T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

EL-FIKHU'L-İFTİRÂDÎ İNDE'L-HANEFİYYE (HANEFÎ MEZHEBİNDE FARAZÎ FIKIH)

ALİ FAYAD ALYOUNES
1430207650

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. ADNAN KOŞUM

ISPARTA 2017

الجمهورية التركية
جامعة سليمان ديميريل
معهد العلوم الإجتماعية
العلوم الإسلامية الأساسية

الفقه الافتراضي عند الحنفية

علي فياض اليونس
1430207650

رسالة الماجستير

إشراف

البرفسور الدكتور: عدنان كوشوم

ISPARTA - 2017

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	**Ali ALYOUNES**
Anabilim Dalı	**Temel İslam Bilimleri**
Tez Başlığı	**İslam İbadetler Fıkhında Farazi Meseleler**
Yeni Tez Başlığı[1] *(Eğer değişmesi önerildi ise)*	**el-Fıkhu'l-İftirâdî inde'l-Hanefiyye (Hanefî Mezhebinde Farazî Fıkıh)**

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 03/07/2017 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;

☒ **OY BİRLİĞİ** ☐ **OY ÇOKLUĞU**[2]

ile aşağıdaki kararı almıştır.

☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez **KABUL** edilmiştir.
☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin **DÜZELTİLMESİ**[3] kararlaştırılmıştır.
☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin **REDDEDİLMESİ**[4] kararlaştırılmıştır.

TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Adnan KOŞUM	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN	
Jüri Üyesi		
Jüri Üyesi		

[1] Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.
[2] **OY ÇOKLUĞU** ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.
[3] **DÜZELTME** kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında **DÜZELTME** kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.
[4] Tezi **REDDEDİLEN** öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişiği kesilir.

T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum **"EL-FIKHU'L-İFTİRÂDİ İNDE'L-HANEFİYYE (Hanefî Mezhebinde Farazî Fıkıh)"** adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

ALİ FAYAD ALYOUNES

3/07/2017

(Alyounes, Ali Fayad, **el-Fıkhu'l İftirâdî İnde'l-Hanefiyye (Hanefî Mezhebinde Farazî Fıkıh**, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2017)

ÖZET

Tezimizin giriş bölümünde lügatlerden ve şer'î kaynaklardan istifade edilerek; iftirâdî fıkha dair lafızlar sözlük ve ıstılah anlamlarıyla ele alındı. İftirâdî fıkıh farklı şekillerde de isimlendirilmektedir.

Birinci bölümün ilk kısmında, iftirâdî fıkhın ne zaman başladığı ve hangi merhalelerden geçtiği ele alındı. Kur'ân ve sünnette yer alan iftirâdî örnekler zikredildikten sonra fıkıhçılara göre iftirâdî fıkhın oluşum süreci anlatıldı. İkinci kısmında ise fıkıh kaideleri arasında iftirâdî fıkhın yeri ve önemi üzerinde duruldu. Bunlar dört kısımda ele alınarak iftirâdî fıkhın sedd-i zerâi, sonuçlar, takdir etme ve şeriatın takdir ettikleri ile ilişkisi anlatıldı.

İkinci bölümde ise fıkhın hükmü, şartları, günümüz açısından olumlu ve olumsuz yönleri ele alındı. İftirâdî fıkhın hükmü açıklanırken alimlerin görüşleri delilleriyle birlikte zikredildi. Şartları kısmında ise fıkhın şartları ve fıkıhla hangi şartlarda amel edilebileceği zikredildi. Uygulama olarak günümüz açısından olumlu ve olumsuz yönleri üzerinde durulduktan sonra iftirâdî fıkhın ortaya koyduğu müsbet ve menfî neticeleri açıklandı.

Üçüncü bölümde sadece Hanefî mezhebine göre iftirâdî fıkıh uygulamalarına yer verildi. Burada örnekler fıkıh bâblarına göre tasnif edildi. Mesela taharetle ilgili konular açıklanırken *Kitâbu't-tahâre* konusu içerisinde ele alındı.

Son bölümde ise; araştırma sonucunda ulaşılan bulgular ve tavsiyeler yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Fıkhu'l-iftirâdî, Farazî fıkıh, Fıkıh kaideleri, Seddi zerâî, Hanefî mezhebi.

(Alyounes, Ali Fayad, **Hypothetical Issues of Hanafî School**, Master's Thesis, ISPARTA 2017)

ABSTRACT

In introduction part of the thesis, wordings regarding iftirâdî jurisprudence have been researched by their lexical and technical term meanings with referring to dictionaries and religious/shariah resources. They are other names that are called iftirâdî jurisprudence.

In the first section, firstly the beginning and developing process of iftirâdî fiqh have been discussed. After mentioning iftirâdî fiqh examples given in Quran and Sunnah, formation process of iftirâdî fiqh according to fiqh scholars has been discussed. Secondly, significant position of iftirâdî fiqh among the rules of fiqh has been highlighted. This topic inludes: The relationship between the jurisprudence and sadd al-zarâî, and with results, and to the rule of appreciation and turning, and to the rule of legitimate (shariah) estimates.

In the second section, the validity and terms of iftirâdî fiqh, its positive and negative aspects from today's perspective have been elaborated. While explaining the validity of iftirâdî fiqh, arguments of scholars have been mentioned with their evidences. In terms part, terms of fiqh and the conditions in which the one can practice with fiqh have been discussed. After touching upon the positive and negative sides of iftirâdî fiqh with regards to its application or practice today, the positive and negative results of iftirâdî fiqh have been explained.

In the third section, iftirâdî fiqh practices of Hanafî school have been discussed. Given examples of these practices have been classified according to fiqh babs/sections. For instance, while explaining the issues regarding purity, the topic has been handled within *Kitâbu't-tahâre*.

The last section of thesis includes the results of study and advices for further studies on the subject.

Key Words: iftirâdî fiqh, Hanafî school, Principles of Fiqh, the jurisprudence, sadd al-zarâî.

(اليونس، علي بن فياض، الفقه الافتراضي عند الحنفية، رسالة ماجستير، إسبارطة 2017)

ملخص

تناولت في التمهيد تعريف الفقه الافتراضي لغة واصطلاحاً من مصادرها الأصلية اللغوية والشرعية، ثم بيَّنت الألفاظ ذات الصِّلة بالفقه الافتراضي، وهي مسمَّياتٌ أخرى تطلق على الفقه الافتراضي.

وقد تطرقت في الفصل الأول إلى نشأة الفقه الافتراضي ومكانته بين قواعد الشرع، حيث ذكرت أطوار الفقه التي كانت سبباً في ولادة الفقه الافتراضي، وبعد ذلك ذكرت انتشار وتوسع الافتراض عند الفقهاء، كما ذكرت أمثلة للافتراض من القرآن والسنة.

وبينت في المبحث الثاني للفصل الأول مكانة الفقه الافتراضي بين قواعد الشرع، واشتمل هذا المبحث على: علاقة الفقه الافتراضي بسد الذرائع؛ وعلاقة الفقه الافتراضي باعتبار المآلات؛ وعلاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التقدير والانعطاف؛ وعلاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التقديرات الشرعية.

أما الفصل الثاني فقد ذكرت فيه حكم الافتراض ومسوغاته ومزاياه وانتقاداته، أما حكم الافتراض فقد ذكرت فيه أقوال العلماء في حكم الافتراضي، ثم ذكرت الأدلة التي استدل بها العلماء على أقوالهم؛ وأما بالنسبة للمسوغات فقد ذكرت شروط الفقه الافتراضي، ومتى يسوغ العمل بالفقه الافتراضي؛ وأما مزايا العمل بالفقه الافتراضي وانتقاداته فقد ذكرت أهم مزايا العمل بالفقه الافتراضي، وكذلك ذكرت الانتقادات التي وجهت لأصحاب العمل به.

وأما الفصل الثالث فقد خصصته للمسائل التطبيقية في الفقه الافتراضي عند الحنفية، وقسمت ذلك على الكتب الفقهية، فذكرت في كتاب الطهارة مثلاً كل المسائل التي تتعلق بالطهارة، وهكذا إلى نهاية البحث.

وأما الخاتمة فقد خصصتها لذكر أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلال البحث.

الإهداء

إلى سيد الأوليين والآخرين، إلى من أرسله الله تعالى رحمة للعالمين، إلى من بلَّغنا هذا الدين لنكون على صراط مستقيم **"سيدي رسول الله صلى الله عليه وسلم"**.

إلى من سار على نهج رسول الله صلى الله عليه وسلم من العلماء والعاملين، وأخصُّ منهم أئمة المذاهب الأربعة رحمهم الله تعالى.

إلى من كان معي في حلِّي وترحالي، إلى من كان يحترق كالشمعة لينير دربي: **"والدي الحبيب"**.

إلى من كانت الغذاء لروحي، والبلسم لجراحي، إلى التي لا يَفتُر قلبها عن الدعاء لي: **"والدتي الحنونة"**.

إلى التي سارت وتسير معي في درب حياتي الطويل، كما سارت معي في هذه الرسالة خطوة خطوة، فكلما ضعفت همتي وعزيمتي شجعتني وأخذت بيدي، إلى شريكة حياتي، وشقيقة روحي: **"زوجتي الغالية"**.

إلى قرة عيني، ومُهجة فؤادي، وفلذة كبدي، إلى من أرى النور في عينيها وأعمل كل شيءٍ لأسعدها: **"ابنتي بتول"**.

إلى من بلغتُ بفضل دعائهم ورعايتهم لي إلى هذه المرتبة، إلى من كان يمدُّ لي يد العون في كل أموري العظيمة والقليلة: **"إخوتي"**.

إلى من أعطياني أغلى ما يملكان، ولم يبخلا عليَّ بالدُّعاء والنصح: **"والدَيْ زوجتي"**

أهدي هذه الرسالة

أتوجه بالشكر والثناء بداية إلى الله عز وجل أن منَّ عليَّ بإنهاء هذا العمل، وأسأله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. فللَّه الحمد والمنَّة.

ثمَّ أتوجه بالشُّكر **"للحكومة التركيَّة"** الكريمة، التي أتاحت الفرص للباحثين بمتابعة دراساتهم في جامعاتها الحكومية.

ثمَّ أتوجَّه بالشكر لجامعتي الغالية **"جامعة سليمان ديميرال"** للتسهيلات والفرص التَّعليمية التي قدَّمتها، فأشكرها عمادةً ومدرسين وإداريين.

ثمَّ أتوجَّه بالشكر لمشرفي في مرحلة الماجستير: **"البرفسور: عدنان كوشوم"** الذي كان معي خطوة خطوة في إعداد هذه الرِّسالة، ولم يبخل عليَّ بنصحه وإرشاده، بل أعطاني من وقته الكثير لتوجيهي وإرشادي إلى مواطن الخطأ والصَّواب.

أتوجَّه بالشكر إلى **"الأساتذة المناقشين"** الذين بذلوا جهدهم ووقتهم في قراءة رسالتي وتقويم أخطائي فيها.

أتوجَّه بالشكر إلى أستاذي ومعلمي صاحب الأفاضل عليَّ، من تعلمنا على يديه العلوم الشرعية **"السيد إبراهيم خليفة الأحسائي"**.

أتوجَّه بالشكر والامتنان إلى من كان يحترق في سبيل أن ينير دروبنا (أساتذتي ومشايخي) وأخص منهم: أستاذي **"الدكتور: تيسير برمو"** الذي أعطاني الكثير من وقته وجهده ليقرأ رسالتي ويصوِّب مواضع الخلل فيها، ولم يبخل عليَّ بالنصح والإرشاد في كلِّ موطن.

أتوجَّه بالشكر الجزيل إلى أستاذي **"الدكتور: ثائر الحلاق"** الذي تعلَّمت منه الكثير، ووقف إلى جانبي وساندني وشحذ همتي حتى أنهي هذه الرسالة، كما أنَّه لم يبخل عليَّ بنصحه وتوجيهاته.

أتوجَّه بالشكر والعرفان إلى **"الدكتور: نجدت يلماز"** ذاك الذي أوقد في نفسي شعاع الأمل، وساندني لأوفِّق بين عملي ودراستي، فما كانت تصرفاته بالنِّسبة إليَّ إلا كتصرفات الأنصار مع المهاجرين.

أتوجَّه بالشكر إلى **"الأستاذ: نجم الدين آزاك"** ذاك الأخ الكبير، والصديق الصدوق، والنَّاصح الأمين.

وأخيراً: لا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى من ساعدني وأرشدني من أصدقائي وأساتذتي في هذا العمل، فلعلي نسيت أحداً من غير قصدٍ.

والله ولي التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

المحتويات

TÜRKÇE Özet .....أ

ABSTRACT .....ب

خلاصة البحث .....ج

الإهداء.....د

الشكر.....هـ_و

المحتويات.....ز_ح

الاختصارات.....ط

المقدِّمة، وفيها: .....ي_م

أولاً: أهمية البحث وسبب اختياره.....م_ن

ثانياً: الصعوبات العلمية.....ن

ثالثاً: الدراسات السابقة. .....ن_س

رابعاً: منهج البحث. .....س_ع

خامساً: خطة البحث.....ع_ف

1. **التَّمهِيد**، وفيه:.....18_25

1.1. أولاً: تعريف مصطلحات البحث: لغة واصطلاحاً.....19_24

1. 2. ثانياً: الألفاظ ذات الصِّلة بمصطلح "الفقه الافتراضي".....24_25

2. **الفصل الأول**: نشأة الفقه الافتراضي ومكانته بين قواعد الشرع:..... 26_43

2. 1. المبحث الأول: نشأة الفقه الافتراضي، وفيه ثلاثة مطالب:.....27_37

2. 1. 1. المطلب الأول: أطوار الفقه التي ولَّدت الافتراض.....28_29

2. 1. 2. المطلب الثاني: بداية ظهور الافتراض في الفقه.....29_34

2. 1. 3. المطلب الثالث: أمثلة للافتراض في القرآن والسنَّة.....34_37

2. 2. المبحث الثاني: مكانة الفقه الافتراضي بين قواعد الشرع:..... 38_43
2. 2. 1. المطلب الأول: علاقة الفقه الافتراضي بسدِّ الذَّرائع.....39_40
2. 2. 2. المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضي باعتبار المآلات.....40_41
2. 2. 3. المطلب الثالث: علاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التَّقدير و..... 41_43
2. 2. 4. المطلب الرابع: علاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التَّقديرات..... 43
3. **الفصل الثاني**: حكم الافتراض ومسوغاته وإيجابياته وسلبياته:.....44_87
3. 1. المبحث الأول: حكم الفقه الافتراضي، وأدلته. فيه مطلبان:.....45_73
3. 1. 1. المطلب الأول: أقوال العلماء في حكم الفقه الافتراضي.....46_50
3. 1. 2. المطلب الثاني: أدلة العلماء على أقوالهم في حكم الفقه الافتراضي.....51_62
3. 2. المبحث الثاني: شروط ومسوغات العمل بالفقه الافتراضي.....63_82
3. 2. 1. المطلب الأول: شروط الفقه الافتراضي.....64_71
3. 2. 2. المطلب الثاني: مسوِّغات العمل بالفقه الافتراضي.....71_82
3.3. المبحث الثالث: مزايا العمل بالفقه الافتراضي والانتقادات .....83_87
3.3. 1. المطلب الأول: مزايا العمل بالفقه الافتراضي .....84_85
3.3. 2. المطلب الثاني: الانتقادات التي وجهت لأصحابه ....86_87
4. **الفصل الثالث**: مسائل تطبيقية في الفقه الافتراضي عند الحنفية:..... 89_141
5. **الخاتمة**:..... 142_144
6. **الفهارس العامة**:.....145
6. 1. أولاً: فهرس الآيات القرآنيَّة.....146
6. 2. ثانياً: فهرس الأحاديث النَّبويَّة.....147_148
6. 3. ثالثاً: فهرس الآثار.....148
6. 4. رابعاً: فهرس الأعلام.....149_158
6. 5. خامساً: فهرس المصادر والمراجع.....159_169

الاختصارات:

ط: طبعة

هـ: هجري

م: ميلادي

ت: تحقيق

د.: الدكتور

ص: صفحة

د/ ط، ت: بدون تاريخ وطبعة.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسَّلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فإنَّ الفقه الإسلامي يَحظى بمكانةٍ متميزةٍ في الثقافة الإسلامية بوصفهِ عِلماً يستند إلى الوحي الإلهي، ويُنَظِّم حياة الناس في المجتمعات، وعلى الرغم من أنّه يعدُّ في سلَّم تصنيف العلوم علماً فرعياً أدنى رتبة من العلوم الكلية أو الأصولية، فقد كان أكثر المعارف تعبيراً عن الذهنية الإسلامية لعدّة أسباب منها: سعة انتشاره، وكثرة المشتغلين به، والتصاقه القريب بواقع الناس، فهو الذي ينظم العبادات ويحدِّد تفاصيلها، وهو المرجع في الفتوى، كما أنّه عمدة القضاة في الفصل بين الخصومات، وإذا أمكن أن يخلو بلدٌ من متكلمٍ أو مفسّرٍ أو محدثٍ، فقلَّ أن يخلو من فقيهٍ أو عارفٍ بالفقه، وقلَّ أن تجد قارئاً ليست له صلة قريبة أو بعيدة بالمعرفة الفقهية، بل لا يكاد يوجد مسلم ـ ولو كان أمّياً ـ لم يخطر بباله أن يسأل عن حكم الله في تصرّف معيّن، وقد أيَّد الله ـ سبحانه وتعالى ـ هذا الدِّين برجالٍ أدركوا الغاية التي جاء الشرع من أجلها، وهي حفظ حقوق الله تعالى وحقوق العباد، ولا يمكن حفظ هذه الحقوق إلا من خلال فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام الشرعية التي تضمنها للجميع، لأجل ذلك كانوا يبذلون النَفْسَ والنَفِيس في سبيل هذا الدين القويم، يسافرون من بلدٍ إلى آخر للقاء العلماء ومجالستهم والأخذ عنهم، فكانت الرحلة في طلب العلم النافع دأب كثيرٍ من العلماء، وقصصهم في ذلك مشهورة دونتها الأسفار وتناقلتها الأجيال.

وكان من بين الأسباب التي أكسبت الفقه أهميته:

1_ أنَّ الفِقه نابعٌ من نصوص الوحي ـ القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ـ ولهذه النصوص قداستها في قلوب الناس، فكلُّ ما يتعلق بها فهو مقدس عندهم.

2 _ أن الفقهَ متعلقٌ بواقع الإنسان وحياته العملية، فالناس يحتاجون إليه في شؤونهم كافة.

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ المنهج التشريعي في عهد الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم كان واقعياً بعيداً عن الافتراضات النظرية، ثمَّ إنَّ الصحابة بعد ذلك واصلوا الاجتهاد والكلام في الأحكام على النسق ذاته مواكبين المستجدات الحادثة في عصرهم على نحوٍ واقعي، وكانوا كما كان أغلب التابعين يكرهون المسائل الافتراضية، وتكلِّف الكلام على ما لم يقع، والروايات في ذلك عنهم كثيرة، منها: ما روي أنَّ عمّار بن ياسر رضي الله عنه سُئِل عن مسألة فقال: «أكان هذا بعد؟ قالوا: لا. قال: دعونا حتى تكون، فإذا كانت تجشّمناها لكم»[1]؛ ومن ذلك أيضاً ما رُوي عن عمر بن الخطاب أنّه قال على المنبر: «أحرج بالله على رجل سأل عمَّا لم يكن، فإنَّ الله قد بيَّن ما هو كائن»[2].

ثم واصل الفقهاء الأوائل ـ وخاصة أهل الحديث منهم ـ الالتزام بالمنهج ذاته، وهو ما كان الإمام مالك حريصاً عليه، إذ عُرف عنه كرهه لتسلسل الأسئلة المتولّدة عن بعضها. غير أنَّ الواقع كان يتعقد باستمرار وأسئلة الناس ازدادت تكاثراً، فلم يتمكَّن التفكير الفقهي من الثبات طويلاً أمام التيار المتدافع للتساؤلات الافتراضية، ولم يعد الفقهاء جميعاً يسكتون إذا سُئلوا عمَّا لم يكن، بل صار فقهاء الرأي من العراقيين ـ أبو حنيفة وأصحابه خاصة ـ يلاحقون الافتراضات الممكنة، ولا يكتفون بالاجتهاد فيما وقع فقط.

وبذلك عرف التفكير الفقهي منهجين: أحدهما: أرأيتيٌّ يستعدُّ للبلاء قبل وقوعه كما يقول أصحابه؛ وثانيهما: واقعيٌّ لا يصدر الحكم إلَّا عند وقوع الحالة المشكلة، لأنّ أصحابه

---

[1] مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1412 هـ - 2000 م، باب كراهية الفتيا، رقم الحديث (125) 1/ 243.

[2] مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي) ، باب كراهية الفتيا، رقم الحديث (126) 1/ 244.

يرون أنَّ معرفةَ حيثيات الواقعة وملابساتها أدعى إلى استنباط أصوب الأحكام في خصوصها.

وللمقارنة بين هذين الاتجاهين يمكن القول بأنَّ المنهج الفرضي استباق للواقع، وأنَّ المنهج المقابل انتظار له. فالأوّل مستقبليٌّ يستشرف ما يمكن أن يقع قبل وقوعه، والثاني حينيٌّ أو آنيٌّ لا يحكم إلَّا على ما وقع إثر وقوعه. كما أنَّ الأوَّل "مثاليٌّ" يجهّز نماذج نظرية ليُسقطها على المتوقع، والثاني "عمليٌّ" يرفض الحكم على غائبٍ، ولا يريد تحمُّل مسؤولية المستقبل قبل ظهوره في الزمان.

والسؤال المهمّ الذي يمكن طرحه في هذا السياق: هل على فقيهِ اليوم أن يرفض المنهج الافتراضي رفضاً حاسماً، ويتمسك بعقلية الانتظار والترقب رافضاً الأسئلة المتعلقة بالممكن مصرِّاً على الواقعية المباشرة، حتى تفاجئه الأحداث والمستجدَّات، وتتراكم حوله، وتملك عليه أقطار الواقع بكلِّ ما فيه من تداعيات وإشكاليات لا تحتمل الانتظار؟.

من هذا المنطلق رأيت أن أبحث في هذا الموضوع، وأرى ما هي الآراء والأدلة التي اعتمد عليها كلُّ فريقٍ؟، فجاءت رسالتي بعنوان: "الفقه الافتراضي عند الحنفية".

أولاً: أهمية الموضوع وسبب اختياره:

يمكن أن نوجز أهمية الموضوع وسبب اختياره بالنقاط الآتية:

1 _ كثرة القضايا الفقهية المستجدة التي قد نجد لها أصلاً عند الفقهاء المتقدمين.

2 _ لقد كان هذا الفقه _ ولا سيما في بواكير نشأته الأولى _ يعدُّ من المسائل الهامشية عند معظم الفقهاء، نظراً لأن أنظارهم اتجهت للفقه الواقعي العملي.

3 _ يلاحظ أن بعض المسائل التي كانت افتراضية في السابق، أصبحت الآن حقيقيةً عمليةً لا يمكن إنكارها.

4 _ تحرير محل النزاع والخلاف بين الفقهاء حول اعتبار الفقه الافتراضي من المواضيع الفقهية، أو اعتباره بِدَعَاً من الدِّين انطلاقاً من أن الرسول الكريم والسلف

الصالح لم يلتفتوا إليه؛ بل صرفوا الناس إلى ما وقع فعلاً، حتى انتشرت عبارة "دعه حتى يقع" جواباً عن بعض الأسئلة التي وُجِهتْ إلى بعضهم.

5 _ وسيجيب البحث عن مدى إمكانية تطبيق أحكام الفقه الافتراضي كما نصَّ عليها فقهاؤنا المتقدمون أم أنه لا بدَّ من قياسها بتطورات العلم المعاصر.

6 _ البحث في الفقه الافتراضي هو موضوع جديد إلى حدٍّ ما، ولم يُعْنَ به العناية المطلوبة في الدراسات الأكاديمية العلمية.

ثانياً: الصعوبات العلمية التي واجهت الباحث:

واجهت الباحث في هذه الرسالة_ أعني الفقه الافتراضي _ بعض الصعوبات أرجو المعذرة في الإشارة إلى بعضها:

1 _ المسائل الافتراضية لم يجمعها بابٌ محددٌ، بل انتشرت في مسائل الفقه كافةً، ومن هنا يلزم الباحث استقراء المادة الفقهية بتمامها للإحاطة بهذه المسائل والوقوف عليها، ولا سيما كتب الحواشي التي جاءت شارحةً للمتون، فاضطر أصحابها لذكر مسائل افتراضية تبرهن على صحة ما قاله في المتن، حتى قال ابن عابدين في حاشيته: "مطلب: الفقهاء قد يذكرون ما لا يوجد عادةً" وذكر مسائل على ذلك.

2 _ صعوبة العبارات الفقهية في متون الفقه الحنفي وخاصة عند المتقدمين منهم.

3 _ الكلام عن الفقه الافتراضي ليس معهوداً في عالمنا العربي والإسلامي، وبالتالي سيكون لهذا العمل العلمي أيا كانت نتائجه حساسيةً خاصةً لدى مؤيديه أو معارضيه على سواء.

ثالثاً: الدراسات السابقة:

لم أقف – بعد التحري والبحث – على دراسةٍ علميةٍ متخصصةٍ تناولت هذا الموضوع، وإن وجدت بعض المقالات المنثورة على الشابكة، غير أنها لم تستكمل شروط البحث العلمي، فضلاً عن قصورها في معالجة مسائل الدراسة، وافتقارها _ من جانب آخر _ إلى التوثيق العلمي الدقيق.

وفيما يلي أذكر بعض الأبحاث والمقالات التي وجدتها على الشابكة:

1 _ الفتوى الافتراضية؛ مفهومها، وأهميتها، وحكمها لمحمد بن عبد الله بن محمد المحيميد، وهذا البحث قد اقتصر فيه صاحبه على الجانب النظري فقط، وأما بالنسبة للمسائل العملية فلم يذكر إلا مسألةً واحدةً عند الحنفية، وذكر مسألتين عند باقي المذاهب الأخرى.

2 _ فقه التوقع ومالآت تقنية النانو لشريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني، وهذا البحث ركز على القسم النظري مع الاهتمام بتقنية النانو ومدى فوائده ومضاره، أما بالنسبة للمسائل الافتراضية فلم يذكر ما يتعلق بالموضوع.

3 _ الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث، لمحمود النجيري، وفي هذا البحث كلامٌ عامٌ غير دقيقٍ، فضلاً عن عدم التزامه بشروط البحث العلمي، ولم يذكر مسائل على الافتراض، وإنما اكتفى بالقسم النظري.

رابعاً: منهج البحث:

اتبعت في كتابة البحث المنهج التاريخي الوصفي في رصد بدايات هذا الفقه وكيف تتطور الفقه الافتراضي، والعصر الذي اشتهر فيه الافتراض بين الفقهاء، كما عَوَّلتُ على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ لأهميته في هذا الجانب، وقد استخدمت المنهج النقدي في المواضع التي دعت الحاجة إليها.

وقد سلَّطتُ الضوءَ على تاريخ نشأة الفقه الافتراضي، والعوامل التي ساعدت على نشأته، كما عرفت الفقه الافتراضي لغةً وشرعاً، وعرضتُ بمسميات الفقه الافتراضي، مع ذكرِ حكمه عند الفقهاء بتفصيل أدلةِ كلِّ فريقٍ، وطريقة فهمه للأدلة التي وردت بالمنع عن السؤال قبل أن يقع، وطريقة فهم الطرف الآخر للأدلة التي تدل على جوازه، ثم ذكرتُ شروط من يحق له الافتراض، والمسائل التي يقبل فيها الافتراض، فمن غير المتصور أن يفترض كلُّ إنسانٍ ما يخطر بذهنه من مسائل ثم ينبي عليها أحكاماً، فيؤدي ذلك إلى ضياع الفقه وتضخمه في أمورٍ لا طائلَ من البحث فيها.

قمت بالرجوع إلى المصادر الأصلية التي تتعلق بالبحث، فرجعت إلى كتب الحنفية كالمتون والشروح والحواشي التي ذكرت مسائل افتراضية، ولم أرجع لما نقله عنهم أصحاب المذاهب الأخرى، واقتصرت على أقوال الفقهاء في حكم الفقه الافتراضي وأدلتهم على ما ذهبوا إليه، ولم أذكر ما ورد عندهم من مسائل افتراضية في كتبهم، فخصصت القسم العملي للمسائل الافتراضية عند الحنفية خاصة.

وخرجت الآيات والأحاديث والآثار التي وردت بالبحث من مصادرها الأصلية، فخرجت الأحاديث من كتب الحديث المختصة، معتمداً على تقديم الكتب التسعة على غيرها من الكتب الحديثية الأخرى.

فصَّلتُ بيانات المصادر والمراجع عند ذكرها لأول مرة في الرسالة، وبعد ذلك اقتصرت على ذكر اسم الكتاب ورقم الصفحة والجزء.

اقتصرت في مسائل الرقيق على ذكر بعض المسائل الافتراضية، ولم أذكرها كلها لانعدام الرقيق في زماننا، وإن كانت كثيرةً في كتب الفقه الحنفي.

خامساً: خطة البحث:

جاءت الرسالة "الفقه الافتراضي عند الحنفيَّة" في: (مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة، وفهارس) على النحو الآتي:

المقدمة: تضمنت العناصر الآتية: (أهمية البحث وأسباب اختياره، الصعوبات العلمية، الدراسات السابقة، منهج البحث، خطة البحث)

أمَّا التمهيد ففيه: أ. التعريف بمصطلحات البحث. ب. الألفاظ ذات الصِّلة بمصطلح "الفقه الافتراضي".

الفصل الأول: نشأة الفقه الافتراضي ومكانته بين قواعد الشرع، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة الفقه الافتراضي وفيه ثلاثة مطالب.

المبحث الثاني: مكانة الفقه الافتراضي بين قواعد الشرع.

الفصل الثاني: حكم الافتراض ومسوِّغاته، ومزاياه وانتقاداته، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حكم الفقه الافتراضي وأدلته.

المبحث الثاني: أدلة الفقهاء في حكم الفقه الافتراضي.

المبحث الثالث: مزايا العمل بالفقه الافتراضي والانتقادات التي وجهت لأصحابه.

الفصل الثالث: مسائل تطبيقية في الفقه الافتراضي عند الحنفية.

ثمَّ الخاتمة:

وبيَّنت فيها أهم النَّتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث من خلال البحث.

وأخيراً الفهارس العامة:

وتشمل: (فهرس الآيات، فهرس الأحاديث، فهرس الآثار، فهرس الأعلام، فهرس المصادر والمراجع).

التَّمهِيد

أولاً: تعريف مصطلحات البحث:

ثانياً: الألفاظ ذات الصِّلة بمصطلح "الفقه الافتراضي":

أولاً: تعريف مصطلحات البحث:

1 – تعريف الفقه لغة وشرعاً:

أ. **تعريف الفقه لغة:** مطلقُ الفهم، وهو مطلق العلم بأيِّ شيءٍ، وقد يختلف مدلوله فتشترك في لفظه عدَّةُ معانٍ: فـ: فقَه: بالفتح من باب (نصَر) بمعنى: الفهم المطلق، وفقِه: بالكسر من باب (علِم) بمعنى: فهم غرض المتكلِّم من كلامه، أمَّا فقُه: بالضمِّ فهي من باب (حسُن) وهو بمعنى: صيرورة الفقه سجيَّةً للفقيه[1].

فهذه معانٍ ثلاثةٌ للفقه، وإن كانت كلُّها مشتركة في المعنى العام للفقه وهو: مطلق الفهم، وإن كان غُلِّبَ إطلاق الفقه على العلوم الشرعية والفهم بالدِّين.

ب. **تعريف الفقه في الاصطلاح الشرعي:**

عرَّف العلماء المسلمون الفقهَ تعريفاتٍ عدَّةٍ، كلٌّ حسب فهمه المراد من الفقه في الشَّرع، فكان للفقه عدَّة تعاريف تجتمع في نقاط، وتفترق في نقاطٍ أخرى، وأوَّل من عرَّف الفقه هو الإمامُ أبو حنيفة فقال: «الفقه: هو معرفة النَّفس ما لها وما عليها»[2].

- ولكنَّ هذا التَّعريف عامٌّ يشمل الأحكام العمليَّة والأحكام الاعتقادية وغيرها، وذلك لأنَّ العلوم في زمن الإمام أبي حنيفة لم تكن مستقلَّةً عن بعضها، ولمَّا استقلَّت العلوم، وتخصَّص كلٌّ منها بنفسه، ظهرت تعريفات جديدة للفقه تخصُّه بالأحكام الشَّرعيَّة

---

(1) لسان العرب: محمد بن مكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، دار صادر (بيروت) ط3: 1414هـ، مادة: فقه (13/ 522)؛ والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي لأحمد الفيِّومي المطبعة الأميرية (بولاق) ط6: 1928 (ص: 2/ 656)؛ والكلِّيَّات، أبو البقاء الكفوي، ت: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2: 1998م، (ص: 690).

(2) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم المصري ، دار لكتاب الإسلامي، ط:2 (ص:1/ 6)؛ وردُّ المحتار على الدرِّ المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي، دار الفكر (بيروت) ط2: 1412هـ- 1992م (ص: 1/ 61).

العمليَّة[1]، واستقرَّ أخيراً تعريف الفقهاء للفقه على أنه: «العلمُ بالأحكام الشَّرعية العمليَّة المكتسبة من أدلتها التَّفصيليَّة»[2].

- **شرح التعريف:**

العلم: هو الإدراك سواء أكان قطعياً أم ظنيَّاً، فالأحكام العمليَّة تثبت بالدليل القطعي اليقينيِّ الذي يفيد العلم الجازم، وتثبت بالدليل الظَّنِّيِّ ويفيد العلم الراجح.

الأحكام: جمع حكم، وقد عرَّف الفقهاء الحكم بأنَّه: خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلَّفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً. فالأحكام: هي ما يترتَّب على أوامر ونواهي الشارع للمكلَّفين من حرمةٍ وإباحةٍ وكراهةٍ.

الشَّرعية: يجب أن تكون تلك الأحكامُ شرعية، أي: مستفادة من الأدلة الشرعية، سواء كانت تلك الأدلة متفق عليها أو مختلف فيها.

فلفظ "الشرعية" أخرج الأحكام المستفادة من العقل أو من الحس أو من الوضع اللغوي أو من التجربة.

العمليَّة: إن الأحكام الشرعية ينبغي أن يكون فيها عمل جوارح كالصلاة، والزكاة، والحج، والمعاملات، والجنايات ونحو ذلك. وهو قيدٌ آخر لإخراج الأحكام الاعتقادية والأخلاقية، فهي داخلةٌ في علم أصول الدِّين أو علم الأخلاق.

المكتسب من الأدلة: أي: أن هذا العلم بالأحكام الشرعية العملية مأخوذ بسبب النظر بالأدلة واستنباط الأحكام منها، فأيُّ شخصٍ حصل على العلم بالأحكام بدون النظر بالأدلة لا يسمى فقيهاً مهما كان.

---

(1) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي دار الفكر (دمشق) ط4: 1422هـ -2002م (ص: 1/ 30).

(2) انظر: رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين (ص:1/ 36) ذكره في المقدِّمة؛ وشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي، دار الفكر (بيروت) (ص:7/ 19)؛ ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين الرملي، دار الفكر (بيروت) 1414هـ- 1984م (ص: 1/ 31).

ويخرج بهذا القيد: علم الله تعالى، لأنَّه غيرُ مكتسبٍ؛ وعلم الأنبياء، لأنه عن طريق الوحي؛ وعلم الملائكة، وعلم المقلد، لأنَّ علمه غيرُ مكتسبٍ من دليلٍ أصلاً، وإنَّما من الحكم الذي توصل إليه المجتهد.

التَّفصيليَّة: هي المصادر الشَّرعيّة للأحكام، وذلك باستنباط حكمِ كلِّ مسألةٍ بدليلٍ تفصيليٍّ مستخرجٍ من مصادر التَّشريع، وهذا القيد يخرج الأدلة الإجمالية الكليَّة كمطلق الأمر والنهي والإجماع وقول الصحابي وغيرها، فالعمل بهذه الأدلة الإجمالية هو شأن الأصوليِّ لا الفقيه.

2- تعريف الافتراض لغة وشرعاً:

أ. **الافتراض لغة**: الافتراض مصدرٌ للفعل افترض، وهو مزيدٌ، أصله: فَرْض بفتحٍ فسكونٍ، الفرض لها عدَّة معانٍ، منها: التقدير: كقولنا فرض المحال ليس بمحالٍ، وقوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [سورة البقرة: 237] أي: قدَّرتم[1].

أو بمعنى: التجويز العقلي[2]، ومعنى التجويز العقلي: أنَّه لو قدِّر مقدَّرٌ نقيض متعلق العلم، لم يلزم من تقديره محال، بل يدخل المقدر ضمن الجائزات[3].

وعرفه الكفوي: بكونه تخيُّلاً غير واقعٍ في الحقيقة: «والفرض هو الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به أصلاً»[4].

---

(1) لسان العرب لابن منظور (ص: 7/ 203)؛ المصباح المنير للفيومي (ص: 278)؛ تاج العروس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، دار الهداية، مادة: (ف ر ض)، (18/ 486)؛ مختار الصِّحاح، أبي بكر الرَّازي دار الرسالة (الكويت) 1982م، (ص: 498)؛ الكلّيات للكفوي (ص: 687).

(2) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لعبد النبي بن عبد الرسول النكري، دار الكتب العلمية (بيروت) ط: 1، 1421هـ_ 2000م (3/ 15)؛كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، ت: د. علي دحروج، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت) ط1: 1996م (3/ 1124– 1125).

(3) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب (بيروت) ط1: 1999م- 1419هـ (1/ 272).

(4) انظر: الكلِّيَّات للكفوي (ص: 690).

ب. **الافتراض اصطلاحاً**: ومثله الفرض في المعنى:

وعرفه العطَّار: بالوجود الذِّهنيِّ، ثمَّ قسمه إلى وجود ذهني انتزاعي، ووجود ذهني اختراعي، وحصر الفرض بالوجود الذهني، لأنَّه لا يوجد في الواقع، وإنَّما هو محصور في دائرة الذهن[1].

وفصَّل غير العطار هذا التقسيم بالشرح والتعريف فهو:

1- فرض انتزاعي: وهو إخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة إلى الفعل، ويكون الواقع موافقاً للمفروض.

2- فرض اختراعي: وهو التعمُّل - يعني: بذل الجهد في العمل- واختراع ما ليس بموجودٍ في الشيء بالقوة أصلاً، ويكون الواقع مخالفاً للمفروض.

وهذا النوع الثَّاني قريب من تعريف الكفوي السابق ذكره[2].

وهذا التَّقسيم مشابه لتقسيم الفقهاء للفقه الافتراضي إلى ممكن الوقوع ونادر الوقوع كما سيأتي، كما أنَّ الفرض بمعنى (التَّجويز العقلي) هو الأنسب للفرض فقهاً كما سيأتي.

3- تعريف مصطلح (الفقه الافتراضي):

الفقه الافتراضي كمصطلحٍ حديثٍ _لم أجد له تعريفاً في كتب الفقه القديمة، ولا حتَّى ذكراً بهذا اللفظ_ وأول من ذكر هذا المصطلح هو الحجوي في كتابه "الفكر السَّامي"[3]، ووضَّح معناه دون أن يذكر تعريفاً منضبطاً لهذا المصطلح.

ثمَّ جاء الشَّيخ محمد أبو زهرة بأول تعريفٍ للفقه الفرضي، وسأذكر تعريفات بعض العلماء للمصطلح ليكون واضحاً في الأذهان. وفي النِّهاية سأعرفه بالمعنى الذي توصَّلت إليه، والله الموفِّق.

فعرَّفه الشيخ محمد أبو زهرة بقوله: «**يقصد بالفقه التقديري: الفتوى في مسائل لم تقع ويفرض وقوعها**»[4].

---

(1) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار، دار الكتب العلمية (1/ 358).

(2) دستور العلماء للقاضي النكري (3/ 15)؛ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (3/ 1124– 1125).

(3) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثَّعالبي الجعفري، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1: 1416هـ - 1995م (1/ 460).

(4) أبو حنيفة حياته وعصره _ آراؤه وفقهه لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط2: 1369هـ- 1947م (ص: 204).

ولكنَّ تعريف الشَّيخ أبو زهرة ليس بحدٍّ اصطلاحي، وإنَّما هو توضيحٌ لمفهوم الفقه الافتراضي، وقد فصَّل في كتابه معنى الفقه الافتراضي وطريقة الإمام أبي حنيفة في العمل به، ولكنه لم يأتِ بحدٍّ جامعٍ مانعٍ.

ثمَّ عرفه الحصري بأنه: «**تتبُّع العلماء والفقهاء ما يمكن أن يقع من الإنسان من أمور واستنبطوا لها أحكاماً تنطبق عليها إذا وقعت**»[1].

وهو كتعريف أبو زهرة يبيِّن معنى الفقه الافتراضي ولكنه ليس حدَّاً.

وعرَّفه الدكتور قطب الريسوني فقال: «**هو الفتوى في مسائل لم تقع، وتفريع الرأي في أمور قبل أن تكون، ويفترض وقوعها بالتصور العقلي المجرد**»[2].تعريف الدكتور قطب بيَّن فيه أسباب الفقه الافتراضي، بسبب الفتوى أو بتقديرات الفقيه لأمور قد تكون في المستقبل، ولكنَّه لم يحصر هذا العلم بيد الفقهاء بل جعله عاماً، كما أنَّه لم يذكر فيه التجويز والتَّقدير العقلي، ولا بدَّ من وجودهما لتتحقق العلاقة بين معنى (الفرض) اللغوي والاصطلاحي ومعناه الفقهي.

ومن التعريفات السابقة وبحثي في الموضوع أضع هذا التعريف للفقه الافتراضي وهو: «**اجتهاد الفقيه في تجويزِ وقوع مسائلَ شرعيَّةٍ عمليَّةٍ متصوَّرةٍ عقلاً أو إعطاء فتوى للسائل فيما لم يقع، بتقدير حكم الشَّارع في كل ذلك لو وقع**».

- **شرح التعريف:**

قولنا (**الاجتهاد**) لغة: بذل الجهد والوسع، أمَّا الاجتهاد اصطلاحاً: فهو بذل الجهد للعلم بأحكام الشرع.

(**فقيه**): هو قيدٌ أولٌ للاجتهاد؛ فليس كلُّ اجتهادٍ ينطبق عليه التعريف، وبذلك تخرج الاجتهادات غير الفقهية، كما تخرج الاجتهادات الفقهية الصَّادرة من غير الفقيه في الاصطلاح الشَّرعيِّ.

وقولنا (**تجويز وقوع**): بيانٌ لمعنى الفرض، وهو تصوُّر العقل لمسألةٍ وقوعها جائزٌ عقلاً؛ وبذلك تخرج الافتراضات المستحيلة عقلاً.

---

(1) تاريخ الفقه الإسلامي لأحمد الحصري، دار الجيل 1991م (ص: 214).

(2) مقولات في التَّجديد الفقهي، قطب الريسوني (صفحة:50).

(**مسائل شرعية عملية**) هو بيانٌ لمجال الافتراضات، وهو في المسائل الفقهية المتعلقة بأعمال المكلَّفين.

(**متصوَّرة عقلاً**) بيانٌ لكون المسائل غير واقعةٍ حقيقةً، بل هي ضمن التصوُّرات العقليَّة.

(**إعطاء فتوى للسائل في مسائل لم تقع**) فالمسائل الافتراضية إمَّا أن تكون مما يخطر على بالِ الفقيه، وإمَّا أن تكون مما خطر ببال السائل مما لا يعرف حكمه فاستفتى عنه.

(**بتقدير حكم الشارع في كلِّ ذلك لو وقع**) المقصود من الفقه الافتراضي تبيين حكم الشَّارع في المسائل غير الواقعة؛ فلا يتمُّ حدُّه إلَّا بتقدير الفقيه حكم الشَّارع بعد تجويزه المسائل المتصورة عقلاً والردِّ على المستفتي في مسائله التي لم تقع.

ثانياً: الألفاظ الأخرى ذات الصِّلة بمصطلح "الفقه الافتراضي":

1 – **الفقه التقديري**[1]: وهو الاسم الأشهر للفقه الافتراضي، وقد استعمله كثيرٌ من الباحثين، إلَّا أنَّ استعمال كلمة (الافتراض أو الفرض) تكون أعمَّ في المعنى من (التَّقدير) وأقرب إلى معنى الاستعمال الاصطلاحي المراد من اللفظ، فالفرض يشمل التَّقدير والتَّجويز العقلي، وهما عنصرا الفقه الافتراضي المراد البحث فيه.

2 – **الفقه الفَرَضِيُّ**[2]: وهو اسمٌ استعمله عددٌ من الباحثين، لمطابقته للمضمون المراد من البحث في هذا الموضوع، وهو الأقرب من حيث اللفظ وتطابق المعنى من اللقب الذي اخترته لرسالتي هو "الفقه الافتراضي".

3 – **التَّنظير الافتراضي**[3]: والنَّظير في اللغة: هو المثيل المساوي[1]، فالتَّنظير الافتراضي: هو البحث عن النَّظائر المقدَّرة أو المفروضة بالتَّصوُّر العقليِّ المجرَّد ، فهو «يعني: قصر المعنى على إعمال التَّنظير قياساً،

---

(1) انظر: الفكر السامي للحجوي (2/ 419)؛ أبو حنيفة حياته وعصره لمحمد أبو زهرة (ص: 229)؛ المدخل لدراسة الشَّريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان(ص: 156)؛ تاريخ الفقه الإسلامي للسايس (ص: 108).

(2) انظر: الفقه الفرضي حقيقته وحكمه، د. سعيد بن متعب القحطاني، بحث ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعوديَّة، العدد: 16، سنة 1434هـ 2013م.

(3) انظر: التَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، دار البحوث والدراسات، دبي 2003م، (5/ 328).

وإلحاقاً في الفروع المفترضة _أي: المقدَّرة والمتصوَّرة عقلاً_ دون حدوث لها في الواقع، وتسمى ثمرة ذلك في الأحكام بالفقه التَّقديري أو الفقه الفرضي»[2]. وهذه التَّسمية استعملها بعض الباحثين أيضاً، ولكنهم في النِّهاية فسَّروها بمعنى التقدير أو الافتراض.

