

61

الفقه الإسلامي وأثره في تغطية المستجدات

وأثره في تغطية المستجدات

حقوق الطبع محفوظة ©

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

٢٠١٨/١/٢٤١

٢٦٠

القرعان، أنس عبدالله عودة  
الفقه الافتراضي وأثره في تغطية المستجبات دراسة تأصيلية تطبيقية / أنس  
عبدالله عودة القرعان - عمان - دار النفايس للنشر والتوزيع، ٢٠١٩.

( ص )

ر. ٢٠١٨/١/٢٤١

الواصفات: / الفقه الاسلامي / الاسلام.

©

يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي  
أو الإلكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.

®

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس

ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن

هاتف: 00962 6 5693940

فاكس: 00962 6 5693941

Email: [alnafaes@hotmail.com](mailto:alnafaes@hotmail.com)

[www.al-nafaes.com](http://www.al-nafaes.com)



دار النفايس

للتشرو والتوزيع - الأردن



9 789957 802790 >

كتاب الفقه والأصول  
شماره ثبت: ۵۵۶۹۷  
ردء كتاب:

# الفقه والأصول

وأثره في تغطية المستجدات  
دراسة تأصيلية تطبيقية

الدكتور أنس عبدالله عودة القرعان

  
دار الفاضل  
للطباعة والنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### هذا الكتاب

أصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه قدمت استكمالاً  
لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في تخصص الفقه  
وأصوله في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، وقد أجازت  
اللجنة المشرفة هذه الرسالة .

# الأهداء

## التهيء...

إن كنت - جل شأنك وتعالى أسمىك - لا تقطع عمل عبدك بموته رحمة منك وفضلاً، فأبني أرجوك مخلصاً أن تكون مثوبة هذا العمل في صحيفة والدي، وأن تكون من صلة الابن المقصر بأبيه المتفضل.

الباحث

أنس عبد الله القرعان

## الشكر والتقدير

إذا كان شكر النَّاس من شكر الله تعالى، ومن الفضل أن يُنسب الفضل لأهله، فإنني بكل فخر واعتزاز - أتقدّم إلى فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الحميد إبراهيم المجالي والذي أكرمني بإشرافه على رسالتي، فأضفت ملاحظاته وتوجيهاته السديدة دعماً هاماً لرسالتي، فله مئي جزيل الشكر والتقدير.

كما أتقدّم بالشكر والعرفان من مقام السادة أعضاء لجنة المناقشة، الذين أشرف بحضورهم لمناقشة رسالتي، كما أوكد التزامي الثام بما يبذونه من ملاحظات وتوجيهات. والشكر لجامعتنا الفتية، وكيبتنا ممثلة بعميدها الأستاذ الدكتور محمد حمد الغرايبة، وأعضاء الهيئة التدريسية الموقرة.

كما وأتقدّم بعظيم الشكر والعرفان للأخوة في سفارة سلطنة عُمان الذين تفضلوا مشكورين بتزويدي بمقررات ندوة تطور العلوم الفقهية المنعقدة في مسقط. والشكر موصولاً لزملائي أعضاء الهيئة الإدارية والتدريسية في مدرسة ذوقان الهنداوي - مديراً ومعلمين - .

ولا يفوتني أن أرفع وافر الشكر والتقدير للسادة القائمين على شؤون مكتبة الجامعة الأردنية، ومكتبة المرحوم عبد الحميد شومان على ما يولونه من عناية واهتمام بطلبة الدراسات العليا، فلهم وافر الشكر والتقدير، وعظيم الامتنان.

أنس القرعان

## الملخص

الفقه الافتراضي وأثره في تغطية المستجدات

"دراسة تأصيلية تطبيقية"

إعداد الطالب: أنس عبد الله عودة القرعان

إشراف: الأستاذ الدكتور عبد الحميد إبراهيم المجالي

عود على بدء، فإنه وبعد هذا الجهد المتواضع في ثنايا هذه الدراسة التي اهتمت بمسلك هام من مسالك الفقه الإسلامي ألا وهو الفقه الافتراضي، أمكن الخروج من خلالها بالتعريف بالفقه الافتراضي، وضوابطه وأثره في الاجتهاد المعاصر، كما عنيت بالتطبيقات الافتراضية في مسائل فقهية متنوعة.

وأمكن بعد ذلك القول: إنَّ الفقه الافتراضي سيخرجنا من دائرة الولاء للمذهب، إلى دائرة الانتماء للجماعة، وسيجعلنا قبل الحدث لا بعده، وسيدفعنا باتجاه الاهتمام بالكليات والقضايا الكبرى بدلاً من الانشغال بالجزئيات وأحكامها، كما سيجنبنا العمل تحت الضَّغط، وأعني به ضغط الواقع بكل أشكاله وإشكالاته: سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، كما وسيرتقي بالخطاب الإسلامي من الخطاب المحلي المرحلي، إلى الخطاب العالمي، فنحن نريد فكراً واقعياً لا واقعاً فكرياً.

وأخيراً؛ إنَّ البناء على قواعد من سبقونا، والاهتداء بها، والسَّير على نهجها، خير من إهمالها، فالمنصف لا يكره التَّحديث، بل يعرض القديم بصورة حديثة وعصرية، ليسهل الفهم، ويتجنَّب التعقيد، فتكون هذه دعوة لإكمال ما بدأت، لا للإفادة فقط، بل لمعرفة الأخطاء، وتصويبها في المستقبل، فالكمال لله وحده عَلَيْهِ، ومن قال قد علمت فقد جهل، ضَعُف الطَّالِب والمطلوب.





## المقدمة

قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: ٤١٨]، الحمد لله الشَّاهد على نفسه بالوحدانيَّة، وللملائكته بالطَّاعة، ولنبيه بالرَّسالة، ولأُمَّهات المؤمنين بالطَّهارة، وللصَّحابة بالعدالة، وللعلماء بالأمانة، وللخلائق بالضعف.

وبعد؛

اعتدنا أن تُواجه مشاريع الإصلاح والتَّجديد في عالمنا العربيّ والإسلاميّ بكثيرٍ من التَّحديات والعقبات، وما أن يُبدأ بالتَّفكير لعرضها للمداولة والتَّظنر حتى تبدأ حملات التَّشويه والتَّشكيك والظَّنن، فكان لهذا التَّهيج أثره بأن افتقدت الأُمَّة روح المبادرة في علمائها وطلبتها، حتى غدت الأُمَّة المؤثَّرة في عِداد المتأثَّرة، وأصبح أولى أولوياتها ومحط اهتماماتها إثراء الماضي ولو على حساب المستقبل، فحكمتنا بعزلة الفقيه عن واقعه، واختزل دوره الأساسيّ بالذِّكرى والموعظة الحسنة.

فتكون هذه دعوة لإحياء الفقه بأسلوب جديد ومختلف عمَّا ألفناه، يتمثَّل بكسر الجمود على التَّصوُّص، ورفع الحاجز بين الفقيه وواقعه من جهةٍ، وبينه وبين أبواب العلوم الأخرى من جهةٍ.

والحقُّ أنَّ الفقه الافتراضيّ هو أحد أشكال هذا الإحياء والتَّجديد المرتقب، فبه نشهدُ ولادة نهضة جديدة نحتوي من خلالها المسائل المستجدة، وبه نوطنُ أنفسنا على احترام المبادئ والمرجعيات الفقهيَّة المتخصَّصة، وبه نحفي مجتمعاتنا

من توغل الأفكار المستوردة، والتي تضعُ السُّم في الدَّسَم، وتقدِّم لنا كسُلمِ نِجاةٍ من ضغط الواقع وتعقيداته وتناقضاته بمزيد من الاستسلام له.

وكما جرت العادة في مرحلة الإعداد لكتابة الرسائل الجامعيَّة، فإنَّ الطالب يقوم بالبحث والاستقصاء عن موضوع يلبي طموحاته وأفكاره، ويستجيب لمراحل التَّطور السَّريع التي تمر بها المجتمعات اليوم، فالإنسان هو ابن بيئته، لا يمكن له أن يعيش بمعزل عمَّا يحدث حوله من أحداث وتطورات.

ولمَّا كانت المستجدات من حولنا تتداعى، وقد جاءت متزامنة مع ثورة صناعيَّة ومعلوماتيَّة كبيرة؛ قام علماءنا الأفاضل بجهود عظيمة، فتصدَّوا لما استجد من حوادث، وبيَّنوا حكم الله فيها، بحسب الأصول والضوابط الشرعيَّة.

ولم تقتصر هذه الجهود على فقه الواقع فقط، بل تعدَّته إلى ما هو متوقَّع، والذي بات يُعرف بـ (الفقه الافتراضي)، ولا أدعي أنَّه مسلك جديد في الفقه الإسلامي، بل وجد منذ أن وجدت الرِّسالة المحمديَّة، ثمَّ نما وازدهر على يد الإمام الأعظم أبي حنيفة الثُّعمان، وله في ذلك مقولة مشهورة، حين قال: "إنَّا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدُّخول فيه والخروج منه"<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنَّ حاجتنا لهذا الفقه اليوم هي أكثر منها في أيِّ وقت مضى، وذلك بسبب تطور الأحداث من حولنا، ونظراً للتقدم الصِّناعي والتكنولوجيِّ، فكان علينا أن نختار: إمَّا أن نقف مكتوفي الأيدي، ونكون بذلك قد تأخرنا عن واجبتنا تجاه ديننا وأمتنا، وإمَّا أن نكون خير أمةٍ أخرجت للناس بحقي، نضع التَّصورات الواضحة لما قد نتوقَّعه في القريب العاجل، فنحمي بذلك مجتمعاتنا، ونقدم للعالم نموذجاً منفرداً، يتصور الأحداث، ويضع الحلول.

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٣، ص ٣٤٨.

وإني هنا أُصارع القارئ الكريم بالقول: إنَّ الصُّعوبة التي واجهت الباحث في هذا المضمار ليست في شحِّ المصادر والمراجع فحسب؛ ذلك أنَّ الأولين لم يتركوا لمن بعدهم شيئاً سوى بإعادة الصِّياغة، وحُسن الإخراج، وطريقة العرض. إنَّ الصُّعوبة تكمنُ بتقمص دور المنظر السياسي أو القانوني أو الاقتصادي أو الاجتماعي ونحوهم، فعرض مسألة متعلقة بالسياسة مثلاً يتطلب تقمُّص دور السياسي، وهكذا دواليك، وهذه هي أولى حُطوات كسر الجمود بين الفقيه والعلوم الأخرى.

وجاءت هذه الدِّراسة لتلقي الضوء على الفقه الافتراضي تأصيلاً وتطبيقاً، وقد وسمتها بـ"الفقه الافتراضي وأثره في تغطية المستجدات، دراسة تأصيلية تطبيقية"، فهذه بلا شك تعدُّ نقلة نوعية في الفقه الإسلامي، تخرجه من دور التلقين إلى دور التقنين، وذلك بوضع الافتراضات لما يستجد من الوقائع القريبة التي لا مناص منها، وافتراض الحلول على ضوء مقاصد الشَّارع.

#### أسئلة الدِّراسة:

لكل دراسة إشكالياتها، وقد جاءت الدِّراسة لتجيب عن كثير من هذه الإشكاليات، ونذكر من ذلك على سبيل المثال:

- ما الامتداد التاريخي لفقه الافتراض في المذاهب الإسلامية؟

- ما موقف العلماء من الفقه الافتراضي في الفقه الإسلامي؟

- ما المقومات التي استند عليها الفقه الافتراضي؟

- ما أبرز التطبيقات للفقه الافتراضي في أبواب الفقه؟

## أهمية الدراسة :

تتمثل أهمية الدراسة فيما يأتي:

- ١- حاجة البحث العلمي إلى دراسة مفردة في موضوع الفقه الافتراضي.
- ٢- حاجة الباحثين إلى دراسة موضوع الفقه الافتراضي من الناحية التأصيلية والتطبيقية المعاصرة.
- ٣- حاجة البحث العلمي لدراسات فقهية مستقبلية جديّة تخدم الواقع التطبيقي المعاصر.

## أهداف الدراسة ومبرراتها :

لا شك أنّ لكل دراسة أهدافها ومبرراتها، وقد جاءت هذه الدراسة بجملة من الأهداف أذكر أهمها:

- أ- إيضاح أبرز العوامل التي ساهمت في ظهور الفقه الافتراضي وتطوره.
- ب- بيان أثر الفقه الافتراضي في حل المشكلات المتوقعة في المستقبل.
- ج- إبراز دور الفقه الافتراضي في الاجتهاد المعاصر وتطبيقاته.
- د- إظهار دور الفقه الافتراضي في تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد في المسائل الافتراضية.

## الدراسات السابقة :

لم أجد فيما بين يديّ من المصادر والأبحاث دراسة مستقلة تتعلق بالفقه الافتراضي - بحسب ما أعلم -، وإنّما هناك دراسات تناولت جوانب متعلقة

بالفقه الافتراضي، أذكر منها:

أ- إمام، محمد كمال الدين، الموقف من الفقه الافتراضي (مراجعة نقدية)، ندوة تطور العلوم الفقهيّة (فقه التّوقّع)، المنعقدة من (٤-٨) أبريل ٢٠٠٩م، ط٢، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، سلطنة عُمان.

تناول فيها الباحث التّعريف بالفقه الافتراضيّ، كما تعرّض لمفهوم الافتراض في القانون الوضعي، غير أنّها لم تتعرّض إلى مقومات الفقه الافتراضيّ وضوابطه، وأثره في الاجتهاد المعاصر وتطبيقاته.

ب- الزنكي، نجم الدين (٢٠١٣م)، فقه التّوقّع: مفهومه وعلاقته بالنّظر في المآل وفقه الواقع دراسة تأصيليّة، مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٥٧٤)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت.

تحدّث هذه الدّراسة عن الجدوى من الفقه الافتراضي وثماره، كما تناولت أوجه الوفاق والافتراق بينه وبين مصطلحات فقهيّة أخرى، مع الإشارة إلى بعض مقومات هذا العلم، غير أنّها لم تتعرّض لضوابطه وتطبيقاته الفقهيّة.

وما يميّز هذه الدّراسة عن غيرها أنّها ألّمت بالفقه الافتراضي تعريفاً ونشأةً وأثراً وتأصيلاً وتطبيقاً، وذلك من خلال عرضٍ مفصّلٍ لمفردات المادة.

### منهجية الدّراسة:

اعتمدت الدّراسة على المناهج الآتية:

١- المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال عرض مواقف الفقهاء واتجاهاتهم وأدلتهم في الفقه الافتراضي.

٢- المنهج التحليلي: وذلك من خلال تفنيد الأدلة ودراسة آراء العلماء، وتوجيه الخلاف.

٣- المنهج الاستنباطي: ويقوم على استخراج واستنتاج التطبيقات الافتراضية في مجالات الدراسة.

**خطة الدراسة:**

اقتضى موضوع الدراسة أن يكون من خمسة فصول وخاتمة، وهي على النحو الآتي:

الفصل الأول: الفقه الافتراضي: تعريفه ونشأته وموقف العلماء منه، ويتضمن:

المبحث الأول: التعريف بالفقه الافتراضي، ويشمل:

المطلب الأول: التعريف بالفقه الافتراضي لغةً.

المطلب الثاني: التعريف بالفقه الافتراضي اصطلاحاً.

المطلب الثالث: بيان المصطلحات ذات الصلة.

المبحث الثاني: نشأة الفقه الافتراضي وأسباب تطوره وأهميته، ويشمل:

المطلب الأول: نشأة الفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: أسباب تطور الفقه الافتراضي.

المطلب الثالث: أهمية الفقه الافتراضي.

المبحث الثالث: موقف العلماء من الفقه الافتراضي، ويشمل:

المطلب الأول: موقف المانعين من الفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: موقف المجيزين من الفقه الافتراضي.

المطلب الثالث: موقف المتوسطين من الفقه الافتراضي.

الفصل الثاني: مقومات الفقه الافتراضي وضوابطه، ويتضمن:

المبحث الأول: مقومات الفقه الافتراضي، ويشمل:

المطلب الأول: مآلات الأفعال.

المطلب الثاني: سدُّ الذرائع.

المطلب الثالث: القياس.

المطلب الرابع: الاستصلاح.

المبحث الثاني: ضوابط الفقه الافتراضي.

المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد في الفقه الافتراضي.

المطلب الثاني: ضوابط المسألة المفترضة.

الفصل الثالث: أثر الفقه الافتراضي في الاجتهاد المعاصر، ويتضمن:

المبحث الأول: التوجه نحو الاجتهاد الجماعي، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالاجتهاد الجماعي.

المطلب الثاني: حجية الاجتهاد الجماعي.

المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التّوجُّه نحو الاجتهاد الجماعي.

المبحث الثاني: محاربة التقليد، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالتقليد.

المطلب الثاني: موقف العلماء من التقليد.

المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في محاربة التقليد.

المبحث الثالث: تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالملكة الفقهية.

المطلب الثاني: مشروعية تكوين الملكة الفقهية.

المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد.

المبحث الرابع: التّوسّع في نطاق الفقه زماناً ومكاناً، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالزّمان والمكان.

المطلب الثاني: مشروعية البعدين الزّماني والمكاني.

المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التّوسّع في نطاق الفقه زماناً ومكاناً.

المبحث الخامس: الانتقال من المرحلة الواقعية إلى المرحلة النظرية، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالواقعية والنّظرية.

المطلب الثاني: أهمية تجاوز الواقعية إلى النظرية.

المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في الانتقال من الواقعية إلى النّظرية.

المبحث السادس: التّوجه نحو الدّراسات المستقبلية، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالدّراسات المستقبلية.

المطلب الثاني: مشروعية الدّراسات المستقبلية.



المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التّوجه نحو الدّراسات المستقبلية.

الفصل الرابع: تطبيقات الفقه الافتراضي في مسائل وقعت، ويتضمن:

المبحث الأول: التطبيقات الافتراضية في العبادات، ويشمل:

المطلب الأول: أثر الحساب الفلكي الافتراضي في ثبوت الأهلة.

المطلب الثاني: مواقيت الصّلاة الافتراضية في البلاد غير المعتدلة.

المبحث الثاني: التطبيقات الافتراضية في المعاملات، ويشمل:

المطلب الأول: التّأمين التّجاري.

المطلب الثاني: المراجعة المرّكبة.

المبحث الثالث: التطبيقات الافتراضية في القضايا الطبية، ويشمل:

المطلب الأول: التّلقيح الصّناعي (الاستدخال).

المطلب الثاني: زراعة الأعضاء.

المبحث الرابع: التطبيقات الافتراضية في السياسة الشرعية، ويشمل:

المطلب الأول: تمويل العجز الافتراضي في الميزانية العامة للدّولة.

المطلب الثاني: معالجة الفائض الافتراضي في الميزانية العامة للدّولة.

الفصل الخامس: تطبيقات الفقه الافتراضي في مسائل قريبة الوقوع،

ويتضمن:

المبحث الأول: التّقود الالكترونية الرقمية (الافتراضية)، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالمسألة المفترضة.

المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة.

المطلب الثالث: التّطبيق الافتراضي في فقه المسألة.

المبحث الثاني: الرّحم الصّناعي (خزّان الحمل)، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالمسألة المفترضة.

المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة.

المطلب الثالث: التّطبيق الافتراضي في فقه المسألة.

المبحث الثالث: مستقبل التّكاثر بالخلايا الجسديّة البشريّة، ويشمل:

المطلب الأول: التّعريف بالمسألة المفترضة.

المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة.

المطلب الثالث: التّطبيق الافتراضي في فقه المسألة.

أمّا الخاتمة، فقد اشتملت على أهم التّائج والتّوصيات.

وأخيراً؛ إنّي لا ادعي العصمة، فالعصمة لا تنبغي إلّا للأنبياء - عليهم السّلام -  
فإن أصبت فمن الله تعالى وتوفيقه لي، وإن زللت فمن نفسي والشّيطان، كما  
وأرجو من الله تعالى أن أكون قد وصلت إلى نتيجة مثمرة تغني البحث، وتفيد  
القارئ، وترشده إلى منابع الحق والصّواب.

وآخر دعوانا أنّ الحمد لله ربّ العالمين

إِلْفَضِيكُ الْإِلْفَوَاتِ

الفقه الاقراضى

تعريفه ونشأته وموقف العلماء منه



## الفصل الأول

### الفقه الافتراضي: تعريفه ونشأته وموقف العلماء منه

إذا كُتِبَ للدراسة أن تُلَمَّ بالفقه الافتراضي، وتميزه عن غيره من العلوم الفقهية، فإنه من اللازم ضبطه؛ وذلك بالتعريف به، وبيان صلته بغيره من العلوم والمصطلحات الفقهية، ثم بالحديث عن نشأته وأهميته وأسباب تطوره، وانتهاءً بالتفصيل بمدى مشروعيته، وذلك كله يقع في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالفقه الافتراضي.

المبحث الثاني: نشأة الفقه الافتراضي وأسباب تطوره وأهميته.

المبحث الثالث: موقف العلماء من الفقه الافتراضي.

## المبحث الأول

### التعريف بالفقه الافتراضي

#### المطلب الأول: التعريف بالفقه الافتراضي لغةً:

الفقه لغةً الفهم والفتنة من فقه يفقه<sup>(١)</sup>، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، أي لا نفهم كثيراً مما تقول، وقوله تعالى: ﴿لَا نَفَقَهُونَ نَسِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، أي: لا تفهمونه.

والافتراض مشتق من مادة "فَرَضَ"، وقد جاءت لمعاني عدّة أهمها: يقال فَرَضْتُ الشيءَ أَفَرِضُهُ فَرَضاً وَفَرَضْتُهُ للتكثير أوجبته، ومنه قوله: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١].

والفَرَضُ: السُّنَّةُ، ومنه حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: "فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ عَبْدٍ أَوْ حُرٍّ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ"<sup>(٢)</sup>.

والفَرَضُ: ما أوجبه الله عزّ وجل، سمي بذلك لأنّ له معالم وحدوداً، وفرض الله علينا كذا وكذا، وافترض أي أوجب، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْخَلْعَ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أي أوجبه على نفسه.

والفَرَضُ: مصدر كل شيء تفرضه فتوجبه على إنسان بقدر معلوم، والاسم

---

(١) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (١٩٩٥م)، القاموس المحيط، (د. ط)، مادة (فقه)، ص ١١٢٦، دار الفكر العربي، بيروت. مجمع اللغة العربية، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (د. ط)، مادة (فقه)، ج ٢، ص ٧٠٥، المكتبة العلمية، طهران.

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج (٢٠١٠م)، صحيح مسلم (تحقيق رائد صبري)، ط ١، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، رقم الحديث ٩٨٤، ص ٢٩٤، دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض.

الفريضة، وما يفرضه الإنسان على نفسه وفكرة يؤخذ بها في البرهنة على قضية أو حل مسألة<sup>(١)</sup>.

## الفرَضُ في القرآن الكريم:

المتأمل في القرآن الكريم يجد أن كلمة "فَرَضَ" تدور حول معاني محددة هي:

١. أوجب وألزم نفسه: ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أي ألزم نفسه بالشروع فيه، بالنية قصداً باطنياً، وبالإحرام فعلاً ظاهراً، وبالتلبية نطقاً مسموعاً<sup>(٢)</sup>.

٢. التسمية: ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ هُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٧] والمراد به هنا تسمية المهر، أو المهر المسمى<sup>(٣)</sup>.

٣. التفصيل والبيان والتقدير: حيث جاء قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١]، أي أن الله تعالى أنزل على نبيه سورة الثور وهي السورة التي أشارت لها الآية الكريمة، حيث بيّن الله تعالى فيها الأحكام، وفصّل فيها الحدود، وقدّر فيها الشهادات<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ١، مادة (فرض)، ج ٧، ص ٢٠٢، دار صادر، بيروت.

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد (٢٠٠٦م)، الجامع لأحكام القرآن، (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التريكي)، ط ١، ج ٣، ص ٣٢١، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٣) الألويسي، أبو الشاء محمود بن عبد الله (١٤١٥هـ)، روح المعاني (تحقيق علي عبد الباري عطية)، ط ١، ج ١، ص ٥٤٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) السّعدى، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (٢٠٠٠م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويح)، ط ١، ج ١، ص ٥٦١، مؤسسة الرسالة.

## المطلب الثاني: التعريف بالفقه الافتراضي اصطلاحاً

في بادئ الأمر لابد من تعريف الفقه والافتراض باعتبار كل منهما علماً منفرداً، ومن ثمّ تعريف الفقه الافتراضي باعتباره لقباً وعلماً، فأماً تعريف الفقه اصطلاحاً فقد استقر تعريفه بالقول بأنّه: "العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسبة من أدلتها التفصيليّة"<sup>(١)</sup>.

وقوله (العلم) جنس أو كالجنس، والمراد إطلاقه بالمعنى العام الذي هو مطلق الإدراك سواء أكان تصوراً أو تصديقاً. و(بالأحكام) وهو قيد أول احتراز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال فلا يسمّى ذلك فقهاً. و(الشرعيّة) قيد ثانٍ خرج به العلم بالأحكام العقلية والحسية. و(العملية) قيد ثالث خرج به العلم بالأحكام الاعتقادية؛ لأنّه ذلك يعتبر من علم الكلام. و(المكتسبة) قيد رابع خرج به علم الله تعالى فإنّه ليس مكتسباً بل هو أزلي ثابت لذاته قديم، وخرج به أيضاً علم رسول الله - ﷺ - مما كان بطريق الوحي، فإنّه ليس مكتسباً بل متلقّى بطريق الإعلام عن الله تعالى. و(من أدلتها التفصيليّة) قيد خامس خرج به العلم الحاصل للمقلّد في المسائل الفقهيّة<sup>(٢)</sup>.

أمّا تعريف الافتراض في الاصطلاح فلا بد من أن نخرج على تعريفه أولاً في

---

(١) الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (١٩٩٩م)، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، ط ١، ج ١، ص ١٧، دار الكتب العلميّة، بيروت. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (١٩٩٧م)، الموافقات في أصول الشريعة (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان)، ط ١، ج ١، ص ٢٤، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر.

(٢) الأسنوي، نهاية السؤل، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧. الكيسي وجميل، حمد عبيد وصبحي محمد (١٩٩٠م)، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ط ١، ص ٤٢٢، مطبعة جامعة بغداد، بغداد.



بعض مجالات العلوم، ونشير لبعضها ومنها:

### أولاً: الافتراض في علم الأصول،

يُعرّف الافتراض في علم أصول الفقه - بحسب طريقة المتكلمين - بأنه: "تجريد الكلام في أصولٍ مقدرة؛ بعضها وجد والبعض الآخر لا وجود له، فهي أدلة مقدرة في الأذهان، لا تحقق لها في الأعيان"<sup>(١)</sup>، ووصفها بأنها "أدلة وأصول مقدرة" يشمل القواعد أو المسائل الافتراضية التي تسبب في وجودها الاستطراد في أعمال منهج البحث النظري التجريدي<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار الشاطبي لظاهرة البحث الافتراضي في أصول الفقه، وقد تحدّث عنها وهو في معرض الانتقاد لهذا المسلك في أصول المتكلمين، وعقد لها مقدمة في كتابه وهي المقدمة الرابعة، حيث جاء فيها: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروعٌ فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارئةٌ... وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثيراً من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة؛ هل هي تكليف أم لا، ومسألة هل كان النبي - ﷺ - متعبداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعلٍ...."<sup>(٣)</sup>.

وقد فسّر الطوفي وجود هذا النوع من المسائل في علم أصول الفقه مما يجري

---

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (٢٠٠٥م)، مجموع الفتاوى (تحقيق أنور الباز وعامر الجزّار) ط ٣، ج ٢٠، ص ٤٠٢، دار الوفاء، المنصورة.

(٢) الحارثي، وائل بن سلطان (٢٠١٢م)، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير، ط ١، ص ٤٩١، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧-٣٨.

مجرى الرياضات الذهنيّة وليس من ضرورات العلم، والرياضة الذهنيّة هي نتيجة للاستطراد مع الفرضيات العقليّة التي يؤدي إليها التّظنّ التّجريدي المنفك عن حاجة الواقع<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنّ المباحث والمسائل الافتراضية في علم أصول الفقه تتميز بما يأتي:

أولاً: اختلاف الأصوليين في وقوع المسألة ووجودها؛ وذلك كمسألة: هل يجوز للعالم والمجتهد أن يحكم ويفتي بما شاء من غير الرّجوع إلى أدلة الشّرع مع تصويب قوله، وقد علّق السّمعاني على هذه المسألة بالقول: "وأعلم أنّ هذه المسألة أوردتها متكلمو الأصوليين، وليست معروفة بين الفقهاء، وليس فيها كثير فائدة؛ لأنّ هذا في غير الأنبياء لم يوجد، ولا يتوهّم وجوده في المستقبل"<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: الخلاف في التّجوز العقلي للمسألة؛ ومن أمثله مسألة النّسخ قبل التّمكّن من الفعل، ويوضّح الجويني الغرض من هذه المسألة بالقول: "والغرض من هذه المسألة أنّه إذا فرض ورود أمرٍ بشيء، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمنٌ يتسع لفعل المأمور به"<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: التمثيل الافتراضي على المسألة من غير الكتاب والسنة أو الفروع الفقهيّة؛ ويمثّل له بمسألة العلتين إذا كانت إحداها أعم من الأخرى هل يوجب ذلك ترجيحها أم لا؟

---

(١) الطّوفي، نجم الدّين سليمان بن عبد القوي (٢٠١١م)، شرح مختصر الرّوضة (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي)، ط١، ج١، ص٤٧٣، مؤسسة الرّسالة، بيروت.

(٢) السّمعاني، منصور بن محمد (١٩٩٨م)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (تحقيق عبد الله الحكمي)، ط١، ج٥، ص٩٦، مكتبة التّوبة، الرّياض.

(٣) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله (١٩٧٩م)، البرهان (تحقيق عبد العظيم الدّيب)، ط١، ج٢، ١٣٠٣-١٣٠٤، قطر.

وقد ساق الأمدي مثلاً آخر، فقال: "اتفق الجمهور على جواز نسخ الخطاب إذا كان بلفظ التأييد، كقوله "صوموا أبداً" خلافاً لشذوذ من الأصوليين"<sup>(١)</sup>.

فهذه المسألة افتراضية وليس لها مثال شرعي واقعي فاخترع لها الأمدي مثلاً لا وقوع له في الخارج - النصوص الشرعية - وهو البحث.

فتلخص لنا مما تقدم أن الافتراض في علم الأصول يكون عادةً في أحد الأمور الآتية:

أ. إضافة مسائل لا واقع أو لا ثمرة تبني عليها.

ب. إضافة تفصيلات من شروطٍ وتقسيماتٍ لا حاجة لها.

ج. إضافة أقوال محتملة من غير تعيين أو معرفة لقائلها.

د. إضافة اعتراضات وإيرادات أثناء الاستدلال والبحث ليس لها قائل، يتوقعها المستدل بهدف إحكام بناء الدليل، أو تتميم الجدل والارتياض الفكري<sup>(٢)</sup>.

ويرى الباحث ومن خلال ما تقدم أنّ لهذا الفن من الافتراض دوره الأساس في تفعيل أدوات علم أصول الفقه في استنباط الأحكام الفقهية الافتراضية، على الرغم من عدم وجود فائدة عملية له - بحسب نظر البعض من الأصوليين -.

### ثانياً: الافتراض في علم المنطق:

الافتراض في علم المنطق طريقٌ من طرق بيان عكوس القضايا، وهو فرض ذات الموضوع شيئاً معيناً، وحمل وصفي الموضوع والمحمول عليه، ليحصل مفهوم

(١) الأمدي، سيف الدين علي بن محمد (١٩٨٤م)، الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق سيد الجميلي)، ط ١، ج ٣، ص ١٤٧، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مصدر سابق، ص ٤٩٤.

العكس، وإنما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجيّة والحقيقيّة.

وحمل وصف الموضوع يكون بالإيجاب، وحمل وصف المحمول، كما هو الأصل إيجاباً أو سلباً ليحصل العكس، أي بأن يترتب من تلك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب، أو يحتاج إلى صم مقدمة أخرى صادقة معها، والافتراض لا يجري إلاّ في الموجبات والسوالب المركبة، لوجود الموضوع فيهما<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: الافتراض في علم الاتصال الحديث:

ويطلق عليه بالواقع الافتراضي: وهي حالة تسمح للإنسان بالتفاعل مع بيئة محاكية نسبياً للواقع. وهذه البيئة الافتراضية يتم بناؤها عبر الحاسوب، وتكون ثلاثيّة الأبعاد في الغالب، ومحاكاة هذه البيئة نسبياً للواقع يعني؛ مراوحة البيئة الافتراضية بين واقع حقيقي، وواقع متصور (Imagined)، وبين هذين النقيضين غير النظريين تتراوح مستويات مختلفة من الواقع الافتراضي.

ونمثل للواقع الافتراضي بمثال حتى تتضح صورته؛ فإننا لو اطلعنا على الحواسيب التي يتدرب عليها الطيارون قبل ركوبهم الطائرات الحقيقيّة نجد أنّها حواسيب تقوم على محاكاة الواقع محاكاة تامة لحسابات الواقع؛ كارتفاع الطائرة، وعرض الجناحين، وعدد وحدات التسلّيح...، وفي المقابل فإنّها تخلق رفاقاً وهميين بما يمكّن من تدريب الموارد البشريّة على متطلبات الطائرة قبل الارتفاع، وهذا ينطبق تماماً على العمليات الجراحية المعقّدة، وعمليات محاكاة رجال الفضاء، وهي من التفاعلات المحاكية نسبياً للواقع<sup>(٢)</sup>.

(١) التّهانوي، محمد أعلى بن شيخ علي (١٩٩٦م)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (تحقيق علي دحروج)، ط١، ج٣، ص٤٣٩، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(٢) جعفر، هشام (٢٠٠٧م)، الواقع الافتراضي وأثره في إدراك الأحكام الفقهيّة، مجلة الإحياء، العدد ٢٦، ص١٠٩-١١٠، المغرب.

ويمكن استثمار ما تقدّم بالقول: إنّ فقهاءنا الأوائل وأثناء تناولهم لمسائل الفقه الافتراضي، لم يكن ذلك بدافع الفضول أو التّرف العلمي - كما يزعم البعض -، بل كان غرضهم وضع طلبتهم أمام واقع افتراضيّ جديد، وهذا الواقع مختلف تماماً عمّا ألفوه من قبل، رغبةً منهم باستجلاء أفكارهم، ووضعهم أمام مسؤولياتهم المستقبلية، وهذا هو عين المحاكاة، وهنا تتجلى روعة الفقه في أسمى صورته وأشكاله؛ وذلك بالانتقال من الواقع إلى المتوقّع، ومن التّدوين إلى التّنظير، ومن المعالجات الآنيّة إلى الخطط والدّراسات المستقبلية.

#### رابعاً: الافتراض في القانون الوضعي؛

عرفت المدارس القانونيّة المختلفة الافتراض باعتباره أداة تطوير للقانون، ومخرجاً من جدلية الصّدام بين النّص والواقع.

ويعتبر الفقيه الألماني "اهرنج" رائداً في تعريف الافتراض، حيث عرّف الافتراض بأنّه: "كذبٌ فنيٌّ تقتضيه الضرورة"<sup>(١)</sup>.

ويرى فرانسوا جيني أن الافتراض: "وسيلةٌ عقليةٌ لازمةٌ لتطور القانون تقوم على أساس أمر مخالف للحقيقة تماماً، يترتب عليها تغيير حكم دون تغيير نصّه"<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أفدت في هذا الشّأن من بحث الدكتور محمد كمال الدّين إمام، الموقف من الفقه الافتراضي (مراجعة نقدية)، ندوة تطور العلوم الفقهيّة (فقه التّوقع)، المنعقدة من ٤ - ٨ أبريل ٢٠٠٩م، ط ٢، ص ٥٤ - ٥٧، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، سلطنة عُمان.

(٢) إمام، الموقف من الفقه الافتراضي، مصدر سابق، ص ٥٥.

وينطوي هذا التعريف على عنصرين هامين هما:

**العنصر الأول: تأسيس الافتراض على فكرة اللزوم العقلي؛**

كان الافتراض وسيلة شائعة في الشرائع الدينية القديمة، وقد استعين به للتغلب على شدة التُّصوص، وضيق نطاقها، فقد كان النَّاس شديدي التمسك بالتقاليد والتُّصوص لما كانت تحتويه من عنصر ديني، رغم ما كان يعترئها من نقص وغموض، لذا عمد رجال القانون إلى الاحتيال على التُّصوص بتغيير حكمها دون تغيير صيغتها، فتوصلوا بذلك إلى تطبيق النصوص على حالات لم تكن لتسري عليها من قبل، وتحميلها أحكاماً جديدة لم يتسع لها منطوقها على الأصل<sup>(١)</sup>.

وقد اتخذ هذا الافتراض عدّة صورٍ هي:

**الصورة الأولى: الافتراض باعتباره أداة قضائية:**

فهو وسيلة يتمسك بها القاضي لمخالفة نص قانوني، ومثاله: إنَّ القانون الروماني القديم لا يقضي بالميراث للابن أو الزوجة إلا إذا كان الابن خاضعاً لسلطة أبيه، والزوجة خاضعة لسلطة زوجها عند وفاته، غير أنَّ "البريتور" كان يفترض خضوع الابن المحرَّر لسلطة أبيه، والزوجة لسيادة زوجها عند وفاته، حتى يتمكن كل منهما الحصول على نصيبه في التركة، وذلك من خلال التمكين من الحياة، فنشأ بذلك الإرث البريتوري بجانب الإرث الشرعي<sup>(٢)</sup>.

(١) إمام، الموقف من الفقه الافتراضي، المصدر السابق، ص ٥٦.

(٢) فوده، السيد عبد الحميد (٢٠٠٣م)، الافتراض القانوني بين النظرية والتطبيق، ط ١، ص ٧٩، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.

الصُّورة الثانية: الافتراض باعتباره تصرفاً صورياً:

كان القانون الروماني القديم لا يعرف إلاّ نظام البيع بالإشهاد، فاحتال الرومان على نظام البيع بالإشهاد، واستخدموه صورياً للوصية والهبة والمقايضة وعارية الاستعمال والرهن الحيازي، فنشأت بذلك تصرفات وعقود جديدة لم تكن موجودة من قبل<sup>(١)</sup>.

الصُّورة الثالثة: الافتراض باعتباره وسيلة لتبرير بعض النظم القانونية:

ومن ذلك تبرير فقهاء الانجليز لمبدأ مصادرة أموال المجرمين في بعض الجرائم قبل إلغاءه عام ١٨٧٠م، كما في جريمة الخيانة العظمى، فإذا أقدم المجرم على ارتكابها فسد دمه العائلي، ويترتب على ذلك إيقاف سير الإرث الشرعي، فإذا أعدم الأب صادرت الدولة أمواله، ويحرم الابن البريء من الإرث، كما ويُجرم من إرث جدّه إن كان حياً، لأنّ الجريمة أفسدت السبيل من الأصل إلى الفرع<sup>(٢)</sup>.

**العنصر الثاني: اعتبار الافتراض مخالفاً للحقيقة دائماً:**

إنّ جوهر الافتراض مخالفته للحقيقة، وهذا القدر متفقٌ عليه بين فقهاء القانون، ولكنهم انقسموا في الحقيقة التي يخالفها الافتراض إلى اتجاهات أبرزها:

**الاتجاه الأول: يرى أنّ الافتراض يخالف الحقيقة الطبيعيّة:**

وتتمثّل المخالفة هنا لمجموعة الحقائق الماديّة السّابقة في الوجود على القاعدة القانونيّة، وتتلخص هذه المخالفة في الحالات الآتية:

(١) فوده، الافتراض القانوني، المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الحالة الأولى: مخالفة الحقيقة التاريخية؛ ومثاله ما قال به القانون الروماني من اعتبار الأسير الروماني قد مات قبل وقوعه في الأسر، حتى تظل وصيته قبل أسره صحيحة؛ لأنَّ الوقوع في الأسر يربِّب صفة العبودية على الأسير، وهو ما يحول دون نقل التركة إلى الورثة - بحسب القانون الروماني -، وهذا الافتراض يخالف الحقيقة التاريخية التي تؤكد حياة المحارب الروماني، وأنَّه لم يميت قبل الأسر.

الحالة الثانية: مخالفة الحقيقة العلمية؛ ومثاله افتراض بقاء المورث حياً حتى قبول الوارث للتركة، حتى لا تترك التركة شاغرة بلا مالك خلال الفترة الممتدة من وفاة المورث إلى حين قبول الورثة لها أو رفضها، وسبب اللجوء إلى هذا الافتراض هو أنَّ التركة كانت تنتقل بعنصرها السلبي والايجابي إلى الورثة، وهو ما يخالف الحقيقة العلمية التي تقرّر أن الشخصية القانونية تبدأ بواقعة الميلاد وتنتهي بواقعة الوفاة، وهو يخالف أيضاً ما استقر عليه التشريع الإسلامي، وهو أن الميراث خلافة إجبارية، وأنَّ التركة لا تنتقل إلى الورثة إلاَّ بعد سداد الديون، فالقاعدة الفقهية تنص على أن لا تركة إلا بعد سداد الديون<sup>(١)</sup>.

الحالة الثالثة: مخالفة الحقائق الفلسفية؛ ومثاله مخالفة قانون السببية عندما أخذ الفقيه بفكرة الأثر الرجعي للشرط بحيث إذا تحقق الشرط استند أثره إلى وقت نشوء الالتزام، وهذا يخالف قانون السببية الذي يعتبر أنَّ الشيء لا يوجد قبل سببه.

الاتجاه الثاني: يرى أنَّ الافتراض يخالف الحقيقة القانونية:

فأصحاب هذا الاتجاه يرون أن الافتراض في أساسه مخالفة للحقيقة القانونية

---

(١) يكن، محمد زهدي (١٩٧٥م)، القانون الروماني والتشريعة الإسلامية، ط١، ص١٣٢، دار يكن للنشر، بيروت.



وتجاوز لها، ومثلوا له بفكرة الأشخاص المعنوية كالشركات والمؤسسات ونحوهما، فهي تقوم على أساس مخالفة قانونية هي أنّ الإنسان وحده هو الذي يكتسب الشخصية القانونية.

الاتجاه الثالث: الاتجاه المختلط بين الحقيقة الطبيعية والقانونية:

حاول أصحاب هذا الاتجاه التوفيق بين الاتجاهين السابقين فذهبوا إلى أنّ الافتراض يتحقق حينما تطبق قاعدة قانونية مرتبطة بحالة مادية معينة على حالة أخرى، مع تجاهل الخصائص المميزة لهذه الحالة الأخيرة، فالمخالفة للحقيقة القانونية لا تعتبر افتراضاً إلاّ إذا كانت تلك الحقيقة مرتبطة بحقيقة مادية لا توجد في الحالة الجديدة التي امتد إليها حكم القاعدة<sup>(١)</sup>.

ويبدو أنّ الفقه القانوني قد استقر على هذا الاتجاه المختلط، على اعتبار أنّ مخالفة الحقيقة الطبيعية تؤدي بالضرورة إلى مخالفة الحقيقة القانونية، أمّا العكس فليس بصحيح، ولا يتحقق به الافتراض، فإذا تبين أن قاعدة قانونية معينة تنطوي على مخالفة للحقيقة القانونية، فإنّه لا يؤدي بالضرورة إلى مخالفة الحقيقة الطبيعية، فالحقيقة القانونية وحدها لا تؤدي إلى قيام الافتراض القانوني<sup>(٢)</sup>.

خامساً: الافتراض في التشريع الإسلامي:

من يملك أبسط إلمام بالتشريع الإسلامي، يجد أنّه بعيد كل البعد عن التعقيد؛ ذلك لأنّ أحكامه مبسطة وسهلة إلى درجة أنّها لا تكلف الملتزم بها كثير عناء.

وإذا دققنا النظر في موقف التشريع الإسلامي من الافتراضات القانونية، والتي

(١) فوده، الافتراض القانوني، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

يصدق عليها القول بأنها حيل؛ شرعية كانت أم قانونية، يمكن إجمالها إلى ثلاث حالات: (١)

الحالة الأولى: افتراضات قام النص على إلغائها:

وهي تلك الافتراضات التي كانت قائمة عند الناس قبل الإسلام، وكانت مرتبطة ببعض المراسم، وقد قرّر الإسلام إلغائها لمنافاتها لمقاصد الشريعة ومبادئها العامة، ونمثل لذلك بمثالين؛ المثال الأول: وهو التبني: وهو اتخاذ ولد الغير ولدًا له<sup>(٢)</sup>، وكانت له أساليبه الخاصة عند العرب والرّومان، وهو يقوم على افتراض وجود صلة الأبوة والبنوة بين الطرفين بمجرد الإتيان بتلك المراسم، وكانت تنقطع صلة المتبني عن عشيرته السابقة، ويلحق بعشيرة المتبني - الأب الجديد - تماماً، وقد جاء الإسلام فألغى حكم التبني بقوله تعالى: ﴿ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

أمّا المثال الثاني: فهو الظّهار: وهو تحريم الرّجل امرأته عليه بقوله: أنت عليّ كظهر أمي<sup>(٣)</sup>، وقد كان متداولاً عند العرب قبل الإسلام، ويأجرائه من قبل الرّوج كانت تحرم عليه زوجته إلى الأبد، بمعنى أنّ الرّوج يفترض حرمة زوجته عليه بالظهار كأمه. ثمّ جاء الإسلام ملغياً هذا الظهار، ثمّ وضع حلولاً لمن يقوم بهذا الفعل، قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعْنُ عَفُورٌ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

(١) السيد فاضل الحسيني الميلاني، الافتراض القانوني والحيلة الشرعية، [www.almilani.com](http://www.almilani.com)

(٢) قلعه جي، محمد رؤاس (٢٠٠٠م)، الموسوعة الفقهية الميسرة، ط ١، ج ١، ص ٤١٦، دار النّفّاس، بيروت.

(٣) قلعه جي، الموسوعة الفقهية الميسرة، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٣٤٦.

وبهذا يظهر أنّ التّشريع الإسلامي قد ألغى بعض الافتراضات المشتملة على  
المفاسد، ومنها الافتراضات القائمة على أساس التّبني والظهار؛ وذلك لمنافاتها  
لمقاصد الشّريعة الإسلاميّة.

الحالة الثانية: افتراضات قام النّص على اعتبارها:

وهي تلك الافتراضات التي جاءت منسجمة مع المقاصد والمبادئ العامة  
للشّريعة الإسلاميّة، وهي مما يقرّها العقل السّليم ولا تصادم روح النّص، ونمثل  
لهذه الحالة بمثالين؛

المثال الأول: وهي الشخصية الاعتباريّة (المعنويّة): والشخص الاعتباري هو  
من يعامل معاملة الإنسان في الإلزام والالتزام دون أن يكون معيّن الأشخاص،  
كالشركات والوقف ونحوهما. وقد عبّر الفقهاء عن الشخص الاعتباري بـ (الجهة)،  
وذكروه في مالك الزّكاة والوقف وبيت المال<sup>(١)</sup>.

وأما المثال الثاني: وهي الذمة الماليّة: وصف يصير به الإنسان أهلاً للإلزام  
والالتزام، والذمة أمرٌ فرضيٌّ اعتباريٌّ يفرض ليكون محلاً للإلزام والالتزام، يقول  
الحطّاب: "والذمة أمرٌ تقديريٌّ يفرضه الذهن، وليس ذاتاً ولا صفةً لها"<sup>(٢)</sup>، وافتراض  
الذمة أمرٌ تقتضيه استقامة منطق الأحكام، ويتطلبها تخريجها وتأصيلها، فبواسطة  
هذا الافتراض يستطيع الإنسان أن يوسّع من دائرة معاملاته إلى مالا حدّاً له،  
وتكون يد الإنسان حرّة يتصرف فيها كيف يشاء رغم ديونه؛ لأنّها شغلت ذمته،

---

(١) قلعه جي وقنيبي، محمد رؤّاس وحامد صادق (١٩٨٥م)، معجم لغة الفقهاء، ط ١، ص ٢٩٥، دار  
النّفائس، بيروت.

(٢) الحطّاب، محمد بن محمد (٢٠٠٣م)، مواهب الجليل (تحقيق زكريا عميرات)، (ط.خ)، ج ٦، ص ٥٠٩،  
دار عالم الكتب، الرياض.

ولم تتعلق بعينٍ من أعيان ماله، ولولا افتراض الذمة لتعيّن أن نعتبر الدّيون متعلقة بعين أمواله وثروته، فتشمل حركته، ولا يكون حرّاً التّصرف في ماله<sup>(١)</sup>.

الحالة الثالثة: افتراضات قامت على أساس الحيلة الشرعيّة:

والحيلة هي التوصل بما هو مشروع لما هو غير مشروع<sup>(٢)</sup>، وهي مقصودة للفاعل، والحيلة دفعت بالبعض للخروج عن جادة الصّواب طمعاً بالتّفوذ أو الجاه، وهي بلا شك نخرٌ في جسد وحدة التّشريع الإسلامي، وتشويه لمبدأ التّوسط والاعتدال؛ وذلك لأنّ الحيلة مناقضة لقصد الله بالتّشريع، والقاعدة تنصّ على: أنّ قصد الشّارع من المكلف هو؛ أن يكون قصده من العمل، موافقاً لقصد الله في التّشريع<sup>(٣)</sup>.

ومن الأمثلة على الحيلة؛ أن يملك ماله عند حلول الحول لابنه أو زوجته ساعة من الزّمن، ثمّ يسترده منه، للحيلولة دون أخذ الزّكاة منه كل عام، وكذلك أن يتخلّص المرابي من حرمة الربا بإعطائه شيئاً للمقترض كقلمٍ مثلاً في مقابل الزيادة التي يأخذها منه عن فرق المدة.

فهذه الحيل باطلة؛ لأنّ في إباحتها تعطيلاً لأحكام الشّرع، وفسحاً للمجال للخروج على الوجبات، وإتيان المحرمات بحيلة يبتدعها صاحبها<sup>(٤)</sup>.

وبناءً على ما تقدّم يمكن القول إنّ الافتراض القانوني بالمعنى والمضمون السّابق يقابل ما عُرف في الفقه الإسلامي بالحيلة، ومن ثمّ فإنّ الافتراض القانوني

(١) إمام، الموقف من الفقه الافتراضي، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٢) قلعه جي وقنيبي، معجم لغة الفقهاء، مصدر سابق، ص ١٨٩.

(٣) الشّاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٣.

(٤) السيد فاضل الحسيني الميلاني، الافتراض القانوني والحيلة الشرعيّة، [www.almilani.com](http://www.almilani.com)

هو افتراض لخلاف الواقع على سبيل المجاز، مع إمكانية حدوث الأمر المفترض في الواقع، فهو إذن ليس افتراضاً من قبيل افتراض ما لم يقع، ويمكن أو لا يمكن وقوعه في المستقبل، والذي نحن بصدد الحديث عنه<sup>(١)</sup>.

### التعريف بالفقه الافتراضي باعتباره لقباً وعلماً؛

لم أر فيما وقع بين يدي من كتب الفقه تعريفاً للفقه الافتراضي، وأعني بالتعريف هنا هو التعريف الجامع الذي يجمع كل مفردات المعرف به، والمانع من دخول غيره فيه.

غير أنني اطلعت على بعض الأقوال وهو ما يفهم منه أنه تعريف لهذا العلم، وهو ما يفهم من قول أبي حنيفة: "هو الاستعداد للبلاء قبل وقوعه"<sup>(٢)</sup>.

وكذا ما يفهم من قول الحجوي: "هو التجرد لفرض المسائل، وتقدير وقوعها، وفرض أحكامها؛ إمّا بالقياس على ما وقع، وإمّا باندراجها في العموم"<sup>(٣)</sup>.

ولكن قد يأخذ على ما تقدّم من التعاريف أنه لا يعطي تصوراً واضحاً للفقه الافتراضي، وإنّما اكتفى بمضمون الفقه الافتراضي ومقوماته، دون الإشارة إلى ماهيته وحدوده.

وتكاد تتفق كلمة الفقهاء المحدثين إلى أن الفقه الافتراضي مصطلح جديد،

---

(١) مهران، محمود عبد الرّحيم (٢٠٠٢م)، الأحكام الشرعيّة والقانونيّة للتدخّل في عوامل الوراثة والتكاثر، ط١، ص٨١، (م.د).

(٢) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (١٩٩٧م)، تاريخ بغداد، ط١، ج١٣، ص٣٤٨، دار الكتب العلميّة، بيروت.

(٣) الحجوي، محمّد بن الحسن (١٩٩٥م)، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي (تحقيق أيمن صالح)، ط١، ج٢، ص٤١٩، دار الكتب العلميّة، بيروت.

ولكنّه وأن كان حديثاً بالنوع، فهو قديمٌ بالجنس، وذلك لأنّ المجال الذي يغطيه هو المجال الذي تغطيه الذرائع ومآلات الأفعال، وسيأتي الحديث عنهما لاحقاً. وقد تصدّى بعض العلماء المحدثين للتعريف بالفقه الافتراضي، وهنا أُشير إلى بعضها بإيجاز وهي:

١. وهبة الزّحيلي: "هو المستنبط من الأصول الشرعيّة، ومراعاة الأعراف، والمصالح ودرء المفاسد، وسدّ المفاسد وفتحها"<sup>(١)</sup>.

٢. عبد الله العزي: "نظرة عقلية استشرافية للمستقبل، وذلك من خلال النظر إلى الواقع، بالاستناد إلى الأدلة الشرعيّة، وهو في الحقيقة يعود إلى ما يصلح أمر الناس فيما يعود عليه بالخير ويدفع عنهم الشر"<sup>(٢)</sup>.

٣. محمد كمال إمام: "تصور ما يمكن أن يحدث في المستقبل، واستخدام القواعد الشرعيّة، ومصادر الشريعة ومقاصدها، في وضع أحكام شرعيّة له، حتى لا يفاجأ المسلمون بأحداث جديدة، وبمستجدات علميّة وحياتيّة لا يعرفون لها حكماً"<sup>(٣)</sup>.

والتعريف الذي أميل إليه هو التعريف الثالث؛ لأنّه أعطى تصوراً واضحاً للفقه الافتراضي من حيث: الماهية والمضمون، غير أن ما يأخذ عليه هو عدم الإشارة لطبيعة هذا التصور، كما أنّه لم يشر ولو بالتلميح لضوابط هذا العلم. لذا ومن خلال ما تقدّم يمكن تعريف الفقه الافتراضي بالقول: تصورٌ شرعيٌّ احترازيٌّ، ممكّن الوقوع في المستقبل، تحكّمه مقاصد الشريعة ومصالحها.

---

(١) وهبة الزّحيلي، الفقه الافتراضي، <http://www.aljazeera.net>

(٢) عبد الله العزي، الفقه الافتراضي، <http://www.aljazeera.net>

(٣) محمد كمال إمام، الفقه لافتراضي، <http://www.aljazeera.net>

ولا بد من الإشارة هنا لمصطلحين هامين هما: الافتراض الفقهي، والفقہ الافتراضي، فهما وإن تقاربا في اللفظ فهما متباعدان في المعنى، فهما إذن يشتركان في أمور، ويفترقان في أمور أخرى.

أولاً: مواطن الاتفاق:

أ. إنَّ الافتراض الفقهي والفقہ الافتراضي كلاهما من الأدوات العقلية التي تقوي الملكة الفقهية لدى الفقيه، وتطور الفقہ وتجعله يستجيب لتحديات التنزيل الواقعي.

ب. إنَّ الافتراض الفقهي والفقہ الافتراضي كلاهما من أساليب التيسير على النَّاس، وبهما نتجاوز حرفية النَّصوص، وذلك من أجل التعامل مع واقع مرين ومنفتح على الآخر.

ثانياً: مواطن الافتراق:

أ. إنَّ الافتراض الفقهي موجّه لقضية قائمة، واستنفاد للجهد في أمر واقع، وأمّا الفقہ الافتراضي فهو يأتي احترازاً لنازلة قائمة، واستعداداً لأمر متوقّع.

ب. إنَّ الافتراض الفقهي هو مخالفة للحقيقة دائماً، وأمّا الفقہ الافتراضي فهو تبصيرٌ بحقائق ممكنة الوقوع، ومجاله هو المستقبل<sup>(١)</sup>.

وبالمثال يتضح التّوفيق والتّفريق بين المصطلحين، فمثال الافتراض الفقهي القاعدة التي تقول: "لا تركة إلاّ بعد سداد الدّيون"<sup>(٢)</sup>، فالحقيقة أنّ المورث قد مات

---

(١) إمام، الموقف من الفقہ الافتراضي، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٢) السنهوري، عبد الرزاق (١٩٥٨م)، مصادر الحق في الفقہ الإسلامي، (د.ط)، ج ٥، ص ٩، جامعة الدّول العربية، معهد الدّراسات العربية العالية.

وهي حقيقة قائمة، والقاعدة بافتراض أنّ المورث حيٌّ وله ملكية اعتبارية على تركته، ويُمثل للفقهاء الافتراضي بالقاعدة الفقهية التي تنصّ على أنّ: "ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب"<sup>(١)</sup>، فهي تؤسس لاعتبار الممكن واجباً لكونه مقدّمة للواجب<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثالث: بيان المصطلحات ذات الصلة

إنّ نتاج ثمره المصطلحات في الفقه الإسلاميّ كما العلوم الأخرى، قد تشترك من وجه وتفترق من وجه آخر، وهذا ما يعزّز فكرة استقلالته وتشاركيته - في نفس الوقت - مع غيره من المصطلحات، وللغاية الافتراضي وجوه صلة بغيره من المصطلحات الفقهية.

#### الصلة الأولى: فقه التوازل:

التوازل في اللغة: جمع نازلة، وهي المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس<sup>(٣)</sup>.

أمّا تعريفها في الاصطلاح: "هي الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نصّ أو اجتهاد"<sup>(٤)</sup>.

فالفقه الافتراضي يشترك مع فقه التوازل في النّظر إلى وقائع لم يسبق فيها نصّ

---

(١) القرافي، أحمد بن إدريس (٢٠٠٨م)، الفُرُوق (تحقيق عمر حسن قيام)، ط ٢، ج ١، ص ٣٦٢، ٣٧٠، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) إمام، الموقف من الفقه الافتراضي، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٣) ابن فارس، أحمد (١٩٧٩م)، معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبد السلام هارون)، ج ٥، ص ٤١٧، دار الفكر، بيروت.

(٤) القحطاني، مسفر (٢٠٠٠م)، منهج استخراج الأحكام الفقهية للتوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، ج ١، ص ٩٥، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.



أو اجتهاداً، وتحتاج إلى حكم شرعيّ، ويفترقان بكون النازلة قد وقعت في الحال، أمّا الثانية فهي محتملة الوقوع في المال، فإذا ما وقعت صدق عليها مسمّى النوازل المقدّرة، وعليه فإنّ الفقه الافتراضي يفرض الحلّول قبل حدوث التّوازل.

### الصّلة الثانية: فقه التّوقع:

التّوقُّع في اللغة: تنظّر الأمر، يقال توقّعت مجيئه وتنظّرتُه، وتوقّعت الشيء واستوقعته، تنظّره وتحوّفه<sup>(١)</sup>.

أمّا في الاصطلاح فهو: "اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعد من الحوادث والتّوازل المقدّرة"<sup>(٢)</sup>.

وفقه التّوقع يقابل فقه الواقع؛ ذلك لأنّ فقه الواقع متعلق بدراسة أحوال النّاس، ومعرفة المستجدات والتحديات الراهنة، بما يساعد الفقيه لإعطاء حكمه بناءً على هذه الوقائع، أما التّوقع فإنّ عنصر المستقبل هو الذي يحدد طبيعته وشكله. وأهم ما يميز الفقه الافتراضي عن فقه التّوقع، بأنّ فقه التّوقع له أمارات الظهور ولو على المدى الأبعد، ولكنّ الافتراضات قد لا تكون عليها أمارات، وقد تكون مجرد فروض في الخيالات، لا مستند لها في الإخالات<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (وقع)، ج ٨، ص ٤٠٢.

(٢) السّياي، عبد الله بن راشد، فقه التّوقع عند الشّيخ النّبّهاني، ندوة تطور العلوم الفقهيّة (فقه التّوقع)، المنعقدة من ٤-٨ أبريل ٢٠٠٩م، ط ٢، ص ٣٦٠، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، سلطنة عُمان.

(٣) الزنكي، نجم الدّين (٢٠١٣م)، فقه التّوقع: مفهومه وعلاقته بالنّظر في المال وفقه الواقع دراسة تأصيليّة، مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٥٧٤)، ص ٣١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت.

## المصلة الثالثة: علم الفتوى:

الفتوى لغةً: اسم مصدرٍ بمعنى الإفتاء، والجمع الفتاوى والفتاوي، والفتيا تبيين المشكل من الأحكام، والفتيا والفتوى هو ما أفتى به الفقيه<sup>(١)</sup>.

أمّا في الاصطلاح فهو: "الأخبار بحكم الله تعالى عن دليلٍ شرعيّ لمن سأل عنه في أي أمر نازل"<sup>(٢)</sup>، هذا إذا كانت الفتوى متعلقة بأمر واقع، أمّا إذا كانت متعلقة بأمر متوقع فهي الفتوى الافتراضية، وتعرف بأنها: "تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه في مسائل لم تقع بعد وإنما يقدر وقوعها"<sup>(٣)</sup>.

وعلاقة علم الفتوى بفقه الافتراض، أنّ علم الفتوى يشمل سؤال الناس عن الأحكام الشرعية، سواء حدثت أم لم تحدث، بمعنى أنّ المسائل المعروضة على المفتي هي عبارة عن تفريعات وفروض، ثمّ إن المفتي لا يصل إلى مرتبة الاستقلال حتى يكون محيطاً بالوقائع المفترضة<sup>(٤)</sup>.

## المصلة الرابعة: فقه التّقدير:

التّقدير لغةً: الشيء بالشيء يقدره تقديراً، والتّقدير على وجوه ثلاثة؛ الأول: التروية والتّفكير في تسوية أمر وتهيئته، والثاني: تقديره بعلامات يقطعه عليها، والثالث: ينوي أمراً بعقدك، تقول: قدّرت أمر كذا وكذا أي نويته وعقدت عليه،

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (فتا)، ج ١٥، ص ١٤٥.

(٢) الأشقر، محمد سليمان (١٩٧٦م)، الفتيا ومناهج الإفتاء، ص ١٣، مكتبة المنارة الإسلامية، الكويت.

(٣) المحميد، محمد بن عبد الله، الفتوى الافتراضية، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، المنعقدة من ٢٠-٢١/٦/١٤٣٤هـ، ط ١، ج ١، ص ١٠٢، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم.

(٤) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله (٢٠٠٣م)، غياث الأمم في التياث الظلم، ط ٢، ص ١٨٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

وأقدر قدراً إذا نظرت فيه ودبرته وقايسته<sup>(١)</sup>.

أمّا في الاصطلاح فهو: "اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعد من الحوادث والتّوازل المقدّرة"<sup>(٢)</sup>.

وقد جمع العز بن عبد السّلام بين الافتراض والتقدير تحت مسمّى التقدير بأنّه: "إعطاء المعدوم حكم الموجود، أو إعطاء الموجود حكم المعدوم"<sup>(٣)</sup>.

ويمكن القول إنّ الفقه الافتراضي كمصطلح هو أشمل من الفقه التقديري؛ وذلك لأنّ الفقه الافتراضي يتعلق بموضوع لم يوجد بعد، وبالتالي فالموضوع (المحكوم عليه)، والمحمول (الحكم) كلاهما مستقبلي، أمّا فقه التقدير، فالموضوع موجود، ولكنّ المحمول يشتمل على عناصر مستقبلية.

وعليه فإنّ الذي يحدد ما يدخل في الفقه الافتراضي وما لا يدخل هو عنصر الإضافة إلى المستقبل، وسواء أكانت هذه الإضافة متعلقة بالموضوع، أم بالمحمول، أم بهما معاً<sup>(٤)</sup>.

### الصّلة الخامسة: فقه التّرقب:

رقب الشيء لاحظه وحرسه وحفظه، ورقب التّجم رصده، والتّرقب: هو تنظر الشيء، وتوقّع حدوثه<sup>(٥)</sup>، وقد جاء هذا المعنى واضحاً في قوله تعالى على لسان

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (قدر)، ج ٥، ص ٧٤.

(٢) خديجة، محمود (٢٠٠٨م)، مناهج النّظر في فقه التّوازل، ص ١٣٤، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

(٣) العز بن عبد السّلام، عزّ الدين بن عبد السّلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (تحقيق محمود بن التلاميذ الشقيطي)، ج ٢، ص ٩٥، دار المعارف، بيروت.

(٤) عبد الله بن بيه، الفقه الافتراضي، <http://www.aljazeera.net>

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (رقب)، ج ١، ص ٤٢٤. صليبا، جميل (١٩٨٢م)،

المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ط ١، ج ١، ٦١٩، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

هارون- ﷺ - حين قال: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: ٩٤].

فإنَّ هارون- ﷺ - عرض على موسى- ﷺ - وجهة نظره في الإصلاح، وأثَّه خشي إن هو عالج الأمر بالعنف أن يتفرَّق بنو إسرائيل شيعاً؛ بعضها مع العجل، وبعضها الآخر مع نصيحة هارون، وقصده من ذلك الحفاظ على وحدتهم، وعدم تفرُّقهم<sup>(١)</sup>.

ولا أحب أن أتجاوز هذه الآية دون الحديث عن مبادئ تؤسس لها وجب على الفقيه في الفقه السِّيَاسِي الإسلامي ألاَّ يتجاوزها، ولا يحق له المرور عنها، دون الخروج بأفكار سامية تلامس واقع الأمة ومستقبلها، وهي بالنتيجة تؤسس لثلاثة مبادئ في الفقه السِّيَاسِي: المبدأ الأول: أن لا إصلاح حال الاستضعاف، والمبدأ الثاني: أنَّ الإصلاح حال الاستضعاف طريقه الفرقة والعنف، والمبدأ الثالث: أنَّ الإصلاح لا يتأتَّى إلا حال التَّمَكِين<sup>(٢)</sup>، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (١) [الحج: ٤١].

وعند الحديث عن التَّرَقُّب لا بد من الإشارة إلى قاعدة المترقيات عند المالكيَّة، والتي هي أصل لقاعدة التَّقْدِير والانعطاف<sup>(٣)</sup>، أو ما يسميه القانونيون بالأثر الرَّجعي، وحققتها: توقُّع أفضى إلى واقع، فثبت الحكم بالواقع مستنداً إلى التَّوَقُّع،

(١) قطب، سيد (٢٠٠٣م)، في ظلال القرآن، ط ٣٢، ج ٤، ص ٢٣٤٨، دار الشروق، القاهرة.

(٢) هذه هي وجهة نظري أرجو أن أكون قد وفقت في صياغتها، والله الموفق والمستعان.

(٣) الانعطاف لغة: من عطف الشيء عطفاً؛ أي ثبته أو أملتته. والمراد به هنا: إضافة الحكم إلى الزَّمن الماضي أو المستقبل. الفيومي، أحمد بن محمد (٢٠٠٣م)، المصباح المنير، (د. ط)، مادة (عطف)، ص ٢٤٨، دار الحديث، القاهرة.

وهي نوعٌ من التَّوَقُّع المتردد، إذا تحقق هل تثبت أحكامه يوم التَّوَقُّع باعتباره ابتداء السبب؟ أم لا تثبت أحكامه إلا يوم الوقوع؛ لأنَّ مجرد التَّوَقُّع كالعدم الذي لا يثبت حكماً؟ وهنا نرى تنازلاً بين التَّوَقُّع والوقوع<sup>(١)</sup>.

والانعطاف في التَّقدير يسير باتجاهين هما:

الاتجاه الأول: عطف التَّقدير إلى الزَّمن الماضي؛ فمن أمثلته ما أشار إليه ابن القيم بقوله: "ارتفاع الواقع شرعاً محال؛ أي ارتفاعه في الزَّمن الماضي، وأمَّا تقدير ارتفاعه مع وجوده؛ ممكنٌ، وله أمثلةٌ منها: إذا قال لامرأته: إن قدم زيدٌ آخر الشهر؛ فأنت طالقٌ أوّله؛ وقلنا: تطلّق أوّل الشهر بقدمه آخره؛ فإننا نقدّر ارتفاع تلك الإباحة قبل قدمه، لا أننا نرفعها ونجعل الوطاء حراماً؛ بل نُقدّر أن تلك الإباحة في حكم العدم؛ تنزيلاً للموجود بمنزلة المعدوم"<sup>(٢)</sup>.

الاتجاه الثاني: عطف التَّقدير إلى الزَّمن المستقبل؛ فمن أمثلته منع الوسائل المفضية إلى المنوع احتياطاً؛ فإننا نقدّر وجود الإفضاء بالفعل لمنع من مباشرتها؛ فالحكم بتحريم حفر الآبار للسّقي ونحوه في طرق العامة من النَّاس مبنيٌّ على تقدير الإفضاء إلى موت الأبرياء، ولولا هذا التَّقدير؛ لبقى حكم الوسيلة على أصالة الجواز؛ خصوصاً مع سلامة المقصد<sup>(٣)</sup>.

ووجه الصّلة بين الافتراض والترقّب، هو إضافة الحكم في كليّ منهما إلى عنصر

- 
- (١) سماعي، محمد عمر (٢٠٠٦م)، نظريّة الاحتياط الفقهي دراسة تأصيليّة تطبيقية، ص ٣٩، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنيّة. ابن بيه، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الأقليات، [www.binbayyah.net](http://www.binbayyah.net)
- (٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (١٩٩٦م)، بدائع الفوائد (تحقيق هشام عبد العزيز وعادل عبد الحميد وأشرف أحمد)، ط ١، ج ٤، ص ٧٧٢، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.
- (٣) البرهاني، محمد هشام (١٩٨٥م)، سدّ الدّرائع في الشريعة الإسلاميّة، ط ١، ص ١٢٠، دمشق، دار الفكر.

المستقبل، أمّا قاعدة المترقيات كما ذكرها المالكيّة، فهي أقرب ما تكون إلى التّقدير منها إلى الافتراض، ذلك أنّ المجال الذي يغطيه فقه التّقدير، هو مجال تغطيه المترقيات<sup>(١)</sup>.

### الصّلة السّادسة: علم التّخريج الفقهي:

هو مصدر للفعل (خَرَجَ) وهو يُطلق ويراد به لغةً معنيين هما؛ الأول: التّفاذ عن الشّيء، والثاني: اختلاف لونين<sup>(٢)</sup>. ويبدو من خلال تتبع معاني المادة في اللغة أنّ المعنى الأول هو الأكثر استعمالاً، فالخروج عن الشّيء هو التّفاذ عنه وتجاوزه<sup>(٣)</sup>.

تطرّق الفقهاء والأصوليون إلى تعريف علم التّخريج بين موسّع وموجز، وهنا أقتصر على تعريف ابن تيمية للتّخريج لما فيه من الإيجاز وعدم التّطويل، حيث عرّفه بالقول: "نقل حكم مسألة إلى ما يشابهها والتسوية بينهما فيه"<sup>(٤)</sup>.

ويأتي دور علم التّخريج كعلمٍ مستقل بنفسه بالكشف عن أحكام المسائل المتنوعة التي سكت عنها الأئمة؛ إمّا لأنّه لم يقع عنها سؤال في زمنهم، أو لأنّها من الوقائع والتّوازل الجديدة التي لم يرد فيها عنهم شيء<sup>(٥)</sup>.

ووجه الصّلة بين الفقه الافتراضي وعلم التّخريج، على اعتبار أنّ التّخريج أداة

(١) ابن بيه، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتّوقع، [www.binbayyah.net](http://www.binbayyah.net)

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة (خرج)، ج ٢، ص ١٧٥.

(٣) الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب (١٤١٤هـ)، التّخريج عند الفقهاء والأصوليين دراسة نظريّة تأصيليّة تطبيقية، ط ١، ص ٧، الرياض، مكتبة الرّشد. البدوي، يوسف (٢٠٠٧م)، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ط ١، ص ٤٠٩، عمّان، دار الحامد للنّشر والتّوزيع.

(٤) آل تيمية، مجد الدين عبد السّلام وولده عبد الحلّيم وحفيده تقيّ الدّين أحمد، المسودة في أصول الفقه (تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد)، ص ٥٣٣، مطبعة المدني، القاهرة.

(٥) الباحثين، التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، مصدر سابق، ص ١٨٨.

من أدوات الكشف والتعدية للحكم من الأصل المفروض إلى الفرع المفترض،  
وعليه فإنَّ التَّخريج يعتبر الجهة العمليَّة لمسائل الفقه الافتراضي النظرية، وبه  
نزيل ما يكتنف المسائل المفترضة من غموض ودقة في أشكالها وتصوراتها، وبه  
أيضاً نتمكَّن من مسامرة الوقائع الجديدة: مفروضةً كانت أو مفترضةً، وبه نشهد  
ولادة نهضةٍ جديدةٍ نحتوي من خلالها المسائل المستجدة.

## المبحث الثاني

### نشأة الفقه الافتراضي وأسباب تطوره وأهميته

يشير بعض المؤرخين إلى أنّ الإمام أبا حنيفة الثُّعْمان هو الذي أحدث هذا اللون من الفقه، وأنّ مدرسة الرأي قد استأثرت بالفقه الافتراضي دون مدرسة الحديث؛ وذلك بسبب ما تملكه مدرسة الرأي من وسائل هذا الاجتهاد، وأدوات القياس، والقدرة على التَّخْريج، وقد جاء هذا المبحث لمناقشة هذه القضية في مطلبين:

#### المطلب الأول: نشأة الفقه الافتراضي

يذكر بعض المؤرخين أنّ نشأة الفقه الافتراضي كانت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وأنّ أبا حنيفة الثُّعْمان هو من أحدث هذا الفقه، فكان في نظرهم هو القائد والرائد لهذا العلم، حيث يقول صاحب كتاب الفكر السَّامي: "كان الفقه في الزَّمن النَّبوي هو التَّصْريحُ بحكم ما وقع بالفعل، أمَّا من بعده من الصَّحابة وكبار التابعين وصغارهم فكانوا يبينون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم، ويحفظون أحكام ما كان نزل في الزَّمن قبلهم، فمما الفقه وزادت فروعه نوعاً، أمَّا أبو حنيفة فهو الذي تجرَّد لفرض المسائل، وتقدير وقوعها، وفرض أحكامها، إمَّا بالقياس على ما وقع، وإمَّا في اندراجها في العموم مثلاً، فزاد الفقه نمواً وصار أعظم من ذي قبل بكثير"<sup>(١)</sup>.

وجاء في تاريخ بغداد أنّه عندما نزل قتادة الكوفة وقام إليه أبو حنيفة، قال له: "يا أبا الخَطَّاب ما تقول في رجلٍ غاب عن أهله أعواماً، فظنَّت امرأته أن زوجها

(١) الحجوي، الفكر السَّامي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤١٩.



مات، فتزوجت، ثم رجع زوجها الأول، ما تقول في صداقها<sup>(١)</sup>؟ وقد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذبن، ولئن قال برأي نفسه ليخطئن، فقال قتادة: ويحك أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا، قال: فلم تسألني عما لم يقع؟ قال أبو حنيفة: إننا لنستعد للبلاء قبل وقوعه، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه، والخروج منه<sup>(٢)</sup>.

وترى الدراسة أن الفقه الافتراضي وجد منذ أن وجد الإسلام، وقد أخذ في بدايته شكل السؤال والجواب بين الصحابة ورسول الله - ﷺ -، وما ذكره صاحب الفكر السامي فهو يجانب الحقيقة بالنقل والعقل.

أما النقل؛ فقد ذكرت فيما تقدم أن الفقه الافتراضي أخذ شكل السؤال والجواب، ومن ذلك ما ورد عن حذيفة بن اليمان - ؓ - - أنه قال: "كان الناس يسألون رسول الله - ﷺ - عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني.... الحديث"<sup>(٣)</sup>.

وجه الدلالة: قوله: " وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني "، فقد سأل

(١) هذه الواقعة لم تعد اليوم فقهاً فرضياً بل فقهاً واقعياً، فكم يحصل اليوم بسبب الحروب والسفر الطويل، وما قد يحصل في السجون والمعتقلات، وهكذا أكثر التوازل والوقائع التي كانت تعدُّ فقهاً افتراضياً أصبحت اليوم واقعاً معاشاً. هرموش، محمد، فقه المسائل أو التوقعات لدى الفقهاء الأحناف، ندوة تطور العلوم الفقهية (فقه التوقع)، المنعقدة من ٤-٨ أبريل ٢٠٠٩م، ط ٢، ص ١٧٤، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٨٧م)، صحيح البخاري (تحقيق مصطفى البغا)، ط ٣، كتاب المناقب، باب علامة النبوة في الإسلام، رقم الحديث ٣٤١١، ج ٣، ص ١٣١٩، دار ابن كثير، دمشق. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم الحديث ١٨٤٧، ص ٦١٢.

حذيفة - ﷺ - رسول الله - ﷺ - عن أمورٍ لم تقع بعد، وكان يفترض الحوادث التي لم يسبق وجودها، والنبي - ﷺ - يجيبه وكأنه يصدقه في افتراضه حالة كهذه، فدل ذلك أن الافتراض وجد منذ أن وجدت الرسالة.

وأما العقل؛ فقد ورد عن إبراهيم التَّخمي وهو شيخ فقهاء الرأي بالعراق وإمامهم، وهو متقدمٌ على أبي حنيفة في الزَّمان، أنه لم يكن ممن يسير وراء الفروض الفقهيَّة كثيراً، ولذلك ما كان يفتي، حتى يستفتي، ولا يفرض قبل السؤال، بل يجيب إذا سئل<sup>(١)</sup>.

وهذا الشعبي - وهو أسبق من أبي حنيفة في المولد - كان يشكو من أنَّ الفقهاء في دراساتهم يقولون: رأيت لو كان كذا، وكان يسميهم بـ"الأراييين"، وقد جاء في إحدى وصاياه لأحد طلبته قوله: "إحفظ عني ثلاثاً: إذا سئلت في مسألة فأجبت فيها، فلا تتبع مسألتك: رأيت، والثانية: إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئاً بشيء، فربما حرَّمت حلالاً، أو حللت حراماً، والثالثة: إذا سئلت عمَّا لا تعلم، فقل: لا أعلم"<sup>(٢)</sup>.

ومما سبق يتبيَّن أنَّ الفقه الافتراضي وجد منذ أن وجدت الرِّسالة، وأنَّ أبا حنيفة لم يحدث هذا العلم، بل كان هذا العلم شائعاً في مدرسة الرأي في الكوفة قبل عهده، ولكنَّ أبا حنيفة هو الذي نمَّا هذا العلم ووسعه وزاد فيه بما أكثر من التفرُّيع والقياس<sup>(٣)</sup>.



(١) أبو زهرة، محمد (١٩٤٧م)، أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه -، ط ٢، ص ٢٣١، دار الفكر العربي.

(٢) الشَّاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٨٤.

(٣) وبهذا فإنني أتفق مع ما ذهب إليه الإمام أبو زهرة من أنَّ الفقه الافتراضي وجد قبل أبي حنيفة في وسط فقهاء الرأي، مع التأكيد أنه وجد منذ كانت الرِّسالة في صدر الإسلام.

## المطلب الثاني: أسباب تطور الفقه الافتراضي

ذكرت فيما سبق أنّ الافتراض في صدر الإسلام أخذ شكل السؤال والجواب - وسيأتي الحديث مطولاً في هذا الأمر عند الحديث عن الموقف من الفقه الافتراضي - فكان الصحابة رضوان الله عليهم يسألون النبي - ﷺ - عن الواقعة أو الحادثة، ويكون موقف النبي - ﷺ - هو؛ إمّا الامتناع عن الإجابة خشية من وقوع المشقة على أمته، وهذا ما يفهم من قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّئَكُمْ تَسْأَلُوكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، وإمّا الإجابة عن السؤال بقدره دون زيادة فيه، ومثاله سؤال عويمر العجلاني - ؓ - عن اللعان<sup>(١)</sup>، والذي نزل الوحي بجوابه ثم ابتلي به<sup>(٢)</sup>، وإمّا الإجابة عن السؤال مع زيادة فيه مراعاةً لحال السائل، ومثاله حديث "هو الظهور ماؤه الحل ميتته"<sup>(٣)</sup>.

