الفقه الافتراضي

وتطبيقاته على النوازل المعاصرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الفقه الافتراضي

وتطبيقاته على النوازل المعاصرة

كلية الشريعة بتطوان قسم الأصول
شارة ثبت ٢٢٩٢٣
رد ١٥

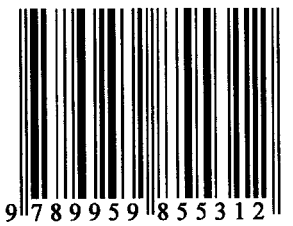
تأليف
الدكتور صلاح الدين خلوق

مركز التراث الثقافي المغربي
الدار البيضاء

دار ابن حزم

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

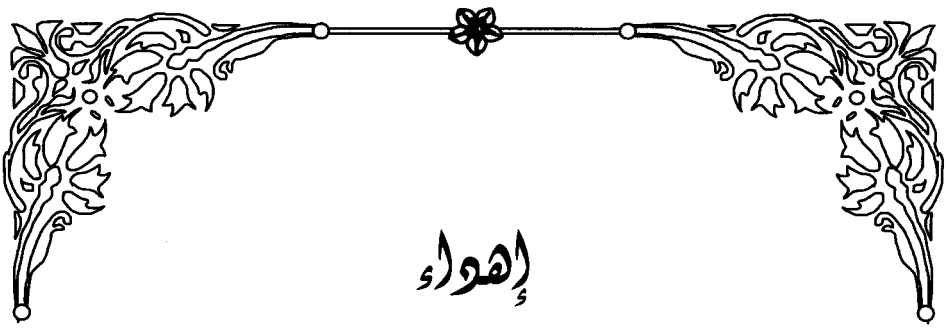


ISBN 978-9959-855-31-2

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

مركز التراث الثقافي المغربي
الدار البيضاء - 52 شارع القسطلاني - الأحباس
هاتف: 442931 - 022 / فاكس: 442935 - 022
المملكة المغربية

دار ابن حزم
بيروت - لبنان - ص.ب : 14/6366
هاتف وفاكس : 701974 - 300227 (009611)
البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb
الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com



إهداء

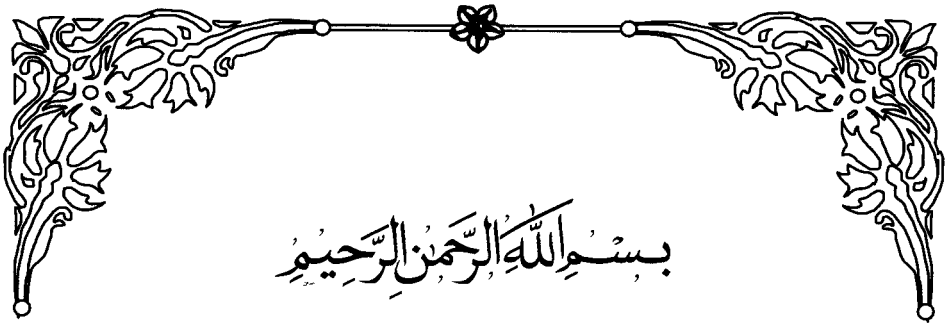
أهدي هذا البحث إلى أمّي وأبي:

مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾ فالله أسأل أن يجازيهما عني الجزاء الحسن، وأن يشملهما بعنايته الإلٰهية في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

وأهديه إلى زوجتي ورفيقة دربي:

مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً﴾ وذلك نظير ما قدَّمته لي من سند وعون طيلة مدة البحث، فتحملت عني كل الأعباء حتى تفرغتُ كليًّا لكتابة هذا التصنيف، فالله أسأل أن يشملها بالحفظ ويبارك لي فيها ويمتّعها بالصحة والعافية.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله خالق اللَّوح والقلم، ومُجري الأقدار في الوجود بالنعم، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا محمَّدٍ المعروف بالجود والكرم، وعلى آله وصحبه من وُصِفُوا بالنجوم في القِدَم. **وبعد:**

فإنَّ واقعنا الحالي وما جَدّ فيه من الأحداث والمستجدات، والاختراعات والاكتشافات، وما ظهر فيه من النَّوازل الغريبة والوقائع العجيبة، والتي لم يكن لها مثيل في السَّابق، كل ذلك مدعاة إلى جعل الفقه يواكب ما يقع في الواقع، لأجل استشراف المتوقع في المستقبل.

لقد دعت ضرورة الحال أن يهتمَّ أهل العلم الشرعيّ بالفقه الافتراضيّ التوقعي لمواكبة كل المستجدات، والتي تفرض نفسها بقوة على الفقيه المجتهد من خلال طرح الأسئلة وطلب الفتوى.

فالنَّوازل الفقهية تواكب نوازل الواقع لتستشرف النَّوازل المتوقعة، فلا ينبغي للفقيه أن يعيش في أحضان فقه الواقع ويتجاهل فقه التّوقّع، فالأحداث في تطور مستمر والعالم الآن يعيش تغييرات يومية في جميع المجالات، ممَّا يجعل الحاجة ماسة إلى فقه توقعي يجيب عن الأسئلة

ويجعل الاجتهاد الفقهي حاضراً بقوة في كل مناحي الحياة العامة.

إنَّ من أهم أسباب اختياري لهذا الموضوع: الفقه الافتراضيّ وتطبيقاته على النّوازل المعاصرة، هي: أهميته المتجلية في حاجة واقعنا الحالي إلى فقه افتراضيّ تطبيقي يواكب العصر في مناحي تطوره، مع الحفاظ على الثوابت والقطعيات.

ومن الدوافع التي دعتني إلى التصنيف والكتابة في هذا الموضوع:

أولاً ـ الدوافع العلميّة: وتتمثل أساساً في كون موضوع الفقه الافتراضيّ لم يحظ بالاهتمام المناسب الذي يوازي قيمته العلميّة والتطبيقية.

ثانياً ـ الدوافع الموضوعيّة: وتتجلى في أهمية الموضوع وقيمته العلميّة ومدى الحاجة إليه، وهذه الأهمية ألخِّصها في الآتي:

أولاً: الحاجة التي أصبحت ملحة ـ أكثر من أيِّ وقت مضى ـ إلى صياغة أجوبة شرعيّة لكثير من الوقائع والمستجدّات التي يشهدها واقعنا المعاصر، فمعظم الفتاوى الآن تستهدف الواقع والمتوقع، خاصة وأنَّ الأبحاث العلميّة في تطور مذهل، ومنها ما يمسّ جانباً من جوانب المقاصد الشّرعيّة كالضَّروريات، والحاجيات، والتحسينيات؛ ومواكبة الفقه الافتراضيّ للبحث العلميِّ يجعل الفقه في انسجام مع الواقع.

ثانياً: الخوف من عواقب تغييب الفقه الافتراضيّ، وذلك لأنَّ عدم توظيف الاجتهاد الافتراضيّ في القضايا والنّوازل المستجدة وعدم مراعاة الحال والمآل يؤدِّيان إلى إصدار الأحكام الجاهزة النَّمطِيةَ، عبر تطبيق آلي للأحكام دون توظيف الاجتهاد والافتراض، ممَّا يجعل الواقع في ناحية والفقه في ناحية أخرى.

ثالثاً: الضرورة الفقهية الداعية إلى الملائمة بين مقاصد الفقه الافتراضيّ الفرعية ومقتضيات مقاصد الشريعة الإسلاميّة الأصليّة، ويتَّضح ذلك من خلال النظر إلى طبيعة العلاقة الجامعة بين الحكم الشَّرعيّ ومقصده، فهما متلازمين على الدوام.

وللتوفيق بين مقاصد الشريعة وبين المسائل الافتراضيَّة، لا بدَّ من اعتبار عواقب الحكم ومآلاته قبل إصدار الفتوى، وذلك لمعرفة ما إذا كانت تثبت مصالحه ومقاصده فيقع إجراؤه، أو لا يحقق أية مصلحة فيتمّ تأجيله أو تحويله إلى حكم آخر، وحاصل الأمر قائم على تحقيق المصلحة ودفع المفسدة.

ومن خلال أهمية هذا البحث، تتحدَّد فرضيتُه ومشكلتُه التي يطرحها وهي:

علاقة الفقه الافتراضيّ بالمباحث الفقهية والأصولية، وعلى العموم فإنَّ فرضية الفقه الافتراضيّ تتجلّى من خلال العمل على تطبيق الأحكام الشرعيّة على الوقائع والأحداث الجارية، أو نقلها من صفة التجريد إلى مرحلة التطبيق العملي، وهذا يحتاج إلى عملٍ اجتهادي مبني على فقهٍ تطبيقي عملي يراعي في تنزيل الأحكام علاقة الواقع بالمتوقع، وعلاقة النازلة بمآلها الافتراضيّ.

وإذا نحن أدركنا فرضية الفقه الافتراضيّ ـ موضوع هذا البحث ـ فإننا سنلاحظ العلاقة التي تجمعه بعديد من الألوان الفقهية مثل فقه النّوازل، وفقه اعتبار المآل، وفقه الواقع، وفقه المقاصد، فالفقه الافتراضيّ يلتقي معها كلها.

إنَّ الفقه الافتراضيّ مرتبط أشدّ الارتباط بتنزيل الأحكام الشرعيّة وتطبيقها، حيث تدخل كثير من الاعتبارات المختلفة التي قد تكون سبباً

في عدم تحقيق أثر الحكم المقدر في حالة الإطلاق والتجريد، فإذا ما طبق الحكم دون مراعاة للافتراض المستقبلي أفضى ذلك إلى ما يناقض مقصده الشرعيّ.

وينبني على هذا أنَّ أيَّ حديث عن الفقه الافتراضيّ لا يمكن فهمه داخل الأحكام الشرعيّة المجردة والمطلقة؛ لأنَّ الأحكام المجردة والمطلقة كلّها ثابتة.

إنَّ ربط الأحكام بالتطبيق العمليّ على الواقع هو مجال فهم فرضية ومشكلة الفقه الافتراضيّ، وبناء على ما سبق ذكره نخلص إلى أن البحث في موضوع الفقه الافتراضيّ هو بحث يستمدّ أهميّته من طبيعة الموضوع نفسه، نظراً لكون الفقه الافتراضيّ ذو خصائص متميّزة أذكر منها ما يلي:

أولاً: إنَّ الفقه الافتراضيّ هو الضابط الأساس في بناء الحكم الشرعيّ وصياغته لمعالجة الأحداث والوقائع المستجدة، ويتّضح ذلك من خلال العناية الفائقة التي يوليها الفقيه لمقاصد الأحكام والتي يتوجه إليها نظره أثناء التطبيق، وذلك لمعرفة ما إذا كانت ستظهر وتتحقّق آثارها في الواقع، أم أنَّها ستؤول إلى مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عنها في المتوقع، فيحكم في الحالة الأولى بالجواز وفي الثانية بالمنع.

ثانياً: إنَّ الفقه الافتراضيّ هو من أساسيَّات فهم اعتبار المآل، لأنَّ المجال الزمني للفقه الافتراضيّ يَتَّحِدُ مع المجال الزمني لاعتبار المآل، فهما معاً يبحثان في الزمن الآتي والمستقبل المتوقع.

ثالثاً: إنَّ خصائص الفقه الافتراضيّ أنه يؤدي عند تطبيقه إلى

زيادة فهم سليم لفقه الواقع وذلك للصلة التي تجمع بين الواقع والمتوقع.

أما عن منهجيَّة البحث فإنَّها تقوم على الآتي:

أولاً: الإطار النظري للموضوع، من جهة التعريف به لغةً واصطلاحاً وبيان معناه عند أهل العلم.

ثانياً: الإطار المرجعي للموضوع، من خلال التأصيل للفقه الافتراضيّ بالشواهد والاستدلالات.

ثالثاً: الإطار التطبيقي للموضوع، من خلال تطبيقات للفقه الافتراضيّ على بعض النوازل المعاصرة.

ولقد حاولت جهد الإمكان ـ أثناء عرض المحتوى العلميّ لهذا البحث ـ أن أبقى وفياً لمقتضيات المنهجيَّة العلميَّة، والمتمثلة في النقط التالية:

أ ـ حاولت الابتعاد عن الاستطرادات واكتفيت بالمادة العلميّة في شكلها المتماسك.

ب ـ حاولت أن أربط بين فرضية البحث ومشكلته الرئيسة وبين فصول البحث.

ج ـ اعتمدت سهولة العبارة ووضوح المعاني.

د ـ اعتمدت إيراد الأدلة من الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، وآثار السلف، والمعقول، فذكرت أدلة كل مذهب وبيَّنت أدلة المانعين والمجيزين.

هـ ـ ذكرت الخلاف بين أئمة المذاهب في مسألة الفقه الافتراضيّ.

و ـ اعتنيت بذكر آراء الحنفيَّة في المسائل الفقهية الافتراضيَّة.

ز ـ راعيت القواعد العلميّة المقررة والمعتمدة في مجال البحث العلميّ.

وكل هذا دفعني إلى اعتماد المنهج التحليليّ الذي يقوم على المناقشة والتحليل والاستنتاج لكلِّ القضايا المتناولة.

أمَّا عن خطة البحث، فلقد جعلت البحث في ثلاثة فصول، وجعلت لكلِّ فصل مباحث ومطالب، فخصَّصت الفصل الأول للتعريف بالفقه الافتراضيّ وذكر ضوابطه، وقسَّمته إلى مباحث وقسَّمت المباحث إلى مطالب.

أمَّا الفصل الثاني فتحدَّثت فيه عن علاقة الفقه الافتراضيّ بالمباحث الفقهية والأصولية، وقسَّمته إلى مباحث ومطالب، وجعلت كلَّ مبحث خاص بدليل من الأدلة الشرعيّة المتَّفق عليها: القرآن الكريم، فالسُّنَّة النبوية، فالإجماع.

وتحدَّثت في هذا الفصل أيضاً عن علاقة الفقه الافتراضيّ بالأدلة الشرعيّة المختلف فيها وقسَّمته إلى مباحث ومطالب، وتناولت فيه علاقة الفقه الافتراضيّ بالمصلحة المرسلة، وبالاستحسان، وبسد الذرائع، وبقول الصّحابيّ، وبالعرف وتناولت فيه كذلك علاقة الفقه الافتراضيّ بالأحكام الشرعيّة وخاصة الحكم التكليفيّ مبيِّناً وجه العلاقة والاستدلال بين المسائل الافتراضيَّة وبين الأحكام التكليفية.

أمَّا الفصل الثالث فجعلته خاصاً بذكر بعض التطبيقات العمليّة للفقه الافتراضيّ من خلال النّوازل العلميّة المعاصرة، وقسَّمته إلى مباحث، وقسَّمت المباحث إلى مطالب، ثمَّ الخاتمة، وسجلت فيها أهم الخلاصات والنتائج العلميّة التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، كما دوَّنت فيها أهم الإضافات العلميّة التي يرمي إليها موضوع الفقه الافتراضيّ.

والله أسأل أن يلهمني السداد والتوفيق.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

الفصل الأول

الفقه الافتراضيّ، تعريفه وضوابطه

المبحث الأوّل:
تعريف الفقه الافتراضيّ لغةً واصطلاحاً

المطلب الأوّل: الفقه لغةً واصطلاحاً

أولاً: الفقه لغةً:

تعدّدت تعاريف اللّغويين والفقهاء لمعنى الفقه لغةً، لكنّها في جملتها تدور حول معنيين اثنين: (العلم) و(الفهم).

فالفقه يأتي بمعنى الفهم مطلقاً، ولا يخص فقه أهل العلم بل كل ما فهم معناه من قول أو رسم، أو إشارة أو إيماء، أو حركة أو هَمْهَمَةٍ، أو نُطْقٍ أو دلالة، من صغير أو كبير، من عالم أو متعلِّم، حتَّى الصبيّ في مهده إن أشار أو صدر عنه شيء كالبكاء، وكذا كلّ ما يُفْهَمُ المراد من خلاله، فلذلك قال أهل العلم: هو مطلق الفهم.

ويأتي بمعنى العلم: «الفقه هو العلم بالشّيء أو الفهم له، وغلَب على علم الدّين لسيادته، وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم»[1].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (فقه).

وجاء الفقه بمعنى الفهم في القرآن، قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨]، وأيضاً قال تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [طه: ٢٧].

فالفقه يأتي بمعنى الفهم، وفي الحديث الشّريف قال رسول الله ﷺ: «**ربَّ حامل فقه لا فقه له، ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»(١).

ثانياً: الفقه اصطلاحاً:

الفقه في الاصطلاح الشّرعي عند الفقهاء هو: «العلم بالأحكام الشّرعية العمليّة المكتسبة من أدلّتها التّفصيلية».

إنَّ الفقه بالمعنى القرآني والنبويّ يحمل دلالة ما وُقّرَ في الصدّر نوره وثبت أجره وعمَّ نَفْعُه وطُبِّقَ أمره، فليس كل من حفظ المتون والسّطور صار له صَدْرُ فقيه.

فالفقيه الحق يكون على منهاج النبوَّة، جامعاً بين التّحصيل والورع والخشية، حتَّى يثبت في قلبه نور علمه، وحتَّى يثبت الأجر لا بدَّ أن تَشْهَدَ للفقيه جوارحُه الظّاهرة بالتّطبيق والعمل والعبادة، وقلبه بالإخلاص والورع.

❋ ❋ ❋

(١) أخرجه أحمد في مسنده في كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، حديث رقم: (٣١٧٨).

المطلب الثاني
تعريف الفقه الافتراضيّ

وسأورد هنا مجموعة من التَّعريفات للفقه الافتراضيّ، على أساس تنويع الرُّؤية وتعدُّد الشُّروح يزيد في الوضوح.

قال خالد المزيني: «هو استشراف المُشاهد إلى ما يمكن أن تؤول إليه الأمور في المستقبل، وذلك بواسطة تبصرات ومقاربات عقليَّة يُنجزها عقل الفقيه المُزَكَّى بنور الوحي، المستند إلى شواهد الماضي وقرائن الأحوال الحاضرة، فيعمد عند النظر في الوقائع المستقبلية أو الوقائع الحالية التي ترتَّبت عليها آثار مستقبلية، يعمد بشفوف نظره إلى توقع الصورة، ثم يُنزل الأحكام المناسبة لها.

وبالجملة فهو عبارة عن عملية حدس ونظائر معتبرة، بحيث يجتنب المجتهد الوقوع تحت ضغط الظّرف الرّاهن، ويتحاشى التفاؤل المفرط والتشاؤم...»[1].

الفقه الافتراضيّ هو البحث في أحكام تتعلّق بأمور لن تقع في الوقت الحاضر، ولم تقع في الزمن الماضي، بل يأتي البحث فيها من جهة الخيال الابتكاري.

كمن تخيل في السابق[2] أن سرباً من النّاس يطير فاتهمه ذَوُوا الخيال الضيّق بالجنون والعَته، لكن قوّة الخيال الابتكاري أبت إلاّ أن تتحقّق رؤية صاحبها، فها هي الطّائرات تحمل سرباً من النّاس يطيرون

---

(١) فقه التوقع... ماهيته والحاجة إليه، لخالد بن عبدالله المزيني، ص٥.

(٢) هو: أبو القاسم عباس بن فرناس بن ورداس التاركتي الأندلسي القرطبي من العلماء المسلمين الأندلسيين في الرياضيات والفلك والكيمياء والفيزياء. اشتهر بمحاولته المشهورة للطيران، إذ يعدّ أول طيّار في التاريخ، (ت٨٨٧م).

عبرها في الهواء كالحمام، والعصافير، والطيور.

إنَّ الفقه الافتراضيّ هو اجتهاد المجتهد في وضع حكم لقضية معينة لم تقع بعد، ويشمل مجالات عديدة في الحياة منها المجال الطبي، والصّناعي، والفلكي... وغيرها.

«ففي العصر الحديث، في عام ١٩٤٩ ميلادية تحديداً، ابتكر المؤرخ الألماني «فليتشتايم»[١] مصطلح (علم المستقبل) ليشير إلى علم جديد مستقل، وقد دشّن بكتابه «التّاريخ وعلم المستقبل» عملية تطبيق واسعة لهذا العلم، تستهدف التّوقع والتّنبؤ البعيد المدى، في مجالات الحياة المتعددة كالسياسة والاجتماع والاقتصاد والبيئة.

إنَّ علم المستقبليات له أهمية كبرى عند العلماء والفقهاء، ومهما توفر الفقيه على الأدوات النقلية والملكات العقلية فستكون النتائج حميدة والأحكام سديدة.

«وبالطبع فليس فقه التّوقّع من قبيل الرجم بالغيب في شيء، بل هو عمليات عقليَّة متسلسلة.. على أساس اقتراح نماذج صالحة للمحاكاة، تمَّ اختبارها وامتحان النتائج الحاصلة منها، ثمَّ تعميم الحكم في أشباهها ونظائرها»[٢].

الفقه الافتراضيّ: هو المستنبط من الأصول الشرعيّة، ومراعاة الأعراف والمصالح، ودرء المفاسد، وسد الذرائع وفتحها، ولذلك أصاب الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ الذي تميَّز بهذا الفقه حينما قال: «إنّنا نستعدّ للبلاء قبل وقوعه»[٣]».

---

(١) مؤرخ ألماني، صاحب كتاب التاريخ وعلم المستقبل، صدر سنة (١٩٤٩م).
(٢) فقه التّوقّع ماهيته والحاجة إليه، للدكتور خالد بن عبدالله المزيني، ص٦.
(٣) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٣٤٨/١٣).

لقد تعدَّدت تعريفات العلماء للفقه الافتراضيّ وكلّها تصبّ في معنى واحد هو الفقه المستمدّ من نظرة الفقيه المجتهد للمستقبل، من جهة اعتبار احتمالات أحداث ونوازل ووقائع لم تقع بعد، على أساس الاستعداد لها من جهة الحكم أو الاتّقاء.

وفي تعريف آخر للفقه الافتراضيّ: يقول الأستاذ محمّد كمال إمام ـ أستاذ الشّريعة الإسلامية بجامعة الإسكندرية ـ: «يقصد به تصور ما يمكن أن يحدث في المستقبل، واستخدام القواعد الشرعيّة، ومصادر الشريعة ومقاصدها في وضع أحكام شرعيّة له... حتّى لا يفاجأ المسلمون بأحداث جديدة وبمستجدّات علميّة، وبمستجدّات حياتية لا يعرفون لها حُكماً... فقه التّوقّع لا يتحرك من زاوية الواقع وما يحدث فيه، وإنما من زاوية المستقبل وما يمكن أن يطرأ عليه، ومن هنا كان التوقع جزءً أساسيًّا من بنية العقل الفقهي المعاصر، الذي ينبغي رصده وينبغي الاطلاع عليه»[1].

وسمَّاه الأستاذ عبدالله العربي اليمني، بالاستشراف العقليّ فقال: «هو نظرة عقلية استشرافية للمستقبل، وذلك من خلال النَّظر إلى الواقع بالاستناد إلى الأدلّة الشرعيّة، وهو في الحقيقة يعود إلى ما يصلح أمر النّاس فيما يعود عليهم بالخير ويدفع عنهم الشرّ»[2].

ونظراً للتَّسارع الذي يأتي في هذا العصر، والتَّقدم الرهيب فإنَّ (الفقه الافتراضيّ) جاء ليعالج مبدأً أساسيًّا في فقهنا الإسلاميّ وهو كيفية المعالجة لفقه التّوقّع، وذلك بإيجاد حلول قضايا قبل وقوعها.

---

(١) الشريعة والحياة، الجزيرة نيت: انظر الرابط: htt://free-voices.blogspot.com .

(٢) انظر: الموقع الإلكتروني الشريعة والحياة على الرابط: www.aljazeera.net/programs .

وفي تعريف موجز ودقيق للعلاّمة عبدالله بن بيه، قال: «هو مصطلح جديد، وإن كان حديثاً بالنّوع قديماً بالجنس، وهو مجال تغطية الذرائع والمآلات والمترقبات»[1].

إنَّ الفقه الافتراضيّ أو فقه التّوقّع هو مجال بحث ينطلق من الواقع الحالي إلى الواقع المترقب، لذلك وجب فهم كلمة (الواقع) من جهة دلالتها اللّغوية والاصطلاحيَّة، باعتبار أنَّ هناك فقهاً قائماً مقابلاً لفقه التّوقّع يسمَّى فقه الواقع.

وفي تعريف آخر فرَّق الدكتور المزيني، بين فقه التّوقّع والفقه الافتراضيّ، فقال: «الفقه الافتراضيّ هو ذلك الفقه الذي امتازت به مدرسة أهل الرأي، في مقابل مدرسة أهل الحديث في عصور الإسلام الأولى، فقد اشتهر عن أهل الرأي أنهم كانوا يفترضون صوراً لا وجود لها في الواقع لكن يمكن وقوعها مستقبلاً، لتتنزل أحكامهم على وقائع مفترضة فيستعدّوا لها قبل وقوعها، وليتدرّب الطّلاب على التّعاطي مع تلك الصور، في حين كان أهل الحديث يزجرون عن السؤال عمَّا لم يقع، ولمَّا كان أصحاب الأسئلة الافتراضيَّة يبدؤون مسائلهم بقولهم: أرأيت لو كان كذا وكذا، فقد سمَّاهم أهل الحديث بالأرأيتيين»[2]، فنجده جعل فقه التّوقّع هو عينه فقه الواقع، مع عدم مراعاته الاختلاف اللّغوي المفضي إلى اختلاف المعنى الاصطلاحي بينهما، فهو بهذا التعريف هدم معنى الفقه الافتراضيّ من أساسه، قال: «والفقه الافتراضيّ قريب من فقه التّوقّع وإن كان الافتراضيّ يشتغل بافتراض الصور التي لم تقع بعد، في حين أنَّ فقه التّوقّع يعالج مسائل واقعة...».

---

(١) المصدر السابق، عبدالله العربي اليمني.

(٢) انظر الرابط: http://www.islamfeqh.com.

فجعل التوقع والواقع شيئاً واحداً، وجعل الافتراض هو الخيال، قال: «فالبحث في حكم يتعلّق بشيء متخيل لا وجود له فيما يراه الناس، مثل سمكة تمشي على اليابسة، هذا فقه افتراضيّ...»[1].

وهو بهذا خالف رأي كل العلماء الذين تناولوا الفقه الافتراضيّ بالدّراسة والتحليل، كما أنّه تجاهل التّعاريف اللّغوية والاصطلاحيّة لكلمتي واقع وتوقع.

يقول الفقيه عبدالله بن بيه في تعريفه لفقه التّوقّع: «إنه حقيقة مصطلح جديد وإن كان حديثاً بالنوع قديماً بالجنس، فالمجال الذي يغطيه فقه التّوقّع هو مجال تغطية الذرائع، والمآلات، والمترقبات»[2].

في هذا التعريف نجد الفقيه ابن بيه أعطى لفقه التّوقّع معناه الحقيقي المخالف لفقه الواقع، ممَّا يجعل كلام الدكتور المزيني بحمله لفقه التّوقّع على أنه فقه الواقع كلاماً غير صحيح.

وأيضاً الفقيه عبدالله بن بيه، جعل الفقه الافتراضيّ بمعنى فقه التّوقّع ولم يفرّق بين الاصطلاحين في المعنى، فقال: «الفقه الافتراضيّ هو عبارة عن موضوع لم يكن موجوداً، وبالتالي الفقيه يقدّر أنه لو وقع كذا، فهو يبدأ بكلمة لو أو بكلمة: أرأيت لو وقع كذا ما هو حكمه؟... فالفقه الافتراضيّ يدخل في الإضافة إلى الاستقبال الذي يحدّد عناصر التوقع...»[3].

---

(١) انظر الرابط: http://www.islamfeqh.com.

(٢) انظر الرابط: http://www.islamfeqh.com.

(٣) الجزيرة نيت، عبدالله بن بيه، انظر الرابط: htt://free-voices,blogspot.com.

وقال أيضاً في بيان تأصيل فقه التّوقّع: «الكتاب والسُّنَّة مليئان بفقه التّوقّع قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٣٥]، وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وهكذا فمسألة التّوقّع هي أصيلة في الكتاب والسُّنَّة»[1].

(١) الجزيرة نيت، عبدالله بن بيه، الثلاثاء ٢٠٠٩/٤/١٤.

المبحث الثاني:
ضوابط الفقه الافتراضيّ

المطلب الأول:
أهمية الأخذ بضوابط الفقه الافتراضيّ

ضوابط الفقه الافتراضيّ هي نفسها ضوابط الاجتهاد المقاصدي، وذلك لأنَّ كلًّا منهما يدور في مقاصده الجوهرية حول تحقيق المصالح الشرعيّة بجلب المنافع للنَّاس، ودرء المفاسد والمهالك عنهم.

وطرح مسألة الضوابط والقيود يجب استحضارها في عملية مراعاة مباحث الفقه الافتراضيّ واجتهادات الفقهاء في الفتاوى التقديرية، وذلك لأنَّ مباحث الفقه الافتراضيّ ينبغي أن تكون لها نفس الأهميّة المتعلّقة بمكانة المقاصد عند الفقيه المجتهد، ولذلك وجب الأخذ بضوابط العمل بالفقه الافتراضيّ.

إنَّ الفقهاء المجتهدين يحتاجون إلى معرفة الضوابط لاستخدامها عند تعارض المصالح، فيقدّمون القطعيّ على الظنيّ، والكليِّ على الجزئيِّ، والحقيقيِّ على الوهميِّ. «فيعلم المجتهد أنَّ درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح، وأنَّ المصلحة المنتظرة لا قيمة لها أمام المصلحة

الموجودة، واختيار الضرر الأخف مقدّم على الضَّرر الأثقل إذا تعلّقا بأمر واحد»[1].

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
الضوابط العامة للفقه الافتراضيّ

المقصود بالضوابط العامة للفقه الافتراضيّ مجموع المبادىء والقواعد الكبرى التي تشكل الإطار الشّامل الذي يقنن العمل بمسائل الفقه الافتراضيّ، حتَّى تكون نتائجه جالبة للمصالح ودافعة للمفاسد، ومن تلك الضوابط العامة ما يلي:

أولاً: أن تكون مسائل الفقه الافتراضيّ شرعيّة وربَّانية:

ويلزم من هذا الضابط أن لا يفترض الفقيه أشياء تؤدي في نتائجها إلى مخالفة الشريعة، وتؤدي إلى الخروج عن إسلاميتها وربَّانيتها.

وبالتَّالي يجب أن تكون مسائل الفقه الافتراضيّ مطابقة لعموم الشريعة وللتكليف الدينيّ.

إنَّ المقصود بهذا الضابط أن تكون مسائل الفقه الافتراضيّ منبثقة من هذا المرجع العام، فمقاصد الفقه الافتراضيّ لا يحدِّدها الواقع بمعزل عن الشَّرع، ولا يفرضها المستفتي من خلال حاجياته ومصالحه الخاصة، بل لا بدَّ من العودة بهذه المقاصد الافتراضيَّة إلى الشَّرع،

(١) الاجتهاد وقضايا العصر، د. محمّد بن إبراهيم، ص٢٧٠.

ومن خصائص المقاصد الشرعيّة مراعاتها لأمور الدنيا والآخرة.

ثانياً: واقعيّة المسائل الافتراضيَّة:

فلا يجوز للفقيه المجتهد أن يفترض أموراً لا يمكن أن نقيس بعضها أو كلّها على واقعنا الحالي أو على واقع الغد كافتراض المستحيلات النظرية، فهذا يُدخل الاجتهادات الافتراضيَّة في دائرة العبث.

ثالثاً: مراعاة المسائل الافتراضيَّة للأخلاق العامة:

إنَّ الشريعة الإسلامية جاءت لتحافظ على الجانب الخلقي في الإنسان، وأيُّ اجتهادٍ فقهيٍّ واقعيّ أو افتراضيّ يخرج الإنسان عن البعد الأخلاقي فهو اجتهاد باطل.

والمقاصد الشرعيّة كلّها تنبني على مراعاة الجانب الخلقي، وإليه أشار الأستاذ العبيدي بقوله: «ليس غريباً عن المقاصد الشرعيّة أن تنبني على هذا المعنى الخلقي، وهي تجعل من أعظم موضوعاتها ومسائلها إبطال الحيل والذرائع، وتخليص النيّات والقصود من شوائب التغرير والغش، والإيقاع في الظلم والغفلة والأضرار»[1].

فالشريعة الإسلاميّة كانت صارمة في منعها لكثير من المعاملات، وذلك لأنَّها تتحايل على الجانب الخلقي مثل نكاح التحليل، وزواج المتعة، وقتل الموروث لاستعجال الإرث، وغير ذلك كثير، فأحكام الشريعة كلّها مليئة بالاعتبارات الدينية والأخلاقية.

---

(١) ابن رشد وعلوم الشريعة، د. حمادي العبيدي، ص٩٨.

رابعاً: عقلانية مباحث الفقه الافتراضيّ:

إنَّ المسائل الافتراضيَّة وإن كان مجالها الزمني هو الزمن الآتي، فلا يجوز لها أن تكون مخالفة للعقل الصحيح، فكل عقل صحيح يوافق بالضرورة النقل الصّريح.

«فكلُّ مقصد شرعيٍّ إلا وتتلقّاه العقول بالقبول؛ لأنه معلل سواء في ظاهر حكمه بما يوافق الأفهام السليمة، أو معلل في باطنه بحكمة إلهية تراعى فيها مصلحة العباد عاجلاً أو آجلاً»[1].

خامساً: رجاحة المباحث الافتراضيَّة:

إنَّ المسألة الافتراضيَّة عند طرحها تنطلق من الواقع إلى المتوقع، وينبغي أن تكون نسبة وقوعها كبيرة، وفي هذا يقول الإمام ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن ذكر امتناع السلف عن الإجابة فيما لم يقع: «والحق التّفصيل، فإذا كان في المسألة نصّ من كتاب الله أو سُنّة عن رسول الله ﷺ أو أثر عن الصّحابة، لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نصّ ولا أثر، فإنَّ وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السّائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة، إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، ولا سيّما إن كان السّائل يتفقَّه بذلك»[2].

سادساً: القطعيات لا تقبل الافتراض:

إنَّ المسائل الافتراضيَّة لا تتطرق إلى القطعيات واليقينيات الدينية، ومنها أمور العقيدة، والمقاصد المتّفق عليها والمنصوص عليها، بل مجال المسائل الافتراضيَّة هو المتغيرات والظنيات، وإليه أشار الدكتور

---

(١) الاجتهاد المقاصدي، د. نور الدين الخادمي، ص١٤١.

(٢) إعلام الموقعين، (٥٦/١).

القرضاوي بقوله: «إنَّ علماء الشريعة ومجتهديها، توصلوا باستقراء الأدلة والأحكام والقرائن والأمارات الشرعيّة، إلى تقرير صفتين اثنتين للشريعة وأحكامها، صفة الثبات والقطع، وصفة التَّغير والظن»[1].

فالعقائد من المسائل التي نؤمن بها على سبيل القطع واليقين والتسليم الكامل لله ربِّ العالمين، ومثالها أركان الإيمان السّتة: الإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيره وشره.

وأيضاً يدخل في القطعيات والثوابت، الإيمان بالحياة بعد الموت، ويوم البعث، والجنَّة والنَّار، وغير ذلك من مسلمات العقيدة الصحيحة التي ذكرها القرآن الكريم وبسط فيها القول وبيَّنتها السُّنَّة النبويَّة.

فهذه مسلمات ثابتة لا يؤثر في قطعيتها وفي ثبوتها مرور العصور، ولا يمكن للفقيه المجتهد أن يفترض وقوع أي قضية في جانب العقيدة.