4- **الفقه الأرأيتي**[3]: سمِّيَ بذلك لكثرة قول السائل: "أرأيت لو كان كذا"، ويسرد مسألة لم تقع ليعرف حكمها لو وقعت، وقد يستعملها الفقيه فيضرب المثل للتَّوضيح والتَّبيين، وأول من اشتهر بها هم أهل العراق، لكثرة أسئلتهم وافتراضاتهم.

وقد وردت هذه الكلمة في كلام السَّلف كثيراً بقصد النَّهي عنها، - ولعلها الاسم الأول للفقه الافتراضي -، ومن ذلك كلام الشَّعبي: «ما كلمةٌ أبغض إليَّ مِنْ: «أرأيت»[4].

أمَّا رسالتي فاخترت لها لقب **"الفقه الافتراضي"** كونه الأقرب للغاية من البحث، فالافتراض مصدر "افترض" بمعنى: قدَّر، وهذه الدلالة اللغوية تناسب الدَّلالة الفقهية المقصودة من التَّسمية، ليدلَّ الاسم على المعنى، ويشير إلى المحتوى من تعريف الفقه الافتراضي وأنواعه وحكمه.

---

(1) انظر: مختار الصحاح لأبي بكر الرازي (ص: 667).

(2) التَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ص: 328).

(3) انظر: أبو حنيفة حياته وعصره لمحمد أبو زهرة (ص: 229)؛ وتاريخ الفقه، سلام مدكور (ص: 90)؛ والرأي وأثره في مدرسة أهل المدينة (ص: 556)

(4) جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر) القرطبي، ت: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي (المملكة العربية السعودية) ط1: 1414هـ-1994م (2/ 146)؛ والموافقات للشاطبي (4/ 317).

الفصل الأول: نشأة الفقه الافتراضي ومكانته بين قواعد الشرع، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة الفقه الافتراضي.

المبحث الثاني: مكانة الفقه الافتراضي بين قواعد الشرع.

المبحث الأول: نشأة الفقه الافتراضي.

المطلب الأول: أطوار الفقه التي ولَّدت الافتراض.

المطلب الثاني: بداية ظهور الافتراض في الفقه.

المطلب الثالث: أمثلة للافتراض في القرآن الكريم والسنة النبوية.

المبحث الأول: نشأة الفقه الافتراضي.

قبل الكلام عن نشأة الفقه الافتراضي سأتكلم عن نشأة الفقه وتطوُّره حتَّى ظهور الفقه الافتراضي:

المطلب الأول: أطوار الفقه الإسلامي التي أنشأت الافتراض[1]:

- **الطور الأول: عصر النُّبوَّة**، وهو عصر نشأة الفقه مع نشوء الإسلام؛ حيث كان النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – يُعَلِّم أصحابه الكرام – رضي الله عنهم– أحكام الفقه مع تأسيسه المجتمع الإسلامي، وكان الفقهُ في ذاك الزمن يعتمد على استفتاءات الصحابة للنبيِّ صلى الله عليه وسلم في كلِّ ما يقع لهم من الأمور، ويفتيهم بها النَّبيُّ صلى الله عليه وسلَّم.

- **الطور الثَّاني: وهو طور عصر الخلفاء الرَّاشدين**: وفي هذا العصر كان الصحابة وكبار التَّابعين وصغارهم يحفظون أحكام المسائل قبلهم، ويجتهدون في بيان الحكم لمسائل جديدة تقع لهم ليس لها حكمٌ عند سلفهم، وبذلك توسَّع الفقه وازدادت أحكامه ومسائله.

- **الطور الثالث: من منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الثاني**: وهو الطور التَّأسيسي للفقه حيث استقلَّ فيه علم الفقه عن باقي العلوم، وبدأت **تتكون المدارس الفقهية الاجتهادية** التي انحدرت منها المذاهب الفقهية فيما بعد.

- **الطور الرابع: من أوائل القرن الثاني حتى منتصف القرن الرابع**، وفي هذا الطور ظهرت **المذاهب الفقهية**، ودُوِّن الفقه، وبلغ قمته في الاجتهاد والتَّفريع المذهبي، وفيه كانت **بداية ظهور الفقه الافتراضي**، كما ظهر فيه فقه الخلاف بين المذاهب، فيعتبر هذا الطور طور النُّضوج والكمال في الفقه.

- **الطور الخامس: من منتصف القرن الرابع حتى منتصف القرن السابع**، وفي هذا الطور نشط **الترجيح والتخريج** في المذاهب الفقهية.

- **الطور السادس: من منتصف القرن السابع حتى منتصف القرن الرابع عشر**، وفي هذا الدور ركدت الحركة الفقهية وضعفت، وسمِّيَ هذا الطور بطور **الانحطاط والجمود الفقهي**.

---

(1) المدخل الفقهي العام مصطفى الزرقا (1/ 162)؛ والفكر السامي للحجوي (1/ 60).

- **الطور السابع: من منتصف القرن الرابع عشر حتى يومنا هذا،** وفي هذا الطور نشطت **الحركة الفكرية** في كل الجوانب، وخاصة في الجانب الفقهي، فظهرت مؤلفات عديدة بحثت في التُّراث الفقهي والإسلامي.

بعد عرض الأطوار التَّاريخية التي مرَّ بها الفقه الإسلامي، نرى أنَّ الفقه الافتراضي كان وليد مرحلة القوة والنُّضوج الفقهي - وهو ما عليه كثير من المؤرخين الإسلاميين- ففي تلك الفترة أكثر الفقهاء من افتراضاتهم، وبيان أحكام المسائل التي يفترضونها، وذلك بعد تدوين علم الفقه والعلوم الإسلامية، فكان لا مانع عندهم من افتراض مسائل غير واقعية وقائية؛ تكون فتوى جاهزة عند وقوع تلك المسائل في الواقع، وأرى هذا من باب التَّرف الفقهي انتشر في ذاك العصر، بعد اطِّلاعهم على العلوم وتدوينها، ولعلَّ كثرة المسائل الافتراضية في العصر الذَّهبيِّ الفقهي كانت من أهمِّ خصائص ذاك العصر. وإن كان هناك بعض التَّحفُّظات على الافتراض، وذلك حينما زاد كثيراً في نهاية الطور الرابع حتى خرج عن غايته ومقصوده.

المطلب الثاني: بداية ظهور الافتراض في الفقه:

أمَّا عند الكلام عن نشأة الفقه الافتراضي فلا يكفي انتشاره وكثرته في ذاك العصر للقول بنشأته وولادته في الطور الرابع من أطوار الفقه الإسلامي، وذلك لأنَّ العلاقة قويةٌ بين الفقه الافتراضي والفقه الإسلامي عموماً، لاشتراكهما في بيان الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة للمكلَّفين، فحيث كان الفقه هو العلم بالأحكام العملية من أدلتها التفصيلية يأتي الافتراض - الفقه الافتراضي- لينبني على الفقه ويُسدِلَ أحكام الفقه في المسائل المتشابهة على شبيهاتها من المسائل المفترضة.

ولكنَّ الباحثين من المؤرخين الإسلاميين مختلفين في بداية نشأة الفقه الافتراضي على قولين:

القول الأول: اعتبر ولادة الفقه الافتراضي في **الطور الرابع الفقهي في العراق على يد الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ومن بعده تلامذته،** وهو الرأي السابق ذكره، وعليه أكثر المؤرخين ومنهم: **الحجوي** فقال في كتابه "الفكر السامي": "كان الفقه في الزمن النَّبويِّ التَّصريح بحكم ما وقع بالفعل، أمَّا من بعده من الصَّحابة فكانوا يبينون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم، ويحفظون أحكام ما نزل في الزَّمن

قبلهم، فنما الفقه وزادت فروعه نوعاً، أمَّا أبو حنيفة فهو الذي تجرَّد لفرض المسائل وتقدير وقوعها، وفرض أحكامها إمَّا بالقياس على ما وقع، وإمَّا باندراجها في العموم، فزاد الفقه نمواً وعظمةً"[1].

ووافقه الشيخ **محمد علي السايس** حيث قال: "وأبو حنيفة أول من اشتغل بالفقه التَّقديريِّ وفرض المسائل التي لم تقع بعد، وبيَّن أحكامها عساها إن نزلت ظهر حكمها، فزاد الفقه اتِّساعاً، ومجاله انبساطاً"[2].

دليل أصحاب القول الأول: استدلُّوا على نسبة نشأة الفقه الافتراضي إلى الإمام أبي حنيفة لشهرته بهذا النوع من الفقه وإكثاره منه، وتصريحه بالعمل به، ومن ذلك: أنَّه لَمَّا دخل قتادة بغداد قال: «والله الذي لا إله إلا هو، ما يسألني اليوم أحدٌ عن الحلال والحرام إلا أجبته»، فقام إليه أَبُو حنيفة، فقال: «يا أبا الخطاب، ما تقول في رجلٍ غاب عن أهله أعواماً، فظنَّت امرأته أنَّ زوجها مات، فتزوجت، ثم رجع زوجها الأول، ما تقول في صداقها؟» وقال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذبنَّ، ولئن قال برأي نفسه ليخطئن، فقال قتادة: «ويحك، أوقعت هذه المسألة؟» قال: «لا»، قال: «فَلِمَ تسألني عمَّا لم يقع؟» فقال أَبُو حنيفة: «**إنَّا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه**»[3] الاعتراض والاستغراب من قتادة يدلُّ على إحداث أبي حنيفة لما هو جديدٌ في الفقه، وغير معروفٍ قبله، وهذا وغيره من الآثار استدلَّ بها من أسند نشأة الفقه الافتراضي للإمام أبي حنيفة.

القول الثاني: قول الشيخ **محمَّد أبو زهرة** فكان له رأيٌ آخر في المسألة؛ فردَّ أصل نشأة الفقه الافتراضي إلى **فقهاء العراق قبل أبي حنيفة**، واعتبر أنَّ دور الإمام أبي حنيفة اقتصر على تنمية وتوسيع المسائل المفترضة وزيادة عددها، بالتَّفريع على المسائل الأصلية والقياس عليها، وممَّا قاله ردَّاً على كلام الحجوي: "ادَّعى الحجوي أنَّ أبا حنيفة هو الذي أحدث الفقه التَّقديري؛ ..... ونحن نرى أنَّ أبا حنيفة لم يُحدث الفقه التَّقديري، ولكنَّه نمَّاه ووسَّعه، وزاد فيه بما أكثر من التَّفريع والقياس، وعندي: أنَّ الفقه

---

(1) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثَّعالبي الجعفري (1/ 419) دار الكتب العلمية (بيروت) ط1/ 1416هـ - 1995م.

(2) تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ محمَّد علي السايس (ص: 108).

(3) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (15/ 473) ت: يشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي(بيروت)، ط1: 1422-2002.

التَّقديري وجد قبل أبي حنيفة في وسط فقهاء الرَّأي، وإن كان إبراهيم النَّخعي قد تحاماه أو على التَّحقيق لم يسِر به إلى مداه، فكان لا يجيب حتى يسأل، فلا يفرِّع هو من تلقاء نفسه، ولقد ذكر الشَّعبي أنَّه كان يشكو من أنَّ الفقهاء في دراساتهم يقولون: أرأيت لو كان كذا؟ - وهذا هو التَّقدير أو الفرض- وكان يسمِّيهم: الأرأيتيين"[1].

دليل أصحاب القول الثاني: استدلَّ أبو زهرة على وجود الفقه الافتراضي قبل أبي حنيفة بإنكار الشَّعبي التَّقدير والافتراض على الفقهاء وتسميتهم الأرأيتيين، والشَّعبي أسبق من أبي حنيفة، فقد توفي سنة (109هـ) حينها كان أبو حنيفة لا يزال تلميذاً لحمَّاد، فهذا دليلٌ على وجود الفقه الافتراضي قبل أبي حنيفة في فقهاء الرأي في العراق[2].

تعقيب:

لاحظتُ في كلام الحجوي تردداً بين إثبات نسبة الفقه الافتراضي إلى الإمام أبي حنيفة - وهو ما صرَّح به في قوله السابق ذكره - وبين اعتبار الإمام أبي حنيفة مُنمِّياً وناشراً للفقه الافتراضي فقط؛ وذلك يتَّضح عند تتبُّع ألفاظ الحجوي وعباراته فيذكر كلماتٍ مثل: انتشر، نما، توسَّع.. وهي لا تدلُّ على إيجاد الإمام أبي حنيفة للفقه الافتراضي، بل تدلُّ على أنَّه وسَّعه ووضع له قواعده ونشره لكثرة استخدامه له في فقهه.

وقد وجدتُ في كلام ابن عبد البرِّ وابن حجر ما يدلُّ على أنَّ الفقه الافتراضي كان قبل الإمام أبي حنيفة وقبل الشَّعبي بزمنٍ بعيد، فقد أرجعا نشأة الفقه الافتراضي إلى زمن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، فذكر ابن عبد البرِّ حديث: أَنَّ رَجُلًا أَتَى رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم فَقَالَ يَا رَسُولَ الله: «**أَرَأَيْتَ** رَجُلًا وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا فَيَقْتُلُهُ فَيَقْتُلُونَهُ أَمْ كَيْفَ يَفْعَلُ؟» فَأَنْزَلَ الله فِيهِمَا مَا ذُكِرَ فِي الْقُرْآنِ مِنَ التَّلَاعُنِ[3].

---

(1) أبو حنيفة لمحمد أبو زهرة (ص: 203) بتصرف.

(2) انظر: أبو حنيفة لأبي زهرة (ص: 204).

(3) صحيح البخاري، باب ما يكره من التَّعمُّق والتنازع في العلم، رقم الحديث (7304)؛ ومصنَّف عبد الرزَّاق، باب لا يجتمع المتلاعنان أبداً، رقم الحديث (12446).

ثمَّ علَّق على الحديث بقوله: "وفي هذا الحديث من الفقه: السؤال عن الإشكال وفيه: أن الاستفهام **بأرأيت** عن المسائل كان قديماً في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1].

ولكن يمكن الردُّ على ابن عبد البرِّ بأنَّ استدلاله بالحديث في غير موضعه، فالحديث ليس في أمر لم يقع، بل هو استفهام باستخدام كلمة "أرأيت" ولكن لحادثةٍ حصلت، وتتمة الحديث تشهد لهذا، فقد نزلت آية التَّلاعُنِ بسبب هذا السؤال.

وذكر ابن حجر حديث المقداد بن عمرو أنَّه قال: «يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة، فقال: أسلمت لله، أفأقتله يا رسول الله، بعد أن قالها؟ قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقتله» قال: فقلت: يا رسول الله، إنه قد قطع يدي، ثمَّ قال ذلك بعد أن قطعها، أفأقتله؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»[2].

قال ابن حجر: "وفي رواية أبي ذر: «إني لقيت كافراً فاقتتلنا فضرب يدي فقطعها» وظاهر سياقه أن ذلك وقع، والذي في نفس الأمر بخلافه، وإنَّما سأل المقداد عن الحكم في ذلك **لو وقع**... واستدلَّ به على جواز السؤال عن النوازل قبل وقوعها بناءً على ما تقدم ترجيحه، وأما ما نقل عن بعض السلف من كراهة ذلك، فهو محمول على ما يندر وقوعه، وأما ما يمكن وقوعه عادة فيشرع السؤال عنه ليعلم"[3].

فرجَّح ابن حجر عدم وقوع هذه الحادثة، وإنَّما افترضها الصَّحابي المقداد بن عمرو، وأراد معرفة حكم ما يفعل لو حدث معه ذلك، فهو افتراض في زمن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وهو أسبق من الإمام أبي حنيفة ومن الشَّعبي.

ومهما يكن تاريخ نشأة الفقه الافتراضي فإنَّ المتفق عليه عند الجميع أنَّ أبا حنيفة وأصحابه كان لهم الفضل الأكبر في ترسيخ قواعد الفقه الافتراضي، ورسم معالمه الأساسيَّة، وإن ظهر الفقه الافتراضي

---

(1) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر (6/ 188).

(2) صحيح مسلم، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، رقم الحديث (155)؛ وسنن أبي داوود، باب على ما يقاتل المشركون، رقم الحديث (2644).

(3) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة(بيروت) 1379م (12/ 189_190).

قبل الإمام أبي حنيفة، فإنَّما كان بشكلٍ قليلٍ ودون قواعد منضبطة، وهو ما فعله الإمام أبو حنيفة بتضمينه الفقه الافتراضي في مذهبه وضبطه بأصول المذهب، وتابعه على ذلك أصحاب المذاهب الأخرى، فأدرجوا الفقه الافتراضي ضمن أصول مذاهبهم، وعملوا به إمَّا بهدف إقناع المناظِر أو لضرب المثل والتوضيح للسامع، كما أنَّهم ضبطوا المسائل الفرضية بقواعد وأصول تتبع لأصول المذهب نفسه. ممَّا أثرى الفقه الإسلامي بثروةٍ فقهيةٍ ضخمةٍ، فكان الفقه الافتراضي خصيصةً لعصر الازدهار الفقهي بظهوره وانتشاره فيه.

التوفيق بين القولين:

ولعلَّ الفريقان من المؤرخين مصيبان في هذا الموضوع، وكذلك ابن حجر وابن عبد البرِّ وغيرهم، وذلك بالتَّوفيق بين الآراء فـ:

أولاً: إنَّ الشَّعبي أول من صرَّح برفض الفقه الافتراضي وذمَّ العمل به، وأبو حنيفة أوَّل من صرَّح بالفقه الافتراضي وعمل به ووضع له قواعد وأُسُسَاً.

ثانياً: إنَّ الافتراض قبلها كان من الافتراض بالمعنى اللغوي، وليس فقهاً افتراضيَّاً، والافتراض بالمعنى اللغوي كأسلوب للمحاورة والإقناع وضرب الأمثال[1] ليس وليد عصر الازدهار الفقهي، ولم يبدأه الإمام أبو حنيفة ولا الشَّعبي، بل كان حاضراً في عصر النُّبوَّة، بل هو قديمٌ قدم العربيَّة ذاتها، فهو من أساليب العربيَّة القديمة، وفي العصر النَّبويِّ افترض النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم كثيراً من الأمور، وكذا أصحابه الكرام رضي الله عنهم، بل جاء القرآن الكريم بأسلوب الافتراض في كثيرٍ من مواطن ضرب الأمثال وتخويف الكفار، وسأعرض أمثلةً لذلك في نهاية هذا المطلب، وفي هذه العصور وإن لم يكن الافتراض علماً منضبطاً ولا مختصَّاً بالمسائل الفقهية، إلَّا أنَّه يندرج تحت مسمَّى الافتراض اللغوي.

أمَّا بعد تدوين العلوم، وظهور المذاهب الإسلامية، وانفتاح المسلمين على غيرهم من الأمم بعد الفتوحات الإسلامية، وتعرُّفهم على عادات البلاد المفتوحة؛ كلَّ تلك الأسباب أثَّرت في زيادة الافتراضات الفقهية، فزادت أسئلة العوام عن أمور لم تقع، ولكن أخيلتهم وعقولهم تصوَّرتها، كما أنَّ

---

(1) القواعد الأصولية التي بني عليها الافتراض عند الحنفية، حكمت صبيح، رسالة دكتوراه مقدمة للجامعة الإسلامية في بغداد 2004 (الافتراض أسلوب لغوي من أساليب العرب يستخدم لضرب الأمثال والتشبيه والاستدلال وإقناع الخصوم) (ص: 39).

أهل الرأي من فقهاء العراق أيضاً تصوَّروا افتراضاتٍ فقهيةٍ كثيرةٍ، وأجابوا عن افتراضات العوام، ولعلَّ موقع فقهاء العراق بجوار المناطق حديثة الإسلام، واختلاطهم بأهلها واطِّلاعهم على ثقافاتهم أدَّى لإكثار أولئك الفقهاء من استعمال الرَّأي والمحاجَّة والمناقشة، وهو السَّبب ذاته الذي أدَّى لظهور الافتراضات الفقهية – وإن كانت محدودةً بسبب نهي السلف عن كثرة الأسئلة والقيل والقال– بينهم أكثر من أهل الحديث في الحجاز، حيث كانوا يمنعون مَنْ يتكلَّم بمسائل الفقه الافتراضي من الكلام فيها، بل أطلقوا على فقهاء العراق آنذاك اسم: "الأرأيتيين" مذمَّةً لافتراضاتهم، إلى أن جاء الإمام أبو حنيفة فوضع أسس وأصول فقه الافتراض، وافترض كثيراً من المسائل الافتراضيَّة، وكلُّ افتراضاته تتبع لمنهجه الفقهي، فنُسب إليه الفقه الافتراضيُّ كونه أكثر من عمل به – حتى قيل: إنَّه افترض ستون ألف مسألة، أو ثلاثمئة ألف مسألة[1]– وهو أوَّلُ من وضع له قواعد وأسس تنضبط مع قواعد مذهبه، فخرَّج مسائل الفقه الافتراضي ضمن أفراد العموم أو باستخراج العلَّة والقياس عليها نظائرها المندرجة تحتها.

وبعد الإمام أبو حنيفة تبعه باقي المذاهب، فافترض كلُّ مذهبٍ حسب أصوله، فكان طور الازدهار من أطوار الفقه الإسلامي حافلاً بالمسائل الفرضية إلى جانب ظهور المسائل الخلافية بين المذاهب، وكلُّ ذلك كان تيسيراً للأمة.

المطلب الثالث: أمثلة للافتراض في القرآن الكريم والسنة النبوية:

من القرآن: ضرب الله الأمثال للتهديد وتخويف المشركين باستخدام أسلوب الافتراض، ومن ذلك:

* قوله تعالى: ﴿قُلْ اَرَاَيْتُمْ اِنْ جَعَلَ الله عَلَيْكُمُ الَّيْلَ سَرْمَدًا اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ اِلٰهٌ غَيْرُ الله يَأْتيكُمْ بِضِيَاءٍ اَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [سورة القصص: 71] ففي الآية يفترض الله تعالى لو أنه أراد أن يجعل الليل دائماً سرمداً لا نهار يعقبه إلى يوم القيامة، فما حال المشركين هل ستنفعهم آلهتهم؟! بالتأكيد لا.

ففي الآية استخدم الله تعالى فيها أسلوب الافتراض تخويفاً للمشركين، فيما لو أطبق الله عليهم الليل إلى يوم القيامة ما سيكون حالهم.

---

(1) وهذا قول الحجوي، في كتابه الفكر السَّامي (1/ 419) وردَّه أبو زهرة بقوله: "والرقم الأول كبيرٌ لا يخلو من المبالغة، والثاني أحرى بالرفض" أبو حنيفة: حياته وعصره (175).

* وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ [سورة الأعراف: 40] في الآية يفترض الله تعالى ولوج الجمل في سمِّ الخياط، وذلك مستحيل عادةً، والغرض من افتراض المستحيل: بيان استحالة الأمر المعلَّق عليه، وهو دخول الذين كذَّبوا واستكبروا إلى الجنَّة.

* قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: 88]. في هذه الآية أيضاً يفترض الله تعالى اجتماع الجن والإنس للإتيان بكتابٍ يماثل القرآن الكريم في قوته وبيانه، فيفترض الله تعالى اجتماعهم الذي لو حصل وتعاونوا بما لديهم من قدرات فلن يتمكنوا من الإتيان بمثل القرآن، ولا حتى بآيةٍ منه.

* قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22]. في الآية يفترض الله تعالى ما هو مستحيلٌ، وهو اجتماع إلهين أو أكثر للعالم، وهذا مستحيل، ويبيِّن الله تعالى في الآية ذاتها وجه الاستحالة؛ وهو حصول الفساد في السماء والأرض لو كان لهما إله آخر مع الله تعالى؛ وبذلك يثبت دليل الوحدانيَّة لله تعالى، وهذه الآية من أوَّل الأدلة التي يستدلُّ بها علماء العقيدة في إثبات الوحدانيَّة لله تعالى من القرآن الكريم.

وفي القرآن أمثلة كثيرة استخدم فيها الله تعالى أسلوب الافتراض حسب معناه اللغوي، وهذا القدر يكفي خشية الإطالة والخروج عن موضوع البحث.

ومن السنة الكثير من الأمثلة والأحاديث التي استخدم فيها النبيُّ صلى الله عليه وسلم أسلوب الافتراض:

1 – ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الصدقات: «وفي بُضع أحدكم صدقةٌ، قالوا: يا رسول الله: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزرٌ، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[1] فالنبي صلَّى الله عليه وسلَّم استخدم أسلوب الافتراض واضحاً، فافترض أحدهم أتى الفاحشة وطبَّق على افتراضه الحكم الشرعي لإتيان الفاحشة

(1) صحيح مسلم، باب بيان أنَّ اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث (1006)؛ ومسند أحمد، من حديث أبي در الغفاري، رقم الحديث (21473).

وهو: الوزر -الإثم- ثم قاس عليه ضدَّه[1]، وهو الإتيان الحلال -إتيان الزوجة- المترتب عليه الأجر، ليبيِّن لأصحابه كيف يكون إتيان الشهوة فيه أجرٌ إذا كان حلالاً، وذلك بافتراض مثالٍ معاكس، وهو إتيان الحرام وما يترتَّب عليه من الإثم.

2- ومن ذلك ما رواه أبو هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي» قال: «فلا تعطه مالك» قال: «أرأيت إن قاتلني» قال: «قاتله» قال: «أرأيت إن قتلني» قال: «فأنت شهيد» قال: «أرأيت إن قتلته» قال: «هو في النار»[2].

في الحديث افترض السائلُ حادثةً فأجابه النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم بالحكم الشرعي عنها، ثم بدأ السائلُ يُفَرِّعُ بأسئلة ومسائل أخرى والنبي يجيبه عنها دون أن ينهاه أو يرفض إجابته، فهذا دليلٌ واضحٌ على جواز الفقه الافتراضي بدليل عمل النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم به، كما يدل على وجوده واستخدامه منذ العصر الأول للإسلام، وإن لم يكن بالصُّورة الموسَّعةِ التي استقرَّ عليها فيما بعد.

3- قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «لو أنَّ أهل السماء والأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار»[3]. في الحديث يفترض النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم اجتماع أهل السماء والأرض على قتلِ مؤمنٍ، وهذا مستحيل، ولكنَّ الغرض من هذا الافتراض: هو بيان حرمةِ دمِّ المسلم وشدَّة عقاب الله عزَّ وجلَّ لمن يشترك في قتله.

4- قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «على كلِّ مسلمٍ صدقةٌ» قيل: أرأيت إن لم يجد؟ قال «يعتمل بيديه، فينفع نفسه ويتصدق» قال: قيل: أرأيت إن لم يستطع؟ قال: «يعين ذا الحاجةِ الملهوف» قال: قيل له: أرأيت إن لم يستطع؟ قال: «يأمر بالمعروف أو الخير» قال: أرأيت إن لم يفعل؟ قال: «يُمْسِكُ عن الشَّر، فإنها صدقةٌ»[4].

---

(1) هذا من قياس العكس الذي قال به بعض الأصوليين، والحديث دليل لهم. شرح النووي على مسلم، يحيي بن شرف أبو زكريا النووي، دار الخير، سنة النشر: 1416هـ / 1996م، (ص: 76).

(2) صحيح مسلم، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه، وإن قتل كان في النار، وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، رقم الحديث (225).

(3) سنن التِّرمذي، باب الحكم في الدماء، رقم الحديث (1398)، (4/ 17).

(4) صحيح مسلم، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث (1008)، (2/ 699)؛ وسنن النسائي، باب صدقة العبد، رقم الحديث (2538)، (2/ 64).

وفي السنة النبوية أحاديثٌ غيرها تدل على الافتراض، ولكن خشية الاطالة اقتصرت على ذكر بعضها.

نتيجة وتعقيب:

فنشأة الافتراض إذاً **تعود لعصور قديمةٍ في كلامِ العربِ**، وجاء الإسلامُ أيضاً بافتراضاتٍ جديدةٍ، ومنذ عصر النُّبوَّة ظهر الفقه الافتراضي في مسائلَ متفرقةٍ دون أن تندرج تحت مسمى: "الفقه الافتراضي"، ففي الأمثلة السابقة أسئلةٌ من الصَّحابة عن أمورٍ قد تحدث معهم، فسألوا النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم عن حكمها؛ فأجابهم عليه الصَّلاة والسَّلام بالحكم الشَّرعي، وهو عين الفقه الافتراضيِّ الذي جاء بأحكامه وضبطه الإمام أبو حنيفة، وتبعه عليه أصحاب المذاهب، حتَّى توسَّعوا فيه، ونما الفقه وزادت مسائله، إلى أن بدأ الفقه الافتراضي يتقهقر بزيادة عدد مسائله عن الحاجة إليه، فخرج عن مقصده والغاية منه، وفي تلك الفترة ظهرت مع الفقه الافتراضي الألغاز الفقهية، و كانت في البداية بهدف تمرين العقل على استخراج التلاميذ للأحكام الصحيحة، لكنَّها ملأت الفقه بكمٍّ كبيرٍ من المسائل المفترضة، والتي يندر ويستحيل وقوعها[1].

ولمَّا وصل الفقه إلى مرحلةِ الجمودِ والركودِ الفقهي، وتوقف في تلك المرحلة الاجتهاد المطلق "أصبح الافتراض غير ذي غرضٍ، وانقطعت صلته بحوادث المجتمع، ومقتضيات التَّطوُّر، ولم يَعُدْ هدف الفقيه هو الاستعدادُ للحوادث قبل وقوعها، وإنَّما إظهار براعته، وقوَّة بصيرته فقط، واستمرَّ هذا الواقع قائماً، في التَّأليف الفقهي حتَّى اندرس الفقه التَّقديري المعقول منه وغير المعقول، وعاد الفقه فقهاً واقعياً محضاً لا افتراض فيه، ولا ينظر إلَّا في مشاكل السَّاعة وأحداث البيئة"[2].

---

(1) انظر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنَّظائر، أحمد بن محمَّد مكي، شهاب الدين الحموي دار الكتب العلمية، ط1: 1405هـ - 1985م (4/ 162).

(2) الحركة الفقهية الإسلامية: محمد علي الإمبابي (يراجع الكتاب جيداً)، مطبعة السباعي (القاهرة) 1983م (ص: 140).

المبحث الثاني: مكانة الفقه الافتراضي بين قواعد الشرع: (التكييف الفقهي للفقه الافتراضي)

المطلب الأول: علاقة الفقه الافتراضي بسدِّ الذَّرائع.

المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضي باعتبار المآلات.

المطلب الثالث: علاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التَّقدير والانعطاف.

المطلب الرابع: علاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التَّقديرات الشَّرعية.

يظهر من دراسة الفقه الافتراضي ارتباطه واندراجه تحت عددٍ من قواعد الشَّرع، وذلك أنَّ الشيء الأهمَّ في الفقه الافتراضي هو ارتباطه بالمستقبل، والتَّصورات المستقبليَّة، وهذا الأمرُ موجودٌ في عددٍ من القواعد الشَّرعيَّة، ومن تلك القواعد:

المطلب الأول: علاقة الفقه الافتراضي بسدِّ الذَّرائع:

فتعتبر قاعدة سدِّ الذَّرائع من أهمِّ القواعد المرعيَّة في الشَّرع، وأكثرها أثراً في التَّطبيقات الفقهيَّة، والمراد بسدِّ الذَّرائع حسب التعريف:

الذريعة: "هي المسألة التي ظاهرها الإباحةُ، ويُتَوَصَّلُ بها إلى فعل المحظور"[1] وسدُّها يعني: منعها، لئلَّا يقع المحظور المترتِّب عليها.

وعرفها القرافي بقوله: "حسم مادةِ وسائلِ الفساد دفعاً لها، فمتى كان الفعلُ السالم عن المفسدة وسيلةً للمفسدة مَنَعَ مالكٌ من ذلك الفعل في كثير من الصور"[2].

ومثله في المعنى تعريف الزركشي: "وهي المسألة التي ظاهرها الإباحةُ ويُتَوَصَّلُ بها إلى فعلِ المحظور"[3].

وجعلها ابن القيم أحد أرباع التَّكليف؛ حيث قسَّم التَّكليف إلى أمرٍ ونهيٍّ، والأمر نوعان؛ أحدهما: مقصودٌ لنفسه، والثاني: وسيلةٌ إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المَفْسَدة، فصار سدُّ الذرائع المُفْضِية إلى الحرام أحد أرباع الدين[4].

---

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني ، ت: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1: 1419هـ - 1999م (2/ 193).

(2) الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، د/ ط، ت، (2/ 32).

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهارد الزركشي ، دار الكتبي، ط1: 1414هـ - 1994م (8/ 89).

(4) انظر: إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، محمد بن أبي بكرٍ بن أيوب (ابن قيم الجوزيَّة)، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع (المملكة العربة السعودية) ط1: 1423هـ (1/ 57- 58).

من التَّعريفات السَّابقة يتضِّح معنى سدّ الذَّرائع، حيث إنَّه يعتمد: على توقُّع نتيجةٍ محرَّمةٍ ناتجةٍ عن سببٍ جائزٍ، فيُمنع الإتيان بالسبب الجائز ويأخذ حكم تلك النَّتيجة المحرَّمة؛ فهي تعتمد على توقُّع أمرٍ في المستقبل ثمَّ بناء الحكم عليه.

ومثلها الفقه الافتراضي في تقدير أمورٍ في المستقبل وبناء الحكم عليها.

والفرق بينهما؛ أنَّ سدَّ الذَّريعة مبنيٌّ على توقع المفسدة بناء على تجارب سابقة اتَّخذت عين السبب الجائز الذي استندت عليه نتيجة محرَّمة فَنَمْنَعُ الإتيان بذاك السبب الجائز ثانيةً، لئلا تترتَّب عليه النتيجة المحرَّمة.

أمَّا الفقه الافتراضي فالمسألة مفترضة من عين أصلها لم تقع بعد، ولم تُسبق بتجارب تشابهها في السبب والنتيجة، وإنَّما هي وليدة ذهن المجتهد أو السائل.

المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضي باعتبار المآلات:

والمراد باعتبار المآلات؛ أن يجتهد المفتي قبل الإفتاء في سبر نتائج وعواقب الأمر الذي يحكم به، فقد يكون السبب الجائز يحقق مصلحةً حاضرةً، ولكنَّه قد يسبب مضرَّةً في المستقبل أعظم من تلك المصلحة؛ فتعتبر تلك المفسدة أو المضرَّة العظيمة، ويحكم بعدم جواز فعل ذاك السبب المحكوم، وقد يكون الأمر يستلزم مفسدةً في الحاضر، وتنتج عنه مصلحة أكبر في المستقبل، فتتمُّ مراعاة المصلحة الكبيرة ويفتى بجواز ذاك الأمر ليحقق تلك المصلحة الكبيرة في المستقبل.

واعتبار المآلات من مقاصد الشريعة التي اهتمَّ بها المذهب المالكي، وذكرها الشاطبي ضمن "مقاصد الشريعة": "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم

مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد"[1].

ووجه الشّبه بين اعتبار المآلات والفقه الافتراضي واضح؛ فالفقه الافتراضي يقوم على توقُّع أمرٍ في المستقبل ويعطي حكماً مناسباً بناء على توقَّعه من مصلحة أو مفسدة ستحصل في المستقبل عند حصول المسألة المفترضة، واعتبار المآلات يعطي الحكم لما هو قائمٌ بالحال حسب ما سيؤول هذا الحال إليه في المستقبل، فالاثنان يشتركان في **أنَّ الحكم موافقٌ لما يتوقَّع حصوله من مصلحة أو مفسدة في المستقبل**.

و**الفرق بينهما**: أنَّ المسألة حاضرة قد وقعت مصلحتها أو مفسدتها في الحال، ولكن تلك المصلحة أو المفسدة الحالية لا تكفي للحكم على المسألة فقد تُحرَّم هذه المسألة أو تُجاز بناء على ما ستؤول إليه مصلحتها أو مفسدها الحالية في المستقبل، ولكن اعتبار المآلات توجد مسألة حالية يُبنى حكمها على ما يؤول إليه الأمر في المستقبل، أمَّا الفقه الافتراضي فلا توجد مسألة تحتاج لحكمٍ بالحال، بل المسألة وحكمها ممَّا يتوقَّع ويقدَّر في المستقبل.

المطلب الثالث: علاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التَّقدير والانعطاف (الاستناد):

قاعدة التَّقدير والانعطاف من القواعد المعتمدة في الفقه المالكي[2]، وقد يسمُّونها "المترقبات"، وعند الحنفية اسمها "الاستناد" وهي تعني: ثبوت الحكم بأثرٍ رجعي فالاستناد بهذا المعنى : هو أن يثبت الحكم في الحال لتحقّق علّته ، ثمّ يعود الحكم القهقرى ليثبت في الماضي تبعاً لثبوته في الحاضر[3].

"والمترقّبات: هي الأمور التي لم تحصل بعد، ولكن يقدّر حصولها مستقبلاً"[4].

فمدلول القاعدة: أنَّ بعض التَّصرفَّات قد تقع من فاعليها ولكن يتوقَّف حكمها حتى حصول ما ينفذ الحكم في المستقبل وذلك مثل: بيع الصبيِّ فإنَّه غير نافذ، ولكنه لو باع شاة وولدت بعد البيع،

---

(1) الموافقات، إبراهيم بنموسى اللخمي الشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1: 1417هـ - 1997م (5/ 177- 178).

(2) انظر: إيضاح المسالك للونشريسي (ص: 79)؛ وشرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب للمنجور محمد بن علي المنجور، ت: محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبد الله الشنقيطي (1/ 286).

(3) شرح التَّلويح على التَّوضيح، سعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح (مصر)، د/ ط، ت (1/ 404).

(4) موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي الغزِّي، مؤسسة الرسالة (بيروت)، ط1: 1424هـ - 2003م (9/ 465).

فننتظر إجازة الولي المستقبلية، فإن أجاز البيع نفذ من وقت البيع لا من وقت الإجازة وبذلك يملك المشتري المبيع وزوائده المتصلة والمنفصلة كولد الشاة، وبذلك انعطفت أو استندت إجازة الولي إلى تصرُّف الصبي من حين التَّصرف لا من حين الإجازة.

وعرفه الحنفية: بـ "الاستناد". "الاستناد: هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر، ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم".

من التعريفات السابقة يتبيَّن لنا أنَّ القاعدة تقوم على تقدُّم فعلٍ أو تصرُّفٍ ممن هو ليس أهلاً لهذا التَّصرف، وفي المستقبل يحدث تصرُّفٌ آخر إمَّا أن يجيز أو يحرِّم التَّصرُّف الأول، وينعكس الذي ثبت في المستقبل على الفعل حين حدوثه، فيحرِّمه بكلِّ آثاره السابقة أو يحلُّه بكل آثاره السابقة للحكم، فنعطف ثبوت الحكم المتأخر على ذلك السبب أو الشَّرط المتقدِّم.

ومثال ذلك: البيع الموقوف على إجازة من له حق الإجازة كبيع الصبي المميز وبيع الفضولي عند الحنفية، ومثله: إذا أوصى شخص لوارثه فأجاز الورثة الوصية بعد الوفاة بزمنٍ، فيتبيَّن أن الموصى له ملك الوصية منذ الوفاة فيملك كل زوائدها التي نمت بعد الوفاة إلى حين الإجازة.

ومثل ذلك: دية الخطأ تُوْرَثُ عن المقتول، ومن ضرورة الإرث ثبوت الملك في المَوْرُوثِ للمُوَرِثِ المقتولِ فَيُقَدَّرُ ملكه للدية قبل موته بالزمن الفرد ليصح الإرث، ونحن نقطع بعدم ملكه للدية حال حياته، فقد اجتمع الملك المقدر وعدمه المحقق ولم يتنافيا، ولا نقول إنَّا تَبَيَّنَا تقدم الملك للدية قبل الموت[1].

فهذه القاعدة تقوم على إسدال الحكم الثابت في زمانٍ متأخرٍ بناءً على سببٍ أو شرطٍ في وقتٍ متقدّمٍ على ذاك السبب أو الفعل المتقدم من لحظة وقوعه لا من لحظة صدور الحكم فيه، فيُحكم بثبوته تقديراً في الماضي رغم تحقُّق عدم ثبوت ذاك الحكم في ذاك الزمن الماضي، وذا **وجه الشَّبه** بينه وبين الفقه الافتراضي، فالفقه الافتراضي وقاعدة التَّقدير والانعطاف يقومان على تقدير **حكمٍ في زمنٍ مختلفٍ عن زمن حصول الفعل** أو سبب الحكم.

---

(1) انظر: الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، د/ ط، ت (1/ 73)؛ والبحر المحيط للزركشي (8/ 26).

ويختلفان من **حيث الزَّمن**؛ فالفقه الافتراضي يفترض مسألةً وحكماً في المستقبل وإن لم تقع المسألة ولا الحكم بعد، بينما قاعدة التَّقدير والانعطاف تقوم بفرض الحكم الصادر في الزمن المستقبل حكماً للفعل السابق وقوعه، وترتِّب آثار الحكم المستقبلي على الفعل الماضي من لحظة وقوع الفعل، فينعطف الحكم ويفترض لو أنَّ الحكم صدر في زمن الفعل ذاته وذلك لوجود سببه في الماضي، فيجري حكم الحاضر المتيقن على الماضي المشكوك فيه[1].

المطلب الرابع: علاقة الفقه الافتراضي بقاعدة التَّقديرات الشَّرعية:

والتَّقديرات الشَّرعية تعني: إعطاء الموجود حكم المعدوم، أو إعطاء المعدوم حكم الموجود لوجهٍ معتبرٍ شرعاً، وذلك مثل إعطاء الماء الموجود حكم المعدوم في حقِّ المريض والخائف.

وتعتمد هذه القاعدة على المصلحة التي تفوت بغير ذلك التقدير، ولأن ذلك مقرر في كثير من الأحكام الشرعية، لرفع الحرج عن الناس، فمثلاً: يقدر الشرع ملك المقتول خطأ للدية قبل زهوق روحه، حتى يتم له ملك الدية، ثم لتورث عنه، لتعذر الملك بعد الموت[2].

يتَّضح الشَّبه بين قاعدة التَّقديرات الشَّرعيَّة والفقه الفرضي، وذلك من وجه التَّقدير والفرض في كلا القاعدتين، ففي الفقه الفرضي يقدَّر وجود مسألةٍ ويُبنى على التَّقدير حكمها والكلام فيها، وهي غير واقعةٍ في الحقيقة، والتقديرات الشَّرعية تقوم على تقدير الشيء بخلاف واقعه لسببٍ معتبرٍ شرعاً.

---

(1) انظر: الفروق للقرافي (1/ 73-74)؛ والبحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (8/ 26).

(2) انظر: الفروق للقرافي (2/ 27)؛ و قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام (2/ 205).

الفصل الثاني

حكم الافتراض ومسوغاته وإيجابياته وسلبياته:

المبحث الأول: حكم الفقه الافتراضي، وأدلته. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال العلماء في حكم الفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: أدلة العلماء على أقوالهم في حكم الفقه الافتراضي.

المبحث الثاني: شروط ومسوغات العمل بالفقه الافتراضي.

المطلب الأول: شروط الفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: مسوِّغات العمل بالفقه الافتراضي.

المبحث الثالث: إيجابيات وسلبيات العمل بالفقه الافتراضي.

المطلب الأول: إيجابيات الفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: سلبيات الفقه الافتراضي.

المبحث الأول: حكم الفقه الفرضي: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال العلماء في حكم الفقه الفرضي.

المطلب الثاني: أدلة العلماء على أقوالهم.

المطلب الأول: تحقيق أقوال العلماء في حكم الفقه الفرضي:

اختلف العلماء في جواز فرض المسائل والجواب عن أسئلة المستفتين فيما لم يقع على ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم جواز فرض المسائل، والفتوى فيما لم يقع؛ والقائل بهذا القول جمهور السلف -تدلُّ عليه الآثار المنقولة عنهم في ذمِّ الكلام فيما لم يقع، وذم السؤال بـ"أرأيت" ونحو ذلك- ومنهم: عمر بن الخطاب، وابنه عبدالله[1]، وابن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبيٌّ بن كعبٍ[2]،والشُّعبي ومالك[3]ونُقل عن الشَّافعي[4]، وأحمد بن حنبل[5]،والشَّاطبي[6] وذكره ابن القيِّم وحكاه عن السلف[7]، ونقل القرطبي كلام ابن القيم واعتبره رأي جمهور الفقهاء[8].

ونقل البيهقي الكراهة عن السلف فقال: وقد كره بعض السلف للعوام المسألة عما لم يكن ولم ينص به كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا أثر ليعملوا عليه إذا وقع وكرهوا للمسؤول الاجتهاد فيه قبل أن يقع لأن الاجتهاد إنما أبيح للضرورة ولا ضرورة قبل الواقعة فينظر اجتهادهم عند الواقعة فلا يغنيهم ما مضى من الاجتهاد[9].

وسأذكر أقوال عددٍ من الصحابة والسَّلف يظهر فيه رأيهم من الكلام فيما لم يقع من المسائل:

---

(1) انظر: الموافقات للشاطبي (5/ 379)؛ والفقيه والمتفقِّه لأبي بكر أحمد الخطيب البغدادي، ت: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي (السعودية)، ط2: 1421هـ (2/ 12- 14).

(2) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 14- 16).

(3) انظر: الموافقات للشاطبي (5/ 385) وقد ذكر كذلك من أصحاب هذا الرأي عمر بن الخطاب والشعبي وغيرهم ممن كره الكلام في مسائل لم تقع.

(4) انظر: الأم للإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة (بيروت)، د/ ط، 1410هـ_ 1990م (5/ 136)؛ والمدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص: 218_ 223)؛ والآداب الشرعية والمنح المرعيَّة، محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، عالم الكتب (2/ 70).

(5) انظر: الآداب الشرعية والمنح المرعيَّة لابن مفلح الحنبلي (2/ 69).

(6) انظر: الموافقات للشاطبي (5/ 378- 386).

(7) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم (1/ 55) و (4/ 170)

(8) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (6/ 332).

(9) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص: 223).

1_ روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنَّه خرج على الناس على المنبر فقال: «أُحَرِّجُ عليكم أن تسألونا عمَّا لم يكن، فإنَّ لنا فيما كان شغلاً»[1].

2_ قول ابن عمر رضي الله عنه: «لا تسألوا عمَّا لم يكن فإنِّي سمعت عمر يلعن السائل عمَّا لم يكن»[2].

3_ عن مسروق أنَّه سأل أبيَّ بن كعبٍ عن شيءٍ فقال: أكان بعد؟ قال: لا قال: «فأَجِمَّنَا[3] حتى يكون، فإذا كان اجتهدنا لك رأينا»[4].

4_ وعن الإمام مالكٍ رضي الله عنه: «أدركت هذه البلدة وإنهم ليكرهون هذا الإكثار الذي فيه اليوم[5]».

