T.C

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAMİ BİLİMLER (ARAPÇA) ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AHMED RIZA HAN'IN CEDDÜ'L-MUMTÂR ADLI ESERİNDE İBN-İ ÂBİDÎN'NİN REDDÜ'L-MUHTÂR ADLI ESERİNE YÖNELİK İTİRAZLARI

اعتراضات أحمد رضا خان في حاشيته جد الممتار على ابن عابدين في حاشيته رد المحتار

Adel DERİ

2501230047

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra AKARTEPE

İSTANBUL – 2025

المخلص

اعتراضات أحمد رضا خان في حاشيته جد الممتار على ابن عابدين في حاشيته رد المحتار

عادل ديري

تُعد الاستدراكات الفقهية من الموضوعات البارزة الَّتي تسلط الضوء على تفاعل الفقهاء مع التراث الفقهي، حيث تُعتبر هذه الاستدراكات نموذجًا لفهم فقهي نقدي يتسم بالمنهجية الدقيقة والبحث العميق، وفي هذا السياق تبرز استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين باعتبارها نموذجًا متميزًا ضمن المذهب الحنفي، وتتمثل أهمية هذه الدراسة في تقديم استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين كنموذج للتفاعل النقدي مع التراث الفقهي في المذهب الحنفي، مما يسهم في إثراء الفقه ويعزز الفهم المتجدد للأحكام في ضوء اختلاف المدراس الفقهية وتغير الأعراف والزمان والمكان. ويكتسب البحث أهميته من كون حاشية ابن عابدين مرجعا معتمدًا عند طلاب المذهب الحنفي فيسهم في كشف المسائل المستدرَكة، وبالتالي يعين القراء على التفاعل النقدي معها ويساهم في معالجة القضايا المعاصرة بوعي منهجي. ويهدف هذا البحث إلى دراسة هذه الاستدراكات عن طريق جمعها وتحليلها بشكل تفصيلي من خلال عرض قول كل طرف منهما في المسائل المختلف فيها، وذكر أقوال فقهاء المذهب في تلك المسألة، ثم تقديم الرأي الراجح فيها، وقد اتبعنا المنهج الوصفي التحليلي من خلال تقديم تصوير مواضع الاستدراكات المختلفة، وتحليل أسبابها وسياقاتها الفقهية والاجتماعية، بالإضافة إلى تفصيل طبيعة هذه الاستدراكات وربطها بالسياقات التي نشأت فيها. وتم تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول: الأول في ترجمة كل من ابن عابدين ورضا خان والتعريف بحاشية "جد الممتار"، والثاني في المسائل التي استدرك فيها أحمد رضا خان على ابن عابدين في باب الشركة والوقف والبيوع، والثالث في ذكر الأسباب العلمية والمنهجية وراء استدراكات أحمد رضا خان. وتوصل البحث إلى أن استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين لم تكن مجرد اعتراضات واستدراكات عابرة، بل كانت ناتجة عن منهجية فقهية مبنية على تحليل دقيق لأقوال الفقهاء وتقييم للنصوص الفقهية في سياقاتها، مع مراعاة تغير الأعراف والزمان والمكان، مما يعكس وعيًا علميًا بمتطلبات التجديد داخل المذهب الحنفي. وقد أظهرت الدراسة أن الأسباب الرئيسية التي دفعت رضا خان للاعتراض على ابن عابدين تعود إلى اختلاف المنهجية الفقهية بين مدرستي الهند التي هي امتداد لمدرسة ما وراء النهر والشام التي هي امتداد لمدرسة العراق، بالإضافة إلى تغير العرف والزمان والمكان، مما يؤثر في تفسير النصوص الشرعية وتطبيق الأحكام الفقهية.

الكلمات المفتاحية: المذهب الحنفي، ابن عابدين، أحمد رضا خان، جد الممتار، الاستدراكات الفقهية.

ÖZ

Ahmed Rıza Han'ın Ceddü'l-Mumtâr Adlı Eserinde İbn-i Âbidîn'nin Reddü'l-Muhtâr Adlı Eserine Yönelik İtirazları

Adel DERİ

Fıkhî itirazlar, fakihlerin fıkhi mirasla etkileşimlerini ortaya koyan önemli konulardan biridir. Bu itirazlar, titiz bir metodoloji ve derin bir araştırma ile şekillenen eleştirel bir fıkıh anlayışının örneğini teşkil eder. Bu bağlamda, Ahmed Rıza Han'ın İbn Âbidîn'e yönelik eleştirileri, Hanefi mezhebi içinde dikkat çekici bir örnek olarak öne çıkmaktadır. Çalışmanın önemi, Ahmed Rıza Han'ın İbn Âbidîn'e yönelik eleştirilerini, Hanefi mezhebindeki fıkhi mirasla eleştirel bir etkileşim modeli olarak sunmasında yatmaktadır. Bu model, fıkhı zenginleştirerek değişen örf, zaman ve mekan bağlamında hükümlerin yenilikçi bir şekilde anlaşılmasını teşvik etmektedir. Araştırma, İbn Âbidîn'in hâşiyesinin (Reddu'l-Muhtâr) Hanefi mezhebi öğrencileri için güvenilir bir başvuru kaynağı olması ve ele alınan meselelerin eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesine katkı sağlaması açısından da önem arz etmektedir. Bu çalışma, Ahmed Rıza Han'ın eleştirilerini detaylı bir şekilde incelemeyi ve meselelerde her iki tarafın görüşlerini, mezhep içindeki diğer fakihlerin görüşlerini, ardından tercih edilen görüşü sunmayı amaçlamaktadır. Araştırma, eleştirilerin farklı bağlamlarını tasvir etme, nedenlerini ve sosyal-fıkhi arka planlarını analiz etme, bu eleştirilerin doğasını açıklama ve ortaya çıktıkları bağlamlarla ilişkilendirme açısından betimleyici-analitik bir yöntem izlemektedir. Araştırma, üç ana bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm, İbn Âbidîn ve Ahmed Rıza Han'ın biyografilerini ve "Ceddü'l- Mumtâr" hâşiyesini tanıtmaktadır. İkinci bölüm, Ahmed Rıza Han'ın İbn Âbidîn'e şirket, vakıf ve buyu' konularında yaptığı eleştirileri ele almaktadır. Üçüncü bölüm ise Ahmed Rıza Han'ın eleştirilerinin arkasındaki bilimsel ve metodolojik nedenleri irdelemektedir. Araştırma, Ahmed Rıza Han'ın itirazlarının yalnızca yüzeysel itirazlar olmadığını, aksine fakihlerin görüşlerinin derinlemesine bir analizi ve bağlamında değerlendirilmesi üzerine kurulu bir fıkhi metodolojiyi yansıttığını ortaya koymuştur. Bu itirazlar, değişen örf, zaman ve mekan koşullarını dikkate alarak Hanefi mezhebi içinde yenilik gerekliliklerine yönelik güçlü bir bilimsel farkındalık sergilemektedir. Çalışma, Ahmed Rıza

Han’ın eleştirilerinin, özellikle Hindistan (Maveraünnehir ekolü) ile Şam (Irak ekolü) arasındaki metodolojik farklılıklar ve örf, zaman, mekan değişiklikleri gibi unsurlardan kaynaklandığını göstermektedir. Bu unsurlar, şer’i metinlerin yorumlanması ve fıkhi hükümlerin uygulanmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hanefi mezhebi, İbn Âbidîn, Ahmed Rıza Han, Ceddü’l-Mühtâr, fıkhî itirazlar.

Abstract

Ahmed Rıza Han’s Objections to Ibn Abidin’s Book "Radd al Muhtar" in His Book "Ceddü'l-Mumtâr"

Adel deri

Fiqhī critiques represent significant subjects, showcasing the engagement of jurists with the Islamic jurisprudential legacy. These critiques exemplify a model of critical jurisprudential interaction characterized by rigorous methodology and in-depth inquiry. In this context, Ahmed Raza Khan's critiques of Ibn Abidin emerge as a noteworthy case within the Hanafi school of thought. The significance of this study lies in presenting Ahmed Raza Khan’s critiques as a framework for critical engagement with the jurisprudential heritage of the Hanafi madhhab. This framework contributes to enriching fiqh while fostering a renewed understanding of legal rulings in light of the dynamics of jurisprudential schools and the evolving contexts of customs, time, and place. The study draws its importance from Ibn Abidin’s commentary, *Radd al-Muhtar*, which remains a foundational reference for Hanafi jurists. It examines critiqued issues, enabling scholars to engage critically with them, thereby aiding in addressing contemporary challenges through a nuanced methodological perspective. The research meticulously analyzes these critiques by collecting and categorizing them, comparing the perspectives of Ahmed Raza Khan and Ibn Abidin on contested matters, referencing other Hanafi jurists’ viewpoints, and determining the most preponderant opinions. Adopting a descriptive-analytical methodology, the study describes the points of critique, investigates their jurisprudential and social underpinnings, elucidates their nature, and contextualizes them within their historical and methodological frameworks. The research is structured into three chapters: the first provides a biographical overview of Ibn Abidin and Ahmed Raza Khan and introduces Ahmed Raza Khan’s commentary, *Jadd al-Mumtār*. The second chapter explores Ahmed Raza Khan’s critiques of Ibn Abidin concerning partnership, endowment (*waqf*), and sales. The third chapter delves into the scholarly and methodological bases of Ahmed Raza Khan’s critiques. The findings reveal that Ahmed Raza Khan’s critiques were not superficial objections but were deeply rooted in a jurisprudential methodology that

emphasized the critical examination of juristic opinions and their contextual relevance. These critiques underscore the necessity for renewal within the Hanafi madhhab, taking into account evolving customs, temporal shifts, and spatial variations. The research further highlights that the principal causes of Ahmed Raza Khan's critiques stem from methodological disparities between the Indian school, reflecting the Transoxiana tradition, and the Syrian school, representing the Iraqi tradition, as well as the influence of contextual transformations on the interpretation of scriptural texts and the implementation of legal rulings.

Keywords: Hanafi school, Ibn Abidin, Ahmed Raza Khan, *Jadd al-Muhtar*, Fiqhī critiques.

الافتتاحية

يُشكِّل الفقه الإسلامي ركيزة أساسية في بناء الحضارة الإسلامية، وهو تجسيد عملي لرسالة الشريعة الإسلامية التي نزلت لتنظيم حياة المسلمين، أفرادًا وجماعات، وفق منهج الله تعالى. وقد شُرِّف المذهب الحنفي بأن كان من أوائل المذاهب الفقهية التي أسَّست قواعد الاجتهاد، ووضعت له أصولًا دقيقة تميَّزت بالمرونة والقدرة على الاستجابة لمتغيرات الزمان والمكان. وفي إطار هذا المذهب، كانت المؤلفات الفقهية من متون وشروح وحواشي ذات أهمية كبيرة، حيث أسهمت هذه الكتب في إرساء قواعد الفقه الحنفي وتنظيمه. فالمتون الفقهية كانت تضع الأسس والمبادئ العامة، في حين كانت الشروح توضح وتفسير تلك المتون. أما الحواشي فكانت تتيح الفرصة للاجتهاد والتوسع في تفسير النصوص، مما أدى إلى إثراء الفقه وتطويره بما يتناسب مع تغيرات الزمان والمكان. إن هذه المؤلفات، بكافة أنواعها، كانت ولا تزال من أهم وسائل نقل وتطوير العلوم الفقهية في المذهب الحنفي، إذ أسهمت في استنباط الأحكام الشرعية بما يحقق مقاصد الشريعة ويسهم في إغناء الفكر الفقهي.

وقد اهتم علماء المذهب الحنفي بتبيان قواعد الفقه وتطبيقاتها في مختلف أبوابه، فكانت المؤلفات الفقهية بمثابة أداة أساسية في تنظيم وتوضيح مفاهيمه، ومن أبرز هؤلاء العلماء الإمام ابن عابدين رحمه الله، الذي كتب لنا حاشيته الشهيرة "رد المحتار على الدر المختار"، حيث جمع فيها أقوال فقهاء المذهب وحرص على تقديم الراجح منها بدقة عالية وإتقان، ومن بعده جاء الإمام أحمد رضا خان الهندي، الذي قدم إسهامًا مهمًا في الفقه الحنفي من خلال حاشيته "جد الممتار على رد المحتار"، ليكمل بذلك مسيرة العلماء الذين طوروا الفقه الحنفي وأسهموا في إغنائه. وقد تميزت حاشيته بعمق الاجتهاد والتفسير، مع مراعاة متطلبات العصر واحتياجات الواقع، مما يعكس تطور الفكر الفقهي وتكيفه مع المستجدات.

ورغم الأهمية البالغة التي تحظى بها حاشية "جد الممتار"، إلا أنها لم تنل الدراسة الكافية التي تبرز قيمتها العلمية، ولاسيما فيما يتعلق بمنهج الإمام أحمد رضا خان في الاستدراك والتجديد الفقهي. وقد دفعتني قلة الدراسات المتخصصة في هذا الجانب إلى اختيار هذا الموضوع، إدراكًا مني لأهمية إحياء التراث الفقهي وتسليط الضوء على الإسهامات العلمية التي قد تُظلَم أحيانًا لعدم التعمق فيها. كما أن هذا البحث يسعى إلى سد فجوة معرفية في دراسة التراث الحنفي، واستقصاء منهج الإمام أحمد رضا خان في استدراكاته، التي تنم عن اجتهاد علمي عميق. وكان تركيزي على أبواب الشركة والوقف والبيوع نتيجة لثرائها العلمي وأهميتها في تطبيقات الفقه الحنفي، مما يجعل هذه الدراسة ذات قيمة مضافة للباحثين في هذا المجال.

وفي الختام، لا يسعني إلا أن أتوجه بجزيل الشكر والامتنان لأستاذي المشرف الدكتور:

Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra AKARTEPE الذي لم يبخل عليَّ بجهوده السَّخية وتوجيهاته القيمة، فقد كان له الفضل الكبير في تذليل العقبات وإرشادي نحو الطريق الصحيح في هذا البحث، وما كنت لأتمكن من إنجازه بهذه الصورة دون دعمه المستمر. كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير لأعضاء لجنة المناقشة الذين بذلوا جهدًا كبيرًا في تقييم هذا العمل وقراءته وتقديم الملاحظات النافعة لإخراج هذ العمل على أتم وأصح وجه.

كما لا يسعني إلا أن أقدم شكري وامتناني لجميع أساتذتي الكرام، الذين كانت جهودهم وإرشاداتهم معينًا لي في مسيرتي الأكاديمية، فبفضل علمهم، استطعت أن أتقدم في دراستي وأحقق ما أنا عليه اليوم. وأخيرًا، لا أستطيع أن أنسى عائلتي الكريمة، والديَّ اللذين لم يدخرا جهدًا في تربيتي وتعليمي، وكانا دائمًا الداعم لي في مسيرتي العلمية، فبفضلهما استطعت أن أواصل دراستي وأحقق ما أنا عليه اليوم. كما أود أن أتوجه بشكري إلى زوجتي التي صبرت عليَّ، وتحملت انشغالي الدائم، وكذلك إلى طفلي الذي لم أتمكن من قضاء الوقت الكافي معه.

وأسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وما كان من صواب فمن الله وحده، وما كان من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، وأستغفر الله منه.

عادل ديري

إسطنبول-2025

فهرس الموضوعات

المخلص ii

ÖZ iii

Abstract v

الافتتاحية vii

قائمة الاختصارات 1

المقدمة 2

الفصل الأول

في ترجمة ابن عابدين وأحمد رضا خان والتعريف بحاشية "جد الممتار"

1.1. ترجمة ابن عابدين 7

1.1.1. حياته 7

1.1.2. شيوخه 8

1.1.3. تلاميذه 10

1.1.4. عصره 10

1.1.5. علومه ومؤلَّفاته 13

1.2. ترجمة أحمد رضا خان 14

1.2.1. حياته 14

1.2.2. شيوخه 17

1.2.3. تلاميذه 18

1.2.4. عصره 18

1.2.5. علومه ومؤلفاته 21

1.3. التعريف بمتن "تنوير الأبصار" وشرحه "الدُّر المختار" وحاشيته "رد المحتار" 25

1.3.1. متن تنوير الأبصار 26

1.3.2. الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار 26

1.3.3. حاشية ردِّ المحتار على الدُّر المختار 27

1.4. التَّعريف بجد الممتار 29

1.4.1. تاريخ تأليف الحاشية 29

1.4.2. مخطوطات الحاشية وطبعاتها 30

1.5. الصَّنعة الفقهية عند أحمد رضا خان من خلال استدراكاته في حاشيته "جد الممتار" 31

1.5.1. استدراكه من خلال استخدام العلوم المتنوعة لإيضاح المسائل الفقهيَّة 31

1.5.2. استدراكه من خلال التَّنبيه على الزلَّات والأخطاء.....33
1.5.3. الاستدراك بناء على سعة النَّظر والاطلاع في علم الحديث 35
1.5.4. اجتهاداته في النَّوازل 36
1.5.5. استخراج الفروع الفقهيَّة مستمدًا إيَّاها من الأصول.....37
1.5.6. استدراكه بكلمات مختصرة جامعة 39
1.5.7. استدراكه على ابن عابدين بتحقيقات الَّتي لم يُسبق إليها.....41
1.5.8. استدراكه على ابن عابدين في بعض ترجيحاته في حال الاختلاف في التَّصحيح 43
1.5.9. توفير الأدِّلة وتكثيرها لتقوية المسائل 44
1.5.10. استدراكه من خلال حل الإشكالات ودفع الإيرادات 45
1.5.11. الاستدراك نتيجة لسعة اطلاعه على الفقه ودقَّة النَّظر فيه.....46
1.5.12. الاستدراك من خلال التَّوفيق بين الأقوال المتعارضة 48

الفصل الثاني

استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين في الأبواب الفقهية (الشركة، الوقف، البيوع)

2.1. التعريف بالاستدراك الفقهي وبيان حكمه والغرض منه وأنواعه 51
2.1.1. حكم الاستدراك الفقهي.....51
2.1.2. أركان الاستدراك الفقهي 52
2.1.3. أنواع الاستدراكات الفقهية.....52
2.1.4. أغراض الاستدراك الفقهي 53
2.2. أنواع الاستدراكات في حاشية "جد الممتار" 54
2.2.1. الاستدراكات الشَّكلية.....54
2.2.2. الاستدراكات الموضوعية.....57
2.2.3. كتاب الشركة.....57
2.2.4. كتاب الوقف 58
2.2.5. كتاب البيوع 76

الفصل الثالث

في الأسباب العلمية والمنهجية لاستدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين

3.1. الدوافع العلمية والمنهجية.....104
3.2. أثر تغير العرف والزمان والمكان في الاستدراكات على ابن عابدين.....108
3.2.1. أسباب تغيّر العُرف.....109
3.2.2. وجوب تغيّر الأحكام والفتاوى بتغيّر العرف.....110
3.3. عوامل أخرى في استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين.....114

الخاتمة والتوصيات 119

المصادر والمراجع 121

قائمة الاختصارات

د.ت: بدون تاريخ الطبعة.

د.ع: بدون عدد.

د.ط: بدون طبعة.

د.م: بدون رقم المجلد.

م: ميلادي.

ه: هجري.

ت: توفي.

المقدمة

تُعدُّ حاشية "رد المحتار" لابن عابدين (ت 1836م) من أعظم ما أُلِّف في الفقه الحنفي، حيث أصبحت مرجعًا أساسيًا لطلاب العلم والفقهاء الدارسين لهذا المذهب، ومن أجل ذلك أولى كثير من الفقهاء اهتمامهم بهذه الحاشية، فقد كتب لها تكملات وتقريرات وفهرسة وحواشي، ومن أبرز وأوسع ما كتب عليها حاشية أحمد رضا خان (ت 1921م) الَّتي حملت اسم "جد الممتار على رد المحتار"، وقد عمل أحمد رضا خان في حاشيته هذه على إيضاح المبهم وشرح المجمل والتدقيق في الأدلة وتحري النقولات والرجوع إلى أمهات المؤلفات في المذهب الحنفي والتدقيق والتفتيش فيها عما أورده ابن عابدين في حاشيته، ومن المعلوم أنَّه لا يوجد أحد من البشر معصومًا من الخطأ سوى الأنبياء عليهم السلام، فكلُّ إنسانٍ مهما علا شأنه واتسعت معارفه قد يقع في بعض الزَّلات والهفوات في مسائل علمية أو نقلية، وبناءً على ذلك، لم تخلُ حاشية "رد المحتار" لابن عابدين رغم عظمتها ومكانتها الرفيعة من بعض المواضع الَّتي اعتُبرت بحاجة إلى تصويب أو مراجعة، فكان مما عمل عليه رضا خان ضمن حاشيته هو كتابة استدراكاته على هذه المواضع، مسلطًا الضوء على ما رآه من أوجه السهو أو الزلل أو اختلاف الاجتهاد في أقوال ابن عابدين، ولم تكن هذه الاستدراكات بدافع النقد لمجرد النقد، بل جاءت بأسلوب علمي رصين، قائم على التمحيص والتحقيق، حيث أضاف إلى الفقه الحنفي أبعادًا جديدة، وأظهر مرونة المذهب وقدرته على استيعاب المستجدات دون المساس بأصوله الراسخة.

أ. أهمية البحث

تعتبر الاستدراكات الفقهية من الأمور والركائز الأساسيَّة الَّتي تساعد في تطور الفقه الإسلامي وتفاعله مع المتغيرات والمستجدات، ومن هنا تبرز أهمية استدراكات أحمد رضا خان على حاشية ابن عابدين بوصفها نموذجًا فريدًا للتَّفاعل الفقهي النقدي ضمن المذهب الحنفي، فحاشية "رد المحتار" باعتبارها من أهم المراجع الفقهيَّة الَّتي يعتمدها الفقهاء في دراسة الأحكام الشرعية، مما يجعل تناول هذه الاستدراكات ضرورة ملحة لتوضيح الجوانب الَّتي قد تحتاج إلى تدقيق أو مراجعة. كما تساهم هذه الدراسة في إثراء البحث العلمي من خلال تسليط الضوء على منهجية أحمد رضا خان في تحليل النصوص الفقهية، مما يعزز الفهم المعمق للتراث الفقهي ويكشف عن أسس التجديد في الإطار المذهبي، كما أن دراسة هذه الاستدراكات تمثل أداة فعّالة لتوضيح أثر اختلاف الزمان والمكان في استنباط الأحكام الشرعية، مما يمنحها بُعدًا عمليًا يساعد الباحثين في التعامل مع القضايا الفقهية المعاصرة بروح منفتحة على السِّياق التاريخي والاجتماعي، فتسليط الضوء على هذه القضايا يُثري النقاش الفقهي المعاصر، ويؤكد أهمية المنهج النقدي في الحفاظ على أصالة المذهب الحنفي مع مراعاة التطورات الزمنية. كما يعود سبب اختيار هذا البحث إلى عدة أسباب تتصل بالأهمية العلمية والعملية للموضوع المطروح، ومن أبرز هذه الأسباب الأهمية الكبرى الَّتي تحظى بها حاشية "رد المحتار" الَّتي يعتبرها كثير من الفقهاء والمشتغلين بالعلوم الشرعية مرجعًا أساسيًا في المذهب الحنفي، وحاشية "رد المحتار" ليست مجرد كتاب فقه تقليدي، بل هي موسوعة فقهية تشتمل على الكثير من الأحكام والآراء الفقهية التي يحتاج إليها كل من يتخصص في دراسة الفقه الحنفي أو يعمل به، سواء كان من طلاب العلم أو الفقهاء الممارسين، ولقد ساهمت هذه الحاشية منذ تأليفها حتى

يومنا في توجيه الفكر الفقهي الحنفي، حيث تعد مرجعًا حيويًا لعديد من القضايا الفقهية الَّتي لا غنى عنها في ممارسات الحياة اليومية، مما يجعل الحاجة إلى تحليل الاستدراكات التي أضافها أحمد رضا خان إلى هذا الكتاب أمرًا بالغ الأهمية.

وعلى الرغم من أهمية هذه الاستدراكات إلا أنها لم تُدرس بصورة شاملة ووافية، بل كانت متفرقة ومنتشرة، مما جعل الوصول إليها أمرًا صعبًا بالنسبة للباحثين والدارسين، وهذه الاستدراكات رغم أنها تحمل في طياتها جوانب نقدية وفكرية مهمة، فإن الباحثين لم يتاح لهم الاطلاع عليها بسهولة ولا تحليلها بعمق، وبناءً على ذلك فإن جمعها وتحليلها بطريقة منهجية يمثل خطوة ضرورية لسد هذه الفجوة المعرفية في الأدبيات الفقهية الحنفية. فدراسة هذه الاستدراكات بعناية سيفتح المجال أمام فهم أعمق لكيفية تطور الفكر الفقهي الحنفي، كما ستساهم في تسليط الضوء على الأساليب النقدية والتجديدية الَّتي قام بها أحمد رضا خان، مما يسهم في إثراء التراث الفقهي الحنفي. فهذا البحث يسعى إلى تقديم دراسة أكاديمية جديدة تعين الباحثين والطلاب على الاستفادة من هذه الآراء الفقهية المبعثرة.

ب. أهداف البحث وحدوده

يتناول هذا البحث مجموعة من الأبواب الفقهية ذات الأهمية الخاصة، وهي "الشركة" و"الوقف" و"البيوع"، حيث تم اختيار هذه الأبواب بناءً على أهميتها في التطبيقات الفقهية المعاصرة، وارتباطها الوثيق بحياة الناس المعاصرة. فالشركة تمثل أساسًا لمجموعة من المعاملات التجارية الَّتي تتزايد في عالمنا المعاصر، مما يقتضي من الفقهاء البحث المستمر في تفاصيل أحكامها، كما أنَّ الوقف يُعد من المواضيع الَّتي تتعلَّق بالمؤسسات الخيرية والتوجيهات الشَّرعية الخاصَّة بالأموال الموقوفة التي تُستخدم في تحقيق المصلحة العامة. أما البيع فهو أحد أوسع الأبواب الفقهية الَّتي يتعامل معها الناس يوميًا، بما يتضمن من أحكام تتعلق بالتجارة والعقود والضمانات وغيرها مما يستدعي تدقيقًا مستمرًا في تفسير النصوص الفقهية المتعلقة به، ودراسة هذه الأبواب الفقهية في ضوء الاستدراكات الَّتي كتبها أحمد رضا خان توفر فرصة لفهم أعمق للكيفية الَّتي يمكن أن يتفاعل بها الفقه الإسلامي مع تطورات العصر ومتطلباته.

وتواجه دراسة الاستدراكات الفقهية الَّتي أضافها الإمام أحمد رضا خان في حاشيته "جد الممتار" على "رد المحتار" عدة صعوبات منهجية وعلمية، أولاً ما يتعلق بتحديد نطاق البحث بدقة، حيث يتطلب تحليل الاستدراكات معرفة عميقة بالفقه الحنفي، خصوصًا في مسألة الاستدراك على كبار العلماء مثل ابن عابدين. كما أنَّ السياق التَّاريخي والاجتماعي الَّذي نشأت فيه هذه الاستدراكات، خاصة في ظل الاستعمار البريطاني في الهند، يتطلب دراسة دقيقة للمصادر التَّاريخية المتنوعة الَّتي قد تكون قليلة بسب أنَّ رضا خان نشأ وعاش في دولة يتحدث أهلها اللغة الأردية، أما التحدي الثاني فيتمثل في تحليل تأثير العرف المحلي على الفقه الحنفي، إذ أنَّ العرف ليس أمرًا ثابتًا بل يختلف من منطقة لأخرى وقد يتغير عبر الزمن، مما يجعل من الصَّعب توثيق العلاقة بين العرف وتغير الفتاوى بشكل دقيق.

إضافة إلى ذلك تبرز صعوبة أخرى تتمثل في التَّنقل بين المصادر الفقهية المتنوعة مثل المتون والحواشي والشروح الَّتي قد تتطلب فهمًا دقيقًا لكلام الفقهاء وفهمه على الوجه المطلوب. كما أنَّ التأثير الكبير للتغيرات الاجتماعية على الفقه يحتاج إلى دراسة معمقة للعلاقة بين الفتاوى وأحوال المجتمع، وهو أمر قد يستلزم الرجوع إلى مصادر ثانوية، بالإضافة إلى ذلك فإن تباين المدارس الفقهية له دورٌ كبيرٌ في تعقيد البحث؛ إذ أن المدرسة الفقهية في الشام كانت تتبع منهجًا معينًا في تفسير النصوص الفقهية، بينما كانت المدرسة الفقهية في الهند تعتمد منهجًا آخر وفقًا للظروف المحلية والعرفية، مما يزيد من صعوبة المقارنة بين الاستدراكات الفقهية في سياقات مختلفة. وبالتالي فإن ربط العرف بتغيّر الفتاوى في ظل اختلاف المدارس الفقهية يمثل تحديًا علميًا كبيرًا يتطلب توازنًا دقيقًا بين الدقة الفقهية والوعي بالسياقات الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

ج. إشكالية البحث ومنهجه

وتتجلى إشكالية البحث في فهم وتحليل استدراكات أحمد رضا خان على حاشية ابن عابدين "رد المحتار"، وتفسير دوافعها وأسسها المنهجية، فمن الواضح أنَّ أحمد رضا خان لم يكن مجرد ناقلٍ للتراث الفقهي، بل كان فقيهًا يسعى لإعادة النَّظر في بعض الأحكام الفقهية بما يتلاءم مع المستجدات والواقع الاجتماعي والثقافي الذي عاش فيه، لذلك تبرز الإشكالية في فهم المنهجية التي اتبعها في هذه الاستدراكات، والتي جمعت بين الاستدلال بالأدلة الشرعية الأصلية والاستناد إلى قواعد أصول الفقه الحنفي، مع مراعاة الاجتهادات والترجيحات السابقة لفقهاء المذهب.

وتتسع هذه الإشكالية لتشمل دراسة العوامل التي دفعت أحمد رضا خان إلى كتابة هذه الاستدراكات، فبينما يُعزى جزء كبير منها إلى تغير الأعراف الاجتماعية والزمنية، فإنها لم تقتصر على ذلك فحسب؛ بل تضمنت معالجة القضايا الَّتي قد تكون نتيجة لاختلاف المدارس الفقهية داخل المذهب الحنفي نفسه، كمدرسة الشام ومدرسة الهند، حيث يظهر تأثير البيئات المختلفة على فهم وتطبيق النصوص الفقهية، بالإضافة إلى ذلك يمكن أن يكون للاختلاف في طريقة استنباط الأحكام والترجيح بين الآراء داخل المذهب، أو حتى الوقوف عند أخطاء أو سهو في بعض المواضع دورٌ مهمٌ في تشكيل هذه الاستدراكات، ومن خلال هذه الإشكالية يتضح أنَّ دراسة استدراكات أحمد رضا خان ليست مجرد توثيق لنقد فقهي، بل هي محاولة لاكتشاف أبعاد منهجه في التعامل مع النصوص ومدى قدرته على الموازنة بين التَّقاليد الفقهيَّة وضرورات التجديد. كما أنَّ تحليل هذه الاستدراكات يُسهم في إبراز الدَّور الَّذي يمكن أن تلعبه في تطوير منهجية نقديَّة داخل المذهب الحنفي، دون التَّفريط في أصالته أو تجاهل تطورات العصر.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على مجموعة من المناهج البحثيَّة الَّتي تتناسب مع طبيعة الموضوع، وتساعد على تحليل الاستدراكات الفقهية الَّتي أوردها أحمد رضا خان في حاشيته "جد الممتار" على "رد المحتار" لابن عابدين، وتمحورت الدراسة حول الأبواب الفقهيَّة الخاصة بالشركة والوقف والبيوع، وهو ما تطلب استخدام عدة مناهج علمية لتمكيننا من الوصول إلى نتائج دقيقة وشاملة، فاستخدمنا المنهج الاستقرائي لجمع وتوثيق

الاستدراكات الَّتي وردت في هذه الأبواب من الحاشية، وبعد جمع هذه الاستدراكات اعتمدنا على المنهج الوصفي لعرض وتوضيح أقوال فقهاء المذهب الحنفي في هذه المسائل، ثم استخدمنا المنهج التحليلي للمقارنة بين الاستدراكات الَّتي قام بها أحمد رضا خان مع آراء الفقهاء السَّابقين، حيث قمنا بدراسة الأسباب والدوافع الَّتي قد تقف وراء هذه الاستدراكات، متناولين العوامل المؤثرة فيها.

د. الدراسات السابقة

على الرغم من أهمية هذا الموضوع، إلا أننا لم نقف على دراسة أكاديمية مستقلة تناولت استدراكات أحمد رضا خان على "رد المحتار" لابن عابدين بصورة شاملة ومتكاملة، خاصة في الأبواب الفقهيَّة المتعلِّقة بالشَّركة والوقف والبيوع. فقد ركزت الأبحاث السَّابقة على موضوعات أخرى، مثل التَّعريف بشخصيَّة أحمد رضا خان ومنهجه العام في الفقه، أو دراسة تأثيره في المذهب الحنفي من منظور عام دون التطرق التفصيلي لاستدراكاته.

ومن أهم هذه الدراسات وأقدمها أطروحة ماجستير بعنوان "أحمد رضا خان وأثره في الفقه الحنفي"، والتي أعدت في جامعة الأزهر وتُعد من أقدم ما كُتب حوله باللغة العربية كدراسة أكاديمية، حيث تناول الباحث في هذه الأطروحة شخصية أحمد رضا خان بشكل عام، متطرقًا إلى دوره في خدمة الفقه الحنفي من خلال مؤلفاته وآرائه الفقهية. ورغم أهمية الدراسة في تقديم صورة شاملة عن مساهماته العلمية، إلا أنها لم تتخصص في أحد الجوانب المحددة لمنهجه أو آرائه، وهو ما يميز بحثنا الحالي الذي يركز بشكل دقيق على استدراكاته الفقهية في حاشيته "جد الممتار" مما يضيف بُعدًا جديدًا وغير مستكشف بشكل كافٍ في الدراسات السابقة.

كذلك هناك دراسة بعنوان "الشيخ أحمد رضا خان البريلوي وشيء من حياته وأفكاره وخدماته" للباحث مسعود أحمد محمد، تتناول هذه الدراسة سيرة أحمد رضا خان وأبرز أفكاره، مع تسليط الضوء على خدماته العلمية والدينية بشكل عام، ورغم أن الدراسة قدمت نظرة شاملة ومهمة عن حياته وأفكاره، إلا أنها لم تتناول استدراكاته الفقهية بشكل مفصل، وهو ما تسعى دراستنا إلى استكشافه بتفصيل أكبر.

وهناك دراسة أخرى بعنوان "خدمات الإمام الشيخ أحمد رضا خان في مجال الدين والسياسة (دراسة تحليلية)" للباحثين إقبال الجلالي ومحمد ظفر نواز ملك، نُشرت في مجلة علوم إسلامية، تناولت الدراسة دور أحمد رضا خان في المجالين الديني والسياسي، مع تحليل لجهوده في الدفاع عن المذهب الحنفي وتعزيز قيم أهل السنة والجماعة. بينما ركزت الدراسة على الأبعاد الدينية والسياسية لشخصيته، فإنها لم تتطرق إلى الجوانب الفقهية الدقيقة المتعلقة باستدراكاته الفقهية، وهو ما يشكل محور تركيز أطروحتنا.

كما أن بعض الدراسات تناولت دور العرف وتغير الزمان والمكان في تعديل الأحكام الشرعية، لكنها لم تربط هذه العوامل باستدراكات أحمد رضا خان تحديدًا، ولم تُبرز منهجه في التعامل مع النصوص المذهبية أو تحليله للمسائل الخلافية. كذلك لم نعثر على دراسة أكاديمية متخصصة تتناول الاستدراكات على ابن عابدين بشكل مباشر، إذ تركزت الدراسات المتوفرة حول حاشيته "رد المحتار" على مناهجه بشكل عام أو تناولت بعض

الجوانب الفقهية الأخرى، مثل السياسة الشرعية عند ابن عابدين أو منهجه في الاستدلال بآيات القرآن، دون التطرق بتفصيل إلى الاستدراكات أو الردود الفقهية عليه. وهذا يتيح دراستنا فرصة تسليط الضوء على هذا الجانب المتخصص بشكل أعمق، ومن هنا تبرز الحاجة إلى دراسة هذا الموضوع بشكل معمق، حيث يُعنى هذا البحث بتقديم قراءة تحليلية تطبيقية لاستدراكات أحمد رضا خان، مع توضيح المنهجية الَّتي اعتمدها والأسباب التي دفعته إلى هذه الاستدراكات، بما في ذلك تأثير العرف والتغيرات الاجتماعية والمكانية، مما يُعد إسهامًا علميًا يُثري المكتبة الفقهية ويُبرز أهمية النقد العلمي البنّاء في تطوير المذهب الحنفي.

وقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول رئيسية تتكامل فيما بينها، فالفصل الأول تناولنا فيه ترجمة كل من ابن عابدين وأحمد رضا خان، بالإضافة إلى استعراض حاشية "جد الممتار" من حيث تاريخ تأليفها ومخطوطاتها وطبعاتها. ويُختتم الفصل بتحليل الصنعة الفقهية عند أحمد رضا خان من خلال استدراكاته. وتناولنا في الفصل الثاني استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين ضمن الأبواب الفقهية المتعلقة بالشركة والوقف والبيوع، حيث يبدأ الفصل بتقديم إطار نظري للاستدراك الفقهي يشمل تعريفه وحكمه وأركانه وأغراضه وأنواعه، ثم يتطرق إلى تصنيف الاستدراكات في "جد الممتار" بين شكلية وموضوعية، ثم يستعرض المسائل الفقهية المستدركة في كتب الشركة، الوقف، والبيوع، مع توضيح أوجه الخلاف والترجيح فيه. وفي الفصل الثالث ركزنا على دراسة الأسباب العلمية والمنهجية الَّتي تقف وراء استدراكات أحمد رضا خان، ويناقش هذا الفصل المنهجيات التي اعتمدها، كما يهدف إلى تحليل استدراكات أحمد رضا خان ودراستها من حيث المنهج والدوافع العلمية.

الفصل الأول

في ترجمة ابن عابدين وأحمد رضا خان والتعريف بحاشية "جد الممتار"

من المعلوم أنَّ فَهْم كلام العلماء خصوصًا في المسائل الفقهية لا يتم على وجهه الصحيح إلا إذا أُحيط بسياقه الكامل، ومن ذلك معرفة حياة العالم ونشأته وتكوينه العلمي والظروف التَّاريخية والفكرية الَّتي عاش فيها، وفي هذا السِّياق تبرز أهمية الوقوف على ترجمة ابن عابدين وأحمد رضا خان لما لهما من أثر بارز في الفقه الحنفي، ولما تمثله كتاباتهما من امتداد للمذهب وتطوّره في عصريهما، فمعرفة نشأة كل منهما، وأهم الشُّيوخ الَّذين تلقَّوا عنهم، والمدارس الَّتي انتموا إليها، ومواقفهم من قضايا عصرهم، فهذه الأمور تفتح لنا أفقًا أوسع لفهم مصطلحاتهم واختياراتهم الفقهية، وتُعين على قراءة نصوصهم بوعي أشمل يتجاوز ظاهر العبارات إلى مراميها ومقاصدها، كما أن إدراك طبيعة التحديات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي أحاطت بهم يساعدنا على تفسير مواقفهم وآرائهم ضمن إطارها الواقعي لا بمعزل عنه، ومن هنا فإن ذكر ترجمة لهما في هذا الفصل مع تعريف بحاشية "جد الممتار" يُعدّ مدخلاً أساسيًّا لا غنى عنه لمن أراد أن يتناول كلامهما بالتحليل أو المقارنة أو الفهم الدَّقيق.

1.1. ترجمة ابن عابدين

يُعدُّ الوقوف على الترجمة العلمية والعملية لأحد العلماء الفقهاء من الركائز الأساسية لفهم آرائه واختياراته الفقهية، ولا سيَّما إذا كان من أعلام المذهب وممن له أثرٌ واسع في تحرير مسائله وتقرير قواعده، كما هو الحال مع ابن عابدين، فمعرفة ترجمته وسيرته العلمية، وسياق زمانه ومكانه، ومَن شيوخه وطلابه؛ يُساعد الباحث على فهم أعمق لطبيعة اختياراته الفقهية، ومدى تأثرها بالواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الَّذي عاش فيه، ولا شك بأنَّ ابن عابدين يُعد من كبار فقهاء الحنفية في القرن الثالث عشر الهجري، بل يُعد مرجعًا معتمدًا في تحرير معتمدات المذهب وتوثيق الروايات فيه، كما ظهر ذلك جليًا في كتابه "رد المحتار على الدر المختار"، ومن هنا فإن معرفة ترجمته ليست ترفًا علميًا، بل هي مدخل منهجي ضروري لفهم طريقته في معالجة النَّوازل، والتعامل مع الأقوال المختلفة، وكيفية ترجيحه بينها، مما يُعين في كثير من الأحيان على تحليل ما استُدرِك عليه لاحقًا، سواء من جهة تحرير النَّقل، أو ضبط التَّخريج، أو تقويم الاستنباط، كما أنَّ فهم بيئته العلمية والاجتماعية يعين على تفسير بعض تعبيراته وأسلوبه في الرد والنقاش، والَّذي قد يكون متأثرًا بسياق عصره ومسائله الفكرية والفقهية الَّتي لا تُفهم إلا بمعرفة حاله وعصره، ولهذا فإن البدء بترجمة للإمام ابن عابدين يمثّل خطوة تمهيدية مهمة تُسهم في إنارة الطريق لفهم الاستدراكات التي وَجَّهها إليه أحمد رضا خان في كتابه "جد الممتار".

1.1.1. حياته

أجمع المؤرخون والمترجمون لابن عابدين على أنَّه ولد في عام (1198ه) الموافق لعام (1784م) في دمشق، ونشأ في دار أبيه عمر عابدين، واسمه "محمَّد أمين" وكان يُطلق على نفسه في بعض الأحيان "محمَّد

عابدين" واشتهر بهذا الاسم[1]، وتُعتبر أسرة عابدين من أعرق الأسر في دمشق، وأما عن لقب "عابدين" فيعود لجده الخامس محمَّد صلاح الدين الذي اشتهر به وأصبحت تُنسب العائلة له، وكان يُلقب نفسه في بعض الأحيان بـ "محمَّد عابدين الماتريدي"[2]. نشأ ابن عابدين في كنف أبيه، وتعلم منه التجارة والبيع والشِّراء فبقي ابن عابدين تاجرًا طيلة حياته، وهذا الشَّيء ساعده في تحصيله وطلبه للعلم لأنّه كان يأكل من كسب يده[3]، وأما عن سبب تحصيل ابن عابدين للعلم وانشغاله به أنَّه في أحد الأيام كان يجلس في دكَّان والده وكان يقرأ القرآن، فمرَّ به رجل فزجره وأنكر عليه وأمره بالتَّعلم، فهيَّجت هذه النَّصيحة رغبة ابن عابدين للتَّعلم فبحث وسأل عن أفضل معلم فدلُّوه على الشَّيخ محمَّد سعيد الحموي (ت 1236ه/ 1821م) وكان شيخ القرَّاء، فقرأ عليه القرآن وبعض العلوم الشَّرعية والفقه الشَّافعي بالإضافة لحفظ بعض المتون[4]، وتُعتبر هذه المرحلة الأولى في تحصيله للعلوم، ثمَّ انتقل إلى الشَّيخ شاكر العقاد (ت 1222ه/ 1807م) فأخذ عنه العلم وعن غيره من الشُّيوخ الَّذين سنذكر شيئًا من ترجمتهم في الأسطر القادمة[5]، وهناك عوامل متعدِّدة ساعدت ابن عابدين على تحصيله للعلوم، أهمها: شيوخه الذين تخرج عليهم، وأسرته فوالده كان يشتري له الكتب ووالدته الَّتي كانت ترعاه وتشجِّعه وتحثُّه على طلب العلم وزوجته الَّتي كانت تخدمه، ومكتبته الَّتي جمعها من أماكن وبلدان شتى[6]، وقد تُوفي رحمه الله يوم الأربعاء الحادي والعشرين من ربيع الآخر سنة (1252ه) الموافق لـ (1836م)، وهذا التَّاريخ متَّفق عليه بين من ترجموا له، وصُلِّي عليه في جامع سنان باشا ودفن في مقبرة باب الصغير، وصُلي عليه صلاة الغائب أيضًا في كثير من البلاد، وكان على رأس جنازته علماء دمشق وكبار رجالها، وكان ابن عابدين قد اشترى قبره قبل وفاته بعشرين يومًا وأوصى أن يُدفن به وذلك حرصًا منه على مجاورة العالمَين علاء الدين الحصكفي (ت 1088ه/ 1677م)، وصالح الجنيني (ت 1170ه/ 1757م)[7].

1.1.2. شيوخه

كان لابن عابدين شيوخًا كُثر، منهم من تلقَّى عنهم العلم وأجازوه، ومنهم من لازمهم مدَّة قصيرة في بعض مجالسهم وأجازوه، ومنهم من أجازوه من غير أن يلتقي بهم، وإجازاته كانت على نوعين منها ما هو شفهي ومنها ما هو كتابي، والمشايخ الَّذين تخرج عليهم وبدأ تحصليه العملي معهم كان في مقدمتهم: شيخ القرَّاء الشَّيخ سعيد الحموي (ت 1236ه/ 1821م)، وكان شيخ القرَّاء في البلاد الشَّاميَّة وأحد علماء الشَّافعية، فطلب منه ابن عابدين أن يعلِّمه قراءة القرآن والتَّجويد وكان ابن عابدين صغير السِّن في حينها، وبالإضافة لتعلُّم القرءان والتَّجويد فقد حفظ وقرأ عليه بعض المتون مثل متن الجَّزريَّة والشَّاطبيَّة، وقرأ عليه النَّحو والصَّرف والفقه الشَّافعي وحفظ

---

[1] محمَّد أمين بن عمر ابن عابدين، *عقود اللآلي في الأسانيد العوالي*، تحقيق محمَّد بن إبراهيم الحسين (بيروت: شركة دار البشائر الإسلامية، 1983)، 596–597.

[2] محمَّد عبد اللطيف الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون* (دمشق: دار البشائر، 2001)، 270/1–273.

[3] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 275/1–276.

[4] صلاح محمد أبو الحاج، *النور المبين في أخبار خاتمة المحققين ابن عابدين* (عمان: مركز أنوار العلماء للدراسات، 2020)، 13.

[5] محمد مطيع الحافظ، "فقيه الحنفية محمد أمين عابدين دراسة في حياته وأثره العلمي ومخلفاته الشخصية ومكتبته"، *الألوكة* (2016)، 4.

[6] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 315/1.

[7] محمَّد علاء الدين عابدين، *قرة عيون الأخيار تكملة رد المحتار* (مصر: مطبعة بولاق، 1882)، 13/1–14.

متن الزُّبد في الفقه الشَّافعي حتَّى أصبح شافعيًّا مثل شيخه[8]، وانتهت هذه المرحلة بإجازة الشَّيخ لابن عابدين[9]، وبعد أن لازم ابن عابدين الحموي مدَّة من الزَّمن ونهل من علومه انتقل بعد ذلك ليتتلمذ على شيخ عصره وعلامَّة دمشق الشَّيخ محمَّد شاكر (ت 1222ه/1807م) ابن علي بن سالم العمري الشَّهير والده بالعقَّاد، فقرأ عليه علوم الآلة وعلوم الحديث والتَّفسير، ثمَّ أردا أن يقرأ عليه الفقه فطلب منه الشَّيخ العقَّاد أن يتحَّول للمذهب الحنفي بعد أن كان شافعيًّا، فتحول ابن عابدين للمذهب الحنفي وقرأ على شيخه أصول الفقه والفرائض والحساب والعقائد والتَّصوف والمنطق، ولقد كان للشَّيخ شاكر عناية كبيرة بتلميذه فلم يكتف بالتَّعليم فقط بل أشرف على تربيته وتسليكه، بالإضافة لاصطحابه معه إلى العلماء لطلب الإجازة له، مثل الشَّيخ محمَّد الكزبري (ت 1221ه/1806م) فكتب له إجازة عامة، كذلك الشَّيخ أحمد العطَّار (ت1218ه/1803م)، والشَّيخ محمَّد عبد الرَّسول النَّقشبندي (ت 1240ه/1824م) أحد علماء الهند، وكانت مدَّة ملازمة ابن عابدين للشَّيخ محمَّد شاكر سبع سنين[10]، وبعد وفاة الشَّيخ محمَّد شاكر خلفه في التَّدريس تلميذه الأكبر الشَّيخ محمَّد سعيد الحلبي (ت 1259ه/1843م) الَّذي انتهت إليه مشيخة الحنفيَّة بعد شيخه شاكر العقَّاد، وقد التفَّ حوله الطُّلاب ليتابعوا تحصيلهم عليه، وكان للشَّيخ سعيد عناية كبيرة بابن عابدين حتَّى أنَّه كان يترك له الباب مفتوحًا بعد انتهاء الوقت المخصَّص للدَّرس ليقرأ عليه ما يريد[11]، وتخرَّج ابن عابدين على شيخه الحلبي في عام (1230ه) إلَّا أنَّ ابن عابدين بقي يتردَّد على دروس شيخه الحلبي حتَّى بعد أن أصبح أمينًا للفتوى وذاع صيته[12]. ومن المراحل الهامة في حياة ابن عابدين مرحلة لم تكن كسابقاتها من المراحل في التَّحصيل العلمي بل كانت في السَّير والسُّلوك، فقد لازم ابن عابدين الشَّيخ خالد النَّقشبندي (ت 1242ه/1826م) وأخذ عنه الطَّريقة النَّقشبندية، وألَّف الرَّسالة المشهورة "سل الحسام الهندي لنصرة الشَّيخ خالد النَّقشبندي"[13]. وبعد هذه الكلمات المختصرة عن شيوخ ابن عابدين نستطيع أن نقول بأنَّ المؤسس الأوَّل له هو الشَّيخ سعيد الحموي، والباني هو الشَّيخ شاكر العقاد، والمتمم لهذا البناء هو الشَّيخ سعيد الحلبي، والمزخرف هو الشَّيخ خالد النَّقشبندي، عليهم رحمات الله.

والشُّيوخ الَّذين أجازوا ابن عابدين من غير ملازمة تامة لهم من أهمهم الشَّيخ محمَّد الكزبري (ت 1221ه/1806م) فقد حضر بعض مجالسه وأجازه إجازات خطِّية وشفهيَّة[14]، والشَّيخ أحمد العطَّار (ت 1218ه/1803م) حضر بعض مجالسه وأجازه إجازة خطية[15]، والشَّيخ نجيب القلعي الشَّهير بابن قنبازو (ت 1241ه/1825م) حضر بعض مجالسه مع شيخه شاكر العقَّاد وأجازه مشافهة[16]. والشُّيوخ الَّذين أخذ عنهم الإجازة

---

[8] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 294/1.
[9] ابن عابدين، *عقود اللآلي في الأسانيد العوالي*، 563–565.
[10] عابدين، *قرة عيون الأخيار تكملة رد المحتار*، 7/1–8.
[11] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 306/1.
[12] عابدين، *قرة عيون الأخيار تكملة رد المحتار*، 8/1.
[13] عمر كحالة، *معجم المؤلفين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 95/4.
[14] ابن عابدين، *عقود اللآلي في الأسانيد العوالي*، 557–560.
[15] ابن عابدين، *عقود اللآلي في الأسانيد العوالي*، 560–562.
[16] ابن عابدين، *عقود اللآلي في الأسانيد العوالي*، 577.

مكاتبة من غير أن يلتقي بهم منهم الشَّيخ محمَّد الأمير المصري (ت 1232ه/ 1817)[17]، والشَّيخ صالح الفلاني (ت 1804/1218م)[18].

1.1.3. تلاميذه

لابن عابدين رحمه الله تلاميذ كُثر منهم من تخرّجوا عليه ومنهم من قرأ عليه شيئًا من العلم، ومن أشهر تلاميذه الذين تخرجوا عليه: عبد الغني بن عابدين (د.ت) وهو علامة فقه أصولي، تخرج عليه وحصل على إجازة منه، وهو أخوه، وأحمد بن عبد الغني عابدين (ت 1307ه/1889م) كان أمين الفتوى بدمشق، تخرَّج على ابن عابدين وحصل على إجازة منه، وهو ابن أخيه، ويحيى السردست (ت 1848/1264م) أحد كبار الصُّوفية والفقهاء، وعبد الغني الغنيمي الميداني (ت 1298ه/ 1881م) شارح القدوري والعقيدة الطحاوية، ومحمَّد بن حسن البيطار (ت 1312ه/ 1895ه) أمين الفتوى بدمشق[19]. ومن تلاميذه الذين قرأوا عليه ولم يتخرجوا: عبد القادر الجابي، ومحمَّد الجقلي، ومحمَّد المنير، ومحمَّد الأتاسي، أمين الأتاسي، وغيرهم الكثير من العلماء الذين جالسوه في بعض الأحيان وقرأوا عليه بعض الكتب إلا أنهم لم يحصلوا على الإجازة منه[20].

1.1.4. عصره

تُعدّ دراسة العصر الذي عاش فيه ابن عابدين (1198–1252هـ) ضرورة لفهم سياق نتاجه العلمي، إذ تزامن مع اضطرابات سياسية حادة في الدولة العثمانية وبلاد الشام، وضعف داخلي أثّر في المؤسسات الدينية والقضائية. ورغم هذا التدهور، برز ابن عابدين كأبرز فقهاء عصره، مجددًا للفقه الحنفي، ومنضبطًا في معالجة النوازل المعاصرة. ومن هنا تبرز أهمية دراسة عصره لفهم منهجه ومواقفه، وخصوصية إسهامه العلمي في ظل واقع مأزوم.

1.1.4.1. الحالة السِّياسيَّة

تشكِّل الفترة الَّتي عاش فيها ابن عابدين من (1198ه/ 1784م) حتَّى (1252ه/1836م) منعطفًا كبيرا في التَّاريخ من النَّاحية السِّياسية، لأنَّ هذه الفترة تُعتبر بداية تدهور الدَّولة العثمانية، فقد تولَّى الحكم فيها في الدَّولة العثمانية أربعة سلاطين، السُّلطان عبد الحميد الأوَّل (ت 1203ه/1789م)، ففي عصره حاربت الدَّولة العثمانية روسيا، وانتهت الحرب بمعاهدة قينارجة، ومن بعده جاء السُّلطان سليم الثَّالث (ت 1222ه/1808م) وخاضت الدُّولة العثمانية في عصره حروبًا عديدة أيضًا، منها حربها مع النمسا وروسيا، وحصلت فتن واضطرابات من قبل الإنكشارية انتهت بعزله، وجاء مصطفى الرَّابع (ت 1222ه/1808م) من بعده وحصل الكثير من الفتن الدَّاخلية في عصره فلم تدم مدة حكمه إلا أشهرًا معدودة، وجاء محمود الثاني (ت 1254ه/1839م) من بعده وحاول

---

[17] ابن عابدين، *عقود اللآلي في الأسانيد العوالي*، 567–569.
[18] ابن عابدين، *عقود اللآلي في الأسانيد العوالي*، 573–576.
[19] عابدين، *قرة عيون الأخيار تكملة رد المحتار*، 13/1.
[20] أبو الحاج، *النور المبين في أخبار خاتمة المحققين ابن عابدين*، 30–33.

الاهتمام بالشُّؤون الدَّاخلية للدَّولة وعقد صُلحًا مع الإنكليز في عام (1809م)، وبدأ المفاوضات مع روسيا أيضًا وثارت اليونان أيضًا مطالبة باستقلالها وبدأت فرنسا باحتلال الجزائر وغيرها من الأحداث[21].

وأما عن الوضع السِّياسي في الشَّام خاصَّة فقد كانت الدَّولة العثمانية تُشرف على الشَّام إشرافًا عامًّا، ولكن كانت الإدارة الفعليَّة لبعض الوزراء والباشاوات، وكانت تحصل الكثير من الفتن والمشاكل في هذه البلاد، وهذه المدَّة من الزَّمن الَّتي عاش فيها ابن عابدين نستطيع أن نقسمها لقسمين من النَّاحية السِّياسيَّة، القسم الأوَّل: هو فترة حكم أحمد باشا الجزار (ت 1804/1219م) وقد استلم الحكم لأربع مرات يُعزل فيها ويُعاد، وأوَّل مرَّة استلم الحكم فيها كانت نفس السَّنة الَّتي ولد فيها ابن عابدين (1784م) وانتهى حكمه بموته في عام (1804م)، وكانت سياسته هي فرض القوَّة والقتل من دون أي مبالاة وإرهاب الناس وإرعابهم وسجنهم، ومن أهمِّ الأحداث الَّتي حصلت في فترة حكمه هي وقوفه في وجه نابليون بعد أن احتل مصر واتجه قاصدًا الشَّام لاحتلالها وكان ذلك في عام (1798م)[22]، القسم الثَّاني: وهو فترة الحكم المصري الَّتي بدأت من (1831م) حتَّى (1840م)، ففي شهر محرَّم من السَّنة الَّتي بدأ فيها الحكم المصري أرسل إبراهيم باشا (ت 1848/1265م) إلى أهالي دمشق يطلب منهم أن يُتيحوا له الدُّخول إلى دمشق ولكنَّهم رفضوا، فدخل إليها بالقوة في نفس السَّنة، فهرب علي باشا الَّذي كان واليًا على الشام وعسكره وبعض رجال الدَّولة، بالإضافة إلى أنَّ إبراهيم باشا حارب الولاة الَّذين رفضوا الخضوع له، وأهمُّ الأعمال الَّتي قام بها في هذه الفترة هي التَّنظيم الإداري والسَّماح للسُّفراء الأجانب بدخول البلاد، وبعد مدَّة من الزَّمن بدأ الأهالي ينفرون منه لما فرض عليهم من ضرائب ولما سنَّ من قانون يُجبرهم على التَّجنيد لمحاربة الدَّولة العثمانيَّة، فابتدأت الثَّورات عليه وبدأ الضَّغط على محمَّد علي باشا لإخراج ولده من الشَّام وتمَّ ذلك بانسحابه من طريق البرّ في عام (1840م)، وعيَّنت الدَّولة العثمانيَّة علي باشا الَّذي كان واليًا على الشَّام قبل دخول إبراهيم باشا إليها[23]. فخلاصة الحالة السِّياسيَّة في الشَّام في هذه الفترة أنَّ الدَّولة انشغلت عن الإصلاح الدَّاخلي بالإصلاح الخارجي والحروب مع الأعداء وقمع الثورات، فأدَّى هذا الشَّيء إلى ضعف الإنجازات الدَّاخلية للدَّولة وضعف القضاء والجهاز التَّعلمي، وكثرة الضَّرائب على المواطنين وزيادة الهجرة بسبب الفوضى، وتقديم الامتيازات إلى الأجانب، والاهتمام بالإنكليز والفرنسيين، وكثرة الجوائح مثل الطَّاعون الَّذي انتشر في زمن ابن عابدين ومات فيه خلق كثير، فنتيجة لكلِّ هذه الأحداث يتَّضح لنا مدى الظُّلم الَّذي عانت منه دمشق في هذه الفترة.