فقد نقبل الافتراض بالقول مثلاً: لو ظهرت مخلوقات أخرى غير الإنسان من كوكب آخر ما العمل؟ لكن لا يمكن أن نفترض وجود خالق آخر لمخلوقات أخرى؟ ـ والعياذ بالله من هذا الافتراض ـ ولا يمكن للفقيه أن يفترض عودة الحياة للموتى قبل البعث؟ إنَّ أمور العقيدة مجالها قطعيّ، والافتراض فيها يتعارض مع مقاصد الشريعة التعبديَّة ويتعارض مع مقصد حفظ الدِّين.

وعليه فالفقيه الافتراضيّ لا يحق له أن يخوض في مجال العقيدة تحت غطاء التَّطور أو سنة العصر أو التَّقدم الحالي، أو العالمية أو

---

(١) عوامل السعة والمرونة في الشريعة، د. القرضاوي، ص١١.

العولمة، إنَّ تطور الأفكار وتغيّرها شيء وثبوت العقيدة وقطعيتها شيء آخر.

قال الدكتور الخادمي: «ممَّا ينبغي على العلماء والمصلحين تجذير معاني الاعتقاد السليم، ومبادىء الإيمان العميق في نفوس الناس وعقولهم، حتى لا يطرأ ما يكون في حكم الذرائع والوسائل المفضية إلى الابتداع والإشراك وسوء الاعتقاد»[1].

إنَّ التَّطور الذي يعرفه عصرنا الحالي وطغيان موجة التكنولوجيا، وبزوغ ثورة (النيت) في عصر «الأيْفُون والأَيْباد» بحيث أصبح استقرار الدول سياسيًا يهتزُّ من جَرَّتِ يد على أثير (النّيت)، وأصبحت شبكة الفيسبوك الاجتماعية لها تأثير على شؤون الحكم والسياسة، إنه ورغم كلِّ هذا التَّطور والتَّقدم فإنَّ القطعيَّات تظلُّ ثابتة لا يؤثر فيها تقدّم الأمم أو تخلّفها.

(١) الاجتهاد المقاصدي، د. نور الدين الخادمي، ص١٤١.

المبحث الثالث
أوجه الاختلاف والاتفاق بين المانعين والمجيزين للفقه الافتراضيّ

المطلب الأول
استدلالات كل قسم واحتجاجاتهم

أولاً: استدلالات المانعين:

استدلَّ المانعون بأدلة كثيرة نذكر منها دليلين:

الأول: عن ابن عباس قال: «ما رأيت أفضل من أصحاب محمّد ﷺ ما سألوه إلا ثلاث عشرة مسألة، قال: ما كانوا يسألونه إلا عمَّا كان ينفعهم».

الثاني: قال ابن عمر: «لا تسألوا عمَّا لم يكن فإني سمعت عمر يقول: لا تسألوا عمَّا لم يقع»، وعن طاوس قال: «قال عمر بن الخطاب وهو على المنبر: أُحَرِّجُ بالله على كل امرئ سأل عن شيء لم يكن فإنَّ الله بين ما هو كائن».

وعن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فإنَّكم إلاَّ تفعلوا أوشك أن يكون فيكم من إذا قال سدد أو وفق فإنكم إن عجلتم تشتت بكم الطرق ها هنا وها هنا**»[1].

ثانياً: استدلالات المجيزين:

استدلَّ المجيزون وفقهاء الحنفية ومن وافقهم بأدلة كثيرة نوجز أهمها:

١ ـ ما ثبت في الصحيح من أنَّ حذيفة بن اليمان كان يسأل رسول الله ﷺ عن الشرِّ مخافة أن يقع فيه.

وجه الدلالة: أنَّ حذيفة سأل النبيّ عن أمور لم تقع، ولم يعنِّفه النبيّ أو يقل له لا تسأل عمَّا لم يقع.

٢ ـ استدلوا بما روي عن أبي هريرة، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاءني رجل يريد أخذ مالي، قال: «**لا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني، قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني، قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته، قال هو في النار**»[2].

فقد سأل الصَّحابيّ النبيَّ عليه الصلاة والسلام عن حالاتٍ أربع، وأجابه عليها ولم ينكر عليه لكونها أموراً لم تقع بعد، وفيه السؤال بأرأيت فليست الأرأيتية مستنكرة[3].

---

(١) رواه أبو داود في المراسيل، باب: ما جاء في العلم، حديث رقم: (٤٠٩).
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مالك، حديث رقم: (٢٠٥).
(٣) منهج السلف من السؤال عن العلم، عبدالفتاح أبو غدة، ص٣٣.

قال الحافظ ابن رجب في جامع العلوم والحكم في الحديث التاسع: «وقد كان أصحاب النبيّ يسألونه عن حكم حوادث قبل وقوعها»[1].

ثالثاً: تأويل أدلة المانعين وتوجيهها بما يتوافق مع أدلة المجيزين:

أجاب الحنفية عن أثر ابن عباس بجوابين:

الأول: قالوا إنه ضعيف، فقد أعلَّه الهيثمي في مجمع الزوائد بعطاء بن السائب، قال: وهو ثقة لكنَّه اختلط[2].

الثاني: هو أن وجه الحصر هنا حصر إضافي، ومعناه ما سألوه إلاَّ ثلاث عشرة مسألة في القرآن، أما في السُّنَّة فأكثر من أن يحصى.

قال ابن القيِّم: «ومراد ابن عباس بقوله ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة، المسائل التي حكاها في القرآن، وإلاَّ فالمسائل التي سألوه عنها وبيَّنها النبيّ في السُّنَّة لا تكاد تحصر»[3].

أما أثر عمر، فقد ذكر ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله، بأنَّ الرأي المذموم في كلام عمر هو البدع والأهواء، وقال آخرون: هو القول بالاستحسان المبني على التشهي والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات.

وأمَّا ما ورد عن عمر، من تحريجه عن السؤال عن الشيء قبل

---

(١) جامع العلوم والحكم، لابن رجب (٢٠٤/١).
(٢) مجمع الزوائد (١٥٨/١).
(٣) إعلام الموقعين (٧٧/١).

وقوعه، فالمراد من ذلك أن لا ينزل بسبب السؤال عن ذلك تحريم، فكان ذلك رحمة منه بالأمة، وهذا أصل أصيل في الشريعة.

مثاله أنَّ النبيّ ﷺ حرَّم المدينة بما حرَّم به إبراهيم مكة، ولم يجعل في صيدها فداء، رحمة بأمته، ومنه صلاة التراويح لم يصلِّها النبيّ جماعة رحمة بأمَّته كي لا تفرض، فلمَّا مات النبيّ ﷺ وأمن الفرض، جمعهم عمر على قارئ واحد.

المسائل التي لا يصحّ السؤال عنها:

هناك مسائل لا يصحّ السؤال عنها وليست من الفقه في شيء، مثال ذلك: السؤال عن زوجة إبليس ما اسمها، وعن كفتي الميزان والصور، هل من ذهب أو فضَّة؟ وعن كيفية هبوط جبريل، وكيفية قتال الملائكة يوم بدر، والبحث في أبوي النبيّ وعلى أيِّ دين ماتا، وما اسم كلب أهل الكهف، وجنس النملة التي كلَّمت سليمان، ونحو ذلك؟

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
الفقه الافتراضيّ عند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه

لقد توسَّع الإمام أبو حنيفة في أخذه بالقياس، وتوسَّع في تفريع الفروع على الأصول، وتوسَّع في الاستحسان، وتصدَّى لمسائل لم تقع في عصره، واعتمد على الرأي في المسائل الافتراضيَّة، فأكثر من القياس واستخراج العلل من ثنايا النصوص حتى أسَّس لقواعد الفقه الافتراضيّ.

ولبيان وجه اعتبار الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ للفقه الافتراضيّ في المسائل التي عالجها نتناول هذه الأمثلة:

أ ـ تطبيق الافتراض في حكم النفقة على الأقارب:

يقول الإمام الفندلاوي (ت٥٤٣هـ): «نفقة القرابة غير واجبة إلا للوالدين والأولاد ذكورهم وإناثهم، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: تجب لكلِّ ذي محرم من القرابة، واحتجَّ أصحابه فقالوا: قرابة مستحقة الصلة، محرمة القطيعة تحريم نكاح الأمهات والبنات والأخوات، ومن في معناهن وإنما حرم نكاحهن تعظيماً وتكريماً وخيفة من قطيعة الرحم. قالوا: وكذلك يحرم الجمع بين الأختين في النكاح وحرم نكاح المرأة على عمَّتها أو خالتها. كلُّ ذلك احترازاً من قطيعة الرحم. قالوا: فترك إيجاب النفقة عليهم قطيعة للرحم؛ لأنا إذا لم نوجب النفقة لم ينفق، فيهلك قريبه لعدم الإنفاق عليه، والرفق به، ثم إن يهلك لحقه الضرر الشديد، والأذى العظيم، وتعريض قريبه لهذه الحال مع إمكان إزالتها قطيعة للرحم، وقطع الرحم بهذا أعظم من قطعه بالجمع بين الأختين، أو بنكاح إحدى ذوات المحارم»[1].

إنَّ الفقه الافتراضيّ الذي أخذ به الحنفية هنا جعلهم يقولون بوجوب النفقة على الأقارب اعتباراً للمتوقع من مفاسد افتراضيَّة ـ أثناء الامتناع عن ذلك ـ كقطع الرحم، وإلحاق الضرر الشديد، والأذى العظيم بالقريب... وكلّها في نظر الحنفية مفاسد تفوق ما يترتب عن الجمع بين الأختين، أو نكاح المحارم.

---

(١) تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك (٤/١٦٥ ـ ١٦٦).

ب ـ تطبيق الافتراض في الحجر[1]:

يذهب الإمام أبو حنيفة إلى القول بجواز الحجر على البالغ العاقل الحر فيما إذا كان ماجناً ليحفظ على الناس دينهم، والطبيب الجاهل ليحفظ عليهم صحتهم[2].

وهذا القول الذي أخذ به الإمام هو معالجة للمسألة من خلال آليات الفقه الافتراضيّ التي تراعي فقه المآلات، فلقد استحضر الأضرار الفاحشة المتوقعة التي ستلحق الناس في حالة عدم القول بالحجر.

وفي هذا قال الإمام السرخسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأما إذا بلغ عاقلاً، فلا حجر عليه بعد ذلك، على ما قال أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: الحجر على الحر باطل، ومراده إذا بلغ عاقلاً، وحكي عنه أنه كان يقول: لا يجوز الحجر إلا على ثلاثة: على المفتي الماجن، وعلى المتطبب الجاهل، وعلى المكاري المفلس لما فيه من الضرر الفاحش إذا لم يحجر عليهم»[3].

ج ـ تطبيق الافتراض في عقد الإجارة:

ومن المسائل التي روعي فيها الافتراض والتوقع عند الحنفية، ما أرشد إليه الإمام السرخسي من جعل عقد الإجارة غير لازم في حالة طروء عذر يترتب عليه ضرر يلحق بأحد طرفي العقد.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وعندنا جواز هذا العقد للحاجة، ولزومه لتوفير المنفعة على المتعاقدين، فإذا آل الأمر إلى الضرر أخذنا فيه بالقياس

---

(١) الحجر: صفة حكمية، توجب منع موصوفها نفوذه في الزائد على قوته، أو تبرعه بماله، التعريفات، ص٨٢.

(٢) الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص١٢.

(٣) المبسوط (٢٤/١٥٤).

وقلنا: العقد في حكم المضاف في حق المعقود عليه، والإضافة من عقود التمليكات تمنع اللزوم في الحال، كالوصيَّة»[1].

فتوقعاً وافتراضاً من المدرسة الحنفية للفعل المتمثل في إلحاق الضرر بالمستأجر، وعدم تحقيق المقصد الذي تشوف إليه قبل طروء العذر، راعى علماءهم أنَّ عقد الإجارة لم يشرع إلاَّ لتحقيق منفعة المتعاقدين، ولهذا لم يكتفوا بالقول بجوازه، بل جعلوه كذلك لازماً، ما عدا في حالة طروء الأعذار اعتباراً لما يؤول إليه الأمر من إلحاق الضرر بأحد طرفي العقد. ففي هذه الحالة لا بدَّ من الرجوع إلى الأصل أو القاعدة العامة القاضية بأنَّ العقد غير جائز أصلاً ولا لازم، وبهذا يثبت الفسخ. مثال ذلك: من استأجر أجيراً ليقلع ضرسه فسكن ما به من الوجع كان ذلك عذراً في فسخ الإجارة[2].

د ـ تطبيق الافتراض في خروج المرأة للصلاة:

أجمع علماء الأحناف على عدم الترخيص للشَّابات من النساء الخروج في الجمعة والعيدين، اعتباراً لما قد يترتب عن ذلك من فتنة. في حين وجدناهم يرخِّصون للعجائز الخروج في الفجر والعشاء والعيدين، واختلفوا في الظهر والعصر والجمعة فقط. فقال الإمام الكاساني (ت٥٨٧هـ): وأمَّا النساء: فهل يرخَّص لهن أن يخرجن في العيدين؟ أجمعوا على أنه لا يرخّص للشواب منهن الخروج في الجمعة والعيدين، وكذلك الصلاة لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، والأمر بالقرار نهي عن الانتقال، ولأنَّ خروجهنَّ سبب الفتنة بلا شكّ، والفتنة حرام؛ وما أدَّى إلى الحرام فهو حرام.

---

(١) المبسوط (٢/١٦).

(٢) المصدر نفسه (٣/١٦).

وخلاصة القول فإنَّ مدرسة الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ، اشتهرت باعتبارها للمآلات والعواقب وأخذ روادها بالفقه الافتراضيّ بتطبيقهم الأحكام على النّوازل والوقائع التي يتوقعون منها حصول مفسدة، وذلك لأجل دفعها قبل أن تقع.

ولقد سلك كثير من الأئمة المجتهدين بعد أبي حنيفة مسلك الأخذ بالافتراض، قال ابن القيِّم: «إن كان في المسألة المفروضة نص من كتاب أو سُنّة، أو أثر عن الصَّحابة، لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نصّ ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع أو متعذرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون بها على بصيرة إذا وقعت، استحبَّ له الجواب بما يعلم، لا سيّما إذا كان السائل يتفقه بمثل ذلك، ويعتبر بها نظائرها ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى»[1].

إنَّ عناية فقهاء الحنفية بمسائل الرأي والقياس الذي نشأ عنه هذا النوع من الفقه، لا يعني أنَّ بقية الفقهاء لم يستعملوا الرأي والقياس، والاستحسان، والعرف، والمصالح، وسد الذرائع، التي هي في الحقيقة آليات الفقه الافتراضيّ.

إنَّ الفقه الافتراضيّ المبني على الرأي والاجتهاد التوقعيّ عمل به معظم الفقهاء، لأنَّ الاجتهاد والافتراض الفقهيّ صفة كمال يمتدح به الفقيه المقتدر على التخريج والتفريع والغوص في دقائق المسائل الفقهية، وقد عدَّ منهم الإمام ابن قتيبة ـ أي: من علماء الرأي والاجتهاد ـ الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك.

---

(١) إعلام الموقعين (٤/٢٢١).

فأبو حنيفة افترض الحوادث التي لم تقع، وتوسَّع في تفريع الفروع على الأصول، وكان يرى أنَّ وظيفة المجتهد تقريب مسائل الفقه للنَّاس، والحوادث إن لم تكن واقعة زمن المجتهد لكنَّها ستقع لاحقاً.

المطلب الثالث
منهج الإمام ابن تيمية في الافتراض والتوقع

لقد اعتمد ابن تيمية في التوقع على جملة من أساليب الافتراض، ففي المعركة ضدَّ التتار تضافرت لديه أدلة توقع النصر، ممَّا جعله يؤكِّد توقعه ويجزم به ويعِدُ الأمراء والسلاطين والناس بالنصر ويقسم بالله على ذلك تحقيقاً لا تعليقاً، وتوقعه هذا كان مبنياً على أساس سليم من العقيدة الصحيحة والدراسة الوافية لمجريات الأحداث، وكان مستنداً على صدق الوجدان ونور البصيرة، وهنا أذكر بعض أساسيَّات منهج الإمام ابن تيمية في الافتراض استناداً إلى توقعاته في المعركة ضدَّ التتار:

أولاً: اعتماده في التوقع على القرآن الكريم:

لقد اعتمد الإمام ابن تيمية على القواعد الافتراضيَّة في النَّصر المقررة في القرآن الكريم، فكان يتأول الآيات الدالة على نصر الله للمؤمنين، وكان يستنبط شروط النَّصر من كتاب الله تعالى ويخبر بها الجند والأمراء، وكان رَحِمَهُ اللَّهُ يتلو عليهم قوله تعالى: ﴿۞ ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٦٠﴾﴾ [الحج: ٦٠]. يقول ابن كثير عن جزم ابن تيميةَ بهذا التوقع: «إنَّه كان يتأول في ذلك أشياء من كتاب الله، منها هذه الآية

فابن تيمية يستند هنا إلى: قاعدة افتراضيَّة قرآنية في النَّصر»[1].

ثانياً: نور البصيرة عنصر نوراني في التوقع:

لقد اعتمد أيضاً على عنصر نوراني عظيم بالغ في الكشف والتوقع اليقيني ألا وهو: نور البصيرة وصفاء السريرة؛ وكأنَّه كان رَحِمَهُ اللَّهُ من جملة المحدّثين ـ بفتح الدال ـ وإن في هذه الأمة محدَثون والتحديث هو: ما يلقى في القلب من الصواب والحق، وقال الراغب: المُحَدّثُ: «من يلقى في روعه من جهة الملأ الأعلى شيء»[2].

وقد ثبت في الصَّحيح أنَّ النبيّ ﷺ قال: «**إنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم مُحَدَّثُونَ، وإن كان في أمَّتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب**»[3]، وفي رواية: «**لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمَّتي منهم أحد فعمر**»[4].

وهذه الأعمال من التفاؤل شبيهة بشعار المجتهدين الذي كانوا يستخدمونه في صدر الإسلام، قال ابن هشام: «وكان شعار أصحاب رسول الله ﷺ يوم خيبر: يا منصور، أمت أمت»[5]، وقال ابن كثير: «هو أمر بالموت، والمراد به التفاؤل بالنَّصر بعد الأمر بالإماتة مع

---

(١) بدائع الفوائد، محمّد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٧٢/١).
(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ص٢٢٣.
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، حديث رقم: (٣٢٨٢).
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب: مناقب عمر، حديث رقم: (٣٦٨٩).
(٥) السيرة النبوية، لابن هشام (٣٣٣/٣).

حصول الغرض للشعار»[1].

ثالثاً: قوَّة النيَّة وأثرها على الواقع والمتوقع:

ألف أحد الباحثين المعاصرين، (وين داير) المتخصِّص في علم (البرمجة اللُّغوية العصبيَّة) كتاباً تحت عنوان: قوة النيَّة، وعنوان الكتاب يعكس ما فيه، وقال في إحدى الدورات العلميّة: «النيَّة قوَّة في ذاتها وهي فاعلة ومؤثرة في (قانون الجذب)، ونيتك أكبر سبب من الأسباب التي تجذب لك الخير أو الشرّ»[2].

وها هو ابن تيمية أكَّد هذه الحقيقة من قبل، وهي من أساسيَّات منهجه في التوقع وجلب النَّصر وتحقيقه، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ النيَّة الخالصة والهمَّة ينصر الله بهما، وإن لم يقع الفعل، وإن تباعدت الديار»[3].

إنَّ هذا الكلام من الشيخ ابن تيمية يستحق أن يكتب بماء الذهب لمن أدرك معناه.

وهناك دورات تدريبية تقام الآن يؤدّي الفرد الواحد للحضور فيها أموالاً باهظة، كلُّ ذلك لشرح قوة النيَّة من طرف متخصِّصين معظمهم من الغرب.

فالنيَّة من عوامل الافتراض، قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكان الله -

---

(١) البداية والنهاية (١٤/٤٣٣).

(٢) وين داير، أمريكي ولد سنة ١٩٤٠م، يعيش الآن في لاهاي، له عدة مؤلفات منها: قوة العزيمة، مواطن الضعف، قوة النيَّة، وله سلسلة مرئية عن قوة النيَّة من عشر حلقات. انظر الرابط على النيت: http://www.youtube.com/watch?v=Tzgha2B2t5g.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/٤٦٣).

سبحانه وتعالى ـ لمَّا ألقى في قلوب المؤمنين ما ألقى من الاهتمام والعزم، ألقى الله في قلوب عدوّهم الروع والانصراف»[1].

فالنيَّة الخالصة والهمَّة الصادقة من ابن تيمية وممَّن حضر هذه الواقعة، كانت سبباً ودليلاً لتحقّق النصر للمسلمين.

النيَّة من أساسيَّات فقه الافتراض وفقه التّوقّع، وهي طاقة كيميائية تجذب لصاحبها الخير أو الشر، ومدار الدين والعلم والعمل في الإسلام على النيَّة.

ويشهد لهذا قول النبيّ ﷺ: «**من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدَّى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله**»[2]، فأناط النبيّ ﷺ الأمرين بالنيَّة.

رابعاً: الدعاء من أهم أسباب التوقع:

إنَّ الدعاء من أهم أسباب الافتراض والتوقع اليقيني، وهذا لمن أتقن أسبابه وأخذ بشروط الإجابة، فيكون دعاءه باباً في توقع حصول المطلوب من جهة اليقين في الله تعالى.

قال أحد أصحاب ابن تيمية: «أخبر حاجب من الحجاب الشاميين أميراً من أمرائهم، ذو دين متين، وصدق لهجة معروف في الدولة. قال: قال لي الشيخ يوم اللقاء، ونحن بمرج الصفر، وقد تراءى الجمعان: يا فلان، أوقفني موقف الموت. قال: فسقته إلى مقابلة العدو، وهم منحدرون كالسَّيل، تلوح أسلحتهم من تحت الغبار المنعقد

---

(١) مجموع الفتاوى (٤٦٣/٢٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب: من أخذ أموال الناس يريد أداءها أو إتلافها، حديث رقم: (٢٣٨٧).

عليهم... فرفع طرفه إلى السَّماء، وأشخص بصره، وحرك شفتيه طويلاً، ثم حال القتال بيننا والالتحام، وما عدت رأيته... وكان آخر النَّهار. قال: وإذا أنا بالشيخ وأخيه يصيحان بأعلى صوتيهما تحريضاً على القتال، وتخويفاً للناس من الفرار. فقلت: يا سيِّدي، لك البشارة بالنصر، فإنه قد فتح الله ونصر، وها هم التتار محصورون بهذا السفح، وفي غد ـ إن شاء الله تعالى ـ يؤخذون عن آخرهم. قال: فحمد الله تعالى وأثنى عليه بما هو أهله، ودعا لي في ذلك الموطن دعاء وجدت بركته في ذلك الوقت وبعده»[1].

لقد كان دعاء الإمام مستجاباً فكان رَحِمَهُ اللَّهُ يجزم بوقوع مطلوبه لقوة يقينه في الله من جهة أنه سبحانه سميع مجيب، فكان الدعاء من أحد أساسيَّات منهجه في افتراض النَّصر وفي توقع المطلوب.

خامساً: قياس الأحداث الواقعة على سابقاتها:

إنَّ دراسة التاريخ واعتماد معطياته، وقياس الأحداث الواقعة على سابقاتها منهج علميّ يقوم عليه التوقع والافتراض.

يقول ابن تيمية عن السنن الإلهية: «الاستدلال بسنته وعادته طريق برهاني ظاهر لجميع الخلق، وحقيقته: اعتبار الشيء بنظيره، وهو التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، وهو الاعتبار المأمور به في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]».

فاعتماد القياس التاريخي من أساسيَّات منهج ابن تيمية في توقع أحداث المستقبل واليقين بها، وذلك بقياسه للحدث الواقع على الحدث

---

(١) العقود الدرية، لابن عبدالهادي ١٧٧ ـ ١٧٨.

السابق حتى يفضي به ذلك إلى استخلاص الافتراض المتوقع.

وكان يقول في بيان هذا القياس: «وإنما قص الله علينا قصص من قبلنا من الأمم، لتكون عبرة لنا، فنشبه حالنا بحالهم ونقيس أواخر الأمم بأوائلها... فينبغي للعقلاء أن يعتبروا بسُنَّة الله وأيامه في عباده، ودأب الأمم وعاداتهم، لا سيّما في مثل هذه الحادثة العظيمة»[1].

❋ ❋ ❋

المطلب الرابع
خلاصة توافقية بين المانعين والمجيزين للفقه الافتراضيّ

كما ثبت الاختلاف بين مدرستي المنع والجواز ثبت أيضاً اتفاقهما على أشياء كثيرة، فإنَّ هناك عوامل قربت بين أهل الرأي وأهل الحديث، كأخذهم عن بعضهم البعض ورحلتهم في طلب الحديث أو الفتوى من بعضهم، واللقاءات العلميّة والمناظرات التي كانت تقع بينهم وغير ذلك كثير.

فالإمام الشافعي أخذ عن محمّد بن الحسن، وهذا الأخير أخذ عن الإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل أخذ عن محمّد بن الحسن، ولقي أسد بن الفرات صاحبي أبي حنيفة أبا يوسف ومحمّداً، وسمع منهما الفروع على الطريقة العراقية، فمزج الفقهين معاً في «المدونة» مثلما فعل محمّد بن الحسن في المدينة بمزج فقه مدرسته العراقية بفقه الحجازيين.

ولقد استعمل الشافعية والمالكية الفقه الافتراضيّ لمعالجة قضايا

---

(١) مجموع الفتاوى (٤٢٥/٢٨).

واقعة أو متوقعة، وصار كلّ فقيه يغوص بحثاً عن المعاني، وأكثروا البحث في الواقع والمتوقع، فكثرت بينهم المناظرات في معضلات المسائل الفقهيَّة.

وتوسَّعت كتب الفقه في تناول ما وضعه الحنفية من افتراضات وتوقعات فأخذت حقَّها من البحث والدراسة.

* تشدّد أتباع كل فريق وغلوهم في مذهبهم:

من أسباب افتراقهم أيضاً ما ظهر من تشدد وغلو من أتباع كل مدرسة، فمن أتباع أهل الحديث من سدَّ باب المسائل والاجتهاد فيها إطلاقاً وأغلق باب الافتراض نهائياً، حتى جانبوا الحق بتعنتهم.

ومن أهل الرأي من أفرط في توليد المسائل بلا اعتماد ضوابط شرعيّة، حتى افترضوا المستحيل الوقوع من غير خضوع لضوابط الافتراض الشرعيّة والمرعية، فتكلفوا إجابات لتلك المسائل لا يقبلها العقل الصحيح ولا النقل الصريح.

«ومن فقهاء أهل الرأي من توسَّع في توليد المسائل قبل وقوعها، ما يقع في العادة منها وما لا يقع، واشتغلوا بتكلف الجواب عن ذلك، وبكثرة الخصومات فيه والجدال عليه، حتى تولد من ذلك افتراق القلوب، واستقرَّ فيها الجدال، والشحناء والعداوة والبغضاء، ويقترن هذا غالباً بنية المغالبة وطلب العلو، والمباهاة وصرف وجوه الناس»[1].

أولاً: يشترط ألا تكون المسألة المفترضة مستحيلة الوقوع، بأن تكون ممكنة الوجود وقريبة التصور والوقوع، فلا يعقل الافتراض للمستحيلات، «نحو الجمع بين المتضادين، فإنه بعيد عن تكليف

---

(١) جامع العلوم والحكم، ص٨٨.

الشَّارع وحكمته، وهو قبيح ومحال عقلاً عند الحنفية، وعند أهل الحديث هو محال عقلاً، لا أنه قبيح»[1].

غير أنَّ هناك مستحيلات لا يمكن توقُّعها، لكنَّها قابلة الوقوع في المستقبل. فكم من أشياء وقعت وتحقَّقت الآن ظنها السابقون من قبيل المحال، مثل الطيران في الهواء، والاستنساخ البشري، والكشف عن الجينوم البشري، والاتصال عن بعد صوتاً وصورة.

ثانياً: «إن لم يكن في المسألة نص ولا أثر، وكانت محتملة الوقوع، وغرض السَّائل الإحاطة بعلمها ليكون فيها على بصيرة إذا وقعت، استحبَّ الجواب عنها أو صار واجباً بحسب الحاجة، ولا سيّما إن كان السَّائل يتفقَّه بذلك ويعتبر بالمسألة نظائرها ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى»[2].

ومن المسائل المفترضة التي يحتاجها الناس: حكم المرأة تموت وليس معها نساء، ولا ذو محرم، ولا زوج، وحكم الرجل يموت ليس معه إلا نساء، والحكم فيهما التَّيمم كما ذكره مالك في الموطأ[3].

وعليه فإنَّ مدرستيْ المنع والجواز كما يفترقون في أمور، فقد ثبت اجتماعهم واتفاقهم على قضايا فقهية متعدّدة غير أن مدرسة الجواز أخذت بالفقه الافتراضيّ على إطلاقه، أمَّا المانعون فأخذوا به مع ضوابط مرعيَّة اشترطوها أثناء الافتراض والتوقع.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي، ص١٦٧، ١٦٨.
(٢) جامع بيان العلم (١٤٥/٢).
(٣) جامع العلوم والحكم، ص٩٢.

الفصل الثاني

علاقة الفقه الافتراضيّ بالمباحث الفقهيّة والأصوليّة

المبحث الأول
علاقة الفقه الافتراضيّ بالمباحث الفقهيَّة

المطلب الأول
علاقة الفقه الافتراضيّ بفقه الواقع

إنَّ تناول قضايا افتراضيَّة بمعزل عن فهم الواقع ودراسته يجعل هذه القضايا مبنية على أساس غير سليم، ممَّا يخرجها عن ضوابطها، فلا بدَّ من توفر شروط للقضيَّة الافتراضيَّة من بينها فهم سليم لفقه الواقع، فلا يجدر أن يفترض العبث.

ولبيان ذلك لا بدَّ من دراسة فقه الواقع لغةً واصطلاحاً، وذكر علاقته بالفقه الافتراضيّ.

أولاً: فقه الواقع لغةً واصطلاحاً:

أ ـ الواقع لغةً: وقع يقع وقوعاً فهو واقع[1]، والواقعة القيامة، لأنَّها تقع بالخلق فتغشاهم[2]، ويأتي الوقوع بمعنى الثبوت: فيقال ثبت

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (وقع).

(٢) المصدر نفسه.

الحق. «الوقوع ثبوت الشيء وسقوطه»[1]، وجاء في القاموس المحيط: «وقع يقع وقوعاً: سقط والقول عليهم: وجب، والحق، ثبت...»، وفي القرآن الكريم وردت لفظة وقع في الآية التالية، قال تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠].

ب ـ الواقع اصطلاحاً: أورد الدكتور سعيد بيهي في كتابه، «التأصيل العلميّ لمفهوم فقه الواقع» تعريفاً نفيساً للواقع من النّاحية الاصطلاحيَّة، وعزاه للعلاّمة صدِّيق حسن خان، (ت١٣٠٧هـ) حيث قال: «الواقع هو ما عليه الشيء في ظرفه، مع قطع النّظر عن إدراك المدركين، وتعبير المعبّرين»[2].

«إنَّ هذا التّعريف شامل لكلِّ أنواع الواقع، وذلك لأنَّ هذا التعريف لا يقتصر على بعض أفراد الواقع، أو بعض أنواعه كالنَّوازل، أو الواقع السّياسيّ، أو الوارد على القلب من عالم الغيب، إلى آخر ما يطلق عليه الواقع من بعض أنواعه، بل إنَّه يشمل كل أنواعه وأفراده وغير ذلك، والحكمة ضالّة المؤمن.. ثم إنَّ هذا التَّعريف ليس شيئاً يختصّ به الفلاسفة والمتكلّمون، إن كانوا أكثر تداولاً له، ذلك لأنَّه تعريف رُوعِيَ فيه حصر ما يَصْدُقُ عليه مُسَمَّى الواقع، سواء كان واقعاً خارجاً، أو واقعاً ذهنيًّا، وهم يعبرون عنه بالخارج إن قصدوا ما يخصُّ الأعيان، أو بنفس الأمر إن قصدوا ما يشمل الواقع العينيّ الذّهني، والمتأمل في كلام أهل العلم، وإن لم يكونوا من المتكلّمين والفلاسفة يجد الإكثار من استعمال الواقع، والخارج، ونفس الأمر، تعبيراً عن

---

(١) المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني، ص٥٣٠.

(٢) ترتيب القاموس المحيط، مادة: (وقع).

نسخة مخصصة لمقرر الأصول

ذلك المعنى الذي تضمّنه التّعريف»[1]. لقد أَوْرَدْتُ هذا التعريف، مع شرح الدّكتور سعيد بيهي له، وإن كنتُ أوردتُه على طولِه كتابةً، فلنفيس المعاني التي جاءت فيه.

فحينما قَرَّرَ صدِّيق حسن خان بأن (الواقع): «هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النَّظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبّرين».

فإنه يخرج بقوله: (ما عليه الشّيء بنفسه في ظرفه) كل ما كان مخالفاً مبايناً خارجاً عن ذات الشّيء.

فلا يعرف الواقع بزيادة بيان، أو حصول إدراك ذهني، أو تعبير معبّر، بل هو ما عليه الشّيء في نفسه، فيخرج عنه ما باينه، وهذا يجرنا إلى علاقة الاسم بالمسمَّى، فقد يكون مسمَّى واقع معين حاضراً في الخارج، هو بنفسه كما وجد في ظرفه، ثم يتبعه الاسم الدال عليه فيحدث في الذهن تصوّر له.

وهذا يجعل للواقع معنى في ذاته من حيث هو موجود في ظرفه، ومعنى في الخارج دلَّ عليه الاسم المرتبط به، ومعنى في الذهن حصل بالتصور، وهو نتاج لعلاقة الدال بالمدلول، أو علاقة الاسم بالمسمَّى، ومدارنا في هذا التعريف على الواقع في ذاته.

إنَّ الواقع بهذا المعنى السليم الذي له الحظ الأوفر من التأصيل العلميّ، بعيد كل البعد عن مفهوم الواقع عند من تناولوا (فقه الواقع) من أبناء الحركات الإسلامية، حيث حصروه في معنى واحد ألا وهو «الواقع السياسيّ» ليتَّضح بُعْدُ ما بين كلمة (الواقع السياسيّ) وبين كلمة (الواقع في الاصطلاح)، وذلك لأنَّها تشمل كل الواقع بجميع مُستلزماته ومُقتضياته.

---

(١) أبجد العلوم، لصديق حسن خان (٤١٣/١).

ثانياً: تعريف فقه الواقع باعتباره مركباً اصطلاحيًّا:

لقد تعدّدت التعريفات التي تناولت فقه الواقع كاصطلاح مركب، وغالبيتها لم تعرفه من حيث معناه في الاصطلاح، بل تناولته هذه التعاريف من حيث مكانته، أو غايته، أو من حيث صوره، وبقي موضوعه ومعناه في الاصطلاح غائباً.

قال علي الحلبي الأثري: «فقه الواقع أصل أصيل من قواعد الفقه في دين الله سبحانه، وأساس مهم من أسس الدعوة إلى الله جلَّ شأنه»[1].

فهذا التّعريف تناول مكانة فقه الواقع في الدين، وأهمّيَته في الدّعوة إلى الله، وبقي معنى الفقه غائباً ومعنى الواقع مضطرباً، ولم يتناول إطلاقاً مدلوله كاصطلاح مركب.

ثم قال: «... خلاصة القول في فقه الواقع دون تمطيط أو تفريط: معرفة حكم الله سبحانه في كتابه، وسُنّة رسول الله ﷺ وتطبيق ذلك على الوقائع الحاضرة والمسائل المعاصرة»[2].

وفي تعريف آخر ذكر الداعية عبدالباري الزمزمي ما يلي: «فقه الواقع في الاعتبار والأهمية مثل فقه الأولويَّات، فإنَّ العمل به يضمن مواكبة الإسلام لحياة الناس في مختلف العصور والأجيال، ويجعل أحكامه صالحة لكلِّ الأوضاع والأحوال»[3].