5_ رُوِيَ عن الإمام أحمد بن حنبلٍ قوله لأصحابه: «إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام»[6].

أمَّا **الحكم الفقهي لعدم جواز** الكلام في المسائل التي لم تقع ففي الرَّاجح يندرج تحت الكراهة لا الحرمة، فقد نصَّ غير واحدٍ من غير مجيزي السؤال عن الحوادث قبل وقوعها على كراهة هذا الفعل، ومنهم ابن مفلح الشافعي، فقد عقد فصلاً في كتابه بعنوان: «فصل في كراهة السؤال عن الغرائب وعما لا ينتفع ولا يعمل به وما لم يكن»[7].

---

(1) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص: 224)؛ والموافقات للشاطبي (5/ 381)؛ والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 18)؛ وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 1060).

(2) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص: 224)؛ والموافقات للشاطبي (5/ 381)؛ والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 18)؛ وإعلام الموقعين لابن القيم (1/ 55)؛ وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 1054).

(3) يعني: "أرحنا حتى يكون" انظر: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم لابن رجب الحنبلي (1/ 246).

(4) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 16)؛ وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 1062).

(5) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 15).

(6) إعلام الموقعين لابن القيم (4/ 170).

(7) الآداب الشرعية لابن مفلح (2/ 69).

ومثله البيهقي فقد عقد باباً عن كراهة المسألة فيما لم يقع ولم ينزل فيه وحيٌ، وقد ذكر فيه: «وقد كره بعض السلف للعوام المسألة عما لم يكن، ولم ينص به كتابٌ ولا سنةٌ ولا إجماعٌ ولا أثرٌ، ليعملوا عليه إذا وقع، وكرهوا للمسؤول الاجتهاد فيه قبل أن يقع، لأنَّ الاجتهاد إنَّما أُبيح للضَّرورة، ولا ضرورة قبل الواقعة»[1].

أمَّا تحريم الكلام فيما لم يقع وتحريم أسئلة النَّوازل فلم أجد لفظ التحريم إلا عند ابن العربي في تفسيره قوله تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [سورة المائدة: 101] فقد قال: «اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع تعلقا بهذه الآية»[2]. وبنقله هذا التَّحريم ينصُّ على تحريم قوم من الفقهاء للفقه الافتراضي.

القول الثاني: جواز فرض المسائل والجواب عن أسئلة السائل التي لم تقع، وهذا القول نسبه الحجوي[3] للجمهور، وممَّن قال به الشَّوكاني[4] واعتبره من الاجتهاد المندوب، وهو مفهوم كلام ابن العربي السَّابق ذكره[5]، كما نُسب إلى المزني[6]، ونسبه ابن رجب لفقهاء الرأي ومنهم الحنفية، وقسم الفقهاء الفقهاء قسمين، فمِن أهل الحديث مَن اقتصر على النَّصِّ، ومن أهل الرَّأي مَن شقَّقَ وفرَّع المسائل، قال ابن رجب: «وقد انقسم الناس في هذا الباب أقساماً: فمن أتباع أهل الحديث من سدَّ باب المسائل حتى قلَّ فقهه وعلمه بحدود ما أنزل الله على رسوله، وصار حامل فقه غير فقيه. ومن فقهاء أهل الرأي من توسع في توليد المسائل قبل وقوعها، ما يقع في العادة منها وما لا يقع، واشتغلوا بتكلُّف الجواب عن

---

(1) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (2/ 223).

(2) أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المالكي، راجعه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط3: 1424هـ_ 2003م، (2/ 215).

(3) انظر: الفكر السامي للحجوي (1/ 420).

(4) انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1: 1419هـ_ 1999م (2/ 212).

(5) قوله: «اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع تعلقا بهذه الآية» فتسميته مانعي الفقه الفرضي بالمخالفين بالمخالفين يدلُّ على جوازه عنده، انظر: أحكام القرآن، لابن العربي المالكي (2/ 215).

(6) نسبه إليه الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه (2/ 30).

ذلك، وكثرة الخصومات فيه، والجدال عليه حتى يتولد من ذلك افتراق القلوب، ويستقر فيها بسببه الأهواء والشحناء والعداوة والبغضاء، ويقترن ذلك كثيراً بنيَّة المغالبة»[1].

القول الثالث: التّفصيل وذلك بطريقتين:

الطريقة الأولى: التَّفريق بين المسائل المراد بها مجرَّد التَّعنُّت والجدل، أو فرض الأغاليط والمعضلات فهذه لا يجوز الكلام فيها، أمَّا المسائل المقصود فيها التَّعلُّم و التَّفقُّه فهي جائزةٌ، وأصحاب هذا الرَّأي ابن عبد البرِّ، والخطيب البغدادي، والقرافي، والبغوي.

قال ابن عبد البر: "وقد كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يكره كثرة المسائل ويُعيبها، والانفكاك عندي من هذا المعنى، والانفصال من هذا السؤال والإدخال؛ أن السؤال اليوم لا يُخاف منه أن ينزل تحريمٌ ولا تحليلٌ من أجله، فمن سأل مستفهماً راغباً في العلم ونفي الجهل عن نفسه، باحثاً عن معنى يجب الوقوف في الديانة عليه فلا بأس به، فشفاء العِيِّ السؤال، ومن سأل متعنِّتاً غيرَ متفقهٍ ولا متعلمٍ فهذا لا يحل قليلُ سؤاله ولا كثيره"[2].

قال الخطيب البغدادي في تعليقه على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "وأما تحريج عمر في السؤال عمَّا لم يكن، ولعنه من فعل ذلك فيحتمل أن يكون قصد به السؤال على سبيل التعنُّت والمغالطة لا على سبيل التفقه، وابتغاء الفائدة، ومثل هذا قد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهي عنه والذم لفاعله قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأغلوطات»[3]"[4] وكلامه يدلُّ على تبنِّيه القول بالتَّفصيل.

وقال القرافي: «وينبغي للمفتي: إذا جاءته فتيا في شأن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، أو فيما يتعلق بالربوبية، يسأل فيها عن أمور لا تصلح لذلك السائل، لكونه من العوام الجُلف، أو يسأل عن

---

(1) جامع العلوم والحكم فيشرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة (بيروت) ط7: 1422هـ_ 2001م (1/ 248).

(2) التمهيد لابن عبد البر (21/ 292).

(3) سنن أبي داود، باب التوقي من الفتيا، رقم (3656)، (5/ 492)؛ مسند أحمد، حديث رجل من بني غفار رقم (23687)؛ المعجم الكبير للطبراني، باب رجاء بن حيوة عن معاوية، رقم (913)، (19/ 389).

(4) الفقيه والمتفقِّه للخطيب البغدادي (2/ 19).

المعضلات ودقائق أصول الديانات، ومتشابه الآيات، والأمور التي لا يخوض فيها إلا كبار العلماء، ويعلم أن الباعث له على ذلك إنما هو الفراغ والفضول والتَّصدي لما لا يصلح له: فلا يجيبه أصلاً، ويظهر له الإنكار على مثل هذا، ويقول له: اشتغل بما يَعنِيكَ من السؤال عن صلاتك وأمور معاملاتك، ولا تخض فيما عساه يهلكك لعدم استعدادك له. وإن كان الباعث له شبهة عرضت له: فينبغي أن يقبل عليه، ويتلطف به في إزالتها عنه، بما يصل إليه عقله، فهداية الخلق فرض على من سُئِلَ»[1].

وقال البغوي: «المسألة وجهان: أحدهما: ما كان على وجه التبيِّنِ والتَّعلُّمِ فيما يحتاج إليه من أمر الدين، فهو جائز مأمور به، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]. والوجه الآخر: ما كان على وجه التكلُّف، فهو مكروه»[2].

أمَّا **الطريقة الثانية في التَّفصيل بين المسائل** الجائز السؤال عنها والممنوع السؤال عنها فهي طريقة ابن القيم بتقسيم المسائل إلى ممكنة وقريبة الوقوع وهذه يجوز البحث فيها، وأخرى بعيدة الوقوع أو مستحيلة وهذه لا يجوز البحث فيها، قال ابن القيم: «والحق التفصيل، فإن كان في المسألة نصٌّ من كتاب الله أو سنة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، لا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظائرها، ويفَرِّع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى، والله أعلم»[3].

---

(1) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي، دار البشائر (بيروت) ط2: 1416هـ_ 1995م (1/ 264_ 266).

(2) شرح السنة، لأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: شعيب الأرناؤوط_ ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي (دمشق) ط2: 1402هـ_ 1983م (1/ 310_ 311).

(3) انظر: الآداب الشرعية، لابن مفلح المقدسي (2/ 70)؛ والموافقات للشاطبي (5/ 381)؛ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (6/ 334)؛ والفكر السامي للحجوي (1/ 419).

المطلب الثاني: أدلة الأقوال ومناقشتها:

أولاً: القول الأول: القائلون بعدم جوازه:

أ_ أدلة القول الأول:

1- قوله تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [سورة المائدة: 101] فنهى سبحانه في الآية عن السؤال عن الأشياء، ومن الأشياء المسؤول عنها السؤال عن المسائل المستقبلية وفرض ما لم يقع، فدلَّ ذلك على النَّهي عن فرض المسائل.

وقد رُوِيَ في سبب نزول هذه الآية: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم غضبان قد احمرَّ وجهه فجلس على المنبر فقال: «سلوني عمَّا شئتم» فقام إليه رجل فقال: أين أنا؟ فقال: «في النار»، فقام إليه آخرٌ فقال: من أبي؟ فقال: «أبوك حذافة»[1]، ورُوِيَ أنها نزلت حين سئل عن الحج: «أفي كل عام؟»[2] وليس يمتنع تصحيح هذه الروايات كلِّها في سبب نزول الآية، فيكون النَّبي صلى الله عليه وسلم حين قال: «سلوني ما شئتم» سأله عبد الله بن حذافة عن أبيه من هو، لأنه قد كان يُتَكَلَّمُ في نسبه، وسأله كلُّ واحدٍ من الذين ذكر عنهم هذه المسائل على اختلافها"[3].

2- ما ورد عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم في ذمِّ السؤال عمَّا لم يكن، وهي أحاديثٌ كثيرةٌ:

- حديث: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيءٍ فدَعُوهُ[4]»[5].
- عن سهل بن سعد: «كره رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم المسائلَ وعَابَهَا»[6] وذلك في جوابه لمن سأله عن مسألةٍ قبل وقوعها[7]، وذلك في حديث عويمر ابن عجلان.

---

(1) صحيح البخاري، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأي ما يكره، رقم الحديث (92).

(2) سنن الترمذي، باب ما جاء كم فرض الحج، رقم الحديث (814)؛ وسنن ابن ماجه، باب فرض الحج، رقم الحديث (2884).

(3) أحكام القرآن، أبو بكر الرازي الجصاص (2/ 605).

(4) صحيح مسلم، باب فرض الحج مرَّة في العمر، رقم الحديث (412).

(5) انظر: الفقيه والمتفقِّه للخطيب البغدادي (2/ 11)؛ والموافقات للشاطبي (5/ 376).

(6) صحيح البخاري، باب قوله عز وجلَّ: والذين يرمون أزواجهم، رقم الحديث (4745).

• وحديث: "إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرماً من سأل عن شيءٍ لم يُحَرَّم على المسلمين؛ فحُرِّمَ عليهم من أجل مسألته[2]"[3]، صريح في النهي عن الإلحاح في السؤال عن الأحكام قبل وقوعها، كما رتَّب الحديثُ التحريمَ على السؤالِ، فكان النهي عن السؤال لكون السؤال علَّةً للتحريم.

• حديث: «إنَّ الله حرَّم عليكم عقوق الأمَّهات، ووَأدِ البنات، ومَنعٍ وهات، وكره لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[4]. كثرة السؤال تشمل الكلام عن المسائل التي لم تقع والتي يكثر السؤال عنها قبل وقوعها[5].

هذه الأحاديث النَّاهية عن الإكثار من السؤال تعلَّق بها مَن منع من السؤال عمَّا لم يقع، واستدَّلوا بها على عدم جواز افتراض ما لم يقع.

ب_ مناقشة الأدلة:

▪ وقد **نوقش الاستدلال بالآية:**

بأنَّ: "هذه الآية مصرحة بأن السؤال المنهي عنه إنما كان فيما تقع المساءة في جوابه، ولا مساءة في جواب نوازل الوقت فافترقا"[6]. ولذلك اشترط الله تعالى للنَّهي شرطاً: ﴿إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [سورة المائدة: 101] فمفهومه: إن لم تكن مساءةٌ في إبدائها فلا نهي[7].

---

(1) انظر: الفقيه والمتفقِّه للخطيب البغدادي (2/ 11)؛ والموافقات للشاطبي (5/ 381)؛ الفكر السامي للحجوي (1/ 424).

(2) صحيح مسلم، باب توقيره صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث (2358)، (4/ 1831)؛ وانظر صحيح البخاري، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلُّف مالا يعنيه، رقم الحديث (7289).

(3) انظر: الموافقات للشاطبي (5/ 376).

(4) صحيح البخاري، باب ما ينهى عن إضاعة المال، رقم الحديث (2408).

(5) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 16).

(6) أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المالكي (2/ 215).

(7) أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المالكي (2/ 215). والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (6/ 334)؛ وأحكام القرآن للجصاص (2/ 606)؛ والفكر السامي للحجوي (1/ 419).

ومثال ما فيه المساءة: قضية عبد الله بن حذافة سأل النبي صلى الله عليه وسلم: مَن أبي؟ فقال: «أبوك حذافة» قالت له أمه: لو كانت الجاهلية تقترف أكنت تفضحني؟[1] فعن مثل هذا وقع النهي في الآية[2].

أو أن المراد بالنَّهي عن السؤال ما كان من الأسئلة على سبيل الاستهزاء والسُّخرية، وهو ما كان عليه حال المنافقين؛ فكانوا يسألون عن أشياء لا فائدة منها بقصد السخرية، ومثال ذلك ما جاء في "صحيح البخاري": «كان قوم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاءً، فيقول الرجل: من أبي؟ ويقول الرجل تضِلُّ ناقته: أين ناقتي؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: 101]»[3][4].

- وقد **نوقش الاستدلال بالأحاديث السابقة:**

1 – أما كراهة رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل فإنما كان ذلك إشفاقاً على أمته ورأفةً بها وتحنناً عليها، وتخوُّفاً أن يحرم الله عند سؤال سائلٍ أمراً كان مباحاً قبل سؤاله عنه فيكون السؤال سبباً في حظر ما كان للأمة منفعة في إباحته، فتدخل بذلك المشقَّة عليهم والإضرار بهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً رجل سأل عما لم يحرم فحرم من أجل مسألته»[5] وهذا المعنى قد ارتفع بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستقرَّت أحكام الشريعة، فلا حاظر ولا مبيح بعده[6].

---

(1) سبق تخريجه.

(2) انظر: الفكر السامي للحجوي (1/ 421).

(3) صحيح البخاري، باب قوله تعالى: لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم، رقم الحديث (4622).

(4) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة (بيروت) ت: محمد فؤاد عبد عبد الباقي (8/ 282)؛ و جامع العلوم والحكم (1/ 240).

(5) سبق تخريجه.

(6) انظر: الفقيه والمتفقه (2/ 18)؛ وجامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة (بيروت) ط7: 1422هـ_ 2001م. (1/ 240)؛ والتَّمهيد لابن عبد البر (21/ 292).

قال ابن عبد البرِّ في "التمهيد": «والانفكاك عندي ...أن السؤال اليوم لا يخاف منه أن ينزل تحريم ولا تحليل من أجله، فمن سأل مستفهماً راغباً في العلم ونفي الجهل عن نفسه باحثاً عن معنى يجب الوقوف في الديانة عليه فلا بأس به فشفاء العِيِّ السؤال»[1].

2- أنَّ سبب النَّهي عن السؤال في عهد النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وجود النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم بينهم، وتبيينه للأحكام دون الحاجة للسؤال عنها، ويشهد لذلك قول الصحابيِّ عبد الله بن عباس رضي الله عنه: «ولكن انتظروا، فإذا نزل القرآن، فإنكم لا تسألون عن شيءٍ إلا وجدتم تبيانه»[2]. ومعنى هذا: أن جميع ما يحتاج إليه المسلمون في دينهم لا بدَّ أن يبينه الله في كتابه العزيز، ويبلِّغ ذلك رسوله عنه، فلا حاجة بعد هذا لأحدٍ في السؤال، فإن الله تعالى أعلم بمصالح عباده منهم، فما كان فيه هدايتهم ونفعهم، فإن الله تعالى لا بدَّ أن يبيِّنه لهم ابتداءً من غير سؤالٍ، كما قال: ﴿يُبَيِّنُ الله لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: 176]. وحينئذٍ؛ فلا حاجة إلى السؤال عن شيءٍ، ولا سيما قبل وقوعه والحاجة إليه[3].

3- أنَّ المراد بالنَّهي في الحديث عن كثرة السؤال في قوله: «كره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[4] الإكثار من السؤال تَنُطُّعاً وتكلُّفاً فيما لم ينزل، ومنه الأغلوطات وتشقيق المولَّدات، وكل هذا مما لا حاجة ولا فائدة فيه للسائل. أمَّا لو قصد به التَّعلُّم وفيه فائدة ومنفعة فلا يشمله النَّهي، فالنَّهي يخصُّ الإكثار من السؤال بخلاف الإقلال منه بقصد التعلُّم[5].

وهذا التَّفصيل قريبٌ من أصحاب القول الثالث القائلين بالتَّفصيل في حكم افتراض المسائل.

4- المراد بكثرة السؤال: سؤال الناس المال، وهوما قاله الإمام مالك رضي الله عنه: «وقال مالك أما نهي رسول الله عن كثرة السؤال فلا أدري أهو الذي أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله

---

(1) التَّمهيد لابن عبد البر (21/ 292).

(2) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي (1/ 240)؛ ومشارق الأنوار الوهَّاجة ومطالع الأسرار البهاجة في شرح سنن ابن ماجه، باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلَّم، لمحمد بن علي، دار المعني (الرياض) ط1: 1427هـ_ 2006م (2/ 325).

(3) انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي (1/ 243).

(4) سبق تخريجه.

(5) انظر: التمهيد لابن عبد البر (21/ 289)؛ وفتح الباري لابن حجر (10/ 407، 13/ 270)؛ والجامع لأحكام القرآن القرآن للقرطبي (8/ 232)؛ وشرح السنة للبغوي (1/ 310-311).

صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها أم هو مسألة الناس»[1] لأنَّ قول رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم في الحديث: «إن الله كره لكم قيل وقال وكثرةَ السؤال وإضاعة المال ومَنَعَ وهات ووأدَ البناتِ وعُقوق الأمهات»[2] فقوله صلى الله عليه وسلم: «ومَنَعَ وهات» هو من باب السؤال والمنع في المال لا في العلم قالوا فكذلك نهيه عن كثرة السؤال[3].

وهذه كلُّها تأويلاتٌ متقاربةٌ ومختلفةٌ، ولكن يمكن الجمع بينها وحمل النَّهي في الحديث على عمومه، وهو ما رجَّحه القرطبي[4].

- **مناقشة أقوال الصحابة وآثارهم في النَّهي عن السؤال عمَّا لم يقع:**

أمَّا قول عمر: «أُحَرِّجُ عليكم أن تسألونا عما لم يكن، فإنَّ لنا فيما كان شُغلاً» ومثله قول عبد الله بن عمر: «لا تسألوا عمَّا لم يكن، فإنِّي سمعت عمر يلعن السائل عمَّا لم يكن» فيمكن تأويل تحريجهم السؤال عمَّا لم يكن، فيحتمل أن يكون قصد به السؤال على سبيل التعنت والمغالطة لا على سبيل التَّفقه وابتغاء الفائدة، ولهذا ضرب صبيغ ابن عِسلٍ ونفاه وحرمه رزقه وعطاءه لما سأل عن حروف من مشكل القرآن، فخشيَ عمر أن يكون قصد بمسألته ضعفاء المسلمين في العلم ليوقع في قلوبهم التَّشكيك والتَّضليل بتحريف القرآن عن نهج التَّنزيل، وصرفه عن صواب القول فيه إلى فاسد التأويل، ومثل هذا قد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهي عنه والذمَّ لفاعله فيما روي عنه صلى الله عليه وسلم: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأغلوطات» قال الأوزاعي: الأغلوطات: شداد المسائل، وقيل: والأغلوطات: ما لا يحتاج إليه من كيف وكيف[5].

كما أنَّ قولهم معارَضٌ بما روي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وغيرهما من الصحابة؛ أنهم تكملوا في أحكام الحوادث قبل نزولها، وتناظروا في علم الفرائض والمواريث، وتبعهم على هذه

---

(1) انظر: التمهيد لابن عبد البر (21/ 290).

(2) سبق تخريجه.

(3) انظر: التمهيد لابن عبد البر (21/ 290، 291)؛ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (8/ 232)؛ وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 1059).

(4) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (8/ 233).

(5) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 22).

السبيل التابعون ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، فكان ذلك **إجماعاً** منهم على أنه جائزٌ غير مكروهٍ، ومباحٌ غير محظورٍ[1].

أمَّا **حديث** مسروق أنَّه سأل أبيَّ بن كعبٍ عن شيءٍ فقال: أكان بعد؟ قال: لا قال: «فأَجِمنا حتى يكون، فإذا كان اجتهدنا لك رأينا»[2] فهو محمولٌ على أنَّهم توقَّوا القول برأيهم خوفاً من الزَّلل وهيبةً لما في الاجتهاد من الخطر، ورأوا أن لهم عن ذلك مندوحةً فيما لم يحدث من النوازل، وأن كلامهم فيها إذا حدثت تدعوا إليه الحاجة، فيوفق الله في تلك الحال من قصد إصابة الحق، وقد روي عن معاذ بن جبل نحو هذا القول: «أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل نزوله فيذهب بكم ها هُنَا وهَا هُنَا، فإنَّكم إن لم تعجلوا بالبلاء قبل نزوله لم ينفكَّ المسلمون أن يكون فيهم من إذا سئل سُدِّدَ أو قال وُفِّقَ»[3] وهذا فعل أصحاب الورع، فالنَّهي بقصد التَّورُّع عن الفتيا إن لم تكن لضرورة نزلت حقيقةً؛ خشية التَّوسُّع في الفتيا وخوف الزَّلل فيها، وهيبة لخطر الاجتهاد[4].

ثانياً: القول الثاني:أدلة القائلين بجواز الافتراض في الفقه:

الدليل الأول:

الوقائع المنقولة عن الصَّحابة والتي تفيد أنَّهم سألوا النَّبي صلى الله عليه وسلم عن مسائل لم تقع، من ذلك:

1_ أن المقداد بن الأسود قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيت إن لقيتُ رجلاً من الكفار فاقتتلنا، فضرب إحدى يديَّ بالسَّيف فقطعها، ثمَّ لاذ منِّي بشجرةٍ فقال: أسلمت لله، أأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقتله» فقال: يا رسول الله، إنه قطع إحدى يديَّ، ثم قال ذلك بعدما قطعها» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقتله، فإن قتلته فإنَّه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنَّك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال[5]»[1].

---

(1) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 22).

(2) سبق تخريجه.

(3) سنن الدارمي، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع، رقم (155).

(4) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 22_24)؛ وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 142).

(5) متفق عليه سبق تخريجه.

قال ابن حجر تعليقاً على الحديث: «واستدل به على جواز السؤال عن النوازل قبل وقوعها بناء على ما تقدَّم ترجيحه، وأمَّا ما نُقل عن بعض السلف من كراهة ذلك فهو محمولٌ على ما يندر وقوعه، وأما ما يمكن وقوعه عادةً فيشرع السؤال عنه ليعلم»[2].

2_ أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم بعث ناجية بن جندب الأسلمي وبعث معه بثمان عشرة بدنة، فقال: أرأيت إن أُزْحِفَ عليَّ منها شيءٌ؟ قال: «تنحرها، ثمَّ تصبُغُ نعلها في دمها، ثمَّ اضربها على صفحتها، ولا تأكل منها أنت ولا أحدٌ من أصحابك، أو قال من أهل رفقتك»[3].

3_ حديث رافع بن خديج قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، إنَّنَا نلقى العدوَّ غداً وليست معنا مُدىً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أنهر الدمَ وذُكِرَ اسم الله فكلوه ما لم يكن سنٌّ ولا ظُفُرٌ، وسأحدثكم عن ذلك، أما السنُّ: فعظم، وأما الظفر: فمُدى الحبشة»[4]. فلم يعِب رسول الله صلى الله عليه وسلم مسألة رافع عما لم ينزل به، لأنه قال: غداً، ولم يقل له: لِمَ سألت عن شيءٍ لم يكن بعد[5].

4_ أن رجلاً قام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله، فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة، فجذبه الأشعث بن قيس، وقال: «اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم»[6] فلم يمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الرجل من مسألته، ولا أنكرها عليه، بل أجابه عنها من غير كراهة[7].

---

(1) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 25)؛ والفكر السامي للحجوي (1/ 421).

(2) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (12/ 190).

(3) سنن أبي داوود، باب في الهدي إذا عطب قبل أن يبلغ، رقم الحديث (1763).

(4) متفق عليه، صحيح البخاري، باب إذا أصاب قوم غنيمة فذبح بعضهم غنماً، رقم الحديث (5543)؛ وبلفظ آخر يشبهه في صحيح مسلم، باب جواز الذبح بما أنهر الدَّم إلَّا السن والظفر، رقم الحديث (1968).

(5) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 18).

(6) صحيح مسلم، باب في إطاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، رقم الحديث (1846)، وبلفظ مشابه في البحر الزَّخَّار، المعروف بمسند البزار، باب مسند وائل بن حجر، رقم الحديث (4472).

(7) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 18).

وذكر الجصاص بعد تفسيره قوله تعالى: ﴿قَدْ سَاَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ اَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ [سورة المائدة: 102] «فأما السؤال عن أحكامٍ غير منصوصةٍ فلم يدخل في حظر الآية، والدليل عليه أن ناجية بن جندب لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم معه البدن لينحرها بمكة قال: أرأيت إن أُزحِفَ عليَّ منها شيءٌ؟ فقال: "انحرها ثمَّ تصبغ نعلها بدمها ثمَّ اضربها على صفحتها ولا تأكل أنت ولا أحد من أهل رفقتك شيئا"[1] ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم سؤاله.

وفي حديث رافع بن خديج أنهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم: إنا لاقو العدو غداً وليس معنا مُدىً[2]، فلم ينكره عليه. وأحاديث كثيرة في سؤال قوم سألوه عن أحكام شرائع الدين فيما ليس بمنصوص عليه غير محظور على أحد. ورُويَ عن معاذ بن جبل قال قلت: «يا رسول الله، إني أريد أن أسألك عن أمر ويمنعني مكان هذه الآية: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [سورة المائدة: 101]» فقال: «ما هو؟» قلت: «العمل الذي يدخلني الجنة؟» قال: «قد سألت عظيماً وإنه ليَسيرٌ: شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»[3] فلم يمنعه السؤال ولم ينكره[4].

الدليل الثاني:

ما اشتهر عن الصحابة والتابعين من جواز الكلام عن أحكام الحوادث قبل وقوعها، فقد كان الصحابة يجتمعون ويتناظرون في أحكام الحوادث قبل وقوعها، وتبعهم عليه التابعون ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، وقد نصَّ الخطيب البغدادي على الإجماع على ذلك؛ فقال: «وقد روي عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وغيرهما من الصحابة أنهم تكلَّموا في أحكام الحوادث قبل نزولها، وتناظروا في علم الفرائض والمواريث، وتبعهم على هذه السبيل التابعون ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، فكان ذلك إجماعاً منهم على أنه جائزٌ غير مكروهٍ، ومباحٌ غير محظورٍ»[5].

---

(1) سبق تخريجه.

(2) سبق تخريجه.

(3) المعجم الكبير للطبراني (20/ 73).

(4) انظر: أحكام القرآن للجصاص (2/ 606).

(5) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 21).

وقال الجصاص: «وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتمعون في المسجد يتذاكرون حوادث المسائل في الأحكام، وعلى هذا المنهاج جرى أمر التابعين ومن بعدهم من الفقهاء إلى يومنا هذا»[1].

عن أبي الطفيل قال: شهدت علياً وهو يخطب وهو يقول: «سلوني، والله لا تسألوني عن شيءٍ يكون إلى يوم القيامة إلا حدَّثتكم به سلوني عن كتاب الله، فوالله، ما من آيةٍ إلا أني أعلم أَبِلَيلٍ نزلت أم بِنَهارٍ، أم في سَهلٍ أم في جَبَلٍ»[2][3].

نقل الخطيب عن المزني في ردِّه على من منع العمل بالفقه الافتراضي بدليل نهي الصحابة، فردَّ عليهم المزني بعمل الصحابة فقال: «إن قالوا: لأن عمر أنكر السؤال عما لم يكن، قيل: فقد يحتمل إنكاره ذلك على وجه التعنت والمغالطة لا على التفقه والفائدة، وقد رُوِيَ أنه قال لابن عباس: سَلْ عما بدا لك فإن كان عندنا وإلا سألنا عنه غيرنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكما روي عن علي من إنكاره على ابن الكواء أن يسأل تعنُّتاً، وأمره أن يسأل تفقهاً. وقد رُويَ عن عمر وعلي وابن مسعود وزيد في الرجل يخير امرأته فقال عمر وابن مسعود: إن اختارت زوجها فلا شيء، وإن اختارت نفسها فواحدةٌ يملك الرجعة. وقال علي: إن اختارت زوجها فواحدةٌ يملك الرجعة وإن اختارت نفسها فواحدةٌ بائنٌ. وقال زيد بن ثابت: إن اختارت نفسها فثلاثٌ، وإن اختارت زوجها فواحدةٌ بائنٌ، وأجابوا جميعاً في أمرين؛ أحدهما لم يكن ولو كان الجواب فيما لم يكن مكروهاً لما أجابوا إلا فيما كان، ولسكتوا عمَّا لم يكن»[4]

الدليل الثالث:

أنَّ مجموعة من قواعد الشَّرع تؤيِّد العمل بالفقه الافتراضي، وذلك لتشابهها بالفقه الافتراضي من وجهٍ أو أكثر، ومنها: سدُّ الذَّرائع، والتَّقديرات الشَّرعيَّة، واعتبار المآلات، وغيرها من القواعد التي سبق سردها وبيان أمثلةٍ عنها في الفصل الأول في المبحث الثاني.

---

(1) أحكام القرآن للجصاص (2/ 607).

(2) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، باب سورة والذاريات (19/ 190). أخبار مكة للأزرقي، باب ما جاء في البيت المعمور (ص: 50)، لم أجد هذا القول في كتب الحديث والتخريج إلا في الكتابين المذكورين، ولعله رواية ضعيفة.

(3) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 30) وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (1/ 114).

(4) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 30) ولم أجد بعد البحث هذا الكلام في كتب المزني.

الدليل الرابع:

الحاجة الَّتي تدعو للبحث في المسائل قبل نزولها استعداداً للبلاء قبل وقوعه؛ تيسيراً للناس[1].

أدلة القول الثالث: القائلين بالتَّفصيل:

استدل أصحاب القول بالتَّفصيل في جواز الفقه الافتراضي من عدم جوازه بالأدلة ذاتها التي استدلَّ بها أصحاب القولين السابقين، ولكن بالتَّفصيل بين حكم ما يمكن وقوعه وما لا يمكن، أو بين سؤال التَّعنُّت وسؤال الحاجة والتعلُّم.

---

(1) نقل الخطيب عن المزني: «يقال لمن أنكر السؤال في البحث عما لم يكن لم أنكرتم ذلك؟ فإن قالوا: لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كره المسألة، قيل: وكذلك كرهَهَا بعد أن كانت ترفع إليه، لما كره من افتراض الله الفرائض بمساءلته وثقلها على أمته لرأفته بها وشفقته عليها، فقد ارتفع ذلك برفع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا فرض بعده يحدث أبداً، ويقال له: أليس على كل مسلمٍ أن يطلب الفرائض في الطهارة والصلاة والزكاة والصيام، ونحو ذلك من الكتاب والسنة، قبل أن ينزل ذلك وهو دين؟ فإذا قال: نعم، قيل: فكيف يجوز طلب ذلك في بعض الدين، والجواب فيه، ولا يجوز في بعض، وكل ذلك دين؟ ويقال له: هل تخلو المسألة التي أنكرتم جوابها، قبل أن تكون من أن يكون لها حكمٌ خفيٌّ، حتى لا يوصل إليه إلا بالنظر والاستنباط، أو لا يكون لها حكمٌ، فإن لم يكن لها حكمٌ فلا وجه لذلك ما وجه المسألة فيها كانت أو لم تكن، وإن كان لها حكمٌ لا يوصل إليه بالمناظرة والاستنباط، فالتَّقدُّم بكشف الخفيِّ، ومعرفته وإعداده للمسألة قبل نزولها أولى، فإذا نزلت كان حكمها معروفاً فوصل بذلك الحق إلى أهله، ومنع به الظالم من ظلمه، وكان خيراً أو أفضل من أن يتوقفوا إلى أن يصحَّ النَّظر في المسألة عند المناظرة، وقد يبطئ ذلك ويكون في التَّوقُّف ضررٌ يمنع الخصم من حقه، ويترك الظالم على ظلمه. وشبهوا أو بعضهم النازلة فيما بلغني إذا كانت بالضرورة، والجواب فيها بأكل الميتة، فأحلوا الجواب في النَّازلة، كما أحلوا الميتة بالضرورة، فيقال لهم: أفتزعمون أن الذي ذكرنا روايتكم عنهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما أجابوا فيه مما لم يكن وتعرضهم جواب ما لم يسألوا عنه قد صاروا بذلك في معنى من أكل الميتة على غير ضرورة؟ ويقال لهم: ما يشبه خوف المرء على نفسه الموت، فأمر بإحيائها من أكل الميتة من المجيب، إلا مما حل لصاحب المسألة، ولو كان هذا التشبيه لكان إذا حلَّ برجلٍ ضرورة حلَّ لغيره أكل الميتة، كما إذا حلت برجل مسألة، حل لغيره جواب المسألة، وكان أولى التشبيهين، إن جاز أن يقاس على الميتة أن يكون الجاهل المنزول به المسألة أحق بالجواب الذي يدفع به عن نفسه مكروه المسألة، كما كان بضرورة المضرور تحل له الميتة، يدفع بها عن نفسه مكروه الضرورة» الفقيه والمتفقه (2/ 30- 33) ولم أجد بعد البحث هذا الكلام في كتب المزني؛ لعله في مخطوط مفقود لم يصلنا. والله أعلم.

فَمَنْ منع فرض المسائل فيما لا يمكن تحقُّقه ووقوعه، أو في المسائل المقصود منها التَّعنُّت والتَّكلُّف استدل بأدلة القول الأول في عدم الجواز، كما استدلوا بأدلة القول الثاني في جواز فرض المسائل الممكنة الوقوع، أو المقصود منها التَّعلُّم ويحتاجها المكلَّف.

الراجح في المسألة:

بعد استعراض الأقوال وأدلتها في المسألة يظهر للطالب أنَّ الطريق الأفضل لرفع الخلاف بين الأقوال هي قبول الفقه الافتراضي، ولكن بشروط تحدُّ من كثرته التي أثقلت الفقه الإسلامي في فترةٍ من الفترات بمسائل يستحيل وقوعها ولا فائدة من الكلام فيها، وذلك أن جوازه ضمن هذه الشروط ينشط الفقه ويمنع تجمُّده كما حصل في عصر الركود الفقهي، فإذا توفَّرت الشُّروط التي _سأذكرها في المطلب الأول من المبحث القادم_ جاز فرض المسائل والجواب عنها، وإذا لم تتوفر هذه الشروط فالقول بالمنع من فرض المسائل أولى، وذلك لئلا يتوسَّع النَّاس في الخيال ويشتغلون به عن الواقع، وحتى لا يتضخَّم الفقه أكثر ممَّا ينبغي، وبالتَّالي الالتزام بهذه الشُّروط سيحدُّ من السَّلبيات التي تترتَّب أحياناً على افتراض المسائل.

ووجه التَّرجيح: لأنَّ قبول مسائل الفقه الافتراضي التي وضعها أئمتنا السابقون من أصحاب الاجتهاد والنَّظر في الأحكام فيه تسهيلٌ على الأمة، وتوفيرٌ للحكم قبل وقوع مقتضيه، كما أنَّ فعل أئمة الاجتهاد في افتراض المسائل دليلٌ على جواز الفقه الافتراضي، ولكنَّ هذا الجواز لا يعني فتح باب الافتراض لكلٍ برأيه فذلك سينحدر بالفقه الافتراضي عن غايته والحكمة من مشروعيته _وهي تسهيل الأحكام للأجيال القادمة_ إلى إثقال كاهل الفقه بالغثِّ والثَّمين من المسائل التي يستحيل العقل والواقع وقوعها.

والذي يظهر للباحث أنَّ هذا الرَّأي هو الهدف الذي سعى وراءه كلٌّ من المانعين والمجيزين للفقه الافتراضي، فالمانعون قصدوا بمنعهم الفقه الافتراضي الذي لم تتوفر فيه هذه الشروط، وأمَّا المجيزون فأجازوا افتراض المسائل التي توافرت فيها هذه الشروط، وهذا قريب من كلام ابن عبد البرِّ حينما اعتبر الرَّأي المذموم في كلام رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم والتَّابعين هو الرَّأي الذي يشمل فرض المسائل التي لم تتوفر فها شروط تقيِّدُها وتحدُّ من عمومها فقال: «وقال آخرون وهم جمهور أهل العلم: الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه والتابعين: هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، وردِّ الفروع والنوازل بعضها على بعض قياساً دون ردِّها على أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن

تنزل، وفُرِّعت وشُقِّقَت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا: وفي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن، والبعث على حملها وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها ومن كتاب الله عز وجل ومعانيه»[1].

(1) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 1054)؛ ونقل ابن القيم هذا القول لابن اعبد البرِّ، وذكرها في الصِّنف الخامس من أصناف الرَّأي حسب تقسيمه: انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (2/ 127_128)

المبحث الثاني:

شروط الفقه الافتراضي ومسوغاته.

المطلب الأول: شروط العمل بالفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: مسوِّغات العمل بالفقه الافتراضي.

المطلب الأول: شروط العمل بالفقه الافتراضي:

سبق الكلام في المبحث السابق عن اشتراط الفقهاء المجيزين للفقه الافتراضي عدَّة شروطٍ ليكون صحيحاً جائزاً؛ وهذه الشُّروط تحدُّ وتخفِّف من افتراض مسائل لا طائل منها، فغاية مجيزي الفقه الافتراضي ومؤسسيه: هي إغناء المكتبة الإسلامية بثروةٍ فقهيةٍ تكون ذخيرةً ومرشداً للأجيال اللاحقة، لا إتعاب كاهل التُّراث الإسلامي بما لا فائدة فيه من المسائل.

وهذه الشُّروط وإن لم تكن مذكورةً بنصِّها في كتب الفقه إلَّا أنَّ استنباطها ممكن، لتحقيق الغاية من هذا العلم.

ويمكن إجمال هذه الشروط بما يلي:

1 ـ **أن تكون المسائل مما يُتصوَّر وقوعها أو يشهد الحال بإمكان وقوعها**، دون ما لا يمكن أن يقع أو لا يشهد الحال بإمكان وقوعها، وألا تكون من خوارق العادات وصعابها:

وذلك بأن يغلب على الظَّنِّ وقوعها، فقد صرح عدد من العلماء بكراهة البحث في المسائل التي لا يمكن وقوعها؛ إذ لا فائدة ولا نفع في البحث عنها، بل فيه تكلُّفٌ وافتراضٌ في دين الله من غير حاجة لذلك التكلف، وهذه المسائل مما لا ينتفع فيه الناس في الدين والدنيا.

ويشهد لذلك قول ابن عباس رضي الله عنه: «ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألةً حتى قُبض صلى الله عليه وسلم، كلُّهنَّ في القرآن: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [سورة البقرة: 222]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة:217]، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ﴾ [سورة البقرة: 220]، ما كانوا يسألونه إلا عما ينفعهم".

ثم عقَّب ابن القيم على ذلك فقال: "قلت: ومراد ابن عباس بقوله: "ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة" المسائل التي حكاها الله في القرآن عنهم، وإلا فالمسائل التي سألوه عنها وبَيَّنَ لهم أحكامها بالسنة لا تكاد تحصى، ولكن إنما كانوا يسألونه عما ينفعهم من الواقعات، ولم يكونوا يسألونه عن المقدَّرات والأغلوطات وعُضَل المسائل، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت هِمَمُهم مقصورةً على تنفيذ ما أمرهم به، فإذا وقع بهم أمرٌ سألوا عنه فأجابهم[1].

---

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية، باب سؤال الصحابة عما ينفع، (2/ 133ـ 134).

وكذلك الإمام الشاطبي ذكر المواضع التي يكره السؤال فيها، فقال: "فصل: ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع، نذكر منها عشرة مواضع:

أحدها: **السؤال عما لا ينفع في الدين**؛ كسؤال عبد الله بن حذافة: مَنْ أبي؟[1]، وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سُئِلَ: ما بال الهلال يبدو رقيقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً، ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل الله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [سورة البقرة: 189] ؛ فإنما أجيب بما فيه من منافع الدين.

والثاني: **أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته**؛ كما سأل الرجل عن الحج: أكل عام؟ مع أن قوله تعالى: ﴿ولله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [سورة آل عمران: 97] قاضٍ بظاهره أنه للأبد لإطلاقه، ومثله سؤال بني إسرائيل بعد قوله: ﴿إِنَّ الله يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [سورة البقرة: 67].

والثالث: **السؤال من غير احتياج إليه في الوقت**، وكأن هذا _والله أعلم_ خاص بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيءٍ فاتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيءٍ فدَعُوهُ»[2]، وقوله: «وسكت عن أشياء رحمةً لكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[3].

والرابع: أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها؛ كما جاء في النهي عن الأغلوطات أو الغلوطات[4].

---

(1) سبق تخريجه.

(2) صحيح مسلم، باب فرض الحج مرة، رقم الحديث (1337) 2/ 975؛ وسنن النسائي، باب وجوب الحج، رقم الحديث (2619) 5/ 110؛ وسنن ابن ماجه، باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث (2) 1/ 3؛ ومسند أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم الحديث (7367) 12/ 325.

(3) السنن الكبرى للبيهقي، باب ما لم يذكر تحريمه، ولا كان في معنى ما ذكر تحريمه مما يؤكل أو يشرب، رقم الحديث (19725)، (10/ 21)؛ والمعجم الكبير للطبراني، عكرمة بن ابن عباس، رقم الحديث (11532)، (11/ 213)؛ وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، عبد الرحمن بن مهدي، دار السعادة (1394هـ- 1974م)، (9/ 17).

(4) سنن أبي داود، باب الترقي في الفتيا، رقم الحديث (3656)، (3/ 321)؛ ومسند أحمد، حديث رجل من بني غفار، رقم الحديث (23687)، (39/ 92)؛ والمعجم الكبير للطبراني، رجاء بن حيوة عن معاوية، رقم الحديث (913)، (19/ 389).

والخامس: **أن يسأل عن علة الحكم، وهو من قبيل التعبُّدات التي لا يعقل لها معنى**، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة.

والسادس: **أن يبلغ بالسؤال إلى حد التَّكلُّف والتَّعمُّق**، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ وَمَا اَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [سورة ص: 86]، ولما سأل الرجل: "يا صاحب الحوض، هل ترد حوضك السباع؟ قال عمر بن الخطاب: يا صاحب الحوض، لا تخبرنا؛ فإنا نَرِدُ على السِّباع وتَرِدُ علينا"[1].

والسابع: **أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي**، ولذلك قيل لمالك بن أنس: "الرجل يكون عالماً بالسنة؛ أيجادل عنها؟ قال: "لا، ولكن يخبر بالسنة، فإن قُبِلت منه وإلا سكت"[2].

والثامن: **السؤال عن المتشابهات**، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿فَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ الآية [سورة آل عمران: 7].

ومن ذلك سؤال من سأل مالكاً عن الاستواء وكيفيته، فأجابه: "الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة"[3].

والتاسع: **السؤال عما شجر بين السلف الصالح**، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفِّين؛ فقال: "تلك دماءٌ كفَّ الله عنها يدي؛ فلا أحبُّ أن يُلَطِّخ بها لساني"[4].

والعاشر: **سؤال التَّعنُّت والإفحام وطلب الغلبة في الخصام**، وفي القرآن في ذم نحو هذا: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ الله عَلٰى مَا فِي قَلْبِه وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ [سورة البقرة: 204]. وقال: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [سورة الزخرف: 58].

وفي الحديث: «أبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخصم»[5].

---

(1) موطأ مالك، باب الطهور، رقم الحديث (14)، (1/ 23)؛ والسنن الكبرى للبيهقي، باب سؤر سائر الحيوانات، رقم الحديث (1181)، (1/ 379).

(2) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، باب ما تكره فيه المناظرة والجدال والمراء، (2/ 935).

(3) تفسير الموطأ، عبد الرحمن القنازعي، ت: عامر صبري، دار النوادر (قطر) ط1: 1429هـ_ 2008م (1/ 85).

(4) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، باب ما تكره فيه المناظرة والجدال والمراء (2/ 934).

(5) صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: ﴿وهو ألد الخصام﴾ رقم الحديث (2457)؛ وصحيح مسلم، باب في الألد الخصم، رقم الحديث (2668).

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها، وليس النهي فيها واحداً، بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محل اجتهاد، وعلى جملة منها يقع النهي عن الجدال في الدين؛ كما جاء: «إن المراء في القرآن كفر»[1].

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ الآية [سورة الأنعام: 68].

وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث؛ فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه، والجواب بحسبه"[2].

2 ـ **العناية والاهتمام بالنوازل الواقعة فعلاً**، من باب تقديم الأهمِّ على المهمِّ، والواقع على المفروض، والقريب على البعيد:

فليس من الحكمة أن ينشغل الإنسان عن الواقع الذي يعيش فيه وما يتعلق فيه من المسائل التي تحتاج إلى حكم شرعي في أقرب وقت بالنظر في مسائل المستقبل وما يترتب عليها، ولا يدري أيصيب الحكم فيها أم لا مع ترك الواقع الذي يعيش فيه، فما يصدر عنه من الأحكام المتعلقة بزمنه تكون أقرب إلى الصواب من المستقبل الذي يخمِّن ويظن الحكم فيه ظناً.