ويتّضح من تتبع الحالة السياسية أنها كانت مضطربة على نحو مستمر، سواء في نطاق الدولة العثمانية عمومًا أو في بلاد الشام ومدينة دمشق خصوصًا، فقد كانت موازين القوى متقلبة، ورؤساء الإدارات كثيرو التغير، والفوضى السياسية تكاد تكون سمة عامة في معظم المناطق، ومثل هذه الأوضاع السياسية لا بد أن تترك أثرها على الناس، غير أن هذا الأثر لم يكن موحّدًا، بل اختلف بحسب فئات المجتمع، وقد آثرت النخبة المثقفة من علماء وأدباء هذا المجتمع الابتعاد عن معترك السياسة والفتن التي عصفت بالدولة، بالرغم من أنهم كانوا يميلون عاطفيًا

---

[21] عمر رضا كحّاله، *العالم الإسلامي* (دمشق: المطبعة الهاشمية، 1958)، 2/229–237.

[22] ليندا شيلشر، *دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر*، ترجمة عمرو الملاح - دينا الملاح (دمشق: دار الجمهورية، 1998)، 1/49–54.

[23] محمَّد كرد علي، *خطط الشام* (دمشق: مكتبة النوري، 1983)، 3/57–65.

إلى جانب الخلافة العثمانية، وينبذون كل من خالفها أو خرج عليها، وفي هذا الإطار يُمكن تفسير نفور علماء دمشق –وعلى رأسهم كبار الفقهاء– من إبراهيم باشا المصري وفترة حكمه لدمشق، وعلى الرغم من المكانة العلمية البارزة لابن عابدين في عصره، إلا أنه لم يُعدّ من قادة الزعامة الدينية في تلك المرحلة، ويُعزى ذلك إلى كونه ظل تابعًا وملازمًا لشيخه سعيد الحلبي شيخ الشام آنذاك الذي كان يُجلّه ويقرّ له بالأستاذية، فلا يصدر عنه رأي أو فتوى دون الرجوع إليه، ومن هنا يتّضح سبب عدم بروز موقف سياسي واضح لابن عابدين في تلك الفترة، خاصة وأنه تُوفي في حياة شيخه الحلبي، وقد عُرف عن الشيخ سعيد مواقفه الجلية تجاه إبراهيم باشا، ما يجعل من الممكن القول إن ابن عابدين كان يحمل الموقف نفسه، إذ إنه كان ملازمًا له ومتابعًا لمسلكه، ومع ذلك نجد في بعض كتابات ابن عابدين إشارات واضحة لرفضه لسياسات الظلم والتسلط، كما في نقده اللاذع لبعض الممارسات السلطوية في رسائله، لا سيما في "رد المحتار"، حيث بيّن أن الحاكم لا يملك سلطة التحليل والتحريم، وذهب إلى أن من زعم عدالة سلطان ظالم قد يكون وقع في الكفر لكونه اعتبر الظلم عدلًا، كما نجد موقفًا فقهيًا صارمًا في نقده للغرامات والضرائب الجائرة، والمكوس التي كانت مفروضة على عامة الناس، والتي وصفها في بعض المواضع بـ: غرامات الشام وحجّابها، مقرّرًا أنها من صور الظلم الواقع على الرَّعية، فمن خلال هذه النصوص، يُمكن أن يُستنتج أن ابن عابدين لم يكن راضيًا عن الحكم المصري في دمشق، وإن لم يُعبّر عن ذلك بشكل صريح أو مباشر، بسبب طبيعته المتحفظة، وحرصه على عدم مخالفة شيخه، الَّذي كان له موقفه الخاص من الحكم، ويبدو أنَّ السَّبب في غياب المواقف السياسية لابن عابدين بارزة وتعود إلى اختياره للانكفاء عن الشَّأن السياسي العام، وارتباطه الوثيق بشيخه سعيد الحلبي الذي لم يفارقه حتى وفاته[24].

1.1.4.2. الحالة العلميَّة

يُعتبر القرن الثَّالث عشر الهجري تكملة للقرن الثَّاني عشر من النَّاحية العلميَّة، فلم يظهر فيه الكثير من التَّجديد والإبداع في العلوم والفنون إلا نادرًا وعلى نطاق ضعيف، ويُعلَّل ذلك بسبب ضعف الدَّولة سياسيًّا وانشغالها بالحروب آنذاك، فأدى هذا إلى قلة المدراس وعدم رغبة الأهالي بإرسال أولادهم إلى المعاهد والمدارس التَّخصُّصيَّة بل اكتفائهم بالكتاتيب الَّتي تُعلِّم مبادئ القراءة والكتابة والحساب وحفظ القرءان، وبقي الحال على هذه الهيئة في الشَّام حتَّى خروج المصريين منها وإعلان نظام "إدارة المعارف" الَّذي كان له دور في إعادة تنظيم التَّعليم في الدَّولة[25].

وإذا أردنا الحديث عن حال العلوم الدِّينيَّة بشكل أخص فنستطيع القول بأنَّ العلوم الدينيَّة هي العلوم الوحيدة الَّتي بقيت في تقدُّم مقارنة بغيرها من العلوم، فأكثر العلماء في هذه الفترة كانوا من العلماء المختصِّين بالعلوم الدِّينيَّة، ولكن على الرَّغم ممَّا ذكرنا من التَّقدم إلَّا أنَّ التَّصانيف والمؤلَّفات في هذه الفترة كانت محدودة بسبب الاضطراب السياسي الذي عمَّ البلاد آنذاك وتراجع دعم المؤسسات التعليمية، فأغلب المؤلفات في ذلك

[24] عبد الله صديقي إلهان، *السياسة الشرعية عند ابن عابدين* (الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2016)، 22.

[25] رجا غازي العمرات، *النظام التعليمي في بلاد الشام في القرن الثالث عشر الهجري* (الأردن: جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 1999)، 29–30.

الوقت كانت عبارة إما عن اختصار أو شرح أو تحشية أو تقرير، والحوادث والنَّوازل المعاصرة قلَّ من يتناولها ويقف عليها ويؤصِّلها إلَّا ما بدر من ابن عابدين وقلَّة معه من العلماء فقد كان لهم انشغال بهذه المسائل المتعلِّقة بعلم الفقه، وأمَّا عن غيره من العلوم فلم يكن هناك التَّصانيف والمؤلَّفات الواسعة، بل بقيت على ما هي عليه تُدرَّس وتُشرح في المدارس، إلّا في علمي التَّصوف والعقائد فقد كان للشَّيخين الأمير عبد القادر الجزائري (ت 1300ه/1883م) والشَّيخ خالد النَّقشبندي (ت 1242ه/1826م) دورًا مهمًّا في التّصانيف الجديدة في علمي التَّصوف والكلام[26]. وذكر عدنان مردم (ت 1409ه/1988م) في مقدِّمته لكتاب والده أعيان القرن الثالث عشر:

> "ففي دمشق قام السَّيد محمَّد عابدين الَّذي كان دائبًا على نشر العلم يحلُّ المشكلات العلميَّة بفهم ثاقب حتَّى بلغ من الشُّهرة أن توافد النَّاس عليه زرافات وحدانًا وأخذوا منه"[27].

فخُلاصة الحالة العلمية في هذه الفترة أنَّه على الرَّغم من الجمود النسبي الَّتي غلبت على القرن الثالث عشر فإنَّ بلاد الشام وخصوصًا دمشق حافظت على حضورها العلمي بفضل جهود عدد من العلماء، وفي مقدمتهم ابن عابدين، الَّذي مثّل علامة فارقة في تاريخ الفقه الإسلامي المتأخر، وأسهم بشكل فاعل في تنشيط الحركة العلمية الدينية، وضبْط الفتوى، وتوثيق المذهب الحنفي في مرحلة كانت في أمسِّ الحاجة إلى مثل هذا الاجتهاد المنضبط.

1.1.5. علومه ومؤلَّفاته

قبل أن نذكر مؤلَّفات ابن عابدين لا بدَّ لنا من أن نذكر العلوم والفنون الَّتي برع بها، ففي علم الفقه ما وصل إليه من رتبة وقدم واضح وجلي من شروحه وحواشيه وتقريراته ومناقشاته وترجيحاته الَّتي كتبها، والمُطالع لكتابه "ردُّ المحتار" يتَّضح له هذا الشَّيء، ومن مؤلفاته في الفقه: حاشية "ردِّ المحتار على الدُّر المختار"، حاشية "منحة الخالق على البحر الرائق"، "عقود رسم المفتي"، وغيرها العديد من الكتب، وفي علم أصول الفقه فقد كان متمكِّنًا منه ثابت القدم فيه، ويدلُّ على هذا ما كتبه وصنَّفه في هذا الفنِّ من الكتب ومنها: "نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف"، "حاشية نسمات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار على المنار" ، وحاشية على "شرح التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج على "التحرير" لابن الهمام[28]. وأمَّا عن مشاركته في علمي التَّفسير والحديث فيتَّضح ذلك أيضًا من جمعه للقراءات في سنٍّ مبكِّر على شيخه الحموي، وحاشيته على تفسير البيضاوي ولكنَّها فُقدت، وإجازاته بالحديث وباقي العلوم والفنون الَّتي ذكرها في ثبته رحمه الله. وقد كانت له مشاركة في علم العقيدة والكلام وعلوم العربية وقد كان من أدباء زمانه وأعلمهم بها فقد ألَّف في أغلب تخصصاتها من النَّحو والعَروض والبلاغة والأدب والشِّعر[29].

---

[26] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 1/212–213.
[27] خليل مردم بك، *أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع* (بيروت: لجنة التراث العربي، 1971)، 6.
[28] إسماعيل باشا الباباني، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين* (إسطنبول: وكالة المعارف، 1955)، 2/367–368.
[29] وردت أسماء مؤلفات ابن عابدين في رسالته لتلميذه محمَّد عثمان الجابي، انظر الملحق الوثائقي المطبوع مع كتاب العقود اللآلي في الأسانيد العوالي بتحقيق محمَّد بن إبراهيم الحسين، من صفحة 607 حتَّى 611.

1.2. ترجمة أحمد رضا خان

إن التعرف على شخصية المؤلف وظروفه العلمية والاجتماعية والفكرية يُعد من الأسس المنهجية الضرورية في أي دراسة تحليلية أو نقدية، خصوصًا إذا كانت هذه الدراسة تتعلق بآرائه الفقهية أو بموقفه من تراث من سبقه، ومن هذا المنطلق فإن الوقوف على ترجمة أحمد رضا خان يُعد خطوة أولى لفهم منطلقاته الفكرية، وخلفياته العلمية، والبيئة التي عاش فيها، وكلها عوامل تؤثر بلا شك في طريقة استدراكه وتعقيبه على فقهاء المذهب، وفي مقدمتهم الإمام ابن عابدين، ولم يكن أحمد رضا خان مجرد ناقل أو معقّب، بل كان فقيهًا محققًا، له آراؤه الفقهية التي نشأت ضمن سياق علمي خاص في زمن كثرت فيه التحديات الفكرية والدينية، مما انعكس على طريقته في مناقشة المسائل، وحرصه الشديد على الالتزام بمذهب الإمام أبي حنيفة، والرد على ما رآه من خلل في بعض النقول أو الترجيحات، لذلك فإن دراسة استدراكاته الفقهية على ابن عابدين لا تكتمل دون معرفة دقيقة بترجمته، ومنهجه في الفقه، وأسلوبه في الرد والتحقيق، والظروف التي شكّلت شخصيته العلمية، وهذه المعطيات تُعين الباحث على فهم أعمق لما كتبه في "جد الممتار" وتحليل طريقته في الاستدراك، وهل كان نابعًا من اختلاف منهجي، أو من تصحيح علمي، أو من غيرة على المذهب، أو من تأثر بواقع علمي وثقافي معين.

1.2.1. حياته

ولد محمَّد أحمد رضا خان بن محمَّد نقي علي خان في العاشر من شوال عام (1272ه) الموافق للرابع عشر من شهر حزيران عام (1856م) بمدينة بريلي في ولاية أتربرديش الهندية[30]، وذكر جميع المترجمون له أنَّ اسمه "محمَّد" إلَّا أنَّ جدَّه سمَّاه "أحمد رضا" فاشتُهر بهذا الاسم، واشتُهر أيضًا في شبه القارَّة الهندية بلقب "أعلى حضرت"، وهناك من سمَّى كتابه بهذا الاسم، وكان يلقب نفسه بـ "عبد المصطفى" تعبيرًا عن حبِّه الشَّديد وتمسكه بمنهج النَّبي صلى الله عليه وسلم، ويقول في أحد أشعاره ما معناه بالعربية:

رضا لا تخف أنت عبد الرسول بذا كل خوف لديك يزول[31]

وكانت أسرة أحمد رضا خان من الأسر الَّتي ذاع صيتها في شبه القارَّة الهندية بعد أن هاجر كثير من أفرادها من مدينة قندهار الأفغانية وأقاموا في مدينة بريلي، وكان ذلك في عهد الدَّولة المغوليَّة خلال فترة حكمها لتلك البلاد، واشتهرت أسرته في شتَّى البلاد بالعلم والمعرفة، وكان أجداده من أصحاب المناصب الرَّفيعة في الدَّولة المغولية، وكانوا متميزين في مجال الأدب والثَّقافة والدِّين، وقد ذكر محمَّد ظفر الدِّين البهاري (ت 1382ه/1963م) أنَّ أجداد الإمام كانوا أعلامًا في ميادين متنوعة، فمنهم مؤلفون وأئمة ودعاة ومجاهدون وأصحاب أراضي واسعة[32]. وكان والده العلَّامة محمَّد نقي علي خان (ت 1298ه/1881م) من أهل العلم

---

[30] محمَّد مسعود أحمد، *الشَّيخ أحمد رضا خان البريلوي وشيء من حياته وأفكاره وخدماته*، ترجمة محمَّد عارف الله المصباحي (لاهور: مؤسسة رضا بالجامعة النظامية الرضوية، 1991)، 16.

[31] محمَّد أحمد رضا خان، *صفوة المديح في مدح النبي وآل البيت والصحابة والأولياء*، ترجمة حازم محمَّد أحمد محفوظ - حسين مجيب (القاهرة: دار الهداية، 2001)، 164.

[32] ظفر الدين البهاري، *حيات اعلى حضرت* (كراتشي: مكتبه رضويه، 1930)، 22/1.

والعرفان، فقد صنَّف ما يزيد عن خمسة وعشرين مصنَّفًا من أهمِّها: "جواهر البيان تفسير سورة الانشراح"، و"سرور القلوب في ذكر المحبوب"، و"أصول الرَّشاد لقمع مباني الفساد"، وغيرها الكثير كما نقل ولده ذلك عنه[33]، وكان من أهل العلم والورع والزهد ومن أصحاب الأموال الكثيرة التي ورثها عن أبيه، وكان من الَّذين يجهزون المجاهدين للقتال ضدَّ الإنجليز. وأمَّا عن جدِّه محمَّد رضا علي خان (ت 1272ه/1855م) فكان أيضًا من أهل العلم والفقه والزهد. وأمَّا عن جدِّه الثَّاني فهو الشَّيخ محمَّد كاظم علي خان، وقد كان رئيسًا لكتيبة فيها مائتي جندي في مدينة بدايون الهندية. وأمَّا جدُّه الثَّالث فهو محمَّد أعظم خان تولَّى منصب الوزارة في عهد المغول إلا أنَّه استقال منها بعد فترة من الزَّمن وتفرَّغ للعبادة والدَّعوة. وأمَّا جدُّه الرَّابع سعادت يار خان كان أيضًا وزيرًا في دولة المغول[34]. ونشأ أحمد رضا خان وترعرع في بيت كان أهله منشغلين بالعلم من الأجداد حتَّى الأحفاد، وكان لعائلته دورٌ مهمٌّ في علم القرآن والحديث والفقه والإفتاء والتَّصوف، وكانوا أيضًا من أهل المال والجاه، فجميع هذه الأمور كان لها دورٌ مهم في نشأة المترجم له، فمنذ نعومة أظفاره بدأ بحفظ القرآن والمتون وعلوم العربية[35]، حتَّى أتقن العربيَّة وهو لم يُتم عشر سنين، وجلس للتَّدريس والإفتاء وعمره لم يتجاوز الرابعة عشر، وبعد تخرُّجه انكبَّ على التَّصنيف والتَّأليف في مجالات متنوعة من العلوم حتى أبدع وتميز في خمسة وخمسين علما، وقد أذن له والده بأن يُفتي من دون أن يرجع له لشدَّة تمكُّنه من العلوم[36]. وبدأ تحصيله للعلوم العقليَّة والنقليَّة على أبيه وجدِّه، بالإضافة إلى ذلك فقد درس المرحلة الابتدائية في المدرسة النِّظامية، ودرس العلوم الشَّرعية على غير أبيه وجدِّه من علماء عصره، منهم: الشَّاه آل رسول المارهروى (ت 1297ه/1879م) ومولانا عبد العلي الرامفورى (ت 1303ه/1855م) والشَّاه أبي الحسين أحمد النورى (ت 1324ه/ 1883م)، وتخرَّج وأُجيز لمنتصف شعبان عام (1286ه/ 1869م) وهو لم يتجاوز الرابعة عشر[37]. ونُقل أنَّه حفظ القرآن في شهر، وكتب أوَّل مصنَّف له باللغة العربيَّة وهو "شرح هداية النَّحو" وكان في سنِّ العاشرة، وأتقن اللغة العربيَّة والفارسيَّة والأرديَّة وألَّف بهذه اللغات الثَّلاث[38].

وأما عن رحلاته فقد كانت الرِّحلة الأولى لأحمد رضا خان بصحبة والده عام (1295ه) قاصدًا فيها حجَّ بيت الله الحرام، وفي هذه الرِّحلة تعرَّف على الشَّيخ حسين جمل الليل (ت 1305ه/1887م) إمام وخطيب المسجد الحرام، وطلب منه الشَّيخ أن يُترجم له كتابًا في أحكام الحجِّ إلى اللغة الأرديَّة، فيقول أحمد رضا خان في مقدمِّة كتابه "النَّيرة الوضية في شرح الجوهرة المضيئة" مع حاشيته "الطرة الرضية على النيرة الوضية":

> "أكرمني الله تعالى بزيارة بلده مكَّة عام (1295ه) برفقة سيِّدي ووالدي العلَّامة محمَّد نقي علي خان، وفي أحد الأيَّام عندما تفرَّغت من ركعات الطواف حصلت الملازمة اتفاقًا عند مقام إبراهيم

---

[33] محمَّد أحمد رضا خان، *أزهار الأنوار من صبا صلوة الأسرارا* (اعلحضرت نيت ورك، 2020)، 647–648.
[34] محمَّد ظفر اقبال الجلالى - ماجد نواز ملك، "مجلة علوم إسلامية"، *خدمات الإمام الشَّيخ أحمد رضا خان في مجال الدين والسياسة (دراسة تحليلية)* 2/28 (2021)، 184–185.
[35] محمَّد خالد ثابت، *من أقطاب الأمة في القرن العشرين* (القاهرة: دار المقطم، 2009)، 18.
[36] محمَّد أحمد رضا خان، *العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية* (لاهور: رضا فاؤنديشن، 1997)، 88/1.
[37] مسعود أحمد، *الشَّيخ أحمد رضا خان البريلوي وشيء من حياته وأفكاره وخدماته*، 16.
[38] ثابت، *من أقطاب الأمة في القرن العشرين*، 21.

بالشَّيخ مولانا حسين بن صالح جمل الليل العلوي الفاطمي، وكان إمامًا وخطيبًا للشَّافعية في الحرم، مع أنَّه لم يحصل التَّعارف بيننا من قبل، فأدعو الله أن يستجيب لي ما دعا لي من البركات والكمالات. أمسك الشَّيخ العلامة بيدي فأخذني بمنزله جوار باب الصَّفا وأصرَّ على استمرار الحضور عنده مدة إقامتي في الحرم، فحضرت يومًا حسب الموعد فأسمعني أرجوزة في مسائل الحج سمَّاها بـ "الجوهرة المضية"، وعرض عليَّ أن أترجمها إلى اللغة الأردية ثم أشرحها شرحًا بسيطًا مع توضيح المذهب الحنفي حيث يستفيد منها الهنود لأنهم لا يعرفون اللغة العربية ويتَّبعون المذهب الحنفي، فتقبّلت راجيًا الثواب الجميل والأجر الجزيل، فشرحت بحمد الله تعالى في اليوم الأوَّل بيتين على ثلاث صفحان طويلات مع أنني كنت غريبًا عن كتبي، ومع ضيق الوقت قدَّمت ذلك الشَّرح والتَّرجمة في حضرة الشَّيخ كأنموذج فتقبل بعظيم التقدير مع توصية الاختصار، امتثالا للأمر ترجمت الأرجوزة ثم شرحتها في السَّابع من ذي الحجة عام (1295ه) فسميتها النيرة الوضية في شرح الجوهرة المضيئة"[39].

وفي هذه الزِّيارة التقى أيضًا بالشَّيخ أحمد زيني بن دحلان المكي (ت 1804ه/1886م)[40]. وسافر ثانيًا في عام (1323ه) واستقبله علماء الحرمين وأخذوا منه الإجازة في الحديث والفقه وغيرهما من العلوم، وناقش علماء الحجاز في عدد من المسائل الفقهية والكلامية، كما قام بتأليف مجموعة من الكتب والرسائل خلال فترة إقامته في تلك الديار. وقد أجاب عن بعض الرسائل التي وردت إليه، مما أثار إعجاب علماء تلك البلاد بغزارة علمه، وسعة اطلاعه، وذكاء فكره[41]. وكان قد سُئل عن علم النَّبي فألَّف كتابًا في هذه المسألة من دون الرجوع إلى أيّ مرجع وسمَّاه "الدَّولة المكيَّة بالمادَّة الغيبيَّة" وعنوان هذا الكتاب يساوي بحساب الجمَّل (1323) وهو التَّاريخ الهجري لتأليف هذا الكتاب، وكان قد سُئل أيضًا عن مسألة النُّقود الورقية، فألَّف فيها كتابًا من دون الرجوع إلى أيّ مرجع أيضًا وسمَّاه "كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدَّراهم" وعنوان هذا الكتاب يساوي بحساب الجمَّل (1324) وهو التَّاريخ الهجري لتأليف الكتاب[42]. ويذكر رضا خان عن سفره الثاني قائلًا:

"كنت دخيلًا في محاسيب عياله متشبثا بأهدابه وأذياله فرأيت ما قد خصَّه الله من المزايا الإكرام، وأسبغ عليه من العطايا العظام وأسبل عليه من غطاء الإنعام في بلده الحرام وبلد حبيبه سيد الأنام عليه أفضل الصَّلاة والسَّلام مدَّ الليالي والأيَّام، فبجَّله أهاليها ووقَّروه وكرَّموه، وعلى أعدائه نصروه، وقهروا المفسدين المارقين من الدين كما تخرج الشَّعرة من العجين، وهتكوا خيام خبثهم المهين فباءوا بغضب من الله وأصبحوا خاسرين وساء صباح المنذَرين، وفرَّت ذريَّة الشَّيطان بهوة الهوان كحمر مستنفرة فرَّت من قسورة، وهتكت أستارها وكشف عوارها وفشا عارها وتوارى أوارها وخمدت نيرانها وقتلت فئرانها وذبحت ثيرانها، وقابله العلماء الكرماء الأتقياء العظماء

[39] محمَّد أحمد رضا خان، *النيرة الوضيَّة شرح الجوهرة المَضيَّة* (لاهور: رضا فاؤنديشن، 1997)، 10.
[40] محمود أحمد المظفر بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت* (فيصل آباد: سني دار الأشاعت، 1992)، 43.
[41] بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت*، 42–46.
[42] بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت*، 44–45.

الكبار الأعلام بكمال الإعزاز ونهاية الاحترام، وشهدوا له أنَّه السَّيد الفرد الإمام، بل قبلوا أياديه والأقدام واستمعوا منه الحديث المسلسل بالأوَّلية واستجازوا منه بالصِّحاح والسُّنن والمسانيد والمعاجيم والمصافحات الأربعة المرويَّة، حتَّى بايعوا على يده وانسلكوا في السِّلسلة العليَّة القادريَّة الرَّضويَّة، وكان ذلك كله دقَّة وجلَّة بالإصرار فوق الإصرار من صناديد العلماء وكبار الكبار"[43].

وبالنسبة لوفاته فقد تُوفي رحمه الله في الخامس والعشرين من صفر عام (1340ه) الموافق للثَّامن والعشرين من تشرين الأوَّل عام (1921م) وكان ذلك يوم الجمعة في وقت الظهر، ودُفن في مدينة بريلي بالهند[44].

1.2.2. شيوخه

تلقَّى العلم عن شيوخ كثر منهم العرب ومنهم العجم، لكنَّ المرحلة الأولى من تلقِّيه وتعلُّمه كانت على يد أبيه وجدِّه، وأمّا غيرهما من الشُّيوخ فمنهم من أخذ عنه بعض العلوم ومنهم من أجازوه إجازة عامَّة، وقد ذكرنا بعضهم في الأسطر السَّابقة مثل جدُّه الشَّيخ المفتي رضا علي خان (ت 1272ه/1855م) وقد درس عليه العلوم العقليَّة والنَّقليَّة، ووالده الشَّيخ نقي علي خان (ت 1298ه/1881م) وقد درس عليه العلوم العقليَّة والنَّقليَّة أيضًا، والشَّاه آل رسول المارهروى (ت 1297ه/1879م) أحد العلماء المشهورين في البلاد الهنديَّة، أخذ العلم عن نور بن الأنوار اللكنوي، وأسند الحديث عن الشاه عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي، وأخذ الطريقة القادرية عن عمه السيد آل أحمد[45]، وقد لازمه أحمد رضا خان مدة ثلاث سنوات وأخذ عنه الطَّريقة القادريَّة وأجازه بها[46]. ومن شيوخه أيضًا الشَّاه أبو الحسن أحمد النورى (ت 1324ه/ 1883م) أحد علماء الهند[47]، والشَّيخ عبد العلي الرامفورى (ت 1303ه/1855م) الذي اشتهر بالمنطق والحكمة وسائر الفنون الرياضية حتَّى ذكر أنه لا مثيل له في أقرانه، أخذ أحمد رضا خان هذه العلوم عنه، وكان صاحب حركة علميَّة ونهضة دعويَّة في بلاده[48]، والشَّيخ أحمد زيني دحلان المكي (ت 1304ه/1886م) كان مفتي الشَّافعية في مكَّة المكرَّمة[49]، والشَّيخ حسين بن صالح جمل الليل المكي (ت 1305ه/1887م) كان من علماء البلد الحرام، وتولَّى منصب مشيخة الأئمة والخطباء في المسجد الحرام، وله العديد من المؤلَّفات[50]. وله العديد من المشايخ غير هؤلاء، وقد ورد ذكر بعضهم والثناء عليه في كتابه "الدولة المكية بالمادة الغيبية"[51].

---

[43] مصطفى رضا خان (الابن)، *ملفوظات أعلى حضرت* (كراتشي: مكتبة المدينة، 2009)، 188–189.
[44] ثابت، *من أقطاب الأمة في القرن العشرين*، 90.
[45] عبد الحي بن فخر الدين الطالبي، *نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر* (بيروت: دار ابن حزم، 1999)، 788/7.
[46] بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت*، 43.
[47] الطالبي، *نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر*، 1166/8.
[48] الطالبي، *نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر*، 1282/8.
[49] عبد الرزاق بن حسين البيطار، *حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر*، تحقيق محمَّد بهجة البيطار (بيروت: دار صادر، 1993)، 181.
[50] عبد الله مرداد، *المختصر من كتاب نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة*، تحقيق محمَّد سعيد العامودي (جدة: عالم المعرفة، 1986)، 177.
[51] محمَّد أحمد رضا خان، *الدولة المكية بالمادة الغيبية*، تحقيق ضياء المصطفى القصورى (لاهو: مؤسسة رضا، 2001)، 146 وما بعد.

1.2.3. تلاميذه

كان لأحمد رضا خان تلاميذ كُثر من شتى بلاد العالم بشكل عام ومن القارَّة الهندية بشكل خاص، والسَّبب في ذلك أنَّه كان من عائلة لها مكانتها العلمية والاجتماعية، وتمكُّنه من العلوم وتصانيفه الشهيرة والعديدة جعلت الطلاب يفدون إليه من شتَّى بقاع الأرض وينهلون من علومه، وذكر جميع هؤلاء الطلبة وإحصاؤهم يصعب جدًّا، من أجل ذلك سنقتصر على ذكر أشهرهم وأعلمهم فمنهم محمَّد حامد رضا خان (ت 1362ه/1942م) الولد الأكبر للمترجَم له، تتلمذ على والده منذ نعومة أظفاره حتَّى أصبح من علماء الهند، وكان ضليعًا في اللغة العربيَّة له الأشعار الكثيرة بها، وله العديد من المؤلفات[52]. ومن تلاميذه أيضًا مصطفى رضا خان (ت 1402/1981م) الولد الأصغر للمترجَم له، تتلمذ على والده وصحبه في سفره إلى بلاد الحجاز، وله العديد من المؤلَّفات[53]. ومنهم محمَّد ظفر الدين البهاري (ت 1382ه/1963م) وكان من خاصَّة تلاميذ المترجَم له، وله العديد من المؤلَّفات، وكتابه "حيات أعلى حضرت" من أهمِّ مصادر ترجمة رضا خان[54]. ومنهم ضياء الدين أحمد بن عبد العظيم المدني (ت 1401/1980م): درس وتتلمذ على كبار علماء عصره، ثمَّ بعد ذلك بايع المترجَم له وتتلمذ على يديه وصحبه مدَّة من الزَّمن ثمَّ رحل إلى بغداد[55]. ومن تلاميذه العرب محمَّد عبد الحي ابن الشَّيخ عبد الكبير الكتاني الحسيني (ت 1382ه/1962م): المحدِّث الكبير صاحب التَّصانيف المشهورة والأسانيد العالية[56].

1.2.4. عصره

قبل أن نشرع في الحديث عن عصر المؤلف لا بدَّ لنا من معرفة الحالة العامَّة لبلاد الهند في ذلك الحين، فقد شهدت الهند في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تحوّلات جذرية على المستويين السياسي والديني، كان أبرز ملامحها تصاعد الهيمنة الاستعمارية، وما رافقها من محاولات مكثفة لتغريب المجتمع، وتفكيك البنية الدينية والثقافية الإسلامية الراسخة، تزامن هذا مع تراجع ملحوظ في الحركة العلمية التقليدية، وظهور اتجاهات فكرية متنوعة، وفي خضم هذا الواقع المضطرب برزت شخصيات علمية إصلاحية كان لها دور محوري في صيانة الهوية الإسلامية ومجابهة التيارات الفكرية الوافدة، ومن أبرز هذه الشخصيات أحمد رضا خان الذي يُعدّ واحدًا من أبرز العلماء في شبه القارة الهندية، ولم يكن أحمد رضا مجرد فقيه تقليدي أو محدث بارز، بل مثّل نموذجًا للعالِم الموسوعي والمجدد المصلح، حيث اتّسم عطاؤه بالعمق في علوم الشريعة، والاتساع في فروع العلم العقلية والنقلية، مع مواقف واضحة تجاه التيارات الفكرية المنحرفة والحركات السياسية المدفوعة من قبل المستعمر، واتسمت مسيرته العلمية بالتصدي الحازم للفرق التي انحرفت عن منهج أهل السنة والجماعة، من خلال ردود علمية قوية تعكس عمق فهمه ودقة استدلاله، كما سجّل حضوره في الساحة السياسية والفكرية من

---

[52] بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت*، 80–82.
[53] رضا خان (الابن)، *ملفوظات أعلى حضرت*، 37–40.
[54] بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت*، 102–109.
[55] بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت*، 107.
[56] رضا خان (الابن)، *ملفوظات أعلى حضرت*، 191.

خلال مناهضته للمشاريع الاستعمارية الهادفة إلى علمنة المجتمع المسلم وتفريغه من مضمونه العقدي والثقافي كما سيتضح ذلك في الأسطر القادمة[57].

1.2.4.1. الحالة السِّياسيَّة

حكم المسلمون الهند بعد فتحها الثَّاني ما يزيد عن ثمانية قرون حتَّى دخول الإنكليز إليها في القرن التَّاسع عشر الميلادي، وكان في مقدمة من حكمها التَّتر والمغول[58]، وأصبح أكثر سكَّانها الَّذين يبلغ تعدادهم نصف مليار تقريبا يعتنقون دين الإسلام، وتعتبر إمبراطورية المغول آخر من حكم هذه البلاد، وامتدت مدة حكمهم ثلاثة قرون، وكانت فترة حكمهم فيها ازدهارٌ وتطورٌ وتقدمٌ، إلَّا أنَّه في الفترة الأخيرة انصرف رجال هذه الدولة إلى الاهتمام في مصالحهم الشَّخصية على حساب الدَّولة، فانتهز الفرصة نادر شاه الفارسي (ت 1160ه/1747م) في عام (1738م) وخلق في البلاد الفوضى والدَّمار، وهذا الشَّيء ساعد الإنكليز في التَّقدُّم نحو هذه البلاد واحتلالها في بدايات القرن التَّاسع عشر الميلادي، فأدَّى هذا الشّيء إلى تراجع نفوذ المسلمين في البلاد وضعف شوكتهم، وفي المقابل تمادى الإنكليز وسيطروا على الممتلكات والأوقاف وغيروا الطَّابع الإسلامي في البلاد، وقاموا بنفي بهادر شاه (ت 1279ه/ 1862م) الَّذي كان يحكم تلك البلاد، وبنفيه سقطت دولة المغول الحاكمة في تلك البلاد بشكل كليّ بعد ما يزيد عن ثمانية قرون في الحكم، وفي عام (1858م) أصدرت الملكة فكتوريا قرارًا يقضي بنقل إدارة الحكم في الهند من شركة الهند الشرقية إلى الحكومة البريطانية مباشرة، وبهذا القرار أصبحت الهند رسميًا تحت السيطرة البريطانية الاستعمارية [59].

وكان لأحمد رضا خان وطلَّابه دور مهم ومساهمة واضحة في السَّعي لاستقلال الهند، فقد عَقد مؤتمَرا بتاريخ (1897م) في مدينة "بتنه" ودعا فيه إلى الاستقلال، وعقد اجتماعًا آخر في عام (1912م) دعا فيه إلى الإصلاحات السياسية وإجلاء المستعمر عن البلاد وقدم خطَّته حول هذا المشروع، ولما بدأت "حركة الخلافة" في عام (1919م) بتحركها ضدَّ الإنكليز، وكان هدف هذه الحركة هو الحفاظ على الخلافة العثمانية وطرد المحتل، وكان على رأس هذه الحركة زعيم الهندوس مستر غاندي (ت 1368ه/1948م) واستطاع إقناع بعض المسلمين بالانضمام إلى حركته، وفي السَّنة الَّتي تليها أسس "حركة ترك الموالاة" وكان هدفهم هو مقاطعة الإنكليز بما في ذلك التَّعليم والصِّناعات والوظائف، واتَّحدت الحركتان في ذلك، ولكنَّ مقاطعة المسلمين للإنجليز أدَّى إلى موالاتهم للهندوس، ونشأت فكرة في البلاد وهي أنَّ المسلمين والهندوس هم قوم واحد لأنَّهم أبناء وطن واحد، وكان هناك عددٌ لا بأس به من علماء المسلمين قد أيَّدوا هذه الفكرة، إلَّا أنَّ أحمد رضا خان قد عارضهم وبيَّن المخاطر الَّتي تترتب على هذا الشيء، وأوضح أنَّ زعيم الهندوس لا يُنتظر منه أن يكون قائدًا للمسلمين وناصحًا وموجّهًا لهم،

---

[57] عصام الدين عبد الرؤف الفقي، *بلاد الهند في العصر الإسلامي* (القاهرة: عالم الكتب، 1980)، 9–12.

[58] المقصود بالمغول هنا هم مغول الهند المسلمون الَّذين أسسوا إمبراطورية إسلامية في شبه القارة الهندية بدءًا من القرن السادس عشر، ويُقال لهم بالغة التركية (Babür İmparatorluğu) ولا يُقصد بهم المغول الغزاة بقيادة جنكيز خان وهولاكو الَّذين دمروا الخلافة العباسية في القرن الثالث عشر.

[59] عبد العزيز عبد الغني إبراهيم، *حكومة الهند البريطانية والإدارة في الخليج العربي* (الرياض: دار المريخ، 1981)، 40–54.

فاعتماد المسلمين عليه لا يأتي بالخير وإنَّما يأتي بالشَّر[60]. وكان قد أفتى بحرمة مولاة الكفَّار والمشركين إنجليزًا كانوا أم هندوسًا وألَّف في ذلك كتابًا سمَّاه "المحجة المؤتمنة في آية الممتحنة" بيَّن فيه حرمة موالاة المؤمن لغيره من الكُفَّار والمشركين وإن كان هناك صلة قرابة بينه وبينهم، فبعد أن ألَّف كتابه هذا غيَّر كثيرٌ من المسلمين وجهة نظرهم في هذه المسألة، وكان ممن اقتنع بكلامه وتأثَّر به الشَّاعر الباكستاني محمَّد إقبال (ت 1357ه/1938م) ومؤسِّس باكستان محمَّد علي جناح (ت 1368ه/1948م)، فنشأت فكرة وحركة التمايز القومي المعروفة باسم "حركة استقلال باكستان"، وبعد وفاة أحمد رضا خان تابع أولاده وطلابه السَّير على خطاه في دعواهم هذه حتَّى استقلَّت باكستان في عام (1947م)، فيعود الفضل في إقامة دولة باكستان الإسلامية الَّتي يدين غالب سكانها بدين الإسلام إلى أحمد رضا خان ومدرسته وإلى حركة التمايز القومي[61].

1.2.4.2. الحالة العلميَّة

بعد دخول الإسلام للديار الهندية وانتشاره فيها واعتناق أهلها إياه وبقاء الحكم الإسلامي فيها لمدَّة تزيد عن ثمانية قرون؛ ظهر فيها كثيرٌ من العلماء والشُّعراء الَّذين اشتغلوا بطلب العلم وتدريسه ونشره بين الخلق والتَّأليف فيه، ففي شتَّى الميادين مثل اللغة العربيَّة والتزكية والفقه والحديث والكلام والمنطق وغيرها من العلوم نجد هناك علماء بارزين، وكان من جملة علماء تلك الديار الشَّيخ ضياء الدين السنامي (ت 734ه/1333م)، والشَّيخ حميد الدِّين الدَّهلوي (ت 764ه/1362)، والشَّيخ نظام الدِّين البرهانبوري (ت 1009ه/1600م)، والشَّيخ محمَّد بن محمَّد الجونبوري (ت 1082ه/1671م)، والشَّيخ محب الله بن عبد الشكور (ت 1085ه/1707م)، والشَّاه ولي الله الدهلوي (ت 1176ه/1762م)، وغيرهم الكثير من العلماء الَّذين استفاد منهم ومن مصنفاتهم وتآليفهم المسلمون في العالم، وإذا أردنا أن ننظر إلى الحركة العلميَّة في الدِّيار الهنديَّة في عصر المترجَم له خاصَّة، نرى أنَّه عاش في الفترة الَّتي سقط فيها الحكم الإسلامي في تلك البلاد وبدأ حكم الاستعمار البريطاني، فهذا الشَّيء بلا شك كان له أثر على الحالة العلميَّة في تلك البلاد، وبناء على ذلك فقد كانت الحركة العلمية في ازدهار، وأسِّست مدارسٌ ومعاهدٌ ومساجدٌ، وظهرت أيضًا مدارسٌ دينيَّة عديدةٌ في تلك الفترة، وكلُّ واحد منها كان لها توجهٌ ومشايخ ومنهاج تسير عليه، فمن تلك الجامعات "دار العلوم ديوبند" الَّتي تُعتبر من أقدم الجامعات في تلك البلاد وقد أُسِّست في عام (1867م)، وأُسِّس أيضًا في تلك الفترة " ندوة العلماء" في عام (1893م)، وغيرها من الجامعات الَّتي كان لها نشاط علمي، وكان هناك أيضًا نشاط علميٌّ في المدارس الخاصَّة كما كان حال الشَّيخ رضا علي خان (ت 1272ه/1855م) جدُّ المترجَم له، ونقي علي خان (ت 1298ه/1881م) والده، والشَّاه آل رسول المارهروي (ت 1297ه/1879م)، والشَّيخ محمَّد عبد الحي اللكنوي (ت 1326ه/1908م)، والدكتور محمَّد إقبال (ت 1357ه/1938م)، وهؤلاء وغيرهم من العلماء كلهم كان لهم اشتغال بالتَّدريس والإفتاء بالإضافة إلى التَّأليف، وقام بعض العلماء في هذه الفترة بالاهتمام بمسائل الإصلاح الدِّيني والاجتماعي مثل حركة مدرسة ديوبند، ومنهم من كانت دعوته إلى العودة للكتاب والسُّنة مثل دعوة الشَّيخ المولوي شريعة الله (ت 1256ه/1840م)، ومنهم من

---

[60] رضا خان (الابن)، *ملفوظات أعلى حضرت*، 12.
[61] اقبال الجلالى - نواز ملك، "مجلة علوم إسلامية"، 190–191.

كانت دعوته إلى تثبيت النَّاس على دين الإسلام بعد أن كثرت حملات التَّنصير مثل الشَّيخ محمَّد قاسم النانوتوي (ت 1297ه/1880م)، ومنهم من كانت دعوته إلى إحياء مناهج أهل الحديث مثل الشَّاه عبد العزيز الدَّهلوي (ت 1239ه/ 1823م)[62]، ويتَّضح لنا من كل هذا أنَّ انتهاء الخلافة ودخول المحتل إلى تلك البلاد لم يؤثر سلبًا على الحالة العلميَّة في تلك البلاد بل على العكس كان لذلك دور في تحرُّك العلماء وازدياد نشاطهم في الدَّعوة والتَّعليم والتَّأليف حفاظًا على العلوم الشَّرعية وحرصًا عليها من الضَّياع واستغلال المحتل لهذا الشَّيء.

1.2.5. علومه ومؤلفاته

لقد برع الشَّيخ أحمد رضا خان في علومٍ كثيرةٍ وعديدةٍ وتبوأ فيها منزلة رفيعةً، وخير شاهد على ذلك هو ثناء العلماء عليه وما كتبه وألَّفه، فبعد أن تخرَّج وأُجيز من قبل مشايخه أكمل تحصيله العلمي بالإضافة إلى اشتغاله بالتَّدريس والإفتاء والتَّأليف، فبقي يتعلَّم ويبحث ويكتب حتَّى برع في كثير من العلوم والفنون، ولم يكن هناك علم من هذه العلوم إلا وله فيه مؤلفات تُظهر براعته وإلمامه، وكان يُبين هدفه ومقصده من علومه ومؤلفاته فيقول في ذلك:

> "أما فنوني الَّتي أنا بها ولها ورزقت حبَّها فثلاثة: أول الكل وأولى الكل وأعلى الكل وأغلى الكل: حماية جانب سيد المرسلين من إطالة لسان كل وهَّابي مهين بكلام مهين وهذا حسبي إن تقبَّل ربي وهذا ظني بربي، ثمَّ نكاية بقية المبتدعين ممَّن يدَّعي الدِّين وما هو إلا من المفسدين، ثمَّ الإفتاء بقدر الطَّاقة على المذهب الحنفي المتين المبين"[63].

ومن العلوم ما كان مختصًّا بها ومنها ما كان مشاركًا فيها، وأهم العلوم التي اشتهر بها هي علم الفقه والكلام والحديث[64]، وأما بالنسبة للغة العربية وعلومها فعلى الرغم من أنه نشأ في بيئة أعجمية إلَّا أنَّه قد تمكَّن منها نحوًا وصرفًا وبلاغةً وشعرًا أكثر من أبنائها، وقد ترجم معاني القرآن للغة الأردية ترجمة لم يُسبق إليها مما يُظهر تمكَّنه من اللغة العربيَّة، ويقول حسين مجيب المصري (ت 1425ه/ 2004م) في حق أحمد رضا خان:

> "هذا العالم النحرير والأديب الشَّاعر الكبير كان له قلم في اللغة العربيَّة والفارسيَّة والأرديَّة، كما كانت له عبقريَّة في نظم الشِّعر بهذه اللغات، ويعنينا في هذا المقام على الخصوص أنَّ الشَّيخ أحمد رضا خان كان عالمًا بالعربيَّة علمًا قلّما تيسَّر لغيره في عصره وبيئته"[65].

ومن العلوم الَّتي تفنَّن وبرع فيها أحمد رضا خان واستخدمها في خدمة علم الفقه هي علم الحديث وما يتعلَّق به من علم الجرح والتَّعديل وعلم العلل وما إلى ذلك، وكان من المجتهدين في هذا العلم، فكان يُمحِّص

---

[62] محمَّد أجمل القاسمي، "ثقافة الهند"، *التيارات الفكرية ودورها الرائد في إصلاح المجتمع الإسلامي في الهند* 4/65 (2014)، 175–199.

[63] محمَّد أحمد رضا خان، *الإجازات المتينة لعلماء بكة والمدينة* (كراتشي: المدينة العلمية، د.ت)، 39.

[64] بوري البهاري، *تذكرت علماء أهلسنت*، 46.

[65] ممتاز أحمد السديدي، *الشَّيخ أحمد رضا خان البريلوي الهندي شاعرًا عربيًّا* (لاهور: مؤسسة الشرف، 2002)، 15.

الأقوال ويوفّق بينها ويُعقِّب عليها، فنرى أنَّه وفَّق بين الأقوال الثلاثة لابن حجر في تعريف الحديث شديد الضعف[66]، ويقول أبو الحسن النَّدوي (ت 1419ه/1999م) في حقِّه:

"يندر نظيره في عصره في الاطلاع على الفقه الحنفي وجزئياته، فالبارع في الفقه لا بد أن يكون عالما بالحديث النبوي الشريف أيضًا"[67].

ويقول مصطفى محمَّد أبو عمارة في مقدمته لكتاب "الهاد الكاف في حكم الضعاف":

"ولقد كان لأهل الهند أيادي بيضاء في خدمة السُّنة وعلومها في سلف الزَّمن وحاضره منذ أربعة قرون أو أكثر، ومن هؤلاء الأعلام الإمام العلم والمحدِّث الأصولي أحمد رضا خان الحنفي القادري صاحب التُّراث في الفقه والحديث والأصول...، وهكذا يسترسل المؤلف في قضايا المصطلح بالشَّرح والتَّحليل، ويُؤيد كلامه بالنَّقل من كلام أئمة هذا الشَّأن كالنواوي والعراقي وابن الصَّلاح وابن حجر وغيرهم، وهو ليس مجرَّد ناقل بل يوازن بين الآراء، وهو بتلك الموازنة يُشعرك بأنَّه يفقه قواعد المحدِّثين فقهًا دقيقًا، ولا يقف عند حرفيَّتها، بل يفهم مضمونها وما تُرمى إليه، موثِّقًا فهمه منها بمن سبقه من أهل هذا الفن"[68].

ويقول محمَّد المحدث الكجوجوى واصفًا تمكُّن الإمام أحمد رضا خان من علوم الحديث وكيف كان يربط بين هذا العلم وعلم الفقه:

" كانت الأحاديث المؤيِّدة للفقه الحنفي مستحضرة في نظره كما كانت الأحاديث المعارضة للفقه الحنفي -في ظاهر الأمر- أيضًا في نظره، وكان دقيقًا في عيوب الرِّواية والدِّراية، وإنَّ فنَّ أسماء الرِّجال أصعب العلوم في علوم الحديث، ولكنَّه كلَّما قُرأ سند حديث على الإمام أحمد وسُئل عن الرواة قام بالجرح والتَّعديل، وعند المراجعة إلى التَّقريب والتَّهذيب وجدنا نفس الملاحظات، هذا هو الرُّسوخ في العلم والشَّغف العلمي وسعة المطالعة"[69].

ومن العلوم التي اشتهر فيها أيضا هي علم العقيدة والكلام ورد الشُّبه فقد كان له دور في الرَّد على الفرق المنحرفة وإبطال البدع والخرافات الَّتي تكثُر في الدِّيار الهنديَّة، وكان يسير في ذلك على منهج أهل السُّنة والجماعة وفق ما رسمه الإمامين الأشعري (ت 324ه/935م) والماتريدي (ت 333ه/944م)، وكان يوضِّح اعتقاده قائلًا:

"لا إله إلا الله محمَّد رسول الله، الله أحدٌ لا معبود إلا هو، وسيِّدنا محمَّد رسوله الصَّادق آمنت به، ودِيني هو دين الإسلام، وكل معبود سوى الله تعالى باطل، لا عبادة لغير الله، المحيي هو

---

[66] محمَّد أحمد رضا خان، *الهاد الكاف في حكم الضعاف*، ترجمة منظر الإسلام الهندي (غوجرات: مركز أهل السنة بركات رضا، 2004)، 67–76.
[67] الطالبي، *نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر*، 44/8.
[68] رضا خان، *الهاد الكاف في حكم الضعاف*، J-K.
[69] عبد النبي كوكب، *مقالات يوم رضا* (لاهو، د.ت)، 41/1.

الله الواحد، والمميت هو الله الأحد، والممطر هو الله الفرد، والرَّزاق هو الله الأحد، الإسلام هو الدِّين الحقُّ والأديان كلّها غير الإسلام باطلة"[70].

ومن الأمور الَّتي كان لأحمد رضا خان فيها دورًا كبيرًا هي الرَّد على الفرق المنحرفة، ويأتي في مقدمة تلك الفرق "الحركة القاديانية" الَّتي أسسها الميرز غلام أحمد القادياني (ت 1326ه/ 1908م)، ومن أهمِّ أفكار هذه الفرقة: بقاء باب النُّبوة مفتوحًا، ولا بدَّ لمن أراد الانتساب لهذه الفرقة من قبول هذا الأمر كما صرَّح شيخهم بهذا الشَّيء[71]، والقول بموت عيسى عليه السّلام وإنكار رفعه إلى السَّماء[72]، وحرمة الجهاد بالسَّيف لتأمين الدَّعوة الإسلامية[73]، فتصدَّى له أحمد رضا خان ووصفه بأنّه دجَّال هذا الزّمن وهو شبيه المسيح الدَّجال الكذَّاب وأوحى إليه إبليس، ويقول أيضًا:

"بعد أن تحقَّق أنَّ صاحب البدعة كان يدَّعي الإسلام وينكر شيئًا من ضروريات الدِّين فهو كافر باليقين ولو كان مدَّعيًا الإسلام، وحكم الصَّلاة خلفه وعليه المناكحة والذبيحة والمجالسة والمكالمة وسائر المعاملات كحكم المرتدِّين"[74].

وألَّف في الرَّد عليه رسائل عديدة، منها: "جزاء الله عدوه بإبائه ختم النبوة"، و"المبين في ختم النبيين"، و"قهر الديان على المرتد بقاديان"، و"الجراز الدياني على المرتد القادياني"، وغيرها العديد من الرَّسائل الَّتي كشف فيها أفكار هذه الفرقة. ومن الفرق الَّتي تصدَّى لها أيضًا فرقة الطَّبيعيين الدَّهريين الَّتي أسَّسها سيد أحمد خان (ت 1316ه/1898)، وكانت تعتمد هذه الفرقة على العقل وتنكر الحديث وتأول ظواهر القرآن، وتُنكر وجود الجن والملائكة والجنّة والنَّار، وكان مؤسِّس هذه الفرقة يسعى لنيل رضا الإنجليز كي ينال الدَّعم والمساندة منهم حتَّى لقَّبوه بـ: "شمس العلماء"، وكان يدَّعي أنَّه يدافع عن الإسلام ويدعو النَّاس إلى الجمع بين الإسلام والنَّهضة العلميَّة، حتَّى فسَّر القرآن بطريقة طبيعيَّة بعيدًا عن المعجزات وخوارق العادات، وقال بأنَّ النُّبوة مكتسبة، فتصدَّى له أحمد رضا خان وكشف مدى ضرره على الإسلام والمسلمين وألَّف في الرَّد عليه وعلى عقائده رسائل وسمَّاها: "الدَّلائل القاهرة على الكَّفرة النَّاشرة"[75]، ومن الفرق الَّتي كان له دور مهم في التَّصدي لها فرقة الشِّيعة، ولهذه الفرقة عادات خاصَّة في احتفالاتهم الدِّينيَّة، ومن تلك العادات أنهم يصنعون خشبة مثل النَّعش ويصنعون قبة الحسين ويسيرون خلفها ويضربون أنفسهم حتَّى يسيل الدَّم، فردَّ عليهم أحمد رضا خان ردًّا قويًّا وحرَّم أفعالهم هذه، وأقام على ذلك الأدلَّة والبراهين كما هو منهجه، وألَّف الكتب والرَّسائل العديدة في الرد عليهم[76]، فتخصصه في علم العقيدة والفرق كان له دور محوري في إثراء منهجه الفقهي، حيث مكّنه اطلاعه الواسع على المذاهب

---

[70] البهاري، *حيات اعلى حضرت*، 22/1.
[71] ميرزا غلام أحمد القادياني، *المجددون في الإسلام* (قاديان، د.ت)، 115–116.
[72] القادياني، *المجددون في الإسلام*، 522.
[73] ميرزا غلام أحمد القادياني، *حاشية الأربعين* (قاديان، 1900)، 15.
[74] محمَّد أحمد رضا خان، *حسام الحرمين على منحر الكفر والمين*، تحقيق محمَّد كاشف محمود الهامشمي (كراتشي: دار أهل السنة، 2019)، 26–27.
[75] مشتاق أحمد شاه، *الإمام أحمد رضا خان وأثره في الفقه الحنفي* (لاهور: مؤسسة الشرف، 1997)، 114–117.
[76] شاه، *الإمام أحمد رضا خان وأثره في الفقه الحنفي*، 120.

العقدية ومعتقدات الفرق الإسلامية من بناء أحكام فقهية دقيقة تتعلق بهذه الجماعات، فقد تناول في مؤلفاته مسائل مثل حكم إعطاء الزكاة لهم، والوقف عليهم، والزواج منهم، وغيرها من الأحكام ذات الصلة، وبذلك، شكّل علم العقيدة لديه قاعدة معرفية أساسية في معالجة القضايا الفقهية المرتبطة بالفرق، مما يعكس التكامل بين علوم العقيدة والفقه في نتاجه العلمي، ويبرز مدى وعيه بخطورة الانحرافات العقدية وأثرها في بناء الأحكام الشرعية.

وأما بالنسبة للفقه وأصوله فيُعتبر الإمام أحمد رضا خان أحد كبار فقهاء المذهب الحنفي، فقد أضاف آراء معتبرة في المذهب، وقدَّم البحوث والتَّصانيف الكبيرة، فبلغ عدد مؤلَّفاته في المذهب أكثر من مائة مؤلَّف، جميعها يدلُّ على علمه وتمكُّنه وعبقريَّته وكثرة اطِّلاعه ومدى استنباطه، فكان ينظر إلى علم الفقه نظرة مهابة وتشريف وإجلال لأنَّ مقاصد الشرع تتجلَّى في هذا العلم، فقضى معظم حياته في دراسة وتدريس هذا العلم والتأليف فيه والإفتاء به، فأعظم وأكبر مؤلفات الإمام كانت في الفقه الحنفي، وبقي يُفتي النَّاس ما يزيد عن أربع وخمسين سنة، وذُكر أنَّ الَّذين انتفعوا بفتاوي الإمام يشكِّلون ربع طلاب العلم والعلماء في شبه القارة الهندية[77]، ومن شدَّة تمكنه من الفقه كان مستحضرًا للمسائل وأدلَّتها وطرق استنباطها في ذاكرته، فكان يكتب الفتاوي بأدلَّتها وتفاصيلها من دون الرجوع إلى الكتب الفقهية، وتبحُّره لم يكن مقتصرًا على المذهب الحنفي فقط، بل كان صاحب اطِّلاع على المذاهب الفقهيَّة الأخرى ملمًّا بها، حتَّى توصَّل إلى مرتبة مجتهد في المسائل الَّتي لم يرد فيها نص عن الإمام، فاجتهد في الأصول والفروع ضمن قواعد الإمام أبي حنيفة، وكتابه "الفتاوى الرضوية" تبرهن لنا ذلك، ومن المسائل الَّتي كان له اجتهاده الخاص بها مسألة تقسيم الأحكام الشَّرعية، فقد قسَّم الفقهاء السَّابقون الأحكام إلى سبعة أقسام، وهي: الفرض، الواجب، المستحب، المباح، الحرام، المكره التحريمي، المكروه التنزيهي، ولكنَّ أحمد رضا خان أضاف أربعة عليها فكان له تقسيمه الخاص وهو: الفرض، الواجب، السنة المؤكدة، السنة غير المؤكدة، المستحب، المباح، الحرام، المكروه التحريمي، الإساءة، المكروه التنزيهي، خلاف الأولى[78]. وقد قال السَّيد إسماعيل بن خليل الحنفي (د.ت) أمين مكتبة الحرم بعد أن اطلع على عدة أبحاث من الفتاوى الرضوية:

> "شيخ الإسلام بلا مدافع ووحيد العصر بلا منازع شيخنا وأستاذنا وملاذنا وقدوتنا وعمدتنا ليومنا، والله أقول والحق أقول: إنَّه لو رآه أبو حنيفة النعمان رحمه الله لقرت عينه ولجعل مؤلفها من جملة الأصحاب"[79].