فنجده هنا عرفه باعتبار أهميته ولم يتناول موضوعه أو دلالته في الاصطلاح، وهذا ما جعل مفهوم فقه الواقع يأخذ عدة أوجه، وصار

---

(١) التأصيل العلميّ لمفهوم فقه الواقع، د. سعيد بيهي، ص١٣٢.
(٢) فقه الواقع بين النظرية والتطبيق، ص٦.
(٣) المصدر السابق، ص١٦.

وكأنَّه مادة أصلية لدعاة الحركات الإسلاميَّة ولاحظ لأهل العلم الشرعيّ فيه.

وعرف محمّد سلطان الواقع فقال: «أمَّا كلمة الواقع فالمقصود بها هنا هو واقع الحياة التي تحياها، بالمقابلة بما كان في عهد رسول الله ﷺ أو في عهد الخلفاء الراشدين المهديين من بعده».

ثم قال في بيان معناه كاصطلاح مركب: «... المقصود من كتابنا هذا، فهم فقه الواقع، أي قصة الدعوة من خلال تلك الرسائل، فجعل (فقه الدعوة) و(فقه الواقع) على حدٍّ سواء في التعريف»[1].

ويقول صاحب منهج الفقه في الدِّين: «والمراد به أي فقه الواقع: فهم واقع الناس المتغيِّر والوعي بما تبدل من أوضاعهم، وما تطوَّر من أحوالهم، وتطبيق الأحكام الشرعيّة على مقتضى ظروف عصرهم، وما طرأ من النّوازل على حياتهم»[2].

فنجده هنا حصر فقه الواقع في كل ما يقع من مستجدَّات ومتغيِّرات حديثة معاصرة، وكأنَّ الواقع لم يكن مطروحاً كاصطلاح عند أهل العلم الشرعيّ من قبل، بل حدث كما تحدث النّوازل.

وعلى هذا جرى كثير من العلماء المعاصرين، قال الدكتور علي بن عمر بادحداح: «فقه الواقع معناه: فهم الأمور الحادثة والوقائع النَّازلة، ومن النَّاحية الاصطلاحيَّة صار هذا التركيب له دلالة خاصة، تجمع بين الفقه بمعناه العام وهو الفهم، ومعناه الخاص المتعلّق بمعرفة الأحكام الشرعيّة من الأدلة النصيَّة... وإذا أضيف إلى الواقع أصبح

---

(١) منهج التفقه في الدّين، عبدالباري الزمزمي، ص٢٣.

(٢) فقه الواقع في رسائل المصطفى إلى ملوك وأمراء عصره، ص٥.

المراد: فهم النّوازل والمتغيّرات الجديدة في الحياة والأفراد والمجتمعات، وتصورها ومعرفة حكمها في الشريعة الإسلامية»[1].

والغريب ما ذكره الدكتور مصطفى مخدوم، المشرف العام على الموقع الإسلامي (الوسط النّيت) في تعريفه للواقع في الاصطلاح قال: «وأما الواقع فيطلق في الاصطلاح على ما يقابل المثال، فيقال هذا مذهب واقعي وهذا مذهب مثالي، وكن رجلاً واقعيًّا ولا تكن مثاليًّا، والمراد هنا تبني الأفكار والآراء بناء على الأحداث الحاصلة والوقائع الجارية... كما تطلق الواقعيَّة على مذهب أدبي يعتمد على الوقائع، وتصوير أحوال الناس دون نظر مثالي... - ثم يضيف - وفقه الواقع من حيث التركيب الإضافي هو فهم الحاصل من أمور الناس»[2].

فلست أدري لماذا غاب عن الدكتور مصطفى مخدوم، أن ينهج المراحل العلميّة المعتمدة في البحث العلميّ، من تعريف الاسم لغة واصطلاحاً، وذلك باعتماد المراجع المعتبرة في اللّغة والاصطلاح، أما الاكتفاء بالرّأي دون الرّجوع إلى مراحل البحث العلميّ المعهود، فهذا يخرج بالكلمة عن معناها عند أهل العلم.

والدّكتور مخدوم، تعامل مع فقه الواقع وكأنّه نازلة فقهيَّة معاصرة لم يسبق أن ذُكِرَتْ بهذا الاسم أو طُرِحَتْ بمعناه، فلا عبرة بِجَرِّهِ لكلمة واقعية جرًّا قهريًّا لربطها بمدلول كلمة واقع في الاصطلاح. وهنا تظهر قيمة التّعريف الذي أوردناه في مبحث الواقع اصطلاحاً للعلاّمة صدِّيق حسن خان (ت١٣٥٧هـ) حيث قال: «الواقع هو ما عليه الشيء

---

(١) منهج التفقه في الدين، عبدالباري الزمزمي، ص٦٢.

(٢) الموقع الإلكتروني www.islamiat.com، مقال للدكتور، علي بن عمر بادحدح.

بنفسه في ظرفه، مع قطع النّظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبِّرين»[1].

ولقد أجاد الدكتور سعيد بيهي، في تعريفه لفقه الواقع فقال: «أمّا تعريف فقه الواقع فهو: معرفة ما عليه الشّيء بنفسه، في ظرفه، وكيفية استفادتها، وحال المستفيد»[2].

فهذا التّعريف جامع للتأصيل، والمنهج، والغاية، وهو مكوّن من ثلاثة أركان، أشرحها حسب التالي[3]:

١ ـ قوله: (معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه)؛ أي: معرفة الواقع في نفسه كموجود لا كمقصود من حيث هو عينه لا غيره.

٢ ـ قوله: (وكيفية استفادتها)؛ أي: كيفية استفادت الطّرق المؤدية إلى فهم هذا الواقع؛ لأنه فقه قائم به، فلا بدَّ من وسائل فقهية يتمّ بها فهم الواقع وإدراكه.

٣ ـ قوله: (وحال المستفيد)؛ أي: ما يكون عليه فقيه الواقع وهو المجتهد، وما هي شروطه ومؤهلاته.

فكلّ من حصر فقه الواقع في النّوازل المعاصرة لم يكن بحثه ودرسه في فقه الواقع، بل في فقه واقعةٍ ما بعينها.

والحديث في النّوازل التي لم تقع على اعتبار أنَّها من فقه الواقع ضرب من العبثِ، وخروج عن منهج أئمة الحديث. أورد القاضي عيّاض عن أئمة المذاهب الفقهيَّة، وهم سادة أهل الحديث قال:

---

(١) الموقع الإلكتروني www.islamiat.com، للدكتور المشرف على الموقع مصطفى مخدوم.

(٢) أبجد العلوم، لصديق حسن خان (٤١٣/١).

(٣) التأصيل العلميّ لمفهوم فقه الواقع، د. سعيد بيهي، ص١٦١.

«لكنّهم لم يتكلّموا من النّوازل إلا في اليسير ممَّا وقع، ولا تفرعت عنهم المسائل، ولا تكلموا من الشّرع إلاَّ في قواعد ووقائع»[1].

ثالثاً: علاقة الفقه الافتراضيّ بفقه الواقع:

إنَّ اعتبار مباحث الفقه الافتراضيّ لا تتعلَّق فقط بمعرفة الحكم الشرعيّ في نازلة تقديرية، بل لا بدَّ أن تكتمل أبعاد وجوانب الدراسة الفقهيَّة وذلك بمراعاة محل تصور القضيَّة الافتراضيَّة من الناحية الزَّمنية، ومراعاة واقع التنزيل عند التصور وعند التطبيق.

وأقصد بعند التصور؛ أي: عند طرح القضيَّة الافتراضيَّة فهي تصدر عن الفقيه في واقع معيَّن وزمن معيَّن، وأقصد بالتطبيق، كونها طرحت لجلب مصلحة أو دفع مفسدة في واقع مستقبلي.

«وبناء على هذا المعطى يصبح لزاماً القيام بدراسة دقيقة للظروف الزَّمنيَّة والمكانية المحيطة بالنَّازلة، وذلك بغية توقع ما سيؤول إليه تطبيق الحكم الشرعيّ عليها»[2].

إنَّ الوعي بقيمة فقه الواقع أثناء دراسة قضايا الفقه الافتراضيّ هو عقلنة لهذه القضايا وطرحها على أساس صحيح، وذلك للصلة القويَّة بين كل النّوازل والأحداث وبين الواقع، فلا يلزم من هذا الكلام أن يكون الفقيه ذو اطلاع دقيق وواسع بكلِّ ما يجري ويدور حوله من صغيرة أو كبيرة، إن من اعتقد بذلك حكم باستحالة الإحاطة بفقه الواقع من جهة اتساع القضايا وتعدّد الأحداث.

فليس فقه الواقع هو معرفة كلّ الواقع، من كلّ صغيرة وكبيرة

---

(١) ترتيب المدارك، للقاضي عياض (٦١/١).

(٢) أصل اعتبار المآل، د. عمر جدية، ص٦١.

فيه، هذا يستحيل عقلاً، وحتى إن جوَّزناه فإنَّ جوازه يُفيد عدم معرفة أي إنسان سابق أو لاحق بالواقع لعدم القدرة على الإحاطة، وسبحان من قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

إنَّ فقه العلماء للواقع لا يَنْخَرِمُ بفوات معرفتهم ببعض الوقائع، لأنَّ معرفة الكلّ ليست شرطاً في إطلاق هذا الوصف، وكذلك معرفة كلّ واقعة... ولهذا لا ينبغي أن تضرب الأمثال لأهل العلم بأنَّ فلاناً منهم لا يفقه في الواقع لأنه جهل الواقعة الفلانية، أو لم يدر عن الاختراع الفلاني، أو لا يعرف كيفية تشغيل الجهاز الفلاني»[1].

نعم، إنَّ ما سبق إلى بعض دعاة فقه الواقع اعتقاده دون دليل قبلي أو استعداد، أدَّى بهم إلى التحامل لصالح أهوائهم، فحين يسبق الاعتقاد الاستعداد، ويعتقد المرء بالباطل يكون التحامل. وأقصد بالاستعداد؛ أي: الاستعداد للاعتقاد بموجب الدليل، لا بموجب التبعيَّة لفُلان أو عِلان، فهذا الاعتقاد الخاطئ السابق للاستعداد، يؤدي إلى العصبية للرأي فيقع الزلل ويتمّ التهجم على أهل العلم. حتى وصفهم دعاة هذا الاتجاه بعلماء الحيض والنفاس، وكأنَّ الحيض والنفاس خارجان عن فقه الواقع!. «... إنَّ الحيض والنفاس يمثلان واقع شق المجتمع وهن النِّساء، وهذا الواقع لا تنفك بنات حواء عنه، وهو يتطلب أحكاماً شرعيّة لعموم البلوى به، ولترتيب الشَّارع الأحكام عليه، زواجاً، وطلاقاً وعدة»[2].

قال العلاّمة ابن القيِّم (ت٧٠١هـ): «والحاكم إذا لم يكن فقيهاً في الأَمَارات ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية

---

(١) التأصيل العلميّ لفقه الواقع، ص١٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٧.

والمقالية، كالفقه في جزيئات وكُلّيات الأحكام، أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشُكُّون فيه، اعتماداً منه على نوع ظاهرٍ لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله. فهنا نوعان من الفقه لا بدَّ للحاكم منهما: فقهٌ في أحكام الحوادث الكلية، وفقهٌ في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به الصادق والكاذب، والمحقُّ والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع»[1].

فالعلاَّمة ابن القيِّم في هذا التّعريف، أعطى لعلم الواقع كل دلالاته الفقهيَّة والشّرعية، التي إن توفرت فيه جعلت الفقيه أو المفتي أو الحاكم مؤهلين لتناول قضايا النّفس والحال، والواقع. وقال أيضاً: «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم: **أحدهما**، العلم الواقع والفقه فيه، **والثاني**، استنباط عِلْمَ حقيقة ما وقع بالقرائن والأَمَارات والعلامات، حتى يحيط به علماً»[2].

إنَّ الفقه الافتراضيّ أو معرفة ما هو متوقع لا تتأتى إلا من خلال المعرفة الصحيحة لما هو واقع، وعليه، ينبغي للفقيه المجتهد الذي يخوض غمار قضايا افتراضيَّة ألا يكون مختلياً في محرابه، مختفياً بين كتبه لا يدري ما يجري حوله في واقعه ولا يفقه الظروف والملابسات المحيطة به، بل عليه أن يتعرَّف على النّوازل والأحداث والوقائع الحالية، ويفهم أبعادها، وقياساً عليها يفترض قضايا مستقبلية.

---

(١) الطرق الحكمية في السّياسة الشّرعية، ص١٢١.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، للعلامة ابن القيِّم (٨٧/١).

رابعاً: الاعتبارات التي تربط الفقه الافتراضيّ بفقه الواقع:

أ ـ الفقه الافتراضيّ واختلاف العادات بين البلدان:

إنَّ أعراف كل بلد وعادات أهله جزء من الواقع الذي ينزل الحكم عليه، فمعرفة الفقيه بهذه العادات والأعراف يساعده على ربط الواقع بالمتوقع، وفي هذا يقول الإمام القرافي: «ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنَّه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا، أن لا يفتيه بما عادته يفتي به، حتى يسأله عن بلده وهل حدث له عُرف أم لا؟ إن كان اللفظ عُرف فهل عُرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا، وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء»[1].

واختلاف الأعراف والعادات بين البلدان يؤثر في اختلاف كثير من الأحكام الشرعيّة والفتاوى الدِّينية بين تلك البلاد، الأمر الذي يجعل المجتهد أثناء طرحه للقضية الفقهيَّة الافتراضيَّة ملزم بإدراك أهم المتغيرات التي تتعلَّق بأوضاع المجتمع الذي يتناوله ككل، أو يتناول قضية فقهيَّة مخصوصة واقعة أو متوقعة تتعلَّق بأهل ذلك المجتمع، وذلك حتى يكون افتراضه مبنياً على أساس سليم.

ولقد بيَّن ذلك الدكتور عمر الجعيدي رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «ومن المقرَّر في فقه الشريعة أنَّ لتغيّر الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في الأحكام الشرعيّة الاجتهادية.

فإنَّ هذه الأحكام القصد منها إقامة العدل وجلب المصلحة ودرء المفسدة، فلها ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، ص٢٣٢.

العامة: فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يفي بالغرض المنشود، أو أصبح يفضي إلى عكسه بتغيّر الأوضاع والوسائل والأخلاق»[1].

فالعادات والأعراف من المسائل التي ينبغي مراعاتها من طرف الفقيه المجتهد أثناء معالجته للمسائل الافتراضيَّة، فاختلاف العادات موجب لاختلاف المسائل والقضايا وبالتالي موجب لاختلاف الأحكام.

ب ـ الفقه الافتراضيّ وتغيّر الزَّمان والمكان:

إنَّ الصلة التي تربط الفقه الافتراضيّ بفقه الواقع هي صلة قوية، لهذا ينبغي عدم إغفال شرطَيْ الزمان والمكان في معالجة وطرح كل المسائل الافتراضيَّة باعتبار، أنَّ الزمان والمكان جزء لا يتجزء من الواقع، فالمسألة الافتراضيَّة تتأسَّس وتنطلق من فقه الواقع إلى فقه التّوقّع.

يقول الدكتور عمر جدية: «إنَّ تغيّر الزَّمان والمكان عنصر مهمّ من عناصر فهم فقه الواقع، وهو بذلك شرط ضروري للتمكن من اعتبار فقه التّوقّع، وبيان ذلك أنَّ كثيراً من الأفعال قد تحقق المصالح المرجوة منها في زمانٍ ما أو في مكان معيَّن، ولكنَّ أثناء تغيرهما قد تؤول تلك المصالح إلى مفاسد أو العكس. وقد أورد الإمام الشاطبي مثالاً لاعتبار المكان، وذلك حين قال: «منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس، مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعيّ يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند

(١) العرف والعمل في المذهب المالكي، ص١١٤.

أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح»[1].

«وبناءً على ما سبق يتبيَّن لنا أنه من اللازم على كلِّ مجتهد أراد تطبيق الحكم الشرعيّ على محله أن يفقه واقعه الذي يعيش فيه، وذلك من خلال تعرّفه على أهمِّ الملابسات المحيطة بالواقعة، واستحضاره لكلّ اعتبارات تغيّر الحكم الشرعيّ، سواء تعلق الأمر باختلاف العادات والأعراف أو بتغير الزَّمان والمكان»[2].

إنَّ الزَّمان والمكان ظرفان يحملان كلّ المستجدات وكلّ الأحداث وكلّ الوقائع وكلّ المتوقعات، فمن اجتهد خارج الزَّمان أو خارج المكان فهو كمن اجتهد خارج النص، فلا معنى لاجتهاد أو افتراض لا يراعي فيه الفقيه شرط الزَّمان بمتغيَّراته، أو شرط المكان بتحوّلاته.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
علاقة الفقه الافتراضيّ بالمقاصد من حيث الارتباط والتَّعارض

أولاً: تعريف فقه المقاصد لغةً واصطلاحاً:

أ ـ فقه المقاصد لغةً: المقاصد لغةً جمع مقصد، يقال: قصدته قصداً، ومقصداً. والقصد استقامة الطَّريق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩]؛ أي: على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

---

(١) أصل اعتبار المآل، الدكتور عمر جدية، ص٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص٦٦.

والقصد: العدل، والقصد: الاعتماد... والقصد: إتيان الشيء، والقصد في الشيء خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير[1]. قال ابن فارس[2]: وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه...[3].

والمعنى الثاني: استقامة الطريق، ويقال: طريق قاصد: سهل مستقيم، وسفر قاصد: سهل قريب.

المعنى الثالث: العدل، والتوسط وعدم الإفراط.

ب ـ فقه المقاصد اصطلاحاً: قال ابن عاشور[4]: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشَّارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»[5].

وعرَّفها الفقيه علال الفاسي[6] بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشَّارع عند كل حكم من أحكامها»[7].

وعرَّفها الدكتور الريسوني بقوله: «الغايات التي وضعت الشريعة

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة: (قصد).

(٢) هو: أبو الحسن، أحمد بن فارس بن زكريا بن محمّد، اللغوي، القزويني، المتوفى سنة ٦٨٢هـ.

(٣) انظر: لسان العرب، مادة: (قصد).

(٤) هو: محمّد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر ترجمته في: الأعلام (٦/١٧٤).

(٥) مقاصد الشريعة، ص٥١.

(٦) هو: محمّد علال بن عبدالواحد بن عبدالسلام الفاسي الفهري ولد بفاس وتعلم بالقرويين، من مصنفاته مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، توفي سنة ١٩٧٤م.

(٧) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص٣.

لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[1].

وفي تعريف جامع مختار يمكن أن نقول: «أنَّ المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشَّارع في التشريع عموماً وخصوصاً، ومن أجل تحقيق مصالح العباد»[2].

ثانياً: أهميَّة استحضار المقاصد عند الاجتهاد والافتراض:

إنَّ معرفة الفقيه المجتهد لمقاصد الشريعة يستطيع أن يربط كلّ حكم شرعيّ بالحكمة الإلٰهية من ورائه، وبالمصلحة التي تعود من خلاله على الفرد والجماعة، والمقاصد كما أنها شرط في الاجتهاد هي أيضاً شرط في الافتراض.

فالفقه الافتراضيّ لا يخلو من مقصد شرعيّ تراعى فيه مصلحة معتبرة شرعاً أو يراعى فيه دفع مفسدة واقعة أو متوقعة اعتباراً.

يرى العلاَّمة ابن عاشور أنَّ فقه المقاصد يقع على أهمية كبرى عند الفقهاء المجتهدين، وقسَّمه إلى خمسة أوجه[3]:

الوجه الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللُّغوي، وبحسب النقل الشرعيّ بالقواعد اللَّفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهيّ، وتكفَّل بمعظمه علم أقوال الفقه.

الوجه الثاني: البحث عمَّا يعارض الأدلة عند المجتهد، والتي استكمل أعمال نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أنَّ تلك الأدلة سالمة ممَّا يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح.

---

(١) نظرية المقاصد عند القرطبي، ص٧.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٧٩.
(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمّد الطاهر بن عاشور، ص٩.

الوجه الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشَّارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلَّة المبينة في أصول الفقه.

الوجه الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلَّة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

الوجه الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عن من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتَّهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشَّارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمَّى هذا النوع بالتعبّدي.

ويقول محمّد الطاهر ابن عاشور: «وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأنَّ معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفته لمقصد، لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسَّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظِّهم من العلوم الشرعيّة، لئلا يضعوا ما تلقوا من المقاصد في غير مواضعه فيعود بعكس المراد، وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء كما قلنا في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم»[1].

أقول: فأسرار المقاصد من اختصاص أهل العلم ومن فتح الله عين بصيرته لإدراك الغايات من العبادات والشرائع، ولا تترك عبادة أو يترك حكم لعدم ظهور مقصده، بل الأصل تلقي الشريعة بالقبول والتطبيق إلى أن ينكشف المقصد على يدي أهل العلم والبصيرة.

يقول الشيخ العلاَّمة ابن عاشور: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلِّها، أما النحو الرابع فاحتياجه فيه

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمّد الطاهر بن عاشور، ص١١.

ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلاميَّة للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشَّارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة الكليَّات الشرعيَّة الضروريَّة، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية وسموا الجميع بالمناسبة، وهو مقرَّر في مسالك العلَّة من علم أصول الفقه، وفي هذا النحو هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان...»[1].

ثم يأتي شيخ المقاصد الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ فَيُلَخِّصُ هذه الشروط طويلها وقصيرها في شرطين: يقول: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[2].

ثم يشرح هذين الشرطين فيقول:

أما الأول: «فقد مرَّ في كتاب المقاصد أنَّ الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأنَّ المصالح إنَّما اعتبرت من حيث وضعها الشَّارع كذلك... فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشَّارع فيه قصده في كلّ مسألة من مسائل الشريعة، وفي كلّ باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبيِّ ﷺ في التَّعليم والفتيا ولحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول، فإنَّ التمكن من ذلك إنَّما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) الموافقات للشاطبي (٤/١٠٥، ١٠٦).

للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلاَّ في الاستنباط؛ فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنَّما كان الأول السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة[1].

إنَّ العلم بالمقاصد الشرعيّة من أساسيَّات الفقه الافتراضيّ، فمعرفة المقاصد تعين العامة قبل الخاصَّة على الاعتقاد بأنَّ الشَّارع لا يشرع شيئاً إلاَّ وفيه مصلحة للخلق كافة.

فكلُّ حكم ليس فيه مصلحة معتبرة أو كانت فيه مفسدة ظاهرة؛ فذلك دليل على أنه ليس بحكم شرعيّ، وإنما هو اجتهاد وتأويل، وكل افتراض لا يراعي المقاصد الشرعيّة فهو افتراض باطل.

ومن الأمثلة التي ينبغي أن نراعي فيها مقاصد الأحكام، قضية ميراث البنت أو البنات من أبيهنَّ المتوفى، حيث أنَّ الحكم الشرعيّ المعروف هنا هو أنَّ للبنت الواحدة نصف التركة وللبنتين فأكثر الثلثين، وإذا كانت هناك زوجة كان لها الثمن، أو أمّ فلها السدس، والباقي للعصبة.

ووضَّح ذلك الدكتور القرضاوي مبيّناً أنَّ معرفة المقصد من هذا الحكم يظهر أنه ليس فيه ظلم للفتاة في الميراث، قال: «أَخْذُ هذا الحكم الجزئي بهذه الصورة يظلم الشريعة، ويفوّت على الناظر معرفة الحكمة المقصودة من وراء هذا الحكم من أحكام الميراث، إنَّ الشريعة تعمل على إيجاد الأسرة الموسعة الممتدَّة المتواصلة التي تضبط صلاتها شبكة من الأحكام تجعل بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»[2].

«بعض هذه الأحكام يتعلَّق بنظام النفقات حيث يلزم الموسر

---

(١) الموافقات للشاطبي، ص١٠٦، ١٠٧.

(٢) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، للقرضاوي، ص٨٣.

بالنفقة على قريبه المعسر، وبعضها يتعلَّق بالإرث وبعضها يتعلَّق بالولاية وبعضها يتعلَّق بالمسؤولية الجنائية في تحمل الدية ونحوها، . . وهي أحكام يحمل بعضها بعضاً، وكما أنَّ القريب يمكن أن يرثه أخاه المتوفَّى أبا البنات فيغنم، فهو يمكن أن يلزم بالنفقة على بنات أخيه فيغرمن، والعدل أن يكون المغنم بالمغرم غير أنه يلزم الفهم أنَّ معرفة مقاصد الشريعة ليست بالضرورة تلزم كلّ الناس بل خاصة المجتهدين «فليس كلّ مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة لأنَّ معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم»[1].

وفي معنى آخر يقول العلاَّمة ابن عاشور: «فحق للعاميّ أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد؛ لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسَّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعيّة، لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير مواضعه فيعودَ بعكس المراد، وحقّ العالم فهم المقاصد، والعلماء في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم»[2].

ومن الأمثلة على اشتمال الأحكام على المقاصد الجالبة للمنافع والدافعة للمفاسد ما يلي:

قال الله تعالى حكاية عن رسوله شعيب وتنويهاً به: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ﴾ فعلمنا أنَّ الله أمر نبيّه بإرادة الإصلاح بمنتهى الاستطاعة، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، فمقصد الشريعة الإسلاميَّة هو إزالة الفساد.

---

(١) المصدر السابق، ص٨٣، ٨٤.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص١١١.

ثالثاً: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمقاصد من حيث عمومها وخصوصها:

إنَّ الفقيه المجتهد أثناء أخذه بوسائل الفقه الافتراضيّ في معالجته لكلّ المسائل المطروحة عليه ينبغي أن يراعي المقاصد العامة والخاصَّة والجزئية للشريعة الإسلاميَّة، من جهة جلبها للمصالح ودفعها للمفاسد.

وإليكم بيان هذه المقاصد من جهة التعريف:

أ ـ المقاصد العامة:

تنقسم المقاصد من حيث عمومها وخصوصها في الشريعة إلى ثلاثة أقسام[1]: مقاصد عامة، ومقاصد خاصَّة، ومقاصد جزئيَّة.

وهذه المقاصد هي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كلّ أبوابها التشريعية أو في كثير منها، وهذا القسم الذي يعنيه غالباً المتحدّثون عن مقاصد الشريعة.

وذكر ابن عاشور تعريفاً جامعاً لمعنى مقاصد الشريعة العامة قال: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشَّارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنَّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[2].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص٥٥.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمّد أحمد القياتي، ص٧٨.

ب ـ المقاصد الخاصَّة:

وهي المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معيَّن، أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التشريع[1].

ولعلَّ الشيخ ابن عاشور هو خير من اعتنى بهذا القسم من المقاصد فقد تناول منها:

مقاصد الشَّارع في أحكام العائلة.

مقاصد الشَّارع في التصرفات المالية.

مقاصد الشَّارع في المعاملات المنعقدة على الأبدان.

مقاصد القضاء والشهادة[2].

ج ـ المقاصد الجزئيَّة:

وهي ما يقصده الشَّارع من كل حكم شرعيّ من إيجاب أو تحريم أو ندب أو كراهة أو إباحة أو شرط أو سبب...[3]، وهي التي يشير إليها الأستاذ علال الفاسي بقوله: «والأسرار التي وضعها الشَّارع عند كل حكم من أحكامها، وهي التي تنطبق عليها أمثلة الشيخ ابن عاشور من كون عقدة الرهن مقصودها التوثيق، وعقد النكاح مقصودها إقامة المؤسسة العائلية، وتثبيتها، ومشروعية الطلاق مقصودها وضع حد للضَّرر المستمر. وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء، لأنَّهم أهل التخصّص في جزئيات الشريعة ودقائقها، فكثيراً ما يحدِّدون أو يشيرون إلى هذه المقاصد الجزئية في استنباطاتهم واجتهاداتهم، إلاَّ

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور أحمد الريسوني، ص٨.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠، ٢١.
(٣) المصدر السابق، ص٢٠، ٢١.

أنهم قد يعبرون عنها بعبارات أخرى كالحكمة أو العلة أو المعنى أو غيرها».

رابعاً: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمقاصد من حيث الارتباط:

أولاً: من حيث الارتباط:

إنَّ قضايا الفقه الافتراضيّ لا تخلو من حكم شرعيّ، ولكلٍّ أحكام الشريعة مقاصد متمثلة في تحقيق مصالح العباد، والتي لا تخرج عن الأنواع الثلاثة وهي: المصالح الضروريَّة، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية، وهذه الأنواع الثلاثة تشملها قضايا الفقه الافتراضيّ سواء بالارتباط أو التَّعارض.

أ ـ المصالح الضروريَّة:

وهي التي تتوقف عليها حياة الإنسان الدينية والدنيوية، وفقدانها يؤدّي إلى الخراب والفساد في الدنيا وإلى العقاب في الآخرة، وهي المتمثلة في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وحفظ الضروريَّات لا يكون إلاَّ بأمرين كما قال الشاطبي: «**أحدهما**: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. **والثاني**: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[1].

١ ـ الفقه الافتراضيّ وحفظ الدّين:

كما ذكر الإمام الشاطبي: هو الجانب الذي يحفظ الدّين من جهة إقامة أركانه وقواعده كلّها، إيماناً وعملاً.

---

(١) الموافقات للشاطبي (٣١/١).

والفقه الافتراضيّ هنا يراعي عند حفظ الدّين عدم الافتراض في أموره القطعية اليقينية، فلا يمكن أن نفترض أو نتوقع خلاف القطعيات الإيمانية ولا افتراض في ثوابت العقيدة.

والافتراض في حفظ الدّين يكون بافتراض الفقيه لأنواع وألوان التحدّيات التي قد تواجه العقيدة مستقبلاً وكيف الحكم عليها؟ وكيف المخرج منها؟ وذلك بطرح تصوّرات للجهاد غير مسبوقة، وكيفية التصدّي بالنفس والمال لكلّ ما من شأنه أن يخالف الدّين أو يمسّ أركانه.

٢ ـ الفقه الافتراضيّ وحفظ النفس:

حفظ النفس يقع في ما يكون به قوامها من المأكل والمشرب وغيره، ويجوز للفقيه أن يفترض ما يمكن أن تحفظ به النفس عند الضرورة، كافتراض أنَّ الإنسان اضطرَّ إلى أكل محرَّم ليعيش، وتحفظ النفس بتحريم الاعتداء عليها وبتشريع القصاص.

وإعمال الفقه الافتراضيّ في حفظ النفس يتحقَّق بفتح باب التوقع لحالات الرخص والضرورة، وكيف يمكن تكييفها مع المستقبل بما يلائم مقاصد الشَّرع.

٣ ـ الفقه الافتراضيّ وحفظ العقل:

ويحفظ العقل بما تحفظ به النفس ويضاف إليه العلم والتعلّم سواء كانت هذه العلوم دينيَّة أو دنيويَّة.

وللفقيه أن يفترض في طلب العلم ما ناسب التقدّم وما كان مؤشراً على وقوعه مستقبلاً، كاحتمال وفرضية الترخيص في إعطاء

الإجازة بالسند المتصل عبر الأنترنيت عند الضرورة، واعتبار ذلك اجتماعاً بالشيخ الذي له سند متصل.

وهل آلية الأثير تحقق اللقاء ويمكن بموجبها التلقي عن الفقيه وهل تتمّ به الإجازة والتلقين؟ وهل تثبت الصحبة والملازمة وأخذ السند المتَّصل عن الشيخ المحدِّث أو الفقيه، بمجرد هذه التقنيات: (SKYP) أو (VIBER) أو (TANGO) أو غيرها من تقنيات التواصل الحديثة؟

والفقه الافتراضيّ يعمل في هذا الجانب بتوقع كل ما من شأنه أن يضرَّ العقل مستقبلاً. مثل الاختراعات الحديثة والحروب النوويَّة إن تسرب جزء من موادها واشعاعاتها داخل بلد معين، وما الحكم الشرعيّ لتلكم النازلة إن وقعت؟ وكيف نرد ذلك قبل أن يقع؟.

وحفظ العقل هنا يكون بتحريم كل أسباب هذه المضار ومنع تعاطيها أو اختراعها ما دامت تلحق الضرر بالعقل.

٤ ـ الفقه الافتراضيّ وحفظ النسل:

ويتحقَّق بالحفاظ على النكاح المشروع والترغيب فيه وإباحة التعدّد، وبتحريم كل ما من شأنه قطع النسل أو إفساده.

والفقه الافتراضيّ عليه أن يتوقع كل ما من شأنه أن يمسَّ النسل ويُؤْذيه، وذلك لتفادي وقوعه ولدفع ضرره قبل الوقوع ولتحقيق الوقاية منه. لا سيّما في ظل دعوات الغرب إلى إباحة الزواج المثلي والدعوة إليه، بل وفرضه على الدول المستضعفة.

٥ ـ الفقه الافتراضيّ وحفظ المال:

ويتحقَّق بالحث على الكسب الحلال من تجارة وبيع وغيرها،

وحفظ المال يكون بدفع الفساد المالي وتحريم الربا وتحريم السرقة، وغير ذلك.

والفقه الافتراضيّ له مجال واسع للتقدير والتوقع في باب الأموال، سيما ونحن على حافة أن تصير المعاملات المالية كلّها عن طريق البطاقات الإلكترونية.

ويبقى السؤال الافتراضيّ مفتوحاً في وجه الفقهاء المجتهدين: افتراضاً لو تمَّ إلغاء التعامل بالعُمْلَة النقدية الورقية ـ بعد أن تمَّ إلغاء العملة النقدية الشرعيّة التي هي الذَّهب والفضَّة ـ، فماذا لو عُوِّضَت العملة الورقية بقوة القانون الدولي بالبطاقات الإلكترونية فقط وفي كلّ المعاملات، فما الحكم الشرعيّ اللازم لذلك؟

خامساً: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمقاصد من حيث التعارض:

إنَّ العلاقة وطيدة بين الفقه الافتراضيّ وبين المقصد الشرعيّ، إلاَّ أنَّ هناك تعارضات وفروق لا بدَّ من مراعاتها، أذكر منها:

١ ـ مقاصد الأحكام الشرعيّة تكون محدَّدة مسبقاً: أمَّا مقاصد الأحكام المترتبة عن القضية الافتراضيَّة لا يمكن تحديدها من قبل، مثال: حدّ السرقة، فقد وضع الله تعالى حدًّا للسارق بقطع يده قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨]: إذا افترضنا أنَّ إنساناً سرق في عام المجاعة مثلاً فهل يمكن أن نضع حكماً عليه ونحدّد هذا الحكم؟ الجواب: لا يمكن أن نصدر حكماً بالحدّ على شخص بناء على الافتراض حتى يسرق ويصدر عنه الفعل. «لكنَّه عند وقوع فعل السرقة لا بدَّ أولاً من النظر إلى ما يحفه من الظروف والأحوال التي تكون

سبباً مباشراً في الإقدام على ارتكابه، قد يكون الدافع شدة الحاجة»[1].

٢ ـ **المقصد الشرعيّ ينصّ عليه الوحي**: بينما مقاصد الفقه الافتراضيّ ينصّ عليها الفقيه المجتهد من خلال التدبُّر، وإمعان النظر واستخدام الوسائل، فهي تدخل في المآل «والمآل يكون في أصله خفياً لا يتوصَّل إليه المجتهد إلاَّ بعد تأمل دقيق»[2].

٣ ـ **المقصد الشرعيّ يكون قطعيًا**: بينما مقاصد الفقه الافتراضيّ تكون ظنية.