وهذا ما قرره الإمام القرافي في قاعدة الترجيحات، فقال: "... وهي أنه إذا تعارضت الحقوق قُدِّم منها المُضيَّقُ على المُوَسَّع؛ لأن التضييق يشعر بكثرة اهتمام صاحب الشرع بما جعله مُضَيَّقاً، وأن ما جَوَّز له تأخيره وجعله مُوسَّعاً عليه دون ذلك.

ويقدم الفوري على المتراخي؛ لأن الأمر بالتعجيل يقتضي الأرجحية على ما جعل له تأخيره، ويُقدم فرض الأعيان على الكفاية؛ لأن طلب الفعل من جميع المكلفين يقتضي أرجحية ما طلب من البعض فقط، ولأن فرض الكفاية يعتمد عدم تكرر المصلحة بتكرر الفعل، والأعيان يعتمد تكرر المصلحة بتكرر الفعل، والفعل الذي تتكرر مصلحته في جميع صوره أقوى في استلزام المصلحة من الذي لا توجد المصلحة معه إلا في بعض صوره، ولذلك يقدم ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته، وإن كان أعلى رتبةً منه، كما تقدم حكاية قول المؤذن على قراءة القرآن؛ لأن قراءة القرآن لا تفوت"[3].

---

(1) سنن أبي داوود، باب النهي عن الجدال في القرآن، رقم الحديث (4603)؛ ومسند أحمد بن حنبل رضي الله عنه، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم الحديث (9479).

(2) الموافقات للشاطبي، باب النظر الثاني: في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل (5/ 387 ـ 392) بتصرف.

(3) الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق للقرافي (2/ 203).

فمن هذا يتبين تقديم المستعجَل على المستقبل، فلا يصح أن نستعد لمسألة بتضييع أخرى أعجل منها، فالحاضر هو بداية للمستقبل ولا يمكن تصوُّرُ المسائل المستقبلية إلا بفهم الواقع الحاضر.

3 ـ **التصوُّر الصحيح للمسألة المتصور وقوعها:**

فقد قرر الأصوليون أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره ولهذا يختلف الحكم الشرعي باختلاف صفته، فلا بدَّ للمجتهد من فهم الواقعة فهماً دقيقاً، وتصورها تصوراً صحيحاً واضحاً قبل إصدار الحكم عليها، وهذا لا يتأتى ما لم يكن المجتهد قد استوعب موضوع المسألة وأصبحت صورتها واضحة في ذهنه، وقد قال الدكتور أحمد الريسوني في فقرة "أثر الواقع في تقرير الأحكام وتنزيلها": "إذا الفقه يتأثر بالواقع مثلما يؤثر فيه، ويأخذ منه مثلما يعطيه، ويتكيَّف معه مثلما يكيِّفه ويوجهه، فالفقه الحقُّ لا بدَّ أن يكون واقعياً، يعرف الواقع ولا يجهله، يلتفت إليه ولا يلتفت عنه، وهذا يقتضي المعرفة الجيدة بالواقع ومكوناته وبالأشياء وأوصافها، إذ من دون هذا يمكن أن يقع تنزُّلُ الأحكام على غير ما وُضعت له، ويمكن أن يقع تعطيل الحكم مع وجود محلِّه ومناطه"[1].

وقد قال سيدنا عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: "ثم الفهمَ الفهمَ فيما أُدلِيَ إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال ثم اعمل فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"[2].

هذا وينبغي التنبيه إلى أنَّ ربط الحكم بعادةٍ معينةٍ أو طبيعة بلدٍ خاصٍّ أو مصلحةٍ مؤقتةٍ يستوجب معه التنبيه إلى تفاوتِ ذلك واختلافه بتغير ما ربط به، قال القرافي: "وكثير من الفقهاء وجدوا الأئمة الأُوَل قد أفتوا بناء على عوائد لهم، وسطروها في كتبهم بناء على عوائدهم ثم المتأخرون وجدوا تلك الفتاوى فأفتوا بها، وقد زالت تلك العوائد، فكانوا مخطئين خارقين للإجماع، فإن القيام بالحكم المبني على مدارك بعد زوال مدركه خلاف الإجماع .....فتأمل ذلك يظهر لك ما عليه هؤلاء المتأخرون من الفتاوى الفاسدة"[3].

---

(1) الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، الدكتور أحمد الريسوني (ص 64).

(2) السنن الكبرى للبيهقي، رقم الحديث: (20324)، (10/ 15).

(3) الفروق للقرافي (3/ 162 و 288).

4ـ اعتبار المستقبل في الحال:

وذلك بذكر سبب الحكم الشرعي المتوقَّع للمسألة، وخاصة إذا كان مبنياً على مصلحةٍ أو عرفٍ؛ لأن هذا العرف أو المصلحة قد يتغير مع تغيُّر الزمان أو المكان؛ فإذا بُيِّن السبب زال الإشكال من عقول الناس إذا تغير الحكم بتغير السبب، حتى أن الأصوليين ذكروا ذلك في القاعدة الأصولية: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" حتى لا ينكر الناس تغير الحكم بتغير الزمان.

حتى أن كثيراً من الناس أنكروا على كثيرٍ من الفقهاء تغيير فتواهم في بعض النوازل مراعاة للواقع وعدم إيقاع الناس في الحرج، وهذا بناء على تغيُّر العرف أو المصلحة، وما هذا الإنكار إلا بسبب غيابهم عن هذا القاعدة الأصولية.

5 ـ **أن تكون هذه المسائل مما يحتاج إليه الناس،** فلا فائدة في البحث عن المسائل المتعلقة بالغيب التي أمرنا الشرع بالإيمان فيها مع ترك الكيفية كالسؤال عن الروح، والسؤال عن زوجة إبليس، ونحو ذلك، فقد ذكر ابن عساكر في "تاريخ دمشق": أن رجلاً جاء إلى الشعبي فقال: ما اسم امرأة إبليس؟ قال: ذاك عرسٌ ما شهدته[1].

6 ـ **حصول الشبهة عند المستفتي أو أن يتوقع نزول شبهةٍ بالناس تحتاج إلى من يكشف حكمها بالوقوف على تفاصيلها،** ففي هذه الحالة يجوز للمجتهد أن يفترض مسائل لم تقع بعد حتى يقرر الحكم تيسيراً للناس ورفعاً للحرج عنهم.

7 ـ أن تتوفر شروط المجتهد في الفارض:

بأن تتوفر في المجتهد شروط تمكنه من الاجتهاد وفرض المسائل، فلا يصح لأي شخصٍ أن يقوم بفرض المسائل ويضع لها أحكاماً من تلقاء نفسه، فالأصل في فرض المسائل المنع ولكن نظراً للضرورة أُبيح النظر فيها، وهذه الضَّرورة تقدَّر بقدرها، ومن تقديرها أن يكون المفترض من أهل الاجتهاد وإلا أدى ذلك إلى ضياع الدين بافتراض مسائل من غير أهلها، فما جاز لهم النَّظر إلا لرفع الحرج والضِّيق عن الناس.

---

(1) تاريخ دمشق لابن عساكر (25/ 415)؛ وانظر سير أعلام النبلاء للذهبي (5/ 181)؛ وانظر الوافي بالوفيات للصفدي (10/ 183) وغيرهم.

8 ـ اللجوء إلى الله تعالى وطلب الإعانة والسَّداد والتوفيق:

فالإنسان خلق من ضعف، وهو يتقلب في الضعف، وما دام الضعف صفة للإنسان لا بد له أن يطلب النصر والمعونة والإمداد من الله تعالى في جميع أموره، وخاصة في الأمور الشرعية التي تحتاج إلى بناء الأحكام وتفصيلها، فالمتكلم هو بمثابة الموقِّع عن الله عز وجل إذ يحكم بأن هذا الحكم هو حكم الله تعالى في المسألة، وهذا الحكم يترتب عليه الأجر والثواب أو الجزاء والعقاب، وكيف له أن يثبت ذلك إذا لم تكن معيَّة الله معه تصحبه في جميع تصرُّفاته وتصوراته للمسألة، فقد ذكر الخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد": عن محمد بن إسماعيل البخاري قال: "ما وضعت في كتاب الصحيح حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين"[1] يطلب من الله الفتح والسَّداد والتوفيق، وغير ذلك مما ورد عن كثير من الأئمة.

9 ـ أن لا يؤدي السؤال عنها إلى الشك والحيرة:

فالغاية التي شُرع لها السؤال هي إزالة الإشكال الحاصل في ذهن السائل، أو توضيح أمر مبهمٍ، أو إظهار حكم جديد متصورٍ للمسألة، وهذا كله من باب الضَّرورة، وأما السؤال الذي يؤدي إلى الشَّكِّ والتحيُّر فلا يجوز، وقد ورد مثل ذلك في الحديث الشريف عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله عز وجل: إن أمتك لا يزالون يقولون: ما كذا؟ ما كذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟!»[2].

وكذلك أخرج الإمام أحمد في "مسنده": «لا تزالون تستفتون حتى يقول أحدكم: هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله عز وجل؟!»[3].

فإذا توفَّرت هذه الشروط، جاز فرض المسائل والجواب عن الأسئلة المفروضة، أمَّا إذا لم تتوفر هذه الشُّروط فالقول بالمنع من فرض المسائل أولى، وذلك لئلا يتوسَّع الناس في الافتراضات، ويشتغلون

---

(1) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (2/ 322)؛ وانظر تاريخ دمشق لابن عساكر (52/ 72)؛ وانظر سير أعلام النبلاء للذهبي (10/ 84) وغيرهم.

(2) صحيح مسلم، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، رقم الحديث: (217)، (1/ 121)؛ ومسند أبي يعلى الموصلي، المختار بن فلفل عن أنس، رقم الحديث: (3961)، (7/ 47)؛ صحيح ابن حبان، باب ذكر الإخبار عن خوض الناس في الأغلوطات من المسائل التي أغضي لهم عنها، رقم الحديث: (6722)، (15/ 117).

(3) مسند الإمام أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم الحديث: (8207)، (13/ 524).

به عن الواقع، وحتى لا يتضخَّم الفقه أكثر ممَّا ينبغي، وبالتَّالي تلافي عددٍ كبيرٍ من السلبيات التي قد تترتَّب على الافتراضات.

المطلب الثاني: مسوِّغات الفقه الافتراضي:

بعد البحث في كتب الفقه الإسلامي وتاريخه نلحظ توفُّر عدَّة أسبابٍ نتج عنها ظهور الفقه الافتراضي ودخوله ثنايا الفقه الإسلامي، وقد شكَّلت تلك الأسباب والمسوِّغات نواة الفقه الافتراضي، كما كانت سبباً لكلام العلماء عنه وخوضهم في حكمه واختلافهم في جوازه، ومجمل تلك الأسباب ترجع إمَّا إلى الفقيه نفسه وعقليَّته الفقهيَّة، ومنها ما يرجع إلى الحالة الاجتماعية والبيئة التي عاش فيها الفقيه، وأهمُّها ما يتعلَّق بالمستفتي وأسئلته التي زادت في ذاك العصر.

وأهم تلك الأسباب والمسوِّغات الَّتي ولَّدت الفقه الافتراضي هي:

أولاً: أسئلة المستفتين:

وهذا أهم أسباب الفقه الافتراضي، وأوَّلُها، فقد كثُرت أسئلة المستفتين من العوام عن أمورٍ لم تقع لهم، لاحتمال وقوعها وخشية وقوعها عند غياب الفقيه، أو بغرض الرَّغبة في العلم، أو قد تكون أسئلة لا فائدة منها، وإنَّما بقصد التَّكثير من المسائل والنَّوازل وتشقيق المُولَّدات وحفظ المعضلات[1].

ومهما كان غرض السائل من سؤاله نلحظ الحجم الكبير للأسئلة في كتب الفتاوى، وهي في مجملها بغرض طلب العلم أو لاحتمال حصولها مع غياب الفقيه العارف بحكمها، ومن تلك المسائل:

السؤال عمَّن يقرأ القرآن في صلاته ولكنَّه ينصب المخفوض هل تصح صلاته؟، والسؤال عمَّن يقرأ القرآن وما عنده أحد يسأله عن اللحن، وإذا وقف على شيء ينظر في المصحف هل يلحقه إثم أم لا؟[2].

وفي كتب الفتاوى عددٌ كبيرٌ من هذه الفتاوى، والأسئلة عن أمورٍ لم تقع.

---

(1) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 1134)؛ و التَّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر القرطبي (21/ 289).

(2) انظر: مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية الحرَّاني ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف (المدينة المنورة) ت: 1416هـ - 1995م (22/ 444- 445).

ثانياً: الحالة الاجتماعية والتأثُّر بالبيئة:

فالحالة الاجتماعية والبيئة التي يعيش فيها الفقيه لها تأثيرٌ كبيرٌ في طبيعة تفكيره ونشاطه، والحالة الاجتماعية التي عاش فيها فقهاء الرأي في أرض العراق فرضت عليهم ابتكار مسائل جديدة لعلاج الأمور المستجدة التي قد تقع.

فعصر الإمام أبي حنيفة والمكان الذي أقام فيه كانا عاملَين أساسيين في انتشار الافتراض، حيث كثر فيهم **التَّرف العلمي** ووصل مداه، فتطَّور المجتمع واتَّسع اطِّلاعه على حضاراتٍ جديدة بعد الفتوحات الإسلامية والتِّجارة، فاكتسب العلماء معارف جديدة أُضيفت إلى معارفهم.

وهو ما ذكره بعض الباحثين الذين رأوا أن الافتراض إنَّما كان «نتاجاً لتفاعلاتٍ إقليميةٍ وبيئيةٍ لا علاقة لها بمناهج الفقه، بل هو صورةٌ لتأثُّر الفقه بالبيئة والمجتمع».

كما **ساهمت الدَّولة الإسلامية في فتح باب المعرفة أمام العلماء** وذلك بفتحها باب حرية الرأي والتَّعبير، وفتح المجالس العلمية؛ ليتكلَّم فيها كلُّ من له قدرةٌ وتميُّزٌ لعرض أفكاره بحريَّةٍ؛ ممَّا أثمر نهضةً علميَّةً كان لها أثرها في التَّاريخ الإسلامي[1].

بهاتين النُّقطتين تأثَّرت مدرسة الرَّأي في زمن الإمام أبي حنيفة، فتميَّزت بفتح باب التَّشاور وشجَّعت مريديها على حرِّيَّة الرَّأي، فقد كان الإمام الأعظم لا يُثبت شيئاً من الأحكام إلَّا بعد أن يناقشه مع تلامذته، ليصلوا إلى الحكم الأصوب، وقد علَّمهم الإمام أبو حنيفة هذه الطَّريقة في الاستدلال والحوار وشجَّعهم عليها، كما علَّمهم أسلوب الفرضيات في المحاججة والخلاف، فقد أبرز الإمام جانب حريَّة الرأي من خلال اختبار تلامذته عن طريق الفرضيَّات وغيرها، ومن ذلك هذه المسألة الفرضيَّة التي عرضها الإمام على تلامذته ليُثبِتَ الحكم فيها عن طريق الحوار؛ فقال: أرأيت رجلاً قد نذر أن يذبح ابنه، وقال: لله عليَّ أن أنحر ولدي، فهل يصحُّ نذره؟ ثمَّ حكم الإمام على المسألة المفترضة بصحَّة النَّذر إلَّا أنَّه ينصرف إلى ذبح الهدي، ووافقه محمَّد؛ وحجَّتهما في ذلك الاستحسان لقصة إبراهيم عليه السلام حينما أمره الله تعالى بذبح ولده ثم فداه الله تعالى بذبح شاةٍ مكانه، وخالف أبو يوسف وزفر الإمامَ

(1) انظر: فجر الإسلام، أحمد أمين دار هنداوي (2012م)، (ص: 102_ 106)؛ والتَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي عند القاضي عبد الوهاب البغدادي (5/ 333).

ومحمدَ؛ وقالا: هذا النَّذر غير صحيح، ولا يلزمه شيءٌ قياساً لأنَّه نذر ما هو معصية، والنَّذر بالمعاصي لا يصحُّ، فلا يقع[1].

هذا مثال على حرية الرَّأي التي عاشها فقهاء العراق، فلم يكن التزامهم بمذهب إمامهم ليقيِّدهم ويلجمهم عن قول الحكم الذي توصلوا إليه مع دليله.

كما أنَّ حياة فقهاء الرأي في العراق وفيه خليطٌ من أديانٍ وتياراتٍ فكريَّةٍ ودينيَّةٍ مختلفةٍ فتأثَّر فقهاء الرأي ببيئتهم، فاقتبسوا المنطق والفلسفة السِّريانيَّة المنتشرَين فيها، وكان من نتيجة ذاك التَّأثُّر ميلهم إلى تفريع المسائل[2].

ثالثاً: التَّأثُّر بالعامل المذهبي والاتِّباع للمنهج:

أثَّر وجود فقهاء الرَّأي في العراق في انتشار الفقه الفرضي في تلك النَّاحية، ومن ثمَّ انتشاره في أرجاء المعمورة، وذلك لأنَّ من أصول فقه الرَّأي: التَّفريع الفقهي واستعمال القياس في التَّنقيب عن الجزئيات الفقهية، والإكثار من تعليل المسائل، وكل هذه الأصول الفقهية كان لها أثرها في افتراض مسائل يمكن أن تنزل بالمكلَّفين بغرض توضيح علل الأحكام التي اقتبسوها، ولقد أكثر منها الإمام أبو حنيفة في افتراض المسائل وبيان مخارجها وأحكامها، والمتأمل فيها يجدها مرتبطةً بتفصيلاتٍ محكمةٍ[3].

وقد حصر بعض الباحثين[4] أسباب ظهور الفقه الفرضي بالبيئة، ولم يعتبروا منهج أصول أهل الرأي عاملاً في ظهور الفقه الفرضي، وإنَّما ردُّوا السبب إلى البيئة فقالوا: **"هو نتاج تفاعلاتٍ إقليميةٍ وبيئيةٍ لا علاقة لها بالمناهج الفقهية بل هو صورةٌ لتأثُّر الفقه بالبيئة والمجتمع"**، واعتبر أصحاب هذا الرأي

---

(1) انظر: اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، جمال الدين علي الأنصاري الخزرجي، ت:محمد فضل مراد (2/ 601) دار القلم (دمشق)، ط2: 1414هـ_ 1994م؛ و ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار، لمحمد أمين المعروف بابن عابدين الدمشقي الحنفي ، دار الفكر (بيروت) ط2: 1992م (3/ 739).

(2) انظر: فجر الإسلام لأحمد أمين (ص: 102_ 106)؛ والتَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي عند القاضي عبد الوهاب البغدادي (5/ 333).

(3) انظر: أبو حنيفة، لأبو زهرة، الصفحات: (202، 204، 205)؛ والتَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي عند القاضي عبد الوهاب البغدادي (5/ 332)؛ ومقولات في التَّجديد الفقهي، (ص: 53).

(4) وهو: الدكتور محمد مصطفى الإمبابي، في كتابه: الحركة الفقهية الإسلامية: دراسة فقهية تحليلية، ونقله عنه الدكتور: محمود مهران في التَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي عند القاضي عبد الوهاب البغدادي (5/ 331).

أنَّ البيئة هي السبب الرئيس في ظهور الفقه الفرضي بين أصحاب الرَّأي في العراق، بل افترضوا لو كان أصحاب الحديث يعيشون في بيئة العراق لعملوا بالفقه الفرضي كما عمل به أصحاب الرَّأي، وقد عمل فعلاً عددٌ من أصحاب الأثر بالفقه الفرضي، ولكن بنسبةٍ محدودةٍ قليلةٍ بالمقارنة مع أصحاب الرَّأي.

كما استدلَّ أصحاب هذا الرَّأي بقول ابن عمر رضي الله عنه: "يا أيها الناس لا تسألوا عمَّا لم يكن، فإنَّ عمر كان يلعن من سأل عمَّا لم يكن"[1] وبقول ابن مسعود رضي الله عنه أيضاً: "إياكم وأرأيت وأرأيت، فإنَّما هلك من كان قبلكم بأرأيت وأرأيت"[2] ووجه استدلالهم بهذين القولين: أن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما هما أساس مدرسة أهل الرَّأي.

وكذلك مثلهم بعض أصحاب مدرسة الرَّأي ممَّن لم يكن في العراق كربيعة الرَّأي فلم يفترض ولم يعمل بالفقه الفرضي، ولو كان ظهوره متأثِّراً بالمذهب وأصوله لظهر عند كل أصحاب المذهب من أصحاب مدرسة الرَّأي[3].

ويمكن الرَّدُّ على هذا الكلام، واعتبار التأثُّر المذهبي أحد أسباب وعوامل ظهور الفقه الفرضي؛ وذلك لأنَّ:

أولاً: إنَّ قواعد مذهب أصحاب الرَّأي تسمح بالفرض الفقهي، ومن تلك القواعد: التَّوسُّع في التَّعليل، والقول بالمصالح، وهي ذاتها اعتمدها المذهب الحنفي وعمل بها.

ثانياً: وأمَّا السَّادة الحنفية فسبب إكثارهم من العمل بالرَّأي هو: اشتراطهم الكثير من الشُّروط والضوابط لقبول الحديث؛ وذلك لمنع انتشار الوضع في الحديث _وهو ما ظهر في العراق أيامهم_ ففضَّلوا العمل بالاجتهاد والرَّأي المنضبط على قبول حديثٍ لم تصح نسبته ولم يستوفِ شروط قبول الحديث حسب أصولهم. لهذا السبب أكثروا من العمل بالرَّأي والاجتهاد، اللَّذان أوصلاهم إلى الفرض والإكثار من المسائل الفقهية الفرضيَّة. وحالهم هذا بخلاف حال **ربيعة الرَّأي** في المدينة مهدِ الحديث

---

(1) مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الصمد الدارمي التميمي السمرقندي، ت: حسين الداراني، دار المغني (المملكة العربية السعودية) ط1: 1412هـ _ 2000م، باب كراهة الفتيا، رقم (123).

(2) المعجم الكبير للطبراني، باب خطبة ابن مسعود وكلامه، رقم الحديث (8550).

(3) وهو: الدكتور محمد مصطفى الإمبابي، في كتابه: الحركة الفقهية الإسلامية: دراسة فقهية تحليلية، ونقله عنه الدكتور: محمود مهران في التَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي عند القاضي عبد الوهاب البغدادي (5/ 331).

النَّبوي الشَّريف، وحيث لا خوف ولا حرج من الوضع، لجودة الحفظ والتَّثبت في نقل الحديث في المدينة. فبالرغم من تسميته ربيعة الرأي إلَّا أنَّ المشتهر عنه كثرة عمله بالنَّصِّ حيث لا حاجة للرَّأي، وبالتَّالي لم تقتضِ الضَّرورة عمله بالفرض الفقهي.

ثالثاً: أمَّا نهي عمر رضي الله عنه وابن مسعود عن السؤال بـ "أرأيت" فذلك حين وجود نصٍّ ولا حاجة للفرض الفقهي، وهو ما قرَّره ابن عبد البرِّ[1] وابن القيم[2] وغيرهما[3]، وهذا لا يخالف الافتراضات الفقهية من أئمة الافتراض الفقهي؛ حيث كانوا يفترضون في غير مورد النَّصِّ، وجُلُّ افتراضاتهم _لاسيَّما الحنفية_ للتَّدليل على الحكم الفقهي ودعم قولهم بالمثال التَّوضيحي، حيث لا نصَّ يُثبِتُ قولهم.

وقد يُكثِر أصحاب مذهبٍ معينٍ من الافتراضات في المسألة الواحدة للدفاع عن الحكم الذي اختاره مذهبهم، والإمام محمد بن الحسن ومثله القاضي أبو يوسف كانوا يكثرون من الافتراضات للتَّدليل على المسألة الواحدة للدفاع عن مدرستهم الفقهية، فالإمام أبو يوسف ألَّف كتابه: «الردُّ على سير الأوزاعي» ليدافع عن مذهب إمامه في عِدَّة مسائل، ومن ذلك:

ما ذكره أبو يوسف في **مسألة أمان العبد** هل يجوز أم لا؟.

فيقول: «قال أبو حنيفة: إذا كان العبد يقاتل مع مولاه جاز أمانه وإلَّا فأمانه باطل، وقال الأوزاعي: أمانه جائزٌ، أجازه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم ينظر كان يقاتل أم لا. وقال أبو يوسف في العبد ما قاله أبو حنيفة: ليس لعبدٍ أمانٌ ولا شهادةٌ في قليلٍ ولا كثيرٍ، ألا ترى أنه لا يملك نفسه ولا يملك أن يشتري شيئاً، ولا يملك أن يتزوج فكيف يكون له أمان؟!»[4].

ثمَّ بدأ أبو يوسف بسرد عددٍ من الافتراضات ليدلِّل على رأي شيخه فقال: «أرأيت لو كان عبد كافراً ومولاه مسلمٌ هل يجوز أمانه؟ أرأيت إن كان عبدٌ لأهل الحرب فخرج إلى ديار الإسلام بأمان

---

(1) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/ 133 وما بعدها).

(2) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم (1/ 43 وما بعدها).

(3) انظر: الرأي وأثره في مدرسة أهل المدينة، أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، مؤسسة الرسالة (1985م)، (ص: 110).

(4) الرد على سير الأوزاعي، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري، تعليق وتصحيح: أبو الوفا الأفغاني، ط1 (ص: 68-69).

وأسلم، ثم أمن أهل الحرب جميعاً هل يجوز ذلك؟ أرأيت إن كان عبداً مسلماً ومولاه ذميٌّ فأمن أهل الحرب هل يجوز أمانه ذلك؟»[1].

وبعد عرضه الافتراضات التي قد تدلُّ على رفض أمان العبد ذكر الأثر الذي يمكن الاعتماد عليه لقبول أمان العبد المقاتل، وهو ما ورد عن الفضيل بن زيد قال: كنا نحاصر حصن قومٍ فعمد عبد لبعضهم فرمى بسهم فيه أمانٌ، فأجاز ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

فأبو يوسف افترض واجتهد، ولكنه لم يخالف النَّصَّ، ولو كان أثراً عمل به، وإنَّما افترض ليدافع عن مذهبه ويردَّ كلام الأوزاعي.

ومثله الإمام محمد بن الحسن الشَّيباني في كتابه: «الحجَّة على أهل المدينة» فمثلاً عرض لمسألة صلاة المتيمِّم هل تُنقَض إذا وُجد الماء أثناء صلاته؟ فقال: «قال أبو حنيفة رحمه الله في رجلٍ تيمَّم حين لم يجد الماء، ثمَّ قام وكبَّر ودخل في الصَّلاة، وطلع عليه إنسانٌ معه ماءٌ يعلم أنه سيعطيه، أو وجده؛ إنَّ صلاته منتقضة، يتوضأ ثم يعيد الصلاة من أوَّلها، وقال أهل المدينة: إذا تيمَّم حين لم يجد الماء ثم قام فكبر ودخل في الصلاة فطلع عليه إنسان معه ماء يعلم أنه سيعطيه فإنه لا يقطع صلاته، بل يتمُّها بالتيمُّم»[2].

ثم عقَّب محمد بن الحسن على المسألة بموافقته رأي إمامه، فالتَّيمم بمنزلة الوضوء ما لم يوجد الماء، فإن وجد الماء بطل التَّيمم. وذكر عدَّة أمثلةٍ فرضية يصحُّ قياسها على المسألة المذكورة ليقيم الحجَّة في كلامه على أهل المدينة ويدافع عن مذهبه ورأي إمامه. فقال: «أرأيتم رجلاً وجبت عليه كفارة يمينٍ، فلم يجد ما يكفِّر من العتق والطعام والكسوة أليس يجزيه أن يصوم ثلاثة أيام؟ قالوا: بلى، قيل لهم: فإن صام يوماً أو يومين وبعض الثالث ثم أيسر فوجد ما يكفِّر، أيجزيه أن يتمَّ الصَّوم ولا يعود إلى الكفارة من العتق والطعام والكسوة؟ قالوا: لا. قيل: أرأيتم رجلاً لم يجد هديَاً في التَّمتع أليس يجزيه أن يصوم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع؟ قالوا: بلى، قيل لهم: فإن صام ثلاثة أيام قبل يوم النحر فلما كان يوم النحر أصاب مالاً كثيراً أيجزيه أن لا يذبح الهدي؟ قالوا: لا. أرأيتم رجلاً ظاهر من امرأته، فلم يجد ما يعتق أليس يجزيه أن يصوم شهرين متتابعين؟ قالوا: بلى، قيل لهم: فإن صام من الشهر يوماً واحداً أو بعض يومٍ

---

(1) الرد على سير الأوزاعي، أبو يوسف (ص: 68).

(2) الحجة على أهل المدينة لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشباني (المتوفى: 189هـ)، ت: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب (بيروت)، ط3: 1403هـ (1/ 53-55).

ثم قدر على ما يعتق وأيسر كذلك أيجزيه أن يتم صومه؟ قالوا: لا. فينبغي لمن زعم أنه إذا دخل في الصَّلاة ثم وجد الماء أن يمضي على صلاته أن يقول أيضاً: إن من دخل في الصوم ثم وجد ما أمر الله به قبل الصوم أنه يمضي في الصَّوم، وليس الأمر على هذا ولكن الصوم والصلاة ينتقضان إذا وجد فيهما ما قد أمر الله به أن يفعل إذا وجده، ولكنه لو لم يجد الماء مضى. أفلا ترون أنهما مستويان بعد الفراغ من الصوم والصلاة، فكذلك استويا قبل الفراغ وليس بينهما افتراق»[1].

رابعاً: طريقة الفقيه في التَّفكير وكيفية الاستنباط:

وهذا العامل له أهميته في الفرضيات، سواءً الإكثار منها أو الإقلال، فلكلِّ مجتهدٍ طريقته في التَّفكير إضافةً إلى ملكته وقدرته التي يوظفها لمعالجة القضايا الفقهية، وهذه الملكات والقدرات بل والطَّرائق أيضاً تختلف من فقيهٍ لآخر، وبالتَّالي يتفاوت الفقهاء من أصحاب المدرسة الفقهية الواحدة في طرق استدلالهم واستعمالهم الفرضيات. وهذا تابعٌ بالدَّرجة الأولى لميول الفقيه وقدراته.

ففقهاء مدرسة أهل الرَّأي يتفاوتون في الفرضيات والتَّفريع على المسائل، بعضهم أكثر منها حتى اقترن الافتراض باسمه وصار كالأب له كالإمام أبي حنيفة؛ وهو أكثرهم افتراضاً حتى نسب إليه فقه الافتراض، فحينما نقرأ فقه الإمام أبي حنيفة نجده قد احتوى الكثير من الأحكام لمسائل لم تقع، وهذا نهجه في فقهه ومناظراته تفنناً بأسلوب الاستدلال أو لإقامة الحجة على الخصم، ومن تلك المناظرات ما أجاب به الإمام أبو حنيفة القاضي ابن شبرمة:

«قد مات رجل وأوصى إلى أبي حنيفة وهو غائبٌ، قال: فقدم أَبُو حنيفة، فارتفع إلى ابن شبرمة، وادَّعى الوصية، وأقام البينة أن فلاناً مات وأوصى إليه، فقال له ابن شبرمة: يا أبا حنيفة، احلف أنَّ شهودك شهدوا بحقٍّ، قال: ليس عليَّ يمين كنت غائباً، قال: ضلَّت مقاليدك يا أبا حنيفة، قال: ضلَّت مقاليدي؟! ما تقول في أعمى شُجَّ، فشهد له شاهدان أن فلاناً شجَّه، على الأعمى يمينٌ أن شهوده شهدوا بالحق وهو لا يرى؟»[2].

---

(1) الحجة على أهل المدينة، لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشباني (1/ 53-55).

(2) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ت: بشار عواد (15/ 477).

فهذا نهج الإمام أبي حنيفة في الاستنباط الفقهي[1]، بخلاف غيره من أتباع مدرسة أهل الرَّأي كربيعة الرَّأي ومحيي بن سعيد بالحجاز _وهما من أنصار الرَّأي_ إلَّا أنهما لم يعملا بالفقه الفرضي، ولم تُنسب إليهما مسائل فرضيَّة، وهذا وإن كان له أسبابٌ أخرى _ذكر الطالب سابقاً شيئاً منها_ إلَّا أنَّ العامل والدَّافع الشَّخصي يُعدُّ سبباً رئيسياً لانعدام فقههما الفرضي[2].

كما أنَّ من أهل الأثر من أكثر من الافتراضات وتقدير المسائل، وإن كان يخالف نمط مدرسته الفقهية ولكنَّه وافق ميوله الفكرية، كما رآه مناسباً لاجتهاده في مسألةٍ معيَّنةٍ.

فبالرغم ممَّا يؤكِّده المؤرخون المعنيون بتاريخ المذاهب[3]؛ من اقتران الفقه الافتراضي بمدرسة الرَّأي وبالإمام أبي حنيفة خصوصاً، فإنَّ تأثُّر بعض المدارس الأخرى بالفقه الافتراضي يدلُّ على أنَّه لم يكن حِكرَاً على مدرسة الرَّأي، ولكنه ربَّما اقترن بها لتوافق أسلوبها وأصولها مع التفريعات الفقهية، وكثرة اعتمادها على الاجتهاد وافتراض المسائل والأحكام، وبالتَّالي فإنَّ تأثُّر بعض المدارس الأخرى بالفقه الفرضيِّ، وعدم تأثُّر بعض أتباع مدرسة الرأي به يدلُّ على عدم وجود تلازمٍ تامٍّ بين منهج الرأي وبين الفقه الافتراضي، وإنَّما هو من خصائصها عموماً، وقد عرَّج عليه عددٌ من غير أهل الرَّأي من المدارس، بل هو أسلوبٌ علميٌّ لغويٌّ استخدمه القرآن الكريم، وكذا استخدمه الفلاسفة والمناطقة كثيراً[4]، وهذا يقوي حجَّة من اعتبر الفقه الافتراضي قديماً، واعتبر الإمام أبا حنيفة موسِّعاً ومنمِّياً له وليس مؤسِّسَاً.

بهذا تبرز الميول الفكرية وطريقة المجتهد بالتَّفكير ونزعته الشخصيَّة لتكون سبباً في انتشار الفقه الافتراضي، ولكنَّه بالتَّأكيد يأتي بالترتيب بعد العامل المذهبي وأثره في انتشار الفقه الفرضي، ولا يمكن أن

---

(1) انظر: تاريخ التَّشريع الإسلامي، لمحمد الخضري بيك، دار الفكر، ط8: (1387هـ_ 1967م) (ص: 196).

(2) انظر: التنظير الافتراضي، في المنهج الفقهي عند القاضي عبد الوهاب البغدادي (5/ 333).

(3) انظر: الفكر السامي للحجوي (1/ 419)؛ الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة (ص: 202)؛ تاريخ المذاهب الإسلامية لسلام مدكور (ص: 372).

(4) انظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حبنَّكة الميداني، دار القلم (دمشق) ط2: 2002م (ص: 206_209).

ننسى أثر مدرسة أهل الرَّأي وأثر مدرسة الإمام أبي حنيفة في العراق فقد كان لها الأثر الأكبر في نشره واتِّساع الفقه الافتراضي.

خامساً: الحاجة للتمثيل بأمثلة توضِّح المراد بالقاعدة الأصولية:

غالباً ما تحتاج القاعدة الأصولية إلى البيان والتَّوضيح للقارئ والمتعلِّم، ومن أفضل طرق التَّوضيح والتَّبيين هو: فرض الأمثلة التوضيحية، فيلجأ الفقيه إلى العلَّة في القاعدة ويطبِّق عليها أمثلةً فرضيَّةً غير واقعةٍ بهدف توضيح مراده في القاعدة وبيان قصده.

وهذا كثيرٌ جداً في كتب القواعد الأصوليَّة والقواعد الفقهية، وغالبها يبدأ بقول المؤلف: "أرأيت" أو "لو" أو "إذا"[1] وهي كلها عباراتٌ تفيد الفَرَضَ وعدم وقوع الأمر حقيقة، والهدف منها كلُّها: التَّمثيل، كما صرَّح بذلك الشَّنقيطي أكثر من مرةٍ في كتابه، فمثلاً بعد ذكره لقاعدة "السبر والتَّقسيم" واستخدامها في إبطال ما لا يصلح من الأوصاف ذكر مثال اختيار العلَّة في جريان الرِّبا في البُرِّ، فيصلح البُرُّ لجريان الرِّبا فيه كونه: كيلاً أو قوتاً أو ادخاراً أو طعماً، ثمَّ أبطلها كلها إلا الطَّعميَّة، وقال: «والقصد مطلق التَّمثيل، لا مناقشة الأمثلة»[2].

فالحاجة للتمثيل للقاعدة الأصولية أو الفقهية يقتضي تقدير مسألة فقهية لتطبيق القاعدة عليها.

سادساً: اختبار التلاميذ وفرض الألغاز والأحاجي الفقهية بغرض التعليم والاختبار:

بعد تدوين الفقه واتِّساعه ومع ظهور الفقه الافتراضي وانتشاره بدأت تتنوَّع أشكاله، وتختلف أسبابه، ومن تلك الأنواع للفقه الافتراضي: الألغاز الفقهية، وقد لجأ إليها الفقهاء إمَّا لاختبار بعضهم البعض وتبيين قدراتهم الفقهية، أو بهدف اختبار الطُّلاب و «قصداً إلى تشحيذ الأذهان وتحلية للتنويع

---

(1) انظر: الأشباه والنَّظائر، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، ط1: 1411هـ _ 1995م، (ص: 125). وقد ذكر فيه الكثير من المسائل الفرضية لتوضيح المراد من قواعده في كتابه، ومن ذلك قوله: "لو ادَّعت المنكوحة بعد الدُّخول _وهي معتبرة الإذن_ أنَّها زوِّجت بغير إذنها، قال البغوي: لا يقبل، وقال الرافعي: كأنَّه نزل الدخول منزلة الرضا" وهذا مثال لقاعدة: "الرضا بالشيء رضا بما يتولد منه1 واعتراف بصحته"؛ ومثال آخر: "لو كتب أنت طالق ،ثم استمر، فكتب إذا جاءك كتابي، فإن لم يحتج إلى الاستمرار طلقت وإلا فلا؟. إذ لا إعراض" وهذا مثال لقاعدة: "الاشتغال بغير المقصود. إعراض عن المقصود". ومثلها الكثير.

(2) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، دار الفكر (بيروت)، 1415هـ _ 1995م (3/ 499).

لئلا يملَّ الطَّالب الكسلان»[1] وهذه الألغاز هي: عبارةٌ عن مسائل فقهية لم تقع ولكنَّها افتراضية، فهي تندرج تحت اسم الفقه الافتراضي في الجانب الفقهي غير الواقع منها، وذلك أنَّ الألغاز الفقهية يندرج تحتها أنواع كثيرة؛ مثل: الألغاز المتعلقة بالأحداث السابقة بقصد اختبار ثقافة الطَّالب ومُكنته العلمية، ومنها: الألغاز المتعلقة بالمواريث والفرائض حصراً، ومنها: المسائل الافتراضية التي يفترضها المعلم لاختبار القدرات الفقهية والمُكنة العلمية عند تلامذته، وهذا النَّوع هو الذي يمكن إدراجه تحت مسمى "الفقه الافتراضي" ففي غالبية كتب الألغاز الفقهية يسرد المؤلف الألغاز مبتدئاً كلاً منها بقوله: «إن قيل» وهذا اللفظ صريح في افتراض المسألة وعدم وقوعها حقيقة.

ومن أمثلة الألغاز الفقهية ذات المسائل الافتراضيَّة:

1_ إن قيل: أيُّ حوضٍ صغيرٍ لا يجري فيه الماء يجوز الوضوء فيه، ولا ينجس بغمس اليد فيه إن كانت متنجِّسة؟[2].

الجواب: حوض الحمام إذا كانت الأيدي متداولة الاغتراف منه غرفاً متداركاً، والماء داخل فيه، وذكر عن الإمام أبي حنيفة أن حوض الحمام كالماء الجاري، إذا كان الغرف متداركاً والماء يدخل من الأنبوب، ساوى الداخلُ الخارجَ أم لا حتى لو كانت على يد المغترف نجاسة والحالة هذه لا يتنجس وكذلك البئر[3].

2_ إن قيل: أيُّ رجلٍ حمل شيئاً فيه دمٌ أكثر من قدر الدِّرهم وجازت صلاته وهو حامله؟[4]

---

(1) الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية، لمحمد بن أبي الفضيل، المعروف بابن الشحنة ، تدقيق: فاطمة شهاب، المكتبة الأزهرية للتراث، ت. ط: 1435هـ_ 2014 م (المقدمة: ص: 3).

(2) انظر: الذَّخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية لابن الشّحنة (ص: 5).

(3) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشَّرائع، علاء الدين الكاساني الحنفي دار الكتب العلمية، ط2: 1406هـ_ 1986م (1/ 72) ؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، لأبو المعالي، برهان الدين محمود بن مازَة البخاري الحنفي، ت: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط1: 1424هـ_ 2004م (1/ 116)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي بن محجن البارعي فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية (بولاق) ط1: 1313هـ (ص: 27).

(4) انظر: الذَّخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية، لابن الشّحنة (ص: 36).

الجواب: أنَّ هذا رجلٌ صلَّى وفي كمِّه بيضةٌ مذرةٌ حال مُحُها دماً تجوز صلاته، لأنَّه في معدنه، والشيء في معدنه لا يُعطى حكم النَّجاسة، بخلاف ما إذا كان في كُمِّه قارورةُ دمٍ، قد سُدَّ رأسها فلا تجوز صلاته؛ لأنَّه ليس في معدنه[1].

والكثير من الألغاز الفقهية يمكن اعتبارها جزءًا من الفقه الافتراضي، وقد خُصِّصت لهذا الفنِّ من علم الفقه كتبٌ خاصَّة[2] وتفنَّن الفقهاء سابقاً وحديثاً في افتراض ألغازٍ فقهية تنمِّي القدرة الفقهية عند طالب العلم.

سابعاً: التَّدريب على الاستنباط:

من الشَّائع في الفقه وعند الجميع فرض المسائل لأجل تعليم الطُّلاب وبغرض التَّفقُّه في الدِّين، وهذا جائزٌ عند جميع الفقهاء، وذلك لترسيخ القواعد وبناء الفروع عليها، وقد عقد الإمام ابن عبد البرِّ باباً مطوَّلاً بعنوان: "باب حمد السُّؤال والإلحاح في طلب العلم وذمِّ من منع"[3] وساق فيه الأدلة الكثيرة في مدح السؤال للتَّفقه والاستفادة والازدياد من العلم والمعرفة، وقد استهلَّ الباب بقول رسول الله صلى الله عليه وسلَّم: «شفاء العِيِّ السؤال»[4].

لأجل ذلك كان الفقهاء يكثرون من الافتراض وضرب الأمثلة لتلامذتهم، ويحفِّزونهم على الافتراض؛ بتدريبهم على مسالك النَّظر وتعليمهم سبل الاجتهاد.

---

(1) انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 115)؛ و البحر الرَّائق شرح كنز الدَّقائق، لابن نجيم المصري ، دار الكتاب الإسلامي، ط2 (1/ 282).

(2) من أشهر كتب الألغاز الفقهية: 1- درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون المالكي (99هـ)؛ 2- حلية الطِّراز في حلِّ مسائل الألغاز لأبي بكر الجراعي الحنبلي (883هـ)؛ 3- الذَّخائر الأشرفية وقد ذكر سابقاً، كما أنَّكتب الأشباه والنَّظائر احتوت أبواباً خاصة في الألغاز الفقهية كالأشباه والنظائر للسبكي (771هـ) ولابن نجيم (970هـ).

(3) في كتابه: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (1/ 373).

(4) رواه أبو داوود في حديثٍ طويلٍ، عن جابر قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلا منا حجر فشجه في رأسه، ثم احتلم فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك فقال: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب» _شك موسى - «على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»

قال الإمام أبو بكر البيهقي رحمه الله: «وعلى هذا الوجه وضع الفقهاء مسائل المجتهدات، وأجرَوا بآرائهم فيها، لما في ذلك من إرشاد المتفقِّهة، وتنبيههم على كيفية الاجتهاد»[1].

(1) المدخل إلى السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين الخُسرَوجِردي أبو بكر البيهقي ، ت: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي (الكويت)، (ص: 227).

المبحث الثالث: مزايا العمل بالفقه الافتراضي والانتقادات الموجهة له:

المطلب الأول: مزايا العمل بالفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: الانتقادات الموجهة لأصحاب الفقه الافتراضي.

المطلب الأول: مزايا العمل بالفقه الافتراضي.

1ـ **حسن الاستعداد** للمسائل الفرضية بما يناسبها من الأحكام، حتى إذا وقعت لم يكن ثمَّة فراغ فقهي، بل تكون أحكامها جاهزة، وهذا ما قاله الإمام أبو حنيفة رحمه الله في قصته المشهورة مع قتادة رحمه الله، قال: "إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه"[1].

2 ـ **تدريب الطلاب** وشحذُ أذهانهم وصقل أفكارهم وتوسيع مداركهم، واستحضار المسائل وبيان عللها؛ حتى يستطيع الطالب استنباط الأحكام الفقهية المناسبة للحوادث بالقياس على المسائل الأصلية بجامع العلَّة الجامعة بين المسألتين.

ومن ذلك: "قال البيهقي: وبلغني عن أبي عبدالله الحليمي رحمه الله أنه أباح ذلك للمتفقِّهة الذين غرض العالم من جوابهم: تنبيههم وإرشادهم إلى طريق النَّظر والإرشاد لا ليعملوا، وعلى هذا الوجه وضع الفقهاء مسائل المجتهدات وأجروا بآرائهم فيها لما في ذلك من إرشاد المتفقِّهة وتنبيههم على كيفية الاجتهاد وبالله التوفيق"[2].

ونقل ابن حجر عن ابن العربي قوله: "كان النهي في الزمن النبوي عن السؤال خشية أن ينزل ما يشق عليهم، أما بعده فقد أُمِن ذلك، لكن أكثر النقل عن السلف بكراهة الكلام في المسائل التي لم تقع، قال: وإنه لمكروهٌ إن لم يكن حراماً إلا للعلماء، فإنهم مهَّدوا وفرَّعوا، فنفع الله من بعدهم بذلك، ولا سيما مع ذهاب العلماء ودروس العلم"[3].

3 ـ **إغناء المكتبة الإسلامية** بثروةٍ فقهيةٍ كبيرةٍ، حتى يتيسَّر للعصور اللاحقة اختيار الأحكام الفقهية المناسبة لهم حسب النوازل، حتى غدت الأحكام الفقهية جاهزةً ومستوعبةً لما وقع وما قد يستجدُّ من المسائل والأحكام الشرعية، ولولا ذلك لدرس الفقه وانتهى بموت العلماء، ولم تصل تلك الآراء الفقهية إلينا[4].

