Al-Basirah Volume 16, No 1, pp. 100-119, Jun 2026
https://doi.org/10.22452/basirah.vol16no1.7

الإباحة والضرورة: دراسة أصولية تطبيقية في القضايا الطبية المعاصرة

Permissibility and Necessity: An *Usūlī* Applied Study of Contemporary Medical Issues

Abdul Hakim Suhaimi[1]

ملخص

يهدف هذا البحث إلى تحليل العلاقة الأصولية بين مفهومي الإباحة والضرورة في الفقه الإسلامي، وبيان الفروق المنهجية بين الحكم التكليفي والوصف الاستثنائي، مع تنزيل ذلك على نماذج تطبيقية من القضايا الطبية المعاصرة. وتتمثل مشكلة البحث في عدم وضوح التمييز المنضبط بين الإباحة بوصفها حكما تكليفيا قائما على التخيير، والضرورة بوصفها حالة طارئة تقتضي الترخيص في مخالفة الحكم الأصلي عند تحقق الخطر على إحدى الضروريات الخمس، وما يترتب على هذا الخلط من آثار فقهية مختلفة في التقويم الشرعي للمسائل المعاصرة. ويسعى البحث إلى معالجة هذه الإشكالية من خلال تحرير المفهومين تحريرا أصوليا، وبيان أوجه الاشتراك والافتراق بينهما من حيث التعريف والآثار، ثم اختبار ذلك من خلال تطبيقات مختارة من المجال الطبي. وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي في تتبع استعمالات الفقهاء والأصوليين لهذين المفهومين، والمنهج التحليلي في تحرير المصطلحات وبناء التصور المنهجي للفروق بينهما، والمنهج المقارن في إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف وآثارها الفقهية. وتوصل البحث إلى جملة من النتائج، من أبرزها أن أضبط تعريف للإباحة هو تعريف الآمدي القائم على التخيير الشرعي، وأن التعريف الأرجح للضرورة هو ما يشمل الضروريات الخمس، مع ثبوت قدر من الاشتراك والافتراق بينهما من حيث الطبيعة والآثار، وهو ما يتجلى أثره في التطبيقات الطبية المعاصرة، كالتداوي بالمحرم وتشريح الجثث.

الكلمات المفتاحية: *الإباحة، الضرورة، الأحكام التكليفية، القواعد الفقهية، القضايا الطبية المعاصرة.*

ABSTRACT

This study aims to analyze the uṣūlī relationship between the concepts of permissibility (ibāḥah) and necessity (ḍarūrah) in Islamic jurisprudence, and to clarify the methodological distinctions between a prescriptive ruling (ḥukm taklīfī) and an exceptional descriptive state (waṣf istithnā'ī), with the application of this analysis to selected models from contemporary medical issues. The research problem lies in the lack of a well-defined uṣūlī distinction between permissibility, as a prescriptive ruling based on legal choice, and necessity, as an incidental state that warrants legal concession by permitting deviation from the original ruling when a threat arises to one of the five essential interests (al-ḍarūriyyāt al-khams). This conceptual conflation has resulted in divergent juristic outcomes in the legal assessment of contemporary issues. The study seeks to address this problem by undertaking a principled uṣūlī refinement of both concepts, clarifying their points of convergence and divergence in terms of definition, nature, and legal effects, and subsequently testing these distinctions through selected applications in the medical field. The research adopts an inductive method by tracing the usages of these two concepts in the writings of jurists and legal theorists, an analytical method to refine the terminology and construct a coherent methodological framework for distinguishing between them, and a comparative method to highlight areas of agreement and divergence and their juristic implications. The study arrives at several findings, most notably that the most precise definition of permissibility is al-Āmidī's definition grounded in legal choice, and that the most sound definition of necessity is that which encompasses the five essential interests. It also establishes that

[1] Academic Trainee, Department of Fiqh and Usul al-Fiqh, Abdul Hamid Abu Sulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. abdulhakims@iium.edu.my.

permissibility and necessity share certain common aspects while differing in terms of their nature and legal effects, a distinction that becomes clearly evident in contemporary medical applications such as treatment with prohibited substances and post-mortem dissection.

Keywords: *Permissibility, Necessity, Legal Rulings, Legal Maxims, Contemporary Medical Issues*

المقدمة

فإن موضوع الإباحة والضرورة يعد من القضايا الأصولية الداخلة في مباحث الأحكام الشرعية؛ لما لهما من أثر مباشر في تقويم أفعال المكلفين وتنزيل الأحكام على الوقائع. فالإباحة أحد الأحكام التكليفية الخمسة، وهي ما خير فيه المكلف بين الفعل والترك دون تعلق الثواب أو العقاب بالفعل لذاته؛ لأن الشارع قد خير الفعل والترك على السواء. وعليه، تشمل الإباحة شطرا واسعا من تصرفات المكلفين اليومية، كالأكل والشرب والنوم ونحوها. وأما الضرورة فهي حالة استثنائية طارئة تقتضي الترخيص في مخالفة الحكم الأصلي عند وقوع المشقة البالغة أو الخطر المحقق أو المظنون، ويترتب عليها أحكام استثنائية مخصوصة تختلف في طبيعتها وآثارها عن الإباحة.

وتبرز إشكالية هذا البحث في عدم انضباط التمييز بين مفهومي الإباحة والضرورة في بعض التصورات الأصولية والتطبيقات الفقهية، حيث قد ينزل حكم الإباحة أحيانا منزلة الضرورة، أو يتوسع في نطاق الترخيص بدعوى الضرورة من غير تحقق شروطها وضوابطها.[2] ويترتب على إغفال هذا التمييز اضطراب في تقويم بعض النوازل المعاصرة؛ وذلك لأن الإباحة حكم تكليفي قائم على تخيير المكلف بين الفعل والترك، في حين أن الضرورة وصف استثنائي طارئ يؤثر في الحكم الأصلي، وينقله إلى حكم آخر بقدر ما تقتضيه الحالة، من غير أن تكون الضرورة في ذاتها حكما تكليفيا مستقلا.

وانطلاقا من ذلك، يسعى هذا البحث إلى دراسة مفهومي الإباحة والضرورة دراسة أصولية تحليلية مقارنة، من خلال تحرير تعريفهما لغة واصطلاحا عند الأصوليين، وبيان أمثلتهما، والكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بينهما من حيث المفهوم والحكم والآثار والمآلات. كما يهدف البحث إلى تنزيل هذه المعايير الأصولية على التطبيقات المعاصرة، ولا سيما في المجال الطبي، كمسائل التداوي بالمحرم وتشريح الجثث، بما يحقق مقاصد الشريعة في حفظ المصالح ودرء المفاسد ضمن ضوابط منضبطة.

المبحث الأول: مفهوم الإباحة والضرورة وأمثلتهما

المطلب الأول: تعريف الإباحة لغة واصطلاحا

إن الإباحة بمعناها اللغوي متعددة الدلالات؛ إذ إن الإباحة في الاصطلاح الأصولي ليست إلا بعض مدلولها اللغوي بعد تقييده بقيود مخصوصة جعلتها مصطلحا فنيا عند الأصوليين. ومن ثم، لا يستقيم البحث في

---

[2] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah al-Sharʿiyyah Muqāranah maʿa al-Qānūn al-Waḍʿī* (Cairo: Muʾassasah al-Risālah, 1985), 8.

الإباحة الاصطلاحية دون الوقوف أولا على معناها اللغوي. ولعل أوسع ما قيل في مفهوم الإباحة لغة ما ذكره ابن منظور في "لسان العرب"، حيث أوصل معانيها إلى سبعة عشر معنى.[3] وقد أشار الآمدي كذلك إلى مفهوم الإباحة في اللغة، غير أنه اقتصر على بعض مدلولاتها دون غيرها؛ لعدم تعلق تلك المعاني بالإباحة الأصولية، ومن تلك المعاني: الإظهار والإعلان والإطلاق والإذن.[4] والحاصل أن الإباحة المقصودة في هذا البحث هي معنى التخيير والإذن، أي إعطاء المكلف حرية الاختيار بين الفعل والترك دون تقييد.