٤ ـ **المقصد الشرعيّ هو الأصل**: بينما الفقه الافتراضيّ مقاصده فرعية، فالعلاقة قائمة بين الفقه الافتراضيّ وبين مقاصد الشريعة، لكنَّ هذا لا يمنع من وجود تعارض وفروق.

❋ ❋ ❋

المطلب الثالث
التَّوافق بين شروط الاجتهاد والافتراض

إنَّ الشروط التي وضعها أهل العلم لأهلية الاجتهاد هي عينها التي تصدق على أهلية الافتراض، لأنَّ الافتراض ما هو إلاَّ اجتهاد توقعي، وحضور المقاصد في الاجتهاد والافتراض ركن أساسيٌّ لصحتهم بحيث أنّ الفقيه المجتهد إن لم يكن عالماً بالمقاصد فاهماً لها غير قادر على الوصول إليها ولا معرفتها لا يكون أهلاً للاجتهاد ولا للافتراض، بل يحرُم عليه الاجتهاد؛ لأنَّ غير المجتهد لا يجوز له أنْ

(١) أصل اعتبار المآل، عمر جدية، ص٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص٤٢.

يجتهد وهو غير مؤهل للاجتهاد فكيف يتعرّض للافتراض؟

ومن العلماء الذين نصّوا على أهلية المجتهد: إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)، والغزالي (٥٠٥هـ)، وموفق الدّين ابن قدامة (٦٢٠هـ)، وابن تيمية (٧٢٨هـ)، والسبكي (٧٥٦هـ)، والشاطبي (٧٩٠هـ)، وابن عاشور، وكثير من المعاصرين.

فالإمام الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ يرى أن التبصّر في وضع الشريعة يتطلب التفطّن للمقاصد الشرعيّة، حيث يقول في البرهان: «من لم يتفطّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[1].

والبصيرة شرط في الاجتهاد ولا يمكن لعديم البصيرة أن يكون مجتهداً، فلا يمكن أن يكون الفقيه مجتهداً في الشريعة وهو لا يتمتَّع ببصيرة يتناول بها أمور الشريعة وأحكامها؟ وذو البصيرة في الشيء هو الذي يكون على بينة في التفريق بين الحق والباطل.

ورأي الجويني ـ رحمه الله تعالى ـ واشتراطه للبصيرة في معرفة المقاصد إنما جاء على هذا النحو لتثبت أهلية المجتهد، وأيضاً فإنَّ معرفة المقاصد شرط في الافتراض والتوقع، فمن افترض ما ليس فيه جلب مصلحة أو دفع مفسدة فقد جانب الحق.

وهذا الإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ ينصّ ضمن ما يرى من شروط الاجتهاد؛ أنْ يكون المجتهد مدركاً للمقاصد في الخطاب من الكتاب والسُّنَّة، بل مدركاً لدقائق المقاصد فيهما، وقد ذكر جملة من الأدوات التي يحتاج إليها المجتهد في عملياته الاجتهاديَّة مثل معرفته بقواعد النحو واللُّغة، ثمّ ذكر ما يلزمه من مقدار المعرفة فيها فقال:

---

(١) البرهان، للجويني (٢٩٥/١).

«والتَّخفيف فيه أنّه لا يشترط أن يبلغ درجةَ الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللّغة ويتعمّق في النحو، بل القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسُّنَّة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد منه».اهـ[1].

وكذلك ابن قدامة ـ رحمه الله تعالى ـ تابَعَ الغزالي ونصَّ على أنَّ إدراك المقاصد ومعرفتها شرط للاجتهاد؛ وكلُّ فقيه مجتهد يجب أن يكون مدركاً لمقاصد الخطاب من الكتاب والسُّنَّة، بل مدركاً لدقائق المقاصد فيهما، وقد ذكر جملة من الأمور التي يحتاج إليها المجتهد في عملياته الاجتهادية من معرفة الأدلة وشروطها ومعرفة النَّحو واللُّغة، وهذه الأمور شبيهة جدًّا بالأمور التي ذكرها الغزالي كما أنَّ كلامه الذي اشترط فيه على المجتهد أن يعرف دقائق المقاصد في الخطاب، يشبه بشكل ملحوظ عبارة الغزالي ونصّ كلامه: «ولا يلزمه من ذلك إلاَّ القدر الذي يتعلّق به الكتاب والسُّنَّة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد منه»[2].

فممَّا يلزم المجتهد ـ في رأي الغزالي وابن قدامة ـ معرفة المقاصد والغوص في دقائقها حتى يكون الفقيه مجتهداً.

وهذا الشَّرط ينطبق على الفقيه الافتراضيّ، فلا يمكن للمجتهد أن يفترض المسائل وهو غير ملم بمقاصد الخطاب الشرعيّ وغير مدرك لدقائق هذه المقاصد.

وشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ جعل مدار الفقه في الدِّين على معرفة مقاصد الشريعة وحكمها وقد نصّ على ذلك فقال:

---

(١) المستصفى، للغزالي (٢/١٧٢).

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة (٢/٤٠٥، ٤٠٦).

«الفقه في الدّين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها»[1].

فإذا كان الفقه محصوراً في معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها؛ فكيف يمكن للفقيه أن يجتهد ويفترض وهو غير مدرك لحكمة الشريعة ومقاصدها؟ وكيف يجهل مقاصد الشريعة ثمَّ يفترض؟

والإمام السُّبكي ـ رحمه الله تعالى ـ يصرّح تصريحاً أنَّ تحقيق رتبة الاجتهاد على وجه التَّمام والكمال لا يتمّ إلاَّ بمعرفة أمور ثلاثة، ثالثها معرفة المقاصد، وهذه الأمور الثلاثة هي الأشياء التي تمثّل شروط الاجتهاد وهي:

الأمر الأول: التأليف في علوم اللُّغة العربية وأصول الفقه وما يحتاج إليها من العلوم العقليَّة، ممَّا يغذِّي الذِّهن ويقويه ويبعده عن الخطأ في فهم دلالات الألفاظ والوقوف عند صحيح الأدلة ودفع فاسدها.

الأمر الثاني: العلم بقواعد الشريعة من جهة الإحاطة، حتى يعرف المجتهد الأدلة الموافقة لأحكام الشريعة ويميِّز الدَّليل الصَّحيح من الدَّليل الفاسد.

الأمر الثالث: أن يكون الفقيه المجتهد ممارساً ومتتبِّعاً لكلِّ ما يتعلَّق بمقاصد الشريعة، ليكون قادراً على فهم مراد الشَّرع.

ويشرح السُّبكي أهمية معرفة المقاصد بقوله: «أنْ يكون له من الممارسة والتَّتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوَّةً يفهم منها مراد الشَّرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإنْ لم يصرّح به، كما أنّ من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أمره إذا سئل

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١١/٣٥٤).

عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنِّه ما يقوله فيها، وإنْ لم يصرّح له به، لكن بمعرفته بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية.. ثمّ قال: فإذا حصل الشخص إلى هذه الرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد»اهـ[1].

والإمام الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ لا يرى حصول درجة الاجتهاد إلاَّ «لمن اتَّصف بوصفين:

الوصف الأول: «فهم مقاصد الشريعة على كمالها؛ لأنَّ الإنسان إذا بلغ مبلغاً فهم عن الشَّارع قصده في كلِّ مسألة من مسائل الشريعة، وفي كلِّ باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف ينزّله منزلة الخليفة للنبيِّ ﷺ في التَّعليم والفُتيا والحكم بما أراه الله».

الوصف الثاني: «التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، وفي استنباط الأحكام ثانياً»[2].

«هكذا حصر الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ شروط التأهّل للاجتهاد في الاتّصاف بفهم المقاصد والقدرة على الاستنباط بناءً على ذلك الفهم، وذلك في كلِّ أبواب الشريعة ومسائلها، فالمجتهد مفتقرٌ إلى فهم المقاصد والتمكّن على الاستنباط بناءً على فهمه فيها في كلِّ مواقع الاجتهاد والنظر، إلاَّ إذا تعلّق اجتهاده بتحقيق المناط، فلا يفتقر إلى العلم بالمقاصد، لأنَّ المقصود من هذا الاجتهاد إنَّما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه»[3].

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، لعلي بن عبدالكافي السبكي (١/٨، ٩).
(٢) الموافقات، للشاطبي (٤/٦٥).
(٣) المصدر السابق (٤/٩٢).

والإمام الشوكاني ـ رحمه الله تعالى ـ يرى أنَّ من أراد أنْ يمشي في رياض الاجتهاد، ويقتطف من طيب ثمراته، ويستنشق من عابق رياحينه، ممَّن كان معتقلاً في سجن التقليد مكبّلاً بالقيل والقال، مكتوفاً بآراء الرجال؛ عليه أنْ يعلم أنَّ الشريعة مبنيَّة على جلب المصالح ودفع المفاسد[1].

والشيخ الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور ـ رحمه الله تعالى ـ يرى أنَّ المجتهد محتاجٌ إلى معرفة المقاصد وفهمها في كلِّ الأنحاء التي يقع بها تصرفهم في الشريعة، سواء في فهم أقوال الشريعة واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الوضع اللُّغوي والاستعمال الشرعيّ، أو في البحث عمَّا يعارض الأدلة فيما يلوح للمجتهد، وقد استكمل نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن سلامة تلك الأدلة ممَّا يبطل دلالتها، أو عند قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشَّارع على حكم ما ورد حكمه فيه على ضوء العلل، أو عند تلقّي الأحكام التعبُّدية التي لا يعرف عللها ولا حكمة الشَّارع فيها متهماً نفسه بالقصور عن إدراك الحكمة فيها، وغير ذلك ممَّا يتصرّف المجتهد بفقهه في الشريعة[2].

ويؤكّد ـ رحمه الله تعالى ـ أنَّ المجتهد لا غناءَ له عن معرفة مقاصد الشريعة وفهمها، لأنَّه لو اكتفى بأدلة الشريعة اللَّفظية فسيقصر فهمه وتفقهه ـ كما قصر فهم من التزم النصّ الظاهر واللَّفظ واقتصر عليه ـ لأنّ أدلة الشريعة اللَّفظية لا تستغني بحال عن معرفة المقاصد الشرعيّة[3].

---

(١) أدب الطالب، للشوكاني، ص١٤٥.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص١٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧.

ومن المعاصرين كثيرون نصّوا على اشتراط معرفة المقاصد وفهمها في أهلية الاجتهاد أو في صحَّته، وهؤلاء هم: عبدالوهاب خلاف، ومحمّد الخضري بيك، وعلي حسب الله، ومحمّد أبو زهرة، ود. يوسف القرضاوي، وشيخنا د. عبدالكريم زيدان، وغيرهم[1].

إنَّ كلّ هذه الشروط والضوابط السالفة الذكر تنطبق على الفقه الافتراضيّ وتطبيقاته، فشروط الاجتهاد هي نفسها شروط الافتراض؛ لأنَّ القضايا الافتراضيَّة ما هي إلاَّ اجتهاد توقعيّ، وحضور المقاصد شرط رئيس في صحَّة كلّ المسائل الافتراضيَّة.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) علم أصول الفقه، عبدالوهاب خلاف، ص٢١٧.

المبحث الثاني
علاقة الفقه الافتراضيّ بالأدلة الشرعيّة المتَّفق عليها

المطلب الأول
علاقة الفقه الافتراضيّ بالقرآن الكريم

أولاً: تعريف القرآن الكريم لغةً واصطلاحاً:

قبل البدء في بيان العلاقة بين الفقه الافتراضيّ والقرآن الكريم، أقدِّم تعريفاً للقرآن الكريم لغةً واصطلاحاً؛ وإن كان كلّ تعريف قيل فيه ربَّما لا يزيده إلا غموضاً، إذ تعريف الواضحات لا يزيدها إلا خفاء، ولذا قال البعض: لا حاجة إلى تعريف القرآن[1].

لكنَّ تعريفات العلماء للقرآن الكريم جاءت على سبيل التَّوضيح ليتميَّز القرآن عن غيره من الأحاديث، ونحوها من سائر كلام الناس. «وقصدوا بذلك ما يصلح دليلاً وتبنى عليه الأحكام الشرعيّة»[2].

القرآن لغةً: مصدر قرأ، قرأت الكتاب قراءة وقرآناً، قال تعالى:

---

(١) أصول الفقه الإسلامي، للزحيلي (١/٤٢٠).

(٢) شرح العضد (٢/١٨).

﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٨]؛ أي: قراءته، وأصل القراءة في اللغة: الضم والجمع[١].

وفي الاصطلاح: «كلام الله تعالى المنزَّل على محمّد ﷺ المعجز بنفسه، المتعبّد بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس»[٢].

ثانياً: أهميَّة القرآن في إدراك قضايا الفقه الافتراضيّ:

القرآن الكريم هو أساس الشريعة الإسلاميَّة وأصلها، وعليه فمن الضروريِّ للمجتهد الباحث في المسائل الافتراضيَّة أن يبحث في كتاب الله تعالى الذي هو أصل كلِّ المقاصد.

ومن ثمَّ فإنه لا يجوز للناظر في الفقه الافتراضيّ أن يهمل النظر في مصدرها الأساسيّ، لأنَّه بإهماله لكتاب الله تفوته معرفة كثير من مقاصد الشريعة العامَّة والخاصَّة.

قال الشاطبيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنَّ الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كلّه لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنَّه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليَّات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها واللِّحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مرِّ اللَّيالي والأيام...»[٣].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (قرأ).
(٢) المستصفى، للغزالي، ص١٢٠.
(٣) الموافقات (٣/٣٤٦).

«إذ القرآن الكريم أصل الأصول، وقاعدة التَّشريع ومنطلقه، فهو أصل ترجع إليه الأصول كلِّها من سُنَّة، وإجماع، وقياس، وغيرها من أصول التشريع»[1].

وإذا تقرَّر هذا، فإنَّ الارتباط وثيق والعلاقة قوية بين القرآن والفقه الافتراضيّ، إذ ارتباط الفقه الافتراضيّ بالقرآن هو ارتباط الفرع بأصله الذي به ثباته وقراره، إذ الشريعة هي كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ وكلّ الأحكام والمقاصد هي استنباط منهما.

والفقه الافتراضيّ هو النظر في الحكم الشرعيّ المتوقع، المستخرج من إدراك أهداف الكتاب والسُّنَّة، وغاياتهما في التشريع وحفظ مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم.

فإذا لم يُعنى النَّاظر في الفقه الافتراضيّ بالكتاب، ترتَّب على ذلك إخلال بهذا الإدراك المفترض حصوله، وأيضاً نصوص الشَّرع هي الشاملة لمقاصده والعناية بها أمر ضروريّ.

قال الشاطبي: «... الأدلة الشرعيَّة أقرب إلى تفهيم مقصود الشَّارع من كلّ شيء...»[2]، وقال: «ونصوص الشَّارع مفهمة لمقاصده بل هي أولى ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعيّة»[3].

* ولزيادة بيان أهميَّة القرآن في فهم قضايا الفقه الافتراضيّ نورد النقاط التالية:

---

(١) روضة الناظر (١/١٧٧).
(٢) الموافقات (٣/٣٣٦).
(٣) المصدر السابق (٢/٣٨٨).

أولاً: بيان القرآن الكريم للمقاصد الافتراضيَّة:

قد أخبر الله عزَّ وجلَّ في كتابه أنه اشتمل على البيان الكامل، فقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ومن الأمور التي عني القرآن ببيانها الفقه الافتراضيّ، وبيانه له جاء في صور شتَّى وأساليب مختلفة.

قال الشيخ ابن بيه: «الكتاب والسُّنَّة مليئان بفقه التّوقّع، قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]، وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٩٩]، وهذه الآيات تذكر مسائل مبنيَّة على توقع، فمسألة التوقع أصيلة في الكتاب والسُّنَّة»[1].

١ ـ الفقه الافتراضيّ وآيات التَّوحيد في القرآن الكريم:

الفقه الافتراضيّ هنا يراعي التَّوقف، فالتوحيد مجال يقيني قطعي، ولا افتراض في اليقينيَّات العقائديَّة، ذلك لأنَّها لا تقبل التغيير، ولا يمكن أن نسقط مقصد الشَّارع من التَّوحيد، أو نجتهد في ثوابته وأركانه تحت ذريعة أيِّ توقع أو افتراض.

فالتَّوحيد هو الغاية التي من أجلها خُلِقنا، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ وإخباره عن أنبيائه عليهم السَّلام أنهم دعوا إلى عبادة الله وحده كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وغيرها من الآيات الكثيرة، والقرآن الكريم إنَّما أنزله الله

---

(١) الجزيرة نيت، برنامج الشريعة والحياة، الرابط www.aljazira.net.

تعالى للدَّعوة إلى التَّوحيد الخالص، فتوحيد الله تعالى هو قضية القرآن الأولى والأخيرة.

ممَّا يجعل الفقيه المجتهد يضع آلية الافتراض أمام باب التَّوحيد، ولا يحملها إلاَّ للذَّود عنه والدفاع عن حماه، فالفقيه لا يجتهد في أمور العقيدة، ولا يفترض إلاَّ ما من شأنه أن يدفع الضَّرر عن أركان التَّوحيد من أباطيل أهل الزيغ والإلحاد وكيفية إبطال شبهاتهم وضحضها.

٢ ـ الفقه الافتراضيّ واعتبار المآل في التَّعامل مع الكفار:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]. إنَّ سبّ الكافر بكفره لإظهار فساد عقيدته وبطلانها، أمر قد يعدّ واجباً إذا ضمنا معه إظهار عقيدة الكفر على ما هي من البطلان والفساد للناس، لكن توقع التعامل بالمثل من الكافر، وافتراض أن يسبّ الله تعالى ويقع في دينه بالشتم والإهانة جعل ترك السَّب أولى.

ذكر ابن كثير في شرح هذه الآية: «يقول الله تعالى ناهياً رسوله ﷺ والمؤمنين عن سبِّ آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة إلاَّ أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها»[(١)].

إنَّ الفقيه المجتهد إن تأكَّد له أنَّ عملاً دعوياً يدخل في النهي عن المنكر والأمر بالمعروف يترتَّب عنه مفسدة أشد ولو على سبيل الافتراض الفقهي المبني على قياس سليم، كان ترك ذلك العمل الدعويّ أولى به.

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/٢٦٢).

إنَّ منهج الدعوة إلى الله لا يخلو من الافتراض والتوقع لمسار الدعوة ومستقبلها، وبالتَّالي فاستعمال المسائل الافتراضيَّة في مقتضيات الدعوة شرط من شروط فقه الأولويَّات في الدعوة.

٣ ـ الفقه الافتراضيّ ومقصد الحيطة والحذر:

أخذ الحذر واعتبار مبدأ الحيطة في الأمور شيء ضروريّ للحفاظ على المصالح وتحقيقها ولدرء المفاسد وإبعادها، والافتراض الذي يخدم هذه المصلحة متى وافق مقصداً من مقاصد الشَّرع وجب الأخذ به.

وحصل هذا مع سيّدنا يوسف عليه السَّلام حين نهاه والده من أن يقصَّ رؤياه على إخوته، والرؤيا من نعم الله الباطنة ينبغي التحدّث بها وطلب تعبيرها، لكن افتراضاً لما هو متوقع حدوثه من جهة إخوته، حسداً منهم نهاه أن يقصَّ رؤياه عليهم، قال تعالى: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ۝٥﴾ [يوسف: ٥]. «بيَّن الإمام الألوسيّ هذا المعنى، أثناء تفسيره لهذه الآية: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ﴾ فقال: أي يحتالوا لإهلاكك حيلة عظيمة... وإنما قال له ذلك، لما أنه عرف من رؤياه أنه سيبلغه الله مبلغاً جليلاً من الحكمة، ويصطفيه للنبوة فخاف عليه من حسد الإخوة وبغيهم»[(١)].

٤ ـ الفقه الافتراضيّ والتدرّج في أحكام القرآن الكريم:

التدرّج في آيات الأحكام له حكم كثيرة، قال الدكتور الخادمي مبيِّناً مقاصد الحال والمآل المتعلِّقة بالتدرّج: «وهي تتَّصل إجمالاً بدفع

(١) تفسير روح المعاني، للألوسي (٣/٣٧٣).

الحرج والمشقة، وإقرار التَّيسير والتَّخفيف، ومراعاة العادات الحسنة ومصالح الناس، وتهيئة الظروف الحسنة والمناسبة لتطبيق الحكم، وضمان جدواه وفاعليته وأثره الشرعيّ المضبوط، وعدم مفاجئة المكلفين بما يرونه تحوّلاً جذريًّا مخالفاً لواقعهم وحياتهم، ومصادماً لمألوفهم وتقاليدهم وأعرافهم»[1].

والفقيه إن حكم في مسألة افتراضيَّة أو استفتي فيها عليه أن يراعي مبدأ التدرّج في الافتراض، فلو افترض أهل القرن الثالث مسألة إحرام الحاج في السَّماء وهو طائر، كيف كان أهل ذلك القرن سيستقبلونها الخاصة منهم فضلاً عن العوام؟ لا شكَّ بالتَّرك أو النهي عن السّؤال واعتبار السؤال إضافيًّا أو فضوليًّا، واليقين في أنه من الخيالات التي لن تتحقَّق.

وذلك لأنَّ هذا الافتراض لم يراع التدرّج، ولو افترضنا الآن ما يتوقع وقوعه، ويفترض وجوده في المستقبل، كالانتقال الجسديّ من مكان إلى مكان بدون وسيلة عبر التحلّل في الأثير وخلال ثوانٍ، هل ينفع فيه التَّقصير في الصَّلاة، أو رخصة الإفطار في الصِّيام، وغيرها من أحكام السَّفر فما هو الجواب الفقهيَّ؟

والانتقال الجسديّ عبر الأثير وبدون وسائل النقل الحالية ـ والتي ستعتبر تقليديَّة عند تحقيق هذا الافتراض ـ هو موضوع جاري فيه البحث الآن في الدول المتقدِّمة، لكن نظراً لاستحالته النظريَّة الآن في الأذهان فقط، سيحكم البعض بتهميش هذا الافتراض التوقعي مع ما له من جدية باعتبار الأبحاث المعاصرة التي تقوم حوله.

إنَّ التدرّج في الأحكام جاء رحمة بالمكلفين أنفسهم، وبالمقابل

---

(١) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ص٦٤.

فالتدرّج في طرح التوقع والافتراض الفقهيِّ هو أيضاً من الرَّحمة بالمكلفين، حتى لا يُكَذبوا بما لا تطيقه عقولهم من هذه الافتراضات، سيَّما إن كان التدرّج في المسائل العلميَّة.

ومن فقه التدرّج في الافتراض أن يراعي الفقيه التمرحل في طرح الافتراض الفقهيّ، بحيث يشرح حيثياته وإمكانية وقوعه مستقبلاً، ويبيِّن ما يروِّج حوله من أبحاث معاصرة، ويظهر للمستمع قياساً عقليًا مقبولاً حتى إن تهيَّأ المتلقي، يطرح الفقيه افتراضه.

٥ ـ الفقه الافتراضيّ والترجيح بين معاني القرآن عند التعارض:

إنَّ اعتبار الفقه الافتراضيّ في التَّرجيح بين معاني القرآن عند التعارض، يقع من جهة اعتبار مقاصد الشَّرع الظاهرة في النصّ، أو الكامنة في العلل.

«من أغراض التعارض والترجيح في المعاني التوسيع على المكلفين، لئلاَّ ينحصروا في رأي واحد أو مذهب واحد، أي: أن يجدوا متَّسعاً من الآراء والاجتهادات تَسَعْ مختلف حاجياتهم ومنافعهم»[(١)].

وأصل التعارض «راجع إلى ذهن المجتهد وليس إلى القرآن نفسه، فالمقرَّر كما هو معلوم أنَّ الشريعة لا تعارض فيها البتَّة وهي على قول واحد»[(٢)].

ولتوضيح كيفية اعتماد التَّرجيح عند التعارض بتوظيف الفقه الافتراضيّ أذكر بعض المسائل التي أثير حولها تعارض النصّ مع واقع

---

(١) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ص٦٣.

(٢) الموافقات (٤/١٩٤).

معيَّن، فقد سئل الشيخ ابن عثيمين، في تسجيل صوتي على (اليوتيوب)[1] عن حديث بين كل سماء وسماء مسافة خمسمائة سنة، فقال: هو حديث صحيح، فقيل له: إنَّ بعض الأبحاث كادت تثبت أن بين السَّماء والأرض أكثر من ذلك، فقال مجيباً: إن ثبت ذلك حكمنا بضعف الحديث.

فنجد الشيخ ابن عثيمين افترض الحكم بتضعيف الحديث، عند إثبات التعارض بين النصّ الحديثي، وبين الاكتشاف العلميّ المتوقع.

مع العلم أنَّ الاكتشافات العلميَّة كلّها ظنيَّة إذ ينسخ بعضها بعضاً، فهي في تطور مستمر. ثم إنَّ نصَّ الحديث لم يحدِّد مراد الرسول ﷺ من السَّنوات، هل المقصود خمسمائة سنة من سنوات الدنيا، أم خمسمائة سنة ضوئية، أم هي من أيَّام الله؟

فقد ذكِرت على الإطلاق، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: ٤٢]، فهناك آليَّات ينبغي اعتبارها عند التَّرجيح، ويصعب تضعيف النُّصوص الحديثية عند تعارضها مع اكتشاف علميٍّ قد يضحضه غيره من الاكتشافات القادمة، وإليه أشار الباجي بقوله مبيِّناً بعض آليَّات التَّرجيح: «فيقدم المجتهد ما ينبغي تقديمه، كتقديم العلَّة المنصوص عليها على التي لم ينص عليها، وتقديم العلَّة التي تشهد لها أصول ونصوص كثيرة على التي لها أصل

---

(١) تسجيل صوتي في حلقات بعنوان: عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة. انظر: الرابط على اليوتيوب، والحديث هو: (ما بين سماء الدنيا إلى الأرض مسيرة خمس مائة سنة، وغلظ كل منهما مسيرة خمس مائة سنة، وما بين كل سماء إلى التي تليها مسيرة خمس مائة سنة، إلى السماء السابعة، والأرضون مثل ذلك، وما بين السماء السابعة إلى العرش مثل جميع ذلك) رواه ابن حجر في المطالب العلية، حديث رقم: (٣٥٤٢).

واحد أو نصّ واحد، وتقديم العلَّة المنتزعة من أصل منصوص عليه على التي انتزعت من أصل لم ينص عليه، فتكون المنتزعة من أصل منصوص عليه أولى وأحرى»[1].

إنَّ من ضوابط اعتماد التَّرجيح عند التعارض في المسألة الافتراضيَّة العلميّة، أن يكون الفقيه مُلِّماً بالأبحاث العلميّة، أو يسأل فيها أهل الشأن قبل أن يفتي والأرجح الظن على القطع، أو أنه قد يترك الترجيح ككل.

٦ ـ الفقه الافتراضيّ وفهم معاني القرآن:

إنَّ القرآن الكريم مليء بآيات التوقع اليقينيّ، وهي تحيلنا إلى افتراض ما ظهرت علاماته وثبت أماراته، والقرآن يشتمل على كلِّ شيء؛ قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقد صرَّح العلماء ـ رحمهم الله ـ باشتمال القرآن على بيان الضروريَّات، والحاجيات، والتحسينيات، والمحافظة عليها. من ذلك قول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليَّاتها المعنويَّة، وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال وهي: الضروريَّات، والحاجيات، والتحسينيات، . . .»[2].

وقال الشيخ الأمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وبالجملة فالمصالح التي عليها مدار الشرائع ثلاثة:

الأولى: درء المفاسد المعروف عند أهل الأصول بالضروريَّات.

والثانية: جلب المصالح المعروفة عند أهل الأصول بالحاجيات.

---

(١) أحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص٧٥٧.
(٢) الموافقات (٣/٣٦٨).

والثالثة: الجري على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، المعروف عند أهل الأصول بالتحسينيات والتتمات.

وكلّ هذه المصالح الثلاثة هدى فيها القرآن العظيم للطَّريق التي هي أقوم الطرق وأعدلها...»[1].

ويمكن القول بإيجاز: إنَّ القرآن قد أمر بكلِّ ما فيه مصلحة العباد، وحذَّر ممَّا فيه مفسدة لهم واقعة أو متوقعة، وهذا من أعظم مقاصد القرآن الكريم.

قال العز بن عبدالسَّلام: «ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها»[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «يكفي المؤمن أن يعلم أن ما أمر الله به فهو لمصلحة محضة أو غالبة، وما نهى الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبة، وأن الله لا يأمر العباد بما أمرهم به لحاجته إليهم، ولا نهاهم عمَّا نهاهم بخلا به عليهم، بل أمرهم بما فيه صلاحهم ونهاهم عمَّا فيه فسادهم...»[3].

ومن عَلِمَ مقاصد الشريعة أدْرَكَ الحكمة من وراء كلّ حكم شرعيّ وعلم أنَّ الشرع إنما جاء لمصلحة العباد.

٧ ـ الفقه الافتراضيّ والمقاصد المنصوص عليها في القرآن الكريم:

ذكر القرآن الكريم مقاصد بعض الأحكام الشرعيّة ونصَّ عليها؛ ومن ذلك: أنه قال في الصَّلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

---

(١) أضواء البيان (٤٤٨/٣).

(٢) قواعد الأحكام (٧/١).

(٣) زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور، ص٥٣.

وقال في الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وقال في الحج: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٧، ٢٨].

وقال في الصيام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقال في الوضوء بعد أن ذكر فروضه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

والأمثلة على هذا النوع كثيرة جدًّا في القرآن، ولا يجوز افتراض وتوقع مقاصد أخرى خلاف المقاصد القطعية التي جاء بها النص. سيَّما إن كانت في معرض التعارض كأن يتعارض مقصدان فلا نرجِّح مقصد الافتراض على المقصد الشرعيّ، فالأول ظنيّ غير محدَّد ولا منصوص عليه، والثاني قطعيّ منصوص عليه.

وهناك فروق جوهرية بين مقاصد الفقه الافتراضيّ والمقاصد المنصوص عليها في القرآن الكريم أذكر منها:

أولاً: مقاصد القرآن الكريم منصوص عليها: قال ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «... كيف والقرآن والسُّنَّة مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرعت تلك الأحكام، ولأجلها خلق الله تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسُّنَّة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناه، ولكنَّه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة...»[1].

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٤٠٨).

ثانياً: مقاصد القرآن الكريم متعدِّدة ومتنوعة: واختلاف هذه الأساليب وتنوعها ينتظم منها معنى قرآني شامل، ويتحدَّد من خلاله مراد الشَّرع وتتجلَّى مقاصده، ومن مجموع الأدلة القرآنية القاطعة نصل إلى مقصود الشَّارع.

قال العز ابن عبدالسلام: «وإنما أتيت بهذه الألفاظ في هذا الكتاب التي أكثرها مترادفات وفي المعاني متلاقيات حرصاً على البيان والتقرير في الجنان، كما تكرَّرت المواعظ والقصص والأمر والزجر والوعد والوعيد والترغيب والترهيب وغير ذلك في القرآن، ولا شكَّ أنَّ في التكرير والإكثار من التقرير ما ليس في الإيجاز والاختصار، ومن نظر إلى تكرير مواعظ القرآن ووصاياه ألفاها كذلك، وإنما كرَّرها الإله لما علم فيها من إصلاح العباد...»[1].

فالفقيه المجتهد لا بدَّ أن يبني افتراضاته سواء في المجال الفقهي، أو العلميّ، أو الطبيّ، أو أيِّ مجال من المجالات المختلفة، على قاعدة صلبة تستند على المقاصد المنصوص عليها في القرآن الكريم أولاً، ثم ينظر في السُّنَّة النبوية، ثم الإجماع، ثم يجتهد بالقياس عند انعدام مقصد منصوص عليه.

فكلُّ مجالات الفقه هي مجال للفقه الافتراضيّ إلا العقيدة والإيمان والقطعيات التي لا تقبل الاجتهاد، والغيبيات أيضاً وأمور الآخرة وما بعد الموت، فكلّها أمور لا تقبل الاجتهاد، وكلُّ أمر لا يقبل الاجتهاد لا يقبل الافتراض.

---

(١) قواعد الأحكام (١/١٣٦).

٨ ـ الفقه الافتراضيّ وفهم آيات الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم:

سبق الكلام عن أهمية القرآن في إدراك مقاصد الفقه الافتراضيّ، وأنه لا غنى للنَّاظر في المسائل الافتراضيَّة عن الاهتمام بالقرآن باعتباره المصدر الأساس والأصل.

وفي هذا المطلب أبيِّن أهمية استحضار مقاصد الفقه الافتراضيّ بالنسبة لفهم القرآن في ضوء الإعجاز العلميّ المعاصر.

وذلك أنَّ المفسر إذا عدم النصّ الدال على معنى الآية من القرآن نفسه أو من سُنَّة النبيّ ﷺ، أو أقوال الصحابة اجتهد في التفسير برأيه بحسب ما يفهم من لغة العرب التي نزل بها القرآن.

بيد أن تفسيره للقرآن في هذه الحالة يجب ألاَّ يخرج عن إطار مقاصد الشريعة، بل يكون منسجماً ومتماشياً معها[(١)].

ولذا قال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «... فإنَّ القرآن والسُّنَّة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلاَّ عربيّ، كما أنَّ من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما...»[(٢)].

* ولبيان أهمية توظيف الفقه الافتراضيّ في فهم آيات الإعجاز العلميّ نُعْمِلَ المنهج الآتي:

١ ـ اعتماد الافتراض في الحقائق العلميّة القائمة على صدق التجربة:

إنَّ المفسر الذي يأخذ بالتفسير العلميّ للآيات الكونية في القرآن الكريم، يجب أن يراعي في دراسته الأخذ بالحقائق العلميّة الثابتة، ويبتعد عن النظريات وما دونها، كالفرضيات والاحتمالات، فإذا كانت

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي، ص٧٨.

(٢) الموافقات (٣/٣١).

النظرية العلميّة قويَّة لكنَّها لم تخضع بعد للتجريب فلا بأس من استخدامها مع الإشارة إلى كونها نظرية علميّة قوية في طريقها لتحقيق علميّتها بالتجربة.

٢ ـ ربط دلالات الألفاظ القرآنية بمعانيها الأصلية عند الافتراض:

لا ينبغي للفقيه الافتراضيّ أثناء اجتهاداته ومعالجته للمسائل أن يهمل دلالات الألفاظ القرآنية ومعناها اللَّغوي الذي لا يدرك إلا بربط اللفظة بمعانيها الأصلية، واللفظ الواحد في القرآن الكريم قد يحمل أكثر من معنى وكلّها سليمة وصحيحة.

٣ ـ التَّوفيق بين القطعي والظني عند الافتراض:

أ ـ وإذا وقع توافق بين دلالة قطعية للنص القرآني وبين نظرية علميّة، كان النص القرآني دليلاً على صحة تلك النظرية.

ب ـ وإذا كان النصّ القرآني ظنيًّا والحقيقة العلميّة قطعية يؤول النص بها.

ج ـ وإذا كان النصّ القرآني قطعيًّا واصطدم في ظاهره بحقيقة علميّة، فإننا نؤوِّل النص القرآني، مع مراعاة الضوابط الشرعيّة للتأويل.

إنَّ اعتماد المفسر لآليات الفقه الافتراضيّ أثناء المعالجة العلميّة للآيات القرآنية والبحث في الإعجاز العلميّ، لا بدَّ أن يراعي فيه كلّ الضوابط التي تحكم التفسير العلميّ للآيات الكونية في القرآن الكريم، وأيضاً يجب أن يراعي كلّ ضوابط الفقه الافتراضيّ التي ذكرتها سابقاً.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
علاقة الفقه الافتراضيّ بالسُّنَّة النبوية

ويشتمل هذا المطلب على موضوعين:

الموضوع الأول: تعريف السُّنَّة وبيان أهميتها

أولاً: التعريف: السُّنَّة النبوية، هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلاميّ، **والسُّنَّة في اللغة**: السيرة والطريقة حسنة كانت أو قبيحة[1].