---

(1) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (15/ 477).

(2) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (1/ 227-228).

(3) فتح الباري لابن حجر (13/ 263)، ولكن لم أجد هذا الكلام عند ابن العربي وقد نسبه إليه كثيرون.

(4) الفكر السامي للحجوي (1/ 419)؛ وانظر: المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور، دار الكتاب الحديث، ط2: 1996 (ص: 121)؛ وأبو حنيفة حياته وعصره (ص: 203)من الفقه الإسلامي لأحمد الحصري، مكتبة الكليات

4 ـ أن الأحكام الافتراضية ليست بمقدورةٍ لكثيرٍ من طلبة العلم فضلاً عن العامة؛ إذ لا يستطيع معرفة أحكامها إلا **المجتهدون من أهل العلم**، لذا كان من الضروري على المجتهدين أن يجتهدوا في إعمال أذهانهم، وإطلاق العنان لخيالاتهم لوضع الأحكام الفقهية الافتراضية المناسبة لما بعدهم من الأزمان[1].

5 ـ أن الفقه الافتراضي يجعل العالم **يقلِّب المسائل على وجوهٍ كثيرةٍ**، يستحضر لكلِّ وجهٍ أحكامه وأدلته، وهذا يجعل المجتهد واسع العلم دقيق الفهم حسن الاستنباط للأحكام عند وقوعها، قال ابن حجر: "من يسدُّ باب المسائل ـ حتى فاته معرفة كثيرٍ من الأحكام التي يكثر وقوعها ـ فإنه يقلُّ فهمه وعلمه"[2].

6ـ الدور المثمر للفقه الافتراضي في **تطور الاجتهاد الفقهي**، من الجانبين النَّظري والعملي، وذلك بتشريع الافتراض وعمل الكثير من العلماء به، وبافتراضهم عملياً عدداً كبيراً من الأحكام والمسائل الافتراضية.

7ـ **الفقه الافتراضي يقدِّم لكلِّ حادثةٍ حكمها بشكلٍ سريعٍ**، ولا يدع الحادثة عند وقوعها معلَّقةً حتى يصلَ الفقهاء إلى نتيجة البحث فيها، وبذلك يصونُ المجتمع من التَّوقعات، ويرتقي به إلى أعلى مدارج النَّهضة والصَّحوة، وبذلك ظهر أثره الواضح في تاريخ التَّشريع الإسلامي.

8ـ للفقه الافتراضي أثرٌ واضح في **حفظ آثار السَّابقين** ومعرفة دقَّة نظرهم في إعطاء الأحكام من خلال التَّنظير الافتراضي، وبذلك دوِّن الفقه كما حُفظت آثار السابقين، ولولا ظهور الفقه الافتراضي والعمل به لاندرست الكثير من آثار العلماء والفقهاء بموتهم.

الأزهرية، 1387هـ ـ1968م (ص: 101 ـ 102) تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد السايس (ص: 95)؛ وتاريخ الفقه الإسلامي عمر سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، ط3: 1412هـ ـ 1991م (ص: 82).

(1) المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور (ص: 118).

(2) فتح الباري لابن حجر (13/ 267).

المطلب الثاني: الانتقادات الموجَّهة لأصحاب الفقه الافتراضي.

التزم الإمام أبو حنيفة ومن قبله وبعده من العلماء في زمنه بافتراض مسائل ممكنة الوقوع وذات فائدةٍ لمن بعدهم من الأجيال، فكانت مسائلهم ذات آثارٍ إيجابية، ولكن وبعد انتشار الفقه الافتراضي وزيادة عدد المفترضين من الفقهاء، والمستفتين من النَّاس ظهرت مسائل بعيدة الوقوع، حتَّى صنَّفها بعضهم ضمن الأمور المستحيلة، ولم يخرجوها عن كونها ضمن دائرة الخيال، واعتبروا المفترضين لها قد أضاعوا جلُّ أعمارهم في البحث فيها والجدل في حكمها، فوجَّهوا عدداً من الانتقادات للفقه الافتراضي، منها:

1 ـ أدى فرض المسائل الافتراضية إلى توسُّع المدارس في **فرض مسائل لم تقع ولن تقع**، وبعضها مستحيلة الوقوع عادةً، وبعضها لا يمكن للعقل أن يتصوَّر وقوعها، وهذا أدى إلى التوسع في مسائل فرعية وترك الأصول الشرعية للمسائل الواقعة في زمانهم، حتى اشتهر المذهب الحنفي بكثرة فروعه التي استنبط منها الفقهاء فيما بعد أصول المذهب.

2 ـ أدى الاشتغال بالمسائل الافتراضية إلى اتِّساع دائرة الخيال وخاصة في مسائل الرَّقيق ـ وهذه الأحكام بطلت في زمننا هذا فكان فرضها من قبيل إضاعة الوقت بافتراضها ـ والنُّذور والرِّدَّة كما قال الحجوي: "غير أن المتأخرين من أصحابه ومن غيرهم، أكثروا باتِّساع دائرة الخيال، لا سيما في مسائل الرقيق، وفي الطلاق، والأيمان، والنذور، والردة، وكلها مسائل تفنى الأعصار ولا تقع واحدة منها، وإنما تضيع أعمار العلماء، حتى أدَّى الأمر إلى الخيال، وأوجب تأخُّر الفقه ودخلوه في طور الكهولة، ثم الشيخوخة، ولا غرابة في كون الزيادة في الشيء تؤدي إلى نقصانه، لكن لا في هذا العصر بل بعد المائة الثالثة والرابعة وما قرب منهما كما يأتي، أما في هذا العصر فكان لم يزل في شبابه"[1].

وهذا أدى إلى تأخر الفقه عن الواقع الذي يعيش فيه، بل كانت الغاية من فرض هذه المسائل هي: إثبات صحة المذهب وقوة أدلته، ولم يعد الغرض هو الاستعداد للبلاء قبل نزوله كما كان يقول الإمام أبو حنيفة، وهذا الإكثار كان بعد المائة الثالثة والرابعة كما يقول الحجوي.

---

(1) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي (1/ 423).

وجاء في شرح صحيح مسلم: "وزاده صعوبة _أي: الفقه_ ما اتَّسع فيه أهل مذهبه من التَّفريعات والفروض، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه عادةً، فقالوا: ولو وطئ الخنثى نفسه فوُلد له هل يرث بالأبوة أو بالأمومة؟...."[1].

3 ـ **الاشتغال فيما لا ينفع**، لأنه مضيعة للوقت في افتراض مسائل نادرة أو مستحيلة الوقوع، وهذا يؤدي إلى صرف النظر من الواقع إلى المستقبل، ومن الأَوْلَى إلى غيره، والله عز وجل لم يكلف الإنسان إلا ما في قدرته وطاقته، فهو من قبيل مضيعة الوقت فيما لا ينفع، قال ابن خلدون في كتابه: "المقدمة": الفصل الرابع والثلاثون في أنَّ كثرة التآليف في العلوم عائقةٌ عن التحصيل

"اعلم أنَّه ممَّا أضرَّ بالنَّاس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التَّآليف واختلاف الاصطلاحات في التَّعاليم وتعدُّد طرقها، ثمَّ مطالبة المتعلِّم والتِّلميذ باستحضار ذلك. وحينئذٍ يسلَّم له منصب التَّحصيل، فيحتاج المتعلِّم إلى حِفظها كلِّها أو أكثرها ومراعاة طرقها. ولا يفي عمُرُه بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرَّد لها، فيقع القُصور ولا بدَّ دون رتبةِ التَّحصيل. ويمثِّل لذلك من شأن الفقه في المذهب المالكيّ بالكتب المدوَّنة مثلاً، وما كتب عليها من الشّروحات الفقهيّة مثل: كتاب ابن يونس واللّخميّ، وابن بشير، والتّنبيهات، والمقدّمات، والبيان، والتّحصيل على العتبيّة، وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كتب عليه. ثمَّ إنَّه يحتاج إلى تمييز الطَّريقة القيروانيَّة من القرطبيَّة والبغداديَّة والمصريَّة، وطرق المتأخِّرين عنهم، والإحاطة بذلك كلِّه، وحينئذٍ يسلَّم له منصب الفتيا، وهي كلُّها متكرِّرةٌ والمعنى واحدٌ"[2].

4ـ أدى الإكثار من الاشتغال بالفقه الافتراضي إلى **تدهور الاجتهاد الفقهي**، وركود الفقه الإسلامي خلال حِقبةٍ طويلةٍ من الزمن، وأصبحت غاية تلاميذ المذهب أحياناً الدِّفاع عن المذهب وإقامة الحجج التي تنصر المذهب الذي ينتمون إليه، فابتعد بذلك الفقه الافتراضي عن غايته والقصد منه واتَّجه لتلبية الرَّغبات الشَّخصيَّة أو لإبراز القوَّة والمُكنة العلميَّة أمام المنافس من المذاهب الأخرى.

---

(1) الكوكب الوهاج والروض البهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محمد أمين بن عبدالله الأرمي، دار المنهاج _ دار طوق النجاة، ط1: 1430هـ _ 2009م (3/ 77).

(2) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر المشهور بالمقدمة لابن خلدون، دار الفكر (بيروت) ط2: 1408هـ ـ 1988م، (1/ 728).

الفصل الثالث:

مسائل تطبيقية في الفقه الافتراضي عند الحنفية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فلا بدَّ من الإشارة إلى أن الفقه الافتراضي وإن لم يكن مشهوراً بهذا اللفظ عند الحنفية ولكنهم استخدموه عملياً في كتبهم الفقهية، واشتهر عنهم من بين المذاهب الأخرى إلَّا أن الغرض الذي دفعهم إلى وضع هذه المسائل هو الاستعداد للنوازل قبل وقوعها، فإذا وقعت كانت أحكامها جاهزة لا تحتاج إلى بحث وتأمل، ولعل هذا البحث يطول مما يوقع الناس في الحرج فيتردد البعض في المسألة ويقدم الأخر عليها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن كثيراً من المسائل التي كانت فرضية في زمنهم قد أصبحت واقعاً نعيشه في حياتنا اليومية، أما في زمنهم والأزمنة القريبة منهم قد كانت فرضية ولعل بعضها كان مستحيلاً، أما في يومنا هذا فقد أصبحت مسألة واقعية غير فرضية، ولعل بعد فترة من الزمن تصبح المسائل التي نعتبرها الآن فرضية واقعاً يعيشه الناس فكل شيء يتطور ويتغير، وهذا الأمر إذا دل على شيءٍ فإنه يدل على بعد النظر الفقهي لدى الفقهاء وإدراكهم للمستقبل وتصوره التصور الصحيح كالواقع بعيداً عن الخيال والشطط، وفيما يلي أعرض بعضاً من هذه المسائل الفرضية عند الحنفية.

كتاب الطهارة:

المسألة الأولى:

ذهب الحنفية إلى أن المتوضأ إذا نسي أن يمسح رأسه، ثم نزل المطر وأصاب مقدار ثلاثة أصابع أو أكثر، فمسحه أو لم يمسحه أجزأه عن مسح الرأس، وكذلك افترضوا وقوف الجنب تحت المطر الشديد حتى يغتسل، فيصح إذا أنقى فرجه وتمضمض واستنشق، وهذه الصورة مما يتصور حصوله، فقد يتوضأ الإنسان وينسى مسح رأسه، ويكون المطر نازلاً فيصيب رأسه.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإذا نسي المتوضئ مسح رأسه فأصابه ماء المطر مقدار ثلاثة أصابع فمسحه بيده أو لم يمسحه أجزأه عن مسح الرأس) وكذلك الجنب إذا وقف في المطر الشديد حتى غسله، وقد أنقى فرجه، وتمضمض، واستنشق..."[1].

المسألة الثانية:

افترض في هذه المسألة خروج المني على غير صفة الدفق أو الشهوة، ومن المعلوم أن للمني صفات تميزه عن المذي والودي، ومن علاماته: أنه لا يخرج إلا عن شهوة وتدفق، وله لون يميزه عن غيره، بخلا ف الودي الذي يخرج خلف التعب أو حمل شيءٍ ثقيل.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "قال (وفي المني الغسل) .... ومراده إذا خرج على وجه الدفق والشهوة، فإن خرج لا على هذه الصفة لحمله شيئاً ثقيلاً أو سقوطه على ظهره يلزمه الاغتسال عند الشافعي – رحمه الله تعالى – لعموم الحديث، ولا يلزمه عندنا؛ لأن خروجه بصفة خروج المذي، فحكمه حكم المذي في إيجاب الوضوء، ثم المعتبر عند أبي حنيفة، ومحمد – رحمهما الله تعالى – مفارقة المني عن مكانه على وجه الشهوة والدفق، وعند أبي يوسف – رحمه الله تعالى – المعتبر ظهوره.

بيانه في فصلين: أحدهما: أن من احتلم فأمسك ذكره حتى سكنت شهوته، ثمَّ سال منه المني فعليه الغسل عندهما، ولا غسل عليه عند أبي يوسف – رحمه الله تعالى –؛ والثاني: أن المجامع إذا اغتسل قبل أن يبول، ثمَّ سال منه بقية المني فعليه الاغتسال عندهما ثانياً، وليس عليه ذلك عند أبي يوسف – رحمه الله تعالى"[2].

---

(1) المبسوط للسرخسي (1/ 72)؛ وانظر المبسوط للشيباني (1/ 52)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 5)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 38)؛ والجوهرة النيرة على مختصر القدوري (1/ 10)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 14)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 31).

(2) المبسوط للسرخسي (1/ 67)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 84)؛ والاختيار لتعليل المختار (1/ 12)؛ والجوهرة النيرة على مختصر القدوري (1/ 11)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (1/ 15).

المسألة الثالثة:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يريد الإنسان التيمم، ثمَّ تهب رياح محملة بالغبار فيصيبه هذا الغبار، فلا يصح أن يكون قد تيمم لإصابة الغبار له، بخلاف الوضوء والاغتسال، فلا يعتبر الفعل فيهما، فسيلان المطر عليه يكفي من غير فعلٍ أو نيةٍ.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "ولا بد من الفعل في التيمم حتى إذا أصاب الغبار وجهه وذراعيه لا يجزئه عن التيمم. وفي الوضوء والاغتسال لا معتبر بالفعل، حتى إذا سال ماء المطر على أعضائه زال به الحدث فكذلك بدون النية"[1].

المسألة الرابعة:

افترض الحنفية أن يكون الرجل يصلي فيسبقه الحدث فيذهب ليتوضأ فلا يجد الماء فيتيمم، ثمَّ يجد الماء قبل أن يعود فيتوضأ لم تفسد صلاته، وإذا عاد إلى مكان الصلاة فتوضأ لم تفسد الصلاة، ولو عاد إلى مكان الصلاة وقد تيمم ثمَّ وجد الماء فيلزمه الصلاة لا الوضوء، وهذا المسائل مما يتصور وقوعها وخاصة بالنسبة لمن يسكنون في البادية وأهل القرى البعيدة.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط":"... أن من سبقه الحدث فذهب ليتوضأ إذا لم يجد ماء فتيمم، ثمَّ وجد ماء قبل أن يعود إلى مكان الصلاة، فتوضأ لم تفسد صلاته استحساناً، ولو عاد إلى مكان الصلاة فتوضأ لم تفسد صلاته استحساناً، ولو عاد إلى مكان الصلاة بطهارة التيمم ثمَّ وجد ماء فعليه استقبال الصلاة"[2].

---

(1) المبسوط للسرخسي (1/ 73)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 134)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (1/ 39)؛ والعناية شرح الهداية (1/ 129)؛ ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (1/ 31)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 152)؛ ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 39)؛ وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 121)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 230)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 102).

(2) المبسوط للسرخسي (2/ 110)؛ وانظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ومنحة وحاشية الشلبي والكلام من الحاشية (1/ 41)؛ والجوهرة النيرة على مختصر القدوري (1/ 65).

المسألة الخامسة:

ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف من الحنفية إلى اعتبار أن النفاس يبدأ بعد الولد الأول فيمن كانت حاملاً بأكثر من ولد، وذهب محمد وزفر إلى أن نفاسها عقب الولد الثاني، وعلى هذه المسألة افترضوا أن يكون بين الولدين أربعين يوماً، فعلى قول الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف فإن نفاسها يبدأ عقيب الولد الأول، وأما الإمام محمد وزفر فذهبوا إلى أن نفاسها يبدأ عقيب الولد الثاني، وهذا الصورة مستحيلة الحصول، فمن غير المتصور حصول هذه الحالة، وخاصة أننا أصبحنا في زمن التطور العلمي، فمن الشهور الأولى يستطيعون أن يعرفوا نوع المولود وغير ذلك من الأمور المتعلقة به، فكيف يتصور أن يكون بين الولدين أربعين يوماً؟!.

قال في "بداية المبتدي": "فإن ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الأول عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وإن كان بين الولدين أربعون يوماً، وقال محمد رحمه الله من الولد الأخير"[1].

قال في "الهداية شرح بداية المبتدي": "فإن ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الأول عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وإن كان بين الولدين أربعون يوماً؛ وقال محمد رحمه الله من الولد الأخير، وهو قول زفر رحمه الله، لأنها حامل بعد وضع الأول فلا تصير نفساء كما أنها لا تحيض، ولهذا تنقضي العدة بالولد الأخير بالإجماع، ولهما أن الحامل إنما لا تحيض لانسداد فم الرحم على ما ذكرنا، وقد انفتح بخروج الأول وتنفس بالدم، فكان نِفَاساً، والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف إليها فيتناول الجميع"[2].

---

(1) بداية المبتدي (1/ 9)؛ وانظر مختصر القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري، دار الكتب العلمية، ط1: 1418 هـ - 1997م، (1/ 20)؛ والنتف في الفتاوى، أبو الحسن على بن الحسين بن محمد السغدي، دار الفرقان (بيروت) ط2: 1404هـ - 1984م، (1/ 135).

(2) الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، دار احياء التراث العربي (بيروت)، (1/ 35)؛ وانظر العناية شرح الهداية، لمحمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي، دار الفكر (1/ 189)؛ واللباب شرح الكتاب، عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، المكتبة العلمية (بيروت) (1/ 48،49).

قال في "الجوهرة النيرة على مختصر القدوري": "(قوله: ومن ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها ما خرج من الدم عقيب الولد الأول. وعن أبي حنيفة وأبي يوسف) ولو كان بينهما أربعون يوماً، وحُكِيَ أن أبا يوسف قال لأبي حنيفة: أرأيت لو كان بين الولدين أربعون يوماً هل يكون بعد الثاني نفاس؟ قال: هذا لا يكون، قال: فإن كان؟ قال: لا نفاس لها من الثاني، وإن رغم أنف أبي يوسف، ولكنها تغتسل وقت أن تضع الولد الثاني وتصلي؛ لأن أكثر مدة النفاس أربعون، وقد مضت فلا يجب عليها نفاس بعدها"[1].

المسألة السادسة:

ذهب الحنفية إلى أن الإنسان إذا ترك الترتيب بين الأعضاء سواء في الغسل أو الوضوء فإن وضوءه صحيح، والأفضل أن يرتب بين الأعضاء، وهذه المسألة تحصل كثيراً، فالإنسان قد يتوضأ وينسى بعض الأعضاء من غير غسل أو يقدم عضواً على عضو، ثم يتذكر فذهب الحنفية إلى صحة الوضوء.

قال الإمام محمد في "المبسوط": "قلت: أرأيت رجلاً توضأ فبدأ برجليه قبل ذراعيه أو بذراعيه قبل وجهه أو مسح رأسه قبل أن يغسل وجهه أو ترك بعض أعضائه حتى جف ما قد غسل أو فعل ذلك في غسله، ثم غسل ما بقي؟ قال: يجزيه غسله، ووضوءه تام، ولكن أفضل ذلك أن يبتدئ بيديه، ثم بوجهه، ثم بذراعيه، ثم يمسح برأسه، ثم يغسل قدميه"[2].

المسألة السابعة:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن الإنسان اذا اغتسل _غسل الجنابة_ ونسي المضمضة والاستنشاق _باعتبار أنهما فرض في الغسل _ وصلى ركعة أو أكثر، ثم ضحك، فإنه لا يلزمه الوضوء كاملاً، بل يذهب ويتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة، وأما في الوضوء _لكونهما سنة_ فليزمه إعادة الوضوء كاملاً، وهذه المسألة ممكنة الحصول وغير مستحيلة.

قال الإمام محمد في "المبسوط": "قلت: أرأيت رجلاً جنباً اغتسل فنسى المضمضة والاستنشاق، ثمَّ دخل في الصلاة فصلى ركعة أو ركعتين ثمَّ ضحك كيف يصنع؟ قال: عليه أن يتمضمض ويستنشق

---

(1) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (1/ 35).

(2) الأصل المعروف بالمبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني، باب الوضوء والغسل من الجنابة (1/ 30).

ويعيد الصلاة، ولا يعيد الوضوء، قلت: لِمَ؟ قال: لأنه كان في صلاة لو تم عليها لم تجزه فإذا ضحك فيها لم يكن عليه أن يعيد الوضوء، قلت: أرأيت إن نسى المضمضة والاستنشاق في الوضوء فصلى ركعة أو ركعتين ثمَّ ضحك؟ قال: عليه أن يعيد الوضوء ويستقبل الصلاة، قلت: لِمَ؟ قال: لأنه لو تم على صلاته أجزاه ذلك"[1].

المسألة السابعة:

ذهب أبو يوسف إلى أن المسح على العضو يكفي، ولا يشترط التسييل في الوضوء والغسل، وهذه المسألة حصلت في زمننا في الشام في العام الماضي[2] عندما قطعت المياه، وصار الناس بحاجة ماسةٍ إلى الماء ولا يجدونه، فلو أخذ الناس بقول أبي حنيفة ومحمد لوقعوا في الحرج والضيق، فصار الناس يمسحون على الأعضاء بدل غسلها.

قال في "تحفة الفقهاء": "لا يجوز الوضوء والغسل بدون التسييل في الغسل على جواب ظاهر الروايات، إلَّا رواية عن أبي يوسف فإنه قال: لو مسح عضوه ببلةٍ دون التسييل جاز"[3].

المسألة الثامنة:

ذهب الحنفية إلى اعتبار الريح الخارج من قبل الرجل تنقض الوضوء، وهذا الأمر غير متصور من الرجل، فلا يتصور خروج الريح من قبل الرجل، ولعله اختلاجات تحصل عند الرجل كما في رواية عن القدوري.

قال في "تحفة الفقهاء": "وأما الريح ... وإن خرجت من قبل المرأة أو الرجل قال بعضهم: إن كانت منتنة ينقض الوضوء وإلا فلا، وروي عن محمد: أنه ينقض ولم يعتبر النتن، وكذا ذكر الكرخي في "مختصره".

---

(1) الأصل المعروف بالمبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني، باب الوضوء والغسل من الجنابة (1/ 40).

(2) وذلك في عام: 2016 م.

(3) تحفة الفقهاء لمحمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية (بيروت) ط2: 1414هـ - 1994م (1/ 8).

وروى القدوري عنه: أن خروج الريح من قبل الرجل لا يتصور، وإنما هو اختلاج يظنه ريحاً، ولكنها قد تخرج من قبل المرأة، فإن خرجت يستحب لها الوضوء ولا يجب، وقال بعضهم: إن كانت مفضاة[1] يجب الوضوء، وإن كانت غير مفضاة لا يجب الوضوء"[2].

المسألة التاسعة:

افترض في هذه المسألة أن ينزل المني من الصبي وهو ليس من أهل الصلاة، فلا يجب عليه الغسل، والغريب في هذه المسألة كيف يفترض نزول المني من الصبي وهو ليس من أهل الصلاة، فمن المعلوم أن الصبي متى رأى المني فقد أصبح بالغاً وتجب عليه الصلاة، وإذا رأى المني فيجب عليه الغسل للصلاة؟؟.

قال في "تحفة الفقهاء": "خروج المني عن شهوة دفقاً، وإن كان من غير إيلاج بأي طريق، وسبب حصول الخروج نحو: اللمس والنظر والاحتلام وغيرها، فعليه الغسل بالإجماع إذا كان من أهل وجوب الصلاة عليه، فأما إذا لم يكن من أهل وجوب الصلاة عليه كالحائض والمجنون والكافر والصبي فإنه لا غسل عليهم، لأن الغسل يجب لأجل الصلاة ولا صلاة عليهم"[3].

المسألة العاشرة:

ذهب الحنفية إلى اعتبار أن خروج المني من غير شهوة لا يوجب الغسل، والغريب في المسألة كيف يتصور نزول المني من غير شهوة؟! فالمني لا ينزل من غير شهوة، وله صفات تميزه عن غيره، ولعله أراد الودي لكونه يخرج عقب التعب.

---

(1) قال في "القاموس المحيط": "وأفْضَى المرأةَ: جَعَلَ مَسْلَكَيْها واحِداً، فهي مُفْضَاةٌ". القاموس المحيط، مادة (فضا) (1/ 1321).

(2) تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 18)؛ وانظر المبسوط للسرخسي (1/ 83)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (1/ 25)؛ والهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني (1/ 18)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني، لأبي المعالي الحنفي (1/ 50)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (1/ 8)؛ والعناية شرح الهداية للبابرتي (1/ 53)؛ والبناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، 1/ 271.

(3) تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 26).

قال السرخسي في "المبسوط": "إذا خرج على وجه الدفق والشهوة، فإن خرج لا على هذه الصفة لحمله شيئاً ثقيلاً أو سقوطه على ظهره يلزمه الاغتسال عند الشافعي – رحمه الله تعالى – لعموم الحديث، ولا يلزمه عندنا؛ لأن خروجه بصفة خروج المذي، فحكمه حكم المذي في إيجاب الوضوء"[1].

قال في "تحفة الفقهاء": "أما إذا خرج المني لا عن شهوة، وقد انفصل لا عن شهوة مثل أن يضرب على ظهر رجلٍ أو حمل حملاً ثقيلاً أو به سلس البول، فيخرج المني من غير شهوة فلا غسل فيه عندنا[2].

المسألة الحادية عشرة:

افترض في هذا المسألة لو أدخل الرجل ذكره في دبر نفسه هل يجب عليه الغسل أم لا؟، ومن غير الممكن أن تحصل هذه الصورة، فكيف يصل الإنسان إلى نفسه؟!.

قال في "الدر المختار وحاشية ابن عابدين": "أما في دبر نفسه فرجح في "النهر" عدم الوجوب إلا بالإنزال"[3].

المسألة الثانية عشرة:

افترض في هذه المسألة خروج الولد من غير دم، ولعله أراد به خروج الولد من السرة كما صرح به في مواضع أخرى، وهذا يحصل في زمننا كثيراً، وتسمى هذه العملية "القيصرية"، ولكن هنا تختلف عادة النساء، فمنهنَّ من يخرج بعد الولادة القليل من الدم، ومنهنَّ من لا يخرج بعد ولادتها دم مطلقاً.

قال في "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق": "ولو ولدت ولم تر دماً يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة وزفر، وهو اختيار أبي علي الدقاق؛ لأن نفس خروج النَفْسِ نفاس على ما تقدم، وعند أبي يوسف

---

(1) المبسوط للسرخسي (1/ 67).

(2) تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 26)؛ وانظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (1/ 37)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني لأبي المعالي (1/ 50).

(3) الدر المختار وحاشية ابن عابدين الكلام من الدر والحاشية (1/ 162)؛ وانظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من البحر ومنحة الخالق (1/ 62)؛ وانظر النهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 67)؛ ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 241).

وهو رواية عن محمد لا غسل عليها لعدم الدم، قال في "المفيد" هو الصحيح، لكن يجب عليها الوضوء لخروج النجاسة مع الولد إذ لا يخلو عن رطوبة..."[1].

وقال في "الدر المحتار": "..... أو ولدت ولم تر دماً..."[2].

وقال في "حاشية الشرنبلالي": "وقال الكمال: ثم ينبغي أن يزاد في التعريف فيقال: عقب الولادة من الفرج، فإنها لو ولدت من قبل سرتها، بأن كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء، وتنقضي به العدة وتصير الأمة أمَّ ولدٍ به، ولو علق طلاقها بولادتها وقع، كذا في "الظهيرية""[3].

المسألة الثالثة عشر:

ذهب الحنفية إلى أن المرأة إذا ولدت ثلاثة أولاد، بين كل ولدين أقل من ستة أشهر، وبين الولد الأول والثالث أكثر من ستة أشهر فهل يعتبر حمل واحد أم أكثر؟ وهذا يعتبر عندهم حملاً واحداً على الصحيح عندهم، وهذه المسألة من غير الممكن حصولها، فإن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وخاصة أننا أصبحنا في زمن التطور العلمي، وصار الطب قادراً على كشف عدد الأولاد، وتحديد موعد الولادة، وغير ذلك من المسائل، فكيف يتصور أن يبقى الحمل في بطن أمه أقل من ستة أشهر أو أكثر ولا أحد يعرف ذلك؟!.

---

(1) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، والكلام من التبيين (1/ 68)؛ وانظر درر الحكام شرح غرر الأحكام، والكلام من حاشية الشرنبلالي (1/ 19) و (1/ 42)؛ ومراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 61)؛ وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 140)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 140).

(2) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية والدر المختار (1/ 168).

(3) درر الحكام شرح غرر الأحكام، والكلام من حاشية الشرنبلالي (1/ 42)؛ وانظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من البحر (1/ 229)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين والكلام من الدر والحاشية (1/ 299)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، والكلام من التبيين وحاشية الشلبي (1/ 67).

قال في "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي": "وإن ولدت ثلاثة أولاد وبين الأول والثاني أقل من ستة أشهر، وكذلك بين الثاني والثالث، ولكن بين الأول والثالث أكثر من ستة أشهر فالصحيح أنه يجعل حملاً واحداً"[1].

المسألة الرابعة عشر:

افترض في هذه المسألة أن تكون قارورة في كمه، ولعل هذا الأمر كان لا يتصور في زمنهم، أما في زماننا فقد حصل بكثرة، وخاصة من توجد عندهم بعض الأمراض فيضطرون إلى إجراء عملٍ جراحي ويجعلون البول يخرج من فتحة متصلة بقارورة تكون محمولة معهم، فنأخذ بقول الأمام محمد لحاجة الناس إلى ذلك وللضرورة.

قال في "المحيط البرهاني في الفقه النعماني": "ألا ترى أن الرجل إذا صلى وفي كمه بيضة حال محُّها دماً، فصلاته جائزة.

ولو صلى وفي كمه قارورةَ بولٍ لا تجوز صلاته إلَّا رواية عن محمد رحمه الله فإنه قال: إذا كان رأس القارورة أقل من الدرهم جازت صلاته، وما أقرها إلا باعتبار أن النجاسة في فصل البيضة في معدنها، وفي فصل القارورة: النجاسة في غير معدنها فاعتبرت"[2].

المسألة الخامسة عشر:

ذهب الحنفية إلى اعتبار أن الخزف والحديد يتشرَّب النَّجاسة أو غيرها وعلى هذا الاعتبار قال محمد: لا يطهر أبداً، وقال أبو يوسف: يُنقع في الماء ثلاث مراتٍ، ويجفَّف في كل مرة، ثم يُحكم بطهارته، وهذا التصوُّر بعيدٌ، فمن غير الممكن أن يتشرَّب الخزف أو الحديد الماءَ؛ فالخزف قريبٌ من الزجاج فكيف يتصوَّر أن يتشرب الماء أو غيره؟!.

---

(1) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (1/ 69)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 264)؛ والهداية في شرح بداية المبتدي (1/ 35_ 36)؛ والعناية شرح الهداية (1/ 189)؛ والجوهرة النيرة على مختصر القدوري (1/ 35).

(2) المبسوط للسرخسي (1/ 57)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 282)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 403)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 115)؛ وعيون المسائل للسمرقندي (1/ 24).

قال في "تحفة الفقهاء": "فأما إذا علم أنه تشرب فيه، فقال أبو يوسف: يُنقع في الماء ثلاث مرات، ويجفف في كل مرة، ويقوم التَّجفيف ثلاثاً مقام العصر ثلاثاً، ويحكم بطهارته، وقال محمد: لا يطهر أبداً

وعلى هذا الأصل مسائل على الخلاف الذي ذكرنا، مثل الخزف والحديد إذا تشرب فيه النجس الكثير، والسكين إذا مُوِّه بالماء النجس"[1].

المسألة السادسة عشر:

تصوَّر الحنفية مسألة: أن يتيمم الكافر في حال عدم وجود الماء، ثم يُسلم بعد ذلك التيمم، فهل يجوز له أن يصلي بذاك التيمم؟ فقال أبو يوسف: إذا تيمَّم بنية الإسلام أو الطُّهر له أن يصلي، وذهب أبو حنيفة ومحمد: إلى عدم جواز ذلك، وهذا التصوُّر غريبٌ، لأن الكافر غير مخاطبٍ بالتيمم أو الوضوء فلماذا يتوضأ أو يتيمم؟، فهذه المسألة بعيدة الحصول ولا يُتصوَّر وقوعها.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "قال: (وإن تيمَّم الكافر في حال عدم الماء، ثم أسلم، فليس له أن يصلي بذلك التيمَّم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى) وقال أبو يوسف – رحمه الله تعالى –: إذا تيمم بنية الإسلام أو الطُّهر، فله أن يصلي به بعد الإسلام. وجه قوله: أن التَّيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية، وبنية الطهر صحَّ؛ لأنه من أهله، ونية الإسلام نية قربة، فإذا اقترن بالتيمم نية القربة صح منه كما يصح من المسلم"[2].

المسألة السابعة عشر:

افترض الحنفية أن يموت شخص ثم تعاد له الحياة بمعجزةٍ أو كرامةٍ عاد طاهراً، ولا تخفى فائدة هذه المسألة في الحكم بطهارة الأعضاء التي يتمُّ نقلها في أيامنا خلال عمليات نقل الأعضاء، والتي يتمُّ فيها نقل عضوٍ من جسد إنسانٍ ميتٍ إلى شخص مريضٍ بحاجة ذاك العضو، فالعضو مات بموت

---

(1) تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 76)؛ وانظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (1/ 88)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 201).

(2) المبسوط للسرخسي (1/ 116)؛ وانظر تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 39 _ 40)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (1/ 52)؛ والهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني (1/ 28)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 164)؛ والعناية شرح الهداية للبابرتي (1/ 132)؛ والجوهرة النيرة للزبيدي (1/ 23).

صاحبه، وتعود الحياة لذاك العضو عند نقله لجسدٍ حيٍّ، فنجد في كتب الحنفية هذه المسألة التي يستفاد منها الحكم بطهارة ذاك العضو الذي عادت له الحياة.

قال ابن نجيم الحنفي المصري-رحمه الله-:"ولو فرضنا شخصاً مات ثم أُعيدت حياته معجزةً أو كرامةً لعاد طاهراً"[1].

المسألة الثامنة عشر:

ذهب بعض الحنفية إلى أن الرجل إذا وضع خرقة على ذكره، وأولج ولم ينزل لا يجب عليه الغسل، وذهب بعضهم _ وهو الأصح _ إلى أن الخرقة إذا كانت رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج واللذة يجب عليه الغسل، والأحوط الغسل في الوجهين، وهذا الأمر لعلَّه قليل الوقوع لصعوبة تحقُّقه في زمانهم، لكنه كثير الوقوع في زماننا، ففي الصيدليات توجد آلة رقيقة يضعها الرجل على ذكره أثناء الجماع، وتكون رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج واللذة.

قال في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق": "ولو لف على ذكره خرقةً وأولج ولم ينزل، قال بعضهم: يجب الغسل؛ لأنه يسمى موجاً، وقال بعضهم لا يجب، والأصح إن كانت الخرقة رقيقةً بحيث يجد حرارة الفرج واللذة وجب الغسل وإلا فلا، والأحوط وجوب الغسل في الوجهين"[2].

المسألة التاسعة عشر:

افتراض في هذه المسألة أن ترى المرأة جنيّاً يجامعها، فلا غسل عليها، لعدم وجود الإيلاج أو الاحتلام، وهذه المسألة من غير المتصوَّر وقوعها، وغالب من يخبر بهذه الأمور يكون عنده مرض نفسي يرى أشياء لا يراها غيره.

---

(1) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 114)؛ وانظر الدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 207).

(2) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من البحر (1/ 63)؛ وانظر البناية شرح الهداية والكلام من البناية (1/ 334)؛ ومراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 43)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الدر (1/ 166)؛ والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 28).

قال في "درر الحكام شرح غرر الأحكام": "(و) فرض (عند إيلاج) أي إدخال (آدمي) احتراز عن الجني، في المحيط لو قالت امرأة معي جني يأتيني فأجد في نفسي ما أجد إذا جامعني زوجي لا غسل عليها لانعدام سببه وهو الإيلاج أو الاحتلام"[1].

وقد قال "الشرنبلالي في حاشيته": "قلت: وعلى هذا إذا أخبرت بإتيانه يقظة ورأت الماء خارج الفرج وجب الغسل لخروجه عن شهوة[2].

المسألة العشرون:

افترض حصول الجماع مع الميت ذكراً أو أنثى، وهذا إن كان ممكن الوقوع إلا أنه بعيد لنفور الطبع الإنساني من الميت، فلا يتبادر إلى ذهن الإنسان الجماع مع الميت حينها.

قال في "درر الحكام شرح غرر الأحكام": "(في أحد) متعلق بإيلاج (سبيلي آدمي) احتراز عن سائر الحيوانات فإن إدخالها في أحد سبيلي البهائم لا يوجب غسلا لقلة الرغبة (حي) احتراز عن إدخالها في أحد سبيلي ميت فإنه أيضا لا يجب الغسل"[3].

قال في "نور الإيضاح": "وتواري حشفة وقدرها من مقطوعها في أحد سبيلي آدمي حي وإنزال المني بوطء ميتة أو بهيمة"[4].

كتاب الصلاة:

المسألة الأولى:

ذهب الحنفية إلى أن الكافر إذا أذَّن يكون قد أسلم، باعتبار أنه نطق بالشهادتين، وأما إذا تعلم القرآن وقرأ القرآن لا يكون إسلاماً في حقه، وهذه الصورة من الممكن وقوعها، أو الواقعة حقَّاً

---

(1) درر الحكام شرح غرر الأحكام (1/ 18)؛ وانظر مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 24)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين والكلام من الحاشية (1/ 161) و (2/ 409)؛ والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 27).

(2) درر الحكام شرح غرر الأحكام، والحاشية مذكورة في أسفل الكتاب (1/ 18)؛ وانظر الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 76)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية (1/ 162).

(3) درر الحكام شرح غرر الأحكام (1/ 19)؛ وانظر حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من البحر (1/ 62).

(4) مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 43).

كالمستشرقين الذين يتعلمون القرآن والعلوم الشرعية ليردُّوا على المسلمين، حتى أن بعض النصارى في بعض المناطق التي يجاورون المسلمين فيها قد اعتادوا أن ينطقوا بلفظ: "لا إله إلا الله" أو "صلي على النبي" أو "أشهد أن لا إله إلا الله" وهم لا يقصدون الإسلام بذلك، وإنما تأثَّروا بالمسلمين، وهذا لا يعتبر إسلاماً في حقهم.

قال في "لسان الحكام": "وفي "الأجناس" كافر أذن قال: يكون مسلماً، وفي "مجموع النوازل": لو أذن في وقت الصلاة يجبر على الإسلام، أما لو قرأ القرآن وتعلمه لا يكون إسلاماً"[1].

المسألة الثانية:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يختلط موتى المسلمين بموتى الكفار، وهذه المسألة وإن كانت قليلة الحدوث في زمنهم، إلا أننا أصبحنا في زمنٍ نرى فيه اختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار، وخاصة في زمن الحروب، فقال الحنفية في هذه الحال: إن كانت الغلبة لموتى المسلمين صلي عليهم إلا من عُرفَ أنه كافر فلا يصلى عليه، وأما إذا كانت الغلبة للكفار فلا يصلى عليهم إلا من عُرفَ أنه مسلم بعلامة من علامات الإسلام فيصلى عليه.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "(قال): وإذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار، فإن كانت الغلبة للمسلمين غسلوا وصلي عليهم إلا من عرف أنه كافر لأن الحكم للغلبة والمغلوب لا يظهر حكمه مع الغالب وإن كانت الغلبة لموتى الكفار لا يصلى عليهم إلا من عرف أنه مسلم بالسيما، فإذا استويا لم يصل عليهم عندنا، لأن الصلاة على الكفار منهي عنها ويجوز ترك الصلاة على بعض المسلمين..."[2].

---

(1) لسان الحكام (1/ 414).

(2) المبسوط للسرخسي (2/ 54_ 55)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (2/ 198)؛ والبناية شرح الهداية (3/ 194)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (2/ 188).

المسألة الثالثة:

ذهب الحنفية إلى أن الأميَّ إذا تعلَّم سورة من القرآن أو مقدار ما تصح به الصلاة بعدما قعد قدر التشهد قبل أن يسلم فسدت صلاته عند أبي حنيفة، وعندهما لا تفسد صلاته[1].

المسألة الرابعة:

ذهب الحنفية إلى أن المصلي إذا وضع في فيه شيئاً، ينظر فيه إن كان يمنع القراءة تفسد الصلاة، وإن كان لا يمنع فصلاته صحيحة مع الكراهة، وهذا الأمر من الممكن أن يحصل إلا أنه نادر الحصول إلا إذا خاف السرقة. وكذلك افتراض أن يرمي طائراً بحجر، فهذا الفعل لا يفسد الصلاة عندهم، لأنه فعل قليل، لكن فيه الكراهة، وهذا الأمر كيف يكون قليل وهو يحتاج إلى حركات كثيرة حتى يضرب الطائر.

قال في "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع": "ولو صلى وفي فيه شيءٌ يمسكه إن كان لا يمنعه من القراءة، ولكن يخل بها كدرهم أو دينار أو لؤلؤة لا تفسد صلاته؛ لأنه لا يفوت شيء من الركن، ولكن يكره؛ لأنه يوجب الإخلال بالركن، حتى لو كان لا يخلُّ به لا يكره، وإن كان يمنعه من القراءة فسدت صلاته؛ لأنه يفوت الركن، وإن كان في فيه سكرة لا تجوز صلاته؛ لأنه أكل، وكذلك إن كان في كفه متاعٌ يمسكه جازت صلاته، غير أنه إن كان يمنعه عن الأخذ بالركب في الركوع أو الاعتماد على الراحتين عند السجود يكره، لمنعه عن تحصيل السنة وإلا فلا.

ولو رمى طائراً بحجر لا تفسد صلاته؛ لأنه عمل قليلٌ ويكره؛ لأنه ليس من أعمال الصلاة"[2].

المسألة الخامسة:

افترض الحنفية أن الرجل إذا كانت أذنه في كمه أو قام بإعادتها إلى مكانها فتجوز الصلاة في ظاهر الرواية، وهذا الأمر لا يمكن إلا ممن كان صاحب معجزة أو كرامة، وأما في زمننا فإن الطب قادر على إرجاع بعض الأعضاء إلى مكانها، وهذا يفيد أن العضو متى رجع إلى مكانه يصبح طاهراً.

قال في "الدر المحتار وحاشية ابن عابدين": "(قوله وفي الخانية لا) حيث قال: صلى وأذنه في كمه أو أعادها إلى مكانها تجوز صلاته في ظاهر الرواية. اهـ ملخصاً"[1].

---

(1) تأسيس النظر أبي زيد عبيد الله عمر ابن عيسى الدبوسي الحنفي، ت: مصطفى محمد القباني الدمشقي، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، داب ابن زيدون بيروت، (ص: 12).

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 242).

المسألة السادسة:

افترض الحنفية في هذه المسألة أن يحمل الرجل ميتاً على ظهره، فقالوا في حمل المسلم: إن كان قد غسل فصلاته جائزة، وإن لم يغسل فصلاته فاسدة، وأما حمل الكافر فيفسد الصلاة، سواء غسل أم لا، وهذه المسألة لا تتصور فيكف يحمل إنسان ميتاً على ظهره وهو يريد الصلاة، إلا إذا قصد أنه قد حمل الميت بعد التغسيل، ولم يُرِد الصلاة والميت على ظهر الشخص.

قال في "المحيط البرهاني في الفقه النعماني": "كذلك إذا صلى الرجل وهو حامل رجلاً ميتاً، إن غسل فصلاته جائزة، وإن لم يغسل فصلاته فاسدة، وهذا في المسلم، فأما إذا كان حاملاً ميتاً كافراً فصلاته فاسدة وإن غسل الميت، وإن صلى وهو حاملٌ شهيداً عليه دمه جازت صلاته، وإن أصاب دم الشهيد ثوب إنسان أفسده".

وفي «نوادر المعلى» عن أبي يوسف رحمهما الله: "من صلى وهو حاملٌ ميتاً قد غسَّله، فعليه إعادة الصلاة"[2].

المسألة السابعة:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يزرع إنسان أسنان غيره بدل أسنانه، أو يزرع أسنان كلب مكان أسنانه، فقالوا: أسنان الإنسان إذا زرعت لشخصٍ آخر فلا تجوز الصلاة معها، وأما أسنان الكلب فلا تمنع صحة الصلاة، وهذا الأمر وإن كان في زمنهم متعسراً إلا أنه في زمننا ممكن، وقد ذكر هنا الأسنان فقط ولكن يوجد اليوم عملية نقل الأعضاء من شخصٍ إلى آخر، فهل تعتبر هذه الأعضاء نجسة ولا تجوز الصلاة معها.

قال في "المحيط البرهاني في الفقه النعماني": "وحكى الفقيه أبو جعفر الهندواني رحمه الله عن المتقدمين أصحابنا رحمهم الله أن من أثبت مكان أسنانه أسنان آدميٍ آخر منع ذلك جواز صلاته؛ لأن فمه..... من النجاسة، ولو أثبت مكان أسنّته أسنان الكلب لا يمنع ذلك جواز الصلاة، قال الفقيه أبو

---

(1) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 207)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 477)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 113)؛ عيون المسائل (1/ 9).

(2) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 477).

جعفر هذا رحمه الله: وتأويله عندي إذا أمكن قلع أسنانه من غير إلحاح ولا ضرر، أما إذا كان لا يمكن قلعها إلا بالإلحاح بالإجماع لا يمنع جواز الصلاة"[1].