وبعد التحاق النبي - ﷺ - بالرّفيق الأعلى، واتساع رقعة الدّولة الإسلاميّة، واعتناق الإسلام من غير العرب، برزت الحاجة الملحة إلى تدوين الفقه وتقنينه - مثلما برزت الحاجة إلى جمع المصحف، وجمع ما صحّ عن رسول الله - ﷺ - من الحديث -، فظهرت المدارس الفقهيّة العظيمة؛ مدرسة الحديث والأثر في المدينة، ومدرسة الرأي والقياس في العراق.

---

(١) اللعان: "هي شهادات مؤكدة بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدّ القذف في حقّه - أي الزّوج - ومقام الزّنا في حقّها - أي الزّوجة -". الجرجاني، السّيد الشّريف علي بن محمد (١٩٨٥م)، التّعريفات، ط ١، ص ٢٤٦، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الطلاق، باب اللعان، رقم الحديث ٥٠٠٢، ج ٥، ص ٢٠٣٣. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب اللعان، رقم الحديث ١٤٩٢، ص ٤٧٣.

(٣) الترمذي، محمد بن عيسى (١٩٩٨م)، سنن الترمذي (تحقيق بشار عواد معروف)، ط ٢، باب الطهارة، رقم الحديث ٦٩، ج ١، ص ١١١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وبعد عصر الصحابة بدأت معالم الفقه الافتراضي بالتشكل، وأخذ هذا العلم يرمز إلى نهضة علمية عالية؛ لأنه يقدم لكل جديد حكماً سريعاً، ولا يدع الأمر معلقاً حتى يصل الفقهاء إلى حلٍّ فيه، إلا أنّ هذا الاعتدال لم يدم طويلاً، وأخذ الافتراض يتجه إلى غير المعقول، وانحرف عن الغاية والقصد، وقد انقلب الحال إلى الضد، ليعود الاجتهاد الفقهي لا يغطي بالكاد ما يستجدُّ من وقائع وأحداث<sup>(١)</sup>.

وهنا تثار قضية أخرى وهي: هل يمكن القول إنّ مدرسة الرأي هي من استأثرت بالفقه الفرضي دون غيرها من المدارس الفقهيّة؟

والجواب على هذه القضية هو: يرى البعض أنّ افتراض المسائل الفقهيّة لا يعبر عن نزعة مميزة لمدرسة الرأي، وإنّما يشكّل نزعة إقليمية من صنع البيئة التي نشأ فيها، وهي البيئة العرفيّة، والتي عمرت بألوان عديدة من النّشاط الاجتماعي، ولإثبات وجهة النّظر هذه يُستدل بما يأتي:

أولاً: لا يوجد تلازم منهجي بين افتراض المسائل، وبين نزعات مدرسة الرأي، ولو كان أهل الحديث في العراق، وفعّلوا فيها مثل ما فعل أهل الرأي ما طعن ذلك في خطّتهم الفقهيّة، ولا غير من ركونهم إلى النّص والاعتماد عليه.

ثانياً: إنّ الفقه الافتراضي لم يختص به الأحناف فقط، وإنّما شاركهم فيه المالكيّة والشافعيّة فيما بعد، ولو كان الفقه الافتراضي من سمات مدرسة الرأي لاقتصر أثره على المذاهب المنتسبة إلى الرأي دون غيرها من المذاهب الأخرى.

ثالثاً: إنّ عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود - رضي الله عنهما - وهما أساس مدرسة الرأي، قد حذرا من الجري وراء الافتراضات والسؤال عمّا لم

---

(١) إمباي، محمد مصطفى (١٩٨٣م)، الحركة الفقهيّة الإسلاميّة، ط ١، ص ١٣٩، مطبعة السّباعي، القاهرة. مهران.

يقع<sup>(١)</sup>، على ما سيأتي بيانه في المبحث الثالث من هذا الفصل.

رابعاً: إنّ أنصار الرأي في غير العراق كربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد بالحجاز، لم يشتغلوا بهذا العلم، ولم يمارسوه، ولو كان هذا العلم من نزعات مدرسة الرأي لالتزم كل أنصار الرأي به في كل الأقاليم، وهو الذي لم يحدث<sup>(٢)</sup>.

وبالمقابل هناك من يتحفّظ على هذا الاستنتاج ويعتبره منقوصاً ومتناقضاً، فمنقوصاً؛ على اعتبار أنّها أتت على بعض الحقيقة فقط، ولم تأت بحقائق أخرى، ومتناقضاً؛ لأنّها ناقضت ما قررته هنا بتقرير عكسه في موطن آخر؛ ذلك أنّه إذا لم يكن بين الفقه الافتراضي والمنهج الفقهي لمدرسة الرأي تلازماً، فإنّه بالأولى ألاّ يوجد هذا التّلازم بين الفقه الافتراضي والبيئة أو الإقليم؛ لأنّ البيئة والظروف الإقليمية إذا أثّرت في مسلك الاجتهاد الفقهي بإظهار أو إبراز نمطٍ اجتهاديّ كالتنظير الافتراضي، فلا بدّ أنّها مؤثّرة بالضرورة في إبراز أنماط أخرى، ومسؤولة عن ظهور نزعات فقهية معيّنة؛ كنزعة الإفتاء بالرأي، أو نزعة الإفتاء بالأثر<sup>(٣)</sup>.

وتعقيباً على ما تقدّم أرى أنّ الفقه الافتراضي في مدرسة الحديث والأثر أخذ نفس الشّكل الذي كان عليه زمن النبوة، وبصورة أقلّ عمّا هو في المدرسة الأخرى (الرأي)، مع تحفّظ لبعض علماء هذه المدرسة لهذا المنحى من الفقه، أمّا عن

---

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (١٩٧٣م) إعلام الموقعين (تحقيق طه سعد)، ط١، ج١، ص٥٧، ٦٩، دار الجليل، بيروت.

(٢) إمباي، محمد مصطفى (١٩٨٦م)، الجديد في تاريخ الفقه الإسلامي، ط١، ص٩٥، دار المنار، القاهرة. إمباي، الحركة الفقهية الإسلامية، مصدر سابق، ص١٣٩.

(٣) مهران، محمود عبد الرّحيم، التنظير الافتراضي في المنهج الفقهي للقاضي عبد الوهاب البغدادي مظاهر ذلك فيما يتعلق بعلوم الطّب من مسائل، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المنعقد (١٦-٢٢) مارس ٢٠٠٣م، ط١، ٢٠٠٤م، ج٥، ص٣٢٢، دارة البحوث والدراسات الإسلامية، دبي.

مدرسة الرأي والقياس فقد كُثر فيها مثل هذا النوع من الفقه؛ لأنَّهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسُّنة يوجِّهونها، فيضطرون إلى فرض وقائع، لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل للأحكام في مسارها واتجاهها فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد<sup>(١)</sup>، فهم يصوِّرون المسألة على وجوه متعددة، لبيان حكم كل وجه منها إذا ما وقع<sup>(٢)</sup>، وعليه فإنَّ أسباب تطوُّر الفقه الافتراضي مجتمعةٌ أُجملها على النَّحو الآتي:

الأول: تجاوب الفقه الافتراضي مع البيئة؛ ذلك لأنَّ الفقه الافتراضي ليس إلَّا صورة تجاوب الفقه مع البيئة، وهو يحدث في كل فقه، سواء كان فقه رأي أو فقه حديث، فهذا الإمام الشافعي وهو من مدرسة الحديث، قد عدل عن بعض أقواله لما انتقل من العراق إلى مصر، متأثراً بالبيئة الجديدة، وقد بلغت تعديلاته في المذهب حداً جعلها تأخذ اسماً جديداً، وأخذت الأقوال المعدلة اسم المذهب القديم<sup>(٣)</sup>.

الثاني: الولاء المذهبي في المدارس الفقهيَّة؛ فما لا يمكن إنكاره أو جحوده أنَّ أصحاب الرأي توسعوا في التنظير الافتراضي إلى أبعد مدى، وعلى العكس من ذلك قلل أصحاب المدرسة الأثريَّة من هذا اللون من الفقه.

الثالث: النَّزعة الفكريَّة المستقلة في شخصيَّة المجتهد؛ ذلك لأنَّ المجتهد وأثناء

(١) ومن ذلك عند حديثهم عن الماء المستعمل، فهم يفترضون واقعة هي رجلٌ أصابته جنابة، فذهب لطلب الماء من البئر، فوجد الدُّلو قد وقع في داخلها، فانغمس في البئر لطلب الدُّلو. فنجدهم بعد تصويرهم لهذه المسألة، شرعوا بإعطاء الحكم. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود (١٩٩٩م)، الاختيار لتعليل المختار، ط ١، ج ١، ص ٤٢، دار الفكر، عمَّان.

(٢) أبو غدة، عبد الفتاح (١٩٧٨م)، منهج السُّلف في السُّؤال عن العلم وفي تعلُّم ما يقع وما لم يقع، مجلة كلية أصول الدِّين، العدد الأول، ص ٢٣٩، جامعة الإمام محمد بن سعود.

(٣) إمبابي، الجديد في تاريخ الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩٦.

معالجته لبعض المسائل الافتراضية قد يلجأ إلى أسلوب التَّحرر من قيود قد تفرضها عليه عوامل مذهبيَّة أو إقليميَّة أو سياسيَّة، والتي بدورها قد تمنعه من أن يكون تصوُّره في المسألة سليماً ودقيقاً<sup>(١)</sup>، وفي هذا الشأن يعلِّق الدَّيب على فروض الجويني بقوله: "إنَّه اتخذ هذا الفرض ستاراً يحمي به من حملة المذاهب والمتذهبين، وكأنَّه يقول بلسان الحال: لو لم أسبق بالمذاهب لكان الحكم الذي أرتضيه هو هذا.... فهل هذا هو مذهبه فعلاً؟ وأنَّه يحمي بظل هذا الفرض ليقول آراءه؟ لقد كدت أقطع بذلك، ولكن لم لا يكون الاحتمال الآخر قائماً؟ أعني: لم لا تكون المسألة افتراضاً حقيقياً"<sup>(٢)</sup>.

الرابع: توجُّه فئة من الدَّارسين إلى الاعتماد على القواعد الكليَّة، والمقاصد الشرعيَّة؛ لأنَّ أدمغتهم لم تعد تتسع لكل هذه التَّفاصيل المذهبيَّة، كما لم تعد أوقاتهم تسمح لهم بالرجوع إلى هذا الكم الفقهي الهائل الذي تراكم عبر القرون، كم أنهم رأوا في التَّفاصيل والفروع الفقهيَّة ما يكبلهم عن أنشطتهم وأنشطة النَّاس المختلفة في هذا العصر المختلف<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا الصِّدد يقول الجويني: "إنِّي وضعت هذا الكتاب - يقصد كتابه الغيائي - لأمر عظيم، فإنِّي تحيَّلت انحلال الشريعة، وانقراض حملتها، ورغبة النَّاس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها، وعانيت في عهدي الأئمة ينقرضون ولا يُحلفون، والمتسمون بالظُّلم يرضون بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف، وغاية

(١) مهران، التنظير الافتراضي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٣٢-٣٣٣. إمباي، الجديد في تاريخ الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩٦.

(٢) الدَّيب، عبد العظيم (١٩٨٨م)، فقه إمام الحرمين، ط ٢، ص ٤٤٦، ٤٥٨، دار الوفاء، القاهرة.

(٣) المصري، رفيق يونس، الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني المنعقدة من ٦-٨ أبريل ١٩٩٩م، ص ٨٨٠، جامعة قطر، كلية الشريعة والقانون.

مطلبهم مسائل خلافيّة يتباهون بها، أو فصول ملفقة، وكلم مرتقة في المواعظ، يستعطفون بها قلوب العوام<sup>(١)</sup>، ففكر الجويني يغلب عليه أنّه مبادئ وقواعد وكليات، وبعضه قد تختلف فيه المذاهب، وبعضه يتعلق بزمان لم يأت بعد، وهو زمان الخلو من العلماء بالتفصيل، ثمّ بالأصول<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثالث: أهميّة الفقه الافتراضي

تأتي أهميّة الفقه الافتراضي كعلمٍ مستقل بنفسه، ويُعنى بوضع الاستعدادات لما يحمله المستقبل من مفآجات، فلولا الافتراض لما استطعنا وضع الخطط التنمويّة المستقبلية، ولا الخطط الحربيّة لاحتمالات ما يقوم به الأعداء، ولما استطعنا عمل موازنات الثؤل الماليّة لمستقبل العام الماليّ، ولولاه لأصبحنا عاجزين أمام الطّفرة الهائلة في عالم المال والأعمال والطّب والاتصالات<sup>(٣)</sup>.

والفقهاء حينما يفرضون صوراً بعيدة الوقوع، فإنّ غرضهم بفرضها وتقديرها تمهيد حقائق المعاني، فبالفقه الافتراضي أُوقدت جذوة الاجتهاد الفقهي، وأثريت الأحكام الاجتهاديّة، وأرتقي بالفقه في عمومه وخصوصه إلى أعلى مدارج التّهضة والصّحوة، وبه تواجه الأمة التّحديات في حاضرها ومستقبلها<sup>(٤)</sup>.

(١) الجويني، غياث الأمة، مصدر سابق، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) المصري، الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، مصدر سابق، ص ٩٢٤.

(٣) الأعظمي، محمد محروس المدرّس (٢٠٠٤م)، وشائج الصّلة المتميزة بين مذهبي الإمامين أبي حنيفة ومالك، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المنعقد (١٦-٢٢) مارس ٢٠٠٣م، ط ١، ٢٠٠٤م، ج ٧، ص ١٢٢، دارة البحوث والدراسات الإسلاميّة، دبي.

(٤) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٣. مهران، محمود عبد الرّحيم، التنظير الافتراضي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٢٢. المصري، رفيق يونس (١٤١٥هـ)، إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسيّة لعلم الاقتصاديّة، ط ١، ص ٢٩، المعهد الإسلامي للبحوث والتّدريب، جدّة.



كما أمكن من خلاله أيضاً معرفة وجه اطراد الحكم الشرعي في مختلف الظروف والفروض، فما هذه التوقعات والتقديرية إلا حلقة من حلقات الاختبار، لقدرة المعاني على إدامة اطراد الأحكام في مجموع طرق الإمكانيات وما يطرأ من الأمارات، ولا يتأتى ذلك إلا بضبط مفهومه أي الافتراض -؛ فإن كان شرعياً فبأدلة الشرع، وإن كان نظرياً فبأدلة النظر من العقل والحس والحدس والطبيعة والعادة واللغة، وإن كان بالطرفين فيجب ضبطه بالدليلين: دليل المشروعية ودليل الواقع<sup>(١)</sup>، وفي هذا الشأن يقول الجويني: "وطرق المباحث لا تنهذب إلا بفرض التقديرات قبل وقوعها، والاحتواء على جملتها ومجموعها"<sup>(٢)</sup>.

ونحن في هذا العصر بحاجة إلى إحياء هذا النشاط الفقهي المغيب؛ لأنه يسبق إلى إيجاد الحلول النافعة، ويسهم في تجاوز فكرة البدائل إلى التسريع بصنع النماذج الفاعلة لمشكلات قد تقع أو يقع ما يشابهها في أية لحظة، كما ويجعل من العقل الفقهي أكثر مرونة في تقبله للمفاجآت، وأكثر قدرة على التعامل مع الحاجات الطارئة، وأقدر على تجاوز الفتور والدهشة، ويقلل من تعثر الفتوى الرشيدة الناشئة عن الحاجز النفسي المانع من استقامة التمثيل العقلي، بحكم انطباق العادة، وضعف تصور الحاجات والتطلع للمستقبل لدى المؤسسة الفقهية المعتبرة<sup>(٣)</sup>.

وتتلخّص أهمية الفقه الافتراضي في نقاط عدّة أهمها:

أ- سدّ الفراغ الفقهي المتوقع وتجهيز الأحكام للمسائل والحوادث المستجدة قبل وقوعها.

(١) ابن القيم، بدائع الفوائد، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٢٠. الرزكي، فقه التّوق، مصدر سابق، ص ٣١.

(٢) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ٢٣٨.

(٣) أحمد علي مريع، دعوة إلى إحياء علم الفقه الافتراضي، <http://albayan.com>

ب- تصويب الأخطاء والعثرات والوهم الذي قد يعلق ببعض التصورات والأحكام الفقهية.

ج- تدريب طلبة العلم وشحذ أذهانهم وصقل تفكيرهم وتوسيع مداركهم وتقوية ملكاتهم الفقهية.

د- تيسير الأمر على مجتهدى العصور اللاحقة عند النظر في نوازل عصرهم من خلال ما تمّ توفيره من الفتاوى الافتراضية فيختارون منها ما يناسب النّازلة محل الاجتهاد.

هـ ضروري لقادة الرأي وأصحاب المصالح العامة ورجال الاقتصاد، ولأصحاب التخصصات العلمية والتقنية، في معرفة ما تؤول إليه قراراتهم وخطتهم المستقبلية<sup>(١)</sup>.

---

(١) المحيميد، الفتوى الافتراضية، مصدر سابق، ج١، ص١١٠. الحوشاني، شريفة بنت علي بن سليمان (٢٠١٢م)، فقه التّوقع ومآلات تقنية النانو، حويلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، مج (٧)، عدد (٢٦)، ص٣٤٤، كلية دار العلوم، مصر.

## المبحث الثالث

### موقف العلماء من الفقه الافتراضي

اختلفت كلمة الفقهاء حول مشروعية الفقه الافتراضي بين مانع له أو مؤيد أو متوسط بينهما، وقد ساق كل فريق مستنده بما يكفل إضعاف حجة خصمه، ويكشف لنا هذا النقاش أن وراءه عقلية فقهية سليمة، وهي بعيدة كل البعد عن التعصب المقيت لرأي أو اتجاه، والذي بدوره يضعف الثقة بمواقف البعض وأدوارهم في ساحة التشريع والفكر، ويمكن إجمال هذه المواقف في ثلاثة مطالب.

### المطلب الأول: موقف المانعين من الفقه الافتراضي

ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى المنع من هذا النوع من الفقه؛ لأنه ضربٌ من التعنت والمغالطة والتنطع المنهي عنه في الشرع، وإليه ذهب مالك<sup>(١)</sup> وأحمد<sup>(٢)</sup> وبعض الشافعية<sup>(٣)</sup>، وهو المروي عن عمر بن الخطاب وابن عمر وابن عباس - وهو المنقول عن النخعي والشعبي من أئمة الرأي<sup>(٤)</sup>.

(١) أبو زهرة، محمد (١٩٤٧م)، مالك حياته وعصره - آراؤه وفقهه -، ط ٢، ص ٦٠، دار الفكر العربي.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٦. أبو زهرة، محمد (١٩٤٧م)، ابن حنبل حياته وعصره - آراؤه وفقهه -، ط ٢، ص ٢٣٢، دار الفكر العربي.

(٣) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (٢٠٠٣م)، جمع الجوامع، ط ٢، ص ٨٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٦. الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٨٥.

## الأدلة ومناقشتها:

استدل أصحاب هذا الاتجاه بأدلة كثيرة اقتصر على ذكر بعضها وهي:

١. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن نَسَأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْءَانُ بُدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [المائدة: ١٠١].

وجه الدلالة: نهت الآية عن السؤال عن أحكام الحوادث قبل وقوعها، والنهي للتحريم<sup>(١)</sup>، ثم اختلفوا في هذه الأشياء المسؤول عنها: هل هي أحكام قدرية أو أحكام شرعية؟ ورجحوا أن الآية تعم النهي عن النوعين<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عن الآية بأمر أهمها:

الأول: جاء عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في سبب نزول هذه الآية قوله: كان قوم يسألون رسول الله - ﷺ - استهزاءً فيقول من أبي؟ ويقول الرجل تضل ناقته أين ناقتي؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية<sup>(٣)</sup>.

وعليه فإن النهي محمول على ما كان على سبيل الاستهزاء أو السخرية أو التعنت أو مالا حاجة إليه، وفي هذا يقول الكيا الهراسي: "استدل به قوم - يقصد الآية - عن تحريم السؤال عن أحكام الحوادث قبل وقوعها، وهذا منه غلط، فإنه تفقه في الدين، وإنما الآية تنهى عن السؤال عن أشياء تتعلق بأسرارٍ إذا كشف لهم عنها ساءهم ذلك...."<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (٢٠٠٠م)، أحكام القرآن (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، ط ١، ج ٢، ١٥٩، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ١، ص ٧١.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب التفسير، رقم الحديث ٤٣٤٦، ج ٤، ص ١٦٨٩.

(٤) الكيا الهراسي، علي بن محمد الطبري (١٤٠٥هـ)، أحكام القرآن (تحقيق موسى محمد علي وعزت عبده عطية)، ط ١، ج ٣، ص ١١٦، دار الكتب العلمية، بيروت.

الثاني: إنَّ مفهوم المخالفة يؤيد عدم النهي عن السؤال؛ لأنَّ الآية الكريمة جاءت مشروطة بقوله تعالى: ﴿إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، ومفهومه إن لم تكن مساءة في إبدائها فلا نهى<sup>(١)</sup>، ثمَّ لا نسلم بالقول إنَّ النهي للتحريم للقرينة الصَّارفة، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ سَأَلْتُمُو عَنَّا جِئِن يُنَزَّلُ الْفَرْءُ أَنْ يُبَدَّلَ لَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

الثالث: أنَّ التَّهْيِي فِي الزَّمَنِ النَّبَوِيِّ عَنِ السُّؤَالِ خَشِيَّةٌ أَنْ يَنْزَلَ مَا يَشِقُّ عَلَيْهِمْ، أَمَّا بَعْدَهُ فَقَدْ اسْتَقَرَّ التَّشْرِيْعُ، وَبِئْسَ بَابُ الْاجْتِهَادِ مَفْتُوحًا وَفَقًّا لِلْأَصُولِ، وَالْقَاعِدَةُ الْأَصُولِيَّةُ تَنْصُ عَلَى أَتَّه: "إِذَا زَالَ الْمَانِعُ عَادَ الْمَمْنُوعُ"<sup>(٢)</sup>.

٢. ما روي عن أبي هريرة - ؓ - قال: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنَّما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم"<sup>(٣)</sup>.

وجه الدلالة: أنَّ فِي الْحَدِيثِ إِشَارَةٌ إِلَى الْاِسْتِغْثَالِ بِالْأَهْمِ الْمَحْتَاجِ إِلَيْهِ عَاجِلًا، عَمَّا لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي الْحَالِ، فَكَأَنَّه قَالَ: "عَلَيْكُمْ بِفَعْلِ الْأَوْامِرِ وَاجْتِنَابِ التَّوَاهِي، فَاجْعَلُوا اِسْتِغْثَالَكُمْ بِهَا عَوْضًا عَنِ الْاِسْتِغْثَالِ بِالسُّؤَالِ عَمَّا لَمْ يَقَعْ"<sup>(٤)</sup>.

وَيَجَابُ عَنْهُ بِأَمْرَيْنِ هُمَا:

الأول: أَنَّا نَسَلَّمُ بِمَا قَلْتُمْ، بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَهْلَكَ بَعْضَ الْأُمَمِ بِسَبَبِ اسْتِئْثَانِهِمُ الَّتِي لَا نَفْعَ مِنْ وِرَائِهَا، بَلْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ التَّعْجِيزُ وَالْعَبْثُ وَالِاسْتِهْزَاءُ، فَقَدْ سَأَلَ

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٠.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٥٩.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الفضائل، باب ترك السؤال عمَّا لا ضرورة إليه، رقم الحديث ١٣٣٧، ص ٤١٢.

(٤) ابن حجر، أحمد بن علي (٢٠٠٠م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط ٣، ج ١٣، ص ٣٢٤، دار السَّلام، الرياض.

قوم صالح الناقة التي كانت سبباً في دمدمتهم، وقد سأل الحواريون عيسى - ﷺ - المائدة، فكانت سبباً لتفرقتهم، وسأل بنو إسرائيل موسى - ﷺ - عن سنّ البقرة التي أمروا بذبحها وعن لونها وعن عملها، فكان سؤالهم سبباً في تشديد الله عليهم، وهذا كله لا ينطبق مع ما نحن بصدده.

الثاني: لا نسلم بقولكم إنّ الفقه الافتراضي مرفوع بنص الشارع بسبب المشقة التي يلحقها بالأمة؛ وذلك لأنّ في الأخذ بها رفعاً للمشقة، واستقراراً للفتوى، والأخذ بالأحوط لما فيه صلاح الأمة.

٣. ما روي عن الدّارمي قوله: "أخبرنا عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، حدثنا ابن فضيل، عن عطاء، عن سعيد، عن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - قال: "ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله - ﷺ -، ما سألوه إلاّ عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلهنّ في القرآن...." (١).

وجه الدّلالة: أنّ الصحابة لم يكثرُوا السّؤال في حضرة النّبي - ﷺ - عن أمورٍ لم تقع، ولو كان ذلك مطلوباً منهم لعملوا به وما تركوه لنا دون بيان، فلا حاجة إلى السّؤال عن شيء ولا سيما قبل وقوعه والحاجة إليه، وإنّما الحاجة المهمة إلى فهم ما أخبر الله به ورسوله ثمّ إتباع ذلك والعمل به (٢).

(١) الدّارمي، عبد الله بن عبد الرّحمن (١٤٠٧هـ)، سنن الدّارمي (تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السّبع العلمي)، ط١، باب كراهية الفتيا، رقم الحديث ١٢٥، ج١، ص٦٣، دار الكتب العلميّة، بيروت. قال ابن مفلح: "إسناده حسن". ابن مفلح، عبد الله محمد (١٩٩٩م)، الآداب الشرعيّة (تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر قيام)، ط١، ج٢، ص٧٣، دار الرّسالة، بيروت.

(٢) ابن رجب الحنبلي، زين الدّين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدّين بن أحمد (١٩٩٠م)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (تحقيق محمد الرّعود)، ط١، ص١٢٩، دار الفرقان، عمّان.

ويعترض عليه بأمرين:

الأول: إنَّ قول ابن مفلح في الحديث أنَّه أثرٌ حسنٌ، غير مسلمٌ به، وذلك لأنَّ فيه عطاء ابن السائب، وهو ثقةٌ، إلاَّ أنَّه اختلط في آخر عمره، فمن سمع منه قديماً فسماعه صحيح التلقي والضبط، ومن سمع منه بعد اختلاطه فسماعه ضعيفٌ، وابن الفضيل روى عنه بعد اختلاطه، فمن هنا كان الخبر فيه ضعفٌ، والدليل إذا تطرَّق له الاحتمال، بطل به الاستدلال<sup>(١)</sup>.

الثاني: حتى لو سلّمنا بصحة الحديث، فإنَّ الحصر في الحديث هو حصرٌ إضافيٌّ، وذلك بالنظر إلى ما ذكر من سؤاها له الذي جاء بالقرآن الكريم<sup>(٢)</sup>.

أقول: وهذا كلامٌ دقيق يؤيده قول ابن القيم تعليقاً على حديث ابن عباس: "ومراد ابن عباس بقوله ما سأله إلاَّ عن ثلاث عشرة مسألة، المسائل التي حكاها الله في القرآن عنهم، وإلاَّ فالمسائل التي سأله عنها، ويبيِّن لهم أحكامها في بالسُّنة لا تكاد تُحصى....."<sup>(٣)</sup>.

وقد جمع ابن القيم في الجزء الرابع من كتابه إعلام الموقعين جملة كبيرة من أسئلة الصَّحابة رضوان الله عليهم للنبي - ﷺ - وفتاواها فيها، وقد عقد له فصلاً كاملاً.

٤. يقول الدَّرامي: "أخبرنا مسلم بن إبراهيم، حدَّثنا حماد بن زيد المنقري، حدَّثني أبي، قال: جاء رجلٌ يوماً إلى ابن عمر - رضي الله عنهما - فسأله عن شيء

(١) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (١٩٩٤م)، تهذيب التهذيب (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، ط ١، ج ٧، ص ١٧٩، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

(٢) أبو غدة، منهج السلف في السُّؤال عن العلم، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٤، ص ٧٥.

لا أدري ما هو، فقال له ابن عمر: لا تسأل عمًّا لم يكن، فإنِّي سمعت عمر بن الخطاب - ﷺ - يلعن من يسأل عمًّا لم يكن" (١).

وروى أيضاً من طريق أخرى أثراً يصلح شاهداً له عن عمر - ﷺ - فقال: "أخبرنا محمد بن أحمد، حدَّثنا سفيان، عن عمرو، عن طاووس قال: قال عمر - ﷺ - - أُحْرَجُ على رجلٍ - أي أُنْتَمِه على ذلك وأزجره زجراً شديداً - سألت عمًّا لم يكن، فإنَّ الله تعالى بيِّن ما هو كائنٌ" (٢).

وجه الدلالة: أنَّ الصَّحابة - ﷺ - ذموا من سأل عن الأمر قبل وقوعه، ولو كان ذلك مستساغاً لما جاز لهم أن يتأخروا عن إجابته؛ لأنَّ ذلك سيعتبر من باب كتمان العلم المنهي عنه.

ويعترض عليه بأمرين:

الأول: إنَّ الحديث بطرقه لا يصلح للاحتجاج به؛ ذلك أنَّ زياداً والد حماد بن زيد لم يلق ابن عمر، هذا في الرواية الأولى، أمَّا الثانية فإنَّ طاووساً لم يلق عمر بن الخطاب - ﷺ - فكان في السند انقطاع، والانقطاع علةٌ من علل الحديث (٣).

أقول: إنَّ القول بأنَّ الأثر لا يصلح للاحتجاج به فيه نظر، ذلك أن تعدد طرق الحديث تجعله حسناً لغيره، فيكون ثابتاً لتعدد طرقه.

الثاني: إنَّ الحافظ ابن عبد البر وجَّه الحديث، حيث بيَّن أنَّ المراد ما كان من

(١) الدَّارمي، سنن الدَّارمي، مصدر سابق، باب كراهية الفتيا، رقم الحديث ١٢١، ج ١، ص ٦٢.

(٢) المصدر نفسه، رقم الحديث ١٢٤، ج ١، ص ٦٣.

(٣) الذَّهبي، محمد بن أحمد (١٩٨٢م)، سير أعلام النبلاء (تحقيق شعيب الأرنؤوط)، ط ٢، ج ٥، ص ٣٩، مؤسسة الرِّسالة، بيروت. المزي، جمال الدِّين أبو الحجاج يوسف (١٩٨٠م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (تحقيق بشار عوَّاد معروف)، ط ١، ج ١٠، ص ٦٧، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.



قبيل السُّؤال عن العضلات والأغلوطات أو المسائل الفضول التي لا حاجة بالسائل إليها، وإنما تكون من بطر الذَّهن، وفراغ النَّفس، ونحو ذلك<sup>(١)</sup>.

٥. إنَّ كثرة وقوع الحوادث التي لا أصل لها في الكتاب والسُّنة إنَّما هو من ترك الاشتغال بامثال أوامر الله ورسوله في ذلك العمل فامتثلته، وعمَّا نهى عنه فيه فاجتنبه، وقعت الحوادث مقيدة بالكتاب والسُّنة، وإنَّما يعمل العامل بمقتضى رأيه وهواه، فتقع الحوادث عامتها مخالفة لما شرعه الله تعالى وربَّما عسر رُدُّها إلى الأحكام المذكورة في الكتاب والسُّنة لبعدها عنها<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه: بأنَّه لا نسلم بما قلتم، فلو أنَّ أهل العلم فرضوا الحلول قبل حدوث التَّوازل لما كانت هناك نازلة تقع في الأُمَّة ليس لها حلٌّ، فلو فرض الفقهاء الرُّخصة في رمي الجمار قبل الزَّوال خوفاً من الرِّحام الشديد قبل حصوله ووقوعه في منى لما حصلت هذه الكوارث التي وقعت بعد ذلك فعلاً في أثناء الرِّمي، وهذه فائدة الفقه الافتراضي<sup>(٣)</sup>.

أقول: وهذا كلامٌ واقعيٌّ يتلمس واقع الأُمَّة، فإنَّ أكثر التَّوازل والوقائع التي كانت تعد فقهاً افتراضياً، صارت اليوم مما تعمُّ به البلوى، وبرأيي أنَّ الحاجة للرمي قبل الزَّوال منتفية اليوم، وذلك بسبب التوسعة التي تقوم بها المملكة العربية السُّعودية في مناسك الحج.

٦. إنَّ الفقه الافتراضي ما هو إلَّا تفرغ للأحكام الشرعيَّة من قوالبها، وهو ضربٌ من الحيل المحرمة شرعاً.

(١) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، جامع بيان العلم وفضله (تحقيق أبي الأشبال الزهيري)، ط ١، ص ١٠٥٤، دار ابن الجوزي.

(٢) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مصدر سابق، ص ١٢٤.

(٣) هرموش، فقه المسائل أو التَّوقعات لدى الفقهاء الأحناف، مصدر سابق، ص ١٧٤.

ويردُّ عليه: إنَّ الفقه الافتراضي ليس فيه تفرُّغ للأحكام الشرعيَّة من قوالها؛ لأنَّه يعمل في دائرة المقاصد الشرعيَّة.

وأما عن جعل الفقه الافتراضي ضرباً من ضروب الحيل فغير صحيح، بل هو حجة من يريد أن يعزل المجتمع عن شريعته، ويجعل من أحكامه نظريَّة مجردة، لا تمت إلى الواقع والمستقبل بصلة، ثمَّ أنَّ المجال الذي تتحرك فيه الحيل، هو غير المجال الذي يتحرَّك فيه الفقه الافتراضي، فبان بذلك الفرق بينهما<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: موقف المجيزين من الفقه الافتراضي

ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى إجازة مثل هذا النوع من الفقه؛ وذلك لتفقيه الطلَّبة وتعليمهم، وترسيخ القواعد، وتفرُّيع الفوائد، وهو مذهب الحنفيَّة<sup>(٢)</sup> والشافعيَّة<sup>(٣)</sup> وكثير من فقهاء المالكيَّة<sup>(٤)</sup>.

واستدلَّ أصحاب هذا الاتجاه بأدلة كثيرة أذكر منها:

١. قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تُرْمَى بِهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨].

٢. قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾

[النحل: ٨٩].

(١) إمام، الموقف من الفقه الافتراضي، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) النقيب، أحمد (٢٠٠١م)، المذهب الحنفي، ط ١، ج ١، ص ٤٢٠، مكتبة الرِّاشد، الرياض. أبو زهرة، أبو حنيفة، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

(٣) الرِّازي، فخر الدِّين محمد بن عمر (١٩٨٦م)، مناقب الإمام الشَّافعي (تحقيق أحمد حجازي)، ط ١، ص ٢٧٥، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

(٤) أبو زهرة، مالك، مصدر سابق، ص ٦٠. الحجوي، الفكر السَّامي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٢٢، الأعظمي، وشائج الصِّلة المتميزة بين مذهبي الإمامين أبي حنيفة ومالك، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٤٠.

وجه الدلالة فيهما: إِنَّ الله تعالى أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، والمتوقع حدوثه في المستقبل مشمول بنص الآية، وذلك لحاجته إلى البيان، فيكون في الإعراض عن العمل به - أي الفقه الافتراضي - تفریطاً في كتاب الله تعالى.

ويجاب عنهما: بقوله تعالى: ﴿يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦]، فإنَّ جميع ما يحتاج إليه المسلمون في دينهم لا بدَّ أن يبينه الله تعالى في كتابه العزيز، ويبلغ ذلك رسوله - ﷺ - فلا حاجة لأحد لمثل هذا النوع من الفقه، لأنَّ الله تعالى أعلم بمصالح عباده منهم<sup>(١)</sup>.

أقول: إِنَّ هذا القول فيه تحكُّم، وهو تحمیلٌ للنص بما لا يحتمل، وإلَّا فإنَّ كثيراً من الحوادث قد وقعت ولم يشر القرآن الكريم إليها، وهذا لا يمنع صلاحية القرآن لكل زمان ومكان.

٣. ما روي عن أبي هريرة - ؓ - قال: "جاء رجلٌ إلى رسول الله - ﷺ -، فقال: إن جاء رجلٌ يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال فأنت شهيدٌ، قال: أرأيت إن قتلتني؟ قال: هو في النَّار"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ الحديث نصٌّ صريحٌ قاطعٌ في جواز فرض المسائل المحتملة الوقوع قبل وقوعها، وبيان حكمها إذا وقعت، فقد سأل الصحابي رسول الله ﷺ عن حكم ما لم يقع إذا وقع، وشقَّق السؤال على وجوه مختلفة، وأجابه الرسول ﷺ عن كلِّ الوجوه التي جَوَّز السائل احتمال وقوعها، ولم ينهه أو يقلل له: حتى يقع<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب من قصد أخذ مال غيره بغير حق، رقم الحديث ١٤٠، ص ٥٨.

(٣) أبو غدة، منهج السلف في السؤال عن العلم، مصدر سابق، ص ٢٤١.

٤. ما ورد عن حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - أنه قال: "كان النَّاس يسألون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الخير، وكنت أسأله عن الشرِّ مخافة أن يدركني.... الحديث" (١).

وجه الدلالة: قوله: "وكنت أسأله عن الشرِّ مخافة أن يدركني"، فقد سأل حذيفة - رضي الله عنه - رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أمورٍ لم تقع بعد، وكان يفترض الحوادث التي لم يسبق وجودها، وكان النَّبي - صلى الله عليه وسلم - يجيبه عن كل افتراض افترضه، ولم ينهه عنه، فيكون مباحاً.

٥. ما روي عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - قال: "خرجنا في سفرٍ فأصاب منّا رجلاً حجرٌ فشجّه في رأسه، ثمّ احتلم، فسأل بعض أصحابه، فقال: هل تجدون لي رخصةً في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة، وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النَّبي - صلى الله عليه وسلم - وأخبر بذلك، قال: قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذا لم يعلموا، فإنما شفاء العيِّ السُّؤال، إنّما كان يكفيه أن يتيمم، ويعصب على جرحه خرقة، ثمّ يمسح عليها، ويغسل سائر جسده" (٢).

وجه الدلالة: إنّ هذه الواقعة بلاءٌ، ولو سأل الصحابة النَّبي - صلى الله عليه وسلم - عنه قبل وقوعه لعلّموا الحكم، ولم يقعوا في المهلكة (٣).

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب المناقب، باب علامة النبوة في الإسلام، رقم الحديث ٣٤١١، ج ٣، ص ١٣١٩. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم الحديث ١٨٤٧، ص ٦١٢.

(٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠١٠م)، سنن أبي داود (تحقيق رائد صبري)، ط ١، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم، رقم الحديث ٣٣٦، ص ٥٠، دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (١٩٩٠م)، المستدرک علی الصحیحین (تحقیق مصطفی عطا)، ط ١، ج ١، ص ٢٨٥، دار الكتب العلميّة، بيروت، قال الحاكم: "الحديث صحيح على شرط البخاري ومسلم".

(٣) هرموش، فقه المسائل والتوقعات، مصدر سابق، ص ٣.

وقد يعترض عليه بالقول: إِنَّ الرَّسُولَ - ﷺ - لامِ الصَّحَابَةِ بسببِ عدم تبصُّرهم بالحادثة والاستفسار عنها، والحادثة قد وقعت بالفعل، أمَّا الفقه الافتراضي فهو يناقش مسائل لم تقع بالأصل، فحصل بذلك الفرق بين الأمرين.

أقول: ما أشرت له صحيحٌ بحسب الحديث، أمَّا ما سبق من فعل الرَّسُولِ - ﷺ - وإجابته عن أسئلة لم تقع بعد، وليس لها نظير عند الصَّحَابَةِ، كل ذلك يدل على أَنَّ السُّؤال لا يمتنع، سواء أكانت الحادثة واقعة، أم لم تقع.

٦. إِنَّ النصوص متناهية، وأمَّا الوقائع والحوادث فإنَّها غير متناهية؛ بسبب ما قد يستجد من الوقائع والحوادث، والنصوص لا تفي بها لكثرتها، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي<sup>(١)</sup>، وعليه فإنَّ القبول بالفقه الافتراضي لا مناص منه، وهو ملزمٌ عقلاً.

### المطلب الثالث: موقف المتوسطين من الفقه الافتراضي

هذا الاتجاه أتخذ منهجاً وسطاً بين الاتجاهين دون إفراط ولا تفريط، فحمل أحاديث النهي عن السُّؤال على ما كان من قبيل العبث أو الاستهزاء أو التنطع المذموم، كما وحمل أحاديث الإباحة على ما كان من قبيل العلم النَّافع، فهو لا يسدُّ الباب في وجه الافتراض للمسائل التي قد تحدث ليعلم حكمها، وهو لا يبالي في ذلك حتى تفترض المسائل المستحيلة، وهو مذهب بعض الحنابلة، واختاره ابن القيم، وبه أخذ بعض العلماء المعاصرين<sup>(٢)</sup>.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد (١٩٩٧م)، المستصفى (تحقيق محمد سليمان الأشقر)، ط ١، ج ٢، ص ٢٧٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٢. الحجوي، الفكر السامي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٢٢. أبو زهرة، ابن حنبل، مصدر سابق، ص ٢٣٢. وهذا ما أكدت عليه توصيات الفقه

وقد وضع أصحاب هذا الاتجاه ضوابط عامة لمنهجية الأخذ بمنهج الفقه الافتراضي، ويمكن حصرها بما يأتي:

١. إن كان في المسألة نص من كتاب الله تعالى، أو سنة رسوله - ﷺ -، أو أثر عن الصحابة - رضوان الله عليهم - لم يكره الكلام فيها، بل قد يجب بيانها بقدر الحاجة إليها.

٢. إن لم يكن في المسألة نص ولا أثر، وكانت محتملة الوقوع، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون فيها على بصيرة إذا وقعت، استحسب الجواب عنها، أو صار واجباً بحسب الحاجة، لا سيما إذا كان السائل يتفقه في ذلك، ويعتبر بالمسألة نظائرها، ويفرّع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى.

٣. ألا تكون المسألة المفترضة ممّا يستحيل وقوعه، وإنّما متصورة الوجود في نفسها، حتى يمكن تصوّر تحققها ووقوعها، فلا يصح الافتراض لما يستحيل عقلاً ولا طبعاً، نحو الجمع بين المتضادين، فإنّه بعيد عن تكليف الشارع وحكمته<sup>(١)</sup>.

الترجيح:

وبعد عرض أدلة كل اتجاه ومناقشته فإنّه يتبين لي رجحان الاتجاه الثاني، وهم القائلون بمشروعية العمل بالفقه الافتراضي؛ وذلك لقوة أدلتهم، وضعف أدلة مخالفيهم، والتي لم تسلم من الرد والاعتراض، وهم وإن منعوا العمل به في مناهجهم، فقد زحرت كتبهم بكثير من التطبيقات الافتراضية - كما سيأتي في الفصل الرابع والخامس -.

---

الإسلامي والمستقبل، الأصول المقاصدية وفقه التوقع، المنعقدة (٤ - ٧ إبريل ٢٠٠٩) في عُمان، والتي شارك فيه نخبة من علماء الفقه الإسلامي، وهم يمثلون كافة المذاهب والمدارس الفقهية.

(١) السيابي، فقه التّوقُّع، مصدر سابق، ص ٣٦٤.

وهذا التّوجه يتمشى مع ما قد يستجد من الحوادث والوقائع، والتي تتطلب منّا كباحثين أو مجتهدين أن نكون قبل الحدث لا بعده، مما يوفر علينا الجهد، ويجعل من شريعتنا صالحة لكل زمانٍ ومكانٍ، فكم من واقعة كانت بالأمس القريب فقهاً افتراضياً، حتى غدت اليوم واقعاً معاشاً، وصارت مما تعم به البلوى. جاء في الاعتصام: "لو كان ثمّ من يسير إلى فريضة الحجّ طيراناً في الهواء، أو مشياً على الماء، لم يُعدّ مبتدعاً بمشيه كذلك؛ لأنّ المقصود إنّما هو التّوصل إلى مكّة لأداء الفرض، وقد حصل على الكمال"<sup>(١)</sup>، فإنّ الشّاطبي جاء بافتراضٍ لا نظير له في زمانه، إلّا أنّه صار واقعاً معاشاً اليوم.

---

(١) الشّاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، (د. ط.)، ج ١، ص ١٩٧، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة.





الفَصِيلَةُ الثَّانِيَةُ

مَقَامَاتُ الْفَقْهِ الْأَقْرَاضِيِّ وَضَوَائِبُهَا



## الفصل الثاني

### مقومات الفقه الافتراضي وضوابطه

كما أنّ لكل بناءٍ قواعده، فإنّ لكل علم مقوماته وضوابطه الخاصة به، فأما المقومات؛ فهي التي تحصّنه من الداخل، كما وتكفل له الصمود والثبوت ضدّ التّحديات التي قد تواجهه مستقبلاً. وأمّا الضوابط؛ فهي التي تحكم طبيعة العمل من خلالها، كما وترسم له خارطة الطّريق التي ينطلق بها نحو المستقبل، وقد وقع هذا الفصل في مبحثين اثنين:

المبحث الأول: مقومات الفقه الافتراضي.

المبحث الثاني: ضوابط الفقه الافتراضي.

## المبحث الأول

### مقومات الفقه الافتراضي

#### المطلب الأول: مآلات الأفعال

لكي يصمد الفقه الافتراضي أمام التّحديات والمتغيرات والمستجدات، وحتى يُؤتي أكله، لا بدّ من أن يستند إلى مقاييس (مقومات) ثابتة ومعتبرة، لا يقبل الطعن في مصداقيتها ومشروعيتها؛ فهي التي تضمن بقاءه واستمراره، بارتكازها على عنصر المستقبل كقاعدة للانطلاق نحو التّشريع.

ويعدُّ مبدأ النّظر في مآلات الأفعال من أهم مقومات الفقه الافتراضي، وأنّ غيره من المقومات هو متفرّع عنه أو مبني عليه، ولم يتطرّق علماء الأصول للتعريف بمبدأ النّظر بمآلات الأفعال، وإنّما اكتفوا بوضوح دلالة اللغويّة، أو أنّهم يدرجون مآلات الأفعال تحت مسمّى سدّ الذرائع، فيكتفون بتعريف سدّ الذرائع دون الحاجة إلى التعريف بمآلات الأفعال، وكان من الأولى في نظري التعريف به كعلمٍ مستقلٍ له أصلته الشرعيّة، وهو بلا شكّ متفق على اعتباره، والعمل به.

ولقد وقفت على دراسات حديثة عرّفت بهذا المبدأ الأصيل، وأعطته حقّه في البحث والتفصيل، وقد عرّفته بأنّه: "أن يتحرى المجتهد أفعال المكلفين، بحيث لا يحكم عليها بالمشروعيّة أو عدمها - بغض النّظر عن حكمها الأصلي - حتى ينظر ما يترتب عليها من نتائج واقعة أو متوقعة، يكون الحكم الشرعي التطبيقي على وفقها من حيث المضادة أو الموافقة لمقاصد التّشريع الإسلامي"<sup>(١)</sup>.

(١) الذّهب، حسين سالم بن عبد الله (١٩٩٤م)، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، ص ٣٧٧، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنيّة.

وللايجاز يمكن تعريفه بأنه: تكييف الفعل بالمشروعية أو عدمها بحسب نتائج المترتبة عليه، وسواء أكانت النتائج واقعة أو متوقعة، وفق مقاصد التشريع. والقول: "سواء أكانت النتائج واقعة أو متوقعة"، قيد يشمل فقه الواقع، كما يشمل فقه التوقع، وهو ما نسميه الفقه الافتراضي، فهو إذن موازنة بين حاضر ومستقبل، وعلى الفقيه أن يعتمد على الأدوات التي بإمكانها أن تكتشف هذا المستقبل<sup>(١)</sup>.

وقد جلى الإمام الشاطبي هذا المبدأ بالاهتمام والعناية والتأصيل، فكشف أهميته، ووضع الإطار العام له، وما تفرّع عنه من مناهج وخطط تشريعية، يجب تحكيمها في التطبيق بظروفه المحتفة، من حيث مآله المتوقع أو الواقع.

جاء في الموافقات ما نصّه: "النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً كانت موافقة أو مخالفة، وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"<sup>(٢)</sup>.

وقدّم الشاطبي أدلّة على صحة الاحتجاج بمبدأ التّظّر في مآلات الأفعال، وهي:

١. إنّ التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالحهم إمّا أخروية وإمّا دنيوية؛ فأما الأخروية؛ فراجعة إلى مال المكلف في الآخرة، ليكون من أهل التّعيم لا الجحيم، وأما الدنيوية؛ فإنّ الأعمال مقدماتٌ لنتائج المصالح؛ فإنّها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى التّظّر في المآلات.

٢. إنّ مآلات الأفعال إمّا أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة، فإن اعتبرت

(١) عبد الله بن بيه، الاجتهاد بتحقيق المناط، <http://www.binbayyah.net>

(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٧٧.

فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وهذا غير صحيح، وذلك لأنَّ التكاليف موضوعة لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد.

٣. الاستقراء الثَّام؛ فالأدلة الشرعيَّة تشير إلى اعتبار النظر في المآل إجمالاً وتفصيلاً<sup>(١)</sup>.

والمتبع في استقراء الشَّاطبي لأدلة صحة اعتبار النَّظر في مآلات الأفعال، يجدها تجري في اعتبارين هما:

الاعتبار الأول: اعتبار المآل على العموم؛ وهي الأدلة التي ترشد إلى اعتبار المآل بشكلٍ عامٍ، من خلال الإخبار عن عاقبة الفعل وأثره.

وقد مثل للاعتبار الأول بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ الْأَنْبِيَاءِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا

مِنَ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨].

فإنَّ كلاً من الآيتين الكريمتين ترشدان إلى اعتبار المآل العام - على الجملة - بدليل ربط الشارع بين الأحكام ونتائجها العمليَّة، مبيناً أنَّ هذه الآثار والنتائج مقصودة للشارع؛ فالعقوبة وسيلة لحفظ النفس الإنسانية، وصيانتها من الإهدار والاعتداء، وهي طريق لتحقيق الأمن الاجتماعي، وأنَّ مآل رشوة القضاة فيه تضييع لحقوق النَّاس، وأكل لأموالهم بالباطل<sup>(٢)</sup>.

الاعتبار الثاني: اعتبار المآل على الخصوص؛ وهي الأدلة التي توازن بين مصلحة

(١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٨ - ١٨٠.

(٢) الكيلاني، عبد الرحمن (١٩٩٦م)، قواعد المقاصد عند الإمام الشَّاطبي، ص ٣٧٧، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنيَّة.

الأصل ومفسدة المآل، أو مفسدة الأصل ومصلحة المآل، وتقديم الراجح منهما، وهذا ما اصطُح عليه بمبدأ سدِّ الذرائع -وسياقي الحديث عنها في المطلب الثاني-.

وعليه وبناءً على ما تقدّم يتبين لنا أنّ المجتهد ولدى نظره في الأدلة والموازنة بينها، فإنّه يَرُقّب النتائج، وسواء أكانت واقعة أم متوقعة، ويبني عليها حكمه، ولا نعني بالفقه الافتراضي إلا ذلك، فإنّه - أي المآل - أمر افتراضي مبني على غلبة الظنّ، والفقهاء يخبر عن حكم الله تعالى في مسألة قريبة الوقوع في المستقبل القريب، بناءً على ما يتوقعه من النتائج المفترضة.

وهنا يلفت الشّاطبي - المعروف عنه أنّه التّأظر في المآلات قبل الجواب عن السُّؤالات - نظر طالب العلم بالقول: "وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد؛ إلاّ أنه عذبُ المذاق، محمود الغبّ - العاقبة - جار على مقاصد الشريعة"<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: سدِّ الذرائع

تعتبر قاعدة سدِّ الذرائع من أهم القواعد في التّشريع الإسلامي، وهي المظهر العملي لمبدأ مآلات الأفعال، وذلك بسبب قيامها على اعتبار الموازنة بين المصالح والمفاسد، وهي تنظر إلى الوسائل لا باعتبار الباعث فقط، بل باعتبار النتيجة المتوقعة منها أيضاً، وبالتالي فهي تأخذ حكم ما أفضت إليه، والإفضاء أمر افتراضيّ مستقبليّ قد يُعلم تحقّقه وقد لا يُعلم.

والذرائع جمع ذريعة، وهي في اللغة الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء سواء كان حسياً أم معنوياً، خيراً أو شراً<sup>(٢)</sup>.

(١) الشّاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٧٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (ذرع)، ج ٨، ص ٤٠٢.

أمّا في الاصطلاح فقد تفاوتت عبارات الفقهاء في تعريفهم للذرائع بين معممٍ ومخصّص، فمنهم من حملها على المعنى اللغوي العام، وهي الوسيلة أو الطريق إلى شيءٍ آخر، فيسُدُّ إذا كان طريقاً إلى مفسدة، فنقول: سدُّ الذرائع، وتفتح إذا كان طريقاً إلى مصلحة، فنقول فتح الذرائع<sup>(١)</sup>.

ومن حملها على المعنى الخاص، فقد قصرها على ما فيه تذرّع إلى ممنوع، بمعنى أنّها تمنع التّوسل بما هو مباح إلى ما هو ممنوع، وهذا هو الشائع في عرف الفقهاء<sup>(٢)</sup>.

وأرى أنّ في الأخذ بالمعنى الأعم هو الأفضل، وذلك لتشمل سدّ الذرائع وفتحها، وفي هذا الصّدّد يقول القرافي: "أعلم أنّ الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإنّ الذريعة هي الوسيلة"<sup>(٣)</sup>.

وتنقسم الذريعة من حيث حصول الغاية وعدم حصولها إلى أربعة أقسام:<sup>(٤)</sup>

القسم الأول: الذريعة الممنوعة بالإجماع: وهي التي تفضي إلى مفسدة مقطوع بها، ومثاله؛ حفر في طريق مظلم أمام باب الدّار بحيث يسقط فيه مرید الدّخول قطعاً.

---

(١) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٠٥. ابن تيمية، تقي الدّين أبو العبّاس أحمد بن عبد الحلّيم (١٩٨٧م)، الفتاوى الكبرى (تحقيق محمد ومصطفى عطا)، ط ١، ج ٣، ص ١٧٢. ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٣٥. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، (د. ط.)، ص ٢٨٨، دار الفكر العربي.

(٢) القرافي، أحمد بن إدريس (٢٠٠٥م)، تنقيح الفصول في اختصار الأصول (تحقيق أحمد بن إدريس)، (د. ط.)، ج ١، ص ٤٢٧، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة. الشّاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٨٣.

(٣) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٣.

(٤) الزّركنشي، محمد بن عبد الله (٢٠٠٠م)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط ١، ج ٤، ص ٣٨٢، دار الكتب العلميّة، بيروت.



القسم الثاني: الذريعة الجائزة بالإجماع: وهي التي تفضي إلى المفسدة نادراً وإفضاؤها إلى المصلحة أكثر، ومثاله؛ زرع العنب، فإنَّ اتخاذه للخمر قليل وليس كثيراً.

القسم الثالث: الذريعة المختلف في إجماع منعها: وهي التي تفضي إلى المفسدة في غالب الظن، ويندر إفضاؤها إلى مصلحة، ومثاله؛ بيع السلاح وقت الفتنة.

القسم الرابع: الذريعة المختلف في منعها: وهي التي تفضي إلى المفسدة كثيراً ولكن ليس غالباً ولا نادراً، ومثاله؛ مسائل بيوع الآجال، ومنه بيع العينة. فقد منعها الإمامان مالك<sup>(١)</sup> وأحمد<sup>(٢)</sup>، ولم يمنعها الإمامان أبو يوسف<sup>(٣)</sup> والشافعي<sup>(٤)</sup>.

وهنا نسوق دليلين أحدهما من القرآن الكريم والآخر من السنة للتدليل على أن سدَّ الذرائع أصل قائم بذاته من مصادر التشريع الإسلامي:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

[الأأنعام: ١٠٨].

وجه الدلالة: منع الله تعالى من سبِّ آلهة المشركين، مع أنَّ توهين أمر الشرك مطلوب؛ وذلك بالنظر إلى ما يفترض - في غالب الظن - من سبِّ الله تعالى؛ فمنعت هذه الذريعة نظراً إلى هذا المآل الممنوع، وهو أمر افتراضي متوقع حدوثه.

٢. قوله - ﷺ -: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين، حتى يدع ما لا بأس به؛

(١) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد (١٩٧٥م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط ٤، ج ٢، ص ١٤٢، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر.

(٢) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (١٩٨٥م)، المغني، ط ١، ج ٤، ص ٢٧٧، دار الفكر، بيروت.

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، (د. ط)، ج ٧، ص ٢١٢، دار الفكر العربي، بيروت.

(٤) الشافعي، محمد بن إدريس (١٩٧٣م)، الأم، ط ٢، ج ٣، ص ٣٨، دار المعرفة، بيروت.

حذراً مما به البأس»<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: إنَّ الحديث ينبه إلى الدور الوقائي الذي يمثله مبدأ سدِّ الذرائع، والذي يرتقي بصاحبه إلى منزلة المتقين.

والحق أن قاعدة سدِّ الذرائع معتبرة عند الجميع، وإنَّما الخلاف في أمر آخر، وهو المناط - العلة - الذي يتحقق به التذرع، ففي بيع العينة مثلاً؛ فإن الإمام مالك يمنع هذا البيع؛ لأنَّه وسيلة إلى مفسدة وهو الربا المحرَّم، والضابط عنده هو كثرة الوقوع دون النَّظر إلى الباعث. أمَّا الشَّافعي فإنَّه لا يمنعه، لأنَّه يعتمد العبارة الظاهرة، ولا يتحرى البواعث النَّفسية الخفية، فإن قصد المآل الممنوع فهو بلا إشك لا يمنعه؛ لأنَّه تعاون على الإثم والعدوان<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإنَّ الجميع قد أخذوا بقاعدة سدِّ الذرائع، والخلاف إنَّما هو في بعض صورته وأقسامه، فالمالكيَّة توسَّعوا في هذه القاعدة أكثر من غيرهم، بل جعلوا منه أصلاً قائماً بذاته، وأمَّا الحنفيَّة والشَّافعيَّة وإن لم يصرحوا به في كتبهم، فقد عملوا به في تفاصيل فروعهم، وفي هذا الصَّدق يقول الزُّركشي نقلاً عن القرطبي: "وسدُّ الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر النَّاس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً"<sup>(٣)</sup>.

ويمكن القول بأن قاعدة سدِّ الذرائع تعتبر من المقومات الهامة للفقهِ الافتراضي لسببين هما:

(١) الترمذي، سنن الترمذي، مصدر سابق، باب لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين، رقم الحديث ٢٤٥١، ج ٤، ص ٢٤٢، قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٢) الشَّاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٨٥.

(٣) الزُّركشي، البحر المحیط، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٨٢.

السبب الأول: إنَّ العمل بقاعدة سدِّ الذرائع يعطي الفقه الإسلامي القدرة على مساندة التطورات الاجتماعيَّة المفترضة في الأحكام الجزئية المتغيرة، دون الحاجة لتعديل أو تغيير الأحكام الشرعيَّة الكلية الثابتة، وبما يتفق مع هذه التطورات، بخلاف ما يحدث في التَّظْم الوضعيَّة من تغييرات جذريَّة في تشريعاتها، لتواكب المستجدات بما ينسجم مع مصالحها، ولو على حساب الثوابت<sup>(١)</sup>.

السبب الثاني: إنَّ أيَّ عمل تشريعي يتضمن وسيلتين لرفع الضرر؛ وسائل علاجيَّة، وأخرى وقائيَّة، وتتعلق الأولى بالأضرار الواقعة بالفعل، وأمَّا الثانية فإنَّها متعلقة بالأضرار المفترضة الوقوع في المستقبل، فالأولى تنظمها نظريَّة التعدي في الفقه الإسلامي، والثانية تنظمها نظريَّة التَّعَسُّف في استعمال الحق.

وعليه فإنَّ قاعدة الذرائع قائمة على أساس دفع ضرر مفترض، قريب الوقوع، وذلك بتحريم التسبب فيه، والمنع من ممارسته قبل وقوعه، وهذا هو الدور الوقائي الذي تضطلع به هذه القاعدة؛ توقيماً من وقوع الضرر، أو الانحراف به عن غايته<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثالث: القياس

يعدُّ القياس مصدراً من مصادر التشريع المتفق عليها بين جمهور الفقهاء، وما دامت الوقائع لا تخلو عن حكم الله تعالى فيها؛ فإنَّ القياس هو الذي يكفل للشريعة الاستمرار والمساندة مع الوقائع الحديثة المفروضة منها والمفترضة؛ لأنَّ النصوص متناهية، والوقائع الإنسانيَّة غير متناهية.

(١) المنسي، محمد قاسم (٢٠١٠م)، تغيُّر الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلاميَّة، ط١، ص ٤٦٤، دار السَّلام، القاهرة.

(٢) الدُّريني، فتحي (٢٠٠٨م)، نظريَّة التَّعَسُّف في استعمال الحق، ط٣، ص ١٩٦، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.

والقياس في اللغة بمعنى التقدير، يقال: قاسه بغيره وعليه يقيسُه قَيْساً وقياساً  
واقْتاسه: قَدَّرَه على مثاله فانقاس، والمقدارُ: مقياسٌ<sup>(١)</sup>.

وفي الاصطلاح هو: "إلحاق حكم واقعة غير منصوص على حكمها بواقعة  
أخرى منصوص علة حكمها لعله مشتركة بينهما"<sup>(٢)</sup>، وبمقتضى هذا التعريف  
يكون القياس مكوناً من أربعة أركان هي:

الرُّكن الأول: الأصل: وهو الواقعة المنصوص على حكمها.

الرُّكن الثاني: الفرع: وهو الواقعة التي لم ينصَّ على حكمها، ويراد إلحاقها  
بالأصل في الحكم، وهي هنا مفترضة قريبة الوقوع.

الرُّكن الثالث: الحكم: هو حكم الأصل والمقيس عليه الذي ورد به نصُّ أو  
إجماع.

الرُّكن الرابع: العلة: وهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

وأما إعطاء الفرع مثل حكم الأصل فهو نتيجة القياس وثمرته وغايته<sup>(٣)</sup>.

وقد استدلل الجمهور لإثبات حجية الأخذ بالقياس كمصدرٍ من مصادر  
التشريع الإسلامي بأدلة كثيرة نقتصر على ذكر بعضها خشية من الإطالة:

١. قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢٢].

وجه الدلالة: أنَّ أولي الأبصار مدعوون للاعتبار بما وقع لغيرهم، وليس

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (قاس)، ج ٦، ص ١٨٥. الفيروز آبادي، القاموس

المحيط، مصدر سابق، مادة (قاس)، ص ٥١٢.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٢٢٧.

(٣) الكيسبي وجميل، أصول الأحكام، مصدر سابق، ص ٩٦.

معنى ذلك إلا أن يقيسوا حالهم بحال أولئك، وهذا لا يمنع من الاعتبار بما سيقع في المستقبل.

٢. ما روي أن النبي - ﷺ - لما بعث معاذ بن جبل - ؓ - إلى اليمن، فقال له: "كيف تقضي؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله - ﷺ -، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله - ﷺ -؟ قال: اجتهد رأيي، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله - ﷺ -" (١).

وجه الدلالة: أن الرسول - ﷺ - أقر معاذاً على الاجتهاد برأيه عندما لا يجد نصاً من الكتاب والسنة؛ فهذا إقرارٌ ضمني منه بالقياس: إذ هو نوعٌ من الاجتهاد، ولم ينقل أنه أقره على نوعٍ منه دون الآخر (٢).

أقول: إن الحديث وإن كان ضعيف السند، فهو صحيح المعنى، يؤيده أفضية معاذ في اليمن واجتهاداته، فقد كان - ؓ - يقضي بروح الواقع في ضوء الكتاب والسنة، ولم ينقل أنه - ؓ - عندما تعرض عليه حادثة في اليمن أنه ينتظر الردَّ عليها من المدينة المنورة، ومن ذلك أنه كان يطلب القيمة في الجزية تيسيراً على الناس ورفعاً للخرج عنهم، وكان ينقل ما يزيد عن حاجة الناس منها إلى المدينة المنورة، كل ذلك كان مستجداً بالنسبة له، وقد قضى فيها بفهمه ورأيه رضي الله عنه وأرضاه.

٣. إن الشريعة الإسلامية شريعة مرنة بمقدورها الاستجابة مع كل جديد والتفاعل مع كل طارئ، والقياس هو الذي يمدُّ التشريع الإسلامي بمقومات البقاء

(١) الترمذي، سنن الترمذي، مصدر سابق، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم الحديث ١٣٢٧، ج ٣، ص ٩، قال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل.

(٢) الكبيسي وجميل، أصول الأحكام، مصدر سابق، ص ٩٩.

والاستمرار، فهو تعدية للخطاب من المنصوص إلى غير المنصوص عن طريق العلة التي هي من أهم أركان القياس<sup>(١)</sup>.

وحقيقة الفقه الافتراضي تدرج بالقياس، وصورته هنا هو أن الأصل موجود، والفرع غير موجود، وإنما يقرب وقوعه بحسب النَّظَر، وتُعد بصيرة الفقيه، والعلة هي الجامع بين الموجود وغير الموجود. فالإسكار علة تحريم الخمر وهو موجود إبان نزول الوحي، وأمَّا المخدرات فلم تكن موجودة وقت نزول الوحي ولكنها محرمة للعلة الجامعة بينها وبين الخمر وهو الإسكار.

ويؤيد هذا الفهم ما ذكره القاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره جمهور المحققين في حدِّ القياس أنَّه: "حمل معلوم على معلوم في إثبات الحكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما عنهما"<sup>(٢)</sup>. وقوله: (حمل معلوم على معلوم): ليتناول الموجود، والمعدوم، فإن القياس يجري فيهما<sup>(٣)</sup>.

فتأكد لنا بذلك أن القياس هو من دعائم الفقه الافتراضي؛ ذلك لأنَّ القياس يسائر النَّصوص والنوازل المفترضة الوقوع ويعطي فيها الحكم بجامع العلة، فالفقه ما هو إلا انعكاس لواقع المجتمع وظروفه وإشكالاته الواقعة والمتوقعة، لذا فإنَّ الله تعالى لم يشرع الأحكام إلاَّ لمصالح النَّاس لا لشقائهم.

وعند الحديث عن القياس لا بد من الإشارة إلى الاستحسان؛ لأنَّ الاستحسان

---

(١) بنعمر، محمد (٢٠٠٩م)، من الاجتهاد في النَّص إلى الاجتهاد في الواقع، ط ١، ص ٩٠، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

(٢) الجويني، البرهان، مصدر سابق، ج ٢، ٧٤٥. الجميلي، سعدي خلف (٢٠٠١م)، آراء الباقلاني الأصوليَّة، ط ١، ص ٢٠٧، مطبعة السُّطور، بغداد.

(٣) الرَّازي، فخر الدِّين محمد بن عمر (١٩٩٩م)، المحصول، ط ١، ج ٢، ص ٢١٣، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

ما هو إلا ترجيح قياس خفيّ على قياس جليّ<sup>(١)</sup>، إذن فالاستحسان يعالج ما عجز القياس عن معالجته بسبب اطراد، بتفويت مقصدٍ من مقاصد الشارع العامّة، فأصل الاستحسان في جزء كبيرٍ من تطبيقاته ينطوي على تفادي ما يتحقق من جرّاء تطبيق النَّص من تداعيات، لذا يعدل المجتهد من دليلٍ جليّ إلى دليلٍ خفيّ، فحقيقة الاستحسان تعبّر عن فقه قائم على احترام الاستثناء<sup>(٢)</sup>.

ولمّا كانت مستجدات الحياة متتابعة ولا حصر لها، سواء أكانت واقعة أم متوقعة، فإنّ القياس لوحده عاجزٌ عن مجاراتها، فبرزت الحاجة إلى الاستحسان لتجاوز بالأحكام مرحلة التنظير، إلى مرحلة التّطبيق، فالحاجة إلى الواقعيّة أهمّ بكثير من الحاجة إلى المذهبيّة.

وحاجتنا إلى القياس اليوم لا تقل أهميّة عن حاجتنا إلى الاستحسان، بل إنّ الاستحسان في التطبيق هو أسهل وأيسر للفقيه والمجتهد؛ لأنّ القياس مبني على العلة التي تدور مع الحكم وجوداً وعدمًا، والوصول إلى علة الحكم تحتاج إلى مرانٍ وجهدٍ لا يستهان به، وأمّا الاستحسان فإنّه ينظر إلى واقع النَّاس ومصالحهم، وإن ترتب على الحكم به مخالفة القياس، ودوره في عمليّة التطبيق تكون باستثناء بعض الأحكام أو تأجيلها، وهذا يتطلب تبصّر العواقب، وملاحظة النتائج.

---

(١) سانو، قطب مصطفى (٢٠٠٠م)، معجم مصطلحات أصول الفقه، ط ١، ص ٥٢، دار الفكر، دمشق.  
(٢) زاهد، عبد الأمير كاظم (٢٠١١م)، فلسفة الفقه التكويني المعرفي ومركب إنتاج المعرفة الفقهيّة، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد ٢٢، ص ٢٣، العراق.

## المطلب الرابع: الاستصلاح (المصلحة المرسله)

الاستصلاح لغةً مشتق من المصلحة وهي ضد المفسدة، والاستصلاح نقيض الاستفساد، يقال: أصلح، أي أتى بالصَّلاح، وهو الخير والصَّواب، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه<sup>(١)</sup>.

وفي الاصطلاح: "هو بناء الأحكام الفقهيَّة على مقتضى المصالح المرسله"<sup>(٢)</sup>، وتعرَّف المصالح المرسله بأنَّها: "كل مصلحة لم يرد في الشَّرْع نصُّ على اعتبارها بعينها أو بنوعها"<sup>(٣)</sup>، وعليه فإنَّ المصلحة التي جاء نصُّ خاصُّ بعينها؛ ككتابة القرآن صيانةً له من الضَّياع، أو كانت مما جاء نصُّ عامُّ في نوعها يشهد له بالاعتبار؛ كوجوب تعليم العلم ونشره بوجهٍ عامٍّ، فهي عندئذ تكون من قبيل المصالح المنصوص عليها عيناً أو نوعاً لا من المصالح المرسله، كما ويعتبر حكمها ثابتاً بذلك النَّص لا بقاعدة الاستصلاح، فالمصلحة المعتبرة أو الملغاة والتي قام الدليل على اعتبارها أو إلغائها ليستا مجالاً للفقهِ الافتراضي<sup>(٤)</sup>.

وعند الحديث عن موقف العلماء من الاستصلاح لا بد من القول بأنَّه أصل معمول به في ثنايا كتبهم، فمنهم من عدَّه أصلاً من أصول التشريع الإسلامي مستقلاً بنفسه، ومنهم من أدرجه ضمن التُّصوص التشريعيَّة والمقاصد الكليَّة، ومنهم من أدرجه في أصول أخرى تحت مسميات مختلفة كالقياس.

وهنا يثار سؤالٌ مفاده: إذا كان الأئمة في تفرعاتهم قد عملوا بتلك المصالح،

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (صلح)، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥١٦.

(٢) الزُّرقا، مصطفى أحمد (١٩٩٨م)، المدخل الفقهي العام، ط ١، ج ١، ص ١٠٠، دمشق، دار القلم.

(٣) الزُّرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه.



والأصوليون قاموا بتأصيل تلك الفروع: فما أساس هذا الاضطراب الذي عانت منه المصالح المرسلة، حتى ذهب بعضهم إلى ردّها مطلقاً، وذهب آخرون إلى وضع شروطٍ للأخذ بها؟

الجواب: السبب الذي دفع بالبعض لعدم تقرير المصالح المرسلة هو الخوف من أن تتخذ من قبل أئمة الجور حجة لإتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال النَّاسِ ودمائهم، فأروا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى التَّصَوُّصِ، ولو بضربٍ من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس، ولم ينيطوها باجتهاد الأمراء والحكام<sup>(١)</sup>.

ولمَّا كان القياس لا يستطيع وحده تحمل تبعه المستجدات والتَّوَازِلِ الواقعة والمفترضة؛ لذا فإنَّ الحاجة تتطلب الأخذ بمسالك مختلفة من التعليل تلبية لمصالح النَّاسِ واحتياجاتهم، وفي هذا يقول الشَّاطِبي: "القاعدة المقررة أنَّ الشرائع إنَّما جيء بها لمصالح العباد"<sup>(٢)</sup>.

وهنا برزت الحاجة لفتح باب التَّشْرِيعِ بالاستصلاح، وبناء الأحكام الشرعيَّةِ على مقتضى المصالح المرسلة، وفي هذا الشأن يقول خَلَّاف: "فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح، لضاقت الشريعة الإسلاميَّة عن مصالح العباد وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنَّها شريعة عامَّة لكافة النَّاسِ، وخاتمة الشرائع السماويَّة كلها"<sup>(٣)</sup>.

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار (١٩٩٠م)، ج٧، ص١٦٥، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب.

(٢) الشَّاطِبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٢٣٤.

(٣) خَلَّاف، عبد الوهاب (١٩٩٣م)، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصَّ فيه، ط٦، ص٩١، دار القلم،

الكويت.

وإذا كان طريق التَّعَرُّف على القياس بالعلة، فإنَّ طريق التَّعَرُّف على الاستصلاح هو الاستقراء<sup>(١)</sup>، وقد اشترط العلماء للأخذ بالاستصلاح شروطاً عدة أهمها:

الأول: الملائمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً بذاته، وبين مقاصد الشَّارع، فلا تنافي أصلاً من أصوله، ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعيَّة.

الثاني: أن تكون معقولة في ذاتها، جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول، تلتقتها بالقبول.

الثالث: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان النَّاس في حرج<sup>(٢)</sup>.

وقد قَسَم الشَّاطِبي المصلحة من حيث قوتها في ذاتها إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: المصالح الضروريَّة: وهي التي لا بدَّ منها في قيام مصالح الدِّين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدُّنيا على استقامة، بل على فسادٍ، والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

ثانيهما: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقَّع، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

القسم الثاني: المصالح الحاجيَّة: وهي المصالح التي يفتقر إليها من حيث

---

(١) الاستقراء: الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات، بناءً على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات. سانو،

معجم مصطلحات أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٦٠.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٢٨٠.

التوسعة، ورفع الضيق، المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي، المتوقع من المصالح العامة.

القسم الثالث: المصالح التحسينية: وهي ما يكون في الأخذ بها مما يليق بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، والتي تأنفها العقول الراجحات<sup>(١)</sup>.

وتأتي أهمية الاستصلاح كمقومٍ من مقومات الفقه الافتراضي عند الحديث عن تكاملية التشريع الإسلامي، وحاصله أنّ عملية التشريع لم تعد عملية آلية بحتة، بل هي عملية تكاملية، تتداخل فيها عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية، وعليه فإنّ الفقه اليوم مطالبٌ بنتاج العلوم الحديثة ودراساتها الميدانية، وبما أنّ المصالح هي في حقيقتها خططٌ تشريعيةٌ، فإنّها وبلا شك تساعد الفقيه على بلورة تصوراتهِ وأفكارهِ المستقبلية في ضوء الدراسات والإستراتيجيات المبنية على أسس علمية سليمة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٧٦.

(٢) المنسي، تغير الظروف، مصدر سابق، ص ٤٨٦.

## المبحث الثاني

### ضوابط الفقه الافتراضي

#### المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد في الفقه الافتراضي

عدَّ الإمام الشُّوكاني النَّظْر فيما لم يقع ضرباً من الاجتهاد، حيث جاء في الإرشاد ما نصَّه: "الاجتهاد على ثلاثة أضرب... الثالث: اجتهاد العالم في غير التَّوْازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله، أو يستفتى فيه قبل نزوله"<sup>(١)</sup>، والنَّظْر في المسائل المفترضة لا بد له من ضوابط تحكم طبيعة العمل بها، وعليه فلا بد من ضوابط تحكم النَّظْر في المسألة المفترضة أولاً، وضوابط تحكم المسألة المفترضة ذاتها ثانياً.

وضوابط الاجتهاد في الفقه الافتراضي هي ذاتها ضوابط الاجتهاد العام التي نصَّ عليها الأصوليون؛ لأنَّ الافتراض ما هو إلاَّ اجتهاد توقيعي، فيجتمع من كلا الاتجاهين نتيجة واحدة وهي تحقيق مصالح النَّاس في الحال والمآل، وقد اقتصر هنا خشية الإطالة على أهم هذه الضَّوابط وهي:

#### الضَّابط الأول: مراعاة مقاصد الشارع:

ويراد بمقاصد التشريع: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع

---

(١) الشُّوكاني، محمد بن علي (١٩٩٩م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول (تحقيق أحمد عناية)، ط ١، ج ٢، ص ٢١٢، دار الكتاب العربي، دمشق.

الأحكام، ولكنّها ملحوظة في أنواع منها<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنّ الناظر في الواقعة المفترضة عليه أن يضبط مقاصد التشريع، ونعني بالمقاصد الواجب مراعاتها المقاصد الصّحيحة القطعيّة أو الظنيّة الغالبة، دون المقاصد الباطلة أو الوهميّة، والتي لا يعمل بها، ولا يعوّل عليها، وبلا شك فإنّ المقاصد متعلقة بالوسائل فالوسيلة إلى أفضل المقاصد، أفضل الوسائل، والى أقبح المقاصد، أقبح الوسائل، والى ما يتوسط متوسطة<sup>(٢)</sup>.

والشريعة لم تحصر كل الوسائل التي يتوصل بها إلى تحقيق مصالح النّاس، وإنّما اكتفت بالنّص على القواعد والمبادئ العامة التي تحكمها، وعليه فإنّ أية وسيلة يفرضها التطوّر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتؤدي إلى تحقيق مصالح النّاس، ولا تنطوي على مخالفة الشريعة، فإنّها تصبح مشروعة<sup>(٣)</sup>.

وتجلى أهميّة هذا الضابط بالنسبة للفقهاء الافتراضي في المساعدة على فهم علل التشريع ومراميه الجزئيّة والكلّيّة، فتفهم التّصوص الجزئيّة في ضوء التّصوص الكلّيّة، وهذا يساعد على فهم الوقائع الجزئيّة المفترضة في ضوء المقاصد الكلّيّة للتشريع، وبالتالي فإنّ الفقيه يخرج برأي وتصوّر يوافق روح النّص ومآله ومدلوله، دون التّوقف على ظواهر التّصوص.

### الضّابط الثاني: عدالة المجتهد:

والعدالة صفة في الإنسان تحمله على ملازمة التّقوى، وترك الكبائر، وعدم الإصرار على الصّغائر، واجتناب ما فيه خسة من التصرفات التي تخلّ بالمرءة،

(١) ابن عاشور، محمد الطّاهر، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ط ١، ص ٥١، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس.

(٢) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦١.

(٣) المنسي، تغير الظروف، مصدر سابق، ص ٥٥٢.

وتشين عند النَّاس جميعاً<sup>(١)</sup>.