وفي اصطلاح الأصوليين: «ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير»[2].

فعلى هذا السُّنَّة هي أقوال النبيّ ﷺ التي نطق بها وأفعاله التي فعلها، وتقريراته التي أقرَّها وسكت عن الإنكار على فاعلها.

ثانياً: أهمية السُّنَّة النبوية: قد بيَّن العلماء ـ رحمهم الله ـ وظيفة السُّنَّة النبوية من خلال بيان أقسامها، حيث قسَّموها إلى ثلاثة أقسام[3].

١ ـ سُنَّة موافقة للقرآن الكريم ومؤكدة له: فهذا القسم جاء بموافقة القرآن من غير زيادة أو نقصان، وذلك كقوله ﷺ: «**بني الإسلام على خمس**...»[4]، ثم ذكر ما قرر في القرآن من قبل:

---

(١) لسان العرب، مادة: (سن).

(٢) الإحكام، للآمدي (١٦٩/١).

(٣) الرسالة للشافعي، ص٩١.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: دعاؤكم إيمانكم، حديث رقم: (٨).

الشهادتين وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان والحج.

٢ ـ **سُنَّة مبينة للقرآن**: تخصِّص عمومه، وتقيِّد إطلاقه، وتبيِّن مجمله، وتوضِّح مشكله.

وهذا القسم كثير وغالب كالأحاديث القوليَّة والفعليَّة التي بيَّنت هيئات الصَّلاة ومقادير الزكوات... ونحوها.

٣ ـ **سُنَّة مستقلَّة**: جاءت بأحكام لم يرد لها ذكر في القرآن كالنهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها[١].

والسُّنَّة بأقسامها الثلاثة الآنفة الذكر هي أصل في بيان مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، وتوضيح ذلك من الوجوه التالية:

١ ـ أنَّ الشريعة مبناها على الكتاب والسُّنَّة، والمقصود بمقاصد الشريعة مقاصد الكتاب والسُّنَّة. قال الشاطبي: «وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن والسُّنَّة فلم يتخلَّف عنها شيء؛ والاستقراء يبيِّن ذلك، ويسهّل على من هو عالم بالكتاب والسُّنَّة»[٢].

٢ ـ أن السُّنَّة مبيّنة للمراد من الكتاب، كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

قال الشاطبي: «... وإذا نظرنا إلى السُّنَّة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسُّنَّة أتت بها

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمتها، حديث رقم: (٥١٠٨).

(٢) الموافقات (٢٩/٤).

تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها، فلا تجد في السُّنَّة إلاَّ ما هو راجع إلى تلك الأقسام، فالضَّروريَّات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصَّلت في السُّنَّة»[1].

❋ ❋ ❋

الموضوع الثاني:
علاقة الفقه الافتراضيّ بالسُّنَّة

لقد اشتملت السُّنَّة النبويَّة على أدلَّة كثيرة تخطت الواقع إلى المتوقع وأعطت أحكاماً افتراضيَّة يقينية مؤيدة بنور الوحي. ولبيان ذلك لا بدَّ من إيراد أمثلة من السيرة النبوية تبيِّن كيف كان النبيّ ﷺ يتَّخذ قرارات بناء على نظرته الثاقبة والحكيمة والمؤيدة بالوحي والتي تتخطَّى الواقع إلى المتوقع، فالافتراض النبويّ هو تنبؤ مؤيّد بالوحي، ولبيان العلاقة بين السُّنَّة والفقه الافتراضيّ نقدِّم الأمثلة التالية:

المثال الأول: عن عائشة رضي الله عنها زوج النبيّ ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**ألم تري أنَّ قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم**»، فقلت: يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم، فقال: «**لولا حدثان قومك بالكفر**»، فقال عبدالله بن عمر: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ﷺ ما أرى، أنَّ رسول الله ﷺ ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلاَّ أن البيت لم يتمّم على قواعد إبراهيم»[2].

---

(١) الموافقات (٤/٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٣١٤١).

* بيان وجه التوقع الوارد في هذا الحديث وربطه بالفقه الافتراضيّ:

إنَّ خوف النبيّ عليه الصلاة والسَّلام من أن يعود قومه إلى كفرهم ليس توقع ظني من النبيّ ﷺ بل هو افتراض لما سيقع قبل أن يقع، افتراض مؤيد بنور الوحي.

لأنَّ هؤلاء القوم حديثي عهد بالكفر قال الإمام ابن حجر: «ويستفاد منه ترك المصلحة لأمر الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأنَّ الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً»[1].

وقول الإمام ابن حجر خشية الوقوع: هو إشارة ضمنية لما سيقع قبل أن يقع، فليس خشية الوقوع من الحال بل من المآل، والمآل هو المجال الزماني والمكاني للفقه الافتراضيّ فكان هذا المجال حاضراً في نصوص الحديث الشريف ممَّا يزيد الفقه الافتراضيّ شرعيّة.

المثال الثاني: (حدّثنا حسين بن محمّد، حدّثنا سفيان ـ يعني ابن عيينة ـ، عن عمرو، قال: سمعت جابر بن عبدالله، يقول: كنَّا مع رسول الله ﷺ في غزوة، قال: يرون أنها غزوة بني المصطلق، فكسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمع ذلك النبيّ ﷺ، فقال: «**ما بال دعوى الجاهلية**»، فقيل: رجل من المهاجرين كسع رجلاً من الأنصار، فقال النبيّ ﷺ: «**دعوها فإنها منتنة**»، قال جابر: وكان المهاجرون حين قدموا المدينة أقل من الأنصار، ثم إنَّ المهاجرين كثروا، فبلغ ذلك عبدالله بن أبيّ، فقال: فعلوها، والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن

---

(١) فتح الباري (٤٢٢/١).

الأعزُّ منها الأذلّ، فسمع ذلك عمر، فأتى النبيّ ﷺ، فقال: يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق[1]، فقال النبيّ ﷺ: «**يا عمر، دعه لا يتحدث الناس أنَّ محمّداً يقتل أصحابه**»[2].

* بيان وجه التوقع الوارد في هذا الحديث وربطه بالفقه الافتراضيّ:

إنَّ المفسدة المتوقعة مآلاً والمفترضة يقيناً، والمتمثلة في التهمة التي تدخل الفتنة والشك في القلوب، بقولهم محمّد يقتل أصحابه جعلت النبيّ ﷺ يترك قتل المنافقين؛ وفي قتلهم مصلحة وذلك خشية أن تدخل الفتنة بين المسلمين فترك المصلحة دفعاً للمفسدة المتوقعة.

قال الدكتور عبدالرحمٰن إبراهيم الكيلاني: «وجه الدلالة في هذا الحديث: أنَّ رسول الله ﷺ التفت إلى مآل الفعل الذي أعرب عنه «بالخشية» أو «الخوف» وتعارض عنده أمران:

الأول: يفضي إلى مصلحة بتخليص الصَّف المسلم وتطهيره من المنافقين، الذين يظهرون الولاء للإسلام ويبطنون العداء له.

الثاني: يفضي إلى مفسدة متوقعة من حيث توهين صف المسلمين عن طريق بثّ الإشاعات والأراجيف، وفتح المنافذ لدعاة التشكيك لفتنة الناس عن دينهم وتنفير الناس من الدخول في الإسلام»[3].

«وهكذا ففي الحديث دليل على ترك بعض الأمور المختارة، والصَّبر على بعض المفاسد، خوفاً من أن تترتَّب على ذلك مفاسد

---

(١) كسع أي: ضرب دبره وعجيزته.
(٢) رواه أحمد في مسنده، حديث رقم: (١٤٩٢٦).
(٣) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص٣٦٦.

أعظم منها. ولقد كان عليه الصَّلاة والسَّلام يتألف الناس، ويصبر على جفاء الأعراب والمنافقين وغيرهم، بغية تقوية شوكة المسلمين، وإتمام دعوة الإسلام، وتمكين الإيمان في القلوب»[1].

المثال الثالث: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قام أعرابي فبال في المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبيّ ﷺ: «**لا تزرموه**[2]**، دعوه وأهرقوا على بوله سجلاً من ماء أو ذنوباً من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسِّرين**»)[3].

* بيان وجه التوقع الوارد في هذا الحديث وربطه بالفقه الافتراضيّ:

في هذا الحديث نجد رسول الله ﷺ قد راعى مصلحة الأعرابي ورأى ما لم يتوقعه الصحابة من إمكان وقوع الضَّرر عليه من جراء قطعه التبول بشكل فجائي، فتوقَّع ﷺ ما في الاحتباس البولي من مضار على الجسم وترك الأعرابي حتى أكمل، ثمَّ وجَّه له النصيحة بلطف.

وقال الإمام ابن حجر: «لم ينكر النبيّ على الصحابة، ولم يقل لهم لِمَ نهيتم الأعرابي؟ بل أمرهم بالكف عنه للمصلحة الراجحة، وهو دفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بترك أيسرهما»[4].

---

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام النووي (١٣٩/١٦).
(٢) أي: لا تقطعون عنه بوله.
(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، حديث رقم: (٥٦٩٢).
(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني (٤٣١/١).

فالفقه الافتراضيّ هنا ينبغي أن يراعي في توقعاته المصالح، ويراعي ما قد يترتَّب من مفاسد عن بعض الأفعال أو الأحكام فيقدِّم المصلحة ويدفع المفسدة.

المثال الرابع: قال عليه الصَّلاة والسَّلام: «**إنَّ من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديْه**» قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديْه؟ قال: «**يسبّ الرجل أبا الرجل فيسبّ أباه، ويسبّ أمه فيسبّ أمه**»[1].

* بيان وجه التوقع الوارد في هذا الحديث وربطه بالفقه الافتراضيّ:

لقد توقَّع رسول الله عليه الصَّلاة والسَّلام بالافتراض اليقيني المؤيَّد بنور الوحي أنَّ كل من يسبّ والديِّ الغير سيترتب عنه لا محالة سبّ لوالديه هو، فنهى عن ذلك ردًّا لمفسدة متوقعة.

يقول الدكتور عمر جدية: «اعتبر الرسول ﷺ كل من يسبّ والديِّ الغير كمن يسبّ والديه، وعبَّر عن ذلك الفعل بما يترتَّب عليه من سبِّ الوالدين فقال عليه الصَّلاة والسَّلام: «**أن يلعن الرجل والديه**»، ولم يقل: أن يلعن الرجل والدي من يلعن والديه أو نحو ذلك، فهو تعبير بما هو حاصل في الواقع؛ وهو افتراض يقيني لما سيقع وإصدار للحكم عن فعل سيقع قبل أن يقع»[2].

❋ ❋ ❋

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب: لا يسب الرجل والديه، حديث رقم: (٥٥٤٥).

(٢) أصل اعتبار المآل، ص٨٩.

المطلب الثالث
علاقة الفقه الافتراضيّ بالإجماع

ويشتمل على موضوعين:

الموضوع الأول: تعريف الإجماع.

الموضوع الثاني: العلاقة بين الفقه الافتراضيّ والإجماع.

❋ ❋ ❋

الموضوع الأول: تعريف الإجماع

الإجماع في اللغة[1]: يطلق على معنيين:

أحدهما: العزم التَّام على الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾ [يونس: ٧١]؛ أي: اعزموا.

ثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا: إذا اتفقوا.

الإجماع في الاصطلاح: اتفاق مجتهدي أمة محمّد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته على حكم من الأحكام الشرعيّة[2].

ومتى انعقد الإجماع وفق شروطه المعتبرة، فإنه حجة بإجماع المسلمين، ولم يخالف في ذلك إلا من شذّ مثل الرافضة والخوارج، والنظام[3].

❋ ❋ ❋

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (جمع).

(٢) المستصفى، ص١٩٩، والإحكام للآمدي (١/١٩٦)، والمحصول (٢/١/٢٠).

(٣) التبصرة، للشيرازي، ص٣٤٩. والبرهان ١/٦٧٥، والعدة (٤/١٠٥٨).

الموضوع الثاني:
العلاقة بين الفقه الافتراضيّ والإجماع

إنَّ المسألة الافتراضيَّة حين يجتمع أهل العلم على صدق وقوعها مستقبلاً تكون دافعاً لانعقاد الإجماع.

فمن أهداف الإجماع الحفاظ على المقاصد، وأوضح مثال على ذلك هو: جمع القرآن الكريم وكتابته لمقصد حفظه من الضياع وصيانته من التَّحريف.

ولا يمكن أن يقع الإجماع على مقصد توقعيٍّ شرعيٍّ إلاَّ إذا ثبت لدى الجميع صدق الافتراض من وقوعه مستقبلاً.

ويمكن أن نحصر مجالات ارتباط الإجماع بالفقه الافتراضيّ في الآتي:

١ ـ في القضايا الدينيَّة العامَّة:

عند افتراض ضياع الدّين أو المساس بالعقيدة أو عند توقّع ضياع ركن من أركان الإسلام.

٢ ـ في القضايا التي تتعلَّق بالأمة:

أ ـ قضايا ومسائل قطرية: وهي التي تتعلَّق بقطر من الأقطار الإسلاميَّة دون غيره، كالأزمة السُّورية الآن، أو القضية الفلسطينية وغيرهما.

ب ـ قضايا ومسائل إقليميَّة: كقضايا الشرق الأوسط، أو دول الخليج، أو الاتحاد الإفريقي، أو دول المغرب العربي...

ج ـ قضايا دوليَّة أمميَّة: وهنا يمكن توسيع الافتراض، والتوقع فيها واقع وحاصل الآن، كالافتراضات التي يصيح بها العالم الآن من تخوّف الاحتباس الحراريّ وتوقعات العلماء بذلك.

ومن توقّع العلماء لأزمة الماء المفترضة الناجمة عن الاحتباس الحراري وغير ذلك من صنوف الافتراضات التي تشكِّل دافعاً لحصول اجتماع وإجماع أمميّ عليها.

ولا يقع الإجماع في المسائل الافتراضيَّة إلا نادراً، وذلك لصعوبة إظهار المنحى المقاصدي في كلّ القضايا الافتراضيَّة خاصَّة إن كانت تتعلَّق بجانب علميّ أو سياسيّ أو اجتماعيّ.

أمَّا الجانب الدينيّ فيسهل أن يقع في مباحثه الافتراضيَّة إجماع؛ وذلك لوضوح المقاصد فيه وسهولة تلقي الطرح الافتراضيّ من طرف الفقيه المجتهد، بخلاف الافتراض في مسائل طبيَّة أو علميَّة أو سياسيَّة أو كونيَّة.

يقول الدكتور نور الدّين الخادمي: «كما تتجلَّى الناحية المقاصدية للإجماع من خلال اعتماده على قاعدة الأخذ بأقل ما قيل باعتباره ضرباً من ضروبه التي يجوز انعقاد الإجماع عليها؛ ومفاد تلك القاعدة أنَّ العلماء إذا تفاوتوا في أمر وتراوحت أقوالهم بين الأخذ بالأكثر وبالأقل؛ وبما هو بين الأكثر والأقل لزم الأخذ بالأقل المجمع عليه، فالإجماع على الأقل تثبيت لمبدأ براءة الذمة وأصليَّة التَّخفيف ورفع الحرج عن المكلفين وملازمة الاحتياط في الدّين والنفوس والأعراض والأموال ومنع التكليف بما زاد على الأقل بدون دليل»[1].

(١) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ص٩٣.

٣ ـ الاجتهاد الجماعيّ مجال للإجماع حول المسائل الافتراضيَّة:

عرَّفه عليّ حسب الله بقوله: «الاجتهاد الجماعيّ: هو كل اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأي في مسألة»[١].

وعرَّفه توفيق الشاوي فقال: «هو تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصِّصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى ـ إما في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه ـ أو ترجِّحه الأغلبية ويصدر قرارهم بالشورى ولكنَّه يكون في صورة فتوى»[٢].

فللاجتهاد الجماعي أهمية بالغة في هذا العصر وفي قضاياه الافتراضيَّة. «هذا العصر الذي تكاثرت فيه المستجدات والنّوازل ولم تعد تتعلَّق بخصوص الأفراد؛ بل أكثرها يتعلَّق بعموم المجتمعات الإسلاميَّة، لذلك أصبح من الصعب بل من المستحيل على الاجتهاد الفرديّ التصدي لها والوقوف عليها وفهم مراد الله في كلِّ القضايا المستجدة»[٣].

ومن مزايا الاجتهاد الجماعيّ في المسائل الافتراضيَّة المعاصرة ما يلي:

١ ـ تفادي الفرقة والتعصّب في المسائل الافتراضيَّة المختلف فيها.

---

(١) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص١١٦.
(٢) فقه الشورى والاستشارة، ص٢٤٢.
(٣) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، للسوسرة محمّد، ص٧٧.

٢ ـ تحقيق الشورى في مسائل الاجتهاد الافتراضيّ المجمع عليها.

٣ ـ سهولة علاجه لقضايا الافتراض السياسيَّة والطبيَّة والعلميَّة وذلك لوقوعه في مُجَمعات فقهيَّة تضمُّ هيئات من كل التخصُّصات والعلوم.

المبحث الثالث
علاقة الفقه الافتراضيّ بالأدلة الشرعيّة المختلف فيها

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمصلحة المرسلة.

المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالاستحسان.

المطلب الثالث: علاقة الفقه الافتراضيّ بسدِّ الذرائع.

المطلب الرابع: علاقة الفقه الافتراضيّ بإبطال الحيل.

المطلب الخامس: علاقة الفقه الافتراضيّ بقول الصحابي.

المطلب السادس: علاقة الفقه الافتراضيّ بالعرف.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول
علاقة الفقه الافتراضيّ بالمصالح المرسلة

من شروط العمل بالفقه الافتراضيّ أن يتضمن مصلحة يجلبها أو مفسدة يدفعها، فكلّ توقع فقهيّ لا بدَّ أن يكون له أساس يقوم عليه،

وألا يكون افتراضاً فارغاً، وأساس الافتراض مقصدة نافعة يجلبها، والمقاصد لا تخلو من مصالح للعباد.

وحتى تتَّضح العلاقة بين المصلحة المرسلة والفقه الافتراضيّ، لا بدَّ أن نعرف المصلحة وندرس مقتضياتها، ولنبدأ في تعريفها لغة واصطلاحاً[1]:

أولاً: المصلحة المرسلة لغةً: كالمنفعة وَزْناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصَّلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، أو هي اسم للوحدة من المصالح[2].

والمرسلة هي اسم مفعول من أرسل، يقال: أرسل الشيء أي أطلقه[3]، فالمرسلة المطلقة عن القيد.

ثانياً: المصلحة المرسلة اصطلاحاً: المصلحة الملائمة لمقاصد الشَّارع الإسلاميّ وتصرفاته، ولكن لا يشهد لها دليل شرعيّ خاص بالاعتبار أو بالإلغاء[4].

فالمصلحة المرسلة هي التي لا يدلّ عليها دليل خاص من الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع أو القياس، ولكن يدلُّ عليها دليل عام أخذ من مجموع أدلة جزئية، يقول الشاطبي: «كلُّ أصل شرعيّ لم يشهد له نصٌّ معيَّن، وكان ملائماً لتصرفات الشَّرع ومأخوذاً من أدلته فهو صحيح».

---

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٩٩٦/٩، ٣٩٩٧).
(٢) لسان العرب، مادة: (صلح).
(٣) المصدر نفسه.
(٤) أصول الفقه، لأبي زهرة، ص٢٦١.

ثالثاً: مطابقة شروط العمل بالمصلحة المرسلة مع شروط الأخذ بالفقه الافتراضيّ:

الشرط الأول: من شروط العمل بالمصلحة المرسلة الملائمة لمقاصد الشَّارع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله.

وشرط الملائمة ينطبق على شروط العمل بالفقه الافتراضيّ: فالمسألة الافتراضيَّة ينبغي أن تلائم مقاصد الشَّرع فلا يتوقع الفقيه ما لا مصلحة فيه أو ما يعارض مصلحة شرعيَّة. وأيضاً المسائل الافتراضيَّة لا تنافي الأصول فهي فرع عن أصل؛ والفرع تابع للأصل وليس منافياً له ولا افتراض في القطعيَّات واليقينيات كما أسلفت في ذكر ضوابط الفقه الافتراضيّ.

إنَّ الفقيه المجتهد تحضره المصلحة والمقصد الشرعيّ عند كل نازلة افتراضيَّة حتى لا يكون افتراضه مبنيًّا على غير أصل، وكل افتراض خال من المقاصد والمصالح فهو عبث محض.

الشرط الثاني: وأيضاً ينبغي أن تكون معقولة مقبولة بحيث تتناول أمور العادات التي يستصيغها العقل، ولا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعيّة القطعيَّة؛ والفقه الافتراضيّ من ضوابط العمل به ملاءمته للمعقول حتى تقبله العقول؛ وأيضاً من ضوابط العمل به أنه يقف عند الأمور الشرعيّة القطعيَّة.

والفقيه المجتهد متى أثار مسألة فقهيَّة افتراضيَّة لا سيَّما إن كانت مما يتعلَّق بقضايا الافتراض العلميّ المستقبليّ، فإنها تكون بعيدة الإدراك والقبول عن عقول العامة وقد ترفضها الخاصة من أهل العلم، فبالتَّالي وجب أن يتدرَّج في طرحها ببيان ملابساتها، وتقريب معناها، وطرح قياس لها من الواقع حتى يقبلها العقل، فلو افترض أهل القرن الرابع سؤالاً فقهيًّا توقعيًّا عن حكم الإحرام في السَّماء طائراً فهل كانت

العقول لتقبله؟ وهل نفس السؤال الآن يعترض عليه أم صار الفقهاء الآن يوصون بالإحرام في السماء؟ فخرجت هذه المسألة من فقه التّوقّع إلى الفقه الحاصل والواقع.

ونفس الأمر الآن لو طرح إمكانية العيش في كوكب آخر مستقبلاً؛ وهذا ليس ببعيد؛ فهل يجوز الإحرام منه وما ميقات سكان ذلك الكوكب؟

فمثل هذه الافتراضات قد ترفضها العقول متى لم تطرح بشكل معقول ومقبول فلا بدَّ أن يسبقها التدرّج في الطرح.

الشرط الثالث: أنَّ حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) فهي إذن من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التَّخفيف لا إلى التشديد[1].

وكذلك قضايا الفقه الافتراضيّ فهي لا تخلو من حكم شرعيّ.

ولكلّ أحكام الشريعة مقاصد متمثلة في تحقيق مصالح العباد التي لا تخرج عن الأنواع الثلاثة وهي: المصالح الضروريَّة والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية، وهذه الأنوع الثلاثة تشملها قضايا الفقه الافتراضيّ سواء بالارتباط أو التعارض من جانب الوجود أو العدم.

فهذه هي شروط العمل بالمسائل الفقهية الافتراضيَّة؛ وأولها ملائمة مقاصد الشَّارع ثم ملائمتها للمعقول، والثالثة حفظها للضروريَّات، فكلّ مسألة افتراضيَّة خلت من مصلحة، أو خالفت

(١) الاعتصام (١٢٩/٢ ـ ١٣٣).

مقصداً شرعيًا أو جانبت المعقول، أو لم يتدرّج الفقيه في طرحها حتى تقبلها العقول، فهي مسألة افتراضيَّة باطلة.

رابعاً: بيان أنَّ المصلحة المرسلة هي المقصودة بالاعتبار وليست الملغاة أو المعتبرة:

تنقسم المصلحة من حيث اعتبار الشَّارع لها إلى ثلاثة أقسام، والمصلحة المرسلة هي المرادة بالتوضيح من خلال بيان علاقتها بالفقه الافتراضيّ، وأقسام المصلحة الثلاثة هي:

١ ـ **مصلحة معتبرة شرعاً**: وهي ما قام الدليل من الشَّارع بالنص أو الإجماع على اعتبارها اعتباراً ما... ويدخل في ضمنها ما يسمِّيه الأصوليّون بالمناسب المؤثر، والمناسب الملائم، وكلها تهدف إلى المحافظة على المصالح المقصودة للشَّارع، كالمحافظة على النفس والعقل... ودفع الحرج والمشقَّة عن المكلفين...

٢ ـ **مصلحة ملغاة شرعاً**: وهي التي قام الدليل من الشَّارع على إلغائها، وذلك بأنَّ تصادم نصًّا من نصوصه، أو ما أجمع عليه المسلمون... وهذا ما يسمِّيه الأصوليّون بالمناسب الغريب...

ومن ذلك مصلحة الجبان في عدم خوض المعركة، ومصلحة آكل الربا في زيادة ثروته، ومصلحة المريض الميؤوس من شفائه أو من ضاقت عليه سبل العيش في الموت انتحاراً... ونحو ذلك من المصالح التي تترتَّب على أحكام متوهمة لأنها بنيت على أمور شهد الشَّارع بإلغائها...

٣ ـ **مصلحة مرسلة**: وهي ما لم يقم دليل من الشَّارع على اعتبارها، ولا على إلغائها، ومن هنا سمِّيت المرسلة أي: مطلقة من

الاعتبار والإلغاء، ويسمّيها بعضهم بالمناسب المرسل، وبعضهم بالاستصلاح.

والعلماء أجمعوا على أنَّ المصلحة المعتبرة شرعاً يعمل بها ويبنى الحكم الشرعيّ عليها، ولذلك كانت مدار الأحكام التي دليلها القياس...

وأيضاً لا خلاف بين العلماء في عدم اعتبار المصلحة الملغاة شرعاً، فلا يصوغ للمجتهد أن يبني عليها حكماً.. ثم يدعي أنه حكم شرعيّ... وذلك لأنها تعارض كلّ النصوص الشرعيّة وتعارض المقاصد المعتبرة وتخالف الإجماع.

فالمصلحة التي نبيِّن في بحثنا علاقتها مع الفقه الافتراضيّ هي المصلحة المرسلة وليست الملغاة أو المعتبرة شرعاً.

والمصالح التي تكون معتبرة في قضايا الفقه الافتراضيّ والتي يستحضرها الفقيه أثناء افتراضه وتوقّعه لا بدَّ أن تتوفر على ضوابط المصلحة المرسلة التالية:

١ ـ أن لا يقوم دليل من الشَّارع على اعتبارها... وإلا فهي مصلحة معتبرة اتفاقاً، فالمصلحة المعتبرة التي قام عليها الدليل ليست مجالاً للفقه الافتراضيّ.

٢ ـ أن لا تصادم نصًّا شرعيًّا أو إجماعاً أو قياساً صحيحاً، وإلا فهي ملغاة اتفاقاً، والفقه الافتراضيّ لا ينبغي أن تصادم مسائله وتوقعاته النصّ الشرعيّ أو الإجماع أو القياس الصحيح.

٣ ـ المصلحة المرسلة وهي التي عليها المعول هنا؛ فإذا لم يشهد للمصلحة شاهد خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء حينها تكون مصلحة مرسلة... وهي التي ندرس وجه العلاقة بينها وبين الفقه الافتراضيّ.

خامساً: أمثلة لأخذ الصحابة بالمصلحة المرسلة دفعاً لكلِّ ضرر متوقَّع:

ومن أمثلة المصالح المرسلة، التي أخذ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بها وأفتوا بها بعد موت النبيّ ﷺ في حوادث ووقائع لم تكن معهودة ولا معروفة في عهد الرسول ﷺ... وكانت فتاويهم فيها مبنيَّة على مراعاة المصالح المرسلة دفعاً لكلّ متوقع ومن ذلك:

١ ـ جمع القرآن الكريم في مصحف واحد بعد أن كان في صحف متفرقة، لما في ذلك من مصلحة الحفاظ على كتاب الله تعالى، وذلك افتراضاً وتوقّعاً لأي خلط مفترض أن يقع بين كلام الله وبين السُّنَّة أو بين كلام الله وبين غيره من الكلام عموماً؛ وبناءً على هذا الافتراض الضمني تمَّ الأخذ بالمصلحة في جمع القرآن حفاظاً على كتاب الله من كل خلط مفترض.

٢ ـ استخلاف أبي بكر رضي الله عنه قبل وفاته لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما رأى فيه من أهلية القيام بشؤون الأمة بعده، وذلك افتراضاً وتوقّعاً لتفرّق أمر المسلمين وعدم جمع كلمتهم على إمام واحد؛ فاستخلف بناء على هذا الافتراض المبني على صدق فراسة أبي بكر فما خشي في عهده وقع حقيقة بعد عهده بقليل.

وهكذا يتبيَّن لنا مدى أهمية الأخذ بالمصلحة المرسلة في مواجهة الوقائع المستحدثة والمتوقعة، وجعل التشريع الإسلاميّ مواكباً لمستجدات العصور وللمتوقع قبل أن يقع.

إنَّ الفقه الافتراضيّ لا يعمل في الأمور التعبديَّة الخاصَّة، بل يقتصر فيها على ما ورد به النصّ الشرعيّ من كتاب وسُنّة فلا يؤخذ فيها بقياس ولا بمصالح مرسلة ولا بافتراض يعتمد عليهما.

«لأنَّ المقصود بالعبادة إرضاء الله تعالى، ووسائل رضاه لا تعرف إلا من قبله... وإلا وقع الإنسان في المحدثات... وكلّ محدثة في هذا المجال بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النَّار... ولذلك نجد الإمام الشاطبي يقول: إنَّ الشَّارع لم يكل شيئاً من التعبدات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عند ما عده، والزيادة عليه بدعة، كما أنَّ النقصان منه بدعة...»[1].

أما في مجال المعاملات فقد اشتهر أخذ المالكية والحنابلة بها وبناء الأحكام عليها.. دون بقية المذاهب الفقهية.

قال ابن دقيق العيد: «الذي لا شكّ فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع أي: الأخذ بالمصلحة المرسلة، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما...»[2].

«وإنَّ مصالح النَّاس الدنيويَّة المشروعة قد تتغيَّر بتغيّر الزمان والمكان... ولذلك فإنه لا بدَّ من التَّوسع في التشريع بمراعاة شواهد الشريعة العامة، وعدم الوقوف عند الشواهد الخاصَّة... وإلا وقع الناس في ضيق وحرج... وما الأخذ بالمصلحة المرسلة إلا نوع من الأخذ بمراعاة شواهد الشريعة العامة كما هي الحال بالنسبة للقياس... فإذا صحَّ القياس بناء على تعليل الشَّارع بالأحكام المناسبة، وجب أن يصلح التعليل بالمصلحة... مادام الشَّارع قد علل بها كثيراً من الأحكام..»[3].

---

(١) الاعتصام (٣١٦/٢).

(٢) إرشاد الفحول، ص٢١٢، ٢١٣.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمّد اليوبي، ص٥٢١.

«يقال مثل هذا في كلّ حادثة ليس لها نظير منصوص على حكمه، تشاركه في وصف مناسب قريب... كتسجيل عقود الزواج محافظة على النسل، وتسجيل عقود البيع محافظة على المال... فإنه يمكن قياس كلٍّ منهما على ما يماثله ممَّا شرع للمحافظة على النسل أو المال... وهذا هو المراد بمراعاة الشواهد العامة، وعدم الوقوف عند الشواهد الخاصة...»[1].

ويؤيِّد هذا قول عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري: إعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك، فإنه لا دليل على قصره على القياس المصطلح عليه... بل هو شامل للقياس المبني على الاشتراك في الحكمة المقصودة من الحكم... وهو ما سمَّاه ابن رشد بقياس المصلحة، حيث قال في إجازة مالك لشهادة بعض الصِّبيان على بعض في الجراح و«إجازة مالك لذلك من باب إجازته قياس المصلحة»[2].

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
علاقة الفقه الافتراضيّ بالاستحسان

ويشتمل على موضوعين:

الموضوع الأول: تعريف الاستحسان وذكر أقسامه.

الموضوع الثاني: بيان العلاقة بين الفقه الافتراضيّ والاستحسان.

❋ ❋ ❋

(١) أصول التشريع الإسلامي، ص١٦٧، ١٦٨.
(٢) بداية المجتهد، لابن رشد (٣٨٦/٢).

الموضوع الأول: تعريف الاستحسان

الاستحسان لغةً: عد الشيء حسناً[1].

الاستحسان في الاصطلاح: ذكر له تعريفات كثيرة، ولعلَّ أكثرها وأدقَّها تصويراً للاستحسان هو: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص»[2].

❋ ❋ ❋

الموضوع الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالاستحسان

يمكننا التعرف على العلاقة بين الاستحسان والفقه الافتراضيّ من الوجوه التالية:

١ ـ أن الاستحسان بجميع أقسامه سواء كان بالنص، أو الإجماع، أو المصلحة، أو القياس، هو ترك القياس لدليل آخر أقوى منه فكأنه من هذه الحيثية يعود إلى الأدلة الأخرى، وإذا كان كذلك فقد سبق في المباحث السابقة بيان علاقة الفقه الافتراضيّ بالأدلة المتَّفق عليها وبالمقاصد وبالمصالح المرسلة، فالفقيه المجتهد حين يفترض فهو يرجِّح بالاستحسان بعض الأدلة.

٢ ـ أنَّ الاستحسان بالنظر إلى كونه استثناء من القياس الكليّ الذي يؤدّي التزامه إلى الحرج والضيق والمشقة، فإنَّه بهذا الاعتبار

---

(١) القاموس المحيط، مادة: (حسن).

(٢) انظر: العدة لأبي يعلى (١٦٠٥/٥).

يرجع إلى دفع مشقَّة متوقَّعة مفترضُ وقوعها في المستقبل، لأنَّ الاستثناء ما جاء إلاَّ لرفع الحرج الواقع أو المتوقَّع من باب وإن خفتم، أو لتحقيق مصلحة متوقَّعة ومعتبرة شرعاً، ودفع مفسدة متوقعة ومعتبرة شرعاً.

قال العز بن عبدالسلام: «اعلم أنَّ الله شرَع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علَّة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقَّة شديدة، أو مفسدة تربى على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين أو في إحداهما تجمع كلّ قاعدة منها علَّة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقَّة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفاسد، وكلّ ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق، ويعبّر عن ذلك كلّه بما خالف القياس وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرّفات...»[1].

فالقياس لا يمكن التزامه في كلِّ الحالات؛ ولذا عبّر ابن رشد عن الاستحسان بأنه: «طرح لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه؛ فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختصّ به ذلك الموضع»[2].

فإذا لزم من الأخذ بالقياس تفويت لمقصد من مقاصد الشَّارع؛ فتركه حينها هو عين الأخذ بمقاصد الشريعة. جاء عن الإمام مالك: «أنَّ المغرق في القياس يكاد يفارق السُّنَّة»[3].

ومعنى ذلك: أنَّ الأخذ بالقياس على التفريط دون مراعاة

---

(١) قواعد الأحكام (٢/١٣٨).
(٢) الاعتصام (٢/١٣٩).
(٣) الموافقات، للشاطبي (٤/٢١٠).

للضوابط الشرعيّة فإنه يكاد يفارق ما دلَّت عليه نصوص الكتاب والسُّنَّة وعمل الصحابة من تحقيق مقاصد الشريعة ورفع الحرج عن العباد.

قال السّرخسي في الاستحسان بالضرورة: «تركناه ـ أي: القياس ـ للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإنَّ الحرج مدفوع بالنصّ، وفي موضع الضرورة يتحقَّق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس[1]. . فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشَّارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمراً إلاَّ أنَّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتَّفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضرورة يؤدي إلى حجر ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر»[2].

وبهذا يظهر أنَّ الاستحسان بالضرورة، والاستحسان بالمصلحة والاستحسان لرفع المشقة الواقعة أو المتوقعة وإيثار التوسعة على الخلق مبناه على مراعاة مقاصد الشريعة.

