبَوْا فاستعنْ بالله وقاتِلْهم"[5].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، (2/ 481). والسغناقي، النهاية في شرح الهداية، (12/ 80). وابن النجار، معونة أولي النُهَى، (4/ 446).

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، (2/ 481).

[3] المرجع السَّابق، (2/ 481).

[4] زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (4/ 216).

[5] أبو داود، سنن أبي داود. كتاب الجهاد. باب في دعاء المشركين. ح: 2612. (4/ 253). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح.

3. أنَّ الشَّافعي قاس الجزية على الدَّين في كونه حقاً واجباً في الذِّمة لا يسقط بالإسلام، والحق أنَّها تختلف عنه من جهة سببها، فالجزية عقوبة سببها الكفر، فسقطت بالإسلام كالقتل، وليس الدَّين كذلك فلا يسقط بالإسلام[1]. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ ﴾ [الأنفال:38]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "الإسلام يجبُّ ما قبله"[2]، فإسلامه هو ما أسقط عنه الجزية الواجبة عليه بسبب كفره، فلما زال السَّبب زال المُسَبَّب[3]. وفي هذا جواب للاحتجاج بأنَّ ما يؤخذ منه بعد إسلامه إنَّما على ما مضى من حياته، وقد كان من أهل القتال[4]، وهل العفو والغفران والصفح إلا على ما مضى من حياته، ومنه ما وجب عليه من الجزية حال كفره؟! ورُوي عنه صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: "لا ينبغي لمسلم أن يؤدي الخراج"[5]، والمقصود خراج الجزية[6]. فهذه النُّصوص تؤكد أنَّ المسلم لا جزية عليه، والنصَّ مقدم على القياس، كما أنَّها صغارٌ، فلا تؤخذ من مسلم[7]. قال أبو عبيد: لو أنَّ رجلاً وجبت عليه الجزية، فأسلم في أخر السَّنة، فإنَّ إسلامه يسقطها، ولا تكون ديناً عليه، وقد روي عن عمر وعلي وعمر بن عبد العزيز ما يعضد هذا المعنى[8]، فقد كان لعمر بن عبد العزيز عاملٌ يرى بقاء الجزية على من أسلم هروباً منها[9]، فكتب إليه كتاباً قال فيه: "إنَّ محمداً صلى الله عليه وسلم قد بُعث هادياً ولم يبعث جابياً". وأصل الرواية في طبقات ابن سعد، وهي: أنَّ حيان بن شريح عامل عمر بن عبد العزيز على مصر كتب إليه أنَّ أهل الذمة قد أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية، فكتب إليه عمر أما بعد:

---

[1] الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (6/ 576).

[2] أحمد، مسند أحمد، (29/ 315). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده حسن في المتابعات والشواهد. وهو ممَّا أجمعت عليه الأمة. الخطابي، أعلام الحديث، (4/ 2311). وابن بطال، شرح صحيح البخاري، (8/ 570).

[3] أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، (2/ 367).

[4] الماوردي، الحاوي، (14/ 313).

[5] الشَّافعيّ، الأمّ، (4/ 187).

[6] الجصَّاص، أحكام القرآن، (3/ 580).

[7] ابن النجار، معونة أولي النُّهَى، (4/ 447).

[8] أبو عبيد، الأموال، (ص: 52).

[9] النبهاني، الشخصية الإسلامية، (2/ 228– 229).

"فإنَّ الله بعث محمدًا داعيًا، ولم يبعثه جابيًا، فإذا أتاك كتابي هذا فإن كان أهل الذمة أسرعوا في الإسلام، وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل"[1].

المسألة السَّادسة: رمي المسلمين لحصون المشركين وإحراقها حال تترسهم بأسارى المسلمين

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ لَوۡ تَزَيَّلُواْ لَعَذَّبۡنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [الفتح:25] فيه دلالة على ما قاله الشَّافعي ومالك، إنَّه لا تُحرق سفينة الكفَّار إذا كان فيها أُسارى المسلمين، ولو تزيَّل المؤمنون لعذب الكفَّار... وكذلك في إحراق الحصون إذا كان فيها أسارى المسلمين، وأبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والثوري جوزوا رمي حصون الكافرين، وإن اشتملت على الأُسارى والأطفال من المسلمين، وزادوا فقالوا: لو تترس الكفَّار بأطفال المسلمين رُمي المشركون، وإن أصابوا أحداً من المسلمين في ذلك فلا دِيَة ولا كفَّارة"[2].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه رأى جواز رمي حصون المشركين وإحراقها، وإن تترسوا بأسارى وأطفال المسلمين.

دراسة الاستدراك: بينما أجاز أبو حنيفة رمي حصون المشركين وإحراقها، وإن تترسوا بأسارى وأطفال المسلمين، استدرك عليه الهرَّاسيُّ مبيناً النَّهي عن ذلك، سواء كانوا في سفينة للكفَّار، أم في حصونهم، أم في غيرها، فدماؤهم معصومة. وقد استدلَّ بقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡلَا رِجَالٞ مُّؤۡمِنُونَ وَنِسَآءٞ مُّؤۡمِنَٰتٞ لَّمۡ تَعۡلَمُوهُمۡ أَن تَطَـُٔوهُمۡ فَتُصِيبَكُم مِّنۡهُم مَّعَرَّةُۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ ﴾ [الفتح:25][3]، ودلالة الآية عدم جواز رمي الكفَّار لأجل من فيهم من المسلمين، ولولا حظر رميهم لأصابتهم معرة بسبب إصابتهم إياهم وقتلهم.

---

[1] ابن سعد، الطبقات الكبرى، (5/ 384). قال الذهبي: رجاله ثقات. سير أعلام النبلاء، (5/ 147). وقال البرزنجي: ورجال هذا الإسناد ثقات، وهذا من مناقب عمر بن عبد العزيز. صحيح وضعيف تاريخ الطبري، (4/ 345).

[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 379). وانظر رأي أبي حنيفة في فتح القدير للكمال بن الهمام، (5/ 447).

[3] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 379- 380).

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس ما يأتي:

1. أنَّ الأصل عصمة دماء المسلمين، ولا يجوز إراقتها إلا بحقها، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام:151]، وقال: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ﴾ [النساء:92]، وقال صلى الله عليه وسلم: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثيب الزان، والنفس بالنفس، والتارك لدينه، المفارق للجماعة"[1]. أمَّا رمي المشركين حال تترسهم بالمسلمين فاضطراراً، فإن كان بإمكان المسلمين تحقيق الغلبة على المشركين دون الرَّمي بالمنجنيق أو العرَّاد أو ما شابهه من قاذفات، أو دون التَّحريق ودون إلحاق الضرر بالتُّرس فلا يجوز صيانةً للمسلمين[2]، وإن ترتب على عدم الرَّمي أو التَّحريق عدم الوصول إلى المشركين والظفر بهم، أو إلحاق الهزيمة بالمسلمين، أو إلحاق الضرر بهم وبحريمهم، أو ببيضة الإسلام، فيجوز قطعاً، بل يجب ولو أدى إلى تعرُّض التُّرس من أسارى المسلمين وصبيانهم للقتل والهلاك، لكن دون تقصُّد التُّرس وتعمُّده حسياً ما أمكن، فإن تعذَّر فقلبياً، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [الأحزاب:5]، وذلك من باب دفع الضَّرر الأكبر بالضرر الأقل[3]، ومراعاةً للكليات، فحفظُ الكليَّات أولى من حفظ الجزئيَّات[4]، وبعبارة الحنفية دفع الضَّرر العام بالضرر الخاص[5].

2. أنَّ المنع عند الشَّافعي عند التَّحقيق ليس على إطلاقه، في حين عبارة الهرَّاسيِّ مطلقة في ذلك، وهي منقولة فيما يبدو عن الجصَّاص، وقد نسب الجصَّاص القول إلى مالك[6]، في حين نسبه

---

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْقَسَامَةِ، وَالْمُحَارِبِينَ، وَالْقِصَاصِ، وَالدِّيَاتِ. بَاب مَا يُبَاحُ بِهِ دَمُ الْمُسْلِمِ. ح: 1676. (3/ 1302).

[2] النَّووي، روضة الطالبين، (10/ 245). والخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (6/ 32).

[3] الماوردي، الحاوي، (14/ 188). والنَّووي، روضة الطالبين، (10/ 246).

[4] الجويني، نهاية المطلب، (17/ 460). وزكريا الأنصاري، فتح الوهاب، (2/ 211).

[5] الكمال بن الهمام، فتح القدير، (5/ 449).

[6] الجصَّاص، أحكام القرآن، (3/ 524– 525).

الهرَّاسيُّ إلى مالك والشَّافعي، والتَّحقيق أنَّ الشَّافعي يُفرِّق في الحكم بحسب الحال والضرورة، فيجيز عند الضرورة، ويكره عند عدمها، والضرورات تُقدَّر بقدرها[1]، فإذا وجد في حصون وقلاع المشركين نساء وأطفال وأسارى مسلمون فلا بأس بنصب المنجنيق على الحصن دون البيوت التي فيها النِّساء والأطفال والأسارى المسلمون، مع الكراهة، فإذا كانوا في حالة التحام مع المشركين فلا بأس أن ترمى البيوت والجدران، فإذا كان فيها مقاتلون محصَّنون رميت البيوت والحصون، بحكم الاضطرار، بحيث يتقصدون المقاتلين ويتوقُّون نساءهم وأطفالهم وأسرى المسلمين ما استطاعوا[2]، وإن كانوا غير ملتحمين فالأَولى الكفُّ عنهم حتى يتمكنوا من قتالهم غير متترِّسين، إذ التَّحرُّز عن قتل المسلم واجب، وترك قتل الكافر جائز[3]، ودليل ذلك ما أخرجه البيهقي من طريق الشَّافعي قال: "نَصَبَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى أَهْلِ الطَّائِفِ مَنْجَنِيقًا، أَوْ عَرَّادَةً"[4][5]، وكَانَ فِيهِمُ مُسْلِمُونَ[6]. قال الشَّافعي: "ونَحْنُ نَعْلم أنّ فيهم النّساءَ والوِلْدانَ"[7]. أمَّا التَّحريق فقد أخرج البخاري من طريق قَيْسِ بن أبي حازم قال: قال لي جرير: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "ألا تريحني من ذي الخلصة، وكان بيتاً في خثعم يُسمَّى كعبة اليمانيَّة، قال: فانطلقت في خمسين ومائة فارس من أحمس، وكانوا أصحاب خيل، قال: وكنت لا أثبت على الخيل، فضرب في صدري حتى رأيت أثر أصابعه في صَدْرِي وَقَالَ: اللَّهُمَّ ثَبِّتْهُ، وَاجْعَلْهُ هَادِيًا مهديا، فانطلق إليها فكسرها وحرقها، ثم بعث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره، فقال رسول جرير: والذي بعثك بالحق، ما جئتك حتى تركتها كأنها جمل أجوف، أو أجرب، قال: فبارك في خيل أحمس ورجالها خمس مرات"[8]، وأخرج مسلم من طريق ابن عمر ﷺ "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَطَعَ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ، وَحَرَّقَ، ولَهَا يَقُولُ حَسَّانُ: وَهَانَ عَلَى سَرَاةِ بَنِي لُؤَيٍّ حَرِيقٌ بِالْبُوَيْرَةِ

---

[1] النَّووي، روضة الطالبين، (10/ 245). وابن الرِّفعة، كفاية النبيه، (16/ 394).

[2] العيني، البناية شرح الهداية، (7/ 106).

[3] الشَّافعي، الأم، (4/ 258)، (16/ 396).

[4] العرَّادة: شيء أصغر من المنجنيق. أبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (2/ 508).

[5] الشَّافعي، الأم، (4/ 258). والبيهقي، السنن الكبرى. كِتَابُ السِّيَرِ. بَابُ قَطْعِ الشَّجَرِ وَحَرْقِ الْمَنَازِلِ. ح: 18119. (9/ 144).

[6] أبو الفضل الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (4/ 119).

[7] الشَّافعي، الأم، (4/ 258). والمزني، مختصر المزني، (2/ 504).

[8] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب حرق الدور والنخيل. ح: 2857. (3/ 1100).

مُسْـــتَطِيرُ، وَفِـــي ذَلِـــكَ نَزَلَـــتْ: ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا ﴾ [الحشر:5]"[1].

المطلب الثَّاني: استدراكات الهرَّاسي على أبي حنيفة في فقه المعاملات الماليَّة

استدرك الهرَّاسي على أبي حنيفة في المعاملات الماليَّة في مسألة واحدة فقط، هي:

المسألة: منافع الرَّهن

الاستدراك: قال الهرَّاسي: "قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ ﴾ [المائدة:103] يـــدلُّ على تحريم قطع منافع الملك من غير نقل إلى غيره، ومن أجله منع الشافعي تعطيل منافع الرَّهن[2]، على خلاف ما قاله أبو حنيفة"[3].

المستدرك عليه: أبو حنيفة كونه يعطِّل منافع الرَّهن، ويمنع من الانتفاع بها سواء من قبـــل الـــرَّاهن أم المُرتَهِن.

دراسة الاستدراك: بينما منع أبو حنيفة الانتفاع بمنافع الرَّهن وعطَّلها، أجاز الهرَّاسيُّ انتفاع الرَّاهن بها، واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ ﴾.

الرأي المختار: والذي تميل إليه النَّفس ما يأتي:

1. القول بمنع كلٍّ من المرتهن والرَّاهن من الانتفاع بمنافع الرَّهن[4]، يترتب عليه تعطيل الانتفاع بهـــا، والتَّعطيل تسييب، وهو منهيٌ عنه شرعاً كما سبق؛ لأنَّه من أعمال الجاهليَّة[1]، ولذلك كان لا بد من الانتفاع، لكن من له هذا الحق، الرَّاهن أم المرتهن أم كلاهما؟ وسيظهر ذلك فيما يأتي.

---

[1] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْجِهَاد وَالسِّيَرِ. بَاب جَوَازِ قَطْعِ أَشْجَارِ الْكُفَّارِ وَتَحْرِيقِهَا. ح: 1746. (3، 1365).

[2] انظر: الشافعي، الأم، (3/ 158).

[3] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (3/ 117). وانظر رأي أبي حنيفة في أحكام القرآن للجصاص، (1/ 644).

[4] الكاساني، بدائع الصنائع، (6/ 146).

[1] ابن الفَرَسْ، أحكام القرآن، (2/ 534).

2. أنَّ قياس الانتفاع بمنافع سائر الرَّهون من حيث وجوب تعطيلها على الأَمَة المرهونة في منع وطئها من قبل الرَّاهن وعلى الثَّوب المرهون، بالرغم من أنَّها ملك له[1]، قياسٌ مع الفارق؛ لأنَّ وطء الأَمَةِ ولبس الثَّوب مدعاة لنقصان منفعة الرَّهن، وفي ذلك ضياع لحق المرتهن، وليس سائر الرهون كذلك، فما كان من الرهون يبلى ويتلف إذا انتفع به الرَّاهن فليس له الانتفاع به، وما لم يكن كذلك بحيث لا تنتقص قيمته جاز، وذلك حفاظاً على حق المرتهن من النقصان[2].

3. أنَّ الرَّاهن هو المالك الحقيقي للرَّهن، وهو الذي يملك رقبته، فلو كان الرَّهنُ عبداً ومات كان على الرَّاهن كفنه لا على المرتهن[3]، فغرم الرَّهن وغنمه لمالكه، إذ الفروع تتبع الأصول[4]، ويؤكد ذلك ما أخرجه ابن حبان في صحيحه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "لَا يَغْلَقُ الرَّهْنُ، لَهُ غُنْمُهُ، وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ"[5]، وفي رواية: "لَا يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ"[6]، قَالَ الْخَطَّابِيُّ: وَقَوْلُهُ: "مِنْ صَاحِبِهِ أَيْ لِصَاحِبِهِ"، وَالْعَرَبُ تضع (من) موضع (اللام)، كقولهم: أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تُكَلَّمِ[7]، ويؤيد ذلك أنَّ (اللام) في (له) لام الملكية. وقال القرطبي: "قَدْ جَاءَ صَرِيحًا لِصَاحِبِهِ فَلَا حَاجَةَ لِلتَّأْوِيلِ"[8]، فإذا ثبت أنَّ منافع الرَّهن ملك للرَّاهن استحق أن يستوفيها بما لا يلحق ضرراً بالمرتهن[9]، أمَّا تعلق حق المرتهن بالرَّهن فهو كتعلق الجناية برقبة الجاني، ومثل هذا التَّعلق لا يستوجب تملك المنافع[1]، فالمرتهن ليس مالكاً لرقبة الرَّهن، إنَّما جُعلت يده عليه كوثيقة لاستيفاء حقه منه، لا لتملُّك رقبته[2].