المسألة الثامنة:

افترض الحنفية في هذه المسألة أن يكسر الإنسان ساقة ويصل مكانها ساق إنسانٍ آخر أو عظم آخر من عظامه، فهذا يمنع صحة الصلاة، وهذا الأمر من غير المتصوَّر حصوله في زمنهم، أما في زماننا هذا فمن الممكن نقل الأعضاء من شخص لآخر، ففي روسيا سيتم قريباً أول عملية نقل رأس شخص يعاني من أمراض في جسده إلى شخص قد مات سريرياً[2]، وهذه أول عملية تجري من هذا النوع، فإذا نجحت هذه العملية، وكان صاحبها مسلماً تمنعه من صحة الصلاة وغيرها من الأحكام التي تتطلب عدم وجود النجاسة.

قال في "المحيط البرهاني في الفقه النعماني" _وهذا من كلام أبي جعفر السابق _:"وكذا إذا كسر ساقه ووصل فيه ساق إنسان أو عظم آخر من عظامه منع جواز الصلاة، وإن وصل فيه عظم كلب لا يمنع جواز الصلاة، وتأويله عند الفقيه أبي جعفر رحمه الله ما قلنا"[3].

المسألة التاسعة:

افترض في هذه المسألة أن يكون الإنسان عرياناً ولا يجد ما يستر عورته إلا الماء، فقالوا بجواز صلاته في الماء إن كان الماء كدراً، وأما إذا صافياً فلا تصح الصلاة، وهذا الأمر لا يتصور في صلاة لها ركوع وسجود، فكيف يسجد في الماء أو كيف يجلس في الماء؟! إلا إذا أراد صلاة الجنازة، أو الصلاة إيماءً، لأنها لا تحتاج إلى ركوع وسجود.

قال في "الجوهرة النيرة على مختصر القدوري": "وإن صلى في الماء إن كان كدراً صحت صلاته، وإن كان صافياً يمكن رؤية عورته لا يصح"[1].

---

(1) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 477).

(2) للمزيد حول هذه العملية التي ستجري قريباً في موسكو فليراجع الرابط:
http://www.skynewsarabia.com/web/article/726823.

(3) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 477).

المسألة العاشرة:

ذهب الحنفية إلى تصور أن يكون الإمام في سفينةٍ واقفة، والمقتدي على الشاطئ، فهل يصح الاقتداء أم لا، والافتراض في هذه المسألة بعيد، فمن غير المتصور أن يصلي الإمام في السفينة والمأموم على الشاطئ، فإما أن يصلوا جميعاً في السفينة أو على الشاطئ.

قال في "تحفة الفقهاء": "وإن كان الإمام في السفينة والمقتدي على الشط والسفينة واقفة، فإن كان بين السفينة والشط مقدار نهر عظيم لا يصح الاقتداء، وإن لم يكن جاز، والله أعلم"[2].

المسألة الحادية عشرة:

افترض الحنفية أن يكون الإمام يخطب في قرية من القرى التي وليَّ عليها، ثم يأتي أمير آخر، فإذا صلى الأمير الثاني بخطبة الأول لزمه صلاة الظهر، لأنه لم يحضر الخطبة، وإذا خطب خطبة أخرى يصلي ركعتين، فإذا صلى الأول بالناس الجمعة ولم يكن يعلم بقدوم الثاني فقد صحت صلاتهم، وإن صلى وهو يعلم فلا تصح إلا إذا أمر الثاني بإقامتها، وهذه الصورة وإن كانت في زمنهم ممكنة، لعدم توفر الوسائل والإمكانات التي يعلم فيها بقدوم الأمير الثاني، وأما في زمننا هذا فهذه المسألة لا تحصل بسبب توفر الوسائل وعلم الجميع بالإمام ونوابه، وغير ذلك من الأمور المتعلقة به، ولكنها لا تخرج عن كونها ممكنة الوقوع.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "(قال): إمام خطب يوم الجمعة فلما فرغ منها قدم أمير آخر يصلي، فإن صلى القادم بخطبة الأول صلى الظهر، لأن الخطبة من شرائط افتتاح الجمعة، وهو غير موجود في حقه، وإن خطب خطبة أخرى صلى ركعتين لاستجماع شرائط الجمعة، وإن كان صلى الأول الجمعة بالناس، فإن لم يعلم بقدوم الثاني أجزأهم، لأنه لا ينعزل ما لم يعلم بقدوم الثاني، وإن علم به لم

---

(1) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (1/ 46)؛ وانظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من البحر الرائق (1/ 283)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الدر والحاشية (1/ 410)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 182)؛ والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 58).

(2) تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 156)؛ وانظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، وهذا الكلام منقول من حاشية الشلبي (1/ 203)؛ ودرر الحكام شرح غرر الأحكام محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا – أو منلا أو المولى – خسرو، دار إحياء الكتب العربية (1/ 131).

يجزئهم إلا أن يكون الثاني أمر بإقامتها، فحينئذ يجزئهم، لأنه مستجمع لشرائطها، وقد قيل لا يجزئهم، لأن الثاني لما لم يملك إقامتها لعدم شهود الخطبة لم يصح أمره الأول بها، وقد بينا هذا فيما سبق"[1].

المسألة الثانية عشرة:

افترض الحنفية في هذه المسألة وجود أناسٍ مرضى في بيتٍ مظلمٍ واشتبهت عليهم القبلة، صلوا جماعة كلٌّ واحدٍ إلى الجهة التي يعتقد أنها القبلة صحت صلاتهم جميعاً، وهذا ممكن أن يحصل في زمننا لمن هم في السُّجون مثلاً أو غيرها من الأماكن المظلمة التي لا يستطيع الإنسان فيها أن يعرف جهة القبلة.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "قال: (قوم مرضى في بيتٍ مظلمٍ اشتبهت عليهم جهة القبلة صلوا بجماعة، فتحرى كلٌّ واحدٍ منهم إلى جهة وصلى إليها جازت صلاة الكل)"[2].

المسألة الثالثة عشرة:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يجتمع العيد والكسوف وفصَّلوا في ذلك، وقالوا: فإن قيل: كيف يجتمعان والكسوف في العادة لا يكون إلا في آخر يوم من الشهر، والعيد أول يوم أو يوم العاشر، قلنا لا يمنع.

وهذا الافتراض مما لا يقع عادة، فلا يتصور اجتماع العيد والكسوف في وقت واحد.

قال في "الدر المختار": "(صلاة الجنازة عن الخطبة) وعلى سنة المغرب وغيرها والعيد على الكسوف"[3].

وقال في "حاشية ابن عابدين": "قوله: (والعيد على الكسوف) لأنه وإن كان كل منها يؤدى بجمعٍ عظيمٍ لكن العيد واجب، والكسوف سنة ح.

هذا وفي السراج: إن كان وقت العيد واسعا يبدأ بالكسوف لأنه يخشى فواته، وإن ضاق صلى العيد ثم الكسوف إن بقي"[4].

---

(1) المبسوط للسرخسي (2/ 35)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (2/ 78)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (2/ 141).

(2) المبسوط للسرخسي (1/ 216).

(3) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (2/ 167).

(4) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية (2/ 167).

المسألة الرابعة عشر:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن ينزع الماء من عيني الرجل، وأمر بأن يستلقي على قفاه ونهي عن القيام والقعود، فله أن يصلى بالإيماء مضطجعاً، وهذه الصورة وإن كانت غير متحققة في زمنهم ولكنها في زمننا هذا تحصل من خلال العمليات الجراحية التي تجرى للعيون.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "قال: فإن نزع الماء من عينيه وأمر بأن يستلقي على قفاه أياما ونهي عن القيام والقعود، له أن يصلي بالإيماء مضطجعا عند علمائنا[1].

المسألة الخامسة عشر:

افترض في هذه المسألة أن يسمع إنسانٌ آية السجدة من طائر، وهذا الأمر مستحيل الوقوع، لأن الطيور لا تتكلم إلا الببغاء إذا عُلِّمَ، ولكن غالب حاله أنه لا يحفظ جمل، وإنما يحفظ كلمات متفرقة.

قال في "المحيط البرهاني في الفقه النعماني": "وإذا سمعها من طير لا تجب عليه السجدة"[2].

المسألة السادسة عشر:

افترض في هذه المسألة أن يكون الإنسان في حالةٍ عارياً، ولا يجد ما يستر به عورته، وفي هذه الحالة يصلي بالإيماء أو قائماً، والإيماء أفضل، وهذه المسألة تحصل كثيراً في أيامنا وخاصة من في السجون، فإنهم في بعض السجون لا يلبسون شيئاً، ففي هذه الحالة يصلي بالإيماء ولا يترك الصلاة.

قال في "بداية المبتدي": "ومن لم يجد ثوباً صلى عرياناً قاعداً يومئ بالركوع والسجود فإن صلى قائماً أجزأه، إلا أن الأول أفضل"[3].

---

(1) المبسوط للشيباني (1/ 188)؛ وانظر المبسوط للسرخسي (1/ 215)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 106)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (2/ 147).

(2) المحيط البرهاني في الفقه النعماني لأبي المعالي الحنفي (2/ 5)؛ وانظر حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1: 1418 هـ - 1997م، (1/ 485)؛ واللباب في شرح الكتاب لعبد الغني الغنيمي الميداني، دار الكتب العلمية (بيروت)، (1/ 103)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق لابن النجيم الحنفي، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1: 1422 هـ - 2002م، (1/ 339).

(3) بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، مكتبة ومطبعة على صبح (القاهرة)، (1/ 13)؛ وانظر الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني (1/ 46)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 149)؛ والاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين

قال في كنز الدقائق: "ولو عدم ثوباً صلى قاعداً مومئاً بركوع وسجود، وهو أفضل من القيام بركوع وسجود"[1].

المسألة السابعة عشر:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يكون الإمام على شيءٍ مرتفعٍ كالدكان، والمصلين على الأرض أو العكس بأن يكون المصلون على شيءٍ مرتفعٍ والإمام أسفل منهم، وهذا المسألة الآن تقع كثيراً وخاصة في المساجد التي تتكون من أكثر من طابق، وغالباً يوجد في المسجد مكان مرتفع يسمى "سدة" يصلي المأمومون مقتدين بالإمام، والإمام أسفل منهم، وعلى هذه الحالة فلا تكره الصلاة نظراً للحاجة.

قال الإمام محمد في "المبسوط": "قلت أرأيت رجلاً صلى بقومٍ، وكان على دكان يصلي بهم، وأصحابه على الأرض؟ قال: أكره لهم ذلك، وصلاتهم تامة، قلت: وكذلك لو كان الإمام على الأرض وأصحابه على الدكان؟ قال: نعم"[2].

افترض في هذه المسألة أن يكون بين الإمام والمأموم حائط كبير يمنع الوصول إلى الإمام، ولكن يمكن للمأموم سماع صوت الإمام أو رؤيته فهنا يصح الاقتداء، وهذه المسألة أصبحت واقعاً في حياتنا وخاصة في المساجد الكبيرة التي تتألف من عدة طوابق، فبين الإمام والمأموم حائط كبير يمنع الوصول إلى الإمام، ولكن توجد آلات تمكن المأموم من رؤية الإمام مثل الشاشات، وآلات تمكن المأموم من سماع الصوت كالمكبر فهنا يصح الاقتداء، لإمكان الرؤية وسماع الصوت. وكذلك ما يحصل في الحرم من

أبو الفضل الحنفي، مطبعة الحلبي (القاهرة) ط: 1356 هـ - 1937م (1/ 46)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية (بولاق، القاهرة) ط1: 1313هـ؛ ومختصر القدوري (1/ 26)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 117)؛ وانظر غيرها من الكتب.

(1) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 289).

(2) الأصل المعروف بالمبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية (كراتشي) باب افتتاح الصلاة وما يصنع الإمام (1/ 19)؛ والمبسوط لشمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة (بيروت) ط: 1414هـ - 1993م، باب افتتاح الصلاة (1/ 39 - 40)؛ وتحفة الفقهاء، لعلاء الدين السمرقندي، درا الكتب العلمية (بيروت) ط2: 1414هـ - 1994م، باب ما يستحب في الصلاة (1/ 143)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، ط2: 1406هـ - 1986م، فصل واجبات الصلاة (1/ 146)؛ والبناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط1: 1420هـ - 2000م، باب الأكل والشرب في الصلاة (2/ 453).

اقتداء المأموم بالإمام من الأماكن البعيدة، ولكن توجد آلات تنقل للمأموم الصوت والصورة، وخاصة في أيام الزحام مثل الحج أو العمرة في رمضان فيصح الاقتداء به.

(قوله وأما اقتداء من بالخلاوي العلوية إلخ) قال في الشرنبلالية تفريع على غير الصحيح، والصحيح صحة الاقتداء، لما ذكرناه ولما قاله في البرهان لو كان بينهما حائط كبير لا يمكن الوصول منه إلى الإمام ولكن لا يشتبه حاله عليه بسماع أو رؤية لانتقالاته لا يمنع صحة الاقتداء في الصحيح وهو اختيار شمس الأئمة الحلواني اهـ.

وعلى الصحيح يصح الاقتداء بإمام المسجد الحرام في المحال المتصلة به وإن كانت أبوابها من خارج المسجد (قوله وإن كان مسجدا إلخ) قال الرملي يعكر عليه ما في الضياء المعنوي شرح مقدمة الغزنوي ولو قام الإمام على سطح المسجد والقوم في المسجد ولا يشتبه عليهم حال الإمام صحَّ الاقتداء وإن لم يكن له باب لكن لا يشتبه عليهم حال الإمام صح الاقتداء اهـ.

وأنت على علم أنه إذا كان على سطح المسجد والقوم في المسجد أو عكسه لم يختلف المكان؛ لأن لسطح المسجد حكم المسجد فكان الكل كبقعة واحدة بخلاف سطح داره تأمل[1].

المسألة الثامنة عشر:

افترض في هذه المسألة أن يقتدي المأموم بالإمام والمأموم على سطح المسجد والإمام داخل المسجد، أو أن يقتدي المأموم بالإمام من على سطح بيتٍ متصلٍ بالبيت وهنا يجوز الاقتداء، إذا لم يشتبه على المأموم حال الإمام بأن كان يرى الإمام أو يسمع صوته، وهذا في زماننا يحصل كثيراً وخاصة في أيام الجمع والأعياد فيحصل زحام شديد والمكان لا يتَّسع مما يجعل الناس يصلُّون بالطُّرقات أو على الأسطحة فكيف لا يتصوَّر صحة الصلاة؟!.

---

(1) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من منحة الخالق (1/ 385)؛ وانظر درر الحكام شرح غرر الأحكام (1/ 92)؛ ومراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 111)؛ وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 293)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 586)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 253)؛ والمختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 80).

قال الإمام السرخسي في المبسوط: "قال: (وإذا صلى فوق المسجد مقتدياً بالإمام أجزأه) لحديث أبي هريرة: أنه وقف على سطح المسجد واقتدى بالإمام وهو في جوفه، وهذا إذا كان وقوفه خلف الإمام أو بحذائه، فإذا كان متقدماً عليه لم يجزه كما لو افتتحها في جوف المسجد

قال: (وكذلك إن كان على سطح بجنب المسجد وليس بينهما طريق) وقال الشافعي - رحمه الله تعالى -: لا يصح اقتداؤه لأنه ترك مكان الصَّلاة بالجماعة من غير ضرورة.

(ولنا) أنَّ اقتداءه وهو على سطحٍ بجنب المسجد بمنزلة اقتدائه به وهو في جوف المسجد معه؛ لأنه لا يشتبه عليه حال إمامه وليس بينهما مانعٌ من الاقتداء فلهذا جوَّزناه"[1].

المسألة التاسعة عشر:

افترض في هذه المسألة إمامة الجنِّ، وهذا أمرٌ وإن كان ممكناً، لكن لم يذكر أحدٌ أنَّ الجنَّ صلى بأناس إماماً، والجنُّ لا يرون إلا إذا تشكَّلوا بأشكال الناس أو الحيوانات فكيف يتصور إمامتهم بغير تشكُّلٍ؟!.

قال في "الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار": "(وأقلها اثنان) واحد مع الإمام ولو مميزاً أو ملكاً أو جنيا في مسجد أو غيره. وتصح إمامة الجني، أشباه.

وقال في رد المحتار: "(قوله وتصح إمامة الجني) لأنه مكلَّف. بخلاف إمامة الملك فإنه متنفل وإمامة جبريل لخصوص التعليم مع احتمال الإعادة من النبي - صلى الله عليه وسلم - ط (قوله أشباه) عبارتها في بحث أحكام الجان: ومنها انعقاد الجماعة بالجن، ذكره الأسيوطي عن صاحب [آكام المرجان] من أصحابنا ... ونظير ذلك ما ذكره السبكي أن الجماعة تحصل بالملائكة، وفرع على ذلك لو صلى في

---

(1) المبسوط للسرخسي (1/ 210)؛ وانظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 145)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 418)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق حاشية الشلبي (1/ 168)؛ والبناية شرح الهداية (2/ 354)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 384) فما بعدها؛ والجوهرة النيرة على مختصر القدوري (1/ 62)؛ وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 293).

فضاء بأذان وإقامة منفردا ثم حلف أنه صلى بالجماعة لم يحنث، ومنها صحة الصلاة خلف الجني، ذكره في آكام المرجان"[1].

المسألة العشرون:

ذهب الحنفية إلى أن القبلة: هي موضع الكعبة إلى عنان السماء، وبناء عليه يجوز الصلاة على مكانٍ مرتفعٍ أعلى من الكعبة، ومثَّلوا لذلك بالصلاة على جبل أبي قبيس، ومن هنا جاز الطواف حول الكعبة بالطائرة كما يفعل بعض الأمراء، وجازت الصلاة بالطائرة باعتبارها أعلى من الكعبة، وكذلك مسألة الإحرام من الطائرة باعتبار أن المواقيت إلى عنان السماء، ولا اعتبار للمكان.

قال في "الهداية": "ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلاته" خلافاً للشافعي رحمه الله، لأنَّ الكعبة هي العرصة والهواء إلى عنان السماء عندنا دون البناء، لأنه ينقل، ألا ترى أنه لو صلى على جبل أبي قبيس جاز، ولا بناء بين يديه، إلا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم، وقد ورد النهي عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم"[2].

وقال في "حاشية الشلبي على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق": "(قوله في المتن: فللمكي فرضه) أي: فرض الاستقبال اهـ ع (قوله: في المتن إصابة عينها إلى آخره) أي: إصابة عين الكعبة بأنه لو أخرج خطاً مستقيماً منه وقع على الكعبة أو هوائها، إذ القبلة هي العرصة إلى عنان السماء، حتى لو رفع البناء وصلى إلى هوائه جاز بالإجماع، وكذا لو صلى على أبي قبيس جاز، وهو أعلى من البناء، وإصابة الجهة

---

(1) الدر المختار وحاشية ابن عابدين والكلام من الحاشية والدر (1/ 554)، وذكر في رد المحتار أن إمام الجني تصح، وأما إمامة الملك فلا تصح، لأنه متنفل؛ وانظر حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 286)؛ والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 76).

(2) الهداية في شرح بداية المبتدي (1/ 94)؛ وانظر الاختيار لتعليل المختار (1/ 47)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، والكلام من الحاشية (1/ 100)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (1/ 250)؛ والعناية شرح الهداية، والكلام موجود في العناية والهداية (2/ 152)؛ والبناية شرح الهداية، والكلام موجود في البناية والهداية (3/ 286)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (2/ 215)؛ ومراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 159)؛ ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 191)؛ وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، والكلام موجود في الحاشية والمراقي والإيضاح (1/ 417)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 410)؛ والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 125).

بأنه لو أخرج خطاً مستقيماً منه وقع على الكعبة أو هوائها أو منحرفاً عنها إلى جهة اليمين أو الشمال. اهـ. يحيى وكتب أيضا – رحمه الله – ما نصه قوله: إصابة عينها، أي: حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي أن يصلي، بحيث لو أزيلت الجدران يقع استقباله على شطر الكعبة بخلاف الآفاقي، كذا في "الكافي"، وفي "الدراية" من كان بينه وبين الكعبة حائل الأصح أنه كالغائب، ولو كان الحائل أصلياً كالجبل كان له أن يجتهد، والأولى أن يصعد ليصل إلى اليقين، وفي "النظم" الكعبة قبلة من بالمسجد"[1].

وقال في "الاختيار لتعليل المختار": "والقبلة موضع الكعبة والهواء من هناك إلى عنان السماء، ولا اعتبار بالبناء، لأنه ينقل، ولا تجوز الصلاة إلى حجارته، ولو صلى على جبل أعلى من الكعبة جاز، فدل أنه لا اعتبار بالبناء"[2].

المسألة الحادية والعشرون:

ذهب الحنفية إلى أن الإنسان إذا كان في البحر على خشبةٍ أو نحوها فله أن يصلي إلى أيِّ جهةٍ شاء، ففي زمننا هذا يدخل في هذه المسألة الصلاة في الباخرة أو في الطائرة فله أن يصلي إلى أي جهةٍ شاء.

قال في "تحفة الفقهاء": "فإن كان عاجزاً بعذرٍ فله أن يصلي إلى أي جهة كان، يسقط عنه الاستقبال، وذلك نحو أن يخاف على نفسه من العدوِّ في صلاة الخوف أو كان بحالٍ لو استقبل القبلة يقف عليه العدو أو قطاع الطريق أو السبع أو كان على خشبةٍ في السفينة في البحر لو وجهها إلى القبلة يغرق غالباً ونحو ذلك[3].

المسألة الثانية والعشرون:

ذهب بعض الحنفية إلى اعتبار فاقد الوقت يقدِّر له تقديراً، _ وذهب البعض الآخر إلى أنها لا تجب عليه_ وضربوا مثالاً على ذلك ببلغار، وهذا ما يحصل الآن في بعض الدول مثلاً السويد والقسم الشمالي من انكلترا، ففي بعض السنة لا يوجد فيها نهار، وفي بعضها الآخر لا يوجد ليل، فما هو الحل بالنسبة للصلاة والصوم؟ فهل هو غير مطالب بالصلاة والصوم أم يقدر لهما ذلك تقديراً؟، فذهب بعض الحنفية إلى تقدير الوقت تقديراً، والبعض الآخر قال لا يقدر، لأن الوقت لم يدخل أصلاً.

---

(1) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (1/ 100).

(2) الاختيار لتعليل المختار (1/ 47).

(3) تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 120).

قال في "الدر المحتار": "(وفاقد وقتهما) كبلغار، فإن فيها يطلع الفجر قبل غروب الشفق في أربعينية الشتاء (مكلف بهما فيقدر لهما)"[1].

وقال في "نور الإيضاح": "من لم يجد وقتهما لم يجبا عليه، ولا يجمع بين فرضين في وقت بعذر إلا في عرفة للحاج، بشرط الإمام الأعظم والإحرام، فيجمع بين الظهر والعصر جمع تقديم، ويجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة"[2].

وقال في "مراقي الفلاح": "ومن لم يجد وقتهما" أي العشاء والوتر "لم يجبا عليه" بأن كان في بلد كبلغار، وبأقصى الشرق يطلع فيها الفجر قبل مغيب الشفق في أقصر ليالي السنة، لعدم وجود السبب، وهو الوقت، وليس مثل اليوم الذي كسنة من أيام الدجال للأمر فيه بتقدير الأوقات، وكذا الآجال في البيع، والإجارة، والصوم، والحج، والعدة، كما بسطناه في أصل هذا المختصر والله الموفق"[3].

قال في "حاشية الطحطاوي": "قوله: "كبلغار" قال في القاموس بلغر كقرطق يعني بضم فسكون، والعامة تقول: بلغار مدينة الصقالبة ضاربة في الشمال شديدة البرد اهـ قوله: "في أقصر ليالي السنة" وهو أربعون ليلة في أول الصيف عند حلول الشمس رأس السرطان، فإن الشمس تمكث عندهم على وجه الأرض ثلاثاً وعشرين ساعة، وتغرب ساعة واحدة على حسب عرض البلد..."[4].

المسألة الثالثة والعشرون:

افترض الحنفية أن تحصل زحمةٌ بين الناس في يوم الجمعة مثلاً ولا يستطيع المأموم أن يسجد بل يبقى واقفاً حتى يسلم الإمام، فقالوا: هذا واللاحق سواء، يمضي في صلاته بغير قراءة، وهذه المسألة وإن كانت في زمنهم غير متصوَّرةٍ إلا أنها في زمننا تحصل كثيراً وخاصة في أيام الحج وغيره.

---

(1) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 362)؛ وللمزيد فقد ذكر في "الدر المحتار" كلاماً كثيراً فليراجع.

(2) مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 73).

(3) مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 73).

(4) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 178 فما بعدها)؛ وانظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (1/ 259)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 362)؛ والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 53).

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "(قال): رجل زحمه الناس يوم الجمعة فلم يستطع أن يسجد، فوقف حتى سلم الإمام، فهذا واللاحق سواء، يمضي في صلاته بغير قراءة، لأنه أدرك أولها فكان مقتدياً في الإتمام ولا قراءة عليه، كالذي نام أو سبقه الحدث، فإن لم يقم في الركعة الثانية مقدار قراءة الإمام ولكنه كما استتم قائماً ركع أجزأه، لأن الركن أصل القيام في كل ركعة لا امتداده، ألا ترى أن الإمام في سائر الصلوات لو لم يطول القيام في الشفع الثاني أجزأه، لأنه لا قراءة فيهما فهذا مثله[1].

المسألة الرابعة والعشرون:

افترض الحنفية أن يتزوج رجل مسلم نصرانية، ثم تموت وهي حامل ففي أي المقابر تدفن؟، فذهب بعضهم إلى ترجيح جانب الأم فقال: تدفن في مقابر المشركين، وبعضهم رجح جانب الولد فقال: تدفن في مقابر المسلمين، لأن الولد مسلم، وقال غيرهم: تدفن في مقبرة خاصة بها، وهذه المسألة مما يتصور وقوعها وخاصة أن الإسلام أباح الزواج من أهل الكتاب.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وأصل الاختلاف في نصرانية تحت مسلم حبلت ثم ماتت وفي بطنها ولد مسلم، اختلف الصحابة أنها في أي موضع تدفن، فرجح بعضهم جانب الولد وقال: تدفن في مقابر المسلمين، وبعضهم جانبها، فإن الولد في حكم جزء منها ما دام في البطن، وقال: تدفن في مقابر المشركين. وقال عقبة بن عامر – رحمه الله تعالى –: تتخذ لها مقبرة على حدة[2].

المسألة الخامسة والعشرون:

افترض الحنفية أن يوجد عضو آدميٍّ دون أن يجدوا جثته كاملةً، والحكم عندهم عدم جواز الصلاة عليه، بخلاف لو وجد نصف آدمي مع الرأس أو أكثر جسد الآدمي فيُصلى عليه، لأنَّ للأكثر حكم الكل، ومثل هذا ذكروه في وجوب الدِّية أو القسامة، فاشترطوا وجود الرأس لوجوب الدِّية.

---

(1) المبسوط للسرخسي (2/ 32)؛ وانظر المبسوط للشيباني (1/ 354)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 137)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 531)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (1/ 105)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (2/ 167)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (1/ 594).

(2) المبسوط للسرخسي (2/ 54_ 55)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (2/ 198)؛ والبناية شرح الهداية (3/ 194)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (2/ 188).

وهذا الافتراض قليل الوقوع في زمانهم، إلَّا ما كان من فعل الضَّواري والسباع، ولكنَّه اليوم كثير الوقوع، لاسيَّما في أيام الحروب بعد استخدام الأسلحة المتطورة ذات التدمير الشامل، فكثيراً ما يجد أهل مناطق الحروب قطعاً وأشلاء من أجساد آدميين، فيمكن حينها العمل بما جاء به المذهب الحنفي.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "(قال): وإذا وجد عضو من أعضاء الآدمي كيد أو رجل لم يغسل ولم يصل عليه، لكنه يدفن، لأن المشروع الصلاة على الميت وذلك عبارة عن بدنه لا عن عضو من أعضائه، ولعل صاحب العضو حي ولا يصل على الحي، ولو قلنا يصلى على عضوٍ إذا وجد لكان يصلى على عضو آخر إذا وجد أيضاً، فيؤدي إلى تكرار الصلاة على ميتٍ واحدٍ، وذلك غير مشروع عندنا... ثم عندنا إن وجد النصف من بدنه مشقوقاً طولاً لا يصلى عليه، لأنه لو صلي عليه لكان يصلى على النصف الآخر إذا وجد، فيؤدي إلى تكرار الصلاة على ميت واحد، فأما إذا وجد أكثر البدن أو النصف ومعه الرأس يصلى عليه، لأن للأكثر حكم الكل، ولا يؤدي هذا إلى تكرار الصلاة على ميت واحد"[1].

وذكروا في وجوب الدية: إذا وجد ربع المقتول أو نصفه، فإنه لا قسامة ولا دية إلا إذا وجد الرأس[2].

المسألة السادسة والعشرون:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يوجد ميت لا يُدرى أمسلمٌ هو أم كافرٌ، فوضع الحنفية علامات إذا وجدت فهو مسلم وإلا فهو كافر، ومن هذه العلامات: أن يوجد في قرية من قرى الإسلام، أو يكون مختوناً أو لابساً للسواد، وهذه من المسائل ممكنة الوقوع، بل مما كثُر وقوعه.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "(قال) وإذا وجد ميت لا يدرى أمسلمٌ هو أم كافرٌ فإن كان في قرية من قرى أهل الإسلام فالظَّاهر أنه مسلمٌ فيغسَّل ويصلَّى عليه وإن كان في قرية من قرى أهل الشرك فالظَّاهر أنه منهم فلا يصلى عليه إلا أن يكون عليه سيما المسلمين فحينئذ يُغسَّل ويُصلَّى عليه وسيما

---

(1) المبسوط للسرخسي (2/ 54)؛ و انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 302)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 385).

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7/ 288)؛ وانظر والاختيار لتعليل المختار (5/ 55)؛ وشرح مختصر الطحاوي (6/ 54)؛ والتجريد للقدوري (11/ 5765).

المسلمين الختان والخضاب وليس السَّواد وما تعذَّر الوقوف على حقيقته يعتبر فيه العلامة والسِّيما قال الله تعالى:﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمٰيهُمْ﴾ [سورة الرحمن: 41] وقال:﴿وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوجَ لَاَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً﴾ [سورة التوبة: 46][1].

كتاب الصِّيام

ذهب الحنفية إلى أنه قد يتصوَّر بأن يشهد الناس على نقصان رجب وشعبان فيكون العيد في رمضان، وهذا المسألة مما لا يتصوَّر، فإن المسلمين لا يجتمعون على الضَّلال ولا يتَّفقون عليه.

قال في "حاشية ابن عابدين": "قد يتصوَّر ذلك في الحكم بأن يشهدوا على نقصان رجب وشعبان فيقع العيد في آخر رمضان كما في "البزازية"[2].

كتاب الحج

المسألة الأولى:

افترض في هذه المسألة أن يبعث الهدي إلى الحرم ويتَّفق معهم على ذبحه في يومٍ بعينه، ثم يحل بعد ذلك اليوم، ثم يتبيَّن له أنهم لم يذبحوه في ذلك اليوم فيكون محرماً، وكذلك إذا أرسل هديين وهو مُفرِد يحلُّ بذبح الأول منهما، وهذا الأمر وإن كان متصوَّراً في زمنهم، لعدم إمكان التَّواصل معهم إلا أنه في زمننا هذا من الممكن التَّواصل بينهما، لأن وسائل الاتِّصالات متوفِّرة، وقد يرسل له مقطع فيديو أو يرسل له صوراً تؤكِّد أنه ذبحه.

قال في "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع": "لو بعث الهدي وواعدهم أن يذبحوا عنه في الحرم في يوم بعينه، ثمَّ حلَّ من إحرامه على ظنِّ أنَّهم ذبحوا عنه فيه، ثم تبين أنهم لم يذبحوا، فإنه يكون محرماً لما قلنا.

ولو بعث هديين وهو مفرد، فإنه يحل من إحرامه بذبح الأول منهما، ويكون الآخر تطوعاً، لوجود شرط الحل عند وجود ذبح الأول منهما.

---

(1) المبسوط للسرخسي (2/ 54)؛ وانظر المبسوط للشيباني (1/ 412)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (2/ 200)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 385).

(2) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية (2/ 167).

ولو كان قارناً لا يحل إلا بذبحهما، ولا يحل بذبح الأول؛ لأن شرط الحل في حقه الزمان، فما لم يوجدا لا يحل"[1].

المسألة الثانية:

افترض في هذه المسألة أن الحاج يريد أن يتحلل بالهدي ولم يجده ولم يجد ثمنه، فإنه لا يحل له الصوم بدلاً عن الهدي، ويقلُّ وقوع هذه المسألة لا سيَّما في الشقِّ المتعلِّق بفقد الهدي، فهو متوفِّرٌ بكثرةٍ في مناطق الحجاز، وأمَّا فقدان ثمنه لفقرٍ أو فقد مالٍ فمتوقَّع ولكن في تلك الحال من المتيسِّر للمحرم أن يقترض من غيره.

قال في "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع": "ولو أراد أن يتحلل بالهدي فلم يجد هدياً يبعث، ولا ثمنه هل يحل بالصوم ويكون الصوم بدلاً عنه؟ قال أبو حنيفة ومحمد: لا يحل بالصوم، وليس الصوم بدلاً عن هدي المحصر، وهو ظاهر قول أبي يوسف.ويقيم حراماً حتى يذبح الهدي عنه في الحرم، أو يذهب إلى مكة فيحلُّ من إحرامه بأفعال العمرة، وهو: الطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، ويحلق أو يقصر كما يفعله إذا فاته الحج[2].

المسألة الثالثة:

افترض أن يحرم العبد بالحج أو العمرة بإذن مولاه، ثم يفعل شيئاً من محظورات الإحرام فإن كان فيه الفدية، فهي تتعلق في رقبته بعد العتق، لأنه في حال الرق لا يملك، وهذه ممكنة الوقوع في حقِّ العبيد في زمن أئمة الحنفية، ولكنها من مسائل العبيد التي لم يبقَ لها تطبيق عملي في حياتنا لإلغاء قانون العبيد.

قال في "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع": "أما العبد إذا أحرم بإذن مولاه فإنه يجب عليه الاجتناب؛ لأنه من أهل الخطاب، فإن فعل شيئاً من المحظورات، فإن كان مما يجوز فيه الصوم يصوم،

---

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 180).

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 180)؛ وانظر الأصل المعروف بالمبسوط للشيباني (2/ 503)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (8/ 93).

وإن كان مما لا يجوز فيه إلا الفدية أو الإطعام لا يجب عليه ذلك في الحال، وإنما يجب بعد العتق ولو فعل في حال الرق لا يجوز؛ لأنه لا ملك له"[1].

المسألة الرابعة:

ذهب الحنفية إلى إسقاط الوقوف بمزدلفة إذا وُجد زحامٌ شديدٌ يَخاف الإنسان فيه على نفسه، وهذا الحكم يحتاجه الكثيرون أيام الزحام في الحجِّ، فقد يجتمع ثلاثة ملايين أو أكثر من مختلف البلاد، وكلُّهم يقفون في وقتٍ واحدٍ وفي مكانٍ واحدٍ، وهذا يسبب زحاماً شديداً، وقد يؤدي إلى موت بعض الناس بسبب الزِّحام.

قال في "الدر المختار": "(ثم وقف) بمزدلفة، ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ولو مارا كما في عرفة، لكن لو تركه بعذر كزحمة بمزدلفة لا شيء عليه"[2].

وقال في "النهر الفائق شرح كنز الدقائق": "أن واجب الحج يسقط بالعذر حتى لو ترك الوقوف يعني بالمزدلفة خوف الزحام لا شيء عليه"[3].

قال السمرقندي في "تحفة الفقهاء": "ومن مرَّ إلى منى قبل الوقوف بمزدلفة قبل طلوع الفجر فعليه دم، لترك الوقوف بمزدلفة، إذ هو واجب، إلا إذا كان به علة وضعف فيخاف الزحام، فيدفع منها ليلاً ولا شيء عليه"[4].

---

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 211)؛ وانظر البناية شرح الهداية (4/ 437)؛ ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، والكلام من حاشية الشرنبلالي (1/ 258).

(2) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام في الدر والحاشية (2/ 511 فما بعدها)؛ وانظر درر الحكام شرح غرر الأحكام (1/ 227)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (2/ 368) و (3/ 60)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (2/ 159).

(3) النهر الفائق شرح كنز الدقائق (2/ 159)؛ وانظر المبسوط للسرخسي (4/ 63)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 154).

(4) تحفة الفقهاء (1/ 407)؛ وانظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (2/ 61)؛ والبناية شرح الهداية والكلام من الهداية (4/ 237)؛ والبناية شرح الهداية، والكلام من البناية (4/ 364)؛ ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 294).

كتاب النكاح ومسائل النسب

المسألة الأولى:

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا وكَّل شخصاً أن يزوجه من امرأة على تراب، وكان هذا التراب معدناً فهذا يجوز إذا كان يساوي قيمة عشرة دراهم فضة أو أكثر، أو أقل ويكمل ما نقص عن عشرة دراهم، وهذه المسألة وإن لم نسمع بوقوعها إلا أنها ممكنة الوقوع.

قال السرخسي في "المبسوط": "ولو وكَّله أن يزوِّجه امرأة على هذا التراب، وهو تراب معدنٍ، فزوَّجه به، كان جائزاً، إن كان فيه عشرة دراهم فضة أو أكثر، وكذلك إن كان تراب ذهب، وفيه قيمة عشرة دراهم أو أكثر، وإن لم يكن فيه عشرة، يكمل لها عشرة ،كما لو فعل الموكل ذلك بنفسه، وهذا؛ لأن أدنى الصداق عندنا عشرة دراهم وأما لو باع التراب الفضي أو الذهبي بالفضة أو الذهب، فلا بد من التساوي حتى لا يحصل الربا، وأما غيره من السلع أو الموزونات فيصح"[1].

المسألة الثانية:

افترض الحنفية أن يدَّعي رجلان نكاح امرأة ميتة ويقيم كل واحد منهما البينة ولم يؤرِّخا أو أرَّخا نفس التاريخ فإنه يقضي بالنكاح بينهما، وعلى كل واحد منهما نصف المهر، ولهما ميراث زوجٍ واحد، وعللوا ذلك بأن المقصود من هذه الدعوى الإرث ولا مانع من اشتراكهما في المال.

قال في المحيط البرهاني في الفقه النعماني": "لرجلان إن ادعيا نكاح امرأة ميتة وأقاما البينة، فالقاضي يقضي لهما بالميراث والقضاء بالنكاح لرجلين على امرأة واحدة متعذرة، ولكن طريق القبول أن المقصود من دعوى النكاح بعد الموت دعوى الميراث، ولا تنافي في الميراث؛ فيقضى لهما بالميراث لهذا، والأول أصح"[2].

---

(1) المبسوط للسرخسي (14/ 61)؛ وانظر الأصل [المبسوط] لمحمد بن الحسن الشيباني (3/ 83)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (7/ 204).

(2) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (9/ 11)؛ وانظر شرح القواعد الفقهية، أحمد بن محمد الزرقا، دار القلم (دمشق) ط2: 1409هـ_ 1989م، (1/ 65).

المسألة الثالثة:

ذهب الحنفية إلى افترض أن يرسل رجلٌ إلى رجلٍ آخر في بلد آخر أن يزوجه من امرأة في البلد الذي فيه الوكيل فيفعل، ثم تأتي المرأة بولدٍ، فيُلحق الولد بالرجل، وهذه المسألة وإن كانت في زمنهم مستحيلة بسبب عدم توفر الوسائل، ففي زمننا هذا يمكن أن تحدث، وهذا ما يفعل في فلسطين في السجون، حيث يقومون بتهريب النطاف إلى الخارج ويتم التلقيح، وهو ما يسمى "بالتلقيح الصناعي"، ويتم حفظ المني إلى وقت طويل بمادة تسمى "النتروجين"، وهذا الأمر قد يفعله التجار الذين يغيبون زمناً طويلاً عن أزواجهم، بسبب انشغالهم بالتجارة[1].

المسألة الرابعة:

ومثل تلك المسألة هذه المسألة: مسألة تزوج المشرقيُّ بالمغربيَّة، قال في "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق": "كتزوج المغربي المشرقية وبينهما مسيرة سنة، فجاءت بولد لستة أشهر من يوم تزوجها للإمكان العقلي، وهو أن يصل إليها بخطوة كرامة من الله تعالى"[2].

وقال في "حاشية الشلبي على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق": "والتصوُّر ثابتٌ في المغربية لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات، فيكون صاحب خطوة أو جني"[3].

وقال في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق": "ولا يرد ثبوت نسب ولد امرأة المشرقي من المغربية؛ لأن النكاح إنما أقمناه مقام العلوق لتصوره حقيقة"[4].

المسألة الخامسة:

ومثل المسألة السابقة مسألة لو تزوج امرأة وطلقها من ساعتها ولم يكن دخل بها، فجاءت بولد بعد ستة أشهرٍ من يوم العقد فيثبت النسب منه[5].

---

(1) تأسيس النظر للدبوسي (ص: 122).

(2) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، والكلام من كنز الدقائق (3/ 39).

(3) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، والكلام من حاشية الشلبي (3/ 39).

(4) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من البحر الرائق (4/ 155) و (169) و (5/ 134)؛ وانظر الدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية (3/ 551).

(5) تأسيس النظر للدبوسي (ص: 123).

المسألة السادسة:

ذهب الحنفية إلى تصور أن تتزوج زوجة الغائب رجلاً آخر وولدت منه، ثم عاد الرجل الغائب حياً، فأبو حنيفة قال: الولد من الزوج الأول، وقال أبو يوسف: إن كان لأقل من ستة أشهر من يوم تزوجها الثاني فالولد من الأول، وإن كان لأكثر من ستة أشهر فهو للثاني، وعند محمد إن كان لأقل من سنتين فهو من الأول، وإن كان بعد سنتين فهو من الثاني، وهذه المسألة كيف تتصور[1].

المسألة السابعة:

ذهب أبو حنيفة ومحمد: إلى أن الولد الصغير إذا مات وامرأته حامل فعدتها أن تضع الحمل، وأما أبو يوسف فقال: عدَّتها عدة الوفاة، لأن الولد ليس منه، لأن الصغير لا ماء له، وأما إذا حدث الحمل بعد الوفاة فعدتها أربعة أشهر وعشراً عند الجميع، والافتراض في هذه المسألة غريب، لأن الولد لا ماء له فلماذا تعتد عندهما عدة الحامل إذا كان الحمل موجوداً في حياته، ولا تعتدُّ بعد وفاته؟!.

"(قوله وإذا مات الصغير عن امرأته وبها حمل فعدتها أن تضع حملها) هذا عندهما.

وقال أبو يوسف عدتها أربعة أشهر وعشر؛ لأن الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد الموت ..." ثم قال: "(قوله وإن حدث الحمل بعد الموت فعدتها أربعة أشهر وعشراً، ولا يثبت نسبه في الوجهين جميعاً) ؛ لأن الصغير لا ماء له، وقوله حدث الحمل بعد الموت معرفة حدوثه أن تضعه لستة أشهر فصاعداً عند عامة المشايخ، وتفسير الحمل يوم الموت أن تلده لأقل من ستة أشهر بعد موته"[2].

المسألة الثامنة:

افترض في هذه المسألة أن يجامع الخصيُّ _ وهو من قُطعت خصيتاه _ أو المجبوب _ من قطع ذكره وخصيتاه _ أو العنين _ من آلته كهدبة الثوب _ وهذا الافتراض كان في زمنهم مستحيلٌ لا يتصوَّر وقوعه، أما في زمننا فقد أصبح الوطء من الخصيِّ ممكناً؛ إذا تناول بعض الأدوية التي تجعله قادراً على الوطء.

---

(1) تأسيس النظر للدبوسي (ص: 123).

(2) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (2/ 77)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (2/ 22)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (3/ 197)؛ والهداية في شرح بداية المبتدي (2/ 276)؛ وبداية المبتدي (1/ 85)؛ والعناية شرح الهداية (4/ 323)؛ والبناية شرح الهداية (5/ 605)؛ واللباب في شرح الكتاب (3/ 83)؛ ومختصر القدوري (1/ 169).

قال في "المحيط البرهاني": "وجماع الخصي يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لوجود السبب هو مواراة الحشفة...."[1].

وقال في تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق: "لأن الخصي ذكر يشتهي، ويجامع، وقيل هو أشد جماعاً؛ لأن آلته لا تفتر فصار كالفحل، وكذا المجبوب؛ لأنه يشتهي، ويسحق، وينزل وحكمه كأحكام الرجال في كل شيء، وقطع تلك الآلة كقطع عضو آخر منه فلا يبيح شيئا كان حراماً، وإن كان المجبوب قد جف ماؤه فقد رخص له بعض أصحابنا – رحمهم الله – الاختلاط مع النساء لوقوع الأمن من الفتنة قال الله تعالى: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ [سورة النور: 31] فقيل: هو المجبوب الذي جف ماؤه، والأصح أنه لا يحل له لعموم النصوص..."[2].

المسألة التاسعة:

افترض في هذه المسألة أن يحصل الحمل من مقطوع الذكر، وهذا الأمر وإن كان قديماً لا يحصل، ولكن مع التطور العلمي أصبح من الممكن إيصال هذه النطاف إلى الرحم بعملية التلقيح الصناعي أو غيرها من العمليات الحديثة.

قال في "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق": "أن امرأة المجبوب إذا أتت بولد بعد التفريق إلى سنتين يثبت نسبه ولا يبطل تفريق القاضي"[3].

المسألة العاشرة:

نفى الحنفية حقَّ الزوجة بالمطالبة بالتَّفريق من زوجها ولو كانت آلته صغيرةً ولو كانت بحجم الزِّرِّ. ولكن المقصود من النكاح هو الإعفاء للرجل والمرأة فكيف لا يتصوَّر حقها بالمطالبة بالتفريق، ومن العجيب افتراض هذه المسألة، وكذلك تصور صغر الآلة لهذه الدرجة فقد تكون الآلة صغيرة ولكن لا تصل إلى هذه الدرجة من الصغر.

---

(1) المحيط البرهاني في الفقه النعماني، أبو المعالي، الفصل الثالث في تعليم الاغتسال (1/ 83)؛ وانظر المبسوط للسرخسي (5/ 150) و (9/ 98) و (10/ 158)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7/ 51)؛ والجوهرة النيرة على مختصر القدوري، الكفاءة في النكاح معتبرة (2/ 16).

(2) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، فصل في النظر والمس (6/ 20).

(3) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (2/ 144).