وأما تعريف الإباحة عند الأصوليين، فقد وردت فيه تعريفات متعددة متقاربة في مدلولها، ويظهر أن اختلافهم فيها يرجع في الجملة إلى اختلافهم بين اعتماد الحد أو الرسم، مع ملاحظة أن بعض المعاني اللغوية ينسجم مع الاصطلاح الأصولي بعد تقييده بقيود مخصوصة. ومن أبرز هذه التعريفات: تعريف الغزالي للمباح بأنه: «الذي ورد الإذن من الله ﷻ بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله ولا مدحه، ولا بذم تاركه ولا مدحه»، ثم ذكر تعريفا آخر مفاده أنه ما لا ضرر في فعله ولا تركه ولا نفع فيهما.[5] ويؤخذ على التعريف الثاني أنه غير جامع؛ لعدم اشتماله على الأفعال التي خير الشارع فيها بين الفعل والترك مع مجرد الإعلام، دون أن يكون ذلك تخييرا إنشائيا. كما أن هذا التعريف يخرج بعض الأفعال التي دل الدليل السمعي على استواء فعلها وتركها في المصلحة والمفسدة دنيويا وأخرويا، مع كونها مباحة شرعا، ولو اشتمل فعلها أو تركها على ضرر؛ إذ مدار الإباحة ليس المصلحة أو المفسدة، وإنما خطاب الشارع بالتخيير، فما دل الدليل السمعي على إباحته فهو مباح ولو اقترن فعله أو تركه بضرر.[6] وعلى هذا النحو عرف الرازي الإباحة بأنها ما أعلم فاعله أنه لا ضرر في فعله ولا تركه ولا نفع في الآخرة، وهو تعريف يجري عليه الاعتراض نفسه.[7]

أما الآمدي، فقد انتهى بعد عرض الأقوال ومناقشتها إلى تعريف الإباحة بأنها: «ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل»،[8] وهو تعريف امتاز بالدقة والاستقامة. فقوله "ما دل الدليل السمعي" يخرج أفعال الله ﷻ عن دائرة الأحكام، كما يحترز بقوله: "من غير بدل" عن الواجب الموسع والواجب المخير. وقد عرّف السبكي الإباحة بأنها: «اقتضاء الخطاب بالتخيير»،[9] إلا أن هذا التعريف غير مانع لدخول الواجب المخير والواجب الموسع فيه. [10]

---

3 Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Vol. 2 (Beirut: Dār Ṣādir, 1414H), 416.

4 ʿAlī ibn Muḥammad al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1402H), 123.

5 Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1993), 53.

6 Al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, Vol. 1, 123. Muḥammad Salām Madkūr, *Naẓariyyat al-Ibāḥah ʿinda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahāʾ* (Cairo: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1983), 37.

7 Muḥammad ibn ʿUmar al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 1 (Cairo: Muʾassasat al-Risālah, 1997), 102.

8 Al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, Vol. 1, 123.

9 ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī al-Subkī, *Jamʿ al-Jawāmiʿ fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003), 14.

10 Al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, Vol.1, 123.

وقد اختار مدكور تعريف الآمدي؛ لما فيه من الوضوح والاستقامة، واعتبره تعريفا بالحد لا بالرسم، وهو أولى في الصناعة المنطقية.[11] ومع ذلك، أورد عليه أنه لا يشمل الإباحة الأصلية التي لم يدل عليها دليل خاص، فأضاف بعض الباحثين قيدا آخر: «وما لا يدل على تحريمه دليل بعينه»،[12] غير أن الباحث يرى أن تعريف الآمدي كاف ولا يحتاج إلى زيادة؛ لأن كل مباح لا بد أن يدل عليه دليل سمعي، إما دليل خاص كقوله ﷻ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (الأعراف: 31)، أو دليل عام كقوله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: 29)، فشمل الآمدي بذلك الأدلة العامة والخاصة معا، وهو ما يحقق مقصود التعريف بأوجز عبارة.

المطلب الثاني: أمثلة الإباحة

يمكن تمثيل الإباحة باعتبار متعلقها ومناطها إلى أقسام متعددة، من أبرزها: حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وحكم الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع، وحكم الأشياء التي ورد النص بإباحتها. وفيما يأتي تفصيل هذه الأقسام:

أولا: حكم الأشياء قبل ورود الشرع

والمراد به حكم الأشياء قبل بعثة الرسل والأنبياء. لقد ذهب إلى القول بإباحة الأشياء قبل ورود الشرع معتزلة البصرة، وأهل الظاهر، وجمهور الحنفية، ونسب هذا القول إلى أبي الفرج المالكي، وأبي حامد المروذي، وأبي إسحاق المروزي، وابن سريج من الشافعية، والشريف المرتضى من الشيعة.[13] غير أنهم اختلفوا في مستند هذا الحكم؛ فذهب أكثر المعتزلة إلى ثبوته بالعقل، بينما قرر الجمهور أنه لا يثبت إلا بالشرع بعد وروده.[14] وتظهر ثمرة هذا الخلاف في مسألة استصحاب الحال قبل ورود الشرع؛ إذ مثل الطوفي لذلك بالحكم بإباحة أكل الخيل والضب والضبع ونحوها بناء على استصحاب حالها قبل الشرع إلى ما بعد وروده؛ لعدم قيام دليل يدل على تحريمها أو إباحتها على وجه التعيين.[15]

ثانيا: حكم الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع

المراد به هو ما لم يرد فيه نص خاص بعد ورود الشرع، وهو كثير في الشريعة؛ لأن النصوص محدودة والمسائل المتجددة غير متناهية. وقد دل الكتاب والسنة على وقوع هذا النوع، كقوله ﷻ: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن

---

11 Madkūr, *Naẓariyyat al-Ibāḥah,* 42–43.

12 Muḥammad Amān Allāh, *Mudhakkīrah fī Naẓariyyat al-Ibāḥah ʿinda al-Uṣūliyyīn* (Kuala Lumpur: al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah al-ʿĀlamiyyah bi-Mālīziyā, 2014), 19.

13 Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 1 (Amman: Dār al-Kutubī, 1994), 203.

14 Aḥmad ibn ʿAbd Allāh al-Ḍuwayḥī, *Qāʿidat al-Aṣl fī al-Ashyāʾ al-Ibāḥah* (Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd al-Islāmiyyah, 2007), 39-41.

15 Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Vol. 1 (Cairo: Muʾassasat al-Risālah, 1987), 402.

تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة: 101)، وقوله ﷺ: «الحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ».[16] وقد اختلف الأصوليون في حكم المسكوت عنه بين الإباحة والحظر والوقف، إلا أن الراجح هو الإباحة، وهو ما اختاره كثير من المحققين، كالكرخي وابن عبد البر وابن القيم وابن النجار الفتوحي.[17] ومثل ابن نجيم لذلك بالحيوان المشكل أمره كالزرافة، وبالنبات المجهول اسمه.[18]

وينبغي التنبيه إلى أن بعض الأصوليين خلط بين هذه المسألة ومسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، والصحيح التفريق بينهما؛ لاختلاف المآخذ، وإن كانت الثانية متفرعة عن الأولى، كما نبه على ذلك الزركشي.[19]

ثالثا: حكم الأشياء بالإباحة عن طريق النصوص

وأما ما ورد النص بإباحته من الكتاب والسنة، فإباحته ظاهرة؛ إذ دل الدليل السمعي عليها دلالة صريحة، وقد تستفاد من أسلوب الخطاب أو من القرائن المحتفة به. وقد بحث الأصوليون ذلك ضمن مسألة أساليب الإباحة والصيغ الدالة على الإباحة، وهي متعددة، وقد ذكر محمد مصطفى الزحيلي ستة أساليب منها، يجمعها إفادة الإذن بالفعل، أو التخيير فيه، أو رفع الحرج والمؤاخذة عنه.[20] ومن أبرز هذه الأساليب ما يأتي:

أ. **النص الصريح على إباحة الفعل أو التخيير بين فعله وتركه،** كقوله ﷺ لمن سأله عن الصوم في السفر: «إِنْ شِئْتَ فَصُمْ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ»[21]، وهو نص صريح في إفادة التخيير، والتخيير من لوازم الإباحة.