---

[1] القدوري، التجريد، (6/ 2759).

[2] البغوي، التهذيب في الفقه الشافعي، (4/ 75).

[3] الخطَّابيّ، معالم السنن، (3/ 162).

[4] الماوردي، الحاوي، (6/ 204).

[5] ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. كتاب الرهن. ح: 5934. (13/ 258). قال محققه الأرنؤوط: "رجاله ثقات رجال الشيخين غير إسحاق – وهو ابن عيسى بن نجيح البغدادي، ابن الطباع – فمن رجال مسلم، ورواه جماعة من الحفاظ بالإرسال، وأما ابن عبد البر فقد صحح اتصاله، وكذلك عبد الحق، وهو الصحيح عند أبي داود، والبزار، والدارقطني، وابن القطان". الدارقطني، سنن الدارقطني. كِتَابُ الْبُيُوعِ. ح: 2920. (3/ 437). وقال: وَهَذَا إِسْنَادٌ حَسَنٌ مُتَّصِلٌ.

[6] الشَّافعي، مسند الشَّافعي، (ص: 148).

[7] الخطَّابيّ، معالم السنن، (3/ 163).

[8] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (3/ 412).

[9] العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (6/ 63).

[1] الجصَّاص، شرح مختصر الطحاوي، (3/ 149).

[2] الماوردي، الحاوي، (6/ 204).

4. القول إنَّ الرَّاهن هو من له حق الانتفاع بمنافع الرَّهن دون المرتهن معارضٌ بما أخرجه الْبُخَارِيُّ في صحيحه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الظَّهْرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ النَّفَقَةُ"[1]، وفي روايةٍ عند أحمد والدارقطني: "إِذَا كَانَتِ الدَّابَّةُ مَرْهُونَةً فَعَلَى الْمُرْتَهِنِ عَلْفُهَا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ وَعَلَى الَّذِي يَشْرَبُ نَفَقَتُهُ، وَيَرْكَبُ"[2]. فبينما جاءت رواية البخاري مجملةً دون أن تحدد من عليه النَّفقة، ومن له حق الركوب والشُّرب، جاءت رواية أحمد والدارقطني مبينةً أنَّ من عليه النَّفقة وله حق الانتفاع هو المرتهن[3]. وهذا يقتضي توجيه الروايات بما يزيل التَّعارض ويدفع الإشكال، فذهب الجمهور إلى القول إنَّ حق المرتهن بالانتفاع بمنافع الرَّهن كان قبل تحريم الرِّبا، أمَّا بعد تحريمه فصار منسوخاً[4]، وأكَّدوا ذلك بما أخرجه البخاري في صحيحه عن ابْنِ عُمَرَ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: "لَا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ امْرِئٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تُؤْتَى مَشْرُبَتُهُ، فَتُكْسَرَ خِزَانَتُهُ، فَيُنْتَقَلَ طَعَامُهُ؟ فَإِنَّمَا تَخْزُنُ لَهُمْ ضُرُوعُ مَوَاشِيهِمْ أَطْعِمَاتِهِمْ، فَلَا يحلبنَّ أحدٌ ماشية أحدٍ إلا بإذنه"[5]، وقد اعتُرض على هذا التوجيه بأنَّه لا يُقال بالنَّسخ بالاحتمال، ولا دون معرفة المتقدم من المتأخر، وهو أمرٌ غير متحقق، كما أنَّه لا يُقال به إلا في حال تعذُّر الجمع، والجمع هنا ممكن[6]، ومقدمٌ على النَّسخ.

5. القول إنَّ لبن الرَّهن وظهره للرَّاهن بالإجماع، وإنَّ حديث أبي هريرة في جعل الانتفاع بمنافع الرَّهن من حق المرتهن، يخالف الأصول المجمع عليها والآثار الثَّابتة[1]، مُعارضٌ بمخالفة أحمد[2]، وإسحق بن راهويه[3] والزُّهري[4]، واللَّيث، والحسن[5] لهذا الإجماع، وأنَّ السُّنَّة الصحيحة هي الأصل

---

[1] البخاري، صحيح البخاري. كتاب الرهن. بَاب الرَّهْنُ مَرْكُوبٌ وَمَحْلُوبٌ. ح: 2377. (2/ 888).

[2] أحمد، مسند أحمد. ح: 7125. (12/ 23). قال محققه الأرنؤوط ورفاقه: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

[3] ابن قدامة المقدسي، المغني، (6/ 511).

[4] الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 645). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (3/ 412).

[5] البخاري، صحيح البخاري. كتاب اللقطة. باب لا تحتلب ماشية أحد بغير إذن. ح: 2303. (2/ 858).

[6] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (5/ 144).

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (3/ 412). والشوكاني، نيل الأوطار، (5/ 279).

[2] الماوردي، الحاوي، (6/ 203). وابن قدامة المقدسي، المغني، (6/ 511).

[3] الخطَّابيّ، أعلام الحديث، (2/ 1262). وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (5/ 144).

[4] ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (16/ 121).

[5] الشوكاني، نيل الأوطار، (5/ 279).

الثَّاني بعد القرآن الكريم، وقد ثبت حق المرتهن في منافع الرَّهن في صحيح السُّنَّة، ولا ينبغي أن تُدفع الأصول بعضها ببعض ما دام الجمع بين هذه الأحاديث المتعارضة في الظاهر ممكناً، وقد وجب المسير إليه ولو بوجه من الوجوه؛ فنظراً لكون ما استدل به أبو حنيفة ومن على رأيه من منع الانتفاع بمنافع الرَّهن معارضٌ بما استدلَّ به المالكية والشَّافعية والحنابلة على منع تعطيل الانتفاع بمنافع الرَّهن؛ لأنَّها من أعمال الجاهليَّة، ونظراً لكون قول الشَّافعية بقصر الانتفاع بها على الرَّاهن معارضٌ بما استدلَّ به أحمد وطائفةٌ أخرى معه على أنَّ للمرتهن الحق في الانتفاع بها، بل والانتفاع بها مقصور عليه، وكون هذا القول معارضٌ بما احتج بها المالكية والشَّافعية من أدلَّة، وجب دفع التَّعارض بين هذه الأدلة، وذلك بإحدى طرق الدَّفع، وهي: الجمع، أو التَّرجيح، أو النَّسخ. أمَّا النَّسخ فقد ثبت أنَّ الرَّاجح عدم حصوله لعدم تحقق شروطه، وأمَّا التَّرجيح فقد تمَّ تجاوزه بعدم الاستدلال بما لم يصح من الأدلَّة، والاقتصار على ما صحَّ الاحتجاج به، فبقي طريق الجمع وهو الأولى والمقدم ما دام ممكناً، إذ إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

وعليه فالجمع على النَّحو الآتي:

أولاً: أنَّ الأولويَّة في حق الانتفاع بمنافع الرَّهن لمالك رقبته وهو الرَّاهن، فإذا أذن للمرتهن أن ينتفع بها جاز له ذلك.

ثانياً: أنَّه إذا امتنع الرَّاهن من النَّفقة على الرَّهن حفاظاً عليه، جاز للمرتهن النفقة عليه، وله مقابل ذلك الانتفاع بمنافعه على قدر نفقته، وبما يحقق العدل.

الفصل الثَّالث

منهج الهرَّاسي التَّفسيري في تفسيره "أحكام القرآن" من خلال استدراكاته على أبي حنيفة وأثر مذهبه الفقهي فيه

من المسلم به أنَّ العلوم الشَّرعية في مختلف المجالات مترابطةٌ، وآخذ بعضها برقاب بعض، ومن هذه العلوم علوم القرآن ومنها علم التَّفسير، والعلوم اللُّغويَّة، وعلم الفقه وأصوله، فهي علوم مشتركة في مباحث لغوية وأصولية عديدة، والارتباط بينها ارتباط عضوي لا يقبل الفكاك، وقد جلت هذا الفصل الذي قوام مباحثه عليها مجتمعة في أربعة مباحث، هي على النَّحو الآتي:

المبحث الأول: أصول التفسير عند الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" من خلال استدراكاته على أبي حنيفة

الأصول التي اعتمدها الهرَّاسيّ في تفسيره "أحكام القرآن" هي ذات الأصول المعتمدة غالباً عند سائر العلماء من أهل التَّفسير والأصول، لم يخرج عنها، وقد اعتمد أولاً تفسير القرآن بالقرآن، ثُمَّ بالسنة، ثُمَّ بأقوال الصحابة، ثمَّ بأقوال التَّابعين، ثمَّ باللُّغة والاجتهاد؛ وبيان ذلك فيما يأتي:

المطلب الأول: تفسير القرآن بالقرآن عند الهرَّاسي

لا يقدِّم الهرَّاسيّ في تفسيره "أحكام القرآن" شيئا من أصول التفسير على الأصل الأول، وهو القرآن، فاللَّه تعالى أعلم بمراده، فإن وجد آية في تفسير آية قدمها وفسَّر الآية بها، وكان تفسير القرآن بالقرآن عنده على أوجه عدّة، هي:

أولا: تفسير القرآن بالسِّياق القرآني

يقصد بالسِّياق: "مجموع السباق واللحاق، أي: مجموع المعاني المتَّصلة من سابق الكلام ولا حقه"[1].

مثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾

[1] أبو الفتوح، عقود المرجان في قواعد المنهج الأمثل في تفسير القرآن، (ص: 117).

[البقرة:272]، إذ قال: "ظاهر السِّياق تعلق الكلام بما تقدَّم من قوله:﴿ إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ ﴾ [البقرة:271]، وذُكر بعد قولـه: ﴿ مَن يَشَآءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ﴾ [البقرة:272] فدلَّ المساق والمتقدِّم، على أنَّ المراد به الصَّدقة عليهم، وإن لم يكونوا على دين الإسلام"[1]. ويظهر من هذا أنَّ الهرَّاسيّ استعان بالسِّباق، إذ الكلام مرتبط بما تقدَّم، في تعيين من هم المقصودون بالصَّدقات من الفقراء، وفي حقٍّ من تجوز، فدلَّ تتابع المعاني، بذكر النَّفقة، ثمَّ الصَّدقات والحضَّ عليها، ثمَّ بيَّان أنَّ هداية غير المسلمين بيد الله وحده، على جوازها في حقِّ المسلم وغير المسلم[2].

ثانياً: تفسير القرآن بالنظائر القرآنية

يقصد بالنظائر: الألفاظ المتواطئة[3]. مثاله: المسألة السَّابقة ذاتها، إذ جاء فيها إضافةً إلى السَّياق قوله: "ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ [الإنسان:8] والأسير في دار الإسلام لا يكون إلا مشركاً، ونظيره قوله: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة:8]، فالهرَّاسيّ يستعين بالنَّظائر القرآنيَّة في محاولة فهم الآيات على الوجه الصَّحيح، فلمَّا جاءت تأمر بإطعام الأسير، وتحثُّ عليه، والأسير في دار الإسلام لا يكون إلا كافراً، دلَّت على أنَّ الفقراء من الكفَّار يستحقون الصَّدقات رغم كفرهم[4]، ويُقال مثل ذلك فيمن جاءت النَّظائر تأمر ببرهم والإحسان إليهم من الكفَّار غير المعادين ولا المحاربين، فكما حثَّت على برِّهم والإحسان إليهم فكذلك إعطاؤهم من الصَّدقات مأمورٌ به، باستثناء

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 227- 228).
[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 227- 228).
[3] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (1/ 102).
[4] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 227- 228).

الزَّكاوات المفروضة، خلافاً لأبي حنيفة، إذ أجاز إعطاءهم من زكاة الفطر، وقصر المنع على زكاة المال.

ثالثاً: بيان مجمل القرآن بالقرآن

يقصد بالمجمل: "ما خفي المراد منه لتَعَدُّدِ معانيه ولا يُعرف إلَّا ببيان"[1]. وهو خلاف المُفسَّر، والمفسَّر: "هو اللَّفْظ الدَّال على معناه المقصود من السَّياق بوضوح، أو ازداد وضوحا ببيان الآخر، وهو لا يحتمل التَّأويل"[2]. ومثاله: ما جاء في تفسير (اللَّغو في الأيمان) في قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ﴾ [المائدة:89]، إذ ساق جملة من الآيات والأحاديث، والآثار في بيان معناها، والذي يعنينا هنا ما ساقه من آيات، كمثالٍ على بيان ما أجمل في القرآن بالقرآن، فساق في بيان أنَّ الأيمان منها اللَّغو الذي لا يحاسب عليه المرؤ، ولا كفَّارة عليها، ومنها المنعقدة، وعليها كفَّارة، واستدل على ذلك بقوله: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ ﴾ [البقرة:225]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [آل عمران:77]، فها هو يسوق جملة من الآيات التي تفسِّر ما أُجمل فيها[3].

رابعاً: تخصيص القرآن بالقرآن

يقصد به تخصيص عام القرآن بالقرآن، والعام، هو: "اللَّفْظ المستغرق لما يصلح له بلا حصر، دفعة واحدة"[1]. وأمَّا الخاص: "فهو اللَّفْظ الموضوع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، **أو** على كثير محصور"[2].

---

1 البزدوي، كنز الوصول الى معرفة الأصول، (ص: 9).

2 عبدالله، الواضح في أصول الفقه، (ص: 284).

3 الهرّاسيّ، أحكام القرآن، (3/ 88-91). وابن عاشور، التحرير والتنوير، (2/ 382).

1 أبُو الخطَّاب الحنبلي، التَّمهيد في أصول الفقه، (2/ 5).

2 الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، (161/2).

والتخصيص: "هو قصر العامِّ على بعض أفراده"[1]. ومثاله ما جاء في تفسير قولـــه تعـــالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ ﴾ [النساء:11]، إذ قال: أنَّ مطلق الآية يقتضي التَّسوية بين مقدار الثلث وما فوقـــه، إلا أنَّـــه إذا كان هناك وارث معين استثناه ﷺ بقوله: "إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُـــونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ"[2]، فإذا لم يكن وارث معين بقي عند أبي حنيفة على موجب العموم[3]، فالآية حال عـــدم وجود الوارث تبقى على عمومها في الوصيَّة، في حين يرى الشَّافعيّ أنَّها مخصوصـــة بقولـــه: ﴿يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [النساء:11]، ذلك أنَّها ما وردت إلا في موضع الوراثة، ولم ترد مطلقـــة، فـــلا يســـتدل بعمومها على الوصيَّة[4]، إذ قال: "وهذا قاطع في منع الاستدلال بعموم الآية في الوصية"[5]. فالآيـــة فـــي الوصيَّة ليست على عمومها إنَّما مخصوصةٌ في الوصيَّة لغير الورثة.

خامساً: تفسير متشابه القرآن بمحكمه

ويقصد بالمحكم: ما لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا، أمَّا الْمُتَشَابِهُ فهو ما يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ[6]، ومثالـــه مـــا جـــاء فـــي تفســـير قولـــه تعـــالى: ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ ﴾ [النساء:6]، إذ اعتبرها الهرَّاسيُّ من الآيات المحتملة للمعاني[7]، إذ تأذن بالأكل من مال اليتيم بالمعروف، وقد يكون ذلك من خلال العمل فيه مضاربة، ويأخذ مقدار ربحه، وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة، ومن ثمَّ جواز الأكل من ماله إذا عمل فيه... فيأخذ أجر المثل، بل هو أولى، فإن أجر المثل معلوم في وضع... وأما الأجرة: ففي مقابلة العمل، والعمل حق للوصي، وأنه من منفعة فهو أولى ببذلها، إلا أنَّ الهرَّاســـيَّ

1 المرداوي، التحبير شرح التحرير، (6/ 2510).
2 البخاري، صحيح البخاري. كتاب الوصايا. بَاب أَنْ يَتْرُكَ وَرَثَتَهُ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَكَفَّفُوا النَّاسَ. ح: 2591. (3/ 1007).
3 الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 372).
4 المرجع السابق، (2/ 372).
5 المرجع السابق، (2/ 372).
6 الجصاص، الفصول في الأصول، (1/ 373).
7 الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 330).