ومآلات الأفعال تحمل في معناه كل معاني الفقه الافتراضيّ؛ فهو جاء ليجلب مصلحة متوقعة أو لدفع مفسدة يؤول إليها الفعل.

إنَّ ضابط العلاقة بين الاستحسان والفقه الافتراضيّ هو المصلحة، يقول صاحب أصل اعتبار المآل: «إنَّ علاقة قاعدة الاستحسان بأصل

---

(١) التعريف الذي ذكره الشاطبي في الموافقات نقله في الاعتصام (١٣٩/٢) عن بعض أهل المذهب ونسبه صاحب البحر المحيط إلى الأبياري (٨٩/٦).

(٢) الموافقات (٢٠٦/٤).

اعتبار المآل تقوم أساساً على مبدأ مراعاة مقاصد الشَّارع أثناء حماية مصالح المكلفين»[1].

❋ ❋ ❋

المطلب الثالث:
علاقة الفقه الافتراضيّ بسدِّ الذرائع

أولاً: تعريف سدّ الذرائع لغةً واصطلاحاً:

أ ـ سدّ الذرائع لغةً: مركب إضافي يحتاج إلى تعريف جزأيه، وهما: السد، والذرائع.

فالسدّ في اللغة: الإغلاق. قال في اللسان: «السدّ: إغلاق الخلل وردم الثلم»[2]، والذرائع: جمع ذريعة، والذريعة: الوسيلة[3]، فعلى هذا يكون سدّ الذرائع في اللغة: إغلاق الوسائل.

ب ـ في الاصطلاح: «الذريعة: الوسيلة إلى الشيء»[4]، وقيل: «ما ظاهره الإباحة ويتوصل به إلى فعل محظور»[5]، والمقصود بسد الذرائع: «منع الجائز لئلا يتوصل به إلى الممنوع»[6].

---

(١) أصل اعتبار المآل، د. عمر جدية، ص١٩٠.
(٢) لسان العرب، مادة: (سد).
(٣) المصدر نفسه.
(٤) الفروق (٢٦٦/٣)، والفتاوى الكبرى (٢٥٦/٣).
(٥) انظر: إحكام الفصول، ص٦٩٠، وأحكام القرآن لابن العربي (٧٩٨/٢)، وشرح الكوكب المنير (٤٥٤/٤).
(٦) الموافقات، للشاطبي (٢٥٧/٣).

ثانياً: بيان العلاقة بين الفقه الافتراضيّ وسدِّ الذرائع:

إن من أكثر الأدلة التصاقاً وارتباطاً بالفقه الافتراضيّ سد الذرائع، وبيان ذلك من وجوه:

١ ـ أنَّ سدّ الذرائع في نفسه نوع من التوقع الافتراضيّ لأمر من أجل دفعه وتجنبه قبل وقوعه وقد دلّت النصوص الكثيرة على اعتباره ما سيقع قبل أن يقع[١].

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

فحرّم الله سب آلهة المشركين، وما ذلك إلا لكونه ذريعة إلى سبهم لله تعالى، وكان مصلحة ترك مسبَّته تعالى أرجح من مصلحة سبّنا لآلهتهم.

قال ابن القيِّم: «وهذا كالتَّصريح على المنع من الجائز؛ لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز»[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، فمنعهن من الضرب بالأرجل وإن كان جائزاً في نفسه؛ لما يؤدي إليه من سماع الرجال لأصوات الخلخال فيثير ذلك دواعي شهوة الرجال في النساء.

وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍ﴾ [النور: ٥٨]، فجعل الاستئذان في الأوقات المذكورة في الآية سدًّا لذريعة اطلاع مماليك المؤمنين،

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية (٣/٢٥٦ ـ ٢٦٤)، وإعلام الموقعين (٣/١٣٧).

(٢) إعلام الموقعين (٣/١٣٧).

والذين لم يبلغوا الحلم في هذه الأوقات على العورات حين وضع الثياب ونحوه.

والأدلة الدالة على مراعاة الذرائع كثيرة، ومن أراد الزيادة فليراجع ما كتبه ابن القيِّم حيث ذكر تسعة وتسعين دليلاً على مراعاة سدّ الذرائع، ثم قال بعد ذلك: ولنقتصر على هذا العدد من الأمثلة الموافق لأسماء الله الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة، تفاؤلاً بأنه من أحصى هذه الوجوه وعلم أنها من الدين وعمل بها دخل الجنة؛ إذ قد يكون اجتمع له معرفة أسماء الرب تعالى، ومعرفة أحكامه، ولله وراء ذلك أسماء وأحكام[1].

قال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وسدّ الذرائع مطلوب مشروع وهو أصل من الأصول القطعيَّة...»[2].

٢ ـ أنَّ الفقه الافتراضيّ في طرحه للمسألة التقديرية من جهة سدّ الذرائع، فيه جلب للمصالح ودرء للمفاسد وحفاظ على المقاصد.

ولله در ابن القيِّم إذ يقول: «فإذا حرّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنَّه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً من أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به».

فمن حكمة الله تعالى أنَّه حرَّم كلّ ما يؤدّي إلى الحرام فضلاً عن تحريم الفعل المحرم نفسه.

وبهذا يتَّضح أنه يحصل من تطبيق آلية فقه الافتراض في المسائل التوقعية التي يخشى وقوعها وحدوث ضررها باعتماد الفقيه على سدِّ

---

(١) إعلام الموقعين (٣/١٥٩).
(٢) الموافقات (٣/٦١).

الذرائع تحقيق لمقاصد الشريعة ودرء للفساد عنها؛ لأنَّ من أعظم مقاصد الشريعة منع الفساد، وفي منع أسبابه منع له سواء الفساد الواقع أو الفساد المتوقع.

٣ ـ أنَّ سدّ الذرائع يرجع إلى اعتبار المآل[١]، واعتبار مآل الأفعال من المقاصد المهمَّة في الشريعة حيث يراعى المستقبل وما سيؤول إليه الأمر وما سيقع قبل أن يقع.

قال الشاطبي: «النَّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام والإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة»[٢].

وممَّا يدلّ على اعتبار المآل[٣]: الأدلة الشرعيّة والاستقراء التَّام أنَّ المآلات معتبرة في أصل المشروعية[٤]، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١].

فبيّن في الآية مآل الفعل، وهو التقوى، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ

(١) الموافقات (١٩٨/٤).
(٢) الموافقات (١٩٤/٤).
(٣) المصدر السابق (١٩٥/٤) فقد ذكر ثلاثة أدلة على مراعاة المآل.
(٤) الموافقات (١٩٦/٤).

﴿أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: ١٨٨]، وغير ذلك من الآيات المشتملة على التعليل، وقوله ﷺ لما أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه من المنافقين: «**أخاف أن يتحدَّث الناس أنَّ محمّداً يقتل أصحابه...**»[(١)].

وقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «**لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم**»[(٢)].

وبيان ارتباط سد الذرائع بالفقه الافتراضيّ أنَّ المجتهد ينظر إلى الأفعال، وما يفترض أن ينجم عنها من مصالح أو مفاسد، فإن غلبت المصلحة على المفسدة كانت هذه الأفعال مطلوبة، وإن توقع غلبت المفاسد في المآل فإنها تكون محرمة.

إنَّ الفقه الافتراضيّ قد يكون أصلاً لسدِّ الذريعة وذلك لأنَّ المُعَول عليه فيها ليس النيَّة في الفعل، بل عاقبة الفعل، فسدّ الذرائع يراعي ما يؤول إليه الأمر في عاقبته؛ وهذا مجالُ نَظَرِ الفقه الافتراضيّ.

وما قيل في سدِّ الذرائع يقال في فتحها، قال ابن القيِّم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلاَّ بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطَّاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنَّه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل»[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب: ما ينهى عن دعوة الجاهلية، حديث رقم: (٣٢٥٧).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) إعلام الموقعين (١٣٥/٣).

وأشار في المراقي إلى فتح الذرائع بقوله[1]: «وما قرر هنا من ضرورة فتح الذَّرائع الجالبة للمصالح، قد قرَّره العلماء من قبل في قاعدة ما لا يتمّ المأمور إلاَّ به»[2].

قال أبو يعلى: «إذا أمر الله تعالى عبده بفعل من الأفعال وأوجبه عليه وكان المأمور لا يتوصل إلى فعله إلا بفعل غيره وجب عليه كل فعل لا يتوصل فعل الواجب إلا به»[3].

❋ ❋ ❋

المطلب الرابع
علاقة الفقه الافتراضيّ بإبطال الحيل

إنَّ الحيل ليست مجالاً للفقه الافتراضيّ إلاَّ من جهة التحريم وبيان مفاسدها المتوقعة: ولبيان ذلك نتناول هذا المطلب في موضوعين:

❋ ❋ ❋

الموضوع الأول:
تعريف الحيل والعلاقة بينها وبين سدِّ الذرائع

«إنَّ الحيل من حيث حقيقتها أو حكمها تشكّل إحدى القواعد الأساسية التي ينبني عليها أصل اعتبار المآل وذلك لكونها لا تخلو في

---

(١) المراقي مع نشر البنود (٢/٢٥٦).
(٢) شرح الكوكب المنير (١/٣٦٠).
(٣) العدة (٢/٤١٩).

كلّ جوانبها من نظر إلى العاقبة المتوقعة للفعل المتوسل به»[1].

وهي أيضاً: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعيّ وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر[2]، أو قصد إسقاط الواجب، وإحلال المحرم بفعل لم يقصد به ذلك، ولم يشرع له[3].

وقد بيّن شيخ الإسلام العلاقة بين سدِّ الذرائع والحيل حيث قال: «ثمَّ هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها، ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم، فهذا القسم **الثاني**: يجامع الحيل بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة وقد لا يقترن، كما أنَّ الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع».

❋ ❋ ❋

الموضوع الثاني:
بيان علاقة الفقه الافتراضيّ بإبطال الحيل

لبيان العلاقة بين الفقه الافتراضيّ والحيل ينبغي استحضار قاعدة اعتبار المآل، فاعتبار القصد وما يؤول إليه الفعل في العمل المتحيل به ضروري لإبطال الحيلة المحرَّمة أو التي تفضي إلى محرّم.

قال شيخ الإسلام: «إنَّ الله سبحانه إنَّما أوجب الواجبات وحرَّم المحرَّمات؛ لمَّا تضمن ذلك من المصالح لخلقه، ودفع المفاسد عنهم،

---

(١) أصل اعتبار المآل، لعمر جدية، ص١٧٥.

(٢) الموافقات (٤/٢٠١).

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/١٠٩).

ولأن يبتليهم بأن يميز من يطيعه ممَّن يعصيه، فإذا احتال المرء على حلّ المحرم أو سقوط الواجب بأن يعمل عملاً لو عمل على وجهه المقصود لزال ذلك التحريم أو سقط ذلك الواجب ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً، ويكون إنما عمله ليغير ذلك الحكم أصلاً وقصداً فقد سعى في دين الله بالفساد من وجهين:

أحدهما: أنَّ الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشَّارع، ونقض حكمه.

والثاني: أنَّ الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة ولا كان مقصوداً بحيث يكون ذلك محصلاً لحكمة الشَّارع فيه ومقصوده، فصار مفسداً بسعيه في حصول المحتال عليه...»[1].

وقال في موضع آخر: «فكلّ موضع ظهرت للمكلفين حكمته أو غابت عنهم، لا يشكّ مستبصر أنَّ الاحتيال يبطل تلك الحكمة التي قصدها الشَّارع؛ فيكون المحتال مناقضاً للشارع مخادعاً في الحقيقة لله ورسوله، وكلَّما كان المرء أفقه في الدِّين وأبصر بمحاسنه كان فراره عن الحيل أشدّ، واعتبر هذا بسياسة الملوك، بل سياسة الرجل أهل بيته فإنه لو عارضه بعض الأذكياء المحتالين في أوامره ونواهيه بإقامة صورها دون حقائقها لعلم أنه ساع في فساد أوامره، وأظن كثيراً من الحيل إنَّما استحلَّها من لم يفقه حكمه الشَّارع...»[2].

فنبّه شيخ الإسلام على أنَّ الحيل مناقضة لمقصود الشَّارع، وأنَّ سبب سلوكها الجهل بمقاصد الشَّارع، وقد أفاض ابن القيِّم في بيان

---

(١) الفتاوى الكبرى (٣/٢٥٠)، وانظر: إعلام الموقعين (٣/١٨٠).
(٢) الفتاوى الكبرى (٣/٢٥٥).

مناقضة الحيل لمقاصد الشَّارع في مواضع كثيرة[1].

إنَّ الحيل مناقضة لسدِّ الذرائع الذي يراعي مآلات الأفعال والذي الأصل فيه كما سبق هو التوقّع، أي: افتراض ما سيقع في المستقبل.

والفقه الافتراضيّ قاعدة لسدِّ الذرائع وأصل له والحيل مناقضة لسدّ الذرائع؛ فبالتالي هي ليست مجالاً للفقه الافتراضيّ إلا من جهة التحريم.

قال ابن القيِّم: «وتجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإنَّ الشَّارع يسدّ الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله، فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه»[2].

يقول الدكتور عبدالمجيد النجار مبيناً علاقة الحيل باعتبار المآل: «فالحيل إذن إنما يعتبر منعها مسلكاً لاعتبار المآل في تطبيق الأحكام بناء على المآل المشروط بقصد الفاعل لا بناء على مطلق المآل»[3].

شرح ذلك الدكتور عمر جدية فقال: «وهكذا يتبيَّن لنا مدى الارتباط الوثيق الذي يجمع ما بين المقصد ومآل الفعل أثناء الحكم على العمل المتحيل به؛ وانطلاقاً ممَّا سبق يتبيَّن أنَّ الحيل من حيث حقيقتها أو حكمها تشكّل إحدى القواعد الأساسية التي ينبني عليها أصل اعتبار المآل وذلك لكونها لا تخلو في كلّ جوانبها من نظر إلى العاقبة المتوقعة للفعل المتوسل به»[4].

---

(١) انظر على سبيل المثال: إعلام الموقعين (٣/١٨٠، ١٨٣).

(٢) إعلام الموقعين (٣/١٥٩)، وانظر: إغاثة اللهفان (١/٣٦١).

(٣) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبدالمجيد النجار، ص٢٢٨.

(٤) أصل اعتبار المآل، لعمر جدية، ص١٧٦.

المطلب الخامس
علاقة الفقه الافتراضيّ بقول الصحابي

أولاً: الصحابي في اللغة: المعاشر والمرافق والملازم[1].

ثانياً: في الاصطلاح: «من لقي النبيّ ﷺ مؤمناً به ومات على ذلك»[2]، والمقصود بمذهب الصحابي: رأيه في المسألة أو فعله، ومذهب الصحابي من الأدلة المختلف فيها عند كثير من الأصوليين، وحكى ابن القيِّم إجماع الأئمة الأربعة على الاحتجاج به[3].

ثالثاً: بيان العلاقة بين الفقه الافتراضيّ وقول الصحابي: لكي ندرك العلاقة بين قول الصحابي والفقه الافتراضيّ لا بدَّ أن ندرك المنزلة العظيمة التي كانت عند أصحاب النبيّ ﷺ ودرجتهم العالية في الفهم والإدراك، قال الصحابي ابن مسعود رضي الله عنه في بيان هذه المكانة: (فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلَّها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيّه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوا آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم)[4]، والشَّاهد من كلامه قوله: «أعمقها علماً» فهم أعمق الأمة علماً، وأكثرهم فهماً وإدراكاً، ونسبة علم من بعدهم إلى علمهم كنسبة فضلهم إلى فضلهم[5].

---

(١) لسان العرب والمعجم الوسيط: مادة: (صحب).
(٢) أصل اعتبار المآل، لعمر جدية، ص١٧٥.
(٣) انظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، للعلاني، ص٤٤.
(٤) أصل اعتبار المآل، لعمر جدية، ص٩٥.
(٥) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله» (٢/٩٧).

ولكي تتَّضح العلاقة بين الفقه الافتراضيّ وبين فقه الصحابة بصورة أكمل نذكر مثالين من اجتهادات الصحابة المبنيَّة على النظر إلى المآلات:

١ ـ جمع القرآن:

وهو أنَّ الصحابة رأوا أن يجمع القرآن في مصحف واحد، واعتمدوا في ذلك على مقصد من مقاصد الشريعة وهو جلب المصلحة المتعلّقة بالدّين ودرء المفسدة عنه، خوفاً من ضياع القرآن مستقبلاً وافتراضاً للمفسدة الناجمة عن ترك جمعه في مصحف واحد، حتى لا يختلط بغيره من صنوف الكلام كالحديث مثلاً.

ففي صحيح البخاري أنَّ زيد بن ثابت[١] ﷺ قال: أرسل إليَّ أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر ﷺ: إنَّ عمر أتاني فقال: إنَّ القتل قد استحر يوم القيامة بقراء القرآن، وإني أخشى إن استحر القتل بالقراء بالمواطن؛ فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: ذلك، والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر....»[٢].

---

(١) هو: زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لوزان الأنصاري، الخزرجي، أحد كتاب الوحي في زمن النبيّ ﷺ، وجامع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ـ رضي الله تعالى عنهما ـ، وأفرض الصحابة بشهادة الرسول ﷺ، توفي ﷺ سنة (٤٥هـ).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، حديث رقم: (٤٩٨٦).

٢ ـ تضمين الصناع:

وذلك حفظاً لأموال الناس من الضياع، قال الشاطبي، «إنَّ الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، قال علي ﷺ: «لا يصلح الناس إلا ذاك»[(١)]».

فالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أخذوا بالافتراض وتوقَّعوا ما سيقع في المآل، وفي هذا مراعاة لمقاصد الشريعة، وهذا الاعتبار لون من ألوان الفقه الافتراضيّ الذي يفترض العاقبة مراعاة لجلب مصلحة أو دفع مفسدة.

❋ ❋ ❋

المطلب السادس
علاقة الفقه الافتراضيّ بالعرف

أولاً: تعريف العرف لغةً واصطلاحاً:

العرف لغةً: يطلق على عدة معانٍ[(٢)] منها:

ما تعرفه النفوس وتطمئنّ إليه، قال في اللسان: «العرف والمعروف والعارفة واحد ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفوس من الخير وتأنس به وتطمئن إليه»[(٣)].

والعرف في الاصطلاح: عرف بأنه عبارة عمَّا يستقرّ في النفوس

---

(١) الاعتصام (١١٩/٢).

(٢) لسان العرب، مادة: (عرف).

(٣) المصدر نفسه.

من الأمور المتكرِّرة المعقولة عند الطباع السليمة[1]، وعرَّفه بعضهم بأنه: «عادة جمهور قوم في قول أو فعل»[2].

وعلى الجملة فمقصود الأصوليين به: الأمر الذي اعتاده جميع الناس أو أكثرهم في جميع البلدان أو بعضها من الأقوال والأفعال[3].

ثانياً: بيان العلاقة بين الفقه الافتراضيّ والعرف:

إنَّما يجمع العُرف بالفقه الافتراضيّ هو أنَّ مبناهما على مراعاة مصالح الناس (والعرف لا يخرج عن كونه وسيلة مبناها على المصلحة)[4].

قال الشاطبي: (لمّا قطعنا بأنَّ الشَّارع جاء باعتبار المصالح؛ لزم القطع بأنه لا بدَّ من اعتبار العوائد..... لأنَّ أصل التشريع سبب المصالح، ..... وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع)[5].

١ ـ العُرف في تقدير النفقة واعتبار وجه الافتراض في هذا الباب:

كما يدلّ عليه قوله تعالى في آية أخرى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾﴾ [الطلاق: ٧].

الطرح الافتراضيّ هنا مفتوح اعتباراً لأحوال الرجل المالية وظروفه المعيشيَّة فأحالنا الشَّارع في هذا إلى العُرف، فالرجل لو ألزم بقدر معيَّن

---

(١) رسائل ابن عابدين (٢/١١٢).
(٢) المدخل الفقهي العام (٢/٨٤٠).
(٣) انظر: مزيداً من التعريفات في: العرف وأثره في الشريعة والقانون، ص٣١.
(٤) نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، الدكتورة أم نائل البركاني، ص٣٩٣.
(٥) الموافقات (٢/٢٨٧) وما بعدها.

من الإنفاق لربَّما عجز عنه، ولربَّما تغيَّرت الأحوال والأعراف حتى يصبح ذلك المعين غير كاف في النفقة؛ وفي هذا اعتبار للمتوقع.

قال ابن العربي في قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق: ٧]: «هذا يفيد أنَّ النفقة ليست مقدرة شرعاً، وإنما تتقدر عادة حسب الحالة من المنفق والحالة من المنفق عليه، فتقدر بالاجتهاد على مجرى العادة»[١].

وفيما تقدَّم يظهر الارتباط الوثيق بين العرف ومقاصد الفقه الافتراضيّ، فتغير الزمان والمكان، وارتباط الأحكام بالعادات والأعراف كلّ ذلك يجعل الفقيه المجتهد يستحضر العرف في معالجته للقضايا والمسائل الافتراضيَّة والتي لها علاقة بعُرف بلد ما أو بعادات أهله.

قال القرافي: «وعلى هذا القانون ـ أي مراعاة العرف ـ تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عُرف بلدك، واسأله عن عُرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عُرف بلدك والمقرر في كتبك؛ فهذا هو الحق الواضح المبين، والجمود على المنقولات[٢] أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين...»[٣].

---

(١) أحكام القرآن (١٨٤١/٤).

(٢) يعني بالمنقولات هنا ما في كتب المذاهب مما هو مبني على عرف سابق قد تغير.

(٣) الفروق (١٧٦/١).

ويقول ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا محض الفقه ـ يعني تغير الفتوى باختلاف العوائد ـ ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوال وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدّين أعظم من جناية من طبب الناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان»[1].

إنَّ الفتوى في الأمور الواقعة مرتبطة بأحوال المستفتي وعادات أهل بلده وأعرافهم، فكيف إذن يمكن أن نبعد المفتي الذي يتناول المسائل الافتراضيَّة المتوقعة عن الأعراف والعادات.

إنَّ العرف واقع وكلّ واقع يؤثر سلباً أو إيجاباً في المتوقع، فللعرف أثره في قضايا الفقه الافتراضيّ من جهة الوجود أو العدم.

(١) المصدر نفسه (٣/٧٨).

المبحث الرابع
علاقة الفقه الافتراضيّ بالأحكام الشرعيّة

المطلب الأول
تعريف الحكم الشرعيّ

الحكم لغةً: هو القضاء والمنع والحكمة[1].

الحكم الشرعيّ اصطلاحاً: (خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً)[2]. على جهة الطلب أو التخيير أو الوضع: يعني أنَّ خطاب الشرع تارة يقتضي الطلب، وتارة يقتضي التخيير، وتارة يكون شيئاً موضوعاً للدلالة على شيء.

فالطلب يدخل فيه الأمر والنهي (الأمر طلب فعل والنهي طلب ترك) وقد يكون الطلب على سبيل الإلزام وهو الواجب، أو على سبيل الأفضلية وهو المندوب، وكذلك النهي قد يكون على سبيل الإلزام وهو الحرام، وقد يكون على سبيل الأفضلية وهو المكروه، أمَّا على سبيل التخيير فهو المباح.

---

(١) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مادة: (حكم).

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص٥.

ويقسِّم العلماء الحكم الشرعيّ إلى قسمين: الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
علاقة الفقه الافتراضيّ بالحكم التكليفي

إنَّ الحكم التكليفي يكون تارة مقصداً وتارة وسيلة، فالمكروه يكون وسيلة إلى الحرام، والمندوب يكون وسيلة إلى الواجب، . . . وهكذا.

والأحكام المترتبة عن المسألة الافتراضيَّة تكون وسيلة إلى حكم واجب، أو مباح، أو مكروه، أو محرم، أو ممنوع.

يقول الآمدي: «لمَّا كانت الأحكام الشرعيّة والقضايا الفقهية وسائل مقاصد المكلفين، ومناط مصالح الدنيا والدِّين، وأجلُّ العلوم قدراً، وأعلاها شرفاً وذكراً، . . . كانت أولى بالالتفات إليها، وأجدر بالاعتماد عليها»[1].

فالمسائل الفقهية الافتراضيَّة تكون باعتبار علاقتها بالأحكام الشرعيّة وسيلة إلى بيان أحكامها، أو وسيلة إلى تغيير حكم من مباح إلى ممنوع، أو العكس، حسب مآلات الطرح الافتراضيّ من جهة المصالح أو المفاسد.

يقول الدكتور عمر جدية في بيان ذلك: «وبهذا نخلص أنه بتغير

(١) الأحكام، للآمدي، (٥/١).

الزمان، تظهر مصالح مستجدة لم تكن معروفة من قبل، فيكون ذلك سبباً مباشراً في الإبقاء على الحكم السابق، الأمر الذي يحتم على المجتهد أثناء تنزيل الحكم الشرعيّ على الواقع مراعاة الظروف واعتبار مآلات التَّطبيق»[1].

فالمباح مثلاً لا يستمر على إطلاقه أثناء اعتبار مآله، فما يكون مباحاً في الواقع قد يصبح محرماً في المتوقع، وكما سلف فاعتبار المآل والفقه الافتراضيّ يلتقيان في مجال زمني واحد، هو الزمن الآتي، والمسائل الافتراضيَّة كلَّها تُعْنَى بالمُتوقَّع، فالأحكام الخمسة التكليفية يشمل بعض أجزائها الافتراض تبعاً لتغير الزمان والمكان.

قال الإمام الزركشي: «الحاصل أنَّ حكم المباح يتغير بمراعاة غيره، فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فرض، أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء...»[2].

إنَّ افتراض الفقيه لحدوث الغلاء في سلة معينة مثلاً، جراء وقوع أزمة اقتصادية، كتوقعه انقراض سلعة مع مرّ الأيام أو انقراض حيوان بريّ أو بحريّ أو مادة نافعة، فهذا يخول للدولة أن تمنع تداول تلك السلعة، أيًّا كانت تلك السلعة أو أيًّا كان ذلك الحيوان بريًّا أو بحريًّا، أو بذرة أو غير ذلك، وهذا أيضاً يخول للفقيه الفتوى بتحريم بيع تلك السلعة أو شراءها، أو تحريم تداول تلك المادة أو ذلك الحيوان بريًّا كان أم بحريًّا حفاظاً على بقاء أصل تلك السلعة ليستمر، فجاز المنع مؤقتاً للافتراض المتوقَّع ودفعاً للمفسدة الكبرى رغم أنَّ البيع والشراء في أصله مباح.

---

(١) أصل اعتبار المآل، عمر جدية، ص٢٧٧.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، (١/٣٦٤).

قال الدكتور عمر جدية: «إنَّ المباح وإن كان في أصله مأذوناً ومخير فيه، بين الفعل والترك، إلا أنَّه في ظروف معينة ينهى عنه ويمنع، لما يسبّبه ويلحقه من أضرار ومفاسد على المجتمع»[1].

«وبناء على هذا يتبيَّن لنا أنَّ تغيير الحكم الشرعيّ لا يعني التبديل في خطاب الشرع، ولا التناقض في أحكام الشريعة، لأنَّ أصل الخطاب الشرعيّ واحد لا يتبدل ما بقي التكليف، وهو كما قال تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، كما أنَّ هذا التغيير غير مبني على شهوات الناس ونزواتهم، وأغراضهم الفاسدة، وإنَّما هو مبني على تغيّر الأزمنة والأمكنة»[2].

(١) أصل اعتبار المآل، عمر جدية، ص٢٨٨.

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين، ص١٢٣.

الفصل الثالث

تطبيقات للفقه الافتراضيّ
من خلال النّوازل المعاصرة

المبحث الأول
توظيف الفقه الافتراضيّ
في الحكم على الاستنساخ البشري

إنَّ تطبيق مسائل الفقه الافتراضيّ على الاستنساخ البشري يلزم منه طرح مفهوم الاستنساخ داخل دائرة التعريف والبيان والتحليل العلميّ، حتى يكون الربط بين التنظير الفقهيّ، وبين المجال العلميّ مبنيًّا على أساس سليم.

والفقيه المجتهد عند الافتراض ينبغي أن يكون ملمًّا بكل جوانب الموضوع، أو المبحث الذي يتناوله بالافتراض والتوقّع.

فلا يمكن لفقيه مجتهد أن يفترض نوازل فقهية مستقبلية لقضية معيَّنة، ثم يبتُّ فيها بالحكم في ضوء ذلك الافتراض، وهو بعيد كلّ البعد عن معرفة حقيقة تلك القضية أو المبحث.

ولقد اختلف أهل العلم في حكم الاستنساخ، ففي سؤال للدكتور زغلول النجَّار المتخصِّص في الإعجاز العلميّ للقرآن الكريم عن رأيه في موضوع الاستنساخ قال: «الاستنساخ مغاير للفطرة، لأنَّ الفطرة هي التناسل والفطرة التزاوج... ومن آيات الله أنَّ الصفات الوراثية الموجودة على الصبغيات موجودة بشكل زوجي حتى يبقى ربّنا سبحانه

وتعالى متمتِّعاً بالوحدانية المطلقة فوق كافة خلقه... وعملية الاستنساخ عملية مغايرة للفطرة وقد تؤدِّي إلى تدمير الحياة على هذه الأرض؛ ولها سلبيات كثيرة وإن كان لها بعض الإيجابيات».

لهذا سوف أتناول في هذا المبحث التَّعريف بالاستنساخ البشريّ لغةً واصطلاحاً، ليسهل ربطه بكلِّ المسائل الافتراضيَّة المتعلِّقة به.

❋ ❋ ❋

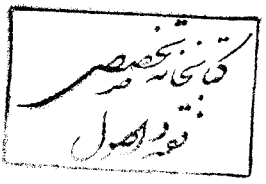
المطلب الأول
تعريف الاستنساخ لغةً واصطلاحاً

أولاً: الاستنساخ لغةً: من النسخ، يقول ابن منظور: «والاستنساخ: كتب كتاباً من كتاب»، وفي التَّنزيل: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]؛ أي: نستنسخ ما تكتب الحفظة فيثبت عند الله[١].

ثانياً: الاستنساخ اصطلاحاً: تنوَّعت تعريفات العلماء للاستنساخ نختار منها ما يلي:

أ ـ عرَّفه الدكتور هاني رزق بأنه: «تكون كائن حيّ كنسخة مطابقة تماماً، من حيث الخصائص الوراثية، والفيزيولوجية، والشكلية، لكائن حيّ آخر، كفردي توأم البيضة الواحدة مثلاً. فالاستنساخ هو: توالد اللاجنسي، لا يحدث فيه إخصاب لبيضة الأنثى بنطفة الذكر، فالخلية في التوالد اللاجنسي تشرع في تكوين الجنين، دون مشاركة

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (نسخ).



الذكر؛ أي: أنَّ الفرد المستنسخ لا أب له»[1].

ب ـ وعرَّفه الدكتور حسام الدين شحادة قائلاً: «الاستنساخ هو إنتاج مجموعة من الخلايا متطابقة وراثياً من خلية واحدة بطريقة غير جنسية»[2].

وقال في شأنه الدكتور ماهر حتحوت: «الاستنساخ هو الحصول على عدد من النسخ طبق الأصل من نبات أو حيوان أو إنسان، بدون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسية ذكريَّة أو أنثوية»[3].

ج ـ وعرَّفه الدكتور صالح عبدالعزيز بأنه: «العمليّة البيولوجية التي بمقتضاها تتكوَّن مجموعة من الخلايا ليس شرطاً أن تكون متجانسة، وذلك عبر الانقسامات المتوازية المتتابعة لخلية واحدة»[4].

ثالثاً: توظيف الفقه الافتراضيّ في مناقشة التَّعريف الاصطلاحي للاستنساخ: وانطلاقاً من هذه التعاريف، يتأكَّد لنا أنَّ الاستنساخ البشريّ ما هو في الحقيقة إلاَّ محاولة للحصول على نسخة أو نسخ مطابقة تماماً للأصل.

وهذا أمر افتراضيّ يدخل في دائرة الافتراض العلميّ، لأنَّ عملية الاستنساخ يفترض من خلالها العالِم المختص أن تكون النسخة طبقاً للأصل، وعليه فإنَّ الفقيه المجتهد ينبغي أن يكون على التوازي في الافتراض مع العالِم المختص، فالافتراضات الفقهيَّة للنوازل المترتبة عن تحقيق الاستنساخ ينبغي أن تكون حاضرة في الطرح الفقهي.

---

(١) الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق، ص٢٠.
(٢) الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين، ص٦٩.
(٣) استنساخ البشر، مجلة الفرقان العدد ٤٠، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص١٢.
(٤) أصل اعتبار المآل، عمر جدية، ص٣٣٨.

لكن إلى أيّ حدٍّ يحقّق الاستنساخ نجاحاً إيجابياً لصالح الإنسانية دون المساس بأصل الخلق الإلٰهي كما جاءت به الفطرة؟

وإلى أيٍّ حدٍّ لا يتعارض الاستنساخ البشري مع الفقه الافتراضيّ في التَّوقعات السلبيَّة التي يفترض الفقيه أن تقع من جراء الاستنساخ، فتنهار بها قيم الإنسانية وتنهدم بها عرى الأسرة؟

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
تطبيق الفقه الافتراضيّ في الحكم على الاستنساخ البشري

الموضوع الأول: حكم الاستنساخ البشري

إنَّ بعض العلماء ذهبوا إلى القول بحرمة الاستنساخ البشري بناء على الافتراض الفقهيّ الذي ينصّ على أنَّ الاستنساخ هو تغيير لخلق الله تعالى، ودليل ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٧١]، وفطرة الخلق في الإنجاب والتكاثر عند الإنسان لا تكون إلاَّ من ذكر وأنثى، وعن طريق التَّوالد المشروع وهذا هو الأصل.

فالاستنساخ البشريّ يهدم مفهوم التوالد الطبيعي من جذوره.

يقول الدكتور عمر جدية: «وبالنظر إلى مآلات الاستنساخ البشريّ ـ في حالة وقوعه ـ اختلفت آراء العلماء حول مشروعيته وحكمه؛ إذ هناك من قال بإباحته بناء على ما يمكن أن يترتَّب عنه من مصالح

ومنافع في دنيا الناس، وهناك فريق آخر قال بحظره ومنعه نظراً لما سيفضي إليه من مفاسد وأضرار»[1].

يقول الدكتور وهبة الزحيلي: «إنَّ الله تعالى خلق جميع ما في الكون لخير الإنسان ونفعه، فإذا كانت الهندسة الجينية أو الوراثية أو الاستنساخ خيراً للإنسان ووجوده وتحقيق مصالحه فلا مانع منه، وإن كان ذلك شرًّا على الإنسان ومهدِّداً لمصالحه، ومحدثاً تغييرات وهزات في تعامله وحياته، فتجب المبادرة لمقاومته والتصدّي لإبطاله والمجاهرة بحظره وتحريمه»[2].

إذ «لا ضرر ولا ضرار» لأنَّ كلّ ما غلب ضرره على نفعه فهو ممنوع، ولأنَّ «درء المفاسد والمضار مقدَّم على جلب المصالح والمنافع»[3].

❋ ❋ ❋

الموضوع الثاني:
توظيف الفقه الافتراضيّ
في بيان المصالح المتوقعة من الاستنساخ

أ ـ أنَّه حلٌّ فعَّال للمصابين بالعقم: الذين لا يوجد في منيّهم خلايا منوية وكذلك للنساء اللواتي لا تقبل بويضاتهن التلقيح، فالاستنساخ هو الحلّ الوحيد حتى الآن لأمثال هؤلاء.

---

(١) أصل اعتبار المآل، الدكتور عمر جدية، ص٣٣٩.

(٢) الاستنساخ، الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية: ١٢١، ١٢٢.