ب. **النص على انتفاء الإثم أو الجناح أو الحرج عن الفعل؛** لأن نفي المؤاخذة عنه يدل في الأصل على الإذن فيه. ومن ذلك قوله ﷻ في إباحة الخلع بعوض عند خوف الزوجين عدم إقامة حدود الله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: 229).

ج. **الأمر بالفعل إذا اقترنت به قرينة تصرفه عن الوجوب أو الندب إلى الإباحة،** كقوله ﷻ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف: 31)، فإن الأمر بالأكل والشرب هنا للإباحة والامتنان، لا للوجوب على الإطلاق.

---

16 Muḥammad ibn ʿĪsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Libās, Bāb Mā Jāʾa Fī Labs al-Firāʾ, no. hadith 1726, Vol. 4 (Cairo: Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1395H), 220.

17 Al-Ḍuwayḥī, *Qāʿidat al-Aṣl,* 128.

18 Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm Ibn Nujaym, *al-Ashbāh wa-al-Naẓāʾir* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999), 57.

19 Al-Ḍuwayḥī, *Qāʿidat al-Aṣl*, 32. Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 8, 8. Al-Zarkashī, *Al-Manthūr fī al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah*, Vol. 1 (Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyyah, 1985), 176.

20 Muḥammad Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1 (Damascus: Dār al-Khayr, 2006), 375-376.

21 Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Kitāb al-Ṣawm, Bāb al-Ṣawm fī al-Safar wa al-Iftār, no. hadith 1841, Vol. 2 (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993), 686.

د. **الأمر الوارد بعد الحظر**، فإنه يفيد رفع المنع والعودة بالفعل إلى دائرة الإباحة عند جماعة من الأصوليين، كقوله ﷻ في الصيد بعد التحلل من الإحرام: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: 2)، بعد أن كان الصيد محظورا على المحرم بقوله ﷻ: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ (المائدة: 1).

هـ. **التصريح بحل الفعل**، كقوله ﷻ في إباحة الطيبات وطعام أهل الكتاب: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ (المائدة: 5).

و. **الاستثناء الوارد عقب التحريم**؛ لأن إخراج بعض الأفراد من الحكم المحرم يدل على عدم شمول التحريم لها. ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ... وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ (المائدة: 3)، فدل الاستثناء على إباحة ما أدركت ذكاته الشرعية من هذه الحيوانات قبل موته.

المطلب الثالث: مفهوم الضرورة لغة واصطلاحا

لا يختلف تعريف الضرورة في أصلها اللغوي عما قرره الأصوليون والفقهاء في الجملة، غير أنهم قيدوها بقيود زائدة قصدوا بها ضبط مدلولها في الاستعمال الاصطلاحي. وقد تعددت دلالات الضرورة في اللغة، وكلها ترجع في الجملة إلى أصلين :الضرر والاضطرار. ومن معانيها: النازل الذي لا مدفع له، والضيق، وضد النفع، والحاجة والاحتياج، والإلجاء، والمشقة، وما تبلغ فيه الحاجة حدا لا يطاق، حتى تتعلق بحفظ الضروريات الخمس.[22]

ومن خلال استقراء هذه المعاني، يظهر أن أوسعها وأقربها إلى الاستعمال الأصولي هو المعنى الذي يتصل بحفظ الضروريات، وهو ما تبناه عدد من المعاصرين، وفي مقدمتهم وهبة الزحيلي. أما حصر الضرورة في معناها الضيق، كما ذهب إليه كثير من المتقدمين بتمثيلها بالمخمصة المهددة للنفس، فهو تعريف غير جامع؛ لعدم استيعابه سائر صور الضرورة المتحققة في الخارج، كحفظ الدين أو العقل أو المال.[23] وسيأتي بيان ذلك.

وأما في الاصطلاح، فقد عرف الأصوليون الضرورة بتعريفات متعددة، يغلب عليها عند المتقدمين قصرها على الخوف على النفس بسبب الجوع أو العطش. فمن ذلك قول أبي بكر الجصاص في تفسير قوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، حيث فسر الضرورة بخوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء

---

22 ʿAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Al-Taʿrīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1403H), 138. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Vol. 4, 484. Muḥammad ibn ʿUmar al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 5 (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420H), 192. Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān*, Vol. 2 (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384H), 483. Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Fayrūz Ābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Cairo: Maktab Taḥqīq al-Turāth, Muʾassasat al-Risālah, 1426H), 428. Muḥammad ʿAbd al-Raʾūf al-Manāwī, *Al-Tawqīf ʿalā Muhimmāt al-Taʿārīf* (Cairo: ʿĀlam al-Kutub, 1410H), 222.

23 Al-Zuḥaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah*, 67.

بترك الأكل، وهو تعريف يركز على أحد أفراد الضرورة دون غيره.[24] وعلى هذا المعنى جرى البزدوي وابن قدامة، حيث عرفا الضرورة بما يخاف معه تلف النفس أو العضو.[25] وأضاف ابن جزي قيدا مهما حين اعتبر أن الخوف قد يكون علما أو ظنا، وهو ما يفيد في بيان طريق معرفة تحقق الضرورة.[26] كما قرب السيوطي هذا المعنى حين جعل الضرورة بلوغ حد يخاف معه الهلاك أو مقاربته، مع التمثيل بالأكل واللباس، إلا أن ذلك لا يخرجها عن كونها محصورة في حفظ النفس.[27]

ويظهر من مجموع هذه التعريفات أن جل المتقدمين نظروا إلى الضرورة من زاوية وقوعها الأشيع في زمانهم، وهي المجاعة والمخمصة، فمثلوا بها لكثرة وقوعها، لا إنكارا لغيرها من الضروريات. ويؤيد ذلك أنهم كانوا غالبا بصدد تفسير الآيات الواردة في إباحة المحرمات من المطعومات حال الاضطرار، كقوله ﷻ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: 173).

وانطلاقا من هذا، أعاد المعاصرون النظر في تعريف الضرورة توسيعا لمفهومها، بما يشمل جميع الضروريات الخمس. فعرفها محمد أبو زهرة بأنها الحالة التي يخشى فيها على الحياة أو المال إذا لم يتناول المحظور، أي يكون الشخص في حالة تهدد مصلحته الضرورية.[28] وإن كان اقتصاره على النفس والمال، إلا أن تعبيره بـ"المصلحة الضرورية" يشير إلى الضروريات الأخرى وإن لم يصرح بذلك. أما وهبة الزحيلي فقد عرف الضرورة بأنها الحالة التي تطرأ على الإنسان من خطر أو مشقة شديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر بالنفس أو العضو أو العرض أو العقل أو المال، ويتعين معها ارتكاب المحظور أو ترك الواجب أو تأخيره دفعا للضرر في غالب الظن ضمن ضوابط الشرع.[29] ويلاحظ أن هذا التعريف من أوسع التعريفات؛ لاشتماله على أنواع الضرورة، وبيانه لما يترتب عليها من آثار تكليفية، مع التنبيه إلى طريق معرفتها. وإن لم يصرح فيه بحفظ الدين، إلا أن الزحيلي قد نص في مواضع أخرى على دخول الدين ضمن الضروريات الخمس.[30] كما عرف يعقوب الباحسين الضرورة بأنها الحالة التي لو لم تراع لجزم أو خيف ضياع المصالح الضرورية الخمس،[31] وهو تعريف يمتاز بذكره لطريق تحقق الضرورة علما أو ظنا.

وبناء على ما سبق، فإن التعريف المختار للضرورة هو ما قرره وهبة الزحيلي؛ لما فيه من شمول ووضوح. ويمكن صياغته على النحو الآتي: الضرورة هي الحالة التي تطرأ على الإنسان من ضرر أو مشقة

---

24 Aḥmad ibn ʿAlī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qurʾān*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH), 157.

25 ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, Vol. 1 (Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.), 1518. ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, Vol. 9 (Cairo: Maktabat al-Qāhirah, 1389H), 415.

26 Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Juzayy al-Kalbī, *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah* (n.p., 1431H), 116.

27 ʿAbd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir fī Qawāʿid wa Furūʿ al-Shāfiʿiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1403H), 85.