ويقول أيضًا عبد الحي اللكنوي (ت 1304ه/ 1886م) متحدثًا عن سعة علمه واطلاعه وتمكنه في علم الفقه:

> "يندر نظيره في عصره في الاطلاع على الفقه الحنفي وجزئياته، يشهد بذلك مجموع فتاواه الفتاوى الرضوية، وكتابه كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم الذي ألفه في مكة سنة ثلاث وعشرين

---

[77] رضا خان، *العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية*، مقدمة المجلد الأول 51/1.
[78] رضا خان، *العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية*، 173/1–175.
[79] رضا خان، *الإجازات المتينة لعلماء بكة والمدينة*، 57–58.

وثلاث مائة وألف، وكان راسخا طويل الباع في علوم الرياضية والهيئة والنجوم والتوقيت، ملما بالرمل والجفر مشاركا في أكثر العلوم"[80].

فأهم الأمور الَّتي تدل على سعة اطلاعه وتمكنه وموهبته الفقهية وآرائه الاجتهادية هي: اجتهاداته في النَّوازل، واستخدام العلوم المتنوعة لإيضاح المسائل الفقهيَّة، استخراج الفروع الفقهيَّة مستمدًا إيَّاها من الأصول، والتَّرجيح في حال الاختلاف في التَّصحيح والفتوى، وتوفير الأدِّلة وتكثيرها لتقوية المسائل، ومحاولة التَّوفيق بين الأقوال المتعارضة، ولو نظرنا في مؤلفاته لرأينا هذه الأمور جليَّة واضحة، وهذا الشَّيء يدل على أنَّه لم يكن مجرد ناقل عن الفقهاء السَّابقين فحسب، بل كانت له مكانته الفقهية ونظرته الاجتهادية، وفي المبحث القادم أثناء كلامنا عن منهجه في حاشيته "جد الممتار" سنذكر الأمثلة الَّتي يتضح بها المقال على ما ذكرناه.

وفيما يتعلق بمؤلفاته فقد اشتهر أنَّه برع في خمسة وخمسين علمًا[81]، وأغلب هذه العلوم صنَّف بها كتبًا ورسائلًا، فبلغ عدد مؤلفاته ما بين رسالة وكتاب وحاشية وشرح ألفَ مؤلَّف تقريبًا، ومن أشهر كتبه "العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية" ويعتبر هذا الكتاب من أكبر مؤلفاته فقد احتوى على مائة واثنين وثلاثين رسالة علمية، وستة آلاف وثمانمائة وسبعة وأربعين سؤلًا وجوابًا، وحاشيته التي نحن بصددها "جد الممتار على رد المحتار"، والشيء الَّذي جعل هذه الحاشية متميزة على غيرها من الحواشي أمور عدة، من أهمها أنها مكتملة من بداية الكتاب حتَّى نهايته بالإضافة إلى توفر النسخ، والعناية من المحشي بهذا الحاشية، وقد بلغ عدد مؤلفاته في الفقه الحنفي الكتب والرسائل والحواشي الَّتي يزيد عددها عن مئة وثلاثين، وكان الإمام أحمد رضا خان كلَّما شرع بقراءة كتاب في الفقه أو في غيره من العلوم كتب عليه الحواشي والفوائد، فما من كتاب في الفقه الحنفي إلا وتجد له حاشية عليه مما يدل على سعة اطلاعه وعلمه وتمكنه الراسخ من العلوم.

1.3. التعريف بمتن "تنوير الأبصار" وشرحه "الدُّر المختار" وحاشيته "رد المحتار"

من المتون الَّتي كُتبت في المذهب الحنفي متن "تنوير الأبصار" للتمرتاشي (ت 1004ه/ 1596م)، وكُتب على هذا المتن شروح عديدة من أهمِّها "الدُّر المختار" للحصكفي (ت 1088ه/1677م)، وكُتب على هذا الشَّرح شروح وحواشي عديدة أيضًا، من أهمِّها وأشهرها حاشية ردِّ المحتار لابن عابدين (ت 1252ه/1836م)، وكُتب على هذه الحاشية تقريرات وحواشي أيضًا، وأحد تلك الحواشي حاشية أحمد رضا خان (ت 1340ه/1921م) المعروفة باسم "جد الممتار" الَّتي نحن بصددها، فقبل أن نبدأ بالحديث عن حاشية "جد الممتار" سنعرف بالمؤلفات الَّتي كتبت عليها هذه الحاشية وذلك لبيان الإطار العلمي الذي جاءت فيه، ولتوضيح الخلفية المعرفية للنصوص التي تناولها أحمد رضا خان، وحتى يتسنى للقارئ فهم السياقات التي دارت فيها تلك الشروح والحواشي والاستدراكات العلمية.

---

[80] الطالبي، *نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر*، 1182/8.
[81] مسعود أحمد، *الشيخ أحمد رضا خان البريلوي وشيء من حياته وأفكاره وخدماته*، 17.

1.3.1. متن تنوير الأبصار

متن "تنوير الأبصار وجامع البحار" لمحمَّد بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن محمَّد الخطيب التمرتاشي العمري الغزي الحنفي، شيخ الحنفيَّة في عصره، ولد في غزة عام (939ه/1533م)، وتوفي فيها عام (1004ه/1596م)، وصفه المحبي (ت 1111ه/1699م) في كتابه خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر قائلًا:

> "رأس الفقهاء في عصره، كان إمام فاضلًا كبيرًا حسن السَّمت جميل الطَّريقة قويَّ الحافظة كثير الاطِّلاع، وبالجملة فلم يبق في آخر أمره من يساويه في الدّرجة"[82].

له مؤلفات عديدة منها في الفقه وأصوله ورسائل كثيرة يزيد عددها عن عشرين رسالة في أبواب متنوعة من العلم[83]. وأما عن كتابه الَّذي نحن بصدده فقال المحبي عنه:

> "هو متن في الفقه جليل المقدار جمّ الفائدة دقَّق في مسائله كلَّ التدقيق ورزق فيه السَّعد، فاشتهر في الآفاق، وشرحه المسمى بمنح الغفار وهو من أنفع كتب المذهب"[84].

وقد ألَّف التمرتاشي رحمه الله هذا المتن بعد أن رأى أنَّ همم طلبة العلم تميل إلى المختصرات، ألَّف الكتاب بهدف الاختصار، معتمدًا على مسائل المتون الموثوقة، جامعًا لفوائدها ونفائسها، ليكون عونًا لمن تصدى للقضاء والفتوى، ودليلًا لمن يرغب في سلوك طريق الاستقامة، كما أوضح ذلك في مقدمة كتابه[85]، ولهذا الكتاب شروح كثيرة منها: "منح الغفار شرح تنوير الأبصار" وهذا الشَّرح للمؤلف نفسه، وقد فرغ منه عام (997ه)، وهذا الشَّرح نفيس جدًا وصفه العلماء بأنه من مهام الفقهاء، وعليه حاشية لشيخ الإسلام الرملي (ت 1081/1670م)، ومن الشروح عليه أيضا شرح "خزائن الأسرار وبدائع الأفكار شرح تنوير الأبصار" ألَّفه الحصكفي، وهذا الشَّرح هو غير شرحه المسمَّى بـ "الدُّر المختار"، بدأ بشرح متن التنوير حتَّى وصل إلى باب الوتر والنوافل، ولم يكمله لأنه قد يصل إلى عشر مجلدات كبار، وأما عن "الدُّر المختار" فهو الشَّرح الثَّاني للحصكفي على متن تنوير الأبصار، وسنعرّف به في الأسطر القادمة، وهناك شروح أخرى غير هذه الَّتي ذكرناها على هذا المتن الجليل[86].

1.3.2. الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار

---

[82] محمد الأمين بن فضل الله المحبي، *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*، تحقيق ليلى الصباغ (بيروت: دار صادر، د.ت)، 19/4.

[83] محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، تحقيق حسام الدين الفرفور (دمشق: دار الثقافة والتراث، 2000)، 65/1.

[84] المحبي، *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*، 19/4.

[85] عبد الله بن شهاب الدين التمرتاشي، *تنوير الأبصار وجامع البحار*، تحقيق كمال الدين مجاهد (مصر: مطبعة الترقي، د.ت)، 2.

[86] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 641/1–642.

كتاب الدُّر المختار في شرح تنوير الأبصار لمحمَّد بن محمَّد بن علي بن عبد الرحمن محمَّد بن جمال الدِّين الدِّمشقي الحنفي المعروف بعلاء الدِّين الحصكفي، مفتي الحنفيَّة في دمشق، ولد في دمشق عام (1025ه/ 1616م) وتوفي فيها عام (1088ه/1677م). كان عالي الهمَّة منشغلًا بالتَّدريس، أخذ عن محمَّد المحاسني وعن خير الدِّين الرملي وأجازوه، وتولَّى منصب الإفتاء بدمشق مدَّة خمس سنين، وكان قبل ذلك إمام الجامع الأموي بدمشق، وكان متبحرًا بالفتوى دقيقًا بها، أقر له مشايخ عصره بذلك، وقد أثنى عليه شيخه الرملي في إجازته له، مشيدًا بتميُّزه في العلم ومهارته في الفهم، ومُقرًّا بعلو شأنه بين أقرانه قائلًا:

> "قد بدأني بلطائف أسئلة وقفت بها على كمال روايته وسعة ملكته فأجبته غير موسع عليه فكرر عليَّ ما هو أعلى فزدته فرأيت جواد رهان في غاية المكنة والسبق فبعدت له الغاية فأتاه مستريحا لا يخفق ومستبصرا لا يطرق فلما تبين لي أنه الرجل الَّذي حدثت عنه وصلت إلى حالة يأخذ مني وآخذ منه"[87].

وكتاب "الدُّر المختار" يُعتبر من أجلِّ الشُّروح في المذهب الحنفي فهو عظيم النَّفع جليل القيمة، احتوى على الفروع المصحَّحة المنقَّحة، فاعتمد عليه العلماء وصار مرجعًا لهم، ويقول الحصكفي في مقدِّمته لهذا الشرح:

> "فمن أتقن كتابي هذا فهو الفقيه الماهر، ومن حصله فقد حصل له الحظ الوافر لأنه هو البحر لكن بلا ساحل ووابل القطر غير أنه متواصل، بحسن العبارات ورمز إشارات وتنقيح معاني وتحرير مباني وليس الخبر كالعيان"[88].

وكتاب "الدُّر المختار" اعتنى به الفقهاء عناية عظيمة فكُتب عليه شروح عديدة منها: "حاشية الطحطاوي" تأليف شهاب الدِّين أحمد بن محمَّد بن إسماعيل الطحطاوي (ت 1131ه/1718م)، وتُعتبر هذه الحاشية من أشهر الحواشي على الدُّر بعد حاشية ابن عابدين، ومن الحواشي أيضًا "رد المحتار على الدُّر المختار" تأليف ابن عابدين (ت 1252ه/1836م)، وسنعرّف بهذه الحاشية في الأسطر القادمة. ويجد بنا أن نشير إلى أن أحمد رضا خان في حاشيته "جد الممتار" لم تقتصر استدراكاته على ابن عابدين بل كان للحصكفي نصيب من ذلك أيضا، وسنبين هذه الاستدراكات في موضعها.

1.3.3. حاشية ردِّ المحتار على الدُّر المختار

تُعتبر حاشية ردِّ المحتار على الدُّر المختار من أكبر وأجل وأشهر أعمال ابن عابدين، وقد ذكرنا في الفصل الأوَّل شيئا من تصانيفه ومؤلفاته وعرَّفنا به، وإذا أردنا أن نتكلم عن حاشيته بالأخص فنستطيع القول بأن ملكة ابن عابدين الفقهية وعبقريته قد ظهرت في هذا الكتاب على وجه الخصوص، وقد كتب الله لهذه الحاشية الخلود والشهرة من بين جميع الشروح والحواشي الَّتي كتبت على الدُّر، وقد تميّزت هذه الحاشية بتناولها لكثير

---

[87] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 49/1.

[88] علاء الدين الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 8.

من الأمور المتنوعة، منها ما يتعلق بالشكل ومنها ما يتعلق بالمضمون، إضافة إلى ما يميزها عن سائر كتب المذهب، وأهم ميّزاتها الشّكلية: حسن التَّبويب وجمال التَّقسيم، وأدب الحاشية ولغتها، وتصحيح الأغاليط الشّكلية، والدِّفاع عن الشّارح الحصكفي، والأمانة في النَّقل، وتعتبر قمة نتاج مؤلِّفها بالإضافة لكونها شاملة للفقه الإسلامي ومستوعبة لفروع المذهب، والتقييد للإطلاقات، والوضوح في العبارة، واستخدام علوم الآلة بشكل واسع، وكثرة الاستطراد، ووجود الألغاز الفقهية، والاستشهاد بالمنظومات الفقهية، وتصوير المسائل وتفريعها، والاستدراك والتعقب على الشُّراح والمحشين، والترجمة للأعلام والكتب. ومن ميّزاتها الموضوعيَّة: تناولها الفروع في كل موضوع، والبحث عن الحقيقة بأسلوب موضوعي متجرد، وتحقيق الأقوال والروايات، وتحرير الفتوى، ووضع الضَّوابط وتأصيل الأصول، وتصحيح الأغاليط الموضوعيَّة، والعناية بمشكلات المجتمع وعلاجها، وتعتبر مرآة عصر ابن عابدين. وأما ميّزاتها عن بقيَّة كتب المذهب: احتواءها لكتب المذهب، والزيادة في الضَّبط والتَّحقيق، وتبسيط المادَّة الفقهيَّة، والاستفادة من آراء الأئمة المجتهدين، وإعطاء الأولوية للأمور الأكثر أهميَّة[89]، فهذه الأمور الَّتي ذكرناها أعطت الأهمية لهذه الحاشية وجعلت العلماء يعكفون على قراءتها ودراستها، وقد كُتب عليها الذُّيول أيضًا وهي تكملات وتقريرات وحواشي وفهرسة.

1. التكملات

التكملات اللاتي كتبن على الحاشية هما اثنتان، الأولى لولد المؤلف محمد علاء الدين عابدين (ت 1306ه/1888م) المسماة بـ "قرَّة عيون الأخيار لتكملة ردِّ المحتار" وقد انتهى من تألفيها عام (1290ه/1873م)، وتقع هذه التَّكملة في مجلَّدين، تحتوي على الكتب الآتية: تتمَّة شتى القضاء، كتاب الشَّهادات، كتاب الوكالة، كتاب الدَّعوى، كتاب الإقرار، كتاب الصُّلح، كتاب المضاربة، كتاب الإيداع، كتاب العارية، كتاب الهبة، هذا عن التكملة الأولى الَّتي هي لولد المؤلف، وأما عن التكملة الثانية فهي لمفتي الديار المصرية سابقًا الشَّيخ عبد القادر الرَّافعي (ت 1323ه/1905م) وهي غير تقريراته، واسمها "ذخيرة الأخيار تتمة ردِّ المحتار على الدُّر المختار".

2. التَّقريرات

التَّقريرات الَّتي كتبت على هذه الحاشية عديدة، ولكنَّ أهمَّها وأشهرها هي تقريرات الشَّيخ عبد القادر الرَّافعي (ت 1323ه/1905م) واسمها "التَّحرير المختار لردِّ المحتار"، وطُبعت هذه التَّقريرات لأوَّل مرَّة في عام (1905ه) بعد وفاة مؤلِّفها، ومن التَّقريرات أيضًا تقريرات محمَّد العبَّاسي المهدي، الَّتي طُبعت على نسخة بولاق عام (1908ه)، ولكنَّها أقل من تقريرات الرَّافعي بكثير، فلو جُردت وجُمعت لما بلغت مجلدًا صغيرًا[90]، ومن التَّقريرات أيضًا تقريرات عبد الرَّحمن البحراوي (ت 1322ه/1904م)[91]، وهناك تقريرات أخرى لأشخاص مختلفين طبعت هذه التقريرات على بعض نسخ الحاشية المطبوعة.

---

[89] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 2/853–904.
[90] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 2/821.
[91] الفرفور، *ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون*، 2/693.

3. الحواشي

من عادة العلماء أنَّهم كلَّما قرؤوا كتابًا دوَّنوا عليه بعض الفوائد والملاحظات والاستدراكات، وقد حظي كتاب ردِّ المحتار بهذا الأمر فمن أشهر وأكمل الحواشي الَّتي كُتبت عليه حاشية أحمد رضا خان الَّتي نحن بصددها المسمَّاة بـ "جد الممتار"، وهناك حاشية أخرى إلا أنَّها ليست من الشُّهرة بمكان فلم تنل ما نالته الأخرى، ولم نقف عليها لا مخطوطًا ولا مطبوعًا، كتبها الشَّيخ عبد الحكيم الأفغاني (ت 1327ه/1909م) نزيل دمشق.

1.4. التَّعريف بجد الممتار

شهد العصر الإسلامي ازدهاراً كبيراً في مختلف العلوم والمعارف مما أدَّى إلى تنوّع طرق التَّأليف وتطويرها لتلبية احتياجات المتعلِّمين والعلماء على حدٍّ سواء، ومن بين الأساليب الَّتي برزت في هذا الإطار تأليف الحواشي، الَّذي يُعتبر وسيلة مهمَّة لشرح النُّصوص الأصليَّة وتوضيحها وتوسيعها بما يسهِّل فهمها واستيعابها، فظهرت الحواشي لتوضيح المجمل وشرح المبهم وغيرها من الأمور، سواء كانت في العلوم الدينيَّة كالفقه والتَّفسير، أو العلوم العقليَّة كالفلسفة والمنطق، فكان الغرض الأساسي منها هو تقديم شرح تفصيلي للمسائل الغامضة، أو الإشارة إلى الإشكالات الَّتي قد تطرأ على النُّصوص، مع تبيان الأجوبة والمناقشات المرتبطة بها، وقد لعبت الحواشي دورًا كبيرًا في حركة التَّأليف العلمي والتعليمي، وأظهرت إبداعًا فكريًّا ومهارة علميَّة عالية لدى مؤلِّفيها، حيث انعكست فيها عمق المعرفة، والدِّقة في العرض، والقدرة على الجمع بين الأقوال، فأصبحت الحواشي مرجعًا أساسيًّا في دراسة التُّراث الإسلامي ومصدرًا لا غنى عنه لفهم الفكر الإسلامي في أزهى عصوره، وإذا أردنا النَّظر في حواشي أحمد رضا خان يتَّضح لنا جليًّا أنَّ تأليف الحواشي على هذا الطِّراز من الدِّقة والتَّبحر يندر جدًا، على الرَّغم من أنَّه لم يكن من عادته أن يترك كلَّ أعماله ويتفرَّغ لكتابة حاشية معيَّنة على كتاب معيَّن، بل كان نهجه في تأليف الحواشي أنَّه إذا قرأ كتابًا أو درَسه أو درَّسه ففي أثناء هذه الرِّحلة مع هذا الكتاب يقوم بكتابة الحواشي والفوائد عليه، وما من كتاب طالعه إلّا وعلَّق وحشَّى عليه، وإن كان لهذا دلالة فهي على عمق تمكُّنه من العلوم، ورسوخه فيها، ووعيه التام بها، واستحضاره الدقيق للمسائل والأقوال والاختلافات والترجيحات، ومن بين تلك الكتب الَّتي وضع عليها حاشية كاملة من بدايته لنهايته حاشية ابن عابدين "ردِّ المحتار على الدُّر المختار"، فحاشية ابن عابدين مع عِظم مكانتها ومنزلتها العالية ورفعتها ودقَّتها وتحقيقها في المسائل النَّادرة وحلِّها للمشاكل العويصة والمسائل المعقَّدة وتبيين الأصح والأقوى والرجوع إلى المراجع الَّتي نقل منها صاحب الدُّر المختار واعتمادها في الفتوى؛ إلَّا أنَّ أحمد رضا خان استطاع أن يجعل العسير يسيرًا بكتابته حاشيةً عليها، فجمع في هذه الحاشية خصائصًا جليَّةً ومزايا عظيمة ونكت غامضة وبحوث قيِّمة وفوائد غالية تُظهر للقارئ فقه الكاتب وسعة اطِّلاعه ودقَّة نظره وعلمه.

1.4.1. تاريخ تأليف الحاشية

لو نظرنا في النُّسخ المطبوعة لرأينا أنَّها قد بدأت بالتَّسمية ثُمَّ عنوان الحاشية، وتُرّخ بعد ذلك بـ: 10 شوَّال المكرم سنة 1335ه، ويوافق هذا التَّاريخ 1917/7/29 للميلاد، ويرجع هذا التَّاريخ لقبل وفاة المؤلِّف بأربع سنوات، فيُرجَّح أنَّ هذا التَّاريخ يعود لبداية كتابة هذه الحاشية كونه يعود لحياة المؤلف، وأما عن تاريخ نهاية التَّأليف فلم نقف على شيء قد كُتب حول ذلك في جميع النُّسخ المطبوعة، ولكن لو اعتبرنا التَّاريخ الَّذي دُوِن في بدايتها هو بداية التَّأليف نستنتج من ذلك أنَّه لم تزد مدة التَّأليف عن أربع سنوات، وقد تكون المدة أقل من ذلك ولكن لا ندري، وهل كتبت جميع الحاشية بعد هذا التاريخ أم كان هناك أبواب كتبت قبل ذلك؟ هذا أيضًا لا نعلمه لأنَّه لا يُوجد أي معلومات متوفِّرة عن ذلك حسب اطِّلاعنا.

1.4.2. مخطوطات الحاشية وطبعاتها

ترجع جميع النُّسخ المطبوعة لحاشية "جدِّ الممتار" إلى أصل واحد وهو نسخة المؤلف ذاته الَّتي كتبها بيده، وقد قام القاضي عبد الرحيم المستوتي المفتي بدار العلوم منظر الإسلام في بلدة بريلي الهندية بنقل هذه الحاشية على نسخة خاصة به، وذكر في نهايتها أنَّه انتهى من تسويدها في (12/ ربيع الأول/ 1395ه)، ومن تبييضها في (8/ رجب/ 1397ه)، وجميع الطَّبعات الَّتي طُبعت للحاشية قد رجعت في بعض الأجزاء إلى نُسخة المؤلِّف الَّتي هي الأصل، وإلى نُسخة القاضي عبد الرَّحيم في بعض الأجزاء الأخرى الَّتي قد نُقلت عن الأصل الَّذي هو نسخة المؤلِّف.

وأمَّا عن طبعات الحاشية فقد طُبعت لأوَّل مرَّة من قِبل المجمَّع الإسلامي بمباركفور في الهند، لكنَّها لم تطبع كاملة فقد طُبع منها مجلَّدين، المجلَّد الأوَّل من كتاب الطَّهارة إلى نهاية كتاب الصَّلاة، وكانت طباعته في عام (1402ه/1982م)، وأما المجلَّد الثَّاني فكان من كتاب الزَّكاة إلى نهاية كتاب الطَّلاق، وكانت طباعته في عام (1415ه/1994م)، وهذين المجلدين كما ذكرنا نُقلا من نُسخة المؤلِّف مباشرة.

وأمَّا عن الطَّبعة الثَّانية فكانت من قِبل المدينة العلميَّة التَّابعة لمركز الدعوة الإسلامية في مدينة كراتشي الباكستانيَّة، فقد أعادوا طباعة الحاشية في أربع مجلدات صدرت تباعًا ما بين عام (2006م) حتَّى (2008م)، ومع ذلك لم يطبعوها كاملة، وكانت هذه الطَّبعة من بداية كتاب الطَّهارة حتَّى نهاية كتاب الوقف، وأُعيدت طباعة هذه الأجزاء مرَّة أخرى طبعة ثانية بالإضافة إلى القسم الَّذي لم يُطبع في المرَّات السَّابقة في عام (1434ه/2013م) من قبل المدينة العلميَّة أيضا، ليكون مجموع المجلدات هو سبعة، وأضيف في هذه النّسخة أمور عدة، من أهمِّها ما أضيف في بداية المجلَّد الأوَّل رسالة الشَّيخ أحمد رضا خان "أجلى الإعلام أنَّ الفتوى مطلقًا على قول الإمام"، مع ذكر ترجمة لابن عابدين ولأحمد رضا خان، وإضافة تقريظات لبعض العلماء، وغيرها الكثير من الأمور الَّتي تُساعد القارئ على فهم الحاشية بشكل سهل يسير، وطُبعت أيضًا طبعة أخيرة في دار الكتب العلمية بالتعاون مع مكتبة المدينة في عام (2022م) في سبع مجلدات.

ولا بدَّ لنا من الإشارة بأنَّ هناك جزاء من الحاشية لم يُعثر عليه وهو من باب القضاء حتَّى باب الهبة، ويشتمل هذا الجزء المفقود على كتاب القضاء، باب التَّحكيم، كتاب الشهادات، باب القبول وعدمه، كتاب الوكالة، كتاب الدَّعوى، كتاب الصُّلح، كتاب المضاربة، كتاب الهبة، فقام العاملون على تحقيق الكتاب بنقل كلام أحمد رضا خان من كتابه "الفتاوى الرضوية" إلى الأبواب الَّتي فقدت فيها حاشيته، وذكروا ما قاله في كتاب فتاويه تحت كلام ابن عابدين في هذه الأبواب.

1.5. الصَّنعة الفقهية عند أحمد رضا خان من خلال استدراكاته في حاشيته "جد الممتار"

كان أحمد رضا خان موهوبًا في العلوم كلِّها، وتميَّزت أعماله بطابع موسوعي جعله مرجعًا معتبرًا، وإنجازاته الفقهية تعكس عمق معرفته وإحاطته بالأدلة والأصول والقواعد الشرعية ودقة الاستنباط للأحكام، فأظهر أحمد رضا خان قدرة فائقة على الجمع بين استيعاب التُّراث الفقهي الغني الَّذي تركه الفقهاء السَّابقون والقدرة على معالجة المسائل الفقهيَّة المعاصرة والنَّوازل بأسلوب علمي دقيق، وتميَّزت منهجيَّته بالاعتماد على النُّصوص الشَّرعية من القرآن الكريم والسُّنة النَّبوية، مع الاستفادة من مصادر الفقه المعتبرة لدى المذاهب الأربعة، وبالأخص المذهب الحنفي الَّذي كان محور اهتمامه كونه حنفي المذهب ونشأ في بلاد أهلها ينتمون للمذهب الحنفي، والصَّنعة الفقهية عنده لم تكن مجرد نقل أو تلخيص لما ورد في كتب الفقهاء، بل كانت استقراءً وتحقيقًا عميقًا للنُّصوص الشَّرعية، وتوظيفًا لأصول الفقه في استنباط الأحكام المتعلقة بالنَّوازل والمستجدات، وقد جمع في كتابة فتاواه بين أصالة المذهب الحنفي الَّذي كان يتبنَّاه، وبين مرونة تطبيق القواعد الفقهيَّة بما يراعي الظُّروف الزَّمانية والمكانيَّة لمجتمعه، وكان يُدرك أنَّ الفقه ليس علمًا جامدًا، بل هو علم يتفاعل مع واقع الأمة الإسلاميَّة وتحديَّاتها، لذلك، اهتمَّ في كتاباته الفقهية بتوضيح الأحكام المتعلِّقة بالقضايا الجديدة الَّتي ظهرت في زمانه، وتُعدّ فتاواه في هذه المجالات دليلًا على رؤيته المتوازنة الَّتي تجمع بين الالتزام بالنُّصوص الشَّرعية والانفتاح على متغيِّرات العصر، وأسلوبه الفقهي تميَّز بالتحليل والتفصيل، حيث اعتمد منهجيَّة دقيقة تبدأ ببيان النُّصوص الأصليَّة المتعلِّقة بالمسألة، ثُمَّ استعراض آراء العلماء السَّابقين فيها، مع الإشارة إلى الأقوال المختلفة ومناقشتها على أُسس أصوليَّة، فهذه الصَّنعة الفقهيَّة الدَّقيقة أكسبت كتاباته موثوقيَّة عالية، ليس فقط بين العلماء والفقهاء، بل أيضًا بين العامَّة الَّذين وجدوا فيها إجابات شافية، وإحدى أبرز سمات الصنعة الفقهية عند أحمد رضا خان هي دقته في صياغة الأحكام، وحرصه على تجنب التناقض أو اللبس، وهو ما يظهر بوضوح في كتاباته الفقهية الشَّهيرة مثل كتابه "العطايا النَّبوية في الفتاوى الرَّضوية" وفي حاشيته "جدّ الممتار"، فالصَّنعة الفقهيَّة عند أحمد رضا خان تعكس الجمع بين العمق العلمي والوعي بمتطلبات الواقع، من أجل ذلك أسهمت منهجيَّته في تجديد الفقه الإسلامي في الدِّيار الهنديَّة حتَّى أصبحت مرجعًا للعديد من العلماء المعاصرين، وفي الأسطر القادمة سنذكر الأمور الَّتي تدلُّ على ملكته الفقهيَّة وعمق نظره ودقَّة عبارته وقوة حفظه مع الأمثلة على ذلك.

1.5.1. استدراكه من خلال استخدام العلوم المتنوعة لإيضاح المسائل الفقهيَّة

تبحَّر أحمد رضا خان في علوم كثيرة وعديدة مثل التفسير والحديث والفقه والكلام والأصول والمنطق وغيرها من العلوم الشرعيَّة والعقليَّة بالإضافة إلى بعض العلوم الكونيَّة مثل الرياضيات والهندسة والهيئة والنُّجوم والتَّوقيت ورسالاته ومصنَّفاته تدلُّ على مدى تعمُّقه في العلوم ودراسته وتحقيقه لها، وكان يستخدم هذه العلوم الكونيَّة أثناء تحقيقه لبعض المسائل الشَّرعية الَّتي لها صلة بها، فعلى سبيل المثال كان يستخدم علم التوقيت والفلك وحركة النجوم في تحديد مسألة رؤية الهلال وما يدور حولها من مسائل، ومن الأمثلة على ذلك ما قال ابن عابدين معلِّقًا على كلام السبكي حول الاعتماد على الحساب في تحديد هلال رمضان:

"قلت: ما قال السبكي رده متأخروا أهل مذهبه ومنهم ابن حجر والرملي حول قوله: لو شهدت البينة برؤية الهلال ليلة الثلاثين من الشهر، وقال الحساب بعدم إمكان الرؤية تلك الليلة، عُمل بقول أهل الحساب لأنَّ الحساب قطعي والشَّهادة ظنيَّة، وردَّ الرَّملي هذا الكلام وقال بأنَّ المعمول به ما شهدت به البينة، والشَّهادة تنزَّل في الشَّرع منزلة اليقين، وما قاله السبكي مردود، ردَّ عليه جماعة من المتأخرين"[92].

فأراد أحمد رضا خان أن يفصِّل المسألة ويشرحها معتمدًا على علومه فقال:

"أقول الحق إن شاء الله تعالى التفصيل والأمر فيه أنَّ هنا بابين: باب قواعد رؤية الهلال، وباب سير النيرين وطلوعهما وغروبهما ومنازل القمر، الأول: لا عبرة به لاختلافهم أنفسهم فيه كثيرًا وعدم حصولهم على قول قاطع كما لا يخفى على من يعرف الفن، ولذا لم يعرج عليه في "المجسطي" مع إيراده ظهور المتحيرة والثوابت واختفائها علمًا منه بأنه شيء لا يدخل تحت الضبط وهذا هو الَّذي رده أئمتنا رضي الله عنهم، والثاني يقيني لا شكَّ تشهد به غير ما آية في القرآن العظيم لقوله تعالى: (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ)[93]، وقوله تعالى: (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (38) وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ)[94]، فإن قالت الحسَّاب العلماء العدول بعدم إمكان الرؤية بناء على الأول وشهدت البينة العادلة بالرؤية قُبلت، وإن بنوه على الثاني كما في المسألة الثانية فإن من المقطوع به الغير المختلِف أنَّ الهلال لا يمكن أن يُرى عادة ما لم يبعد عن الشَّمس عشر درجات بل أكثر، فرؤيته نهارا قبل طلوع الشمس وليلا بعد غروبها يستلزم قطعا سير القمر في نهار واحد أكثر من عشرين درجة،ـ ومعلوم قطعا أنه لا يسير في يوم وليلة إلا نحو اثنتي عشرة درجة فيكون في ذلك تبديل سنة الله (وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ

[92] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 236/6.
[93] سورة الرحمن: 5/55.
[94] سورة يس: 36/38-39.

تَبْدِيلًا)[95]، فحينئذ يقطع العالم بأن الشهود شبه لهم والقطعي لا مرد له ولعل هذا هو مراد الإمام السبكي رضي الله عنه، فيكن التوفيق والله تعالى أعلم"[96].

حاول أحمد رضا خان في هذه المسألة أن يوفّق بين القولين معتمدًا على علمه في الفلك، فجمع بين ما ذهب إليه الرملي وكثير من العلماء وهو البيّنة لأنَّها تُنزَّل منزلة اليقين، وبين ما ذهب إليه السبكي وهو الحساب لأنَّه قطعي، فوضَّح ذلك بالأدلَّة وجعل كلَّ قول من القولين يُعتمد عليه في حالات مخصوصة. ومن الأمثلة الأخرى الَّتي تدل على استخدامه للعلوم المختلفة لإيضاح الفقه ما ذكره تعليقًا على كلام ابن عابدين في "ردِّ المحتار":

"يفهم من كلامهم في كتاب الحج أن اختلاف المطالع فيه معتبر"[97].

وقد بيَّن أحمد رضا خان هذه المسألة ومثل لها فقال:

"أقول وكذا في الإرث، فإن ثبت مثلا أن زيدًا مات في بلد شرقي حين طلوع الشمس أول رمضان، وابنه عمروا في عين ذلك الوقت أيضا في بلد غربي، وكان الاختلاف في أطوالهما بحيث يقع به الاختلاف في طلوع الشمس بحسب الإدراك أيضا، ورث زيد من ابنه، مع ان الميتين في وقت واحد لا يرث كل منهما صاحبه"[98].

ففي هذين المثالين وغيرهما الكثير من الأمثلة يتَّضح لنا كيف كان يستخدم العلوم ليخدم بعضها بعضًا، وهذا الشَّيء لا بد لكل طالب علم منه، بأن يكون على دراية بالباب الفقهي ومتعلَّقاته من العلوم الأخرى الَّتي لها صلة بهذا الباب.

1.5.2. استدراكه من خلال التَّنبيه على الزلَّات والأخطاء

من أكثر الأشياء الَّتي تُعطي حاشية "جدِّ الممتار" أهمية علمية هي التَّنبيهات والاعتراضات الَّتي ذكرها صاحب الجد على صاحب الدر أو على صاحب الرد، ولكنَّنا هنا سنذكر بعض الأمثلة على سبيل العموم، وهذه الاستدراكات الَّتي ذكرها صاحب "جد الممتار" منها ما هو لفظي ومنها ما هو خطأ في النسبة ومنها ما هو استدراك في الحكم أو استدراك في التَّرجيح، فالاستدراكات لم تكن كلها في سويَّة واحدة، قال في المتن والشرح:

"(لو زوج بنته البالغة) العاقلة (بمحضر شاهد واحد جاز إن) كانت ابنته (حاضرة) لأنها تجعل عاقدة (وإلا لا)"[99].

---

[95] سورة الأحزاب: 62/33.
[96] محمد أحمد رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، تحقيق محمد يونس علي المدني وآخرون (كراتشي: مكتبة المدينة، 2013)، 212/5–213.
[97] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 255/6.
[98] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 240/5.
[99] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 178.

قال ابن عابدين معلّلًا سبب عدم انعقاد النكاح إذا لم تكن الزوجة حاضرة:

"وإن لم تكن حاضرة لا يكون العقد نافذا بل موقوفا على إجازتها كما في "الحموي"، لأنه لا يكون أدنى حالا من الفضولي، وعقد الفضولي ليس بباطل"[100].

علَّق أحمد رضا خان على ما قاله ابن عابدين ونقله:

"هذا باطل قطعًا، وكيف يصحُّ النِّكاح مع شاهد واحد أو كيف يتوقَّف ما لم ينعقد أم كيف يجعل العاقد نفسه شاهدًا؟ وقد نصوا قاطبة على خلافه، ولو صحَّ أن يكون العاقد أحد الشَّاهدين لما احتيج إلى حضور الأب في المسألة الأولى ولا حضور المرأة في المسألة الأخرى، فهذا إبطال للأصل المبتنى عليه تلك المسألة"[101].

وبسط الكلام في هذه المسألة ناقلًا عن الفقهاء ما قالوه مبينًا الإشكال بالحجة والبرهان فيما نقله وذكره الشَّارح والمحشِّي، والنَّاظر في هذه المسألة ونقولاته واستدلالاته يرى أنَّه كان محقًّا في اعتراضه. ومن الأمثلة الأخرى في هذا الباب ما قاله ابن عابدين معلقًا على كلام الماتن والشَّارح حول من أفطر ظانًّا غروب الشَّمس أو أكل ظانًّا عدم طلوع الفجر فقال:

"يجب عليه القضاء دون الكفارة، لأنَّ الجناية قاصرة وهي جناية عدم التَّثبت لا جناية الإفطار لأنَّه لم يقصده، ولهذا صرحوا بعدم الإثم عليه، كما قالوا في القتل الخطأ: لا إثم فيه، والمراد إثم القتل، وصرَّحوا بأنَّ فيه إثم ترك العزيمة والمبالغة في التَّثبت حالة الرمي، "بحر" عن "الفتح". قلت: لكنَّ الظَّاهر عدم الإثم هنا أصلًا بدليل عدم وجوب الكفَّارة هنا ووجوبها في القتل الخطأ لوجود الإثم فيه لأنَّها مكفرة للإثم"[102].

ظاهر كلام ابن عابدين أنَّه جعل الكفَّارة تجب فيما فيه إثم ولا تجب فيما لا إثم فيه، لكنَّ أحمد رضا خان لم يوافقه في ذلك فقال:

"في هذا الاستدلال نظر، ألا ترى أن من ابتلع حصاة عمدًا لا كفَّارة عليه مع القطع بالإثم لارتكابه محرمًا قطعيًّا وهو إبطال العمل، والفاضل المحشي رحمه الله إنما عرض له هذا الاشتباه بالقياس على مسائل القتل، مع أن بينها وبين ما هاهنا فرقًا، فإن الكفارة ثمه لرفع الإثم ولو قليلًا، فحيثما يتحقق الإثم يلزم التكفير، فحيث لا تكفير لا إثم، لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهاهنا ليس كذلك، بل هو جزاء الجناية الكاملة، فعدم الكفارة هاهنا يدل على عدم كمال الجناية لا عدم الإثم

[100] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 8/85–86.
[101] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 5/418–419.
[102] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 6/292.

أصلا، نعم الظاهر عدم الإثم هاهنا، لأن الكل ممتد بإذن الشرع إلى تبين الفجر لنا فما لم يتبين لم يرتكب محظورا"[103].

فخلاصة ما قال أحمد رضا خان أنَّ الكفَّارة لا تجب إلا فيما كانت الجناية فيه كاملة وما كانت الجناية فيه كاملة ففيه إثم، ولكن ليس كل ما لا تجب فيه الكفارة فلا إثم فيه، فقد يوجد الإثم ولا توجد الكفَّارة لأنَّ الجناية في هذه الحالة هي ناقصة، فما ذكره أحمد رضا خان هنا هو كلام معتبر يظهر فيه التَّحقيق والتَّدقيق.

1.5.3. الاستدراك بناء على سعة النَّظر والاطلاع في علم الحديث

من العلوم الَّتي لا بد للرجل من أن يتقنها على أتمِّ وجه حتَّى يكون مجتهدًا هي علوم الحديث، مع علمه بمواضع الاستشهاد ووجوه الاستنباط، ومن هؤلاء الفقهاء الَّذين كان لهم إلمام بعلوم الحديث وانشغال به الشَّيخ أحمد رضا خان، وقد ذكرنا كتبه ورسائله الَّتي ألَّفها في علوم الحديث، ولم يكن علمه للحديث مستقلًا عن علم الفقه، بل كان يستخدم علم الحديث لخدمة علم الفقه كما هو حال الفقهاء السَّابقين، فكان من منهجه أنَّه إذا وجد مسألةً فقهيَّةً تحتاج لبسط الأدلَّة الحديثيَّة وتوفيرها وكان ذلك ضمن الإمكان لا يتوانى عن ذلك، فيجمع ما يمكنه جمعه من الأحاديث لتقوية المسألة الفقهيَّة، ومن الأمثلة على استشهاده بالأحاديث لتقوية المسائل وترسيخها ما قاله صاحب المتن والشرح بأن من يسأل الناس وعنده قوت يوم وليلته بالفعل أو بالقوة فيحرم عليه ويأثم معطيه إن علم بحاله لأنه يكون معينا له[104]، فقال ابن عابدين ناقلا عن "شرح المشارق" بأن الدفع له مع العلم بحاله حكمه في القياس الإثم، لأن فيه إعانة على الحرام، ولكن إذا جُعل هبة فيرتفع الإثم[105]، فقال أحمد رضا خان حول هذه المسألة:

"لا شك في جواز أن يعطي الرجل من ماله من شاء من غني أو فقير، إنما الكلام في إباحة السؤال من دون حاجة، وهو محرم قطعا، وكلما ازداد الغنى كان أشدَّ تحريمًا، فكونه هبة من جهة المعطي أو صدقة لا يجدي نفعًا ولا يبدي فرقًا، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة) رواه أحمد والدارمي والأربعة عن أبي هريرة، وقال صلَّى الله عليه وسلَّم: (من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسألته في وجهه خُموش) رواه الدارمي والأربعة عن ابن مسعود، وقد قال صلَّى الله عليه وسلَّم: (من سأل الناس أموالهم تكثرا فإنما يسأل جمر جهنم فليستقل منه أو ليستكثر) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة"[106].

ومن الأمثلة أيضًا ما قاله الفقهاء حول حكم الطَّلاق، فمنهم من قال بإباحته ومنهم من قال بمنعه إلَّا لحاجة، فذكر ابن عابدين كلامًا طويلًا حول ذلك ورجَّح أنَّ الأصل فيه الحظر وقال في النِّهاية:

---

[103] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 258/5.
[104] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 139.
[105] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 125/6.
[106] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 184/5–185.

"فحيث تجرد عن الحاجة المبيحة له شرعًا يبقى على أصله من الحظر"[107].

وذكر جملةً من الأدلَّة على كلامه، فجاء أحمد رضا خان وأيَّده فيما ذهب إليه وأضاف أدلَّة أخرى يؤيده فيما ذهب إليه:

> "ويؤيده حديث: (ما حلف بالطلاق مؤمن ولا استحلف به إلَّا منافق) فلو كان مباحًا بلا حاجة لما كان بأس في تعليقه أو طلب تعليقه لا سيما هذا البأس الشَّديد، والحديث رواه ابن عساكر عن أنس رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم فيه إيذاء للمسلم بلا وجه شرعي، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (من آذى مسلمًا فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله) رواه الطبراني في الأوسط بسند حسن عن أنس رضي الله تعالى عنه"[108].

وقد جاء بأحاديث كثيرة وكل ذلك لبيان حكم المسألة، ففي هذين المثالين وغيرهما من الأمثلة يتضح لنا دقَّة أحمد رضا خان في علم الفقه وقوَّته على الاستنباط من الأحاديث ومدى استحضاره لها وبراعته في الاحتجاج بها.

1.5.4. اجتهاداته في النَّوازل

من الأمور المقرَّرة عند أهل العلم أنَّ المجتهد هو من له النَّظر في القرآن والسُّنة واستخراج الأحكام مستدلًا بهما وبباقي الأدلة الَّتي تُعرف في مكانها، وأمَّا من لم تتوفر فيه ملكة الاجتهاد فليس له النَّظر إنَّما عليه اتِّباع المجتهدين، والكُتب الَّتي نقلت أقوال وآراء أهل الاجتهاد كثيرة ومتوفِّرة، وقد جاء أهل العلم من بعدهم فكتبوا المتون والشُّروح والحواشي والترجيحات والتَّصحيحات معتمدين على كلام الفقهاء المجتهدين، إلَّا في حال حصول نوازل ومستجدات فقهية لم تكن قد وُجدت في عصر المجتهدين ولم يتعرضوا لها ولما شابهها فإنَّ الفقهاء في هذه الحالة يبينون الحكم في هذه المسألة معتمدين على الأصول الَّتي وضعها أهل الاجتهاد، وأحد العلماء الَّذين كان لهم دور في تبيين الأحكام في المسائل والمستجدات والنَّوازل الفقهيَّة المعاصرة أحمد رضا خان، فكان من عادته أنَّه إذا مرَّ بباب أو بحث فقهي ولهذا البحث نوازل فقهيَّة معاصرة فإنَّه كان يعتمد على ما تقرَّر من الأصول والضَّوابط في المذهب الحنفي لبيان حكم هذه النَّازلة، والأمثلة على هذا الشَّيء في كتبه كثيرة ومنتشرة نذكر منها شيئًا حتَّى يتَّضح المقال على كلامنا. قال في المتن والشرح:

> "(إذا أسلم أحد الزوجين المجوسيين أو امرأة الكتابيّ عُرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم) فبها (وإلا فرق بينهما، ولو كان الزوج صبيًّا مميزًا) اتفاقا على الأصح (والصبية كالصبي، وينتظر عقل) أي: تميز (غير المميز، ولو) كان (مجنونًا) لا ينتظر لعدم نهايته، بل (يعرض) الإسلام (على

---

[107] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 93/9.
[108] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 3/5.

أبويه) فأيهما أسلم تبعه فيبقى النِّكاح، فإن لم يكن له أب نصب القاضي عنه وصيًّا فيقضي عليه بالفرقة"[109].

فبعد هذا المتن جاء أحمد رضا خان بمسائل ونوازل فقهية معاصرة لم تكن مطروحة في زمن الفقهاء السابقين، وبيَّن الحكم الشرعي فيها، من هذه المسائل مثلاً: إذا أسلمت امرأة وكان زوجها مفقودًا، هل يجب انتظار عودته؟ وإذا لم يُنتظر فكيف يتم عرض الإسلام عليه؟ فأجاب بأنَّه لا يُنتظر المفقود في هذه الحالة، ويُرفع الضرر عن المرأة المسلمة بأن يُعيَّن القاضي خصمًا عن الزوج المفقود ليصدر حكمًا بالفرقة[110].

ومن النوازل التي ناقشها أيضًا تحت عنوان كلام الدر: ماذا لو أسلمت امرأة وزوجها من أصحاب السلطة والقوة، بحيث يصعب عرض الإسلام عليه بسبب مكانته كحاكم من حكام النصارى في البلاد؟ ومن الحالات الأخرى التي تناولها: لو شردت امرأة كافرة من الهند إلى مكة وأسلمت، مع العلم بأن الهند دار إسلام. فهل يكفي إرسال كتاب واحد لعرض الإسلام على زوجها، وإذا لم يصل الجواب، هل يُعتبر ذلك رفضًا أم سكوتًا يرجح احتمال عدم وصول الكتاب؟ وهل يجب في هذه الحالة إرسال عدة كتب ليدل الظن على وصول بعضها، أم كيف يكون التصرف الشرعي؟ وفي هذه المسائل أجاب أحمد رضا خان قائلًا:

"إذا تعذر العرض لعدم الولاية تتربَّص كمدة العدة وتخرج عن النكاح، وليس المراد بالعرض أن يذكر له ذاكر، بل عرض من له الولاية كي يفرّق إذا أبى، وليس هذا لنا هاهنا بلا رضى أصلا، وإنما تعتد وتتزوج"[111].

ومن الأمثلة الأخرى خارج مبحث الطَّلاق ما قاله الفقهاء بأنَّه يلزم على المحرم الجزاء باستعمال الطِّيب، فإن جعله في طعامه وقد طُبخ فلا حرج فيه، فإذا كان لم يُطبخ وكان هو الغالب كره أكله[112]، فتعرَّض أحمد رضا خان هنا لمسألة معاصرة وهي حكم "خميرة التتن" الَّتي ألقي فيها سنبل الطِّيب والمسك ونحوهما فقال:

"إنَّ الخميرة لا تؤكل ولا تشرب لا هي ولا جزء منها، بل تؤثِّر فيها النار فتُحيلها دخانًا فتنقلب حقيقتها، وقلب العين مغير للحكم، فهو لم يأكل طيبًا ولم يشربه، وإنما شرب دخانًا مُطيّبا فينبغي أن لا شيء عليه غير الكراهة إن وجدت الرائحة"[113].

1.5.5. استخراج الفروع الفقهيَّة مستمدًا إيَّاها من الأصول

[109] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 199.
[110] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 636/5.
[111] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 636/5.
[112] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 166.
[113] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 321/5.

من الأمور الَّتي تُظهر لنا مدى استحضار أحمد رضا خان لمسائل الفقه ورسخوها في ذهنه ومعرفته بتأصيلها أنَّه كان يجمع تحت الأصل الواحد فروعًا متعددة ومتفرّقة في أبواب الفقه، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في "الدُّر المختار" ومتنه حول النَّذر المعين:

"(ونذر) من اعتكاف أو حج أو صلاة أو صيام وغيرها (غير المعلق) ولو معينًا (لا يختص بزمان ومكان ودرهم وفقير) فلو نذر التصدق يوم الجمعة بمكة بهذا الدرهم على فلان فخالف جاز، وكذا لو عجَّل قبله"[114].

فقال ابن عابدين في "ردِّ المحتار" موضحًا سبب الجواز:

"(فخالف)أي: في بعضها أو كلها، بأن تصدق في غير يوم الجمعة ببلد آخر بدرهم آخر على شخص آخر، وإنما جاز لأن الدَّاخل تحت النَّذر ما هو قربة، وهو أصل التَّصدق دون التَّعيين، فبطل التَّعيين ولزمته القربة كما في الدرر"[115].

كتب أحمد رضا خان تحت هذا الأصل فروعًا عديدة من أبواب مختلفة في الفقه فقال:

"هذه فائدة نفيسة وسيأتي آنفا أن لو قدم حجًّا أو صومًا أو صلاةً على وقت النَّذر إيقاعه فيه صح ولغا التَّعيين، قال: لأن التعيين ليس قربة مقصودة حتَّى يلزم بالنذر، وعليه رأيت تتفرع الفروع:

1. ففي "الهندية": أوجب أن يتصدق غدا بدراهم فتصدق بها اليوم أجزأه في قولهم "حاوي القدسي".
2. إن نجوت من هذا الغم فعلي أن أتصدق بعشرة دراهم خبزًا، فتصدق بعين الخبز أو بثمنه يجزيه "خانية"، لأنَّ القربة التَّصدق وتعيين الخبز ليس قربة مقصودة.
3. ثُمَّ قال: مالي صدقة لكل مسكين درهم، فدفع الألف إلى مسكين واحد جاز "خانية"، لأن التفريق ليس قربة مقصود.
4. قال: لله علي أن أطعم هذا المسكين هذا الطعام، فأطعم هذا الطعام مسكينا آخر، أجزأه "محيط"، لأن تعيين هذا المسكين ليس قربة مقصودة.
5. نذر بالتصدق على ألف مسكين فتصدق على مسكين بالقدر الَّذي ألزم يخرج عن العهدة "تاتارخانية" عن " الحجة".
6. لله عليَّ أن أذبح جزورًا وأتصدق، بلحمه فذبح مكانه سبع شياه جاز "خلاصة"، لأن دم الجزور وسبع شياه سواء في القربة.
7. أوصى أن يُباع هذا العبد ويُتصدق بثمنه على المساكين جاز لهم أن يتصدقوا بنفس العبد.

---

[114] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 115.
[115] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 397/6.

8. لو قال: اشتر عشرة أثواب وتصدق بها، فاشترى الوصي، له أن يبيعها ويتصدق بثمنها.
9. عن محمَّد: لو أوصى بصدقة ألف درهم بعينها، فتصدَّق الوصي مكانها من مال الميت جاز.
10. أوصى أن يتصدق بشيء من ماله على فقراء الحاج، يجوز أن يتصدق على غيرهم من الفقراء."

وبعد أن ذكر الشيخ رحمه الله هذه الفروع تحت هذا الأصل افترض مسائل من عنده لم يذكرها الفقهاء من كتبهم، من هذه المسائل:

1. "لو نذر ذبح بقرته والتصدق بلحمها لم يجز أن يتصدق بعينها، لأنَّ الذبح قربة مقصودة بذاتها، فكان كما لو نوى عتق عبده عينًا لم يجز أن يتصدَّق بقيمته، والله أعلم.
2. لو أوصى بمائة للمسجد الفلاني غير المساجد الثَّلاثة، جاز أن يعطي مسجدًا آخر لا سيَّما إذا كان المسجد الموصى له غنيًّا وفي غيره حاجة، لأنَّ التَّعيين ليس بقربة فلا يلزم، بخلاف ما لو أوصى لزيد لا يجوز أن يعطي عمروا، لأنها للتمليك دون القربة، ولذا جازت للغني"[116].

وهذه الفروع تحت هذا الأصل هي جزءٌ من الفروع الَّتي ذكرها إمَّا نقلًا عن الكتب وإمَّا من عنده، وإن كان لهذا مدلول، فإنه يدل على قوة تمكّنه واستحضاره لكتب المذهب وما فيها من أصول وما مُثِّل لها من فروع. ومن الأمثلة الأخرى الَّتي تُظهر لنا مدى تمكنه من الفقه، واستخراجه وجمعه للفروع الفقهيَّة تحت الأصل الواحد ما ورد في "الدُّر المختار" ومتن "التنوير" حول مسألة الحرمة بالمصاهرة:

"(و) حرم بالمصاهرة (بنت زوجته الموطوءة وأم زوجته)"[117].

ففرَّع أحمد رضا خان على هذه المسألة مسألة أخرى وذكر دليله على ما قال أيضًا:

"وسئلت عن زوجة أبي الزوجة، فأفتيت بالحل، لأن اسم الأم لا يتناولها"[118].

وهناك العديد من المسائل الأخرى الَّتي ذكرها الإمام تفريعًا على أحد الأصول، والنَّاظر في حاشيته سيهتدي للكثير من هذه المسائل.

1.5.6. استدراكه بكلمات مختصرة جامعة

[116] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 5/275–282.
[117] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 179.
[118] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 5/438.

النَّاظر في حاشية جدِّ الممتار يرى أنَّ المؤلف في أغلب الأماكن كان يكتب كلمات قليلة معدودة موجزة، إلا أنَّ هذه الكلمات القليلة المعدودة تحتوي على معاني وفوائد جمَّة، وهذا الشيء هو -أي: الإيجاز في الكلام- من الأمور الَّتي يتسابق لها العلماء والأدباء والبلغاء، والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها ما ذكر الماتن التمرتاشي أنه يقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبدًا أو مكرهًا أو هازلًا، وقال الشارح في الدر:

"(أو هازلا) لا يقصد حقيقة كلامه"[119].

فانتقد ابن عابدين قولَه "لا يقصد حقيقة كلامه" فقال:

"بيان لمعنى الهازل، وفيه قصور، ففي التحرير وشرحه: الهزل لغة اللعب، واصطلاحا: ألا يراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقي ولا المجازي، بل أريد به غيرهما، وهو ما لا تصح إرادته منه، وضده الجد، وهو أن يراد باللفظ أحدهما"[120].

استدرك رضا خان على ابن عابدين حول قوله "وفيه قصور" فقال:

"حقيقة الشيء ما يحق به ويثبت، فالمعنى لا يُقصد بكلامه ثبوتًا، بل يريد أن يلغو فلا قصور"[121].

نبَّه أحمد رضا خان في هذه الكلمات الوجيزة على أنَّ الهازل إذا قال لزوجته أنت طالق، ولكنَّه لا يريد أن يقع الطلاق ويريد اللغو من كلامه، فصُدِّق أنَّه لا يُريد لا المعنى الحقيقي ولا المجازي بل يريد شيئًا آخر، فهنا لا إشكال في تعيين المعنى المراد من الهزل، فكلام الهازل يُعتبر حقيقته وهو وقوع الطلاق على سبيل المثال، ولكنَّه إذا لم يقصد من كلامه الطَّلاق نقول: لم يرد حقيقة كلامه. ومن الأمثلة أيضًا في هذا الباب الَّتي تدل على إيجازه في العبارة ما قاله الشَّارح في العوارض المبيحة للفطر وذكر منها المرض، وأحد الأمور الَّتي يُباح فيها الفطر من أجل المرض هي إخبار طبيب حاذق مسلم مستور[122]، قال ابن عابدين تحت قوله (مستور):

"وإذا أخذ بقول طبيب ليس فيه هذه الشروط وأفطر فالظاهر لزوم الكفارة، كما لو أفطر بدون أمارة ولا تجربة لعدم غلبة الظن، والناس عنه غافلون"[123].

علق أحمد رضا خان في جد الممتار على كلام ابن عابدين السابق فقال:

"كلام الفاسق إذا وقع التحري على صدقه مقبول، ولا أقل من أن يورث شبهة، فلا تتكامل الجناية، فلا تلزم الكفارة"[124].

---

[119] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 206.
[120] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 125/9–126.
[121] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 8/5.
[122] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 149.
[123] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 253/6.
[124] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 273/5.

فوضَّح من خلال هذه العبارات المختصرة أنَّ الكفارة من العقوبات، ومن المعلوم أنَّ العقوبات تندرئ بالشبهات، ولا تلزم إلا في حال كانت الجناية كاملة، وكلام الفاسق قد يقبل في حال وقع التَّحري على صدق، فمثل هذه الشبهة لا تعتبر جناية كاملة وتندرئ العقوبة فلا تلزم الكفارة.