ردَّ هذا الرأي بما جاء في الآيات المحكمات في إبطال التصرف في مال اليتيم بطريق القراض وغيره، وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا ﴾ [النساء:2][1].

سادساً: تفسير القرآن بالقراءات القرآنية

يقصد بالقراءات القرآنية: "العلم الذي يُعنى بكيفية أداء كلمات القرآن الكريم، واختلافها معزوا إلى ناقله"[2]. مثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ﴾ [البقرة:222]، إذ أباح أبو حنيفة وطء الزوجة قبل الغسل، إذا انقطع الدم على الأكثر، مستشهداً بقراءة التخفيف والتَّشديد، في حين استبعد الهرَّاسيّ ذلك، وأكَّد على حرمة وطئها قبل الغسل سواء كان انقطاع دم الحيض على الأكثر أم على الأقل، مستشهداً كذلك بقراءة التخفيف والتَّشديد.

المطلب الثاني: تفسير القرآن بالسُّنَّة وأقوال السَّلف عند الهرَّاسيّ

أولاً: تفسير القرآن بالسُّنة، هي على أوجه

1. بيان مجمل القرآن بالسُّنَّة

مثاله: ما فسره بالسنة قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأۡتَلِ أُوْلُواْ ٱلۡفَضۡلِ مِنكُمۡ وَٱلسَّعَةِ ﴾ [النور:22]، حيث قال: "نزلت هذه الآية في شأن أبي بكر، فإنه حلف أن لا ينفق على مسطح الذي تكلم في إفك عائشة[1]، وذلك يدل على أن الأولى بالإنسان إذا حلف على أمر فرأى غيره خيراً منه، أن يحنث ولا يستمر على اليمين، وفيه دليل على بطلان قول أبي حنيفة في أنَّ الأيمان تحرم، وإن الكفَّارة وجبت لكون المحلوف عليه محرماً بحكم يمينه، وهذا أمر ليس في هذا المعنى، وقد قال قوم: إذا حنث فلا كفَّارة، وكفارته أن

[1] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (2/ 330).
[2] ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (2/ 227).
[1] الواحدي، أسباب نزول القرآن، (ص: 232).

يفعل ما هو خير، وهذا بعيد، فإن صحيح الخبر يخالفه، فإنه ﷺ قال: "فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"[1][2]، فبعد أن استعان الهرَّاسيّ بسبب نزول الآية لفهمها، وبيان معناها، وهو أن من حلف على مُحرَّم عليه أن يحنث بيمينه، فلا يأتي المُحرَّم، إنما يأتي ما هو خير، ثم ذكر قولاً لبعض العلماء أنَّه ليس على من حنث في مثل ذلك كفارة – فالآية مجملة، وليس فيها ما يدلُّ على وجوب الكفَّارة من عدمه – فردّه، وأبان الإجمال الذي فيها بما جاء من تفسير فيما صح عن النبي ﷺ، حيث أوجب على من حنث بيمينه في مثل هذه الحال كفَّارة.

2. تخصيص عام القرآن بالسُّنَّة

مثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ ﴾ [البقرة:173]، إذ بيَّن أنَّ الآية عامَّةٌ في كلِّ ميتة، فقال: "وهي عموم في السَّمك والجراد وغيرهما"[3]، ثمَّ ساق جملة أحاديث في تخصيص عموم الآية في غير السَّمك والجراد، منها ما رُوي عن ابن أبي أوفى ﷺ: "غَزَوْت مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ، فنَأْكُلُ الْجَرَادَ، ولا نأكل غيره"[4]. وعن ابن عمر ﷺ قال: "أُحِلَّتْ لَنا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ: فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ: فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ"[1]، فميتة السَّمك والجراد مستثناةٌ من عموم الآية في تحريم كلِّ ميتة باتفاق، على خلاف عند أبي حنيفة فيما طفا من السَّمك[2].

3. تقييد مطلق القرآن بالسُّنَّة

مثاله: ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ ﴾ [النساء:92]، فإنَّها في الآية إيجاب الدِّية مطلقاً، وليس فيه إيجابها على العاقلة أو على القاتل، وإنما أخذ ذلك من السنة[3]، فالهرَّاسيُّ يرى أنَّ الديَّة المفروضة في القرآن مطلقة دون قيد، وجاءت السُّنَّة تقيِّدها.

---

[1] مسلم، صحيح مسلم، كِتَابُ الْأَيْمَانِ، بَابُ نَدْبِ مَنْ حَلَفَ يَمِينًا فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ، ح 1650.

[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (310/4).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 32)، (1/ 36–37).

[4] مسلم، صحيح مسلم، كِتَاب الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ. باب إِبَاحَةِ الْجَرَادِ. ح: 1952. (1546/3).

[1] ابن ماجه، سنن ابن ماجه. كِتَابُ الْأَطْعِمَةِ. بَابُ الْمِلْحِ. ح: 3251. (4/ 397). قال: محققه الأرنؤوط: إسناده صحيح.

[2] السَّمك الطافي: الذي يموت حتف أنفه. الزبيدي، تاج العروس، (116/23).

[3] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 480).

4. تأكيد المعنى الذي جاء به القرآن بالسُّنَّة

مثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ ﴾ [النور:22]، إذ نزلت هذه الآية في ابي بكر ﷺ عندما حلف أن لا ينفق على مسطح على إثر كلامه في حادثة الإفك، فجاءت الآية تدلُّ على أنَّ الأولى بالمرء إذا حلف على أمر فرأى آخر خيراً منه، أن يحنث بيمينه ولا يستمر عليه[1]، وهو ما أكَّدته السُّنَّة، إذ قال ﷺ: "فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"[2].

ثانياً: تفسير القرآن بأقوال السلف

كان الهرَّاسيّ في تفسيره "أحكام القرآن" إذا لم يجد تفسير الآية في القرآن أو السُّنَّة لجأ إلى أقوال السَّلف، وتفسيره بها على وجهين، وهما:

1. تفسير القرآن بأقوال الصحابة ﷺ

إنَّ تفسير الصَّحابة كعائشة وابن عباس وابن مسعود وغيرهم ﷺ في غاية الأهميَّة؛ فهم من صحب النبي ﷺ، وعاصر التَّنزيل، فعرفوا أسبابه، وناسخه ومنسوخه... وهم من أخذوا عنه، وتعلَّموا منه، فهم أعلم الناس وأخبرهم به، ومن أوجهه التي جاءت عند الهرَّاسيّ في معرض استدراكاته على أبي حنيفة بيان مجمل القرآن، ومثاله ما فسر به (اللَّغو في اليمين) في قوله تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [البقرة:225]، إذ قال: "وقالت عائشة رضي الله عنها: "هو قول الرجل: "لا والله، بلى والله"[1]، وأنَّ المقصود به كما ذكره سعيد بن جبير الرجل يحلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه[2]، فما كان من اليمين لغواً أورد دون روية وفكر لا يعتد به[3]، ومثله ليس محل مؤاخذة، ولا كفَّارة عليه، وهذا يقتضي وجود أيمان مقصودة، ومحل مؤاخذة، فالأيمان على قسمين: ما

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 310).
[2] مسلم، صحيح مسلم. كِتَاب الْأَيْمَانِ. باب نذر مَنْ حَلَفَ يَمِينًا، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، أَنْ يَأْتِيَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِينِهِ. ح: 1650. (3/ 1272).
[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 146).
[2] المرجع السابق، (1/ 146).
[3] المرجع السابق.

يتعلق به مؤاخذة، وما لا يتعلق به مؤاخذة، وهو ما ذهب إليه الشَّافعيُّ في الأيمان المستقبلة، خلافاً لأبي حنيفة الذي يرى أنَّ الأيمان المستقبلة كلَّها محل مؤاخذة[1].

2. تفسير القرآن بأقوال التَّابعين

إن تفسير القرآن بأقوال التابعين مُهِم كذلك؛ فهم من أخذوا عن الصحابة ﷺ؛ وهم أعلم الناس بكتاب الله بعد أصحاب رسول الله ﷺ، ومثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ ﴾ [النساء:33]، قال سعيد بن جبير: "كان الرجل يعاقد الرجل في الجاهلية فيموت فيرثه، وعاقد الصديق أبو بكر ﷺ رجلا، فورثه لما مات"[2]. وقال سعيد بن المسيب: "هذا في الذين كانوا يتبنون رجالاً ويورثوهم، فأنزل الله تعالى فيهم، أن يجعل لهم من الوصية، ورد الميراث إلى المولى من ذوي الرحم والعصبة"[1]. فالمعاقدة كانت في الجاهلية وصدر الإسلام من أسباب الميراث حتى نزل قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ [الأحزاب:6]، قال ابن عباس ﷺ: يقول أي الله تعالى: "إلا أن توصوا". وهذا يقتضي نسخ التوارث بالمعاقدة، وجواز الوصية لهم، سواء مات عن وارث أم عن غير وارث، خلافاً لأبي حنيفة الذي يرى أن الميراث بالمعاقدة، لم ينفسخ عند فقد الأقربين والمولي[2]، أي لا توارث بالمعاقدة حال وجود الوارث، فإذا عدم الوارث عادت المعاقدة إلى حكمها كسبب من أسباب الإرث[3].

---

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 147)، (3/ 89).
[2] المرجع السابق، (2/ 447).
[1] المرجع السابق.
[2] المرجع السابق، (2/ 448).
[3] الجصَّاص، الفصول في الأصول، (3/ 14).

المطلب الثالث: تفسير القرآن بالرأي والاجتهاد

يقصد بالرأيِّ الاجتهادُ، فالتفسير بالرأي: عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسِّر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالاتها، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ وغير ذلك من أدوات التفسير"[1]. ومن الأمثلة على ذلك، ما فسر به قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ ﴾ [النور:4-5]، حيث قال في شهادة القاذف: "أن شهادة القاذف تقبل بعد التوبة، خلافا لأبي حنيفة"، ثمَّ قال: وظن ظانُّون أن هذه المسألة مبنية على أن الاستثناء إذا تعقب جملا، هل ترجع إلى الجميع أم إلى الجملة الأخيرة؟ ومن يردُّه إلى الجملة الأخيرة يحتج برجوعه إليه في مثل قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ ۖ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ ﴾ [الحجر:59-60]"[2]، فكانت المرأة مستثناة من المنجين لأنها تليهم، ولو قال: لفلان عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا درهم، فقوله إلا درهم يرجع إلى الثلاثة. ثم قال: "هذه جهالة، فإن فيما قالوه إذا كان الاستثناء من الاستثناء، والاستثناء من النفي اثبات، ومن الإثبات نفي، وقد تعذر الرد إليهما على اختلافهما فيرجع إلى الأقرب، ولا خلاف في أن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة:33] يرجع إلى الجميع ويتعلق بالكل"[3].

فأبو حنيفة وأصحابه يرون أن القاذف لا تقبل شهادته وإن تاب، ودليلهم أن الاستثناء في الآية وقع على أقرب مذكور لا على جميع ما ذكر قبله، وأنَّ توبته لا تسقط الحد عنه؛ لأنَّ الله تعالى أوجب ألا تقبل

[1] الذهبي، التفسير والمفسرون، (183/1).
[2] الشَّافعيّ، الأم، (27/7-28)، (94/7-95).
[3] الجصَّاصيّ، أحكام القرآن، (4/ 300).

شهادة القاذف، وأنَّه من الفاسقين بعد إيقاع الحد عليه، وذلك إنَّما يكون بعد جَلْده، أمَّا قبل الجلد وبعد ما قُذف فهو على ما كان عليه، فتقبل شهادته إلى أن يحد[1]. وقد خالفهم الهرَّاسيّ في ذلك ورجح ما عليه مذهبه؛ وهو أنَّ القاذف الذي حُدَّ تقبل شهادته بعد التوبة؛ وذلك لأنَّ الاستثناء في الآية لا يعود على أقرب مذكور فقط، بل على جميع ما سبق، ونظيره ما جاء في حق المحاربين في سورة المائدة، وعليه فعدم قبول شهادته واسم الفسق الذي أطلق عليه يزول بالتوبة، وهنا يلاحظ أنَّ الهرَّاسي استعان بالقرآن واللغة في فهم الآية، كما أنَّه تبين بعد الرجوع إلى رأي الشَّافعيّ وغيره في قبول شهادة التَّائب من القذف، أنَّهم يعوِّلون في ذلك على مرويات صحيحة عن عمر وابن عباس ﷺ وغيرهم من الصحابة والتابعين ﷺ[2]، فما ذهب إليه الهرَّاسيّ رأي اجتهادي مبني على معرفة بالقرآن، والمأثور، واللغة؛ وعليه فهو رأي راجح، واجتهاد محمود، أمَّا رأي أبي حنيفه فمرجوح والله تعالى أعلم.

[1] الجصَّاص، أحكام القرآن، (353/3).

[2] الشَّافعيّ، الأم، (27/7-28)، (94/7-95). وابن العلاء، أحكام القرآن، (188/2-189).

المبحث الثاني: أثر علوم القرآن في تفسير الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة

كان لعلوم القرآن أثرٌ كبيرٌ وهامٌ في تفسير الهرَّاسي الفقهي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة، ومن هذه العلوم ما يأتي:

المطلب الأول: النَّسخ في تفسير الهرَّاسي

يقصد بالنَّسخ: "رفع الحكم الشَّرعي بدليل شرعي متأخر"[1]. وهو ممَّا استعان به الهرَّاسيُّ لفهم الآية على الوجه الصحيح، وفي التَّرجيح، ومثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ ﴾ [النساء:33]، قال سعيد بن المسيب: "هذا في الذين كانوا يتبنون رجالاً ويورثوهم، فأنزل الله تعالى فيهم، أن يجعل لهم من الوصية، ورد الميراث إلى المولى من ذوي الرحم والعصبة"[2]. إذ كانت المعاقدة في الجاهلية وأول عهد الإسلام من أسباب الميراث، حتى نزل قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ [الأحزاب:6]، قال ابن عباس ﷺ: أي "إلا أن توصوا"، وهذا يقتضي نسخ التوارث بالمعاقدة، وجواز الوصية لهم، سواء مات عن وارث أم عن غير وارث، وخاف في ذلك أبو حنيفة، إذ يرى أنَّ الميراث بالمعاقدة، لا ينفسخ إلا حال وجود الوارث[3]، فإذا عدم عادت المعاقدة إلى حكمها كسبب من أسباب الإرث[4].

المطلب الثاني: أسباب النزول في تفسير الهرَّاسي

يقصد بسبب النزول: "ما نزل قرآنٌ في شأنه وقت وقوعه، كحادثة أو سؤال"[5]. وقد استعان الهرَّاسيُّ بها لفهم الآية على الوجه الصحيح، وكذلك في التَّرجيح، ومثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ ﴾، قال سعيد بن جبير: "كان الرجل يعاقد الرجل في

[1] السُّبْكيّ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، (185/2).
[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 447).
[3] المرجع السابق، (2/ 448).
[4] الجصَّاص، الفصول في الأصول، (3/ 14).
[5] الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، (ص: 136).

الجاهلية فيموت فيرثه، وعاقد الصديق أبو بكر ﷺ رجلا، فورثه لما مات"[1]. وقال سعيد بن المسيب: "هذا في الذين كانوا يتبنون رجالاً ويورِّثوهم، فأنزل الله تعالى فيهم، أن يجعل لهم من الوصية، ورد الميراث إلى المولى من ذوي الرحم والعصبة"[2]. فالمعاقدة كانت في الجاهلية وصدر الإسلام من أسباب الميراث حتى نزل قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾، قال ابن عباس ﷺ: يقول أي الله تعالى: "إلا أن توصوا". وهذا يقتضي نسخ التوارث بالمعاقدة، وجواز الوصية لهم، سواء مات عن وارث أم عن غير وارث، خلافاً لأبي حنيفة الذي يرى أن الميراث بالمعاقدة، لم ينفسخ عند فقد الأقربين والمولي[3]، أي لا توارث بالمعاقدة حال وجود الوارث، فإذا عُدم الوارث عادت المعاقدة إلى حكمها كسبب من أسباب الإرث[4].