28 Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Egypt: Dār al-Fikr al-ʿArabī, n.d., 1387H), 47.

29 Al-Zuḥaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah*, 67–68.

30 Ibid., 68-69.

31 Yaʿqūb ʿAbd al-Wahhāb al-Bāḥisīn, *Rafʿ al-Ḥaraj*, PhD diss., Faculty of Sharīʿah and Law, al-Azhar University, Cairo, 1972, 540.

شديدة بحيث يخاف علما أو ظنا على مصالحه الضرورية، وتبيح ارتكاب المحظور أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته؛ دفعا للضرر بالضوابط الشرعية.

المطلب الرابع: أمثلة الضرورة

مثل الفقهاء للضرورة بصور متعددة، غير أنهم غالبا حصروها في حالتين أو ثلاث. فقد قال القرطبي: «الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم أو بجوع في مخمصة»،[32] وزاد ابن العربي حالة الفقر بقوله: «أو بفقر لا يجد فيه غيره».[33] وحاصل هذه الأقوال أن الضرورة عندهم تدور غالبا حول الإكراه والجوع، وأما الفقر فيرجع في حقيقته إلى الجوع؛ لكونه سببا له. وقد تطلق الضرورة أيضا بمعناها الأعم، كما بسطها وهبة الزحيلي حيث أوصل صورها إلى أربع عشرة حالة.[34]

غير أن هذه الأمثلة لم ترتب في الغالب وفق أنواع الضرورة كما تقررت في مباحث المقاصد، لذلك يجدر تصنيفها بحسب الضروريات الخمس على النحو الآتي:

أولا: ضرورة تهدد الدين

حفظ الدين هو الأصل في الشرع، وبه تستقيم حياة الإنسان في دنياه وأخراه.[35] ومن ثم، كانت الضرورة المتعلقة به قائمة على مر العصور. وقد دل قوله ﷺ: «لَا تزال طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ ...»[36] على دوام وجود من يناوئ هذا الدين ويسعى إلى إفساده، ومن أجل ذلك شرع الجهاد؛ دفعا لعدوانهم. فإذا تعرض الدين لخطر حقيقي، أبيح – بل قد يجب عينا في بعض الحالات[37] – ارتكاب ما هو محظور في الأصل، كقتال المعتدين؛ حفظا لوجود الدين واستمراره، مع أن الأصل في الدماء الحرمة، كما دل عليه قوله ﷻ: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ﴾ (المائدة: 32).

ثانيا: ضرورة تهدد النفس

وهي أشهر صور الضرورة عند الفقهاء؛ لكثرة وقوعها. وقد دلت النصوص الشرعية على إباحة تناول المحرمات حال الاضطرار؛ خوفا على النفس، كقوله ﷻ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة:

---

32 Al-Qurṭubī, *Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān*, Vol. 2, 225.

33 Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʾān*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003), 82.

34 Al-Zuḥaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah*, 73.

35 ʿAlī ibn Ismāʿīl al-Abyārī, *Al-Taḥqīq wa-al-Bayān fī Sharḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 3 (Kuwait: Dār al-Ḍiyāʾ, 1434H), 121.

36 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Kitāb al-Iʿtiṣām bi-l-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb: Qawl al-Nabī ﷺ: "Lā tazālu ṭāʾifatun min ummatī ẓāhirīn ʿalā al-ḥaqq," wa hum ahl al-ʿilm, Vol. 6, no. hadith 6881, 2667.

37 Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, Vol. 16 (Kuwait: Dār al-Salāsil, , n.d.), 130-132.

173). بل ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب تناول المحرم عند خوف هلاك النفس؛ لأن حفظ النفس واجب، وتركه مع القدرة يعد إفسادا محرما، ونقل عن مسروق قوله بدخول النار من اضطر فلم يأكل حتى مات.[38]

ثالثا: ضرورة تهدد العقل

وتلحق هذه الصورة بما سبق؛ إذ إن العقل من الضروريات التي يجب حفظها. فإذا خيف تلفه أو زواله بسبب الجوع الشديد أو غيره من الأسباب القهرية، جاز ارتكاب المحظور لدفع هذا الخطر؛ لأن حفظ العقل مقصد شرعي مستقل، ولا يتحقق ذلك إلا برفع سبب الهلاك أو التلف عنه.

رابعا: ضرورة تهدد العرض

وتندرج ضمن باب الدفاع الشرعي. فإذا وقع اعتداء على عرض الإنسان، جاز له دفعه بالقدر الذي يندفع به الاعتداء؛ مراعيا قاعدة الأخف فالأخف.[39] وقد دل على ذلك قوله ﷺ: «وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ».[40] وفي هذا الحديث دلالة صريحة على إباحة ارتكاب ما هو محظور في الأصل كالقتل حال الضرورة؛ دفاعا عن العرض، على أن يكون ذلك في حدود الضوابط الشرعية.[41]

خامسا: ضرورة تهدد المال

وتلحق هذه الصورة أيضا بالدفاع الشرعي. وقد دل على حديث: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟ قَالَ: فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: قَاتِلْهُ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيدٌ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: هُوَ فِي النار».[42] ويدل الحديث على مشروعية الدفاع عن المال عند تعرضه للاعتداء، وجواز دفع المعتدي بالقدر اللازم ولو أفضى ذلك إلى قتله عند تعذر دفعه بوسيلة أخف، مع ثبوت أجر الشهادة لمن قتل دفاعا عن ماله.

المبحث الثاني: المقارنة بين الإباحة والضرورة

المطلب الأول: أوجه التشابه

---

38 Abū al-ʿAbbās Ibn Taymiyyah, *Majmūʿ al-Fatāwā*, Vol. 26 (Madinah: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416H), 181.

39 Al-Zuḥaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah*, 73.

40 Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Diyāt, Bāb Mā Jāʾa Fī Man Qutila Dūna Mālihi Fahuwa Shahīd, Vol. 4, no. hadith 1421, 30.

41 Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Jāmiʿ al-Tirmidhī*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.), 566. Al-Zuḥaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah*, 145.

42 Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Īmān, Bāb al-Dalīl ʿalā anna man Qaṣada Akhdh Māl Ghayrihi bi ghayr Ḥaqq kāna al-Qāṣid Muhḍar al-Dam fī Ḥaqqihi wa in Qutila kāna fī al-Nār, wa anna man Qutila dūna Mālihi fa huwa Shahīd, Vol. 1 (Cairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāʾuh, 1374 AH), no. hadith 140, 124.

بعد تحرير مفهومي الإباحة والضرورة، يظهر أن بينهما قدرا من الاشتراك، وإن اختلفا في الحقيقة والآثار. ويتجلى هذا الاشتراك في الوجوه الآتية:[43]

أ. اشتراك الإباحة والضرورة في معنى التخيير في بعض الصور

تتحقق حالة الضرورة عند تهديد المصالح الضرورية للإنسان، فيرخص له حينئذ في ارتكاب المحظور أو ترك الواجب أو تأخيره، مع رفع الإثم والمؤاخذة. وفي بعض صور الضرورة يتحقق التخيير بين الفعل والترك، وهو معنى يقارب حكم الإباحة، كما في دفع الصائل؛ إذ يشرع الدفع ابتداء بالأخف فالأخف، فإن تعين القتل جاز ولا يترتب عليه حد ولا عقوبة.

ب. ثبوت بعض صور الإباحة والضرورة بالنص الشرعي

ثبتت الإباحة في بعض الأفعال بنصوص صريحة تدل على التخيير بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم، كما ثبتت بعض صور الضرورة بالنص، كإباحة تناول المحرمات عند المجاعة أو الإكراه، مما يدل على أن كليهما قد يستند إلى دليل نقلي مباشر من الشارع.

ج. تعلق الإباحة والضرورة بأفعال المكلفين

الإباحة حكم تكليفي أصلي يتعلق بأفعال المكلفين من حيث التخيير. وأما الضرورة فهي حالة طارئة أو وصف عارض يلحق أفعال المكلفين، فينقلها – في الغالب – من دائرة التحريم أو الوجوب إلى حكم الإباحة أو ما في معناها. ومثال ذلك، إباحة النطق بكلمة الكفر حال الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان، بعد أن كان محرما في الأصل.