1.5.7. استدراكه على ابن عابدين بتحقيقات الَّتي لم يُسبق إليها

من الأمور الَّتي نستنتجها من فقه أحمد رضا خان أنَّه حقق في بعض المسائل والبحوث تحقيقات لم يُسبق إليها، ففي بعض الأماكن كان ابن عابدين يتوقف عن الترجيح إلا أنَّ رضا خان كان يحقق في المسألة ويرجح أحد طرفيها، وبالأمثلة الآتية يتضح المقال، ذكر صاحب الدُّر المختار في آخر كتاب المصرف فروعًا فقال:

> "دفع الزكاة إلى صبيان أقاربه برسم عيد أو إلى مبشر أو مهدي الباكورة جاز إلا إذا نص على التعويض... ولو دفعها المعلم لخليفته إن كان بحيث يعمل له لو لم يعطه صح وإلا لا"[125].

قال ابن عابدين موضحا لقوله (وإلا لا):

> "لأن المدفوع يكون بمنزلة العوض، وفيه أن المدفوع إلى مهدي الباكورة كذلك، فينبغي اعتبار النية، ونظيره ما مرَّ في أول كتاب الزكاة فيما لو دفع إلى من قضي عليه بنفقة من أنه لا يجزيه عن الزكاة إن احتسبه من النفقة، وإن احتسبه من الزكاة يجزيه، وقيل لا، كما في التترخانية، لكن فيها أيضا: وقال محمد: (إذا هلكت الوديعة في يد المودع وأدى إلى صاحبها ضمانها ونوى عن زكاة ماله قال: إن أدى لدفع الخصومة لا تجزيه عن الزكاة)، فتأمل"[126].

ففي الفروع اعتُبر ما أضمره الدَّافع من النية، فإذا نوى الزكاة صحت ووقعت عنها إلا في المسألة الأخيرة فلم تصح عن الزكاة، وأوصى ابن عابدين بالتأمل، فقال أحمد رضا خان حول ذلك:

> "أقول وبالله التوفيق: إنما العبرة بالنية لكن إذا خلصت لوجه الله تعالى، وفي مسألة مهدي الباكورة والنفقة ونظائرهما إذا دفع ونوى الزكاة فلم يشتمل باطنه إلا على إرادة الزكاة، لأن عطاء المهدي والمنفق عليه لم يكن فيه غرض لنفسه وذاته فقد خلصت النية، وإن أراد إظهار العطاء على الهدية أو النفقة للعيد، أما هاهنا فدفعُ الخصومة غرض لنفسه فلا بد أن يكون مقصودًا له بالذات، فقد نوى الزكاة والخلاص عن الخصومة جميعا فلم تخلص النية لوجه الله تعالى، فصار كما إذا صادره السلطان فدفع ونوى زكاة أمواله الباطنة بناء على أن سلاطين الزمان فقراء لم يجز أما الجواز فيما يأخذون كرها من زكاة الأموال الظاهرة مع عدم الاختيار الصحيح من الدافع، فلأن الطالب له

---

[125] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 139.
[126] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 129/6.

ولاية الأخذ في الأموال الظاهرة فقام قام الدافع كما ذكروا، هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم فتأمله الحق التأمل"[127].

نجد أنَّه حقق في المسألة ووضح الفرق بينها وبين باقي الفروع وشرح المقصود من قول الإمام محمد، وبهذا يكون المقصود واضحًا لكل ناظر. ومن الأمثلة الأخرى في هذا الباب الَّتي تدل على تحقيقاته للمسائل ما قاله في مسألة الحضانة، فقد قال صاحب "الدر" شارحًا للمتن:

"(وتستحق) الحاضنة (أجرة الحضانة إذا لم تكن منكوحة ولا معتدة) لأبيه وهي غير أجرة إرضاعه ونفقته كما في "البحر" عن "السراجية"[128].

قال ابن عابدين حول وجب الرضاع والحضانة واستحقاق الأجرة:

"وجوب عملية الرضاع أو الحضانة على المرأة لا ينافي استحقاق الأجرة، لأنها تستحق الأجرة إذا تعينت الحضانة عليها وأجبرت لها، فوجوب العمل لا ينافي أن يكون له أجر، ولعل وجهه: أن نفقة الصغير لما وجبت على أبيه لو غنيًّا وإلا فمن مال الصغير، كان من جملتها الإنفاق على حاضنته الَّتي حبست نفسها لأجله عن التزوج، ومثلها أجرة إرضاعه، فلم تكن أجرة خالصة من كل وجه حتَّى ينافيها الوجوب، بل لها شبه الأجرة وشبه النفقة، فإذا كانت منكوحة أو معتدة لأبيه لم تستحق أجرة على الحضانة ولا على الإرضاع لوجوبهما عليه ديانة، ولأنَّ النفقة ثابتة لها بدونهما، بخلاف ما بعد انقضاء العدة، فإنها تستحقها عملًا بشبه الأجرة"[129].

فعلّق أحمد رضا خان على قول ابن عابدين (لوجوبهما عليها ديانة) قائلًا:

"هذا عجيب بعد القول بأن الأجرة تستحق مع الجبر، فالوجه الاقتصار على التعليل الأخير، وأنا أقول تحقيق المقام عندي والله تعالى أعلم أنَّ الحاضنة محبوسة للولد، وكل من كان محبوسًا لغيره كان نفقته عليه، فإذا لم يكن للغير مال فعلى أبيه، وإذا كان هذا جزاء الاحتباس لا أجرة عمل فلا يتعدد بتعدد وجوه الاحتباس، لأنَّ الاحتباس نفسه لا يتعدد بتعدد الوجوه فكذا جزائه، فإذا كانت منكوحة أو معتدة وجبت نفقتها جزاءً لاحتباسها، فإن حضنت لم تستحق شيئًا آخر لأنَّ مفاد الاحتباس إيجاب الكفاية وقد أوجبناها، والكفاية لا تتكرر بخلاف ما إذا خرجت عن العدة، إذ لا تجب كفايتها على أب الصغير فتجب لأجل الحضانة، ولذا لو استأجرها وهي زوجته أو معتدته لترضع ولدها لم يجز كما في متن "الهداية"، واعتبر ذلك بمن كان قاضيا ونفقة بيت المال دارَّة عليه قدر الكفاية، ثُمَّ تعين عليه الإفتاء فوجب لم تلزم له كفاية أخرى، وإن أخذ أجرًا على الفتوى فقد أخذه على الطاعة، فظهر أنَّ التقييد بما إذا لم تكن منكوحة أو معتدة لازم، وأن امتناع وجوب أجر الرضاع

---

[127] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 194/5–195.
[128] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 55.
[129] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 443/10–444.

للمنكوحة والمعتدة لحصول الكفاية من جهة الأب، ولا تكرر فيها، لا للوجوب عليها ديانة، فهذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم"[130].

بعد أن اعترض أحمد رضا خان على قول ابن عابدين بيَّن ما هو وجه الحق والصواب حول وجوب الحضانة على منكوحة ومعتدة الأب، وذكر ما هو وجه الوجوب وحقَّق في المسألة حتَّى جعلها واضحة بيّنة جليَّة، وهذا هو منهجه في جميع المسائل الَّتي تُشكل عليه ولم يوافق ابن عابدين عليها، فلم يكن يكتفي بالاعتراض مع بيان وجه الاعتراض بشكل إجمالي، بل كان يحقق فيها مع ذكر الأدلة وكلام العلماء حول المسألة المراد تحقيقها.

1.5.8. استدراكه على ابن عابدين في بعض ترجيحاته في حال الاختلاف في التَّصحيح

الاختلاف بين الفقهاء في المسائل الظَّنية والاجتهادية طبيعي جدًّا، والاختلاف لم يقتصر على المذاهب فيما بينها فقط بل هناك بعض الاختلافات في بعض المسائل ضمن المذهب الواحد، وبناءً على هذا الاختلاف أصبح هناك حاجة للترجيح فيما بين الأقوال، وبالأخص عند اختلاف التَّصحيح أو الفتوى، فقام الفقهاء والأئمة السابقون في هذا العمل، ولكن في بعض المسائل لم يوجد ترجيح أو تصحيح، أو تعددت الترجيحات والتصحيحات والفتاوى، فبادر أحمد رضا خان بالتدقيق في مثل هذه المسائل مجتهدًا ساعيًا لترجيح قول أو فتوى، ومن الأمثلة على ذلك إذا حال الحول على النصاب ووجبت فيه الزَّكاة، فتصدَّق صاحب النصاب ببعض نصابه، فهل سقطت الزكاة عمَّا تصدق به أم تجب فيه الزكاة؟ قال الإمام يوسف بالوجوب، وقال الإمام محمَّد بالسقوط، وتعددت التَّرجيحات في هذه المسألة بعد ذلك، فمن القائلين بالوجوب:

"1: متن "الوقاية"، 2: "الإصلاح" عازيًا إياه لأبي يوسف، 3: "الإيضاح" ناسبًا الخلاف لمحمد، 4: "النقاية"، 5: "الكنز"، 6: "التنوير" غير مشيرين إلى قول محمد أصلا، 7: "الهداية" مع ترجيح هذا القول، 8: "الملتقى"، 9: الخانية، 10: الزيلعي مع ذكر القولين مؤخرا دليل أبي يوسف مع الإجابة على دليل محمد، فهؤلاء العشرة هم القائلون بالوجوب متبعين قول الإمام أبي يوسف. والقائلين بالسقوط هم: 1: "خزانة المفتين" جازما به عن 2: "شرح الطحاوي" قائلا بالسقوط غير متعرض لقول أبي يوسف، 3: "الهندية"، 4: "القهقستاني" ناقلين إياه عن 5: الزاهدي بأنه الأشبه، وعن أبي حنيفة مثله، وقال القهقستاني أنَّ مثله عن أبي يوسف كما في "الخزانة"، وقال الطحطاوي عن أبي السعود عن شيخه في "العناية": روي أن الإمام مع محمد في هذه المسألة وهذا كالتصريح بأرجحيته"[131].

وبعد أن ذكر أحمد رضا خان ما ذهب إليه الفقهاء السَّابقون قال:

---

[130] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 5/233–234.
[131] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 5/116–117.

"وبالجملة تأيَّد هذا -أي السقوط- بأنَّه على رواية عن الشَّيخين قول الكل وبأنَّه منصوص على تصحيحه، لكن لا يذهب عنك جلالة شأن من أفادوا ترجيح الأوَّل مع اعتماد المتون المعتمدة إياه على أنَّه هو الأقوى دليلًا مع أنَّه هو الأنفع للفقراء، فالأرجح هو قول أبي يوسف فيما نعلم والله تعالى أعلم"[132].

فبعد أن رجع لمتون المذهب الَّتي وُضعت لنقله، ودقَّق في الأدلَّة ونظر فيها رجَّح القول القائل بوجوب الزكَّاة في المال بعد أن حال عليه الحول وتُصدق به بعد ذلك. ومن الأمثلة الأخرى في هذا الباب ما قاله الماتن والشارح:

"(أمره بتزويج امرأة فزوجه أمه جاز) وقالا: لا يصح"[133].

فلم يرجح الشَّارح أحد القولين ولا ابن عابدين لم يرجح شيئًا، ولكنَّ أحمد رضا خان قام بالتَّرجيح فقال:

"نفذ عند الإمام وبه نأخذ كما في "جواهر الأخلاطي"، أقول: فقد اختلف الإفتاء فوجب الرجوع إلى قول الإمام وعليه اقتصر في "الخانية" وكير من المتون"[134].

فعندما لم يجد أحمد رضا خان ترجيحًا في هذه المسألة رجَّح قول الإمام معتمدًا على القواعد الَّتي كتبها بأن الفتوى على قول الإمام وأنَّ كثيرًا من المتون قالوا بذلك، فترجيحه للأقوال يدلُّ على سعة نظره في الفقه والحديث وقوَّة الاستنباط والاستخراج والتَّصحيح والتَّرجيح، والأمثلة على ذلك في كتبه وحواشيه منتشرة وكثيرة.

1.5.9. توفير الأدِّلة وتكثيرها لتقوية المسائل

أحد الأمور الَّتي تظهر للقارئ في كتب أحمد رضا خان أنَّه كان يحاول ذكر الدَّليل على المسائل الَّتي لم يُنقل معها دليلها عن الفقهاء السَّابقين، ومن الأمثلة على ذلك ما قال صاحب ردِّ المحتار ناقلًا عن "النهر" و"الفتح":

"وأما أفضل الاعتكاف ففي المسجد الحرام ثم في مسجده صلى الله عليه وسلم ثم في المسجد الأقصى ثم في الجامع، قيل: إذا كان يصلى فيه بجماعة فإن لم يكن ففي مسجده أفضل لئلا يحتاج إلى الخروج، ثم ما كان أهله أكثر"[135].

فنقل ابن عابدين كلام صاحب "النهر" و"الفتح" من دون أن يستدل على كلامهما، فجاء أحمد رضا خان وأبدى رأيه مع الاستدلال على ما ذكر فقال:

---

[132] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 117/5.
[133] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 187.
[134] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 566/5.
[135] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 410/6.

"والظَّاهر أنَّ الاعتكاف في مسجده أفضل ولو لم تقم فيه جماعة، لأنَّه لا يخرج من مسجد حيه لإقامة الجماعة لما صرحوا من أنَّ مسجد المحلة لو عطل فالأفضل الصلاة فيه منفردا لما فيه من قضاء حق المسجد والله تعالى أعلم"[136].

فذكر دليله على أنَّ مسجد المحلة الاعتكاف فيه أفضل لأنَّ في ذلك أداء لحق المسجد، ودليله هو قياس الاعتكاف على صلاة الجماعة. ومن الأمثلة أيضًا في هذا الباب ما قاله صاحب "ردِّ المحتار" حول أداء الزيوف بدل الجياد:

"فلو أدى عن خمسة جيدة خمسة زيوفًا قيمتها أربعة جيدة جاز عندها وكره"[137].

ولم يذكر ابن عابدين دليل الكراهة، فجاء أحمد رضا خان واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: (وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ)[138]. ووجه الاستدلال في الآية أنَّ الإنسان لو كان له حق على أحدٍ ما لا يرضى بأن يأخذ دون الواجب أو دون ما له على الطَّرف الآخر، فهنا أيضًا إذا دفع ما وجب عليه ناقصًا يكون لم يأت بالواجب على أتم وجه وأحسن صورة.

1.5.10. استدراكه من خلال حل الإشكالات ودفع الإيرادات

من منهج أحمد رضا خان أثناء قراءته لكلام العلماء أنَّه إذا رأى أحدًا من العلماء يعترض على كلام أحد آخر ويدَّعي بأنَّ كلامه مشكل؛ يُعيد النَّظر في الكلام المشكل ويحاول أن يحل ويرفع هذا الإشكال، ومن الأمثلة على ذلك ما قال صاحب الدُّر المختار:

"(وافتراضها عمري) أي على التراخي، (وقيل فوري) أي واجب على الفور"[139].

فقال ابن عابدين معلقًا على كلامه:

"قوله: (أي واجب على الفور) هذا ساقط من بعض النسخ وفيه ركاكة، لأنه يؤول إلى قولنا: افتراضها واجب على الفور مع أنه فريضة محكمة بالدلائل القطعية"[140].

فأراد أحمد رضا خان أن يوضِّح كلام صاحب الدُّر وأنَّه لا إشكال فيه فقال:

"بل لا ركاكة أصلا، جعلتموه تفسير (فوري) وإنَّما هو تفسير الجملة أي: افتراضها فوري، أي هو، أي: أداؤها واجب على الفور، فأشار بتذكر الضمير إلى أن المراد بالزكاة في قوله (افتراضها) هو أدائها، إذ الفعل الموصوف بالافتراض وبإتيان واجب، أن المراد بالافتراض في هذا القول

---

[136] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 288/5.
[137] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 545/5.
[138] سورة البقرة: 267/2، رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 140/5.
[139] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 128.
[140] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 462/4.

الوجوب، لأنه لا يفترض الأداء فورا بالإجماع بمعنى كون التعجيل واجبا بالدليل القطعي، فلله در الشارح المدقق ما أمهره"[141].

يتضح لنا في المثال السابق أن أحمد رضا خان لم يُسلِّم لابن عابدين حول اعتراضه على كلام صاحب "الدر"، بل انتصر لصاحب "الدُّر" بالحجَّة والبرهان وحل الإشكال وبيَّن وجه الصَّواب في كلام الشَّارح. ومن الأمثلة أيضًا في هذا الباب حل الإشكال حول كلام الحلبي صاحب "ملتقى الأبحر"، فنقل عنه ابن عابدين أنَّه قسَّم الأرض لأربعة أقسام وهي: مباحة ومملوكة لجميع المسلمين ومملوكة العين ووقف، ومثَّل للأولى منها ما لا تكون عشريَّة ولا خراجيَّة، فلم يوافقه ابن عابدين في ذلك وقال:

"فقوله: (إن المباح لا يكون عشريًّا ولا خراجيًّا) فيه نظر لما صرَّح في "الخانية" و"الخلاصة" وغيرهما من أنَّ أرض الجبل الَّذي لا يصل إليه الماء عشرية"[142].

فرجَّح ابن عابدين ما قاله صاحب "الخانية" و"الخلاصة"، إلَّا أنَّ أحمد رضا خان أزاح هذا الإيراد ودفع هذا الإشكال فقال:

"أقول بل لا نظر فإنها ما لم تزرع لا يجب فيها عشر ولا خراج، وإذا زرعت فقد أحييت وملكت فلم تبق مباحة، ومراد "الخانية" و"الخلاصة" أن من زرع شيئًا من الجبل الَّذي لا يصل إليه الماء ففيه العشر لا أن الجبل فيه العشر مطلقا وإن لم يوجد هنا زرع ولا شيء"[143].

ففي هذا المثال أيضا يتَّضح لنا أنَّ أحمد رضا خان لم يتماش مع كلام ابن عابدين فورًا، بل رجع إلى المصادر الَّتي نقل عنها ودقَّق فيها وبيَّن المقصود من قولهم، وبهذا يكون قد ارتفع الخلاف بين ما نقله عن الحلبي وما نقله عن صاحب "الخانية" و"الخلاصة".

1.5.11. الاستدراك نتيجة لسعة اطلاعه على الفقه ودقَّة النَّظر فيه

النَّاظر في كتب أحمد رضا خان لا يخفى عليه سعة علمه ودقة نظره واطلاعه على الكتب والمصنفات واستحضاره للمسائل، والمثال الآتي يوضع لنا المقال. علق أحمد رضا خان على كلام ابن عابدين حول الفرقة بعد الخلوة وبعد الوطء وما يترتب على كل منهما من أحكام، قال في "الدُّر المختار":

"لو افترقا فقالت: بعد الدخول، وقال الزوج: قبل الدخول، فالقول لها لإنكارها سقوط نصف المهر"[144].

---

[141] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 119/5.
[142] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 7/6.
[143] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 157/5.
[144] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 190.

علق ابن عابدين قائلًا:

"يُطلق الدخول على الوطء وعلى الخلوة المجردة، فلو كان الاختلاف بينهما في الوطء مع الاتفاق على الخلوة لم تظهر ثمرة للاختلاف"[145].

يقول أحمد رضا خان معلقًا على كلام ابن عابدين حول عدم ظهور ثمرة بين الفرقة بعد الخلوة أو بعد الوطء:

"نعم تظهر في بعض الأحكام ليست الخلوة فيها كالوطء، كالتزويج مثل الثيّبات، وحصول الإحصان، وملكه الرجعة بعد الطلاق إلى مرتين، وهذا أقرب إلى الكل، فلو طلقها بعد الخلوة فأقر بها وأنكر الوطء كان للاختلاف ثمرة واضحة، نعم لا يتمشى تعليل الشارح فيما إذا اتفقا على الخلوة"[146].

كما ذكر أحمد رضا خان أنَّ الخلوة مع الوطء يترتَّب عليها أحكامٌ تختلف عن الخلوة بمجرَّدها، إلَّا أنَّ ابن عابدين رحمه الله ذكر أنَّه لا يظهر على ذلك ثمرة خلاف، فكلام أحمد رضا خان هنا يدل على دقَّة نظره وفهمه لكلام العلماء. ومن الأمثلة الأخرى الَّتي تُظهر لنا دقَّة نظره ورجوعه إلى المصادر ما قاله ابن عابدين عنده شرحه لكلام الحصكفي حول صحَّة شهادة الأعميين على النِّكاح:

"(قوله: أو أعميين) كذا في "الهداية" و"الكنز" و"الوقاية" و"المختار" و"الإصلاح" و"الجوهرة" و"شرح النقاية" و"الفتح" و"الخلاصة"، وهو مخالف لقوله في "الخانية": ولا تقبل شهادة الأعمى عندنا لأنه لا يقدر على التمييز بين المدعي والمدعى عليه والإشارة إليهما فلا يكون كلامه شهادة ولا ينعقد النكاح بحضرته، والمختار ما عليه الأكثرون"[147].

وبعد أن ذكر ابن عابدين أنَّ أكثر أصحاب المتون يقولون بأنَّ النِّكاح يصح بشهادة الأعميين إلَّا صاحب "الخانيَّة" لا يقبل شهادتهما، قال أحمد رضا خان:

"قد نصَّ في "الخانية" نفسها من كتاب النكاح فصل شرائطه: أن الشاهد فيه كل من يملك قبول النكاح لنفسه بنفسه فيصح بشهادة الفاسقين والأعميين"[148].

تحقيق أحمد رضا خان للمسألة يُوضح لنا أنَّ صاحب "الخانيَّة" لم يخالف باقي الفقهاء، بل قال بما قالوا في باب النِّكاح بأنَّه يصح تحمل الشَّهادة من الأعمى، وما نقله عنه ابن عابدين لم يكن في باب النِّكاح بل كان في موضع آخر في بيان قبول الشهادة.

---

[145] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 411/8.
[146] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 577/5.
[147] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 81/8–82.
[148] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 418/5.

1.5.12. الاستدراك من خلال التَّوفيق بين الأقوال المتعارضة

أحد أكثر الأمور الَّتي تحتاج إلى تأمل ونظر وسعة اطِّلاع في الأقوال هي مسألة التَّوفيق في الأقوال المتعارضة، وقد ظهر اعتناء أحمد رضا خان في هذا الجانب الفقهي، فاستطاع أن يوفِّق بين بعض الأقوال المتعارضة، مبيِّنًا الشَّيء الَّذي يربط بين الأقوال، والشَّواهد على ذلك عديدة وكثيرة منها ما نقل الشَّارح قول القاضي عياض أنَّه أجمع علماء أهل السُّنة على أنَّ الكبائر لا مكفر لها إلا التوبة[149]، فنقل ابن عادين كلام كثير من أهل العلم أن الهجرة والحج يكفران الكبائر وبسط الكلام في ذلك ثم قال:

> "ثم اعلم أن تجويزهم تكفير الكبائر بالهجرة والحج مناف لنقل عياض الإجماع على أنه لا يكفرها إلَّا التوبة، ولا سيما على القول بتكفير المظالم أيضا، بل القول بتكفير المظالم إثم المطل وتأخير الصلاة ينافيه لأنه كبيرة، وقد كفرها الحج بلا توبة، وكذا ينافيه عموم قوله تعالى (وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ)، وهو اعتقاد أهل الحق أن من مات مصرا على الكبائر كلها سوى الكفر فإنه قد يعفى عنه بشفاعة أو بمحض الفضل"[150].

فبعد أن نقل ابن عابدين كلام بعض العلماء وكلام القاضي عياض رجَّح ما قاله العلماء الآخرون مستدلًا على ذلك، إلَّا أنَّ أحمد رضا خان استطاع أن يوفِّق بين ما قاله كل طرف من الأطراف، وبسط الكلام في ذلك فقال:

> "وقد أجمع أهل السُّنة على جواز العفو عن كل ذنب وعلى وقوع العفو عن كثير من الكبائر بدون توبة، فالإجماع الَّذي نقل عياض لا يمكن حمله على نفي الإمكان ولا على نفي الوقوع بل على نفي القطع وحينئذ لا ورود له على من قال بالتكفير ظنًّا لا قطعا ولا شكَّ أن لا مساغ هاهنا للقطع كما يفيده نقلا عن البحر، والآية في الجواز وكلام القاضي عياض محمول على القطع"[151].

فمعنى كلامه أنَّ ما قاله القاضي عياض صحيح ومقبول ولكن معناه ليس كما يتبادر إلى الذِّهن، بل معناه أنَّ الكبائر لا يمكن العفو عنها إلَّا إذا بادر العبد بالتَّوبة قبل الموت، وإلَّا فيكون هناك منافاة لعقيدة أهل السُّنة، وما نقله من الإجماع معناه أنَّه لا يُقطع بأنَّ الكبائر يكفرها عمل غير التوبة، وما قاله أهل العلم بأن الحج والهجرة يكفران الكبائر هو على سبيل الظَّن لا القطع، لأنَّ القطع لا سبيل له في هذه المسألة، والآية أيضًا لا تقطع بأن كل ذنب دون الشرك يُغفر ولا يعاقب عليه العبد، بل تفيد أن ذلك يكون بطريق الجواز والإمكان ولا يقطع به، وهذا معنى جميل وتوفيق نفيس. ومن الأمثلة أيضًا الَّتي تدل على سعيه ومحاولته للتوفيق بين الأقوال ما قاله الشَّارح بأن العقل لو زال بالمباح أو بالصُّداع لا يقع الطَّلاق[152]، فقال ابن عابدين حول هذا الكلام:

---

[149] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 175.
[150] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 471/7.
[151] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 373/5–374.
[152] الحصكفي، *الدُّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 206.

"لأنَّ علة زوال العقل الصداع، والشرب علة العلة، والحكم لا يضاف إلى علة العلة إلَّا عند عدم صلاحية العلة، وقد فرض المسألة في "الفتح" و"البحر" فيما إذا شرب خمرًا فصدع، ويخالفه ما في "الملتقط": لو كان النبيذ غير شديد فصدع فذهب عقله بالصداع لا يقع طلاقه، وإن كان النبيذ شديدًا حرامًا فصدع فذهب عقله يقع طلاقه، فقد فرَّق بين ما إذا كان بطريق محرَّم وغير محرَّم كما ترى"[153].

فالسُّكر إذا حصل بطريقة محرمة عندها يقع الطلاق، وإذا كان بطريق مباح لا يقع، والنبيذ إذا كان مسكرًا فهو حرام بالاتفاق، وما ذكره صاحب الفتح هو عن الخمر، وما ذكره صاحب الملتقط فهو عن النبيذ، فالصُّورة مختلفة، وقال أحمد رضا خان معلقًا على كلام ابن عابدين حول التفريق بين ما إذا كان السكر قد حصل بطريقة محرمة أو لا:

"إذا قد علمنا المناط وهو تسببه في زواله بمحظور، أي: تعاطيه مختارًا ما يعلم أنَّه يزيل العقل، فيمكن التَّوفيق بأنَّ النَّبيذ إن كان من شأنه أن يصدع قدر منه بهذه الغاية فشرب ذلك القدر فقد تسبب وإن لم يكن شديدا، أما إذا لم يكن ذلك من شأنه وشرب قدر ما لا يسكر فلم يسكر ولكن اتفق أنه صدع إلى تلك الغاية فلم يتسبب وإن كان شديدًا"[154].

فالإنسان إذا زال عقله من طريق محظور وباختياره فيقع طلاقه، أمَّا إذا شرب نبيذًا ولم يسكر لكن أصبح عنده صداع وهذا الصداع ذهب بالعقل وطلَّق فقد وقع طلاقه، لأنَّ المناط لم يُوجد وهو ذهاب العقل بالإسكار، فالتَّوفيق الَّذي ذكره أحمد رضا خان بين صاحب الفتح وصاحب الملتقط هو أنَّ النبيذ إن كان يُورث صداعًا يزيل العقل وكان قد تناوله مختارًا فيكون قد تسبَّب بزوال العقل ووقوع الطَّلاق، ولكن إن كان لا يورث صداعًا وشرب مقدارًا لا يُسكر ولكن حصل صداع وزال العقل بسببه فلا يقع الطلاق، وهذه الصُّورة والَّتي قبلها متَّفق عليهما بين صاحب الفتح والملتقط. ففي هذين المثالين السَّابقين يظهر ويتَّضح لنا جليًّا سعي أحمد رضا خان للتَّوفيق بين كلام الفقهاء وعدم تخطئة أحد قدر المستطاع.

وفي ختام هذا الفصل نستطيع القول بأننا استعرضنا عرضًا موجزًا حياة اثنين من كبار علماء المذهب الحنفي في القرن الثالث عشر الهجري وما بعده، وهما الإمام محمد أمين بن عابدين الدمشقي، والإمام أحمد رضا خان البريلوي، وذلك بغرض الوقوف على السياق العلمي والشخصي لكل منهما مما يُعين على فهم مواقفهما الفقهية واستيعاب خلفياتها، وقد تبيّن لنا أنَّ كلًّا الإمامين نهل من ذات المدرسة الفقهية، وإن تمايزا في الزمان والمكان وبعض المنهج، إلا أن كليهما اتسم بالتمكن في الفقه والدقة في الترجيح.

كما تم التعريف بحاشية "جد الممتار على رد المحتار" التي صنفها أحمد رضا خان في الرد والتعليق على حاشية ابن عابدين، والَّتي تمثل نموذجًا حيًّا لتقنيات الاستدراك الفقهي داخل المذهب الواحد، وقد أشرنا في

[153] ابن عابدين، *رد المحتار على الدُّر المختار*، 130/9.
[154] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 9/5.

هذا الفصل إلى أبرز سمات الصنعة الفقهية في "جد الممتار"، من حيث اعتماده على النصوص الأصلية للمذهب، وتتبعه للمسائل الدقيقة، وتوجّهاته في الترجيح والاستدلال وغير ذلك مما جعل من الحاشية مرآة لثقافة علمية متعمقة، لا مجرد تعقيبات عارضة، وقد مهدنا كذلك لنظرة عامة حول طبيعة الاستدراكات الواردة في هذا المؤلَّف، والتي عكست اجتهادًا واعيًا في التعامل مع الموروث الفقهي، دون الخروج عن أصول المذهب.

وسينتقل بنا الفصل القادم إلى تحليلٍ أعمق، نبدأ فيه بتأصيل مفهوم الاستدراك الفقهي من حيث دلالاته ومجالاته وشروطه، قبل الدخول في دراسة تطبيقية لأبرز المسائل التي استدرك فيها أحمد رضا خان على ابن عابدين، وذلك ضمن أبواب: الشركة، الوقف، والبيوع، وهي أبواب تمثل نماذج مهمة لفهم آليات التصويب والترجيح داخل البناء الفقهي الحنفي.

الفصل الثاني

استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين في الأبواب الفقهية (الشركة، الوقف، البيوع)

بداية وقبل الخوض في المسائل الَّتي اعترض فيها أحمد رضا خان في حاشيته "جد الممتار" على ابن عابدين في حاشيته "ردِّ المحتار" لا بدَّ لنا من أن نعطي تصورًا عامًّا عن الاعتراضات والاستدراكات الفقهيَّة بشكل عام وعن الاستدراكات في هذه الحاشية بشكل خاص وأن نبيّن أسبابها، وهنا لا بد من الإشارة أننا عندما نطلق لفظ "الاعتراضات" في بحثنا هذا نقصد منه "الاستدراكات" كونه المصطلح العلمي المتعارف عليه والمتداول بين أهل الصنعة، وإنما استبدلناه بقولنا "الاعتراضات" ليكون هناك ما يقابله باللغة التركية وهو "itirazlar"، فسنبين هنا معنى الاستدراكات الفقهية وماذا يقصد بها ويراد منها.

2.1. التعريف بالاستدراك الفقهي وبيان حكمه والغرض منه وأنواعه

الاستدراك مصدر من الفعل "استدرك" وثلاثيُّه هو "درك" ومعناه: لحوق الشَّيء بالشَّيء ووصوله إليه[155]، واستدرك عليه قوله بمعنى أصلح خطأه[156]، ومن المعاني التي يقتضيها هذا المصدر إصلاح الخطأ أو إكمال النقص أو إزالة اللبس[157]. فهذه المعاني الَّتي ذكرناها هي من أقرب المفاهيم لمصطلح "الاستدراك" الَّذي نحن بصدده، وأما عن المعنى الاصطلاحي للاستدراك الفقهي فقد ورد العديد من التعاريف لذلك منها:

> "إصلاح ما حصل في القول أو العمل من خلل أو قصور أو فوات"[158]، "تلافي خلل واقع أو مقدر، بعمل فقهي، لإنشاء نفع أو تكمليه في نظر المتلافي"[159].

ومن خلال التَّعاريف السَّابقة يتَّضح لنا أنَّ معنى الاستدراك الفقهي مأخوذ من معنى الاستدراك اللغوي، والمستدرك يجد في كلام المستدرَك عليه ما يحتاج إلى تتبع أو إصلاح أو إكمال أو شرح أو اختصار أو جمع، فالمستدرِك عمله هو إصلاح الخلل الواقع أو المقدَّر بعد تتبع كلام المستدرَك عليه.

2.1.1. حكم الاستدراك الفقهي

---

155 أحمد بن فارس القزويني ابن فارس الرازي، *مقاييس اللغة*، تحقيق عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، 1979)، 269/2.

156 محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق جماعة من المختصين (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1965)، 144/27.

157 نخبة من العلماء، *المعجم الوسيط* (بيروت: دار الفكر، 1972)، 281/1.

158 مجموعة من المؤلفين، *الموسوعة الفقهية الكويتية* (الكويت: دار السلاسل، 1404)، 97/11.

159 مجمول بنت أحمد الجدعاني، *الاستدارك الفقهي تأصيلا وتطبيقا* (المملكة العربية السعودية: أم القرى،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ماجستير، 2011)، 47.

من الأمور الَّتي اهتم بها الفقهاء السَّابقون في كتبهم ومؤلَّفاتهم هي استدراكاتهم على الفقهاء السَّابقين، فيُعتبر الاستدراك على الفقهاء السَّابقين من الأمور المشروعة والمستحسنة، فهو باب من أبواب العلم ومن أبواب التَّعاون على البر، وما سوى الأنبياء من البشر ليسوا بمعصومين، وقد قيل:

"ليس أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلَّا يؤخذ من قوله ويترك"[160].

فهذه القاعدة تضع لنا معيارًا وضابطًا في قبول الأقوال وردها، فمن الطبيعي جدًا أن نقف على بعض المسائل أو الأقوال الَّتي سها أو زلَّ فيها العلماء، وبناء على ذلك فجميع مؤلَّفات العلماء السَّابقين مع مكانتها العلميَّة والرَّفيعة إلا أنَّه لا بدَّ من جهد إضافي يُخرجها على أتمِّ وأكمل وجه من خلال قراءتها والتدقيق فيها وفحصها وسبرها مرة أخرى بعد مؤلفها، والأدلَّة الَّتي تبيِّن لنا جواز الاستدراك على غيرنا عديدة منها قوله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ)[161]، فالاستدراك على العلماء السَّابقين يُعتبر وجهًا من أوجه التَّعاون على البر في إصلاح وصيانة وحفظ العلوم، وورد في الحديث الشَّريف أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم قال: (الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[162]، فالنَّصيحة مطلوبة في جميع الأمور ومن ضمن هذه الأمور الَّتي تجب فيها النَّصيحة هي الاستدراك على العلماء، والمتتبع للسُّنة يجد الكثير من الحالات الَّتي ورد فيها استدراك النَّبي على أفعال وأقوال بعض الصَّحابة، وقد علَّم أصحابه أيضًا كيفيَّة الاستدراك، فالاستدراك على العلماء السَّابقين بالدَّليل والبرهان هو من الأمور المستحسنة الَّتي حثَّنا عليها شرعنا الحنيف.

2.1.2. أركان الاستدراك الفقهي

الاستدراك الفقهي له ثلاثة أركان وهي: المستدرَك عليه، والخلل، والمستدرِك، والمستدرك عليه: وهو العمل السَّابق أو المقدر الَّذي رأى المستدرك أنَّ فيه خللًا يحتاج للإصلاح. وأما الخلل فهو الشَّيء الدافع للاستدراك. والمستدرِك هو الشَّيء الَّذي به يُرفع الخلل ويحصل التَّلافي.

فأي استدراك فقهي أو غير فقهي لا بد من أن تُوجد فيه هذه الأركان الثَّلاثة حتَّى يكون العمل كاملًا، والمستدرك لا يدخل في الأركان لأنَّه لا يدخل في ماهيَّة الاستدراك، ولكنَّه لازم لها، فالقائس لا يدخل في أركان القياس وهنا نفس الشيء[163].

2.1.3. أنواع الاستدراكات الفقهية

تتعدد أنواع الاستدراك على حسب المستدرَك عليه وسنذكر هذه الأنواع في الاسطر القادمة.

---

[160] أبو عمر يوسف ابن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق أبو الأشبال الزهيري (السعودية: دار بن الجوزي، 1994)، 926/2.

[161] سورة المائدة: 2/5.

[162] مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي وشركاؤه، 1955)، "الإيمان"، 55.

[163] الجدعاني، *الاستدارك الفقهي تأصيلا وتطبيقا*، 122.

1. استدراك الفقيه على نفسه، وذلك بأن يصدر منه قول ثمَّ يرجع عنه ويقول بقول يخالفه، والأمثلة كثيرة في هذا الباب، وقد نُقل عن أبي حنيفة تراجعه في مسائل عديدة.

2. استدراك الفقيه على فقيه آخر مذهبهما واحد، وحركات التَّنقيح والتَّصحيح في المذاهب وما يتعلق بها من الروايات والأقوال واضحة، وتتجلَّى هذه الحركة من القرن الرَّابع إلى منتصف القرن السَّابع الهجري[164].

3. استدراك الفقه على فقيه آخر من غير مذهبه، وذلك بأن يقول فقيه من مذهب ما بقول ما ويأتي فيقه من غير مذهب فيستدرك عليه ما قاله، وهذا النوع من الاستدراك يعطي مجالًا للنَّظر وللمقارنة بين المذاهب.

4. الاستدراك على المستدرِك، وذلك بأن يستدرك فقيه على آخر، فيأتي غيره ويستدرك عليه فيما ذهب إليه ولا يسلَّم له في استدراكه، وقد يكون هذا الاستدراك من صاحب القول الأول المستدرك عليه وقد يكون من غيره، وهذا النَّوع من الاستدراك يُفيد بعدم التَّسليم مباشرة لكل مستدرك، بل لا بد من التَّحقيق والتَّدقيق في أقوال المستدركين.

5. الاستدراك على قول مقدَّر، وذلك بأن يفترض الفقيه اعتراضًا ما ويجيب على هذا الاعتراض، فهذا النَّوع من الاستدراك هو تدارك للأمر قبل الوقوع، ويدل هذا النَّوع من الاستدراك على براعة الفقيه وسعة نظره ودقَّة فكره[165].

فهذه الصُّور الخمسة السَّابقة هي الصَّور الحاصلة من الاستدراك في كتب ومؤلفات وأقوال العلماء على بعضهم.

2.1.4. أغراض الاستدراك الفقهي

المقصد من الاستدراك على كلام الفقهاء السَّابقين هو إصلاح خلل ما وبيان ما هو وجه الصواب في المسألة، وهذا الخلل الحاصل يرجع لأسباب عديدة تكون هي الدَّافع للاستدراك على ما قالوه، وسنذكر أهم صور الاستدراك الفقهي الَّتي تعود لأمرين إما تصحيح خطأ أو تكميل نقص.

1. تصحيح الأخطاء الحاصلة من المؤلفين السَّابقين، ويرجع الخطأ لأسباب عديدة، مثل عدم التَّحري في النَّقل أو النَّقل من مصادر غير موثوقة أو النَّقل من نسخة غير معتمدة، أو ضَعف المتكلم في العلم الَّذي كتب فيه، أو التَّساهل في العبارة أو التَّعصب المذهبي، فعندما يحصل أحد هذه الأسباب أو غيرها في كلام مؤلِّف ما يؤدِّي هذا الشَّيء لأن يكون كلامه دافعًا للاستدراك عليه.

---

[164] مصطفى أحمد الزرقا، *المدخل الفقهي العام* (دمشق: دار القلم، 2004)، 209/1.
[165] الجدعاني، *الاستدراك الفقهي تأصيلا وتطبيقا*، 137–162 مختصرا.

2. من الأغراض الدَّافعة للاستدراك على الفقهاء السَّابقين هي تكميل نقص حصل منهم، فعندما ينظر فقيه لاحق في كلام فقيه سابق ويجد أنَّه قد حصل منه نقص في بعض الأحكام والمسائل عندها يُبادر ليستدرك عليه وليكمل ما فاته.

3. من الأمور الَّتي تستدعي الاستدراك أيضًا هي دفع التَّوهم وإصلاح الخلل المتوقَّع، فمعالجة الخلل المتوقَّع هو تدارك للأمر قبل حصوله مما يساعد على تقليل ورود الاعتراضات على صاحب الكلام الأصلي[166].

فجميع الاستدراكات ترجع لهذه الأسباب والأغراض، وعندما نذكر الأمثلة على ذلك سيتجلَّى لنا هذا بشكل أوضح، وسنرى أن كل استدراك من أحمد رضا خان على ابن عابدين يرجع لسبب ولعلة؛ وهي إما نقص في كلام ابن عابدين أو خطأ في النقل أو إطلاق للعبارة أو تساهل فيها أو توهُّم يحصل في الذِّهن وما إلى ذلك من الأسباب الَّتي ذكرناها في الأسطر السَّابقة.

2.2. أنواع الاستدراكات في حاشية "جد الممتار"

قبل التطرق إلى توضيح الاستدراكات على "رد المحتار" يجدر بالذكر أن هذه الاستدراكات تتنوع بين استدراكات شكلية وأخرى موضوعية، ونقصد بالاستدراكات الشَّكلية ما لا يُبنى عليها اختلاف في الحكم، ومعنى ذلك أنَّ هذه الاستدراكات منها ما كان نتيجة لاختلاف النسخ التي اطلع عليها كل من ابن عابدين وأحمد رضا خان، أو كان هناك خطأ في النَّقل، أو خطأ في نسبة الكلام إلى غير صاحبه، أو خطأ في نسبة الكلام لغير كتابه، أمَّا عن الاستدراكات الموضوعية فنقصد بها ما يُبنى عليها اختلاف في الحكم، والاستدراكات من هذا الشكل معرفتها والوقوف عليها وإعادة النَّظر فيها والمقارنة بقول الطَّرفين ومعرفة أدلَّة وحجج كل واحد منهم من الأهميَّة بمكان، من أجل ذلك سنركز على هذا النَّوع من الاستدراكات في الصفحات القادمة، مع ذكر أمثلة على النَّوع الأوَّل من الاستدراكات أيضًا حتَّى يتضح المقال.

2.2.1. الاستدراكات الشَّكلية

الاستدراكات الشَّكلية تمثِّل جانبًا مهمًا في جهود العلماء أثناء مراجعة النُّصوص الفقهيَّة وضبطها، لأنَّها تهدف إلى إخراج كلام المؤلِّف على أدقِّ وأتَّم وجه، مع العلم أنَّ مثل هذه الاستدراكات لا تُؤثر في المسائل أو الأحكام الفقهيَّة ذاتها، بل هي من الكمالات الَّتي تخرج النص على وجه أفضل، وفي سياق الاستدراكات الَّتي قدمها أحمد رضا خان على ابن عابدين نجد أن الجانب الشكلي كان له دور أيضًا، فلم يكتف أحمد رضا خان بالاستدراك على ابن عابدين في المسائل الفقهيَّة أو الأصوليَّة بل استدرك عليه في بعض النقولات وبعض الزَّلات اللفظيَّة وبعض الأماكن الَّتي سها فيها، وهذا كله يُسهم في تحقيق الوضوح والدِّقة الَّتي تتطلبها الكتابات الفقهية. فقد كان أحمد رضا خان دقيقًا في ملاحظاته المتعلِّقة بالشَّكل الظَّاهر، حيث ركَّز على جوانب متعددة مثل ضبط

[166] الجدعاني، *الاستدارك الفقهي تأصيلا وتطبيقا*، 311–357 مختصرا.

المصطلحات، ومراجعة العبارات الَّتي قد يُفهم منها معانٍ متعددة أو غير واضحة، وتُظهر هذه الاستدراكات اهتمامه الكبير بتقديم النَّص الفقهي للقارئ خاليًا عن أيّ خلل شكلي كان أو موضوعي، وهذا الشّيء يعكس منهجيته الدقيقة في معالجة النُّصوص وضبطها، ومع هذا فإنَّ حصر جميع هذه الاستدراكات يتعذر، ولكن من أبرز الاستدراكات الشكلية ما كان نتيجة خطأ في النقل، أو استدراك لفظي لا يبنى عليه خلاف علمي، أو سهو، أو سقط في العبارة.

فالخطأ في النقل هو أحد الأسباب التي دعت أحمد رضا خان للاستدراك على ابن عابدين، ومن الأمثلة على ذلك قول ابن عابدين أنَّه جاء في "النهاية" و "الفتح" أنَّ البيع بالرَّقم فاسد[167]، فأحمد رضا خان استدرك عليه بأنَّ هذه العبارة لم ترد في "الفتح" ووردت في غيره مثل " النهاية" و "الكفاية"[168]، وعبارة "الفتح" أنَّ هذا العقد يجوز إذا عُلم في المجلس ويكون بعقد التعاطي، فابن عابدين أخطأ في نقل هذه العبارة ونسبها خطأ لصاحب "الفتح"، فاستدرك عليه أحمد رضا خان وصحح النسبة.

ومن الأمثلة على الاستدراكات اللفظية قال ابن عابدين أنَّه جاء في "الهداية" في آخر باب المرابحة أنَّ البيع بالرَّقم جائزٌ وذكر وجه ذلك[169]، فرجع أحمد رضا خان إلى آخر باب المرابحة من "الهداية" ولم يقف على ذلك، إلا أنَّه وجده في أول باب المرابحة[170]، فاستدرك عليه في ذلك وبين أن المراد أول باب المرابحة وليس آخره، فمثل هذا الخلاف لا يخرج عن كونه لفظيًّا. ومن المسائل الَّتي كان الاستدراك فيها لفظي أنَّ ابن عابدين قال حول تعين النُّقود بالتعيين أنَّ النُّقود تتعين في الصَّرف بعد هلاكه وبعد هلاك المبيع[171]، فاستدرك عليه أحمد رضا خان وبيَّن أنَّ الصَّواب هو ليس بعد هلاكه وإنَّما بعد فساده[172]، فهذا الاستدراك أيضًا لا يخرج عن كونه استدراكًا لفظيًّا وزلَّة قلم من ابن عابدين.

والسهو أيضا هو أحد الأمور التي دعت أحمد رضا خان للاستدراك، فعلى سبيل المثال ذكر ابن عابدين حكم جواز بيع الثَّمر قبل أن يظهر وقبل أن يبدو صلاحه، وذكر خلاف الشَّافعي في هذه المسألة ثُمَّ قال أنَّ الخلاف في بيعها قبل أن يبدو صلاحها على الخلاف في معناه لا بشرط القطع[173]، وهنا استدرك عليه أحمد رضا خان قائلا:

---

[167] محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، تحقيق حسام الدين الفرفور (دمشق: دار الثقافة والتراث، 2000)، 51/14.

[168] محمد أحمد رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، تحقيق محمد يونس علي المدني وآخرون (كراتشي: مكتبة المدينة، 2013)، 7/6.

[169] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 52/14.

[170] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 12/6.

[171] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 171/15.

[172] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 117/6.

[173] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 205/14.

"هذا يعم ما إذا شرط التَّرك أو لم يشرط شيء، وسيأتي أنَّ البيع بشرط الترك حرام، فكيف نقول بجوازه! فالظاهر أنَّ صوابه: لا بشرط الترك، لأنه الَّذي نقول بجوازه"[174].

يظهر لنا أن أحمد رضا خان لم يخطئ ابن عابدين وقال بأنَّه خالف الفقهاء وجاء بحكم جديد، بل قال بأنَّ الصواب في العبارة هو بدل أن نقول "لا بشرط القطع" نقول "لا بشرط الترك" وهكذا نكون قد أزلنا الإشكال الَّذي حصل بسبب سهو من ابن عابدين. ومن الأمثلة الأخرى في هذا الباب ما قال ابن عابدين عند كلامه على ما يبطل بالشَّرط الفاسد ولا يصح تعليقه به أنَّه لم ير من ذكر حكم ولا أمثلة ما لا يُحلف به من الإسقاطات والالتزامات[175]، إلا أنَّ ابن عابدين نفسه ينقل عن "الخلاصة" وعن العيني كلامًا حول ذلك، فكان هذا سهو من ابن عابدين[176]، ونستطيع أن نقول أنَّ ابن عابدين عندما ذكر أنَّه لم ير من تعرَّض لذلك من الفقهاء يُحتمل أنَّه لم يكن قد وقف على كلام العيني أو صاحب "الخلاصة" فقال ما قال، وبعد ذلك وقف على كلام لهم فنقله في مكان يناسبه، والشَّيء الَّذي يدل على ما ذكرنا أنَّه نقل كلامهم بعد صفحات من قوله أنَّه لم ير من ذكر ذلك، وعلى كل فأكثر ما يُقال في هذه الاستدراك أنه سهو، ولا يُبنى عليه أيُّ حكم فقهي.

من الأسباب الدافعة للاستدراك أيضا السقط الحاصل في بعض العبارات فقد ينقل ابن عابدين نصًا من أحد الكتب إلا أنَّه قد يكون هناك سقط في العبارة، فيؤدي هذا السقط إلى خلل في المعنى، ومن الأمثلة على هذا ما نقل ابن عابدين عن "البزازية" فيمن غرس شجرة ووقفها، فقال:

"إن غرسها على أرض مملوكة يجوز وقفها تبعا للأرض، وإن بدون أصلها لا يجوز، وإن كانت موقوفة في أرض موقوفة إن وقفها على تلك الجهة جاز كما في البناء إن وقفها على جهة أخرى فعلى الخلاف المذكور"[177].

فاستدرك أحمد رضا خان على ابن عابدين وبين أن هناك سقط في العبارة يبينه ما جاء في "حاشية الطحطاوي" عن "البحر" عن "الظهيرية":

"إن غرسها في أرض غير موقوفة لا يخلو إن وقفها بموضعها من الأرض صح تبعا للأرض بحكم الاتصال"[178].

وفي ضوء ما تقدَّم، يتبيَّن أنَّ استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين لم تكن مجرَّد تعليقات عابرة، بل مثَّلت منهجًا علميًا دقيقًا يستهدف تحقيق أعلى درجات الكمال والوضوح في النصوص الفقهية. فمع اختلاف طبيعة هذه الاستدراكات بين تصحيحات شكلية، وزلات لفظية، وسهو، وسقط، إلا أنَّها تُظهر عمق فقهه وحرصه على تقديم نص فقهي مُنقَّح يعكس أمانة علمية وانتباهًا للتفاصيل. ومن هذا المنطلق، تظلُّ هذه الجهود شاهدًا على

[174] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 38/6.
[175] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 460/15.
[176] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 172/6.
[177] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 528/13.
[178] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 525/5–526.

دور العلماء في حفظ التراث الفقهي من خلال الإضافة والتصحيح والتحرير مما يعزّز مكانة هذا العمل في مسيرة العلم والاجتهاد.

2.2.2. الاستدراكات الموضوعية

تُعدُّ الاستدراكات الموضوعية من أبرز أشكال النقد العلمي في المجال الفقهي، حيث تُعالج مسائل جوهرية تتعلق بمضامين الأحكام الشرعية وما ينبني عليها من تطبيقات عملية وترجيحات اجتهادية. وقد وقع اختيارنا في هذا البحث على أبواب الشركة والوقف والبيوع لتكون محاور رئيسية لمعالجة هذه الاستدراكات، نظرًا لما لها من أهمية خاصة في النظام الفقهي الإسلامي ودورها الحيوي في تنظيم المعاملات الشرعية، واختيارنا لهذه الأبواب لم يكن عشوائيًا، بل استند إلى أسباب موضوعية، أبرزها الطابع العملي والتطبيقي لهذه الأبواب. فباب الشركة يُعدُّ حجر الأساس في تنظيم العلاقات التجارية والاقتصادية بين الأفراد، بما يحقق التوازن بين الحقوق والواجبات. أما باب الوقف، فيتناول جانبًا اجتماعيًا وخيريًا يُظهر أبعادًا عميقة في التشريع الإسلامي تهدف إلى دعم المشاريع الدينية والخيرية وخدمة المجتمع، مما يجعله أحد الركائز الأساسية للنظام الاجتماعي الإسلامي. وبالنسبة لباب البيوع، فإنه يختص بتنظيم المعاملات التجارية اليومية، ويشمل مسائل تتعلق بالربح والخسارة والغرر والربا وغيرها من الموضوعات التي تُشكِّل جوهر الحياة الاقتصادية.

وأهمية هذه الأبواب تتجلى كذلك في تنوع الأحكام ودلالاتها، حيث تجمع بين مسائل فردية وأخرى جماعية، وتتيح مساحة واسعة لمناقشة الاجتهادات الفقهية والترجيحات، مما يُبرز مدى التزام الفقهاء بأصول المذهب وفي الوقت ذاته قدرتهم على التجديد والاجتهاد بما يراعي تغيُّر الأحوال. علاوةً على ذلك، فإن هذه الأبواب توفر أمثلة واقعية تساعد على إبراز التفاعل بين النظرية الفقهية والتطبيق العملي، وهو ما يتماشى مع أهداف هذا البحث الرامية إلى تسليط الضوء على منهجية أحمد رضا خان في مراجعة النصوص واستدراكاته على ابن عابدين.

وفي ظل ضيق المقام، كان من الضروري قصر البحث على هذه الأبواب الثلاثة دون غيرها، إذ إنها تمثل نماذج كافية لإبراز الجوانب النقدية التي نعالجها. ومن هنا فإن البحث القادم سيقتصر على استعراض الأمثلة المتعلقة بهذه الأبواب، مع مقارنة أقوال الطرفين _ابن عابدين وأحمد رضا خان_ وبيان الأدلة التي استند إليها كل منهما، بالإضافة إلى توضيح ما إذا كان رأي أحمد رضا خان تفردًا شخصيًا أم أن هناك من العلماء من وافقه على قوله. وأما عن دراسة الأسباب الدافعة لهذه الاستدراكات فسيُخصص الفصل الثالث لدراستها، وذلك من خلال تحليل العوامل التي دفعت أحمد رضا خان إلى إعادة النظر في الأحكام الفقهية التي تناولها، كما وستتناول هذه الدراسة أبعاد هذه العوامل وأهميتها في توجيه النقد الفقهي، مع تقديم قراءة علمية دقيقة تسعى لإبراز الإسهام الفقهي لهذه الاستدراكات ودورها في تعزيز المنهج الاجتهادي وتجديد النظر الفقهي بما يخدم تطور الفقه الإسلامي ويواكب متغيرات العصر.

2.2.3. كتاب الشركة

نقل ابن عابدين عن "الخيرية" في فصل الشركة الفاسدة حكم اجتماع شخصين في دار واحدة وكسبهما معًا دون معرفة التفاوت بينهما، فقال: هو بينهما بالسَّويَّة، ونقل حكم ذلك من كتاب "الفتاوى الخيرية"[179]، ثُمَّ قال ابن عابدين بعد ذلك بأنَّ هذا في غير الابن مع أبيه[180]، واستدل على ذلك بما ورد في "القنية":

> "الأب وابنه يكتسبان في صنعة واحدة ولم يكن لهما شيء فالكسب كله للأب إن كان الابن في عياله لكونه معينا له، ألا ترى لو غرس شجرة تكون للأب"[181].

يُفهم أن ابن عابدين وافق صاحب "القنية" فيما نقله عنه من أنَّ الابن إذا كان في عيال أبيه وكان يعمل معه فما يكسبه الابن هو للأب لأنه يُعتبر معينًا له، فهو بمنزلة الوكيل، وما يكسب الوكيل هو للموكل، إلَّا أن أحمد رضا خان لم يوافق صاحب "القنية" فيما ذكره فقال:

> "هذا الَّذي يذكره عن القنية من كون الكسب كله للأب يجعل الابن معينًا له إنَّما هو في التصرفات الَّتي يصح فيها التوكيل، إذا هو مآل جعله معينا، والشَّارح هاهنا في بيان تحصيل المباحات وقد نصَّ أنه لا يصح فيه التوكيل، فإيراد هذا الفرع في هذا المبحث ربما يوهم أن لو اجتمع رجل وابنه في عياله في تحصيل مباح كان كله للأب ويجعل الابن معينا له وليس كذلك، فإن الشرع المطهَّر جعل في المباح سبب الملك الاستيلاء فمن استولى فهو المالك ولا ينتقل الملك إلى غيره إلا بوجه شرعي كهبة وبيع، ولا ينسب أخذه إلا بوجه شرعي ككونه عبده أو أجيره عليه، أما الإعانة مجانا فهي الخدمة، وقد علمت بطلان الاستخدام في تلك الأعيان[182]".

اعتراض أحمد رضا خان على ابن عابدين في هذه المسألة سببه هو عدم التفريق بين التوكيل في المباحات وفي غيرها، لأنَّ التوكيل في المباحات لا يصح، ومن سبق إلى مباح فهو أولى به إلا إذا وهبه أو باعه، ومعلوم أن الابن وإن كان في عيال أبيه إلا أنَّ له ذمَّة ماليَّة مستقلَّة عن ذمَّة أبيه، وما يجنيه الولد من عمله مع أبيه يكون لأبيه إذا كان يعين أباه في عمله الخاص لأنَّه كالوكيل في هذه الحالة، أمَّا إذا كان الولد والأب يعملان في جمع شيء مباح فما يكسبه وما يحصِّله كلُّ واحد منهما فهو ملك لمن كسبه وحصَّله أولًا، فلعلَّ ابن عابدين رحمه الله قد وهم في هذه المسألة وسار على ما سار عليه صاحب القنية، إلا أنَّ الصواب هو ما قاله أحمد رضا خان في هذه المسألة.