المطلب الثالث: القراءات في تفسير الهرّاسي

استعان الهرَّاسيُّ في سياق استدراكاته على أبي حنيفة بالقراءات المتواترة على تفسير الآيات على الوجه الصحيح، وفي الترجيح؛ ومثاله ما جاي في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ﴾، إذ قال في سياق ترجيح رأيه على رأي أبي حنيفة: "وقوله عقدتم، قُرئ بالتَّشديد[5]، ومعناه عقد القول، وعقدتم بالتَّخفيف يحتمل العزيمة والقصد إلى اللفظ، وعقد اليمين قولاً، وإنَّما العزم فيما يؤكِّده الإنسان بقصده وعقده، فيظهر للنَّاس منه تأكيد القول وإظهار تحقيقه، هذا هو معناه، ولا يتحقق ذلك في قوله لا والله وبلى والله في حق من يكون عازماً عليه، وإنَّما يجرى في تضاعيف الكلام من غير ثبت وتحقيق"[6]. فالهرَّاسّي يستعين بقراءة التَّشديد في ترجيح رأي الشَّافعي.

---

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (2/ 447).
[2] المرجع السابق.
[3] المرجع السابق، (2/ 448).
[4] الجصَّاص، الفصول في الأصول، (3/ 14).
[5] ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (255/2).
[6] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (3/ 92).

المبحث الثالث: أثر أصول الفقه في تفسير الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة

كان لأصول الفقه أثرٌ كبيرٌ وهامٌ في تفسير الهرَّاسي الفقهي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة، وقد ظهر ذاك فيما يأتي:

المطلب الأول: دلالات الألفاظ في تفسير الهرَّاسي

تُعدُّ دلالات ألفاظ القرآن الكريم من المباحث اللُّغوية والأصولية، فاقتضى ذلك تناولها في مباحث ومطالب متعدِّدة، كتفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالسُّنَّة، وتفسيره بالمأثور، ومنها ما جاء تحت مسائل في الأصول كما الحال هنا. ومن صورها التي وردت عند الهرَّاسيّ: تردُّد دلالات الألفاظ بين الحقيقة اللُّغوية والمجاز

ويقصد بالحقيقة: "اللَّفْظ المستعمل فيما وُضِع له أولاً في الاصطلاح الذي به التَّخاطب"[1]. وأمَّا المجاز فهو: "اللَّفْظ المستعمل في غير ما وُضِع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب"[2].

ومثاله: ما جاء في بيان معنى (اللام) في قوله: (لمن) وحملها على معنى (على) في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۗ ﴾ [البقرة:196]، فأبو حنيفة حمل اللام في (لمن) على معناها الحقيقي، ففهم من ذلك كراهة التَّمتُّع والقران للحجَّاج من حاضري المسجد الحرام، وأنَّ من فعل ذلك منهم مسيءٌ، وعليه دم جناية، لا يحلُّ له أن يأكل منه[3]، في حين استدرك عليه الهرَّاسي وحمل اللام في (لهم) على المعنى المجازي، أي على معنى (على)، إذ قال: "والشَّافعي يقول: "لهم، بمعنى عليهم، وإلا فالنسك لا يختلف في متعة أهل مكة من القران"[4]، وعليه فالتَّمتع والقران في حق حاضري المسجد الحرام جائز، ولا دم عليهم[5].

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (29/1).

[2] المرجع السَّابق، (29/1).

[3] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 99). والكاساني، بدائع الصنائع، (2/ 169).

[4] الهرَّاسي، أحكام القرآن، (1/ 100).

[5] المرجع السابق، (1/ 100). والماوردي، الحاوي، (4/ 50).

المطلب الثاني: الإجماع في تفسير الهرَّاسي

يقصد بالإجماع: اجتماع العلماء والمجتهدين من أُمّة محمّد ﷺ على أمرٍ من الأمور الدينيَّة واتّفاقهم عليه في عصرٍ من العصور، بعد وفاة النّبيّ ﷺ[1].

وقد ورد عند الهرَّاسيّ على أكثر من صور منها:

أولاً: الإجماع على تخصيص القرآن بالسُّـنَّة: ومثاله ما جاء في تفسيره لقولـه تعـالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ ﴾ [البقرة:173]، إذ بيَّن أنَّ الآية عامَّةٌ في كلِّ ميتة، فقال: "وهي عموم في السَّـمك والجراد وغيرهما"[2]، ثمَّ ساق جملة أحاديث في تخصيص عموم الآية في غير السَّمك والجراد، منها مـا رُوي عن عبد الله بن أبي أوفى ﷺ: "غَزَوْت مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ، فنَأْكُلُ الْجَرَادَ، ولا نأكـل غيره"[3]. وعن ابن عمر ﷺ قال: "أُحِلَّتْ لَنا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ: فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ: فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ"[4]. وعن جابر فِي قِصَّةِ جَيْشِ الْخَبَطِ[5] أَنَّ الْبَحْرَ أَلْقَى إِلَيْهِمْ حُوتًا فَأَكَلُوا مِنْهُ نِصْفَ شَـهْرٍ، ثُمَّ لَمَّا رَجَعُوا أَخْبَرُوا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: "هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ تُطْعِمُونِي؟"[6]، وغيرها. ثمَّ قـال: "... وهـذه الأخبار مستعملةٌ بالإجماع في تخصيص بعض ما تناوله عموم الكتاب في السمك والجراد، وذلك يـدل على بطلان مذهب مالك في الجراد، ومذهب أبي حنيفة في الطافي"[7].

ثانياً: التَّرجيح بين دلالات اللفظ المختلفة بالإجماع: ومثاله ما جاء في تفسير قوله: (فـي الحـج) فـي قوله: ﴿ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ ﴾ [البقرة:196]، وقـد ذكـر لهـا معنيين محتملين؛ إمَّا أن يكون المقصود به: (في الإحرام بالحج)، أو (في أشهر الحج)، ثمَّ قال: "وأحـد

---

[1] القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، (6/2543-2544). والبركتي، التعريفات الفقهية، (ص: 17).

[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 32)، (1/ 36-37).

[3] مسلم، صحيح مسلم، كِتَاب الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ. باب إِبَاحَةِ الْجَرَادِ. ح: 1952. (3/1546).

[4] سبق تخريجه، (ص: 179).

[5] الخَبَط بفتح المعجمة والموحدة: ورق السلم، نوع من الأشجار. الجصَّاص، أحكام القرآن، (1/ 130). والهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 32).

[6] الْبُخَارِيُّ، صَحِيح البخاري. كِتَاب الذَّبَائِحِ وَالصَّيْدِ. بَاب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ}. ح: 5174. (5/ 2093).

[7] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (1/ 37).

المعنيين خلاف الإجماع فتعيَّن الثَّاني"، أي أنَّ القول (في أشهر الحج) خلاف الإجماع، فثبت أنَّ المراد به (في الإحرام بالحج) إجماعاً[1].

المطلب الثالث: القياس في تفسير الهرَّاسي

يقصد بالقياس: "إلحاق أمر بأمر في الحكم الشرعي لاتحاد الأمرين في العلة"[2].

استخدم الهرَّاسيّ القياس كأصل من الأصول التي تعتمد في فهم نصوص القرآن على غرار غيرها، ومن أمثلته ما جاء في تفسيره آية اللعان، حيث قال: "ولما رأى الشَّافعي اللعان حجة خاصَّة قال: قذف الزوجة مثل قذف الأجنبية، لأنها محصنة عفيفة مثل الأجنبية، ويجب على غيره الحد بقذفها، ويجب عليه الحد بقذف مثلها، إلا أنَّ الشرع جعل اللعان مخلصاً، فإذا امتنع من اللعان، كان على قياس الأجنبي يقذف الأجنبية، وهذا بين معلوم من القرآن"[3]. ذكر الهرَّاسيّ رأي الشَّافعي في القاذف زوجته حال امتناعه عن اللعان، وأنَّه يُحد قياساً على القاذف الأجنبي الذي عجز عن إقامة البيِّنة على دعواه، وقد انتصر له.

المطلب الرَّابع: الاستحسان في تفسير الهرَّاسي

يقصد بالاستحسان: "هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجَّح لديه هذا العدول"[4]. وهو من الأدلة التي لا يحتج بها الهرَّاسيُّ، ومثالها التقديرات التي لا سند لها من الشَّرع، كالتي قال بها أبو حنيفة، كتقديره في بلوغ الغلام بثمان عشرة سنة، وكونه لا يدفع المال إلى الذي لم يؤنس رشده، إلا بعد خمس وعشرين سنة، وأنَّ بلوغ الأشد: بلوغ خمس وعشرين سنة[5]، وقد عدَّها الهرَّاسيُّ تحكم ولا دليل عليها، وقد قال بها أبو

[1] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 105).
[2] عبد الله، الواضح في أصول الفقه، (ص: 101).
[3] الهرّاسي، أحكام القرآن، (4/ 307).
[4] خلَّاف، أصول الفقه، (ص: 79).
[5] الهرّاسي، أحكام القرآن، (3/ 128)

حنيفة استحساناً[1]، وهو يخالف ما جاء نصاً في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ ﴾ [البقرة:233]، من أنَّ الحولين إتمام الرضاعة، وأنَّ لفظ الإتمام يمنع إمكان الزيادة عليه في الحكم المتعلق بما قبل التمام[2].

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، (4/ 6).

[2] الجصّاص، أحكام القرآن، (1/ 192).

المبحث الرابع: أثر المذهب في تفسير الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة

الهرَّاسيُّ شافعيُّ المذهب، فمن الطبيعي أن يظهر ذلك في تفسيره الفقهيِّ، ولذلك نجده يُرجِّح رأي الشَّافعي غالباً، لكنَّه مع ذلك يخالفه ويوافق أبا حنيفة فيما ذهب إليه أحياناً، بل ربَّما دافع عنه، ويظهر ذلك فيما يأتي:

المطلب الأول: عناية الهرَّاسيّ بأقوال الشَّافعيّ وترجيحه لها

اعتنى الهرَّاسيّ في تفسيره "أحكام القرآن" عنايةً شديدة بأقوال الشَّافعيّ إمام مذهبه سواء كان ذلك بالنقل عنه، أم الإشارة إلى رأيه، أم ترجيح رأيه في الغالب، وهذه بعض عباراته للدِّلالة على ذلك:

1. في مسألة قبول شهادة القاذف الواردة في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ ﴾ [النور:4-5]، ذكر الهرَّاسيّ رأي أبي حنيفة، ورأي الشَّافعيّ، فقال: "فقال قائلون: بطلت شهادته ولزمه سمة الفسق قبل إقامة الحد، وهو قول الشَّافعيّ والليث بن سعد، وقال أبو حنيفة: شهادته قبل الحد مقبولة[1]. وقال: والذي ذكره الشَّافعيّ ظاهر جدا، فإن الحد لا يقام عليه إلا بعد الحكم بفسقه، فأما أن يتقدم إقامة الحد الحكم بفسقه فكلا، ولا يبتدأ بإقامة الحد عليه إلا بعد ظهور عجزه، لا أنه بإقامة الحد يظهر عجزه"[2]، وعليه فأبو حنيفة لا يثبت للقاذف سمة الفسق إلا بعد إقامة الحد؛ ولذلك فشهادته مقبولة ما لم يحد، في حين يثبت الشَّافعيّ وابن سعد سمة الفسق له بعجزه عن إقامة الْبيِّنة عَلَى الزِّنَا، وقد رجح الهرَّاسيّ ما ذهب إليه الشَّافعيّ. قال البيهقي: وروى الشَّافعيّ في قَبول شَهادَةِ القَاذِف إذا تَاب عن عُمَرَ بنِ الخَطَّاب، ثم عن ابن عباس ﷺ، ثم عن عَطاءٍ، وطَاوُوسٍ، ومُجَاهِدٍ ﷺ. قال: وسُئِلَ الشَّعْبِيُّ عن القَاذِف فقال: يقْبل اللهُ توْبته، ولا تقْبلُون شهادته؟![3]

[1] الجصَّاص، أحكام القرآن، (3/353-354).

[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 300).

[3] البيهقي، أحكام القرآن، (ص: 346).

2. في مسألة قبول شهادة الشهود حال تفرقهم، وحال اجتماعهم، ذكر رأي أبي حنيفة وأصحابه، ورأي الشَّافعيّ، فقال: "ومن أعجب الأمور أنهم قالوا: العدول إذا شهدوا على الزنا متفرقين، فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد يُحدون. وقال الشَّافعيّ: "لا يُحدون وتقبل شهادتهم، مع أنه جاء بأربعة شهداء"[1].

وهنا نرى أنَّ الهرَّاسيّ يتعجب ممَّا ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه من حيث عدم قبل شهادة الشهود الأربعة إلا مجتمعين، وإيجاب حدهم بذلك، في حين نرى استحسانه لرأي الشَّافعيّ وترجيحه له، حيث قبل شهادتهم حال تفرقهم، ولم يوجب حدهم.

المطلب الثاني: مخالفة الهرَّاسيّ للشَّافعي

يظهر من خلال الدِّراسة انتصار الهرَّاسيّ لرأي الشَّافعي في الغالب، لكنه يخالفه أحياناً ممَّا يؤكِّد نزاهته وموضوعيته، فهو في ذلك يعتمد الدليل لا الهوى، ومن المسائل التي خالف فيها الشَّافعيّ، ما يأتي:

أولاً: مسألة إيتاء المكاتب، من حيث الدلالة والحكم، ويظهر ذلك في تفسيره قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [النور:33]، إذ قال: "قال الشَّافعيّ: ثم أمر من يكاتب بالإيتاء، ولا يتصور هذا الإيتاء إلا من جهة حط شيء، ولا يمكن حمله على الزكاة، فإن السَّيد لا يجب عليه أن يفرق الزكاة إلى عبده إجماعاً". وقال الهرَّاسيّ: "ولا شك أن ظاهر اللفظ لا يقتضي الحط، لأنه ليس بإيتاء للمال، وإنما يدل عليه من حيث المعنى؛ لأنَّ قوله: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ لا بد أن يحمل على ملك تجدد بعد الكتابة، وصار مالا مستحقا للسيد، فمن هذا الوجه حسن إطلاق هذا اللفظ عليه، وأنه أي الإيتاء مجاز في الحط من وجوه بيِّنة، وحقيقة في الزكاة... ثم نقل كلاما للجصاص حيث قال: فلا يظهر مذهب الشَّافعيّ من حيث التعلق بالظاهر، ويتجه للشَّافعي أن يقول: إيتاء المكاتب الصدقات فُهم

[1] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4/ 302).

من قوله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلرِّقَابِ ﴾ [البقرة:177]... ثم قال: ولو كان الإيتاء واجباً، لكان وجوبه متعلقا بالعقد، ويكون العقد هو الموجب وهو المسقط وذلك مستحيل؛ لأنه إذا كان العقد يوجبه وهو بعينه يسقطه، استحال وجوبه، لتنافي الإيجاب والإسقاط، وبالجملة ما صار مستحق الإسقاط فحكمه أن يسقط، ولا نعرف في مسائل الشَّرع مسألة أعوص على أصحاب الشَّافعيّ من مسألة الإيتاء"[1،2].

وعليه فالشَّافعيّ يرى المكاتبة مندوبة، وهو ما عليه الجمهور، في حين ذهب إلى وجوب الإيتاء، وقد حمله على معنى الحط، بأن يحط عن المكاتب شيئا مما كوتب عليه، وأنه لا يجوز حمل الإيتاء على إعطاء المكاتب من الزكاة. وقد خالفه الهرَّاسيّ في ذلك، إذ حمل الإيتاء على الإعطاء من ملك حصل وتجدد للسيد بعد الكتابة، كما حمل الإيتاء على الحط مجازاً، وأنه حقيقة في الزكاة. أما الإيتاء فهو لا يرى وجوبه؛ وذلك لما عليه من اعتراضات. وعليه يكون الهرَّاسيّ قد خالف الشَّافعيّ في دلالة الإيتاء، وحكمه، ووافق الجصَّاص فيما ذهب إليه، لا بل نقل كلام الجصَّاص بلفظه.