ومن الشُّروط التي اتفق عليها الأصوليون: أن يكون المجتهد عدلاً مرضي السيرة، يتقي الله تعالى، ويتحرى الحقَّ، ولا يشري دينه بدنياه؛ لأنَّ الفاسق والمتلاعب بالدِّين، والذي يجري وراء الشُّهرة الزائفة، والدعاية الرخيصة، والتزُّلف المذموم، لا يؤتمن على شرع الله تعالى، فإذا كان الذي يشهد على النَّاس في دراهم معدودة، يجب أن يكون عدلاً مرضياً عند النَّاس، فكيف يأنسان يشهد على الله تعالى، ويوقِّع عنه الأحكام، بالحلِّ أو الحرمة أو الرُّخصة<sup>(٢)</sup>.

### الضَّابط الثالث: معرفة الواقع:

الواقع هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النَّظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين، والوصول إليه يكون بالعيان أو بالبرهان<sup>(٣)</sup>، ومعرفة الواقع الذي فيه ينزل المجتهد الحكم الشرعي يعدُّ من أهم ضوابط الاجتهاد في الفقه الافتراضي، ونعني به معرفة المجتهد بالنَّاس والحياة من حوله، وذلك لأنَّه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكياتهم تيارات وعوامل مختلفة: نفسية وثقافية واقتصادية وسياسية<sup>(٤)</sup>.

ولمَّا كان الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره؛ فإنَّه يجب الإمام بهذا الواقع

---

(١) الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٤. سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٢٨٠.

(٢) القرضاوي، يوسف (١٩٩٦م)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط ١، ص ٤٩، دار القلم، بيروت.

(٣) القنوجي، صدِّيق بن حسن، أبجد العلوم، ط ١، ج ١، ص ٤١٣، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.

(٤) القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤٧.

المعاصر في جملة تشعباته وتفرعاته وتشابكاته، وفي مجموع تحدياته وآفاته وتطوراته، حتى يكون الاجتهاد فيه مبنياً على واقعية واقعة أو مفترضة لا متخيلة أو متوهمة<sup>(١)</sup>.

ومن هنا تظهر خيبة الفتاوى الفقهية للعلماء الذين لا يعرفون الواقع عن كثب، وما يخطط للأمة من قبل أعدائها، فيحدث الاضطراب في الفتوى وبخاصة فيما يتعلق بمسائل سياسية معاصرة، فالعالم غائب أو مغيب عن واقعه، ويطلب منه الإفتاء وقت الحاجة في واقع يشهد الكثير من التحديات والمناكفات السياسية، أي أن دوره المرجعي قد اختزل بكونه "فقيهاً حسب الطلب" أو "مفتٍ حسب الطلب".

والعلاقة بين فقه الواقع والمتوقع (الافتراض) هي علاقة إضافية تتمثل في أن بعض الواقع قد يكون أمانة للمتوقع، وأن بعض المتوقع نازلة منزلة الواقع، وقد تُغالبه في قوة الاعتبار، وبما أنَّ المتوقع ينزل منزلة الواقع؛ فإنَّ فقهه جزء لا يتجزأ من فقهه، باعتبار أنَّ المتوقع إمَّا أن يكون مآلاً للواقعة، أو مآلاً للواقع، وعليه فإنَّ فهم المتوقع هو الكلي المستقرأ أو المنتظم من فهم الوقائع ودرك ما بينها في الخارج من صلات ونسب وعلاقات، بحيث يعرف وجه اتصالها واجتماعها، وتتكشَّف جهات افتراقها وانفصالها<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار الإمام أحمد فيما نقله عنه ابن القيم إلى هذا الضابط بقوله: "لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: أولها: أن يكون له

(١) الخادمي، نور الدين مختار (٢٠٠٨م)، أبحاث في مقاصد التشريع، ط ١، ص ٦٩، مؤسسة المعارف، بيروت.

(٢) الزنكي، فقه التوقع، مصدر سابق، ص ٣٣.

نية، فإن لم يكن له نية، لم يكن عليه نورٌ، ولا على كلامه نورٌ. والثانية: أن يكون له علمٌ وحلمٌ ووقارٌ وسكينةٌ. الثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته. الرابعة: الكفاية - أي من العيش - وإلاً مضغه النَّاس. والخامسة: معرفة النَّاس<sup>(١)</sup>.

وقد شرح ابن القيم الخصلة الخامسة - معرفة النَّاس - بقوله: "فهذا أصل عظيمٌ يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والتَّهي، ثمَّ يطبق أحدهما على الآخر، وإلَّا كان ما يفسد أكثر مما يُصلح، فإنَّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفة في النَّاس، تصوَّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتتيال... بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر النَّاس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم وعُرفياتهم، فإنَّ الفتوى تتغير بتغير الزَّمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كلُّه من دين الله تعالى"<sup>(٢)</sup>.

إذن فعلى المجتهد المعاصر أن يكون ملماً بقدرٍ من علوم النَّفس والتَّربية والاجتماع والاقتصاد والقوانين والسياسات المحليَّة والإقليمِيَّة والدوليَّة، التي تكشف له ما يدور حوله من الوقائع والحوادث، فمن لم يكن عالماً بأحوال واقعه فهو جاهل، ومن لا يعي فقه الواقع كيف له أن يعي فقه الافتراض والتَّوقع، ففقد الشيء لا يعطيه.

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٩٩.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٤-٢٠٥.



## المطلب الثاني: ضوابط المسألة المفترضة

لَمَّا كان للاجتهاد في مسائل الفقه الافتراضي خصوصيته لكونه يستند إلى عنصر المستقبل، ومقاصد الأحكام الشرعيّة فيه غير مكتشفة مسبقاً كما هو الحال في الاجتهاد المقاصدي، كان من اللازم وضع ضوابط خاصة تحكم طبيعة العمل به، وتجعله منسجماً مع الاجتهاد المقاصدي العام، ويمكن أن نورد أهم هذه الضوابط وهي:

### الضابط الأول: إمكانية وقوع الفرضية:

وهذا الضابط هام في مسائل الفقه الافتراضي، ذلك أنّ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره، فلا بد للمجتهد أو الفقيه أن يغلب على ظنه إمكانية تحقق الفرضية، وأنها ستكون ممّا تعمُّ به البلوى إن عاجلاً أم آجلاً، وذلك لا يتحصّل إلاّ ببذل الوسع في تصوّر الواقعة المفترضة تصوّراً صحيحاً ومتكاملاً.

ومن الصّور التي كانت مفترضة عند الفقهاء وقد أصبحت اليوم حقيقة واقعة، وهو ما عُرف بصلاة العرّة، وفي هذا الشأن يقول الشافعي: "وإذا غرق قومٌ فخرجوا عرّةً كلهم، أو سلبوا في طريق ثيابهم، أو احترقت فيه فلم يجد أحد منهم ثوباً، وهم رجالٌ ونساءٌ، صلّوا فرادى وجماعة رجالاً وحدهم، قياماً يركعون ويسجدون، ويقوم إمامهم وسطهم، ويغض بعضهم عن بعض...."<sup>(١)</sup>، وما تقدّم دال على سلامة نظر الشافعي، وصحة تصوّره، فإنّ المطلع على واقع المسلمين في سجون الاحتلال والاعتقال اليوم، وبخاصة فيما يتعلق بتأديتهم للشعائر، يجد العجب العجاب.

وفي المقابل فإننا نجد الشافعي في موضع آخر يفترض اجتماع عيدٍ وكسوفٍ، فهو

(١) الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج ١، ص ٩١.

يقول هذا الموضع: "وإن كسفت الشمس يوم الجمعة، ووافق ذلك يوم الفطر بدأ بصلاة العيد، ثم صلى الكسوف، إن لم تنجل الشمس قبل أن يدخل الصلاة"<sup>(١)</sup>.

وافترض اجتماع عيد وكسوف مما يمتنع وقوعه؛ لأن الكسوف لا يكون إلا في التاسع والعشرين من الشهر، والعيد إنما يكون في اليوم الأول من الشهر في عيد الفطر، أو اليوم العاشر في عيد الأضحى، فالكسوف سببه حيلولة القمر بين الأرض والشمس، ولا تكون الحيلولة إلا عند اجتماع القمر مع الشمس في منزلة واحدة، وفي عيد الفطر يكون بينهما منزلة كاملة ثلاث عشرة درجة، وفي عيد الأضحى نحو مائة وثلاثين درجة، وحينئذ لا يتأتى اجتماع العيد والكسوف<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد ما سبق ما جاء في الموسوعة الفلكية عن الكسوف ما نصّه: "...فيه يمر قرص القمر أمام الشمس فيحجبها لفترة زمنية قصيرة، ويقتضي حدوث ذلك أن يكون للجرمين طول بروجي واحد، أي لا بد أن يكون القمر في طور الهلال الوليد"<sup>(٣)</sup>.

**الضابط الثاني: أن تكون قريبة الوقوع غير منصوص عليها:**

فإن كانت الواقعة منصوصاً عليها ولو في المستقبل، لم تعد من مسائل الفقه الافتراضي، بل هي في حكم المنصوص عليه، والقاعدة الأصولية تنص على أنه لا اجتهاد في معرض النص الخاص، وأمّا إذا لم يكن فيها نص ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع لم يستحب الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وكان

(١) الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣٩.

(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ١، ص ١١٥.

(٣) مهران، التنظير الافتراضي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٢٧، نقلاً عن كتاب الموسوعة الفلكية، تأليف أ. فايجرت، هـ. نسرمان، ص ٣٨٨ وما بعدها.

الغرض الإحاطة بعلمها لتكون على بصيرة إذا وقعت، استحباب الخوض فيها، وبخاصة إذا ترتب على الأخذ بها ومعرفتها مصلحة راجحة<sup>(١)</sup>.

فحديث التَّقْدِير لوقت الصَّلَاة أيام الدَّجَال مثلاً لا يُعَدُّ من قبيل الفقه الافتراضي؛ لأنَّه في حكم المنصوص عليها، غير أنَّه يمكن الاستفادة من الظروف المحتفة بالحديث للافتراض لتقدير توقيت الصَّلَاة في البلاد غير معتدلة المواقيت.

### الضَّابِطُ الثَّلَاثُ: أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مَسْوُوعٌ لِلنَّظَرِ فِيهَا؛

فعلى المجتهد النَّاطِرِ فِي مَسَائِلِ الْفِقْهِ الْاِفْتِرَاضِيِّ أَلَّا يُشْغَلَ نَفْسُهُ بِالْمَعْضَلَاتِ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي لَا نَفْعَ مِنْ وِرَائِهَا، وَأَنْ يَبْتَعِدَ عَنِ التَّكَلُّفِ وَالْمِرَاءِ وَالغُلُوِّ الْمُنْهِي عَنْهُ، كَمَا وَيَتَجَنَّبُ الْحَدِيثَ عَنِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ بِنَاءَ الْفِقْهِ عَلَى فَرَضِيَّاتٍ مِنْ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ لَيْسَ مِنْ دَأْبِ الْفُقَهَاءِ، لِمَا فِيهِ مِنْ تَضْيِيعِ الزَّمَانِ بِمَا لَا يَعْنِي<sup>(٢)</sup>.

والمسوغ للنَّظَرِ فِي مَسَائِلِ الْفِقْهِ الْاِفْتِرَاضِيِّ هُوَ مَا يَكْفُلُ رَفْعَ الْحَرْجِ عَنِ الْأُمَّةِ، وَيَجْعَلُ مِنْهَا أُمَّةً قَوِيَّةً خَيْرَةً بِمَا تَقْدَمُهُ مِنْ إِرْثٍ لِلْبَشَرِيَّةِ عَظِيمٍ؛ يَتَصَوَّرُ الْوَقَائِعَ، وَيَبَيِّنُ النَتَائِجَ، وَيَضَعُ الْحُلُولَ، أُمَّةٌ تَسْتَعِدُّ لِلْبَلَاءِ بِوَضْعِ الْخَطَطِ وَالذَّرَاسَاتِ وَالَّتِي تَوَاجَهُ بِهَا التَّحْدِيَّاتُ وَالْأَزْمَاتُ السِّيَاسِيَّةُ وَالْاِجْتِمَاعِيَّةُ وَالْاِقْتِصَادِيَّةُ، وَهَذِهِ هِيَ الْمُرُونَةُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِالْمَعْنَى الْأَصْحَحِ.

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٢٢.

(٢) المقرئ، محمد بن محمد بن أحمد، القواعد (تحقيق أحمد بن عبد الله حميد)، ط ١، ج ٢، ص ٤٦٥، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

**الضابط الرابع: ألا يكون الفرض الفقهي متعارضاً ونتاج العلم الحديث:**

بحيث يصعب تفسيره وفهمه لتعارضه مع مقررات العلم الحديث وتطبيقاته، ومن ذلك افتراض بعض الفقهاء لحيض الحامل وحمل الحائض مثلاً، حيث جاء في المعونة: "ولأنه قد ثبت أن الحائض تحمل، فصَّح أن الحامل تحيض"<sup>(١)</sup>.

وقد أتينا بهذا المثال للتدليل على ماله تفسيرٌ علميٌ يسنده، مع ما ليس له تفسير يسنده لغرابته، أمّا بالنسبة للافتراض الأول: وهو حيض الحامل، فعلم الطب الحديث يفسّر هذه الصورة بأنها ترجع إلى أسباب مرضية، هذا بالنسبة للفرض المفسّر إن صح التعبير.

أمّا بالنسبة للافتراض الثاني: وهو حمل الحائض، فالحقيقة أن نتاج الطب الحديث يرفض هذا النوع من التّقدير؛ ذلك لأنّ البويضة الأنثوية التي ينشأ عنها الحمل تخرج من المبيض قبل الحيض بأربعة عشر يوماً ولا يمكنها أن تعيش أكثر من يومين إلى ثلاثة أيام، كما أنّ الحيض يمثل سقوط الغشاء المبطن لجدار الرحم الذي يتعلق به الحمل في بدايته، وعليه فإننا لا نسلم بهذا الافتراض؛ لأنّ الحقائق العلمية ترفضه<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك أيضاً افتراضات الفقهاء المتعلقة بإنزال الخصي من عدمه، فقد جاء في التّلقين: "إذا كان الخصي قائم الذكر يمكنه الوطء إلاّ أنّه لا ينزل فالخيار لها"<sup>(٣)</sup>، وقد علل ذلك بالقول: "لأنّه وطء ناقص الكمال فكان لها الخيار"<sup>(٤)</sup>.

---

(١) البغدادي، القاضي عبد الوهاب (٢٠١٢م)، المعونة على مذهب عالم المدينة (تحقيق عبد الحق حميش)، ط ١، ج ١، ص ١٧٢، دار قرطبة، الجزائر.

(٢) مهرا، التنظير الافتراضي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٣) البغدادي، القاضي عبد الوهاب، التّلقين في الفقه المالكي (تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني)، ط ١، ج ١، ص ٢٩٦، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض.

(٤) البغدادي، المعونة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٤.

أمّا عن افتراض إمكانية وقوع الوطء من مقطوع الخصيتين، فهو مسلّم به علمياً، وهو لا يتناقض مع مقررات الطب الحديث؛ ذلك لأنّ الانتصاب يحدث في العضو الذكري بسبب مؤثرات نفسية تتفاعل معها الأعصاب " الباراسميثاوية " فتعمل على إرخاء خلايا العضلات الملساء في جدار الأوعية الدموية المغذية للعضو الذكري، كما تقوم الخلايا الطلائية والنهايات العصبية بإفراز مادة (N.O) أكسيد النيتريك، والتي تفرز بدورها مادة (C.G.M.P) الجوانوزين أحادي الفوسفات، فيخرج الكالسيوم من خلال الأوعية الدموية، وترتخي هذه الخلايا فيتدفق الدم إلى العضو الذكري ليحدث الانتصاب الذي يمكن الخصي وغيره من الوطء.

وأمّا الافتراض المتعلّق بعدم إنزال الخصي، فغير مسلّم به علمياً؛ لأنّ السائل المنوي يتكون من سوائل تفرزها الغدد الذكورية كالبروستاتا وغيرها ومن ثمّ فالخصي يمكنه الإنزال، إلّا أنّ السائل الذي ينزله لا يصلح للإنجاب، لعدم وجود الحيوانات المنوية به والتي لا تنتجها إلاّ الخصية<sup>(١)</sup>.

#### الضابط الخامس: ألاّ يترتّب على الفرض الفقهي تعطيل السنن الثابتة:

ومن وجوه تعطيل السنّة أن يسدّ الفرض الفقهي مسدّ النّص، ومن ذلك ما استدركه الحنفية على شروط إمامة الصّلاة من زيادات كجمال الزّوجة، وكبر الرأس، وصغر الآلة<sup>(٢)</sup>، مع أنّ النّص الشرعي قد وضع معايير واضحة ومحددة للتّقدم لإمامة الثّاس في الصّلاة؛ وذلك بقوله - ﷺ -: " يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا

(١) مهراّن، التنظير الافتراضي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٣٩.

(٢) الشرنبلالي، حسن بن عمّار (٢٠٠٤م)، مراقي الفلاح شرح متن الإيضاح، ط ٢، ص ١١٢، دار الكتب العلميّة، بيروت.

في القراءة سواء فأعلمهم بالسُّنة، فإن كانوا في السُّنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأكبرهم سنًا<sup>(١)</sup>، فقد وضع النَّبِيُّ - ﷺ - هذه المعايير ورتبها حتَّى يسدَّ باب المنازعة حول أحقيَّة الإمامة، وهو يعلم أنَّ النَّاس متفاوتون في حظوظهم من إتقان القراءة، والعلم بالسُّنة، ومقدار السنِّ، وأنَّ التكافؤ في هذا كله أمرٌ لا يقره الواقع، فلا حاجة للزيادة على ما شرط، بعد أن تبَيَّنَت جودة المعايير وقوتها في الحسم<sup>(٢)</sup>.

### الضَّابط السَّادس: ألاَّ يكون الفرض الفقهي من قبيل القليل النَّادر:

إنَّ أخذ مسائل الفقه الافتراضي في هذا الاتجاه فيه تضييعٌ للوقت بما لا يعني، وعزلٌ للفقه عن واقعه؛ ذلك لأنَّ الكثير من الفروض النَّادرة قد يترتَّب عليه أن يزج بالفقه في متاهات التَّجريد والتَّصورات العقليَّة، بما يحمل الفقيه على التَّكلف في الإجابة بآراء مجردة وتأويلات عارية عن القرائن، وذلك من شأنه أن يقصي الفقه عن واقعه، ويغض الطرف عمَّا سيحدث من تطورات اجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة<sup>(٣)</sup>.

ومن ذلك ما جاء في مواهب الجليل: "إذا أدخلت المرأة حشفة ميت في فرجها لم أر فيه نصًّا، والظاهر أنَّه لا غسل عليها، لعدم اللذة في ذلك"<sup>(٤)</sup>، فمن الطبيعي ألاَّ يجد نصًّا في هذه المسألة، ولو في مسموع المذهب ومعقوله، لندرة وقوعها، لذلك

(١) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب المساجد، باب من أحق بالإمامة، رقم الحديث ٦٧٣، ص ٢٠٠.

(٢) الريسوني، قطب (٢٠٠٩م)، الوصل بين الفقه والواقع رؤية المنهج، المجلة الواضحة، العدد ٥، ص ٣٤٨، مؤسسة دار الحديث الحسينيَّة، الرباط.

(٣) الريسوني، الوصل بين الفقه والواقع رؤية المنهج، مصدر سابق، ص ٣٤٦.

(٤) الخطَّاب، مواهب الجليل، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٤٩.

أفتى بها بالرأي، وروعي فيها عنصر اللذة قياساً، فالقليل التآدر لا عبرة به<sup>(١)</sup>.

**الضّابط السّابع: ألا يكون الفرض الفقهي من الخيال العلمي والثّرّف الفكري:**

ذلك أنّ من لوازم الفقه الافتراضي أن يكون متصلاً بالحقائق العلميّة، قابلاً للدخول حيز التّنفيد في القادم من الأيام، فلا تدخله التّخيلات العلميّة والثّرّف الفكري من قريب أو بعيد، ومن الأمثلة على هذا الضّابط ما يقال في القصّة الخياليّة من أنّ شخصاً ذهب بصاروخ يقارب سرعة الضوء، ثمّ عاد فوجد أنّ طفله قد بلغ سنّ التكليف والرّشد، في حين أنّه لم يكبر أكثر من يومٍ واحدٍ خلال رحلة الصّاروخ، فقد يصبح الأب والابن بعمرٍ واحدٍ أو لعل الابن أكبر من أبيه، فأيهما يكون ولياً على الآخر؟<sup>(٢)</sup>.

والجواب عن هذا الافتراض: أنّ التقنية التي توصلنا إلى اختراع مركبات فضائيّة تسير بسرعة الضوء غير موجودة، ولا نعلم المقدار اللازم من الزّمن تحديداً لإيجاده؛ ذلك أنّه وبحسب النظريّة النسبيّة لا يمكن لجسمٍ ماديٍّ أن يتجاوز سرعة الضوء، فجميع المفاهيم الفيزيائيّة نسبيّة إلاّ سرعة الضوء فهي ثابتة (مطلقة)، فسرعة الضوء هي السرعة القصوى في الكون، وهي الحدّ النهائي للسرعة فيه - أي الكون -، بمعنى أنّها ثابتة مهما كانت سرعتك، ولو أسرعّت نحو شعاع الضوء أو بعيداً عنه فإنّه سيتحرك بالسرعة نفسها، وبالمحصّلة فإنّك لن تستطيع أبداً أن تسابق شعاعاً من الضوء؛ لأنّه يتحرك دوماً بعيداً عنك بسرعة ثابتة مهما كانت سرعتك<sup>(٣)</sup>، وحتى لو سلّمنا جدلاً بهذا التّخيل العلمي فإنّه يمكن القول؛

(١) الريسوني، الوصل بين الفقه والواقع رؤية المنهج، مصدر سابق، ص ٣٤٤.

(٢) الصّدر، السيد محمد (١٩٩٨م)، فقه الفضاء، ط ١، ص ٦٦، دار الأضواء، بيروت.

(٣) كاكو، ميشيو (٢٠١٣م)، فيزياء المستحيل (ترجمة سعد الدّين خرفان)، ط ١، ص ٢٣٢، عالم المعرفة،

الكويت.

إنَّ الابن مادام بالغاً رشيداً لا ولاية للأب عليه، ثمَّ إنَّه لا يحتمل فقهيّاً ولاية الابن على الأب إذا كان الأب بالغاً رشيداً<sup>(١)</sup>.

#### الضابط الثامن: التزام الدقّة في تصوير المسألة المفترضة:

بقي أمر جدير بالاهتمام؛ وذلك لحساسيته وتعلقه بما نحن فيه، وهو قضية التزام الدقّة في تصوير المسائل المفترضة والموضوعة تحت دائرة البحث والتّفاش، فقد ترفع إلى منطّري مسائل الفقه الافتراضي كثير من الحالات التي تفتقد إلى أدنى معايير المصدقيّة والمهنيّة، ومرد ذلك؛ إمّا جهل من رفع هذا التّصور أو الافتراض لدى أصحاب القرار بسبب عدم التّأهيل العلمي الكافي، وقد يكون من قبيل المكر والحديعة؛ وذلك لإيقاع العلماء في الأخطاء والتناقضات التشريعيّة، ثمّ لومهم بلائمة الجمود، وعدم الاستجابة لمتطلبات العصر، ورفض انجازات الحضارة، والشريعة من ذلك براءً، وفي هذا الشّأن يقول الحجوي: "وأكثر أغلاط الفتاوى من التّصور"<sup>(٢)</sup>.

إنَّ هذا الإشكال يحتم علينا أن يكون التّناول التّشريعيّ لمثل هذه القضايا أو التّصورات بالمشاركة مع أهل الاختصاص من كافة التّخصصات والتّوجهات، وهو يستدعي الحوار الحيّ بين علماء الشريعة وعلماء المجال المطلوب دراسة التّصور المتعلّق به، ودون وسائط من أيّ جهة إعلاميّة كانت أم غيرها<sup>(٣)</sup>.

(١) الصّدر، فقه الفضاء، ص ٦٧. حيّان الخياط، فقه المحال، <http://alawan.org>

(٢) الحجوي، الفكر السّامي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٧١.

(٣) مهرا، التنظير الافتراضي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٤٨.



الْقِسْمُ الثَّلَاثُ

أثر الفقه الاقراصى فى الاجتهاد المعاصر



## الفصل الثالث

### أثر الفقه الافتراضي في الاجتهاد المعاصر

للفقه الافتراضي أثره في الاجتهاد المعاصر؛ لأنَّ مجاله متعلق بالمستجدات المستقبلية المعاصرة، فهو لا ينفك عنها بالمتابعة والبحث حتى تتحقق على أرض الواقع، ويتضح أثر الفقه الافتراضي جلياً في التَّوجه نحو الاجتهاد الجماعي، ومحاربة التقليد، وتقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد، مروراً بالتَّوسع الفقهي في نطاق الزَّمان والمكان، والانتقال من المرحلة الواقعية إلى المرحلة النظرية، وانتهاءً بالتَّوجه نحو الدِّراسات المستقبلية، وكل ذلك يقع في ستة مباحث:

المبحث الأول: التوجه نحو الاجتهاد الجماعي.

المبحث الثاني: محاربة التقليد.

المبحث الثالث: تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد.

المبحث الرابع: التَّوسع في نطاق الفقه زماناً ومكاناً.

المبحث الخامس: الانتقال من المرحلة الواقعية إلى المرحلة النظرية.

المبحث السادس: التَّوجه نحو الدِّراسات المستقبلية.

## المبحث الأول

### التوجه نحو الاجتهاد الجماعي

#### المطلب الأول: التعريف بالاجتهاد الجماعي

الفقه الافتراضي يلعب دوراً هاماً، ويترك أثراً كبيراً في جمع شتات الأمة، وتوحيد صفها في قضايا الاجتهاد المعاصر ومستجداته، ولكي يتّضح الأمر لا بد من تعريف موجز للاجتهاد الجماعي ونشأته ومشروعيتها، ثمّ الحديث عن أثر الفقه الافتراضي في توجّه مجتهدى الأمة نحو الاجتهاد الجماعي.

والاجتهاد الجماعي مصطلحٌ معاصرٌ، لم يتناوله العلماء السّابقون في مبحثٍ مستقلٍ من مباحث أصول الفقه، وإنّما ذكروه في ثنايا حديثهم عن الاحتجاج بقول الأكثر من المجتهدين، أمّا بخصوص الاجتهاد الفردي فإنّه قد ناله نصيبٌ وافراً من البحث والتفصيل من حيث ماهيته وشروطه وأقسامه<sup>(١)</sup>، فكان لا بد من التعريف بالاجتهاد الجماعي بشكلٍ مستقلٍ يميّزه عن الاجتهاد الفردي، واخترت تعريف الشرفي، حيث عرّفه بالقول: "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد، لتحصيل ظنٍّ بحكمٍ شرعيٍّ بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التّشاور"<sup>(٢)</sup>.

فالاجتهاد الجماعي يعتبر من قبيل التّشاور بين الفقهاء حول حكم مسألة معينة، مفروضة أو مفترضة، واتفاقهم على نتيجة هذا الحكم، فهو إذن لا يلغى

---

(١) عرّف البيضاوي الاجتهاد بقوله: "هو استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعيّة". الأسنوي، نهاية السؤل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٢) الشرفي، عبد المجيد السوسوه (١٩٩٨م)، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ط ١، ص ٤٦، وهو مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأمة، العدد (٦٢)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، دولة قطر.

الاجتهاد الفردي مطلقاً، بل يعزّزه ويكّمّله. وهو كذلك لا يعتبر إجماعاً أصولياً، بل هو اتفاقٌ أغلبيٌّ، وهو بذلك يختلف عن الإجماع الأصولي بأمرٍ أهمها:

أ. الإجماع الأصولي أساسه اتفاق جميع المجتهدين، ويتحقق القطع به، وتلزم حجيته الأمة. وأمّا الاجتهاد الجماعي فيكفي لوجوده اتفاق جماعة من المجتهدين، ولا يتحقق به القطع، ولا تلزم حجيته الأمة، إلّا إذا ألزم به ولي الأمر.

ب. الإجماع الأصولي لا يكون مذهبياً؛ لأنّ تحققه لا يكون إلّا باتفاق جميع المجتهدين من كل المذاهب. أمّا الاجتهاد الجماعي فقد يكون مذهبياً، وقد يكون رأياً يتفق عليه مجتهدون في عددٍ من المذاهب.

ج. الإجماع الأصولي يلزم الأمة بذاته، أمّا الاجتهاد الجماعي فلا يُكسب عنصر الإلزام بنفسه، إلّا إذا ألزم به ولي الأمر.

د. الإجماع الأصولي هو إجماع المجتهدين في الشريعة، وأهل العلوم الأخرى هم إلى جوارهم، ولا يدخلون في أهل الإجماع، ولا ينعقد بهم الإجماع. أمّا الاجتهاد الجماعي فيضمُّ أهل الاجتهاد في الشريعة، وأصحاب الاختصاص في الموضوع المجتهد فيه<sup>(١)</sup>.

هـ وأضيف هنا هذا الفرق: أنّ الإجماع الأصولي لا يكون إلّا في أمر واقع بالفعل، أمّا الاجتهاد الجماعي فإنّه قد يكون في أمر واقع أو متوقع مفترض.

وقد مرّ الاجتهاد الجماعي بأربع مراحل تصاعديّة هي:

المرحلة الأولى: عصر الصحابة وبعض السلف، وهذه هي الفترة البارزة في العمل بالاجتهاد الجماعي، فالاجتهاد الجماعي كان المنهج المتبع في عهد أبي بكر

(١) الفحطاني، منهج استخراج الأحكام الفقهيّة للنوازل، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

وعمر - رضي الله عنهما -، ولم ينكر عليهما أحدٌ من الصَّحابة، فكان موافقة منهم - أي الصحابة - على فعلهما، وفي هذا الشأن يقول الجويني: "لأنَّ أصحاب رسول الله - ﷺ - استقصوا النَّظر في الوقائع والفتاوى والأقضية، فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيها شفاءً، اشتوروا، واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في تمادي ﷺ -، فإن لم يجدوا فيها شفاءً، ثم استنَّ من بعدهم بسنتهم"<sup>(١)</sup>.

المرحلة الثانية: بعد عصر الصَّحابة، وبعض عصور الدَّولة الأمويَّة، انتشر الاجتهاد الفردي، حيث كان كل مجتهدٍ يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، وفي هذا الشأن يقول خُلاف: "وأما بعد عهد الصَّحابة فيما عدا هذه الفترة في الدَّولة الأمويَّة بالأندلس، فلم ينعقد إجماع من أكثر المجتهدين لأجل التشريع، ولم يصدر التشريع عن الجماعة، بل استقل كل فردٍ من المجتهدين باجتهاده في بلده وفي بيئته، وكان التَّشريع فردياً لا شورياً، وقد تتوافق الآراء وقد تتناقض، وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله: لا يُعلم في حكم هذه الواقعة خلافاً"<sup>(٢)</sup>.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة التقليد والجمود، والتي توقفت فيها عجلة الاجتهاد، وأصابها العجز والجمود؛ وذلك بسبب الضعف الاجتماعي والسياسي والعسكري التي مرَّت بها الدَّولة الإسلاميَّة، وفي هذا الشأن يقول السائس: "وفي هذا الجو الذي تلبدت غيومه، وتعكَّر صفوه، واشتدت أعاصيره، بلغ العلماء رسالتهم، وأدوا أمانتهم، واضطلعوا بما حملوا، ونبغ كثير من كبار العلماء وأساطين المفكرين. إلا أن تلك الظروف السيئة وعوامل الاضطراب القويَّة أثرت

(١) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١٩٣.

(٢) خُلاف، عبد الوهاب (١٩٥٦م)، علم أصول الفقه، ص ٧، ص ٥٠، مكتبة الدَّعوة الإسلاميَّة، القاهرة.

في نشاط الحركة العلميّة، ورجعت بها القهقري، فأبدلتها من القوة ضعفاً، ومن التّفدّم تأخراً، ومن النّشاط فتوراً، ومن الشباب شيخوخةً، وأماتت في العلماء روح الاستقلال الفكري"<sup>(١)</sup>.

المرحلة الرابعة: إحياء الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث، فقد أدرك العلماء حجم التحديات التي تعصف بالأمة الإسلاميّة، كما وأدركوا أيضاً كثرة الحوادث والمستجدات والتي تحمل في طياتها الكثير من التعقيد والتشابك بين العلوم، مما يؤكد على ضرورة الاجتهاد الجماعي، ولذلك يجب أن يجتمع العلماء المجتهدون، ومعهم فريق من المتخصصين في شتى العلوم والمعارف الإنسانيّة، بحسب ما تتطلبه القضية المنظورة للاجتهاد، وينتظموا في هيئة اجتهاديّة واحدة، ليقوموا بمهمتهم الاجتهادية على أحسن وجه"<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا الشأن يقول ابن عاشور: "وإنّ أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به - من هذا الغرض العلمي - أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي، يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعيّة في كلّ قطرٍ إسلاميٍّ، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأُمَّة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأُمَّة عليه، ويُعَلِّمُوا أقطار الإسلام بمقرّراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم"<sup>(٣)</sup>.

وقد أثمرت مثل هذه الدّعوات إلى نشأة مجالس ومجامع فقهية متعددة منها: مجلس الإفتاء في المملكة الأردنيّة الهاشميّة، وقد تأسست دائرة الإفتاء في المملكة

(١) السّائيس، محمد علي (٢٠٠٠م)، تاريخ الفقه الإسلامي، ط ١، ص ١٧٣، دار المدار الإسلامي، بيروت.

(٢) الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، مصدر سابق، ص ٤٠٩.

سنة ١٩٢١م، ومجمع البحوث الإسلاميّة بالقاهرة، والذي أُنشئ سنة ١٩٦٩م، والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، والذي أُنشئ سنة ١٣٩٣هـ، ومجمع الفقه الإسلامي بجدّة، وقد أُنشئ سنة ١٩٨١م.

وإذا أردنا أن تكون مخرجات هذه المجمع مقبولة لدى الأمة، وتتمتع قراراتها بالمصداقيّة التامة؛ فيجب أن تكون هذه المجمع مستقلةً مالياً وإدارياً عن حكوماتها، وأن يتم اختيار أعضائها بالانتخاب المباشر من قبل خيرة علماء الأمة، فتتكون بذلك هيئة المجمع المستقلة، ولا أرى مانعاً أن تكتسب قراراتها الصّفة القانونيّة، حتى تكون ملزمة للأمة، ولا تكون من قبيل النّصائح والمواظ والتوصيات، فكم من قرارات هامة ظلت حبيسة الأدرج إلى يومنا هذا.

والمطلع اليوم على واقع الأمة يرى التطوّر الكبير الذي حلّ بها، فقد كثرة المستجدات وتشعبت، وصار قول المجتهد يشوبه نوعٌ من الشكّ إذا لم يعضد برأي المتخصصين والخبراء، فبرز دور الاجتهاد الجماعي كعلاج للمستجدات لسببين:

الأول: إنّ المستجدات هي في الغالب قضايا عامة، يهم تنظيمها المجتمع بأسره، وبالاجتهاد الجماعي يدقّ النّظر، ويمحصّ الرّأي، فيأتي الحكم أكثر دقة، وأقرب صواباً.

الثاني: إنّ المستجدات بطبيعتها متشعبة ومتصلة بقضايا وعلوم متعددة، فيكون النّظر فيها بشكل مؤسسي جماعي أقرب إلى الإحاطة بها من جميع جوانبها<sup>(١)</sup>.

(١) الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مصدر سابق، ص ٨٧.



## المطلب الثاني: حجية الاجتهاد الجماعي.

دلّت الكثير من التّصوّص على مشروعية الاجتهاد الجماعي: في الكتاب والسنة وعمل الصحابة والتّابعين، ونقتصر على ذكر بعضها.

فمن الكتاب، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

ومن السنة، ما روي عن عليّ - ؑ - قال: "قلت يا رسول الله، إن نزل بنا أمرٌ ليس فيه بيانٌ: أمرٌ ولا نهْيٌ، فما تأمرنا؟ قال: تُشاورون الفقهاء والعابدين، ولا تُمضوا فيه رأي خاصّة" (١).

وأما عمل الصحابة، فقد ورد أن أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - كانا إذا نزل بالأمّة أمر، ولم يجدوا في كتاب الله تعالى ولا سنّة رسول الله - ﷺ - ما يحكما به، جمعا رؤساء النّاس لأخذ مشورتهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضيا به، وهكذا كانت طريقتهما في الحكم، ومثاله: جمع المصحف الشّريف في زمن أبي بكر الصديق - ؑ -، وعدم توزيع سواد العراق على الفاتحين في زمن عمر بن الخطّاب - ؑ - (٢).

وعلى نهج الصحابة سار التّابعون في الأخذ بالاجتهاد الجماعي، ومن ذلك ما روي أنّ عمر بن عبد العزيز - ؑ - لَمَّا ولي المدينة المنورة جمع عشرة من فقهاءها،

---

(١) الطّبراني، سليمان بن أحمد (١٩٩٥م)، المعجم الأوسط (تحقيق طارق محمد وعبد المحسن الحسيني)، ط ١، رقم الحديث ١٦١٨، ج ٢، ص ١٧٢، دار الحرمين، القاهرة. الهيثمي، نور الدّين علي بن أبي بكر (٢٠٠١م)، مجمع الزوائد (تحقيق محمد عبد القادر احمد عطا)، ط ١، ج ١، ص ٢٤١، دار الكتب العلميّة، بيروت، قال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون من أهل الصحيح".

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ١، ص ٧٢.

وكان مما قاله لهم: "إنما دعوتكم لأمر توجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحق، وما أريد أن أقطع أمراً إلاً برأيكم، أو برأي من حضر منكم...."<sup>(١)</sup>.

وما تقدّم من الأدلة تؤكد مدى الحرص على الاجتهاد الجماعي ومدى أهميته للأمة، وذلك لأنّ ما يصدر عنه يكون في الغالب أقرب إلى الصواب والمصداقيّة، بخلاف الاجتهاد الفردي الذي قد تشوبه بعض الأخطاء وقصر النّظر.

وقبل الحديث عن موقف العلماء من حجّيّة الاجتهاد الجماعي (اتفاق الأكثر)، لا بد من القول هنا: إنّ الاجتهاد بشكله العام له اتجاهان: الأول: متعلّق بالمجتهد نفسه، والثاني: متعلّق بالعامّة من النّاس.

أمّا فيما يتعلّق بالمجتهد نفسه؛ فقد اتفق الأصوليون على أنّ الحكم الذي توصل له المجتهد باجتهاده في واقعة ما أنّه ملزمٌ له يجب عليه العمل به، كما ويحرم عليه مخالفته؛ لأنّ في ذلك تقليداً للغير لا يجوز في حقّه إلاً أن يعدل عن اجتهاده إلى غيره بناءً على رأي راجح، فهذا العدول لا يعتبر من باب التقليد للغير، بل هو اجتهادٌ جديدٌ منه.

وأما الاتجاه الثاني: وهو فيما يتعلّق بالعامّة من النّاس؛ فقد اتفقوا على أنّ العوام من النّاس لا يلزمهم اجتهادٌ بعينه، بل يجوز لهم مخالفته إلى اجتهاد آخر يرون فيه الحقّ؛ لأنّ ما توصل إليه المجتهد من حكم يعتبر من باب غلبة الظنّ<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان هذا حكم الاجتهاد الفردي بشكلٍ عامٍ، فهل يكون الاجتهاد الجماعي حجّةً أقوى باعتباره اتفاقاً الأكثرية من المجتهدين، أم لا؟

(١) الدّهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج ٥، ص ١١٨.

(٢) الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٥٧. الزّركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج ٤،

الجواب: أنه يمكن القول إن العلماء اختلفوا في حجية الاجتهاد الجماعي إلى مذاهب متعددة، يمكن حصرها في ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: لا ينعقد الإجماع بالأكثر، ولا ينعقد إلا باتفاق الجميع، وعدم وجود المخالف لهم، وهو مذهب الجمهور<sup>(١)</sup>.

أدلة هذا المذهب ومناقشته:

استدل الجمهور لمذهبهم بأدلة نوردها بشكل موجز وهي:

١. إن جميع الصحابة أجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة، وخالفهم فيه أبو بكر الصديق - ﷺ - ولم يقل أحد: إن خلافه غير معتد به، بل لما ناظره رجعوا إلى رأيه.

٢. إن ابن عباس - رضي الله عنهما - قد خالف رأي الأكثرية في مسألة العول وربما الفضل، ولو كان رأي الأكثرية حجة كالإجماع، لبادروا بالإنكار عليه وتخطئته، ولم ينقل ذلك عنهم، وإنما نقل عنهم مناظرته<sup>(٢)</sup>.

وقد يعترض عليهما:

إن الأكثرين إذا سوَّغوا للأقل النادر الاجتهاد فإنه لا يثبت حكم الإجماع دون قوله، ومثاله؛ خلاف أبي بكر - ﷺ - في قتال مانعي الزكاة، وإن لم يسوَّغوا له الاجتهاد، وأنكروا عليه قوله، فإنه يثبت حكم الإجماع دون قوله، ومثاله؛ خلاف ابن عباس - رضي الله عنهما - في العول ونحوه<sup>(٣)</sup>.

(١) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٤٧. الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٢) الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٥٧. القحطاني، منهج استخراج الأحكام الفقهيّة للنوازل،

مصدر سابق، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣) القحطاني، منهج استخراج الأحكام الفقهيّة للنوازل، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٦٨.

المذهب الثاني: إنَّ الإجماع ينعقد بالأكثر، وإليه ذهب محمد بن جرير الطبري، وأبو بكر الرّازي، وأبو الحسين بن الخياط، واختاره الزّركشي<sup>(١)</sup>.

أدلة هذا المذهب ومناقشته:

استدل أصحابه لمذهبهم بأدلة عديدة منها:

١. ما روي عن النَّبي - ﷺ - أنّه قال: "لن تجتمع أمتي على الضّلالة أبداً، فعليكم بالجماعة، فإنَّ يد الله على الجماعة"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدّلالة: إنَّ النَّبي - ﷺ - جعل في اجتماع الأكثرية - وهم السواد الأعظم من المسلمين - لبحث أمر من أمورهم ابتعاداً عن الضّلالة، فدلّ على أن ما يصدر عن الجماعة يكون حجّة، ولا فرق بين اجتماع الكل أو الأكثر من حيث الحجية.

ويجاب عنه: إنَّ المراد بالأمة الكل حقيقةً، لما في اتفاقها من إجماع يحرم مخالفته، ولو لم يكن المقصود بلفظ الأمة الكلّ لما جعل الشذوذ عن إجماعها مصيره الثّار<sup>(٣)</sup>.

ويعترض عليه: إنَّ لفظ الأمة قد تطلق ويراد بها الأكثر، كما يقال: بنو تميم

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٤. الزّركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥٢٣.

(٢) الطّبراني، سليمان بن أحمد (١٩٨٠م)، المعجم الكبير (تحقيق حمدي عبد المجيد السّلفي)، ط ١، رقم الحديث ١٣٦٢٣، ج ١٢، ص ٤٤٧، مطبعة الوطن العربي، بغداد. قال الهيثمي: "رواه الطّبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصّحيح، خلا مرزوق مولى آل طلحة، وهو ثقة". الهيثمي، مجمع الزّوائد، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٨٢.

(٣) فرغلي، محمد محمود (١٩٧١م)، حجية الإجماع وموقف العلماء منها، ط ١، ص ٣١٠، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.

يحمون الحجار، ويكرمون الضيف، ويراد الأكثر، ثم إنَّ الشذوذ المنهي عنه هو الشاق لعصا المسلمين، لا في أحكام الاجتهاد<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع، ولا يجوز التخصيص بالتَّحْكَم، بل بدليلٍ وضرورة، ولا ضرورة هنا<sup>(٢)</sup>.

٢. إنَّ الصَّحابة لما استخلفوا أبا بكرٍ - ﷺ - انعقدت خلافته، بإجماع الحاضرين، ومعلومٌ أنَّ من الصَّحابة من غاب قبل وفاة النَّبي - ﷺ - إلى بعض البلدان، ومن حاضري المدينة من لم يحضر السَّقيفة<sup>(٣)</sup>.

ويعترض عليه: إنَّ الإمامة لا يعتبر في انعقادها حصول الإجماع، بل البيعة كافية، ثمَّ أنَّ من تخلف عن بيعة أبي بكر الصِّديق - ﷺ - إنَّما كان لعذرٍ، وليس لعدم الموافقة، بدليل أنَّهم بعد زوال عذرهم تمت منهم الموافقة<sup>(٤)</sup>.

المذهب الثالث: إنَّ قول الأكثرية يكون حجَّةً ظنيَّةً، وأنَّ إتباعه أولى من غيره، ولكنَّه ليس إجماعاً بحيث تكون حجَّته قطعيَّةً يجرم مخالفتها<sup>(٥)</sup>.

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٥.

(٢) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٤٧-٣٤٨.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥٢٣.

(٤) الرَّايزي، المحصول، مصدر سابق، ج ٢، ٢٥٧. الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩٧.

(٥) ابن الحاجب، عثمان بن عمر (٢٠٠٤م)، منتهى الوصول والأمل وشرحه لعضد الدين الإيجي، ط ١، ج ٢، ص ٣٣٦، دار الكتب العلميَّة، بيروت. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد (١٩٩٩م)، التَّقرير والتَّحجير، ط ١، ج ٣، ص ١١٩، دار الكتب العلميَّة، بيروت. ابن عبد الشَّكور، مُجِبُّ الله، مُسَلِّم الثُّبوت، ج ٢، ص ١٧٧، المطبعة الحسينيَّة المصريَّة.

أدلة هذا المذهب ومناقشته:

واستدل أصحابه لمذهبهم بأدلة عديدة منها:

١. إنَّ قول الأكثر يدلُّ ظاهراً على وجود راجح أو قاطع؛ لأنَّه لو قدر كون متمسك المخالف التَّادر راجحاً، والكثيرون لم يَظَّلَعوا عليه، أو اَظَّلَعوا عليه، وخالفوه غلطاً أو عمدًا، كان في غاية البُعد<sup>(١)</sup>.

ويعترض عليه: بأنَّه لا مانع أن يكون الحقُّ مع الأقل؛ لأنَّ الأكثر ليسوا كل الأُمَّة، وهم غير معصومين؛ لأنَّ العصمة أنما تثبت للكل لا للأكثر<sup>(٢)</sup>.

٢. إنَّ في رواية الأخبار يحصل التَّرجيح بكثرة العدد، فكذا في أقوال المجتهدين.

ويجاب عنه: إنَّ الحال في الإجماع غيره في الرِّواية، ولو كانت الرِّواية كالإجماع لحصل بقول الواحد والاثنين كالرِّواية، وهذا لا يصحُّ<sup>(٣)</sup>.

التَّرجيح:

بعد عرض مذاهب العلماء في اجتهاد الأكثر (الاجتهاد الجماعي)، يمكن القول: إنَّ المذهب الثاني هو الأوفق بينها؛ لقوة أدلتهم، وانسجامها مع روح التَّشريع الإسلامي، لما يحمله من المعاني السَّامية والتي تقدَّر العمل الجماعي، وتوطَّن الأُمَّة على المبادئ، وتوحَّد صفها الممَّزق، بدلاً من البحث عن فتاوى فتاوى شاذة لا أساس لها من دينٍ أو خُلُقٍ، كما أنَّ الكثير من القضايا المعاصرة والتي لا سابق لها

(١) ابن الحاجب، المنتهى وشرحه، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٣٦.

(٢) فرغلي، حجية الإجماع، مصدر سابق، ص ٣١٤.

(٣) الرَّايزي، المحصول، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٦٢.

في الفقه القديم لا بدّ لها من حكم فقهيّ يتبعه النَّاس، ولا يتركونه لغيره، ولا يتحقق ذلك إلاّ بالاجتهاد الجماعيّ، ويفعّل دور القرارات الصّادرة عن الاجتهاد الجماعي بإقرار وليّ الأمر لها، فإنّ قراره يرفع الخلاف والجدل المتعلّق بها، فتكون ملزمة للأمة.

### المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التوجه نحو الاجتهاد الجماعي

يأتي دور الفقه الافتراضي بما يمثّله في الجانب الوقائي بالدفع نحو الاجتهاد الجماعي، والذي يمثّل الجانب الهام من الدّور العلاجي، ولا يحقق هذا التوجّه - أي الدّفع نحو الاجتهاد الجماعي - أهدافه إلاّ من خلال مجامع علميّة وفقهيّة متخصصة، تعنى بواقع الأمة، وما تعانيه من تحديات؛ مفروضة أو مفترضة.

إنّ أهم أثر للعولمة<sup>(١)</sup> في واقعنا المعاصر أن أصبحت المستجدات التي تحلّ به - أي الواقع - متعلقة بالجماعات أكثر منها تعلقاً بالأفراد، لذا فقد تنحّى الاجتهاد الفردي جانباً لعجزه عن التّجاوب معها وحلّها، تاركاً المجال واسعاً للاجتهاد الجماعي ليأخذ دوره الأساس في التّشخيص ووضع الحلول، ثمّ إنّ الوقائع في كل عصرٍ قد لا تتكرر بأعيانها وذواتها، ويحتاج فيها إلى أعمال نظر وتجديد تنقيح لربطها بأصولها، وإلحاقها بنظائرها، وإدراجها ضمن كلياتها، فلاجتهاد الجماعي هو الوعاء الأرحب والأنسب لاحتواء المخاض العلمي والحضاري بشتى امتداداته وتشعباته<sup>(٢)</sup>.

(١) العولمة: تعني جعل الشّيء عالميّ الانتشار في مدها وتطبيقه، وهي لا تقتصر فقط على البعد المالي والاقتصادي بل تعدّت ذلك إلى بُعد حيويّ متمثل في مجموع التّقاليد والمعتقدات والقيم، كما أنّ العولمة لا تعترف بالحدود الجغرافيّة لأي بلد، بل جعلت من العالم قرية صغيرة. ويكيبيديا، الموسوعة

الحرة، <http://ar.wikipedia.org>

(٢) الريسوني، الوصل بين الفقه والواقع رؤية المنهج، مصدر سابق، ص 358.

وتتجلى صورة الاجتهاد الجماعي المعاصر اليوم بالمجامع الفقهيّة والتي من المفترض فيها أن تكون مرجعيّات مستقلة، تتنوع فيها الأفكار والتّوجهات والتّخصّصات، وبما ينعكس إيجاباً على الصّادر عنها، فالمسائل الطبيّة الافتراضيّة مثلاً، تعرض على لجنة طبيّة محايدة، والتي بدورها تضع التّصوّر العام المتعلق بها، ومن ثمّ تقوم بعرضها على أعضاء اللجنة مجتمعين، وبعد المناقشة يصدر الحكم بأغليّة من حضر منهم.

ولا يوجد ما يمنع من إشراك غير المسلمين ممن يعيشون في كنف الدّولة، ويتمتعون بالمصداقيّة والكفاءة، في القضايا المنظورة؛ لأنّ التّحديات التي تواجه الأُمّة لا تفرّق بين مسلم وغيره، وبذلك فإننا نسمو بمفهوم الدّولة المدنيّة بالشّكل السّليم، ثمّ إنّه وبالنّظر إلى قضايا قد تمسّ واقع الأُمّة بالمجموع، فإنّ ذلك قد يتطلّب من المجمع أن يرفع توصياته إلى السّلطة التنفيذية، والذي بدوره يعطيه الصّفة القانونيّة، فإذا ما أقر من السّلطة التشريعيّة، وصادق عليه ولي الأمر، كان قانوناً ملزماً للجميع.



## المبحث الثاني

### محاكمة التقليد

#### المطلب الأول: التعريف بالتقليد

ساعد الفقه الافتراضي كثيراً نحو الدَّفْع بعجلة الاجتهاد والتي أصابها بعض الجمود بسبب ظروف سياسيَّة واجتماعيَّة أملت بالأُمَّة، مما حدا ببعض العلماء القول بضرورة سدِّ باب الاجتهاد، والاقْتصار على التقليد وتلفيق الأحكام<sup>(١)</sup>.

وعرَّف الآمدي التقليد بأنَّه: "عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة"<sup>(٢)</sup>، وهذا يتسق مع المعنى اللغوي، فكأنَّ المقلِّد طوَّق عنق المقلِّد بمسؤوليَّة ما يفتيه<sup>(٣)</sup>.

وقوله: "من غير حجة ملزمة"، قيد في التَّعريف يخرجُ العمل بقول النَّبي - ﷺ، وما أُجمع عليه من الأحكام، وعمل القاضي بشهادة الشُّهود، وقول أهل الاختصاص، فكل ما ذُكر حجةً في نفسه، وهو ملزمٌ.

والتَّقليد يختلف عن الاجتهاد؛ ذلك لأنَّ الاجتهاد كشفٌ للحكم، واستنباطٌ له من الدَّلِيل الشرعي، أمَّا التَّقليد فهو تطبيق قول الغير دون النَّظَر في الدَّلِيل<sup>(٤)</sup>.

وهو مختلفٌ عن الإِتِّباع أيضاً؛ ذلك لأنَّ التَّقليد إِتِّباع قول بلا حجة عليه شرعاً، بخلاف الإِتِّباع، فإنَّه قبول ما ثبتت الحجة عليه<sup>(٥)</sup>.

---

(١) ويقصد بالتلفيق: العمل في واقعةٍ بالقولين معاً أو بأحدهما، مع بقاء أثر الثاني. سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٢٧.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (قلد)، ج ٣، ص ٣٦٥.

(٤) عبد ربّه، محمد السعيد علي (١٩٧٧م)، بحوث في الاجتهاد والتقليد، ص ١١٨، القاهرة.

(٥) الشُّنوسي، محمد بن علي (١٩٨٦م)، إيقاظ الوستنان في العمل في الحديث والقرآن، ط ١، ص ١١٨، دار القلم، بيروت.

ويستشهد بقول البحري:<sup>(١)</sup>

عرف العالمون فضلك بالعلم — وقال الجهال بالتقليد

والتقليد لم يحصل دفعةً واحدةً، وإنما هناك ظروفٌ وأسبابٌ أدّت إليه، فالتقليد طارئٌ على العالم الإسلامي، ولم يكن معروفاً حتى القرن الرابع الهجري، فبعد أن وصل الفقه أوجه في الثمّو والازدهار، نجده في منتصف القرن الرابع بدأ بالانحسار والتراجع.

والاضطراب السياسي في المجتمع الإسلامي لعب دوراً كبيراً بالدفع نحو التقليد، فقد فقدت السُّلطة المركزيّة ممثلة بدار الخلافة سيطرتها على باقي أرجاء الدّولة، وبدأت تتقطّع أوصال الدّولة، وتتقسّم إلى دويلات قد تتصارع فيما بينها أحياناً، فأصاب الأمة بسبب ذلك الضّعف والتفكك والانحطاط، وهذه الظروف بدورها انعكست على واقع العلماء، حتى أماتت فيهم روح الاستقلال الفكري<sup>(٢)</sup>.

وبالنتيجة فقد اطمأن الناس إلى التقليد، والإنسان بطبعه أميل إلى التقليد، فالإنسان قد يألف أفكاراً يطمئن لها، ومنبع هذا الاطمئنان هو اعتقاده بصحتها؛ لأنّها إمّا جاءت من ثقة بالنسبة له، أو لسببٍ آخر، لذا فإنّه عندما تأتيه أفكار جديدة تخالف ما عنده، فإنّه يحاول أن يرفضها ويردّها بالجملة<sup>(٣)</sup>.

أضف لما تقدّم أنّه قد انتشرت بين الباحثين روح الخمول، وقصور الهمم في الاجتهاد، والرغبة في الوصول إلى ما يبتغون من أحكام دون بذل عناءٍ أو جهديّ؛

---

(١) البحري، أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي (١٩٧٧م)، ديوان البحري (تحقيق حسن كامل الصّيرفي)، ط ٣، البحر الخفيف، ج ١، ص ٦٣٨، دار المعارف، القاهرة.

(٢) الكبيسي، حمد (١٩٨٠م)، المدخل لدراسة الشريعة الإسلاميّة، ط ١، ص ١١٨، دار المعرفة، بغداد.

(٣) الأيوبي، محمد هشام (١٩٩٨م)، الاجتهاد ومقتضيات العصر، ط ١، ص ١٥١، دار الفكر، عمّان.

ذلك لأنهم وجدوا أنّ هناك آراء ومذاهب فقهية قد تكونت من قبل، فأثروا  
إتباعها وتقليدها والدفاع عنها، حتى أوصلهم ذلك إلى التناقص المذموم، وكل ذلك  
كان على حساب الاجتهاد<sup>(١)</sup>.

ومن هنا جمد الفقه، وأصبحت كتبه بعيدة المنال عن إيفهام كثير من الناس، مما  
دعا البعض إلى المناداة بالتخلص من آثار هذه الحقبة، والعمل على إبراز الفقه في  
صورة جديدة تلائم الواقع وتعقيدياته ومستجداته، وهي بلا شك كلمة حق يُراد  
بها باطلٌ.

---

(١) الكبيسي، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١١٨.

## المطلب الثاني: موقف العلماء من التقليد

اختلفت آراء الأصوليين فيمن لم يبلغ درجة الاجتهاد، سواء كان عامياً محضاً أم ترقى عن رتبة العامي، بتحصيل بعض العلوم المعتمدة لرتبة الاجتهاد، أيجوز له التقليد في الأحكام العمليّة، أم لا يجوز؟ على مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: إنّ التقليد غير جائز بحال من الأحوال، بل على المكلف أن يجتهد لنفسه فيما يعرض له من أمور حياته، ويلزمه العمل بما يوصل إليه اجتهاده، وهذا ما ذهب إليه ابن حزم، ونسبه الأسنوي للمعتزلة البغدادية<sup>(١)</sup>.

أدلة هذا المذهب ومناقشته:

استدلوا لمذهبهم بأدلة نوردها بشكلٍ موجزٍ وهي:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ فِتْنَةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ فِتْنَةٍ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣].

وجه الدلالة: إنّ الآية سيقّت في معرض الذم لهؤلاء المقلدين، وهذا يدلُّ على أنّ التقليد مذمومٌ، وإذا كان مذموماً فلا يكون جائزاً، بل يكون منهيّاً عنه؛ لأنّ شأن الجائز ألاّ يذم فاعله بل يمدح.

ويجاب عنه: إنّ الذم في الآية محمولٌ على ما لا يجوز فيه التقليد، وهي الأمور الاعتقاديّة؛ وذلك جمعاً للأدلة المتعارضة، والجمع بين الدليلين خير من إهمال أحدهما<sup>(٢)</sup>.

٢. عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "طلب العلم

(١) ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق أحمد محمد شاكر)، ج ٦، ص ٦٠، دار الأفاق الجديدة، بيروت. الأسنوي، نهاية السؤل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٢٦.

(٢) عبد ربّه، بحوث في الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، ص ١٢٤.

فريضة على كل مسلم<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: إنَّ الحديث دالٌّ على وجوب التَّظُّر، ولو كان التقليد في العلم مطلوباً لبيَّنه النَّبِيُّ - ﷺ -، فدَلَّ على أنَّه مذمومٌ.

ويعترض عليه: إنَّنا لا نسلم دلالته على الوجوب؛ لأنَّه لا عموم بالنسبة إلى كلِّ مطلوب، وهو وإن كان عاماً بلفظه، لكن يجب حمّله على من له أهلية الاجتهاد<sup>(٢)</sup>.

٣. إنَّ العامِّيَّ لو كان مأموراً بالتَّقليد، فلا يأمن أن يكون من قلده مخطئاً في اجتهاده، فيكون العامي مأموراً باتباع الخطأ، وذلك ممتنع في الشَّرْع.

ويردُّ عليه: إنَّه وإن اجتهد العاميُّ، فلا نأمن من وقوع الخطأ منه، بل هو أقرب إلى الخطأ، لعدم أهليته، والمحذور يكون مشتركاً<sup>(٣)</sup>.

المذهب الثاني: إنَّ التقليد واجبٌ، ولا يصح الاجتهاد بعد منتصف القرن الرابع الهجري، وهو زمن الأئمة المجتهدين الذين وقع الاتفاق على جواز تقليدهم، وقد نسب الإمام الغزالي إلى الحشويَّة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) قال الهيثمي: "رواه الطَّبْراني في الكبير والأوسط، وفيه عثمان بن عبد الرحمن القرشي، عن حمَّاد ابن أبي سليمان، وعثمان هذا، قال البخاري: مجهول، ولا يقبل من حديث حمَّاد إلا ما رواه عنه القدماء، شعبة، وسفيان الثوري، والدستوائي، ومن عدا هؤلاء رووا عنه بعد الاختلاط". الهيثمي، مجمع الزوائد، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٨. الطَّبْراني، المعجم الكبير، مصدر سابق، رقم الحديث ١٠٤٣٩، ج ١٠، ص ٢٤٠. الطَّبْراني، المعجم الأوسط، مصدر سابق، رقم الحديث ٥٩٠٤، ج ٦، ص ٤٢٣.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٣٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الحشويَّة: نسبة إلى الحشو، وهم طائفة لا يرون البحث في آيات الصِّفَات التي يتعدد إجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى مع جزمهم المعتقد بأنَّ الظَّاهر غير مراد، ولكنَّهم يفوضون التأويل إلى الله تَعَالَى. الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦٢. الشُّبكي، تقي الدِّين علي بن عبد الكافي (١٩٨٤م)، الإبهاج في شرح المنهاج، ط ١، ج ١، ص ٤٧٩، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

أدلة هذا المذهب ومناقشته:

وقد استدلوا المذهبهم بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ مَا يُجَدَّلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [غافر: ٤].

وجه الدلالة: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَهَى عَنِ الْجِدَالِ فِي الْقَدْرِ، وَالتَّظَرُّ يُفْتَحُ بَابَ الْجِدَالِ، لِذَا وَجِبَ التَّقْلِيدُ.

ويجاب عنه: إِنَّ الْجِدَالَ الْمُنْهَى عَنْهُ هُوَ الْجِدَالُ بِالْبَاطِلِ، وَقَدْ أَشَارَتْ الْكَثِيرُ مِنَ الْآيَاتِ إِلَى التَّهْيِ عَنْهُ، وَالاجْتِهَادُ هُوَ غَيْرُ الْجِدَالِ بِالْبَاطِلِ<sup>(١)</sup>.

٢. إِنَّ الْمُجْتَهِدِينَ مِنَ الْأُمَّةِ لَمْ يَتْرَكُوا مَوْضِعاً مِنَ الْمَوْضِعَاتِ وَلَا مَسْأَلَةً مِنَ الْمَسَائِلِ إِلَّا وَقَدْ تَكَلَّمُوا فِيهَا وَبَيَّنُّوا حُكْمَهَا، بَلْ إِنَّ بَعْضَهُمْ كَانَ يَفْرُضُ وَقُوعَ الْمَسَائِلِ، وَيَبَيِّنُ حُكْمَهَا، حَتَّى إِذَا مَا وَقَعَتْ، وَجَدَ أَهْلَهَا الْحُكْمَ وَاضِحاً وَظَاهِراً أَمَامَهُمْ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى اجْتِهَادٍ أَوْ تَفْكِيرٍ جَدِيدٍ.

٣. إِنَّ الْفَوْضَى فِي الْاجْتِهَادِ وَالْإِفْتَاءِ وَبِخَاصَّةٍ بَعْدَ عَصْرِ الْأُمَّةِ الْأَرْبَعَةِ، قَدْ أَدْخَلَتْ فِي دَائِرَةِ الْاجْتِهَادِ مِنْ لَيْسَ مِنْهُ، كَمَا وَقَدْ تَصَدَّى لِلْإِفْتَاءِ مِنْ لَا دَرَايَةَ لَهُ بِعِلْمِ الْاسْتِنْبَاطِ، لِذَا كَانَ التَّقْلِيدُ هُوَ الْعِلَاجُ لظَاهِرَةِ الْفَوْضَى الْاجْتِهَادِيَّةِ<sup>(٢)</sup>.

ويعترض عليهما: إِنَّا لَا نَسَلِّمُ بِمَا قَلْتُمْ، بَلْ هُوَ مِنَ الرَّأْيِ الْفَاسِدِ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الْجِدَالَ لَا يَنْحَصِرُ فِي أَنْاسٍ بِأَعْيُنِهِمْ، وَلَا عَلَى زَمَنِ دُونَ غَيْرِهِ، ثُمَّ إِنْ الْقَوْلُ يَأْغْلِقُ بَابَ الْجِدَالِ هُوَ قَوْلُ خَطِيرٍ؛ لِأَنَّهُ يَفْتَحُ الْبَابَ أَمَامَ أَعْدَاءِ الدِّينِ فَيَتَهَمُونَهُ بِالتَّخْلُفِ وَالْجُمُودِ وَعَدَمِ صِلَاحِيَّتِهِ لِكُلِّ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ<sup>(٣)</sup>.

(١) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦٥.

(٢) عبد ربّه، بحوث في الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٣) عبد ربّه، بحوث في الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، ص ١٢٥. الكبيسي وجميل، أصول الأحكام،

مصدر سابق، ص ٤٢٢.

المذهب الثالث: التّفصيل بين العامي الصّرف، وغيره ممن ترقى عن مرتبته، فالعامي الصّرف يلزمه التّقليد والسؤال في كل ما يعرض له، وأمّا غيره فيلزمه الاجتهاد فيما قدر على استنباطه من أدلته ومصادره، وما لم يقدر عليه فإنّه يلزمه التقليد فيه، وهذا قول جمهور المحققين من الأصوليين<sup>(١)</sup>.

أدلة هذا المذهب ومناقشته:

استدل الجمهور على مذهبهم بأدلة نورد أهمها وهي:

١. قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

وجه الدّلالة: إنّ النّص القرآني يدلُّ على تفاوت النّاس في العلم والمعرفة، وعلى توجيه من لا يعرف إلى لزوم سؤال العالم في كل أمرٍ يعرض له، أمّا تكليف النّاس جميعاً بأن يكونوا مجتهدين فإنّه يُعدّ مخالفاً لما نصّ الدليل عليه<sup>(٢)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدّلالة: إنّ الله تعالى أمرنا بالاعتبار (الاجتهاد)، وهو عامٌ، شاملٌ للعامي وللمجتهد: وقد تُرك العمل به بالنسبة إلى العامي؛ لعجزه عن الاجتهاد، وبقي معمولاً به في حقّ المجتهد، وعليه فلو جاز للمجتهد التّقليد لكان تاركاً للاعتبار المأمور به، وهذا لا يصح<sup>(٣)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنّ ما ذكرتم معارض بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[البقرة: ١٦٩]، والقول بالتّقليد قولٌ بما ليس بمعلوم.

(١) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٣٤. الأسنوي، نهاية السؤل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٢٧.

(٢) الكبيسي وجميل، أصول الأحكام، مصدر سابق، ص ٤٢٢.

(٣) الأسنوي، نهاية السؤل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٢٧.

ويجاب عن الآية: إنَّها مشتركة الدلالة، فإنَّ النَّظْرَ والاجتهاد في المسائل الاجتهادية قولٌ بما ليس بمعلومٍ، ولا بد من سلوك أحد الأمرين، وليس في الآية دليلٌ على تعيين أحدهما، فيجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم، تخصيصاً للعموم، وموافقة للدليلين السابقين<sup>(١)</sup>.

٣. إنَّ الإجماع منعقدٌ على أنَّ العامي مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محالٌ؛ لأنَّه تكليف بما ليس بالوسع، كما سيؤدِّي إلى انقطاع النَّاس عن القيام بمصالحهم، وعجزهم عن تحصيل أسباب العيش، وإذا استحال هذا فلم يبق إلاَّ سؤال العلماء.

فإن قيل: فقد أبطلتم التَّقْلِيدَ، وهذا عين التَّقْلِيدِ.

أجيب: إنَّ التَّقْلِيدَ هو قبول قولٍ بلا حجةٍ، والعاميُّ وجب عليه ما أفتى به المفتي، كما يجب على الحاكم قبول قول الشُّهود، ووجوب الحكم عند الظَّن معلومٌ، بدليلٍ سمعيٍّ قاطعٍ، فهذا الحكم قاطعٌ، والتَّقْلِيدُ جهلٌ<sup>(٢)</sup>.

الراجع من المذاهب:

والذي يميل إليه الباحث هو ما ذهب إليه جمهور المحققين من الأصوليين؛ وذلك لقوة أدلتهم، ومراعاتهم لواقع الأمة ومصالحها، ولجمعهم بين الأدلة وتوجيهها بالشَّكْلِ الصَّحِيحِ، المنسجم مع الفهم العميق للنصوص ومدلولاتها، فقد حملوا أدلة المانعين من التَّقْلِيدِ على من لا علم له بالاجتهاد وأدواته، وهو العاميُّ الصَّرف، كما وحملوا أدلة الموجبين للتَّقْلِيدِ على من له أدنى علمٍ بالاجتهاد وأدواته، وهذه هي ثمرة الجمع بين الأدلة والموازنة بينها، وهذا خيرٌ - كما ذكرت سابقاً - من رفضها بالجملة، والله أعلم.

(١) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٣٦.

(٢) الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦٧.



### المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في محاربة التقليد

التقليد إذن حالة طارئة على الأمة، فالأصل هو الاجتهاد، والتقليد هو استثناء من الأصل العام، ذلك أنّ التقليد ليس طريقاً: لا في الأصول ولا في الفروع<sup>(١)</sup>.

وباعتقادي أنّ الذي دفع بعض العلماء إلى القول بغلق باب الاجتهاد بعد منتصف القرن الرابع الهجري، لم يكن بدوافع سياسية أو مذهبية فقط، بل إن حرص البعض على دين الله تعالى خشية من الضياع، بسبب دخول غمار الاجتهاد ممن ليسوا بمؤهلين للخوض فيه، بدافع المصلحة العامة للأمة؛ لأنّهم وجدوا في تفرّعات الفقهاء وتخريجاتهم ما يغطي حاجة الأمة ولو بشكل مؤقت.

ولكنّ الأمور لم تسر على ما كان يتوقّع لها أن تسير، بل ازدادت الانقسامات بين المذاهب الإسلامية، وازداد التّعصب لها، ولم تعد الشّعارات البرّاقة تؤتي أكلها من مثل: "إذا صحّ الحديث فهو مذهبي" و"...اضربوا برأبي عرض الحائط"، بل زاد الأمر سوءاً أكثر مما هو عليه قبله، وفي هذا الشأن يقول أبو زهرة: "حتى لقد ساغ لبعض من أفرطوا في التقليد أن يقول في مجلسٍ علميٍّ: إنّ دراسة القرآن الكريم والحديث لا حاجة إليها بعد أن أُغلق باب الاجتهاد"<sup>(٢)</sup>.

وبناءً على ما تقدّم يمكن القول إنّ الضّرورة - بحسب نظر البعض - هي التي دفعت في البداية إلى التقليد؛ ولكنّها لم تكن ضرورة تعمّ البلوى بها، بدليل التّناجح التي أوصلتنا إليها اليوم، ونحن الآن ما زلنا نعيش تداعيات هذه المرحلة، وما حملته من آثارٍ تسببت بضعف وحدة النّسيج الإسلامي الواحد، وإن كانت بصورة أخفّ عمّا قبل.

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢.

(٢) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٢٣، دار الفكر العربي، القاهرة.

وحتى لا تكون الأمة جامدة على نصوص السابقين وتفريعاتهم، وحتى نبعث فيها روح التجديد والتطوير، المنسجم مع المبادئ العامة الكلية للشريعة؛ فإنَّ الفقه الافتراضي هو الضمانة الأكيدة للدفع بعجلة الاجتهاد المنضبط، وتقليص التقليد إلى أدنى مستوياته، فهو دفعة للأمام تخرجنا من دائرة الولاء للمذهب، إلى فضاء الانتماء للجماعة، وهذا لن يتمَّ إلاَّ بواسطة المرجعيات الجماعية، والتي بدورها تعطي المجال لأصحاب الاختصاص في النظر والتصور لما قد يستجد على الأمة من حوادث وأُمور قريبة الوقوع؛ ولأنَّ الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره، فكلُّ ما يصدر عنهم من تصوُّراتٍ أو افتراضاتٍ سليمةٍ، يكون حجَّةً في نفسه، وهو ملزم للأُمَّة.

## المبحث الثالث

### تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد

#### المطلب الأول: التعريف بالملكة الفقهية

التقليد بمفرده لا يُعدُّ طريقاً للعلم، بل لا بدَّ من السير قُدماً نحو الاجتهاد المنضبط، والذي تحكمه مرجعيات اجتهادية جماعية، ولا بدَّ كذلك من طرح التَّخوف جانباً، والذي لا مبرر له سوى التقاعس عن واجباتنا ومسؤولياتنا تجاه ديننا؛ ذلك أنَّ الصَّحوة الإسلاميَّة اليوم هي دافع الأمة للعمل، وحتى نتمكن من السير إلى الأمام في قضايا الاجتهاد المعاصر والمستجد؛ فإنَّه يلزم العمل على تقوية الملكة الفقهية للنَّاظر بها.

وتعرَّف الملكة الفقهية بأنها: "صفة راسخة في النَّفس، تحقق الفهم لمقاصد الكلام الذي يسهم في التَّمكّن من إعطاء الحكم الشرعي للقضية المطروحة، إمَّا برده إلى مظانه في مخزون الفقه، أو بالاستنباط من الأدلة الشرعية أو القواعد الكلية"<sup>(١)</sup>.

والملكة الفقهية متفاوتة بين فقيه وآخر، وذلك تبعاً لتفاوت العقول والأفهام والمدارك، وهي تنشأ مع إدامة المطالعة في كتب الفقهاء، وإطالة النَّظر في كيفية إيراد أدلتهم، بما ينمي هذه الملكة لدى الباحث، فيكون قادراً على التَّعامل مع الأدلة، كما ويكون قادراً على التَّعامل مع الواقع الذي يعيش فيه، ويتعامل مع الوقائع الجزئية في ضوء القواعد الكلية، مما يجعل منه فقيه نفس واقعي، وفي هذا الشأن يقول الجويني: "أهم المطالب في الفقه التدرُّب في مآخذ الطَّنون في مجال

(١) شبير، عثمان (١٩٩٩م)، تكوين الملكة الفقهية، ط ١، ص ٥٨، وهو مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأمة، العدد (٧٢)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة قطر.

الأحكام، وهذا هو الذي يسمّى "فقه النفس" وهو أنفس صفات علماء الشريعة"<sup>(١)</sup>.

والسؤال المطروح هنا: هل الملكة الفقهية هبة مورثة، لا تكتسب ولا تعلّم، أم أنّها صفة مكتسبة؟

الجواب: يرى البعض أنّ الملكة الفقهية ليست مكتسبة، وإنّما هي هبة مورثة، فمن وهبه الله تعالى ملكة الفقه والفهم للنصوص، كان فقيهاً، ومن لم يهبه هذه الملكة، لم يكن كذلك، ويرى البعض الآخر، ومنهم ابن خلدون؛ أنّ الملكة الفقهية صفة مكتسبة موهوبة، لا تتحصّل إلاّ بالإحاطة بمبادئ العلم وقواعده، وفي هذا الشأن يقول: "إنّ الحذق في العلم، والتفنن فيه، والاستيلاء عليه، إنّما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك المتناول حاصلًا"<sup>(٢)</sup>.

والحق أنّ الملكة الفقهية تجمع بين الهبة والاكتساب: فهي من ناحية؛ هبة الله تعالى للفقهاء والمجتهد، ومن ناحية أخرى؛ فإنّها تنمو وتزداد بالاكتساب والدربة والمران، وهذا ما أشار له الإمام ابن حجر في سياق حديث عن التّفقه في الدّين بالقول: "وان ذلك - يقصد الملكة الفقهية - لا يكون بالاكتساب فقط، بل لمن يفتح الله عليه به، وأنّ من يفتح الله عليه بذلك، لا يزال جنسه موجوداً، حتى يأتي أمر الله"<sup>(٣)</sup>. وكذلك ما روي عن الإمام مالك أنّه قال: "ليس الفقه بكثرة المسائل،

(١) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١٨١. القواسمة، مهند (٢٠١٠م)، المنهج المقارن في البحث الفقهي، ص ٧٤، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٤م)، مقدمة ابن خلدون، ط ١، ج ٢، ص ١٦٦، دار يعرب، دمشق.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج ١، ص ٢١٦.

ولكنَّ الفقه نورٌ يؤتیه الله تعالى من یشاء من خلقه" (١).

## المطلب الثاني: مشروعیة تكوين الملكة الفقهیة

إنَّ سعي المجتهد للوصول إلى الملكة الفقهیة یرتبط من فروض الكفایات، إذا قام به البعض الذي یسدُّ حاجة المجتمع من قضاة ومفتین ومدرسين ومجتهدین ومتخصِّصین، سقط الإثم عن باقي أفراد المجتمع، والألحق الإثم بالجميع.

وفي ذلك نجد كلاماً دقیقاً للإمام الشَّربینی في وصف هذا الأمر، حيث یقول: "ومن فروض الكفاية: القيام بإقامة الحجج، وحل المشكلات في الدین، وبعلم الشَّرع كتفسیر وحديث، والفروع بحيث یصلح للقضاء، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنکر...." (٢)، ومن لم یكن قادراً على حل المشكلات والمعضلات التي تواجه الأمة، كيف له أن یكون فقیه نفیس؟

ویرتد على مشروعیة تكوين الملكة الفقهیة، وأنها من فروض الكفایات بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانُ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وجه الدلالة: إنَّ الله تعالى جعل المتخصصین بالتفقه بأحكام الدین، لا یقلون في الأهمیة من المجاهدين بالمال والنفس، بل هم أفضل منهم في غیر الحال الذي

(١) ابن عبد البر، جامع بیان العلم وفضله، مصدر سابق، ص ٧٥٧.

(٢) الشَّربینی، محمد بن أحمد (١٩٩٤م)، مغنی المحتاج (تحقیق علي معوض وعادل عبد الموجود)، ط ١، ج ٤، ص ٩-١٠، دار الكتب العلمیة، بیروت.

يكون فيها الدفاع فرضاً عينياً؛ وذلك لما حباهم الله تعالى من ملكة التبصر بحقائق الأمور، والتحذير من عواقب الأفعال ونتائجها، كما وتدلل على وجوب تعميم العلم، والتفقه بالدين، والاستعداد لتعليمه في مواطن الإقامة، وتفقيه الناس فيه على الوجه الذي يصلح به حالهم<sup>(١)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وجه الدلالة: إنَّ الله تعالى جعل الاستنباط من أكد الواجبات المطلوبة؛ لأنَّ التَّصَوُّصَ الصَّرِيحَةَ لا تفي إلاً بيسير من المسائل الحادثة، وإذا أهمل الاستنباط، فات القضاء في معظم الأحكام النَّازِلَةِ أو بعضها، والاستنباط ملكة لا تكون إلاً لمن كان واسع الاطلاع بواقع الأمة، متأثراً بظروفها الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية السائدة في المجتمع<sup>(٢)</sup>.

٣. ما ورد عن حميد بن عبد الرحمن أنَّه قال: "سمعت معاوية ابن أبي سفيان - رضي الله عنهما - خطيباً يقول: سمعت النَّبِيَّ - ﷺ - يقول: "من يُرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنَّما أنا قاسمٌ، والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرُّهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله"<sup>(٣)</sup>.

وجه الدلالة: قوله: "يفقهه في الدين"، فقد جعل النَّبِيَّ - ﷺ - التَّفَقُّهَ فِي الدِّينِ مفضلاً على سائر العلوم، ومفهوم الحديث أنَّ من لم يتفقه في الدين - أي يتعلم

(١) رضا، تفسير المنار، مصدر سابق، ج ١١، ص ٦٢.

(٢) النَّوَوِيُّ، يحيى بن شرف (١٩٧٢م)، شرح النووي على صحيح مسلم (المنهاج)، ط ٢، ج ١١، ص ٥٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت. سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٥٩.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، رقم الحديث ٧١، ج ١، ص ٣٩.

قواعد الإسلام وما يتصل بها من الفروع - فقد حرم الخير<sup>(١)</sup>.