2.2.4. كتاب الوقف

2.2.4.1. مطلب: قد يثبت الوقف بالضرورة

---

[179] خير الدين الرملي، *الفتاوى الخيرية لنفع البرية* (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1882)، 1/111–112.
[180] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 13/337.
[181] مختار بن محمود الزاهدي، *قنية المنية لتتميم الغنية*، 193.
[182] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 5/442–443.

أ. جعل ابن عابدين مطلبًا ذكر فيه أنَّ الوقف قد يثبت بالضَّرورة، ونقل كلامًا عن "الفتح" في ذلك وهو:

"يثبت الوقف بالضرورة، وصورته أن يوصي بغلة هذه الدَّار للمساكين أبدًا، أو لفلان وبعده للمساكين أبدًا، فإنَّ الدَّار تصير وقفًا بالضرورة، والوجه: أنها كقوله: إذا مت فقد وقفت داري على كذا"[183].

قال ابن عابدين بعد ذلك بأن هذا هو من المعلَّق بالموت وأنَّه كوصيَّة من الثلث، وأشار بأنه سيأتي الكلام عليه[184]، فقال أحمد رضا معلقا على كلام ابن عابدين:

"الَّذي يأتي: أنه وصية، لأنه وقف في حكم الوصية، والَّذي حكم به في "الفتح" أنه وقف، فليحرر"[185].

وابن عابدين بعد أن نقل عبارة "الفتح" قال بأن المعلق بالموت يعتبر وصية من الثلث كما هو مذكور في "الفتح"، إلا أن أحمد رضا خان اعترض على ما نقله ابن عابدين واستدرك عليه وقال بأنَّ صاحب "الفتح" جعل المعلق بالموت يعتبر وقفًا، وحتَّى نفهم كلام ابن عابدين كاملًا لا بدَّ لنا من الرجوع والنظر في المبحث الَّذي أحال إليه الكلام، فقد قال:

"والحاصل أنه إذا علقه بموته فالصحيح أنه وصية لازمة لكنه لم يخرج عن ملكه، فلا يتصور التصرف فيه ببيع ونحوه بعد موته، لما يلزم من إبطال الوصية، وله أن يرجع قبل موته كسائر الوصايا، وإنَّما يلزم بعد موته، "بحر"[186]، ومثله في "الفتح"[187]، فالمعلق بالموت لا يكون وقفًا في الصحيح، فلا يزول به الملك قبل الموت ولا بعده بل يكون وصية لازمة بعده، فالمعلق بالموت ليس وقفًا كما علمت فلا يلزم من لزومه وصية أن يخرج عن الملك"[188].

فخلاصة ما ذهب إليه ابن عابدين أنَّ الوقف المعلق بالموت هو وصية، واعتمد في ذلك على ما نقله من "البحر" و"الفتح"، وأحمد رضا خان يدَّعي أن "الفتح" أفاد بأنه يعتبر وقف، فسبب اعتراض أحمد رضا خان على ابن عابدين هو تعارض ما نسبه كل واحد منهم إلى "الفتح"، وبالرجوع إلى عبارة الفتح ستتضح لنا المسألة أكثر، قال في "الهداية" وشرحه "فتح القدير":

"(وأما تعليقه بالموت فالصحيح أنه لا يزول ملكه إلا أنه تصدق بمنافعه مؤبدًا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع فيلزم) وإن لم يخرج عن ملكه لأنه بمنزلته، إذا لا يتصور التصرف فيه ببيع ونحوه لما يلزم من إبطال الوصية، وعلى هذا فله أن يرجع قبل موته كسائر الوصايا، وإنَّما يلزم بعد موته، وإنَّما كان

---

183 كمال الدين ابن الهمام، *فتح القدير* (بيروت: دار الفكر، 1970)، 203/6.
184 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 380/13.
185 رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 450/5.
186 زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، تحقيق زكريا عميرات (دار الكتب العلمية: بيروت، 1997)، 208/5.
187 ابن الهمام، *فتح القدير*، 207/6.
188 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 396/13.

هذا هو الصحيح لما يلزم على مقابلة من جواز تعليق الوقف، والوقف لا يقبل التعليق بالشرط، ولذا لو قال: إذا مت من مرضي هذا فقد وقفت أرضي إلى آخره فمات لم تصر وقفًا وله أن يبيعها قبل الموت، بخلاف ما لو قال إذا مت فاجعلوها وقفًا، فإنه يجوز لأنه تعليق التوكيل لا تعليق الوقف نفسه"[189].

ونجد أن صاحب "الفتح" قد ذكر صورتين للمسألة، الأولى وهي التعليق بالشرط، كأن يقول: إذا مت من مرضي هذا فقد وقفت أرضي، ففي مثل هذه الصورة تكون وصية، والصورة الثانية وهي تعليق التوكيل، كأن يقول: إذا مت فاجعلوها وقفًا، ففي هذه الصورة تكون وقفًا، لأن تعليق التوكيل يجوز، فابن عابدين رحمه الله لم يفصِّل في هذه المسألة بين التعليق بالشرط وتعليق التوكيل الَّذي ذكره صاحب الفتح، والصورة الَّتي ذكرها ابن عابدين - وهي: التعليق بالموت مطلقًا- هي أقرب للصورة الثانية الَّتي هي تعليق التوكيل، وتعليق التوكيل يُعتبر وقفًا لا وصية.

ب. قال ابن عابدين شارحا لعبارة "الدر" الَّتي تذكر شرط الوقف:

"(قوله: وشرطه شرط سائر التبرعات) أفاد: أن الواقف لا بد أن يكون مالكًا له وقت الوقف مِلكا باتًّا ولو بسبب فاسد"[190].

يُفهم من كلام ابن عابدين أن الوقف من شروطه أن يكون في ملك الواقف وقت الوقف، ويجب أن يكون المِلك باتًّا أيضًا، والملك البات هو الملك الَّذي لا خيار فيه ولا رجعة، فاعترض أحمد رضا خان على قول ابن عابدين بأن الوقف من شرطه أن يكون الملك باتّا فقال:

"لكن يأتي: (أن وقف المرتد موقوف، فإن أسلم صح وإن هلك على ردته بطل)[191]، ومرَّ: (أن بالردة يزول ملكه عن ماله زوالًا موقوفًا، فإن عاد عاد، وإلا زال بالاستناد)،[192] فهذا يفيد أن البتات إنَّما هو شرط النفاذ دون الصحة فليحرر"[193].

والعبارة السابقة الَّتي نقلها أحمد رضا خان لابن عابدين من موضع آخر يُفهم منها أنَّ المرتدَّ إذا وقف يكون وقفه موقوفًا، فإذا أسلم ينفذ وقفه، فنستنتج من هذا الكلام أن ما شرطه ابن عابدين من البتات ليس بشرط للصحة وإنَّما هو بشرط للنفاذ، فالمسلم إذا ارتد انقطع ملكه عن ماله، وما يملكه لم يعد ملكا باتًّا له لأنَّه أصبح موقوفًا على إسلامه، فإن أسلم عاد ملكًا له، وما وقفه أيضًا في حال ردته يكون موقوفًا على إسلامه، فوقف المرتد صحيح إلَّا أنَّه غير نافذ، فإن عاد إلى الاسلام نفذ ولزم، ولا حاجة لإعادة الوقف منه مرة أخرى، فالملك التام هو شرط النَّفاذ وليس شرط الصِّحة، ولا بد لنا من أن نشير أن أغلب الشُّراح لم يذكروا البتات في الملكية للشيء المراد وقفه

---

[189] ابن الهمام، *فتح القدير*، 207/6–208.
[190] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 381/13.
[191] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 387/13–388.
[192] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 387/13.
[193] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 452/5.

حتَّى يصح وقفه، وابن عابدين رحمه الله ذكر هذا الشرط ولم يخصصه، فجاء أحمد رضا خان وخصص شرط البتات فجعله شرطا للنفاذ وليس بشرط للصحة، وقد بينا الفرق بينهما.

ج. قال ابن عابدين عند كلامه على شروط الوقف:

"وصح وقف ما شراه فاسدا بعد القبض، وعليه القيمة للبائع"[194].

يُفهم من كلامه أنَّ الإنسان لو اشترى شيئًا بعقد فاسد ووقف هذا الشَّيء قبل أن يرفع فساد العقد صحّ وقفه، وأنَّ البائع لا يملك الفسخ لأن المشتري وقفها، والوقف لا رجعة فيه، لكنَّ أحمد رضا خان كان له ترجيح آخر في المسألة، فقال:

"لكن في أحكام البيع غير الجائز من بيوع "الهندية" عن "الخانية" (لو باع أرضًا بيعًا فاسدًا فجعله المشتري مسجدًا لا يبطل حق الفسخ ما لم يبن في ظاهر الرواية، فإن بناه بطل في قول أبي حنيفة، وغرس الأشجار كالبناء)[195]، وفي متفرقات وقفها عن "المحيط:" (لو اشترى أرضًا شراء فاسدًا فقبضها واتخذها مسجدًا وصلَّى النَّاس فيه، ذكر هلال في وقفه: أنَّه مسجد وعلى المشتري قيمتها ولا ترد إلى البائع، قال هلال: هذا قول أصحابنا في المسجد والوقف على قياسه، وذكر في كتاب الشفعة: إذا اشترى أرضًا شراء فاسدًا واتخذها مسجدًا وبنى فيها بناء أنه يضمن قيمتها عند أبي حنيفة ويصير مستهلكا بالبناء، وعندهما ينقض البناء وترد الأرض على البائع، فاشتراط البناء على رواية كتاب الشفعة دليل على أنَّه إذا لم يبن لا يصير مسجدًا بمجرد اتخاذه مسجدًا بلا خلاف، وعدم اشتراط البناء في رواية هلال دليل على أنه يصير مسجدًا بلا خلاف بدون البناء، قال الحاكم الشهيد: رواية محمد رحمه الله تعالى في كتاب الشفعة أصح من رواية هلال)[196]، فالحاصل أن المشترى شراء فاسدًا إذا جعلها مسجدًا ولم يبن فيه لم يصر مسجدًا بلا خلاف، وإذا بنى وجعلها وقفًا صار مسجدًا عند الإمام خلافا لهما، فالَّذي وقع في "رد المحتار" مشى على رواية هلال، وقد علمت أنَّه خلاف الأصح كما قال الإمام الحاكم وخلاف ظاهر الرواية كما أفاد الإمام قاضي خان"[197].

فالنقولات الَّتي جاء بها أحمد رضا خان في هذه المسألة تُظهر لنا أنَّ المسألة فيها أكثر من صورة وأكثر من ترجيح وهي على الشكل التالي:

---

[194] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 381/13.
[195] جماعة من العلماء، *الفتاوى الهندية* (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1892)، 151/3.
[196] جماعة من العلماء، *الفتاوى الهندية*، 485/2.
[197] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 453/5–454.

جعل ما اشتراه بعقد فاسد مسجدا وكان لم يبن فيه شيئا، نُقل في هذه الصورة قولان، الأول: لا يبطل حق الفسخ ولا يصير مسجدا بلا خلاف بين الأئمة في ظاهر الرواية، والثاني: هو مسجد وعلى المشتري قيمته ولا يرد إلى البائع، وهذه رواية هلال كما نقل صاحب الفتاوى الهندية[198].

بنى فيما اشتراه بعقد فاسد وجعله مسجدا، صار مسجدا عند الإمام ويدفع قيمته إلى البائع، وعندهما ينقض البناء وترد الأرض ولا يصير مسجدا.

يظهر لنا أن ابن عابدين رحمه الله مشى على قول هلال في هذه المسألة بأن ما شراه بعقد فاسد يصير وقفا مطلقًا من دون التفريق بين إذا ما بنى فيه أو لم يبن، ولكن الأصح والمعتمد في هذه المسألة هو ما جاء في ظاهر الرواية كما قال ذلك الحاكم الشهيد، ورواية هلال هي مخالفة لظاهر الرواية، فابن عابدين رحمه الله لم يتعرض لقول ظاهر الرواية بل اكتفى بذكر رواية هلال واعتمادها، وقد ظهر لنا أن ما اعتمده هو المرجوح وليس الراجح في هذه المسألة.

د. من الشروط الَّتي ذكرها الحنفية لصحة الوقف ألا يكون معلقًا بشيء غير كائن، فإن كان معلقًا بشيء غير كائن وقت الوقف لم يصح، وهذا في الوقف والهبة، أما في النَّذر واليمين فيصح التعليق، قال ابن عابدين محشيًّا على عبارة الشَّارح:

> "قوله: (لا معلقا) كقوله: إذا جاء غدٌ، أو إذا جاء رأس الشهر، أو إذا كلمت فلانا فأرضي هذه صدقة موقوفة، أو إن شئت أو أحببت يكون الوقف باطلًا لأن الوقف لا يحتمل التعليق بالخطر؛ لكونه مما لا يحلف به، كما لا يصح تعليق الهبة بخلاف النَّذر لأنه يحتمله ويحلف به، فلو قال: إن كلمت فلانًا إذا قدم، أو إن برئت من مرضي هذا فأرضي صدقة موقوفة يلزمه التصدق بعينها إذا وجد الشرط لأن هذا بمنزلة النذر واليمين، "إسعاف"[199].

فالصور الَّتي ذكرها ابن عابدين من الوقف المعلق لا تكون وقفًا لأن الوقف لا يصح تعليقه بالخطر كما قال فقهاء المذهب، وهذا لا خلاف فيه، ولكن اعترض أحمد رضا خان على العبارة الَّتي نقلها ابن عابدين عن "الإسعاف" من أن النذر يحتمل التعليق ويُحلف به، وذكر صورتين للمسألة، الأولى: إن كلمت فلانا إذا قدم، والثانية: إن شفيت من هذا المرض، وجعل للصورتين حكمًا واحدًا وهو لزوم التَّصدق بالعين إذا وجد الشرط، فقال:

> "(يلزمه التصدق بعينها) هذا في (إن برئت)، أما في (إن كلمت) فيمين، ويجوز له أن يمسك الأرض ويختار التكفير، على ما عرف من الفرق بين الشرط المطلوب والمهروب عنه"[200].

---

[198] جماعة من العلماء, *الفتاوى الهندية* (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1892)، 485/3.
[199] إبراهيم بن موسى الطرابلسي، *الإسعاف في أحكام الأوقاف*، تحقيق صلاح محمد أبو الحاج (عمان: دار الفاروق، 2015)، 105، ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 383/13–384.
[200] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 456/5–457.

فابن عابدين سار على ما سار عليه صاحب "الإسعاف" من عدم التفريق بين الصورتين في هذا الموضع، لكن أحمد رضا خان فرَّق بين الشرط المطلوب والشرط المهروب عنه، فالإنسان يطلب البُرء فإذا نذر شيئًا وعلَّقه ببرئه فيجب عليه إيفاء ما نذره، أما إذا علق نذره بشيء مهروب منه فهنا يمكنه التَّكفير عن يمينه فقط ولا يجب عليه أن يفي بعين ما نذر. قال في "المحيط البرهاني":

> "وأما إذا كان النذر معلقا بالشرط فإنه على وجهين أيضًا: إن كان شرطًا يريد وجوده إما لجلب منفعة أو لدفع مضرة بأن قال: إن شفى الله مريضي، إن رد الله غائبي، إن مات عدوي، فعلي صوم سنة، فوجد الشرط يلزمه الوفاء بما سمى ولا يخرج عن العهدة بالكفارة أيضًا بلا خلاف، وإن كان شرطًا لا يريد وجوده فعليه الوفاء بما سمى أيضًا في ظاهر رواية أصحابنا، وروي عن أبي حنيفة أنه رجع عن هذا القول وقال: هو بالخيار إن شاء خرج عنه عين ما سمى وإن شاء خرج عنه بالكفارة، وهكذا روي عن محمد أيضًا، ومشايخ بلخ كانوا يفتون بهذه الرواية، وهو اختيار الشيخ الإمام إسماعيل الزاهد وشمس الأئمة السرخسي والصدر الكبير برهان الأئمة رحمهم الله، وبه ورد الأثر عن بعض الصحابة"[201].

فالنذر المطلوب الَّذي يُراد وجوده يجب الإيفاء بعين ما نذر وهذا لا خلاف فيه بين فقهاء المذهب، وأما النذر المهروب منه الَّذي لا يُراد وجوده فقد ورد فيه قولان، القول الأول: عليه أن يفي بعين ما نذر وهذا ظاهر الرواية، القول الثاني: هو بالخيار إن شاء كفَّر عن يمينه وإن شاء وفَّى بعين ما نذر، وهذا القول هو رواية عن أبي حنيفة وعن محمد واختار بعض أئمة المذهب هذا القول كما قال صاحب "المحيط"، فابن عابدين إذًا مشى في هذه المسألة على قول ظاهر الرواية من دون أن يتعرض لباقي الأقوال، وأحمد رضا خان مشى على القول الثاني لأنَّه هو الرَّاجح في هذه المسألة في المذهب، ولا بد من الإشارة إلى أن ابن عابدين لم يكن يخفى عليه هذا التفريق بين النذر المطلوب وجوده والنذر المهروب عنه، فقد فصَّل في هذه المسألة وذكر الأقوال فيها في كتاب الأيمان[202]، فخلاصة القول أن أحمد رضا خان استدرك على ابن عابدين لأنه رجح قول صاحب "الإسعاف"، وصاحب "الإسعاف" لم يخطئ لكنه أخذ بقول ظاهر الرواية، وقد بينا أن المعتمد هو ما رجع إليه الإمام أبو حنيفة ومحمد، وعدم الاستدراك من ابن عابدين على صاحب "الإسعاف" هنا لعله سهو من دون قصد.

- ذكر ابن عابدين أنه لا يشترط قبول الموقوف إذا كان غير معين، فقال:

> "لا يشترط قبول الموقوف عليه لو غير معين كالفقراء، فلو لشخص بعينه وآخره للفقراء اشترط قبوله في حقه"[203].

---

[201] محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 413/4.
[202] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 326/11–327.
[203] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 386/13.

وذكر ابن عابدين قيدًا وهو أن يكون آخره للفقراء، فاعترض أحمد رضا خان على هذا القيد فقال:

"ليس هذا القيد احترازيا، فإن آخر الوقف لا بد وأن يكون للفقراء، قال في العقود: (كل وقف لا بد أن يكون مؤبدا ويكون مآله للفقراء وإن لم يصرح بلفظ التأبيد على قول أبي يوسف المعتمد)[204].

فكما ذكر أحمد رضا خان فإن هذا القيد المذكور ليس بقيد احترازي، لأن كل وقف لا بد وأن يكون نهايته إلى الفقراء وإن لم يذكر ذلك في كلام الواقف كما مرَّ في كتاب الوقف، وأحمد رضا خان نقل كلام ابن عابدين من كتابه "العقود الدرية" ولم يذكر هذا القيد، فلعل ذكر ابن عابدين لهذا القيد هنا هو زلة قلم ولا يريد بذلك الاحتراز عن شيء آخر.

2.2.4.2. مطلب: شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع

هناك بعض المسائل المتعلقة بالوقف المعلق بالموت وهي: مسألة الرجوع عنه، وزوال الملك به، وهل هو وقف أم وصية؟ قال ابن عابدين:

"والحاصل أنه إذا علقه بموته فالصحيح أنه وصية لازمة، لكن لم يخرج عن ملكه، فلا يتصور التصرف فيه ببيع ونحوه بعد موته، لما يلزم من إبطال الوصية، وله أن يرجع قبل موته كسائر الوصايا، وإنَّما يلزم بعد موته، ومحصل هذا أن المعلق بالموت لا يكون وقفًا في الصحيح فلا يزول به الملك قبل الموت ولا بعده، بل يكون وصية لازمة بعده، حتَّى لا يجوز التصرف به، لا قبله حتَّى جاز له الرجوع عنه، وهذا معنى قول الشارح: (فالصحيح أنه كوصية إلخ) فإنه قصد به تحويل كلام المصنف، لأن كلامه فيما يزول به الملك لا فيما يلزم، ولا ينافي هذا ما قدمناه من الاتفاق على التلازم بين اللزوم والخروج عن الملك، لأن ذاك في الوقف، وأما المعلق بالموت فليس وقفًا كما علمت، فلا يلزم من لزومه وصية أن يخرج عن الملك"[205].

يُفهم من كلام ابن عابدين هنا أنَّه يصح الرجوع في الوقف المعلق بالموت، وأنه لا يعتبر وقفًا بل هو وصية، وأنَّه لا يزول به الملك، لكن أحمد رضا خان طلب التَّحرير في المسألة الأولى الَّتي هي جواز الرجوع، فهل هو قول الجميع أم قول الإمام فقط، وفي المسألة الثانية والثالثة لم يوافق ابن عابدين فيما ذهب إليه، فسنحاول أن نبين موقف كل طرف في الأسطر القادمة.

في مسألة الرجوع في الوقف المعلق بالموت لم يذكر ابن عابدين خلافًا في المسألة هنا، فعلَّق أحمد رضا خان على مسألة الرجوع فيه وأحال إلى كلامٍ لابن عابدين في موضع آخر وقال:

---

[204] محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية*، تحقيق محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 227/1. رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 459/5.

[205] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 396/13.

"انظر إلى ما يأتي ص563[206]، وحرر أن هذا الخيار هل هو عند الكل أم عند الإمام وحده؟"[207].

وقال أيضًا في موضع آخر حول الرجوع في الوقف المعلق بالموت:

"انظر هل هذا الخيار بالاتفاق أم مختص بقول الإمام، والظاهر الثاني، فليحرر"[208].

وقبل أن نذكر كلام ابن عابدين في الموضع الَّذي أحال إليه أحمد رضا خان ينبغي أن نستحضر الصور الَّتي يزول بها الملك في الوقف وهي: قضاء القاضي المعين من قبل السلطان، كذلك بالموت في حال علق به، أو بقوله وقفتها في حياتي وبعد وفاتي، أو إذا أفرزه مسجدا، فهذه الصور الأربع هي الَّتي يزول بها الملك في الوقف، وإن كان هناك أقوال في بعض الصور، وأما عن الرجوع في الوقف فقد قال ابن عابدين معلقًا على كلام الشارح الحصكفي:

> "(ففي هذين الأمرين) أي: فيما إذا علقه بالموت وفيما إذا قال: وقفتها في حياتي وبعد مماتي، وقد استوى الأمران من حيث إنهما يفيدان الخروج واللزوم بموت الواقف، بخلاف الأمر الأول والرابع، وهما ما إذا حكم به حاكم أو أفرزه مسجدًا، فإنهما يفيدان الخروج واللزوم في حياته بلا توقف على موته كما في "الشرنبلالية"[209]، فاللزوم فيهما حالي وفي الأخرين مآلي، (له الرجوع) الظاهر أن هذا على قوله، أما على قولهما فالظاهر: أنه وقف لازم، لكن ينافيه ما قدمناه في تعليقه بالموت من أنه لا يكون وقفًا في الصحيح، بل هو وصية لازمة بعد الموت لا قبله، فله الرجوع قبله لما يلزم على جعله وقفا من جواز تعليقه، والوقف لا يقبل التعليق، تأمل. نعم لا تعليق في المسألة الثانية، فاللزوم فيها ظاهر عندهما" [210].

ذكر ابن عابدين في هذا الموضع أنَّ الرُّجوع في الصَّورة الثَّانية والثَّالثة الظاهر أنَّه قول الإمام، أمَّا الصَّاحبان فالظَّاهر أنَّهما يقولان بأنّه وقف لازم في جميع الصُّور الأربع، ولكن كما هو معلوم أنَّ الوقف المعلق بالموت لا يُعتبر وقفًا بل له حكم الوصيَّة، فالمسألة الَّتي ينبغي إيضاحها هي: هل فعلًا هناك اختلاف في مسألة الرجوع بين الإمام والصاحبين كما أفاد ابن عابدين هنا وكما طلب أحمد رضا خان أن تُحرر المسألة؟ الجواب هو أنَّنا لم نقف على قول لأحد من فقهاء الحنفية تعرَّض لذكر أي اختلاف بينهم، ومشوا على قول الإمام بجواز الرجوع في الصورة الثانية والثالثة ومن هؤلاء صاحب "البحر"[211] و"الفتح"[212] و"التنوير"، وعلَّة جواز الرجوع في هاتين الصورتين عند الإمام هو أنَّه في الصُّورة الثَّالثة يُعتبر نذرٌ بالتَّصدق في حالة الحياة ووقف بعد الممات يُخرج من الثلث، وفي الصَّورة الثَّانية التَّعليق بالموت لا يُعتبر وقفًا بل وصية تلزم بعد الموت من أجل ذلك له الرجوع.

---

[206] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 404/13.
[207] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 461/5.
[208] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 469/5.
[209] حسن بن عمار الشرنبلالي، *الشرنبلالية* (كراتشي: مير محمد كتب خانه، د.ت)، 133/2 (هامش "الدرر" و"الغرر").
[210] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 404/13.
[211] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 208/5.
[212] ابن الهمام، *فتح القدير*، 208/6.

وأما عن قول الصاحبين في المسألة الثانية والثالثة فابن عابدين بعد أن قال بأنَّ الظاهر هو وقف لازم عند الصاحبين، أرجع مسألة الرجوع في الوقف المعلق بالموت إلى الشَّيء المتَّفق عليه بين الجميع وهو أنَّ الوقف المعلق بالموت له حكم الوصيَّة، والوصية يجوز فيها الرجوع، إذا لا خلاف في جواز الرجوع في هذه المسألة وإنَّما الخلاف هو في الصورة الثالثة من صور الوقف، ففي هذه الصورة لا يصح الرجوع عند الصاحبين لأن كلامه هذا يُعتبر وقفًا وليس تصدقًا بالغلة كما ذهب إلى ذلك الإمام.

ولكن إذا أردنا أن نرجع لأصل الخلاف في المسألة فهو مسألة زوال الملك في الوقف المعلق بالموت، فأحمد رضا خان ذهب إلى أن الملك يزول في الوقف المعلق بالموت عند الإمام ولا يزول عندهما، من أجل ذلك ذهب إلى صحة الرجوع فيه عند الإمام وعدم صحة الرجوع فيه عندهما، وابن عابدين يُفهم من كلامه أنه لا يزول الملك به عند الجميع من أجل ذلك يصح الرجوع فيه، وسيأتي الكلام على مسألة زوال الملك في الوقف المعلق بالموت والخلاف فيها في الأسطر القادمة.

خلاصة القول في مسألة الرجوع عن الوقف هي كالتالي:

إذا قضى القاضي في جواز الوقف فلا يصح الرجوع فيه عند الجميع.

إذا أفرزه مسجدا فلا يصح الرجوع فيه عند الجميع.

لو قال وقفتها في حياتي وبعد وفاتي مؤبدا؛ يصح الرجوع عند الإمام ولا يصح الرجوع عند الصاحبين.

إذا علق الوقف بالموت يجوز الرجوع عند الجميع على ما ذهب إليه ابن عابدين وأغلب الفقهاء.

وأما بالنسبة للوقف المعلق بالموت فهل يعتبر وقفًا أم يعتبر وصية؟

فابن عابدين قال بأنه يعتبر وصية، لكنَّ أحمد رضا خان لم يوافقه في ذلك وذهب إلى أنَّه وقف حقيقة وصية حكمًا، وقال:

> "مرَّ عن "الفتح" أنه وقف، وذكر المحشي[213] أيضًا بأنه صار وقفًا، وقدمناه ثمة عن "الهندية" عن "محيط السَّرخسي" أنَّه وقف، وفيها عن "الظَّهيرية" ذكر وجوها وقال: كلها وصية بالغلة، ثُمَّ قال: ولو قال أرضي بعد وفاتي موقوفة على المساكين، أو حبس على المساكين، فهذا وقف جائز"[214].

فالوقف المعلق بالموت اعتبره أحمد رضا خان وقفًا وجاء ببعض النقولات، وذكر أنَّ ابن عابدين جعله وقفًا أيضًا في غير هذا الموضع فقال:

---

[213] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 380/13.
[214] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 462/5.

"فهو من المعلق بالموت وسيأتي الكلام عليه وأنه كوصية من الثلث"[215].

يُفهم من كلام ابن عابدين هنا أنه كالوصية، وفي الموضع الآخر أفاد بأنه وصية، ولكن ماذا يترتب على كل منهما؟ فإذا قلنا هو وصية تدفع من الثلث أو قلنا هو وقف يدفع من الثلث، الفرق هو أننا لو اعتبرناه وقفًا فينبغي أن يُحدُّ بالثُّلث، ويجب على الورثة إخراجه من الثلث، أما لو اعتبرناه وصية فينبغي إجازة الورثة له أولًا حتَّى يُخرج من الثُّلث، فإن لم يجيزوه لا يخرج، ولكن الرَّافعي في تقريراته قال:

"تقدَّم أنَّ الوقف المعلق بالموت أو المضاف إليه الصَّحيح أنه وصية تلزم بالموت من الثلث، وهو بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدًا، فعلى هذا لا تكون الدار موقوفة حقيقة بل محبوسة لهذه الوصية، فإذا بقي شيء مما عينه يكون لورثته لما علمت أن هذا ليس وقفًا حقيقة"[216].

ويظهر لنا من هذا النَّص أن الخلاف بينهما لا يخرج عن كونه خلافا لفظيا، فلو جعلناه وقفًا أو وصيَّة فالحاصل الَّذي أقرَّ به الجميع هو أنه وصية بالمنافع مؤبدًا ويخرج من الثلث، ولا يتوقف إخراجه على إجازة الورثة، ولا يجوز التصرف فيه ببيع ونحوه، وما ذكره الرافعي هنا لعله هو مراد جميع الفقهاء بغض النظر عن اللفظ الَّذي استخدموه في هذه المسألة.

بقي عندنا المسألة الثالثة وهي: الوقف إذا علق بالموت هل يزول به الملك أم لا يزول؟ ظاهر كلام ابن عابدين في النص الَّذي نقلناه سابقًا أنَّه لا يزول به الملك قبل الموت، ولم يذكر ابن عابدين أي اختلاف بين الإمام والصاحبين حول هذه المسألة في هذا الموضع، فاستدرك أحمد رضا خان عليه فقال:

"الصحيح أنَّ في تعليقه بالموت لا يزول ملكه إلا أنه يلزم بالإجماع، ولكن عنده تكون رقبتها ملكًا لورثته أو له، وعندهما لا تكون ملكا لأحدهما كما في الإعتاق والمسجد"[217].

فأحمد رضا خان يقول بأن الملك لا يزول عند الإمام وتكون ملكا له أو لورثته، وعندهما لا تكون ملكا لأحد، ولو رجعنا إلى الخلف بعض الصفحات لوجدنا كلام ابن عابدين في هذه المسألة حيث قال معلقا على كلام صاحب الدر:

"(والملك يزول عن الموقوف بأربعة) هذا على قول الإمام، لكن فيه: أنه بالثاني والثالث لا يزول الملك فيه عند الإمام"[218].

ذهب ابن عابدين إلى عدم زوال الملك عند الإمام في الوقف المعلق بالموت، ولم يذكر قول الصاحبين، ولكنه صحح ما ذهب إليه في "الهداية" كما سيأتي في الأسطر القادمة، وقال الكاساني في "بدائع الصنائع":

---

[215] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 380/13.
[216] عبد القادر الرافعي، *تقريرات الرافعي* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 455/1.
[217] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 463/5.
[218] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 390/13–391.

"واختلفوا في جوازه مزيلا لملك الرقبة إذا لم توجد الإضافة إلى ما بعد الموت ولا اتصل به حكم حاكم، قال أبو حنيفة: لا يجوز، حتَّى كان للواقف بيع الموقوف وهبته وإذا مات يصير ميراثًا لورثته، وقال أبو يوسف ومحمد وعامة العلماء يجوز، حتَّى لا يُباع ولا يُوهب ولا يُورث، وعلى هذا الخلاف إذا بنى رباطًا أو خانًا للمجتازين أو سقاية للمسلمين أو جعل أرضه مقبرة لا تزول رقبة هذه الأشياء عن ملكه عند أبي حنيفة إلا إذا أضافه إلى ما بعد الموت أو حكم به حاكم، وعندهما يزول بدون ذلك لكن عند أبي يوسف بنفس القول وعند محمد بواسطة التسليم، وأجمعوا على أنه من جعل داره أو أرضه مسجدًا يجوز وتزول الرقبة عن ملكه... وليس له أن يرجع"[219].

فمفاد كلامه أن الخلاف بين الإمام والصاحبين هو في غير تعليقه بالموت واتصال حكم الحاكم به، فإذا أضيف الوقف إلى الموت فيكون مزيلًا للملك عند الجميع، وقال في "مختصر القدوري" أيضًا بعدم زوال الملك عند الجميع[220]، وفي "الهداية" أفاد أيضا بأن الصحيح هو عدم زوال الملك عند تعليق الوقف بالموت[221]، وهذا هو القول الَّذي صححه ابن عابدين، وقال في البناية:

"إن المشايخ اختلفوا على قول أبي حنيفة، فقيل يزول الملك بالتعليق بالموت لأنه وقت خروج الأملاك عن ملكه فالتعليق به يدل على أن مراده الخروج من الملك، وقيل لا يزول وهو الصحيح لأن الوقف يصدق بالعلة وهو ما لا يستدعي زوال أصل الملك"[222].

بعد هذه النقولات يظهر لنا أن المسألة فيها أكثر من قول عند الإمام والصاحبين، وخلاصة الأقوال حول زوال ملك الوقف المعلق بالموت هي كالتالي:

من قال بعدم زوال الملك عند الإمام: "مختصر القدوري"، "الهداية" وشروحها، "رد المحتار"، "جد الممتار".

من قال بعدم زوال الملك عند الصاحبين: "مختصر القدوري"، "الهداية وشروحها، "رد المحتار".

من قال بزوال الملك عند الإمام: "بدائع الصنائع"، "البناية"، "الدر المختار".

من قال بزوال الملك عند الصاحبين: "بدائع الصنائع"، "الدر المختار"، "جد الممتار".

---

[219] علاء الدين الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، تحقيق علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 391/6–392.

[220] أحمد بن محمد بن جعفر القدوري، *مختصر القدوري (الكتاب)*، تحقيق كامل محمد عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 127.

[221] أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، تحقيق طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 17/3.

[222] بدر الدين العيني، *البناية شرح الهداية*، تحقيق أيمن صالح شعبان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 429/7.

فالروايات في مسألة زوال الملك عن الوقف المعلق بالموت متعددة، من أجل ذلك الجزم بأحد الأقوال من الصعوبة بمكان، ولكن كما ذكرنا سابقًا فالوقف المعلق بالموت يجوز الرجوع فيه عند أغلب الفقهاء، فما هي المسألة الَّتي ستترتب على خروج الملك وعدمه، هذا ما يحتاج إلى بحث وتحرير.

2.2.4.3. مطلب: التأبيد معنى شرط اتفاقًا

من المسائل الَّتي حصل فيها اختلاف كبير بين علماء المذهب هي مسألة ذكر التأبيد في الوقف وعدم ذكره، فكثُرت الأقوال عن الفقهاء فيه، ونقل ابن عابدين نصًّا عن "الهداية" أثناء تحريره لهذه المسألة فقال:

> "وقيل في "الهداية": (إن لفظ الوقف منبئ عنه[223]، ولهذا قال في "الكتاب": وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمِّهم، وهذا هو الصحيح، وعند محمد ذكره شرط إلخ...)[224]، (لأن لفظ الوقف والصدقة) يفيد أن الكلام في ذكرهما معًا، لا في ذكر لفظ الوقف فقط"[225].

يقول ابن عابدين موضِّحًا كلام صاحب "الهداية" بأن لفظ الوقف والصدقة إذا اقترنا يفيد التأبيد، وإذا ذكر الوقف فقط لا يفيد التأبيد، ولكن أحمد رضا خان اعترض على ذلك فقال:

> "قد يقال إنه يفيد خلاف ذلك، إذ التأبيد إنَّما يستفاد عندكم من لفظ الصدقة، وسيأتي بعد أسطر: أن التصريح بالصدقة تصريح بالتأبيد، وحدُّه لا دخل فيه للفظ الوقف، فلو كان كلامه محمولًا على هذا لاقتصر على ذكر الصدقة، فافهم"[226].

الشَّيء الَّذي دفع أحمد رضا خان للاعتراض على ابن عابدين هو أن ابن عابدين جعل التأبيد يُستفاد من ذكر الوقف والصَّدقة معًا، ثُمَّ قال بعد ذلك بأن التأبيد يُستفاد من لفظ الصَّدقة، فإذا كان التأبيد يُستفاد من لفظ الصدقة لوحدها فلماذا قال في الموضع الآخر بأنَّ التَّصريح بالصَّدقة هو تصريح بالتأبيد ولم يذكر الوقف معها؟ هذا ما اعترض عليه، وكأن أحمد رضا خان فهم من كلام ابن عابدين أنَّ لفظ الصَّدقة لوحده يصح فيه الوقف ولو لم يذكر الوقف، من أجل ذلك اعترض عليه وقال بأن حدَّ الصَّدقة لا يدخل فيه الوقف، ولكننا نفهم من كلام ابن عابدين شيئًا غير الَّذي فهمه أحمد رضا خان، فعندما قال ابن عابدين أنّ التَّصريح بالصَّدقة هو تصريح بالتأبيد لا يريد من ذلك أنَّ لفظ الصَّدقة لوحده يفيد الوقف المؤبد، بل يريد أن يشير إلى أن لفظ الصدقة يفيد التأبيد، وعندما نقول صدقة موقوفة، فالتأبيد يُستفاد من لفظ الصدقة لا من لفظ الوقف، فذكر التأبيد هو شرط عند محمد فإذا لم يذكره ولم يوجد شيء يدل على معناه لم يصح الوقف، ولفظ الصدقة يدل على معنى التأبيد فصح الوقف بذكر لفظ الصدقة، فهذا هو مراد ابن عابدين من كلامه.

---

[223] أي: عن التأبيد.
[224] المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 17/3.
[225] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 410/13–411.
[226] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 471/5.

2.2.4.4. مطلب في استحقاق القاضي والمدرس الوظيفة في يوم البطالة

من المسائل الَّتي ذكرها الفقهاء في باب الوقف هي مسألة استحقاق المدرس الأجرة في يوم البطالة، فبعد أن نقل ابن عابدين بعض آراء الفقهاء في المسألة قال:

> "هذا ظاهر فيما إذا قدر لكل يوم درَّس فيه مبلغًا[227]، أما لو قال: يعطى المدرس كل يوم كذا، فينبغي أن يعطى ليوم البطالة المتعارفة، بقرينة ما ذكره في مقابله من البناء على العرف، فحيث كانت البطالة معروفة يوم الثلاثاء والجمعة، وفي رمضان والعيدين يحل الأخذ، وكذا لو بطل في يوم غير معتاد لتحرير درس، إلا إذا نصَّ الواقف على تقييد الدَّفع باليوم الَّذي يدرّس فيه كما قلنا"[228].

يُفهم من كلام ابن عابدين أن استحقاق المدرس الأجرة على اليوم الَّذي لم يعمل فيه بسبب العطلة المعروفة يرجع للعرف، ومن المسائل الَّتي ترجع للعرف أيضًا هي مسألة عطلة المدرس في يوم غير معتاد لتحرير درس، فالعرف في زمن ابن عابدين أنَّه يستحق الأجرة عليها، لكن أحمد رضا خان لم يوافقه وقال:

> "هذا بعيد يحتاج إلى نقل، ويلزم منه أنه لو أتى بكتاب لا يحله إلا بعد أن يقرأه على أستاذه فصرف سنته في قراءة يستحق معلوم التدريس وهو في غاية البعد، وسيأتي للسيد في الإجارات: (أن الأجير الخاص إن لم يعمل لعدم التمكن لم يستحق الأجر) وهذا من عدم التمكن، ثُمَّ فيه إغراء البطالين في زماننا أن يتخذوه حيلة للتبطيل"[229].

أول اعتراض من أحمد رضا خان على ابن عابدين أن ما ذكره يحتاج لنقل، ولكن ابن عابدين ذكر بأن مثل هذه المسائل تبنى على العرف، ولو رجعنا إلى نصوص الفقهاء في هذه المسألة وما يشابهها لرأينا أنهم يُرجعون الحكم فيها إلى العرف، فالواقف عندما يُوقف مبلغًا ما للمدرّس ويعلم أنَّ المدرّس له عطلة معينة أو إذا اقتضت الحاجة سيأخذ إجازة من أجل تحضير الدروس ولم يعترض على ذلك فهذا الأمر فيه سعة ولا يُشترط أن يكون هناك نصٌّ خاصٌّ بهذه المسألة.

وما قاله أحمد رضا خان بأنه يلزم من كلام ابن عابدين أن المدرّس لو احتاج إلى سنة ليقرأ كتابا على أستاذ، فصرف سنة على ذلك نعطيه معلوم التدريس على ذلك، أقول بأن كلام ابن عابدين لا يلزم منه هذا الشّيء، لأنَّ مرجعنا في هذه المسألة هو العرف، فإذا كان العرف يقتضي بأن المدرس إذا تفرغ يومًا أو يومين لتحضير الدرس ويأخذ الأجرة على ذلك فنعطيه، وأما بالنسبة لسنة فالأمر مختلف ولا تقاس السنة على اليوم، ففي يومنا هذا لعله يُسمح للمدرس بأخذ الإجازة ليوم أو يومين لتحضير الدروس إذا اقتضت الحاجة ذلك ولا يُقطع من أجرته شيئًا، ولكن من أراد أن ينقطع عن التدريس لسنة من أجل تحضير الدروس فالعرف هو أنه لا يستحق شيئا.

---

[227] ذُكر في الأسطر السابقة من هذا النص أن المدرس لا يستحق الأجر في هذه الحالة.
[228] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 13/475–476.
[229] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 5/503.

وأما عن النَّص الَّذي نقله بأنَّ الأجير الخاصَّ إن لم يعمل لعدم التمكُّن لم يستحق الأجر، لعل الاستشهاد به هنا وقياس المدرس عليه فيه شيء من البعد، لأن الأجير الخاصَّ عندما لا يتمكن من العمل لا يكون قد حقق شيئًا من المكاسب للعمل وأفاد عمله، بخلاف المدرس فإنه عندما لا يعمل من أجل تحضير الدروس فهو يكون في اجتهاد وسعي وقراءة ومطالعة من أجل إفادة العمل ونفع الطلاب بشكل أكبر، فالفرق بين الصورتين واضح، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن ابن عابدين اعتمد في العرف في هذه المسألة، لكن أحمد رضا خان لم يقتصر على العرف كدليل بل يريد أن يكون هناك نقل لهذه المسألة، وهذا الأمر يشير إلى أحمد خان لم يقتصر على العرف كدليل مستقل في بعض الحالات على الخلاف من ابن عابدين.

2.2.4.5. مطلب في جعل شيء من المسجد طريقًا

أ. تناول الفقهاء مسألة متعلقة بالوقف وهي جعل المسجد طريقًا وجعل الطريق مسجداً، قال الحصكفي بأنه يجوز جعل الطريق مسجدًا لا عكسه، فقال ابن عابدين:

> "إن المصنف قد تابع صاحب "الدرر" مع أنه في "جامع الفصولين" نقل أولا: (جعل شيئًا من المسجد طريقًا، ومن الطريق مسجدًا جاز) ثُمَّ رمز لكتاب آخر: (لو جعل الطريق مسجدًا يجوز لا جعل المسجد طريقًا، لأنَّه لا تجوز الصَّلاة في الطَّريق، فجاز جعله مسجدًا ولا يجوز المرور في المسجد فلم يجز جعله طريقًا) ولا يخفى أنَّ المتبادر أنهما قولان في جعل المسجد طريقًا بقرينة التعليل المذكور"[230].

فبعد أن نقل ابن عابدين هاتين العبارتين عن جامع الفصول قال بأن المتبادر أنهما قولان، لكن أحمد رضا خان لم يسلم له ذلك وبين أنه لا علاقة لكل عبارة بالأخرى، فالأولى هي في جعل شيء من المسجد طريقًا، والثانية في جعل المسجد طريقًا، والفرق بين العبارتين واضح فلا داعي لجعلهما قولان في المسألة، بل هما مسألتان مختلفتان[231]، فلعل ابن عابدين حصل عنده التباس بين المسالتين وظنَّ أنهما قولان في المسألة، وبعد أن قال ابن عابدين بأنهما قولان في المسألة نقل عن "التتارخانية" ما يؤيد به كلامه بأنَّ هناك قولان في المسألة، قال في "التتارخانية":

> "وإن أرادوا أن يجعلوا شيئًا من المسجد طريقًا للمسلمين فقد قيل: ليس لهم ذلك، وإنه صحيح، وفي "الفتاوى العتابية" قال خواهر زاده: إذا كان الطريق ضيقًا والمسجد واسعًا لا يحتاجون إلى بعضه تجوز الزيادة في الطريق من المسجد لأن كلها للعامة"[232].

وقال ابن عابدين بعد ذلك:

---

[230] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 493/13–494.
[231] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 508/5.
[232] فريد الدين الإندربتي، *الفتاوى التتارخانية*، تحقيق شبير أحمد القاسمي (ديوبند: مكتبة زكريا، 2010)، 158/8–159.

"والمتون على الثاني فكان هو المعتمد، لكن كلام المتون في جعل شيء منه طريقًا، وأما جعل كل المسجد طريقًا؛ فالظَّاهر أنَّه لا يجوز قولًا واحدًا"[233].

وهنا أورد أحمد رضا خان اعتراضًا آخر على كلام ابن عابدين، لأنه قال أنَّ الظَّاهر هو عدم الجواز قولًا واحدًا، فقال:

"وليس هذا موضع استظهار، بل هو الحق الناصع المتعين الَّذي لا معدل عنه، وكيف يسوغ لمسلم إخراج مسجد عامر عن المسجدية وجعله طريقا ممنوعا فيه عن الصلاة بعد ما سمع ربه تبارك وتعالى يقول: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا)"[234].

وشرع أحمد رضا خان بعد ذلك في تحرير هذه المسألة، وبين أن المسجد إذا كان سيتعطل كله أو أكثره بجعله طريقًا فهذا حرام أو كبيرة بلا خلاف، ولكن بجعل جزء منه طريقًا فهناك وجهان للمسألة، الوجه الأول: أن يبقى المسجد على حاله مسجدًا بجميع أجزائه، ولكن نخصص فيه ممرًا للعامة لمن دعته الحاجة للمرور، بشرط أن يكون أهلًا للمرور في المسجد، فلا يحل لجنب ولا لحائض ولا للدواب المرور، وفي هذه الحالة تسقط الحرمة عن المار، وهذا ما صرح به في "الهندية" و"تبيين الحقائق" وغيرها من الكتب وهو ما عليه المتون، قال في "الكنز":

"إن جُعل شيء من الطريق مسجدًا صح كعكسه"[235].

وقال في "التبيين":

"معناه إذا بنى قوم مسجدا واحتاجوا إلى مكان ليتسع، فأدخلوا شيئًا من الطريق في المسجد وكان ذلك لا يضر بأصحاب الطريق جاز، وقوله: (كعكسه) أي: كما جاز عكسه وهو ما إذا جعل في المسجد ممرًا لتعارف أهل الأمصار في الجوامع، وجاز لكل أحد أن يمر فيه حتَّى الكافر إلا الجنب والحائض والنفساء"[236].

فهذا القول الأوَّل الَّذي ذكره أحمد رضا خان وقال بأن ظاهر المتون تفيد هذا القول وليس ما ذكره ابن عابدين، والقول الثَّاني هو: أن نخرج جزءًا من المسجد ونجعله طريقًا ونحكم ببطلان المسجديَّة في هذا الجزء، صحح المولى الإمام الفقيه النهي عنه، ويجب ترجيحه كما قال أحمد رضا خان، والعلَّة في النهي هي أنَّ المسجد يبقى مسجدًا ولا يخرج عن هذا الشَّيء وجزء المسجد له حكم المسجد[237]. فجعل أحمد رضا خان صورتان للمسألة، الأولى منهما جائزة والثانية غير جائزة، لكن ابن عابدين أجاز الصورة الثانية أيضًا، وليس هو فقط من أجازها

---

[233] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 494/5.
[234] سورة البقرة: 114/2. رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 509/5.
[235] أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، *كنز الدقائق*، تحقيق سائد بكداش (بيروت: دار البشائر، 2011)، 405.
[236] عثمان بن علي الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق* (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1896)، 332/3.
[237] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 410/5–411.

بل هناك غيره من الفقهاء من أجاز جعل شيء من المسجد طريقًا كما نقل ذلك عن "التتارخانية" عن خواهر زاده، وكما قال صاحب "الفتح":

"وفي كتاب الكراهية من "الخلاصة" عن الفقيه أبي جعفر عن هشام عن محمد أنه يجوز أن يُجعل شيء من الطريق مسجدا، أو يُجعل شيء من المسجد طريقًا للعامة"[238].

وخلاصة القول كالتالي:

جعل المسجد طريقًا لا يجوز بلا خلاف بين الفقهاء.

جعل شيء من المسجد ممرا للحاجة مع بقاء الأحكام المتعلقة بالمسجد لا خلاف في الجواز.

إخراج شيء من المسجد وجعله طريقا لا يجوز إذا كان فيه إبطالا للوقف، وهذا لا خلاف فيه أيضا، لأن المسجد لا يخرج عن كونه مسجدا ويبطل فيه الوقف بمثل هذا السبب.

جعل شيء من المسجد طريقا مع عدم إبطال الوقف، بعض الفقهاء لم يُجزه والبعض الآخر أجازه، وعلة من أجاز هي أنَّه نقلُ جزء من الوقف الَّذي هو مسجد في أصله إلى طريق، مع بقاء حكم الوقف، وكما أنَّ المسجد للعامة فالطريق أيضا للعامة، والدليل على أنهم لم يبطلوا الوقف هو أنَّه لو أصبح هناك حاجة لهذا الجزء من المسجد الَّذي جُعل طريقا لقالوا بأنه يعود مسجدًا، فلو كان الوقف قد أُبطل لما أعادوه مسجدا، ومن لم يجز علته هي أنه لا يجوز إخراج شيء من المسجد عن المسجدية بعد أن جُعل مسجدا.

ب. من الأمور المتعلقة بالوقف هي مسألة جعل الرحبة مسجدًا والعكس، وقد نقل ابن عابدين نصًا عن "التتارخانية" قال فيه:

"سئل أبو القاسم عن أهل مسجد أراد بعضهم أن يجعلوا المسجد رحبة والرحبة مسجدًا، أو يتخذوا له بابا أو يحولوا بابه عن موضعه، وأبى البعض ذلك، قال: إذا اجتمع أكثرهم وأفضلهم ليس للأقل منهم"[239].

قال ابن عابدين معلقا على هذا الكلام:

"قلت: ورحبة المسجد ساحته، فهذا إن كان المراد به جعل بعضه رحبة فلا إشكال فيه، وإن كان المراد جعل كله فليس فيه إبطاله من كل جهة، لأن المراد تحويله بجعل الرحبة مسجدًا بدله، بخلاف جعله طريقًا"[240].

---

[238] ابن الهمام، *فتح القدير*، 235/6.
[239] الإندربتي، *الفتاوى التتارخانية*، 157/8–158.
[240] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 495/13–496.

فاعترض أحمد رضا خان على كلام ابن عابدين حينما قال: (لأن المراد تحويله بجعل الرحبة مسجدًا بدله)، قال أحمد رضا خان:

"كلا! بل إنَّما حاصله جعل المسقف من المسجد غير مسقف، وغير المسقف من المسجد مسقفا"[241].

والاستدراك الحاصل من أحمد رضا خان على ابن عابدين سببه هو شرح ابن عابدين لكلام "التتارخانية" بغير المراد من النص، فجعل الرحبة مسجدًا والمسجد رحبة شيء، وجعل الرحبة مسجدًا شيء آخر، ففي "التتارخانية" تحدث عن جعل الرحبة مسجدًا والمسجد رحبة، أي: أن نبدل بين أماكنهما، فنجعل الرحبة مكان المسجد والمسجد مكان الرحبة، لكن ابن عابدين ظنَّ أن المراد من عبارة "التتارخانية" هو جعل الرحبة مسجدًا أو العكس، بأن نضم أحدهما للآخر، وهذا غير مراد من عبارة "التتارخانية" فكان هذا الشيء سببا للاستدراك على ابن عابدين والأظهر في هذه المسألة ما قاله أحمد رضا خان.

2.2.4.6. مطلب في استبدال الوقف وشروطه

أحد المسائل المتعلقة بالوقف هي استبداله، وقد ذكر ابن عابدين ثلاثة وجوه لاستبداله وهي كالتالي:

"الأول: أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره، والاستبدال في هذا الوجه جائز على الصحيح، وقيل: اتفاقا.والثاني: ألا يشرطه، سواء شرط عدمه أو سكت، لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلا أو لا يفي بمؤونته، وهذا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه. والثالث: ألا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة، وبدله خير منه ريعًا ونفعًا، وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار، كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال[242]، وهو مأخوذ من "الفتح" كما سنذكره عند قول الشارح: (لا يجوز استبدال العامر إلا في أربع)، ويأتي بقية شروط الجواز، وأفاد صاحب "البحر" في رسالته في الاستبدال: أن الخلاف في الثالث إنَّما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال، بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلًا، فإنه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الأقوال[243]"[244].

والوجه الثالث من هذه الوجوه إذا لم يشترطه الواقف لا يجوز استبداله كما حرر ذلك قنالي زاده، وكما أفاد ابن نجيم في رسالته أن الاستبدال لا يجوز في الدار على كل الأقوال كما نقل ابن عابدين ذلك، فاعترض أحمد رضا خان على ابن عابدين وما نقله بأن الاستبدال لا يجوز على كل الأقوال في الدار، فإن أبا يوسف يجيز استبداله

---

[241] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 513/5.

[242] المسماة: "الاستيعاف في أحكام الأوقاف".

[243] زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، *الرسائل الزينية في مذهب الحنفية*، تحقيق محمد أحمد سراج - علي جمعة (القاهرة: دار السلام، 1999)، 166.

[244] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 510/13–511.

بعامر إذا رغب إنسان بذلك، وكان سيحصل على غلة أكثر، كما قال قارئ الهداية بأن الفتوى عليه، فلا يستقيم ما نقله ابن عابدين عن ابن نجيم في رسالته هذه، والحق أننا إذا رجعنا إلى هذه الرسالة لوجدنا أن ابن نجيم قال:

"فظهر بهذا أن الدار الموقوفة إذا خرب بعضها وضعفت غلتها ولم تذهب أصلا، فإنه لا يجوز استبدالها حينئذ على كل الأقوال المروية عن محمد"[245].

ولم يكن كلام ابن نجيم على إطلاقه كما يُفهم ذلك مما نقله ابن عابدين، بل كلامه مخصوص بالأقوال المروية عن محمد، فابن عابدين عندما لم ينقل تتمة كلام ابن نجيم دعت الحاجة للاستدراك عليه، ولعل أحمد رضا خان لم يرجع إلى كلام ابن نجيم في رسالته هذه حتَّى لم يتعرض لذكر تتمة الكلام، فاستدرك عليه مستدلًا على ذلك بنقولات أخرى، ولكن المعتمد في المسألة هو عدم جواز الاستبدال وليس بالجواز كما ذهب إلى ذاك أبو يوسف، قال في جد الممتار:

"الصحيح المعتمد في هذا هو عدم الجواز كما حققه في "الفتح" وغيره، ويمكن الجواب بأن الكلام لا شك في غير المشروط كما قلتم، لكن لا قول أبي يوسف غير المأخوذ به بل على القول المعتمد من عدم جواز التبديل لمجرد تكثير النفع مع وجود النفع الآن كما كان"[246].

فالمسألة فيها أكثر من قول لكن القول المعتمد الَّذي عليه الفتوى هو عدم الجواز كما ذهب إلى ذلك الإمام محمد، والاستدراك على ابن عابدين في هذه المسألة سببه هو عدم نقله لكلام ابن نجيم كاملًا فحصل خلل في الحكم كما أشرنا إلى ذلك سابقًا.

2.2.4.7. فصل يراعى شرط الواقف في إجارته

قال صاحب "الدر" ناقلا عن "البزازية" حكم من وقف على أصحاب الحديث:

"(وقف على أصحاب الحديث لا يدخل فيه الشافعي إذا لم يكن في طلب الحديث، ويدخل الحنفي كان في طلبه أو لا)[247]، أي: لكونه يعمل بالمرسل ويقدم خبر الواحد على القياس"[248].

بين ابن عابدين ما هو الحديث المرسل، وذكر بأن التعليل الَّذي قاله الحصكفي منقول عن "شرح الوهبانية"[249] ثُمَّ قال:

"ووجهه أنه عمل بكل الأحاديث حيث لم يترك العمل بهذين، فصار أحق بإطلاق هذا اللفظ عليه، والظاهر: أن هذا عند عدم العرف، أما إذا تعورف إطلاقه على من غلب عليه هذا العلم حتَّى اشتهر به

---

[245] ابن نجيم، *الرسائل الزينية في مذهب الحنفية*، 166.
[246] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 516/5.
[247] محمد بن محمد بن شهاب البزازي، *الفتاوى البزازية*، تحقيق سالم مصطفى البدري (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 378/2.
[248] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 382.
[249] عبد البر بن محمد ابن الشحنة، *تفصيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد*، تحقيق أرشد المدني (ديوبند: الوقف المدني الخيري، 2002)، 264/1.

وصار يطلق عليه أنه من أهل الحديث تعين حمله على عرف الواقف كما قدمناه[250] في مسألة ابن المنقار"[251].

هذا ما قاله ابن عابدين في مسألة الوقف على أهل الحديث ودخول الحنفي والشافعي ضمنهم أم لا، لكنَّ أحمد رضا خان رجع إلى نسخته لـ "البزازية" ولم يوجد فيها (أو لا) بعد ذِكر دخول الحنفي، فكانت العبارة (ويدخل الحنفي إذا كان في طلبه)، وقال بعد ذلك:

"والمعنى أن المدار الطلب لا المذهب"[252].