د. انتفاء العقاب في الغالب عن فاعل الإباحة والضرورة وتاركهما

الأصل أن الإباحة لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب لذاتها، وكذلك الفعل الواقع حال الضرورة لا يستتبع مؤاخذة شرعية في الدنيا ولا عقابا في الآخرة. غير أن الثواب قد يترتب بالنية، كما قرره الأصوليون، فالمباح قد ينقلب قربة بالنية، دون أن يخرج عن وصف الإباحة من حيث الحكم.

هـ. ارتباط الإباحة والضرورة بالقواعد الفقهية الكلية

ترتبط الإباحة والضرورة بجملة من القواعد الفقهية التي تضبط تنزيل الأحكام وتنظم فروعها، فمن القواعد المتعلقة بالإباحة: "الأصل في الأشياء الإباحة"، و"بقاء ما كان على ما كان"، ومن القواعد المتعلقة بالضرورة: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"الضرورة تقدر بقدرها"، و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة".

---

43 Amān Allāh, *Mudhakkīrah*, 51-52.

و. تحقق الخيار بين الفعل والترك في بعض صور الضرورة

قد يجد المكلف في بعض حالات الضرورة خيارا حقيقيا بين الفعل والترك، وهو ما يقارب حكم الإباحة، كما في مسألة الإكراه على النطق بكلمة الكفر؛ إذ يجوز له النطق بها مع اطمئنان القلب بالإيمان، كما يجوز له الامتناع والصبر ونيل أجر الشهادة. وقد دل على ذلك قوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: 106)، وقصة عمار بن ياسر رضي الله عنه شاهدة على هذا التخيير المشروع في حال الإكراه.

ز. كون الإباحة والضرورة تشريعا عاما مع تفاوت الامتثال

الإباحة والضرورة تشريعان عامان يشملان المكلفين جميعا، إلا أن التقي لا يقدم على المحرم إلا عند تحقق الضرورة المعتبرة شرعا، بخلاف الفاسق الذي قد يتوسع في تناول المحرم دون تحقق موجب شرعي. ويتجلى ذلك في أزمنة المجاعات، حيث لا يتناول المتقي المحرم إلا عند تحقق الاضطرار الحقيقي، بينما قد يتجاوزه غيره دون مسوغ شرعي.

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف

على الرغم من وجوه الاشتراك بين الإباحة والضرورة، فإن بينهما فروقا جوهرية تتعلق بالحقيقة الأصولية، والآثار الشرعية، وضوابط التطبيق. ويمكن إجمالها فيما يأتي:[44]

أ. الإباحة حكم تكليفي، بخلاف الضرورة

الإباحة حكم تكليفي يتعلق بأفعال المكلفين من حيث التخيير بين الفعل والترك، ولذلك أدرجت ضمن الأحكام التكليفية الخمسة. أما الضرورة فليست حكما تكليفيا، وإنما هي وصف طارئ أو سبب مؤثر يقتضي انتقال الحكم من أصله إلى حكم آخر، وغالبا يكون ذلك إلى الإباحة أو ما في معناها.

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن المباح لا تكليف فيه من حيث الأصل؛ لانتفاء الأمر والنهي عنه، وأن إدخاله ضمن الأحكام التكليفية إنما هو تجوز.[45] غير أن المباح قد يكتسب حكما تكليفيا آخر باعتبار عارض خارجي، فيصير واجبا أو مندوبا أو مكروها أو محرما بحسب ما يغلب فيه من مصلحة أو مفسدة،[46] بخلاف الضرورة التي لا تنشئ حكما لذاتها، وإنما تغير الحكم القائم بسبب طارئ.

ب. تارك المباح لا يعاقب، بخلاف تارك الضرورة في بعض الصور

---

44 Amān Allāh, *Mudhakkīrah*, 52-53.

45 Maḥmūd ibn Muḥammad al-Minyāwī, *Al-Muʿtaṣar min Sharḥ Mukhtaṣar al-Uṣūl min ʿIlm al-Uṣūl* (Egypt: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011), 29.

46 Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 1, 365.

الإباحة في حقيقتها لا تتعلق بالثواب ولا بالعقاب، فإذا ترتب على الفعل أو الترك مؤاخذة لم يعد الحكم إباحة. وأما ما يذكره الأصوليون من أن بعض المباحات إذا تركت بالكلية صارت محرمة كالأكل ووطء الأزواج زوجاتهم، فذلك لأمر خارج عن حقيقة الإباحة، لا لذاتها.

أما الضرورة فقد يترتب على تركها إثم وعقاب، كما في الامتناع عن تناول المحرمات حال المجاعة الشديدة؛ لأن ذلك يؤدي إلى إهلاك النفس، وقد نهى الشارع عن ذلك بقوله ﷻ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: 195)، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء: 29).

ج. تارك المباح لا يثاب لذاته، بخلاف تارك الرخصة في بعض صور الضرورة

لا يترتب على ترك المباح ثواب أو مدح من حيث هو مباح؛ لاستواء فعله وتركه في خطاب الشارع، وإن كان قد يثاب على تركه لنية صالحة.[47] وأما في بعض حالات الضرورة، فقد يثاب المكلف على ترك الرخصة والأخذ بالعزيمة، كما فيمن أكره على النطق بكلمة الكفر، فامتنع وصبر مع اطمئنان قلبه بالإيمان؛ إذ قد يثاب على صبره وتمسكه بالعزيمة، وقد يبلغ أجر الشهادة إن قتل بسبب امتناعه.

د. الإباحة حكم واحد، بينما الضرورة قد تنتقل بين أحكام متعددة

الإباحة حكم واحد من الأحكام التكليفية. أما الضرورة فقد تفضي إلى أحكام مختلفة، فتجعل الفعل واجبا أو مندوبا أو مباحا أو مكروها بحسب الحال. فمثلا، تناول الميتة في حال المجاعة قد يكون واجبًا؛ لأن تركه يؤدي إلى هلاك النفس، وهو محرم شرعا.

هـ. الضرورة مقيدة بضوابط، بخلاف الإباحة

اشترط الفقهاء للعمل بالضرورة شروطا وضوابط دقيقة؛ سدا لذريعة التوسع غير المنضبط، ومن أبرزها:

- تحقق الضرورة فعلا أو ظنا غالبا
- تعذر دفع الضرر بوسيلة مباحة
- كون الضرورة ملجئة يخشى معها فوات مصلحة ضرورية
- عدم مخالفة مقاصد الشريعة الكلية
- الاقتصار على القدر اللازم لدفع الضرر
- عدم الترتب على الضرورة ضرر أشد أو مساو.[48]

وأما الإباحة فليست مقيدة بهذه الشروط؛ لأنها موضوعة ابتداء على التخيير.

---

47 Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawāwī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ ibn al-Ḥajjāj*, Vol. 7 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1392H), 92.

48 Al-Zuḥaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah*, 68-72.

و. كثرة القواعد الفقهية المنظمة للضرورة بخلاف الإباحة

الضرورة حالة استثنائية خارجة عن الأحكام الأصلية، ولذلك كثرت القواعد الفقهية المنظمة لها، مثل: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"الضرورة تقدر بقدرها"، و"الاضطرار لا يبطل حق الغير". ويتضح ذلك في التفريق بين حقوق الله ﷻ وحقوق العباد، إذ قد تسقط الضرورة الحد، ولا تسقط الضمان، كما في سرقة مال الغير عند الاضطرار.

ح. دوام الإباحة بخلاف مؤقتية الضرورة

الإباحة يعمل بها على وجه الدوام ما لم يطرأ عارض يغير حكمها. وأما الضرورة فهي مرتبطة بسببها وجودا وعدما، فلا يعمل بها إلا بقدر تحققها، ويزول حكمها بزوال موجبها.

ط. تحقيق الضرورة محتاج إلى اجتهاد بخلاف الإباحة

العمل بالضرورة يفتقر إلى تحقيق المناط الخاص، وهو نوع اجتهاد في حق المكلف، كما في دفع الصائل، حيث يجب مراعاة الأخف فالأخف. أما الإباحة فغالبا تكون معلومة بالنص أو السكوت الشرعي، ولا يحتاج العمل بها إلى هذا النوع من الاجتهاد إلا في طرق تنزيلها.