٤. عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "كان رسول الله - ﷺ - في بيت ميمونة، فوضعت له وضوءً، فقالت له ميمونة: وضع لك عبد الله بن العباس وضوءاً، فقال: اللهمّ فقهه في الدين، وعلمه التأويل"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدلالة: دعاء النبي - ﷺ - لابن عباس - رضي الله عنهما - بتعلّم التأويل، وهو لا يقتصر على التفسير فقط، بل هو ملكة يدرك من خلالها السنن الفاعلة في الحياة وتحولاتها الاجتماعية، ويبصر منها مآلات الأفعال وعواقبها ونتائجها، وبواسطتها يستطيع الفقيه أن يطبق الوقائع الجزئية في ضوء القواعد الكلية<sup>(٣)</sup>.

٥. إنّ في العناية بتكوين الملكة الفقهية دفعٌ لحاجة الأمة إلى الوظائف العامة، من قضاء وإفتاء وحسبة وتدرّيس، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أم خاصة<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج ١، ص ٢١٧.

(٢) الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحیحین، مصدر سابق، کتاب معرفة الصحابة، رقم الحديث ٦٢٨٠، ج ٣، ص ٦١٥، قال الحاكم: هذا حديثٌ صحيحٌ، ولم يخرجاه.

(٣) حسنه، مقدمة تكوين الملكة الفقهية، مصدر سابق، ص ٢١.

(٤) شبير، تكوين الملكة الفقهية، مصدر سابق، ص ٧٤.

## المطلب الثالث

### أثر الفقه الافتراضي في تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد

إنَّ إمام المجتهد بضوابط الفقه الافتراضي ومقوماته، له أثرٌ كبيرٌ في تقوية الملكة الفقهية وتنميتها لديه، ولهذا كان الفقهاء يضعون أمام طلبتهم بعض المسائل والقضايا والتي لم يسبق لهم أن خبروها، حتى يغرسوا فيهم روح الاستقلال الفكري، والملكة الفقهية السليمة، ولهذا كان لا بد من تعزيز هذه الملكة بالممارسة والجهد، حتى الوصول إلى الغاية والنتيجة المطلوبة دون تردد، فالمتردد لا يصل، وفي هذا الصدد يقول أبو زهرة: "وعندي أن الفرض أمر لا بدَّ منه لنمو الفقه، واستنباط قواعده، ووضع أصوله، ولكن في حدود الممكن القريب الوقوع، لا المستحيل"<sup>(١)</sup>.

ويساهم الفقه الافتراضي في تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد، بطرقٍ ثلاث: الأولى: الدربة والمران والتبصُّر والتأويل والاستنباط؛ والتي يكتسبها المجتهد من خلال إمعان النَّظر في الوقائع المفترضة، وتصورُ حدوثها في المستقبل، وبما يقوي لديه حالة الاستشعار بالتحديات والتطورات التي قد تشهدها الأمة. والثانية: التخصُّص؛ وبه يُعطى المتخصص في كل فرع من فروع العلوم، وسواء أكان شرعياً أم طبياً أم اقتصادياً أم سياسياً ونحوها، الدور الكبير بالتمعن والنَّظر في هذه الوقائع المفترضة، وما يترتب عليها من نتائج مستقبلية. والثالثة: الاجتهاد الجماعي؛ ومن خلاله تصوَّب الأمور، ويلتقي الرأي الشرعي مع الرأي الطَّبي أو الاقتصادي أو السياسي ونحوها، فيخرج الحكم على هذه الوقائع صادقاً ومرتناً ومرناً، وبما يسمح من التعديل عليه إن اقتضت الحاجة، وبما ينسجم مع مبادئ الشريعة وقواعدها العامة.

(١) أبو زهرة، أبو حنيفة، مصدر سابق، ص ٢٣٥.



## المبحث الرابع

### التوسُّع في نطاق الفقه زماناً ومكاناً

#### المطلب الأول: التعريف بالزَّمان والمكان

لَمَّا كان البعدان الزَّماني والمكاني هما أوعية فقه الواقع، فإنَّهما أوعية للفقه الافتراضي من باب أولى؛ ذلك لأنَّ الفقه الافتراضي لا معنى له دون أبعاده المتمثلة بالزَّمان والمكان، غير أنَّ تعريف كل من الزَّمان والمكان يغيب عن مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ومبرر هذا الغياب هو اكتفاؤهم بما أورده المتكلمون من تعاريف لهما، على اعتبار أن كلاً منهما يعتبر من المفاهيم والمصطلحات الفلسفيَّة الكلاميَّة، وهذا بلا شكَّ تقديرٌ منهم لأهل الاختصاص.

وقد عرَّف المتكلمون الزَّمان بأنَّه: "عبارةٌ عن متجدِّدٍ معلومٍ، يقدرُّ به متجدِّدٌ مبهم، لإزالة الإبهام"<sup>(١)</sup>، ومثَّلوا لهذا التعريف بمثالٍ توضيحيٍّ: وهو أن يقول شخصٌ لآخر: آتيك عند طلوع الشَّمس، فإنَّ طلوع الشَّمس معلومٌ، ومجيئه موهوم، فالزَّمان غير متعيَّن، فربما يكون الشَّيء زماناً لشيءٍ عند أحدٍ، ويكون الشَّيء الثاني زماناً للشيء الأول عند آخر، أمَّا إذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم، زال الإبهام<sup>(٢)</sup>.

وأما المكان فقد عرَّف بأنَّه: "الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده"<sup>(٣)</sup>، وهو كذلك عندهم - أي المتكلمون - بعدُ موهوم مفروض يشغله

(١) الجرجاني، التَّعريفات، مصدر سابق، ص ١٥٢. التَّهَانُوي، كَشَاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ج ١، ص ٩١٠.

(٢) التَّهَانُوي، كَشَاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ج ١، ص ٩١٠.

(٣) الجرجاني، التَّعريفات، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

الجسم، ويمأله على سبيل التَّوَهُّم<sup>(١)</sup>.

وقد أخذ البعدان الزماني والمكاني مكانة هامة في التشريع الإسلامي، وتمثل هذا الاهتمام بالتقعيد الفقهي لهذين البعدين، حيث نصّت القاعدة الفقهيّة على أنّه: لا ينكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان والأمكنة<sup>(٢)</sup>، وتجلّى هذا الاهتمام بالشروح لهذه القاعدة، وهنا نجد ابن القيم وبعد أن أفرد لها فصلاً كاملاً في كتابه يقول: "هذا فصل عظيم النفع جدّاً، وقع بسبب الجهل به غلظٌ عظيمٌ على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقّة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة، التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإنّ الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحُ كلّها، وحكمةٌ كلّها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل"<sup>(٣)</sup>.

فقد جعل - رحمه الله تعالى - الجهل بواقع النَّاس، وأحوالهم وأزمنتهم وأمكنتهم، جناية على الدّين، قبل أن تكون جنايةً على المكلف؛ لأنّ ذلك لا يعتبر إلّا من قبيل العبث بأحكام التّشريع، والشريعة لم تأت إلّا لتراعي مصالح العباد زماناً ومكاناً، فهي عدل الله في أرضه وعباده.

(١) التّهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٣٥.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣. حيدر، علي (٢٠٠٣م)، دُرر الحكّام شرح مجلة الأحكام، (ط. خ)، ج ١، ص ٤٧، المادة (٣٩)، دار عالم الكتب، الرياض. شبير، محمد عثمان (٢٠٠٠م)، القواعد الكلّيّة والضوابط الفقهيّة في الشريعة الإسلاميّة، ط ١، ص ٢٥٩، دار الفرقان، عمّان.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣.

## المطلب الثاني: مشروعية البعدين الزماني والمكاني

التشريع الإسلامي يمتاز بمراعاته لواقع مكلفيه؛ لأنَّ المكلف هو ابن بيئته، وهو متديّن بطبعه، لذا لزم أن يكون التشريع منسجماً مع طبعه وبيئته وزمانه ومكانه، وقد وردت كثير من الأدلة تبين مدى اهتمام الإسلام بواقع المكلف زماناً ومكاناً، ومن هذه الأدلة:

١. قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

وجه الدلالة: إنَّ الله تعالى اختصَّ كل رسولٍ بشريعةٍ مستقلةٍ عمّا قبلها؛ لأنَّ الشرائع العمليّة، وطرق التزكية الأدبيّة، تختلف باختلاف أحوال الاجتماع، واستعداد البشر، وهذه هي ثمرة التدرج التشريعي والتربوي في الشرائع الإلهية، وهو تدلّل على صلاحية الشريعة لكل زمانٍ ومكانٍ<sup>(١)</sup>.

٢. ما ورد عن السيدة عائشة وثابت وأنس - ؓ -: "أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - مَرَّ بِقَوْمٍ يَلْقَحُونَ، فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ، قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا - أَي رديء - فَمَرَّ بِهِمْ، فَقَالَ: مَا لِنَخْلُكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدلالة: قوله - ﷺ -: "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ"، حيث جعل للبعد الزماني والمكاني دوراً في التجارب والوقائع البشرية، من حيث الالتزام الشرعي<sup>(٣)</sup>.

٣. ما ورد عن سلمة بن الأكوع - ؓ -: "أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قَالَ: "مَنْ ضَحَى مِنْكُمْ

(١) رضا، تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٤٢.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره

النبي - ﷺ - من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم الحديث ٢٣٦٣، ص ٧٦٨.

(٣) بوهراوة، سعيد بن محمد (١٩٩٩م)، البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النّصّ الشرعي،

ص ٦٦، ط ١، دار النّفاّس، عمّان. حصوة، ماهر حسين (٢٠٠٩م)، فقه الواقع وأثره في الاجتهاد ط ١،

ص ٧٧، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن.

فلا يصبحنَّ في بيته بعد ثلاثة شيئاً، فلمَّا كان العام المقبل، قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام أول؟ فقال: لا إنَّ ذاك عامٌ كان النَّاس فيه بجهد، فأردت أن يفشوا فيهم" (١).

وجه الدِّلالة: إنَّ النهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي في السنة الأولى يحمل على حالة معينة طارئة، وهي وجود وافدين على المدينة، وهم يحتاجون إلى الإكرام والمواساة، أمَّا في السنة التالية فقد ارتفع ذلك الظرف العارض، وزالت تلك العلة، فأذن لهم النَّبي - ﷺ - بالادخار؛ مما يدلُّ على أنَّ الحكم يدور مع علته زماناً ومكاناً.

٤. ما ورد أنَّ النَّبي - ﷺ - سئل عن ضالة الإبل، فقال: "ما لك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء، وتأكل الشَّجر، حتى يلقاها ربُّها" (٢).

وروى مالكٌ عن ابن شهاب الزُّهري قال: "كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطَّاب إبلاً مؤبَّلة تنائج، لا يمسُّها أحدٌ، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان - ؓ - أمر بتعريفها، ثمَّ تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها" (٣).

وجه الدِّلالة: إنَّ الحديث الأول ينهى عن التقاط ضوال الإبل، وفي الحديث الثاني سار عمر - ؓ - على ما ورد من نهي النَّبي - ﷺ - عن التقاط الإبل الضالة، إلَّا أن عثمان - ؓ - فهم أن النَّص يقصد منه المحافظة على الإبل بالوسيلة المتاحة زماناً ومكاناً، حيث وجد أنَّ هذه الوسيلة قد لا تصلح لحفظ الإبل، حتى يعرفها

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الأضاحي، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، رقم الحديث ١٩٧٤، ص ٦٤٩.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، رقم الحديث ٢٢٤٢، ج ٢، ص ٨٣٦.

(٣) الأصبغي، مالك بن أنس (١٩٩١م)، الموطأ (تحقيق تقي الدِّين النَّدوي)، ١، كتاب اللقطة، رقم الحديث ٨٤٨، ج ٣، ص ٢٩٦، دار القلم، دمشق.

صاحبها، لذا أمر بالتقاطها، لأنَّ في التقاطها تحقيق للمصلحة الشرعيَّة، وحيثما وجدت المصلحة، فتمَّ شرع الله تعالى ودينه<sup>(١)</sup>.

٥. إنَّ تطور الأوضاع التنظيميَّة، والترتيبات الإداريَّة، والوسائل الاقتصاديَّة، قد تستدعي تغيير بعض الأحكام أو استحداث أحكام لم تكن موجودة في التشريع الفقهي، وذلك لما تقتضيه المصلحة التَّشريعيَّة.

ومن أمثلة ذلك ما يتخذه الحكام وولاة الأمور، من الوسائل والأنظمة والمظاهر في سياسة الملك والإمارة، وحفظ الأمن والنَّظام، فإنَّ ذلك يختلف باختلاف عرف النَّاس وعاداتهم، بحسب الأزمنة والأمكنة، واختلاف البيئات والأمم والشُّعوب<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التَّوسُّع في نطاق الفقه زماناً ومكاناً

جاء التَّشريع الإسلامي متجاوباً مع واقع النَّاس، وملبياً لمصالحهم العاجلة والآجلة، فالعلاقة بين الواقع والتَّشريع هي علاقةٌ تبادليَّةٌ وتكامليَّةٌ، فلا مكان للواقع دون التَّشريع، ولا مكان للتَّشريع دون الواقع، وبما أنَّ التَّشريع الإسلامي تشريعٌ تغييريٌّ في مهمته ورسالته، فإنَّ هذا التَّغيير مرهون باستجابته لواقع النَّاس وحاجاتهم.

وهذه الاستجابة مرهونةٌ أيضاً بإدراك المجتهد والفقهاء للتَّحديات الحقيقيَّة التي تواجه الأمة إن عاجلاً أم آجلاً، وهذا يحتمُّ عليه - أي المجتهد - أن يُعمل اجتهاداته بما يحقق الاستجابة السَّليمة لهذه التَّحديات، وبما يتجه إلى نفع الأمة،

(١) بوهراوة، البعد الزماني والمكاني، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٢) شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهيَّة، مصدر سابق، ص ٢٦٥.

ويربط بين الحلول الفكرية المستخلصة، والوظائف الاجتماعية المتطلّبة<sup>(١)</sup>.

وهنا يبرز أثر الفقه الافتراضي في التوسع زماناً ومكاناً في الفقه، بما يبعث فيه روح التجديد المنضبط، وهذا بدوره يجعل الفقه يدور في فلك الزمان والمكان، ويمنع المجتهد من الجمود على المنقولات القديمة، وفي هذا الشأن يقول القرافي: "والجمود على المنقولات أبداً ضلالاً في الدّين، وجهلاً بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الصّالح"<sup>(٢)</sup>.

كما ويعزّز دور الاختصاص التشريعي، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وبأسلوب الاجتهاد المستقبلي والجماعي المتكامل، وبما يضمن الاستقرار التشريعي العام، والحدّ من انتشار عدوى فوضى التشريع، كما ويضمن للمكلف أيضاً أن تضع له الحلول النّاجعة والحاسمة، في الوقائع المفروضة والطارئة، مما يمكن الأُمَّة من تفادي الأخطاء والتّحديات التي تواجهها، ويعرض هويتها الأصيلة، وفطرتها السّليمة، ومنابعها الصّافية، في مهب الرّيح.

---

(١) أبو مؤنس، رائد نصري جميل (٢٠٠٤م)، الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي دراسة أصولية تحليلية، ص ٣٠٦ - ٣١٠، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية.

(٢) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٨٧.

## المبحث الخامس

### الانتقال من المرحلة الواقعية إلى المرحلة النظرية

#### المطلب الأول: التعريف بالواقعية والنظرية

ما وصل إليه الفقه الإسلامي في مرحلة التُّضح من شمول وإحاطة بأكثر المواضيع والفروع الواقعية والمفترضة، وما حظي به من التَّنظيم والترتيب ووضع القواعد والأصول سهَّل على الباحثين في هذا العصر بناء النظريات العامة واستخلاصها من تلك الفروع<sup>(١)</sup>.

والواقعية نسبة إلى الواقع، وهي تقابل الخيالية والوهمية، فالواقعية بوجه عام صفة الواقعي، تقول: واقعية التفكير؛ أي مطابقته للواقع، فهي إذن الإحساس بالواقع، والتَّقييد به، هذا تعريفه عند الفلاسفة<sup>(٢)</sup>.

والتَّظريية نسبة إلى التَّظُر، وهي تقابل الضَّرورية والبدهيَّة، وتطلق عند المناطقة على ما يحتاج إلى التَّفكير والتأمُّل، وهي عند الفلاسفة: تركيب عقلي مؤلَّف من تصوُّرات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ<sup>(٣)</sup>.

وهناك تفسيرات متعددة لمعنى النظرية، تحكمها اعتبارات متعددة، وأذكر هنا أهم هذه الاعتبارات، لما له من صلة مباشرة في موضوع التَّقاش، وهي: إن إطلاق التَّظريية على ما يقابل المعرفة اليقينية؛ دلَّت على رأي أحد العلماء أو الفلاسفة، أمَّا

---

(١) حميش، عبد الحق (٢٠٠٤م)، مفهوم النظرية الفقهية وتاريخها، صحيفة دار العلوم للغة العربية وآدابها والدراسات الإسلامية، الإصدار الرابع، المجلد ١٢، العدد ٢١، ص ٢٣، مصر.

(٢) صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٥٢ - ٥٥٤.

(٣) التَّهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧٠٥. صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٧٧.

إذا أطلقت على ما يقابل الحقائق العلميّة الجزئيّة، فإنّها تدلّ على تركيبٍ عقليٍّ واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر، ويقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضيّة قريبة من الحقيقة<sup>(١)</sup>.

وقد وجد في الاجتهاد الفقهي ما يسمى بـ(النظريّات الفقهيّة)، كنظريّة الملكيّة، ونظريّة العقد، ونظريّة الحق، ونظريّة التّعسف في استعمال الحق، والنظريّة العامة للالتزامات وغيرها، والمتتبع لما كتب في هذا الموضوع، يجد أن الكاتب في النظريّة الفقهيّة يحاول أن ينأى بنفسه عن تأصيل هذه النظريّات، بل أننا نجدهم يتجهون إلى صلب الموضوع دون تقديم له، وأرى أنّ مرد ذلك يعود لأسباب ثلاثة: الأول: إنّ صورة النظريّات لم تتشكل بعد في أذهانهم، وبالتالي فإنّه لم تتضح معالمه بعد، بسبب حداثة عهده. والثاني: الخلط الذي وقع في كتابات المنظرين لها، فقد وقع الخلط كثيراً بين النظريّة والقاعدة الفقهيّة والقانونيّة والأصوليّة، هذا الخلط دفعهم إلى عدم الاهتمام بالتأصيل، ظنّاً منهم أنّ ما كتب يغني، ولا معنى من تكراره. والثالث: وهو عدم التوافق على الأخذ بالنظريّات الفقهيّة أو رفضها، على اعتبار أنّها تقوم على أساس التّنظير الفكري للإنسان، وأنّها من مصطلحات الفقه الغربي والقانون الوضعي، مما دفع ببعض المؤلفين أن يتوجه إلى معالجة المسائل بظروفها وملابساتها، دون التّظر إلى التّأصيل<sup>(٢)</sup>.

وأرى أنّ سعة الاطّلاع الفقهي والقانوني قد مكنت الأستاذ الزّرقا من التّوصيف الدّقيق للنظريّة الفقهيّة، والتي عبّر عنها بـ(الدّستور الفقهي)، حيث

(١) صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٧٧.

(٢) الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب (١٩٩٨م)، القواعد الفقهيّة، ط ١، ص ١٤٨، الرياض، مكتبة الرّشد. البدوي، يوسف (٢٠٠٧م)، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ط ١، ص ٤٠٩، عمّان، دار الحامد للنّشر والتّوزيع.



يقول: "نريد بالتّطبيقات الفقهيّة الأساسيّة تلك الدّساتير والمفاهيم الكبرى، التي يؤلّف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً، منبثاً في الفقه الإسلامي، كانبثاق أقسام الجملة العصبية في نواحي جسم الإنسان، وتحكم عناصر ذلك النّظام في كل ما يتصل بموضوعه في شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجها، وفكرة الأهلية وأنواعها ومراحلها وعوارضها، وفكرة النيابة وأقسامها، وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة التعليق والتقييد والإضافة في التصرف القولي، وفكرة الضّمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف وسلطانه على تحديد الالتزامات، إلى غير ذلك من التّطبيقات الكبرى التي يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله، ويصادف الإنسان أثر سلطانه في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهيّة"<sup>(١)</sup>.

وبالتالي وبناءً على ما تقدّم يمكن تعريف التّظرية الفقهيّة بالقول بأنّها: تصوّر شرعيّ كليّ، جامعٌ للقواعد العامّة، وضوابط الأحكام الفرعيّة، قائمٌ على أساس ربط النتائج بالمقدمات، ومكوناً وحدةً موضوعيّةً واحدةً.

### المطلب الثاني: أهميّة تجاوز الواقعيّة إلى النظريّة

تُشكّل التّطبيقات العلم الضّابط لجملة الفقه وتطوراته المستقبلية، فواقعيّة النّظر الفقهي ليست واقعيّة سالبة تنغمس في المعيش لتقبله كما هو دون تنظيم أو تطير، بل هي واقعيّة تستند إلى مرجعيّة نظريّة تعالج الحادث، وتطرح وجهة نظرها في المستجد، وهنا تظهر مثاليّة النّظر الفقهي، وتبرز جدليته بين المثال - النّصوص الشرعيّة - والواقع - الأحداث العمليّة -، إذ الفقيه لا ينطلق من فراغ، ولا يحتكم إلى العقل المجرد، بل ينطلق من خطاب

(١) الزّرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٢٩.

## الشَّارِعُ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ (١).

فالفقه الإسلامي إذن بعيدٌ كل البُعد عن الواقعيَّة التي تعني الخضوع في كل شيء، وتجرده عن المثل العليا، قال تعالى: ﴿وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الْظَالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥]، ذلك لأنَّ الشريعة ما جاءت إلا لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، فكيف يتبع واقعهم المملوء بالأهواء؟ (٢).

والواقع الفقهي اليوم يمرُّ بتحديات كثيرة أهمها: إنَّ الوقائع المستجدة باتت هي من تحكم على التُّصوص لا العكس، حتى غدا الفقه عند البعض اليوم فقهاً تبريرياً لما أنتجه الواقع، حسناً كان أم سيئاً، وصار المجتمع يطالب الفقيه بأن يحل كل شيء، وأن يبيح كل شيء، وإذا لم يفعل، فإنَّهم يصفونه بالتشدد والتَّزمت، وقد لا يكون الأمر كذلك، بل قد يكون العيب في المجتمع لا الفقيه، فالعيب في العين لا في الشمس، وهذا ما يفسِّر حالة الفوضى التشريعيَّة التي تشهدها الأُمَّة عند تعاملها مع المستجدات الفقهيَّة، والسبب في ذلك هو الانشغال بالواقع على حساب التُّصوص التشريعيَّة (٣).

لقد استوقفتني كلمات للدكتور الأعظمي وقد أجملت ما يدور في ذهني في هذا الشَّان، وهو هنا متحدثاً عن علم "القواعد الفقهيَّة الكليَّة"، حيث يقول: "وهي أول نزوعٍ إلى طريقة التَّظريَّات التي يتعامل بها الفقه الغربي، والتي يتَّهم الفقه الإسلامي بعدم معرفتها، وهذه - يقصد التَّظريَّات الفقهيَّة - مع الفقه الافتراضي الذي أول من تعامل به الأحناف، وبصورة واسعة... وهذان الأمران يدفعان عن

(١) محمد الشتيوي، التفكير الفقهي بين المثل والواقع، <http://doc-chtoui.blogspot.com>

(٢) الجبوري، عبد الله محمد (٢٠٠٥م)، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتَّجديد، ط ١، ص ٢١-٢٢، عمَّان، دار النَّفائس.

(٣) عبد الله بن بيّه، فقه التَّوقع، <http://www.aljazeera.net>

فقهنا الثَّهم، ولكننا نجد أبناءنا من دارسي الفقه الإسلامي يتَّجهون إلى عكس ما كان يُعدُّ نصراً، وتوسيعاً لمدى الفقه الإسلامي، ولعل لأسلوب تدريس أساتذتهم لهم أكبر الأثر في ذلك، والله في خلقه شؤون<sup>(١)</sup>.

ولمَّا كانت التَّظريَّة الفقهية تصوُّراً يتَّصف بالتَّجرد، فهي إذن محاولة للتخلُّص من الواقع التطبيقي، لينفذ إلى ما وراءه من فكرة تحكّم هذا الواقع<sup>(٢)</sup>، ونحن بلا شكَّ نحتاج إلى استكمال الجانب التَّظري في دراستنا الفقهية المعاصرة، وذلك للأسباب الآتية:

١. تيسير دراسة الأحكام الفرعية، بجمعها تحت قواعدها الفقهية، وربط هذه القواعد بالقواعد الكلية الأعلى منها.

٢. تقديم منظومة مترابطة من المقدمات والنتائج، تحكّمها مقاصد محددة، مبنية على أهداف واضحة.

٣. تسهيل مهمة المجتهدين والقضاة في سدِّ الفراغات التشريعية، إذ أنَّ نصوص الكتاب والسُّنة لا تغطي كامل النَّشاط الإنساني المتزايد دوماً<sup>(٣)</sup>.

---

(١) الأعظمي، محمد محروس (٢٠٠٢م)، ظهور الفضل والمنَّة في بعض المسائل المستحدثة في نقل الأعضاء وعلم الأجنة، ط ١، ص ١٥٣، دار الإعلام، عبَّان.

(٢) عطية، جمال الدِّين (١٩٨٧م)، التَّنظير الفقهي، ط ١، ص ٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٣) عطية، جمال الدِّين (٢٠٠٠م)، تجديد الفقه الإسلامي، ط ١، ص ٤٤-٤٥، دمشق، دار الفكر.

## المطلب الثالث

### أثر الفقه الافتراضي في الانتقال من الواقعية إلى النظرية

إنَّ ظهور التَّظْهِراتِ الفقهية كان بسبب ظهور لونٍ جديدٍ من ألوان الفقه، والذي لم يكن معمولاً به من قبل بشكلٍ مباشرٍ ألا وهو الفقه الافتراضي، والذي أخذ يتجه نحو مسابقة الزَّمن، واستباق الحوادث، وافتراض القضايا والمسائل لبيان أحكامها الشرعية، فلاجتهاد بمفهومه العام هو نقل للفكر الإسلامي من حيز النظرية إلى حيز التَّطْبِيق، أمَّا في مسائل الفقه الافتراضي فهي نقل للفكر من حيز الواقعية إلى حيز النظرية<sup>(١)</sup>.

وهنا أخذ الفقه الافتراضي دوره الأساس، وذلك بالدَّفع نحو تجاوز الواقع إلى ما هو متوقَّع، وبناء التَّتائج على مقدماتها، وأخذ الفقه يأخذ شكلاً جديداً، فقد بدأ بالفروع والجزئيات الفقهية، ومر بمرحلة الواقعية وتداعياتها على البناء الفقهي، وانتهى إلى مرحلة التَّنْظِيرِ الفقهي، والمتمثل بالتَّظْهِراتِ العامة النَّاطِمة لشؤون الأمة، ذلك أنَّ التَّظْهِرِ الفقهية ما هي إلا نتاج للفروض الفقهية، فكانت هذه التَّظْهِراتِ بمثابة الدُّستور الفقهي العام النَّاطِمْ للعمليات التشريعية والفقهية.

وعليه فإنَّه يجب على الأمة أن تنظم أولوياتها في المستقبل، وأن تخرج من مرحلة المتأثر، إلى مرحلة المؤثر، وعلى الفقيه أن يتجاوز ضغوط الواقع وإشكالاته، وذلك بالعمل على تنظيمه بأدوات التَّنْظِيرِ الفقهي، ووضع الحلول لما قد يطرأ من الحوادث والمستجدات، وهذا بدوره يعزِّز فكرة الاستقلال التشريعي، فنحن نريد فكراً واقعياً لا واقعاً فكرياً.

---

(١) الزُّحَيْلي، محمد (١٩٩٣م)، التَّظْهِراتِ الفقهية، ط ١، ص ١٩٦، دمشق، دار القلم. الشقوري، بشري (٢٠٠٤م)، الاجتهاد الفقهي المعاصر بين جدلية النَّصِّ والواقع، مجلة الإحياء، العدد ٢٤، ص ٨١، المغرب.

## المبحث السادس

### التَّوجُّه نحو الدَّرَاسَاتِ المُسْتَقْبَلِيَّةِ

#### المطلب الأول: التعريف بالدَّرَاسَاتِ المُسْتَقْبَلِيَّةِ

عرف العصر الحديث نشوء علم جديد أُطلق عليه: الدَّرَاسَاتِ المُسْتَقْبَلِيَّةِ، وهو جاء نتيجة جملة من التَّحْدِيَّاتِ وَالتَّطَوُّرَاتِ التي شهدها الغرب منتصف القرن العشرين، وقد استمر تطوُّر هذا العلم، فلم تعد دراساته مجرد خيالٍ أو ترفٍ فكريٍّ يمارسه بعض العلماء، بل أصبح شرطاً في اتخاذ القرار المناسب، ومرجعاً لا بدَّ من استشارته والاستعانة به، وقد أنشئت من أجله المعاهد والمؤسسات، وكانت البداية بالمؤسسة العسكريَّة، ثمَّ انتقل إلى عالم المال والأعمال وبعدها الصَّنَاعَةُ، وصولاً إلى قيم المجتمع وثقافته.

ويُعرِّف الباحثون الدَّرَاسَاتِ المُسْتَقْبَلِيَّةِ بأنَّها: "مجموعة من الأبحاث حول التَّطَوُّر المُسْتَقْبَلِيَّ لِلإِنْسَانِيَّةِ تمكّن من استخلاص عناصر التَّوَقُّع"<sup>(١)</sup>، فهو إذن اجتهاد علميٌّ منظَّم، يرمي إلى صوغ مجموعة من التنبؤات المشروطة، والتي تشمل المعالم الرئيسيَّة لأوضاع مجتمع، أو مجموعة من المجتمعات، وعبر فترة مقبلة تمتد قليلاً لأبعد من عشرين عاماً، وتنطلق من بعض الافتراضات حول الماضي والحاضر، ولاستكشاف أثر دخول عناصر مستقبلية على المجتمع، ونوعية وحجم التغيرات الأساسيَّة الواجب حدوثها في مجتمع ما، حتى يتشكَّل مستقبله على نحو معيَّن منشود"<sup>(٢)</sup>.

(١) بلكا، إلياس (٢٠٠٦م)، الغيب والمستقبل، ط١، ص٣٤٠، مؤسسة الرِّسالة ناشرون، دمشق.

(٢) جبير، هاني (٢٠٠٥م)، رؤى شرعية في الدَّرَاسَاتِ المُسْتَقْبَلِيَّةِ، ط١، ص٥٤، مركز نهاء للبحوث والدَّرَاسَاتِ، بيروت.

والحقُّ أنَّ الدِّراسات المستقبلية في العالم الإسلامي لم تحظ باهتمام كبير من لدن الباحثين والدَّارسين، كما لم يُنظر إليها كقاعدةٍ للتقدُّم والإصلاح، نتيجة لما أُصيبت به الأمة في هذا العصر من عدم تبنيها مشروعاً واضحاً لإصلاح عام ينهض بها على كافة الأصعدة يتفق مع رؤاها، وهذا نابعٌ من ضعف التخطيط، وقلة الاهتمام به<sup>(١)</sup>.

لقد أضع الفلاسفة المسلمون أيضاً فرصةً جوهريةً مهمةً لتأسيس علم المستقبلية؛ ذلك لأنَّهم وعند مناقشتهم لـ (الزَّمن)<sup>(٢)</sup>، والذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل، إلَّا أنَّ هذه المناقشة اتسمت بفكرة التجريد العام لا العملي، والذي كان عليه أن يناقش أحداثاً مفترضة، ويضع علاجات ممكنة في المستقبل<sup>(٣)</sup>.

وبالمقابل فإنَّ في التَّاريخ الإسلامي محاولات لدراسات مستقبلية جادة وقيمة،

---

(١) جبير، رؤى شرعية في الدِّراسات المستقبلية، مصدر سابق، ص ٤١.

(٢) انقسم علماء الفلسفة حول موضوع الزَّمن من حيث ارتباطه بعوامل أخرى أم لا، إلى ثلاثة فرق: الفريق الأول: اعتبر أنَّ الزَّمان مفهومٌ منفصلٌ عن غيره، مما يترتب عليه الثبات والدَّوام، وقد أخذ بهذا الاتجاه بارمنيديس وزينون وكانت، حيث افترضوا أنَّ الزَّمن سابقٌ على الظواهر؛ لأنَّه موجود في العقل. الفريق الثاني: اعتبر أنَّ الزَّمن غير منفصل عن الحركة والظاهرة، وهذا ما أخذ به قليطس وأرسطو وجون لوك، وهو قريب لما استقر عليه الأخذ في الفلسفة الإسلامية، ويمثل له بأنك إذا حركت الساعة للأمام لا يعني أنَّ عمرك زاد، إذ لا بدَّ من ملء وعاء الزَّمن بالحركة. الفريق الثالث: وهو قريب من الفريق الثاني، غير أنَّه أضاف إلى جانب بُعد الحركة، بُعد الإحساس بالزَّمن وإيقاعه، وهو ما أخذ به الفيلسوف فيشنر، وعليه فإنَّ السَّنة - كوعاء للحركة - في دولة متخلِّفة ليست سنة في دولة متقدِّمة؛ لأننا إذا اعتبرناها واحدة، فإننا سنعود إلى مفهوم الزَّمن إلى الانفصال عن الحركة. عبد الحي، وليد (٢٠٠٣م)، الدِّراسات المستقبلية: النشأة والتَّطور والأهمية، مجلة التَّسامح، مع (١)، عدد (٣)، ص ٦٧ - ٦٨، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان.

(٣) السَّاعدي، رحيم (٢٠١١م)، المستقبل في الفكر اليوناني والإسلامي مدخل إلى علم الدراسات المستقبلية، ط ١، ص ١٢، دار الفريدي للنشر والتَّوزيع، بغداد.

وهي تنم عن عقلية فكرية تستشرف المستقبل بنور العلم والمعرفة، ومن هذه المحاولات: ابن خلدون في مقدمته، والجويني في عُيائمه، حيث وضعت هاتان الدّراسات خارطة طريق لفلسفة الحكم وإدارة الدّولة، فالمحاولة الأولى - ابن خلدون - وضعت خارطة طريق افتراضية لوضع المجتمع والدّولة، أمّا المحاولة الثانية - الجويني - فقد عالجت تغيب أو تضاعل الشرعية الدينية والسياسية في الدّولة، فكانت هاتان الدّراسات من أروع ما كتب في الدّراسات المستقبلية الإسلامية في الجانب السياسي منه.

### المطلب الثاني: مشروعية الدّراسات المستقبلية

وفي ذات السياق أيضاً لم تحظ الدّراسات المستقبلية بدراسة فقهية مستقلة، تعنى ببيان المشروعية، ومنهجية البحث فيها، على الرّغم من تزايد الاهتمام بها، وتحولها مع الوقت من مجرد فروض واجتهادات إلى جهود منظمة، ولكن لا يخلو الأمر من جهود فردية لبعض الباحثين المعاصرين، ولما كان الاستقراء هو أحد أهم أعمدة الدّراسات المستقبلية، فقد طالعنا الآيات الكريمة والسنة النبوية وعمل من قبلنا وعمل الصحابة بأدلة تعنى بالمستقبل ودراساته، ومن ذلك:

١. بمطلق الآيات الكريمة الدّاعية للتفكير والسّير في الأرض وأخذ العبرة والعظة، ومن ذلك: وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِيْ اِلَيْهِمْ مِنْ اَهْلِ الْقُرْاٰنِ اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرُوْا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ اٰتَقَوْا اَفْلا تَعْقِلُوْنَ ﴿١٠٩﴾ [يوسف: ١٠٩]، قوله تعالى: ﴿ سَرِيْهِمْ اٰيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِيْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَبَيِّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ ۗ اَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ [فصلت: ٥٣].

وجه الدّلالة: في الأولى؛ أمر الله تعالى بالسّير والنّظر في عاقبة المكذابين والمجرمين، ومن هم أكثر قوة وآثاراً، وفيه استشراق للمستقبل لمن سار على

نهجهم وسبيلهم، وفي الثانية؛ دعوةً لاستشراف المستقبل بمعطيات الحاضر، وربط ذلك بتراكمية المعرفة، وعليه فلا مستقبل لمن لا سابقة له<sup>(١)</sup>.

٢. بما روته السيدة عائشة - رضي الله عنها - أنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قال لها: "لولا حداثة قومك بالكفر، لنقضت البيت، ثمَّ لبنيته على أساس إبراهيم"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - بيَّن أن تركه لهذا العمل للمفاسد التي قد تترتب عليه، فاختر إبقاء الكعبة دون تغييرها، وهذا تدخُّل في اختيار بديلٍ مستقبليٍّ مناسبٍ بعد دراسة المستقبلات الممكنة<sup>(٣)</sup>.

٣. بشرع من قبلنا من ذكر بعض الحوادث والتَّحدييات، والتي تم مواجهتها بالدِّراسة والتفحص ووضع الخطط والاستراتيجيات والبدائل المستقبلية، ومن ذلك معالجة سيدنا يوسف - ﷺ - لقضايا الجوع والفقر التي حلَّت بأرض مصر، حيث جاء القرآن وعلى لسان يوسف - ﷺ - بقوله: ﴿ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُونَهُ فِي سَبِيلِهِ إِلاَّ قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ ﴾ (١٧) [يوسف: ٤٧].

وجه الدلالة: إِنَّ مصر وحكومتها كانت أمام امتحان صعب؛ فإمَّا المحنة وحصول المجاعة والقحط، وإمَّا وضع التَّدابير لمواجهة هذه المحنة، وقد وقع الاختيار على نبي الله يوسف في قيادة المهمة، فوضع كل إمكاناته لإنقاذ شعب مصر بل والمنطقة بأسرها، استعداداً للمستقبل المنظور.

٤. بعمل الصَّحابة، ومن ذلك امتناع سيدنا عمر - ؓ - عن تقسيم سواد

---

(١) بازمول، محمد بن عمر (٢٠١١م)، الاستشراف (الرؤية المستقبلية)، مجلة جامعة أم القرى، العدد (٥٣)، ص ١٣٦، السعودية.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، رقم الحديث ١٥٠٨، ج ٢، ص ٥٧٤.

(٣) جبير، هاني (٢٠١٤م)، الفقه الارتيادي نظرات في الفقه المستشراف للمستقبل، ط ١، ص ٣٨، مركز نداء للبحوث والدِّراسات، بيروت.



العراق، حيث قال: "لولا آخر المسلمين ما فتحتُ قريّةً إلّا قسمتها بين أهلها كما قَسَمَ النَّبِيُّ - ﷺ - - خير" (١).

وجه الدّلالة: إنّ امتناع سيدنا عمر - ﷺ - عن تقسيم سواد العراق على الفاتحين، رغم أنّها فتحت عنوةً، فيه استشراف ظاهر لمستقبل الأُمّة، ورعايةً لحقّ الأجيال القادمة في ثرواتها بعدم استنزافها من قبل فئةٍ قليلة من المسلمين الفاتحين، ثمّ إن تدخل سيدنا عمر - ﷺ - لم يكن بسبب وجود أزمة ماليّة، بل كانت الدّولة في أحسن أحوالها الاقتصادية، وإنّما توقع حدوث الأزمة في المستقبل، فعمل على مواجهتها قبل حدوثها (٢).

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، رقم الحديث ٢٢٠٩، ج ٢، ص ٨٨٢.  
(٢) الكيلاني، عبد الله (٢٠٠٨م)، اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السّواد وصلته بالسياسة الشرعيّة، ط ١، ص ٨، الدّار الأثريّة، عمّان. جبير، الفقه الارتيادي، مصدر سابق، ص ٤١.

## المطلب الثالث

### أثر الفقه الافتراضي في التّوجه نحو الدّراسات المستقبلية

يأتي أثر الفقه الافتراضي بالعمل على تحفيز العقل الفقهي للتّوجه نحو الدّراسات المستقبلية، فلا سبيل للمحافظة على الجهود الفقهية المتراكمة عبر العصور إلاّ باعتماد إستراتيجية التخطيط للمستقبل، ولا يقال: إنّ ذلك شكّل من أشكال الهروب من الواقع لخوف واقع محتمل، بل الهدف الأول والأخير هو السيطرة على هذا المستقبل، بما يكفل حماية الفقه والتّشريع وضمان استمراريتهما<sup>(١)</sup>.

إنّ انشغال الفقه الإسلامي - وبخاصة الافتراضي منه - بالمستقبلات سيدفع باتجاه الاهتمام بالكليات والقضايا الكبرى بدلاً من الانشغال بالجزئيات وأحكامها، كما سيجنبنا العمل تحت الضغط، وأعني به ضغط الواقع بكل أشكاله وإشكالاته: سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، كما وسيرتقي بالخطاب الإسلامي من الخطاب المحلي المرحلي، إلى الخطاب العالمي، وسينزع عنه صفة الماضيّة<sup>(٢)</sup>.

إنّ الحديث عن أنّ "المستقبل للإسلام" لم ير التّور بعد<sup>(٣)</sup>، وما يزال حبراً على ورق، ولم نلمسه بعد في واقعنا، ولا في طرق تدريسنا، ولا حتّى في مناهجنا، بل ما

---

(١) اعتبر "آلفن توفلر" الدّراسات المستقبلية رهان الغرب في السيطرة على العالم، بل عدّها ضماناً لاستمرار حياة المجتمعات، وقد أطلق عليها "إستراتيجية البقاء"، وكأنّه يريد القول: إنّ المجتمع الذي يفتقد التّخطيط الاستراتيجي، فإنّه لا يريد البقاء، وربما لا يستحق البقاء؛ ذلك لأنّ احتمالات بقائه ستتقلص بشدّة في خضم موجات التّغيير السريعة، وصدماها المتلاحقة. توفلر، آلفن (١٩٩٠م)، صدمة المستقبل (ترجمة محمد علي ناصيف)، ط٢، ص ٣٨٩ وما بعدها، الجمعية المصرية للثقافة، القاهرة.

(٢) الفطيس، نضال محمد، فقه العواقب الدّراسات المستقبلية، بحث محكّم، معهد البحرين للدّراسات المصرفية والمالية، ص ٥٥٦.

(٣) إشارة إلى كتاب المستقبل للإسلام، أحمد علي الإمام (١٩٩٥م)، من سلسلة كتاب الأئمة، العدد (٤٦)، السنة (١٥)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

نلمسه فيها هو إثراء الماضي ولو على حساب المستقبل، والحق القول: إنَّ المستقبل لمن يخطط لأُمته، المستقبل لمن يرسم السياسات، ويحسن التخطيط، ويضع الاستراتيجيات، المستقبل لمن يقبل الرأي والرأي الآخر، المستقبل لمن يستفيد من تجارب الأمم والشعوب حوله، لكن في نفس الوقت يجب ألاَّ يُوهن ذلك من عزيمتنا، بالقول: إننا تأخرنا أو فشلنا، بل الصَّحيح القول: إنَّ فشلاً يوقظنا من غفلتنا، ويجعلنا أكثر اهتماماً بواقع أمتنا ومستقبلها، وكأننا نعيش فيه - أي الواقع - أبداً، خيراً من تفوق يقودنا إلى الركون للواقع، وكأننا نعيش فيه إلى الغد.

ثمَّ إن الدِّراسات المستقبلية آتت أكلها عند فقهاء القانون، فإننا نجدهم أسبق إلى البحث عن مستجدات المسائل، وأجراً على أبداء الرأي، وأسرع في الخوض والتَّصدي للجديد من الوقائع، والحادث من التَّوازل، ومما يؤسف في نفس الوقت ألاَّ تتجرأ أقلام ومؤسسات وهيئات شرعية على خوض هذا الغمار، بدعوى الأ نفع يذكر من هكذا دراسات<sup>(١)</sup>.

فإذا كان الفقيه أو المفتي مطالباً بمتابعة التَّشريعات المحليَّة والاتفاقات الدوليَّة خشية الوقوع في ازدواجية الواقع والنَّص، فإنَّه مطالب أيضاً - ومن باب أولى - بالعمل والمشاركة في صياغة هذه التَّشريعات النَّاطمة لشؤون الأُمَّة، ثمَّ إن اللجوء إلى أسلوب المقاطعة في الحياة التَّشريعية في كثير من البلدان العربية والإسلامية بحجة عدم تطبيق الشريعة ككل، جعلت من صياغة القوانين مصدر جدلٍ في المجتمعات المسلمة، بسبب عدم التَّوافق عليه، ربما نجحنا إلى حدٍّ ما من صياغة الفقه بأسلوب معاصر، ولكننا في نفس الوقت أخفقنا في تقديم ما صغناه في لوائح وتشريعات، وبالمقابل نجد المسلمين في الغرب يحققون بعض المكاسب التشريعية

(١) الأَعْظَمِي، ظهور الفضل والمِنَّة في بعض المسائل المستحدثة، مصدر سابق، ص ١٦١.

والقانونية على مستوى الجاليات المسلمة؛ وذلك نتيجة اندماجهم في مجتمعاتهم،  
وإتباعهم سياسة حُذ وطالب.

الْفَصِيلَةُ الرَّابِعَةُ

تطبيقات الفقه الاقراضى فى مسائل فقهية وقعت



## تطبيقات الفقه الافتراضى فى مسائل فقهية وقعت

أثرت الدّراسة أن تعرض التّطبيقات الافتراضية فى شقين؛ فالأول منهما، عرضت فيه نماذج لتطبيقات افتراضية فى مسائل فقهية وقعت، وخصصت له هذا الفصل، أمّا الشّق الثّانى، فعرضت فيه نماذج لتطبيقات افتراضية فى مسائل فقهية قريبة الوقوع، وخصصت له الفصل الذى يليه، وكان هدى من طريقة العرض هذه هو بيان الإرث الثقافى، والثّراث الفكرى، لفقهائنا الأجلاء، والذى إن دلّ فإنّما يدلّ على عقلية معرفية مستقلة ومنفتحة على واقعها، آخذة بزمام المبادرة لكل ما قد يعرض للأمة من الأحداث والتّوازل، وقد اخترت نماذج من هذه التّطبيقات فى أبواب متفرقة من كتب الفقه؛ كالعبادات والمعاملات والقضايا الطبيّة والسياسة الشرعيّة، وقد وقعت جميعها فى أربعة مباحث:

المبحث الأول: التطبيقات الافتراضية فى العبادات.

المبحث الثّانى: التطبيقات الافتراضية فى المعاملات.

المبحث الثّالث: التطبيقات الافتراضية فى القضايا الطبيّة.

المبحث الرابِع: التطبيقات الافتراضية فى السياسة الشرعيّة.

## المبحث الأول

### التطبيقات الفقهية الافتراضية في العبادات

#### المطلب الأول: أثر الحساب الفلكي الافتراضي في ثبوت الأهلة

اهتم الفقهاء بالمسائل الفقهية الافتراضية اهتماماً كبيراً ونوعياً، وأخذوا يشقون طريقهم طلباً للحلّ في القضايا التي تعترضهم أو تعرض عليهم، ويبدو أن الإثراء المعرفي، والمتمثّل بالمدارس الفقهية، والتّوسع الجغرافي، المتعلق بالفتوحات الإسلاميّة، لعبا دوراً حاسماً ومحفّزاً لخوض غمار هذا التّوع من المسائل.

وتناول الفقهاء هذه المسألة قديماً وتحديداً في أواخر القرن الثاني الهجري، واستمر الفقهاء المحدثون في مواصلة البحث فيها، وقد حاول البعض منهم إخراجها من دائرة النزاع في المذهب، إلى دائرة توحيد شعائر الأُمّة، كما توحدت من قبل عقيدتها، وهو - بلا شك - مقصد عظيم، والمستجد في هذه المسألة ليست صورتها، فهي كما أشرت مبحوثة فيما مضى، بل هو بالطرفة العلميّة الهائلة في علم الفلك والحساب (علم الهيئة)، والتي يمكن الاستفادة منها كمقدمات صحيحة، لنتائج صادقة قابلة للتطبيق.

#### الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

لَمَّا كان التّأصيل سابقاً للتطبيق في مسائل الفقه الافتراضي، كان من اللازم الإشارة إلى مذاهب الفقهاء قديماً وحديثاً في مسألة إثبات الأهلة بواسطة الحساب الفلكي، ثمّ التعرض بعد ذلك إلى الافتراض الواقع فيها، وعليه فقد تعددت مذاهب نظر الفقهاء في هذه المسألة إلى ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: اعتبر عدم جواز الاعتماد على حسابات الفلكيين في ثبوت



الهلل، وهو مذهب الأكرثفة من فقهاء المذاهب الإسلامفة (١)، وبه أفتت اللجة الدائمة للبحوث العلمفة والإفتاء في المملكة العربية السعودفة (٢)، ومجمع الفقه الإسلامف بمكة المكرمة (٣)، وقد أخذ به من المعاصرف بكر أبو زفد (٤).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة المذهب الأول ومناقشته:

استدل أصحاب المذهب الأول- وهم الأكرثفة - على مسلكهم بأدلة متنوعة من الكتاب والسنة والمعقول، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وجه الدلالة: أَنَّ الله تعالى علّق وجوب صوم رمضان بشهود الشهر، وشهوده إمّا: بمعنى الحضور وعدم السفر، أو مشاهدته والعلم بوجوده، وبتحقق هذا العلم بأحد أمرفن: إمّا برؤية الهلال، أو إكمال العدة ثلاثفن، فكان هذا هو الأصل، فلا فترك إلا بفقفن، والحساب لا فعد فقفناً حتى تربط به الأهلة.

---

(١) ابن عابدفن، محمد أمفن (٢٠٠٠م)، حاشفة ابن عابدفن (تحقق عبد المجفد طعمه)، ج ٣، ص ٤٠٩، دار المعرفة، بفروت. الخطّاب، مواهب الجلل، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٨٩. النووي، ففحى بن شرف (٢٠٠٣م)، المجموع (تحقق محمد نجفب المطفعبف)، (د. ط)، ج ٦، ص ١٨٨، دار عالم الكتفب، الرفاض. البهوفف، منصور بن فونس (١٩٩٩م)، كشاف القناع عن متن الإقناع، ط ١، ج ٢، ص ٣٧٠، دار إحفاء التراث العربف، بفروت.

(٢) الدوفش، أحمء عبد الرّزاق (١٩٩٦م)، فتاوى اللجة الدائمة للبحوث العلمفة والإفتاء، ط ١، ج ١٠، ص ١٠٥-١٠٨، إدارة البحوث العلمفة والإفتاء، الرفاض.

(٣) مجموع قرارات مجمع الفقه الإسلامف فف دورته الرابعة (١٤٠١هـ)، رقم (١)، ص ٦٥-٦٦.

(٤) أبو زفد، بكر بن عبد الله (١٩٩٦م)، فقه النوازل، ط ١، ج ٢، ص ٢٢٢، مؤسسة الرّسالة، بفروت.

ويعترض عليه: أَنَّ الباري - ﷻ - أراد من الشهود هنا العلم بوجود الشهر، فكل من علم بوجود الشَّهر وجب عليه صومه، فوجود الشهر شرعاً يكون بوجود هلاله بعد غروب الشمس بأي طريقة من طرق العلم، والرؤية البصرية هي وسيلة من وسائل العلم لا أكثر<sup>(١)</sup>.

٢. عن أبي هريرة - ؓ - أَنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن عُيِّي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - أَحَالَ وجوب الصوم والفطر إلى رؤية الهلال أو إكمال العدة، ولم يحله إلى الحاسبيين أو الفلكيين، وإلَّا لقال: إذا لم تروه فاسألوا الحاسبيين ونحوه، فدلَّ على أن حساب المنازل وقواعد الفلكيين لا شأن لهما بالعبادات<sup>(٣)</sup>.

ويجاب عنه: إن ما ذكرتم صحيح، لأنَّ رسول الله - ﷺ - يوجه أصحابه للعمل بما هو متاح من أدوات لضبط دخول الشهر وخروجه، والرؤية البصرية كانت هي المتاحة في عصرهم؛ لأنَّ علم الحساب في زمانهم كان يغلب عليه أمران: ندرة العارفين به، وعدم تطوره إلى درجة تؤهل العارفين به لإصدار نتائج دقيقة.

٣. عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أَنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ، وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ"<sup>(٤)</sup>.

(١) القرضاوي، يوسف (١٩٩٣م)، فقه الصيام، ط ٣، ص ٢٩، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الصوم، باب إذا رأيتم الهلال، رقم الحديث ١٩٠٩، ج ١، ص ٨٧٢. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الصوم، باب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم الحديث ١٠٨١، ص ٣٢٦.

(٣) جميل، هاشم (١٩٨٩م)، مسائل من الفقه المقارن، ط ١، ج ١، ص ٢٤٠، بيت الحكمة، جامعة بغداد.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، رقم الحديث ١٩١٣، ج ١، ص ٨٧٤. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، رقم الحديث ١٠٨٠، ص ٣٢٦.

وجه الدلالة: أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - لم يربط إثبات الشهر الذي يناط به وجوب الصوم والفطر بما يقوله علماء الفلك والعارفون بالحساب، وإنما أناط الحكم بالرؤية، فإن تعذرت عاد الأمر إلى إكمال العدة، وهذا هو عين ما تعبدنا الله به في الصيام.

ويرد عليه: إِنَّ وصف الأمة بالأُمِّيَّة أمر طارئ عليها وليس ملازماً لها، والألما بعث الله تعالى نبيه للأُمِّيِّين ليعلمهم الكتاب والحكمة، وليخرجهم من الظلمات إلى النور، ثُمَّ إِنَّ رؤية الهلال الجديد، أو إكمال عدة الشهر عند تعذر الرؤية ليست في ذاتها عبادة في الإسلام، وإنما هي وسيلة لمعرفة الوقت<sup>(١)</sup>.

٤. إِنَّ الحساب ظني والرؤية قطعية، والظني لا يقوى على القطعي، والقول بالعمل بالحساب يلغي فكرة اختلاف المطالع التي أشار إليها بعض الفقهاء، ثُمَّ إِنَّ الشهر يبتدئ عند الفلكيين قبل البدء الشرعي، وهو مقدرٌ عند الفلكيين بوحدة زمنية ثابتة هي (٢٩) يوماً و(١٢) ساعة و(٤٤) دقيقة، أمَّا بالاعتبار الشرعي فهو إمَّا (٣٠) يوماً أو (٢٩) يوماً<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عنه بأمور ثلاثة هي:

الأمر الأول: إن الحساب الفلكي الدال على بداية الشهر القمري أصبح علماً قطعياً وبقينياً اليوم، وهو يفيد العلم الموجب للعمل به، وهو أدق من الشهادة التي قد يعترها الوهم أو الغلط أو الكذب.

(١) الزُّرقا، مصطفى (١٩٩٦م)، العقل والفقہ في فهم الحديث النبوي، ط١، ص ٨٤، دار القلم، دمشق.

الزُّرقا، مصطفى (١٩٨٦م)، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، مجلة مجمع

الفقہ الإسلامي، العدد (٢)، ج ٢، ص ٩٣١، جَدَّة.

(٢) أبو زيد، فقہ النَّوَّازل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٢٠.

الأمر الثاني: صحيح ما ذكرتم من أمر اختلاف المطالع، ذلك أن الفقهاء ذكروا الاختلاف في هذه المسألة في مذهبين رئيسين: الأول؛ معتبر لاختلاف المطالع، والثاني؛ وهم الجمهور غير معتبر لاختلاف المطالع. أمّا من اعتبر اختلاف المطالع فقد كان منطقياً مع الحكم بالرؤية؛ لأنّ هذا هو المستطاع إذ ذاك، ولتعلق خطاب التكليف "الرؤية" بالمكلفين.

وأما من ألغى اعتبار المطالع - وهم الجمهور - فقد كانوا ينظرون إلى الحقيقة المجردة، وهو أن أول الشهر يجب أن يكون في هذه الكرة الأرضية يوماً واحداً؛ لأنّه من البديهي الذي لا يحتاج إلى دليل، ولتعلق الحكم الشرعي بالعلة - الحساب القطعي -، فإنّ الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا<sup>(١)</sup>.

الأمر الثالث: إنّ الوحدة التي حدد بها الفلكيون الشهر القمري ليست محل النظر، بل محل النظر هنا هو: إذا قال الفلكي أو الحاسب أن الهلال قد فارق الشعاع عند الغروب، فهل نأخذ بقوله في الصوم والإفطار؟ هذا هو محل النظر، وعليه فإنّ أول الشهر الحقيقي - الشرعي - هي الليلة التي يغيب فيها الهلال بعد غروب الشمس، ولو بلحظة<sup>(٢)</sup>.

المذهب الثاني: اعتبر أن الحساب الفلكي وسيلة لإثبات الهلال، وبه قالت فئة قليلة من الفقهاء<sup>(٣)</sup>، وبه أخذ بعض الفقهاء المعاصرين أمثال: محمد رشيد رضا،

---

(١) الأسمري، صالح بن محمد (٢٠٠٠م)، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، ط ١، ج ١، ١١٢، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض.

(٢) شاكر، أحمد محمد (١٩٣٩م)، أوائل الشهور العربية، (د. ط)، ص ٢٠، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة. عبد الملك السعدي، وسائل ثبوت هلال شهر رمضان وأثر اختلاف المطالع على الصوم،

موقع الأئمة الوسط الإلكتروني، [www.alomah-alwasat.com](http://www.alomah-alwasat.com)

(٣) نظام الدين، الفتاوى الهندية، ج ١، ص ١٩٧. النووي، المجموع، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٨٨.

وأحمد شاكر، ومصطفى الزرقا<sup>(١)</sup>.

### أدلة المذهب الثاني ومناقشته:

استدل أصحاب المذهب الثاني على مسلكهم بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول، واقتصر هنا على ذكر بعضها، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥].

وجه الدلالة: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَغِبَ النَّاسَ فِي عِلْمِ الْهَيْئَةِ لِمَعْرِفَةِ حِسَابِ الشُّهُورِ وَالسِّنِينَ مِنْ مَنَازِلِ الْقَمَرِ، وَقَدْ جَعَلَ لِلْقَمَرِ حِسَابًا كَمَا لِلشَّمْسِ حِسَابًا، وَقَدْ جَرَّبَ التَّقْوِيمَ فِي حِسَابِ السَّنَةِ الشَّمْسِيَّةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا، وَلَمْ يَعْثُرْ لَهُ عَلَى غَلْطٍ، فَالْحِسَابُ بِالسَّنَةِ الْقَمَرِيَّةِ مِنْ بَابِ أُولَى<sup>(٢)</sup>.

ويعترض عليه: إِنَّ فِي الْاعْتِمَادِ عَلَى الْحِسَابِ فِي مَعْرِفَةِ الْأَهْلِ مَشَقَّةَ عَلَى الْأُمَّةِ، وَالشَّرِيعَةُ مَا جَاءَتْ إِلَّا لِرَفْعِ الْمَشَقَّةِ وَالْحَرْجِ عَنِ مَجْمُوعِ الْأُمَّةِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَقْدُورٍ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ تَعْلَمُ ذَلِكَ الْحِسَابَ الدَّقِيقَ الْمُعْقَدَ<sup>(٣)</sup>.

٢. عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: "لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ، وَلَا تَفْطَرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدَرُوا لَهُ"<sup>(٤)</sup>.

(١) شاكر، أوائل الشهور العربية، مصدر سابق، ص ١٦. الزرقا، حول اعتماد الحساب الفلكي، مصدر سابق، ص ٩٣٣.

(٢) التَّارُزِي، مصطفى كمال (١٩٨٧م)، نظرات إسلامية في توحيد بداية الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد (٣)، ج ٢، ص ٨٦٤، جُذَّة.

(٣) الصَّدِيقِي، طاهر يوسف (٢٠٠٥م)، فقه المستجدات في باب العبادات، ط ١، ص ٢٥٨، دار النَّفَّائِس، عَمَّان. ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٦٣.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الصوم، باب إذا رأيت الهلال، رقم الحديث ١٨٠٧، ج ٢، ص ٦٧٤. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الصوم، باب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم الحديث ١٠٨٠، ص ٣٢٦.

وجه الدلالة: قوله "فاقدروا له"، والمراد من التقدير هنا حساب المنازل، فدلّ على مشروعية العمل بالحساب لضبط الشهر دخولاً وخروجاً<sup>(١)</sup>.

ويعترض عليه: بأنّ الحديث مجمل تفسره رواية مسلم: "فاقدروا له ثلاثين"، والمجمل يحمل على المفسّر، وهذا هو قول أكثر المحققين.

ويجاب عنه: إنّ ابن سريج لم يحمل إحدى الروایتين على الأخرى، بل جعل قوله: "فاقدروا له"، خطاب لمن خصّه الله تعالى بهذا العلم، وجعل من قوله: "فاقدروا له ثلاثين"، خطاباً للعامة، فلا تنافي بين الروایتين، بل هما في حالين مختلفين، ويعمل بكل منهما في حاله<sup>(٢)</sup>.

٣. القياس على أوقات الصلّاة، فإنّه يعمل بالحساب فيها، فالمؤذن يؤذن بناء على التقويم لديه، ومستند هذا التقويم أمورٌ حسابية<sup>(٣)</sup>.

ويرد عليه: إنّ هذا قياسٌ مع الفارق، لأنّ الشارع أنط وجوب الصلّاة بوجود العلامة الدالة على وقتها، فعلم أن دخول الوقت سبب للصلّاة، فمن علم بأي طريق دخول الوقت سواء بالعلامات أو الحساب لزمته الصلّاة، بخلاف رؤية الهلال وظهوره للحس أو إكمال العدة، فجعله الشارع سبباً لوجوب الصيام<sup>(٤)</sup>.

المذهب الثالث: اعتبر التفصيل في المسألة؛ فذهب إلى جواز الأخذ بالحساب حال الغيم دون الصّحو، وهو قول ابن دقيق العيد، ومن المعاصرين محمد عبد

---

(١) العازمي، جابر عيد (٢٠١٢م)، أحكام المستجدات الفقهيّة في الصّيام، ط١، ص٦٢، دار التّعريف بالإسلام، الكويت.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج٤، ص١٥٧.

(٣) السّبكي، تقي الدين عبد الكافي (١٣٢٩هـ)، العلم المنشور في إثبات الشهور، (د. ط)، ص٧، مطبعة كردستان العلميّة، مصر. العازمي، أحكام المستجدات الفقهيّة في الصّيام، مصدر سابق، ص٦٤.

(٤) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٤.

اللطف الفرفور. ومنهم من اعتبره في حال التّفي دون الإثبات، وهو قول السّبكي، ومن المعاصرين يوسف القرضاوي، وبه أخذ مؤتمر توحيد أوائل الشهور القمرية المنعقد بالكويت. ومنهم من أجاز العمل بالحساب للحاسب دون غيره<sup>(١)</sup>.

### دليل المذهب الثاني ومناقشته:

لم يرفض أصحاب القول بالتفصيل أدلة القائلين بالاعتبار أو عدمه بالكليّة، بل وجّهوا أدلة الطرفين بما يخدم وجهة نظرهم؛ لأنّ الجمع بين الدليلين خيرٌ من إهمال أحدهما، أمّا من قال بجواز الأخذ بالحساب حال الغيم دون الصّحو، فقد قيّد قوله: "اقدروا له"، بقوله: "فإن غمّ عليكم"، فلا يجوز العمل بالحساب إلاّ عند وجود الغيم. أمّا القائلون بالعمل بالحساب في التّفي دون الإثبات، فقد قيّدوا أدلة القائلين باعتبار الحساب في حال ما إذا كانت الشهادة يعترها الغلط أو الوهم أو الكذب، كأن يشهد أنّه رأى الهلال وهو لم يولد بعد. أمّا من قال بالعمل في الحساب في حق الحاسب دون غيره، فقد اعتبروا أن حساب الحاسب يقين في حق نفسه، وهي ظن في حق غيره، والظن لا يصلح لتعلق الحكم به.

وقد يعترض عليه: أنّ ما ذكرتم هو تحكم بالأدلة دون وجه حق، ثمّ أن ما ذكرتموه من التفصيل مردّه إلى مدى استجابة الفقيه لمتطلبات عصره، أمّا اليوم وقد وصل العلم ذروته في علم الفلك والحساب، فإنّ الضرورة تقضي الأخذ بالحساب الفلكي إثباتاً ونفيّاً، فالعقل لا يناقض الشّرع، كما أنّ الشّرع لا يأتي بالمستحيلات<sup>(٢)</sup>.

---

(١) ابن دقيق العيد، أبو الفتح (٢٠٠٥م)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ط ١، ص ٢٦٨، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت. السّبكي، العلم المنشور في إثبات الشهور، مصدر سابق، ص ٣. القرضاوي، فقه الصيام، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٢) السّبكي، العلم المنشور في إثبات الشهور، مصدر سابق، ص ٢٤.

## توجيه الخلاف والترجيح:

يربط كثير من ذوي التخصص الفقهي المسألة بما نصّ عليه فقهاء المسلمين من رفض للأخذ بالحساب في ثبوت الشَّهر، وهذه النَّظرة إذ تستند إلى الفقه الإسلامي، فإنَّما تستند إلى تحقيقات لمنطات الأحكام، كانت تتعامل مع واقع مازال علم الفلك مشكوكاً فيه، وغير ظاهر القطعيَّة للعيان، ومن جهة أُخرى كانت تبحث في جانب الإثبات بالفلك، وليس في جانب ردِّ الشَّهادة بالمعلومات الفلكيَّة، فإذا تغيَّر الواقع لم تعد تلك التَّحقيقات ملزمة، بل ولا معبرة عن الصَّواب في المسألة، وعليه يترجح الأخذ بالحساب الفلكي مطلقاً<sup>(١)</sup>.

### الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:

إن البعد الافتراضي كانت معالمة واضحة في فقه هذه المسألة، وقد تجلَّى ذلك بالانتقال من الاقتصار على الرؤية في ضبط الأهلة أو إكمال العدة، إلى الأخذ بالحساب في النفي دون الإثبات، إلى العمل بالحساب في حق الحاسب، وصولاً إلى الأخذ به في النفي والإثبات معاً، إنَّ هذا الفهم بلا شك يخرج القضية من باب التعبد، إلى باب مراعاة أحوال النَّاس ومعارفهم وقدراتهم، بالنظر إلى اختلاف الحكم باختلاف أحوال المكلفين، وهذا يستدعي التَّبصر التام بفقه المستقبل.

وهنا نعرض مقتطفات فقهية لإمامين جليلين هما: تقي الدِّين السُّبكي، وتقي الدِّين بن دقيق العيد، لنرى مدى تأثر كل منهم بفقه واقعه ومستقبله، ومستندين إلى التطور الحاصل في علم الهيئة في عهدهما، وفي هذا يقول الإمام السُّبكي في

---

(١) الغرياني، محمود سلامة، الفقه المالكي بين التَّدليل والتَّجديد نحو منهج معاصر للإصلاح المذهبي، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المنعقد (١٦- ٢٢) مارس ٢٠٠٣م، ط ١، ٢٠٠٤م، ج ٦، ص ٤٣٦، دارة البحوث والدراسات الإسلاميَّة، دبي.



معرض حديثه عن ردّ الشهادة المتعلقة بالرؤية، والتي كذبتها الحسابات الفلكية الدقيقة، الدّالة على عدم إمكان الرؤية: "... لأنّ الحساب قطعيّ، والشهادة والخبر ظنيان، والظنّ لا يعارض القطع، فضلاً عن أن يقدم عليه، والبيّنة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حسّاً وعقلاً وشرعاً، فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الإمكان استحال القبول شرعاً، لاستحالة المشهود به، والشّرع لا يأتي بالمستحيلات"<sup>(١)</sup>.

ثمّ نجده في موضع آخر ينبه على أهمية هذه المسألة المفترضة فيقول: "وهذه المسألة لم نجدها مسطورةً فتفقها فيها، ورأينا فيها عدم قبول الشهادة، وإنّما سكت الفقهاء عنها؛ لأنّها نادرة الوقوع، ولّمّا وقعت في هذا الزّمان احتجنا إلى الكلام فيها. والفقهاء مجرّلاً ساحل له، ومسائله تتجدد بتجدد وقائعه..."<sup>(٢)</sup>.

وهذا ابن دقيق العيد نراه يبدع في توصيف المسألة بأسلوب علمي رصين حيث يقول: "والذي أقول به إنّ الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه بمفارقة القمر للشمس، على ما يراه المنجمون من تقدّم الشهر بالحساب على الشّهر بالرؤية بيومٍ أو يومين، فإنّ ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى، وأمّا إذا دلّ الحساب على أن الهلال طلع من الأفق على وجه يُرى لولا وجود المانع، كالغيم مثلاً: فهذا يقتضي الوجوب، لوجود السبب الشرعي، وليس حقيقة الرؤية بمشروطةٍ في اللزوم..."<sup>(٣)</sup>.

وقد ساق هاشم جميل جملة من الافتراضات لا بدّ من الوقوف عليها لأهميتها في هذا الموضوع، وهو ما جعلني أقف على كلماته بتمعن وتبصّر، فهو يضع

(١) الشّبيكي، تقي الدّين علي بن عبد الكافي، الفتاوى، (د. ط)، ج ١، ص ٢٠٩، دار المعرفة، بيروت.

(٢) الشّبيكي، العلم المنشور في إثبات الشهور، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٣) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مصدر سابق، ص ٢٦٨.

افتراضاته وملاحظاته لدى الباحث ليأخذها في حسابه، وإلاّ كان حكمه في المسألة قاصراً غير مقنع، وهنا أعرض افتراضاته بلغته الفقهية المتميزة وبشكل موجز، فيقول في هذا الصّد: "إذا كان تحديدهم لبداية الشهور- يقصد الفلكيون - لا يزال غير دقيق، بحيث يحصل بينهم خلافٌ كبيرٌ في تحديد هذه البدايات، فإنّ الاعتماد على تقاريرهم في هذه الحالة لا يجوز؛ لأنّ أسباب وقف ربط الحكم بحساب المنازل مازال قائماً، أمّا إذا كان تحديدهم للبداية قد بلغ مرحلةً متقدّمةً من الدقة لكنّه لم يصل مرتبة القطع... ففي هذه الحالة تعتبر تقاريرهم من قبيل الأدلة الظنيّة... أمّا إذا بلغ تحديدهم لبداية الشهور مرحلة القطع واليقين، فإنّ تقاريرهم في هذه الحالة تعتبر دليلاً قطعياً، وعليه فإنّما أن تنعدم رؤية الهلال أو تحصل الرؤية: فإذا لم ير الهلال وجب الرجوع إلى تقارير الفلكيين واعتمادها، وإذا رُوي الهلال فلا يخلو: إمّا أن تثبت بشهادة مستفيضة أو تثبت بشهادة الآحاد، فإذا ثبتت الرؤية بالتواتر فإنّ الرجوع في هذه الحالة إلى تقارير الخبراء لا بأس به زيادة في اليقين، والتعارض بين الرؤية والتقارير متعذر في هذه الصّورة؛ لأننا فرضنا أن قراراتها قطعياً، أمّا إذا ثبتت الرؤية بشهادة الآحاد فإن الرجوع في هذه الحالة إلى تقارير الفلكيين واجب؛ وذلك لأنّ هذه التقارير؛ إمّا أن تؤيد الرؤية أو تعارضها: فإن أيدت الرؤية فهذا أمر حسنٌ... أمّا إذا تعارضت تقارير الفلكيين مع شهادة الآحاد بالرؤية ففي هذه الحالة يجب رد الشهادة والأخذ بالتقارير؛ وذلك لأنّ شهادة الآحاد دليل ظني، وقد فرضنا أن نتائج التقارير قطعياً، وإذا تعارض القطعي والظني قدّم القطعي"<sup>(١)</sup>.

إنّ التخوف الذي أبداه هاشم جميل عن مدى الدقة التي وصلت إليها الحسابات

(١) جميل، مسائل من الفقه المقارن، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤٢.

الفلكية، قطعية كانت أم ظنيّة، لا مبرر له اليوم، ذلك أن علم الفلك مثل العلوم الأخرى كالفيزياء والكيمياء، فهو يعتمد على أمورٍ علميّةٍ محسوبةٍ، وعلى التجربة والمشاهدة، وقد أصبح من المقرر المعروف عالمياً اليوم: أن احتمال الخطأ في التقديرات العلميّة الفلكيّة اليوم هو نسبة ١ - ١٠٠,٠٠٠ في الثانية<sup>(١)</sup>.

ولقد بات بالإمكان أيضاً تحديد وقت ومكان ميلاد الهلال، كما أمكن الاستعانة بالأقمار الصناعيّة لتصبح عمليّة الرؤية تشاهد على شاشات التلفاز من قبل الجميع<sup>(٢)</sup>، ولا أدلّ على ذلك اليوم من الدقة في حسابات الكسوف والخسوف، والتي هي أصعب بعشرات المرات من حسابات بداية الشهر القمري، ومع ذلك يحدده العلماء قبل عشرات السنوات باليوم والسنة والدقيقة، ويحددون الأماكن التي يُرى فيها، وكم سيستمر، وهل سيكون كلياً أم جزئياً، فهل يمكن لهذه الحقائق العلميّة أن ينكرها أحد؟<sup>(٣)</sup>.

وهنا أضع بين يدي المسألة بعض الاقتراحات آملاً التوافق عليها في المستقبل القريب، وهي:

أ- العمل وبأسرع وقت على إنشاء المرصد الفلكي الإسلامي.

(١) القرضاوي، فقه الصيام، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٢) ولا بدّ من الإشادة هنا بالدعوة التي أطلقها مفتي الدّيار المصريّة الأسبق نصر فريد، بالعمل على دعم وتنفيذ مشروع القمر الصناعيّ الإسلامي؛ وذلك لتوحيد المسلمين في مجال بدء الشهور القمريّة، وإنهاء خلافاتهم خصوصاً مع الأشهر المرتبطة بالعبادة كالصّوم والحج. واصل، نصر فريد (٢٠٠٢م)، مطلوب دعم وتنفيذ القمر الصناعيّ الإسلامي، مجلة الوعي الإسلامي، عدد (٤٣٤)، ص ٣٢، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، الكويت.

(٣) القضاة، شرف (١٩٩٩م)، ثبوت الشهر القمري بين الحديث النبوي والعلم الحديث، مجلة دراسات، مج (٢٦)، عدد (٢)، ص ١١، الجامعة الأردنيّة، عمّان. الثّارزي، مصطفى، نظرات إسلاميّة في توحيد بداية الشهور القمريّة، مصدر سابق، ص ٨٦٤.

- ب- يكون مقر هذا المرصد في مكة المكرمة، مهبط الوحي، وقبله المسلمين.
- ج- يمثل هذا المرصد من قبل علماء المذاهب الإسلامية في البلاد العربية والإسلامية.
- د- يمثل هذا المرصد أيضاً مندوبون عن الأقليات المسلمة في كافة أنحاء العالم.
- هـ- يمثل هذا المرصد ثلثة من علماء الفلك المسلمين وممن يثق بعلمهم ومهاراتهم.
- و- ينظم عمل هذا المرصد من قبل جامعة الدول العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي.
- ز- يصدر عن هذا المرصد الفلكي تقويم قمري على مقتضى الاعتبار الشرعي لدخول الشهر وخروجه.
- ح- تكون القرارات الصادرة عن هذا المرصد بأغلبية من حضر من العلماء والباحثين.

### المطلب الثاني: مواقيت الصلاة الافتراضية في البلاد غير المعتدلة

إنّ فكرة التّوسع الفقهي في الزّمان والمكان كانت ملازمة للعقل الفقهي الإسلامي، وتبدّى ذلك بالانتقال التّوعوي والتدريجي من فقه الأكثرية إلى فقه الأقلية، وكأنّهم بذلك يستشعرون عظم مسؤولياتهم تجاه الأمّة، وكلهم ثقة أنّ أمر هذا الدّين سيبلغ ما بلغ الليل والنّهار.

### الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

المطلع على كتابات الفقهاء في مواقيت الصلاة يلاحظ أنّها لم تقتصر على البلاد

المعتدلة التوقيت فقط، ونعني بها؛ تلك البلاد التي يحل فيها ليلٌ ونهارٌ ويتميزان عن بعضهما في كل أربع وعشرين ساعة، بل تتجاوز بُعد نظرهم إلى الحديث- ولو بالإشارة - إلى مواقيت الصلاة الافتراضية في البلاد غير المعتدلة؛ وهي البلاد التي لا ينتظم تمايز الليل عن النهار فيها، وتسمى بالبلاد ذات درجات العرض العالية، وتقسم هذه المناطق إلى ثلاثة أقسام:

المنطقة الأولى: وتقع ما بين خطي العرض (°٤٥) و(°٤٨) درجةً شمالاً وجنوباً، وتتميز فيه العلامات الظاهرة للأوقات في ظرف أربع وعشرين ساعة طالت الأوقات أم قصرت.

المنطقة الثانية: وتقع ما بين خطي العرض (°٤٨) و(°٦٦) درجةً شمالاً وجنوباً، وتنعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من السنة، كأن لا يغيب الشفق الذي به يبتدئ العشاء، وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

المنطقة الثالثة: وتقع فوق خط عرض (°٦٦) درجةً شمالاً وجنوباً إلى القطبين، وتنعدم فيها العلامات الظاهرة للأوقات في فترة طويلة من السنة نهائياً أو ليلياً<sup>(١)</sup>.

أمّا بالنسبة للمنطقة الأولى، فهي مشمولة بالمواقيت المحددة شرعاً؛ وذلك لتمايز الأوقات بعضها عن بعض، وبهذا التحديد أخذ مجمع الفقه الإسلامي قراره بالأغلبية<sup>(٢)</sup>، وقد اعترض على هذا القرار الدكتور مصطفى الزرقا، حيث كان رأيه أن يعتمد لهم أوقات مهد الإسلام - يقصد مكة المكرمة -، أو أن يأخذ بأوقات أقصى ما وصل إليه امتداد سلطان الإسلام في العصور اللاحقة شمالاً وجنوباً، وقد

(١) الخصاونة، عوني (١٩٩٨م)، التطبيقات الفلكية في الشريعة الإسلامية، ط١، ص ١٦٠-١٦١، (د.م).

(٢) قرار رقم (٦١)، بتاريخ ١٢ / ٤ / ١٣٩٨هـ، مجمع الفقه الإسلامي، ممثلة بهيئة كبار العلماء، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٢٥).

قال في هذا الصدد: "كان رأيي في هذا الموضوع مخالفاً لهذا القرار؛ لأنّ البلاد التي يتميز فيها ليلٌ ونهارٌ قد يكون هذا التميّز فيها لا يزيد عن نصف ساعة أو ساعة، بحيث يكون ليلها ثلاثاً وعشرين، ونهارها ساعة فقط شتاءً وعكسه صيفاً"<sup>(١)</sup>، ويبرر الزرقا رأيه بقوله: "وبيت القصيد في الموضوع والذي يكون منه المنطلق: هو أن الأحاديث الواردة التي استند إليها القرار يجب أن يفترض أنّها مبنية على الوضع الجغرافي والفلكي في شبه الجزيرة العربيّة، وليس بجميع الكرة الأرضيّة التي كان معظمها من بر وبحر مجهولاً إذ ذاك لا يُعرف منه شيء، بل إن هذه الأماكن القاصية والمجهولة شمالاً وجنوباً مما اكتشف فيما بعد. يجب أن تعتبر مسكوتاً عن حكم أوقات الصلّاة والصّيام فيها، فهي خاضعةٌ بعد ذلك للاجتهاد بما يتفق مع مقاصد الشريعة"<sup>(٢)</sup>.