ثانياً: مخالفته في نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن. ومثاله ما جاء في تفسيره قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور:2]، حيث قال: "فلا بد أن يقال: إن في ذلك الوقت ما كان الرجم مشروعا، ثم شرع الله تعالى الرجم بعده، فصار ناسخا للجلد في حق الثيب، وليس يجوز إطلاق لفظ التخصيص في كل موضع، بل للكلام قرائن أحوال، يعلم بها مقصود المتكلم ضرورة، وهذا مما لا يمكن فيه إغفال الرجم وإرادة الجلد في حق الأبكار"[3]. فيفهم من كلامه أن حديث عبادة ﷺ في رجم الثيب جاء ناسخا للجلد، وعليه فهو يخالف الشافعي في رفضه لنسخ القرآن بالسنة؛ إذ الشافعي

[1] الجصَّاص، أحكام القرآن، (3/416-417).
[2] الهرَّاسيّ، أحكام القرآن، (4،316-318).
[3] الهرّاسي، أحكام القرآن، (4/291).

يشترط المماثلة في النسخ بين الناسخ والمنسوخ، والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثيلة له، فلا تنسخ القرآن ولا تُنسخ به[1].

وهنا تجدر الإشارة إلى أمر؛ وهو التعارض -بحسب ما ظهر لي- بين كلام الهرَّاسيّ في تفسيره لآية الجلد، حيث عدّ حديث عبادة ﷺ في رجم الثيب مخصصا للآية مرة، وناسخا لها أخرى، فقال في الأولى: "ولذلك تخصصت الآية بخبر عبادة ﷺ"[2]، وقال في الثانية: "فلا بد أن يقال: إن في ذلك الوقت ما كان الرجم مشروعا، ثم شرع الله تعالى الرجم بعده، فصار ناسخا للجلد في حق الثيب"[3]. فقلت: لعله أراد بالنسخ التخصيص، فقد عبر كثير من العلماء المتقدمين عن التخصيص بالنسخ، لكن عبارته التالية تنفي ذلك، إذ قال: "وليس يجوز إطلاق لفظ التخصيص في كل موضع، بل للكلام قرائن أحوال، يعلم بها مقصود المتكلم ضرورة"[4]، مما يدل على أنه يفرق بين التخصيص والنسخ. وبالرغم من ذلك فقد سقت المثال للدلالة على تأثير النسخ كمسألة خالف فيها الهرَّاسيّ إمام مذهبه من جهة أخرى[5].

المطلب الثالث: مسائل الاتفاق بين أبي حنيفة والهرَّاسي

بلغ عدد المسائل التي تعرَّض لها الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" ممَّا لأبي حنيفة رأيٌ فيها، ذاكراً ذلك باسمه أربعةً وسبعين مسألةً، استدرك عليه في ثلاثٍ وستين، ووافقه في إحدى عشرة مسألة، هي:

1. جواز ذبح هدي الإحصار متى شاء المحصر، والإحلال به قبل يوم النَّحر[6].
2. أنَّ الأيام المعلومات في قوله تعالى: ﴿ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾ [الحج:28] هي الأيام العشر من ذي الحجة، وآخرها يوم النَّحر[7].

---

[1] البيهقي، أحكام القرآن، (80-81).
[2] الهرّاسي، أحكام القرآن، (290/4).
[3] المرجع السابق، (291/4).
[4] المرجع السابق، (290/4).
[5] عبد الله وأبو سرحان، الأصول التفسيرية والفقهية عند الكيا الهرّاسيّ في تفسيره "أحكام القرآن"، مجلة الميزان، (ص: 201).
[6] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 93، 96).
[7] المرجع السَّابق، (1/ 120-121).

3. أنَّ الذي بيده عقدة النِّكاح في قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ ﴾ [البقرة:237] هو الزَّوج[1].

4. أنَّ ربا الجاهلية الذي وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع وأبطله الذي لم يقبض، أمَّا المقبوض فلم يبطله، وأنَّ رأس المال مستحق الاسترداد ما لا ربا فيه ولا زيادة[2].

5. اعتماد قول الراهن في مقدار الدَّين حال خلافه مع المرتهن[3].

6. أنَّ لبن الفحل معتبر في تحريم الصَّبي الرَّضيع على أولاد الرجل، وإن كانوا من غيرها[4].

7. أنَّ الحكمين في قوله تعالى: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ ﴾ [النساء:35] وكيلان عن الزوجين في الجمع أو التَّفريق بينهما، وليس لهما الانفراد دون رضا الزَّوجين[5].

8. أنَّ أيوب في قوله تعالى: ﴿ وَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثٗا فَٱضۡرِب بِّهِۦ وَلَا تَحۡنَثۡۗ ﴾ [ص:44] يعتبر باراً بقسمه الذي أقسمه في حق زوجه بأن يضربها مائة سوط، إذا ما ضربها بشماريخ فيها قدر مائة بضربة واحدة، عملاً بقوله تعالى: "ولا تحنث"[6].

9. أنَّ من ارتفعت حيضتها تبقى إلى سن اليأس، ثم تعتد بثلاثة أشهر[7].

10. أنَّ التَّعريض بالقذف لا يوجب الحدَّ، فالحدود تدرأ بالشبهات[8].

11. أنَّ الجزية تجب لمرة واحدة، ولا يتكرر وجوبها بتكرر الحول، فإذا أعسر في ذلك العام تسقط، ولا تبقى دينا في ذمته[9].

---

[1] الهرّاسي، أحكام القرآن، (1/ 208).
[2] المرجع السَّابق، (1/ 234).
[3] المرجع السَّابق، (1/ 268).
[4] المرجع السَّابق، (2/ 394).
[5] المرجع السَّابق، (2/ 451).
[6] المرجع السَّابق، (4/ 361).
[7] المرجع اسلابق، (4/ 421).
[8] المرجع السابق، (4/ 298).
[9] المرجع السابق، (4/ 195).

أمَّا المسألة التي دافع عنه فيها فهي ما حصل بينه وبين المعتزلة من توافق في الرأي في تكليف من لـم يبعث فيهم رسول، نظراً لأنَّ الأصل عندهم في التكليف العقل، وقول أهل الحق إنَّـه لا تكليـف قبـل السَّمع، ولا وجوب قبل إرسال الرسل، ولا عبرة بتقبيح العقل ولا تحسينه، فالحسن ما حسَّـنه الشَّـرع، والقبيح ما قبَّحه الشَّرع[1]، أمَّا القوم فيرون أنَّ العقل طريقٌ إلى معرفـة وجـوب الواجبـات، وتحـريم المحرمات، وإباحة المباحات، وأنَّ الحسن ما حسَّنه العقل، والقبيح ما قبَّحه العقـل، فـالتَّكليف صـادر عندهم عن العقل لا أنَّ العقل مناط التَّكليف[2]، وليس التَّكليف الشَّرعيُّ إلا تبعاً له، فهـو لا يفتقـر إلـى إرسال الرسل، ولذلك جاز عندهم العذاب قبل إرسال الرسل، والشَّريعة تـأتي آمـرةً بمـا يتَّفـق مـع المستحسنات العقلية، وناهيةً عمَّا هو من المستقبحات العقلية[3]، وقد وافق أبو حنيفة القـوم فـي بعـض مسائلهم، والتي منها مسألة التَّحسين والتقبيح العقليين[4]، إلا أنَّه لم يكن يصدر عن ذات التوجه، والمعتقـد الذي هم عليه، إنَّما هو توافق في النتيجة، قال الهرَّاسي: "ولأبي حنيفة في ذلك خلاف، وله مأخـذ فيـه يستقيم على نظر الفقهاء من غير استمداد من أقوال المعتزلة، حتى لا يتوهَّم متوهِّم أنَّ أبا حنيفة بنى تلك المسألة على أصول المعتزلة، فإنَّه بعيد منها"[5].

[1] الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، (1/ 341).
[2] عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (ص: 77-78).
[3] الهرّاسي، أحكام القرآن، (4/ 449).
[4] السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (2/ 372).
[5] الهرّاسي، أحكام القرآن، (4/ 252).

الخاتمة

بفضلٍ من الله ومِنَّةٍ تمت هذه الدِّراسة وبالله التَّوفيق، وفيما يأتي بيان أهمِّ النَّتائج والتَّوصيات:

1. تفسير "أحكام القرآن" للهرَّاسي من أهم المؤلفات في التفسير الفقهي عند الشافعية، وأول ما وصل إلينا مطبوعاً، وقد امتاز عن أحكام القرآن للشافعي –على الرغم من سبقه– إحاطته الكاملة بآيات الأحكام، في حين لم يحط بها الشَّافعي في تفسيره.
2. يُعدُّ الهرّاسي من العلماء الموسوعيِّين، حيث تجلَّت ملكته الأصولية والفقهية والحديثية واللُّغوية من خلال تفسيره "أحكام القرآن".
3. يُعدُّ الهرَّاسي فقيهاً شافعياً بلغ من غزارة العلم والرُّسوخ فيه درجةً مكنته من الاستدراك على كبار الأئمة كأبي حنيفة وغيره، بل ومخالفة الشَّافعي في بعض المسائل.
4. لم يخرج الهرَّاسي عن منهج جماهير المفسرين في تفسيره الفقهي من حيث الأصول والقواعد المتَّبعة، إذ اعتمد أولاً تفسير القرآن بالقرآن، ثمَّ بالسُّنة، ثمَّ بأقوال السَّلف، مقدماً أقوال الصَّحابة على التَّابعين، ثمَّ بالرأي والاجتهاد، معتمداً في ذلك على المعارف اللُّغوية، والشَّرعية معاً.
5. تعددت وجوه تفسير القرآن بالقرآن، وقد بلغت عند الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة ستة وجوه، هي: تفسير القرآن بالسِّياق القرآني، وتفسير القرآن بالنظائر القرآنية، وبيان مجمل القرآن بالقرآن، وتخصيص القرآن بالقرآن، وتفسير متشابه القرآن بمحكمه، وتفسير القرآن بالقراءات القرآنية.
6. تعددت وجوه تفسير القرآن بالسُّنَّة، وقد بلغت عند الهرَّاسي من خلال استدراكاته على أبي حنيفة أربعة وجوه.
7. أثَّرت مباحث أصول الفقه في تفسير الهرَّاسي للآيات، من حيث فهمُ دلالة الألفاظ، واستنباط الأحكام، والتَّرجيح.
8. وظَّف الهرَّاسي القراءات في فهم الدِّلالات المختلفة للألفاظ، وترجيح بعضها على بعض.

9. أفاد الهرَّاسي ممن سبقه من أئمة مذهبه كالشَّافعي، كما أفاد ممن هم على غير مذهبه، فنقل عنهم واقتبس من عباراتهم.

10. كان الهرَّاسي يسوق أقوال المخالفين وحججهم ويناقشها، ويفندها، ثم يقرر رأيه بالدليل والبرهان بما يتفق مع مذهبه في الغالب.

11. اعتنى الهرَّاسي بأقوال إمام مذهبه الشَّافعي، فنقلها وبنى عليها، ومع هذا كان أحياناً يخالفها، ممَّا يدلُّ على نزاهته واستقلال شخصيَّته العلميَّة، واتباعه للدَّليل الرَّاجح لا الهوى، والعصبيَّة المذهبيَّة.

12. تنوُّعت القرائن والمرجِّحات لدى الهرَّاسي، فكان منها اللُّغوي، والأصولي، والحديثي.

13. ما قرره أئمة المذهب الشَّافعي في الغالب كالنَّووي وابن حجر الهيثمي وأمثالهم متفقٌ مع ما ذهب إليه الهرَّاسي فيما عرضه من مسائل في تفسيره "أحكام القرآن".

14. بلغ عدد المسائل التي تعرَّض لها الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" ممَّا لأبي حنيفة رأيٌ فيها، ذاكراً ذلك باسمه أربعةً وسبعين مسألةً، استدرك عليه في ثلاث وستين، ووافقه في إحدى عشرة مسألة، وعليه تكون نسبة الموافقة إلى المخالفة 14.9% تقريباً. وهي مقسمة على مختلف أبواب الفقه.

15. بلغ عدد المسائل التي رجحَّ فيها الباحث رأي أبي حنيفة تسع مسائل، في حين رجحَّ رأي الهرَّاسيِّ في خمسٍ وأربعين مسألة، ورجَّح رأي غيرهما في تسع مسائل، وقد خالف الهرَّاسيُّ ما عليه مذهبه في أربع مسائل.

16. أنَّ نَفَس الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" كان في بداية الكتاب أطول منه في وسطه وآخره.

17. جاءت صيغ الاستدراك عند الهرَّاسي على قسمين: صيغ صريحة، وصيغ غير صريحة.

18. بلغت صيغ الاستدراك الصريحة تسع صيغ عند الهرَّاسي، هي: صيغ أسباب الاستدراك، والنفي، و"بعيد"، والترجيح، والسؤال، والعنونة والتصدير، والإتمام، والتذييل، والفنقلة. وكلٌّ صيغة منها لها صيغ متعددة.

19. جاءت الصيغ غير الصريحة على ثلاث صيغ رئيسة، وكلٌّ منها له صيغ متعدِّدة.

ثانياً: التوصيات

أوصي بدراسة استدراكات الهرَّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" على الإمام مالك، والقاضي إسماعيل بن إسحاق المالكي.

المراجع العلمية

القرآن الكريم.

ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني الجزري، أبو السعادات، (ت: 606هـ)، البديع في علم العربية، 1مج، ط1، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى: مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية، (1420ه).

ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني الجزري، أبو السعادات،(ت: 606ه)، النِّهاية في غريب الحديث والأثر، 5مج. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية: بيروت، (1399هـ /1979م).

أحمد السيد، أحمد بن عمر، تعقبات الإمام بن كثير على من سبقه من المفسرين من خلال كتابه "تفسير القرآن العظيم جمعاً ودراسة، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، من جامعة أم القرى: السعودية، (1431ه/2010م).

أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله، (ت: 241ه)، مسند أحمد بن حنبل. 8مج. ط1. تحقيق: أحمد شاكر، دار الحديث: القاهرة، (1416ه/1995م).

أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله، (ت: 241ه)، مسند أحمد بن حنبل، 50مج، ط1، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، (1421ه/2001م).

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، (ت: 772هـ)، المهمات في شرح الروضة والرافعي، 10مج، ط1، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، دار ابن حزم: بيروت – لبنان، (1430ه/ 2009م).

الأصبهاني، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي، أبو القاسم، (ت: 535هـ)، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، 2مج، ط2، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي (ج1)، ومحمد بن محمود أبو رحيم (ج2)، دار الراية: السعودية–الرياض، (1419ه/ 1999م).

الألباني، محمد ناصر الدين، أبو عبد الرحمن، (ت: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، 9مج، المكتب الإسلامي: بيروت، (1405ه/ 1985م).

الألباني، محمد ناصر الدين، أبو عبد الرحمن، (ت: 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، 2مج، المكتب الإسلامي.

الألباني، محمد ناصر الدين، أبو عبد الرحمن، (ت: 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، 2مج، المكتب الإسلامي.

الرُّوْياني، عبد الواحد بن إسماعيل، أبو المحاسن، (ت: 502هـ)، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، 14مج، ط1، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، (2009م).

الألوسي، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني، (ت: 1270ه)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 16مج، تحقيق: على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية: بيروت، (1415ه).

الآمدي، سيف الدِّيْن علي بن أبي علي بن مُحَمَّد، أبو الحسن، (ت: 631ه)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، 4مج. دار الكتب العلْمِيَّة: بيروت–لبنان.

ابن بادشاه، محمد أمين، (ت: 972ه): تيسير التحرير، 4مج. دار الفكر. (244/4).

الباقلاني، القاضي محمد بن الطيب، أبو بكر، (ت: 403هـ)، التقريب والإرشاد الصغير، 3مج، ط2، تقديم وتحقيق وتعليق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة: بيروت – لبنان، (1418ه/ 1998م).

البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي، (ت: 1221هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 4مج، دار الفكر، (1415هـ/ 1995م).

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، أبو عبد الله، (ت: 256ه)، الجامع الصحيح المختصر، 6مج، ط3، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير: اليمامة–بيروت، (1407ه/1987م).

بخش، محمد منظور، منهج الإمام الكيا الهرّاسي الطبري في كتابه "أحكام القرآن"، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير، من جامعة أم القرى: السعودية، (1407ه/1986م).

البرزنجي، محمد بن طاهر، صحيح وضعيف تاريخ الطبري، 13مج، ط1، إشراف ومراجعة: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن كثير: دمشق – بيروت، (1428هـ/ 2007م).

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، (ت: 1395ه)، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية،(١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

البزدوي، علي بن مُحَمَّد الحنفي، (ت: 482)، كنز الوصول الى معرفة الأصول، 1مج. مطبعة جاويد بريس: كراتشي.

ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي، أبو الحسن، (ت: 499ه)، شرح صحيح البخاري، 10مج. ط2. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد: السعودية – الرياض، (1423ه/ 2003م).

البعلي، محمد بن علي بن محمد الحنبلي، (ت: 778)، المنهج القويم في اختصار اقتضاء الصراط المستقيم لشيخ الإسلام ابن تيمية، 1مج، ط4، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار ابن حزم: بيروت/ دار عطاءات العلم: الرياض، (1440هـ/ 2019م).

بكر بن العلاء، بكر بن محمد بن العلاء المالكي، أبو الفضل، (ت: 344هـ)، أحكام القرآن، (رواية: أبي بكر محمد بن عبد الله الأدفوي عنه)، 2مج، ط1، تحقيق: سلمان الصمدي، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم: دبي – الإمارات العربية المتحدة، (1437هـ/ 2016م).

ابن بلبان، علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، (ت: 739هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، 18مج. ط2. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة: بيروت،(1414ه/ 1993م).

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، (ت: 1051ه)، شرح منتهى الإرادات، 3مج، ط1، عالم الكتب: بيروت، (1414هـ/ 1993م).

البيهقي، أحمد بن الحسين الخسروجردي، أبو بكر، (ت: 458هـ)، الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، 8مج، ط1، تحقيق ودراسة: فريق البحث العلمي بشركة الروضة، بإشراف محمود بن عبد الفتاح أبو شذا النحال، الروضة للنشر والتوزيع: القاهرة – جمهورية مصر العربية، (1436هـ/ 2015م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، (ت: 458ه)، معرفة السنن والآثار، 7مج. تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية: بيروت، (378/1).

البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، (ت: 458ه)، أحكام القرآن، ط1، تحقيق: أبو عاصم الشوامي، ميزه وجمعه من كلام الشافعي، دار الذخائر، (1439هـ/ 2018م).

البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، (ت: 458هـ)، السنن الصغير، 4مج، ط1، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية: كراتشي– باكستان، (1410ه/ 1989م).

البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، 11مج، ط3، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت–لبنان، (1424ه/ 2003م).

البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، 24مج، ط1، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية: القاهرة، (1432ه/ 2011م).

البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، (ت: 458هـ)، معرفة السنن والآثار، 15مج، ط1، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية: كراتشي- باكستان، (1412ه/ 1991م).

تاج الدِّيْن السُّبْكِيّ، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر، (ت: 771ه)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 4مج. ط1. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب: لبنان–بيروت، (1999م/1419ه).

تاج الدِّيْن السُّبْكِيّ، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر، (ت: 771ه)، طبقات الشَّافِعِيّة الكبرى، 10مج، ط2، تحقيق: د. محمود مُحَمَّد الطناحي ود. عبد الفتَّاح مُحَمَّد الحلو، دار النشر: هجر.

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي، (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، 5مج. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي: بيروت.

الترمذي، محمد بن عيسى، أبو عيسى، (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، 6مج، ط1، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي: بيروت، (1996م).

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، (ت: 792هـ)، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، 2مج، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر: مصر، (1377ه/ 1957م).

تقي الدين الحصني، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز الحسيني الحصني، (ت: 829هـ)، كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، ط1، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير: دمشق، (1994م).

تَقِيّ الدِّين السُّبْكي، علي بن عبد الكافي، (ت: 756هـ)، وولده تاج الدين، عبد الوهاب بن علي، (ت: 771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، 7مج، ط1، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي، والدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، وأصل التحقيق: رسالة دكتوراه–جامعة أم القرى بمكة المكرمة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، (1424ه/ 2004م).

الجدعاني، مجمول بنت أحمد بن حميد، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، رسالة: ماجستير في الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى – المملكة العربية السعودية، إشراف: د. عبد الله بن عطية الغامدي، (1433ه/ 1434م).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، 1مج، ط1، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية: بيروت –لبنان، (1403هـ /1983م).

ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد، أبو الخير، (ت: 833هـ)، النشر في القراءات العشر، 2مج، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، (255/2).

الجصَّاص، أحمد بن علي الرازي، أبو بكر، (ت: 370ه)، أحكام القرآن، 3مج، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية: بيروت–لبنان، (1415ه/ 1994م).

الجصَّاص، أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر، (ت: 370هـ)، الفصول في الأصول، 4مج، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، (1414ه/ 1994م).

الجصَّاص، أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر، (ت: 370هـ)، شرح مختصر الطحاوي، ط1، مجموعة رسائل علمية في التحقيق لنيل درجة دكتوراه في الفقه من كلية الشريعة – جامعة أم القرى مكة المكرمة، تحقيق: عصمت الله عنايت الله محمد، وسائد محمد يحيى بكداش، ومحمد عبيد الله خان، وزينب محمد حسن فلاته، دار البشائر: الإسلامية – ودار السراج، (1431هـ/ 2010م).

الجصَّاص، أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر، (ت: 370هـ)، مختصر اختلاف العلماء، 5مج، ط2، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية: بيروت، (1417ه).

جَلَال الدِّين المَحَلِّي، محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الشافعي، (ت: 864هـ)، شرح الورقات في أصول الفقه،1مج، ط1، قدَّم له وحققه وعلَّق عليه: الدكتور حسام الدين بن موسى عفانة، جامعة القدس: فلسطين، (1420هـ/ 1999م).

ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج، (ت: 597هـ)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، 2مج، ط2، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية: فيصل آباد – باكستان، (1401هـ/ 1981م).

ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج، (ت: 597هـ)، ناسخ القرآن ومنسوخه، ط2، تحقيق: محمد أشرف علي المليباري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية: المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية، (1401هـ/ 1981م).

ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي، أبو الفرج، (ت: 597هـ)، التحقيق في أحاديث الخلاف، 2مج، ط1، حققه وخرج أحاديثه: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية: بيروت، (1415هـ/ 1994م).

ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي، أبو الفرج، (ت: 597هـ)، غريب الحديث، 2مج، ط1، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1405ه/ 1985م).

ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي، أبو الفرج، (ت: 597هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، 1نج، ط1، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة: لبنان–بيروت، (1404ه/ 1984م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر، (ت: 393ه)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، 4مج، ط4، بيروت: دار الكتب العلمية، (1987م).

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، (ت: 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، 2مج، ط1، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1418 هـ/ 1997م).

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، (ت: 1067ه)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 2مج، تصحيحه وتعليق: محمد شرف الدين يالتقايا، وكالة المعارف: إسطنبول، (1941م/ 1360ه) – (1943م/ 1362ه).

الحازمي، زين الدين محمد بن موسى بن عثمان الهمداني، أبو بكر، (ت: 584هـ)، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ط2، دائرة المعارف العثمانية: حيدر آباد – الدكن، (1359ه).

الحازمي، زين الدين محمد بن موسى بن عثمان الهمداني، أبو بكر، (ت: 584هـ)، الأماكن، تحقيق: حمد بن محمد الجاسر، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، (1415ه).

ابن حِبَّان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، أبو حاتم، البُستي، (ت: 354هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، 3مج، ط1، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي: حلب، (1396ه).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، (ت: 852هـ)، إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، 19مج، ط1، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د زهير بن

ناصر الناصر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية: بالمدينة، (1415هـ/ 1994م).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، أبو الفضل، (ت: 852)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 13مج، المكتبة السلفية: مصر، (1380ه-1390ه).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، أبو الفضل، (ت: 852)، لسان الميزان، 10مج، ط1، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، (2002م).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، أبو الفضل، (ت: 852هـ)، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، 19مج، ط1، تحقيق: (17) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة: دار الغيث – السعودية، (1419ه).

ابن حجر الهَيْتَمي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس، (ت: 974هـ)، الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، 1مج، دار الهدي والرشاد: دمشق، (1428ه/ 2007م).

ابن حجر الهَيْتَمي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس، (ت: 974هـ)، المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية، ط1، دار الكتب العلمية، (1420هـ/ 2000م).

الحربي، إبراهيم بن إسحاق، أبو إسحاق، (ت: 285ه)، غريب الحديث، 3مج، ط1، تحقيق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى – مكة المكرمة، (1405ه).

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري، أبو محمد، (ت: 456هـ)، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ط1، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1406هـ/ 1986م).

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري، أبو محمد، (ت: 456هـ)، المحلَّى بالآثار، 12مج، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر: بيروت.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري، أبو محمد، (ت: 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، 8مج، تقديم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة: بيروت.

حكيمي، محمد بن مبارك، العتيق مصنف جامع لفتاوى أصحاب النبي، 12مج، (1442ه).

الحَمَلاوي، أحمد بن محمد، (ت: 1351)، شذا العرف في فن الصرف، 1مج. تحقيق نصر الله عبد الرحمن. الرياض: مكتبة الرشد.

الحميرى، نشوان بن سعيد اليمني، (ت: 573هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، 11مج، ط1، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإرياني، د. يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر: بيروت – لبنان، (1420ه/ 1999م).

الخُضريّ، مُحَمَّد الخُضريّ، (ت: 1345ه)، أصول الفقه، 1مج. ط1. دار الحديث: القاهرة، (1422ه/2001م).

خضير، عبد الكريم، شرح بلوغ المرام، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير، مؤلف الأصل: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، أبو الفضل، (ت: 852هـ).

الخَطَّابِي، حمد بن محمد، أبو سليمان، (ت: 388هـ)، أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، 4مج، ط1، تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، (1409هـ/ 1988م).

الخَطَّابِي، حمد بن محمد، أبو سليمان، (ت: 388ه)، غريب الحديث، مج، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر: دمشق، (1402ه/ 1982).

الخَطَّابِي، حمد بن محمد، أبو سليمان، (ت:388ه): معالِم السُّنَن، 4مج، ط1، تحقيق: الدكتور محمد محمد تامر مطبعة المدني: القاهرة، (1428ه/ 2007م).

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، (ت: 977هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، 2مج، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر: بيروت.

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، (ت: 977ه)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 6مج، ط1، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، (1415هـ/ 1994م).

الخطيب، أحمد بن علي البغدادي، أبو بكر، (ت: 463هـ)، تاريخ بغداد، 24مج، ط2، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1425ه/ 2004م).

خلَّاف، عبد الوهاب، (ت: 1375هـ)، علم أصول الفقه، ط8، دار القلم/ مكتبة الدعوة: شباب الأزهر.

ابن خِلِّكَان، شمس الدِّيْن أحمد بن مُحَمَّد بن أبي بكر، أبو العَبَّاس، (ت: 681ه)، وفيَّات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، 7مج، ط1، دار صادر: بيروت، تحقيق: إحسان عبَّاس.

خميس، محمد بن عبد الرحمن، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، دار الصميعي: المملكة العربية السعودية.

الخن، مُصطفى الخِنْ وآخرين، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، 8مج، ط4، دار القلم: دمشق، (1413هـ، 1922م).

الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي، أبو الحسن، (ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، 5مج، ط1، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة: بيروت – لبنان، (1424هـ/2004م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت: 275ه): سُنَن أبي داود،7مج. ط16. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قرة بللي، دار الرسالة العلْمِيَّة. (1430ه/2009م).

الداودي، يوسف بن جودة يس يوسف، أبو عبد الرحمن، الجامع الصحيح فِيمَا كَانَ عَلى شَرطِ الشَّيْخَيْنِ أو أحَدِهِمَا ولَم يُخَرِّجَاهُ، 2مج، ط1، دار قباء: القاهرة، (1429هـ/ 2008م).

الدَّمِيري، محمد بن موسى بن عيسى بن علي، أبو البقاء، (ت: 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، 10مج، ط1، دار المنهاج: جدة، تحقيق: لجنة علمية، (1425ه/ 2004م).

الدَّميري، محمد بن موسى بن عيسى بن علي، أبو البقاء، (ت: 808هـ)، حياة الحيوان الكبرى، 2مج، ط2، دار الكتب العلمية: بيروت، (1424ه).

الذَّهَبِيّ، شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد بن عثمَّان الشَّافعيّ، أبو عبد الله، (ت: 748ه)، سِيَر أعلام النُّبَلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرِّسالة.

الذَّهَبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عُثمان الشَّافعيّ، أبو عبد الله، (ت: 748هـ)، المهذب في اختصار السنن الكبير، 10مج، ط1، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تَميم يَاسر بن إبراهيم، دار الوطن، (1422ه/ 2001م).

الذَّهَبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الشَّافعي، أبو عبد الله، (ت: 748هـ)، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، ط3، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (ت: 1371ه) – أبو الوفاء الأفغاني (ت: 1395هـ)، لجنة إحياء المعارف النعمانية: حيدر آباد الدكن بالهند، (1408ه).

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، أبوعبد الله، (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

الذَّهَبيّ، محمد السيد حسين، (ت: ١٣٩٨هـ)، التفسير والمفسرون، 3مج، مكتبة وهبة: القاهرة.

الراغب الأصفهانى، الحسين بن محمد، أبو القاسم، (ت 502هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني، 2مج، ط1، تحقيق ودراسة: د. عادل بن علي الشِّدِي، دار الوطن: الرياض، (1424هـ/ 2003م).

الرَّافعي، عبد الكريم بن محمد القزويني، أبو القاسم، (ت: 623هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن الحنبلي، (ت: 795هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط1، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وآخرين، مكتبة الغرباء الأثرية: المدينة النبوية، مكتب تحقيق دار الحرمين: القاهرة، (1417ه/ 1996م).

أبو الرشتة، عطاء بن خليل، التيسير في أصول التفسير،1مج، ط2، دار الأمة: بيروت – لبنان، (1427ه-2006م).

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، أبو الوليد، (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 4مج، دار الحديث: القاهرة، (1425هـ/ 2004م).

ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، (ت: 710هـ)، كفاية النبيه في شرح التنبيه، 21مج، ط1، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، (2009م).

الرَّملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، (ت: 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 8مج، دار الفكر: بيروت، (1404ه/ 1984م).

الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، دراسات في علوم القرآن الكريم، مج1، ط2، (1424ه/ 2003م).

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، مج40، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

الزحيلي، وهبة، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، 10مج، ط4، دار الفكر: سوريَّة – دمشق.

الزُّرْقَاني، محمَّد بن عبد البَّاقي بن يوسف، (ت: 1122ه)، شرح الزُّرْقَاني على موطأ الإمام مالك، 4مج. دار الكتب العلمية: بيروت، (1411ه).

الزَّرْكَشي الحنبلي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري، (ت: 772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، 7مج، ط1، دار العبيكان، (1413هـ/ 1993م).

الزَّرْكَشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، (ت: 794ه)، البرهان في علوم القرآن، 4مج، ط1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، (1376ه- 1957م).

الزِّرِكْلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزَرْكلي الدمشقي، (ت: 1396هـ)، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، (2002م).

زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا السنيكي، أبو يحيى، (ت: 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 4مج، دار الكتاب الإسلامي.

الزهراني، نايف بن سعيد بن جمعان، استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى دراسة نقدية مقارنة، 1مج، ط1، دار ابن الجوزي: السعودية، (1430ه).

الزَّيْلعيّ، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو محمد، (ت: 762ه)، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزَّيْلَعيّ، 4مج. ط1. تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان: بيروت-لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية: جدة-السعودية، (1418هـ/1997م)، (3/ 163).

زين الدين الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، أبو عبد الله، (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، 1مج، ط5، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية: الدار النموذجية: بيروت – صيدا، (1420هـ/ 1999م).

الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا، (ت: 1378هـ)، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، 24مج، ط2، دار إحياء التراث العربي.

سبط ابن الجوزي، شمس الدين يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله، أبو المظفر، (ت: 654هـ)، إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، 1مج، ط1، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليفي، دار السلام: القاهرة، (1408هـ/ 1987م).

أبو سرحان، طارق علي عايد، منهج الخطابي في مشكل الحديث من خلال كتابه "معالم السنن"، (رسالة ماجستير في أصول الدين)، جامعة النجاح الوطنية: نابلس- فلسطين، (2020م).

السَّرَخْسِي، مُحَمَّد بن أحمد بن أبى سهل، أبو بكر، (ت: 490ه)، أصول السَّرَخْسِي، 1مج. ط1. دار الكتاب العلْمِيَّة: بيروت-لبنان، (1414ه/1993م).