ي. انتفاء المسؤولية في الإباحة، بخلاف الضرورة في حقوق العباد

لا تترتب مسؤولية مدنية أو جنائية على العمل بالمباح. أما في حال الضرورة فقد ترفع المسؤولية الجنائية دون المدنية، كما في تناول مال الغير حال الاضطرار؛ إذ يسقط الإثم والعقوبة، ويبقى الضمان واجبا. وقد قرر علاء الدين البخاري أن الضرورة تسقط الإثم ولا تسقط الضمان.[49]

المبحث الثالث: التطبيقات في المسائل الطبية المعاصرة

يلاحظ أن المجال الطبي من أكثر المجالات التي تبرز فيها حالة الضرورة وتتعين فيها الأحكام الاستثنائية؛ لما يكتنفه من تعلق مباشر بحفظ النفس وسلامة الجسد، وهما من أعظم مقاصد الشريعة. وقد جمع التشريع الإسلامي بين الثبات في الأصول والمرونة في الفروع، فالتزم بمقاصده الكلية، مع مراعاة تطورات الحياة الإنسانية وما يستجد فيها من مكتشفات علمية وتقنيات طبية؛ تحقيقا لمبدأ اليسر، ورفعا للحرج، وصيانة للكيان الإنساني من الهلاك أو الضرر البالغ.

وفي هذا الإطار، تبرز جملة من التطبيقات الطبية المعاصرة التي يعمل فيها بالأحكام الاضطرارية وفق ضوابطها الشرعية، ومن أهمها مسألة التداوي بالأدوية المستخرجة من أعيان نجسة أو محرمة.

---

49 Al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, Vol. 4, 391.

المطلب الأول: حكم أخذ الأدوية المستخرجة من الأشياء النجسة

قد تحتوي بعض الأدوية المعاصرة على مواد محرمة أو نجسة في أصلها، كالكحول والخمور، أو مشتقات الخنزير، ويمكن إرجاع هذه المسألة إلى ما بحثه الفقهاء قديما في باب "التداوي بالمحرم". وقد اتفق الفقهاء في الجملة على منع التداوي بالمحرمات والنجاسات في الأحوال العادية؛ استنادا إلى الأحاديث الصريحة. ومن ذلك، قوله ﷺ حين سئل عن الخمر يتخذها دواء: «إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ، وَلَكِنَّهُ دَاءٌ»،[50] وقوله ابن مسعود رضي الله عنه: «إِنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ»،[51] وقوله ﷺ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الدَّوَاءِ الخَبِيثِ»،[52] وقوله ﷺ: «تَدَاوَوْا، وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ».[53] وهذه النصوص تمثل العزيمة التي يرجع إليها في حال السعة والاختيار.

غير أن الفقهاء اختلفوا في حكم التداوي بالمحرم أو النجس عند الحاجة أو الضرورة، ويمكن تلخيص أقوال المذاهب فيما يأتي:

- **الحنفية** اشترطوا لجواز التداوي بالنجس أو المحرم تحقق أمرين: العلم أو غلبة الظن بحصول الشفاء، وعدم وجود بديل مباح يقوم مقامه. وحملوا النهي الوارد عن التداوي بالمحرم على ما إذا لم يتحقق فيه نفع راجح.[54]
- **المالكية** عمموا المنع من التداوي بكل نجس أو محرم، سواء أكان خمرا أو غيره، وسواء كان صرفا أو مخلوطا، عن طريق الشرب أو الاستعمال الخارجي. واستثنوا حالة واحدة، وهي التداوي بالطلاء الخارجي عند خوف الهلاك، ولو كان الدواء نجسا أو محرما.[55]
- **الشافعية** فرقوا بين المحرم الصرف وغيره، فمنعوا التداوي بالنجس أو المحرم الصرف. وأجازوه إذا كان مستهلكا في دواء آخر طاهر، بشرط تعينه وعدم وجود بديل، وأن يكون المتداوي عارفا بالطب حتى ولو كان فاسقا أو بإخبار طبيب مسلم عدل.[56]

---

50 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Ashriba, Bāb Taḥrīm al-Tadāwī bi-l-Khamr, Vol. 3, no. hadith 1984, 1573.

51 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ashriba, Bāb Sharāb al-Ḥulwāʾ wa al-ʿAsal, Vol. 5, 2129.

52 Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Abwāb al-Ṭibb, Bāb mā Jāʾa fī man Qatala Nafsahu bi Summ aw Ghayrihi,Vol. 4, no. hadith 2045, 387.

53 Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ashʿath, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb fī al-Adwiya al-Makrūha, Vol. 4, no. hadith 3874 (Beirut: al-Maktaba al-ʿAṣriyya, n.d.), 7.

54 Muḥammad Amīn Ibn ʿĀbidīn, *Ḥāshiyat Radd al-Muḥtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*, Vol. 1 (Cairo: Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādih, 1966), 210.

55 Wizārat al-Awqāf, *al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah*, Vol. 11, 10.

56 Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaṭīb al-Shirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʿrifat Maʿānī Alfāẓ al-Minhāj*, Vol. 5, (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 518.

- **الحنابلة** ألحقوا بالمحرم والنجس كل ما هو مستقذر طبعا كبول مأكول اللحم، واستثنوا أبوال الإبل لخصوص حديث العرنيين.[57] وأجازوا التداوي بالمحرم أو النجس عند الضرورة إذا لم يكن عن طريق الأكل أو الشرب، كما أجازوا تناول الدواء المسموم إذا غلب على الظن نفعه ودفعه لضرر أعظم.[58]

وخلاصة المسألة أن التداوي بالمحرمات والنجاسات ممنوع في الأصل، لكنه يجوز عند تحقق الضرورة بشروطها؛ دفعا للضرر، وحفظا للنفس، وعملا بقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات". وقد قرر العز بن عبد السلام هذا المعنى بقوله: «جاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهرا يقوم مقامها؛ لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة».[59]

غير أن هذا الجواز مقيد بقاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها"، فيقتصر فيه على الحد الأدنى اللازم لدفع الضرر، مع التحقق من عدم وجود بديل مباح ولو كان أقل فاعلية، إذ لا يجوز العدول إلى المحرم مع إمكان الاستغناء عنه بالمباح.[60]

وعلى هذا الأساس تنزل كثير من التطبيقات الدوائية المعاصرة، كالأدوية المصنعة من مصادر حيوانية نجسة، ومن ذلك بعض أنواع الهيبارين المستخرج من أمعاء الخنزير، والذي يستعمل في علاج حالات مرضية خطيرة، كالتخثرات الدموية، والقصور الكلوي، وبعض الآفات الكبدية. فإذا تعين هذا الدواء طبيا، وغلب على الظن نفعه، ولم يوجد بديل مباح يقوم مقامه، جاز استعماله في حدود الضرورة المعتبرة شرعا.[61]

المطلب الثاني: حكم تشريح الجثث

يعد علم التشريح أحد فروع علم الأحياء، ويعنى بدراسة أجسام الكائنات الحية وأجزائها، ويرتبط ارتباطا وثيقا بعلم الأجنة والتشريح المقارن. ويعرف علم التشريح بأنه: العلم الذي تعرف به أعضاء الإنسان بأعيانها وأشكالها وأقدارها وأعدادها وأوضاعها ومنافعها.[62] ويستلزم هذا العلم في جانبه العملي شق جلد الإنسان الميت وفتح جوفه والنظر في أعضائه الداخلية؛ وذلك لتحقيق جملة من الأغراض، من أهمها: الكشف عن أسباب الأمراض الغامضة، ومعرفة أسباب الوفاة، والتعليم الطبي، والانتفاع ببعض أعضاء الجثة.[63]

---

57 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Wuḍū', Bāb Abwāl al-Ibil wa al-Dawāb wa al-Ghanam wa Marābiḍihā, Vol. 1, no. hadith 231, 92.

58 ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāma, *al-Mughnī*, Vol. 13 (Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1997), 343. Wizārat al-Awqāf, *al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah*, Vol. 11, 10–11.