أقول: والحق أنّ ما ذكره الزرقا غير دقيق؛ ذلك أنّ الأحاديث الواردة في المواقيت - والتي سيأتي الحديث عنها لاحقاً - موجّهة إلى البلاد التي يتمايز فيها ليل ونهار في ظرف أربع وعشرين ساعة، فالله تعالى هو وحده من يكور النّهار على الليل - أي يزيد -، ويكور الليل على النّهار، وهذا هو فهم الأئمة من قبل ومنهم القراني، وقد عرضت عليه مثل هذه المسألة - والتي وصفها بالتأدرة -، حيث قال: "فتياً جاءت من بلاد البرغال - بلغاريا اليوم -<sup>(٣)</sup> يقولون فيها: إنّّه جاءنا رمضان وطول الليل نحو ثلث ساعة، إن اشتغلنا بالفطر طلع علينا الفجر قبل أن نصلي المغرب

(١) الزرقا، مصطفى (١٩٩٩م)، الفتاوى، ط١، ص ١١٣، دار القلم، دمشق.

(٢) الزرقا، الفتاوى، مصدر سابق، ص ١١٥.

(٣) تقع في شبه جزيرة البلقان، جنوب شرقي أوروبا، وعاصمتها صوفيا، ويحدها البحر الأسود ورومانيا ويوغوسلافيا ومقدونيا واليونان وتركيا. الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ٤٨٥. المجموعة، الموسوعة العربية العالميّة، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٦م، ج ٥، ص ٨٢.

والعشاء، وإن اشتغلنا بالصلاة فاتنا الفطر، لضيق الزمان، فأيهما نبدأ؟<sup>(١)</sup>.

فهذه الفتيا شديدة الشبه بما نناقشه الآن، حيث أن القرافي لم يتطرق في إجابته على هذه الفتيا لا من قريب ولا من بعيد لتوقيت مهد الإسلام، ولا إلى أقرب بلد امتدت له يد السلطان<sup>(٢)</sup>، بل أجرى عليها ما ينطبق على البلاد المتميزة في التوقيت، طال الليل أو النهار أو قصر، ثم ماذا سيكون الحكم لو امتد يد السلطان إلى هذه البلاد نفسها<sup>(٣)</sup>، وعليه فلم يسلم قول الزرقا بأن أحاديث المواقيت مبنية على الوضع الجغرافي والفلكي من الاعتراض لما تقدّم.

أمّا المنطقة الثانية والثالثة فهي محل الخلاف؛ وذلك بسبب انعدام بعض علامات مواقيت الصلاة كلياً أم جزئياً، ويمكن إجمال مذاهب الفقهاء في حكم الصلاة حال انعدام وقتها جزئياً أم كلياً إلى مذهبين هما:<sup>(٤)</sup>

المذهب الأول: يتعيّن على أهل تلك البلاد- والتي تنعدم فيها بعض مواقيت الصلاة جزئياً أم كلياً - الصلوات الخمس، وذلك بتقدير مواقيتها مع اختلافهم في معيار هذا التقدير<sup>(٥)</sup>، وبه قال أكثر أهل العلم من الحنفية<sup>(٦)</sup> والمالكية<sup>(٧)</sup>

---

(١) القرافي، أحمد بن إدريس (٢٠١١م)، اليواقيت في أحكام المواقيت، ط١، ص ٣٠٤، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت.

(٢) وقد جاءت الفتوى بتقديم الإفطار على الصلاة؛ لأنّ مصلحة الأجساد مقدّمة على العبادات. القرافي، اليواقيت في أحكام المواقيت، مصدر سابق، ص ٣٠٥.

(٣) وبالفعل فقد امتدت يد السلطان العثماني على بلغاريا نفسها سنة ٧٩٩هـ. المجموعة، الموسوعة العربية العالمية، مصدر سابق، ج ٥، ص ٨٢.

(٤) هذه المذاهب جاءت تحريماً على مسألة الأسير الذي انعدمت لديه المواقيت في الصيام، والتي بحثها الفقهاء بحثاً وافياً.

(٥) سيأتي الكلام في معيار هذا التقدير عند الحديث عن التطبيق الافتراضي في فقه هذه المسألة لاحقاً.

(٦) ابن الهمام، فتح القدير، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٢٥.

(٧) الخطّاب، مواهب الجليل، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٣٥.

والشافعية<sup>(١)</sup> والحنابلة<sup>(٢)</sup>.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة المذهب الأول ومناقشتها:

استدل أصحاب المذهب الأول - وهم الأكثرية - على مسلكهم بأدلة كثيرة، اقتصر على ذكر بعض منها، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

وجه الدلالة: إنَّ الله تعالى قد أوجب الصَّلَاة على عباده المؤمنين دون تفرقة بين حالٍ وأخرى، فيبقى الأمر على إطلاقه، والأمر للوجوب.

وقد يعترض عليه: إنَّ الحرج مرفوعٌ عن الأمة بنص الشَّارع، وفي تكليف الأمة بصلاةٍ قد رفع وقتها فيه حرجٌ، فإذا رُفعت المواقيت، رُفعت الصَّلَاة معها من باب أولى، كما أنَّ الشَّارع لا يكلف نفساً إلا ما أتاها، فإذا انعدم عطاء الوقت، انعدمت الصَّلَاة معه من باب أولى<sup>(٣)</sup>.

٢. ما رواه أنس بن مالك - رضي الله عنه - في رحلة الإسراء، أنَّ النَّبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ".... فأوحى الله إليَّ ما أوحى، ففرض عليَّ خمسين صلاةً كلَّ يومٍ وليلةٍ، حتى قال: يا محمد إنَّهُنَّ خمس صلوات كلَّ يومٍ وليلةٍ، لكل صلاةٍ عشرٌ فذلك خمسون صلاةً"<sup>(٤)</sup>.

وجه الدلالة: إنَّ الشَّارع أوجب على المسلم خمس صلوات في اليوم والليلة،

(١) النووي، المجموع، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٥.

(٢) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٠١. المرادوي، علي بن سليمان (١٤١٩هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج ٣، ص ١٩٨، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣) توجيه هذا الاعتراض كان من وحي قلبي، أرجو أن أكون قد وفقت في صياغته.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب الإسراء، رقم الحديث ١٦٢، ص ٦٥.



ولم يستثنِ حالاً دون آخر، فيتعيّن حمل الأمر على إطلاقه، فإذا جهل المرء أوقاتها لزمه أن يقدر لها، ولا يجوز للمسلم إهمالها لأي سبب كان<sup>(١)</sup>.

وقد يجاب عنه: صحيح ما ذكرتم بخصوص الأمر بالصلاة، فكما أنّ الأمر قد استقر على أنّ الصلوات خمسٌ، فكذا استقر الأمر على أن للوجوب أسباباً وشروطاً لا يوجد بدونها<sup>(٢)</sup>.

٣. حديث الثّوّاس بن سمعان - ؓ - أنّ النّبّي - ﷺ - أجاب أصحابه عن مكث المسيح الدّجال في الأرض، بقوله: "أربعون يوماً؛ يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كسائر أيامكم، قلنا: يا رسول الله، فذلك اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم، قال: لا اقدروا له قدره"<sup>(٣)</sup>.

وجه الدّلالة: إنّ النّبّي - ﷺ - لم يعف أصحابه من أي صلاة في حال طول اليوم في أيام الدّجال، بل يجب عليهم تقدير الصّلوات كما لو كانت في الأيام العاديّة، وهذا الحال متحقق في المناطق القطبيّة، فتقاس على ما سبق لاشتراكهما في الوصف الجامع<sup>(٤)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنّ القياس على ما في حديث الدّجال غير صحيح؛ لأنّه لا مدخل للقياس في وضع الأسباب، حتى ولو سلمنا بالقياس فلا بد من المساواة، ولا مساواة هنا؛ لأنّ ما نحن فيه لم يوجد زمان يقدر للعشاء فيه وقت خاص. وعليه فإنّ ما جاء في حديث سمعان هو حكم مخصوصٌ بذلك الزّمان، شرعه لنا

---

(١) الشّيخ، محمود نزار قاسم (٢٠٠٥م)، مواقيت العبادات الزمانيّة والمكانيّة دراسة فقهية مقارنة، ط١، ص١١٩، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت.

(٢) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج٢، ص٢٦.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الفتن، باب ذكر الدجال، رقم الحديث ٢٩٣٧، ص٩٣١.

(٤) الشّيخ، مواقيت العبادات الزمانيّة والمكانيّة، مصدر سابق، ص٣١٥.

صاحب الشَّرْع، لا نتجاوز به إلى غيره<sup>(١)</sup>.

وقد يرد عليه: إنَّ ما فعلناه ليس من باب القياس بل هو من باب الإلحاق دلالة، ثمَّ إنَّ قولهم: ما نحن فيه لم يوجد زمان يقدر للعشاء فيه وقت خاص، فممنوع؛ وذلك لأنَّ من يقدر لكل صلاةٍ وقتاً يختص بها لا يشاركها فيه غيرها، ثمَّ إنَّ القول في حديث سمعان إنَّه حكمٌ خاص، فغير مسلم به؛ لأنَّ قولهم يفتقر إلى دليل ولا دليل يؤيد مسلكهم<sup>(٢)</sup>.

المذهب الثاني: إنَّ الصَّلَاة لا تتعين على أهل تلك البلاد بحال من الأحوال، وبه قال البقالي، والنَّسفي، واستحسنه الحلواني<sup>(٣)</sup>.

أدلة المذهب الثاني ومناقشتها:

استدل أصحاب المذهب الثاني على مسلكهم بأدلة نذكر منها:

١. قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وجه الدلالة: إنَّ الله تعالى ربط وجوب الصَّلَاة بتحقق علاماتها، فإذا انعدمت تلك العلامات، انعدمت معها الصَّلَاة من باب أولى.

ويجاء عن الآية الكريمة بأمرين:

الأول: إنَّ ما ذكرتموه حجةٌ عليكم، ذلك أن توجيه الدليل عندهم يجري على وفق مفهوم المخالفة، والحنفية أنفسهم لا يأخذون به في مجال التَّشريع<sup>(٤)</sup>، وحتى لو

(١) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧.

(٢) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧.

(٣) ابن الهمام، فتح القدير، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٢٥. ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٥.

(٤) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٣، ص ٨٠.

سلمنا لهم بهذا المفهوم، فهو معارض بمنطوق أدلة الأثرية السابقة.

الثاني: إنَّ الله تعالى ربط وجوب الصَّلاة بحركة الشَّمس الظاهرية، مع أنَّ الشمس في الحقيقة لا تدور، بل الأرض هي التي تدور حول نفسها كل أربع وعشرين ساعة تقريباً، وفي هذه السَّاعات وَرَّع اللهُ تعالى الصَّلوات الخمس عليها، فيستفاد مما سبق وجوب خمس صلوات في كل دورة تدورها الأرض، فإذا لم تظهر إحدى العلامات الشرعية - كلياً أو جزئياً - فهذا لا يعني أنَّ الأرض قد توقفت، وهو الذي لم يقل به أحد على الإطلاق، حتى المخالفين أنفسهم<sup>(١)</sup>.

٢. ما روي عن سليمان بن بريدة عن النَّبي - ﷺ -: "أَنَّ رجلاً سأله عن وقت الصَّلاة؟ فقال له: "صَلِّ معنا هذين - يعني اليومين - فلَمَّا زالت الشَّمس أمر بلالاً فأذن، ثمَّ أمره فأقام الظهر، ثمَّ أمره فأقام العصر، والشَّمس مرتفعة بيضاء نقيَّة، ثمَّ أمره فأقام المغرب حين غابت الشَّمس، ثمَّ أمره فأقام العشاء حين غاب الشَّفق. ثمَّ أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر. فلَمَّا أن كان اليوم الثاني، أمره فأبرد بالظهر، وصَلَّى العصر والشَّمس مرتفعة، أخرها فوق الذي كان، وصَلَّى المغرب قبل أن يغيب الشَّفق، وصَلَّى العشاء بعد ما ذهب ثلث الليل، وصَلَّى الفجر فأسفر بها. ثمَّ قال: أين السائل؟ فقال الرجل: أنا يا رسول الله، قال: وقت صلاتكم بين ما رأيتم"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدَّلالة: إنَّ الحديث أرشدنا إلى أنَّ الصلاة تشرع عند تحقق أسبابها، كالذُّلوك فإنَّه سببٌ في وجوب الظهر، ومغيب الشَّمس سببٌ في وجوب المغرب، وغيب الشَّفق سببٌ العشاء، فإذا انعدم السَّبب، انعدم الحكم بالضرورة،

(١) الشَّيخ، مواقيت العبادات الزمانية والمكانية، مصدر سابق، ص ٣١٨-٣١٩.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب المساجد، باب أوقات الصَّلوات الخمس، رقم الحديث

٦١٣، ص ١٨٤.

فالأحكام تدور مع أسبابها وجوداً وعدمًا<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض عليه: بحديث الثَّوَّاس بن سَمْعَانَ السَّابِقِ، فقد أوجب النَّبِيُّ - ﷺ - على من أدرك أيام اللَّجَالِ أكثر من ثلاثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلاً أو مثلين، وقس عليه؛ فاستفدنا أنَّ الواجب في نفس الأمر خمسٌ على العموم، غير أن توزيعها على تلك الأوقات عند وجودها، ولا يسقط بعدما الوجوب<sup>(٢)</sup>.

٣. بالقياس على سقوط الغُسل في الوضوء عن مقطوع اليدين من المرفقين، والرجلين من الكعبين، بجامع سقوط السَّبب في كلِّ منهما<sup>(٣)</sup>.

ويرد عليه: إنَّ هناك فرقاً بين عدم محلِّ الفرض، وبين عدم سببه الجعلي، والذي جعل علامة على الوجوب الحفِّيِّ، الثابت في نفس الأمر، وجواز تعدد المعرَّفات للشيء، فانتفاء الوقت انتفاء المعرَّف، وانتفاء الدليل على الشيء لا يستلزم انتفاء لجواز دليلٍ آخر، والدليل موجود وهو هنا التَّقدير<sup>(٤)</sup>.

### الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:

إنَّ هذا الشَّكل من المسائل قد اشتمل على تطبيقين من الافتراض، وهما: الافتراض الفقهي والفقه الافتراضي<sup>(٥)</sup>، وسأذكر كل واحد منهما بشكلٍ مستقلٍ.

(١) الدَّاية، عبد الرحمن سلمان (٢٠١٠م)، أثر التَّغْيِيرَات البيئية في أحكام العبادات الشرعيَّة، ص ١١٣، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلاميَّة - غزَّة.

(٢) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٦.

(٣) ابن المهام، فتح القدير، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٢٥.

(٤) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٦.

(٥) وقد أشرت فيما سبق إلى أوجه الوفاق والافتراق بينهما، فليُنظر ص ٢١.

## التطبيق الأول: الافتراض الفقهي في المسألة:

وقد اتضح الافتراض الفقهي جلياً عند حديث الفقهاء عن معيار هذا التّقدير المقصود من حديث سمعان السّابق، ويمكن إجمال هذه المعايير إلى ثلاثة هي:

**المعيار الأول: الافتراض:** وذلك بأن يفترض المصلي دخول وقت الصّلاة حال انعدام وقتها، وهذا المعيار هو ما أخذ به الحنفيّة، وهذا ما يفهم من كلام ابن عابدين في ذلك إذ يقول: "بقي الكلام في معنى التّقدير، والذي يظهر من عبارة الفيض أن المراد أنّه يجب قضاء العشاء، بأن يقدر أن الوقت، أعني: سبب الوجوب، قد وجد كما يقدر وجوده في أيام الدّجال"<sup>(١)</sup>، ثمّ يتابع في موضع آخر تعقيباً على حديث الدّجال، فيقول: "وإنما ذكره دليلاً على افتراض الصّلوات الخمس وإن لم يوجد السبب افتراضاً عاماً"<sup>(٢)</sup>.

وسبب أخذ الحنفيّة بمعيار الافتراض؛ وذلك حتّى يتمكنوا من إثبات وجهة نظرهم بأنّ ما يصلية المسلم في حال انعدام المواقيت هو في حكم القضاء لا الأداء، وقد مثلوا بمثال افتراضي هو: "لو فرض أن فجرهم يطلع بقدر ما يغيب الشفق في أقرب البلاد إليهم لزم اتحاد وقتي العشاء والصبح في حقهم، أو أن الصّبح لا يدخل بطلوع الفجر. إن قلنا: أنّ الوقت للعشاء فقط لزم أن تكون العشاء نهارية لا يدخل وقتها إلّا بعد طلوع الفجر، وقد يؤدي أيضاً إلى أنّ الصّبح إنّما يدخل وقته بعد طلوع شمسهم، وكل ذلك لا يُعقل"<sup>(٣)</sup>.

إذن ومن خلال ما تقدّم يتبيّن أن الحنفيّة لا يقبلون بمعيار القرب طريقاً

(١) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥.

لضبط مواقيت الصلّاة في البلد التي تنعدم فيها مواقيت الصلّاة والذي أخذ به المالكيّة والشافعيّة.

المعيار الثاني: القُرب: وذلك بأن يقدرّ المصلي صلاة العشاء التي انعدم وقتها بصلّاة العشاء في أقرب نقطة مجاورة يتمايز فيها ليل ونهار خلال أربع وعشرين ساعة، وهذا المعيار هو الذي أخذ به الجمهور<sup>(١)</sup>، وبه صدر قرار المجمع الفقه الإسلامي<sup>(٢)</sup>، وهذا أيضاً هو ما يفهم مما ورد في كتبهم، جاء في بلغة السالك: "ظاهر هذا أن التّقدير معناه: تعليق الحكم بغيبوبة شفقٍ أقرب مكانٍ لهم، فإذا غاب وجبت عليهم العشاء بعد فجرهم، فهو أداء لأنّه غاية ما في قدرتهم، إذ لا عشاء إلا بغيبوبة شفقٍ، وهذا أسبق شفقٍ غاب لهم"<sup>(٣)</sup>.

والذي دفع بالجمهور للأخذ بهذا المعيار، وذلك للتدليل على أن ما يصلية المسلم حال انعدام المواقيت هو في حكم الأداء لا القضاء، خلافاً لمسلك الحنفيّة.

المعيار الثالث: النسبة: وهو ما أخذ به بعض الشافعيّة، وصورته أنّه إذا كان أقرب البلد إليهم يغيب فيها الشفق بعد ساعةٍ من غروب الشّمس، ومدة الليل في كل هذه البلاد ثماني ساعات، فيكون أول العشاء عندهم بعد ساعةٍ من غياب الشّمس. وإذا كانت مدة الليل في البلاد التي ليس فيها عشاءً مثلاً، اثني عشرة ساعةٍ، ومدة غياب الشفق في البلاد المجاورة ساعة، فإنّ مدة غياب الشفق في تلك البلاد ساعة ونصف؛ لأنّ غياب الشفق في تلك البلاد ثمن مدة الليل، فكذلك

---

(١) الصّاوي، أحمد بن محمد (١٩٩٥م)، بلغة السالك لأقرب المسالك، ط ١، ج ١، ص ١٥٥، دار الكتب العلميّة، بيروت. النووي، المجموع، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٢.

(٢) قرار رقم (٦١)، بتاريخ ١٢ / ٤ / ١٣٩٨ هـ مجمع الفقه الإسلامي، ممثلة بهيئة كبار العلماء، مجلة البحوث الإسلاميّة، العدد ٢٥.

(٣) الصّاوي، بلغة السالك، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٥.

تكون النسبة في البلاد المنعدمة التوقيت<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الشأن يقول الشَّربيني: "فإن كان شفقتهم يغيب عند ربع ليلهم مثلاً، اعتبر من ليل هؤلاء بالنسبة لأنَّهم يصبرون بقدر ما يمضي من ليلهم، لأنَّه ربما استغرق ذلك ليلهم"<sup>(٢)</sup>.

ونلاحظ هنا: أنَّ المعيارين الثاني والثالث يشتركان في الأخذ بمعيار القرب بالإجمال، وأنَّ ما يصلية المسلم في هذا الوقت هو من قبيل الأداء لا القضاء، غير أنَّهما يفترقان في طريقة التعاطي مع هذا الجوار؛ فمنهم من أخذ بأصل التوقيت في البلاد المجاورة - وهم أصحاب المعيار الثاني -، ومنهم من أخذ بمبدأ النسبة والتناسب بالمقارنة مع هذا الجوار - وهم أصحاب المعيار الثالث -.

ومن قبيل استثمار الأدلة أود أن أقول هنا: إنَّ نقاش الفقهاء في معيار التَّقدير يدفعني لأنَّ أشير إلى قضيتين هامتين وجب عدم المرور بهما دون الإشارة إليهما، وهما:

القضية الأولى: إنَّ المعايير التي طرحها الفقهاء للتَّقدير (الافتراض، والقرب، والنسبة)، تلغي فكرة اختلاف المطالع، والتي نادى بها بعض الفقهاء قديماً، ومازال يتمسك بها بعض العلماء المحدثين؛ لأنَّه لو كان لاختلاف المطالع أثر، لنادى به الفقهاء هنا - أقصد بالتحديد الصيام في بلاد المهجر -، أو لوجدنا إشارة منهم في هذا الشأن، وهو الذي لم يحدث، فدلَّ على أنَّ قضية اختلاف المطالع - وكما ذكرت سابقاً - قضيةٌ وقتيةٌ اقترنت بالأُمَّة بوصفها أُمَّيةً، أمَّا وبعد ارتفاع صفة الأُمَّية عنها، وقد أخذت بزمام العلم والمعرفة، تبيَّنت أنَّ هلال الأُمَّة واحدٌ،

(١) الشَّيخ، مواقيت العبادات الزمانية والمكانية، مصدر سابق، ص ٣١٥.

(٢) الشَّربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٠٢.

وَأَنَّ مَطْلَعَهُ وَاحِدٌ لِلْبَشَرِيَّةِ كُلِّهَا<sup>(١)</sup>.

القضية الثانية: ذلك التناقض الغريب، والذي قد وقع به بعض الفقهاء، ذلك أَنَّهُمْ حين تناولوا - أقصد بالبحث - عبارة (اقدروا) في حديث الهلال، استبعدوا أن تكون متعلقةً بالحساب الفلكي، وقالوا: إِنَّهَا من قبيل افتراض بقاء الوقت، أي: إكمال عدة شعبان أو رمضان، ولكنَّهُمْ بالمقابل نراهم يُعملون الحساب في عبارة (اقدروا) في حديث المواقيت، فقد أخذ بعضهم بحساب القُرب، والبعض الآخر بحساب النَّسبة<sup>(٢)</sup>.

بقي أن أُشير إلى أمر المفاضلة بين هذه المعايير، فأقول: إِنَّ ما يراه أهل المهجر أيسر في التطبيق بالنسبة لهم فهو أولى بالإتباع، وإن كنت أميل إلى رأي يجمع بصورة أو بأخرى بين هذه المعايير، وهو أن تقوم هذه الجاليات المسلمة بعمل توقيت افتراضي (ساعة) تعتمد إمَّا على مبدأ القُرب أو النَّسبة، وهذه السَّاعة تقوم بضبط أوقات صلاتهم وصيامهم وغيرها من الأحوال المتوقفة على المواقيت في الأمور الخاصة بهم هناك، هذا بالنسبة للأقليات المسلمة.

أما بالنسبة للمواقيت في أيام الدجال، فإنَّ كلاً من المعيارين الثاني والثالث غير صالحين للتطبيق؛ ذلك لأنَّ يوم الدَّجال الذي كسنةً هو يومٌ واحدٌ لكل البشريَّة، لا فرق فيه بين أقليةٍ وغيرها، وكذلك لا وجود لمكانٍ تتمايز فيه الأوقات في ذلك الحين، فإذا لم يسلم المعياران الثاني والثالث، بقي المعيار الأول - وهو الافتراض - صالحاً صامداً وقابلاً للتطبيق.

(١) ينظر هذه المسألة في الرِّسالة، ص ١٠٢.

(٢) هذا ما استوقفتني، ووقفت عنده ملياً، غير أنني لم أجد له تفسيراً.



## التطبيق الثاني: الفقه الافتراضي في المسألة:

لقد أخذت مسائل التَّوْقِيتِ للعبادات- بخاصة في باب الصَّلَاة - حيزاً لا بأس به من كتابات الفقهاء، وقد كان حديثهم منصّباً على البلاد معتدلة التَّوْقِيتِ، وذلك بحكم طبيعة البيئة التي عاشوها، لأنَّ الفقه وأحكامه العمليّة ما هو إلاّ انعكاسٌ للنَّصِّ والبيئة، غير أنّ ذلك لم يمنع الفقهاء من الحديث عن البلاد المنعدمة التَّوْقِيتِ جزئياً أم كلياً.

لقد ظهر اهتمام الفقهاء بالمواقيت حتّى أنّ البعض منهم قد أفرد له كتاباً مستقلاً، وهو كتاب اليواقيت في أحكام المواقيت للقراقي، والذي أخذ في طابعه العام شكل السُّؤال والجواب عن كثيرٍ من القضايا المفترضة والمسائل المعضلة في باب المواقيت، وقد وصفه المؤلف بنفسه حيث قال: "فهذه نحو عشرين مسألة اشتملت على طرفٍ من العلم، ودقائقٍ من العلم، وأسرارٍ من النَّظَرِ والفكر العقلي والتَّقْلِي" (١).

ومن باب الفائدة نورد هنا سؤالاً من الأسئلة العشرين، والذي أجاب عنه الإمام القراقي، وكيفية إجابته عليه، حيث كانت إجابته إجابة العالم المطّلع والمستشرف للمستقبل بنور العلم والمعرفة، حيث يقول: "مسألة فرضها بعض العلماء، فقال: إذا زالت الشَّمْسُ ببعض بلاد المشرق وفيها وليُّ الله تعالى، فطار لأرض المغرب (٢)، فوجد الشَّمْسُ كما طلعت على تلك الأرض، هل يجوز له أن يصلي الظهر بالمغرب بناءً على ما لا يسه من الزَّوال بالمشرق أم لا يجوز له؛ لأنَّ له

(١) القراقي، اليواقيت في أحكام المواقيت، مصدر سابق، ص ٩٥.

(٢) يخطئ من يظن أنّ هذا المثال قد ساقه الفقهاء كافتراضي للصلاة حالة الطَّيران، بل المتبع لحديثهم يجد أنّهم ساقوه للتدليل على تبدُّل المواقيت من الشَّرْقِ إلى الغرب، وإن كانت فيه إشارة لإمكانية الطَّيران المحصورة بالولي، أمّا اليوم فقد أصبح الطَّيران متاحاً للولي وغيره.

حُكْم أرضه التي هو وفيها؟ فقال: الحقُّ أنَّ مخاطبُ بزوال البلد الذي تُوقَع فيه الصَّلَاة؛ لأنَّه صار من أهلها، وأهل البلد مخاطبون بزوالهم وأوقاتهم بحسب أحوالهم<sup>(١)</sup>.

بقي أن نشير إلى نصوص الفقهاء الافتراضية المتعلقة بالبلاد المنعدمة التوقيت كلياً أو جزئياً، أما الإشارة إلى المواقيت المنعدمة كلياً، فقد أشار إليها ابن الشَّحْنَة في ذخائره حيث قال: "إن قيل أيُّ جماعةٍ يجب عليهم في يومٍ واحدٍ من طلوع الفجر إلى غروبها أكثر من عشر صلواتٍ مفروضاتٍ، أداءً لا قضاءً ولا نذراً، وإن شئت قلت: أكثر من ألف صلاة مفروضة؟ فالجواب: أنَّهم جماعة أدركوا خروج الدَّجَال"<sup>(٢)</sup>. وأمَّا الإشارة إلى المواقيت المنعدمة جزئياً، جاء في اليواقيت: "سُئِلَ - أي القرافي - عن قُطْرِ يطلع فيه الفجر قبل غُروب الشَّفَق لصغر القوس الكائنة تحت الأرض من دائرة الشَّمْس، فكيف يصنع بالصَّلَاتين: المغرب والعشاء؟ هل يُصَلِّي الصُّبْح قبل مغيب الشَّفَق، أم لا يجوز ذلك؟ وهل يقضي على العشاء بالقضاء لأجل طلوع الفجر، أو لا يقضي عليها بذلك، لبقاء الشَّفَق؟ قال الشيخ أبو محمد، والد إمام الحرمين: لا يصليَّ العشاء حتى يغرب الشَّفَق، ولا تكون قضاءً؛ لبقاء وقتها، ويتحرَّى بصلاة الصُّبْح فجر من يليهم من البلاد، ولا يعتبر هذا الفجر الذي لهم"<sup>(٣)</sup>.

والذي أخلص إليه أنَّ هناك دلائل افتراضية واضحة في الفقه الإسلامي قديماً متعلقة بأحكام المواقيت المنعدمة كلياً أم جزئياً، أمَّا الكلية منها؛ فقد كان ربطهم

(١) القرافي، اليواقيت في أحكام المواقيت، مصدر سابق، ص ٣٠٠.

(٢) ابن الشَّحْنَة، عبد البر بن محمد (١٩٩٨م)، الذَّخَائِرُ الْأَشْرَفِيَّةُ فِي أَلْغَازِ الْحَنْفِيَّةِ، ط ١، ص ٣٧، دار العلميَّة، بيروت.

(٣) القرافي، اليواقيت في أحكام المواقيت، مصدر سابق، ص ٣٠٨.

لها محصورة بأيام الدّجال، علماً بأنّ هذه الأيام متحققة اليوم في البلاد ذات خطوط العرض العالية، والتي لم يكن لهم بها علمٌ مسبقٌ. وأمّ الجزئية؛ فالذي المسه من حديثهم يدلُّ على أنّها قد وقعت بالفعل في زمنهم، وهذا ما أفهمه من كلام الإمام القرافي حيث يقول: "...وهذا الفرض في الوقت ممكناً قطعاً، وواقعٌ فيما إذا كان عرض البلد نيّفاً وستين درجة،...فهذه الفُتيا صحيحة وواقعةٌ"<sup>(١)</sup>.

---

(١) القرافي، اليواقيت في أحكام المواقيت، مصدر سابق، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

## المبحث الثاني

### التطبيقات الفقهية الافتراضية في المعاملات

#### المطلب الأول: التأمين التجاري

أخذت المعاملات نصيباً وافراً من الكتابات الفقهية، وقد توجت هذه الجهود بالتَّنْظِيرِ الافتراضي المالي، والتي سَخَّرَ الفقهاء من خلاله كل ما لديهم من أدوات فقهية؛ وذلك للإجابة عن كثير من القضايا التي تعترض الأمة إن عاجلاً أم آجلاً.

وظهرت الحاجة إلى التأمين في أوروبا في أواخر القرون الوسطى، وأوّل ما عُرف التأمين إنّما عُرف نظاماً بحريّاً في القرن الرابع عشر الميلادي تزامناً مع انتشار التّجارة البحريّة بين مدن إيطاليا والبلاد الواقعة في حوض البحر الأبيض المتوسط، ثمّ أعقبه بعد ذلك التأمين البرّي، وأوّل صورة ظهرت منه كانت صورة التأمين على الحريق، عقب حريقٍ نشب في لندن في سنة ١٦٦٦م، ثمّ انتشر التأمين من الحريق في خلال القرن الثامن عشر الميلادي في كثيرٍ من البلاد غير إنجلترا، خاصة ألمانيا وفرنسا والولايات المتّحدة الأمريكيّة، إلى أن تطوّر بصورته الحاليّة على هذا التّحو المتسارع من الصور<sup>(١)</sup>.

وقد عرّف القانون المدني الأردني في المادة (٩٢٠) التأمين بأنّه: "عقد يلتزم به المؤمن أن يؤدّي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي أشرط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث المؤمن ضده، أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك مقابل مبلغٍ محددٍ، أو أقساطٍ دوريّةٍ

---

(١) السّنهوري، عبد الرزاق أحمد (١٩٦٤م)، الوسيط شرح القانون المدني، ج٧، ص١٠٩٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

يؤدّيها المؤمن له للمؤمن" (١).

### الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

كان لاتصال المسلمين بالغرب أثره في ظهور أنماط جديدة من التّعاملات لم تكن معهودةً من قبل، وبخاصة فيما يتعلق بالمعاملات التجارية، لقد ظهر على السّطح عقد جديد كان معمولاً به لدى الغرب، ألا وهو التّأمين التجاري (البحري)، وكان أول من تعرض لهذا اللون من العقود ابن عابدين وقد أطلق عليها اسم (السّوكرة) (٢)، وقد بحث هذه المسألة المفترضة تحت عنوانين مستقلين في كتابه الحاشية؛ باب المستأمن (الأجنبي)، وباب الكفالة (كفالة الرّجلين)، ولم يرتض - رحمه الله تعالى - عقد التّأمين التجاري على النّحو الذي كان سائداً فيه، ولا يزال هذا اللون من العقود ومنذ ذلك الحين بين أخذ وردّ إلى يومنا هذا.

والسؤال المتاح هنا هو: هل أنّ الشّارع تعبدنا بالعقود الجارية في الشّرع لا نتعدها، وإذا كانت الإجابة بالنفي، فهل عقد التّأمين التجاري جارٍ على مقتضى الشّرع، فإذا كان جارياً على مقتضاه، فما موقعه من العقود الأخرى: أهو مستقلٌ بنفسه، أم هو مندرج تحت عقد محدد لا يتجاوزه؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات لا بد من عرض خلاف الفقهاء المحدثين في

---

(١) المكتب الفنّي، نقابة المحامين (٢٠٠٠م)، المذكرات الإيضاحيّة للقانون المدني الأردني، ط ١، ج ٢، ص ٦٦١، عمّان.

(٢) لفظ السّوكرة الشائع بين النّاس في البلاد العربيّة بمعنى عقد التّأمين آت من اللفظ الفرنسي سيكورتية، ومعناه: الأمان والاطمئنان، وأمّا الاسم الذي استقر عليه الاصطلاح القانوني لعقد التّأمين في اللغة الفرنسيّة فهو اسورانس ومعناه التّطمين والتّأمين. الزّرقا، مصطفى (١٩٨٤م)، نظام التّأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه، ط ١، ص ٢١، مؤسسة الرّسالة، بيروت.

التأمين التجاري، ثم تأتي الإجابة عن هذه التساؤلات تبعاً من خلال المناقشات والترجيح.

هناك خلافٌ معروفٌ بين الفقهاء المحدثين حول التأمين التجاري، ويمكن إجمال هذا الاختلاف في مذهبين رئيسين هما:

المذهب الأول: وهو القول بجرمة التأمين التجاري، والقائلون به هم الجمهور من المحدثين، منهم: محمد نجيت المطيعي، ومحمد أبو زهرة، وعبد الله القلقيلي، والصدّيق الضّيرير<sup>(١)</sup>.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة المذهب الأول ومناقشتها:

استدل أصحاب المذهب الأول - وهم الأكثرية - على مسلكهم بأدلة كثيرة، اقتصر على ذكر بعض منها، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧].

وجه الدلالة: إنّ في الآية توجيهاً بضرورة الالتزام بما جاء به النبي - ﷺ -، والكف عن كل ما نهى عنه من قولٍ أو فعلٍ، فالأمر للوجوب، كما أنّ النهي للتحريم، وعليه فإنّ كل عقدٍ يجري بين أطرافه يجب إخضاعه للتوجيه النبوي من أمر ونهي<sup>(٢)</sup>.

(١) المطيعي، محمد بخيت (١٩٣٢م)، أحكام السوكرتاه، ط ٢، ص ١٣، جمعيّة الأزهر العلميّة، القاهرة. الضّيرير، الصدّيق محمد الأمين (١٩٩٣م)، الغرر في العقود وآثاره في التّطبيقات المعاصرة، ط ١، ص ٥٠، المعهد الإسلامي للبحوث والتّدريب، جدّة. الجّمّال، غريب (١٩٧٥م)، التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون، ط ١، ص ٢٢٤، ٢٤٧، دار الفكر العربي، بيروت.

(٢) الضّيرير، الغرر في العقود، مصدر سابق، ص ٥٠.

٢. ما روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - : "أَنَّ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - نَهَى عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ"<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - نَهَى عَنِ الْبَيْعِ الْمَشْتَمَلَةِ عَلَى الْغُرْرِ، وَالتَّامِينَ  
عَقْدَ مَعَاوِضَةٍ، وَالْغُرْرُ يَفْسُدُ عَقُودَ الْمَعَاوِضَاتِ، ثُمَّ إِنَّ الْقَانُونَ الْمَدْنِيَّ نَفَسَهُ قَدْ عَدَّهُ  
فِي زِمْرَةِ الْعُقُودِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ أَوْ عَقُودِ الْغُرْرِ"<sup>(٢)</sup>.

ويعترض عليه بأمرين هما:

الأول: إِنَّ الْغُرْرَ الْمَقْصُودَ بِهِ هُنَا هُوَ الْخَطَرُ الْفَاحِشُ الْمَتَجَاوِزُ لِلْحُدُودِ الطَّبِيعِيَّةِ؛  
وذلك بأن يكون أصل البيع قائماً على المخاطرة، بحيث تكون نتائجه ليست  
معاوضة محققة للطرفين، بل رجحاً لواحد وخسارة لآخر وبحسب المصادفة، بخلاف  
عقد التأمين فإنه وبالنظر إلى غايته فالمقصود منه هو الأمان والاطمئنان، وتفتيت  
الأضرار وترميمها، فتحصل الفرق.

الثاني: إِنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ بِمَخْصُوصِ إِدْرَاجِ التَّامِينَ تَحْتَ مَسْمَى الْعُقُودِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ  
صَحِيحٌ، وَلَكِنَّ الْإِحْتِمَالِيَّةَ فِيهِ تَقَعُ فِي الْوَجْهَةِ الْقَانُونِيَّةِ الْمَحْضَةِ، دُونَ الْوَجْهَةِ  
الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَالْفَنِيَّةِ.

وبيان ذلك من الوجهة القانونية؛ أَنَّ الْمُؤْمِنَ فِي عَقْدِ التَّامِينَ لَا يَعْرِفُ مَقْدَارَ مَا  
يُعْطَى، إِذْ أَنْ ذَلِكَ مَتَوَقَّفٌ عَلَى وَقُوعِ الْكَارِثَةِ أَوْ عَدَمِ وَقُوعِهَا، وَكَذَلِكَ الْحَالُ  
بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمُؤْمِنِ لَهُ فَمَقْدَارُ مَا يَأْخُذُ وَمَقْدَارُ مَا يُعْطَى مَتَوَقَّفٌ هُوَ أَيْضاً عَلَى

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب البيوع، باب بطلان البيع الذي فيه غرر، رقم الحديث  
٤٨١، ص ١٥١٣.

(٢) شبير، محمد عثمان (٢٠٠٧م)، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط ٦، ص ٩٩، دار  
النفايس، عمان. المكتب الفني، المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني، مصدر سابق، ج ٢،  
ص ٦٦١.

وقوع الكارثة أو عدم وقوعها<sup>(١)</sup>.

أمّا بالنسبة للوجهة الاقتصادية؛ فإن علاقة المؤمن في عقد التأمين لا بمؤمن له بالذات بل بمجموع المؤمنين، وعليه فإنّ عقد التأمين ليس احتمالياً بالنسبة للمؤمن؛ لأنّه يأخذ الأقساط من المؤمن لهم ثمّ يعيد توزيعها على من وقعت الكارثة به منهم، وليس كذلك بالنسبة للمؤمن لهم؛ لأنّه يقصد به توقي مغبة الحظ والمصادفة، ويتعاون مع غيره على توزيع شرور ما يبيته الحظ لهم جميعاً، فالقصد من التأمين إبعاد أثر الحظ بقدر الإمكان<sup>(٢)</sup>.

٣. إنّ في التأمين التجاري معنى الربا، وهو محرمٌ بنص الكتاب، لأنّ المستأمن يبذل قسطاً ضئيلاً، ويأخذ إذا وقع الخطر تعويضاً كبيراً بلا مقابل.

ويرد عليه: أنّ ما ذكرتموه يلزم منه تحريم التأمين التعاوني (التبادلي)؛ ذلك لأنّ المستأمن فيه أيضاً يدفع قسطاً ضئيلاً ويتلقّى في المقابل أكبر قيمة عند وقوع الخطر المؤمن منه، وهذا الذي لم يقل به أحد. وعليه فإنّ موضوع التأمين التعاقدية (التجاري)، قائم على أساس التعاقد على جبر المصائب والأضرار الناشئة من الأخطار المفاجئة، ثمّ علينا أن نفرق أولاً وأخيراً بين التأمين كعقدٍ مستقل، وبين دخول شرط الربويّة فيه<sup>(٣)</sup>.

---

(١) وجه الأستاذ الزرقاء انتقاده للقانونين لعدّهم عقد التأمين من العقود الاحتمالية، وهو إذ يُقر بمبدأ الاحتمالية بالنسبة للمؤمن؛ لأنّه يؤدّي التعويض إلى المستأمن إن وقع الخطر المؤمن منه، فإن لم يقع لا يؤدّي شيئاً، غير أنّه يعتبر الاحتمال منعدياً بالنسبة للمستأمن، لأنّ المقصد الحقيقي في التأمين هو حصول المستأمن على الأمان، وهو حاصل بمجرد حصول العقد. الزرقاء، نظام التأمين، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٢) السّنهوري، الوسيط شرح القانون المدني، مصدر سابق، ج ٧، ص ١١٤٠.

(٣) الزرقاء، نظام التأمين، مصدر سابق، ص ١٣٧.



٤. إنَّ عقد التَّأمين التجاري هو من قبيل الرِّهان والمقامرة، وهما من الممنوع شرعاً، وعليه فإنَّ عقد التَّأمين التجاري يكون ممنوعاً من باب أولى؛ وذلك للشبه بينهما<sup>(١)</sup>.

ويجاء عنه: أنَّ هناك فرقاً بين التَّأمين والرِّهان؛ ذلك أنَّ الرِّهان ليس له صلة بترميم أضرار الأخطار العارضة على النِّشاط الاقتصادي، ولا بتفتيت تلك الأخطار وتشتيتها، بخلاف التَّأمين الذي يعطي للمنضوي تحته الحماية والطمأنينة<sup>(٢)</sup>.

وهناك محلٌّ آخر وهو أولى بالاعتبار، حاصله أنَّ شركة التَّأمين لا تبرم عقد التَّأمين مع مؤمَّن له واحداً، أو مع عددٍ قليلٍ من المؤمَّن لهم، وإلَّا لكان عقداً غير مشروع، فشركة التَّأمين تتعاقد مع عددٍ كبيرٍ من المؤمَّن لهم، وتتقاضى من كلِّ منهم مقابل التَّأمين، ومن مجموع ما تتقاضاه منهم تعوُّض العدد القليل منهم، كالذين تحترق منازلهم مثلاً، فيفي ما تتقاضاه من المؤمَّن لهم بما تدفعه من التعويض لبعضهم، لأنَّها تحسب مقابل التَّأمين على أساس فئتي مستمدي من الإحصاء<sup>(٣)</sup>.

المذهب الثاني: وهو القول بجواز التَّأمين التجاري، والقائلون به هم الأقل عدداً، منهم: عبد الوهاب خلَّاف، ومصطفى الزُّرقاء، وعلي الخفيف<sup>(٤)</sup>.

(١) شبير، المعاملات الماليَّة المعاصرة، مصدر سابق، ص ٩٩.

(٢) الزُّرقاء، نظام التَّأمين، مصدر سابق، ص ١٣٧.

(٣) السَّنهوري، الوسيط شرح القانون المدني، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٠٨٦.

(٤) الزُّرقاء، نظام التَّأمين، مصدر سابق، ص ١٥١. درادكه، ياسين أحمد إبراهيم (١٩٧٤م)، نظريَّة الغرر في الشريعة الإسلاميَّة دراسة مقارنة، ط ١، ج ٢، ص ٢٩٥، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدَّسات الإسلاميَّة، الأردن. شبير، المعاملات الماليَّة المعاصرة، مصدر سابق، ص ١٠٥.

استدل أصحاب المذهب الثاني على مسلكتهم بأدلة كثيرة، اقتصر على ذكر بعض منها، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وجه الدلالة: أَنَّ الله تعالى أمرنا بالتَّعاونِ الموصل للبر والتَّقوى، والتعاون الذي يوفر الأمن الاقتصادي لأفراده، ويفتت الأخطار عنهم، ويرمها إذا ما وقعت، هو بلا شك من التَّعاون المطلوب شرعاً.

٢. بالقياس على عقد المولاة<sup>(١)</sup>، بجامع أَنَّ كلا العقدين يشتملان على تَعويض الأضرار الاحتماليَّة المستقبلية غير محققة الوقوع، والتي قد تلحق بأحد أطراف العقد، والتعويض (الدِّية) تتحملها العاقلة في عقد المولاة، وأمَّا في التأمين فإنَّ التَّعويض تتحمله شركة التأمين<sup>(٢)</sup>.

ويعترض عليه: أَنَّ هذا قياسٌ مع الفارق؛ ذلك أَنَّهُ لا يوجد ما يجمع بين المقيس والمقيس عليه، فعقد المولاة غاية ما فيه أَنَّهُ يجعل غير العربي في أسرة عربيَّة، ينتمي إليها ويكون كأحد أفرادها، فهل يكون من يتعاقد مع شركة تأمين تجاريٍّ واحداً منها، ويكون عضواً في جمعيتها العموميَّة، وله أن يتدخَّل في ميزانيتها؟<sup>(٣)</sup>

ويردُّ عليه: ما علاقة تَدخُل المؤمن له من عدمه في القياس، وحتَّى لو فرضنا أَنَّ المستأمن المتعاقد مع شركة التَّأمين يصبح داخلاً في عضويتها ويحق له التَّدخُل في

(١) وهي عقد بين شخصين أحدهما ليس وارثاً نَسَبياً، فيقول لآخر: أنت مولاي، ترثني إذا مت، وتعق عني إذا جنيت. الزَّرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٩٠.

(٢) الزَّرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٩٠.

(٣) الزَّرقا، نظام التَّأمين، مصدر سابق، ص ٩١.

ميزانيتها، فهل يُصبح القياس بين عقد المولاة وعقد التأمين عندئذ صحيحاً، وتقوم الحجّة به؟<sup>(١)</sup>.

٣. تخريج عقد التّأمين على مسألة: ضمان خطر الطّريق الذي نصّ عليه الحنفية في كتبهم، وصورته أن يقول رجلٌ لآخر: "أسلك هذا الطّريق فإنّه آمن، وإن أصابك فيه شيءٌ فأنا ضامن، فسلكه فأخذ ماله، ضمن القائل"<sup>(٢)</sup>.

وقد علّق الأستاذ الزّرقاء على هذا الاستدلال بالقول: "فإنّي أجد فيه - يقصد ضمان خطر الطّريق - نصّاً استثنائياً قوياً في تجويز التّأمين على الأموال من الأخطار... والذي أراه أن فقهاءنا الذين قرروا هذا الحكم في الكفالة في ذلك الزّمان البعيد لو أنّهم عاشوا في عصرنا اليوم وشاهدوا الأخطار التي نشأت من الوسائل الحديثة... لو أنّهم شاهدوا ذلك لما ترددوا لحظة في إقرار التّأمين نظاماً شرعيّاً"<sup>(٣)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنّ ابن عابدين نفسه لم يقبل بفكرة التّعويض في ضمان خطر الطّريق. ثمّ أنّه لو سلمنا بما ذكره الأحناف، فإنّ تخريج التّأمين على ضمان خطر الطّريق لا يصح؛ لأنّ الالتزام في مسألة ضمان خطر الطّريق من طرفٍ واحدٍ في حين أنّ الالتزام في عقد التّأمين من الطرفين<sup>(٤)</sup>.

وقد يجاب عنه: إنّ القول بأنّ ابن عابدين قد رفض مبدأ التّعويض في المسألة هو صحيح، غير أنّ صاحب مجمع الفصولين لم يسلم بذلك، وقد فصل في المسألة ونبّه على قضية (السّلامة) حتّى يحقّ للمغرور أخذ التّعويض، فتكون الصّورة

(١) الزّرقاء، نظام التّأمين، المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٧، ص ٦٢٢.

(٣) الزّرقاء، نظام التّأمين، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٤) شبير، المعاملات الماليّة المعاصرة، مصدر سابق، ص ١١١.

الصَّحِيحة عِنْدَه القَوْل: "أَسْلِك هَذَا الطَّرِيقَ، فَإِنْ كَانَ مَخَوفًا، وَأَخَذَ مَالَكَ فَأَنَا ضَامِنٌ، ضَمِنَ؛ لِأَنَّ الْغَارَ ضَمِنَ السَّلَامَةَ لِلْمَغْرُورِ"<sup>(١)</sup>.

ووجه شبهه بضمان الطَّرِيقِ أَنَّ فِي التَّأْمِينِ أَيْضًا نَصًّا عَلَى سَلَامَةِ الْمُؤْمَنِ لَهُمْ، وَتَعْوِضَهُمْ عَنِ الْأَضْرَارِ الَّتِي قَدْ تَلْحَقُ بِهِمْ مُسْتَقْبَلًا. وَفِي الْقَوْلِ أَنَّ التَّعْوِضَ فِي ضَمَانِ خَطَرِ الطَّرِيقِ - عَلَى فَرَضِ صِحَّتِهِ - مِنْ طَرَفٍ وَاحِدٍ، بَيْنَمَا هُوَ فِي التَّأْمِينِ مِنْ طَرَفَيْنِ، إِنَّ هَذَا الْقَوْلَ يُلْزِمُكُمْ بِرَفْضِ عَقْدِ الْمَوَالَاةِ، وَهُوَ تَعْوِضٌ مِنْ طَرَفَيْنِ أَيْضًا.

٤. بِالْقِيَاسِ أَيْضًا عَلَى نِظَامِ الْعَوَاقِلِ فِي الْإِسْلَامِ<sup>(٢)</sup>، بِجَمَاعٍ أَنَّ فِيهِمَا تَخْفِيفَ أَثَرِ الْمَصِيبَةِ عَنِ الْمَصَابِ عَنِ طَرِيقِ تَوْزِيعِ الْعِبَاءِ الْمَالِيِّ عَلَى جَمِيعِ الْمَشَارِكِينَ مَا يَحْوِلُ دُونَ ذَهَابِ الْحَقُوقِ هَدْرًا.

فَإِنْ قِيلَ: لَا شَبَهَ بَيْنَ النِّظَامَيْنِ؛ فَنِظَامُ الْعَاقِلَةِ يُنْشِئُ الْإِزَامِيَّةَ بَيْنَ أَفْرَادِهِ دُونَ تَعَاقُدِ بَيْنِهِمْ، بِخِلَافِ التَّأْمِينِ الَّذِي يُنْشِئُ الْإِلْتِزَامَ بَيْنَ أَفْرَادِهِ بِالتَّعَاقُدِ وَالْإِرَادَةِ الْحَرَّةِ.

أُجِيبُ: أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ مَا يَمْنَعُ مِنْ جَعْلِهِ إِزَامِيًّا بَيْنَ أَفْرَادِهِ بِالتَّعَاقُدِ وَالْإِرَادَةِ الْحَرَّةِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ الْمَعْمُولُ بِهِ فِي نِظَامِ التَّأْمِينِ التِّجَارِيِّ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَجُوزُ بِذَلِكَ وَتَرَكَهُ دُونَ اشْتِرَاطٍ، فَهُوَ لَا زَمٌ بِالشَّرْطِ<sup>(٣)</sup>.

---

(١) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٧، ص ٦٢٣.

(٢) والعاقلة: تطلق على الجماعة التي تغرم الدية، وهم عشيرة الرجل أو أهل ديوانه، أو الموظفون في دائرة واحدة. المطرزي، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد (١٩٧٩م)، المغرب في ترتيب المغرب (تحقيق محمود فاخوري وعبد الحميد مختار)، ط ١، ج ٢، ص ٧٥، مكتبة أسامة بن زيد، حلب. شبير، المعاملات المالية المعاصرة، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٩٠.

## توجيه الخلاف والترجيح:

بادئ ذي بدء لا بدّ من القول إنّ عقد التّأمين يعتبر من العقود المستحدثة، ومن البديهي أننا لن نجد عليه نصّاً في مصادر التّشريع، ولا رأياً فقهياً للفقهاء السّابقين باستثناء ما أتى على ذكره ابن عابدين في المسألة، ولما كانت العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني<sup>(١)</sup>، فمن غير المعقول أن نحصر التعامل بالعقود المسماة: من بيع وإجارة وهبة ورهن وشركة وصلاح وقسمة وإعارة وإيداع، بحيث يمتنع التّعامل (إنشاء) بعقود جديدة لم تكن معروفة في صدر الإسلام.

ثمّ إنّّه ومن خلال وقوفي على بعض الدّراسات الماليّة المعاصرة، اطّلت على بعض الدّراسات التي اهتمت بتكليف عقد التّأمين التّجاري، نذكر منها: الأولى: ترى إدراج عقد التّأمين التّجاري في باب (الضّمان الإنشائي في الأعيان الخارجيّة)؛ وهي الأعيان الشخصيّة التي بيد أصحابها كأموال النّاس في متاجرهم، وملخص هذا القول: إنّّه لا دليل على حصر الضّمان الإنشائي في فردٍ خاصٍ كضمان الدّيون مثلاً، بل يمكن إجراؤه في الأعيان الخارجيّة من الأموال والعقار والثّفوس، وهذا القسم لم يتعرض له الفقهاء عند حديثهم في نظريّة الضّمان<sup>(٢)</sup>.

وقد يطرح البعض إشكالاً في هذا السياق وهو: إنّ أسباب التضمين تنحصر في عدة أمور هي: العقد، ووضع اليد، والإتلاف مباشرةً أو بالتّسبب، وليس التّأمين واحداً منها<sup>(٣)</sup>.

(١) شير، القواعد الكليّة والضّوابط الفقهيّة، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٢) روحاني، السيد محمد صادق (١٩٩٣م)، المسائل المستحدثة، ط ٤، ص ٦٦، مؤسسة دار الكتاب، قم. شهيدي، السيد جعفر (١٩٧٦م)، التّأمين عقد وتجارة عن تراض، مجلة الفكر الإسلامي، العددان (٢٧-٢٨)، ص ١٩، طهران.

(٣) الرّحيلي، وهبة (١٩٩٨م)، نظريّة الضّمان، ط ١، ص ٦٣، دار الفكر، دمشق.

وقد أجاب هذا الفريق عن هذا الإشكال بالقول: إنَّ الأمور الاعتبارية قوامها باعتبار العقلاء على صحة هذا النوع من الضمان من عدمه<sup>(١)</sup>.

والثانية: ترى إدراجه في عقد اصطلاح عليه بـ(عقد الاستنفاع)<sup>(٢)</sup>، وهو عقد تجتمع فيه المعاوضة بالمشاركة في منفعة وليس في سلعة، كما هو الشأن في بيع السلم وعقد الاستصناع. فهو عقد على منفعة في ذمة شركة التأمين، وهي ضمان الأمان للمساهمين من مخاطر محتملة قد تلحقهم، يقدمها المستنفع (المؤمن)، إلى المستنفع (المؤمن له)، وتكون صيغته: أسلمناك هذا المال من أجل تعويضنا عن خسارة محتملة قد تقع لأحد منّا، وهكذا تكون صورته منسجمة مع قاعدة الغنم بالغرم<sup>(٣)</sup>.

والثالثة: إنَّه عقد جديد لا يشبهه أي عقد آخر من العقود المتعارف عليها، وهو خارج عن نطاقها، ولا يوجد ما يمنع من جوازه شرعاً إذا لم يكن فيه ما يخالف الشرائط الشرعية<sup>(٤)</sup>.

ومن خلال عرض ما تقدّم يترجّح لي أنّه لا يوجد ما يمنع من إنشاء عقود جديدة تنسجم والمقصد العام للتشريع الإسلامي، ولا تتنافى ومبادئه العامة، وهو تجسيدٌ لمبدأ سلطان الإرادة الذي منح للعائد الحقّ في إنشاء ما يشاء من أنواع العقود في حدود حقوقه الشخصية مهما كان موضوعها دون تقييد بأنواع العقود

(١) المطيعي، أحكام السوكرتاه، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢) وهو عقد يتعلّق بإنجاز منفعة موصوفة في الذمة مقابل ثمن معجل أو مقسّط، والذي يمكن استشاره في تطبيقات الخدمات المالية الإسلامية. الصّحري، محمد (٢٠١٣)، الاقتصاد الإسلامي رؤية مقاصدية، دار إحياء للنشر الرقمي، ص ٣٤.

(٣) أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٠١. الصّحري، الاقتصاد الإسلامي رؤية مقاصدية، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٤) الزّرقاء، نظام التأمين، مصدر سابق، ص ٨٩.

المسماة التي أقرها الشارع، وهذا ما كان يميّز التشريع الإسلامي عن القوانين الوضعيّة التي قد عجزت يوماً عن تنظيم الوقائع والمستجدات نظراً لحرفيتها، وطبيعتها البشريّة.

لذا وبناءً على تقدّم يمكن القول بأنّ عقد التّأمين التجاري عقد مستقل بنفسه، وأرى في جعله عقد ضمان إنشائي متعلق بالأعيان الخارجيّة، هو من أوفق التّخريجات الفقهيّة المعاصرة، لذا فإنّ الكفة عندي تميل لصالح المذهب الثاني المبيح للتّأمين التجاري؛ وذلك لقوة أداتهم، ولمراعاتها لظروف العصر ومستجداته.

#### الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:

في الوقت الذي قد ابتليت فيه الأمة اليوم بترحيل أزماتها ومشكلاتها، فبدلاً من مواجهة التّحديات ودراستها، ووضع الخطط المستقبلية لمعالجتها، أصبح التحدّي الأكبر هو الهروب منها: إمّا بالاستسلام للواقع؛ لأنّه قد أصبح في حكم المفروض على الأمة، أو رفضه بالملطوق، معتمدين على فكرة أنّه من صناعة الغرب، وهذا بالطبع طمعاً بشعبيات زائفة بالنّسبة للبعض، أو الخوف من فتنة قد تحدث إذا تبني البعض الآخر فكرة مخالفة، وهكذا حتّى تفرض الواقعة والتي قد كانت في عداد الافتراض نفسها على ساحة التشريع، في حين يبقى البعض مكتوف الأيدي أو رافضاً بالجملة، حتّى تصبح الأمة المؤثرة في عداد المتأثرة، والقائدة في عداد المقودة.

وبالمقابل فإننا نجد فقهاءنا الأفذاذ، - أمثال ابن عابدين - يتمتعون بروح التّجديد وهم يتصدّون لتحديات تواجه الأمة ويستشعرون خطرها في المستقبل، فهم بذلك يضعون لبنة الأساس الفقهي لمن بعدهم، ولبنة الأساس في المسألة هو تصديهم لإدارة المخاطر والأزمات المستقبلية، وذلك عند عرضهم لقضايا متعلقة

بالتأمين التجاري (السوكره)، وقد حرّر ابن عابدين هذه المسألة في موضعين - كما ذكرت سابقاً - في باب المستامن، وباب كفالة الرجلين، ومنبهاً على أن معالجته لهذه المسألة لن يوجد في أيّ كتاب آخر غيره<sup>(١)</sup>.

وهنا أسوق مقتطفات من كلام ابن عابدين في هذا الصدد فهو يقول: "فإن قلت: سيأتي قبيل "باب كفالة الرجلين" قال لآخر: أسلك هذا الطريق فإنه آمن، فسلك وأخذ ماله لم يضمن، ولو قال: إن كان مخوفاً وأخذ مالك فأنا ضامن: ضمن، وعلله الشارح هناك بأنه لم ينص على الضمان بقوله: "أنا ضامن"، وفي جامع الفصولين: الأصل أن المغرور إنما يرجع على الغار لو حصل الغرور في ضمن المعاوضة، أو ضمن الغار صفة السلامة للمغرور فيصار... قلت: لا بدّ في مسألة التّغريب من أن يكون المغرور عالماً بالخطر، وأن يكون المغرور غير عالم... ولا يخفى أن صاحب السوكرة لا يقصد تغريب الثّجار، ولا يعلم بحصول الغرق هل يكون أم لا.... هذا ما ظهر لي في تحرير المسألة فاغتنمه فإنه لا تجده في غير هذا الكتاب"<sup>(٢)</sup>.

ويُحسب لابن عابدين هذا الاستنتاج في تخريج هذه المسألة، وهو بلا شك استشعار منه بأنّ هذا النوع من المعاملات وإن كانت تجري في بلاد الغرب والتي أطلق عليهم أهل الحرب<sup>(٣)</sup>، فإنه وفي يومٍ ما سئبتلى الأمة بها، وأُسجل هنا مخالفتي

(١) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج٦، ص ٢٨١ - ج٧، ص ٦٢٢.

(٢) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج٦، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٣) وفي هذه المناسبة أذكر هنا: أن تقسيم الفقهاء للدار؛ بدار حرب، ودار سلم، أرى أنه في عداد المتبهي اليوم، وذلك لأنه وبعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية، ودخول دول العالم تحت مظلة واحدة، وهي الأمم المتحدة بجمعيتها العموميّة، وقد نالت الأديان الاعتراف بوجودها، وغدا السّلم العالميّ حاكماً للعلاقات الدوليّة، وصار للجاليات المسلمة شأن في دول المهجر، فإنه قد أصبح من غير المنطق الحديث عن هذه التقسيمات، ولكن هذا لا ينفي بالمقابل أن هناك دولاً محتملة، لا شرعية لوجود المحتل فيها، فالاحتلال لا مشروعية له في كافة المواثيق والأعراف الدوليّة.



للأستاذ الزرقاء والذي قد جعل من معالجات ابن عابدين للمسألة هو من قبيل الاستطرادات البعيدة جداً في عقد التأمين، والذي أراه أنّ معالجة ابن عابدين للتأمين التجاري في موضعين - كما ذكرت -، ليس من قبيل الاستطراد، بل هو في صميم التَّنْظِير الافتراضي في باب المعاملات.

### المطلب الثاني: المراجعة المركبة

شهدت التَّعاملات الماليَّة انتقالاً نوعياً في أشكالها، وذلك تبعاً لتعدد الاحتياجات والظروف الاقتصاديَّة، وظهور نمط جديد من أنماط الاستثمار، ومن ذلك ما شهدته المراجعة من انتقالٍ من دورها البسيط والمتمثِّل بثنائية التَّعاقد، وصولاً إلى نموذج جديدٍ مركَّبٍ بدخول الطَّرف الثالث به، ويغلب على هذا النَّوع من التَّعاملات البُعد عن مسببات الخسارة التي قد تنتج من جراء الإقدام على شراء السِّلَع التي قد يصيبها الكساد أو التَّلَف أو يزيد في كلفتها التَّخزين والحراسة والضَّوابط الإداريَّة، وما يميِّز هذا الانتقال هو دخول عنصر الإلزام فيه، إذن فهي عمليَّة مركبة من وعد بالشَّراء إضافة إلى بيع بالمراجعة<sup>(١)</sup>.

### الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

تعددت تعريفات الفقهاء للمراجعة البسيطة وهي بالمحصَّلة تدور حول معنى واحد وهو: "بيع بمثل الثَّمَن الأوَّل مع زيادة ربيع معلومٍ متَّفِقٍ عليه بين المتعاقدين"<sup>(٢)</sup>، أمَّا المراجعة المركَّبة فقد كانت التَّعريفات متشابهة نوعاً ما، حيث

(١) حمود، سامي حسن (١٩٧٦م)، تطوير الأعمال المصرفيَّة بما يتفق والشَّريعة الإسلاميَّة، ط١، ص٤٧٩. دار الإتحاد العربي.

(٢) ملحم، أحمد سالم عبد الله (١٩٨٩م)، بيع المراجعة وتطبيقاتها في المصارف الإسلاميَّة، ط١، ص٣٠، مكتبة الرِّسالة الحديثية، عمَّان.

نختار منها: "طلب شراء للحصول على مبيع موصوفٍ، مقدّم من عميلٍ إلى مصرفٍ، يقابله قبوله من المصرف، ووعده من الطرفين، الأوّل بالشّراء والثاني بالمبيع، بشمن وريح يتفق عليه مسبقاً"<sup>(١)</sup>.

وقد توافقت كلمة الفقهاء على جواز بيع المراجعة بصورتها البسيطة، فهي نوعٌ من بيوع الأمانة، وانحصر الخلاف بينهم في صيغة التّعاقد فقط، فهم توافقوا على صيغة (هي عليّ بمائة درهم، بعتك بها وريح عشرة)، واختلفوا على الصّيغة المتعارف عليها بـ (ده يازده - أوده داوزه)<sup>(٢)</sup>، وذلك بالقول (هي عليّ بمائة درهم، بعتك بها وريح عشرة)<sup>(٣)</sup>.

ومما سبق يتبيّن أن التّعاقد كلما قلت أطرافه كان الوصول إلى حكمه - بالإيجاب أو السّلب - من السّهل بمكان، كما هو الشّأن في المراجعة البسيطة، وبالمقابل فإنّ أيّ تعاقد تتشعب أطرافه، نجد أنّ المحاذير تحوم حوله، والأقوال تختلف بشأنه، حيث يصعب والحالة هذه وضع تصوّرٍ موحدٍ في المسألة المنظورة، فالكل متشبّه برأيه، وهذا بالفعل ما طرأ على مسألة المراجعة المركّبة - الأمر بالشّراء -، وتتركز نقطة الخلاف في هذه المسألة عند الحديث عن إلزاميّة الوعد بالشّراء، والذي يُشكل أحد أعمدته، وعليه فإننا نعرض مذاهب الفقهاء في مسألة الوعد الملزم، لمعرفة مدى إلزام الواعد بالشّراء هنا أو عدم إلزامه، وهي على ثلاثة مذاهب:

(١) ملحم، بيع المراجعة، المصدر السابق، ص ٧٩.

(٢) كلمة (ده يازده) كلمة فارسيّة تعني: بريح مقدار درهم على عشرة دراهم، و(ده داوزه) وهي تعني أيضاً: ربح إثني عشر على عشرة. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلّي (تحقيق أحمد محمد شاكر)، (د.ط)، ج ٩، ص ١٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(٣) الهيتمي، عبد الرزاق رحيم (١٩٩٨م)، المصارف الإسلاميّة بين النّظرية والتّطبيق، ط ١، ص ٥١١، دار أسامة للنشر والتّوزيع، عمّان.

المذهب الأول: إنَّ الوعد ملزم ديانةً وغير ملزم قضاءً، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفيَّة<sup>(١)</sup> والمالكيَّة<sup>(٢)</sup> والشافعيَّة<sup>(٣)</sup> والحنابلة<sup>(٤)</sup> والظاهرية<sup>(٥)</sup>.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة المذهب الأول ومناقشتها:

استدل أصحاب المذهب الأول- وهم الجمهور - على مسلكهم بأدلة كثيرة، اقتصر على ذكر بعض منها، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَأْنِي إِنْ فَعَلْتُ ذَلِكَ غُدًّا ۗ﴾ (٢٣) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿[الكهف:

٢٣-٢٤].

وجه الدلالة: إنَّ الوعد لا يصحُّ دون استثناءٍ، وعليه فإنَّ من وعد ولم يستثنِ، فقد عصى الله تعالى في وعده ذلك، ولا يجوز أن يجبر أحدٌ على معصيةٍ، فإن استثنى فقال: إن شاء الله تعالى، فلا يكون مخالفاً لوعده إن لم يفعل<sup>(٦)</sup>.

ويجاء عنه: بأنَّ الاستثناء في الوعد سنَّةٌ وليس بواجبٍ، ثمَّ لم يُنقل عن أحدٍ من العلماء بأنَّه يجرِّم الوعد بغير استثناء، وفي هذا الشأن يقول القرطبي نقلاً عن

---

(١) ابن عابدين، محمد أمين (١٣١٠هـ)، العقود الدرِّيَّة في تنقيح الفتاوى الحامديَّة، (د. ط)، ج ١، ص ٢٤٥، المطبعة الميمنيَّة، القاهرة.

(٢) الخطَّاب، محمد بن محمد (١٩٥٧م)، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، (م. خ)، ص ١٥٤، جامعة الملك سعود.

(٣) النَّووي، يحيى بن شرف (٢٠٠٣م)، روضة الطَّالِبين (تحقيق عادل أحمد وعلي معوِّض)، ط خ، ج ٤، ص ٤٥١، دار عالم الكتب، بيروت.

(٤) البهوتي، كُشَّاف الفناع، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٥١.

(٥) ابن حزم، المُحلَّى، مصدر سابق، ج ٨، ص ٢٨.

(٦) ابن حزم، المُحلَّى، مصدر سابق، ج ٨، ص ٢٨.

ابن عطية قوله: "وتكلم الناس في هذه الآية في الاستثناء في اليمين، والآية ليست في الإيمان، وإنما هي سنة الاستثناء في غير اليمين"<sup>(١)</sup>.

٢. ما أخرجه مالك في كتابه الموطأ: "أن رجلاً قال لرسول الله - ﷺ -: أكذب على أمرتي؟ فقال رسول الله - ﷺ -: لا خير في الكذب، فقال: يا رسول الله، أفأعدها وأقول لها؟ فقال: لا جناح عليك"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدلالة: إن النبي - ﷺ - منع السائل من الكذب المتعلق بالمستقبل ونفى الجناح على الوعد، وإخلاف الوعد لا يسمى كذباً لجعله قسيم الكذب في الحديث<sup>(٣)</sup>.

ويعترض عليه بأمور:

الأول: القول بأن النبي - ﷺ - منع السائل من الكذب المتعلق بالمستقبل، غير مسلم به، فالسائل قد يكون قصده من الكذب على زوجته أن يخبرها عن فعله مع غيرها من النساء بما لم يفعله أو غير ذلك مما يقصد به إغاطة زوجته.

الثاني: القول إن دعوى إخلاف الوعد لا حرج فيه، ليس بصحيح، بل فيه الحرج بمقتضى ظواهر الشرع إلا حيث يتعدّر الوفاء.

الثالث: القول بأن إخلاف الوعد لا يسمى كذباً لجعله قسيم الكذب، غير مسلم به أيضاً؛ لأن جعله قسيم الخبر عن غير المستقبل الذي هو الكذب، فكان

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٢٥٠.

(٢) قال الحافظ ابن عبد البر: "حديث صفوان بن سليم منقطع من بلاغاته، لا أحفظه مسنداً بوجه من الوجوه". الأصبحي، الموطأ، مصدر سابق، رقم الحديث (٣٩٤)، ج ٣، ص ٣٦٥. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري)، (د. ط.)، ج ١٦، ص ٢٤٧.

(٣) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٣.

قسيمه من حيث كونه مستقبلاً، وذلك غير مستقبلٍ، أو من جهة كونه قد تعيّن  
أنّه كذب، والوعد لا يتعيّن كذباً<sup>(١)</sup>.

٣. إنّ الوعد تبرعٌ محضٌ من الواعد، ولا دليل على وجوب الشّرع على أحد، حتّى  
لو كيّفنا الوعد على أنّه عقدٌ محلّه الوعد بعمل، فإنّ هذا العقد يكون من عقود  
الشّركات، وهي بطبيعتها عقود غير لازمة<sup>(٢)</sup>.

المذهب الثاني: إنّ الوعد ملزم ديانةً وقضاءً، وبه قال ابن شبرمة، وإسحاق بن  
راهويه، والحسن البصري<sup>(٣)</sup>.

أدلة المذهب الثاني ومناقشتها:

استدل أصحاب المذهب الثاني على مسلكهم بأدلة نذكر منها:

١. قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣].

وجه الدّلالة: إنّ الواعد إذا وعد وأخلف فإنّه يكون قد قال ما لم يفعل،  
فيكون داخلاً في استنكار الآية، فيلزم أن يكون وعده كذباً، والكذب محرّمٌ،  
فيكون إخلافه للوعد محرّمٌ أيضاً، فيلزمه الوفاء به خروجاً من صفة الكذب<sup>(٤)</sup>.

ويعترض عليه: إنّ الكذب وإن كان تعريفه بأنّه الخبر الذي لا يطابق الواقع إلّا  
أن عدم المطابقة تعرف بالماضي والحاضر من الأخبار، أمّا ما يتعلّق منها بالمستقبل

(١) ابن الشّاط، قاسم بن عبد الله (٢٠٠٢م)، إدرار الشّروق على أنواع الفروق (تحقيق عمر قيام)، ط ٢،  
ج ٤، ص ٤٣-٤٤، مؤسسة الرّسالة، بيروت. القرضاوي، يوسف (١٩٨٧م)، بيع المربحة للأمر  
بالشراء كما تجرّه المصارف الإسلاميّة، ط ٢، ص ٧٤، مكتبة وهبة، القاهرة.

(٢) العاني، محمد رضا، قوة الوعد الملزم في الشّريعة والقانون (بحث الالكتروني doc)، ص ٨.

(٣) ابن حزم، المحلّي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٢٨. الخطّاب، تحرير الالتزام، مصدر سابق، ص ١٥٤.

(٤) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٢.

كالوعد، فإنَّه يحتمل المطابقة وعدمها، فلا يكون الجُزم بعدم المطابقة؛ لأنَّ المستقبل بعدم مجيء وقته يكون مجهولاً، والوصف متى حُدِّد، نحو قولنا في الإنسان: الحيوانُ النَّاطِقُ، إنَّما نريد الحياة والنُّطق بالفعل لا بالقوَّة، وإلَّا لكان الجماد والتَّبات كلُّه إنساناً؛ لأنَّه قابلٌ للحياة والنُّطق<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: إنَّ التُّصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، وغير ذلك من التُّصوص تدلُّ على الصِّدق في وعد الله، فقد تحقَّق بذلك وصف الصِّدق في المستقبل.

أجيب: إنَّ الله تعالى يُخبر عن معلوم، وكل ما تعلَّق به العلم تجب مطابقتها، بخلاف واحدٍ من البشر إنَّما ألزم نفسه أن يفعل مع تجويز أن يقع ذلك منه وألَّا يقع، فلا تكون المطابقة وعدمها معلومين ولا واقعين، فانتفيا بالكلِّية وقت الإخبار<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه بأمرين هما:

الأول: إنَّ الكذب يدخل الماضي والحاضر والمستقبل، وإنَّما سومح في الوعد من أجل تكثير الوعد بالمعروف.

الثاني: أنَّه لا يسلم أن التَّعريفات - أي الحدود - تستلزم أن يكون الوصف بالفعل، إذ لو استلزمت ذلك لخرج الطِّفل الرِّضيع من تعريف الإنسان ضرورة؛ لأنَّ النَّطق الذي هو الفعل مفقودٌ فيه بالفعل مع أنَّ الطِّفل عند أصحاب التَّعاريف وهم الفلاسفة إنسان، وما قيل من استلزام كون الجماد والتَّبات إنساناً لأنَّه قابلٌ للحياة والنُّطق، إنَّما هو جهلٌ لمذهب أصحاب الحدود أو التَّعاريف، أي

(١) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٤٥.

(٢) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٧.

الفلاسفة القائلون بأنّ الحقائق مختلفة بصفتها الذاتية فلا تقبل حقيقة منها صفة الحقيقة الأخرى، فالحيوان لا يقبل أن يكون جماداً، والجماد لا يقبل أن يكون حيواناً، وبهذا بطل كل ما قيل من أنّ الوعد لا يدخله الكذب، لأنّه مستقبل<sup>(١)</sup>.

٢. عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنّ النبي - صلى الله عليه وآله - قال: "آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أوّتمن خان"<sup>(٢)</sup>.

وجه الدلالة: إنّ إخلاف الوعد قد عدّه النبي - صلى الله عليه وآله - من خصال المنافقين، والتّفاق مذمومٌ شرعاً؛ لأنّ ذكره على سبيل الذم دليل التّحريم، وعليه يكون إخلاف الوعد محرماً ويجب الوفاء به<sup>(٣)</sup>.

المذهب الثالث: التّفصيل في وجوب الوفاء من عدمه، وإليه ذهب فقهاء المذهب المالكي، وكانوا في ذلك - أي التّفصيل - على فريقين:

الفريق الأول: يرى أنّ الوعد يكون لازماً يجب الوفاء به، ويقضي القاضي به على الواعد إذا كان الوعد قد تمّ على سببٍ ودخل الموعد له بسبب الوعد في شيء، وهذا مشهور مذهب مالك وابن القاسم وسحنون وعليه المدوّنة<sup>(٤)</sup>.

ومثاله: أن يقول الرّجل للرّجل مثلاً: اهدم دارك وأنا أسلفك، ثمّ باشر الموعد

---

(١) المكي، محمد علي بن حسين (١٩٩٨م)، تهذيب الفروق، ط ١، ج ٤، ص ٥٢ - ٥٣، دار الكتب العلميّة، بيروت.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، رقم الحديث ٣٣، ج ١، ص ٢١. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، رقم الحديث ٥٩، ص ٣٩.

(٣) القراني، الفُروق، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٢.

(٤) عليش، أحمد بن محمد، فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (د. ط)، ج ١، ص ٢٥٤، دار المعرفة، بيروت.

شيئاً من هذه التصرفات، لزم الواعد الوفاء<sup>(١)</sup>.

الفريق الثاني: يرى أنّ الوعد يكون لازماً يجب الوفاء به، ويقضي به عليه إذا تمّ الوعد على سبب، وإن لم يدخل الموعد له في مباشرة شيء، وهذا مذهب أصبغ<sup>(٢)</sup>.

ومثاله: أن يقول الرجل للرجل مثلاً: أريد أن أقضي غرماي فأسلفني كذا، فقال: نعم، ثمّ بدا للواعد الرجوع قبل أن يقضي دينه، فإنّ ذلك يلزمه، ويقضي به عليه<sup>(٣)</sup>.

ويظهر الفرق بين الفريقين في مسائل افتراضية منها:

المسألة الأولى: لو قال له إنّ غرماي يلزموني بدين فأسلفني أقضهم، فقال الواعد: نعم، ثمّ بدا له الرجوع فإنّه على مذهب أصبغ يجب الوفاء؛ لأنّه وعدّ على سبب، أمّا على مذهب مالك ومن وافقه لا يجب؛ لأنّ الموعد له لم يدخل في شيء إلاّ إذا اعتقد منه الغرماء على موعدي أو أشهد بإيجاب ذلك على نفسه.

المسألة الثانية: لو سألك مدين أنّ تؤخّره إلى أجل كذا وكذا، فقلت: أنا أوخرك لزمك تأخيره إلى الأجل؛ لأنّه وعدّ على سبب، وهذا على مذهب أصبغ، أمّا على مذهب مالك وموافقيه فلا يلزمه ذلك إلاّ إذا ورّطه بذلك أو تدل قرينة على أنّه أراد التّأخير لا الوعد، والتّورط يكون بأن يرفع ما بيده إلى دائن آخر أو شراء حاجة له بسبب بنائه على وعد الواعد<sup>(٤)</sup>.

(١) عيش، فتح العلي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥.

(٤) عيش، فتح العلي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٥٦-٢٥٧.



## دليل المذهب الثالث ومناقشته:

اعتمد أصحاب هذا المذهب على مسلكهم بطريق الجمع بين الأدلة، فهم يرون أن الأدلة التي ساقها المزمون للوعد ومخالفهم يقتضي بعضها الوفاء بالوعد، والبعض الآخر لا يقتضيه، وعليه فقد وقع اختيارهم للجمع بينها بدل من إلغائها، فحملوا أدلة الوعد الملزم فيما إذا كان الوعد على سببٍ وباشره الموعود، أمّا أدلة الوعد غير الملزم فحملوها على الوعد الذي لم يدخله السبب.

وقد يعترض عليه: بأنّ ما ذكرتم لا وجه له يعضده لا من القرآن ولا من السنّة ولا من قول صحابي ولا من قياس<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: قد أضر الواعد بالموعود إذ كلفه من أجل وعده عملاً ونفقة.

أجيب: أننا إذا سلمنا بما قلتم فمن أين وجب على من أضر بآخر وظلمه وغرّه أن يغرم له مالاً<sup>(٢)</sup>.

## رأي القانون في الوعد الملزم:

عرّف القانون المدني الأردني الوعد بأثّه: "ما يفرضه الشخص على نفسه لغيره بالإضافة إلى المستقبل لا على سبيل الالتزام في المال وقد يقع على عقدٍ أو عملٍ"<sup>(٣)</sup>.