قال في "تبين الحقائق شرح كنز الدقائق": "وفي المحيط آلته قصيرة لا يمكن إدخالها داخل الفرج لا حق لها في المطالبة بالتفريق، ولو كان صغيراً جداً كالزر فحكمه كالمجبوب"[1].

كتاب الرضاع

المسألة الأولى:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يتزوج رجل امرأة ورضيعتين، فإن لم يكن دخل بالمرأة وأرضعت إحداهما حرمت المرأة والرضيعة الأولى، لأنها صارت أم وابنتها، وأما الرضيعة الثانية إذا أرضعتها بعد الأولى فتبقى زوجته، لأن وقت إرضاعها لا يوجد في نكاحه غيرها فتبقى في نكاحه، وإن أرضعتهما بعد الدخول بها فتحرمان عليه، لأنهما صارتا بنتان للأم، والقاعدة الفقهية تقول: الدخول بالأمهات يحرم البنات، وهذه الصورة من غير المتوقع حصولها، فلا يزوج الرجل بناته الرضع من شخص بالغ عاقل له امرأة، وحتى لو حصل مثل هذه الحالة فالمرأة لا ترضع الصبيتين إلا إذا قصدت تحريمهن على الزوج.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإن تزوج امرأة وصبيتين فأرضعتهما المرأة إحداهما قبل الأخرى، ولم يدخل بالمرأة حرمت المرأة والصبية الأولى؛ لأنها حين أرضعت إحداهما فقد صارتا أما وابنة، فتقع الفرقة بينه وبينهما، ثم أرضعت الثانية، وليس في نكاحه غيرها فبقي نكاحها؛ لأن السابق مجرد العقد على الأم، وذلك لا يوجب حرمة البنت، ثم لا مهر للكبيرة؛ لأن الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول، وللصغيرة نصف المهر؛ لأن الفرقة ليست من قبلها، إنما كانت من جهة الكبيرة حين أرضعتها، فإن اللبن يصل إلى جوفها من غير فعل منها في الارتضاع، ويرجع بذلك على الكبيرة إن كانت تعمدت الفساد لما قلنا، ولا تحل له هذه الكبيرة أبداً؛ لأن مجرد العقد على البنت يوجب حرمة الأم، وأما الصبية فإنها تحل له إذا فارقته التي عنده؛ لأن العقد على الأم لا يوجب حرمة البنت، وإن كان بعد ما دخل بالكبيرة حرمن عليه، لأنهما صارتا ابنتها من الرضاعة، والدخول بالأم يحرم البنت، ثم للكبيرة مهرها، ولكل واحدة من الصغيرتين نصف المهر، ولا يحل له واحدة منهن أبداً، لوجود الدخول بالأم وصحة العقد على البنت"[2].

---

(1) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (3/ 21)؛ وانظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (4/ 133)؛ ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 461).

(2) المبسوط للسرخسي (5/ 143).

المسألة الثانية:

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا تزوج كبيرتين وصغيرتين، فأرضعت كلُّ واحدةٍ من الكبيرتين صغيرة حرمن عليه جميعاً، لأنهن أصبحن أمهات وبنات، والجمع بينهن حرام، وإن أرضعت إحدى الكبيرتين قبل الدخول بهما الصغيرتين حرمت عليه الكبيرة والأولى من الرضاعة، لأنها صارت أم وابنتها، وأما الكبيرة الثانية إذا أرضعت الصغيرة الثانية قبل الأولى حرمتا عليه، لأنهما صارتا أم وابنتها، وإما إذا أرضعت الأولى ثم الثانية حرمت الأولى، والثانية لم تحرم عليه، لأن وقت الإرضاع كانت هي الوحيدة في نكاحه فيصح نكاحها، وهذه الصورة أصبحت في زماننا من الصعب تحققها، فالنساء تعرف بالغيرة من بعضهن، ولا تقبل أن ترضع البنت إلا إذا علمت بأنها تحرم عليه.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإذا تزوج كبيرتين وصغيرتين، فأرضعت كل واحدة من الكبيرتين صغيرة وقعت الفرقة بينه وبينهن؛ لأن كلَّ صغيرةٍ صارت بنتا لمن أرضعتها، والجمع بين الأم والبنت في النكاح حرام، فإن كانت أرضعت إحدى الكبيرتين الصغيرتين، ثم أرضعت الكبيرة الأخرى الصغيرتين، وذلك قبل الدخول بالكبيرتين، فأما الكبيرة الأولى مع الصغيرة الأولى فقد بانتا لما قلنا، والصغيرة الثانية لم تبن منه بإرضاع الكبيرة الأولى، فأما بإرضاع الكبيرة الثانية، فإن بدأت بإرضاعها بانت منه، وإن بدأت بإرضاع الأولى، فالصغيرة الثانية امرأته، لأنها حين أرضعت الأولى صارت أما لها، وفسد نكاحها لصحة العقد على الصغيرة الأولى فيما سبق، ثم أرضعت الثانية، وليس في نكاحه غيرها، فلهذا لا تقع الفرقة بينه وبينها"[1].

المسألة الثالثة:

افترض في هذه المسألة أخذ الحليب من الميتة، وهذا أمر تعافه النفس، ولكن أرى أن أخذ الحليب من الميتة ينافي الطبائع الإنسانية، فلا يتصور أن يأخذ من الميتة حليب لإرضاع الطفل، فالغالب على الناس هو الإسراع في دفن الميت والحزن عليه، والخوف منه وعدم الاقتراب منه.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وكذلك لو حلب اللبن من ثديها بعد موتها فأوجر[2] الصبي تثبت به الحرمة عندنا، وعند الشافعي – رحمه الله تعالى – لا تثبت وهو بناء على أصلين: أحدهما:

---

(1) المبسوط للسرخسي (5/ 143)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (3/ 74).

(2) المراد بهذه العبارة أنه إذا أجر حليب المرأة الميتة.

أن اللبن لا يموت عندنا؛ لأنه لا حياة فيه، ألا ترى أنه يحلب في حالة الحياة من الحيوان فيكون طاهراً، وما فيه الحياة إذا بان من الحي يكون ميتاً، فإذا لم يكن في اللبن حياة لا يتنجس بالموت، بل عند أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – يبقى طاهراً، وعندهما يتنجس بنجاسة الوعاء كما في إنفحة الميتة، فكأنه حلب لبن امرأة في قارورة نجسة فأوجر الصبي به فيثبت به الحرمة[1].

المسألة الرابعة:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يتزوج الرجل رضيعتين أو أكثر وترضعهما امرأة معاً أو واحدة بعد الأخرى فإنهن يبن جميعاً إذا أرضعتهن سوية، وأما إذا كنَّ ثلاثة فأرضعت اثنتين معاً ثم أرضعت الأخرى بعد ذلك حرمة عليه الأوليين، وحلت الثالثة، وفصل في هذه المسائل كثيراً، ومن المعلوم أن الزواج في هذه الصورة من الصعب حصوله في زمننا، فمن غير المتصور أن يزوج رجل ابنته الرضيعة، فغالب حال الناس الشفقة على الرضع وعدم تزويجهم.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإذا تزوج صبيتين رضيعتين فأرضعتهما امرأة معاً أو إحداهما بعد الأخرى بانتا جميعا، لأنهما صارتا أختين حين أرضعت الثانية منهما، فتقرر الجمع المنافي، وليست إحداهما ببطلان نكاحها بأولى من الأخرى، فإذا بانتا فلكل واحدة منهما نصف الصداق يرجع بذلك على المرضعة إن تعمدت الفساد لما قلنا، ولو كن ثلاثاً فأرضعتهن معاً بأن حلبت لبنها في قارورة وألقمت إحدى ثدييها إحداهن والأخرى للأخرى، وأوجرت الثلاثة معاً بن جميعا منه؛ لأنهن صرن أخوات معاً، وإن أرضعتهن واحدة بعد الأخرى بانت الأوليان والثالثة امرأته؛ لأنها حين أرضعت الثانية فقد تحققت الأختية بينها وبين الأولى فتقع الفرقة بينه وبينهما، ثم أرضعت الثالثة، وليس في نكاحه غيرها ففي نكاحها؛ وإن كن أربعاً فأرضعتهن معاً أو واحدة ثم الثلاث معاً بن جميعا، وكذلك إن أرضعتهن جميعاً واحدة بعد الأخرى؛ لأنه حين أرضعت الثانية بانت الأوليان للأختية، وحين أرضعت الثالثة

---

(1) المبسوط للسرخسي (5/ 139) و (30/ 296)؛ وانظر الاختيار لتعليل المختار (3/ 120)؛ ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 378).

والرابعة بانت الأخريان أيضا للأختية، وإن أرضعت الثلاث أولاً معاً، ثم الرابعة بانت الثلاثة الأول دون الرابعة؛ لأنها حين أرضعتها فليس في نكاحه غيرها"[1].

المسألة الخامسة:

افترض في هذه المسألة أن ينزل لبن من البكر، وهذا الأمر كان لا يتصور إلا أن بعض الواقعات وردت في بيان أن للبكر حليب، وليست الولادة هي السبب في نزول الحليب، وقد أثبت الطب حالياً أن للبكر حليباً يمكن أن يمنع هذا الحليب من الحبل، ولعل السبب هو الخلل في إفراز هرمون "البرولاكتين"، وهذا يؤدي إلى اختلافه عن اللبن الطبيعي كما يقول الأطباء.

قال في تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق:"(ولبن البكر والميتة محرم) أي: مثبت للحرمة، أما لبن البكر فلإطلاق النصوص؛ ولأنه سبب النشوء والنمو فيثبت به شبهة البعضية كلبن غيرها من النساء إذ هو لبن حقيقة"[2].

وقال في البناية شرح الهداية: "وإذا نزل للبكر لبن فأرضعت صبيًّا تعلق به التحريم لإطلاق النص"[3].

المسألة السادسة:

افتراض في هذه المسألة أن ينزل للرجل لبن من صدره، وهذا اللبن محرم تثبت فيه الحرمة، وهذا الأمر غير متصور عقلاً فلم يذكر أحد من العلماء أو غيرهم أنه قد نزل لرجل حليب، ولعل هذه افرازات هرمونية تخرج لوجود علة أو مرض في الرجل، والله أعلم.

قال في التجريد للقدروي: "قالوا لبن محرم قبل انفصاله من محله، فأشبه لبن الرجل. قلنا: لبن الرجل غير محرم عندنا، فالوصف غير مسلم، والمعنى في لبن الرجل أنه لا يكتفى به في غذاء الصغير غالبًا، فلم ينشر الحرمة كلبن الشاة"[1].

---

(1) المبسوط للسرخسي (5/ 142)؛ وانظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 340)؛ وتحفة الفقهاء (2/ 240)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (3/ 72)؛ ومجمع الضمانات (1/ 355).

(2) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ للزيلعي، كتاب الرضاع (2/ 185).

(3) البناية شرح الهداية، باب نزل للبكر لبن فأرضعت صبياً (5/ 272)؛ وانظر درر الحكام شرح غرر الأحكام، باب ما يحرم بالرضاع (1/ 357)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق، كتاب الرضاع (2/ 305).

قال في البناية شرح الهداية: "(وإذا نزل للرجل لبن، فأرضع به صبيًا لم يتعلق به التحريم) ش: ولا خلاف للأئمة الأربعة فيه، وعن الكرابيسي من أصحاب الشافعي: أنه يثبت به التحريم، وقد ذكرناه مرة م: (لأنه) ش: أي لأن لبن الرجل م: (ليس بلبن على التحقيق) ش: كدم السمك ليس بدم على التحقيق، فصار كما لو نزل من ثدي البكر ماء أصفر، فلا يتعلق به شيء. وفي " المغني ": ولبن الخنثى كلبن الرجل م: (فلا يتعلق به النشوء والنمو، وهذا) ش: إشارة إلى قوله: لأنه ليس بلبن، أي على التحقيق م: (لأن اللبن إنما يتصور ممن يتصور منه الولادة) ش: فالرجل لا يتصور منه الولادة، فلا يتعلق به التحريم"[2].

كتاب الأيمان

المسألة الأولى:

افترض في هذه المسألة أن يحلف على الصعود في السماء وقد كان هذا الأمر غير ممكن في زمنهم، أما في زمننا هذا فهذا الأمر ممكن لتطور الآلات، فقد وصل الإنسان إلى المريخ والقمر بواسطة المركبات الفضائية. وكذلك قلب الحجر ذهباً فهذا لا يتصور إلا من صاحب كرامة وهذا لا يتصور من كل الناس بل من أناس معدودين.

قال في الهداية في شرح بداية المبتدي: "قال: "ومن حلف ليصعدن السماء أو ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها" وقال زفر رحمه الله لا تنعقد لأنه مستحيل عادة فأشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا أن البر متصور حقيقة لأن الصعود إلى السماء ممكن حقيقة ألا ترى أن الملائكة يصعدون السماء وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى وإذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما إذا مات الحالف فإنه يحنث مع احتمال إعادة الحياة بخلاف مسألة الكوز لأن شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد"[3].

---

(1) التجريد للقدوري، باب لبن الميتة إذا شربه الصبي (10/ 5366).

(2) البناية شرح الهداية، باب احتقن الصبي باللبن (5/ 274)؛ وانظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي للزيلعي، كتاب الرضاع (2/ 186).

(3) الهداية في شرح بداية المبتدي (2/ 328)؛ وانظر بداية المبتدي (1/ 100)؛ والاختيار لتعليل المختار (4/ 69)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (3/ 135)؛ والعناية شرح الهداية (5/ 141)؛ والجوهرة النيرة على مختصر

المسألة الثانية:

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا حلف لا يدخل داراً لفلان، ثمَّ حفر سرباً تحت دار فلان ودخله ماراً تحت دار فلان فإنه لا يحنث إلَّا أن يكون من هذه القناة مكان مكشوف إلى الدار يستقي منه أهل الدار، فإذا وصل الرجل إلى ذلك المكان المكشوف فقد حنث، وهذه الصورة وإن كانت ممكنة الحصول إلا أن حصولها نادر جداً، ولا يحدث غالباً في زمننا هذا إلا في زمن الحروب مثلاً.

قال في "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع": "وقال ابن سماعة في "نوادره" عن محمد في رجل حلف لا يدخل دار فلان فحفر سرباً فبلغ داره، وحفر تحت دار فلان حتى جاوزها، فدخل الحالف ذلك السرب حتى مضى فيه تحت دار فلان، فإنه لا يحنث إلَّا أن يكون من هذه القناة مكان مكشوف إلى الدار يستقي منه أهل الدار، فدخل الحالف القناة فبلغ ذلك المكشوف فيحنث، وإن لم يبلغ لم يحنث، وإن كان المكشوف شيئاً قليلاً لا ينتفع به أهل الدار وإنما هو للضوء فمر الحالف بالقناة حتى بلغ الموضع فليس بحانثٍ، لأن القناة تحت الدار إذا لم يكن منفذ لا تعد من الدار؛ لأن المقصود من دخول داره: إما كرامة، وإما هتك حرمة، وذاك لا يوجد فيما لا منفذ له، وإذا كان لها منفذ يستقى منه الماء فإنه يعد من مرافق الدار بمنزلته بئر الماء، فإذا بلغ إليه كان كمن دخل في بئر داره، وإذا كان لا ينتفع به إلا للضوء لا يكون من مرافق الدار، فلا يصير بدخوله داخلاً في الدار فلا يحنث، ولو دخل فلان سرباً تحت داره وجعله بيوتاً وجعل له أبواباً إلى الطريق، فدخلها رجل حلف لا يدخل دار فلان فهو حانث؛ لأن السرب تحت الدار من بيوت الدار، ولو عمد فلان إلى بيت من داره أو بيتين فسد أبوابهما من قبل داره، وجعل أبوابها إلى دار الحالف فدخل الحالف هذين البيتين فإنه لا يحنث؛ لأنه لما جعل أبوابهما إلى دار الحالف فقد صارت منسوبة إلى الدار الأخرى..."[1].

القدوري (2/ 208)؛ ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (2/ 52)؛ وملتقى الأبحر (1/ 302)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (4/ 20)؛ ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (1/ 565)؛ واللباب شرح الكتاب (4/ 24)؛ والتجريد للقدوري (12/ 6399)؛ وغيرهم.

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (3/ 39_40)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (4/ 324)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق (4/ 327)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (3/ 67)؛ وعيون المسائل للسمرقندي الحنفي (1/ 181).

المسألة الثالثة:

ذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أن الإنسان إذا نذر ذبح ولده لزمه ذبح شاة، وكذا لو نذر ذبح نفسه أو عبده، وأما في ذبح أحد الوالدين فعند أبي حنيفة روايتان والأصح عدم الصحة، وقال أبو يوسف وزفر: لا يصح النذر بذلك لأنه معصية.

قال في "الاختيار لتعليل المختار": "قال: (ولو نذر ذبح ولده أو نحره لزمه ذبح شاة) عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وكذا النذر بذبح نفسه أو عبده عند محمد؛ وفي الوالد والوالدة عن أبي حنيفة روايتان الأصح عدم الصحة. وقال أبو يوسف وزفر. لا يصح شيء من ذلك لأنه معصية فلا يصح"[1].

المسألة الرابعة:

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا حلف لا يدخل من باب هذه الدار فدخلها من غير الباب كالنافذة مثلاً فلا يحنث، وإذا عين الباب فقال: من هذا الباب، فدخل من باب آخر لا يحنث، وهذا الصورة ممكنة الحصول حصلت في زمنهم وتحصل في زماننا كثيراً.

قال في "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع": "ولو حلف لا يدخل من باب هذه الدار فدخلها من غير الباب لم يحنث لعدم الشرط وهو الدخول من الباب، فإن نقب للدار باباً آخر فدخل يحنث، لأنه عقد يمينه على الدخول من باب منسوب إلى الدار وقد وجد والباب الحادث كذلك فيحنث، وإن عنى به الباب الأول يدين فيما بينه وبين الله تعالى، لأن لفظه يحتمله، ولا يدين في القضاء، لأنه خلاف الظاهر حيث أراد بالمطلق المقيد، وإن عين الباب فقال: لا أدخل من هذا الباب فدخل من باب آخر لا يحنث وهذا مما لا شك فيه، لأنه لم يوجد الشرط.

ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا يسكنها فلان بملك أو إجارة أو إعارة فهو سواء يحنث في يمينه، ذكر ذلك أبو يوسف، وذكر محمد في "الأصل" وضع المسألة في المستأجر وهذا قول أصحابنا"[2].

---

(1) الاختيار لتعليل المختار (4/ 78)؛ وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (8/ 9)؛ والجوهرة النيرة على مختصر القدوري (2/ 196).

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (3/ 36 فما بعدها)؛ وانظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (3/ 121)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (4/ 327)؛ ولسان الحكام (1/ 349).

كتاب الحظر والإباحة

المسألة الأولى:

اعتبر المتولد بين مأكول اللحم وغير المأكول ينظر إلى حاله، فإن وافق مأكول اللحم يأكل وإلَّا فلا، وهذا لا يتصور إلا في بعض الحيوانات وهي غير مأكولة أصلاً كما يحصل بين الحمار والحصان، وأما غيرها فلا يحصل.

قال في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق": "وكذا يعتبر جانب الأم في البهائم أيضاً، حتى إذا تولد بين الوحشي والأهلي أو بين المأكول وغير المأكول يؤكل إذا كانت أمه مأكولة، وتجوز الأضحية به إذا كانت أمه يجوز التضحية بها"[1].

وقال في "منحة الخالق": "(قوله: وكذا يعتبر جانب الأم في البهائم) قال الرملي: هذا منقوض بالشاة إذا نزا عليها كلب فولدت، فإنه لا تجوز التضحية به عند عامة العلماء كما ذكره في "البزازية" وغيرها"

قلت: لكن في "الوهبانية":

وإن ينز كلب فوق عنز فجاءها ... نتاج له رأس الكلاب فينظر
فإن أكلت لحماً فكلب جميعها ... وإن أكلت تبناً فذا الرأس يبتر
ويؤكل باقيها وإن أكلت لذا ... وذا فاضربنها فالصياح يخبر
وإن أشكلت فاذبح فإن كرشها بدا ... فعنز وإلا فهي كلب فيطمر

قال شارحها الشرنبلالي: المسألة من "الظهيرية": كلب نزا على عنز فولدت ولداً رأسه رأس كلب وباقيه يشبه العنز، قالوا: يقدم إليه العلف واللحم فإن تناول العلف دون اللحم ترمى رأسه بعد الذبح ويؤكل ما سواها، وإن تناولهما جميعاً يضرب فإن نبح لا يؤكل، وإن ثغى ترمى رأسه ويؤكل غيرها، فإن ثغى ونبح ذبح، فإن وجد له كرش أكل ما سوى الرأس، وإن وجد له أمعاء لا يؤكل؛ لأنه كلب، وعن "الجامع الصغير" لو نزا حمار على حمارة وحشية فولدت تبع أمه فيؤكل؛ لأن للولد حكم أمه في الحل والحرمة، وفي "جوامع الفقه" و"الولوالجية": الاعتبار في المتولد للأم في الأضحية والحل، وقيل: يعتبر

(1) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (4/ 251).

بنفسه فيهما حتى إذا نزا ظبي على شاة أهلية فإن ولدت شاة تجوز التضحية بها، وإن ولدت ظبياً لم تجز، ولو ولدت الرمكة حماراً لم يجز ولم يؤكل، وفي "الخلاصة": في الأضحية المتولدة بين الكلب والشاة قال عامة العلماء: لا يجوز، وقال الإمام الجرجاني: إن كان يشبه الأم يجوز اهـ"[1].

المسألة الثانية:

ذهب الحنفية إلى اعتبار أن الدم الموجود في المائي ليس دماً وإنما يشبه الدم، وعلى هذا الافتراض فإن للإنسان أن يشرب هذا الدم باعتباره ليس دماً، كما له أن يصلي إذا أصاب ثوبه هذا الدم وإن كان كثيراً جداً، لأنه ليس بدم على اعتبارهم، وهذا الافتراض بعيد جداً وغير متصور، فإن للمائي دماً حقيقة.

قال في "تحفة الفقهاء": "وأما إذا كان مائياً، فإن مات في الماء لا يوجب التنجيس كالضفدع المائي والسمك والسرطان ونحو ذلك عندنا، وعند الشافعي يوجب التنجيس إلا في السمك خاصة في حق الأكل. فأما إذا سال منه الدم أصاب الثوب أكثر من قدر الدرهم يوجب التنجيس. والصحيح قولنا لأن المائي لا دم له حقيقة، وإن كان يشبه صورة الدم، لأن الدموي لا يعيش في الماء"[2].

المسألة الثالثة:

ذهب الحنفية إلى تصور أن يترس الكفار بنبي، فيُسأل النَّبي عن حكم الرمي هل يرمون أم لا؟!.

وهذه الصورة أيضاً غير ممكنة الحصول فقد ذهب زمن الأنبياء، ولا يوجد نبي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكيف يتصور ذلك في هذا الزمن؟!.

---

(1) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (4/ 251 _ 252)؛ وانظر الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (2/ 185)؛ والبناية شرح الهداية (3/ 330) و (12/ 49_ 50)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية (3/ 654) و (1/ 226)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (2/ 255)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، والكلام من الكنز (1/ 34) و (6/ 7)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق (1/ 95).

(2) تحفة الفقهاء للسمرقندي (1/ 62 _ 63)؛ وانظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (1/ 79)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (1/ 114)؛ وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (1/ 40)؛ ورد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، دار الفكر (بيروت) ط 2: 1412 هـ- 1992م، (1/ 184)؛ والنهر الفائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي (1/ 78).

قال في "حاشية ابن عابدين": "قلت: ومثله قولهم: لو تترس الكفار بنبي يسأل ذلك النبي"[1].

المسألة الرابعة:

تصوُّر أن يولد بين الآدمي والشاة أو غيرها من الحيوانات مولود، وهذا ما لا يتصوره العقل[2].

قال في حاشية ابن عابدين: "والظاهر أن المتولد بين آدمي وشاة كذلك بل أولى؛ لأنه جزء آدمي لا يحل الانتفاع به فضلاً عن أكله فافهم"[3].

المسألة الخامسة:

افترض في هذه المسألة توالد الزرافة من ثلاثة حيوانات وهذا الافتراض غريب، ويخالف المسلَّمات العلميَّة، والشواهد الواقعية، وإنما هو حيوان يتولد كبقية الحيوانات الأخرى من ذكرٍ وأنثى.

قال في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق": "وفي المستطرف الزرافة حيوان عجيب الخلقة، ولما كان مألوفها الشجر خلق الله يديها أطول من رجليها، وهي ألوان عجيبة، يقال: إنها متولدة من ثلاث حيوانات: الناقة الوحشية والضبع والبقرة الوحشية، فينزو الضبع على الناقة فتأتي بذكرٍ، فينزو ذلك الذكر على البقرة فتتولد منه الزرافة، والأصح أنه خلقة بذاته ذكر وأنثى كبقية الحيوانات"[4].

كتاب البيع

ذهب الحنفية إلى التفريق بين ما إذا اشترى الإنسان صدفة أو سمكة فوجد فيها لؤلوة، فقالوا: هي للمشتري، وبين لو اشترى دجاجة فوجد فيها لؤلؤة فيها للبائع.

قال في "الفروق للكرابيسي": "فيمن اشترى صدفةً فوجد فيها لؤلؤةً أو سمكةً فوجد فيها لؤلؤةً فهي للمشتري.ولو اشترى دجاجةً فوجد فيها لؤلؤةً فهي للبائع.

---

(1) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية (2/ 167).

(2) انظر مقال للدكتور إياد العطار حيث ذكر استحالة حصول التوالد بينها والسبب هو اختلاف الصبغة الجينية وأنها عند الإنسان (46) بينما عند الكلاب مثلاً (78) انظر التفصيل في الرابط التالي: http://www.kabbos.com/index.php?darck=116. وللمزيد حول هذا الموضوع انظر هذا المقال: http://beidipedia.wikia.com.

(3) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (3/ 654).

(4) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق (6/ 9)؛ وهذه المسألة مما يخالف العلم والمسلمات العلمية وتخالف الواقع، فلا يمكن أن تقبل.

والفرق أن اللؤلؤةَ تتولد من الصدفة، فصار كبيع الطير والسمك، وأما السمك فاللؤلؤة من علفه، لأنه يأكل حيوان البحر، والصدف حيوان، فصار كسمكة خرجت من جوفه.

وأما الدجاجة فلا تخلق اللؤلؤة منها، ولا هي من علفها، فلا تملك بالعقد عليها، كما لو اشترى صندوقاً فوجد فيه متاعاً"[1].

كتاب الرهن

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا رهن عبداً بما يساوي قيمته كألف مثلاً، ثم إن العبد حفر بئراً في الطريق فوقعت فيه دابة تساوي ألفاً فماتت، فإن الرجل يبيع العبد بألف ويدفع قيمة الدابة لصاحبها، ويرجع على المرتهن بقيمة العبد، لأن العبد حفر بناءً على أمر المرتهن فيضمن قيمة العبد، فإن وقعت فيه دابةٌ أخرى فعطبت، رجع صاحب الدابة الثانية على صاحب الدابة الأولى فأخذ نصف القيمة، لأنهما مشتركان في ثمن العبد والسبب واحد في الجناية على الدابتين، وهذه المسألة وإن كانت متحققة في زمنهم لوجود العبيد إلا أنها أصبحت في زمننا غير متحققة، لأننا في زمنٍ لم يبقى فيه عبيد.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإذا رهن الرجلُ عبداً يساوي ألف درهمٍ بألف درهمٍ، فحفر العبد عند المرتهن بئراً في الطريق، ثم إن الراهن أدى الدين وأخذ عبده، فوقعت في البئر دابةٌ تساوي ألفاً، فإن العبد يباع في الدين إلا أن يفديه الراهن؛ لأنه بالحفر تسبب لإتلاف الدابة وهو متعدٍ فيه، فيكون كالمباشر في حكم الضمان، ولو أتلف العبد دابةً بيع في قيمتها إلا أن يفديه المولى، فإن بيع بألف درهمٍ وأخذها صاحب الدابة، رجع الراهن على المرتهن بالدين الذي قضاه؛ لأن العبد تلف بفعل كان منه عند المرتهن وهو الحفر، فتبين به أن الرد لم يسلم، ويجعل هو كالهالك في يد المرتهن، فصار هو مستوفياً دينه بالهلاك، وقد استوفاه مرةً أخرى فعليه رده (ألا ترى) أن العبد المغصوب لو فعل مثل هذا في يد الغاصب كان للمغصوب منه أن يرجع عليه بقيمته، ويجعل كالهالك قبل الرد.

وإن وقعت في البئر دابةٌ أخرى تساوي ألفاً فعطبت رجع صاحبها على صاحب الدابة الأولى، وأخذ منه نصف ما أخذ؛ لأنهما مشتركان في ثمن العبد، فإن الجناية على الدائنين تستند إلى سببٍ واحدٍ وهو الحفر، وهما من جنس واحد، فهو كما لو استهلك الدابتين معاً، فيكون ثمنه بينهما نصفين، فإذا أخذ

---

(1) فروق، لأسعد بن محمد بن الحسين، أبو المظفر، جمال الإسلام الكرابيسي النيسابوري الحنفي، المحقق: د. محمد طموم، راجعه: د. عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية، ط 1: 1402هـ _ 1982، (2/ 99).

منه نصف ما أخذ لم يكن لصاحب الدابة الأولى أن يرجع على الراهن بشيءٍ مما قبض من الدين؛ لأنه إنما قبض ما كان أعطى المرتهن بطريق أنه استوفى حقه مرتين، ولم يقبض منه من قيمة العبد شيئاً، وحق صاحب الدابة في مالية العبد لا في مال آخر من ملك مولى العبد، فإن وقع في البئر حر أو عبد فمات، فدمه هدر بمنزلة العبد إذا حفر بئراً في الطريق، ثم استهلك مال إنسان فبيع في قيمته، ثم وقع في البئر"[1].

كتاب الجنايات والدِّيَّات

المسألة الأولى:

ذهب الحنفية إلى أن لِحيَةَ الرجل إذا حلقت فلم تنبت فيجب فيها الدية، وكذلك في شعر الرأس للرجل والمرأة يجب فيه الدية، وهذا المسألة ممكنة الوقوع في زمننا، وهذا ما يسمى بعملية الليزر، فيزال الشعر بواسطته ولا يعود مطلقاً، فإذا حصلت هذه المسألة يجب فيها الدية.

قال في "الجوهرة النيرة على مختصر القدوري": "قوله: (وفي اللحية إذا حلقت فلم تنبت الدية) يعني: لحية الرجل، أما لحية المرأة فلا شيء فيها، لأنها نقص، وحُكِي عن أبي جعفر الهندواني: أن اللحية على ثلاثة أوجه: إن كانت وافرة تجب الدية كاملة، وإن كانت شعيرات قليلة مجتمعة، لا يقع بها جمال كامل ففيها حكومة، وإن كانت شعرات متفرقات تشينه فلا شيء فيها، لأنه أزال عنه الشين ...." ثم قال: "[قوله: (وفي شعر الرأس الدية) يعني: إذا لم ينبت سواء حلقه أو نتفه ويستوي في ذلك الرجل والمرأة، لأنهما يستويان في التجمل به، وأما شعر الصدر والساق ففيه حكومة، لأنه لا يتجمل به الجمال الكامل، ولا قصاص في الشعر، لأنه لا يمكن المماثلة فيه، وإن حلق رأس رجل فنبت أبيض فعند أبي حنيفة لا شيء فيه، وعند أبي يوسف فيه حكومة، وإن كان عبداً ففيه أرش النقصان"[2].

---

(1) المبسوط للسرخسي (21/ 143)؛ وانظر الأصل لمحمد ابن الحسن الشيباني (3/ 204).

(2) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (2/ 129)؛ وانظر المبسوط للشيباني (4/ 442)؛ والمحيط البرهاني في الفقه النعماني (2/ 129)؛ والنتف في الفتاوى للسغدي (2/ 672)؛ والمبسوط للسرخسي (26/ 71)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7/ 312)؛ والهداية في شرح بداية المبتدي (4/ 462)؛ وبداية المبتدي (1/ 244)؛ والعناية شرح الهداية (10/ 281)؛ وملتقى الأبحر (1/ 345)؛ والبحر الرائق شرح كنز الدقائق (8/ 377)؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين (6/ 619)؛ واللباب شرح الكتاب (3/ 155)؛ وغيرهم.

كتاب الوصايا

المسألة الأولى:

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا أوصى بخدمة عبده لشخص آخر فصالحة ابن الموصي على دراهم أو غيرها فهو جائز، وهذه المسألة وإن كانت في زمانهم محققة إلا أننا في زمانٍ لم يبقى فيه عبيد وجميع أحكامه لم يعد معولاً بها.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإذا أوصى الرجل بخدمة عبده سنةً لرجلٍ، وهو يخرج من ثلثه، فصالحه الوارث من الخدمة على دارهم أو على سكنى بيتٍ أو على خدمة خادمٍ آخر أو على ركوب دابةٍ أو على لبس ثوبٍ شهراً، فهو جائز استحساناً، وفي القياس لا يجوز؛ لأن الموصى له بالخدمة في حكم الاعتياض كالمستعير، ولهذا لا يملك أن يؤاجره كالمستعير، وهذا لأنه يملك الخدمة بغير عوض في الموضعين، ثم المستعير لا يعتاض عن الخدمة مع المعير فكذلك الموصى له"[1].

المسألة الثانية:

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا أوصى بعبدٍ أو بثوبٍ ثمَّ باعه، ثمَّ اشتراه، فبعيه يعتبر رجوعاً عن الوصية، وهذا المسألة وإن كانت غير متحققة في العبد، لأنه لا يوجد عبيد في زمننا إلا أنها متحققة في غيره من الأشياء.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "ولو أوصى له بعبدٍ أو بثوبٍ ثم باعه، ثم اشتراه فبيعه رجوع عن الوصية؛ لأنه لما باعه صار بحالٍ لو أوصى به في هذه الحالة لا يصح؛ لأنه وصية بملك الغير، فكان بيعه دليلاً على الرجوع"[2].

كتاب المواريث

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يموت رجل ويترك خلفه مائة جدة.

وهذا الافتراض غريب جداً ولا يتصور أن يموت الرجل ويترك مائة جدة فقد قصرت أعمار الناس عمن سبقهم من الأمم السابقة، إلا إذا صار من باب الكرامة.

---

(1) المبسوط للسرخسي (21/ 2)؛ وانظر الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني (11/ 22)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، وهذا الكلام من حاشية الشلبي (5/ 34).

(2) المبسوط للسرخسي (27/ 162)؛ وانظر التتف في الفتاوى (2/ 821)؛ والأصل للشيباني (5/ 435).

قال ابن عابدين في: "حاشيته": "على أن الفقهاء قد يذكرون ما لا يوجد عادة كقول الفرضيين: رجل مات وترك مائة جدة"[1].

كتاب الخنثى

المسألة الأولى:

ذهب الحنفية إلى أن الرجل إذا مات وترك ابناً وامرأة وولد من هذه المرأة خنثى، ثم مات الخنثى بعد أبيه، فادعت الأم أنه غلام، وادعى الابن أنه كان جارية، فنأخذ بقول الابن مع يمينه، وعلى الأم البينة، لأنها تثبت الزيادة في حقها، فلو أقامت المرأة البينة، وجاء رجل وقال: إنها صبية، وأن أباها قد زوجها إياه على مهرٍ معين، وأنها كانت تبول من حيث تبول النساء وطالب بميراثه، فالبينة بينة الرجل، لأن في بينته زيادة إثبات، وللأم نصيبها من الصداق وغيره، وهذه المسألة وإن كانت متصورة في زمنهم إلا أنها في زمننا لا تتصور، فقد بلغ التطور العلمي غايته، وللطب في هذه المسائل القول الفصل، فهو يحدد جنس المولود، وإذا وجدت آلتين عند المولود يبقي الآلة الأقوى ويزيل الآلة الأضعف، وقد أصبحنا اليوم نسمع ونرى ما يسمون المتحولين جنسياً، فيكون الرجل امرأة فيصبح رجلاً، ويكون رجلاً فيصبح امرأة، وهذا بناء على تدخل الطب في هذه المسألة[2].

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "رجل مات وترك ابناً وامرأةً وولد من هذه المرأة خنثى، فمات الخنثى بعد أبيه، فادعت أمه أنه كان غلاماً يبول من حيث يبول الغلام، وادعى الابن أنه كان يبول من حيث تبول الجارية، فالقول قول الابن؛ لأنها تدعي الزيادة في ميراثها منه، والابن منكر للزيادة، فالقول قوله مع يمينه على علمه؛ لأنه يستحلف على فعل الغير، والبينة بينة الأم سواء أقامت هي وحدها أو أقاما جميع البينة؛ لأنها تثبت الزيادة في حقها، والابن ينفي بينة تلك الزيادة، ولو أقامت الأم بينة على ذلك وأقام رجل البينة أن الميت زوجه هذه الصبية على ألف درهم، وأنها كانت تبول من حيث تبول النساء وطلب ميراثه منها قال: فالبينة بينة الزوج؛ لأن في بينته زيادة إثبات؛ فإنه يثبت صحة النكاح والميراث لنفسه فكانت بينته أولى بالقبول، ثم للأم نصيبها من الصداق وغيره، ولا يقال: هي تنكر

---

(1) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، والكلام من الحاشية (2/ 167).

(2) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر هذا الرابط:

.http://www.elazayem.com/B(96).htm

وجوب الصداق فكيف تأخذ نصيبها منه؟، لأنها صارت مكذبة فيما زعمت في الحكم، وقد بينا أن زعم الزاعم يسقط اعتباره إذا جرى الحكم بخلافه، وكذلك إن أقام كل واحد منهما البينة أنه كان يبول من المبال الذي ادعاه ولم يكن يبول من المبال الآخر؛ لأن قوله ولم يكن يبول نفي، والشهادة بلفظ النفي لا تكون مقبولة، فوجود هذه الزيادة كعدمها"[1].

المسألة الثانية:

ذهب الحنفية إلى كراهة أن يُجَسِسَ[2] الخنثى رجل أو امرأة حتى يستبين أمره أو يشترى له جارية من ماله تجسسه أو يشتري له الإمام جارية من بيت مال المسلمين امرأة تجسس، ثمَّ يبيعها ويرد ثمنها إلى بيت مال المسلمين، ولعل هذه الصورة كانت ممكنة في زمنهم بسبب عدم تقدم الطب، وأما في زمننا هذا فلم يبقى عبيد أو جواري، وكذلك فإن الطب قد بلغ غايته في التطور، وأصبح قادراً على الكشف على الخنثى وتحديد جنسه، وترجيح أحد الآلتين على الآخر، باعتبار الأقوى.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "ويكره أن تجسسه رجل وامرأة حتى يبلغ ويستبين أمره؛ لأن المراهق بمنزلة البالغ في وجوب ستر عورته، ونظر الجنس إلى خلاف الجنس لا يباح في حالة الاختيار، فسواء جسسه رجل أو امرأة يتوهم نظر خلاف الجنس، ولكن يشتري له جارية عالمة بذلك من ماله تجسسه؛ لأنه يملكها بالشراء حقيقة، فإن كان الخنثى امرأة فهذا نظر الجنس إلى الجنس، فإن كان رجلاً فهذا نظر المملوكة إلى مالكها، قال محمد – رحمه الله –: إن كان معسراً اشترى له الإمام جاريةً بمال بيت المال فتجسسه، ثم باعها وجعل ثمنها في بيت المال، وأبو حنيفة وأبو يوسف لا يخالفان محمداً – رحمه الله – في هذا، ولكنه خص قوله؛ لأنه لم يحفظ جوابهما، ثم مال بيت المال معد لمصالح المسلمين، وهذا من جملتها، وفيه إقامة ما هو ظهره بمنزلة المستحقة شرعاً، فيكون للإمام أن يحصل ذلك بمال بيت المال، ولم يذكر في الكتاب أنه يزوج امرأة خناثة، وكأن الشيخ الإمام – رحمه الله – يقول إنما لم يذكر ذلك؛ لأنه لم

---

(1) المبسوط للسرخسي (30/ 111)؛ وانظر الأصل للشيباني (9/ 327).

(2) قال في "مختار الصحاح": "(جَسَّهُ) بِيَدِهِ أَيْ مَسَّهُ وَبَابُهُ رَدَّ، وَ (اجْتَسَّهُ) أَيْضًا مِثْلُهُ وَ (جَسَّ) الْأَخْبَارَ وَ (تَجَسَّسَهَا) تَفَحَّصَ عَنْهَا وَمِنْهُ (الْجَاسُوسُ)" مختار الصحاح، مادة (جسس)، (1/ 58).

يتيقن بصحة نكاحه ما لم يتبين أمره، ولكن لو فعل مع هذا كان مستقيماً؛ لأن الخنثى إن كان امرأة فهذا نظر الجنس إلى الجنس والنكاح لغو، وإن كان رجلاً فهذا نظر المنكوحة إلى زوجها"[1].

المسألة الثالثة:

ذهب الحنفية إلى أن المرأة إذا ادعت أن الخنثى كان زوجها وكان أبوها زوجها إياه، وادعت أمه أنه كان غلاماً فالقول قول الزوجة، وهذه المسألة وإن كانت تحصل في زمنهم ففي زماننا نادرة الحصول.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "ولو أقامت امرأة البينة أن أباها زوجها إياه في حال حياته وأمهرها عنه ألف درهم، وأنه كان غلاماً يبول من حيث يبول الغلام خاصة، وأقامت الأم البينة أنه كان يبول من حيث تبول النساء، فالبينة بينة المرأة لما فيها من إثبات الزيادة، وهو أصل النكاح والمهر والميراث، وكذلك لو صدقتها الأم فيما ادعت، وأقام الابن البينة أنه كان جارية، فالبينة بينة المرأة لما بينا، ولو أقامت هذه المرأة البينة على ما وصفنا، وأقام الزوج البينة على ما وصفنا في المسألة الأولى فالبينة بينة المرأة، وهو إثبات الصداق فتترجح بذلك؛ لأن البينتين تعارضتا في إثبات النكاح والميراث، وفي بينة المرأة زيادة، وهو إثبات الصداق فتترجح لذلك"[2].

المسألة الرابعة:

افترض في هذه المشكلة أن يتزوج خنثيان مشكلان لا يعلم حالهما، بأن أحدهما ذكر والآخر أنثى، فهذا النكاح موقوف حتى يستبين أمرهما، ولا يتوارثان، وإذا لم يعلم أنهما مشكلان فلا مانع من زواجهما إذا كان الأبوان قد زوجاهما، وبنى على هذه المسألة ما إذا مات الأبوين ثم أقام ورثتهما البينة أنه هو الزوج والآخر الزوجة لم يقبل هذا منهم، وهذه الصورة لا تتصور في زمننا هذا للتطور العلمي وقدرته على تحديد الجنس.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإذا زوج خنثى من خنثى وهما مشكلان، على أن أحدهما رجل والآخر امرأة لم أجز النكاح ولم أبطله، حتى يتبين أمرهما؛ لأن العقد صدر بين الوليين، فلا يحكم ببطلانه ما لم يعلم أنه لم يصادف محله، ولا يحكم بجوازه لتوهم كونهما أنثيين أو ذكرين أو على عكس ما قدره الوليان، وإن ماتا لم يتوارثا؛ لأن الإرث إنما يكون بعد الحكم بصحة النكاح، وإن كان لم يعرف كل

---

(1) المبسوط للسرخسي (30/ 110)؛ وانظر الأصل [المبسوط] للشيباني (9/ 327).

(2) المبسوط للسرخسي (30/ 111)؛ وانظر الأصل [المبسوط] للشيباني (9/ 330).

واحد منهما أنه مشكل أجزت النكاح إذا كان الأبوان هما اللذان زوجا؛ لأن أب الزوج منهما أخبر أنه غلام، وأب المرأة منهما أخبر أنها امرأة، وخبر كلٍّ واحدٍ منهما مقبول شرعاً ما لم يعرف خلاف ذلك، فوجب الحكم بصحة النكاح بناء على ذلك، فإن ماتا بعد ذلك الأبوين وأقام كل واحدٍ من ورثتهما البينة أنه هو الزوج، وأن الأخرى هي الزوجة لم أقض بشيءٍ من ذلك، فأما إذا قامت البينة بخلاف ما جرى الحكم به فهو مردودٌ بلا إشكالٍ، وإن لم يعلم أيهما كان الزوج فقد تعارضت البينتان واستويا في أن كلَّ واحدةٍ منهما تنقض الأخرى، وإن قامت إحدى البينتين أولاً واتصل القضاء بها تعين البطلان للبينة الأخرى"[1].

المسألة الخامسة:

ذهب الحنفية إلى افتراض أن يزوج الأب ابنه الخنثى قبل أن يستبين أمره، فإن هذا الزواج موقوف حتى يستبين أمره، ولا يتوارثان، وإن قتل قبل أن يستبين أمره فعند الحنفية القول قول القاتل، وعلى أولياء القتيل البينة، وهذه المسألة وإن كانت متوقعة الحصول في زمنهم فلا تتصور في زمننا، لتقدم التطور العلمي وتمكنه من تحديد الجنس.

قال الإمام السرخسي في "المبسوط": "وإن زوجه أبوه قبل أن يبلغ رجلاً أو زوجه امرأةً، فإن ذلك موقوف لا يجيزه ولا يبطله ولا يتوارث حتى يستبين أمره. أما لا نبطله، لأن العاقد ولي، ولا نجيزه لأنا لا نعلم بمصادفة هذا العقد محله، ولا يتوارث؛ لأن التوارث من حكم انتهاء العقد الصحيح بالموت، وإن قتل خطأ قبل أن يستبين أمره فعلى قول الشعبي على القاتل نصف دية المرأة ونصف دية الرجل، باعتبار الأحوال، وعندنا القول قول القاتل، وعلى أولياء القتيل البينة؛ لأن القاتل منكرٌ للزيادة، فكان القول قوله مع يمينه، وعلى مدعي الزيادة إثباتها بالبينة"[2].

---

(1) المبسوط للسرخسي (30/ 114)؛ وانظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (30/ 113)؛ وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، وهذا الكلام من الحاشية (3/ 23)؛ ورد المحتار على الدر المختار، والكلام من حاشية العابدين (3/ 4).

(2) المبسوط للسرخسي (30/ 110)؛ وانظر الأصل [المبسوط] للشيباني (9/ 327).

المسألة السادسة:

افترض في هذه المسألة أن يدخل الخنثى المشكل ذكره في فرج امرأةٍ أو دبرها، فلا غسل عليهما لإمكان أن يكون امرأةً فيعتبر هذا زائداً منه، وكذا لو أدخل في دبر رجلٍ أو فرج خنثى أو العكس؛ بأن أدخل رجل في فرج الخنثى فلا غسل عليه لعله يكون رجلاً، وهذه المسألة في زمننا هذه صارت بعيدة الحصول، بسبب تقدم الطب وقدرته على تحديد الجنس بكلِّ يُسرٍ.