السَّرَخْسِي، محمد بن أحمد بن أبى سهل، أبو بكر، (ت: 490ه)، تمهيد الفصول في الأصول، 1مج. ط1. دار الكتاب العلْميَّة: بيروت–لبنان، (1414ه/1993م).

السَّرَخْسِي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر، (ت: 490ه): المبسوط، 31مج، صححه: جمع من أفاضل العلماء، مطبعة السعادة: مصر.

سركند، محمد إبراهيم، الأحكام الفقهية التي قيل فيها بالنسخ وأثر ذلك في اختلاف الفقهاء جمعاً ودراسة، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه، من الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، (1432ه/ 2010م).

السعدني، محمود محمد محمد عمارة، القسم الثاني من المعجم الأوسط، 2مج، تحقيق ودراسة مع ملاحظة أحكامه على الأحاديث بالتفرد، رسالة علمية لنيل درجة الماجستير من جامعة الأزهر، قسم الحديث وعلومه – كلية أصول الدين.

سعيد بن منصور، سعيد بن منصور بن شعبة الْجُوزَجَاني، أبو عثمان، (ت: 227هـ)، سنن سعيد بن منصور، 2مج، ط1، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية: الهند، (1403ه/ 1982م).

السغناقي، حسين بن علي الحنفي، (ت: 714هـ)، النهاية في شرح الهداية، 25مج، تحقيق: رسائل ماجستير، (1435ه– 1438ه).

السَّمْعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي المروزي، أبو المظفر، (ت: 489هـ)، الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، 4مج، ط1، تحقيق: د. نايف بن نافع العمري، دار المنار: القاهرة، (1412هـ/ 1992م) – (1416هـ/ 1995م).

السوسوة، عبد المجيد مُحَمَّد إسماعيل، منهج التَّوْفِيْق والتَّرْجِيْح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، 1مج. ط1، دار النَّفائس: الأردن، (1418ه/1997م).

ابن سيد الناس، فتح الدين محمد بن محمد بن أحمد الربعي، أبو الفتح، (ت: 734هـ)، النفح الشذي شرح جامع الترمذي، 4مج، ط1، تحقيق: أبو جابر الأنصاري، عبد العزيز أبو رحلة، صالح اللحام، دار الصميعي: الرياض – المملكة العربية السعودية، (1428هـ/ 2007م).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، الإكليل في استنباط التنزيل، 1مج، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية: بيروت، (1401ه/ 1981م).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، الدر المنثور، 8مج، دار الفكر: بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911ه)، تبييض الصحيفة بمناقب أبـــي حنيفـــة، ط1، تحقيق: محمود حسن نصار، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1410ه/ 1990م).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـــ)، طبقـــات الحفـــاظ، 1مـــج، ط1، دار الكتب العلمية: بيروت، (1403ه).

شاشي، نظام الدين أحمد بن محمد بن إسحاق، أبو علي، (ت: 344هـــ)، أصول الشاشي، دار الكتـــاب العربي: بيروت، (1402ه/ 1982م).

الشَّاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (ت: 290ه): الموافقات، 7مج، ط1، تحقيـــق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، (1417هـــ/ 1997م).

الشَّافعي، محمد بن إدريس، أبو عبد الله، (ت: 204ه): اختلاف الحديث، 1مـــج. ط1. تحقيـــق: محمـــد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1406ه/ 1986م).

الشَّافعي، محمد بن إدريس، أبو عبد الله، (ت: 204ه)، الأم، 5مج. ط2، دار الفكر: بيروت، (1403ه/ 1983م).

الشَّافعي، محمد بن إدريس، أبو عبـــد الله، (ت: 204ه)، الأم، 8مـــج. ط2، دار المعرفـــة: بيـــروت، (1393ه).

الشَّافعي، محمد بن إدريس، أبو عبد الله، (ت: 204هـــ)، المسند، دار الكتب العلمية: بيروت–لبنان.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، (المتوفى: 1250ه)، فتح القدير، ط1، دار ابـــن كثير، دار الكلم الطيب–دمشق، بيروت، (1414ه).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، (ت: 1250ه)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحـــق من علم الأصول،2مج. ط1. تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي: دمشق: كفـــر بطنا، (1419هـــ/1999م).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، (ت: 1250ه)، نيل الأوطار من أحاديـــث ســـيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، 8مج، ط1، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث: مصـــر، (1413هـــ/ 1993م).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، (ت: 1250هـــ)، السيل الجرار المتدفق علـــى حـــدائق الأزهار، 4مج، ط1، دار ابن حزم.

الشيباني، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد بن الفوطي، أبو الفضل، (ت: 723هـ)، مجمع الآداب في معجم الألقاب، 6مج، ط1، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر/ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: إيران، (1416ه).

الشَّيْبَاني، محمد بن الحسن بن فرقد، أبو عبدالله، (ت: 189هـ)، الحجة على أهل المدينة، 4مج، ط3، رتب أصوله وصححه وعلق عليه: السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب: بيروت، (1403ه).

الشَّيْبَاني، محمد بن الحسن بن فرقد، أبوعبدالله، (ت: 189هـ)، الأصل، 4مج، ط1، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: أبو الوفا الأفغاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، (1966م- 1973م).

شيبة الحمد، عبد القادر، فقه الإسلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، 10مج، ط1، مطابع الرشيد: المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية، (1402ه/ 1982م).

ابن أبو شيبة، عبد الله بن محمد العبسي الكوفي، أبو بكر، (ت 235 هـ)، المصنف، 25مج، ط1، تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض: السعودية، (1436هـ/ 2015م).

الشيرازي، إبراهيم بن علي، أبو إسحاق، (ت: 476هـ)، التنبيه في الفقه الشافعي، ط1، عالم الكتب: بيروت، (1403هـ/ 1983م).

الشيرازي، إبراهيم بن علي، أبو إسحاق، (ت: 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، 3مج، دار الكتب العلمية.

الشيرازي، إبراهيم بن علي، أبو إسحاق، (ت: 476هـ)، طبقات الفقهاء، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور، مج1، ط1، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي: بيروت – لبنان، (1970).

الصاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد، (ت: 385هـ)، المحيط في اللغة، 11مج، ط1، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، (1414هـ/ 1994م).

صالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ط24، دار العلم للملايين، (2000م).

صالح، مُحَمَّد، أديب تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، 2مج. ط4. المكتب الإسلامي: بيروت، (1413ه/1993م).

صالح، نزار عطا الله أحمد، منهج مفسري آيات الأحكام في فقه المعاملات، دار النور: عمان-الأردن، (2018م).

الصَّيْمَري، الحسين بن علي الحنفي، أبو عبد الله، (ت: 436هـ)، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، 1مج، ط2، عالم الكتب: بيروت، (1405ه/ 1985م).

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي، أبو القاسم، (ت: 360هـ)، المعجم الأوسط، 10مج، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، وأبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين: القاهرة، (1415هـ/ 1995م).

الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر، (ت: 310ه): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 26مج، ط1، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر: القاهرة – مصر، (1422هـ/ 2001م).

الطَّحاويّ، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، أبو جعفر، (ت: 321ه)، شرح معاني الآثار، 5مج. ط1. تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، (1414هـ،1994م).

الطَّحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، أبو جعفر، (ت: 321ه)، أحكام القرآن الكريم، 2مج، ط1، تحقيق: الدكتور سعد الدين أونال، مركز البحوث الإسلامية (لوقف الديانة التركي): استنبول، مج1 (1416ه، 1995م)، مج2 (1418ه/ 1998م).

الطُّوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري، أبو الربيع، (ت: 716هـ)، شرح مختصر الروضة، 3نج، ط1، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، (1407ه/ 1987م).

الطَّيَالسي، سليمان بن داود بن الجارود، أبو داود، (ت: ٢٠٤هـ)، مسند أبي داود، مج4، ط1، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر: مصر، (1419هـ/ 1999م).

الطِّيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، (ت: 743هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، 17مج، ط1، مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، (1434ه/ 2013م).

ابن عابدين، محمد أمين، (ت: 1252هـ)، حاشية ابن عابدين، 5ج، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، (1386ه/ 1966).

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (ت: 1393ه)، التحرير والتنوير، 30مج، الدار التونسية للنشر: تونس، (1984م).

عباس، فضل حسن، التفسير أساسياته واتجاهاته، مكتبة الأندلس: عمان الأردن، (1426هـ/2005م)، (ص: 183).

ابن عبد البر، النمري القرطبي، أبو عمر، (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 17مج، ط1، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي: لندن، (1439هـ/ 2017م).

عبد الرحمن، ياسر، موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق، 2مج، ط2، مؤسسة اقرأ: القاهرة، (1429ه/ 2007م).

عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، أبو بكر، (ت: 211ه)، مصنف عبد الرزاق، 11مج. ط2. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي: بيروت، (1403ه).

عبد العزيز البُخاريّ، عبد العزيز بن أحمد بن مُحَمَّد، (ت: 730ه)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 1مج. ط1. تحقيق: عبد الله محمود مُحَمَّد عمر، دار الكتب العلْمِيَّة: بيروت، (1418ه/1997م).

عَبْد الغَني المَيْداني، عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الحنفي، (ت: 1298هـ)، اللباب في شرح الكتاب، 4مج، حققه وفصله وضبطه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية: بيروت – لبنان.

عبد الله، مُحَمَّد حسين، الواضح في أصول الفقه، 1مج. ط1. عمان. (1412ه/1992م).

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد الدمشقي الصالحي، أبو عبدالله، (ت: 744هـ)، طبقات علماء الحديث، 4مج، ط2، تحقيق: أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة: بيروت – لبنان، (1417هـ/ 1996م).

عبدالله عودة وأبو سرحان طارق، الأصول التفسيرية والفقهية عند الكيا الهرّاسي في تفسيره "أحكام القرآن" من خلال تفسير "سورة النور"، (بحث محكم منشور)، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مج10، ع2، جامعة النجاح الوطنية: فلسطين، (1444ه/2023م).

أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد الأندلسي، (ت: 487هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، 4مج، ط3، عالم الكتب: بيروت، (1403ه).

أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، (ت: 224هـ)، غريب الحديث، 4مج، ط1، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية: حيدر آباد– الدكن، (1384ه/ 1964م).

أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، (ت: 224هـ)، كتاب الأموال، 1مج، ط1، تحقيق وتعليق: خليل محمد هراس. دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1406ه/ 1986م).

عثمان، حنان محمد، منهج الإمام الكيا الهرّاسي الطبري في كتابه "أحكام القرآن" دراسة وتحليل، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، من جامعة أم درمان الإسلامية: السودان، (2009م).

العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 15مج، ط1، دار ابن الجوزي، (1422ه/ 1428ه).

ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، (ت: 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، ط1، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية: بيروت–لبنان، (1418هـ/ 1997م).

العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، أبو الفضل، (ت: ٨٠٦هـ)، ذيل ميزان الاعتدال، ط1، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، (1416هـ/ 1995م).

ابن عربي، محمد بن عبد الله بن العربي الاشبيلي المالكي، أبو بكر، (ت: 543ه)، أحكام القرآن، 4مج، ط3، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت–لبنان، (1424ه/ 2003م).

ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، أبو محمد، (ت: 542ه)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط1، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية: بيروت، (1422ه).

العَلَاءَ الأُسْمَنْدي، محمد بن عبد الحميد، (ت: 552 هـ)، طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، 1مج، ط2، تحقيق وتعليق: د محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث: القاهرة – مصر، (1428هـ/ 2007م).

أبو علي الفارسيّ، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، (ت: 377هـ)، الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1428هـ.

عليّ وعطية، موسى محمد وعزت عطية، مقدمة أحكام القرآن للكيا الهرّسي، 4مج، دار الكتب العلمية: بيروت، (1405م).

العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، أبو الحسين، (ت: 558هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، 13مج، ط1، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج: جدة، (1421ه/ 2000م).

العنزي، سلطان، استدراكات الكيا الهرّاسي على الجصاص "جمعا ودراسة"، (بحث محكم منشور)، مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ع87، جامعة الحدود الشمالية: السعودية، (1442ه/2021م).

عويضة، محمود بن عبد اللطيف بن محمود، أبو إياس، الجامع لأحكام الصلاة، 2مج، ط3، مؤسسة الرسالة: دار الوضاح: عمان – الأردن، (2003م).

عويضة، محمود بن عبد اللطيف بن محمود، أبو إياس، الجامع لأحكام الصيام، 1مج، ط2، مؤسسة الرسالة: عمان – الأردن، (2005م).

العينى، محمود بن أحمد بن موسى، الحنفي، أبو محمد، (ت: 855هـ)، البناية شرح الهداية، 13مج، ط1، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1420هـ/ 2000م).

العيني، محمود بن أحمد بن موسى الحنفى، أبو محمد، (ت: 855هـ)، شرح سنن أبي داود، 7مج، ط1، تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد: الرياض، (1420هـ/ 1999م).

العيني، محمود بن أحمد بن موسى الحنفي، أبو محمد، (ت: 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي: بيروت.

الغزالي، محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد، (ت: 505هـ)، المستصفى، 1مج، ط1، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، (1413هـ/ 1993م).

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399ه/ 1979م).

أبو الفتوح، أحمد سلامة، عقود المرجان في قواعد المنهج الأمثل في تفسير القرآن.

الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، أبو عبد الله، (ت: 606ه)، مفاتيح الغيب، 32مج، ط3، دار إحياء التراث العربي: بيروت، (1420ه).

ابن فَرْح، أحمد بن أحمد بن محمد اللَّخمى الإشبيلى، أبو العباس، (ت: 699هـ)، مختصر خلافيات البيهقي، 5مج، ط1، تحقيق: د. ذياب عبد الكريم ذياب عقل، مكتبة الرشد: السعودية–الرياض، (1417ه/ 1997م).

أبو الفضل الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، (ت: 683ه)، الاختيار لتعليل المختار،5مج، تعليق: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة.

الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، (ت: 817هـ)، المغانم المطابة في معالم طابة، 3مج، ط1، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، (1423هـ/ 2002م).

الفَيُّومي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس، (ت: 770ه)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير.

قادري، عبد الرؤوف، استدراكات ابن الفَرَسْ على الكيا الهرّاسي في كتابه "أحكام القرآن" سورة البقرة والإسراء وطه والنور أنموذجاً، مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي: الجزائر، (1441ه/2020م).

قبوس، إيمان بنت سالم، الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية على المصنفات الأصولية من القرن الثالث إلى القرن الرابع عشر هجريا، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقهه، من جامعة أم القرى: السعودية، (1436ه/2015م).

قتادة، قتادة بن دعامة السدوسي البصري، أبو الخطاب، (ت: 117هـ)، الناسخ والمنسوخ، ط3، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، (1418هـ/ 1998م).

ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد، أبو الفرج، (ت: 682هـ)، الشرح الكبير، 30ج، ط1، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر: القاهرة - جمهورية مصر العربية، (1415هـ/ 1995م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، أبو محمد، (ت: 620ه): روضة الناظر وجنة المناظر، 2مج. ط2. مؤسسة الريَان، (1423ه/2002م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، أبو محمد، (ت: 620ه)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، 15. ط3. تحقيق: الدكتور عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب: الرياض-المملكة العربية السعودية، (1417ه/ 1997م).

القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد، أبو الحسين، (ت: 428هـ)، التجريد، 12مج، ط2، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د. محمد أحمد سراج - أ. د. علي جمعة محمد، دار السلام: القاهرة، (1427هـ/ 2006م).

القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد، أبو الحسين، (ت: 428هـ)، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، 1مج، ط1، دار الكتب العلمية، (1418ه/ 1997م).

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، أبو العباس، (ت: 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، 1مج، ط1، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، (1393ه/ 1973م).

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، المالكي، أبو العباس، (ت: ٦٨٤ه)، نفائس الأصول في شرح المحصول، ط1، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، (١٤١٦ه/١٩٩٥م).

القُرْطُبِيُّ، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، أبو عبد الله، (ت: 671ه)، الجامع لأحكام القرآن، 10مج. ط2. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية: القاهرة، (1384هـ/1964م).