فالوعد بحسب القانونيين ينعقد بإيجاب وقبول الواعد والموعود له، ويجوز أن يكون أيّ عقدٍ موضوعاً للواعد؛ سواء أكان عقداً رضائياً يتم بإيجاب وقبول، أم عينياً يتم بإيجاب وقبول مع قبض محل العقد.

(١) ابن حزم، المحلّي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٨.

(٣) المكتب الفني، المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧٧.

وهنا نلمس أوجه الافتراق والشبه بين التشريع الإسلامي والقانون المدني بخصوص الوعد الملزم في موضعين:

**الموضع الأول:** وجه الافتراق؛ إجازة الوعد في عقود المعاوضات في القانون، بخلاف التشريع الإسلامي الذي يعتبر أنّ عقود المعاوضات إنّما هي عقود تملك بطبيعتها، وعقود التملك طريقها الحزم لا الوعد.

**الموضع الثاني:** وجه الشبه؛ هناك ما يعرف بالقانون بالاتفاق الابتدائي والاتفاق النهائي، أمّا الابتدائي؛ فهو الذي تمّ ليستكمل المتواعدان مستلزمات العقد النهائي، كاستشارة آخرين أو تهيئة ثمن، في حين أنّ الاتفاق النهائي يعتبر عقداً ناقلاً للملكية لا يتوقّف على شيء.

وبالمقابل فإنّ الاتفاق محل البيع يعتبر في نظر التشريع الإسلامي عقداً كاملاً صحيحاً؛ لأنّه تم بإيجاب وقبول، أمّا الخيارات المتعلقة بالعقد؛ كخيار الرؤية والشّروط فهي لا تمنع من صحة العقد، ولكنّ لزومه متوقف على أمر هذا الخيار بالإمضاء أو الفسخ.

وبالمحصّلة فإنّ القانون وإن خالف التشريع الإسلامي في جواز الوعد في عقود المعاوضات، إلّا أنّهم وافقوه في جواز الوعد في عقود التبرعات؛ وذلك وفقاً لمذهب ابن شبرمة وموافقيه في لزوم الوعد بها مطلقاً<sup>(١)</sup>.

### توجيه الخلاف والترجيح:

بعد عرض أدلة كل فريق بين مانع لإلزامية الوعد قضاءً، وموجب له، ومفصّل به، فإنني وأمام هذه الأدلة ومناقشتها فإنّي لن أتطرّق إلى تقديم بعضها على بعض؛

(١) العاني، قوة الوعد الملزم في الشريعة والقانون، مصدر سابق، ص ٢٣.

لأنها في المجمل استنتاجات محملة على الدليل، وهي قد تكون قريبة من سياق النص، وقد تكون بعيدة عنه، وإنما سأحكم على المسألة من باب المصالح، فالشريعة ما جاءت إلا لجلب المصالح للناس ورفع المضار عنهم، ومن المجحف القول اليوم: بأن الوعد لازم ديانة، وغير لازم قضاء؛ ذلك لأن العلاقات أصبحت تحكمها قوانين تنظم العمل بها، فبات من غير المقبول أن نفهم الناس أن دينكم لا يلزمكم الوعد، بينما قانونكم يلزمكم به، بالإضافة إلى ما قد يترتب عليه من انفلات اقتصادي مالي لا ضابط له من وزج أو دين أو خلق.

وهنا أجد نفسي مطالباً بأن أطرح بعض التساؤلات بين يدي الترجيح، فأقول: أوليس رأي الحاكم يرفع الخلاف؟ أوليس القانون الذي ينظم علاقات الناس بعضهم مع بعض هو عين رأي الحاكم؟ أوليس الاستقرار في التعاملات مصلحة عليا مطلوبة معتد بها؟ إذا كان ما تقدّم صحيحاً، فإنني أرى رجحان ما ذهب إليه ابن شبرمة وموافقوه بإلزامية الوعد ديانةً وقضاءً.

وبالنتيجة على ما تقدّم يمكن القول بأنه لا خلاف بين الفقهاء في صحة المراجعة التي تخلو من الوعد الملزم، وسواء أكانت بسيطة أم مركبة، أمّا المراجعة التي احتوت على إلزامية الوعد، فإنه يترجّح القول بصحة الإلزام فيها؛ وذلك للمصلحة المحققة منه؛ ولأن ما كان ملزماً ديانة، يمكن الإلزام به قضاءً من باب أولى.

### الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:

بعد العرض الموجز لتأصيل المسألة وبيان الموقف الفقهي منها نعرض هنا للوجه الافتراضي وللنظرة المالية المستقبلية للفقهاء، وقد وقع الاختيار على نصين

هامين متعلقين بهذه المسألة. الأول: في كتاب الحيل<sup>(١)</sup> لمحمد بن الحسن الشيباني، والثاني: في كتاب الأم للشافعي.

جاء في كتاب الحيل: "أرأيت رجلاً أمر رجلاً أن يشتري داراً بألف درهم، وأخبره أنه إن فعل اشتراها الأمر بألف درهم ومائة درهم، فأراد المأمور شري الدار ثمّ خاف إن اشتراها أن يبدو للأمر فلا يأخذها، فتبقى الدار في يد المأمور كيف الحيلة في ذلك؟ قال: يشتري المأمور الدار على أنه بالخيار فيها ثلاثة أيام ويقبضها، ويبيع الأمر إلى المأمور، فيقول له: قد أخذت منك هذه الدار بألف درهم ومائة درهم، فيقول له المأمور: هي لك بذلك، فيكون ذلك للأمر لازماً، ويكون استيجاباً من المأمور للمشتري"<sup>(٢)</sup>.

وجاء في كتاب الأم: "وإذا أرى الرجل الرجل السلعة، فقال: اشتر هذه وأربحك فيها كذا، فاشترها الرجل، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها بالخيار، إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه، وهكذا إن قال: اشتر لي متاعاً ووصفه له، أو متاعاً أيّ متاع شئت، وأنا أربحك فيه فكل هذا سواء، يجوز البيع الأول، ويكون فيما أمضى من نفسه بالخيار، وسواء في هذا ما وصفت، إن كان قال: ابتعه واشتره منك بنقد أو دين، يجوز البيع الأول، ويكونان بالخيار في البيع، فإن جدده جاز، وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الأمر الأول، فهو مفسوخ من قبل شيئين: أحدهما؛ أنه تبايعاه قبل أن يملكه البائع الأول، والثاني: أنه على المخاطرة أنك إن اشتريته على كذا أربحك فيه كذا"<sup>(٣)</sup>.

(١) يقصد من الحيلة هنا: المخرج الشرعي، والحل الموقّف.

(٢) الشيباني، محمد بن الحسن (١٩٣٠م)، المخارج في الحيل، د. ط، ص ٣٧، مكتبة المثنى، بغداد. الشيباني،

محمد بن الحسن (١٩٩١م)، المخارج في الحيل، د. ط، ص ١٣٣، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(٣) الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٩.

وبين يدي هذين النَّصين نجد البُعد الافتراضي المستقبلي في باب المعاملات واضحاً في كلام الإمامين الجليلين، وذلك بالانتقال من المراجعة بصورتها البسيطة (الثنائية) إلى المراجعة بصورتها المركَّبة (الطرف الثالث) كما هي عليه اليوم.

وإذا كانت المراجعة قد بحثت في معظم المؤلفات الفقهيَّة في مختلف المذاهب الإسلاميَّة، فإن هذه المراجعة ليست إلَّا بيعاً مبنياً على بيان رأس المال ومقدار الرِّبح، وأمَّا الأمر الذي تفرَّد به محمد بن الحسن والشَّافعي، فإنَّه يتمثَّل في انتقال المبادرة من المورد للسلعة إلى الراغب في الشِّراء، والذي بدوره يطلب من الطرف الآخر أن يشتري سلعة معينة بالذَّات أو موصوفة بمواصفات محددة.

قدَّم هذا الفهم المتقدِّم من الدِّراسات الافتراضية في باب المعاملات تصوراً شاملاً لما عليه العمل المصرفي الإسلامي اليوم، وذلك بتقديمه قالباً جديداً من الاستثمارات مختلفاً عمَّا تعارفه النَّاس قديماً، فلم تعد أبواب الاستثمار مقتصرة على تقليب رأس المال من أجل تحقيق الرِّبح فقط كما هو الحال في أسلوب المضاربة والمشاركة، بل انتقل إلى أن يصبح المصرف مدبِّراً لاحتياجات النَّاس، ومغطياً لجوانب من المتطلبات الشخصية والمجتمعيَّة والتي لا يمكن بحال تحقيقها بواسطة الصيغ الاستثماريَّة المعروفة في الفقه الإسلامي قديماً.

إذن فالمراجعة المصرفيَّة جاءت استجابةً لاحتياجات التَّمويل الاستهلاكي، إضافةً لما فيها من ملاءمةٍ لطبيعة العمل المصرفي مقارنةً بعقود المشاركات؛ فهي أيسر في التَّعامل، وأبعد عن المخاطر، وأسرع في تحقيق الأرباح<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الفضل ينسب لأهله، فإن من الحق القول إن لسامي حمود ولشيخه

---

(١) القرشي، عبد الله بن مرزوق (٢٠١٣م)، التَّفكير الفقهي في المعاملات المعاصرة بين مراعاة شكل العقود الماليَّة وحقيقتها (نماذج تطبيقيَّة)، ط ١، ص ١٢٣، مركز نداء للبحوث والدِّراسات، بيروت.

الأستاذ فرج السَّنهوري الدور الكبير في وضع التَّصور الصحيح لما هو عليه بيع المراجعة للآمر بالشراء في المصارف الإسلاميَّة اليوم، ونذكر من كلامه في هذا الشَّأن فهو يقول: "وقد كان بيع المراجعة للآمر بالشراء بصورته المعروفة حالياً في التَّعامل المصرفي كشفاً وفق الله إليه الباحث أثناء إعداده لرسالة الدكتوراه بين ١٩٧٣-١٩٧٦م، حيث تم التَّوصل إلى هذا العنوان الاصطلاحي بتوجيه من الأستاذ محمد فرج السَّنهوري - رحمه الله تعالى -"<sup>(١)</sup>.

غير أنني أتوجه للدكتور سامي حمود بالقول: إنَّ هذا الفتح والكشف ما كان له أن يتم لولا ما تمَّ الوقوف عليه من نصوص افتراضيَّة وضعها الفقهاء كحل استثنائي استباقي لما قد يستجد في المستقبل القريب من معاملات ماليَّة مستجدَّة.

---

(١) حمود، سامي حسن، بيع المراجعة للآمر بالشراء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد (٥)، ج ٢، ص ١٠٩٢، جلد.

## المبحث الثالث

### التطبيقات الفقهية الافتراضية في القضايا الطبية

#### المطلب الأول: التلقيح الصناعي (الاستدخال)

لما كانت القضايا الطبية جزءاً لا يتجزأ من أبواب الفقه، نجد أنّ للفقهاء كتابات وإشارات افتراضية متعلقة بها، وهم إذ يعرضون الواقعة بلغتهم وفهمهم لها، نجدهم يسارعون إلى بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بالمسألة المبحوثة.

ومضت سنة الله تعالى في خلقه أنّ جعل البشرية تنشأ وتتوالد بطريق الاتصال المباشر بين رجل وامرأة يجمعهما ميثاق غليظ، وما أن تنعم الأسرة بالذرية حتى تعمّ السعادة أرجاء المكان، وتغمر الفرحة ذويه، استبشاراً بولادة من يحمل اسم عائلته، ويضمن لها الاستمرار والبقاء جيلاً بعد جيل، لكنّه بالمقابل فإننا نجد بعض الأسر يسودها الحزن والأسى لعارض طبي يعترى الزوجة أو الزوج، يمنعهما من الوصول إلى هذه النعمة المنشودة.

ولما كان من حكمته تعالى أن جعل لكل داءٍ دواءً، فإنّ الطب الحديث قد اهتدى إلى تقديم حلولٍ جذريةٍ لمشاكل الحمل والإنجاب، واستطاع بذلك أن يعيد السعادة والسكينة إلى من افتقدها، واستطاع أيضاً أن يستعيز عن طريق الاتصال المباشر (الجماع)، بطريق التلقيح الاصطناعي بشقيه: الدّاخلي والخارجي.

#### الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

إنّ طبيعة التلقيح الاصطناعي تتم عن طريق إدخال حيوانات منويةٍ مستخرجة من الزوج داخل الجهاز التناسلي للمرأة بواسطة الحقن بغرض تلقيح البويضة داخل الرحم، ويسمى بالتلقيح الدّاخلي، أو إخصاب بويضة الزوجة بغير الطّريق

الطَّبِيعِي، وذلك عن طريق استخراج البويضة وتلقيحها بالخليّة الذكوريّة للزَّوج داخل أنبوب الاختبار، وإعادة زرعها داخل رحم الزَّوجة، ويسمّى بالتلقيح الخارجي، ومن هنا جاءت التَّسمية بأطفال الأنايب<sup>(١)</sup>، وعليه فإنّه يمكن تعريفه بالقول: "هي العمليّة التي يتم بموجبها تلقيح البويضة بحيوان منوي، وذلك بغير الاتصال الجنسي الطبيعي، وبوسائل معروفة، بغية الوصول إلى الحمل"<sup>(٢)</sup>.

من المعلوم أنّ التَّلْقِيح الصَّنَاعِي بوسائله الحاليّة لم يكن معروفاً لدى الفقهاء الأقدمين، لكنّهم عرفوا شيئاً اسمه: الاستدخال - أي استدخال المني -، وهو في الحقيقة لا يختلف - إلّا في الوسيلة - عن نوع من أنواع التَّلْقِيح الصَّنَاعِي، وهو الذي أطلقوا عليه اسم: التَّلْقِيح الصَّنَاعِي الداخلي، وعليه فإن الدِّراسة ستتطرق إلى خلاف العلماء في الاستدخال، وبالتَّخريج عليه يتضح موقفهم من التلقيح الخارجي<sup>(٣)</sup>.

ونحصر خلاف العلماء في التَّلْقِيح الصَّنَاعِي في مذهبين رئيسين هما:

المذهب الأول: عدم مشروعية التَّلْقِيح الصَّنَاعِي بحال، فهو لا يُعتبر وطئاً ولا يترتّب عليه أحكام الوطء، وإليه ذهب بعض الحنابلة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) الحسن، شادية الصّادق (٢٠١١م)، حكم الإسلام في التَّلْقِيح الاصطناعي، مجلة العلوم والبحوث الإسلاميّة، العدد الثاني، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا.

(٢) خلف، طارق عبد المنعم (٢٠١٠م)، أحكام التَّدخُل في التَّنطِف البشريّة في الفقه الإسلامي، ط١، ص ٥٤، دار النَّفائس، عمّان.

(٣) جميل، هاشم (١٩٨٩م)، زراعة الأجنّة في ضوء الشريعة الإسلاميّة، مجلة الرّسالة الإسلاميّة، العددان ٢٢٧ - ٢٢٨، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة في الجمهوريّة العراقيّة.

(٤) ابن قدامة، شمس الدّين عبد الرحمن بن محمد (١٩٩٢م)، الشّرح الكبير، (د. ط)، ج ٩، ص ٦٦، دار الفكر، بيروت.



الأدلة ومناقشتها:

أدلة المذهب الأول ومناقشتها:

يمكن أن يستدل لأصحاب المذهب الأول بأدلة مستنبطة وفقاً لمذهبهم،  
اقتصر على ذكر بعض منها، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾﴾ [الطارق: ٦]، مع قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿٧﴾﴾ [المرسلات: ٢١].

وجه الدلالة: إنَّ الماء الذي جعله الله تعالى سبباً للخلق الأول هو الماء الدافِق  
والذي يستقر في نهاية المطاف في قرار مكين، والواقع في التلقيح الصناعي غير  
ذلك.

ويجاب عنه: إنَّ الأمر في التلقيح الصناعي لا يخرج عن ذلك، وكل ما هنالك هو  
تجاوز الاتصال الجنسي كطريق لإيصال الماء أو إيصال اللقيحة إلى الرَّحِم بطريق  
آخر صناعي، وأمَّا الماء فهو في كل حال يخرج دافقاً ويستقر بالرَّحِم<sup>(١)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَبْتَنَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿٧﴾﴾ [المؤمنون: ٧].

وجه الدلالة: إنَّ الحصول على المني يحتاج إلى تهيج الرَّجُل وإثارة غريزته  
الجنسيَّة أمام الطبيب الأجنبي عنه، وفي ذلك خروج عن حدود اللياقة والخلق  
الكريم، بل عن حدود الإنسانيَّة إلى الحيوانيَّة.

ويعترض عليه: إنَّ هذا التَّصوُّر مبالغ فيه؛ ذلك لأنَّ الحصول على المني من  
الرَّجُل يمكن أن يكون بطريقتين: الاستمناء، أو العزل عن الزَّوجة، ولَمَّا أمكن  
الحصول على المني بطريقٍ حلالٍ، وهو العزل عن الزَّوجة، فلا يجوز اللجوء إلى أمر

(١) مهرا، الأحكام الشرعيَّة والقانونيَّة للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٤٩٩.

مختلف فيه، قال الأكثرون بتحريمه، وفي كلتا الحالتين فإنَّ المني يوضع في وعاء ويؤتى به إلى الطَّبيب، ولا يحتاج الأمر في كل الأحوال إلى تهيج أمام الطبيب، وإنما يمكن أن يفعل ذلك مستتراً في مكان منعزل<sup>(١)</sup>.

٣. إنَّ الولد يخلق مما يأتي من الرِّجل والمرأة، فإذا استدخلت المرأة المني من غير جماع لم تحدث له لذة تمني بها؛ فلا يختلط فيهما<sup>(٢)</sup>.

ويعترض عليه: إنَّ هذا القول متوهم؛ وذلك لأنَّ الجزء الآتي من قبل المرأة لا دخل للذة فيه، لأنَّ الآتي من قبلها بويضة تخرج من المبيض إلى الأنبوب في فترة معينة، وقد تخرج وهي نائمة لا تعلم من أمر اللذة شيئاً، وبعد خروجها إذا لقيها المني في الوقت المناسب والمكان المناسب أمكن الحصول التلقيح<sup>(٣)</sup>.

٤. إنَّ عمليَّة التلقيح الصَّناعي مازالت طور التَّجربة، لم تعرف انعكاساتها على حياة الجنين، وما لم يتأكد بيقين أنَّها لن تعقِّب أي ضرر جسي أو نفسي أو عقلي في الجنين بعد ولادته فإنَّها تكون حراماً.

ويرد عليه: إنَّ طلب اليقين في الأمور الطبيَّة غير متيسِّر، فما من علاج إلَّا ويحمل بين طياته نسبة ضئيلة من الضرر، وعليه فإذا طلبنا خلو العلاج من الضرر بيقين فإننا بذلك نمنعه أصلاً، لا سيما وأنَّ التلقيح الطبيعي هو الآخر ليس سليم العاقبة بيقين<sup>(٤)</sup>.

المذهب الثاني: مشروعِيَّة التلقيح الصَّناعي، فهو يُعتبر وطئاً، وتترتَّب عليه

(١) جميل، زراعة الأجنَّة، مصدر سابق، ص ١٠٦.

(٢) ابن قدامة، الشَّرح الكبير، مصدر سابق، ج ٩، ص ٦٦.

(٣) جميل، زراعة الأجنَّة، مصدر سابق، ص ٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٣.

أحكام الوطء كما هو الحال في التلقيح الطبيعي، وإليه ذهب جمهور الفقهاء<sup>(١)</sup>.

أدلة المذهب الثاني ومناقشتها:

يمكن الاستدلال أيضاً لأصحاب المذهب الثاني بأدلة كثيرة ومتنوعة، اقتصر على ذكر بعض منها، وهي كما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجَدَّوْا وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١].

وجه الدلالة: طلب الإنجاب والتدب إليه من قبل الشارع، وجعله - أي الإنجاب - من أغراض التكاثر الأساسية، وهو مطلوب بالطرق الأصيلة، وعليه فإن التوصل إليه بطرق بديلة مشروعة يكون مطلوباً أيضاً من باب أولى.

وقد يعترض عليه: إن الخروج على الطريق الطبيعي الذي رسمه الشارع للإنجاب يعدّ خروجاً على الدين، وخرقاً لقوانين الطبيعة، ومنافياً للأخلاق، ومعادنة لإرادة الخالق.

٢. قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

وجه الدلالة: إن الله تعالى خص الإنسان بحسن تقويم خلقه، ومن محاسن هذا التقويم أن جعله مهيباً للإنجاب، فالعقم إذن حالة عارضة له، فيتعيّن التداوي منه - أي العقم - بأي طريق ممكن، ولما كان في التلقيح الصناعي طريقاً لحل مشاكل العقم، فقد أصبح في حكم المتعيّن؛ وذلك لأنّ فيه إرجاعاً لأصل التقويم

---

(١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (١٩٩٧م)، البحر الرائق، ط ١، ج ٤، ص ٤٥٢، دار الكتب العلميّة، بيروت. الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج ٥، ص ٧٩. البهوتي، كشاف القضاء، مصدر سابق، ج ٥، ص ٤٨٢.

وهو القدرة على الإنجاب.

وقد يعترض عليه: إِنَّ هناك محاذير لمثل هكذا تداوٍ، وسيأتي الحديث عنها تبعاً.

٣. ما روي أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قال: "تداووا عباد الله، فَإِنَّ الله تعالى لم يضع داءً إلا وضع معه شفاءً إلاَّ الهرم"<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ الشَّارِعَ الحكيم أمرنا بمطلق التَّداوي، والأمر للوجوب، فالأصل أَنَّ الإنسان قادرٌ على القيام بمهام الزَّوجيَّة والتي منها الإنجاب، فالعقم إذن مرض وهو داخل في عموم التَّداوي المطلوب شرعاً، ثُمَّ إِنَّ هناك صفات عضويَّة وحالات فيزيائية يتصف الجسم بها، والخروج عنها يعتبر مرضاً، فإذا وجد في شخص مانعٌ يمنعه من الإنجاب، وكان من الممكن معالجته منه، فَإِنَّ ذلك يعتبر حالة مرضية تستدعي بالضرورة العلاج<sup>(٢)</sup>.

ويعترض عليه: إِنَّ التَّلقيح الصَّنَاعِي بنوعيه يتطلَّب؛ إمَّا نقل التُّطفة من الرَّجُل إلى المرأة بطريقة آليَّة، هذا بالنَّسبة للداخلي، أمَّا الخارجي فهو يقتضي أخذ البويضة من المرأة وتلقيحها بمني الرَّجُل ثُمَّ إعادتها إلى الرَّحم، وهذا يستدعي الكشف لعورة المرأة والرَّجُل المغلظتين أمام الطيب الأجنبي، وكلُّ ذلك يتنافى مع التَّداوي المشروع<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن ماجه، محمد بن يزيد (٢٠١٠م)، سنن ابن ماجه (تحقيق رائد صبري)، ط ١، كتاب الطَّب، باب ما أنزل الله داءً إلاَّ أنزل له شفاءً، رقم الحديث ٣٤٣٦، ص ٥٣١، دار طويق للنَّشر والتوزيع، الرياض. قال الحاكم: "الحديث صحيح على شرط البخاري ومسلم". الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصَّحیحین، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٤١.

(٢) جميل، زراعة الأجنَّة، مصدر سابق، ص ١٠٠.

(٣) مهران، الأحكام الشرعيَّة والقانونيَّة للتدخُّل في عوامل الوراثة والتَّكاثر، مصدر سابق، ص ٤٩٦.

ويرد عليه: إنَّ إنجاب الذريَّة مطلوبٌ شرعاً، وطلبه شرعاً يتضمن الإذن بعلاج ما يمنع منه، والإذن بالعلاج يتضمن: الإذن بكشف العورة من قبل من به المانع، والتَّظر من قبل المعالج، وهذا القدر متفقٌ عليه، ولَمَّا كان التَّلقيح الصَّناعي نوعاً من العلاج صار التَّداوي به مشروعاً من باب أولى<sup>(١)</sup>.

٤. إنَّ من مقاصد الشَّريعة المحافظة على المقاصد الخمسة والتي منها حفظ النِّسل، والمحافظة عليه تكون من جانب الوجود والعدم؛ فأما من جانب الوجود فتكون بالزَّواج، وأما من جانب العدم فتكون بمعالجة المعوقات التي تمنع وجود النِّسل كالعقم<sup>(٢)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنَّ مثل هذا التَّوع من العمليات قد يتخذ ذريعة للفساد، والشك في الأنساب، واحتمال الخطأ الطبي وارد، وكذا احتمال تواطؤ الطَّبيب مع أحد الزَّوجين وارد أيضاً، فأين حفظ النِّفس من المقاصد الشَّرعية؟

ويجاب عنه: إننا نقرُّ بعدم مشروعية هكذا أعمال، فهي تتنافى مع المسؤولية الأدبية والقانونية في العمل الطَّبي، وهي تتصادم أيضاً مع القسم الطَّبي الذي أقسم به الطَّبيب بالعمل وفقاً للأنظمة والقوانين المعمول بها، ومثل هذا السُّلوك يجب ألاَّ يلتفت إليه أمام الحلول التي يقدمها للبشرية، وهي حالات نادرة، ولا عبرة بالقليل التَّادر<sup>(٣)</sup>.

ثمَّ إنَّه ومنذ الإعلان عن أول طفلة أنابيب وهي "لويزا براون" علي أيدي رائدي التَّلقيح الصَّناعي: البروفسور ستيتوتوي والبروفسور إدواردز فمنذ ذلك الحين

(١) جميل، زراعة الأجنَّة، مصدر سابق، ص ٩٩.

(٢) خلف، أحكام التَّدخل في النُّطف البشرية، مصدر سابق، ص ٧٠.

(٣) الزُّرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٠٨.

والمراكز التجارية تجري آلاف التحاليل، ومع ذلك فإن نسبة الخطأ أو التوهم بين تحليل وآخر قليلة جداً<sup>(١)</sup>.

### الترجيح:

بعد عرض أدلة كل من الطرفين يتبين للباحث رجحان المذهب الثاني القائل بصحة التلقيح الصناعي بشقيه: الداخلي والخارجي؛ وذلك لقوة أدلتهم وانسجامها مع الفطرة البشرية والغريزة الطبيعية للإنسان، مع الأخذ بعين الاعتبار الضوابط التشريعية الآتية:

١. أن يباشر عملية التلقيح الصناعي المختصون الذين يتمتعون بالخبرة والأمانة.
٢. أن يكون هناك ما يمنع من الإنجاب بالطرق الطبيعية المتعارف عليها.
٣. أن يتم التلقيح بنطف الزوجين حال قيام الزوجية، مع وجود العلم لكلا الزوجين بهذا الإجراء الطبي<sup>(٢)</sup>.

### الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:

ورد عن الفقهاء الأقدمين إشارات واضحة وجليّة عن إمكانية الحمل عند المرأة من غير الاتصال الجنسي المباشر بين الزوجين، وقد اصطاحوا على تسميته بـ(الاستدخال)، وبنوا على هذا الافتراض إمكانية أن تستدخل المرأة مني زوجها، وترتّب على هذا الفهم أحكاماً تتعلق بالنسب بالنسبة للمولود، والعدّة بالنسبة للمرأة ونحوهما، وبين يدي هذا التطبيق الافتراضي نقدّم نماذج لافتراضات

(١) جميل، زراعة الأجنة، مصدر سابق، ص ١٠٣.

(٢) خلف، أحكام التدخل في النطف البشرية في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص ٧٢ - ٧٣. مهيران، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٥٠١ - ٥٠٣.

## الفقهاء في التلقيح الصناعي:

١. قال ابن نجيم: "إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزل فأخذت ماءه في شيء، فاستدخلته فرجها في حدثان ذلك، فعلمت الجارية وولدت، فالولد ولده والجارية أم ولده"<sup>(١)</sup>.

٢. وجاء في مغني المحتاج: "وإنما تجب العدة إذا حصلت الفرقة بعد وطء، أو الفرقة بعد استدخال منيه؛ لأنه أقرب إلى العلوق من مجرد الإيلاج، ولا بد أن يكون المنى محترماً حال الإنزال وحال الإدخال"<sup>(٢)</sup>.

٣. وجاء في كشاف القناع: "إذا تحمّلت ماء زوجها لحقه نسب من ولدته منه، فإذا كان حراماً - أي الماء الذي تحمّلته - أو ماء من ظنّته زوجها فلا نسب ولا مهر ولا عدة"<sup>(٣)</sup>.

ومن خلال استعراض نصوص الفقهاء، نجد أن ما ذكره هو بعينه التلقيح الصناعي، الذي افترضه الفقهاء الأقدمون، ما لبث الزمان بتوالي أيامه وتتابع شهوره وأعوامه، ومرور حقبه وعصوره أن شهد تحقق هذا الافتراض، وإن كان حدوث هذا الافتراض في زمانهم نادراً، لكن ذلك لم يمنعهم من التحوط للمستقبل، ووضع التصور السليم لفقهاء المسألة الافتراضية<sup>(٤)</sup>.

وبسبب تقنيات التلقيح الصناعي اليوم أمكن تصوّر حدوث الإنجاب بين رجل وامرأة أحدهما بالمشرق والآخر بالمغرب دون أن يلتقيا، جاء في البحر الرائق:

(١) ابن نجيم، البحر الرائق، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٥٢.

(٢) الشَّرْبِينِي، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج ٥، ص ٧٩.

(٣) البهوتي، كشاف القناع، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٣٤.

(٤) الحسن، حكم الإسلام في التلقيح الاصطناعي، مصدر سابق، ص ٥.

"ولا يردُّ ثبوت نسب ولد امرأة المشرقي من المغربيّة؛ لأنَّ التَّكاح إنّما أقمناه مقام العلق لتصوره حقيقة.... ولا يُعتبر إمكان الدُّخول؛ لأنَّ التَّكاح قائمٌ مقامه، كما في تزوّج المشرقي بالمغربيّة بينهما مسيرة سنة فجاءت بولدٍ لسته أشهرٍ من يوم تزوّجها.... والتَّصوير ثابتٌ في المغربيّة لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات فيكون صاحبُ حُطوة"<sup>(١)</sup>، فقد أدى استحالة تصوّر هذا الفرض في الماضي إلى خلافٍ بين الجمهور والحنفيّة في ثبوت النسب بمجرد العقد بين المشرقي والمغربيّة، فذهب الجمهور إلى عدم ثبوته، واشترطوا تصوّر إمكانية العلق، وهو لا يتأتّى - أي العلق - إلّا باللقيا بين الرّجل والمرأة، بينما أثبتته الحنفيّة بمجرد العقد بين المشرقي والمغربيّة ولو لم يلتقيا، مفترضين إمكانية اللقيا<sup>(٢)</sup>.

إنَّ الحُطوة التي تحدّث عنها فقهاء الحنفيّة قديماً قد تحوّلت من حُطوة الأولياء وكراماتهم، إلى حُطوة التّسارع العلمي في شتى المجالات، والتي منها بالضرورة التّقدّم الطّبي وتطبيقاته، إنّ هذا الفهم المتقدّم لقضايا العصر يعيدنا إلى جادة الطّريق، ويضع الجميع أمام مسؤولياته، وأمّكن من خلاله أن نصحح كثيراً من المفاهيم المغلوطة التي علقت في الأذهان، وها هي الأجيال القادمة بانتظار ما سنقدمه من حلول استباقية لمستقبلهم الفقهي المعاصر.

(١) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٤، مصدر سابق، ص ٢٤٠، ٢٦٣.

(٢) وهبة، الرّحيلي (١٩٨٤م)، الفقه الإسلامي وأدلته، ط ١، ج ٧، ص ٦٨٣، دار الفكر، بيروت. مهرا، التنظير الافتراضي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٤٧.



## المطلب الثاني: زراعة الأعضاء

يطالعنا العلم الحديث في كل يوم بما هو جديد في عالم الطّب، ومن ذلك تلك الطّفرة الهائلة في زراعة الأعضاء البشريّة، فقد ازدهر هذا المسلك في علوم الطّب حتى أصبح طريقاً فعّالاً في علاج العديد من الأمراض، وتعدّ عملياته من العمليات الحديثة نسبياً في تاريخ الطّب، كما أنّ فكرة استبدال الأعضاء الثّالفة بأعضاء جديدة وسليمة، هي فكرة قديمة راودت الإنسان منذ زمن بعيد كلما أعطبه ساق أو ذراع كما وردت في الأساطير الشعبيّة لكثير من الأمم<sup>(١)</sup>، وهو بلا شك من العلوم بالغة الدّقة بسبب ما قد يعتره من مشكلات طبية أو بيولوجيّة أو أخلاقيّة<sup>(٢)</sup>.

### الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

تحدّث الفقهاء المسلمون عن الأعضاء المقطوعة التي أُعيد وصلها، وكلما مضى الزّمن وجدنا أنّ الفقهاء المسلمين يتعمقون في دراسة هذه المسائل، وقد اختلفت عبارة الفقهاء في هذه المسألة وذلك تبعاً لاختلافهم في نجاسة أو طهارة ذلك العضو

---

(١) ومن ذلك ما ذكره القزويني متحدثاً عن وصل عظم الخنزير بعظم الإنسان ما نصّه: "وعظمه - أي الخنزير - يوصل بعظم الإنسان يلتئم سريعاً، ويستقيم من غير اعوجاج، وليس لشيء من عظام الحيوان هذه الخاصيّة". القزويني، زكريا بن محمد (٢٠٠م)، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، ١، ص ٣٢١، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت. وقد عرف الإنسان في العصر البرونزي عملية التربيّة (Trephine): وهي إزالة جزء من عظم القحف (Cranium) نتيجة إصابة الرأس، فقد أُجريت العمليّة ثمّ أُعيدت قطعة العظم المأخوذة بعد فترة. البار، محمد علي (١٩٨٨م)، غرس الأعضاء، مجلة الفكر الإسلامي، العدد الأول، ص ٥٣، بيروت.

(٢) الديب، محمد رواش (١٩٦٨م)، مشكلات زرع الأعضاء، مج (٨)، عدد (٨٢)، ص ١٢٧، مجلة علوم، مصر. لبنيّة، محي الدّين (١٩٩٧م)، زراعة العظام، مجلة الدّفاع، مج (٣٦)، العدد (١٠٨)، ص ٦٧، القوات المسلّحة، السعوديّة.

المبتور بعد بتره، فمن قال بطهارته قال بجواز ذلك، ومن قال بنجاسته قال بعدم جواز إعادة زراعة العضو؛ لأنَّ الصلاة لا تصح لحامل النجاسة، والدراسة إذ تعرض تأصيل هذه المسألة فإنها تتناول هذا التأصيل بما يخدم الجانب الافتراضي في المسألة، وقد تلخصت آراء الفقهاء في هذه المسألة في ثلاثة مذاهب:

**المذهب الأول:** جواز إعادة العضو المقطوع إلى موضعه من جسد صاحبه؛ لأنَّ هذا العضو طاهر، وهذا هو القول المعتمد في مذهب المالكية<sup>(١)</sup> والشافعية<sup>(٢)</sup> والحنابلة<sup>(٣)</sup>، وبه أخذ متأخرو الحنفية<sup>(٤)</sup>.

**الأدلة ومناقشتها:**

**أدلة المذهب الأول ومناقشتها:**

استدل أصحاب هذا المذهب لما ذهبوا إليه بأدلة متعددة منها:

١. بمطلق الآيات الدالة على تكريم الإنسان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا

بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وجه الدلالة: إنَّ الله تعالى كرَّم الإنسان حيًّا وميتاً، والقول بنجاسة الإنسان

المؤمن ينافي تكريمه، وعليه فإنَّ النَّفْسَ البشريَّةَ طاهرةً بنصِّ الشَّارع لا ينجسها شيءٌ.

(١) الصَّاوي، بلغة السَّالك، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٥.

(٢) الحاوي الكبير (تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود)، ط ١، ج ٢، ص ٢٥٥، دار الكتب العلميَّة، بيروت. النووي، يحيى بن شرف (٢٠٠٥م)، منهاج الطالبين، ط ١، ص ٨٠، دار المنهاج، بيروت.

(٣) الماوردي، علي بن محمد (١٩٩٤م)، المرادوي، الإنصاف، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٤٣.

(٤) الكاساني، أبو بكر بن مسعود (١٩٩٧م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود)، ط ١، ج ٢، ص ٣٧١، دار الكتب العلميَّة، بيروت. ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ١،

ص ٣٦١.

٢. ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - قال: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجَسُ"<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ الحديث جاء يؤكد حقيقة التَّكْرِيم، وهو نصُّ عامٌ يدل على طهارة النَّفْس البشريَّة: حيَّة كانت أم ميتة<sup>(٢)</sup>.

فإن قيل: قد نسلم بما قلتم في حقِّ النَّفْس المسلمة، أمَّا الكافرة فلا نسلم لكم به، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨].

ويرد عليه: إِنَّ المراد بالتَّجَاسَة هنا هي نجاسة الاعتقاد، وليس المراد أنَّ أعضاءهم نجسة كنجاسة البول والغائط ونحوهما، فإذا ثبتت طهارة الآدي؛ مسلماً كان أم كافراً، فأعضاؤه ودمه وعرقه ولعابه ودمعه طاهرات، سواء أكان محدثاً أم جنباً أم حائضاً أم نفساء، وهذا كله ياجماع المسلمين<sup>(٣)</sup>.

٣. ما ورد عن السَّيِّدة عائشة - رضي الله عنها -: "أَنَّ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - قَبَّلَ عَثْمَانَ ابن مَظْعُون، وهو يبكي، أو قال: وعيناه تذرْفان الدَّمع"<sup>(٤)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ الميت لو كان نجساً لما جاز لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقبله، فلمَّا قبله دل ذلك على طهارة أعضائه لا نجاستها<sup>(٥)</sup>.

المذهب الثاني: عدم جواز إعادة العضو المقطوع إلى موضعه من جسد صاحبه؛

(١) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الغُسل، باب المسلم لا ينجس، رقم الحديث ٢٧٩، ج ١، ص ٤٢٢. مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الغُسل، باب المسلم لا ينجس، رقم الحديث ٣٧١، ص ١٢١.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٠٦.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٠٦. التَّووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٦.

(٤) الترمذي، سنن الترمذي، مصدر سابق، رقم الحديث ٩٨٩، ج ٢، ص ٣٠٥، قال أبو عيسى: حديث عائشة حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

(٥) الأشقر، عمر سليمان (٢٠٠٠م)، حكم الشريعة في وصل ما قطع من أعضاء الإنسان، مجلة الزَّرقاء للبحوث والدراسات، مج (١٢)، العدد (١)، ص ١٣، عَمَّان.

لأنَّ هذا العضو ميتة نجساً، لا تجوز الصَّلَاة به، وهذا هو منصوص الإمام الشَّافعي<sup>(١)</sup>، وهو رواية عن الإمام أحمد<sup>(٢)</sup>، وبه قال محمد بن الحسن من الحنفيَّة<sup>(٣)</sup>.

### أدلة المذهب الثاني ومناقشتها:

استدل أصحاب هذا المذهب لما ذهبوا إليه بأدلة متعددة منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وجه الدَّلالة: إِنَّ الله تعالى بيَّن لأُمَّته صنوف المحرمات، ومنها أكل الميتة أو الانتفاع بها، والعضو المقطوع من صاحبه أو من غيره ميتة نجساً، فيحرم إرجاعه أو الانتفاع به من باب أولى<sup>(٤)</sup>.

ويعترض عليه: إِنَّ الأعضاء التي يمكن وصلها هي الأعضاء التي لم تفقد الحياة بعد، فالعضو لا يفقد الحياة بمجرد القطع، بل ولا بمجرد موت صاحبه، فبعض الأعضاء تستمر الحياة فيها بعد موت صاحبه عدة ساعات، وبحسب طبيعة التروية داخل العضو المقطوع، وعليه فإنَّه إذا أُعيد العضو المراد غرسه في صاحبه أو في غيره، وتقبله الجسم المغروس فيه، فإن العضو لا يكون ميتة بحال<sup>(٥)</sup>.

(١) الشَّافعي، الأم، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٤.

(٢) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٩، ص ٤٢٢.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧١.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧١.

(٥) يذكر الدكتور البار: أن الأعضاء تفسد وتموت إذا توقفت عنها التروية الدَّمويَّة لفترة تختلف من عضو لآخر، وتسمى الفترة التي يمكن أن يبقى فيها العضو قبل أن يتلف تلفاً لا رجعة فيه فترة نقص التَّروية الدَّفائِية، وهي كالتالي: الدِّماغ مدة أقصاها (٤ دقائق)، القلب مدة أقصاها بضع دقائق، الكلى مدة أقصاها (٤٥ دقيقة)، الرِّئِيَّة مدة أقصاها (١٢ ساعة)، ويمكن للجِلد أن يبقى لبضع ساعات، وتستطيع العظام والغضاريف أن تتحمل نقص التروية أو توقفها التَّام لمدة يوم أو يومين، وتزيد هذه المدة إذا وضع العضو في محلول مثلج في درجة حرارة منخفضة، وتسمى بفترة نقص التروية الباردة. البار، محمد علي (١٩٩٤م)، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ط ١، ص ٩٤، دار القلم، دمشق.

٢. ما رواه أبو واقد الليثي قال: قدم النَّبِيُّ - ﷺ - المدينة وهم يَجْبُونُ أسنمة الإبل، ويقطعون أليات الغنم، قال: "ما قطع من البهيمة وهي حيَّة فهي ميت" (١).

وجه الدلالة: إِنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - جعل المقطوع من جسم الحي في حكم الميتة، وعليه فإنَّه يحرم وصل ما بتر من جسم الإنسان؛ لأنَّه نجس بنص الشَّارع، ثمَّ إنَّ بعض الروايات جاءت مطلقة عن السبب، فتحمل على عمومها، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ويرد عليه: إِنَّ سبب الحديث ولفظه لا يدلُّ على دخول الإنسان في عموم معنى الحديث، وإنَّما هي مسوقة لمحاربة عادة جاهليَّة، وهي تلك العادة التي تأخذ أسنمة الإبل وأليات الغنم فيجعل فيها مصدراً لغذائها غير آبهة بما يصيب تلك الحيوانات من ألم وعذاب، فالشريعة تشترط تذكية الحيوان لإباحة أكله، فإذا أخذ اللحم من الحيوان قبل ذبحه فإنَّه يكون ميتة (٢).

٣. ما رواه عبد الله بن زيد الأنصاري ؓ قال: نهى النَّبِيُّ - ﷺ - عن المُثَلَّة (٣).

وجه الدلالة: إِنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - نهى عن التَّمثيل بجثث الأموات؛ وزراعة الأعضاء نوع من المُثَلَّة؛ وذلك لما يصاحبه من قطع لعضو نفيسٍ محترمةٍ، وغرسه في أخرى، وقد يترتب عليه فوات نفيسٍ، بسبب رفض الجسم للعضو المغروس فيه، فيكون ذلك من التهلكة المنهي عنها شرعاً.

ويجاب عنه: إنَّ غرس الأعضاء أو زراعتها ليست من باب المُثَلَّة المنهي عنها

(١) الترمذي، سنن الترمذي، مصدر سابق، باب ما قطع من الحي فهو ميت، رقم الحديث ١٤٨٠، ج ٣، ص ١٤٦، قال أبو عيسى: وهذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

(٢) الأشقر، حكم الشريعة في وصل ما قطع من أعضاء الإنسان، مصدر سابق، ص ١٢.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، رقم الحديث ٢٣٤٢، ج ٢، ص ٨٧٥.

شراً، بل هي إرجاع لأصل الخلقة، وحسن التَّقويم، أمّا فيما يتعلق برفض الجسم للأعضاء المغروسة، فإنّه ومع تقدم الطّب، أمكن للجسم تقبل العضو، وذلك بأخذ بعض العقاقير التي تتيح للجسم تقبله فلا يرفضه<sup>(١)</sup>، وبما أنّ العلم يتيح للإنسان غرس الأعضاء فيكون طلبه واجباً؛ لأنّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب<sup>(٢)</sup>.

المذهب الثالث: جواز إعادة العضو الذي لا دم فيه كالسن، وعدم جواز إعادته إن كان فيه دم كاليد والرّجل والأنف والأذن، وهذا هو القول المعتمد في المذهب الحنفي<sup>(٣)</sup>.

#### دليل المذهب الثالث ومناقشته:

وقد سلك أصحاب هذا المذهب طريقاً وسطاً يجمع بين المذهبين: الأول والثاني؛ فقد حملوا أحاديث التّهي على الأعضاء التي فيها دم، كما حملوا أحاديث الإباحة على الأعضاء التي لا دم فيها، والجمع بين الدليلين أولى من إهمال أحدهما<sup>(٤)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنّ ذلك تحكّم بالدليل بلا حجة، فمن يبيع زراعة الأعضاء يتمسك بالبراءة الأصليّة من الناحية العمليّة، فالأصل في الأشياء

---

(١) السيكلوسبورين (Ciclosporin) هو دواء مثبط للمناعة، يستخدم بعد عمليات زراعة الأعضاء. والغرض من استخدامه هو تقليل فرصة رفض الجسم للعضو الذي تمت زراعته في جسم المريض.

<http://ar.wikipedia.org>

(٢) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٦.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧١. ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٦١.

(٤) أمير بادشاه، محمد أمين (١٣٥٠هـ)، تيسير التحرير، (د. ط)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ج ١، ص ٣١٦.

**توجيه الخلاف والترجيح:**

إنَّ الفقهاء متفقون بالنتيجة على أنَّ العضو الذي لا تُرجى فائدته بعود الحياة فيه، فإنَّه لا يجوز غرسه؛ لأنَّه سيكون من باب العبث والمُثلة، والشريعة بعيدة كل البعد عن العبث. أمَّا إذا كان يُرجى عود الحياة فيه، وفيه إنقاذ للنفس البشريَّة، فإنَّه لا يصدق عليه أنَّه ميتة، بل هو عضو حيٌّ، مؤدِّ للوظيفة التي خُلِق لأجلها، وهذا ما يؤكده الطَّب الحديث، وعليه يترجح المذهب الأول.

**الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:**

المتتبع لنصوص الفقهاء في أبواب الفقه يجد أنَّها قد تجاوزت حدود التَّأطير الفقهي إلى التَّنظير الافتراضي، حتى وصل بهم الحال من بعد النَّظر إلى الحديث في مسائل متعلقة بالافتراض الطَّبي، وهذا إن دُلَّ فإنَّما يدل على سعة أفقهم، ودقة ملاحظاتهم، وحسن توجيهاتهم، كما يعكس مهارة القدرة على الربط بين أبواب الفقه المختلفة.

لقد كشف التَّقدم العلمي وما حمله من إجابات لكثير من الإشكالات عن مصداقيَّة هذه الافتراضات، وإمكانية حصولها بالفعل، وهو مؤشر أيضاً على أنهم كانوا على اطلاع بتجارب الأمم حولهم، فكان من واجبهم أن يجيبوا عن هذه التَّساؤلات العالقة في أذهانهم، ليس هذا فحسب بل يضعوا لها أحكاماً تتناسب وطبيعة هذا الافتراض الفقهي. وقفت الدِّراسة على كثير من النصوص الافتراضية المتعلقة بهذا الشأن، وهي تعكس توجه الرأي داخل المذاهب، نذكر منها:

(١) أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧١.

جاء في كتاب الأم للشافعي ما نصّه: "وإذا كُسر للمرأة عظم، فطار فلا يجوز أن ترقعه إلا بعظم ما يؤكل لحمه ذكياً.... وإن رقع عظمه بعظم ميتة أو ذكي لا يؤكل لحمه أو عظم إنسان، فهو كالميتة، فعليه قلعه، وإعادة كل صلاة صلاها وهو عليه"<sup>(١)</sup>.

ونجد الشريبي يخالف ما نصّ عليه الإمام الشافعي بقوله: "والجزء المنفصل من الحيوان الحيّ ومشيمته كميته، أي ذلك الحيّ، إن طاهراً فطاهر، وإن نجساً فنجس.... ويستثنى أيضاً شعر الآدمي، والعضو المبان منه.... فهذه كلها طاهرة في المذهب"<sup>(٢)</sup>.

ونقل ابن عابدين عبارة الخانيّة ملخصاً لها حيث قال: "صلى وأذنه في كفه أو أعادها إلى مكانها تجوز صلاته في ظاهر الرواية.... وفي شرح المقدسي قلت: والجواب عن الإشكال إن إعادة الأذن وثباتها إنّما يكون غالباً بعود الحياة إليها، فلا يصدق أنّها مما أُبين من الحيّ؛ لأنّها بعود الحياة إليها صارت كأنّها لم تبين، ولو فرضنا شخصاً مات ثمّ أُعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهراً"<sup>(٣)</sup>.

إنّ ما سقناه من نصوص الفقهاء في هذا الشأن يجد أنّ البعد الافتراضي واضح فيه، ليس ذلك فحسب، بل أمكن من خلاله - أي الفقه الافتراضي - أن تصوّب ما استقرت عليه المذاهب من آراء تخالف حقيقة المسألة وطبيعتها.

وأمكن كذلك أن نردّ على من يشكك ويستبعد وجود افتراض لدى الفقهاء السّابقين بهذا الخصوص، بدعوى أنّها مسألة مستجدّة لا يمكن أن يوجد لها ذكر

(١) الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٤.

(٢) الشريبي، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣٥.

(٣) ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٦١.



في كتبهم، ولكنَّ هذا الزَّعم غير صحيح، والواقع أنَّ الفقهاء المتقدمين ذكروا هذه المسألة ودرسوها من التَّواحي المختلفة، وبما يدل في جانب على مدى توسُّعهم في تصوير المسائل، ودقة أنظارهم في بيان الأحكام، وفي جانب آخر، على أن إعادة العضو إلى محلِّه لم يكن أمراً غير متصوَّر في عهدهم، بل كان أمراً عرفه وجربه المتقدمون، حتى في القرن الثاني الهجري، وهم يتحدثون عنها بكل بصيرة طبَّية لا تزال صادقة حتى اليوم<sup>(١)</sup>.

---

(١) العثماني، محمد تقي (٢٠٠٣ م)، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، ط ٢، ص ١٨٣، دار القلم، دمشق.

## المبحث الرابع

### التطبيقات الفقهية الافتراضية في السياسة الشرعية

#### المطلب الأول

##### تمويل العجز الافتراضي في الميزانية العامة للدولة

لما كانت السياسة الشرعية في أساسها خطة تشريعية متعلقة بالحال أو المآل، فقد دارت في أروقة الكتب المختصة بها وفي حقب تاريخية مختلفة حوارات ودراسات، أخذت بعضها بالاتجاه نحو الافتراض في كثير من محاورها، ومن ذلك افتراض خلو الخزنة العامة من الموارد (عجز الموازنة)، وافتراض زيادة الاحتياطات المالية للدولة (الفائض في الموازنة)، وغيرهما من الافتراضات التي تعكس مدى تحمل الفقهاء لمسئولياتهم، والتظرة المتبصرة لحاضر الأمة ومستقبلها.

وتعتبر الموازنة العامة أحد المواضيع الهامة في السياسات المالية للدول، فهي خطة مالية تتضمن تقدير النفقات والإيرادات العامة لسنة مالية مقبلة، وتجاز بواسطة السلطة التشريعية قبل تنفيذها، وهي بالضرورة تعكس الأهداف الاقتصادية والاجتماعية التي تتبناها الدولة<sup>(١)</sup>، وقد تعتري هذه السياسات ظروف استثنائية طارئة أو متوقعة تجعل ميزان النفقات يطغى على ميزان الإيرادات، مما يستدعي العمل على معالجة هذا الخلل خوفاً من انهيار الدولة اقتصادياً، وفي هذا المطلب نعالج سريعاً هذا النوع من المسائل، وصولاً إلى التطبيق الافتراضي فيه، وذلك في فرعين:

---

(١) هزوشي، طارق، دراسة مقارنة لتمويل عجز الموازنة العامة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، ندوة الاقتصاد الإسلامي: الواقع والرهانات المستقبلية، المنعقدة من ٢٣ - ٢٤ فبراير ٢٠١١م، ص ٣، جامعة الجلفة، الجزائر.

## الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

إن الفقهاء القدامى لم يولوا هذا الموضوع الأهمية اللازمة، ويعود السبب في ذلك أن هذا الإشكال لم يكن ذا شأن في أيامهم، لكثرة الفتوحات حينذاك، ووفرة الواردات وكفايتها بحاجات الدولة، إلا أن مسألة بهذا الحجم من الخطورة لم تمنع بعض فقهاء السياسة الشرعية من التطرُّق لها بغية معالجتها إن وقعت مستقبلاً، فهي مسألة تفترض عجزاً مالياً لدى الدولة، ووفرة من المال لدى ذوي اليسار، في حال تتعرض فيه الدولة لاحتلال واقِع أو متوقِع، فهل يحق للدولة توظيف ضرائب على الموسرين بغية التَّخلص من هذا العجز أو التَّقليل من آثاره؟ فقد تباينت آراؤهم بين مجيز ومانع.

المذهب الأول: مشروعية فرض الضرائب على الأمة في حالات استثنائية بحسب تقدير ولي الأمر، وقد عبَّروا عنه بالتَّوظيف وبالكف السُّلْطانيَّة وبالضَّرْب، وبه أخذ عدد من الفقهاء<sup>(١)</sup>.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة المذهب الأول ومناقشتها:

القائلون بمشروعية فرض ضرائب جديدة على الأغنياء (وهم الجمهور)، منهم من عبَّر عن ذلك من وجهة نظر افتراضية، ومنهم من أفْتى بذلك من خلال مواقف وحالات تاريخية، وقد وُظِّفت بعض الأدلة التي تخدم وجهة نظرهم منها:

---

(١) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٦. الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٢٦. الشَّاطِبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢١. ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٧. ابن تيمية، تقي الدِّين أبو العباس أحمد عبد الحلِيم (٢٠٠٤م)، السياسة الشرعية (تحقيق صالح اللحام)، ط ١، ص ٢٧١، مكتبة الرُّشد ناشرون، الرياض.

١. قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَنْدَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ نَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴾ [الكهف: ٩٤].

وجه الدلالة: إِنَّ القوم استشعروا ضعفاً في قوتهم أمام عدوهم من قوم يأجوج ومأجوج، واجتهدوا بأن يفرضوا على أنفسهم خراجاً يؤدونه لذي القرنين لقاء مساعدته لهم، فواجهوا الأزمة التي يمرون بها، والفساد القادم معها، بترتيب بيتهم الداخلي، ومواجهة عجزهم بالتوظيف المالي بينهم كل حسب طاقته<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض عليه: إِنَّ هذا كان شرعاً لمن كان قبلنا وليس لنا، فلا فائدة ترجى من الاستدلال به<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عنه: إِنَّ شرع من قبلنا هو شرع لنا ما لم يأت ما ينسخه، ولا وجود للناسخ هنا، ثمَّ إِنَّ مبدأ الدَّفْع الشَّرْعِي حَقُّ تكفله جميع الشرائع لا فرق فيه بين شريعة وأخرى<sup>(٣)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وجه الدلالة: إِنَّ المال الذي وُصِفَ المؤمنون به أنهم يؤتونه ذوي القربى، ومن سُمِّي

---

(١) قرعوش، كايد يوسف (٢٠٠٧م)، توظيف ضرائب على الأمة عند عجز الموازنة بين المشروعية وعدمها، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٣٤، العدد ١، ص ٩٦، الجامعة الأردنية، عَّان. الونشريسي، أحمد بن يحيى (١٩٨١م)، المعيار المعرب والجامع المغرب، ط ١، ج ١١، ص ١٢٨، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٥٠.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٨٠. قرعوش، توظيف ضرائب على الأمة عند عجز الموازنة، مصدر سابق، ص ٩٦.

معهم، غير الزكاة التي ذكر أنهم يؤتونها؛ لأنّ ذلك لو كان مالاً واحداً لم يكن لتكثيره معنى مفهوم، فالعطف يقتضي المغايرة، فدلّ على أنّ ذلك الإيتاء غير إيتاء الزكاة<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: إنّ الآية منسوخة؛ لأنّ الزكاة قد نسخت كل صدقة في القرآن الكريم، ثمّ إنّه وعلى اعتبار أن لا نسخ في الآية، فإنّ المراد بالإيتاء المذكور هو التّطوع والصّلة لا الوجوب<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عنه: إنّ دعوى النّسخ دعوى جريئة لا يسندها دليل، والقول به يجعل جزء الآية حكماً ينسخه الجزء الآخر، وهذا غير معقول، وفي القول إنّ الإيتاء المذكور متعلّق بالتّطوع لا الوجوب، تحكّم لا يعضده دليل؛ فالآية جاءت في معرض الرّد على اليهود المتمسكين بالمظاهر والأشكال، وبيان البرّ الحقّ والدّين الصّدق، وهذا يقتضي بيان الأركان لا المكملات<sup>(٣)</sup>.

٣. ما روي عن فاطمة بنت قيس - رضي الله عنها - أنّها قالت: سألت رسول الله - ﷺ - عن الزّكاة، فقال: "إنّ في المال حقّاً سوى الزّكاة"<sup>(٤)</sup>.

وجه الدّلالة: إنّ الحديث جعل في المال حقوقاً غير الزّكاة، والحديث وإن كان فيه مقال، إلا أن آية البر السابقة تعضده، وتشدّد من أزره، وهي وحدها - أي آية البر - حجة بالغة<sup>(٥)</sup>.

---

(١) الطّبري، محمد بن جرير (٢٠٠١م)، تفسير الطّبري (جامع البيان)، ط ١، ج ٢، ص ١١٨، دار إحياء الثّرات العربي، بيروت.

(٢) ابن سلام، القاسم (١٩٨٩م)، كتاب الأموال (تحقيق محمد عمارة)، ط ١، ص ٤٥٥، دار الشروق، القاهرة.

(٣) القرضاوي، يوسف (١٩٧٣م)، فقه الزّكاة، ط ٢، ج ٢، ص ٩٧٠، مؤسسة الرّسالة، بيروت.

(٤) الترمذي، سنن الترمذي، مصدر سابق، باب ما جاء أنّ في المال حقّاً سوى الزّكاة، رقم الحديث ٦٦٠، ج ٢، ص ٤١، قال أبو عيسى: هذا حديثٌ إسناده ليس بذلك.

(٥) القرضاوي، فقه الزّكاة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٧٠.

ويعترض عليه: إنَّ الحديث لا يصحُّ بوجه؛ لأنَّ في إسناده حمزة ميمون الأعور، وهو ضعيف، والأصحُّ أنَّ الخبر من قوله<sup>(١)</sup>.

ويجاب عنه: صحيح ما ذكرتم بشأن ضعف الحديث، إلاَّ أن معناه صحيح؛ ذلك أنَّ الشَّرْع يقرر حقوقاً ماليَّةً أُخرى غير الزَّكاة الواجبة، فهذا عمر بن الخطاب - ﷺ - يقول: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها في فقراء المهاجرين"، ويقرر الإمام مالك: أنَّه يجب على النَّاس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم، فهذه الشواهد التَّشريعيَّة والمصلحيَّة تؤيد أن في المال حقاً سوى الزَّكاة<sup>(٢)</sup>.

٤. إن الاستقراء دالٌّ على أن الشرائع مصلحٌ، وأنَّ الرُّسل إنَّما بعثوا بالمصالح ودرء المفسدات، والموازنة بينهما مما يقتضيه النَّظر السَّليم، وبخاصة حين يتصل الأمر بمصير الأُمَّة، فإذا تردد النَّظر بين احتمال الضرر العظيم النَّاشئ من عدم فرض التَّوظيف، وبين تكليف الخلق حماية أنفسهم بفضلات أموالهم، فلا بدَّ من تغليب الجانب الآخر، وبذلك نخلق نوعاً من التَّوازن بين دولة الرِّعاية ودولة الحراسة<sup>(٣)</sup>.

ويعترض عليه بأمرين: الأول؛ إنَّ مبدأ سد الذرائع يقتضي عدم مشروعية فرض الضرائب على الأفراد؛ لأنَّه سيؤدِّي إلى الإخلال بمبدأ الحرِّيَّة، فالأصل في أموال الأفراد الحرمة، وبراعة ذمهم من التَّكاليف الماليَّة، والثاني؛ إنَّ في تشريع الضَّرائب على الأُمَّة فيه تعطيل لمرفق عظيم من مرافق الدَّولة الماليَّة ألا وهو مرفق

(١) الترمذي، سنن الترمذي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤١.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج ٣، ص ٦٠.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد (١٩٧١م)، شفاء الغليل (تحقيق حمد الكبيسي)، ط ١، ص ٢٣٧، رئاسة ديوان

الوقف، بغداد.

الزكاة، كما سيحوّل الأزمات الإدارية إلى أزمات سياسية، ويثير السخط الشعبي، وعليه فإنه يجب على الأفراد أن يتولوا بأنفسهم وبشكل مباشر إقامة الجزء الأكبر من مرافق الدولة وتمويلها، ومن ذلك المجهود الحربي؛ لأنّ احتكار الدولة لهذه الأعمال لا يتماشى والنظام الإسلامي<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه بأمرين: الأول؛ إنّ الشواهد السابقة شهدت بمشروعية التوظيف المالي على الأفراد، غير أنّ لهذا التوظيف ضوابط تحكمه، والثاني؛ إنّ مسألة إناطة مرافق الدولة بالمساهمة المباشرة للأفراد أمر جدّ خطير، وهي من الأفكار غير قابلة للتطبيق على أرض الواقع، وبخاصة فيما يتعلّق بالمؤسسة العسكرية، بل هي بداية للفوضى الخلاقية في المجتمع، كما وينذر بظهور مليشيات متناحرة بدلاً من جيش موحد، وسيشهد ولادة جيش سياسي لا نظامي<sup>(٢)</sup>.

المذهب الثاني: عدم مشروعية فرض الضرائب على الأمة غير الزكاة المفروضة، وهو مذهب الضحّاك بن مزاحم<sup>(٣)</sup>، وقد أخذ به من المحدثين الدكتور مصطفى كمال<sup>(٤)</sup>.

---

(١) أبو ليل، محمود (١٩٨٨م)، مدى سلطان الدولة في فرض ضرائب الكفاية، مجلة الشريعة للدراسات الإسلامية، مج (٥)، عدد (١١)، ص ٥٣، جامعة الكويت، الكويت.

(٢) وأسجل هنا مقتطفات من حديث دولة الشهيد وصفي التل - رئيس الوزراء الأردني الأسبق - يوضح فيه طبيعة الجيوش السياسية، فيقول: "إنّ الجيش السياسي ليس جيشاً، ولا يمكن أن يتحصّن وأن يتقدم مهما كثر عدده وكثرت عدته، ومهما طال الزمن عليها؛ ذلك لأنّ العناصر الأساسية التي يستند عليها تشكيل الجيوش، لا يبقى لها أثر في الجيوش السياسية". التل، وصفي (١٩٨٠م)، كتابات في القضايا العربية، ط ١، ص ٣٦١، دار اللواء، عمّان.

(٣) ابن زنجويه، حميد (١٩٨٦م)، كتاب الأموال (تحقيق شاكر ذيب فياض)، ط ١، ج ٢، ص ٧٩٨، مركز الملك فيصل للدراسات، الرياض.

(٤) وصفي، مصطفى كمال (١٩٧٧م)، مصنّف النظم الإسلامية، ط ١، ص ٦٥٤، مكتبة وهبة، القاهرة.

## أدلة المذهب الثاني ومناقشتها:

استدل أصحاب هذا المذهب لما ذهبوا إليه بأدلة متعددة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَصَدَقْتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ فُلُوهُمْ  
وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦٠].

وجه الدلالة: إن الآية بيّنت الواجب في مال المسلم وهي الزكاة، كما وعيّنت  
أوجه الصّرف والمستحقين، والتّوظيف في غير الزكاة زيادة على النّص بلا دليل،  
وهي لا تصحّ بحال.

٢. ما روي عن فاطمة بنت قيس - رضي الله عنها - أنّها سمعت رسول الله -  
ﷺ - يقول: "ليس في المال حقّ سوى الزكاة"<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: إنّ النّبي - ﷺ - بيّن أن لا حقوق متعلقة بالمال سوى الزكاة،  
فلو كانت هناك حقوق أخرى لبيّنها النّبي، وعليه فإنّ السنّة جاءت مؤكدة لما جاء  
في القرآن الكريم وهو: أن لا توظيف في المال في غير الزكاة الواجبة<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه: إنّ الحديث يفسر بأن لا حقّ يجب بسبب المال سوى الزكاة، والأ  
ففيه واجبات بغير سبب المال؛ كنفقات الزوجة والأقارب، وقضاء الديون، وتحمل  
العاقلة، والتّوظيف لمواجهة عجز الدّولة عن القيام بواجباته والتزاماتها، إلى غير  
ذلك من الواجبات الماليّة<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مصدر سابق، كتاب الزكاة، باب ما أدّى زكاته ليس بكنز، رقم الحديث  
(١٧٨٩)، ص ٢٧٠.

(٢) وصفي، مصنفة النظم الإسلاميّة، مصدر سابق، ص ٦٥٤.

(٣) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج ٧، ص ٣١٦.



ويجاب عنه: إنَّ الحديث ورد عند ابن ماجه في بعض النسخ بلفظ (في المال حقُّ سوى الزَّكاة)، كما هو عند الترمذي، ومعنى هذا أنَّ (ليس) زيدت في الحديث عن طريق النسخ، وشاع الخطأ بعده، وهذا التَّحقيق أصوب وأولى من وصف الحديث بالاضطراب، لروايته من طريق واحدة بلفظين متنافيين، كما هو شائع<sup>(١)</sup>.

٣. ما ورد عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنَّ أعرابياً أتى النَّبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فقال: "دلَّني على عمل إذا عملته دخلت الجنة، فقال: تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصَّلَاة المكتوبة، وتؤدي الزَّكاة المفروضة، وتصوم رمضان. قال: والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا...."<sup>(٢)</sup>.

وجه الدَّلالة: إنَّ الأعرابي أعلن أمام النَّبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أنَّه لن يزيد على الزَّكاة المفروضة، وقد رضي النَّبي منه ذلك، والسكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان، فدلَّ ذلك على أن لا حقوق متعلقة بالمال سوى الزَّكاة<sup>(٣)</sup>.

ويجاب عنه: إنَّ الزَّكاة هي الحقُّ الدَّوري المحدد والثابت في المال، وبصفة دائمة في الظروف العادية، أمَّا في الظروف الطارئة فالأمر يختلف باختلاف الأحوال والحاجات، ومحكوم بتغير العصور والبيئات والملابسات<sup>(٤)</sup>.

٤. إنَّ بديل التَّوظيف متاح، ألا وهو الاستقراض، فالاستقراض يُغني عن مصادرة أموال النَّاس، ويخفف عن عاتقهم فرض ضرائب جديدة، فالتَّبي - صلى الله عليه وآله وسلم - كان يستقرض على حساب الخزينة العامة للدولة: السنة والسنتين، عند حدوث

(١) العراقي، زين الدِّين أبي الفضل عبد الرَّحيم بن الحسين، طرح التَّريب قمي شرح التَّريب، ط ١، ج ٤، ص ١٠، دار إحياء التَّراث العربي، بيروت. القرضاوي، فقه الزَّكاة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٦٦.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، رقم الحديث ١٣٩٧، ج ١، ص ٦٣٦.

(٣) وصفي، مصنفة النُّظم الإسلاميَّة، مصدر سابق، ص ٦٥٤.

(٤) القرضاوي، فقه الزَّكاة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٩١.

الأزمات؛ كتجهيز الجيوش حال افتقار الدولة، ولو كان التوظيف مشروعاً لعمل به، ولم يلجأ إلى الاستقراض<sup>(١)</sup>.

ويجاب عنه: صحيح ما ذكرت بشأن الاستقراض، فهو أحد الحلول المطروحة لمواجهة العجز المالي، ولكنه ليس كل الحل، فالسؤال المطروح دائماً هو: ما الحيلة إذا تعذر السداد، وتعثرت هذه القروض مستقبلاً؟

### توجيه الخلاف والترجيح:

تمسك المجيزون لتشريع الضرائب على الأمة بالمصلحة المرسله، كما وتمسك المانعون لها بمبدأ سدّ الذرائع، والدافع للفريق الأول؛ هو الخوف على مصلحة الأمة ووحدتها، أمّا الفريق الثاني؛ فقد كان الدافع هو الخوف من اعتداء الظلمة والفاستدين على حقوق الأفراد والتضييق عليهم في أموالهم ومعيشتهم، فتوجه هذه الأموال في غير وجهتها الصحيحة.

وبالنسبة فالجميع متفق على أنّ هذا المرفق إذا تمت إدارته بأيدٍ أمينة، بعيدة كل البعد عن الفساد، ومشهود لها بالنزاهة والشفافية، فالنتيجة إذن تقود إلى القول بتشريعه والعمل به وقبول المخالف له، وفق ضوابط تحكمه وتنظم العمل به<sup>(٢)</sup>.

ولا بدّ من التنويه هنا: إنّ مبدأ سدّ الذرائع المعمول به في التشريع يجب ألاّ

(١) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١٢٤.

(٢) وقد وضعت شروط يجب مراعاتها حال فرض الضرائب على الأفراد وهي: أ- الحاجة الحقيقية للمال مع عدم وجود مورد آخر. ب- عدم التمكن من الاقتراض على حساب الخزنة العامة للدولة. ج- أن توزع أعباء الضرائب بالعدالة. د. موافقة أهل الشورى والرأي في الأمة. القرضاوي، فقه الزكاة، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٧٩-١٠٨٥.

يُحوّل دون الأخذ بالمصالح المعتبرة؛ ذلك أنّ في الأخذ به وبشكل متكرر في باب الفروع قد يحرمانا من الكثير من الأحكام النّاطمة لشؤون الأُمّة بدعوى سدّ الذرائع، فإذا كانت مصلحة الفرد مصانة في الشّرع، فإنّ مصلحة الأُمّة مصانة من باب أولى، بل لا مصلحة تعلو على مصلحة الأُمّة وكيانها.

فتلخّص من كل ما سبق أنّ التّوظيف في التّشريع المالي الإسلامي هو آخر ما تلجأ الدّولة إليه لسد العجز في موازنتها العامّة، فبعد أن تعجز التشريعات الماليّة الواجبة كالزّكاة والعشور والخراج، والتّشريعات الماليّة الطوعيّة كالصدقات والأوقاف، تلجأ الدّولة إلى إجراء التّوظيف في حالة استثنائيّة.

#### الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:

لم يمنع تناول فقهاء السياسة الشرعيّة لقضايا مفروضة على السّاحة أنتجتها أحداث وتطورات اجتماعية وسياسية، دون التّطرق إلى معالجات افتراضية لقضايا تمس الأمن الاجتماعي والقومي لواقع الأُمّة الإسلاميّة، ومن تلك المعالجات مسألة العجز الافتراضي في الميزانيّة العامة للدّولة، فهم لم يكتفوا بأنصاف الحلول في تلك المسألة، فإنّما أن تتحمّل الأُمّة مسؤولياتها، أو أن تواجه أزمة تعصف بوحدتها، وتهدد نسيجها الاجتماعي.

تعرّض فقهاء السياسة الشرعيّة للعجز المالي الذي قد تمر به الأُمّة لدى حديثهم عن التهديد العسكري الذي قد يلحق بها من الدّاخل أو الخارج، وقد عبروا عنه بد(تعريض الخطة للضياع)، وفي هذا الأمر يقول الجويني: "فأما إذا وطئ الكفّار ديار الإسلام، فقد اتفق حملة الشّريعة قاطبة على أنّه يتعيّن على المسلمين أن يخفّوا ويطيروا إلى مدافعهم زرافات ووحيداناً، فأى مقدار للأموال في هجوم أمثال الأهوال، ولو مسّت إليه الحاجة؛ وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم، لم تعد لها، ولم

توازنها... فأما إن لم يجر ذلك بعد، ولكننا نحاذره ونستشعره، لانقطاع موادّ الأموال، واختلال الحال، وإشارة الزمن إلى سوء المغبات في المال ولو لم نتدارك ما نخاف وقوعه لوقع في غالب الظنّ، فهذا ملحقٌ بالقسم الأول قطعاً<sup>(١)</sup>.

وتابع الغزالي نهج سلفه الجويني في موجبات التّوظيف غير أنه استدرك بالتّهديد الدّاخل - ثورة الفتنة - فيقول: "أما إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرّق العسكر واشتغلوا بالكسب الخيف دخول الكفّار بلاد المسلمين، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظّف على الأغنياء مقدار كفاية الجند"<sup>(٢)</sup>، وقد نبّه الشّاطبي إلى أن التّوظيف لا يتم إلاّ في حال عدم القدرة على الاقتراض بسبب عدم وجود الممول<sup>(٣)</sup>، حيث يقول: "والاستقراض في الأزمان إنّما يكون حيث يُرجى لبيت المال دخل يرتجى أو ينتظر، أما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدّخل بحيث لا يغني كبير شيء، فلا بدّ من جريان حكم التّوظيف"<sup>(٤)</sup>.

وبالوقوف على ما تقدّم نجد أن القضايا الأساسيّة الموجبة لفرض الضّرائب الاستثنائيّة هي:

أ- أن يطأ العدو ديار المسلمين بأيّ وجه من وجوه الاحتلال.

(١) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٧.

(٢) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٢٦.

(٣) لم يتعرّض الفقهاء لتعريف القرض بمعناه العام، وإنّما اقتصر حديثهم على القرض الخاص المتعلّق بالأفراد، ويمكن تعريف الاقتراض العام بأنّه: "عقد تحصل الدّولة بمقتضاه على المال من الجمهور أو المؤسسات الماليّة، إذا دعت الحاجة أو المصلحة إليه، نظير تمهدها برّد مثله عند حلول الأجل". السّانوسي، محمد شحاته (٢٠٠٨)، معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي دراسة مقارنة بالنّظم الوضعيّة، ط ١، ص ٢٦٥، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.

(٤) الشّاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢٢.

ب- أن تستشعر الأمة التهديد من قبل العدو.

ج- الخوف من حدوث ثورة الفتنة والفساد من داخل الأمة.

د- عدم التمكّن من الاقتراض، لعدم مقدرة الدولة على السداد مستقبلاً.

إن إدراك الثُّخبة من فقهاء السياسة الشرعيّة لطبيعة الأزمة- العجز في الموازنة - والتي إذا ما وقعت يصعب استدراكها، ولهذا نجدهم يحشدون قوى الأمة ليحرّك فيهم إرادة الممانعة والمقاومة، وهذا العمل هو شكل من أشكال إدارة الأزمة، بتقديم فقه يُشعر الأمة بمسؤولياتها وواجباتها، فلا حديث عن البدائل في الوقت الذي نكون فيه قادرين على وضع المعالجات الوقائيّة، فالدفع أهون من الرّفع<sup>(١)</sup>.

فكان للمجهود الحربي أثره في تحريك هذه الإمكانيات لدى الفقهاء، حتى كأنّهم يشكلون خلية أزمة، أملاً في الحفاظ على وحدة الجيش وسلامة أراضي الدولة؛ وذلك بالعمل مع كل ما من شأنه أن ينهض به، ويرفع من مستوى أدائه وإعداداته، وبما ينعكس على تقدمه على الأرض.

إنّ التّحدي العسكري الذي تحدّث عنه الفقهاء قديماً والذي بسببه دار التّقاش حول مشروعيّة التّوظيف من عدمه، يعد في الوقت الحالي أقلّ خطورة أمام التّحدي الأكبر ألا هو التّحدي الدّاخلي والمتمثّل بالهاجس الاجتماعي؛ ذلك أنّ التّحوّلات الكبيرة في أحوال النّاس وطبائعهم، جعلت من الفرد أقرب إلى الاستهلاك منه إلى الإنتاج، حتى اختل هذا الميزان المتمثّل في مبدأ التّلقائيّة بين العرض والطلب، والذي لطالما حرص الإسلام بتشريعاته الحفاظ على توازناته، وعدم طغيان أحدهما على حساب الآخر، حتى تولد عن تلك التّحوّلات ظهور

(١) الكيلاني، عبد الله إبراهيم (٢٠٠٩م)، إدارة الأزمة: مقارنة التّراث والتّاريخ، من سلسلة كتاب الأمة، العدد (١٣١)، السنة (٢٩)، ص ١٦٥، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر.

الفساد المالي والإداري، وعدم مقدرة الدولة على ضبط النفقات، والتوسع في الإنفاق العام وتوجيهه في مشروعات غير تنموية، فهجرت العقول والأيدي العاملة موطنها، وانتقلت رؤوس الأموال والعملات الصعبة إلى حدود أكثر أمناً: تشريعاً وواقعاً، فالعجز ما هو إلا تراكم للديون على جيوب الأفراد، وترحيل للأزمات والأخطاء المتراكمة على حساب الأجيال القادمة.

## المطلب الثاني

### معالجة الفائض الافتراضي في الميزانية العامة للدولة

يلحظ الباحث في الاقتصاد الإسلامي أنَّ الفائض الاقتصادي لم يشتهر كمصطلح في مباحث ومفردات كتب السياسة الشرعية، وما يشتهر فيها هو لفظ العفو أو الفضل أو الادخار، والمتبع أيضاً للسياسة المالية الإسلامية يلحظ كذلك أن هناك اهتماماً لدى الشارع بالدفع نحو تكوين هذا الفائض، والذي يسهم في نفس الوقت في خلق التراكم الرأسمالي؛ وذلك بالعمل على تنظيمه بوضع سياسات اقتصادية تعتمد على مبدأ الشفافية والتلقائية في التعاملات المالية، ويظهر أثر هذه السياسات عند الحديث عن التوازن بين ترشيد الاستهلاك والدفع في نفس الوقت بزيادة عجلة الإنتاج<sup>(١)</sup>، إنَّ هذه السياسات الاقتصادية قد مهدت الطريق لفقهاء السياسة الشرعية؛ فمكنتهم من وضع لمسات افتراضية تكون فيه موازنة الدولة في أحسن حالاتها (الفائض)، كما تكون فيه في أسوأ حالاتها (العجز).

ويترتب على الإخلال بهذا التوازن ظهور إشكاليات تلقي بظلالها على الواقع

(١) العوضي، رفعت (١٩٨٠م)، التراكم الرأسمالي: من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي، مجلة البنوك الإسلامية، العدد ١٢، ص ٢١، مصر.

المعيشي للفرد والمجتمع، فإذا تفوق عنصر الاستهلاك ظهر العجز في الموازنة متسبباً بظهور مشكلة التّضخم، وإذا تفوق عنصر الإنتاج ظهر الفائض في الموازنة متسبباً بظهور مشكلة الانكماش أيضاً، والفائض في الموازنة العامة ما هو إلاّ زيادة جملة الإيرادات العامة عن جملة النفقات العامة، والحديث عن الفائض الافتراضي في الموازنة العامة للدولة يقع في فرعين:

### الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة:

أخذت مسألة مواجهة الأزمات والطوارئ حيزاً لا يستهان به في كتابات فقهاء السياسة الشرعيّة، ومن ذلك تصدّيهم لقضية العجز في الموازنة؛ وذلك بالتّوظيف أو الاقتراض، أمّا الآن فهم يحاولون البحث عن معالجات أكثر حسماً بدلاً من إرهاق جيوب دافعي الضّرائب، وبدلاً من الاقتراض الذي سيثقل كاهل الأفراد، وقد تكوّن لديهم هذا التّساؤل وهو: هل يمكن للدولة العمل على تكوين احتياطات ماليّة تجعلها قادرة على تحقيق فائض اقتصادي، أم أنّها ملتزمة بتفريقه سنوياً (نزف بيت المال)، فلا سبيل إلى ادخاره؟ فقد وقع خلافهم في هذه المسألة على رأيين:

المذهب الأول: عدم مشروعيّة الاحتفاظ بالاحتياطات الماليّة، بل يتعيّن تفريقه واستيعاب جميع ما احتوته الخزانة العامة من الأموال، فلكل سنة إيرادها ونفقاتها، وإليه ذهب الشّافعي<sup>(١)</sup>، وظاهر بن الحسين، وأيده ابن خلدون<sup>(٢)</sup>.