(٣) الاستنساخ البشري، الدكتور عمر الألفي: بحث ضمن ملف الاستنساخ بين الطب والشريعة، مجلة الفرقان، العدد ٤٠، ص٢٦.

ب ـ أنَّه يمكن أن يكون علاجاً لبعض الأمراض: «الاستنساخ يمكن أن يكون حلاً لبعض المرضى من الرجال والنساء الذين يعانون من الفشل الكلوي، حيث أنَّ هؤلاء يعانون بشدَّة من نقص الأعضاء المتوفرة ويحتاجون لثلاث جلسات أسبوعيَّة على الأقل لعمل الغسيل الكلويّ الذي يستغرق ساعات طويلة، ولو حالفهم الحظ ووجدوا متبرعين للكلية فسوف تعمل بأجسادهم لعدة سنوات فقط، ثم سيحتاجون بعدها لعملية نقل كلى أخرى بسبب رفض جسمهم لها بسبب اختلاف فصائل الأنسجة، بينما لو تمكَّن الإنسان من عمل نسخة منه، فإنَّه يضمن الحصول على أعضاء كثيرة خلقها الله مزدوجة عند الإنسان مثل الكلى والرئتين والمبايض أو الخصيتين، بل حتى يمكنه الحصول على جزء من الكبد أو نخاع العظم دون التأثير على الإنسان المنسوخ مع ضمان استمرار عمل الأعضاء المنقولة في المريض بكفاءة؛ لأنَّها من نفس الفصيلة»[1].

❋ ❋ ❋

الموضوع الثالث:
توظيف الفقه الافتراضيّ
في بيان المفاسد المتوقعة من الاستنساخ

ذهب العلماء المانعون للاستنساخ إلى أنَّ هناك مفاسد افتراضيَّة كثيرة متوقَّعة ستنجم عن تطبيق الاستنساخ البشري، والافتراضات الناجمة كلّها ترجِّح كفَّة المفاسد على المصالح، ومن هذه المفاسد التي

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، بحث الاستنساخ لصالح الكريم، العدد العاشر (٣/٣٢٤).

تبطل مع وجودها كل منفعة وإن صحَّت نورد المفاسد التالية:

١ ـ **هدم نظام الأسرة من جذوره:** فالحياة لا تعرف الاستقرار الذي تنشأ بموجبه المجتمعات الفاضلة الآمنة الراقية، إلاَّ في ظل قيام نظام أسري ناجح عن طريق سنة الزواج الشرعيّ الذي يزرع المودَّة والرحمة في قلوب الزَّوجين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، فحين يختل نظام الأسرة تتفكَّك مؤسَّسة الزواج.

«فقد تستغني المرأة عن الزواج الشرعيّ للحصول على الولد حيث يتمّ تخصيب بويضتها بخلية من جسدها ثمَّ الحصول على الطفل بلا حاجة للأب، وهذا يؤدّي لخلخلة اجتماعية ونفسية معقَّدة حيث يفقد الطفل العطف الأبوي»[(١)].

٢ ـ **اختلاط الأنساب:** وذلك بشيوع الفاحشة وتشجيع النسل عن غير الطريق الشرعيّ للتوالد ممَّا يؤدّي إلى انتشار الزنا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً ۖ وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢]، فحينها ينتسب الولد لغير أبيه وهو محرَّم شرعاً، فعن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**من انتسب إلى غير أبيه، أو تولى غير مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**»[(٢)].

٣ ـ **اختلالات اجتماعيَّة عامَّة:** إنَّ من الافتراضات السلبيَّة المتوقعة من إجراء الاستنساخ على العنصر البشريّ هو الخلل العام

---

(١) عصر الهندسة الوراثية، لعبدالباسط الجمل، ص١٣٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب: من ادعى إلى غير أبيه، رقم الحديث: (٢٦٠٩).

الذي سيلحق النظام الاجتماعيّ الإسلاميّ في جميع مجالاته، حيث تنهدم مؤسَّسة الأسرة، ويفشو الزنا وتختلط الأنساب، وتكثر الاضطرابات النفسيَّة والأزمات الاجتماعية.

❋ ❋ ❋

المطلب الثالث
التَّرجيح بين افتراضات المجيزين والمانعين

وهكذا، فبتطبيق آليات الفقه الافتراضيّ نخلص إلى القول بتحريم الاستنساخ البشري، وذلك بعد مقارنة بين المصالح والمفاسد، حيث رجِّحت كفَّة المفاسد لعمومها وخطورتها، ولأنَّها متعدّية وليست لازمة، وبهذا قال معظم أهل العلم، سواء العلم الشرعيّ أو العلم الطبي الحديث.

قال الدكتور نور الدين الخادمي: «أجمعت كل الآراء والمواقف الفكريَّة والسياسيَّة والقانونية على منع الاستنساخ البشري، وعلى اعتباره من أخطر الكوارث العمليَّة، وأفزع منتجات الحضارة والتقدّم والنماء المعرفي التكنولوجي، وذلك لما سيؤول إليه من نتائج مروعة وعواقب وخيمة على مستوى النظام الكوني ومنظومة الأخلاق والقوانين والأعراف الإنسانية العامة والخاصة»[1].

وجاء أيضاً في بيان حرمته بناء على غلبة مفاسده: «والاستنساخ من النّوازل المعاصرة، وستواجه الأمة في هذا العصر وربما في العصر القادم عدداً من النّوازل العلميَّة، والحيرة أمامها أو إصدار الأحكام

(١) الاجتهاد المقاصدي (٢/١٢٢).

العفويَّة فيها أمر لا يتَّفق مع نظرة الإسلام وموقفه من العلم والتفكر، ولا شكَّ أنَّ لهذه النّوازل منافع وأنَّ لها في الوقت نفسه أضراراً، والمعيار الشرعيّ بقبولها أو رفضها هو في كينونتها ذاتها، وما تثمره من منافع وما يترتَّب عليها من سلبيات...»[1].

وأكَّد على حرمته الدكتور بلحاج العربي حين قال: «وقد أجمع الفقهاء المعاصرون على تحريم الاستنساخ البشري بصفة عامة، وارتكزوا على الدفع بسدّ الذرائع ودرء المفاسد، وذلك لأنَّ الاستنساخ وإن كان ليس من شأنه أن يجعل الإنسان إلى جانب الله خالقاً، إلا أنه يعد عبثاً وتغييراً في خلق الله، ومنافياً للفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، كما أنَّ به شبهة اختلاط الأنساب التي حرمها الشَّرع الإسلامي بكلِّ الوسائل»[2].

وعليه فإنَّ الفقه الافتراضيّ في معالجته لقضايا الاستنساخ البشري عليه أن يتوقَّع كلّ المفاسد وكلّ المصالح الناجمة عن الاستنساخ. ثم يقارن مقارنة دقيقة شاملة بين كفتي النفع والضرر وعلى إثر نتيجة الموازنة والمقارنة يعطي الحكم.

❑❑❑❑❑❑

(١) حكم الاستنساخ وكيف يكون الحكم بمعرفة منافعه وأضراره، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٤٧، السنة الثانية عشرة، ص٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) أحكام الاستنساخ الجيني البشري في الميزان الشرعيّ، مجلة الوعي الإسلامي، العدد٤٣، ص٢٧.

المبحث الثاني
توظيف الفقه الافتراضيّ
في الحكم على عمليَّات التجميل

المطلب الأول
تعريف عمليَّات التجميل لغةً واصطلاحاً

عمليَّات التَّجميل لغةً: العمليَّات جمع عمليَّة، والعمليَّة لفظ مشتَّق من العمل، وهو عام في كل فعل يفعل[1]، والعمليَّة كلمة محدثة تطلق على جملة أعمال تحدث أثراً خاصًا، يقال: عمليَّة جراحية، أو حربيّة[2].

التَّجميل لغةً: والتَّجميل: هو التحسين[3].

عمليات التجميل اصطلاحاً: «هي مجموعة العمليَّات التي تتعلّق بالشَّكل والتي يكون الغرض منها علاج عيوب طبيعيّة أو مكتسبة في

---

(١) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب، مادة: (عمل).
(٢) المعجم الوسيط (٦٢٨/٢).
(٣) مختار الصحاح، ص٤٧.

ظاهر الجسم البشري»[1]، وعُرفت جراحة التجميل بأنَّها: جراحة تجرى لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة، أو وظيفته إذا طرأ عليه نقص أو تلف أو تشويه[2].

وعُرفت أيضاً بأنَّها: فن من فنون الجراحة يرمي إلى تصحيح التشوّهات الخلقيّة، أو الناجمة عن الحوادث المختلفة[3]، وعُرفت كذلك: بإصلاح إو إعادة تشكيل أجزاء معطوبة من الجسم[4].

إنَّ مفهوم الضرورة يختلف من جيل إلى جيل وهو رهين باختلاف الزمان والمكان، فمثلاً الصَّيد كان قديماً ضرورة من ضروريَّات العيش للإنسان، والآن أصبح يقوم به الأغنياء على سبيل النزهة والهواية.

فما كان بالأمس ضروريًّا أصبح اليوم كماليًّا، بل يعدّه البعض ضرباً من ضروب اللَّهو، وهكذا فقد يتحوَّل ما كان كماليًّا إلى ضروري يحكم الشرع بوجوبه وفرضه بل قد يصير فرض عين.

والحديث عن عمليَّات التجميل يدخل في هذا النطاق، فليس كل عمليَّات التجميل كماليَّة أو تحسينية أو نوع من العبث النابع من رغبة الإنسان في الظهور بمظهر أحسن، فبعضها ضروريّ وواجب.

إلاَّ أنَّ عمليَّات التجميل الآن، ارتبطت عندنا بالفنَّانين والفنَّانات وبعض المشاهير حتى أفرغت من محتواها الضروريّ الذي يمكن ربطه بالجانب الدينيّ حكماً ودراسة.

---

(١) فقه القضايا الطبية المعاصرة. أ.د. علي المحمّدي، ص٥٣٠.

(٢) الموسوعة الطبية الحديثة، مجموعة من الأطباء (٤٥٤/٣).

(٣) الموسوعة الطبية الفقهية: د. أحمد كنعان، ص٢٣٧.

(٤) الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من الأطباء (٢٥١/٨).

إنَّ تطبيق الفقه الافتراضيّ في بيان الحكم على عمليَّات التجميل هو دراسة للعلاقة القائمة بين النّوازل الافتراضيَّة المتعلَّقة بالتجميل، وبين أقسام التجميل وخصائصه وأنواعه، فلا يمكن فهم النّوازل الافتراضيَّة المعلَّقة بعمليَّات التجميل بمعزل عن فهم شمولي مفصل لكلّ ما يتعلَّق بهذه العمليَّات، فالحكم على الشيء جزء من تصوره.

فعمليَّات التجميل منها عمليَّات لا بدَّ من إجرائها، ومنها عمليَّات اختيارية، فالعمليَّات التّجميليّة التي لا بدَّ منها لتضمنها علاجاً لمرض ما، أو للحاجة الملحة إليها؛ فإنَّ الفقهاء يجيزون إجراءها، ومن الفقهاء من قيَّد كلّ العمليَّات التَّجميليَّة بشروط وضوابط إن توفرت حكم بالجواز، وإن انتفت حكم بالمنع، وبعض الشروط والضوابط قد تجعل التحسيني يرقى إلى الضروري وبعض الأضرار المترتبة عن العمليَّات التَّجميليَّة تجعل الضروريّ يشمله المنع.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
ضوابط تطبيق الفقه الافتراضيّ في مجال العمليَّات التَّجميليَّة

الضوابط التي أتناولها الآن شروط وقواعد تضبط العمليات التجمليّة عن الانحراف بارتكاب المحظور، وأيضاً تربطها بالضوابط العامة للفقه الافتراضيّ.

الضابط الأول: ألاَّ تكون العمليّة محل نهي شرعيّ خاص:

إنَّ من ضوابط الفقه الافتراضيّ أنَّه لا يجوز الافتراض فيما ثبت

فيه نهي شرعيّ، وكذلك الشأن بالنسبة لضوابط إجراء العمليَّات التَّجميليَّة؛ فقد جاء الشَّرع بتخصيص النهي عن بعضها ممَّا يسدّ الباب في وجه الافتراض.

ونذكر من هذه الإجراءات التَّجميليَّة المنهي عنها ما يلي:

١ ـ (عن أسماء بنت أبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ قالت: لعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة)[١].

٢ ـ عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**لعن الله الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة**»[٢].

٣ ـ (وعن جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنهما ـ قال: زجر رسول الله ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئاً)[٣].

فهذه الأحاديث تدلُّ على تحريم الوصل، وأنّه من المعاصي الكبيرة، ومنها: عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن القزع، فقيل لنافع: وما القزع؟ قال: يحلق بعض رأس الصبي ويترك بعضه[٤]، وهذا يدلُّ على كراهة القزع للرجال والنساء[٥].

ومنها: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تنتفوا الشَّيب**»[٦]، ومنها: عن عبدالله بن مسعود قال: (لعن رسول الله ﷺ الواشمات والمستوشمات والمتنمِّصات

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم: (٢٤٢٨٨).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٥٩٣٧).
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، حديث رقم: (٢١٢٥).
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، حديث رقم: (١٢١٣).
(٥) تحفة المودود بأحكام المولود، ص٥٩.
(٦) مسند أحمد (٢٠٧/٢).

والمتفلّجات للحسن المغيرات خلق الله)[1].

فهذا يدلُّ على تحريم الوشم وتفليج الأسنان والنمص، فهذه الأنواع لا يمكن أن يتناولها الفقه الافتراضيّ أو أن يدعو إلى جوازها وذلك لثبوت المنع فيها، لكن هذا لا ينفي اشتمالها على الافتراض.

فمثلاً إذا افترضنا أنَّ امرأة مجاهدة في بلاد الحرب مطلوبة للتعذيب من طرف العدو، فهل يجوز لها الوشم على سبيل تغيير صورتها حتى لا يتعرف عليها الأعداء؟

وهذا الافتراض يقاس على باقي الأنواع، فهل الضرورة الشرعيّة مثلاً تسمح بجوازها؟ وهنا يمكن ربط هذه الأنواع المنصوص على النهي فيها بالنيَّة، فإن كانت النيَّة من ورائها هي مخالفة الشرع، والتجميل لذات التجميل دون قيام ضرورة شرعيّة فالحكم بعدم جوازها هو الراجح.

لكن إن ثبتت ضرورة شرعيّة تعود بالنفع على الأمة، وافترضنا أنه عند القيام بهذه العمليّة التجميلية هناك تحقيق لمصلحة عامة، فالافتراض هنا قائم والحكم بالجواز راجع إلى أهل العلم والاختصاص.

الضابط الثاني: ألاّ تكون العمليّة محل نهي شرعيٍّ عام:

من ذلك: تشبّه الرجال بالنساء، وتشبّه النساء بالرجال.

فلا يجوز للرجل أن يجري عملية تجميل تحرفه ليكون مشبهاً للنساء في خلقتهن وكذلك العكس، ومعلوم أنَّ لكلٍّ من الذكر والأنثى خصائص جسديّة تميّزه عن الآخر.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٥٩٣٩).

عن ابن عباس ﷺ قال: (لعن رسول ﷺ المتشبِّهين من الرجال بالنّساء والمتشبِّهات من النِّساء بالرجال)[1].

وهذا النوع من العمليات لا يجوز ولا يمكن إعمال الافتراض الفقهي فيه وذلك لعموم ضرره وتعدّيه.

فلا يمكن أن نفترض من باب: أرأيت لو أجرينا عمليَّة جراحيَّة لرجل ليصير امرأة حتى يتمكّن من حضور مجلس فيه نساء لنقل أخبارهن إلى جهة ما على سبيل خدمة الوطن مثلاً، وأنَّ هؤلاء النسوة يحكن مؤامرة بالبلاد وباعتبار أنَّ الحرب الخدعة نجيز هذا الافتراض فنقول: أرأيت لو أجرينا هذه العمليّة؟ فهذا ضرره أكبر من نفعه لما فيه من تغيير خلق الله ومن تشويه أصل الخلقة والتَّلاعب بخصائص ومميّزات النوع البشري، ولا يمكن فتح باب الافتراض في مثل هذا النوع من العمليَّات.

لكن يبقى هناك افتراض مفتوح أحيله على أهل الاختصاص وأهل العلم فأقول أرأيت لو أنَّ حرباً نووية قامت وهي على وشك أن تقع وطبول الحرب تدق في أرجاء العالم اليوم، وترتَّب عنها خسارات أودت بالجنس البشريّ إلى الهلاك، وأدَّت إلى انقراض وموت الرجال بالكلية، وبقاء عدد قليل من النِّساء، فهل يجوز حينها القيام بعملية تجميل لتغيير الجنس لبعض النساء إلى الذكورة وذلك للحصول على جنس الذكر الذي هلك بالحروب النوويَّة؟

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٥٨٨٥).

الضابط الثالث: افتراض حصول هذه المنافع عند إجراء العمليّة:

١ ـ إزالة الألم أو آثاره، ورفع الضَّرر عن المريض بمجرد العمليّة.

٢ ـ إزالة عيوب ناتجة عن حادث استدعى علاجاً.

٣ ـ إزالة شيء من الجسم يخالف الخلقة المعهودة في الإنسان.

٤ ـ حصول نفع شرعيّ كالاستطاعة على السجود عند القيام بعمليَّات شدّ البطن أو شفط الدُّهون عند وجود التَّرهل الشَّديد المانع للسجود.

وعند تأمل مثل هذه الجوانب يتبيّن للطبيب هل يجري الجراحة أم أنَّ طلب المريض إنَّما هو مبني على هوى النَّفس ورغبة في تغيير خلق الله دون ضرورة قائمة يجب دفعها أو منفعة فائتة يجب جلبها؟.

الضابط الرابع: أن تتحقَّق فيها هذه الضوابط الطبيّة:

١ ـ **أن يفترض نجاحها**: قال العز بن عبدالسلام: «الاعتماد في جلب مصالح الدارين، ودرء مفاسدها على ما يظهر في الظّنون، . . . وكذلك أهل الدنيا إنّما يتصرّفون بناء على حسن الظنون، وإنَّما اعتمد عليها، لأنَّ الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإنّ التجار يسافرون على ظنّ أنّهم يربحون والمرضى يتداوون لعلهم يُشفون ويبرؤون»[1].

٢ ـ **أن يأذن بها المريض**: لا يحقُّ لأيِّ إنسان أن يتصرّف في جسم إنسان آخر بغير إذنه؛ فإنّه اعتداء عليه، عن أبي بكرة رضي الله عنه أنّ النبيّ ﷺ قال في خطبته يوم النحر بمنى: «**إنَّ دماءكم وأموالكم**

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٦/١).

عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»[1].

وقد قرَّر الفقاء أنّه لا يجوز لأحدٍ أن يتصرّف في ملك الغير بلا إذن، ومنافع الإنسان وأطرافه حقٌّ له[2].

٣ ـ ألاّ يترتب عليها ضرر أكبر: فمبنى الشريعة الإسلامية على جلب المصالح ودرء المفاسد.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (١٧٤٠).
(٢) شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزرقا، ص٤٦٣.

المبحث الثالث
توظيف الفقه الافتراضيّ في الحكم على غشاء البكارة

في هذا المبحث نلقي الضوء على حقيقة غشاء البكارة وبعض المشكلات التي تطرأ عليه، وتوظيف الفقه الافتراضيّ على مطالبه من خلال موقف الأطباء والفقهاء من إجراء عمليَّات جراحيَّة في هذا الغشاء لإزالة ما به من ضرر، وربط كل ذلك بالنّوازل الافتراضيَّة المتعلِّقة بأحكامه، ويشتمل المبحث على المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف غشاء البكارة وأهميته.

المطلب الثاني: تطبيق الفقه الافتراضيّ على مشاكل غشاء البكارة.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول
تعريف غشاء البكارة وأهميته

أولاً: التعريف: الغشاء في اللغة هو الغطاء، وهو اسم من غَشيت الشيء بالتثقيل إذا غطيته، والجمع أغشية، والغشاوة بالكسر الغطاء أيضاً.

والبكارة لغةً: هي عُذْرَةُ، وهي الجلدة التي على قُبُلِ المرأة، والبكر هي المرأة التي لم تفتض أو العذراء، قال سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾﴾ [الواقعة: ٣٦][1].

تعريف غشاء البكارة عند الأطباء: عرف الأطباء غشاء البكارة بتعريفات متعددة منها تقارب في الألفاظ: فعرَّفه بعضهم بأنه: عبارة عن غشاء رقيق يزيد في سمكه قليلاً عن طبلة الأذن ويوجد على بعد حوالي نصف سنتيمتر أو يزيد من سطح الفتحة الخارجية لفرج المرأة، ويحتوي على فتحة صغيرة لخروج دم الحيض[2].

وعرفه بعضهم بأنه: غشاء موجود حول فتحة المهبل الخارجية ويتكون من طبقتين من الجلد الرقيق بينهما نسيج رخو، به فتحة أو عدة فتحات تسمح بنزول دم الطمث عند البلوغ والإفرازات التي تحدث من آن لآخر[3].

وعرَّفه أحد الأطباء الشرعيّين بأنَّه: نسيج ممتد من الجانب الأيمن والأيسر لمدخل الفرج ليتَّصلا معاً بعضهما البعض ليكونا غشاء يغطي مدخل الفرج، ومثقوب للسماح بمرور الطمث والإفرازات[4].

ثانياً: أهمية غشاء البكارة وخصائصه:

يمثِّل غشاء البكارة سدًّا للفتحة الخارجية للمهبل، وحاجزاً بين الأعضاء التناسليَّة الداخليَّة والأعضاء الخارجيَّة للمرأة، وملمحاً من

---

(١) لسان العرب، مادتي: (غشى ـ بكر).
(٢) الطب الشرعيّ العملي والنظري، لمحمّد عبدالعزيز سيف النصر، ص٢٨٩.
(٣) العقم والأمراض التناسلية، لسبيرو فاخوري، ص٤٤.
(٤) أطروحة للدكتوراه (الضوابط الشرعيّة المتعلقة بالممارسات الطبية للمرأة)، فصل: الممارسات الطبية المتعلقة بالمرأة قبل الزواج.

ملامح عذرية الفتاة وعفَّتها[1].

والفتحة التي في وسطه تسمَّى (فتحة الغشاء) ومهمَّتها السماح لدم الحيض بالخروج، وقد تكون فتحة واحدة، وقد تتعدَّد حسب نوعية الغشاء. ويختلف قطر وشكل هذه الفتحة من غشاء لآخر، وتتَّسم غالباً بالضيق قبل مرحلة البلوغ، وبالسعة بعد البلوغ، وغشاء البكارة: مثله مثل جميع الأجهزة التناسليَّة يتكوَّن أثناء تكوّن الجنين داخل رحم الأمّ[2].

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني
تطبيق الفقه الافتراضيّ على مشكلات غشاء البكارة

ومن هذه المشكلات:

١ ـ افتراض عدم نزول دم من الفتاة عند الدخول بها والنّوازل الافتراضيَّة المتعلِّقة بذلك:

افتراضاً: «أنَّ فتاةً لم تشعر بألم شديد عند أول جماع لها في ليلة زفافها، ممَّا يدفع إلى سوء الظن من قبل الزوج حيث يظن أنَّ زوجته ليست عذراء»[3].

---

(١) إرشاد الخواص، ص٦٢٩.

(٢) الموسوعة الصحية للمرأة، لمراد محيي الدين، ص١٣.

(٣) بحث رتق غشاء البكارة، لكمال فهمي ـ ندوة الرؤية الإسلامية ١٩٩٥م، ص٤٢٦.

إنَّ افتراض هذا الأمر موجب لحل طبي لكي يتأكَّد الزوج من عذريَّة زوجته؛ وهذه الحالة هي أمر واقع ومتوقع كذلك، فكثير من الفتيات حصل لهنَّ نفس الشيء ليلة الزفاف ممَّا يدفع بأزواجهن إلى الشكّ في عذريَّتهن؛ وفي هذا ظلم للزوجة وطعن في شرفها.

والحلّ الطبيّ الذي يلزم مصاحبته لهذا الافتراض: «هو قيام الطبيب بفحص الفتاة بحضور الزوج لتشخيص السبب الذي يتَّضح له، وغالباً ما يكون سبب ذلك أنَّ الفتاة مخلوقة بلا بكارة أو أنَّ غشاء بكارتها من النوع المطَّاطِي الذي يتمدَّد ولا يتمزَّق بسهولة، وكلا النوعين من أنواع غشاء البكارة النادرة»[1].

فبعد الفحص يخبر الطبيب الزوج بأنَّ زوجته عذراء ونوع غشاء بكارتها من النوع المطَّاطِي لا يفض بالجماع بل يلزم لفضه جراحة طبية، وللزَّوجين الاختيار.

٢ ـ فتاة لها غشاء مصمت غير مثقوب، والنّوازل الافتراضيَّة المصاحبة لذلك:

افتراضاً: أنَّ فتاة غشاء بكارتها مصمت وهذا النوع يُمَكِّن الرجل من جماع زوجته في دخلتها ولا يخرج لها دم مع وجوده، فيشكّ الزوج في عذرية زوجته، وهذا المشكل قد لا يسمح حتى بخروج دم الحيض الذي يعتري الفتاة، وهي حالة نادرة أيضاً، وقد وصفها أحد الأطباء الشرعيّين: «بأن تبلغ الفتاة سن الحيض، ونظراً لانسداد الغشاء فإنَّ الدمّ يتكوَّن في أسفل بطن الفتاة على هيئة ورم مصحوب بألم شديد، وهذه الحالة لا يتمّ اكتشافها في المراحل الأولى من عمر

---

(١) انظر: أنواع غشاء البكارة في المصدر السابق.

الفتاة، حيث إنَّها لم تحض بعد، ولكن ببدء مرحلة البلوغ ترد هذه الحالة حيث يظهر دور ثقب غشاء البكارة حينئذٍ»[1].

والحلّ الطبيّ الذي يلزم مصاحبته لهذا الافتراض: هو إخبار الزوج بأنَّ الفتاة قامت بإجراء جراحة تمَّ خلالها شق غشاء بكارتها أو ثقبه للسَّماح لدم الحيض بالخروج، حتى لا تتعرَّض الفتاة لأمراض وأضرار أخرى من جراء عدم نزول دم الحيض منها.

فبالتَّالي تمَّ فض غشاء بكارتها طبيًّا مع أنها عذراء لم يقربها رجل أبداً، فشق غشاء بكارتها كان لدواعي طبيَّة، وهذا ينبغي أن يكون مصحوباً بشواهد طبيَّة دالة على ذلك، يطَّلع عليها الزوج ويتأكَّد من صحَّتها.

٣ ـ افتراض وجود أورام في رحم الفتاة تستلزم الإزالة، والنّوازل الافتراضيَّة المصاحبة لذلك:

في هذه الحالة يلزم أخذ عيِّنات من تلك الأورام لإجراء فحوص عليها ومعرفة وتحديد نوعها فيترتَّب عن إزالة الأورام فتق وشق لغشاء البكارة عن طريق الجراحة.

ولأنَّ عمليَّة شق الغشاء أو فضّه أو إزالته تمثّل مشكلة كبيرة لدى الفتاة وأسرتها، فإنَّ بعض الأسر يرفضون إجراء هذه الجراحة خشية لحوق العار بهم من اعتقاد عائلة الزوج أنَّ الفتاة ليست عذراء بفعل فاعل.

ممَّا يجعل المرض يستفحل وقد يؤدّي إلى الوفاة، أو إلى مضاعفات أخرى يستحيل معها العلاج.

---

(١) الطب الشرعيّ، ص٣٩٥.

ولقد وقع في نازلة: «أنَّ طالبة تبلغ من العمر ثلاثين عاماً، وأنَّها بكر... وتبيَّن من الفحص الطبيّ أنَّ لديها أوراماً في الرحم ممَّا يتطلب معه إدخال آلة في الرحم لأخذ عينات من هذه الأورام، وهذا الإجراء يترتَّب عليه فض غشاء البكارة، وقد توقفت في الأمر لحين عرضه على الفقهاء»، **وكان نص السؤال كما يلي**: هل إجراء مثل هذه العمليَّة من الناحية الدينيَّة جائز أو يعتبر زنا؛ وإذا جاز لها إجراء تلك العمليّة، فما الخطوات التي تتبعها ليعرف الأهل ما حدث[1].

فكان الجواب على النحو التالي: أنَّه قد صحَّ عن رسول الله ﷺ أنه تداوى وأمر بالتداوي، فقد روي عن أسامة بن شريك قال: (جاء أعرابي فقال: يا رسول الله، أنتداوى؟ قال: «**نعم تداووا فإنَّ الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله**»)[2].

وفي لفظ: (قالت الأعراب: يا رسول الله، ألا نتداوى؟ قال: «**نعم يا عباد الله تداووا، فإنَّ الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء**» أو قال «**دواء إلا داء واحداً**»، قالوا: يا رسول الله وما هو قال: «**الهرم**»)[3].

ومن ثمَّ فعلى السائلة المبادرة إلى إجراء هذا الفحص حماية لنفسها عن الهلاك امتثالاً لأمر الله بالمحافظة على النفس في القرآن

---

(١) صدرت الفتوى بتاريخ ٢٦ شعبان (١٤٠٠هـ/٩/٧/١٩٨٠م)، مجموعة الفتاوى المصرية (١٠/٣٤٩٨ ـ ٣٥٠٠)، رقم: (١٢٨٧) نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ونشرت في كتاب أحكام الشريعة الإسلامية: ص١٩٥ ـ ١٩٧. الصادر عن مشيخة الأزهر، للشيخ جاد الحق علي جاد الحق، وللدكتور جمال أبو السرور.

(٢) رواه أحمد في مسنده (٤/٢٧٨).

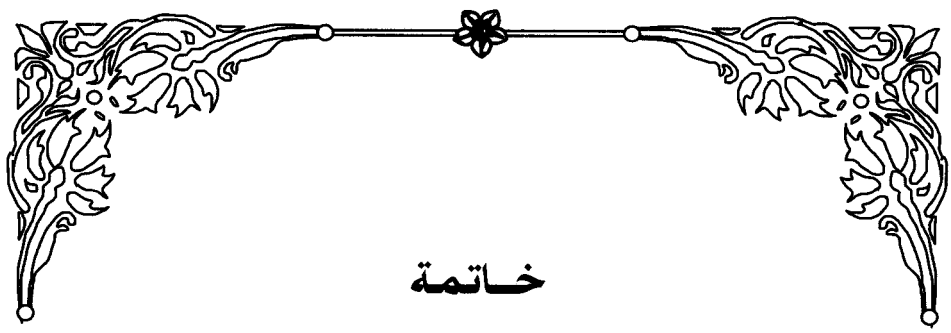
(٣) رواه الترمذي في سننه، كتاب: الطب، باب: ما جاء في التداوي والحث عليه، حديث رقم: (٢٠٣٨).

الكريم، وترخيص الرسول ﷺ في التداوي؛ بل وأمره به وعليها أيضاً أن تطلع أولياء أمرها على رأي الأطباء ليكونوا على علم ودراية بسبب زوال غشاء البكارة، وأنه ضرورة علاج للمحافظة على صحَّتها، وعليهم أن يباشروا معها كل ذلك[1].

والحلُّ الطبيّ الذي يلزم مصاحبته لهذا الافتراض: هو وجوب قيام الفتاة بالعمليّة لأجل أخذ عيِّنات من الورم وإن تمَّ معها فتق غشاء البكارة فلا بأس، ويصحب هذا الفعل شواهد طبيَّة موثَّقة تؤكِّد عذرية الفتاة وتوضِّح الأسباب التي أدَّت إلى فتق غشاء بكارتها حفاظاً على صحَّتها من انتشار الورم أو تفاقمه.

وختاماً لهذا المبحث فهذه الحالات التي ذكرتها هي أهم المشكلات المتعلّقة بغشاء البكارة، والحلول الافتراضيَّة المناسبة لها شرعيًّا وعلميًّا.

(١) أحكام الشريعة الإسلامية في مسائل طبية، ص١٩٧.



خـاتمة

بعد هذه الرحلة العلميَّة التي قضيتها في غمار البحث في هذا الموضوع، سواء عبر جوانبه النظريَّة، أو أثناء عرض مجالاته التطبيقية، أصل الآن إلى الختام لأجد نفسي مضطَّراً لتدوين ما يقتضيه المقام من خلاصات ونتائج علميَّة:

وهكذا، لما كان قصدي في بداية البحث متوجهاً إلى تعريف الفقه الافتراضيّ وتأصيله، فقد تمَّ ذلك ـ بعون الله ـ وتوصَّلت إلى أنَّ المقصود بالفقه الافتراضيّ اصطلاحاً هو: النظر بعين العقل والبصيرة، والاعتماد في ذلك على أحكام الشريعة ومقاصدها، إلى المستقبل والمتوقع والمفترض، سواء في جوانبه الفقهيَّة أو العلميَّة، دون الافتراض أو التبصّر في شؤون العقيدة والثَّوابت القطعيَّة.

ونظراً للتَّسارع الذي يغلب على هذا العصر، والتقدّم الرهيب الذي نعرفه في جميع المجالات، فإنَّ (الفقه الافتراضيّ) جاء ليعالج مبدأ أساساً في فقهنا الإسلاميّ، وهو كيفية إيجاد حلول قضايا قبل وقوعها.

وتبيَّن لي أيضاً أنَّه رغم العلاقة الوثقى التي تربط الفقه الافتراضيّ بالمقاصد الشرعيَّة وبالمباحث الأصوليَّة، إلا أنَّه يتميَّز بميزات خاصة

وهي ارتباطه بفقه الواقع ومعرفة أحوال المكلفين، وأيضاً ارتباطه بفقه اعتبار المآل، وبفقه النّوازل.

ولقد تضافرت كثير من الأدلة النقليَّة والعقليَّة، والاجتهادات الفقهية، على ضرورة توظيف الفقه الافتراضيّ عند تنزيل الأحكام الشَّرعيَّة، وبذلك صار أصلاً معتبراً في الشَّريعة الإسلاميَّة لا يحقّ لمجتهد الاستغناء عنه.

فإنَّ الحكم الشرعيّ إن تجاهل الطرح الافتراضيّ يكون بالضرورة قد تجاهل المآل والعاقبة، وهما من الأمور التي يعتبرها الشرع.

ونظراً لأهميَّة الفقه الافتراضيّ، فقد ارتكز في بنائه النظريّ على قواعد أساسيَّة قامت عليها اجتهادات واسعة ومبادئ عامة ذات مضمون مستوحى من مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة.

ومن النَّاحية النظريَّة فلقد خلصت إلى أنَّ الفقه الافتراضيّ له صلة وطيدة بالمباحث الأصوليَّة من حيث الارتباط والفروق، وأيضاً له صلة وطيدة بغيره من أنواع الفقه المعتبرة.

والتطبيقات التي وضعتها في البحث أكَّدت هذه النتيجة، إذ تبيَّن أنَّ الفقه الافتراضيّ لا يمكن الاستغناء عنه أثناء التطبيق، ولذلك فإنَّ تطبيقاته شاملة لكثير من المجالات المختلفة في الحياة.

ولقد اعتمدت على السّيرة النبويَّة، باعتبارها مظهراً جلياً من مظاهر تطبيق الفقه الافتراضيّ، فهي غنية بالأحداث التي دعمت الموضوع وأبرزتْ صلتَه بالمباحث الأصولية، وأيضاً اتضح من خلال النماذج النبويَّة مدى اهتمام الرسول ﷺ بعواقب الأمور؛ فالمسائل الافتراضيَّة حاضرة في سيرته العطرة، ولقد أسميتُها بالافتراض اليقيني؛ لأنها مؤيدة بنور النبوة ونور الوحي في كلِّ التَّصرفات والأفعال.