والاستدراك هنا سببه اختلاف النسخ، فنتج عن ذلك اختلاف في الحكم، وابن عابدين ذهب إلى ما ذهب إليه صاحب "الدر"، في هذه المسألة، حتَّى الطحطاوي في "حاشيته على الدر"[253] ذهب إلى ما ذهب إليه الشارح الحصكفي ولم يقل باختلاف النسخ كما قال صاحب "الجد"، ولعل نسخة أحمد رضا خان فيها سقط كما هو حال بعض النسخ المطبوعة، ولعل الصواب هو ما ذهب إليه صاحب "الدر"، لأننا لو نظرنا إلى العبارة من دون لفظ (لو لا) لفهمت ولكن يكون فيها شيء من التطويل غير المستحسن، ومن المعلوم أن عبارات الفقهاء مبنية على الاختصار وعدم الإطالة فيما لا داعي له، فلو كان مقصد صاحب "البزازية" كما في نسخة أحمد رضا خان لقال: وَقَفَ على أصحاب الحديث يدخل الحنفي والشافعي إذا كانوا في طلبه، وانتهت المسألة ولما أكثر من العبارات فيما لا داعي له، فالظَّاهر أنَّ ما ذهب إليه الحصكفي وتابعه عليه ابن عابدين والطحطاوي ومن قبلهم ابن الشحنة هو الرَّاجح في هذه المسألة، ولكن كما ذكر ابن عابدين فالعرف هو الحاكم في هذه المسألة، ففي يومنا لو وقف أحدهم على أهل الحديث لا يدخل أهل الفقه إلا إذا كان لهم انشغال بالحديث، لأن العرف في يومنا يفرِّق بين أهل الفقه وأهل الحديث، فالمشتغل بالفقه غالبًا لا يكون له انشغال بالحديث والعكس.

2.2.5. كتاب البيوع

قال الحصكفي بأن البيع له أربعة أنواع: نافذ وموقوف وفاسد وباطل[254]، فأراد ابن عابدين أن يبين الموقوف هل يدخل في البيع الصحيح أم لا فقال:

"ثُمَّ إن التقسيم الأول إلى ما ذكر هو ما مشى عليه في "الحاوي"[255]، وظاهره أن الموقوف من قسم الصحيح، وهو أحد طريقين للمشايخ، وهو الحق، ومنهم من جعله قسيمًا للصحيح، وعليه مشى

---

[250] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 684/13 وما بعد.
[251] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 714/13.
[252] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 555/5.
[253] أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي، *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 727/6.
[254] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 394.
[255] جمال الدين أحمد بن محمود الغزنوي، *الحاوي القدسي*، تحقيق صالح العلي (سوريا: دار النوادر، 2011)، 5/2.

الزيلعي[256]، فإنه قسمه إلى صحيح وباطل وفاسد وموقوف، وتمام تحقيقه في أول البيع الفاسد من "البحر"[257]، ويأتي قريبًا استثناء بيع المكره"[258].

فابن عابدين ذكر قولين في مسألة أنواع البيع ورجّح القول الأول وقال بأنه الحق، فاعترض أحمد رضا خان على كلا التقسيمين وقال:

"سيأتي: (الموقوف منه فاسد كبيع المكره فاسد موقوف)[259]، فالحق أن الموقوف أعم من وجه من كل من الصحيح والفاسد، فالصحيح أن يقال: إن البيع إما نافذ أو موقوف، وكل منهما إما صحيح أو فاسد، فصارت الأنواع أربعة وليس الباطل بيعًا أصلا"[260].

أول اعتراض من أحمد رضا خان هو أنَّ ابن عابدين ذهب إلى أنَّ البيع الموقوف هو من قسم الصحيح وقال بأنه الحق، وفي موضع آخر قال بأن الموقوف منه فاسد كبيع المكره ومنه صحيح كبيع عبد أو صبي محجورين، فكلامه أصبح فيه تناقض، ففي القول الأول ذهب إلى ما ذهب إليه صاحب "الحاوي"، وفي القول الثاني كان موافقًا لأحمد رضا خان في تقسيمه لأنواع البيع الموقوف، والفقهاء لم يختلفوا في أقسام البيع الموقف فحسب بل اختلفوا في أقسام البيع بشكل عام، ونتج عن ذلك اختلافهم في البيع الموقوف. فمن التقسيمات الَّتي قالها الفقهاء: في "الحاوي" قسَّم البيع إلى: نافذ، وموقوف، وفاسد، وباطل[261]. وعلى هذا التقسيم مشى ابن عابدين وجعل البيع الموقوف صحيحًا، إلا في صورة استثناها وهي بيع المكره، فالبيع فيها فاسد موقوف. وفي "البحر" قسَّم البيع إلى: فاسد، وباطل، وجائز، والجائز له ثلاثة أنواع: نافذ لازم، نافذ ليس بلازم، موقوف[262]، ولم يذكر أقسامًا للموقوف كالصحيح والفاسد، وبيع المكره الَّذي قالوا بأنه فاسد موقوف قال بأنه فاسد، فالمكره بيعه وشراؤه فاسد[263]. وفي "تبيين الحقائق" قسَّم البيع إلى: صحيح، وباطل، وفاسد، وموقوف[264]، وإلى مثل هذا ذهب في "الجوهرة النيرة"[265]. وفي "فتح القدير" قسم البيع إلى: جائز، وغير جائز، وكل منهما له ثلاثة أنواع، فالجائز: بيع الدين بالعين وهو السلم، وبيع العين بالعين وهو المقايضة، وبيع العين بالدين وهو البيع المطلق، وغير الجائز: باطل، فاسد، موقوف[266]، فعدم إدخاله للموقوف ضمن البيع الجائز هو أنه أراد بالجائز النافذ، ومعلوم أن الموقوف غير نافذ فصح ذكره هنا[267]. وفي "جد الممتار" قسَّم البيع إلى: نافذ صحيح، ونافذ فاسد، وموقوف صحيح، وموقوف فاسد[268]. فالمسألة الَّتي ينبغي أن تُحرَّر هي: هل البيع الموقف منه ما هو صحيح ومنه ما هو فاسد؟ من خلال بحثنا

256 الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 44/4.
257 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 75/6–76.
258 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 9/14.
259 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 15/14.
260 رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 2/6.
261 الغزنوي، *الحاوي القدسي*، 5/2.
262 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 75/6–76.
263 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 281/5.
264 الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 44/4.
265 أبو بكر بن علي بن محمد الزبيدي، *الجوهرة النيرة* (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1904)، 200/1.
266 ابن الهمام، *فتح القدير*، 400/6.
267 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 76/6.
268 رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 2/6.

لم نقف إلا على صورة واحدة للبيع الفاسد الموقوف وهي بيع المكره، والفقهاء الَّذين جعلوا البيع الموقف نوعًا واحدًا لم يقولوا بأن بيع المكره فاسد موقوف، إلا بعض الفقهاء كابن عابدين قال بأن البيع الموقوف يدخل تحت البيع الصحيح واستثنى بيع المكره من ذلك، والخلاصة أن بيع المكره من الفقهاء من قال بأنه فاسد مثل السَّرخسي[269]، والزيلعي[270]. ومنهم من قال بأنَّه موقوف كما نقل الزيلعي ذلك عن الإمام زفر:

> "وقال زفر: لا يثبت به الملك لأنه بيع موقوف وليس بفاسد، ألا ترى أنه لو أجاز بعد زوال الإكراه جاز، ولو كان فاسدًا لما جاز، لأن الفاسد لا يجوز بالإجازة ولا يرتفع الفساد به، والموقوف قبل الإجازة لا يفيد الملك"[271].

ومنهم من قال بأن له شبهًا بالبيع الموقوف وشبهًا بالبيع الفاسد، كما قال ذلك الشلبي في حاشيته على "التبيين":

> "إن بيع المكره له شبه بالبيع الموقوف وشبه بالبيع الفاسد، أما الأول فلأنه لم يوجد رضا الملك وقد خلا عن الشروط الفاسدة بخلاف البيع الفاسد فإن فيه شرط ما يفسده، وأما الثاني فلأنه صدر من المالك ولكن فات رضاه بخلاف بيع الفضولي، فإنه لم يوجد من المالك"[272].

ومنهم من قال بأنه فاسد موقوف كابن عابدين وأحمد رضا خان، وذكر ابن عابدين سبب كونه فاسدًا موقوفًا، وسبب جعله للبيع الموقوف صحيحًا، مع أنه توجد صورة تخالف ما ذهب إليه فقال في حاشية "منحة الخالق":

> "ولا يمكن جعل بيع المكره موقوفًا بالمعنى الأول لما يأتي متنًا في كتاب الإكراه أنه يخير بين أن يمضي البيع أو يفسخ وأنه يثبت به الملك عند القبض للفساد ففيه التصريح بكونه فاسدًا، نعم يخالف بقية العقود الفاسدة في صور أربعة مذكورة في إكراه "التنوير"، وقد أفاد في "المنار" وشرحه أنه ينعقد فاسدًا لعدم الرضا الَّذي هو شرط النفاذ، وأنه بالإجازة يصح ويزول الفساد، وحينئذ فالموقف على الإجازة صحته فصح كونه فاسدًا موقوفا وظهر كون الموقوف منه فاسدًا ومنه صحيح"[273].

وبيع المكره في أصله فاسد لعدم وجود الرضا، لكنه يختلف عن باقي العقود الفاسدة، ولكنه عندما صدر من البائع الإيجاب والقبول أصبح موقوفا على إجازة البائع نفسه، من أجل ذلك قيل بأنه فاسد وموقوف، وكما قال الشلبي هو شبيه بالعقد الفاسد والعقد الموقوف، من أجل ذلك قيل بأنه فاسد موقوف، وهذا السبب الَّذي جعل ابن عابدين يدرج البيع الموقوف ضمن البيع الصحيح، لأن البيع الموقوف هو بيع صحيح، إلا في حالة يكون فيها فاسدًا موقوفًا والفساد ليس من كل الوجوه كذلك الوقف فيه كما بينا ذلك، فالمسألة فيها أقوال ولا نستطيع تخطئة ابن عابدين في هذه المسألة، وما ذكره كل واحد من الفقهاء من التقسيم لأنواع البيع كان له وجهة نظر معتبرة لا يُعترض عليه

---

[269] محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط*، تحقيق جمع من العلماء (مصر: مطبعة السعادة، د.ت)، 60.
[270] الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 182/5.
[271] الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 182/5.
[272] الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 5/ 183 حاشية الشلبي على تبيين الحقائق.
[273] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 278/5 حاشية منحة الخالق على.

فيها، وتقسيم أحمد رضا خان للبيع بهذا الشكل أيضا له اعتباراته كما أنه لم يسبقه أحد إلى ذلك، فالاختلاف هنا لا يخرج عن كونه شكلي لعله لا يترتب عليه أي اختلاف في الفروع والمسائل الفقهية.

2.2.5.1. مطلب: البيع بالتعاطي

من المسائل المتعلقة بالبيع بالتعاطي هي التعاطي بعد بيع فاسد، قال الحصكفي ناقلًا عن بعض الكتب بأنَّه لا يصح كما أنَّ الإيجاب والقبول بعد عقد فاسد لا ينعقد بهما البيع قبل متاركة الفاسد[274]، فذكر ابن عابدين بعض أقوال العلماء حول هذه المسألة، ونقل عن "الخانية" مثالًا يوضِّح فيه ما قاله صاحب "الدر"، ثُمَّ تعرض لمسألة البيع بالرَّقم فقال ناقلًا عن "النهاية"[275] و"الفتح"[276] وغيرهما:

> "البيع بالرقم فاسد، لأنَّ فيه زيادة جهالة تمكنت في صلب العقد، وهي جهالة الثَّمن برقم لا يعلمه المشتري، فصار بمنزلة القمار، وعن هذا قال شمس الأئمة الحلواني: وإن عُلم بالرقم في المجلس لا ينقلب ذلك العقد جائزًا ولكن إن كان البائع دائمًا على الرضى فرضي به المشتري ينعقد بينهما عقد بالتراضي. وعبَّر في "الفتح" بالتعاطي، والمراد واحد"[277].

وجاء ابن عابدين بأمثلة أخرى، ثُمَّ قال حول اشتراط متاركة الفاسد:

> "وقد يجاب على بُعدٍ بحمل الاشتراط على ما إذا كان التعاطي بعد المجلس، أما فيه فلا يشترط كما هنا،... ويحتمل وهو الظاهر أن يكون في المسألة قولان"[278].

فاعترض أحمد رضا خان على أمور عدة أولها ما عزاه ابن عابدين لـ "الفتح" أن جواز العقد يكون بالتراضي، لكن عبارة "الفتح" كانت مقيدة فيما إذا علم في المجلس، ثُمَّ قال:

> "وهذا التعيين أن التعاطي بعد عقد فاسد إذا وقع في المجلس لا يحتاج إلى سبقة متاركة ذلك الفاسد بخلافه بعد المجلس، ألا ترى إلى تقييده بقوله: (إذا علم في المجلس)، وإلا فحصول البيع بعقد جديد لا يتوقف على كونه في المجلس الأول، فقد حصل التوفيق وإن استبعده الشامي واستظهر أنهما روايتان، أعني اشتراط المتاركة في التعاطي بعد الفاسد وعدمه"[279].

يُفهم من كلام ابن عابدين أن التعاطي بعد عقد فاسد إذا كان في نفس المجلس أو كان في مجلس آخر فاشتراط متاركة الفاسد فيها قولان، لكن كما قال أحمد رضا خان بأن اشتراط متاركة الفاسد يكون فيما إذا تغير المجلس لأن العقد الأول انعقد فاسدًا، فلا بد من متاركته حتَّى يصحَّ التعاطي، أمَّا في نفس المجلس فلا يشترط متاركة

---

[274] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 395.
[275] حسين بن علي السغناقي، *النهاية في شرح الهداية*، تحقيق مجموعة من طلاب الدراسات العليا (مكة: جامعة أم القرى، 2017)، 30/13.
[276] ابن الهمام، *فتح القدير*، 269/6.
[277] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 51/14.
[278] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 51/14–52.
[279] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 8/6.

الفاسد بلا خلاف، والسبب هو أنَّ العقد الأول الَّذي هو فاسد صُحح في المجلس نفسه ورُفعت الجهالة في نفس المجلس عندما جُعل بيعًا بالتَّعاطي وعلم المشتري المقدار، والمسألة ليس فيها قولان، لكنَّ الَّذي جعل ابن عابدين يقول بأنَّ المسألة فيها قولان هو عدم التقييد للعبارة كما جاءت في "الفتح"، فظنَّ أنَّ اشتراط المتاركة يكون فيما إذا كان في المجلس أو بعده، فالظَّاهر هو أنَّ اشتراط المتاركة للعقد الفاسد يكون بعد مجلس العقد، وليس هناك قول آخر في المسألة. والاعتراض الآخر في هذه المسألة هو أن ابن عابدين ظنَّ أن ما قاله الحلواني في مسألة البيع بالرقم قد جزم صاحب "الهداية" بخلافه وأقره على ذلك "الفتح"[280]، قال المرغيناني:

"أن العلم في المجلس يجعل كابتداء العقد، ويصير كتأخير القبول إلى آخر المجلس"[281].

فردَّ عليه أحمد رضا خان بأنَّه قد أبعد الحجَّة، ثُمَّ جاء بنصوص تفيد عدم مخالفة المرغيناني لما ذهب إليه الحلواني، منها ما قاله في "الهداية":

"أنه أسقط المفسد قبل تقرره فيعود جائزًا كما إذا باع بالرقم وأعلمه في المجلس"[282].

وأقره في "الفتح" وفي غيره من الشروح، وقال في "البدائع" ما يفيد معناه[283]، فالحاصل أن المرغيناني لم يخالف الحلواني في المسألة كما ذكر ابن عابدين، فالفقهاء متفقون على أن البيع بالرقم إذا أُسقط المفسد منه في نفس المجلس قبل تقرره ينعقد البيع صحيحًا، وتعليل ابن عابدين في هذه المسألة فيه نوع من التناقض كما قال أحمد رضا خان[284]، لأنه في بداية المسألة قال بأنه لا بد من عقد جديد، وفي النهاية قال بأنَّ التصحيح يكون في العقد الأول، وقد بينا وجه الصواب في الاعتراضين هنا، وأضاف أحمد رضا خان اعتراضًا ثالثا في هذه المسألة، وسببه اختلاف في النسخ من أجل ذلك نستغني عن ذكر هذا الاعتراض هنا.

2.2.5.2. مطلب في العرف العام والخاص

من المسائل الَّتي اختلف فيها علماء الحنفية مسألة تقييد العرف الخاص للنَّص، وقد نقل ابن عابدين مسألة عن "الأشباه" من هذه المسائل، قال ابن عابدين:

"وفي الأشباه[285] عن البزازية[286]: (وكذا_ أي: تفسد الإجارة_ لو دفع إلى حائك غزلًا على أن ينسجه بالثلث، ومشايخ بلخ وخوارزم أفتوا بجواز إجارة الحائك للعرف، وبه أفتى أبو علي النسفي أيضًا،

---

[280] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 52/14.
[281] المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 59/3.
[282] المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 29/3.
[283] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 158/5.
[284] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 10/6–11.
[285] زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان*، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 88.
[286] البزازي، *الفتاوى البزازية*، 430/1.

والفتوى على جواب الكتاب، لأنه منصوص عليه، فيلزم إبطال النص) فأفاد أن عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخًا للنص ولا مقيدًا له"[287].

يُفهم من كلام ابن عابدين أنَّ العرف إذا كان يخالف النَّص فلا يصلُح العرف لأن يكون ناسخًا للنَّص ولا مقيدًا، ولم يفرق ابن عابدين هنا بين العرف العام والعرف الخاص، فاعتراض أحمد رضا خان عليه قائلًا:

"هذا غير محرر بل الخاص لا يصلح ناسخًا ولا مقيدًا، بخلاف العام فإنه إنَّما يصلح مقيدًا لا ناسخًا، فالخلاف في الخاص إنَّما هو صلوح التخصيص دون النسخ الَّذي لا يصلح له العام أيضًا ما لم يكن إجماعا أو مستمرًا من لدن النبي"[288].

فهل فعلًا لم يكن ابن عابدين يفرق بين العرف العام والخاص في تقييده للنص كما أفاد ذلك أحمد رضا خان؟ أم حصل من ابن عابدين زلل في هذه العبارة ؟ الحق هو أن ابن عابدين أطلق كلامه حول تقييد العرف للنص، ولكنه كان يقصد العرف المراد بالمسألة السابقة وهو العرف الخاص في مسألة إعطاء الحائك غزلًا على أن ينسجه بالثلث، والدليل على ما ذكرنا أنَّه قال في الأسطر القادمة:

"وأفاد ما مرَّ أن العرف العام يصلح مقيدًا"[289].

ففرق بين العرف العام والعرف الخاص، وعندما تناول هذه المسألة أيضًا في كتابه "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف" بيَّن حكم مخالفة العرف للدليل الشرعي، فإذا كان الدليل هو القياس فيعتبر العرف إذا كان عامًا ويصلح مخصصًا ويترك به القياس ومن الأمثلة على ذلك القياس عقد الاستصناع، وأمَّا إذا كان العرف خاصًا فالمذهب على عدم اعتبار هذا العرف وإن أفتى كثير من المشايخ على اعتباره[290]، ومن الأمثلة على هذا النوع إعطاء الحائك غزلًا على أن ينسجه بالثلث، فيظهر لنا أنَّه لا وجه للاعتراض على ابن عابدين في هذه المسألة لأنَّه فرق بين أنوع العرف ومتى يعتبر العرف مخصصًا ومتى لا يعتبر، وما ذكره في هذا الموضع يزول الإشكال منه عندما نقرأ ما ذكره ابن عابدين في الأماكن الأخرى، ومن أجل ذلك لا بد لنا قبل الاستدراك على ابن عابدين أن نضع كلامه كاملًا أمامنا، وأن نكون مستحضرين لجميع المسائل التي تناولها في المواضع المختلفة، بحيث نفهم السياق الذي نُسبت فيه تلك الأقوال. وتجدر الإشارة إلى أن أحمد رضا خان نفسه في كثير من الأحيان عندما تكون المسائل مبعثرة في مواضع متعددة ويريد أن يستدرك عليها يقوم بجمع هذه المواضع المتفرقة ثم يُبني استدراكه على أساسها. ومع ذلك يبدو أنه في هذه المسألة لم يتبع هذا المنهج، وربما كان ذلك سهوًا منه وهو ما أدى إلى الإشكال في استدراكه.

---

[287] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 63/14.
[288] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 16/6–17.
[289] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 63/14.
[290] محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العرف*، تحقيق صلاح محمد أبو الحاج (عمان: مركز أنوار العلماء للدراسات، 2020)، 65–66.

2.2.5.3. مطلب في شروط التخلية

ذكر الفقهاء صوراً عديدة لتخلية المبيع وأنَّ كل شيء تكون تخليته على حسب حاله، ومن أنواع المبيع الَّذي ذكروا شكل تخليته البقر، فنقل ابن عابدين عن "البحر" عن "جمع النوازل" صورة للتخلية في بيع البقر فقال:

> "وكذا لو اشترى بقرًا في السرح، فقال البائع: اذهب واقبض، إن كان يُرى بحيث يمكنه الإشارة إليه يكون قبضًا"[291].

وأقره ابن عابدين على ذلك وأكدَّ كلامه بأنَّه إذا كان البقر في المرعى وتمكن من رؤيته والإشارة إليه فيُعتبر قبضًا، وهذا ما ذهب إليه صاحب "البحر" أيضًا[292]، لكن أحمد رضا خان كان له رأي آخر في المسألة فقال:

> "في كفاية مجرد هذا نظر، فأين إمكان الإشارة من تمكن القبض؟ ثُمَّ رأيت بحمد الله تعالى نقل في "الهندية"[293] عن "المحيط"[294] ما نصه: (وقعت في زماننا أن رجلًا اشترى بقرة من رجل وهي في المرعى، فقال له البائع: اذهب واقبض البقرة، فأفتى بعض مشايخنا أن البقرة إن كانت برأي العين بحيث تمكن الإشارة إليها فهذا قبض وما لا فلا، وهذا الجواب ليس بصحيح، والصحيح أن البقرة إن كانت بقربهما بحيث يتمكن المشتري من قبضها لو أراد فهو قابض لها) فهذه الجادة واضحة"[295].

فالضابط الَّذي سار عليه ابن عابدين هو إمكان الرؤية والإشارة، والضابط الَّذي سار عليه أحمد رضا خان هو التمكن من القبض، لأنّ المشترَى إذا لم يزُل قبض البائع عنه لا يُعتبر المشتري قابضًا له، ومجرد الرؤية والإشارة لا تعتبر قبضًا، وصاحب "المحيط" قاس هذه المسألة على مسألة الرمكة فقال:

> "وأما إذا كانت الرمكة كلها في يد البائع فلم يزل قبض البائع حكمًا، لأن جميع الرمكة في يد البائع حقيقة، ويد المشتري ثابتة عليها حكمًا إذا كان لا يمنعها البائع عن المشتري، فكان قبض المشتري دون قبض البائع فلا يرتفع به قبض البائع، ومع قيام قبض البائع لا يعتبر قبض المشتري"[296].

وأهم ثمرة للخلاف في هذه المسألة هي إذا كانت هذه البقرة في السرح وأشار إليها وتمكن من رؤيتها وهلكت بعد ذلك أو هربت ولم يتمكن من اللحاق بها فمن يكون الضامن؟ على قول ابن عابدين الضَّامن هو المشتري لأنَّه أصبح قابضًا لها، وعلى قول أحمد رضا خان البائع هو الضامن لأنَّ المشتري لم يقبضها حقيقة، والقبض الحقيقي

---

[291] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 233/14.
[292] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 333/5.
[293] جماعة من العلماء، *الفتاوى الهندية*، 18/3.
[294] البخاري، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، 286/6.
[295] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 44/6–45.
[296] البخاري، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، 286/6.

أقوى من القبض الحكمي، والقبض الحقيقي ما زال في يد البائع، فيعتبر البائع هو الضامن، وكل من القولين هناك من الفقهاء من قال به، لكن القول الَّذي نقله أحمد رضا خان في هذه المسألة لعل العمل به أفضل لأنه يحسم النزاع والخلاف في حال حصول شيء للمبيع فهو لا يفضي إلى التنازع بين البائع والمشتري.

2.2.5.4. مطلب في أنواع البيع

جرت عادة الفقهاء أنهم عندما يذكرون أنواع البيع يدخلون ضمن هذه الأنواع البيع الباطل، فمنهم من جعل البيع الباطل قسمًا مستقلًا بذاته، ومنهم من جعله ضمن البيع غير الجائز ومنهم جعله ضمن البيع المنهي عنه كما سار على ذلك في "البحر"[297] ونقله عنه ابن عابدين قائلا:

> "وذكر في "البحر" أن البيع المنهي عنه ثلاثة: باطل وفاسد ومكروه تحريمًا"[298].

لكن أحمد رضا خان كان له رأي آخر في المسألة، وقد أشار إليها في هذا الموضع وفي موضع سابق عندما اعترض على ابن عابدين بجعله البيع الموقوف ضمن البيع الصحيح، فاعتراضه الَّذي ذكره هنا هو:

> "المراد صورة البيع الحاصلة من (بعت) و(اشتريت) أعم من أن يتخصص معها معناه الشرعي أو لا، وذلك لأن الباطل ليس بيعًا منهيًا عنه عندنا، لأنه ليس بيعًا أصلا فكيف يكون بيعًا منهيًا عنه؟ وقد تقرر أن النهي يقرر المشروعية، وبه ظهر أن تقسيمهم البيع إلى باطل وفاسد وصحيح إن لم يكن تقسيم البيع الصوري ففيه مسامحة ظاهرة والله تعالى أعلم"[299].

والاعتراض والاستدراك هنا هو على صاحب "البحر" أولًا وعلى بقية الفقهاء ثانيًا، فعلى صاحب "البحر" لأنَّه جعل البيع الباطل منهيًا عنه، وعلى بقية الفقهاء لأنهم عدُّوا البيع الباطل ضمن أنواع البيع، وأحمد رضا خان عندما قسم البيع لأنواع أربعة قال:

> "البيع إما نافذ وإما موقوف، وكل منهما إما صحيح أو فاسد، فصارت الأنواع أربعة، وليس الباطل بيعًا أصلا"[300].

فالبيع الباطل عرفه الفقهاء بأنه: ما لا يكون مشروعًا لا بأصله ولا بوصفه[301]، وعلى هذا الاعتبار فالعقد الباطل لا يعتبر بيعًا إذًا، ولا ينعقد به البيع، ولا يلزم به شيء من لوازم البيع، ولا يمكن تصحيحه، لأنه ليس ببيع أصلًا، فما ذكره أحمد رضا خان حول عدم جعل البيع الباطل ضمن أنواع البيع صحيح، لكن الفقهاء ذكروا البيع الباطل ضمن أنواع البيع لأنَّ فيه صورة البيع، فهذا التقسيم من حيث الصورة لا من حيث الحقيقة، وهذا الشيء موجود عند غير الفقهاء أيضًا، كتقسيم المحدثين الحديث إلى صحيح وضعيف وموضوع، والموضوع ليس بحديث أصلًا،

---

[297] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 75/6.
[298] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 536/14.
[299] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 57/6.
[300] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 2/6.
[301] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 535/14.

فالاعتراض على ذكر البيع الباطل ضمن أقسام البيع غير وارد، وهذا التقسيم لا حرج فيه لأنه تقسيم صوري، والتقسيم الصوري يُتسامح به.

2.2.5.5. مطلب: كل ما أورث خللا في ركن البيع أو محله فهو مبطل

ذكر الحصكفي أن كل شيء يورث خللا في ركن البيع فهو مبطل للبيع[302]، وهذا الكلام لا إشكال فيه، إلا أن هناك شيئًا آخر مبطلًا للبيع وهو الخلل الحاصل في محل البيع، فالحصكفي لم يذكر هذا الأمر فحصل استدراك عليه في هذا الموضوع، قال ابن عابدين:

> "(قوله: ركن البيع) هو الإيجاب والقبول، بأن كان من مجنون أو صبي لا يعقل، وكان عليه أن يزيد: أو في محله، أعني المبيع، فإن الخلل فيه مبطل، بأن كان المبيع ميتة أو دمًا أو حرًا أو خمرًا كما في "ط"[303] عن "شرح البديع"[304].

والاستدراك حصل هنا من ابن عابدين على الحصكفي، لكنَّ أحمد رضا خان بين أنَّه لا إشكال في كلام الحصكفي قائلًا:

> "الإيجاب حدث لا بد له من محل كالضرب لا وجود له بدون المضروب، فإذا انعدم المحل بتطرق الخلل وجب انعدام الركنين لانعدام ما يتعلقان به، ألا ترى إن قال لصاحبه: بعتك نجوم السماء وأمواج الهواء وأشعة الضياء، وقال الآخر: اشتريت، لم يسم هذا إيجابا ولا قبولا في الشرع، فكذا قول القائل بعتك هذا الحر واشتريت بهذا الدم، إذ لا فاصل بعد انعدام المالية، والحاصل أن خلل المحل يوجب خلل الركن فكان فيه مغنى عن ذكره، نعم لو ذكر لكان أوضح وأظهر"[305].

فمعنى كلام أحمد رضا خان أن الحصكفي عندما جعل الخلل في ركن البيع مبطلًا له، والركن هو الإيجاب والقبول، والإيجاب لا بد له من محل وهو المبيع، إذًا لا وجه للاستدراك من ابن عابدين على الحصكفي، لأنَّ محل المبيع يدخل ضمن الإيجاب، والإيجاب هو أحد ركني البيع، ولكن كان من الأفضل لو ذكر الحصكفي محل المبيع ضمن كلامه، فهذا الاستدراك هو من باب الاستدراك على المستدرِك، وإن كان مراد الطرفين واحد في النتيجة.

2.2.5.6. مطلب: صاحب البئر لا يملك الماء

ورد في الحديث الشريف (المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء والكلأ والنار)[306]، قال الحصكفي[307] حول الكلأ أنه إذا نبت بنفسه فالنَّاس فيه شركاء، وهذا لا خلاف فيه، وأما إذا أنبته بسب سقيه له وتربيته له ملكه

---

302 الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، *413*.
303 الطحطاوي، *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*، 230/7–231.
304 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 537/14–538.
305 رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 58/6.
306 سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني أبو داود، *سنن أبي داود*، تحقيق شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "البيوع" 62 (3477).
307 الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 415.

وجاز له أن يبيعه كما قال العيني[308]، وقيل لا يملكه كما قال القدوري، وسبب عدم ملكه له هو أن الشركة فيه ثابتة ولا تنقطع إلا بالحيازة، وسوق الماء له لا يعتبر حيازة، من أجل ذلك لا يملكه، لكنَّ أغلب المشايخ يقولون بجواز بيعه كما صرح بذلك ابن عابدين[309]، لكن قد يرد على هذا الكلام مسألة كما قال ابن عابدين وهي:

"وعليه فلقائل أن يقول: ينبغي أن حافر البئر يملك الماء بتكلفه الحفر والطي لتحصيل الماء كما يملك الكلأ بتكلفه سوق الماء إلى الأرض لينبت، فله منع المستقي وإن لم يكن في أرض مملوكة له"[310].

ومعنى هذا أن أكثر المشايخ بما أنهم قالوا أن من يسوق الماء للكلأ وينبت بسبب ذلك فله بيع ذلك الكلأ، إذا فالَّذي يحفر بئرًا يمتلك الماء الَّذي فيه، فأجاب ابن عابدين عن هذا بقوله:

"يمكن أن يفرق بينهما بأن سقي الكلأ كان سببًا في إنباته فنبت بخلاف الماء فإنه موجود قبل حفره فلا يملكه بالحفر"نهر"[311].

نقل ابن عابدين عن النهر جوابًا على هذا الإيراد، لكنَّ أحمد رضا خان لم يسلِّم لهم في ذلك فقال:

"السقي إنَّما يكون بعد الوجود فلا يفيد إلا زيادة في النَّماء فلم ملك الأصل؟ ولا يبعد أن يكون الحفر سببا لزيادة حدوث الماء بكثرة استمالة الأبخرة إلى المياه لزيادة وصول الرياح على أن البئر لا تنزل عن الحباب لجمع ماء الشتاء الآتي حكمها آنفا، فإنَّ الماء ينبع من أسفله ومن جوانبها فيجتمع فيها، وكلما نزح نبع واجتمع"[312].

فالَّذي سقى الكلأ ونبت بسبب سقيه له قلنا بأنَّه يجوز له بيع ذلك الكلأ لأنَّه كان سببًا في إنباته، والَّذي حفر البئر لم نُجز له بيع الماء لأنه لم يمتلكه لوجود الماء قبل حفره، هذا ما قاله ابن عابدين، وما قاله أحمد رضا خان هو أنَّ سقي الكلأ لا يُعتبر سببًا في الوجود، بل هو سبب في النَّماء، كما أنَّ حفر البئر هو سبب في تجمع الماء مع وجود أصله، فلماذا فرقنا بين المسألتين وكلاهما أصله موجود؟ ففي الكلأ كان السَّقي سببًا في النَّماء وفي حفر البئر كان الحفر سببًا في تجمع الماء، هذا أولَّ شيء قاله أحمد رضا خان، والشَّيء الآخر هو أننا قلنا في ماء الحِباب أنه يملك الماء، وسبب الملك هو حيازته له، وفي البئر هناك شبه بذلك لأنَّه عندما حفر البئر أصبح الماء يجتمع في المكان الَّذي حفره، فلماذا قلنا يملكه في الحباب ولا يملكه في البئر؟ واكتفى بذكر هذين الشيئين ولم يرجِّح شيئًا فيما يظهر لنا، لكنَّ الراجح في مذهب الحنفية هو ما قاله ابن عابدين، ففي المسألة الأولى كما ذكر أنَّ النَّماء كان بسبب السَّقي من أجل ذلك جاز له بيعه، ولو لم يسقه لما وُجد هذا الكلأ، ووجود الأصل غير كاف في الانتفاع من هذا الكلأ، لأن الأصل إذا وجد ولم يُسْق فلا نفع له، بخلاف ماء البئر فإن أصله موجود وصالح للانتفاع، وحفر

---

[308] العيني محمود، *رمز الحقائق* (د.ن، د.ت)، 25/2.
[309] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 597/14.
[310] ابن الهمام، *فتح القدير*، 418/6.
[311] عمر بن إبراهيم بن نجيم ابن نجيم، *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*، تحقيق أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 42/3. ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 598/14.
[312] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 67/7.

البئر هو موصل للانتفاع للماء وليس بسبب لصلاح الانتفاع، وعدم الحفر لا يُغير شيئًا بأصل هذا الماء ويخرج الماء من عدم الصلاح بالانتفاع إلى صلاح الانتفاع، فلا وجه للمقارنة بين سقي الكلأ وبين حفر البئر، والأمر الآخر هو تشبيه حفر البئر وتجميع الماء به بجمع الماء في الحِباب، ففي حفر البئر يبقى الماء مباحًا ولا يُملك والسبب هو أن الحافر لا يملك من الماء الَّذي في البئر إلا ما جمعه بدلوه الخاص أو ما شابه ذلك، فمجرد الحفر هو طريق للوصول إلى المباح، وبعد ذلك ما أُحرز من ذلك المباح ووُضع في آنية خاصَّة به يكون ملكًا له، كما هو الحال في الحباب والصَّهاريج، فإن الماء قبل أن يجتمع فيها يكون مباحًا، وبعد أن يجتمع فيها يصبح ملكًا خاصًا، وبناءً على ما ذكرنا فلا وجه للشبه بين ماء البئر وبين الكلأ وماء الحباب والصهاريج، والفرق بينهم قد اتضح في ما ذكرنا، وابن عابدين لم يكن وحده من ذهب إلى هذا القول بل هناك من سبقه كما بيّنا لكن أحمد رضا خان لم نقف على من قال بمثل ما قال به، واستدراكه قد أجاب عليه ابن عابدين.

2.2.5.7. مطلب: حكم شراء ما باع بأقل من الثمن الأول قبل نقده

ذكر الحصكفي حالة من الحالات التي يفسد فيها البيع، وهي أن يشتري الشخص ما باعه بنفسه أو بواسطة وكيله من نفس المشتري، لكن بثمن أقل مما باعه به قبل نقد الثمن الأول كاملًا، ولا بد من ذكر النَّص بصورته حتَّى يتضح لنا مكان الخلاف:

"(و) فسد (شراءُ ما باعَ بنفسه أو بوكيله)"[313].

فهل ما باعه بنفسه أو بوكيله ليس له شراؤه قبل نقد الثمن بأقل من ثمن الأول؟ أم ما باعه بنفسه ليس له شراءه ولكن يصح أن يشتريه وكيله؟ فابن عابدين قال بأن العبارة فيها تنازع وجاء ببعض النقولات الَّتي يبين فيها أنه لا يصح شراؤه لا هو ولا وكيله بعد أن باعه بأقل من الثمن الأول، ولم يذكر قولا آخر في المسألة، وعبارته كالتالي:

> "(قوله: بنفسه أو بوكيله) تنازع فيه كل من (شراءُ) و (باعَ). فلو باع شيئا أصالة بنفسه أو وكيله، أو وكالة عن غيره ليس له شراؤه بالأقل لا لنفسه ولا لغيره، لأن بيع وكيله بإذنه كبيعه بنفسه، والوكيل بالبيع أصيل في حق الحقوق، فلا يضح شراؤه لأنه شراء البائع من وجه، ولا لغيره لأن الشراء واقع له من حيث الحقوق، فكان هذا شراء ما باع لنفسه من وجه، كذا يفاد من الزيلعي أيضًا "[314].

ولم يوافق أحمد رضا خان ابن عابدين في هذه المسألة، وبين أنه لا تنازع في العبارة، فلو كان فيها تنازع لكان ما باعه بنفسه أو بوكيله يحرم شراؤه بنفسه أو بوكيله، وهذا غير متفق عليه في المذهب، فالمتفق عليه هو أنه ما باعه بنفسه أو بوكيله يحرم أن يشتريه بنفسه، وجاز له أن يشتريه بوكيله عند الإمام لا عند الصاحبين، والنقولات في هذه المسألة كثيرة، منها ما نقله العيني عن الكرخي قائلًا:

---

[313] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 416.
[314] الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 54/4. ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 621/14.

"وقال الكرخي في مختصره: فإن وكل البائع من يشتريه بأقل من الثمن الأول فاشتراه فالشراء جائز عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: الشراء لازم الوكيل ولا يلزم الآمر، وقال محمد الشراء فاسد"[315].

ووجه ما قال محمد أنه لو عقده بنفسه يكون فاسداً، فكذلك ما اشتراه وكيله يكون فاسدًا، ووجه ما قاله أبو يوسف أنَّ العقد له زيادة فساد بدليل إبطال الجهالة من أجل ذلك لم يجز التوكيل به، ووجه قول الإمام أن الموكِّل يشتري من الوكيل معنًا فأصبح كما لو اشتراه من غيره. وفي "الهندية" أيضًا قال بأنه إذا باع شيئًا ثُمَّ وكل أحدا بأن يشتري ما باعه بأقل من الثمن الأول جاز عند الإمام[316]. وفي "الفتح" أيضًا قال كما قال غيره بأن شراء الوكيل بأقل من الثمن جائز عند الإمام، لأن تصرف الوكيل يعتبر تصرفًا لنفسه[317]. والنقولات في هذه المسألة كثيرة وكلها تفيد أن ما باعه بنفسه يجوز أن يشتريه وكيله بثمن أقل عند الإمام لأن شراء الوكيل هو شراء لنفسه، ولا يجوز عند الصاحبين، فظهر لنا أنَّ ما ذكره ابن عابدين وما رجحه هو قول الصاحبين فقط وليس قول جميع أئمة المذهب، وإن كان الأولى أن يذكر ابن عابدين أقوال الأئمة الثلاثة في المسألة حتى يسد باب الاستدراك، إذا فالاستدراك على ابن عابدين سببه هو عدم ذكره جميع أقوال الأئمة في المذهب واقتصاره على قول واحد وهذا الشيء جعله أحمد رضا خان يستدرك على ابن عابدين في هذه المسألة[318].

2.2.5.8. مطلب في الشرط الفاسد إذا ذكر بعد العقد أو قبله

أ. نقل ابن عابدين عن "البحر"[319] صورة للشرط الفاسد إذا ذكر بعد العقد أو قبله ولا يفسد العقد بهذه الصورة وهي: إذا أخرج الشرط الفاسد مُخرَج الوعد فلا يفسد العقد، ومثَّل لذلك بمسألة وهي إذا ما قال: اشتر حتَّى أبني الحوائط[320]، ففي هذه الصورة لا يفسد العقد، ولم يفرق صاحب "البحر" ولا ابن عابدين في هذا الوعد إذا كان عرفًا أم لا، لأنه إذا كان عرفًا فأصبح كالشرط ولو لم يتلفظ به، والشرط هو مفسد للعقد، قال أحمد رضا خان مبينًا ذلك:

"وذلك إذا لم يكن الشرط معهودًا بالعرف، وإلا كان كالمشروط باللفظ ولو لم يذكر أصلًا، فكيف إذا ذكر ولو من دون صيغة الشرط"[321].

فما نقله ابن عابدين عن البحر هو مقيد وليس على إطلاقه، وهذا ما دفع أحمد رضا خان للاستدراك، لأنه لا يفسد العقد إذا لم يكن الشرط الَّذي أخرج مخرج الوعد معهودًا بالعرف، فإذا كان هذا الشرط معهودًا فلو أخرجه مخرج الوعد فلا يرتفع الفساد به ولو لم يذكر هذا الوعد، فإذا ذكره فمن باب أولى يفسد العقد، وهذا كله مقرون فيما إذا

---

315 العيني، *البناية شرح الهداية*، 175/8.
316 جماعة من العلماء، *الفتاوى الهندية*، 133/3.
317 ابن الهمام، *فتح القدير*، 433/6.
318 رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 6/74-75–76.
319 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 94/6.
320 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 655/14.
321 رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 6/77–78.

ذكر هذا الوعد أثناء العقد، فلو ذكره بعد العقد فلا يفسد العقد عند الصاحبين وفي رواية عن الإمام[322]، إذا فقول ابن عابدين لا يعتبر خطأ لكنه مقيد وليس على إطلاقه، والاستدراك على ابن عابدين هو استدراك على صاحب "البحر" في نفس الوقت لأن ابن عابدين سار على قول وأخذ به.

ب. ذكر التمرتاشي أصلا جمع فيه العقود الفاسدة بسبب الشرط وهي أربعة، وذكر الحصكفي أمثلة لهذه الصور إلا صورة لم يمثِّل لها، فاستدرك عليه ابن عابدين قائلا:

> "ولم يذكر مثال ما يقتضيه العقد ولا يلائمه، قال في "البحر"[323]: وخرج عن الملائم للعقد ما لو اشترى أمة بشطر أن يطأها أو لا يطأها فالبيع فاسد، لان الملائم للعقد الإطلاق، وعن أبي يوسف يجوز في الأول لأنه ملائم، وعند محمد يجوز فيهما لأن الثاني إن لم يقتضيه العقد لا نفع فيه لأحد، فهو شرط لا طالب له"[324].

وبعد أن استدرك ابن عابدين على الحصكفي لأنه لم يذكر مثالًا، نقل مثالًا عن "البحر" يوضح فيه هذه الصورة، لكن لم يُسلَّم لابن عابدين في هذا الاستدراك، والسبب هو أنَّ الشرط الَّذي يقتضيه العقد ولا يلائمه لا صورة له وهذه صورة غير واقعة، فكل ما يقتضيه العقد يلائمه، كما أفاد ذلك أحمد رضا خان[325] والرافعي في "تقريراته"[326]، والمثال الذي أورده ابن عابدين في هذا السياق لا يشير إلى أن اشتراط الوطء أو عدمه يُعد من مقتضيات العقد أو مما يلائمه، قال الزيلعي:

> "شرى جارية بشرط أن يطأها المشتري أو لا يطأها فسد البيع عند أبي حنيفة لأنه لا يقتضيها، لأن قضيته إطلاق الانتفاع لا الحجر عنه ولا الإلزام، وقال أبو يوسف: صح في الأول لأنه يقتضيه وفسد في الثاني لأنه لا يقتضيه، وعند محمد صح فيهما"[327].

فالاستدراك هنا سببه هو نقل ابن عابدين مثالًا للمسألة غير صحيح، ويُعتبر هذا من باب الاستدراك على المستدرك.

2.2.5.9. مطلب: يملك المأمور ما لا يملكه الآمر

ذكر الحصكفي أنَّ من وقف ما اشتراه بعقد فاسد وقفا صحيحا لا يصح له الرجوع فيه لأنه استهلكه وأخرجه عن ملكه، وردَّ ما وردَ في "جامع الفصولين"[328] لأنه يفيد خلاف ذلك وقال بأنه غير صحيح[329]، فجاء ابن عابدين ونقل عن "النهر" أن هذا يفيد إحدى الروايتين[330]، وبدلا من أن نخطِّئ ما قاله صاحب "جامع

---

[322] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 77/6.
[323] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 94/6.
[324] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 660/14.
[325] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 80/6–81.
[326] الرافعي، *تقريرات الرافعي*، 544/1–546.
[327] الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 58/4.
[328] محمود بن إسرائيل ابن القاضي، *جامع الفصولين* (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1883)، 36/2.
[329] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 418.
[330] ابن نجيم، *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*، 444/3.

الفصولين" نقول بأن ما قاله هو أحد الروايتين، وما قاله الحصكفي هو الرواية الأخرى[331]، لكن أحمد رضا خان استدرك عليهم ما قالوه، والسبب هو أن ظاهر الرواية ما جاء في "جامع الفصولين" فقال:

> "يا سبحان الله! بل قد نص محمد في كتاب الشفعة على ما ذكره في "جامع الفصولين"، وأفاد الإمام الحاكم الشهيد أنه الأصح، وفي "الخانية"[332] أنه هو ظاهر الرواية"[333].

لم يتفرد صاحب "جامع الفصولين" فيما قاله، بل هناك كتب عديدة في المذهب تُفيد أن الرجوع في هذه المسألة يجوز على ظاهر الرواية، فتبين أن الراجح ليس ما قاله الحصكفي، وسبب الاستدراك على ابن عابدين هنا هو أنه مع نقله إلى الرواية الأخرى إلا أنه مال إلى قول الحصكفي بعدم جواز الرجوع وهذا القول هو غير معتمد في المذهب.

2.2.5.10. مطلب في تعين الدراهم في العقد الفاسد

أ. نقل ابن عابدين عن "الأشباه" جملة من المسائل يبين حكم تعين الدراهم فيها، ومن جملة ما ذكر أن الدراهم لا تتعين في الوكالة قبل التسليم، وأما بعدها فالعامة على عدم تعينها أيضًا[334]، وسار ابن عابدين على ما سار عليه صاحب "الأشباه" من دون ذكر أي تفصيل في المسألة[335]، فهل فعلًا عامة المشايخ على هذا القول وهو الراجح في المذهب؟ نقل أحمد رضا خان عن "جامع الفصولين" ما يفيد رأيًا مخالفًا لذلك، حيث أوضح أن فائدة النقد والتسليم بحسب قول عامة المشايخ تتحدد ببقاء النقد في يد الوكيل، فإذا دفع الموكل النقد إلى الوكيل، فإنه يفترض أن الشراء يتم أثناء وجود النقد في يد الوكيل، ولو فُقد النقد من يد الوكيل كأن يُسرق فإنه لا يضمن، وإذا أتم الشراء بعد ذلك فإنه يُعتبر نافذًا على الموكل، لأن الوكيل لم يعد وكيلًا بعد هلاك النقد. فالوكالة كانت مقيدة بالنقد المخصص لذلك، ولا تأثير لعدم تعيينه عند عامة المشايخ[336]، ففي "الجامع الصغير":

> "أمر مديونه بأن يشتري له بدينه قنًا بغير عينه فشراه فهو له عند أبي حنيفة، وللآمر عندهما، لأن عقد الشراء لا يتعلق بعين الدراهم عينا أو دينا، وله أنَّ النقد يتعين في الوكالات لو عينًا، فلو وكله بأن يشتري له قنا بهذه الألف فهلكت الألف عند الوكيل تبطل الوكالة فكذا في الدين"[337].

فما ذكر في "الجامع الصغير" يدل على أن النقود تتعين في الوكالات بعد القبض عند الإمام، وقال في "المبسوط":

---

[331] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 691/14.
[332] فخر الدين أبو المحاسن الحسن بن منصور قاضيخان، *فتاوى قاضيخان*، تحقيق سالم مصطفى البدري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 53/2.
[333] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 82/6–83.
[334] ابن نجيم، *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان*، 217.
[335] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 702/14.
[336] ابن القاضي، *جامع الفصولين*، 228/1.
[337] محمد بن الحسن الشيباني، *الجامع الصغير* (بيروت: عالم الكتب، 1985)، 409.

"تتعين الدراهم في الوكالة حتَّى لو دفع إليه الدراهم ليشتري بها شيئا فهلكت بطلت الوكالة"[338].

وقد جزم في "غمز العيون" أن الدراهم تتعين في الوكالة، وإذا هلكت في يد الوكيل انعزل[339]، إذًا فالقول الرَّاجح في هذه المسألة هو أنَّ النُّقود تتعين في الوكالة بعد التَّسليم وهذا ما عليه كثير من العلماء ورجَّح أحمد رضا خان هذا القول، ولعل ما مشى عليه ابن عابدين هو المرجوح في المسألة[340].

ب. اتفق فقهاء المذهب على أن المسلم إذا دخل بأمان إلى دار الحرب ليس له أن يأخذ مال الحربي من غير رضا منه، فإن فعل ذلك ملك ما أخذه ويصح له بيعه إلا أنه لا يطيب له ولا لمن اشتراه منه، ويؤمر برده كل من البائع والمشتري، وعلل ابن عابدين سبب الرد بقوله:

"لأن وجوب الرد على البائع إنَّما كان لمراعاة ملك الحربي ولأجل غدر الأمان، وهذا الملك قائم في ملك المشتري كما في ملك البائع الَّذي أخرجه".[341]

فكما ذكر أن سبب الرد هو عدم غدر الأمان، ولا يجوز للمسلم أن يغدر بمن أعطاه الأمان وهذا لا خلاف عليه، لكن التعليل الَّذي قبله وهو مراعاة ملك الحربي فهذا لم يُسلَّم به لابن عابدين، واستدرك عليه أحمد رضا خان قائلًا:

"لا مراعاة لملكه، فإن ماله مباح، وأيضًا لا يستقيم عليه قوله: وهذا المعنى قائم...إلخ، فإن ملك الحربي قد زال بتملك الأخذ، فالأحسن الاقتصار على قوله: لأجل غدر الأمان"[342].

فالحربي لا يُراعى ماله وهو مباح وبيعه وشراؤه صحيح، ولكن السبب والموجب لرد المال للحربي ليس فساد العقد بل هو الغدر الحاصل من المستأمن، والمملوك في مثل هذا العقد يُعتبر ملكًا خبيثًا حُصِّل بسبب حرام[343]، وخبثه مستمر ولا ينقطع بالبيع من أجل ذلك وجب على المشتري أن يرده[344]، فكلا الطرفين يقول بوجوب رد مال الحربي في هذه الحالة، وكلاهما متفق على أن السبب هو غدر الأمان، وأما بالنسبة لمراعاة مال الحرب فهو مما تفرد به ابن عابدين، ولعله من الأمور التي لا يبنى عليها حكم افقهي لأن النتيجة واحدة وهي رد المال له.

2.2.5.11. مطلب في البيع المكروه

اختلف الفقهاء في مسألة البيع وقت النداء، فبعضهم قال بالكراهة التحريمية وبعضهم قال بالحرمة، وذهب الحصكفي إلى الكراهة التحريمية وتابعه ابن عابدين على هذا القول معللًا ذلك بقوله:

---

[338] السرخسي، *المبسوط*، 15/14.
[339] أحمد شهاب الدين الحموي، *غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 351/3.
[340] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 88/6–89.
[341] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 708/14.
[342] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 95/6.
[343] محمد بن أحمد السرخسي، *شرح كتاب السير الكبير*، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 3/4–4.
[344] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 95/6.

"لأن النهي باعتبار معنى مجاور للبيع لا في صلبه ولا في شرائط صحته، ومثل هذا النهي لا يوجب الفساد بل الكراهية"[345].

وذهب إلى الكراهة التحريمية صاحب "الفتح"[346] و"البدائع"[347] والحقيقة أنَّ هذا هو القول المشهور في المذهب، ولكن في المقابل ذهب بعض الفقهاء إلى القول بالحرمة كما في "تبيين الحقائق"[348] و"الهداية"[349]، لكن قال في "البحر" بأنَّه مكروه تحريمًا وما وقع في "الهداية" من إطلاق الحرمة يحمل على الكراهة التحريمية ويصح هذا الإطلاق، والكراهة تحريمية اتفاقًا[350]، وقال أحمد رضا خان مبينًا رأيه في المسألة:

"الصحة إذا لم تناف المنع لغيره لم تناف الحرمة أيضًا كذلك، فإن المنع ولو لغيره يشمل المنع ظنًا فيكره وقطعًا فيحرم، ولا شك أنَّ النَّهي ها هنا قطعي، فلا أدري ما أحوجهم إلى تأول الحرمة بالكراهة"[351].

والفقهاء الَّذين قالوا بالكرهة قالوا ذلك لأنَّ الممنوع لغيره يكون حكمه الكراهة وليس الحرمة، ووجه ما ذهب إليه أن دليل المنع عن البيع وقت النداء هو دليل قطعي والدليل القطعي يفيد الحرمة إذا فالبيع وقت النداء حرام، ولا حاجة لأن نؤول الحرمة بالكراهة، ولكن هذا الكلام يقتضي المساواة بين حكم النهي المقصود لذاته والمقصود لغيره، قال في "كشف الأسرار":

"الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه، فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة... ألا ترى أن النهي عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو تأخير السعي أو فواته اقتضى كراهة المنهي عنه لا حرمته حتَّى بقي مباحا في نفسه"[352].

فيتبين لنا أن أكثر فقهاء المذهب على كراهة البيع وقت النداء وليس على حرمته للسب المذكور سابقًا، والتعليل الَّذي ذكره أحمد رضا خان لم نقف على أحد غيره ذكره، فلعله مما تفرد به، وبناء عليه فما مشى عليه ابن عابدين في المسألة هو صحيح ولا إشكال فيه.

12.2.5.2. فصلٌ في الفضولي

[345] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 716/14.
[346] ابن الهمام، *فتح القدير*، 478/6.
[347] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 232/5.
[348] الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 64/4.
[349] المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 84/1.
[350] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 169/2.
[351] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 98/6.
[352] علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي*، تحقيق عبد الله محمود عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 482/2.

من المسائل المتعلقة ببيع الفضولي مسألة إضافته البيع إلى غيره، مثل أن يقول شخص للبائع: بع هذا العبد لفلان، فيجيب البائع: بعته لفلان، وقد أورد ابن عابدين في هذا السياق بعض الأقوال التي تتعلق بحكم هذا النوع من البيع، مشيرًا إلى اختلاف الفقهاء في صحته ونفاذه، منها ما جاء في "الفتح" قوله:

> "اشتريته لأجل فلان، فقال: بعت، أو قال المالك ابتداء: بعته منك لأجل فلان، فقال: اشتريت، لم يتوقف لأنه وجد نفاذا على المشتري، لأنه أضيف إليه ظاهرا، وقوله: لأجل فلان يحتمل شفاعته أو رضاه"[353].

وذكر في "البزازية" مثل قول "الفتح" وقال بأنه إذا أضيف إلى أحدٍ ما في أحد الكلامين فيتوقف على إجازته[354]، ووافقه صاحب "البحر"[355]، وفي "البزازية": لو قال اشتريت لفلان، وقال البائع بعت منك الأصح هو عدم التوقف، فينفذ هذا البيع على المشتري[356]، ونقل صاحب "البحر"[357] المسألة الأخيرة عن "فروق الكرابيسي" وذكر أن العقد يبطل في أرجح الروايتين، والسبب هو أنه عندما خاطب المشتريَ ورده لآخر لا يعتبر هذا جوابًا، وهذا بخلاف ما إذا أضيف للغير في الكلامين فإنه يتوقف، وقال بعد ذلك ابن عابدين:

> "وحاصله أن ما مر عن "البزازية" من تصحيح التوقف بالإضافة إلى فلان في أحد الكلامين محمول على ما إذا لم يضف العقد في أحد الكلامين إلى المشتري، فلا ينافي ما صححه في "الفروق" وعليه: فلو أضيف في أحدهما إلى المشتري وفي الآخر إلى فلان يبطل العقد، كقوله: بعت منك بقال: اشتريت لفلان، أو بالعكس، لأن الكلام الثاني لا يصلح قبولًا للإيجاب، لكن لا يخفى أن صريح تصحيح "البزازية": أنه إذا أضيف إلى فلان في أحد الكلامين يتوقف، والمفهوم من تصحيح "الفروق": أنه لا يتوقف إلا إذا أضيف إليه في الكلامين، وهو المفهوم من الكلام السابق. فصار الحاصل أنه إذا أضيف إلى فلان في الكلامين توقف على إجازته، وإلا نفذ على المشتري ما لم يضف إلى الآخر صريحا فيبطل"[358].