(١) الماوردي، علي بن محمد (١٩٨٩م)، الأحكام السّلطانيّة والولايات الدنيّة (تحقيق أحمد مبارك البغدادي)، ط ١، ص ٢٧٩، دار ابن قتيبة، الكويت.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦.

## الأدلة ومناقشتها:

### أدلة المذهب الأول ومناقشتها:

استدل أصحاب المذهب الأول لمذهبهم بأدلة متعددة يذكر منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ [البقرة: ٢١٩].

وجه الدلالة: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ وَجَّهَ نَبِيَّهٖ - ﷺ - بصيغة الأمر أَنَّ العفو - الزَّائِدُ عَنِ الْحَاجَةِ - سَبِيلُهُ الْإِنْفَاقُ فِي وَجْهِهِ الْمُسْتَحَقَّةَ، وَلَوْ كَانَ سَبِيلَهُ الْإِدْخَارَ لَذَكَرْتَهُ الْآيَةُ، وَالْأَمْرُ لِلْوَجُوبِ<sup>(١)</sup>.

ويجاء عنه: إِنَّ الْعَفْوَ لَهُ طَرِيقَانِ: إِمَّا الْإِسْتِهْلَاكَ أَوْ الْإِسْتِثْمَارَ، فَإِنْ كَانَ الْإِسْتِهْلَاكَ فَلَا فَائِضَ، وَإِنْ كَانَ الْإِسْتِثْمَارَ فَإِنَّهُ - أَيِ الْإِسْتِثْمَارِ - سَيَقُودُ إِلَى فَائِضٍ اِقْتِسَادِيٍّ بِالضَّرُورَةِ، فَلَا اسْتِثْمَارَ بِلَا فَائِضَ، فَلَمْ تَسْلَمْ الْآيَةُ لَهُمْ دَلِيلًا<sup>(٢)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ لَهُمْ بَعْدَآءٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٣٤].

وجه الدلالة: إِنَّ الْاِكْتِنَازَ مِنْهُيٌّ عَنْهُ شَرْعًا، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ السَّعْيَ لِتَكْوِينِ الْفَائِضِ الْاِقْتِسَادِيِّ مِنْهُيٌّ عَنْهُ مِنْ بَابِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْفَائِضَ سَبِيلُهُ الْاِكْتِنَازَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ.

ويعترض عليه: إِنَّ اِدْخَارَ الْفَائِضِ مَخْتَلَفٌ تَمَامًا عَنِ الْاِكْتِنَازِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ؛ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْاِكْتِنَازِ إِخْرَاجَ الْمَالِ عَنِ وظيفته بحبسه عن التَّداولِ، أَمَّا اِدْخَارُ فَهُوَ إِعَادَةُ لِتَوْجِيهِ الْمَالِ فِي وَجْهِ الْمَصَالِحِ الْعَامَةِ، لِمُوَاجَهَةِ اِحْتِمَالَاتِ الْمُسْتَقْبَلِ<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦.

(٢) دنيا، شوقي أحمد (١٩٨٤م)، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة، ط ١، ص ٢٠٥، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٣) شحاته، شوقي إسماعيل (١٩٧٨م)، مفاهيم إسلامية في النقود والفرق بين الاكتناز والادخار، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٤)، ص ١٠٢، مصر.



٣. ما ورد عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قال لمعاذ بن جبل - ؓ - حين بعثه إلى اليمن: " فأعلمهم أنَّ الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وتردُّ على فقرائهم" (١).

وجه الدلالة: إنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - كلف معاذاً بأخذ الزَّكاة من أهل اليمن وردّها عليهم، ولمَّا استغنى أهل اليمن عن الصدقة كان يبعث بها إلى المدينة المنورة، وهذا هو فهم معاذ - ؓ - لتوجيهات النَّبِيَّ - ﷺ - الهادفة إلى تحقيق التَّوازن بين الإيراد والإنفاق، ولو كان الادخار مطلوباً لما تأخر عن القيام به (٢).

**أقول:** إنَّ فهم معاذ - ؓ - للتوجيهات النَّبَوِيَّة لا تعد دليلاً حاسماً للقائلين بعدم مشروعية تكوين فائض اقتصادي، وبالضرورة فإنَّه يُفند القول بمشروعية العمل على تكوين الفائض؛ ذلك أنَّ عمل معاذ - ؓ - ما هو إلاَّ توجيه للفائض نحو نشاط اقتصادي.

٤. الخلفاء الرَّاشدون - ؓ - ما كانوا يستظهرون بأموال وذخائر، وهم القدوة في أمور الإمامة، ولو كان السَّعي لتكوين فائض اقتصادي مقبولاً لما تأخروا في السَّعي للعمل به، والأخذ بأسباب تحقيقه (٣).

ويرد عليه: إنَّ الحديث عن تكوين فائض اقتصادي لا بد أن يكون في ظل مناخات اجتماعية وعسكرية وإدارية وسياسية مستقرة، وهو الأمر الذي لم يكن متوافراً زمن الخلفاء الرَّاشدين، فالصِّديق بُلي بقتال أهل الرِّدة، وهذا تحدُّ اجتماعي،

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم الحديث ١٣٩٧، ج ١، ص ٦٣٦.

(٢) ابن سلام، كتاب الأموال، مصدر سابق، ص ٧٠٦.

(٣) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٤.

أمّا الفاروق فقد اتّسعت في زمانه حدود الدّولة ونفوذها، وهو تحدّد عسكريّ، أمّا ذو الثّورين فقد اشرأبت في عهده الفتن حتى قدّم تضحيته بنفسه حفاظاً على وحدة الأمّة، وهو تحدّد إداريّ أيضاً، أمّا مكرّم الوجه فقد اصطدم بالبغيّة والذي راح ضحيته صابراً محتسباً، فكان هذا تحدّياً سياسياً، وفي ظل هذه المناخات المضطربة لا يعقل القول بإمكانية الادخار والسعي لتكوينه<sup>(١)</sup>.

٥. أنّه لو حدث أمر طارئ يتعيّن فرض أموال على الأغنياء لمواجهة تلك الأحداث الطارئة، فعلى الدّولة أن تأخذ في حال حاجتها واضطرارها من الجهة التي تأخذ منها فيما لو صفر بيت المال مما فيه، أي باللجوء إلى التّوظيف أو الاقتراض<sup>(٢)</sup>.

ويعترض عليه: إنّ ذلك ضعّف في اتخاذ القرار والنّظر في العواقب، ولا يستتبّ بهذا النّظر أمر جزئيّ، فكيف الظّن بسياسة الإسلام<sup>(٣)</sup>.

المذهب الثاني: مشروعية الاحتفاظ بالاحتياطيات الماليّة، بل يتعيّن على الدّولة السّعي على تكوين فائض اقتصادي بكل الوسائل المتاحة وبالادخار، وهو ما أيده الماوردي<sup>(٤)</sup>، وبه قطع الجويني<sup>(٥)</sup>.

أدلة المذهب الثاني ومناقشتها:

تبين من مناقشة أدلة المذهب الأول بعض أدلة المذهب الثاني ويضاف عليها:

---

(١) المصدر السّابق، ص ١١٤.

(٢) العبد اللطيف، عبد اللطيف بن عبد الله (١٩٩٦م)، الآراء الاقتصادية لإمام الحرمين الجويني - دراسة تحليلية تقويمية، ص ٢٥٣، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

(٣) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٤.

(٤) الماوردي، الأحكام السّلطانية والولايات الدينيّة، مصدر سابق، ص ٢٧٩.

(٥) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٣.

١. قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وجه الدلالة: إنَّ إيجاد الفائض الاقتصادي واستخدامه ليس عملاً اختيارياً، يقوم به الفرد أو لا يقوم، وإنما مسؤولية الحاكم، فالأمر موجه إليه، ومعنى هذا أنَّ هناك مستوى معيشياً لكل فرد تبعاً لقيم المجتمع المحكومة بالمبادئ الإسلامية، وما زاد على ذلك من دخله يعتبر عفواً يكون وعاءً للاستقطاع المالي<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: إنَّ الآية منسوخة؛ لأنَّ الزكاة قد نسخت كل صدقة في القرآن الكريم، وحتى لو قيل بعدم النسخ، فالمقصود من الآية هو: خذ العفو من أخلاق النَّاس، وأترك الغلظة عليهم<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عنه: إنَّ دعوى النسخ غير مسلم به، فهو متوقف على الدليل ولا دليل يعضد دعوى النسخ، أمَّا المقصود من العفو فالأصح أنَّه شامل للجوانب المالية والمعنوية<sup>(٣)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿ قَالَ نَزَرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابَّاً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ ﴾ [يوسف: ٤٧].

وجه الدلالة: عرضت الآية موقف سيدنا يوسف - عليه السلام - لإصلاح الاقتصاد المصري مستقبلاً، حيث وضع تصوُّراً واضحاً لخطط ودراسات اقتصادية رشيدة أنقذت الاقتصاد من الأزمات التي كادت أن تودي به، وتجلَّت تلك السياسات بتكوين فائض اقتصادي تحكمه مبادئ الرُّشد على مستوى الإنتاج، وعلى مستوى

(١) دنيا، شوقي أحمد (١٩٧٩م)، الإسلام والتنمية الاقتصادية دراسة مقارنة، ط ١، ص ٢٠٥، دار الفكر العربي، بيروت.

(٢) الطُّبري، تفسير الطُّبري مصدر سابق، ج ٩، ص ١٨٤.

(٣) رضا، تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٩، ص ٤٤٥.

الاستهلاك، فالاستهلاك يجب أن يكون قليلاً بالنسبة للإنتاج، ولم تنعكس هذه السياسات الماليّة التحوطيّة على مصر فحسب، بل انعكست على الإقليم ككل<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنّ هذا كان شرعاً لمن كان قبلنا وليس لنا، فلا فائدة ترجى من الاستدلال به.

ويجاب عنه: إنّ شرع من قبلنا هو شرع لنا ما لم يأت ما ينسخه، ولا وجود للنّاسخ هنا، ثمّ إنّ مبدأ الدّفْع الشّرعي حقّ تكفله جميع الشرائع لا فرق فيه بين شريعة وأخرى<sup>(٢)</sup>.

٣. إنّ ولي أمر الدّولة مأمور بتحري الأصلاح فالأصلح في الإنفاق العام، ومن ذلك ألاّ تبدد أموال الدّولة مع وجود ما هو أهم وأولى، وهو تكوين الاحتياط المالي، فتلك الاحتياطات الماليّة هي بمثابة السور الذي يحمي حدود الدّولة وثغورها من الأعداء، فإذا كان الادخار مقبولاً في حقّ الأفراد، فهو في حقّ الأمّة مقبولاً من باب أولى<sup>(٣)</sup>.

ويعترض عليه: إنّ لحجز الأموال عن التّداول آثاراً انكماشية على الاقتصاد؛ ذلك أنّ نماء المال وزيادته يكون في إنفاقه في وجوه الخير العام، لا أن يكنز ويدخر في الخزائن، وهذا يعني أن تضحي الأجيال المعاصرة بالتنمية لكي تستفيد الأجيال القادمة، وهذا غير مقبول<sup>(٤)</sup>.

---

(١) دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٠٥. السّانوسي، معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي، مصدر سابق، ص ٢٦١.

(٢) قرعوش، توظيف ضرائب على الأمّة عند عجز الموازنة، مصدر سابق، ص ٩٦.

(٣) العبد اللطيف، الآراء الاقتصادية لإمام الحرمين الجويني، مصدر سابق، ص ٢٥١.

(٤) السّانوسي، معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي، مصدر سابق، ص ٣١٣. داودي، الطيب (٢٠٠٠م)، الفائض الاقتصادي وأهميته في التنمية، البصيرة للبحوث والدراسات الإنسانيّة، عدد

(٥)، ص ١٠٢، الجزائر.

ويرد عليه: إنَّ الفكر الماليَّ الإسلاميَّ لا يسمح بتحقيق فائض إلا بعد استنفاد تحقيق كافة الأهداف الاقتصادية والاجتماعية، وفي حال الوصول إلى مستوى تحقيق الفائض فللدولة الحقُّ في أن تدخر لمواجهة كافة التَّحديات المستقبلية، ولها الحقُّ أيضاً أن تتوسع في الخدمات والمصالح التي يحتاج إليها المجتمع، فلا مسوغ للحديث عن آثار انكماشية على الاقتصاد، بل هي عملية تكاملية وتصحيحية للاقتصاد<sup>(١)</sup>.

٤. إنَّ تصوير سُغور الخِطَّة عن مستحقي الزَّكاة في ناحية أُخرى أمرٌ مبالغٌ فيه، وهو تصويرٌ عسرٌ، وفيه خرقٌ للعوائد، لكنَّ العلماء ربما يفرضون صوراً بعيدة، وغرضهم بفرضها وتقديرها تحقيق حقائق المعاني<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عنه: إنَّ هذا الافتراض الذي ذكره العلماء مع ندرته، فقد وقع في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز - ؓ -، فإنَّ الفاضل من مال الزَّكاة كان يردُّ إلى الإنفاق على المصالح العامَّة<sup>(٣)</sup>.

ويرد عليه: إنَّه لا عبرة بالقليل النَّادر<sup>(٤)</sup>.

(١) السَّانوسي، معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي، مصدر سابق، ص ٣٠٩.

(٢) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٣.

(٣) يروي أبو عبيد بسنده قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرَّحمن وهو بالعراق: "أن أخرج للنَّاس أعطياتهم - أي ما يلزمهم من نفقات - فكتب إليه أني قد فعلت ذلك، وقد بقي في بيت المال مالٌ، فكتب إليه أن انظر كل من أدان من غير سفه ولا سرف فاقض عنه، فكتب إليه أني قد قضيت عنهم وبقي في بيت المال مالٌ، فكتب إليه أن انظر كل بكرٍ ليس له مالٌ فشاء أن يتزوَّج فزوَّجه وأصدق عنه، فكتب إليه أني قد زوَّجت كل من وجدت، وقد بقي في بيت المال مالٌ". ابن سلام، كتاب الأموال، مصدر سابق، ص ٣٤٠، ٣٤١، رقم ٦٢٥. السَّانوسي، معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي، مصدر سابق، ص ٣٠٩.

(٤) القرافي، الفروق، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٠. حيدر، درر الحكَّام، مصدر سابق، المادة (٤٢)، ج ١،

## الترجيح:

بعد عرض أدلة الطرفين ومناقشتها يتبين للباحث رجحان المذهب الثاني المثبت لمشروعية تكوين الفائض الاقتصادي؛ وذلك لقوة أدلته، واستناده لمبدأ الدّفع الشّرعي، والذي يعتبر من أهم قواعد السياسة الشرعيّة، وأكثرها قبولاً في كافة الشّرائع والمواثيق والأعراف، مع مراعاة عدم الاستغراق في الاحتفاظ بالاحتياطات الماليّة دون إنفاق أي شيء منها، كما سيأتي الحديث عنه في التّطبيق الافتراضي للمسألة.

### الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة:

قد يظهر من عرض المسألة أنّ هناك فهمين مختلفين لقضية تكوين فائض اقتصادي، الفهم الأول: والذي يمثله ابن خلدون يرى ضرورة أن توزع موازنة الدّولة على مستحقيها سنوياً دون إبطاء ولو بأسلوب الرّدّ على بعض المستحقين، أمّا الفهم الثاني: وهو الدّاعي إلى ضرورة تكوين فائض لمواجهة الظروف والتّحديات المستقبلية، وهذا هو الفهم الذي يقدمه الجويني.

وهنا نعرض مقتطفات لكلا الفهمين؛ أمّا ابن خلدون فيقول في هذا الشّأن: "وإذا أفاض السّلطان عطاءه وأمواله في أهل دولته انبثت فيهم ورجعت إليه ثمّ إليهم منه... فعلى نسبة حال الدّولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدّولة، واصله كله العمران وكثرتهم"<sup>(١)</sup>، ثمّ يستشهد في موضع آخر برسالة طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله عند توليته زمن المأمون ولاية الرّقة ومصر وما بينهما بقوله: "وأعلم أنّ الأموال إذا اكتنرت وأدّخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعيّة، وإعطائهم حقوقهم، وكف الأذية عنهم نمت

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦.

وزكت، وصلحت بها العامة، فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله...<sup>(١)</sup>.

أمّا الجويني فيوضّح وجهة نظره بقوله: "والذي أقطع به أنّ الحاجات إذا انسدت، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار، فحتمٌ عليه أن يفعل ذلك، ولست أرى ذلك من مسائل التّحري التي تتقابل فيها مسالك الظنون، والدليل القاطع على ذلك أن الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التّمكّن حتمٌ، وإن بعد الكفّار، وتقاصت الدّيّار؛ لأنّ الخطة إذا خلت عن نجدة معدّة، لم نأمن الحوادث والبوائق، وإذا ارتبط التّظر بالأمر الكلي وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة، فقد عظم الخطر، وتفاقم الغرر، وصعب موقع تقدير الرّزل والخطل، فإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً، فلا معوّل على مملكةٍ لا معتضدٍ، ولا مستند لها من الأموال، ومن ألف مبادئ التّظر في تصاريف الأحوال في الأيالات، لم يخف عليه مدارك الحقّ من هذا المقال"<sup>(٢)</sup>.

ومن عرض ما تقدّم يلاحظ أنّ ابن خلدون استعان في تبرير توجهاته بما يسمى اليوم في الفكر الاقتصادي بالآثار الانكماشية الناتجة عن فائض الميزانية، وهو بصوّر الحضارة كمرادفٍ للانتعاش الاقتصادي، وتحقيق الانتعاش الكامل، وقد جعل ذلك مرهوناً بجهود الدولة وسياساتها المالية، أمّا الجويني فقد أيد وجهة نظره بما يسمى اليوم في الفكر الوضعي بـ (المالية المعوضة): وهي تكوين فائض في سنوات الرّخاء يستخدم في سنوات الكساد، بمعنى أنّ المالية العامة تستخدم كوسيلة للتدخل في الحياة الاقتصادية والاجتماعية<sup>(٣)</sup>.

قد يشعر ما سقناه من نصوص أنّ هناك تبايناً في وجهات التّظر حول سياسة

(١) ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٠٦.

(٢) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٣ - ١١٤.

(٣) السّانوسي، معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي، مصدر سابق، ص ٣١٣، ٣١٥.

تكوين الفائض الاقتصادي، غير أن الصحيح هو القول: إن النتيجة واحدة وهي الحث على التنمية الاقتصادية وتسريع وتيرة الإنتاج، فالادخار في فلسفة الفكر المالي الإسلامي لا يعتبر غاية في حد ذاته، كما هو في فلسفة الاقتصاد الوضعي<sup>(١)</sup>، بل هو مرحلة انتقالية يعبر به إلى وضع ما أُدخِر في النشاط الاقتصادي الإنتاجي، فإذا عُرف موضع النزاع بطل كل نزاع<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الإمام الجويني يرى أهمية احتفاظ الدولة بالاحتياطيات المالية قبل ما يزيد عن عشرة قرون خلت، فإن مسؤولية الدولة تتضاعف حالياً في وجوب احتفاظها بهذه الاحتياطيات نظراً للتزايد المستمر والمتتابع في حجم الإنفاق لا سيما الطارئ منه، فالتحدي الأهم هو بتوجيه الفائض الاقتصادي نحو النشاط الاستثماري بحيث يستوعب البرامج التنموية وتكوين رؤوس أموال تدر مدخولات إضافية للدولة، كما وتسهم في نمو الناتج القومي بمعدلات مرتفعة<sup>(٣)</sup>.

إن السياسات المالية التي يقدمها أمثال الجويني وابن خلدون وغيرهما من العلماء تُعدُّ انتقالة نوعية بالفكر الاقتصادي من سياسة متعلقة بالأفراد إلى سياسة دولة والتي يُطلق عليها بسياسة الإسلام، وهي أقوى دليل يردُّ به على من يقول: إن الاقتصاد الإسلامي قائم على الصدقات والتبرعات.

وينبئ الجويني عند حديثه عن ضرورة توفير الاحتياطيات المالية في خزينة الدولة، أن ذلك يسهم في تكوين جيش نظاميٍّ موحدٍ، يتقاضى مستحقاته بشكل

---

(١) وذلك في إشارة لقول كارل ماركس لدى توصيفه للادخار في الفكر الرأسمالي: "إن الرأسمالي يدخر ليدخر". العوضي، رفعت (١٩٨١م)، منهج الادخار والاستثمار، مجلة الأمة، المجلد الأول، العدد ١١، ص ٨٠، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر.

(٢) العوضي، منهج الادخار والاستثمار، مصدر سابق، ص ٨٠.

(٣) القرنشاي، حاتم (٢٠٠٨م)، توظيف الفوائض المالية للدولة الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد الأول، العدد (٤٢)، ص ٨، مصر. العبد اللطيف، الآراء الاقتصادية لإمام الحرمين الجويني، مصدر سابق، ص ٢٥٩.



دورِيّ، وهو بذلك يحاول أن يتحاوَى قضية تكوين المليشيات والتي أسماها بـ(المرتزقة)<sup>(١)</sup>، خوفاً من أن تشكّل هذه المليشيات تهديداً حقيقياً لوحدة الأمة، فلا قيادة موحدة تجمعها، وقد تختلف فيما بينها طمعاً في تحقيق مكاسب على الأرض، وننقل نصّ كلامه في هذا الشأن منتقداً رأي مخالف فيه فيقول: "ولو ساغ ذلك - أي عدم تكوين الفائص -، لجاز ألاّ يستظهر بالجنود المعقودة، ويعوّل على استنفار المطوّعة، مهما عنّت حاجة، وألت مُلمة، وهذا باطلٌ لا سبيل إلى المصير إليه، والتّعويل عليه"<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الجويني، غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٤.



الإفطاح الخمسين

تطبيقات الفقه الاقراضى فى مسائل قرية الوقوع



## تطبيقات الفقه الافتراضي في مسائل قربة الوقوع

إنَّ الاستدلال الفقهي على فروع افتراضية ينتظر وقوعها لهي من أصعب أشكال الاستدلال الفقهي، وهنا يظهر دور التَّصور الفقهي من حيث أنَّه يعالج كل الاحتمالات والموضوعات المتصوِّرة ذهنياً؛ ذلك أنَّ مسائل الفقه الافتراضي وإن لم تكن عملية بالمعنى الدقيق، إلَّا أنَّ إمكان تحققها في القريب العاجل يجعلها في حكم الواقع فعلاً، فما كان قريب الوقوع هو في حكم الواقع ضرورة، ويناقدش هذا الفصل نماذج من مسائل الفقه الافتراضي قربة الوقوع وذلك في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التُّقود الالكترونيَّة الرقيميَّة (الافتراضية).

المبحث الثاني: الرَّحم الصِّناعي (خزَّان الحمل).

المبحث الثالث: مستقبل التَّكاثر بالخلايا الجسديَّة البشريَّة.

## المبحث الأول

### النُّقود الإلكترونيَّة الرقميَّة (الافتراضية)

#### المطلب الأول: التَّعريف بالمسألة المفترضة

نشأت النُّقود بسبب صعوبات المقايضة، والتي في مقدمتها صعوبة التَّوافق بين رغبات البائعين والمشتريين، وعدم وجود مقياس للقيم والحساب الاقتصاديِّ، وعلى إثر ذلك شهدت النُّقود تطوراً كبيراً عبر التَّاريخ، فمن نطاق المقايضة، إلى النُّقود السلعيَّة، إلى النُّقود المعدنيَّة، إلى النُّقود الورقيَّة، إلى بطاقات الدَّفع الإلكتروني، وانتهاءً بالنُّقود الإلكترونيَّة.

وإذا أردنا التَّعريف بهذه المسألة فلا بدَّ من الإشارة أولاً إلى ماهيَّة النُّقود في الفقه الاقتصاديِّ الإسلاميِّ، والمتابع لتعريف الفقهاء للنُّقود يلحظ أنَّهم قد عرَّفوها من خلال وظائفها الاقتصاديَّة، وقد ذكروا ثلاث وظائف أساسيَّة وهي: مقياس لتقدير قيم السِّلَع والخدمات، ووسيط لتبادل السِّلَع والخدمات، ووسيلة للدَّخار<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنَّه يمكن صياغة تعريف النُّقود من خلال هذه الوظائف التي أشاروا إليها بالقول: "هي ما يستخدمه النَّاس مقياساً للقيم ووسيطاً للتَّبادل وأداة للدَّخار"<sup>(٢)</sup>.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد (٢٠٠٤م)، إحياء علوم الدِّين، ط ١، ج ٤، ص ١٢٥، دار الآفاق العربيَّة، القاهرة. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج ١٩، ص ٢٥٢. ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢١٥.

(٢) عيسى، خليفي (٢٠٠٨م)، حقيقة النُّقود في الاقتصاد الإسلامي، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، المجلد ١٢، العدد (٣٦)، ص ٢١٩، مصر.

أمّا فيما يتعلق بالتقود الإلكترونيّة فهناك عدّة تعريفات لها، من أبرزها تعريف المفوضيّة الأوروبيّة التي عرّفها بأنّها: "قيمة نقدية مخزّنة بطريقة إلكترونيّة كبطاقة أو ذاكرة كمبيوتر، ومقبولة كوسيلة للدّفع بواسطة معتمدين غير المؤسسة التي أصدرتها، ويتم وضعها في متناول المستخدمين لاستعمالها كبديل عن العملات النقدية الورقيّة؛ وذلك بهدف إحداث تحويلات إلكترونيّة لمدخلات ذات قيمة محددة"<sup>(1)</sup>.

ويعرفها البنك الدوليّ بأنّها: "قيمة نقدية في شكل وحدات ائتمانية مخزونة بشكل الكتروني أو على أداة الكترونية يحوزها المستهلك"<sup>(2)</sup>، أمّا البنك المركزي الأوروبي فذكر أنّها: "مخزون الكتروني لقيمة نقدية على وسيلة تقنيّة يستخدم بصورة شائعة للقيام بموضوعات لمتعهدين غير من أصدرها دون الحاجة إلى وجود حساب بنكي عند إجراء الصفقة، ويستخدم كأداة محمولة مدفوعة مقدماً"<sup>(3)</sup>.

ويؤخذ على التعريفات السابقة أنّها قد ركّزت على الجوانب الفنيّة للتقود الإلكترونيّة وأهملت بعض الجوانب الهامة كالجانب القانوني، والذي يعكس مصدر وطبيعة قوة الإبراء التي تتمتع بها هذه التقود في التّعاملات، كما وتنقصها الدّقة فبعضها يخلط بينها وبين بطاقات الدّفع الإلكترونيّ، فبطاقات الدّفع الإلكترونيّ ثنائيّة؛ فهي مغطاة بالتقود الورقي أو غير مغطاة به، وذلك بأن تكون قروضاً، وهي ملموسة وماديّة، أمّا التقود الإلكترونيّة فهي رقميّة، غير ملموسة وغير ماديّة، كما أنّها ليست ثنائيّة، وقد تتجاوز حدود السياسة والجغرافيا، ومن شأنها

---

(1) **European commission:** proposal for European parliament and council Directives on the taking up The pursuit and prudential Supervision of The business of electronic money institution 1998 com 98 727p2.

(2) **Bank for international Settlements:** Implication for central banks of electronic Money p13.

(3) European Central Bank Report on Electronic Money Frankfurt Germany p7

أن تجعل من عرض التّقد غير خاضع للبنك المركزي لكل دولة بل يتأثر بعوامل خارجية<sup>(١)</sup>.

ومن عرض ما تقدّم من التّعريفات وقع اختياري لتعريف مقبولٍ للتّقود الإلكترونية، وذلك بالقول بأنّها: "عبارة عن وحدات إلكترونيّة، ذات قيمة ماليّة، مقبولة كوسيلة للدّفع من غير مصدرها، تحفظ وتداول بين المتعاملين بها إلكترونياً، وتتمتع بقوة إبراء نهائيّة، مصدرها اتفاق المتعاملين بها"<sup>(٢)</sup>.

وأطراف هذه العمليّة ثلاثة: البنك الإلكتروني المصدر، والمستهلك (المشتري)، والتّاجر (البائع)، وطبيعة هذه العمليّة تتم بأن يقوم البنك الإلكتروني بتخزين التّقود الإلكترونيّة على القرص الصّلب، أو البطاقة الذكيّة الخاصة بالمستهلك بناءً على طلبه، ثمّ يقوم المستهلك باستخدامها في شراء السّلع والخدمات، على أن يتمّ حسم القيمة من التّقود الإلكترونيّة المخزّنة على ذاكرة الكمبيوتر الشّخصي للمستهلك أو البطاقة، ولا تقتضي هذه العمليّة قيام التّاجر بالتّأكد من حقيقة هذه التّقود أو من كفاية الحساب البنكي للمشتري، وتتم هذه الإجراءات دون الحاجة أيضاً إلى وجود طرفٍ ثالثٍ بينهما كمصدر هذه التّقود لإظهار أو مراجعة وتأكيد التّبادل<sup>(٣)</sup>.

---

(١) الكبيسي، صبحي فندي (٢٠١٣م)، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية التّقود الإلكترونيّة أنموذجاً، مجلة الجامعة العراقيّة، العدد (٣٠)، ص ٣٤٦، بغداد.

(٢) ضبيشة، علاء التميمي عبده (٢٠١٠م)، إصدار التّقود الإلكترونيّة كإحدى عمليات البنك الإلكتروني، مجلة البحوث القانونيّة والاقتصاديّة كلية الحقوق جامعة المنصورة، العدد (٤٨)، ص ٧، مصر.

(٣) موسى، أحمد جمال الدّين (٢٠٠١م)، التّقود الإلكترونيّة وتأثيرها على دور المصارف المركزيّة في إدارة السياسة التّقديّة، مجلة البحوث القانونيّة والاقتصاديّة، كلية الحقوق جامعة المنصورة، العدد (٢٩)، ص ٣٢، مصر.



وللتقود الإلكترونية مزايا من جهة، وعيوب من جهة أخرى، أمّا مزاياه فمتعددة من أهمها؛ إنّه طريقٌ سهلٌ للمعاملات، ووحدة متميِّزة لقياس القيم، إضافة إلى إمكانية نقله للحاسوب وتحويله من عملة بلدي إلى عملة بلدي آخر في وقت قصيرٍ جداً وبأقل كلفة، مع سهولة حمله فهو لا يزن أكثر من إلكترونٍ مشع، كما يمكن الاتجار به وتحويله من سندات إلى أسهم، وهو لا يشغل حيِّزاً، وهو كذلك لا يصدأ ولا يتلف، كما أمكن عدّه تلقائياً<sup>(١)</sup>.

أمّا عيوب هذه التقود فنذكر من أهمها؛ أنّ الإصرار فيها على السريّة المطلقة التي قد تسهل من خلالها عمليات التهرب الضريبي، وفيها يعتمد بشكل كامل على برنامج الحاسب الآلي بصورة قد يعرضها للاحتيال بالتزييف أو التّعدي بالقرصنة الإلكترونية، وقد تستخدم كطريقة آمنة لغسيل الأموال، كما أن قيمته قد تنخفض مع مرور الوقت مما يعني تفاقم مشكلة التضخم<sup>(٢)</sup>.

---

(١) كرتزمن، جويل (٢٠١٢م)، موت التقود (ترجمة محمد بن سعود العصيمي)، ط١، ص٨٣، المبان للنشر والتوزيع، الرياض.

(٢) نعمان، ضياء (٢٠١١م)، التقود الإلكترونية وسيلة وفاء في التجارة الإلكترونية، المجلة المغربية للدراسات القانونية والقضائية، العدد (٥)، ص٨٣-٨٤، المغرب.

## المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة

حتى يُستكمل عرض المسألة بشكل متكامل، لا بدّ من أن تستوفى المسألة أبعادها الاقتصادية المعاصرة أولاً، ثمّ التّحول إلى عرض المسألة على الأدلة الشرعيّة ثانياً، وذلك كله يقع من طريقتين:

### الطريق الأول: عرض المسألة المفترضة بأبعاد اقتصادية:

تفاوتت آراء الاقتصاديين بشكل خاص فيما يتعلق بطبيعة النقود الإلكترونيّة، وهل تُعدّ فعلاً نقداً بالمعنى الحقيقي؟

فالبعض يرى أنّ التُّقود الإلكترونيّة تستوفي الوظائف التقليديّة الرئيسة للنقود، كما حددها الاقتصاديون، وهي أنّها وسيط للتّبادل ومقياس للقيم ومستودع للقيمة، وبالمقابل فإنّ البعض يرى عدم اعتبارها نقوداً أو شيكات أو قروضاً، وإنّما هي تماثل الشيكات السياحيّة، ومن ثمّ لا تُعدّ أداة نقدية خالصة، ولذا لا تتطلّب رقابة مباشرة من المصارف المركزيّة<sup>(١)</sup>.

وبين هذين الاتجاهين تبرز مجموعة أخرى من الآراء المتباينة ولكن بشكل أقل تصادميّة، والتي يمكن رصدها في أربعة اتجاهات رئيسة:

### الاتجاه الأول: التُّقود الإلكترونيّة صيغة غير ماديّة للنُّقود الورقيّة:

ويفترض هذا الاتجاه أنّ التُّقود التي أُعطيت للمصدر قد تم سحبها من التّداول النقدي، ومن ثمّ فإنّ التُّقود الإلكترونيّة يتم تداولها كبديل عن النقود التقليديّة، ويؤخذ على هذا الاتجاه بأنه سيعترب عليه ازدواجيّة في الكتلة النقديّة، فالنقود

(١) ضبيشة، إصدار التُّقود الإلكترونيّة، مصدر سابق، ص ١١.

نفسها موجودة في آن واحد في البطاقة وفي حساب المصدر، ويمكن لكل من العميل والمصدر استخدامها بشكل متزامن<sup>(١)</sup>.

### الاتجاه الثاني: التُّقود الإلكترونية أداة تبادل وليست أداة دفع؛

يستند هذا الاتجاه إلى فكرة أن الاختلاف الرئيس بين التُّقود التقليدية والإلكترونية يكمن في حقيقة أن النوع الأخير لا يصدر عن المصرف المركزي، فهو مجرد تمثيل بوعده المصدر بالدفع، وهنا تظهر فكرة التفرقة بين أدوات الدَّفْع والتبادل، فبينما يتم الدَّفْع النهائي حين لا يكون هناك أيَّة مطالبة في المستقبل، فالشيك مثلاً لا يعتبر أداة دفع ولكن ينظر إليه كأمر لطرف ثالث - المصرف المصدر - بإتمام عملية الدَّفْع، ولا يكون الدَّفْع نهائياً إلاَّ عندما يجوز الاستفادة على الأصول التَّقديَّة بدون مخاطر<sup>(٢)</sup>.

ويؤخذ على هذا التَّوجه أنه يقود إلى نتيجة عدم اعتبار التُّقود الورقيَّة ذاتها والتي تصدرها المصارف المركزيَّة أداة للدفع النهائي؛ لأنها هي أيضاً ليست بمأمِن تام من المخاطر، وطبقاً لهذا الاتجاه فإن مؤسسات الإصدار ملزمة بالاحتفاظ بالتُّقود التقليدية التي تلقتها في مقابل بيع التُّقود الإلكترونية مما يشكل تقييداً لقدرة تلك المؤسسات على إصدار التُّقود الإلكترونية، فالتُّقود الإلكترونية تأخذ فقط مكان التُّقود الأخرى<sup>(٣)</sup>.

(١) نعمان، التُّقود الإلكترونية، مصدر سابق، ص ٨٧.

(٢) ضبيشة، إصدار التُّقود الإلكترونية، مصدر سابق، ص ١١.

(٣) موسى، التُّقود الإلكترونية، مصدر سابق، ص ٣٩.

### الاتجاه الثالث: النقود الإلكترونية أداة ائتمان:

يفترض هذا الاتجاه أن كافة صور النقود هي أشكال للائتمان التي تستخدم أيضاً كأداة تبادل، فالعملة على سبيل المثال أداة ائتمان؛ لأنها تشكل ديناً على مصدرها وهي الحكومة، وبالمقابل فإن العملات المعدنية (الذهبية والفضية) هي الصورة الوحيدة للنقود التي لا تعتبر ضمن أشكال الائتمان، غير أن هذه العملات لم تعد تتداول في الاقتصاد السوقي<sup>(١)</sup>.

وقد يؤخذ على هذا التوجه أنه يلغي فكرة تطور النقود والمبادلات في الواقع الاقتصادي، كما أنها تُغيّب حقيقة فك ارتباط العملات الورقية عن الذهب والفضة، حتى أصبحت هذه النقود أثماناً حقيقية ونقداً مستقلاً قائماً بذاته، فما كان منطبقاً على المعدنين ينطبق على غيرهما من العملات من باب أولى.

### الاتجاه الرابع: النقود الإلكترونية صورة افتراضية تندفق ثلاثي الأقطاب:

يرفض هذا الاتجاه فكرة اعتبار النقود الإلكترونية أصلاً مالياً، وإنما اعتبرها صورة تخيلية أو افتراضية للدورة الكاملة والتي تتشكل من ثلاث مراحل وهي: الإصدار لصالح صاحب البطاقة، ثم الانتقال من صاحب البطاقة إلى طرف ثالث كالبائع الذي انتقلت إليه التُصوص الإلكترونية، ثم مرحلة تدمير النقود الإلكترونية عن طريق قيام الطرف الثالث باسترداد مقابلها من النقود التقليدية من المصدر<sup>(٢)</sup>.

وقد يؤخذ على هذا التوجه بأنه يخلط بين بطاقات الدفع الإلكتروني وبين النقود الإلكترونية؛ وذلك على اعتبار أن النقود الإلكترونية نقد مستقل بذاته، تتجاوز

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) موسى، النقود الإلكترونية، مصدر سابق، ص ٤١.

حدوده السياسة والجغرافيا، مما يجعل من عرض التَّقد غير خاضع للبنك المركزي لكل دولة<sup>(١)</sup>.

### الطريق الثاني: عرض المسألة المفترضة على الأدلة الشرعية:

قدمنا فيما سبق وجهة نظر فقهاء الاقتصاد في طبيعة التَّقود الإلكترونيَّة، لكن ما الموقف الفقهي من هذه المسألة، وما مدى تقبُّل الاقتصاد الإسلامي له؟

لا يمكن الحديث عن مشروعِيَّة التَّقود الإلكترونيَّة من عدمها، دون التَّطرق إلى المحور الأساس لتقويم التَّقود في الإسلام ألا وهي الثمنِيَّة، والسؤال هنا هو: هل يمكن أن تكون التَّقود الإلكترونيَّة نقداً قائماً بذاته، فتكون وسيطاً للتبادل ومقياساً للقيم ووسيلة للدَّخار، وهل يمكن للتَّقود الرقْمِيَّة أن تحلَّ مكان التَّقود الورقيَّة؟

وقبل الإجابة عن السُّؤال لا بدَّ من أن نشير إلى أنَّ الباحث لن يتطرَّق إلى عرض الخلاف الذي تجاذبته آراء المعاصرين في بحثهم لمسألة ثمنِيَّة الأوراق النقدِيَّة؛ وذلك لعدم جدوى بحثها في واقعنا المعاصر، إذ لا يترتب عليها ثمره عمليَّة في ظل استقرار التَّعامل بها ماليّاً ومصرفيّاً، وقد سرت عليها الأحكام الشرعيَّة بكافة تفاصيلها المرتبطة بها، فلا طائل يُذكر من إعادة بحثها وخوض غمارها، لذا فإنَّ الدَّراسة ستبنى على ما استقر عليه الأمر من ثمنِيَّة الأوراق النقدِيَّة، وأنَّه نقدٌ مستقل بذاته<sup>(٢)</sup>.

(١) الكبيسي، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية، مصدر سابق، ص ٣٤٦.

(٢) بحث كثير من العلماء المعاصرين هذا الموضوع، وذكروا الأدلة بالتفصيل، ومن هؤلاء: يوسف القرضاوي في كتابه فقه الزَّكاة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧١ - ٢٧٦، وسامي حمود في كتابه تطوير الأعمال المصرفيَّة بما يتفق والشريعة الإسلاميَّة، مصر سابق، ص ١٦٧ - ١٧٠، ومحمد عثمان شبير في كتابه المعاملات الماليَّة المعاصرة، مصدر سابق، ص ١٦٣ - ١٦٧.

وفي العودة للإجابة عمّا سبق نذكر أولاً بأننا غير ملزمين شرعاً بأن نمائل بين الجديد من التّعاملات وبين أية معاملة سابقة، والأسلوب الأفضل في فقه المسائل المستجدة وخصوصاً الافتراضي منها هو عرضها على الأدلة الشرعيّة، ثمّ يلاحظ مدى استجابة هذه القضايا لمنطوق الأدلة الشرعية ومفهومها، وفيما يأتي عرضٌ لهذه الأدلة ومناقشتها.

### الأدلة ومناقشتها:

عرض لأهم الأدلة الشرعيّة التي يمكن أن يؤصل من خلالها لفقه المسألة المفترضة منها:

١. قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وجه الدلالة: إنّ الشّارع قد راعى مطلق المصالح في علاقات النّاس وتعاملاتهم، وقضية التّقود تعدّ من المصالح المرسلة، إذ لم يرد نصّ يلزم باستعمال نوع معين منها أو تحريم نوع آخر، ومبنى استخدام التّقود الإلكترونيّة المصلحة المرسلة والتي لا ملغي لها ولا مثبت، وبها تتحقق مصالح المتابعين المتباعدين مهما تباعدا، فهي تسهّل عملية المبادلة وتحقق مصالح النّاس، لا سيما في ظل الثّورة المعلوماتيّة في مجال الاتصالات<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض عليه: بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ لَهُم بَعْدَآئِ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٣٤]، فالتعبير عن الأحكام الشرعية قد جاء بالذهب والفضة، فهما أثمان بأصل الخلق، بحسب ما أشار إليه الفقهاء<sup>(٢)</sup>.

(١) الكبيسي، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصاديّة، مصدر سابق، ص ٣٥٥.

(٢) السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد (٢٠٠٠م)، المبسوط (تحقيق خليل الميس)، ط ١، ج ١٤، ص

٢٣، دار الفكر، بيروت. ابن عابدين، الحاشية، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٦٨.

ويجاب عنه: إن ما قصده الفقهاء بقولهم: إِنَّ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ هِيَ أَثْمَانٌ بِأَصْلِ الخِلْقَةِ هِيَ أَنَّ القُوَّةَ الشَّرَائِيَّةَ لَهَا مُسْتَمَدَةٌ مِنْ طَبِيعَتِهَا المَعْدِنِيَّةِ، وَالتِّي تَضْفِي عَلَيْهِ قِيَمَةٌ سَلْعِيَّةٌ سَوَقِيَّةٌ تَتَحَدَّدُ بِالْعَرَضِ وَالطَّلَبِ كَأَيِّ سَلْعَةٍ أُخْرَى، بِخِلَافِ التُّقُودِ العَرَفِيَّةِ الَّتِي تَخْتَلِفُ قِيَمَتُهَا السَلْعِيَّةَ عَنِ قِيَمَتِهَا النَقْدِيَّةِ، فَالأوَّلَى فِيهَا تَقُلُّ كَثِيرًا عَنِ الثَّانِيَةِ، وَلَوْ كَانَ الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ نَقُودًا بِأَصْلِ الخِلْقَةِ لَتَعَامَلَ بِهِمَا النَّاسُ فِي المَرَاحِلِ التَّارِيخِيَّةِ الأوَّلَى، ثُمَّ إِنَّ التَّعْبِيرَ بِهِمَا فِي نصوصِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ كَوْنِهِمَا التَّقْدِينِ السَّائِدِينَ إِذْكَ لَيْسَ أَكْثَرَ<sup>(١)</sup>، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ التُّقُودَ مَهْمَا كَانَتْ طَبِيعَتُهَا مَعْدِنِيَّةً كَانَتْ أَمْ رَرَقِيَّةً أَمْ رَقْمِيَّةً هِيَ نَقُودٌ اصْطِلَاحِيَّةٌ أَوْ عَرَفِيَّةٌ أَوْ قَانُونِيَّةٌ بِالْعَرَفِ الدَّوْلِيِّ<sup>(٢)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وجه الدلالة: إِنَّ دَلِيلَ العَرَفِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ أَصْلًا تَقُومُ عَلَيْهِ التُّقُودُ الرَقْمِيَّةُ؛ ذَلِكَ أَنَّ فِلسَفَةَ العَرَفِ مَا هِيَ إِلَّا اسْتِجَابَةٌ لِمَتَطَلَبَاتِ الأُمَّةِ وَاحْتِيَاجَاتِهَا، فَقد سَكَلَتْ الثَّوْرَةُ العِلْمِيَّةُ وَالْمَعْلُومَاتِيَّةُ تَحْوِلَاتٍ جَدِيدَةً فِي تَعَامَلَاتِ النَّاسِ وَعِلَاقَاتِهِمْ، وَقَدْ أَفْرَزَتْ مِثْلَ هَذِهِ التَّحْوِلَاتِ أَنَّ يَكُونَ العَالَمُ أَشْبَهَ مَا يَكُونُ بَقَرِيَّةً صَغِيرَةً، وَبِنَاءً عَلَى مَا ذُكِرَ فَإِنَّ اسْتِخْدَامَ النَّاسِ لِهَذِهِ التُّقُودِ مُسْتَقْبَلًا، مِنْ مَنَازِلِهِمْ أَوْ مَكَاتِبِهِمْ، يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا آخِرًا لَشَرْعِيَّةِ هَذِهِ التُّقُودِ وَانْطِبَاقِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَيْهَا<sup>(٣)</sup>.

(١) الكبيسي، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢) أقر النبي - ﷺ - العملات الدوليَّة التي كان يتعامل بها أهل المدينة وهي: الدِّينَارُ الذَّهَبِيُّ الهَرَقِيُّ الرُّومِيُّ، وَالدَّرْهَمُ الفِضِّيُّ الكَسْرِيُّ الفَارِسِيُّ، وَتَبِعَهُ الخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ - ؑ - مِنْ بَعْدِهِ، طَلِبًا لِاسْتِقْرَارِ التَّعَامَلَاتِ بَيْنَ النَّاسِ، وَتَعْزِيزًا لِلنَّشَاطِ الاِقْتِصَادِيِّ لِلدَّوْلَةِ الإِسْلَامِيَّةِ النَّاشِئَةِ.

(٣) الكبيسي، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية، مصدر سابق، ص ٣٥٤.

وقد يعترض عليه: إِنَّ التُّقُودَ الرِّقْمِيَّةَ إِذَا شَاءَ لَهَا الظُّهُورُ فَسَتَكُونُ فِي تَعَامِلَاتٍ نَقْدِيَّةٍ رَقْمِيَّةٍ مَحْدُودَةٍ، ذَاتِ قِيَمَةٍ مُنْخَفِضَةٍ، وَمِنْ غَيْرِ الْمَحْتَمَلِ أَنْ تَدْخُلَ فِي تَعَامِلَاتِ ذَاتِ قِيَمَةٍ نَقْدِيَّةٍ عَالِيَةٍ، وَالذَّلِيلُ إِذَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ الْإِحْتِمَالُ بَطَلَ بِهِ الْإِسْتِدْلَالُ<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: إِنَّ هَذَا الْإِشْكَالَ يَنْطَبِقُ تَمَاماً عِنْدَمَا ظَهَرَتِ الْفُلُوسُ فِي التَّعَامِلَاتِ التَّجَارِيَّةِ، فَقَدْ كَانَ اسْتِخْدَامُهَا يَنْحَصِرُ فِي تَعَامِلَاتِ زَهِيدَةٍ وَمُتَدَنِيَّةٍ، إِلَى أَنْ أَنْتَهَى بِهَا الْأَمْرُ بِأَنْ تَكُونَ الْعَمَلَةُ الرَّسْمِيَّةَ لِلدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الْعَصُورِ الْمُتَأَخِّرَةِ، فَلَا يَوْجَدُ مَا يَمْنَعُ مُسْتَقْبَلاً أَنْ تَحُلَّ التُّقُودَ الرِّقْمِيَّةَ مَحَلَّ التُّقُودِ الْوَرَقِيَّةِ فِي التَّعَامِلَاتِ التَّجَارِيَّةِ، وَالْبَدَلَ يَأْخُذُ حُكْمَ الْمَبْدَلِ مِنْهُ<sup>(٢)</sup>.

٣. ما ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب - ؓ - أَنَّهُ قَالَ: "هَمِمْتُ أَنْ أَجْعَلَ الدَّرَاهِمَ مِنْ جُلُودِ الْإِبِلِ، فَقِيلَ لَهُ: إِذَا لَا بَعِيرٍ، فَأَمْسِكْ"<sup>(٣)</sup>.

وجه الدلالة: إِنَّ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ لَوْ كَانَا نَقُوداً بِأَصْلِ الْخِلْقَةِ لَمَا هَمَّ سَيِّدُنَا عُمَرُ ابْنُ الْخَطَّابِ - ؓ - بِاتِّخَاذِ الْجُلُودِ نَقُوداً، حَيْثُ لَمْ يَجُلْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ تَنْفِيذِ رُؤْيَتِهِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ إِلَّا خَوْفُهُ عَلَى مَصَالِحِ النَّاسِ؛ وَذَلِكَ بِانْخِفَاضِ مَعْدَلِ وَسَائِطِ التَّنْقُلِ بَيْنَهُمْ، وَهَذَا هُوَ فَهْمُ الْأُئِمَّةِ مِنْ بَعْدِ، حَيْثُ افْتَرَضَ الْإِمَامُ مَالِكٌ أَنْ تَكُونَ الْجُلُودُ نَقُوداً، حَيْثُ قَالَ: "لَوْ أَنَّ النَّاسَ أَجَازُوا بَيْنَهُمُ الْجُلُودَ حَتَّى تَكُونَ لَهَا سَكَةٌ وَعَيْنٌ، لَكْرَهْتَهَا أَنْ تَبَاعَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ نَظَرَةً - أَي نَسِيئَةً -"<sup>(٤)</sup>، وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ يَحْرَمُ

(١) قصدت بذلك أن الدليل قد تطرَّقَ إليه الاحتمال من جهة الواقعة التي بات يحكمها، لا بنفس الدليل، فهو لم يعد يصدق على جميع أفرادها.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧.

(٣) البلاذري، أحمد بن يحيى (١٩٨٧م)، فتوح البلدان (تحقيق عبد الله أنيس الطباع)، (د. ط)، ص ٦٥٩، مؤسسة المعارف، بيروت.

(٤) مالك، المدونة الكبرى، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥.



يبعثها نسيئة مخافة الربا لاشتراكهما بالعلة الربويّة مع الذهب والفضة المنصوص عليهما<sup>(١)</sup>.

٤. بالمعقول؛ وذلك بإلحاق الثُّقود الإلكترونيّة وهي الفرع، بالثُّقود الذهبيّة والفضيّة وهي الأصل، بجامع العلة المتحققة فيها وهي الثمنية الغالبة، وهذا هو دليل القياس<sup>(٢)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنّ هذا القياس صحيحٌ عند من يرى أنّ علة الربا في الذهب والفضة هو جنس الأثمان أو غلبة الأثمان أو جوهرية الأثمان، أمّا من يرى أنّ العلة فيهما هي الوزن فإنّ القياس لا يسلم لهم، وبناءً عليه فإنّ الثُّقود الإلكترونيّة لا تلحق بهما - أي الذهب والفضة -، لاختلاف الوصف الجامع بين الوزن كعلة للربا، وبين أرقام تحملها الثُّقود الإلكترونيّة في الدّكرة أو البطاقة<sup>(٣)</sup>.

ويجاب عنه: حتى لو سلمنا بما قلتم من عدم صحة القياس لاختلاف الوصف الجامع بينهما، فإننا في هذه الحال نترك القياس إلى ما هو أولى منه، ألا وهو دليل الاستحسان؛ ذلك لأنّ في عدم العمل به - أي الاستحسان - ستتعلّل كثيرٌ من الأحكام، فيفتح باب الربا، ويتعلّل مصرف الزّكاة، فالاستحسان ما هو إلّا علاج

---

(١) عبد الله بن بيه، الاجتهاد بتحقيق المناط، <http://www.binbayyah.net/portal/research/1231>

(٢) هناك خلافٌ معروفٌ بين أئمة المذاهب متعلق بعلة الربا، فهي عند الحنفية الوزن مع الجنس، وعند المالكية غلبة الثمنية أو الثمنية المطلقة، وهي عند الشافعية جنس الأثمان غالباً أو جوهرية الأثمان، أمّا عند الحنابلة في المشهور الوزن، وفي الرواية الثانية هي الثمنية الغلبة. الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٠. العدوي، علي بن مكرم (١٩٩٧م)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط ١، ج ٢، ص ١٨٤، دار الكتب العلمية، بيروت. النووي، المجموع، مصدر سابق، ج ٩، ص ٢٩٦. البهوتي، كشاف القناع، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٨٣.

(٣) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٠. البهوتي، كشاف القناع، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٨٣.

لما عجز القياس عن معالجته من القضايا وبخاصة المتعلقة بالمسائل الفقهية المستجدة<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثالث: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة

يستند التطبيق في فقه هذه المسألة على افتراض أن يتم إلغاء التعامل بالعملة النقدية الورقية، وذلك بعد أن تم إلغاء التعامل بالعملة النقدية الشرعية - وهي الذهب والفضة -، وقد عوّضت العملة الورقية بقوة القانون بالتقود الإلكترونية الرقمية في كل التعاملات المالية والمصرفية، فهل نستصحب لها حكم العملة الشرعية فتكون أثماناً للمبيعات وأموالاً ربوية تجب فيها الزكاة، ولا يحلّ مبيعها بجنسها أو غيرها إلا بشروط مبادلة المال الربوي؟ أم أنّها مجرد أرقام افتراضية وهمية لا قيمة ذاتية لها؟

هناك حقائق يجب ألا تغيب عن واقع المسألة المفترضة، وملخص ذلك أنّ العولة قد تسببت في إحداث تراجع في الدور الحكومي في الاقتصاديات المعاصرة، وقد نتج عن ذلك أن طرأت تحولات هائلة ومتسلسلة في طبيعة التقود وأشكالها، فماتت التقود التقليدية التي عرفها الناس منذ آلاف السنين، وانقضى عصر التقود المستقرة القيمة بصدر قرار الرئيس الأمريكي الأسبق نيكسون في (١٥ أغسطس ١٩٧١)، والذي فصل العلاقة فيه بين الدولار والذهب، وأغلقت نافذة الذهب التي كان يتم من خلالها للحائز على الدولار خارج أمريكا تحويله إلى ذهب، وأصبح المحدد الأساس لقيمة العملة هو الثقة بها نفسها<sup>(٢)</sup>.

(١) الكيسي، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية، مصدر سابق، ص ٣٥٤.

(٢) يقول ديفيد رانسون: "إنّه عالم غريب ذلك الذي ولّده فعل نيكسون؛ حيث أسعار الفائدة تحدد قيمة الدولار بدلاً من العكس، لكن ذلك هو النظام الوحيد الذي يمكننا الحصول عليه لعالم يفوق فيه الاقتصاد المالي الاقتصاد الحقيقي بكثير". كرتزمن، موت التقود، مصدر سابق، ص ١٤، ٦٥.

وقد ترتب على ذلك كله أن تغيّرت التّقود من كونها مقياساً للقيم - ذات أصل ثابتٍ محدّدٍ - ومن حقيقة محضة إلى شيءٍ أثيريٍّ إلكترونيٍّ متقلبٍ ليس سوى مجموعات من الواحد والصفروهي وحدات الحوسبة الأساسيّة، فتحوّلت بذلك من نقدٍ ورقيٍّ مدعومٍ بوعده من الحكومة المصدرة بالتحويل إلى ذهب، إلى الصّورة الحاليّة التي لا تعدو التّقود فيها إلّا رقماً إلكترونيّاً، أي أنّ المال أضحي افتراضياً من الناحية العمليّة<sup>(١)</sup>.

ويثار التّساؤل حول الجهة التي يمكنها أن تتولى إصدار التّقود الإلكترونيّة إذا ما تحققت على أرض الواقع؟ هل هي البنوك المركزيّة، أم البنوك المعترف بها من قبل البنوك المركزيّة، أم يكمن أن تتولى أي جهة إصدار هذه التّقود، دون أن تكون بالضرورة مؤسسة مصرفيّة، أم هي جهات دوليّة كبنك إلكترونيٍّ دوليّ - على فرض وجوده -؟

لقد طُرحت عدّة جهات لإصدار التّقود الإلكترونيّة من ضمنها تلك المشار لها في السؤال، والحقيقة أنّ قضية بهذا الشأن يجب أن تؤخذ برويّة وعناية، كما يجب أن نتجنّب فيها القفزات غير المحسوبة والتي قد تؤدي - لا قدر الله تعالى - بفكرة الاقتصاد الإسلاميّ الثّاشي، مما قد يعرضه إلى أزمة ماليّة شبيهة بتلك الأزمات التي عصفت بالاقتصاديات العالميّة، التي مازالت التّعاملات الإسلاميّة بمأمن منها، وفي نفس الوقت يجب أن تُراعى الطّفرة الهائلة للثورة الرقميّة والمعلوماتيّة، والتي ستواكبها بكل تأكيد عمليات ماليّة ومصرفيّة ضخمة، قد تقف الشكليّة والبيروقراطيّة عقبة أمام تقدمها وتوسعها.

---

(١) مهاتير، محمد (٢٠١٤)، طيب في رئاسة الوزراء (ترجمة أمين الأيوبي)، ط ١، ص ٧٨٧، الشبكة العربيّة للأبحاث، بيروت.

وفي العودة إلى المصدر لهذا النوع من الثُّقود وبالتَّظَر إلى ما تقدَّم فإنَّه أصبح من اللازم العمل على إنشاء البنك المركزي الإلكترونيّ، وتكون هي الجهة المخولة بإصدارها - بحسب رأي الباحث - كما وتمنح قراراته ولوائح قوة القانون الملزم، بما تمكنه من الرّقابة على المؤسسات الماليّة والمصرفيّة الإلكترونيّة، والحفاظ على الاستقرار التّقدي، وتنظيم النّشاط الاقتصادي، ومنح البنك الإلكترونيّ هذه الصلاحيّات من شأنه القدرة على السّيّطرة على حجم الثُّقود الإلكترونيّة الموجودة في السُّوق؛ لأنّ عدم توازنها مع حجم السَّلع والخدمات سوف يؤدي إلى زيادة معدل التّضخم، وعلى العكس فقد تحدث أزمة سيولة (انكماش) في حال انخفاض حجم الثُّقود المتداولة عن حجم السَّلع والخدمات، وبالتالي فإنّ البنك المركزيّ هو الذي سيضع الحلول لهذه المشاكل من خلال تفعيل سياساته النقديّة، وصولاً إلى البنك المركزيّ الإلكترونيّ العالميّ، وذلك في حال استقرار التّعاملات بها، والاطمئنان إليها، ومعالجة الإشكاليات التي قد تواجهها مستقبلاً، والذي سينظم إجراءاته بقوة القانون الدّولي<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الثُّقود الإلكترونيّة تؤدي نفس الوظائف التي تؤديها الأموال، وكان الاستقرار النقديّ والتّوازن الاقتصادي مقصداً معتبراً لحفظ المال من التّقلبات والاختلالات الماليّة المستقبلية، ولأنّ الأصل في الأشياء النّافعة الإباحة، فإنّ ذلك كلّ لا يوجد ما يمنع من الأخذ بهذا الشّكل من الثُّقود، ويترتّب عليها من الأحكام ما يترتّب على التّقد الشّرعي، ومن تلك الأحكام:

١. يخضع التّقد الإلكترونيّ للزّكاة، وذلك وفق شروط زكاة التّقدين، وعلى أساس التّقدين القائمين وقت نزول التشريع وهما: الذهب أو الفضة<sup>(٢)</sup>.

(١) نعمان، الثُّقود الإلكترونيّة، مصدر سابق، ص ١٠١.  
(٢) فإنّما أن يقدر نصاب الثُّقود الإلكترونيّة بالذهب، أي بما يعادل قيمة عشرين مثقالاً، أي (٨٥) غراماً من الذهب، وهو الأقوى عند الشّيخ القرظاوي؛ لقوة أدلة نصاب الذهب عنده، أو على أساس ما يعادل قمة خمس أواق، أي متتا درهم من الفضة، وهو الأفضل بحسب الشّيخ السّعدي؛ لأنّهُ أنفع للفقراء.  
القرظاوي، فقه الزّكاة، ج ١، ص ٢٦٣. عبد الملك السّعدي:

٢. إن بيعت التُّقود الإلكترونيَّة بجنسها فيجب فيها التَّقابض والمساواة، وأمَّا إذا بيعت بغير جنسها فيجب فيها التَّقابض في محل العقد، ومثال ذلك؛ أن تباع التُّقود الإلكترونيَّة المصدرة بالدولار، بأخرى مصدرة بالين، فيجب التَّقابض فيهما في مجلس العقد.

٣. يمكن أن تدفع التُّقود الإلكترونيَّة كرأسمال للشركة أو ثمن للسلعة المؤجل استلامها في عقد السَّلْم.

٤. يخضع إقراض التُّقود الإلكترونيَّة لنفس شروط عقد القرض المقررة في الفقه الإسلامي<sup>(١)</sup>.

---

(١) الكبيسي، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية، مصدر سابق، ص ٣٥٣.

## المبحث الثاني

### الرَّحْم الصَّنَاعِي (خَزَان الحمل)

#### المطلب الأول: التَّعْرِيف بالمسألة المفترضة

لَمَّا كانت تقنيات التَّكَاثُر منها ما وقع بالفعل في المجال التَّطْبِيقِي كالتَّلْقِيح الصَّنَاعِيّ بِشِقِيهِ: الدَّاخِلِي والخَارِجِي، ومنها ما لَمْ يَوقِعْ، أو مازال طور التَّجْرِبَةِ والاختبار، كالرَّحْم الصَّنَاعِيّ، وهي تقنية جديدة ظهرت في عالم الإنجاب، وكان من أسباب ظهورها تلك الاعتراضات والتَّحْفِظَات على تقنية استئجار الأرحام، وهي التقنية التي تتبع في حال رفض الرحم الأصلي للجنين، ويحاول المختصون إدخال العديد من التَّحْسِينَات والتَّطْوِير عَلَيْهَا حتى يماثل الرَّحْم الطَّبِيعِي، سواء من حيث الطُّرُوف الفيزيائيَّة أو من حيث مد الجنين بمحاجاته من الغذاء والدَّوْرَةِ الدَّمَوِيَّة وغيرهما.

وتعتبر تقنية الرَّحْم الصَّنَاعِيّ هي فكرة من الأفكار التي جددت في مجال تقنيات الإخصاب المساعد وعلم الأجنة، ويقصد من خلاله تحقيق النمو والتكوين الكامل للجنين خارج بيئة الرَّحْم الطَّبِيعِي، ويعد ما تحقق في مجال الإنجاب الصَّنَاعِيّ من إمكانيَّة الإخصاب ووصول الجنين إلى مرحلة الانقسام والتكاثر خارج الجسم، وكذلك الذي تحقق في تنمية الأطفال المبتسرين الذين يولدون ناقصي النمو، حيث أمكن نقلهم إلى حضانات صناعيَّة لإكمال نموهم في ظل عناية طبيَّة مرَكَّزَة<sup>(١)</sup>، وبناءً على ما ذُكِر يمكن التَّعْرِيف بالرَّحْم الصَّنَاعِيّ بأنَّه: عبارة عن آلة أو حاضنة (خَزَان)، توضع فيها اللقيحة المخصَّبة أو الجنين ناقص التَّمُو، وتقوم بوظائف الرَّحْم، عبر وسائل تقنيَّة مخصوصة.

(١) مهران، الأحكام الشرعيَّة والقانونيَّة للتدخُّل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٦٢٢.

والملاحظ لهذه التقنية يرى خضوعها لعدة محاولات تجريبية، فقد استطاع (لاندروم ب. سيتلر) في مستشفى كولومبيا التابع للكنيسة في نيويورك الحصول على بيضة مخصّبة، ثمّ توسع بأبحاثه لتشمل زرع الجنين البشري في المعمل، وفي عام (١٩٦٠م) أكد الدكتور (دانييل بتروتشي) حصوله على أجنة وجعلها تنمو في رحم صناعي من زجاج، وذكر أن أحد هذه الأجنة عاش تسعة وتسعين يوماً، وقد توقفت أعماله بأمر من الكنيسة.

وقد تمكن (روبرت جولدن) من جامعة ليلاند ستانفورد الصغرى في الولايات المتحدة الأمريكية من صناعة رحم من الصُّلب السِّميك، له فتحة واحدة به محلول من الملح، يحتوي على أوكسجين مضغوط بدرجة حرارة (١٤) كج على السنتمتر المربع، وهو ضغط يعادل الضغط الذي يتعرض له الغوّاص على عمق (١٤٠م)، وكانت فكرته تقضي بإجراء الأوكسجين والفيتامينات والأملاح المعدنية والسُّكريات من خلال جلد الجنين، وقد أحرز بعض التّقدم، غير أن الرّحم لم يكن على درجة كافية من الكفاءة، فلم يستطع أن يتخلص من فضلات الجسم<sup>(١)</sup>.

وقد عكف مجموعة من علماء اليابان وانجلترا على العمل على ابتكار هذه التقنية، ويعتمد تنفيذها - بحسب اعتقادهم - على وضع اللقيحة المتكونة بطريق التلقیح الصناعي الخارجي في حاوية مصنوعة من مادة الاكليك الشفاف، وهي تحوي سائلاً سلويّاً (الأمنيوتي) صناعياً، يحاكي السائل الأمنيوتي الطّبيعي الموجود في رحم الأم البشريّة، ويودع هذا الجنين فيه، ويمدّه العلماء بكافة وسائل الحياة والتّموطال فترة الحمل اللازمة لاكتمال نموه، كما ويتم الاستعاضة عن المشيمة

---

(١) سلامة، زياد أحمد (١٩٩٦م)، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ط١، ص١٠٩-١١٠، الدّار العربيّة للعلوم، عمّان.

الطبيعية والحبل السري بماكنة تضخ الأوكسجين في الدّم؛ وذلك لنقل الدّم المؤكسج بالحبل السري، ويضبط الأطباء الظروف الفيزيائية، مثل درجة الحرارة وغيرها، وتجري مراقبة الجنين من خلال جدران الحاوية<sup>(١)</sup>.

ولهذه التقنية إيجابيات وسلبيات، فهي من جهة الإيجابيات؛ فإنّها تساهم في حل مشاكل العقم، وستفيد مئات الآلاف الذين يولدون مبتسرين قبل موعدهم، أو في أحوال غير طبيعية من حيث الحجم والوزن، عوضاً عن كونها الطّريق البديل للرّحم المؤجر.

أمّا من جهة السّلبات؛ فتلك التكاليف الباهضة التي تتكفلها هذه التقنية، لكي تصبح هذه الطّريقة سليمة وآمنة مثل الحمل الطّبيعي، وقد تكون أداة لظهور جيلٍ جديدٍ مجهول الهوية، يتم استغلالهم في أعمال غير أخلاقية، كما أنّه لا يزال ينتظرها المزيد من التّجارب والاعتبارات والمحاولات للتّغلب على المصاعب التي تواجه الأجنّة، وهي قيد التّجربة على الحيوان<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة

من البديهي القول إنّ الفقهاء المعاصرين لم يتعرضوا بتوسّع لهذه المسألة بالتّقاش، فهي رهينة التّقدم العلميّ، والاكتشافات المعاصرة، والتّجارب المستمرة، والحديث الدائر بشأنها وبخاصة في الوسط الطّبي، لا يمنع من عرضها على الأدلة الشرعية، وصولاً لإعطاء الحكم الشرعي المتعلّق بها، وهنا نعرض لأهم الأدلة التي قد تستند عليها هذه المسألة.

(١) غنيم، كارم السّيد (١٩٩٨م)، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السّماء، ط١، ص ٢٧٣-٢٧٤، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٢) مهران، الأحكام الشرعية والقانونية للتّدخل في عوامل الوراثة والتّكاثر، مصدر سابق، ص ٦٢٤.



## الأدلة ومناقشتها:

عرض لأهم الأدلة الشرعيّة التي يمكن أن يؤصل من خلالها لفقهِ المسألة المفترضة منها:

١. قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ أَلَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجَدَ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١].

وجه الدلالة: طلب الإنجاب والتدب إليه من قبل الشّارع، وجعله - أي الإنجاب - من أغراض التّكاح الأساسيّة، وهو مطلوب بالطّرق الأصيلة، وعليه فإنّ التّوصل إليه بطرق بديلة مشروعة يكون مطلوباً أيضاً من باب أولى<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض عليه: بقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمّهْتُمْ إِلَّا اللَّيِّ وَلدنَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢].

وجه الدلالة: نفي الله تعالى الأمومة عن التي لم تلد، فكيف بالتي لم تحمل ولم تلد، فإنّ التّفني أكد في حقّها، فينقطع نسبه من الجهتين: الأم والأب، أمّا الأم؛ فلانعدام الحمل والولادة منها، أمّا الأب؛ فلانعدام الفراش الشّرعي<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عنه بأمرين هما:

الأمر الأول: أما من حيث انعدام نسبه من جهة الأم لعدم الحمل والولادة؛ فلا ينهض دليلاً؛ ذلك لأنّ الأم الحقيقيّة في الإسلام هي مجموعة الهيئة التي هي صاحبة الحمل والوضع، وهي في ذاتها صاحبة البويضة والجينات الوراثيّة، إذ لكل مولود بأمّه حالتان:

(١) عارف، علي عارف (١٩٩٩م)، الأم البديلة (الرّحم المستأجرة) رؤية إسلاميّة، إسلاميّة المعرفة، مج (٥)، عدد (١٩)، ص ٩١، لبنان.

(٢) ذبيان، سامي (١٩٧٩م)، إيران والخميني منطلقات الثّورة وحدود التّغيير، ط ١، ص ٢٨٣، دار المسيرة، بيروت. سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشّريعة، مصدر سابق، ص ١١١.

الأولى: حالة تكوين ووراثته، وأصلها البويضة منها، والثانية: صلة حمل وولادة، وأصلها الرَّحْمُ منها، وقد ترتَّب على اعتلال الرَّحْمِ أو فقدانه عدم حصول الحمل أو الوضع، فيأخذ بالبديل وهو الرَّحْمُ الصَّنَاعِي لِلضَّرُورَةِ، والبديل يأخذ حكم المبدل منه، كما أَنَّ الضَّرُورَةَ تَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا، فهذا هو المولود المتَّصِلُ بِأَبُوِيهِ شرعاً وطبعاً<sup>(١)</sup>.

الأمر الثاني: أما من حيث انعدام نسبه من جهة الأب لعدم الفراش الصَّحِيح؛ فهو مردود بأنَّ الرَّحْمَ الصَّنَاعِي جَمَادٌ، ولا يصلح في ذاته لأن يكون فراشاً، لأنَّ الفراش وصفٌ لوضع شرعيٍّ لا يتصوَّرُ إلَّا في الإنسان، أمَّا الرَّحْمُ الصَّنَاعِي فليس إلَّا أداة يتحقق من خلالها تواصل ما انقطع من حلقات سلسلة الوظيفة الإنجابية بين الزوج والزَّوْجَةِ<sup>(٢)</sup>.

٢. ما روي أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قال: "تداووا عباد الله، فَإِنَّ الله تعالى لم يضع داءً إلَّا وضع معه شفاءً إلَّا الهرم"<sup>(٣)</sup>.

وجه الدَّلَالَةِ: إِنَّ الشَّارِعَ الحَكِيمَ أَمَرَنَا بِمَطْلُقِ التَّدَاوِي، والأمر للوجوب، فالعقم مرضٌ، وهو خلاف الطَّبِيعِي - إذا كان المبيض سليماً، ولكن يوجد خلل في الرَّحْمِ -، فعلاجه بأي وسيلة مشروعة يكون مطلوباً، فما دامت الوسيلة مشروعة، فالغاية مشروعة<sup>(٤)</sup>.

(١) أبو زيد، فقه النَّوَاذِل، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤٧.

(٢) مهران، الأحكام الشرعيَّة والقانونيَّة للتدخُّل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٦٢٧.

(٣) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مصدر سابق، كتاب الطَّبِّ، باب ما أنزل الله داءً إلَّا أنزل له شفاءً، رقم

الحديث ٣٤٣٦، ص ٥٣١. قال الحاكم: "الحديث صحيح على شرط البخاري ومسلم". الحاكم

النيسابوري، المستدرک على الصَّحِيحِينَ، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٤١.

(٤) جميل، زراعة الأجنَّة، مصدر سابق، ص ١٠٠.

٣. المعقول؛ ذلك أنه لما جاز اجتماع هذه اللقيحة - في أنبوب الاختبار - خارج الرحم الطبيعي أياماً - التلقيح الخارجي - في بداية الحمل، جاز إبقاؤها في الرحم الصناعي إلى نهايته، بجامع أن كلاً منهما آلة يحصل بهما الغرض<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض عليه: إنَّ القائمين على هذه التجارب باتوا يحذرون من التّضخيم الإعلاميِّ، ثمَّ إنَّ ما تمَّ الوصول إليه من إنجاز لا يسمح بحضانة الأجنَّة أكثر من ثلاثة أسابيع كحدِّ أقصى، فكثير من أجنَّة الماعز التي تمَّ التّجريب عليها لم تعش سوى أيام قلائل بعد خروجها من الرّحم الصّناعي<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عنه: إنَّ مجرّد البحث فيها، ووضعها في الاختبار والتّجريب لا يمنع من بيان الموقف الشرعي المتعلّق بها، شريطة أن تصوّر المسألة تصويراً دقيقاً؛ حتّى لا يلتبس الأمر على المنظر لها.

---

(١) خلف، طارق عبد المنعم (٢٠٠٩م)، أحكام التّدخل الطّبي في النّطف البشريّة في الفقه الإسلامي، ط١،

ص ٩١، دار النَّفائس، عمّان. سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، مصدر سابق، ص ١١١.

(٢) مهران، الأحكام الشرعيّة والقانونيّة للتّدخل في عوامل الوراثة والتّكاثر، مصدر سابق، ص ٦٢٣.

### المطلب الثالث: التّطبيق الافتراضي في فقه المسألة

إذا ما تحققت إمكانية الإنجاب بوسيلة الرّحم الصّناعي عملاً، وتحققت كذلك فيها دواعي الإباحة الشرعيّة، فهل الإنجاب بهذه الوسيلة بحد ذاتها تأثير في أحكام النّسب، وهل يُنسب الطفل لجهة أبويه معاً، أم لجهة أبيه فقط، أم لجهة أمّه فقط؟

والحقُّ أنّ الإنجاب بهذه التقنية لا يمنع ثبوت الفراش وقيامه، ويتصل النّسب لجهة الأب صاحب التّطفة ولجهة الأمّ بالزوجة صاحبة البويضة، أمّا إذا دخل في الإنجاب عن طريق الرّحم الصّناعي عنصر ثالث غير صناعي - أي بشري - فيتأثر النّسب تبعاً لذلك، دون أن يكون لاستخدام الرّحم الصّناعي بحدّ ذاته تأثير في موضوع النّسب<sup>(١)</sup>.

وبناءً على ذلك فإنّ توزيع التّركة لا يتم إلّا على أساس أنّه حملٌ موجود، ومن المعلوم أنّ وجود حمل بين الورثة قد يؤدّي أحياناً إلى إيقاف التّركة كلّها، كما لو كان معه من الورثة كلهم يجوبون به حجب حرمان، وقد يؤدّي وجوده إلى توزيع بعض التّركة وإيقاف بعضها الآخر، فما يوقف يبقى موقوفاً حتّى يحصل الأمر الأول فيستحق نصيبه، كما لو كان حملاً فولد حيّاً، أو يحصل الأمر الثاني؛ وذلك بانتهاء حياته، فيعاد توزيع التّركة على أساس أنّه غير موجود، كما لو كان حملاً فوضعت أمّه ميتاً<sup>(٢)</sup>.

وهنا تعرض إشكالية متعلقة بما نحن فيه حاصلها: إنّ الأم إذا ماتت ولها جنينٌ مجمّد، فهل يحق لنا الأخذ بهذه التقنية إنقاذاً لحياته، أم أنّه يترك حتى يلقي حتفه؟

(١) المصدر السّابق، ص ٦٢٧.

(٢) جميل، زراعة الأجنّة، مصدر سابق، ص ١٠٣-١٠٤.

إنَّ هذه الحالة تشبه حالة الجنين الذي توفيت أمُّه وهو في بطنها، فيأخذ حكمها، والراجع لدى الفقهاء في حكم هذه المسألة هو وجوب إنقاذ حياته ما أمكن ذلك، فإن لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه ترك حتى ينتهي أجله من تلقاء نفسه، ولا يجوز بأي حال من الأحوال فعل ما يؤدِّي إلى استعجال موته ولو مع اليأس من حياته<sup>(١)</sup>.

فالأساس أنَّه يجب إنقاذ الجنين، وذلك بمحاولة استكمال نموه حتَّى يصبح إنساناً سوياً، والطَّريق الممكن لذلك؛ إمَّا بزراعته في رحم امرأة أُخرى، وهذا الطريق مسدود لعدم الإذن الشرعي، وإمَّا أن يصبح من الممكن عملياً تنميته في الرَّحم الصَّناعي حتَّى يصبح إنساناً سوياً، وحينئذ يجب أن يفعل له ذلك<sup>(٢)</sup>.

وبناءً على ما تقدّم فإنَّ الباحث يرى إباحة هذه التقنية، ويترتّب عليها ما يترتّب على الحمل بواسطة الرَّحم الطبيعي من الأحكام والآثار الشرعيّة، وذلك وفق ضوابط أهمها:

١. أن يكون منشأ اللقيحة من زواج شرعيّ.
٢. ألا تكون من قبيل العبث والتّرف العلمي.
٣. ألا يترتّب عليها إضرار بالجنين، فالضّرر يزال<sup>(٣)</sup>.
٤. عدم مقدرة الزّوجة على الحمل لكونها معتلّة أو منزوعة الرَّحم.

---

(١) قال النّووي: "ومختصر المسألة إن رجي حياة الجنين وجب شق جوفها وإخراجها، وإلاّ فثلاثة أوجه أصحها: لا تشق ولا تدفن حتى يموت، والثاني: تشق ويخرج، والثالث: يثقل بطنها بشيء ليموت وهو غلط". النّووي، المجموع، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٩٣.

(٢) جميل، زراعة الأجنّة، مصدر سابق، ص ١٠٣.

(٣) الزّرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٩٣.

٥. ألاَّ يترتَّب على هذه التقنية دخول طرفٍ ثالثٍ غير صناعيٍّ - أي بشريٍّ - .
٦. يُشرف على هذه التقنية من الأطباء والفنيين ممن يوثق بدينه وعلمه وخُلقه.
٧. أن تستخدم هذه التقنية لغايات مشروعة وفي إطار محدودٍ وبحسب الحاجة،  
فالحاجة تقدر بقدرها<sup>(١)</sup>.

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٠٤.

## المبحث الثالث

### مستقبل التكاثر بالخلايا الجسدية البشرية

#### المطلب الأول: التعريف بالمسألة المفترضة

كان الهاجس الذي شغل بال العلماء هي كيفية السيطرة على الظفرة الهائلة للسكان، والقدرة على توفير ما يلزم من غذاء ودواء وأيد عاملة، وذلك من أجل التغلب على مشكلة المجاعة والفقر، والتّصدي لما قد يعترض البشرية من آفات وأمراض، لذا بدأ التفكير جدياً بالانتقال من التناسل الجنسي إلى التناسل اللاجنسي.