وختاماً، فإنَّ البحث في موضوع الفقه الافتراضيّ ذو آفاق واسعة، تتجسَّد من خلال ما يرمي إليه من أبعاد كثيرة، أذكر منها ما يلي:

أولاً: توجيه مباحث الفقه الافتراضيّ لأداء وظيفة واحدة، تتمثَّل في جعل الاجتهاد الفقهيّ يسعى إلى تنزيل الأحكام الشَّرعيَّة تنزيلاً سليماً على أحداث الواقع ومستجدّاته، وذلك حتى نتمكَّن من تحقيق مقاصد الشَّرع.

ثانياً: ربط موضوع الفقه الافتراضيّ بالدِّراسات التي تعنى بعلم المستقبليَّات، وهو علم اتَّجه إليه الغرب علماً أنَّ ديننا كلّه قائم على اعتبار المستقبل، فعلوم الآخرة ليست من الواقع، ونصف حديث رسول الله ﷺ عن علم آخر الزَّمان، وهو علمٌ وشأنٌ مستقبليٌّ، وهذه كلّها يقينيات مستقبليَّة لا توجد إلا في ديننا الحنيف، فإن قام عليها الافتراض معتمداً القياس المعقول، فإنه حتماً سيحقِّق قفزة نوعية في علم المستقبليَّات.

ثالثاً: إبراز مدى الحاجة إلى العمل بالفقه الافتراضيّ لمواكبة العصر، ومسايرة التقدّم العلميّ الحديث.

والفقه الافتراضيّ في مواكبته للمستجدّات يضمن تطوّر الاجتهاد حتى يشمل آفاق مستقبليَّة جديدة، فالعالَم الآن يسير نحو فكرة الانتقال عبر الأثير، والتخلِّي عن وسائط وسائل النقل، باعتماد تقنية التحلل في الأثير، وهي نظريًّا فكرة سليمة أدافع عنها وأقول: أنَّ الكون بقوانينه الإلهية مهيأ لهذا الأمر، وعلى الفقيه المجتهد أن يواكب هذا المستجد التوقعيّ بالطرح الافتراضيّ الذي يلزمه.

فهل يُعتبر الانتقال عبر الأثير بدون وسيلة نقل سفر؟ وهل تشمل

أحكام السفر في كل ما يتعلّق بالصِّيام والصَّلاة وغيرها؟ فقد يكون الإنسان في بلاد فيها الغروب ويعود إلى بلاد فيها الشروق في نفس الوقت بل في ثوانٍ فقط؟ ولست أقصد الانتقال الصَّوتي أو انتقال الصورة فهذا واقع متجاوز الآن عبر تكنولوجيا الاتصال السمعي البصري، وكلّنا يستعمل هذه التّقنية الآن، لكنّي أقصد الانتقال الجسديّ الكليّ من مكان إلى مكان في ثوانٍ وبدون وسائل النقل الحالية، عن طريق التحلّل عبر الأثير.

فإلى أيِّ حدٍّ سيتجاوب الفقيه المجتهد مع هذه التقنية؟ وما هي الافتراضات الممكن طرحها إذا تحقَّقت؟

وشخصيًّا أرجِّح إمكانية وقوعها بنسبة عالية، لأنَّ الكون مهيأ لوقوع هذه النَّقلة النَّوعية التي ستحقِّق أكبر إنجاز في تاريخ البشريَّة.

وبهذه الخلاصات والنتائج التي انتهيت إليها، أكون قد أنهيت ما يسَّره الله لي في هذا البحث.

والله أسأل أن يرزقني التوفيق والقبول.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

الفهارس

* فهرس المصادر والمراجع.
* فهرس الموضوعات.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً: كتب التفسير:

١ ـ **أحكام القرآن (للإمام الشافعي)**، جمعه أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) مكتبة الخارجي ـ القاهرة، ط٢، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٢ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠هـ)، دار الكتب العلميّة، ط١، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

٣ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر محمّد بن عبدالله المعروف بالكيا الهراسي (٥٠٤هـ)، دار الكتب العلميّة، ط٢، (١٤٠٥هـ/١٩٧٥م).

٤ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر محمّد بن عبدالله المعروف بابن العربي (٥٤٣هـ)، دار الكتب العلميّة، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

٥ ـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، أبو السعود محمّد بن العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، د.ت.

٦ ـ **تفسير القرآن الحكيم**، المعروف بتفسير المنار، محمّد رشيد رضا، دار المعرفة ـ بيروت، ط٢، د.ت.

٧ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، محمّد بن جرير الطبري، دار الكتب العلميّة، ط١، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

٨ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)، دار الكتب العلميّة، ط٥، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

٩ ـ **روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن**، محمّد علي الصابوني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

١٠ ـ **المفردات في غريب القرآن**، أبو القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهاني، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط١، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

ثانياً: كتب الحديث وشروحه:

١١ ـ **الأحاديث المختارة**، محمّد بن عبدالواحد المقدسي، مكتبة النهضة، مكة، ط١، (١٤١٠هـ).

١٢ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، محمّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط٢، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

١٣ ـ **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، الإمام الحافظ أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (٥٤٤هـ)، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ـ المنصورة ـ مصر، ط١، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

١٤ ـ **التلخيص الحبير**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني، مدينة النشر، المدينة المنورة، (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).

١٥ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد ابن عبدالبر (٤٦٣هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب (١٣٨٧هـ).

١٦ ـ **خلاصة البدر المنير**، عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، مكتبة الرشد ـ الرياض، د.ت.

١٧ ـ **الدراية في تخرج أحاديث الهداية**، أحمد بن علي بن محمّد بن حجر العسقلاني، دار المعرفة ـ بيروت، د.ت.

١٨ ـ **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، محمّد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (١١٨٢هـ) مؤسسة فؤاد بعينو للتجليد ـ بيروت، د.ت.

١٩ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الألباني، مكتبة المعارف ـ الرياض، د.ت.

٢٠ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة**، الألباني، مكتبة المعارف ـ الرياض، د.ت.

٢١ ـ **سنن ابن ماجه**، محمّد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (٢٧٥هـ)، دار الفكر ـ بيروت، د.ت.

٢٢ ـ **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمّد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر ـ بيروت، د.ت.

٢٣ - **سنن الترمذي**، محمّد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمّد شاكر وآخرين، بيروت - دار إحياء التراث العربي، د.ت.
٢٤ - **سنن الدارقطني**، علي بن عمرو أبو الحسن الدارقطني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني، دار المعرفة - بيروت (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).
٢٥ - **سنن الدارمي**، عبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمي، دار الكتاب العربي - بيروت (١٤٠٧هـ)، ط١، د.ت.
٢٦ - **سنن سعيد بن منصور**، الإمام الحافظ سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني المكي (٢٢٧هـ)، الدار السلفية - الهند (١٩٨٢م).
٢٧ - **السنن الكبرى**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٤٥٨هـ)، مكتبة دار الباز - مكة (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).
٢٨ - **السنن الكبرى**، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمٰن النسائي، تحقيق: د. عبدالغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط١، (١٤١١هـ/١٩٩١م).
٢٩ - **سنن النسائي (المجتبي) النسائي**، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
٣٠ - **شرح السُّنَّة**، الإمام المحدِّث الفقيه الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط محمّد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٢، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
٣١ - **شرح مشكل الآثار**، الإمام المحدِّث الفقيه المفسر أبو جعفر أحمد بن محمّد ابن سلامة الطحاوي (٣٢١هـ)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
٣٢ - **صحيح ابن حبَّان**، محمّد بن حبَّان بن أحمد التميمي البستين، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، (١٣١٣هـ).
٣٣ - **صحيح البخاري**، محمّد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، دار الريان للتراث - القاهرة، ط١، (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م).
٣٤ - **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، تحقيق: محمّد فؤاد عبدالباقي، (٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٣٥ - **ضعيف الترغيب والترهيب**، الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، د.ت.
٣٦ - **عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، ابن العربي المالكي (٥٤٣هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت.

٣٧ ـ **علل ابن أبي حاتم**، عبدالرحمٰن بن محمّد بن إدريس بن مهران الرازي، دار المعرفة ـ بيروت، د.ت.
٣٨ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بدر الدين أبو محمّد أحمد العيني (٨٥٥هـ)، دار الفكر، د.ت.
٣٩ ـ **فتح العلام لشرح بلوغ المرام**، أبو الخير نور الحسن خان، دار صادر ـ بيروت، د.ت.
٤٠ ـ **كشف الخفاء، ومزيل الإلباس عمَّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، إسماعيل بن محمّد العجلوني (١١٦٢هـ)، مؤسسة الرسالة ـ بيروت (١٤٠٥هـ).
٤١ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي، القاهرة ـ (١٤٠٧هـ).
٤٢ ـ **مختصر إرواء الغليل**، الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط٢، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
٤٣ ـ **المستدرك على الصحيحين**، محمّد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلميّة ـ ط١، بيروت (١٤١١هـ/١٩٩٠م).
٤٤ ـ **مسند أبي يعلى الموصلي**، دار المأمون للتراث ـ دمشق، ط١، (١٤٠٤هـ).
٤٥ ـ **مسند أحمد**، الإمام أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، د.ت.
٤٦ ـ **مسند الشافعي**، الإمام محمّد بن إدريس أبو عبدالله الشافعي، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، د.ت.
٤٧ ـ **مسند الطيالسي**، أبو داود الطيالسي، دار المعرفة ـ بيروت، د.ت.
٤٨ ـ **مسند عبد بن حميد**، عبد بن حميد، مكتبة السُّنَّة ـ القاهرة (١٤٠٨هـ).
٤٩ ـ **مشكاة المصابيح**، محمّد بن عبدالله الخطيب التبريزي، تحقيق: سعيد محمّد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط١ (١٤١١هـ/١٩٩١م).
٥٠ ـ **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**، أحمد بن بكر بن إسماعيل الكناني، (٨٤٠هـ)، دار العربية ـ بيروت، ط٢، (١٤٠٣هـ).
٥١ ـ **مصنّف ابن أبي شيبة**، أبو بكر عبدالله بن محمّد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط١، (١٤٠٩هـ).
٥٢ ـ **مصنف عبدالرزاق**، أبو بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ط٢، (١٤٠٣هـ).

٥٣ ـ **معتصر المختصر**، أبو المحاسن يوسف بن موسى الحنفي، عالم الكتب، ومكتبة المتنبّي، بيروت والقاهرة.
٥٤ ـ **المعجم الأوسط**، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القسم الطبراني، ط: دار الحرمين، القاهرة (١٤١٥هـ).
٥٥ ـ **المعجم الصغير**، الطبراني، المكتب الإسلامي، ودار عمَّار، بيروت (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
٥٦ ـ **المعجم الكبير**، الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، ط٢ (١٤٠٤هـ).
٥٧ ـ **الموطأ برواية أبي مصعب المدني**، الإمام مالك بن أنس الأصبحي، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٣ (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).
٥٨ ـ **الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي**، الإمام مالك بن أنس الأصبحي، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان.
٥٩ ـ **نصب الراية تخرج أحاديث الهداية**، عبدالله بن يوسف أبو محمّد الزيعلي، تحقيق: محمّد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر (١٣٥٧هـ).
٦٠ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد الجزري ابن الأثير (٦٠٦هـ) المكتبة العلميّة ـ بيروت.
٦١ ـ **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار شرح منتقى الأخبار**، محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني (١٢٥٥هـ) دار الجيل، بيروت، (١٩٧٣م).

ثالثاً: كتب أصول الفقه وقواعده ونظريَّاته:

٦٢ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)، دار الحديث ـ القاهرة (١٤٠٤هـ).
٦٣ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمّد الآمدي، (٦٣١هـ) مكتبة نزار الباز، مكة، ط١ (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م) دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٦٤ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي، مطبعة الأنوار، ط١، (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م).
٦٥ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٥ هجرية)، مطبعة مصطفى الحلبي ـ مصر، ط١، (١٩٣٧م).

٦٦ ـ **أصول السرخسي**، الإمام أبو بكر محمّد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، حقّقه: أبو الوفا الأفغاني (٤٩٠هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م).

٦٧ ـ **أصول الفقه**، الشيخ محمّد الخضري، دار الفكر، ط٧، (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٦٨ ـ **أصول الفقه**، الشيخ محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.

٦٩ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط١ (١٩٦٦م).

٧٠ ـ **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، دار الجيل، بيروت ـ لبنان.

٧١ ـ **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ)، حقّقه د. عبدالعظيم الديب، كلية الشريعة، قطر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط١ (١٣٩٩هـ).

٧٢ ـ **تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التَّعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، د. محمّد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢ (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٧٣ ـ **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٧٤ ـ **تسير التحرير**، محمّد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، د.ت.

٧٥ ـ **جمع الجوامع في أصول الفقه**، قاضي القضاة تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، (٧٧١هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط٢ (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٧٦ ـ **حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، العلامة البناني عبدالرحمٰن ابن جاد الله البناني (١٩٩٨هـ)، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١ (١٣٣١هـ/١٩١٣م).

٧٧ ـ **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، الشيخ حسن العطار، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، د.ت.

٧٨ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، موفق الدين أبو محمّد عبدالله بن أحمد بن قدامة (٦٢٠هـ)، دار الزاحم للنشر والتوزيع.

٧٩ ـ **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، محمّد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، بيروت، ط١ (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م).

٨٠ ـ **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني الشافعي (٧٩٢هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان.

٨١ ـ **شرح تنقيح الفصول**، شهاب الدين القرافي منشورات، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر، ط٣ (١٩٧٣م).

٨٢ ـ **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي**، القاضي عضد الملة والدين عبدالرحمٰن بن أحمد الأيجي (٧٥٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١ (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

٨٣ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، الإمام أبو حامد الغزالي محمّد ابن محمّد بن الطوسي (٥٠٥هـ)، مطبعة الإرشاد بغداد (١٣٩٠هـ/١٩٧١م).

٨٤ ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، محمّد سعيد رمضان البوطي مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥ (١٩٨٦م).

٨٥ ـ **علم أصول الفقه**، الشيخ عبدالوهاب خلاف، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، ط٨، د.ت.

٨٦ ـ **غاية الوصول شرح لب الأصول**، أبو يحيى زكريا بن محمّد بن أحمد الأنصاري، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، د.ت.

٨٧ ـ **الفروق**، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

٨٨ ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، عبدالعلي بن محمّد نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، د.ت.

٨٩ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، سلطان العلماء أبو محمّد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام (٦٦٠هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، ودار المعرفة، بيروت.

٩٠ ـ **القواعد الفقهية لفهم النصوص الشرعية**، عبدالرحمٰن بن ناصر السَّعدي، دار الحرمين للطباعة، القاهرة، ط١، القاهرة، ط١ (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

٩١ ـ **القواعد النورانية الفقهية**، شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)، مطبعة جاويد الرياض ـ باكستان، ط١، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

٩٢ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، البزدوي علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).

٩٣ ـ **اللمع في أصول الفقه**، أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي (٤٧٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٩٤ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، الشيخ عبدالقادر بن بدران الدمشقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣ (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٩٥ ـ **مذكرة في أصول الفقه**، محمّد الأمين بن المختار الشنقيطي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، باب الرحمة.

٩٦ ـ **مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول**، الإمام قاسم بن محمّد بن علي بن الرشيد صاحب اليمن (١٠٢٩هـ)، دار السعادات، (١٣٢١هـ).

٩٧ ـ **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلميّة، ط٢، بيروت ـ لبنان، د.ت.

٩٨ ـ **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، د. مصطفى زيد، دار الفكر العربي (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).

٩٩ ـ **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلاميَّة**، الشيخ محمّد أبو زهرة، مطبعة فتح الله إلياس نوري وأولاده، مصر، ط١، (١٣٥٧هـ/١٩٣٩م).

١٠٠ ـ **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، أستاذنا الدكتور: محمّد بلتاجي حسن، ط لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

١٠١ ـ **منتهى الوصول والأمل في علميّ الأصول والجدل**، الإمام جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر، المعروف بابن الحاجب، (٦٤٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

١٠٢ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، أبو حامد الغزالي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط٣ (١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

١٠٣ ـ **منهج عمر بن الخطاب في التشريع دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**، أستاذنا الدكتور: محمّد بلتاجي حسن، مكتبة الشباب، ط٢، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

١٠٤ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ) المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

١٠٥ ـ **نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنَّة المناظر**، الشيخ عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدمشقي، دار الكتب، بيروت ـ لبنان، د.ت.

١٠٦ ـ **النظرية العامة للشريعة الإسلامية**، د. جمال الدين عطية محمّد، مطبعة المدينة، ط١ (١٤٠٧هـ/١٩٨٨م).
١٠٧ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، الإمام جمال الدين الإسنوي، (٧٧٢هـ).
١٠٨ ـ **مطبوع بهامش التقرير والتحبير**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢ (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
١٠٩ ـ **نهاية الوصول في دراية الأصول**، صفي الدين محمّد بن عبدالرحيم الأرموي الهمندي، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط٢ (١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

رابعاً: كتب المقاصد:

١١٠ ـ **أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد وأثر ذلك في الحوادث التي واجهت الصحابة والفقهاء من بعدهم**، أحمد محمّد الرفايعة رسالة ماجستير إشراف د. علي محمّد الصوا، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
١١١ ـ **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، د. أحمد الريسوني منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء (١٩٩٩م).
١١٢ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، العلامة محمّد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط٢ (١٤٢١هـ/٢٠٠١م).
١١٣ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الشيخ علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط٥ (١٩٩٣م).
١١٤ ـ **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، د. يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط٢ (١٤١٥هـ).
١١٥ ـ **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، د. ابن عز الدين، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١ (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).
١١٦ ـ **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، د. جمال الدين عطية محمّد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار المفكر بدمشق، ط١ (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).
١١٧ ـ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، د. أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط٤، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

١١٨ ـ **نظرية المقاصد عند الإمام محمّد الطاهر بن عاشور**، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ (١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

خامساً: كتب الفقه:

١١٩ ـ **الاستنكار**، ابن عبدالبر (٤٦٣هـ)، دار الوعي، القاهرة، ط١ (١٩٩٣م).

١٢٠ ـ **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، أبو محمّد عبدالوهاب بن علي بن نصر (٤٢٢هـ)، دار حزم، ط١، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

١٢١ ـ **الأم**، الإمام الشافعي أبو عبدالله محمّد بن إدريس (٢٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢ (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

١٢٢ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، أبو الحسن علي بن سلميان بن أحمد المرداوي (٨٨٥هـ)، دار الكتب العلميّة، ط١ (١٣١٨هـ/١٩٩٧م).

١٢٣ ـ **أوجز المسالك إلى موطأ مالك**، الشيخ محمّد زكريا الكاندهلوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

١٢٤ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق (في فروع الحنفية)**، زين الدين بن إبراهيم بن محمّد المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

١٢٥ ـ **بدائع الصنائع**، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكساني الحنفي (٥٨٧هـ)، دار الكتب العلميّة، ط٢ (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٢٦ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن رشد (٥٩٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط١ (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

١٢٧ ـ **التّاج والإكليل لمختصر خليل**، أبو عبدالله محمّد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق (٨٩٧هـ)، مطبوع بهامش مواهب الجليل، دار الفكر، ط٢ (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

١٢٨ ـ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمّد بن فرحون (٧٩٩هـ)، مطبوع بهامش فتح العلي المالك، طبعة مصطفى البابي الحلبي (١٩٥٨هـ).

١٢٩ ـ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د.ت.

١٣٠ ـ **تحفة الفقهاء**، علاء الدين السمرقندي، (٥٣٩هـ)، دار الكتب العلميّة، ط١ (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م).
١٣١ ـ **التَّشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، عبدالقادر عودة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٢ (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
١٣٢ ـ **التلقين في الفقه المالكي**، القاضي عبدالوهاب البغدادي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
١٣٣ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، شمس الدين الشيخ محمّد عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت.
١٣٤ ـ **حاشية الشلبي على تبيين الحقائق**، الشيخ الشلبي، مطبوع مع تبيين الحقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د.ت.
١٣٥ ـ **الحاوي**، أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب الماوردي (٤٥٠هـ)، دار الفكر (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).
١٣٦ ـ **الذخيرة**، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١ (١٩٩٤م).
١٣٧ ـ **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، ابن عابدين محمّد أمين، دار إحياء التراث العربي.
١٣٨ ـ **روضة الطالبين، وعمدة المفتين**، الإمام زكريا محيي الدين بن شرف النووي، (٦٧٦هـ)، المكتب ط٢ (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
١٣٩ ـ **زاد المعاد**، ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) مؤسسة الرسالة، ط٨ (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
١٤٠ ـ **شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، د. عبدالله العابدي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط١ (١٤١٦هـ/١٩٩٥م).
١٤١ ـ **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، الإمام سيدي محمّد الزرقاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (١٤٠١هـ/١٩٨١م).
١٤٢ ـ **الشَّرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**، أبو البركات أحمد بن محمّد بن أحمد الدردير، دار المعارف، مصر، د.ت.
١٤٣ ـ **الطرق الحكيمة في السياسة الشرعيّة**، ابن القيِّم الجوزية، تحقيق: د. محمّد جميل غازي، مكتب المدني ومطبعتها، جدة والقاهرة، د.ت.
١٤٤ ـ **العزيز شرح الوجيز**، أبو القاسم عبدالكريم بن محمّد بن عبدالكريم الرافعي، دار الكتب العلميّة، ط١ (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

١٤٥ ـ **فتاوى الإمام الشاطبي**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي (٧٩٠هـ)، مطبعة الكواكب، تونس، ط٢ (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، حقّقها: محمّد أبو الأجفان.

١٤٦ ـ **فتاوى معاصرة**، د. يوسف القرضاوي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣ (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

١٤٧ ـ **فتح القدير (وتكملته لقاضي زاده)**، كمال الدين الهمام (٦٨١هـ) مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١ (١٣٨٩هـ/١٩٧٠م).

١٤٨ ـ **الفقه الإسلامي وأدلته**، د. هبة الزحيلي، دار الفكر، إعادة ط٣ (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

١٤٩ ـ **فقه الزكاة**، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط٢١ (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

١٥٠ ـ **فقه السُّنَّة**، الشيخ السيد سابق، دار الفتح للإعلام العربيين ط٣ (١٤١١ ـ ١٤١٢هـ).

١٥١ ـ **فقه الطبري من خلال تفسيره لآيات الأحكام**، محمّد أحمد القياتي محمّد، رسالة ماجستير بكلية العلوم، جامعة القاهرة، إشراف: أ.د، محمّد إبراهيم شريف (٢٠٠٣هـ).

١٥٢ ـ **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، أحمد بن غنيم بن سالم ابن مهنا النفراوي (١١٢٦هـ)، دار الكتب العلميّة، ط١ (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

١٥٣ ـ **القوانين الفقهية**، أبو القاسم محمّد بن أحمد بن جزي الكلبي (٧٤١هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٥٤ ـ **الكافي في فقه الإمام أحمد**، موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

١٥٥ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد ابن عبدالبر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

١٥٦ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع**، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

١٥٧ ـ **المبسوط**، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٥٨ ـ **المجموع شرح المهذب**، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر.

١٥٩ ـ **مجموع الفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب عبدالرحمٰن بن محمّد بن قاسم، بدون ذكر طبعة أو ناشر.

١٦٠ ـ **المحلى**، ابن حزم الظاهري، دار الفكر، د.ت.

١٦١ ـ **مختصر القدوري في الفقه الحنفي**، الشيخ أبو الحسن أحمد بن محمّد بن أحمد بن جعفر القدوري (٤٢٨هـ)، تحقيق: الشيخ كامل محمّد عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١ (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

١٦٢ ـ **مختصر المزني**، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، ط دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

١٦٣ ـ **المدونة الكبرى (وبهامشها مقدمات ابن رشد)**، سحنون بن سعيد التنوخي، دار الفكر (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٦٤ ـ **المعونة مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس**، القاضي عبدالوهاب البغدادي، مكتبة نزار الباز، تحقيق: حميش عبدالحق، مكة المكرمة (١٤١٥هـ).

١٦٥ ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، أحمد بن يحيى الونشريسي (٩١٤هـ) دار الغرب الإسلامي، بيروت (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

١٦٦ ـ **المغني**، موفق الدين أبو محمّد عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، هجرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢ (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

١٦٧ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج الطالبين للنووي**، محمّد الخطيب الشربيني، دار الفكر، د.ت.

١٦٨ ـ **المغني والشرح الكبير على متن المقنع، الشرح الكبير**، للشيخ شمس الدين أبي الفرج عبدالرحمٰن بن أبي عمر محمّد بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١ (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

١٦٩ ـ **مفردات المذهب المالكي في الجنايات والحدود والتعزير**، دراسة مقارنة، حسن محمّد الأمين، رسالة دكتوراه بقسم الفقه والأصول، بكلية الشريعة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، إشراف: أ.د. رمضان حافظ عبدالرحمٰن (١٤١٤هـ ـ ١٤١٥هـ).

١٧٠ ـ **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم**، د. عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط٢ (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

١٧١ ـ **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن عبدالرحمٰن المغربي المعروف بالحطاب (٩٠٤هـ)، دار الفكر، ط٢ (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

١٧٢ ـ **الموسوعة الفقهية**، صادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، بمصر (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

١٧٣ ـ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي**، شمس الدين محمّد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن هشام الدين الرملي (١٠٠٤هـ) مكتبة ومطبعة مصطفى الحبلي، مصر، الطبعة الأخيرة (١٣٨٦هـ/١٩٦٧م).

سادساً: كتب التراجم والطبقات:

١٧٤ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبر، دار الجيل، بيروت، ط١ (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

١٧٥ ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٨، (١٩٨٩م).

١٧٦ ـ **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد ابن عبدالبر، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

١٧٧ ـ **البداية والنهاية**، أبو الفداء بن كثير (٧٧٤هـ)، دار الفكر.

١٧٨ ـ **تاريخ الإسلام**، محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١ (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

١٧٩ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، أبو الفضل عياض ابن موسى اليحصبي (٥٥٤هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت، (١٩٦٥م)، تحقيق: أحمد بكير محمود.

١٨٠ ـ **تزيين المالك بمناقب سيدنا الإمام مالك**، جلال الدين السيوطي مطبوع مع المدونة، دار الفكر، بيروت ـ لبنان (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٨١ ـ **تقريب التهذيب**، الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، حقّقه: عبداللطيف.

١٨٢ ـ **تهذيب التهذيب**، ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١ (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

١٨٣ ـ **الجرح والتعديل**، ابن حاتم الرازي (٣٢٧هـ)، دار الكتب العلميّة، ط١.

١٨٤ ـ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، محيي الدين أبو محمّد عبدالقادر بن محمّد القرشي (٧٧٥هـ)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط٢ (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

١٨٥ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، الإمام قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمّد بن فرحون، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، وط دار التراث، القاهرة (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).

١٨٦ ـ **سير أعلام النبلاء**، محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، أشرف على التحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٨٧ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أبو الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، دار الفكر، ط١ (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

١٨٨ ـ **طبقات الحنابلة**، القاضي أبو الحسين محمّد بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

١٨٩ ـ **العبر في خبر من غبر**، الحافظ الذهبي (٧٤٧هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

١٩٠ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**، ابن عدي، دار الفكر، بيروت، ط٣ (١٤٠٩هـ).

١٩١ ـ **لسان الميزان**، ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط٣ (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٩٢ ـ **المعارف**، أبو محمّد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م).

١٩٣ ـ **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٩٤ ـ **مناقب سيدنا الإمام مالك**، الشيخ عيسى بن مسعود الزواوي، مطبوع مع المدونة، ط دار الفكر، بيروت ـ لبنان (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

١٩٥ ـ **وفيات الأعيان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن خلكان (٦٨١هـ) دار صادر.

سابعاً: كتب اللغة والأدب:

١٩٦ ـ **ديوان المتنبيّ أحمد بن محمّد بن الحسين**، تحقيق: د. عبدالوهاب عزام، دار الجمهورية للصحافة، القاهرة، د.ت.

١٩٧ ـ **رسائل الجاحظ**، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.

١٩٨ ـ **العقد الفريد**، أبو عمر أحمد بن محمّد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، الهيئة العامة لقصور الثقافة (٢٠٠٤م).

١٩٩ ـ **القاموس المحيط**، مجد الدين الفيروز آبادي محمّد بن يعقوب (٨١٧هـ) المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٢٠٠ ـ **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور (٧١١هـ)، دار صادر ـ بيروت، ط (١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، وط دار المعرفة.
٢٠١ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، للرافعي أحمد بن محمّد بن علي المقرئ الفيومي (٧٧٠هـ) مؤسسة فؤاد بعينو للتجليد، بيروت ـ لبنان.
٢٠٢ ـ **المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية**، إعداد: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).
٢٠٣ ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، بالقاهرة، مجمع اللغة العربية، ط٣.

ثامناً: كتب أخرى:

٢٠٤ ـ **ابن حنبل حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، الشيخ محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي ـ القاهرة.
٢٠٥ ـ **أبو حنيفة حياته وعصره، وآراؤه وفقهه**، الشيخ محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة (١٩٩١م).
٢٠٦ ـ **إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، د.ت.
٢٠٧ ـ **الاعتصام**، أبو إسحاق الشاطبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، د.ت.
٢٠٨ ـ **الإمام مالك بن أنس**، د. مصطفى الشكعة، الناشرون، دار الكتب الإسلامية، ودار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
٢٠٩ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، الشيخ محمّد الخضري، دار الكتب العلميّة، بيروت (١٩٨٥م).
٢١٠ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، الشيخ محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
٢١١ ـ **التعريفات**، أبو الحسن علي بن محمّد بن علي الجرجاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
٢١٢ ـ **حجة الله البالغة**، الإمام الشيخ أحمد شاه ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي، (١١٧٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
٢١٣ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبدالله، الأصفهاني (٤٣٠هـ)، دار الكتب العربي، بيروت (١٤٠٥هـ).

٢١٤ ـ **خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**، الشيخ عبدالوهاب خلاف، دار القلم، الكويت (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
٢١٥ ـ **الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، د. محمّد عبدالله درازط (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).
٢١٦ ـ **الدين العالمي ومنهج الدعوة إليه**، الشيخ عطية صقر، مجمع البحوث الإسلامية الأزهر سلسلة البحوث الإسلامية (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
٢١٧ ـ **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنَّ الاجتهاد في كل عصر فرض**، الإمام جلال الدين عبدالرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
٢١٨ ـ **العقائد النسفية مع شرح التفتازاني عليها، العقائد**، لعمر بن محمّد النسفي (٥٣٧هـ) والشرح لمسعود بن عمر التفتازاني، دار سعادات (١٣٢٦هـ).
٢١٩ ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، جولد تسهير، ترجمة وتعليق: الدكتور محمّد يوسف موسى وآخرين، دار الكتاب المصري، بالقاهرة (١٩٤٦م).
٢٢٠ ـ **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (الجزء الأول: المدخل الفقهي العام)**، مصطفى أحمد الزرقاء أستاذ القانون المدني والشريعة في كلية الحقوق، جامعة دمشق مطابع ألف باء، الأديب، دمشق ط٩ (١٩٦٧، ١٩٦٨م).
٢٢١ ـ **مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه**، الشيخ محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
٢٢٢ ـ **المدخل**، ابن الحاج، دار الكتاب العربي، بيروت (١٩٧٢م).
٢٢٣ ـ **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية**، د. علي جمعة محمّد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١ (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م).
٢٢٤ ـ **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١ (١٤١١هـ/١٩٩١م).
٢٢٥ ـ **معجم البلدان**، الشيخ الإمام شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي (٦٢٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).
٢٢٦ ـ **معيار العلم في فن المنطق**، أبو حامد الغزالي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٤ (١٩٨٣م).
٢٢٧ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المكتبة العصرية، بيروت (١٤١١هـ/١٩٩٠م).
٢٢٨ ـ **وجهة نظر**، أحمد الخمليشي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١ (١٩٨٨م).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٧
الفصل الأول: الفقه الافتراضيّ، تعريفه وضوابطه	١٥
المبحث الأول: الفقه الافتراضيّ لغة واصطلاحاً	١٧
المطلب الأول: الفقه لغة واصطلاحاً	١٧
المطلب الثاني: تعريف الفقه الافتراضيّ	١٩
المبحث الثاني: ضوابط الفقه الافتراضيّ	٢٥
المطلب الأول: أهمية الأخذ بضوابط الفقه الافتراضيّ	٢٥
المطلب الثاني: الضوابط العامة للفقه الافتراضيّ	٢٦
المبحث الثالث: أوجه الاختلاف والتوافق بين المانعين والمجيزين	٣١
المطلب الأول: استدلالات كل قسم واحتجاجاتهم	٣١
المطلب الثاني: الفقه الافتراضيّ عند أبي حنيفة	٣٤
المطلب الثالث: الافتراض والتوقع عند الإمام ابن تيمية	٣٩
المطلب الرابع: خلاصة توافقية بين مدرستي المنع والجواز	٤٤
الفصل الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمباحث الفقهية والأصولية	٤٧
المبحث الأول: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمباحث الفقهية	٤٩
المطلب الأول: علاقة الفقه الافتراضيّ بفقه الواقع	٤٩
المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمقاصد	٦١
المطلب الثالث: التوافق بين شروط الاجتهاد والافتراض	٧٤
المبحث الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالأدلة المتفق عليها	٨١

الموضوع	الصفحة

المطلب الأول: علاقة الفقه الافتراضيّ بالقرآن الكريم ٨١
المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالسُّنَّة النبوية ٩٦
المطلب الثالث: علاقة الفقه الافتراضيّ بالإجماع ١٠٣
المبحث الثالث: علاقة الفقه الافتراضيّ بالأدلة المختلف فيها ١٠٨
المطلب الأول: علاقة الفقه الافتراضيّ بالمصلحة المرسلة ١٠٨
المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالاستحسان ١١٦
المطلب الثالث: علاقة الفقه الافتراضيّ بسد الذرائع ١٢٠
المطلب الرابع: علاقة الفقه الافتراضيّ بإبطال الحيل ١٢٥
المطلب الخامس: علاقة الفقه الافتراضيّ بقول الصحابي ١٢٩
المطلب السادس: علاقة الفقه الافتراضيّ بالعرف ١٣١
المبحث الرابع: علاقة الفقه الافتراضيّ بالأحكام الشرعيّة ١٣٥
المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعيّ ١٣٥
المطلب الثاني: علاقة الفقه الافتراضيّ بالحكم التكليفي ١٣٦
الفصل الثالث: تطبيقات للفقه الافتراضيّ من خلال النّوازل المعاصرة ١٣٩
المبحث الأول: توظيف الفقه الافتراضيّ في الحكم على الاستنساخ ١٤١
المطلب الأول: تعريف الاستنساخ لغة واصطلاحاً ١٤٢
المطلب الثاني: تطبيق الفقه الافتراضيّ في الحكم على الاستنساخ ١٤٤
المطلب الثالث: الترجيح بين افتراضات المجيزين والمانعين ١٤٨
المبحث الثاني: توظيف الفقه الافتراضيّ في الحكم على عمليات التجميل .. ١٥٠
المطلب الأول: تعريف عمليات التجميل لغة واصطلاحاً ١٥٠
المطلب الثاني: ضوابط لتطبيق الفقه الافتراضيّ على العمليّات التّجميليّة . ١٥٢
المبحث الثالث: توظيف الفقه الافتراضيّ في حكم إصلاح غشاء البكارة ... ١٥٨
المطلب الأول: تعريف غشاء البكارة وأهميته ١٥٨
المطلب الثاني: تطبيق الفقه الافتراضيّ على مشاكل غشاء البكارة ١٦٠
الخاتمة ١٦٥
فهرس المصادر ١٦٩
فهرس الموضوعات ١٨٩