يُفهم من كلام ابن عابدين أنَّ تصحيح "الفروق" مخالف لتصحيح البزازي وموافق لما في "الفتح" وهذا الشيء جعل كلام ابن عابدين مكانا للاستدراك، لأنه لا خلاف بين تصحيح "الفروق" وتصحيح البزازي، وما جاء في "الفتح" هو المخالف، فحاصل الكلام في المسألة هو أنه إذا أضيف إلى أحد ما في الكلامين صريحًا يتوقف باتفاق كل الروايات، وإذا أضيف في كلام ولم يضف في الآخر الصحيح أنه يتوقف، لأنه كالإضافة في الكلامين، وإذا

---

[353] ابن الهمام، *فتح القدير*، 53/7.
[354] البزازي، *الفتاوى البزازية*، 389/1.
[355] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 162/6.
[356] البزازي، *الفتاوى البزازية*، 384/1.
[357] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 162/6.
[358] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 16/15–17.

أضيف في أحدهما إلى أحد ما وأضيف في الأخر إلى غيره بطل، وهذا ما رجحه أحمد رضا خان[359]، وذكر الرافعي ما يفيد هذا المعنى أيضًا[360].

2.2.5.13. باب الربا

قال الشَّارح الحصكفي حول حكم بيع الفلوس بمثلها أو بدراهم أو بدنانير فإنه يشترط نقد أحدهما حتَّى يجوز، فإن تفرقا بلا قبض أحدهما لم يجز[361]، وذهب ابن عابدين إلى عدم الجواز أيضًا، ونقل عن "البحر"[362] عن "الذخيرة" أقوالًا في حكم بيع فلس بفلسين، فالقول الأول هو قول محمد في باب الصرف من كتاب "الأصل" الَّذي يفيد عدم اشتراط التَّقابض، والقول الثاني هو ما ورد في "الجامع الصغير"[363] بأنَّ التَّقابض شرط، وبعض الفقهاء لم يصحح الثَّاني والسبب هو أن التَّقابض مع التعيين يعتبر شرط للصَّرف وليس شرطًا له، ومن الفقهاء من صحح ذلك لأنَّ الفلوس لها شبه بالعروض من أحد الأوجه فجاز التَّفاضل، وتشبه حكم الثمن من وجهٍ فاشتُرط التقابض، ولفظ التقابض يفيد اشتراطه من الجانبين، والقول الثالث هو: إذا نقد أحدهما جاز، وهذا القول لا يمكن أن يكون قولًا جديدًا بل يحمل على ما في "الأصل"، وقد سئل الحانوتي عن حكم بيع الذهب بالفلوس نسيئة فأجاب بالجواز بشرط أن يقبض أحد البدلين مستدلًا بـ: "البزازية" بأنَّه يكفي في تحقيق التقابض أن يتم من أحد الجانبين فقط[364]، كذلك إذا باع فضَّة أو ذهبًا بفلوس فله نفس الحكم كما جاء في "البحر"[365]، ولا يُغتر بما جاء في "فتاوى قارئ الهداية":

> "لا يجوز بيع الفلوس إلى أجل بذهب أو فضة لقولهم: لا يجوز إسلام موزون في موزون إلا إذا كان المسلم فيه مبيعًا كزعفران، والفلوس غير مبيعة بل صارت أثمانًا"[366].

فما في "فتاوى قارئ الهداية" يحمل على ما في "الجامع الصغير" الَّذي يفيد اشتراط التقابض، وما في "البزازية" محمول على الذي ورد في "الأصل"، وهذا أفضل من الجواب الذي ورد في صرف "النهر":

> "مراده بالبيع: السلم، والفلوس لها شبه بالأثمان، ولا يصح السلم في الأثمان، ومن حيث إنها عروض في الأصل اكتفي بالقبض من أجد الجانبين"[367].

---

[359] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 6/106–107.
[360] الرافعي، *تقريرات الرافعي*، 1/549–550.
[361] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 432.
[362] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 6/143.
[363] الشيباني، *الجامع الصغير*، 335.
[364] البزازي، *الفتاوى البزازية*، 1/411.
[365] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 6/211.
[366] سراج الدين عمر بن علي الكناني، *فتاوى قارئ الهداية*، تحقيق سعيد لقمان الحبار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، 113.
[367] ابن نجيم، *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*، 3/532.

إلى هنا ينتهي ما توصل إليه ابن عابدين في هذه المسألة[368]، لكن أحمد رضا خان استدرك عليه فيها وتوصل إلى شيء آخر، وقال بأن ابن عابدين لم يقنع بما قاله العلماء، وحمل كلام "قارئ الهداية" على كلام "الجامع الصغير" من اشتراط التقابض من الطرفين، لكن نص الجامع الصغير هو:

> "محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة: رجل باع رطلين من شحم البطن برطل من ألية، أو باع رطلين من لحم برطل من شحم البطن، أو بيضة ببيضتين، أو جوزة بجوزتين، أو فلسا بفلسين، أو تمرة بتمرتين، يدًا بيد بأعيانها يجوز، وهو قول أبي يوسف، وقال محمد: لا يجوز فلس بفلسين، ويجوز تمرة بتمرتين"[369]

موضع الاستشهاد هو قوله: (يدًا بيد)، وهذا اللفظ ليس صريحا بالتقابض بالبراجم، فقد فسره العلماء بـ: "العينية" كما جاء في الهداية أن معنى قوله: (يدا بيد) عينًا بعين[370]، والتقابض هو شرط في الصرف، لكن في غيره من الأمور التي يجري فيها الربا فالمعتبر هو التعيين كما ورد ذلك في "الهداية"[371] وغيرها مثل "البناية"[372] و "الفتح"[373]. وجاء في "التنوير" بأنَّ المعتبر تعيين الربوي فيما سوى الصرف من دون اشتراط للتقابض، وقال في "الدر":

> "حتَّى لو باع برا ببر بعينهما وتفرقا قبل القبض جاز"[374].

فحمل قوله في العبارة هذه على التقابض واستجلب منه اشتراط ذلك في فلس بفلسين يكون هذا مشترط في تمرة في تمرتن وبيضة بتمرتين وجوزة في جوزتين عند من يقول بأن القيد راجع لجميع المسائل كما ذهب إلى ذلك في "النهر" و "الدر"، فالمسائل كلها جاءت في سياق واحد وبالأخص في عبارة "الجامع الصغير"، فالقيد ذكر بعد قوله "تمرة بتمرتين" وقد نصّ على فلس بفلسين قبل ذلك، وهذا لم يقل به أئمة المذهب، من أجل ذلك وجب حمله على اشتراط التعيين، وقول الإمام أبي حنيفة بـ (أعيانها) هو تفسير لقوله: (يدا بيد)، فإن لم يحمل على هذا الشيء سيكون كلام الإمام لغوًا لا معنى له، فالتقابض فيه التعيين وأزيد، فذكره بعده لغو، وصاحب "الهداية" عندما نقل هذه المسألة عن "الجامع الصغير" أسقط منها هذه الكلمة وذكر العينية فقط[375]، فظهر أنَّه ليس في "الجامع الصغير" ما يدل على ما فهمه ابن عابدين ومن سبقه من هذه المسألة، وعبارة "الأصل" هي نص في عدم اشتراط التقابض، وفتوى "قارئ الهداية" ليس لها حاجة لأن نحمل نصّ "الجامع الصغير" على اشتراط التَّقابض ولا هو مدعاه، ولا عليه توقف لما ادعاه فإنَّه إنَّما حرم النسيئة، وحرمة النسيئة لا تُوجب عينية الجانبين فضلًا عن التَّقابض، فمن باع ثوبًا بدرهم حالًا لا يُعتبر نسيئة ولا فيه العينيتان، فإيجاب العينية من الطَّرفين يُوجب تحريم

---

368 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 254/15–255.
369 الشيباني، *الجامع الصغير*، 234–235.
370 المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 63/3.
371 المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 62/3.
372 العيني، *البناية شرح الهداية*، 278/8.
373 ابن الهمام، *فتح القدير*، 18/7.
374 الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 431.
375 المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 63/3.

النسيئة لأن التَّأجيل للترفيَّة في التحصيل، والعين متحصِّلة بالفعل، فالاستدلال بما في "الجامع الصغير" بهذا الوجه هو أوجه وأسلم من الاعتراض.

وبناء على ما سبق يشترط العينية من الطرفين في الربويات وهي المكيلات والموزونات دون المعدودات كما نص على ذلك في "الفتح"، قال:

"إنَّما يمنع ذلك في أموال الربا إذا قوبلت بجنسها والمعدود ليس منها"[376].

وقال في "البحر":

"(وحلا بعدمهما) أي: حل الفضل والنساء عند انعدام القدر والجنس فيجوز بيع ثوب هروي بمرويين نسيئة، والجوز بالبيض نسيئة لعدم العلة المحرمة"[377].

ونقل في "البحر" أيضًا عن الإسبيجابي (ت 535ه/1140م) بيان معنى قول صاحب "الكنز" أن المعتبر في غير الصرف من الربويات التعيين دون التقابض قوله:

"وإذا تبايعا كيليا أو وزنيا بوزني كلاهما من جنس واحد أو من جنسين مختلفين فإن البيع لا يجوز حتَّى يكون كلاهما عينا أضيف إليه العقد وهو حاضر أو غائب بعد أن يكون موجودا في ملكه"[378].

فقد عللوا الوجوب في فلس بفلسين، فلو باع فلسًا معينًا بفلسين غير معينين أمسك البائع الفلس الذي عُين وطالب بفلس آخر أو سلم الفلس الذي عين وقبضه نفسه مع فلس غيره لاستحقاق الفلسين في ذمنه، فيرد عين ماله إليه مع بقاء الفلس الآخر من غير عوض، كذلك لو باع فلسين متعينين بفلس غير معين يقبض المشتري الفلسين ويدفع أحدهما مكان ما استوجب عليه، ويبقى معه فلسًا فضلًا بلا عوض مستحق بعقد البيع، كذا في "الفتح"[379]، والعلة المذكرة لا تجري في بيع الدراهم بالفلوس نسيئة، ومن باب أولى بيع النوط بالدراهم، وأفضل محمل لما ورد في "فتاوى قارئ الهداية" هو ما ورد كلام "النهر"[380]، إذًا فكلامه إما مبني على رواية نادرة عن محمد أو هي فتوى لا سند لها، فقول محمد في "الأصل" هو القول الفصل ولا حاجة للتَّكلف الَّذي ذكره ابن عابدين، وبالأخص أن كلام قارئ الهداية فيه إشكال من ناحيتين، الأول هو أنَّ الفلوس خرجت من الوزنية إلى العددية، والآخر هو أن ثمنية الفلوس تبطل باصطلاح المتعاقدين، وبطلانها لا يبطل به اصطلاح العددية، وهذا الكلام منصوص عليه في "الهداية" كما قال:

---

376 ابن الهمام، *فتح القدير*، 75/7.
377 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 140/6.
378 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 141/6.
379 ابن الهمام، *فتح القدير*، 21/7.
380 ابن نجيم، *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*، 532/3.

"ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما إذا لا ولاية للغير عليهما فتبطل باصطلاحهما وإذا بطلت الثمنية تتعين بالتعيين ولا يعود وزنيا لبقاء الاصطلاح على العد"[381].

خلاصة المسألة أن إسلام الذهب أو الفضة في الفلوس لا يعتبر سلمًا في الثمن، ولا يعتبر أيضا من قبيل إسلام موزون في موزون، بل يعتبر من قبيل إسلام موزون بعددي مثمن متقارب، وهذا النوع من الإسلام لا خلاف بين علماء المذهب على جوازه[382]، والقول الراجح في المسألة هو قول أحمد رضا خان، لأن الفلوس خرجت عن وصفها بالموزونات وأصبحت معدودة، واشتراط التقابض في المعدودات لا سند له في المذهب الحنفي، حيث النصوص المعتبرة مثل "الفتح" و"الهداية" تؤكد أن التعيين كافٍ في غير الصرف، لذا فإن بيع الفلوس بمثلها أو بدراهم لا يشترط فيه التقابض، بل يكفي فيه التعيين، وهو الأقرب إلى أقوال أئمة المذهب.

2.2.5.14. باب السَّلم

أ. من المسائل الَّتي لا يجوز فيها السلم إسلام بُر قرية بعينها، كذلك إسلام ثمرة معينة، فلو كانت النسبة لبيان الصفة لا لتعيين الخارج جاز السلم فيها[383]، ونقل ابن عابدين عن "الفتح" ما يبين فيه معنى نسبة الثمر إلى قرية أو إقليم وقال بعد ذلك:

"ويظهر من هذا أن النسبة إلى بلدة معينة كبخارى وسمرقند مثل النسبة إلى قرية معينة، فلا يصح إلا إذا أريد بها الإقليم كالشام والعراق مثلا، وعلى هذا فلو قال: دمشقية لا يصح، لأنه لا يراد بدمشق الإقليم، ولكن هل المراد ببخارى وسمرقند ودمشق خصوص البلدة أو هي وما يشمل قراها المنسوبة إليها؟ فإن كان المراد الأول فعدم الجواز ظاهر، وإن كان الثاني فله وجه لأنها ليست إقليما"[384].

يُفهم من كلام ابن عابدين أنه إذا أريد الإقليم صح السَّلم وسبب الصحة هو أن الإقليم لا ينقطع فيه الطعام إذا أسلم فيه، وإذا أريد القرية أو البلدة فلا يصح، لكن أحمد رضا خان استدرك على ابن عابدين بحجة أن كلامه غير محرر[385]، فأول شيء هو أن الشام والعراق لا يطلق عليهما إقليم بالمعنى المصطلح الَّذي بنى ابن عابدين عليه الكلام، وما جاء في "الهندية" عن "البدائع"[386] يقطع النزاع في هذه المسألة، وهو:

"إذا أسلم في حنطة موضع إن كان مما لا يتوهم انقطاع طعامه جاز السلم فيه، كما إذا أسلم حنطة خراسان أو العراق أو فرغانة، وكذا لو أسلم في طعام بلدة كبيرة كسمرقند وبخارى وكاشان جاز، ومن مشايخنا من قال لا يجوز إلا في طعام ولاية كبيرة، والصحيح أن الموضع المضاف إليه الطعام إن كان

---

381 المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، 63/3.
382 رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 132/6–140.
383 الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 438.
384 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 371/15–372.
385 رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 145/6.
386 الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 211/5.

مما لا ينفذ طعامه غالبًا يجوز السلم فيه سواء كان ولاية أو بلدة كبيرة، وإن كان مما يحتمل أن ينقطع طعامه فلا يجوز السلم فيه كأرض بعينها أو قرية بعينها"[387].

والضابط في مسألة السلم بطعام مكان معين هو تواجد طعام هذا المكان أغلب العام، وهذا لا يكون إلا في الأماكن الكبيرة مثل الأقاليم أو البلدات، فيندر عدم وجود الطعام فيها، والنادر لا حكم له، وأما بالنسبة للقرى أو الأماكن الصغيرة فيغلب انقطاع الطعام فيها، من أجل ذلك لا يصح الإسلام بطعام هذا المكان، فكلام "البدائع" الَّذي تبعه فيه صاحب "الهندية" ورجَّحه أحمد رضا خان أدقُّ من كلام "الفتح" الَّذي سار عليه ابن عابدين، لأن توافر الطعام في المكان هو الضابط.

ب. من شروط صحة السلم أن يكون مما يُتعامل به، فإن لم يكن مما يُتعامل به فيشترط الأجل له، ويكون كأجل ما يماثله، فإذا نصّ على الأجل على وجه الاستمهال فسد، وإن ذكر على وجه الاستعجال صح[388]، فقال ابن عابدين حول معنى الاستعجال:

"أي: بأن لم يقصد به التأجيل والاستمهال، بل قصد به الاستعجال بلا إمهال، وظاهره: أنه لو لم يذكر أجلا فيما لم يجر فيه تعامل صح، لكنه خلاف ما يفهم من المتن، ولم أره صريحًا، فتأمل"[389].

فالسلم في الأصل هو مبني على التعارف، فمدار صحته وعدمها هو التعارف، وهذا هو وجه الاستحسان فيه، فإذا لم يُتعارف على الإسلام في أمر ما فلا وجه للاستحسان ولا يصح الإسلام في هذا الشيء، ولكن إذا أسلمنا شيئًا غير متعارف عليه ولا يُتعامل به فلا بُدَّ لذكر المدة لهذه العقد، والمدة ينبغي أن تكون على وجه الاستعجال بأن تكون صالحة للسلم، وما قاله ابن عابدين أنه لو لم ينصَّ على الأجل فيما لم يجر فيه تعامل صح لا يُسلَّم به، قال أحمد رضا خان:

"ففيما لا تعارف والأجل غير صالح للسلم أو لا أجل أصلا لا معنى لصحته، نعم هذا التشقيق إنَّما يجري فيما تعورف عليه وكان الأجل غير صالح للسلم، فها هنا إن ذكر على وجه الاستمهال فسد أو الاستعجال صح، لأن الأجل المذكور للاستعجال كما أفاد "ط"[390] ك: لا أجل"[391].

فالخلاف بين ابن عابدين وأحمد رضا خان في هذه المسألة يتمحور حول شرط ذكر الأجل في السلم عند التعامل بأشياء غير متعارف عليها، فابن عابدين أشار إلى أن العقد يمكن أن يصح حتى لو لم يُذكر الأجل، وانتقد أحمد رضا خان هذا القول مؤكّدًا أن السلم يستند إلى العرف، وأن عدم ذكر أجل معلوم في مثل هذه الحالات يُفقد العقد

---

[387] جماعة من العلماء، *الفتاوى الهندية*، 182/3.
[388] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 440.
[389] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 411/15.
[390] الطحطاوي، *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*، 485/7.
[391] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 149/6.

ركناً مهماً ويؤدي إلى بطلانه، الرأي الأرجح هو ما ذهب إليه أحمد رضا خان، إذ يعكس دقة في تطبيق قواعد السلم ويأخذ بعين الاعتبار ضرورة الالتزام العقد، لا سيما في الأمور التي يندر التعامل بها.

15.2.2.5. باب المتفرقات

قال الحصكفي في شرحه بأن أدنى قيمة تشترط لجواز البيع هي فلس[392]، وتبعه ابن عابدين في هذه المسألة عند كلامه على بيع خرء الحمام الكثير، فقال بأن البيع يجوز لأن خرء الحمام الكثير تبلغ قيمته فلسا، والفلس هو أقل قيمة لانعقاد البيع[393]، وبمثل هذا القول قال الطحطاوي أيضًا[394]، لكن أحمد رضا خان لم يوافقهم في هذه المسألة لبطلانها رواية ودراية قائلًا:

> "هذا باطل رواية ودراية كما بينته في "كفل الفقيه الفاهم" فلا تغتر به ومن "القنية" إن اعتمده المصنف حتَّى أدخله في متنه وأقره في شرحه وتبعه الشارح"[395].

فهذا الفرع الَّذي يفيد أن أقل قيمة لانعقاد البيع هي فلس أول من ذكره هو صاحب "القنية"، ثُمَّ نقله عنه صاحب "البحر"[396]، ثُمَّ نقله عنه صاحب "التنوير"، وتبعه عليه الشارح الحصكفي، ومن بعده الطحطاوي وابن عابدين، مع العلم أنه لم يتعرض أحد من الفقهاء لهذا الفرع قبل صاحب "القنية"، ولكن بما أن البعض مشى على هذا القول وأخذ به فلا بد من بيان الخلل فيه، وقد أطال أحمد رضا خان الكلام في هذا المبحث مبينًا الخلل في هذا الحكم، فأول شيء لا بد أخذه بعين الاعتبار هو أننا ننظر إلى الحال في تقوم الأشياء ولا ننظر إلى الأصل، ومعنى ذلك أنَّ هناك الكثير من الأمور هي في أصلها ليست بمال ولكن بعد ذلك تغيرت وصنعت وأصبحت مالًا يبُاع ويُشترى، ومن ذلك أواني الخزف الَّتي تُصنع من التراب، فأصلها تراب والتراب ليس بمال، ولكنها تباع وتشرى، كذلك الفلوس لو نظرنا إلى أصلها لرأينا أنَّها نحاسا لا يُعتبر مالًا متقومًا، ولكن بعد أن ضرب أصبح نفس المقدار من النحاس مالًا متقومًا وأصبح فلسًا، كذلك الأوراق النقدية من نظر إلى أصلها لوجد أنها لا تساوي إلا شيئًا يسيرًا من قيمتها بعد تخصيصها، إذًا فالنظر إلى الفلس وإلى غيره من الأمور بما هو عليه الآن وليس بما كان[397].

والشَّيء الثَّاني الَّذي ينبغي التَّنبه له هو أنَّه لا يشترط للفلوس ولغيرها من العملات أن تكون مستخدمة في كل البلاد حتَّى تأخذ صفة المالية، بل يكفي أن يكون لها قيمة في بلد معين، وهكذا في أقل من فلس، فلعله في الديار الهندية كان له قيمة وفي الديار الشامية لا قيمة له فلا ينعقد به البيع، وقال في "البحر" ناقلًا عن "الكشف الكبير"[398] تعريف المال:

---

[392] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 441.
[393] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 417/15.
[394] الطحطاوي، *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*، 490/7.
[395] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 159/5–160.
[396] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 280/5.
[397] محمد أحمد رضا خان، *كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم*، تحقيق علي أسعد رباجي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 47.
[398] البخاري، *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي*، 268/1.

"المال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية إنَّما تثبت بتمول الناس كافة أو بتمول البعض، والتقوم يثبت بها وبإباحة الانتفاع له شرعا"[399].

وجميع الفقهاء قالوا بمثل هذا القول بأن المال يكفي تموُّل البعض له حتَّى تثبت ماليته، فهذا الفرع المنقول عن "القنية" لا أصل له، و"القنية" مشهور بضعف الرواية، والرواية إذا خالفت المشاهير لا تقبل، كذلك إذا خالفت القواعد ولم يكن هناك نقل معتمد يؤيدها، وكثرة النقول لا تدفع غرابة الرواية إذا كان أصل هذه النقول واحد[400]. والروايات الَّتي تفيد خلاف هذه الرواية كثيرة وعديدة، منها ما جاء في "الفتح"[401] و "رد المحتار"[402] وغيرها: أن بيع الكاغدة بألف يجوز، والمسألة الأخرى الَّتي أجمع عليها الأئمة واتفقت عليها المتون هي: جواز بيع التمرة بالتمرتين، وجوزة بجوزتين، والواحدة من هذه لا يساوي فلسًا، بل قد يكون أرخص من ذلك بكثير ولكن الفقهاء مجمعون على جواز بيع ذلك، فيظهر لنا مخالفة رواية "القنية" لما أجمع عليه أئمة المذهب، وما جاء في رواية المعلَّى عن الإمام محمد بكراهة بيع التمرة بالتمرتين، وسبب الكراهة هو التفاضل وليس لكون القيمة أقل من فلس[403]، وأما عن رد هذه الرواية بالمعقول فقد سرد أحمد رضا خان ما يبين فيه تعيش الفقراء في الديار الهندية بأجزاء الفلس، ففي ربع فلس أو نصف فلس يمكنهم أن يشتروا الكثير من حاجاتهم، فلو قلنا بعدم انعقاد البيع بما هو أقل من فلس لضيقنا عليهم في أمور معاشهم، والشريعة جاءت لتُيسر حياة النَّاس وترفع الحرج وتفتح باب البيع كما جاء في قوله تعالى: (وأَحَلَّ الله البَيْعَ)[404]، وقوله: (إلَّا أنْ تكُونَ تِجارَة عن تَراضٍ منكُم)[405]، قال في "الفتح":

"لو لم يشرع البيع سببًا للتمليك في البدلين لاحتاج أن يؤخذ على التغالب والمقاهرة أو السؤال والشحاذة، أو يصبر حتَّى يموت، وفي كل منها ما لا يخفى من الفساد، وفي الثاني من الذل والصغار ما لا يقدر عليه كل أحد ويزري بصاحبه، فكان شرعيته بقاء المكلفين المحتاجين ودفع حاجتهم على النظام الحسن"[406].

فالشَّرع لم يجعل حدًّا لهذه المسألة وأحل البيع بشروطه المعروفة في بابها، وجعل المال وسيلة لذلك، وربع الفلس ونصفه هو من الوسائل الَّتي يحصل بها الإنسان غرضه ويقضي بها حاجته، فالقول بأن أقل قيمة لانعقاد البيع هي فلس ما هو إلا زيادة في الشرع بلا دليل[407]، وفي النهاية الراجح في هذه المسألة هو ما قاله وحققه أحمد رضا خان، وسبب الاستدراك في أصله هو اختلاف الزمان والمكان فنتج عن ذلك اختلاف الحكم، فالشيء الَّذي قيمته في الديار الشامية فلوسًا قد تكون قيمته في الديار الهندية أقل من فلس، فلا وجه لما سار عليه ابن عابدين في هذه

399 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 277/5.
400 رضا خان، *كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم*، 50.
401 ابن الهمام، *فتح القدير*، 212/7.
402 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 163/16.
403 ابن الهمام، *فتح القدير*، 10/7.
404 سورة البقرة: 275/2.
405 سورة النساء: 29/4.
406 ابن الهمام، *فتح القدير*، 248/6.
407 رضا خان، *كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم*، 54–57.

المسألة لأسباب عدة منها أنه لا يوجد من سبق صاحب "القنية" بالقول بها، وهناك الكثير من النصوص الَّتي تعارض هذه الرواية، إذًا فالعرف هو الَّذي يحدد لنا ما أهي أقل قيمة لانعقاد البيع، ولا يمكننا أن نجزم بشيء معين ونجعله نصًا في المسألة لتغير العرف وتغير قيمة الأشياء من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان.

2.2.5.16. ما يبطل بالشرط الفاسد ولا يصح تعليقه به

أ. ذكر الحصكفي أن كل ما كان مبادلة مال بمال يفسد بالشرط الفاسد[408]، ومثال ذلك: البيع، وما لا يكون مبادلة مال بمال لا يبطل بالشرط الفاسد، ومثال ذلك: القرض. وقال ابن عابدين بأنَّ القرض يصلح أن يكون مثالًا للشيئين، فهو مبادلة مال بمال من وجه، وليس بمبادلة مال بمال من وجه آخر، لأنَّه تبرع ابتداءً مبادلة انتهاء[409]، وهذا هو وجه كونه مثالًا للشيئين، لكن سوق العبارة يدل على أنَّه مثال للثاني، أي: ما لا يكون مبادلة مال بمال،كما قال أحمد رضا خان، وابن عابدين نفسه قد أفاد في موضع آخر أن القرض لا يبطل بالشرط الفاسد لعدم المعاوضة[410]، إذًا فالقرض هو مثال لما لا يكون مبادلة مال بمال، وإن كان فيه وجه شبه لما يكون مبادلة مال بمال، ولكن حقيقته أنه ليس مبادلة مال بمال، من أجل ذلك لا يبطل بالشرط الفاسد، فلم يصح جعله مثالًا للنوعين[411].

ب. من الأمور الَّتي ذكر ابن عابدين أن التعليق بها يصح: الوصية والعزل عن القضاء[412]، وقد ذكر قبل ذلك أن التمليكات والتقييدات لا يصح تعليقها بالشرط[413]، والوصية هي تمليك والعزل هو تقييد، إذًا لا يصح تعليقهما بالشرط، فحسب الظاهر هناك تعارض بين الموضعين في كلام ابن عابدين، وقال أحمد رضا خان أنه كان ينبغي لابن عابدين ألا يذكر الوصية والعزل عن القضاء هنا، لكن إن كان المراد من الوصية بشرط فهذا يصح تعليقه، وأما العزل يصح إن كان المراد منه الإضافة لا التعليق، قال في "البحر":

> "إن في صحة تعليق عزل القاضي اختلافًا، ففي "جامع الفصولين" لو قال الأمير إذا أتاك كتابي هذا فأنت معزول، ينعزل بوصوله، وقيل: لا"[414].

إذًا فعزل القاضي هو تعليق وليس بإضافة، والوصية بشرط هي الَّتي يجوز تعليقها وليس مطلق الوصية فهذا هو سبب الاستدراك على ابن عابدين في هذه المسألة[415].

2.2.5.17. مطلب في بيع الوفاء

---

[408] الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 444.
[409] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 458/15.
[410] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 483/15–484.
[411] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 169/6.
[412] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 512/15.
[413] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 459/15.
[414] ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 200/6.
[415] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 186/6–187.

ذكر الفقهاء نوعًا من أنواع البيع وهو بيع الوفاء، فمن الفقهاء من جعله رهنًا ومنهم من جعله بيعًا يفيد الانتفاع به[416]، فابن عابدين أراد أن يبين ما قاله الفقهاء حول جعله بيعًا وجواز الانتفاع به، فقال بأن جعله بيعًا يحتمل أحد القولين، الأول: أنَّه بيع صحيح يفيد بعض أحكام البيع مثل حل الانتفاع لكنَّه لا يملك بيعه، والزيلعي[417] قال بأنَّ الفتوى على هذا القول كما نقل ابن عابدين ذلك[418]، لكن عند الرجوع إلى كلام الزيلعي وجدنا أن الزيلعي ينسب هذا القول لصاحب "النهاية"، والقول الثَّاني أن هذا البيع يفيد الانتفاع هو:

> "الثاني: القول الجامع لبعض المحققين: إنه فاسد في حق بعض الأحكام حتَّى ملك كل منهما الفسخ، صحيح في حق بعض الأحكام... فهو مركب من العقود الثلاثة، قال في "البحر"[419]: وينبغي ألا يعدل في الإفتاء عن القول الجامع، وفي "النهر"[420]: والعمل في ديارنا على ما رجحه الزيلعي"[421].

هذا ما قاله ونقله ابن عابدين حول بيع الوفاء أنَّه يفيد الانتفاع به، لكن أحمد رضا خان كان له رأي آخر في المسألة، وهو ما نقل عن الزيلعي أن الفتوى على هذا القول، فقال:

> "إنه إفتاء على خلاف القانون المتلقى عن صاحب الشرع وعن أصحاب المذاهب قاطبة، فالنبي نهى عن بيع وشرط، والأصحاب أجمعوا على إفساد الشروط في البيع إلا أن يبنى على اعتبار العرف الحادث، فإن الشرط الَّذي جرى به العرف مستثنى عن ذلك"[422].

إذا فأحمد رضا خان لم يقبل بجعل بيع الوفاء بيعًا يُفيد بعض الأحكام لأنَّه يُعتبر من قبيل بيع وشرط وهذا منهي عنه، والانتفاع ببيع الوفاء لا يشترط أن نجعله بيعًا حتَّى ينتفع به المشتري بل كونه رهنا يمكِّن المرتهن من الاستفادة منه إذا أذن الراهن في ذلك على راجح المذهب كما قال أحمد رضا خان، وجعل هذا العقد مركبا من العقود الثلاثة هذا أيضًا لم يقبله أحمد رضا خان والسَّبب هو أنَّ هذا الشَّيء لا نظير له في الشَّرع وغير معهود، وترجيح صاحب "البحر" للقول الجامع ليس بحجة لأن صاحب "البحر" ليس من أصحاب الترجيح، وكلام صاحب "النهر" أنَّ العمل في ديارهم على ما رجحه الزيلعي ليس بحجة لأنَّ العمل بخلاف المنصوص عليه لا عبرة به، حتَّى لو سمَّينا هذا البيع بيع وفاء لا يشترط منه أن يكون بيعًا ولا يلزمنا أن نعامله معاملة البيع فقط، بل يجوز أن نطلق فيه البيع ونعامله معاملة الرهن، فالعبرة في العقود للمعاني وليست للألفاظ، إذا فأحمد رضا خان يُرجح أن يكون بيع الوفاء رهنًا وليس بيعًا، ولو جرى العرف في بعض البلاد بمعاملته معاملة البيع في بعض الصور فهذا العرف لا عبرة به لأنه يخالف المنصوص عليه في الشَّرع وهو بيع وشرط، وكثير من الفقهاء على أنَّه رهن كما

---

416 الحصكفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، 499.
417 الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 184/5.
418 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 581/15.
419 ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، 9/6.
420 ابن نجيم، *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*، 368/3.
421 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 581/15.
422 رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 211-210/6.

نقل ذلك ابن عابدين[423]، وما نقله ابن عابدين عن بعض الفقهاء من كونه بيعًا صحيحًا يُفيد الانتفاع فهو قول مرجوح[424] ولا عبرة به.

وفي الختام وبعد استقراء المسائل التي استدرك فيها الإمام أحمد رضا خان على العلامة ابن عابدين في الأبواب الفقهية المتعلقة بالشركة والوقف والبيوع، يتبيّن أن تلك الاستدراكات لم تكن مجرّد اعتراضات عارضة، بل جاءت منطلِقة من تصور علمي دقيق، واطلاع واسع على المصادر المعتمدة في المذهب الحنفي، مع ميل إلى التحرير والتدقيق في مواضع الخلاف، وتعامل منهجي واعٍ مع النصوص والمفاهيم، وقد أظهرت هذه الدراسة أن الاستدراكات تنوعت بين مسائل أصولية وأخرى فرعية، وأن الإمام أحمد رضا لم يكتف بعرض رأيه، بل دعمه أحياناً بأقوال أئمة آخرين من داخل المذهب أو من خارجه، مما يكشف عن منهج نقدي يقوم على الجمع بين احترام التراث الفقهي، وممارسة النظر والتحليل عند مواضع التردد أو الاختلاف، كما برز حرصه على الرجوع إلى النصوص الأصلية، والنظر في تعليل الأحكام ومدى انسجامها مع قواعد المذهب، وتبيّن من خلال المقارنة أن بعض هذه المسائل ترجع أسباب الخلاف فيها إلى اختلاف منطلقات أصولية، أو تغاير في فهم النصوص الفقهية، أو تفاوت في منهجية الترجيح. وقد سعى هذا الفصل إلى بيان تلك الأسباب ما أمكن، وتسليط الضوء على الدافع العلمي وراء كل اعتراض، دون إغفال سياق المسألة الفقهية وتأصيلها المذهبي، وبهذا يمكن القول إن أحمد رضا خان لم يكن مجرد شارح أو ناقل، بل كان ناظراً ومدققاً، يسعى لترشيد الفهم الفقهي وتصحيح مساره عند الحاجة، مما يبرهن على حضور فقهي واعٍ داخل التقليد الحنفي في فترة لاحقة لابن عابدين.

[423] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 580/15.
[424] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 210/6-212.

الفصل الثالث

في الأسباب العلمية والمنهجية لاستدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين

تُعتبر استدراكات الإمام رضا خان على ابن عابدين في حاشيته المشهورة "رد المحتار" من أبرز الإسهامات الفقهية في المدرسة الحنفية المتأخرة، لما فيها من تحليل دقيق، ونقد علمي، واستقلال في النظر، يعكس نضجًا فقهيًا واجتهاديًا جديرًا بالدراسة. وقد تناول الفصل الثاني من هذه الرسالة أبرز تلك الاستدراكات في أبواب الشركة، والوقف، والبيوع، مع تحليلها وبيان وجهة نظر كل من العالمين، وتقييم أدلتهم، وانتهى إلى ترجيح ما ترجّح، إلا أن الاقتصار على هذا الجانب من البحث لا يكفي لفهم حقيقة هذه الاستدراكات على نحو متكامل، إذ إن الفهم الدَّقيق لأي خلاف علمي لا يكتمل ما لم يُنظر إلى الدوافع والسياقات التي أفرزت ذلك الخلاف أو دعمته، وهذا الفصل يأتي ليكمّل الصورة، فيسلط الضوء على الأسباب العلمية والمنهجية والاجتماعية والفكرية الَّتي حملت أحمد رضا خان على الاعتراض في عدد من المواضع على ما قرره ابن عابدين، فالاستدراك في ذاته ليس مجرد مخالفة أو رد، بل هو تعبير عن مسار فكري مستقل، ومنهجية متميزة في فهم النصوص، وتعامل نقدي مع آراء من سبق، ومن ثم فإنَّ الكشف عن تلك الدوافع لا يثري صورة أحمد رضا خان العلمية فحسب، بل يُعين كذلك على فهم طبيعة التفاعل الفقهي داخل المدرسة الحنفية في مراحلها المتأخرة.

ولا شك أنَّ الزَّمان والمكان كان لهما أثر مباشر في بلورة منهج الإمام أحمد رضا خان، فقد عاش في مرحلة دقيقة من تاريخ الهند، شهدت تصاعد الاستعمار البريطاني، وتحوّلات اجتماعية وفكرية كبيرة، وظهور تيارات إصلاحية متعددة، ما أوجب على الفقيه المعاصر أن يتعامل مع مسائل الفقه بقدر من الواقعية والتجديد دون أن يخلّ بأصول المذهب أو يقوّض بنيته. ومن هنا فإن قراءة استدراكاته بمعزل عن هذا السياق التاريخي والجغرافي تُفقدها الكثير من دلالاتها، إذ إن كثيرًا من اعتراضاته كانت استجابات علمية واعية لتحديات واقعية فرضها العصر.

كما لا يمكن إغفال أثر الوسط العلمي الَّذي نشأ فيه أحمد رضا خان، ذلك أن من تتلمذ عليهم، والبيئة الفقهية الَّتي تلقى فيها علومه، قد أسهموا في تشكيل منهجه في البحث والنظر، إلا أن هذا الجانب تم تفصيله في الفصل الأول من الرسالة، فلا داعي لإعادته هنا، لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا التأثر لم يجعله تابعًا، بل أنتج عنده استقلالية علمية بارزة. فقد كان صاحب رأي لا يتردد في نقد من سبقه إذا رأى خللًا في الاستدلال، أو ضعفًا في التخريج، أو تناقضًا في الترجيح، وهذا ما يُبرر كثيرًا من استدراكاته على ابن عابدين رغم مكانة هذا الأخير العلمية.

وفي هذا السياق يسعى الفصل إلى تحليل طبيعة هذه الاستدراكات من حيث ما إذا كانت ناتجة عن تباين منهجي في النظر، أو لاختلاف في ضبط القواعد الأصولية، أو بسبب خلفية فكرية معيّنة تؤثر في التعامل مع الأدلة والنصوص، أو لاعتبارات فقهية تتعلق بواقع المسلمين في الهند آنذاك، فربما وجد أحمد رضا خان أن

فتاوى ابن عابدين – على فضلها – لا تراعي في بعض المواطن واقع البيئة الهندية أو لا تُحقق مصلحة راجحة في ضوء المتغيرات، وهو ما دفعه إلى تقديم اجتهادات بديلة ضمن إطار المذهب الحنفي.

وقد أسهمت كتابات أحمد رضا خان ومنها "جد الممتار" في تأصيل نزعة نقدية علمية داخل المذهب، قائمة على الالتزام بأصوله، مع مرونة واعية في التطبيق، وهذا ما يُبرز دوره كفقيه مجدد في إطار التقليد، لا يقطع مع التراث، ولا ينحبس فيه، بل كان في موقع الموازنة بين الموروث ومتطلبات الواقع، وعليه فإن هذا الفصل لا يُعنى بمجرد استعراض الاعتراضات ولا إعادة تحليلها، بل يركّز على تفكيك الخلفيات والدوافع الَّتي قادت أحمد رضا خان إلى تلك المواقف، كما يسعى إلى بيان مدى تأثير هذه العوامل في تشكيل منهجه الفقهي، وموقعه من الاجتهاد داخل المذهب، وهو ما يُسهم في رسم صورة أكثر اكتمالًا عن هذه الشخصية العلمية، وإبراز أثرها في مسار تطور الفقه الحنفي الحديث.

3.1. الدوافع العلمية والمنهجية

تُعتبر دراسة الدوافع العلمية والمنهجية الَّتي شكلت فكر الفقيه أمرًا محوريًا في فهم منهجه الفقهي وتقييم إضافته إلى التراث الإسلامي، وسنحاول في الأسطر القادمة تحليل الدوافع العلمية والمنهجية الَّتي أثَّرت في استدراكات أحمد رضا خان على آراء ابن عابدين، مع التركيز بشكل خاص على تأثير المدرسة الحنفية الهندية وخصائصها المميزة على منهجه الفقهي، وقبل الخوض في تحليل آراء أحمد رضا خان من الضروري إعطاء نبذة تاريخية وفكرية عن المدرسة الحنفية في الهند مثل نشأتها وتطورها عبر العصور، وأبرز الخصائص المميزة الَّتي طبعت فقهها وشكلت جزءًا من خلفيته الفقهية.

نشأت المدرسة الحنفية في الهند مع دخول الإسلام إلى شبه القارة الهندية، حيث انتشر المذهب الحنفي مع الفتوحات الإسلامية واستقرار العلماء والقضاة الحنفية في المنطقة، وقد تطورت هذه المدرسة عبر قرون من التفاعل مع البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية الفريدة للهند، مما أدى إلى ظهور خصائص مميزة في فقهها، ومن أبرز معالم التميز الفقهي في شبه القارة الهندية، العناية الفائقة التي أولاها العلماء هناك لعلم الفقه وأصوله، وهو ما انعكس أثره بوضوح في النشاط العلمي الغزير والمؤلفات الفقهية المتنوعة التي أنتجتها هذه البيئة العلمية الخصبة، وقد أشار إلى هذا التوجه عبد الحي الحسني (ت 1341ه/1923م) بقوله:

> "إنّ أهل الهند هم أكثر تصنيفًا في الفقه وأصوله منهم في غيره، وقد بلغت مصنفاتهم في الفقه أكثر من ألف مؤلف، ما بين كتب مستقلة في الفقه الحنفي، والشافعي، والشيعي، وفقه الحديث وأصوله، ومسائل الاجتهاد والتقليد، وكذلك الفتاوى والشروح على الكتب الفقهية المعتبرة"[425].

وفقهاء الحنفية في الهند يُمثلون امتدادًا للمدرسة الفقهية التي نشأت في خراسان وبلاد ما وراء النهر، حيث دخل الفقه الحنفي إلى الهند عبر تلك المناطق التي تبعت مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان. وساهم العلماء في

[425] عبد الحي الحسني، *الثقافة الإسلامية في الهند* (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 99–100.

نشره من خلال التدريس والإفتاء. ومع دخول السلطان محمود بن سبكتكين إلى الهند، وهو من أتباع المذهب الحنفي، اتسع نطاق انتشاره بشكل كبير، وقد استمر هذا الانتشار بدعم من الفاتحين والسلاطين، خصوصًا من الأتراك والأفغان والمغول، الذين أنشؤوا المؤسسات التعليمية والزوايا لتدريس المذهب الحنفي، وهكذا ترسخت مكانة المذهب بفضل الرعاية الرسمية والجهود الفردية للعلماء[426].

وبفضل هذه الجهود العلمية والمنهجية الراسخة استطاع علماء الهند أن يؤسسوا مدرسة فقهية متكاملة بذاتها، تتميز بالاكتفاء الذاتي في معالجة النوازل والقضايا المستجدة، دون الحاجة المستمرة إلى الاستناد إلى اجتهادات خارج بيئتهم العلمية، وقد تجلى هذا الاستقلال في مؤلفات موسوعية مثل: "الفتاوى الغياثية" و"الفتاوى التتارخانية" و"الفتاوى الهندية"، فضلًا عن غيرها من مجموعات الفتاوى التي صنّفها كبار علماء الهند على مدى قرون، وفي ظل التحولات الاجتماعية والاقتصادية المتسارعة، تبنى علماء الهند آلية الاجتهاد الجماعي، باعتبارها منهجًا عصريًا يصدر أحكامًا دقيقة ومتسقة مع أصول الشريعة، مستندًا إلى النصوص والمقاصد، وإلى اجتهادات الأئمة المتقدمين، وقد نتج عن هذا الاتجاه تأسيس عدد من المجامع الفقهية، والمراكز الشرعية، والهيئات العلمية، الَّتي أصبحت مرجعية فقهية للمسلمين في شبه القارة الهندية[427].

وفي المقابل نجد أن المدرسة الحنفية في الشام قد تأثرت بشكل أكبر بالمدرسة الحنفية المصرية ومن قبلها العراقية، مما جعلها تفضل المرجعيات الفقهية الَّتي ولدت في هذه المدارس، وفي هذا السياق يُرجح فقهاء الشام في العديد من المسائل الفقهية ما ورد في كتب مثل "فتح القدير" و"الأشباه والنظائر" و "البحر الرائق" وغيرها، حيث يعكف علماء الشام على الاستناد إلى هذه المراجع ويُعطون الأولوية للآراء الفقهية الَّتي قدمها علماء هذه المدارس بما يتماشى مع احتياجاتهم الفقهية ومقتضيات الواقع الاجتماعي الَّذي عاشوا فيه، وهذا التوجه يعكس ارتباط المدرسة الحنفية في الشام بالمدارس المصرية والعراقية[428]، في حين أنَّ المدرسة الهندية شهدت نشوء وتطور منهج فقهي مستقل، أتاح لها فرصة الابتكار والتجديد في استنباط الأحكام، فيُظهر أحمد رضا خان توجهًا علميًا مميزًا من خلال تقديمه لما ورد في "التترخانية" و"الفتاوى الهندية" على ما اختاره ابن عابدين في العديد من المسائل الفقهية، وهذا التوجه لا يُظهر فقط تمسكه بمناهج مدرسة ما وراء النهر الَّتي هي أصل المدرسة الهندية، بل يبرز أيضًا استقلالًا فكريًا واضحًا عن المدرسة الشامية، حيث كان يُفضل الاحتكام إلى المصادر الفقهية التي أنتجتها المدرسة الهندية، معتبرًا أنَّ هذه المصادر أقدر على مواكبة الواقع الفقهي في سياق الهند، وهكذا تعكس هذه الاختلافات بوضوح التباين بين المدارس الحنفية في الشام والهند في تعاطيها مع النصوص الفقهية، مما يُبرز التأثير الكبير للسياقات الجغرافية والثقافية في تشكيل هذه المرجعيات الفقهية. فبينما كان فقهاء الشام يستندون بشكل أكبر إلى الفتاوى الفقهية التي وُلدت في مصر والعراق، كان فقهاء الهند يعملون على بلورة مرجعيات فقهية محلية تُعبر عن الواقع الهندي وتستجيب لاحتياجات المجتمع الهندي في ذلك الوقت، وسنشير

---

[426] حسين محمد نعيم الحق، "المذاهب الفقهية في شبه القارة الهندية وأثرها في إثراء الفقه الإسلامي"، *الملتقى الفقهي*، (30 أبريل، 2025).

[427] جنيد أحمد هاشمي - سميع الحق، "مجلة القلم"، *التفسير الفقهي في شبه القارة الهندية: النشأة والخصائص* د.م/د.ع (2010)، 6–8.

[428] أحمد تيمور باشا، *نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة* (بيروت: دار القادري، 1990)، 55–59.

لاحقًا إلى أمثلة عملية تُبرز هذه الفروقات، مما يُعمِّق فهمنا لتأثير السياقات الجغرافية والثقافية على تطور المدارس الفقهية الحنفية[429].

وعند النَّظر في التطور التاريخي للمدارس الفقهية الحنفية، يتضح أن السياقات الجغرافية والثقافية لعبت دورًا بارزًا في تشكيل توجهات هذه المدارس ومناهجها بما يلبي احتياجات مجتمعاتها، بالمقابل نجد أن المدارس الحنفية في الهند وما وراء النهر لم تقتصر على استلهام التراث الفقهي العراقي، بل عملت على تطويره وإعادة صياغته بأسلوب منهجي يُعبر عن احتياجات مجتمعها، مما أضاف بعدًا فكريًا جديدًا للمذهب الحنفي، وهذا التفاعل بين المدارس المختلفة لا يعكس فقط اختلاف البيئات الجغرافية والاجتماعية، بل يبرز أيضًا مراحل النمو والنضج في تطور المذهب، ومن هذا المنطلق فإن دراسة التباين بين هذه المدارس سواء من حيث ترتيب الفروع، أو اختيار المرجعيات، أو استنباط الأحكام يوضح كيف أن الاختلافات لم تكن انعكاسًا لانفصال فكري، بل نتاجًا لتكاملٍ تطوري يعكس مرونة المذهب وقدرته على التكيف مع متغيرات الزمن والمكان.

وعند المقارنة بين المدارس الحنفية في الشام ومصر والعراق من جهة، والهند وما وراء النهر من جهة أخرى، نجد أوجهًا للتَّشابه والاختلاف الَّتي تعكس مراحل تطور هذا المذهب الفقهي وتأثره بالسياقات الجغرافيَّة والثَّقافيَّة، ويظهر بين هذه المدارس انسجام كبير في الأصول الفقهية والقواعد العامة، إذ تستمد جميعها مرجعيتها من المدرسة العراقية الَّتي أسست قواعد المذهب ورتبت فروعه الأساسيَّة، ومع ذلك فإنَّ الاختلافات الَّتي ظهرت بين هذه المدارس ليست جوهرية، بل تعكس طبيعة التَّطور التَّدريجي الَّذي يمر به أي نظام فقهي لمواكبة احتياجات مجتمعات مختلفة. وتُعتبر أيضًا المدرسة العراقية المنبع الأوَّل الَّذي نهلت منه المدارس اللاحقة، مثل الشَّامية والمصريَّة، حيث تم تأسيس الفقه الحنفي وتوضيح أصوله وتصور فروعه، في المقابل قامت مدرسة ما وراء النهر ببناء على هذا الإرث وتطويره من خلال إعادة ترتيب الفروع وإحكامها، لاحقًا انتقلت هذه الجهود إلى المدرسة الهندية، التي اعتمدت منهجًا أكثر تخصصًا ومنهجية في استنباط الأحكام لتلبية الاحتياجات المتزايدة للواقع الهندي، وأسهمت اختلافات الأهداف بين مشايخ هذه المدارس في إغناء المذهب الحنفي من زوايا متعددة، ففي العراق والشام ومصر ركز العلماء على الجانب العملي في تصوير الفروع وإيجاد حلول للقضايا الواقعية بما يناسب احتياجات المجتمع، أما في الهند وما وراء النهر فقد أُضيفت أبعاد منهجية جديدة، ركزت على تنظيم الفروع وتصنيفها بشكل أكثر تفصيلًا، مما ساهم في توسيع نطاق المذهب وتطبيقاته. ويُلاحظ أنَّ التَّباين بين هذه المدارس الحنفيَّة ليس تباينًا جذريًا يُفضي إلى تمايز مستقل، بل هو اختلاف طبيعي يعكس مراحل التَّطور الَّتي مرت بها كل مدرسة، ومن خلال هذا التَّطور لم تفقد المدارس ارتباطها بالموروث الفقهي، بل عملت على تكييفه مع خصوصيات بيئاتها المحلية، فتأثرت المدارس الحنفية بالسياقات الجغرافية والثقافية التي نشأت فيها، ففي العراق ومصر والشام كان للعادات الاجتماعية والبيئة الثقافية تأثير مباشر على ترتيب الأولويات الفقهية، في حين أنَّ المدرسة الهندية المتأثرة بمدرسة ما وراء النهر، ركزت على تلبية احتياجات المجتمع الهندي، بما يشمل

[429] حسين محمد نعيم الحق, "المذاهب الفقهية في شبه القارة الهندية وأثرها في إثراء الفقه الإسلامي", *الملتقى الفقهي* (30 ,أبريل، 2025).

الأعراف المحلية والمستجدات الاجتماعية، بناءً على ذلك يُمكننا القول إنَّ المدارس الحنفية رغم تباينها الظاهري تمثل مراحل متكاملة في تطور المذهب، حيث أثرت كل مدرسة في إثراء الفقه الحنفي، وجعلته أكثر قدرة على التفاعل مع احتياجات المسلمين في مختلف الأزمنة والأماكن[430].

وفي سياق الحديث عن أثر المدرسة الهندية في تطوير التراث الفقهي الحنفي، تبرز أمثلة أخرى تُؤكد هذا التأثير الممتد، فقد أشارت الدراسات إلى أن مفتي الديار المصرية الشيخ عبد القادر الرافعي (ت 1323ه/1905م) استفاد بشكل كبير في تقريراته على حاشية ابن عابدين من كتاب "طوالع الأنوار" لمؤلفه محمد عابد السندي (ت 1257ه/ 1840م) وهو أحد أعلام المدرسة الهندية[431]، ويُلاحظ أن الرافعي كان ينسب العديد من استدراكاته إلى السندي بقوله: "سندي" مما يدل على عمق تأثير المدرسة الهندية، ليس فقط في بيئتها المحلية، بل أيضًا في المحافل العلمية خارج شبه القارة الهندية[432].

هذا الدور الَّذي لعبته المدرسة الهندية يُعزز من فرضية البحث بأن استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين وكذلك استدراكات الرافعي، تعكس فروقًا منهجية واضحة بين المدرستين الهندية والشامية. فالمدرسة الهندية في سعيها لترسيخ مرجعياتها الفقهية المستقلة، أوجدت لنفسها مسارًا علميًا متميزًا يقوم على تبني رؤية منهجية تتلاءم مع واقعها واحتياجاتها، ومن خلال اعتمادها على مصادرها الفقهية الخاصة نجحت هذه المدرسة في إضفاء طابع فريد على الفقه الحنفي، بما يُبرز ثراء هذا التراث وتنوعه.

والأمثلة التي كان سبب الاستدراك فيها هو اختلاف المدراس منتشرة في حاشية "جد الممتار"، وسنكتفي بذكر بعض الأمثلة هنا ليتضح ما ذكرنا سابقًا عن اختلاف المدارس الفقهية، منها ما أورده أحمد رضا خان عند تناوله لمسألة شراء شيء بعقد فاسد واتخاذه مسجدًا أو وقفًا[433]، فقد رجّح القول الوارد في "الفتاوى الهندية" عن "الخانية"، حيث ميّز بين حالتين: إنْ لم يبنِ المشتري في الأرض، فلا تصير مسجدًا بلا خلاف في ظاهر الرواية، وإنْ بناها، صارت مسجدًا عند الإمام أبي حنيفة خلافًا لصاحبيه، بينما اعتمد ابن عابدين رواية هلال الَّتي تُخالف ظاهر الرواية، إذ اعتبر الوقف صحيحًا مطلقًا بغض النظر عن البناء، فاستدلال أحمد رضا خان بما ورد في "الفتاوى الهندية" عن "الخانية" يعكس منهجه العلمي المتأثر بمدرسته الفقهية الهندية التي تميزت بالاعتماد على المصادر الفقهية المحلية وتفضيلها في الترجيح، فاختياره الرجوع إلى "الفتاوى الهندية"، وهو من أهم المصنفات الفقهية الحنفية المنتجة في البيئة الهندية، يعكس الثقة التي توليها المدرسة الهندية لهذه المصادر باعتبارها أكثر ملاءمة للواقع المحلي ومتوافقة مع الأصول المذهبية.

---

[430] محمد شاهين، *اختلاف مشايخ العراق ومشايخ ما وراء النهر الحنفية* (إسطنبول: السلطان محمد الفاتح، معهد الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2021)، 110–111.

[431] سائد بكداش، *الإمام الفقيه المحدث الشيخ محمد عابد السندي الأنصاري* (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 395–396.

[432] للمزيد انظر: تقريرات الرافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، كتاب الوقف: 1/465- 466- 470-478، كتاب البيوع: 1/503- 516-530- 540، وغيرها الكثير من الاستدراكات التي نقلها الرافعي عن السندي.

[433] انظر: محمد أحمد رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، تحقيق محمد يونس علي المدني وآخرون (كراتشي: مكتبة المدينة، 2013)، 5/454; محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، تحقيق حسام الدين الفرفور (دمشق: دار الثقافة والتراث، 2000)، 13/389، وقد أوردنا هذه المسألة تحت عنوان: مطلب قد يثبت الوقف بالضرورة.

من جهة أخرى، يظهر في منهج أحمد رضا خان ميل واضح إلى التدقيق في صحة الروايات واعتماد أقوى الأقوال من حيث السند والدليل، وهو ما يمثل استجابة لاحتياجات المدرسة الهندية في سياقها الفقهي والاجتماعي، حيث سعت هذه المدرسة إلى تقديم الفقه الحنفي بشكل يتسم بالثبات والاتساق مع أصول المذهب. وبذلك فإن استدلال أحمد رضا خان بما ورد في "الفتاوى الهندية" عن "الخانية" يُبرز دوره كامتداد فكري لمدرسته، ويعكس بوضوح كيفية تأثير البيئة العلمية والثقافية على طريقة تعاطي الفقيه مع النصوص الفقهية وترجيحاته.

ومن الأمثلة أيضا في هذا الباب ما جاء في مسألة الوقف المعلق بالموت[434]، حيث أننا نجد اختلافًا بين ابن عابدين وأحمد رضا خان يعكس تأثير المدارس الفقهية على منهجهما في الترجيح، فابن عابدين اعتبر الوقف المعلق بالموت وصية، مستندًا إلى القاعدة الفقهية الَّتي تنظر إلى التصرفات المتعلقة بالموت على أنها تدخل في أحكام الوصايا، ومن جهة أخرى ذهب أحمد رضا خان إلى أنَّه وقف حقيقةً ووصية حكمًا، مستدلًا بما ورد في "الفتاوى الهندية" عن "محيط السرخسي" و"الظهيرية"، مشيرًا إلى أن هذا النوع من الوقف يعتبر وقفًا صحيحًا معلقًا بشرط الموت.

فأحمد رضا خان دعم ترجيحه بالنصوص الَّتي تفيد بأن مثل هذا الوقف يُعامل كوقف جائز إذا صيغ بصيغة واضحة تدل على تعليق الوقف بالموت، مثل قوله: "أرضي بعد وفاتي موقوفة على المساكين"، وبيّن أن كتب ظاهر الرواية تؤيد اعتبار هذا التصرف وقفًا، مع وجود خلاف في تفسير بعض النصوص الَّتي وصفته بأنَّه وصية بالغلَّة.

هذا الخلاف يعكس تأثير المدرسة الفقهية الَّتي ينتمي إليها كل فقيه، فابن عابدين المتأثر بمنهج المدرسة السائدة في بلاده والَّتي أولت اهتمامًا كبيرًا بالروايات الواردة في المراجع الفقهية المعتمدة عندهم والمقدمة على غيرها في بلادهم اعتمد تفسيرًا يتماشى مع البيئة الفقهية التي عمل فيها، بينما أحمد رضا خان، الَّذي ينتمي إلى المدرسة الهندية استند إلى النصوص الواردة في "الفتاوى الهندية" و"محيط السرخسي"، مما يعكس تركيز مدرسته على تقديم أحكام تتناسب مع احتياجات المجتمع الهندي. إذن على الرغم من أن هذا الخلاف يبدو فقهيًا بحتًا، إلا أنَّه يعبر عن منهجية كل مدرسة وتأثير بيئتها العلمية على استنباط الأحكام، مما يبرز مرة أخرى أهمية السياق الثقافي والجغرافي في تشكيل ترجيحات الفقهاء.