في هذه الأثناء شهد العالم تقدماً طيباً ملحوظاً ومتسارعاً، وقد أخذ جانب الوراثة والتكاثر الجانب الأكبر منه، فالرغبة بالسيطرة دفعتهم - أي العلماء - بالبحث عن طرق غير تقليدية للتكاثر، أي من التكاثر الجنسي إلى التكاثر الجسدي، وقد تكلفت جهودهم بالنجاح في عالم النبات، وكذا في عالم الحيوان، وقد كان الحدث الأبرز في هذا المضمار هو استنساخ النعجة "دولي"<sup>(١)</sup>.

ولم تُحدث هذه العملية جلبة في دراساتها المتعلقة بالنبات والحيوان، نظراً للنتائج المبشرة والإيجابية المتوخاة منها بهذا الخصوص، أمّا فيما يتعلق بالإنسان

---

(١) في عام (١٩٩٦م) أعلن "أيان ويلموت" وفريقه من معهد روزلين في أدنبرة تمكنهم من توليد نعجة من نعجة أخرى من غير تلقيح جنسي، وبتكلفة تقدّر بـ (٧٥٠) ألف دولار، وكانت الطريقة بأن أخذوا بويضة غير ملقحة، وأفرغوها من نواتها، وأدخلوا مكانها نواة خلية جسدية مأخوذة من ضرع نعجة أخرى حامل، وتمكنوا من "تلحيم" هذه النواة باستخدام تيار كهربائي، ثم أعادوها في رحم نعجة ثالثة، فبدأت الخلية بالانقسام إلى خلايا، إلى أن تكون منها جنين كامل تدعى بـ (دولي)، وكانت مساوية في أوصافها للنعجة صاحبة الخلية الجسدية. غنيم، الاستنساخ والإنجاب، مصدر سابق، ص ٧١-٧٣.

فقد أحدثت ما يشبه الانقسام بين محذر منها، ومؤيد لها، ومتربح لنتائجها، لذا فإنَّ الدِّراسة تتناول هذه العمليَّة من جانب التَّكاثر البشري فقط.

وصورة هذا التَّكاثر هو أن تأخذ نواة خلية جسديَّة من إنسان تحتوي على كافة المعلومات الوراثيَّة وزرعها في بويضة أنثى منزوعة النَّواة، والعمل على تخصيبها ودفعها للانقسام والتَّكاثر بالحفز والتنشيط الكهربائي، ثم زرعها بعد أن يتحقق الإخصاب في الرَّحم، لتأخذ دورة الحمل بشكل طبيعي حتى الولادة، ويكون الجنين صورة طبق الأصل عن صاحب الخليَّة الجسديَّة، من حيث الخصائص الوراثيَّة والفيزيولوجية والشَّكل، ويُطلق على هذه الصُّور الاستنساخ أو الاستنسال الجسدي<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة

إنَّ الفرض المطروح على التَّنظر الفقهي يقوم على أساس استنسال العقيم في إطار العلاقة الزوجيَّة القائمة، فالرجل الذي لا يستطيع الإنجاب بالطريق المعتاد بأن يكون مقطوع الخصيتين أو موؤفهما، يمكن أن تأخذ خلية من جسده وتنزع نواتها لتدمج في بويضة منزوعة النَّواة مأخوذة من زوجته، ثمَّ يعاد زرعها في رحم الزَّوجة نفسها صاحبة البويضة، وقد اختلفت كلمة العلماء المحدثين بين معارض لها ومؤيد، وهنا أسوق أدلة المعترضين ومن خلال مناقشتها يتبيَّن موقف المؤيدين.

### الأدلة ومناقشتها:

استند المعترضون على طريقة التَّكاثر بالخلايا الجسديَّة بأدلة، أذكر من أهمها:

(١) مهران، الأحكام الشرعيَّة والقانونيَّة للتدخل في عوامل الوراثة والتَّكاثر، مصدر سابق، ص ٣٢٦.

غنيم، الاستنساخ والإنجاب، مصدر سابق، ص ٧١.



١. بمطلق الآيات الدالة على حرمت التغيير في خلق الله تعالى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْهِمُهُمْ فَالِغَيْرِ بَخْ خَلَقَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١١٩]، وكقوله تعالى: ﴿لَا يَبْدِيلُ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الَّذِي بُدِّلَ الْقَيْمُ﴾ [الروم: ٣٠].

وجه الدلالة: فالأولى جاءت في معرض الحديث عن السلوك الذي يتبعه الشيطان بصرف الناس عما ينفعهم، وذلك بالاشتغال بتغيير الخلق، وأمّا الثانية فقد أشارت إلى حرمة هذا التغيير والتبديل، وما يقوم به أهل الاستنساخ من قطع للخلايا الجسدية والبويضات وتلحيمها لتلبية رغباتهم وأهوائهم هو عين التغيير المنهي عنه، كما أنّ فيه مضاهاة لخلق الله تعالى<sup>(١)</sup>.

ويجاب عنهما بأمرين:

الأول: إنّ الآية الأولى محمولة على المثلة أو ما في معناها كالخصاء وفقء العين وقطع الأذن، والاستنساخ بخلافه فهو مشابهة لأصل الخلق، أمّا الآية الثانية فإنّ المقصود بها هو تغير دين الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

الثاني: أمّا عن مضاهاته لخلق الله تعالى فغير مسلم به أيضاً؛ لما فيه من الخلط بين الإبداع والخلق، فالإبداع: هو إيجاد شيء من لا شيء، وأمّا الخلق: فهو إيجاد شيء من شيء، فالأول؛ يختص به الله تعالى، والثاني؛ يشترك معه خلقه، وإن كان خلقهم لا يضارعون به خلقه<sup>(٣)</sup>.

(١) المراغي، أحمد مصطفى (١٩٤٦م)، تفسير المراغي، ط١، ج٥، ص١٦٠، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر. الخادمي، نو الدين مختار (٢٠٠١م)، الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الإسلامية، ط١، ص٧٩، دار الزّاحم، الرياض.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص١٣٦-١٦٦، ص٤٣٠. الأشقر، محمد سليمان (١٩٩٧م)، الاستنساخ، مجلة هدي الإسلام، مج (٤١)، العدد (٤)، ص٣٢، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، عمّان.

(٣) الأعظمي، ظهور الفضل والمنّة في بعض المسائل المستحدثة، مصدر سابق، ص٨١.

وقد يرد عليه: إِنَّ التَّغْيِيرَ الْوَارِدَ فِي الْآيَاتِ وَسُوءَ التَّصَرُّفِ فِيهِ شَامِلٌ لِلتَّغْيِيرِ الْحَسِيِّ كَالْخِصَاءِ، وَالتَّغْيِيرِ الْمَعْنَوِيِّ كَالِاسْتِنْسَاخِ<sup>(١)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾

[الحجرات: ١٣].

وجه الدلالة: إِنَّ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ قِيدَتِ التَّنَاسُلَ بِكَوْنِهِ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ، فَالرَّجُلُ فِي التَّكَاتُرِ الطَّبِيعِيِّ يَمْنَحُ ثَلَاثَةَ وَعِشْرِينَ كُرُومُوزُومًا، وَالْمَرْأَةُ تَمْنَحُ كَذَلِكَ ثَلَاثَةَ وَعِشْرِينَ كُرُومُوزُومًا، وَيَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِنْدِمَاجُ وَالتَّزَاجُجُ فِي خَلِيَّةٍ وَاحِدَةٍ بَدَلًا مِنْ خَلِيَّتَيْنِ، بِمُخَالَفِ الْإِسْتِنْسَاخِ وَالَّذِي يَمْنَحُ فِيهِ الزَّوْجُ سِتَّةَ وَأَرْبَعِينَ كُرُومُوزُومًا كَامِلًا مِنْ خَلِيَّتِهِ الْجَسَدِيَّةِ، وَدُونَ مِشَارَكَةِ مَنْ قَبْلَ الزَّوْجَةِ بِالصَّبْغِيَّاتِ الْوَرَاثِيَّةِ، وَفِي هَذَا مَخَالَفَةٌ لِأَصْلِ الْفِطْرَةِ<sup>(٢)</sup>.

وَيَجَابُ عَنْهُ بِأُمُورٍ أَهْمُهَا:

الأمر الأول: إِنَّ ذَكَرَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا يُحْتَرَبُ بِهِ عَنْ عَدَمِ إِمْكَانِ حَدُوثِ الْحَمْلِ وَالْوِلَادَةِ بِغَيْرِ ذَلِكَ، بَلْ هُوَ قَيْدٌ أَكْثَرِيٌّ، فَأَكْثَرُ مَا يَتَوَالَدُ وَيَتَنَاسَلُ بِهِ النَّاسُ مِنْذَ آدَمَ - ﷺ - وَإِلَى يَوْمِ الدِّينِ، هُوَ الطَّرِيقُ الْمَتَقَدِّمُ<sup>(٣)</sup>.

الأمر الثاني: إِنَّ الْخَلِيَّةَ الْمَأْخُوذَةَ مِنَ الْأَصْلِ الْمَسْتِنْسَخِ مِنْهُ نَاشِئَةٌ فِي الْأَصْلِ مِنْ تَزَاجُجِ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ، وَهَذَا عِنْدَمَا كَانَ ذَلِكَ الْأَصْلُ خَلِيَّةً وَاحِدَةً، ثُمَّ تَكَاتُرَتْ بِالْإِنْقِسَامِ إِلَى أَنْ صَارَتْ مِثَالِ الْمَلَائِينَ عِدَدًا، وَكُلٌّ مِنْهَا يَتَكُونُ مِنْ سِتَّةِ وَأَرْبَعِينَ

(١) المراغي، تفسير المراغي، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٦٠.

(٢) واصل، نصر فريد (١٩٩٨م)، الاستنساخ البشري وأحكامه الطبيعية والعلمية في الشريعة الإسلامية، مجلة الفرقان، العدد (٤٠)، ص ٤٩، المغرب.

(٣) الأعظمي، ظهور الفضل والمنة في بعض المسائل المستحدثة، مصدر سابق، ص ٩٨.

كروموزوماً، نصفها من الذكر والنصف الآخر من الأنثى، فهي إذن من ذكر وأنثى، فتدخل في الآية موضع الاستدلال<sup>(١)</sup>.

الأمر الثالث: إذا تمكّن العلم من تصنيف "كروموزومات"<sup>(٢)</sup> الخليّة الجسديّة للزوج، فلا بدّ حينئذ من استبقاء نواة بويضة الزوجة وتلقيحها بناتج التّصنيف، فهل هذا الافتراض يرفع الإشكال السّابق ليتأكد القول بإباحة التّنسيل بناتج هذا التّصنيف؟<sup>(٣)</sup>

٣. ما ورد عن علقمة عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى"<sup>(٤)</sup>.

وجه الدّلالة: إنّ الحديث جعل من الوشم والتفلج والتّمص تغييراً لخلق الله تعالى، والاستنساخ البشري نوعٌ من التغيير والعبث فيكون محرماً أيضاً، بجامع التغيير بالخلقة الأصليّة<sup>(٥)</sup>.

ويجاء عنه بأمرين هما:

الأمر الأول: إنّ هذا الأثر هو من قول عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - لا من قول النبي - صلى الله عليه وآله - فهو موقوف عليه، والصّحابي مجتهد كسائر المجتهدين، ويجوز عليه

---

(١) الأشقر، الاستنساخ، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٢) الكروموزوم: تركيب قضبي الشكل يقع في نواة الخليّة، ويتكون من بروتينات وحمض نووي ربيبي منقوص الخليّة، وتقوم بحمل المورثات التي تنقل صفات الآباء إلى الأبناء:

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

(٣) مهرا، الأحكام الشرعيّة والقانونيّة للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٣٣٧.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، رقم الحديث ٥٥٨٧، ج ٥، ص ٢٢١٦.

(٥) الأشقر، الاستنساخ، مصدر سابق، ص ٣٢.

الخطأ والصواب، فلا يكون قوله ملزماً لغيره من المجتهدين، ولا مصدراً من مصادر التشريع<sup>(١)</sup>.

الأمر الثاني: حتى لو سلمنا بالعمل به، فإنَّ التغيير المشار إليه في الحديث هو مما يظهر الخِلَاقَة على غير ما جعلها الله تعالى عليه، ولا ينطبق ذلك على الاستنساخ البشري، إلاَّ إذا أدى إلى ظهور جنين بأربع أرجل، أو برأسين، وهو الذي لم يحدث<sup>(٢)</sup>.

٤. المعقول؛ ذلك أنَّ النَّسِيلَ المستنسخ جسدياً ليس ابناً للزَّوج وإنَّما توأم، أيَّ أنَّه أخٌ للزَّوج، كما أنَّه ليس ابناً للزَّوجة التي استقبلت اللقيحة في رحمها، ولم تشارك فيها إلاَّ ببويضة فارغة من المحتوى الوراثي<sup>(٣)</sup>.  
ويرد عليه بأمور منها:

الأول: إنَّ التماثل بين النُّسخة والأصل هو بتركيب البنية الوراثية فقط، والذي يؤدي إلى زيادة نسبة التَّشابه، أمَّا محصلة صفات النَّسِيلِ وخصائصه فتخضع لمؤثرات أخرى، كالتربية والتنشئة الاجتماعيَّة<sup>(٤)</sup>.

الثاني: أنَّه وحتَّى في التَّكاثر الجنسي الطَّبيعي حيث يكون التَّركيب الوراثي للنَّسِيلِ نصفه من الأب والنَّصف الآخر من الأم، فقد تؤدِّي هذه المؤثرات دورها

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٥٧. ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٤٥٦.

(٢) الأشقر، الاستنساخ، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٣) المزروع، عبد الإله بن مزروع (٢٠١١م)، أحكام الخلايا الجذعيَّة دارسة فقهية، ط ١، ص ١٤١، دار كنوز اشبيليا، الرياض.

(٤) مصباح، عبد الهادي (١٩٩٧م)، الاستنساخ بين العلم والدين، ط ١، ص ٣٣، الدَّار المصريَّة اللبنانيَّة، القاهرة.

في سيادة صفات الأب وتنحي صفات الأم، أو العكس وينسب متفاوتة، ولم يقل أحد بأن سيادة صفات الأب تجعل النسيب توأمه وليس ابنه، وإن تنحي صفات الأم ينفي عنها صفة الأمومة البيولوجية<sup>(١)</sup>.

الثالث: أمّا فيما يتعلّق بعدم مشاركة الزوجة في المحتوى الوراثي، فإنّه قد أصبح من مسلمات علم الوراثة أنّه توجد عوامل وراثية لا نووية في أجزاء أخرى من الخليّة خارج النواة، مثل "الميتوكوندريا"<sup>(٢)</sup> حيث تقوم بدور فاعل في نقل الصفات الوراثية لاحتوائها على كميات مؤثرة من الحمض النووي (DNA)<sup>(٣)</sup>، ويُعرف هذا السلوك الوراثي بالوراثة اللانوية<sup>(٤)</sup>.

### توجيه الخلاف مع الترجيح:

إنّ ابتغاء النسل من مقاصد الشرع، بل هو المقصد الأصلي من النكاح، وخاصة

---

(١) مهران، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٣٤٤، نقلاً عن كتاب الوراثة البشرية لسامية التمامي، ص ٤١ وما بعدها.

(٢) الميتوكوندريات: هي عضيات في داخل الخلايا الحيوانية والنباتية، طولها بضع ميكرومترات، وعرضها يتراوح من (٠.٥) ميكرومتر، يحيط بها غشاءان متراكبان، مسؤولة عن توليد الطاقة داخل الخليّة.

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

(٣) الحمض النووي (DNA): هو أحد نوعي الجزئيات التي تحمل رموز الصفات الوراثية، ويقوم (RNA) بدور الناقل لهذه الصفات من الشريط الوراثي إلى خلايا الجسم. أبو حلتّم، عبد الحليم (٢٠١٤م)، معجم المصطلحات الطبية، ط ١، ص ٢١٤، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمّان.

(٤) نصرت وسليم، جمال الدين وعبد الرؤوف (١٩٨٠م)، مقدمة في علم الوراثة، ط ١، ص ٢٨٧-٢٨٨، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة. دويدار، عبد الفتّاح محمد (١٩٩٢م)، الأساس البيولوجي والفيزيولوجي للشخصية من المنظور السيكولوجي، ط ١، ص ٧٣ وما بعدها، دار المعرفة الجامعية، القاهرة. مهران، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٣٤٧.

لمن حُرْم عاطفة الأبوة أو الأمومة، غير أن الإقدام على جلب مثل هذه المصالح مشروط بالتَّحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج<sup>(١)</sup>.

لذا فإنَّ الباحث يرجِّح القول بحظر التَّنسيل بالخلايا الجسديَّة حتى يتبيَّن ما ستسفر عنه هذه التقنية في قادم الأيام، والحظر الذي مالت إليه الدِّراسة هو الحظر المصلحي، والذي على أساسه تقوم اختيارات ولي الأمر للأحكام الفقهيَّة حال الاختلاف عليها؛ ذلك لأنَّ القول بالجواز الشرعي لا يعني الجواز التَّطبيقي، وهذه هي ثمرة الموازنة بين الواقع وقواعد السياسة الشرعيَّة<sup>(٢)</sup>.

وقد توصلت كل من التَّدوة الطبيَّة الفقهيَّة المنعقدة (١٤-١٧) حزيران (١٩٩٧م)، والتي كانت برعاية المنظَّمة الإسلاميَّة للعلوم الطبيَّة، وبالتَّعاون مع مجمع الفقه الإسلامي<sup>(٣)</sup>، وندوة الاستنساخ والهندسة الوراثيَّة، والتي عقدتها جمعيَّة العلوم الطبيَّة الإسلاميَّة بالأردن، إلى أن حكم الاستنساخ البشري اللاجنسي هو الحظر، وكان رأي أغلبية الفقهاء المجتمعين أنَّه محرَّم لذاته، ورأى بعضهم أنَّه محرَّم سداً للذريعة؛ وقد جاء قرار الأخيرة مبرراً بالاعتبارات الآتية:

١. إنَّ الأصل هو الالتزام بالطَّريق الشرعي للإنجاب الذي يتلخص باتحاد الحيوان المنوي مع البويضة، ضمن الزَّواج الشرعي.

٢. الاستنساخ البشري مخالف للفطرة وهو اجتماع الذَّكر والأنثى بالزَّواج والإنجاب.

---

(١) الشَّاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٩٩. مهران، الأحكام الشرعيَّة والقانونيَّة للتدخُّل في عوامل الوراثة والتكاثر، مصدر سابق، ص ٣٣٩.

(٢) الأعظمي، ظهور الفضل والمنَّة في بعض المسائل المستحدثة، مصدر سابق، ص ٨٠-٩٠.

(٣) مجموع قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة (١٤١٨هـ)، رقم (٩٤)، ص ٢١٦-٢١٨.

٣. الاختلال في النسب الكونية للذكور والإناث، هي نسبة متوازنة منذ القدم.

٤. للمفاسد المتوقعة؛ كتغيير خلق الله تعالى، وقضية التشابه، وتركز الأمراض الوراثية.

٥. إنَّ علة التحريم مبتناه على مسألة اختلاط الأنساب<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثالث: التّطبيق الافتراضي في فقه المسألة

تعدُّ هذه المسألة من متعلقات الفقه الطّبي، غير أن الناتج عنها مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بفقه الأحوال الشخصية والأسرة، والذي يعنينا في هذا الشأن هو النسب بالذّات، أمّا غيره من الآثار فهي مبنية عليه ثبوتاً وعمداً.

وفي هذا السّياق تدور بعض التّساؤلات والتي تحتاج إلى إجابات سليمة ومقنعة ومنسجمة مع فلسفة التّشريع الإسلامي، ومعلوم أنّ الدّراسة أخذت بحظر التّنسيل الجسدي، لكن ماذا لو حدث مثل هذا التّصور مستقبلاً - في إطار العلاقة الزوجية القائمة - فهل يكون الشّخص المستنسل منه هو الأب الطّبيعي للتّنسيل أم هو أخ له؟ وهل تعتبر المرأة أمّاً حقيقيّة له - أي للتّنسيل - أم هي أمٌّ دمويّة؟

وللإجابة نقول: لقد أرسى الإمام أحمد القاعدة الأمّ في قضايا التّنسب وهي: "كل من درأت عنه الحد ألحقت به الولد"<sup>(٢)</sup>، فالقاعدة تبين أنّ كل وطء حلالٍ أو فيه شبهة الحل يلحق به التّنسب، ومن ذلك التناسل بالخلايا الجسديّة.

(١) جمعيّة العلوم الطّبيّة الإسلاميّة، نقابة الأطباء الأردنيّة (٢٠٠٠م)، قضايا طبيّة معاصرة في ضوء الشريعة الإسلاميّة، ط١، ج٢، ص١٥٧، مطابع الدّستور، عمّان.

(٢) ابن قدامه، المغني، مصدر سابق، ج٩، ص٥٦.

ووجه اعتباره بشبهة الوطاء أَنَّ اللقيحة في هذه العملية اقتصرت على خلية الزَّوج الجسديَّة فقط، المشتمة على الصبغيات الوراثيَّة له والتي يشاركه فيها غيره في نفس الوقت، مع استبعاد الصبغيات الوراثيَّة المتعلقة بالزَّوجة، وما دام أَنَّ الأمر تمَّ بموافقتهما فإنَّ نسبه متصل بهما، جاء في شرح المنهاج: "ولو أتت بولد يمكن أن يكون منه - بحسب الظَّاهر - وعلم أَنَّهُ ليس منه، لزمه نفيه؛ لأنَّ ترك النَّفي يتضمن استلحاقه، واستلحاق من ليس منه حرامٌ، كما يحرم نفي من هو منه"<sup>(١)</sup>.

أمَّا بالنسبة للأم فهي أم دمويَّة له؛ وذلك لمشاركتها بالوعاء - البويضة - الذي يستقر به الهجين، ومروراً بالرَّحم الذي يعلق به الجنين، وانتهاءً بالولادة التي يخرج منها الطَّفل إلى حيِّز الوجود، وأمَّا فيما يتعلق بالإرث فإنَّ المفروض أن يثبت له هنا مادام النَّسب قد ثبت؛ ذلك لأنَّ النَّسب هو سبب للإرث، وثبوت السبب يلزم منه ثبوت المسبب<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الشَّرِيبِي، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج ٥، ص ٦١.

(٢) جميل، زراعة الأجنَّة، مصدر سابق، ص ٩٨.



## الخاتمة

أبرز النتائج:

وأضع بين يدي الدراسة نتائج أهمها ما يأتي:

١. إنَّ التنظير الافتراضي وسيلة اجتهاديّة وطريق لاستنباط الأحكام في المنهج الفقهي، وبه نشهد ولادة نهضة جديدة نحتوي من خلالها المسائل المستجدة.
٢. إنَّ الفقه الافتراضي وجد منذ أن وجدت الرّسالة، وقد أخذ في البداية شكل السُّؤال والجواب.
٣. أثمرت جهود الإمام أبي حنيفة الثُّعمان في نماء هذا الفقه وازدهاره وتوسعه بالتفريع والقياس.
٤. حقيقة الافتراض القانوني مختلفة عن الفقه الافتراضي، فهو أقرب إلى الحيلة منه إلى الفرض الفقهي.
٥. الإصلاح لا يتأتى إلّا حال التمكين؛ لأنَّ الإصلاح حال الاستضعاف طريقه الفرقة والعنف.
٦. إنَّ التَّخرِيج أداة من أدوات الكشف والتعدية من الأصل المفروض إلى الفرع المفترض، فهو الجهة العملية لمسائل الفقه الافتراضي النظرية.
٧. هناك أسباب مجتمعة لتطور الفقه الافتراضي منها، تجاوب الفقه مع البيئة، والولاء المذهبي للمدارس الفقهيّة، والنزعة المستقلة في شخصية المجتهد، والاعتماد على القواعد الكليّة.
٨. الفقهاء حينما يفرضون صوراً بعيدة الوقوع، فإنَّ غرضهم بفرضها وتحقيقها

تمهيد حقائق المعاني.

٩. لكي يصمد الفقه الافتراضي أمام التّحديات والمتغيرات لا بد من أن يستند إلى مقومات ثابتة ومعتبرة.

١٠. هناك ضوابط تحكم الناظر في المسألة المفترضة أولاً، وضوابط تحكم المسألة المفترضة ذاتها.

١١. للفقه الافتراضي أثره في الاجتهاد المعاصر؛ وذلك بالتّوجه نحو الاجتهاد الجماعي، ومحاربة التّقليد، وتقوية الملكة الفقهيّة، والتّوسع بالفقه زماناً ومكاناً، والانتقال من المرحلة الواقعيّة إلى المرحلة النظريّة، وأخيراً بالتّوجه نحو الدّراسات المستقبلية.

**أبرز التوصيات:**

وأضع بين يدي الدّراسة أهم التوصيات وهي:

١. الدّعوة لإنشاء هيئة إسلاميّة عُليا تعنى بالدّراسات المستقبلية والاستشعار عن بعد؛ وذلك لمعالجة القضايا المستقبلية المتعلقة بالأكثرية والأقلية.

٢. دعم وتنفيذ مشروع القمر الصّناعي الإسلامي لتوحيد المسلمين في مجال بدء الشّهور القمرية، وإنهاء خلافاتهم خصوصاً مع الأشهر المرتبطة بالعبادة كالصوم والحج.

٣. طرح مساقات متعلقة بالدّراسات الفقهيّة المستقبلية لطلبة المراحل العُليا.

٤. استكمال الحديث في مسائل من الفقه الافتراضي التي يستشعر قرب وقوعها، وعرضها على المجامع الفقهيّة.

## المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (د. ط)، المكتبة العلمية، طهران.
٣. الأسمرى، صالح بن محمد (٢٠٠٠م)، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، ط ١، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض.
٤. الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (١٩٩٩م)، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥. الأشقر، عمر سليمان (٢٠٠٠م)، حكم الشريعة في وصل ما قطع من أعضاء الإنسان، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات، مج (١٢)، العدد (١)، عمّان.
٦. الأشقر، محمد سليمان (١٩٩٧م)، الاستنساخ، مجلة هدي الإسلام، مج (٤١)، العدد (٤)، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، عمّان.
٧. الأشقر، محمد سليمان (١٩٧٦م)، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنارة الإسلامية، الكويت.
٨. الأصبحي، مالك بن أنس (١٩٩١م)، الموطأ (تحقيق تقي الدين الندوي)، ط ١، دار القلم، دمشق.
٩. الأعظمي، محمد محروس (٢٠٠٢م)، ظهور الفضل والمنة في بعض المسائل المستحدثة في نقل الأعضاء وعلم الأجنة، ط ١، دار الإعلام، عمّان.
١٠. الألويسي، أبو الشناء محمود بن عبد الله (١٤١٥هـ)، روح المعاني (تحقيق علي عبد الباري عطية)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١. الإمام، أحمد علي (١٩٩٥م)، المستقبل للإسلام، وهو مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأمة، العدد (٤٦)، السنة (١٥)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
١٢. إمبابي، محمد مصطفى (١٩٨٦م)، الجديد في تاريخ الفقه الإسلامي، ط ١، دار المنار، القاهرة.
١٣. \_\_\_\_\_ (١٩٨٣م)، الحركة الفقهية الإسلامية، ط ١، مطبعة السباعي، القاهرة.
١٤. الأمدي، سيف الدين علي بن محمد (1984م)، الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق سيد الجميلي)، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٥. أمير بادشاه، محمد أمين (١٣٥٠هـ)، تيسير التحرير، (د. ط)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
١٦. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد (١٩٩٩م)، التقرير والتحبير، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧. الأيوبي، محمد هشام (١٩٩٨م)، الاجتهاد ومقتضيات العصر، ط ١، دار الفكر، عمّان.
١٨. الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب (١٤١٤هـ)، التخرّيج عند الفقهاء والأصوليين دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد.
١٩. البار، محمد علي (١٩٨٨م)، غرس الأعضاء، مجلة الفكر الإسلامي، العدد (١)، بيروت.
٢٠. \_\_\_\_\_ (١٩٩٤م)، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ط ١، دار القلم، دمشق.

٢١. بازمول، محمد بن عمر (٢٠١١م)، الاستشراف (الرؤية المستقبلية)، مجلة جامعة أم القرى، العدد (٥٣)، السعودية.
٢٢. البحري، أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي (١٩٧٧م)، ديوان البحري (تحقيق حسن كامل الصيرفي)، ط٣، دار المعارف، القاهرة.
٢٣. البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٨٧م)، صحيح البخاري (تحقيق مصطفى البغا)، ط٣، دار ابن كثير، دمشق.
٢٤. البدوي، يوسف (٢٠٠٧م)، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ط١، عمان، دار الحامد للنشر والتوزيع.
٢٥. البرهاني، محمد هشام (١٩٨٥م)، سدُّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، ط١، دمشق، دار الفكر.
٢٦. البغدادي، القاضي عبد الوهاب، الثلقين في الفقه المالكي (تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني)، ط١، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض.
٢٧. \_\_\_\_\_ (٢٠١٢م)، المعونة على مذهب عالم المدينة (تحقيق عبد الحق حميش)، ط١، دار قرطبة، الجزائر.
٢٨. البلاذري، أحمد بن يحيى (١٩٨٧م)، فتوح البلدان (تحقيق عبد الله أنيس الطباع)، (د. ط)، مؤسسة المعارف، بيروت.
٢٩. بلكا، إلياس (٢٠٠٦م)، الغيب والمستقبل، ط١، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق.
٣٠. بنعمر، محمد (٢٠٠٩م)، من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣١. البهوتي، منصور بن يونس (١٩٩٩م)، كشاف القناع عن متن الإقناع، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٢. بوهراوة، سعيد بن محمد (١٩٩٩م)، البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي، ط١، دار التفاس، عمان.
٣٣. البيجوري، إبراهيم (١٩٩٩م)، حاشية على شرح ابن القاسم الغزي على متن الشيخ أبي شجاع، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٤. ابن بيه، عبد الله، الاجتهاد بتحقيق المناط، <http://www.binbayyah.net>
٣٥. \_\_\_\_\_، فقه التوقع، <http://www.aljazeera.net>
٣٦. التارزي، مصطفى كمال (١٩٨٧م)، نظرات إسلامية في توحيد بداية الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد (٣)، جدة.
٣٧. الترمذي، محمد بن عيسى (١٩٩٨م)، سنن الترمذي (تحقيق بشار عواد معروف)، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٣٨. التل، وصفي (١٩٨٠م)، كتابات في القضايا العربية، ط١، دار اللواء، عمان.
٣٩. التهانوي، محمد أعلى بن شيخ علي (١٩٩٦م)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (تحقيق علي دحروج)، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

٤٠. توفلر، ألفن (١٩٩٠م)، صدمة المستقبل (ترجمة محمد علي ناصيف)، ط٢، الجمعية المصرية للثقافة، القاهرة.
٤١. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد عبد الحلیم (٢٠٠٤م)، السياسة الشرعية (تحقيق صالح اللحام)، ط١، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض.
٤٢. \_\_\_\_\_، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (٢٠٠٥م)، مجموع الفتاوى (تحقيق أنور الباز وعامر الجزار) ط٣، دار الوفاء، المنصورة.
٤٣. آل تيمية، مجد الدين عبد السلام وولده عبد الحلیم وحفيده تقي الدين أحمد، المسودة في أصول الفقه (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، مطبعة المدني، القاهرة.
٤٤. الجبوري، عبد الله محمد (٢٠٠٥م)، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط١، عمان، دار النفايس.
٤٥. جبیر، هاني (٢٠٠٥م)، رؤى شرعية في الدراسات المستقبلية، ط١، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت.
٤٦. \_\_\_\_\_ (٢٠١٤م)، الفقه الارتيادي نظرات في الفقه المستشرق للمستقبل، ط١، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت.
٤٧. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (١٩٨٥م)، التعريفات، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٨. جعفر، هشام (٢٠٠٧م)، الواقع الافتراضي وأثره في إدراك الأحكام الفقهية، مجلة الإحياء، العدد (٢٦)، المغرب.
٤٩. الجبال، غريب (١٩٧٥م)، التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون، ط١، دار الفكر العربي، بيروت.
٥٠. جمعية العلوم الطبية الإسلامية، نقابة الأطباء الأردنية (٢٠٠٠م)، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ط١، مطابع الدستور، عمان.
٥١. جميل، هاشم (١٩٨٩م)، زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة الرسالة الإسلامية، العددان (٢٢٧-٢٢٨)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في الجمهورية العراقية.
٥٢. \_\_\_\_\_ (١٩٨٩م)، مسائل من الفقه المقارن، ط١، بيت الحكمة، جامعة بغداد.
٥٣. الجميلي، سعدي خلف (٢٠٠١م)، آراء الباقلاني الأصولية، ط١، مطبعة السطور، بغداد.
٥٤. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله (١٩٧٩م)، البرهان (تحقيق عبد العظيم الديب)، ط١، قطر.
٥٥. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٣م)، غياث الأمم في التياث الظلم، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٦. ابن الحاجب، عثمان بن عمر (٢٠٠٤م)، منتهى الوصول والأمل وشرحه لعضد الدين الإيجي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٧. الحارثي، وائل بن سلطان (٢٠١٢م)، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير، ط١، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت.
٥٨. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (١٩٩٠م)، المستدرک علی الصحیحین (تحقيق مصطفى عطا)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٩. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (١٩٩٤م)، تهذيب التهذيب (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٦٠. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٠م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط ٣، دار السّلام، الرياض.
٦١. الحجوي، محمّد بن الحسن (١٩٩٥م)، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي (تحقيق أيمن صالح)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٦٢. ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٦٣. \_\_\_\_\_، المُحلّى (تحقيق أحمد محمد شاكر)، (د.ط)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٦٤. حصوة، ماهر حسين (٢٠٠٩م)، فقه الواقع وأثره في الاجتهاد ط ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن.
٦٥. الخطّاب، محمد بن محمد (١٩٥٧م)، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، (م.خ)، جامعة الملك سعود.
٦٦. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٣م)، مواهب الجليل (تحقيق زكريا عميرات)، (ط.خ)، دار عالم الكتب، الرياض.
٦٧. أبو حاتم، عبد الحلّيم (٢٠١٤م)، معجم المصطلحات الطيّبة، ط ١، دار أسامة للنشر والتّوزيع، عمّان.
٦٨. هود، سامي حسن، بيع المرابحة للأمر بالشراء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد (٥)، جدّة.
٦٩. \_\_\_\_\_ (١٩٧٦م)، تطوير الأعمال المصرفيّة بما يتفق والشّريعة الإسلاميّة، ط ١، دار الإتحاد العربي.
٧٠. حميش، عبد الحق (٢٠٠٤م)، مفهوم النظريّة الفقهيّة وتاريخها، صحيفة دار العلوم للغة العربيّة وآدابها والدراسات الإسلاميّة، الإصدار الرابع، المجلد (١٢)، العدد (٢١)، مصر.
٧١. الحوشاني، شريفة بنت علي بن سليمان (٢٠١٢م)، فقه التّوقع ومآلات تقنية النانو، حوليّة مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، مج (٧)، عدد (٢٦)، كليّة دار العلوم، مصر.
٧٢. حيدر، علي، دُرر الحُكّام (٢٠٠٣م)، دار عالم الكتب، الرياض.
٧٣. الخادمي، نور الدّين مختار (٢٠٠٨م)، أبحاث في مقاصد التشريع، ط ١، مؤسسة المعارف، بيروت.
٧٤. \_\_\_\_\_ (٢٠٠١م)، الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الإسلاميّة، ط ١، دار الزّاحم، الرياض.
٧٥. خديجة، محمود (٢٠٠٨م)، مناهج النّظر في فقه النّوازل، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنيّة.
٧٦. الخصاونة، عوني (١٩٩٨م)، التّطبيقات الفلكيّة في الشّريعة الإسلاميّة، ط ١، (د.م).
٧٧. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (١٩٩٧م)، تاريخ بغداد، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٧٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٤م)، مقدمة ابن خلدون، ط ١، دار يعرب، دمشق.
٧٩. خلّاف، عبد الوهاب (١٩٩٣م)، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، ط ٦، دار القلم، الكويت.
٨٠. خلف، طارق عبد المنعم (٢٠١٠م)، أحكام التّدخل في النّظف البشريّة في الفقه الإسلامي، ط ١، دار النّفّاس، عمّان.

٨١. الخياط، حيّان، فقه المحال، <http://alawan.org>
٨٢. أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠١٠م)، سنن أبي داود (تحقيق رائد صبري)، ط١، دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض.
٨٣. الدَّارمي، عبد الله بن عبد الرَّحمن (١٤٠٧هـ)، سنن الدَّارمي (تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السَّبع العلمي)، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت.
٨٤. داودي، الطيب (٢٠٠٠م)، الفائض الاقتصادي وأهميته في التنمية، البصيرة للبحوث والدِّراسات الإنسانيَّة، عدد (٥)، الجزائر.
٨٥. الدَّاية، عبد الرحمن سلمان (٢٠١٠م)، أثر التَّغيرات البيئيَّة في أحكام العبادات الشرعيَّة، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلاميَّة - غزَّة.
٨٦. درادكه، ياسين أحمد إبراهيم (١٩٧٤م)، نظريَّة الغرر في الشريعة الإسلاميَّة دراسة مقارنة، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدِّسات الإسلاميَّة، الأردن.
٨٧. الدُّريني، فتحي (٢٠٠٨م)، نظريَّة التعسُّف في استعمال الحق، ط٣، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.
٨٨. ابن دقيق العيد، أبو الفتح (٢٠٠٥م)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ط١، مؤسسة الرِّسالة ناشرون، بيروت.
٨٩. الدَّويش، أحمد عبد الرِّزاق (١٩٩٦م)، فناوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميَّة والإفتاء، ط١، إدارة البحوث العلميَّة والإفتاء، الرياض.
٩٠. الدَّيب، عبد العظيم (١٩٨٨م)، فقه إمام الحرمين، ط٢، دار الوفاء، القاهرة.
٩١. الدَّيب، محمد رواش (١٩٦٨م)، مشكلات زرع الأعضاء، مج (٨)، عدد (٨٢)، مجلة علوم، مصر.
٩٢. دنيا، شوقي أحمد (١٩٧٩م)، الإسلام والتنمية الاقتصاديَّة دراسة مقارنة، ط١، دار الفكر العربي، بيروت.
٩٣. \_\_\_\_\_ (١٩٨٤م)، تمويل التَّمتية في الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة، ط١، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.
٩٤. دويدار، عبد الفتَّاح محمد (١٩٩٢م)، الأساس البيولوجي والفيزيولوجي للشخصيَّة من المنظور السيكلوجي، ط١، دار المعرفة الجامعيَّة، القاهرة.
٩٥. ذبيان، سامي (١٩٧٩م)، إيران والخميني منطلقات الثَّورة وحدود التَّغيير، ط١، دار المسيرة، بيروت.
٩٦. الدَّهبي، محمد بن أحمد (١٩٨٢م)، سير أعلام النُّبلاء (تحقيق شعيب الأرنؤوط)، ط٢، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.
٩٧. الرَّاзи، فخر الدِّين محمد بن عمر (١٩٩٩م)، المحصول، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت.
٩٨. ابن رجب الحنبلي، زين الدِّين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدِّين بن أحمد (١٩٩٠م)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (تحقيق محمد الرُّعود)، ط١، دار الفرقان، عمَّان.
٩٩. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد (١٩٧٥م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط٤، مطبعة الباي الحلبي وأولاده، مصر.

١٠٠. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار (١٩٩٠م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٠١. روحاني، السيد محمد صادق (١٩٩٣م)، المسائل المستحدثة، ط ٤، مؤسسة دار الكتاب، قم.
١٠٢. الريسوني، قطب (٢٠٠٩م)، الوصل بين الفقه والواقع رؤية المنهج، المجلة الواضحة، العدد (٥)، مؤسسة دار الحديث الحسينية، الرباط.
١٠٣. زاهد، عبد الأمير كاظم (٢٠١١م)، فلسفة الفقه التكويني المعرفي ومركب إنتاج المعرفة الفقهية، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد (٢٢)، العراق.
١٠٤. الزحيلي، محمد (١٩٩٣م)، النظريات الفقهية، ط ١، دمشق، دار القلم.
١٠٥. الزحيلي، وهبة (١٩٨٤م)، الفقه الإسلامي وأدلته، ط ١، دار الفكر، بيروت.
١٠٦. \_\_\_\_\_، وهبة (١٩٩٨م)، نظرية الضمان، ط ١، دار الفكر، دمشق.
١٠٧. الزرقا، مصطفى (١٩٨٦م)، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد (٢)، جدة.
١٠٨. \_\_\_\_\_ (١٩٩٦م)، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، ط ١، دار القلم، دمشق.
١٠٩. \_\_\_\_\_ (١٩٩٩م)، الفتاوى، ط ١، دار القلم، دمشق.
١١٠. \_\_\_\_\_ (١٩٩٨م)، المدخل الفقهي العام، ط ١، دار القلم، دمشق.
١١١. \_\_\_\_\_ (١٩٨٤م)، نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١١٢. الزركشي، محمد بن عبد الله (٢٠٠٠م)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٣. ابن زنجويه، حميد (١٩٨٦م)، كتاب الأموال (تحقيق شاكر ذيب فياض)، ط ١، مركز الملك فيصل للدراسات، الرياض.
١١٤. الزنكي، نجم الدين (٢٠١٣م)، فقه التوقع: مفهومه وعلاقته بالنظر في المال وفقه الواقع دراسة تأصيلية، مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٥٧٤)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
١١٥. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، (د. ط)، دار الفكر العربي.
١١٦. \_\_\_\_\_، تاريخ المذاهب الإسلامية، (د. ط)، دار الفكر العربي، القاهرة.
١١٧. \_\_\_\_\_ (١٩٤٧م)، ابن حنبل حياته وعصره - آراؤه وفقهه -، ط ٢، دار الفكر العربي.
١١٨. \_\_\_\_\_ (١٩٤٧م)، أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه -، ط ٢، دار الفكر العربي.
١١٩. \_\_\_\_\_ (١٩٤٧م)، مالك حياته وعصره - آراؤه وفقهه -، ط ٢، دار الفكر العربي.
١٢٠. أبو زيد، بكر بن عبد الله (١٩٩٦م)، فقه التوازل، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٢١. الساعدي، رحيم (٢٠١١م)، المس تقبل في الفكر اليوناني والإسلامي مدخل إلى علم الدراسات المستقبلية، ط ١، دار الفريدي للنشر والتوزيع، بغداد.
١٢٢. سانو، قطب مصطفى (٢٠٠٠م)، معجم مصطلحات أصول الفقه، ط ١، دار الفكر، دمشق.
١٢٣. السانوسي، محمد شحاته (٢٠٠٨م)، معالم المنهج الفقهي المالي والاقتصادي دراسة مقارنة بالنظم الوضعية، ط ١، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.



١٢٤. السَّائِس، محمد علي (٢٠٠٠م)، تاريخ الفقه الإسلامي، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت.
١٢٥. السُّبكي، تاج الدِّين عبد الوهاب بن علي (٢٠٠٣م)، جمع الجوامع، ط٢، دار الكتب العلميَّة، بيروت.
١٢٦. السُّبكي، تقي الدِّين علي بن عبد الكافي (١٩٨٤م)، الإبهاج في شرح المنهاج، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت.
١٢٧. \_\_\_\_\_ (١٣٢٩هـ)، العلم المنشور في إثبات الشهور، (د. ط)، مطبعة كردستان العلميَّة، مصر.
١٢٨. \_\_\_\_\_، الفتاوى، (د. ط)، دار المعرفة، بيروت.
١٢٩. السَّرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد (٢٠٠٠م)، المبسوط (تحقيق خليل الميس)، ط١، دار الفكر، بيروت.
١٣٠. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (٢٠٠٠م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويح)، ط١، مؤسسة الرِّسالة.
١٣١. السعدي، عبد الملك، وسائل ثبوت هلال شهر رمضان وأثر اختلاف المطالع على الصَّوم، موقع الأئمة الوسط الإلكتروني، <http://www.alomah-alwasat.com>
١٣٢. ابن سلام، القاسم (١٩٨٩م)، كتاب الأموال (تحقيق محمد عمارة)، ط١، دار الشروق، القاهرة.
١٣٣. سلامة، زياد أحمد (١٩٩٦م)، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ط١، الدَّار العربيَّة للعلوم، عمَّان.
١٣٤. سباعي، محمد عمر (٢٠٠٦م)، نظريَّة الاحتياط الفقهي دراسة تأصيليَّة تطبيقيَّة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنيَّة.
١٣٥. السَّمعاني، منصور بن محمد (١٩٩٨م)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (تحقيق عبد الله الحكمي)، ط١، مكتبة التَّوبة، الرِّياض.
١٣٦. السَّنهوري، عبد الرِّزاق (١٩٥٨م)، مصادر الحقِّ في الفقه الإسلامي، (د. ط)، جامعة الدُّول العربيَّة، معهد الدِّراسات العربيَّة العالِيَّة.
١٣٧. \_\_\_\_\_ (١٩٦٤م)، الوسيط شرح القانون المدني، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت.
١٣٨. السُّنوسي، محمد بن علي (١٩٨٦م)، إيقاظ الوسنان في العمل في الحديث والقرآن، ط١، دار القلم، بيروت.
١٣٩. ابن السَّاط، قاسم بن عبد الله (٢٠٠٢م)، إدرار الشُّروق على أنواء الفروق (تحقيق عمر قيام)، ط٢، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.
١٤٠. السَّاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، (د. ط)، المكتبة التجاريَّة الكبرى، القاهرة.
١٤١. \_\_\_\_\_ (١٩٩٧م)، الموافقات في أصول الشريعة (تحقيق مشهور بن حسن)، ط١، دار ابن عفان للنشر والتَّوزيع، الحُبْر.
١٤٢. الشَّافعي، محمد بن إدريس (١٩٧٣م)، الأم، ط٢، دار المعرفة، بيروت.

١٤٣. شاكر، أحمد محمد (١٩٣٩م)، أوائل الشهور العربية، (د. ط)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
١٤٤. شبير، محمد عثمان (١٩٩٩م)، تكوين الملكة الفقهية، ط١، وهو مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأمة، العدد (٧٢)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة قطر.
١٤٥. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٠م)، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ط١، دار الفرقان، عمان.
١٤٦. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٧م)، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط٦، دار النفايس، عمان.
١٤٧. الشتيوي، محمد، التفكير الفقهي بين المثال والواقع، <http://doc-chtoui.blogspot.com>
١٤٨. شحاته، شوقي إسماعيل (١٩٧٨م)، مفاهيم إسلامية في النقود والفرق بين الاكتناز والادخار، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٤)، مصر.
١٤٩. ابن السحنة، عبد البر بن محمد (١٩٩٨م)، الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٠. الشربيني، محمد بن أحمد (١٩٩٤م)، مغني المحتاج (تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥١. الشرفي، عبد المجيد السوسوه (١٩٩٨م)، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ط١، وهو مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأمة، العدد (٦٢)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة قطر.
١٥٢. الشرنبلالي، حسن بن عمّار (٢٠٠٤م)، مراقي الفلاح شرح متن الإيضاح، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٣. الشقوري، بشرى (٢٠٠٤م)، الاجتهاد الفقهي المعاصر بين جدلية النص والواقع، مجلة الإحياء، العدد (٢٤)، المغرب.
١٥٤. شهيدى، السيد جعفر (١٩٧٦م)، التأمين عقد وتجارة عن تراض، مجلة الفكر الإسلامي، العددان (٢٧-٢٨)، طهران.
١٥٥. الشوكاني، محمد بن علي (١٩٩٩م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول (تحقيق أحمد عناية)، ط١، دار الكتاب العربي، دمشق.
١٥٦. الشيباني، محمد بن الحسن (١٩٣٠م)، المخارج في الحيل، (د. ط)، مكتبة المنى، بغداد.
١٥٧. \_\_\_\_\_ (١٩٩١م)، المخارج في الحيل، (د. ط)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
١٥٨. الشيخ، محمود نزار قاسم (٢٠٠٥م)، مواقيت العبادات الزمانية والمكانية دراسة فقهية مقارنة، ط١، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت.
١٥٩. الصّاوي، أحمد بن محمد (١٩٩٥م)، بلغة السالك لأقرب المسالك، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٦٠. الصّحري، محمد (٢٠١٣م)، الاقتصاد الإسلامي رؤية مقاصدية، دار إحياء للنشر الإلكتروني.
١٦١. الصّدر، السيد محمد (١٩٩٨م)، فقه الفضاء، ط١، دار الأضواء، بيروت.

١٦٢. الصّديقي، طاهر يوسف (٢٠٠٥م)، فقه المستجدات في باب العبادات، ط١، دار النَّفّاس، عمّان.
١٦٣. صليبا، جميل (١٩٨٢م)، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والانجليزيّة واللاتينيّة، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
١٦٤. ضبيشة، علاء التميمي عبده (٢٠١٠م)، إصدار النُّقود الإلكترونيّة كإحدى عمليات البنك الإلكتروني، مجلة البحوث القانونيّة والاقتصاديّة كلية الحقوق جامعة المنصورة، العدد (٤٨)، مصر.
١٦٥. الصّيرير، الصّديق محمد الأمين (١٩٩٣م)، الـغرر في العقود وآثاره في التّطبيقات المعاصرة، ط١، المعهد الإسلامي للبحوث والتّدريب، جدّة.
١٦٦. الطّبراني، سليمان بن أحمد (١٩٩٥م)، المعجم الأوسط (تحقيق طارق محمد وعبد المحسن الحسيني)، ط١، دار الحرمين، القاهرة.
١٦٧. \_\_\_\_\_ (١٩٨٠م)، المعجم الكبير (تحقيق حمدي عبد المجيد السّلفي)، ط١، مطبعة الوطن العربي، بغداد.
١٦٨. الطّبري، محمد بن جرير (٢٠٠١م)، تفسير الطّبري (جامع البيان)، ط١، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.
١٦٩. الطّوفي، نجم الدّين سليمان بن عبد القوي (٢٠١١م)، شرح مختصر الرّوضة (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي)، ط١، مؤسسة الرّسالة، بيروت.
١٧٠. ابن عابدين، محمد أمين (٢٠٠٠م)، حاشية ابن عابدين (تحقيق عبد المجيد طعمه)، دار المعرفة، بيروت.
١٧١. \_\_\_\_\_ (١٣١٠هـ)، العقود الدّريّة في تنقيح الفتاوى الحامديّة، (د. ط)، المطبعة الميمنيّة، القاهرة.
١٧٢. عارف، علي عارف (١٩٩٩م)، الأم البديلة (الرّحم المستأجرة) رؤية إسلاميّة، إسلاميّة المعرفة، مجلد (٥)، العدد (١٩)، لبنان.
١٧٣. العازمي، جابر عيد (٢٠١٢م)، أحكام المستجدات الفقهيّة في الصّيام، ط١، دار التّعريف بالإسلام، الكويت.
١٧٤. ابن عاشور، محمد الطّاهر، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ط١، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس.
١٧٥. العاني، محمد رضا، قوة الوعد الملزم في الشريعة والقانون (بحث الإلكتروني doc).
١٧٦. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري)، (د. ط).
١٧٧. \_\_\_\_\_، جامع بيان العلم وفضله (تحقيق أبي الأشبال الزهيري)، ط١، دار ابن الجوزي.
١٧٨. عبد الحي، وليد (٢٠٠٣م)، الدّراسات المستقبلية: النّشأة والتّطور والأهميّة، مجلة التّسامح، مج (١)، عدد (٣)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، سلطنة عمّان.
١٧٩. عبد ربّه، محمد السعيد علي (١٩٧٧م)، بحوث في الاجتهاد والتّقليد، القاهرة.
١٨٠. ابن عبد الشّكور، محبّب الله، مُسلم الثبوت، المطبعة الحسينيّة المصريّة.

١٨١. العبد اللطيف، عبد اللطيف بن عبد الله (١٩٩٦م)، الآراء الاقتصادية لإمام الحرمين الجويني - دراسة تحليلية نقويمية، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.
١٨٢. العثاني، محمد تقي (٢٠٠٣م)، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، ط٢، دار القلم، دمشق.
١٨٣. العدوي، علي بن مكرم (١٩٩٧م)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨٤. العراقي، زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين، طرح التثريب قي شرح التثريب، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨٥. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (٢٠٠٠م)، أحكام القرآن (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٨٦. العز بن عبد السلام، عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (تحقيق محمود بن التلاميذ الشنقيطي)، دار المعارف، بيروت.
١٨٧. عطية، جمال الدين (١٩٨٧م)، التنظير الفقهي، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
١٨٨. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٠م)، تجديد الفقه الإسلامي، ط١، دمشق، دار الفكر.
١٨٩. عليش، أحمد بن محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (د. ط)، دار المعرفة، بيروت.
١٩٠. العوضي، رفعت (١٩٨٠م)، التراكم الرأسمالي: من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي، مجلة البنوك الإسلامية، العدد (١٢)، مصر.
١٩١. \_\_\_\_\_ (١٩٨١م)، منهج الادخار والاستثمار، مجلة الأمة، المجلد الأول، العدد (١١)، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر.
١٩٢. عيسى، خليفي (٢٠٠٨م)، حقيقة النقود في الاقتصاد الإسلامي، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، المجلد (١٢)، العدد (٣٦)، مصر.
١٩٣. أبو غدة، عبد الفتاح (١٩٧٨م)، منهج السلف في السؤال عن العلم وفي تعلّم ما يقع وما لم يقع، مجلة كلية أصول الدين، العدد الأول، جامعة الإمام محمد بن سعود.
١٩٤. الغزالي، أبو حامد محمد (٢٠٠٤م)، إحياء علوم الدين، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة.
١٩٥. \_\_\_\_\_ (١٩٧١م)، شفاء الغليل (تحقيق حمد الكبيسي)، ط١، رئاسة ديوان الوقف، بغداد.
١٩٦. \_\_\_\_\_ (١٩٩٧م)، المستصفي (تحقيق محمد سليمان الأشقر)، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٩٧. غنيم، كارم السيد (١٩٩٨م)، الاستنساخ والإنجاب بين تحريب العلماء وتشريع النساء، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة.
١٩٨. ابن فارس، أحمد (١٩٧٩م)، معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبد السلام هارون)، دار الفكر، بيروت.
١٩٩. فرغلي، محمد محمود (١٩٧١م)، حجية الإجماع وموقف العلماء منها، ط١، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.

٢٠٠. الفطيس، نضال محمد، فقه العواقب الدّراسات المستقبلية، بحث محكم، معهد البحرين للدراسات المصرفية والمالية.
٢٠١. فوده، السيد عبد الحميد (٢٠٠٣م)، الافتراض القانوني بين النظرية والتطبيق، ط١، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.
٢٠٢. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (١٩٩٥م)، القاموس المحيط، (د. ط)، دار الفكر العربي، بيروت.
٢٠٣. الفيومي، أحمد بن محمد (٢٠٠٣م)، المصباح المنير، (د. ط)، دار الحديث، القاهرة.
٢٠٤. القحطاني، مسفر (٢٠٠٠م)، منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.
٢٠٥. ابن قدامة، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد (١٩٩٢م)، الشرح الكبير، (د. ط)، دار الفكر، بيروت.
٢٠٦. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (١٩٨٥م)، المغني، ط١، دار الفكر، بيروت.
٢٠٧. القرافي، أحمد بن إدريس (٢٠٠٥م)، تنقيح الفصول في اختصار الأصول (تحقيق أحمد بن إدريس)، (د. ط)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
٢٠٨. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٨م)، الفروق (تحقيق عمر حسن قيام)، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٠٩. \_\_\_\_\_ (٢٠١١م)، اليواقيت في أحكام المواقيت، ط١، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت.
٢١٠. القرشي، عبد الله بن مرزوق (٢٠١٣م)، التفكير الفقهي في المعاملات المعاصرة بين مراعاة شكل العقود المالية وحقيقتها (نماذج تطبيقية)، ط١، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.
٢١١. القرضاوي، يوسف (١٩٩٦م)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط١، دار القلم، بيروت.
٢١٢. \_\_\_\_\_ (١٩٨٧م)، بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجرّبه المصارف الإسلامية، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة.
٢١٣. \_\_\_\_\_ (١٩٧٣م)، فقه الزكاة، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢١٤. \_\_\_\_\_ (١٩٩٣م)، فقه الصيام، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢١٥. القرطبي، محمد بن أحمد (٢٠٠٦م). الجامع لأحكام القرآن، (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التريكي)، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢١٦. قرعوش، كايد يوسف (٢٠٠٧م)، توظيف ضرائب على الأمة عند عجز الموازنة بين المشروعية وعدمها، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد (٣٤)، العدد (١)، الجامعة الأردنية، عمّان.
٢١٧. القرنشاي، حاتم (٢٠٠٨م)، توظيف الفوائد المالية للدولة الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد الأول، العدد (٤٢)، مصر.
٢١٨. القزويني، زكريا بن محمد (٢٠٠٠م)، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، ط١، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت.

٢١٩. القضاة، شرف (١٩٩٩م)، ثبوت الشهر القمري بين الحديث النبوي والعلم الحديث، مجلة دراسات، مج (٢٦)، عدد (٢)، الجامعة الأردنية، عمّان.
٢٢٠. قطب، سيد (٢٠٠٣م)، في ظلال القرآن، ط ٣٢، دار الشروق، القاهرة.
٢٢١. قلعه جي وقنيبي، محمد رؤّاس وحامد صادق (١٩٨٥م)، معجم لغة الفقهاء، ط ١، دار النَّفّاس، بيروت.
٢٢٢. قلعه جي، محمد رؤّاس (٢٠٠٠م)، الموسوعة الفقهيّة الميسّرة، ط ١، ج ١، ص ٤١٦، دار النَّفّاس، بيروت.
٢٢٣. التّقوجي، صديّيق بن حسن، أبجد العلوم، ط ١، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
٢٢٤. القواسمة، مهند (٢٠١٠م)، المنهج المقارن في البحث الفقهي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.
٢٢٥. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (١٩٧٣م) إعلام الموقعين، ط ١، دار الجليل، بيروت.
٢٢٦. \_\_\_\_\_ (١٩٩٦م)، بدائع الفوائد (تحقيق هشام عبد العزيز وعادل عبد الحميد وأشرف أحمد)، ط ١، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.
٢٢٧. الكاساني، أبو بكر بن مسعود (١٩٩٧م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٢٢٨. كاكو، ميشيو (٢٠١٣م)، فيزياء المستحيل (ترجمة سعد الدّين خرفان)، ط ١، عالم المعرفة، الكويت.
٢٢٩. الكبيسي وجميل، حمد عبيد وصبحي محمد (١٩٩٠م)، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ط ١، مطبعة جامعة بغداد، بغداد.
٢٣٠. الكبيسي، حمد (١٩٨٠م)، المدخل لدراسة الشريعة الإسلاميّة، ط ١، دار المعرفة، بغداد.
٢٣١. الكبيسي، صبحي فندي (٢٠١٣م)، علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية النّقود الإلكترونيّة أنموذجاً، مجلة الجامعة العراقيّة، العدد (٣٠)، بغداد.
٢٣٢. كرتزمن، جُويل (٢٠١٢م)، موت النّقود (ترجمة محمد بن سعود العصيمي)، ط ١، الميهان للنشر والتّوزيع، الرياض.
٢٣٣. الكيا الهرّاسي، علي بن محمد الطّبري (١٤٠٥هـ)، أحكام القرآن (تحقيق موسى محمد علي وعزت عبده عطية)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٢٣٤. الكيلاني، عبد الله (٢٠٠٨م)، اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السّواد وصلته بالسياسة الشرعيّة، ط ١، الدّار الأثريّة، عمّان.
٢٣٥. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٩م)، إدارة الأزمة: مقارنة الثّراث والتّاريخ، وهو مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأُمّة، العدد (١٣١)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، دولة قطر.
٢٣٦. الكيلاني، عبد الرحمن (١٩٩٦م)، قواعد المقاصد عند الإمام الشّاطبي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنيّة.
٢٣٧. لبيّنة، محي الدّين (١٩٩٧م)، زراعة العظام، مجلة الدّفاع، مج (٣٦)، العدد (١٠٨)، القوات المسلّحة، السعوديّة.

٢٣٨. أبو ليل، محمود (١٩٨٨م)، مدى سلطان الدولة في فرض ضرائب الكفاية، مجلة الشريعة للدراسات الإسلامية، المجلد (٥)، العدد (١١)، جامعة الكويت، الكويت.
٢٣٩. مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، المنعقد من ٢٠ - ٢١ / ٦ / ١٤٣٤ هـ، ط ١، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم.
٢٤٠. ابن ماجه، محمد بن يزيد (٢٠١٠م)، سنن ابن ماجه (تحقيق رائد صبري)، ط ١، دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض.
٢٤١. أبو مؤنس، رائد نصري جميل (٢٠٠٤م)، الثواب والمنغرات في التشريع الإسلامي دراسة أصولية تحليلية، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية.
٢٤٢. الماوردي، علي بن محمد (١٩٨٩م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (تحقيق أحمد مبارك البغدادي)، ط ١، دار ابن قتيبة، الكويت.
٢٤٣. \_\_\_\_\_ (١٩٩٤م)، الحاوي الكبير (تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٤٤. مجمع الفقه الإسلامي، ممثلة بهيئة كبار العلماء، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٢٥).
٢٤٥. المجموعة، الموسوعة العربية العالمية (١٩٩٦م)، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط ١.
٢٤٦. المراغي، أحمد مصطفى (١٩٤٦م)، تفسير المراغي، ط ١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
٢٤٧. المرادوي، علي بن سليمان (١٤١٩هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٤٨. مريع، أحمد علي، دعوة إلى إحياء علم الفقه الافتراضي، <http://albayan.co.uk>
٢٤٩. المزروع، عبد الإله بن مزروع (٢٠١١م)، أحكام الخلايا الجلدية دارسة فقهية، ط ١، دار كنوز اشيليا، الرياض.
٢٥٠. المزني، جمال الدين أبو الحجاج يوسف (١٩٨٠م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (تحقيق بشار عوَّاد معروف)، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٥١. مسلم، مسلم بن الحجاج (٢٠١٠م)، صحيح مسلم (تحقيق رائد صبري)، ط ١، دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض.
٢٥٢. مصباح، عبد الهادي (١٩٩٧م)، الاستنساخ بين العلم والدين، ط ١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
٢٥٣. المصري، رفيق يونس (١٤١٥هـ)، إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد، ٢٩، ط ١، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة.
٢٥٤. المطرزي، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد (١٩٧٩م)، المغرب في ترتيب المغرب (تحقيق محمود فاخوري وعبد الحميد مختار)، ط ١، مكتبة أسامة بن زيد، حلب.
٢٥٥. المطيعي، محمد بخيت (١٩٣٢م)، أحكام السوكرتاه، ط ٢، ص ١٣، جمعية الأزهر العلمية، مصر.
٢٥٦. ابن مفلح، عبد الله محمد (١٩٩٩م)، الآداب الشرعية (تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر قيام)، ط ٢، ص ٧٣، دار الرسالة، بيروت.

٢٥٧. المقرئ، محمد بن محمد بن أحمد، القواعد (تحقيق أحمد بن عبد الله حميد)، ط١، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.
٢٥٨. المكتب الفئني، نقابة المحامين (٢٠٠٠م)، المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني، ط١، عمان.
٢٥٩. المكئي، محمد علي بن حسين (١٩٩٨م)، هذيب الفروق، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦٠. ملتقى القاضي عبد الوهاب البغدادي الأول المنعقدة (١٦-٢٢) مارس ٢٠٠٣م، ط١، ٢٠٠٤م، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي.
٢٦١. ملحم، أحمد سالم عبد الله (١٩٨٩م)، بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، ط١، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان.
٢٦٢. المنسي، محمد قاسم (٢٠١٠م)، تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية، ط١، دار السلام، القاهرة.
٢٦٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت.
٢٦٤. مهاتير، محمد (٢٠١٤م)، طبيب في رئاسة الوزراء (ترجمة أمين الأيوبي)، ط١، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت.
٢٦٥. مهران، محمود عبد الرحيم (٢٠٠٢م)، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، ط١، (د.م).
٢٦٦. موسى، أحمد جمال الدين (٢٠٠١م)، التقود الإلكترونية وتأثيرها على دور المصارف المركزية في إدارة السياسة النقدية، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق جامعة المنصورة، العدد (٢٩)، مصر.
٢٦٧. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود (١٩٩٩م)، الاختيار لتعليل المختار، ط١، دار الفكر، عمان.
٢٦٨. الميلاني، السيد فاضل، الافتراض القانوني والحيلة الشرعية، <http://www.almilani.com>
٢٦٩. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (١٩٩٧م)، البحر الرائق، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٧٠. ندوة الاقتصاد الإسلامي: الواقع والرهانات المستقبلية، المنعقدة من (٢٣-٢٤) فبراير ٢٠١١م، جامعة الجلفة، الجزائر.
٢٧١. ندوة تطور العلوم الفقهية (فقه التوقع)، المنعقدة من (٤-٨) أبريل ٢٠٠٩م، ط٢، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.
٢٧٢. ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني المنعقدة من (٦-٨) أبريل ١٩٩٩م، جامعة قطر، كلية الشريعة والقانون.
٢٧٣. نصرت وسليم، جمال الدين وعبد الرؤوف (١٩٨٠م)، مقدمة في علم الوراثة، ط١، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة.
٢٧٤. نعمان، ضياء (٢٠١١م)، التقود الإلكترونية وسيلة وفاء في التجارة الإلكترونية، المجلة المغربية للدراسات القانونية والقضائية، العدد (٥)، المغرب.
٢٧٥. النووي، يحيى بن شرف (٢٠٠٣م)، روضة الطالبين (تحقيق عادل أحمد وعلي معوض)، (ط.خ)، دار عالم الكتب، بيروت.



٢٧٦. \_\_\_\_\_ (١٩٧٢م)، شرح النووي على صحيح مسلم (المنهاج)، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٧٧. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٣م)، المجموع (تحقيق محمد نجيب المطيعي)، (د. ط)، دار عالم الكتب، الرياض.
٢٧٨. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٥م)، منهاج الطالبين، ط١، دار المنهاج، بيروت.
٢٧٩. ابن الهمام، كمال الدّين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، (د. ط)، دار الفكر العربي، بيروت.
٢٨٠. الهيتي، عبد الرّزاق رحيم (١٩٩٨م)، المصارف الإسلاميّة بين النّظرية والتّطبيق، ط١، دار أسامة للنشر والتّوزيع، عمّان.
٢٨١. الهيثمي، نور الدّين علي بن أبي بكر (٢٠٠١م)، مجمع الزّوائد (تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا)، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٢٨٢. واصل، نصر فريد (١٩٩٨م)، الاستنساخ البشري وأحكامه الطبيعيّة والعلميّة في الشّريعة الإسلاميّة، مجلة الفرقان، العدد (٤٠)، المغرب.
٢٨٣. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٢م)، مطلوب دعم وتنفيذ القمر الصّناعي الإسلامي، مجلة الوعي الإسلامي، عدد (٤٣٤)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، الكويت.
٢٨٤. وصفي، مصطفى كمال (١٩٧٧م)، مصنّف النّظم الإسلاميّة، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة.
٢٨٥. الونشريسي، أحمد بن يحيى (١٩٨١م)، المعيار المغرب والجامع المغرب، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٢٨٦. ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، <http://ar.wikipedia.org>
٢٨٧. يكن، محمد زهدي (١٩٧٥م)، القانون الرّوماني والشّريعة الإسلاميّة، ط١، دار يكن للنّشر، بيروت.

**Hypothetical Fiqh" and its influence on the covering of new issues"**

**"Basic and applied study"**

**By**

**Anas Abdullah Odeh Al Qoran**

**Supervisor**

**Prof. Dr. Abdul Hamid Ibrahim al-Majali**

**Amman: 7/5/2015**

### **Abstract**

Back to the start, and after this modest efforts lies between the folds of this thesis that focused on one important pathway of Islamic jurisprudence (Fiqh), which is the "Hypothetical Fiqh". It was possible to be able during which, to define the "Hypothetical Fiqh" and its controls and influence on contemporary juristic deduction. It also has been concerned about the hypothetical applications for variety of doctrinal issues.

It is possible then to say that the Hypothetical Fiqh will get us out of loyalty from the circle of the doctrine, to the circle of belonging to the group and will lead us towards interests in totals and major issues rather than engage in minors and provisions, as will spare us to work under pressure and, I mean reality in all of its forms and its problems: (political, economic and social). It will also live up the Islamic address from local to global discourse; in fact what we want is realistic thoughtful deeds but not intellectual reality.

**Finally**, the construction on the rules of our predecessors and to be guided by, and walk on their approach is better than neglect them. So the fair will not hate the updates, but the old should be displayed in a modern and stylish way to make it easier to understand and to avoid complex where this would be a call to complete what I began, not only to benefit from, but also to find the mistakes and solve them in the future. The perfection of God Almighty alone, and who said he had learned has become ignorant (feeble are those who petition and those whom they petition) S. Al Hajj, v. 73

## الفهرس

٥	الاهداء
٦	الشكر والتقدير
٧	الملحمة
٩	المقدمة
١١	أسئلة الدراسة
١٢	أهمية الدراسة
١٢	أهداف الدراسة ومبرراتها
١٢	الدراسات السابقة
١٣	منهجية الدراسة
١٤	خطة الدراسة

## الفصل الأول

١٩	الفقه الافتراضي تعريفه ونشأته وموقف العلماء منه
٢٢	المبحث الأول: التعريف بالفقه الافتراضي
٢٢	المطلب الأول: التعريف بالفقه الافتراضي لغة
٢٣	الضرر في القرآن الكريم
٢٤	المطلب الثاني: التعريف بالفقه الافتراضي اصطلاحاً
٢٥	أولاً: الافتراض في علم الأصول
٢٧	ثانياً: الافتراض في علم المنطق
٢٨	ثالثاً: الافتراض في علم الاتصال الحديث
٢٩	رابعاً: الافتراض في القانون الوضعي
٣٠	العنصر الأول: تأسيس الافتراض على فكرة اللزوم العقلي
٣٠	الصورة الأولى: الافتراض باعتباره أداة قضائية
٣١	الصورة الثانية: الافتراض باعتباره تصرفاً سورياً
٣١	الصورة الثالثة: الافتراض باعتباره وسيلة لتبرير بعض النظم القانونية
٣١	العنصر الثاني: اعتبار الافتراض مخالفاً للحقيقة دائماً
٣١	الاتجاه الأول: يرى أن الافتراض يخالف الحقيقة الطبيعية
٣٢	الاتجاه الثاني: يرى أن الافتراض يخالف الحقيقة القانونية

٣٣	الاتجاه الثالث: الاتجاه المختلط بين الحقيقة الطبيعية والقانونية.....
٣٣	خامساً: الافتراض في التشريع الإسلامي.....
٣٤	الحالة الأولى: افتراضات قام النص على إلغائها .....
٣٥	الحالة الثانية: افتراضات قام النص على اعتبارها .....
٣٦	الحالة الثالثة: افتراضات قامت على أساس الحيلة الشرعية .....
٣٧	التعريف بالفقه الافتراضي بإستباره لقباً وعلماً .....
٣٩	أولاً: مواطن الاتفاق .....
٣٩	ثانياً: مواطن الافتراق .....
٤٠	المطلب الثالث: بيان المصطلحات ذات الصلة .....
٤٠	الصلة الأولى: فقه النوازل .....
٤١	الصلة الثانية: فقه التوقع .....
٤٢	الصلة الثالثة: علم الفتوى .....
٤٢	الصلة الرابعة: فقه التقدير .....
٤٣	الصلة الخامسة: فقه الترقب .....
٤٦	الصلة السادسة: علم التخرج الفقهي .....
٤٨	المبحث الثاني: نشأة الفقه الافتراضي وأسباب تطوره وأهميته .....
٤٨	المطلب الأول: نشأة الفقه الافتراضي .....
٥١	المطلب الثاني: أسباب تطور الفقه الافتراضي .....
٥٦	المطلب الثالث: أهمية الفقه الافتراضي .....
٥٩	المبحث الثالث: موقف العلماء من الفقه الافتراضي .....
٥٩	المطلب الأول: موقف المانعين من الفقه الافتراضي .....
٦٦	المطلب الثاني: موقف المجيزين من الفقه الافتراضي .....
٦٩	المطلب الثالث: موقف المتوسطين من الفقه الافتراضي .....
٧٠	الترجيح .....

### الفصل الثاني

٧٣	مقومات الفقه الافتراضي وضوابطه .....
٧٦	المبحث الأول: مقومات الفقه الافتراضي .....
٧٦	المطلب الأول: مآلات الأفعال .....
٧٩	المطلب الثاني: سدُّ الدرائع .....

٨٣	المطلب الثالث: القياس
٨٨	المطلب الرابع: الاستصلاح (المصلحة المرسله)
٩٢	المبحث الثاني: ضوابط الفقه الافتراضي
٩٢	المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد في الفقه الافتراضي
٩٢	المضابطة الأول: مراعاة مقاصد الشارع
٩٣	المضابطة الثاني: عدالة المجتهد
٩٤	المضابطة الثالث: معرفة الواقع
٩٧	المطلب الثاني: ضوابط المسألة المفترضة
٩٧	المضابطة الأول: إمكانية وقوع الفرضية
٩٨	المضابطة الثاني: أن تكون قريبة الوقوع غير منصوص عليها
٩٩	المضابطة الثالث: أن يكون هناك مسوغ للنظر فيها
١٠٠	المضابطة الرابع: ألا يكون الفرض الفقهي متعارضاً ونتاج العلم الحديث
١٠١	المضابطة الخامس: ألا يترتب على الفرض الفقهي تعطيل السنن الثابتة
١٠٢	المضابطة السادس: ألا يكون الفرض الفقهي من قبيل القليل النادر
١٠٣	المضابطة السابع: ألا يكون الفرض الفقهي من الخيال العلمي والشرف الفكري
١٠٤	المضابطة الثامن: التزام الدقة في تصوير المسألة المفترضة

### الفصل الثالث

١٠٥	أثر الفقه الافتراضي في الاجتهاد المعاصر
١٠٨	المبحث الأول: التوجه نحو الاجتهاد الجماعي
١٠٨	المطلب الأول: التعريف بالاجتهاد الجماعي
١١٣	المطلب الثاني: حجية الاجتهاد الجماعي
١١٩	المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التوجه نحو الاجتهاد الجماعي
١٢١	المبحث الثاني: محاربة التقليد
١٢١	المطلب الأول: التعريف بالتقليد
١٢٤	المطلب الثاني: موقف العلماء من التقليد
١٢٩	المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في محاربة التقليد
١٣١	المبحث الثالث: تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد
١٣١	المطلب الأول: التعريف بالملكة الفقهية
١٣٣	المطلب الثاني: مشروعية تكوين الملكة الفقهية

- المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في تقوية الملكة الفقهية لدى المجتهد ..... ١٣٦
- المبحث الرابع: التوسع في نطاق الفقه زماناً ومكاناً ..... ١٣٧
- المطلب الأول: التعريف بالزمان والمكان ..... ١٣٧
- المطلب الثاني: مشروعية البعدين الزماني والمكاني ..... ١٣٩
- المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التوسع في نطاق الفقه زماناً ومكاناً ..... ١٤١
- المبحث الخامس: الانتقال من المرحلة الواقعية إلى المرحلة النظرية ..... ١٤٣
- المطلب الأول: التعريف بالواقعية والنظرية ..... ١٤٣
- المطلب الثاني: أهمية تجاوز الواقعية إلى النظرية ..... ١٤٥
- المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في الانتقال من الواقعية إلى النظرية ..... ١٤٨
- المبحث السادس: التوجه نحو الدراسات المستقبلية ..... ١٤٩
- المطلب الأول: التعريف بالدراسات المستقبلية ..... ١٤٩
- المطلب الثاني: مشروعية الدراسات المستقبلية ..... ١٥١
- المطلب الثالث: أثر الفقه الافتراضي في التوجه نحو الدراسات المستقبلية ..... ١٥٤

#### الفصل الرابع

- تطبيقات الفقه الافتراضي في مسائل فقهية وقعت ..... ١٥٧
- المبحث الأول: التطبيقات الفقهية الافتراضية في العبادات ..... ١٦٠
- المطلب الأول: أثر الحساب الفلكي الافتراضي في حبوت الأهلة ..... ١٦٠
- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ١٦٠
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ١٦٨
- المطلب الثاني: مواقيت الصلاة الافتراضية في البلاد غير المعتدلة ..... ١٧٢
- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ١٧٢
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ١٨٠
- التطبيق الأول: الافتراض الفقهي في المسألة ..... ١٨١
- التطبيق الثاني: الفقه الافتراضي في المسألة ..... ١٨٥
- المبحث الثاني: التطبيقات الفقهية الافتراضية في المعاملات ..... ١٨٨
- المطلب الأول: التأمين التجاري ..... ١٨٨
- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ١٨٩
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ١٩٩
- المطلب الثاني: المرابحة المركبة ..... ٢٠١

- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ٢٠١
- رأي القانون في الوعد الملزم ..... ٢٠٩
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ٢١١
- المبحث الثالث: التطبيقات الفقهية الافتراضية في القضايا الطبية ..... ٢١٥
- المطلب الأول: التلخيص الصناعي (الاستدخال) ..... ٢١٥
- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ٢١٥
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ٢٢٢
- المطلب الثاني: زراعة الأعضاء ..... ٢٢٥
- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ٢٢٥
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ٢٣١
- المبحث الرابع: التطبيقات الفقهية الافتراضية في السياسة الشرعية ..... ٢٣٤
- المطلب الأول: تمويل المعجز الافتراضي في الميزانية العامة للدولة ..... ٢٣٤
- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ٢٣٥
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ٢٤٣
- المطلب الثاني: معالجة الفائض الافتراضي في الميزانية العامة للدولة ..... ٢٤٦
- الفرع الأول: تحرير المسألة المفترضة ..... ٢٤٧
- الفرع الثاني: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ٢٥٤

#### الفصل الخامس

- تطبيقات الفقه الافتراضي في مسائل قريبة الوقوع ..... ٢٥٩
- المبحث الأول: النقود الإلكترونية الرقمية (الافتراضية) ..... ٢٦٢
- المطلب الأول: التعريف بالمسألة المفترضة ..... ٢٦٢
- المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة ..... ٢٦٦
- الاتجاه الأول: النقود الإلكترونية صيغة غير مادية للنقود الورقية ..... ٢٦٦
- الاتجاه الثاني: النقود الإلكترونية أداة تبادل وليست أداة دفع ..... ٢٦٧
- الاتجاه الثالث: النقود الإلكترونية أداة ائتمان ..... ٢٦٨
- الاتجاه الرابع: النقود الإلكترونية صورة افتراضية لتدفق ثلاثي الأقطاب ..... ٢٦٨
- المطلب الثالث: التطبيق الافتراضي في فقه المسألة ..... ٢٧٤
- المبحث الثاني: الرّحم الصناعي (خزان الحمل) ..... ٢٧٨
- المطلب الأول: التعريف بالمسألة المفترضة ..... ٢٧٨

٢٨٠.....	المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة
٢٨٤.....	المطلب الثالث: التّطبيق الافتراضي في فقه المسألة
٢٨٧.....	المبحث الثالث: مستقبل النّكاثر بالخلايا الجسديّة البشريّة
٢٨٧.....	المطلب الأول: التّعريف بالمسألة المفترضة
٢٨٨.....	المطلب الثاني: عرض المسألة المفترضة
٢٩٥.....	المطلب الثالث: التّطبيق الافتراضي في فقه المسألة
٢٩٧.....	الخاتمة
٢٩٧.....	أبرز التّنتائج
٢٩٨.....	أبرز التوصيات
٢٩٩.....	المصادر والمراجع
٣١٤.....	ABSTRACT
٣١٥.....	الفهرس