قال في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق": "وإن أولج الخنثى المشكل ذكره في فرج امرأةٍ أو دبرها فلا غسل عليهما لجواز أن يكون امرأة، وهذا الذكر منه زائد، فيصير كمن أولج إصبعه، وكذا في دبر رجلٍ أو فرج خنثى لجواز أن يكونا رجلين والفرجان زائدان منهما، وكذا في فرج خنثى مثله لجواز أن يكون الخنثى المُولَجِ فيه رجلاً والفرج زائد منه، وإن أولج رجل في فرج خنثى مشكل لم يجب الغسل عليه لجواز أن يكون الخنثى رجلاً والفرج منه بمنزلة الجرح، وهذا كله إذا كان من غير إنزال، أما إذا أنزل وجب الغسل بالإنزال كذا في "السراج الوهاج"، وهذا لا يرد على المصنف؛ لأن كلامه في حشفة وقبل محققين، والله أعلم بالصواب"[1].

هذه بعض المسائل التي قمت بجمعها من كتب الفقه الحنفية بعد استقراء وبحث طويل، فإن أصبت فبتوفيق من الله تعالى، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، والحمد لله رب العالمين.

---

(1) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، والكلام من البحر (1/ 63)؛ وانظر البناية شرح الهداية، والكلام من البناية (1/ 334)؛ والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (1/ 28).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإن من أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها بعد البحث:

أولاً_ حاول الباحث إيجاد تعريف جامعٍ مانعٍ للفقه الافتراضي وهو: "اجتهاد الفقيه في تجويز وقوع مسائل شرعيَّةٍ عمليَّةٍ متصوَّرةٍ عقلاً أو إعطاء فتوى للسائل فيما لم يقع، بتقدير حكم الشَّارع في كلِّ ذلك لو وقع".

ثانيًا_ توجد صلة وثيقة لغوياً بين مصطلحات: الافتراض، التقدير، التنظير، والتوقع، وهذه الصِّلة شرعياً أيضاً كانت موجودة، فكلُّها معانٍ مترادفة تدلُّ على نوعٍ معينٍ من أنواع الفقه وهو الفقه الافتراضي موضوع البحث، ومثلها باقي المسميات لهذا العلم مثل: الفقه الأرأيتي، وفقه المآلات، وفقه المستقبل.

ثالثاً_ إن لأصحاب المدرسة الفرضية دورًا كبيرًا في إثراء المكتبة الإسلامية بثروة ضخمة من المادة الفقهية، فقد فرضوا مسائل لم يكن من المتوقع حصولها في زمنهم، ولكن أصبحت واقعاً يحتاج إلى فتوى في زمننا، بل ومنها مازلنا نعتبره إثراءً زائداً للفقه لعدم وقوعه حتى الآن، وقد تتحقق تلك المسائل والافتراضات في يوم من الأيام، حينها سنجد مادتها الفقهيَّة جاهزة لدينا، وهذا يدل على بعد النظر الفقهي لديهم، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: "إنا نستعد للبلاء قبل نزوله".

رابعًا_ بعد البحث والنظر توصَّل الباحث إلى أن نشأة الفقه الافتراضي لم تكن في زمن أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ كما قال الحجوي، بل كانت منذ عصر النبوة، فقد كان الصحابة الكرام رضي الله عنهم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مسائل افتراضية وكيف يكون حكمها ورسول الله صلى الله عليه وسلم يجيبهم عن تلك المسائل، وإنما كان دور أبي حنيفة هو نشر هذا النوع من الفقه والاشتغال به أكثر من غيره.

خامساً_ الفقه الفرضي ليس خصيصة المذهب الحنفي وحده؛ بل شاركه فيه أصحاب المذاهب الأخرى، وإن انتقدوا إكثار الحنفيَّة من الافتراض، ولكنَّهم افترضوا هم أيضاً ولهم مسائلهم الفرضية المنتشرة في مصنَّفاتهم.

سادساً_ من الملاحظ أنَّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله كان يعلم أصحاب الاستعداد لهذا الوقائع ليكونوا مستعدين لها إذا نزلت بهم، ولكنَّه في الوقت نفسه كان ينهاهم عن الافتراضات الخيالة البعيدة عن الواقع، وذلك لعدم فائدتها، ولو دقَّقنا النَّظر في المسائل الغريبة نادرة الوقوع فإنَّها غالباً جاءت في وقت متأخر (القرن الرابع وما بعده).

سابعاً_ أن الافتراض ليس بمقدورٍ لكل طالب علمٍ فضلاً عن العامة، لهذا عملوا على سدِّ الفراغ الفقهي المتوقع، وتجهيز الأحكام للمسائل والنوازل والحوادث المستجدة قبل وقوعها، وتدريب طلبة العلم، وشحذ أذهانهم، وصقل تفكيرهم، وتوسيع مداركهم، وتقوية ملكاتهم الفقهية، وتيسير الأمر على مجتهدي العصور اللاحقة عند النظر في نوازل عصرهم، من خلال ما تم توفيره بين أيديهم من الفتاوى الافتراضية الجاهزة، فيختارون منها ما يناسب النازلة في زمنهم.

ثامناً_ إنَّ حياة فقهاء الرأي في العراق وفيه خليطٌ من أديانٍ وتياراتٍ فكريَّةٍ ودينيَّةٍ مختلفةٍ فتأثَّر فقهاء الرأي ببيئتهم، فاقتبسوا المنطق والفلسفة السِّريانيَّة المنتشرَين فيها، وكان من نتيجة ذاك التَّأثُّر ميلهم إلى تفريع المسائل.

فعصر الإمام أبي حنيفة والمكان الذي أقام فيه كانا عاملَين أساسيين في انتشار الافتراض، حيث كثر فيهم **التَّرف العلمي** ووصل مداه، فتطَّور المجتمع واتَّسع اطِّلاعه على حضاراتٍ جديدة بعد الفتوحات الإسلامية والتِّجارة، فاكتسب العلماء معارف جديدة أُضيفت إلى معارفهم.

كما **ساهمت الدَّولة الإسلامية في فتح باب المعرفة أمام العلماء** وذلك بفتحها باب حرية الرأي والتَّعبير، وفتح المجالس العلمية؛ ليتكلَّم فيها كلُّ من له قدرةٌ وتميُّزٌ لعرض أفكاره بحريَّةٍ؛ ممَّا أثمر نهضةً علميَّةً كان لها أثرها في التَّاريخ الإسلامي.

فتميزت مدرسة الرَّأي في زمن الإمام أبي حنيفة بفتح باب التَّشاور وشجَّعت مريديها على حرِّيَّة الرَّأي، فقد كان الإمام الأعظم لا يُثبت شيئاً من الأحكام إلَّا بعد أن يناقشه مع تلامذته، ليصلوا إلى الحكم الأصوب، وقد علَّمهم الإمام أبو حنيفة هذه الطَّريقة في الاستدلال والحوار وشجَّعهم عليها، كما علَّمهم أسلوب الفرضيات في المحاججة والخلاف، فقد أبرز الإمام جانب حريَّة الرأي من خلال اختبار تلامذته عن طريق الفرضيَّات وغيرها، والناظر في كتبهم يجد الكثير من الاختبارات التي جرت بين الإمام وأصحابه، فهذه أمثلة تدل على حرية الرَّأي التي عاشها فقهاء العراق، فلم يكن التزامهم بمذهب إمامهم ليقيِّدهم ويلجمهم عن قول الحكم الذي توصلوا إليه مع دليله.

أما بالنسبة للتوصيات، فأوصي بما يلي:

أولاً_ تخصيص دراسة أكاديمية تقوم بجمع المسائل الافتراضية من المذاهب الأخرى ودراستها دراسة علمية جادة.

ثانياً_ أوصي بتشكيل لجان شرعيَّة أو مؤسسات تقوم على استشراف المستقبل، ووضع تصورات وأحكام لما يقع فيه، لا سيما وأن مناهج البحث الحديثة في مجالات الحياة كافة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية وغيرها تطورت، وكلَّها تسعى لتحسين المستقبل وتخديمه كتحسين الحاضر، ومن المعلوم والمعتمد لديها جميعاً أنَّ وضع خطط واستراتيجيات لما يتوقع في المستقبل حصوله في المجالات كافة من دعائم النجاح في العصر الحاضر، وكلٌّ يواكب الحاضر ويطوِّره ضمن اختصاصه. فلو شكَّلنا لجاناً شرعيَّة متخصِّصة تقوم بافتراض مسائل مستقبلية ممكنة الوقوع في المستقبل حسب معطيات الحاضر، ووضع أحكام لتلك المسائل سيمكننا مواكبة تطوُّر الحياة بشكلٍ أسرع وأسهل، فكم و كم من المسائل المستحدثة التي وقعت في عصرنا ولا يوجد لها حكم شرعيٌ، فقام بفعلها عددٌ كبيرٌ من النَّاس قبل توثُّق الفقهاء من حكمها وموافقتها لشرعنا أم لا.

الفهارس العامة:

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.

ثانياً: فهرس الأحاديث النبويَّة.

ثالثاً: فهرس الآثار.

رابعاً: فهرس الأعلام.

خامساً: فهرس المصادر والمراجع.

أولاً: فهرس الآيات:

﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [سورة البقرة: 67]

﴿يسألونك عن الأهلة﴾ [سورة البقرة: 189]

﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا﴾ [سورة البقرة: 204].

﴿فنِصف ما فرضتم﴾ [سورة البقرة: 237]

﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه﴾ الآية [سورة آل عمران: 7]

﴿إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة﴾[سورة آل عمران: 96]

﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [سورة آل عمران: 97]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ﴾ [سورة المائدة: 101]

﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم﴾ الآية [سورة الأنعام: 68].

﴿إنَّ الذين كذَّبوا بآياتنا واستكبروا عنها [سورة الأعراف: 40]

﴿فلما رأينه أكبرنه﴾ [سورة يوسف: 31]

﴿لتأكلوا منه لحماً طرياً﴾ [سورة النحل: 14]

﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: 43]

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ [سورة الإسراء: 88]

﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾ [سورة الإسراء: 110]

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]

﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه﴾ [سورة النور: 36]

﴿وإنه لفي زبر الأولين﴾ [سورة الشعراء: 196]

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ الله عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا﴾ [سورة القصص: 71]

﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾ [سورة ص: 86]

﴿بل هم قوم خصمون﴾ [سورة الزخرف: 58].

﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [سورة الطلاق: 4]

﴿وربك فكبِّر﴾ [سورة المدثر: 3]

﴿وذكر اسم ربه فصلى﴾ [سورة الأعلى: 15]

ثانياً: فهرس الأحاديث:

طرف الحديث	المخرج
«إنَّ الله حرَّم عليكم عقوق الأمَّهات..	صحيح البخاري
«يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً	صحيح مسلم وسنن أبو داوود
«أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»	البخاري ومسلم
«أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم..	صحيح البخاري ومسلم
«أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار ...	صحيح البخاري ومسلم
«أَنَّ رَجُلًا أَتَى رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه	صحيح البخاري ومصنف عبد الرزاق.
«أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم	سنن أبو داوود
«إني لقيت كافراً فاقتتلنا فضرب	صحيح البخاري
«خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم غضبان	صحيح البخاري
«ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم	صحيح مسلم
«ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من ..	صحيح مسلم وسنن ابن ماجه ومسند أحمد
«سئل عن الحج: «أفي كل عام	سنن الترمذي وسنن ابن ماجه
«شفاء العيِّ السؤال»	سنن أبو داوود
«على كل مسلم صدقة»	صحيح مسلم
«قال الله عز وجل: إن أمتك لا يزالون	صحيح مسلم وصحيح ابن حبان ومسند ابن أبي يعلى
«كان قوم يسألون رسول الله ...	صحيح البخاري
«كره رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم	صحيح البخاري
«كره لكم قيل وقال	سنن الدرامي ومسند أحمد وصحيح ابن حبان
«لا تزالون تستفتون حتى يقول ...	مسند أحمد
«لو أن أهل السماء والأرض اشتركوا..	سنن الترمذي
«ن أعظم المسلمين في المسلمين	صحيح البخاري
«نهى رسول الله عن الأغلوطات	سنن أبي داوود ومسند أحمد والمعجم الكبير للطبراني

«وسكت عن أشياء رحمةً لكم لا عن ..	سنن البيهقي والطبراني
«وفي بُضع أحدكم صدقة	صحيح مسلم ومسند أحمد
«يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل ...	صحيح مسلم
«يا رسول الله أرأيت لو كان علينا أمراء	مسند البزار
«يا رسول الله إني أريد أن أسألك عن	المعجم الكبير للطبراني

رابعاً: فهرس الآثار:

طرف الأثر	القائل
«أدركت هذه البلدة..	مالك بن أنس
«أنَّه خرج على الناس على المنبر..	عمر بن الخطاب
«إياك أن تتكلم....	أحمد بن حنبلٍ
«إياكم وأرأيت وأرأيت فإنَّما	عبد الله بن مسعود
«سلوني عن كتاب الله، فوالله،..	علي بن أبي طالب
«سلوني، والله لا تسألوني عن شيء..	علي بن أبي طالب
«فأجمنا حتى يكون، فإذا كان...	أبي بن كعب
«لا تسألوا عمَّا لم يكن فإنِّي...	ابن عمر
«ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب رسول الله	**عبد الله بن عباس**
«ولكن انتظروا، فإذا نزل القرآن	عبد الله بن عباس
«يا صاحب الحوض! لا تخبرنا	عمر بن الخطاب

رابعاً: فهرس الأعلام:

ابن الحاجب:

عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمرو الفقيه المالكي، عالم بالعلوم العربيَّة والقرآن، له مصنَّفات في الأصول والعربيَّة. توفي سنة(646هـ). ينظر: وفيَّات الأعيان: 2/ 413_ 414.

ابن العربي:

محمد بن عبدالله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر القاضي، حافظ ثبتٌ فقيه أصوليٌّ مفسِّر، بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، له مصنَّفاتٌ منها: "العواصم من القواصم" و "أحكام القرآن". توفي سنة (543هـ).

ابن تيمية:

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلَّام الحرَّاني الدمشقي الحنبلي، تقي الدين أبو العباس، شيخ الإسلام، فقيه ومفسِّر، له مصنَّفات كثيرة مثل: "منهج السنة"، و"السياسة الشرعية" وغيرها الكثير، توفي سنة (728هـ). ينظر: طبقات المفسرين: لشمس الدين البلقيني، 1/ 46-50، دار الكتب العلمية (بيروت)، الأعلام، للزركلي: 1/ 140_141.

ابن حجر العسقلاني:

أحمد بن علي بن محمد الكناني، أبو الفضل شهاب الدِّين، أحد أعلام وحفَّاظ الإسلام في عصره، له تصانيف كثيرة منها: "فتح الباري شرح صحيح البخاري" و"تقريب التَّهذيب" و"الإصابة في معرفة الصحابة". توفي في القاهرة سنة (852هـ). ينظر: الأعلام 1/ 173_174.

ابن عابدين:

محمَّد بن أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، فقيه الدِّيار الشَّاميَّة، إمام الحنفيَّة في عصره، له مصنَّفات كثيرة أشهرها: "ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار" في الفقه، ويُعرف بـ"حاشية ابن عابدين". توفي في دمشق سنة (1252هـ). ينظر: الأعلام: 6/ 267، 268.

ابن عباس:

عبد الله بن عباس بن عبد المطلِّب بن هاشم القرشي الهاشمي، أبو العباس ابن عمِّ رسول الله صلى الله عليه وسلَّم، وكان عمره يوم توفي رسول الله صلَّى عله وسلَّم (13) سنة، كان من علماء الصَّحابة، توفي في

الطَّائف سنة(68هـ). ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر: 3/ 993_997، دار الجيل(بيروت) تحقيق: محمد على البجاوي، ط1: 1412هـ.

ابن عبد البر:

يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر: من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ، أديب، بحاثة. يقال له حافظ المغرب، من كتبه: "الدرر في اختصار المغازي والسير" و"العقل والعقلاء" و"الاستيعاب" في تراجم الصحابة، و"جامع بيان العلم وفضله" وغيرها. توفي سنة (463هـ). ينظر: الأعلام: للزركلي 8/ 240.

ابن عمر:

عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي القرشي أبو سالم، صحابي جليل وعالم وَرِع، أسلم مع أبيه وهو صغير لم يبلغ الحلم، لم يشهد بدراً لصغره، وأوَّل مشاهده الخندق، توفي بمكَّة سنة (73هـ). ينظر: الاستيعاب: 933_937.

ابن قيم الجوزيَّة:

محمد بن أبي بكر بن أيّوب الزرعي الدِّمشقي، أبو عبد الله شمس الدين، أحد الأعلام، تلميذ ابن تيمية، له مصنَّفات قيِّمة منها: "زاد المعاد" و"إعلام الموقعين". توفي بدمشق سنة (751هـ). ينظر: الأعلام: 6/ 280_281.

ابن مسعود:

عبد الله بن مسعود بن غافلٍ بن حبيب المخزومي، سادس ستَّةٍ في الإسلام، وصاحب الوسادة والمطهرة والسِّواك، وكان يشبه النَّبيّ في هديه وسمته، من علماء الصَّحابة، شهد بدراً وما بعدها، شهد له النَّبيُّ بالجنَّة، مات بالمدينة سنة (32هـ) دفن بالبقيع وصلى عليه عثمان. ينظر: الاستيعاب: 3/ 987.

ابن نجيم:

عمر بن إبراهيم بن محمَّد سراج الدِّين، الفقيه الحنفيِّ المعروف من أهل مصر، له تصانيف جليلة منها: "البحر الرائق شرح كنز الدقائق" و "الأشباه والنظائر" وغيرها. توفي سنة (1005هـ). ينظر: الأعلام: 5/ 196.

أبو حنيفة:

هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، ولد سنة(80هـ) أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وكان أبو حنيفة إمام الدنيا في زمانه، فِقهاً وعلماً وورعاً، وكان في محنة، يعرف به أهل البدع من الجماعة، ولقد ضرب بالسياط على الدخول في الدنيا لهم، فأبى. فقد أجبر كثيراً على تولي القضاء ولكنَّه رفضه.

وكان قويّ الحجة، من أحسن الناس منطقاً، قال الإمام مالك، يصفه: رأيت رجلاً لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته! وكان كريماً في أخلاقه، جواداً، حسن المنطق والصورة، جهوريّ الصوت، إذا حدّث انطلق في القول وكان لكلامه دويّ، وعن الإمام الشافعيّ: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة.

تنسب إليه رسالة " الفقه الأكبر" ولم تصح النسبة. أهم شيوخه: حمَّاد وقد لازمه حتى وفاته، ومنهم عطاء وعكرمة؛ وأشهر تلامذته: أبو يوسف ومحمد. توفي ببغداد سنة (150هـ). ينظر: الأعلام للزركلي: 8/ 36، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، دار العلم للملايين، ط15: 2002م. والجواهر المضيَّة في تراجم الحنفية: 1/ 27_ 32، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، مير محمد كتب خانه – كراتشي. والطبقات السنية في تراجم الحنفية: 1/ 24_42. لتقي الدين الغزِّي.

وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. من كتبه " الخراج" و " الآثار" وهو مسند أبي حنيفة، و " النوادر " و " اختلاف الأمصار " و " أدب القاضي " وغيرها الكثير. توفي سنة (182هـ). ينظر: الأعلام: 8/ 193. الجواهر المضيَّة في تراجم الحنفية: 2/ 220.

أبو زهرة:

محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المصري، الأمام النسيب الحسيب، ولد عام (1898هـ) أستاذ في كلية أصول الدين وكلية الحقوق في الأزهر الشَّريف، عضو بمجمَّع البحوث الإسلامية في الأزهر، له مؤلفات قيِّمةٌ، منها: "الأئمة الأربعة" و "الدعوة إلى الإسلام" وغيرها، توفي سنة (1974م). ينظر: مقدمة كتاب الدعوة إلى الإسلام، صفحة: 3، دار الفكر العربي(مصر) 1992م.

أبو موسى الأشعري:

عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، صحابي جليل أرسله النبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم إلى اليمن ليعلِّم الناس القرآن، وولَّاه عمر البصرة، مات بالكوفة سنة (52هـ). ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي: صفحة: 12.

أبو هريرة:

عبد الرحمن بن صخر الدَّوسي، وقال خليفة بن خياط: هو عمير بن عامر بن عبد ذي الشِّرى، أسلم أبو هريرة عام خيبر وشهدها مع رسول الله ثم لزمه وواظب عليه رغبة في العلم، كان أحفظ الصحابة لملازمته للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم ولكثرة انشغال الصَّحابة بحوائجهم، توفي بالمدينة سنة (57هـ). ينظر: الاستيعاب 4/ 1768، والإصابة في معرفة الصَّحابة: لابن حجر العسقلاني: 4/ 316، تحقيق: محمد علي البجَّاوي، دار الجيل(بيروت)، ط1: 1992.

أبو يوسف:

يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة. وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، فغلب عليه " الرأي " وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته، ببغداد، وهو على القضاء. وهو أول من دُعي " قاضي القضاة " ويقال له: قاضي قضاة الدنيا!، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة.

أبيُّ بن كعب:

بن قيس بن عبيد بن زيد أبو الطفيل، شهد أبي بن كعب العقبة الثانية، وبايع النبيّ صلّى الله عليه وَسَلَّمَ فيها، ثم شهد بدرًا، وكان أحد فقهاء الصحابة وأقرأهم لكتاب الله، توفي في خلافة عمر بن الخطاب سنة (19هـ). ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 1/ 65_69. ليوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1: 1412هـ_ 1992م.

أحمد بن حنبل:

أحمد بن محمد بن حنبل أبوعبد الله، ينتهي نسبه إلى عدنان، إمام أهل السنة والجماعة، ومؤسس مذهب الحنابلة، وصاحب المسند وغيره، امتُحن وجُلد وصبر في مسألة خلق القرآن، توفي في بغداد سنة (241هـ). ينظر: طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، 1/ 4، مطبعة السنَّة المحمَّديَّة (مصر) 1952م. ووفيَّات الأعيان: 1/ 47.

أنس بن مالك:

ابن النَّضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن النَّجار الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم وأحد المكثرين من الرواية عنه، أمُّه أم سليم جعلته خادماً لرسول الله صلى الله عليه وسلَّم وهو ابن عشر سنين، قطن البصرة ومات فيها سنة (91هـ) وعمره مائة وستُّ سنين. ينظر: الإصابة: 1/ 71.

الأوزاعي:

أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو يحمد الأوزاعي، والأوزاع بطنٌ من حمدان، كان إمام أهل الشَّام، محدِّث صدوق ثقَّة وفقيهٌ حجَّة، كان يسكن بيروت، ومات فيها سنة (157هـ) وعمره (70) سنة، ينظر: الطَّبقات الكبرى لابن سعد / 88، مطبعة صادر (بيروت)، ووفيات الأعيان: 2/ 310.

البغوي:

الحسين بن مسعود بن محمد البغوي، محيي السنة، فقيه ومحدِّث ومفسِّر، له تصانيف قيِّمة منها: "شرح السنَّة" و"معالم التَّنزيل في التفسير" و"التَّهذيب" في الفقه، توفي سنة (516هـ). ينظر: طبقات المفسرين: 1/ 161_162، والأعلام: 2/ 284.

البيهقي:

أحمد بن الحسين، أبوبكر من أئمة الحديث، له الكثير من المصنَّفات، منها: "السنن الكبرى" و"السنن الصغرى" و"المعارف" و"الأسماء والصفات". ينظر: الأعلام: 1/ 116.

الجصَّاص:

أحمد بن علي الرازي الحنفي، أبو بكر الجصَّاص، انتهت إليه رئاسة الحنفيَّة في عصره، له مؤلَّفات جليلة، منها: "أحكام القرآن" و"الفصول في الأصول". توفي ببغداد سنة (370هـ). ينظر: طبقات المفسرين 1/ 56.

الحجوي:

محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الجعفري الفلالي، من رجال العلم والحكم، من المالكية السلفية في المغرب. من أهل فاس، وأسندت إليه سفارة المغرب في الجزائر، له كتب مطبوعة، منها: "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي" و "ثلاث رسائل في الدين". توفي سنة (1376هـ). ينظر: الأعلام: 6/ 96.

حمَّاد:

حمَّاد بن أبي سليمان مولى إبراهيم بن أبي موسى الأشعري، ويُكنَّى أبو سليمان، أحد الفقهاء الفضلاء، تفقَّه على إبراهيم النّخعي، وهو شيخ أبو حنيفة، قال عبد الله بن إياس: قيل لإبراهيم من لنا بعدك؟ قال: حمَّاد. مات سنة (119هـ). ينظر: طبقات الفقهاء: للشيرازي: 1/ 84.

الخطيب:

أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر المعروف بالخطيب، أحد الحفَّاظ المؤرِّخين، له مصنَّفاتٌ كثيرةٌ من أشهرها: "تاريخ بغداد". توفي سنة (463هـ). ينظر: الأعلام:1/ 166.

رافع بن خديج:

الأنصاري الخزرجي، ردَّه النبي يوم بدر، ثم شهد أحدا والخندق وأكثر المشاهد، توفي سنة(74هـ). ينظر: الاستيعاب: 2/ 479.

ربيعة الرَّأي:

ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ، وهو مولى تيم بن مرَّة، أدرك من الصَّحابة أنسبن مالك، والسائب بن زيد وعامة التَّابعين، وعنه أخذ مالك، قال عنه يحيى بن سعيد الأنصاري: ما رأيت أحدٌ أفطن من ربيعة. وقال عبد الله بن عمر العمري: هو صاحب معضلاتنا وأعلمنا وأفضلنا، توفي سنة (136هـ). ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي: صفحة: 37.

زيد بن ثابت:

زيد بن ثابت بن الضَّحَّاك، بن زيد بن لوذان الأنصاري، صحابي جليل، كان حين قدوم النَّبيِّ إلى المدينة ابن أحد عشرة سنةٍ، لم يشهد بدراً لصغره ثم شهد أحداً، وقيل: أول مشاهده الخندق، وكان سيدنا عمر يستخلفه على المدينة في أسفاره، وكذلك سيدنا عثمان، وقد جمع المصحف بأمر الخليفة الصدِّيق، ووحَّد المصاحف في عصر عثمان. توفي سنة (45هـ). ينظر: الاستيعاب: 2/ 537_540.

السرخسي:

محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة أبو بكر الفقيه، حجَّة متكلِّم أصوليٌّ فقيه، أملى كتابه المبسوط" وهو سجين، له مؤلَّفات قيِّمة منها بعد "المبسوط": "الجامع الكبير للإمام محمد" و"كتاب الأصول" مات سنة (490هـ). ينظر: الأعلام: 6/ 208.

سهل بن سعد:

سهل بن سعد الخزرجي الأنصاري من بني ساعدة، صحابي جليل، ومن مشاهير أهل المدينة، عاش نحو مائة سنة، مات سنة (91هـ). ينظر: الأعلام: 3/ 210.

الشَّافعي:

محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي المطلبي، يجتمع مع الرسول في عبد مناف، وهو الإمام الحجة مؤسِّس مذهب الشَّافعية، ولد في غزَّة سنة (150هـ) وحمل إلى مكة وهو ابن سنتين، وقدم بغداد سنة (198هـ) ثم خرج إلى مصر ومات فيها سنة (204هـ). ينظر: وفيات الأعيان: 3/ 305 وطبقات الشَّافعية للسبكي: 1/ 192.

الشّعبي:

عامر بن شراحيل أبو عمرو، التَّابعي، ثقة مشهور وفقيه فاضل، أدرك أكثر من 500 من الصَّحابة، قال مكحول: ما رأيت أفقه من الشّعبي. توفي سنة (103هـ). ينظر: الأعلام: 4/ 18 وتقريب التهذيب: 1/ 416.

عبد الله بن حذافة:

عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي القرشي السَّهميّ، أبو حذافة، أسلم قديماً وكان من المهاجرين الأولين، مات في خلافة عثمان ودفن بمصر، ينظر: الاستيعاب: 3/ 888.

علي بن أبي طالب:

علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي، رابع الخلفاء الراشدين، ابن عم النَّبيِّ الأمين وزوج ابنته فاطمة، وأول من أسلم من الصبيان وهو ابن 13 سنة، شهد بدراً والمشاهد كلها إلَّا تبوك فقد خلَفه النبي على المدينة وعلى عياله، كان من أكثر الصحابة علماً وحلماً، قتل في رمضان سنة (40هـ). ينظر: الاستيعاب: 3/ 1089_1130.

عمار بن ياسر:

عمار بن ياسر بن مالك بن كنانة، صحابي جليل، قتل بصفِّين مع سيدنا علي سنة (37هـ). ينظر: الأعلام: 5/ 26.

عمر بْن الخطاب:

أمير المؤمنين رضى الله عنه، ابن نقيل بْن عبد العزى القرشي العدوي، وَكَانَ عُمَر بْن الخطاب رَضِيَ الله عَنْهُ من أشراف قريش، أسلم عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد أربعين رجلا وإحدى عشرة امرأة، فكان إسلامه عزا ظهر به الإسلام بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم، وهاجر، فهو من المهاجرين الأولين، وشهد بدرا وبيعة الرضوان، وكل مشهد شهده رسول الله صلى الله عليه وسلم. قتل سنة(23هـ). ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 3/ 1144_1154.

عمر بن عبد العزيز:

عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم، بن أبي العاص، يكنى أبا حفص، أمير المؤمنين جكماً وعلماً وفضلاً، مات سنة (101هـ). ينظر: الأعلام: 5/ 50.

قتادة:

قتادة بن دعامة السدوسي، أبو الخطاب البصري، الحافظ المفسر، قيل فيه: قتادة أحفظ الناس، توفي سنة (117هـ). ينظر: تقريب التهذيب: 2/ 26، الأعلام: 6/ 27.

القرطبي:

محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبوعبد الله القرطبي، قمة في التفسير، رأس في الصلاح، توفي سنة (671هـ). ينظر: طبقات المفسرين: 3/ 70 والأعلام: 6/ 217.

مالك بن أنس:

مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، إمام دار الهجرة، مؤسس مذهب المالكية، قمة العلم والورع، توفي سنة (178هـ) وعمره (84) سنة. ينظر: وفيات الأعيان: 3/ 284.

محمد بن الحسن:

محمد بن الحسن بن فرقد بن أبو عبد الله الشيباني الإمام صاحب الإمام تكرر ذكره فى الهداية والخلاصة أصله من دمشق، ولد محمد بواسط وصحب أبا حنيفة وأخذ عنه الفقه ثم عن أبي يوسف وصنف الكتب ونشر علم أبي حنيفة ويروي الحديث عن مالك ودون الموطأ وحدث به عن مالك، روى عنه الإمام الشافعي ولازمه وانتفع به، له كتب كثيرة في الفقه والأصول، منها: "المبسوط" في فروع الفقه، و "الزيادات" و "الجامع الكبير" و "الجامع الصغير" و"الآثار" و"السير" وغيرها الكثير. توفي بالريِّ سنة (189هـ). انظر: الأعلام: 6/ 80، والجواهر المضية في تراجم الحنفية: 2/ 42_43.

مسروق:

مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني، فقيه، كان سيدنا علي يمتدحه. ينظر: طبقات الفقهاء: للشيرازي: صفحة: 80.

معاذ بن جبل:

معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي الأنصاري، سيد من سادات قومه، شهد العقبة وبدراً وما بعدها، بعثه النبي قاضياً إلى اليمن، مات بالأردن بطاعون عمواس سنة(18هـ) وهو ابن (38) سنة. ينظر: الاستيعاب: 3/ 1402_1405.

ناجية بن جندب الأسلمي:

صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان اسمه ذكوان، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم ناجية، توفي في خلافة معاوية في المدينة. ينظر: الاستيعاب: 4/ 1522.

خامساً: فهرس المصادر والمراجع:

أبو حنيفة حياته وعصره _ آراؤه وفقهه لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي 1369هـ - 1947م.

الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، الدكتور أحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

أحكام القرآن، أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1: 1415هـ_ 1994م.

أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المالكي، راجعه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط3: 1424هـ_ 2003م.

الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي، دار البشائر (بيروت) ط2: 1416هـ_ 1995م.

الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، مطبعة الحلبي (القاهرة) ط: 1356 هـ .

الآداب الشرعية والمنح المرعيَّة، محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، عالم الكتب.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1: 1419هـ_ 1999م.

الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ليوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1: 1412هـ_ 1992م.

الأشباه والنَّظائر، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، ط1: 1411هـ _ 1995م.

الإصابة في معرفة الصَّحابة: لابن حجر العسقلاني: تحقيق: محمد علي البجَّاوي، دار الجيل(بيروت)، ط1: 1992.

الأصل المعروف بالمبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية (كراتشي).

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، دار الفكر (بيروت)، 1415هـ _ 1995م.

إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، محمد بن أبي بكرٍ بن أيوب (ابن قيم الجوزيَّة)، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع (المملكة العربة السعودية) ط1: 1423هـ.

الأعلام للزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، دار العلم للملايين، ط15: 2002م.
الأم، للإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة (بيروت)، د/ط، 1410هـ_ 1990م.
إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، أحمد بن يحيى الونشريسي، المحقق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، ط1: 1427هـ_ 2006م.
البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم المصري، دار لكتاب الإسلامي، ط:2.
البحر الزَّخَّار، المعروف بمسند البزار، أبوبكر أحمد بن عمر المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وصبري عبد الخالف الشافعي، وعادل بن سعد، مكتبة العلوم والحكم (المدينة المنورة) ط1.
البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهارد الزركشي، ، دار الكتبي، ط1: 1414-1994.
بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، مطبعة محمد علي صبح (القاهرة).
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، ط2: 1406هـ - 1986م
البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، دار الكتب العلمية (بييروت)، ط1: 1420هـ - 2000م
تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد الملقب بمرتضى الزبيدي، حققه مجموعة من المحققين، دار الهداية.
تاريخ التَّشريع الإسلامي، لمحمد الخضري بيك، دار الفكر، ط8: (1387هـ_ 1967م).
تاريخ الفقه الإسلامي عمر سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، ط3: 1412 - 1991.
تاريخ الفقه الإسلامي، أحمد الحصري، دار الجيل 1991م.
تاريخ الفقه الإسلامي، للشيخ محمَّد علي السايس، دار الكتب العلمية (بيروت).
تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (473/15) ت: يشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي(بيروت)، ط1422/1-2002.
تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر، تحقيق: عمرو العمروي، دار الفكر 1415هـ_ 1995م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية (بولاق، القاهرة) ط1: 1313هـ.
التجريد، لأحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسين القدوري، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام (القاهرة) ط2: 1427هـ_ 2006م.
تحفة الفقهاء لمحمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية (بيروت) ط2: 1414هـ - 1994م.
تفسير الموطأ، عبد الرحمن القنازعي، تحقيق: عامر صبري، دار النوادر (قطر) ط1: 1429هـ_ 2008م.
تقريب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، المحقق: محمد عوامة، دار الرشيد (سوريا) ط1: 1406هـ - 1986م.
التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، تحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب) 1387هـ.
التَّنظير الافتراضي في المنهج الفقهي، للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، محمود مهران، دار البحوث والدراسات، دبي (2003).
الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير محمد بن الحسن الشيباني، ومؤلف النافع الكبير محمد اللكنوي الهندي، دار عالم الكتب، ط1: 1406هـ.
جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة (بيروت) ط7: 1422هـ_ 2001م.
جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر) القرطبي، ت: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي (المملكة العربية السعودية) ط1: 1414-1994.
الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية (القاهرة) ط2: 1384هـ_ 1964م.
الجواهر المضيَّة في تراجم الحنفية: عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، مير محمد كتب خانه – كراتشي. والطبقات السنية في تراجم الحنفية: 1/24_42. لتقي الدين الغزِّي.
حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1: 1418 هـ - 1997م.

حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار، دار الكتب العلمية.
الحجة على أهل المدينة، أبوعبد الله محد بن الحسن الشباني، (المتوفى: 189هـ)، ت: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب (بيروت)، ط3: 1403.
الحركة الفقهية الإسلامية: محمد علي الإمبابي، مطبعة السباعي (القاهرة) 1983.
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، دار السعادة (1394- 1974)، عبد الرحمن بن مهدي.
حلية الطِّراز في حلِّ مسائل الألغاز لأبي بكر الجراعي الحنبلي (883هـ).
الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، لمحمد بن علي بن محمد الحصني (علاء الدين الحصكفي) تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1: 1423هـ_ 2002م.
درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون المالكي (99هـ).
درر الحكام شرح غرر الأحكام محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى – خسرو، دار إحياء الكتب العربية.
دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لعبد النبي بن عبد الرسول النكري، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1: 1421هـ_ 2000م.
الدعوة إلى الإسلام، دار الفكر العربي(مصر) 1992م.
ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر المشهور بالمقدمة لابن خلدون، دار الفكر (بيروت) ط2: 1408- 1988م.
الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية، لمحمد بن أبي الفضيل، المعروف بابن الشحنة، (المقدمة: صفحة: 3)، تدقيق: فاطمة شهاب، المكتبة الأزهرية للتراث، ت. ط: 1435_ 2014.
الرأي وأثره في مدرسة أهل المدينة، أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، مؤسسة الرسالة، (1985).
ردُّ المحتار على الدرِّ المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي، دار الفكر (بيروت) ط:2 (1412هـ- 1992م).
الرد على سير الأوزاعي، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري، تعليق وتصحيح: أبو الوفا الأفغاني، ط1.
رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب (بيروت) ط1: 1999م - 1419هـ.

سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

سنن أبي داوود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية: بيروت.

سنن التِّرمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2)، محمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2: 1395 هـ - 1975 م.

سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1: 1412 هـ - 2000 م.

سنن النسائي، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب،ط2: 1406هـ– 1986م.

سير أعلام النبلاء للذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3: 1405 هـ /1985 م.

شرح التَّلويح على التَّوضيح، سعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح (مصر)، د/ط، ت.

شرح السنة، لأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: شعيب الأرناؤوط_ ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي (دمشق) ط2: 1402هـ_ 1983م.

شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، للمنجور محمد بن علي المنجور، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبد الله الشنقيطي.

شرح النووي على مسلم، يحيي بن شرف أبو زكريا النووي، دار الخير، سنة النشر: 1416هـ /1996م.

شرح مختصر الطحاوي، لأحمد بن علي أبوبكر الرازي الجصاص الحنفي، تحقيق: عصمت الله عناية الله محمد، سائد بكداش وغيرهم، دار البشائر الإسلامية، ط1: 1431هـ_ 2010م.

شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي، دار الفكر (بيروت).

صحيح ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1: 1408 هـ - 1988 م.

صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1: 1422هـ.

صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حبنَّكة الميداني، دار القلم(دمشق) ط2: 2002م.

طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، مطبعة السنَّة المحمَّديَّة (مصر) 1952م.

طبقات الشَّافعية للسبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2: 1413هـ.

طبقات الفقهاء للشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، المحقق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط1: 1970م.

الطَّبقات الكبرى لابن سعد /88، مطبعة صادر (بيروت).

طبقات المفسرين: لشمس الدين البلقيني، دار الكتب العلمية (بيروت).

عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

العناية شرح الهداية، لمحمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي، دار الفكر.

عيون المسائل، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد (بغداد) 1386هـ.

غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنَّظائر، أحمد بن محمَّد مكي، شهاب الدين الحموي، دار الكتب العلمية، ط1/1405-1985.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة (بيروت) 1379م.

فجر الإسلام، أحمد أمين ، دار هنداوي (2012).

الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، لأبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، د/ط، ت.
الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر (دمشق) ط4/1422-2002.
الفقه الفرضي حقيقته وحكمه، د. سعيد بن متعب القحطاني، بحث ضمن مجلة الجمعية الفقهية، السعوديَّة، العدد:16، سنة1434 /2013.
الفقيه والمتفقِّه، أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي (السعودية)، ط2: 1421هـ.
الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثَّعالبي الجعفري، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1/1416-1995.
قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، 1414 هـ - 1991 م.
القواعد الأصولية التي بني عليها الافتراض عند الحنفية، حكمت صبيح، رسالة دكتوراه مقدمة للجامعة الإسلامية في بغداد 2004.
كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت) ط1: 1996م.
الكلِّيَّات، أبو البقاء الكفوي، ت: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2/1998.
الكوكب الوهاج والروض البهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محمد أمين بن عبدالله الأرمي، دار المنهاج _ دار طوق النجاة، ط1: 1430هـ _ 2009م.
اللباب شرح الكتاب، عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، المكتبة العلمية (بيروت).
اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، جمال الدين علي الأنصاري الخزرجي، ت:محمد فضل مراد، دار القلم (دمشق)،ط2: 1414هـ_ 1994م.
لسان الحكام في معرفة الأحكام، لأحمد بن محمد أبو الوليد، لسان الدين ابن الشحنة الثقفي الحلبي، مطبعة البابي الحلبي (القاهرة) ط2: 1393هـ_ 1973م.
لسان العرب: محمد بن مكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، دار صادر (بيروت) ط3: 1414هـ.
المبسوط لشمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة (بيروت) ط: 1414هـ - 1993م.

مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان (داماد أفندي)، دار إحياء التراث العربي.
مجمع الضمانات، لأبو محمد غانم بن محمد البغدادي الحنفي، دار الكتاب الإسلامي.
مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية الحرَّاني، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف (المدينة المنورة) ت: 1416- 1995.
المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، لأبو المعالي، برهان الدين محمود بن مازَة البخاري الحنفي، تحقيق: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط1: 1424هـ_ 2004م.
مختار الصِّحاح، أبي بكر الرَّازي دار الرسالة (الكويت) 1982.
مختصر القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري، دار الكتب العلمية، ط1: 1418 هـ - 1997م.
المدخل الفقهي لمصطفى أحمد الزرقا، ط2: 1425هـ – 2004م.
المدخل إلى السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين الخُسرَوجِردي أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي (الكويت).
المدخل لدراسة الشَّريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب إسكندرية 2001.
المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور، دار الكتاب الحديث، ط2: 1996.
مسند أبي يعلى الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث (دمشق) ط1: 1404 – 1984.
مسند أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط1: 1421 هـ - 2001 م.
مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الصمد الدارمي التميمي السمرقندي، تحقيق: حسين الداراني، دار المغني (المملكة العربية السعودية) ط1: 1412هـ _ 2000م.
مشارق الأنوار الوهَّاجة ومطالع الأسرار البهاجة في شرح سنن ابن ماجه، باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلَّم، لمحمد بن علي، دار المعني (الرياض) ط1: 1427هـ_ 2006م.
المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للرافعي لأحمد الفيِّومي، المطبعة الأميرية (بولاق).

مصنَّف عبد الرزَّاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، ط2: 1403.

المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط2.

مقولات في التَّجديد الفقهي، قطب الريسوني.

من الفقه الإسلامي لأحمد الحصري، مكتبة الكليات الأزهرية، 1387هـ-1968م.

منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، لمحمود بن أحمد بن موسى الغيتاني الحنفي(بدر الدين العيني) تحقيق: أحمد عبد الرزاق الكبيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1: 1428هـ_ 2007م.

الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1: 1417هـ/1997م.

موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي الغزِّي، مؤسسة الرسالة(بيروت)، ط1: 1424- 2003.

موطأ مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1406 هـ - 1985 م.

النتف في الفتاوى، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السُّغْدي، حنفي، تحقيق: صلاح الدين الناهي، دار الفرقان (بيروت) ط2: 1404 هـ - 1984 م.

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين الرملي، دار الفكر (بيروت) 1414هـ- 1984م.

النهر الفائق شرح كنز الدقائق لابن النجيم الحنفي، دار الكتب العلمية (بيروت) ط1: 1422 هـ - 2002م.

نور الإيضاح ونجاة الأرواح في الفقه الحنفي، لحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي، تحقيق: محمد أنيس مهرات، المكتبة العصرية، 1246هـ_ 2005م.

الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، دار احياء التراث العربي (بيروت).

الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث (بيروت)1420هـ- 2000م.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان، المحقق: إحسان عباس، دار صادر (بيروت) ط1: 1994م.

بعض المواقع الالكترونية التي عوَّلت عليها وذكرتها:

http://www.elazayem.com/B(96).htm

http://www.kabbos.com/index.php?darck=116

http://beidipedia.wikia.com

السيرة الذاتية

الاسم: علي فياض اليونس.

الجنسية: عربي سوري.

مكان وتاريخ الميلاد: إدلب _ 1986.

الحالة الاجتماعية: متزوج.

الهاتف: 05372385305

البريد الإلكتروني: mr.ali.alyounes@hotmail.com

التحصيل العلمي:

جامعة دمشق، كلية الشريعة.

ماجستير فقه وأصوله، جامعة سليمان ديميرال 2015_2017.

اللغات:

1_ امتحان اللغة التركية (تومر) ج1.

2_ اللغة الإنكليزية مستوى جيد.

خبرات العمل:

1_ مدرس في المدارس السورية للتربية الإسلامية والعربية لمدة 3 سنوات.

2_ تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها لمدة تزيد على 4 سنوات.

3_ عملت في تحقيق المخطوطات في سوريا في دار المنهاج لمدة 2 سنة.

4_ عملت في تحقيق المخطوطات العربية والإسلامية في استانبول لمدة 3 سنوات، وهو عملي الحالي.

ÖZGEÇMİŞ

A. KİMLİK BİLGİLERİ:

Adı ve Soyadı	ALİ FAYAD ALYOUNES
T.C. Kimlik No	99361522580
Doğum Yeri	İdlib/SURİYE
Doğum Tarihi	15.04.1986
Yabancı Dili	Türkçe c1, İngilizce

B. ADRESLERİ VE TELEFON NUMARALARI:

Cep: **05372385305**
E-Posta: mr.ali.alyounes@hotmail.com

C. AKADEMİK UNVANLARI (Üniversitesi, Fakültesi ve Tarihi)

Lisans Şam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2012.
Yükse lisans İsparta Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh 2017.

D. İŞ DENEYİMİ

Öğretmenlik	Şam-Lise öğretmenliği (3 sene)
	Yabancılara Arapça öğretmenliği (4 sene)
Araştırma	Darul minhac yayınevi (2 sene)