3.2. أثر تغير العرف والزمان والمكان في الاستدراكات على ابن عابدين

يُعدّ تغيّر العرف من القضايا الهامة التي تؤثر بشكل كبير في استنباط الأحكام الفقهية، خصوصًا في حالات الاستدراك التي يكتبها الفقهاء على أقوال سابقيهم، وأحد أبرز الأمثلة على ذلك هو ما فعله أحمد رضا خان في استدراكاته على حاشية ابن عابدين، حيث لعب العرف دورًا أساسيًا في تغير بعض الأقوال أو إعادة تفسيرها

[434] انظر: رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 461/5; ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 396/13، وقد أوردنا هذه المسألة تحت عنوان: مطلب شرائط الوقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع.

بما يتناسب مع التغيرات الاجتماعية والثقافية التي نشأت في فترة زمنية مختلفة عن تلك التي كان يعيش فيها ابن عابدين، حيث كانت بعض الأحكام الفقهية التي نظر فيها قد تغيّرت وفقًا لتحولات المجتمع أو العادات السائدة في زمانه، وهذا التغيير يعكس فهمًا دقيقًا لطبيعة العلاقة بين الفقه والعرف، وكيفية تأثير العرف في تقييم الأعمال والأقوال الفقهية، وبالتالي تعديل الفتاوى لتتماشى مع المستجدات، وفي الأسطر القادمة سيتم تسليط الضوء على دور العرف في تغيّر بعض الأقوال الفقهية وتوجيه الاستدراكات الفقهية، مع التركيز على استدراكات أحمد رضا خان في حاشيته على ابن عابدين، كما سيتم التطرق إلى الأسباب التي تساهم في تغيّر العرف، مثل التغيرات الثقافية، الاجتماعية، والجغرافية، وكيفية تأثير هذه التغيرات على الفتاوى الاستدراكية التي اعتمدت على العرف كعنصر أساسي في تشكيل الحكم الفقهي، وقبل كل شيء لا بد لنا من ذكر تعريف للعرف، فقد قال ابن عابدين ناقلا عن "شرح الاشباه" عن "المستصفى" للنسفي تعريف العرف:

"ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول"[435].

هو بذلك يمثل نمطًا اجتماعيًا متأصلًا يعكس العادات والتقاليد التي اعتادها الناس وتقبلوها عبر الزمن، وبما أن العرف يتغير بتغير الظروف الاجتماعية والثقافية، فإنه يؤثر بصورة مباشرة في استنباط الأحكام الفقهية، حيث يتطلب الأمر أحيانًا مراجعة وتعديل بعض الأقوال الفقهية لتتوافق مع المستجدات الحياتية، مما يجعل دراسة العرف وتطوره أمرًا ضروريًا لفهم الدين بما يتناسب مع متطلبات كل عصر.

3.2.1. أسباب تغيّر العُرف

إنَّ العادات التي تختلف أحكامها هي تلك العوائد التي تتبدل وتختلف مع مرور الزمن، ولم يرد دليل شرعي يقضي بإثباتها أو نفيها، إذ لا يوجد تحديد دقيق من الشريعة الإسلامية لأطر معيَّنة يجب أن تُتبع في هذه العادات، فالشارع الحكيم لا يشترط علينا تطبيق هذه العادات على أنها سنن ثابتة، وإنما يتحقق غرض الشريعة بمجرد وقوع هذه العادات على نحوها الَّذي تتَّبعه المجتمعات في ظروفها المتغيرة، وبناءً على ذلك، يتغير العرف والعادات وفقاً لعدة عوامل أساسية، ومن أبرز هذه العوامل: اختلاف الناس في منازعهم ومشاربهم وأمزجتهم، فالتنوع الكبير في الطبائع والأذواق بين الأفراد والأمم يُعدّ من أبرز العوامل التي تؤدي إلى تغيّر العادات وتباين الأحكام الشرعية في بعض الأحيان. ومن الأمور التي تساهم في تغير العادات اختلاف طبيعة الأرض والمناخ، حيث تُعد الطبيعة الجغرافية والمناخية للبلدان من العوامل الهامة التي تساهم في اختلاف العادات والتقاليد. وهناك أسباب للاختلافٌ خارجة عن إرادة المكلَّفين، فبعض الفروق الطبيعية تتغير بشكل لا إرادي بين الناس، مثل اختلاف سن البلوغ بين الأفراد، واختلاف النساء في فترات الحيض والنفاس، ومدى الطهر بين الحيضتين، فهذه التغيرات البيولوجية تؤثر على حياة الأفراد وعاداتهم اليومية، مما يؤدي إلى تغيّر بعض الأحكام الفقهية المتعلقة بها. ومن الأسباب أيضا تأثير الحكام والمفكرين والعلماء في أممهم، فقرارات الحكام وآراء المفكرين والعلماء تُعدّ من العوامل المؤثرة في تغيّر العادات والأعراف داخل المجتمعات، ففي كثير من الأحيان تؤدي القوانين

[435] ابن عابدين، *نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العرف*، 50–51.

والتوجيهات التي يصدرها هؤلاء الأشخاص إلى تغيير جذري في العادات الاجتماعية والفقهية، وهذا أمر يمكن ملاحظته بوضوح في المجتمعات المعاصرة، حيث تغيّرت العديد من العادات التي كانت سائدة في الملبس والممارسات اليومية بسبب التشريعات القانونية والآراء الفقهية المعاصرة. ومن الأسباب اختلاط الناس بعضهم ببعض، وهذا يؤدي تفاعل الشعوب والأمم واختلاط الثقافات إلى انتقال العديد من العادات والتقاليد من مجتمع إلى آخر. ومن الأسباب اختلاف الناس في التعبير عن مقاصدهم، فاللغة تلعب دورًا كبيرًا في تشكيل العادات والمفاهيم الاجتماعية، فاختلاف اللغات يؤدي إلى تباين في طرق التعبير عن نفس الفكرة أو الحدث، وقد يحمل الشيء نفسه أسماء أو معاني مختلفة في ثقافات أو لغات متعددة، كما قد تتباين معاني الألفاظ داخل الأمة الواحدة، حيث يختلف الناس في تفسير الكلمات والمصطلحات بحسب سياقهم الثقافي أو المهني[436].

3.2.2. وجوب تغيّر الأحكام والفتاوى بتغيّر العرف

اتفق علماء الشريعة على أن الأحكام التي تعتمد على العرف يجب أن تتغير بتغيّره. وبناءً على ذلك، فإن أي حكم شرعي مستمد من العرف ينبغي أن يتغير إذا تغير العرف نفسه، فإذا اختلف العرف في منطقة عن أخرى فإن الحكم الشرعي الَّذي يستند إلى هذا العرف يجب أن يتغير تبعًا لتغير العرف السائد في كل منطقة، بشرط أن يتفق العرف الجديد مع مقاصد الشريعة وأحكامها. قال محمد الخضر حسين (ت 1377ه/ 1958م):

> "ولاختلاف الأحكام باختلاف العرف ترى فقهاء المذاهب لا يأخذون بفتاوى أئمتهم القائمة على رعاية العرف متى تحققوا أن العرف قد تغير، وأن الواقعة أصبحت تستحق حكمًا آخر غير ما قرره الأئمة من قبل"[437].

وأضاف شهاب الدين القرافي (ت 648ه/ 1285م):

> "وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجبه عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[438].

بناءً على ما تقدم، نجد أن الأحكام الفقهية المبنية على العرف تتغير مع تغير هذا العرف، وقد أقرّ العلماء القدماء بهذا المبدأ، مما جعل الفقهاء المعاصرين يفتون في بعض المسائل بخلاف ما أفتى به الأوائل، استنادًا إلى تغير الأعراف في زمانهم، أما فيما يتعلق بالمصلحة الشرعية، فإن الشريعة الإسلامية تسعى إلى تحقيق مصلحة الناس في الدنيا والآخرة، ولذا فإن العرف الَّذي يتوافق مع هذه المصلحة الشرعية يمكن اعتباره جزءًا من مقاصد

---

436 يوسف سرطوط، "مجلة التراث"، *العرف وأثره في تغير الأحكام والفتاوى* 1/9 (2019)، 173–174.

437 محمد الخضر حسين، *موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين*، ed. by علي الرضا الحسيني (سوريا: دار النوادر، 2010)، 48/4.

438 أبو العباس شهاب الدين أحمد القرافي، *أنوار البروق في أنواء الفروق* (السعودية: عالم الكتب، د.ت)، 191/1.

الشريعة، وعليه فإن الشريعة لم تحمل عُرف الناس دون اعتبار، بل أقرّت منه ما كان يحقق المصلحة العامة ويخدم أهداف الشريعة في دفع الأذى وجلب النفع. وقد قال ابن عابدين فيما إذا خالف العرف ما هو ظاهر الرواية وكان هذا الحكم ثابت بضرب اجتهاد ورأي:

> "وأما ما تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولا، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس لبقاء العالم على أتم وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا أخذا من قواعد مذهبه"[439].

وتغيير الأحكام بسبب اختلاف العوائد أو تبدل الأعراف لا يُعدُّ تغييرًا في أصل الخطاب الشرعي أو نسخًا له، وإنما يُفهم منه أن العرف، إذا طرأ عليه تغيير، يقتضي أن يكون هناك حكم جديد يتماشى مع هذا التغير. ويتم ذلك بناءً على تغير مناط الحكم الَّذي يرتبط بالعرف المتبدل. ويُعتبر هذا التوجه تطبيقا عمليا للقاعدة الأصولية القائلة بأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدما[440].

بعد هذه المقدمة التي تناولت أثر تغير العرف والزمان والمكان في تغير الأحكام الشرعية، نجد أن جزءًا من استدراكات أحمد رضا خان في حاشيته "جد الممتار" على حاشية ابن عابدين "رد المحتار" قد استند بشكل مباشر إلى هذا المبدأ. فقد كان العرف المتبدل بين زمن ابن عابدين وزمن أحمد رضا خان دافعًا أساسيًا لإعادة النظر في بعض المسائل الفقهية التي أثارتها الحاشية، بما يتماشى مع التغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي طرأت على المجتمعات الإسلامية. ولتعزيز هذا المفهوم سننتقل الآن إلى عرض بعض الأمثلة المحددة من تلك الاستدراكات التي جمعناها، والتي يظهر فيها بوضوح كيف كان لتغير العرف دور محوري في توجيه أحمد رضا خان إلى إعادة النظر في بعض الأحكام، بما يتناسب مع المتغيرات المحيطة به في زمانه ومكانه.

من المسائل في هذه المبحث مسألة استحقاق المدرس للأجرة يوم البطالة، تُعد مسألة استحقاق المدرس للأجرة في يوم البطالة إحدى القضايا الفقهية التي تتأثر بتغيّر العرف، وقد اختلف فيها رأي كل من ابن عابدين وأحمد رضا خان بناءً على طبيعة الزمان والمكان. وقد ذكر ابن عابدين هذه المسألة في سياق العرف السائد في عصره[441]، بينما أبدى أحمد رضا خان اعتراضه عليها بسبب تغيّر الظروف الاجتماعية والثقافية في زمنه[442]، يرى ابن عابدين أن المدرس يستحق الأجرة في أيام العطلة المعروفة مثل الثلاثاء والجمعة أو في حالات التفرغ

---

439 ابن عابدين، *نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العرف*، 101–102.
440 سفيان ناول محمد، "مجلة البحوث الإسلامية"، *تغير الأحكام والفتاوى بتغير العرف والعوائد* 3/3 (2015)، 95.
441 ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 457/13.
442 رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 503/5.

لتحضير الدروس، وعلّل ذلك بأن هذا الحكم مبني على العرف، حيث كان من المتعارف عليه في زمنه أن هذه الأيام تُعتبر جزءًا من طبيعة عمل المدرس، وأن الواقف عند تخصيص أجر المدرس يكون على علم بهذا العرف، بينما اعترض أحمد رضا خان على هذا الرأي، معتبرًا أن استحقاق المدرس للأجرة في هذه الحالات يحتاج إلى نصٍّ صريح، ورأى أن اعتبار أيام العطلة أو التفرغ للتحضير جزءًا من العمل يؤدي إلى نتائج بعيدة عن الواقع العملي، مثل استحقاق الأجرة لفترات طويلة من التفرغ، وهو أمر لا يُقرّه العرف في زمنه، كما أعرب عن مخاوفه من أن يُصبح هذا الحكم ذريعة للتقصير في أداء الواجبات التعليمية، ويمكن تفسير اختلاف الرأيين بناءً على تغيّر العرف والظروف بين العصرين، ففي زمن ابن عابدين كان العرف يُقرّ أن يوم العطلة أو التحضير يُعتبر جزءًا من العمل، وبالتالي فإن استحقاق الأجرة كان منسجمًا مع طبيعة المجتمع ونمط التعليم، أما في زمن أحمد رضا خان يبدو أن طبيعة التعليم قد تغيّرت، وأصبح من الضروري تحديد الأجرة بناءً على العمل الفعلي فقط، وهو ما يعكس اختلافًا في المفاهيم الاجتماعية والممارسات العملية، ويظهر من هذه المسألة أن تغيّر العرف نتيجة اختلاف الزمن والمكان يؤثر بشكل مباشر على الفتوى الفقهية، فبينما كان العرف في زمن ابن عابدين يوسع من مفهوم العمل ليشمل التحضير والعطلة، ضاقت دلالته في زمن أحمد رضا خان بسبب تغير أسلوب الحياة ونظام العمل، وهذا التغيّر يُبرز أهمية مراعاة السياق الاجتماعي عند دراسة الأحكام الفقهية، حيث لا يمكن فصل العرف عن تأثيراته على استنباط الأحكام وتطبيقها، يتضح من هذا المثال أن اختلاف الاجتهادات بين الفقهاء لا يعكس تناقضًا في المبادئ الشرعية، بل هو استجابة لتغيّر العرف والزمان والمكان. وهذا يدعو إلى التأكيد على أهمية دراسة الأعراف في كل عصر لفهم الأحكام الفقهية وتطبيقها بما يتناسب مع الواقع.

ومن المسائل الفقهية التي يظهر فيها أثر تغير العرف على تغير الأحكام مسألة الحد الأدنى لقيمة انعقاد البيع، حيث ناقش الفقهاء ومنهم ابن عابدين والحصكفي هذه المسألة بناءً على النصوص الفقهية والأعراف السائدة في زمانهم[443]، ومع ذلك نجد أن أحمد رضا خان قد استدرك على ما ذهب إليه هؤلاء الفقهاء[444]، مستندًا إلى واقع زمانه ومكانه في الهند، حيث كان العرف مختلفًا بشكل واضح عن المناطق الأخرى مما أدى إلى اختلاف في الحكم. فالعرف هو أحد المعايير التي يعتمد عليها الفقهاء في مسائل تتعلق بالمعاملات المالية، ومالية الأشياء ليست ثابتة، بل تتغير تبعًا لقيمة الشيء في الأسواق وأهمية التعامل به بين الناس. ولهذا السبب كانت رؤية ابن عابدين تعتمد على العرف الَّذي كان قائمًا في الديار الشامية، حيث كان الفلس هو أقل قيمة مالية معتبرة، أما في الديار الهندية، فإن العرف كان مختلفًا؛ فقد كانت أجزاء من الفلس، مثل ربع الفلس أو نصفه تُعتبر ذات قيمة مالية معتبرة ويمكن أن تُستخدم في شراء الحاجيات الأساسية.

هذا التفاوت في العرف أظهر الحاجة لإعادة النظر في الحكم ليكون متناسبًا مع ظروف الهند، مما دفع أحمد رضا خان إلى الاعتراض على الرأي الَّذي يجعل الفلس حدًّا أدنى لانعقاد البيع، فانتقد أحمد رضا خان استناد المسألة إلى رواية مصدرها "القنية"، مشيرًا إلى ضعف الرواية إذا خالفت ما عليه المشاهير أو القواعد الفقهية

---

[443] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 417/15.
[444] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 159/5.

المتفق عليها، وأوضح أن الرواية المنقولة لم تستند إلى أصول قوية، بل خالفت كثيرًا من النصوص الَّتي تتحدث عن معاملات مالية أخرى لا تتطلب قيمة محددة كحد أدنى لانعقاد البيع، مثل بيع التمرة بالتمرتين أو بيع الكاغدة بألف.

وأحد أبرز أسباب الاستدراك الَّذي أورده أحمد رضا خان هو النظر إلى أثر الحكم على واقع الناس، ففي الهند كان الأفراد خاصة من الطبقات الفقيرة يعتمدون على أجزاء الفلس في تسيير أمورهم الحياتية، ومن ثم فإن القول بعدم انعقاد البيع بما هو أقل من فلس يؤدي إلى تضييق واسع عليهم ويمنعهم من إجراء معاملات صغيرة لكنها ضرورية، وقد أشار أحمد رضا خان إلى أن الشريعة جاءت لتيسير حياة الناس ورفع الحرج عنهم، ويتضح من هذه المسألة أنَّ الزمان والمكان لهما دور كبير في تشكيل الأعراف وتغيرها، وبالتالي فإن الحكم الَّذي قد يكون مناسبًا في بيئة معينة قد يصبح غير ملائم في بيئة أخرى.

إن استدراك أحمد رضا خان في هذه المسألة يعكس فهماً عميقاً لأهمية مراعاة العرف واختلاف الزمان والمكان في الأحكام الفقهية، كما يُبرز دوره في إعادة النظر في المسائل الفقهية بما يتماشى مع الواقع ويحقق مقاصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج.

ومن الأمثلة أيضا في هذا الباب بيع الوفاء، فهو نوع من البيع الَّذي يتضمن اتفاقًا بين البائع والمشتري على أن يسترد البائع المبيع عند سداده للثمن. وقد اختلف الفقهاء حول طبيعته؛ فمنهم من اعتبره بيعًا يُفيد بعض أحكام البيع، ومنهم من رآه رهنًا في حقيقته، تناول ابن عابدين هذه المسألة بالتفصيل، مرجحًا أحد الأقوال بناءً على الواقع الاجتماعي والاقتصادي في بلاد الشام[445]، بينما خالفه أحمد رضا خان بناءً على معطيات بيئته الهندية[446].

ابن عابدين في عرضه للمسألة رجّح القول الَّذي يعتبر بيع الوفاء بيعًا يفيد الانتفاع ببعض أحكامه، وقد استند إلى عمل أهل بلاده حيث نقل عن الزيلعي أن العمل في ديارهم جرى على اعتبار بيع الوفاء بيعًا، وبهذا اختار القول الَّذي يراعي الواقع العملي والاحتياجات اليومية للناس، كما أن ترجيحه كان تيسيرًا على الناس وتخفيفًا لما قد يترتب على خلاف ذلك من مشقة وحرج، فالناس في بلاد الشام كانوا يتعاملون مع بيع الوفاء كبيع، إضافةً إلى ذلك وجد ابن عابدين في كتب الفقهاء المتقدمين من أشار إلى هذا الرأي، مما جعله يرى في تبني هذا القول ملاذًا فقهيًا معتبرًا لتلبية حاجة الناس.

في المقابل رفض أحمد رضا خان اعتبار بيع الوفاء بيعًا، ورجح كونه رهنًا بناءً على الواقع الاجتماعي في الهند، حيث لاحظ أن الناس في بلاده لم يتعاملوا مع بيع الوفاء كبيع، بل كنوع من الرهن، مما جعله يرى أن الحاجة إلى اعتباره بيعًا منتفية في بيئته. كما أنه التزم بأصول المذهب الحنفي التي تؤكد أن الشروط الفاسدة تُفسد البيع، وبيع الوفاء يتضمن شرطًا فاسدًا، ما جعله يخالف الرأي الَّذي اعتمده ابن عابدين، إضافةً إلى ذلك، رأى

[445] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 581/15.
[446] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 210/6.

أحمد رضا خان أن تسمية بيع الوفاء بيعًا لا تضفي عليه الأحكام الشرعية الخاصة بالبيع، مؤكدًا أن الفقه الإسلامي يعتبر العقود مبنية على المعاني لا الألفاظ، يتضح لنا أن تغير العرف من بيئة لأخرى كان له دور حاسم في اختلاف الترجيحات بين ابن عابدين وأحمد رضا خان. ففي بلاد الشام كان العرف السائد هو اعتبار بيع الوفاء بيعًا، ما دفع ابن عابدين إلى اعتماد هذا القول مراعاةً لأحوال الناس، بينما في الهند استند أحمد رضا خان إلى العرف المحلي الَّذي تعامل مع بيع الوفاء كرهن، مما جعله يلتزم بالراجح في المذهب ويرفض اعتبار هذا البيع بيعًا، هذا الاختلاف يعكس مرونة الفقه الإسلامي في التعامل مع تغير الأحوال والبيئات المختلفة.

يتضح من خلال هذا المبحث أن تغيّر العرف والزمان والمكان كان له دور جوهري في تشكيل الفتاوى الفقهية وتوجيه الاختيارات المذهبية، وقد ظهر ذلك جليًا في استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين، حيث رأينا كيف تعامل كل منهما مع مسائل فقهية محددة وفقًا للواقع الاجتماعي والاقتصادي المحيط بهما، وبما يتناسب مع احتياجات الناس ومتطلبات بيئتهم. كان ابن عابدين يعتمد في ترجيحاته على العرف السائد في بلاد الشام، مما دفعه أحيانًا إلى الأخذ بأقوال مرجوحة أو تأويل بعض الأحكام لتيسير حياة الناس ورفع الحرج عنهم، خاصة في المسائل التي عمّت بها البلوى. ومن جهة أخرى، التزم أحمد رضا خان بالرجوع إلى أصول المذهب الحنفي واستناده إلى النصوص المعتمدة عند علماء الحنفية، مع مراعاة العرف المحلي في الهند الَّذي كان مختلفًا عن العرف في بلاد الشام، فانعكس ذلك على ترجيحاته واستدراكاته.

هذا التباين بين مواقف العالمين يعكس مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على التفاعل مع المتغيرات الحياتية، مع الحفاظ على أصالة القواعد الشرعية وضوابطها. وقد أبان أحمد رضا خان عن وعي عميق بمسألة العرف وأثره في الأحكام، حيث اعتبر العرف المحلي ركنًا أساسيًا في فهم الواقع الفقهي وإعادة النظر في بعض الأقوال التي قد لا تتناسب مع بيئته الهندية. وفي الوقت ذاته، لم يعتبر أحمد رضا خان العرف دليلًا مستقلًا في بعض الأحيان، بل كان يشترط وجود ما يؤيده من الأدلة والنصوص الأخرى[447]، وهو ما يعكس بُعدًا أعمق في نظرته إلى العرف وكيفية تعامله معه. هذا التوجه يجعل استدراكاته تحمل طابعًا أكاديميًا ومنهجيًا رصينًا، مما يؤكد على أهمية التوازن بين مراعاة تغيّر العرف والالتزام بالقواعد الشرعية المعتبرة.

وهكذا فإن دراسة استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين ليست مجرد استعراض لخلاف فقهي، بل هي نموذج يبرز أهمية مراعاة تغيّر الزمان والمكان والعرف في توجيه الفتاوى، ويؤكد على أن الاجتهاد الفقهي لا يمكن أن ينفصل عن الواقع الَّذي يعيش فيه الناس. وقد أثبت هذا البحث كيف أن العرف ليس مجرد عامل إضافي في استنباط الأحكام، بل هو أداة محورية لتكييف النصوص الفقهية بما يتلاءم مع ظروف المجتمعات المتغيرة، وهو ما يفتح آفاقًا واسعة لفهم أعمق وأشمل للفقه الإسلامي في كل زمان ومكان.

3.3. عوامل أخرى في استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين

[447] رضا خان، جد *الممتار على رد المحتار*، 503/5.

تناولنا في الأسطر السَّابقة أهم سببين كان لهما دور محوري في استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين، وهما الدَّوافع العلميَّة والمنهجيَّة التي انطلق منها أحمد رضا خان في تحقيق النصوص وتصحيح الأخطاء، إضافة إلى أثر تغير العرف والزمان والمكان على الأحكام والفتاوى، غير أن هناك أسبابًا أخرى تفسر هذا النهج الاستدراكي الَّذي تميز به أحمد رضا خان، وكلها تتصل بجوانب متعددة من الفقه والتحقيق العلمي، مما يجعل دراستها أمرًا بالغ الأهمية لفهم طبيعة الفقه الإسلامي في تفاعله مع النصوص والواقع.

من أبرز هذه الأسباب وقوع أخطاء في النقل عن المصادر الفقهية، فأحيانًا يكون الخطأ نتيجة حذف جزء مهم من النصوص أو إسقاط معانيها الدقيقة مما يؤدي إلى تغير الأحكام، ومثال ذلك ما وقع فيه ابن عابدين عند نقله عن ابن نجيم في مسألة استبدال الوقف، حيث ذكر أن استبدال الدار لا يجوز على كل الأقوال[448]، ولم يذكر تقييد ابن نجيم بأن الحكم يخص الأقوال المروية عن محمد، هذا القصور في النقل دفع أحمد رضا خان إلى تصحيح الفهم، موضحًا أن هناك أقوالا أخرى كقول أبي يوسف بجواز الاستبدال في حالات معينة[449]. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هذا لا يعني قطعًا أن ابن عابدين لم يكن على اطلاع بهذه التفاصيل والأقوال، بل الأرجح أنه اطلع عليها لكنه لم يضمنها نصوص حاشيته بشكل مباشر، ويبدو أن هذا الخيار كان منهجياً يهدف إلى التركيز على ما اعتبره أكثر أهمية أو ارتباطاً بالسياق الفقهي الذي تناوله. ومن ثم، فإن هذا الأمر لا يشكل إشكالاً بالنسبة لمنهجه، وإنما قد يثير بعض التساؤلات لدى قارئ نصوصه الذي قد يحتاج إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية لفهم السياق الكامل وتوضيح النقاط التي لم تُذكر صراحة.

كذلك نجد أن هناك حالات أخرى كان فيها الاستدراك بسبب تعدد الأقوال في المسائل الفقهية، فأحيانًا ينقل ابن عابدين أن مسألة معينة ليس فيها إلا قول واحد، بينما تكشف كتب الفقه عن وجود أقوال أخرى، بعضها قد يكون معتمدًا أو مرجحًا لدى علماء المذهب، كما في مسألة تعين الدراهم في العقد الفاسد، نقل ابن عابدين عن "الأشباه" أن الدراهم لا تتعين حتَّى بعد التسليم[450]، إلا أن أحمد رضا خان أوضح أن كثيرًا من الفقهاء ذهبوا إلى تعين الدراهم بعد التسليم، مستدلًا بما ورد في "جامع الفصولين" و"المبسوط"[451]، مما يبيّن أن هناك خلافًا لم يشر إليه ابن عابدين، ومن المحتمل أن يكون ابن عابدين قد اقتصر على ذكر قول واحد لأنه اعتبره الراجح والأكثر ملاءمة لسياق المسألة، معتبراً أن ذكر الأقوال الأخرى قد لا يكون ضرورياً أو قد يثقل النص دون فائدة إضافية. هذا لا يعني تجاهله لتلك الأقوال، بل يعكس منهجية تركز على الأصلح والأقرب إلى الصواب من وجهة نظره. وفي المقابل، تُظهر استدراكات أحمد رضا خان أهمية إبراز هذه الأقوال الأخرى التي ربما كانت معتمدة أو مرجحة لدى فقهاء آخرين، مما يثري النقاش الفقهي ويعكس التعددية التي تتميز بها المسائل الشرعية

ومن الأسباب التي دفعت أحمد رضا خان إلى الاستدراك أيضًا، عدم تطابق شرح ابن عابدين للنصوص مع مراد المؤلف الأصلي في بعض الأحيان، مثال ذلك تفسير ابن عابدين لعبارة في "التتارخانية" عن جعل الرحبة

---

[448] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 510/13.
[449] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 516/5.
[450] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 702/14.
[451] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 88/6.

مسجدًا والمسجد رحبة، حيث فسر النص بشكل يتناقض مع السياق الَّذي قصدته "التتارخانية"[452]، فاستدرك أحمد رضا خان عليه موضحًا أن النص يتحدث عن تبديل الأماكن بين الرحبة والمسجد، وليس عن دمج أحدهما بالآخر كما فهم ابن عابدين[453]، ولا يشترط في ذلك أن يكون ابن عابدين قد فهم النص بشكل خاطئ أو تهاون في النقل، بل قد يكون حرصه على الاقتصار على الجانب الذي رآه أكثر ارتباطًا بسياق الحاشية وأولى بالذكر ضمن إطاره، وهو منهج لا يقلل من مكانته العلمية، وإن كان قد يثير تساؤلات في ذهن القارئ حول شمولية النقل وضرورة العودة إلى النصوص الأصلية لفهم أوسع وأدق

إضافة إلى ذلك هناك مواضع استدرك فيها أحمد رضا خان على ابن عابدين نتيجة اختلاف في اجتهادات كل منهما أو بسبب اعتماد ابن عابدين على أقوال ضعيفة أو مردودة في المذهب، وما خذت إلا اختلاف في الترجيح، ففي مسألة أخذ مال الحربي، علّل ابن عابدين وجوب رد المال بمراعاة ملك الحربي[454]، وهو ما استدركه أحمد رضا خان مبينًا أن السبب الوحيد هو الغدر الحاصل من المسلم وليس مراعاة الملك، لأن ملك الحربي لا يُراعى في الأصل باتفاق الفقهاء[455].

ومن أسباب الاستدراك عند أحمد رضا خان اعتراضه في بعض المواضع على جملة أو عبارة وردت في حاشية ابن عابدين دون الاطلاع الكامل على الأبواب الفقهية الأخرى ذات الصلة التي توضح مراد ابن عابدين بشكل أدق[456]، فمثلاً في مسألة تقييد العرف الخاص للنص، نقل ابن عابدين عن كتاب "الأشباه" أن العرف الخاص لا يصلح ناسخًا أو مقيدًا للنصوص الشرعية، دون أن يفرق في تلك الفقرة بين العرف العام والخاص[457]، وهذا الاعتراض من أحمد رضا خان يعكس قراءة جزئية للنص، إذ أن متابعة قراءة مواضع أخرى في "رد المحتار" تظهر أن ابن عابدين كان يفرق بين العرف العام، الذي قد يصلح كمقيد، والعرف الخاص الذي لا يصلح إلا في حالات معينة، كما بين ذلك في مواضع أخرى من كتبه، منها، حيث استعرض الأحكام المتعلقة بموافقة العرف للدليل الشرعي، مما يدل على وعيه بهذا الفرق وتنوع مواقعه. وربما كان ابن عابدين يريد عدم الإطالة في الكلام بهذا الباب، فاقتصر على الإيجاز في هذا الموضع دون تفصيل مطول. ولا بد من ذكر أن أحمد رضا خان عادة ما يجمع المتفرق من الأقوال والأدلة قبل الاستدراك، إلا أن هناك بعض الحالات التي لم يجمع فيها المتفرق واستدرك مباشرة، مما أدى إلى بعض الخلل في استدراكاته. لذلك، فإن عدم قراءة النصوص كاملة ومنهجية قبل الاعتراض أوقعه في بعض الأخطاء، وهذا يقتضي قراءة "رد المحتار" بشكل متكامل ومنهجي قبل إصدار الأحكام النقدية.

أخيرًا نجد أن من الأسباب الدافعة للاستدراك على ابن عابدين هي استدراكه على غيره، فعلى سبيل المثال استدراك ابن عابدين على الحصكفي في تعريف أركان البيع، وأشار ابن عابدين إلى ضرورة ذكر الخلل

---

[452] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 495/13.
[453] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 513/5.
[454] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 708/14.
[455] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 95/6.
[456] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 16/5–17.
[457] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 63/14.

في محل البيع، كبيع ميتة أو دم ضمن مبطلات البيع، معتبرًا ذلك أمرًا غفل عنه الحصكفي في متنه[458]، إلا أن أحمد رضا خان ردّ بأن هذا الاستدراك غير لازم، موضحًا أن الخلل في المحل يؤثر مباشرة على الإيجاب، وهو ركن البيع، حيث إن الإيجاب لا يتحقق إلا بوجود محل صالح للبيع، وبالتالي فإن كلام الحصكفي يشمل هذه النقطة ضمناً دون حاجة إلى تفصيل إضافي، ورأى أحمد رضا خان أن كلام الحصكفي مكتمل من الناحية الأصولية، إذ إن فساد المحل يؤدي إلى انعدام الإيجاب تلقائيًا، ولكن أقر بأن ذكر المحل صراحةً كان يمكن أن يكون أكثر توضيحًا[459]. بذلك، اعتبر أن استدراك ابن عابدين ينحصر في تحسين التعبير وتوضيح المعنى، وليس في نقد جوهري يمسّ أساس الحكم، حيث يتفق الجميع على النتيجة النهائية بأن فساد المحل مبطل للبيع.

بهذه الأمثلة يتضح كيف كان أحمد رضا خان يوظف المنهجية الدقيقة والتحقيق العلمي في استدراكاته، مما جعلها ذات أثر كبير في إثراء الفقه الإسلامي والحفاظ على أصول المذهب، وتؤكد خاتمة هذا المبحث أن استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين تمثل عمقًا علميًا ومنهجيًا لافتًا، إذ لم تكن مجرد اعتراضات عشوائية، بل كانت استنادًا إلى معايير دقيقة ونظر معمق في النصوص الفقهية، وتنوعت أسباب هذه الاستدراكات بين مسائل تتعلق بتغير الأحكام نتيجة اختلاف العرف والزمان، وتصحيحات تتعلق بدقة النقل عن العلماء السابقين، وبين تفنيد لبعض الأحكام التي خالف فيها ابن عابدين المعتمد في المذهب، مما أبرز تميز أحمد رضا خان في التعامل مع التراث الفقهي بحس نقدي ومنهجي، كما أظهر هذا المبحث بعض الجوانب التي انفرد فيها أحمد رضا خان، مثل دقة الفهم والتفصيل في بعض المسائل التي قد تبدو مستقرة لدى ابن عابدين، حيث استطاع إعادة طرحها بأبعاد جديدة توضح أهمية التمسك بالمصادر الأصلية وقراءة النصوص في سياقاتها الصحيحة، ورغم ذلك فإن هذا الاختلاف لم يكن مبنيًا على رفض مطلق لتراث ابن عابدين، بل كان يسير في إطار من الاحترام والتقدير لما قدمه، مع السعي لتعزيز دقة الأحكام وتقوية بنيان المذهب الحنفي، ولا بد من الإشارة أن استدراكات أحمد رضا خان على ابن عابدين تركت أثرًا واضحًا في تطوير الفقه الحنفي، حيث لم تقتصر على مجرد تصحيح أخطاء أو توضيح مسائل غامضة، بل أظهرت قدرة على التعامل مع قضايا مستجدة في إطار المذهب الحنفي، مما أسهم في تعزيز مرونته ومواكبته للتغيرات، فقد كان لاستدراكاته أثر في إبراز أهمية العرف والواقع في صياغة الأحكام الشرعية، وهو ما مكّن الفقه الحنفي من استيعاب التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على المجتمعات الإسلامية، خاصة في الهند، هذا الإسهام فتح المجال أمام اجتهادات جديدة ضمن المذهب، حتَّى لو لم تكن هذه الاجتهادات تغييرات جذرية، بل إضافات نوعية أثرت الفقه بتفصيلات وتطبيقات أكثر دقة.

أما على مستوى التفاعل مع استدراكاته، فقد لاقت قبولًا واسعًا بين فقهاء الهند الَّذين اعتمدوا عليها في توضيح مسائل غامضة ودعم موقف المذهب الحنفي أمام الانتقادات. كما استخدمت هذه الاستدراكات في المؤسسات التعليمية الحنفية لتعزيز النقاش العلمي، وإن كانت شهرتها أقل في الأوساط العلمية خارج الهند، إلا أنها أبرزت دور علماء الهند في إثراء المذهب، بهذه المساهمات يمكن وضع أحمد رضا خان في مكانة متقدمة

[458] ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 702/14.
[459] رضا خان، *جد الممتار على رد المحتار*، 88/6.

ضمن خارطة الفقهاء الحنفية المجددين، حيث جمع بين المحافظة على أصول المذهب وبين السعي إلى تطويره، واستدراكاته قدمت نموذجًا فريدًا للتفاعل الإيجابي بين التراث الفقهي ومتغيرات الواقع، مما عزز دور العلماء في تحقيق المواءمة بين النصوص الشرعية ومتطلبات العصر، وفي نهاية المطاف يتَّضح أن هذه الاستدراكات تُظهر تفاعلًا حيًّا مع التراث الفقهي، وهي نموذجٌ لكيفية استفادة الفقهاء المتأخرين من جهود من سبقوهم، مع الإضافة والبيان بما ينسجم مع متطلبات الزمان والمكان.

الخاتمة والتوصيات

في ختام هذا البحث، يمكن القول إن حاشية "جد الممتار على رد المحتار" لأحمد رضا خان تعد من الأعمال الفقهية المهمة التي أضافت قيمة كبيرة للمكتبة الفقهية الحنفية. وقد تناولنا في هذه الدراسة استدراكات الإمام أحمد رضا خان على حاشية ابن عابدين، وركزنا بشكل خاص على أبواب الشركة والوقف والبيوع، وبينما كانت هذه الاستدراكات محل تقدير في الوسط العلمي، فقد أثبت البحث أن الإمام أحمد رضا خان كان يراعي في استدراكاته منهجًا علميًا محكمًا ودقيقًا، قائمًا على تحليل النصوص الفقهية وتقديم اجتهادات جديدة تسهم في تطور الفقه الحنفي وتواكبه مع متغيرات العصر.

لقد أظهرت الدراسة أن استدراكات أحمد رضا خان ليست مجرد نقود عابرة، بل هي اجتهادات مدروسة تعكس عمقًا علميًا وفهمًا دقيقًا للفقه الحنفي، فقد اعتمد في استدراكاته على النصوص الفقهية المعتمدة في المذهب، وأضفى عليها من خلال تفسيراته العميقة بُعدًا جديدًا يتناسب مع التطورات الزمانية والاجتماعية، كما كان يتسم منهجه بالمرونة العلمية التي تتيح له تحقيق مقاصد الشريعة بما يتماشى مع التحديات المستجدة، فمنهجه العلمي كان يقوم على ثلاثة أركان وهي: الاستناد إلى أمهات الكتب في المذهب الحنفي، والنظر إلى الواقع المعاش وتأثير العرف والسعي إلى تحقيق مقاصد الشريعة بما يتناسب مع المتغيرات، والتوازن بين المحافظة على أصول المذهب والاجتهاد في بعض المسائل الفقهية بما يخدم حاجات العصر.

من خلال هذه الدراسة، تبين لنا أن استدراكات أحمد رضا خان لم تكن معزولة عن الجهود العلمية الأخرى التي بذلها فقهاء آخرون، مثل السندي والرافعي وغيرهم، وعلى الرغم من أن أحمد رضا خان قد كتب حاشيته بعد تقريرات الرافعي، والرافعي قد استفاد في تقريراته من السندي الذي له استدراكات عديدة على ابن عابدين، فإن التشابه بين استدراكات الاثنين في بعض الجوانب الفقهية يفتح بابًا للتساؤل حول مدى تأثر رضا خان بالرافعي ومن قبله السندي، وهذا ما يثير أهمية لإجراء المزيد من الدراسات المقارنة بين استدراكات هؤلاء العلماء وبيان ما جاء به كل واحد منهم وبالأخص ما بين السندي ورضا خان بسبب تقارب بيئتهما الجغرافية ومدرستهما العلمية، وهذا العمل يسهم في الكشف عن تطور الفكر الفقهي الحنفي في شبه القارة الهندية وفي العالم الإسلامي عمومًا.

ومن أهم الأسباب والدوافع التي أدت إلى استدراكات أحمد رضا خان اختلاف المدرسة العلمية بينه وبين ابن عابدين، وكذلك اختلاف الواقع العرفي والاجتماعي بين الهند وبلاد الشام، مما دفعه إلى مراجعة بعض المسائل الفقهية وأخذ أقوال أخرى لم تُذكر أو لم تُؤخذ بالاعتبار سابقًا، كما بين البحث وقوع بعض الأخطاء أو الزلات في النقل عن المصادر، وحاجة بعض المسائل إلى استيعاب الأقوال المتفرقة وترتيبها، إضافة إلى الحاجة إلى فهم أعمق للعرف ومدى حجّيته في ضوء الاجتهاد المعاصر، وهو ما يظهر أن دراسة العرف عند أحمد رضا خان تعدّ من المحاور المهمة التي ينبغي التوسع في بحثها مستقبلاً لفهم دوره الفقهي وتأثيره في الاجتهادات الفقهية التي قدمها

إن أهمية البحث لا تكمن فقط في تحليل استدراكات أحمد رضا خان، بل أيضًا في تسليط الضوء على قيمة الحواشي الفقهية بشكل عام، ودورها في تطوير الفقه الحنفي، فقد برهن البحث على أن حاشية "جد الممتار" وما فيها من استدراكات لا تقتصر على كونها مجرد شروح إضافية للنصوص، بل هي شكل من أشكال الاجتهاد الذي يعكس تفاعل الفقهاء مع معطيات زمانهم ومكانهم وتأثرهم بمدارسهم العلمية، وهذا الأمر يتيح للباحثين فرصة لفهم كيفية تطور الفقه الحنفي وكيفية تأثره بالعوامل الاجتماعية والثقافية.

ولا بد لنا من الإشارة إلى ضرورة استكمال دراسة استدراكات العلماء على حاشية ابن عابدين، لا سيما تلك التي تناولت بقية أبواب الفقه الإسلامي، حيث إن التركيز على أبواب محددة في هذا البحث، مثل الشركة والوقف والبيوع، يكشف عن أهمية التوسّع لاستيعاب باقي الأبواب الفقهية، بهدف تقديم صورة شاملة للاستدراكات الفقهية وإسهامات العلماء في تحليل وتطوير النصوص الفقهية. ومن الجدير بالذكر أن جمع هذه الاستدراكات في مؤلف خاص ومستقل يمثل خطوة حيوية، ليس فقط لتسهيل الوصول إلى هذه المادة، ولكن أيضًا لجعلها مرجعًا معتمدًا ومباشرًا لقراء حاشية "رد المحتار".

إضافةً إلى ذلك، يُوصى بطباعة هذه الاستدراكات وإدراجها في حواشي "رد المحتار" ضمن الطبعات الحديثة، بحيث تُصبح جزءًا أصيلًا منها، مما يُتيح للباحثين والدارسين الاطلاع على النص الأساسي والاستدراكات في سياق واحد. هذا النهج لا يسهم فقط في تعزيز فهم النص الفقهي، بل يعكس أيضًا التطور الفكري والمنهجي في معالجة القضايا الشرعية. كما يمكن لهذه الخطوة أن تُعين الطلاب والمتخصصين على استيعاب التباينات الاجتهادية، وإبراز الطرق التي انتهجها العلماء في التعامل مع النصوص بما يتناسب مع متغيرات الزمان والمكان.

وأخيرًا، فإن هذا البحث لا يدعي الإحاطة بكل جوانب موضوعه، بل يفتح المجال لدراسات مستقبلية تستكشف أبعادًا جديدة لهذا الفن الفقهي. كما نأمل أن يكون هذا العمل لبنة في صرح الدراسات الفقهية، وأن يُلهم الباحثين لمواصلة البحث والاستكشاف في هذا المجال بما يسهم في خدمة الشريعة الإسلامية وتلبية احتياجات المسلمين في العصر الحاضر.

المصادر والمراجع

إبراهيم، عبد العزيز عبد الغني. حكومة الهند البريطانية والإدارة في الخليج العربي. 1 مجلد. الرياض: دار المريخ، الأولى، 1981.

ابن الشحنة، عبد البر بن محمد. تفصيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد. تحقيق أرشد المدني. 2 مجلد. ديوبند: الوقف المدني الخيري، 2002.

ابن القاضي، محمود بن إسرائيل. جامع الفصولين. 2 مجلد. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، الأولى، 1883.

ابن الهمام، كمال الدين. فتح القدير. 7 مجلد. بيروت: دار الفكر، الأولى، 1970.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية. تحقيق محمد عثمان. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2008.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. تحقيق حسام الدين الفرفور. 24 مجلد. دمشق: دار الثقافة والتراث، الأولى، 2000.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. عقود اللآلي في الأسانيد العوالي. تحقيق محمد بن إبراهيم الحسين. 1 مجلد. بيروت: شركة دار البشائر الإسلامية، الأولى، 1983.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العرف. تحقيق صلاح محمد أبو الحاج. عمان: مركز أنوار العلماء للدراسات، الأولى، د.ت.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق أبو الأشبال الزهيري. 2 مجلد. السعودية: دار بن الجوزي، الأولى، 1994.

ابن فارس الرازي، أحمد بن فارس القزويني. مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. 6 مجلد. دمشق: دار الفكر، الأولى، 1979.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. تحقيق زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1999.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. تحقيق زكريا عميرات. 8 مجلد. دار الكتب العلمية: بيروت، الثانية، 1997.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الرسائل الزينية في مذهب الحنفية. تحقيق محمد أحمد سراج - علي جمعة. القاهرة: دار السلام، الأولى، 1999.

ابن نجيم، عمر بن إبراهيم بن نجيم. النهر الفائق شرح كنز الدقائق. تحقيق أحمد عزو عناية. 3 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2002.

أبو الحاج، صلاح محمد. النور المبين في أخبار خاتمة المحققين ابن عابدين. عمان: مركز أنوار العلماء للدراسات، الأولى، 2020.

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. تحقيق شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي. 7 مجلد. بيروت: دار الرسالة العالمية، الأولى، 2009.

اقبال الجلالى، محمد ظفر - نواز ملك، ماجد. "مجلة علوم إسلامية". خدمات الإمام الشيخ أحمد رضا خان في مجال الدين والسياسة (دراسة تحليلية) 2/28 (2021)، 181–192.

الإندربتي، فريد الدين. الفتاوى التتارخانية. تحقيق شبير أحمد القاسمي. 20 مجلد. ديوبند: مكتبة زكريا، الأولى، 2010.

الباباني، إسماعيل باشا. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. 2 مجلد. إسطنبول: وكالة المعارف، الأولى، 1955.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق عبد الله محمود عمر. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1997.

البخاري، محمود بن أحمد بن عبد العزيز. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق عبد الكريم سامي الجندي. 9 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2004.

البزازي، محمد بن محمد بن شهاب. الفتاوى البزازية. تحقيق سالم مصطفى البدري. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، د.ت.

البهاري، ظفر الدين. حيات اعلى حضرت. 2 مجلد. كراتشي: مكتبه رضويه، الأولى، 1930.

البيطار، عبد الرزاق بن حسين. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر. تحقيق محمد بهجة البيطار. 1 مجلد. بيروت: دار صادر، الثانية، 1993.

التمرتاشي، عبد الله بن شهاب الدين. تنوير الأبصار وجامع البحار. تحقيق كمال الدين مجاهد. مصر: مطبعة الترقي، الأولى، د.ت.

الجدعاني، مجمول بنت أحمد. الاستدارك الفقهي تأصيلا وتطبيقا. المملكة العربية السعودية: أم القرى،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ماجستير، 2011.

الحافظ، محمد مطيع. "فقيه الحنفية محمد أمين عابدين دراسة في حياته وأثره العلمي ومخلفاته الشخصية ومكتبته". الألوكة. 2016. تاريخ الوصول 20 مارس، 2025.

الحسني، عبد الحي. الثقافة الإسلامية في الهند. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017.

الحصكفي، علاء الدين. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2002.

الحموي، أحمد شهاب الدين. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1985.

الخضر حسين، محمد. موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين ed. by .علي الرضا الحسيني. 15 مجلد. سوريا: دار النوادر، الأولى، 2010.

الرافعي، عبد القادر. تقريرات الرافعي. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الرملي، خير الدين. الفتاوى الخيرية لنفع البرية. 2 مجلد. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، الثانية، 1882.
الزاهدي، مختار بن محمود. قنية المنية لتتميم الغنية. 421.
الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد. الجوهرة النيرة. 2 مجلد. القاهرة: المطبعة الخيرية، الأولى، 1904.
الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق جماعة من المختصين. 40 مجلد. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1965.
الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام. 2 مجلد. دمشق: دار القلم، الثانية، 2004.
الزيلعي، عثمان بن علي. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. 6 مجلد. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، الأولى، 1896.
السديدي، ممتاز أحمد. الشيخ أحمد رضا خان البريلوي الهندي شاعرًا عربيًّا. لاهور: مؤسسة الشرف، 1 الطبعة، 2002.
السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. تحقيق جمع من العلماء. 31 مجلد. مصر: مطبعة السعادة، الأولى، د.ت.
السرخسي، محمد بن أحمد. شرح كتاب السير الكبير. تحقيق محمد حسن إسماعيل. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1997.
السغناقي، حسين بن علي. النهاية في شرح الهداية. تحقيق مجموعة من طلاب الدراسات العليا. 25 مجلد. مكة: جامعة أم القرى، 2017.
الشرنبلالي، حسن بن عمار. الشرنبلالية. 2 مجلد. كراتشي: مير محمد كتب خانه، د ط. د ت.
الشيباني، محمد بن الحسن. الجامع الصغير. بيروت: عالم الكتب، الأولى، 1985.
الشيباني، محمد بن الحسن. كتاب الآثار. تحقيق خالد العواد. 2 مجلد. دمشق: دار النوادر، الأولى، 2008.
الطالبي، عبد الحي بن فخر الدين. نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر. 8 مجلد. بيروت: دار ابن حزم، الأولى، 1999.
الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل. حاشية الطحطاوي على الدر المختار. تحقيق أحمد فريد المزيدي. 12 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2017.
الطرابلسي، إبراهيم بن موسى. الإسعاف في أحكام الأوقاف. تحقيق صلاح محمد أبو الحاج. عمان: دار الفاروق، الأولى، 2015.
العمرات، رجا غازي. النظام التعليمي في بلاد الشام في القرن الثالث عشر الهجري. الأردن: جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 1999.
العيني، بدر الدين. البناية شرح الهداية. تحقيق أيمن صالح شعبان. 13 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2000.
الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمود. الحاوي القدسي. تحقيق صالح العلي. 2 مجلد. سوريا: دار النوادر، الأولى، 2011.

الفرفور، محمد عبد اللطيف. ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون. 2 مجلد. دمشق: دار البشائر، الأولى، 2001.
الفقي، عصام الدين عبد الرؤف. بلاد الهند في العصر الإسلامي. القاهرة: عالم الكتب، الأولى، 1980.
القادياني، ميرزا غلام أحمد. المجددون في الإسلام. قاديان، جماعت أحمدية ربوة. د.ت.
القادياني، ميرزا غلام أحمد. حاشية الأربعين. قاديان، 1900.
القاسمي، محمد أجمل. "ثقافة الهند". التيارات الفكرية ودورها الرائد في إصلاح المجتمع الإسلامي في الهند 4/65 (2014)، 171–207.
القدوري، أحمد بن محمد بن جعفر. مختصر القدوري (الكتاب). تحقيق كامل محمد عويضة. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1997.
القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد. أنوار البروق في أنواء الفروق. 4 مجلد. السعودية: عالم الكتب، د.ت.
الكاساني، علاء الدين. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تحقيق علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. 10 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الثانية، 2003.
الكناني، سراج الدين عمر بن علي. فتاوى قارئ الهداية. تحقيق سعيد لقمان الحبار. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2012.
المحبي، محمد الأمين بن فضل الله. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. تحقيق ليلى الصباغ. 4 مجلد. بيروت: دار صادر، الأولى، د.ت.
المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. تحقيق طلال يوسف. 3 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى، د.ت.
النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. كنز الدقائق. تحقيق سائد بكداش. بيروت: دار البشائر، الأولى، 2011.
إلهان، عبد الله صديقي. السياسة الشرعية عند ابن عابدين. الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ماجستير، 2016.
بكداش، سائد. الإمام الفقيه المحدث الشيخ محمد عابد السندي الأنصاري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الأولى، 2002.
بوري البهاري، محمود أحمد المظفر. تذكرت علماء أهلسنت. فيصل آباد: سني دار الأشاعت، الثانية، 1992.
تيمور باشا، أحمد. نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة. بيروت: دار القادري، الأولى، 1990.
ثابت، محمد خالد. من أقطاب الأمة في القرن العشرين. القاهرة: دار المقطم، 2 الطبعة، 2009.
جماعة من العلماء. الفتاوى الهندية. 6 مجلد. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، الثانية، 1892.
رضا خان (الابن)، مصطفى. ملفوظات أعلى حضرت. 1 مجلد. كراتشي: مكتبة المدينة، 1 الطبعة، 2009.
رضا خان، محمد أحمد. أزهار الأنوار من صبا صلوة الأسرارا. اعلحضرت نيت ورك، 1 الطبعة، 2020.
رضا خان، محمد أحمد. الإجازات المتينة لعلماء بكة والمدينة. كراتشي: المدينة العلمية، د.ت.

رضا خان، محمد أحمد. الدولة المكية بالمادة الغيبية. تحقيق ضياء المصطفى القصورى. لاهو: مؤسسة رضا، الأولى، 2001.

رضا خان، محمد أحمد. العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية. 33 مجلد. لاهور: رضا فاؤنديشن، 1 الطبعة، 1997.

رضا خان، محمد أحمد. النيرة الوضِيَّة شرح الجوهرة المَضيَّة. لاهور: رضا فاؤنديشن، الأولى، 1997.

رضا خان، محمد أحمد. الهاد الكاف في حكم الضعاف. ترجمة منظر الإسلام الهندي. غوجرات: مركز أهل السنة بركات رضا، الأولى، 2004.

رضا خان، محمد أحمد. جد الممتار على رد المحتار. تحقيق محمد يونس علي المدني وآخرون. 7 مجلد. كراتشي: مكتبة المدينة، الأولى، 2013.

رضا خان، محمد أحمد. حسام الحرمين على منحر الكفر والمين. تحقيق محمد كاشف محمود الهامشمي. كراتشي: دار أهل السنة، 2019.

رضا خان، محمد أحمد. صفوة المديح في مدح النبي وآل البيت والصحابة والأولياء. ترجمة حازم محمد أحمد محفوظ - حسين مجيب. 1 مجلد. القاهرة: دار الهداية، الأولى، 2001.

رضا خان، محمد أحمد. كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم. تحقيق علي أسعد رباجي. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2005.

سرطوط، يوسف. "مجلة التراث". العرف وأثره في تغير الأحكام والفتاوى 1/9 (2019)، 167–181.

شاه، مشتاق أحمد. الإمام أحمد رضا خان وأثره في الفقه الحنفي. لاهور: مؤسسة الشرف، الأولى، 1997.

شاهين، محمد. اختلاف مشايخ العراق ومشايخ ما وراء النهر الحنفية. إسطنبول: السلطان محمد الفاتح، معهد الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2021.

شيلشر، ليندا. دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ترجمة عمرو الملاح - دينا الملاح. 1 مجلد. دمشق: دار الجمهورية، الأولى، 1998.

عابدين، محمد علاء الدين. قرة عيون الأخيار تكملة رد المحتار. 2 مجلد. مصر: مطبعة بولاق، الأولى، 1882.

قاضيخان، فخر الدين أبو المحاسن الحسن بن منصور. فتاوى قاضيخان. تحقيق سالم مصطفى البدري. 3 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2009.

كحالة، عمر. معجم المؤلفين. 15 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى، د.ت.

كحّاله، عمر رضا. العالم الإسلامي. 2 مجلد. دمشق: المطبعة الهاشمية، الثانية، 1958.

كرد علي، محمد. خطط الشام. 6 مجلد. دمشق: مكتبة النوري، الثانية، 1983.

كوكب، عبد النبي. مقالات يوم رضا. 2 مجلد. لاهو، الأولى، د.ت.

مجموعة من المؤلفين. الموسوعة الفقهية الكويتية. 45 مجلد. الكويت: دار السلاسل، الثانية، 1404.

محمود، العيني. رمز الحقائق. 2 مجلد. د.ن، د.ط. د.ت.

مرداد، عبد الله. المختصر من كتاب نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة. تحقيق محمد سعيد العامودي. 1 مجلد. جدة: عالم المعرفة، الثانية، 1986.

مردم بك، خليل. أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع. 1 مجلد. بيروت: لجنة التراث العربي، 1 الطبعة، 1971.

مسعود أحمد، محمد. الشيخ أحمد رضا خان البريلوي وشيء من حياته وأفكاره وخدماته. ترجمة محمد عارف الله المصباحي. 1 مجلد. لاهور: مؤسسة رضا بالجامعة النظامية الرضوية، الأولى، 1991.

ناول محمد، سفيان. "مجلة البحوث الإسلامية". تغير الأحكام والفتاوى بتغير العرف والعوائد 3/3 (2015)، 169–210.

نخبة من العلماء. المعجم الوسيط. 2 مجلد. بيروت: دار الفكر، الثانية، 1972.

نشانجي زاده، محمد بن أحمد بن رمضان الرومي. نور العين في إصلاح جامع الفصولين. 2965: مكتبة جامعة الرياض، 196.

نعيم الحق، حسين محمد. "المذاهب الفقهية في شبه القارة الهندية وأثرها في إثراء الفقه الإسلامي". الملتقى الفقهي (blog)، 30 أبريل، https://feqhweb.com/vb/threads/22956/2025 .

هاشمي، جنيد أحمد - الحق، سميع. "مجلة القلم". التفسير الفقهي في شبه القارة الهندية: النشأة والخصائص د.م/د.ع (2010)، 248–272.

https://www.alukah.net/librar