59 ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd al-Salām al-Sulamī, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Vol. 1 (Cairo: Maktabat al-Kulliyyāh al-Azhariyyah, n.d.), 95.

60 ʿAlī Jumʿa, "Hal Yajūzu al-Tadāwī bi al-Muḥarram maʿa Wujūd al-Dawāʾ al-Mubāḥ al-Aqall Faʿāliyyah?" YouTube video, July 27, 2019, 0:38, https://www.youtube.com/watch?v=xlx6m4oh7Fo.

61 Wahbah al-Zuhaylī, "Ḥukm Istiʿmāl al-Dawāʾ al-Mushtamil ʿalā Shayʾ min Najas al-ʿAyn," *Al-Muslim*, accessed May 9, 2023, https://almoslim.net/elmy/291385.

62 Muḥammad ibn ʿAlī al-Tahānawī, *Mawsūʿat Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-l-ʿUlūm*, Vol. 1 (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996), 445.

63 ʿAlī Muḥyī al-Dīn al-Qaraḍāghī, ʿAlī Yūsuf al-Muḥammadī, *Fiqh al-Qaḍāyā al-Ṭibbiyyah al-Muʿāṣirah* (Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah, 2006), 518–519.

وهذه الأغراض، وإن لم يصرح بها الفقهاء المتقدمون بصيغتها المعاصرة، إلا أنهم بحثوا مسائل فقهية متقاربة من حيث العلة والحكم، من أبرزها ما يأتي:

- **حرمة الاعتداء على جثث الموتى**، واعتبار ذلك من انتهاك الكرامة الإنسانية؛ لقوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70)، وقول النبي ﷺ: «كَسْرُ عَظْمِ المَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا»[64]، وهو يدل على أن حرمة الإنسان ثابتة بعد موته كما هي في حال حياته.[65]
- **جواز شق بطن المغتصب** حيا أو ميتا لاسترداد المال المغصوب، وهو نوع من التدخل الجسدي المشروع للحاجة.[66]
- **جواز شق بطن المرأة الحامل الميتة** لاستخراج الجنين إذا رجيت حياته؛ حفظا للنفس الإنسانية.[67]

وبناء على ذلك، فإن تشريح الجثث يعد من النوازل المعاصرة التي لم يرد فيها نص خاص من الكتاب أو السنة، مما أوجب اجتهاد الفقهاء المعاصرين فيها، وقد اختلفوا على قولين:

القول الأول: جواز التشريح للحاجة أو الضرورة

وهو قول جماعة من المعاصرين، كعلي محي الدين القرة داغي،[68] محمد سعيد رمضان البوطي[69] وغيرهما. وبه صدرت قرارات عدد من المجامع الفقهية في بلاد متعددة.[70] غير أن ابن باز قيد جوازه إذا كان الميت غير معصوم الدم في حياته؛ جمعا بين أدلة المانعين.[71] واستدل أصحاب هذا القول بجملة من الأدلة، من أبرزها:

- **القياس**: حيث قاسوا التشريح على جواز شق بطن المرأة الحامل الميتة لاستخراج الجنين الحي.[72] فإذا جاز ذلك حفظا للحياة الإنسانية، جاز التشريح؛ لما فيه من مصالح معتبرة، كإنقاذ حياة المرضى، أو كشف الجرائم، أو غرض التعليم الطبي.
- **القواعد الفقهية**، ومن أهمها: قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"؛ إذ إن تعلم الطب وممارسة الجراحة فرض كفاية، ولا يتحقق إتقان هذه الصنعة إلا بمعرفة تشريحية عملية لا تنال على وجه الكمال إلا بالتشريح.

---

64 Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Janāʾiz, Bāb fī al-Ḥaffār Yajidu al-ʿAẓm hal Yatanakkabu dhālika al-Makān?, Vol. 5, no. hadith. 3207, 116.

65 Maḥmūd Muḥammad Khiṭāb al-Subkī, *al-Manhal al-ʿAdhb al-Mawrūd Sharḥ Sunan al-Imām Abī Dāwūd*, Vol. 9, (Cairo: Maṭbaʿat al-Istiqāmah, 1353H), 56.

66 Ibn ʿĀbidīn, *Ḥāshiyat Radd al-Muḥtār*, Vol. 2, 238.

67 Ibid.

68 Al-Qaraḍāghī, *Fiqh al-Qaḍāyā al-Ṭibbiyyah*, 522.

69 Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah* (Damascus: Maktabat al-Fārābī, 1991), 133.

70 Al-Qaraḍāghī, *Fiqh al-Qaḍāyā al-Ṭibbiyyah*, 520. Muḥammad ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Shinqīṭī, *Aḥkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyyah wa al-Āthār al-Mutarattibah ʿalayhā* (Jeddah: Maktabat al-Ṣaḥābah, 1994), 170.

71 'Abd al-'Azīz ibn Bāz, *Majmū' Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwi'ah*, Vol. 13 (Saudi Arabia: Ri'āsat Idārat al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'), 365.

72 Ibn Nujaym, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir*, 76.

كما استدلوا بقاعدة "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"؛ إذ إن في التشريح مفسدة تتمثل في المساس بجسد الميت، لكنها أخف من مفسدة ضياع الأنفس أو تفشي الجرائم أو الجهل الطبي. ويضاف إلى ذلك، الاستدلال بقواعد الضرورة العامة، مثل: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"المشقة تجلب التيسير" ونحوها.[73]

القول الثاني: عدم جواز تشريح الجثث

وهو قول لبعض المعاصرين، كمحمد نجيب المطيعي، حسن بن علي السقاف، وغيرهما.[74] ومن أبرز استدلالهم ما يلي:

- **الكتاب:** بعموم قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70)، ووجه الدلالة أن التشريح يعد امتهانا للجسد الإنساني المنافي للتكريم.
- **السنة:** بحديث «كَسْرُ عَظْمِ المَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا»،[75] وهو يدل على حرمة الإضرار بجسد الميت.
- **المعقول:** أن التشريح فيه إهانة للميت ومشاعر أهله، وأن الضرورة غير متحققة لوجود بدائل، كالنماذج الصناعية أو التشريح الحيواني.
- **القياس:** قياس التشريح على منع بعض الفقهاء شق بطن الميتة لاستخراج الجنين لاحتمال حياته؛ لما فيه من هتك حرمة متيقنة لمصلحة موهومة، فمن باب أولى منع التشريح.[76]
- **القواعد الفقهية:** كقاعدة: "الضرر لا يزال بمثله"، و"لا ضرر ولا ضرار".[77]

يظهر من مجموع الأدلة أن الأصل في تشريح جثث المسلمين هو المنع؛ صيانة لحرمة الإنسان وكرامته. غير أن قواعد الشريعة ومقاصدها الكلية تقتضي جوازه عند تحقق الحاجة أو الضرورة المعتبرة، إذا تعارضت مصلحة عامة راجحة — كحفظ الأنفس، أو تحقيق العدالة، أو تعلم الطب — مع مصلحة خاصة، فيقدم الأعلى قدرا والأعظم أثرا. ويشترط لذلك ما يأتي:

أ. تحقق حاجة أو ضرورة حقيقية معتبرة شرعا

ب. الاقتصار في التشريح على قدر الحاجة؛ عملا بقاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها"

ج. مراعاة حرمة الميت، وعدم التمثيل بجثته، ودفن أجزائه بعد الفراغ من التشريح

---

73 Al-Qaradāghī, *Fiqh al-Qaḍāyā al-Ṭibbiyyah*, 520–521.

74 Al-Shinqīṭī, *Aḥkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyyah,* 170. Māzin ibn ʿĪsā ibn Najm al-Zubn, "al-Aḥkām al-Mutaʿalliqah bi al-Tashrīḥ," *Majallat Kulliyyat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa-al-ʿArabiyyah bi-Dumyāṭ al-Jadīdah* no. 6 (2018): 407.

75 Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Janāʾiz, Bāb fī al-Ḥaffār Yajidu al-ʿAẓm hal Yatanakkabu dhālika al-Makān?, Vol. 5, no. hadith. 3207, 116.