ابن القصَّار، علي بن عمر بن القصار المالكي، أبو الحسن، (ت: 397ه)، مقدمة في أصول الفقه، ط1، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1424ه/ 2003م).

قُطلُوبُغا، زين الدين قاسم السودوني، أبو الفداء، (ت: 879هـ)، تاج التراجم، 1مج، ط1، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم: دمشق، (1413ه/ 1992م).

القُمِّي، عباس، (ت: 1359ه)، الكنى والألقاب، المطبعة الحيدرية: النجف، (1970م).

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، (ت: 751ه)، زاد المعاد في هَدي خير العباد، 6مج، ط1، حقّق نصوصَه وخرّج أحاديثه وعَلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1417ه/ 1996م).

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، (ت: 751)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، 6مج، ط2، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، دار عطاءات العلم: الرياض – دار ابن حزم بيروت، (1440هـ/ 2019م).

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، (ت: 751)، أحكام أهل الذمة، 2مج، ط2، تحقيق: محمد عزير شمس وأخرين، دار عطاءات العلم: الرياض، ودار ابن حزم: بيروت، (1442ه/ 2021م).

الكاساني، علاء الدين، بن مسعود بن أحمد، أبو بكر، (ت: 587ه)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 7مج. ط2. دار الكتب العلمية، (1406هـ/1986م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي البصري، أبو الفداء، (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، 15مج، مطبعة السعادة: القاهرة.

كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، 15مج، مكتبة المثنى: بيروت.

الكَلْوَذَاني، محفوظ بن أحمد الحنبلي، أَبُو الخطَّاب، (ت: 510 ه): التَّمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد مُحَمَّد أبو عمشة، ومُحَمَّد بن علي بن إبراهيم. 4مج. ط1. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي-جامعة أم القرى، (1406 ه/1985م).

الكُمِلَّائي، محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن، البدور المضية في تراجم الحنفية، 23مج، ط2، دار الصالح: القاهرة – مصر، مكتبة شيخ الإسلام: دكا – بنجلاديش، (1439ه/ 2018م).

الكوسج، إسحاق بن منصور المروزي، (ت: 251ه)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، 9مج. ط1. عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: المملكة العربية السعودية (1425هـ/2002م)، (832/2).

الكيا الهرَّاسي، علي بن محمد بن علي الطبري، أبو الحسن، (ت: 504هـ)، أحكام القرآن، 2مج، ط2، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية: بيروت، (1405م).

لاشين، موسى شاهين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، 10مج، ط1، دار الشروق، (1423هـ/ 2002م).

اللَّكنوي، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري، أبو الحسنات، (ت: 1304هـ)، التعليق الممجد على موطأ محمد، 3مج، ط4، تعليق وتحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم: دمشق، (1426ه/2005م).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله، (ت: 273ه)، سنن ابن ماجه، 5مج. ط1، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، (1430ه/ 2009م).

ابن مَازَةَ، برهان الدين محمود بن أحمد البخاري، أبو المعالي، (ت: 616هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 9مج، ط1، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1424ه/ 2004م).

مالك، ابن أنس الأصبحي، أبو عبد الله، (ت: 179ه)، الموطأ (من رواية يحيى اللَّيثي)، 2مج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي: مصر.

الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، أبو الحسن، (ت: 450ه)، الحاوي في فقه الشافعي، 18مج. ط1. دار الكتب العلمي، (1414ه/ 1994م).

مجاهد، مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي، أبو الحجاج، (ت: 104هـ)، تفسير مجاهد، 1مج، ط1، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة: مصر، (ص: 235).

ابن أبو المجد المقدسي، يوسف بن ماجد بن الحنبلي، المقرر على أبواب المحرر، 2مـــج، ط1، تحقيـــق وتخريج: حسين إسماعيل الجمل، دار الرسالة العالمية: دمشق – سوريا، (1433هـــ/ 2012م).

المحاملي، أحمد بن محمد القاسم الضبي، أبو الحسن، (ت: 415هـــ)، اللباب في الفقه الشافعي، 1مـــح، ط1، تحقيق: عبد الكريم بن صنيتان العمري، دار البخارى: المدينة المنورة – المملكة العربيـــة السعودية، (1416ه).

مختار، أحمد عبد الحميد عمر وأخرين، (ت: 1424هـــ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، 4مـــج، ط1، عالم الكتب، (1429ه/ 2008م).

مذكور، أحمد بن محمد بن قاسم، استدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبـــي حيـــان فـــي تفسيره التنوير والتحرير دراسة نظرية تطبيقيـــة، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، من جامعة أم القرى: السعودية، (1432ه/2011م).

المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي، أبو الحسن، (ت: 885هـــ)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، 8مج، ط1، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد: السعودية – الرياض، (1421هـــ/ 2000م).

المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن الأصفهاني، أبو علي، (ت 421 هـــ)، شرح ديـــوان الحماســـة، ط1، تحقيق: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، (1424هـــ/ 2003م).

المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن، (ت: 593هـــ)، متن بداية المبتـــدي في فقه الإمام أبي حنيفة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح: القاهرة.

المُزَني، إسماعيل بن يحيى، أبو إبراهيم، (ت: 264هـــ)، المختصر من علـــم الشـــافعي،2مـــج، ط1، تصحيح وتعليق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغســـتاني، دار مـــدارج للنشـــر: الريـــاض، (1440ه/ 2019م).

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، أبو الحسين، (ت: 261ه): صحيح مسلم، 5مج. تحقيـــق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية، مطبعـــة المجمـــع العلمي العراقي، (1403ه/1983م).

معابدة، محمد نوح، العاقلة في ضوء المستجدات الاجتماعية دراسة فقهية، (بحث محكم منشور)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد (2)، (1427هـــ/ 2006م)، كليـــة الدراســـات الفقهيـــة والقانونية/ جامعة آل البيت.

مُلَّا علي القاري، علي بن سلطان محمد، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، 2مج، ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية: حيدر آباد الدكن – الهند، (1332ه).

الملطي، يوسف بن موسى الحنفي، أبو المحاسن، (ت: 1473ه)، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، 2مج، عالم الكتب: بيروت.

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي، أبو حفص، (ت: 804هـ)، خلاصة البدر المُنير، 2مج، ط1، مكتبة الرشد، (1410هـ/ 1989م).

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي، أبو حفص، (ت: 804هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، 9مج، ط1، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة: الرياض – السعودية، (1425هـ/ 2004م).

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي، أبو حفص، (ت: 804هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، 36مج، ط1، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي، وتحقيق التراث بإشراف خالد الرباط، جمعة فتحي، دار النوادر: دمشق – سوريا، (1429هـ/ 2008م).

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري، أبو بكر، (ت: 319هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء، 10مج، ط1، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية: رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة، (1425هـ/ 2004م).

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري، أبو بكر، (ت: 319هـ)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، 6مج، ط1، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة: الرياض – السعودية، (1405هـ/ 1985م).

ابن منظور، محمد بن مكرم المصري (ت: 711): لسان العرب. مج15، ط3. بيروت: دار صادر، (1414ه).

منلا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، وبهامشه حاشية: غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام، حسن بن عمار بن علي الوفائي الشرنبلالي، (ت: 1069ه)، 2مج، دار إحياء الكتب العربية.

موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، 10مج، ط1، دار الشروق، (1423ه/ 2002م).

النَّبهاني، محمد تقي الدين، (ت: 1977م)، الشخصية الإسلامية، 3مج، ط5، دار الأمة: بيروت – لبنان، (1424ه/ 2003م).

ابن النَّجار، تقي الدِّيْن مُحَمَّد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، أبو البقاء، (ت: 972ه)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: مُحَمَّد الزُّحيلي ونزيه حمَّاد، 1مج.ط2. مكتبة العبيكان. (1418ه/1997م).

ابن النَّجار، تقي الدِّيْن مُحَمَّد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، أبو البقاء، (ت: 972هـ)، معونة أولي النُهَى شرح منتهى الإرادات، 12مج، ط5، دراسة وتحقيق: أ. د عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكتبة الأسدي: مكة المكرمة، (1429هـ/ 2008م).

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري، (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 8مج، ط2، تصوير: دار الكتاب الإسلامي.

النَّسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، أبو عبد الرحمن، (ت: 303ه)، سنن النسائي، 8مج. ط2. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية: حلب، (1406ه/ 1986م).

النَّسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، أبو عبد الرحمن، (ت: 303ه)، السنن الكبرى، 12مج، ط1، تحقيق وتخريج: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة: بيروت، (1421ه/2001م).

أبو نعمة، زهدي، الكيا الهرَّاسي ومنهجه في التفسير من خلال كتابه "أحكام القرآن"، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير، من الجامعة الأردنية: الأردن (1993م).

ابن نور الدين، محمد بن علي بن عبد الله الخطيب اليمني الشافعي، (ت: 825هـ)، تيسير البيان لأحكام القرآن، 4مج، ط1، عناية: عبد المعين الحرش، دار النوادر: سوريا، (1433ه/ 2012م).

النَّوَوِيّ، محيي الدين يحيى بن شرف، أبو زكريا، (ت: 676ه): روضة الطالبين وعمدة المفتين،12مج، ط3، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي: بيروت –دمشق– عمان، (1412ه/ 1991م).

النَّووي، محيي الدِّين يحيى بن شرف، أبو زكريا، (ت: 676ه)، المجموع شرح المهذَّب، 22مج. ط1. تحقيق: الدكتور محمود مَطْرحي، دار الفكر: بيروت–لبنان، (1417ه/1996م).

النَّووي، محيي الدين يحيى بن شرف، أبو زكريا، (ت: 676هـ)، خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، 2مج، ط1، حققه وخرج أحاديثه: حسين إسماعيل الجمل، مؤسسة الرسالة: لبنان– بيروت، (1418هـ /1997م).

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف، أبو محمد، (ت: 761)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 1مج، ط6، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد حمد الله، دار الفكر: بيروت، (1985)، (383/1).

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، (ت: 395هـ)، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية: بيروت، (1419ه).

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، أبو الحسن، (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 10مج، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي: القاهرة، (1414هـ/ 1994م).

الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي، أبو الحسن، (ت: 468هـ)، أسباب نزول القرآن، 1مج، ط1، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية: بيروت، (1411ه).

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 45مج، ج1- 23: ط2، دار السلاسل: الكويت، ج24-38: ط1، مطابع دار الصفوة: مصر، ج39-45: ط2، الكويت، (1404ه-1427هـ).

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي الحسني القاسمي، أبو عبد الله، (ت: 840هـ)، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، 9مج، ط3، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة: بيروت، (1415ه/ 1994م).

أبو يَعْلى، أحمد بن علي التميمي الموصلي، (ت: 307هـ)، مسند أبي يعلى الموصلي، 10مج، ط1، تخريج وتعليق: سعيد بن محمد السناري، دار الحديث: القاهرة، (1434ه/ 2013م).

أبو يَعْلى، القاضي محمد بن الحسين بن البغدادي الفَرَّاء، (ت: 458هـ)، العدة في أصول الفقه، 5مج، ط2، تحقيق وتعليق وتخريج: د أحمد بن علي بن سير المباركي، (1410ه/ 1990م).

أبو يَعْلى، القاضي محمد بن الحسين بن البغدادي الفَرَّاء، (ت: 458هـ)، التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب أحمد، 3مج، ط1، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، (1431م/ 2010ه).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، (ت: 182هـ)، الخراج، 1مج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، (ت: 182هـ)، الرد على سير الأوزاعي، 1مج، ط1 تصحيحه وتعليق: أبو الوفا الأفغاني، [ت: 1395هـ].

الملاحق

ملحق (أ)

شهادة قبول نشر البحث المستل من الاطروحة

عنوان البحث: منهج الكيا الهرَّاسيّ التَّفسيري الفقهي في تفسيره "أحكام القرآن" من خـــلال اســـتدراكاته على أبي حنيفة

جامعة فلسطين الأهلية
Palestine Ahliya University

paluniv.edu.ps

www

التاريخ: 1 آذار 2025 — مرجع: 1/1/ب-ع/ 2025

شهادة قبول النشر

تشهد مجلة جامعة فلسطين الأهلية للبحوث والدراسات أن الباحث طارق أبو سرحان والدكتور عودة عبدالله قد قدما بحثها إلى المجلة بعنوان: "منهج إلكيا الهرّاسي التّفسيري الفقهي في تفسيره "أحكام القرآن" من خلال استدراكاته على أبي حنيفة"، والذي تم تحكيمه تحكيما علميا، وقد تم قبوله من المحكمين ومن مكتب التحرير بعد إجراء التعديلات اللازمة، وعليها سيتقرر في عدده (4)، عدد (1) بتاريخ 2025/04/01.

رئيس التحرير

أ. د. ناهض [illegible]

Bethlehem - Palestine | pau@paluniv.edu.ps | 02-2775350 | 02-2749652 | P.O. Box 1041

AN-Najah National University

Faculty of Graduated Studies

COMMENTS OF AL-KIA AL-HARRASI, THE SHAFI'I SCHOLAR. IN HIS TAFSIR (AHKAM AL-QURAN) ON ABU HANIFA: A CRITICAL ANALYTICAL STUDY

By

Tariq Ali Ayed Abu Sarhan

Supervisor

Prof. Odeh Abdallah

This Disseration is submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Ph.D in Fundamentals of Religion, Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus- Palestine.

2024

COMMENTS OF AL-KIA AL-HARRASI, THE SHAFI'I SCHOLAR. IN HIS TAFSIR (AHKAM AL-QURAN) ON ABU HANIFA: A CRITICAL ANALYTICAL STUDY

By
Tariq Ali Ayed Abu Sarhan
Supervisor
Prof. Odeh Abdallah

Abstract

This paper studies the critiques made by Al-Harrasi As-Shafi'i in his Tafsir: Ahkam Al-Qu'ran, of Abu Hanifa.

The importance of this study lies in the book it studies Ahkam Al-Qur'an by Al-Harrasi, and a number of practical jurisprudential issues related to the daily behavior of Muslims as individuals, and the relations among Muslims themselves, and between Muslims and others within the society and globally. This study is carried out by elucidating the Qur'an's meanings, deducing rules, and outlining the required methodology, especially nowadays as many modernists call for rethinking the Tafisr books, and interpreting the Qur'an according to new and modern rules and principles that align with the present under the pretext of renewing, and avoiding rigidity on the earlier scholars' work. This is shown through the critiques of Al-Harrasi As-Shafi'i of Abu Hanifa.

The paper begins with an introduction of the two dignified scholars Abu Hanifa and Al-Harrasi, Tafisr Ahkam Al-Qur'an, and an explanation of the critiques.

The study contains the formulas used by Al-Harrasi to express his jurisprudential critiques of Abu-Hanifa, be explicit or implicit. His critiques covered a variety of jurisprudence fields including the jurisprudences of worship, transactions, personal affairs, punishments and felonies, food and drink, vows and pledges and atonements, and Jihad and biographies.

The study mentioned oftenly Al-Harrasi's disagreement with Abu Hanifa, and agreement occasionally. Similarly, the researcher favored Al-Harrasi's opinion mostly, Abu Hanifa's infrequently, and disagreed with both sometimes depending on the proposed proof strength. In addition, the study shows the interpretive rules and principles adopted by Al-Harrasi in his jurisprudential critiques of Abu-Hanifa leading

to an insight of Al-Harrasi's jurisprudential interpretive methodology, which turns out to be well-defined, systematic, consistent with the majority of interpreters' approach. He resorts to the Qur'an first, hence interpreting the Qur'an by itself, then the Sunnah if he did not manage to get the interpretation from the Quran, then the sayings of the earlier scholars, giving a priority to the Companions over the Followers, then to the personal Ijtihad and opinion depending on the linguistic and Sharia (legal) knowledge if nothing of the above led him to the interpretation.

The fields of linguistics, the principles of jurisprudence (Faqh), Al-Qur'an sciences like the ambiguous and interpreted, general and specific, absolute and restricted, abrogating and abrogated, consensus, analogy, readings, and others had a great influence on his interpretation of the verses through understanding the meaning of the utterances, deducing the rules, and giving preference. This is revealed due to his vast knowledge, precise style, trusty sources resorted to in his Tafsir.

Key Words: Tafsir, Abu Hanifa, Al-Harrasi, The jurisprudential Critiques