76 Manṣūr ibn Yūnus al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qināʿ ʿan al-Iqnāʿ*, Vol. 14 (Riyadh: Wizārat al-ʻAdl, 2008), 306.

77 Al-Qaradāghī, al-Muḥammadī, 518-520.

د. الحصول على إذن الميت قبل وفاته، أو إذن أوليائه بعد موته، إلا في الحالات المتعلقة بالمصلحة العامة أو الضرورة القضائية.[78]

خاتمة

سعى هذا البحث إلى بيان مفهومي الإباحة والضرورة في الفقه الإسلامي، والكشف عن العلاقة بينهما من خلال مقارنة أصولية تبرز أوجه التشابه والاختلاف اعتمادا على استقراء أهم المصادر الأصولية. وانتهى إلى:

1. أن أضبط تعريف للإباحة هو تعريف الآمدي القائم على التخيير الشرعي. وأن تعريف الضرورة الأرجح هو ما يشمل الضروريات الخمس.
2. وأن الضرورة ليست حكما تكليفيا مستقلا، بل وصف استثنائي يبيح المحظور أو يعلق الواجب عند تحقق الخطر على إحدى الضروريات الخمس ضمن ضوابط معتبرة.
3. وأن بين الإباحة والضرورة قدرا من الاشتراك من حيث الآثار، مع تباينهما من جهة الحقيقة الأصولية والضوابط والمآلات.
4. وأن تطبيقاتها المعاصرة تظهر بوضوح في القضايا الطبية، كالتداوي بالمحرم وتشريح الجثث، حيث يراعى تحقيق المصلحة ودفع الضرر وفق ضوابطها.

[78] Al-Zubn, "al-Aḥkām al-Mutaʿalliqah bi al-Tashrīḥ," 407. Lajnat al-Iftāʾ, "Ḥukm Tashrīḥ Juththat al-Mayyit," *al-Iftāʾ al-Urdunniyyah*, accessed May 15, 2023, https://aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3614. Al-Qaradāghī, *Fiqh al-Qaḍāyā al-Ṭibbiyyah*, 552.

المراجع

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʿath. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, n.d.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1387H.

al-Abyārī, ʿAlī ibn Ismāʿīl. *al-Taḥqīq wa-al-Bayān fī Sharḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Ḍiyāʾ, 1434H.

al-Āmidī, ʿAlī ibn Muḥammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1402H.

al-Bāḥisīn, Yaʿqūb ʿAbd al-Wahhāb. *Rafʿ al-Ḥaraj*. PhD diss., Faculty of Sharīʿah and Law, al-Azhar University, Cairo, 1972.

al-Buhūtī, Manṣūr ibn Yūnus. *Kashshāf al-Qināʿ ʿan al-Iqnāʿ*. Riyadh: Wizārat al-ʻAdl, 2008.

al-Bukhārī, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad. *Kashf al-Asrār*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993.

al-Būṭī, Muḥammad Saʻīd Ramaḍān. *Qaḍāyā Fiqhiyyah Muʿāṣirah*. Damascus: Maktabat al-Fārābī, 1991.

al-Ḍuwayḥī, Aḥmad ibn ʿAbd Allāh. *Qāʿidat al-Aṣl fī al-Ashyāʾ al-Ibāḥah*. Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd al-Islāmiyyah, 2007.

al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Cairo: Maktab Taḥqīq al-Turāth, Muʾassasat al-Risālah, 1426H.

al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1993.

al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ʿAlī. *Aḥkām al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415H.

al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad. *al-Taʿrīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1403H.

al-Manāwī, Muḥammad ʿAbd al-Raʾūf. *al-Tawqīf ʿalā Muhimmāt al-Taʿārīf*. Cairo: ʿĀlam al-Kutub, 1410H.

al-Minyāwī, Maḥmūd ibn Muḥammad. *al-Muʿtaṣar min Sharḥ Mukhtaṣar al-Uṣūl min ʿIlm al-Uṣūl*. Egypt: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011.

al-Mubārakfūrī, Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd al-Raḥīm. *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Jāmiʿ al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.

al-Nawāwī, Yaḥyā ibn Sharaf. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʻArabī, 1392H.

al-Qaraḍāghī, ʿAlī Muḥyī al-Dīn,ʿAlī Yūsuf al-Muḥammadī. *Fiqh al-Qaḍāyā al-Ṭibbiyyah al-Muʿāṣirah*. Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah, 2006.

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384H.

al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Muʾassasat al-Risālah, 1997.

al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420H.

al-Shinqīṭī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Mukhtār. *Aḥkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyyah wa-al-Āthār al-Mutarattibah ʿAlayhā.* Jeddah: Maktabat al-Ṣaḥābah, 1994.

al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʿrifat Maʿānī Alfāẓ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1994.

al-Subkī, Maḥmūd Muḥammad Khiṭāb. *al-Manhal al-ʿAdhb al-Mawrūd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. Cairo: Maṭbaʿat al-Istiqāmah, 1353H.

al-Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī. *Jamʿ al-Jawāmiʿ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.

al-Sulamī, ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd al-Salām. *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Cairo: Maktabat al-Kulliyyāh al-Azhariyyah, n.d.
al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān. *al-Ashbāh wa-al-Naẓāʾir*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1403H.
al-Tahānawī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-ʿUlūm*. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.
al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. *Sunan al-Tirmidhī*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1395H.
al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*. Cairo: Muʾassasat al-Risālah, 1987.
al-Zabn, Māzin ibn ʿĪsā ibn Najm. "al-Aḥkām al-Mutaʿalliqa bi-al-Tashrīḥ." *Majallat Kulliyyat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-ʿArabiyyah bi Ḍimyāṭ al-Jadīdah*, no. 6 (2018).
al-Zarkashī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Amman: Dār al-Kutubī, 1994.
al-Zarkashī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *al-Manthūr fī al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyyah, 1985.
al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Khayr, 2006.
al-Zuhaylī, Wahbah. "Ḥukm Istiʿmāl al-Dawāʾ al-Mushtamil ʿalā Shayʾ min Najas al-ʿAyn." *al-Muslim*. Accessed May 9, 2023. https://almoslim.net/elmy/291385.
al-Zuḥaylī, Wahbah. *Naẓariyyat al-Ḍarūrah al-Sharʿiyyah Muqāranah maʿa al-Qānūn al-Waḍʿī*. Cairo: Muʾassasat al-Risālah, 1985.
Amān Allāh, Muḥammad. *Mudhakkīrah fī Naẓariyyat al-Ibāḥah ʿinda al-Uṣūliyyīn*. Kuala Lumpur: al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah al-ʿĀlamiyyah bi-Mālīziyā, 2014.
Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn. *Ḥāshiyat Radd al-Muḥtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966.
Ibn al-ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *Aḥkām al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
Ibn Bāz, ʻAbd al-ʻAzīz ibn ʻAbdullāh. *Majmūʻ Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwiʻah.* Saudi Arabia: Riʾāsat Idārat al-Buḥūth al-ʻIlmiyyah wa al-Iftāʾ.
Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*. n.p., 1431H.
Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1414H.
Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn Ibrāhīm. *al-Ashbāh wa-al-Naẓāʾir*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999.
Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. *al-Mughnī*. Cairo: Maktabat al-Qāhirah, 1389 AH.
Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. *Majmūʿ al-Fatāwā*. Madinah: Mujammaʿ al-Malik Fahd, 1416H.
Jumʿa, ʿAlī. "Hal Yajūzu al-Tadāwī bi al-Muḥarram maʿa Wujūd al-Dawāʾ al-Mubāḥ al-Aqall Faʿāliyyah?" YouTube video, July 27, 2019. https://www.youtube.com/watch?v=xlx6m4oh7Fo.
Lajnat al-Iftāʾ. "Ḥukm Tashrīḥ Juththat al-Mayyit." *al-Iftāʾ al-Urdunniyyah*. 2021. Accessed May 15, 2023. https://aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3614.
Madkūr, Muḥammad Salām. *Naẓariyyat al-Ibāḥah ʿinda al-Uṣūliyyīn wa-al-Fuqahāʾ*. Cairo: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1983.
Muslim, Ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Cairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1374H.
Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah. *al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Dār al-Salāsil, n.d.